

עמלק

חלק א — מבואות

א. האם קיים 'אחר' שאינו לגיטימי?

השאלה האם קיים 'אחר' שאינו לגיטימי על פי השקפתה של התורה, קשורה במידה רבה בשאלה, האם המוסר הוא מרכיב במערכת המצוות, שהקב"ה מצווה את האדם. שלילת קיומו של מאן דהוא בשל מצב שנכפה עליו מעצם היותו ומלידתו שלא בקדושה, ובלא קשר למעשיו מכוח בחירתו החופשית, נראית כבלתי-מוסרית בעליל.

יתר על כן, כאשר התורה שוללת את קיומו של מישו — ה'אחר', והקב"ה עצמו מכריז עליו מלחמה לדורות עולם, עולה שאלה נוספת, ולהשקפתנו — חמורה מקודמתה. האומנם קיים בהנהגתו של הקב"ה את העולם גמול של צדק? והרי נראה, שאין אדם יכול ליתן את הדין, אלא על דבר שהוא יכול לקבל עליו אחריות, כלומר, שנעשה מרצונו שלו.

אמנם, המקרא מלא בתורת הגמול, בגמול הטוב לעושי הטוב בעיני ה', ובגמול הרע לעושי הרע בעיניו. אך הגמול אינו בהכרח קשור לצדק. הוא עשוי להיות, לטוב ולרע, תמריץ וחיזוק לציית לקב"ה ולשמירת מצוותיו, ובלא קשר למוסר. בתור שכזה, הגמול אינו אלא חלק מכוח שלטונו של הקב"ה בבריאה. שהרי לא מסתבר, שהגמול הוא צדק על קיום מצוותיו של הקב"ה, כשהצדק עצמו אינו אחד ממרכיבי הנהגתו את ברואיו.¹

עד שלא נחרץ דין בשאלותינו על מקומו של הצדק בין מידותיו של ה', מן הראוי שניגע בשאלה, מי ראוי להיות נשוא הצדק של הקב"ה, ומי ראוי להיות נשוא הצדק והמוסר, שהאדם נצטוו עליהם (בהנחה שהם מרכיב במערכת המצוות). שהרי ייתכן שקיים 'אחר', שרק כלפיו לא קיים הצדק האלוהי, ורק כלפיו לא ראוי, שיתקיים המוסר האנושי. נביא דוגמה לכך מהתייחסותנו לבעלי החיים. אף שנחלקו בכך הוגי דעות, מקובלת בעיקר שיטת הרמב"ם,² שהצדק האלוהי אינו חל על כל פרט בבעלי החיים, ואין הקב"ה דואג, אלא לקיום המין בכללו.³ גם המוסר האנושי המקובל (פרט לכיתות קיצוניות ושוליות) אינו שולל את ניצול בעלי החיים לצורכי האדם, וגם לצורכי מותרות.

* התפרסם בתוך: א' בזק (עורך), **על דרך האבות**, אלון שבות תשס"א, עמ' 317-396.

1. תאורטית, אמנם ניתן לטעון, שהקב"ה דורש צדק מעצמו, אך אינו דורש זאת מברואיו, ומהם נדרש רק קיום רצון ה' ומצוותיו. אך מה טעם בכך? שהרי אם הקב"ה דורש צדק מעצמו מחמת היותו טוב, והצדק הוא טוב, מדוע לא ידרוש זאת מברואיו, או לפחות יתגמלם בהתאם!?

2. בעקבות אריסטו.

3. עיינו: **מורה הנבוכים** ח"ג פרקים יז-יח. אמנם, הוא עצמו הביא שם את שיטת הרס"ג בעקבות כת 'מועתזילה' (עיינו: **אמונות ודעות** לרס"ג, שער ג פרק י), שיש השגחה פרטית, כלומר, צדק, כלפי כל בעל חיים. ועיינו מהד' י' קאפח **למורה הנבוכים**, ירושלים תשל"ז, עמ' שיב, הערה 69.

האדם משעבד את החמור, את הסוס ואת השור כדי שיעשו לו את עבודתו, הוא הורג בעלי חיים כדי לאכול את בשרם גם כשיש בידו אוכל אחר, ובעלי חיים אחרים הוא הורג, כיוון שנוכחותם מטרידה אותו. העכברים לגביו הם בבחינת 'האחר שאינו לגיטימי', ואף שיש להם נפש מרגישה ומצטערת.

לכאורה נראה מכך, שאין על האדם לנהוג בצדק ובמוסר אלא עם בני מינו. אלא שאם כך, מהו הגבול בהגדרת המין? ושמה אין אדם מחויב לנהוג בצדק אלא עם בני עמו? זאת ועוד, אף אם נניח שפתרנו את שאלת מוסרו של האדם, את שאלת הצדק האלוהי לא פתרנו בכך.⁴ הדעת נותנת אפוא, שהמוסר תובע מן האדם לנהוג בצדק רק עם מי שמסוגל להבין מהו צדק, להפנים בקרבו את רעיון הצדק (גם אם עדיין לא עשה זאת), ולקבל על עצמו שהצדק יחייב גם אותו. שהרי אם נתחייב לנהוג בצדק כלפי מי שהוא עצמו אינו מחויב לנהוג בצדק, בזה עצמו נמצאת מידת הדין והצדק לוקה. נראה, שתחת הגדרתנו זו מצוי רק מין האדם וכל האדם.⁵

כאן המקום לשאול: כלום ייתכן אדם שהוא 'אחר', שאינו נשוא אידאל הצדק, שדמו הפקר, ואולי אף מצווה להורגו בלא קשר למעשיו, וכל רעיון הצדק עולה לגבי כל האנושות פרט לו?⁶ הייתכן שעמלק, שהתורה רואה בו אויב לכל דבר טהור וטוב, ומצווה

4. דברי הרמב"ם בשאלה זו קשים בעינינו. הוא ראה את ההשגחה כנספחת לשפע האלוהי, וכנראה כך בכך גם את הצדק. לכאורה נראה, שקיומו של הצדק אמור להיות עצמאי ובלתי-מותנה בשום דבר אחר.

5. א. השוו לדברי רמב"ן בבראשית ל"ד, יג (ד"ה ויענו בני יעקב) בביאורו לכך שבני נח נצטוו על הדינים. כוונתו היא, כנראה, לחייבם לנהוג על פי כללי 'הצדק הטבעי'.
ב. הכלל שקבענו על 'נשוא הצדק' — בעיקר לגבי הדישה המוסרית מן האדם לנהוג בצדק עם זולתו, ועל היעדר דרישה כזו ביחסו של האדם אל בעלי החיים, עשוי להיות נכון, פרט למקרים קיצוניים כצער בעלי חיים וכד', שנאסרו על האדם, הן מצד המוסר והן מצד התורה. כך היא מצנות שילוח הקן, "אתו וְאֶת בְּנָיו" (ויקרא כ"ב, כח) ו"עֵזֹב תְּעֹזֵב עִמּוֹ" (שמות כ"ג, ה). עניות דעתנו נותנת, שהצדק המצופה מן הקב"ה הוא נרחב יותר, ואף שלדעת הרמב"ם אינו קיים היום, הוא עתיד להתגלות בעת שהעולם יבוא על תיקונו ו"לא יָרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ [החיות הרעות] בְּכָל הָרָקִיעַ כִּי מְלֶאכֶת הָאָרֶץ דָּעָה אֵת ה' פְּמִים לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיהו י"א, ט). מסתבר לנו, שאז יתרחב הצדק גם לגבי החיות (אמנם לדעת הרמב"ם גם פסוק זה עוסק בבני אדם בלבד, והחיות שבו אינן אלא משל — עיינו הלכות מלכים פי"ב ה"א, והשוו לדברי הראב"ד שם). גם הקפדה על צער בעלי חיים מצופה מן הקב"ה, ו"העולם לא יבוא על תיקונו כל עוד תולעת אחת נאנקת תחת אבן אי-שם" (רב נחמן מברסלב, מפי השמועה).

6. אמנם מדברי הרמב"ם נראה, שאכן עמים ברמה תרבותית ומוסרית ירודה במיוחד — דינם כ"חי הבלתי הוגה" (עיינו: **מורה הנבוכים** ח"ג פרק נא), ואין עוול מוסרי אף בהריגתם (כשחיסת החי הבלתי-הוגה, כלשונו **בפירוש המשניות** בבא קמא פ"ד מ"ג). מדבריו נראה, כאמור לעיל, שדבר זה הוא בגלל היותם מחוסרי השפע האלוהי, וכבר הקשינו על כך. אך שמא כדברינו, הואיל ואין

להילחם בו עד חרמה עד סוף כל הדורות, הוא הוא ה'אחר' הזה? הייתכן שאין במצוות מחייתו משום ערעור על עקרון הצדק מעיקרו?

עניות דעתנו נותנת שדבר זה לא ייתכן. נראה לנו, שעמלק אינו מופקע מהגנת הצדק על כלל האדם, שהרי הוא מסוגל להפנים אל קרבו את רעיון הצדק ולנהוג לפיו. שאם לא כך — מה תביעה יש לתורה ממנו, ומה הצדק בביקורת על מעשיו אם מעצם תולדתו אינו מסוגל לחוש כלל מהו עוול מוסרי ומהי שאיפה לצדק?

לא באנו לטעון בדברינו אלה, שלא ייתכן שהצדק ידור בכפיפה אחת עם מצוות מחיית עמלק כאשר עמלק ממשיך ומרשיע בכל מעשיו. אך העלינו ספק, האם הצדק יכול לדור יחד עם תביעת מחיית עמלק מכוח מעשי אבותיו, מחייה הכוללת גם חפים מפשע בעליל, "מַעַלְלֵי יַעַד יוֹנָק" (שמ"א ט"ו, ג).

עדיין ייתכן לומר, שמצוות מחיית עמלק אינה נובעת משלילה עקרונית של הלגיטימיות של עמלק, אלא בשל שיקולים הגוברים על שאיפת הצדק, כמו שאיפת ההישרדות וההרתעה⁷ (שהיא חלק מן ההישרדות).⁸ פשרם של אלו בדור שבו עמלק אינו חוטא, הוא החשש (או הוודאות) שמא יקום באחרית הימים 'המן הרשע' שיבוא לכלות את ישראל מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד. שיקול זה אינו עוקר את שאיפת הצדק מעיקרה, הוא רק דוחה את שלמות התגלותו של הצדק לאחרית הימים, ליום שבו לא ייאלץ הצדק להידחות כהוראת שעה מפני סיבות קיומיות, הגוברות עליו לשעתן בלבד, ואמנם, מצינו פעמים רבות ששיקול ההישרדות גובר על שיקול הצדק, שהרי במלחמות בין עמים נהרגים רבים שהם חפים מפשע, וה'היתר' המוסרי להורגם הוא הצורך של אויבם לנצח במלחמה כדי להציל את עצמו.⁹

ביכולתם להפנים בקרבם מהו צדק, ואף אינם מחויבים לו, הרי גם אינם 'נשואי צדק', והוראות הצדק אינן קובעות התנהגות בצדק כלפיהם, ועדיין שיטת הרמב"ם קשה גם בכך.

7. מן הרמב"ם **במורה הנבוכים** (ח"ג פרק מא) משמע, שהרתעת העמים מלחזור על מעשה עמלק היא עיקר טעם מצוות המחיה.

8. ואולי אף הנקמה. הנקמה כשלעצמה אינה סותרת לדעתנו את שאיפת הצדק. אמנם, היא עלולה לסתור את הצדק כאשר היא נעשית כלפי אדם אחר מאשר החוטא, שבשלו באה בקשת הנקמה. אך אנו יכולים להניח, שעם לדורותיו הוא גוף אחד, וממילא, הנקמה בזרעו של החוטא, אף שאינה תואמת את בקשת הצדק, היא גם אינה סותרת אותה בעליל. אמנם, כל זה לדעתנו, רק במגבלות החמורות, שיובאו בגוף המאמר לגבי ההישרדות.

9. א. ודאי הוא שמלחמות רבות בעולם אינן אלא עושק לשמו, אין להן כל הצדקה, והן אינן נכללות ב'היתר' שכתבנו.

ב. בפולמוסים בני דורנו הואשמה ההלכה היהודית בגזענות — בהתירה (לכמה פוסקים) להרוג גויים שאינם מקיימים שבע מצוות בני נח, אף שאין בינינו לבינם מלחמה (עיינו עבודה זרה כו ע"ב, ובטור ובשולחן ערוך, יורה דעה, תחילת סי' קנח, ועיינו בעיקר בב"ח שם ובש"ך ס"ק ב ובמחלוקתו עם המהרש"ל ועם הט"ז בס"ק א). ולא היא! ההיתר הקיים שם בסוגיה קשור

אך האומנם כלל הוא ששיקול הצדק נדחה מפני שיקול ההישרדות? ההלכה שאין פיקוח נפש דוחה שפיכות דמים,¹⁰ דומה שמורה לנו, שחשיבותו של הצדק גדולה יותר, ואין לקפח את זכות החיים של הזולת לצורך מאבק ההישרדות. נראה לנו, שהיחס המקובל כמוסרי בין צורך ההישרדות לבין בקשת הצדק הוא, שאם מצטרף עם צורך ההישרדות גם שיקול כלשהו של צדק, ואפילו הוא שיקול קטן ערך, שאין בו משקל היכול להכריע חיי אדם כשלעצמו, צירופו עם צורך ההישרדות — מכריע את הכף. נביא לכך שתי דוגמות:

- א. דוגמה מן ההלכה הקדומה: איסור גמור הוא לציבור אנשים לפדות את חייהם מידי אויב בחייו של אחד מהם על ידי הסגרתו לאויב. אך אם יש בו אשמה, ואפילו אשמה קטנה, בעצם הסתבכותו עם הנכרים, הסתבכות שהביאה לדרישת הסגרתו, אף שמצד הדין אינו חייב מיתה, מצילים את כלל הציבור בהסגרתו לאויב למיתה.¹¹
- ב. דוגמה מחיינו: נוהג ברכב עומד ח"ו להחליק עם רכבו לתהום ולהיהרג. הוא יכול להינצל מכך רק אם יטה ברגע האחרון את רכבו לעבר הולך רגל או רכב העובר במקום לתומו. בכך יציל את עצמו ויהרוג את הזולת. אין ספק, שמבחינה מוסרית גובר שיקול הצדק במקרה זה על צורך ההישרדות, ואנו נורה לנהג, שלא להציל עצמו בדרך זו.¹² אך אם הולך הרגל או הרכב שממול הוא שגרם להחלקתו של נהגנו אל סף התהום, אף אם הגורם עשה זאת בשוגג, מחמת רשלנות וכד', אף שוודאי אינו חייב מיתה על כך, לא נוכל לומר מבחינה מוסרית לנהג המחליק, שלא יציל עצמו בכווננו את ההגה כלפי הגורם האשם בתקלה.¹³

בהרחבתם של שיקולי ההגנה העצמית של היהודים, ולא בגזענות לשמה. ומסתבר לנו, שאין לנתק הלכה זו משאר הדברים שנאמרו בסוגיה זו שם. הסוגיה מקרינה חשש גדול מאוד מכל מפגש עם גוי: בדרך, במרחץ, אצל הספר, בטיפול המיילדת ועוד. ההיתר להיפטר מן הגוי על ידי הריגתו הוא תוצאה של חשש זה. לאור זה אפשר שהיום, שהמציאות שונה, שונה אף ההלכה בכך, ובכל קבוצת גויים תהא הלכה שונה. מכל מקום, גזענות ודאי שאין כאן. זאת ועוד: רוב הפוסקים סבורים, שיש איסור גמור להרוג גוי, אף באינו שומר ז' מצוות בני נח.

10. עיינו: פסחים כה ע"ב; יומא פב ע"ב ועוד: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי [= מניין שדמך אדום יותר, שמא דמו של הזולת אדום משלך]".
11. רבו השיטות בכך. עסקנו בנושא זה בהרחבה במאמר 'עיון במשנת חסידים', **ספר היובל לשיבת הר עציון (עלון שבות 150)**, אלון שבות תשנ"ח, עמ' 231-269. כדברינו משמע בעיקר בשו"ת **הב"ח החדשות** סי' מג (עיינו הערה 18 במאמרנו הנ"ל).
12. כדלעיל, הערה 10: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי".
13. א. מבחינה מעשית ודאי שיש לדון בכל מקרה לגופו במידת האשמה, ולא נכנסנו לכך כאן; ב. דוגמה נוספת ללבטים שלנו בכך היא סוגיית "עוברתה המקשה לילד" (סנהדרין עב ע"ב). בבחירה שבין חיי היולדת לחייו של היילוד נעשית שם הבחנה, שבפירושה נחלקו הפוסקים. מכל מקום נראה, שהלבטים שם הם ממתי נחשב העובר ל'נשוא מידת הצדק'.

עיקרון זה נראה נכון לא רק ביחס ליחיד, אלא גם ביחס לציבור שלם. כיוצא בו במלחמות העמים, אם יש אשמה בעם המותקף, היא 'מטהרת' את מעשי ההרג הנעשים גם בחפים מפשע (כל עוד מדובר על מעשה המלחמה ולא על פשעי מלחמה), כשהמטרה היא לחסוך בהרוגיו של הצד התוקף עתה. ייתכן אפוא להסביר את מצוות מחיית עמלק - לא כעוקרת את כל מושגי הצדק כלפיו, אלא כפעולת הגנה ומניעה בשל כוח ההרס הטמון בו לעם ישראל בעתיד, וכפי שאכן נתגלה בימי המן.

אלא שבדברינו אלו טמונה סכנה גדולה. שהרי אם חפצי צדק ומוסר אנחנו, לא נוכל להסתתר בכל מצב מאחורי טענת ההגנה העצמית והחשש מפני הבאות הרחוקות, בטווח שאינו נראה לעין, באין מצב של 'חולה לפניך'¹⁴ כדי לבוא ולהשמיד מחמתה עם שלם, על נשיו ועל טפו. עם כל ההבדלים הרבים והעצומים¹⁵ בין מה שהצגנו כאן לבין תורת הגזע הגרמנית, גם היא טענה בשם ההגנה העצמית (החשש לניוונו של הגזע ה'מפותח' מחמת התערובת), והסתמכה בכך על תורת ההישרדות המושחתת ('הבררה הטבעית') שהוסמכה לתורתו של דרווין.¹⁶ כלום כל חטאה הוא בתאוריה המעוותת שלה, וכלל לא במסקנות המרושעות שהוציאה ממנה?¹⁷

14. = סכנה בעליל הנראית כרגע, או לפחות הנצפית בטווח הקרוב.
15. אין דבר בעולם שישווה ברוע שלו לתורת הגזע הגרמנית, ויש להצטער על השימוש הרב שעושים בה אצלנו, כשאנשים משווים אליה את תורותיהם של יריביהם הפוליטיים. תורת הגזע הוסיפה את הרעה של ההבחנה המשונה בין הגזעים האנושיים לשתי הרעות של תורת דרווין, מתן הלגיטימיות להישרדות לגבור על הצדק ללא כל תנאי, והקביעה שיש היתר לחזק לחסל את החלש במקום לעזור לו. אמנם, למיטב ידיעתי הדלה, העיוות המוסרי לא נזכר בשום מקום אצל דרווין עצמו, הוא עצמו לא עסק במשמעויות המוסריות של תורתו, ואף אין הכרח גמור מתורתו למסקנות מעולם הטבע לעולמו המוסרי של האדם. אך מסתבר, שהוא קיצר את הדרך שלא מדעתו לתורת 'הדרוויניזם החברתי' של הרברט ספנסר (עיינו: א' גרינהוט וח' אורמאן, ערך 'ספנסר הרברט', **האנציקלופדיה העברית** כו, ירושלים-תל אביב תשל"ד, עמ' 285), תורה שהעדיפה תועלתניות על פני הומניזם, וכן להקמת יסודותיה של תורת הגזע ומצנות השמדת הגזעים החלשים.
16. עיינו: י' כץ, **שנאת ישראל**, תל אביב תש"ם, עמ' 290-291.
17. נדמה לי, שבדיונים על המוסר ועל האנושיות בכללם לא הוקדשה די תשומת לב להרס ולחורבן המוסרי שגרמה תורת דרווין לאנושות, החל מן המאה התשע עשרה למניינם. היהדות המאמינה הייתה כמעט היחידה שלחמה מלחמת חרמה נגד דרווין ותורתו. אך היא עשתה זאת רק בשל הספק שהטילה תורת דרווין בקיומו של בורא ומנהיג לעולם. מן ההוכחות הנודעות ששימשו במשך הדורות לקיומו של בורא ומנהיג לעולמנו היה משל 'קסת הדיו' — הטענה, שכשם שלא ייתכן שיצירה ספרותית הינה תוצאה של קסת דיו, שנשפכה במקרה, כך לא ייתכן שעולם מחושב ומתוכנן לכל פרטיו כעולמנו הוא תוצאה של התפתחות מקרית בלא שכל ורצון המכוונים את התפתחותו. תורת דרווין סתרה טענה זו על ידי תאוריית 'הבררה הטבעית' — שקבעה את חוק קיום העולם, שהחזק והמושלם יותר מכלה את רעהו הפחות מפותח ממנו. מכך עולה, שייתכן שהתפתחותם של המינים השונים היא מקרית, כביכול, והם מתפתחים גם לכיוונים פגומים ובלתי-הגיוניים וגם

* * *

דחינו את האפשרות ליישב את המוסר והצדק עם מצוות מחייה טוטלית של עמלק על ידי הוצאתו של עמלק אל מחוץ לתחום נשואי הצדק, וכן על ידי הוראת שעה גורפת המצדיקה את השמדתו מטעמי הגנה עצמית בשל הסכנה הבלתי-נראית הנשקפת ממנו. עדיין לפנינו אפשרות תאורטית ליישב מצווה זו, ועדיין בתחום המוסר והצדק. הבה נאמר, שיכולתנו כבני אדם להעריך את הסכנות ואת הנזקים שקיומו של עמלק גורם לנו כעם ולאנושות כולה — היא מצומצמת מכדי שנוכל לשפוט את מידת מוסריותה של מצוות מחייתו. עלינו לקבל ולהאמין, שהקב"ה, שכתב מצווה זו בתורתו, העריך בדרך נכונה את הנזק המוסרי והאמוני שבקיומו של עמלק לעומת הנזק המוסרי שבמחייתו, ועלינו להאמין בעת קיום מצוותו זו, ש"הצור תמים פָּעֵלוּ פִּי כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט" (דברים ל"ב, ד).

גם לטענה זו יש נקודת תורפה משמעותית. אילו היה בא נביא ואומר לנו, שחטאו של עמלק עתה כבד מנשוא, ויש להשמידו, היה מקום לתאוריה שהצענו, שהרי ודאי אמת היא, שיכולתנו להעריך את המציאות מוגבלת, ועלינו להכיר ביתרוננו של נביא המדבר אלינו בשם ה' בהערכת המציאות ובהסקת מסקנות ממנה. אך כשהתורה היא המצווה אותנו בציווי העומד לעולם מאז מעמד הר סיני על המחייה הטוטלית, אין כאן שאלה של הערכת מציאות, משום שהמצווה קדמה להתנהגותו של עמלק בדור שעתיד לקיים את המצווה,

לכיוונים המאפשרים את שלמותם, וכל זה ללא שכל וללא היגיון. אך המינים החזקים והמושלמים הם השורדים במלחמת הקיום המתמדת, ולכן נראה עולמנו כאילו הוא מפותח והגיוני. נדמה לי, שהמאבק הדתי נגד התאוריה הסיח את הדעת מן המאבק המוסרי שהיה צריך להתפתח נגדה, לאור ההכרה ה'חוקית' שנתנה לכך, שכדי להתקיים על החזק לחסל את החלש במקום לעזור לו (שוב נדגיש: אין הכרח בהיקש זה למוסר האנושי, וכנראה אין סיבה להניח שדרוין התכוון לו. הוגי דעות מעוותים ומרושעים, בעיקר באנגליה ובגרמניה עשו היקש זה על דעת עצמם, והשתמשו בו). מכך, בצירוף תאוריית ניטשה על החזק ('ה'על-אדם') התפתחה תורת הגזע הגרמנית. עיינו, למשל: ב' מגי, הפילוסופים הגדולים, תל אביב תשנ"ז, עמ' 322. אנו, בעניות דעתנו, רואים קשר ברור בין יסודות הכפירה באלוהים של דרוין, לבין הכפירה במוסר שיצרה. ננסח את דברינו על פי דוסטויבסקי בספרו **האחים קרמזוב**: "באין אלוהים, הכל מותר", וכוונתו שם — בלא מציאותו של הקב"ה, אין טוב ואין רע ואין מוסר.

תאוריית דרוין בצורתה המקורית כבר הופרכה, והוסבה לנאו־דרוויניזם. אך דומה, שדווקא לתוצאותיה המוסריות עשויה להיות עדנה. אנו רואים קשר בין המוסר הדרוויניסטי לבין החברה הקפיטליסטית בעולם הפוסט-מודרני, שבו אין נקודת עיגון מוסרית אובייקטיבית מוחלטת הנכונה מכל נקודת מבט. ההצלחה והכוח עשויים להיות מדורגים בפסגה, ונקודת מבטו התוקפנית של החזק, השורד והמושלם, כביכול, עלולה להיות נכונה מבחינה מוסרית לא פחות מזו של איש המוסר הקלסי, התובע עזרה לחלש. הטיב להראות זאת א' כהן, בספרו את סיפור כיפה אדומה מנקודת מבטו של הזאב שוחר הטרף (**לישון עם כיפה אדומה, לקום עם שלושה חזירונים קטנים**, חיפה תשנ"ז, עמ' 94). עלינו להיות מודעים גם לסכנה זו ולדעת להתמודד עמה.

ומשמע שאינה תלויה בהתנהגותו. אם נאמר שירדה התורה לסוף דעתו של עמלק, שאינו עתיד לשוב מחטאיו ולשפר את דרכיו, הרי עקרנו בכך את עקרון הבחירה החופשית, ואם נאמר שעקרון הבחירה החופשית אינו נכון לגבי עמלק, חזרה שאלתנו הראשונה למקומה, מה הצדקה יש לנו להתלונן על התנהגותו.¹⁸

עדיין הפתח פתוח לדרך אחת, שאמנם נראית לנו דחוקה, אך אין לנו פירכה חד-משמעית לדרך זו. דרך זו מסתמנת מבין השיטין של כמה מן הפוסקים,¹⁹ והיא, שעמלק הוא כה רשע עד שחזקתו היא להרשיע, הוא ובניו אחריו. לכן בכל דור יש להורגם, דמן הסתם רשעים הם. אמנם, אם ידועה לנו חפותם וצדקתם, אכן אין להורגם, ועדיין נראית לנו דרך זו דחוקה.

נוכל להרחיב את טענת חוסר הבנתנו ולומר, שגם בלא לבחון את התנהגותו של עמלק, אין לנו כוח שיפוט חזק ואובייקטיבי דיו כדי לבחון את צדקת צו מחייתו, ועלינו לקבל את אמות המידה המוסריות של התורה, ולהאמין בצדקת משפטו ומוסרו של הקב"ה.²⁰ אלא שלעניות הבנתנו אין הבדל גדול ובעל משמעות בין הטענה שהקב"ה פועל על פי אמות מידה מוסריות, שאינן מובנות לאדם, אלא רק לו עצמו, לבין הטענה, שאין כלל מוסר עצמאי, והטוב הוא רצונו של הקב"ה מצד עצמו, וכל ערכן של מצוות המוסר אינו אלא מחמת היותן רצון ה'. אם אין לאדם כלים ואמות מידה אובייקטיביות לבחון את הצדק והמוסר, או שאלו אינם קיימים כלל והם בטלים כלפי רצון ה', ודאי שאין מקום לכל שאלה על מוסריותה של מצוות מחיית עמלק ולכל שאלה על ה'אחר' שאינו לגיטימי. לשאלה זו עצמה נקדיש את הפרק הבא.

ב. האם הקב"ה מחויב לאמות המוסר המקובלות באנושות כנכונות?

נפרדנו מן הפרק הקודם בשאלה, האם הקב"ה כפוף לאמות המידה המוסריות הקיימות אצלנו, או שמא רצונו 'השרירותי' הוא הקובע מהו הטוב האמתי. שאלה זו שאל סוקרטס בוויכוח עם אותיפרון, והסיק, שצו המוסר הוא עצמאי, והאל, מחמת שהוא טוב, נוהג לפי צו זה.²¹ על מסקנתו זו של סוקרטס, שנראית מגבילה את רצונו של הבורא וכופפת אותו

18. לא נעסוק כאן בשיטה הפילוסופית המאפשרת להעניש על מעשים רעים אף אם נכפור בבחירתו החופשית של האדם, ואף שהזכרה שיטה זו ונדונה אצל ר' חסדאי קרשקש בספרו **אור ה'** (מאמר ב כלל ה בעיקר פרק ג).

19. ראו: **גור אריה** (שמות י"ז, טז, ד"ה אין השם שלם; דברים כ"ה, יז ד"ה מטמאן במשכב זכור); **אבני נזר** (או"ח סי' תקח), **ציץ אליעזר** (חלק יג סי' עא), וכך עולה גם מדברי **החזון איש** יו"ד סי' קנז ס"ה.

20. עיינו: ד' סטטמן וא' שגיא, **דת ומוסר**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 125-130. מסקנתם בכך אינה שונה בהרבה מדברינו.

