

מלכד ומאחד משך דור שלם של מלחמות, בין עדה לעדה בין שבט לשבט, בין דתיים לחילוניים, בין בעלי דעות והשקפות שונות וכדומה, ויתכן שזו היתה אחת הברכות של דור המלחמות, נוסף על ההתעצמות הצבאית. ואם פני התקופה לשלום זקוקים אנו למלט שיאחד אותנו במקום האויב אשר בשער, והיא מצות התורה: ואהבת לרעך כמוך.

וכ"ש אם השלום מדומה הוא, ונצבים אנו ח"ו לקראת סבוב נוסף, שיהיה קשה הרבה יותר מאלה שקדמו לו, בודאי שזקוקים אנו לאהבת-ישראל גדולה וכנה, לשלום פנימי בין כל חלקי האומה, למדה רבה של אהבה ואחווה שלום ורעות, גם כדי להרתיע את האויב, וגם כדי לעמוד נגדו ולהוכיח לו פעם נוספת כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב.

נסיים בתפלה לה' שינחנו בדרך השלום עד ביאת משיח צדקנו, ויקיים בנו מקרא שכתוב: ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

ב

דין "הבא להרגך השכם להרגו" בחיינו הצבוריים

שאלה:

הנני מרשה לי לפנות לכב' בעניין שיש לו, לדעתי, חשיבות הלכתית וציבורית רבה, והוא שהכלל "הבא להרגך השכם להרגו" נותן לדעת רבים הרשאה לראות בכל ערבי "בא במחתרת", מפני שהוא שייך לצבור העויין אותנו. ולכן מותר ואף חובה לחשוד בו שהוא תמיד בבחינת "הבא להרגך".

בקשר לעמדה זו מתעוררות כמה שאלות הלכתיות כבדות משקל; ויש להן השלכות בתחום הציבורי שעלולות להיות להן תוצאות מרחיקות לכת.

- אודה לכב' מאד אם יואיל להשיב לי על השאלות דלקמן:
- (א) האם הנורמה ההלכתית של "הבא להרגך וכו'" מתיחסת לאדם המסכן (או עלול לסכן) את חיי? או היא קשורה גם לנסיבות (בא במחתרת), ורק הצירוף של שניהם - האדם המסוכן והמצב המסכן - יוצר את הנתונים בהם מותר להפעיל נורמה זו?
- (ב) האם עויינות של צבור (לפחות עויינות קיצונית) עלולה להצדיק החלת הכלל "השכם להרגו" על כל אדם השייך לצבור זה?
- (ג) אם אמנם הפעלת הכלל תלויה גם בנסיבות: האם יש הגדרה לנסיבות בהן מותר (או חובה) להפעילו?
- (ד) התורה אמרה: "אין לו דמים" מפרש רש"י (סנהדרין עב, א): "כלומר הרי הוא לך כמי שאין לו דם ונשמה ומותר להרגו". האם אין ללמוד מהסבר זה של רש"י שכלל זה בא ללמדנו הלכות הגנה עצמית ואין זה כלל הבא להתיר דם של בניאדם (כפי שיש להבין ע"פ דעתם של הללו הסוברים שעצם שייכות לצבור עויין דיה כדי להחיל את הכלל)?
- (ה) האם יש הלכה פסוקה במחלוקת בין הדעה האומרת (שם: "אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך - הרגהו, ואם לא - אל תהרגהו", לבין הדעה השניה: "אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך - אל תהרגהו, ואם לאו - הרגהו"?
- (ו) האם כלל זה יפה לשמש קו מנחה בחיינו המדיניים, כפי שטוענים, כלומר ש"ההכרה שזכותנו להתקיים כאומה חופשית בארצנו היא זהה לזכותו של אדם לשמור על קיומו"; ולפי זה עלינו להחילו, אם הוא נראה לנו כנחוץ כדי לשמור על זכותנו זו?
- (ז) ושמא מתעוררת ג"כ השאלה, כי מאחר שחוקי המדינה שחלים על כולם קובעים נורמות בענין ההגנה העצמית שמותרת לאדם, האם נורמות אלה אינן מגבילות את זכות ההגנה העצמית גם על-פי דין זה?

