

מלחמה ושלוש: יהושע וישעיהו*

פעמים רבות, עוסקים אנו לכאורה בסוגייה היסטורית קלסית, ובעצם אנו עוסקים שלא במודע, בעצמינו בבעיותינו העכשוויות. לפעמים אנו עושים זאת שלא במודע, ולפעמים, כמו בדיון על יהושע וישעיהו, אנו עושים זאת במלוא המודעות. אלא שעבורינו, המאמינים בתורת משה, אין הבעיה ההיסטורית בבחינת איור לבעיה אקטואלית. הציווי האלוקי הפך אותנו ל"תליינים" החייבים להוציא לפועל גזירה אלוקית, ואנו מתייסרים בתפקיד זה. זאת היא התייסרות בהבנת מקורות המחוייבות שלנו, בבחינת "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך". ואנו דנים על זאת, למרות שיתכן ולא נוכל להגיע לתשובה ברורה ומלאה.¹

השאלה עצמה נידונה פעם אחר פעם. זה אחד הנושאים שאומות העולם מונין בו את ישראל. כדברי הביאור: "והארכנו בזה יותר מפני המתרעמים על ה' ועל מצוותיו בעניין המנהג שנהגו ישראל עם שבעת עממים שנדמה להם אכזריות בחוק הבורא".² כאנשים מאמינים, יכולים אנו לנקוט בבעיה, אחת משתי עמדות מנוגדות. האחת, מסרבת להסכים לנקודת המוצא של השאלה. לדעתה, אין אמות-מידה מוסריות מחוץ למצווה האלוקית. ממילא, לא נוצר קונפליקט. נקודת המוצא של דבריי תהיה דווקא עמדה אחרת. מאמין אני שיש מקום להעלות את השאלה בדבר היחס שבין מצווה המוטלת עלינו ובין צו המוסר.

עצם העלאת השאלה מניחה איפוא בבסיסה השקפה מסוימת לגבי אפשרות הדו שיח עם ביקורת מוסרית ורגישות הומנית. אם כך, יש מקום לבחון את כיבוש יהושע, האם הוא עומד בקריטריונים המוסריים שאנו מציבים לנגד עינינו. אני סבור שעלינו לקבל באופן בסיסי את האתגר הזה. זאת לא כשאלה חיצונית אלא כשאלה פנימית. זאת שאלה הנולדת, לא בנקודת מבטו של המוסר האנושי, כי אם בנקודת מבטו של המוסר ההלכתי. יש איפוא מקום להעלות את שאלת מוסריותו של הכיבוש - מתוך ההשקפה ההלכתית גופא.

מאחורי שתי עמדות אלו מוצבות עמדות תאולוגיות שונות. כך למשל, עניין זה במשמעות המוסרית של המצוות אינה קיימת ברוב זרמיו של האיסלם וכן לא בחוגים נוצריים מסוימים, שכן לדידם אין כלל מוסר מעבר לחוק האלוקי. דבר זה נובע מהמוקד התאולוגי על רצון הא-ל. הרצון עומד מעבר למהות, לחכמה ולמוסר. הא-ל שיכול לעשות ניסים פיסיים, ולשבור את חוקי הטבע, בכוחו גם לעשות ניסים "אתיים" ומוסריים, להפוך את הרע לטוב ואת הטוב לרע.

אני סבור שלא כך הם פני הדברים בתורה. במסגרתה של היהדות יש למוסר מעמד אלוקי. ברור לנו שמהותו של הקב"ה שהוא אוהב חסד, אוהב גר ויתום ואלמנה. והקב"ה הוא מקור הציווי המוסרי והוא גם מקור תוקפו, ולפיכך ברור שהתנהגותו וציווייו הם מוסריים. מכאן שיש מקום לשאול - "השופט כל הארץ לא יעשה משפט".

*. התפרסם בקובץ **מוסר מלחמה ושלוש**, בעריכת יוסף צבי רימון, הוצאת 'תבונות', כסלו תשנ"ד עמ' 41-52.

1. בין המאמרים שנכתבו על נושא זה רוצה אני להזכיר כאן את עבודתו החשובה של אנדרה נהר ז"ל: *Rabbinic Adumbrations of Non-violence: Israel and Canaan*, in R. Loewe (ed.) *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism*, in memory of Leon Roth, London 1966.

2. ביאור לדברים כ'.

והכנעני אז בארץ: שלוש תזות

אדגים התייחסות זאת מתוך השתקפות המסורת הזאת בפירושו של רש"י. אעשה זאת תוך התייחסות למוטיב אחד המשתזר בדברי אגדה שונים, על היחס אל הכנעני. אם נרצה, זהו סיפור בשלושה פסוקי רש"י.

הקטע הראשון מתייחס לפסוק הראשון של ספר בראשית התפרש ע"י רש"י בהקשר זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל. אני סבור שיש להבין גישה זו של רש"י תוך עיון בשני פירושים נוספים שלו העוסקים בעניין הכנעני יושב - הארץ. בפירושו, לפס' א בבראשית קובע רש"י בעקבות התנחומא³:

"כל הארץ של הקב"ה היא. הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

מהדגש על הרצון האלוהי, משתמע לכאורה שהחלטתו של הקב"ה הינה שרירותית. אולם אין ספק שעלינו לבחון זאת בפרספקטיבה רחבה יותר. מאחורי קביעתו של הקב"ה ישנה חלוקה צודקת הקודמת להיסטוריה: "בהנחל עליון גוים, בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דברים ל"ב, ח). לכל עם נועדה נחלה משלו, לעם ישראל - ארץ ישראל.