21. עיינו: **כל כתבי אפלטון**, תרגם ל' ליבס, תל אביב תשל"ה, כרך ב, עמ' 267.

למחויבות לנורמות הנמצאות מחוץ לרצונו, נשתברו במשך קרוב לחמישים היובלות שעברו מאז קולמוסים רבים. סטטמן ושגיא היטיבו לנתח חלק נכבד מן הנכתב בסוגיה זו, והם נוטים במסקנתם לשלול את האפשרות שהאל פועל על פי רצון חופשי לחלוטין.²² הם עושים זאת מכוח טענות רבות. השתיים המרכזיות שבהן, לעניות הבנתי, הן: האחת, ששרירות הלב היא פגם מוסרי וחסרון, ואין לייחס לאל פגם מוסרי;²³ והשנייה, המכונה בספרם 'תזת קרמזוב',²⁴ המניחה, שאם למוסר אין ערך עצמי בלא קיומו של האל וצו האל העומד מאחוריו, הרי שאם נניח קיומו של עולם בלא אלוהים, הכל יהא בו מותר, כולל למשל, עינויים של ילדים לצורך הנאתו של המענה אותם. כיוון שדבר זה הוא בלתי-מתקבל על הדעת, ממילא בטלה ההנחה שקיומו של המוסר תלוי בבורא, ושאין לו מעמד עצמאי.

מסקנתם של סטטמן ושגיא, הקרובה ביותר לתאוריה הקושרת את המוסר בבורא העולם, היא, שאכן אין הצו המוסרי תלוי בו (אף שבהחלט ייתכן שאף הוא יצווה עליו).²⁵ טענה זו פוגעת בריבונותו של האל (בעובדה שיש אמת יסודית שאינה תלויה בו). היא פוגעת אף בחירותו של האל, בכך שהיא קובעת לו שאם ברצונו להיות אל טוב, הוא חייב לכפוף את עצמו לחוקים שאינם תלויים בו. את השאלה הראשונה פותרים שני המחברים בדבריו של ריצ'רד סווינבורן,²⁶ שכפיפות לחוקי המוסר היא ככפיפות לחוקי הלוגיקה וכשם שאין הקב"ה יכול לברוא ריבוע, שאלכסונו שווה לצלעו. החיסרון בכך אינו בקב"ה, אלא במושג עצמו. את שאלת חירותו של האל הם פותרים באמצעות הגדרה השונה מן ההגדרה המקובלת לחירות. הם מקבלים את הגדרתו של שפינוזה²⁷ לחירות, שחופשי הוא דבר הנמצא מתוך הכרח טבעו ואינו מוכרע על ידי זולתו. בספר אחר מקצין שגיא את הגדרתו לגבי חירותו של האל עד לבלתי-אפשרי לדעתנו, כלל: "האל והאדם שותפים בקהילה המוסרית. שניהם כפופים למוסריות במידה שווה".²⁸

* * *

אף שאיני כדאי למתוח ביקורת על ספר חשוב זה של סטטמן ושגיא, דומני, שנקודת תורפה מרכזית בו היא הסתמכותו הבלתי-נלאית על מקורות זרים, ודלות מקורותיו בספרות

22. ראו: סטטמן ושגיא (לעיל, הערה 20).

23. ראו שם, עמ' 60 ואילך.

24. ראו שם, עמ' 84 ואילך; עיינו שם ניסוחה בספרו של דוסטויבסקי **האחים קרמזוב**.

25. ראו: סטטמן ושגיא (לעיל, הערה 20), עמ' 94-97.

26. ראו שם, עמ' 120-134.

27. ראו: ב' שפינוזה, **תורת המידות**, רמת גן תשמ"ח, עמ' כח; סטטמן ושגיא (לעיל, הערה 20), עמ' 97.

28. א' שגיא, **יהדות בין דת למוסר**, תל אביב תשנ"ח, עמ' 14.

התורנית היהודית לדורותיה.²⁹ הנחות הנראות לנו כבלתי-הכרחיות כלל, הן שהביאו למסקנתו של הספר על הגבלת ריבונותו של בורא העולם, ועל הגבלת חירותו על פי המושגים המקובלים.

לעיל הבאנו את הבנתם של המחברים בעקבות 'תזת קרמזוב', שניתן לסתור את הזיקה בין המוסר לבין צו האל כשנניח את קיומו התאורטי של עולם ללא האל, ועדיין הצו המוסרי יהיה קיים. את הנחת קיומו המתמיד וללא תנאי של הצו המוסרי מבססים המחברים על דבריו של סווינבורן,³⁰ שהתכונות המוסריות נלוות תמיד לתכונות טבעיות מסוימות. לדעתנו, הנחה זו אינה נכונה, ונרחיב על כך בהמשך דברינו. גם טענתם שאי-אפשר לתת הסבר הולם לכך שמעשה מסוים אסור מבחינה מוסרית בעולמות מסוג אחד (שבהם אנו מניחים את קיומו של האל), ומותר בעולמות מסוג אחר (שבהם אנו מניחים את אי-קיומו), היא טענה שלדעתנו אינה נכונה.³¹

בהמשך דבריהם ביססו המחברים את דבריהם על עצם הלגיטימיות שבהנחת קיומם התאורטי של עולמות שבהם האל אינו קיים, ולפחות על כך שהתגלותו והצו שלו אינם

29. לעמדתה של הספרות התורנית בנושא הקדיש א' שגיא ספר בפני עצמו, והובא בדברינו לעיל, הערה 28.

30. ראו: סטטמן ושגיא (לעיל, הערה 20), עמ' 86.

31. אנו חולקים על דעתם של המחברים לא רק בסיבות העקרוניות, אלא גם בנסיבות המעשיות הפשוטות. לא מצאנו אצל המחברים בפרקים על הנדון עתה שום דיון על שאלת 'נשוא הצדק', שעליה הרחבנו לעיל (שמא הם דנים על כך במקום אחר, ונשמט מעיוננו), והרי שאלה זו היא מרכזית מעין כמותה כדי לקבוע אם מעשה מסוים הוא מוסרי או לא. היא יכולה לפצל בין עולמות, שבהם מעשה מסוים יהיה אסור, ובין אחרים, שבהם הוא יהיה מותר. ניתן לכך דוגמות מספר:

א. גם אם אנו מניחים מבחינה עקרונית, שהתעללות בילדים חסרי ישע לצורך הגשמת צרכים של הזולת היא מעשה בלתי-מוסרי בעליל, עדיין עולה השאלה מי הוא נשוא צדק זה. בעיני כותב שורות אלו ובעיני רבים אחרים, כלל זה נכון גם לגבי המתת עוברים במעי אמם לצורכי חירותה של האם. טענה זו מתחזקת מיום ליום, משמגלה המדע עוד ועוד על סבלם, על הרגשותיהם ועל מודעותם העצמית של העוברים, וכן על ייסורי גסיסתם בעת הפסקת ההיריון. למרות זאת, ברוב החברות ה'נאורות' היום, מותרת המתה זו לצורך חירותה של האם להשתחרר מהריונה. הסיבה לכך היא, שהעובר אינו מוגדר בחברות אלו כ'נשוא צדק', וכללי המוסר אינם חלים עליו.

ב. רבים בחברה האירופית בכלל והגרמנית בפרט, האמינו שהם אינם חורגים מכללי המוסר האנושי בהתעללם ביהודים בהשמדה ההמונית, וזאת — כיוון שהיהודי חדל להיות בתודעתם המעוותת 'נשוא צדק'.

ג. כפי שכתבנו לעיל, קיימת לדעתנו סכנה גדולה, שהתרבות הפוסט-מודרניסטית תכיר בלגיטימיות של טענות מעין אלו בעתיד. ייתכן אפוא, שמעשה אחד יהיה מוסרי בחברה אחת ובלתי-מוסרי בחברה אחרת.

הערונו כאן הערה מעשית על ניסוחם של סטטמן ושגיא. אמנם ברור לנו שאין בהערה זו כדי לדחות מבחינה עקרונית את שיטתם. בדחייה העקרונית עסקנו בגוף המאמר.

הכרחיים.³² גם על כך נחלוק בהרחבה. אנו חולקים לחלוטין גם על מה שהובא לעיל (מסוייבורן), שהמסקנות הלוגיות הן מחוץ לריבונותו של האל.

כל הנחותיהם של המחברים שהובאו לעיל, נראות לנו כנובעות מהנחת בסיס אחת, והיא, שהלוגיקה והמוסר כפי שהם נתפסים בשכלנו, בלבנו ובמצפוננו, הם **אמת אובייקטיבית**. הנחתנו בהמשך דברינו היא, שמה שנתפס אצלנו כלוגיקה ומוסר הם ערכים **המותנים במבנה כלי השיפוט שלנו**, שהרי אין אנו אלא בשר ודם, אדם שיסודו מעפר וסופו לעפר.

נפרט את דעתנו על אחדים מפרטי הנושאים הנדונים:

א. הסתירה הלוגית המוכרת לגבי רצונו וחירותו של הקב"ה היא, שמחד גיסא, התניית ערכי שלמות ברצונו, הופכת את מציאותם למקרית; ומאידך גיסא, אם ערכים אלו אינם תלויים ברצונו, הם הופכים את חירותו למוגבלת. נבחר את דברינו: בעבר נהגו אפיקורסים להצטעצע בשאלה הלוגית, האם יכול הקב"ה לברוא אבן כה כבדה, שלא יהא בכוחו להרימה. הם אהבו לשמוע את צירוף המילים 'הקב"ה אינו יכול', צירוף שאדם מאמין מתקשה להעלות על דל שפתיו.

המלכוד הפנימי קיים אף בשאלות פשוטות יותר ויסודיות יותר. למשל — האם יכול הקב"ה להיות (על פי רצונו) בלתי-שלם? האם הוא יכול (ברצונו) להיות חלש? האם הוא יכול ברצונו להיעדר? ועוד. עצם יכולתו ולו בכוח להיות בלתי-שלם, פוגמת בעינינו את שלמותו, ומצד שני — אם אינו יכול לממש רצונו בכך — חירותו מוגבלת, ואף בכך יש חוסר שלמות.

פתרון המלכוד טמון לעניות דעתי בכך, שמציאותו של הקב"ה **כפי שהוא** צריכה להיות קודמת בעינינו להגדרת כל מושג. השלמות והקיום, הכוח והאחדות, הם מושגי משנה, שאותם אנו מגדירים לעצמנו על פי הכרתנו את הבורא ומתוך ניסיון לדמות צורה ליוצרה. הואיל והגדרתם הראשונית של מושגים אלו היא מכוח הופעות של הבורא בעולמו, השאלה האם ניתן להצמיד אליו תארים הפוכים של חלקיות, היעדר, חולשה ושניות, היא ניסיון לשאול האם ניתן לזהות את השלמות עם החלקיות, את הקיום עם היעדר וכדומה. כאן ברור שהחיסרון הוא בעצם השאלה, ולא בהכרתנו ובהגדרתנו לעצמנו את מציאותו של הקב"ה.

ב. כל מה שכתבנו נכון, לדעתנו, רק לגבי ערכים אובייקטיביים הקשורים בשלמותו של הקב"ה. סטטמן ושגיא דנים בהרחבה על צדקו וטובו של הקב"ה.³³ הם קושרים את טובו במידת המוסר שבו. את המוסר הם מגדירים כקשור בהסבת אושר, מניעת סבל

32. ראו: סטטמן ושגיא (לעיל, הערה 20), עמ' 87-88.

33. ראו שם, עמ' 63 ואילך.

והבטחת צדק.³⁴ לעניות דעתנו, הסבת האושר ומניעת הסבל, ככל שהם נוחים לאדם ומשמחים אותו, אין בהם כדי להגדיר את הקב"ה כטוב במושגים המקובלים עלינו, כל עוד אנו מניחים כדבריהם, שטוב זה הוא 'הכרח טבעי'.³⁵ 'טוב' במושגינו הוא מי שבוחר מרצונו החופשי להיות טוב, כלומר, מי שיכול להיות גם רע, אם ירצה בכך. לכן, אף שהקב"ה 'מוכרח' להיות שלם, אין הוא מוכרח להיות טוב, אלא שהוא רוצה בכך.

ג. הגדרותינו אלו מחזירות אותנו לשאלה הראשונה, האומנם חייב הקב"ה לכוף עצמו למערכת חוקים חיצונית כדי לא להיות רע ושרירותי? תשובתנו היא — **לאו**. כדי לענות תשובה מפורטת על שאלה זו, עלינו לשוב לשאלה שרמזנו עליה לעיל, מה ערכן של ידיעתנו והכרתנו בטיבו של מוסר האמת.

חוש השיפוט של האדם על ערכי הטוב והמוסר ובחירתו בהם הם מרכיבי המצפון. האדם נולד עם מצפון, ו"טבע הנפש האנושית הוא ללכת בדרך ישרה".³⁶ אך המצפון אינו דבר המובן מאליו, ואף שהוא מובנה בטבע הנפש האנושית, הוא אינו חלק מנפשם של בעלי החיים. המצפון הוא המרכיב העיקרי **בצלם אלוהים שבאדם**. הקב"ה ברא את האדם עם חוש שיפוט על ערכי טוב ורע, הדומה ככל האפשר לזה של הקב"ה עצמו, ועם רצון הדומה לרצונו של הקב"ה עצמו.³⁷ מצפונו של האדם מדריך אותו אל ערכי המוסר הידועים לנו, כיוון שהאדם נברא בצלם אלוהים, וכיוון שהקב"ה חפץ בערכים אלו. לכן, אילו חפץ הקב"ה בערכים אחרים מצלם אלוהים לנו היום (למשל — שפיכות דמים, שקר וגנבה), ואדם היה נברא בצלם אלוהים — היה מצפונו של האדם מכוון אותו לאותם ערכים, ותחושותיו כלפי הקב"ה החפץ בערכים הנכונים היו כתחושותינו היום כלפי הקב"ה. אך אילו לא נברא האדם בצלם אלוהים היה מפתח לעצמו ערכים ללא קשר לרצונו של הקב"ה, וייתכן שלא היה מפתח לעצמו ערכים כלל, אלא היה חסר מצפון, וערכיו של הקב"ה לא היו מענייניו. האדם היה מתייחס אל הקב"ה כאל בעל כוח ועצמה בלבד (מה שמביע שם 'אלוהים'), ולא כאל בעל ערכי מוסר וטוב (מה שמביע בעיקר שם הוי"ה), ובמושגים שלנו — כל אדם היה בעל מוטיבציה דתית כשל עובדי עבודה זרה שהאל במושגיהם אינו אלא בעל **כוח** אך לא בעל **ערכי מוסר**, וכך הם עובדים אותו. הם שורפים את בניהם באש לאלוהיהם, כיוון שהם נכנעים לכוחו ולעצמתו, ולא מתוך תחושה שהם עושים את הטוב ואת הנכון. הם

34. ראו שם, עמ' 70.

35. עיינו במובא משפינוזה לעיל, הערה 27.

36. הראי"ה קוק, **אורות התשובה**, מרכז שפירא תשמ"ז, עמ' כב.

37. עיינו בהרחבה בעניין זה: הראי"ה קוק, **אורות הקודש ב**, ירושלים תשכ"ג, עמ' לט ואילך.

אינם מצפים כלל מאלוהיהם לגילוי ערכי מוסר וטוב, לא בהתנהגותו עמם, לא במה שהוא מצווה עליהם לעשות ולא במה שהוא מצפה מהם בהתנהגותם.³⁸

נסכם ונאמר, שהטוב הוא טוב, כיוון שהקב"ה חפץ בו. אך בניגוד לחברי כת ה'אשעריה' שמביא הרמב"ם **במורה הנבוכים** (ח"ג פרק יז), השוללים כל קנה מידה אנושי להבדלה בין טוב לרע ומגדירים את הטוב כדבר שה' חפץ בו ואת הרע כדבר שה' מואס בו, הרי

38. יש דמיון בין הגישה האלילית שהזכרנו לבין גישתו של ישעיהו ליבוביץ (יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים-תל אביב תשל"ו, עמ' 26-27), שאינו מייחס לבורא ולמצוותיו מידות ומוסר, אלא רואה אותן כגזרות בלבד. כך למד אף את מצנות "וְאֶהְיֶה לְרַעַךְ כְּמוֹךְ אֲנִי ה'" — הכול מצד המצווה, ולא מצד המוסר. את צייתנותו של אברהם בצו לשחוט את בנו הוא רואה כהתפתחות חיובית ביחס להתנהגותו הקודמת בפרשת סדום, כשערער על משפטו של הקב"ה (שם, עמ' 292-293). ושוב — הקב"ה אינו אלא מצווה, ולא מתווה דרך לדוגמה במידות ובמוסר. הוא מקור סמכות ולא מקור הזדהות. עיינו במאמרנו 'דרך ה' ודרך הצדקה והמשפט', בתוך: 'י' שביב (עורך), **ממלכת כהנים וגוי קדוש**, ירושלים תשמ"ט, בעיקר עמ' 165-171, 175-177. אמנם, בדבר אחד חשוב (ולדעתי חשיבותו גדולה, אך משנית) שונה ליבוביץ מן הגישה האלילית הנזכרת לעיל. הגישה האלילית מונעת על ידי פחד חיצוני מכוחו ומעצמתו של האל, וזוהי סיבת צייתנותה. ליבוביץ מונע מכוח הכרה פנימית בסמכותו של הבורא, ויראת אלוהים של אברהם היא יראת הרוממות, ולא יראת העונש כאצל עובדי עבודה זרה. בכך יש, לדעתי, דמיון בין ליבוביץ לבין עמנואל קאנט, שאותו דחה ליבוביץ בתקיפות (שם, עמ' 27). אצל שניהם המניע העיקרי הוא הכרת האדם את חובתו הפנימית כלפי הצו המחייב אותו, וכניעתו כלפיו. אלא שקאנט דיבר על 'הצו הקטגוריאלי' הכללי, וליבוביץ על צו הבורא (ואצל שניהם אין למצפון ולמידות טובות ערך אמתי מצד עצמו).

רעיון זה של הערצת אל בשל כוחו ללא קשר לטובו ולרמתו המוסרית, מוכר לנו גם מעבודת האלילים המודרנית. כמה מאילי הבמה, מאילי הכדורגל, מאילי האגרוף ומאילי הזמר של דורנו, היו מושחתים עד עמקי נשמתם, ואף עסקו בפלילים, ברמאויות ובשפיכות דמים. אך הסוגדים להם המשיכו להעריצם בשל כוחם וכישרונותיהם (תופעה זו מחלחלת למרבה הצער אף לתחום המנהיגות הפוליטית. כוח, עצמה, מצליחנות והופעה מרשימה, הם מושא להערצה ולבחירה 'אלילית' מן הסוג הנזכר), ומה לנו כי נלין על עובדי עבודה זרה קדמונית, שבנו את משנתם על יסודות אלו?

אך כיוון שהאדם זכה ונברא בצלם אלוהים — נטע בו הקב"ה את רצונו שלו כמדריך וכמכוון לערכים שהקב"ה חפץ בהם. מכיוון שכך, ערכים אלו נשפטים בעיני האדם כערכים נכונים, טובים ומוסריים, אף כשהם עומדים **כשלעצמם**. האדם יכול אפוא להגדיר את העזרה ליתום ולא למנה כערך מוסרי וטוב מחמת שיפוטו של מצפונו, ולא להגדירם כטובים רק בגלל שהקב"ה ציווה עליהם. הוא יכול להגדיר את ההתנכלות לחלש כדבר רע לא רק בגלל שהקב"ה אסרה, אלא גם בגלל צו מצפונו שלו הנוגד התנכלות זו, וזהו המוסר הטבעי.

זוהי הסיבה שמהר"י קולון פסק (שורש קסז, והביאו גם הט"ז ביו"ד, סי' צט ס"ק ט), שאישה שבגדה בבעלה ונאפה עם זר — אסורה על בעלה אף אם לא ידעה שהקב"ה אסר על הניאוף, כיוון ש"מְעַלָּה בּוֹ מְעַל" (במדבר ה', יב) ועשתה דבר שאף לפי צו המצפון הוא בגידה באלוף נעוריה.

שלדברינו — לאחר שהקב"ה חפץ בו וברא את האדם בצלמו — מקבל הטוב הגדרה אובייקטיבית בשיפוטו של האדם, לא רק מחמת היותו צו ה'.

דברינו אלו הם פירוט של הנזכר ברבים מספרי הקבלה והחסידות במשפט אחד, על דרך ההשתלשלות ממנו יתברך אל עולמנו. ממנו נאצל בראשונה ה'רצון' (= 'כתר עליון'), ומן ה'רצון' נאצלו ה'חכמה', ועמה מושגי היסוד של עולמנו. אחריה — ה'בינה', ועמה פירוטן המעשי של מושגי יסוד אלו, ואחריהן המידות. מושגי היסוד של המוסר ושל השכל והמידות הטובות, הבאות לידי ביטוי במוסר, הן אפוא מכוח רצונו החופשי הנעלה מכול.³⁹ אנו נקצר כאן, אך המעיין בדברינו ייווכח, שבהנחותינו אלו מיושבות כל השאלות וההשגות שהשגנו לעיל על סטטמן ושגיא, ומיושבות גם רבות מתהיותיהם שלהם בספרם החשוב על דת ומוסר.

נסכם בקצרה את מסקנותינו: בפרק הראשון הסקנו, שקיומו של 'אחר' שאינו לגיטימי — קרוב לוודאי, שאינו עולה בקנה אחד עם המוסר. בפרק זה הסקנו, שהקב"ה בחר במוסר, והנחילו לאדם. בחלק הבא נדון בשאלה שלישית, האם ייתכן לומר, שבעלותו של הקב"ה על עולמו תפקיע את חובתו המוסרית כלפי נתיניו, ותאפשר לו לגזור עלינו מצוות, שמצדנו כבני אדם אין הן נראות מוסריות, אך מצדו, כאדון לכל ברואי, יש לו הזכות המוסרית לצוות עליהן, ולכן אין לנו להרהר אחר מידותיו בעשותו כך.

חלק ב — מול דור המדבר

א. "כמתגבר על ה' "

ממבט ראשון נראה, שפרשת עמלק נוגדת את מה שכתבנו במבוא, הן ביחס לקב"ה, והן ביחס לתוקף המוסרי של מלחמות הכיבוש של עם ישראל. שהרי מצוות מחייבת עמלק כוללת בתוכה שני יסודות בלתי־מוסריים בעליל במושגי המוסר האנושי:

39. א. לכן אף בשאלות לוגיות — לא ננסה: 'הקב"ה אינו מסוגל לעשות $5=2+2$ ', אלא: 'הקב"ה ברא את שכלנו בדרך שאין אנו מסוגלים להבין מציאות, שבה $5=2+2$ '.
 ב. נביא דוגמה לכך מדבריו של השפת אמת (יהודה אריה לייב מגור, **שפת אמת**, ירושלים תשל"א) פרשת 'כי תצא' תרנ"ה, ד"ה במדרש כשם שנתן. השפת אמת מתחבט בשאלת קן ציפור, בין רחמיו של הקב"ה העולים מפשטי המקראות ומן המדרש כאחד, לבין המשנה בברכות (פ"ה מ"ג) האומרת על קן ציפור (להבנת המפרשים) שמידותיו של הקב"ה אינן אלא גזרות. הוא מבאר את ההבדל בין רחמי בשר ודם הנכפים עליו מחמת רגשותיו הטבעיים, לבין רחמיו של הקב"ה: "רק שכן גזר הקב"ה להנהיג העולם במידת הרחמים, ולכן נקרא הקב"ה בעל הרחמים. שאינו כמו ב"ו, שהרחמים גוברין עליו לשנות את רצונו. רק אדרבא, הקב"ה שליט על הרחמים... אבל רחמיו של הקב"ה הם גזירות". ובתרמ"ז בא"ד: "ובאמת זה עצמו, שהטביע הקב"ה ענין רחמים בכל ברייה במידה ידועה".

א. הצו למחייה טוטלית — מנער ועד זקן, טף ונשים, ואף שדבר זה לא נזכר בתורה במפורש, הרי כך נתפרש מפי שמואל הנביא:

עֲתָה לֶךְ וְהִכִּיתָ אֶת עֲמֶלֶק וְהִתְרַמְתָּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ
עַד אִשָּׁה מֵעַלְלָל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוּר וְעַד שָׂה מִגְּמֹל וְעַד חֲמוֹר
(שמ"א ט"ו, ג).

ב. אי-הגבלת זמן הנקמה, אלא "מִלְחָמָה לְה' בְּעֲמֶלֶק מִדֶּר דֶּר" (שמות י"ז, טז) ו"בְּהִנִּיחַ ה'
אֱלֹהֶיךָ לְךָ" (דברים כ"ה, יט), וכמו שמצינו בשמואל, שקרא: "פְּקַדְתִּי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה
עֲמֶלֶק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׂם לוֹ בְּדֶרֶךְ בְּעֵלְתוֹ מִמִּצְרַיִם" (שמ"א ט"ו, ב), כארבע מאות
ושלושים שנה לאחר חטאו של עמלק.
כבר שמו חז"ל בפי שאול, שנצטווה על כך, את השאלה המוסרית המתבקשת משני
אלו:

'ויבוא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל' — אמר ר' בנאה: התחיל מריב דברים כנגד
עגלה ערופה, אמר לפניו רבונו של עולם זה הורג וזו נערפת ומכפרת? ורבנין
אמרינן: מריב דברים כנגד הקב"ה, רבונו של עולם כך אמר לי שמואל 'לך והכית
את עמלק והחרמתם' וגו', אדם חטא בהמה מה חטאה? יצאה בת קול ואמרה: 'אל
תהי צדיק הרבה' (קהלת ז', טז) — יותר מבוראך (מדרש קהלת זוטא פרשה ז).

נראה, שבכך נחלקו ר' בנאה ורבנן: רבנן טענו מפיו של שאול את טענתנו הראשונה: אם
גדולים חטאו, קטנים מה חטאו, ואילו ר' בנאה שם בפיו את טענתנו השנייה. מדוע לחטאו
של כל רוצח יש כפרה, ואילו חטא עמלק — אין לו כפרה עולמית.⁴⁰
מכל מקום, המדרש שם עונה על טענותיו של שאול בדרך עקיפה:

אמר ריש לקיש: כל מי שנעשה רחמן על אכזרים נעשה אכזר על רחמנים, מנלן
משאול, הדא הוא דכתיב 'ואת נב עיר הכהנים הכה' וגו' (שמ"א כ"ב, יט), כתיב
הכא 'ויחמל שאול והעם' (שמ"א ט"ו, ט), והתם לגבי נוב עיר הכהנים על רחמנים
לא חמל.

המדרש מנצל היטב את הדמיון הסגנוני בין הצו של שמואל למחות את עמלק, צו ששאול
לא מילא אותו כראות, לבין מחיית נוב עיר הכהנים בפועל:

עֲתָה לֶךְ וְהִכִּיתָ אֶת עֲמֶלֶק וְהִתְרַמְתָּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ
עַד אִשָּׁה מֵעַלְלָל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוּר וְעַד שָׂה מִגְּמֹל וְעַד חֲמוֹר
(שמ"א ט"ו, ג).

40. או שנבין את טענתו בדרך שונה: איך תכפר עגלה על חטאו של רוצח? כיוצא בו, איך יכופר לאחר
מאות שנים לעמלק על ידי הריגת הדור החדש עתה, שזיקתו לחטא עמלק בימי דור המדבר אינה
גדולה מזיקתה של העגלה על הרצח שהיא באה לכפר עליו.

ולעומתו:

וְאֵת נֹב עֵיר הַפְּקָנִים הִפָּה לְפִי חָרָב מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מֵעוֹלָל וְעַד יוֹנֵק וְשׁוֹר וְחֶמּוֹר
וְשָׂה לְפִי חָרָב
(שם כ"ב, יט).

אך המדרש אינו מבאר איך יש בתשובתו כדי לענות על האמת שבהשגתו של שאול. יש במדרש כדי לאשש את טענתו, 'אל תהי צדיק הרבה — אל תהי צדיק מבוראך' ולומר, שאול אינו צדיק מבוראו, שהרי הרג את אנשי נוב עיר הכהנים. אך אין במדרש כדי להצדיק את בוראו, הקב"ה מחמת עצמו, בציווי למחות את עמלק.

אנו עוד נשוב למדרש זה. כרגע נציין רק את העובדה, שבחז"ל ובמפרשים הקדמונים כמעט שלא מצאנו התייחסות ישירה לשאלות אלו. חכמי הדורות האחרונים התמודדו עמן יותר, והתייחסות עקיפה מצאנו אף בקדמונים. מכל מקום, השאלה שעסקו בה כמעט כל המפרשים היא, במה גדל חטאו של עמלק מכל העמים שנלחמו עם ישראל, ואלו ששעבדו אותם באכזריות רבה כל כך.

רמב"ן (שמות י"ז, טז) ענה על שאלה זו שתי תשובות שונות ואף מנוגדות. רוב המפרשים הלכו בשתי הדרכים בעקבותיו:

וטעם העונש שנענש עמלק יותר מכל העמים, בעבור כי כל העמים שמעו וירגזו, ופלשת אדום ומואב ויושבי כנען נמוגו מפני פחד ה' ומהדר גאונו, ועמלק בא ממרחק כמתגבר על השם, ולכך אמר בו 'ולא ירא אלהים' (דברים כ"ה, יח), ועוד כי הוא נין עשו וקרוב לנו, עובר מתעבר על ריב לא לו.