תשובה:

הנני מאשר קבלת מכתב כב' מיום ה' בסיון תשל"ט, בשאלותיו דלהלן ומתכבד להשיבו על ראשון ראשון:
 בפתיחת דבריו כותב כב': "הכלל הבא להרגך השכם להרגו, נותן לדעת רבים הרשאה לראות בכל ערבי 'בא במחתרת', מפני שהוא שייך לצבור העוין אותנו, ולכן מותר ואף חובה לחשוד בו שהוא תמיד בבחינת הבא להרגך".

בראש וראשונה, מרגיש הנני חובה להסתייג באופן מוחלט מאותה "דעת רבים" שכב' ציטט. מתמיה ביותר עצם הרעיון הנואל לראות כך מיליון וחצי ערבים שרובם הגדול והמכריע חיים את חייהם הפרטיים בשקט ובשלוה, אם כי תוך כדי עוינות לישראלי שאותו הם רואים ככובש, משום שיש ביניהם כאלה, והם ללא ספק מיעוט קטן ביותר, הפוגעים בנו ובאים להרגנו, האם בגין אותו מיעוט קטן, יוציאו פסק־דין מות על מיליון וחצי בני אדם, אתמהה.

מקור הכלל "הבא להרגך השכם להרגו"

והנה כב' בפתיחת דבריו הנ"ל, כרך את הכלל "הבא להרגך השכם להרגו" בדין "בא במחתרת" משום שכך מצא את הדברים ערוכים בש"ס (סנהדרין עב, א), אך אליבא דאמת הם שני מושגים הלכתיים, וזו לשון הש"ס:

"אמר רבא מאי טעמא דמחתרת, חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מימר אמר אי אזלינא קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי קטלינא ליה והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להורגו". ופירש"י: "מאי טעמא דמחתרת שאמרה תורה אין לו דמים, כלומר הרי הוא כמי שאין לו דם ונשמה ומותר להורגו (וכונתו פשוטה הרי זה גנב בלבד ומניין ההיתר להרגו). חזקה אין אדם

מעמיד עצמו על ממונו, שרואה שאחר נוטלו ושותק. הלכך יודע הגנב הזה שבעל הבית עומד על ממונו להצילו ומימר אמר הגנב... ואי קאי (באפאי) קטילנא ליה, ואמרה לך תורה אין לו דמים, ומלמדתך מאחר שהוא בא להרגך השכם אתה להרגו".

מדברי רש"י נראה לכאורה שכאן לימדה תורה כלל זה, שכך מורה פשט לשונו "ואמרה לך תורה אין לו דמים ומלמדתך מאחר שהוא בא להרגך השכם אתה להורגו".

אך פשט לשון הסוגיא אינו נראה כן, כי אילו כיונה הגמרא לזה, צריכה היתה לומר אמרה תורה הבא להרגך וכו', ואז היה הפירוש אמרה לך תורה כאן "אין לו דמים" ללמדך כלל זה. ואילו לשון "והתורה אמרה" נראה שאמרה דבר זה במקום אחר.

והמאירי כתב בפירושו על סוגיא זאת וזו לשונו: "והתורה אמרה הבא להרגך השכם להרגו, והיכן אמרה, פירשוה במדרש תנחומא (פרשת פנחס אות ג') מצרור את המדינים כי צוררים הם לכם".

מעתה, המקור לכלל של הבא להרגך השכם להורגו, הוא בצו האלקי לצרור את המדינים ולהכותם, וזאת מתוך ידיעת האל בבירור מוחלט כי צוררים הם לכם. ולכן, כאשר אומה חשה בודאות מוחלטת (כעין צו אלקי לגבי מדין) באויביה הזוממים להתנכל לה, רשאית היא לפתוח במכת מנע, מתוך הכלל הבא להרגך השכם להורגו.

