

מענה ל'דרך המלך'

ישי ברג, ישיבת עוד יוסף חי

לאחרונה התפרסם ספר בשם 'דרך המלך', המתיימר לסתור את הספר תורת המלך. לאחר העיון, מתברר ש'דרך המלך' הולך בנתיבות עקלקלות, ואף כי מחברי תורת-המלך אינם יכולים להגיב לכל מקיש במקלדת, הרי כמה מהחברים והתלמידים ראו לנכון להתייחס בצורה מפורטת לדברי המשיג הנ"ל בכדי שלא יתקבל הרושם המוטעה כאילו יש כאן איזו מחלוקת שקולה.

תלמיד ישיבתנו, ישי ברג נ"י אף הוא שלח ידו בעט סופרים להוכיח את צדקת הספר תורת המלך, בכלל ובפרט. דבריו מחולקים לשניים: החלק הראשון "מוסר ללא מוצא" מדבר על התפיסה הכללית שמנסה מחבר דרך המלך להציג בחלקים הראשונים של ספרו (התפרסם לראשונה בעיתון מקור-ראשון), והחלק השני הוא קונטרס של הערות ענייניות בתחום ההלכתי.

א. מוסר ללא מוצא

כשקראתי את המאמרים הרבים שהתפרסמו כנגד הספר "תורת המלך", נשארתי עם תחושה חזקה שמאחורי מסכת התיעוב שעטו כותבי המאמרים על פניהם מסתתר גם חשש גדול. כביכול, אם כולנו נצעק מספיק חזק, ומספיק רבנים נשואי שם יוציאו הודעות גינוי, אולי יואילו בטובם הציטוטים המביכים לחזור למקומם הטבעי בארון החשוך של בית המדרש. השד הצליח לצאת מבין דפי הגמרא המצהיבים וכנגדו הוכרז על גיוס כללי בניסיון להדחיקו חזרה למקומו הלא מאיים אי שם במחוזות הכתב רש"י המקוטע. קריאה לשרוף את "תורת המלך" היא בראש ובראשונה קריאה להדחקה שלו.

הספר החדש "דרך המלך" הוא עוד תופעה של הז'אנר האפולוגטי הזה. החידוש שבו הוא הניסיון להתמודד "פנים אל פנים" עם המקורות החד משמעיים שמהם מורכב הספר "תורת המלך". דא עקא, שניסיון זה לא צלח. הספר "דרך המלך" נגוע בטעויות חמורות, שלא לדבר על סילופים. בזאת יכול להיווכח כל מי שקרא את "תורת המלך" בנוסף ל"דרך המלך" ובפרט טרח לפתוח ולראות במקורם את הציטוטים וההפניות שמובאים בספר "דרך המלך" [והדברים מפורטים בקונטרס ההערות שמופיע בהמשך, יראה הקורא וישפוט].

בכל מקרה, כל הניסיונות הללו סובלים מכשל מהותי. כל מי שלמד אי פעם קצת תורה יודע שקיים בה יסוד מפלה לא קטן כלפי מי שאינו נמנה על עם ישראל. להערים אוקימתות על המרחב העצום של המקורות מכל שדרות היהדות שמתייחסים בצורה לא שוויונית לגויים הינו נסיון הסוואה מגוחך למדי. מוטב היה למבקרים הדתיים של "תורת המלך" לו אימצו לעצמם מעט כנות – בסופו של דבר גם הם לא יוכלו להימלט מלהישיר מבט אל מול מה שכתוב בספרים אותם הם מחזיקים לקדושים. לכן, מוטב שהדיון יעבור לשאלה איך לקבל ולהתייחס למה שכתוב בספרים מפיהם אנו חיים, ומה, לאור זאת, העמדה הנפשית בה עלינו לנקוט ביחס לאומות העולם. בדיון הזה יש לפנימיות התורה, הלא היא הקבלה והחסידות, הרבה מה לתרום.

ננסה עתה להתייחס ולהציג אלטרנטיבה (במסגרת מגבלות המקום) לתפיסה המטא הלכתית שפרש אריאל פינקלשטיין במאמרו "כשל בנקודת המוצא" שמבוסס על חלקים א' ו-ב' של ספרו "דרך המלך". ישנה חשיבות יתירה להתמודדות הזאת, משום שהתפיסה שהציג

פינקלשטיין במאמרו היא שהניעה אותו לנסות לאנוס את ההלכה לתוך התבניות שהוא הכין לה.

פינקלשטיין חותם את מאמרו בשורות אלו:

"רק מי שמוותר במודע על המוסר הטבעי וההיגיון הבסיסי, יכול לדון בחייהם של מיליארדי אנשים כתלויים בגרסה הנכונה ברמב"ם או במחלוקת בין ה'קצות' ל'נתיבות'".

האנטיתזה הכי בולטת (ואולי גם הכי אירונית) לתפיסה הזאת היא דברי האדמו"ר הזקן בסוף ספר התניא (קונטרס אחרון, קס, א). ההקשר שם הוא ביאור הגמרא (סוטה לה, א) המספרת שדוד נענש משום שקרא לדברי תורה "זמירות". מפאת חשיבות הדברים נצטט אותם באריכות:

"כי הנה נודע שכל העולמות – עליונים ותחתונים, תלויים בדקדוק מצווה אחד... והלכך המתבונן מה גדלו מעשי ה' שבריו העולמות וכל צבאם ואיך כולם בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד מדקדוקי תורה שהוא עומק מחשבה עליונה וחכמתו ית', אשר בדקדוק קל עולים כל העולמות ומקבלים חיותם ושפעם או להיפך ח"ו, ומזה נתבונן גדולת עומק מחשבתו ית' שהוא בבחינת בלי גבול ותכלית ומעלתה לאין קץ ותכלית על מעלות חיות כל העולמות שכל חיותם שופע מדקדוק אחד ממנה שהוא נמשך ממקורו הוא עומק מחשבתו ית'... וזאת היתה שמחת דוד המלך ע"ה שהיה מזמר ומרנן לשמח לבו בעסק התורה בעת צרתו. אך מה שהיה משתבח בתהלת התורה במעלתה זו ואמר זמירות היו לי כו' נענש על זה ואמר ליה הקב"ה זמירות קרית להו משום שבאמת מעלתה זו שכל העולמות בטלים לגבי דקדוק אחד ממנה היא מבחינת אחוריים של עומק המחשבה... אבל פנימית שבעומק שהוא פנימית התורה היא מיוחדת לגמרי באור אין סוף ב"ה המלובש בה בתכלית היחוד ולגבי אין סוף ב"ה כל העולמות כלא ממש ואין ואפס ממש כי אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו' והלכך גם לפנימיות התורה אין לשבחה כלל בתהלת חיות כל העולמות מאחר דלא ממש חשיבי..."

מנקודת המבט של האדמו"ר הזקן, נקודת המוצא של הדיון התורני היא עצמאית, ללא תלות בעולמות. "התורה קדמה לעולם", ולא זו בלבד שעצם הקיום של המציאות מותווה ממנה, אלא שגם דבר זה עצמו הוא רק מימד חיצוני בתורה. התורה כשלעצמה – "פנימיות התורה", היא שעשועים עצמיים שלא זקוקים לשום ביטוי גשמי בכדי לממש את המרחב שלהם.