פירושו הראשון של רמב"ן רואה בעמלק את אויבה הברור של האמונה בה'. עמלק הוא נושא דגל הכפירה. בעת שכל העמים הכירו במלכותו יתברך על ים סוף, הראה עמלק לכולם את יכולתו להילחם נגד עם ה'. לאור זאת מקבלת משנה משמעות העובדה, שהמלחמה הייתה בסמוך להר חורב, ששם הייתה מלכות ה' אמורה להתגלות בשלמות לכל באי עולם. ההתגלות כבר החלה בצור חורב בהוצאת המים מן הסלע, ואז בא עמלק להילחם בישראל. רק לאחר הניצחון עליו המשיכה ההתגלות במעמד הר סיני. סמיכותה של המלחמה למעמד הר סיני, שבו מתגלה ה' לעיני עמו, ואמור היה להתגלות לכל באי עולם, מתבארת היטב לדרכו של רמב"ן, שהרי עמלק בא להכחיש את מלכות ה' בעולם, וזו התגלתה רק לאחר הניצחון עליו. לפירושו מתבארת גם משמעות הנס המיוחד שבמלחמה — 'וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים יְדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל' (שמות י"ז, יא), שהרי המלחמה היא מלחמת ה'.

פירושו זה של רמב"ן יכול להסתייע גם מסגנון המקראות בשמות י"ז. הקב"ה מבטיח שם "כִּי מַחָה אֶמְחָה אֶת יַעֲקֹב עַמְלֹק", הוא נשבע על כך בשמו ובכיסאו, וקובע "מִלְחָמָה לֵה" בַּעֲמֹלֶק מִדָּר דָּר".

הקושי בפירושו זה של רמב"ן הוא הבנת המציאות, וכי שבט מדברי, שסביר שהיה פרימיטיבי ומלא דאגות לקיומו הפיזי, ימסור את נפשו למלחמה על נושא כהתנגדות לאמונת הייחוד בה? מכל מקום, אולי יש בדרכו זו של רמב"ן כדי להצדיק, לכאורה, ניתוק בין המלחמה בעמלק לבין ערכי מוסר אנושיים, שהרי כולה קודש לה' ולאמונת ייחודו.⁴¹ בדרכו העקרונית של רמב"ן הלכו רבים וטובים, ובדרכים שונות.⁴² נזכיר כאן את שיטתם של בעלי התוספות,⁴³ שדיברו על מלחמה באמצעות כשפים ומזלות, כלומר, בדרכים לא טבעיות ועל-טבעיות.⁴⁴ דבר זה רומז על כך, שגם סיבותיה של המלחמה אינן טבעיות. זה נראה קרוב לרמב"ן, שראה בה מלחמה על שורשי האמונה בה'. בדרך שונה הלך רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו **רסיסי לילה**.⁴⁵ עמלק, לדידו, מייצג בעיקר את כוח דמיון השקר השולט בעולם, ואת שלמותו המדומה בכוחו ובשכלו, ואכן, עיקר העבודה נגדו היא במישור הרוחני.⁴⁶ אך גם שיטתו בנויה כשיטת רמב"ן, שעיקר מלחמת עמלק הייתה

41. הרבה קולמוסים נשתברו על השאלה, האם דבר, שכולו קודש לה', צריך להיות מחובר למוסר, המבטא צרכים אנושיים, או דווקא נבדל ממנו לחלוטין. עסקנו בכך מעט בפרקים הקודמים. הפילוסוף סרן קירקגור, מייסד האסכולה האקזיסטנציאליסטית, נחשב במידה רבה כנושא דגל ההפרדה בין המוסר לבין הכליל לה', בעיקר בספרו על עקדת יצחק — **חיל ורעדה**.
42. עיינו למשל בפירושו **העמק דבר** של הנצי"ב לשמות י"ז, יד: "ועמלק הוא ראשית גויים, השונא את ההשגחה תכלית שנהא". עיינו עוד גם בפירושו ספורנו לדברים כ"ה, יט, ובמלבי"ם שם.
43. עיינו בדבריהם שמות י"ז, ח אות ג; פס' ט אות א, ד, ו; פס' יא אות ג ועוד; ובדרכם, באופן מצומצם יותר, גם רש"י והחזקוני בפס' י.
44. ראו עוד שם בפס' יד אות א, על מחיית עמלק משני העולמות, ובפס' יב אות ג, על הצורך בזכות אבות ובזכותם של הלוחות, שעדיין לא ירדו. כל אלו מביעים מלחמה בלתי-טבעית.
45. בני ברק תשכ"ז. עיינו שם בעיקר מעמ' 20 ואילך, וכן עמ' 41, 46-47, 65-66, 76, 107, 121-123, 128-129, 135.
46. עיינו, למשל, שם עמ' 107: "לזה הוא הזכירה, שישים האדם אל לבבו למחות זכר זה מהעולם, היינו, ע"י שיזכור וישים אל ליבו דבר זה... ושאינ רוצה דבר נגד רצון ה' יתברך בשום אופן, שזהו אמת בלי ספק בכל לבבות בני". והזכירה בדבר זה ממילא מוחה, וההפך - השכחה". עיינו עוד שם, עמ' 135.

אמנם, חשוב לציין בהבנת שיטתו, שר' צדוק בנה את שיטתו כנדבך נוסף על פשטי המקראות, העוסקים בהשמדה ממשית של אוכלוסיית עמלק, ושלא כרש"ר הירש, למשל, שכתב בפירושו לספר שמות (סוף פרק כ"ה, עמ' קע): "תמחה את זכר עמלק — לא עמלק, אלא זכרו ותהילתו של עמלק". הוא דורש שם מן האנושות להפסיק לקשור כתרי תהילה לראשם של גיבורי החרב, ובכך הוא רואה את מחייתו של זכר עמלק. את מלחמת ה' בעמלק הוא רואה בעצם השגחת ה' בהיסטוריה (שם, עמ' קעא). הוא קובע, על סמך הפסוק "וַיְהִי יְדִיו אֶמְוָנָה" (שמות י"ז, יב), שהמלחמה היא על ידי אמונה ולא על ידי חרב. את "לא תשכח" ביאר בפירושו לספר דברים (עמ' שגג), שאם תבוא להתהלל בעצמתך הפיזית נגד החלשים ממך, אל תשכח את השנאה למעשה עמלק, ועוד. בכך שונה רש"ר הירש שוני מהותי מר' צדוק ומן ה**שפת אמת**, שאף הם הדגישו את חשיבות המלחמה הרוחנית באמצעות האמונה. ספרי החסידות לא עקרו את פשטי המקראות ופשטי ההלכות על

נגד האמונה בה' ובעבודתו, ובהתאם לכך אף מצוות המלחמה בו. בדרכו של ר' צדוק הלכו רבים מספרי החסידות, ובעיקר ר' יהודה אריה לייב מגור, בעל **השפת אמת**.⁴⁷

השמדה ממשית ממקומם. הם אף לא ראו באמונה את הניצחון הסופי על עמלק, אלא את התעוררות הסייעתא דשמיא ויד ה' במיגורו הפיזי של עמלק.

47. **השפת אמת** מדגיש פעם אחר פעם, ש"כל מלחמת עמלק להשכיח מבני התורה ולהתדבק בהבלי עולם, שזה בחינת השכחה" (פרשת זכור תרס"ב); "עיקר התנגדות עמלק הוא לתורה" (לפורים תרמ"ב, וכן שם תרמ"ג ד"ה עניין, תרס"ג ד"ה חז"ל, ועוד); "ועמלק התייצב על הדרך להחטיא את בני ולמרוד במקום" (לפורים תר"ם). מזה עולה אפוא, שכל הצורך לכפות על בני ישראל את התורה על ידי 'הר כגיגית', ושלא קיבלו מרצון, אינו אלא בגלל עמלק (שם תרמ"ה, וכן בתרנ"ד, ד"ה איתא). אף הכישלון במעמד הר סיני במעשה העגל היה בגללו (שם תרל"ז ד"ה בגמרא, תרנ"ו ותרס"ג, ד"ה ליהודים, וכן בפרשת זכור תרל"ה, תרנ"ג ועוד). עמלק נלחם גם נגד ברית המילה (זכור תרנ"ד, תרס"ד ועוד) ונגד השבת (שם, תרמ"ט ועוד), הוא מעכב גילוי שמו יתברך בעולם (זכור תרמ"ג ותרמ"ט), ולא רק בדור יוצאי מצרים, אלא בכל הדורות (שם, סוף תר"ם). הוא מבטל עדות ה' אחד בעולם (שם תרנ"ז), והוא שגרם לצורך לצמצם את השכינה לתחומי המשכן והמקדש. בשלו לא נסתיים שם התיקון הגמור של בני ישראל (זכור תרל"ו), ואף לא של אומות העולם, שהיו מוכנות ליראת ה' ולקבלת מלכותו עוד מן הנס בים סוף (זכור תר"ם). מלחמתו זו בישראל ובתיקונים שהם מתקנים ביהוד ה' בעולם, אינה מיוחדת דווקא לדור יוצאי מצרים, אלא היא לדורות עולם (שם תרמ"ה ד"ה איתא נשבע). יתר על כן, עמלק נלחם לדורות עולם **בעבודת ה' של כל יחיד ויחיד מישראל** (שם, שם ד"ה איתא במדרש). לכן — "לעולם לאחר מלחמת עמלק יש קבלת התורה" (לפורים תרנ"ט, וכן תרס"א תרס"ב ד"ה ליהודים), ו"בכל מקום שיש מפלת הרשע, מתעורר אח"כ כח התורה" (לפורים תרמ"ז, וכן שם תרנ"ג ד"ה איתא ותרנ"ד ד"ה העניין), "וכן נתקנות המחשבות וחזרות ההארות לבני" (שם תרל"ו ד"ה ותוסף).

מסקנתו מכל זה היא, שהמלחמה עם עמלק היא בעיקרה על בסיס רוחני, "שעיקר כוח מחיית עמלק — ע"י אמונה", והאמונה היא — "להיות בטל חיות האדם לכוח השי"ת" (תצווה תרל"א ד"ה ובמדרש). אף פרטי המלחמה הם כאלה: "שמכוח הפנימיות יש להכין בעבורו כלי מלחמה" (זכור תר"ם), ואף **חרבם**, אינה אלא **"שיש להם ע"י התורה שייכות אל קצה חרבו של הקב"ה כמ"ש** 'רוממות אל בגרונם' ועי"ז 'חרב פפיות בידם'". שהרי עמלק "שלקח לו חרבו וחלקו לעצמו, אבל בבני כתיב 'ואשר חרב גאותך'" (שם תרמ"ט, ד"ה עוד). לכן מדגיש **השפת אמת**, את מצוות הזכירה על פני מצוות המחיה עצמה, "שעיקר מחיית עמלק ימ"ש תליא בשנאת בני" עליו, וכשיהיה השנאה בשלמות, יתמחה לגמרי". והשנאה עצמה — "וקיום מצווה זו לשנוא אותו בתכלית השנאה, תליא ברוב אהבה ודביקות בני" בעבודת הבורא ית'" (זכור תרמ"ו, וכן בתרמ"ג). ובמקום אחר (שם תרמ"ז, ד"ה מה) מבאר **השפת אמת**, שעל ידי מנוחת השבת ("פְּקֻיָּה") מבטלים בני ישראל עצמם כלפי מעלה, ומוחים בכך את זכר עמלק, ושמירת שבת בחודש אדר מסוגלת לכך במיוחד (שם תרנ"ג, ד"ה וקבעו), ובכל שבת יש קצת מחיית עמלק (שם תרמ"א).

הואיל והמחיה היא בעיקרה רוחנית, עיקר המצווה הוא "למחות **שם** עמלק" (תרל"ח ד"ה עוד), "ולכן כל אחד צריך להיות שונא לעמלק" (שם סוף תרנ"ד), ומשמע, לכאורה, שדי בשנאה, ואין צורך גם **בפעולה מעשית**. ולכן "יש לנו לבקש ולשמוח [בלבד!], י"מ] במפלת עמלק וזרעו" (פורים תרמ"ב ד"ה עיקר).

המחיה בפועל תהיה אפוא בידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, מכוח העבודה הרוחנית של ישראל בזכירה, בשנאה ובהשתוקקות לקרבת ה' (עיינו למשל: תצווה תרנ"ח). הופתענו למצוא גישה דומה לגישה חסידית זו אצל פוסק מובהק, ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, כבדרך אגב, בספרו **חפץ חיים**. הוא דן שם בפתיחה על מצוות העשה, שמספר לשון הרע עובר עליהן (פתיחה, עשין, 'באר מים חיים', אות א), ומשווה בין "זְכוּר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמַרְגְּמֶיךָ" (דברים כ"ד, ט), לבין "זְכוּר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עַמְלֶק" (שם כ"ה, יז), וזו לשונו: "והנה כאשר נצטוונו בזכירת מה שעשה לך עמלק כדי לדעת שלא על חינוך ימחה ה' שמו, רק מחמתו עלינו לנקום החמס שעשה לנו, ושלא היה ירא ממנו יתעלה" וכו'. החפץ חיים הביא את הפסוקים מספר דברים, ששם נאמרה מצוות "זכור", שם נזכר החמס שעשה לנו, ושם נזכר, שלא ירא אלוהים. אך החפץ חיים, גם בהקשר זה כתב, שהקב"ה, הוא שינקום והוא שימחה, ולא הטיל עלינו אלא לזכור זאת, ושלא כנאמר בספר דברים, שמצווה עלינו למחותו.

* * *

לכאורה, דרכו של בעל **השפת אמת**, של ר' צדוק ושל ספרי חסידות רבים ההולכים בדרך דומה, מפקיעה לחלוטין כל משמעות היסטורית מעשית, וכל משמעות היכולה להתיישב עם פשוטו של מקרא. דרך זו הופכת את המקראות לקרדום לחפור בו אידאות חסידיות. היא באה לידי ביטוי, לכאורה, בכל מה שהבאנו עד עתה ממנה. אך בעיקר היא באה לידי ביטוי במשפטים המודגשים לעיל, שבהם הופקעה המלחמה בעמלק מזמן כלשהו (על פי הגדרת התורה — 'בְּקִנְיֹת ה' אֱלֹהֶיךָ לְךָ' — דברים כ"ה, יט) אל 'בכל דור ודור'. היא הופקעה מן הגרעינים ההיסטוריים הבסיסיים — העמים, וכאן — ישראל ועמלק, אל 'כל אדם ואדם'. כלי המלחמה הם רוחניים, ועיקר המלחמה הוא ברצון ובתחושות.

דרך פרשנות חסידית זו הוגדרה בבהירות רבה על ידי שגיא בפרק ה' בפרשנות היהודית לדורותיה על היחס לעמלק: "לעומתם, הפרשנות הפסיכולוגית-פנימית ראתה בסיפור [עמלק] סמל לדרמה הקיומית של האדם, הנאבק כנגד הרע שבתוכו עד חורמה" (לעיל, הערה 28, עמ' 216). שגיא אינו מתייחס בדבריו כלל ל**שפת אמת**, אלא לקטעים בודדים בספר **עבודת ישראל** לר' ישראל ב"ר שבתאי, המגיד מקו'ניץ ו**בנועם אלימלך** לר' אלימלך מליז'נסק. בדבריו על ר' צדוק התייחס שגיא רק לנאמר ב**פרי צדיק**, ולא לעיקר משנתו של ר' צדוק בסוגיה זו, הנאמרת בספרו **רסיסי לילה**. הגדרתו זו של שגיא, אינה תקפה לדעתנו, כלל, לגבי גישתו של השפת אמת. לעניות דעתנו, למרות דברינו לעיל, יש בדרכו של השפת אמת התמודדות גם עם השאלה ההיסטורית וגם עם השאלה הפרשנית. פרשת ידיו של משה, המשלבות מערכת נסית והתערבות אלוהית ישירה במלחמה, ובנוסף לה הסתירה בין הפסוק בשמות י"ז, יד, שבו נשבע ה' — 'פִּי מִחַה אֶמְקָה', לבין הפסוק בדברים כ"ה, יט, שבו מצווה התורה על ישראל — 'תִּמְקָה אֶת זֶכֶר עַמְלֶק', שני אלו מאפשרים את פתרונו של השפת אמת (בדרך דומה תירץ סתירה זו האלשיך לשמות י"ז, יד), והוא מחלק בין עבודתם הרוחנית של ישראל בדבקות בה' ובשנאת הרע ועמלק, לבין משימתו של הקב"ה להשמיד את עמלק מכוח עבודתם של ישראל.

ייתכן להביא חיזוק לדרך זו מן ההתמודדות הקמאית בין מחולליהם של ישראל ועמלק — יעקב ועשו. יעקב, שהעשיר את לבן בכוח עבודתו החרוצה (כדרך שהעשיר יוסף את האוצר המצרי בשנות הרעב) נשתעבד ללבן בעבודת משפילה (כדרך שנשתעבדו ישראל במצרים) השפלה שהחריפה אצל בני לבן (בראשית ל"א, א) — כדרך שהשעבוד החמיר אצל יורשו של פרעה המשעבד (שמות ב', כג). עם חרפת מצוקת השעבוד באה גם ההתגלות והתביעה האלוהית ללכת

ולעבוד את ה' בבית אל (כדרך שנצטווה משה בסנה ללכת עם ישראל לעבוד את ה' בהר חורב), בדרך אל המנוחה ואל הנחלה בממרא קרית הארבע (או ארץ ישראל אצל יוצאי מצרים). לאחר שיצא יעקב מבית לבן ולבן רדף אחריו דרך שבעת ימים (במקביל לרדיפת פרעה אחרי בני ישראל עד ליום השביעי ביום סוף). **בדרך** לבית אל (המקבילה, כאמור, להר סיני), בעוד יעקב מתנהל לאטו, לרגל המלאכה ולרגל הילדים, כשהילדים רכים, והצאן והבקר עלות עליו (עיינו: בראשית ל"ג, יג-יד), פגע בו עשו עם ארבע מאות לוחמיו, וקודם לכך המלאך — שרו של עשו, שפגע בכף ירכו, כדרך שפגע עמלק בנחשלים בישראל ברפידים, וחתך ערלותיהם שתחת הירך, בדרך להר סיני.

אם נכונה ההקבלה שעשינו, ייתכן שיש ללמוד מדרך מאבקו של יעקב בעשו לדרך מאבקו של ישראל בעמלק לדורות עולם. יעקב נאבק נגד המלאך — שרו של עשו בפמליה של מעלה. משניצח את המלאך, במאבק שמן הסתם היה בעיקרו רוחני, נתיישרו דרכיו בעולם הגשמי מאליהן בלא צורך בתוספת מאבק, וכך גם המאבק לדורות עולם בעמלק, על פי דרכם של השפת אמת, של ר' צדוק, של האלשיך ושל ספרי חסידות אחרים — הוא מאבק שעיקרו רוחני ונערך בפמליה של מעלה, ואין בדרך זו ניגוד בעליל לפשטי המקראות.

יתר על כן, השפת אמת מתמודד על טענתו גם בזירה ההיסטורית. הוא מפרש את תבוסתו של המן במגילת אסתר כמכת מוות אחרונה שהונחתה על עמלק (השוו גם דה"א ד', מג): "וכיוון שנפסק שוב כוחו האחרון, הוא גאולה שלמה מתחת יד עמלק. אם כי עוד תהיה מחיית עמלק בימי משיח, אבל כוחו להרע לנו, נראה שנפסק לגמרי". ממילא עיקר המצווה עד ימות המשיח היא השנאה והמלחמה הרוחנית, ולא המלחמה בשדה הקרב, וכפי שהייתה בזמן המקרא. דברים אלו דומים לדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה ה"ד) על עמי כנען, ואכן, לא מצינו את עמלק על במת ההיסטוריה אחרי פרשת המן.

העולה מדברינו הוא, שאין לבוא אל השפת אמת בטענה, שהוא משתמש בפסוקי התורה כקרום לחפור בו רעיונות עצמאיים משלו. פשטי המקראות והמצואות ההיסטורית עמדו לפניו בעת שכתב את דבריו.

שגיא הביא ראיה (לעיל, הערה 28, עמ' 214) לטענתו על פרשנות פסיכולוגית-פנימית, הפותרת בדרך זו את הבעיה המוסרית וההיסטורית שבמחיית עמלק, או ליתר דיוק, עוקפת אותה, מדבריו של ר' צדוק בפרי צדיק לפרשת זכור, פרק א (עמ' 172) — "דעניין מחיית עמלק הוא לשרש ולעקור שורש הרע ויצר הרע". אמנם ראוי לדעתי לציין, שר' צדוק הביא שם שני פירושים מדרשיים מחז"ל לרמזים הטמונים בשם 'עמלק'. האחד — שפרח כילק, והשני — שבא ללוק דמן של ישראל. בדרך הטבע ר' צדוק רואה בפירוש הראשון מדרש רוחני ולא מציאות, שהרי בו עמלק פורח באוויר כילק. בפירוש השני הוא רואה מדרש היסטורי-מציאותי. שגיא מזכיר את דבריו של ר' צדוק על הפירוש הראשון, אך ר' צדוק ממשיך לפירושו השני, ובו הוא מעגן אותו אל כבלי ההיסטוריה והמציאות, ועמלק אינו אלא עם מחוצף ואכזרי. כך הוא עושה גם ברבים מפירושי לפרשת עמלק בהמשך הפרי צדיק, ויותר מכך בספרו **רסיסי לילה**, שהוזכר לעיל.

עם כל זה, אנו מסכימים עם שגיא לגבי כמה מספרי הדרשות החסידיות, דוגמת **עבודת ישראל** למגיד מקוונ'ניץ או **נועם אלימלך** לר' אלימלך מליז'נסק. ספרים אלו, לעניות דעתנו, לא התיימרו להתמודד עם המקראות עצמם ועם המאורעות שקרו, ונטלו אותם בידועין כאסמכתא בעלמא לרעיונות בתורת עבודת ה' החסידית. בספרים אלו מלחמת עמלק אינה מציאות גשמית, אלא

פירושו השני של רמב"ן אינו עוסק במאבק ישיר בין עמלק לבין הקב"ה, אלא בשנאת ישראל הטבועה בו מאבי אביו — עשו, ובשלה בא ממרחקים עד רפידים כדי להילחם בישראל.⁴⁸ יש סיוע רב במפרשים גם לכיוון זה, והוא הפך למקובל מאוד בעיקר לאחר השואה. מבין הוגי דורנו — הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק הוא הנחרץ ביותר בדרך זו, שמפיצי שנאת ישראל בעולם הם ממשיכי דרכו של עמלק, ועליהם חל צו התורה לגביו⁴⁹ — "תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עַמְלֵק" (דברים כ"ה, יט).

הקושי המרכזי שהעלינו לעיל בשיטת רמב"ן, קיים גם על פירושו זה, והוא — התאמתו למציאות ההיסטורית של תקופת יציאת מצרים. האומנם שמר שבט מדברי את איבת אבותיו במשך מאות שנים לעם ישראל, וזאת למרות שבמשך שנות הביניים, שבהן נשתעבדו ישראל במצרים, לא היה להם כל עימות עם עמלק? האומנם טרח לבוא ממרחקים רק בשל יצרי אנטישמיות ונקמה?

התמודדות רוחנית. אך שלא כדברי שגיא, לא נראה לנו שניתן להביא מהם ראיה למתודה חסידיית המתמודדת עם המקראות. ומן השפת אמת ור' צדוק, שהובאו לעיל, הוכחנו את ההפך.

48. כך משמע במפרשים רבים, וביניהם — הרמב"ם בספר המצוות עשה קפט.

49. עיינו בעיקר: "כל אומה המצהירה, שמדיניותה היא להשמיד את העם היהודי, היא עמלק, כי היא חרתה על דגלה סיסמה של שנאה לזהות: 'לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד'. זו מלכות רשע עקשנית, שבה אנו מצויים להלחם, ואשר לה נשבע הקב"ה בכבודו ובעצמו איבה נצחית. משום כך היא מצות עשה מן התורה: 'זכור את אשר עשה לך עמלק... לא תשכח'" (א' בית דין, פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' 136), ובהמשך שם: "בדורנו אנו הרי אין ספק, שהיטלר וסטאלין היו התגלמות נאמנה של עמלק". עיינו גם: י"ד סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחזד, ירושלים תשל"ו, עמ' 392. דברים אלו נכתבו גם משמו של סבו, הגר"ח מבריסק. הרחיב עליהם י' גרשוני, 'בעניין מצוות מחיית עמלק', קול צופיך, ירושלים תש"ם, עמ' תלד; ועוד.

בדבריו של הרב ישנם שני חידושים: האחד — זה שעסקנו בו כאן, הזיהוי בין עמלק לשנאת ישראל. נעסוק מאוחר יותר בחידוש השני — הטענה שזיהויו של עמלק לדורות עולם הוא אידאולוגי ולא אתני. הרב סולובייצ'יק מדייק זאת מן הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה הל' ד-ה), האומר, שזכרם של עמי כנען כבר אבד, ולכן בטל ועבר מן העולם הצו למחותם ולא לחיות מהם נשמה, ובעמלק אינו כותב כך. משמע, שהמצווה תקפה אף היום, אף שלא ידוע לנו על עם, המשמר את זכר עמלק מבחינה אתנית. הרב מסיק מכך כאמור, שזכר עמלק הוא האידאולוגיה של שנאת ישראל והאנטישמיות לדורותיה.

עיינו בשו"ת שבט הלוי, יו"ד סי' קמט, שהביא את קבלת הגר"א (על סמך הגמרא במגילה ו ע"א), שהגרמנים הם משורש עמלק גם מבחינה אתנית. המחבר שם קיבל זאת להלכה כספק בלבד, ולכן התיר לקבל גרים גרמניים, ולא חשש למכילתא, האוסרת לקבל גרים מעמלק. ועיינו עוד בכך בשו"ת ציץ אליעזר להגר"א ולדנברג, חלק יג סי' עא, וכן בספרו הלכות מדינה, ירושלים תשט"ו, חלק ג, שער י פרק א.

ב. "וְאַתָּה עֵינָף וְיָגַע" — מדוע?

רמב"ן, שהובא לעיל על שני פירושו, פירש את פרשת עמלק בעיקר על פי הנאמר בספר שמות, ואכן כתב את דבריו בפירושו לספר שמות.⁵⁰ מפרשים רבים (אברבנאל בפירושו לדברים ועוד) שפירשו את חטא עמלק, יצאו דווקא מן הפסוקים בספר דברים. הם מפרשים, שחטאו של עמלק הוא חוסר האנושיות שגילה בעימות עם ישראל, וההנחה, שחוסר אנושיות זה מאפיין את דרכו של עמלק בכל עת. חוסר אנושיות זה בא לידי ביטוי לא רק בהתקפה הפתאומית הבלתי-מוסברת וללא כל רקע על ישראל, אלא בעיקר בצורת הלחימה שלו, כגיבור על חלשים:

וַיִּזְנַב בְּךָ כָּל הַנְּחָשִׁים אֲחֵרֶיךָ וְאַתָּה עֵינָף וְיָגַע (דברים כ"ה, יח).

פרשה זו טעונה הסבר בשתי נקודות:

1. מדוע היו ישראל כנחשלים באותה מלחמה, בעוד שבמלחמות אחרות, כמלחמת סיחון ועוג, הראו את גבורתם? אמנם, ניתן ליישב תופעה זו בהבדל הטבעי העשוי להיות קיים בין דור יוצאי מצרים, שהפחד והשעבוד מוטבעים בהם מלידה, לבין דור הבנים, שגדל כבני חורין במדבר, והוא שלא חטא במרגלים, והוא שנלחם בסיחון ובעוג מלכי האמורי. אך ניצחנו של יהושע על עמלק בסופה של המלחמה — דוחה אפשרות זו, אלא אם כן נניח מציאות של נס תלוש לחלוטין מן המציאות, ועדיין דומה שהעיפות, הנחשלות והיגיעה, טעונות הסבר.
2. מדוע לא נזכרה התעללותו של עמלק בנחשלים בספר שמות, אלא רק בספר דברים? מדוע למרות זאת בוקעת זעקת הנקמה לדורות גם מספר שמות?⁵¹

50. אמנם, בדבריו כלל גם את הנאמר בספר דברים, והסתמך על הפסוק "וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים", הנאמר בספר דברים, כדי לומר, שעיקר כוונתו הייתה נגד הקב"ה. רמב"ן מניח בדבריו אלו שתי הנחות, שניתן לחלוק על כל אחת מהן: א. המילים — "וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים" מוסבות בפסוק על עמלק, ואינן המשך של הנאמר על ישראל — "וְאַתָּה עֵינָף וְיָגַע"; ב. הביטוי "וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים" מתייחס למצווה הקשורה ישירות לאמונה בה', ולא להתנהגות בלתי-אנושית. כאן נציין רק את העובדה, שהקשרו של ביטוי זה במקרא עוסק לרוב בהתנהגות בלתי-אנושית, ולא בענייני 'ראת שמים', על פי הביטוי המקובל היום. כך גם נפרש בפרק זה את מעשה עמלק. השוו למשל: "כִּי אֶמְרָתִי רַק אֵין יָרָאת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְנִרְגַּנִּי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי" (בראשית כ', יא); "אֵת הָאֱלֹהִים אֲנִי יָרָא" (שם מ"ב, יח); "וַתִּירָאן הַמַּיִלֶדֶת אֶת הָאֱלֹהִים" (שמות א', יז), ועוד רבים.

