

פי מלכים ימלכו



עיונים בסוגיות תורה ומלכות

מרכז תורה ומדינה

תשע"ט

כתיבה: הרב יגאל קמינצקי
עריכה לשונית: שרה חנה המר
סדר ועימוד: שחרית
yosi@bsy.co.il 072-2113131
עיצוב עטיפה: סטודיו TWB

חברי המערכת
הרב פרופ' נריה גוטל, הרב אחיה ליפשיץ, הרב ישראל כוכב, הרב זאב שמע



בהוצאת שיחת דקלים ע"ר.
מרכז תורה ומדינה ניצן, מיקוד 15 ת.ד. 7928700
טלפון: 073-2865858
אתר: www.toramedina.org.il



כל הזכויות שמורות

בי מלכים ימלכו

עיונים בסוגיות תורה ומלכות

תוכן

5	הקדמה
9	פרק א' תפקידי מלך ישראל והנהגותיו
13	פרק ב' דינא דמלכותא דינא
22	פרק ג' דינא דמלכותא דינא במלך גוי
28	פרק ד' סמכותו של מלך ישראל
34	פרק ה' מינוי המלך
44	פרק ו' כשרות השלטון או בוחריו: קשר רשעים
53	פרק ז' מיסים המשמשים בחלקם למטרות אסורות
61	פרק ח' סמכות הציבור והרוב
68	פרק ט' כבוד מלך במקום מצוה וביחסו לכהן גדול
98	פרק י' גיוס נשים לצבא
126	פרק י"א תלמידי החכמים במלחמה



הספר מוקדש
לזיכרון עולם ולעילוי נשמות
הורינו היקרים

א"מ זאב מנחם מנדל
ב"ר שמעון בצלאל הכהן ז"ל
א"מ הדסה ב"ר יהושע לייב ע"ה
א"מ דוד ב"ר מנחם מנדל ז"ל
א"מ מנוחה ב"ר משה שלום זיידל ע"ה

"לזכר עולם יהיה צדיק"



לעילוי נשמת חבר בית מדרשנו
הרה"ג צבי בן אסתר סגרון זצ"ל

נלב"ע ביום כ"א אייר תשע"ט
חבל על דאבדין ולא משתכחין

ת. נ. צ. ב. ה.

מרכז תורה ומדינה

תוכן מפורט

5	הקדמה
9	פרק א - תפקידי מלך ישראל והנהגותיו
13	פרק ב - דינא דמלכותא דינא
13	א. הקדמה
14	ב. מלך גוי ומלך ישראל בנוגע לדינא דמלכותא
15	ג. סמכויות המלך לסוברים שאין דינא דמלכותא דינא בארץ ישראל
16	א. דינא דמלכותא דינא - תוצאת הבעלות על הקרקע
18	ב. דינא דמלכותא דינא מקביל לפרשת המלך
20	ג. דינא דמלכותא דינא - חוקי מלכי האומות שלא כדין
21	ד. סיכום
22	פרק ג - דינא דמלכותא דינא במלך גוי
22	א. המקור לחיוב קיום החוקים של מלך גוי
25	ב. תוקפו של דינא דמלכותא דינא - מדאורייתא או מדרבנן?
26	ג. החובה לציית למלך השולט בעל כורחנו
28	פרק ד - סמכותו של מלך ישראל
28	א. סיכום מחלוקות תוספות והרמב"ם בדינא דמלכותא דינא
28	ב. בין פרשת המלך לבין דינא דמלכותא דינא - שיטת הרמב"ם
34	פרק ה - מינוי המלך
34	א. הסכמת העם במינוי מלך
37	ב. הסרת מלך ממלכותו על ידי העם
38	ג. סנהדרין, נביא והעם במינוי מלך
44	פרק ו - כשרות השלטון או בוחריו: "קשר רשעים"
44	א. קשר רשעים אינו מן המניין
47	ב. נבחרים או בוחרים שאינם ראויים
50	ג. אידיאל ומציאות
53	פרק ז - מיסים המשמשים בחלקם למטרות אסורות
53	א. "לפני עוור לא תתן מכשול"
53	א. הוספה על האיסור כשבידו לעבור על האיסור
54	ב. איסור "לפני עוור" רק בדבר שבו נעשית העבירה
55	ג. "לפני עוור" ומסייע שלא ברצונו
55	ד. סיכום
56	ב. מסייע לדבר עבירה
56	א. תלייה בכך שהכסף ילך למטרות מותרות
56	ב. מסייע ביד עוברי עבירה, כשהם כמומרם לעבירה
58	ג. איסור מסייע לדבר עבירה רק בשעת העבירה

58	ד. התחשבות בספקות ובמכשולים אחרים שייגרמו
60	ה. סיכום
61	פרק ח - סמכות הציבור והרוב
61	א. סמכות הציבור
62	ב. הליכה אחר הרוב
64	ג. חריגות מעקרונות הליכה אחר הרוב
68	פרק ט - כבוד מלך במקום מצווה וביחסו לכהן גדול
68	א. מקורות הדיון על כבוד המלך במקום מצווה
68	א. מחלוקת התנאים במסכת סנהדרין
68	ב. מקרים שבהם לכל הדעות חוששים לביזיון המלך
69	ג. מקרים שבהם לכל הדעות אין חוששים לביזיון המלך
71	ב. שיטות הראשונים בנוגע ל"מצוה שאני"
71	א. שיטת התוספות
76	ב. שיטת הר"ן
77	ג. שיטת הרמב"ם
80	ד. סיכום
80	ג. "מצוה שאני" - רשות או חובה?
81	א. עמידה בדין - כבוד המלך וכבוד העם
81	ב. כבוד השכינה
84	ג. דעת ר' יהודה
85	ד. סיכום
86	ד. קיום מצוות שונות על ידי תלמידי חכמים ועל ידי מלך
86	א. בניית מעקה
87	ב. עמידת המלך לפני תלמידי חכמים
88	ג. הכנות לשבת
89	ד. לשמח כלה
90	ה. פריקה וטעינה והשבת אבדה
92	ו. סיכום
92	ה. יחסי הכבוד שבין כהן גדול לבין מלך
92	א. המקורות ליחסי המלך והכהן הגדול
95	ב. ההנהגה בצנעה ובפרהסיא
96	ג. הימנעות כהן גדול מלצאת מן המקדש - ביאור הרדב"ז
98	פרק י - גיוס נשים לצבא
98	א. מקורות עיקריים בנוגע לגיוס נשים, לשלילה ולחיוב
100	ב. דחיית המקורות שהובאו לפוטרה
100	א. אין דרכה של אישה לעשות מלחמה
100	ב. לא יהיה כלי גבר על אישה
101	ג. כל כבודה בת מלך פנימה

104	ג. פטור אישה ממלחמה משום מורך ליבה
105	ד. הגדרת מלחמת מצווה
106	א. שאלות בנוגע לשיטת הרמב"ם במלחמת מצווה
107	ב. דינה של מלחמת מנע
110	ג. מלחמת מנע כנגד אויב קיים, ומלחמה למניעת היווצרות איום
113	ה. פטור אשה ממלחמה משום "והיה מחניך קדוש"
113	א. חובת קדושת המחנה לעומת היתר אשת יפת תואר
114	ב. מעשיהן של אסתר ויעל באופן שסותר לכאורה את קדושת המחנה
117	ג. איסור עריות והצלת רבים
119	ד. שורש הדינים המיוחדים במלחמה - היותה כרוכה בקידוש השם או בחילולו
126	פרק יא - תלמידי חכמים במלחמה
128	א. שבט לוי במלחמה - עיון בשיטת הרמב"ם
128	א. שאלות וקושיות בדברי הרמב"ם
130	ב. הסברים שניתנו לדברי הרמב"ם
136	ג. הסברי הגר"ד סולובייצ'יק והרא"ה קוק
138	ד. סיכום
139	ב. איסור עשיית אנגריא בתלמידי חכמים
139	א. הוצאת תלמידי חכמים למלחמה על ידי אברהם אבינו
141	ב. עשיית אנגריא בתלמידי חכמים על ידי אסא
143	ג. סוגיית מרדכי היהודי - תלמוד תורה גדול מהצלת נפשות?
147	ד. תלמוד תורה, עבודת המקדש ומלחמה - בירור סוגיית יהושע והמלאך ביריחו
147	א. סוגיית יהושע והמלאך
153	ב. ההבדל בין תלמוד תורה של רבים לבין תלמוד תורה של יחיד
155	ה. מפגש ערכים - תלמוד תורה, פיקוח נפש ומסירות נפש
159	ו. רבנן לא צריכי נטירותא
159	א. רבנן לא צריכי נטירותא - אימתי?
164	ב. פטורם של תלמידי חכמים מחיובים שונים
167	ז. תורה מגנא ומצלא
168	א. הסתכנות של תלמידי חכמים וגדולי ישראל - אימתי?
173	ב. עקרונות נוספים
175	ח. חובה לדאוג ללימוד תורה בשעת מלחמה
177	הערות עורך

הקדמה

אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה. ברוך שהחייני וקיימני והגיעני לזמן הזה.
שהחייני להגיע לזקנה ושיבה בעודי חובש את ספסלי ביהמ"ד ומסתופף באוהלה של תורה.

וקיימני ללחום במלחמתה של תורה עם תלמידי חכמים מובהקים במרכז "תורה ומדינה" בישוב ניצן.

והגיעני לפעול עם א-ל ולעסוק באורו של משיח: מלכות ישראל במדינה ישראל - יסוד כסא ה' בעולם.

לזמן הזה: לימות המשיח ממש, וכדברי הרמב"ם הלכות מלכים יב, ב: "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד...". אשרנו שזכינו לראות עין בעין כיצד הקב"ה שובר עול הגויים מעל צווארנו עם הכרזת המדינה, ומופיע עלינו את ימות המשיח.

ממשיך הרמב"ם: "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, **שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו**, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו".

"כי עין בעין יראו"

אשרנו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו שדברים סתומים אלו הולכים ומתגלים, הולכים ומתבארים לנגד עינינו. דוכתא דמשה ואהרן, נביאים וחכמי ישראל לא זכו, אנו זוכים!

ארץ שהתקיים בה "והשימותי אני את הארץ", ועתה אל מול עינינו: "ואמרו הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן". ארץ שהתקיים בה "והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה", "עריכם שרפות אש", ועתה "והושבתי את הערים ונבנו החרבות", "הערים החרבות מלאות צאן אדם". עם שנאמר בו "והפיצתי אותך בגוים וזריתיך בארצות", ועתה מתקיים בנו "ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים".

לפני אלפי שנים ניבאו נביאי ישראל: "**עוד** ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם... ורחבות העיר ימלאו ילדים וילדות...". "**עוד** ישמע... בערי יהודה ובחוצות ירושלם... קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה". "**עוד** תטעי כרמים בהרי שומרון...". **עבורנו כבר אין זה "עוד"**, מאורעות אלו קורים אל מול עינינו ממש!

גאולה בדרך הטבע מחייבת אותנו לפעול

ישנם אירועים היסטוריים בהם הקב"ה פועל שלא באמצעותנו: "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", אך ישנם אירועים בהם הקב"ה פועל עמנו ודרכנו. כך כותבת הגמ' סנהדרין דף צח ע"א על הפסוק "אני ה' בעתה אחישנה, זכו אחישנה לא זכו בעתה". וכבר הכריעו גדולי ישראל שגאולה זו תהיה "בעתה", בדרך הטבע. וכך כתב הרמב"ן [שיר השירים ח, יג]: "וברשיון מלכי האומות ובעזרתם ילכו לארץ ישראל כדכתיב והביאו את כל אחיכם וכו'". כן כתב הגר"א בביאורו על תקו"ז תיקון יא: "והוא יהיה פקידה כמו שהיה בבית שני בימי כורש", ובקול התור פ"א טו: "... כי האתחלתא באה קימעא קימעא... שכל הדברים שעתידים לבוא בשלמות הגאולה, מתחילים קימעא קימעא גם באתחלתא... וכן בנין ירושלים להתחיל אפילו באבן אחת".

גאולה בדרך הטבע מחייבת אותנו לפעול עם א-ל. אכן, במשך למעלה משבעים שנות מדינה וכמאה ושמונים שנות אתחלתא, אנו פועלים ומתקדמים עקב בצד אגודל, בחקלאות, בכלכלה, בבניין הארץ, בהפרחת השממה, בקיבוץ גלויות, בחינוך, בתשובה, בתורה, בחוסן לאומי ועוד. ככל שמתקדמים, הקצב והעוצמה הולכים וגוברים. "כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימעא קימעא כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת" [ירושלמי ברכות א, א], וכן "ואחר כך היא מנצנצת ובאה, ואח"כ פרה ורבה, ואח"כ מרטבת והולכת" [שיר השירים רבה, ו].

מורכבות וסיבוכים

לא בכדי אנו מוצאים בתנ"ך ובחז"ל התייחסות לתקופה זו המורכבת מקשיים, סיבוכים ולעיתים אף תהליכים הנראים סותרים.

א. "קימעא קימעא": התחלה איטית ומועטה וסוף מהיר ורב: "תחילתה קימעא, ואחריתה פרה ורבה".

ב. תהליך התקדמות תוך כדי עליות וירידות: "סוב דמה לך דודי לצבי או לעופר האיילים על הרי בתר". עליה וירידה בין בתרונות ההרים, כשניתן **לראות** שהירידה הינה צורך עליה.

ג. התקדמות איטית תוך כדי נפילות וייסורים **כשארין רואים** כיצד הנפילה היא חלק מתהליך הגאולה: "דומה דודי לצבי, מה הצבי הזה נגלה וחוזר ונכסה כך גואל הראשון נגלה ונכסה", בבחינת "כי הנה החושך יכסה ארץ", הסתר פנים מוחלט.

ד. דילוג וקפיצה **ללא** נפילות: "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות... הואיל והוא חפץ לגאולתכם אינו מביט במעשים שלכם אלא מדלג על ההרים" [פסיקתא רבתי טו].

ה. אתערותא דלתתא גורמת לאתערותא דלעילא [כפי שנראה בהמשך].

מלכות ישראל בדרך הטבע

ירושלמי שם: "מאי טעמא 'כי אשב בחושך ה' אור לי'. כך בתחילה 'ומרדכי יושב בשער המלך' ואחר כך 'ויקח המן את הלבוש ואת הסוס' ואחר כך 'וישב מרדכי אל שער המלך' ואחר כך 'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות ואח"כ ליהודים היתה אורה ושמחה".

רואים כיצד הגאולה באה קימעה קימעה. כמו כן רואים כיצד אתערותא דלתתא "ומרדכי יושב בשער המלך" גורמת לאתערותא דלעילא. "ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר".

וכן כותב המלבי"ם מיכה ד' ח' ד"ה ואתה מגדל עדר:

"...שהוא עדר הצאן הצולעה והנדחה, תחלה תהיה כמגדל של צאן, ואח"כ תהיה עופל - שהוא מבצר חזק, ומפרש שזה יהיה בשלש מדרגות, תחלה בת ציון עדין תאונה - שהגליות יתחילו להתקבץ וגלות יהודה ובנימין שהם בת ציון שגלו מציון בחורבן בית שני יתקבצו אליך, ואח"כ ובאה הממשלה הראשונה - תבוא ממשלה קטנה, שיהיה להם קצת ממשלה והנהגה כמו שהיו לישראל בימים הראשונים לפני מלך מלך לבני ישראל שהיה להם שופטים מנהיגים אותם, ואח"כ תבא ממלכת לבת ירושלים - יהיה להם מלכות קבוע שהוא מלכות ב"ד, שאח"כ ימלוך המלך המשיח בממלכה קבועה, וכן התבאר ביחזקאל סי' ל"ד כ"ג כ"ד, וסי' ל"ו כ"ד כ"ה, ועמוס ט' י"א, **שמלכות ב"ד תתגלה בהדרגה, ותחלה לא יהיה רק במדרגה שופט ויתעלה לאט לאט עד שיהיה לה' המלוכה**".

וכן מלבי"ם שמואל ב' כג ד"ה וכאור:

"...המלכות בעה"ז תקום כמו זריחת השמש, שבעלות השחר כהה אורו וכן תוסיף תאיר עד נכון היום. ובדוגמת זה עמדה גם מלכות דוד, שהתנוצצה מעט מעט בהדרגה...כי זריחת שמש המלכות בעוה"ז... לפעמים יכסהו עבים ועננים ולא יראה אורו כלל ולפעמים הגם שיתראה מבין הענן, יהיה בצד א' מן הרקיע גשם ומטר, שזה נצרך כדי להצמיח דשא מארץ, ובזה יתפלש אור השמש דרך המטר...לפעמים תכסהו עננה לגמרי כמו שהיה למלכות ב"ד בעת הגלות...בדרך הטבע וכפי המערכת ויכהה שמשם...לא כן מלכות העתיד שפתאום יזרח השמש ויהיה אור גדול... שתיכף בעמדו ימשול ממשל רב ומלכות עולם".

הקמת מרכז תורה ומדינה

כפי שראינו, גאולה בדרך הטבע מחייבת אותנו לפעול עם א-ל ולקדם את גילוי ה' בעולם דרך הופעת מלכות ישראל. "ואתם תהיו **לי ממלכת** כהנים וגוי קדוש", ומתוך

כך "והיה ה' למלך על כל הארץ".

כבר למעלה משבעים שנה קיימת בישראל ממשלה שנבחרה בדרך הטבע. עלינו החובה לבחון כיצד מחברים קודש לחול, כיצד יוצקים את האמת האלוקית אל תוך ממשלה של חול. במשך הגלות עקב הנסיבות, עם ישראל עסק מעט מאוד בסוגיות מלוכה וממשלה. המקור העיקרי שבידנו, הוא הלכות מלכים לרמב"ם. ב"מרכז תורה ומדינה" עמלים בביאור והרחבה של הלכות אלו תוך כדי בחינת שייכותם, יישומם ושילובם בחיינו הממלכתיים.

שאלות רבות עומדות לפתחנו, ומהן: האם ציווי התורה הוא על מלך דווקא או על כל שלטון שנבחר, כיצד המלך נבחר או מתמנה, מהם תפקידיו חובותיו וזכויותיו, האם העם רשאי להחליפו וכו'. הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ד ה"י), מסכם את עיקר תפקידו של המלך: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו". ולואי ונזכה לסייע ולו במעט להופעתם של דברי רמב"ם אלו והיה זה שכרנו.

עם זאת הספר לאור, ברצוני להודות לכל המסייעים בידי:

לעורכים: הרב אחיה ליפשיץ והרב ישראל כוכב, על עבודתם המסורה בעריכת הספר הערותיהם מודפסות בסוף הספר, ממוספרות באותיות לפי מקומם בחיבור. לרב פרופ' נריה גוטל על העזרה, ההערות והארות המחכימות. לחברי הרבנים במרכז תורה ומדינה שמתוך השקלא וטריא בשיעורים שזכיתי להעביר, נתבררו ונתלבנו הסוגיות. לעמיטל בראלי, הרב אופיר כהן ועמי גיאת, על הדחיפה והעזרה בהוצאת הספר לאור, ולבסוף, אחרון חביב, לנוות ביתי שהייתה לי לעזר ואחיסמך בכל שנות יגיעתי בתורה.

יה"ר שלא יצא דבר תקלה מתחת ידי ואזכה לפעול עם א-ל

יגאל קמינצקי

ניצן תשע"ט

פרק א

תפקידי מלך ישראל והנהגותיו

לפי הכתוב בספר דברים (יז, יד-טו) נראה שצורת ההנהגה הראויה בישראל היא מלוכה: "כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ... וְאָמַרְתָּ אֲשֶׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי. שׁוֹם תִּשָּׂים עָלַי מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ..." וכך פסק הרמב"ם בהלכות מלכים (א, א): "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך שנאמר 'שום תשים עליך מלך'..." וכן חזון הנביאים העתיד לבוא בב"א עוסק במלך המשיח, וכפי שנאמר ברמב"ם (שם יא, א): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה, וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו..."

מאחר שכן, יש לברר מהם התפקידים של מלך ישראל בחיר ה', ובאילו דרכים עליו להנהיג את עמו.

בהמשך הפסוקים שם (טז-כ) נאמרות המצוות המוטלות על המלך: "רַק לֹא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים וְלֹא יִשָּׂיב אֶת הָעַם מִצְרִימָה... וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לִבּוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד. וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלָכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה... וְהָיָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיךָ לְשִׁמּוֹר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת... לְבַלְתִּי רוּם לִבּוֹ מֵאֲחֵיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאל..."

בפסוקים אלו מצויים בעיקר איסורים, ולכן יש עדיין לברר מהם התפקידים החיוביים המוטלים על המלך. לכאורה אין התורה מגדירה זאת כלל. מצוות העשה היחידה הנאמרת בפרשה היא מצוות כתיבת ספר תורה.

עוד יש לשאול - הפסוק אומר: "וְאָמַרְתָּ אֲשֶׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם... שׁוֹם תִּשָּׂים עָלַי מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה'" - האם כוונת התורה היא שתפקידי מלך ישראל והנהגותיו יהיו ביסודם כשל מלך גוי, אלא שעל גבי זה יש לבנות קומה נוספת של מלך הנבחר על ידי ה' והולך בדרכיו? או שמא אין כל קשר בין מלך גוי למלך ישראל, וכשם שעם ישראל הוא מהות בפני עצמה כך גם מלך ישראל?

אם נאמר שמלך ישראל הוא מהות בפני עצמה יש לברר מהם תפקידי והנהגותיו, שהרי כאמור אין התורה מתייחסת לכך כלל; אולם אם נאמר שהוא נדבך נוסף על גבי מלכות הגויים, יש להוסיף ולברר תחילה גם מהם תפקידיה של מלכות זו.

בספר שמואל, בפרשת המלך, מבקש העם מלך ככל הגויים, והנביא מפרט הנהגות של המלך שיקום (שמואל א' ח, ה-יז): "שִׁמְהָ לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטָנוּ כְּכָל־הַגּוֹיִם... וְהִגְדַּת לָהֶם מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיהֶם... אֶת־בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשֵׁם לוֹ בְּמִרְכָּבָתוֹ וּבְפָרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מִרְכָּבָתוֹ. וְלָשׁוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כָּל־מְלַחְמָתוֹ וְכָל־רָכְבוֹ. וְאֶת־בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאִפּוֹת. וְאֶת־שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת־כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו. וְזֹרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעֲשֶׂה וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו. וְאֶת־עֲבָדֵיכֶם וְאֶת־שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֶת־בַּחֲוֵירֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת־חֲמוּרֵיכֶם יִקַּח וַעֲשֶׂה לְמִלָּאכָתוֹ. צֹאנֵכֶם יַעֲשֶׂה וְאֶתֶּם תִּהְיוּ־לוֹ לַעֲבָדִים."

שמואל מונה את זכויותיו של המלך (לסוברים שהמלך מותר בהן, ראה סנהדרין כ ע"ב, וברמב"ם הלכות מלכים פרק ד), אבל גם כאן עדיין לא ברור מהם תפקידיו של המלך, פרט אולי לעובדה המובלעת בפסוק - "ולעשות כלי מלחמתו" - שמלך עושה מלחמות.

בדברי הרמב"ם הלכות מלכים מתבארות הנהגותיו של המלך.

בסיום הלכות כבוד המלך בפרק ב (הלכה ו), כותב הרמב"ם: "...צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר: 'ולבי חלל בקרבי', ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר: 'לבלתי רום לבבו מאחיו', ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר: 'שמעוני אחי ועמי', ואומר: 'אם היום תהיה עבד לעם הזה' וגו'. לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול **ממשה רבינו והוא אומר**: 'ונחנו מה לא עלינו תלונותיכם'. ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, 'לרעות ביעקב עמו', ודרכו של רועה מפורש בקבלה: 'כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא' וגו'."

מהתבוננות בפסוקים שמהם מביא הרמב"ם ראיות לדבריו, עולה שהנהגותיו של מלך ישראל נלמדות **מהנאמר בתנ"ך על מלכי ישראל ומנהיגיו**, כמשה, יהושע (רמב"ם שם הלכה ח), דוד, הנדרש מרחבעם וכו', ואין כלל מובאות ממלכי הגויים.

בהמשך הלכות מלכים בפרק ג פותח הרמב"ם את הפרקים העוסקים בהלכות המלך בהנהגות ההלכתיות והמוסריות של המלך ובמידות שעליו לנהוג על פיהן.

הלכה א: "בעת שישב המלך על כסא מלכותו, **כותב לו ספר תורה** לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו... לא יזוז מלפניו... **יוצא למלחמה** והוא עמו... **יושב בדין והוא עמו**, מיסב והוא כנגדו, שנאמר: 'והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו'."

כהמשך לפרק הקודם, מתחיל הרמב"ם את פרק ג במצווה הנראית תחילה כחשובה פחות בתפקידי המלך - מצוות כתיבת ספר התורה. אך מתברר שמדובר במצווה שיש לה משמעות רחבה מאוד, שכן ספר תורה זה מלווה את המלך כל ימיו, ובכך מצווה זו מלמדת שמוסר המלך קודם להנהגתו, וכל התנהלותו חייבת להיות על פי התורה.

עוד עולה מהלכה זו בדרך אגב שלדעת הרמב"ם תפקידי המלך הם יציאה למלחמה וישיבה בדין, וכפי שנראה עוד להלן (ויש לברר באילו דינים ובאיזה בית דין יושב המלך, ובאילו דינים יושבים הסנהדרין, ואכמ"ל).

הלכה ד: "ולא ירבה לו כסף וזהב... וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן **לצרכי הצבור ולמלחמותם** הרי זה מצוה להרבותו..."

הלכה ה: "...יהיה **עוסק בתורה ובצרכי ישראל** ביום ובלילה, שנאמר: 'והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו'".

הלכה ו: "...על הסרת לבו הקפידה תורה, שנאמר: 'ולא יסור לבבו', שלבו הוא לב כל קהל ישראל, לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם, שנאמר: 'כל ימי חייו'".

מהלכות אלו עולים שני תפקידים נוספים של המלך - **דאגה לצורכי הכלל ועיסוק בתורה**. העיסוק בתורה של המלך חיוני יותר מאשר זה של כל אחד מעם ישראל, מפני מעלתו של המלך ומרכזיותו.

הלכה ח: "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו... **שנאמר: 'כל איש אשר ימרה את פיך'**, וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא... ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו, אבל לא יפקיר ממון ואם הפקיר הרי זה גזל".

הלכה י: "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים **להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם**".

גם בהלכות אלו נלמדים כוחו ומעשיו של המלך ממלכי ישראל, ומתברר עוד תפקידו לתקן עולם ולשבור יד עושי רשעה.

בפרק ד הרמב"ם מבאר את משפטי המלוכה שנאמרו על ידי שמואל והובאו לעיל, ולדברי הרמב"ם המלך מותר בהם. האם הם גם רצויים?

הרמב"ם מסיים בהלכה י: "... ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מחשבתו ומגמתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה'. שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמה, שנאמר: 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו'".

העולה מהרמב"ם עד כה שהנהגותיו, חובותיו ואחריותו של מלך ישראל אינם נלמדים מאלו של מלך גוי, אלא בעיקר מהאופן שבו נהגו מנהיגי ומלכי ישראל הכשרים, והן כוללות לדאוג לציבור ולצרכיו מתוך ענווה וחמלה, להילחם את מלחמותיהם, לדון ולהעניש, והכול מתוך לימוד ועיסוק מתמיד בתורה, כפי שצווה, שכן התורה היא מקור כוחו והנהגתו.

פרק ב

דינא דמלכותא דינא

א. הקדמה

בפרק הקודם עסקנו בתפקידי המלך והנהגותיו, ושרטטנו את דמותו של מלך ישראל. כעת נדון בסמכויות המלך, ונמשיך בכך בפרקים הבאים. הדיון בסמכויות המלך מביא לעיסוק בסוגיית 'דינא דמלכותא דינא', בנדרים (כח, א), בבא קמא (קיג, א) ועוד. בסוגיה זו נברר מהו כוח השלטון הנתון ביד מלך גוי ומלך ישראל, לפי שיטות הראשונים השונות.

הרמב"ם עוסק **בשלושה מקומות בדיני המלך**: בהלכות מלכים פרק ג, בדיני מלך האמורים בתורה, ובמורד במלכות; בפרק ד שם, בדיני המלך הנלמדים מספר שמואל; ולמרבה הפלא נמצאות הלכות מלך גם בהלכות גזלה ואבדה (ה, יא-יח).

הגמרא בסנהדרין (כ, ב) מביאה מחלוקת תנאים אם הדינים האמורים **בפרשת המלך בשמואל** (כגון: לקיחת המלך אנשים לשמש ולרוץ לפניו, בהמות למלאכתו, מעשר מהתבואה והבהמות ועוד) נפסקו להלכה: **"רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו. רבי יהודה אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך' - שתהא אימתו עליך"**.

הרמב"ם סובר כרבי יוסי שפרשת המלך מתייחסת למלך ישראל (להלן יובאו דעות הראשונים החולקות בזה), על כן הוא מביא בהלכות מלכים גם את הלכות המלך שבשמואל, מלבד הלכות המלך שבתורה. אולם מה עניין דיני מלך ישראל להלכות גזלה ואבדה?

וכך הם דברי הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (ה, יא): **"מכס שפסקו המלך... והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן... אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא... המבריח ממכס זה גוזל מנת המלך..."** (ומכאן ממשיך הרמב"ם לבאר את הסמכויות הממוניות של המלך).

כלומר, הרמב"ם מבאר שהעובר על דינו של המלך הרי הוא גוזל, משום ש"דינא דמלכותא דינא".

המקור לדין זה הוא במסכת בבא קמא (קיג, א). המשנה שם אומרת: **"נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין [כדי להערים עליהם] - שהיא של תרומה [התבואה שבידו], שהיא של בית מלך, אף על פי שאינה של תרומה, אף על פי שאינה של מלך"**. על כך שואלת

הגמרא מדוע מותר להערים על מוכסים: "והאמר שמואל: **דינא דמלכותא דינא**! א"ר חנינא בר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה. דבי ר' ינאי אמרי: במוכס העומד מאליו". כלומר, מבואר בגמרא **שדין המלך מחייב** ואסור לגזול מוכס הממונה מטעמו, ומשום כך צריך להעמיד את המשנה במקרים שבהם המוכס אינו מייצג את המלך.

יש לברר מה מקור התוקף של דיניו של המלך, וכן באיזה מלך מדובר - במלך ישראל או בגוי? במלך הנבחר על ידי העם מרצון, במלך שנקבע על ידי נביא, או גם במלך שכפה את שלטונו על העם?

ב. מלך גוי ומלך ישראל בנוגע לדינא דמלכותא

ככלל מצוות התורה מיועדות לעם ישראל, וממילא סביר היה להניח שהגמרא תדון בדינו של מלך ישראל. והנה למרבה הפלא **לכל הראשונים** הלכה זו, של דינא דמלכותא דינא תקפה במלך גוי, ואילו ביחס למלך **ישראל** קיימת **מחלוקת**.

א. הר"ן (נדרים כח, א) כתב: "וכתבו **בתוספות** דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דינא דמלכותא דינא, **מפני שהארץ שלו** ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפין בה". כלומר, לדברי הר"ן דינא דמלכותא דינא שייך במלך גוי תמיד ובמלך ישראל בחור"ל. כדבריו כותבים ראשונים נוספים:

שו"ת בעלי התוספות (סימן יב א תשובת ר"ת): "מה שאמרתם דינא דמלכותא - באומות העולם מיירי..."

האור זרוע (חלק ג ב"ק סימן תמז): "מלכי ישראל אין דיניהם דין, שארץ ישראל נתחלקה לכל אחד ואחד מישראל ואינה של מלך, אבל באומות העולם כן דינם שכל הארץ למלך..."

הרשב"א (נדרים כח, א): "פירשו בתוס' בשם ה"ר אליעזר דדוקא במלכי אומות העולם אמרו דינא דמלכותא דינא, ומשום דמצי אמר להו אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם **שהארץ שלו** היא, אבל במלכי ישראל לאו דינא **דאינו יכול ליטול מהם משלהם כלום**, לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפין בה ואין בה למלך יותר מלאיש אחר...". שו"ת הרשב"א (חלק א סימן תרלז) פירש שהדברים הנ"ל נאמרו רק בארץ ישראל: "... דינא דמלכותא ... **ואף במלכי ישראל בחוצה לארץ**, ודוקא בארץ שהיא ירושה לכל ישראל הוציאו רבותינו הצרפתים בנדרים".

לעומת שיטות אלו שדינא דמלכותא דינא במלך גוי תמיד ובמלך ישראל רק בחוץ לארץ, אחרים פסקו שדינא דמלכותא נאמר **גם** במלך ישראל.

הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (ה, ט) כתב: "בני אדם שחזקתן גזלנין... כגון המוכסים והליסטים אסור ליהנות מהן שחזקת מלאכה זו שהוא גזול...". וממשיך שם (בהלכה יא, שהובאה בחלקה לעיל): "במה דברים אמורים שהמוכס כליסטים בזמן שהמוכס גוי או מוכס העומד מאליו... אבל מכס שפסקו המלך... והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן... עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גזול מנת המלך, **בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל**". וכן כתבו המאירי (נדרים כח, א), הטור והשולחן ערוך (חושן משפט סימן שסט סעיף ו).

ג. סמכויות המלך לסוברים שאין דינא דמלכותא דינא בארץ ישראל

יש לברר באילו דינים עוסק דינא דמלכותא - אם נאמר שהכוונה היא לכלל חוקי המלך, הרי להרבה ראשונים דין זה אינו נוהג במלך ישראל, אם כן מה משמעות היותו מלך בלא סמכות של חקיקה ואכיפה?

ואין לומר שאכן לדעת ראשונים אלו אין למלך ישראל סמכויות חוקיות - עיקר הכוח החוקי הוא בידי הסנהדרין והשופט, ועניינו של המלך הוא בעיקר ייצוגי - שהרי נאמר במלך ישראל "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך!". מה הצורך באימת מלכות כלפי מי שאינו שולט באמת, איזה נזק יהיה אם ייפגע כבודו או אף ימרו את פיו? וכן כתוב במשנה בסנהדרין (כ, ב): "ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד, ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחה בידו. דרך המלך אין לו שיעור". דינים אלו ודאי נאמרו במלך ישראל, אם כן, מה מקור תוקפם?

ואם תאמר שאין דינו של מלך ישראל דין לעניין מיסים, שאותם מלך ישראל אינו יכול לגבות, גם זה אינו נכון מכמה טעמים:

א. כיצד יכול מלך לפעול במלכותו אם אינו גובה מיסים?

ב. מצינו בכמה מקומות בנביאים שמלכי ישראל גובים מס:

שמואל א' (יא, ז): "וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיִּנְתְּחֶהוּ וַיִּשְׁלַח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמִּלְאָכִים לְאֹמֶר אֲשֶׁר אֵינָנו יֵצֵא אַחֲרֵי שָׂאוֹל וְאַחֲרֵי שְׁמוּאֵל כֹּה יַעֲשֶׂה לְבָקָרוֹ וַיִּפְל פָּחַד ה' עַל הָעָם וַיִּצְאוּ כָאִישׁ אֶתְדֹ". רואים שלשאוול היה כוח להחרים את הבקר מהעם.

מלכים א' (ט, טו): "וְזֶה דְּבַר הַמֶּס אֲשֶׁר הֶעֱלָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְבָנוֹת אֶת בֵּית ה' וְאֶת בֵּיתוֹ וְאֶת הַמִּלּוֹא וְאֶת חֹמֹת יְרוּשָׁלַם וְאֶת חֹצֵר וְאֶת מִגְדוֹ וְאֶת גִּזְרוֹ".

מלכים א' (יב, ד): "אֲבִיךָ הִקְשָׁה אֶת עַלְנוּ וְאַתָּה עָתָה הִקַּל מִעֲבֹדֶת אָבִיךָ הִקְשָׁה וַיִּמְעַלּוּ הַכֹּבֵד אֲשֶׁר נָתַן עָלֵינוּ וְנַעֲבֹדָךְ". [רד"ק שם: "במס שהיה מעלה עליהם בכל שנה...". רלב"ג שם: "ידוע כי המס שהעמיס שלמה עליהם... היה קשה וכבד מאד"].

ראינו לעיל שהטעם של תוספות ודעימיה שאין דינא דמלכותא במלך ישראל הוא מפני שקרקע ארץ ישראל אינה שלו והוא אינו יכול לגרש איש מן הארץ. ויש לשאול וכי לא ניתן למשול ולשלוט ללא הכוח של גירוש מן הארץ? מדוע העובדה שהמלך אינו יכול לגרש אדם מארצו, משמיטה מתחתיו את קרקע המשילות עד שאין בו דינא דמלכותא? מדוע לא יוכל לאסור, לקנוס או להלקות את המפירים את חוקיו? יתירה מכך, הרי יש למלך ישראל רשות להרוג מי שמורד במלכות, כשם שהיה מותר לדוד להרוג את אוריה החתי שלפי חז"ל היה מורד במלכות, קל וחומר לגרשו. ומצינו ששלמה המלך גזר על שמעי בן גרא שיעזוב את מקום מגוריו בבחורים ויעבור לגור בירושלים, וגזר עליו שלא יצא מירושלים, וכשיצא הרגו (וראה רמב"ם מלכים ג, ח). אם כן מדוע גורעת העובדה שאין הקרקע שלו משלטון מלך ישראל?

הראשונים ביארו את דינא דמלכותא בכמה דרכים:

א. דינא דמלכותא דינא - תוצאת הבעלות על הקרקע

כתב האור זרוע (ג פסקי בבא קמא סימן תמוז): "כתב רבינו אבי העזרי ז"ל - יש מפרשים דדוקא בקרקע שייך למימר דינא דמלכותא דינא, ויש אומרים אפילו בין שאר עניני ממון ולא הכריע".

ומכריע האור זרוע על פי דברי ר' אליעזר ממיץ (בעל היראים, מובא גם בשיטה מקובצת נדרים כח, א): "ולי נראה דלא אמרינן דיניה דינא אלא **בקרקעות ובמשפטים התלויים בקרקעות כגון מכס** שאומר **לא יעבור אדם בארצו אם לא יתן מכס**... וגם כרגא דאקרקף גברא שאמר **לא יהא בארצי אם לא יתן כך וכך**. והיינו טעמא דדיניה דינא שהארץ שלו היא ואינו רשאי אדם שיעבור בארצו אם לא כמצותו אבל אם קוצב **על מלכות שאינו שלו ושכבשו בגולה** כי ההיא דסיקריקון דגיטין או אדם שאינו חפץ בארצו לאו כל כמיניה למיגזליה. ומלכי ישראל אין דיניהם דין שארץ ישראל נתחלקה לכל אחד ואחד מישראל ואינה של מלך אבל באומות העולם כן דינם שכל הארץ למלך, והוא הדין בכל ההדיוטות שהם קצבו שלא יהנה אדם מארצם אלא בקצבתם שדיניהם דין, ושמואל הא קמ"ל דכל הארץ למלך היא והיינו דאמר בהגוזל בתרא דקטלי דיקלי וגשרי גישרי שהדקלים והקרקעות שלו הם".

אם כן, אכן הגורם לדיני המלך הוא הבעלות על הקרקע, אבל הדבר מתיר לו גם לקיחת מס גולגולת (כרגא), ולא רק מס על הקרקע. והטעם לכך הוא שמכוח הקרקע

המלך יכול להתנות את השהות בארצו תמורת תשלום, כשם שכל אדם יכול להתנות ולדרוש זאת מהחפצים לשהות בקרקעו. מה שנשלל מהמלך הוא מיסוי של מלכות שאינה שלו ושלא קיבלה אותו כמלך. וכן כאשר המלך אינו מאפשר לאדם לעזוב את הארץ עם מיטלטליו וכספו, בזה הוא גוזל אותו, וכך סיים הים של שלמה (בבא קמא ו, יד) בשם רבי אליעזר ממיץ והרא"ש: "אבל אם המלך היה רוצה ליקח לו ממון ממי שאינו חפץ לעמוד בארצו, לאו כל כמיניה למיגזליה, עכ"ל".^א [ואומנם הר"ן בנדרים (כח, א) הדגיש את תשלום המכס (כהמשך ליסוד דברי ר"א ממיץ על בעלות הקרקע), ובדרך כלל 'מכס' הינו תשלום בגין כניסה למקום מסוים, או שימוש בדרכים וכדומה.¹ אבל נראה שהדבר נבע מהתייחסות לסוגיא שעוסקת בהברחה מהמכס, ואין הוא בא לשלול תשלום של מס גולגולת, כמבואר במסכת בבא בתרא (נה, א) שכרגא שהוא על קרקפתא דגברי גם כן חובה לשלם, וראה ר"ן שם].

הנה כתב בשו"ת החתם סופר (ח"ה חו"מ סימן מד ד"ה אך הר"ן) על דברי הראשונים על פי תוספות שאין דינא דמלכותא בארץ ישראל מכיוון שאין הקרקע של המלך: "ומ"מ נ"ל דלא פליג אלא **במסים ומכס** שמטיל **על כרחם**, ס"ל לא שייך לומר בני מדינה ניחא להו, אלא משום שהוא אדון הארץ, וא"כ יש לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם. **אבל במנהגי ונימוסי** כמו ב"ב (נ"ד ע"ב) מודה ר"ן דהטעם משום **דניחא להו** ואין לחלק בין מלכי ישראל לאומות העולם".²

באופן דומה כתב הרב יוסף דב כהן זצ"ל בספר התורה והמדינה (ח"א עמ' כג):

"ונראה עוד שאין אנו צריכים לטעם של דד"ד אלא **במסים שהמלך לוקח לעצמו**, אבל מסים וארנוניות שהם **לצרכי בני המדינה**, יסודם בדין הש"ס ב"ב (ז-ח) ושו"ע חו"מ (סי' קג) **כופים בני העיר** לעשות חומה ודלתיים ובריה לעיר ולבנות להם בית הכנסת... וכן שאר צרכי העיר. ואפי' מיעוט כופים בזה את המרובים. ואע"פ שמקצתם אינם צריכים כגון בית חתנות... והיסוד לזה נראה ג"כ שהוא **מפני תיקון העולם**. ופשוט הוא שכשם שבני העיר כופים זא"ז לכל צרכי העיר ואפילו מיעוט כופים את המרובים, **כמו כן בני המדינה** כופים זא"ז לכל צרכי המדינה, מדין הש"ס. וכלול בזה **רוב עיני המלכות** כגון בטחון המדינה ושמירתה מבחוץ ומבפנים, תקנת

1. כגון: "רבי שמעון בן יוחאי אמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן תקנו... **גשרים** ליטול מהן **מכס**" (שבת לג, ב); "אמר להם ממני ילמדו כל **עובדי דרכים** ולא יבריחו עצמן מן **המכס**" (סוכה ל, א); וכן "**לא ילבש** אדם כלאים אפילו על גבי עשרה בגדים **להבריח בו את המכס**" (ב"ק קיג, א), מכיוון שבדרך כלל גובים מכס מבגדים רק בהעברתם כסחורה ממדינה למדינה, ולא על החזקתם או סחורה בהם בתוך המדינה.

הדרכים, בנין בתי ספר ומלאכה, קידוח בארות וסידור ענייני המים... שמירת הבריאות וכו'".

לדבריו, מינוי המלך כולל בתוכו את הסכמת העם בכל מה שנוגע לצורכי בני המדינה, והמיסים הנצרכים לזה. ומה שהתמעט לדברי הראשונים במלכי ישראל, הוא כאשר המלך גובה מיסים לעצמו, לא למטרה ייעודית של צורכי הציבור (גם אם מעצמו ייתכן שישתמש לצורך זה או אחר, אבל המס איננו ייעודי).

אם כן, החתם סופר חילק בין מה שנוטל בעל כורחם של האזרחים לבין מה שנוח להם בו, והרב כהן חילק בין מה שלוקח לצורך עצמו לבין מיסוי ייעודי לצורך ציבורי. ונראה שכיוון לאותו עניין, שבצורכי ציבור המלך פועל מרצון הציבור, כשליח של הציבור שקיבל ממנו את הכוח לקבוע את צורכי הציבור, סדרי העדיפויות שלו וכדומה. [לכאורה נראה שהם חלוקים ביסוד כוחו של המלך במקרה זה, שכן לדברי החת"ס, מדובר בדינא דמלכותא דינא, כמבואר בהפנייתו לב"ב נד, ואילו לדברי הרב כהן מדובר בתוקף של תקנות הקהל. אבל ראה מנחת שלמה נדרים (כת, א עמוד קעא) שכתב בהמשך לדברי החת"ס הנ"ל, שיסוד דינא דמלכותא שנובע מהסכמת העם, זהה ליסודם של תקנות הקהל, ואכמ"ל].

מלבי"ם מלכים א' (יב, ד) כתב שהמלך היה גובה מיסים בהסכמת העם, שניתנה בזמן המינוי. לפי זה, אם לא תהיה הסכמה על מיסוי בשעת המינוי, הוא אכן לא ימונה, שכן לא יוכל למלוך. וכתב שם, שדוד המלך היה מוגבל על פי הסכמת העם, ושלמה התחזק שלא כדין, וגבה מהם מעבר למה שהוסכם. כתוצאה ממעשי שלמה, העם התנגד להמשך המצב במלכות רחבעם בנו, ודרש ממנו לחזור ולפעול כדין.

לאור זאת ניתן לתרץ את הקושיות לעיל:

א. מובן הקשר בין אי הבעלות של מלך ישראל על הקרקעות, לבין איסור גביית מכס או מס גולגולת, הנובעים מהבעלות על הקרקע. [צריך בירור אם האיסור קיים רק כשגביית התשלומים נוגעת לעצם השימוש בקרקע וכדומה והכרוך בזה, או גם כאשר התשלום נועד לכסות עלויות מסוימות הכרוכות בכך].

ב. פרט לכך, במה שנוגע לצורכי הכלל, כל מה שגובה המלך מהציבור לצורכי הציבור, וכן חוקים הנצרכים להתנהלות הציבור, הינם בסמכות המלך, שכן על דעת זה מונה.

ב. דינא דמלכותא דינא מקביל לפרשת המלך

כתב הרשב"א (נדרים כח, א): "במוכס שאין לו קצבה... ופירשו בתוס' בשם ה"ר אליעזר דדוקא במלכי אומות העולם אמרו דינא דמלכותא דינא, ומשום דמצי אמר

להו אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם **שהארץ שלו** היא, אבל במלכי ישראל לאו דינא דאינו יכול ליטול מהם משלהם כלום, לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפין בה ואין בה למלך יותר מלאיש אחר. ותדע לך דהכי הוא דהא איכא מ"ד (סנהדרין כ, ב) כל האמור בפרשת מלך מלך אסור בו ולא נאמר אלא ליראם ולבהלם, ואמאי תיפוק לי משום דדינא דמלכותא דינא, אלא דלא נאמרו דברים אלו במלכי ישראל אלא במלכי האומות".

הרשב"א פותח בדברים שהוזכרו לעיל של ר"א ממיץ ומוסיף לשאול, שאומנם יש אומרים שדין "פרשת המלך" אין לו למלך ישראל, אבל מדוע לא יעשה את אותם דברים מתוקף דינא דמלכותא דינא? ומזה הוא מוכיח שבמלך ישראל אין דינא דמלכותא. עולה מדבריו, **שדינא דמלכותא יכול להועיל במקום הסמכויות החוקיות שב"פרשת המלך" (ואולי אף מעבר לכך)**. למלך ישראל אין רשות להשתמש בחוקים אלו מכוחו של דינא דמלכותא, משום שאין לו דין דינא דמלכותא, ובנוגע לפרשת המלך קיימת מחלוקת אם הוא מותר בה, ובכל מקרה היא מוגבלת לאמור בה בלבד.

עיקרון זה מבואר בדברי ר"א ממיץ שם בשם רבו: "ובמלכי ישראל לא אמרינן דינא דינא, כדאמרינן בסנהדרין לא נאמר[ה] פרשת המלך בשמואל אלא ליראם ולבהלם. אבל המלך אסור בכל מה שאמור בפרשה. [ו]אפילו למ"ד מלך מותר בו היינו דוקא באמור בפרשה".

מבואר גם מדבריו שדינא דמלכותא כולל יותר מפרשת המלך, ואינו שייך במלך ישראל, אלא שנחלקו האמוראים על הסמכויות האמורות בפרשת המלך בשמואל.

מדבריהם נלמד על הקירבה העניינית שבין דינא דמלכותא לבין פרשת המלך.

פרשת המלך עוסקת בעיקר בצורכי המלך, וודאי שלמאן דאמר מלך אסור בה, שפירש ששמואל אמר את הדברים כדי להזהיר את ישראל, הכוונה בעיקר לאזהרת העם מפני המלך שינהג שלא כראוי, בכפייה, לצרכיו הפרטיים וכדומה.

ולפי זה נראה שגם דינא דמלכותא עוסק בעניינים אלו של צורכי המלך (וכן לדעת ר"א ממיץ, מה שקשור להסדרת ההחזקה בקרקעות, כשהוא עוסק בזה מכיוון שהן בבעלותו), ועניינים אלו הם שנשללו ממלך ישראל.

לעומת זאת, במה שנוגע לצורכי הציבור יש לומר שאין הדברים אמורים כלל, וכפי שראינו לעיל.

ג. דינא דמלכותא דינא - חוקי מלכי האומות שלא כדין

כתב בשו"ת בעלי התוספות (יב, א; תשובת ר"ת): "מה שאמרתם דינא דמלכותא באומות העולם מיירי. אבל מלכי ישראל ומלכי בית דוד דנין אותו כדמפרש פרק כהן גדול ואין יכולין לגזול שלא כדין. ואפילו למ"ד כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו, אין לך בו אלא חידושיו, 'ואת כרמכם יקח ונתן לעבדיו אוסרי מלחמתו', אבל לעצמו להרבות לו הון ולהיות לו לגן ירק לא. כדאשכחן פרק הכונס בדוד שלא רצה אפילו לעשות לו גדר, ומלחמה היתה... דודאי דינא דמלכותא דינא, אפילו בדברים דלאו דינא קא עבדי, דקטלי דיקלי לאו דינא, ובמלכי אומות העולם מיירי... דדינא דמלכותא דינא אינה אלא בדברים שהמלכות עושה, כגון מכס קצבה וגשרים... כללו של דבר, אין דינא דכל מלך ומלך העומד ומשנה דינא. אלא דינא דמלכותא בדברים שהנהיגו קדמוניהם. דהפקיעו חכמים ממון במנהג המלכות כדרך שהפקיעו מפני תקנת השבים ומפני תיקון העולם ומפני דרכי שלום".

לדעת ר"ת משמע שדינא דמלכותא פירושו דיני מלכי אומות העולם הפועלים על פי כללים שלהם שאינם כפי הדין, ועל כן הם שייכים רק במלך גוי ולא במלך ישראל (הוא אינו תולה כלל את אי חלות דינא דמלכותא במלך ישראל, בעובדה שהארץ אינה שלו). על פי זה נראה שוב לומר כנ"ל, שייתכן בהחלט שלמלך ישראל יש סמכויות רחבות כשהוא פועל כדין מכוח הציבור שבידו, ואין הדבר נוגע כלל לדינא דמלכותא שאינו קיים בו (אלא משפט המלך הנתון במחלוקת). [נראה שגם נתינת שדות לעבדיו אוסרי מלחמתו איננה בגדר צורכי הציבור, ולכן למאן דאמר מלך אסור בפרשת המלך הוא אסור בזה. ואין הדבר מלמד על איסור לגבות מיסים לצורכי הציבור].

בנימוקי יוסף (נדדים י, א) כתב: "והא אמר שמואל דינא דמלכותא דינא - הסכימו רוב המפרשים ז"ל דדוקא במלכי אומות העולם. ודינא דמלכותא דוקא, כלומר חוקי המלך הקבועין במלכות ע"פ הגדולים, אבל דין שההגמון עושה מדעתו אינו דין. ומלכי ישראל אין דנין דין אלא על פי התורה, דקי"ל במס' סנהדרין (כ, ב) כל הכתוב בפרשת המלך בספר שמואל מלך אסור בו ולא אמרה תורה אלא ליראם ולבהלם שלא ישאלו להם מלך".

התוצאה של דברי הנימוקי יוסף הינה כדברי ר"ת לעניין זה שמלך ישראל חייב לנהוג לפי דיני התורה ולא כפי שנוהגות אומות העולם. אלא שהנימוקי יוסף הגיע למסקנה זו מכיוון שלדבריו ההלכה היא שהמלך אסור במשפט המלך (ור"ת נראה שהסתפק). אבל לסובר שהמלך מותר בו, גדרו כנראה כדעת הרשב"א שהוא מקביל למשפט

המלך. ואילו ר"ת אמר את דבריו גם לסוברים שמלך מותר במשפט המלך, שאין לך בו אלא האמור בו.

ד. סיכום

לדעת ר"ת, או"ז, רשב"א, ר"ן, נמו"י - אין דינא דמלכותא במלכי ישראל בארץ ישראל.

לדעת האו"ז הרשב"א והר"ן הטעם הוא שהארץ איננה שלהם.

הרשב"א הוסיף שדינא דמלכותא יכול להועיל במקום דיני המלך הכתובים בפרשת המלך (ונראה שאף מעבר לכך), ודבר זה איננו נוהג במלכי ישראל בארץ ישראל, ואילו בנוגע לפרשת המלך עצמה, נחלקו בגמרא אם נוהגת גם במלכי ישראל, או שלא נכתבה אלא כדי לייראם.

לדעת ר"ת והנמו"י הסיבה שאין למלך ישראל דינא דמלכותא אינה חוסר הבעלות על הארץ, אלא **שמקור הדין אצל מלכי הגויים הוא לפי המקובל אצלם וזהו דינא דמלכותא דינא**, אבל במלכי ישראל, היונקים את מקור סמכותם מהתורה, החוק הקובע הוא הנאמר בתורה. למאן דאמר שפרשת המלך נוהגת, הדגיש ר"ת שאין ברשות המלך להרבות את הונו הפרטי באופן שרירותי, והנמו"י פסק כמאן דאמר שאינה נוהגת, ומקור ההנהגה הבלעדי הוא ההלכות הכתובות בתורה.

נוסף על כך, ראינו שעל פי כל הנימוקים נראה שמה שנוגע לצורכי הכלל הינו **בסמכות המלך** מכיוון שבעניינים אלו דינא דמלכותא דינא או מכיוון שכוחו ככוח תקנות הקהל.

פרק ג

דינא דמלכותא דינא במלך גוי

א. המקור לחיוב קיום החוקים של מלך גוי

עסקנו בסמכות ובתוקף שיש למלך ישראל על עם ישראל, וכעת נבחן מדוע יש למלך גוי תוקף חוקי כלשהו ביחס לעם ישראל.

כמה טעמים ניתנו לדבר:

א. בפשטות, מלך גוי **השולט בארצו** (משום כיבושו, או ששליטתו ככיבוש), זכותו **להתנות את המגורים** בה בקבלת חוקיו ומיסיו, ומכיוון שהתושב קיבל את תנאיו, אין זה שונה מכל הסכם עם גוי, שחובה לקיים (כפי שנפסק שגזל הגוי איסורו מהתורה, ראה רמב"ם הלכות גנבה (א, א), טור ושו"ע חו"מ (שמח, ב), וש"ך שם ס"ק א-ב). [וראה בדברי הראשונים שהובאו לעיל בנוגע לקשר בין בעלות על הקרקע לבין דינא דמלכותא דינא].

ב. אחת מז' מצוות בני נח היא **מצוות דינים**. רבש"ע ברא עולם שניתן יהיה לחיות בו - "לא תהוה בראה לשבת יצרה", ואם לא יהיו דינים וחוקים בעולם תהיה אנדרלמוסיה - "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו".

ומשמע מרש"י גיטין (ט, ב) שתוקף דיני המלך הגוי הוא משום שהמלך שולט על העם, ולכן עליו מוטלת החובה להעמיד את הדינים שבין אדם לחברו, וזה לשונו ביחס לשטרות שנעשו בערכאות של גויים: "כשרין - דדינא דמלכותא דינא... חוץ מגיטי נשים - דלאו בני כריתות נינהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח...". לכן, במקום שיש מלך ישראל ויד ישראל תקיפה כפופים לחוקי התורה, אולם במקום שיד הגויים תקיפה, יש חיוב מהתורה לפעול בהתאם לדיני הגויים.

ג. יש **כוח בידי הציבור להחליט** בנושאי ממונות מטעם הנצרך, והחלטתם מחייבת כל אחד ואחד, כדמצינו למשל בז' טובי העיר וכן בערכאות של סוריא, וכך נפסק בשו"ע חו"מ (ח, א בהג"ה): "עיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם שלא ילכו לפני ערכאות של עובדי כוכבים, ממנים הטובים והחכמים שבהם (לדעת אנשי העיר), אף על פי שאינם ראויים לדיינים, וכיון שקבלו עליהם בני העיר אין אחר יכול לפוסלן. וכן כל

צבור יכולין לקבל עליהם בית דין שאינם ראויים מן התורה (ב"י בשם תשובת הרשב"א).

המקור לכך הוא במסכת סנהדרין (כג, א). על האמור במשנה שם: "זה פוסל דיינו של זה", שואלת הגמרא: "כל כמיניה דפסיל דייני? אמר רבי יוחנן בערכאות שבסוריא שנו". כלומר, הגמרא מסבירה שיש מציאות שהמתדיינים יכולים לפסול את הדיינים, ומציאות זו יכולה להתקיים רק במקרה של ערכאות שבסוריה, שם לא ניתן למצוא דייני ישראל תלמידי חכמים ועל כן כדי שלא ילכו ישראל להתדיין בפני ב"ד של גויים, נתנו כח גם לג' דיינים עמי ארצות לדון ודינם דין!

וכך מסביר את הדברים חידושי הר"ן שם: "ולי נראה לקיים זה הפירוש דטעמייהו דרבנן דאמרי דאינו יכול לפסול דין שבירר חברו, משום דכיון דמיירי במקומות שאינן בני תורה, כל בני העיר קבלו על עצמן כל אותן שנתמנו להיות ערכיים שלא יוכלו לפוסלן, ומשום הכי קאמרי רבנן לא כל הימנו לפסול דין שהמחוהו רבים עליהם, ואף על גב דלא גמירי דינא דאורייתא, משום דהוה להו כשלשה רועי בקר דלא גמירי דינא כלל דכשרים כדקבלו עליהו".

עולה מהדברים שכאשר אין דרך אחרת וישנו צורך הכרחי, יש כוח וסמכות בידי הציבור לתקן תקנות בנושאי ממונות גם שלא על פי ההלכה והסכמת הציבור מחייבת. וכן בנידון דידן, הסכמת הרבים לקבל את שלטון המלך הגוי כדי שישורר חוק וסדר מחייבת מבחינה הלכתית.

וכך כתב הרשב"ם בבבא בתרא (נד, ב): "כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא. שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו והלכך דין גמור הוא, ואין למחזיק בממון חברו ע"פ חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל".

וכן כותב הרמב"ם (גזלה ואבדה ה, יח) בסוגיית דינא דמלכותא: "במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזול בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזולן לכל דבר".

לפי הרמב"ם מבואר שאם בני המדינה הסכימו **אפילו בדיעבד** לקבל עליהם את המלך ומוכיחים זאת בפועל על ידי שימוש בשירותיו, כגון שימוש במטבע שלו וכדומה (כלומר ניהול חיי כלכלה על פי חוקי המלך), הרי הוא מלך, אבל כשאינם מכירים בו הרי הוא גזול וליסטים.

ד. משום **"הפקר בית דין הפקר"**, כלומר יש כוח בידי **בית דין** להפקיע ממון כשקיימת **סיבה הנראית לו סבירה**, ועל כן יש לבית דין גם כוח לפסוק לשמוע בקול המלך הגוי לטובת החוק והסדר ומניעת אנדרלמוסיה.

וכך כתב ר"ת בשו"ת בעלי התוספות (סימן יב): **"דהפקיעו חכמים ממון במנהג המלכות כדרך שהפקיעו מפני תקנת (המינין) [השבים] ומפני תיקון העולם ומפני דרכי שלום..."**.

וכן כתב באריכות הריב"ם בתשובות חכמי פרובינציה (סימן מט): **"כיון שדבר של ממון הוא וסמכי אינשי במה שהם נושאים ונותנים אשטרי דערכאות, עבדין אפומיהו דקי"ל דינא דמלכותא דינא... במאמ' שמואל וסברתו שסמך אליו תדע דקטלי דקלי ועבדי גשרי כו' לבאר, שלא השתרשה זאת הסברא אלא מן ההכרח המגיענו מפני שאנו מונהגים מהם וא"א במדיניות כמו דיני ממונות מזולת שנתנהג במנהג מנהיג המדינה ומניח נימוסיה בהכרח יהיה מי שיהיה, וזה במה שלא יסתור מצוה ממצות התורה אף על פי שיתר אי זה דבר מדברי סופרי, ובלבד שיהיה בממון, והם אמרו והם אמרו... כלומר דלא אליה דינא דמלכות' לבטל ירושת בנו הבכור שהוא דין תורה, תדע שאין אנו מכשירין עידיהם ושופטיהם ודייניהם משום דינא דמלכותא דינא... ובפי' אמרו לפניהם ולא לפני גוים ואפי' אתה יודע כו', והנהו גשרי כי עברין עליהו לא עברין על איסור גזל, דאנן לא קטלינן להו ושליחא דמלכא הוא דקטל להו, כדאי' התם אלא משום דינא דמלכותא מפקע מינן איסור תשמיש דידהו, וזה דכי היכי דאמר רבנן הפקר ב"ד הפקר, בהנהו מילי דחזו לאפקורי ממונא, הכי נמי אמרו הפקר מלכא הפקר כאלו הוא הפקר ב"ד ושרי לאשתמושי בההוא ממונא דמפקר, וכי מצורך גשרא שהוא צורך גדול לכל מפני הנחץ אמ' מלכא שיהיו כל האילנות הפקר עד שיתוקן"**.

באופן שונה במקצת עולה מדברי רבינו יונה שיש כוח עצמי ביד המלך שהוא כעין הכוח של בית דין.

רבינו יונה כותב (בבא בתרא נד, ב, ומעין זה כתב גם שם נה, א): **"שלא הוזכר דינא דמלכותא אלא להפקעה, שהנכסים מופקעין מבעליהן בדיני מלך, כענין הפקר בית דין הפקר"**.

על פי דבריו כתב הדבר אברהם (חלק א, א-ב): **"דילפינן (מיניה) בגיטין דף ל"ו ע"ב [ד]הפקר ב"ד הפקר מקרא ד'וכל אשר לא יבא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו', וסבירא ליה דלא נאמרה הלכה זו על ב"ד של ישראל בתור ב"ד אלא בתור שררה וממשלה שהרי שרים וזקנים כתיבי בקרא, ובאמת היינו הך, והכי מתבאר להדיא מסנהדרין דף ה ע"א... 'לא יסור שבט מיהודה' אלו ראשי**

גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט, 'ומחוקק מבין רגליו' אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים, ופרש"י 'שבט' - **לשון שררה**, ויש להן רשות להפקיר דהפקר בי"ד הפקר, דכתיב 'וכל אשר לא יבא' וכו'. 'מחוקק' - **שררה מועטת**, עכ"ל... הרי מבואר דהפקר בי"ד מטעם שררה הוא ולא מטעם בי"ד במובן ההוראה.

והא דכתב הרמב"ם פ"ג ממלכים ה"ח לענין מלך, ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו אבל לא יפקיר ממון ואם הפקיר הרי זה גזל, ומשמע דכח ההפקר ניתן רק לבי"ד ולא לשררה?

נראה לי ברור דזהו רק לכבודו ולצורך עצמו דאיירי ביה, ולמדה משדה נבות דנענש אחאב על זה, וכן תירצו התוס' בסנהדרין דף כ' ע"ב ד"ה מלך בחד תירוצא למה נענש אחאב משום דפרשת המלך כתיב יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו, וכן מטין דברי הרמב"ם פ"ד ה"ו ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כו' ונותן דמיהן, ועיין בפ' הרדב"ז, אבל להפקיר לצורך בתור בי"ד, בודאי יכול ועיקר הדבר תלוי בשררה.

ויתכן להסביר כדבריו את הרמב"ם (גזילה שם, יג): "אבל מלך שלקח חצר או שדה של אחד מבני המדינה דרך חמס שלא כדין שחקק הרי זה גזלן". מבואר שיש למלך יכולת להפקיע ממון בדינים שחוקק. ברור הדבר שגם בית דין אינו מפקיר ואינו גוזל סתם ממון, אלא עושה הכל לצורך הציבור מסיבות הנראות לו.

לסיכום:

סמכותו של מלך גוי מבוססת על ד' מקורות בסיסיים: א. שליטתו בארצו; ב. חובת הגויים בדינים; ג. כוח הציבור להכריע בענייני ממון; ד. "הפקר בי"ד הפקר" מכוח תקנת חכמים, או מכוח המלכות.

ב. תוקפו של דינא דמלכותא דינא - מדאורייתא או מדרבנן?

קיימת מחלוקת אם דינא דמלכותא דינא הוא מדאורייתא או מדרבנן (ראה מקורות באנציקלופדיה תלמודית, ערך "דינא דמלכותא דינא", הערות 22-23).

נראה שיש לבחון את הדבר על פי הטעמים שהובאו לעיל למקור החיוב של דינא דמלכותא דינא:

א. אם המקור לדינא דמלכותא דינא הוא שמדובר בארצו של מלך גוי, הרי מדובר בהסכמה לתנאי המלך, לכל דבר ועניין, של כל הדרים בארצו ובחרו שלא לצאת ממנה, והסכמה זאת מחייבת מהתורה, שהרי גזל הגוי אסור מהתורה.

ב. לטעם של מצוות דינים שהיא מז' מצוות בני נח, ברור שהחיוב במלך גוי הוא מן התורה [ולכאורה גם במלך ישראל].

ג. בנוגע לטעם שיש לציבור כוח לתקן תקנות בענייני ממון:

יש אומרים שיסוד כוחם הוא כהפקר בית דין הפקר, שהוא כוח ציבורי, וראה בעניין תוקפו להלן [ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך "טובי העיר" הערה 97 ואילך (ומש"כ שם שהוא משום דינא דמלכותא, נראה שמדובר רק כשפועלים מכוח המלכות)].