זו הנקודה שאני מרגיש שחסרה ב"דרך המלך". הדבר הכי בולט בספר "דרך המלך" הוא שאין בו שום אמירה שהיא שאיפה למשהו מעבר למה שכבר קיים. ההרגשה היא שכל הלוליינות ההלכתית של הספר נועדה רק בשביל להותיר את הלך הרוח העכשווי על כנו. הנחת היסוד של הספר היא שהמציאות היא נתון בלתי משתנה שחייבים לתרץ אותו. לתורה שהוא מגיש לנו אין שום אמירה מהפכנית (וממילא משמעותית) על העולם.

החסידות לעומת זאת, מציגה נרטיב שונה. עם ישראל הוא עם שחוה התגלות ובחירה. אנו מאמינים באלקים שהוא מעל ומעבר לכל מה שיש לעולם הזה להציע על כל מוסריותו ורוחניותו. החסידות מלמדת שכל יהודי ניחן בנשמה שהיא "חלק אל-ה ממעל ממש". כל יהודי נבחר לגלם את האין סוף, כפי שהוא למעלה מכל מדידה והגבלה. הנשמה היהודית היא בעצם הנעיצה של העולם במוחלט, בישות בעלת תוקף קיום שלא נערך בכלל ביחס למציאות השברירית שאנו רואים מול עינינו. התפיסה הזאת היא שעומדת מאחורי ההלכה שחיי יהודי וקיום מצוות התורה קודמים לחיי גוי בכל סיטואציה.

מתוך נקודת המבט הזאת, ודאי שקביעתה של הגמרא: "ליכא מידעם דלישראל שרי ולגוי אסור" נראית תמוהה. היאך ניתן להשוות את האסור והמותר על הגוי והיהודי, בעוד אלו כלל אינם חולקים נקודת מוצא משותפת? השאלה הזאת נראית מוזרה למחבר ספר "דרך המלך". מבחינתו, משמעות הכלל ברורה: הגוי והיהודי שניהם חולקים בסיס משותף, הלא הוא המוסריות הפשוטה. כפי שהוא מתאמץ להוכיח, המוסריות הזאת אינה תלויה אלקים או דת, היא רק מחויבות בסיסית פשוטה לשמור על העולם שלא יגלוש אל עבר הכאוס. אם בתוך תמונת העולם הזו יש מי שרוצה להצביע על דברים מסוימים כקדושים – אדרבה, ובלבד שלא ימצא מקלקל את המקום ממנו הוא בא ואליו הוא הולך. על פי הספר "דרך המלך", חמור יותר לעבור על שבע מצוות בני נח מאשר על תרי"ג מצוות שניתנו לישראל. מי שעובר על שבע מצוות (כמו לדוגמא, מחברי ספר "תורת המלך"...) פוגע לא רק בקיומו המסודר של העולם אלא גם בעצם התשתית של הדתיות שאינה אלא העצמה של ה"דרך ארץ" שקדמה לה.

לטעמי, למרות ש"דרך המלך" משמש שופר לזעקתה של האנושיות אל מול ההתנשאות התורנית, לא רק שהאלקים (עם כל המטענים שהמילה הזאת נושאת) של פינקלשטיין יוצא חיוור ועקר, אלא שגם העולם הזה נותר במצוקה קיומית לאור התורה שהוא מציג. הדבר בולט מאוד לאור זאת שב"דרך המלך" נפסקה הלכה כפי השיטות שמותר לבן נח להתאבד. כלומר, העולם שהתורה של "דרך המלך" מקנה לו ערך דתי הוא עולם שמותר להתאבד בו. התורה הזאת לא מצליחה לגאול את העולם מהסתמיות שלו, שהרי גם למי שיבחר בחיים עומדים המוות והאנטרופיה ולועגים מעבר לדלת. לכן, גם אם נעמוד ונצטק למציאות הזאת בפאתוס גושניקי: "אתה קדוש, אתה קדוש", לא נצליח לשכנע אותה. דרושה הבדלה. היהודי, כקיום נבדל, שנטוע עמוק במציאות שהיא מעבר לקיום האנושי הפשוט, נושא עמו את המענה לתהייה האנושית הקיומית.

אלא שמה התועלת לפרוייקט "דירה בתחתונים" בכל זה אם הקיום היהודי נשאר בבדידותו המזהרת, הבלתי מובנת? אכן, במקומות שונים בחסידות מבואר שתמצית השאיפה המשיחית היא אוניברסאלית דווקא. אל לנו לוותר במהרה על היותנו ברי שיח לשאר העולם. לכן, ננסה לשרטט בקצרה שלשה נתיבים של מפגש בין תורת ישראל לשבע מצוות בני נח כפי שמשקפים בכלל "ליכא מידעם דלישראל שרי ולגוי אסור" בעקבות דברי הרב יצחק גינזבורג המובאים בספר תורת המלך (ואין לי אלא להמליץ בכל לב לקרוא את הדברים במקורם, בנספח לפרק הראשון). הדברים מהווים אלטרנטיבה לפרשנות שהוצגה במאמר "כשל בנקודת המוצא".

שלשה נתיבים של מפגש

שלשת הנתיבים מבוססים ומקבילים למבנה של "הכנעה הבדלה המתקה", שהוא אחד המבנים היסודיים בתורת הבעל שם טוב (ראה "כתר שם טוב", כח). נסביר בקצרה: 'הכנעה' היא השלת הדימוי הדמיוני והכרה בעצמי כפי שאני באמת, דבר היוצר שפלות וענווה. מתוך כך, אני מסוגל לבצע תהליך של הבדלה בין הטוב והרע שבי מה שמאפשר בשלב ההמתקה לטוב שזוהה לפרוץ החוצה ולהאיר את העולם (ובתוכו גם את מה שזיהינו לפני כן כרע) באור יקרות.

עוד הקדמה. התוספות (חולין לג, א ד"ה 'אחד', סנהדרין נט, א ד"ה 'ליכא מידעם') מסבירים שהכלל המחייב את היהודי בכל מה שמחויב הגוי (להלן: 'ליכא מידי') נכון רק במצבים של 'רשות' בו לא חל על היהודי שום חיוב מצוותי אחר שיחליף את מקומו של הכלל המדובר (לדוגמה: למרות שגוי ששבת חייב מיתה ישראל מצווה לשבות, דבר שגובר על הכלל של

'ליכא מידי'). לכן, ניתן לראות את הפגישה בין ה'יהדות' ל'גויות' שעוברת דרך הכלל דלעיל, כפגישה בין המצווה לרשות, בין האלקי לזרימת החיים הפשוטה והבנאלית שלא מחפשת לקיום שלה אישורים חיצוניים.

נקודת המבט הראשונה שניתן לנקוט ביחס ל'ליכא מידי' היא שלמרות כל הדיבורים הגבוהים עדיין "ידע איניש בנפשיה" שלא ניתן לומר שכל מאווייו מונחים אך ורק בתחום הקדושה ושלא דבק בידו מאומה מן מציאות ה'רשות'. ממילא, כל עוד המציאות הבלתי מתוקנת שלנו קושרת אותנו להנחות היסוד של העולם הזה, תהיה זו צביעות לפטור את עצמנו גם מהחובות המוסריות שהם יוצרות. ההבנה הזאת בדין 'ליכא מידי' היא הקדמה הכרחית שכל 'מתקן עולם' צריך לעבור. לפני שאנו רצים למכור את עצמנו ככליל השלמות עלינו להתאזר בענווה ולהכיר בכך שגם אנו מלאי חסרונות וזקוקים לעזר אלקי. בדבריו על ענווה, האדמו"ר האמצעי מדגיש שעלינו לחוש ענווה גם ביחס לגויים (מצד ההכרה שמה שיש לנו כיהודים קיבלנו בירושה מאבותינו, ומצד עצמנו המצב שלנו לא יותר טוב משלהם ואדרבה). זהו שלב **ההכנעה**.

