

הריגת חפים מפשע

ספק חפים מפשע - עוון בשגגה

כששב יעקב מגלותו בחרן, נערך לקראת האפשרות שעשו אחיו לא נטש את איבתו אליו ובכוונתו לגרום לו רעה. במסגרת זו, כנאמר בראש פרשתנו, שלח לפניו מלאכים נושאי מנחה שנועדה לרצות את האח האכזר, אולם אלו שבו ובשורה קשה בפיהם: "באנו אל אחיך אל עשו וגם הלך לקראתך וארבע מאות איש עמו".

בעקבות בשורה זו, הבין יעקב שעליו לקדם את פני הסכנה והתקין עצמו לדורון, לתפילה ולמלחמה. הפסוק מעביר היטב את התחושה הקשה שאחזה בו: "ויירא יעקב מאד ויצר לו", וביאר רש"י: "ויירא" - שמא ייהרג, 'ויצר לו' - אם יהרוג הוא את אחרים".

במבט ראשון, הדברים קשים. מדוע הצר יעקב על הריגתם האפשרית של "אחרים"? וכי במי מדובר, בארבע מאות איש שליוו את עשו מתוך כוונה להרוג את יעקב ואת ביתו, וכלל נקוט בידינו: "אם בא להורגך - השכם להורגו!"

המהר"ל דן בכך באריכות ב'גור'אריה', ביאורו על התורה, והעלה כמה הסברים אפשריים. תחילה כתב שהחשש היה שמא חיליו של עשו אנוסים לעשות את דברו, וממילא אין בהם אשמת מוות, אך דחה תירוץ זה מאחר וכפייה אינה צידוק להריגת אדם אחר, ואדרבה, צריך האדם לשאול את עצמו "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי", ומוטב לו שייהרג הוא ולא יהרוג אחרים. ממילא מובן שכפייה ואונס אינם פוטרים את הבא להורגך מדין "השכם להורגו", וגם על אלו לא היה ליעקב להצר אילו היו נהרגים.

מתוך כך פונה המהר"ל לדרך אחרת, וכותב כך:

ואפשר לומר דשמא לא באו להרוג את יעקב, אע"ג דעשו הביא אותם עמו - משום היראה באו, אבל לא באו להרוג. ויעקב, מפני שלא ידע אם באו להרוג או לא, היה מתירא שמא יהרוג אותם שלא כדין, ומשום כך היה מיצר שמא יהרוג הוא את אחרים.

ואין להקשות דממה נפשך, אי דינא הווי בהאי מילתא אחר שהם באו עם אותו שבא להרוג מסתמא דינם כמותו לא הווי צריך לדאוג, כיוון דהם באו עמו אינהו

דאפסדי אנפשייהו, ואם יש לנו למתלי דבאו משום יראה ובוודאי לא יעשה מידי, אם כן בוודאי אסור לו להרוג ולא שייך בזה ויצר כיוון דאסור להרוג. דאע"ג דיש להרוג אותם כיוון שבאו עם עשו, שבא להרוג, מכל מקום היה ירא מן העונש דהווי כמו חטא בשגגה, שיעקב היה סבור שבאו להרוג והם לא באו להרוג.

ביאור הדברים: ליעקב היה ספק אמיתי האם אנשיו של עשו מתכוונים להורגו, או שהם מלווים את אדונם כמי שכפאו שד אך בעת הקרב ינצרו את נשקם ולא יפגעו בו לרעה. אמנם, מחדד המהר"ל, באשר להנהגה המעשית בעת הלחימה אין כל מקום לספק: "אחר שהם באו עם אותו שבא להרוג... אינהו דאפסדי אנפשייהו". אם כן, מפני מה הצר יעקב? והלא הדין ברור שאם בוודאות מדובר באנשים שאינם מהווים איום – אסור להורגם, ואם ספק – מותר להורגם! אלא שבדיני נפשות מעין אלה אין ההיתר פוטר מן הדאגה המוסרית העמוקה של "מגלגלין חובה עליידי חייב", שמשמעה: אם התגלגלה הריגת נפש לידי, ואפילו בהיתר גמור, משמע שיש בידי עוון כלשהו – "חטא בשגגה".

