

מושגים:

הבחנה נדירה בין ספק לודאי בהלכות פיקוח נפש. השלכה של ההבחנה בין יהודי כאדם פרטי לבין היותו חבר בכלל ישראל. היתר להפעיל משטרה בשבת ללא סכנת נפשות. היתר להרוג ולהיהרג לשם הצלת ממון.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בחובת הדיין שלא להיכנע לאיומים, המעוגנת בפסוק 'לא תגורו מפני איש'. אנו מראים כי לדעות מסוימות החובה הזו מוטלת עליו גם במצב של ספק פיקו"נ. השאלה העולה היא בדרך של ממה נפשך: האם החובה לדון היא מן העבירות החמורות שיש למסור עליהן את הנפש? לכאורה לא. אז מדוע יש חובה לסכן את החיים על כך? וגם אם כן, אזי מדוע רק בספק פיקו"נ ולא בוודאי, כמו בכל העבירות החמורות? מסקנתנו היא שהחובה הזו נגזרת מכך שהאדם פועל כאן בנושא תפקיד ציבורי, ואם תהיה כניעה לאלימות זה יערער את כל אושיות שלטון החוק בחברה. חשש של קלקול חברתי כללי שקול לפיקו"נ, ולכן הוא מחייב מסירות נפש. מדוע רק בספק פיקו"נ? כאן הצענו שהסיבה לכך היא שאין לחייב נושא משרה למסור את נפשו לסכנה וודאית, שכן באותו זמן שהוא נושא תפקיד ציבורי יש לו גם פן של אדם פרטי. הוא אינו נדרש לוותר על הפן הזה ולשעבדו כליל לפן הציבורי. אמנם אחת המסקנות היא שאם הוא יחליט לעשות זאת, הדבר יהיה מותר (בניגוד למסירות נפש על עבירות רגילות של אנשים יחידים, שלרוב הדעות הדבר אסור). בסוף הפרק הערנו מדין מצביא שגלה, אך ההלכה הזו היא תמוהה מאד ולכן קשה להסיק ממנה מסקנה הלכתית כלשהי. מכאן עברנו לכמה מסקנות מעניינות של התמונה המוצגת כאן. הן באשר להפעלת משטרה בשבת בנסיבות שאין בהן חשש לפיקו"נ. הן באשר לחובה להשתתף כחייל במלחמה, אך לא למסור נפש בסכנה וודאית. כמו כן ראינו השלכות ביחס למלחמה בשבת, על נפשות ועל ממון. בדברינו הסקנו גם שיש חובה על כל נושא משרה לא להירתע מאיומים, גם במצב של ספק פיקו"נ, שכן הוא אמון על ערעור הסדר החברתי כולו. בסוף דברינו הבאנו דוגמאות נוספות להבחנות בין דיני יחיד לבין דיני ציבור, בכל מיני הקשרים. ראינו שהיחס ההלכתי לצרכי ציבור הוא כשל צרכי מצווה. עמדנו על מכניזם נוסף, סטטיסטי ולא מהותי, של הבחנה בין דיני יחיד לבין דיני ציבור.

בדין 'לא תגורו מפני איש' מבט נוסף על חובת היחיד בתפקיד ציבורי

מבוא

בפרשתנו משה מתחיל את נאום הפרידה שלו מהעם, על סיפה של ארץ ישראל. בתוך דבריו הוא מזכיר את מינוי שרי האלפים המאות והעשרות, ומייד לאחר מכן הוא מתייחס לחובת הדיינים ואומר את הדברים הבאים (דברים א, טז-יז):

וְאַצְיֵה אֶת שְׁפִטֵיכֶם בְּעֵת הַהוּא לֵאמֹר שְׁמַע בֵּין אַחֵיכֶם וּשְׁפִטָתְכֶם צְדָק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּר: לֹא תִכְרֹו פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כִּי תִגְדֹּל תִּשְׁמַעוּן לֹא תִגְדֹּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִפֶּה תִקְרָבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו:

יש חובה על הדיינים לשפוט, ויש חובה נוספת לעשות זאת בצדק. ודאי אסור להם להכיר פנים במשפט, ואסור להם לפחד מפני אף אחד כשהם מכריעים את הדין. במאמרנו השבוע נתרכז בחובה שלא לגור מפני איש, שלפחות בנסיבות מסוימות נראה לכאורה כי היא אינה מתיישבת עם עקרונות ההלכה.

א. חובות הדיינים בפרשתנו

מבוא

במניין המצוות, הרמב"ם והחינוך מונים בפרשתנו שתי מצוות: שלא למנות דיינים שאינם חכמים בחכמת התורה. ושלא לירע מאדם רע. כאמור, אנו נעסוק בעיקר בשנייה, אך נזכיר גם את הראשונה, מפני שיש קשר ביניהן.

איסור למנות דין שאינו חכם בחכמת התורה

המצווה הראשונה היא מצוות ל"ית רפד ברמב"ם (תיד בחינוך):

והמצוה הרפ"ד היא שהזהיר בית דין הגדול או ראש גלויות שלא למנות דין אדם שאינו חכם בחכמת התורה בעבור מעלות אחרות שיהיו לו וימנה אותו בעבורם. הנה הוא מזהיר מזה. אבל לא יביט במנויי התורה זולת לחריצות האיש בחכמת התורה והיותו יודע צווייה ואזהרותיה והנהגתו וחזקתו במעשים הנאותים לזה. והאזהרה ממנות ממונה בעבור מעלות אחרות הוא אמרו ית' (דברים א) לא תכירו פנים במשפט.

ולשון ספרי לא תכירו פנים במשפט זה הממונה להושיב דיינין. רוצה לומר שזאת האזהרה אמנם היא לאיש שימנה דיינין על ישראל שהזהיר שלא למנותם בעבור מה שהקדמנו זכרו. ואמרו שמה תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דין איש פלוני גבור אושיבנו דין איש פלוני קרובי אושיבנו דין איש פלוני בעל ממון אושיבנו דין איש פלוני יודע בכל לשון אושיבנו דין נמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכאי לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאינו יודע. לכך נאמר לא תכירו פנים במשפט:

החינוך (שם) מוסיף בגדרי מצווה זו גם את החובה למנות מינויים הגונים לגבי כל תפקידי השררה בישראל:

ומכלל מצוה זו גם כן לפי הדומה, שכל מי שביררו אותו בני הקהל למנות עליהם ממונים לשום ענין, שישים כל השגחתו וכל דעתו למנות מהם הראויין והטובים על אותו מינוי שהקהל צריכין אותו. ולא יגור מפני איש למנות מי שאינו ראוי.

'לא תגורו מפני איש'

המצווה השנייה היא מצוות ל"ית רעו (תטו בחינוך):

והמצוה הרע"ו היא שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מזיק גוזם דובר עתק ולא יחתוך עליו הדין והאמת. אבל חייב הוא לחתוך את הדין ולא ישים לב למה שיקרה עליו מן ההיזק מאותו האיש. אמר יתעלה (דברים א) לא תגורו מפני איש. ולשון ספרי לא תגורו מפני איש שמה תאמר מתיירא אני מאיש פלוני שמה יהרגני או את בני שמה ידליק את גדישי או שמה יקצץ את נטיעותי תלמוד לומר לא תגורו מפני איש:

וכך אומר ר"ל בסוגיית סנהדרין ו ע"ב:

...שנאמר +משלי יז+ פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש, קודם שנתגלע הריב - אתה יכול לנטשו (ולעשות פשרה), משנתגלע הריב - אי אתה יכול לנטשו. וריש לקיש אמר: שנים שבאו לדין, אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה - אתה רשאי לומר להם: אין אני נזקק לכם. שמה נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו. משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה - אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר +דברים א'+ לא תגורו מפני איש.

