

בין אמונה להלכה

קריאה הלכתית-מציאותית
באירועי ההתנתקות ופינוי עמונה

הרב יהודה הרצל הנקין

הקדמה

בשורות הבאות אני מבקש לדון בכמה עקרונות המצוטטים אצלנו תדיר ולבחון את תקפותם. אין מדובר במאמר ממצה ומדורג אלא בהתמודדות קצרה וחדה עם היבטים שונים של עולם האמונות של הציונות-הדתית, שעד להריסת גוש קטיף והאלימות של פינוי עמונה נתפסו כאקסיומות. ראשונה בחשיבות מבין השאלות שהתעוררו היא אם תהליך הגאולה הוא אכן חר-סטרי, או שמא תיתכן גלות שלישית חס וחלילה. התשובה לשאלה מבהילה זו – שבהיעדר נביא אינה יותר מהשערה מנומקת – עשויה גם להכתיב את מידת הזהירות שאותה אנחנו נדרשים לנקוט ואת רמת הסיכון שנרשה לעצמנו בנושאים כמו פילוג בעם וסירוב פקודה; ברם, ייתכן שיש שיקולים אחרים שיתגברו על חששות אלו. ג' הפרקים הראשנים של המאמר דנים בשאלה זו על היבטיה השונים. אחר כך אדון בסמכות הממשלה לבצע את מה שהיא ביצעה, ולבסוף במגבלות הסמכות הזאת.

אקדים לדיון הערה מתודית על אודות תפיסת התהליך ההלכתי שתנחה את דבריי. שלושה אלמנטים בפסיקה: הלכה, מציאות והוראה. ההלכה היא התורה ה"טהורה", הנדלית מתוך הספרים. המציאות היא המצב בשטח, שאיתו צריכה ההלכה להתמודד. כדי לגשר בין שני אלה באה ההוראה, אשר לה כללים משלה המאפשרים לפוסק

הרב יהודה הרצל
הנקין כותב בענייני
הלכה. חיבר את
ארבעה חלקי שו"ת
בני בנים

גמישות ומרחב תמרון באמצעות מושגים כגון בדיעבד, שעת הדחק, מוטב שיהיו מזידין ועוד.

בדרך כלל מתעוררת מחלוקת בתחום ההלכה, ורק לעתים רחוקות בתחום המציאות. לא כן הדבר בנושאים בעלי היבט אידאולוגי. לדידו של מי שסבור שהגאולה בפתח, הרי הגאולה נהפכת לחלק מן המציאות, ועל כן יש לצפות שההוראה תשתנה בהתאם. תפקיד הפוסק הוא להמעיט ככל האפשר בשיקולים שאין להם בסיס עובדתי, מתוך הכרה שגם הערכת העובדות נושאת לעתים אופי סובייקטיבי.

א. רקע

תשועת ישראל אינה בהכרח גאולה

דורנו ספוג אותות אהבה מה', אבל הם אינם בהכרח מבשרים את הגאולה! אפשר להסביר את נסי הקמת המדינה ומלחמת ששת הימים על-פי האמור אצל ירבעם השני (מלכים ב יד, כג-כז):

בשנת חמש-עשרה שנה לאמצייהו בן-יואש מלך יהודה מלך ירבעם בן-יואש מלך-ישראל בשמרון ארבעים ואחת שנה. ויעש הרע בעיני ה' לא סר מכל-חטאות ירבעם בן-נבט אשר החטיא את-ישראל ... כיראה ה' את-עני ישראל מִרָהּ מאד ואפס עצור ואפס עזוב ואין עזר לישראל. ולא-דבר ה' למחות את-שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן-יואש.

הרואה את הדברים רואה ומשתומם: כיצד ייתכן שירבעם השני לא סר מכל חטאות ירבעם הראשון שעבר עבודה זרה והחטיא את ישראל, ואף-על-פי-כן הוא השיב את גבול ישראל, ויושיעם ה' בידו? ולא סתם תשועה, אלא ניצחון כה אדיר עד שדרשו חז"ל בספרי בפרשת דברים:

"לתת להם" – אלו באי הארץ, "ולזרעם" – אלו בניהם, "אחריהם" – אלו שכבשו דוד וירבעם וכן הוא אומר "הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה".

כיבושי דוד וירבעם באזכור אחד – עד כדי כך דרך רשעים צלחה?

בתנא דבי אליהו רבא (פרק יז) ביארו חז"ל את הטעם שזכה ירבעם בן-יואש למה שזכה, וזאת מפני שלא קיבל לשון הרע על הנביא עמוס. בעמוס (ז, י-יא) מסופר:

וישלח אמציה כהן בית-אל אל-ירבעם מלך-ישראל לאמר קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל ... כי-כה אמר עמוס בחרב ימות ירבעם וישראל גלה יגלה מעל אדמתו.

1 ראו דברי ר' אבא בסנהדרין צח, ע"א: "אין לך קץ מגולה מזה..." וכן שו"ת בני בנינים, חלק א, עמ' נח.

לא נזכר בכתוב שירבעם נקט כל פעולה נגד עמוס לנוכח האשמותיו של אמציה. ופירש בתנא דבי אליהו שם כך:

גער בו ירבעם והוציא לאמציה בניזיפה ואמר לו, ח"ו לא ניבא הנביא אותה נבואה ואם נתנבא כך לא מעצמו הוא מתנבא אלא מן השמים הוא מתנבא. באותה שעה אמר הקב"ה "דור וראש הדור עובדי עבודה זרה היו, הארץ אשר אמרתי לאברהם ליצחק וליעקב לזרעך אתננה, הריני נותנה בידו של זה מפני שלא קבל לשון הרע על עמוס".

הדברים תמוהים עוד יותר. איזה משקל יכול להינתן לאי-קבלת לשון הרע, כאשר זו עומדת מול עבודה זרה והחטאת דור שלם? וכי אם יכבד בן-גוריון את ה'חזון איש', למשל – האם בגלל זה יזכה להשיב את גלות ישראל? ברם, דברי המדרש פשוטים וברורים. השאלה לא היתה אם להושיע או לא להושיע את ישראל, "כי-ראה ה' את-עני ישראל ... ולא-דבר ה' למחות את-שם ישראל מתחת השמים". מטעמיו שלו החליט הקדוש ברוך הוא להושיעם, ונשארה רק השאלה: ביד מי? ביד המלך ירבעם בן-יואש, או אולי ביד אביו או בנו או אחר? ההחלטה היתה כי ניצחון צבאי בדרך הטבע יגלגל הקדוש ברוך הוא ביד שר ומצביא ולא ביד נביא או שופט. לא זכויותיו של ירבעם בן-יואש גרמו אפוא לתשועתם של ישראל, שבלאו הכי היתה באה, אלא על ידן זכה הוא ולא אחר להיות הכלי ביד ה' להביא את התשועה. זו כוונת תנא דבי אליהו שם בהקדמת דבריו: "מה נשתנה ירבעם בן יואש מכל מלכי ישראל שהיו לפניו?" ומבואר יותר בתנא דבי אליהו זוטא (פרק ז) שהביא את כל הדברים האלה וסיים:

מכאן אמרו: מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, וכן במדה הזאת הוא נוהג בכל ישראל בכל מושבותם ובכל העכו"ם וכל משפחות האדמה.