על רקע זה יש להבין את דברי רש"י - בעקבות חז"ל - על שני פסוקים נוספים בהם מדובר על הכנעני: "והכנעני אז בארץ". בפעם הראשונה מובא פסוק זה, כאשר אברהם מגיע לארץ כנען ומתהלך בה לאורכה ולרוחבה: "ויעבר אברהם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה והכנעני אז בארץ" (בראשית י"ב, ל). ורש"י שם מסביר:

"והכנעני אז בארץ - והיה הולך וכובש אותה, מבני שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו, שנאמר - 'ומלכי צדק מלך שם', לפיכך ויאמר אל אברהם, לזרעך אתן את הארץ הזאת - עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם".

אינני בא לבחון טענה זאת בכלים היסטוריים, אבל התפיסה שעולה מהדברים הללו של חז"ל היא ברורה: כיבוש הארץ על ידי ישראל אינו נתפס ככיבוש ראשוני, כי אם כהחזרת עטרה ליושנה, שהרי הכנעני כבש אותה מיד בני שם. ברקע ההיסטוריה המאוחרת, צריכה לעמוד בפנינו תמונה, בה אברהם נפגש עם מלכי צדק מלך שלם - שחז"ל זיהו עם שם בן נח, ואברהם בעצם עונה ואומר: "אנו נחזור לארץ הזאת". אין ספק בעיניי, שתזה זאת אינה נחלת חז"ל בלבד. אכן, יש במקרא התייחסות לרקע המוסרי של המלחמה, הסבר מוסרי של המלחמה, בעקבות עוון האמורי, מאבדים העמים את זכותם על הארץ. אולם, נראה לי שגם במקרא ישנה טענה ברורה למקורו הזר של העם הכנעני, שלמרות שפתו השמית, הינו מבני חם, שהגיע מאי שם, אולי מאפריקה, וכבש את ארץ כנען שהיא בנחלתם של בני שם.⁴ רעיון זה של רש"י יש לו מקורות חשובים בימי הבית השני והוא מצוי גם בספרות חז"ל וגם בספרות החיצונית. כך בספר היובלים, שלל ספק מקורו עוד בתקופה החשמונאית קוראים אנו ששם מקבל מנח לנחלה את ארץ ישראל (ח', יט), אלא שכנען תופס אותה: "וירא כנען את ארץ הלבנון עד נחל מצרים כי טובה היא מאוד ולא הלך אל ארץ נחלתו... על כן תקרא הארץ ההיא ארץ כנען" (י', לג-לד).⁵

3. תנחומא בומר, בראשית יא, ד ע"א, ועיין הע' 59.

4. כך גם בספר יהודית ה', יט: "ועתה כי שבו אל אלהיהם ויעלו מן הארצות אשר נפוצו בהן ויירשו את ירושלים (יהודית, בתרגומו של י"מ גרינץ, ירושלים תשי"ז עמ' 114).

5. כך גם במגילה החיצונית לבראשית. ראה יוחנן לוי, מריבה על קרקעה של ארץ ישראל בעת העתיקה, בספרו **עולמות נפגשים**, ירושלים תש"ך, עמ' 60-78, מאמריו של משה ויינפלד, ירושת הארץ - זכות וחובה, תפיסת ההבטחה במקורות מימי בית ראשון

חז"ל מייצגים איפוא תודעה ברורה שאין מדובר בכיבוש שרירותי, כי אם להפך - כיבוש שבא להשיב את הצדק על כנו. יש כאן ללא ספק חוויה יסודית שחוזרת פעם אחר פעם: "לא ארץ זרה לקחנו ולא קניין זרים כבשנו כי אם נחלת אבותינו שנקרעה מעלינו ביד אויבינו אשר לא כדת, ועתה כאשר באה השעה קיימנו את נחלת אבותינו בידנו" (מקבים א, ט"ו, לג-לד).⁶

הפירוש השלישי של רש"י, קשור עם התייחסות נוספת לכנעני, וזאת בהקשר לריב שבין רועי לוט לרועי אברהם. "ויהי ריב בין רעי מקנה אברהם ובין רעי מקנה לוט והכנעני והפרזי אז בארץ" (בראשית, י"ג, ז). רש"י מסביר שם:

"ויהי ריב - לפי שהיו רועי של לוט רשעים, ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברהם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים - ניתנה הארץ לאברהם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל, והכתוב אומר - והכנעני והפרזי אז יושב בארץ, ולא זכה בה אברהם עדיו".

לפנינו שתי גישות פוליטיות. למרות שהארץ הובטחה להם, לא רוצים רועי אברהם - 'יפי הנפש' - לפגוע ברכושם של יושבי הארץ הכנענים, ואילו רועי לוט - 'הכוחניים' - הסוברים, הארץ הזאת שייכת לנו ואנו נעשה בה כרצוננו.

ימי בית שני, ציון מט (תשד"ס) עמ' 115-137, גירוש, הורשה והחרמה של האוכלוסיה הקדם-ישראלית בחוקי המקרא, ציון נג (תשמ"ח) עמ' 147-135. אם כי מאמרים אלה כתובים מנקודת מבט של ביקורת המקרא, מעניינים הם גם למי שלא מקבל עמדותיו אלו.

