

תדפיס מתוך

המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה

ספר זיכרון לדניאל י" אלעזר

עורך

משה הלינגר

אלאונקי,
בנימין אילן שלי בזמן זק

לזכר
דני סאלמן



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

הזכות על הארץ

מצידוקים מוסריים לצידוקים דתיים, וחזרה

דני סטטמן

זכותו של עם ישראל על ארצו אל מול זכותם של יושבי הארץ הלא־יהודים הטרידה את ההגות הציונית משחר ימיה. טרדה מוסרית זו גברה משעה שהתברר שמימושה בפועל של מה שנתפס כזכות על הארץ, רוצה לומר הקמת מדינת ישראל, היה כרוך בעקירתם של מאות אלפי ערבים מבתיהם,¹ וחזרה והתעוררה לאחר מלחמת ששת הימים, בעקבות מפעל ההתנחלות ברחבי "ארץ ישראל השלמה". בדברי פתיחה אלה אינני נוקט כל עמדה בשאלה אם מעשיה של ישראל מוצדקים או לא מוצדקים מבחינה מוסרית, אלא מזכיר עובדות ידועות ומקובלות, כדי לטעון שעובדות אלה אינן יכולות שלא לעורר בעיה מוסרית, וכי לא ייתכן שבעיה זו נעלמה מעיניהם של כותבים דתיים. מטרתי במאמר זה להצביע על מהלך מעניין באופן ההתייחסות של כותבים אלה לבעיה הנזכרת. אנסה להראות שהתגובה הראשונה וה"רשמית" היא לפנות לשיקולים דתיים ולהטיל על אלה לפתור את הבעיה, רוצה לומר המרת השפה המוסרית בשפה דתית, אך בשלב מסוים ניתן להיווכח בחזרה לשיקולים מוסריים ולשפה המוסרית. ליתר דיוק, ברצוני לטעון שתי טענות. האחת, שמבחינה עניינית השיקולים הדתיים אינם מספיקים כדי לפתור את הבעיה המוסרית, ולכן שיקולים מוסריים מוכרחים לחזור ולעלות אם רוצים להתמודד באופן רציני עם האתגר הנידון, ושנית, שבפועל כותבים דתיים מתנדנדים בין צידוקים דתיים לצידוקים מוסריים, ואינם מסתפקים בראשונים. לשון אחר, אני מבקש להראות שהניסיון לעקוף את השיח המוסרי בהמרתו בשיח דתי נכשל, וכי השיח הדתי בפועל מכיר – אולי לא במודע – בכישלון הזה, ולכן הוא שזור שיקולים מוסריים במקומות שונים. אם אני צודק, הרי בעיית הזכות על הארץ, הן בהקשר הציוני הכללי, הן בהקשר של מפעל ההתנחלות ברחבי יש"ע, מציקה הרבה יותר עבור המחשבה הדתית מכפי שנראה במבט ראשון.

1 לשאלת המספר המדויק של הערבים שעקרו מבתיהם באירועי '48 ראו: בני מוריס, לידתה של בעיית הפליטים, תל אביב 1991, נספח א; יואב גלבר, קוממיות ונכבה, תל אביב 2004, עמ' 367–365.

אפתח בהצבעה על הדילמה הפילוסופית היסודית הרובצת לפתחם של הניסיונות להציע צידוק דתי למושג הזכות על הארץ ולמעשי ההתנחלות וההורשה. לאחר מכן, בחלק השני של המאמר, אדגים דילמה זו בניתוח ביקורתי של הניסיון לבסס את הזכות על הארץ על עיקרון תלמודי שלפיו כיבוש מקנה בעלות.

א. הזכות על הארץ ודילמת אתיפרון

כפי שהראינו במקום אחר בהרחבה,² הדילמה היסודית בכל דיון על היחס בין דת למוסר היא גרסה של הדילמה שהועלתה לפני שנים רבות על ידי סוקרטס בשיחתו עם אתיפרון.³ הרעיון המרכזי של הדילמה הוא שצידוק דתי לטענות מוסריות הוא או לא־תקף, או מניח את המבוקש. נניח שהטענה שרוצים לבסס היא שקיימת חובה מוסרית לעשות X. לומר שיש צידוק דתי לטענה זו הוא לומר שהיא מבוססת על טענה דתית, למשל שהאל ציווה לעשות X. מתקבל אפוא טיעון פשוט:

1. האל ציווה לעשות X;

2. לכן, X הוא בגדר חובה מוסרית.

השאלה שמיידת מתעוררת היא, כיצד הציווי של האל (או, לעניין זה, הציווי של כל מצווה אחר) יכול להצדיק מבחינה הגיונית את המסקנה שמה שהאל מצווה עליו הוא בגדר חובה מוסרית. תשובה אפשרית אחת היא שהטיעון מניח את מה שקראנו "תלות חזקה של המוסר בדת", או מה שמכונה בספרות הפילוסופית *divine command theory of morality*. אבל תיאוריה זו נתקלת בקשיים פילוסופיים חמורים, שהטיעון שלפנינו מהווה הדגמה מצוינת שלהם: כיצד ייתכן שעצם הציווי של בעל סמכות על הכפופים לו לעשות X מצדיק, בלא צירופן של הנחות נוספות, את המסקנה ש־X הוא חובה מוסרית?⁴ יתרה מזאת: גם אילו ניתן היה להגן מבחינה פילוסופית על עמדה זו, הרי שבכל מקרה במסורת היהודית היא נדחתה כמעט לחלוטין.⁵

בתגובה לקשיים אלה תועדף תשובה אחרת לשאלה דלעיל, שלפיה מה שמאפשר את המעבר מהטענה שהאל ציווה X לכך ש־X הוא חובה מוסרית הוא האופי המוסרי המושלם של האל. דהיינו: הואיל והאל הוא צדיק וישר, טוב לכל, ורחמיו על כל מעשיו, הרי אם ציווה לעשות X, מן ההכרח ש־X טוב וראוי מבחינה מוסרית, ומכאן שהמעבר מהנחה 1 למסקנה 2 תקף מבחינה הגיונית. אולם נקל לראות שביסוס התקפות ההגיונית של הטיעון באופן זה נקנה במחיר של ויתור על הבסיס הדתי של X, או לפחות החלשה משמעותית שלו. מעתה X הוא חובה מוסרית לא בשל עצם

2 דני סטטמן ואבי שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג, חלק ראשון.

3 כתבי אפלטון, מהדורת ליבס, א, עמ' 267.

4 לדחייתה של תיאוריה מטה־אתית זו, ראו פרקים א'–ב' של דת ומוסר (לעיל, הע' 2).

5 הראיתי זאת בהרחבה עם אבי שגיא במאמרנו על "תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית",

בין דת למוסר, בעריכת דני סטטמן ואבי שגיא, רמת־גן תשנ"ג, עמ' 115–144.

העובדה שכך האל ציווה, אלא בשל טעמים מוסריים ענייניים, שהטיעון מניח כי האל הטוב פועל לפיהם. העובדה שהאל ציווה \times מספקת טעם איתן לסבור ש- \times הוא נכון, אך אינה הטעם לכך שהוא נכון. יוצא אפוא, שאם אנחנו רוצים להבין מדוע \times הוא נכון, הטיעון דלעיל אינו מציע לנו אפילו תחילתה של תשובה.

ואולי אין בכך כדי להטריד? הלוא דבר רגיל הוא שאנחנו נשמעים להוראותיהם של בעלי מקצוע, כגון רופאים או טכנאי מחשבים, ובוטחים בהוראותיהם, למרות שאיננו מבינים כלל מדוע הורו כפי שהורו; כיצד חומר כימי מסוים עשוי לרפא דלקת בגרון, או כיצד פקודה מסוימת למחשב מחזירה אותו לחיים. כאשר ההוראות של בעלי המקצוע נראות סבירות, ההסתמכות עליהם אכן מספיקה ומשכנעת, אבל כאשר ההוראות נראות לא-סבירות (לשתות שלוש כפיות נפט ביום, או לטבול את המחשב במים) אנו מבקשים הסברים ורוצים להבין אותם. באופן דומה, המעבר מהנחה 1 לעיל, למסקנה 2, נראה נוח ופשוט כאשר הציווי תואם באופן כללי את המושגים המוסריים הבסיסיים, לעומת זאת, כאשר הוא נראה כמנוגד להם הטענה "כך ציווה האל" אינה מציעה עזרה של ממש, ולכן מתעורר הצורך לעיין בטעמים המוסריים לגופו של עניין.