וייתכן לומר שיסוד כוחם הוא ההכרח ללכת אחרי רוב הציבור בעניינים הדורשים הכרעה, ונראה שמדובר בסברא דאורייתא של "אחרי רבים להטות", ראה להלן פרק ח (ושם אות ג ובתשובת הרא"ש המובאת שם). [ייתכן ששתי האפשרויות קיימות בסוגים שונים של תקנות הקהל, ואכמ"ל].

ד. לטעם שהמקור לדינא דמלכותא דינא הוא הפקר בית דין הפקר (או בדומה לו), קיימת מחלוקת אם כוחו של בית דין להפקיר הוא מדאורייתא או מדרבנן (ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "הפקר בית דין" הערה 11 ואילך), לרוב הפוסקים הוא מדאורייתא וממילא גם דינא דמלכותא דינא הוא מדאורייתא.¹

וכן מדברי הרמב"ם בגזילה ואבידה (ה, יא) משמע בפשטות שהמבריה מן המכס עובר על גזילה **דאורייתא**: "מכס שפסקו המלך והעמיד מוכס ישראל **לגבות חלק זה למלך** ונודע שאדם זה נאמן... **דין המלך דין** הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר המבריה ממכס זה מפני שהוא **גזול** מנת המלך".¹

ג. החובה לציית למלך השולט בעל כורחנו

יש לשאול: מדוע לדברי הרמב"ם שיש צורך ברצון העם, כאשר אדם כפה מלכותו וקיבלוהו לבסוף מאונס, נחשב למלך ודיניו דינים?

נראה לבאר זאת על פי הגמרא בבבא בתרא (מז, ב): "אמר רב הונא: תליוהו וזבין - זביניה זביני; מאי טעמא? ... סברא הוא, **אגב אונסיה גמר ומקנה**".

1. וראה שו"ת יחוה דעת ח"ד סי' סה, שהוכיח שדינא דמלכותא מדאורייתא, מדברי הרשב"א (הובא לעיל פרק ב אות ג(ב)). הרשב"א כתב שאין אומרים דינא דמלכותא דינא במלך ישראל, והביא ראיה ממאן דאמר שמלך אסור במשפט המלך של שמואל, שכן אם נניח שיש במלך ישראל דינא דמלכותא, מה הנפקא מינה בזה שאין בו משפט המלך? והנה, אם דינא דמלכותא הוא רק מדרבנן, כמובן אין מקום לשאלה זאת, וע"כ שדינא דמלכותא לדעת הרשב"א הוא מדאורייתא.

ומסביר שם הרשב"ם: "תליוהו וזבין" - מי שתלו אותו או עשו לו יסורין עד **שמכר וקיבל הדמים** ואומר רוצה אני. 'זביניה זביני' - ולא יוכל לחזור בו וטעמא מפרש ואזיל... ודוקא מכר אבל **מתנה לא** הויא מתנה, דכיון דלא מקבל מידי לא גמר ומקני. 'דכל דמזבין איניש' - רוב חפצים וכלי ביתו וטליתו שאדם מוכר אי לאו דאניס ודחיק במעות לא הוה מזבין, ואפילו הכי הוה זביניה זביני בעל כרחו אפילו לא גמר ומקני, שלא נתנה תורה חילוק במקח וממכר בין דברים הצריכין לו ומכרן לדברים שאין צריכין לו אלא כולהו קונה לוקח, והכי נמי אף על גב דאניס מוכר קונה לוקח הואיל וקיבל דמים אף על גב דלא גמר ומקני".

מבאר הרשב"ם שפעמים רבות מכירה של חפץ יכולה להיעשות מתוך אונסו של אדם, כגון שיש לו חוב שצריך לשלמו, ואף על פי כן המכר תקף, ולכך גם בכל צורה אחרת של אונס המכר תקף, ורק אונס על מתנה אינו תקף. ואומנם בהמשך הסוגיא הגמרא דוחה את הדימוי של אונס המקח, שנובע מצורך האדם עצמו, לאונס מקח שהינו חיצוני, אבל למרות זאת הגמרא מסיקה שבמקח אגב האונס גומר ומקנה.⁷

ונראה לומר בנידון דידן, שליסטים שכפה את שלטונו וקיבלוהו עליהם נוהג בו דינא דמלכותא דינא: א. בשל העובדה **שבסופו של דבר קיבלו את מלכותו מרצון**, שהרי הייתה לנו אפשרות למרוד בו או לעזוב את ארצו, ובחרו להישאר תחת שלטונו. ב. משום שהתקבלה **תמורה לכפייה: חיי מסחר וכלכלה וביטחון**. וכפי שכותב הרמב"ם (גזילה ואבידה ה, יח): "במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי **הסכימו עליו** בני אותה הארץ **וסמכה דעתן שהוא אדוניהם** והם לו עבדים...".

פרק ד

סמכותו של מלך ישראל

א. סיכום מחלוקות תוספות והרמב"ם בדינא דמלכותא דינא

מדברי בעלי התוספות (בשם ר"א ממיץ בעל היראים) ומדברי הרמב"ם המובאים לעיל, עולה כי יש ביניהם מחלוקת בשלוש נקודות:

לשיטת התוספות: א. דינא דמלכותא דינא נאמר רק במלך גוי ולא במלך ישראל. ב. מקור הסמכות של מלך גוי הוא עצמי שהרי הוא כבש את הארץ, ואילו סמכותו של מלך ישראל מסתבר שמקורה מהעם. ג. פרשת המלך אינה הלכה למעשה אלא נאמרה להפחדה בלבד, וממילא התוספות דנים במלך ישראל רק על פי האמור בתורה.

לשיטת הרמב"ם: א. יש דינא דמלכותא דינא במלך ישראל ובמלך גוי (גזילה ואבידה ה, יא). ב. מקור הסמכות של מלכי ישראל ואומות העולם בדינא דמלכותא הוא העם (שם, יז). ג. מלך ישראל מותר בדיני פרשת המלך (הלכות מלכים פרק ד). לפי זה מצינו שלושה מקורות לסמכות המלך: הכתוב בתורה, פרשת המלך בשמואל ודינא דמלכותא.

להלן טבלה לסיכום שיטתם:

מקור סמכות מלך גוי	מקור סמכות מלך ישראל	דינא דמלכותא דינא במלך גוי	דינא דמלכותא דינא במלך ישראל	דין המלך בשמואל
העם [אין משמעות לקרקע]	העם [אין משמעות לקרקע]	יש	יש	יש
עצמי [משליטתו בקרקע]	נראה שסמכותו מהעם	יש	אין [הקרקע אינה שלו]	אין [נועד רק להפחדה]

ב. בין פרשת המלך לבין דינא דמלכותא דינא - שיטת הרמב"ם

ראינו לעיל שלדעת הרמב"ם חלים על מלך ישראל הן דינא דמלכותא דינא והן הנכתב בפרשת המלך, ויש לדון על היחס בין שניהם:

מה מעניק למלך סמכויות רבות יותר - דינא דמלכותא דינא או פרשת המלך? האם הם סותרים או משלימים זה את זה? האם הסובר דינא דמלכותא דינא יפסוק בהכרח כפרשת המלך? האם במלך של תורה נכללים חוקי דינא דמלכותא דינא? אם לא, מה סמכותו כמלך? (שהרי ודאי לא חלים עליו חוקי פרשת המלך שלא נכתבו אלא רק בספר שמואל).

נעמוד על כמה הלכות בדברי הרמב"ם:

כותב הרמב"ם בהלכות מלכים (ה, ג): "ופורץ לעשות לו דרך כפי מה שהוא צריך... [ואין ממחים בידו], אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו". עוד כתב שם (ד, ו): "ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר: 'ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו'".

משמע מכאן שמה שהותר למלך להפקיע הוא רק באין ברירה, ולצורך הציבור ולא לצורך פרטי. וכן חובה על המלך לשלם תמורה בעד מה שהפקיע ונהנה ממנו.

ובהלכות גזלה ואבדה (ה, יא-יב) פסק: "מכס שפסקו המלך... והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן... דין המלך דין הוא... וכן מלך שהשים מס על בני העיר או על כל איש ואיש דבר קצוב משנה לשנה, או על כל שדה ושדה דבר קצוב, או שגזר שכל מי שיעבור על דבר זה ילקחו כל נכסיו לבית המלך... אינו גזל".

רואים כאן שהמלך יכול לחוקק חוקים לטובתו הפרטית ועל פי רצונו ואינו חייב לשלם כל תמורה.

עוד כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ד, א): "רשות יש למלך... לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממנו או יהרג שנאמר: 'ואתם תהיו לו לעבדים', ולהלן הוא אומר: 'יהיו לך למס ועבדוך'" וכו'.

ובהלכות גזלה ואבדה (שם, טז) כתב: "וכן מלך שגזר שכל מי שיתן מס הקצוב... ישתעבד בזה שלא נתן, ובא ישראל ונתן המס שעל... העני, הרי זה עובד בו [בעני] יתר מדאי, [ומותר לו לעבוד בחברו שלא נתן את המס], שדין המלך דין, אבל אינו עובד בו כעבד".

היינו, שיש למלך סמכות בדינא דמלכותא לעשות אדם שיהיה כמעט כעבד, אבל לא כעבד ממש [נראה על פי הרמב"ם בהלכות עבדים (א, ז-ח) שהגבלה זאת נובעת מאיסור התורה לעבוד בעבד עברי כמו בעבד כנעני, ולפי זה העולה מדברי הרמב"ם,

שאדם זה הינו כעבד עברי אבל לא כעבד כנעני. ונראה שהדבר נובע מהיכולת העקרונית למכור עצמו לעבד עברי, ולפיכך מועילה הסכמת העם למלכות להקנות שליטה זאת למלך].

אומנם בהלכות גזלה לא מוזכר כוחו להרוג, כפי שהופיע בהלכות מלכים.

נראה שהרמב"ם עוסק בשלושה עניינים שונים שישנם במלכות, ומייחד לכל אחד מהם מקום נפרד.

בהלכות גזלה עוסק הרמב"ם בדינא דמלכותא דינא. בהלכות מלכים פרק ד עוסק הרמב"ם בחוקי המלך הנאמרים בפרשת המלך שבספר שמואל. ובפרק ג שם עוסק הרמב"ם במלך של התורה.

להלן נגדיר את יסודות חוקי המלך בדינא דמלכותא, משפטיו שבפרשת המלך ואת הנאמר בתורה.

בהלכות גזלה מלמדנו הרמב"ם שמלך השולט במדינה, לאחר שקיבל את הסכמת העם העקרונית (גם אם בכפייה) ו"מטבעו יוצא", מותר לו לחוקק כל חוק שירצה גם לצרכיו הפרטיים, ובתנאי שאינו מחיל אותו על אדם פרטי בלבד. כנאמר בהלכה יד: "כללו של דבר כל דין שיחוקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו אינו גזל, וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה הרי זה גזל".

כמו כן, הוא יכול לנהוג על פי מנהג המלכים גם בדברים הנראים חמס, כנאמר בהלכה יג: "וכן מלך שכעס על אחד מעבדיו ושמשי... ולקח שדהו או חצרו אינה גזל... שזה דין המלכים כולם ליקח כל ממון שמשיהם כשכועסין עליהם".

מאחר שמדובר כאן בדינא דמלכותא, בהפקעת ממון לצרכים פרטיים (וכן בשעבוד שאינו גמור, כקנס), על כן בהלכות אלו לא מופיע ההיתר להרוג.

משפט המלך של שמואל מתייחס למלך שנבחר על ידי העם, תפקידו לקדם את ענייני הממלכה והציבור, והסמכויות המוקנות לו הן לצרכים אלו. ואומנם מעשיו יהיו לגלות

1. בהלכה יז בנוגע לכריתת אילנות וכו', אין לומר שהדין חל רק על אנשים מסוימים, שכן החוק הוא שבכל מקום שיש צורך בגשר או דרך, המלך כורת אילנות סמוכים והורס בתים שבתוואי הדרך, והדבר נחשב כחוק כללי.

ובהלכה יג, בנוגע למלך שכעס על אחד מעבדיו שזכותו להפקיע כל ממון, לכאורה מדובר בחוק סקטוריאלי הנוגע רק לעבדי המלך ומשמשי. וי"ל: א. כאשר יש טעם להתייחס לסקטור מסוים, הדבר נחשב לחוק כללי. ב. ייתכן שאפילו אם זהו חוק פרטי, הדבר מותר מכיוון שכך נוהגים כל המלכים.

כבוד ה' בעולם, כפי שכתוב שם בהלכה י: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

מאחר שכל מלכותו היא לטובת עם ישראל, יש בסמכותו להוציא להורג (כדין מורד במלכות) גם את מי שאינו משלם את מיסיו, כמובא בהלכה א: "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו (היינו: צורך המלוכה), או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממונו או יהרג..."

מכיוון שטובת הציבור לפניו, כשמפקיע קרקע או מטלטלין לצורכי הציבור כמו מלחמה וכדומה, כאשר הוא נהנה מכך, עליו לשלם לבעלים את תמורתם.

בהלכות מלכים פרק ג עוסק הרמב"ם בדיני **המלך כמובא בתורה**, במצוות כתיבת ספר תורה על כל מרכיביה, איסורי ריבוי כסף ונשים וכו'.

הלכה א: "...כותב לו ספר תורה... יוצא למלחמה והוא עמו, יושב בדין והוא עמו".

הרמב"ם מדגיש שתפקידו של המלך הוא **לצאת למלחמה ולשבת בדין**.

הלכה ג: "ולא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו, אפילו סוס אחד פנוי להיות רץ לפניו כדרך שעושין שאר המלכים אסור, ואם הוסיף לוקה".

הלכה ד: "ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגנזיו ולהתגאות בו או להתנאות בו, אלא כדי שיתן **לחיילותיו ולעבדיו ולשמשיו**, וכל כסף וזהב שירבה **לאוצר בית ה'** ולהיות שם מוכן **לצרכי הצבור ולמלחמותם** הרי זה מצוה להרבותו...".

הלכה ו: "...לבו הוא לב כל קהל ישראל..."

אין למלך כל זכות לנצל את כוחו לטובתו הפרטית כמו שעושים שאר המלכים. כל כולו קודש לכלל ישראל.

הלכה ח: "**כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו**, אפילו גזר על אחד... שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה... וכן כל **המבזה** את המלך או המחרפו יש למלך רשות **להרגו**, כשמעי בן גרא... ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו, אבל **לא יפקיר ממון** ואם הפקיר הרי זה גזל".

הלכה י: "**כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה**, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות **להרגו** ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה,

והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים **להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם**."

מכיוון שכל מלכותו של המלך מכוונת **לטובת עם ישראל ולגלות כבוד ה' בעולם**, מותר לו להרוג כל מי שפוגע בו בכל צורה שהיא, וכן להרוג אפילו רבים לצורך מיגור הרע מן העולם. כל דבר הסותר מטרות אלו כגון הפקרת ממון סתם, אסור והרי זה גזל.

לסיכום, מצאנו ברמב"ם הוראות שונות למלך וכל אחת מהן מופיעה בנפרד ובעלת ייחודיות משלו:

א. המלך האידיאלי, "ליבו הוא לב כל קהל ישראל" הוא פועל לטובתם, לטובת גילוי כבוד ה' בעולם ונלחם ברע. לצורך זה הוא מנהל מלחמות, יושב בדין וגם יכול להרוג מי שפוגע בסמכותו, או מי שמחזק את הרע בעולם. מותר למלך להרבות ממון רק לטובת הכלל ורק כשיש צורך בכך. הוא אינו רשאי לשעבד איש בניגוד לרצונו, שלא לצורך המלחמה.

ב. בפרשת המלך בשמואל מלמדנו הנביא שמואל, **שמלך יש בו בחינה של בדיעבד**. מלך זה מקבל סמכויות נוספות על אלו של המלך האידיאלי. הוא יכול לכפות כל אחד שראוי לכך לשמש לו לעבד, ולגייס אנשים בניגוד לרצונם לכל תפקיד שנצרך. הוא גובה מעשר למלך מהתוצר החקלאי בין אם יש לו צורך בכך בין אם לאו. עם זאת בשל היותו מלך שנבחר על פי רצון העם ולטובת העם, אין הוא יכול לחוקק חוקים שיפגעו בעם מעבר למוזכר לעיל, והיותו משרת הציבור מקנה לו את הכוח להרוג את העובר על חוקיו.

אומנם למעשה לא חילקו בדבר, וגם מלך הכתוב בתורה (כמבואר באות א) זכאי בכתוב בשמואל, ועל המלך האמור בשמואל מוטל ש"בכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'".

ג. בחינה נוספת יש במלך, והיא שליטתו מכוח **דינא דמלכותא דינא**. כאן מדובר **במלך ששולט במדינה** כשהציבור קיבלו אותו בין ברצונם בין בעל כורחם, כפי שמקובל במלכויות, ועל כן הוא יכול לפעול כרצונו גם לטובתו האישית ולטובת מלכותו. הכול מותנה בכך שהחוק הוא שוויוני. חוק החל על אדם מסוים אינו חוק, ואם המלך מוציא ממון על פי זה הרי הוא גזלן. אכן לא פלא שדיני מלך זה מופיעים ברמב"ם תחת הכותרת של הלכות גזלה.

מכיוון שמגמת המלכות היא **טובת המלך**, אין לו זכות להוציא אנשים להורג.²

2. במסגרת זו לא נוכל להקיף את השיטות השונות בנוגע ליחס שבין המלך לבין הסנהדרין. עם זאת, נביא בקצרה את דבריו היסודיים של הר"ן בדרשות הר"ן (דרוש יא):
- "שופטים ושופטים... ושפטו את העם משפט צדק" - כי המין האנושי צריך לשופט שיטוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה כללו נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הליסטים הסכימו ביניהם היושר. **וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם...** כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני עניינים, האחד יחייב להעניש... כפי משפט **אמיתי**, והשני... כפי **תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה**, והשם יתברך... צוה שיתמנו **השופטים** לשפט המשפט הצודק האמיתי... ומפני שסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים הא-ל-ל **תיקונו**, במצות המלך... **לצורך ישובו של עולם... והמלך יכול לדון...** כפי מה שיראה שהוא צריך לקבץ המדיני. ונתייחדה תורתנו... במצות וחקים שהנמשך מהם הוא **חול השפע הא-לוקי באומתנו והדבק עמנו**, בין שיראה הענין ההוא לעניינו כענייני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם... **כי התקון, ההוא המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו**. אבל **השופטים והסנהדרין** היה תכליתם לשפט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הדבק ענין האלוהי בנו, ישלים ממנו לגמרי סדור ענין ההמוני או לא ישלים. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי דיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתקון הסדור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתקון הנזכר היה משלימו המלך...
- נמצא ענין המשפט מסור רובו ועקרו לסנהדרין ומעוטו אל המלך. וזה היה חטאם של ישראל בדבר המלוכה אשר שאלו... **שהם רצו... שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות לא מצד שופטי התורה...** וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו 'תנה לנו מלך לשפטנו'. לא אמר כאשר אמר 'תנה לנו מלך' בלבד, כי לולי אמרו כן לא היה רע בעיניו, אבל מה שהוקשה לו באשר אמרו 'לשפטנו'. ומפני זה אמר ה' לשמואל: 'לא אותך מאסו כי אם אותי מאסו ממלוק עליהם'. כלומר כי הם בוחרים [יותר] בתקון ענינם הטבעי משיחול עליהם ענין הא-לוקי... **שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך**, ומפני זה הזהיר המלך... 'והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו [ס"ת]... לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה', כלומר שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין השמאל ולבלתי רום לבבו מאחיו, מפני היכולת הגדול שנתן לו הש"י."
- העולה מדברי הר"ן** הוא שאת עיקר ההתנהלות המשפטית והחוקית בחיים הציבוריים קובעים **הסנהדרין** על פי **חוקי התורה**, ורק כאשר חוקי התורה אינם נותנים מענה לחיים המעשיים המשתנים, יש **למלך** כוח בלתי מוגבל כמעט לתקן תקנות לצורך כך.
- לדעת בר"ן, חטאו של העם בפרשת המלך לא היה בעצם בקשת המלך, אלא רצונם במלך "לשופטנו", כלומר שהמלך הוא זה שישפט וידון בכל דבר ועניין ככל המלכים, ובכך לעקור חלילה את חוקי התורה.

פרק ה

מינוי המלך

א. הסכמת העם במינוי מלך

כותב הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (ה, יח): "במה דברים אמורים (שחל דינא דמלכותא) במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי **הסכימו עליו בני אותה הארץ** וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר".

מבואר מכאן שאליבא דהרמב"ם כדי שמלך יצא מגדר של ליסטים מזוין, הוא צריך לקבל את הסכמת העם, שפירושה הסכמה של מי שגר במלכותו. הסכמה זו הופכת את הליסטים למלך ומחייבת כל ישראל שגר בממלכתו.

לדעת הרמב"ם גם מלך ישראל צריך את הסכמת העם, שכן הלכות אלו עוסקות גם במלך ישראל, כפי שמבואר לעיל שם (ה, יא): "במה דברים אמורים שהמוכס כליסטים בזמן שהמוכס... לוקח מה שירצה... אבל מכס שפסקו המלך... ונודע שאדם זה נאמן... דין המלך דין הוא... והמברח ממכס זה... גוזל מנת המלך, **בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל**". באותן הלכות שהרמב"ם קובע בהן מי נחשב למלך תקני, גוי וישראל כאחד, הוא קובע גם את הצורך בהסכמת העם.

ציינו לעיל בפרק א שבתורה מפורט מעט מאוד מעמדו של מלך ישראל. הלכות מלך בתורה עוסקות בעיקר בלאווין ופחות בעשין. אכן, הרמב"ם לומד על מעמדו של מלך ישראל גם מתוך הנאמר בתנ"ך על מנהיגי ישראל (הלכות מלכים ג, ח): "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו... שנאמר: 'כל איש אשר ימרה את פוך' (יהושע א, יח), וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא (מלכים א' ב)".

אם כן, מאחר שהתנ"ך מהווה בסיס לדיני המלך, נראה שניתן למצוא מקומות בתנ"ך שבהם רואים שהסכמת העם הינה הכרחית לבחירת המלך:

א. במדבר כז (יח-כ): וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לָךְ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נּוּן... וְסִמַּכְתָּ אֶת יְדָךְ עָלָיו. וְהֶעֱמַדְתָּ אֹתוֹ... וְלִפְנֵי כָל הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אוֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם. וְנָתַתָּה מִהוֹדָךְ עָלָיו לְמַעַן יִשְׁמְעוּ כָל עַדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..."

לכאורה הצורך בסמיכת יהושע לעיני העם הוא כדי שהעם ידע שאכן יהושע נסמך על ידי משה, אך הרמב"ן שם מסביר: "לעיניהם" - כדי שיבטחו בו וישמעו אליו, כי ידעו כי ילך בעניינם בדרכי האמת כי כן צוה אותו רבו. וכן עשה משה, שנאמר (דברים לא, ז-ח): 'ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ' וגו' עד 'לא תירא ולא תחת'".

עולה מדברי הרמב"ן שיש צורך בהסכמת העם לסמיכת המנהיג כדי שהעם יקבלו וישמע בקולו, ומשמע שזה תנאי בהנהגה.

ב. יהושע (א, טז-יז): "ויענו את יהושע לאמר כל אשר צויתנו נעשה ואל כל אשר תשלחנו נלך. ככל אשר שמענו אל משה כן נשמע אליך רק יהיה ה' אלהיך עמך כאשר היה עם משה". משמע שהעם מתנה את הסכמתו להנהגת יהושע אם אכן יראה שהקב"ה עמו. וכן שם (יח): "כל איש אשר ימרה את פיה... לכל אשר תצוונו יומת רק חזק ואמץ". משמע שהעם הוא שנותן את הסכמתו להענשתו החמורה של מורד במלכות.

וראה לשון הרמב"ם בספר המצוות (עשה קעג מהדורת הרב קאפח): "שקיבלו אבותינו ע"ה על עצמם 'כל איש אשר ימרה את פיה...' (וראה תורת חיים למהר"צ חיות המובא להלן).

ג. בהמלכת שאול בשמואל א' (ח, ד-ז): "ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמיה. ויאמרו אליו... שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים. ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך..."

עוד שם (י, יז, כד): "ויצעק שמואל את העם אל ה' המצפה... ויאמר שמואל אל כל העם הראייתם אשר בחר בו ה' כי אין כמוהו בכל העם וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך".

עוד שם (יא יד-טו): "ויאמר שמואל אל העם לכו ונלכה הגלגל ונחידש שם המלוכה. וילכו כל העם הגלגל וימלכו שם את שאול לפני ה' בגלגל ויצבחו שם זבחים שלמים לפני ה' וישמח שם שאול וכל אנשי ישראל עד מאד".

ד. בהמלכת דוד בשמואל ב' (ה א-ג): "ויבאו כל שבטי ישראל אל דוד חברונה ויאמרו לאמר הננו עצמך ובשרך אנחנו... ויבאו כל זקני ישראל אל המלך חברונה ויכרת להם המלך דוד ברית בחברון לפני ה' וימשחו את דוד למלך על ישראל".

וכך כתב אברבנאל בהקדמה לשופטים (השיתוף הראשון): "ואמנם במלכים הדבר מבואר שאין מושחין אותם כי אם ב"ד הגדול והנביא, ומלבד זה היו העם ממליכים אותם, כמו שבא בענין שאול ודוד ושלמה וזולתם, ושני הדברים האלה זכרה התורה

באמרה: 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלוקיך בו', הנה שימת מלך הוא הקמתו מהעם, והבחירה האלוהית היתה על ידי נביא באמצעות המשיחה¹.

כן כתבו גם אחרונים על פי מקורות נוספים:

ביאור הגר"א (חו"מ סי' שסט סע' ב ס"ק ט) מביא את המקור לדברי הרמב"ם על סמכות "מלך שמטבעו יוצא", ממסכת מגילה (יד, א): "אמר לה [דוד לאביגיל]: מורד במלכות הוא [נבל שביזה את דוד הריהו מורד במלכות] ולא צריך למידיניה [ואין צריך לדונו בסנהדרין]. אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם". כלומר, אף על פי שדוד כבר נמשח על ידי שמואל עדיין אין הוא נחשב מלך, כל עוד העם לא הכיר בו.

וכן כתב בשו"ת אבני נזר (יורה דעה שיב, יב): "ונראה לומר דהנה עיקר משיחה דכתיב בדוד 'קום משחוהו כי זה הוא'. ומצינו שאחר שמת שאול והמליכו אותו אנשי יהודה עליהם חזרו ומשחו אותו שנית. ואחר כך כשהמליכו אותו ישראל עליהם חזרו ומשחו אותו כמבואר בכתוב (שמואל ב' ב, ה). והרד"ק כתב דתחילה נמשח על ידי שמואל, אעפ"כ בעת שקבלוהו עליהם למלך משחוהו. וכן כתב האלשיך (שמואל ב' ה, ג) וז"ל: 'ומשחוהו לעין כל בפרהסיא נוסף על אשר נמשח בהחבא'. הנה משמע מכאן דאף שכבר נמשח ע"פ ה' לא ה' עליו דין מלך עד שקבלוהו עליהם ישראל, והי' טעון משיחה שנית. דאם לא כן קשה לרמב"ם דהמושח למלכים חייב איך מעלו בשמן המשחה, ועל כרחך שהי' טעון משיחה גם כן".

העמק דבר לדברים (יז, יד): "ואמרת [אשימה עלי מלך...]". - 'אין הפירוש אמירה כמשמעו בפה, אלא כלשון 'ואמרת אוכלה בשר' וכדומה. אכן, לפי לשון זה הי' במשמע שאין זה מצוה במוחלט למנות מלך אלא רשות, כמו 'ואמרת אוכלה בשר' וגו'. והרי ידוע בדברי חז"ל דמצוה למנות מלך, ואם כן למאי כתיב 'ואמרת' וגו'? ונראה דמשום דהנהגת המדינה משתנה אם מתנהג ע"פ דעת מלוכה או ע"פ דעת העם ונבחרים. ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט. ודבר זה אי אפשר לעשות ע"פ הכרח מצות עשה, שהרי בענין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצות עשה. משום הכי לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך, ע"פ שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון, או אז מצות עשה לסנהדרין למנות מלך... ומכל מקום אין סנהדרין מצווין עד שיאמרו העם שרוצין

1. אבל ראה עמוד הימיני (סי' ז אות ט), שאין להביא ראיה מהנהגתו של שמואל לכך שיש הכרח בהסכמת העם.

בהנהגת מלך. ומשום הכי כל משך שלש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך והיינו משום שלא היה בזה הסכמת העם, פירוש מקרא דילן 'ככל הגוים אשר סביבותי', היינו לענין הנהגת המדינה, וכמו שכתבתי דבזה משתנים דעות בני אדם היאך מתנהג יותר בטוב, ומשום הכי נדרש להסכמת המדינה לאמר 'אשימה' וגו'. ואף על פי שכוונתו שיש צורך בהסכמתם לצורת השלטון בעיקרה, ולא דווקא למלך מסוים, נראה שאף לענין מלך מסוים יש לקבל את הסכמת העם מאותה סיבה.

שו"ת צפנת פענח (ורשה, סימן רצד): "וגבי מלך יש נפקא מינה דגבי ירושה אין צריך הסכם של כל הציבור, עיין במה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה פ"א דכריתות דשם נקט או וכו'... אבל מלך חדש צריך דוקא הסכם ציבור כמבואר בברכות (דף נה ע"א)". כוונתו ליישם גם בנוגע למלך את דברי הגמרא בברכות (נה, א): "אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור", ומפורש שם שמדובר בבחירתו של בצלאל למלאכת המשכן על ידי הקב"ה, ולמרות זאת צריך להימלך בציבור, ולדברי הצפנת פענח נראה שהדבר מעכב [ראה כעין זה בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן רכח].

וכן כתב בספר תורת נביאים (למהר"צ חיות) פרק ז:

"... בנפשם וחייהם קבלו עליהם כי כל איש אשר ימרה את פי המלך יהיה רשות ביד המלך להורגו, והסכימו ע"ז כל העם בשעה שהקימו עליהם למלך (=את יהושע)... מטעם התקשרות שהסכימו העם שאף על נפשם יהיה למלך רשות עת ימרדו... רודף... והעם באו בתחילה בהסכמה מוחלטת כי רק ממשלת המלך נאות להם... מועיל ההתקשרות שעשו בתחילה אף לענוש העובר במיתה... ועיין ירושלמי סנהדרין סוף פרק כהן גדול (ב, ו), שום תשים עליך מלך אשים אין כתיב אלא תשים דאת שוי עלך ע"ש ראינו ג"כ דעיקר דין מלך מפני שהעם באו בברית אתו".

ב. הסרת מלך ממלכותו על ידי העם

יתירה מכך, לא זו בלבד שהמלך זקוק להסכמת העם אלא שבכוח העם גם להורידו מגדולתו:

ירושלמי ראש השנה (ב, ב): "רב חונא אמר כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו בשעירה היה מתכפר כהדיוט". הירושלמי מתבסס על דיני קורבנו של החייב חטאת. יש הבדל בזה בין קורבנו של הדיוט, שמביא שעירה, לבין קורבנו של המלך שמביא שעיר. רב חונא אומר שבזמן שדוד ברח מאבשלום, עד שחזר למלכותו המלאה, קורבנו היה קורבן של הדיוט, ולא קורבן של מלך. בזה הסביר

הירושלמי גם פער של חצי שנה בין פסוקים שונים במניין שנות המלוכה של דוד המלך, שכן חודשים אלו שדוד ברח בהם מאבטלום לא נמנו במלואם למלכותו.

האבני נזר שם (טו) הסיק מדברי הירושלמי: "ובאמת מלך גופיה אף לאחר שהמליכוהו אם מרדו בו רוב ישראל אין עליו דין מלך. כמבואר בירושלמי פ"ק דר"ה (ב, ב) (ובהוריות (טו, ב) דכל ששה חדשים שה' דוד נרדף מאבטלום ה' מתכפר בשעירה כהדיוט. דקרא בקרב ישראל קאי על המלך עצמו גם כן. וקרא כתיב 'הוא ובניו בקרב ישראל'. וכשמחלוקת בישראל היינו שאין רוב ישראל מרוצים בו. לא הוא ולא בניו מלכים". האבני נזר מתבסס על דברי חז"ל (הוריות י, ב) שאף על פי שכשמעמידים בן של מלך הוא אינו צריך משיחה, כאשר יש מחלוקת בנוגע למינויו, הוא צריך משיחה, דבר הנלמד מלשון הפסוק "בקרב ישראל", שיש צורך בשלום בישראל. האבני נזר מחדש שהצורך בשלום נאמר לא רק בנוגע לבן שעומד להתחיל את מלכותו, אלא גם בנוגע למלך עצמו, אם אין שלום בישראל במהלך מלכותו, אין הוא מלך.^ה

וכן מצינו במלכים א' (יב א-ד, יד-כ): "וַיֵּלֶךְ רַחֲבֶעַם שָׁכֵם כִּי שָׁכֵם בָּא כָּל יִשְׂרָאֵל לְהִמָּלֵךְ אֹתוֹ... וַיָּבֹאוּ יִרְבֵּעַם וְכָל קָהָל יִשְׂרָאֵל וַיִּדְּבְרוּ אֶל רַחֲבֶעַם לֵאמֹר. אֲבִיךָ הִקְשָׁה אֶת עַלְנֹו וְאֶתָּה עֵתָּה הִקְלָה מִעֲבֹדֶת אֲבִיךָ הִקְשָׁה וּמַעַלּוֹ הִכְבֵּד אֲשֶׁר נָתַן עָלֵינוּ וְנַעֲבֹדָה... וַיִּדְּבֶר אֱלִיהֶם כַּעֲצַת הַיִּלָּדִים לֵאמֹר אֲבִי הִכְבִּיד אֶת גְּלָכְכֶם וְאֲנִי אֲסִיף עַל גְּלָכְכֶם... וְלֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֶל הָעָם... וַיֵּרָא כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֱלִיהֶם וַיֵּשְׁבוּ הָעָם אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר לֵאמֹר מָה לָּנוּ חֶלֶק בְּדָוִד וְלֹא נִחְלָה בְּבֶן יִשִּׁי לְאַהֲלֵיךָ יִשְׂרָאֵל עֵתָּה רְאֵה בֵּיתְךָ דָּוִד וַיֵּלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְאַהֲלֵיוֹ... וַיְהִי כְּשִׁמְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי שָׁב יִרְבֵּעַם וַיִּשְׁלַחוּ וַיִּקְרְאוּ אֹתוֹ אֶל הָעֵדָה וַיִּמְלִיכוּ אֹתוֹ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל". ואף על פי שהרמב"ם פירש בהלכות מלכים (א, ח) שעיקרה של פרשייה זו הוא העמדת מלך על ידי נביא, אחיה השילוני (ומלבד מינוי ירבעם על ידו, הייתה נבואה בנוגע לקריעת המלוכה לאחר מות שלמה), מן הכתובים נראה בדומה למה שפירשו בדברי הרדב"ז (שם ג, ח), שתפקידו של הנביא אינו בחזית ההמלכה אלא מאחוריה, ועיקר ההמלכה וההסרה בידי העם.

ג. סנהדרין, נביא והעם במינוי מלך

לכאורה מצאנו סתירה בדברי הרמב"ם בדבר האופן שבו נבחר המלך.

כפי שזכר לעיל, הרמב"ם בהלכות גולה ואבדה (ה, יח) כותב: "במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי **הסכימו עליו בני אותה הארץ**, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא, הרי הוא כגזלן

בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר".

ונראה מכאן שהרמב"ם סובר **שהכרעת העם** קובעת גם ללא צורך בנביא או בבית דין.

וכך כתב הרדב"ז בהלכות מלכים (ג, ח) בנוגע למורד במלכות: "והאי מלך היינו שהומלך על פי **נביא**, או **שהסכימו עליו כל ישראל**. אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל **בחזקה** אין ישראל חייבין לשמוע אליו, והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות".

אומנם הרמב"ם בהלכות מלכים (א, ג) כותב: "אין מעמידין מלך **בתחילה** אלא על פי **בית דין** של שבעים זקנים ועל פי **נביא**, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו".

כאן משמע שהמלכת מלך הינה על ידי **סנהדרין ונביא** בלבד, ואילו העם אינו מוזכר כלל.

ייתכן לתרץ כפי שכבר ביארנו לעיל, שבהלכות גזלה מתבאר שמלך יכול לכבוש עם מסוים, ואם העם מקבלו הרי הוא מלך גם ללא נביא או סנהדרין. **היוצא מכאן שאם העם מקבל את המלך מרצונו ודאי שהמלך מלך. אולם בהלכות מלכים מבואר האופן שבו יש להמליך מלך מלכתחילה, על פי דין תורה.**

עוד קשה מהמשך דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (שם, ח): "**נביא שהעמיד מלך** משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', **הרי זה מלך** וכל מצות המלכות נוהגות בו, אף על פי שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך, שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם ואמר לו: 'והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אצוך ובנית לך בית נאמן כאשר בנית לדוד' וגו', ואמר לו אחיה: 'ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלים'".

משמע שדי בנביא כדי להמליך מלך.

ולאידך גיסא דבריו בהלכות סנהדרין (ה, א): "אין מעמידין מלך אלא על פי **בית דין של שבעים ואחד**..."

מכאן משמע שדי בסנהדרין כדי למנות מלך.

ובעל כורחך צריך לומר כדלעיל, שהסכמת העם היא תנאי הכרחי להעמדת מלך, וכמו שכתוב בדברים (יז, יד-טו): **כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וַיִּרְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבָּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי. שׁוֹם תִּשָּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ**

אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בו...". רואים במפורש שתחילה העם מבקש מלך, אך האישיות נקבעת על ידי הקב"ה דרך הנביא או הסנהדרין, וכפי שהתבאר לעיל גם לאחר שנבחר המלך נצרכת הסכמת העם, שהרי אם אינם מסכימים ומורדים הרי הוא כיחיד.

כלומר, מלכתחילה צריך המלך להיבחר בהסכמת כל הסמכויות - עם, סנהדרין ונביא. בהיעדר אחת משלוש הסמכויות, יש הבדל בין המקרים. ברור שללא עם אין משמעות לבחירת המלך, אולם בהיעדר נביא או סנהדרין, או אף שניהם, העם יכול לבחור לעצמו מלך.

יתירה מכך, מסתבר הדבר שבמקום שאין מלך, חייב העם לבחור לעצמו הנהגה מכל צורה שהיא גם בלא סנהדרין ונביא. כדי שלא תהיה אנרכיה,

כעין זה כותב **מון הרב קוק זצ"ל במשפט כהן** (קמד, יד): "יש לדייק מלשון הרמב"ם בפ"א דמלכים הלכה ח', שכתב: 'נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל... הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו', שדווקא ע"פ נביא הוא דהוי מלך, ולא ע"פ הסכמת האומה בלא נביא... וכן כתב בהלכה ג' שם: 'אין מעמידין מלך בתחילה אלא ע"פ בי"ד של שבעים זקנים וע"פ נביא', דמשמע דתרווייהו בעינן בי"ד של שבעים זקנים וגם נביא... אפשר לומר, דלכתחילה היא המצוה בכך, אבל אם העמידו ישראל מלך בלא נביא גם כן הרי זה מלך לכל מצות המלכות... ומה שכתב 'אין מעמידין מלך אלא ע"פ בי"ד של שבעים ואחד', ולא הזכיר נביא, משום דבדיעבד הרי זה מלך, ומה שכתב בהלכה ח' דהלכות מלכים... נביא שהעמיד, משמע דגם בדיעבד אי אפשר להעמיד מלך בלא נביא, ואין לו דין מלך, צריך לומר דבזמן שיש נביא בישראל גם בדיעבד אין מלך עומד בלא נביא, אבל כשאין נביא אז מעמידין ע"פ בי"ד הגדול".

ואין לומר שבלא סנהדרין אי אפשר לבחור הנהגה, שהרי בלא שלטון ישנה הפקרות וכבר בני נוח נצטוו על הדינים. על כורחך כשהעם לבדו בלא סנהדרין ונביא, הוא יכול לבחור כרצונו שליט יחיד או קבוצה שלטת, ולדאוג לכך שישורר סדר, כפי שכותב הר"ן בדרשותיו (דרוש יא) שצריך מלך שיתקן את העניינים המדיניים (הובא לעיל בהערה בסוף פרק ד).

וכן כותב הרב קוק בהמשך דבריו שם:

"נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, **חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה**. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל... דמה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג

את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם. **ומלשון המדרש רבה** אמור פ' כ"ו, שאמר על שאול: 'דור דור ושופטיו דור דור ומלכיו כו', מלך ראשון שיעמוד על בניך, משמע שיהושע לא הי' מלך אלא שופט... אלא שבהלכות מלכים פ"א הנ"ל, גבי אין מעמידין מלך בתחילה אלא ע"פ בי"ד של ע"א וע"פ נביא: 'כיהושע שמנהו משה רבנו ובי"ד', דסבירא ליה שיהושע מלך הי'. וכן נראה ממש"כ בפ"ג ה"ח: 'כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרוגו, ומייתי ליה מהא דכתיב גבי יהושע 'כל איש אשר ימרה את פיך וכו' יומת...'².

ומכל מקום הסברא קימת, דלענין משפט המלוכה, שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים. וסעד לדבר הוא לשון הרמב"ם בפ"ד דסנהדרין ה"ג: 'ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום' כו'. וקל וחומר שנשיאים המוסכמים באומה, בזמן שהיא בארצה ובשלטונה, באיזו מדריגה שהיא, שהועמדו בשביל הנהגת האומה - לא רק בעיקר בשביל הרבצת התורה, כבני בניו של הלל דלא נקראו שבט כי אם מחוקק, כפי הנראה מסנהדרין ה' א', דאינם עומדים במקום מלך, כי אם כח בי"ד יש להם - אבל אותם **שהוסכמו בעמדתם לכתחילה בשביל האומה בהנהגתה הכללית, גם הארצית**, כמלכי בית חשמונאי, וגם נשיאיהם, פשיטא דלא גריעי מראשי גליות שבבבל. ועל כן לא הוצרך קרא לרבות ראשי גליות, שהם דוקא מיהודה, ומבית דוד, כמבואר בתוס' שם ד"ה דהכא בשם הירושלמי, אלא להורות **דאפילו בגלות יש להם כח של עמידה במקום מלך ישראל**. אבל כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי, ע"פ **דעת הכלל ודעת בי"ד**, ודאי עומד הוא במקום מלך, לענין משפטי המלוכה, הנוגעים להנהגת הכלל".

נראה מסברת המשפט כהן שהסכמת העם היא תנאי הכרחי למינוי מלך, אלא שכשיש סנהדרין או נביא חייבים לקבל גם את הסכמתם.

באופן אחר כותב הגר"ש ישראלי זצ"ל בעמוד הימיני (סימן ז, אות ז):

"נראה לפענ"ד שכל דינו של הרמב"ם לענין מלך לא נאמר אלא **כשמתמנה שלא מדעת העם ושלא על ידי בחירה מידם, ובזה הוא שצריך נביא וסנהדרין של ע"א, ובלי**

2. ניתן לתרץ את הסתירה בין המדרש לבין הרמב"ם, שהיה ליהושע גדר של מלך במובן זה שניתנו לו שררה ושלטון, אך לא כמלך שהתורה עוסקת בו, שהרי מצוות מינוי מלך שבתורה קיימת רק לאחר הכניסה לארץ, ואילו אצל יהושע היה זה לפני הכניסה. וכן מסתבר שלא נחשב כמלך לכל דבר, שלא מצאנו שהיו לו שני ספרי תורה, והותר בפילגש וכו'. ומעין זה כתב הגר"ש ישראלי זצ"ל בעמוד הימיני סי' ז אות ה.

זה לא חל המינוי. כי מכיון שהיא שררה על הציבור לא יתכן שיוכל מי להרכיבו עליהם אם לא בהסכמת הנבואה ובי"ד הגדול. ובדומה לזה היו כל אותם מינויים שציין הרמב"ם כי יהושע לא נתמנה על ידי ישראל אלא משה רבנו נצטוו למנותו לעיני העם דהיינו סנהדרין (יומא עג, ב). וכן שמואל שמינה שאול ודוד לא היו בשאלת פיהם כלל. ובאופן זה הוא שאמרו שאין מעמידים מלך אלא על ידי נביא וסנהדרי גדולה.

אבל כל שהעם עצמו מסכים למנותו על ידי דרך בחירות, או באיזו שהיא צורה אחרת בזה אין צורך לשום נביא וסנהדרין, אלא ודאי חל המינוי ויש לו תוקף ודין מלך, כי מכיון שהעם מסכים לשררה זו, מה לנו עוד. ובדומה לזה כתב המאירי בסנהדרין, שמה שכתוב: 'אין המלך מוציא את העם למלחמת רשות אלא בסנהדרין של ע"א', היינו שלא בהסכמתם, אבל בהסכמתם אין צריך לקבלת רשות. הרי שענין הסנהדרין נצרך במקום שיש צורך בכפיה. וכמו כן יש לומר בענייננו שבמינוי מרצון חלה עליו תורת מלך לכל הדברים, חוץ ממה שנאמר במשפט המלוכה בשמואל, שבזה לתירוץ האחרון שבתוס' הנ"ל אין חל באופן זה.³

אם כן, גם לדעת הרב ישראלי העם יכול לבחור לעצמו מלך בלא סנהדרין ונביא, אלא שהוא סובר שניתן לחלופין לבחור מלך על ידי סנהדרין ונביא גם כשהם כופים זאת על העם.

ויש לדון בדבריו.

א. בנוגע למינוי יהושע, כתב הגרש"י באות ט: "הנה ביהושע כתוב 'ונתת מהודך עליו, למען ישמעו כל עדת בני ישראל, ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים' ומזה נראה שלא הוצרך למינוי את הסכמתם של ישראל, אלא ע"י שמישה סמך אותו כבר קבל דין מלך, והסתפק רק בשמיעת בני ישראל ולא הוצרך להסכמתם".

אבל לעיל הובאו דברי הרמב"ן, שמבואר בדבריו שהמטרה הייתה כדי שיבטחו בו וישמעו אליו. וקשה לומר שהדבר איננו הכרחי, שכן ממינוי יהושע נלמד אופן מינוי

3. וראה דבריו בסוף הסימן שם, שסיים בביאור דברי הרדב"ז (מלכים ג, ח) שהובאו לעיל: "ועוד י"ל... שיש הבדל בין דין המלך לענין **כוחו וזכותו**, לבין קיום **המצוה** של מינוי שנצטוו, שזה צריך להיות באמת **דוקא ע"י נביא וסנהדרין**, א"כ י"ל שבא (=הרדב"ז) להשמיענו לענין דיני מורד במלכות, שגם לענין זה יש לו דיני מלך, שי"ל (=הוזהר אמינא) שלזה אין מועילה קבלתם והסכמתם, כיון שלא נתמנה עפ"י המצוה המפורשת בזה". אלא שלפני כן (שם אות יא) נטה לומר שבמינוי על ידי העם מתקיימת גם המצווה, שכן אין הסנהדרין אלא באי כוח של העם.

המלך כמבואר ברמב"ם (מלכים א, ג). כמו כן ראינו שאצל שאול המלך ההמלכה נעשתה בדרישת העם ובהסכמתו.

ב. כמו כן קשה מהגמרא במגילה (יד, א): "אמר לה [דוד לאביגיל] מורד במלכות הוא [נבל] ולא צריך למידייניה. אמרה לו עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם". כלומר, אף על פי שדוד כבר נמשך למלך על ידי שמואל, כל עוד לא הכיר בו העם אין הוא נחשב כמלך. על כך עונה הגרש"י (שם אות ט) שמשיחתו של דוד הייתה מראש באופן שמלכותו הינה רק בכוח, ולא תתחיל בפועל אלא לאחר מותו של דוד [ואומנם לשיטתו, אם אכן היה מטבעו של דוד יוצא בחיי שאול, היה נחשב למלך מחמת הסכמת העם, ולא מחמת המשיחה שממתינה למעשה למותו של שאול].

ג. הגרש"י עצמו (שם) מקבל את ההוכחה לכוח העם להמליך לבדו, מהרמב"ם והשו"ע הפוסקים שדינא דמלכותא דינא קיים גם במלך ישראל, וכפי שביאר הרמב"ם שסמכותו נובעת מכוח העם הנהנה משירותיו ומסכים להם ("מטבעו יוצא"). וכך סיכם עניין זה: "ולפ"ז אדרבה מכאן ראייה... שגם שלא ע"י משיחה תורת מלך עליו אם יש הסכמת העם עליו ואפילו בדרך של בדיעבד".⁴

4. ואומנם הראי"ה זצ"ל לא הביא הוכחה זאת לדבריו. וייתכן שסבר שאפשר לדחותה, שהסכמת העם הנצרכת בהלכות גזלה, מתווספת לנביא ולסנהדרין הנצרכים בהלכות מלכים ואינה מהווה חלופה להם.

פרק ו

כשרות השלטון או בוחריו: "קשר רשעים"

א. קשר רשעים אינו מן המניין

יש אחרונים הטוענים שמלך או כל הנהגה שאינם הולכים בדרך ה' אין להם תוקף, וכך גם ציבור שאינו הולך בדרך ה' אינו יכול לבחור הנהגה. מכוח זה הם טוענים שאין היום תוקף חוקי לממשלת ישראל.

כך כתב בספר ויואל משה (ג' שבועות, קנד): "תמה מה עלתה על לבו של חזקי' שדעת הקב"ה תהי' כהרוב של הרשעים, הא על זה נאמר 'לא תהי' אחרי רבים לרעות', ואם בעיני הקהל כתב הרמ"א (חו"מ, קסג) שעושין על פי רוב - רק מאותן שמקבלים עליהם לומר דעתם לשם שמים, קל וחומר שאין רשעים אלו נמנין לרוב... כל מי שיש לו מוח בקדקדו דעתם ברורה להתרחק מהציונות מהם ומהמונם ומכל פעולותיהם... ובפרט באותה המלכות אשר היא באיסורים חמורים ונוראים יותר מכל עבירות שבכל התורה כולה כאשר כתבת".

ובספר דרכי חושן (ח"א, עמ' שפט) כתב: "בעיני הסכמת רוב מנין ורוב בנין, רוב מנין היינו רוב ישראלים הכשרים דקשר רשעים אינו מן המנין, והיינו במציאות דישנה זכות בחירה ע"פ התורה רק למצביעי... החלק שהוא חרדי... ועוד... דבעיני הסכמת ת"ח... דבעיני שתהא לו דעת קובעת ולא כאחד ממליון... וגם שנשים ונכרים משתתפים בבחירה, וגם הממונים בעיני שיהיו כשרים, ולכו"ע לא מהני... אפילו נימא כדברי החת"ס לא שמענו כל זה אלא במלכות שניחא לן בה, אבל שלטון של כופרים ורשעים המיוסד לעקירת הדת ובא להחליף חוקי אמת של התורה לא ניחא לן לקבל חוקיהם אלא במלחמה לבטלם מן העולם, ודאי שלא ניחא לעם קדוש לתת יד לעקירת תורת משה".

ובשו"ת פאת שדך (צא): "הכנסת שנבחרים בה כמה מפריצי עמנו, ויש בהם גם כן שונאי דת, לא שייך לומר בחוקים שלהם דינא דמלכותא דינא, אלא שאי אפשר לעמוד בזה אם לא נדון שבקצת דברים שייך בהם דינא דמלכותא וכו'". לשיטתו מעיקר הדין אין תוקף למלכות שאינה הולכת בדרך התורה, אלא שבדברים מסוימים חייבים לשמוע גם בקול הנהגה רשעה, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו.

אם כן, הפוסלים מלך או ציבור שאינם שומרים תורה ומצוות נסמכים בין יתר טענותיהם על דברי חז"ל - "קשר רשעים אינו מן המנין", ויש להבין טיבה של קביעה

זו. נעיין בדברי הגמרא המלמדת יסוד זה ובמקורות נוספים, ומתוך כך תתבאר גם שאלה זו - מה דינה של ממשלת ישראל היום.

במסכת סנהדרין (כו, א) מסופר: "ר"ח ור"ש קאזלי לעבר שנה בעסיא. פגע בהו ר"ל... חזייה לההוא גברא דקא כריב. אמר להן: כהן וחורש? אמרו לו: יכול לומר: אגיסטון אני בתוכו. תו חזייה לההוא גברא דהוה כסח בכרמי, אמר להן: כהן וזומר? אמרו לו: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך... אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה בני אדם החשודין על השביעית, כשרין לעבר שנה?... הכא **קשר רשעים הוא ואינו מן המנין**. אמר ר": דא עקא" [רש"י שם: "קשר רשעים הוא" - ואפילו עושין עיבור כדין וכדת, אין השנה מתעברת על ידיהן, דבעינן בית דין נימנין וזה אינו מנין"].

ממשיכה הגמרא: "מאי קשר רשעים, שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא, חזקיה הוה דריש בחד סר רבוותא. כי אתא סנחריב וצר עלה דירושלים, כתב שבנא פתקא, שדא בגירא: שבנא וסיעתו השלימו, חזקיה וסיעתו לא השלימו. הוה קא מסתפי חזקיה, אמר דילמא חס ושלום נטיה דעתיה דקודשא בריך הוא בתר רובא, כיון דרובא מימסרי אינהו נמי מימסרי. בא נביא ואמר לו: 'לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר', **דקשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המנין**. הלך [שבנא] לחצב לו קבר בקברי בית דוד, בא נביא ואמר לו: 'מה לך פה ומי לך פה כי חצבת לך פה קבר הנה ה' מטלטלך טלטלה גבר'... תנא: הוא ביקש קלון בית אדניו, לפיכך נהפך כבודו לקלון... אמר רבי אלעזר: שבנא בעל הנאה היה, כתיב הכא: 'לך בא אל הסכן הזה', וכתב התם: 'ותהי לו סכנת'".

מדברי המפרשים עולה ששבנא חטא בהצטרפות לעובדי עבודה זרה ובמרידה במלכות.

המהרש"א בחידושי אגדות שם כותב: "סנחריב חרף מערכות אלהים חיים, כמו שכתוב: 'ביד מלאכך חרפת', ועל כן שבנא וסיעתו שבאו להשלים עמו היו מחשבותם לרעה על ה' וכאלו חשב לעבוד ע"ז, דאמרינן מחשבה רעה בע"ז הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, ועל כן אף שהוא וסיעתו היו רובן של ישראל אין הולכין לרעה אחר הרוב... בא הנביא ואמר לו... אין הקדוש ברוך הוא מן המנין הרוב שלהן... אלא במנין שלך... שבנא שמרד במלכות חזקיה וקשר קשר למרוד באדוניו, אלו מחשבותיו, ועדיין לא חטא בפועל במה שכתב שבנא וסיעתו השלימו, גם במה שחצב לו קבר בקברי מלכים, אך לפי מחשבותיו להסיר את חזקיה ממלוכה... דכל מחשבותיו נחשבו ונצטרפו למעשה כמו בע"ז".

וכן מבארים המפרשים על הפסוק בישעיהו (כב, טו): "בֹּא אֶל הַסֶּכֶן הַזֶּה עַל שְׁבִנָּא אֲשֶׁר עַל הַבֵּית". וברד"ק שם: "ושבנא היה אוצר בבית המלך חזקיהו, ונטה דעתו אל מלך אשור להסגיר לו העיר וקשר קשר עם קצת אנשי העיר, ועליו נאמר: 'ולא תאמרו קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר', כמו שפירשנו במקומו".

ובמלבי"ם שם: "על שבנא שמרד במלכות חזקיהו, וקשר קשר למרוד באדוניו. אלו מחשבותיו של אותו רשע כו', כי עדיין לא חטא בפועל במה שכתב שבנא וסיעתו השלימו גם במה שחצב לו קבר בקברי מלכים אך לפי מחשבותיו להסיר את חזקיה ממלוכה... דכל מחשבותיו נחשבו ונצטרפו למעשה כמו בע"ז".

יש לברר את המקרה של חזקיהו ושבנא. מדובר בבית מדרש של שבנא שהיו בו יותר תלמידים מבית המדרש של חזקיהו, ועל כן חזקיהו חשש. ויש לשאול - מהיכן בית המדרש שואב את כוחו להכריע בעניינים הקשורים לכלל ישראל, הרי אין מדובר בסנהדרין, אם כן מדוע יש להם יותר תוקף מסתם עמך, ובמה דעתם מחייבת את חזקיהו? יתרה מכך, הרי מדובר בענייני מלחמה השייכים להכרעת המלך ולא לדעת העם, ובמיוחד שמדובר כאן במלחמת מצווה של הצלת ישראל מיד צר?

ויש לומר שוודאי חזקיהו לא היה צריך לשואלם ולהתייחס אליהם מצד דיני המלכות, אלא החשש שלו היה מפני שמדובר בשבנא הסופר הנחשב תלמיד חכם גדול (ונקרא סופר, כמו עזרא הסופר), וברוב תלמידי חכמים הסוברים כמותו, ויש דין של אחרי רבים להטות, **שמא הקב"ה ילך אחר הכרעתם** וימסרם בידי סנחריב. על זה אמר לו ישעיהו שקשר רשעים אינו מן המניין. כלומר, אף על פי שמדובר בעוצמה גדולה של תלמידי חכמים, מכיוון שמדובר בהכרעה של רשעות המתחברת לעובדי עבודה זרה וכן במרידה במלכות, הקב"ה לא ילך עמהם.

אם כן, דברי הגמרא בעניין "קשר רשעים" עוסקים **בסדרי הנהגת ה'**, וכן **בבית דין** שיש בו פסולים לדון.

וכן מצינו בשו"ע חושן משפט (ג, ד): "ואסור לאדם חכם שישב בדין עד שידע עם מי יושב, שמא ישב עם אנשים שאינם הגונים, ונמצא בכלל קשר בוגדים, לא בכלל בי"ד".

ואומנם מבואר בפוסקים בכמה מקומות שגם בהכרעות של ענייני הציבור יש להתחשב רק בדעות יראי ה'.

ברמ"א חושן משפט (קסג, א) כתב: "כופין בני העיר זה את זה... כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם **שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים**, וילכו אחר הרוב...". לכאורה מבואר כאן כדברי

הסוברים שרוב שאינו הגון אינו נחשב לרוב. [וייתכן שניתן לפרש "לשם שמים" האמור כאן לא במובן הדתי, אלא במובן של 'לשמה' מתוך שיקולים טהורים הנכונים למקרה, בניגוד להכנסת שיקולים זרים וכדומה].

וכן כתב רבנו יונה בשערי תשובה (שער ג אות נ): "לא תהיה אחרי רבים לרעות הוזהרנו בזה שלא להחזיק ידי עוברי עבירה בדברים, ושלא להתחבר אל המסכימים אל העוול, וכענין שנאמר: 'לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר'" (הובא בספר חרדים לא תעשה ד, מז).

עוד כתב הרמ"א שם (לז, כב, על פי פסקי תרומת הדשן סימן ריד): "הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים או יחידים, **הרי הן כדיינים** ואסורים להושיב ביניהם מי שפסול לדון משום **רשעה**". אלא שיש להדגיש שמקור זה עוסק בנבחרים, ולא בבוחרים, ובענין זה נעסוק להלן.

ב. נבחרים או בוחרים שאינם ראויים

והנה יש מקורות המורים על אפשרות של אנשים שאינם ראויים לתפקידם כדנים ומחליטים.

הגמרא במסכת סנהדרין אומרת (כג, א): "א"ר יוחנן בערכאות שבסוריא... מאי טעמא דרבנן דאמרי לא כל הימנו שיפסול דיין שהמחוהו רבים עליהם". וכותב הר"ן (שם): "ואי דיין זה פסול ואין דינו דין, מה תועיל בטענה זו **המחאת רבים עליהם הרי זה קשר רשעים ואינו מן המנין**, ולי נראה דכיון דמירי במקומות **שאינן בני תורה, כל בני העיר** קבלו על עצמן כל אותן שנתמנו להיות ערכיים שלא יוכלו לפוסלן, ומשום הכי קאמרי רבנן לא כל הימנו לפסול דיין **שהמחוהו רבים עליהם**, ואף על גב דלא גמירי דינא דאורייתא, משום דהוה להו כשלשה רועי בקר **דלא גמירי דינא** כלל דכשרים **כדקבלו עליהו**".

וכן נפסק בשו"ע חושן משפט (ח, א בהג"ה): "...ועיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם שלא ילכו לפני ערכאות של עובדי כוכבים, ממנים הטובים והחכמים שבהם (לדעת אנשי העיר), אף על פי שאינם ראויים לדיינים, וכיון שקבלו עליהם בני העיר אין אחר יכול לפוסלן. וכן **כל ציבור יכולין לקבל עליהם בית דין שאינם ראויים מן התורה**".

בנוגע לעיקרון הקובע שהציבור בוחר ומחליט מצינו בשו"ת הרא"ש (ו, ה): "דע, כי על עסק של רבים אמרה תורה: 'אחרי רבים להטות'. ועל כל ענין שהקהל מסכימים,

הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם; לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים: 'אחרי רבים להטות'."

ומשמע מדברי הרא"ש שלעולם הולכים אחרי הרוב בכל דבר הסכמה של רבים, נראה שגם אם חלקם או אף רובם אינם יראי שמים, בכל זאת לעולם הולכים אחרי הרוב (אלא שבדיינים, יש כאלו שפסולים לדון, וכולם צריכים להיות כשרים, וכמובן הרוב הוא מתוך כל הכשרים, אבל "בכל דבר הסכמה של רבים", הרי הרבים הם מי שהם, ואין בידינו לקבוע מי הם הרבים).

עוד יש להוסיף שכמה פעמים אנו מוצאים בתנ"ך שהעם בוחר מלכים או מנהיגים רשעים והכתוב נותן להם תוקף של מלכות (וכפי שראינו לעיל, הרמב"ם לומד דינים רבים השייכים למלך ישראל מתוך התנהלותם של מלכי ישראל המתוארת בתנ"ך).

מסופר בספר שופטים (יא, א-יא): **"וַיִּפְתַּח הַגִּלְעָדִי... בֶּן אִשָּׁה זֹנָה... וַיִּגְרְשׁוּ אֶת יִפְתָּח וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא תִנְחַל... כִּי בֶן אִשָּׁה אַחֲרֵת אָתָּה... וַיִּבְרַח יִפְתָּח... וַיִּתְּלֶקְטוּ אֶל יִפְתָּח אֲנָשִׁים רִיקִים... וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי גִלְעָד אֶל יִפְתָּח לֵכֵן עִתָּה שְׂבָנוּ אֵלֶיךָ וְהִלַּכְתָּ עִמָּנוּ וְנִלְחַמְתָּ בְּבָנֵי עַמּוֹן וְהָיִיתָ לָנוּ לְרֹאשׁ לְכָל יִשְׂרָאֵל גִּלְעָד. וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיִּשְׁמֹוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין וַיִּדְבֹּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה' בְּמַצָּפָה."**

ובאלפא ביתא דבן סירא (אוצר המדרשים אייזנשטיין, עמ' 36 ד"ה לעולם אל): "... ביפתח הגלעדי שהיה צדיק ודר בין שבט אפרים... וראה שהיו שורפין את בניהם ואת בנותיהן לבעל ואף הוא עשה כן והלך והרג את בתו, ראה אותם שהיתה ביניהם שפיכות דמים, ואף הוא עשה כן הלך והרג מהם ארבעים ושנים אלף, לפיכך נעשה רשע ולא זכה לקבורה, וכיון שמת קברו אותו מיד מצאו את עצמותיו פזורות בכל מקום, שנאמר: 'ויקבר בערי גלעד' מלמד שנפזרו עצמותיו".

וכן מצינו במסכת ראש השנה (כה, ב): "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו שקל הכתוב ג' קלי עולם כג' חמורי עולם... יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים".

ובמלבי"ם לשופטים (יא, ה): "ויהי כאשר נלחמו... והיית לנו לראש' - כדן המנצח במלחמה והמציל את העם שאף אם הוא מפחותי העם יושם לראש ומושל".

ועוד במלבי"ם שם (ט, חלק באור הענין): "וכמו שכתוב: 'אל מלך בני עמון מה לי ולך כי באת אלי להלחם בארצי', שזה אמר מצד שהיה כבר המושל ואדוני הארץ".

רואים אם כן שאף על פי שיפתח היה קשור לאנשים ריקים בתחילתו, בסוף מלכותו נחשב למושל שאין ערעור על סמכותו.

ואומנם ייתכן שבתחילה כשיפתח נבחר לא היה רשע, ואף ייתכן שהלך בדרך התורה אלא שהיה ריק ופחות, ורק בסוף ימיו, לאחר שמלכותו הוכרה, שינה דרכו והיה לרשע. ואם כן, ייתכן שלאחר שעלה לגדולה ככשר, אין מורידים אותו מגדולתו, ואין להוכיח מכאן על היחס למי שנתמנה כפסול.

כמו כן, ייתכן על פי המלבי"ם שהעם נאלץ לשים אותו למושל עליהם, מכיוון שלא היה מי שיציל אותם מהמלחמה, ופיקוח נפש, ודאי ציבורי, דוחה מינויו של רשע.

ונראה להוכיח זאת **מעמרי שנבחר על ידי העם** כשהיה רשע.

מלכים א' (טז, טז-כה): "וַיִּשְׁמַע הָעָם הַחֲנִינִים לְאִמֹּר קִשֹּׁר זִמְרִי וְגַם הִכָּה אֶת הַמֶּלֶךְ וַיִּמְלְכוּ כָּל יִשְׂרָאֵל אֶת עֲמֹרִי שֹׁר צָבָא עַל יִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא בַּמַּחֲנֶה... מֶלֶךְ עֲמֹרִי עַל יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּתַרְצָה מֶלֶךְ שֵׁשׁ שָׁנִים... וַיַּעֲשֶׂה עֲמֹרִי הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיִּרַע מִכָּל אֲשֶׁר לִפְנָיו".

וניתן היה לדחות שאומנם נקרא מלך בתנ"ך מפני שבפועל נהג כמלך, אבל ייתכן שמצד אמיתתה של תורה אינו מלך, ואין לו סמכויות של מלך.

אלא שנראה שחז"ל מתייחסים אל מלכותו כמלכות מלאה.