על גבי השלב הזה ישנו שלב ה**הבדלה**. בשלב זה אנו כבר פונים להכיר בכך שאכן ניחנו בנשמה שהיא "חלק א-לוה ממעל ממש", ולכן אין לנו צורך להיות מחויבים ל'הנחות' של העולם הזה, כמדובר לעיל באריכות. למרות זאת, גם פה נשמר קשר עם הגויים והמוסר הבסיסי, למרות שבשלב הזה הוא הכי קלוש. כאן החיוב שלנו בכלל 'ליכא מידי' יהיה משום **חילול השם**. אמנם אנו אכן חיים את חיינו לאורה של תורה שאופקיה רחבים לאין קץ מהמוסר הטבעי הקטנוני, אך אם אנו עדיין רוצים לשמור על 'ערוץ פתוח' עם שאר העולם מוטב לנו להיזהר שלא לדרוס בדרכנו את כל מה שיקר לליבו.

לבסוף, בשלב ה**המתקה** מואר הכלל 'ליכא מידי' באור חיובי ולכתחילאי. כאן, דוקא מתוך החופש שיוצרת ההבדלה, מתגלה אפשרות של מפגש אמיתי וכנה בין האלקי לאנושי. פה יתפרש הכלל 'ליכא מידי' כהחדרה של התורה גם למוסר הגויי. בכל תהליך של בירור ותיקון, המשפיע לא יכול להישאר בעמדה זכרית מוחלטת ועליו גם להגיע להזדהות מסוימת עם המקבל. בשלב הזה אנו יורדים לאמץ לעצמנו גם חלקים מסוימים מן המוסר של שבע מצוות בני נח מתוך רצון ליצור תקשורת ולהשפיע על העולם ובכך להפגיש את העליונים והתחתונים. הדגש בשלב הזה הוא שחינוי לגשת אליו מתוך חופש. רק למי ש"מרגיש בנח" בשלב ההבדלה, יש בכלל מה להשפיע בשלב ההמתקה. רק הדבקות בה' כפי שהוא מעל ומעבר לכל הגבלה וללא כפיפות לשום הנחת יסוד כלשהיא מאפשרת לראות את הטוב שבתודעה האנושית הפשוטה בלא להיכלא בתוך מיצריה. הבעל שם טוב לימד אותנו שיש להיות "אין וועלט אויס וועלט" (בתוך העולם ומחוץ לעולם) בעת ובעונה אחת. כך התורה משחקת בצורה מוצלחת על הציר האלוקי-אנושי בלא להקהות אף אחד מהם, אין צורך לעקם את הכתובים כדי למצוא בהם את מקומנו.

(פורסם במקור ראשון, כ"ד טבת תשע"א)

ב. קובץ הערות לספר דרך המלך

אמנם בקונטרס זה יש התייחסות תורנית לספר 'דרך המלך', אך ברצוני לסייג ולהבהיר; למרבה הצער, הדין שנפתח ב"דרך המלך" אינו דיון תורני ראוי לשמו, בטח שלא דיון תורני ישר. המטרה של "דרך המלך" מסומנת מראש – 'נירמול' היחס של ההלכה לגויים. יש מידת

מה של גסות הרוח בלקבוע מראש את תוצאות העיון ההלכתי, תוך הפגנת חוסר אמון מוחלט בעולמם המוסרי של רבותינו הראשונים כמלאכים. היעד הנכסף כנראה סימא את עיני המחבר מלראות איך דרכו אליו עוברת דרך טעויות מגוחכות, סילופים, ציטוטים מגמתיים וסתם שקרים פשוטים – הכל יפורט בהמשך. אמנם יש בספר הזה אוסף נחמד של מקורות, אך מי שיטרח לעיין בהם במקורם יגלה כי פעמים רבות הם הוצאו מהקשרם. חבל שתלמיד ישיבה לשעבר מרשה לעצמו להוציא ספר שאינו עומד במבחן הביקורת התורנית, ועוד בנושא כל כך חשוב וגורלי.

כמה הערות מעשיות

הקונטרס הזה מלווה באופן צמוד ורציף את "דרך המלך" ואשר על כן לא טרחתי לפרוש את טענותיו בטרם אדחה אותם. לכן, את הקריאה בקונטרס יש לעשות גם כן בצמוד לספר. למעוניינים, ספר דרך המלך ניתן להורדה באתר האינטרנט של ישיבת נתיבות.

מספר ראשי תיבות שהשתמשתי בהם: תו"ה – תורת המלך, ז"מ – ז' מצוות, ב"נ – בני נח. בכל מקום שכתוב 'המחבר' הכוונה למחבר הספר דרך המלך.

אין בדברי (אני מקווה) שום חידוש מעשי, וכולו רק דיון פשוט בשני הספרים ובמקורות המובאים בהם.

הערות למבוא

בהתייחסות למבוא אסתפק בעיקר בהערות כלליות וקצרות, משום שאני סבור שהדיון שיש בו אינו משמעותי מאוד לנכתב בתו"ה.

א.

לעניין גר תושב בזה"ז: לא ניכנס פה לדיון בשיטת הרמב"ם עצמו, למרות שכל המעיין בדבריו של הרב רבינוביץ' (ב"שיח נחום" וב"יד פשוטה" הל' ע"ז) וב"חמדת ישראל" שמצוטט בהמשך יראה עד כמה הדברים דחוקים ואיך ההררים שלהם לא מתיישבים יפה עם חוטי השערה שברמב"ם. בתו"ה עצמו (פ"א הע' י"ד) הובאה שיטת הצפנת פענח שגם ב"נ ששומר ז"מ אך לא עבר תהליך קבלה לג"ת יש מצווה להחיותו. בנוסף, הרמב"ם הוא לא פוסק יחיד בסוגיא ואין זה מופרך לסמוך על החולקים עליו.

בכל מקרה, לא נראה שיש לדברים השלכה מעשית נרחבת. שלא כדברי המחבר, קשה למצוא היום גוי שמקיים ז"מ בשלמות. אמנם יתכן שהרבה מן הגויים כיום (לפחות בעולם המערבי) מחויבים לנורמות כלליות של נקיין מג"ע, שפ"ד, גזל, ברכת ה' ואבר מן החי, אך אף על פי כן נראה כי יש רק מתי מעט גויים שאינם עוברים על ביטול מצוות דינים (ונראה פשוט שלא ניתן להחשיב זאת כאונס, כיון שברור שאפילו הסתייגות לא קיימת). איני בקי במערכות משפט בעולם, אך נדמה שאין כיום מערכת משפט שדנה ומענישה את העוברים על הז"מ, בוודאי אם נצרך לדברים את "מצוות הג'האד" האיסלאמית.