כלומר, הקדוש ברוך הוא בוחר במועמד הראוי לכך כדי לגלגל זכות על ידו (וחובה על-ידי חייב) – טובה שממילא היתה אמורה להגיע. המקור של תנא דבי אליהו הוא דיוק הכתוב "ויושיעם ביד ירבעם בן-יואש". די היה לסיים "ויושיעם" – וכבר ידענו ביד מי מדובר. לכן דרשו שהשאלה היתה ביד מי להושיעם ולא היתה על עצם התשועה, שהרי זו כבר מנומקת היטב "ולא-דבר ה' למחות את-שם ישראל".

כך גם לאחר החורבן הנורא באירופה בחר הקדוש ברוך הוא אף בחוטאים שיש להם זכויות מסוימות, כדי לגלגל על ידם תשועה שעלה במחשבתו להביא. המחפש זכויות בידי המנהיגים שהקימו את המדינה לא בקושי ימצאן, אפילו אם נאמר שמבחינת התייחסותם ליהדות הם היו בגדר ירבעם הראשון והשני שהחטיאו את ישראל, שהרי אין מדובר בזכות אבסולוטית של רוב זכויות מול מיעוט עוונות, אלא בזכות יחסית.

אמנם ההשוואה לירבעם השני מעוררת חלחלה, כי שנים ספורות לאחר ניצחוננו הגדול הוכחדה ממלכת שומרון בידי אשור והוגלו עשרת השבטים, אך אין בכוונתנו להרחיק לכת באנלוגיה שבין התקופות.

בשל מה חרב בית המקדש השני?

ההשוואה בין ימינו לחורבן בית שני, אף היא אינה מבשרת נחמות. אילו נחרב בית שני בגלל עוונות, יכולנו להתנחם שאולי אין בנו מאותם העוונות. ברם, בית שני לא נחרב בגלל עוונות. מלחמת אחים היא ה"שנאת חינם" שלפי חז"ל החריבה את בית שני. וכך אמרו (יומא ט, ע"ב):

... אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות, עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים.

ועוד סיפרו (גיטין נו, ע"א) על מעשה קמצא ובר קמצא, וסיכם רבי יוחנן: עוונותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו.

תהיה הדרך שבה נגדיר את פעולתו של ר' זכריה בן אבקולס אשר תהיה, אין בה משום חטא, ובוודאי לא חטא אשר כגמול לו ייחרב הבית.² רבי יוחנן תלה את החורבן בטעות בהנהגה של מנהיג. גם המקור האחר להבנת חורבן בית שני, במסכת יומא לעיל, אינו עוסק בחטא שחייבים עליו עונש, ובוודאי לא גלות, שהרי לא נמצא פסוק המזהיר על עונש בגין שנאה זו, והקדוש ברוך הוא אינו מעניש אלא אם כן הזהיר תחילה. וכן, במסכת אבות (ה, ט) לא נמנית שנאה בין הדברים המביאים גלות:

גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכת דמים ועל השמטת הארץ.

ובמסכת שבת (לג, ע"א) אמרו:

בעון גלוי עריות ועבודת כוכבים והשמטת שמיטין ויובלות, גלות בא לעולם ומגלין אותן ובאין אחרים ויושבין במקומן.

ועוד אמרו שם:

בעון שפיכות דמים בית המקדש חרב.

והביאו על כולם פסוקים מן התורה שבהם הקדוש ברוך הוא הזהיר על תוצאות החטאים האלה, ולא הזכירו שנאת חינם.

ובאמת גם הגמרא ביומא (ט, ע"ב) אינה מגדירה את שנאת חינם כעוון:

ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות, עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים.

2 לניתוח מניעיו האפשריים של ר' זכריה בן אבקולס, ראו בשו"ת בני בנינים, חלק א, מאמר ה, עמ' קצב-קצג. הגמרא אינה מאשרת את תיאורו של יוסיפוס (מלחמות היהודים, ספר ד, פרק ד) הטוען כי אישיות בשם דומה היתה ממנהיגי הסיקריים (הסיקריקין). וראו עוד בתוספתא שבת יז, ד.

ודייקו להוסיף לשון "עבירות" אצל עבודה זרה וכו', אך לא אמרו "עברת שנאת חינם", כי בשנאת חינם אין דנים בצד העברה שבה.

נראה אם כן שכוונת הגמרא באמרה "שנאת חינם" היא בדומה לקביעתו של רבי יוחנן שחורבן הבית בא מחמת הוראתו של רבי זכריה בן אבקולס ולא מפני חטאים. לפי זה הדגש ב"שנאת חינם" הוא יותר בעצם הדבר שהיהודים לא התאחדו מול הרומאים ולכן הובסו, ופחות בצד הדתי שלה. וכן רבנו חננאל פירש במסכת יומא שאין מדובר כאן בחטא ובעונשו מן השמים אלא בתוצאה, בבחינת "אם עלו [מכבל לא"י ביחד] כחומה ולא היו נמאסים". גם המהרש"א ציין שהסיפור על קמצא ובר קמצא הוא דוגמה לפירוד ולתוצאותיו. זוהי אם כן המשמעות של "מפני שנאת חינם" נחרב ביתנו וגלינו מארצנו.

למה התכוונה הגמרא באמרה "ללמדך ששקולה שנאת חינם כנגד שלש עבירות, עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים"? לכאורה זוהי השוואה תמוהה, שהרי שלוש העברות החמורות שההלכה קובעת שעל האדם ליהרג ולא לעבור עליהן וחייב מיתת בית-דין אם עובר עליהן במזיד, אינן דומות לשנאה הכתובה בתורה, "לא-תשנא את-אחיך בלבבך" (ויקרא יט, יז), שהיא לכל היותר לאו שאין בו מעשה ואפילו מלקות אין בו!

אולם הלשון "שקולה כנגד" נמצאת פעמים רבות בתלמוד, לדוגמה במסכת נדרים (כה, ע"א) "שקולה מצות ציצית כנגד כל מצות שבתורה" ושם (לב, ע"א) "גדולה מילה ששקולה כנגד כל המצות שבתורה", ובתלמוד ירושלמי (ברכות א, ה) "שקולה שבת כנגד כל המצות" וכן בעוד מקומות. בשום מקום אין פירושו של דבר שהאדם הלוכש ציצית מקבל שכר השווה לשכר קיום כל שאר המצוות, או שמצוות מילה חשובה יותר ממכלול המצוות.