אינני חושב שהדיון בצדק שבכיבוש נובע רק מפולמוס עם הגויים, כטענתו של יוחנן לוי. מצאנו התייחסויות מאוחרות לנושא, ונדמה לי שלא אטעה אם אקבע שלפנינו שלוש שיטות:

א. הכיבוש הוא חזרה אל המצב הראשוני שהופר (תנחומא, מסעי, י', א): "זאת הארץ אשר תפל לכם בנחלה" מהו 'לכם'? לכם היא ראויה. 'אשר תפל לכם', משל למלך שהיו לו עבדים ושפחות והיה משיא לעבדיו שפחות מן אוסיה אחרת ולשפחותיו עבדים מן אוסיה אחרת, עמד המלך וחישוב בדעתו אמר העבדים שלי והשפחות שלי מוטב שאשיא עבדי לשפחותיי שלי לשלי, כך כביכול הקב"ה אמר הארץ שלי היא שנאמר (תהילים כ"ד): 'לה' הארץ ומלואה', וישראל שלי הן (ויקרא כ"ה): 'כי לי בני ישראל עבדים', מוטב שאנחיל ארצי לעבדי, שלי לשל'. התוכנית הראשונית הופרה על ידי כיבוש כנען, ולפיכך היה על יהושע להחזיר את המצב לקדמותו.

ב. גם הכנענים בזזו את הארץ: "רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח (תהילים ק"א) 'כח מעשיו הגיד לעמו וגו'', מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום הראשון, ומה שנברא ביום השני, מפני עובדי כוכבים ומזלות שלא יהיו מונין את ישראל, ואומרים להם הלא אומה של בזויים אתם, וישראל משיבין אותן ואומרים להם, ואתם הלא בזויה היא בידכם, הלא כפתורים היוצאים מכפתור השמידים וישבו תחתם, העולם ומלואו של הקב"ה, כשרצה נתנה לכם, וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו, הה"ד (שם): 'לתת להם נחלת גוים וגו'' (בראשית רבה, פרשה א', ב).

ג. הכנענים נידונים בגין עזבם את מצוות בני נח: "עמד וימודד ארץ ראה וגו'' רב אמר דמן של כנענים התיר וממונן התיר" (ויקרא רבה, פרשה י"ג, ב). כאן יש היבט נוסף, ההדגשה שהחרבן בא בגין הקשר עם הארץ. ארץ ישראל מקיאה את העם החוטא (ויקרא י"ח, כו-כח), ואכן התורה עצמה מדגישה "כי לא שלם עון האמרי עד הנה" (בראשית ט"ו, טז, והשווה דברים ט', ד-ה). אין גורלו של ישראל שונה, חלילה, מגורלם של העמים האחרים שישבו בארץ.

מעבר לטעמים האלה, מדגיש המקרא שני טעמים למה המלחמה היתה חייבת להיות טוטלית: א. הסכנה ללמוד מן העמים את שחיתותם (השווה גם מל"א י"א, א-ח; ט"ז, לא; כ', ל) ו-ב. ההדגשה על חיזוק הלב של הכנענים שלא השלימו עם בני ישראל (יהושע י"א, כ). זהו ללא ספק המקור לדברי חז"ל על שלוש האגרות, והעירו על זאת מפרשים שונים כרלב"ג ור' יוסף קרא: "שאלו היו משלימין עמהם לא היו נלחמים והיו מרחמים עליהם".

6. במקומות שונים מתייחסים חז"ל אל אברהם כמייצג את היחס היהודי אל המלחמה: "וירק את חניכיו ילידי ביתו" (בראשית י"ד) רב אמר שהוריקן בתורה, ושמואל אמר שהוריקן בזהב (נדרים דף לב ע"א), ובמדרש ביתר ביאור: "וירק את חניכיו שנטל כסף וזהב וחפה אותן אמר להן היו יודעין שלמלחמה אנו יוצאין אל תתנו עיניכם בכסף וזהב הרי כל זאת שלכם... דבר אחר וירק מלמד שהוריקן בדבריו אמר להן: 'מי האיש הירא' (דברים כ') מן העונות, 'ורק הלבב' (שם) מן מעשים רעים שעשה, 'לך וישוב לביתו ולא ימס וגו' (שם), כיון שאמר להן כך הריקן אחד אחד ראשון ראשון ולא נשתייר עמו אלא אליעזר" (תנחומא, לך לך, יג). שני צדדים מוסריים אלה של המלחמה, ההתנגדות לשלל והיחס ללוחם באים לידי ביטוי במלחמתו של אברהם.

אם אנו מחברים שלושת פסוקים אלה, נוכל לשזור יחד שלוש עקרונות אקטואליים. הכתוב ב'בראשית' מתאר לנו תזה **תאולוגית**. בטרם היות ההיסטוריה, שידך הקב"ה בין עמים וטריטוריות, בין עם ישראל לארץ ישראל. הפסוק השני מציג תזה **היסטורית**, דהיינו - עם ישראל חוזר אל ארץ אבותיו ולא כובש בשרירות לבו נחלת זרים. הפסוק השלישי שם בפנינו תזה **מוסרית**.

כיבוש וזכות

האם יכולים אנו להצביע את עקבות הרגישות המוסרית לכיבוש בתחום ההלכתי? כדי לענות על שאלה זאת הייתי מבקש להיעזר בדברי הרמב"ם בהלכות תרומות ובהלכות בית הבחירה:

כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה - כיון שגלו, בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה - לפי שהייתה מפני הכיבוש בלבד, קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. כיוון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קידשוה קדושה שניה העומדת לעולם - לשעתה ולעתיד לבוא (הלכ' תרומות, פ"א, ה"ה).

לפי שקדושת המקדש וירושלים - מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם - בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה - הוא מקודש היום - ואע"פ שנלקח הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה (הלכ' בית הבחירה פ"ו, הט"ז).