המחבר מנסה להכשיר את מערכות המשפט של הגויים, תוך הסתמכות על הרמב"ן הכותב שהגויים מצווים לא רק על איסור גזל כי אם על כל תיקוני החברה הבסיסיים. יש גם שסברו שהגויים לא מחויבים לדון בדיוק לפי דיני ישראל, ו"החלקת יואב" (שאגב, מוזכר גם בתו"ה) אף כותב שהגויים יכולים לתקן שלא יהרגו על כל עבירה של גזל (ראוי לציין שהוא מסייג

בפירוש את דבריו לעבירות בין אדם לחבירו חוץ מרצח). אלא שבדברים אלו אין לגיטימציה כלשהי למערכת משפט שבמוצהר איננה דנה על איזושהי מצווה מז"מ, ומה שהמחבר מנסה להסיק כאן הוא דבר שאין לו יסוד.

אמנם הרמב"ן (שחולק על הרמב"ם בעניין מצות דינים, בפירושו למעשה שכם) כותב שלא ניתן להרוג גויים על עוברה ב'שב ואל תעשה' על מצוות דינים, אך נראה פשוט שגם לשיטתו לכלל גר תושב לא באו.

ב.

נתייחס עתה לפרשנות שלו לדברי הרמב"ם המחייבים אותנו לכופ את הז"מ על כל באי עולם.

א. ראשית נציין כי האמירה שגוי חייב להיות גר תושב לא נאמרה בתו"ה בהקשר הלכתי מובהק אלא בנספח הרעיוני לפרק הרביעי, והעניין לא נידון בפנים הספר ולא הובא במסקנות. בכל מקרה, מה שנכתב בתורת המלך הוא פשוט דברי הרמב"ם, והחזו"א שהובא בריסטי טל הוא מחדש ביותר ולא ברור עד כמה הוא מוסכם.

ב. דברי ה"ציץ אליעזר" הם מחדשים ביותר, אך בכל מקרה אין להם נפק"מ בזמננו משום שנראה כי אין אף אומה שלמה שמחויבת מבחינה ציבורית לשבע מצוות בני נח.

ג. דברי הרמב"ן והריטב"א וכן החלוקה הבסיסית לשלשה מיני גויים נידונו באריכות בתו"ה. אך הרמב"ם פוסק בבירור שחובה עלינו לכופ את כל באי עולם לקבל שבע מצוות (וממילא להיות במעמד של גר תושב).

ד. האוקימתות ברמב"ם הן דחוקות (כמו שציין המחבר) ומיותרות. לא הצלחתי להבין מה החידוש הגדול שבדברי הרמב"ם – אם הגויים מחויבים בעונש מיתה על עברם על אחת מז"מ, רק הגיוני הוא להניח שהדין הזה לא אמור להישאר תלוי באוויר ויש מי שמפקד על ביצועו.

ה. בעמ' 99 טוען המחבר כי "באחת מהערות השוליים הם רומזים לכך שגם הנוצרים וגם הישמעאלים מוגדרים כעובדי עבודה זרה". טענה זו היא סילוף חמור של הנכתב בתו"ה. ההערה המדוברת נסובה על דברי ה"כנסת הגדולה" בבואו להכריע במחלוקת בהסבר הדין "לא מעלין ולא מורדין": "נשאלתי על הרופאים מרפאים לישמעאלים ולערלים אם מותר להם לעשות תרופות הפכיות כדי שימותו או למנוע להם הרפואות המועילות כדי שימותו...". על כך באה הערת השוליים הבאה: "ישמעאלים היינו מוסלמים. וערלים היינו נוצרים. ומכאן מוכח שלדעת כנה"ג גם המוסלמים נכנסים לגדר של גויים שאינם שומרים שבע מצוות, למרות שאינם נחשבים עובדי עבודה זרה. ראה רמב"ם הל' מאכלות אסורות, פרק י"א הלכה ז, ונושאי הכלים שם." בהלכה שם הרמב"ם כותב בפירוש שהישמעאלים אינם ע"ז: "...גוי שאינו עובד עבודה זרה – כגון אלו הישמעאלים...". אשר על כן, הטענה שב"דרך המלך" הינה שקר גמור.

הערות לפרק שני

ראשית, נעיר על אי דיוק מסוים. מהספר משתמע קצת שבדיני ישראל עד לא נעשה דין בכלל, ואינו כן – אמנם אין עד נעשה דין, אבל זהו רק בעד המעיד בפני בית דין אבל עד הרואה יכול להיות דין על פי ראייתו.

מכאן לקושיותיו על ההוכחה מ"ויפן כה וכה וכו'":

א. אכן ניתן להבין ברמב"ם שהוא לא ביאר את הגמ' בסנהדרין כבתו"ה (אך ראה ביאור דברי הרמב"ם באופן אחר במאמר "ראשית דרכו של גואל ישראל" שבספר "מלכות ישראל" ח"ג, עיי"ש ותמצא מעדנים לנפשך). אך בכל מקרה אין זה נפק"מ משום שמדברי הרמב"ם משמע בבירור שעד נעשה דיין בב"נ כדלקמן. הראיה היא לפי ביאור הר"ן (הראשון היחיד שמצאתי שעוסק בסוגיא).

ב. לא מצינו שום סיבה לחלק.

ג. פשיטא שכל אחד יכול להיות דיין לבני נח. אפילו גוי יכול לדון בדיני ב"נ, ק"ו שכל ישראל כשר לכך.

ד. סוגיית הכאת משה את המצרי היא ארוכה ורחבה. ההוכחה ממנה היא רק לשיטת מי שאומר שמשה דן את המצרי על עוברו על אחת מז' מצוות בני נח. המרגליות הים העמיד שהמצרי היה רודף משום שכך הבין בפשט הפסוקים (עיי"ש במרגליות הים). ודאי שאין שום מקום "להוכיח" שהמרגליות הים התכוון לשלול את האפשרות שכל אחד ידון גויים בכך שהוא פירש שמשה רבינו הרג את המצרי מדין רודף.

בכל מקרה, ההוכחה מ"ויפן כה וכה" היא שולית בתו"ה, ועיקר המשקל מושם על הטענות שבאות בהמשך הפרק.

שיטת רש"י:

ראשית, נציין כי ברור שלמידת ההתאמה של דברי רש"י עם הגמרא ביבמות אין שום קשר לכך שדעתו היא שכל אחד יכול לדון ב"נ.

לגבי טענת המחבר מדינא דמלכותא דינא:

א. השאלה מה יהיה הדין במקרה שהדינים המבוארים בתו"ה מתנגשים עם דינא דמלכותא לא נידונה בתו"ה. אעפ"כ נעיר שבסוגיית "לא מורידין ולא מעלין" יש אליבא דכו"ע מימד של דין כלפי מי שאינו שומר ז"מ (שהרי מי שאכן מקפיד על ז"מ אותו יש להעלות), דבר שנראה שתמיד התנגש עם דינא דמלכותא. למרות זאת, השיקול של "דינא דמלכותא" לא מוזכר כלל בדברי הפוסקים בהקשר לכך, גם בתשובות הלכה למעשה שנכתבו תחת שלטון נכרי לגבי ריפוי ויילוד גויים. בפועל, נראה ברור שאין תוקף לתקנות המלכות שהם נגד דיני תורה, ובכללם הסוגיות האלה.