מה שנכון לגבי ציוויו של האל נכון גם לגבי מעשיו, דהיינו מה שמתרחש בעולם (אם מקבלים גרסה כלשהי של רעיון ההשגחה). לומר (כדומה לטיעון דלעיל) על אירוע כלשהו שהוא טוב מפני שהאל הקב אותו, הוא לא לספק אפילו קצת חוט להבין כיצד, או באיזה מובן, הוא יכול להיות טוב, אם הוא כרוך, למשל, במוותם של בני אדם חפים מפשע. ולא רק שהטענה שאלוהים עומד מאחורי המעשה אינה פותרת את הבעיה אלא היא מחריפה אותה, כי עכשיו השאלה היא כיצד אלוהים, הטוב והמטיב, גורם, או מאפשר תוצאות כאלה.

לאור שיקולים אלה, אין זה מפתיע למצוא הוגים ופרשנים בכל הדורות המנסים לספק הסברים מוסריים "רגילים" למצוות הנראות בעייתיות, כמו גם לאירועים ומעשים בעולם שנראים בלתי מתיישבים עם הצדק. אם הם רואים ילדים נהרגים, הם אינם פוטרם את הקושי התיאולוגי-המוסרי באמירה הסתמית "כך אלוהים רצה", אלא מציעים הסברים שונים, כמו למשל שהילד יפוצה בעולם הבא, שהיה הכרח להמיתו כדי למנוע ממנו לחטוא בעתיד או להזיק לחברה, וכך הלאה. הנחת העבודה הכללית של פרשנים אלה היא, ראשית, שציוויו של האל ומעשיו מתאימים לצדק, לטוב ולחסד, ושנית, שאנחנו יכולים, במידת השגתנו המוגבלת, להסביר את ההתאמה הזאת. כפי שנאמר במקום אחר, הסבר זה מסייע להפוך את הרעיון של טוב האל מאידיאה מופשטת, שהודאה בה היא בגדר היגר ריק, לאידיאה קונקרטיית, המסוגלת להוות מקור השראה ומופת לחיקוי.⁶

לאחר הקדמה קצרה זו, הבה נפנה עתה לשאלת "הזכות על הארץ", רוצה לומר זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל. קיומה של זכות זו אמור להצדיק את מעשי

ההורשה וההתנחלות, ואילו הזכות עצמה מעוגנת, לפי תפיסה דתית רווחת, בטענות דתיות. הטיעון הנפוץ והידוע ביותר בהקשר זה הוא זה המבוסס על דברי רש"י בתחילת פירושו לספר בראשית – ואלו דבריו:

בראשית: אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא מ"החודש הזה לכם" (שמות יב ב), שהיא מצווה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל "לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים", הם אומרים להם "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

הטענה שהארץ היא של עם ישראל מבוססת כאן על שתי הנחות: (א) שארץ ישראל, כמו העולם כולו, היא של אלוהים; (ב) שאת הארץ הזאת החליט אלוהים לקחת משבעת הגויים ששכנו בארץ, ולתת אותה לעם ישראל. דברי רש"י נחשבים כבר שנים רבות כצידוק ה"תקני" להתנחלות בארץ בפי הוגים ומחנכים דתיים. פרופ' אפרים אלימלך אורבך מצטט בהקשר זה, מתוך ביקורת, מאמר שהתפרסם בכתב העת "דעות" בשנת תשכ"ג:

הצעיר הדתי מופיע על פי רוב, לפחות כלפי חוץ, ללא בעיות. לגבי דיודו נפתרו כבר כל השאלות... אסתפק בדוגמה אחת, שאובה מתוך מאמר מבולבל ב"דעות" תשכ"ג. המחבר כותב: "הרבה לוליינות דרושה לחילוני כדי להסביר את חזרתו של העם לארצו לאחר אלפי שנות נדודים... עוד יותר קשה לחסר האמונה להסביר, ולו רק לעצמו, את גירושם של הערבים, נישולם וההתנחלות במקומם בנסיבות תקופת מלחמת השחרור. הלקאה עצמית בנושא זה היא חזון נפרץ בימינו. כאן מאפיין את הדתי שקט פנימי ובטחון בהכרחיות מעשה זה ובצדקתו. ההסבר ידוע לכל מי שקרא מימיו פרשה עם פירוש רש"י⁷.

מעניין שהכותב שאורבך מתייחס אליו מקבל כמובן מאליו – הרבה לפני גילוייהם של ההיסטוריונים החדשים ועליית הפוסט-ציונות – את העובדה שמלחמת העצמאות הייתה כרוכה ב"גירושם [לא עזיבתם או בריחתם] של הערבים, נישולם וההתנחלות במקומם"; הוא גם מכיר בכך שמעשים אלה מעוררים בעייתיות מוסרית, שהיא כה חמורה עד שמנקודת מבט מוסרית לא-דתית אין כלל אפשרות לפותרה. ואף על פי כן מאופיין הצעיר הדתי ב"שקט פנימי ובטחון בהכרחיות מעשה זה ובצדקתו" (הדגשה שלי), וכל זאת בזכות הקריאה שלו ברש"י. מה שנתפס לפני העיון ברש"י כמעשה עוולה של נישול וגירוש, נתפס בזכות דברי רש"י להכרחי וצודק. העובדה שרק לדתיים יש, כביכול, תשובה טובה לשאלת הזכות על הארץ, משמשת לא פעם כראיה ליתרונה של הציונות הדתית על פני זו החילונית, העומדת, לפי

7 א"א אורבך, על יהדות וחינוך, ירושלים תשכ"ז, עמ' 20–21.

הנטען, על כרעי תרנגולת. ביטוי מפורש לקו חשיבה זה מן העת האחרונה בא בדבריה של אמונה אֶלון, סופרת ופובליציסטית דתייה, בגיליון מיוחד של כתב העת "ארץ אחרת", שהוקדש לשאלה כיצד ישפיעו הכרעות פנימיות של הציונות הדתית על עתידה של החברה הישראלית. לדעת אלון, הנהגת המדינה תהיה יותר ויותר דתית, משום שהציונות החילונית "סיימה את תפקידה", והסיבה לכך שסיימה את תפקידה הוא שהבסיס שלה רעוע. אין לנתק בין הנכונות שלה לסגת מיִש"ע לבין אי־היכולת שלה להצדיק את זכותנו על תל־אביב או על חיפה; ואלו דבריה:

אם הציונות החילונית אינה עומדת על הבסיס ה"דתי" של ההבטחה האלוהית לאבותינו, אין לה זכות קיום לא ביִש"ע ולא בתוך תחומי הקו הירוק, ובכלל. הולך ומתחווה, גם אם לא הכול מודים בכך בינתיים, שרק תורת ישראל מצדיקה את התקבצותם של יהודים מכל העולם אל לב המזרח התיכון ב־150 השנים האחרונות, ואת המחיר, מחיר כבד לכל הדעות, שנאלצו לשלם על כך יושביה הערבים של הארץ.⁸

מאלף הדבר שגם אלון אינה מכחישה שהציונות גבתה מחיר כבד מן הערבים, וגם היא כנראה סבורה שהמחיר הוא כה כבד, שלא ניתן להצדיקו באמצעות השיקולים המוסריים הרגילים. רק "תורת ישראל", סבורה היא, עשויה להצדיק את המחיר האמור ולהרגיע את הלבטים המוסריים.