אין ספק שהמלחמה מזמנת לנו מצבים שאינם סטריליים, ומחוסר ברירה אנו נאלצים להיכנס אליהם גם במחיר של הריגת "ספק חפים מפשע". אמנם, תביעת הקדושה והנקיות הישראלית אינה מניחה ליעקב אבינו לפטור עצמו בהיתר זה, והוא מצר שמא ייכנס למצב שבו ייכפה עליו הדבר.

ההיתר ללחום ודיני המלחמה

המתבונן בדברי המהר"ל בהמשך פרשתנו ישתומם, שכן פרשייה נוספת מעלה שאלה דומה אך זוכה בדבריו למענה שונה בתכלית. הדברים אמורים בפרשת מלחמתם של שמעון ולוי באנשי העיר שכם, לאחר שדינה אחותם עונתה ונחטפה בידי בנו של נשיא העיר – שכם בן חמור. הפסוקים מתארים את השתלשלות האירועים: "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר, ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו".

על כך שואל המהר"ל: "אם שכם חטא, כל העיר מה חטאו להרוג?" בתחילה רצה לתרץ כדעת הרמב"ם, שנתחייבו הריגה מאחר ומעשה הנבלה שנעשה בעירם הוכיח שלא קיימו את אחת משבע מצוות בני נח – "להושיב דינין ושופטים" – שהרי בנו של נשיא העיר חוטף ומענה ואין איש מוחה בידו, ובן נח שעבר על מצוותיו חייב מיתה בסיף².

אמנם כנגד תירוץ זה העלה דברי טעם: "כי איך אפשר להם לדון את בן נשיא הארץ?" אם על הריגת אדם אי־אפשר להצטדק בטיעון של כפייה ואונס, על ההימנעות מלמצות עמו את הדין בוודאי אפשר ואפשר. אין לבוא אל האזרח הקטן בטענה על שלא מנע את הגדולים והתקיפים ממנו ממעשי הרשע.

מתוך כך, תירץ באופן אחר:

ונראה דלא קשיא מידי, משום דלא דמי שני אומות – כגון בני ישראל וכנעניים, שהם שני אומות, כדכתיב: "והיינו לעם אחד", ומתחילה לא נחשבו לעם אחד – ולפיכך הותר להם ללחום כדין אומה שבאה ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה.

ואע"ג דאמרה התורה: "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום"^ג, היינו היכי דלא עשו דבר; אבל היכי דעשו לישראל דבר, כגון זה שפרצו בהם לעשות להם נבלה, אע"ג דלא עשה רק אחד מהם, כיוון דמכלל העם הוא, כיוון שפרצו להם תחילה מותרים ליקח נקמתם מהם.

והכי נמי כל המלחמות שהם נמצאים, כגון "צרור את המדינים וגו"^ד, אף על גב דהיו הרבה שלא עשו – אין זה חילוק, כיוון שהיו באותה אומה שעשה רע להם – מותרין לבוא עליהן למלחמה, וכן הם כל המלחמות.

כמה שונה קנה המידה המוסרי שבו ניגש המהר"ל למוד את שתי הפרשיות. ביחס לאנשיו של עשו האריך לבאר את חומרת הריגתם של "ספק חפים מפשע", אף שהם היו הצד התוקפן, והגדיר אותה כ"חטא בשגגה" שעליו היה ראוי ליעקב להצר למרות מצבו כמי שנרדף על צוואר שלא בטובתו ושלא ביוזמתו. אולם את טביחתם של כל אנשי העיר שכם, שלכאורה לא נטלו כל חלק במעשיו של בן אדונם הפוחז, הוא מקבל בשלווה יחסית כחלק מטבעה של כל מלחמה. מה המקור להיתר גורף זה, שאינו רק פוטר מאשמת רצח אלא גם מצער מוסרי כלשהו?