וכן הוא הדין גם לגבי יחיד החש בודאות שאויבו זומם להכותו נפש או לגרום לו שיוכה נפש, מותר להשכים ולהרגו, וכזה היה מקרהו של ר' שילא שהרג לאותו אדם שהלך להלשין עליו בפני השלטונות, מתוך הנימוק "והתורה אמרה הבא להרגך השכם להרגו" (ברכות נח, א). זה פירוש הכלל הבא להרגך השכם להורגו, שנהרג על מחשבת הזדון, ומכאן ההיתר להרוג את הבא במחתרת אף כי בודאי לא בא להרוג אלא לגנוב, וכמו שנבאר.

הריגת "הבא במחתרת" רשות ולא מצוה

כי הנה הריגת "הבא במחתרת" היא רשות בלבד, וכמו שכתב רש"י שהעסקנו דבריו לעיל "ומותר להרגו". וכך כתב גם הרמב"ם (בהלכות גניבה פ"ט הל' ז'): "הבא במחתרת... אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורים. ורשות יש לכל להורגו... בכל מיתה שיכולים להמיתו שנאמר אין לו דמים".

לשון זו של הרמב"ם מורה בבירור שכל ענין "בא במחתרת" הוא בחינת רשות והיתר לכל אדם, וכן גם לבעל הבית עצמו, שגם לגביו בא לפוטרו אם הרג את הגנב.

(אגב, מכאן הערה לדעת אותם רבים שכב' ציטט בפתיחת מכתבו שכאילו מדין הבא להרגך מותר ואף "חובה" לחשוד בו שהוא תמיד בבחינת "הבא להרגך". וכאמור אין חובה כזאת כלל, אלא רשות).

ויש מקום להעיר מדוע הריגתו של הבא במחתרת היא רשות בלבד ולא חובה, והלא טעם היתר הריגתו הוא משום שהוא עצמו מוכן להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו, והרי הוא רודף. וגם הרמב"ם השווה אותו לרודף (להלן הלכה ט') "כרודף אחר חברו להורגו". ורודף מצוה להורגו, וכדברי הרמב"ם עצמו (בהלכות רוצח פ"א הל' ו'): הרודף אחר חברו להורגו אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף אפילו בנפשו של רודף, והיא מצות לא-תעשה שאסור לחוס על נפש הרודף ע"כ. אם כן מדוע בא במחתרת אין חובה בהריגתו אלא רשות בלבד.

ונראה שיש באמת חילוק ביניהם, שהרודף אחרי חברו להורגו, הרי כונתו ברורה ומפורשת מתוך מעשיו שבא להרוג, ולכן חובה ומצוה להציל את הנרדף בנפשו של רודף. משא"כ בא במחתרת שאף כי "חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו", ומתוך חזקה זאת נובעת הסבירות שגנב זה מוכן גם להרוג, אך עכ"פ אין זה ברור ביותר כרודף ממש. והרמב"ם כתב עליו שהוא "כרודף" ולא רודף ממש. ולכן יש היתר להורגו אבל לא חובה.

וראיה לכל הנ"ל מגמרא (יומא פה, א) שקרא ר' ישמעאל לבא במחתרת, ספק על ממון בא ספק על נפשות בא. ואעפ"י שלהלן נראה שהגמרא חושבת זה לודאי (שם פה, ב), זה נאמר דרך דחיה בלבד, כי באמת אין בא במחתרת אלא ספק, וכך נראה בבירור גם ממכילתא (משפטים על הפסוק שמות כ"ב ב') ומירושלמי סנהדרין פרק ח' ה"ה, והדברים ארוכים.