ב. בכל מקרה, לעובדה שהתוקף של "דינא דמלכותא" לפי רש"י נובע ממצוות דינים אין כל כך נפק"מ לענייננו. כמבואר לעיל, קשה למצוא היום מערכת משפט שמקיימת את מצוות דינים, ולכן יהיה אבסורדי לומר שיש תוקף מכח מצוות דינים לתקנות שמצרות את האנשים מלקיים את מצוות דינים בעצמם.

מכל מקום נראה ברור שאין למלכות רשות לתקן תקנות שהם נגד דיני תורה, ובכללם הסוגיות האלה.

שיטת הרמב"ם

א. לא ראיתי את דבריו של פרופ' אנקר במקורם, ומכל מקום הדברים שהובאו בשמו נראים מגוחכים. ברור כשמש בצהריים שהגירסא הארוכה היא הנכונה. זו הגירסא בכל כתבי היד, וכן הכריעו בכל המהדורות המדויקות כיום.

ב. המחבר לא הבין את הדברים שב"ילקוט שינויי נוסחאות" של מהדורת פרנקל וגם ציטט אותם באופן חלקי. נצטט את הדברים שם במלואם: "הלכה זו נמצאת בכתבי

היד (אוקספורד הו' בגליון הכת"י) ובס' המוגה וכן היה לפני הרמב"ן שהעתיק חלק מהלכה זו בפ"י עה"ת (בראשית ל"ד י"ג). בדפוסים נשמטה הלכה זו כנראה בדילוג הדומות מ'הרג בסייף' עד 'הרג בסייף'...". הכוונה היא שבמהדורת פרנקל הוכנסה הגירסא הארוכה משום שזו הגירסא שמופיעה בכתבי היד. בנוסף, מוצע הסבר ברור למדי לשאלה איך נפל השיבוש בדפוס.

מכאן ל"קושיות" של המחבר על הגירסא האמיתית:

א. על קושיית פרופ' אנקר המחבר עצמו ענה, ועוד יש לומר בפנים אחרות, ואכמ"ל. בכל מקרה, נחזור ונאמר שלגויים אין כיום מערכת משפט מתוקנת וממילא אין מקום להגביל כל יחיד גוי או יהודי מלדון בעצמו (ועיין תו"ה פ"ב הערה ח').

ב. הדיוק מהשימוש בלשון "בעלי שכם" מופרך גם הוא. אין זה נכון ש"כל המפרשים" מבינים שבשופטים פ"ט "בעלי שכם" הם מושלי העיר. המפרש היחיד שמצאתי שמסביר כך הוא ה"מצודת דוד". לעומתו ב"דעת מקרא" (לפסוק א', שם) פירשו שבעלי שכם הם: "אזרחי שכם, בעלי הקרקעות ובעלי הדעה בעיר", והדברים נראים. כל מעיין יראה שקשה להלום את דברי ה"מצודת דוד" עם פשט הפרק. ולגבי ההסבר כאילו שמעון ולוי הרגו רק את שופטי העיר שכם – דומה שאין צורך להכביר במילים על מידת המוזרות והמופרכות שבפירוש זה.

נמשיך להוכחות של המחבר מהלכות אחרות ברמב"ם, לאחר שראינו שלשיטתו ודאי שכעקרון כל אדם יכול לדון בן נח:

א. הסבר הרמב"ם בגמ' שאומרת שאת הגויים "לא מעלין ולא מורידין" נידון באריכות בהמשך הפרק.

ב. לגבי הרמב"ם בהלכות מלכים י, א: פשוט שהעולם יוצא נפסד מחסרון של אינסטנציה משפטית מסודרת, ושחברה מתוקנת לא תשאיר את הדין לרשותו של כל אחד ואחד (כפי שמפורט בבירור בתו"ה), אך אין בכך בכדי לסתור את זכותו של כל גוי ויהודי להיות דיין, בפרט בהעדר מערכת ששופטת על ז"מ.

נתייחס עתה לשאר הראשונים והאחרונים שמהם מנסה בעל "דרך המלך" להוכיח כי צריך בית דין מסודר על מנת לדון ב"נ:

א. דברי ה"חזון איש" וה"מחנה חיים" נידונו באריכות בתו"ה בהערה ח' ובנספח לפ"ב.

ב. ברור מהמאמר של הרב ליעבעס שהוא ראה רק את הגירסא המשובשת ברמב"ם הל' מלכים ט, יד. הגירסא האמיתית לא משאירה מקום לדבריו ברמב"ם.

ג. נראה שאין להוכיח מדברי התוס' וההגהות אשרי: דבריהם שם עוסקים בסוגיא אחרת – האם בן נח יכול 'לחזור בתשובה' ולהפטר מעונש או שברגע שהוא עבר עבירה הוא כבר נכנס לגדר של 'חייב מיתה'. כל מה שהתוס' וההגהות אשרי אומרים הוא שכדי שהגוי יחשב 'חייב מיתה' הוא חייב לעבור הליך שיפוטי. אין בדברי התוס' וההגהות אשרי שום אינדיקציה לכך שהליך שיפוטי זה לא יכול להיעשות גם על ידי בן אדם פרטי כפשט דברי הגמרא.

ד. ברור שהשאלות מדבר רק על יהודים. אין שחר לטענה שמהלשון "דאילו מאן" ניתן להבין שהתשובה לא מתייחסת בדווקא ליהודים – הביטוי מופיע 40 פעמים לאורך ספר השאלות, כולם ביחס ליהודים. לשם המחשה, ההופעה הבאה של לשון זאת היא בשאלתא ט': "דאילו מאן דאתיליד ליה בריה מחייב למימהליה לתמניא יומי...".

וכן מהמשך השאלתא אין כל רמז לכך שדבריו מופנים גם לגויים. אמנם הוא מביא את הגמ' שאדם הראשון נצטווה על דינים בכדי להדגיש את חשיבות הדין – אך וודאי שאין מקום להסיק מכך מסקנות מרחיקות לכת.

ה. ודאי שאין שום צד ללמוד מדברי הרס"ג באמונות ודעות. ההקשר שם הוא תשובה לקושיא מדוע ה' הסתפק בלגזור על קין להיות נע ונד ולא הרג אותו כפי שכתוב בתורתו. הרס"ג עונה שכאשר קין הרג את הבל לא היו דיין ועדים ולכן אין על קין חיוב מיתה. הרס"ג כלל לא מתייחס לשאלה אם אדם פרטי יכול לדון ב"נ – בהריגת קין את הבל לא היה נוכח אף נפש חיה. המחבר נוטה לשכוח שהטענה בספר היא שדין שנידון על פי מראה עינים הוא בעל תוקף לא פחות ממשפט בו עדים מעידים בפני שופט שלא ראה את המעשה.

ו. הנצי"ב אכן טוען שלא ניתן לעשות דין בלי שופטים מסודרים. גם מהצפנת פענח נראה כך, אך כדאי להדגיש שאת דבריו המחודשים מאוד הוא אומר רק בשיטת הראב"ד שחולק בזאת על הרמב"ם, וכן שכל הנושאי כלים של הרמב"ם לא פירשו את הראב"ד כך.