כפי שאנו רואים ממקורות אלה, הלכות קדושת הארץ מחייבות אותנו להעריך את הכיבוש. הקניין אשר קנו עולי מצרים בדרך **הכיבוש**, כיבוש יהושע, הוא קניין 'דה-פקטו'. לפיכך, קדושה ראשונה, נובעת מהיות ארץ ישראל, ארץ 'של ישראל', וגם היא הינה איפוא - קדושה 'דה-פקטו'. בשעה שגלו ישראל מן הארץ בעקבות החורבן, הפסיקה להתקיים עובדתיות הכיבוש. מתוך כך בטלו הזכות והקניין, וכאשר הארץ כבר 'אינה מן ארץ ישראל' - בטלה גם הקדושה. לעומת זאת, בימי עזרא ועולי בבל, נשא הקניין אופי של **חזקה**, חזקת - ההתיישבות. הזכות שנובעת מחזקה זו היא 'דה-יורה', ולא פסקה אף כאשר גלו בשנית. ממילא, לא בטלה גם הקדושה 'השניה' לעולם. דברים מפורשים אלה, הדנים לא בהלכה אלא בטעמה, נשמעים מפי אדם שלא היה בשום אופן ופנים פציפיסט, מלמדים אותנו רבות על המשמעות המוסרית של הכיבוש, ועל ההבדל שבין חזקה וכיבוש.

דברים אלה מהווים ביטוי נוסף לרגישותם של החכמים לשאלה. ללא ספק, שואב הרמב"ם כאן ממסורת חשובה יוצאת דופן בעולם העתיק, אשר שאלה את השאלות המוסריות והתייחסה אליהן. בקרה מוסרית זו על הפוליטיקה היתה גם נחלתם של חז"ל.

העיקרון ההומני

התזה המוסרית בסוגיית הכיבוש באה לידי ביטוי בפרשה: "כי תקרב אל עיר להילחם עליה, וקראת אליה לשלום" (דברים כ', י). המדרש מעניק ממד מיוחד לפרשה זו, באומרו שהקב"ה הסכים לדעתו של משה בפסוק זה. וכך לשון המדרש:

"כי תקרב אל עיר" - זה שאמר הכתוב - 'ותגזר אִמְר ויָקָם לָךְ'... אמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: כל מה שגזר משה הסכים הקב"ה עימו. כיצד? ...הקב"ה אמר לו שיילחם עם סיחון, שנאמר - 'והתגר בו מלחמה', והוא לא עשה כן, אלא - 'ואשלח מלאכים...'; אמר לו הקב"ה - כך אמרתי לך - הילחם עימו, ואתה פתחת בשלום - חיך שאני מקיים גזרתך; כל מלחמה שיהו עורכים - לא יהו פותחים אלא בשלום, שנאמר - "כי תקרב אל עיר".

ישנן פרספקטיבות שונות לראיית פני הדברים. התורה מציגה לפנינו פרספקטיבות שונות, ועלינו לעשות את האינטגרציה ביניהן. מהפרספקטיבה האחת, אין משמעות לקיומו של האדם אם הוא מתנהג כבהמה או כחיה. על האדם להתעלות לחיים מלאי תוכן - "וזה כל האדם". אבל יש גם מבט אחר, שאינו תיאורני, ובו האדם במרכז. תפיסה זו - שמיוצגת כאן ע"י האיש משה - אומרת שאנו עוסקים למרות הכל בבני אדם, חרב שמונפת על ילד איננה ציור שמתאים לרוחו של היהודי. לכן עלינו לפתוח בשלום תחילה. וגם זאת למדנו מהקב"ה, שהוא רחום וחנון, אך אפים ורב חסד ואמת לרעים ולטובים. אלא שלמדנו זאת מפרשה אחרת, בבחינת "ממרחק תביא לחמה". כאן המקור ההגותי לגישה ההלכתית לכיבוש. מתוך המדרש הזה לומדים אנו עיקרון חשוב, שרגישות זאת מוטלת עלינו בתורה שבעל פה, כפטיש יפוצץ סלע.⁷

אכן, יש ומצווה היא תוצאה של סיטואציה היסטורית. היא הדרך היחידה הפתוחה בפנינו במצב מסוים. היא חובה בהתחשב בנתוני הדור, ובהתחשב בכללי המלחמה של הדורות ההם, דורות שדשו ארצות בקרצות הברזל (עמוד א', ג), כאשר פליטיהם נכרתו, שרידיהם הסגרו (עובדיה א', י"ד), עלליהם ירָטְשוּ וקָרִיזוּ יִבְקָעוּ (הושע יד, א). החרבן הטוטלי של עטרת מתועד במצבת מישע. מכאן, שהכיבוש אינו אלא בבחינת "ושללו את שלליהם ובזזו את בזזיהם" (יחזקאל ל"ט י). עם הקידמה, בדרך לאחרית הימים אנו חייבים לתת ביטוי לשינוי בכללי המלחמה. לפנינו מצווה, אלא שעל אף היותה חובה, יש בה טרגדיה. ואל יהיה דבר זה מוזר בעינינו. שהרי זהו מקור התנגדותה של הנבואה לבניית בית המקדש על ידי דוד: "ויהי עלי דבר ה' לאמר דם לרב שפכת ומלחמות גדלות עשית לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני. הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה והנחותי לו מכל אויביו מסביב כי שלמה יהיה שמו ושלוש ושקט אתן על ישראל בימיו, הוא יבנה בית לשמי והוא יהיה לי לבן ואני לו לאב והכינתי כסא מלכותו על ישראל עד עולם" (דבה"א, כ"ב, ח-ט).