האומנם כך? נזכיר שוב מהי הבעיה המוסרית שיש לפותרה: עם יושב בטריטוריה מסוימת, והנה מגיע עם אחר, מגרש אותו מארצו, מנשל אותו מנכסיו, ומתנחל באותם מקומות שמהם גורש העם הראשון. לכל הדעות, מעשים קשים מבחינה מוסרית. כדי להצדיק את מעשיו טוען העם התוקפן שאלוהים התיר לו לבצע את הגירוש ולהעביר את הקרקע מהעם המגורש לטובת העם המנשל, ולכן אין מקום לדאגה מוסרית. אבל לא רק שהבעיה לא נפתרה בזאת, אלא היא הוחרפה. הבעיה לא נפתרה, כי אין לנו אפילו קצה חוט להבין מדוע צודק היה לסלק את העם הראשון מארצו. כפי שהוסבר למעלה, לומר שהאל ציווה, או התיר מעשה כלשהו, איננו מספק כשלעצמו מרגוע ללבטים מוסריים, במיוחד כאשר מדובר במעשה שנראה בעייתי ביותר מבחינה מוסרית. והבעיה הוחרפה, כי עתה היא מעוררת גם תמיהה על האל: איזה מין אלוהים הוא זה, שבשרירות לבו ("ברצונו נתנה, ברצונו נטלה") עוקר עם מארצו ומיישב במקומו עם אחר?

נוכל אפוא לנסח את הבעייתיות היסודית בתשובה הדתית לשאלת הזכות על הארץ כגֵרסה של דילמת אתיפרון. התשובה הדתית אומרת שיש לעם ישראל זכות

⁸ אמונה אֶלון, "הנהגת המדינה תהיה יותר ויותר דתית", ארץ אחרת, גיליון 24, חשוון תשס"ה, עמ' 71. הדברים נכתבו בעיצומו של פולמוס ציבורי עז סביב מה שהיה ידוע כ"תוכנית ההינתקות" של ממשלת שרון, שכללה פינוי כל ההתנחלויות מרצועת עזה, וכן כמה התנחלויות בצפון השומרון.

על ארצו (ומכאן שמותר לו לגרש ולנשל את יושבי הארץ הלא־יהודים) כי אלוהים התיר לו (או אף ציווה עליו!) לעשות כן. עתה ממה נפשך: או שאלוהים התיר זאת על בסיס שיקולים מוסריים, או שלא. אם הזכות, או ההיתר, מבוססים על שיקולים מוסריים, אזי הבסיס לזכות איננו מעשיו של האל, כוחו ("כוח מעשיו הגיד לעמו"), או הוראותיו, אלא השיקולים המוסריים שמעשים והוראות אלה מגלמים. אבל אם כך, כדי להבין מדוע מבחינה מוסרית יש לעם ישראל זכות על ארצו, חייבים להצביע על שיקולים אלה ולהגן עליהם כנדרש. לעומת זאת, אם הבסיס למעשיו של האל איננו מוסרי, אלא הוא פועל על פי שרירות לבו, אזי התשובה הנידונה חסרת תועלת לחלוטין ככל שמדובר בפתרון הבעיה המוסרית.

תגובה אפשרית לדילמה זו תהיה לומר שהאל פועל — באופן כללי, וכן במקרה של חלוקת הארצות — בצדק ובמשפט, ולכן החלוקה שהוא מצווה עליה (אלה יירשו ארץ זו, ואלה יירשו ארץ אחרת) נכונה מבחינה מוסרית, אלא ששכלנו המוגבל אינו מאפשר לנו להבין מדוע כך הדבר, כשם שאיננו מבינים מדוע יש צדיקים שרע להם, או מדוע יש להעניש את הממזרים בעוון הוריהם. לפי זה, ההסתמכות על צו האל אינה מניחה שהאל פועל באופן שרירותי, אך מצד שני אינה מנתרת את צו האל באופן שהיה מאפשר פנייה ישירה לשיקולים המוסריים הרלבנטיים. הבעיה בתגובה זו היא, שאם כך, מצבו של האדם הדתי אל מול האתגר המוסרי שמעוררים "הגירוש והנישול" אינו טוב יותר מזה של האדם הלא־דתי, ולא ברור כלל מניין ישאב את ה"שקט הפנימי" ואת ה"בטחון בהכרחיות מעשים אלה ובצדקתם". אם האדם הדתי טוען ששכלו מוגבל מכדי להבין מדוע נכון מוסרית לגרש עם מארצו ולהושיב בה עם אחר, בזאת מודה הוא שאין לו תשובה לשאלת הזכות המוסרית על הארץ. מצבו ביחס לבעיה המוסרית הנידונה הוא כמצבו של אדם שבוטח ברופא שלו באופן כללי, אך בנסיבות מסוימות קיבל ממנו הוראות שנראות לו בלתי סבירות. הוא עשוי לציית מתוך האמון הכללי שהוא רוחש לרופא, אך הוא יעשה זאת בחשש ובאופן דו־ערכי, ולא יתיימר בפני חבריו הספקנים שהוא מבין מדוע יש להתנהג על פי ההוראות המוזרות שהרופא נתן.

תגובה אפשרית אחרת לדילמה שהצבתי היא לומר שיש להבחין בין "צדק אנושי" לבין "צדק אלוהי", וכי אף שבמונחי הצדק האנושי אין מענה לבעיית הזכות על הארץ, הטיעון הדתי מסתמך על הצדק האלוהי, ובמונחיו של צדק זה יש ויש מענה. אלא שלא ברור מה בדיוק מסתתר מאחורי הבחנה זו. אם במושג "צדק אלוהי", הכוונה היא לאופן שבו האל מיישם את עקרונות הצדק — העקרונות הכלליים שחלים על הכול — אזי דומה שהבחנה זו אינה אלא גרסה של התגובה הקודמת; רוצה לומר: האל אכן פועל לפי הצדק אך מחשבותיו וכוונותיו נעלמות מאתנו, וכמוכן זה יש במעשיו וציוויו משהו "אלוהי", נסתר לא ידוע. לעומת זאת, אם הכוונה היא שהאל פועל בהתאם לעקרונות שונים, ואף מנוגדים, לעקרונות הצדק שאנו מכירים בהם, אזי תשובה זו נראית קרובה לעמדה שהאל פועל על פי רצונו גרידא ולא על

פי הצדק, ובכל מקרה לא ברור כיצד יש בכך כדי לספק למאמין תשובה לשאלת זכותנו המוסרית על הארץ. יתרה מזאת, מעיון במקרא ברור שהציפיות המוסריות מהאל, אם ניתן להתבטא כך, הן שהוא יפעל בהתאם לצדק במובן הרגיל של המילה, ולא בהתאם לסוג אחר, שונה מהותית, של צדק. כשאברהם התלונן שמִחִייה ללא הבחנה של אנשי סדום נוגדת את הצדק והמשפט, אלוהים לא דחה את דבריו בטענה "אבל הצדק שלי הוא מסוג אחר", אלא קיבל כמובן מאליו שאכן המתת צדיק עם רשע מנוגדת לצדק. כיוצא בזה ירמיהו הנביא מניח כמובן מאליו שהצדק דורש טוב לצדיקים ורע לרשעים, ולכן מטיח כלפי מעלה: "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אתך: מדוע דרך רשעים צִלְחָה, שְׁלוֹ כָּל בְּגֵדֵי כְּנָד?" (יב א). הרעיון של צדק אלוהי איננו יכול אפוא לחלץ את המאמין מהדילמה דלעיל.

סיכומו של דבר: אם האדם הדתי מודה שהמפעל הציוני בעייתי מבחינה מוסרית מבחינת השלכותיו על הערבים יושבי הארץ, אין הוא יכול להתחמק מבעייתיות זו, או לעקוף אותה, בהסתמכות על טענות דתיות. אם הוא מכיר ברצינות שיש כאן בעיה מוסרית, אין לו ברירה אלא "ללכלך את הידיים" ולהיכנס לעבי הקורה של הדיון המוסרי, כדי להשקיט הן את הביקורת הפנימית, דהיינו קול המצפון, והן את הביקורת החיצונית, דהיינו טענתם של בני ברית ושאינם בני ברית "ליסטים אתם". לכך התכוונתי בכותרת המאמר "מצידוקים מוסריים לצידוקים דתיים, וחזרה": בעיית הזכות על הארץ עולה על הפרק כבעיה מוסרית, ומפנה באופן טבעי לשיקולים מוסריים. בשל החשש מהתוצאה של העלאת שיקולים אלה קיימת נטייה אצל אנשים דתיים לנסות להימנע מהם, ובמקומם לעגן את הזכות האמורה בשיקולים דתיים. אבל בשל היחס בין צווי האל ומעשיו לבין המוסריות, שהוסבר לעיל בקשר לדילמת אתיפרון, העיון בשיקולים הדתיים מעלה שוב את השיקולים המוסריים שהודחקו.