מסכת סנהדרין (קב, ב): "אמר רבי יוחנן מפני מה **זכה עמרי למלכות** מפני שהוסיף כך אחד בארץ ישראל שנאמר: 'ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבן את ההר ויקרא [את] שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון'. אמר רבי יוחנן מפני מה **זכה אחאב למלכות** עשרים ושתים שנה מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושתים אותיות".

וכן מסתימת דברי הראשונים משמע שמלך רשע שנבחר על ידי העם, הינו מלך ודינו דין.

הרשב"ם בבבא בתרא (נד, ב) כתב: "והאמר שמואל **דינא דמלכותא דינא** - כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו ע"פ חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל".

וכן עולה מהרמב"ם שכל ציבור יכולים לבחור כל מלך, ומשמע שאף מי שהתחיל כליסטים מזוין, אם קיבלו אותו נחשב מלך, שכן כתב הרמב"ם **בהלכות גזלה ואבדה (ה, יח):** "במה דברים אמורים **במלך שמטבעו יוצא** באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזויינים שאין

דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר" (וראה שם יא, שמדובר גם במלך ישראל).

משמע שאפילו מלך גוי ורשע שהיה גזלן וליסטים וכפה עצמו על הציבור, אם הציבור מקבלו למלך הרי הוא מלך, וכן מלך ישראל.

וכן מצינו ברשב"א שאינו מבחין בין צדיק לרשע.

נכתב בשו"ת הרשב"א (א, תרלז): "עוד השיב דכל שלטון ישראל הממונה בעירו ומושל במקומו דינו דין. והוא בעירו בכלל דינא דמלכותא כל זמן שעושה כחוקי מקומו דומיא דמלך ממש. זה ברור. והראיה תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי כלומר הפקידים הממונים ואף במלכי ישראל בחוצה לארץ. ודוקא בארץ שהיא ירושה לכל ישראל הוציאו רבותינו הצרפתים בנדרים".

וכן בשו"ת הרשב"א (א, תריב): "אם השלטון הזה יש בו כח לעשות חקים בעירו דינו דין דקיימא לן דינא דמלכותא דינא. ומי שמענישין המקלקלים, כגון הגזלנים והגנבים והרצחנים וכיוצא בזה, ממשפטי המלוכה והאדנות הוא זה, ודין בכל אלו וכיוצא באלו דין".

משמע שכל מלך שנשתרשה ונקבעה מלכותו ובידו להעניש, דינו דין וחייבים לשמוע בקולו, והרשב"א לא תלה דבר בצדקתו של המלך, אלא במציאות של כוח שלטונו.

וכן רבים מהדנים במהלך הדורות בעניין דינא דמלכותא במלכויות הגויים, לא התייחסו לבעיה של רשעות המלכים.

מצאנו בתנ"ך לא רק מלכים רשעים שמלכו אלא פעמים שהעם שבחר בהם וקבל את עולם היה רשע. יתירה מכך במקרים מסויימים אף עבד עבודה זרה כגון העם שהמליך את עמרי כמובא במלכים א' טז, יג-טז מלכים א' פרק טז: (יג) אֶל כָּל־חֲטָאוֹת בְּעֶשְׂא וְחֲטָאוֹת אֱלֹה בְּנוֹ אֲשֶׁר חָטְאוּ וְאֲשֶׁר הִחֲטִיאוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל לְהַכְעִיס אֶת־יְקֹנֶק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַבְלִיהֶם: (טז) וַיִּשְׁמַע הָעָם...וַיִּמְלְכוּ כָל־יִשְׂרָאֵל אֶת־עֲמֶרִי שׂוֹרֵצָא עַל־יִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא בַּמַּחֲנֶה.

ג. אידיאל ומציאות

למדנו מכאן שהקביעה ש"קשר רשעים אינו מן המנין" אינה חלה באופן גורף לא במלך רשע ולא בעם רשע.

על כורחנו חייבים לומר שיש פעמים שהולכים אחר רוב רשעים ופעמים שלא, ועלינו לחזור ולברר את סוגיית "קשר רשעים אינו מן המנין".

על פי המהרש"א לעיל, ניתן לומר שרק בשבנא, שנחשב **עובד עבודה זרה**, נאמר בנוגע להכרעה ציבורית שקשר רשעים אינו מן המניין, וייתכן שרק בדבר חמור כמורד במלכות החייב מיתה אין דעת הרוב נחשבת, אבל לא בשאר עברות.

יתרה מכך, כפי שהתבאר לעיל במקרה של שבנא לא היה מדובר בשאלה לגיטימית העומדת להכרעתו של הציבור, שאז הרוב באמת קובע, אלא עצם המחלוקת של שבנא על חזקיהו המלך הייתה איסור של מרידה במלכות שהרי מדובר בנושא השייך בלעדית לסמכותו של המלך ולא לכל תלמיד חכם גדול ככל שיהיה. [אכן, אם הייתה חובה על המלך לשאול את החכמים והוא לא שאל, זהו נידון אחר].

ובספר ויואל משה (הובא לעיל אות א) תמה: "מה עלתה על לבו של חזקי" שדעת הקב"ה תהי' כהרוב של הרשעים, הא על זה נאמר 'לא תהי' אחרי רבים לרעות', ואם בעיני הקהל כתב הרמ"א (חו"מ סי' קסג) שעושין על פי רוב - רק מאותן שמקבלים עליהם לומר דעתם לשם שמים, ק"ו שאין רשעים אלו נמנין לרוב". ותרץ על פי דברי המהרש"א ששבנא לא הייתה כוונתו לרעה, אלא שחשב להשלים עם סנחריב, מכיוון שראה שאין מנוס מזה על פי דרך הטבע, אלא שמכיוון שסנחריב חירף מערכות אלוקים חיים, אסור היה לו להתחבר אליו, ומשום כך נקרא קשר של רשעים שאינו מן המניין, "ולזה חשש חזקי" שכיון שהם הרוב, ולא כוונו לרעה, אולי תהי' דעת הקב"ה נוטה לדעתם, לזה אמרו לו מן השמים שכיון שנתחברו לרשעים בטל מנינם".

ופלא הדבר, כיצד הוא מביא ראיה מהמהרש"א הכותב דברים הפוכים, **שכוונת שבנא הייתה לרעה**: "שבנא וסיעתו שבאו להשלים עמו היו מחשבותם לרעה על ה'".

ויש לתרץ את קושייתו כפי שהוסבר לעיל, שחזקיה חשב שמכיוון ששבנא היה תלמיד חכם גדול ורוב תלמידי החכמים הסכימו אתו, אולי באמת הצדק עימו והקב"ה יסכים עימו וצריך להיכנע לסנחריב, עד שהוצרך לגילוי מיוחד מהנביא שכוונת שבנא היא לרעה ומדובר בקשר רשעים.¹

1. בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן קמ) מובא סיפור על הגאון מבריסק הגרי"ז סולביצ'יק זצ"ל המלמד על ענייננו:

"ובשנת תרצ"ו דנו בכנסיה גדולה על הקמת מדינה מחולקת, וכידוע הגר"א וסרמן והגר"א קוטלר זצ"ל רצו לעזוב כשנראה סכנה שיסכימו לשלטון ציוני ונמנעו ע"פ הוראת הגר"ע זצ"ל, והגרי"ז ס"ס זצ"ל כעס ורגז מאד שדנו בזה בשעה שיש בזה ר"ל גרם שפיכות דמים, ושאל אותו הגר"א קלמנויץ זצ"ל מה איכפת לו כל כך עד שרוגז בקולי קולות **הלוא הברטים בלאו הכי לא מתחשבים ברבנים**, והביא הגמרא בסנהדרין דחזקיה חשש שהקב"ה אזיל בתר רוב, רק אמרו לו קשר רשעים אינו מן המניין, משמע שאם אינם רשעים נוטה הקדוש ברוך הוא לגבייהו, ולכן

ובנוגע להגדרת נבחרי הציבור כדיינים, לעניין כשרותם או פסילתם, וכן בנוגע לצורך שהציבור יפעל "לשם שמים", **נראה לומר שיש הבדל בין האידיאל שאליו שואפים לכתחילה לבין המציאות הקיימת בדיעבד**. מובן שלכתחילה אנו שואפים למצב שבו צריך ללכת אחרי רוב יראי השמים. אבל בדיעבד, מלך שהוסכם על ידי העם, בין כאשר בחר בו עם שאינו שומר תורה ומצוות, ובין כשמלך רשע כפה עצמו על העם והעם קיבל אותו, הרי הוא מלך.

הסיבה שיש להסכים בדיעבד למציאות שהיא נגד התורה, נובעת מכך שלולא זה המצב יהיה גרוע יותר, שכן אם המלך לא ימשול תשרור אנדרלמוסיה, ואיש את רעהו חיים בלעו. וכן כאשר יש מקום שבו כולם עמי ארצות, ואם לא יבחרו דיינים שאינם יודעים דיני תורה ילכו לדון בערכאות, יש להעדיף את האופציה הראשונה.

היסוד לכך הוא ההכרח ללכת אחרי הרוב בענייני הציבור כדברי הרא"ש בתשובתו. ומכיוון שאיננו בוחרים את הציבור הקיים במקום, אלא משמים גלגלו שיהיו רבים שאינם יראי שמים, הדרכת התורה שבכל דבר של רבים יש ללכת אחר הרוב שרירה וקיימת. [וכן כתב אף ה"פאת שדה" (שהובא לעיל אות א): "אלא שאי אפשר לעמוד בזה אם לא נדון שבקצת דברים שייך בהם דינא דמלכותא", הרי שהסכים שבסופו של דבר אין אפשרות ללכת אחרי מידת הדין הגמורה לפי שיטתו].

טען אז ואמר **הרי בכנסיה התאספו רוב גדולי הדור והקב"ה נוטה בתר רוב, והרי הסכימו על עצם מדינה**, רק חלקו אם מותר לוותר על חלקי ארץ ישראל, ואמר אז (בשנת תרצ"ו) חוששני שיתקיים שהרי אינו קשר רשעים והם מן המניין...". ואכן זכינו ב"ה והתקיימו דבריהם, וקמה המדינה, עם הקשיים והצללים שמלווים את צמיחת גאולתנו.

פרק ז

מיסים המשמשים בחלקם למטרות אסורות

א. "לפני עוור לא תתן מכשול"

ודאי שהמלך הנבחר אינו רשאי לתקן חוקים כנגד התורה. אומנם יש לשאול מה הדין כשמלך מחייב תשלום מיסים שחלק הארי שלהם מיועד לצרכים חיוביים, ואילו חלק קטן מהם מיועד לצרכים שליליים.

נברר תחילה אם בתשלום מיסים המשמשים לדבר עבירה עוברים על איסור דאורייתא של "לפני עוור לא תתן מכשול", ומה הדין כשלא ברור אם הכסף יופנה לאיסור או להיתר, האם הוא ספקא דאורייתא והדבר אסור?

במסכת ע"ז (ו, ב) אומרת הגמרא: "מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח? תלמוד לומר: 'ולפני עור לא תתן מכשול'... הכא במאי עסקינן - דקאי בתרי עברי דנהרא".

ומפרש רש"י שם: "דקיימא בתרי עברי נהרא - עובד כוכבים (להושיט לו אבר מן החי) מצד זה וישראל מצד זה, דאי לא יהיב ליה לא מצי שקיל". כלומר, במקום שולא הסיוע הנזיר או הגוי אינם יכולים לעבור עבירה, יש בכך "לפני עוור".

ויש לשאול מהו טעם הדבר - מדוע איסור "לפני עוור" קיים רק כאשר אין בידו לעבור את העבירה לבדו, כגון נזיר שאין לו יין, הרי גם אם יש לו יין ומוסיפים עוד, אם ישתה הרי הוא מתחייב על כל רביעית נוספת באיסור לאו? וכמו כן, בכל מקרה הרי סייע בידו.

בנידון שלנו יש שתי השלכות לתשלום המס, בנוגע לדיון על שותפות או הכשלה באיסור: א. השלב הראשון של הוספת כסף לקופת המדינה, המשתמשת בכסף גם לאיסור ב. סופו של התהליך, כאשר אזרח מסוים (או קבוצת אזרחים) עובר על איסור שמומן בכספי המדינה.

הדיון בסעיף זה בנוגע ל"לפני עוור" עוסק **בעיקר** בשלב הראשון, ובחלקו נוגע גם לשלב השני.

א. הוספה על האיסור כשבדו לעבור על האיסור

יש לומר שאיסור "לפני עוור" הוא יוצא דופן, שהרי גם כשאדם נותן לנזיר כוס יין סוף סוף יש לו בחירה חופשית, והוא זה שמחליט אם לעבור את העבירה, ומדוע

אוסרת התורה לתת לפניו? לפיכך אין לך בו אלא חידושו. האיסור הוא רק כשלא היה ביד הנותן לעבור את העבירה, שאז נתן מכשול לפני חברו.

כך כותב המאירי (ע"ז ו, ב): "...כל מה שנאסר לנו משום לפני עור לא תתן מכשול... אם היה מאותו דבר בידו, ואף על פי שמכל מקום **גורם לו להרבות באיסור, אין בזו נתינת מכשול**, וכן כל כיוצא בזה, ומכל מקום ראוי להימנע מסרך מסייע ידי עוברי עבירה..." (וכן כתב הריטב"א המובא להלן, בתחילת אות ב).

בנידון שלנו יש בכוח המדינה לפעול למען המטרות האסורות בזכות תשלומם של המזדהים עם מטרות אלו, גם ללא התקציב שנוסף על ידי שומרי התורה. ומסתבר שגם כאשר יש צורך לצמצם בתקציבים, הקיצוץ הוא רוחבי ועדיין ניתן כסף גם למטרות האסורות (אומנם פחות), ובמקביל נעשה קיצוץ גם במטרות חשובות שהן בגדר מצווה (כגון ביטחון, בריאות, תלמוד תורה ומצוות נוספות), שבהן מבחינה מוחלטת הקיצוץ גדול הרבה יותר. על כל פנים, אין בזה "לפני עור" לדברי המאירי והריטב"א. מה שאין כן אם היה מדובר במס ייעודי למטרה אסורה, שאם לא ייגבה, לא יתבצע האיסור כלל.

ב. איסור "לפני עור" רק בדבר שבו נעשית העבירה

בספר פתחי חושן (הלכות גניבה פ"א הע' יד, ד"ה הב"י בסימן שסט), כתב שמדברי שו"ת מהרי"ק (שורש קצד) עולה שמאחר שהמלך זוכה בממון משום דינא דמלכותא דינא, גם אם המלכות משתמשת בכסף לצורך עבודה זרה, אין איסור לשלם למלך מכיוון שהכסף ניתן מכיס המלך, ולא ישירות מהמשלם.

והדבר רמוז בדברי חז"ל בויקרא רבה (בהר לג) על חנניה מישאל ועזריה, שאמרו לנבוכדנצר כשציווה עליהם להשתחוות לפסל: "במסים ובארנוניות ובזמיות ובגולגליות את מלך עלינו, אבל לדבר הזה שאתה אומר לנו נבוכדנצר את ונבוכדנצר שמך, את אחד כלב שוין עלינו כחדא". הרי שאמרו שישלמו מסים משום דינא דמלכותא, הגם שהמסים משמשים לעבודה זרה. אלא שכאשר ישראל אינם עוברים על האיסור, אלא המלך משתמש בכספי המיסים לעבודה זרה, דינא דמלכותא דינא.

וכן כתבו רבים שכאשר האיסור אינו נעשה בחפץ עצמו, אין בנתינתו איסור, והרי הוא בכלל "לפני דלפני" [שאיננו נותן את המכשול עצמו לפני העיוור, אלא נותנו לפני מי שייתן אותו לפני העיוור] (ראה אנציקלופדיה תלמודית, לפני עור לא תתן מכשול, אות ח).

ומשמע שהדבר מותר גם מדרבנן ולא נאסר משום מסייע לדבר עבירה, ונראה שההסבר הוא משום שאיסור מסייע הוא רק בשעת העבירה, כמו שיובא להלן (ב [ג]).

ג. "לפני עוור" ומסייע שלא ברצונו

כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות קמה): "נ"ל דלאו דלפני עיוור, אם הלה אונסו בממון שרי. וקצת דוגמא לזה מש"כ ביו"ד סוף סימן של"ד דאין אדם מחוייב להוציא ממונו להפריש חבירו מן העבירה בכפיה", והאריך בזה.

ובשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' ט אות כד) כתב על דברי מהרי"ל דיסקין: "ולפי מ"ש יש לקיים דבריו, שיסוד האיסור הוא אם יש בסיועו חיזוק לעוברי עבירה, אבל אם מפסיד ממונו אין בסיועו שמסייע משום חיזוק להעובר, שהוא יודע שלא עשה כן אלא להציל ממונו. ועי' בשדי חמד מערכת הה"א, שהביא ג"כ בשם ספר פי שנים, דלא נאמר הלאו דלפני עור אלא שלא להכשילו בלא הכרח, אבל לבזבז ממונו כדי שלא יעשה איסור, אינו מחויב" (וסיים: "ועדיין צ"ע, כי הראיות שהביאו אין בהן כדי הכרעה").

וכן כתב בספר פתחי חושן (הלכות גניבה פ"א הע' יד, בסוף עניין דינא דמלכותא במלך ישראל, מהדורה ישנה עמ' יד), שכאשר נוטלים מיסים שלא מרצונו אף משום מסייע (שנדון בו להלן, ב) אין בזה, ומשמע מדבריו שאין חובה לנסות להשתמט מתשלום המס כדי להימנע מנטילה שלא מרצונו.

ד. סיכום

עלו בידינו כמה נימוקים לכך שאין בדבר משום איסור "לפני עוור" מדאורייתא: א. המדינה יכולה לחלק את הכספים לצרכים אסורים גם אם נמנע מלשלם, ואולי להיפך - אם יהיה חסר כסף, יגרעו כסף זה מדברים חיוביים, כגון תמיכה בבחורי ישיבות, רווחה וכו'.

ב. איסור "לפני עוור" הוא רק בדבר שבו נעשית העבירה, ואילו כאן מדובר בהעברה כספית, ולאחר מכן קופת המדינה משתמשת בכספה לאיסור. וגם אם ישלם במזומן לקופת המדינה, לא במטבע ששילם נעשים האיסורים.

ג. מכיוון שידוע שהדבר נעשה בעל כורחו, אין איסור בדבר.

ב. מסייע לדבר עבירה

גם כאשר היה ביד חברו לעבור על האיסור, ואין מדובר באיסור תורה של "לפני עוור", קיים איסור דרבנן של מסייע לדבר עבירה.

כך כתבו התוספות במסכת שבת (ג, א ד"ה בבא דרישא): "...ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו... דלא עבר משום לפני עור... מכל מקום איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור...".

וכן בחידושי הריטב"א ע"ז (ו, ב): "והא דנזיר ואבר מן החי שאנו חוששין לתקלה, כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור, ואף על פי שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, אבל מכל מקום אי תבע ליה בפירוש לאיסורא נהי דמשום ולפני עור ליכא, אכתי [איכא] איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור, וכדקיימא לן (גיטין סב, א) שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית ואפילו לומר להם התחזקו אסור, ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו, דכל ישראל ערביין זה לזה, וכל שכן שאסור לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל, וכדאמרין בפרק שנים אוחזין (ב"מ ה, ב): דאי לא תימא הכי אנן חיותא לרועה היכי מסרינן וכדפרישנא התם, מורי ורבי נר"ו".

נבחן עתה דרכי היתר לאיסור מסייע לדבר עבירה, שהוא מדרבנן, בנוגע לנידון שלנו.

א. תלייה בכך שהכסף ילך למטרות מותרות

בגמרא בפסחים (ט, ב) מובאת ברייתא: "שתי קופות, אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין, אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו - מותרין, שאני אומר: חולין לתוך חולין נפלו, ותרומה לתוך תרומה נפלה". הגמרא רוצה ללמוד מתרומה לחמץ, ומקשה: "אימור דאמרינן: שאני אומר בתרומה דרבנן, בחמץ דאורייתא מי אמרינן?" ומתרצת: "אטו בדיקת חמץ דאורייתא? דרבנן היא! דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה".

אם כן, גם בנידוננו, שמדובר באיסור דרבנן של מסייע, אפשר לתלות ולומר שהכסף שלנו יגיע לדברים המותרים.

ב. מסייע ביד עוברי עבירה, כשהם כמומרים לעבירה

הרמ"א (יורה דעה קנא, א) הביא מחלוקת בנוגע לאיסור מסייע: "יש אומרים הא דאסור למכור להם [לנוכחים], דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום

אחר, מותר למכור להם כל דבר (מרדכי דפ"ק דע"ז), ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו (ר"ן שם ובתוספות ואשיר"י והגמ"ר פ"ק דשבת לדעת הרב).

הש"ך (שם, ו) הכריע: י"א כו' - "ויש מחמירין וסוברין דמכל מקום איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עברי דנהרא אבל לפעד"נ... כולי עלמא מודים להמרדכי ותוס' בפ"ק דעבודת כוכבים, דבעובד כוכבים או **מומר שרי**, והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן פ"ק דע"ז מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור, וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שבית דין מצווים להפרישו כל שכן ישראל גדול, מה שאין כן בעובד כוכבים **וישראל מומר** שאינו חייב להפרישו".

והסביר הדגול מרבבה (שם ד"ה משא"כ בעכו"ם וישראל מומר): "הא ודאי ישראל מומר אע"פ שחטא ישראל הוא, ואם כן מה בינו לישראל אחר להפרישו מעבירה? אבל נלע"ד כוונת הש"ך דאף בישראל אין מצווים להפרישו כי אם כשעובר בשוגג ויש ביד איש אחר להפרישו, חייב להפרישו כמו קטן האוכל נבילות דהקטן שוגג הוא... אבל בישראל **דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור**, אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך... ומומר מסתמא מזיד הוא, ועוד דכל עובר עבירה יקרא מומר לאותו דבר".

בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ב, יו"ד סימן יט) ביאר את דברי הש"ך על פי רש"י בע"ז (נה, ב): "ואסור לסייע ידי עוברי עבירה אלא פורשין מהם כדי **שלא ירגיל בכך**", וכתב: "רש"י בנועם דבריו הקצרים ומאירים, מלמדנו שטעם איסור לסייע לעוברי עברה הוא, כדי שלא ירגיל בכך. מזה נדון במומר שכבר הוא רגיל בכך אעפ"י שבישראל הוא לכל דבריו, ואם יש בידינו, מפרישין אותו מעברה ומכל שכן שלא מושיטין לו דבר אסור אם עומד בתרי עברי דנהרא, אבל אם יש לו אפשרות לעשות העברה בלעדינו והוא ודאי יעשה, אין אנו מצוים אפילו מדרבנן לפרוש ממנו ולא לסייעו. וכיוון שטעם האיסור הוא על מנת שהמסייע לא ירגיל אותם בדבר, כאשר מדובר בגוי או בישראל המומר לדבר, שהם מעוניינים ממילא לעבור על האיסור אין בכך משום מסייע".

לפי זה, גם בנידון שלנו, מכיוון שעוברי העבירות הינם בדרך כלל כמו מומרים לאותו דבר, אין איסור מסייע בזה מכיוון שלצערנו אין המסייע מרגיל אותו לדבר, אלא הוא הרגיל את עצמו לעבור על האיסור.

ג. איסור מסייע לדבר עבירה רק בשעת העבירה

נאמר במשנה גיטין (סא, א): "אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה... אבל משתטיל את המים לא תגע עמה, לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה". ופירש רש"י שם: "לא תבור ולא תטחון עמה - לסייעה מפני שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה" (וראה במשיב דבר המובא להלן בדעת רש"י).

בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' לב) דן בשאלה אם מותר להיות שדכן של בני זוג שלא ישמרו על טהרת המשפחה, ומסיק שמאחר שאין הוא מסייע בידים בשעת העבירה, אין בזה משום מסייע לעוברי עבירה. ואומנם לפי חלק מהראשונים ההיתר כשאינו בשעת עבירה הוא רק בצירוף לכך שיש בדבר משום דרכי שלום, אלא שהסיק שליטתם הדבר אסור רק בחינם, אבל בשכר מותר גם ללא צירוף של דרכי שלום. ובנידון דידן, נראה שיש משום דרכי שלום בהתנהלות המשותפת של המדינה, ואם נאמר שאיננו רוצים לתת עבור מה שממש לדבר עבירה, יאמרו אחרים שאינם רוצים לתת לצורכי קדושה וכדומה, וודאי שהדבר יביא לידי מחלוקת. [ואומנם צריך ברור אם התועלת שיש מהמס לעניינים החיוביים שאנו מעוניינים בהם כמוה כשכר, שכן לדבריו ההיתר לעשות בשכר הוא משום "כדי חייו", ושמא שייך גם כאן עניין של "כדי חייו" באופן כללי בתועלת מהמיסים].

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קפד) נשאל אם מותר להשכיר חנות לספר המגלה בשבת בפרהסיא, האם עובר בכך משום מסייע לדבר עבירה? והשיב שאיסור מסייע לדבר עבירה נאמר רק כאשר בשעת סיועו עובר על האיסור מיד, אבל באינו עובר על האיסור מיד - מותר. ומכיוון שאינו מחלל שבת ממש ברגע ההשכרה, אין איסור. וראה עוד בסיום דברי החזון איש המובאים בפיסקה הבאה (ד).

מובן שגם בעניינינו שעת תשלום המס אינה שעת העבירה.

ד. התחשבות בספקות ובמכשולים אחרים שייגרמו

גם אם נאמר שמדי ספק איסור לא יצאנו, הרי לפנינו דברי החזון איש.

חזו"א שביעית (יב, ט): "ונראה דהא דהקילו חכמים בספק אע"ג דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני עור, והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום דאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושלוש מעצמנו ומהם, והן רק עמי הארץ וחייבין אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכש"כ שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על לא תשנא ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו [ואף למכור לעכו"מ כן, שגם הם מוזהרין על השלום עם ישראל], וכן אמרו מו"ק י"ז א' במכה בנו גדול. והלכך שקלו חז"ל בפלס עד כמה

שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, והכריעו לאסור למכרם בזמן שהוא ודאי לעבירה ולהתיר בספק, וזו דרך הממוצעת והישרה [והיינו נמי טעמא דשרינן בשעה שאין האיסור עדיין מוכן, כמו שמותר למכור שדה לחשוד על המעשר, ולא נאסר אלא לאחר שהגיע לעונת המעשרות כדתנן מעשרות פ"ה מ"ג, וכן בחשוד על השביעית תנן התם שלא ימכור משהגיע לעונת המעשרות, אבל קודם מותר וכל שכן שמותר קודם שביעית, אע"ג דכל הני סופו לבוא ע"י מכשול להחשוד, אלא שהדבר מסור לחכמים, ועי' סי' י"ט ס"ק כ"ב].

וראה שו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן לה אות א), בנוגע לנתינת מאכל אף לפני מי שוודאי שאינו מברך. וכתב שכיון שכל ענייננו הוא באיסור של הכשלת הזולת בעבירה, הרי שיש לשקול את התוצאה של אי הנתינה, שיכולה לגרום מכשול גדול יותר של כעס ושנאה לדרכי התורה. ונראה שכך יש לדון גם בעניין שלנו, שהעלמת מס וכדומה, תגרום להכשלה בעבירות החמורות הנ"ל.

וכך כתב למעשה בנידון שלנו הרה"ג יעקב אריאל שליט"א (באהלה של תורה ח"ד סוף סי' טז): "יש השוללים את תוקפו של דינא דמלכותא בארץ ישראל כיום מסיבות אידיאלוגיות, בגלל אופיה החילוני של המדינה, להגדרתם. לדעתנו יש להבחין בין המדינה כמות שהיא לבין הממשלה והכנסת. ממשלה וכנסת הולכות ובאות. אמנם שאיפתנו היא שהמדינה תהיה מדינת ישראל, דהיינו שהמדינה תראה את עצמה מחויבת לכל מה שהשם ישראל מחייב, כלומר מדינתם של עם ישראל ושל תורת ישראל. אולם גם בהגדרתה הנוכחית, המדינה כמדינה אינה לא דתית ולא חילונית. היא צורת משטר שהוקמה בע"י עם ישראל בארץ ישראל, ותכניו של המשטר תלויים בהשפעתם של אזרחי המדינה על מוסדות המדינה.

גם אם המדינה הייתה 'חילונית' כביכול, הרי גם אז היינו כולנו זקוקים לדרכים ולגשרים, בתי חולים ובתי ספר, משטרה וצבא, רווחה וכל יתר הצרכים שכל אזרח בעולם זקוק להם. ובלא מסים אין שום אפשרות לקיימם. וכל אלו הרי משרתים את כל האוכלוסיה, בין הדתית בין החילונית. היעלה על הדעת ששומר מצוות פטור מלהשתתף במימונם? (במה הדבר שונה ממסי ועד בית שהם חוקיים לכל הדעות?)

אומנם חלק מהמסים מופנה למטרות שליליות, לדעת חלק מהאוכלוסיה, אך באותה מידה חלק מהם מופנה למטרות חיוביות, שאף הן אינן לרווחם של חלקים אחרים באוכלוסיה, כגון תמיכה במשפחות ברוכות ילדים, ישיבות ומוסדות תורניים, רווחה לאוכלוסיות עניות וכו'. מהיכן ימומנו כל אלו, אם כל הנהנה משירותים אלו ייפטר מתשלום מסים בתואנה שדינא דמלכותא לאו דינא? וכבר אמרו על כגון דא 'יש

ברירה'. כלומר, מסיו של כל אדם מממנים את צרכיו. מאידך, לא יתכן שאדם יטען שאינו חייב לשלם מיסים בתואנה שדינא דמלכותא לא נוהג בארץ ישראל, אך במקביל יתבע מהשלטון להשתתף בהוצאותיו, דבר זה בודאי נוגד את הצדק ההלכתי".

ה. סיכום

עלו בידינו כמה נימוקים לכך שאין בתשלום מיסים משום מסייע לדבר עבירה:

- א. יש לתלות שהכסף של שומרי המצוות יממן את הפעילויות המותרות.
- ב. אין איסור מסייע לדבר עבירה כאשר העובר הרגיל את עצמו לעבור על העבירה ללא קשר לסיוע, והוא כמומר לאותו דבר.
- ג. איסור מסייע לדבר עבירה הינו רק בשעת העבירה.
- ד. יש להקל כאשר יש ספק בדבר.
- ה. יש לחשוש שאם יראי השמים יעלימו מיסים וכדומה, הדבר יגרום להכשלת הציבור בעבירות חמורות יותר.
- ו. כמו כן ראינו לעיל שאין איסור מסייע כאשר הדבר נעשה שלא ברצונו. לסיום יש לומר, שאף אם היינו חוששים שבעיקרון יש בדבר משום "לפני עוור" דאורייתא (או מסייע לדבר עבירה מדרבנן), מכיוון שאי תשלום מס נוגע לחשש של פיקוח נפש בעקבות קיצוץ בתקציבים נצרכים, כגון מימון הביטחון והבריאות, בכוחו של פיקוח נפש, ואפילו חשש רחוק לפיקוח נפש, לדחות את האיסור.

פרק ח

סמכות הציבור והרוב

יש לשאול: א. מהו מקור הסמכות של הציבור, מניין שואב הוא את כוחו? ב. מכוח מה הרוב יכול לכפות דעתו על המיעוט? ג. האם כל רוב יכול לכפות דעתו?

א. סמכות הציבור

בנוגע לתוקף חיובו של יחיד, פעמים יש צורך במעשה, כגון נותן מתנה, שמלבד האמירה שהוא נותן מתנה, צריך גם מעשה קניין. פעמים יש אמירה המחייבת, כמו בשבועה ובנדד, ויש אף מחשבה המחייבת, כגון הגומר במחשבתו לתת צדקה.

הגמרא במסכת שבועות (כו, ב) אומרת: "מוצא שפתיך תשמור ועשית" - אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין? תלמוד לומר (שמות לה, כב): 'כל נדיב לב'."

וברמ"א ביורה דעה (רנח, יג): "אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו ואין צריך אמירה, אלא דאם אמר מחייבין אותו לקיים (מרדכי פ"ק דקידושין ובפ"ק דב"ב ובהגהות ובמהרי"ק שורש קפ"ה, קס"א. ומהר"ר פרץ ובהגהות סמ"ק ורא"ש פ"ק דתענית). ויש אומרים דאם לא הוציא בפיו, אינו כלום (הרא"ש כלל יג). והעיקר כסברא הראשונה (ועיין בחו"מ סי' ריב)."

אם כן, יש תוקף לחיובים שאדם מקבל על עצמו, באופן הראוי לאותו חיוב.

ונראה לומר שכמו שיש תוקף לחיוביו של אדם יחיד, כן הוא גם בציבור, אלא שבשונה מן היחיד, קבלת הציבור יש לה מעלה, ולעולם יש לה תוקף כשלעצמה, גם ללא קניין.

כך מצינו בחידושי הר"ן סנהדרין (כג, א ד"ה א"ר יוחנן): "מי שהוא מוחזק לנו שאינו יודע הדין פסול הוא ואין דינו דין, כדאמרינן לקמן גבי שלשה רועי בקר שהם פסולים: 'אי הכי כל תלתא דלא גמירי נמי', אלמא מאן דלא גמיר פסול מדאורייתא. והא דמכשרינן בפ"ק שלשה הדיוטות, היינו טעמא דסמכין דאי אפשר דליכא בינייהו חד דגמיר. ועוד מאי טעמא דרבנן דאמרי לא כל המינו שיפסול דיין שהמחוהו רבים עליהם, ואי דיין זה פסול ואין דינו דין מה תועיל בטענה זו המחאת רבים עליהם, הרי זה קשר רשעים ואינו מן המנין, כדאמרינן לקמן. ולי נראה... דכיון דמיירי במקומות שאינן בני תורה, כל בני העיר קבלו על עצמן כל אותן שנתמנו להיות ערכיים שלא יוכלו לפוסלן, ומשום הכי קאמרי רבנן לא כל הימנו לפסול דיין שהמחוהו רבים

עליהם, ואף על גב דלא גמירי דינא דאורייתא משום דהוה להו כשלשה רועי בקר דלא גמירי דינא כלל דכשרים כדקבלו עלייהו, ובהא מיתרצי כולהו קושיי."

ומכאן שיש תוקף מחייב למה שקיבל הציבור עליו.

עוד הובא בבית יוסף חו"מ (סי' כב, מתשובות מיימוניות ספר שופטים סי' י, ונפסק ברמ"א שם סעיף א): "...נאמנים עלי שלשה רועי בקר וכו'. הוא הדין לשנים שקבלו עליהם כל מה שיפסקו עליהם ראשי הקהל, ועשה אחד על פיהם, שאין לשני עליו כלום. ואף על גב דנראה דהא דנאמנים עלי שלשה רועי בקר, שאם נודע שטעו שיכול לחזור בו אפילו לאחר גמר דין, דלא עדיף מפשרה בלא קנין שיכול לחזור בו, כל שכן הכא דקבלינהו עלייהו לעשות דין דכל דין של טעות אינו דין, אפילו הכי בנדון זה שהניחו על טובי העיר ועל ראשי הקהל, מנהג הוא בכל מלכותינו דכל מה שאדם מקבל בפני ראשי הקהל שנבררו מדעת הקהל שאין יכול לחזור בו".

ולמעשה כתב הרמ"א בחו"מ (סי' קסג סעיף ו): "קהל שפטרו אחד ממסים, פטור. וכל דברי הקהל אינן צריכין קנין, מיהו יכולין למימר שלא פטרוהו רק לשנה", ומקורו בשו"ת הרא"ש (כלל ו סימן יט): "מנהג פשוט הוא, מה שטובי הקהל מסכימים לעשות, שריר וקיים הוא בלא קנין. ובכל תקנות הקהל, שמתקנין על יחידים ועל רבים ומסיעין על קיצותם, כל דבריהם ככתובין וכמסורין דמו".

ב. הליכה אחר הרוב

ראינו לעיל (פרק ג (א)) שלפי הרמב"ם ועוד, חיוב דינא דמלכותא דינא נובע מהכרעת כלל העם לקבל על עצמם את המלך ולהשתמש במטבעו.

והנה מטבע הדברים, מסתבר שישנם אנשים המתנגדים למלך, ובכל זאת מלכותו ודיניו מחייבים את הכול. ויש לשאול - מדוע הכרעת הרוב מחייבת את המיעוט ואף על פי שאינם רוצים להשתמש במטבעו של המלך, הם חייבים לשמוע בקולו מדינא דמלכותא?

נאמר במסכת חולין (יא, א): "מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא. מנלן, דכתיב: 'אחרי רבים להטות', רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן רובא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה מנלן...".

וכן כותב הרמב"ם הלכות סנהדרין (ח, א): "בית דין שנחלקו מקצתם אומרים זכאי ומקצתם אומרים חייב הולכין אחר הרוב, וזו מצות עשה של תורה שנאמר 'אחרי רבים להטות', במה דברים אמורים בדיני ממונות ובשאר דיני אסור ומותר וטמא

וטהור וכיוצא בהן, אבל בדיני נפשות... לרעה על פי שנים, וכל אלו הדברים קבלה הם".

כן מבואר גם בספר החינוך (מצוה עח): "לנטות אחרי רבים, והוא כשיפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה, וכמו כן בדין פרטי, כלומר בדין שיהא בין ראובן ושמעון על דרך משל, כשתהיה המחלוקת בין דייני עירם שקצתם דנין לחיוב וקצתם לפטור, לנטות אחר הרוב לעולם, שנאמר (שמות כג, ב) אחרי רבים להטות, ובביאור אמרו זכרונם לברכה (חולין יא, א) רובא דאורייתא. ובחירת רוב זה... בששני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשוה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוות החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב. ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני הכיתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין, שבהם לא נדקדק בהיותם חולקין אי זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם, והטעם לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה, והוא כאילו ציותה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל עניינכם, ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים".

ובשו"ת מהרשד"ם (יו"ד, פב) כותב: "גם צריך לדעת כי בענין הצריך לרוב כפי דין תורה כתבו הרשב"א והרא"ש, ומהרי"ק ז"ל הביאו בתשובותיו ג"כ בפשיטות, דאינו נקרא רוב אלא כאשר יעמדו כלם כאחד ואז בהסכמת רוב העומדים נתקיים הענין בעל כרחם של המיעוט".

וכן כותב הראי"ה קוק במבוא לשבת הארץ (פרק י): "עיקרא דכללאל של 'אחרי רבים להטות', שהוא מן התורה, הוא דוקא בבית דין שיושבים במושב אחד ודנים אלו כנגד אלו, אבל מה שאנו באים לדון בדור אחר ע"פ מה שאנו מוצאים מדברי היחידים והרבים שנאמרו בדורות שלפנינו, אין זה מן התורה בכלל 'אחרי רבים להטות' - וכבר החליטו זה הפוסקים, (ועיין קונטרס הכללים בספר גט פשוט) - אלא שראוי לנו ללכת אחר הרבים, דמסתברא דהלכתא כותיהו. אבל אין זה סברא דאורייתא כלל, לפיכך בשעת הדחק שפיר יש לסמוך על היחיד".

עד כה עולה שהולכים אחר הרוב בתנאים הבאים:

א. כשישנה שאלה סטטיסטית (כגון בשר שנמצא ויש במקום ט' חנויות כשרות ואחת טרפה או להיפך).

ב. כשמדובר בהכרעת בית דין או סנהדרין (רמב"ם והחינוך לעיל. לדברי החינוך

ההכרעה היא כדברי החכמים יותר, גם כשהם מיעוט, למעט במסגרת הסנהדרין).

ג. צריך שהמכריעים יהיו במקום אחד וישמעו זה את זה (מהרשד"ם ושבת הארץ).

בנידון דידן של קבלת השלטון על ידי הרוב, התנאים שהזכרנו אינם קיימים שהרי מדובר במציאות ממשית שאינה קשורה להכרעת בית דין, ואין הכול מצטרפים כאחד לשמוע איש את רעהו.

אם כן הדרא קושיא לדוכתה, מנא לן שבכוח הרוב המקבל את מטבעו של המלך לחייב את המיעוט?

ג. חריגות מעקרונות הליכה אחר הרוב

פעמים שאין הולכים אחר הרוב, והמיעוט יכול לכפות את הרוב. כגון ברמ"א חו"מ (קסג, א): "כופין בני העיר זה את זה, אפילו מיעוט כופין את המרובים (רבינו ירוחם נתיב ל"א ח"ו), לעשות חומה, דלתים ובריח לעיר ולבנות להם בית הכנסת; ולקנות ספר תורה נביאים וכתובים..."

כמו כן מצאנו **פסיקה הפוכה** ממה שראינו לעיל, לפיה החלטות ציבוריות יכולות להתקבל ברוב גם כשמיעוט אינו נוכח כלל.

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ז, סי' קמז): "עוד השיב, ואותן **בני אדם שלא היו בעיר בשעת הנדוי והחרם, חייבין הם לנהוג נדוי וחרם**, ואם עברו בשום דבר מכל מה שגזרו והסכימו הקהל נפלו באותן עונשים שענשו הקהל, שהציבור יכולין להסיע לכל אנשי העיר על קצתם ובלבד שהסכימו עליו רוב הציבור, דכתיב: 'במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו', כדאיתא פרק אין מעמידין (דף לו), **והרוב ככולו**, ואין אדם צריך לענות אמן במה שהצבור מנדין ומחרימין, ולא במה שהם משביעים על גזרתם. וראיה לדבר יהונתן - 'ויהונתן לא שמע בהשבע אביו את העם'."

כתב עוד הרשב"א שם (ח"ז, סי' קמב): "וענין יהונתן ... כענין עכן שנתחייב הריגה על מעלו אשר מעל בחרם, והוא **שהמלך או הסנהדרין כשמחרימים במעמד רוב ישראל** שלא לעשות דבר פלוני ועבר איש על חרמן חייב מיתה, וזהו שנתחייב עכן מיתה על מעלו, ואנשי יבש גלעד על אשר לא עלו במצפה, ויהונתן על עניינו. ואף על פי שהיה שוגג, סבור היה שאול שהיה עובר בכוונה אחר שהיה רואה העם נזהרים מלאכול... וכן הדין לאנשי העיר שהסכימו וגזרו גזרות או גדרים על אנשי עירם רשאים הם בכך, והעובר על החרם וגזרתם הרי הוא מוחרם. וכן אם שמו בתקנתם עונש ממון, הכל כמו שתקנו וגזרו. ואף על פי שלא היו שם מקצת אנשי העיר, כיון

שנעשה **במעמד טובי העיר, ובמעמד תלמידי חכמים שבהם**, השאר שלא היו שם חייבים כאותן שהיו, אף על פי שהם מוכרחים, או אף על פי שלא ענו אמן ואין חפצים בו".

מדבריו כאן משמע שאומנם המיעוט אינו חייב להיות נוכח, אבל הדבר מוגבל לכך שעשו על פי רוב הקהל, במעמד ז' טובי העיר ובמעמד תלמידי חכמים שבהם.

כמו כן יש להוסיף שלא רק בבית דין הולכים אחר הרוב, אלא בכל הכרעה ציבורית. כך כתב הרמ"א בחו"מ (קסג, א): **"כל צרכי צבור** שאין יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם **שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב...**"

וכן מצינו בשו"ת הרא"ש (ו, ה): **"וששאלת: אם שנים או שלשה מהבינונים שבעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל, או מגזרת חרם שיעשו על שום דבר. דע, כי על עסק של רבים אמרה תורה: אחרי רבים להטות. ועל כל ענין שהקהל מסכימים, הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם; לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים: 'אחרי רבים להטות'". משמע שבכל עניין ששייך לרבים הולכים אחר הרוב.**

ומצינו במסכת ב"ק (כז, ב): **"קמ"ל, דאין הולכין בממון אחר הרוב"**. וכתב רש"י שם: **"אין הולכין בממון אחר הרוב - היכא דמסתפקא לן מילתא, כגון הכא וכגון לקמן (שם מו) המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, לא אמרינן בתר רובא זיל ולחרישה קנאו והוי טעות, אלא אמר המוציא מחבירו עליו הראיה, ויכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך"**.

ובתוספות שם כתבו: **"קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב - תימה מה טעם אין הולכין ליתי בקל וחומר... ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא דיני ממונות לא כל שכן, ואפילו רובא דליתיה קמן אזלינן בדיני נפשות בתר רובא, כדאמר בריש סורר ומורה (סנהדרין סט, א). ויש לומר דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא בית דין מפקי מיניה, אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא"**.

הסביר התורה תמימה (שמות כג, ב הערה כג): **"וכתבו התוס' בב"ק (כז, ב) דאע"פ דבדיני ממונות היכא שיש תובע ונתבע אין הולכין אחר הרוב, והיינו להוציא ממון מכח הרוב, בכל זאת בסנהדרין אזלינן אחר הרוב, וטעם הדבר משום דבסנהדרין אמרינן דהמיעוט כמאן דליתא דמי ואין כאן מעוט כלל, עכ"ל. ונראה להסביר סברתם,**

משום דבשאר עניני רוב זולת רוב של סנהדרין, יש להבית דין עצמם ספק באמתת הדבר ופוסקים הדבר רק מפני הדין דאזלינן בתר רובא, לכן לא הוי רוב זה ודאי וחזק אלא אמרינן סמוך מעוטא לחזקה היינו לחזקה דאוקי ממונא בחזקת מריה, דהיינו בחזקת מי שהוא בידו עתה, ואתרע ליה רובא. משא"כ בחלוקי דעות סנהדרין, דרוב המחזיקים בדעה אחת להם אין שום ספק כלל באמתת פסק דינם אלא ברור להם כן, וכיון שהרוב ברור ומאומת אמרינן דדעת המיעוט דיינים כמאן דליתא...".

הסברו הוא שיש הבדל בין בית דין היושבים וכל אחד שומע דברי חברו ומכריע באופן מוחלט על פי שיקול דעתו, אזי דעת המיעוט בטלה מכיוון שהיא סותרת את דעת הרוב. מה שאין כן בבירור המציאות, שנקבע על פי סטטיסטיקה ואין מדובר בהכרעה מוחלטת אלא בהסתברות, ולכן רוב אינו יכול לגבור על מיעוט המצורף לחזקת הממון.

ממשיך התורה תמימה: "ויש מחלוקת ראשונים אם הא דאחרי רבים להטות הוא רק בשוין בחכמה או אם המיעוט גדול בחכמה הלכה כמיעוט. ונראה לי ראייה דאפילו אם הרוב הוא פחות בחכמה מהמיעוט ג"כ אזלינן בתרם, מירושלמי תענית (ג, ד): א"ר זעירא בשם ר' חנינא, מה יעשו גדולי הדור ואין הצבור נדון אלא אחר רובו, שכן מצינו שכל ל"ח שנה שהיו ישראל כמנודים לא היה מדבר הקדוש ברוך הוא עם משה, שנאמר (פ' דברים) 'ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי', והובא ענין זה בקצור בבבלי תענית (ל, ב) ושם מסיים: אלי היה הדבור. והבאור הוא דמשמיענו דבמקום דאזלינן בתר רובא אין אנו משגיחים אם בהמיעוט נמצאים יחידים אנשי סגולה ורמי המעלה, ובהרוב כולו - המון עם, יען כי סתמא כתבה התורה אחרי רבים להטות, יהיו מי שיהיו, וזהו כונת הלשון מה יעשו גדולי הדור ואין הצבור נדון אלא אחר רובו, שהרי בשביל הרוב מנע הקדוש ברוך הוא מלדבר עם משה. והרי מבואר מפורש דאפי' אם הרוב פחות בחכמה מהמיעוט קי"ל אחרי רבים להטות. ואף נראה להסביר טעם הדבר שאפי' אם המיעוט גדול בחכמה אזלינן בתר הרוב הפחות בחכמה ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהקדמה לספר יד החזקה בבאור הענין דאחרי רבים להטות, שראה הקדוש ברוך הוא שיהיו מחולקים בלמודי התורה ולא יצא כל דין לאמתו לכן גזר אומר אחרי רבים להטות, ע"כ. ולפי זה **אם נחלק בין גדולים ובין קטנים בחכמה עדיין לא יתברר ולא יצא בהחלט דין לאמתו, כי אי אפשר לברר ולהכריע ערך מדת וקצבת החכמה**".

אם כן, ראינו שיש מקרים שבהם הולכים אחר הרוב ומקרים שלא הולכים אחר הרוב, ואף מקרים שבהם המיעוט יכול לכפות על הרוב. יש מקרים שבהם המיעוט חייב

להיות נוכח ויש מקרים שלא. יש מי שאומר שהולכים אחר הרוב תמיד גם כשהחכמה בצד המיעוט, ויש אומרים שבמקרה זה אין הולכים אחר הרוב.

על פי מה שראינו נראה שכך הם הכללים:

- א. כשמדובר בבית דין או סנהדרין, ההכרעה היא כדעת הרוב על פי כללי הדיון, כך שאין משמעות לחכמה, אלא שהמיעוט חייב להיות נוכח כדי להציג את סברתו.
- ב. במקרה התלוי בסטטיסטיקה, כמו ט' חנויות טרפה וכו', הולכים אחר הרוב (פרט ל"קבוע", שהוא חידוש מיוחד).
- ג. בגזרה שגוזרים ז' טובי העיר עם חכמי העיר ובמעמד רוב תושבי העיר, הדבר מחייב את המיעוט גם אם לא היה נוכח, מכיוון שניתן כוח להנהגה לגזור על פי הבנתם (ונראה שהוא נלמד מהפקר בית דין הפקר).
- ד. במקרה שההכרעה תלויה ברצון התושבים, כגון אם להעלות מיסי ועד בית ובכמה וכדומה, הולכים על פי הרוב ואין קשר לחכמה, במקרה זה אי אפשר להכריע ללא השתתפות המיעוט.
- ה. בדבר שהוא מחויב לצורך הרבים, כגון בניית בית כנסת, חומה וכדומה, המיעוט יכול לכפות על הרוב, ועל כגון זה נאמר: לזה שומעין שאמר כהלכה (משנה פאה ד, א-ב).

והנה בנידון דידן, שלכל אחד יש זכות להחליט אם הוא מכיר במלכותו של ליסטים שהפך למלך אם לאו, אם בסופו של דבר יתברר שהרוב תמכו במלך, הדבר מחייב את הכול. ואומנם לכאורה, לאור מה שראינו יש צורך בהכרעה לאחר דיון והשתתפות המיעוט. ונראה שהתורה ציוותה על מצוות דינים כדי שלא תהיה אנרכיה בעולם. ועל כן ליסטים שהשתלט על מדינה ותושביה, יכולים התושבים להחליט אם לעזוב את ארצו, להילחם בו, או לקבל את מלכותו, ומאחר שרוב התושבים החליטו לקבל את מלכותו, הבחירה הנשארת בידי המיעוט היא לעזוב או להישאר ולקבל את מלכותו, כדי שלא תהיה אנרכיה, שכן אי אפשר במקרה זה לחכות לכך שייערך דיון שבו ינכחו כולם, או אף להכרעה שהכול שותפים לה ללא דיון.¹

1. ברור שגם במקרים שבהם באופן עקרוני יש צורך בהבעת עמדה של כולם, ואף בדיון, אי אפשר לתת למיעוט אפשרות להיעדר ובכך לבטל את ההכרעה. לכן מקובל שמודיעים על המועד שבו יתקיים הדיון, ומי שאינו מגיע מוותר בכך על זכותו להשתתף בהחלטה, ונמצא שגם עמדתו זו כלולה בהחלטה מרצונו.

פרק ט

כבוד מלך במקום מצווה וביחסו לכהן גדול

א. מקורות הדיון על כבוד המלך במקום מצווה

התורה מצווה על כבוד המלך - "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך" (סנהדרין יח, ב; קידושין לב, ב; כתובות יז, א). יש לעיין במקרים שבהם כבוד המלך מתנגש עם כבוד התורה, כבוד מצווה וכדומה, האם כבוד התורה והמצווה גדולים מכבוד המלך ודוחים אותו, או שמא להיפך?

א. מחלוקת התנאים במסכת סנהדרין

במשנה בסנהדרין (יח, א) נאמר: "המלך... לא חולץ ולא חולצין לאשתו, לא מייבם ולא מייבמין לאשתו. רבי יהודה אומר: אם רצה לחלוץ או לייבם - זכור לטוב. אמרו לו: אין שומעין לו".

מבאר הגמרא שם (ב): "לא חולץ ולא חולצין וכו' [ר' יהודה אומר: אם רצה לחלוץ או לייבם - זכור לטוב]". איני? והאמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך' - שתהא אימתו עליך! [וקשה - כיצד רבי יהודה מתיר למלך לחלוץ, הלא זה ביזיון למלך?] מצוה שאני".

עוד נאמר במשנה בסנהדרין (כ, א): "מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו. רבי יהודה אומר: אם רוצה לצאת אחר המיטה יוצא, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר, שנאמר: 'והמלך דוד הולך אחר המיטה'. אמרו לו: לא היה הדבר אלא לפייס את העם".

מסתבר שגם כאן המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים היא אם אומרים "מצוה שאני" או לא.

אם כן, לכולי עלמא המלך אינו חייב בייבום וחליצה ובהליכה אחר המיטה, ונחלקו ר' יהודה ורבנן אם מותר למלך למחול על כבודו משום מצווה.

ב. מקרים שבהם לכל הדעות חוששים לביזיון המלך

מסופר במסכת קידושין (לב, ב): "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם, נתן הכוס לר' אליעזר ולא נטלו, נתנו לר' יהושע וקיבלו... אמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול,

שנאמר: 'שום תשים עליך מלך' - שתהא אימתו עליך". מבואר בגמרא שבמקרה כזה **אין אומרים "מצוה שאני"** [ורבן גמליאל היה עומד ומשקה מכיוון שהיה נשיא ולא מלך].

וכן במסכת כתובות (יז, א): "תנו רבנן: מעבירין את המת מלפני כלה, וזה וזה מלפני מלך ישראל. אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה, ושבחוהו חכמים. שבחוהו, מכלל דשפיר עבד? והאמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו - כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול, דאמר מר: 'שום תשים עליך מלך' - שתהא אימתו עליך! פרשת דרכים הואי" [ולא ניכר שעבר מלפניה, אלא כאילו הוא צריך לפנות לאותו הדרך, רש"י]. גם כאן מבואר בגמרא שבמקום שאינו פרשת דרכים **אין אומרים "מצוה שאני"**.

אם כן, בשימוש תלמידי חכמים והעברה מפני המת והכלה, **אין למלך רשות למחול על כבודו**.

ג. מקרים שבהם לכל הדעות אין חוששים לביזיון המלך

לעומת זאת, יש מקרים שבהם לכולי עלמא אין חוששים לביזיון המלך. כתוב במשנה בסנהדרין (יח, א): "המלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו".

ומבאר הגמרא שם (יט, א): "מלך לא דן כו" - אמר רב יוסף: לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד - דן ודנין אותו". ושם בהמשך: "עבדיה דינאי מלכא קטל נפשא... שלחו ליה: תא אנת נמי להכא, 'והועד בבעליו', אמרה תורה: יבא בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויתיב. אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד... אמר לו: לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך... וכבשו פניהם בקרקע... מיד בא גבריאלי וחבטן בקרקע, ומתו, באותה שעה אמרו: מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו".

תוספות שם (ד"ה ינאי המלך): "ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך... כבוד מלך הוא משום קרא שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום **דמצות המקום** כך הוא, ואין יכול להפקיע **מצות המקום**...". כלומר, אומרים "מצוה שאני".

במשנה בסוטה (מא, א): "והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים". ובגמרא (שם, ב): "ושבחוהו חכמים. שבחוהו, מכלל דשפיר עבד? האמר רב אשי, אפילו למאן דאמר: נשיא שמחל על כבודו -

כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך' - שתהא אימתו עליך! **מצוה שאני**".

וכן מצינו בשמואל (ב ו, יד-כב) אצל דוד המלך שביזה עצמו לפני ארון ה' ולא חשש לכבודו: "וְדָוִד מְכַרְפֵּר בְּכָל עֹז לִפְנֵי ה'... וּמִיֵּכֶל בֵּת שְׂאוּל... וַתֵּרָא אֶת הַמֶּלֶךְ דָּוִד מְפֹזֵז וּמְכַרְפֵּר לִפְנֵי ה' וַתִּבֹּז לוֹ בְּלִבָּהּ... וַתֹּאמֶר מַה נִּכְבַּד הַיּוֹם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִגְלָה הַיּוֹם לְעֵינַי אֲמָהוּת עֲבָדָיו כְּהִגְלוֹת נִגְלוֹת אֶחָד הָרָקִים... וְשִׁחֲקָתִי לִפְנֵי ה'. וְנִקְלָתִי עוֹד מִזֹּאת וְהֵייתִי שָׂפֵל בְּעֵינַי וְעַם הָאֲמָהוּת אֲשֶׁר אֲמַרְתָּ עִמָּם אֲכַבְדָּה".

אם כן, בדין אין חוששין כלל לזלזול כבודו של מלך, ובכבוד התורה המלך מוחל על כבודו.

נראה שההתייחסויות השונות לכבוד המלך תלויות בשאלה אם אומרים "מצוה שאני". ויש לשאול:

א. מדוע למסקנת הגמרא **בסנהדרין** מעיקר הדין מלך נידון, וכן מצינו מקרים שבהם לכולי עלמא מותר למלך למחול על כבודו במקום מצווה (כקריאה בתורה ופיזוז דוד), ואילו בגמרא **בקידושין ובכתובות** מבואר שאין המלך רשאי למחול על כבודו אפילו במקום מצווה (של שימוש תלמידי חכמים ומעבר לפני הכלה)? מדוע מותר היה לאגריפס למחול על כבודו בעמידה לקרוא בתורה, אך אסור היה לו לעבור לפני הכלה (לולא היה זה בפרשת דרכים)?

ב. מדוע בדין אין למלך בחירה ואין חיוב לכבדו, ואילו לגבי קריאה בספר תורה הרשות למחול על כבודו נתונה בידו, ואין הוא חייב בזה? כאמור, נחלקו ר' יהודה ורבנן אם מלך יכול למחול על כבודו לגבי חליצה וייבום, ויש לשאול על דבריהם:

א. מדוע **לחכמים** אין המלך נפטר מעמידה בדין משום ביזיון כפי שנפטר מלחלוץ ולייבם? כיצד התיר לעצמו דוד המלך ביזוי גדול כל כך כשרקד? ואם תאמר שמותר היה לו משום כבוד המקום - הלא גם בחליצה יש כבוד ה' שציווה על המצווה?

ב. מדוע **לר' יהודה** לגבי חליצה הוויתור על הכבוד נתון לשיקול המלך, ואין בזה הלכה פסוקה כמו במלך ש"דן ונידון"? ולאידך גיסא, מדוע בשימוש תלמידי חכמים והעברה מלפני הכלה ומלפני המת אין ביד המלך למחול על כבודו?

נעסוק תחילה בסתירה בין המקרים שבהם **מותר וחובה** למלך למחול על כבודו, ובין המקרים שבהם הדבר **אסור**, ולאחר מכן נעיין בהבדל בין מקרים שבהם **חובה** למלך למחול ובין המקרים שבהם **הרשות** בידו לעשות כן.

ב. שיטות הראשונים בנוגע ל"מצוה שאני"

א. שיטת התוספות

מבואר בגמרא בסנהדרין שלכולי עלמא מעיקר הדין מלך נידון, ומצינו שינאי המלך לא זו בלבד שנדרש לבוא לדין, אלא נדרש גם לעמוד על רגליו, ויש לשאול מדוע אין בזה ביזיון. אומנם אין זה ביזיון כחליצה, אך אף על פי כן לפי תיאור הגמרא מדובר במציאות קשה ומשפילה, שאם הייתה נתונה לשיקול דעת המלך ייתכן שהיו נחסכים חייהם של תלמידי חכמים רבים וצער גדול.¹

לכאורה אין מקום לומר שהטעם הוא משום "מצוה שאני", שתירוץ זה לכאורה נאמר בגמרא רק אליבא דר' יהודה שמתיר חליצה, אך לא לרבנן שלשיטתם כבוד המלך גובר. אלא שכפי שנזכר לעיל יש להוכיח שיש מקרים שבהם גם **חכמים** סוברים **"מצוה שאני"**.

במשנה בסוטה (מא, א) כתוב שאגריפס המלך עמד לפני ספר תורה ושיבחוהו **חכמים** מדין "מצוה שאני".

יש לברר מה כוונת הגמרא שם **"מצוה שאני"**? כלומר, מאיזה טעם שיבחו חכמים את אגריפס על שעמד בזמן קריאת התורה? ייתכן ששיבחוהו מכיוון שמדובר בכבוד התורה עצמה, או שבעמידה אין ביזיון גדול מדי ועל כן שיבחוהו, ואולי הכלל הוא שאכן "מצוה שאני", ואילו המקרים שבהם כבוד המלך גובר הם היוצאים מן הכלל.

ויש נפקא מינה בין האפשרויות: אם הטעם הוא שמדובר בכבוד **התורה עצמה**, עולה מכך שכאשר אין מדובר בכבוד התורה אלא בקיום מצוות אחרות שיש בהן צד של ביזיון, כבוד המלך גובר. ואם הטעם הוא **שבגוף העמידה** לפני ספר תורה **אין ביזיון**, משמע שתמיד כבוד המצווה גובר, פרט למצווה שבעצם קיומה יש ביזיון, ואולי דווקא כשיש בקיומה ביזיון **גדול** כמו בחליצה.

מכל מקום, יש להוכיח ממקרה זה שגם לחכמים קיים הטעם של "מצוה שאני", ואם כן ייתכן שגם בעמידה לכבוד בית הדין יש לומר "מצוה שאני".

ואכן, על המקרה של ינאי כותבים **התוספות** (סנהדרין יט, א ד"ה ינאי המלך): "כבוד מלך הוא מקרא: 'שום [תשים עליך מלך]' וגו' - שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום **דמצות המקום** כך הוא, ואין יכול להפקיע **מצות המקום**...".

1. אומנם דעת חידושי הר"ן שם שאפשר ששמעון בן שטח טעה, ושאר החכמים שהיו עימו חלקו עליו, אבל נראה ששאר הראשונים סוברים ששמעון בן שטח עשה כדן, וגם החכמים שהיו עימו הסכימו איתו, אלא שחששו מינאי.

מתוספות משמע שגם **חכמים** שישבו בדין של ינאי סברו **"מצוה שאני"** מכיוון שקיום **מצווה** הוא כבוד המקום הגובר תמיד על כבוד המלך, וזה כולל גם עמידה בדין, שהרי אם היו סוברים שם שאין אומרים **"מצוה שאני"** וכבוד המלך גובר, לא רק שלא היה להם לחשוש מינאי, אלא הם היו יוצאים כנגד דברי רבי שמעון בן שטח.

על פי זה צריך לומר ש**חכמים** סוברים באופן כללי **"ש"מצוה שאני"**, וייתכן שרק בחליצה יש ביזיון חמור ואין ביד המלך למחול על כבודו [אומנם עדיין קשה מהסוגיות האחרות שבהן מלך אינו יכול למחול על כבודו, וכפי שיתבאר לקמן].

אומנם במקום אחר נראה שתוספות נוקטים ש**"מצוה שאני"** היא סברה נכונה רק לדעת רבי יהודה ולא לחכמים.

כך כותבים התוספות בסוטה (מא, ב ד"ה מצוה שאני): **"והכי פרכין בסנהדרין (יט, ב) גבי מלך דתנן לא חולץ ולא חולצין לאשתו, רבי יהודה אומר אם רצה לחלוץ וליבם זכור לטוב. איני, והאמר רב אשי וכו', ומשני מצוה שאני. אמאי לא משני הכי בפרק שני דכתובות (יז, ב)... אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר לפני הכלה ושבחיהו חכמים, וקא פריך מכלל דשפיר עבד, והאמר רב אשי וכו', ומשני פרשת דרכים הוה - ואמאי לא משני מצוה שאני?"**

תוספות שואלים מדוע **בסנהדרין** רבי יהודה סובר שהמלך חולץ משום **שמצוה שאני**, ואילו **בכתובות** מבואר שאסור למלך לעבור מלפני הכלה, **ואין אומרים מצוה שאני?** [ואגריפס, שעבר לפני הכלה, היה בפרשת דרכים].

וקשה על דבריהם, שאם התוספות סוברים שאומרים **'מצוה שאני'** גם לחכמים [פרט לחליצה], מדוע הם שואלים את שאלתם רק אליבא דרבי יהודה?

וממשיכים תוספות: **"ותו איכא למיתמה... אמר רב אשי אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו דהיינו רבי יהושע שקבל הכוס מרבן גמליאל וכן רבי צדוק, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, משמע אפילו במקום מצוה דומיא... דרבן גמליאל שהיה סעודת מצוה, ומחל על כבודו בשביל כבוד חכמים אורחין שהיו מסובין בסעודתו, דמייתי עליה דאברהם אבינו 'והוא עומד עליהם', אלמא דאפילו במקום מצוה אמר רב אשי אין כבודו מחול"**.

שאלת התוספות היא שבסנהדרין הגמרא מקשה מדברי רב אשי שמלך אינו יכול למחול על כבודו **על רבי יהודה** שמתיר למלך למחול על כבודו ולחלוץ, ומתרצת **"מצוה שאני"**, ואילו בקידושין הגמרא לומדת מדברי רב אשי שאסור למלך לשמש תלמיד חכם, ואף לא בשמחת נישואין של בנו, ואינה מקשה על כך **"מצוה שאני"**?

גם כאן תוספות מקשים על רבי יהודה, וקשה כנ"ל, שאם הם סוברים שגם לחכמים אומרים "מצוה שאני" פרט לחליצה, הם היו צריכים להקשות גם אליבא ד**חכמים**.²

וממשיכים תוספות: "ונראה לתרץ דדוקא **הכא** [בגמרא בסוטה שאגרופס עמד וקרא] שייך למימר מצוה שאני דמוחל על כבודו משום **כבוד התורה שהוא כבוד השכינה**, וכן ההיא **דסנהדרין** (יט, ב) **דחולץ או מיבם** מוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים ומראה בעצמו שאימת שכינה עליו, אבל ההיא **דכתובות** (יז, א) **וקידושין** (לב, ב) שמוחל על כבודו כדי לחלוק כבוד לבשר ודם, כגון לכלה ותלמיד חכם, בזה גזירת הכתוב הוא שאינו מוחל אפילו במקום מצוה, שהרי מצות כיבוד עצמו, שהן צריכין לעשות בו למלך כבוד, גדולה ממצות כיבוד שחייב המלך לנהוג בהו, שהרי גם עליהן אמרה תורה: 'שום תשים עליך מלך' - שתהא אימתו עליך ולא אימתך עליו, נמצא דמה שהמלך מכבדו ליכא מצוה".

