

אמיר משיח

כוח וכוחניות במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך

הרב שלמה זלמן אוירבך (להלן הרשז"א, 1910–1995) שימש כראש ישיבת קול תורה שבירושלים במשך כארבעים שנה. הוא הוכר כאחד מגדולי פוסקי ההלכה במאה שעברה.¹ בצעירותו² היה מקורב לרב אברהם יצחק הכהן קוק,³ ועד סוף ימיו העריך אותו מאוד. עד כדי כך מגיעים הדברים, שהיה זה הרב קוק שסידר את קידושיו של הרשז"א עם בחירת לבו, נתן לו הסכמה על ספרו הראשון "מאורי אש",⁴ והיה סנדק של בנו בכורו של הרשז"א. יש לזכור שהרשז"א, בן למשפחה מיוחסת משכונת שערי חסד מן היישוב הישן הירושלמי, העניק כבוד רב לראי"ה קוק בימים הקשים ביותר שבהם היישוב הישן הרבה להתקיף ולהוקיע אותו.⁵ עובדה מעניינת נוספת היא, כי הרשז"א היה בין באי ביתו ובין משתתפי חוג הסעודה השלישית של הראי"ה קוק. יש לשער כי קרבה זו השפיעה על הרשז"א, והדבר ניכר גם בגישתו ההלכתית.

י' גארב עסק במושג הכוח בחוגו של הראי"ה קוק,⁶ חוג שבמחשבתו ובמפעלו חיבר בין מושג הכוח במובנים פוליטיים-חברתיים וצבאיים וכן במובנים רעיוניים, דתיים ומיסטיים. הראי"ה קוק עצמו שילב באופן הדוק בין ממדים אישיים, מיסטיים ורוחניים ובין ממדים לאומיים, פוליטיים וחברתיים. שילוב

- 1 מחקר על הרשז"א, ראו א' משיח, הלכה בתמורות הזמן במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, הוצ' אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ג.
- 2 הרשז"א היה בן 25 בלבד בעת פטירתו של הראי"ה קוק.
- 3 על יחסי הקרבה בין הרשז"א והראי"ה קוק, ראו נ' סטפנסקי, ועלה לא יבול, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' פב, וכן שם, לפי המפתח; א' יוסף, התורה המשמחת, בית אל תשנ"ח, לפי המפתח; לאחרונה יצאה לאור חוברת בשם אור שלמה, המתארת באריכות את היחסים בין השניים ואת ההערכה הרבה שחש הרשז"א כלפי הראי"ה קוק: ע' כנרת, אור שלמה, הוצאה עצמית ללא ציון מקום, תשס"ה.
- 4 ש"ז אוירבך, מאורי אש, ירושלים תשל"ה.
- 5 על היישוב הישן בירושלים בתקופת ילדותו ובחרותו של הרשז"א, וכן על היחסים המתוחים בין אנשי היישוב הישן ובין הרב קוק, ראו מ' פרידמן, חברה ודת – האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל 1918–1936, ירושלים תשל"ח, בעיקר עמ' 87–109, 338–345.
- 6 י' גארב, "מושג הכוח בחוגו של הראי"ה קוק", א' יהודע (עורך), דרך הרוח, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 753–770.

זה מחבר בין שניים מהזרמים המרכזיים במיסטיקה היהודית: הזרם האקסטימי-נבואי המודגש בחוויה האישית-נבואית של הרב קוק, והזרם התיאורגי-תיאוסופי הבא לידי ביטוי בפרשנות הלאומית-היסטורית של תורת הקבלה, בעיקר זו של הרמח"ל⁷ והגר"א.⁸

גארב הראה כי הרב קוק ניגש אל שאלת הכוח מנקודת מבט לאומית, ועל כן הוא מדגיש את הכוחות המתחדשים של העם החוזר לארצו לאחר גלות אלפיים כחלק מתהליך של תיקון לאומי-קולקטיבי.⁹ אולם עם זאת יש אצל הרב קוק מקום רב לחוויה האישית, המיתרגמת למעין "מיתוס של בעל הכוח האישי".¹⁰ דמות שמחד גיסא היא בעלת ממדים ניטשיאניים של רצון לעוצמה ולכוח, ומאידך גיסא טעונה בכוחות קוסמיים ותיאורגיים.¹¹

הרב קוק ראה בתורת הכוח המערבית ביטוי לרצון לעוצמה ללא כיוון מוסרי, נוסח ניטשה,¹² או ככוחו של "התנין העיוור", נוסח שופנהאור.¹³ ברם לעומת שיטות כוח אנרכיסטיות אלה, העמיד הרב קוק את הכוח התיאורגי של

- 7 ריכוז מקורות ודיון בנושא, ראו י' אביב"י (מהדיר), זוהר רמח"ל: "הזוהר על התורה" המכונה "זוהר תניינא", מאת רבי משה חיים לוצאטו [...] מאמר "המסיבות המתהפכות" על עיקרי קבלת הרמח"ל, ירושלים תשנ"ז, עמ' קט-קיד, קיז, קכב, קלד-קלו, קמג, קעז; הנ"ל, "היסטוריה צורך גבוה", מ' בר אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771.
- 8 י' אביב"י, קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 93, 102-103; ר' שוח"ט, "הפרשנות ההיסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל עליו ועל בית מדרשו", דעת 40 (תשנ"ח), עמ' 125-152.
- 9 עוד על נושא זה וניתוח מספר סוגיות במשנתו של הראי"ה קוק, ראו א' הולצר, "לאומיות ומוסר: השקפות על השימוש בכוח בזרמים אידיאולוגיים בקרב ציונים דתיים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט. לדוגמה, ראו את ניתוחו בשאלת היחס החיובי למלחמה בהגותו של הרב: עמ' 26, 34-41, 71; וכן על ההתעמלות של צעירי ישראל: עמ' 61-65.
- 10 על השורשים הקבליים של תורת העוצמה האישית, ראו י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל ועל קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 91-97, 219-224, 238-242.
- 11 על כוח ותיאורגיה, ראו בספרו של הרב קוק: אורות הקודש, ג, ירושלים תשכ"ד, עמ' סג.
- 12 ראו ס' שרל, "העוז והענוה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העוצמה של ניטשה", י' גולומב (עורך), ניטשה בתרבות היהודית, ירושלים תשס"א, עמ' 347-374.
- 13 עיינו מאמרו המקיף של שלום רוזנברג על נושא זה: ש' רוזנברג, "הראי"ה והתנין העיוור", ח' חמיאל (עורך), באורו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 317-352; ב' איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב 1990, עמ' 88, ועוד ראו לפי המפתח.

הצדיק, שמקור עוצמתו הוא ההידמות לאל (Imitatio Dei). גארב טוען כי הרב קוק התכוון למעשה לעצמו ולבני חוגו.

כמי שהיה מקורב לראי"ה קוק והעריכו מאוד, יש לשער כי הרשז"א הושפע גם מרעיונותיו. ברם שלא כמו בני חוגו של הרב קוק, אין השפעה זו ניכרת כלל בעיסוק או בדרך חשיבה קבלית או תיאורגית.¹⁴ הרשז"א היה צאצא ישיר לרב יעקב יוסף מפולנאה, תלמידו המובהק של הבעל-שם-טוב ומחבר הספר החסידי תולדות יעקב יוסף. למרות העובדה שאביו, הרב חיים יהודה ליב אוירבך (נפטר בשנת 1954), היה ראש ישיבת המקובלים "שער השמיים" ומייסדה, לא עסק הרשז"א בקבלה, ורישומו של עיסוק זה אינו ניכר כלל בכתביו. לא ברור אם הייתה השפעה של קונצפט הכוח במשנתו של הראי"ה קוק על הרשז"א, אולם מעניין להיווכח כי הרשז"א הכניס שיקולים המכילים את מושג הכוח אל השיח ההלכתי שלו, והוא ראה בו קריטריון הלכתי לכל דבר.