פרשנות העבר ופוליטיקה של ההווה: בחרבי ובקשתי

מעשה אבות סימן לבנים. אברהם ויעקב קונים חלקות אדמה, למרות שאברהם יודע שיש ביכולתו לכבוש את הארץ, כפי שהוכיח זאת במלחמת המלכים. אכן, הטרגדיה הגדולה מתרחשת במעשה דינה. שמעון ולוי יוצאים להרוג את אנשי שכם בחרבם, ויעקב מקללם על כך. פירושו המופלא של רש"י הירש מאיר כאן את עניינו. הוא מסביר שתשובתם של שמעון ולוי לאביהם - "הכזונה יעשה את אחתנו" - מלמדת שהייתה להם מטרה חיובית גם אם יש מקום לפקפק בכשרות האמצעים שננקטו. וכך הוא לשונו: בתשובתם היחידה - 'הכזונה יעשה את אחתנו...' - הם מגלים כל נימוקם. האדון לא היה מרשה לעצמו את כל זה אלמלא הייתה זו נערה יהודיה זרה ועזובה. רעיון זה עורר בליבם את ההכרה, שיש רגעים בהם גם משפחת

7. ראה דבריו של עמנואל לוינס, Difficile Liberté, Paris 1963, p. 167. לוינס מתייחס שם להתקפתה הקשה של Simone Weil, שראתה בכיבוש ביטוי למוסרה הירוד של היהדות, אותה היא עזבה בעוברה לנצרות.

יעקב תאחז בחרב כדי להגן על כבוד וטוהר. כל עוד יכבד העולם רק את זכותו של זה שהכוח עומד לצידו - צריך גם יעקב לאמן את ידיו בחרב... אך הם הרחיקו לכת כאשר הרגו צדיקים בעוון רשעים תקיפים".⁸

ייתכן שאם שמעון ולוי לא היו הורגים את כולם - היו רודפים אחריהם ופוגעים בהם. ייתכן שיכולים היו לנהוג אחרת. אינני יודע מה היה מתרחש, אך דבר אחד ברור: ספר בראשית מלמד אותנו את השאיפה לשלום, ומצד שני את הטרגדיה שנלווית לכל קיום משותף בין גורמים חברתיים המנוגדים בעמדותיהם, קיום שמצריך לפעמים אחיזה בחרב. "מעשה אבות סימן לבנים". איננו יכולים לומר - "היפרד נא מעלי", ועלינו ללמוד כיצד ניתן "לשבת בארץ יחדיו".

מעשה אבות סימן לבנים. ואכן, יותר מכל פרשה אחרת, מבטאת פרשת שכם את הבעייתיות של כיבוש הארץ. אנו רואים כאן את הטרגדיה של השימוש בנשק. ר' שמשון רפאל הירש, היטיב להדגיש את הדיאלקטיקה הכרוכה במעשי האחים: "עם הנחת אבן הפינה של עם ישראל, מטילים קללה על כל התפרצות הפוגעת במוסר ובמשפט, ולו גם נעשתה לטובת הכלל".⁹

חז"ל לימדו אותנו לשנות את גישתנו לפרשה. הם הוציאו מדי פשוטם את דברי יעקב ליוסף¹⁰: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" - "בצלותי ובבעותי" (אונקלוס), וכן ברש"י - "בחכמתי ובתפילתי".¹¹

הבאתי דברים אלה, כי הם מקשרים אותנו למשמעות האקטואלית של הדיון. הציונות איננה אלא קואליציה של עמדות. ביניהן בולטות שתיים, זו שראתה את הציונות כתחיה, וזו שראתה בה מרד. הציונות הרדיקלית, שראתה את עצמה כמורדת במסורת של התורה שבעל פה, מרדה נגד הוצאה זו של הפרשה מפרשטה. אנו חייבים להדגיש דברים אלה, על רקע של מעין מיתוס חדש שהחל להתפתח. לפיו הציונות הקלסית היתה ליברלית והתבססה על עיקרון מלחמת ההגנה בלבד. זאת, עד שלב מסוים בו התרחש השינוי, שהחזיר את העטרה לספר יהושע. בתחילה הייתה הציונות דפנסיבית ונאורה, ורק משנפלה בידי קיצוניים, "התקלקלה" וחלו בה שינויים. במיוחד, זאת ההגות הדתית הנושאת באחריות זו. ולמרות שאינני מסכים בהכרח עם כל העמדות הפוליטיות של אותם אנשים שכנגדם נאמרו הדברים, חושב אני שיש בכך משום אחד בשישים בעלילת דם.

בתודעה המלחמתית החדשה יש משום מרד במסורת הדורות, ביהדות ההיסטורית. אין המיתוס הזה אמת. יתרה מזו, במידה מסוימת האמת היא הפוכה. דוגמה יפה לכך ניתן למצוא בפולמוס שהתעורר בתחילת המאה בין מיכה יוסף

8. דברים אלה מתאימים לדברי המדרש (בראשית רבה, פרשה צח, ה): "כלי חמס מכרותיהם", אמר להם הכלים הללו שבידכן גזולים הם בידכם, למי הם ראויים למכרותיהן לעשו שמכר את הבכורה".

9. בין הפרשנים החדשים רוצה אני להזכיר את דבריו של רד"צ הופמן (פירוש בראשית, בני ברק 1971, עמ' תקכב-ג). רד"צ הופמן ממעט את יסוד המרמה. לפי גישתו, האחים רוצים לנצל את חולשתם של בני העיר, כדי לשחרר את דינה משרב, אך בתוך העיר "גבר עליהם כעסם והם עברו את גבולות שליחותם".