החינוך מוסיף שחובה זו מופיעה בשתי צורות:

ועובר על זה ולא רצה לדון משיודע להיכן הדין נוטה כמו שאמרנו מיראת הנדון עבר על לאו זה, ואם הטוה הדין גם כן מיראתו, עבר על לאו זה, מלבד שעבר על לאו דלא תטה משפט [מצוה רל"ג].

אם כן, הן מי שאינו רוצה לדון מחמת היראה, והן מי שמטה את הדין מחמתה, עוברים על הלאו הזה.

מסתבר כי גם מצווה זו נאמרה על כל מי שמחזיק שררה בישראל, ולא דווקא לדיינים. החלטות של אדם שמחזיק בתפקיד ציבורי אמורות להתקבל ביושר ולטובת הציבור ועל פי התורה, ללא מורא מאף אחד. מי שלא עושה כך, מעבר להיותו אדם לא הגון, עובר על לאו דאורייתא. לדוגמא, ואכן, אם נתבונן בקטע מהחינוך שהבאנו לעיל שעוסק בשאר מינויים, הוא כותב זאת כמעט בפירוש:

ולא יגור מפני איש למנות מי שאינו ראוי.

אמנם כאן לא מדובר על הממונה אלא על הממנה, אך מסתבר שאין לחלק. הרי בדיינים ראינו הציווי 'לא תגורו' נאמר על הממונה ולא (רק) על הממנה.

פסק ההלכה

כך גם נפסק ברמב"ם, הל' סנהדרין, פכ"ב ה"א-ב (ובשו"ע חו"מ סי' יב ה"א):

שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע את דבריהם או משתשמע את דבריהם ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחר הדיין, אבל משתשמע את דבריהם ותדע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש שלא תאמר איש פלוני רשע הוא שמא יהרוג את בני שמא ידליק את גדישי שמא יקצץ נטיעותי, ואם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם.

וכן תלמיד שהיה יושב לפני רבו וראה זכות לפני וחובה לעשיר אם שתק הרי זה עובר משום לא תגורו מפני איש ועל זה נאמר מדבר שקר תרחק...

בדברי הרמב"ם כאן יש חידוש, שכן הרמב"ם קובע איסור כזה על כל דיין, ולא דווקא על דיינים ממונים. כל מי שראוי לדון ובאו בעלי הדין לפניו חייב להיזקק להם, אם הוא יודע להיכן הדין נוטה. ולגבי דיינים ממונים יש בדבריו חידוש נוסף, והוא שלגביהם לא נאמר החילוק הני"ל. הם חייבים לדון בכל מצב שבאים לפניהם, גם לפני שידעו להיכן הדין נוטה. וכן כתב הרשב"א בתשובה ח"ב סי' שמ"ד (ראה ב"י רס"י יב).

המניע להסתלקות

נראה כי הראשונים חלוקים בביאור דברי הגמרא. רש"י על אתר כותב:

הכי גרסינן: שמא יתחייב חזק ונמצא רודפו - רודף את הדיין להפך את הדין.

כלומר החשש הוא שהחזק יאלץ את הדיין להפוך את הדין ולא לדון דין צדק. ואילו מלשון הרמב"ם משמע שהוא מבין שהחזק ירדוף אחר הדיין בכדי להתנקם בו.¹ אם כן, לפי רש"י הרצון של הדיין להימנע מהדין נובע מרצונו לדון דין צדק ולא לנטות ממנו. לאחר הוא יודע לאן הדין נוטה הוא אינו רשאי לפרוש, ואז עליו לעמוד בפני האיומים ולא לשנות את הפסק (ובתומים סק"א פירש שלאחר שקבע את הדין אין חשש שהוא יזוז ממנו בגלל לחץ). ואילו לפי הרמב"ם, הדיין רשאי להיכנע לאיומים כל עוד הוא אינו יודע לאן הדין נוטה. לאחר מכן הוא כבר חייב להיכנס ולדון בדין זה על אף האיומים.

אחת ההשלכות שהביאו האחרונים למחלוקת זו היא לגבי מצב שבו באים לפני הדיין שני אלימים לדין. אם הוא חושש לעצמו, אזי מצב זה אינו שונה מהמצב הקודם. אבל אם החשש הוא רק מעיוות דין, אזי כששניהם אלימים זה יאזן את חברו ואין חשש לעיוות דין. ובאמת הראשונים והאחרונים חלוקים בשאלה האם דין זה קיים רק כשאחד רך והשני קשה או גם כששניהם קשים.²

ב. טעם הדין

החילוק בין יודע ולא יודע לאן הדין נוטה

ראינו שהגמרא והפוסקים מחלקים לגבי 'לא תגורו' בין מצב בו הדיין יודע לאן הדין נוטה לבין מצב בו הוא עדיין אינו יודע זאת. בגמרא החילוק הזה מוזכר גם לגבי פשרה, ושם די ברור מדוע הוא רלוונטי. כאשר אדם כבר יודע לאן הדין נוטה, פשרה היא עיוות הדין והוצאת ממון שלא כדין מבעליו. רק לפני שנודע הדין יש עניין (לדעה אחת) לפשר כדי להעדיף את השלום על האמת. אך

¹ ראה דרישה וב"ח חו"מ סי' יב סק"א.

² ראה תוס' על אתר, ובספר המפתח (במהדורת פרנקל) על הלכה א ברמב"ם.

לגבי 'לא תגורו' לא ברור מה טעמו של החילוק הזה: מדוע מי שנרתע מלדון לפני שהוא יודע לאן הדין נוטה אינו עובר ב'לא תגורו'! מה סברא יש בזה?
האחרונים מסבירים זאת כדין פורמלי שנלמד מהפסוק: לאחר שידוע לאן הדין נוטה הוא מצוי במצב של 'גמר דין', וכשהתורה מדברת על דין כוונתה בדרך כלל היא לגמר דין. יש שהסבירו זאת מהלשון 'תגורו' משורש לאגור (כך היא דעה אחת בגמרא עצמה), שאסור לדיין להכניס את דברו פנימה (=לא לגלות אותו). ולפני גמר דין אין כאן הכנסה של דברו פנימה, כי אין עוד לו דבר ברור משלו (כך פירש בעל **תורת חיים** על הסוגיא)³. אך לעצם סברת החילוק לא ברור טעמו.
יש מהאחרונים שביארו שלפני שהדיין יודע לאן הדין נוטה אין עליו מצווה לדון, ולכן הוא עדיין יכול להסתלק. הנחה זו טעונה בירור רב, ואכ"מ. ואולי אפשר היה לומר שלפני שידוע לאן הדין נוטה ההסתלקות אינה נראית מחמת יראה אלא אפשר לתלות אותה בדברים אחרים. אבל לאחר שכבר נכנס לדין וראה לאן הדין נוטה, כאן אם הוא מסתלק הרי מוכח שעשה כן מחמת היראה שלו, וזה אסור בלאו ד'לא תגורו'. ונראה שזהו שורש ההסבר הנ"ל של בעל **התורת חיים**.