אפתח באנקדוטה על אודות עצה שנתן הרשז"א בסוגיה חינוכית מצויה. בבתי ספר רבים עוסקים אנשי חינוך בשאלת אלימות בין ילדים. כיצד יש לנהוג במקרה של ילד אחד המכה את רעהו: האם על הילד המוכה להגן על עצמו ולהשיב מכות או שמא עליו לפנות למורה כדי שיפתור את הבעיה? אף הרשז"א נשאל בסוגיה זו של חינוך ילדים להתגוננות מפני מציקיהם בבית הספר.¹⁵ "ילד בבית הספר, שילד אחר מרביץ לו – האם צריך לחנכו שייגש אל הרב כדי שיטפל בילד המציק, או שיש לומר לו שירביץ בחזרה?". תשובתו של הרשז"א, שוודאי תפתיע אנשי חינוך רבים, הייתה: "צריך לומר לו שירביץ בחזרה, שיתגונן וימנע (בכך שהוא מחזיר לשני) קבלת מכות נוספות. אבל שלא ירביץ חזרה בחברו בשביל להתנקם בו". תשובתו זו תתברר יותר בהמשך כאשר נתוודע לגישת הכוח או הכוחניות במשנתו.

במאמר שפרסמתי על המעמד ההלכתי של השלטון במשנתו של הרשז"א,¹⁶ הראיתי כי מבחנו שלטון הוא "השלטון האפקטיבי". מבחן "השלטון האפקטיבי" עמד בבסיס שיקוליו כל אימת שדן בשאלות הנוגעות להכרה או

14 על היחס לקבלה במשנתו ההלכתית, ראו משיח (לעיל הערה 1), עמ' 32–55.

15 נ' סטפנסקי, ועלהו לא יבול, ב, ירושלים תשנ"ט, עמ' נג.

16 א' משיח, "תפיסת הריבונות של מדינת ישראל בפסיקתו של הרב שלמה אוירבך", א' רוזנק (עורך), ההלכה – הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים תשע"ב, עמ' 115–132.

לשלילה של המוסד הריבוני שבו עסק (בין זה של המדינה ובין זה של השלטון המוניציפאלי). מבחן האפקטיביות פירושו: יכולת ומסוגלות השלטון לעשות ככל שנדרש ממנו, ואם אכן כך, כי אז הוא הכיר בו כשלטון עם כל המשמעויות ההלכתיות הנגזרות מכך. ומכלל הן אתה שומע לאו.

במאמר זה, העוסק בכוח וכוחניות במשנתו של הרשז"א, נראה לי להוסיף את מבחן "כוח השלטון". הכוונה היא לטעון כי במקום שבו יש לשלטון כוח להטיל את מרותו על אנשיו או על אזור כלשהו, ייקרא שמו שלטון, ויש לכך השלכות הלכתיות ברורות. ברם במקום שבו אין לשלטון כוח לבצע את שהוא חפץ, הרי שאף שרשמית באותו מקום יש שלטון, בכל זאת הרשז"א אינו מכיר בו ככזה. כדי להדגים מציאות הלכתית זו במשנתו של הרשז"א הבאתי שלוש דוגמאות ואסקור אותן כעת בקצרה. לאחר מכן אוסיף דוגמאות נוספות כדי לעגן גישה זו.

יום טוב שני בעיר אילת

העיר אילת, אליבא דהרשז"א, לא קודשה מעולם בתולדות ישראל, לא על ידי יהושע ועולי מצרים ולא על ידי עזרא ועולי בבל.¹⁷ עובדה זו כשלעצמה יש בה כדי להסיק את המסקנה ההלכתית כי על תושבי העיר אילת לציין יום טוב שני בכל חג, ואכן היו פוסקים כמו הרב י"ש אלישיב, הרב מ' שטרנבוך והרב ב"צ אבא-שאול¹⁸ שפסקו כי על תושבי אילת לחוג שני ימים טובים כדן חוץ לארץ. הרשז"א לעומתם הכריע כי על תושבי העיר אילת לציין יום טוב אחד בלבד.¹⁹ טיעונו היה חידוש גדול, והוא: הגדרת מקום לצורך חיוב יום טוב שני של גלויות לפי ההשתייכות המדינית.²⁰ אמנם גם הוא טוען כי אילת לא קודשה מעולם

17 לדיון בשאלת העיר אילת, ראו ח"ז גרוסברג, "הארץ לגבולותיה", נועם ו (תשכ"ג), עמ' קס-קעא; מ' גרשוני, "מקומה של אילת", נועם טו (תשל"ב), עמ' רלט-רמא; פ' עפשטיין, "בעניין יום טוב שני באילת", העמק יב (תשי"ב), עמ' נא; צ"פ פרנק, "יום טוב שני בנגב הדרומי ובאילת", מוריה נג-נד (תשי"ז), עמ' כב; י"ד פריד, יום טוב שני כהלכתו, ירושלים תשנ"ח, עמ' שה-שז; ש' גורן, משנת המדינה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 31-35; א"י וולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, ג, ירושלים תשמ"ה, סימן כג.

18 לסיכום השיטות אשר חלקן נאמרו בעל פה, ראו י"ד פריד, יום טוב שני כהלכתו, ירושלים תשנ"ח, פרק יח.

19 ש"ז אורבך, מנחת שלמה, תנינא, ירושלים תשס"ה, סימן מו.

20 קריטריון השייכות המדינית או השלטון נמצא אמנם בספרות הפסיקה באופן כללי, בעיקר בנושא "דינא דמלכותא דינא", אולם הוא ייחודי לרשז"א בסוגיה זו, והוא היחיד שעשה בו שימוש ושעל פיו הכריע.

כחלק מארץ ישראל, אך בימינו היא שייכת למדינת ישראל השולטת על ארץ ישראל. על כן גם אילת תיהפך לחלק מארץ ישראל בהווה, להלכה ולמעשה לעניין יום טוב שני.

במילים אחרות, העיר אילת נכבשה בכוח הזרוע במלחמת העצמאות. אמנם מבחינה הלכתית פורמלית קדושת ארץ ישראל נקבעת או לפי קידושי השטחים על פי יהושע ועולי מצרים או לפי קידושי השטחים על פי עזרא ועולי בבל, ברם הרשז"א מחדש מעין קידוש שלישי של ארץ ישראל, קידוש שנעשה על ידי מלחמה שהנהיג השלטון היהודי של מדינת ישראל. משום עצם המלחמה והכוח ומשום יכולתו של השלטון להחיל את מרותו על יושבי העיר אילת והנגב, מסיק הרשז"א כי שלטון זה אכן עומד בקריטריונים של המושג "שלטון", ומכיר בו להלכה ולמעשה עם השלכות מעשיות כדוגמת ציון יום טוב אחד בלבד.