התוספות מביאים ארבעה מקורות: **בסנהדרין** רבי יהודה פוסק בחליצה שמלך יכול למחול על כבודו, וכן **בסוטה** אגרופס עמד בקריאת התורה ושניהם מטעם ד"מצוה שאני". ואילו **בקידושין** נאסר על המלך לכבד תלמיד חכם, וכן **בכתובות** אסור למלך לעבור לפני הכלה, ובשניהם **אין** אומרים "מצוה שאני".

ומתריצים התוספות שלדעת רבי יהודה, כאשר יש התנגשות בין כבוד המלך לכבוד שמים [ומצווה נחשבת לכבוד שמים] תמיד כבוד שמים גובר. אך כאשר מטרת המצווה היא כיבוד אדם, כבוד המלך גובר, כי גם האדם חייב בכבודו של המלך. לפי תוספות, ר' יהודה לא פוטר משום ביזיון במצוות שמים, ואפילו חליצה אינה נחשבת לביזיון, קל וחומר שעמידה בדין אינה נחשבת לביזיון. אלא שבכלה ותלמיד חכם כבוד המלך גובר, כי כאשר עניינה של המצווה הוא כבוד האדם, בהעדפת כבוד אדם על כבוד המלך יש ביזיון למלך.³

2. ייתכן לפרש (לא כמו שמבואר כאן ובהמשך הדברים) שתוספות בסוטה מקשים לא רק לדעת ר' יהודה אלא גם לדעת חכמים. כלומר, תוספות עוסקים בגמרא בסוטה שנאמרה בפשטות לכולי עלמא, גם לדעת חכמים, והשאלות שהם שואלים בעקבות השוואת הסוגיות הם גם על הגמרא בסוטה (**וגם** על המקרה הנוסף שנכון רק לר' יהודה), ונראה שכך פירש המהרש"א בסנהדרין המובא להלן את התוספות בסוטה. [ה"ע]

3. משמע מתוספות שהטעם לעבור מפני הכלה הוא משום כבודה. טעם אחר כותב הש"ך (יורה דעה שס, א): "מעבירין את המת מלפני הכלה - להכניסה לחופה דלעולם מצות החיים קודמת למצות המתים **ועיקר מצות הכלה להכניסה לחופה** משום 'לא תוהו בראה' וגו'". וקשה לדבריו, שהמצווה להקדים את הכלה **אינה מדין כבודה**, אלא מהטעם שמצווה להזדרז להכניסה לחופה, לפי זה היה מקום לתרץ "מצוה שאני".

אם כן, לכאורה יש מחלוקת בין תוספות בסנהדרין, הסוברים שגם חכמים אומרים "מצוה שאני", לבין תוספות בסוטה, הסוברים שחכמים לא אומרים "מצוה שאני".

אכן, יש לומר שגם התוספות בסוטה סוברים שחכמים אומרים "מצוה שאני", אלא שתוספות הקשה דווקא לרבי יהודה מכיוון שהוא סובר שגם בביזיון כל כך גדול כחליצה אומרים "מצוה שאני", ודאי יש מקום להתיר ביזיון של מלך בשימוש תלמיד חכם ומעבר לפני הכלה, דבר שאי אפשר להקשות על חכמים, הסוברים שכשיש ביזיון גדול המלך אינו יכול למחול.

ואכן, דעת רבי יהודה טעונה הסבר - כיצד ייתכן שביזיון כל כך גדול של חליצה הוא מתיר, וביזיון קטן יותר כמו מלך שמשמש תלמיד חכם ועובר לפני הכלה הוא אוסר?

ואם תאמר שחליצה היא בצנעה, ושימוש תלמיד חכם ומעבר לפני הכלה הם בפרהסיא, יש לדחות: א. שלא מצינו בתוספות הבחנה בין פרהסיא לצנעה. ב. גם מעשה בפני שלושה אנשים כבר נחשב לפרהסיא, ככתוב בקידושין (ע, א): "אמר שמואל כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה".

והסבר התוספות הוא שיש הבדל מהותי בין חליצה לבין מעבר לפני כלה או שימוש תלמיד חכם. בחליצה המצווה היא שהאישה לא תהיה עגונה, אלא שבאופן שבו ציוותה התורה לקיים את המצווה יש ביזיון, מה שאין כן בכלה, כל המצווה היא כבוד הכלה, גם אצל רבן גמליאל כל עניין שימוש החכמים הוא עניין של כבוד, כלומר הכבוד הוא המצווה. על זה אומר רבי יהודה, שכאשר המלך מצווה לקיים מצווה כלשהי, חיוב המצווה הוא רצון ה' ועל כן גם אם יש בה ממד של ביזיון כבוד המצווה גובר, אך במצווה שכל עניינה הוא הכבוד, כגון לכבד את הכלה או לכבד תלמיד חכם, כבוד המלך גובר.⁴

אכן, על דברי התוספות יש לשאול - היכן מצינו שיש מצווה לכבד כלה? ואם תאמר שהמצווה היא לשמחה, יהיה מותר לכלה לעבור לפני המלך שהרי אין מדובר במצווה ישירה המעדיפה כבוד בני אדם על כבוד המלך, אלא בחיוב מצווה של שמחת כלה ואגב אורחא נוצר הביזיון, וכעין העיקרון שראינו בחליצה.

ויש לומר, שאכן אין מצווה לכבד כלה והמצווה היא לשמח אותה, אלא שמכיוון שיוצא קהל רב לשמחה, וכתוצאה מזה עומדת לפנינו כרגע שאלה של התנגשות בין כבוד המלך לבין כבוד העם, מי יעבור ראשון, ובזה נאמר בתוספות שכבוד המלך גובר.

[ייתכן שהיסוד הוא שמחת הכלה, אלא שהעיסוק בה ובכבודה הוא עצמו זה שמשמח אותה, וכן הכבוד שמעניקים לה כשעוברים מפניה משמח אותה. ומכיוון שבמקרה זה השמחה היא על ידי הכבוד, הדבר אסור למלך. ה"ע]

[על היעדר מצוה - ישירה - לשמח כלה, ראה מה שכתב הגר"ש ישראלי זצ"ל, חוות בנימין ח"ב עמ' תצד, נג].

4. ייתכן להוסיף, שבמצוות חליצה או ייבום התורה אינה רוצה שהאישה תתענג והדרך היחידה לכך היא לחלוץ או לייבם, אבל בכלה, הפגיעה במצווה איננה גדולה כל כך אם הכלה תתעכב

לאור זאת ניתן להסביר את המחלוקת הנוספת בין רבי יהודה לחכמים במשנה בסנהדרין (כ, א): "מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המיטה יוצא, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר, שנאמר: 'והמלך דוד הולך אחר המיטה', אמרו לו לא היה הדבר אלא לפיכך את העם".

לחכמים אין זה שונה מכיבוד הכלה או תלמיד חכם. שניהם שייכים לאותה קטגוריה של ביזיון גדול למלך, והדבר אסור. לר' יהודה, בדבר מצווה ביזיון מותר, אלא שיש לשאול על דבריו: הרי גם כאן המלך מכבד אחרים ולשיטתו דבר זה אסור? ויש לומר שמכיוון שמדובר בכבוד אדם מת אין זה נחשב ביזיון למלך.⁵ ייתכן להוסיף שלפי חכמים גם אם נתינת כבוד למת היא לכאורה מבזה פחות את המלך, עדיין הדבר אסור, שנאמר "מלך ביופיו תחזינה עיניך", ואילו בעת לווייה, יש חשש שהמלך יגיע למצב של עצבות ובכי וכדומה, ואין זה יופיו, ונמצא כבודו מתבזה [ראה ברטנורא סנהדרין ב, ג].

לסיכום:

שיטת תוספות ביחס ל"מצוה שאני": א. לכולי עלמא אומרים "מצוה שאני", שכן כבוד שמים גובר על כבוד המלך, ומצווה נקראת **כבוד שמים**, על כן המלך חייב בכבוד בית הדין, ורשאי למחול על כבודו במקום מצוה. ב. לכולי עלמא אין זו קביעה מוחלטת, וכל אחד מגביל זאת באופן אחר. לחכמים אין אומרים "מצוה שאני" במקרה של **ביזיון גדול** כחליצה או יציאה אחר המיטה. ובמקום שיש בו התנגשות בין כבוד המלך **למצווה לכבוד אדם**, כבוד המלך גובר אף לר' יהודה.

כותב המהרש"א בסנהדרין (יט, ב): "תוס' בד"ה מצוה שאני כו' [בנוגע לקושיית תוספות מאגריפס שעבר מלפני הכלה ולא הסבירו ש"מצוה שאני"] - יש לדקדק ומאי קושיא, דאימא דניחא ליה לשנויי התם פרשת דרכים שאני אליבא דכולי עלמא, אפילו לרבנן דפליגי הכא אר' יהודה וסבירא ליה דלא חולץ כו' ולא מייבם, ולית להו מצוה שאני? והתוספות בסוף פרק אלו נאמרין [ביחס לאגריפס המלך שעמד בהקהל] יותר נכונים בזה דמשני התם מצוה שאני אליבא דכולי עלמא, ואהא קשיא

בגלל המלך, ואצל רבן גמליאל לא היה הכרח לשמש תלמידי חכמים וגם אחרים יכלו לעשות כן, ורבן גמליאל עשה כן רק מפני כבודם, בזה למלך אסור למחול על כבודו.

5. ייתכן שהטעם המבואר בתוספות הוא שאסור למלך לכבד תלמיד חכם (אף שזה כבוד תורה) וכלה, מכיוון שהם מצווים לכבדו, ואם כך המצווה שלו איננה דוחה את המצווה שלהם (כדלעיל), ואין כאן משוואה בלעדית של כבוד המלך מול מצווה. ואילו בנוגע ללוויית המת, המת אינו מצווה על כבוד המלך, והמלך צריך לכבדו. וזאת על פי מסקנת הסוגיא שהספד הוא כבוד המת (סנהדרין מז, ב; שו"ע י"ד שמד, ט-י). [ה"ע]

להו שפיר אמאי משני התם [בסוגיית כלה] פרשת דרכים הואי ולא משני נמי מצוה שאני **לכולי עלמא**. והא דלא תקשי להו [לתוספות בסוטה] אהך דהכא [חליצה] דלית להו לרבנן מצוה שאני, והתם בפרק אלו נאמרין [אגריפס בהקהל] משני לכולי עלמא מצוה שאני, דיש לומר דהתם מצוה **דכבוד תורה שאני** אבל שאר מצות לא...".

למהרש"א, לחכמים לא אמרינן בדרך כלל "מצוה שאני", והמלך **פטור** תמיד מלקיים מצוות שיש בהן ביזיון. פרט למקום שכבוד המלך עומד מול **כבוד התורה גופא**, שאז כבוד התורה גובר [ומה שמלך עומד לדין, זה נחשב לכבוד ישראל כמבואר ברבינו יונה]. ולר' יהודה המלך תמיד רשאי למחול על כבודו [אלא שכדברי תוספות בסוטה, כאשר כבוד המלך עומד מול כבוד אדם - כבוד המלך גובר].

ב. שיטת הר"ן

בחידושי הר"ן (סנהדרין שם) מבוארות דרכים נוספות בדעת רבנן:

"מצוה שאני" - פירוש ואפילו הכי פליגי רבנן מפני שיש **בזיון יותר מדאי בחליצה** משום 'וירקה בפניו', וביבום נמי אינו כבודו של מלך להשתמש בכלי שנשתמשו בו אחרים.⁶ ואף על גב דאמרין בסוף סוטה גבי אגריפס המלך שקרא בעמידה ושבחוהו חכמים אף על גב דכתיב: 'שום תשים' - שתהא אימתו עליך ומצוה שאני, אלמא רבנן מודו במצוה, היינו דוקא **בעמידה דליכא בזיון כולי האי** ובהא אפילו רבנן מודו, אבל בחליצה ויבום איכא **זילותא טפי**.

עוד כתב הר"ד דוד ז"ל שלא אמרו שמלך שמחל על כבודו שאין כבודו מחול לענין מצוה אלא **שאין אחרים רשאים לנהוג בו** זילותא אפילו לאחר שמחל, כענין זה של חליצה ושל יבום שלא נתנו רשות לנשים ההם להתנהג בו בבזיון אף על פי שהוא מוחל, אבל **כשקבל המלך על עצמו** לקרות בעמידה אין אחרים נוהגין בו בזיון של כלום. וכן אמרינן בפ"ק דכתובות באגריפס המלך שעבר מפני הכלה והעמידה חכמים שבפרשת דרכים היה, דמשמע שאם לא כן לא היינו מקבלים ממנו לעבור בפניו שנהג בו מנהג בזיון".

נראה לבאר כך את תירוצי הר"ן:

לתירוץ א - מלך רשאי לקיים את כל המצוות גם לחכמים, פרט לחליצה ודוגמתה שיש בהן ביזיון יוצא דופן.

6. הרמב"ם (מלכים ב, ג) ביאר באופן אחר בנוגע לייבום, שמכיוון שאינו חולץ אינו מייבם.

לתירוץ ב - מלך רשאי לקיים את כל המצוות, כולל אלו שיש בהן ביזיון שהמלך גורם לעצמו, אך במצווה שבה הביזיון נגרם על ידי אחרים, כחליצה ומעבר לפני הכלה, לדעת חכמים מכיוון שהאחרים גורמים במעשיהם את הביזיון, הדבר אסור.

הערוך לנר (שם) מבאר את תירוץ הר"ן הראשון באופן אחר, ומוסיף תירוץ משלו: "מצוה שאני' - הר"ן הקשה בזה מאי שנא גבי פרשת המלך בסוטה סברו גם רבנן הכי והכא פליגי, ותירץ דדוקא כבודו יכול למחול גבי מצוה לרבנן, ולא בזיון, וחליצה בזיון הוא, אבל לעמוד ולקרוא אינו בזיון.

ועוד, כיון דהוא עצמו נוהג בזיון זה בעצמו ואין אחר מבזה אותו זה מותר במקום מצוה לרבנן, אבל לא חליצה ע"ש. אך דלכאורה קשה אכתי למה פליגי רבנן לקמן במתניתן לר' יהודה וסברו דאין המלך רשאי לצאת אחר המטה, הא גם הלכות המת מצוה היא, ואינו רק מחילת כבוד ולא בזיון.

אכן, לענ"ד יש לומר דשאני מצוה דהכא שאינה מצוה המוטל על המלך אלא שהיבמה לא תנשא לשוק בלא יבום או חליצה אבל עליו אינו מוטל לחלוץ לה, ולכן לא מקרי זה לרבנן מצוה אבל במצוה גמורה יש לומר דגם רבנן מודו".

לדעת הערוך לנר:

א. התירוץ הראשון של הר"ן מבדיל בין ביזיון לחוסר כבוד. ביזיון אסור תמיד, אך על חוסר כבוד המלך יכול למחול.

ב. התירוץ השני של הר"ן הוא שלמלך מותר לנהוג ביזיון בעצמו, אך לאחרים אסור לנהוג בביזיון כלפיו, כגון בחליצה.

הערוך לנר עצמו סובר שמלך רשאי לקיים את כל המצוות, גם אלו שיש בהן ביזיון שנגרם על ידי אחרים, והפטור מחליצה הוא מפני שאין המצווה מוטלת על המלך אלא היא צורך של האלמנה הרוצה להינשא. [ויש לומר שלשיטתו המלך עובר לפני הכלה, שאין המצווה מוטלת עליו, שיכולה לעבור במקום אחר, אלא שגם לתירוצו נשאר קשה מדוע המלך אינו הולך אחרי המיטה, הרי זו מצווה המוטלת עליו, וצ"ע].

ג. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פוסק כחכמים ואוסר על המלך לחלוץ ולצאת אחר המיטה. עוד הוא מוסיף שיש הבחנה בין מחילה על כבוד המלך בצנעה לבין מחילה על כבודו בפרהסיא:

הלכות מלכים (ב, ג): "ואינו חולץ, שנאמר: 'וירקה בפניו' וזה בזיון, ואפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול" [את איסור הייבום הרמב"ם

מנמק: "והואיל ואינו חולץ אינו מייבם", ובפירוש המשנה הסביר שאישה שאינה עולה לחליצה אינה עולה לייבום].

שם (ב, ד): "מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו".

הלכות אבל (יד, ח): "מת וכלה... עוברין מלפני המלך".

הלכות מלכים (ב, ה): "וכן מצוה על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו, וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם היה עומד מכיסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי, במה דברים אמורים בזמן שיהיה המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה **בצנעה**, אבל **בפרהסיא בפני העם** לא יעשה, ולא יעמוד מפני אדם, ולא ידבר רכות, ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהא יראתו בלב הכל".

שם (ג, ז): "כבר ביארנו שמלכי בית דוד דנין אותן ומעידין עליהן".

מקור החילוק בין הנהגת המלך בצנעה לבין הנהגתו בפרהסיה, הוא בדברי הגמרא כתובות (קג, ב), שהסבירה את ההבדל בין דברי רבי לרבן גמליאל בנו: "נהוג נשיאותן ברבים", שמדובר בפרהסיה, לבין הנהגתו של יהושפט מלך יהודה המובאת ברמב"ם (כסף משנה מלכים ב, ה).

לדעת הרמב"ם עיקר עניינו של מלך הוא הכבוד, כמבואר בדבריו בספר המצוות (עשה קעג), וכן במשנה תורה הקדים את דיני כבוד המלך (בפרק ב) למצוות המלך, כספר תורה ואיסור ריבוי נשים וכו' (בפרק ג). **עיקר מקום הכבוד הוא בפרהסיה**, ולכן קיימת הבחנה בין פרהסיה, שם כבוד המלך קודם לכל מצווה שיש בה צד של פגיעה בכבודו, לבין צנעה, שם מותר למלך לכבד תלמיד חכם וכן דייני בית דין כמו אצל ינאי.

ויש להקשות שמצינו שגם בפרהסיה המלך מוחל על כבודו:

כתוב בדברי הימים (א' כח, א-ב): "וַיִּקְהַל דָּוִד אֶת כָּל שָׂרֵי יִשְׂרָאֵל שְׂרֵי הַשְּׁבָטִים וְשָׂרֵי הַמַּחֲלָקוֹת הַמְּשֻׁרְתִּים אֶת הַמֶּלֶךְ וְשָׂרֵי הָאֵלֶפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת וְשָׂרֵי כָל רְכוּשׁ וּמִקְנֶה לַמֶּלֶךְ וּלְבָנָיו עִם הַסָּרִיסִים וְהַגִּבּוֹרִים וְלִכָּל גִּבּוֹר חֵיל אֶל יְרוּשָׁלַם. וַיָּקָם דָּוִד הַמֶּלֶךְ עַל רַגְלָיו וַיֹּאמֶר שְׁמַעוֹנִי אַחִי וְעַמִּי אָנִי עִם לִבִּי לְבָנוֹת בֵּית מְנוּחָה לְאַרְוֹן בְּרִית ה' וְלִהְדֹם רַגְלֵי אֱלֹהֵינוּ וְהַכִּינוֹתִי לְבָנוֹת".

על פסוק זה כותבת הגמרא בסוטה (מ, א): "אמר ר' יצחק: **לעולם תהא אימת צבור עליך**, שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה. רב נחמן אמר מהכא: 'ויקם (המלך דוד) [צ"ל: דויד המלך] על רגליו ויאמר שמעוני אחי ועמי'. אם 'אחי

למה 'עמי' ואם 'עמי' למה 'אחי'? אמר רבי אלעזר: אמר להם דוד לישראל אם אתם שומעין לי אחי אתם ואם לאו עמי אתה ואני רודה אתכם במקל".

ומבאר המהרש"א שם: "רב נחמן אמר מהכא... 'ויקם המלך דוד על רגליו' גו' - ... דמשמע שהיה יושב מקודם וקם מפני אימת צבור, כמפורש שם שאמר כן לכל שרי השבטים ולשרי המחלקות ושרי האלפים והמאות ושרי כו", וקדמוהו הריא"ז והמאירי שם (ראה להלן).

ונראה להסביר בשני אופנים:

א. רש"י לא פירש כמהרש"א (כמבואר במהרש"א עצמו), ולדברי רש"י אימת הציבור לא התבטאה בקימת דוד, אלא בראותו בהם אחיו וחבריו כשהם כשרים ושלמים למקום.

ייתכן שמדובר בקימה משום **כבוד שמים**, שהרי באותו מעמד הוא המליך בשנית את שלמה ואף ציווהו על בניין בית המקדש, כמובא בכתובים שם (כח, יא): "וַיִּתֵּן דָּוִד לְשִׁלְמֹה בְנוֹ אֶת תְּכֵנִית הָאוֹלָם וְאֶת בְּתִיּוֹ וְגִזְזָיו...". שם (כט, כב): "וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ לִפְנֵי ה' בַּיּוֹם הַהוּא בְּשִׂמְחָה גְדוֹלָה וַיִּמְלִיכוּ שֵׁנִית לְשִׁלְמֹה בֶן דָּוִד וַיִּמְשְׁחוּ לָהּ לְנָגִיד וּלְצֹדֵק לְכֹהֵן", ודוד קם בגלל כבוד המצוות שעוסק בהן, ולא בגלל כבוד הציבור [ראה מצפה איתן (שם מ, ב) שכתב שדוד קם בגלל שלימוד בניין המקדש צריך להיות בעמידה, וראה בארות המים (שם מ, א), שדוד קם כדי שישמעוהו היטב, ודוגמה לדבר בדברי הימים ב' (כד, כ) ובמיוחס לרש"י שם].

ב. יש הבדל בין **כבוד ליחיד**, שאסור בפרהסיא, לבין **כבוד הציבור**. כבוד הציבור הינו מצווה בעצמו, והרי הוא ככבוד שמים. לכן בהתנגשות בין כבוד המלך לכבוד הציבור, יכול המלך על פי רצונו להעדיף את כבוד הציבור.

וכן כותב המאירי (בבית הבחירה שם): "אף על פי שהציבור חייבים לכבד את גדוליהם וחכמיהם וכל שכן למיוחד שבהם, אעפ"כ תהא אימת צבור מוטלת על כל אדם אפילו היה גדול שבדור, צא ולמד ממדת קונן שהרי הכהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם להיכל כלפי שכינה, וכן אין לך מלך גדול מדוד שנאמר בו: 'ויקם המלך דוד על רגליו'. ומכל מקום כל שהציבור אינו נשמע למנהיגו או לחכם שבהם ועושים דבר או דברים שלא כהוגן ראוי למנהיג או לחכם ליסרם ולהוכיחם והוא שנאמר על דוד במקרא זה: 'ויאמר שמעוני אחי ועמי' - אם אחי למה עמי, אם עמי למה אחי? אלא אם אתם שומעין לי אתם אחי ואם לאו עמי אתם, ואני רודה אתכם במקל".

מדברי המאירי עולה שהמלך יכול להחליט כיצד להתנהג עם הציבור.

ד. סיכום

תוספות - לכולי עלמא המלך חייב בכל המצוות או רשאי לקיימן, למעט מצוות שעניינן מתן כבוד לאדם אחר, וחכמים ממעטים גם חליצה ומצוות נוספות שביזיון רב.

ר"ן (בהסברו השני) - לחכמים המלך חייב בכל המצוות או רשאי לקיימן, פרט למצב שאחרים נוהגים בו ביזיון [כמו חליצה ומעבר הכלה לפנין].

רמב"ם פוסק כחכמים וכן הוא מבחין בין צנעה לפרהסיה. בצנעה המלך חייב בכל המצוות פרט לאלו שיש בהן ביזיון גדול מאוד כמו בחליצה, אבל בפרהסיה המלך פטור, [ונראה שפרט למצוות שכל עניינן הוא כבוד שמים וכבוד התורה שהוא חייב או רשאי בהן, וראה עוד להלן].

ערוך לנר - לכולי עלמא המלך חייב במצוות. לחכמים, פרט למקום שעיקר המצווה הוא לצורך אחרים, כגון חליצה ומעבר לפני הכלה. לר"י המלך יכול לחלוץ, שיתכן שהמצווה מוטלת עליו שרק הוא יכול להתיר את היבמה, לייבם או לחלוץ.

מהרש"א (בדעת תוספות) - לחכמים מלך פטור מכל המצוות שיש בהן ביזיון, וחייב רק כשמדובר בכבוד התורה. לר"י מלך חייב בכל המצוות שיש בהן ביזיון כולל חליצה [ופטור כשצריך לתת כבוד לאדם כמו לעבור לפני הכלה].

ג. "מצוה שאני" - רשות או חובה?

עד כאן עסקנו בשאלה באלו מקרים אומרים "מצוה שאני" ובאלו לא. ראינו לעיל שגם כאשר אומרים "מצוה שאני", יש מקרים שהמלך חייב לוותר על כבודו, ויש שהדבר תלוי בהכרעת המלך:

בעמידה בדין לכולי עלמא חייב המלך.

בעמידה לקרוא בספר תורה ב"הקהל" לכולי עלמא הדבר תלוי בהכרעת המלך. בחליצה ולוויית המת יש מחלוקת: לחכמים הדבר אסור, שמבזה עצמו בפני אנשים אחרים, לר' יהודה הדבר תלוי בהכרעת המלך.

ויש לשאול - באלו מקרים ומאיזה טעם ניתנה ההכרעה בידי המלך?

היוצא מכך:

לחכמים, המקרה היחידי שבו שיקול דעתו של המלך מכריע הוא עמידה בקריאת התורה בהקהל כמו שהיה אצל אגריפס [ולעיל הסברנו כך גם בנוגע לעמידה לכבוד הציבור (סוטה מ, א) לפי חלק מהמפרשים].

לר' יהודה, יש שלושה מקומות שבהם ההכרעה נתונה בידי המלך: חליצה וייבום, לוויית המת, ועמידה בקריאת התורה בהקהל.

א. עמידה בדין - כבוד המלך וכבוד העם

נעיין תחילה במקרה של ינאי המלך.

ראינו לעיל שלשיטת התוספות מקור סמכותו וכבודו של המלך הוא הקב"ה והתורה, ועל כן בהתנגשות ביניהם כבוד שמים גובר. וכשמדובר בהתנגשות בין כבוד המלך לכבוד בשר ודם, כגון כלה ואפילו תלמיד חכם, כבוד המלך גובר, אך מה יהיה בהתנגשות בין כבוד **העם** לכבוד המלך?

נראה מסברה שלפי **תוספות**, שמקור הכבוד של המלך הוא הקב"ה והתורה, כבוד המלך יגבר.

אך מצאנו שיטה אחרת:

כותב רבינו יונה (סנהדרין יט, ב): "כי אמרינן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול משום **דכבודו הוא כבוד לישראל כולו**, דהמלך שלהם ניכר, והילכך **אינו יכול למחול כבודו של ישראל**, אבל כשיש לו דין עמהם ומעמידן אותו, יותר יש להם כבוד כשהם דנין אפילו למלך".

לשיטתו, מקור הסמכות והכבוד של המלך הוא העם, ועל כן המלך אינו יכול למחול על כבודו כי זה כבוד העם, אבל לדין הוא עומד, כי אדרבה, זהו כבוד ישראל. [רואים כמה מכבדים היום את מדינת ישראל גם שונאיה, בזה שגם מנהיגיה עומדים לדין על פשעיהם, ואינם רשאים לעשות ככל העולה על רוחם].

ב. כבוד השכינה

מבואר בגמרא בסוטה לגבי אגריפס שהעמידה בקריאת התורה תלויה בהכרעת המלך, ומסביר שם התוספות (סוטה מא, ב ד"ה מצוה שאני): "ונראה לתרץ דדוקא **הכא** שייך למימר מצוה שאני, דמוחל על כבודו משום **כבוד התורה שהוא כבוד השכינה**".

ויש להקשות אם מדובר על כבוד השכינה, מדוע חכמים הניחו את ההכרעה לשיקול דעת המלך, ולא חייבוהו לעמוד כדמצינו אצל דוד המלך, וכמובא שם ברד"ק (שמואל ב' ו, כב): "ושחקתי לפני ה'... ונקלותי עוד מזאת" - יותר מזאת. השמחה והרקידה שעשיתי, יותר אעשה לבזות עצמי ולהקל. 'והייתי שפל בעיני' - לפניו, לכל דבר, ואין זה קלון אלא כבוד".

וכן כותב האברבנאל (שם, כ-כא): "הוכיחתו מיכל ואמרה בדרך לעג 'מה נכבד היום מלך ישראל' וגו' רצונה לומר שלא היה כבוד לו להגלות לפני אמהות עבדיו מפזז ומכרכר, כי חשבה שהיה זה ממנו דרך שחוק וקלות ראש עם האמהות. ודוד השיבה שהדברים אין ראוי שישוּבחו או יתגנו **כי אם מפאת תכליתם**, ואילו היה הוא מכרכר לפני אדם לכבדו היה פעל מגונה, לפי שמעלתו גדולה ממעלת כל אדם, אבל בהיותו מפזז לפני ה' אין זה גנות, כי בערכו, המלכים כאפס ותוהו נחשבו לו, ואינם מלכים אצלו כי אם עבדים, וכאלו ביאר לה שלא היה זה שחוק גופני כי אם שמחה נפשית, והטענה הזאת רמז באמרו לפני ה'".

ואם תאמר שגם אצל דוד המלך היה הדבר נתון לשיקול דעתו והוא הכריע כפי שהכריע, קשה דמשמע שמדובר בהכרעה מכוונת ומחייבת.

וכן עולה מדברי הרמב"ם בהלכות לולב, המתאר באריכות את **שמחת בית השואבה**, ולומד מדוד את ההנהגה הראויה (ח, יב-טו):

"בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא כג): 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'... מתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד.

והיאך הייתה שמחה זו, החליל מכה ומנגנין בכינור ובנבלים ובמצלתיים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, **ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין** כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות...

מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע.

השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר (דברים כח): 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב', **וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה**, ועל זה הזהיר שלמה ואמר: 'אל תתהדר לפני מלך'. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר (שמואל ב' ו): 'ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר (שמואל ב' ו): 'והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'".¹

רואים אם כן שבסיטואציה של כבוד השכינה הוכרע שמתבזים בפניה, והמצווה היא בגדולים דווקא! אם כן, מדוע אגריפס לא היה חייב לעמוד, והדבר היה נתון לשיקול דעתו?

יש לתרץ בשני אופנים:

א. יש הבדל בין כבוד שמים המופיע באופן ישיר, כמו בארון הברית אצל דוד, לבין כבוד המצווה שיש בה כבוד שמים עקיף [יש הבחנה דומה בין תשמישי קדושה החייבים גניזה לתשמישי מצווה הפטורים מכך]. כאשר מדובר בכבוד **שמים** ישיר [כמו אצל דוד המלך, שפיזז לפני **ארון ה'**, שם היה גילוי שכינה ממש]. חכמים [קרי דוד המלך] הכריעו שכבוד שמים גובר על כל דבר כולל כבוד המלך. וכן שמחת בית השואבה הייתה שמחה לכבוד ה' ממש, על כן לא זו בלבד שכבוד שמים גבר על כבוד תלמיד חכם, סנהדרין וכו', אלא הייתה עליהם חובה לכרכר ולפזז וכו' דזהו כבוד שמים ועל כן מצווה דווקא ביותר גדולים. מה שאין כן ב"הקהל", אף שהדבר נעשה בעזרה, המלך עסק במצווה של קריאה בתורה, שמתלווה אליה כבוד שמים, ועל כן לא היה חייב לעמוד.

ב. אצל דוד היה **ברור לכול שהוא רוקד לפני ארון ה'**, אלא שמיכל טענה שגם לכבוד ה' אסור להתבזות כל כך, ודוד הכריע שהדבר משובח וראוי ומחויב. לעומת זאת במקרה של אגריפס, העמידה לפני התורה הייתה יכולה להיתפס כעמידה גם לכבוד הכהן הגדול (ראה להלן: בין מלך לכהן גדול, בעניין זה), או לכבוד החכמים הנמצאים שם, או אף לכבוד הציבור,¹ דבר שנחשב לביזיון למלך. ונמצא שבמקרה של אגריפס הייתה התנגשות בין החובה לקיים מצווה של כבוד התורה והשכינה הדוחה כל ביזיון של המלך, לבין עמידה היכולה להיתפס כעמידה לכבוד אחרים, דבר שאסור למלך לעשותו בפרהסיא. על כן מכיוון שכבוד הוא עניין יחסי [מעין דברי חז"ל: הכול לפי המבייש והמתבייש (בבא קמא פג, ב)] וחשיבותו ומשקלו יכולים להשתנות בהתאם לנסיבות, למקום, לזמן ולסיטואציה המיוחדת של אותו רגע - הררים התלויים בשערה. במקרה של התנגשות השאירו חכמים את ההכרעה בידי המלך לפי שהוא נשוא הכבוד, הוא זה שנמצא באותו רגע בלב העניין וחש לעומק איזה כבוד ראוי להעדיף [מעין מרא דאתרא].

אלא שקשה מדברי המשנה מסכת ביכורים (ג, ד) כמובא ברמב"ם בהלכות ביכורים (ג, יב): "המביא את הבכורים יש לו רשות ליתנם לעבדו וקרובו בכל הדרך עד שמגיע להר הבית, הגיע להר הבית **נוטל הסל על כתפו הוא בעצמו, ואפילו היה מלך גדול שבישראל** ונכנס עד שמגיע לעזרה וקורא ועודהו הסל על כתפו" הגדתי היום לה' אלהיך וגו', ומוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתיו והכהן מניח ידו תחתיו

ומניף וקורא 'ארמי אובד אבי וירד מצרימה' וגו' עד שגומר כל הפרשה, **ומניחו בצד המזבח** בקרן דרומית מערבית בדרומה של קרן וישתחוה ויצא. ומניין שהן טעונין תנופה, שנאמר: 'ולקח הכהן הטנא מידך', לרבות את הבכורים לתנופה, וכשם שטעונין תנופה כך **טעונין קרבן** שלמים [ושיר], שנאמר בהן: 'ושמחת בכל הטוב', וברגלים אומר: 'ושמחת בחגך', מה שמחת החג בשלמים אף כאן בשלמים, ואין הקרבן מעכבת".

ויש לשאול למה המלך חייב לשאת את הסל על כתפיו ואין חוששים לביזיון המלך בפרהסיא?

ויש לתרץ:

א. מכיוון שמדובר **במקום המקדש ובכבוד המקדש** כשהבאת ביכורים זה מעין הקרבת קורבן [מצריך הנפה והנחה ליד המזבח, וחלה עליהם קדושה, ומצריכים הקרבת קורבן, וכפי שכותב הרמב"ם שם, יד, שהביכורים טעונין שבעה דברים: הבאת מקום, וכלי, קריאה, וקורבן, ושיר, ותנופה, ולינה], ועל כן זה כבוד שמים הגובר על כבוד המלך, ומשנכנס להר הבית מוטל עליו לנהוג כמביאי ביכורים למקדש. מה שאין כן במצוות "הקהל" שם קריאת התורה נעשית **בעזרת נשים**, וללא זיקה ישירה לעבודת המקדש, שם כבוד שמים פחות. כמו שמצינו **בסוטה** (מא, ב): "והמלך עומד ומקבל... עומד, מכלל דיושב? והאמר מר: אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, שנא': ויבא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר וגו'! כדאמר רב חסדא: בעזרת נשים, הכא נמי בעזרת נשים". על כן הדבר נתון לשיקולו של המלך.

ב. **מלך חייב במצוות כמו כל אדם אחר**, על כן, לדוגמה, כשהמלך מתפלל עם הציבור הוא יעמוד בתפילת עמידה ולא נאמר שיש בזה ביזיון. וכך גם במצוות ביכורים, המצווה היא לקחת את הביכורים על הכתפיים מהכניסה להר הבית ועד לעזרה פנימה, כפי שמבואר ברמב"ם, שהמביא את הביכורים כשהגיע להר הבית נוטל הסל על כתפו בעצמו, ואפילו היה מלך גדול שבישראל ונכנס עד שמגיע לעזרה וכו', אם כן מדובר **במצווה אישית**, שכשלעצמה איננה בעלת אופי ציבורי, ככל המצוות שהמלך חייב לקיים. לפי זה צריך לומר שגם לחכמים אומרים "מצוה שאני", פרט לחליצה שביזיונה רב.^ג

ג. דעת ר' יהודה

לדעת ר' יהודה, המלך מכריע גם בסוגיות החליצה ויציאה ללוויה. ויש לשאול מה המיוחד במקרים אלו שההכרעה ניתנה למלך?

חליצה: מצד אחד אמרין "מצוה שאני", והמלך חייב בכל המצוות למרות פגיעה בכבודו ועל כן עקרונית גם בחליצה המלך היה חייב לחלוץ. אלא שבחליצה הביזיון גדול מאוד ובעיקר כשנעשה באופן אקטיבי על ידי בני אדם, קרי האישה, היה מקום לאסור לגמרי באופן שהמלך אינו יכול למחול על כבודו כמו שמצינו בכלה ותלמיד חכם. אלא שלפי תוספות רק כשיש התנגשות בין המצווה לכבד מלך, לבין מצווה לכבד אדם כמו בכלה או בלוויה, רק אז כבוד המלך גובר, אבל בחליצה, עיקר עניינה של המצווה הוא הוצאת האישה מעגינותה, אלא שהדרך להגיע לכך על פי התורה היא באמצעות ייבום או חליצה הכוללת יריקה וכו', כלומר הביזיון בא בצורה עקיפה ועל כן היה מקום להקל. במקרה זה לר' יהודה השאירו את ההכרעה בידי המלך, על פי הסיטואציה הספציפית שאיתה הוא מתמודד.

יציאה ללוויה: לר' יהודה המלך יוצא ללוויה למרות הפגיעה בכבודו. ויש לשאול מה בין זה לכלה ומת, שם כתוב שמעבירים את המת ואת הכלה מלפני המלך והמלך אינו רשאי למחול על כבודו? יש לומר שבניגוד לכלה, שם ייתכן שהכבוד הוא לקהל המלווה את הכלה ולא לכלה עצמה [כנ"ל בהערה], על כן אין המלך יכול למחול על כבודו, וכמו כן הסבירו תוספות שהכלה והמלווים חייבים בכבוד המלך וחיוכם גובר. כאן ניתן לומר שמדובר על כבוד המת ולא על אדם חי, וממילא אין הפגיעה במלך גדולה כל כך. אלא שיש להקשות על כך, מדוע אין על המלך **חובה** ללכת ללוויה מדין "מצוה שאני"?

ויש לומר שכאן, כפי שראינו, קיימת בעיה של "מלך ביופיו תחזינה עיניך", שכן המלך צריך תמיד להיראות ביופיו ובמיטבו, דבר הקשה ליישום בלוויה [בעיקר אם מדובר בלוויה של קרוב משפחה של המלך שהמלך נראה עצוב ומדוכא], על כן השאיר ר' יהודה את ההחלטה בידי המלך, כנ"ל.

ד. סיכום

לדעת הרמב"ם, הפוסק כחכמים, יש ארבע דרגות בביזוי המלך:

א. בצנעה, המלך חייב בכל המצוות שיש בהן ביזיון [פרט לחליצה וייבום שהוא פטור].

ב. בפומבי, ככלל אסור למלך להתבזות עבור כל מצווה [רק מפני כבוד שמים מותר].

ג. בפומבי, כשכבוד המלך עומד **מול כבוד שמים**, אם ברור שהוא מתבזה לשם שמים הוא **מחויב** לעשות כן. כשיכול להיות ספק את מי המלך מכבד, ההכרעה ניתנה בידי.

בהמשך נראה שלפי הרמב"ם ישנה חלוקה נוספת:

ד. בפני **שלושה אנשים** ומעלה, כשהמצווה שיש בה ביזיון נעשית בפני **עמי ארצות**, הדבר **אסור**, אך בפני **תלמידי חכמים** הדבר **מותר**.

לדעת **תוספות**, לכאורה להלכה אין הבדל בין צנעה לפרהסיה. המלך חייב תמיד במצוות גם כשיש בהן ביזיון, פרט למקום שבו כבודו עומד מול כבוד אדם, שאז כבודו גובר כמו בכלה לכולי עלמא, ובחליצה ולוויית המת לדעת חכמים.

ד. קיום מצוות שונות על ידי תלמידי חכמים ועל ידי מלך

לאור הדברים האמורים לעיל, יש לשאול אם מותר למלך לבנות מעקה וסוכה, לפרוק חמור הרובץ תחת משאו, להשיב אבידה וכדומה. בפשטות, בצנעה לכולי עלמא מותר. ובפרהסיה, לדעת הרמב"ם אסור ולדעת תוספות מותר. אלא שדברים אלו אינם פשוטים, ולצורך בירורם נעסוק בעניינים אלו כשמדובר ב**כבוד תלמידי חכמים**, ונלמד מהם לעניין כבוד המלך.

א. בניית מעקה

מסופר במסכת קידושין (ע, א): "אתא [רב יהודה] אשכחיה [מצא, לרב נחמן] ראש בנהרדעא, ודיין לראש גלותא, וחתניה דבי נשיאה" - רש"י, **דקעביד מעקה**, אמר ליה, לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל: כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור - אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה? אמר ליה: פורתא דגונדריתא הוא דקא עבידנא". רש"י שם: "אסור לעשות מלאכה בפני שלשה" - שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו. 'דגונדריתא' - היינו מעקה".

ויש להקשות על התוספות ודעימיה, מדוע לא השיבו רב נחמן ש"מצווה שאני", וכפי שראינו בגמרא בסנהדרין, שלכולי עלמא מצווה דוחה אפילו כבוד מלך [פרט לחליצה לחכמים] אפילו בפני שלושה, שהרי לר' יהודה מלך חולץ ולכולי עלמא עומד לדין, וודאי יש שם יותר משלושה אנשים?

על הרמב"ם אין להקשות קושיה זו, לפי שהוא סובר שאסור לעשות מלאכה בפרהסיה למי שנתמנה פרנס על הציבור, וגם שלושה אנשים נחשבים לפרהסיה, וכמובא ברמב"ם הלכות סנהדרין (כה, ד): "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם".

אלא שלשיטתו קשה שבעמידה בדין של מלך, הדבר נעשה בפני בית דין ואנשים נוספים, וודאי יש שם לפחות שלושה אנשים, אם כן כיצד יהיה הדבר מותר לפי הרמב"ם?

ויש לומר שעמידה בדין של מלך ישראל יש בה צד של כבוד וקידוש ה', שאין המלך דיקטטור ואינו יכול לעשות עוול, וכשהוא חוטא מעמידים אותו בדין, על כן אין זה נחשב ביזיון.

ב. עמידת המלך לפני תלמידי חכמים

יתירה מכך, מצינו מקור לכך שמלך מוחל על כבודו גם בפני שלושה אנשים ויותר. כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ה, ב): "וכן מצוה על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם וישיבם בצדו...".

משמע מכאן שגם כשהסנהדרין וחכמי ישראל הבאים לפני המלך, והם ודאי יותר משלושה אנשים, ואף על פי כן המלך קם לפנייהם ומוחל על כבודו.

ויש לומר שהאיסור על המלך למחול על כבודו הוא בפני ג' עמי ארצות, שמחילה של המלך נתפסת בעיניהם כביזיון, מה שאין כן בפני בית דין ובפני חכמי ישראל וסנהדרין מותר למלך למחול על כבודו, שהם מבינים שהמלך עושה כן לכבוד התורה. יתירה מכך, מצאנו שיש צדדים שבהם תלמיד חכם גדול ממלך, שהתורה שלו ועל כן הוא יכול למחול על כבודו, מה שאין כן במלך, כמו כן תלמיד חכם יושב בדין, ואילו המלך עומד.

אלא שקשה, כיצד יסביר הרמב"ם את תשובת רב נחמן פורתא דגונדריתא הוא דקא עבידנא, משמע שיש אופן שבו ניתן לפרנס על הציבור לעשות מצווה בפני שלושה אנשים גם כשיש בזה ביזיון?

ויש לומר שיש הבדל בין שיטת הרמב"ם לשיטת התוספות.

לפי הרמב"ם, יש הבדל בין מלך לבין תלמיד חכם או פרנס. למלך אסור באופן מוחלט למחול על כבודו בפני שלושה עמי הארץ במצווה שיש בה צד של ביזיון, ולכן עשיית מעקה מותרת רק לתלמיד חכם ולא למלך.⁷

7. יש מקום לחלק בין עשיית מצווה לבין כיבוד. מה שאסור לעשות בפרהסיה הוא לכבד לאחרים, מכיוון שצריך לנהוג ביד רמה, ולהקפיד על כבודו. כמו כן עשיית מלאכה אסורה בפרהסיה, אך עשיית מצווה מותרת בפרהסיה, שאין זו "מלאכה". אפשרות זאת עלתה לעיל בהסבר הבאת ביכורים על ידי המלך.

לפי תוספות, תלמיד חכם או הפרנס, חייבים **תמיד** בקיום מצווה שיש בה ביזיון, גם בפני שלושה עמי הארץ. גם המלך חייב, פרט למצב של התנגשות בין כבוד המלך לכבוד אדם, שם המלך פטור. ומה שרב נחמן לא תירץ "מצוה שאני", יש לומר שבמצוות מעקה, כל עוד לא סיים את המעקה, עדיין לא קיים מצווה, שיכול הנופל ליפול ממנה, ורק בסיום הוא מקיים את המצווה וזו כוונת רב נחמן, פורתא דגונדריא קעבדינן, שזה המעט של סיום המעקה שבזה יש קיום המצווה ואמרינן "מצוה שאני". וכן מצינו בשו"ת **חתם סופר** (א, נב): "ובמעקה באמת אינו מברך אלא במכוש אחרון בשעה שסותם הפרצה האחרונה שלא יפול הנופל ממנו דקודם לזה איננו מעקה".

וצריך לומר שכוונת הגמרא ב"פורתא דגונדריא" היא **סיום** המעקה, שאז מתקיימת המצווה, שאם מדובר באמצע העבודה, מה לי אם רואים אותו עובד מעט או הרבה, הרי סוף סוף בעצם העבודה יש ביזיון, אלא כמו שפירשנו שמותר כאן בסיום המעקה שרק הוא המצווה. [והמאירי שם התיר בצירוף של מלאכה מועטת ומקום מצווה ובביתו, אבל ביד רמה שם אכן הסביר שתשובת ר"נ הייתה שעוסק במצוות מעקה, ומצווה בו יותר מבשלוחו, והאיסור רק במלאכת רשות].

עוד יש לומר ש"פורתא" כוונתו הקמת מעקה עד י' טפחים ולא מעבר לזה, וכמובא ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש (יא, ג): "גובה המעקה אין פחות מעשרה טפחים כדי שלא יפול ממנו הנופל, וצריך להיות המחיצה חזקה כדי שישען האדם עליה ולא תפול. וכל המניח גגו בלא מעקה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר (דברים כב, ח): 'ולא תשים דמים בביתך...'". וכך כתב הרד"ל בקידושין שם.

ומבואר בשערי תשובה (או"ח סימן תרכה) שפרנס רשאי לעשות מלאכת מצווה בפני רבים: "וכתב הבאר יעקב בחו"מ סי' ח' דאין הכי נמי דקיימא לן כיון שנתמנה פרנס על הצבור אסור לעשות מלאכה בפני שלושה, מכל מקום סוכה שרי, ועי' בקידושין פ' עשרה יוחסין [כוונתו לגמרא שהובאה לעיל] ובליקוטי מהרי"ל".

ג. הכנות לשבת

וכן מבואר גם במסכת שבת (ק"ט, א): "רבי אבהו הוה יתיב אתכתקא דשינא ומושיף נורא, רב ענן לביש גונדא דתנא דבי רבי ישמעאל בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו, רב ספרא מחרין רישא, רבא מלח שיבוטא, רב הונא מדליק שרגי, רב פפא גדיל פתילתא, רב חסדא פרים סילקא, רבה ורב יוסף מצלחי ציבי, רבי זירא מצתת צתותי, רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק, אמר אילו מקלעין לי רבי אמי ורבי אסי מי לא מכתפנא קמייהו, ואיכא דאמרי רבי אמי ורבי אסי מכתפי ועיילי מכתפי ונפקי, אמרי אילו איקלע לן רבי יוחנן מי לא מכתפין קמיה".

וכן כותב הרמב"ם בהלכות שבת (ל, ו): "אף על פי שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק, ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן, ומהן מי שהיה מבשל או מולח בשר, או גודל פתילות, או מדליק נרות, ומהן מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה אף על פי שאין דרכו בכך, וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח".

רואים כאן שלצורך מצווה מותר לעשות מלאכה שאין דרכו בה גם בפרהסיה, שהרי מותר לתלמיד חכם לצאת לשוק ולקנות דברים לצורך שבת ולשאת אותם אחר כך בשוק. הרמב"ם מוסיף שהמרבה בכך הרי זה משובח.

כפי שהתבאר, לדעת תוספות גם למלך מותר לעשות כן, שהרי אינו מתבזה על ידי איש. לדעת הרמב"ם נראה שהדבר אסור מכיוון שהוא נעשה בפרהסיה.

ד. לשמח כלה

על פי זה ניתן להבין את הגמרא במסכת כתובות (יז, א): "אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה, ואומר: כלה נאה וחסודה. רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת, אמר ר' זירא: קא מכסיף לן סבא! כי נח נפשיה, איפסיק עמודא דנורא בין ידיה לכולי עלמא; וגמירי, דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי אחד בדרא אי לתרי בדרא. אמר ר' זירא: אהנייה ליה שוטייתה לסבא, ואמרי לה: שוטייה לסבא, ואמרי לה: שיטתיה לסבא. רב אחא מרכיב לה אכתפיה ומרקד, אמרי ליה רבנן: אנן מהו למיעבד הכי? אמר להו: אי דמיין עלייכו ככשורא - לחיי, ואי לא - לא... תנו רבנן: מעבירין את המת מלפני כלה, וזה מלפני מלך ישראל. אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה, ושבחוהו חכמים. שבחוהו, מכלל דשפיר עבד, והא אמר ר' אשי: אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו - כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול, דאמר מר: שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך! פרשת דרכים הוא".

א. מוכח מכאן שלכולי עלמא תלמיד חכם מקיים בפרהסיה גם מצווה שיש בה ביזיון, ולכן מצווה גדולה עשו ר' יהודה בר אלעאי ור' שמואל בר רב יצחק כשרקדו לפני הכלה.

ב. בנידון זה בין לפי תוספות ובין לפי הרמב"ם, הדבר אסור למלך, לדעת הרמב"ם כי זה נעשה בפרהסיה [והיתר יש רק במקום של כבוד שמים וכדומה], ולדעת תוספות בגלל שהמלך מתבזה לצורך כבוד אנשים אחרים.

ה. פריקה וטעינה והשבת אבדה

יש מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש ביחס למחילה של תלמיד חכם על כבודו:

כותב הרא"ש בבבא מציעא (ב, כא): "ויראה לי כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו **איסור הוא לגבי ידיה, שמזלזל לכבוד תורה** במקום שאין חייב. [וכאשר יש ספק אם פטור מלהשיב] ומשום ספק ממון חבירו אם הוא מחויב בו לא יזלזל בספק איסור. והחכם שבא לעשות לפניו משורת הדין, יוותר מממונו ויעשה כמו שעשה רבי ישמעאל בן ר' יוסי. אבל אין לו רשות לזלזל בכבודו".

הרמב"ם בהלכות רוצח (יג, ג-ד) **חולק** על דברי הרא"ש: "אם היה זקן שאין דרכו לטעון ולפרוק הואיל ואינה לפי כבודו פטור. זה הכלל כל שאילו היתה שלו היה טוען ופורק הרי זה חייב לטעון ולפרוק בשל חבירו **ואם היה חסיד ועושה לפניו משורת הדין** אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חבירו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בזה פורק וטוען עמו".

עולה מכאן שלדעת הרא"ש **אסור** לתלמיד חכם למחול על כבודו, ואילו לדעת הרמב"ם **מותר**.

יש לשאול על דברי הרמב"ם מדבריו בסנהדרין שהובאו לעיל: "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם".

ויש לומר כדלעיל **שלצורך מצווה** מותר לתלמיד חכם להתבזות, מה שאין כן **בסתם עבודה** אסור לו ואינו יכול למחול על כבודו.

יש לשאול על הרא"ש הרי מבואר במסכת קידושין (לב, א) שתלמיד חכם יכול למחול על כבודו: "אמר ר' יצחק בר שילא אמר רב מתנה אמר רב חסדא: האב שמחל על כבודו - כבודו מחול, הרב שמחל על כבודו - אין כבודו מחול; ורב יוסף אמר: אפילו **הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול**, שנאמר: 'וה' הולך לפניו יומם'. אמר רבא: הכי השתא, התם הקדוש ברוך הוא עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא - מחיל ליה ליקריה, הכא תורה דיליה היא? הדר אמר רבא: אין, תורה דיליה היא, דכתיב: 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'".

וכן מצינו לעיל בכתובות שרבי יהודה בר אילעאי ורב שמואל בר רב יצחק ביזו עצמם לפני הכלה, וכי נח נפשיה, איפסיק עמודא דנורא בין ידיה לכולי עלמא; וגמירי, דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי לחד בדרא אי לתרי בדרא.

מתרץ זאת הביאור הלכה (רנ, א ד"ה כי זהו כבודו): "יישב בזה מה שהקשה בשו"ת חוות יאיר איך הקילו בכבודם הא גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה

שבתורה [היינו לא תעשה דרבנן ובשב ואל תעשה אף בדאורייתא], לכן קאמר דזהו כבודם שעוסק בעצמו במצוה וניכר שעושה כן לכבוד ה' יתברך וכן הוא אומר בדוד המלך ע"ה: 'ונקלותי עוד מזאת' וגו', מה שאין כן אם אין ניכר כמו זקן ואינו לפי כבודו באבדה וכדומה שמתחלל כבוד התלמיד חכם על ידי זה (פמ"ג), ורצונו לומר שאין הכל יודעין שהוא עוסק במצוה. ובזה מיושב הא דאיתא בקידושין ע' דרב נחמן עסק בעצמו במצות מעקה, ששם הוא דבר שהכל יודעין בעת שהוא עוסק שהוא מצות ה', מה שאין כן באבדה בעת שהוא מטפל בה אין הכל יודעין מזה ולכן אפילו אם ירצה להחזירו ברבים ויודיעם שהיא אבדה גם כן פטרתו התורה מזה כנ"ל".

כלומר, מבאר הביאור הלכה שיש הבדל בין מצווה שכולם יודעים שהוא מקיימה, כריקוד לפני הכלה או מצוות מעקה, ולכן אין חוששים לביזיון, לבין מקום שלא ניכר שמדובר במצווה כהשבת אבדה, ועל כן תלמיד חכם אינו יכול למחול על כבודו.

הקובץ שעורים (כתובות דף יז, א אות מז) מבאר את דעת ר' זירא שגם לתלמיד חכם אין למחול על כבודו ולרקוד לפני הכלה: "אמר ר' זירא קא מכסיף לן סבא - מזה נראה כמו שכתב הרא"ש פרק אלו מציאות גבי זקן ואינה לפי כבודו, דכיון שהתורה פטרתו אסור לו לזלזל בכבוד התורה. ואף דהרב שמחל על כבודו מחול, צריך לומר דדעת הרא"ש כמו שכתב הריב"ש סי' ר"כ בשם הראב"ד, דעל בזיונו אינו יכול למחול, אדרבא אסור למחול, וכן לענין אביו עיין שם. אמנם מדנחת עמודא דנורא מוכח שעשה כדין ואין בזה משום ביזיון התורה. ובמשנה ברורה סי' ר"נ הביא מפמ"ג, דדוקא באבידה שאינו ניכר כי הוא עוסק במצוה, אבל במקום מצוה הניכרת מותר, והכי נמי ניכר שהוא עושה כן מפני שמחת המצוה, כמו שכתוב גבי דוד: 'ונקלותי עוד מזאת' וגו'. אבל צ"ע דאם כן מאי טעמא דרבי זירא. אבל באמת אין ראיה מהכתוב אצל דוד, דבמצוה שבין אדם למקום לא שייך למיפטריה משום זקן ואינה לפי כבודו, אבל בשמחת חתן דהיא מצוה שבין אדם לחבירו, דזקן ואינה לפי כבודו פטור בה, אפשר דאיכא איסורא גם במצוה ניכרת לר' זירא".

הקובץ שעורים שואל מדוע סבר ר' זירא מתחילה שאין לתלמיד חכם לרקוד לפני הכלה, ומתיר בדומה לתירוצו של התוספות שמלך מותר למחול על כבודו מפני כבוד המקום אך לא מפני כבוד אדם. כן כותב הקובץ שעורים שגם תלמיד חכם יכול למחול על כבודו משום מצווה, אך לא בדבר שבין אדם לחברו. לכן בנידון דידן שחכמים ביזו עצמם לטובת כבוד הכלה, לא היה הדבר ראוי לדעת ר' זירא. לבסוף איפסקא עמודא דנורא לפני רב שמואל בר רב יצחק, משמע שהלכה כמותם ומוותר לתלמיד חכם למחול על כבודו גם לצורך של בין אדם לחברו.

ו. סיכום

- א. **רא"ש** - במצווה שיש בה ביזיון ואין ניכר שמדובר במצווה אסור לתלמיד חכם למחול על כבודו, קל וחומר למלך, אך אם ניכר שמדובר במצווה מותר לתלמיד חכם למחול [אין הוא עוסק במלך].
- ב. **תוספות** - לתלמיד חכם מותר למחול על כבודו גם כשהדבר נעשה לטובת אנשים אחרים כמו בריקוד לפני הכלה, אך למלך הדבר אסור. כשאין הדבר נעשה לכבוד אחרים וניכר שמדובר במצווה [וייתכן שגם כשלא ניכר] מותר למלך למחול על כבודו.
- ג. **רמב"ם** - לתלמיד חכם מותר למחול על כבודו גם כשאין ניכר שמדובר במצווה. למלך אסור בדרך כלל למחול על כבודו בפרהסיא.

ה. יחסי הכבוד שבין כהן גדול לבין מלך

א. המקורות ליחסי המלך והכהן הגדול

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ב, ה): "ויושב על כסא מלכותו וכל העם באין אליו בעת שירצה, ועומדין לפניו ומשתחיים ארצה, אפילו נביא עומד לפני המלך משתחוה ארצה, אבל כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אם רצה, ואינו עומד לפניו אלא המלך עומד לפני כהן גדול, שנאמר (במדבר כז, כא): 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד', אף על פי כן מצוה על כהן גדול לכבד את המלך ולהושיבו ולעמוד מפניו כשיבא לו, ולא יעמוד המלך לפניו אלא כשישאל לו במשפט האורים".

ויש לשאול כבוד מי גדול יותר - של מלך או של כהן גדול? מחד גיסא כותב הרמב"ם ש"כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אם רצה, ואינו עומד לפניו אלא המלך עומד לפני כהן גדול", מאידך גיסא הוא מסיים: "אעפ"כ מצוה על כהן גדול לכבד את המלך ולהושיבו ולעמוד מפניו כשיבא לו, ולא יעמוד המלך לפניו אלא כשישאל לו במשפט האורים!"

מה מביא את היחס המורכב של המלך לכהן הגדול: למה הכהן הגדול אינו חייב לבוא אל המלך, וכי הוא אינו כפוף לו? ומדוע מעיקר הדין חייב המלך לעמוד לפני הכהן הגדול, כפי שכתב הרמב"ם בראשית דבריו, ולעומת זאת ראוי לכהן הגדול למחול על כך ולהושיבו (כשלא שואל לו במשפט האורים)?⁸

המקורות לכך שכבוד המלך קודם לכבוד כהן גדול:

8. כך נראה לבאר את דעת הרמב"ם. ויש חולקים בשיטתו בנוגע לעמידת המלך לפני כהן גדול, ראה אנציקלופדיה תלמודית, חלק כז, ערך כהן גדול, הערה 1002 ואילך.

מבואר במסכת הוריות (יג, א. ומעין זה בירושלמי הוריות ג, ה): "ת"ר: היה הוא ואביו ורבו בשבי... חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת - אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת - כל ישראל ראויים למלכות. **מלך קודם לכהן גדול**, שנאמר (מלכים א' א, לג): 'ויאמר המלך (אליהם) [להם] קחו עמכם (או מעבדי) [את עבדי] אדוניכם' וגו'. כהן גדול קודם לנביא, שנאמר (שם לד): 'ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא, הקדים צדוק לנתן...".

ובמקור במלכים א' (א, לב-לה): "ויאמר המלך דוד **קראו לי לצדוק הכהן ולנתן הנביא ולבניהו בן-יהוידע ויבאו לפני המלך**". לכאורה משמע שהכהן הגדול בא אל המלך [וראה גם: שמואל א' כב, יא, אחימלך הכהן הגדול בא לפני שאול, ומלכים ב' יב, ח, יהוידע הכהן הגדול בא לפני יהואש].

וכן בהמשך: "ויאמר המלך להם קחו עמכם את-עבדי **אדניכם, והרפתם את-שלמה בני על-הפרדה אשר-לי והורדתם אתו אל-גחון**". הכהן הגדול מרכיב את בן המלך על הפרדה. וכן בהמשך: "ועליתם **אחריו** וכא וישב על-כסאי".

מכאן מוכח בבירור שכבוד המלך קודם לכבוד כהן גדול.

כמו כן, מבואר במסכת סנהדרין (יח, ב) וברמב"ם הלכות עדות (א, ג) והלכות כלי המקדש (ה, ט) **שכהן גדול מעיד למלך** (או לבן מלך בנוכחות המלך⁹) ואין בזה פגיעה בכבודו, ולא מצינו הוראה הפוכה, שמלך יעיד לכהן גדול [וראה מה שהאריכו בעדות המלך, בספר המפתח (פרנקל) מלכים ג, ז]. וכן כתב יד רמ"ה סנהדרין שם, שכהן גדול מעיד למלך או שמעיד במעמד המלך, כי **כבוד מלך גדול מכבוד כהן גדול**.¹⁰ ויש לציין שפשטות לשון הגמרא שם היא שהמלך יושב בזמן העדות של הכהן הגדול.

כמו כן, מבואר במסכת סנהדרין שם וברמב"ם הלכות סנהדרין (ב, ד) שאין מושיבים מלך בסנהדרין מכיוון שאסור לחלוק על דבריו, ואילו כהן גדול מושיבים בסנהדרין (רמב"ם שם), וביאר הר"י מלוניל שם (משניות, ג, א פרק ב משנה א): "אבל בכהן גדול אין לו כל כך אימה יתירה, ויכול אדם לחלוק עמו".

ובמסכת תענית (לא א) בנוגע לשמחת בנות ישראל בט"ו באב ויום כיפור, מבואר שהיו שואלות בגדים זו מזו, שלא לבייש את מי שאין לה: "בת מלך שואלת מבת כהן גדול, בת כהן גדול מבת סגן, ובת סגן מבת משוח מלחמה...". נראה שסדר החשיבות

9. ראה ראשונים שם. וראה שם שיש אומרים שדי בעצם נוכחות המלך כדי שיחויב הכהן הגדול לבוא להעיד לכל אדם.

הוא מהגבוה לנמוך, ורואים שבת המלך חשובה מבת הכהן הגדול, וודאי שחשיבות הבנות מצד מעלת האבות ולא מצד מעלתן. [אומנם בירושלמי סוף תענית הגרסה שבת מלך ובת כהן גדול שואלות זו מזו, ומשמע שמדרגתן שווה. וראה רש"י ברכות לד, ב, ד"ה כהן גדול, אבל ראה הסבר נוסף בשיטה מקובצת שם].

ולשון הרמב"ם בספר המצוות (עשה קעג): **"ושייאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון** שאין למעלה ממנה, עד שתהיה מדרגתו אצלנו יותר גדולה ממדרגת הנביא משאר הנביאים שיהיו בדורו".

אולם לכאורה יש מקור שעולה ממנו להיפך, שכבוד כהן גדול גובר על כבוד המלך או שהוא שווה לכבודו.

כך מסופר בויקרא רבה בחוקותי (לז בסוף, מהדורת מרגליות): **"ויהי כראותו אותה' וגו' (שופטים יא, לד-לה) - ולא היה יכול להתיר את נדרו, אלא אמר יפתח אני מלך איני הולך אצל פינחס, ופינחס אמר אני כהן גדול איני הולך אצל עם הארץ. מבין דין לדין נספת ההיא עליבותא ונתחייבו שניהם בדמיה, פינחס ניטלה ממנו רוח הקודש... יפתח היה נישול איברים איברים ונקבר במקומות הרבה..."**.

ממסקנת המדרש משמע שגם יפתח וגם פנחס היו צריכים לבוא זה אל זה, ומכל מקום יש לשאול - מי הראשון שהיה צריך להקדים לבוא לאחר? ומסתבר שיפתח היה צריך לבוא לפנחס, שהרי יפתח הוא שהוצרך להתיר את נדרו. ואף על פי כן כשראה פנחס שיפתח לא מגיע אליו מפני כבודו, היה צריך להקדים ולבוא ליפתח. על כל פנים, פנחס, מעיקר הדין, מעבר לתביעה המוסרית, לא היה חייב לבוא ליפתח, אף על פי שיפתח קרא לו.¹⁰

מקור נוסף שהביאו המפרשים לעניין העמידה הינו הספרי זוטא במדבר בפרשת מינוי יהושע (כז, כא): **"ולפני אלעזר הכהן יעמוד" - פסק לו הקדוש ברוך הוא גדולה לאלעזר, שאפילו מלך עומד מלפניו**. אלא שיש לדון אם זה מקור הרמב"ם לדבריו בנוגע לעמידת המלך, וכפי שאכן מצטט הרמב"ם חלק זה של הפסוק, או שמא אין הדברים אמורים אלא בשעה ששואל לכהן גדול באורים ותומים, כהמשך הפסוק שם.