הבה נשוב עתה לדברי רש"י דלעיל, ונבחן אם הם גוררים את הטענה שלעם ישראל זכות קבועה ובלתי מותנית על הארץ, זכות הגוברת בהכרח על זו של אחרים. כפי שהראיתי במקום אחר בהרחבה,⁹ רש"י אינו אומר שהארץ שייכת לעם ישראל, או לעם אחר, אלא שהיא שייכת לאלוהים, אשר בזמן מסוים נתן אותה לשבעת העמים, ובזמן אחר נטלה מהם ונתנה לעם ישראל. הביטוי "ברצונה נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" מלמד עד כמה שבירה ובלתי יציבה היא זכותו של כל עם בארץ, בהיותה תלויה כל כולה ברצון האל: כפי שברצונו נטלה מאומות העולם, כך עלול הוא לחזור ולתתה להם כשיעלה רצון מלפניו. זאת ועוד: כפי שעולה במקרא במקומות רבים, נטילת הארץ מידי העם היושב בה אינה פעולה שרירותית כלל ועיקר, אלא תלויה ברמה המוסרית-הדתית של העם, כנאמר בספר ויקרא:

אל תשִׂמְאוּ בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגויים אשר אני משַׁלַּח מפניכם.

9 דני סטטמן, "בעלות האל על העולם כבסיס לחובה לשמור על הארץ במסורת היהודית", ספר אֶלֶן, בעריכת א' ברק ואחרים, הוצאת בית המשפט העליון ומכללת שערי משפט, בדפוס.

נתטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה ותקיא הארץ את יושביה. ושמרתם אתם את חקותי ואת משפטי ולא תעשו ככל התועבות האלה... ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קָאָה את הגוי אשר לפניכם (יח כד–כח).

על פי פסוקים אלה, ופסוקים רבים כיוצא בהם, הזכות לחיות הארץ היא זכות מותנית, התלויה ברמה המוסרית והדתית של העם המבקש לשבת בה, ועם שאיננו עומד בתנאי זה יגורש, או "יוקא" ממנה, במילים הקשות של התורה. דברים אלה חלים בשווה על יהודים ועל לא־יהודים: הארץ הקיאה את עמי כנען בשל תועבותיהם ("ותקיא הארץ את יושביה") ובדיוק באותו אופן היא תקיא את עם ישראל אם יחקה תועבות אלה. אף שיש לעם ישראל התחייבות אלוהית שבסופו של דבר ישוב לארץ ויחיה בה, התגבשותה של זכות אקטואלית לשבת בארץ, בתקופה היסטורית כלשהי, לעולם מותנית היא. אגב, רמה מוסרית ודתית נאותה אינה רק תנאי הכרחי לזכות הישיבה בארץ, אלא גם תנאי מספיק עבור היושבים בה, רוצה לומר: אם העם היושב בארץ אינו מטמא את הארץ בהתנהגותו הרעה, הרי שאין לסלקו משם, אפילו אם בכך תתעכב שיבת עם ישראל לארצו. דבר זה ברור מהנבואה בברית בין הבתרים: "ודור רביעי ישובו הנה [דהיינו, רק דור רביעי, ולא קודם לכן] כי לא שלם עוון האמורי עד הנה" (בראשית טו טז).¹⁰

אם כך, לא די שנקודת המבט הדתית אינה מצדיקה "שקט פנימי" וביטחון בלתי מעורער בזכות על הארץ, אלא בדיוק להפך: היא מעודדת מחשבות נוגות על קיומה של זכות זו במציאות ההיסטורית האקטואלית. במציאות הישראלית העגומה של שחיתות שלטונית, פערים גדלים בין עשירים לעניים, חילול שבת בפרהסיא, ועוד עברות רבות שאין ראוי לפרטן, צריכות אזהרות התורה על ההשלכות של התנהגות זו מבחינת הזכות על הארץ להיות מובאות בחשבון (שוב, מנקודת מבט דתית) במלוא הרצינות. פשוט קשה להבין כיצד במציאות חוטאת זו יכולים אנשים דתיים להכריז על קיומה של זכות אקטואלית, בלתי מעורערת, שיש לעם ישראל על ארצו, ולומר בביטחון, כפי שעשה העם בדורו של יחזקאל, "לנו נתנה הארץ למורשה" (לג כד). אילו יחזקאל היה חי עמנו, ודאי היה משיב להם כפי שהשיב לאבות אבותיהם:

לכן אמר אליהם, כה אמר ה' אלהים: על הדם תאכלו, ועיניכם תשאו אל גלולכם, ודם תשפכו, והארץ תיָרְשוּ? ! עמדתם על חרבכם, עשיתן תועבה, ואיש את אשת רעהו טמאתם, והארץ תיָרְשוּ? ! (שם כה–כו).

העובדה שירושת הארץ תלויה במעשיו של העם אינה סותרת את ההבטחה המקראית החוזרת ונשנית על כך שארץ כנען תינתן לעם ישראל, כי אין פירושה של ההבטחה

10 עודד ישראלי הראה לאחרונה איך רעיון הזכות על הארץ כזכות מותנית היה אבן יסוד בפירוש הרמב"ן – ראו מאמרו "ארץ ישראל – בין קדושת המקום לטהרת האדמה", דרך אגדה ט (תשס"ו), עמ' 117–141.

אלא שבאחרית הימים, לאחר מעגלים חוזרים של חטא-גלות-תשובה, ישוב ישראל בתשובה, ויָשֵׁב על אדמתו לְנֶצַח.¹¹

ב. הזכות על הארץ כנובעת מכיבוש

דוגמה אחרת לאופן שדיון דתי בשאלת הזכות על הארץ מחייב מבחינה הגיונית להתבסס על טענות מוסריות באה במאמרו של הרב אברהם שרמן, המבקש לבסס את הזכות על ארץ ישראל על הכיבוש שכבשה עם ישראל בשנת תש"ח, ולאחר מכן בשנת תשכ"ז;¹² מאלף לראות כיצד בונה הוא את הטיעון. בפתח דבריו הוא מצהיר בצורה חד-משמעית, שמבחינת משפט התורה "הבסיס המשפטי לריבונות ישראל על ארץ ישראל יסודו בספר חוקי האלוקים, התנ"ך" (עמ' 23); אפילו טענות הגויים נגד זכות זו, לפחות בימי קדם, מבוססות על פירוש מסוים (ומעוות) של התנ"ך, כפי שעולה מהסיפור על אלכסנדר מוקדון במסכת סנהדרין צא ע"א. אבל בימינו הטענות נגד הזכות של ישראל של ארצו אינן מבוססות על פרשנות של המקרא, אלא על "אופיים וחוקיותם של מלחמות ישראל עם מדינות ערב והפלסטינים", לכן ראוי לבחון מה עמדת ההלכה בעניין זה, ולהציג "בירור הלכתי על התוקף המשפטי של מלחמות ישראל לקביעת ריבונות בעם, אך מכל מקום מנקודת הראות של משפט התורה". אבל בירור זה, "מנקודת הראות של משפט התורה", סופו שהוא מחייב התייחסות לשיקול דעת מוסרי, או למה ששרמן קורא "מבחן היושר". לכן אין זה מפתיע שבסוף המאמר רואה המחבר צורך לחזור ולהדגיש שריבונות עם ישראל על ארצו "יסודה בספר חוקי האלוקים, התנ"ך".

הבה נראה עתה באופן מפורט כיצד הבירור ההלכתי אמור לבסס את "התוקף המשפטי" של עם ישראל על כל השטח שמהים עד הנהר, וכיצד תוקף זה מסתמך, באופן קצת מפתיע, על שיקולים מוסריים. יסוד הדברים בהסבר תלמודי לפסוקים מסוימים במקרא שנראה כי אינם מלמדים אותנו מאומה, ולכן הם "ראויים לשרוף". אלא שלמרות מראית עין זו, לאמתו של דבר כוללים פסוקים אלה "גופי תורה":

אמר ר' שמעון בן לקיש: הרבה מקראות שראויין לשרוף, והן הן גופי תורה, "והַעַיִם הַיּוֹשְׁבִים בְּחִצְרִים עַד עֶזְרָה [כפתורים היוצאים מכפתור השמידום] יֵיָשְׁבוּ תחתם" (דברים ב כג), מאי נפקא לן מינה? מדאשבעיה אבימלך לאברהם "אם תשקור לי ולניני ולנכדי" (בראשית כא כג), אמר הקב"ה ליתו [יבואו] כפתורים,

11 אגב, לפי ירמיהו, עם ישראל אינו היחיד שישב לארצו באחרית הימים, וגם עמון ומואב, שלהם ניתנה עַר ירושה (דברים ב ט-יט) יזכו לשוב לירושתם, לאחר שייענשו על מעשיהם הרעים: "ושבתי שבות מואב באחרית הימים נאום ה'"; (מח מז); "והיה באחרית הימים אשיב את שבות עילם נאום ה'" (מט לט).