דין ציבור עוין

מעתה, כיצד יעלה על הדעת שסתם ערבי יהיה חובה, או אפילו היתר להרגו, משום בא להרגך וכו'. שהרי דין רודף ודאי שאין לו, שכן סתם ערבי אינו רודף בשעה זאת שום אדם כמובן מאליו. ואפילו בא במחתרת שידעה תורה שמוכן הוא להרוג, אין עדיין שום מצוה בהריגתו אלא רשות בלבד, וערבי סתם, גם דין בא במחתרת אין לו, שאין הוא עושה שום מעשה המוכיח על כונה אפשרית זאת, ומניין להם היתר בהריגתו.

ואולי חושבים אותם "רבים" משום העוינות הכללית של הצבור הערבי כלפינו, ויהיה זה כדין "צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם". זו טעות חמורה ביותר, שלא משום כך יהיה מותר להרוג כל אדם בודד, אלא משום הגנת האומה מותר לקדש מלחמה על עם צורר כמדין. ואם תחליט מנהיגות העם ביום מן הימים על עם מסוים שמכין הוא מלחמה נגד ישראל, מותר יהיה להכותו ראשונה במלחמת מנע, אך לא הותר להרוג יחידים ובודדים ממנו, כשם שלא הותר להרוג סתם מדינים בודדים אלא במלחמה כוללת.

ועתה נבוא להשיב על השאלות אחת לאחת:

אין כלל "הבא להרגך השכם להרגו" חל אלא כשמעשיו מעידים על כונתו שבא להרוג

(א) הכלל של הבא להרגך וכו' קשור בודאי לנסיבות המוכיחות על אפשרות של פגיעה בנפש, כמלחמת מדין, כבא־במחתרת, וכמעשהו של ר' שילא כלפי המלשין שסיכן חייו. ומכאן למדו גדולי הפוסקים לדון למיתה המוסרים והמלשינים, וכפי שהעתיק הסמ"ג (בסוף מצות ל"ת ק"ס) דעת הר"ר אליעזר ממיץ. "שהיה מדמה ענין המסור לבא־במחתרת לפי שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ולכן מותר להורגו כדאמרינן בפרק הגזול בתרא (ק"ז, א) רב כהנא שמסיה לקועיה דההוא מסור". ולכן, מי שלא ניכר מתוך מעשיו שעלול הוא לסכן אחרים אין שום היתר להרגו. והרא"ש (בתשובותיו כלל י"ז סימן א') התיר אף הוא להמית מוסר ומלשין רק אם הוחזק בכך שלש פעמים, כלומר שהיזקו ברור. ומכאן שללא כל נסיבות המוכיחות שבא להרגך, אין כל היתר להרגו.

דין "הבא להרגך השכם להרגו"

כלפי יחידים מתוך צבור עוין וכלפי אותו צבור

(ב) כבר נתבאר לעיל שלא הותר להרוג אדם יחיד אף אם הוא שייך לצבור עוין ואפילו עוינות קיצונית, כל זמן שעוינות זאת אינה מתבטאת במעשים, בגין יחידים מביניהם הפוגעים בנפש ואין אפשרות לזהותם. אך כשם שמותר להכות מכת־מנע אויב שזומם לפעול, כמדין, צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם, כך מותר בתור אמצעי הגנה. כגון לגלות פושעים אלה, או למנוע מהם אפשרות פעולה וכדומה, לנקוט אמצעים מתאימים, ע"י השלטונות המוסמכים כמובן, גם נגד כל הצבור העוין הזה, כהטלת עוצר וכדומה, במדת הצורך למנוע מאותם יחידים מלפגוע בנו. וזאת משום האהדה והתמיכה שמקבלים הם מכלל הצבור הזה.