דיין ממונה לרבים

ראינו כי בדיין שממונה לרבים יש חובה להיזקק לדין גם לפני שהוא יודע לאן הדין נוטה. מדוע באמת יש חובה כזו? הרדב"ז על אתר מסביר שזה מפני שדיין כזה אינו צריך לחשוש כי הרבים יסייעוהו ויצילוהו (=יגנו עליו מפני הבע"ד האלים). ומה אם מדובר באלימות כזו שהרבים אינם יכולים לסייע לו? משתמע מדברי הרדב"ז שבמצב כזה הוא פטור מלהיזקק להם.
אמנם דברי הרדב"ז קשים. ראשית, לפי ההסבר שלו בדיין שאינו ממונה, אזי גם אם הוא יודע לאן הדין נוטה הוא אינו חייב להיזקק להם, שהרי עליו הרבים לא יגנו. ובכלל, ההסבר שלו מנמק את עצם החובה להיזקק לדין, אבל לא את החילוק בין לפני שידוע לאן הדין נוטה לבין אחרי שידוע זאת.

ואולי ההסבר נובע ממה שראינו בסעיף הקודם: או שבדיין ממונה אי ההיזקקות כבר מלכתחילה נראית כבריחה וכניעה. או שעליו מוטלת חובה לדון עוד לפני שידוע לאן הדין נוטה.
ובאמת הרשב"א בתשובה הנ"ל (ח"ב סי' שמ"ד) מסביר באופן דומה. הוא נשאל שם בדבר בע"ד שמסרב לדון במקום שבו עליו לדון על פי ההלכה, והוא מאיים להשתמש בכוחו של השר של אותו מקום:

למונטשון. שאלתם: ראובן הלוה מנה לשמעון, ושניהם דרים במונטשון. ועכשו, יצא שמעון לדור במקום אחר, מארץ השרים. ובא ראובן לפני קהל מונטשון, ולפני בית דין שלהם, וקבל לפנייהם על שמעון, ויש לשמעון נכסים במונטשון. ושלחו לשמעון, לעמוד עם ראובן לדין בפניהם. וסירב, ואמר: שלא ידון בפניהם, אלא שיבא ראובן בארץ השר, במקום שהוא דר שם, והוא ידין שם עמו. ועוד הפחידם מכח השר אדוניו, אם יעשו דבר כנגדו, כדבר זה. ושאלתם: מה יש לבית דין שבמונטשון לעשות? ואם יש להם להמנע מזה, מפני אימת השר, אם לאו?

ועל כך משיב הרשב"א:

תשובה: שורת הדין, כל שיש נכסים לשמעון במונטשון, צריכין בית דין להזקק לראובן, ושולחין לשמעון לבא לדון עם בעל דינו בפניהם... ואם מפני שהפסיד' מחמת השר, אין זה מציל את בית דין מלהזקק לתובע. שאם הוא הפחידם לעשות עמהם שלא כדין, שמא אין בידי כח, ומפחדם בדברי הבאי, ועוד, שאם כן, יהו כל אדם עושין כן. שאין לך אחד שלא יוכל להזיק. ואם כן, אין הגדולים נידונים לעולם. והתורה אמרה: לא תגורו מפני איש, כי המשפט לאלהים הוא.

בי"ד אינו יכול להימנע מן הדין בגלל האיום, משתי סיבות:

1. אולי אין באיום ממש. לכאורה זהו נימוק שמסתמך על כך שהאיום הוא בספק, והעבירה (שלא לדון אותו ולהיכנע לו) היא וודאית, ואין ספק מוציא מידי ודאי (ראה על כך עוד להלן).

2. אם הם ייכנעו לו אזי האלימים לעולם לא יהיו כפופים לדין, ונמצאנו מבטלים את המשפט מישראל. ועל כך אמרה התורה 'לא תגורו מפני איש'. וראה גם בב"ח חו"מ, סי' יב, ד"ה 'כתב מהרי"י', שכתב כן.

נדגיש כי הנימוק הראשון נראה כנימוק שיסודו בסברא: אם מישהו מאיים עליי איום מסופק ורוצה לאלץ אותי שלא לבצע את תפקידי, אין ספק מוציא מידי ודאי. זאת גם ללא הפסוק 'לא תגורו מפני איש'. הנימוק השני אומר שגם אם האיום הוא ודאי, עדיין אין רשות להיכנע לו, וזאת מהפסוק של 'לא תגורו'.

היכן עומד הרדב"ז?

³ וכבר הקשו עליו כמה אחרונים שמלשון הרמב"ם משמע שהוא מפרש 'תגורו' מלשון פחד ומגור ולא מלשון אגירה, ולכן קשה להסביר בו את ההסבר הזה. ראה בספר **המפתח** לפרנקל על הכס"מ בסוה"א.

הנימוק של הרדב"ז נראה על פניו מתון עוד יותר. לפי דבריו החובה להיזקק לדין מבוססת על כך שבאמת אין סכנה ממשית, שכן הרבים יגנו עליו. ומשמע שגם אם קיימת רק ספק סכנה יש רשות להיכנע לאלימות.

אמנם הרדב"ז אמר זאת רק במצב בו הדיין אינו יודע עדיין לאן הדין נוטה. אך כשהוא כבר יודע זאת, כאן אין לו רשות להימנע אף ללא הגנת הרבים (כלומר גם אם הוא אינו דין ממונה). נמצא שיש ברדב"ז גם את האמירה המנוגדת, אך זה רק כשהדיין יודע לאן הדין נוטה. בדברי הרשב"א די ברור שמדובר באופן שהדיין עדיין אינו יודע לאן הדין נוטה, שהרי הדברים כלל לא מוזכרים בשאלה, וגם בתשובה הרשב"א אינו נזקק לכך. לכן ברור שלגבי דין ממונה הרשב"א מסכים לדברי הרמב"ם שאין חילוק בין מצב שהדיין יודע לאן הדין נוטה לבין מצב בו הוא אינו יודע זאת. וכן למד בו הרב"י ברס"י יב.

עד היכן?

מלשון הרמב"ם נראה שהדיין חייב להיזקק לדין גם במצב של פיקו"י ממש. הוא נוקט בלשון 'שמא יהרוג את בני', ובלשון 'נמצא רודף אחרי הדיין', שאלו לשונות שמשמעותן היא מצב של סכנת נפשות. ובאמת הרב"ח חו"מ סי' יב הבין כך את לשון הרמב"ם. הוא גם מסביר שהעובדה שרש"י חולק על הרמב"ם ומעמיד במצב שאין איום על הדיין נובעת מתפיסה לפיה במקום סכנה של ממש אין איסור לפרוש מן הדין. ומשמע שלפי הרמב"ם גם במקום סכנה יש איסור. אך לבסוף מסיק הרב"ח שזה רק בספק סכנה, שכן במצב של ודאי אין דבר שעומד בפני פיקו"י. ובתומים סק"ב משמע שאפילו בודאי סכנה אין היתר להסתלק מהדין לאחר שידוע לאן הדין נוטה, ובודאי בדין ממונה.

מקור הדברים בספרי דברים, פסקא יז:

לא תגורו מפני איש, שמא תאמר מתירא אני מפלוגי שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי תלמוד לומר לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא וכן יהושפט אומר +דה"ב יט ו+ ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה'.