אשר על כן, יש להבין שהלשון "שקולה כנגד" מתפרשת בשני פנים. האחד, שיש זיקה בין שני דברים כך שהאחד מוביל לשני, ולכן ציצית שקולה כנגד כל המצוות כי על-ידי לבישת ציצית האדם נזכר לשמור את כולן, כמו שכתוב (במדבר טו, לט) "והיה לכם לציצית וראיתם אתו וזכרתם את-כל-מצות ה' ועשיתם אתם". והשני, שיש תוצאות דומות לשני הדברים אף שכל אחד מהם פועל בדרכו, כמו שאמרו בספרי, פרשת ראה "שקולה ישיבת ארץ ישראל כנגד כל המצות". קיום כל המצוות מביא לאמונה בה' וכך גם ישיבת ארץ ישראל, כפי שנאמר במסכת כתובות (קי, ע"ב) "כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוהה".

הוא הדין אפוא בשנאת חינם השקולה כנגד עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים מפני שהביאה לאותה תוצאה: בית ראשון נחרב בגלל שלוש העברות האלה ובית שני נחרב בשל שנאת חינם, אף שאין הראשון דומה לשני.³

3 בית ראשון נחרב בציווי ישיר של ה', כפי שזעקו והתריעו כל הנביאים, ונבוכדנאצר אף כונה בספר ירמיה (כה, ט ועוד) "עבדי" (עבר ה') מכיוון שפעל בשליחות ה' – אף שהוא עצמו לא הכיר בכך. בדומה לכך, בספר ישעיה (י, ה) מכונה אשור "שבת אפי" משום שנועדה להשמיד את מלכות שומרון. לעומת זאת לא מצאנו בתלמוד שרומי נשלחה מארצה להחריב את הבית השני, וכן לא מצאנו שטיטוס נקרא "עבר ה'" או שרומי כונתה "שבת אפו". נראה שאפשר להסביר שהגמרא עוסקת בשני סוגים של הנהגה אלוקית – גלויה ונסתרת. "והיה

ב. סמכותה של ממשלה

סמכות ממשלה חילונית

לממשלה יש רשות להנהיג מדיניות משלה, ולכן לכאורה יש לה הסמכות להכריע גם בשאלות של סכנה לאומית, בניגוד לדברים שפורסמו לאחרונה:

לשאלת רבים: האם לממשלה הנוכחית ולהוראותיה כיום יש תוקף מחייב?

תשובה: כדי שהוראה או חוק יהיה להם תוקף מחייב על פי ההלכה, נדרשים שלשה תנאים בסיסיים: האחד, שהחוק ייקבע בידי אנשים יודעי תורה ויראי שמים. השני: שהאנשים נתמנו בידי יהודים יראי שמים. השלישי: שהחוק ייקבע על פי תורת ישראל. בהעדר תנאים אלה, והשלטון פועל כנגד העם ותורתו, הרי הוא מוגדר כ'קשר רשעים'. ואין להתחשב בו.⁴

הראי"ה קוק ז"ל, למשל, סבר אחרת וטען כך:

בזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אתה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה (שו"ת משפט כהן, סימן קמד, אות טו-א).

ולא התנה שהבוחרים והנבחרים יהיו שומרי מצוות דווקא. עוד כתב שם:

ובייחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו לענין כמה משפטי המלוכה, ובייחוד במה שנוגע להנהגת הכלל.

ולא התנה שהשופט יתמנה על-ידי בית-דין הגדול.

כך גם כתב הרב אליעזר ולדינברג:

אם שמע" וכן "והיה אם לא תשמעו", הכתובים שניהם בתורה, שייכים למערכת של הנהגה גלויה. כל זמן שישראל הם צדיקים גמורים, אין כל אומה ולשון שולטת בהם, כמו שמצוין במקומות רבים, וכן להפך – אם הם רשעים גמורים, הם נמסרים להשמדה. אפילו אם מצד הטבע ומאזן הכוחות הבינלאומי אין צפויה סכנה לישראל, בכל זאת הקדוש ברוך הוא מסבב את הטבע להביא את הרעה, כמו שנאמר בירמיה (ה, טו) "הנני מביא עליכם גוי ממרחק". זו היא תקופת בית ראשון, שהיו בה נבואה ונסים רבים והחורבן בא כעונש על "שהיו בו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים". בדרך הטבע לא היה החורבן מתרחש, והוא אירע רק משום שהיו אז רשעים גמורים. לא כך היה במקדש שני, "שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים" ובוודאי לא היו שטופים בעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. אם כן, מפני מה הוא נחרב? ישראל לא היו רשעים גמורים ואף לא צדיקים גמורים, ולכן לא הגיע להם עונש מאת ה' לסבב את הטבע לרעתם, אבל גם לא הצלה מאת ה' לסבב את הנסיבות לטובתם. זה אופיה של תקופת העדר הנבואה והנסים, והיא נקראת "הסתר פנים". ישראל טעו כאשר פתחו כנגד הרומאים במלחמה שבה לא יכלו לנצח בדרך הטבע, והתבוסה הבלתי נמנעת מבחינה טבעית הגיעה להם לא כעונש על עוונות, אלא "משום שנאת חנם שהיתה בו". ללמדך, ששנאת חנם בתקופת בית שני היתה שקולה מצד תוצאותיה (דהיינו שגרמה לחורבן השני) כנגד שלוש העברות החמורות בתקופת בית ראשון שהביאו לחורבן הראשון.

פורסם על-ידי גוף המתקרא 'בית הדין התורני לענייני עם ומדינה בחסות הסנהדרין'. אודה ולא אבוש שהתייחסתי בסובלנות משועשעת לפרסומים של 'סנהדרין' זו. המרחק בין סנהדרין על-פי ההלכה לסנהדרין על-פי 'חצ"נים הוא גדול כל כך עד שהיה נדמה שגם מקימי הגוף החדש לא יתייחסו לעצמם ברצינות יתרה. מתברר שטעית.

גם בימינו הנשיא והממשלה והכנסת (על כל מגרעותיהם בשטח הדת ואשר ברור שבנוגע לדת אין להחלטותיהם נגדו כל תוקף שהוא) שנבחרו מדעת רוב ישראל היושבים על אדמתם וכו' במקום מלך הם עומדים בכל הנוגע למצב הכללי של האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם (שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן א, אות יד).

כלומר, במה שאינו נוגע לדת יש להחלטותיהם תוקף. זוהי מסקנה מתבקשת; וכי נעלה על הדעת שציבור רשעים אינו יכול להמליך עליו מלך, ויאלץ להישאר ללא שלטון לפי דין תורה? עשרת השבטים עבדו עבודה זרה, ובכל זאת בירושלמי (הוריות ג, ב) נאמר:

מלך ישראל ומלך בית דוד שניהם שווים... אמר רבי יוסי ברבי בון ובלחוד עד דיהוה בן נמשי... מיכן ואילך בליסטייא היו נוטלין אותה.