באילו נסיבות מותר להפעיל כלל "הבא להרגך השכם להרגו"

(ג) דבר זה אינו מפורש לקוצר ידיעתי בשום מקום בבירור, אך פשוט הוא שניתן ללמוד מכל הנ"ל. אלא שיש ללמוד ממקורות ההלכה, שדין הבא להרגך, כולל היתר להרוג את המתנכל לזולת על בסיס רחב ביותר, מתוך ההנחה שזה שבא להרוג הוא הפותח בריב, ולכן עונו ישא. ואפרש דברי:

כי לכאורה כל דין בא במחתרת שעליו נאמר "אין לו דמים" ומותר לכל אדם להרגו, משום הבא להרגך השכם להרגו, טעון ביאור, שכן כל הגנבים באים לגנוב ולא להרוג, ואם בעל-הבית יעמוד על ממונו הגנב בדרך כלל מסתלק לדרכו ואינו הורג, אלא שבעל-הבית הוא העומד כנגד הגנב להרגו אם לא יניח רכושו מידו, ובודאי שאין זה בדין להרוג גנב. והגנב היודע זאת מוכן להרוג אף הוא. מעתה, שניהם, בעל-הבית והגנב רודפים איש את רעהו ומדוע אין דין רודף לבעל-הבית. כבר עמדו בזה מפרשי הש"ס (עיין בחידושי הר"ן וביד-רמה ועוד) ולא הונח להם אלא מפני שהגנב הוא שהתחיל בריב ובא במחתרת, ולכן ניתן לו בלבד דין רודף.

נוסיף הסבר, כי גדולה היא חזקת "אין אדם מעמיד עצמו על ממונו". ואף כי ההגיון היה מחייב את בעל-הבית לותר על כספו כדי לא לשפוך דם הגנב, ידעה תורה שלא יוכל להעמיד עצמו על ממונו. ואף שפעמים אם יעמוד עמידה איתנה על ממונו, הגנב יסתלק, אעפ"כ מחמת בהילותו של בעל-הבית המותקף לא תעמוד לו שלות נפשו, ויפגע בנפש הגנב, מה שמביא את הגנב למחשבה לפגוע בו.

בהילות זאת מתוך חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, נלמד גם מדין שבת, שהתירו למי שהחשיך לו בדרך לתת כיסו לנכרי אף שהוא שלוחו לישאנו בשבת, משום דקים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו (שבת קנג, א). ולכן, הבא לפגוע בממונו של אדם מסתכן בזה שיקום להרגו.

ועתה הרי הדברים ק"ו לאדם החושד בזולת שבא להרגו מתוך עוינות

לאומית או אחרת. שאם בהול הוא אדם על ממונו (עיין עוד שבת קיז, ב וש"נ), כ"ש שבהול הוא על חייו, ואם הבא להגן על ממונו והורג הגנב פטור ומותר, כל שכן הוא שהבא להגן על חייו והורג המתנכל לו שפטור הוא ומותר, שאין אדם יכול לשקול באותה שעה קשה את כוונות התוקף וסבירות הפגיעה בחייו, ולכן קשה להגדיר בדיוק את הנסיבות בהן מותר לאדם מותקף, להפעיל את הכלל "הבא להרגך השכם להרגו", והפותח בהתנכלות, ויהיו מניעיו אשר יהיו, דין הוא שאין לו דמים ק"ו מבא במחתרת. ואף אם יתברר שיכול היה המותקף להגן על עצמו מבלי להכות נפש המתקיף, איני רואה שיש מקום להעמידו לדין, ממש כדין הבא במחתרת.

ד) ודאי צדק כב' בהבנת כונת רש"י בביאורו על מה שאמרה "אין לו דמים", שהכונה היא להתיר דמו משום הצורך בהגנה עצמית בשעת מעשה, ואין הכונה להתיר דמם של בני אדם סתם.

ה) אין שום מחלוקת בין שתי הדעות הנזכרות, וכבר עמדה הגמרא (בסנהדרין עב, ב) על כך, ותירצה כאן באב על הבן כאן בבן על האב.

ו) בודאי שכל דיני התורה הם קו מנחה בחיינו האישיים והמדיניים, ובכללם גם כלל זה ש"הבא להרגך השכם להרגו", וכבר נתבאר לעיל סעיף ב' שלמעשה כל דרכי ההגנה המקובלות, תואמות את הכלל הבא להרגך השכם להרגו באופן כללי. אך כאמור לא כלפי יחידים כל זמן שלא הוכח במעשה שהם בחינת רודף בשעת מעשה.