10. מדרשים אחרים פרשו את הפרשה כפרשטה, והדגישו את ההכרח של יעקב להגיב בדיעבד: "היו על כורחו של זקן ולא היה אבינו יעקב רוצה שיעשו בניו אותו המעשה וכיון שעשו בניו אותו מעשה אמר מה אני מניח את בניי ליפול ביד אוה"ע מה עשה נטל חרבו וקשתו ועמד לו על פתחה של שכם ואמר אם יבואו האוה"ע להזדווג להם לבניי אני נלחם כנגדן, הוא דהוא א"ל ליוסף (בראשית מ"ח, כב) 'ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך וגו'', והיכן מצינו שנטל אבינו יעקב חרבו וקשתו בשכם, שנאמר (שם) 'אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי'" (בראשית רבה, פרשה פ).

11. וכך במדרש: "כלם אחוזי חרב": מעשים טובים, כמה שנאמר ביעקב אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי (בראשית מ"ח, כב)...בחרבי - זו מעשים טובים, ובקשתי - זו תפלה. ד"א כלם אחוזי חרב: זו חרבו של אברהם, שנאמר ויקח את המאכלת לשחוט את בנו (בראשית כ"ב, י). מלמדי שהם מלמדים בניהם, מלחמה זו תורה" (מדרש זוטא, ש"ש, פרשה ג).

ברדיצ'בסקי לבין אחד-העם. ברדיצ'בסקי הושפע רבות ממשנתו של ניטשה. במאמריו, הוא הטיף ל"שינוי ערכין", וביטא רוח כללית שהייתה אז בעולם, מרד גלוי כנגד אהבת השלום, הערצת האלימות, ובזו לרכרוכיות הגלותית של היהודי. אכן, האשמה היחידה שניתן לטפול על היהודים הייתה זו שקשורה בשאיפה מופרזת כביכול לצדק, באהבת השלום ובשנאת האלימות. הדת נתפסה כמקור לרכרוכיות זו.

לדברים אלה מקורות קודמים. ברוך שפינוזה, הנתפס בעיני רבים כסמל ההומניזם, מפתח רעיון זה. במסכת התאולוגית המדינית, כותב שפינוזה שהיהודים יכולים לזכות שוב במדינה לעצמם. בעקבות דברים אלה, נתפס שפינוזה כציוני הראשון. אינני מסכים עם הגדרה זאת. דבריו אלה של שפינוזה נאמרו בהקשר מוגדר היטב. שפינוזה שולל בעצם קיומן של גבולות לריבונות, דבר שפירושו כפירה בזכויותיהם של היהודים במדינות בהן הם גולים. טענתו של שפינוזה היא שהיהודים יוכלו לזכות בזכויות דתיות, רק אם תהיה להם מלוכה משלהם. וכאן קובע שפינוזה שהם יוכלו לזכות במדינה משלהם, רק אם ישכילו להתגבר על הרכרוכיות הנובעת מדתם. יש כאן לעג לעם שאינו מסוגל להשתמש באלימות. זהו העם שאמר עליו בשעתו מלך ארם שמלכיו - מלכי חסד הם.

ברדיצ'בסקי מייצג את המרד בחז"ל, וביסודות המוסריים של המקרא. אלא שבמידה מסוימת קידמו אותו בזה המשכילים. רעיון מעין זה מצאנו אכן בראשית ימיה של ההשכלה, בשירתו של יהודה ליב גורדון:¹²

שחתך ישראל כי לא למדוך
לאסור מלחמה בתבונה ודעת...
כוננו בתי מדרש - ומה הורוך
הורוך לשמור רוח, לחרוש אבן
לחשוף מים בכברה, לדוש תבן
הורוך הה, להלוך נגד החיים¹³

גם יל"ג המשכיל יוצא נגד החכמים המיוצגים על ידי רבי יוחנן בן זכאי הבורח מהעיר, וירמיה התבוסתן. עוד לפני מיתוס מצדה כותב יל"ג "נחלצה, נלחמה עד בא קצינו, חרב לא-דני ולבית מקדשנו". פילפולי התורה ומוסר הנביאים מנעו מאיתנו את ההצלחה, והפריעו לנו באחירתנו בחרב. טענה זו חוזרת ועולה אצל ברדיצ'בסקי, הפעם על הרקע של הפילוסופיה של ניטשה. זאת הציונות הרדיקלית האנטי-מסורתית שביקשה לחזור ליהושע תוך התעלמות מישעיהו. הם רצו לבנות מחדש את העם שהנבואה קלקל. הם אשר לימדו שהיהדות האמיתית היא "יהדות החרב", אז בראשית ימיה של המהפכה הציונית.

דווקא הם - חלוצי הציונות - התמרדו כנגד היהדות ההיסטורית שנראתה להם רכרוכית מדי. וכעת בא המיתוס החדש לטעון שהיהדות ההיסטורית היא אלימה! גם גיבור סיפורו של ברנר קם ומכריז שאיננו יודע ללמוד תורה כמו סביו ואיננו סוציאליסט כמו אביו, אבל דבר אחד הוא יודע - שעליו לקום ולהילחם כנגד הגוי שעושה בו פוגרום. הוא איננו יודע

12. בין שיני אריות, כתבי יהודה לייב גורדון, שירים, ת"א תש"י, עמ' קג.

13. בצדקיהו בבית הפקודות (שם, עמ' 63) יוצא המשורר נגד הנביאים: "ותימלא הארץ להקות נביאים... רודפי קדים, רועי רוח ונשיאים, יהיה גוי כזה תחת השמים". יל"ג מדגיש את חשיבותה של המלחמה:
לו לערוך מלחמה בשדה הבינו,
ומכונות וכלי קרב לו הכינו
אולי על אויבך גברת אתה
ומפלתך לא גדלה כמוה עתה.

להעריך כי אם אדם שקם ונלחם על נפשו עם החרב. יש כאן אפוא סתירה בין שתי עמדות תאולוגיות. האחת קמה להילחם על כבוד החיים, והשנייה - אומרת - "מי כמוך באלים ה'" - ששומע חרפתו ושותק. גישה זו יודעת שיש ולפעמים ראוי להבליג ולשתוק, מפני שסולם הערכים שלנו כעובדי ה' שונה מזה שמחשיב פגיעות שכביכול - בכבוד.