ציון חג הפורים בשכונת רמות בירושלים

דוגמה שנייה לכוח השלטון כקריטריון לקביעת ההכרה בשלטון היא השאלה מתי על תושבי שכונת רמות בירושלים לציין את חג הפורים. חג הפורים נחוג יום אחד בלבד, אולם לא בכל המקומות מצוין החג באותו יום. בכל העולם כולו נחוג חג הפורים ביום י"ד בחודש אדר ונקרא "פורים דפרזין", ואילו בערים המוקפות חומה מימי יהושע בן נון ובעיר שושן עצמה נחוג החג ביום ט"ו באדר ונקרא "פורים דמוקפיין".²¹ ההלכה הרחיבה את גבולות הערים המוקפות חומה מימי יהושע בן נון על ידי הקביעה שכל מקום הרואה את העיר ואת החומה, ולא משנה מהו המרחק משם, יציין אף הוא את חג הפורים ביום ט"ו כאילו היה ממש בעיר המוקפת עצמה. הרחבה נוספת של גבולות הערים המוקפות חומה היא שכל מקום הסמוך, היינו עד מרחק של מיל²² לעיר זו, יחגוג אף הוא את חג הפורים ביום ט"ו לחודש אדר, כמנהג העיר עצמה.²³

העיר ירושלים, כאמור, חוגגת את חג הפורים ביום ט"ו לחודש אדר. אך מה יהא הדין לגבי שכונה המנותקת מהעיר ויש שטח באורך מיל ויותר שאינו בנוי? שאלה זו נשאלה בפני רבנים רבים בדור האחרון על אודות שכונת רמות

21 משנה וגמרא ריש מסכת מגילה; רמב"ם, הלכות מגילה א, א-ד; טור ושולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרפח.

22 אורכו של מיל הוא 2000 אמה, היינו 960 מטרים.

23 בבלי, מגילה ב ע"ב; רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה א, י; טור ושולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרפח סעיף ב.

שבירושלים החדשה, שמציאות כזו הייתה קיימת לגביה.²⁴ לכאורה הדין פשוט: משכונת רמות לא ניתן לראות את העיר המוקפת חומה, ולכן דין "נראה" לא חל עליה. גם דין יישוב "סמוך" לא חל על שכונה זו, כיוון שיש שטח של מיל ויותר שאינו בנוי, דבר היוצר נתק מהעיר ירושלים ומדין "פורים דמוקפין". פוסקים רבים כמו הרב ע' יוסף, הרב י"י וייס, הרב י"ש אלישיב והרב א"ד הורביץ פסקו ששכונת רמות איננה חלק מירושלים רבתי, בשל הטעמים שהובאו לעיל. מסקנתם הייתה כי על תושבי השכונה לחגוג את חג הפורים ביום י"ד באדר, כדין "פורים דפרזין".²⁵

לא כך הייתה פסיקתו של הרשז"א.²⁶ בשונה מכל הפוסקים שנדרשו לשאלת תאריך חג הפורים בשכונת רמות, הוא מתעלם מדיני "סמוך" או "נראה", ומביא מדד הלכתי חדש לשאלת הגדרת עיר וכרך לעניין פורים, שאינו מובא כלל בשולחן ערוך או בפוסקים האחרונים האחרים. הרשז"א פוסק שכל השכונות השייכות לכרך בענייני העיר, מבחינה מוניציפאלית, כגון תשלומי מסים וארנונות וכדומה, נידונות ככרך עצמו. מסקנתו היא לכן שכל השכונות בירושלים החדשה המרוחקות מהעיר העתיקה או אף מהעיר עצמה, שיש נתק ברצף הבנייה של מיל ויותר בין העיר והשכונה המבודדת, ובכללן שכונת רמות, יצינו את חג הפורים כ"פורים דמוקפין", ביום ט"ו לחודש אדר כדין ירושלים עצמה.

יוצא אפוא שכיוון שיש כוח לשלטון המוניציפאלי לגבות מסים וארנונות מתושבי שכונת רמות, הוא התנאי לכך שהרשז"א יכיר במסגרת המוניציפאלית

24 כתבתי שהמציאות "הייתה" בלשון עבר, כיוון שמאז הקמת שכונת רמת שלמה בירושלים נוצר רצף בנייה בין שכונת רמות לשאר חלקי העיר. התשובה ניתנה לפני בניית שכונה זו. אגב כך נאמר כי שכונת רמת שלמה קרויה על שמו של הרשז"א.

25 שו"ת יביע אומר, ח"ז, סימנים נח-נט; חזון עובדיה, פורים, עמ' קיא; שו"ת מנחת יצחק, ח"ח, סימן סב; שם ח"ט, סימן ע; שם, ח"י, סימן נה; שו"ת קנין תורה בהלכה, ירושלים תשל"ו, סימן פז. וכן פסק הרב י"ש אלישיב, הובא אצל י' טרגר וא' אויערבאך, הליכות שלמה, ירושלים-תל אביב תש"ס, א, עמ' שנג, הערה 24, וכן בשו"ת יביע אומר מביא כך משמו. אמנם הרב משאש חלק וטען שעל תושבי שכונת רמות לחגוג בט"ו, אך זאת פסק משום שיש לו שיטה אחרת בהבנה של דין "נראה", ולא בשל טיעון הלכתי שונה משאר הרבנים, ראו ש' משאש, שו"ת שמש ומגן, ירושלים תשמ"ו, סימנים נא-נב.

26 הליכות שלמה (לעיל הערה 25), מועדים, א, עמ' שנג-שנד; ט' פריינד, שלמי מועד, ירושלים תשס"ד, עמ' רסד-רסה, ובהערות 18-20; הרשז"א פסק עיקרון זה גם לגבי קריאת המגילה בבית החולים הדסה עין כרם, אף על פי שהוא רחוק מהעיר ולא ניתן לראות ממנו את העיר העתיקה, ראו מנחת שלמה, ב, סימן נז.

של העיר ירושלים כקובעת מתי יציינו את חג הפורים בכל שכונותיה, להלכה ולמעשה.

קריעה על ירושלים בזמן הזה

אם עד עתה עסקנו בהכרה בשלטון בשל כוחו להטיל את מרותו, נפנה כעת למקרה שבו חוסר כוח שלטוני ישלול את סמכותו של השלטון מלהיקרא "שלטון". השאלה היא על מנהג הקריעה על ירושלים לאחר מלחמת ששת הימים. אחת הדרכים להבעת תחושת אבלות בהלכה היהודית היא קריעת הבגד על ידי האבלים.²⁷ ההלכה הרחיבה את הלכות הקריעה מעבר לאבלות על אדם קרוב שנפטר, וקבעה שיש לקרוע גם על שמועות רעות או על אירועים קשים שפקדו את עם ישראל במשך הדורות. בין היתר קיימת חובת קריעה על חורבן העיר ירושלים ועל חורבן בית המקדש.²⁸ ההגדרה של "חורבן" נקבעה על ידי ר' יוסף קארו בחיבורו "בית יוסף", שכל עוד ישראל הם השולטים – המקום נקרא בנוי, ברם במקרה של שלטון גויים הרי שהמקום נקרא חרב.²⁹

במשך דורות קרעו יהודים את בגדיהם כאשר ראו את העיר ירושלים בחורבנה, היינו תחת שלטון אומות העולם, כפסיקת הבית יוסף. אך בדורות האחרונים עלתה הלכה זו שוב על שולחן הרבנים לאחר מלחמת ששת הימים, מלחמה שבה שוחררו ירושלים העתיקה ומקום המקדש. כעת נתון שלטון העיר בידי ישראל, ולכאורה פקע שם החורבן מירושלים. מעתה תיחשב בנויה, דבר הפוטר את חובת הקריעה מאדם הרואה את העיר.³⁰ פוסקים רבים אכן פטרו את חובת הקריעה בשל הטעם שהשלטון על ירושלים הוא בידי ישראל.³¹ אך

27 הלכות אלה מפורטות בגמרא, מועד קטן, פרק ג; רמב"ם, הלכות אבל, פרק ח; טוש"ע, יורה דעה, סימן שמ.

28 בבלי, מועד קטן כו ע"א; רמב"ם, הלכות תעניות, ה, טז-יז; רמב"ם, הלכות אבל, ט, י; טור ושולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקסא; טור ושולחן ערוך, יורה דעה, סימן שמ סעיף לח.

29 וכך פסקו רבים: מגן אברהם, סימן תקסא סעיף קטן א; משנה ברורה, שם סעיף קטן ב; ר"מ פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, ניו יורק 1985, אורח חיים, ד, סימן ע, אות יא ועוד.