51. תשובה לשאלה זו ניתן לתת בפרשנות מקומית. לעניות דעתנו, אפשר שפסוקי נקמת המחיה שבספר שמות, שייכים מבחינה כרונולוגית לשנת הארבעים, ולא לעת רפידיים, וכתובתם בספר שמות היא בבחינת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כפסוקי אכילת המן עד בואם אל ארץ נושבת, שנכתבו בשמות ט"ז. ראייה לדברינו היא צו ה' לשים את צו המחיה באוזני יהושע, דבר המתאים

ננסה להתמודד בפרק זה עם השאלה הראשונה.

שלוש תחנות עוברים ישראל בדרכם מים סוף להר סיני: מרה, מדבר סין ורפידים. במרה הם מקבלים את החוק והמשפט, וה' מעמידם בניסיון, שלא נתפרש טיבו בתורה:

שָׁם שָׁם לוֹ חֶק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּהוּ (שמות ט"ו, כה).

מהקשרם של דברים נראה לנו, שה'חוק' הוא מנת המים הקצובה,⁵² שקבע משה לכל איש מישראל ליטול מן הבאר. מטרתו הייתה, כדי שהמים יספיקו לכולם, וכדי שלא יוצר חלילה, מצב, שבו החזקים והזריזים משיגים מים רבים להם ולמשפחתם, ומותירים מאחוריהם את החלשים בצימאונם. הבעיה הייתה חינוכית-חברתית, לא פחות מאשר קיומית-פיזית. במשמעות המעשית של החוק עסק גם המשפט. קיומו היה הניסיון שנתנסו בו ישראל על פי ה', ועמדו בו, וכפי שנראה משתיקתם של המקראות. בעקבות הניסיון זכו להבטחה המותנית: "כָּל הַמְחַלָּה אֲשֶׁר שְׁמָתִי בְּמִצְרַיִם לֹא אֲשִׁים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רַפְאֵךְ" (שמות ט"ו, כו).⁵³

במדבר סין עברו בני ישראל תהליך דומה, והוא יותר מפורש במקראות. גם שם היה האוכל שניתן להם קשור בניסיון:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הֲנִי מְמַטֵּיר לְכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם וַיֵּצֵא הָעָם וְלָקְטוּ דָבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסְנוּ הַיֶּלֶךְ בְּתוֹרְתִי אִם לֹא (שמות ט"ז, ד).

דעת המפרשים היא,⁵⁴ שהניסיון קשור בשבת, שנצטוו עליה שם. אך הניסיון נזכר פסוקים רבים לפני שנזכרת השבת. נראה אפוא, שהצו והניסיון הקשור בו, קשורים למנת המזון שהוקצבה בלקיטה לכל אדם ולכל משפחה, וכנאמר בהמשך:

זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לְקַטוֹ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אֲכָלוֹ עֹמֵר לְגִלְגֶּלֶת מִסֶּפֶר נַפְשֹׁתֵיכֶם אִישׁ לְאִשֶׁר בְּאֹהָלוֹ תִקְחוּ. וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְקְטוּ הַמֶּרְכָּבָה וְהַמְּמַעֵיט. וַיִּמְדוּ בְּעֹמֶר וְלֹא הִעֲדִיף הַמֶּרְכָּבָה וְהַמְּמַעֵיט לֹא הִקְסִיר אִישׁ לְפִי אֲכָלוֹ לְקַטוֹ (שם, טז-יח).

לתקופה לאחר שכבר נתמנה למנהיג במקומו של משה. אך לא ראיתי לשום מפרש או מדרש שבאר כך.

52. עיינו למשל: "רק אדמת הפהגים לא קנהה פי חק לפהגים מאת פרהע ואכלו את חקם אשר נמן לקם פרהע" (בראשית מ"ז, כב); "הטריפני לקם חקי" (משלי ל', ח); "נתמן טרף לביתה וחק לנצרותיה" (שם ל"א, טו), ועוד רבים, שמוכח מהם, ש'חוק' הוא מנת מזון קצובה.

53. סוגיה זו, וכן פרשיות מדבר סין ורפידים שלהלן, נידונו בהרחבה רבה במאמרנו 'איפה ואיפה', **מגדים** יז, תשנ"ב, עמ' 61-90.

54. רש"י וסיעתו שם. ודעת מפרשים רבים (רשב"ם, חזקוני, ראב"ע, רמב"ן ועוד), שהניסיון הוא עצם האמונה בה' והביטחון בו.

לדברינו, העובדה ש"לא הֶעֱדִיף הַמֶּרְכָּה" אינה נס משמים, כדברי רש"י ורוב המפרשים, אלא העמידה בניסיון וקיום הצו על ידי בני ישראל.⁵⁵ ביום השישי הותרו ישראל ללקוט מנה כפולה בלא שנאמר להם מדוע, ורק משעשו כך, נאמרה להם מצוות השבת. הגבלת מנות המזון האישיות ל"עֹמֵר לַגִּלְגָּלֶת", הביאה למנה, שלימים תגדיר אותה התורה כעינוי ורעב.

וַיִּעַדְךָ וַיַּרְעֲבֶךָ וַיֵּאֱכֹלְךָ אֶת הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוֹן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעַךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם (דברים ח', ג).

ניתן לשער, שהצורך המעשי בכך, היה הכמות הגדולה של הפיות הרעבים ביחס לכמות המן שירדה. אמנם יד ה' לא תקצר להוריד עוד ועוד, אלא שכאן נכנס השיקול הרוחני-חינוכי של הניסיון, הצורך לגבש מן האספסוף האלמוני שיצא מבית עבדים — עם וחברה שיישאו אל העולם את דגלה של "דֶרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, ט). מרכיב מרכזי בגיבושו של העם, הנמצא עתה בדרך ארוכה וערב מלחמת כיבוש קשה, הוא הערבות ההדדית בין בני העם, ערבות לקיומו ולרווחתו של כל אחד מהם, ותחושת השוויון החשובה בתחומים רבים בחיים, אך חיונית מאין כמותה בדרך למתן תורה, ובין חיילים, יוצאי צבא, היוצאים יחדיו למלחמה ארוכה וקשה.⁵⁶

* * *

55. ודומה לכך אצל אברבנאל.
56. ראייה חזקה לעניות דעתנו לפירושונו, היא השוואת המן והשלו בספר שמות בפרקנו (ט"ז) לפרשת המן והשלו עם היציאה מהר סיני, בקברות התאוה, בחומש הפקודים פרק י"א. שם מתואר, שבני ישראל מואסים במן, ה"לֶחֶם הַקֶּלֶקֶל" (במדבר כ"א, ה), למרות טיבו ושבחיו. הם מקבלים את השלו במקום המן, ו"יתרוננו" של השלו על המן בפרשה, אינו בטעמו, אלא בכמות שכל אחד הורשה לאסוף ממנו. "וַיִּרֶחַ נֶסֶע מֵאֵת ה' וַיִּגְזַר שְׁלוֹמֵי מִן הַיָּם וַיִּטֹּשׁ עַל הַמַּתְנָה כְּדֶרֶךְ יוֹם פֶּה וּכְדֶרֶךְ יוֹם פֶּה סְבִיבוֹת הַמַּתְנָה וַיִּכְאֲמֹתִים עַל פְּנֵי הָאָרֶץ. וַיִּקֶם הָעָם כֹּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלַּיְלָה וְכָל יוֹם הַמַּתְנָה וַיִּאֲסְפוּ אֶת הַשְּׁלֵוֹ הַמִּמְעִיט אֶסֶף עֲשָׂרָה חֲמֻרִים" (במדבר י"א, לא-לב). שני הבדלים בפרשה בין המן לבין השלו: א. הכמות שאסף כל אחד (אמנם לחודש שלם) הייתה פי אלף מאשר במן (במן אספו עומר לגולגולת, עשרה עומרים יש באיפה, עשר איפות בחומר ועשרה חומרים באמתחתו של הממעית); ב. כל אחד הורשה לתפוס כפי יכולתו, ללא כל צורך בהתחשבות בצורכיהם של האחרים וללא כל שוויון עם הזולת.
כאן רק נעיר, שפרשת המרגלים, שהעידה על יכולתו הנמוכה של העם להילחם, נסמכה לפרשת קברות התאוה = פרשת אי-השוויון באוכל והמעבר מחלוקה צודקת לשיטת 'תפוס כפי יכולתך'. נראה, שלא בכדי נסמכו שתי פרשיות אלו.

הרושם העולה מן המקראות הוא, שבמרה עמדו ישראל בניסיון, ואף במדבר סין נהגו ישראל כשורה, פרט לחריגים בודדים,⁵⁷ אך כל המפעל החברתי-חינוכי שנבנה שם קרס ברפידים, בעת שלא היה מים לעדה:

וַיִּסְעוּ כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּדְבַּר סִין לְמִסְעֵיהֶם עַל פִּי ה' וַיַּחֲנוּ בְּרַפְדִּים וְאִין מֵיִם לְשֹׁתֵת הָעָם. וַיִּרְבּוּ הָעָם עִם מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ תָנוּ לָנוּ מֵיִם וַנִּשְׁתֶּה וַיֹּאמֶר לָהֶם מֹשֶׁה מֵה תְּרִיבוּן עִמָּדִי מֵה תִּנְסוּן אֶת ה'. וַיִּצְמָא שָׁם הָעָם לַמֵּיִם וַיִּלְכוּ הָעָם עַל מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ לְמֹה זֶה הַעֲלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לְהַמִּית אֶתִּי וְאֶת בְּנֵי וְאֶת מִקְנֵי בְּצָמָא. וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר מָה אֶעֱשֶׂה לָּעַם הַזֶּה עוֹד מְעַט וּסְקַלְנִי. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲבֹר לִפְנֵי הָעָם וְקַח אֶתֶּךָ מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִטֶּדֶף אֲשֶׁר הִכִּיתָ בּוֹ אֶת הַיָּאֵר קַח בְּנִדְדָה וְהִלַּכְתָּ. הֲנִנִּי עֹמֵד לִפְנֵיךָ שָׁם עַל הַצּוּר בְּחָרֵב וְהִכִּיתָ בַּצּוּר וַיִּצְאוּ מִמֶּנּוּ מֵיִם וְשָׁתָה הָעָם וַיַּעַשׂ כֵּן מֹשֶׁה לְעֵינֵי זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּקְרָא שָׁם הַמָּקוֹם מִסָּה וּמְרִיבָה עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נִסְתָּם אֶת ה' לֵאמֹר הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבָנוּ אִם אֵין.
(שמות י"ז, א-ז).

הקריסה הייתה בשלושה תחומים:

- א. המסה — הניסיון שניסו את ה'. התורה מבארת את חטאם בשאלתם "הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבָנוּ אִם אֵין", אך שאלתם זו לא נתפרשה בגוף הסיפור. ייתכן שהיא קשורה בטענתם — "לְמֹה זֶה הַעֲלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לְהַמִּית אֶתִּי וְאֶת בְּנֵי וְאֶת מִקְנֵי בְּצָמָא". הייתה בדבריהם כפירה נוספת בעיקר האמונה — שה' הוציאם ממצרים, ושהוא לא עשה זאת כדי להמיתם במדבר, אלא להיטיבם באחריתם.
- ב. המריבה — תגרתם עם משה ותביעתם המפורשת "תָנוּ לָנוּ מֵיִם וַנִּשְׁתֶּה". תגרה שהגיעה עד לחשש לסקילתו של משה.
- ג. חטא הרמוז בלשונה החריגה של התורה בהצגת דברי המתלוננים: "לְהַמִּית אֶתִּי וְאֶת בְּנֵי וְאֶת מִקְנֵי בְּצָמָא".

המריבה נעשתה בלשון יחיד, שותפותם בהתקלותם נגד משה לא הייתה אלא התחברות 'אד הוק' נגד משה. את המים הם דרשו כל איש לעצמו, למשפחתו ולמקנהו ולא למטרת הצלת העם כולו. ברפידים לא הושם להם חוק ומשפט כדרך שהושם להם במרה, ובמקום "וְשָׁם נִסָּהוּ" שבמרה, נתקיים ברפידים — "וְעַל נִסְתָּם אֶת ה'". ברפידים, כנראה, לא ייתכנו מים, וה' שולח את משה עם זקני ישראל לצור חורב, הנמצא במרחק מסע שלם מרפידים.⁵⁸

57. גם החריגים במדבר סין היו קשורים לתחומים אחרים, כשבת והותרת המן, ולא לתחום הנידון לעיל, החלוקה השוויונית והאחריות לקיומו של הזולת.

58. עיינו במדבר ל"ג, טו, והשוו שמות י"ט, ב. בכך ישנה תשובה לשאלה, מה נדרש מן העם לעשות וכיצד להגיב כאשר בניהם צמאים למים במדבר צחיח, ומשה אינו מבטיח להם דבר. עם כוח סבל

עתה מתרחש המשבר. משה עובר לפני העם אל צור חורב, ועמו זקני ישראל. כפי שעולה מן ההמשך — גם יהושע נמצא עמו. כיוון שקצרה רוחו וכוח סבלו של העם מללכת לחורב, הייתה ההתגלות בצור חורב רק לעיני משה וזקני ישראל, ולא לעיני העם. המים זרמו מחורב, כנראה דרך "הַנַּחַל הַיָּרְדֵן מִן הַקָּר",⁵⁹ עד מחנה ישראל שברפידים, מהלך יום שלם לפחות. המים כבר לא היו טהורים וזכים כבעת יציאתם ממקורם בצור, הם גם באו ללא התגלות וללא תוכן רוחני. המנהיגות כולה, ממשה ועד הזקנים, לא היו עם העם הצמא והזועף בעת שהמים הגיעו למחנה. כבר קודם שמשה עזב את המחנה, דאג כל אחד רק לבניו ולמקנהו שלו. הצירוף של מים ללא תוכן רוחני, של עם ללא מנהיגות ושל צימאון ללא דאגה לזולת, נראה לנו כצירוף קטלני, שגרם למריבה על המים ולמלחמת הכול בכול,⁶⁰ וכאן בא עמלק...

נוסף, היה העם עובר את הדרך למדבר סיני ולצור חורב, ואין הקב"ה מנסה את בריותיו בדבר שאין בכוחם לעמוד בו. בצור חורב היו זוכים לקבלת תורה ולקבלת מים כאחד, בהתגלות ישירה מאת ה'. הם היו מצליחים להפנים בקרבם את ההתניה, שהתורה מדברת עליה פעמים כה רבות, בין קיום התורה וקבלת המים מגשמי ארץ ישראל. התקלות שבאו מכוח רפידים היו נמנעות.
59. עיינו בדברים ט', כא. מתואר שם נחל מלא מים היורד מהר חורב, ואליי משליך משה את אפרו של העגל, שנשרף ב"ז בתמוז. נחל זורם בעיצומו של חודש תמוז במדבר סיני הוא דבר אפשרי בדרך נס בלבד. נראה לנו, שנחל זה זרם שם מהכאת צור חורב במטהו של משה בפרשת רפידים.
60. קשרנו את ביאת עמלק למחנה ישראל, להיעדרם של החוק והמשפט שניתנו במרה. בני ישראל קיימו את החוק והמשפט, ועמדו בניסיונם במרה ובמדבר סין, אך כשלו בהם ברפידים. קשרנו את החוק והמשפט הנידונים למידה הנכונה של מנת המזון והמים של כל אחד ואחד, שהיא הבסיס לחלוקה הצודקת ולערבות ההדדית לקיומו של הזולת.
בשני מקומות מצאנו התייחסות לקשר זה שבין הדיוק במידות ובמשקלות לבין המלחמה בכלל, ומלחמת עמלק בפרט:

1. בעת נשיאת ראש בני ישראל לפקודיהם, התורה מצווה לכל נפקד לתת כופר נפשו מחצית השקל (עיינו שמות ל', יא-טז). על פי מפרשי הפשט (עיינו למשל בחזקוני שם), מדובר על פקידה למלחמה. הכופר ניתן לכפר על הלוחמים ולמנוע נגף במלחמה, שהרי 'השטן מקטרג בשעת סכנה' (השוו גם במדבר ל"א, מח-נד). הכפרה היא באמצעות מחצית השקל, והתורה מתנה אותה ב"הַעֲשִׂיר לֹא יִרְכָּה וְהַדָּל לֹא יִמְעִיט" (שמות ל', טו). ההבנה המקובלת היא, שבלא השוויון בין דל לעשיר אין אפשרות למנות את העם. אך הבנה זו מתאימה בעיקר לתפיסה המודרנית של המטבע, כסימן לסכום כספי בלבד. במקרא מטבע הוא גוש כסף (או זהב) במשקל מסוים (ושטבועה בו צורה). הרביית העשיר אינה תוספת מטבעות, אלא תוספת משקל, ואינה מפריעה לספירה הטכנית. ייתכן אפוא, שכוונת התורה היא לצורך בהקפדה על מידות ומשקלות, וכפי שנתנסו במרה ובמדבר סין, ולא כפי שכשלו ברפידים, וכל זה ככפרה ומניעת נגף במלחמה.
2. בדברים כ"ה, יב-יט נסמכה פרשת מידות ומשקלות להזכרת התבוסה במלחמת עמלק. חז"ל (תנחומא כי תצא ח, ועיינו שם ברש"י) דרשו סמיכות זו בדרך דומה, והסתייעו בכך מן הפסוק במשלי (י"א, א-ב), ובפרשה ט שם סמך התנחומא את ביאת עמלק ל"כִּי יִנְצְוּ אֲנָשִׁים וְיָקְדוּ אִישׁ וְאֶחָיו", וגם זה דומה לדברינו לעיל על מריבתם עם משה.

ג. בחזרה לבית עבדים

עמלק ראה לפניו עם צמא ועייף ללא ליכוד פנימי וללא מנהיגות, כלומר, ללא התנאים הבסיסיים של יכולת להתגונן ולהשיב מלחמה, וזאת, בנוסף להיותו ציבור של עבדים, שלא למד להילחם. עמלק מזנב בנחשלים שבהם, ובכך חטאו. לא נתפרש במקראות למה עשה זאת,⁶¹ אך מטרת מעשהו עשויה להילמד ממה שקרה כעבור מאות שנים בצקלג:

וַיְהִי כִּבְּאֵ דָוָד וְאַנְשָׁיו צָקְלָג בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַעֲמֻלְקִי פָּשְׁטוּ אֶל נֶגֶב וְאֶל צָקְלָג וַיִּכּוּ אֶת צָקְלָג וַיִּשְׁרְפוּ אֹתָהּ בְּאֵשׁ. וַיֵּשְׁבוּ אֶת הַנָּשִׁים אֲשֶׁר בָּהּ מִקֶּטָן וְעַד גְּדוֹל לֹא הָמִיתוּ אִישׁ וַיִּנְהָגוּ וַיִּלְכוּ לְדָרְכָם. וַיָּבֹא דָוָד וְאַנְשָׁיו אֶל הָעִיר וְהָנָה שְׂרוּפָה בְּאֵשׁ וַנְּשִׂיָהֶם וּבְנֵיהֶם וּבְנֹתֵיהֶם נָשְׁבוּ (שמ"א ל', א-ג).

בצקלג הלכו בני עמלק בעקבות אבותיהם, וזינבו בנחשלים. הם לא היו מוכנים לעמוד פנים אל פנים מול דוד ואנשיו, מלומדי המלחמה. הם ניצלו את ההזדמנות, שדוד ואנשיו עלו צפונה בצבאו של אכיש מלך גת. הם כלל לא חשבו על האפשרות, שדוד ואנשיו יגורשו על ידי סרני פלשתים, וישוּבו במהירות לעירם צקלג. הם יצאו עם צבאם למלחמה רק נגד אוכלוסייה בלתי-לוחמת, נגד הנשים והילדים, נגד "הַנְּחָשְׁלִים אֲחֵרֶיךָ".⁶²

כדבר הלמד מעניינו, ייתכן להקיש מצקלג של דוד על רפידיים של יוצאי מצרים גם בדבר נוסף. במעשה צקלג מדגישים הכתובים, שהעמלקים לא המיתו איש (שמ"א ל', ב), וכל הנמצאים בעיר נלקחו בשבי. מסתבר, שהשבויים הובלו כחלק מן השלל הרב (עיינו

61. ייתכן שעמלק בא כחלק מהמלחמה על כל מקור מים, וכמו שצפוי שיקרה בין עמים זרים באזור צחיח, בעת שמתגלה מקור מים חדש. ניתן להניח, שלצור חורב, למקום ההתגלות עצמה, לא היה עמלק מעז להגיע, וכדרך שנמוגו עמים אחרים בשמעם על ההתגלות בים סוף. לולא קצרה רוחם של ישראל, ואילו היו מגיעים לשם, לא היו נפגעים מתגרת ידו של הרשע. בריחוק מקום משם העז עמלק לקרוא תיגר על המים ועל מחוללם, או שלא ידע את מקור זרימתם ולא הכיר בנס. סתימת הפסוקים בספר שמות הייתה מאפשרת לנו להניח (אף ללא בסיס בפסוקים עצמם) את עילת הסכסוך הנזכרת. אך מלחמה כזו לא הייתה מצדיקה שבועת נקם כה חמורה מפי הקב"ה. גם הפסוק בספר דברים — "אֲשֶׁר קָרָה בְּדָרְךָ וַיִּזְנַב בָּךְ כָּל הַנְּחָשְׁלִים אֲחֵרֶיךָ וְאֹתָהּ עָנָן וַיִּגַע" (דברים כ"ה, יח) — מצביע יותר על כך, שמצוקת המים לא הייתה עילת הסכסוך, אלא ניצול המצב שבו היה עמלק יכול להתנפל על ישראל.

62. ייתכן שפרשת צקלג דומה לפרשת רפידיים גם בכך שהיו אלו שני מקרים יחידים של משבר מנהיגות, שבו הביאה דאגת כל איש למשפחתו ולבני ביתו בלבד עד לרצון לסקול את המנהיג. והשוו:

וַיִּצְמָא שָׁם הָעָם וַיִּלְוּ הָעָם עַל מִשְׁחָה וַיֹּאמֶר לְמַהֲנַמְצָר לְדָוָד מֵאֵד כִּי אֶמְרוּ הָעָם לְסָקְלוֹ כִּי זֶה הָעֲלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָמִית אֹתִי וְאֵת בְּנֵי וְאֵת מִקְנֵימָרְהָ נָפַשׁ כָּל הָעָם אִישׁ עַל בְּנוֹ [בְּנֵי קָרִי] בְּצִמָּא. וַיִּצְעַק מִשְׁחָה אֵל ה' לֵאמֹר מֶה אֶעֱשֶׂה לָּעַם הַזֶּה וְנִעַל בְּנֹתָיו וַיִּתְּסַזַּק דָּוָד בַּה' אֱלֹהָיו
 (שמות י"ז, ג-ד). (שמ"א ל', ו).

שם, טז) שנתפס בפשיטה, והכוונה הייתה למכרם בשוקי העבדים תמורת בצע כסף.⁶³ הם עברו עם שבוייהם את הבשור מצפון-מזרח לדרום-מערב, ואולי ניתן להניח, שפניהם היו מיועדות לשוק העבדים הגדול שבמצרים.⁶⁴ עוד ניתן להניח, שזו הייתה גם מטרתם של אבות אבותיהם, שהתנפלו על הנחשלים יוצאי מצרים ברפידים בעת שמשה, יהושע וזקני ישראל לא היו במחנה, ומטרתם הייתה, מלבד השלל הכספי, גם להשיב את העם מצרימה ולמוכרם שם מחדש לעבדים.

הנחתנו זו תבאר כמה עניינים מרכזיים, הקשורים בפרשת רפידים:

א. סמיכות הפרשיות שבין תלונת העם ברפידים לבין ביאת עמלק אל המחנה מבוארת, כצפוי, על ידי חז"ל במדרש, כחטא ועונשו.⁶⁵ אך המדרש מדבר על לקח כללי מאוד, של הסרת השגחת ה' המיוחדת על העם שפקפק בנוכחותו.⁶⁶ לדברינו, הלקח ברור וחד-משמעי. העם רב עם משה בלשון "לָמָּה זֶה הָעֲלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם". הייתה זו הלשון הבוטה ביותר עד כה בכל תלונותיהם. הלקח והעונש באו בדמותו של עמלק, שהתכוון להחזירם לעבדות מצרים, והזכיר בכך למתלוננים, שבמצרים היו להם לא רק מים בשפע, אלא גם שוטי נוגשים על גבם ושאר תענוגות העבדות.

63. דברים מעין אלו, שהעמלקים לקחו את שבויי צקלג לשוקי העבדים במצרים, כתב בקצרה גם ר"י בן-נון, 'משא אגג', **מגדים** ז, תשמ"ט, עמ' 55, בשמו של פרופ' יהודה אליצור, מדברים שבעל פה.
64. מציאותו של שוק כזה במצרים ידועה לנו ממקורות רבים, והיא רמוזה במכתבי יב ובשניים ממכתבי אל-עמרנה. בכללות העניין עיינו: ש' אברמסקי, ערך 'עבדות', **האנציקלופדיה העברית** כו, ירושלים-תל אביב תשל"ד, עמ' 577. ועיינו עוד: A.T. Olmstead, *History of Assyria*, Chicago 1951, pp. 518-541. מציאותן של הפירמידות במצרים, אף שזומנן, כנראה, מוקדם יותר, לא תיתכן ללא צבא עצום של עבדים. על פי הרודוטוס, עסקו 100,000 עבדים בהסעת חומרי הבנייה לפירמידה הגדולה בגיזה. עיינו: נ' שצ'ופק, ערך 'פירמידה', **האנציקלופדיה העברית** כז, ירושלים-תל אביב תשל"ו, עמ' 781.

השערתנו זו, שהעמלקים היו בדרכם לשוקי העבדים במצרים, אינה עולה בקנה אחד עם השיטה ש'אימצנו' להלן — שיטתו של פרופ' ע' ווליקובסקי. לפי גישתו היו העמלקים בדרכם לבירתם החדשה, שרוחן, שבנגב המערבי, לאחר ששאלו החריב את בירתם, "עיר עמלק", אל-עריש, ועיינו להלן, והבוחר יבחר. מכל מקום, אין דבריו סותרים את עיקרי שיטתנו כאן.

65. עיינו רש"י על שמות י"ז, ח (ומקור הדברים בפסיקתא רבתי זכור פי"ג, מהד' איש שלום עמ' נב): "ויבא עמלק וגו' — סמך פרשה זו למקרא זה, לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, ואתם אומרים 'היש ה' בקרבנו אם אין', חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעון היכן אני. משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר, אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישי, פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן ראית את אבא. אמר לו אביו איך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו".

66. לעיל ביארנו את החטא ועונשו כסיבה ותוצאה, מחמת הפירוד בתוך המחנה, שהתנהל ללא חוק ומשפט, וללא צדק וחלוקה שוויונית, ומחמת שהנהגה נפרדה מהעם בדרכה להר חורב. כאן אנו דנים על משמעות הגמול האלוהי בעונש ביחס לחטא.

ב. לעיל הבאנו את פירושו הראשון של רמב"ן, שבו הוא נטה לדרך שעיקר עוונו של עמלק היה בחטאו כלפי הקב"ה: "ועמלק בא ממרחק כמתגבר על השם, ולכך אמר בו ולא ירא אלהים". כבר השגנו על פירושו, שקשה לראות בעמלק עם בעל אידאולוגיה דתית צרופה, הבא ממרחק במטרה מודעת להילחם בקב"ה. לדברינו כאן, מטרתו המודעת של עמלק היא הרצון להשיב את עם ישראל למצרים תמורת בצע כסף. הוא נלחם בכך נגד מפעלו הגדול ובעל המשמעות הרבה ביותר של הקב"ה בעולמו — יציאת מצרים, ובכך הוא אכן כמתגבר על ה'.

ג. פרשת הניצחון על עמלק נסמכה לאחריה למתן תורה, ובתווך, בואו של יתרו למחנה ישראל. תחילת התגלותו של הקב"ה בהר סיני הייתה בצור חורב, במעמד נתינת המים לעיני זקני ישראל, ובמקביל לבואו של עמלק למחנה ברפידיים. סמיכות זו יש בה עניין. לצורכה, הבה נבדוק את פרשת ביאת יתרו (שמות י"ח, א-יב).

ישנן שתי אפשרויות להסביר את ביאתו של יתרו למחנה ישראל בעת הזאת: הראשונה, מנומקת בפיו של יתרו: השמועה על נפלאות יציאת מצרים, שנעשו "לְמִשְׁפַּחַת וּלְיִשְׂרָאֵל עִמּוֹ". יתרו, כחותנו של משה, רואה עצמו כשותף לחוויית הנס והניצחון. האפשרות השנייה אינה כתובה במפורש, אך אפשר שניתן להבינה מכוח סמיכות הפרשיות למלחמת עמלק. יתרו הוא שכנו של עמלק ובעל בריתו,⁶⁷ ולאחר שהוכה עמלק ברפידיים, בא יתרו לעשות שלום עם ישראל.⁶⁸ אמנם, בתחילת הפרשה נתפרשה רק יציאת מצרים כסיבה לביאת יתרו. אך בהמשכה נתפרשו שתי הסיבות.