התשובה לא נמצאת במשנתו של אחד-העם. הוא אמנם נלחם נגד דעותיו של ברוצ'בסקי. אך האלטרנטיבה שלו חייבת להיות נדחית על ידינו. הוא הסתפק במרכז-רוחני. לא במדינה אלא במבנה רוחני, בו אין אנו עומדים כלל בפני דילמות מוסריות. והדילמה העיקרית שבהן היא המכרעת: האם עליי להתנגד לרע באמצעות שימוש ברע. אין לנו ברירה אלא לקבל את התשובה הקשה, כן.¹⁴

המלחמה כרע

השאלה הזאת עמדה בפני חז"ל. רבא אמר: "בכל דרכיך דעה - אפילו בדבר עברה". יש לפעמים סיטואציות שבהן צריך לעבור עברה כדי להינצל מעברות אחרות ולמען השגת הטוב. עמדה אחרת חלקה על גישה זו וטענה שהדרך היחידה לקיום מוסרי בעולם היא להימנע מכלל מעברות. זו הייתה דרך "החסידות" שבחרה לא להגיב על גילויי הרע. זו הייתה הדרישה של מידת חסידות, על פיה נדרש ר' יהושע בן לוי להפקיר עיר שלמה לחרבם של האויבים ובלבד שלא להסגיר לידיהם את עולא בן קושב כפי שדרישתם. זאת משנת חסידים. יש כאן אפוא מחלוקת, ואנו פוסקים כרבא, "חכם החכמים" כנגד דעת "החסידים", מפני שברור לנו שדרכם תביא לחרבן עולם. אנו יכולים להבין את דרך "החסידות", אבל אין רוח חכמים נוחה הימנה. אם בעלי המוסר לא יילחמו בכוחות הרע - ולו גם באמצעים שהרע נוקט בעצמו, הרי שאנו מפקירים את העולם להשתלטות הרע. זוהי שאלה מוסרית ממדרגה ראשונה, שבה נחלקו ראשונים ואחרונים, חכמים ופילוסופים. זו לכאורה, משמעות המחלוקת המפלגת בין ימין ושמאל, אולם אין זה כך. השמאל האשים את הימין בשימוש בחרב למען מטרות לאומיות, ואילו הוא עצמו לא נרתע מלתבוע שימוש בחרב למטרות חברתיות או בינלאומיות. תמיד נמצאו "הכשרים" שמצדיקים מלחמה.

אמנם היו חסידים אמיתיים. נמצאה גם עמדה שהתנגדה לכל סוגי השימוש בחרב. בנקודה זו התיישר הרב קוק שהעדיף את החכמה. מולו, הועדפה החסידות על ידי הרב שמואל תמרת, הפציפיסט היהודי המודרני המובהק. הרב תמרת תמך תחילה בציונות, אך לאחר מכן, נטש אותה מפני שנוכח לדעת שלא תהיה לה ברירה אלא לאחוז בחרב. עבורו האחיזה בחרב היתה קטסטרופה. יציאת מצרים נעשתה דוקא בידי הקב"ה ולא בידי מלאך או שרף, משום שכאשר ניתנת רשות למשחית - אינו מבחין בין צדיק לרשע. אם תינתן רשות לאדם לאחוז חרב - לא תהיה הבחנה בין טוב לרע.

ודאי היינו רוצים להיות "חסידים", אך איננו יכולים. אחד הציוויים שקיבלנו מן השואה הוא - קומו ואחזו בחרב, קומו והילחמו על נפשכם. ובכן, אנו לומדים מן ההיסטוריה. אנו "חתומים על חוזה" שבו אנו מתחייבים ללמוד מן ההיסטוריה

14. לא אערוך כאן את כל ההיסטוריה של הרדיקליזם ההגותי שמרד בפציפיזם שבמסורת היהודית. רוצה אני להביא דוגמה נוספת, את התאולוג ריצ'רד רובינשטיין שראה בציונות מרד באמונה באלוקים והמרת אמונה זאת בהסתמכות על העצמה והכוח. ראה יוסף גורני, החיפוש אחר הזהות הלאומית, תל אביב 1986 עמ' 200 וכו'. אין זאת עמדה מסורתית, אלא יש בה, אצל רובינשטיין, מעין חזרה אל האלילות הקדומה. יוצא דופן בנידון זה היא משנתו של הרב ש' אלכסנדרוב שקישר במפורש בין כיבוש יהושע לדעותיו של ניטשה.

הארוכה של עמנו: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים". עלינו ללמוד כיצד לחיות, מצד אחד, חיים בני חורין בארצנו, אך גם כיצד להתייחס, אל זרים שחיים בתוכנו. מחוזה זה גם נלמד שלא נוכל להיות פציפיסטים, "כצאן לטבח יובל".