12 אברהם שרמן, "מלחמות ישראל — תוקפן ההלכתי לקביעת הריבונות בשטח ארץ ישראל", תחומין טו (תשנ"ה), עמ' 23-30.

ליפקו [יוציאו] מעוים דהיינו פלשתים, וליתו ישראל ליפקו מכפתורים. כיוצא בדבר אתה אומר, "כי חשבון עיר סיחון מלך האמורי היא והוא נלחם במלך מואב הַרְאֵשׁוֹן [וַיִּקַּח אֶת כָּל אֶרְצוֹ מִיָּדוֹ עַד אֲרֻנּוֹן]" (במדבר כא כו). מאי נפקא מינה? דאמר להו הקב"ה לישראל, "אל תצר את מואב" (דברים ב ט), אמר הקב"ה: ליתי סיחון ליפוק ממואב, וליתו ישראל וליפקו מסיחון; והיינו דאמר רב פפא: עמון ומואב טיהרו בסיחון (חולין ס ע"ב).

לפי ריש לקיש, המידע ההיסטורי הסתום, שלכאורה מיותר, על כך שהכפתורים השמידו את העוים, הלוא הם הפלשתים, וְיָרְשׁוּ אֶת אֶרְצָם, מסייע לפתור קושי מטריד במקרא. אברהם אבינו כרת ברית עם אבימלך מלך פלשתים, והנה כאשר בני בניו כבשו את הארץ הם לכאורה הפרו את הברית והורישו את הפלשתים. כיצד ייתכן הדבר? ההסבר המוצע הוא שהואיל וארץ פלשתים נכבשה כבר קודם לכן על ידי הכפתורים קנו אלה בעלות מלאה על הטריטוריה הנכבשת, ומכאן שכיבוש ארץ פלשתים מידם אינו בגדר הפרת הברית לאבימלך. כיוצא בזה לגבי המידע על סיחון מלך האמורי שנלחם במלך מואב וכבש את כל ארצו מידו, המאפשר להבין כיצד מותר היה לישראל לכבוש את ארץ מואב למרות האיסור "אל תצר את מואב". משעה שכבש סיחון את ארץ מואב עברה הבעלות אליו, ולכן האיסור לכבוש ארץ זו לא היה עוד בתוקף — וכדברי רב פפא: "עמון ומואב טהרו בסיחון"; ובלשונו היינו אומרים "הולבנו" בסיחון.

העיקרון שמניח כאן התלמוד קובע שכאשר קרקע נכבשת במלחמה, הבעלות עליה עוברת באופן מלא, וללא כל שיור, לידיו של הכובש. אף שבדרך כלל מקובל בהלכה שקרקע אינה נגזלת, דהיינו בעליה של קרקע נגזלת לא מאבד את זכותו בה, המצב, כדברי הריטב"א, שונה במלחמה: "חֻזְקַת מִלְחָמָה שְׁאֵינִי, וְחֻזְקַת גְּמוּרָה הִיא, וְיִשְׂרָאֵל שֶׁלְקַחְהוּ מִסִּיחּוֹן זָכוּ בּוֹ, דְּסִיחּוֹן קִנְיָא קִנְיֵיהּ גְּמוּרָה בְּחֻזְקָה שֶׁחֻזְקָה בִּהּ עַל־יְדֵי מִלְחָמָה" (גטין לח ל"א, ד"ה והא דאמרינן).¹³ בשולחן ערוך הרב, מקשר המחבר דין זה לדין המלך:

מלך, אפילו נכרי, שכבש איזו מדינה במלחמה, קונה אותה עם כל הנהרות והיערים שבה (עין רמב"ם הל' מלכים סוף פרק ד, דכל שכן ישראל). ואם מכר או נתן לאחד מעבדיו, נקנה להם קניין גמור אע"פ שלא החזיקו בו לא הם ולא המלך, ואין צריך לומר אם מכר או נתן ממדינתו, לפי שזה ממשפטי וחוקי המלכות, שכל הארץ כולה עם הנהרות והיערים היא ברשות המלך, בין

13 והשווה דברי הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ח, או"ח סי' טו ד"ה ד ועינא: "ואע"פ שאין הקרקע נגזלת... בהא דאמרינן עמון ומואב טיהרו בסיחון, שאע"פ שאין קרקע נגזלת מכל מקום בחזקת מלחמה וכיבוש מהני. ואילו לא היה סיחון זוכה עמהם בדין, אף ישראל היו מתחייבים להחזירם למלך בני עמון, דלא עדיפי ממאן דאתו מחמתיה, וכשעמד מלך בני עמון לדון עם יפתח, לא היה לו זכות להחזיק בארצותם. אלא ודאי שבחזקת מלחמה שפיר קנאם."

מדינתו, בין מדינה שכובש במלחמה, ומשפטי המלכות הם דין גמור כדין של תורה (חושן משפט, הלכות הפקר והשגת גבול, סעיף ג).

הטיעון פשוט: משפטי המלכות מחייבים כאילו היו דינה של תורה, ומשפטים אלה מעניקים למלך (או, מן הסתם, לכל שלטון פוליטי) בעלות על הטריטוריה שכבש במלחמה; לכן, התוצאות הקנייניות של כיבוש זה מחייבות לא רק מבחינה פוליטית-משפטית (על פי משפטי המלכות), אלא גם מבחינה הלכתית.¹⁴ מאלף הדבר שר' שניאור זלמן מליאדי קושר בקטע שצוטט את הדין הנזכר לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, שקובע שכל הארץ שמלך ישראל כובש "הרי היא שלו, ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין" (פ"ד ה"י). הרחבת גבולות ישראל באמצעות הכיבוש אינה דין מיוחד הנובע ממעמדו של מלך ישראל או מערכה של ארץ ישראל, אלא סניף מהחוק הכללי שלפיו למלכים יש כוח להרחיב את גבולות מדינתם באמצעות מלחמות כיבוש.

מהי ההשלכה של יישום העיקרון הנידון על כיבושי ישראל במלחמת העצמאות? לדעת הרב פרנק, המצוטט על ידי הרב שרמן, העיקרון גורר שכל הנכסים והקרקעות שנכבשו על ידי מדינת ישראל נחשבים לרכוש יהודי, דבר שגורר חובה לטבול כלים שנלקחו שלל, כדין כלי גוי שנקנו על ידי ישראל, וחובה להפריש תרומות ומעשרות מהפירות על העצים באדמות שנכבשו, כאילו היו העצים רכוש ישראל (החייב במעשרות) ולא של גויים.¹⁵ לעומת זאת, לדעת הרב הרצוג לא די בכיבוש עצמו כדי להפוך את הרכוש הנכבש לקניינו של הכובש, אלא יש צורך גם בכוונה מפורשת של הכובש להישאר בטריטוריה הכבושה, ובאישור בינלאומי לכך; וכך אומר הוא:

אם כי גיליתי דעתי שקנינו בכיבוש מלחמה, נודע לי עכשיו שממשלת ישראל עוד לא הכריזה על קניין כיבוש, שהדבר עוד לא מוחלט, ותלוי ועומד בהחלטת האומות בסידור השלום.¹⁶

לדעת הרב שרמן, הצדק בעניין זה עם הרב הרצוג, שכן, כדברי בעל התניא שצוטטו

14 השלכה מעניינת של דברים אלה מצויה בתשובה של הרדב"ז לשאלה הבאה: ראובן היה בעל חנות להלוואה בריבית בעיר אחת. ויהי יום והיהודים, ובכללם ראובן, גורשו מהעיר, אחר כך נכבשה העיר בידי האפיפיר, וכעבור זמן נכבשה על ידי דוכס שהעניק לשמעון זכות להלוות בחנות הנזכרת. ראובן טוען שלו משפט הבכורה בחנות, ותובע לסלק את שמעון מהחנות הגולה. הרדב"ז עונה שאף שקרקע אינה נגזלת, במקרה זו מדובר בכיבוש מלחמה, המבטל את כל הבעלויות שקודם הכיבוש. בהסתמכו על העיקרון של עמון ומואב טהרו בסיחון, קבע הרדב"ז ש"אף על גב דבזמן המלך הראשון היה אסור לכל ישראל לקחת החנות מפני חזקתו של ראובן, כיון שיצא המלכות מרשותו ונכנס ברשות אחר, הותר לכל ישראל לקחת החנות, דמלכות חדשה היא זו" (שו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן תקלג).