30 יי זיסברג, "קריעה על יהודה וירושלים והמקדש", המעין לו, ד (תשנ"ו), עמ' 27-43; צ' שכתר, "קריעה על ערי יהודה בזמן הזה", תורה שבעל פה כב (תשמ"א), עמ' קעג-קפג.

31 רצ"י קוק, הובא אצל ש"י דביר, יסודי הלכה – אבילות, ירושלים תשנ"ה, עמ' רג-רד; רש"י זווין, המועדים בהלכה, ירושלים תש"ם, עמ' שעא; ר"ש גורן, משיב מלחמה, ב, ירושלים תשמ"ג, סימן קמא; ג, עמ' שכט-שלה; רח"ד הלוי, מקור חיים השלם, ירושלים תשל"ז, ב, עמ' 207; ר"מ פיינשטיין (לעיל הערה 29), חלק אורח חיים, ד, סימן ע; שם, חלק אורח

לעומתם היו שטענו שכאשר השלטון היהודי אינו מתנהג על פי חוקי התורה הוא לא ייחשב כ"שלטון ישראלי" הפוטר מחובת הקריעה, ועדיין ייחשב היישוב בחורבנו.³²

אף הרשז"א נשאל בנושא זה. לשיטתו, אכן צריך לקרוע על ירושלים בזמן הזה, אך סברתו ייחודית: כיוון שאין כוח לשלטון בישראל לעקור ולהרוס את הכנסיות בירושלים, עדיין החורבן עומד בתוקפו וחלה חובת הקריעה: "דכל זמן שרואים עדיין בעיר הקדש והמקדש כנסיות של נכרים וגם קברי עכו"ם וכו', ואין אנו יכולים למעקר פולחנא נוכראה [=לעקור את הפולחן הנוכרי], עדיין היא בחרבנה".³³ היעדר כוח שלטוני יכול להתפרש באחת משתי דרכים. האחת, במציאות כזו אין כאן שלטון כלל. שלטון ללא כוח אינו נקרא שלטון; השנייה: יש כאן שלטון אך הוא חלש ועל כן חלה עדיין חובת הקריעה. כך או כך רואים כי הקריטריון היחיד של הרשז"א בפתרון השאלה הוא כוחו של השלטון. שלטון ישראל על ירושלים הוא נעדר יכולות לעקור את הפולחן הנוכרי מן העיר. לכן הוא אינו עומד בדרישת ההלכה של שלטון ישראל כדי לפטור את הקריעה על ירושלים, וחובת הקריעה בעינה עומדת.

בירור מהו נס חג החנוכה

המצווה היחידה בחג החנוכה היא מצוות הדלקת נרות. מצווה זו מציינת את נס הדלקת המנורה במקדש כאשר מצאו פך שמן טהור לאחר שהיוונים טימאו את כל השמנים. בפך זה היה שמן כדי הדלקה ביום אחד ולמרות זאת הוא הספיק לשמונה ימים. וכך מתארת זאת הגמרא:

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו [...] שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה

חיים, ה, סימן לו; ר"א גרינבלט, שו"ת רבבות אפרים, ברוקלין תשל"ה, אורח חיים, סימן שפד.

פוסקים אלה מעניקים משמעות דתית-הלכתית לשם "ישראל", ואינם מחשיבים את המוצא הישראלי-לאומי-אתני בסוגיה זו. ראו ר"ש דבליצקי, קונטרס אחר כותלנו, בני ברק תשכ"ז; האדמו"ר מסאטמר: רמ"י טייטלבוים, שו"ת דברי יואל, ברוקלין תש"מ, אורח חיים, סימן ל, סעיף ו; הרב יונגרייז (אב בית דין בעדה החרדית) והרב קנייבסקי (הסטייפלר), הובאו דבריהם אצל א' הורביץ (עורך), אורחות רבנו הגר"י קנייבסקי, ב, בני ברק תשמ"א, עמ' קמט.

33 מנחת שלמה, א, סימן עג.

בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעים ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה.³⁴

עולה אם כן מהגמרא כי הנס שאותו אנו מציינים וחוגגים בחנוכה הוא נס פך השמן ולא הניצחון במלחמה. אמנם הניצחון הצבאי מוזכר, אך במילים ספורות בלבד, ואילו נס פך השמן מודגש.³⁵ דברים אלה עולים גם מדברי הרמב"ם: בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני.

וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור.

ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה.³⁶

בהלכה א מקדים הרמב"ם ומתאר את המציאות העגומה שהייתה באותה תקופה. האל ריחם על בניו ומתוך כך ניצחו בני חשמונאי את צבאות יוון והחזירו מלכות לישראל; בהלכה ב הרמב"ם ממשיך את תיאורו, אך ההתמקדות היא על מציאת פך השמן והנס שהשמן שבו הספיק לשמונה ימים במקום יום אחד; בהלכה ג הרמב"ם פוסק ש"מפני זה", קרי התיאור בהלכה ב,

34 בבלי, שבת כא ע"ב.

35 אינני רוצה להרחיב בנושא אם חכמים כעסו על החשמונאים ובשל כך הצניעו את הניצחון הצבאי על חילות יוון. לשם כך, ראו י' גפני, "החשמונאים בספרות חז"ל", ד' עמית וחי' אשל (עורכים), ימי בית חשמונאי, ירושלים 1995, עמ' 261–276.

36 רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה ג, א–ג.

היינו מציאת פך השמן, "התקינו חכמים שמונת ימים [...] להראות ולגלות הנס". היינו פך השמן הוא בעצם חג החנוכה ואילו הניצחון הצבאי הוא זניח לחלוטין.

אמנם על פי ההלכה הניצחון הצבאי מוזכר בקטע "ועל הנסים" הנאמר בכל תפילה ובברכת המזון במשך שמונת ימי חג החנוכה, אך אין כאן ברכה ואין כאן מצווה. יותר מכך, אם אדם שכח ולא אמר "ועל הנסים", ההלכה קבעה שהוא אינו חוזר ואף אסור לו לחזור.³⁷ במילים אחרות, אם אמר – טוב, ואם לא אמר – לא קרה דבר, וזאת כיוון שהנס הצבאי אינו מהווה מרכיב מרכזי בחג החנוכה, אלא נס פך השמן.

יש שהעניקו בכל זאת מקום מסוים לנס הצבאי.³⁸ ר' יוסף קארו בחיבורו "הבית יוסף" הקשה קושיה:³⁹ הרי אם בפך השמן היה כדי להדליק יום אחד, וההדלקה ממנו נמשכה שמונה ימים, הרי שהנס היה בעצם רק שבעה ימים. אם כך, מדוע אנו מציינים שמונה ימי חג בחנוכה? על קושייתו זו ענו רבים, ויש

37 שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרפב סעיף א.

38 אעיר כאן כי כוונתי היא לנתינת משמעות לנס המלחמה בספרות ההלכה ולא בספרות העיון או המחשבה. ייחודו של הרש"א, כפי שאראה להלן, שהוא ראה במצוות הדלקת הנרות בחג החנוכה ציון לנס הצבאי בלבד, ולא לנס פך השמן, וזאת בספר הלכות. בין אלה בספרות העיון שהעניקו משמעות לנס המלחמה נמנה הפני יהושע על מסכת שבת (כא ע"ב): "נראה דעיקר הנס לא נעשה אלא להודיע להם חובת המקום עליהם כדאשכחן שנעשה זה הנס תמיד (משנה, אבות ה, ב) שלא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם והואיל ואיתרחיש להו ניסא בעיקר הענין שנגאלו גאולה שלימה מיד מלכות יון הרשעה שהיו אומרים לישראל כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלוהי ישראל וגזרו כמה שמדיות ועכשיו שנגאלו ונעשה להם נס גדול ששלטו בשונאיהם, לכך נעשה להם גם כן נס זה בענין הנרות שהוא עדות לישראל שהשכינה שורה בהם כדדרשי נמי לענין נר מערבי. אלא שלאחר מיתת שמעון הצדיק אפילו נר מערבי לפעמים היה כבה והולך לכך נעשה להם נס בזה הענין ממש באותן הימים שהיו עת רצון להודיע שחזרו לחיבתן הראשונה, כן נראה לי נכון". אולם בשים לב, הפני יהושע מדבר על שני נסים ולא על עיקר וטפל. נס הנרות והשמן היה כמסר לישראל שחזרו לחיבתן הראשונית עם האל.