כלומר, אלה שמלכו בשומרון אחרי יהוא נטלו את השלטון בצורה לא-לגיטימית (בליסטייא, כלומר כִּלְסִטִים) ולא היו מלכים לגיטימיים. לפי זה עד שלום בן יבש שהכרית את בית יהוא היה דין מלך לכל מלכי שומרון הרשעים. וכל שכן לדעת הבבלי (הוריות יא, ע"ב), שאינו מחלק בין המלכים שלפני יהוא למלכים שמלכו אחריו, ולפי זה פירש המראה הפנים על הירושלמי שלדעת הבבלי גם מלכי שומרון האחרונים הביאו שער. וכי יעלה על הדעת שלא היה למלכי שומרון דין מלך?

ואין לומר שנביאים המליכו את כולם, כי לא מצינו אצל שום מלך ממלכי בית עמרי שהומלך על-ידי נביא. וכן כתבו התוספות (סנהדרין כ, ע"ב) ש"אחאב לא מלך מאת המקום". ולשיטתם לא היו לו זכויות המלך הכתובות בפרשת המלך אבל מלך בוודאי היה, והרי אליהו רץ לפניו. ואילו לדעת חידושי הר"ן (שם), "כל מלך שהמליכוהו עשרה שבטין עליהם דין מלך יש לו לכל דבר", כלומר שיש לו דין מלך גם לגבי הכתוב בפרשת המלך. וכן פירש הרדב"ז בהלכות מלכים (ג, ד): "האי מלך היינו שהומלך על ידי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל", וכולם לא התנו שהעם צריכים להיות צדיקים כדי להמליך עליהם מלך.

ברם, הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים (א, ח) כתב כך:

נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והיה אותו המלך הולך בדרך התורה ... הרי זה מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו, אע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך.

מכאן שהצריך הרמב"ם גם שהמלך ימונה על-ידי נביא וגם שילך בדרך התורה. אבל אי-אפשר לומר שכלא תנאים אלו אינו מלך כלל, נגד כל הכתוב לגבי מלכי שומרון, אלא צריך שתנאים אלו יתקיימו כדי לנהוג בו את המצוות הנוגעות בגוף המלך עצמו:⁵ לכתוב שני ספרי תורה ולהעמיט בנשים ובסוסים וכדומה, וכן להוריש מלכותו לבניו

5 בספר המצוות, עשה קעג, כתב הרמב"ם כך: "כל מורד במלכות ... דמו מותר למלך שהוקם על פי התורה". לפי זה, שליט שלא התמנה על-ידי נביא וכדומה, אין לו רשות להרוג את המורד במלכותו, אך בהלכות מלכים לא ביאר כן. וראו להלן, חלק ד, תחת כותרת המשנה "המרדה".

כמו שפירש שם, ומכל מקום גם בלי נביא ושמירת התורה דינו כמלך לעניין שאר דברים. ויש לכך ראיה מהלכות גזלה ואברה (ה, יח), ששם תלה את מעמד המלך רק במידת סחירות מטבעו, ומדובר בין במלך ישראל בין במלך עכו"ם, כמו שכתב שם בהלכה יא.

גם בבית שני, כשמלכו רשעים וצדוקים, לא מצינו שמלכותם לא היתה מלכות, ולו בדיעבד. וכבר פסקה הנבואה קודם שמלכו החשמונאים, ואף-על-פי-כן כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (ג, א) שהחשמונאים העמידו מלך מן הכוהנים "וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנים עד החורבן השני", וכלל בזה גם את הפסולים והרשעים שמלכו לפני החורבן. כך גם אגריפס המלך, אף-על-פי שהיה פסול למלוכה על-פי דין תורה כיוון שהיה ממשפחת גרים, קרא בתורה בהקהל כדין מלך, ושיבחוהו חכמים.⁶

סמכות בענייני נפשות ויציאה למלחמה

כיוון שיש לממשלה דין מלכות, חל עליה מה שדרשו בשבועות (לה, ע"ב):

מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא.

ופירש רש"י שהמלכות הביאה למותם של אזרחיה "באנגריא לעבודת המלך", והתוספות פירשו שמדובר בחייליה שנהרגו כשהוציאה אותם המלכות למלחמת הרשות⁷ – ובכל זאת המלכות אינה נענשת. ונראה "דקטלא" הוא לא דווקא הרג ממש, אלא הכוונה היא שהמלכות גרמה לאיבוד נפשות.

אף מי שיטען שאין ללמוד הלכה של "שישית" ממדרש פסוקים זה מכיוון שהרמב"ם ושאר הפוסקים לא הביאו אותה, יודה על אמיתות העניין. שום משטר אינו יכול להתקיים ללא סמכות בענייני נפשות – הן ישירות באמצעות הפעלת הצבא והמשטרה, והן בעקיפין. היום כמעט בכל תחום יש השלכות לפיקוח נפש – אלו סכומים יש לתקצב לצורכי רווחה או אלו סכומים לקצץ, היכן לבנות בית-חולים נוסף והיכן לא, וכיוצא באלה.

6 ראו סוטה מא, ע"א. מה שהתחייבו חכמים שם כליה לא היה משום ששיבחו את אגריפס על שקרא בתורה בהקהל כמלך, כי בדיעבד היה מלך, אלא משום שהחניפו לו ואמרו שלא בא ממשפחה פסולה.

7 לליבון שיטות הראשונים ראו בבני בנים, חלק ג, סימן לג, ועיינו שם בכירור העניין לאיזו תועלת מוציאים למלחמת הרשות. יש להעיר שרבנו חננאל והרשב"א אינם גורסים "בעלמא", ולכאורה אין לגרוס כן גם בתוספות, כי לשון זה אינו נופל על חיילים היוצאים למלחמה.

ג. האם בתוכנית ההתנתקות עברה הממשלה על איסור תורה?

כעת אבקש לדון בקצרה בתוכנית ההתנתקות מבחינה הלכתית. אפתח בדיון על תוקפה והיקפה של מצוות יישוב ארץ ישראל ואחר כך אדון בשאלה אם חל על ההתנתקות איסור "לא תחנם".

ביטול מצוות כיבוש הארץ

אחד הטיעונים המרכזיים כנגד נסיגות מחבלי ארץ ישראל נשען על מצוות כיבוש הארץ ויישובה. כפי שנראה, הראשונים נחלקו לגבי תוקפה והיקפה של מצווה זו. אפשר לחלק את הראשונים לארבע קבוצות: א. אלה שכתבו שיש מצוות עשה של כיבוש הארץ ויישובה (רמב"ן ורשב"ץ); ב. אלה הסוברים שיש מצווה של יישוב הארץ, ואילו הכיבוש הוא הכשר-מצווה (ריב"ש ורשב"ש); ג. מוני המצוות שלא מנו את יישוב ארץ ישראל במניין המצוות; ד. אחרים שדנו בסיבות לגור בארץ ישראל אך לא הזכירו את צד המצווה שבכך.

להלן נדון בהן אחת לאחת ונברוק את משמעותן לענייננו.