15 הרב צבי פסח פרנק, כרם ציון, ירושלים תרצ"ה, סי' ט-י, מצוטט אצל הרב שרמן (לעיל, הע' 11), עמ' 24-25.

16 הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, פסקים וכתבים, ירושלים תש"ן, חלק ג, סי' לו סעיף ד.

לעיל משולחן ערוך הרב, תוקף קניינו של הכיבוש נובע מחוק המלכות, ומהעיקרון ההלכתי הרחב של דינא דמלכותא דינא. יוצא מכך, ש"כאשר החוק הבינלאומי אינו מאשר את קביעת הבעלות שנובעת מהכיבוש, וגם הממשל המקומי עדיין לא קבע את הגבולות, שמא עדיין אין הכיבוש נחשב קניין" (עמ' 27). בכל מקרה ברור שגם לפי הרב הרצוג, כאשר הכיבוש זוכה לגושפנקא בינלאומית, הוא יוצר קניין. טיעון ברוח זו פותח על ידי הרב שאול ישראלי, המזהה את הכובשים, בעלי הארץ, כבריטים, ומתבסס על זכותם שהוכרה באו"ם להעביר את הזכות הקניינית בארץ לעם ישראל:

אדוני הארץ נחשבים אלה שקנוה בקניין של כיבוש מלחמה, ואלה היו האנגלים שכבשו את הארץ והמשיכו למשול בה ע"י יפוי כוח של העמים האחרים, שלהם מסרה את זכות קניינה [זכות שקנתה בכיבוש מלחמה] ובשמם קיבלה את המנדט בשעתו. אם כן החלטת האומות הללו אשר להם הייתה הארץ היא בעלת תוקף. ועמי ערב אין להם שום זכות על הארץ... כי קניין כיבוש מלחמה עושה את הכובש לאדון הארץ. ומה שהתנגדו אומות אלה באו"ם להקמת המדינה, בטלה דעתם עפ"י התקנון של האו"ם. וכיון שהם החליטו בדין, הקמת המדינה ע"י ישראל בהחזיקנו במקום הזה היה בה משום קניין בהסכמת וברצון הבעלים של הארץ, וממילא המדינה היא חוקית מהשקפת התורה.¹⁷

לפי הרב ישראלי אפוא הכיבוש הרלבנטי לקביעת זכותו של עם ישראל על ארצו לא היה הכיבוש היהודי-ישראלי את הארץ בשנת 1948 מידי הערבים, אלא — באופן מפתיע קצת — הכיבוש הבריטי את הארץ ב־1917 מידי התורכים. משכבשו הבריטים את הארץ היו לאדוניה, ובעלי הכוח החוקי להעביר, בהתאם לרצונם, את ההחלטה על גורלה לחבר הלאומים (ואחר כך לאו"ם), שהחליט להעניק את הארץ לעם ישראל לשם הקמת מדינתו החופשית. מהלך דומה, המבוסס אף הוא על הכיבוש הבריטי באצ'ל ראובן גפני, הטוען, בשנת 1933, שכיבוש הארץ על ידי הבריטים עשה אותם לבעליה, והחלטתה להעביר את הארץ לעם היהודי, כמובטח בהצהרת בלפור, כדי שיקים בה את ביתו הלאומי, מעבירה לעם היהודי את הזכות על הארץ.¹⁸ העיקרון שלפיו כיבוש קובע בעלות נראה בעייתי ביותר מבחינה מוסרית. הוא נראה יותר כחוק של הג'ונגל, או של המאפיה, מאשר כחוק שראוי שיסדיר את היחסים בין מדינות במישור הבינלאומי. להעניק לכל כובש בעלות קניינית על הקרקעות ועל הרכוש שכבש, הריהו לתת פרס על תוקפנות ולעודד תוקפנות נוספת. למותר להזכיר שעיקרון זה מנוגד למשפט הבינלאומי הקיים, הקובע באופן חד-משמעי שאסור

17 הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה בהלכות ארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ב, סי' ו, עמ' לה-לו.

18 לדעת גפני, "לפי חוקי המלחמה היו האנגלים יכולים, אילו רצו בכך, לספח את הארץ הזאת ולעשות ממנה מושבת כתר או משהו אחר, לפי רצונם. בעצם ימי המלחמה הכחישו במפורש את הכוונה הזאת, ובחרו באפשרות אחרת שמצאה את ביטויה בהצהרת בלפור המבטיחה יסוד בית לאומי ליהודים בא"י — ראובן גפני, זכותנו ההיסטורית-משפטית על ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ג, עמ' 134-135.

למדינה הכובשת לספח לשטחה את האזורים שכבשה במלחמה.¹⁹ קושי זה לא נעלם מעיניהם של אנשי הלכה, ובתגובה לו הם מפרשים את העיקרון הנידון כחל רק על כיבושים שניתנים להצדקה. במונחים הלכתיים, הטענה היא שיש להבחין בין דינא דמלכותא, שהוא אכן מחייב, לבין חמסנותא דמלכא, שאין לה כל תוקף משפטי. מכאן מסיק הרב שרמן, שכאשר שלטון יוצא למלחמה ממניעים המנוגדים לחוק ולצדק, אין לראות במלחמה זו דין המלכות, אלא גזלת המלכות. יוצא, שלא ניתן לקבוע שמלחמה כלשהי קובעת בעלות בלא להוכיח קודם שהמלחמה הייתה מוצדקת, וכדברי הרב שרמן: "בחינה אחת יש לנו אפוא: האם היציאה למלחמה הייתה מוצדקת וחוקית" (עמ' 29).

הגבלה זו של העיקרון הנידון חיונית וראויה מבחינה מוסרית ומשפטית, אך מה שעולה ממנה הוא שלא ניתן להפעיל העיקרון הנזכר כדי לבסס את הזכות על חבלי הארץ שנכבשו בתש"ח ובתשכ"ז, בלא להוכיח קודם שמבחינה מוסרית כיבושים אלה אכן היו מוצדקים. בהמשך למה שהוסבר בחלק הראשון של המאמר, פירוש הדבר הוא שהביסוס הדתי-הלכתי של הזכות על הארץ לא מצליח לעקוף את הדיון המוסרי, אלא מוכרח להיכנס לעבי הקורה שלו. הרב שרמן עצמו סבור שבמקרה של הכיבושים הללו התשובה לשאלה המוסרית ברורה מאליה: לדעתו, מלחמות ישראל בשנת תש"ח ובשנת תשכ"ז היו מלחמות התגוננות לשם עזרת ישראל מיד צר. ואם כן, תוצאותיהן (הכיבושים) מעניקות ריבונות לישראל (שם).