ז. לענין דברי ה"יד אליהו": ראשית כל, ה"יד אליהו" לא כותב שכן נח לא יכול להיות דיין של חברו, אלא רק שבמקרה שמעידים בפני גורם שלישי על ב"נ שעבר עבירה, הרי שהשופט שלא ראה את המעשה צריך להאמין לעד היחיד (כנגד דברי הב"נ שהוא מעיד עליו) רק לאחר ש"נתברר לו יפה יפה שהמעשה אמת". אין בדבריו שום הגבלה על ב"נ שראה את המעשה בפועל מלדון על כך בעצמו. ראיית העבירה עצמה גדול כחה עוד יותר מ"אומדנא דמוכח". בנוסף, מן הראוי לציין שבראשית דברי ה"יד אליהו" הוא מסייג את דבריו בלשון זו: "ולענ"ד לולא דברי הגאונים שלא פירשו הדברים כן, היה נראה לענ"ד לומר דבר חדש...". לקבלת תמונה יותר מאוזנת של שיטתו כדאי לעיין בדבריו שהובאו בעמ' קפח.

ח. לסיכום, ראינו שהיחידים שסוברים שלא כל גוי פרטי יכול לדון הם החזון אי"ש והמחנה חיים (שדבריהם מוקשים) וכן הנצי"ב והצפנת פענח בדעת הראב"ד (נגד שאר הנו"כ). לדבריהם ניתן לצרף גם את מלא הרועים שמוזכר בתו"ה פ"ב הערה ח'. לעומתם, כפי שמתבאר בהמשך הפרק, עומדים הרמב"ם, הרמב"ן, הריטב"א, התוספות שאנץ (ע"ז י, א) רבינו יונה, הט"ז, הש"ך, הב"י, ה"חכם צבי", ה"ידי משה", ה"מנחת חינוך" הרא"ם וכן ה'חלקת יואב' (תניינא י"ד).

בעמ' 111 – 114 המחבר חוזר על השגיאה הבסיסית המלווה את ספרו לכל אורכו – החשבת מערכות המשפט של הגויים היום כקיום מלא של מצוות דינים.

נציין שהמחבר מתעלם לחלוטין מהראיה מ"לא תהא שמיעה גדולה מראיה", שהיא הראיה המרכזית לכך שכל אחד יכול לדון גוי.

נדון עתה בהתמודדותו של המחבר עם השיטות בהסבר "לא מעלין ולא מורידין" (בפתיחה לקטע הזה המחבר כותב שהדברים הובאו כהוכחה לכך שגם יהודי ולא רק גוי יכול לדון גוי. לא מיניה ולא מקצתיה, אין שום סיבה שלגוי יהיה מותר לדון גוי וליהודי יהיה אסור):

א. הרמב"ן: לא יתכן לומר כי הרמב"ן "מחיל את דין הספק על כלל הגויים ללא הבחנה". וכי מה יאמר הרמב"ן אם בעיני ראיתי ב"נ עובר על ז"מ?

ב. שיטת הרמב"ן במעשה שכם נידון באריכות בתו"ה החל מעמ' ע"ח, קחנו משם.

- ג. פשוט שאת ההערה של המחבר על הריטב"א לא ניתן אפילו להחשיב כקושיא.
- ד. האמירה שלפי רבינו יונה וסיעתו האיסור מדרבנן לדון גויים הוא משום איבה נכתבה בתור השערה (עיין הערה כז). והדברים נראים, שהרי תמוה לומר שחכמים עקרו לגמרי את האפשרות לדון גויים. בכל מקרה, אין נפק"מ לזמן שאין ידינו תקיפה, שאז האיסור הוא איסור כולל.
- ה. דברי הש"ך התבארו בעיקר בהערה ט"ז, קחנו משם.
- ו. התוס' – למרות הגירסא בתוספות רא"ש וכו' אי אפשר להתעלם מהלשון הברורה למדי של התוס', קשה מאוד להבין שלא כמו הב"י את הלשון "היתרא" (והחילוק בין בי"ד לאדם פרטי לא נרמז כלל בדברי התוס'). התוס' בע"ז י ע"ב התבאר באריכות בהערה טז ומח, ועיין גם בעמ' קפח. התוס' בע"ז ד ע"ב רק מאשש את הביאור שכתבו המחברים בדעת הב"י. בכל מקרה שיטת הב"י עומדת בזכות עצמה ומתיישבת היטב עם הגמרות שבנידון.
- ז. דברי ה"אורח מישור" נידונו בהערות מז וכט.
- ח. מהרשימה שבעמ' 21 ניתן להוריד את הרמב"ם, הרמב"ן (שדבריו נידונו לעיל), בעלי התוספות והמאירי (מהמקור שהמחבר מביא משמע הפוך – הוא כותב שם שבאופן שאין חילול ה' מותר גם לגזול גוי שעובר על ז"מ ומשמע שניתן לדון אותו גם בזה"ז, עיי"ש).
- ט. התירוץ בתו"ה לשיטת הב"י (שלגמרי לא מתיישב על הדעת לומר שהוא התעלם מהרמב"ם בהל" ע"ז) הוא בהיר ונהיר ומיישב היטב את הסוגיות. כל התירוץ הוא רק סיוג ההיתר של הב"י לדון גויים למקרה שהדין לא נעשה לתועלת אינטרסנטית.
- י. המחלוקת – בעיקר בין הרמב"ם (שדעתו כתובה בבירור בהל" מלכים ח, י) לרמב"ן – בחיוב של ישראל לכפות את הז"מ על הגויים הובאה בבירור בספר. ראוי לציין, שהצד השני של המטבע הוא שהויתור על הציפיות שלנו מהגויים יוצר יחס מזלזל יותר כלפי חיהם – לפי הרמב"ן גוי שהרג בשוגג נהרג ואינו גולה (איננו טורחים להציל את חייו), וכן הוא מתיר להשתמש בהם למס ועבודות כרצוננו (עיין הערה ז לפ"א והערה כו לפ"ד).

הערות לפרק שלישי

- א. כפי שיראה כל מעיין בפרק, אין כל יסוד לאמירה ש"במחלוקת שלפנינו בוחרים המחברים את דעת המהר"ש יפה על פני דעת הפרשת דרכים וסיעתו".
- ב. תמוהה העובדה שהמחבר רואה את שיטת המהר"ש יפה כנוגדת את "הסברא הפשוטה". מדוע כל כך פשוט לו שניתן לדרוש מאדם לבכר את חיי חברו על פני חיי הוא?
- ג. לכלל ש"דינא דמלכותא דינא" או לאפשרות לתקן תקנות במצוות דינים, אין שום נפקא מינה בדיני נפשות בין גויים. גוי לא חייב למסור את הנפש אפילו על הז"מ בעצמם, ק"ו שלא על תקנות השופטים.