ז) אינני יודע מה הן "הנורמות שחוקי המדינה קובעים בענין ההגנה העצמית שמותרת לאדם". ולענ"ד נורמות אלה הן מושכל ראשון, ולא יכול להיות שום שוני בין ההלכה לבין חוקי המדינה. ומה שנראה לי בדעת ההלכה נתבאר לעיל בסעיף ג'. והנני בברכה שנוכה לגאולתנו השלימה במהרה, ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד.

עוד בנדון הנ"ל

הנני מאשר קבלת מכתבו מיום כ"ט טבת דנא, בקשר לתשובה בענין "הבא להרגך השכם להרגו". בודאי שאין לי שום התנגדות שתפרסמו אותה בכל דרך שתמצאו.

לבקשת הבהרה נוספת בנקודה אחת באותה תשובה, על מה שכתבתי בסוף סעיף ג', "ואף אם יתברר שיכול היה המותקף להגן על עצמו מבלי להכות נפש המתקיף איני רואה שיש מקום להעמידו לדין, ממש כדין הבא במחתרת", כותב כב': מתוך דברים אלה כאילו יוצא, שאין אנו מצפים מן המגן על עצמו שהוא ישקול, אם הנסיבות מרשות זאת כמובן, אם הוא יוכל להשיג את מטרתו (כלומר להציל את עצמו) מבלי להרוג את המתקיף. יתכן דרך משל שהוא יפצע אותו וימנע בדרך זו ממנו לבצע את זממו. שופט הדין לפי חוקי המדינה בודאי ישקול אם המותקף לא עבר את מידת ההגנה העצמית שהיתה דרושה, כדי להגן על חייו, בהרגו את המתקיף. שאלתי הנוספת היא, איפוא: האם ההלכה לא תעדיף הגנה זו על ההריגה. ואם כן, האם ייתכנו הבחנות בין מקרה למקרה לפי הנסיבות או לפי אישיותו של המתקיף.

ברור ביותר, ונעלה מכל ספק, שבמדה ויכול אדם להגן על רכושו מבלי להרוג את הגנב הבא במחתרת, ודאי שההלכה תעדיף הגנה זאת על הריגה, אלא שההורג פטור. וכיון שבהלכה נזכר פיטור ההורג את הבא במחתרת, זה אשר למדנו לנדון דידן מכל-שכן. והטעם פשוט משום שקשה לדרוש מאדם נרדף על ממונו וכ"ש על חייו לשקול בקור רוח אם יכול להציל עצמו ע"י פגיעה באחד מאיבריו של המתקיף. ולכן כתבתי שנראה לי שאין מקום להעמידו לדין מכ"ש מבא במחתרת. וראיה לדבר שלגבי מי שבא להציל נרדף מיד רודפו (והוא עצמו

אינו נרדף (כמובן) הטיילה עליו תורה לנהוג בקור רוח ולשקול "אם יכולים להצילו (לנרדף) באחד מאיברי הרודף, כגון שיכו אותו בחץ או באבן או בסיף ויקטעו את ידו או ישברו את רגלו או יסמו את עינו עושין, ואם אינם יכולים לכוין ולהצילו אא"כ הרגוהו לרודף הרי אלו הורגין אותו" (הרמב"ם ה' רוצח פ"א ה"ז). "וכל היכול להציל באבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו ה"ז שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין בית דין ממיתין אותו (שם הי"ג). ואזהרה זאת לא נאמרה בדין הבא במחתרת. כאמור, לא משום שיש להורגו לכתחלה, אלא משום שאי אפשר לתבוע מבעל הבית הנרדף לחשב ולשקול דברים אלו בקור רוח, מתוך בהילותו.