10. אומנם יפתח היה שופט ולא מלך, אבל המדרש מתייחס לטענתו שהוא כמלך. אבל יש לציין שבשינויי נוסחאות י"ג שלא נאמר בהם שיפתח מלך, וכן במקבילה בבראשית רבה מהד' תיאודור-אלבק פרשה ס, ברוב כתבי היד נקרא ראש הקצינים, וכן ברד"ק שופטים יא, מ, ובתוספות תענית ד, א ד"ה והיינו - שהיה שופט ונגיד. וראה להלן בספרי זוטא, שבפשוטו יהושע גם כן מכונה מלך, ואכמ"ל בדמיון ובשוני שבין השופטים לבין המלכים. [ה"ע]

ב. ההנהגה בצנעה ובפרהסיה

והנה, בסיום ההלכה בהלכות מלכים (שם), כותב הרמב"ם: "במה דברים אמורים בזמן שיהיה המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בצנעה, אבל בפרהסיה בפני העם לא יעשה, ולא יעמוד מפני אדם, ולא ידבר רכות, ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהא יראתו בלב הכל". ונראה שהדברים אמורים לא רק בנוגע ליחס המלך לתלמידי חכמים, שהוזכר ברמב"ם בסמוך (הובא לעיל בשיטת הרמב"ם בכבוד המלך במקום מצווה), אלא גם בנוגע לכבוד המלך וכהן גדול שהובא בתחילת ההלכה. כך משמע מהלשון הכללית "ולא יעמוד מפני אדם" שאין שום יוצא מן הכלל בזה, כולל הכהן הגדול [בכתבי היד של הרמב"ם הלכה ה מחולקת לכמה הלכות, והלשון "במה דברים אמורים" פותחת הלכה חדשה].

לפיכך, נראה שההסבר למקורות השונים הוא שכאשר מדובר בפרהסיה, כבודו של המלך גובר על כבודו של כהן גדול, מכיוון שמהבחינה הציבורית מוראה של מלכות חייב להיות על הכול.¹¹ רק במפגש בצנעה, כבודו של הכהן הגדול גדול מכבודו של המלך, כאישיות המקודשת ביותר בישראל, והמלך צריך לקום לכבודו.¹² ואומנם הכהן הגדול מצווה להושיב את המלך ולכבדו. יש לציין ככלל, שיש אומרים שכהן גדול שמחל על כבודו כבודו מחול [ראה רמב"ם הלכות כלי המקדש ה, ב בנוגע לרחיצה, וראה חוות יאיר סי' רה בנוגע לעדות של כהן גדול, אבל ראה ערוך השלחן חו"מ סי' כח סע' י, ואכמ"ל].

ובנוגע לביאתו של הכהן הגדול כשהמלך קורא לו, יש לפרש שהרמב"ם הסיק מהמדרש בנוגע ליפתח ופינחס, או ממקור אחר, שהכהן הגדול אינו מחויב לבוא לפני המלך. אומנם מכיוון שמבואר שכהנים גדולים באו לפני מלכים, הכריע הרמב"ם שהדבר נתון לבחירתו של הכהן הגדול, ואם רצונו בכך הוא רשאי לבוא לפני המלך [וראה להלן].

11. וראה לעיל אות ב (ג) ואות ד (ב) בנוגע לגדרי צנעה ופרהסיה. ונראה שבמעמד של דין בבית הדין הגדול הדבר נחשב לפרהסיה, ובזה תובן חובת הכהן הגדול לבוא ולהעיד לפני המלך, וישיבת המלך באותו מעמד.

12. חילוק דומה לזה כתב בעינים למשפט, ברכות י, א ד"ה חזקיה, אלא שלא עמד על כך שלשון הרמב"ם עצמו מורה על כך שהבחנה בין פרהסיה לצנעה נוגעת גם לכהן גדול, ולא רק לתלמידי חכמים. [ה"ע]

אבל הרד"ק בשמואל א' (ב, לה), וזכריה (ו, יג) **חולק** על הרמב"ם, וסובר שתמיד **חובה על הכהן הגדול לבוא לפני המלך** כשהמלך קורא לו (למעט לצורך שאלה באורים ותומים).

וכן יש לעיין בדברי הסמ"ג (עשין סימן קיד-קטו), ששינה מלשון הרמב"ם, וכתב: "ואפילו כהן גדול מצוה עליו לכבד המלך שכן מצינו **בכהנים גדולים שהיו כפופים למלכים וקוראין אותן 'אדוני המלך'**, ואף על פי כן מצוה למלך לעמוד בפני כהן גדול בשעה שישאל לו במשפט האורים שנאמר: 'ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו וכו' ". מקור דברי הסמ"ג בנוגע לפנייה "אדוני המלך" הוא בשמואל א' (כב, יב), כשאחילך הכהן הגדול אומר לשאול המלך: "הנני אדוני", וראה שם (טו) שמכנה עצמו "עבדך". בדומה לזה דוד המלך מכנה את עצמו בפנייתו לצדוק הכהן (ולנתן הנביא ולבניהו בן יהוידע): "אדוניכם" (מלכים א' א, לג).

לדעת הרמב"ם, נראה לבאר בנוגע לאחילך ושאל, לאור מה שראינו לעיל, שבפרהסיה מוראו של המלך הוא גם על הכהן הגדול, שהמעמד שקדם להריגת נוב עיר הכהנים היה מעמד שבפרהסיה, ולכן חובה על הכהן הגדול לנהוג כבוד במלך. [נוסף על כך, שאול המלך אף זלזל בכבודו של אחילך כדי להטיל עליו את מוראו, וכינהו (שם יב): "בן אחיטוב" במקום לקוראו בשמו הפרטי (כפי שראינו שעליו לפנות בשם בלבד בציבור, בלא להוסיף תוארי כבוד), וממילא ייתכן בהחלט שמענהו של אחילך בתגובה לפנייה זו לא היה על פי הנדרש, אלא מחשש אמיתי לחייו]. וכן בנוגע לצדוק ודוד, מכיוון שהמעמד שבו פנה דוד לצדוק היה בנוכחות אנשים נוספים.

ג. הימנעות כהן גדול מלצאת מן המקדש - ביאור הרדב"ז

כתב הרדב"ז **בהלכות מלכים** (ב, ה): "אבל כהן גדול אינו בא וכו' - שנאמר (ויקרא כא, יב): '**ומן המקדש לא יצא ולא יחלל**', ולא התירו לכהן גדול לבוא לבית דין הגדול להעיד אלא עדות הנוגע למלך, כדאיתא בפרק כהן גדול ומשום דכתיב: 'אם לא יגיד ונשא עונו', אבל **למילי דעלמא לא יצא**'. הרדב"ז מסביר שהכהן גדול לא בא אל המלך משום שאסור לו לצאת סתם מבית המקדש.

והדברים צריכים בירור, שכן לכאורה רק בשעת עבודה אסור לכהן גדול לצאת מן המקדש, וכפי שכותב הרמב"ן בויקרא (ח, לה): " 'ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה' ולא תמותו', על דעת הברייתא של תורת כהנים (שמיני מלואים מב) ענין הפסוק הזה שלא יצאו מפתח אהל מועד יומם ולילה בשעת עבודה, כלומר עד שישלימו כל העבודה המוטלת עליהם באותו העת. והיא מצוה נוהגת לדורות שלא יניח כהן עבודה ויצא, וחייבין עליה מיתה, והוא שאמר

בכהן גדול (להלן כא, יב) 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', אמרו: 'אימתי אינו יוצא ואינו מחלל, הוי אומר בשעת עבודה', ודרשו: 'פן תמותו' (להלן י, ז) - 'ממשמע לאו אתה שומע הן'. וכן פסק הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (ב, ה): "כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה... וכן זה שנאמר בכהן גדול 'ומן המקדש לא יצא' אינו אלא בשעת העבודה בלבד שלא יניח עבודתו ויצא".

אלא שבהלכות כלי המקדש (ה, ז) כתב הרמב"ם: "ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כ"ג, ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום, ויהיה ביתו בירושלים ואינו זו משם". וייתכן שהלכה זו עמדה לנגד עיני הרדב"ז, בה מבואר שכבוד הכהן הגדול דורש את הימצאותו במקדש ובביתו בלבד, ולכן הסביר הרדב"ז שההיתר לבוא לבית הדין הוא רק משום האיסור שבמניעת עדות, וזהו מה שמסיים: "ולמילי דעלמא לא יצא". וגם אם אין לאו גמור בדבר, הדבר אינו ראוי משום כבודו [וראה קרית ספר והר המוריה שם בנוגע ליחס שבין הלכה זאת לבין הפסוק שהביא הרדב"ז הנ"ל, 'ומן המקדש לא יצא'"]. וכן מבואר ברדב"ז סוף הלכות כלאים (י, לב) שפירש את הפסוק לא רק בשעת עבודה, וזו לשונו: "... עוד י"ל דלגבי כהן גדול דכתיב ביה 'ומן המקדש לא יצא', הותר כלאים לגביה, אבל כהן הדיוט לא הותר לו אלא בשעת עבודה".

אומנם למרות זאת, נראה שמכיוון שכפי שמסיים הרמב"ם, הכהן הגדול מצווה לכבד את המלך, לפיכך גם ביאה אל המלך הינה בכלל דבר מצווה, ולא בכלל "מילי דעלמא", אלא שהדבר נתון להכרעתו של הכהן הגדול.

פרק י

גיוס נשים לצבא

א. מקורות עיקריים בנוגע לגיוס נשים, לשלילה ולחיוב

מצאנו סתירה לכאורה בנוגע לחיוב האישה במלחמה.

להלן מקורות המורים לכאורה שאין לגייס נשים:

א. מסכת קידושין (ב, ב): "דרכו של איש לעשות מלחמה ואין דרכה של אישה לעשות מלחמה".

ב. מסכת נזיר (נט, א): "ר' אליעזר בן יעקב אומר: מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה? ת"ל (דברים כב, ה): 'לא יהיה כלי גבר על אשה'". וברש"י שם: "וזה שמצינו ביעל אשת חבר הקיני, שלא הרגתו לסיסרא בכלי זיין אלא כמו שנאמר 'ידה ליתד תשלחנה'".

המקור של רש"י הוא בילקוט שמעוני שופטים (רמז נו): "יעל שלא הרגתו בכלי זיין אלא ביתד, דכתיב 'ידה ליתד תשלחנה', ומפני מה לא הרגתו בכלי זיין, לקיים מה שנאמר 'לא יהיה כלי גבר על אשה'".

הרמב"ם הלכות עבודה זרה (יב, י) כתב: "לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו... הכל כמנהג המדינה".

משמע מכאן שלאישה אסור ללבוש כלי מלחמה, ממילא אין היא יכולה לצאת להילחם.

ובספר שופטים (ט, נב-נג): "וַיָּבֹא אֲבִימֶלֶךְ עַד הַמִּגְדָּל וַיִּלָּחֶם בּוֹ וַיִּגֶשׁ עַד פֶּתַח הַמִּגְדָּל לְשָׂרְפוֹ בָּאֵשׁ. וַתִּשְׁלַךְ אִשָּׁה אֶחָת פֶּלַח רֶכֶב עַל רֹאשׁ אֲבִימֶלֶךְ וַתִּרְץ אֶת גִּלְגָּלְתּוֹ". לכאורה גם כאן רואים שהאישה השתמשה בפלח רכב ולא בחץ או באבן קלע.

ג. רדב"ז הלכות מלכים (ז, ד): "...והא כתיב (תהלים מה, יד): 'כל כבודה בת מלך פנימה'".

ד. באופן כללי, בכל דברי ימי ישראל המבוארים בתנ"ך, לא מצאנו נשים במלחמות ישראל כלל, כולל מלחמות מצווה. לא בכיבוש הארץ (הצבא אז הורכב מגברים מגיל עשרים, וכשבני גד ובני ראובן הצטרפו ללוחמים, אמרו (במדבר לב, כו): "טפנו נשינו מקננו וכל בהמתנו יהיו שם בערי הגלעד"), לא במלחמה נגד עמלק, ולא בהגנת הארץ או בהגנת ישראל בכל צורה שהיא. כמה פעמים מופיעים גיוסים ומפקדים, וכן מספרים שונים של החיילים בצבאות המלכים, ומעולם לא שמענו על נשים

שנטלו חלק במלחמה, מלבד הדוגמאות יוצאות הדופן הנ"ל, שלא היו במסגרת קרבות רגילים.

מאידך גיסא מצאנו מקור מרכזי המחייב אישה במלחמת מצווה:

במשנה סוטה (מד, ב) נאמר: "אבל במלחמת מצווה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".

וכן פוסק הרמב"ם בהלכות מלכים (ז, ד): "במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצווה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".

וכן יש מקור אחר ברמב"ם, בו מבואר שנשים אומנם פטורות ממלחמת רשות אבל משמע שחייבות במלחמת מצווה. וז"ל הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות: "וידוע שהנשים אינן דנות ... ולא נלחמות במלחמת רשות. ולכן כל מצוה התלויה בבית דין ... או במלחמת רשות לא אצטרך לומר בה וזו אינה חובה על הנשים כי זה רבוי דברים ללא צורך".² מבואר אם כן בדבריו, שדווקא ממלחמת רשות נשים פטורות, אבל לא ממלחמת מצווה [אומנם ראה דברי הר"י קאפח זצ"ל בהערותיו שם³].

וכן כתבו: תולדות אדם בפירושו לספרי שופטים סי' רכו; מנחת חינוך מצווה תכה, תרג-ד, תקכה; מרחשת סימן כב אות ז-ח (וראה שם מה שחילק בין כיבוש הארץ למלחמת עמלק, על פי חיובן של נשים במצוות); שו"ת מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון סי' רב; משך חכמה הפטרת בשלח, ועוד.

וכן מצאנו אישה שלקחה חלק בהרג האויב:

כלבו (סי' מד): "ונשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס... יש מפרשים שעל ידי אשה אירע להם הנס הגדול ההוא, ושמה יהודית. כמו שמפורש באגדה: בת היתה ליוחנן כהן גדול והיתה יפת תואר מאד, ואמר המלך יון שתשכב עמו. והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וישתה לרוב וישתכר וישכב וירדם, ויהי לה כן, וישכב וירדם. ותקח חרבו, וחתכה ראשו, ותביאהו לירושלים. וכראות החיל כי מת גיבורם וינוסו, ועל כן נהגו לעשות תבשיל של גבינה בחנוכה". מעשה זה צוין גם ברש"י שבת (כג, א) וראשונים נוספים שם, ובמגילה (ד, א) ובפסחים (קח, ב).

יהודית היא זו שיזמה את הריגת מלך יוון ועשתה זאת בחרב. והנה המדרש, וכן הכלבו, ראו דבר זה באופן חיובי ביותר וקבעו שחיוב נשים בנר חנוכה הוא בשל הנס שנעשה על ידי אישה.

העולה מדברינו הוא שיש סתירה בין מקורות המרחיקים אישה מצבא המלחמה, לבין הלכה מפורשת לכאורה שנשים חייבות לצאת למלחמת מצווה.

קושיה זו הקשה הרדב"ז בהלכות מלכים שם: "קשה, וכי דרך הנשים לעשות מלחמה דקתני 'וכלה מחופתה', והא כתיב 'כל כבודה בת מלך פנימה'. וי"ל דה"ק: כיון דחתן יוצא מחדרו כלה יוצאה מחופתה, שאינה נוהגת ימי חופה. ואפשר דבמלחמת מצווה הנשים היו מספקות מים ומזון לבעליהן, וכן המנהג היום בערביות". וכן כתב תפארת ישראל סוטה (פ"ח, יכין אות יב): "וכלה מחופתה אשה לאו בת מלחמה, רק לספק מזון ולתקן הדרכים אף היא יוצאת".

כדברי הרדב"ז בהסברו הראשון מבואר באברבנאל פרשת שופטים (פרק כ ד"ה והנה היה): "אבל במלחמת חובה יצא חתן מחדרו וכלה מחפתה ולא ימנעו מלכת אל המלחמה כ"א הנשים והטף", הרי שאף על פי שציטט "וכלה מחופתה", היה ברור לו שאין הכוונה כלל שנשים נלחמות. ועל כן אחת משתיים: או שהכוונה לתיאור המצב שהכלה יוצאת מחופתה כדברי הרדב"ז, או שזהו שיגרא דלישנא של הפסוק ביואל בלבד.¹⁷

אומנם בדברי הרמב"ם ולשונו הזהב ההסבר דחוק, ובפרט לאחר דבריו המבוארים בספר המצוות כנ"ל.

להלן נתייחס לראיות השונות לפטור נשים ממלחמה, ונבדוק אם זו מסקנה הכרחית מהדברים.

ב. דחיית המקורות שהובאו לפוטרה

א. אין דרכה של אישה לעשות מלחמה

דברי הגמרא בקידושין (ב, ב) שדרכו של איש לעשות מלחמה ואין דרכה של אישה בכך, אינם יכולים ללמד מאומה על פטור אישה ממלחמת מצווה, שהרי הלשון "דרכו של איש" או "דרכה של אישה", באה ללמד שבאופן טבעי איש שייך יותר למוראות המלחמה מאשר אישה, אבל ודאי אין ללמוד מכאן מאומה על פטור של אישה מהצלת ישראל מיד צר.

ב. לא יהיה כלי גבר על אישה

א. הוכיחו מיעל, שאישה אסורה במלחמת מצווה בשל איסור "לא ילבש", ועל כן היא הרגה את סיסרא ביתד ולא בחרב.

ויש לדחות, שיעל תחילה השקתה את סיסרא ונבעלה לו שבע פעמים [יבמות קג א] עד ששקע בתרדמה עמוקה, ובאופן זה היה לה זמן לבחור אם להורגו ביתד או בחרב [מסתבר שהייתה לה חרבו של סיסרא], ולכן, כדברי רש"י, היא בחרה להורגו ביתד כדי להימנע מאיסור לא ילבש, שכן מהיות טוב אל תקרי רע. אך לו יצויר שהייתה לה רק חרב, וכי לא הייתה עליה חובה להורגו בחרב?!

לכן אין מקום ללמוד כלל ממצבה של יעל לפטור אישה ממלחמת מצווה מאויב הקם עלינו עתה, שחובה לפעול במהירות ובכל דרך יעילה.

וכן כותב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עה): "והא דאיתא בפרש"י נזיר נ"ט דיעל הרגתה לסיסרא ביתד ולא בכלי זין מצד איסור כלי גבר, הוא אחר שהיה כבר ככפות מצד העייפות והתרדמה שהפיל עליו ה', והיה לה זמן לבקש יתד להרגו. ומוכרח כן דהא עברה ברצון על איסור אשת איש ז"פ, שליכא היתר זה אלא להצלת ישראל, וכ"ש שלא היה שייך לחוש מלאו דכלי גבר. אלא משום שהיה ככפות ויכלה להרגו גם ביתד, וזה ברור ופשוט. ומ"מ צריכות ללמוד איך להשתמש באקדח שזה יותר נחוץ לפניהן. ולישא אותו במקום שיותר קל להוציאו" [הסיפא מתייחסת לנשים הגרות ביש"ע].

כך גם אין ללמוד מהאישה שזרקה פלח רכב על אבימלך, שלא השתמשה בכלי מלחמה, מכיוון שהייתה צריכה באופן מיידי לנצל את ההזדמנות שנקרתה בדרכה כדי להורגו, ועשתה זאת בדבר הראשון שבא לידיה.

ואין לשאול כיצד הרגו יעל או יהודית את הצוררים, הרי אין דרכה של אישה לעשות מלחמה? שעל כורחנו כפי שכתבנו לעיל, "אין דרכה" - פירושו שאין זה טבעה להילחם, אבל כשנזקקים להן, הן לוקחות חלק במלחמה, ואם צריך הן משתמשות גם בכלי זין.

ב. משמע מדברי הרמב"ם שאיסור לבישת כלי זין על ידי אישה תלוי במנהג המדינה. לפי זה אם המציאות משתנה, כגון ביישובים ביש"ע הנמצאים במקום סכנה [וכדברי האגרות משה לעיל], מותר לאישה ללבוש כלי מלחמה ולהשתמש בו בשעת הצורך ואינה עוברת על "לא ילבש".

ג. כל כבודה בת מלך פנימה

א. הגמרא משתמשת בכלל "כל כבודה בת מלך פנימה" בשלושה מקומות, ולהלן נתייחס להשלכה של כל אחד מהמקורות על הנידון שלנו.

1. מסכת גיטין (יב, א): "הכי קאמר: ואם מספקת, ואמר לה: צאי מעשה ידיך במזונותיך, רשאי. מספקת - מאי למימרא? מהו דתימא 'כל כבודה בת מלך פנימה', קמ"ל".

גמרא זו עוסקת באישה שגלתה לעיר מקלט, שבעלה חייב להמשיך לפרנסה. אולם אם היא יכולה להתפרנס (=מספקת), בעלה פטור מפרנסתה. הגמרא מקשה, שאם כן זהו דין פשוט, ומשיבה שהיא אמורה לצאת לעבוד אף על פי שכבודה נפגם [רש"י ד"ה פנימה - צנועה, ואין דרכה לצאת ולסבב בעיר שאינה משם, ואין מכירין אותה להביא לה מלאכה בביתה, אלא אם כן מסבבת בעיר למצוא מלאכה להשתכר]. אם כן רואים ממסקנת הגמרא את העיקרון ההפוך: ככלל, אישה אמורה לצאת לצורך פרנסה, ולא חוששים לכבודה [אף על פי שקיימת אפשרות שהיא תישאר בביתה ובעלה יזון אותה]. אם כך, קל וחומר שנתייר לאישה לצאת למלחמת מצווה ואין חוששים לכבודה!

2. מסכת שבועות (ל, א): "ועמדו שני האנשים" (דברים יט, יז) - בעדים הכתוב מדבר... או אינו אלא בבעלי דיני... וכי תימא: אשה לאו אורחה [להתדיין בבית דין] משום 'כל כבודה בת מלך פנימה'? נאמר כאן - 'שני', ונאמר להלן - 'שני', מה להלן בעדים, אף כאן בעדים". כלומר, הפרשה האמורה עוסקת בעדים ולא בבעלי הדין, ואישה אינה מעידה בבית דין. ולמעשה אישה נידונה בפני בית דין.

אם כן גם מגמרא זו עולה למעשה העיקרון ההפוך: אישה מתדיינת בבית דין, אף על פי שיש בכך פגיעה בכבודה. ושוב, אם לצורך דין מוותרים על כבודה, קל וחומר לצורך מלחמת מצווה!

3. מסכת יבמות (עו, ב): "א"ל דואג האדומי: ... שאל עליו [על דוד המלך] אם ראוי לבא בקהל... דקאתי מרות המואביה. א"ל אבנר, תנינא: 'עמוני' - ולא עמונית, 'מואבי' - ולא מואבית. אלא מעתה... 'מצרי' - ולא מצרית! שאני הכא, דמפרש טעמא דקרא (דברים כג, ה): 'על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים', דרכו של איש לקדם, ולא דרכה של אשה לקדם. היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים, ונשים לקראת נשים! 'כל כבודה בת מלך פנימה'".

מגמרא זו עולה שאין תביעה על בנות מואב שלא יצאו לקדם את בני ישראל בלחם ובמים, גם לא נשים לקראת נשים, לפי שאין דרך נשים לצאת, אף לא לקראת נשים (יראים סימן לא, רנ; ערכי תנאים ואמוראים [רבי יוחנן בן ברוקא]; רא"ש על התורה שם ד, ועוד. ומהרש"ל בחכמת שלמה שם פירש שנשות ישראל לא יצאו לקראתן בשל כבודן, ולכן אין תביעה על נשות מואב).

נראה שאין להוכיח מכאן בנוגע לפטור נשים ממלחמה, שהרי במדבר יכלו הגברים לקבל או לתת לחם ומים גם עבור הנשים, אך במלחמת מצווה שכולם נדרשים לה, כולם חייבים בה, כולל נשים.

ב. האם יעלה על הדעת שמישהו יהיה פטור ממלחמת מצווה של הצלת ישראל מיד צר, שיש בזה פיקוח נפש של רבים?! והרי אף כשמפגע בודד בא לפגוע, ויש אישה באזור, בחוץ או בביתה, האם יש הווה אמינא לומר שאסור לה לצאת ולהגן, וכן להשתמש בנשק, בגלל שכל כבודה בת מלך פנימה?!

גם אם נניח שמלכתחילה אסור לאישה לצאת למלחמה, אך אם באים עליה אויבים, או שנקרית בפניה סיטואציה מיוחדת כמו אצל יעל ויהודית, ודאי שיש עליה חובה לפעול. והרי במלחמת מצווה מדובר גם כשאויבים צרים על עם ישראל, האם ייתכן שמישהו יהיה פטור ממלחמה זו מטעם כלשהו, כגון שאין דרכה של אישה לעשות מלחמה, או שאסור לאישה לשאת כלי נשק של איש. **האם אין פיקוח נפש דוחה הכול?** [כשם שהתורה אסרה חילול שבת והתירתו לצורך פיקוח נפש כך במלחמת מצווה, חייבות גם נשים להילחם כדי להציל, למרות הסייגים הרגילים של כלי גבר וכבוד אישה וכו'].

וכך כתב בשיחות הרב צבי יהודה קוק זצ"ל (בעריכת הר"ש אבינר, חוברת "איש ואישה"): "מלחמת מצוה היא אחת מתרי"ג מצוות אשר כולם חייבים בה אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, כלשון המשנה. גם נשים שייכות למלחמת מצוה כמו שהעיר על כך במנחת חינוך. ... ולשון הרמב"ם כלשון המשנה... מצבנו עכשיו מוגדר כמלחמת מצוה, הן לדעת הרמב"ן בהיותה מלחמת כיבוש הארץ, הן לדעת הרמב"ם בהיותה עזרת ישראל מיד צר, הנמשכת בצווי התורה 'לא תעמוד על דם רעך'...".

ג. מנין נובע חילוקו של הרדב"ז, שלאישה אסור לצאת להילחם אבל לספק מים ומזון מותר לה? דבר כל כך מהותי ויסודי חייב היה להיכתב באופן מפורש. קשה לומר שמקורו במלחמת רשות, שבה החוזרים מצבא המלחמה - כגון אירס אישה ולא לקחה - משרתים בעורף (רמב"ם הלכות מלכים ז, ט), שכן במלחמת רשות כמובן אין הדבר נוגע לנשים, שאינן משתתפות בה. כמו כן, במלחמת הרשות השירות בעורף כולל גם תיקון הדרכים (וכך אכן כתב התפארת ישראל בנוגע לנשים, ומסתבר שזה מקורו), אבל הרדב"ז הזכיר רק מים ומזון. כמו כן צריך עיון מניין חידושו שנשים עושות כן רק **לבעליהן?**

המשך דברי הרצי"ה קוק: "...אמנם איש דרכו לכבוש ואין אישה דרכה לכבוש, לכן הרדב"ז רוצה לרכך את דברי הרמב"ם ואמר דאפשר דבמלחמת מצוה, הנשים היו מספקות מים ומזון לבעליהן... אבל חידושו לא מוזכר לא במשנה ולא בגמ' ולא

ברמב"ם שהעתיק את המשנה כלשונה. ברור שכוונת הרמב"ם לכל תפקידי המלחמה... כך הדין באופן יסודי ועיקרי, אבל כמובן יש הוראות פרטיות לפי מצבי העניינים של ניסיונות ומכשולים בצניעות בשרות צבאי לבנות, קיימת סכנה של נפילה מוסרית" [ראה להלן בנוגע למתח שבין ענייני הצניעות במחנה, לבין חובת האישה להילחם במלחמת מצווה].

ד. כיצד הרדב"ז מתיר לאישה לצאת מביתה **לשדה המערכה** כדי לספק לבעלה מים ומזון, הרי יש בזה פגיעה ב"כל כבודה בת מלך פנימה", כמבואר במסכת יבמות, שאף יציאה של נשים לקראת נשים פוגעת בכבודן [קל וחומר לשיטת התפארת ישראל שהיא מספקת מים ומזון **לכולם**]?]

ה. מדוע הקשה הרדב"ז רק מ"כל כבודה" שהוא מקור בעל אופי **מוסרי** בעיקרו, ולא מהמקור ההלכתי של כלי גבר? וייתכן, שמשום שלמדנו מהמקור ביבמות נפקא מינה גדולה **להלכה**, שבגינה הכשירו את דוד לבוא בקהל.

עם זאת יש להדגיש, בעקבות דברי חז"ל על כך שאין דרכה של אישה לעשות מלחמה ועל כבודה של בת מלך. לאישה תפקיד מרכזי וחשוב ביותר **בבנין התא המשפחתי**, כרעיה וכאם, להעמיד ולעצב את הבית על **יסודות נאצלים של רגישות**, צניעות, עדינות, חום, אהבה ועוד, שהם חלק ממהותה ומהווים יסוד בבנין האדם, המשפחה, האומה, והעולם כולו.

המסגרת הצבאית המחנכת להרג, מוות ודם וכו', פוגעת ביסודות נעלים אלו, ועל כן יש להרחיק את האישה ממקום זה ככל האפשר [למעט כמובן מלחמת מצווה, כשיש בה צורך הכרחי לגייס נשים (כמו שהיה למשל במלחמת השחרור). ולהלן אותה, נדון בנוגע לפגיעה במקרה זה בקדושת המחנה].

ג. פטור אישה ממלחמה משום מורך ליבה

כתב בהון עשיר על מסכת סוטה (ח, ז): "וכלה מחופתה. מכאן נראה שאף על האישה מוטל חיוב זה, ואין ספק שאין זה אלא לעשות כמו שעשתה האישה לאבימלך (שופטים ט, נג), או כשרח בת אשר לשבע בן בכרי (שמואל ב' כ, טז-כב ועי' ברד"ק. וקה"ר פ"ט יח פיס' ב), או כיהודית לאוליפרנו בימי חשמונאים, אבל לא שתתחייב לצאת לעמוד בקשרי המלחמה בכלי זין כמו האנשים. ואף אם יודעת בעצמה שיכולה לעמוד כנגד האויב, נראה בעיני שלא היו מניחים אותה לצאת, דסוף סוף אשה היא דדעתה קלה ולבה מהסס בדבר קל, ושמא תתחיל לנוס ותחילת נפילה ניסה".

ויש להקשות על דבריו:

א. לדידו הדין אמור להיות שנשים המסוגלות להילחם כגברים, יוצאות למלחמה. אך מעולם לא שמענו לעניין חובת המלחמה שיש הבחנה בין נשים עדינות לנשים אחרות [ואין לומר שמכיוון שרוב הנשים הן עדינות לא פלוג רבנו, שכן דבר כזה ניתן לומר במקרים אחרים ולא בסוגיה משמעותית של ענייני נפשות של כלל ישראל].

ב. כתב הרמב"ם הלכות מלכים (ז, ד): "במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו [אירס אישה וכו' והירא ורך הלבב (שאין בליבו כוח לעמוד בקשרי המלחמה)] מעורכי המלחמה, במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".

כלומר שבמלחמת מצווה, הכוללת הצלת ישראל מיד צר, אין מחזירים מעורכי המלחמה את הירא ורך הלבב, וממילא אין זו סיבה לפטור נשים מטעם זה.

ויש לשאול: מדוע במלחמת רשות, הירא ורך הלבב חוזר מהטעם של "לא ימס את לבב אחיו כלבבו", ואילו במלחמת מצווה לא חוששים שלא ימס את לבב אחיו?

ויש לומר שגם במלחמת רשות חוזרים מעורכי המלחמה רק לפני ההיערכות למלחמה, אבל לאחר שהתחילו להיערך למלחמה, לא היו משחררים את הירא ורך הלבב אף על פי שקיים חשש שימס את לבב אחיו. וכך פוסק הרמב"ם שם: "ואחר שחוזרין כל החוזרין מעורכי המלחמה, מתקנין את המערכות, ופוקדים שרי צבאות בראש העם, ומעמידין מאחור כל מערכה ומערכה שוטרים חזקים ועזים, וכשילין של ברזל בידיהם, הרוצה לחזור מן המלחמה הרשות בידן לחתוך את שוקו, שתחלת נפילה ניסה".

ויש לומר ששחרור הירא ורך הלבב הוא פריווילגיה שהתורה קבעה במלחמת רשות בלבד, מכיוון שהמלחמה אינה הכרחית. וכפי שראינו גם במלחמת רשות, בשלב של עריכת המלחמה מכים את הירא והוא נלחם, שהרי תחילת נפילה ניסה. וכך נוהגים גם במלחמת מצווה מלכתחילה, כגון ז' עממין, אם יש צורך מכים את הירא, כדי לגרום לכולם להילחם.

ממילא אין מקום לפטור נשים מטעם זה במלחמת מצווה,^ט קל וחומר בהצלת ישראל מיד צר, שהאויבים באים עלינו כרגע, אין מקום לפטור איש, וכולם כאיש אחד, כולל נשים, חייבים להילחם.

ד. הגדרת מלחמת מצווה

מהי מלחמת מצווה שנשים חייבות בה?

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ה, א): "אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת **שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם**, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו".

מקור הרמב"ם להבחנה בין מלחמת רשות למצווה הוא במסכת סוטה (מד, ב): **במשנה: "... בד"א - במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה; אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים - במלחמות מצוה, אבל במלחמות חובה הכל יוצאין, אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה".**

ובגמרא: "... א"ר יוחנן: רשות דרבנן זו היא מצוה דרבי יהודה, מצוה דרבנן זו היא חובה דרבי יהודה. אמר רבא: מלחמות **יהושע לכבש** - דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה - דברי הכל רשות, כי פליגי - **למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתני עלייהו**, מר קרי לה מצוה, ומר קרי רשות; נפקא מינה? לעוסק במצוה שפטור מן המצוה".

ובפירוש המשנה לרמב"ם שם (ח, ו): "אין מחלוקת ביניהם שמלחמת **שבעה עממים ומלחמת עמלק חובה**. ואין מחלוקת ביניהם שמלחמת שאר הארצות של שאר האומות רשות. לא נחלקו אלא במלחמת **אומות הנלחמים בהם, כדי להחלישם שלא ילחמו בישראל ולא יתנפלו על ארצם**, תנא קמא קורא את זה רשות. ור' יהודה קורא למלחמה זו מצוה. ולדעת ר' יהודה מי שהיה עוסק במלחמה זו או בצרכיה פטור מן המצות לפי שכלל הוא אצלנו כמו שידעת העוסק במצוה פטור מן המצוה. ולדעת תנא קמא אינו עוסק במצוה. ואין הלכה כר' יהודה".

א. שאלות בנוגע לשיטת הרמב"ם במלחמת מצוה

לאור דברי הגמרא יש לשאול על דברי הרמב"ם בכלל, ובנוגע ל"עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם":

א. הגמרא כללה במלחמת מצווה רק את "מלחמת יהושע לכבש" שהיא המלחמה בז' עממין שהיו בארץ, אך מלחמת עמלק לא הוזכרה כלל, ואילו עזרת ישראל מיד צר היא מלחמת מצווה רק לדעת ר' יהודה, כדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ולכאורה אין הלכה כמותו, כדברי הרמב"ם שם.

ב. אם נאמר שהצלת ישראל נחשבת למלחמת מצווה מדין פיקוח נפש, הרמב"ם היה צריך להביא הלכה זו בהלכות שמירת הנפש ולא בהלכות מלחמה [כעין דברי הרדב"ז על הרמב"ם הלכות מלכים (ח, א), שכתב: "חלוצי צבא... מותר להן לאכול נבלות וטרפות... אם ירעב". וכתב הרדב"ז שם: "דאם אין להם מה שיאכלו מאי איריא חלוצי צבא כולי עלמא נמי מותר... ולא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם

צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר", זאת אומרת, שאין לציין בהלכות מלחמה היתר מסוים, שנראה כייחודי למלחמה, כאשר מדובר בהיתר כללי שטעמו משום פיקוח נפש].

ג. בפירוש המשנה לרמב"ם סנהדרין (א, ה): "ומלחמת הרשות, היא מלחמת עמון ומואב וישמעאל ודומיהם. ומלחמת מצוה, היא **מלחמת עמלק ושבעה עממין בלבד**". ושם (ב, ד): "**מלחמת הרשות: מלחמת שאר האומות, חוץ משבעה עממין ומלחמת עמלק**".

בשני מקורות אלו ברמב"ם, "עזרת ישראל מיד צר" אינה נכללת במלחמת מצוה.

ב. דינה של מלחמת מנע

מצאנו לכאורה סתירה בשאלה אם מלחמת מנע נחשבת למלחמת מצוה:

במסכת סוטה (שם): "**למעוטי עובדי כוכבים דלא לייתי עלייהו**" - שזוהי לכאורה **מלחמת מנע**, ומוגדרת כ**מלחמת רשות** לכולי עלמא לעניין יציאתם של הפטורים ויציאת חתן וכלה [כך משמע מרש"י שם].

מסקנות הגמרא: א. לכולי עלמא מלחמת ז' עממין היא חובה [המכונה בפי חכמים מלחמת מצוה שכולם חייבים להשתתף בה, כולל כלה מחופתה]. ב. לכולי עלמא מלחמת דוד להרחבת גבולותיו לצורך מס וכדומה הינה מלחמת רשות. ג. לכולי עלמא החלשת גויים שלא יתקפו בעתיד, נחשבת למלחמת רשות לעניין הפטורים ממנה. המחלוקת היא רק בנוגע לפטור של העוסקים בה ממצוות אחרות, לר"י העוסק במלחמה זו פטור ממצוות אחרות, ולחכמים חייב.

וקשה, שלכאורה אפשר להסיק ממקור אחר **שמלחמת מנע** נחשבת למלחמת **מצוה**:

במסכת עירובין (מה, א): "אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עירות ישראל - אין יוצאין עליהם בכלי זיין, ואין מחללין עליהן את השבת. במה דברים אמורים - כשבאו על עסקי ממון. אבל באו על עסקי נפשות - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. **ובעיר הסמוכה לספר**, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא. ותרגומא - נהרדעא. דרש רבי דוסתאי דמן בירי: מאי דכתיב 'ויגדו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שסים את הגרנות'? תנא: קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש. דכתיב 'והמה שסים את הגרנות', וכתיב 'וישאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלשתים האלה. ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים

והושעת את קעילה'. מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור - הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים. אלא: אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי, דכתיב 'לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה', שמע מינה".

רש"י שם: "אין יוצאין עליהן - כדמפרש לקמן כשבאו נכרים על עסקי ממון. לספר - עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאין עליהם **שמא ילכדוה, ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם**. תרגומא - אי זו היא עיר בבבל דהויה סמוכה לספר. נהרדעא - שהיתה סמוכה לנכרים מצד אחד, ולעיירות שיושבין בהן בני גולה מצד שני. והם לא באו כו' - ואף על פי כן מסר דוד עצמו להציל. אי שרי אי אסור - ושבתי היתה. הרי שמואל ובית דינו קיים - ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים. והושעת - אלמא מבשרי ליה דנצח".

מהסוגיא עולה, שמלחמה, שמטרתה למנוע מהאויב להשתלט על שטח שיקל עליו אפשרות של כיבוש בעתיד, היא מצווה, ודוחה את השבת. נמצא שמלחמת מנע זו היא מלחמת מצווה ונראה שכולם יוצאים אליה.

וכך כתב הרמב"ם בהלכות שבת (ב, כג): "גוים שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה, ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או **שצרו סתם** יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, **ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת**, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא".

אם כן, גם לדברי הרמב"ם מחללים שבת במלחמת מנע, גם אם הדבר יצריך לחלל שבת בחזרת הלוחמים.

ובכסף משנה שם: "עובדי כוכבים ומזלות שצרו וכו'. אף על פי שלא נזכר בגמרא דין 'צרו סתם' [שאינן יודעים אם צרו על עסקי נפשות או על עסקי ממון] כתבו רבינו, דספק נפשות להקל".

העולה מהגמרא ומפסק הרמב"ם, שמלחמת מנע הינה בגדר מלחמת מצווה שכולם חייבים בה. יתירה מכך, גם **בספק ספיקא** מחללים שבת על מלחמה זאת בעיר הסמוכה לספר: א. ישנו ספק אם כוונת הגוי שבא על עסקי ממון לחזור לביתו אם לאו. ב. גם אם האויב יישאר בעיר, ספק אם ימשיך להילחם **בעתיד**, ומקום זה אכן ישמש להם כבסיס נוח ליציאה לקרב.

ספק נוסף עולה מהמובא ברמ"א על פי האור זרוע.

כתב הרמ"א באו"ח (שכט, ו): "... ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת. הגה: ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא (או"ז)".

משנה ברורה שם (ס"ק טו): "אפילו לא באו וכו' - ר"ל כשהקול יוצא שרוצים לבוא אעפ"י שלא באו עדיין, מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו, דאין מדקדקין בפיקוח נפש [לשון או"ז] ודין זה ארישא נמי קא"י."

אם כן, לפי המשנה ברורה על פי האור זרוע יש להוסיף ספק מציאותי נוסף. די בכך שיצא קול שהאויבים רוצים לבוא עליהם אף על פי שייתכן שלא יבואו כלל. הוסף את העובדה שתהיה תוספת של חילול שבת בחזרתם [שהרמב"ם מתיר], ולמרות הכול הדבר נחשב למלחמת מצווה שהכול חייבים בה ומחללים עבודה שבת.

מקור נוסף שממנו עולה שמלחמת מנע נחשבת למלחמת מצווה הינו במסכת סוטה (י, א):

"דרש רבא: מפני מה נענש אסא? מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנאמר: 'והמלך אסא השמיע את כל יהודה אין נקי' - מאי אין נקי? אמר רב יהודה אמר רב: אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".

ופירש רש"י שם: "אנגריא - עבודת המלך".

מקור המאורע בספר מלכים א' טו (טז-כב):

"וּמִלְחָמָה הָיְתָה בֵּין אֲסָא וּבֵין בַּעֲשָׂא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כֹּל יְמֵיהֶם: וַיַּעַל בַּעֲשָׂא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עַל יְהוּדָה וַיָּבֹן אֶת הָרְמָה לְבִלְתִּי תֵּת יֵצֵא וְבֹא לְאֲסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה: וַיִּקַּח אֲסָא אֶת כָּל הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב הַנּוֹתָרִים בְּאוֹצְרוֹת בֵּית ה' ... וַיִּשְׁלַחם הַמֶּלֶךְ אֲסָא אֶל בֶּן הֲדָד ... מֶלֶךְ אֲרָם הַיֹּשֵׁב בְּדַמְשֶׁק לֵאמֹר: בְּרִית בֵּינִי וּבֵינְךָ ... הִנֵּה שְׁלַחְתִּי לְךָ שְׁחָד כֶּסֶף וְזָהָב לְךָ הַפְרָה אֶת בְּרִיתְךָ אֶת בַּעֲשָׂא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלֶה מֵעֵלִי: וַיִּשְׁמַע בֶּן הֲדָד ... וַיִּשְׁלַח אֶת שָׂרֵי הַחֲיָלִים אֲשֶׁר לוֹ עַל עַרְי יִשְׂרָאֵל וַיִּף אֶת עֵינָיו וְאֶת דָּן ...: וַיְהִי כִשְׁמַע בַּעֲשָׂא וַיַּחְדֵּל מִבְּנוֹת אֶת הָרְמָה וַיֵּשֶׁב בְּתַרְצָה: וְהַמֶּלֶךְ אֲסָא הִשְׁמִיעַ אֶת כָּל יְהוּדָה אֵין נָקִי וַיִּשְׁאוּ אֶת אֲבָנֵי הָרְמָה וְאֶת עֲצֵיהָ אֲשֶׁר בָּנָה בַּעֲשָׂא וַיָּבֹן בָּם הַמֶּלֶךְ אֲסָא אֶת גִּבְעֵי בְנֵימָן וְאֶת הַמִּצְפָּה."

מה בדיוק קרה שם?

פירש האברבנאל שם: "והוא שבעשא מלך ישראל אשר היה בזמנו, ובהיותם במלחמה עלה בעשא זה על יהודה והיה בונה מבצר עיר ומגדל ברמה, כדי שלא יוכל העם לצאת ולבא בירושלם. והנה אסא לקח כל הכסף והזהב וישלחם אל מלך ארם כדי שיעלה על ערי ישראל, באופן שיעלה בעשא מעליו. וכן עשה שעלה מלך ארם ויך את עיון ואת דן וכו'. ובעשא כששמע זה חדל לבנות הרמה. וסיפר שאסא צוה בכל אנשי ארץ יהודה כשעלה בעשא משם אין נקי, ר"ל שלא ישאר אדם נקי (סוטה י, א) - אפילו החתן כל שנתו, שאמרה תורה (דברים כד, ה) נקי יהי לביתו - מלכת אל הרמה להביא משם העצים והאבנים אשר הכין בעשא לבנין, ובנה מהם את גבע בנימן ואת המצפה, כי פחד אולי ישוב בעשא לבנות הרמה".

אם כן, אף על פי שמלך ארם גירש את בעשא, אסא חשש שבעשא יחזור בעתיד ויטיל שוב מצור על ירושלים, ולכן הוא גייס את כל העם כדי לסלק את הרמה, דבר שימנע מבעשא לחזור ולצור.

אסא, כידוע, היה ממלכי בית דוד הכשרים, ויש להבין כיצד נכשל אסא בעשיית אנגריא בתלמידי חכמים.

אם אכן עזרת ישראל מיד צר היא מלחמת מצווה, מובן מדוע למלחמה זו לכאורה היה מותר להוציא את כולם, כולל חתן מחדרו וכלה מחופתה, ובכך יובן מעשהו של אסא.

אלא שבסופו של דבר, רבא ביאר שאסא נענש שהעביר תלמידי חכמים **בעבודת המלך**. אם כן מבואר שאין מדובר במלחמת מצווה [וראה להלן פרק יא, תלמידי החכמים במלחמה, אות ב(ב)]. ויש לומר שאסא נענש מכיוון שעשה אנגריא בתלמידי חכמים לאחר שבעשא הסתלק. מלחמת המצווה כוללת את פירוק המגדל והעיר והעברתם למקום אחר, ולצורך זה היה מותר לגייס את כולם, אבל בניית גבע והמצפה אינה קשורה למלחמת המצווה, ואסא נענש על שהשתמש לצורך זה בתלמידי חכמים.

אם כן מצאנו **סתירה בסוגיית מלחמת מנע**: בגמרא בסוטה משמע שפטורי המלחמה פטורים ממלחמה זו, ואילו בעירובין ואצל אסא ראינו שהכול חייבים בה.

ג. מלחמת מנע כנגד אויב קיים, ומלחמה למניעת היווצרות איום

במדינת ישראל כיום קיימים שני אתגרי ביטחון עיקריים: א. **ביטחון שוטף**, הכולל התמודדות עם אויבים המנסים לפגוע בנו **בכל רגע**. ב. הכנות **למלחמה עתידית**.

לאור מה שלמדנו עד כה יוצא שבאופן עקרוני, במציאות א' נשים חייבות ליטול חלק בביטחון שוטף, שמשמעותו **כרגע** הצלת ישראל מיד צר. במציאות ב' השאלה היא האם **היום** מותר לגייס נשים ולאמנן לצורך מלחמה **עתידית**?

יש צורות שונות של מלחמת מנע ולהן יש השלכות הלכתיות שונות:

נראה שכאשר ישנו **אויב קיים** שיש לו כוונות לפגוע בנו בעתיד, כמו אצל אסא, או אפילו רק חשש לכך, כמו אצל דוד בעסקי קש ותבן, ואנחנו רוצים להקדים ולהכותו, זו מלחמת מנע הנחשבת כמלחמת מצווה. אולם כשיש **גויים** הסמוכים אלינו, **שכרגע אינם** מאיימים עלינו, אך קיים חשש **שבעתיד** הם יתחזקו ויהפכו להיות אויבים, ועל כן **היום** אנחנו מתכוונים לאפשרות של מלחמה בעתיד, או אם נרצה לפגוע בהם כשהם חלשים, זה נחשב למלחמת מנע רחוקה, שנשים פטורות ממנה.

כך משמע מהגמרא בסוטה וכך מוכיחה לשון הגמרא "למעוטי **עובדי כוכבים דלא לייתי עליהו**". **הגמרא אינה מזכירה בלשונה לא "אויבים" ולא "צר"** ולא מלחמה, אלא "עובדי כוכבים".

וכך כתב בקרן אורה סוטה (מד, ב): "והרמב"ם ז"ל בפ"ה מהל' מלכים כתב דמלחמת מצוה היא מלחמת עמלק וז' עממין ולהושיע להם מצרים הבאים עליהם. ולכאורה הוא נגד מסקנא דשמעתין, דלמעוטי עו"ג דלא ליתו עלייהו הוי רשות לרבנן. ומדברי הלח"מ ז"ל שם משמע דיש חילוק, כי היכי דלא ליתו עלייהו הוי רשות, אבל עזרת ישראל אם כבר באו עליהם זה ודאי מצוה היא, ומסתבר כן. אבל פשטא דשמעתין לא משמע הכי. אבל לפי דברי הירושלמי דלעיל נראה כדברי הרמב"ם ז"ל, דאתיין אינון עלן הוי מלחמת מצוה לרבנן ג"כ, ובכהאי גוונא ג"כ הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו. אלא דמהא דאמרינן לעיל גבי אסא המלך שנענש מפני שעשה אנגריא בת"ח, והשמיע 'אין נקי' אפי' חתן מחדרו, והרי התם היה מפני אויב דאתא עליהו, מפני בעשא מלך ישראל, ואפילו הכי שלא כדין הוי. וי"ל דהתם כבר הלך בעשא ממנו ע"י מלחמת ארם, כמבואר בקראי התם. ומשמע הכא דבמלחמת מצוה הכל יוצאין, ואפי' ת"ח צריכין ליבטל מלימודן" [ויש להקשות על דבריו, שהרי מדובר בכך שאסא גייס את כולם רק לאחר הכרעת בעשא על ידי מלך ארם, ומלחמת המצווה הייתה מלחמת מנע למנוע מבעשא לחזור, וכפי שראינו לעיל].¹⁰

לאור דברינו אלו, ננסה ליישב חלק מהשאלות שהובאו לעיל בשיטת הרמב"ם:

א. מניין לרמב"ם שיש להחשיב כמלחמת מצווה גם את מלחמת עמלק, לאור העובדה שהגמרא כללה במלחמת מצווה רק את מלחמת ז' עממין?

ויש לומר שמלחמת עמלק דומה למלחמת ז' עממין, והתורה מצווה עליהן [שתיהן מלחמות יזומות, ובשתיהן מצווה להרוג את כולם וכו'] על כן מסברה הרמב"ם כלל גם אותה במלחמת מצווה. ומה שהגמ' הזכירה רק ז' עממין זו הייתה דוגמה בלבד. וכן הובא לעיל מפירוש המשנה בסוטה: "אין מחלוקת ביניהם שמלחמת **שבעה עממין ומלחמת עמלק חובה**".

ב. את ההלכה שהצלת ישראל מיד צר נחשבת למלחמת מצווה למד מאסא, שגייס באופן ש"אין נקי", וכולם יצאו, ומדובר היה במלחמת מנע, ומכאן שהיא נחשבת למלחמת מצווה, ק"ו הצלה מיידית. [לפי"ז צ"ל שהרמב"ם כולל בהצלת ישראל מיד צר לא רק מלחמה מיידית, אלא אפילו הכנה למלחמה עתידית כנגד אויב ידוע].

ובלחם משנה שם כתב: "...קשה למה לא כתב רבינו דהא דלמעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו הוי רשות, כרבנן... ולא כתב אלא שנלחם עם שאר העם להרחיב גבול ישראל דהיינו מלחמת בית דוד לרווחא ... וי"ל דהוזכרה במה שאמר **'ולהרבות בגדולתו ושמעו' דהכוונה שיראו ממנו ולא יבאו עליו**, והיינו למעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו". ואפשר לפרשו כנ"ל, שרק כשמדובר בהטלת אימה כללית הדבר נחשב מלחמת רשות, אבל כאשר יש אויב ידוע זוהי מלחמת מצווה.

ג. בנוגע לסתירה בין דברי הרמב"ם בפירושו למשנה, שם הוא כותב **שמלחמת מצווה היא מלחמת עמלק ושבעה עממין בלבד**, לבין הלכות מלכים, שם הוא כותב שגם הצלת ישראל מיד צר היא מלחמת מצווה יש לומר שיש הבדל מהותי בין מלחמת מצווה כמו ז' עממין ועמלק לבין הצלת ישראל מיד צר. בז' עממין ועמלק מדובר על חובה וציווי אלוקי להיכנס מלכתחילה לקשרי המלחמה ולהילחם כנגד ז' עממין ועמלק ולהשמידם. מדובר במלחמה יזומה על ידינו שאיננו יכולים שלא לקיימה. לעומת זאת הצלת ישראל מיד צר, אין חובה מלכתחילה לעורכה, מדובר במלחמה שנכפתה עלינו על ידי גויים שצרו על ישראל, ובמצב זה של בדיעבד, קיימת חובה לקום כנגדם ולהציל את עם ישראל [כמו מצוות גירושין בגט, שאין מצווה להתגרש, אך כשהגיעו למצב של גירושין מצווה לגרש על ידי גט]. בהגדרה של מלחמות רשות וחובה, שכוונתה שיש חובה מלכתחילה להילחם, אין מקום להכליל הצלת ישראל מיד צר. מה שאין כן בהלכות מלכים כשהרמב"ם עוסק בסדר כלל המלחמות שהמלך נלחם, הוא מתחיל במלחמות החובה ז' עממין ועמלק, ממשיך למלחמת ההכרח - הצלת ישראל מיד צר, ולאחר מכן עובר למלחמות רשות, וברצף הזה יש מקום להכליל גם מצוות הצלת ישראל מיד צר.

ממה שלמדנו עולה שבמלחמת עזרת ישראל מיד צר, גם במלחמת מנע, הכול חייבים להילחם.

ה. פטור אשה ממלחמה משום "והיה מחניך קדוש"

א. חובת קדושת המחנה לעומת היתר אשת יפת תואר

נאמר בפרשת דברים (כג, י-טו): "כִּי תֵצֵא מִחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דְּבַר רָע. כִּי יִהְיֶה בְּךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקֶּרֶה לְיִלָּה וַיֵּצֵא אֶל מַחוּץ לַמִּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמִּחֲנֶה. וְהָיָה לַפָּנוֹת עָרֵב יֶרֶחַץ בְּמַיִם וּכְבֹּא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמִּחֲנֶה. וַיֵּד תִּהְיֶה לְךָ מַחוּץ לַמִּחֲנֶה וַיֵּצֵאתָ שָׁמָּה חוּץ. וַיִּתֵּד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזָנָה וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחִפְרִיתָהּ בָּהּ וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִאֲתָהּ. כִּי ה' אֱ-לֹהֶיךָ מִתְּהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מִחֲנֶה לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לַפְּנֶיךָ וְהָיָה מִחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יֵרָאֶה בְּךָ עֲרוֹת דְּבַר וְשֵׁב מֵאַחֲרֶיךָ."

התורה מקפידה במחנה הצבא על קדושת המחנה וטהרתו יותר מאשר במחנה ישראל הרגיל.

קדושת המחנה היא דין דאורייתא משום עצם חשיבות הנושא, אבל לא פחות מכך משום פיקוח הנפש שבדבר, שכן אם עם ישראל אינו נזהר בענייני צניעות המחנה עלול להתקיים בו "ושב מאחריך", וינחל מפלה במלחמה.

כך שנינו במדרש במדבר רבה נשא (ט): "אמר להם משה לישראל: בשעה שאתם יוצאים למלחמה היזהרו שלא יהיה בכם עוון ניאוף, שאם יש עוון זימה ביניכם, הקדוש ברוך הוא הנלחם לכם הוא ישוב מאחריכם ואתם נמסרים ביד שונאים. הדא הוא דכתיב: 'כי ה' אלוקיך מתהלך וגו', ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך'. מהו 'כי ה' אלוקיך'? אמר להם משה לישראל: הוּא יודעין שאין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו בישראל שהוא נקרא אלוקיך אלא בזמן 'והיה מחניך קדוש', ואותה שעה הוא משרה שכינתו ביניכם' והוא מציל אתכם מיד אויביכם ומוסר שונאים. הדא הוא דכתיב: 'מתהלך בקרב מחניך להצילך' וגו'."

והנה לכאורה מצאנו הוראה שמנוגדת לעיקרון הזה לכאורה, בפרשת אשת יפת תואר, בה הותרה ביאה על גויה, דווקא למחנה ישראל שבצבא.

וכך הקשה אור החיים הקדוש דברים (כא, יא): "וליישב הכתוב צריך להעיר בענין: למה יצו ה' כדברים האלה, לטמא אדם עצמו בבת אל נכר, ובפרט בעת מעשה הנס במקום שצריך להוסיף טהרה ודביקות בה' יתיר, לעשות מעשה כיעור השנאוי אצלו יתברך, וזה יפעיל הרחקת דביקותנו בו יתברך? בשלמא התרת אכילת איסור, מצינו לרמב"ם ז"ל (פ"ח הל' מלכים) שנתן טעם - 'אם ירעב' והוא טעם נכון, אבל מעשה זה יתעבנו עושהו. ורבותינו ז"ל אמרו (קידושין כא, ב) לא דיברה תורה אלא כנגד יצר

הרע. ומן הראוי הוא להכניעו ולאבדו מלב עם קדוש בזמן שהוא אשר מלכם בראשם להלחם להם" [אזה"ח מתרץ על פי דרך הסוד, שההיתר נועד להציל נשמות תועות]. מעבר לכך, שואל התורה תמימה (שם הערה עב): "...לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר, הלא לפי זה לא שבקית קיום לכל מצוה, דנימא דכיון שאפשר שיעבור באיסור נתיר לו שיעשה בהיתר".

כמו כן מצינו ברמב"ם הלכות איסורי ביאה (יב, ד; ו-ח) בנוגע לחומרת האיסור: "כל הבועל כותית בין דרך חתנות בין דרך זנות, אם בעלה בפרהסיא, והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר, אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין. ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא, ראיה לדבר זה מעשה פנחס בזמרי. ... [ו] לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד, הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת, שנאמר (מלאכי ב יא-יב): 'כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר. יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה'. ... הנה למדת שהבועל כותית כאילו נתחתן לעכו"ם שנאמר 'ובעל בת אל נכר' ונקרא מחלל קדש ה'." [ז] עוון זה אף על פי שאין בו מיתת ב"ד אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו. שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב, אף על פי שהוא ממזר. והבן מן הכותית אינו בנו שנאמר: 'כי יסיר את בנך מאחרי' מסיר אותו מלהיות אחרי ה'. [ח] ודבר זה גורם להדבק בעכו"ם שהבדילנו הקדוש ברוך הוא מהם, ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו".

ובזוהר הקדוש (ח"ב ג, ב) נאמר: "מאן דשכיב בבית אל נכר, דאעיל ברית קודש ואת קיימא ברשו אחרא, דכתיב: 'ובעל בת אל נכר', ותנינן לית קנאה קמי קוב"ה בר קנאה דברית קדישא, דאיהו קיומא דשמא קדישא ורזא דמהימנותא. מה כתיב (במדבר כה, א): 'ויחל העם לזנות אל בנות מואב', מיד 'ויחר אף ה' בישראל'".

לאור דברים אלו מתחזקת הקושיה: כיצד התירה התורה אשת יפת תואר, שיש בה איסורים כה חמורים, ובראשם חילול ה', וכפי שכותב הרמב"ם הלכות שבועות (יב, ב): "...חילול השם המקודש שהוא גדול מכן העוונות", וכן פגיעה באות ברית קודש ובקדושת המחנה, וממילא מביאה לנפילה במלחמה?

ב. מעשיהן של אסתר ויעל באופן שסותר לכאורה את קדושת המחנה

וכן יש לשאול, היות שצניעות וטהרה חשובות כל כך במחנה ישראל והן ערובה לניצחון, כיצד פעלו יעל ואסתר בדרך של ערווה?

נאמר במסכת מגילה (יג, א) על אסתר המלכה: "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת' - תנא משום ר' מאיר: אל תקרי לבת אלא לבית" [דהיינו שאסתר הייתה אשתו של מרדכי]. ושם (יג, ב): "כאשר היתה באמנה אתו' ... שהיתה עומדת מחיקו

של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי". ושם (טו, א): "אמר רבי אבא 'אשר לא כדת' - שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס, ועכשיו ברצון. 'וכאשר אבדתי אבדתי' - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך" [רש"י: ואסורה אני לך, דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, וברצון אסורה לבעלה].

עוד נאמר במסכת נזיר (כג, ב) על יעל אשת חבר הקיני: "אמר ר"נ בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה ... 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך', מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולאה. א"ר יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה, שנאמר: 'בין רגליה כרע נפל שכב' וגו' " [רש"י: כדי להתיש כוחו של אותו רשע כדי שתהא יכולה להורגו].

ויש לדון גם לגופם של מעשיהן, שכן למדנו במסכת פסחים (כה, א): "בכל מתרפאין, חוץ מע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים".

ופסק הרמב"ם הלכות יסודי התורה (ה, א): "כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג, שנאמר במצות: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', 'וחי בהם' - ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו".

ושם (ז): "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו [עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים]? שנאמר: 'ואהבת את ה' אלוך בך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', אפילו הוא נוטל את נפשך. והריגת נפש מִישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש. ועריות הוקשו לנפשות, שנאמר: 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה'".

ושם (ו): "מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה, עושין. ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו".

ושם (ט): "מי שנתן עיניו באשה, וחלה ונטה למות, ואמרו הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו, ימות ואל תבעל לו, אפילו היתה פנויה. ואפילו לדבר עמה מאחורי הגדר, אין מורין לו בכך, וימות, ולא יורו לדבר עמה מאחורי הגדר שלא יהו בנות ישראל הפקר, ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות".

תוספות במסכת סנהדרין (עד, ב) התייחסו לשאלה זו:

"והא אסתר פרהסיא הואי - תימה דהו"ל לאקשווי עריות הואי, **דרוצח ונערה המאורסה לכולי עלמא יהרג ואל יעבור**. וכמו כן קשה בריש כתובות (ג, ב) דאמר דאיכא צנועות דמסרו נפשיהו, ופריך, ולידרוש להו דאונס שרי. ומאי קושיא? הא שפיר עבדן דמסרו נפשיהו משום גילוי עריות! ותיקף ר"ת דאין חייבין מיתה על בעילת עובד כוכבים משום דרחמנא אפקריה לזרעיה דעובד כוכבים... והקשה הר"ר יצחק ב"ר מרדכי דע"כ בביאת עכו"ם נאסרה לבעל, כדאמר' התם דאיכא פרוצות, בפ' האשה שנתארמלה (כתובות כו, ב) גבי האשה שנחבשה בידי עכו"ם על ידי נפשות אסורה לבעלה. ואמרין נמי במגילה (טו, א) כאשר אבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך, אלמא לגבי בעלה לא חשיבא ביאת עובד כוכבים כביאת בהמה. וגם לכהונה נפסלת בביאתו... והא דלא פריך הכא, והא אסתר עריות הואי, דקים ליה דמהני טעמא דקרקע עולם לענין דלא מיחייב למסור עצמה משום **עריות דהא מרוצח ילפין**. ורוצח גופיה כי מיחייב למסור עצמו, הני מילי קודם שיהרוג בידים, אבל היכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך, מסתברא שאין חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומקי טפי... והא דקאמר אף נערה המאורסה תיהרג ואל תעבור... יש לפרש דתיהרג הנערה קודם שתעשה מעשה שתביא עליה את הערוה. אבל לענין חלול השם, משום פרהסיא, לא סלקא דעתך דמהני טעמא דקרקע עולם... והא דפריך (יבמות קג, א) גבי יעל: והא קא מתהניא מעבירה? ומשני טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים... דמהאי טעמא היה לה למסור עצמה אף על פי שהיא קרקע עולם, משום דהנאה חשיבא כמעשה... ועוד דנראין הדברים שלא היתה אנוסה שהרי בורח היה... והיא שידלתו בדבריה עד שבא עליה להתיש כחו. והתם פריך על מה שהכתוב משבחה 'מנשים באהל תברך' שרה רבקה רחל ולאה, דאמרין בפ' מי שאמר ואני בניזיר (כג, ב) 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה', שהיו מתכוונות להבנות מבעליהן, וחשיב לה שלא לשמה משום דנהנין מן המצוה ולא הוי לשמה כל כך. ומשום הכי פריך דיעל נמי מיתהניא, והשתא ניחא שהכתוב משבחה, דאם היתה אנוסה במה הכתוב משבחה".

המסקנות העולות מדברי התוספות הן:

א. לר"ת אין חיוב מיתה בבעילת גוי.

ב. לריב"ם יש חיוב מיתה בבעילת גוי, אך אסתר ויעל נחשבו לקרקע עולם.

עולה מדברי הריב"ם, שמכיוון שיעל ואסתר יזמו את בעילת האיסור, ושתייהן נהנו מעצם הביאה, הביאה נחשבת למעשה למרות היותן קרקע עולם והיה צריך לאסור את הדבר. אלא שטובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים, ממילא אין זו נחשבת הנאה, וחוזר הדין לכך שבהיותן קרקע עולם הדבר מותר.

ולכאורה העיקר חסר מן הספר. כיצד היה מותר לאסתר ויעל ליזום מלכתחילה דבר זימה לצורך הצלה?

ג. איסור עריות והצלת רבים

נראה לבאר את דברי הריב"ם על פי דברי המאירי בסנהדרין (עד, ב):

"מה שאמר קרקע עולם הייתה שלא הייתה היא עושה כלום, ואף שכר הליכה אין בידה שמוליכין היו אותה על כרחה. אבל באיש אפילו הוליכוהו על כרחו הואיל ומעשה בידו, או האשה בזמן שיאמרו לה לילך היא מעצמה יהרגו ואל יעבורו. ואם תשיבני יעל שנשמעה לסיסרא אף ברצונה, כמו שאמרו שבע בעילות בעל אותו רשע שנאמר בין רגליה כרע וכו', **הצלת רבים שאני**. וזהו שהקשו עליה ברביעי של נזיר - (כג, ב) הא מתהניא מעבירה? ר"ל ברצון, ותירץ כל טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים. אלמא שלא היה קשה להם אלא על שנהנית מעבירה ברצון, ולא על הליכתה. אבל באונס עצמה, כל שאומרין לה לילך מעצמה תיהרג וכו', הא כל שמוליכין אותה לא. וכן ברוצח בלא שום מעשה, אלו היו מעכבין אותו וזורקין עליו תינוק והתינוק מתמעך אין זה חייב להשמיט עצמו, הואיל ומגזימים עליו במיתה שלא ישמט משם. וכן אם היה ישראל מושלך בבור, ואמר לו אנס הזהר שלא תעלהו שאם תעלהו אני אהרוג אותך, אינו חייב להעלותו".