מתוך דברי המהר"ל עולה יסוד חשוב: "דלא דמי שני אומות... ולפיכך הותר להם ללחום כדין אומה שבאה ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה". חשוב לדקדק בדבריו: עוד קודם הצידוק להיפרע מן האומה מבלי לקרוא לה לשלום תחילה, שאותו תולה המהר"ל בכך שהם פתחו באיבה תחילה, מחפש המהר"ל אחר החילוק הברור בין פרשת יעקב ועשו לבין פרשת שמעון ולוי בשכם. חילוק זה הוא כדלהלן:

ג. דברים כ י.
ד. במדבר כה יז.

את המפגש בין יעקב לעשו רואה המהר"ל כסכסוך פנים משפחתי, אולם את מעשה שכם הוא רואה כעימות בין שתי אומות שונות. לעימות מן הסוג האחרון יש שם מיוחד – "מלחמה" – ודרך הטיפול בו שונה לחלוטין. כל כך למה? משום שסכסוך פנים משפחתי הוא סכסוך בין אנשים פרטיים, בעוד מלחמה היא עימות בין שתי ישויות לאומיות כלליות.

הבדל זה אמור להיות מובן לנו היטב, שכן כל מדינה מודרנית המפעילה מערכת אכיפת חוק מסודרת נדרשת לו. לרשות המדינה עומדים שני גופים בעלי עוצמה – משטרה וצבא – ובדרך כלל לכל אחד מהם תחום אחריות מובהק משלו. אם משפחת פשע מטילה את חיתתה על בני העיר, המדינה מפעילה כנגדה את המשטרה. אולם אם מחבלים מבקשים לעבור את הגבול ממדינה שכנה ולפגע ביושבי הספר, המדינה מפעילה כנגדם את הצבא.

המשטרה מגנה על אזרחי המדינה מפני אזרחים אחרים, פורעי חוק, ואילו הצבא מגן על המדינה בכללה מפני פגיעה שמקורה במדינת אויב. יסוד ההבדל אינו בכמות הנפגעים, שכן גם משפחת פשע הפוגעת באלפי אנשים תטופל על-ידי המשטרה, ומאידך גם חדירה שבעקבותיה נהרג אדם אחד בלבד תטופל על-ידי הצבא. העיקרון המנחה קשור בזהותו של הנפגע: האם מדובר בפגיעה שכוונה כלפי אנשים פרטיים, מעטים או רבים, או בפגיעה שכוונה כלפי האומה כולה, ויש בה משום הטלת ספק בריבונותה של המדינה. רק בפגיעה מן הסוג האחרון הותר למדינה ללחום, כדברי המהר"ל.

מלחמה: ביטול הפרט אל הכלל

הגדרת המלחמה כהתנגשות בין שתי אומות ולא בין אנשים פרטיים משליכה גם לדיני פיקוח נפש, המשתנים באופן משמעותי. בזמני שגרה אנו יודעים ש"חייך קודמים לחיי חבריך"^ה, ואין היתר לאדם להרוג את עצמו בכדי להציל את חיי חברו וודאי שאסור לרבים לסכן עצמם בכדי להציל את היחיד. לא כן בדיני מלחמה, המחייבים כל אחד מן הלוחמים למסור את נפשו בעד הצלת חייו של חברו ליחידה^ה. יסוד זה מבואר בדברי מרן הרב זצ"ל:

דעל כורחך ענייני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה ד"וחי בהם", שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בשביל הרווחה? אלא דמלחמה והלכות ציבור שאני.^ה

ה. בבא מציעא סב, א.

ו. עיין שו"ת רדב"ז ח"ג, סימן תרכז.

ז. "וכשם שהותרה עצם המלחמה למסיבותיה ולמשימותיה, ולהכניס בסכנה עם רב, כך אחת מהלכותיה היא שכל אחד ואחד מאנשי הקרב מחויב למסור את נפשו להציל את משנהו מסכנה שנקלע בה מגרמת המלחמה" (שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סימן נז: ב).

ח. שו"ת משפטי כהן, סימן קמז, עמ' שטו.