וַיִּסַּר מֹשֶׁה לְחַתְּנוֹ אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְפָרְעֹה וּלְמִצְרַיִם עַל אוֹדֹת יִשְׂרָאֵל (שמות י"ח, ח).

והוא מוסיף:

אֶת כָּל הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מְצַאֲתֶם בְּדַרְכְּךָ וַיִּצְלַם ה' (שם).

67. כמוכח מדברי שאול אל משפחת הקיני, שישבו בתוך עמלק, בעת מלחמת עמלק (עינינו: שמ"א ט"ו, ו). ראב"ע ביאר את סמיכות הפרשיות בין מלחמת עמלק לביאת יתרו בדרך שונה. עיינו עוד: שמות רבה יתרו פרשה כז א, ובמדרש שמואל פרשה יב ב, מהד' בובר עמ' מא, נראה כדברינו, ונדרש שם, שיתרו עצמו היה ממפקדי צבא עמלק ברפידיים (ושמא בשל רצון לנקום במשה, שנטש את אשתו, בת יתרו, ואת בניו במדיין, והלך לגאול את ישראל במצרים). יתרו, על פי מדרש זה, חזר בו לאחר ניצחון ישראל על עמלק, ובא אל מחנה ישראל ועשה עמם שלום.

68. שתי אפשרויות אלו הן למעשה מחלוקתם של ר' אליעזר ור' יהושע בזבחים קטז ע"א, על פי המכילתא: לר' אליעזר שמע יתרו על יציאת מצרים וקריעת ים סוף, ור' יהושע שמע על מלחמת עמלק. רש"י על שמות י"ח, א, חיבר את שתי האפשרויות: "מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק", ובגוף המאמר נלך בדרכו, ונשתדל להוכיח, ששתי האפשרויות נכונות כאחת.

תלאה זו, שבחלקם השני של דברי משה, היא, להבנתנו, מלחמת עמלק.⁶⁹ ממילא נכונים שני הפירושים ברש"י למילה היחידאית "וַיִּתֵּן יְתָרוֹ" (שמות י"ח, ט). לשון חדווה ושמחה על יציאת מצרים ועל שותפות חתנו באותות ובמופתים, ולשון צער.⁷⁰ צער על מפלת בעל בריתו — עמלק. ואכן בברכתו מודה יתרו לה' על נסי יציאת מצרים, ומתעלם מנסי "הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מִצְרָאִים בְּדֶרֶךְ", הניצחון במלחמת עמלק:

וַיֹּאמֶר יְתָרוֹ בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרָיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִיַּד מִצְרָיִם
(שמות י"ח, י).

יתרו עצמו בא לזבוה לה'. לצורך זה בונה משה מזבח, והוא להבנתנו, מזבח "ה' נסי", ובו הכריז משה על מלחמת ה' בעמלק מדור דור.⁷¹ נשוב לעיקר טענתנו. הודאת יתרו לה' על יציאת מצרים המשולבת בהודאתו במלכות ה' במלחמת עמלק, ועצם בואו לזבוה לה' ערב מתן תורה, נראים כהקדמה למתן תורה, וכפי שאמור היה להיות לפי השקפת חז"ל,⁷² מתן תורה לאומות כולן, וכפי שרואים

69. לדעתנו, כל הכפילויות שבפרק רומזות להתייחסות הפסוקים לאירוע נוסף מלבד יציאת מצרים המפורשת בהם: א. "וַיִּשְׁמַע יְתָרוֹ כִּהֵן מִדֵּיָן חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי הוֹצִיָא ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם" (שמות י"ח, א); ב. "וַיְסַפֵּר מֹשֶׁה לְחֲתָנוֹ אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְפָרְעֹה וּלְמִצְרָיִם עַל אֹדֶת יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מִצְרָאִים בְּדֶרֶךְ נִינְצָלָם ה'" (שם, ח); ג. "וַיִּתֵּן יְתָרוֹ עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִצִּילוֹ מִיַּד מִצְרָיִם" (שם, ט). רק בברכת יתרו לה' הוזכרה יציאת מצרים בשני חלקי המשפט, ולדעתנו, מן הסיבה שהזכרנו בגוף המאמר. יציאת מצרים הוזכרה במפורש, כיוון שיתרו התייחס אליה במפורש. מלחמת עמלק נרמזה, כיוון שיתרו אינו מתייחס אליה בבואו במפורש.

70. על פי סנהדרין צד ע"א — נעשה בשרו חידודין חידודין.

71. לעניות דעתי פסוקים טו-טז בפרק י"ז הדנים בבניית המזבח, אירעו במקביל לפסוק יב בפרק י"ח, ולאחר שבא יתרו. שהרי לא שמענו שמה הקריב קרבן לאחר מלחמת עמלק. ע' חכם (פירוש דעת מקרא לספר שמות, ירושלים תשנ"א), ביאר בצורה קצת שונה. לדבריו נבנה המזבח לאחר מלחמת עמלק, ולדברינו נבנה המזבח לאחר שבא יתרו, והפסוקים הוקדמו לפרק י"ז, מכיוון שהמזבח נבנה כזכר למלחמת עמלק.

72. עיינו למשל: דברים רבה עקב פרשה ג, מהד' ליברמן עמ' 82-83, ואיכה רבה פרשה ג א, מהד' בובר עמ' סב: "הה"ד 'ויאמר ה' מסיני בא זרח משעיר למו הופיע מהר פארן' (דברים ל"ג, ב) — בתחילה הלך לו אצל עשו להר שעיר, אמר להם מקבלים אתם התורה, אמרו לו: מה כתיב בה? אמר להם: 'לא תרצח' (שמות כ', יג), אמרו לו: היא הברכה אשר ברכנו אבינו על חרבך תחיה (בראשית כ"ז, מ), אין אנו יכולין לחיות בלא היא, ולא קיבלו אותה. הלך לו למדבר פארן אצל בני ישמעאל, אמר להם: מקבלים אתם התורה, אמרו לו: מה כתיב בה? אמר להם: 'לא תגנוב' (שמות כ', טו), אמרו לו היא ירושת אבינו ידו בכל ויד כל בו אין אנו יכולין לחיות בלא היא, ולא קיבלו אותה".

ואתו הנביאים לעתיד לבוא.⁷³ מחיית עמלק מצטרפת בכך ליציאת מצרים כפותחות את מתן תורה בפסוק שהוא עיקר קבלת עול מלכות שמים, ותנאי ובסיס לקבלת עול מצוות:

אָנְכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים (שם כ', ב).

רעיון זה נוח בעיקר אם נקבל את הנחתנו, שעיקר מגמתו של עמלק הייתה לנצל את נחשלותם של ישראל באותם ימים כדי לסחור בהם בשוק העבדים המצרי, ולהשיבם לעבדות מצרים. יציאת מצרים נסתיימה למעשה, לא בבקיעת ים סוף וטביעת חיל מצרים, אלא בניצחוננו של יהושע על עמלק ברפידים, בהקמת מזבח "ה' נְסִי" ובשבועת ה' למלחמה מדור דור. רק אחרי כל זה מופיע ה' בבשורת "אָנְכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם". לכן מעורבת מלחמת עמלק בדרך כה עמוקה בין יציאת מצרים לדיבור "אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם".⁷⁴

ד. בחז"ל, בספרות ההלכה, בחסידות ובמקומות רבים, מקושרת מחיית עמלק עם הגאולה השלמה העתידה לבוא עלינו.⁷⁵ אם נקבל את הנחתנו על פרנסתו של עמלק מסחר העבדים ועל ניסיונו להשיבנו לעבדות מצרים, תהא מבחינה זו גאולה עתידה מעין גאולה ראשונה — המאבק בעבדות בכלל, ובכלל הנגזר ממנה.⁷⁶

ה. בדיעבד (וללא כל הכרח) ניתן לפרש כך גם את דברי אסתר בבקשה חנינה מאת אחשוורוש:

73. עיינו בעיקר ישעיהו תחילת פרק ב' ומיכה תחילת פרק ד'.

74. כבר הבאנו לעיל הן את העובדה, שמלחמת עמלק התנהלה בין שתי ההתגלויות בהר חורב, זו של המים וזו של התורה, וכן את דברי השפת אמת על כך שמיד אחרי כל מחיית עמלק מתגלה כוחה של תורה. לדברינו, יבואר משפט זה בכך שעמלק הוא האיום לדורות של חזרת עבדות מצרים למקומה, ובניצחון עליו מתגלה מחדש דיבור "אָנְכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם", שהוא שורש התורה כולה.

כוונתו של השפת אמת באותו דיבור היא, לדרשת חז"ל על קבלת תורה בימי מרדכי ואסתר לאחר מפלת המן: "הדור קבלוה בימי אחשוורוש" (שבת פח ע"א).

75. עיינו למשל בדבריו של רבי יהודה בסנהדרין כ ע"ב על שלוש מצוות שנצטוו ישראל, וכן ברמב"ם בתחילת הלכות מלכים. בחסידות הבאנו לעיל דוגמות רבות לכך.

76. אין עיסוקנו במאמר זה בסוגיית עבד כנעני, הנראית כסותרת את דברינו. רק נעיר על כך, שהיותו של עבד כנעני קודם כל עבד ה', והטבלתו וחיובו במצוות (כאישה) יחד עם קבלתו לעבד של בשר ודם, והנגזרות ההלכתיות הנובעות מכך לגבי היחס אליו, הם המבדילים בין עבדות מעין עבדות מצרים, לדיני עבדות בתורתנו. אלו של תורתנו אינם מאפשרים למנוע מן העבד לעבוד את ה'. לעומתם, המצרים מנעו בעליל את ישראל מלעבוד את ה'. על כך התנהל המאבק בעשר המכות. לא על תביעת החירות הכללית, אלא על זכותם של היהודים לעבוד את ה' בדרך שלושת הימים.

כִּי נִמְכְּרָנוּ אֲנִי וְעַמִּי לְהַשְׂמִיד לְהַרוֹג וּלְאַבֵּד וְאֵלֹהֵי לְעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכְּרָנוּ הַהֲרַשְׁתִּי
כִּי אֵין הַצָּר שָׁנָה בְּנֶגֶד הַפֶּלֶךְ
(אסתר ז', ד).

המן האגני, לפירוש זה, הרע לעשות מאבותיו בני עמלק, ש'רק' ניסו למוכרנו לעבדים,
ואילו הוא מנסה להשמידנו מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד.⁷⁷

77. בספרות המקבילה לספרות המקראית מצאתי מעט מאוד חומר כתוב, היכול להמחיש עד כמה מתועב היה הסחר ב'עבדים' — בני חורין שנחטפו באלימות מקרב משפחתם או בעוברם בדרכים, ונמכרו בארץ נכר לעבדות עולם. ישנה ספרות לא מעטה על קשי חייהם של העבדים בתקופה הרומית. לא הבאתי ממנה דוגמה לענייננו, משום ששוק העבדים הרומי וגרוריו ניזון בעיקר משבויי מלחמה, וכחלק מעונשי המלחמה והמרירות. לשוק זה, עם כל האכזריות שבו, ישנם מאפיינים אחרים מאשר לתופעה העמלקית שאנו דנים בה. לצורך המחשה של תופעה מעין זו שלפנינו, בחרתי להביא תיאורים מסחר העבדים במאה ה"ח, סחר שתחילתו בחבורת תאבי בצע מחצי האי ערב ומסביבותיו, שחטפו שחורי עור מבקתותיהם, בעיקר במערב אפריקה, וסופו בשוקי העבדים בדרום ארצות הברית ובהוות הענק של המטעים הנמצאים שם. למרות מרחק הזמן, יש לדעתנו דמיון לא מעט בין סוחרי עבדים אלו למעשי עמלק, ויש בהבאת תיאורים משם כדי להמחיש לנו את התועבה, שהתורה מתייחסת אליה בזהותה את סחר העבדים עם עמלק. לצורך זה בחרנו קטעים בודדים מספרו המצוין של אלקס היילי, **שורשים** (על פי תרגום א' כרמי, תל אביב תשל"ו): "לדבריה, התעוררה באישון לילה, מאחר שגג הבקתה שלה קרס עליה אחוז להבות, לקול צריחותיהם של שכנים מבוהלים... כשפרצה מן הבקתה החוצה, המתינו לה שודדי העבדים הלבנים החמושים, ועימם עוזריהם השחורים. בקרב האכזר שהתחולל בין הבקתות הבווערות, נאספו כל אלה מיושבי הכפר, שלא הצליחו להימלט, והוקפו סביב כמו עדר צאן הפצועים, הזקנים מדי והצעירים מדי, אשר לא יוכלו לעמוד בתלאות הדרך, נרצחו ממש לעיניהם... ניו-בוטו סיפרה להם איך הובלו השבויים אחוזי הבלהה, קשורים ברצועות צוואר לצוואר, מולקים במגלבים להחיש את פסיעתם על פני הישימון הלוהט אל תוככי הארץ. מסע העיניניים נמשך עוד ועוד, ומדי יום נפלו שבויים נוספים תחת צליפות המגלבים שקרעו את בשר גבם, והאיצו בהם לנוע הלאה, מהר יותר. עד מהרה צנחו שבויים ולא קמו, חלושים מהרעב והתלאות. אלה שהצליחו להתקדם צעדו הלאה. האחרים ננטשו, שרועים בלב הישימון, טרף לחיות הבר. שיירת העבדים הארוכה חלפה על פני כפרים אחרים, שהועלו באש ונהרסו עד היסוד. גולגולותיהם ועצמותיהם היבשות של האנשים ובעלי החיים הלבנים בין הריסות הבקתות שרופות-הגג, שהיו לפנים בתי מגורים למשפחות מאושרות. פחות ממחצית השבויים שיצאו למסע הגיעו עד ג'ופרא — מהלך ארבעה ימים במעלה ה'קאמבילונגו', שם נהגו ה'טאבוב' למכור את העבדים לבעלי הסירות הגדולות" (שם, עמ' 51).

"...עירום, כבול באזיק יד ובשלשלת רגל, התעורר מעלפוננו דחוק בין שני גברים אחרים. מסביבו עמדה אפילה גמורה, חום לח, סירחון נורא וערבוביה מטורפת של צריחות, גניחות בכי, מלמולי תפילה וגניחות הקאה... אולם גרוע מכל היה כאב המיכה בגבו, שם הידוק חוטפיו את הברזל המלוכב בין עצמות הלח" (שם, עמ' 100).

ד. המפלה והניצחון

נשוב לפרשת הנחשלים. פשעו הבלתי-נסלח השני של עמלק היה במנהגו, שבא לידי ביטוי אף במלחמתו עם ישראל ברפידים וכעבור מאות שנים בצקלג. הוא לא ניצב כלוחם אל מול צבא ישראל המאורגן, ולא היה מוכן ליטול על עצמו את מחיר ההפסד במלחמה. קו החזית שסימן לא היה שדה הקרב, אלא מקומם של החלשים והנחשלים, העייפים והיגעיים. כאן עולה התמיהה: דברים אלו המודגשים כל כך בתיאור המלחמה בספר דברים, אינם מופיעים כלל בתיאור המלחמה בספר שמות. יתר על כן, התיאור בשני הספרים נראה שונה גם לגבי מהלך המלחמה ותוצאותיה. ספר דברים משרד מצוקה ישראלית קשה. הרושם המתעורר מקריאת הפרשה שבו הוא, שישראל הוכו ללא מענה. קריאת הנקמה שבו היא המענה היחיד, מענה עתידי, לגמול המגיע לעמלק. בספר שמות נימת תיאור המלחמה אופטימית, ואין בו קשיים. משה מרים את ידיו ומביא בכך לגבורת ישראל, ועם בוא השמש מנצח יהושע את עמלק. הקורא עומד מול הסתירות ותוהה, כלום לפנינו אותה מלחמה? ייתכן ליישב את הסתירה בכך שהמלחמה ארכה יומיים. ביום שבא עמלק לרפידים שלח משה את יהושע לגייס אנשים למלחמה, והוא עצמו ציפה לעזרה ממרום רק "מִקָּר".

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר לָנוּ אַנְשִׁים וְצֵא הִלָּחֵם בְּעַמְלֵק מִקָּר אֲנֹכִי נִצֵּב עַל רֹאשׁ הַגְּבָעָה וּמִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדֵי... וְהָיָה יָדָיו אֲמוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ (שמות י"ז, ט-יב).

"וְהָיָה יָדָיו אֲמוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ" נאמר אפוא, על יומה השני של המלחמה, שהוא היום שבו הרים משה את ידו וגבר ישראל. בספר שמות מתואר לפי זה, רק יומה השני של המלחמה, יום מתקפת הנגד של צבאו של יהושע, יום שלא היו בו נחשלים אלא ניצחון.⁷⁸ ספר דברים מתאר את יומה הראשון של המלחמה. עם ישראל ללא צבא, ללא מנהיג, ללא גיבורים, נתון כטרף בציפורני גדודי המאורגנים של עמלק. הסיבה להבדל הגדול שבין שני הימים נעוצה במספר גורמים:

1. מנהיגותו של יהושע. יהושע היה, כאמור, עם משה בהר חורב בעת ההתגלות על המים. ריצתו אל המחנה הרחוק ברפידים וארגון של צבא מקרב המחנה ארכה יום שלם, וביום זה הספיקו בני עמלק לעשות שמות במחנה.⁷⁹ מנהיגותו הנחושה של יהושע

78. אף שעל פי המתואר בפסוקים גבר לעתים, עמלק, יש להניח, שעתים אלו היו מעטות, שהרי אהרן וְחֹר תִּמְכוּ בִידָיו שֶׁל מֹשֶׁה.

79. אם נרצה להמחיש את שקרה במחנה ישראל ביומיהם אלו, ייתכן לדמותם לשני חלקיה העיקריים של מלחמת יום הכיפורים בחזית סיני. חוסר פיקוד מאורגן היה מן הגורמים העיקריים למפלה בימים הראשונים ולנחשלים הרבים — אנשי המוצבים הנצורים, שחלקם אף לא היו לוחמים (זאת מבלי לגרוע מגבורתם הרבה של אחרים, שלחמו בחירוק שיניים, ועמדו במשימה בכבוד). כעבור

עומדת לכל אורכה מול מנהיגותו הרופסת של שאול במלחמתו עם עמלק, מנהיגות של "כִּי יִרְאֵתִי אֶת הָעָם וְאֶשְׁמַע בְּקוֹלָם" (שמ"א ט"ו, כד). ההבדל העיקרי ביניהם בא לידי ביטוי בהעמדת פרשת השלל שלקח עכן מיריחו, מול פרשת השלל שלקח העם במלחמת שאול בעמלק.⁸⁰

כאן יש מקום לדון בשאלה מדוע שלח משה את יהושע, ולא נלחם בעצמו, וכדרך שנלחם כעבור ארבעים שנה בסיחון מלך האמורי ובעוג מלך הבשן. ייתכן שהתשובה קשורה במדרש חז"ל על השם 'רפידים':

אחרים אומרים אין 'רפידים' אלא שרפו ידיהם מן התורה, ולפיכך עמלק בא עליהם (תנחומא בשלח כה).

לא ייתכן כלל, שדרשת חז"ל בנויה רק על הדמיון המילולי שעליו היא מסתמכת. אנו מעריכים, שהיא בנויה בראש ובראשונה על רפיון ידיו של משה. מי שנאמר בו — "לֹא כָהָתָה עֵינֶיךָ וְלֹא נָס לָחֶה" (דברים ל"ד, ז), אינו מצליח להרים את ידיו לישועת ישראל, וזקוק לעזרה חיצונית. השם 'רפידים' עשוי לרמוז קודם כולל לרפיון ידיו של משה, וחז"ל תלו את רפיון ידיו של המנהיג בהר חורב, ברפיון ידיהם של ישראל בתורה. אם רפו ידיו של משה מלהרימן, מן הסתם רפו אף רגליו מלרוץ מהר חורב לרפידים. משה נותר על ראש הגבעה בחורב, ויהושע רץ במקומו.

ניתן לתלות את רפיון רגליו של משה גם בנתק הזמני מן העם, שבא לידי ביטוי בדבריו "מָה אֶעֱשֶׂה לְעַם הַזֶּה עוֹד מְעַט וּסְקָלְנִי", ואפשר שניתן ללכת בפרשה זו בדרך נוספת, ונפרט עליה בהמשך הפרק.⁸¹

2. בנוסף למנהיגותו של יהושע הובדל היום השני למלחמה מן היום הראשון בבחירת אנשי הצבא. לא עוד מיליציה מזדמנת, שכל איש דואג בה לבניו ולמקנהו, אלא "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה בְּחַר לָנוּ אַנְשִׁים וְנִצַּח הַלָּחֶם בְּעַמְלֵק". התורה סותמת, ואינה מפרשת מי היו האנשים שנצטווה יהושע לבחור,⁸² ושמה יילמד הסתום מן המפורש.

ימים, משנטל אריאל שרון את היזמה, וארגן את הלוחמים למתקפת נגד בעורף האויב, התהפך הגלגל בבת אחת, וגבר ישראל.

80. על חומרת לקיחת השלל נדון בהמשך המאמר.

81. חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דעמלק בשלח פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 180) אכן באו על משה בביקורת שלא הלך בעצמו למלחמה, ואנו ביארנו את מניעיו לכך.

82. קשת הדעות הרבוגנית שהמפרשים מביאים כאן, מרתקת במיוחד. הראב"ע מפרש מתוך שיקול ארצי ופשוט — שהכוונה היא לבחירת אנשי מלחמה. רש"י מזכיר אנשים "גיבורים ויראי חטא, שתהא זכותן מסייעתן". שהרי אין מדובר כאן במלחמה בעלת שיקולים ארציים, אלא על כזו שישראל נדרשים לשעבד לבם לאביהם שבשמים. במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דעמלק בשלח פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 178-179), הושוו שני הגורמים — גבורת המלחמה ויראת החטא (ועיינו מ"י כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 291-292). רש"י שם

מלבד מלחמת יהושע בעמלק, המלחמה היחידה שמצאנו בה בחירת אנשים היא מלחמת גדעון במדיין, בעמלק ובבני קדם, שנאספו אל עמק יזרעאל. גדעון מצטווה לבחור את שלוש מאות הלוחמים, שלא כרעו על ברכיהם לשתות, אלא ליקקו בידם אל פיהם. מלבד הפגיעה בכוננות שהייתה בכריעת החיילים על ברכיהם לשתות, ושייתכן שבגלל זה נפסלו מלהילחם בצבאו של גדעון,⁸³ ומלבד החשד בעבודה זרה שהיה לגבי הכורעים על ברכיהם,⁸⁴ הייתה אצל הכורעים על ברכיהם גם התנפלות בלתי-מרוסנת על המים, והיא שהביאתם לידי השלכת נשקם על הארץ. היא דמתה מאוד להתנפלות על המים ברפידים ערב בואו של עמלק אל המחנה. שלוש מאות לוחמיו הנבחרים של גדעון ידעו לרסן את עצמם, לשתות מים בכמות מוגבלת, מידם אל פיהם כאשר ילוק הכלב, וכך להותיר מקום על המים גם לרעיהם הבאים אחריהם בתור. אפשר שכמותם היו גם הלוחמים שבחר יהושע, כאלו שלא רפו ידיהם מתורה שקיבלו במרה ובמדבר סין, ושלמדו את תורת המידות והמשקלות והצדק שנצטוו בה, ושנסמכה לימים, למלחמת עמלק במשנה תורה, וכפי שכתבנו לעיל.⁸⁵ עם לוחמים כאלו יכל יהושע לנצח את עמלק.

3. ההבדל השלישי בין היום הראשון למלחמת עמלק לבין יומה השני, הוא התייצבותו של משה בראש הגבעה, ומטה האלוהים בידו. במה נשתנתה מלחמה זו מכל מלחמות ישראל במדבר, ומדוע היה בה צורך למעשהו המיוחד של משה? אפשר שנוכל ללמוד את צרכיה המיוחדים של מלחמת עמלק ברפידים ממקבילתה של מלחמה זו בעי:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ נָטָה בְּפִידוֹן אֲשֶׁר בְּיָדְךָ אֶל הָעַי כִּי בְיָדְךָ אֶתְנַנֶּה וַיֵּט יְהוֹשֻׁעַ בְּפִידוֹן אֲשֶׁר בְּיָדוֹ אֶל הָעֵיר. וַיְהוֹשֻׁעַ לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ אֲשֶׁר נָטָה בְּפִידוֹן עַד אֲשֶׁר הִקְרִים אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הָעַי

גם במלחמת העי נצטווה המנהיג שלא להילחם בפועל, אלא לנטות ידו מעל ללוחמים. הדמיון בין מלחמת העי לבין מלחמת עמלק הוא התבוסה ביום הראשון בשל החטא, הן

בפירושו הראשון, בעלי התוספות והחזקוני, מדברים על אנשים היודעים לבטל כשפים וילידי אדר שני, שאין המזל שולט בהם, וכבר ניתחנו את שיטתם לעיל.

83. עיינו: א' מלמט, 'מלחמת גדעון במדיין', ההיסטוריה הצבאית של ארץ ישראל בימי המקרא, תל אביב תשכ"ד, עמ' 116-117, והרחבנו על פרשה זו במאמרנו 'איפה ואיפה' (לעיל, הערה 53), עמ' 76-78.

84. דעת חז"ל, ועיינו במאמרנו הנ"ל.

85. קרוב לדברינו פירוש אברבנאל, שהחיילים הנבחרים על ידי יהושע היו אלו שלא התלוננו ברפידים על המים, וייתכן, שהיו אלו בני לוי, שנאמר בהם: "תְּמִיד וְאוֹרֵיךְ לְאִישׁ חֲסִידְךָ אֲשֶׁר נָסִיתוֹ בְּמִסָּה תְּרִיבָהוּ עַל מִי מְרִיבָה" (דברים ל"ג, ח; ועיינו שם ברש"י).

בעי והן ברפידים. ממילא, בשל קושי התבוסה, היה צורך בהתערבות אלוהית מפורשת ביום השני, כדי להבטיח את הניצחון. התערבות זו באה לידי ביטוי במעשהו המיוחד של המנהיג, וכפי שנראה להלן. כדי להבהיר נקודה זו נלך בעקבות מדרש חז"ל:

'ומחר אעשה כדבר המלך' (אסתר ח', ה) — ומה ראתה אסתר לומר כן? אלא שכל זרעו של עמלק למודים הם ליפול למחר. וכן הוא אומר, 'מחר אנכי ניצב על ראש הגבעה'.⁸⁶

נראה לנו, שה"מְחַר" הקבוע במסורת כיום נפילת עמלק, כרוך בקושי המלחמה עם עמלק ובניצחוננו הטבעי הצפוי ביום הראשון למלחמה. רק מכוח המכה הראשונה שישאל סופגים, הם נושאים עיניהם לשמים, זוכים להתערבותו של הקב"ה בדרכו שלו, ובניצחון "לְמַחֵר".⁸⁷ כך היה במלחמה ברפידים, עד שבא משה ונשא ידיו כלפי מעלה, ובעקבותיו נשאו ישראל עיניהם לאביהם שבשמים.⁸⁸ כך היה אף בימי מרדכי ואסתר, כשבתחילה גברה ידו של המן, ואז באו התפילה והצום. כל עוד לא נסתיים צום שלושת הימים אין אסתר מעזה פניה נגד המן. "פְּלִיָּה הַהוּא", במוצאי יום המשתה הראשון עם אחשוורוש והמן ועם תום צום שלושת הימים — נגלית לראשונה התערבותו של הקב"ה במהלך המאורעות, בצירוף המקרים המדהים המביא את המן אל מרגלות הסוס שמרדכי רוכב עליו. למחרת יוצאת אסתר לעימות ישיר עם בן בנו של עמלק, כאשר היה ברור בעליל, שהקב"ה עמה.

מלחמת העי לא הייתה מלחמה בעמלק, אך היה בה דמיון למלחמת עמלק בצד אחד. הייתה בה תבוסה ביום הראשון, תפילה וזעקה לה' ותיקון החטא לאחר המפלה, ויום מלחמה נוסף עם הבטחת עזרה מאת ה', עזרה שביטויה היה כידונו של יהושע המוטע כלפי מעלה, שרמז לישראל על מלחמת ה'.

מן ההקבלה בין מלחמת יהושע בעי לבין מלחמת עמלק ברפידים, במנהיג המטה ידו כלפי מעלה עד תום המלחמה — נוכל ללמוד על טיב הרמת ידיו של משה על ראש

86. ספרי דאגדתא על אסתר — מדרש פנים אחרים נוסח ב פרשה ה, מהד' בובר עמ' לו. המהר"ל בספרו **אור חדש** האריך לבאר מדרש זה בדרכו המטפיזית, שבה מביע ה"מְחַר" שניות וזוגיות, הפך ה'אחד' הקשור ביום האחד, שבו יהיה ה' אחד ושמו אחד. את שניות זו, שהיא הפך האחדות, מבטא בעולם עמלק. הסבר אחר ל"מְחַר" שבמדרש לא מצאתי.

87. השוו לדברי ר' יהושע (ולגרסת הירושלמי — ר' אליעזר): "הקב"ה מעמיד להן מלך, שגורותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב" (סנהדרין צז ע"ב).

88. עיינו ראש השנה פ"ג מ"ח: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל" וגומר (שמות י"ז, יא) וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך, כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים, ואם לאו — היו נופלין".