מה עלינו לעשות בעולם בלתי מושלם, כשאין לפנינו ברירה אלא להשתמש ברע? דבר זה מחזירנו לבעיה מעניינת עליה חלוקים קאנט ובעלי האגדה. תוך שהוא משתמש במה שהייתי מכנה "מטפיסיקה בידיונית" תופס קאנט את המוסר כחל "לא רק על בני האדם כי אם על בעלי התבונה בכלל".¹⁵ לפנינו קונטרסט מעניין לרעיון המדרשי על המלאכים המתווכחים עם משה לפני קבלת התורה. בעלי תבונה אידיאליים אלה, מופעל רצונם על ידי תבונתם באופן המושלם ביותר וללא כל בעיות. והם מתנגדים לנתינת התורה. וכל כך למה? ארשה לעצמי לדרוש התנגדות זאת דווקא ברוח ההערה הקאנטיאנית. המלאכים מדברים בשמה של תורת מוסר אידיאלית ומתנגדים שהיא תרד ארצה מכיוון שאז היא תהפך לריאלית, למקבלת פשרות, למחויבת להשתמש ברע. הם יצורי המוסר המושלמים ביותר. והנה שלא כקאנט הטוען כי המוסר חל גם עליהם, טוענים חז"ל באופן פרדוקסלי שאין התורה יכולה להינתן להם. לא רק בגלל שאין הרע שולט במלאכים, כלומר שהם אינם בעלי נטיות, שהם מעבר ליצר הרע. ההבדל עמוק יותר. התורה היא ניסיון למצוא את הפתרון המוסרי במצב לא אידיאלי, כאשר אין לנו ברירה אלא להשתמש בחרב.

הלכות מדינה

חייב אני להוסיף כאן הערה הנראית לי חשובה בהקשר דיון זה. לא מעטים הם אלה הסוברים שההלכה מחייבת את המלחמה והאלימות. הרמב"ם מגויס למטרה זו. כדוגמה אביא את פסיקתו של הרב הראשי המנוח, הרב אונטרמן המתיר חילול שבת כדי להציל מי שאינו יהודי. פסק זה התבסס על דעת יחיד, דעתו של החתם סופר.¹⁶ לכאורה יש כאן דעת יחיד שאין סומכים עליה. אולם דווקא כאן, יש לזכור כלל חשוב, כלל שהראי"ה התייחס אליו באחד מהסכמותיו. כללי הפסיקה תופסים לגבי הפסיקה הרגילה, אך אינם תופסים לגבי עידן העתיד שהפך עתה להווה.

בין העידנים

אנו לא עזבנו את קריאתם של חז"ל, ולא הלכנו שולל אחרי ניאוקראים. אנו בני היהדות ההיסטורית שהרגישה חוסר אפשרות להרים יד, אך שידעה - מצד שני - לקחת את החרב מגלית ולהיזקק לה בעת הצורך. זוהי אותה יהדות שציוותה על כיסוי הדם מפני כבוד החיים של בעלי החיים חסרי תבונה.

האם תולדותיה של שכם יכלו להיות שונים? האם יכולנו לחזור לארץ ישראל מבלי להיזקק למלחמות? הראי"ה חלם על אפשרות כזו בספרו "אורות". הציונות האידיאלית היתה צריכה להתממש בעידן של פוליטיקה עולמית בה לא יהיה עוד צורך להשתמש בכוח לשם יישוב סכסוכים. חלום זה לא התגשם, אנו לא זכינו.

15. הנחת יסוד, עמ' 50.

16. ראה על כך גם במאמרו של א"ש רוזנטל, "דברי נעילה בסיום כנס היסוד של התנועה ליהדות של תורה, בתוך החוברת "החדש יתקדש והקדוש יתחדש" ירושלים תשכ"ו, עמ' 19.

אמנם כן, שיאה המוסרי של תורת ישראל בא לידי ביטוי בחזון השלום של הנביא ישעיהו "וכתתו חרבותם לאתים וחנויותיהם למזמרות", במאבקה של התורה נגד המלחמה. אלא שעת לכל חפץ, ולפעמים האידיאל המוסרי האמיתי, בא לידי ביטוי דווקא בסעד הרוחני במלחמה צודקת ובמאבק לשחרור לאומי, דווקא בקריאה ההפוכה: "כתו אתיכם לחרבות ומזמרתכם לרמחים".¹⁷

לפנינו שני עידנים שונים. אלא שלפעמים אנו מודעים באופן בלתי בעייתי לעידן בו אנו חיים, ולפעמים לא. ההגדרה המוסרית קשה במיוחד בעידן המעבר, כאשר לא ברור לנו עצמנו, מהות דורנו. אי-בהירות זאת היתה קיימת כבר בדורות הקדומים. גם אז נתפסו מלכי ישראל כמלכי חסד. אלא שאותה פרשה בספר מלכים מנסה ללמד אותנו את הסכנה שבחסד המוענק לאכזר. האויב נתפס על ידי איש החסד כאח: "אחי הוא" (מל"א כ', לג). אלא, שהנבואה שבעקבות הסיפור באה להעמיד אותנו בפני הסכנה שבעקבות הרחמים שלא במקומם: "כה אמר ה' יען שלחת את איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו" (שם, מג). בעקבות ההשלמה עם האויב יכולות לבוא מלחמות בלתי נפסקות, מוות או שעבוד (כמו למשל בתקופת השופטים).

עת שלום ועת מלחמה. ייתכן ואנו עוברים היום מעת לעת, מעידן לעידן. מי ייתן ואבחנה זאת תהיה נכונה. אלא שאנו חלוקים, והמחלוקת הגדולה שבינינו לבין עצמינו, איננה בהגדרת האידיאלים, אלא בהגדרת העידן שבו אנו חיים. ומכאן המתח בין המזדהים עם יהושע לבין החוזרים על נבואותיו של ישעיהו. אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

17. זאת גילה רודולף קיטל, חוקר המקרא הגרמני, שראה את אי הרלוונטיות של הברית החדשה באתגר החזית ובסבל החפירות, והעיד על הצורך לפנות אל ה"ברית הישנה" כדי למצוא סעד רוחני. ראה ספרו: Rudolf Kittel, Das Alte Testament und unser Krieg, Leipzig, 1916. C. F. Nicolai, The Biology of War, New York 1918, עמ' 540.