כל זאת על-פי דברי המהר"ל, שמבררים כי מלחמה היא עניינו של ציבור המבטל אליו את הפרטים. כאשר חייל מוסר נפשו להצלת חייל אחר, או אפילו כאשר פלוגה שלמה מסכנת את עצמה כדי להציל שובי אחד, אין אנו מתבוננים עליהם כעל פרטים העומדים כל אחד בפני עצמו אלא כעל איברים שונים בגוף האחד. כשם שמותר ואף ראוי לסכן ואף לאבד איבר אחד בכדי להציל את הגוף כולו, כך מותר ואף ראוי לחייל להסתכן ואף להיהרג – וזאת לא למען האחר כפרט, אלא למען הצלחתה והצלתה של כלל גוויית האומה הנתונה כעת בסכנה.

מאליו יובן שאותו הבדל – בין סכסוך שבו הפרט עומד בפני עצמו ובין מלחמה שבה הוא מתבטל אל הכלל – קובע גם את גדרי האיסור "לא תרצח" ביחס לחפים מפשע הנהרגים בעת הלחימה.

כאשר אנו עוסקים בתורת הפרט, בזמני שגרה, הרי שאסור לרצוח אף אדם – גם לא מתוך סכסוך. כאן המקום לדקדק עד קצה גבול היכולת שלא לפגוע במי שאינו מהווה איום, וגם במקום שבו אי-אפשר לדקדק עוד – להצר על הריגתו. אך בשעת מלחמה אין להביט על הפרטים כלל, אלא רק על האומה הצוררת את ישראל.

מובן שאפשר הדבר ששיקולים מדיניים ופוליטיים ידריכו את ראשי המדינה לנהוג אחרת, אולם יש לדעת כי זהו היסוד המוסרי הראוי למלחמה ובדרך אחרת אי אפשר^ט.

ההכנות למלחמה: מחיי הפרט אל עבודת הקודש של העם כולו

לאור הדברים שנתבארנו עד כאן, ניתנת משמעות אחרת בהכנותיו של הלוחם הישראלי למלחמה. ידועים דברי הרמב"ם:

ומאחר שייכנס אדם בקשרי המלחמה יישען על מקווה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באישתו ולא בבניו אלא ימחה זכרם מלבו וייפנה מכל דבר למלחמה.^י

מחיית זכרה של המשפחה מלב הלוחם אינה מבטאת זלזול כלשהו במעמדה החשוב ובערכה היקר, אלא נובעת מתוך התבטלות מוחלטת של הפרט למען הכלל בשעה שבה האומה עומדת להילחם על חייה. כשם שטהרת הגוף במי המקווה דורשת טבילה מלאה,

ט. ואכן, גם בדורנו שהלכה זו רופפת מאוד בידי הדרגים הבכירים, הכול מודים שבדיעבד אם קרה המקרה וניזוקו "חפים מפשע" כתוצאה מפעילות מלחמתית – אין הם זכאים לפיצוי.

י. רמב"ם, הלכות מלכים ז: טו. והלכה אחרת כיוצא בזה, המבטאת אף היא את ביטול הפרטים אל הכלל: "ומעמידין מאחור כל מערכה ומערכה שוטרים חזקים ועזים וכשילין של ברזל בידיהם, הרוצה לחזור מן המלחמה הרשות בידן לחתוך את שוקו, שתחלת נפילה ניסה" (שם ז: ד).

ואפילו שערה אחת הנותרת מחוץ למים מעכבת אותה, כך המלחמה דורשת ביטול מלא של כל תודעה פרטית ולשם כך יש להשקיע במקור הכללי את כל ענייני הפרט ולפנות את הדעת מאישתו, מבניו ומ"כל דבר" שהוא.