הגבעה. ההבנה המקובלת היא, שמשה מרים ידיו בתפילה לה', וישראל (על פי המשנה במסכת ראש השנה שהוזכרה לעיל) בעקבותיו נושאים לבם (בתפילה) לאביהם שבשמים. אך ההקבלה ליהושע מחייבת לומר, שמשה הרים את ידו (ולא את ידיו),⁸⁹ כשמטה האלוהים בידו, כשם שהרים את ידו ואת מטהו כשלחם נגד מצרים במכות מצרים ועל ים סוף, ובמקביל לכידונו של יהושע. ידו עם מטהו ביטאה אפוא שוב את היד החזקה והזרוע הנטויה של שולחו — של הקב"ה.⁹⁰ על פי זה יהיה פירוש המשנה, שישראל נושאים עיניהם ורואים את היד החזקה של הקב"ה, ומשעבדים אליו את לבם.⁹¹

נוכל אפוא לסכם את ההבדל השלישי בין שני ימי המלחמה בעמלק ולומר, שרק ביום השני התייצב הקב"ה למלחמתם בעמלק. ללא התייצבותו למלחמתם של ישראל, הייתה ידו של עמלק גוברת על ישראל. עניין זה מסביר גם מדוע לא רץ משה אל המחנה, ונותר בראש הגבעה שבהר חורב.⁹² נצטרף אליו עתה את שני ההבדלים הראשונים ונאמר: ארגון נכון של הצבא מבחינת מנהיגות, יחד עם ליכוד פנימי ומוסר, כל אלו בצירוף ידו החזקה של הקב"ה — הם גורמי הניצחון על עמלק.

ה. "הַעֲמִלְקִי וְהַכְּנַעֲנִי הֵי־שָׁב בְּהָר הַהוּא"

עמדנו על הסתירה שבין תיאור המלחמה בספר שמות לתיאורה בספר דברים, וחילקנו בהתאם בין תיאור היום הראשון של המלחמה, יום המפלה, בספר דברים, לבין תיאור היום השני שלה, יום הניצחון, בספר שמות. כל זה בנוי על ההנחה המקובלת בפשטות על כל המפרשים, שהפסוקים בפרשת זכור בדברים כ"ה אכן מתארים את מלחמת עמלק ברפידים, אף שדבר זה לא נזכר במפורש. אנו מתקשים לא מעט בפירוש זה, בעיקר בהצדקת צו הנקמה הבלתי־מתפשר בעמלק, וכפי שהוא עולה מן הפסוקים בספר דברים:

89. אמנם, בהמשך הפרשה נאמר: "וַיְהִי יָדָיו אֶמּוֹנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ".

90. עיינו ברמב"ן לפסוק ט. הוא עצמו הביא את פרקי דר' אליעזר (פרק מד), המתאר את מעשה משה כפריסת ידיים לתפילה, ואילו רמב"ן עצמו, מכוח ההקבלה ליהושע בעי, שילב בתפילה אף את ההכאה במטה.

91. יותר מסתבר לנו, על פי דברינו לעיל, שכשנשא ישראל את עיניהם בתפילה לשמים, קיבלו ידיו של משה כוח, והורמו למעלה כביטוי לידו החזקה של הקב"ה. אך כשרפו ידיהם של ישראל בתורה, בתפילה ובאמונה, רפו גם ידיו של משה וצנחו למטה, וגבר עמלק.

92. כך ביאר גם רמב"ן שם את אי-הליכתו של משה אל המחנה. שמא נשוב לדרכה של החסידות שהבאנו לעיל, שמשה חייב להתייצב בראש הגבעה למלחמה הרוחנית בעמלק, ולכן על יהושע לילך במקומו למחנה, כדי לעמוד בראש הצבא, וזאת — כדרך שיעקב, אביהם של ישראל, שלח מלאכים להתמודד עם עשו כאן בארץ, בעוד שהוא נלחם נגד שרו של עשו מפמליה של מעלה.

וְהָיָה בְּהַגִּים ה' אֱלֹהֵיךָ לְךָ מִכָּל אִיבִיךָ מִסָּבִיב בְּאַרְצֵךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחְלָה
לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת זִכְרֵ עֲמֹלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח

מדוע יש צורך בנקמה כה נחרצת בעקבות מלחמה של יומיים בלבד, כשבסופה כבר הוכה עמלק, וקיבל את שלו?⁹³

אפשר, שלמרות דמיון הפסוקים בין שמות לדברים על נקמת המחיה, שני הספרים

מתארים מלחמות שונות, ורק ספר שמות מתאר את מלחמת רפידים, שנזכרה בו במפורש.⁹⁴

ספר במדבר מתאר לפיכך את המלחמה שבעקבות חטא המעפילים:

וַיִּשְׁכַּמוּ בַבֶּקֶר וַיַּעֲלוּ אֶל רֹאשׁ הַהָר לֵאמֹר הַגִּנוּ וַעֲלִינוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' כִּי
חָטָאנוּ. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְמַה זֶה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת פִּי ה' וְהוּא לֹא תִצְלַח. אֵל תַּעֲלוּ כִּי אִין
ה' בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנְגַּפוּ לְפָנָי אִיבִיכֶם. כִּי הָעֲמֹלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי שָׂם לְפָנֵיכֶם וַיִּפְלְתֶם בְּחֶרֶב
כִּי עַל כֵּן שָׁבַתֶם מֵאַחֲרַי ה' וְלֹא יִהְיֶה ה' עִמָּכֶם. וַיַּעֲפְלוּ לַעֲלוֹת אֶל רֹאשׁ הַהָר וְאַרְוֹן
בְּרִית ה' וּמֹשֶׁה לֹא מָשׁוּ מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה. וַיִּרְדַּ הָעֲמֹלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּהָר הַהוּא וַיִּכּוּם
וַיִּקְתּוּם עַד הַחֲרָמָה (י"ד, מ-מה).

כאן מתוארת מלחמה שכולה מפלה. ה' ומשה לא היו עם העם העולה לראש ההר, ומה שקרה שם פותח פתח להבין מה עלול היה לקרות ברפידים, אילו נפלו חלילה, ידיו של משה. לעולם לא נדע כמה אנשים עלו לראש ההר וכמה נותרו במחנה. פשטי המקראות מעלים את האפשרות, שדווקא הרוב הגדול עלו לראש ההר, ולא קיבלו עליהם את גזר הדין הקשה של ארבעים שנות מדבר, וכך נתקיימה כמעט במלואה מחשבתו הראשונה של הקב"ה קודם תפילת משה, להכות את העם כולו, שהרי המעפילים סירבו לקבל את העונש המופחת בעקבות תפילתו של משה.

כך עולה בפשטות גם מן הפסוקים בספר דברים:

וַתַּעֲנוּ וַתֹּאמְרוּ אֵלֵי חָטָאנוּ לַה' אֲנַחְנוּ נַעֲלֶה וְנִלְחַמְנוּ כָּלֹל אֲשֶׁר צִוֵּנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ וַתַּחֲרֹו
אִישׁ אֶת כְּלֵי מִלְחַמָּתוֹ וַתַּהֲיִנוּ לַעֲלֹת הַהָרָה. וַיֹּאמֶר ה' אֵלֵי אֲמַר לָהֶם לֹא תַעֲלוּ וְלֹא
תִלְחַמוּ כִּי אִינֶנִּי בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנְגַּפוּ לְפָנָי אִיבִיכֶם. וְאַדְבַּר אֲלֵיכֶם וְלֹא שְׁמַעְתֶּם

93. אמנם, גם בספר שמות הוזכרה נקמת מחייה בעמלק, אך שם הנקמה היא נקמת ה', הצור תמים פועלו כי כל דרכיו משפט. אנו מוטרדים בעיקר מן הפסוקים בדברים, המתארים את נקמת ישראל ומצדיקים אותה, ואינם באים כהלכתא בלא טעמא, שיש לקיימה בלא הרהור אחר מידותיו יתברך.

94. עוד אפשר, וכפי שכתבנו לעיל, שהפסוקים על נקמת המחיה בעמלק הם פסוקים מאוחרים, ונכתבו כבר לאחר שנתמנה יהושע למנהיג שעתיד להכניס את ישראל לארץ, ונכתבו במעשה רפידים לאחר תבוסת המעפילים.

וּתְמָרוּ אֶת פִּי ה' וּתְזוּדוּ וּתַעֲלוּ הֶהָרָה. וַיֵּצֵא הָאֱמֹרִי הַיָּשֵׁב בְּהָר הַהוּא לְקִרְאֹתְכֶם
וַיִּרְדְּפוּ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר תַּעֲשִׂינָה הַדְּבָרִים וַיִּכְתּוּ אֶתְכֶם בְּשַׁעִיר עַד תִּרְמָה
(א', מא-מד).

בפשטות מדובר כאן על עיקרו של העם.⁹⁵ ננסה לתאר את שאירע במחנה באותה שעה. המרגלים יצאו לשליחותם בעת שבני ישראל חנו בקדש ברנע (עיינו דברים א', כ). הם גם חזרו לשם בתום שליחותם (במדבר י"ג, כו). קדש ברנע נמצאת במזרחו של מדבר סיני,⁹⁶ והר הנגב במלוא גובהו מתנשא מעליה עד לגובה של אלף מטרים מעל פני הים ויותר. פסגותיו העיקריות מעל לקדש הן הר חריף, הר שגיא, הר רמון, הר עריף, הר חורשה וגבעת ברנע. רובן תלולות מאוד בהשתפלותן מערבה לכיוון מדבר סיני. המרגלים אכן נצטוו לעלות אל הנגב. משלא קיבלו המעפילים עליהם את גזרת ארבעים השנה, העפילו אל ראש ההר. ימי ההעפלה היו, מן הסתם, ימים חמים מאוד, ימי חודש אב,⁹⁷ במדבר סיני במרכז הנגב. בני עמלק ארבו להם, מן הסתם, סמוך לסוף העלייה ולראש ההר, בעת שהמעפילים היו עייפים ויגעים מן העלייה התלולה בחום הכבד, ובעת שה' לא היה בקרבם, וייתכן שלכך כיוונו הכתובים באמרים:

וְאַתָּה עֲיִף וַיִּגַע וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים⁹⁸
(דברים כ"ה, יח).

מכל מקום, בני עמלק ניצלו היטב את עייפותם הרבה של המעפילים, הכום והכתום עד החרמה, רדפו אחריהם כאשר תעשינה הדבורים, וטבחו בהם ללא רחם. כאמור לעיל, לא נדע אם נפלו שם מאות, אלפים, רבבות ואולי אף יותר מכך. יתר על כן, המחנה הפצוע ומוגר הדם נותר בקדש לעוד שנים רבות.⁹⁹ מעליו, כמו ממעוף הציפור, השקיפו העמלקים יום ויום ושעה שעה, וידעו את כל מוצאם ומובאם של

95. אמנם אין בכך הכרח גמור, וניתן ליישב את הפסוקים גם להבנה המקובלת, שרק מיעוט חטאו במעפילים, ועדיין ייתכן שמדובר בעם רב.

96. המקום מזהה בקבוצת המעיינות עין קודיראת, עין אל-קוצימה, עין אל-מוילח ועין אל-קדיס. עיינו, למשל: י' אהרוני, ערך 'קדש', **אנציקלופדיה מקראית** ז, ירושלים תשל"ח, טור 41.

97. על פי המשנה בתענית (פ"ד מ"ו) ושאר מקורות חז"ל — גזרת ארבעים השנים נגזרה בתשעה באב של השנה השנייה, מיד אחריה העפילו בני ישראל להר. כך עולה גם מן הפסוקים, שהרי ארבעים הימים החלו ב"ימי פְּנוּרֵי עֲנָבִים" (במדבר י"ג, כ).

98. פירשנו כאן "וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים" — על בני ישראל, והמפרשים נחלקו בכך, ורבים מהם הפנו מילים אלו כלפי עמלק, והיא מחלוקת תנאים במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דעמלק בשלח פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 176.

99. על פי רש"י בדברים א', מו, וסדר עולם פ"ח — הם ישבו בקדש ברנע תשע עשרה שנים.

בני ישראל.¹⁰⁰ הם יכלו להגיח ממחבואם כל אימת שראו נער או נערה מבני ישראל, או קבוצת אנשים קטנה וחלשה, יוצאים מן המחנה לצורכיהם או למרעה צאנם, ומתרחקים מלב המחנה. הם יכלו לבוא בחשאי, לשדוד מקנה, לרצוח נערים, לאנוס נערות, והעיקר — לגנוב נפשות לצורכי סחר עבדים במרחקים. לאחר ניצחונם על המעפילים, קיבלו העמלקים מן הסתם, ביטחון עצמי, והם יכלו לנצל היטב את הפרשי הגובה ואת מקומות המסתור הרבים במצוקים הנישאים, וכן את העובדה, ששכינת ה' פרשה ממחנה ישראל למשך שלושים ושמונה השנים הבאות. ישראל, חוסי צלם של עמוד האש ועמוד הענן, נחשפו לשנות פגיעה אפשרית של כל אויב ומתנכל, של כל שודד וגונב נפשות.¹⁰¹ העמלקים, שבצלם 'חסו' בני ישראל עתה, ניצלו זאת היטב, והשכילו למרר את שנות השהייה במדבר של בני ישראל עד תום.

מכאן לפשר זעקת הנקמה של התורה בשנת הארבעים, עת יצאו מסיוטי המדבר ומשכנותו של עמלק. בשנה השנייה היכה עמלק את המעפילים עד החרמה. הייתה זו מכת מוות קשה, שאחריה לא באה תגובה. במשך קרוב לארבעים שנה מירר עמלק את חיי ישראל במדבר וזינב בהם את הנחשלים, בזז אותם ושעבד אותם, עד לתום הסתר פני השכינה בשנת הארבעים. כאן, סמוך לבשורת "וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ", לפרשת מקרא ביכורים, ולברית שבין גרזים ועיבל על ירושת הארץ, מצווה אותנו התורה על נקמת המחיה בצורר.

100. כאן יתאימו דברי רש"י בקטע הנספח לסוף שירת 'האזינו' (דברים ל"ב): "אפילו חלש למעלה וגיבור למטה, אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגיבור למעלה וחלש למטה". כדי להמחיש לעצמנו תמונה זו, נוכל להיזכר במצבם של יישובי מזרח הכינרת ומרגלות רמת הגולן עד למלחמת ששת הימים.

101. במסכת סוכה (יא ע"ב) נחלקו ר' אליעזר, הסובר שסוכות שישבו בהן בני ישראל של ענני כבוד היו, עם ר' עקיבא הסובר, שהיו אלו סוכות כפשטן (ובתורת כוהנים אמור פרשה יב יז, מהד' ווייס עמ' קג — חילוף הדעות). לעניות דעתנו, אין בהכרח סתירה בין הדעות. הפסוקים עצמם מורים, לכאורה, על הכיוון של ענני כבוד, שהרי נאמר בהם — "כִּי בַסֹּפֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כ"ג, מג). המילה "הוֹשַׁבְתִּי" אינה הולמת יפה מציאות שכל אחד בנה לעצמו סוכה. פסוק זה נאמר בשנה השנייה באוהל מועד, יחד עם רוב ספר ויקרא, ואכן, בשנה הראשונה, בהיותן בהר סיני, היו ענני כבוד מקיפים אותם, ושכינה שורה בתוכם. אך בשנה השנייה, לאחר חטא המרגלים וחטא קורח ועדתו, נסתלקה שכינה מביניהם, והם בנו לעצמם סוכות פשוטות לשהות בהן במשך שלושים ושמונה השנים שהיו במדבר.

עצם סילוק השכינה באותן שנים נזכר במקומות רבים בחז"ל ובמפרשים, ועיינו למשל: תורת כוהנים דיבורא דנדבה פרק ב יג, מהד' פינקלשטיין עמ' 18-19; תענית ל ע"ב; רש"י לדברים, ב', טז, ועוד. גם פשטי המקראות מורים על כך, שהרי לא נזכרה שום פרשה בין פרשת קורח, שהייתה בשנה השנייה, לבין שנת הארבעים.

* * *

הבה נסכם את הנאמר בפרקים האחרונים על חטאו של עמלק, חטא שהצדיק בעיני התורה את צו מחייתו, ואף נוסף עליו משהו:

1. עמלק, כעם של נודדי מדבר, שמשאבי הקרקע שלו דלים, מצא את עיקר פרנסתו מכך ששלט מנקודות התצפית הגבוהות בהרי אדום, בהר הנגב וב'הר הגדול' בסיני על הדרכים חוצות המדבר, דרך המלך במזרח הירדן, דרך הר שער, דרך הערבה ושאר הדרכים המקשרות בין ארם לים סוף, בין ארץ מצרים לארץ כנען וייתכן שגם בחצי האי ערב. הוא ניצל שליטה זו למטרות שוד שיירות מבודדות בדרכים הארוכות, ולמטרות חטיפת בני חורין, ומכירתם בשוקי העבדים במצרים ובמקומות אחרים. אנשים שיצאו מביתם ונפרדו ממשפחתם לצורך פרנסתם, לעולם לא שבו עוד. סוחרים מכובדים הפכו לעבדים נרצעים בנכר עד ליום מותם. התורה מתעבת את העבדות,¹⁰² והביטוי החשוב לכך הוא המצווה הנוגדת את כל חוקי העולם המשעבד, ובכל מקום:

לֹא תִסְגֵּר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִצְעַל אֵלָיְךָ מֵעַם אֲדֹנָיו. עִמָּךְ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לֹא תוֹנְנוּ (דברים כ"ג, טז-יז).

יחסה השלילי החמור של התורה לעבדות בכלל ולגנבת נפשות בפרט, שהתורה החמירה בה עד עונש מוות, נובע משני גורמים: האחד קשור בתחום של בין אדם לחברו, ושורשו בהתייחסותה של התורה לפרשת יוסף ואחיו. לא נכביר מילים בדבר פשוט זה. השני קשור דווקא בתחום שבין אדם למקום, והוא שייך בפרט בגנבת נפשות מישראל ומכירתן לעבדות:

פִּי עֲבָדֵי הֵם הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּכְרַת עֶבֶד (ויקרא כ"ה, מב).

אין לך מלחמה גדולה בבשורת יציאת מצרים ובדיבור "אֲנֹכִי" הקשור בה, יותר מגנבת בן ישראל ומכירתו לעבד. במקרה של עמלק, שהבעיה הייתה לאומית ולא רק אישית — על אחת כמה וכמה. בכך היה עמלק 'כמתגבר על השם'.¹⁰³ עד לניצחון עליו ברפידים לא נשלמה יציאת מצרים, ועד לניצחון הסופי עליו לעתיד לבוא, כל עוד ישגשו שוקי העבדים ממכירתם של עוברי אורח הנתונים במצוקה וכל עוד יהיו

102. אל פרשת היתר עבד כנעני בתורה התייחסו בקצרה לעיל. כתבנו שם, שהתנאי הבסיסי לעבדותו לבשר ודם הוא עבדותו לקב"ה מכוח הטבלתו. כחייב במצוות, יש לו גם זכויות חשובות.

103. כלשון רמב"ן, שהובאה לעיל.

ישראל נתונים לסכנת שעבוד מחודש בבית עבדים במצרים או במקום אחר, אין שמו של הקב"ה שלם ואין כיסאו שלם.¹⁰⁴

2. ברפידים, בצקלג, בנגב הקיני, בנגב הירחמאלי ובמקומות נוספים, שעוד נדון עליהם, נמנע עמלק ממלחמת פנים אל פנים עם חיילים חגורי נשק ומלומדי מלחמה. הוא העדיף שלא ליטול על עצמו את הסיכון ואת תשלום המחיר שבהכרזת מלחמה גלויה, ולכן תקף אוכלוסיות בלתי-מוגנות, נחשלים וחלשים, שלא היו מורגלים להשיב מלחמה שערה. האנושות, ברוב המקרים, הכירה בכך, שגם למלחמה יש כללים ויש סייגים, ושללא סייגים אלו אין לעולם קיום אפילו שעה אחת. גם בבתי הכלא, בין פושעים ובעלי מוחות מעוותים ובתוך מאבקי הישרדות מרים — ישנם כללים מוכרים ומקובלים. מתהומותיו החבוים של המצפון האנושי הקולקטיבי הועלו כללי השכר והעונש, הכרת הטובה והנקמה במביא הרעה, ההבחנה בין נאמנות לבגידה והגבלות הפגיעה בחסרי מגן. ערכים אלו היו גם נחלתן של חברות פרימיטיביות ושל חברות מושחתות. הם באו לידי ביטוי בדרך מצומצמת ובהבנות מעוותות להחריד. אך למרות הכול הם היו חלק מן המצפון הקולקטיבי, ומן המקובל היום במשפט הבינלאומי.¹⁰⁵ המבדיל בין לוחמים אכזריים ונוקשים לבין פושעי מלחמה, הפועלים ללא הגבלות וללא כללים מוסריים כלשהם.

דרך זינוב הנחשלים העייפים, היגעים והצמאים, דרך הפשיטה על יישובים חסרי מגן כצקלג הריקה מלוחמים — לא הייתה סגנון מלחמה, היא הייתה פשע מלחמה. היא הייתה סגנונו של עמלק.

שתי הנקודות שהעלינו כאן לגבי אופי מלחמתו של עמלק ואופי פרנסתו ועיסוקיו, מעלות שאלה מרכזית לגבי צו התורה לדורות על מחיית עמלק. האם המצווה מבוססת על נקמה ועל גמול לעם שפשע כלפינו במדבר, והיא מתייחסת אפוא, לזרעו ממש; או שמא היא ממשיכה להתבסס על חטאו של עמלק, והיא מתייחסת אל תלמידיו בדורות הבאים. תלמידים אלו, אפשר שייצאו מזרעו דווקא, אך אין הכרח בכך. תיתכן אפשרות, לפחות תאורטית, שבניו של עמלק יתקנו את דרכם, ואחרים, שאינם מזרעו,

עיינו רש"י לשמות י"ז, טז.

104.

105. מעין הכרה במשפט כזה אולי יש לראות בפירושו של רמב"ן למצוות ה'דינים', שנצטוו עליה בני נח. כך כותב רמב"ן (בראשית ל"ד, יג): "ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושיק ושכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחברו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חברו". התורה אינה קובעת לבני נח מה יהיו דיני הונאה ודיני שומרים. היא מכירה בחוש הצדק הטבעי שלהם לחקוק חוקים כאלו, והעובר עליהם נענש על כך.

ימשיכו את דרכו, וחובת המחייבה תחול עליהם, וכפי שהבאנו לעיל מדרכו של הרב סולובייצ'יק ומדיוקו בשיטת הרמב"ם. ננסה להכריע בשאלה זו בהמשך דברינו.

3. הטבח שערך עמלק במעפילים, שכאמור לעיל, לא נדע את מספרם, האפשרות שבני עמלק הציקו לישראל במשך כל השנים הרבות של ישיבתם בקדש ברנע, אינם נושאים בהכרח חותם עמלקי מובהק, מלבד שתי התכונות שמנינו בעמלק לעיל. אין בהם אפוא פן אנושי נוסף על הנאמר לעיל, אך יש בהם כדי להצדיק איבה עמוקה בין ה' וישראל ובין עמלק, ורגשות נקמה, שעומקם כעומק איבה זו. לשיקול זה יש להוסיף את האיום הקיומי על ישראל מדרום, מדרום-מערב וממזרח מחמת עמלק. כל אלו מצטרפים לסיבות לכך, שהתורה מצווה למחות את זכר עמלק מתחת השמים.

ו. ראשית גויים

תיארנו את עמלק, כעם השולט בשבילי המדבר הגדול והנורא, והמסוגל להקיז את דמם של ישראל במשך שנים רבות, עם המסכן את עתיד קיומם של ישראל בארצם והמייצג במעשיו את עיקרי הדברים שהתורה מתעבת, עם שאין כיסאו של ה' ואין שמו שלם עד שיימחה שמו מן העולם. נותרה לפנינו שאלה אחת הקשורה בכך. עמלק המקראי הוא בנה של תמנע, פילגשו של אליפז בן עשו. אם נקביל את זרעו של עשו לזה של יעקב אחיו — נכדיו של יעקב הם חנוך ופלוא משבט ראובן, או סרד, אילון ויחאלל משבט זבולון. בבני בניו של יעקב נאמר: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצְמוּ בְמֵאד בְּמֵאד" (שמות א', ז), מה שלא נאמר בבניו של עשו. האומנם יכול שבט בגודל של בית אב במשפחות השבטים, ואולי אף קטן ממנו, לעשות את כל הדברים הגדולים האלה?¹⁰⁶ האומנם, עד כדי כך יש לחשוש ממנו,¹⁰⁷ ולטעון שבגללו אין שמו של הקב"ה שלם?

בעיה זו מחזירה אותנו לשאלה, מיהו עמלק שעליו דיברה התורה, והאם יש הכרח לזהותו עם עמלק בן אליפז, או שמא הקשר ביניהם מקרי או חלקי.¹⁰⁸

106. עיינו ע' ווליקובסקי, **תקופות בתוהו**, תל אביב תשנ"ז, עמ' 45, המביא אגדה (לא מצאתי את מקורה), שעמלק בא על ישראל ברפידים בארבע מאות אלף גיבורי חיל. רמב"ן הרגיש בבעיה זו, שיהושע היה צריך להילחם יום שלם, ויום שלם היה על משה להרים ידיו למרום. הוא אומר: "כי בראש העמים ייחשב כי גיבורים היו ואנשי מלחמה. ולולא זה לא עלה בלבו לבוא להלחם בישראל, ולא הוצרך משה לבחור אנשים ולתפילה ולנשיאות כפיו לחולשתו" (במדבר כ"ד, כ).

107. המרגלים מיראים את ישראל בדבריהם: "עַמְלֵק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב" (במדבר י"ג, כט), וכן הקב"ה מאיים עליהם: "וְהָעַמְלָקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשְׁבֵי בְּעֵמֶק" (שם י"ד, כה).

108. בכל המפרשים שראינו לא מצאנו זכר לאפשרות שלא לזהות את עמלק מרפידים עם עמלק בן אליפז. המהר"ל **באור חדש**, ור' צדוק הכהן מלובלין במקורות שהובאו לעיל, ובעיקר בספרו **רסיסי לילה**, נימקו בהרחבה רבה זהות זו. אף רמב"ן שהובא לעיל, התייחס לזהות זו וראה אותה כמובנת מאליה. כך משמע, לכאורה, בכמה ממדרשי חז"ל, כגון בבבא בתרא כא ע"א-ע"ב, הלומדת מן

שני מקומות בתורה עשויים לסייע לכך, שהיה עמלק נוסף, קדום לעמלק בן אליפז.

1. הפסוק המתאר את מלחמת ארבעת המלכים, כדרלעומר וחבריו, בימי אברהם אבינו:

וַיָּשְׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל עֵינָן מִשְׁפָּט הוּא קָדַשׁ וַיִּכּוּ אֶת כָּל שְׂדֵה הָעֵמֶלְקִי (בראשית י"ד, ז).

המפרשים אמנם יישבו את הקושי בטענה, שהפסוק, שנכתב בימי משה, נכתב בבראשית על שם העתיד,¹⁰⁹ ויש בכך דוחק מסוים.
2. בלעם ניבא על עמלק: "רֵאשִׁית גֹּזִים עֲמֶלְק וְאַחֲרָיו עֲדֵי אָבֶד" (במדבר כ"ד, כ). איך יכולה שבת קטן מפילגשו של אליפז בתואר "רֵאשִׁית גֹּזִים"¹¹⁰ ואיך יבשר בלעם לישראל על מלכו של שבת קטן: "וַיֵּרֶם מֵאֲנָג מִלְּפֹו וַתִּנְשָׂא מִלְּכָתּוֹ" (שם, ז)?
3. בספר שופטים ישנם שני רמזים על מעוז עמלקי קדום בהר אפרים: "מִנֵּי אֶפְרַיִם שְׁרָשָׁם בְּעֵמֶלְק" (שופטים ה', יד); "וַיָּמַת עֲבָדוֹן בֶּן הַלֵּל הַפְּרָעַתּוֹנִי וַיִּקְבַּר בְּפֶרְעַתּוֹן בְּאֶרֶץ אֶפְרַיִם בְּהַר הָעֵמֶלְקִי" (שם י"ב, טו).

אפשר, שעמלק היה עם קדום, שאכן היה מן הגויים הראשונים.¹¹¹ הוא שלט במדבר כבר בזמנו של אברהם, והוכה בידי כדרלעומר. הוא שרד אחרי מכה זו, והמשיך בדרכו עד לימי רפידיים, המפעילים, ועד לימי שאול ודוד. עמלק בן אליפז נקרא על שמו (ושמא הייתה תמנע פילגש עשו מזרעו),¹¹² התערה בו והיה חלק ממנו בכל חטאותיו ובעימותיו עם ישראל. עצמתו והיקפו באו לו מעמלק הקדום, ראשית הגויים. עצמת החרדה והשנאה, שהתורה משדרת כלפי עמלק 'מדור דור', מתייחסת אפוא לעם עצום ורב, שייתכן ששלט בכל המזרח התיכון כחמש מאות שנה.¹¹³

הפסוק "עַד הַכְּרִית כָּל זָכָר בְּאֶדוֹם" (מ"א י"א, טז), שהכוונה למלחמת עמלק. עיינו ווליקובסקי (לעיל, הערה 106, עמ' 68), שזיהה באופן מפתיע את מלחמת יואב באדום כהתקפתו על שרוחן, עיר עמלק, לאחר חורבן בירתם — אל-עריש — בידי שאול (ויבואר להלן). כלומר, אף הוא קשר את "אֶדוֹם" שבפסוק זה בעמלק.