הספרי לומד את העיקרון הזה מלשון הפסוק, שמנמק את החובה לדון בטענה 'כי המשפט לא-להים הוא', כלומר שיש חובה כלפי הקב"ה לשפוט. מה פשר הנימוק הזה?

נראה כי הנימוק של הספרי מסביר בעיקר את החובה לדון במצב של סכנה ממונית (ואפילו וודאית). חובת הדיין לדון היא רק משום הצורך והמצווה להציל את ממון הבע"ד הצודק. אך כנגד זה עומדת הסכנה לממונו שלו, ולכן הוא יכול לטעון מי יימר דדמא דידיה סמוק טפי מדמא דידי? כלומר מדוע שאמסור את ממוני שלי להצלת ממונו של הזולת? כאן באה התורה ואומרת שהחובה לדון אינה משום הצלת ממון הזולת אלא זוהי חובה כלפי שמיא, ולכן אין כאן טענות של 'מי יימר'. על הימנעות מלאו ('לא תגורו') יש חובה להוציא את כל ממונו.

ובאמת כן מצינו בספר ישועת דוד ח"ד סי' כג, שכל עוד לא נזקק לדין אין עליו את האיסור של 'לא תגורו', ולכן הוא יכול להסתלק כי ממונו עדיף על הצלת ממון הזולת. אך לאחר שכבר יודע לאן הדין נוטה חל עליו האיסור, וכעת זהו לאו לשמים, ואין אפשרות להסתלק מהדין אפילו אם הוא יפסיד את ממונו. ובדומה לזה כתב גם בשבות יעקב ח"א סי' קמג.

אך כל זה נוגע לסכנת ממון. אולם כאשר ישנה סכנה ממשית לנפשו של הדיין, ולא רק לממונו, כאן הנימוק הזה אינו ברור: וכי 'לא תגורו' הוא אחת המצוות שנאמר עליהן 'ייהרג ואל יעבור'? מדוע הדיין צריך להקריב את נפשו כדי להציל את ממון זולתו, או כדי לא לעבור על לאו ד'לא תגורו'?

ובאמת בהגהות ברוך טעם על התומים העיר שלכן הספרי והרמב"ם דייקו בלשונם וכתבו 'שמא יהרוג את בני', לומר שמדובר במצב בו הדיין מכניס מורך בלב עצמו וכך מגיע להסתלק מהדין. על מצב כזה מוטל איסור של 'לא תגורו'. אבל אם באמת יש חשש סביר של סכנת נפשות אין עליו חובה לדון בזה.

אולם בשבות יעקב ח"א סי' קמג כתב באופן קיצוני יותר, ומשמע מדבריו שאין רשות להסתלק בשום אופן מן הדין, אלא אם יש סכנת נפשות ברורה, כלומר שאותו בע"ד מוחזק להרוג על דבר כזה (ובד"כ לא נחשדו ישראל על כך). רק אז אמרינן שאין דבר העומד בפני פיקו"י, אך במצב של ספק אין היתר להסתלק מן הדין.

הסבר

כיצד ניתן להבין את הדעות שמחייבות את הדיין לדון גם במצב של ספק פיקו"י? האם ממון הזולת עדיף על נפשו של הדיין? ואם מסיבה כלשהי התשובה היא חיובית, אזי מדוע לא לחייבו לדון גם בודאי פיקו"י? גם ההסבר בספרי שתולה זאת בקיומו של לאו אינו עונה על הקושי, שכן כל הלאוין שבתורה (למעט שלוש החמורות) נדחים בפני ספק פיקו"י.

היה מקום להבין שמדובר כאן בעבירת לאו בפרהסיא, ולכן הדיין מצווה למסור את נפשו כדי למנוע חילול השם (שהרי בפרהסיא כל עבירה היא בגדר ייהרג ואל יעבור), וכך עולה בתחילת תשובת השב"י הנ"ל. אך הוא דוחה זאת, שכן לא מדובר כאן בהכרח בפרהסיא.

אמנם את נימוקו יש לדחות, שכן כל דין הוא בגדר פרהסיא, שהרי בית הדין הוא מוסד ציבורי, והציבור צריך להתנהל על פי התורה. אלא שלהלכה זה אינו עומד במבחן המציאות, שכן אנו לא מחייבים את הדין לדון במצב של ודאי פיקו"י, אלא רק במצב של ספק. הצורה היחידה להבין את ההלכה התמוהה הזו נעוצה בהסברם של הרשב"א והב"ח. אם הדין לא ידון במצב כזה, זוהי פרצה חמורה, שכן כל אדם אלים יחמוק מן הדין, והחברה תתנהל באנרכיה ותיפול טרף לאלימים. בגלל החשש הזה, הדין במצבים כאלו אינו מתנהל לפי כללי ההלכה הרגילים שמתייחסים לאדם היחיד, אלא כמי שנושא בתפקיד ציבורי. אדם יחיד אינו חייב (וכנראה אף אסור לו) לסכן את נפשו להצלת הזולת, וגם למען איסור דאורייתא, חמור ככל שיהיה. אמנם אין כאן מצב של סכנת פיקו"י למישהו, ובכל זאת נדרשת ממנו מסירות נפש. קלקול בהתנהלות הציבור הוא כמצב של פיקו"י.

ההבדל בין ספק לודאי פיקו"י

אמנם הזיהוי בין קלקול ציבורי לבין פיקו"י אינו לגמרי מלא, שהרי במצב של ודאי פיקו"י אין איסור של 'לא תגורו', והדין יכול להסתלק מן הדין. אם מצב של קלקול היה שקול לפיקו"י ממש, היה עלינו לחייבו למסור את נפשו גם במצב של ודאי סכנה. כדי להבין את החילוק בין מצב של פיקו"י לבין מצב של קלקול ציבורי, עלינו לשוב ולהיזקק להבחנה אותה עשינו כמה פעמים בעבר. במאמרנו לפרשיות כי-תשא ובהעלותך, תשס"ז,⁴ עמדנו על כך שכל אדם מישראל יחובש שני כובעים: כובע של אדם פרטי שעומד מול הקב"ה, וכובע של איבר באורגן הכולל (=כלל ישראל) שעומד כולו מול הקב"ה, והוא בתוכו. הדין שנושא בתפקיד ציבורי חייב למסור נפשו גם כשאין סכנה לנפשו של אף אחד אחר, רק כדי למנוע קלקול ציבורי. אמנם לא מחייבים אותו להיכנס לודאי סכנה, שכן סוף סוף הוא גם אדם פרטי, וככזה התורה אינה דורשת ממנו למסור את נפשו על תיקון הכלל. אם כן, החובה להיכנס לספק סכנה אינה נובעת מכך שאם זה לא ייעשה יש כאן סכנת נפשות למישהו, אלא מכך שחשיבותו של קלקול ציבורי בממון היא כמו סכנת נפשות של יחיד. להסתכלות כזו ישנן כמה השלכות מרחיקות לכת מאד, וכעת ננסה לעמוד על כמה מהן.