משמע שכל ההיתר של אסתר ויעל היה לצורך **הצלת רבים**.

ויש לעיין מה מוגדר כ"רבים": שלושה אנשים? מניין? כל ציבור שמתכנס? קהילה? עיר? הציבור בארץ? או שמא היתר זימה הוא רק להצלת כלל ישראל ממש?
מצאנו בדבר זה מחלוקת.

כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קיז): "מעשה שסיעה של בני אדם שהלכו בדרך... ופגשום אנשי בליעל רוצחנים... ולא שמעו בהתחננם על נפשותם, אז הפקירה עצמה אשה ברצון בעלה ישראל, וע"י כן הצילה אותם. ובא בעלה לשאול אי אשתו מותרת לו מצד אונס רציחה ברצונה, ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה או לא.

תשובה: בתשובת מהרי"ק סי' קס"ז: "...דאפי' היכא שאין כאן נדנוד עבירה בבעילתה כדי להציל כל ישראל, כמו יעל אשת חבר הקני ואסתר שהמציאה את עצמה לאחשורוש בשעה שלא היה תובעה, כדי שיתאווה לה ויהא נח להתפתות לעשות לה בקשתה, אפילו הכי נאסרה על מרדכי בעלה, עכ"ל. הרי להדיא דהיא אסורה לבעלה ישראל. והא דאמרין עד השתא באונס, נ"ל הכוונה לפי שלא היתה מתרצת עד שתבעה אחשורוש בפה, ומפני אימת מלכות הלכה אצלו. משא"כ בשאין האימה

מחמת הבעילה, רק גזירה אחרת עליה ועל רבים והיא מתרצת מרצונה הטוב לבעילה משום הצלה, אף על גב דשפיר עבדה להצלת עצמה והרבים, ומקרי אנוסה לענין זה דלא מיענשא עליה, כיון דעשתה לשמה כמו יעל ואסתר, מכל מקום כיון דבעילתה היתה ברצונה נאסרה על בעלה, והעיקר כדעת מהרי"ק. לכן נ"ל **דאשה זו אסורה לבעלה אף שאין כאן נדנוד עבירה שעשתה להצלת רבים** מ"מ נאסרה לבעלה כמו יעל ואסתר".

אבל בשו"ת נודע ביהודה (תניינא, יו"ד סי' קסא) כתב: "דין זה שיהיה מותר לאשת איש לזנות ברצון כדי להציל נפשות, אינו תורה, ולא ישר בעיני ... ואני אומר, כיון שאמרו רז"ל בכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, א"כ כשם שאין מתרפאין בשלש עבירות הללו, כך אין מצילין בהם נפשות. ואונס דרחמנא שריה באשה שקרקע עולם היא, היינו שהיא אנוסה על גוף הביאה, אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה ואדרבה היא משתדלת לזה להציל נפשות, לא מקרי קרקע עולם, ואשה ואיש שוים ותהרג ואל תעבור. **ואסתר שאני שהייתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל.** ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש".

ויש לשאול על דברי הנודע ביהודה, שמצינו במסכת תענית (יח, ב): "כשבקש טוריינוס להרוג את לולינוס ופפוס אחיו בלודקיא...", וברש"י שם: "לולינוס ופפוס אחיו - צדיקים גמורים היו. בלודקיא - היא לוד, והיינו דאמרין (בבא בתרא י, ב): הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן, ויש אומרים: שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו: היהודים הרגוה, וגזרו גזרה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל, ואמרו: אנו הרגנוה, והרג המלך לאלו בלבד".

רואים ממקור זה שאף שאין חיוב למסור את הנפש להצלת ציבור, גם כשאין מדובר בכלל ישראל, העושה כן קדוש ייאמר לו ואין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו.

ולמדנו שדין גילוי עריות כדין רציחה, כמובא בתוספות סנהדרין לעיל "**דרוצח ונערה המאורסה לכולי עלמא יהרג ואל יעבור**" [ששניהם נלמדו מאותו מקור]. לפיכך כשם שמותר למסור את הנפש להצלת רבים כן מותר להיבעל לצורך הצלת רבים.

וכן רואים שדין גילוי עריות כדין שפיכות דמים ברמב"ם הלכות יסודי התורה (ה, ה), שכולל שני איסורים אלו כאחד: "נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרגו כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל...".

אם כן, ציבור אינו יכול להקריב מישהו להצלתו, אך אם המתנדב מוסר נפשו להריגה, או שאישה מוסרת עצמה לביאה להצלת הציבור, קדוש ייאמר להם.

ד. שורש הדינים המיוחדים במלחמה - היותה כרוכה בקידוש השם או בחילולו

בנוגע לאשת יפת תואר והיתרה במלחמה, כתב התורה תמימה שם: "וי"ל דלא נאמר כלל זה אלא במלחמה, דאז צריך שיהיה רוח כל איש נכון בקרב ואל יצער נפשו כדי שיוכל לעמוד בקשרי מלחמה, וכמבואר בסוף פרשת שופטים בענין החוזרים ממערכות המלחמה. ויתכן לומר דמטעם זה הותרו קותלי דחזירי במלחמה כמבואר בחולין (יז, א) ובפרשת ואתחנן (ו, א) 'ובתים מלאים כל טוב'."

ועדיין צריך להבין מה מייחד את ניצחון המלחמה שהוא דוחה איסורים חמורים.

והנה כתב הרמב"ם הלכות מלכים (ז, טו): "...ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו, ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה. וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר: 'אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם', ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצוארו. ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו, הרי זה כמי ששפך דמי הכל, שנאמר ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, והרי מפורש בקבלה 'ארור עושה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם'... ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד... 'כי מלחמות ה' אדוני נלחם'..."

אם כן, מלחמה של כלל ישראל היא מלחמתו של הקב"ה, ועליה מוסרים את הנפש, שיתקדש שמו ולא יתחלל חלילה, ומשום כך בעת שהדבר נדרש לצורך המלחמה, גם עוברים על זימה כמו אשת יפת תואר.

נאמר בספר יחזקאל (כ, לט): "וְאַתֶּם בֵּית־יִשְׂרָאֵל כֹּה־אָמַר ה' אֱלֹקִים אֵישׁ גִּלּוּלִיוֹ לָכֵן עָבְדוּ וְאַחֲרָם אֲסִינְכֶם שְׁמַעִים אֵלַי וְאַתֶּם־שֵׁם קִדְשִׁי לֹא תִחַלְלוּ־עוֹד בְּמַתְנוֹתֵיכֶם וּבְגִלּוּלֵיכֶם."

ובירושלמי נדרים (ג, ט): "אמר ר"י בר פזי: חילול השם קשה מכולן, דכתיב: 'ואתם בית ישראל כה אמ' יי' אלקים איש גילוליו לכו עבדו ואת שם קדשי לא תחללו וגו'."

ובמדרש ויקרא רבה (כב, ו): "מצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ולא וויתר על חילול השם, ומנין שוויתר הקב"ה על ע"ז? שנאמר: 'ואתם בית ישראל כה אמר ה' אלקים איש גלוליו לכו עבדו' וכתוב (שם): 'ואת שם קדשי לא תחללו'."

ולכאורה הדברים צריכים ביאור. הרי למדנו שאף על פי שפיקוח נפש דוחה את רוב העברות שבתורה, עבודה זרה איננה נדחית מפניו, ויש בדבר חילול השם:

רמב"ם הלכות יסודי התורה (ה, א-ב, ד): "[א] כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר: 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר: 'ולא תחללו את שם קדשי'. כיצד: כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג. [ב] במה דברים אמורים בשאר מצוות, חוץ מע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור... [ד] כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים... וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חילול השם". [בין ג' עבירות אלו, ע"ז מבחינה מסוימת היא החמורה שבהן, שהרי גילוי עריות ושפיכות דמים עם כל חומרתן הן נקודתיות, מה שאין כן עבודה זרה שהיא ממשי קיצוץ נטיעות וביטול כל התורה כולה].

לפי זה יש בדבר לכאורה סתירה פנימית. כיצד למדו חז"ל מספר יחזקאל שהקב"ה מוכן שעם ישראל יעבוד עבודה זרה, ובלבד שלא יחלל את שמו, והרי עבודה זרה עצמה היא חילול השם היותר גדול?

על כורחנו צריך לומר שיש מצב שיש בו חילול השם גדול יותר מעבודה זרה.

וכך נאמר ביחזקאל לה (יט-כה): "וְאָפִיץ אֶתְּם בְּגוֹיִם וַיִּזְרוּ בְּאֶרְצוֹת כְּדָרְכָם וַיַּעֲלִילוּתֶם שְׁפָטִיתִים: וַיָּבֹא אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיַּחֲלִלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי בְּאָמֹר לָהֶם עִם ה' אֱלֹהֵי מִאֲרָצוֹ יֵצְאוּ. וְאֶחָמֶל עַל שֵׁם קִדְשִׁי אֲשֶׁר חָלְלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּגוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה. לָכֵן אֶמַּר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם לְשֵׁם קִדְשִׁי אֲשֶׁר חָלְלֶתֶם בְּגוֹיִם אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם. וְקִדְשְׁתִּי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְּחָלָל בְּגוֹיִם אֲשֶׁר חָלְלֶתֶם בְּתוֹכָם וַיַּדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה' נָאִם ה' אֱלֹהִים בְּהַקְדִּישִׁי בְּכֶם לְעֵינֵיהֶם. וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדֹמַתְכֶם. וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם".

וברש"י יומא (פו, א) על הפסוק הנ"ל: "באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו" - ... שנאמר: 'ויחללו את שם קדשי', ובמה חללוהו? באמור עליהם הנכרים שגלו ביניהן, ראו עם ה' אלה ולא יכול להצילם שלא יגלו, נמצא שם שמים מתחלל וכבודו

מתמעט".

וכן מצאנו בחטא המרגלים בבמדבר יד (יב-כ): "אָפְנוּ בְּדִבְרֵי וְאוֹרְשָׁנוּ וְאַעֲשֶׂה אֶתְּךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' וְשָׁמְעוּ מִצְרִים כִּי הֶעֱלִיתָ בְּכַחֲךָ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקֶּרְבּוֹ. וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה' בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִין בְּעֵין נִרְאָה אַתָּה ה' וְעַנְנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבַעֲמֹד עֵנָּן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבַעֲמוּד אֵשׁ לַיְלָה. וְהִמַּתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שְׁמֶךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יָכֹלֶת ה' לְהַבִּיאַת אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר. וְעַתָּה יִגְדֹּל נָא כַחַ אֱ-דֹנִי כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לֵאמֹר. ה' אֶרֶץ אֲפִים וְרֹב חֶסֶד נָשָׂא עֵינָיו וְפָשַׁע וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה פֶקֶד עֵינָיו אֲבוֹת עַל בָּנִים עַל שְׁלֵשִׁים וְעַל רַבְעִים: סֶלַח נָא לְעֹון הָעָם הַזֶּה כִּגְדֹל חֶסֶדְךָ וְכְאֲשֶׁר נִשְׁאַתָּה לָעָם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד הַנֵּה. וַיֹּאמֶר ה' סֶלַחְתִּי כְּדִבְרְךָ".

הרי שלמרות חומרת החטא, והעונש החמור שראוי היה עליו - כליה חלילה על ישראל מלבד משה רבינו ע"ה, הנימוק של חילול ה' לעיני הגויים שיאמרו "מבלתי יכולת ה'", ביטל את העונש המלא.

וכן מצאנו בפירוש האבן עזרא שמות לב (יב) על ביטול העונש המלא בחטא העגל: "לִמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר בְּרָעָה הוֹצִיאָם לְהַרְגָּם אֶתֶּם בְּהָרִים וּלְכַלֶּתֶם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוֹב מִחֶרֶן אַפָּךְ וְהַנָּחִים עַל הָרָעָה לְעִמְךָ". וכתב האבן עזרא: "'ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים' - וטעם ברעה הוציאם כאשר רמזו קדמונינו ז"ל, כי במזל רע יצאו ממצרים. והנה יאמרו אין יכולת לשם לנצח כוח המזל להציל הדבקים בו, ובראותו כי אין יכולת לו הרגם, וזה יהיה חלול השם".

לאור זאת יש לומר שאומנם באשת יפת תואר במלחמה יש פגם של גילוי עריות, וצד מסוים של חילול השם, אבל הפסד חלילה של עם ישראל במלחמה הוא חילול השם היותר גדול, ולכן התירה התורה אשת יפת תואר.

אם כן מצאנו שלוש דרגות במסירות נפש או באיסורי עריות לשם הצלה:

א. הצלת יחיד:

מדברי הרמב"ם הלכות יסודי התורה (ה, א; ו-ח) שהבאנו לעיל, ברור שאסור לאדם למסור את נפשו או לעבור על עריות לצורך הצלתו של יחיד.¹

1. ומה שלמדנו במסכת סוטה (כא, ב): "היכי דמי חסיד שוטה? כגון דקא טבעה איתתא בנהרא ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה", כיוון שמדובר בראייה ונגיעה בלבד, ואינו מתכוון לדבר עבירה אלא לשם הצלה הדבר מותר. מה שאין כן במקרים שהובאו לעיל, שאסור לעבור על גילוי עריות עצמו למטרת הצלה.

ב. הצלת ציבור:

לציבור אסור למסור אדם להריגה או לגילוי עריות לצורך הצלת הציבור (רמב"ם הלכות יסודי התורה ה, ה), אך לאדם עצמו מותר למסור נפשו או לאישה לעבור על גילוי עריות, לצורך הצלת הציבור, וקדוש יאמר להם.

דבר זה למדנו מהסיפור במסכת תענית (יח, ב) על לולינס ופפוס, שמסרו נפשם על הצלת יהודי לוד, ועליהם נאמר שהרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן.

ג. הצלת כלל ישראל:

חובה על כל אחד למסור את הנפש, כפי שראינו שבמלחמת מצווה הכול יוצאים למלחמה, גם אם ברור שחלקם ימותו בה, וכפי שכותב המנ"ח שבמלחמה אין סומכים על הנס ועל פי הטבע אנשים נהרגים.²

וראינו לעיל שדין מיתה כדין ערווה, ועל כן אם הדבר נדרש, חובה לעבור על איסור עריות להציל את כלל ישראל וכדמצינו ביעל ואסתר שעברו על ערווה להצלת כלל ישראל.

על פי זה ניתן לתרץ גם את הקושיה הנוספת על הרמב"ם:

שאלנו, בהנחה שהצלת ישראל נחשבת למלחמת מצווה מדין פיקוח נפש, מדוע הביא הרמב"ם הלכה זאת בהלכות מלחמה ולא בהלכות שמירת הנפש וכדומה?

ויש לומר שבהלכות פיקוח נפש מדובר על הצלת יחיד או ציבור, אך בהלכות מלכים הרמב"ם עוסק בהצלת כלל ישראל, וכפי שראינו לפני כן יש ביניהם הבדלים גדולים:

1. בהלכות מלכים הרמב"ם עוסק רק במלחמות מצווה שבהן חובה למסור את הנפש כמו בז' עממין ועמלק, דבר הקיים גם במלחמת הצלת ישראל מיד צר [ולא קיים בהצלת יחיד או ציבור].

2. במלחמת מצווה מוסרים את הנפש גם על ספק רחוק של סכנה, כפי שראינו במלחמת מנע, דבר שאסור בהצלת ציבור או יחיד.

2. מנחת חינוך מצוה תכה: "מבואר בש"ס דמלחמות מצוה אפי' כלה מחופתה וכו'... נהי דכל המצות נדחים מפני הסכנה, מ"מ מצוה זו דהתורה ציותה ללחום עמהם, וידוע דהתורה לא תסמוך דיני' על הנס כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, א"כ חזינו דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהוא סכנה".

לאור זאת ברור מדוע הכניס הרמב"ם הלכה זו להלכות מלכים ומלחמותיהם השייכות לכלל ישראל, ולא בהלכות פיקוח נפש הנוגעות להלכות יחיד או ציבור בלבד.

ועדיין יש לשאול האם ניתן להשליך מאשת יפת תואר, יעל ואסתר לימינו, להתיר חשש זנות לצורך הצלת כלל ישראל?

א. אין לומר שאין ללמוד מיעל שהייתה גויה [אשת חבר הקיני], שדינה קל משל יהודייה, שכן הייתה לכל הפחות בת גרים ככל משפחת צאצאי יתרו (וגם אם בעלה מצאצאיו, לא היה נושא גויה).

ויתירה מזו מצינו במדרש רבה רות (פרשה א, ח) שיעל הייתה שופטת כדבורה, וכן כתב רש"י בשופטים (ה, ו).³ ובמקום אחר מבואר שהייתה גיורת (ילקוט שמעוני יהושע רמז ט).⁴

ב. לכאורה לא ניתן ללמוד מהן על זנות של מחנה ישראל, שהרי יעל ואסתר ויהודית נבעלו לגוי, ולשיטת רבינו תם לעיל, אין הדבר נחשב כביאה ממש, וגם לריב"ם החולק וסובר שדין בעילת גוי כדין בעילת ישראל, עדיין ייתכן שביאת גוי קלה יותר.

ג. לכאורה אין ללמוד מאשת יפת תואר שזנות הותרה לצורך הצלת כלל ישראל, שכן שם מדובר על ביאת גויה הקלה יותר, שהבא עליה **שלא במלחמה** קנאים פוגעים בו. מה שאין כן זנות בתוך מחנה ישראל, שיכול לבוא לידי ביאת נידה שהיא בכרת או ביאת אשת איש שהיא בסקילה.

מאידך גיסא, הדין שקנאים פוגעים בו במובן מסוים חמור יותר ממיתת בית דין, שכן במיתת בית דין צריך דרישה וחקירה והעדאת עדים, ואילו בבעילת גויה כל אחד יכול להורגו גם ללא בית דין ועדים. ועוד, שהבועל גויה, חוץ מעצם האיסור של זנות, יש בזה איסור של חילול ה' שהוא הדבר החמור יותר. כמו כן יש בדבר חומרה שכן על ידי זה נדבק בעבודה זרה.

3. וציין לדבריהם הרצי"ה קוק זצ"ל בהערותיו על משפט כהן ס"י קמד אות ח, על דברי הרא"ה שם: "ומאן יימר לן ג"כ דיעל לא היתה מקובלת בישראל כשופטת ומנהיגה בדור, כעין דבורה, ומשום הכי מצאה את עצמה חייבת לעמוד בפרץ להצלת האומה בכללה".

4. אומנם יש אומרים שעל כל פנים באותו זמן הייתה יעל גויה, על פי דברי ר"נ גאון (ברכות כז, ב) שמבני בניו של סיסרא שלמדו תורה בירושלים הוא ר' עקיבא (וכן כתב המהרש"א יבמות טז, א ד"ה א"ל ר' יהושע, וראה רמב"ם בהקדמה למשנה תורה, שכתב שיוסף אביו של ר' עקיבא היה גר צדק), ובצירוף לדברי הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות ח"ה פרק יא) שר' עקיבא היה צאצא של סיסרא מיעל, ואכמ"ל. [ה"ע]

על פי הדברים הללו יתכן לומר שכמו שבמלחמת רשות, התורה התירה אשת יפת תואר, כדי שהיא לא תסיט את מחשבתנו מהמלחמה ותגרום ולו באופן קל, לנפילה מול אויבינו, דבר שהוא חילול ה' היותר גדול, כך גם יש מקום להתיר פריצות בתוך עם ישראל כשהדבר נידרש לצורך המלחמה. וא"ת שסוף סוף התורה התירה מעשה פריצות במלחמה רק בגויה? וי"ל שמכיוון שבמלחמת מצווה מוסרים את הנפש, ודין הריגה כדין עריות, על כן כשם שמותר ואף חובה למסור את הנפש למען כלל ישראל, כך יש היתר לפריצות כשהדבר נדרש לצורך הניצחון במלחמה וכמו שראינו ביעל ואסתר שהשתמשו בערווה לצורך הצלת כלל ישראל. [מטעם זה התירו לסוכני מוסד ושב"כ לאכל מאכלות אסורות ולהיטמא לנשים כשהדבר נדרש לצורך הצלת כלל ישראל].

[יש לציין שכל מלחמה שצה"ל מנהל **להצלת יושבי ארץ ישראל**, נחשבת **להצלת כלל ישראל** גם אם מרבית היהודים חיים בחוץ לארץ, כמובא במשפט כהן (סימן קיד אות יד) שלא מצינו חשיבות זו לארץ מיוחדת, כי אם לקהל היושב בארץ ישראל, על פי הגמרא **בהוריות** (ג, א) וברמב"ם הלכות שגגות (יג, ב), אבל בכל שאר הארצות כל זמן שאין רוב האומה שם הרי הם כיחידים].

להלן סיכום שני הנושאים המרכזיים שעסקנו בהם:

א. מתי נשים חייבות במלחמה?

ב. מה הדין כשיש קונפליקט בין חובת הגיוס לפריצות?

א. במלחמת הצלה מיידית כשנוזקים לכל לוחם [וכפי שהיה במלחמת השחרור, שם נדרשו למלחמה זו גם זקנים, נערים ונשים] מותר וחובה על נשים להתגייס ו" ואין חוששים לפריצות. כמובן שלכתחילה יש לעשות את כל הפעולות הדרושות כדי שתישמר קדושת המחנה ובלבד שהדבר אינו פוגע במאמץ המלחמתי, אך אם הדבר לא התאפשר הרי הוא בבחינת "אונס רחמנא פטריה". צריך לציין שמדובר כאן בשדה המערכה שם אין מקום לעיסוק בנושאים אחרים שאינם מענייני המלחמה.

ב. במלחמת מנע: כשמדובר במלחמה יזומה כנגד אויב קיים, הרי זו מלחמת מצווה שכולם חייבים בה, כולל נשים. במקרה זה מכיוון שמדובר במחנה ישראל ויש זמן להיערך למלחמה, חובה למנוע פריצות בכל מחיר ואם הדבר לא מתאפשר **אסור** לגייס נשים שמלבד האיסורים החמורים שהדבר עלול לגרום, גם יתקיים ח"ו "ושב מאחריך", שהקב"ה חלילה לא יהיה איתנו, ונפסיד במלחמה.

ג. כאשר מדובר במלחמת מנע רחוקה יותר, הנחשבת למלחמת רשות, נשים פטורות.

ויש לשאול מה הדין אם לצורך מלחמה זו יש צורך לגייס נשים לתפקידים מסויימים כשלדעת הצבא הן מבצעות אותם טוב יותר מגברים, כגון תצפיתניות ?

וי"ל שבאופן עקרוני אם יתברר שאכן הן נדרשות לצורך הצבא ונושא הצניעות יוסדר יהיה מקום לגייסן, אך כדי לממש מציאות זו, קיימת חובה **הלכתית** ליצור **דו-שיח אמיתי** ואמון הדדי בין ראשי הצבא לרבנים, או אז כשהצבא יבין את ערך התורה ושמירתה, והרבנים יבינו את הצורך הקיומי של הצבא, ניתן יהיה להגיע לחקר האמת והיושר, ואז בעת הצורך, גם הרבנים יתמכו בגיוס נשים

נכון לעכשיו, כל עוד דו שיח זה אינו מתקיים, והרבנות הראשית לישראל ורוב ככל גדולי הדור שכלל הציבור התורני מכיר בהם, אסרו גיוסן של נשים באופן מוחלט, חובה עלינו להישמע להם עד יבא היום בו יתקיים דו שיח בין הרבנים לצבא וייווצרו התנאים ההלכתיים לקבוע מי, מתי, ובאילו תנאים ניתן לגייס נשים למלחמה.

פרק יא

תלמידי חכמים במלחמה

בתקופת מלחמת השחרור התעורר ויכוח קשה בדבר גיוסם של בחורי הישיבה לצבא.

מעבר אחד עמדו ביה"ד של העדה החרדית ובראשם הרב דושינסקי זצ"ל והצטרפו אליהם רבנים חשובים אחרים כמו רבה של ירושלים הרב צבי פסח פרנק זצ"ל וכן הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל, ועוד. מן העבר האחר עמדו רבנים גדולים ובהם הרבנים הראשיים לישראל, הרב יצחק אייזיק הרצוג זצ"ל והרב ב"צ מאיר חי עוזיאל זצ"ל, הרצ"י קוק זצ"ל והרב ש"י זין זצ"ל, ואחרים.

להלן חלק מן הדברים כפי שהובאו בזמנו:

לבני התורה הי"ו! אנחנו הח"מ מודיעים בזה גלוי לכל אלו התלמידי חכמים חובשי ותופשי ביהמ"ד, בחורים ואברכים בני הישיבות, שעפ"י התורה"ק הצלתנו מהמצב הנורא אשר אנו נמצאים בו, ה' ירחם, הוא רק בזכות התורה"ק, וכל זמן שקולו של יעקב מצפצף בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין ידי עשו שולטות בו, וכבר מופסק ג"כ שרבנן אינן צריכין נטירותא. לזאת יצא מאתנו דעתנו דעת תורה שכל בן ישיבה, חובש ותופש ביהמ"ד, אל יתיצב ויפקד וירשם לכל דבר גיוס וכדומה, אפילו גם לשעה קלה, וחלילה לפקפק בזה כלל וכלל. וחובה כפולה ומכופלת מוטלת על כל בן ישיבה כעת להתגבר ולהתאמץ בכל היכולת בהתמדת ובשקידת לימוד תורה ביתר שאת וביתר עוז. ובזכות התורה"ק אשר היא מגינא ומצלי ננצל עם כל אחב"י מכל אויב וכו' ויוציאנו השם מהרה לרווחה ויושיענו תשועת עולמים בביאת גואל צדק, במהרה בימינו אמן.

[מרן הגאב"ד [הרב דושינסקי] שליט"א ובתי הדין של היהדות החרדית שליט"א]

כנגדם יצא הרב זין זצ"ל (תחילה בעילום שם):

'רבנן לא צריכי נטירותא' (בבא בתרא ז ע"ב)? רבש"ע, כלום מותר לסמוך על הנס במקום של סכנת נפשות ממש ולומר שאין רבנן צריכים שמירה? וחברון של תרפ"ט (לא תקום פעמיים צרה) תוכיח, כלום לא נפלו לפני בני עולה צעירים קדושים וטהורים, כזוהר הרקיע מזהירים, מבחירי הישיבה וחכמיה? במטותא מינייכו רבנן, הקדושים ההם היו 'צריכי נטירותא', או לא היו 'צריכי נטירותא'? והרי הם הם אותם האויבים-הערבים שפרעו ורצחו אז והם הם אותם

הפורעים ורוצחים עכשיו! ואם אמרו על 'נטירותא' של בנין חומה וכיוצא, ובזמנים רגילים, במטרת שמירה מפני שונאים העלולים לבוא (ראה רש"י, בבא מציעא קח, ע"א) מה זה עניין לזמן של סכנת נפשות ולחובה של מלחמת מצוה? הגיעו בעצמכם: הנה יצאה הוראה מ'משמר העם' להדביק את השמשות של כל החלונות בבד או נייר משום סכנת הפצצה. כלום יעלה על הדעת שתלמידי חכמים לא יעשו כזאת בטענה ש'רבנן לא צריכי נטירותא'? כלום היה אף מי שהוא מהעוסקים בתורה שהשתמטו ממילוי הוראה זו? ולמה עזבו תלמידי-החכמים, יחד עם שאר אחינו בני ישראל, את שכונות-הספר הנפגעות מיריות הצלפים ולא השתמשו בסגולה זו של 'רבנן לא צריכי נטירותא'? וכי רק בשביל זה בלבד שבמקרים אלה אי-אפשר לסמוך על אחרים? וכי זוהי דעת התורה? ולמה אפוא להשתמש שלא בזמנה ושלא במקומה באמרה זו של 'נטירותא', שכשהיא לעצמה, בזמנה הנכון ובמקומה המתאים, היא פנינה נחמדה.

מו"ר הרצ"ה קוק זצ"ל בספר לנתיבות ישראל ח"א (מאמר כג, למצות הארץ) מחייב השתתפות תלמידי חכמים במלחמה מן הטעמים הבאים: א. "לא תעמוד על דם רעך". ב. יציאה להצלת ישראל מיד צר. ג. מצוות כיבוש הארץ ויישובה שהיא - כמובא ברמב"ן - מצווה לדורות, קל וחומר בימינו שאנו כבר כאן. ד. דווקא לומדי התורה צריכים להשתתף בקידוש השם הכרוך במצוות הללו ובגאולת ישראל.

אלו הרוצים לפטור לגמרי ממלחמה את לומדי התורה מסתמכים בין השאר על המקורות הבאים:

א. רמב"ם הלכות שמיטה ויובל (יג, יב): "...שבט לוי לא עורכין מלחמה כשאר ישראל..." (יג) ולא שבט לוי בלבד אלא **כל איש** ... אשר נדבה רוחו אותו...הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה י"י חלקו ונחלתו..."

ב. מסכת נדרים (לב, א), ומסכת סוטה (י, א) - אברהם ואסא נענשו מפני שעשו אנגריא בתלמידי חכמים.

ג. מסכת מגילה (טז, ב) - חכמים החשיבו יותר את מרדכי היהודי בזמן שלמד תורה, מאשר בתקופה שעסק בהצלת נפשות.

ד. מסכת מגילה (ג, א) - המלאך בא אל יהושע ותבעו על ביטול תורה ולא על ביטול הקרבת התמיד.

ה. מסכת בבא בתרא (ז, ב) - רבנן לא צריכי נטירותא.

ו. מסכת סוטה (כא, א) - תורה מגנא ומצלא.

הסעיפים הבאים עוסקים ברלוונטיות של מקורות אלו ומקורות נוספים לדיון בגיוסם של תלמידי הישיבות בימינו.

א. שבט לוי במלחמה - עיון בשיטת הרמב"ם¹

דברינו שלהלן יתמקדו בבירור ובליבון דברי הרמב"ם כשלעצמם בסוף הלכות שמיטה ויובל, תוך נתינת הדעת לפרשנויות שונות, מגוונות ורבות, של נושאי-כלי ופרשניו, במישרין ובעקיפין.

כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (יג, י-יג):

[י] כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה **בשעה שכובשין את הערים**, שנאמר לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל.

[יא] יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותן הארצות ובביתן ככל ישראל.

[יב] ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביתתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם **לא עורכין מלחמה כשאר ישראל** ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר ברח' ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך.

[יג] ולא שבט לוי בלבד אלא **כל איש ואיש** מכל באי העולם **אשר נדבה רוחו** אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלהים **ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים** אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים, הרי דוד ע"ה אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי.

א. שאלות וקושיות בדברי הרמב"ם

דברי הרמב"ם מוקשים לכאורה, ויש לשאול כמה שאלות על דבריו:

1. סעיף זה התפרסם, בשנויים קלים, ב"אמונת עתיד" גיליון 120, בעריכת הרב נריה גוטל שליט"א.

1) מאיזו מלחמה פוטר הרמב"ם את שבט לוי? אם הכוונה למלחמת מצווה, הרי הרמב"ם עצמו הורה בהלכות מלכים (ז, ד):

במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה, במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצווה **הכל יוצאין** ואפילו **חתן מחדרו וכלה מחופתה**.

והרמב"ם הגדיר (שם, ה, א):

...ואי זו היא מלחמת מצווה, זו מלחמת **שבעה עממים** ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם... מלחמת הרשות היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.

משמע שלמלחמת מצווה, כולל מלחמת כיבוש הארץ - **הכול יוצאים** והכול חייבים בה, אפילו חתן לאחר חופתו, שהתורה פטרה אותו ממלחמת רשות: "נקי יהיה לביתו שנה אחת", גם הוא חייב לצאת למלחמת מצווה. אם כך הדבר, הרי דומה שקל וחומר הדבר ביחס לשבט לוי, שלגביו לא מצינו שהתורה פטרה אותו **במפורש** מאיזו מלחמה שהיא, וודאי שבמלחמת מצווה גם הוא חייב.

ואם את נפשך לומר שכוונת הרמב"ם אינה אלא למלחמת רשות, שממנה, ורק ממנה, אכן בני שבט לוי פטורים, דבר זה קשה מאוד לאמירה, לפי שלשון הרמב"ם וסגנונו מורים בעליל ששבט לוי שותף גם למלחמה זו. כך מצינו ברמב"ם (שם, ז, ח):

המחזיר את גרושתו, והמאיר אשה האסורה עליו, כגון **אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט**, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתי, אינו חוזר.

וכן כתב הרמב"ם במקום אחר (שם, פ"ח ה"א):

חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר... וכן בועל אשה בגייתה אם תקפו יצרו... **הכהן מותר ביפת תואר** בביאה ראשונה...

כלומר בהלכות אלה מוזכרים כהנים והלכותיהם: כהן גדול ואלמנה, כהן הדיוט וגרושה וחלוצה, וכן כהן ביפת תואר. והנה על כורחך המדובר כאן הוא במלחמת רשות, שהרי דין החוזרים מהמלחמה קיים רק במלחמת רשות, וכן ההיתר לבעול אשת יפת תואר נאמר בעיקרו במלחמת רשות,² ובכל זאת כתוב מפורשות שהכהנים

2. **ובמלחמת מצווה קיימת מחלוקת:** כך עולה מהשוואה בין דברי הרמב"ם, בהל' מלכים ח, ב, שלא חילק בין סוגי מלחמות, ובין רש"י על התורה תחילת פרשת כי תצא (ע"פ הספרי, שם, פ"ס' ריא) ורש"י, סוטה לה, ב, וכן תוספות, סוטה לו, א ד"ה כמאן, מהם עולה שרק במלחמת

לוקחים בה חלק! אלא שאם כך הדבר, ולפי הרמב"ם שבט לוי אכן יוצא למלחמת מצווה ולמלחמת רשות כאחד, יש להבין את האמור בסוף הלכות שמיטה, וצוטט לעיל: מאיזו מלחמה הרמב"ם כן פוטר אותנו? ובאמת כך הקשה הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל (בחידושי הגרי"ז סוטה מג, א), ואף נשאר בצריך עיון.

(2) בהלכה יב (הל' שמיטה ויובל שם) רואים שהטעם ששבט לוי פטור ממלחמה ואינו מקבל נחלה וביזה הוא ששבט זה הובדל לעבוד את ה'. בשל כך שבט זה אינו שייך, ככלל באופן גורף, לעניינים חומריים אלא רק להיבטים רוחניים. לעומת זאת בהלכה יא מחדש הרמב"ם שבחוץ לארץ הוא דווקא מקבל נחלה וביזה, משמע שעקרונית הוא כן שייך גם לעניינים חומריים, כולל יציאה למלחמה!

(3) מדוע הביא הרמב"ם הלכה זו של פטור שבט לוי ממלחמה בהלכות שמיטה ויובל, ולא בהלכות מלכים ומלחמותיהם?

(4) בהלכות מלכים (ז, ג) מציין הרמב"ם את דברי משוח המלחמה: "מי האיש אשר בנה בית חדש וגו', והוא מונה ומפרט את כלל הפטורים. מדוע במסגרת זו הרמב"ם כלל אינו מזכיר את פטור שבט לוי, שאינו נמנה ומוזכר בין הפטורים מעורכי המלחמה?

ב. הסברים שניתנו לדברי הרמב"ם

בספר 'שבת הארץ' עם תוספת שבת על הלכות שמיטה ויובל, בהוצאת מכון התורה והארץ (פ"ג ה"ב), מובא לקט של תשובות שניתנו לקושיות הנ"ל. נבחן אותן אחת אחת.³

הרשות הכתוב מדבר; וראה סמ"ג, עשין קכב; דרך מצוותיך (למשל"מ) סוף ח"ד; מנחת חינוך, מצוה תקלב; תולדות אדם, על הספרי שם, ועוד. וראה בספר באהלי יעקב (פרבשטיין), ח"ה (דברים), לפרשת ואתחנן, עמ' קטו-קט, סיכומי דברים (הערה נ"ג).

3. יצוין שהתורה לא פטרה במפורש את שבט לוי ממלחמה. בדברים יח (א-ב) נאמר: "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו". ובספרי דברים, פרשת שופטים (פיסקא קסג), דרשו זאת כך: "לא יהיה לכהנים וכו'... חלק זו ביזה. ונחלה, זו נחלת הארץ. אשי ה', אלו קדשי מקדש. קדשי הגבול מנין, תלמוד לומר ונחלתו יאכלון" וכן בבמדבר יח (כ-כד) נאמר: "ויאמר ה' אל אהרן, בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם, אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל. ולבני לוי, הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה, חלק עבדתם אשר הם עבדים את עבדת אהל מועד. ולא יקרבו עוד בני ישראל אל אהל מועד לשאת חטא למות. ועבד הלוי הוא את עבדת אהל מועד והם ישאו עונם, חקת עולם לדרתכם ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה. כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללויים לנחלה על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה". אם כן התורה מנעה מלוי נחלה כשאר ישראל, אבל לא פטרה אותם במפורש ממלחמה,

1. **יש להבחין בין מלחמת מצווה לבין מלחמת רשות.** במלחמת מצווה הכול יוצאים, ולא נפטרו בני שבט לוי אלא ממלחמת רשות. כך כתבו הרב יוסף אלקלעי בספר 'אמר יוסף', בשו"ת 'חבלים בנעימים' ובשו"ת 'אבני חפץ'.⁴ ואולם הדברים קשים, שכן ראינו לעיל בדברי הרמב"ם שגם במלחמת הרשות הכהנים חייבים.

2. בספר 'אבני חפץ'⁵ כתב שלדעת המרדכי **יש להבחין בין כהנים לבין לווים.** הכהנים אכן פטורים, וזאת בשל חשש מטומאת מת, אבל הלוויים, שאינם אסורים בטומאת מת, אכן חייבים בהשתתפות בכל המלחמות. ועוד הוסיף שם שכהן משוח מלחמה היה חוזר לביתו לאחר שסיים לומר את דבריו. ואולם הבחנה חדשנית זו שבין כהנים ללוויים קשה, וזאת בשל כמה וכמה טעמים.

א) לא מצאנו כל מקור לחלוקה כזו בין כהנים ללוויים במלחמה, גם לא בדברי המרדכי ששימשו לו בסיס.

ב) יתרה מזו, מפורשות מצינו בדברי ראשונים שכהן - ולא רק לוי - שותף למלחמה. כך כתב רש"י במסכת נזיר (מז, ב): "והתניא משוח מלחמה קודם לסגן... דתלו ביה רבים - דעביד מלחמה בשביל רבים". כך מובא גם בתוספות הרא"ש הוריות (יג, א):

איבעיא להו לענין טומאה סגן ומשוח מלחמה איזה מהן קודם... דפשיטא ליה דלהחיותו משוח מלחמה קודם לפי שהוא ראש עורכי המלחמה וחיי ישראל תלויין בו.

כלומר, הן לפי רש"י הן לפי תוספות הרא"ש, כהן משוח מלחמה נלחם. וכך כתב גם הרד"ק (שמואל ב' כג, כ) באופן כללי יותר:

ואעפ"י שהיה בניהו כהן ואסור להטמא למתים, להילחם באויבי ה' הוא מצוה. כשצוה הקדוש ברוך הוא להלחם בשבעה גוים ובשאר האומות המצרות לישראל **לא חלק בין כהנים לישראל**, וכן צוה להיות כהן משוח מלחמה ולהיכנס עם ישראל למלחמה. והנה פנחס טמא עצמו למצוה כשהרג זמרי וכזבי וכן הלך למלחמת מדין עם ישראל.

כלומר גם כהנים נלחמים, וזאת אף אם הדבר כרוך בהיטמאות למתים.

בשל כך ניתן למצוא בין הפרשנים עמדות קוטביות בין אלה שמחייבים את שבט לוי כמעט בכל המלחמות ובין אלה הפוטרים אותו מכולן.

4. ספר אמר יוסף, הל' מלכים ז, ד; שו"ת חבלים בנעימים ח"ב סי' קלב ד"ה וכ"כ; שו"ת אבני חפץ, סי' צ, אותיות ז-ח.

5. שו"ת אבני חפץ, סי' צ אות ט, בדעת המרדכי, גיטין סי' תלב.

(ג) במלחמות ישראל הכהנים הם שהיו נושאים את הארון כחלוצים לפני המחנה - כך אצל יהושע בכיבוש הארץ⁶ וגם בתקופות מאוחרות יותר,⁷ ולא חששו לטומאת מת.⁸

(ד) מלחמה היא גדר של פיקוח נפש אשר דוחה את כל המצוות שבתורה (פרט לג' העבירות החמורות), כולל טומאת כהן למת. הדבר אמור הן ביחס למלחמת מצווה הן ביחס למלחמת רשות, שלאחר שנכנסו אליה היא יכולה להפוך למעין מלחמת מצווה.

3. יש שרוצים לפטור את שבט לוי ממלחמה בהסתמך על דברי הספרי במדבר (פיסקה קנז) בנוגע **למלחמת מדיין**:

אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל תשלחו לצבא... מה ת"ל **לכל** מטות ישראל תשלחו לצבא, **להביא את שבטו של לוי**.

ובהקשר לכך כתב ר' דוד פרדו ב'פירוש ספרי דבי רב' (פרשת מטות, פיסקה קנז):⁹
אלף למטה - כלומר אלף לכל שבט ושבט, והא דכתיב לכל מטות ישראל, נדרש כפני עצמו להביא שבט לוי, דאע"ג דבשאר המלחמות נראה דלא היו הולכין וכדאשכחן נמי גבי מרגלים, והטעם כמ"ש הרמב"ם ריש פ"ג מהלכות כלי מקדש דמצות עשה להיות הלויים פנויים ומוכנים לעבודת המקדש, מ"מ במלחמת מדין לנקום נקמת ה' נתחייבו גם הם.

וכתב בשו"ת יד אפרים (סי' יא), שמדברי הספרי "לרבות שבט לוי" יש ראייה ששבט לוי לא השתתף במלחמה על ארץ ישראל, שכן אם נאמר שהלויים משתתפים במלחמה אף בכיבוש הארץ ככל ישראל, למה לנו ריבוי מיוחד במדיין: "אלף למטה לכל מטות ישראל, להביא שבט לוי". ויש להקשות על כך כמה קושיות:

א) דבריהם סותרים את העולה מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, ששבט לוי דווקא משתתף במלחמת מצווה, כולל כיבוש הארץ.¹⁰

6. יהושע פרקים ג-ד, ושם ו, ו-יב; וכן ח, לג.

7. שמואל ב' טו, כד-כט; מלכים א' ח, ג-ו ועוד.

8. לא זה המקום לדון במקומם של לוויים בנשיאת הארון - סוגיה שעליה נשברו קולמוסים רבים; לענייננו די באמור בפסוקים המפורשים הנ"ל על נשיאת הכהנים (הערת נ"ג).

9. ספרי עם פירוש ספרי דבי רב, ירושלים: מכון לב שמח, תש"ן, עמ' שנט.

10. ואם תאמר שאלה שיטות חלוקות, אזי ברי שאין בדבריהם כדי ליישב את שיטת הרמב"ם שעליה אנו דנים.

ב) קיימת לספרי זה גרסה הפוכה: **"לכל מטות ישראל תשלחו לצבא להוציא את שבטו של לוי"** - כך גרס הגר"א. לפי גרסה זו הרי היוצרות מתהפכים: בשאר המלחמות (לפחות במלחמת מצווה) **שבט לוי** כן נלחם. זאת ועוד, גם לאותם שגורסים **"להביא"**, ניתן להסביר שהדבר נאמר להוציא מהווה אמינא שמכיוון שמלחמת מדיין אינה מלחמת מצווה **"רגילה"** כהגדרתה ברמב"ם¹¹ אלא **"מלחמת נקמה"**,¹² אולי שם היה מקום דווקא לפטור את הלוויים, ולכן היה צורך להדגיש שגם הם חייבים. ברם, פשיטא שבמלחמת מצווה **"רגילה"** הם חייבים. נכון הוא שדעת אברבנאל (במדבר לא) היא ששבט לוי לא השתתף במלחמת מדיין, וכדבריו:

והנה לא הלך עמהם איש משבט לוי, לפי שהם **לא היו יוצאים בצבא** ולא היו נוחלים בארץ וגם לא בשלל המלחמה. והנה שלח עמהם לשר הצבא את פנחס שהיה צורך את המדיינים, כי לא רצה משה לעשות את המלחמה הזאת בעצמו. אלא שדברי אברבנאל קשים מכמה סיבות:

א) דבריו אינם מתיישבים, לכאורה, עם הספרי בשתי הגרסאות. זאת משום שאם הוא גורס בספרי **"להביא"** את שבט לוי, אזי משמע שכל שבט לוי נלחם במדיין ולא רק פנחס; ואם הוא גורס **"להוציא"** את שבט לוי, משמע ששבט לוי נלחם בכל מלחמות ישראל פרט למלחמת מדיין. כך או כך, הספרי מהווה ראיה לסתור לאברבנאל.

ב) אברבנאל סותר עצמו, לכאורה, מיניה וביה. תחילה כתב ששבט לוי לא השתתף במלחמת מדיין, ומייד אחר כך כתב שפנחס שהיה משבט לוי לקח חלק במלחמה! ומה שביאר שמשה לא רצה לעשות מלחמה בעצמו, זאת מניין לו? וגם אם כך הדבר, מניין לו שטעם כזה מתיר לו לחרוג מההלכה ולגייס את שבט לוי למלחמה? ואם תאמר שהיה זה בגדר פיקוח נפש, הרי בכוחו של גדר זה להתיר לגייס את כל שבט לוי ולא רק את פנחס, והדברים צריכים בירור.

4. ב'משנת יעבץ'¹³ כתב שבני לוי פטורים ממלחמות המוטלות על הציבור, אבל הם **אינם פטורים ממלחמות שנובעות מהנהגת המלך**, ומתנהלות על פי **משפט**

11. רמב"ם מלכים ה, א.

12. לעניין ייחודה של מלחמת מדיין, ולעניין מקומן ההלכתי של מלחמות **"ייחודיות"**, ראה הרב נריה גוטל, שלמי שמחה, ירושלים תשע"ו, ס' יט, עמ' 199-201.

13. משנת יעבץ, הל' שמיטה ויובל יג, ב.

המלך. לכן בכל מקום שאין מלך (או מלוכה השקולה הלכתית למלך), אין הלוויים יוצאים למלחמה. ויש לדחות את דבריו:

(א) דבריו סותרים את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, ש"הכל", כולל שבט לוי, יוצאים למלחמת מצווה - שכמובן מוטלת על הציבור.

(ב) מה המקור לחדש שישנו עוד סוג של מלחמה, עליו לא שמענו, שבו יש היתר גורף למלך לצאת למלחמה, וזאת שלא על פי כללי התורה וסייגיה?

ואם כוונתו למלחמת הרשות, אכן המלך הוא שמוציא למלחמה זאת (רמב"ם הלכות מלכים ה, א-ב). אלא שמכיוון שהמלך הוא המוציא למלחמת הרשות, אם כן למי נאמרו פרטי הדינים אם לא למלך עצמו?¹⁴

5. בספר 'עמק הנצי"ב'¹⁵ כתב שאומנם נכון הוא ששבט לוי לא היה יוצא להילחם, אבל הוא היה **מספק לחם ומים ללוחמים**. אלא שעל מענה זה נראה להעיר:

(א) זאת מניין לו? אומנם מצאנו שמי שאירס אישה ולא לקחה וכו' פטור מיציאה למלחמה ובה בעת הוא חייב לספק מים ומזון לחיילים, אך לעומתו מי שנשא אישה, בשנתו הראשונה, פטור לגמרי, גם מאספקת מזון ללוחמים, ואם כן מניין לו שדינו של לוי הוא כמי שרק אירס אישה ולא כמי שכבר נשאה?

(ב) דבריו ששבט לוי לא היה יוצא להילחם **כלל**, סותרים - כאמור לעיל - את דברי הרמב"ם ששבט לוי היה יוצא למלחמות חובה ורשות כאחד.

6. רמ"ל זק"ש זצ"ל¹⁶ סבר ששבט לוי **פטור ממלחמת כיבוש הארץ משום שאין לו נחלה וביזה בארץ ישראל**, אבל בשאר מלחמות גם שבט לוי חייב. לכאורה נראה שגישה זו תואמת להפליא את לשון הרמב"ם עצמו, בהלכות שמיטה ויובל הנ"ל, הלכה יב:

14. וראה מה שהשיג על דבריו ב'דרך אמונה' המובא להלן (סעיף 8). ואין לומר שמכוח "דינא דמלכותא דינא" מותר למלך ישראל להילחם מלחמות נוספות, שכן התבררו לעיל בפרקים הקודמים השיטות השונות בדינא דמלכותא דינא, ואין מי שיתיר למלך ישראל להילחם שלא לצורכי הציבור. ועל כל פנים ודאי שלדעת הרמב"ם אין למלך רשות בדינא דמלכותא (הקיים לדבריו גם במלך ישראל) לסכן יהודים במלחמה נוספת, ראה לעיל פרק ד אות ב.

15. עמק הנצי"ב, מטות ה.

16. מובא בספר משפט הצבא בישראל, לר' אלתר דוד רגנשברג, תל אביב תש"ט, עמ' צב, בשם קונטרסו "נרות לשבת" [ונדפסו הדברים ב'מילי דמרדכי' ח"ב על הרמב"ם שם, עיי"ש טעמיו. ה"ע].

...לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם...

כלומר הרמב"ם כורך נחלה, ביזה ומלחמה בחדא מחתא. אלא שלגישה זו, יש להקשות:

(א) בהלכה י (שם) כתב הרמב"ם כי "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים..."⁷. הרמב"ם היה אמור להוסיף לכך: וכן מוזהרים שלא ליטול חלק במלחמה. כמו כן בהלכה יב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה", היה אמור הרמב"ם להוסיף שאינו כלול בכיבוש הארץ עם אחיו וכו'!

(ב) בהלכות מלכים (ז, ד) הרמב"ם מחייב את הכול ביציאה למלחמת מצווה, כולל שבט לוי, והוא מונה (שם ה, א) גם את מלחמת כיבוש הארץ!

(ג) מה הטעם לחלק בין מלחמת כיבוש הארץ לשאר מלחמות? אם טעמו של הרמב"ם לפטור את שבט לוי הוא מפני שהובדל לעבוד את ה' (הלכה יב), הרי טעם זה תקף לכל המלחמות, אם כן כיצד הרמב"ם (הלכה יא) מתיר להם נחלה וביזה בחוץ לארץ, ומסתבר כדלעיל גם לערוך מלחמה?

7. ניתן לכאורה לתרץ שמכיוון שהטעם של פטור שבט לוי ממלחמה הוא שהשבט הובדל לעבודת ה' וכו', כל מי שמבדיל עצמו הלכה למעשה והוא קודש לה', הוא הפטור ממלחמה. לעומת זאת מי שאינו מבדיל עצמו משאר העם, גם אם הוא מיוחס לשבט לוי הוא כן חייב במלחמה, ועליו נאמרו הדינים של אלו שאינם חוזרים מעורכי המלחמה ודין אשת יפת תואר.

ברם, גם ביאור זה קשה, שכן נראה מלשונו שהפטור ממלחמה קשור לאיסור קבלת נחלה וביזה, והרי שם אין הדבר תלוי במדרגתו כלל, ומניין הקביעה שבמלחמה הדבר תלוי במדרגתו? וכמו כן אין מקור לכך שגם מי שאינו משבט לוי, מדרגתו פוטרת אותו משירות צבאי.

8. הגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב בספרו 'דרך אמונה' (ביאור"ה הל' שמיטה ויובל יג, יב):

וקשה דהא בשמואל ב' (כ"ג) בין הגבורים אשר לדוד מנוי בניהו בן יהוידע והוא ה' כהן, ובמלכים א' (ב) כתיב ששלמה מינהו שר צבא תחת יואב, וכן עירא בן עקש התקועי שהוא עירא היאירי כדפירש"י שם כ' (כ"ו) והוא ה' כהן כמ"ש בעירובין (ס"ג א'), ואין לומר דבמלחמת מצוה גם כהנים הולכין שהרי מלחמת מדין מלחמת מצוה היתה ואיצטריך לרבות שבט לוי אלמא דגם במלחמת מצוה

אין הולכין... ונראה דמש"כ רבנו שאין עורכין מלחמה הכונה שאין חייבין לילך למלחמה אבל אם רוצין מעצמן לילך למלחמה רשאים, ול"ד להני שחוזרין מעורכי המלחמה שיש עליהן איסור לילך כדאי' בספרי אבל על כהנים ולוים אין איסור לילך אלא שא"א לכופן, אבל אם רוצים יכולין לילך. לכן לא הביא רבנו דין זה בה' מלכים כי אין זה דין במלחמה רק כאן בכבוד הכהנים והלוים הביאים ובהכי ניחא כל הני.

לדבריו, אומנם נכון הוא שהכהנים פטורים ממלחמה, אבל הם רשאים להתנדב, וזאת בניגוד למי ש"בנה בית ולא חנכו" שאסור לו אפילו להתנדב, ובכך מוסברות הלכות המתירחות לכהנים במלחמות השונות, כפי שהובאו לעיל. ברם, גם על דבריו יש לשאול:

(א) דבריו אינם מתאימים לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים המחייבים בפשטות את כולם, כולל שבט לוי, לצאת למלחמת מצווה.

ומה שכתב בסוף דבריו, שהרמב"ם לא התייחס לכך בהלכות מלכים, מכיוון שהפטור אינו נובע מדיני המלחמה אלא ממעלת הכהנים והלוויים (כלומר, שנובע ממעלתם, או קשור לכך), נראה דחוק.

(ב) לעיל (סעיף 3) נדחתה הטענה שמתוך שהתורה חייבה את שבט לוי במלחמת מדין, מכאן שבשאר המלחמות הם פטורים.

(ג) מניין שדבר זה תלוי ברצונם, הרי לקחת ביזה ונחלה אינה תלויה ברצון הלוויים, אם כן ממה נפשך: אם הפטור ממלחמה נלמד מאיסור ביזה ונחלה, הרי שם אין הדבר תלוי בהם וממילא גם היציאה למלחמה אינה תלויה בהם, ואם אין זה נלמד משם, מניין ששבט לוי פטור ממלחמה? (ולומר שהמקור הוא מלחמת מדין - קשה, כאמור לעיל).¹

ג. הסברי הגרי"ד סולובייצ'יק והראי"ה קוק

1. בשם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (בחידושי הגרי"ז סוטה מג, א) מובא:

ונראה לומר בזה, דמש"כ הר"מ דשבט לוי לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, אין הכוונה שהם מופקעים כלל מיציאה למלחמה, דנראה דהיכא שצריכין להם בשעת המלחמה גם הם היו יוצאים, וכל עיקר כוונת הר"מ הוא שאין מוציאים אותן לכתחילה ליכנס למלחמה כשאר כל ישראל כיון שהם חיל ה' והובדלו לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכי ה' ומשפטיו, אך בודאי אם יהיו צריכים לכהנים בעריכת המלחמה גם הם היו יוצאים, וא"כ לק"מ מש"כ הר"מ דכה"ג שקידש אלמנה וכה"ד שקידש גרושה אינם חוזרים מעורכי המלחמה, כיון

דבאמת אינם מופקעים כלל מיציאה למלחמה, וקמ"ל הכא דכיון שקידושיהן בעבירה לא קאי עלייהו הדין דחוזרין מעורכי מלחמה

לדבריו, עקרונית בני לוי חייבים במלחמה, אלא שמעשית הם **מגויסים מאוחר יותר ורק אם צריכים להם**. דבריו אלה אכן נראים נכוחים, שהרי במלחמת מצווה, גם ביחס לשאר האנשים החייבים במלחמה, כמו כלה מחופתה וכדומה, אין הכוונה שהכול יוצאים מייד לשדה הקרב, שהרי צריך לדאוג גם לעורף: לנשים, לילדים, לזקנים ועוד. מתקבל על הדעת שלוקחים אנשים למלחמה לפי סדרי העדיפויות והצרכים. מסתבר שגם את הלוויים, משרתי השם, לא גייסו ראשונים לקרב. עם זאת, בשעה שהיו צריכים אותם, היו מגייסים אותם כמו כל אחד מישראל במצב כזה. ייתכן שלזה כיוון הרמב"ם באומרו בצורה מדוקדקת ש"אינם עורכים מלחמה **כשאר ישראל**" - הרי אם רצה להגיד שאינם עורכים מלחמה ככלל, באופן גורף, היה כותב "ואינם עורכים מלחמה כלל". כדבריו ניתן להוכיח מדברי התוספות (מגילה ג, א):

אמש בטלתם תמיד של בין הערבים - קשה אמאי בטלוהו בשלמא תלמוד תורה בטלו לפי שהיו צרים על העיר כל ישראל אבל הכהנים אמאי לא היו מקריבים התמיד. וי"ל לפי שהארון לא היה במקומו כדאמר פרק הדר (עירובין סג, ב) והכהנים נושאים את הארון...

רואים כאן בעליל שלא גייסו מלכתחילה לצבא את כלל הכהנים, אלא רק את אלו שנזקקו להם לשאת את הארון.

2. הראי"ה קוק זצ"ל, כתב ב'שבט הארץ' (פי"ג הי"ב):

ונראה שאע"פ שאין שבט לוי עורכין מלחמה היינו לעשות **מלחמה פרטית**, כמו שאפשר שיזדמן ששבט אחד עושה מלחמה בשביל ההתנחלות שלו שימצא לו בזה, **אבל כשכל ישראל יוצאין למלחמה מחוייבים גם הם** לצאת ומלחמה של כלל ישראל, זאת היא גם כן עבודת ד' שכל מי שהוא מיוחד יותר לעבודת ד' הוא שייך לה יותר משאר כל העם.

לדעת הרב קוק, שבט לוי **חייב בכל מלחמה ציבורית, רשות ומצווה כאחד**. הפטור היחידי הוא ממלחמה פרטית. אדרבה, מלכתחילה לוקחים את הלוויים למלחמה ציבורית, שכן הם היותר מיוחדים לעבודת ה'. וכן מצינו שבמלחמת רשות יוצאים הצדיקים היותר גדולים, שהרי כל היראים מעבירות שבידם חוזרים מעורכי המלחמה. המקור לחלק בין מלחמה כללית למלחמה פרטית נמצא ברמב"ם תרומות (א, ב):

ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל או שופט או נביא מדעת רוב ישראל וזה הוא הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא ארץ ישראל כדי שיהגו בו כל המצות.

הרמב"ם מחדש שישנם שני סוגים של מלחמות, כללית ופרטית. (א) מלחמה כללית, שעם ישראל נלחם וכובש מדעת כלל ישראל, וזה נקרא כיבוש רבים, המחיל על מקומות אלו שם ארץ ישראל על כל המשתמע מכך. (ב) מלחמה פרטית, ששבט נלחם מדעתו, שם אין חל שם ארץ ישראל על אותם מקומות שנכבשו. את אותה הבחנה שבין מלחמה כללית למלחמה פרטית החיל הרב קוק לענייננו. במלחמה של כלל ישראל, שהיא המלחמה היותר משמעותית, לא רק ששבט לוי חייב, אלא הוא מהראשונים היוצאים למלחמה. לעומת זאת במלחמה פרטית הוא אינו נוטל חלק.

ד. סיכום

מכל האמור עולה ששני ביאורים נשארו בעינם וללא קושי משמעותי: זה של הגר"ד סולובייצ'יק וזה של הראי"ה קוק. **לדעת שניהם, שבט לוי חייב במלחמות מצווה ורשות כאחד.** עם זאת קיים הבדל ביניהם: לגר"ד סולובייצ'יק בכל מלחמה ישנם סדרי עדיפויות, ולכן את שבט לוי מגייסים לבסוף. לעומת זאת לדעת הראי"ה קוק נראה שאת שבט לוי היו מגייסים דווקא ראשונים.¹⁷

לאור זאת ניתן ליישב את כל הקשיים שהועלו במשנת הרמב"ם:

(א) אין כל סתירה בדברי הרמב"ם. אכן גם הלוויים חייבים במלחמות מצווה ורשות, ומה שכתוב שאינם עורכים מלחמה, לגר"ד הכוונה שמגייסים אותם אחרונים ורק כאשר הם נצרכים, ולרב קוק הם פטורים ממלחמה פרטית, שבטית וכדומה, אך הם חייבים במלחמות הציבור.

(ב) כהנים אכן נלחמים במלחמת הרשות, והמקורות שכך כתבו מתפרשים כפשוטם. (ג) ברור מדוע הרמב"ם מביא את פטור הלוויים ממלחמה בהלכות שמיטה ויובל ולא בהלכות מלכים. הדבר נובע מכך שבהלכות מלכים הוא עוסק במלחמות חובה ורשות, בהן הלוויים אכן אינם פטורים אלא חייבים (גם לדברי הגר"ד אינם פטורים מהמלחמה), ולכן ברור שאין כל מקום לציין שם את מצב הפטור. כך גם ברור מדוע

17. קביעה זו הינה לכאורה לא כדברי התוספות לעיל, שהרי שם משמע שלקחו מלכתחילה רק את הכהנים ההכרחיים לנשיאת הארון, וכלל הכהנים נשארו במחנה. אלא שהדברים נאמרו בדעת הרמב"ם.

הלוויים אינם נזכרים בין החוזרים מעורכי המלחמה בשל היותם לוויים, כי אכן אמת הדבר, שהם חייבים במלחמה.

ד) ומה ששאלנו, שאם הטעם לפטור את הלוויים מנחלה וביזה הוא בשל היותם קודש לה', אזי מדוע הם זוכים בכל זה בכיבוש מחוץ לארץ ישראל, וכי שם אינם ממשיכים להיות קודש? נראה לומר שכאן מדובר על תפקיד קודש **המיוחד להם בענייני ארץ הקודש**. כשם שכל יחיד מישראל מצווה לכבוש את הארץ וליישבה בפועל בתחומים המעשיים, כך הלוויים נתחייבו לעשות כן בצד הרוחני, הן בהרבצת תורה לרבים ("כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו"), הן בעבודת הקודש בבית המקדש. וכן מצינו בספרי (במדבר קרח פסקא קיט):

ויאמר ה' אל אהרן **בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך** בתוך בני ישראל... ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל בשעת חילוק הארץ וחלק לא יהיה לך בתוכם בביזה. **אני חלקך ונחלתך - על שולחני אתה אוכל ועל שולחני אתה שותה**.

לעומת זאת ביחס לכל מה שאינו שייך וקשור לנחלת ארץ ישראל וביזתה, הלוויים זוכים ופועלים ככלל ישראל.

לאור דברינו נתייחס לסיום דברי הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל, שם יג) שממנו רצו להסיק שתלמידי חכמים פטורים משירות צבאי: "ולא שבט לוי בלבד אלא **כל איש ואיש** מכל באי העולם **אשר נדבה רוחו** אותו... הרי זה **נתקדש** קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים **ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו** כמו שזכה לכהנים ללויים...".

העולה מהדברים הוא שאנשי קודש אלו, כמו הלוויים, חייבים במלחמה לכל הפחות ככל איש ישראל.

ב. איסור עשיית אנגריא בתלמידי חכמים

להלן יובאו מקורות העוסקים באיסור עשיית אנגריא בתלמידי חכמים, אלא שכפי שיבואר בהמשך, נראה שאין ללמוד ממקורות אלו בנוגע לגיוסם של תלמידי חכמים לצבא ישראל בימינו.

א. הוצאת תלמידי חכמים למלחמה על ידי אברהם אבינו

במסכת נדרים (לב, א) נאמר: "אמר רבי אלעזר מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים

שנאמר: 'וירק את חניכיו ילידי ביתו'. ושמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר: 'במה אדע כי אירשנה'. ורבי יוחנן אמר שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר: 'תן לי הנפש והרכוש קח לך'. 'וירק את חניכיו ילידי ביתו' רב אמר שהוריקן בתורה, ושמואל אמר שהוריקן בזהב. "שמנה עשר ושלוש מאות" - אמר רב אמי בר אבא אליעזר כנגד כולם, איכא דאמרי אליעזר הוא דחושבניה הכי הוי".

לפי ר' אלעזר אברהם אבינו ע"ה אכן נענש בשל הוצאת תלמידי חכמים לצבא. [אומנם בגמרא ישנה מחלוקת בזה, אבל ייתכן שלא נחלקו בנוגע לחטא שבמעשה שזכה, אלא נחלקו בטעם העונש, ואולי בנוגע לחומרת המעשים].

ובדעת זקנים מבעלי התוספות בראשית (יד, יד) כתבו: "וירק את חניכיו וגו' - שאמר להם אברהם למלחמה אנו יוצאין, מי האיש הירא מעבירות שבידו ילך וישוב לביתו. כיון ששמעו כך הלכו וחזרו להן ולא נשאר עם אברהם כי אם אליעזר עבדו. אמר לו הקב"ה לאברהם הניחו אותך כולן? חייך אני נותן כח לאליעזר כנגד כולם, ומנין אותיות של אליעזר יעלו למנין י"ח ושלוש מאות. וכן מסיק בפ"ד דנדרים. ועוד מסיק וירק את חניכיו רב אמר שהוריקן בתורה ושמואל אמר שהוריקן בזהב, פי' כדי שלא יהא לבם נוטה אלא להצלות נפשות".

מדברים אלה אפשר ללמוד שני דברים: שלבסוף אברהם יצא למלחמה רק עם אליעזר וואם כל חניכיו חזרו בשל יראתם מעבירות שבידם, נראה שאין מדובר בתלמידי חכמים שהיו עסוקים בתורה.

כמו כן גם למאן דאמר שאברהם הוציא למלחמה תלמידי חכמים, יש לפרש את חטאו באופן אחר.

כך כתב המהר"ל בגבורות השם (פרק ט): "ולפיכך סובר ר' אבהו שנראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בת"ח ולקחם למלחמה מיראתו, ואילו לקח הראוי למלחמה אין זה חטא שאין סומכין על הנס, אבל לקח ת"ח מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח, ולפיכך נשתעבדו בניו ארבע מאות שנה שיראו גבורותיו אשר עשה ובזה יקנו אמונה שלימה".

לפי המהר"ל חטאו של אברהם היה שהוא הוציא למלחמה תלמידי חכמים שאינם כשירים כלל למלחמה לפי שמאז ומעולם ישבו ולמדו תורה ולא ידעו להילחם כלל, ואף על פי כן אברהם לקחם ובזה גילה שלא היה בוטח בה' לגמרי. אבל מי שמאומן למלחמה, ודאי שמצווה לקחתו כי אין סומכין על הנס.