א. בהוספות למצוות עשה ד שבספר המצוות האריך הרמב"ן בדברים על כך שכיבוש הארץ ויישובה הם מצוות עשה אחת, הנכללת בתרי"ג המצוות, וכך גם דעת הרשב"ץ בספר זוהר הרקיע (עו). אל הרמב"ן נחזור בהמשך הדברים.

ב. הריב"ש והרשב"ש הזכירו פעמים רבות מצוות עשה של ישיבת ארץ ישראל, אך כמדומה לא את מצוות הכיבוש. נראה שלדעתם כיבוש אינו אלא הכשר-מצווה לישיבת ארץ ישראל ולא המצווה עצמה, בדומה לעלייה לארץ ישראל שאינה אלא הכשר-מצווה, כמו שהאריך בשו"ת הרשב"ש (א).⁸

להבחנה זו בין הגדרת הכיבוש כמצווה ובין הגדרתו כהכשר-מצווה יש משמעות חשובה לגבי מהלכים טריטוריאליים. אם רק הישיבה בארץ ישראל היא מצווה, הרי ההתנתקות לא ביטלה את מצוות ישיבת ארץ ישראל, שכן לפני הפינוי גרו תושבי גוש קטיף בארץ ישראל, וגם אחריו הם גרים בארץ ישראל – אלא שבמקום אחר. רק לשיטת הרמב"ן שהכיבוש הוא מצווה, פינוי חבל ארץ מיהודים והעברתו לידי זרים

8 ישנה משמעות מעשית חשובה להגדרת כיבוש כמצווה או כהכשר-מצווה. שבועות חלות על הכשר-מצווה אבל אין להן תוקף לבטל מצווה, משום שהיהודי כבר מושבע ועומד לקיים את המצוות. מכאן יובנו הדברים שהביאו הריב"ש והרשב"ש מסוף מסכת כתובות (קיא, ע"א) שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא יעלו בחומה לכבוש את ארץ ישראל בכוח, וכתבו שלכן אנהנו מנועים בעת הזאת מלעלות בהמונים לארץ ישראל, כי השבועה חלה על כיבוש שאינו אלא הכשר-מצווה. הוראה זו אינה כדעת הרמב"ן שכיבוש הוא מעיקר המצווה, כי אז לא ייתכן להשביע את ישראל לעבור על מצווה מן התורה. מסיבה זו לא הזכיר הרמב"ן את השבועה שלא לעלות בחומה (הפירוש לשיר השירים המיוחס לרמב"ן, שבו מובאת השבועה שלא לעלות בחומה, אינו שלו).

ביטל את מצוות העשה של כיבוש אותו חלק של ארץ ישראל. ולפי זה כל מי שנתן יד לפינוי, ואפילו בעקפיץ ב'מעגלי הפינוי' ובמחסומים, סייע בידי עוברי עברה.

ג. מוני המצוות, מלבד הרמב"ן והרשב"ץ, לא כללו את יישוב ארץ ישראל במנייניהם. יישוב הארץ אינו מופיע בספר המצוות של הרמב"ם וגם לא אצל אחרים, למשל בעל הלכות גדולות, רס"ג ובעל ספר יראים. לכאורה נראה כי מוני מצוות אלו אינם סבורים שיישוב הארץ הוא מצווה מן התורה, וכך גם פירש הרשב"ש שלדעת הרמב"ם המצווה היא מדרבנן. חיוק לכך אפשר לקבל מדברי הרמב"ן שניכר מהם שהיה מודע לכך שהוא שהגדיר ופרסם לראשונה את מצוות יישוב ארץ ישראל, דבר שלא עשו קודמיו.

ישנם אחרונים הסוברים שלפי השורשים שבהקדמה לספר המצוות, גם הרמב"ם סובר שהשייבה בארץ ישראל היא חיוב מן התורה, ורק מסיבות טכניות ופורמליות היא לא נכללה במניין תרי"ג.⁹ על כל פנים, דבריהם אינם מועילים לתרץ את השמטת מצוות יישוב הארץ מרשימות המצוות של שאר הראשונים שלא הכירו את השורשים של הרמב"ם ובוודאי לא התבססו עליהם.

ד. ראשונים אחרים דנו בסיבות ובתועלת של ישיבת ארץ ישראל ולא הזכירו שמצווה לשבת בה. בספר תשב"ץ (תקנט, תקסא) ב'דיני חסידות' הביא התשב"ץ את דברי רבו מהר"ם ב"ב:

עיקר המצוה ללכת לארץ ישראל, איני יודע אלא כמפורש בסוף כתובות ואם מוחלים לו על כל עונותיו ... ויזהר מכל מיני עוון ויקיים את מצוות הנהיגות בה כי אם יחטא בה ייענש יותר ... מי שהולך לשם לשם שמים להתנהג בקדושה ובטהרה אין קץ לשכרו ובלבד שיוכל להתפרנס שם. ... מותר לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ אחר רבו ללמוד תורה, כל שכן שאין ללכת מרבו מחו"ל לארץ ישראל להתבטל מלימודו ולשוט אחר מזונותיו.

דברים אלו הובאו גם בספר ארחות חיים ובכלבו. ובתרומת הדשן (פסקים פח) כתב ש"שבח גדול ומעלה לו לאדם הדר בא", וכל שכן בעיר הקודש לתועלת לעולם הבא וגם לעולם הזה". אם ישיבת ארץ ישראל היא מצווה מן התורה, מדוע לא הזכיר אותה בעל תרומת הדשן? ומהו זה שאמר מהר"ם ב"ב "איני יודע...?"

אבל ראו זה פלא, כשנשא הרמב"ן דרשה לראש השנה אחרי שעלה ארצה, ובה דיבר על המניעים שהביאו לעלייתו, לא הזכיר ולו ברמז שמצווה לשבת בארץ ישראל — מצווה שהוא עצמו הגדיר ופרסם! לדעתי מכאן ראייה חותכת שלדעת הרמב"ן ישיבה ללא צד של כיבוש ושלטון יהודי — "ביאה ריקנית", כלשון שו"ת ישועות מלכו (חלק יו"ד, סו) — אין בה משום קיום המצווה מן התורה. הרמב"ן ידע שלא זכה לקיים מצוות יישוב ארץ ישראל כתיקונה, מכיוון שלא היה בישיבתו בה שום צד של כיבוש.

9 אם הדברים משכנעים או לא — זאת ישפוט הקורא, וראו בשו"ת בני בנים (חלק א, מג; חלק ג, ל-לא; חלק ד, כה).

לפי הנחה זו – שישיבה ללא כיבוש אינה מצווה – אין להוכיח דבר מדברי מהר"ם ב"ב ותרומת הדשן או מן העובדה שהרבה ראשונים לא הזכירו כלל את עניין העלייה לארץ ישראל. אפשר שהם הסכימו לרמב"ן בהגדרת המצווה, וכמוהו הכירו שבימיהם לא היה כל קיום של מצוות יישוב הארץ וכיבושה על-ידי הבורדים שעלו לארץ ישראל. ואילו היום, כאשר כל יהודי נוסף העולה לארץ ישראל מחזק את שליטתנו בארץ, ייתכן שרבים מן הראשונים יודו שהכיבוש הוא מצווה מן התורה.