הערה: מצביא שגלה

התמונה אותה תיארנו עד כאן מציגה את הצורך הציבורי, גם זה שאינו כרוך בפיקו"י, ככורח שמצדיק מעבר עבירות. אך ישנו מקור שנראה מנוגד חזיתית לגישה זו, ובו נעסוק כאן. כידוע, הרוצח בשגגה חייב גלות לעיר מקלט, וכל עוד הוא אינו מצוי בעיר המקלט יכול גואל הדם להרוג אותו, ואין עונשים אותו על כך.

והנה המשנה במכות יא ע"ב מביאה את הדין הבא לגבי גואל דם בעיר מקלט:

ואינו יוצא לא לעדות מצוה, ולא לעדות ממון, ולא לעדות נפשות, ואפי' ישראל צריכים לו, ואפי' שר צבא ישראל כיואב בן צרויה - אינו יוצא משם לעולם, שנאמר: +במדבר לה+ אשר נס שמה, שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו.

המשנה קובעת שגואל הדם אינו יוצא מעיר המקלט לשום צורך שהוא. גם במקרה שכל ישראל צריכים אותו כמצביא להצלתם אסור לו לצאת מעיר המקלט. כך גם פוסק הרמב"ם (הלי' רוצח, פ"ז ה"ח) להלכה:

הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפילו לדבר מצוה או לעדות בין עדות ממון בין עדות נפשות ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד הגויס או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת ואפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו.

הדברים מעוררים קושי גדול מאד. אם הבעייה היא חובת הגלות של המצביא הגולה, הרי חובה זו נדחית בפני פיקו"י, ובודאי פיקו"י של כלל הציבור. על כן כתבו האחרונים, וכך גפס מדוייק בלשון הרמב"ם הנ"ל, שהבעיה אינה חובת הגלות כעונש שמוטל עליו, אלא בכך שהמצביא הגולה מכניס את עצמו לספק פיקו"י (שהרי גואל הדם יכול להרוג אותו), ואדם לא חייב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את זולתו. ואמנם כמה אחרונים (ראה, לדוגמא, או"ש כאן) מביאים מכאן ראיה נגד דברי ההגהות מיימוני (סופ"א מהלי' רוצח) בשם הירושלמי, אשר פוסק שמותר לאדם להכניס את עצמו לספק פיקו"י כדי להציל את חברו מסכנה וודאית. כלל זה לא נפסק להלכה, ולכאורה מכאן יש ראיה ברורה לכך.

אם כן, אמנם במישור ההלכתי הרגיל ההלכה הזו נראית סבירה, אך הבעיה שמתעוררת כאן היא שהסיכון עליו מדובר כאן אינו סיכון שנשקף לאדם פרטי אחר, אלא סכנה לכלל ישראל. כיצד ייתכן שאסור לאדם להכניס את עצמו לספק פיקו"י כאשר חיי כלל ישראל מוטלים על הכף? לכאורה לפי זה אסור לחייל לצאת למלחמה, שכן הוא מסכן בכך את נפשו (ראה על כך עוד בפרק הבא). יתר על כן, הרי חייו שלו עצמו מצויים בסכנה בגלל המלחמה, בכלל שאר הציבור, ומדוע הסכנה הזו לא גוברת על הסכנה שנשקפת לו מגואל הדם?

⁴ ראה גם במאמרו של מ. אברהם, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן', צהר יד, ובהארה 15 בספרו שתי עגלות וכדור פורח.

יש בנותן טעם להביא כאן את דבריו של בעל ערוך השולחן, אשר מתייחס להלכת הירושלמי הנ"ל וכותב כך (ח"מ סי' תכו ה"ד):

הפוסקים הביאו בשם הירושלמי דחייב אדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו. והראשונים השמיטו זה מפני שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס את עצמו. ומיהו הכל לפי העניין, ויש לשקול העניין בפלס ולא לשמור את עצמו יותר מדי. ובה נאמר "ושם אראנו בישיב א-להים" – זהו ששם ארחותיו. וכל המקיים נפש מישראל כאלו קיים עולם מלא ועיו"ד סי' רנב.

כלומר אפילו בדיני יחיד יש לשקול את הסיכון מול הסיכנה האלטרנטיבית הנשקפת לזולת. ובודאי הדברים אמורים כאשר מדובר בציבור.

האוי"ש עצמו מעיר כי היה מקום שחכמים או המלך יתקנו תקנה שאוסרת על גואל הדם להרוג את המצביא הגולה, כדי לאפשר לו לצאת למלחמה. האוי"ש טוען שזוהי תקנה לא אפשרית, שכן התורה אומדת את דעתו של גואל הדם שלא יעמוד בה, ובכל זאת הוא יהרוג את המצביא הגולה. אך, במחילת כבודו, אלו דברים תמוהים מאד, שכן אותו גואל דם מצוי בסכנה כמו כל שאר ישראל, ובודאי שבמצב בו הוא מסכן את כלל ישראל מותר אף להרוג אותו (ובודאי לכלוא אותו למניעה) כדי שלא יסכן את כולנו. הרי יש לו דין רודף ממש. מה עוד שכפי שהערנו המצביא עצמו מצוי באותה סכנה עצמה.

פלא גדול הוא שהאחרונים מתעלמים מן ההיבט הציבורי הזה (נושאי הכלים על אתר אינם מעירים מאומה על ההלכה הזו), ולולא דמיסתפינא היה נראה כי הנסיבות בהן פעלו (בקהילה יהודית בגולה) מנעו מהם לראות את ההיבט החשוב הזה. אמנם יש מהאחרונים שהעירו על כך (לאו דווקא בגלל ההיבט הציבורי), ולכן פירשו את ההלכה הזו באופן אחר.

לדוגמא בעל ערוך השולחן בחו"מ סי' תכה הנ"ל כותב על דברי הרמב"ם הנ"ל:

ואף שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, אמנם י"ל כיון דאם יצא הותרה דמו א"א לומר לו שיתיר דמו בשביל אחרים. ועוד כיון שנתגלגלה על ידו הריגת נפש רחוק הוא שיתגלגל זכות על ידו.

לאחר שהוא מביא את ההסבר הקודם, הוא מוסיף שיתכן שהאיסור על יציאה הוא מפני שהיציאה שלו לא תביא את התועלת המקווה. יש שכתבו שחובת הגלות דוחה פיקו"נ מגזיה"כ, וייתכן שכוונתם לדבר דומה.

והנה בסופה של אותה הלכה הוא מוסיף:

ויש להסתפק אם רצונו לצאת למצוות פיקו"נ אם מוחין בידו אם לאו. דמצד הסברא היה נראה שאין מוחין בידו, וזה ששנינו במכות יא ע"ב שאין יוצא משם היינו שאין כופין אותו לצאת. וכן משמע קצת מירושלמי שם, וצ"ע לדינא.

וראים שדעתו לא נחה מן ההסבר הקודם, ולכן הוא מציע שהאפשרות להישאר בעיר היא רק זכות של המצביא ולא חובה. לכן אם ירצה לצאת ולהילחם לא מוחים בידו (רק זכותו לסרב, שכן הוא אינו מחוייב לסכן את נפשו למען הזולת).⁵ ואולי אפשר לומר יותר מכך, שאין בכלל איסור לצאת, וכוונת המשנה היא רק לומר שגם אם הוא יוצא להצלת ישראל או לדבר מצווה, הדבר אינו מפקיע את זכותו של גואל הדם לפגוע בו. כלומר לא מדובר כאן באיסור שמוטל עליו אלא בכך שהסכנה עליו עומדת בעינה, ואם גואל הדם יפגע בו לא יענישו אותו. וכל זה תמוה, שהרי כאמור במצב כזה גואל הדם הוא רודף גמור, וכנ"ל.