לאור דברים אלה מסביר מרן הרב זצ"ל את דברי הגמרא – "כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאישתו"^{יא}. בפשטות מדובר בתקנה טכנית שנועדה לפתור בעיה הלכתית קשה של עגינות, שכן במלחמות מצוי שישנם לוחמים נעדרים שאיש אינו יודע לומר מה עלה בגורלם, ונשותיהם נותרות עגונות עולמית^{יב}. אולם מרן הרב זצ"ל מרחיב את משמעותה של הלכה זו ומאיר אותה כעמדה נפשית רוחנית שמתוכה יוצא הלוחם הישראלי אל הקרב:

האומות, שמטרת הווייתן היא חומרית, והנן מצוירות כעין אגודת שותפים לצורכי קניינים אהובים או נדרשים להן, אצלן תהיה אהבת האומה בכללה רק אז מבוססת כשתהיה תמיד חוזרת אל הפרטים, אל הטבת מצב המשפחה היחידה שלשם הטבתה התאגדה האומה, כשם שחיות מדבריות הבודדות בטבען מתקבצות לפעמים לרגל צרה משותפת או למחזה רווח של טרף משותף. על כן אימוץ הזכרת המשפחה ואיגודה לפי מצבן הן הוא ראוי להיות ממכשירי זריזות הקרב, על כן היו הנשים באות במלחמה ומשותפות עם הבעלים.

לא כאלה חלק יעקב, שתכלית מציאות האומה, מצד צורתה, מצד נשמתה ואורח חייה, בשביל קדושתה ורוח ה' השפוך עליה – זהו האוצר היותר יקר מכל חמדה, זהו החפץ העליון של כל יחיד באומה ושל כל הכלל כולו, זהו הנותן עוז ועטרה להוויית המשפחה עצמה בצביונה המקודש הישראלי. על כן, בבוא התור לעבוד לטובת האומה בכללה, אז כשרגא בטיהרא תיבטל אהבת המשפחה, לבל תחלל את עוז אהבת האומה.

היציאה למלחמה לא הייתה על-פי חשבון של הצלחת הפרט, שחשב שכשישוב מן המלחמה יהיה מוצלח ומאושר. לא, הוא צייר בעצמו כאילו התייאש מן החיים הפרטיים, והולך הוא בשמחה על מנת למות מות גיבורים וקדושים במלחמת ה' לרומם קרן לעמו. על כן כותב גט כריתות לאישתו לייאש את לבבו בכל האפשרי מקשר משפחה ומהרעיון הפרטי התלוי בו, בהיותו דורך מהלך של רעיון יותר כללי ויותר עליון, מהלך עבודת הקודש של העם כולו.^{יג}

יא. שבת נו, א.

יב. תוספות שם, ד"ה "גט כריתות".

יג. עין-אי"ה שבת ה: סא.

הלוחם – כולו כלל ישראלי. אין לו אישה, אין לו בנים, אין לו הוויה פרטית. אין הוא מבקש להפיק מן המלחמה תועלת כלשהי לעצמו, גם לא בשותפות עם יתר פרטי העם, אלא מדלג מתוך נר חייו הפרטי אל שלהבת האבוקה הגדולה המייחדת את העם לגוף אחד ונשמה אחת המאירים בערכם האלוקי. גילוי זה הוא יסוד החיים בעם ישראל, עד כדי שגם חיי המשפחה הפרטית שואבים ממנו עוז ועטרה.

בכך יובנו דברי המהר"ל לעומקם, עד שלא תצדק כל טענה מוסרית פרטית כנגדם. אני בטל לאומה וחברי בטל לאומה. אני מוסר נפשי להצלתו, והוא מוסר נפשו להצלתו. וכך גם לאידך גיסא, להבדיל: כל אחד מבני האומה הצוררת בטל להווייתה הכללית, ואינו עומד מולי כאדם פרטי אלא כבן עם אויב. כשם שאמסור את נפשי ברצון למען חיי אומתי, כך – בעת מלחמה בין האומות – אטול את חייו ללא כל פקפוק מוסרי כדי לפגוע בחיי אומתו.

האם נחלק הרמב"ן על המהר"ל?

לכאורה, וכן מרבים לצטט, נחלק הרמב"ן בפירושו על התורה על דברי המהר"ל, שהרי כתב ששמעון ולוי חטאו והפרו ברית ולכן קיללם יעקב". מתוך כך נדמה שגם היסוד שהוצאנו מדברי המהר"ל אינו נכון לשיטתו, וגם שעת מלחמה אינה מתירה לנו להרוג "חפים מפשע". אמנם, כפי שהזכרנו כמה פעמים¹⁰, מרן הרב זצ"ל מלמדנו להיות מתונים בכגון דא, ולא להרבות מחלוקת על חנם.