גם המהר"ל מדבר על שני נסים, כאשר הנר והשמן מעידים על כך שהניצחון הוא מאת ה'. אך למהר"ל יש דירוג בין נס עיקר לנס טפל. העיקר הוא לשיטתו המלחמה, ונס פך השמן וההדלקה מגלה על המלחמה, אבל הדלקת הנרות היא על נס המלחמה בלבד. כך כתב בספר נר מצווה, חלק ב – עניני חנוכה: "ועוד יש לומר, שעיקר מה שקבעו ימי חנוכה, בשביל שהיו מנצחים את היוונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן ניצחון הזה על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכוחם וגבורתם. ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה, שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך, וכך המלחמה שהיו מנצחים ישראל היה מן השם יתברך".

39 בית יוסף, אורח חיים, סימן תרע.

עשרות ניסיונות לתרצה. בעל ה"פרי חדש", בתירוץ, העניק מקום לנס הצבאי, הגם שאף לשיטתו העיקר הוא נס פך השמן: "דלילה הראשונה הוא משום הניצחון, והז' לילות האחרות הוא משום הנס", וכוונתו לנס פך השמן.⁴⁰ בתודעת העם ובדרשות רבניו הועצם כמעט בלעדית נס פך השמן בלבד.⁴¹ הנס הצבאי נדחק כמעט מהתודעה כולה, ובמצוות החג של הדלקת הנרות הוא זניח ביותר עד שאפילו אין לו מקום. נושא זה היווה כר נרחב לדרשות ולשיחות הנותנות משמעות לעובדה שעם ישראל הוא עם הרוח, ובחג החנוכה, כשרוח ישראל עמדה בפני סכנת הכחדה, ניצח רוח ישראל את רוח יוון ועל כן ציון החג יהיה על ידי הדלקת החנוכייה שהיא זכר למנורה במקדש כציון ניצחון רוח ישראל.⁴² מכאן מובן מדוע הנס הצבאי נדחק, שהרי הוא אינו מייצג את ייחודיותו של עם ישראל כעם רוח, אלא כעם בעל כוח צבאי, והרי בזה, על פי המסורת והייעוד, אין כוחו של ישראל.⁴³

40 פרי חדש, אורח חיים, סימן תרע.

41 ראו ר"א שלזינגר, מצות נר איש וביתו, ירושלים תשס"א, עמ' תז-תח.

42 על חנוכה כניצחון רוח ישראל לעומת רוח יוון, ולכן ציון הנס יהיה על ידי הדלקת החנוכייה כסמל לרוח ישראל, לעומת נס חג הפורים שבו היה גוף ישראל בסכנת הכחדה, ועל כן ציון הנס יהיה על ידי סעודה ושאר עניינים העוסקים בטיפוח הגוף, ראו הלבוש, סימן תרע, סעיף ב; משנה ברורה לענין חנוכה, סימן תרע, סעיף קטן ו: "שלא קבעום למשתה ושמחה – אלא להלל ולהודות. ונראה הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים כי בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות שהוא בטול משתה ושמחה ולא את הנפשות שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם לכך כשהצילם הקב"ה ממנו קבעו להללו ולשבחו ית' ג"כ ע"י משתה ושמחה משא"כ במעשה דאנטיוכוס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרין לאמונתם ח"ו לא היו מבקשים יותר אלא שהגביר הקב"ה יד ישראל ונצחום לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות לבד כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדתו ח"ו ובעזרתו ית' לא הפיקו זממם וגברה ידינו לכך אנו מודים ומשבחים לו על שהיה לנו לאלהים ולא עזבנו מעבודתו"; וכן ראו ר"צ כהן, חנוכה, ישראל תשנ"ו, עמ' ה-ו.

43 קצרה היריעה למנות את כל ספרי ההלכה והמחשבה העוסקים בדיני חג החנוכה ובמשמעויותיו, אך כל המביט בספרים אלה יראה נכוחה שהעיסוק הוא אך ורק בנושא הדלקת הנרות תוך ציון העובדה שנס זה הוא לזכר נס פך השמן. מעניינת התשובה העוסקת בשאלה אם ניתן להדליק חנוכייה חשמלית, ללא נרות שמן או שעווה. הטיעון העיקרי כנגד חנוכייה שכזו הוא שכך לא היה הנס במקדש. במקדש הדליקו בשמן ולכן חשמל אינו מוציא ידי חובה. גם השמן המועדף להדלקה הוא שמן זית, כיוון שנס פך השמן היה עם שמן זית. לדיון נרחב ומקיף בשאלת חנוכייה חשמלית, ראו את תשובותיו של הרב ע' יוסף, שו"ת יביע אומר, ב, סימן יז, אות ב; ג, סימן לה; הני"ל, שו"ת יחיה דעת, ד, סימן לח.

דווקא משום כך מעניינת היא גישתו הייחודית של הרשז"א בסוגיית עיקר הנס בחג החנוכה.⁴⁴ עיקרון הכוח והכוחניות שהניע אותו לא יכול היה לגרום לו להתעלם מהנס הצבאי. אחרי הכול, חג החנוכה הוא אירוע חריג בתולדות ישראל, אירוע המציין את גבורת ישראל הגופנית-צבאית כאשר קם לו עם נדכא תחת עולה של האימפריה היוונית בעת העתיקה, ומרים ראש וחרב כדי להגן על הקדוש לו. משום כך יש גם נטייה להעצים את נס המרד בקרב חוגים לא דתיים. אף הרשז"א רוצה לעשות כן, ברם הכלים שהוא עושה בהם שימוש הם כלי ההלכה המסורתית. הוא מתחיל בסקירה שנותנת הגמרא על הימים שבהם חייבים לומר הלל:

שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה וכו' [...] והא חנוכה, משום ניסא. והנה דברי הגמ' הם רק לבאר טעם עצם אמירת הלל בחנוכה משום ניסא, אבל לא נתבאר למה "גומרים" בכל שמונת ימי חנוכה, וכמו שביארה הגמרא הטעם למה שגומר בשמונת ימי החג.

אם כן, ברור כי אומרים את ההלל בחנוכה משום הנס שהיה, אף שלא מפורש באיזה נס מדובר. אך הגמרא אינה מסבירה מדוע אומרים הלל שלם בכל שמונת ימי החג. והרשז"א מוסיף לשאול:

ועוד יש להבין דהתוס' בסוכה מ"ו ע"א שאלו למה אין מברכים שהחיינו על אמירת הלל כמו על קריאת המגילה [...] והנה לפמשי"כ התוס' בסוכה ל"ח ע"א דנשים פטורות מהלל של חג הסוכות ועצרת משום דמצוה שהזמן גרמא ורק בהלל שבליל פסח נשים חייבות משום דעל הנס הוא בא ואף הן היו באותו הנס, הקשו האחרונים דא"כ מאותו הטעם היו צריכים להתחייב גם באמירת הלל דחנוכה וכמו דחייבות בהדלקת נר חנוכה.