יהיה אשר יהיה ההסבר לדין התמוה הזה, ברור שזהו מקרה חריג, והוא אינו משקף תפיסה מהותית. הקשיים עליו נותרים בעינם (לדוגמא, שלפי זה אסור לחייל לצאת למלחמה ולסכן את חייו), אלא אם נקבל את דבריו של בעל ערוה"ש שהתורה אומרת לנו שרוצח בשגגה לא יכול להושיע את ישראל, ולכן ליציאתו לא תהיה תועלת. בכל אופן, נראה כי התמונה שהצגנו עד כאן נותרת גם היא על כנה.

ג. השלכות

משטרה בשבת

בדרך כלל כשאנו עוסקים בשאלה האם מותר להפעיל שירות ציבורי בשבת, אנו שואלים האם אי הפעלתו כרוכה בסכנת נפשות למי מן האזרחים בחברה. ידוע הוא שבהתייחסות לחברה הטיפול בסכנות נעשה באופן מקל הרבה יותר. הסיבה העיקרית לכך היא שסיכון קלוש לאדם בודד מתורגם לסיכון ממשי לחברה שלימה. לדוגמא, הגמרא אומרת שמכבים גחלת של מתכת ברה"ר בשבת. שיטת הגאונים היא שמותר כאן אפילו כיבוי דאורייתא. ברור שלא מדובר במצב של סכנת נפשות מוחשית, שאם לא כן אין מקום למחלוקת, ואין בזה כל חידוש. החידוש כאן הוא שסיכון קלוש שאינו מתיר חילול שבת לאדם בודד, מתיר זאת ביחס לציבור (כשהגחלת היא ברה"ר).

⁵ גם זה סותר את מה שראינו לעיל שהדיין מחוייב להיכנס לספק סכנה, ולא רק שזכותו לעשות זאת.

נראה כי ההסבר לכך הוא פשוט: ⁶ בהנחה שהסיכון הוא 0.1%, אזי לאדם בודד (כלומר בגחלת שמצויה בחצר של אדם יחיד) אין מקום להתיר כיבוי כזה. אבל ברה"ר הרי עוברים אלפי אנשים, ולכן סיכוי כזה הופך לכמעט וודאות שאחד מתוכם ייפגע. לכן משיקול סטטיסטי ניתן להתיר חילול שבת עבור ציבור אפילו בסיכונים נמוכים.

אך כאן אנחנו מדברים על עיקרון אחר לגמרי. בנדון דידן אין בכלל סיכון לנפשות, ובכל זאת אנו מחייבים את הדיין לסכן את נפשו. אם כן, מדוע שלא נתיר גם חילול שבת מאותה סיבה?! הרי אם מצב כזה אכן שקול לספק פיקו"נ, אזי הוא מתיר גם חילול שבת.

המסקנה העולה מדברינו היא שהפעלת המשטרה בשבת מותרת גם במצב בו אין כל סיכון לנפשות. לדוגמא, אם ידוע שאין רוצחים ואין סכנות בנפש אלא רק חשש מגניבות, האם מותר לחלל שבת במצב כזה? התשובה היא שאם החשש הוא שיווצר מצב שבו החברה כולה צריכה לחשוש מגנבים בשבת ואין מונע ומפריע בעדם, זה מצדיק חילול שבת. אם כן, ההיתר להפעיל משטרה בשבת קיים אפילו לשם מניעת גניבות ממון בלבד. זהו חידוש גדול, אך לעני"ד הוא עולה בבירור מדעות הראשונים הנ"ל בסוגייה בה אנו עוסקים כאן.

כעת נוכל לשאול את עצמנו מה בדבר שירותים ומוסדות ציבוריים אחרים? האם גם אותם יש להפעיל בשבת גם ללא הכרח של פיקו"נ? התשובה לכך אינה ברורה. לדוגמא, ⁷ האם ייתכן ששירות החוץ של מדינה לא יפעל בשבתות בעולם המודרני? ודוק, אין כוונתנו לבעיות של פיקו"נ שיכולות להיות כרוכות בעניין זה, אלא לעצם הקלקול בתפקוד הציבורי של החברה והמדינה.

מסקנה אפשרית לגבי חיילים בקרב ובכלל

מצב נוסף בו אנו רואים את ההבחנה בין יחיד לבין ציבור הוא מלחמה. להלכה אסור לאדם למסור את נפשו להצלת חברו מסכנה (אמנם ראה בירושלמי שהביא **ההגהמיי"י** בפ"א מהל' רוצח, אך אין הלכה כמותו). אך במלחמה זה מה שעושה כל חייל. הוא מסכן את נפשו להצלת האזרחים, ולפעמים גם לשם הצלת חבריו החיילים. מה ההיתר לעשות זאת? ככל הנראה ההיתר מבוסס על כך שמדובר במעשה בעל משמעות ציבורית, והחייל אינו פועל כאדם פרטי אלא כאורגן מהחברה ומהצבא הלוחם. לכן הוא נדרש לסכן את חייו למען מטרת שכאדם פרטי אסור היה לו לעשות זאת.

כמובן ההשוואה אינה מלאה, שהרי במלחמה נשקפת סכנת נפשות לחברה ובודאי לחיילים, ולכן ההיתר נראה מעוגן בדיני פיקו"נ. אך זה אינו מדויק, שהרי ניתן לשאול האם מותר לחייל למסור את נפשו להצלת נפש חברו החיילים בלי תלות בניצחון במלחמה? לדוגמא, במלחמת לבנון השנייה רס"ן רועי קליין נפל על רימון ומסר את נפשו כדי להציל את חייהם של כמה מחבריו ליחידה. מצב כזה אינו מסירות נפש לניצחון במלחמה, אלא אירוע פרטי. האם מעשה כזה הוא מותר מבחינה הלכתית? זוהי שאלה לא פשוטה, אך יש מקום להתיר זאת מתוך נקודת המבט שכתחיל הוא אינו חובש את הכובע הפרטי אלא את כובע הציבורי, ולכן השיקולים אינם שיקולי חיי ראובן מול חיי שמעון, אלא מסירת איבר למען הצלת איברים אחרים.

כעת נוכל לשאול האם יש חובה לעשות זאת? יותר מכך, גם במצב שהדבר נדרש לשם ניצחון בקרב, האם יש על החייל חובה למסור את נפשו במצב שהוא נהרג בוודאות למען הניצחון? דומה כי שוררת הסכמה רחבה שהדבר אינו יכול להיות מוטל כחובה. אמנם, כפי שראינו, מעשה כזה מותר במסגרת צבאית (בניגוד למסגרת אזרחית), אך הוא אינו יכול להיות מוטל כחובה. לא מעשה כמו זה של רועי קליין זצ"ל, וגם לא מעשה דומה למען ניצחון בקרב. אי אפשר לחייב חייל למסור את נפשו בסכנת מוות וודאית למען הניצחון, אלא לכל היותר לחייבו להכניס עצמו לספק סכנה (עצם ההשתתפות במלחמה היא כניסה לספק סכנה, שאסורה במסגרת של חיים רגילים של יחיד).