ואל תשיבני שהרמב"ם כתב בדין הבא במחתרת שגם כל שאר האדם רשאים להרגו (ה' גניבה פ"ט ה"ז) ולא הזהיר לשקול אם ניתן להציל הנרדף באחד מאיבריו של רודף. כי זה פשוט, שסמך על מה שכתב בהלכות רוצח לגבי הבא להציל אחרים הנרדפים, וכאן סתם משום שכל עיקר הלכות בא- במחתרת איירי בבעל הבית עצמו.

מעתה ברור, שההלכה ודאי תעדיף הגנה עצמית ללא הריגת המתקיף, אלא שכאמור אין לתבוע זאת מן הנרדף, ובודאי שאין מקום להעמידו לדין אם לא עמדה לו שלות נפשו בכך. כמו"כ איני רואה מקום להבחנה בין מקרה למקרה וכו' והכל בגין אבדן שלות הנפש באותה שעה, שהיא מובנת מאד.

ומה שכב' כותב ששופט לפי חוקי המדינה ישקול אם המותקף לא עבר את מדת ההגנה העצמית וכו', כבר היה דברי בתשובה הראשונה, שאין אני יודע חוקי המדינה, אלא שהאמת אומר שגם איני בטוח בכך. ואותה נערה שהופתעה ע"י אנס שפרץ דרך חלון ביתה, ופתחה עליו באש והרגתו (לפני חדשים מספר) תוכיח, שאף לא העמדה לדין, ולענ"ד בצדק. כי אי אפשר לדרוש ממנה שבאותה שעה קשה תשקול ותחשוב. אולי ניתן לפגוע בו בידו או ברגלו, כי בינתיים הלא יכול הוא להקדים ולהוציא מידה את נשקה במכת פתע. ולכן נראה

לי כפשוט ביותר שאין להעמיד לדין שום נרדף שפגע בנפש רודפו, וכ"ש מחבלים ועוזריהם הידועים באכזריותם, וה' ישפת שלום לנו.

ד

עמידת דום בשעת הצפירה ביום הזכרון וביום השואה

השלום והברכה, הנני מאשר קבלת מכתבו מיום ד' תשרי דנא, בצירוף ההזמנה לשמחת כלולותיך, ואפתח בברכה נאמנה (כיון שלצערי לא אוכל להשתתף מהעדר פנאי), יתן ה' ותזכה להקים בית נאמן בישראל, מלא אושר וברכת ה', בנחת ושלחה וכל טוב סלה. ועתה נבוא לדון בשאלתך: "האם עמידה בצפירה ביום הזכרון לחללי מערכות צה"ל או יום השואה, הנה בגדר ביטול תורה או מצד חוקות הגויים, ואסורה, או שמא התייחדותו של כל עם ישראל עם מקימי המדינה, כשלב בהתגשמות חזון הגאולה, הינה עומדת כנגד ביטול תורה" וכו'.

בראשונה אציין שאין אני רואה בעמידה זאת שום ביטול תורה, שכן באותה דקת עמידה ניתן להמשיך ולהגות באותם דברי תורה שעסק בהם לפני כן. וגם טבע הדברים הוא כך, שאין אפשרות לאדם להנתק מהגיגיו ומחשבותיו בפתאומיות, וראיה לדבר ממה שהוצרכו להתיר כניסה למרחץ אף מתוך הלכה שאינה פסוקה ולא חיישינן שיהרהר, דבמרחץ שומר עצמו מהרהור תורה (הרמ"א בשו"ע יו"ד ס"ס רמ"ו ועיין עוד במקור ההלכה בדרכי משה שם, ובגוף תשובת תרומת הדשן סימן מ"א והדברים ארוכים ואכמ"ל). ומכאן שאלמלא האיסור בהרהור דברי תורה במקומות מטונפים היה קשה לנתק את חוט המחשבה מיד, ולכן אין אני רואה כל חשש של ביטול תורה. נותר לברר אם יש בזה משום חוקות הגויים, וכבר כתבתי בזה