ואף-על-פי שאין בכך כדי לתרץ את שתיקת מוני המצוות שלא מנו את יישוב ארץ ישראל כמצווה אף שמנו מצוות כלליות כמו "קדושים תהיו" בניגוד לשיטת הרמב"ם בשורשיו, עדיין יש מקום להורות הלכה למעשה כרמב"ן וכדעת הרבה אחרונים,¹⁰ ובפרט שיש ראייה לדעת הרמב"ן מן המדרש.¹¹ ומכל מקום אין זו הלכה מוסכמת.¹²

איסור "לא תחנם"

נחלקו הפוסקים גם בשאלה אם איסור "לא תחנם" חל על כל נוכרי או רק על עובדי עבודה זרה, למעט מוסלמים. עם אלה שכתבו במפורש כדעה השנייה נמנים שו"ת הרשב"א (חלק א, ח) וספר החינוך (תכו), וכך היא גם לשון הרמב"ם בספר המצוות (לא-תעשה ג) ובשאר מקומות.¹³

10 וכאן ישאל הקורא: וכי לא למדנו שכתב הפתחי תשובה בחלק אבן העזר, סימן עה, ס"ק ו, שכל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, דעתם כרמב"ן? תשובתי היא שהפתחי תשובה לא כתב כן וגם לא היה יכול לכתוב כן.

הוא לא כתב כן, כי זה לשונו שם משו"ת מעיל צדקה: "והשיב לענין אם בזמן הזה מצוה להעלות לא"י, הנה הרמב"ן מנה מצווה זו בכלל מצוות מקרא דוירשתם אותה וישבתם בה, וכי היא שקולה כנגד כל המצוות וגם תרומת הדשן בפסקיו בסי' פח הפליג בה, איברא התוספות בכתובות בשם ר' חיים כהן כו' אמנם הרי"ט בתשובה סי' כח ובחידושו לכתובות הוכיח דאזוה תלמיד טועה כתבו על שם התוספות, ולא דסמכא היא כלל ... ואם כן כל הזמנים שוים לקיום מצוה זו וכן מבואר מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו שכופין האשה שתעלה עמו כפשטא דמתניתין, א"כ ודאי דלא סבירא ליה הא דרב חיים כהן. וגם מה שכתב התוספות שם דאינו נוהג בזה"ז דאיכא סכנת דרכים, הא ודאי דאף בזמן הבית כל שהיה בו משום סכנה גלויה לא נאמר לכופף לעלות..." הרי מה שהביא בשם "כל הפוסקים ראשונים ואחרונים" אינו בא לומר שכולם מסכימים לדעת הרמב"ן, אלא שכולם חולקים על ר' חיים כהן שבתוספות. וכן גם עיקר התשובה מוסב על דברי המשנה ש"הכול מעלים לארץ ישראל", שבוודאי גם מי שאינו סובר כרמב"ן פוסק כן (והחלק השני של המשנה "הכול מעלים לירושלים" בוודאי אינו אלא מדרבנן. וראו בבני בנינים, חלק ב, סימן מב, עמ' קסו-ז, הטעם שתיקנו כן).

והוא גם לא היה יכול לכתוב אחרת, כי מאחר שראינו את דעות הראשונים שרק מעטים מהם כתבו כרמב"ן, לא ייתכן לפרש שהפתחי תשובה טעה כל כך בדעתם של הפוסקים לכתוב שכולם סוברים כרמב"ן.

11 ילקוט שמעוני, תתס: "...כשם שמילה דוחה את השבת כך כיבושה של א"י דוחה את השבת", ומשמע שכובשים לכתחילה בשבת בדומה למילה. לפי זה הכיבוש הוא מצווה מן התורה.

12 וראו בשו"ת אגרות משה, חלק אבן העזר, חלק א, קב שזו מצווה קיומית ולא חיובית, כלומר שמקבלים שכר על קיומה אבל לא מחויבים לקיימה. ואם משום חיוב מדרבנן, ראו שם בחלק יורה דעה, חלק ג, קכב, שלא שייכת כאן תקנת חכמים שתחייב את כל ישראל לדור בארץ ישראל, ושגם אם תיקנו כן, לא פשטה תקנתם.

13 יש המביאים ראייה להתיר חנינם לישמעאלים ממסכת עבודה זרה סד, ע"ב: "רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידרנא ביום אידם, אמר, 'ידענא ביה דלא פלח לעבודת כוכבים'", אך אין ראייה משם, כי יש לפרש שלא היה איסור "לא תחנם" לתת מתנה לאותו גוי מצד אחר, משום שהיה מכירו וכו', ולכן נותרה השאלה רק לגבי עבודה זרה ביום אידם.

לכן גם כאן – אף-על-פי שיש חולקים,¹⁴ הממשלה יכולה לומר ”קיים לך” כדעת המתירים.¹⁵

האם ההחלטה על ההתנתקות היא בגדר ”דינא דמלכותא דינא”?

אם כן, ראינו שאין לטעון באופן חד-משמעי שממשלה המוסרת חבלי ארץ לגורם ריבוני אחר עוברת על איסור תורה, שהרי גם לו יצויר שתכהן ממשלה דתית, היא אינה מחויבת לפעול על-פי שיטת הרמב”ן דווקא. נשאל כעת שאלה ספציפית, אם בתהליך קבלת ההחלטות סביב ההתנתקות היה פגם הלכתי אף שאינו קשור למצוות יישוב הארץ.

לכאורה אפשר לטעון שחוק ההתנתקות נכנס בתוך ההגדרה של ”דינא דמלכותא דינא”, ובשל כך הוא בעל תוקף מחייב. אולם הדבר אינו פשוט, ולכלל זה יש ריבוי שיטות ומחלוקות.¹⁶ אף-על-פי-כך, אפשר להצביע על כמה נקודות שלכל אחת יש תמיכה רחבה בפוסקים, גם אם אין ביניהם תמימות דעים. נדון בהן להלן:

א. דינא דמלכותא אמרו, דינא דמלכא לא אמרו, כדברי שו”ת הרשב”א (חלק ו, רנד):

כל עם ועם יש בו חוקים ידועים בדיני המלכות, ודינא דמלכותא אמרו דינא דמלכא לא אמרו, וכל מה שאינו מחוקי המלוכה אע”פ שיאמר עכשיו המלך כן אינו דין.