זהו ביטוי לצד השני של המטבע אותה פגשנו למעלה. אמנם החייל במדים חובש את הכובע הציבורי, אך בו בזמן יש בו גם פן של אדם בודד, וככזה אמנם הוא נדרש להיכנס לספק סכנה אך לא ניתן לחייב אותו להיכנס לסכנה וודאית.

גם לגבי הדיין הממונה, שלחלק מהדעות הוא חייב להיכנס למצב של ספק סכנה, ראינו שלא ניתן לחייבו להיכנס לסכנה וודאית. כעת נוכל לשאול האם מותר לו לעשות זאת? לאור האנלוגיה למצב של מלחמה, ייתכן שהתשובה לכך היא חיובית. הדבר הוא מותר, גם אם לא ניתן לחייב אותו לכך. אדם יכול להחליט לוותר על הכובע הפרטי שלו למען תפקודו כאיבר באורגן הכללי, אך החלטה זו היא שלו בלבד. הוא אינו מחוייב לכך, אך הדבר מותר לו.

מלחמה בשבת

גם ההיתר ללחום בשבת שנלמד מהפסוק 'עד רדתה' (ראה שבת יט, ומקבילות), נראה שייך לאותו כיוון מחשבה. ברור שלא מדובר על פיקו"נ רגיל, שכן לגבי זה לא נדרש מקור להיתר לחלל שבת. על כורחנו מדובר במצב שבדיני יחידים אינו מתיר חילול שבת (לדוגמא, מלחמת רשות, או מצב

⁶ ראה על כך במאמרו של ר' חנן אריאל, 'תחבורה ציבורית – חובה הלכתית ומוסרית', צהר טו.

⁷ ישעיהו לייבוביץ המנוח העלה את הדוגמא הזו, כחלק מטיעון כולל שדוגל בהפעלת מוסדות שלטוניים נחוצים בשבתות, גם ללא שיקולים של פיקו"נ. כאן אנו מוצאים מקור הלכתי אפשרי לתפיסה זו.

שבו ניתן לדחות את המלחמה וכדו'). ולפי דברינו ייתכן שיסוד ההיתר הוא שבדיני ציבור מותר לחלל שבת גם בנסיבות אלו, מפני החשש לאנרכיה אם לא יהיה ניצחון במלחמה, ואם יהיה ברור שאנחנו לא נלחמים בשבת.

אמנם יש להעיר על כל דברינו ממה שמובא בגמרא (ראה עירובין מה ע"א), ונפסק בשו"ע או"ח סי' שכט ה"ז-ז:⁸

**עבו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסק ממון אין מחללין עליהם את השבת;
באו על עסקי נפשות, ואפי' סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת;
ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת.
הגה: ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא (א"ז).**

אם כן, ההלכה היא שאין לצאת למלחמה בשבת על עסקי ממון (תבן וקש), אלא רק במצב של סכנת נפשות. גם בעיירות הסמוכות לספר שהתירו לצאת גם על עסקי תבן וקש, הסיבה היא רק מפני שיש חשש נפשות עתידי (שיתפסו את המקום ותהיה הארץ נוחה להיכבש בפניהם).

זה לכאורה סותר את דברינו, שכן לפי דרכנו גם במקום שאין סכנת נפשות חשש ציבורי לממון מתיר חילול שבת. ובאמת הדברים טעונים ביאור גם מסברא, שכן לפי המדיניות הזו כל הגויים סביבנו יידעו שבשבת הם יכולים לבוא וליטול את כל רכושנו, ולהודיע שהם באים על עסקי ממון בלבד ואין איום על החיים. במצב כזה לא שבקת חיי לכל בריה. מסיבה דומה חוייבו הדיינים לסכן את נפשם בכדי לדון דין של אדם אלים.

והנה מצינו בהגהות אשרי בעירובין (סי' ו) שבזמן הזה שאנו דרים בין הגויים יוצאים עליהם בכלי זין ומחללים שבת מפני שלא גרע מעיר הסמוכה לספר. וכך פוסק בשו"ע שם בהלכה הבאה (ה"ז):

יש מי שאומר שבזמן הזה אפי' באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבזו ממונו יהרגו, והוי עסקי נפשות (ומ"מ הכל לפי הענין) (פסקי מהרא"י סי' ק"נ /קנ"ו).

והדברים תמוהים. מדוע העובדה שאנו גרים בין האומות הופכת את המצב להיות דומה לעיר הסמוכה לספר? וכי סכנת ממון הופכת כאן לפיקו"נ? לשון אחר (וכך הקשה המג"א שם): מדוע לא ניתן להם את הממון ונמנע את הצורך בחילול שבת? ותירוצו הוא דחוק מאד.⁹

לכן נראה לבאר שכונתו היא שונה. הוא מונע מתוך הבעייה אותה העלינו לעיל: הרי אנחנו גרים בין האומות, ולכן אם ננקוט במדיניות הלכתית עקבית שאוסרת להתגונן בשבת, יבואו הגויים וייקחו את כל רכושנו בשבתות, ולא הותרנו חיים לבניו של אברהם אבינו.¹⁰ לכן ההג"א מדמה זאת למצב של עיר הסמוכה לספר. וגם שם יסוד ההיתר אינו הפיקו"נ העתידי (כפי שמסבירים הפוסקים), אלא העובדה שהעיר מצויה סמוך לגויים, ואם לא נטפל בהם ביד קשה הם ינצלו זאת וייקחו את כל הממון בשבתות כמדיניות קבועה. לכן בעיר הסמוכה לספר התירו לחלל שבת גם לצורך תבן וקש. ומה שלא התירו זאת גם בתוך הארץ זה רק מפני שאין חשש שזה יהפוך למצב קבוע שרכוש ישראל יהיה הפקר. אך אם יהיה חשש כזה בתוך הארץ, אכן נתיר לצאת על תבן וקש גם בתוך הארץ.

לפי דרכנו, הנימוק הפורמלי של חשש לפיקו"נ עתידי אשר מובא כבסיס להיתר בעיירות הסמוכות לספר, אינו אלא פיקציה הלכתית, שמטרתה להסתמך על מנגנון היתר הלכתי פורמלי. אבל המוטיבציה הבסיסית היא הצורך להגן על הממון שלא יהיה הפקר, ושלא תהיה אנרכיה. זהו גופא ההיתר שהעלינו למעלה לגבי הפעלת המשטרה בשבת. ייתכן שההג"א נזקק לפיקציה הזו רק מפני שהוא עוסק במצב של קהילה ולא במצב של חברה אוטונומית. חברה אוטונומית (כמו מדינה) רשאית להפעיל שירותים שונים בשבת גם ללא הפיקציות הללו.

יש מקום להראות¹¹ שגם ההיתר להרוג גנב שבא במחתרת מבוסס על אותו מנגנון: יסוד ההיתר הוא הצורך להגן על רכוש מפני תופעה שעלולה להוביל לאנרכיה חברתית (אם היה איסור להרוג גנבים הם היו מנצלים זאת וגונבים בכוח הכל), והמכניזם של ההיתר נזקק לשיקול מפותל למדי של פיקו"נ עתידי. גם כאן הנימוקים של פיקו"נ עתידי הם פיקציה, והיא נצרכת רק מפני שההיתר נאמר לכל אדם פרטי שגנב מגיע לביתו. אך לגבי ההיתר למדינה להפעיל משטרה בשבת אין צורך אפילו לפיקציה של פיקו"נ עתידי, אלא די לנו בכך שיש חשש לאנרכיה.