ישנן לפעמים דעות מחלוקות שבאמת אין בהן מחלוקת, אלא שכל אחד דן מצד השקפתו על הדבר, ואין השקפה אחת שוללת את זולתה. ואפילו ההשקפות שנראות כסותרות זו את זו, אין להחליט שהם שנויים במחלוקת, כי ייתכן שנראה הדבר כמחלוקת מפני חסרון ההעמקה וההרחבה בטיבו של עניין, אבל לכשייוודע לו העניין על בוריו ימצא שיש פנים לכל אחד מהצדדים – אפילו הנראין כסותרים.¹¹

לאחר עיון נראה שגם במחלוקת זו נכונים הדברים, וכי אין הבדל עקרוני בין דעת הרמב"ן לדעת מהר"ל. היסוד המחלק בין הלכות מלחמה לעניין מצוות "וחי בהם" ולעניין הריגת בני עם אויב "חפים מפשע" מקובל לכל הדעות, שכן בלעדי לא ניתן לצייר אלא מלחמה

יד. עיין באריכות להלן, עמ' 276 ואילך.

טו. ראה במאמר "הביטו אל צור חוצבתם", עמ' 81 ואילך; מאמר "ארבע כתות על היס", עמ' 357 ואילך; מאמר "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל", עמ' 381 ואילך – וכולם מבוססים על דברי מרן הרב זצ"ל באיגרות ראי"ה ח"א, איגרת עט.

טז. עין אי"ה ברכות ט: סח.

סטריילית, שאינה מעשית, והלא התורה ציוותה על מלחמת "עזרת ישראל מיד צר" ועל מצוות כיבוש הארץ, שאינה ניתנת להתקיים ללא מלחמה^ז, ואפילו מלחמת הרשות הותרה בכפוף להגבלות מחמירות^ח – וזהו מקור הסמכות להלכות מלחמה.

לפיכך, נראה שיש לראות במחלוקת הרמב"ן והמהר"ל מחלוקת פרשנית מצומצמת. הרמב"ן סבר שמשפחת יעקב ובניו עוד לא הייתה בגדר אומה באותה עת שבה נחטפה דינה, ומשום כך אין להם שייכות לדיני מלחמה ואחי דינה היו צריכים להיפרע מן האשמים בלבד ולהניח לשאר בני העיר.

לעומתו, המהר"ל רואה במשפחת יעקב ובניו את גרעינה היסודי של האומה הישראלית, ומשווה לה גדר של אומה שכל דיני מלחמה אמורים בה. ויש להטעים את דבריו בכך שמשפחת יעקב אכן מהווה שלב חדש בהתפתחות האומה: שלא כאבותיו, שחלק מזרעם נדחה מקדושת ישראל, זכה יעקב שתהא מיטתו שלמה וכל בניו יהפכו לראשי איברים בגוף האומה, י"ב שבטי י-ה, ושהאומה כולה תיקרא על שמו – עם ישראל^ט. על זו וכיוצא בזו אמרו רבותינו: "אלו ואלו דברי אלקים חיים".

ז. והלא הרמב"ן נודע כמי שמונה את מצוות ישיבת הארץ והורשתה בכלל מצוות עשה מדאורייתא: "שלא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות" (ספר המצוות לרמב"ם, השגות הרמב"ן, ד).

יח. ראה ברכות ג, ב.

יט. נראה שבעוד המהר"ל סבור, כאמור, שהאומה הישראלית נחשבת לאומה החל מיעקב אבינו, הרמב"ן סבור שרק מיציאת מצרים ואילך הפכנו ממשפחה ענפה ללאום. על כגון דא אנו אומרים "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", ואף המהר"ל עצמו כתב בסוף דרשת שבת הגדול כדעה האחרונה. וראה להלן (עמ' 231) דעת הפרשת דרכים בעניין זה, שכתב שבכך נחלקו יוסף ואחיו.