והשאלה הנצרכת לימינו אליבא דשיטה זו, האם מלכתחילה ראוי לאמן בני תורה למלחמה, ואפילו אימון קצר יחסית, כדי שבשעת הצורך יהיו כשירים לצאת למלחמה?

אומנם יש החולקים על דברי המהר"ל:

הר"ן בנדרים שם כתב: "שעשה אנגריא בתלמידי חכמים - שהולכין למלחמה כדכתיב וירק את חניכיו דהיינו בני אדם שחנך לתורה".¹⁸ לשיטתו אסור להוציא תלמיד חכם למלחמה גם אם הוא מאומן לכך.

אלא שלמעשה מהגמרא הנ"ל אין הוכחה שתלמידי חכמים פטורים ממלחמה בזמננו: א. בגמרא, זו שיטה שאיננה בהכרח מוסכמת. ב. אין לפרש שמדובר במלחמת מצווה, שכן למדנו שלמלחמה זו מוציאים גם חתן מחדרו וכלה מחופתה, וקל וחומר תלמידי חכמים [וכפי שהסברנו לעיל שחתן פטור ממלחמת רשות, מה שלא מצאנו בתלמיד חכם במפורש]. ומכיוון שמדובר במלחמת רשות, אין הוכחה משם לימינו, כאשר מדובר במלחמת מצווה של הצלת ישראל מיד צר, שבה הכול חייבים.¹⁹

ב. עשיית אנגריא בתלמידי חכמים על ידי אסא

נאמר במסכת סוטה (י, א): "דרש רבא, מפני מה נענש אסא מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנאמר: 'והמלך אסא השמיע את כל יהודה אין נקי'. מאי אין נקי? אמר רב יהודה אמר רב אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".

מקור המאורע הוא במלכים א' (טו, כב), שם נאמר לאחר שבעשא מלך ישראל נאלץ להסיר את המצור מעל אסא: "וְהַמֶּלֶךְ אֶסָא הִשְׁמִיעַ אֶת כָּל יְהוּדָה אֵין נָקִי, וַיִּשְׁאוּ אֶת אֲבְנֵי הָרֶמָּה וְאֶת עֲצֵיהָ אֲשֶׁר בָּנָה בַעֲשָׂא, וַיָּבֶן בָּם הַמֶּלֶךְ אֶסָא אֶת גִּבְעֵי בְנֵימִן וְאֶת הַמִּצְפָּה".

לפי הגמרא, המלך אסא העביד את כולם, כולל חתנים ותלמידי חכמים, בנשיאת אבנים מהרמה שבנה בעשא, לצורך בנייתן של גבע בנימין והמצפה.

18. לכאורה צריך בירור, שכן מצינו במסכת בבא קמא (לח, ב): "אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה, מלחמה הוא דלא, הא אנגריא עביד בהו", ומשמע שאנגריא אין פירושו מלחמה. וצריך לומר שהמונח "אנגריא" כולל את כל העבודות הנצרכות למלך, כולל יציאה למלחמה. אנגריא המוזכרת אצל אסא לדוגמה, כוונתה על פי פשט הכתובים והסבר המפרשים, עבודות המלך של נשיאת אבני החומה, וכפי שנראה בהמשך, אבל אצל אברהם הכוונה כפשט הכתובים שהוציא תלמידי חכמים למלחמה.

אלא שיש לשאול: לכאורה ישנה סתירה בדברי רבא עצמו, שמחד גיסא אמר שאסא נענש בגלל שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, ומאידך גיסא הביא ראיה מ"אין נקי" שהוציא חתן מחדרו, והרי על דבר זה שהוא לאו מפורש בתורה ראוי היה להיענש יותר? ואם נאמר שחתן אינו פטור מעבודת המלך אלא רק ממלחמה [ואכמ"ל במחלוקת הראשונים בזה], וכאן מדובר היה בעבודת המלך, אזי מה ההדגשה של "אפילו חתן מחדרו"?

והנה ברש"י סוטה שם כתב: "אנגריא - עבודת המלך".

ובמאירי שם כתב: "תלמיד חכם אין **עבודת המלך** מוטלת עליו כבשאר בני אדם אלא פטור ממנה על הדרך שהוא פטור מכמה דברים, כמו שהתבאר בראשון של בתרא. וכל שמטילים עליהם נענשים. דרך הערה אמרו, מפני מה נענש אסא...".

וכן הרד"ק מלכים א' (טו, כז): "חלה את רגליו - מן רגליו... ובדברי רז"ל 'אין נקי', שעשה אנגריא לתלמידי חכמים ומפני זה נענש וחלה את רגליו מפני **שהעביר** בעבודה זו תלמידי חכמים".

וצ"ל לדבריהם, שחטאו של אסא היה שהוציאם **לעבודה**, שאם מדובר שהוציאם **למלחמה**, למה מקשרים "אין נקי" לתלמידי חכמים? הרי התורה ציוותה לפטור ממלחמה רק חתן ולא מצאנו **בתורה** בשום מקום שתלמידי חכמים פטורים ממלחמה!

ובערוך ערך אנגריא כתב: "מאי אין נקי אפילו חתן מחדרו וכלה מחופה, **פירוש כל שכן ת"ח**". ונראה שלדבריו האנגריא האמורה אצל אסא היא עבודה, מהטעם הנ"ל, שבנוגע למלחמה אין לומר שהעונש על הוצאת תלמיד חכם נלמד בכל שכן מחתן שאיסורו מפורש בתורה. ובעל כורחנו צריך לומר שמדובר כאן בעבודת המלך, והכוונה בלשון "אין נקי" שכמו שבמלחמת מצווה מוציאים את כולם ללא יוצא מן הכלל, כך אסא הוציא לעבודה את כולם ללא חשבון, כולל חתן מחדרו שלא נכתב במפורש בתורה שהוא פטור גם ממלאכה [ראה רש"י להלן]. ועל זה שייך לומר שעונו היה גדול, שלא רק הוציא חתן טרי לעבודה שהיה מקום לפוטרו [ואכן לדברי המהרש"א שם חטא גם בזה], אלא כל שכן שחטא כשהוציא תלמידי חכמים לעבודה שיש בזה גדר של ביזיון תלמידי חכמים, וכבר נאמר שכל המבזה תלמיד חכם אין רפואה למכתו [שבת קיט, ב.].¹⁹

ומבואר במסכת בבא מציעא (קח, א): "דרבנן לאו בני מיפק באוכלוזא נינהו". וברש"י שם: "ובאוכלוסא - לחפור, לאו בני מיפק - גנאי הוא להן". וכן ברמב"ם

19. וראה עוד לעיל פרק י, גיוס נשים לצבא, אות ד(ב).

הלכות תלמוד תורה (ו, י): "תלמידי חכמים אינם יוצאין בעצמן לעשות עם כל הקהל בבנין וחפירה של מדינה וכיוצא בהן כדי שלא יתבזו בפני עמי הארץ".

ג. סוגיית מרדכי היהודי - תלמוד תורה גדול מהצלת נפשות?

נחלקו הפוסקים ביחס בין הצלת נפשות לתלמוד תורה.

תשובת הרא"ש (כלל ו סימן ב) המובאת בטור יורה דעה (סימן רנא, ובשו"ע שם סעיף יד): "ושכתבת שיש אומרים שיכולין לשנות [=ממטרת כספי הצדקה] אפילו מת"ת לצורך ל' פשיטים [=שם של מטבע] להגמון בכל שנה, לפי שהוא הצלת נפשות, שאם לא יתפשרו עמו יש כמה עניים שאין להם ליתן ויכום ויפשיטום ערומים. הדין עמהן, כיון שיש בו הצלת נפשות הוא קודם".

יש להבין את כוונת הרא"ש, באיזה צורך של תלמוד תורה מדובר, ובאיזה צורך של הצלה?

האם מבטלים תלמוד תורה גם באופן **מוחלט** כדי להציל כמה נפשות? כלומר, האם יעלה על הדעת שמקום מסוים יבטל לגמרי תלמוד תורה כדי להציל נפש אחת או אפילו כמה נפשות? הרי אנו מצווים למסור את הנפש על תלמוד תורה כמו החשמונאים, וכר"ע שהקהיל קהילות ברבים לצורך קיומה של תורה, וברור שללא לימוד אין קיום. ואם נאמר ששם מדובר בשעת שמד, שאם לא ימסרו את הנפש תבטל התורה באותו מקום, והרי גם בנד"ד אם נציל נפשות תיבטל התורה?

ואם נאמר שמצילים נפשות רק כשמדובר בביטול תורה באופן חלקי, איפה קו הגבול בין החלקי למלא? וכן, האם בגלל שמדובר על כמה נפשות הדבר מותר, או אולי אפילו בנפש אחת? וכן, האם כוונתו לומר שגם בספק פיקוח נפש אנו מחויבים לעשות כן? שהרי לא נאמר שההגמון יהרגם בוודאי אלא שהוא יכם ויפשיטם עירומים, וייתכן שמתוך כך יגיעו למיתה.

בי"ח שם סעיף ו: "ששאלת לציבור וכו' כיון שיש בו הצלת נפשות הוא קודם. **כתב מהרש"ל** (בהגהותיו לטור) על זה: ותימה הלא אסיקנא בסוף פ"ק דמגילה (טז ב) גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, עכ"ל. ולא קשה מידי דהתם לא קאמר אלא **דגדול הוא העוסק בתורה להחשיבו ולהקדימו** יותר ממי שעוסק בהצלת נפשות, דאינו חשוב כמו העוסק בתלמוד תורה. אבל להוציא ממון להצלת נפשות פשיטא הוא דקודם להוצאה לתלמוד תורה, **דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ד'וחי בהם'** ולא שימות בהם (יומא פה, ב) ופשוט הוא".

נראה כעת את הגמרא במסכת מגילה, שהיא מקורו של המהרש"ל.

מסכת מגילה (טז, ב): "אמר רב יוסף: גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות. דמעיכרא חשיב ליה למרדכי בתר ארבעה ולבסוף בתר חמשה. מעיכרא כתיב: 'אשר באו עם זרבבל ישוע נחמיה שריה רעליה מרדכי בלשן', ולבסוף כתיב: 'הבאים עם זרבבל ישוע נחמיה עזריה רעמיה נחמני מרדכי בלשן', דמעיקרא חשיב ליה למרדכי בתר ארבעה ולבסוף בתר חמשה".

והדברים צריכים בירור: אם התורה אמרה שמדין "וחי בהם" הצלת נפשות קודמת, משמע שהיא גדולה מתלמוד תורה, אם כן כיצד ניתן לומר שתלמוד תורה גדול? ובעל כורחנו צריך לומר שיש צדדים שתלמוד תורה גדול ויש צדדים שהצלת נפשות גדולה, וכפי שנראה בהמשך.

בפרישה שם (ס"ק יג) משיב על הקושיה ממסכת מגילה: "ונלע"ד דהתם מיירי שיש אחרים שיכולים להציל הנפשות, ולכן אע"פ שהוא מצוה גדולה מי שמקדים להציל נפשות, מ"מ תלמוד תורה קודם, הואיל שיש אחרים שיכולין להציל הנפשות. וכה"ג כתב רבינו לעיל בסימן רמ"ו בשם הרמב"ם (ת"ת ג, ד) לענין תלמוד קודם למעשה, ע"ש. ועיין בדרישה".

גם לפרישה, תלמוד תורה גדול רק כאשר ישנם אחרים הבטלים מתורה, ומצוות ההצלה מוטלת עליהם. אבל כשהצלת נפשות עומדת לפתחם של לומדי תורה, ברור לפרישה שהם חייבים להיבטל מתורתם ולהציל.

ובדרישה שם (ס"ק ה) מתרץ תירוץ נוסף: "ונראה דהתם מיירי בענין שאין יכול לקיים שניהן, אז תלמוד תורה קודם. אבל הכא מיירי בענין שאף שיתנו ממנו להגמון מ"מ ישאר לסיפוק תלמוד תורה, אלא שלא יהיה כ"כ בריח, ובענין זה אמר כיון שיש הצלת נפשות הוא קודם. וכיוצא בחילוק זה איתא לקמן ועיין בפרישה שפירשתי בענין אחר".

הסבר הדרישה טעון ביאור, שמשמע שכשיש כסף רק לאחד מהם, תלמוד תורה קודם להצלת נפשות, והרי פיקוח נפש דוחה הכול? ואכן בנו של הדרישה כתב באופן אחר. בדרישה יו"ד (סימן רמו ס"ק ז) **כתב בנו:** "שהתלמוד מביא לידי מעשה. נתחבטו בו קדמונינו דלפי זה הוה ליה למימר המעשה גדול דכל הלימוד אינו אלא בשביל שמביאו לידי מעשה. וי"ל ודאי מי שמקיים כל תרי"ג מצות הוא יותר מתלמוד תורה ומבטלין מתלמוד תורה בשביל תרי"ג מצות, אבל מצוה אחת או שתיים, יותר טוב ללמוד, שהתלמוד מביאו לידי כמה מעשים ובמצוה לא יעשה רק מעשה אחד. ועוד יש לומר שהתלמוד גדול שעושה מצוה בלימוד עצמו שנאמר (דברים ה, א) 'ולמדתם אותם' וגם מביא לידי עשיית מצות, ולכן התלמוד גדול. עד כאן המגיה [= בנו של הדרישה]".

עולה מדברי בנו של הדרישה שרק בסיטואציה מיוחדת שבה ביטול המצווה יאפשר ללמוד תורה כדי לקיים הרבה מצוות, תלמוד תורה קודם, אבל בכל מצב אחר מבטלים תלמוד תורה לצורך קיום כל אחת מתרי"ג מצוות, ובוודאי מצוות הצלת נפשות היא אחת מהן. זאת בניגוד למה שכתב הדרישה שהובא לעיל שתלמוד תורה קודם.

הט"ז ביורה דעה (סימן רנא ס"ק ו) מתרץ: "ואין כאן קושיא דודאי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש. אלא דהתם אומר דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות, ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה ולעסוק בהצלת נפש. ויליף לה ממרדכי בלשן שתחילה שלא בא לידו עסק של הצלת נפשות, היה חשוב בעיני חכמים יותר ממה שאחר כך בא לידו המצוה של הצלת נפשות, והוצרך לבטל תורה כדאי' שם שלא מנאו אותו חכמים כמו תחילה. ... ויותר תימה על בעל הדרישה שכתב בתירוץ קושיא זאת דאם הוא בענין שאין יכול לקיים שניהם אז תלמוד תורה קודם כו' וזה ודאי אינו".

לט"ז פשוט שמי שהקב"ה איפשר לו להמשיך ללמוד תורה שכרו גדול מזה שהקב"ה זימן לפניו מקרה של פיקוח נפש, אף על פי שאם מזדמנת לאדם הצלת נפשות בשעה שלומד תורה, חייב הוא להפסיק לימודו ולהציל.

ועדיין יש להבין, אם תלמוד תורה גדול מהצלת נפשות, מדוע צריך להפסיק מלימודו לשם הצלת נפשות?

המהר"ל באור חדש (עמ' רכב, על אסתר י, ג: "ורצוי לרוב אחיו") כתב: "ובגמרא אמר (מגילה טז, ב), תני רב יוסף²⁰ "לרוב אחיו" - ולא לכל אחיו, מלמד שפרשו ממנו מקצת סנהדרין, ור"ל כי מקצת סנהדרין אמרו אל תתאוה לשלחן מלכים, כאילו המלכות הוא על כתר תורה וזה אינו כי כתר תורה על כתר מלכים. אע"ג דודאי מרדכי כל מה שעשה לא עשה רק להצלת נפשות ישראל, הרי שם אמר רב יוסף גדול תלמוד תורה מהצלות נפשות... ופי' זה כי הצלות נפשות - שמציל הנפש שלא ימות, ותלמוד תורה - יתן קיום נצחי אף בעולם הבא, ולכך אף אם כוונת מרדכי להצלת נפשות, לא היה לו לעשות זה כי התורה היא על כל, ולכך פרשו ממנו מקצת סנהדרין. אבל מ"מ הרוב לא פרשו מן מרדכי כי הצלות נפשות ג"כ מביא לעוה"ב, כי יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי עה"ב, ולכך גם בהצלת נפשות תלוי חיי עוה"ב".

20. ראה דקדוקי סופרים שם (ובאתר הכי גרסין), שכך הגרסה בכ"י ועוד [ה"ע].

עולה מדבריו שרוב חכמי ישראל סברו שהוא עשה כהוגן שביטל תורה כדי להציל את כלל ישראל.

[ייתכן שזה היה הוויכוח בין גדולי ישראל במלחמת השחרור, כשחלק מהם סברו שלומדי התורה צריכים להישאר בישיבה ומזה תצמח הישועה, ואחרים טענו שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש כולל תלמוד תורה. על סוגיה זו עוד נעמוד בהמשך בע"ה].

עולה עד כה שלדעת הטור, השו"ע, הב"ח, הט"ז, הפרישה (סי' רנא) ובנו של הפרישה (סי' רמו), אין דבר העומד בפני פיקוח נפש. לדעת המהרש"ל והדרישה (סי' רנא), תמיד תלמוד תורה קודם.

ובאמת דברי המהרש"ל והדרישה קשים מאוד, וכי יעלה על הדעת שהלומד תורה ומופיע לפניו מצב של פיקוח נפש, ימשיך לעסוק בתורה ולא יציל?! והרי נאמר "לא תעמוד על דם רעך"?!¹

ואולי יתכן לתרץ שלכולי עלמא כשיש לפנינו פיקוח נפש מול תלמוד תורה, פיקוח נפש קודם, אלא שבמקרה של הל' פשיטים להגמון, אין מדובר בפיקוח נפש ודאי, אלא בספק פיקוח נפש, שיכו אדם וישאירוהו בעירום ובחוסר כול, והדבר עלול לגרום לכך שימות. אם כן מדובר במציאות עתידית מסופקת, ובזה המהרש"ל והסוברים כמותו סברו שאין זה דוחה תלמוד תורה.² גם אצל מרדכי היהודי לא היה מדובר בפיקוח נפש שעמד לפניו, אלא מרדכי הוא שיצר מציאות של פיקוח נפש בכך שעמד בשער המלך כדי לא להשתחוות להמן, ובכך רצה לעורר את עם ישראל לתשובה ולהצילם משמד רוחני [וכפי שהיה באמת לבסוף, עד שקיבלו עליהם מרצון גם את התורה שבעל פה]. ועל זה אמרו שגדול תלמוד תורה מהצלת נפשות, שאם הוא היה ממשיך לעסוק בתורה עם תינוקות של בית רבן, כוח התורה היה מחזיר את עם ישראל בתשובה, ללא פיקוח נפש וללא ביטול תורה [ובספר ראשון לציון (יו"ד סי' רנא שם, לבעל אוה"ח הק') תירץ שההסתייגות של מקצת מהחכמים, לא הייתה בנוגע לעיסוקו של מרדכי בהצלה מגזירת המן הרשע, אלא על היותו משנה למלך אחשוורוש לאחר מכן, והגמרא אומנם מכנה זאת הצלת נפשות, מכיוון שמטרתו הייתה באופן כללי להביא להצלת ישראל מהתנכלויות הגויים וכדומה, אבל בשלב זה לא היה מדובר על פיקוח נפש מידי או ודאי].

השיטות החולקות: א. ייתכן שסוברים שזה נחשב לפיקוח נפש של ממש וכפי שלמדנו במסכת בבא קמא (ק"ז, א): "ההוא גברא דהוה בעי אחוויי אתיבנא דחבריה [רצה להצביע בפני גויים על מקום התבן של חברו]. אתא לקמיה דרב, אמר ליה: לא תחוי ולא תחוי, אמר ליה: מחוינא ומחוינא. יתיב רב כהנא קמיה דרב שמטיה לקועיה

מיניה [הרגו]... דממון של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו". מכאן שכאשר גוי נטפל לישראל מחמת ממונו, הדבר נחשב לפיקוח נפש ודאי. ב. ייתכן שטעמם הוא שהדבר נחשב לספק פיקוח נפש הנמצא לפנינו. וכמו שלמדנו שמפקחין את הגל אפילו בספק ספק ספיקא הנמצא לפנינו [יומא פג, א] [בניגוד לספק שאינו לפנינו שמדובר בשאלה של הסתברות].

עדיין יש להבין - באיזו סיטואציה תלמוד תורה גדול מפיקוח נפש?

אם בכל מקרה של פיקוח נפש מבטלים תורה, משמע שפיקוח נפש גדול יותר, ואם נאמר כדברי הב"ח, שמי שהקב"ה דאג שלא יתבטל מתלמוד תורה הוא במדרגה גבוהה יותר ממי שהקב"ה זימן לו מקרה של פיקוח נפש שעליו לבטל תורה, יש להבין מדוע עליו לבטל תורה ולעסוק בפיקוח נפש, הרי תלמוד תורה גדול יותר ובזכותו יינצלו?

לאור העובדה שראינו שיש פעמים שתלמוד תורה גדול, ופעמים שפיקוח נפש גובר, בעל כורחנו יש היבטים שבהם תלמוד תורה גדול, ויש היבטים שבהם מצוות גדולות יותר. וכמו שהסברנו לעיל בנוגע ללימוד תורה ועבודת בית המקדש, ובדומה לגוף ונשמה: יש היבטים שבהם הנשמה גדולה מהגוף שהרי היא מחיה אותו, ומאידך גיסא, ללא הגוף אין הנשמה יכולה להופיע בעולם. וכן עולם הזה מול העולם הבא - מחד גיסא עולם הבא גדול שהוא התכלית, מאידך גיסא לא ניתן להגיע לעולם הבא ללא העולם הזה.

לכן, בנידון דידן, מצד הערך המוחלט והנצחי, ברור שלימוד תורה גדול יותר ולכן אנו מוצאים עניינים הייחודיים לתורה בלבד כמו "והגית בו יומם ולילה". התורה היא הבסיס לכל המצוות ולכן תלמוד תורה כנגד כולם, ותורה קדמה לעולם וכו', ולכן מי שהקב"ה דאג שלא ייבטל מלימודו עוסק בדבר עליון יותר. אבל כאשר במציאות הפרקטית של עולמנו ישנה התנגשות בין תלמוד תורה לקיום מצווה, קיום המצווה גובר, כמו הנחת תפילין, מקרא מגילה ועוד, וקל וחומר להצלת נפשות, שאם לא כן אין קיום למצוות.

ד. תלמוד תורה, עבודת המקדש ומלחמה - בירור סוגיית יהושע והמלאך ביריחו

א. סוגיית יהושע והמלאך

הגמרא במסכת מגילה (ג, א) מביאה שני מקורות סותרים בנוגע ליחס בין עבודת בית המקדש לבין לימוד תורה:

"תניא נמי הכי: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן, וישראל במעמדן - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה. ומה עבודה שהיא חמורה - מבטלין, תלמוד תורה - לא כל שכן?"

מגמרא זו עולה שעבודת המקדש חמורה מתלמוד תורה.

ולהלן שם: "ועבודה חמורה מתלמוד תורה? והכתיב 'ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו' וגו' ... אמר לו: אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה! אמר לו: על איזה מהן באת? אמר לו: 'עתה באתי'... ואמר רב שמואל בר אבניא: גדול תלמוד תורה יותר מהקרבנות תמידין. שנאמר 'עתה באתי!'. אם כן, מהדיון בין יהושע למלאך למדים שדווקא תלמוד תורה גדול מעבודה. והרי זו סתירה מניה וביה.

מתרצת הגמרא: "לא קשיא: הא דרבים, והא דיחיד... תלמוד תורה דיחיד קל".

בתחילה הניחה הגמרא שעבודת המקדש חמורה מתלמוד תורה. מניין הגמרא לומדת זאת? מסתבר שמהעובדה שהקרבנות מקריבות ביטול תורה, ולמרות זאת ההקרבנה נעשית. כמו כן מצאנו שעבודה דוחה שבת, ותלמוד תורה אינו דוחה שבת, כגון שאין קורין לאור הנר וכדומה.

בהמשך הגמרא עוסקת בטענות של המלאך ליהושע:

ביהושע (ה, יג-יד) נאמר: "וַיְהִי בַּהֲיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהָיָה אִישׁ עֹמֵד לִנְגְדוֹ וַחֲרָבוֹ שְׁלֹפָה בֶּיֶדוֹ, וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲלָנוּ אִתָּה אֵם לְצָרֵינוּ. וַיֹּאמֶר לֹא כִּי אֲנִי שֹׂר צָבָא ה' עִתָּה בָּאתִי..."

ויש להבין:

- א. מניין לגמרא שהמלאך בא בתביעה ליהושע על ביטול תורה וקורבן תמיד, דבר שאינו מופיע בדבריו?
- ב. אם המלאך בא בתביעה על שתי האשמות, מה מקום יש ליהושע לשאול על איזו מהן בא?
- ג. כמו כן, אם המלאך עוסק בשתי האשמות, מדוע בסוף הוא אומר שהוא בא רק על אחת?

התוספות שם (ד"ה אמש) מסבירים את הדברים: "אמש בטלתם תמיד של בין הערבים - ... וא"ת והיכי משמע לישנא דקרא דבטלו התמיד ותלמוד תורה? ויש לומר דה"פ מדקאמר 'הלנו אתה' הכי קאמר בשביל תלמוד תורה באת דכתיב 'תורה צוה לנו', אם לצרינו או בשביל הקרבנות שמגינים עלינו מצרינו".

לדעת תוספות, יהושע ידע שביטל שתי מצוות [ייתכן שידע זאת מדברי המלאך], תלמוד תורה ותמיד, אך לא ידע על אילו מהן בא המלאך. ומתשובתו "עתה באתי" הבין שבא על ביטול תלמוד תורה.

עוד כתבו תוספות שם: "אמש בטלתם תמיד של בין הערבים - קשה אמאי בטלוהו? בשלמא תלמוד תורה בטלו לפי שהיו צרים על העיר כל ישראל, אבל הכהנים אמאי לא היו מקריבים התמיד? וי"ל לפי שהארון לא היה במקומו, כדאמר פרק הדר (עירובין סג, ב) והכהנים נושאים את הארון".

כלומר, לפי תוספות הם ביטלו במודע את קורבן התמיד מכיוון שלא היה איתם ארון הברית שהיו נזקקים לו במלחמה [ויש מפרשים שכוונתם היא שמכיוון שהכהנים היו עסוקים בנשיאת הארון לא יכלו להקריב. ראה גם לשון רשב"א וריטב"א שם, וראה טורי אבן שם].

ויש להקשות על התוספות כמה קושיות:

א. אם אכן ישנו נימוק טוב לאי הקרבת התמיד, כיצד ניתן להסיק מכך שהמלאך בא בטענות על ביטול התורה ולא על ביטול התמיד, שתלמוד תורה גדול, הרי הייתה סיבה טובה לכך שלא יכלו להקריב את התמיד?

ב. לפי תוספות יש גם נימוק טוב לביטול התורה מכיוון שהיו עסוקים במלחמה, אם כך מדוע המלאך בא אליהם בטענות בסוגיה זו? ואם נאמר שכוונת תוספות היא להסביר את ביטול התורה ביום בלבד, בו הם היו עסוקים במלחמה, הרי גם בלילה היו עסוקים במארב ונפטרו מתלמוד תורה? לאור הנ"ל טענות המלאך בטלות.

ג. לכאורה אפשר לומר שאכן היו סיבות לביטול שתי האשמות, ואף על פי כן המלאך נשאר עם האשמה על ביטול תורה, ומשמע שזה חמור יותר. אבל קשה, שזאת מניין לנו? אולי הטעם בביטול התמיד חזק יותר כי באמת לא יכלו להביא את הארון, ואילו תלמוד תורה אולי יכלו יותר להידחק וללמוד?

לכן צריך לומר לדעת תוספות שאף על פי שהסיבה לביטול התורה חזקה יותר, שהרי הם עסקו במלחמה ובפיקוח נפש של רבים גם כשהיו במארב, והיה מקום לדחות תלמוד תורה, בכל אופן המלאך בא בתביעה שהיה עליהם להתאמץ ולהידחק יותר כדי ללמוד, תביעה שלא עלתה ביחס להקרבת התמיד.

רש"י מסביר באופן שונה מתוספות:

"אמש ביטלתם כו' - בתשובה שהשיבו עתה באתי אנו למדין שהמלאך האשים בשני דברים: אמש, כלומר כשהעריב היום, היה לכם להקריב תמיד הערב ובטלתם

אותו, ונשתהיתם במארב העיר חנם שאין זמן מלחמה בלילה. **ועכשיו** - שהוא לילה, היה לכם לעסוק בתורה, שהרי אינכם נלחמים בלילה. **עתה באתי** - על של עכשיו". מרש"י עולה שהמלאך הוא זה שהעלה את הטענות על ביטול שתי המצוות, ויהושע שאלו על איזו מהן בא.

ויש להקשות:

א. אם המלאך בא משום שתי האשמות, מה מקום יש לשאלת יהושע על איזו מהן באת, הרי הוא בא על שתיהן?

ב. אם המלאך בא מראש משום שתי האשמות, מדוע בסוף האשימם רק באחת?

ג. אם נאמר שתשובת יהושע על התמיד ריצתה אותו [וכתירוף התוספות שלא היה ארון (או כהנים), וכן יש אומרים (ברשב"א וריטב"א) שלא היה מעמד לפי שכולם היו במלחמה] מדוע לא קיבל המלאך את התירוץ על ביטול תלמוד תורה?

ד. רש"י ממשיך: **"מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק** - לא באותו הלילה כתיב, אלא בלילה שצר על העי, והכי קאמר: מיד חזר יהושע מדבריו, וכשבא לילה **אחר** במצור - עסק בתורה".

ויש לשאול: הרי כתוב **שמיד** וילן יהושע וכו', כלומר שהוא קיבל את הביקורת ומיד החל ללמוד תורה, ואילו רש"י אומר שהוא התחיל ללמוד רק בלילה המצור על העי?

ואומנם הוכרח לומר כן, כי פסוק זה עוסק במלחמת העי, אבל אם כן מדוע כתבה הגמרא **"מיד"**? ונוסף על כך, אם יהושע הודה למלאך, מדוע לא **חזר בתשובה מיד**, והתחיל ללמוד תורה בו בלילה, אלא חיכה עד למלחמת העי?

ה. מה פירוש דברי רש"י **"מיד חזר יהושע מדבריו"**, על אילו דברים רש"י מדבר?

לפי רש"י כנראה כך התנהל הדו-שיח בין יהושע למלאך: יהושע רואה את המלאך ושואלו: האם אתה אויב או אוהב? אומר לו המלאך, אני אוהב ובאתי להוכיחך על עכשיו. יהושע ידע מראש שביטול שתי מצוות והוא הניח שהמלאך יודע על כך, ועל כן הוא שואל את המלאך: על איזו משתיהן באת? המלאך משיב שבא על ביטול תורה, ומסתבר שהסביר ליהושע מדוע הוא דוחה את הסברו על כך, ויהושע **מיד** קיבל את תוכחת המלאך, אך בפועל תיקן את ביטול התורה רק מאוחר יותר במלחמת העי.

ועדיין קשה, מדוע לא תיקן את העניין מיד וישב ללמוד באותו לילה?

מסביר הנצי"ב בהעמק דבר בראשית (יד, יד): **"וירק את חניכיו. בנדרים דף ל"ב איכא למא"ד שהוריקן בד"ת. והוא פלא מה זה שעה [=זמן] לד"ת. אבל הענין הוא**

כמש"כ לעיל י"ב י"ז **דזכות התורה היא חרב** ש"י [=של ישראל], ובזה הזכות הגין ה' ולחם בשביל אברם. ע"כ **כל שהמלחמה כבדה יש להעמיק יותר בהלכה ולשון את החרב**. וכך עשה אברם - הוריק את חניכיו בהלכה עמוקה עד שהיה קשה להם להבין, והוריקו פניהם". **ובהרחב דבר** - "וזהו דאיתא במגילה דף ג' מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק' ואמר ר"י 'מלמד שלן בעומקה של הלכה'. וכבר עמדו התוס' דכל העסק עם המלאך היה ביריחו, וזה המקרא כתיב במלחמת העי. אבל הענין דאחר ששמע יהושע מדברי המלאך שעסק תורה הוא שייך למלחמה, כמש"כ בביאור אותה אגדה להלן מ"ח ט"ז [הרחב דבר], מיד בשעה שהגיע למלחמת עי שהבין כי הדין מתוח עדיין, שהרי הקב"ה אמר 'שים לך אורב' וגו', ע"כ העמיק יותר במלחמתה של תורה".

הנצי"ב מחדש חידוש גדול: טענת המלאך ליהושע הייתה על ביטול תורה **בשעת מלחמה**, שדווקא אז זקוקים להגביר את הזכויות בעזרת לימוד התורה. ולכן לשיטתו מובן מדוע חיכה יהושע למלחמת העי כדי לתקן את ביטול התורה. אלא ששיטתו סותרת את דברי רש"י ותוספות שבשעת מלחמה לא הייתה למלאך כל טענה על ביטול תורה, אלא רק בשעה שהיו אמורים להפסיק להילחם.

ויש לדייק בדברי רש"י - **"אמש ביטלתם** כו'... ונשתהיתם **במארב** העיר חנם שאין זמן למלחמה בלילה [משתחשך]". ובהמשך: **"מיד וילן יהושע בלילה ...** לא באותו הלילה כתיב, אלא בלילה **שצר** על העי, והכי קאמר: מיד חזר יהושע מדבריו, וכשבא לילה אחר **במצור** - עסק בתורה".

כלומר רש"י מבין שהמלאך לא בא אל יהושע בטענה כללית של ביטול תורה כשהיה עסוק במלחמה ביום, אלא בטענה ספציפית **שבמצור ובמארב** הם לא למדו תורה. יהושע הסביר שהיו עסוקים במלחמה, והמלאך אמר לו שהם היו עסוקים רק בהכנות למלחמה שהרי לילה לאו זמן מלחמה הוא, ועל כן למרות טרדתם היה להם ללמוד.

דברים אלו קיבל יהושע מייד ותיקנם במצור הבא. אלא שיש לשאול מרש"י (ד"ה ועכשיו) "ועכשיו - שהוא לילה, היה לכם לעסוק בתורה, שהרי אינכם נלחמים בלילה", לכאורה משמע אף על פי שאינם נלחמים בלילה והיה עליהם לעסוק בתלמוד תורה, הם לא עשו כן. וחזרת השאלה: מדוע באמת לא התחילו ללמוד תורה מייד בו בלילה, ויהושע דחה זאת עד למלחמת העי? וייתכן שכדי ללמוד בלילה במארב, צריך להתארגן לכך מבעוד יום.

אלא שקשה שדברים אלו של המלאך נאמרו בלילה הראשון שהחלו במצור על יריחו, אם כן מדוע לא תיקנו זאת כבר במארב בלילה השני? ויש לומר שיהושע קיבל את דברי המלאך ואנשי הצבא לא יצאו למארבים בלילות הבאים, אלא חזרו למחנה, וכך כתוב בספר יהושע (ו, ז): "וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם עֲבְרוּ וְסֹבּוּ אֶת הָעִיר וְהַחֲלוּץ יַעֲבֹר לִפְנֵי אֲרוֹן ה' ... (יא) וַיֵּסֶב אֲרוֹן ה' אֶת הָעִיר הַקָּף פַּעַם אַחַת וַיָּבֹאוּ הַמַּחֲנֶה וַיֵּלִינוּ בַּמַּחֲנֶה. ... (יד) וַיֵּסֶבּוּ אֶת הָעִיר בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי פַּעַם אַחַת וַיָּשָׁבוּ הַמַּחֲנֶה כֹּה עָשׂוּ שְׁשֶׁת יָמִים". הלילה שבו היו במארב והתבטלו מתורה היה הלילה שקדם להקפת העיר הראשונה. הפעם הבאה שיהושע היה במארב ויכול היה לקיים בפועל את דברי המלאך הייתה במלחמת העי.

וכן משמע במסכת עירובין (סג, ב): "דאמר רבי אבא בר פפא: לא נענש יהושע אלא בשביל שביטל את ישראל לילה אחת מפריה ורביה, שנאמר ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא וגו' וכתוב ויאמר (לו) כי אני שר צבא ה' עתה באתי וגו'. אמר לו: אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה, על איזה מהן באת? אמר לו: עתה באתי. מיד: וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק. ואמר רבי יוחנן: מלמד שהלך בעומקה של הלכה. וגמירי: דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן - אסורין בתשמיש המטה".

וכתב רש"י שם: "וגמירי דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן כו' - ואותו לילה שהוכיחם המלאך היו מבטלים תלמוד תורה, בשביל שהיו אורבין על העיר, ולא החזירו בערב את ארון למקומו בגלגל, והוא הלילה שביטלו מפריה ורביה".

העולה מרש"י שהמלאך בא אליהם בטענות בלילה הראשון על כך שהיו במארב ולא למדו, והשאירו את הארון בשדה הקרב כל הלילה, דבר שגרם לביטול מפריה ורביה. וכן משמע מתוספות שם שהתיקון לדברי המלאך על ידי יהושע נעשה רק במלחמת העי, תוספות שם: "מיד וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק - גרסינן, וגרסינן נמי מלמד שהלך בעומקה של הלכה כו'. ובמלחמת עי כתיב בפרשה אחרונה 'וילך', אבל התם כתיב 'בתוך העם'. והא דקאמר מיד, לאו לאלתר הוה אלא כשהופנה הלך בעומקה של הלכה, אבל לבתר מעשה דמלאך טובא הוה".

לדעת רש"י ניתן ללמוד שתורה גדולה מעבודה, שהרי אף על פי שמדובר על זמן שהיו במארב, זה זמן של פיקוח נפש והכנות למלחמה, המלאך דרש מהם להידחק כדי ללמוד תורה, בניגוד לעבודה שבה המלאך לא דרש מאמץ יתר, שהרי גם שם הם יכלו לחזור עם הארון בסמוך לחשיכה, שאינו זמן מלחמה, ולהקריב את התמיד, ואף על פי כן התביעה העיקרית הייתה ביחס לתלמוד תורה.

לאור דברים אלה ניתן להבין את קושיית הגמרא במגילה כך: בנוגע לקריאת מגילה ראינו שהחשיבו את העבודה כחמורה מתלמוד תורה, ואילו אצל יהושע ראינו שתורה גדולה מעבודה, שאף שליהושע היו סיבות טובות הן לביטול העבודה והן לביטול התורה, המלאך בא אליו לבסוף רק בטענה לביטול התורה.

ב. ההבדל בין תלמוד תורה של רבים לבין תלמוד תורה של יחיד

תירוץ הגמרא במגילה הוא: "הא דרבים, והא דיחיד... תלמוד תורה דיחיד קל".

וכתב רש"י שם: "הא דרבים - דהתם כל ישראל הוו. ... תלמוד תורה דיחיד - ביטול מלמודו קל מעבודה ופורים".

משמע מהגמרא ומהסברו של רש"י שמבטלים תורה של יחיד לצורך רבים [הקרבת תמיד של בין הערביים, וקריאת מגילה בציבור, כמבואר בתוספות שם ובריטב"א המובא להלן, ובריטב"א שם מבואר שגם יחיד מבטל את לימודו עבור קריאת המגילה ביחיד] אבל לא תורה של רבים, גם לא לצורך רבים.

ויש לשאול: האומנם?! האם לא למדנו שלמלחמת מצווה יוצאים הכול, כולל חתן מחדרו [הפטור ממלחמת רשות], קל וחומר לומדי התורה שהתורה מעולם לא פטרתם במפורש ממלחמה [כולל מלחמת רשות]? כמו כן ראינו שיהושע ביטל תלמוד תורה לצורך מלחמה, והמלאך לא בא אליו בטענות על ביטול תורה בשעת מלחמה, אלא על ביטולה בלילה שאינו זמן מלחמה. יתירה מכך, לצורך כל מצווה אנו מפסיקים מתלמוד תורה, הן של יחיד והן של רבים, כגון תפילה, וכן סעודה מפסקת לפני יום הכיפורים שהכול נדרשים להפסיק מלימודם כדי לאכול, ועוד. על כן ברור שגם לצורך הקרבת תמיד, כל ישראל ייבטלו מהתורה אם יידרש הדבר. אם כן מה פירוש דברי רב שמואל בר אבון: גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמיד?

וכן כתב הריטב"א במגילה (ג, א): "מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לקרוא את המגילה. פי' כדי לקרותה בציבור, ואין צריך לומר שמבטלין תורתן לגמרי מפני מקרא מגילה, דמקרא מגילה מצווה עוברת היום ותלמוד תורה אפשר למחר, וכשם שמבטלין מפני תפלה (וק"ש) לכל אדם, ומפני ק"ש אפילו למי שתורתו אומנותו (שבת יא, ב), דמשום פרסומי ניסא עשאוהו כק"ש דאורייתא".

רואים מהריטב"א שכל מצווה דוחה תלמוד תורה, כגון תפילה וקריאת שמע, ולכאורה גם כשמדובר בתלמוד תורה של רבים כבית רבי ידחה תלמוד תורה משום מצוות.

ובשולחן ערוך הלכות מגילה (סימן תרפז סעיף ב) כתב: "מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולם נדחים מפני מקרא מגילה, שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים". ומקשה המגן אברהם שם (ס"ק ג ד"ה שאין לך): "משמע דס"ל דאפי' ת"ת דרבים מבטלין ובגמ' משמע דלא מבטלין דרבים ... וב"ח כ' ת"ת דרבים היינו של כל ישראל...".

ועדיין יש להקשות על תירוץ זה, שהרי ראינו לעיל שמבטלים תלמוד תורה של כלל ישראל לצורך מצווה כמו במלחמת יהושע ביום.

ויש לומר - כפי שכבר כתבנו לעיל - שישנם היבטים שבהם תלמוד תורה גדול ויש שמצוות גדולות. כמו מעלת הגוף לעומת מעלת הנשמה: יש היבטים שבהם הנשמה גדולה מהגוף שהרי היא מחיה אותנו, ומאידך גיסא ללא הגוף אין הנשמה יכולה להופיע בעולם. וכן עולם הזה מול העולם הבא. מחד גיסא עולם הבא גדול שהוא התכלית, מאידך גיסא לא ניתן להגיע לעולם הבא ללא העולם הזה.

וכבר נחלקו חכמים במסכת קידושין (מ, ב): "תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול, נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו **תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה**. תניא רבי יוסי אומר גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה לתרומות ולמעשרות חמשים... וכשם שהלימוד קודם למעשה כך דינו קודם למעשה, כדבר המנוגא, דאמר רב המנוגא אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה... וכך שכרו קודם למעשה, שנאמר (תהלים קה, מד-מה): 'ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו'".

וכן בנידון דידן, מבחינה מעשית ברור שמעשה גדול הן ביחיד והן ברבים, וכפי שראינו לעיל. לכן מצוות הקורבנות דוחה תלמוד תורה הן של יחיד והן של רבים, וכן שאר מצוות דוחות תלמוד תורה, כפי שראינו אצל יהושע, שכל עם ישראל ביטל תורה ביום לצורך מלחמה, ועל ביטול תורה זה המלאך אינו בא בטענות אלא על ביטול התורה של הלילה.

אצל יהושע השאלה לא הייתה מה בטל מפני מה, תלמוד תורה או הקרבת תמיד, אלא הגמרא תמהה, אם אכן מעשה המצוות גדול מתלמוד תורה, מדוע המלאך בא בטענות על ביטול התורה ולא על ביטול התמיד? והתשובה היא שהערך המוחלט של תלמוד תורה של רבים הוא ערך עליון יותר מכל המצוות, כמו שראינו שתורה קדמה לעולם, וכן שרק בזכות לימוד תורה ניתן להגיע לקיום מצוות, וכן יש לתלמוד תורה מעלה נוספת של "והגית בו יומם ולילה", שאינה מצויה באף מצווה אחרת.

נוסף על כך יש לתלמוד תורה ערך עצמי. לכן כשהמלאך בא אל יהושע, התביעה הייתה על ביטול התורה שערכה המוחלט גדול יותר. אצל יחיד שחייו חיי שעה, הערך המעשי של קיום מצוות גובר, מה שאין כן אצל כלל ישראל שהם נצחיים, הערך הנצחי גובר.

וכן נפסק ברמב"ם הלכות תלמוד תורה (ג, ג-ד), ובלשון השולחן ערוך יורה דעה (רמז, יח): "ת"ת שקול כנגד כל המצוות. היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להיעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו". ולכאורה זה תרתי דסתרי: אם תלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות, מדוע כשאי אפשר לקיימו על ידי אחר הוא מבטל תורה לשם כך? אלא צריך לומר כנ"ל, שמבחינת הערך המוחלט תלמוד תורה גדול ושקול כנגד כל המצוות, אבל למעשה, מבחינת הקיום, המצווה קודמת.

ה. מפגש ערכים - תלמוד תורה, פיקוח נפש ומסירות נפש

נפתח במקורות המורים על חיוב כל אדם להציל את חברו.

כתב הרמב"ם בהלכות רוצח (א, יד. על פי הגמרא סנהדרין עג, א): "**כל היכול להציל ולא הציל עובר על 'לא תעמוד על דם רע'**", וכן הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל... עובר על 'לא תעמוד על דם רע'".

לא מצאנו כאן הבדל בין עם הארץ לתלמיד חכם. גם אם אדם עוסק כרגע בתורה ונקרית לפניו הצלת נפשות, ברור שהוא חייב להפסיק מלימודו ולעסוק בהצלה. אם באדם פרטי שנמצא בסכנה כך הדין, קל וחומר כשמדובר בסכנה של ציבור או של כלל האומה, שכל היכול לסייע חייב לעשות כן, כדברי הרמב"ם בהלכות מלכים (ז, ד) "... במלחמת מצוה **הכל** יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".

וברמב"ם הלכות תלמוד תורה (ג, ג-ד): "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להיעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו. אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום".

משמע לדבריו שהערך של תלמוד תורה גדול משאר המצוות רק לעניין זה שאי אפשר לקיים מצוות ללא לימוד תורה לפני שמקיימן, אבל לאחר שלמד כיצד לקיים את המצוה, אין תלמוד תורה מבטל את שאר מצוות התורה. לכן, כשתלמוד תורה

מתנגש עם כל אחת מן המצוות, מבטלים תלמוד תורה כדי לקיים את המצווה וכפי שלמדנו, קל וחומר לצורך פיקוח נפש.

ובמסכת קידושין (מ, ב): "...תלמוד גדול או מעשה גדול? נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה".

ובתוספות שם (ד"ה תלמוד גדול): "...וי"מ דאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה, אומרים לו למוד תחלה לפי שאין עם הארץ חסיד, אבל אדם שלמד כבר המעשה טוב יותר מלימוד".

[וראה רמב"ם הלכות תפילה (ו, ח): "... וכל העוסק בצרכי רבים כעוסק בדברי תורה"].

להלן נראה שמבטלים תלמוד תורה גם לצורך פרנסה.

בברכות (לה ב) שנינו:

תנו רבנן, ואספת דגנך, מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: ואספת דגנך; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: ועבדת את אויבך וגו'. אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן. אמר להו רבא לרבנן: במטותא מינייכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן.

כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (א, ט): "גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים...". וכן מצינו ברמב"ם שם (ג, י-יא) וברמב"ם הלכות מתנות עניים (י, יח).

ובכסף משנה הלכות תלמוד תורה שם: "גדולי ישראל היו מהם חוטבי עצים - כגון הלל. ומהם שואבי מים - כגון רב הונא... ר' עקיבא... בכל יום ויום היה מביא חבילה של עצים חציה מוכר ומתפרנס, וחציה מתקשט בה".

וכן כתב הפני יהושע ברכות (ח, א): "... בזה המזמור 'אשרי כל ירא ה'", דאיירי מי שירא ה' ונהנה ג"כ מיגיע כפיו, אע"פ שעל ידי כן ממעט מלאכת שמים, אפלו הכי כתיב בתריה 'אשריך וטוב לך' אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, דבכהאי גוונא הוי חפצי שמים יותר, כדי שלא יצטרך לבריות, וק"ל".

ובמשנה במסכת אבות (ב, ב) שנינו: "רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון". ושם (ג, יז): "רבי אלעזר בן עזריה אומר אם אין תורה אין דרך ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה".

ולעומת זאת במשנה שם (ג, ה): "רבי נחוניא בן הקנה אומר כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ".

לכאורה ישנה מחלוקת בין התנאים: משמע שלדעת ר"ג ורשב"ע האידיאל הוא תלמוד תורה עם דרך ארץ, ואילו לדעת ר' נחוניא בן הקנה משמע שמלכתחילה אדם צריך לקבל עליו עול תורה ואז יעבירו ממנו עול דרך ארץ, כלומר שהאידיאל הוא לקבל עול תורה בלבד. וייתכן לומר שהם אינם חולקים, ולכולי עלמא אדם צריך לקבל עליו תחילה תורה עם דרך ארץ, אלא שלר' נחוניא ככל שאדם מעמיס עליו יותר עול של תורה כך הקב"ה גורע ממנו עול דרך ארץ, וזה מה שכתב **מעבירין** ממנו עול דרך ארץ [ולא נאמר **לא נותנים עליו** עול דרך ארץ], והכוונה היא שהיה לו עול דרך ארץ, ומשום קבלת עול תורה, הקב"ה העבירו ממנו.

נדון עכשיו במעלת מסירות הנפש לעומת מעלת לימוד התורה.

במסכת פסחים (ג, א) נאמר: "**הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתו**". מאן נינהו? אילימא רבי עקיבא וחביריו משום הרוגי מלכות ותו לא? אלא הרוגי לוד".

ופירש רש"י בבבא בתרא (י, ב): "הרוגי לוד - לוליינוס ופפוס אחים שהרגם (טורנוסרופוס) הרשע בלודקיא, כדאמרין במסכת תענית (דף יח), על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד על שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו ואמרו מה לכם על ישראל אנו הרגנוה".

כאן למדנו שמי שמוסר נפשו להצלת ציבור, אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, ואומנם אין הכוונה שמדרגתו גבוהה ממדרגת מוסרי הנפש על התורה, שהרי הגמרא שאלה "מאן נינהו אילימא רבי עקיבא וחביריו משום הרוגי מלכות ותו לא?", משמע שגדולי תורה כמו ר"ע וחביריו גם הם עומדים באותה מדרגה שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם. בכל אופן משמע שמסירות נפש עבור ישראל שווה לפחות

למסירות נפש על תורה [ונראה שמדרגת הרוגי לוד גדולה ממדרגת לומדי תורה שאינם במדרגת ר"ע וחבריו].

אומנם המהרש"א שם (ד"ה ר"ע וחבריו) מסביר שהרוגי מלכות יש להם **מחיצה ביחד** בפני עצמם, ואילו לצדיקים מעלה יתירה, שלכל אחד ואחד מהם יש **מחיצה בפני עצמו** לפי כבודו, כמו שנאמר במסכת בבא בתרא (עה, א): "כי על כל כבוד חופה", מלמד שכל אחד ואחד עושה לו הקדוש ברוך הוא חופה לפי כבודו.

משמע מדבריו שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, מבין אלו שאינם לומדים תורה, אבל לצדיקים ישנה מעלה גדולה יותר גם מהרוגי מלכות.

והנה שנינו במסכת ברכות (סא, ב): "בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו עד כאן? אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה 'בכל נפשך' - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך ב'אחד' עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד".

ויש לשאול, **כיצד יתכן שר"ע רצה כל ימיו למסור את נפשו?** לו יצויר שר"ע היה אכן מוסר את נפשו כשהיה בן חמישים שנה, ולא בן מאה ועשרים שנה כפי שקרה בפועל (ספרי דברים פסקא שנו (ז)), הרי **עם ישראל היה מפסיד תורה** של עשרות שנים של ר"ע שהיה גדול חכמי התורה שבעל-פה [סנהדרין פו, א: "דאמר ר' יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא"] ומגדולי חכמי תורת הנסתר [שהיה מורו של רשב"י, ובגמרא מסופר שארבעה נכנסו לפרדס ורק ר"ע נכנס ויצא בשלום (חגיגה יד, ב)] ומגדולי חכמי הדורות כולם [מנחות (כט, ב): "בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד ... ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות... אמר לפניו רבונו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני"].

אכן כעין זה למדנו:

במגיד מישרים פרשת בראשית (מהדורא קמא סוף ד"ה שנת הרצ"ו אור ליום א) אומר המגיד לרבי יוסף קארו: "ואוף עתיד לאיתוקדא על קדושת שמיא ותסתלק בגו סילוקין עילאין דקדישין ... ולכן כולהו מתיבתא דרקיע תבעין בשלמך ובעו ביקרא דילך", כלומר שר"י קארו עתיד לעלות על המוקד על קדושת ה', והדברים חזרו

פעמים רבות בספר.

הרבי מלובביץ' זצ"ל (מובא בביאורים לפרקי אבות ב, ג, וראה גם ליקוטי שיחות חכ"א עמ' 176 ובהערות שם), מביא את הדברים, ואומר: "...כי על ידי העבודה של מסירת נפש מגיע לו לאדם אמיתית הטוב וההנאה. והרי הוכחה לדבר: ידוע שהבית יוסף הי' צריך להשרף על קידוש ה', אך בגלל סיבה מסויימת **נענש** ולא זכה לכך. והנה זה שנשאר בחיים איפשר לו לכתוב את השלחן ערוך, ובכל זאת נחשב לו הדבר לעונש. הרי **שמסירת נפש היא נעלה יותר מפילו מחיבור השלחן ערוך שכל בית ישראל עד סוף כל הדורות הולכים לאורו**". לדבריו, כל מסירות נפש על קידוש ה' גדולה מלימוד תורה, ודאי מסירות נפש להצלת כלל ישראל.

אומנם ספר מעבר יבוק (שפתי צדק פ"ג) מסביר שהכוונה של המגיד הייתה למסירות הנפש של ר"י קארו בכוונתו בתפילותיו ומצוותיו ולימודו, ובפסירתו: "וכל אדם הגם שמת על מיטתו יכול לקיים בעצמו כך למות על יחוד קוב"ה ושכינתיה... וכן הוגד למהרר"י קארו הרבה פעמים את עתיד לאיתוקדא על קדושת שמי... גם שנפטר בשם טוב על מיטתו, יעלוז חסיד בכבוד" [וראה עיקרון זה בדברי מו"ר הרצי"ה קוק זצ"ל, לנתיבות ישראל ח"ב, וזאת ליהודה, מהד' תשל"ט עמ' נ (מהד' מאבני המקום עמ' קל)]. וראה עוד הסבר הרד"ל (קדמות ספר הזוהר, ענף חמישי אות ד עמ' צא), ובהסכמת הר"ש דבליצקי זצ"ל למגיד מישרים מהדורת ר"י בר לב]. אלא שמהמסופר על ר"ע מוכח לכאורה כדעת הרבי מלובביץ'.

ו. רבנן לא צריכי נטירותא

שני טעמים נוספים נאמרו לפטור תלמידי חכמים מסוגיות שקשורות לביטחון בהשם יתברך והשגחתו:

א. בבא בתרא (ז, ב) - רבנן לא בעי נטירותא.

ב. סוטה (כא, א) - תורה מצלא ומגנא.

[לכאורה הטעם שרבנן לא בעי נטירותא הוא מכיוון שהתורה מצלא ומגנא, אם כן מדוע משתמשים בלשונות שונים במקורות שונים? וייתכן שרבנן לא בעי נטירותא נאמר כשרוצים **לקדם את פני** הסכנה, ואילו תורה מצלא ומגנא הוא **בשעת** הסכנה].

א. רבנן לא צריכי נטירותא - אימתי?

נאמר **במסכת בבא בתרא (ז, ב):** "ר"י נשיאה רמא דשורא אדרבנן, [רש"י: הטיל יציאת חומת העיר על החכמים כמו על שאר בני אדם]. אמר ר"ל **רבנן לא צריכי**

נטירותא, דכתיב: 'אספרם מחול ירבון'... 'אספרם' למעשיהם של צדיקים - 'מחול ירבון', וק"ו: ומה חול שמועט - מגין על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים - לא כל שכן שמגינים עליהם".

ויש לשאול: גם אם מעשיהם של צדיקים מגינים עליהם, האם אין הם חייבים להשתתף בצרת הכלל? וכי אדם, וקל וחומר תלמיד חכם, רשאי לומר אני את נפשי הצלתי ולא לקחת חלק בצרת הרבים? ואם נאמר שתורתם מגינה על כלל אנשי העיר, מדוע צריך חומה כלל? אלא נראה כמו ששמע מהגמרא, שמעשיהם מגינים **עליהם בלבד** ולא על כלל העיר, אם כן חוזרת הקושיה מדוע אין הם חייבים להשתתף בצרת הכלל?

וכתב החזון איש ביורה דעה (סימן קנא, ג): "יש לעיין הלא גם רבנן צריכים לנהוג מנהג עולם ולא לסמוך על הנס, כמו בשבת (לב, א) אל יעמוד אדם במקום הסכנה. ואפשר בעיר דכולהו רבנן כופין זה את זה לבנות חומה. אבל בעיר שדרין בה בני אדם וגם רבנן, מטילים את החומה על המון העם ופוטרים את הרבנים, כמו שנפטרו ממס, שאינם משתדלים על השגת הממון בשביל עסקם בתורה, ואחרי שבאמת תורתם מגנת עליהם, ואינם נתונים תחת מקרי הטבע כשאר בני אדם, כי השגחתו ית' הוא לפי מידת הבטחון שאדם משליך יהבו על בוראו, ע"כ יש להטיל את חיוב החומה על שאר בני העיר".

והנה, לכאורה ממה נפשך אם רבנן לא בעי נטירותא, מדוע בעיר שכולה רבנן צריכים לבנות חומה? ומסביר החזון איש שאין לסמוך על הנס בצורה גלויה, ולכן גם הם חייבים לבנות חומה. וכאשר יש איתם עוד בני אדם, מכיוון שהאחרים בונים את החומה, ממילא אין כאן סמיכה על נס. החזון איש משתמש בפטור ממס, כדוגמה לטעם הפטור כאן, שבמה שאינו נוגע לתלמידי חכמים הם פטורים. כך הוא במס בגלל שאינם משתדלים להשיג ממון, וכך הוא בשמירה, שתורתם מגינה עליהם.

על המשך דבריו שלפי מידת הביטחון של האדם בה' כך הקב"ה מגן עליו ומצילו יש להקשות:

א. מדוע הפטור נאמר דווקא על תלמיד חכם שתורתו אומנותו, וכי תלמיד חכם שלמד שנים רבות ועתה עוסק במסחר לא יכול להיות בעל ביטחון כזה?

ב. דבריו כאן סותרים לכאורה לדבריו בספרו אמונה וביטחון (פ"ב). לפי שכך כתב שם: "טעות נושנת נתאזרח בלב רבים במושג בטחון... במקרה שפוגש האדם והעמידתו לקראת עתיד בלתי מוכרע, ושני דרכים בעתיד אחת טובה ולא שניה, כי **בטח יהיה הטוב**, ואם מסתפק וחושש על היפוך הטוב הוא מחוסר בטחון. ואין הוראה זו בבטחון

נכונה, שכל שלא נתברר בנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, כי מי יודע משפטי ד' וגמולותיו ית'. אבל ענין הביטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו ית'... בין לטוב בין למוטב. ואשר שרש אמונתו מפגיגה פחדתו ונותנת לו אומץ **להאמין באפשרות ההצלה** ושאין לפניו נטיה לרעה יותר מנטיה לטובה, ענין זה יקראוהו מדת הבטחון. וממדת הבטחון **להעמיד עצמו על נקודת האמונה אף בהעלותו על מחשבתו צד היסורים**, ושיהי' לבו ער כי לא המקרה פגעתו, **שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מאתו ית'**. וכמו שאמרו לולינוס ופפוס (תענית יח, ב) 'ואנו נתחייבנו כו' ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דובים' כו', וכל זה ממדת הבטחון".

משמע שמידת הביטחון אינה שאדם יבטח בה' שיצילהו, שאין אדם יכול לקבוע עבור הקב"ה מה יקרה. הביטחון בה' הוא להאמין שכל מה שקורה הוא מאיתו יתברך. אם כך כיצד ניתן לומר שתלמידי חכמים יכולים לבטוח בה' שיצילים?

ונראה שכוונת החזון איש, שכלל שאדם "בוטח" יותר במובן שהתבאר באמונה וביטחון, כלומר שמאמין שהכול מאיתו יתברך, ממילא מתקיימים בו דברי החזון איש ביו"ד, כפי שרומז ללשון הפסוק: "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו", שכפי מידת הביטחון כך הוא יותר מושגח לטובה. וכך הוא אצל תלמידי חכמים, שלמעשה הם מושגחים לטובה, וכשלעצמם לא צריכים את החומה. וגם כשרק הם בעיר, הם אומנם חייבים בחומה כי אין סומכים על הנס כשהדבר ניכר, אבל כשנשאל לאחר מעשה מה באמת הגן עליהם? התשובה היא שהתורה היא שהגנה עליהם. [ובנוגע לשאלה א' לעיל, ייתכן שכשם שכתבו הפוסקים לעניין מיסים, שתלמיד חכם שעובד כפי ההכרח (ומתוך ביטחון ראוי, ולא מתוך ייאוש, וכפי שהגדיר החזון איש באמונה וביטחון בהמשך דבריו) ולומד בכל שאר הזמן, נקרא תלמיד חכם לעניין מס, כך גם לעניין חומה הוא נקרא תלמיד חכם. אבל אם אינו עושה כן, ועובד יותר מההכרח, ממילא אינו במדרגת אמונה וביטחון כראוי, ותורתו לא תגן עליו].

כמו כן, נראה לומר שהעולם נברא מחומר ורוח, גוף ונשמה, ואי אפשר לזה ללא זה. מחד גיסא, ברור שהתורה מגינה על עם ישראל, ומאידך גיסא אסור לסמוך על הנס. בנידון דידן, חיסרון של חומה מהווה בעיה לכל אחד מאנשי העיר וכל אחד צריך לתרום את חלקו בפתרון הבעיה, תלמידי חכמים בתורתם ועמי הארצות בכספם. כאשר יש רק תלמידי חכמים ואין חומה, החובה מוטלת על תלמידי חכמים לבנות חומה, שאין סומכים על הנס, אולם כשיש גם בעלי בתים, כל אחד תורם את חלקו כאמור, זה בתורתו וזה בכספו. ובזה תתורץ השאלה לעיל בנוגע להשתתפותם בצרת הכלל.

הגמרא בבבא בתרא בהמשך (ח, א) מספרת: "רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן, [רש"י ב"מ (עג, ב): כרגא - כסף גולגלתא, שהיו כל היהודים, כל אחד נותן כסף גולגלתו למלך] א"ל רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי. אדאורייתא, דכתיב: 'אף חובב עמים כל קדושו בידך'... אדנביאי, דכתיב: 'גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים'... אדכתובי, דכתיב: 'מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם', ואמר רב יהודה: מנדה - זו מנת המלך, בלו - זו כסף גולגלתא, והלך - זו ארנונא. אמר רב יהודה: הכל לאגלי גפא, [רש"י - לשערי חומות העיר להציב בהן דלתות], אפילו מיתמי, אבל רבנן לא צריכי נטירותא. הכל **לכריא פתאי** אפילו מרבנן".

רש"י פירש כריא פתאי: "**חפירת בור לשתות מים**... אפי' מרבנן - שהכל צריכין למים".

תוספות פירשו: "פירש ר"ח, להסיר גבשושית מרחוב העיר".

רואים הבדל בין רש"י לבין תוספות. לדעת רש"י, חכמים מתחייבים רק בדבר שהוא צורך נפש מיידי עבורם, ושבלעדיו אין הם יכולים להתקיים, כמו מי שתייה. ואילו תוספות מרחיבים את החיוב שלהם לכל מפגע העומד לפנינו **כרגע**, כמו בור ברחוב ברשות הרבים, המהווה סכנה בטיחותית גם עבור תלמידי חכמים. ונראה שמחומה הם פטורים, מכיוון שמדובר בצורך עתידי ולא ודאי.²¹

בהמשך מובאים פרטים נוספים בנוגע לפטור תלמידי חכמים מצרכים ביטחוניים:

גמרא שם: "ואמר ר' אסי אמר ר' יוחנן: הכל לפסי העיר [ערוך - קרשי עץ לחיזוק שערי העיר. רבינו גרשום - יתידות שעושים מחוץ לחומה לחיזוק. נמו"י - תעלות מים סביב חומת העיר] ואפילו מיתמי, אבל רבנן לא, דרבנן לא צריכי נטירותא. אמר רב פפא: לשורא ולפרשאה ולטרזינא - [רש"י - לשורא - לתיקון החומה. לפרשא - פרש שהולך סביבות העיר לשומרה ולידע מה היא צריכה. טרזינא - שומר כלי זין של בני העיר ויושב בבית אצל השער] אפילו מיתמי, אבל רבנן לא צריכי נטירותא. כללא דמילתא: כל מילתא דאית להו הנאה מיניה - אפילו מיתמי".

אם כן תלמידי חכמים, בניגוד ליתומים, פטורים מענייני ביטחון, כגון חיזוק החומה והשערים, ושומרים שונים, ומרכיבי ביטחון נוספים, וזאת אף על פי שלאדם הרגיל יש הנאה מכך, וזה עצמו מה שמחייב את היתומים, ואילו רבנן לא צריכים נטירותא

21. בנוגע לפירושי רש"י, ר"ח ותוספות וההסבר לדבריהם, ראה עוד: רי"ף, רבינו גרשום, ר"י מיגאש, יד רמה, מאירי, ריטב"א ונמו"י. יש שפירשו בדעת רש"י ור"ח שמדובר בכל דבר שתלמידי חכמים צריכים אותו ומשתמשים בו, ויש פירוש נוספים. [ה"ע]

כלל [ובדקדוקי סופרים ובכתבי היד, וכן בהרבה ראשונים, הגרסה בנוגע ליתומים היא שכל דבר שיש להם 'נטירותא' חייבים היתומים (ולא גרסו "הנאה"), וראה בדברי הריטב"א שם, שבמה שיש הנאה גם תלמידי חכמים חייבים, ורק מנטירותא תלמידי חכמים פטורים].

הרמב"ם בהלכות שכנים (ו, ו) כתב: "... לתקון הדרכים והרחובות [גובים] אפילו מן החכמים".

משמע שהם מתחייבים בתחזוקה שוטפת, כי התקלות בדרכים קורות חדשים לבקרים, וזה דבר שכיח ומהווה סכנה גם לתלמידי חכמים.