109. עיינו: בראשית רבה פרשה מא ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 412; תנחומא לך לך ח, וברש"י על הפסוק, רד"ק ועוד.

110. המפרשים התקשו בכך, ורובם ביארו על כך, שהיה הראשון שנלחם בישראל. כך אונקלוס, רס"ג, רש"י, ראב"ע ועוד. רמב"ן אכן הוכיח מכאן, שבראש העמים ייחשב, כי גיבורים היו ואנשי חיל למלחמה. הראב"ע הכיר פירוש זה ודחאו, וטען, שבמציאות לא היה כן.

111. ווליקובסקי (לעיל, הערה 106), הביא מסורת מוסלמית של אבולפידה, שעל פיה נמנה עמלק (הקדום) בין נכדיו של שם בן נח.

112. רמב"ן בבראשית י"ד, ז פירש כך את הפסוק על שדה העמלקי. אמנם הוא לא דיבר על עם קדום, אלא על אדם נכבד, ואת משמעות "רֵאשִׁית גֹּזִים" פתר בדרכו, שהבאנו לעיל.

113. גם בהשערה זו הלכנו בעקבות ווליקובסקי. נביא בקצירת האומר מטענותיו לענייננו: המחבר דן בספרו על פלישת 'מלכי הרועים' למצרים — ה'היקסוס' בלשון היוונים, ו'שבטי אסיה' או ה'עאמו', בלשונם של הפירוסים המצריים בני אותה תקופה. פלישה זו גרמה במידה רבה לחורבנה של

מצרים, ודיכאה את המצרים בדרך אכזרית מאין כמותה (כולל קטיעת איברים ואמצעים אכזריים ומשפילים אחרים). שבטי העאמו־היקסוס שלטו במצרים בפרט, ובמזרח התיכון בכלל — במשך תקופה של קרוב לחמש מאות שנה, לא ברצף, בדרכים שונות ועל ידי בריתות וצירופי עמים שונים. הם הביאו לכל מקום הרס וחורבן. ווליקובסקי מביא ראיות מעניינות וחזקות, שהיו אלו שבטי עמלק, ושעמלק היה עם חזק מאין כמותו, והפיל את אימתו על כל מי שבא עמו במגע. הוא טוען על סמך כתביהם של היסטוריונים ערבים ומסורות ערביות, שעמלק היה שבט בן ערב מחצי האי ערב, ובירתו הייתה מכה. העיר נהרסה בעת רעידת אדמה בזמנה של יציאת מצרים, ושבטי עמלק עם עדריהם נסו משם לנגב ולחצי האי סיני. חלקם התערו בארץ כנען, ובעיקר בהר הנגב שמדרום לה, ורובם המשיכו למצרים. הם ניצלו את חולשתה של מצרים לאחר עשר המכות וטביעת חיל מצרים בים סוף, השתלטו עליה ושעבדו את תושביה. בדרכם למצרים נתקלו העמלקים בבני ישראל היוצאים ממצרים, ואז התרחשה מערכת רפידים. המלחמה שניטשה כעבור שנה בהר הנגב בין המפעילים לעמלקי והכנעני הייתה עם הפלג השני של עמלק, זה שפנה לארץ כנען ולהר הנגב. בכתבים רבים מופיע שמו של מלך חזק, הרביעי לשושלת ההיקסוס, שמלך שישים ואחת שנה, ושמו אפופיס (ביוונית), או אפפ. ווליקובסקי טוען, שבאותיות העבריות הקדומות (במצבת מישע) יש דמיון ברור בין האותיות גימ"ל ופ"א. ממילא ייתכן, שאפפ הוא אגג מלך עמלק. מלך נוסף בשם זה הוא אחרון מלכי ההיקסוס, ומסתבר, שהוא אגג, שנתפס בידי שאול, ונהרג בידי שמואל הנביא. אביא בהערה זו חלק קטן ממקורותיו:

1. יוספוס פלביוס בספרו **נגד אפיון**, מצטט את תיאור פלישת ההיקסוס מספרו של ההיסטוריון המצרי מנתו, והוא מתאר שם בני בלי שם, שבאו מן המזרח, וכבשו את מצרים באפס יד. בהמשך דבריו הוא מביא בשם מנתו דעה, שהיו אלו ערבים (ווליקובסקי, לעיל, הערה 106, עמ' 43). בהמשך (שם, עמ' 53), הוא מצטט מפלאוויוס בשם מנתו על גדול מלכיהם — אפופיס (= אגג).
2. בעמ' 41 בספרו הוא מביא כתובת מימי המלכה האתשפסות, המתארת את שאירע בעבר. היא מתארת את בני עאמו, שחדרו אל הדלתא, והחריבו את בנייני הפאר הקדמונים, וכל זה בעקבות רעידת אדמה.
3. בני עאמו מתוארים גם בפפירוס המצרי המכונה 'פפירוס ארמיטאג'. הם מתוארים שם כחומסי יבול, בדומה למדיין ולעמלק בספר שופטים (ו', ג-ה) (שם, עמ' 59).
4. בעמ' 48, 49, שם, הוא מביא את דבריהם של היסטוריונים וכותבי מסורות ערבים בספריהם, המתארים את בני עמלק (בשמו זה), השולטים במכה ומחללים את קודשיה. האל, אליבא דידם, היכה אותם במכת טבע קשה, ואילצם לנדוד משם צפונה. ווליקובסקי עצמו טוען על כך, שזעזועי טבע אלו התרחשו במקביל למכות מצרים, ואז החל עמלק לנדוד צפונה, לנגב ולסיני, לארץ כנען ולארץ מצרים. בהמשך דבריו (שם, עמ' 50-52) הוא מביא עדויות רבות מהיסטוריונים ערבים על מלכים מבני עמלק בשמותיהם, ששלטו בכל המזרח התיכון ובעיקר במצרים, שלטון של עריצות, אכזריות והרס מאין כמותם.

* * *

אין ספק, שעל פי דבריו של ווליקובסקי משתנה התמונה של פשר האיבה של התורה לעמלק ממה שכתבנו — במידה רבה. פשר האיבה לפיו, אינו צריך להיות קשור בהכרח לסחר עבדים ולא לזינוב בנחשלים. למעשה, אין צורך לפי ניתוחו את עמלק לדבר בהכרח על איבה, ואפשר להשתית את צו התורה על עקרון ההגנה העצמית מפני עם אכזר ודורסני, השולט על המרחב כולו, שלעולם לא ייתן לישראל מנוח. קיומו של עמלק לצד ישראל יעמיד אותנו תמיד בפני הבחירה בין השמדתו

חלק ג — בימי שאול

א. "פקד עֵוֹן אֶבֶת עַל בְּנִים" 114?

(לכשיתאפשר לנו), לבין סכנה מתמדת שהוא ישמיד אותנו. צו השמדתו מקבל לפי זה, גוון המזכיר

את מחיית עמלק שבמגילת אסתר, כשהיה ברור, שרק אחת משתי הקבוצות תשרוד.

הערה צדדית נוספת על דבריו: ווליקובסקי קשר בדבריו בין בני ה'עאמו' לעמלק בדברים רבים, וגם בדמיון השמות. הוא לא כתב דבר לגבי הקשר עם הנאמר על בלעם: "וַיִּשְׁלַח מֶלְאָכִים אֶל בְּלָעַם בֶּן פְּתוּרָה אֲשֶׁר עַל הַנֶּקֶר אֲרִיץ בְּנֵי עַמּוֹ לְקַרְא לּוֹ" (במדבר כ"ב, ה). אולברייט שיער, שהכוונה היא לארצם של בני 'עאמו' הנזכרת בכתובתו של אדרמ מלך אללה, שמצפון סוריה ועד ארם נהריים (עיינו: ב' מזר, ערך 'בני עמו', **אנציקלופדיה מקראית ב**, ירושלים תשי"ד, טור 178). סמית (עיינו מזר, שם) אמנם קשר את הפסוק בבלעם עם בני 'עאמו' שבמקורות הערביים, שכפי שכתבנו לעיל — ווליקובסקי הסתמך בעניין זה בעיקר עליהם, אך מזר דחה את סמית, בלא לנמק את דחייתו. אם נקבל השערה זו, ונניח, שיש קשר בין השם בלעם לשם ארצו, 'עאמו', נגיע להשערה שאומר ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו **רסיסי לילה**, שהשם "בלעם" (בתוספת לשם "בלק") קשור בשם "עמלק". הוא עצמו קושר במאמר זה בין בלעם לבין עמלק.

114. פרשה זו נדרשה היטב במאמרו של מו"ר הרב יואל בן-נון, 'משא אגג' (לעיל, הערה 63), עמ'

63-49. הרבה הסתמכנו על דבריו בפרשה זו, ובהרבה חלקנו עליו. מאמרו של הרב משופע בחידושים מעניינים עד מאוד. נביא כאן את השלושה הנראים לנו חשובים מכולם:

1. הרב המחבר יוצא נגד המייחסים לשאול שחמל על אגג — מניעים הומניים ומוסריים. שהרי שאול לא חמל על הנשים והילדים, אלא דווקא על המלך אגג ועל השלל — הצאן והבקר. זאת ועוד, שאול מתגלה (לדבריו של המחבר) כקנאי וכאכזר ללא פשרות בהריגת נוב עיר הכהנים, בעלי האובות והידעונים, ובפרשת הגבעונים. המחבר מעלה כמה השערות בשאלה מדוע חמל שאול על אגג (שם, עמ' 57). הוא רצה להתפאר בו בתהלוכת ניצחונו, לתלותו בפומבי בשער בת רבים, להשיג באמצעותו שליטה על עמלקים נודדים, או שסתם חס על בן מעמדו. אנו נבור לנו בכך דרך שונה. מכל מקום אנו מסכימים לדבריו, שמניעיו של שאול היו פוליטיים ולא מוסריים.

2. אשמתו של שאול בנטילת השלל היא אשמה עקיפה בלבד. הפסוק "וַיַּחְמַל שְׂאוּל וְהָעָם עַל אֲגָג וְעַל מִיטֵב הַצֹּאן וְהַבְּקָר" (שמ"א ט"ו, ט), ייאמר בלשוננו: 'ויחמול שאול על אגג, והעם על מיטב הצאן ובקר'. שמואל מאשים את שאול מלכתחילה בטעות ב"וְלָמָּה לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וַתַּעַט אֶל הַשָּׁלַל" (שם, ט), מכיוון ששמע מה' ששאול חטא, שמע את קול הצאן והבקר במחנה, ועדיין לא ידע על הבאת אגג מלך עמלק חי. ברגע ששאול הקל בצו, והותיר את אגג מלך עמלק בחיים, הרשה העם לעצמו להקל בצו, ונטל מן השלל.

3. אין רע בנטילת שלל עמלק, שהרי דוד במלחמתו בעמלק נטל את שללו, והמקרא מדגיש זאת לחיוב. אלא שדוד נטל מן השלל לאחר שסיים את המלחמה, והרג את מי שיכל להרוג מעמלק. צבאו של שאול נטל מן השלל כבר ביעד הראשון, בעיר עמלק. בכך נשברה תנופת המלחמה כולה, וצבא הביזה והשלל לא יכול היה להמשיך את מלחמתו לעומק המדבר. גם במלחמת מכמש נשברה תנופת המלחמה בפלשתים ולא המשיכה עוד — בעת שהעם עטה על השלל — הבשר, ופתח בזלילה בלתי-מבוקרת. כמו כן אין רע גדול בכך שאגג נותר חי במשך כמה שעות עד ששמואל הרגו, לולא

זו לשונה של נבואת שמואל אל שאול בצוותו עליו למחות את עמלק:

כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת פְּקֹדְתִי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמָּלֶק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׁם לוֹ בְּדֶרֶךְ בְּעֵלְתוֹ מִמִּצְרַיִם. עֲתָה לֶךְ וְהַכִּיתָה אֶת עִמָּלֶק וְהִסְרַמְתָּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו וְהִמַּתָּה מְאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוֹר וְעַד שָׂה מִגְּמָל וְעַד חֲמוֹר (שמ"א ט"ו, ב-ג).

השאלה העולה היא, הייתכן לפקוד לפתע פתאום על עם שלם, על נשיו, על טפו ועל מקנהו, עוון בן ארבע מאות ושלושים שנה? האומנם יש לעם המותקף לפתע — חיבור נפשי אל החטא, או שמא עליהם להיספות בעוון אבותם אף בלא שיבינו מדוע מעולל להם עם ה' כך? האומנם יש לעם התוקף, ובמקרה דגן — לישראל, חיבור נפשי אל נקמת אבותם לאחר זמן כה ארוך, או שמא עליהם לגייס את כל קשיחותם הפנימית רק בשם הציות העיוור, ובלא להבין כלל את דרכו של אל מלך יושב על כיסא רחמים? המפתח נמצא לעניות דעתנו בדרשת חז"ל על הפסוק "פֶּקֶד עֲוֹן אֲבֹתַי עַל בְּנֵיהֶם" (שמות ל"ד, ז). חז"ל סייגו כלל זה בקביעתם: "כשאוחזין מעשי אבותיהם בידיהם"¹¹⁵.

תגובת השרשרת מחמת שבייתו בידי שאול, תגובה שהביאה לנטילת השלל ולהפסקת תנופת המלחמה. הרב המחבר הוכיח את דרכו בטוב טעם ודעת. אף על פי כן נלך אנו בדרך שונה בחלק ניכר מן הדברים.

115. ברכות ז ע"א; סנהדרין כז ע"ב, ועוד.

א. אף שהדבר לא נזכר במפורש, נראה לנו בכירור, שמידה זו נוהגת אף באומות העולם. נביא כמה הוכחות או דוגמות לכך:

- ה' אומר לאברהם בברית בין הבתרים: "וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה פִּי לֹא שָׁלֵם עֲוֹן הַאֲמֵרִי עַד הֵנָּה" (בראשית ט"ו, טז), ומניין שישלם העוון דווקא בדור רביעי? והרי הדברים תלויים בבחירה חופשית! מסתבר, שהקב"ה תלה לאמורי לארבעה דורות, שמא ישובו לפניו מחטאיהם. משאחזו האחרונים במעשי אבותיהם, הביא הקב"ה את כיבושי יהושע על הדור הרביעי, וכפי שאמר למשה בהר סיני: "פֶּקֶד עֲוֹן אֲבוֹתַי עַל בְּנֵיהֶם וְעַל בְּנֵי בְנֵיהֶם עַל שְׁלִישִׁים וְעַל רְבִיעִים" (שמות ל"ד, ז).
- נראה לנו, שזוהי כוונתו של עמוס (פרקים א'-ב') בנבואותיו לעמים ולישראל: "עַל שְׁלִישָׁה פְּשָׁעֶיךָ... וְעַל אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ". הכוונה היא לשלושה ולארבעה דורות, ועד דור רביעי הקב"ה נושא עוון על פי הפסוק הנזכר לעיל, ומכאן ואילך הוא נפרע מן הדור החוטא.
- לעניין 'אוחזים במעשי אבותיהם' ניתן להביא דוגמה מן העונש החמור שנגזר על עמון ועל מואב, שלא לבוא בקהל ה' עד עולם: "עַל דָּבָר אֲשֶׁר לֹא קִדְמוּ אֶתְכֶם בְּלֶחֶם וּבְמַיִם" (דברים כ"ג, ה). חטאם נראה לכאורה קל מחטאם של המצרים, ועונשם חמור מעונשם של המצרים, שהותר להם דור שלישי לבוא בקהל ה'. עמון ומואב נחשבים כיורשיהם החוקיים של סדום ועמורה, שהרי הם נולדו מן השריד האחרון לסדום — בנות לוט. עוון סדום היה ביחסה המתנכר לאורחיה (ועיינו בעיקר יחזקאל ט"ז, ט). משאחזו בני עמון ומואב במעשי אבותיהם, נפקדו אף על עוון אבותיהם.

אילו ישבו בני עמלק בשקט באוהליהם, לא היה שמואל הנביא פוקד עליהם עוון אבותיהם מפי ה'. אך אגג מלך עמלק — שיכלה נשים חרבו, וכפי שמעיד עליו שמואל (ראו שמ"א ט"ו, לג). עוד מצאנו בתיאורים בשמואל א איך פושטים שבטי עמלק על צקלג ומזנבים בנחשליה. הנער המצרי, עבד האיש העמלקי, מספר, שקודם לכך פשטו על יישובי יהודה בנגב יהודה ובנגב כלב (עיינו שם ל', יד). קרוב לוודאי שדוד ואנשיו, השומרים על צאנם של נבל הכרמלי ושל שאר אנשי מעון וכרמל (עיינו שם כ"ה, טז), עושים זאת מחמת תגרת ידם של שוסי המדבר העמלקים. הנימוק הסביר לכך שדוד שולח משלל המלחמה בעמלק לכל יישובי הנגב (עיינו שם ל', כו-לא) הוא, שעמלק נטל מהם את רכושם בפשיטות שוד, ואף שמן הסתם זכה דוד בשלל ב'יאוש ושינוי רשות' וכד', נתן להם את שלהם לפני משורת הדין.

תמונות מקראיות אלו עשויות להצטרף לממצא הארכאולוגי של התקופה מיישובי הנגב, אף שרבו בו ההשערות והפירושים. הממצא הארכאולוגי מסוף המאה האחת עשרה לפנה"ס באזור ערד ודרומה וברמת הנגב מעיד על חורבן מסיבי ושיטתי, בעיקר בשרפה, אך גם באמצעים אחרים, של יישובים רבים באזור.¹¹⁶ לא מן הנמנע אפוא, שצו ה' אל

ב. רעיון זה, שאף בעמלק קיים העיקרון של "אוחזים מעשי אבותיהם בידיהם" נמצא אף בשו"ת **אבני נזר**, או"ח סי' תקח: **האבני נזר** מתחבט בשאלת מקורו של הרמב"ם (ראו להלן) לחיוב הקריאה לעמלק לשלום, שהרי הרמב"ם לא הביא מקור אלא לחיוב קריאה לשלום לעמי כנען. וזו לשונו: "והנראה לי בזה, דשניא ז' אומות שחוטאים בעצמם ועושים כל התועבות ונחייבו מיתה, והוא אמינא שלא יועיל תשובה, כמו כל חיבי מיתות בי"ד שאין נפטרים מחיובם על ידי תשובה, אבל זרע עמלק שנענשין בעון אבותם, ולכאורה הא כתיב 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות'. אך שגלוי וידוע לפני הקב"ה ששנאתם טמונה בלבם. פוק חזי מעשה המן האגגי, ובאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם כתיב 'פוקד עוון אבות על בנים', אבל אם עשו תשובה וקיבלו שבע מצוות, הא אין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, ושוב אין נענשים בעוון אבותם". עיינו שם בהגה"ה, שהתחבט בשאלה, האם מידה זו, שאינם נענשים באינם אוחזים מעשי אבותיהם בידיהם קיימת אף בגויים. והוכיח מדברי הרמב"ם ומדברי הרמ"ה בסנהדרין, שמידה זו נוהגת אף בכני נח.

116. עיינו: מ' כוכבי, ערך 'תל מלחמה', **האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל**, כרך 3, ירושלים תשנ"ב, עמ' 949. עיינו עוד: הנ"ל, ערך 'אסדר, תל', שם, כרך 1, עמ' 47. עיינו עוד: א' קמפינסקי, ערך 'משוש, תל', שם, כרך 3, עמ' 1025, והוא העלה במפורש את האפשרות, שהתל חרב בידי עמלקים, ועוד.

ביחס למצודות הישראליות בהר הנגב עיינו ב' רותנברג, **צפונות נגב**, רמת גן תשכ"ז, עמ' 92-96, שייחס מצודות אלו לעמלק, וטען, ששאל הרסן במלחמתו עם עמלק. אך השערה זו אינה מתאימה לעולה לדעתנו, מן המקראות, ששאל התרשל מאוד במלחמתו בעמלק, ולא הרס אלא את עיר עמלק, וכפי שנפרט להלן. כמו כן, חוקרים אחרים שיערו, שהמצודות הן ישראליות, אם כי ייחסו אותן לתקופות אחרות (בהפרשים לא גדולים). ייתכן שאפשר להסתמך על דעתו של רותנברג, אך

שמואל הנביא, וממנו אל שאול, לפקוד על עמלק את עוון אבותיו ביום עלות בני ישראל ממצרים — היה בעקבות פשיטות חוזרות ונשנות של עמלק על יישובי ישראל שבנגב ובהר חברון ובעקבות חורבנם של רבים מן היישובים בהתקפות אלו. כפי שנוכחנו מפרשת צקלג, ייתכן שאף תושבי הנגב נמכרו לעבדים בשוקי מצרים. פקידת מעשה עמלק במדבר באה בעתה ובזמנה, בעת שאחזו בניו במעשה אבותיהם ומיררו את חייהם של ישראל עד שקצרה נפשו של הקב"ה בעמל בניו, והורה באמצעות נביאו למלך ישראל לחסל את התופעה העמלקית אחת ולתמיד.

ייתכן, שגם המדרש הולך בדרך זו, שמחיית עמלק מותנית בראש ובראשונה בכך שהוא אינו חוזר בו ממעשיו כלפי ישראל, ואף ממשיך בהם. שהרי כך שנינו בפסיקתא:

ומנין אתה למד שעמלק והמדינים צריהם של ישראל? שנאמר 'וילכו זקני מואב וזקני מדין' (במדבר כ"ב, ז), וכן 'מדין ועמלק ובני קדם' (שופטים ו', ג), וכן בלעם הרשע אומר: 'וירא את עמלק' (במדבר כ"ד, כ), שלא חזר בו. וכשראה ליתרו שעשה תשובה מה אמר? 'וירא את הקיני' (במדבר כ"ד, כא).¹¹⁷

ובמדרש שמואל:

דבר אחר 'ליץ תכה' זה עמלק, 'ופתי יערים' זה יתרו, אמר רבי יהודה בר סימון מוכתב היה יתרו מאסרטיא של עמלק, וכיון שנפל בא ונתגייר, הדא הוא דכתיב 'וישמע יתרו כהן מדין'.¹¹⁸

כלומר — חומרת מעשהו של יתרו, שהשתתף במלחמת עמלק, אינה פחותה מחומרת מעשהו של עמלק עצמו. החילוק ביניהם לדורות עולם הוא, שיתרו הכיר בניצחונם של ישראל ובניצחון אלוהיהם, ובא להשלים עמם.¹¹⁹ עמלק, לעומתו, בחר להמשיך בדרך

להפוך את השערתו ולומר, שמדובר על יישובים ישראלים, שבני עמלק הרסום ערב מלחמת שאול באג.

בנושא מצודות אלו ושיוכן לתקופה זו (בערך) עסק גם ז' משל, 'מי בנה את המצודות הישראליות בהר הנגב', 'קתדרה יא, תשל"ט, עמ' 28. עיינו עוד: ר' כהן, 'המצודות הישראליות בהר הנגב', שם, עמ' 37, ובעיקר במאמרו 'המצודות הישראליות בהר הנגב', 'קדמוניות יב, 2-3, תשל"ט, עמ' 49. אמנם, נ' גליק וי' אהרוני (הובאו במאמריו הנ"ל של ר' כהן) ייחסו את המצודות לתקופה מאוחרת יותר (המאות ה'ז'-לפנה"ס).

117. שמות רבה יתרו פרשה כו ו.

118. מדרש שמואל פרשה יב ב, מהד' בובר עמ' מא.

119. ייתכן (אף שאין הכרח בכך), שזו הייתה

דרכה של אשת יעל חבר הקיני (עיינו שופטים ד') מבני חובב (יתרו) חותן משה. מלכתחילה היה שלום בין בית חבר הקיני לבין יבין מלך חצור, אויבם של ישראל. משניצחו ישראל, עברה יעל לצדם, כיתרו, אבי משפחתה (הקשר בין סיסרא לבין עמלק נזכר בגיטין נו ע"א, עיינו שם).

המלחמה לדורות עולם, ועונשו בהתאם. אך אם יבוא, ועמלק יבחר להכיר במה שהכיר יתרו שותפו, אין כל צורך להניח, שגורלו יהיה שונה מגורלם של יתרו ובניו. שיטת הרמב"ם נראית דומה לדברינו על פי המדרש. וזו לשונו:

אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום, אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה. שנאמר: 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום' (דברים כ', י). אם השלימו וקבלו שבע מצות שנצטוו בני נח עליהן, אין הורגין מהן נשמה, והרי הן למס. שנאמר: 'יהיו לך למס ועבדוך' (שם, יא). קבלו עליהן המס ולא קבלו העבדות, או שקבלו העבדות ולא קבלו המס, אין שומעין להם, עד שיקבלו שניהם (הלכות מלכים פ"ו ה"א).

מכלל דבריו משמע, שקוראים לשלום גם לעמי כנען ולעמלק, ואם קיבל עליו עמלק את תנאי המס והעבדות (ואין הכוונה לעבדות אישית 'בבית ובכל עבודה בשדה', אלא לשירות לאומי הניתן בתמורה למטרייה הביטחונית שמקנה העם הכובש — ישראל, לכבושים תחתיו), עושים עמו שלום. ואכן, כך מפורש לכאורה, בהמשך דברי הרמב"ם:

ואם לא השלימו או שהשלימו ולא קבלו שבע מצות, עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים, ובוזזין כל ממונם וטפם, ואין הורגין אשה ולא קטן שנאמר והנשים והטף זה טף של זכרים. במה דברים אמורים, במלחמת הרשות, שהוא עם שאר האומות. אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו, אין מניחין מהם נשמה. שנאמר: 'כן תעשה לכל... רק מערי העמים... לא תחיה כל נשמה' (דברים כ', טו-טז), וכן הוא אומר בעמלק: 'תמחה את זכר עמלק' (שם כ"ה, יט). ומנין שאינו מדבר אלא באלו שלא השלימו, שנאמר: 'לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החוי יושבי גבעון את הכל לקחו במלחמה כי מאת ה' היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה את ישראל למען החרימם' (יהושע י"א, יט), מכלל ששלחו להם לשלום ולא קבלו (שם ה"ד).¹²⁰

ואכן, הראב"ד שם השיג על הרמב"ם:

120. אמנם, ר"ח העליר בפירושו לספר המצוות לרמב"ם ביאר את הרמב"ם, שהואיל ולא השלימו בדור יוצאי מצרים, אין קוראים להם עוד לשלום לעולם. הוא מדייק זאת מדברי הרמב"ם בספר המצוות, עשין קצ, שכתב, שמצוות קריאה לשלום היא בשאר אומות בלבד. לעניות דעתנו, פירושו בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים דחוק מאוד, ואף הקושיה מספר המצוות אינה קשה. מלשון הרמב"ם נראה, שהמצווה אינה הקריאה לשלום, אלא שלא נותר להם על יותר משהתירה לנו התורה. עלינו לדרוש מהם את המס, את העבדות ואת ארצותיהם, ו"נבטיחם על נפשם לבד", ואם לא יסכימו — נילחם בהם. בעמלק לא היה צריך להזכיר זאת, שהרי ביאר מצוות מחייתו בעשה קפ"ה.

זה שבוש. אלא שיכול לומר, השלימו לקבל המצות.

מפרשי הרמב"ם העיקריים (**כסף משנה** ורדב"ז) הבינו את דברי הראב"ד, שכוונתו לקבלת שבע מצוות בני נח, ואם כך, אין כל מחלוקת בינו לבין הרמב"ם.¹²¹ אך אפשר שכוונתו לכך, שרק אם התגיירו וקיבלו עליהם את כל המצוות, פקע מהם שם עמלק, ואין למחותם.¹²² אך בעודם בגיותם, שם עמלק עליהם אף אם השלימו וקיבלו שבע מצוות,¹²³ ומצוות מחייה חלה עליהם. בהמשך נביא את דעת ר' אליעזר במכילתא, שאף אם התגיירו, עדיין מצוות מחייה עליהם, כיוון שנולדו כעמלקים. כרגע רק נחזק בדרך הנראית לנו את המחלוקת בין הרמב"ם לבין הראב"ד. לפי הראב"ד, יכול כל יחיד בעמלק לצאת מגדר עמלק בגיור. אך אין בכך כל כפרה וכל נשיאת עוון לעם עמלק, והעם נתחייב במחייה. לעומתו, לדעת הרמב"ם, יש כפרה אף לעם עמלק, ברגע שיחליטו להשלים עם ישראל ויקבלו עליהם את שלטון ישראל במרחב שבין נהר מצרים לנהר פרת.¹²⁴

121. **החזון איש** (על הרמב"ם שם, ובאה"ע סי' קמו, ה) חילק ביניהם, שלדעת הרמב"ם קוראים להם לשלום ולקבלת מצוות בני נח, ולראב"ד — אם קיבלו אין הורגים אותם, אך אין קוראים להם לכתחילה לעשות כך. דרך ביניים יש למהר"ל **בגור אריה** (לדברים כ'), שמן התורה אין מצווה לקרוא להם לשלום, אך המנהיג או הנביא יכול לחדש קריאה כזו מדעתו, וכדרך שעשה משה לסיחון ולעוג, וכדרך שעשה יהושע לעמי כנען. במקום אחר חילק **החזון איש** (יו"ד סי' קנז, ה), שבשעת מלחמה אין מקבלים מהם גרים, ובשעת שלום מקבלים.