דוגמא מפורשת להיתר כזה אנו מוצאים בדברי השו"ע (חו"מ סי' שפח ה"י) והרמב"ם (הל' חובל פ"ח ה"י) אשר מתירים להרוג את מי שמוסר ממון חברו לאחר אזהרה. גם כאן ההיתר הוא להרוג לצורך הגנה על רכוש. ייתכן שההיתר נאמר לשלטונות הקהילה/החברה, ולא לאדם פרטי (זה יזדקק לפיקציה של פיקו"נ עתידי כדי לקבל היתר כזה, ואכ"מ).

⁸ ראה בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' ט, ובמאמרנו לפרשת, תשסז, ועוד.

⁹ ראה, לדוגמא, שמירת שבת כהלכתה פמ"א הערה ע, מה שהביא בשם הגרש"ז אויערבך ומה שהעיר על תירוצו. בסופו של דבר דברי המג"א סותרים חזיתית את סוגיית 'בא במחתרת', ורק הצעתנו כאן יכולה להציל אותם מכך (ראה על כך במאמרנו של מ. אברהם, 'האם מותר להרוג על מנת להגן על רכוש', שנשלח לתחומין).

¹⁰ כאן יש אפילו סכנת חיים עתידי, שכן בהיעדר ממון יש אנשים שייקלעו לסכנת נפשות. אך לא זה תורף העניין.

¹¹ לפירוט בטיעונים שיעלו כאן, ראה מאמרנו הנ"ל של מ. אברהם, שנשלח לתחומין.

הצד השווה לכל אלו הוא ההיתר להרוג לשם הצלת ממון, וזאת במקום שבו מדובר על תופעה חברתית שהיעדר ההיתר עלול להוביל לאנרכיה כללית. במקום שבו יש סיכון מקומי לממון ודאי אסור להרוג, ובודאי גם לא להיהרג. אם כנים דברינו אלה, אזי ההלכה של מלחמה בשבת בהחלט אינה סותרת את כיוון החשיבה אותו הצענו כאן.

מסקנות נוספות

ישנן כמה וכמה מסקנות נוספות, במעגלים הולכים ומתרחבים של האנלוגיה אותה עשינו כאן. אך אנו נסיים בכך שמסקנה בסיסית היא שלשוטר או חייל, כמו לכל עובד ציבור, אין היתר לא לבצע את תפקידו בגלל חשש סכנה. הדברים אמורים גם במקום שהמטרה של הפעילות אינה קשורה להצלת נפשות. מן המפורסמות הוא שיש אזורים שלמים שהשוטרים חוששים להיכנס אליהם בכדי לבצע את תפקידם (הן בהקשרים פליליים והן בהקשרים לאומניים). המסקנה מדברינו היא שהדבר אסור, ויש חובה עליהם לבצע את תפקידם במלואו, גם במצב של ספק סכנה. אמנם בודאי סכנה אין חובה כזו, ומי שירצה בכל זאת לעשות זאת, הדבר מותר וכמובן גם ראוי להערכה רבה.

צרכי רבים כצרכי מצווה

כמה אחרונים כתבו שמתן ממון לצרכי ציבור, גם אם המטרה היא דבר רשות, נחשבת כצרכי מצווה. לכן נתינה כזו היא בבחינת צדקה. יש לכך כמה השלכות: שניתן לעשות זאת מכספי מעשר. יש דעות שתשלום מיסים למדינה (לפחות בחלקו) נחשב כצדקה.

לדוגמא, בעל השו"ע או"ח סי' קנג ה"ה עוסק בשאלה מה עושים עם כספים שנגבו למען מטרה מסויימת, ונותר מהם עודף לאחר הביצוע. השו"ע פוסק שבמקרה כזה אפשר להפנות את השימוש בכספים לכל מטרה שירצה הציבור. והנה, המג"א על אתר (שם, סק"ו) מסביר את הפסק הזה בכך שדעת אנשי העיר מראש היתה שניתן יהיה לשנות את הכסף לכל מטרה. לעומת זאת, הט"ז (שם, סק"ב) מדייק שהשו"ע כאן נקט בלשון 'משנין', לעומת לשון 'רשאי' להוציא שמופיעה שם בה"ז. בה"ז מדובר על הסכמה מדעת הנותנים, ולכן שם ניתן להוציא את הכסף אפילו לדבר הרשות, שכן דעת הנותנים היא הקובעת. ברם, בנדון דידן משמעות הלשון היא שצריך להוציא לדבר מצווה (וי'משנים' משמעותו היא לשנות ממצווה חמורה לקלה). לכן הוא מסביר שאמנם ניתן לשנות לכל צורך שירצו, אבל זה לא בגלל שהציבור הסכים לכך מעיקרא, אלא בגלל שכל צרכי ציבור נחשבים כדבר מצווה.¹²

בסוף הסעיף הוא מוכיח זאת מסוגיית מגילה כז, וכן מן הדין שמפקחים על צרכי רבים בשבת.¹³ אמנם יש עוד מקורות רבים לכך שצרכי רבים הם כצורך מצווה. ראה מו"ק ו ע"א, ושו"ע או"ח סי' תקמד ה"א, וכן שם ברס"י תקמה (ובביאור הלכה שם, ד"ה 'צרכי רבים', ובפמ"ג המובא שם) שעושים צרכי רבים במועד. וכן בשו"ע או"ח סי' ע ה"ד לגבי שמי שעוסק בצרכי רבים לא יפסיק לק"ש. וכן ביו"ד סי' רכח הכ"א שצרכי רבים הם כדבר מצווה להתיר נדר על דעת רבים עבורם. וכן מג"א סי' ריח סקכ"ב, ועוד הרבה.

מדוע צרכי רשות של רבים נחשבים כצורך מצווה? לכאורה אנו רואים כאן שיקול דומה למה שהעלינו לעיל: רשות אצל רבים הוא כמצווה אצל יחיד. קלקול אצל רבים הוא כפיקו"י אצל יחיד. כלומר ההתייחסות לבעיות חברתיות מעלה את המעמד שלהן לעומת אותן בעיות אצל יחידים.

אם כן, פגשונו שני היבטים שונים בהשוואה בין דיני יחיד לדיני רבים. ראינו שיש הבדל סטטיסטי בין המצבים שמכוחו יש להקל בדיני ציבור. זה אינו הבדל מהותי אלא עניין של כמות והסתברות. לעומת זאת, ראינו שקלקול אצל רבים הוא כמו גדר פיקו"י אצל יחיד. זהו כבר הבדל מהותי בין יחיד לרבים, שצרכיהם נחשבים כגדולים יותר מעצם מעלת הציבור (אף שאובייקטיבית מדובר בשני המקרים בבעייה של ממון). כעת אנחנו רואים דבר דומה, שצרכי רשות של רבים נחשבים כצרכי מצווה של יחיד. גם היבט זה משקף הבדל מהותי בין התייחסות ההלכה ליחיד ולרבים.

¹² ראה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רמד שהביאו, וע"ש עוד בסי' רכ.

¹³ נראה שכוונתו לשו"ע סי' שו ה"ו (ראה שם במ"ב סקכ"ח), וכן שם בה"ב, וראה גם במג"א סי' שז סקט"ז.