הערות לפרק רביעי

- א. בנוסף לעובדה שהגויים עצמם לא מחויבים לתקנות של שופטיהם כשהדבר נוגע לפקו"נ שלהם, מגוחך לחלוטין לומר שאנו מחויבים לתקנותיהם הפנימיות של הגויים מדין 'ליכא מידי'. הכלל 'ליכא מידי' נאמר רק על דברים שהתורה עצמה אסרה על הגויים.
- ב. הטענה שדברי הירושלמי לא הובאו בפוסקים היא מופרכת. הדברים אכן הובאו להלכה ברמב"ם ובפמ"ג דלקמן, אלא שהמחבר לא מכיר בדברי הרמב"ם ופשוט מתעלם מדברי הפמ"ג.
- ג. המחבר כנראה לא הבין את הדיון בדברי הירושלמי בפרק השלישי. שם מבואר שהמהר"ש יפה יכול לתרץ שקביעת הירושלמי שגוי צריך למסור את הנפש ולא לעבור על איסור גזל הם רק לפי ר' מאיר, שמחייב למסור את הנפש על מצוות (או: במקרים) שאחרים סוברים שאין צורך למסור עליהם את הנפש. לכן, אולי גם זה שר' מאיר מחייב גוי למסור את הנפש ולא להרוג גוי אחר הוא רק לפי שיטתו המחמירה, וממילא הדברים לא יהוו קושיא עליו. לעומת זאת, העובדה שהירושלמי בשיטת ר"מ אומר שיהודי לא חייב למסור את נפשו ע"מ שלא להרוג גוי מהווה חיזוק לדברים.
- ד. הסיבה לכך שהירושלמי בע"ז גורס "פטור" היא התוספת שיש שם "גוי בגוי". הירושלמי רצה להדגיש שגם גוי שנאנס לגזול או להרוג גוי יהיה חייב מיתה, ולא רק שהדבר אסור, ולכן נקט לשון חייב ופטור. כך משתמע גם מהפני משה בירושלמי בשבת, אך למרות שהדברים הובאו בתוך תורת המלך (הערה ג) כהסבר לשינויים שבין הירושלמי בשבת לירושלמי בע"ז, המחבר התעלם מהם.
- ה. קשה לסייג את דברי רש"י רק למקרה של הצלה. רש"י מעמיד שלשה שיקולים – חביבות נפשו של ראובן, חביבות נפשו של שמעון ועבירה של ראובן על איסור 'לא תרצח'. בגוי, גם בריפוי, שני השיקולים האחרונים לא קיימים (ו'ליכא מידי' הותר כאן, משום דברי התוס' שידונו לקמן).
- ו. אין בדברי הרמב"ן בסה"מ שום הוכחה להיתר לחלל שבת על הצלת גר תושב. זו לשון הרמב"ן (שכחת העשין ט"ז): "שנצטוונו להחיות גר תושב להציל לו מרעתו שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל שבכל כחנו נטרח בהצלתו ואם היה חולה נתעסק ברפואתו וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחויבים לו בכל אלה והוא בהם פקוח נפש שדוחה שבת והוא אמרו יתברך וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך". כוונת הרמב"ן שבפסוק זה נכללו גם 'אחיק' וגם גר תושב; לגבי גר תושב המצוה היא להחיותו וכו', ולגבי מי שהוא "מאחינו ישראל או גר צדק" הוא מוסיף "והוא בהם [=בישראל ובגר צדק] פקוח נפש שדוחה שבת" [וראה גם בפירוש "יד הלוי" (לר' יצחק שמחה הורוויץ, ירושלים תרפ"ו) שהבין בפשיטות מהלשון בסה"מ שדעת הרמב"ן היא שאסור לחלל שבת על ג"ת ומשאיר את הנושא בצ"ע]. וברמב"ן לויקרא כ"ה, ל"ה מדובר על המלים "וחי אחיך עמך".
- כיצא בזה מתפרשים בפשטות גם בדברי התשב"ץ בנדון זה. נצטט את דבריו (בזהר הרקיע, שהוא מציין שהם לקוחים מהרמב"ן): "ופירוש מצוה זו להציל האח מרעתו, שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל שנציל אותו, ולרפואתו אם הוא חולה. וזו היא מצות פקוח נפש שדוחה שבת. ונכלל בזה גר ותושב באומרו 'כי ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו גר ותושב וחי עמך'...". הרי שהוא מבאר את שני הפרטים הנכללים

במצוה אחת, "להציל האח מרעתו" ולהציל גר-תושב, ואת המלים "וזו היא מצות פקוח נפש" הוסיף דוקא ביחס ל'אח' ולא ביחס ל'גר תושב'. המלים "ונכלל בזה גר ותושב" מתייחסות בפשטות לעצם המצוה ולא לדחיית שבת.

ז. בכל מקרה, אין כל ספק שההלכה הוכרעה באופן ברור שאסור לחלל שבת (לפחות באיסור דאורייתא) בכדי להציל גר תושב – כדברי הרמב"ם המפורשים (וראה שו"ע או"ח של, ב ובנו"כ שם), ושלא כדברי המאירי.

ח. החיוב שמוטל עלינו כלפי ג"ת מעבר לכל הגויים הוא "להחיותו". לכן, נראה לכאורה לומר בדרך אפשר שמבחינה הלכתית אין הבדל משמעותי (מעבר לעבירה על 'ליכא מידי') בין הריגה של ג"ת לבין מניעת הצלה שלו. ע"כ, מכיוון שהאיסור משום 'ליכא מידי' נידחה במקרה זה וכן מצינו שאין להציל ג"ת גם במחיר של חילול שבת, הקביעה ש"חיי ג"ת נדחים מפני השבת" היא נכונה ושייך לדון שגם חיי גוי ידחו באופן פעיל מפני חיי ישראל. בכל מקרה, אין לכך נפק"מ כי ההוכחה משבת היא לא ההוכחה המכרעת במהלך הפרק, ובעיקר באה בכדי להמחיש את סדרי העדיפויות של ההלכה.

ט. משום מה, המחבר השמיט מספרו במגמתיות את המשך דברי התוס' שמהם נסתר פירושו. נצטט את דברי התוס' בשלמות: "'ליכא מדעם דלישראל שרי' - בדבר שהוא מצוה לישראל לא אמרין הכי העובד כוכבים ששבת חייב ולישראל מצוה אף על גב דבשני בשבת אין מצוה לישראל מ"מ יש עליו מצות שבת ועל העוברים דעובד כוכבים חייב וישראל פטור אע"ג דפטור מ"מ לא שרי מיהו קשה דאמרין בפרק בן סורר ומורה (לקמן דף עב:): יצא ראשו אין נוגעין בו דאין דוחין נפש מפני נפש אבל קודם שיצא ראשו החי' פושטת ידה וחתכתו לאברים ומוציאה כדי להציל את אמו וכה"ג בעובד כוכבים אסור כיון שהוזהרו על העוברים וי"ל דהא נמי בישראל מצוה כדי להציל ואפשר דאפילו בעובד כוכבים שרי". – התוס' מקשה שלישראל אמור להיות אסור להרוג עובר בכדי להציל את האם משום שלגויים הדבר אסור. תירוצו הוא שיש מצווה להציל את האם ולכן נדחה האיסור להרוג עובר, שהוא משום 'ליכא מידי'.

הדבר לא משאיר שום אחיזה לפירושו של המחבר משום שלא קיימת שום מצווה להרוג עובר, ואעפ"כ האיסור להורגו נדחה מפני המצווה לישראל. טענתו כי לפי זה יצטרכו להרוג עובר ע"מ למנוע מהאם לאכול ביו"כ גם היא מגוחכת. על העובר עצמו חייבים לחלל שבת ויו"ט (מטעם שהתבאר בנספח לפ"ד) ולכן ברור שאין להורגו גם במקום מצווה של האם. אפילו למ"ד שאין מחללים שבת על הצלת עובר, יש בכל מקרה מצווה להצילו, מעבר לאיסור להורגו מדין 'ליכא מידי' (עיין הערות י"ג – ט"ו). לכן, המצווה של האם לצום ביום כיפור ודאי שלא ידחה ב'קום עשה' את המצווה להציל את העובר. החילוק בין עובר לגוי נכתב באופן ברור בתו"ה עמ' קס"ז, אך למרות זאת המחבר התעלם מכך.