מדוע נשים פטורות מאמירת הלל בחנוכה? והרי אם הטעם הוא כפי שמופיע בחיוב אמירת הלל בחג הפסח "אף הן היו באותו הנס", הרי נכון הדבר גם לגבי חג החנוכה, ובכל זאת נשים פטורות בחנוכה מאמירת הלל! כאן מגיע הרשז"א למסקנה שכל ציון הנס בחג החנוכה אינו על מציאת פך השמן כמקובל וכפי שתואר לעיל, כי אם על הנס הצבאי:

44 מנחת שלמה, תנינא, סימן נח, אות ה: חיוב הודאה והלל בחנוכה.

ולכן נלעני"ד דהדלקת נר חנוכה היא עצמה ההודאה וההלל, כלומר שע"י זה יתן אל לבו להודות לה' על הנסים הגדולים שעשה לנו בנצחון המלחמות, וכמו שאומרים בנוסח "הנרות הללו וכו' על התשועות ועל המלחמות וכו' ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות ולהלל", ולא נזכר כלל נס פך השמן משום שאין ההדלקה באה כזכר לנס פך השמן, כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס כדי שיוכלו כלל ישראל לקיים מצוה... וזהו מה שאומרים בנוסח על הנסים בתפילה ובבהמ"ז בסיום ההזכרה של הנסים והישועות "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול" ואין אומרים להדליק נרות ולהודות, ומשום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה.

לשיטתו של הרשז"א נס חנוכה הוא הנס הצבאי שבו הרימו ישראל את ראשיהם אל מול האויבים וניצחום. נס פך השמן אינו נס הראוי לציון לדורות, משום שאין אנו מודים לה' על שעזר לנו לקיים מצוה. הדלקת נרות חנוכה היא על ההצלה ועל הישועה שנעשו בניצחון המלחמה על צבאות יוון. הוא מסכם את מסקנתו ההלכתית בשאלה שבה פתח לגבי פטור הנשים מאמירת הלל בחנוכה: ומכיון שזהו עיקר התקנה שפיר חייבות גם נשים בהדלקת נר חנוכה כאנשים שגם הן צריכות להודות וכמו שאמרו בגמרא הטעם שאף הן היו באותו הנס כלומר נס ההצלה ע"י המלחמות [...] כיון שעיקר תקנת ההדלקה הוא על נס ההצלה שהיה ביום כ"ה. גם כאן הכריע עיקרון הכוחניות את הכף, אף שמסקנתו הרעיונית-הלכתית מנוגדת לכל מסורת ההלכה והדרשה המסורתית.

הבא במחנתרת ודין מלחמת מצווה של יחיד

בספר שמירת שבת כהלכתה מאת הרב י' נויבירט, תלמידו של הרשז"א, הובאה בשם הרשז"א ההלכה הבאה: "ומותר להדליק את האור בשביל החולה שבסכנה, אף אם אצל שכנו ישנה מנורה דלוקה, אלא שהעמדתה לרשות החולה תגרום לשכן צער וסבל גדול, כגון ששכנו ישן ויש צורך להעיר אותו".⁴⁵ רבים חלקו על פסיקה זו, והרשז"א נחלץ להגן עליה ולעגנה במקורות ההלכה

המקובלים.⁴⁶ הדברים שכתב ארוכים ומנומקים וסוקרים מקורות וסברות רבות. אתיחס לנקודה מעניינת שחידש הרשז"א בסוגיית "הבא במחותרת", שבה אדם נוכרי נכנס לביתו של יהודי בשבת בעסקי ממון, קרי כדי לגנוב את רכושו. השאלה היא אם מותר ליהודי להרוג את הגנב הנוכרי או שמא עליו לוותר על ממונו ולא לעבור על איסור בשבת.

ההלכה מתירה להרוג גנב הבא במחותרת, משום שיש חשש סביר שאם בעל הבית יעמוד וינסה למנוע את הגנבה הגנב ירהגו. כך פסק הרמב"ם: "ומפני מה התירה התורה דמו של גנב אע"פ שבא על עסקי ממון? לפי שחזקתו שאם עמד בעה"ב לפניו ומנעו ירהגו ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרודף אחר חבירו להרגו".⁴⁷ מכאן מסיק הרשז"א שדמו של גנב זה מותר בכל מקרה, אף שבעל הבית אינו מתכוון להגן על רכושו.

בהלכה הקשורה לסוגיה זו פסק השולחן ערוך:⁴⁸ "עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסק ממון אין מחללין עליהם את השבת; באו על עסקי נפשות, ואפילו סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת". ההלכה ברורה: אם באים על ממון אסור לחלל את השבת, שכן במקרה זה כבר דרשו חז"ל את הפסוק: "ואהבת את ה' אלוהיך [...] ובכל מאודך",⁴⁹ שכוונת הדברים היא "בכל ממונדך".⁵⁰ היינו אפילו אם מישוה נוטל את כל רכושך אל לך לחלל שבת בשל כך. ברם בהמשך פסק השולחן ערוך:⁵¹ "יש מי שאומר שבזמן הזה אפילו באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו ירהגו, והוי עסקי נפשות". על הלכה זו הרהר וערער המגן אברהם:⁵² "וצ"ע דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת, ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחר נגדם ויהרג לכן מחללין, אבל באדם יחיד

46 התשובה כולה נמצאת במנחת שלמה, א, סימן ז: "בירורים וספיקות בענין פיקוח נפש דוחה שבת". בשנת תשס"ה יצאה מהדורה מפוארת של חלק זה והיא נקראת "מנחת שלמה קמא". במהדורה זו הוכנסו כותרות משנה וכן חלוקה של כל סימן לענפים ולאותיות, כדי להקל על הקורא. הדיון בסוגיה שלנו נמצא אם כן בסימן ז במהדורה זו, ענף ב, אותיות ג-ז.

47 הלכות גניבה ט, ט.

48 אורח חיים, סימן שכט סעיף ו.

49 דברים ו, ה.

50 בבלי, ברכות נד ע"א.

51 אורח חיים, סימן שכט סעיף ז.

52 סעיף קטן ה.

יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת". אם כן, לשיטתו פסיקת השולחן ערוך היא לרבים, אולם אדם יחיד שבא לביתו גנב גוי אל לו לחלל שבת בהריגתו, אף שיש לו בוודאי דין של "הבא במחתרת". וכך פסקו אחרונים נוספים בעקבות המגן אברהם כמו שולחן ערוך הרב⁵³ והמשנה ברורה שפסק:⁵⁴ "יחיד שבאו עליו ליקח ממונו יניח להם ליטול כל אשר לו ולא יחלל שבת אפילו באיסור דברי סופרים". להלכה, אם כן, אל לו לאדם פרטי לחלל שבת על עסקי ממון, אלא יניח לגוי לקחת את שיחפוץ ואל יעבור אף לא על איסור מדרבנן.