ויש לשאול על כך מדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ו, י): "תלמידי חכמים... אין מחייבים אותן **ליתן המס** בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב **על כל איש ואיש** שנאמר 'גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים'".

משמע שהם פטורים מכל מס שהוא, לכאורה כולל תיקון דרכים?

וצריך לומר שבזמנם מס המלך היה מס פרטי שהמלך מטיל לצרכיו, בין מס המוטל על פי ממון בין על פי נפשות, וממנו תלמידי חכמים פטורים. אבל מס עירוני הנגבה עבור הציבור, ונועד לשרת גם תלמידי חכמים, כמו תיקון הדרכים, גם הם חייבים בכך.

לאור זאת צריך להבין לדעת הרמב"ם במה שונה תיקון הדרכים, שבו תלמידי חכמים חייבים, מתיקון החומה, שממנו הם פטורים, הרי בשניהם מדובר בצורכי ציבור המשרתים גם אותם?

ויש לומר שהתקלות בדרכים מתחדשות לעיתים קרובות, לפיכך זאת בעיה הניצבת תדיר לפנינו, ותיקונה נדרש בכל עת, גם לטובת תלמידי החכמים, ואילו בחומה מדובר בחשש עתידי.²²

העולה מכאן הוא שהן לדעת תוספות והן לדעת הרמב"ם, אם הגנבים או האויבים נמצאים בסמוך לעיר ומתכננים להתפרץ פנימה וצריך מיידית להקים את החומה,

22. כלומר, מדובר בבעיה שאינה ניצבת כרגע לפתחנו, וכמו כן בדבר שספק אם יהיה נצרך. הבחנה כעין זו מצאנו בהלכות שבת, שבספק פיקוח נפש העומד לפנינו מחללים שבת אפילו בספק ספק ספיקא, כגון: ספק קרה המקרה או לא קרה, ספק אם הצריך עזרה הינו גוי או יהודי, ספק אם עדיין חי או שמא כבר מת. זאת בניגוד לחשש עתידי, שם הולכים על פי הסתברות, או רוב מצוי, ואכמ"ל.

ברור שגם תלמידי חכמים יהיו חייבים, וכפי שנראה בהמשך שבסכנה האורבת כרגע לפתחנו כולם חייבים, כולל תלמידי חכמים.^{כא}

למסקנה: תלמידי חכמים יכולים לסמוך על כך שתורתם תגן עליהם רק במקרה של חשש רחוק, אבל בסכנה הניצבת לפתחנו הם חייבים להיזהר, וממילא ליטול חלק בהגנה מפניה ככל האדם.

אבל הנימוקי יוסף בבבא בתרא (ה, א) כתב: "בלו - מס המוטל בראש איש ואיש. כתבו המפרשים ז"ל דמסתברא דכי אמרין הכא דרבנן פטירי מכסף גולגולתא ומעשורי תבואותיהם, דוקא כגון שהמלך הטיל על בני העיר ליתן כך וכך מחמת מעשר תבואותיהם, או מחמת מנין גולגולתם, דאז יכולין תלמידי חכמים לומר לא הטיל המלך עלינו כלום אלא בשבילכם. אבל אם אמר המלך שיתן כל אחד ואחד כסף גולגולתו ומעשר תבואתו, אין עמי הארץ פורעין בשביל ת"ח. והיינו דאשכחן דאיכא מרבנן דיהבי כרגא כדאמרין בסנהדרין (דף כז, א), דבר חמא קטל נפשא אתא רב פפא וזכייה, ואתא בר חמא ונשקיה אכרעיה וקביל עליה כרגא דכולהו שני. והיכי משכחת לה דרב פפא יהיב כרגא? אלא ש"מ דכתיבנא, וכן נראה לר"ח ז"ל וכ"כ הרמב"ן ז"ל".

הנמוקי יוסף מרחיב את חובת תלמידי החכמים גם לתשלום שהמלך גובה **לצרכיו**, כשהטיל את המס על כל פרט ופרט. הרמב"ם לעומתו טוען שכל מס שהוא לצורכו של המלך תלמידי חכמים פטורים, ורק מס שהוא לצורך הציבור, אפילו דבר קבוע, כשגם תלמידי חכמים נהנים ממנו, הם יהיו חייבים.

לסיכום:

לדעת רש"י תלמידי חכמים חייבים להשתתף רק כשמדובר **בצורך נפש קיומי** [כמו באר מים].

לדעת תוספות הם חייבים גם **בסכנה קונקרטית** היכולה לסכן גם אותם, כגון בור ברשות הרבים.

לדעת הרמב"ם הם חייבים בכל צורך ציבורי עכשווי המיטיב גם עימם, הנוגע גם להם.

הנמוקי יוסף מוסיף על חיוב זה גם **חיוב פרטי של המלך**, המוטל ישירות על כל אחד ואחד, כולל תלמידי חכמים.

ב. פטורם של תלמידי חכמים מחיובים שונים

אנו מוצאים כמה וכמה סיבות לפטור תלמידי חכמים מחיובים שונים.

כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ו, י): "תלמידי חכמים אינם יוצאין בעצמן לעשות עם כל הקהל בבנין וחפירה של מדינה וכיוצא בהן כדי שלא יתבזו בפני עמי הארץ, ואין גובין מהן לבנין החומה ותיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהן ולא לתשורת המלך, ואין מחייבים אותן ליתן המס בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים, וכן אם היתה סחורה לתלמיד חכם מניחים אותו למכור תחלה ואין מניחים אחד מבני השוק למכור עד שימכור הוא, וכן אם היה לו דין והיה עומד בכלל בעלי דינים הרבה מקדימין אותו ומושיבין אותו".

ובכסף משנה שם: "ת"ח אינם יוצאים וכו' - ב"ב (ח, א) רבנן לאו בני מיפק בכלוא נינהו... ואין גובין מהם וכו' - שם רבנן לא צריכי נטירותא כלומר שתורתן משמרתן. ולא לתשורת המלך, ואין מחייבין אותם - שם רב חנן רמא כרגא ארבנן א"ל רנב"י עברת אדאורייתא... וכתב הר"ף דהיינו תשורת המלך. וכן אם היתה סחורה - (ב"ב כב) אי צורבא מדרבנן הוא נקיט ליה שוקא. וכן אם היה לו דין וכו' (שבועות כט) רב עולא הוה ליה דינא קמיה דר"נ שלח ליה רב יוסף עולא חברנו עמית בתורה... לפסוק דינו קודם שאר בעלי דינים. ומושיבין אותו - כלומר אף על פי שדינו בעמידה מושיבין אותו, כדאיתא (שבועות כט) האי עשה כלומר 'ועמדו שני האנשים' והאי עשה כלומר 'את ה' אלהיך תירא' לרבות ת"ח, עשה דכבוד תורה עדיף".

וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה אבות (ד, ה): "וכן הקילה התורה מתלמידי חכמים... כסף גולגולת שיפרעו בעבורם הקהל וכן בנין החומות וכיוצא בהן ואפילו הת"ח בעל ממון לא יתחייב דבר מכל זה, וכבר הורה רבי יוסף הלוי ז"ל לאיש במקום אחד שהיה לו גנות ופרדסים שהיה חייב בעבורם אלפי זהובים ואמר שיפטר מתת בעבורם דבר מכל מה שזכרנו מפני שהיה ת"ח ואע"פ שהיה נותן במס ההוא אפילו עני שבישראל, וזהו דין תורה כמו שפטרה התורה מחצית השקל מן הכהנים".

[ובנוגע לסתירת דברי הרמב"ם הלכות שקלים (א, א): "הכל חייבין ליתן מחצית השקל כהנים לויים וישראלים", אין זה המקום להסבירו. אך העיקר לדיון הוא העיקרון שהרמב"ם מלמדנו, שזו גזרת הכתוב שת"ח פטור מתשלום, ללא תלות במצבו הכלכלי].

רואים מכאן כמה טעמים לפטור חכמים:

א. ביזיון, שלא לחפור בפרהסיה.

ב. פטור ממס החומה: שאינם צריכים נטירותא.

ג. פטור ממיסי המלך **מגזרת הכתוב בשל מעמדם המיוחד** (ואין הדבר תלוי במעמדם הכלכלי).

ד. מאפשרים להם למכור סחורתם לפני כולם, וכן מקדימים את דינם לפני כולם - מפני **כבודם ויראתם** או כדי למנוע מהם **ביטול תורה**.

ה. ומושיבים אותם בדין מפני **כבודם ויראתם**.

כתב הרמב"ם הלכות שמיטה ויובל (יג, יב-יג): "ולמה לא זכה לוי בנחלת א"י ובביתו... שהובדל לעבוד את י"י לשרתו וכו' לפיכך הובדלו מדרכי העולם... ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר 'ברך י"י חילו', **והוא ברוך הוא זוכה להם** שנאמר 'אני חלקך ונחלתך'. ולא שבט לוי בלבד, אלא **כל איש ואיש** מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו... ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בנ"א ... ויהיה י"י חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים".

לפיכך כשיש תלמידי חכמים עשירים ייתכן שיהיו חייבים במיסים.

אפשר לומר שלושה טעמים לפטור את הלוויים מחיובים שונים, ונבחן אילו טעמים שייכים גם לתלמידי חכמים [כדברי הרמב"ם - שכל איש מבאי עולם יכול לנהוג כלוויים].

א. הובדלו לעבוד את ה', וממילא כדברי הרמב"ם אין להם חלק בנחלה ובביתו, ועל כן אם הם **אינם זוכים בזכויות הציבור, אין הם חייבים בחובותיו**. דבר זה אינו שייך לתלמידי חכמים שמקבלים נחלה וביזה.

ב. **"ה' הוא נחלתו** ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה ללויים", ומה שזיכה ללוויים והכהנים הם תרומות ומעשרות. ובנוגע לכהנים ולוויים, ייתכן שמכיוון שהציבור חייב לתת להם משלו ולהחזיקם, אין מקום לקחת מהם מיסים לצורכי הציבור. טעם זה אינו שייך למי שנדבו לבו לעסוק בתורה, שהתורה לא חייבה בפירוש לתת לו מתנות כלשהן, בניגוד לכהנים וללוויים שהציבור חייב בהחזקתם [אלא אם כן התלמיד חכם עני, שהחובה לתת לו מתנות היא משום עניותו ולא בשל היותו תלמיד חכם].

וכך כותב הרדב"ז שם (יב): "אשר נדבה רוחו אותו - ... ודקדקתי בדבריו ז"ל שכתב ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו, **שהקב"ה יזכה לו להרויח** בעולם דבר המספיק לו **ולא שישליך עצמו על הציבור**".

ג. יש לומר שעמי הארץ הם אלו **שבגינם באה פורענות** ועל כן רק עליהם החובה לתקן את שקלקלו, במה שנוגע לפורענויות.

טעם זה אכן מסביר לפעמים את פטורם של תלמידי חכמים, וכפי שמבואר בהמשך במסכת ב"ב (ח, א): "אמר רבי: **אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ**. כההוא דמי כלילא [רש"י - עטרה למלך קיסר]. דשדו אטבריא, אתו לקמיה דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. אמרו ליה: ערוקין, [א"ל: ערוקו. ערוקו פלגיהון, דליוה פלגא. אתו הנהו פלגא קמי דרבי, א"ל: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. ערוקין, ערוקו. ערקו כולהו, פש ההוא כובס, שדיוה אכובס. ערק כובס, פקע כלילא. א"ר: ראיתם, שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ".

לאור הטעמים שהבאנו לפטור תלמידי חכמים מחיובים שונים, יש לשאול מדוע פטרנו אותם מבניית חומה רק בשל הטעם שרבנן אינם צריכים נטירותא? ויש לומר שאפשר היה להסביר שבמה שנוגע לסכנה נחייב תלמידי חכמים, בדומה למלחמת מצווה שבה הכול חייבים ואין כל פטור. קא משמע לן שמכיוון שמדובר רק בסכנה עתידית שאינה ודאית, ניתן לצרף לכך את תורתם, ובזה הם מוגנים ואינם צריכים שמירה.

ז. תורה מגנא ומצלא

למדנו במסכת סוטה (כא, א): "... אמר רבא **תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא** בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא". ופירש רש"י: "... מגנא מן היסורין ומצלא מיצה"ר שלא יכשילנו לחטא".

וכן מצינו לכאורה שמותר לתלמיד חכם לסמוך על הנס:

מסופר במסכת ברכות (לג, א): "תנו רבנן מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם הראו לי את חורו, הראוהו את חורו. נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו, ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש, אמר להם, ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית".²³

ויש להבין כיצד סמך רבי חנינא בן דוסא על הנס והכניס עצמו למקום הסכנה? והרי כנגד הטענה שתורה מצלא ומגנא, מצאנו מקורות שאסור לתלמיד חכם להסתכן, וראינו תלמידי חכמים שנכנסו למקום סכנה והתורה לא הגינה עליהם, כגון עשרה הרוגי מלכות שנהרגו בייסורים נוראיים. וכן מצינו גדולי ישראל שנרצחו בשואה ובגזרות תתנ"ו, ת"ח-ת"ט, ועוד.

23. עיין בציץ אליעזר ח"ט סי' מ"ה אות ו, הדין בכך.

וכן השיב הרב זווין למתנגדים לגיוס לומדי תורה לצבא, בזמן מלחמת השחרור: כמובא לעיל בתחילת פרק זה.

א. הסתכנות של תלמידי חכמים וגדולי ישראל - אימתי?

וכן מצינו בשמואל א' (טז, א-ב): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל ... וְלֹךְ אֶשְׁלַחְךָ אֶל יִשְׁי בֵּית הַלְחָמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֶיךָ וְשָׁמַע שְׁאוּל וַהֲרִגְנִי וַיֹּאמֶר ה' עֲגַלְתָּ בָקָר תִּקַּח בַּיָּדָךְ וְאַמְרָתָ לְזֶבֶחַ לַה' בָּאתִי".

וברד"ק שם (בעקבות פסחים ח, ב): "אף על פי שהיה מבטיח הקב"ה הנביא או הצדיק, אע"פ כן הוא נשמר מלכת במקום סכנה, כמו שראינו ביעקב אבינו שהבטיחו הקב"ה... 'והשיבותיך אל האדמה הזאת', ונראה לו המלאך, והבטיחו ואמר לו 'שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך', וכאשר שמע כי עשו בא לקראתו 'וירא יעקב מאד וייצר לו'. וכן דוד שהיה נמשח למלך על פי ה', היה בורח מפני שאול, וגם גד הנביא אמר לו 'לא תשב במצודה'. וכן בדברי המלחמות היו עושין תחבולות אחר הבטחת הא-ל ית', כמו שעשה גדעון בדבר הכדים והלפידים. וגם פעמים היו עושין התחבולות במצות הא-ל, כמו שכתוב ביהושע בכבוש יריחו 'הקף את העיר'. וכן צוה לשמואל הנביא תחבולה אף על פי שהיה הולך במצותו, והטעם: כי אף על פי שהקדוש ברוך הוא עושה נסים ונפלאות עם יראיו, ברוב הם על מנהג העולם, וכן על מנהג העולם היה לו ליעקב לירא מפני עשו, ולדוד מפני שאול, ולשמואל מפני שאול אם היה מושח מלך בחייו, והיה לו לבקש תחבולה איך אלך, וזו היתה שאלתו איך אלך ואמר לו הקב"ה עגלת בקר תקח בידך... והראה לו שאין ראוי לאדם ללכת במקום סכנה ולסמוך על הנס משום לא תנסון את ה' א-לֹהֵיכֶם".

מכאן עולה שאין סומכים על הנס, ואף לא גדולי עולם כמו יעקב אבינו ושמואל הנביא ודוד המלך. ומי שעובר על כך וסומך על הנס, עובר על פי הרד"ק על "לא תנסו את ה' אֱלֹהֵיכֶם" [ראה גם ספר הכוזרי (מאמר ה אות כ): "אבל הכנסו בסכנה הגמורה לבטחונו באלוקים, נכנס תחת ולא תנסו את ה'"].

לעומת זאת מסופר במסכת כתובות (עז, ב): "מכריז רבי יוחנן: הזהרו מזבובי של בעלי ראתן. רבי זירא לא הוה יתיב בזיקיה. רבי אלעזר לא עייל באהליה. רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה. ריב"ל מיכרך בהו ועסיק בתורה, אמר: 'אילת אהבים ויעלת חן' - אם חן מעלה על לומדיה, אגוני לא מגנא?". אם כן, חכמים נמנעו מלשבת בקרבת אנשים בעלי מחלות מדבקות, ורק ריב"ל דבק בהם תוך כדי שהוא לומד תורה בטענה שהתורה מגינה.

לאור הדברים שראינו לעיל שאסור לסמוך על הנס מקשה קובץ שיעורים שם (אות רעז): "ריב"ל מיכרך בהו וכו' וקשה הא כתיב 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני', דהיכא דשכיח היזיקא לא סמכינן אהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין. וצ"ל דזהו דוקא בשאר מצוות, אבל לימוד תורה שאני וכדיליף מק"ו אם חן מעלה וכו'".

כוונתו, שאם היינו מפרשים שזכות התורה של ריב"ל מתירה לו לסמוך על הנס, אזי קשה - וכי תורתו גדולה משל יעקב ושמואל ודוד וכו'? ולכן פירש שמכיוון שבאותו זמן עצמו שדבק בהם הוא עסק בתורה, מותר לו לסמוך על כך שהתורה תגן עליו.

אלא שלאור המקרים שהבאנו לעיל, שתלמידי חכמים נהרגו גם בעיצומו של לימוד התורה, קשה להבין את דברי הגמרא כפשוטם, וממילא קשה להבין כיצד ריב"ל פעל כך.

ייתכן שזה מה שהיה קשה לגרש"ז אוירבך זצ"ל בהליכות שלמה ח"א (פרק ח הערה 17, עמ' צז), ולכן הגביל את ההיתר: "עיין בקובץ שיעורים שהקשה על מה שאמרו דריב"ל נדבק אצל בעלי ראתן כשעסק בתורה והושיבן אצלו, ופירש"י דמובטח הוא שתגן התורה עליו ולא יוזק, הא קיימ"ל דהיכא דשכיחא היזיקא לא סמכינן אהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין? ותירץ דזהו דווקא בשאר מצוות אבל לימוד תורה שאני, וכדיליף מק"ו 'אילת אהבים ויעלת חן' אם חן מעלה על לומדיה אגוני לא מגנא, ע"ש. אולם נראה דאין זה מוכרח דכלל הוא דלימוד תורה שאני, דאפשר דהיינו דוקא ריב"ל שידע בעצמו שתורתו לשם שמים לגמרי, אבל לדין שאין הכוונה טהורה לגמרי אין לסמוך על כך להלכה".

כלומר, אסור לאדם הלומד תורה לסמוך על התורה שתגן עליו. ומה שנאמר שתורה מגנא ומצלל ברמה זאת, נאמר רק באדם גדול ביותר שתורתו לשם שמים כריב"ל הבטוח בכך שהתורה תגן עליו או כמו ר' חנינא בן דוסא, וממילא אין בזה גם איסור לנסות את השם כי הוא יודע בוודאות שהשם יצילו. [ויש להביא הוכחה לדבריו מהגמרא לעיל שגדולי עולם כמו רבי יוחנן, רבי זירא, רבי אלעזר, רבי אמי ורבי אסי, לא סמכו על תורתם שתגן עליהם מפני המחלה].

וכן מצינו שהתורה אינה מצלת לגמרי בפני יהושע ברכות (ה, א): "ואפשר משום דכל העוסק בתורה ודאי שאין המזיקים בדילין הימנו לגמרי, דהא [שם דף ו, א] אמרינן להיפך דדוחקא דכלה מינייהו הוי, והני ברכי דרבנן דשלהי מינייהו הוי, הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו דידהו, הני כרעי דמינקפן מנייהו, אלמא שדרך המזיקים להתקרב אצל לומדי תורה, אלא שאין בהם כח להזיקן. משא"כ בק"ש בדילין לגמרי כדאמרינן בעלמא, האי מאן דמבעית ליקרי ק"ש".

ויש להבין דבריו, שכן כתב שאין למזיקים כוח להזיק לומדי תורה, ומצד שני הגמרא מלמדת שהני כרעי דמינקפן מנייהו, ומסביר רש"י בחולין (ז, ב): "נוקף - נוגף". וברש"י שמות (כא, לה) "וכי יגף - ידחוף, בין בקרניו, בין בגופו, בין ברגליו, בין שנשכו בשניו, כולן בכלל נגיפה הם, שאין נגיפה אלא לשון מכה". משמע מכל זה שהמזיקים מכים ומזיקים את רגליהם של תלמידי חכמים, ומשמע שתלמידי חכמים ניזוקים ואינם יכולים לסמוך על הנס מכוח תורתם.

ובמסכת קידושין (כט, ב) מסופר: "שמע אביי דקא הוה אתי [רב אחא בר יעקב], הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, דכי הוו עיילי בתרין אפי' ביממא הוו מיתזקי. א"ל: לא ליתבי ליה אינש אושפיזא, אפשר דמתרחיש ניסא. על, בת בהווא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה, כל כריעה דכרע נתר חד רישיה. א"ל למחר: אי לא איתרחיש ניסא, סכינתין".

אף על פי שמדובר כאן במזיק שהיה בבית המדרש, מקום לימוד תורה, אפילו אביי לא סמך על תורתו שתציל אותו מהמזיק, ותלמידי החכמים היו ניזוקים אפילו ביום, כשלמדו. ורק אדם גדול כרב אחא היה יכול לו.

ובמהרש"א שם: "אפשר דאתרחש ניסא כו' - ק"ק דהיאך דחה אביי אותו למקום סכנה על הספק דשמא יתרחש ניסא, וגם אם יתרחש ניסא יהיו מנכין לו מזכיותיו כדאמר בעלמא? וי"ל דודאי סמך אביי על חסידותו ושמיתון תפלתו לא יהיה ניזוק ויהרוג את המזיק, ואין זה מקרי נס. אלא שאמר דשמא קודם תפלה יתרחש ניסא וינכו לו מזכיותיו, ומשום ספק זה אין למנוע הודאי שיהרוג אותו. ולזה יתיישב דא"ל למחר, אי לא איתרחש ניסא כו', שהיה מתרעם עליהם שלא תלה הדבר בתפלתו אלא בניסא, והבאתם אותי לידי מדה זו שמנכין לי מזכיותי, ודו"ק".

עולה גם ממעשה זה שהצלה מסכנה נוהגת רק בגדולי ישראל המיוחדים, ואף אביי לא סמך על עצמו.

ובמסכת שבת (לב, א): "רב לא עבר במברא דיתיב ביה עכו"ם, אמר דילמא מיפקיד ליה דינא עליה ומתפיסנא בהדיה. שמואל לא עבר אלא במברא דאית ביה עכו"ם, אמר שטנא בתרי אומי לא שליט. רבי ינאי בדיק ועבר, רבי ינאי לטעמיה, דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו".

נראה שר' ינאי הקפיד יותר מרב ושמואל, וגם כשלא היה גוי בספינה הוא בדק אותה שלא יהא בה נקב [רש"י שם]. רואים שצדיק כמו ר' ינאי חשש שלא יעשו לו נס ויפגע.

וכן מצאנו במסכת בבא קמא (ס, א): "תני רב יוסף, מאי דכתיב: 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר'?" **כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים**; ולא עוד, אלא **שמתחיל מן הצדיקים תחלה**, שנאמר: 'והכרתי ממך צדיק ורשע'."

ובריקאנטי שמות (יב, כב) הסביר: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" ... כיון שניתן רשות למחבלים לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע, וזה סוד גדול עדיין יתבאר בגזירת הא-ל. ובמדרש רות [זוהר חדש פ"א עמוד ג] בזמן שהרעב בעיר לא יראה אדם עצמו ולא יהלך יחידי בעיר מפני שמלאך המות נמצא שם ויש לו רשות לחבל, ועל דא כתיב [בראשית מב, א] 'ויאמר יעקב לבניו למה תתראו', כיצא בו בזמן שהדבר בעיר יסגיר אדם עצמו ולא יתראה בשוק, כי כיון שניתן רשות למחבל מי שפוגע בו ניזוק ואיהו מתחייב בנפשו."

ובילקוט שמעוני על התורה (רמז קפו): "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" - מגיד משנתנה רשות למלאך אינו מבחין בין צדיק לרשע, שנאמר 'לך עמי בא בחדריך' וגו' ללמדך שתהא נכנס בכי טוב ויוצא בכי טוב. וכן אתה מוצא שהיו אבות והנביאים נוהגין בדרך ארץ שנאמר 'וישכם אברהם בבקר', 'וישכם יעקב בבקר', 'וישכם משה בבקר', 'וישכם שמואל לקראת שאול בבקר', **והרי דברים קל וחומר: ומה אם אבות והנביאים שהלכו לעשות רצון של מי שאמר והיה העולם נהגו בדרך ארץ, על אחת כמה וכמה שאר כל אדם**."

ובדרשות הר"ן (הדרוש השלישי): "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר", ודרשו רבותינו ז"ל (ב"ק ס, א) כיון שניתנה רשות למשחית לחבל שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע. וכונתם בזה ב' שרשים, האחד **שה' לא ישנה תמיד טבע המציאות**, אבל ימשיכהו על היותו וטבעו, כי אם לצורך גדול. והשני **כי לדברים כולם סיבות כוללות** לא חלקיות, ואין הדברים מגיעים לאישים מהשם יתברך בזולת אמצעי, שאילו היה כן לא היה נספה צדיק עם רשע בשום צד... כי כל ענינם בהשתלשלות סיבות גבוה מעל גבוה וגבוהים עליהם. ובהיות הסיבות כלליות, היה צריך **שישתנה טבע המציאות בשביל כל אחד ואחד, ולא רצה זה השם יתברך**. ולכן אמר להם 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו'. וזה ענין גם כן מסיר ספקות גדולות מדברים רבים מראים בלבול בהנהגה."

ראינו אם כן שבעת הסכנה אין הבדל בין תלמידי חכמים להדיוטות וכולם מועדים לפורענות, ואין הבחנה בין צדיק לרשע.

ולמעשה כתב הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (יב, ו): **"אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי** או על גשר רעוע או להיכנס לחורבה, וכן כל כיוצא באלו משאר הסכנות אסור לעמוד במקומן".

בנוגע לאיסור זה, לא מצינו היתר לתלמידי חכמים לנהוג באופן שונה.

יתירה מכך: מצאנו **שתלמידי חכמים מועדים לפורענות יותר** מסתם הדיוטות: במסכת ברכות (נד, ב): **"אמר ר"י: ג' צריכין שימור, ואלו הן: חולה, חתן, וכלה... ויש אומרים: אף ת"ח בלילה"**.

וכן מצינו ביעקב אבינו ע"ה במסכת חולין (צא, א): **"ויאבק איש עמו עד עלות השחר"** אמר רבי יצחק: מכאן **לת"ח** שלא יצא יחידי בלילה".

ומסבירים **תוספות** שם (ד"ה מכאן לת"ח) מדוע תלמידי חכמים צריכים שמירה יתירה: **"אומר ר"ת דדוקא נקט ת"ח משום דמזיקין מתקנאים בהם כדאמרין ג' צריכין שימור מלך ות"ח וחתן"**.

ובגמרא ב"ק (ס, א) הנ"ל, ש"מתחיל מן הצדיקים תחילה".

ובפירוש העמק דבר לשמות (יב, כב): **"ואתם לא תצאו וגו'."** צריך לפרש דגם זה דיוק **דוקא לזקני ישראל** ... והענין מבואר כמש"כ לעיל דכל מי שהיה לו כח רוחני להשיג איזה התפעלות מהעברה של הקדוש ברוך הוא ופגשו התפעלות זו לרעה, משא"כ הדיוט לא נתפעל כלל, וא"כ ה"נ בישראל לא היה חשש סכנה אלא למי שיש בו כח רוחני חזק כמו בכור או גדול הבית משא"כ הדיוט, מש"ה הקדיש הקדוש ברוך הוא בכורי ישראל שניצולו, אלמא דרך הם היו בסכנה, ומשום זה **לא הוזהרו לצאת אלא זקני הדור שהם ראשי בית אבותם**, ומטעם שנתנו חז"ל דמשעה שניתן רשות לחבל אינו מבחין אם ראוי הוא לקבל פני שכינה בהעברה זו או לא, והיינו בין צדיק לרשע, אבל הדיוטים שבישראל לא נתפעלו כלל ואין להם להזהר".

לסיכום

עד כה מצינו ארבע אפשרויות בנוגע להסתכנות של תלמידי חכמים הסומכים על תורתם:

א. יש תלמידי חכמים מיוחדים שיכולים לסמוך על כך שהתורה תגן עליהם ועל כן אינם צריכים הגנה.

ב. תלמידי חכמים אינם צריכים הגנה פרט למקרה שהם נמצאים יחד עם הדיוטות, שאז מלאך המוות אינו מבחין בין צדיק לרשע, בבחינת **"בהדי הוצא לקי כרבא"**.
[ב"ק צב עמ' א]

ג. תלמידי חכמים צריכים הגנה כמו כל אדם בישראל.

ד. תלמידי חכמים צריכים הגנה יתירה כי הם מועדים לפורענות יותר מאחרים.

ב. עקרונות נוספים

לעיל ראינו שרק לחכמים גדולים ביותר כמו ריב"ל מותר להסתכן [ואכן מצאנו במסכת כתובות (עז, ב) שמלאך המוות לא היה יכול לריב"ל]. אלא שיש לסייג זאת - יש מצבים שגם הם אסורים לסמוך על כך שתורתם תגן עליהם. לדוגמה, לו יצויר שיבוא רוצח חמוש בחרב מול אחד מהם, גם הם יודו שלא יוכלו לסמוך על תורתם אלא הם חייבים לפעול ממש להציל את נפשם. ונראה שריב"ל הכניס עצמו לסכנה, דווקא בדבר פנימי ונסתר, כמו הדבקה במחלה, שבזה יכול לסמוך על תורתו שתגן עליו. וכן אביי הכניס את רב אחא לסכנה של 'מזיקים', שהיא סכנה סגולית. אבל בסכנה גלויה ומיידית אסור לסמוך על התורה ועל הנס.

הבחנה בין סכנה חיצונית, שחייבים לפעול בה בדרך הטבע, לסכנה פנימית, שם מותר לסמוך על הקב"ה, מצינו ברבנו בחיי לשמות (כא, יט): "ורפא ירפא" - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. לא אמרו אלא במכה שבחוץ שהכתוב מדבר בה, אבל חולי מבפנים אין זה תלוי ביד הרופא, אלא ביד הרופא כל בשר אשר בידו נפש כל חי". וראה שם בראב"ע. [ויתכן שהגדרת המצב כמצב 'מבפנים' לעומת 'בחוץ', משתנה במשך הדורות. ומה שבעבר נחשב מבפנים, כשלא היו אמצעים לראותו או לאבחנו בבדיקות דם וכדומה, ייחשב היום חיצוני].

לפיכך יש לשאול כיצד ר' חנינא שם רגלו על חור הערוד, הרי זה דבר גלוי וברור שמי שמתגרה בערוד הערוד נושכו וממיתו?²²

אכן, מצאנו שבתנאים מסוימים מותר להיכנס לסכנה גם לאנשים גדולים פחות מר' חנינא.

וכך כתב הנימוקי יוסף בסנהדרין (יח, א): "אם הוא אדם גדול חסיד וירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם ליראה השם ולא יהבו בכל לבם... ואמרין נמי במדרש (ויק"ר פרשה ל"ב אות א): מה לך יוצא ליסקל? שמלתי את בני; מה לך יוצא ליצלב? שנטלתי את הלולב; דמשמע שהיו מוסרין עצמם על קדושת השם לפני משורת הדין; דוודאי לא היו מחוייבין בכך אפילו בשעת השמד, כיון שבידן להעביר ולבטלם, אלא דאפילו הכי היו נהרגין מפני שהיתה השעת צריכה לכך".

כלומר, כאשר אדם שיש לו השפעה על הדור ורואה שהדור פרוץ מותר לו לסכן עצמו כדי להביא את העם לידי יראת השם ואהבתו. וכך פעל ר' חנינא בן דוסא כפי שפעל כדי להביא אנשים לידי יראת שמים.

ובזה יבואר גם מעשהו של רבי חנינא בן תרדיון שהקהיל קהילות ברבים ונשרף וספר תורה עימו, שעשה זאת משום צורך הדור, לקדש שמו ולרומם קרן התורה והמצוות בישראל.²⁴

אלא שר"ח בן תרדיון עשה זאת על דעת שיהרג, ואילו ר' חנינא בן דוסא ידע שזכות התורה וקידוש שם שמים יעמדו לו שלא יינזק, אלא שאסור לעשות כך אם לא על מנת לקדש שם שמים.

אם כן, יש כאן שתי צורות הפוכות של קידוש שם שמים: ר"ח בן תרדיון מקדש שם שמים בזה שמוסר נפשו להריגה על התורה והמצוות, ואילו ר' חנינא בן דוסא מקדש שם שמים בכך שהוא מלמד יראת שמים אמיתית, שלא הערוד ממית אלא החטא ממית.

לסיכומם של דברים -

במקרים הבאים אסור לתלמיד חכם לסמוך על תורתו שתגן עליו:

א. כאשר מדובר בסכנה מוחשית וגלויה [כמו אצל יעקב, שמואל ועוד].

ב. כשיש כעת סכנה לרבים, המסכנת גם את התלמיד חכם [תוספות, הסרת גבשושית מרחוב העיר] או כשהסכנה מופיעה חדשים לבקרים ומהווה בעיה גם לתלמיד חכם [רמב"ם, תחזוקה שוטפת של העיר]. בכל אלו תלמידי חכמים חייבים להשתתף בהוצאות ואינם יכולים לסמוך שתורתם תצילם.

24. מסכת עבודה זרה (יח, א): "כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהילות ברבים] וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש!... לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתו מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים, וס"ת מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בס"ת, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה".

ב. בסכנה הקרובה להיות ודאית אך **פועלת בנסתר כמו מחלה מדבקת**, אסור לתלמיד חכם לסמוך על תורתו [אלא אם כן מדובר בתלמיד חכם גדול ביותר כמו ריב"ל היודע בוודאות שתורתו תגן עליו].

ג. תלמיד חכם הנמצא **בסכנה יחד עם עם הארץ** אסור לו לסמוך על תורתו [מכיוון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק ורשע, ומתחיל דווקא בצדיקים].

ד. גם **בספק סכנה רחוקה, כשהיא בפרהסיה ואינה מטופלת** ע"י אחרים אסור לתלמיד חכם לסמוך על תורתו [על פי החזון איש שבעיר שיש בה רק תלמידי חכמים הם חייבים לבנות חומה. וייתכן שכשמפרסמים לעיני כול שהם צדיקים ובטוחים בתורתם, ולא בונים חומה, יש בזה מידת הגאווה, ועל זה אולי נאמר שאסור לנסות את ה'. וייתכן שדווקא בשל עצם האיסור שעברו, הם לא יינצלו].

במקרים הבאים **מותר** לתלמיד חכם לסמוך על תורתם שתגן עליהם:

א. **בסכנה נסתרת**, כמו מחלה מדבקת ורק **לגדולי החכמים** הבטוחים שתורתם תגן עליהם.

ב. כשיש צורך **לקדש שם שמים** [כמו ר' חנינא בן דוסא].

ג. רק **בספק סכנה רחוקה** ובלבד שיהיו שם **אחרים שיפעלו באופן מעשי** כנגד הסכנה [בניית חומה בעיר שיש בה עמי ארצות ותלמידי חכמים כאחד].

לסיום יש להדגיש, שכשחז"ל אמרו שתורה מגנא ומצלא, כוונתם היא שבכוחה של תורה להגן ולהציל, אך בנוגע לשאלת התוצאה המעשית, האם ייפגעו תלמידי חכמים עתה אם לא? בזה יש חשבונות נוספים [עבירות שאדם עבר, גזירה שנגזרה, הרצון של ה' להרבות שכרו בעולם הבא ועוד^{כג}].

ח. חובה לדאוג ללימוד תורה בשעת מלחמה

נאמר במסכת שבועות (לה, ב): "האלף לך שלמה שלמה לדידיה ומאתים לנוטרים את פריו" - רבנן... אמר שמואל מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר 'כרמי שלי לפני' - האלף לך שלמה' למלכותא דרקיעא 'ומאתים לנוטרים את פריו' למלכותא דארעא".

וכתב רש"י שם: "ומאתים לנוטרים כו' - לרבנן, הניחם ויעסקו בתורה אחד מששה שבהם".

ובמהרש"א שם: "האי כרמי הוא כנסת ישראל כמ"ש 'כי כרם ה' צב-אות בית ישראל', ואמר שמכלל ישראל היו אלף לעבדים לשלמה ליוצאי מלחמה, כמ"ש 'מבני

ישראל לא נתן שלמה עבד כי הם אנשי המלחמה ועבדיו וגו', ואמר שהותיר מישראל מלצאת במלחמה חלק ששית מאלף שהם מאתים לנוטרים פריז שהם הרבנן, שאסור לעשות אנגריא בת"ח כמ"ש בסוטה באסא שנענש על כך. ושמואל דריש בהיפך דיש להניח אלף מכלל ישראל לשלמה למלכותא דרקינא שיהיו עוסקין בתורה, וחלק ששית שהם... מלכותא דישאל דהיינו כרמי שהוא כנסת ישראל" [אבל ראה בנוגע לסיום דבריו, פירוש אחר ברשב"א ובריטב"א שם].

ובמסכת מכות (ו, א): "עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים" - מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה, שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה".

ובמסכת סנהדרין (מט, א): "אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה", ופירש רש"י שם: "אלמלא דוד - שהיה עוסק בתורה לא עשה יואב מלחמה, אבל זכותו של דוד עומדת לו ליואב במלחמותיו של דוד".

ובזוה"ק בשלח (נח, א): "לית מלה בעלמא דיתבר חיליהון דעמין עכו"ם בר בשעתא דישראל מתעסקין באורייתא, דכל זמן דישראל מתעסקין באורייתא ימינא אתתקף ואתבר חילא ותוקפא דעכו"ם, ובשעתא דישראל לא מתעסקין באורייתא שמאלא אתתקף ואתתקף חיליהון דעכו"ם ושלטין עליהו".

וכך כתב העמק דבר בבראשית (יד, יד, ובהרחב דבר שם, וכפי שהובא לעיל אות ד [א]), שיש להרבות ולהעמיק בלימוד תורה דווקא בזמן מלחמה, שכן זכות התורה היא החרב של ישראל, וככל שהמלחמה כבדה יש להעמיק יותר בהלכה ולשון את החרב.

כמו כן, יש חשיבות מיוחדת לתפילה בשעת המלחמה, כפי שנהגו במלחמת מדין כמבואר במדרש תנחומא מטות (סימן ג): "אלף למטה אלף למטה" - י"ב אלף חלוצי צבא, וי"ב אלף לתפלה".

הערות עורך

- א. לפנינו ברא"ש נדרים (ג, יא) כתובים רק מקצת הדברים שהביא, וסיום זה אינו מובא, וכמו כן אין הדברים מובאים בשם ר"א ממיץ. דברי ר"א ממיץ מובאים בשיטה מקובצת שם כח, א, וכן באור זרוע שהובא לעיל. וייתכן שהיה לפני היש"ש תוספות רא"ש על נדרים שאיננו לפנינו, ושם הובאו הדברים.
- ב. יש לציין שר"א ממיץ אומנם שלל ממלך ישראל גם קביעת נהלים הקשורים בהחזקה בקרקע, וייתכן שאף את קביעת אופן הרכישה (ב"ב נד, ב), אלא ש"ל שהדבר נשלל רק כאשר הוא נעשה משיקולים הנוגעים לטובת המלך, ולא כאשר עומדת לנגד עיני המלך טובת הציבור.
- ג. הסוברים שדינא דמלכותא דינא למעשה מדרבנן, ייתכן שיסבירו אחר כל הטעמים הנ"ל, במלך גוי, שמדאורייתא מדובר בהפקעת הלוואתו בלבד (ראה במפרשים בהל' גזו"א ה, יא), וחכמים הם שתיקנו שחובה לשלם ואסרו להפקיע את ממון המלך, וכיוון שמדובר בתקנת חכמים, הרי היא מדרבנן בלבד. וראה עוד מנחת שלמה נדרים (כח, א עמ' קעא), שאינו עדיף מתקנות שתיקנו חכמים, שהן מדרבנן, וחילק (לפי חלק מהראשונים) בין העניינים שנוגעים ישירות למלכות, כמכס, שהם מדאורייתא, לבין העניינים הקשורים לבין אדם לחברו, כגון דרכי הקניינים, שהם מדרבנן.
- ד. וראה רשב"ם בהמשך הסוגיא, שכתב שנוסף על כך צריך שהמוכר יאמר "רוצה אני". וראה הלכה למעשה בדברי המפרשים לשו"ע חו"מ (רה, ה). ובנידון דידן י"ל שהשימוש במטבע המלך וכדומה, כמוהו כאמירה "רוצה אני".
- ה. אומנם בעמוד הימיני ס' ז אות ט, דחה הוכחה זאת מכיוון שלדבריו הכפרה של המלך אינה תלויה רק בהגדרתו הבסיסית כמלך, אלא כדברי המשנה (הוריות י, א) בכך ש"אין על גביו אלא ה' אלוקיו", כלומר שהוא אינו כפוף לאחרים ממשאל. ממילא ייתכן שאף על פי שדוד היה מלך כשברח מאבשלום, בנוגע לקורבן בלבד מלך שבורח נחשב כהדיוט. אלא שיש להעיר על דבריו, שאומנם הירושלמי בהוריות עוסק רק בקורבן המלך, אבל הירושלמי בראש השנה עוסק גם בהשלכה על מניין שנות המלכות של דוד. עם זאת, יש הסברים נוספים בנוגע למניין שנות המלכות בירושלמי שם, וכן בבבלי (סנהדרין קז, א) מובא הסבר אחר.
- ו. ייתכן שלשונות אלו של הרמב"ם אינן מורות בהכרח על חובה מצד המצווה, אלא על חובת הלב, חובת האדם להיות 'עובד ה' באהבה', והנמנע מזה לפי ריחוקו ראוי לעונש, אבל אין מדובר בחובה גמורה שכופים עליה. ומסתבר שאין חיוב גמור על הסנהדרין לרקוד בשמחת בית השואבה, אלא מדובר בהתנדבות הלב באהבה רבה.
- ז. לעיל הובאו דברי הרי"ז, המאירי והמהרש"א בביאור הגמרא בסוטה (מ, א), שדוד המלך קם משום אימת הציבור, וכך צריך לנהוג. בבאר שבע (שם מא, א ד"ה מכלל) התקשה בשאלה למה אין צורך שהמלך יעמוד בהקהל מסיבה זו עצמה. וייתכן שהצורך לעמוד משום אימת הציבור הוא כאשר הדובר פונה אל הציבור (כדוד המלך, וכמו הכהנים בברכת כהנים), אבל כאשר המלך קורא בתורה בהקהל, אין מדובר בפנייה אל הציבור, אלא בלימוד תורה ברבים.
- ח. בנוגע לקריאת התורה שמצוותה בעמידה, ואילו המלך אם רצה יושב אף במעמד הקהל, ראה באר שבע סוטה (מא, א ד"ה וקורא יושב) בשם הירושלמי, שטעם העמידה בקריאה בתורה הוא

משום כבוד הציבור, ולא משום כבוד התורה, וכך כתב מחצית השקל (או"ח סי' קמא ס"ק א) על פי רש"י מגילה (כא, א). אם אכן טעם העמידה הוא כבוד הציבור, מובן שאצל מלך ייתכן שהדין שונה. וראה עוד באר שבע שם.

ט. בסדר מסירת ספר התורה בקריאת כהן גדול ביום הכיפורים (משנה סוטה מ, ב) לעומת מסירתו בהקהל (שם מא, א), ניכרת מסירת הספר בהקהל מהכהן הגדול למלך. הפירוש המקובל הוא שסדר המסירה נובע מכבוד המלך (כדברי הגמרא שם מא, ב וכן שם מ, ב בנוגע לכהן גדול, וברש"י שם ועוד). אבל יש שפירשו בדעת הרמב"ם שהוא נובע מכבוד התורה (על פי פירוש המשנה סוטה ח, ו וכן שם, ה, בנוגע לכה"ג, והלכות חגיגה ג, ד) - ראה תורת המלך (אריאלי) ב, ה (עמ' סה), וחקרי זמנים (הילביץ') ח"ג עמ' סט-ע. [ה"ע]

י. בנוגע לדעת הסמ"ג, יש לברר אם דבריו מנוגדים לדברי הרמב"ם בנוגע לביאת כהן גדול אל המלך. שכן, כמו שנתבאר בפנים, נראה שגם לדעת הרמב"ם, כאשר המלך מזמין את הכהן הגדול בפרהסיא, כזימון אחימלך עם כל כהני נוב, עליו לבוא אל המלך. אומנם בנוגע לעמידת המלך, הסמ"ג סובר שהמלך עומד לפני הכהן הגדול רק כששואל לו באורים ותומים, וראה בהערה לעיל שנחלקו בזה בדעת הרמב"ם.

יא. דברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש הובאו בעינים למשפט ברכות י, א ד"ה חזקיה, אלא שלא נחה דעתו בדברים, מכיוון שפירש שמדובר ב"תפארתו וכבודו" של כהן גדול בלבד, ולא מעבר לכך. בספרו מלכות יהודה וישראל עמ' 68 התייחס ר"י זולדן, במאמר "מלך חכם כהן ונביא יחסי כבוד", התייחס גם כן לדברים, אלא שהבנתו היא שדעת הרמב"ם כדעת הרד"ק, וצ"ע.

וייתכן שהרדב"ז סבר כדברי המפרשים שהובאו בפנים, שהסבירו את דברי הרמב"ם כהרחבה של איסור היציאה מהמקדש. ראה עוד: רמב"ם בספר המצוות לאווין קסה, שפשוט הכתוב שלא יצא מן המקדש אחרי מתו, ובהלכות ביאת מקדש (א, י. וראה הר המוריה שם): "כהן גדול אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לעולם, שהרי תמיד הוא במקדש ולכן נאמר בו: 'את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרע'; שו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשעו בנוגע לספר המצוות, ולשון הרדב"ז סוף הלכות כלאים שהובאה להלן בפנים; הרי"ד סולוביצ'יק, איש ההלכה, עמ' 211 בהערה, על פי רמב"ם הנ"ל, ועל פי דברי הגמרא (מו"ק יד, ב) בנוגע לאבלות: "כהן גדול כל השנה כרגל דמי", מכיוון שחובתו להיות תמיד במקדש, לפני ה', בשמחה, כמו כלל ישראל ברגלים; דרך חכמה (גר"ק), הלכות כלי המקדש שם הלכה ה בביאור הלכה, ושם הלכה ז ס"ק לח, על פי הרמב"ם הלכות ביאת מקדש שם.

יב. בנוגע למלחמת הרשות, נשים אינן מגויסות אליה, אף לא לספק מים ומזון כחוזרים מעורכי המלחמה, כמבואר ברמב"ם בספר המצוות, וכן בהלכות מלכים אינן מוזכרות כלל בעורכי המלחמה, וברור שאינן כחוזרים ומספקים מים ומזון. נראה שלדעת הרמב"ם ההגבלה בעניין זה היא עקרונית יותר. בפרשת המלך שבשמואל מבוארת יכולת המלך לגייס בכפייה עובדים, חיילים וכדומה, כמבואר ברמב"ם בהלכות מלכים פרק ד. אלא שנראה שנשים אינן כלולות ביכולת זו, שכן הכפיפות היחידה של נשים במשפט המלך, היא להילקח כפילגשים למלך, וייתכן אף כנשותיו (האחרונים דנו אם כוונת הרמב"ם שגם נשות המלך נלקחות בכפייה או לאו), כמבואר ברמב"ם שם הלכה ד, וכמבואר בסיום ההלכה, שממילא גם הרכחות והטבחות הן מהפילגשים. אם המלך מעוניין בעובדות נוספות, הוא רשאי להעסיק אותן ככל אדם ברצון המלא [כך נראה פירוש דבריו, ואכמ"ל]. ממילא נשללת האפשרות לגייס נשים בעל כורחן ממשפט המלך. מה שאין כן מלחמת מצווה, בה היציאה למלחמה, גם של הגברים, היא משום

עצם החובה, גם ללא מלך, ולא מכוח משפט המלך. לפיכך גם בדמוקרטיה שבה עוברות סמכויות מהותיות שונות של המלך לידי הציבור, נשים אינן משועבדות לפעילות שאינה מלחמת מצווה מובהקת, גם אם אין בשירות שלהן כל סיכון. לדוגמה: אין להוציא נשים למשלחות סיוע בחוץ לארץ (אומנם גם למאן דאמר שמלך אסור בפרשת המלך שבשמואל, קיימת מלחמת רשות, לכאורה בכפייה. אלא שמצד דין תורה ברור שנשים אינן משתתפות בה, והוספנו שגם מתוקף משפט המלך נשים אינן בכלל כפייה לשרת בשירות ציבורי. ומכאן נובעת בין היתר התנגדות גדולי הרבנים לשירות כלשהו של נשים **בכפייה**, כולל שירות לאומי).

ג. הרי"ק ציין לפירוש המשנה, קידושין (א, ז) שהרמב"ם פטר נשים ממלחמת עמלק, אלא שיש בעניין זה סתירה בין כתבי היד השונים כמבואר בהערת הרי"ק בקידושין שם. ועל כל פנים נראה שאין בכוח פירוש המשנה להכריע את הדברים העולים מהלכות מלכים ומספר המצוות.

יד. ייתכן שכך עולה גם מדברי רש"י והרד"ק מלכים א' (טו, כב) בנוגע לאסא, שפירשו לגבי "אין נקי" אפילו חתן מחדרו שנאמר בו "נקי יהיה לביתו", ולא הביאו את המשך ציטוט הפסוק בחז"ל "וכלה מחופתה". וייתכן שמקורם בפסיקתא זוטריתא (לקח טוב) דברים פרשת שופטים (לג, ב ד"ה והיה ככלות השוטרם). וראה גם מלבי"ם תהילים (עח, סג): "בחוריו אכלה אש" - כי במלחמת מצוה אפילו חתן יוצא מחדרו וכלה מחופתה, ושם נפלו הבחורים, והבתולות לא הוללו בחופה", הרי שציטט את הפסוק של יציאת כלה מחופתה, אבל אין הכוונה שיצאה לקרב, שכן בקרב נפלו רק הבחורים, אלא שיצאה מחופתה בלבד (וראה יסודו בדברי הרד"ק שם).

טו. נראה שכוונת ההון עשיר היא שאומנם ייתכן שיש נשים שמסוגלות להילחם, אבל אי אפשר לדעת מראש מי הן אלו שאכן יעמדו במצב של מלחמה. לפיכך קיים סיכוי גבוה מאוד שגם אישה, שכמו שכתב: "יודעת בעצמה שיכולה לעמוד כנגד האויב", כך שלכאורה היא כגברים, בכל זאת "סוף סוף אשה היא שדעתה קלה ולבה מהסס", ושמה תתחיל לנוס. אם כן יש לשקול יתרונות וחסרונות של הסיכוי מול הסיכון: הצד המחייב את גיוסה הוא שאם אכן האישה לא תנוס היא לתועלת, אבל הצד השולל גובר, שכן אם תנוס לא מדובר בבעיה אישית שלה, אלא בגרימת נזק לכלל המלחמה, ובזה י"ל שלא פלוג רבנן, והולכים אחר הרוב הגדול של הנשים, כשאין דרך לדעת מראש מה יקרה. לפיכך הדין הבסיסי, כפי שמצינו בכל התנ"ך וכו', שנשים אינן נלחמות כלל, ומבחינה זו הדברים נכונים לשעתם, ובאופן כללי יפים גם לדורות (אם בעתיד תהיה דרך לוודא מי היא זאת שלא תנוס וכו', הדין לגביה מבחינה זו יהיה שונה).

ובנוגע להבדל שבין נשים לבין הירא ורך הלבב במלחמת מצווה, לאור הנ"ל י"ל שההבדל ה'כמותי' בין גברים לנשים אכן קובע את ה'איכות'. אצל גברים, מכיוון שהכלל הוא שהם יכולים להילחם, ואיננו יכולים להרשות לעצמנו פטורים במלחמת מצווה, סומכים על כך שהאיזמים יועילו. אבל אצל נשים, שקיים סיכוי סביר שהאיזמים לא יועילו, אין להיכנס לחשש זה גם במלחמת מצווה. והרי גם רבש"ע נהג כך, ול"בית יעקב" - אלו הנשים, פנה בדברים רכים, ואילו לגברים פנה בדברים קשים כגידים [כמבואר במכילתא יתרו (מסכתא דבחדש תחילת פרשה ב)].

טז. לדברי הלח"מ והקד"מ אורה, הרמב"ם שכתב "צר הבא עליהם" ולא לשון אחרת, אכן מתכוון למקרה שבא עליהם הצר בלבד. ולדבריהם, אסא לא נהג כראוי כשהשתמש בחתנים ותלמידי חכמים לפירוק הרמה, לאחר שבעשא כבר סר מעליו (ונראה שלא פירשו את הפסוקים שאסא השתמש בהם גם לבניית הערים אחר כך, אלא רק לפירוק הרמה, כלשון הפסוק: "וישאו... ויבן בם..."), ולא סיים 'ויבנו' בלשון רבים כפי שפתח).

יז. כתב החזו"א או"ח סי' קיד אות ג (עירובין, ליקוטים סי' ו): "נראה דהא דתנן דבמלחמת מצוה אפילו חתן מחדרו, לא איירי בזמן שצריכין לעזרתם... פיקוח נפש והצלת העם כולם חייבין, אלא אפילו בזמן שאין צורך אלא למספר מסוים... היה רשות ליקח חתן מחדרו, שאין להחזירים שום זכות במלחמת מצוה". לדבריו, במלחמת מצוה רשאים מלכתחילה לקחת את החתן מחדרו, והוא איננו בעדיפות אחרונה של גיוס, מכיוון שאין לחזרים מעורכי המלחמה שום זכות יתירה במלחמת מצוה.

נראה שטעם הדבר הוא משום שאין סיבה אחרת לפטור חתן וכדומה ממלחמה, מלבד דברי התורה בעניין זה עצמו, ומכיוון שבמלחמת מצוה לא נאמר הפטור, ממילא הרי הם חוזרים להיות ככל אחד מן ישראל.

לפי זה נראה שבנוגע לגיוס נשים הדין שונה. כאשר קיימים נימוקים אחרים לפטור נשים ממלחמה, גם כאשר ההכרח לגייס אותן למלחמת מצוה גובר, הן בעדיפות אחרונה של גיוס, רק לאחר שמוצה כוחם של הגברים, או כשמדובר בתפקידים שהגברים אינם מתאימים להם (וראה דברי החזו"א בהמשך בנוגע למלחמת רשות שהסתבכה, שאומנם מגייסים את הפטורים על פי הצורך, אבל באופן זה גיוסם הוא בעדיפות אחרונה).

יח. לדברי הגר"ח אכן לא מדובר באיסור להילחם, אלא בפטור בלבד, וממילא מי שאינו מעוניין בפטור הניתן לו ומתגייס, אין בכך שום איסור. כך שיתכן היה לומר שאיסור נחלה וביזה הוא סיבה לכך שפטרה אותם התורה, ועם זאת לא אסרה זאת עליהם, ולפי זה בחוץ לארץ אינם פטורים. אבל אליבא דאמת הגר"ח סובר שאין איסור הנחלה סיבת הפטור, אלא הוא סימן לדבר, שכן איסור הנחלה נובע מהבדלת הלוויים לעבודת השם, והבדלה זאת היא סיבת הפטור ממלחמה (שלדבריו ניכרת גם במלחמת מדיין, אך לא זה מקורו, שכן כתב בתחילת דבריו שאין להוכיח משם). ונראה שדעתו שהמקור לפטור את הלוויים הינו גלוי וידוע (משא"כ אם היו אסורים במלחמה), שכן לא היו במניין צבא ישראל שכבש את הארץ עם יהושע ונלחם בז' עממין (וראה ראיות נוספות בשו"ת חבלים בנעימים שהובא לעיל (1)), וע"כ הם פטורים אף ממלחמת מצוה. ומה שנשאו את הארון במלחמות, זהו תפקידם המיוחד שאין אחר יכול לעשותו, ואיננו מלמד על כהנים אחרים במלחמה, כשם שכהן משוח מלחמה, שזהו תפקידו, איננו מלמד על שאר הכהנים.

ובנוגע לתלמידי חכמים במלחמה, אומנם הגר"ח ק"ה הלכה הבאה (דרך אמונה ס"ק סא ובאו"ה), הביא מקורות אחרים לפטור תלמידי חכמים. אבל מבחינת יסודו של הפטור, מפירושו לרמב"ם בפתחת ס"ק סא: "משמע דגם ת"ח אין יוצאין למלחמה כמו שבט לוי", נראה שיש קשר בין הפטורים. ועל פי דבריו בס"ק ס, שציין שכבוד תלמיד חכם גדול מכבוד כהן שאינו תלמיד חכם (עפ"י מגילה כח, א), בצירוף דבריו בסיום הביאור הלכה כאן, שמשמע שפטור הלוויים הוא משום כבודם (דהיינו מעלתם), ממילא יש ללמוד שקל וחומר שתלמידי חכמים פטורים גם כן, שכן כבודם ומעלתם גדולים יותר, ועליהם אמר הרמב"ם "נתקדש קודש קודשים". ואף על פי שנראה שלא כל תלמיד חכם כלול בהגדרת הרמב"ם שם, על כל פנים המקורות שהביא מוכיחים לדבריו שכל תלמידי החכמים פטורים ממלחמה.

יט. ראה מה שכתוב בהערת עורך לעיל בסוף הפרק על גיוס נשים. ונראה שגם בנוגע לגיוס תלמידי חכמים, גיוסם הינו בעדיפות אחרונה, ולא כגיוסו של חתן במלחמת מצוה (כפי שהובא שם בשם החזו"א), מכיוון שהשיקולים המצדדים בהמשך לימודם קיימים גם באופן זה, ואין לימודם נדחה אלא בלית ברירה. והרי כך הכלל בכל ענייני לימוד תורה ומצוות, שאם יכול הדבר

להיעשות על ידי אחרים אין לימוד התורה נדחה (ראה שו"ע יו"ד [רמו, יח] המובא להלן ד (ב)). ואומנם המדובר שם באופן אישי, ואילו כאן מהבחינה הציבורית).

כ. ובחבל יוסף חדרי דעה (לבעל אולם המשפט) שם, הסביר את דברי המהרש"ל, שאכן השאלה שנשאל הרא"ש לא הייתה כאשר הכסף הכרחי לצורך ההצלה, שכן על זה לא היו מסתפקים השואלים. אלא מדובר באופן שאפשר היה להשיג גם כסף אחר לצורך ההצלה, ובכל זאת ענה הרא"ש שאפשר להסב את הכסף לצורך ההצלה, וזאת על פי העיקרון שמשנים מצדקה קלה לצדקה חמורה (ראה שו"ע יו"ד סי' רנט סעיף ב), והצלת נפשות חמורה יותר. ועל זה שאל המהרש"ל, שתלמוד תורה חשוב יותר מאשר הצלת נפשות, וממילא אינו נחשב הסבת הכסף לצדקה חמורה יותר. על פי דבריו תובן הדגשת הרא"ש שמדובר בסכנת נפשות ולא רק בסכנה של הכאה וכדומה, שכן ייתכן שצורך של מניעת הכאה לכל הדעות אינו חמור כתלמוד תורה, ואין לשנות מתלמוד תורה לצורך זה כשאפשר להשיג לכך כסף אחר. וייתכן, שבכל מקרה מכיוון שלא מדובר בשאלה של הפסקת הלימוד האישי להצלה מהכאה, שהיא ודאי מחויבת, אלא בשאלה של הסבת כספי צדקה, אין להסב אותם לצורך הצלה מהכאה שאין בה סכנת נפשות, אפילו אם אין תקציב אחר לדבר, שכן כלל הוא שאין מסבים כסף מצדקה חמורה לצדקה שקלה ממנה.

כא. א. לדברי החזון איש לעיל, נראה שתלמידי חכמים פטורים מתשלום על החומה, מכיוון שהאמת היא שאינם משתמשים בה כלל ואינם צריכים אותה, ממילא העובדה שהציבה במקומה, אינה מחייבת אותם בתשלום. מה שאין כן תיקון הרחובות, שהם משתמשים בהם ונהנים מהם, ואין אפשרות להבחין בין השימוש ברחוב לבין השימוש בתיקונים מסוימים שיתכן שאינם זקוקים להם. ב. ייתכן שתלמידי חכמים מוגנים מדברים שהם בגדר של 'עונשים' וכדומה, כגון מלחמות. אבל מכשולים וסכנות הקיימים בהתנהלות הטבעית של העולם, כגון בורות ברחובות, עליהם להישמר מהם ככל אדם, ולכן עליהם לשלם על כל הצרכים מסוג זה (ראה חזו"א אמונה ובטחון פ"ה אות ה).

כב. אומנם ראה מסכת תענית (כא, א) בסיפור על נחום איש גמזו, ושם (כ, ב) בסיפורים על רב אדא בר אבהו, שסמכו (הם או אחרים), על שמירתם והגנתם, במבנה רעוע או בכותל רעוע. ובמהרש"א שם כתב שנחום איש גמזו צדיק גמור כמבואר בגמרא, ומשמע שדי בהיותו צדיק גמור גם כשאינו עוסק בתורה. וכן בנוגע לרב אדא הסביר שהיה צדיק גמור, עם זאת במקרה אחד עסק בתורה, ובשני נראה שהייתה מציאות מסוכנת פחות. והנה מדובר כאן בסכנות גלויות, חיצוניות. וייתכן שגם בנוגע להן, כאשר ניצבים מול אדם מסוכן הדין שונה, כדברי אוה"ח הקדוש (בראשית לז, כא) על יוסף הצדיק בבור עם נחשים ועקרבים, שהנהגת השם שונה בנוגע ליכולתו ובחירתו של בעל בחירה להזיק. כמו כן, ייתכן שצדיקים גמורים מיוחדים אלו שמורים גם מרוצח בחרבו.

כג. נראה שהעיקרון הוא שבמקרים שבהם נאמר שתורה מגנא ומצלא, אם חלילה למעשה, מכל סיבה שהיא, התורה לא תגן עליו, אין דבר אחר שיועיל לו (כגון החומה).

“חכם לב יקח מצוות”

ברכת ה'

למשפחת כהן

ובני ביתם

בעבור תרומתם הנדיבה

יהי רצון

שימלא ה' משאלות ליבם לטובה

ויבורכו בהצלחה

בכל מעשי ידיהם

"עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר"
ברכת ה' לזכות נעימה בת שרה, אליהו בן מרגלית
יהי רצון שתבורכו מפי עליון בבריאות והצלחה וכל טוב!

ל"עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר"
הצלחת מאיר בן יפה
וסייעתא דשמיא בכל מעשה ידיו אמן!

"אל נא רפא נא לה"
לרפואת רפאל חיים בן חיה רחל
יהי רצון שישלח לו הקב"ה רפואה שלימה
בתוך שאר חולי עמך ישראל. אמן!

"חכם לב יקח מצוות"
להצלחת מנחם ומזל רון
לבריאות פרנסה טובה לכל הישועות ובשורות טובות



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמת
שושנה מרים בת קלמן ופרידה
ת.נ.צ.ב.ה.



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמת: דינה ברכה
בת אליהו וחנה ברז'ינסקי
ת.נ.צ.ב.ה.





"לזכר עולם יהיה צדיק"
לעילוי נשמת
גד אליעזר בן יעקב למשפחת לופוליאנסקי
ת.נ.צ.ב.ה.



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמת הורינו היקרים
יחיא בן יוסף שמעון וסלמה בת סלאם שמעון
ת.נ.צ.ב.ה.



"לזכר עולם יהיה צדיק"
לעילוי נשמות
רחל בת מיכל יוסף בן דינה
ת.נ.צ.ב.ה.



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמות
חיים בן אפרים רות בת שבת
ת.נ.צ.ב.ה.



"לזכר עולם יהיה צדיק"
לעילוי נשמות
נח בן משה
ת.נ.צ.ב.ה.

"לזכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמת
לינדה יולנדה בת מנחם וחנה-חנונה
ת.נ.צ.ב.ה.



"לזכר עולם יהיה צדיק"
לעילוי נשמת
שמעון בן מלכה ושאול סטמקר
ט"ז בטבת תשע"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



"לזכרון עולם לפני ה' תמיד"



לעילוי נשמות

מוריס בן אברהם ז"ל	ג'לבר ויקטור חי בן יצחק ז"ל
רנה מאיר בן אברהם ז"ל	סימון שרה בת אמה ז"ל
מקס בן אברהם ז"ל	בנימין בן רפאל ז"ל.
לוסי בת אמה ז"ל	אלכסנדר יהונתן בן בנימין הי"ד
ז'אקלין בת אמה ז"ל	אליהו בן יצחק ז"ל
	יוסף בן אברהם ז"ל

ת. נ. צ. ב. ה.



"לזכר עולם יהיה צדיק"

לעילוי נשמת

מאיר

בן זולי

ת. נ. צ. ב. ה.



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לעילוי נשמת

אברהם

בן חביבה

ת. נ. צ. ב. ה.



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לעילוי נשמות

אברהם שלום בן יצחק

ורחל אסתר בת מרים ויעקב

ת. נ. צ. ב. ה.



"לזכר עולם יהיה צדיק"

לעילוי נשמת

רועי מרדכי בן יואל וינברג

י' בטבת תש"ן – י' בשבט תש"ע

ת. נ. צ. ב. ה.

אברהם שלום בן יצחק
ורחל אסתר בת מרים ויעקב

"לזכר עולם יהיה צדיק"



לעילוי נשמת

בניהו בן רחל

ת. נ. צ. ב. ה.

"לזכרון עולם לפני ה' תמיד"



לעילוי נשמת

חמדה דקלה

בת רות

ת. נ. צ. ב. ה.

"לזכרון עולם לפני ה' תמיד"



לעילוי נשמות

הודיה מיץ בת נאווה ושלמה למשפחת לוי

נלב"ע ביום ט"ז מרחשון תשע"ט

חיה בת מאיר למשפחת קרוק

נלב"ע ביום ד' סיוון תשע"ו

ת. נ. צ. ב. ה.