חוץ מזה, יש חילוק מהותי בין המקרים: אין מצווה לאפשר את הצום ביום כיפור, אך יש מצווה להציל יהודי – לאפשר את חייו.

6. א. דברי רש"י לא הובאו בתו"ה כהוכחה להיתר להתרפא בגוי, אלא כדין דיני העובר עצמו.

ב. האמירה כאילו הירושלמי והרמב"ם כתבו רק על עובר מעידה על חוסר בסיסי בהבנת הנקרא. בירושלמי כבר דנו לעיל, ואין שום רמז לכך שמדובר בעובר. את

ההלכה ברמב"ם נצטט בשלמות בכדי שהקורא יוכל להתרשם מההקשר: "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עברות אלו? שנאמר: 'ואהבת את הוי' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' – אפילו הוא נוטל את נפשך. והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס – דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש. ועריות הקשו לנפשות שנאמר: 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש, כן הדבר הזה'".

ג. טענתו של המחבר שמהנימוק "דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש" ניתן ללמוד שאסור להתרפאות בגויים היא המחשה מצוינת לנקודת המוצא הבעייתית של הספר "דרך המלך". המחבר יוצא מתוך נקודת הנחה שהוא והראשונים חולקים יחס זהה לאומות העולם. הקיבעון המחשבתי הזה הוביל אותו, לכל אורך הספר, לעיוותים חמורים ולטעויות בסיסיות בהבנת המקורות. מוטב היה למחבר לו אימץ לעצמו מעט יותר ענווה כלפי עולמם הרוחני של חז"ל והראשונים ומעט יותר זהירות בבואו לדון בדבריהם.

ד. "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" נאמר כטעם כללי לענין היתר חילול שבת מפני פקוח נפש. במימרא הזו יש התייחסות למעמד חייו של היהודי (ובכללו העובר) כמי שמצווה (שמא נאמר: מופקד) על שמירת שבת וממילא יש לייחס לחייו חשיבות מעבר לחייהם של מי שלא בא בכלל הציווי.

נעבור עתה לדון ב"מאפיינים היחודיים לדין זה" שהמחבר מביא.

1.

א. דברי רש"י נידונו לעיל, ואע"פ שקשה לראות את דבריו של הרב ישראלי מתיישבים עם הנימוקים שרש"י מציג, דבריו של רש"י אכן לא תופסים מקום מרכזי במהלך הטיעון של הפרק ולכן אין לדיון בדבריו נפק"מ משמעותית.

ב. דברי הרמב"ם שהוזכרו לא נידונו כלל בעמוד הימיני, ונראה שעל דברים כל כך ברורים חובת ההוכחה נשארת עליו.

2.

המחבר לא הבין את הדברים בפ"ג, שאכן מנוסחים שם במעומעם. הדיון שם כלל אינו על הריגה של גורם שלישי את חוסם ההצלה. בדוגמא, שהיא בעלת אופי היפותטי, לא נכתבה מילה וחצי מילה על אדם שלישי שנוהג ברכב שלו מותר לדרוס את חוסם ההצלה. למעשה, הדבר יהיה תלוי בדיון בהערה נו שם, האם ניתן לדון את הגוי על רציחה משום שהוא חוסם הצלה. ביהודי, לעומת זאת, על פי המקורות שהובאו בפ"ד – חוץ מדין אנס – גם לגורם שלישי יהיה מותר להרוג את הגוי בשביל חייו של היהודי.

3.

א. בפרק יש דיון גם על ריפוי יהודי במחיר חיי גוי, כלומר – גם באופן שחיי היהודי והגוי אינם נמצאים על מסלול התנגשות.

ב. הגוי לא מוזכר כצד בדיני קדימות (נראה שלמשנה כלל לא היתה הו"א שתהיה התלבטות בין הצלת חיי יהודי להצלת חיי גוי) ואין להם שום קשר לסוגיא.

ג. אין שום קשר בין דיון בשאלת הריגת טריפה לבין הריגת גוי. ההורג טריפה, אם אמנם שהוא אינו חייב מיתה, עובר ב"לא תרצח". לעומת זאת, ההורג גוי עובר ב"שופך דם האדם" שחומרתו פחותה והוא נדחה במקום מצווה של הצלת חיי ישראל.

לפרקים חמישי ושישי

א. אין פה שום ניסיון "לפסוק הלכה סטטית על פי התנ"ך". הפרק החמישי מורכב משיקולים של פקוח נפש בשעת מלחמה. בסוף הפרק, המחברים מעלים אפשרות שיהיה מותר להרוג קטנים בכדי שלא יסכנו אותנו לכשיגדלו. הסברא עומדת בזכות עצמה, והמקורות התנ"כיים רק מראים את הלגיטימיות של הסברא הזו ואת העובדה שגם התנ"ך שקל שיקולים כאלה.

ב. "הכל הולך אחר החיתום" (ברכות יב, א), ואכן התייחסותו של המחבר למהר"ל משקפת במידה רבה את הלך הרוח של הספר כולו. לכן, נחרוג מעט מההתייחסות ההלכתית היבשה ונאמר כמה משפטים על ה'מנגינה' של הדברים.

ההרגשה שלי היא שהספר "דרך המלך" מצויר לנו עולם בו אין באמת טובים ורעים, בטח לא טובים כאלה שביטחונם באמת בו הם נושאים נותן להם כח לכפות אותו גם על אחרים. בעולם כזה יש רק כלל אחד: אל תפריע. הכלל הזה אמנם מאפשר גם לאכוף את אי ההפרעה, אך לא מעבר לזה. "צדק" במציאות כזאת אינו אלא איזון בין צורות החיים, הצרכים והאמונות (או ליתר דיוק: איזון בין הפגיעה שבחסימתם לבין הפגיעה שמימושם יכול לחולל) של כל באי העולם. לכן, מעשים חמורים כלפי (או כלפי אלוקי) אינם מפקיעים את הלגיטימיות של חיי האויב (וממילא מאפשרים לי לעשות את אותם דברים כלפיו) אלא רק מקנים לי זכות לפעול למען שימור עולמי.

לא נאריך כאן בהתמודדות עם התפיסה הזאת, אך דבר אחד ברור: היהדות אף פעם לא חשבה או התנהלה כך. התורה, החל מהתנ"ך וכלה בדברי הפוסקים, תמיד שמרה לעצמה עמדת עליונות מוחלטת על פני כל תפיסת עולם אחרת. התורה אף פעם לא התייחסה לעצמה כמין גחמה מוסרית חסרת יכולת כפיה, אלא כצדק מוחלט שיודע מה ראוי לבאי עולם יותר מהם עצמם. ממילא, התורה פירשה פגיעה בה ובנושאי דגלה כמלחמה של הנברא בבוראו ונתנה לעצמה מידה רבה של חופש בבואה לגזור את גורל האויב. אלו הן האמיתות שעומדות ביסוד הדיון ההלכתי. אולי יש בכך הסבר לכישלון של "דרך המלך" לתקוע עוגן בתוך ההלכה.