הרשז"א, שאינו יכול להסכים למציאות של התנהגות כנועה ופסיבית כעין זו של יהודי שנשדד לאור יום השבת ואינו יכול לעשות מאומה, רוצה לטעון כי גם לשיטתו של המגן אברהם, שהכתיבה מציאות הלכתית זו, יוכל היהודי להרוג את הנוכרי שפלש לביתו. הוא מבאר את שורשה של הכרעה זו של האחרונים בעקבות פסיקתו של המגן אברהם, על פי מחלוקת הלכתית ידועה בין הרמב"ן⁵⁵ לרז"ה⁵⁶ במקרה של מילה בשבת שאבדו בה התרופות לתינוק שצריכים למולו. האם במצב זה יש למול את התינוק ולטעון שכעת, לאחר המילה, הוא נמצא במצב של סכנה ולכן יש לחלל שבת כדי להצילו, כשיטת הרמב"ן? או שמא אסור להיכנס בכוונה תחילה ומודעת למצב של פיקוח נפש, ולכן אין למול את התינוק בשבת, אלא לדחות את ברית המילה ליום ראשון, כשיטת הרז"ה? הרשז"א טוען שהמגן אברהם פסק כשיטת הרז"ה, שאין להיכנס למצב של סכנה בשבת. ברם לדעתו גם הרז"ה יסכים שיכול היהודי להרוג את הנוכרי:

דכיון שגם יכול להיות שאם יתקומם הבעה"ב נגד הגנב יברח העכו"ם ולא יצטרך כלל הישראל לחלל שבת נמצא שאין זה ודאי אלא ספק, וכיון שכן אפשר דשרי גם להרז"ה... ומכיון שכן חושבני דה"ה נמי שמוותר גם מיד לקום עליו ולהרגו כיון שגם ספק פקו"נ דוחה שבת וממילא מוטב שיחלל מיד את השבת ולא יכניס עצמו כלל לספק סכנה, אע"ג שיכול להמנע מזה אם יפקיר תיכף את ממונו ולא להתקומם כלל נגד הגנב.

הרשז"א החל לתאר מציאות שבה היהודי מנסה להבריח את הגוי. ייתכן שהדבר יעלה בידו ולכן יש כאן דין ספק. במקרה כזה, שאין ודאות של כניסה למצב של פיקוח נפש כמו במקרה של מילת תינוק ללא תרופות, גם הרז"ה

53 שולחן ערוך הרב, אורח חיים, סימן שכט סעיף ז.

54 משנה ברורה, אורח חיים, סימן שכט סעיף קטן טז.

55 חידושי הרמב"ן על הש"ס, שבת קלד ע"ב.

56 המאור הקטן, שבת נג ע"א מדפי הרי"ף.

יסכים שמוותר. מכאן, ממשיך הרשז"א לטעון, יש להכריע כי היהודי יכול לקום ולהרוג בשבת את הנוכרי, מיד, ללא צורך לחכות ולהיות במצב מסוכן של פיקוח נפש. זאת בניגוד להכרעתם של האחרונים בעקבות המגן אברהם, אף על פי שיכול היהודי להפקיר את ממונו בידי הגוי, אם יחליט שלא להתעמת עמו.

הרשז"א ממשיך לעגן את סברתו בסוגיית מלחמת רשות. הדין מורה שאם התחילו להילחם לפני יום השבת מותר להמשיך ולהילחם בשבת. הרשז"א מחדש חידוש מעניין שלפיו דין מלחמת רשות, השייך לציבור כולו, חל גם על היחיד. היינו הרשז"א טוען כי יש דין של מלחמת מצווה של יחיד בענייני הפרטים.⁵⁷ לכן כמו שלציבור מותר, כך גם ליחיד מותר. אמנם מלחמת רשות של רבים בשבת מותרת רק אם התחילו אותה לפני השבת, אך בכל זאת טוען הרשז"א כי מכיוון שהנוכרי הוא זה שבא בגבול היהודי, נחשב כאילו שהמלחמה החלה מבעוד יום. במציאות כזו מתירה ההלכה ליהודי להילחם את מלחמת המצווה שלו גם בשבת:

גם נלענ"ד דכמו שבמלחמת רשות אם התחילו בערב שבת הרי יודעין ודאי שמכניסין עצמם בכך לחילול שבת ואפי"ה שרי, כך גם כאן כיון שהעכו"ם הוא שהתחיל בזה שבא לגזול ממון מישאל ולהרוג אותו אם לא יניחנו... דכמו שיש מלחמה של צבור כך יש גם מלחמה של יחיד עם רודפו, ואין זה חשיב כמתחיל בשבת כיון שהגנב התחיל בכך ולא הבעה"ב.

טיעון נוסף שהרשז"א עושה בו שימוש כדי להתיר להרוג את אותו נוכרי שבא במחנת ביום השבת, הוא טיעון תכליתי החושש למציאות עגומה בעתיד, במצב שבו ינהגו יהודים כהכרעת המגן אברהם. טיעון זה מביא את הרשז"א לא רק לחלוק על המגן אברהם כאפשרות, אלא כחייב לכל דבר. היהודי חייב לעמוד על ממונו כמו על נפשו:

וגם מסתבר דכיון שברור הדבר שאם רבים יתנהגו כהמג"א לוותר על ממונם בשבת יתרבו ודאי גנבים ורודפים בשבת בידעם שביום זה יתנו להם לבוז ממונם של ישראל, וכיון שמחמת החזקה שאין אדם מעמיד על ממונו יהיו הרבה אנשים אשר לא יוכלו לוותר על ממונם ויבואו לידי סכנה, לכן אפשר דחשיב ממש כמלחמת מצווה ואף בשבת חייב הבעה"ב לקום עליו ולהרגו.

57 על מלחמת מצווה ראו רמב"ם, הלכות מלכים, פרקים ה-ז.

כך הלך הרשז"א והפך את ההלכה שפסקו המגן אברהם והמשנה ברורה.⁵⁸ ולא נחה דעתו עד שכתב: "אלא זריזין מקדימין ומותר לקום עליו מיד ולהרגו אפילו בשבת".

סיכום ודיון

עד כה סקרתי חמש תשובות של הרשז"א, שבכולן היה חדשן נועז במסקנותיו ההלכתיות ובשיקול דעתו שהביא אותו להכריע כפי שהכריע. שלוש מהן היו בנושא השלטון במדינת ישראל, ולפיהן קריטריון הכוח הוא המכריע בשאלה אם להכיר בשלטון מבחינת ההלכה. אם יש כוח לשלטון להטיל את מרותו המדינית או הצבאית, הרי שהרשז"א יכיר בו ככזה ויעניק לו סמכויות הלכתיות נרחבות, כמו קביעת גבולות ארץ ישראל להלכה ולמעשה. ברם אם השלטון אינו יכול להפגין את סמכויותיו, כמו בעיר ירושלים שאין הוא יכול לעקור עבודה זרה מהעיר, הרי שהרשז"א לא יכיר בו כשלטון ישראל וחובת הקריעה על העיר, שמבחינתו היא בחורבנה במונח ההלכתי, עדיין תקפה.

פרט לשלוש התשובות העוסקות בשלטון הראיתי עוד שתיים שגם בהן עולה קריטריון הכוח והכוחניות במשנתו של הרשז"א. האחת, היא הקביעה החדשנית, המנוגדת להלכה ולדרך המסורת המקובלת מימים ימימה, שעל פיה נס חג החנוכה הוא נס מציאת פך השמן וההדלקה שנמשכה ממנו במשך שמונה ימים בעוד היה בו רק כדי הדלקת יום אחד. בשאלה זו הכריע הרשז"א כי הנס היחיד שאותו אנו מציינים בחנוכה היה לא אחר מאשר נס המלחמה והניצחון. השנייה – חידוש נועז, שגם הוא היה בשונה מההכרעות המקובלות: דין נוכרי

58 יש להעיר כי פוסק חשוב נוסף, בעל האבני נזר, חלק בזה על המגן אברהם והתיר להרוג את הפולש בשבת. הוא אמנם לא התייחס כלל לסוגיית מלחמת מצווה, אך התיר לבעל הבית לעמוד ולהגן על רכושו גם במחיר חייו של הגנב: "עוד ראיה לחילוק זה מהא דבעל הבית מותר להרג את גנב הבא במחתרת אפי' בשבת. וקשה איך מותר לעמוד על ממונו. הלא אם לא יעמיד כנגדו לא יהרגנו ופסידא דממונא אינו דוחה איסור שבת. אלא ודאי משום דאפילו יאסר להרגו מותר לו לעמוד כנגדו שמא יציל בלא הריגה. שמותר לסכן עצמו להציל ממונו כמו שפסק הנודע ביהודה שמותר לאדם לסכן עצמו עבור פרנסה וראייתו מקרא ד'ואליו נושא את נפשו', עלה באילן ונפל כו' (בבא מציעא קיא ע"ב). וכיון שמכל מקום מותר לעמוד כנגדו ואחר כך נעשה סכנת נפשות ודוחה לא חשיב כמתנה לבעור על שבת כיון דתחילת עמידתו כנגדו אינו דווקא על סמך שיהרוג את הגנב" (שו"ת אבני נזר, אורח חיים, תכח, יא). אך יש לשים לב כי כל הדיון שלו שונה מאוד מזה של הרשז"א. כאן האבני נזר מתיר לבעל הבית להציל את ממונו, אבל לא להרוג את הגנב הפולש מיד, כיוון שיכול להיות מצב שבו יוכל להציל את ממונו ללא הריגה. ובכלל, לשיטתו, מותר לאדם לסכן את עצמו על פרנסה, ומקרה זה הוא עוד דוגמה לכך.