אלא שהתמונה המוסרית הרבה יותר מורכבת והרבה פחות ברורה. ראשית, יש הטוענים, כידוע, שלא כל מלחמות ישראל היו מלחמות "אין ברירה" של הגנה עצמית, וכי לפחות בשנת 1967 ישראל הייתה מעוניינת במלחמה, ולא נגררה אליה בעל כורחה.²⁰ שנית, גם אם יש למדינה בסיס מוסרי לצאת למלחמה, עדיין נראה הדבר כ"חמסנותא", כגזל, אם תרחיב את גבולותיה הרבה מעבר למה שנדרש לצורך ההגנה

19 נכון הדבר, שבעבר סיפוחו של שטח לאחר תום המלחמה נחשב דרך חוקית לרכישת שטח, ברם היום כיבוש איננו דרך מוכרת לרכישת שטח, בוודאי אם הכיבוש אינו חוקי — ראו רובי סיגל ואחרים, משפט בינלאומי, ירושלים תשס"ג, עמ' 47. כאשר הכיבוש הוא תוצאה של פעולה חוקית, בראש וראשונה פעולת הגנה עצמית, יש משפטנים הסבורים שמותר למדינה הכובשת להחזיק בשטח הכבוש, ככל שהדבר נחוץ להגנה עצמית — ראו למשל רות לפידות, "עיוות משמעותה של החלטת מועצת הבטחון 242 (1967)", משפט וצבא 16 (תשס"ג), עמ' 800, הטוענת שהכיבוש הצבאי הישראלי בשנת 1967 "היה לגיטימי, והוא מוסיף להיות לגיטימי עד שיושג הסדר של שלום ויתור גבולות קבועים ומוסכמים". ברור שלפי עמדה זו, כיבוש 1967 אינם מקנים למדינת ישראל בעלות קניינית על השטחים שנכבשו, כפי שעולה לכאורה מהעיקרון התלמודי הנידון.

20 ראו למשל מוטי גולני, מלחמות לא קורות מעצמן — על זיכרון, כוח ובחירה, בן שמן 2002, במיוחד עמ' 185–203. מדבריו עולה שישאל רצתה במלחמה כדי להרחיב גבולות וביטחון, ופשוט חיפשה הזדמנות לכך. דהיינו: ישראל היא הסיבה למלחמה בעוד מצרים, בלשוננו, "נגררה שלא בטובתה".

העצמית שהייתה עילה למלחמה.²¹ קל להבין נקודה זו אם משווים בין רכישת בעלות על קרקעותיו של האויב לבין רכישת בעלות על המטלטלין שלו. הלוא בהתאם לעיקרון שכיבוש מקנה בעלות, לא רק הקרקעות הנכבשות נעשות לקניינו של הכובש אלא גם המטלטלין (כמו במקרה שבו דן הרב פרנק, על טבילת כלים שנתפסו בזמן המלחמה), אבל מבחינה מוסרית לא סביר שאפילו במלחמה צודקת יהיה מותר למדינה המתגוננת לקחת במלחמה ככל שתאבה נפשה מרכושם של בני המדינה התוקפנית. כך גם לגבי מקרקעין: קשה לקבל לקיחה בלתי מסויגת של קרקעות האויב, רק מכיוון שמדובר במלחמת הגנה.

יש להדגיש: בדברים קצרים אלה אינני מבקש לנקוט עמדה בשאלה אם מלחמות ישראל בכלל, או מלחמות תש"ח ותשכ"ז בפרט, היו מוצדקות או לא מבחינה מוסרית. כל שאני מבקש לטעון כאן הוא ששאלה זו, שהיא מסובכת להפליא מבחינה היסטורית, משפטית ומוסרית, חייבת לקבל מענה משכנע לפני שאפשר להפעיל את העיקרון ההלכתי הנידון. ואם המענה הוא אכן משכנע, לא ברור שעוד יהיה צורך בעיקרון ההלכתי, כי סביר שהשיקולים המוסריים יספיקו לביסוס הזכות על הארץ. הצורך להיזקק לשיקולים מוסריים עולה גם מהדיון המאלף של הרב שרמן בהשלכה של החלטות האו"ם לגבי זכותה של מדינת ישראל על השטחים שכבשה, במיוחד אלה שכבשה בתשכ"ז. הזכרתי לעיל את טענתו של הרב שרמן, שהעיקרון שכיבוש קובע בעלות נובע מהכלל דינא דמלכותא דינא ומשפט המלכויות. אם כך, הואיל והאו"ם משקף את חוק המלכויות, את החוק הבינלאומי, והואיל והאו"ם קבע שאין לישראל זכות על השטחים שכבשה במלחמת ששת הימים, לכאורה יוצא שהעיקרון הנידון לא יכול להצדיק את אחיזת ישראל בשטחים אלה. הרב שרמן מודע לקושי זה, ותגובתו היא ש"גם החוק הבינלאומי צריך לעבור את מבחן היושר המכשיר את חוקי המלכות כדינא דמלכותא" (עמ' 30), והואיל והאו"ם מפלה לרעה באופן שיטתי את ישראל לאורך שנים, הריהו נכשל במבחן היושר, ולכן החלטותיו אינן בגדר דינא דמלכותא המחייב מבחינה הלכתית את ישראל.

נקל לראות כיצד, שוב, הקביעה ההלכתית כאן מחייבת שיקול דעת מוסרי קודם. רק לאחר החלת "מבחן היושר", מבחן שאינו הלכתי אלא מוסרי, נוכל לדעת אם חוק מסוים נכלל במסגרת דינא דמלכותא ומחייב מבחינה הלכתית. הרב שרמן סבור שיש עילה לפסול באופן גורף את החלטות האו"ם בעניין ישראל בשל המדיניות המפלה הכללית של האו"ם נגד ישראל. אבל גם אם מקבלים זאת קיימת בעיה נוספת, והיא מעמדם, מבחינת דינא דמלכותא, של האמנות וההסכמים הבינלאומיים הרלבנטיים, שחתומות עליהם כמעט כל מדינות העולם. אמנות אלה הן לכאורה הביטוי המובהק ביותר לרעיון של "נימוסי המדינות המקובלים בין העמים",²² וצריכות אפוא לחייב

21 השווה דברי לפידות המובאים בהערה 19 לעיל.

22 כניסוח המופיע בחיבור "דבר אברהם" לאב"ד של ק"ק מיר, ח"ב סי' ו אות ד, המצוטט אצל שרמן, עמ' 30.

מכוח הכלל דינא דמלכותא דינא. והואיל וכנוצר לעיל אמנות אלה שוללות באופן חד-משמעי קניין באמצעות כיבוש, יוצא שדין המדינות הוא שאין לישראל זכות על השטחים שכבשה ב־1967, מכאן שדינא דמלכותא דינא היה צריך לחייב את ישראל לסגת משטחים אלה. בעוד לגבי האו"ם יש בסיס מסוים לטענה שהחלטותיו נגועות בדעה קדומה נגד ישראל, לא ניתן לומר אותו דבר לגבי מסמך כמו אמנת ז'נבה, שאינו עוסק בישראל, ולא "נתפר" כדי לפגוע בה ולקפח את זכויותיה.

לשון אחר: מִשְׁעָה שמוּדָה הרב שרמן שלחוק הבינלאומי יש תוקף הלכתי אם הוא עובר את "מבחן היושר", אין הוא יכול להתחמק מהמסקנה שחלקים בחוק הבינלאומי העוברים מבחן זה אכן מחייבים. והואיל ואמנות כמו אמנת ז'נבה עומדות בהצלחה במבחן (או, בכל מקרה, שרמן אינו מראה מדוע אינן עוברות אותו), אין בסיס להניח שאינן מחייבות. שרמן עשוי להשיב ולומר שהחוק הבינלאומי הוא מְקֻשָּׁה אחת, ולכן אם נדחה חלק אחד שלו, כלומר ההחלטות של האו"ם בעניין ישראל, נדחה כולו, ובכלל זה האמנות הנ"ל. אבל קשה לראות מה הבסיס לטענה זו. ויתרה מזאת, אם מתייחסים אליה ברצינות, פירוש הדבר ביטול גמור של הקטגוריה דינא דמלכותא, כשזו מובנת — וכך אצל שרמן עצמו — כ"חוק המלכות", כ"נימוסי המדינות המקובלים בין העמים"²³.