כלומר, רק חוקים התואמים את המסורת החוקתית של אותה המדינה יש בהם משום דינא דמלכותא דינא. לעומת זאת מה שהמלך חידש לפי שעה באופן שלא היה נהוג קודם לכן, אין זה אלא ”דינא דמלכא”, כלומר דין של מלך פלוני. ומסתבר שתנאי זה בא לשלול חידושים מהותיים ועקרוניים בהנהגות המדינה שהם ”חוקי המלוכה”, וכך נראה גם על-פי דברי הרמב”ן (בבא בתרא נה, ע”א). אולי חששו חז”ל מלעגן בהלכה חקיקה פזיזה בנוסח אחשוורוש שהיה מוציא הורמנא דמלכא ושוב חוזר בו, ולכן חייבו בדינא דמלכותא דינא רק חוקים שהשתרשו.

לפי זה יש להסתפק מה דינו של חוק ההתנתקות, כי אין לך ”דינא דמלכא” יותר מזה: ראש הממשלה של אז יזם אותו לבדו, לא היה חוק כזה מעולם, והוא מנוגד למה שסברו ונהגו ודבקו בו כל ראשי ממשלות ישראל שקדמו לו.

ב. דינא אמרו, חמסנותא (חמס) לא אמרו. שלא כנ”ל, לדעת הרבה ראשונים והטור בחלק חושן משפט (שסט), דינא דמלכותא דינא חל גם על חוק חדש, אם השווה בו

14 כמו הסמ”ג, לא-תעשה מה, שתפס לשון ”גוי”, וכן דעת הבית יוסף בחלק חושן משפט, סימן רמט, שלשון ”עובד עבודה זרה” בא למעט ד’ עממין ולא את הישמעאלים.

15 ייתכן שקיים איסור שאינו תלוי בדתם של מקבלי המתנה. נאמר בפרשת המלך (שמואל א ח, יד) ”ואת-שדותיכם ואת-כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו”. והקשו המפרשים מכרם נבות: מדוע הוצרך אחאב למשפט שקר? הלוא היה מותר לו לקחת את הכרם. ותייצו ש’ונתן לעבדיו” הוא שמתר אבל לא הותר לו לקחת לעצמו, מכיוון שאין בזה תועלת זולת לו, ואם עשה כן הרי זה גזל. ולעניות דעתי קל וחומר שאסור להפקיע שדות ובתים וכו’ בשביל ’ונתן לאויביו’.

16 ראה בבאנציקלופדיה התלמודית בערך ’דינא דמלכותא דינא’.

המלך את כל בני המדינה. אך חוק ההתנתקות לא השווה את כל תושבי המדינה אלא נישל ציבור מסוים. הפיצויים לא עמדו בסטנדרטים המקובלים בהפקעת קרקעות והריסת בתים במקומות אחרים בארץ, ואין לך חמסנותא דמלכא גדולה מזו. חוק המפלה בין אזרח לאזרח אין בו משום דינא דמלכותא, ואין זכות אפילו לרוב לגזול ולעשוך את המיעוט, וההבדים ידועים.

מלבד זה, משמע מלשונם הסתומה של הרבה ראשונים שדינא דמלכותא דינא חל רק בענייני ממון, בניגוד למחשבה המקובלת שמי שחוצה כביש באור אדום או נוסע במהירות מופרזת וכדומה עובר על דינא דמלכותא דינא (מלבד האיסור לסכן את עצמו).¹⁷

ד. גבולות וכללים במאבק בממשלה

פילוג בעם מול סכנה קיומית

נחזור כעת לתחילת דברינו בעניין שנאת חנם. האם לאור הדיון במקורות ראוי לשאול לפני כל מאבק על סוגיה מדינית, כגון זה שהיה במהלך ההתנתקות מגוש קטיף ועוד יותר בהרס הבתים בעמונה, האם נכון לוותר כדי למנוע "שנאת חנם" ופילוג בעם? שהרי אפילו אם הממשלה פועלת באיסור, כידוע "חמירא סכנתא מאיסורא", ולכן אולי יש להעדיף מניעת סכנת פילוג על כל שיקול אחר, אף הלכתי?

אך נדמה לי שאי־אפשר להכריע את שאלתנו על בסיס החשש לסכנה. המתנגדים לפינוי יישובים טוענים שנשקפת סכנה קיומית למדינה מהמדיניות של ויתורים לפלשתינים ללא תמורה, ושסכנה זו אינה נופלת בחומרתה מסכנת פילוג בעם ולכן יש לסכל מדיניות זו. זאת ועוד, על־פי השקפתם הממשלה היא המלבה את אש הקרע בעם, בהטותה את דעת הקהל נגד תושבי היישובים בפרט והציבור הדתי־לאומי בכלל. לעומת עמדה זו, המצדדים בתהליך ההתנתקות וברומים לו בעתיד מצביעים על סכנות דמוגרפיות חמורות. משני הצדדים ניצבים אלופים ומומחים שונים, איש־איש ודעותיו. בוויכוח מעין זה אין לממשלה עדיפות אף שיש לה סמכות לקבוע את המדיניות בפועל, שכן בשאלות ביטחוניות רבות אין לה מידע מיוחס.¹⁸

בהקשר זה חשוב לדעת כי בענייני הנהגה, לא תמיד חלים הכללים המקובלים בהכרעת ההלכה, וסימן לדבר: רבי יוחנן תלה את קולר החורבן בצווארו של ר' זכריה בן אבקולס בגלל חוסר ההכרעה (ענוותנותו) ואי־העשייה שלו בפרשת בר קמצא. אף־על־פי־כן,

17 בכל מקום בש"ס שמוזכר דינא דמלכותא דינא מדובר בממון (נדרים כח, ע"א; גיטין י, ע"ב; בבא קמא קג, ע"א; בבא בתרא נד, ע"ב).

18 כמו אי־צפיית המשך ירי הקסאמים ועליית החמאס. מיתמם מי שטוען שבממשלה "יודעים יותר טוב".

באותה מסכת גיטין קבע רבי יוחנן פעמיים שבענייני הלכה "וכי מפני שאנו מדמין, נעשה מעשה?" (יט, ע"א; לז, ע"א) — כלומר שב ואל תעשה עדיף.¹⁹

המורה

מאחר שיש לממשלה סמכויות של מלכות, האם מי שפועל נגד מדיניות הממשלה עובר עברה? התשובה לשאלה זו קשורה לשינוי לשונות הרמב"ם בין ספר המצוות למשנה תורה.

בספר המצוות (עשה קעג, בתרגום הרב קאפח, במהדרת רמב"ם לעם) כתב הרמב"ם:
כשמצוה המלך הזה איזה ציווי שאינו נגד ציווי תורני — חובה לקיים את פקודתו, והעובר על פקודתו ואינה מקיימה, רשות יש למלך להרגו.

הרמב"ם מנה כאן שני עניינים: אחד, שיש חובה לקיים את פקודות המלך; ושני, שיש רשות למלך להרוג את מי שאינו מציית לו. אין ספק שמקור הרמב"ם בספר יהושע (פרק א) בקבלת העם: בפסוק יז התחייב העם לציית ליהושע "ככל אשר-שמענו אל-משה כן נשמע אליך", ובפסוק יח ייפו את כוחו להרוג את מי שאיננו מקיים את דבריו, "כל-איש אשר-ימרה את פיך ... יומת".