הבא במחתרת לביתו של יהודי בשבת. במקרה זה הכריע הרשז"א כי ניתן ואף חובה להורגו עוד לפני שמגיעים למצב של סכנה ופיקוח נפש.

בכל חמש התשובות שבחרתי להציג ניכרת מגמת הכוחניות כקריטריון הלכתי מובהק בפסיקת הרשז"א. שיקול זה נכון הן ברמת היהודי האינדיבידואלי הנאבק בביתו הן ברמת כלל ישראל והשלטון הכללי. הרשז"א אף קושר בין השניים בעת שהוא מכריע כי על היהודי הפרטי הנאבק על רכושו האישי בביתו ביום השבת יש משמעות לכלל ישראל. אם ינהג היהודי הפרטי בצורה כנועה ותבוסתנית, כפסיקת המגן אברהם והמשנה ברורה, הרי שלדבר יהיו השלכות קשות היכולות להגיע למציאות של שפיכות דמים של יהודים אחרים. לכן בין יתר השיקולים על היהודי הפרטי לנהוג באחריות לכלל ישראל ולהרוג את הנוכרי הפולש. הרשז"א אף מחדש מונח הלכתי מרחיק לכת בקבעו כי במקרה זה יש דין של מלחמת מצווה של יחיד, מושג השייך לכלל עם ישראל.

בראשית דבריי ציינתי כי הרשז"א היה מקושר לראי"ה קוק ואולי אף הושפע ממנו, ברם הוא שונה ממנו שוני משמעותי. הראי"ה קוק עצמו שילב באופן הדוק בין ממדים אישיים, מיסטיים ורוחניים ובין לאומיים, פוליטיים וחברתיים. הדברים מודגשים בחוויה האישית-נבואית של הרב קוק. הוא ניגש אל שאלת הכוח מנקודת מבט לאומית ועל כן הוא מדגיש את הכוחות המתחדשים של העם החוזר לארצו לאחר גלות אלפיים, כחלק מתהליך של תיקון לאומי-קולקטיבי. הרשז"א אמנם מאמץ את תפיסת הכוח, ברם במישור שונה; הוא מכניס שיקולים המכילים את מושג הכוח אל השיח ההלכתי שלו, ורואה בו קריטריון הלכתי לכל דבר. אצל הראי"ה קוק מושג הכוח נכנס לשיח במישור התיאורגי-לאומי, ואילו אצל הרשז"א זה נמצא בשיח ההלכתי-לאומי וגם בפרטי.

לסיום אבקש להעלות השערה בלשון שמא בלבד. עיסוק פסיכולוגי הוא הרבה מעבר לגבולות מחקר זה, ובכל זאת ניתן אולי לשער כי הרשז"א חי בתקופת תפר בין מציאויות שונות. מחד גיסא, היה עד לימים שבהם עם ישראל חי בארץ ישראל תחת שלטון התורכים ומאוחר יותר תחת השלטון המנדטורי, ומאידך גיסא, ראה וחווה כיצד עם נשלט במשך גלות אלפיים חוזר לארצו ומקים בכוח הזרוע מדינה עצמאית משלו. זאת לאחר המציאות הטרגית של השמדת יהודי אירופה בשואת מלחמת העולם השנייה. הרשז"א חי בימים שהייתה בהם יהדות בגולה ויהדות בארץ ישראל; בימים שבהם הושמדה יהדות

הגולה והלכה ופרחה היהדות בארץ ישראל, החל ממלחמת העצמאות וכינון המדינה העצמאית ודרך מלחמת ששת הימים והישגי המלחמה המרשימים שהביאה. נראה לי שאפשר לשער שהרשז"א הושפע מהמציאות ההולכת ומתפתחת אל מול עיניו; מהאתוס של היהודי-ישראלי החדש, לא במובן של יהודי-ישראלי שזנח את מסורות ישראל הדתיות, אלא במובן של בעל גאווה לאומית, הצבר הלוחם והגאה ולא היהודי הגלותי הכנוע. הראשון הולך ופורח, מקים מדינה, משחרר את המקומות הקדושים ומכריע את אויביו, ואילו האחרון הוכרע למוות והושמד באכזריות עם הגולה.

עד זמנו של הרשז"א, ובמידה רבה עד ימינו אנו, רבים מפוסקי ההלכה ניזונים מהכתובים שנכתבו בגלות הארוכה, ואינם מכירים במציאות המתחדשת. לעומתם טוען הרשז"א, דרך הכרעותיו ההלכתיות והקריטריונים שאותם הוא מכניס לשיח ההלכתי שלו, כי יש לקחת בחשבון את המציאות ואת היהודי המתפתח בעקבות מציאות זו. הגלות הכריחה אותנו לדגול ברוח בלבד, הכריחה אותנו לנהוג בזהירות יתרה ולפתח אישיות כנועה מפחד האומות. ברם לא עוד. כעת יש לפתח גם את הצד הגופני-לוחמני של היהודי החדש, זה שחזר לארצו ונלחם באומץ הקמים עליו להשמידו. כיום, היהודי יכול לעשות כן.

מכאן ממשיך הרשז"א לטעון כי לא מדובר רק על יכולות כי אם על חובה. היהודי חייב לקום ולהגן על עצמו מתוך אחריות אישית, ויותר מכך, אליבא דהרשז"א, מתוך אחריות לאומית. לשם כך מוכן הרשז"א אף לחדש באומץ את המונח ההלכתי "מלחמת מצווה של יחיד", ואף לצאת נגד האחרונים שהכריעו אחרת ממנו. הם, לשיטתו, חיו בגלות ופסקו במציאות גלותית. הרשז"א, לעומתם, חי במציאות של עצמאות מדינית וכוחניות צבאית ועל כן הוא רואה לעצמו חובה לפסוק בהתאם למציאות החדשה ההולכת ומתפתחת אל מול עיניו.⁵⁹ לכן הוא מכריע כי הקריטריון לשלטון תקף הוא כוח; נס חנוכה הוא הנס הצבאי ולא נס פך השמן, דווקא כאותו אתוס שפותח על ידי גורמים ציוניים-חילוניים; וגוי הבא במחתרת לביתו של יהודי בשבת על עסקי ממון, בכל זאת יוגדר כרודף ויומת כדין מלחמת מצווה של יחיד, ומתוך אחריות לכלל היהודים שלא ייפגעו מהתנהגותו הכנועה של זה העומד מנגד בעוד שביתו נשדד לאור יום השבת.

59 על יחסו ועל דרך התמודדותו של הרשז"א עם המודרנה וגילוייה השונים, ראו משיח (לעיל הערה 1), עמ' 133-240.