סיכּוּמו של דבר: הרעיון ש"עמון ומואב טהרו בסיחון", המניח שכיבוש יוצר בעלות, משמש אצל כמה רבנים בסיס הלכתי־משפטי לזכות על הארץ, שלכאורה איננו תלוי בשיקולים מוסריים. יש שמזהים את הכיבוש המכריע לצורך זכות זו עם הכיבוש הבריטי של שנת 1917, ויש המזהים אותו עם כיבושי צה"ל של שנת 1948. כך או כך, בזכות עיקרון זה מובטחת הן זכותו של העם היהודי על הארץ שבה הקים את מדינתו בתש"ח, הן זכותו על חבלי הארץ שכבש בתשכ"ז. ניסיתי להראות שבניגוד למראית העין הראשונה, כשמיישמים את העיקרון הלכה למעשה לא ניתן להימנע מהתייחסות לשיקולי צדק, שכן כיבוש מלחמה מקנה בעלות רק כאשר המלחמה מוצדקת, ורק ככל שהיא תואמת את משפט העמים (שאף הוא אמור להיבחן במבחן מוסרי). וכאשר יישום העיקרון עומד בהצלחה בכל המבחנים המוסריים הרלבנטיים, ספק אם יש לו עוד תפקיד עצמאי למלא בהצדקת הזכות של עם ישראל על ארצו. לאור הקשיים בביסוס הזכות על הארץ על העיקרון שכיבוש מקנה בעלות, אין להתפלא שבשורות הסיום של מאמרו חוזר הרב שרמן ומטעים ש"חוקיות ריבונות עם ישראל על ארץ ישראל יסודה בספר חוקי האלוקים, התנ"ך" (עמ' 30). אלא שאם אני צודק במה שטענתי בחלק הראשון של הפרק, גם מהלך זה לא יוכל לפטור את הטוען מדיון נוקב במישור המוסרי.

23 תוכנו המדויק של הכלל דינא דמלכותא דינא "מעורפל ביותר", כפי שהעיר שמואל שילה בראש ספרו המקיף דינא דמלכותא דינא (ירושלים תשל"ה). במסגרת זו לא אוכל להרחיב את הדיבור על תולדות הכלל, ועל הפירושים השונים שניתנו לו, אבל אין הדבר נחוץ לצורך הענין, כי הטיעון שפיתחתי מבוסס על ההבנה שמניח הרב שרמן עצמו.

ג. סיכום ומסקנות

הרוב המוחלט של הרבנים, ודאי מהזרם הדתי-הציוני, מקבל כמובן מאליו את קיומה של זכות נצחית ובלתי מעורערת שיש לעם ישראל על ארצו, זכות המשתרעת במציאות ההיסטורית האקטואלית מן הים ועד הירדן. את הלבטים וההיסוסים המוסריים המטרידים מקצת מהיהודים הלא-מאמינים לגבי קיומה של זכות זו, או לגבי היישום שלה בפועל, רואים הם כביטוי של חולשה; עבור הרבנים ועבור צאן מרעיתם, בעיית הזכות על הארץ נפתרת בקלות, או אם תרצו, כלל אינה מתעוררת. פיורשו המפורסם של רש"י לפסוק הראשון בבראשית נתפס כמספק תשובה ניצחת וסופית לכל שאלה בעניין זה.

ניסיתי להראות שקו חשיבה זה הוא שטחי ומוטעה. אם מתעוררות שאלות מוסריות לגבי הזכות על הארץ ולגבי השלכותיה, וקשה להכחיש שלפחות שאלות אכן מתעוררות בהקשר זה, אזי לא ניתן להתחמק מתשובה עליהן באמצעות טיעונים דתיים, בין אם אלה מתבססים על בעלות האל על העולם, ובין אם הם מתבססים על עקרונות תלמודיים כמו כיבוש יוצר בעלות. הטעם היסודי לאי-היכולת להתחמק מהדיון המוסרי משותף לכל הטיעונים שהוזכרו, והוא, שבאופן כללי, צו האל, או מעשי האל, אינם קובעים את החובות המוסריות. לפיכך, המאמין יכול להתיימר שיש לו תשובה לשאלות המוסריות המציקות לגבי הזכות על הארץ רק משיעלה בידו להתמודד עם שאלות אלה בכלים היסטוריים-משפטיים-מוסריים, אותם כלים בדיוק שמצויים בידי עמיתו הלא-מאמין. המאמין והלא-מאמין הם אפוא באותה סירה בעניין זה; אם אין פתרון מוצלח לבעיה המוסרית, אזי הציוני הדתי נתון בצרות, בדיוק כמו הציוני החילוני.

לסיום ראוי להבהיר, שאין בדברי משום נקיטת עמדה כלשהי במחלוקות האידיאולוגיות והפוליטיות החריפות בין "שמאל" ל"ימין", או בין ציונים למתנגדיהם. באופן מיוחד — וכדי להסיר כל ספק — לא הכרעתי כאן שאין לעם ישראל זכות מוסרית על ארצו (או על השטחים שכבש בתשכ"ז). טענתי הייתה, שמי שסבור שזכות כזאת קיימת יצטרך להתבסס על שיקולים מוסריים, ושמשום כך השיח הדתי בעניין הזכות על הארץ נוטה לא להסתפק בטענות דתיות (אף שבאופן מוצהר נאמר לא פעם שהן מספיקות), אלא לחזור ולהשתמש בטענות בעלות אופי מוסרי ומשפטי כללי. טענות אלה עשויות, מצד אחד, לחזק ולבצר את הזכות האמורה, אך מצד שני הן כמובן חושפות את הטוען לביקורת מוסרית. משעה שמתחילים לשחק את המשחק המוסרי, אין דרך חזרה.

חלק שני: המסורת הפוליטית היהודית – סוגיות אקטואליות

- סטיוארט כהן
מלחמה "פסולה" במסורת היהודית – מקורות והשלכות
335 אבי שגיא
- הסרבנות המצפונית ומעמדה במסורת היהודית
359 דני סטטמן
- הזכות על הארץ – מצידוקים מוסריים לצידוקים דתיים, וחזרה
391 שמואל סנדלר
- לקראת תיאוריה של פוליטיקה (מדינאות) עולמית ומדיניות חוץ יהודית
407 מ' בן מולוב וש' זאב קאליפון
- גישתו של דניאל אלעזר לפדרליזם כבסיס לניהול סכסוכים בחברה
435 הישראלית
- טובה כהן
"ותצאנה כל הנשים אחריה" – מנהיגות נשית דתית
453 באורתודוקסיה המודרנית בישראל
- תמר רוס
היהדות בהיבט מגדרי: האם היהדות מסוגלת להכיל את המתקפה
491 הפמיניסטית על המגדר?
- משה הלינגר
תרומתה האפשרית של המסורת הפוליטית היהודית לתפיסת צדק חברתי
525 במדינת ישראל
- נחמיה אבנרי
שלטון מקומי עצמי בישראל – דו"ח זנבר וחותם י"ד אלעזר: משנה
553 פוליטית כללית ויהודית ככלי לשינוי מעמד השלטון המקומי בישראל

תוכן העניינים

	מבוא
7	דניאל אלעזר והמסורת הפוליטית היהודית: מימד היסטורי ועכשווי
	בן מולוב
17	דניאל י' אלעזר – ציוני דרך בחייו
חלק ראשון: המסורת הפוליטית היהודית בתקופות היסטוריות שונות	
	יובל שרלו
25	התנ"ך כמקור לפסיקה בשאלות מדינה
	זאב ספראי
	נטנו כבוד לבית הזה – חכמים ונשיאות חכמים במערך הפוליטי בתקופת המשנה והתלמוד
43	ברכיהו ליפשיץ
	פשרה
83	אברהם מלמד
	האם קיימת מחשבה מדינית יהודית? בחינה מחודשת של המקרה הימי בינימי
105	זאב הרוי
	צדק וזכויות במשנת הרמב"ם
137	דוד מ' פויכטונגר
	"על דעת המקום" – הציבור כשילוב תיאולוגי ופוליטי: לשאלת התיאוריה הפוליטית במשנת ר' שלמה בן אברהם אדרת
145	יוסף יצחק ליפשיץ
	הקהילה כאגודה אחת: הגדרת הקהילה על פי המהר"ם מרוטנבורג
173	נחשון פרז
	זהות יהודית בין נתק לחידוש – ביקורת הזהות של מ"י ברדיצ'בסקי: על חילון, שלילה עצמית ונצחונות פירוס
201	זוהר מאור
	הפיכת הארץ לגעוע: תיאולוגיה פוליטית אצל קפקא, ברוד והפוסט-ציונות העכשווית
229	יוסף גורני
	אוטונומיזם כמהות בתנועה הלאומית היהודית
255	דוד זוהר
	"והבאתי אתכם במסורת הברית": רעיון הברית במשנתם של הרב חיים הירשנזון, דניאל אלעזר ודוד הרטמן
275	דב שוורץ
	הציונות הדתית ואמנות הכתיבה – עיון ראשוני
307	