אולם בגמרא (סנהדרין מט, ע"א) הביאו להלכה רק את הפסוק השני.²⁰ וכן הרמב"ם, במשנה תורה, הלכות מלכים (ג, ח) כתב "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו" בהתאם לפסוק השני, ולא כתב שיש חובה נפרדת לקיים את פקודת המלך בהתאם לפסוק הראשון. משמעות השמטת החיוב לציית למלך היא שאף שמלכות — והוא הדין לגבי ממשלה — רשאית לכוף את דעתה, אין איסור בעצם ההתנגדות למדיניותה. כאשר העובר על דברי המלך היה צפוי למיתה, היה אסור להמרות את פיו משום "ונשמרתם מאד לנפשתיכם",²¹ אבל אין איסור מטעם זה היום.

19 כמו כן, לסיפור של בר קמצא ור' זכריה בן אבקולס הקדים רבי יוחנן את הכתוב במשלי (כח, יד): "אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה". ממה צריכים לפחד לדעתו? דומה שיש לחפש את התירוץ במקום אחר בתלמוד שבו מובא הפסוק "אשרי אדם מפחד תמיד..." במסכת ברכות (ס, ע"א) מסופר: "ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון. חזייה דקא מפחיד, אמר ליה: חטאה את, דכתיב (ישעיה לג, יד), 'פחדו בציון חטאים'. אמר ליה: והכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד'?" אמר ליה: ההוא בדברי תורה כתיב. על כך פירש רש"י שאדם צריך לפחד תמיד שלא ישכח את לימודו, אבל קשה מסוף הפסוק "ומקשה לבו יפול ברעה", ששמע שמדובר בהחלטה מודעת ולא בשכחה. לאור דבריו של רבי יוחנן מסתבר לעניות דעתי שכך פירושו: אשרי אדם המפחד שמא לא הבין כראוי את דברי התורה שלמד ושמת טעה בהם בהסקת מסקנות למעשה, כר' זכריה בן אבקולס שבוודאי מצא הצדקה תורנית להימנע מלהכריע בפרשת בר קמצא, ואף-על-פי-כן האשים אותו רבי יוחנן באחריות לחורבן.

20 אולי משום שסיום הפסוק הראשון הוא "...רק יהיה ה' אלקיך עמך כאשר היה עם-משה". מכאן שהעם לא התחייב לציית אלא ליהושע שהיה ה' עמו בגלוי (ראו שם בפסוק ה), ותנאי זה אינו מתקיים אצל שאר שליטים. וכעין זה פירש במצודת דוד "לא נשמע אליך רק כשיהיה ה' עמך וכי' אבל לא בזולת זה". ואילו בפסוק האחר לגבי "כל מי שימרה את פיך ... יומת" סיימו "רק חזק ואמץ", ותנאי זה מתקיים בכל הדורות אצל שליטים חזקים.

21 בספר נדרי וריזין, חלק ב, סימן רלב, מצויה סברה זו לענין דינא דמלכותא דינא.

ואף-על-פי שבהלכות מלכים (ד, א) כתב הרמב"ם ש"אסור להבריה מן המכס" של המלך – כלומר השתמש בלשון אסור גם במשנה תורה – זהו בעניין ממון. הברדל גדול יש בין ממון ובין ציות, כי בוודאי אסור לגנוב מן המלך או ממה שמגיע לו כמו שאסור לגנוב מכל אדם, ואין האיסור תלוי בהענשה.

והנה בספר המצוות הגביל הרמב"ם את סמכות המלך להרוג את מי שעובר על פקודתו, למלך "הממונה על פי התורה" וכפי שנלמד מיהושע (ותנאי זה לא פירש הרמב"ם במשנה תורה). לפי זה, סמכות זו אינה נחלתן של הממשלות של היום, שכולן לא התמנו "על פי התורה". אמנם לממשלה נותרו הסמכויות הנמנות בפרשת המלך בשמואל א, שכן לדעת הרמב"ם כל האמור בפרשת המלך – מלך מותר בו. אך לא מצינו בפרשת המלך שיש חיוב אישי לציית למלך, אלא רק שהמלך רשאי לכוף את העם.

נמצא שבין לפי ספר המצוות, שהזכיר חובה לציית לפקודות המלך אבל התנה שיהיה זה מלך הממונה על-פי התורה, ובין לפי משנה תורה, שלא הזכיר חובה עצמית לשמוע לפקודות המלך אבל גם לא התנה שיהיה המלך ממונה על-פי התורה – אין איסור הלכתי להתנגד לממשלות של היום, ובתנאי שאין כפעילות המחאה משום חטא, ושתהיה מקובלת לפי נוהלי הדמוקרטיה שאימץ העם.

כורח המצפון

קשה לקבוע את גבולות המחאה המותרת, ובמידה מסוימת הדבר תלוי בנורמות של החברה. לדוגמה, חסימת צמתים היתה אמצעי מחאה מקובל בסכסוכי עבודה במשך השנים, ולכן אין לפסלה כאמצעי של מרי אזרחי, על אף הקשיים ששיבושי התנועה גורמים לציבור. עם זה, ברור שיש לממשלה הרשות להעניש על כך – גם אם לא הענישה על עשרות ומאות חסימות צמתים בעבר.

מכל מקום, מי שסובר שיש במדיניות ההתנתקות/ההתכנסות משום סכנה קיומית, לא יצא זכאי מבית-דין של מעלה אם לא פעל כנגדה. ויש לאדם לפעול כפי מצפונו, ויזהר מכל דבר עברה. אין להתפלא אם אין הגדרות ברורות לכך, שהרי בעיות מסובכות אינן ניתנות לפתרונות קלים, כמו שאין הגדרות כאלה לחיוב המקביל של "עת לעשות לה'" (ברכות נד, ע"א). שם הצורך הוא לפעול למען ה', וכאן למען העם והארץ.

ברם, ברור שמי שמכיר בסכנה אבל עומד מנגד, עליו נאמר במשלי (כד, יא-יב):

הצל, לקוחים למוות ומטים להרג, אס-תחשוך.

כי-תאמר הן, לא-ידענו-זה הלוא-תוכן ליבות, הוא-יבין, ונוצר נפשך, הוא יידע והשיב לאדם כפועלו.

במשלי מדובר במי שלא ראה בעיניו²² את המטים להרג ומעמיד פנים שלא ידע עליהם, ולכן הקדוש ברוך הוא יגמול לו כפעלו. אך כדי לעצור את מדיניות הממשלה יהיה צורך לשלם מחיר אישי. התנאי הוא אפוא שהמתנגדים למדיניות זו – והנפגעים ממנה – יהיו מוכנים לשלם את המחיר שהממשלה רשאית, גם באיולתה, לגבות.

22 לכן אין עליו חיוב מן התורה להציל. על כך ראו הדיון בשו"ת בני בנים, חלק א, סימן מג, אות ג (עמ' קנד).