122. כך נראית לנו הבנת **מרכבת המשנה** שם. כך נראה בפשיטות גם מדברי **החזון איש** שם, שכתב, שלפי הרמב"ם והראב"ד מקבלים בדיעבד גרים מעמלק. וכן מוכח מדבריו של שי"ח בהגרי"י בספרו **קרית מלך** שם, שהוכיח כרמב"ם נגד הראב"ד, מכך שדוד קיבל את ארוונה היבוס, אף שהיה גר תושב. ומשמע, שלראב"ד יש צורך בגיור גמור.

ולדעת **האבני נזר** (או"ח ח"ב סי' תקח) אדרבא, אם נתגיירו אין מקבלים אותם, וכפי שלומדת המכילתא מדוד, שהרג את הגר העמלקי, ובקיבלו שבע מצוות בלבד — מקבלים אותם. סברתו היא, שאם נתגיירו בשעת כיבוש, חזקתם שלא נתגיירו אלא להצלתם, ועדיין איבתם לישראל שמורה בלבם, מה שאין כן בקיבלו עליהם מס ועבדות. אף לדעת הגאון מטשעבין (הובאו דבריו **בציץ אליעזר**, חלק יג תשובה עא) מקבלים מהם גר תושב בלבד, ולא גר צדק. **הציץ אליעזר** דחאו מלשון הרמב"ם, וכתב שהרמב"ם חולק על המכילתא האוסרת לקבל גרים מעמלק, ומסתמך על המקורות התנאיים האחרים. כן דעת בעל **שבט הלוי** (יו"ד קמ"ט), וכך מסתבר גם לנו.

123. ודעת **הכסף משנה** שם, שאף בקיבלו עליהם שבע מצוות פקע מהם שם 'עמלק', וכך הוא מבאר את הרמב"ם. וסברתו תמוהה בעינינו.

124. מסתבר, שמחלוקת זו קשורה במחלוקת עקרונית אחרת בין הרמב"ם לבין פוסקים אחרים. שיטת הרמב"ם היא, שדין מחיית עמלק הוא דווקא במלחמה, ולכן הוא מוטל על המלך, ודווקא בעקבות מינוי מלך (עיינו בנושא זה בהרחבה במאמרו של הרב ש"י קעללער, 'בדין מלך ומלחמה במחיית עמלק', **מוריה** יב, תשמ"ד, עמ' רעה-רפו). הואיל וכך, יש בו דין קריאה לשלום, שהרי לדעתו אין כלל דין מלחמה בלא קריאה לשלום. אך לדעת **המנחת חינוך** (בהשלמה מדפוס ונציה למצוה תר"ד; עיינו במאמרו הנ"ל של ש"י קעללער, עמ' רפב) ועוד, מצוות מחיית עמלק אינה מדיני מלחמה, אלא

דרכנו בהבנת נבואת שמואל מקלה במידה מסוימת, אף מדרכו של הרמב"ם (אף שאין הרמב"ם חולק עליה במפורש). לדברינו, אכן יש מצווה עקרונית למחות את עמלק, אך העיתוי תלוי ועומד עד להוראתו של נביא, וכשם שדרשו חז"ל¹²⁵ על מקבילתה של מצוות מחיית עמלק — מצוות בניין המקדש, "שלא תעשה אלא על פי נביא"¹²⁶. הנביא פירש את המצווה בשם ה', כתלויה בעיקרון של "פקד עון אבות על בנים"... כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם" (ברכות ז ע"א), והוא ממתין עם צו הנצח של התורה עד לשעת הכושר המוסרית לקיימו, בעת שעמלק התנכל ליישובי ישראל, החריבם והקיז את דמם לאורך זמן.

ב. "משור ועד שזה"

עתה נבוא לדון בנקודה הקשה השנייה בנבואתו של שמואל. שמואל מפרש בנבואתו באופן גורף ביותר את צו התורה "תמקה את זכר עמלק". וזו לשונו:

מוטלת על כל יחיד, וממילא היא גם כלפי כל יחיד, ואין בה מצוות קריאה לשלום, ואף הצו עשוי להיות טוטלי. ועיינו במשך חכמה לדברים כ"ה, וגם לדעתו אין המצווה על כל יחיד. ואף לדעת רבנו בחיי מוטלת המצווה על ציבור בלבד.

125. ראו: ספרי דברים פסקא סב, מהד' פינקלשטיין עמ' 127-128.

א. סברה זו, של צורך בנביא כדי להכרית 126.

את עמלק בפועל, מצאתי בספרו (הסטנסיל) של הגרי"ז הלוי (מפי השמועה) על התורה בסי' קח (עמ' 62). הוא דן בשאלה, מה צורך היה בצו של שמואל להכרית את עמלק, שהרי היא מצווה מפורשת בתורה (השאלה קשה בעיקר לפי דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, שמביא את הצו של שמואל כדוגמה לצו, שאינו בא לאשר מצווה המפורשת בתורה. והרי ההפך הוא הנכון! ואכן, ר' מ"ל שחור (אבני שהם, ירושלים תשכ"ח, עמ' שפב-שפג) הקשה כך על הרמב"ם ונותר בקושיה). הגרי"ז מדייק מדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה הל' ד-ה) ובהבדל העולה מהלכותיו בין המצווה לאבד את עמי כנען למצווה לאבד את זרע עמלק, את המסקנה הבאה: "ונראה מוכרח מזה, שאע"פ שמלחמת עמלק הוא אחד מג' מצוות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, אין מחויבין רק בנבואה שילחמו אתם... והמוכרח, דאין חיוב רק עפ"י ה' בנבואה". כך עולה גם מדברי הצנפנת **פענה על התורה** (ירושלים תשנ"ט, להפטר שבת זכור, עמ' קפג), ועוד.

הסברה המובאת באחרונים (כגון קעללער, לעיל, הערה 124) לצורך בצו של נביא, שונה מסברתנו. לדבריהם, הצו של "תמקה את זכר עמלק" שנאמר במשנה תורה — תלוי בשבועת ה' שבספר שמות — "פי מזה אמתקה את זכר עמלק". ממילא, יש צורך בצו של נביא כדי לדעת מתי יש בדעתו של הקב"ה למחותו. לנו מסתבר כדברינו בגוף המאמר.

ב. חשוב להדגיש, שבמצוות בניין המקדש יש חיוב גדול אף קודם שיבוא נביא — בהכנות לבניין הבית, וכדרך שהכין דוד לשלמה בנו, וכמפורש בדה"א כ"ב. עוד ייתכן, שהצורך בנביא הוא רק במקדש ראשון, במעבר מ"מנוחה" ל"נחלה". אך במקדש שני, שלמעשה אינו אלא שיקום המקדש הראשון מהריסותיו, לא מצינו צורך בנביא אלא למקום המזבח ולמידותיו, אך לא לעצם צו הבניין. ובבית שלישי, שייבנה בב"א, ייתכן, שלא יהיה צורך אף לכך, אם ייודע לנו מקום המזבח במדויק בדרכים אחרות.

עמלק

עָתָה לֶךְ וְהִכִּיתָה אֶת עַמְלֵק וְהִתְרַמְתָּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמְל עָלָיו וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ
עַד אִשָּׁה מֵעַלְלָל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוֹר וְעַד שָׂה מִגְּמָל וְעַד חֲמוֹר (שמ"א ט"ו, ג).

שוב עולה השאלה, שהמדרש שם בפיו של שאול,¹²⁷ אם אדם חטא, בהמה מה חטאה, אם גדולים חטאו, קטנים מה חטאו וכו'.

בדיוננו בשאלה זו נפריד תחילה, בין הצו על מחיית בהמותיו של עמלק, "משור ועד שָׂה מִגְּמָל וְעַד חֲמוֹר", לבין הצו על מחיית האוכלוסייה הבלתי-לוחמת. נדון תחילה בשאלת הבהמות.

רש"י התחבט בנימוק לצו להכרית את הבהמות. בפירושו לתורה (דברים כ"ה, יט) כתב:

תמחה את זכר עמלק — מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה. שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה.

משמע, הצו הוא של התורה עצמה, וכמתפרש מ"זָכַר עַמְלֵק".
ואילו בפירושו לשמואל כתב רש"י:

משור ועד שה — שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה.

משמע, צו נבואי, הנובע ממציאאות הזמן והמקום שבהם נאמרה הנבואה.¹²⁸ בהמשך דיוננו נפריד בין פירושו הפרטני של רש"י לנימוק להרוג את הבהמות (= הכשפים), לבין פירושו העקרוני לשאלה האם צו הריגת הבהמות הוא מן התורה או מדברי הנביא.

127. עיינו לעיל, חלק ב סעיף א.

128. במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דעמלק בשלח פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 186) ובאיכה רבה (פרשה ג סו, מהד' בובר עמ' 140) נראה כפירושו של רש"י לתורה. אמנם, הרמב"ם וספר החינוך (מצווה תרד) לא מנו מצווה זו של ביעור שלל עמלק, והמפרשים התחבטו בסיבה לכך, והביאו ראייה מדודה, שנטל את שלל עמלק (עיינו שמ"א ל'). **המנחת חינוך** (שם) אכן כתב, שאין מצווה כזו. הגר"א על הספרי כתב, שיחיד פטור מהחרמת שלל עמלק, ולדוד היה דין של יחיד ולא של ציבור או של מלך. לעניות דעתי אין ראייה מוכרחת מן הספרי וממדרש איכה נגד הרמב"ם, משום שהם אינם מדברים על הצו שנאמר לישראל במשנה תורה למחות את עמלק, אלא על הפסוק בספר שמות, שבו הקב"ה מבטיח, שהוא ימחה את עמלק. רש"י חיבר את הדרשה ב'שמות' עם הפסוק ב'דברים'. אך אין כן דעת הרמב"ם וספר החינוך. לדעתם, ייתכן שהקב"ה הבטיח למחות את זכר עמלק כך שלא יהא שמו נזכר אפילו על הבהמות, וכפי שנזכר במכילתא ובמדרש איכה, ואין לנו לדון במעשיו, כי כל דרכיו משפט. אך לישראל ציווה למחות רק את האנשים ולא את הבהמות, וכפי שפסקו הרמב"ם וספר החינוך. מכל מקום, ברור, לדעתם, שהצו של שמואל להכרית גם את הבהמות — היה הוראת שעה נבואית בשל סיבה המתאימה לזמן ולמקום, ולא צו של התורה לדורות.

שאל, על פי המדרש, מעלה את השאלה המוסרית, "בהמה — מה חטאה?". כך נובע, לכאורה, מן הסגנון של הפסוקים:

וַיִּחְמַל שְׂאוֹל וְהָעָם עַל אֲגָג וְעַל מִיטָב הַצֹּאֵן וְהַבְּקָר וְהַמְּשָׁנִים וְעַל הַכְּרִים וְעַל כָּל הַטּוֹב וְלֹא אָבוּ הַחֲרִימָם וְכָל הַמְּלָאכָה נִמְכְּרָה וְנִמְסָ אֶתָּה הַחֲרִימוּ (שמ"א ט"ו, ט).

משמע, חמלה על בעלי חיים.

אולם, האם זהו הפירוש הנכון של 'חמלה'? האומנם מעלה מישהו על דעתו, שהצאן נלקח מעמלק רק כדי לשקמם באחו לנוחותם ולרווחתם? והרי אף שואל מעיד על העם, שלקחו "לְמַעַן זָבַח לַה'!" (שמ"א ט"ו, ט)¹²⁹ נראה, שאין ספק בכך, שהבהמות נלקחו בחיים לא בשל שיקולים של צער בעלי חיים, אלא בשל תאוות בצע (נראה בפשטות, שרק חלק קטן מן הבהמות היו מיועדות לזבח לה'). השאלה היא, מה רע בכך, ומדוע היה צו הנביא כה גורף, להרוג גם את הבהמות.

אם נניח כמבואר לעיל (וכפי שפירש רש"י את המכילתא), שזהו פירוש דברי התורה "תִּמְחָה אֶת זֶכֶר עֲמֶלֶק", וכל בהמה יש בה כדי להזכיר את שם עמלק, נראה, שאין עוד על מה לדון. העם הפר את צו התורה, והשאיר את זכר עמלק. על פירוש זה יש בעיקר שני קשיים: א. מדוע שמואל אינו מתקן את מעשה העם בכך, ואינו מצווה מחדש להשמיד את הצאן ואת הבקר, וכדרך שתיקן את חטאו של שואל, והרג את אגג; ב. מדוע לוקח דוד במלחמת צקלג את שלל עמלק, ואין על כך כל ביקורת נבואית. אדרבא, הסיפור המקראי מבליט את הניצחון בלקיחת השלל ובמשפט הצדק שעושה בו דוד בין היורד במלחמה לבין היושב על הכלים, ובעיקר בעובדה, שדוד שלח ממנו ליישובי יהודה, שסבלו מתגרת ידם של העמלקים.¹³⁰

לכן נראה לנו לילך בדרכם של הרמב"ם ושל ספר החינוך, שאין מצווה מן התורה למחות את מקנהו של עמלק, ולפי זה, מחיית המקנה הייתה הוראת שעה של שמואל הנביא, בהתאם לנסיבות הזמן והמקום. מסתבר לנו, שאם אין לתורה עניין בהחרמת מקנהו של

129. השו"ש"ב י"ב, ד: "וַיִּחְמַל לְקַחַת מִצְאָנוּ וּמִבְּקָרוֹ" (מפי רעי הרב אמנון בזק).

130. הקושיה השנייה הובאה אצל ר"י בן-נון (לעיל, הערה 114) בהרחבה רבה. הוא אכן הסיק ממנה, שאין איסור מן התורה בלקיחת שלל עמלק, וסיבת האיסור כאן שונה, וכפי שיתבאר. עיינו בתירוצו של הגר"א בספרי (סוף 'כי תצא') לקושיה זו, שמלחמתו של דוד הייתה מלחמה פרטית, ולכן לא נאסר בה השלל. אך תירוץ זה קשה, לדעתנו, מכמה סיבות: א. נראה, שהמקרא מעמיד את הצלחתו של דוד מול כישלונו של שואל במלחמת עמלק, ואם המציאות שונה, בטלה ההשוואה; ב. אם יש בהשאת השלל משום קיומו של זכר עמלק, מדוע הוטב בעיני ה', שדוד לקחו? ג. במדרש שם (עיינו רד"ק פסוק כ) כתוב, שדוד נהג באותה שעה בדיני מלך, והיה מותר לו לעבור דרך שדות אחרים בלא ליטול רשות. הייתכן שיהיו לו זכויות של מלך בלא חובות של מלך — להכרית את עמלק עם שללו? לכן נראית לנו מסקנתו של ר"י בן-נון.

עמלק מצד "וַיָּכַר עֲמֶלֶק", ייתכן שיש עניין לנביא בכך ששאלו והעם לא ייטלו מן השלל לעצמם, וממילא עולה הצו להחרימם.

שתי סיבות ויותר ניתן לראות לצו האיסור ליטול מן השלל:

א. הנביא גוזר בצו ה', שדינו של שלל עמלק יהיה כדין שללה של עיר הנידחת, שנאמר בה: "וְלֹא יִדְבַק בְּיָדָךָ מְאוּמָה מִן הַחָרָם" (דברים י"ג, יח). שללה של עיר הנידחת מתועב מחמת התועבות שעשו אנשי העיר לפני ה', ואין ראוי ליהנות ממנו. כמוהו כרכושו של מלך סדום, שאברהם מסרב ליהנות ממנו (ולהלן נרחיב על כך), שהרי כל רכושה של עיר החטאים הזאת אינו אלא שוד עניים ואנקת אביונים, והרי מקנהו של עמלק אינו טוב ממנו. רובו ככולו אינו אלא ממסעות ביזה וטבח וסחר עבדים, שערכו שבטי עמלק ביישובי הנגב ובאורחות הולכי המדבר. בנקודה זו ברור ההבדל בין גנותו של צבא שאול, הנוטל מן השלל, לבין שבחו של צבא דוד במלחמת צקלג בפרשת השלל. דוד שלח חלק ניכר מן השלל ליישובי הדרום, שסבלו ממעשי השוד והחמס של עמלק. הוא השיב את הגזלה או את תמורתה לבעליה. לוחמי שאול לקחו את השלל לעצמם, ואף אם התכוונו לזבוח חלק ממנו לה', ברור מדוע לא היה זבח זה טוב בעיני ה'.

ב. נשוב להשוואה שערכנו בין שלל עמלק בנבואתו של שמואל לבין שללה של עיר הנידחת ולסיבת איסור שלל זה. יתר על מה שכתבנו לעיל: המלחמה שאוסרים בני ישראל על אחיהם, תושבי העיר הנידחת, היא דבר נורא ובסיס לטראומה לאומית. אם תתיר התורה ליהנות משלל המלחמה, ותהפוך מצווה קשה זו למצווה שמתן שכרה בצדה בצורת שלל העיר, קיימת סכנה, שהביזה ותאוות הבצע המתלוות למחיית העיר — יאפילו הן על המצווה והן על הטראומה של מלחמת האחים. הן יאפשרו לאנשים לעבור לסדר היום מבחינה מוסרית על כך שהריגת אחים הניבה בצע כסף.¹³¹

131. נביא בקצרה דוגמה לכך, שבצע כסף מטמא למפרע מפעל שהיה עשוי להתפרש כנכון וצודק: התייחסותה של התורה להתקפת בני יעקב על שכם מתפרשת בבראשית ל"ד בדרך חיובית, ואילו בצוואת יעקב לבניו (שם מ"ט) היא מתפרשת בדרך שלילית מאוד. הסבר אפשרי לכך הוא הנאמר: "בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל הַחֲלָלִים וַיִּבְזוּ הָעִיר אֲשֶׁר טָמְאוּ אֲחֻזָּתָם. אֵת צֹאנָם וְאֵת בָּקָרָם וְאֵת חֲמֹרֵיהֶם וְאֵת אֲשֶׁר בְּעִיר וְאֵת אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה לָקְחוּ. וְאֵת כָּל חֵילָם וְאֵת כָּל טָפְסָם וְאֵת גְּשִׁיהֶם שָׁבוּ וַיִּבְזוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת" (בראשית ל"ד, כז-כט). האחים יצאו למשימת הצלת אחותם משריפת בית שכם, וסיימו במסע ביזה ובצע, שטימא למפרע את הריגתם את בני העיר. חומרת מעשה הביזה בשכם בולטת בעיקר על רקע המעשה המקביל — מלחמת אברהם בארבעת המלכים כדי להציל את לוט אחיו משביו, וכדרך שהאחים יצאו למלחמה כדי להציל את אחותם משביה. כך נאמר על השלל שתפס אברהם במלחמה זו: "וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ סֹדֶם אֶל אַבְרָם מֶן לִי הַנֶּפֶשׁ וְהַרְכָּשׁ קַח לָךְ. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל מֶלֶךְ סֹדֶם הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל הָאֵל עָלְיוֹן קִנְיָה שְׂמִיָּם וְאֶרְצִי. אִם מַחֲוֹט וְעַד שָׂרוּף נַעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל אֲשֶׁר לָךְ

מלחמת עמלק, על פי נבואתו של שמואל, הייתה משימה קדושה, לא רק בשל קיום מצוות התורה של נקמה בעמלק. היא הייתה אף קיום מצוות עזרת ישראל מיד צר, בהיחלצותם של לוחמי שאול לשחרורם של יישובי הנגב ודרום הר חברון מן השעבוד העמלקי. הפיכת מלחמה זו למסע ביזה ושלל של הלוחמים — היה בה סיאוב של מטרת המלחמה. נבואת שמואל רצתה להדגיש את עצמתה הרוחנית והמוסרית של מלחמה זו. השלל שבר עצמה זו.¹³²

ייתכן, שלצו של שמואל קדם בעיקרון זה הצו של יהושע במלחמת יריחו, צו שהופר אחר כך בחטא עכן:

וְרַק אַתֶּם שְׁמְרוּ מִן הַחֶרֶם פֶּן תַּחֲרִימוּ וּלְקַחְתֶּם מִן הַחֶרֶם וְשִׁמְתֶם אֶת מִתְּנֵה יִשְׂרָאֵל לְחֶרֶם וְעִכְרְתֶם אוֹתוֹ (יהושע ו', יח).

הצו ניתן למרות שנראה, שהתורה מעודדת את לקיחת שלל האויב במלחמת כיבוש הארץ.¹³³ מבחינות רבות נידונה יריחו בדינה של עיר הנידחת. העיר נשרפה, ונאסר לבנותה מחדש. הנימוק להחרמת השלל — עשוי אף הוא להיות דומה. ההבהרה לעמי כנען ואף לעם ישראל עצמו — מלחמת הכיבוש לא נועדה למימוש מאוויי בצע, אלא בשל המשימה הקדושה לשחרר את נחלת ה' מתועבותיהם של עמי כנען. החרם ביריחו הוא ייצוגי בלבד, שהרי בשאר הערים הותרו בשלל, והמסר ניתן בנקודה הראשית בלבד.

ליתר ביאור — יש להשוות מבחינה זו את מלחמת שאול בעמלק למקבילתה כעבור דורות רבים — מלחמתם של מרדכי ואסתר, אף הם מזרעו של קיש אבי שאול בצבאותיהם של עשרת בני המן, כשבאו לקיים את גזרת השמד של אביהם נגד העם היהודי. המגילה מדגישה, הן לגבי יהודי שושן והן לגבי שאר היהודים במלחמתם:

וּבְבִבְיָהּ לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם (אסתר ט', טז).

הם עשו זאת, למרות שקיבלו היתר מפורש מאחשוורוש וממרדכי "לְהִשְׁמִיד וְלְהַרְגוֹ וּלְאַבְדָּם... וְשָׁלְלָם לְבוֹז" (שם ח', יא). אף המפרשים אינם מתעלמים מקשר זה. מסתבר,

¹³² וְלֹא תֹאמְרוּ אֲנִי הִעֲשִׂיתִי אֶת אֲבָרָם. בְּלִעְדֵי בַק אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים וְסָלְקוּ הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי עִנְר אֲשָׁפֵל וּמִמָּרָא הֵם יָקְחוּ תְּלָקָם" (שם י"ד, כא-כד).

¹³³ גם לפי סברה זו קיים הבדל בין צבא שאול לבין צבא דוד. צבא דוד יצא מראש כדי לפתור את בעיית הלוחמים, שאיבדו את משפחותיהם בהתקפה העמלקית על צקלג, ולכן הותר להם השלל. שאול יצא למלחמת קודש בהוראת הנביא כדי לפתור את בעייתם של יישובי ישראל, ולכן נאסר להם השלל. תירוץ זה הוא מעין תירוץ של הגר"א, שהובא לעיל, שמלחמת דוד הייתה בדין כיבוש יחיד, ולעיל השגנו עליו.

¹³³ עיינו: דברים ה', יא; כ', יד.

שהמגילה באה להדגיש את תחושת הסכנה שלפני המלחמה ואת תחושת הדחיפות שבניצחון להצלת העם. המטרה — היא שקידשה את אי-לקיחת השלל לצורך רווחים פרטיים. זה היה עומק המשמעות של "נִקְהָלוּ הַיְהוּדִים בְּעֲרִיקָם" (שם ט', ב) שנזכר במלחמה זו — הקרבת האינטרס הפרטי לטובת האינטרס הלאומי.

* * *

ג. הנימוקים שכתבנו להסבר איסור לקיחת שלל עמלק מצטרפים לנימוק המרכזי לאיסור זה, נימוק שניתן בהרחבה במאמרו של ר"י בן-נון (לעיל, הערה 63). המחבר ביאר שם איך השלל ואיסופו עוד בשלבים הראשונים של המלחמה, הם מרשם ברור להכשלת יעדי המלחמה כולה. צבאו של שאול מגיע לעיר עמלק, מכה אותה בקרב, ובמקום לנצל את הצלחתו מבחינה צבאית, לרדוף אחרי החיילים הנמלטים קודם שיתארגנו מחדש ואחרי המאהלים העמלקיים הרבים הפזורים בכל המדבר ולחסלם אחת ולתמיד, העדיף צבא שאול לנצל את הניצחון בעיר עמלק לצרכים אישיים של ביזה ושלל, והפסיד בכך את יתרונו במלחמה כולה. עמלק נשאר להציק ליישובי דרום יהודה וליישובי הנגב, ואלו נותרו במצוקתם.

מלחמת עמלק דמתה בכך לקודמתה, מלחמת מכמש, שהעם עטה בה על השלל, נותר לסעוד את לבו בבשר על הדם, ואיבד את מרצו הגופני ואת כוחו המוסרי להמשיך לרדוף אחרי פלשתים. פרות הניצחון המופלא של יונתן ונערו במחנה פלשתים אבדו. הפלשתים התאוששו תוך זמן קצר, והיכו את ישראל בגלבוע מכה אנושה.

עוד כתב שם ר"י בן-נון, ששורש הרע היה בשאול, שאף שלא נטל לעצמו צאן ובקר מן השלל, לקח כשללו הפרטי את אגג מלך עמלק, ויצא עמו לטקס הניצחון בכרמל. הוא שימש בכך דוגמה שלילית לעם, שהבין שאיש לבצעו, והוא אחראי ישיר להחמצת הניצחון במלחמה כולה.

דוד לעומתו, התפנה לעסוק בשלל רק עם תום המרדף המייגע אחרי עמלק אל עומק המדבר, ואז הותר לו השלל לחלוטין.

סיכום דברינו בעניין בהמות עמלק הוא, שלמרות הביטוי 'חמלה' הנזכר בפרשה ולמרות שהמדרש שם בפיו של שאול את השאלה: 'בהמה מה חטאה', ודאי הוא, שהעם שנטל את הבהמות לא התכוון לרווחתן של אלו, אלא לשלל ולבצע. שמואל שציווה (לרוב הפוסקים שלא מן התורה), להחרים את הבהמות, לא אמר זאת משנאת בהמות עמלק, אלא כדי שהלוחמים לא יקחו מן השלל. השלל היה מתועב כיוון שבא לידי עמלק בדרכים מתועבות. שמואל לא רצה, שהמשימה הקדושה של עזרת ישראל מיד צר תוחלף במסע של בצע. הוא גם צפה שהביזה תקטע את המלחמה החשובה באיבה, בטרם ניצחון.

כאן הבן שואל: האומנם יש זיקה מוכרחת בין איסור נטילת השלל לבין צו החרמת הבהמות לפי חרב? מדוע לא תיאסר לקיחת שלל, וייוותרו הבהמות לנפשן במאהלי עמלק הנטושים לאחר הריגתם של בני עמלק? מסתבר, שירדה הנבואה לסוף דעתו של הלוחם, וידעה שפתרון זה אינו מציאותי. גורלו של כסף ושווה כסף — או שיינטל בידי מוצאו או שיוחרם, בבחינת "גם לי גם לך לא יִהְיֶה" (מל"א ג', כו). כל זה — ובלבד שלא ימצא על ידי אחר. דוגמה לסוף דעתו של הלוחם ניתן לראות במשוחררי המלחמה בדברים כ', ה-ז. הבונה בית ולא חנכו פטור, "פֶן יָמוֹת בְּמִלְחָמָה". הגע בעצמך, אין רשות ללוחם לחוס על חייו, אך יש לו רשות לחוס על ביתו ועל כרמו. הייתכן?! אלא שגם על ממונו אין לו לחוס, אלא רק שמה "אִישׁ אֶחָד יִחַנְקֵנוּ", וזוהי עגמת נפש וניסיון, שהתורה לא רצתה להעמיד בה את הלוחם.¹³⁴

ג. "מַעֲלֵל וְעַד יוֹנֵק"

הארכנו בעניין השלל כדי ללמוד ממנו על טיבו של הצו הגורף, להרוג מאיש ועד אישה, מעולל ועד יונק. דעת כל הפוסקים היא, שזוהי מצוות מחייבת עמלק מן התורה, וכן פסקו הרמב"ם וספר החינוך שם, וכן דעת כל מדרשי ההלכה. אף שאיני כדאי והגון לכך, אשאל — מדוע? מה מקורם של הפוסקים לצו גורף זה? והרי אין הוא נובע בהכרח מפשוטו של מקרא! שהרי מצוות "תִּמְחָה אֶת זֶכֶר עַמְלֵק" עשויה להתפרש ברווח כצו לניצחון מוחץ בשדה הקרב, הריגת "כָּל זְכוּרָה" (שופטים כ', יג) — הלוחמים והגלייתם של הנותרים לארבע כנפות הארץ. תרבותו הנפסדת של עמלק לא תשוב עוד לטמא את החברה האנושית. הנותרים שהופצו, ייטמעו בעמים שיבואו בהם, וכך יימחה זכר עמלק.¹³⁵

134. כיוצא בו דברי המתלוננים בחטא המרגלים: "לו מתנו בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אוֹ בְּמִדְבַּר הַזֶּה לוֹ מָתָנוּ. וְנִלְמָה ה' מֵכִיָּא אֲתָנוּ אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת לְנַפְל בְּחָרֵב נְשִׁינוּ וְנִטְפְּנוּ יְהוּי לְבֹז הָלוֹא טוֹב לָנוּ שׁוֹב מִצְרָיִמָה" (במדבר י"ד, ב-ג). המתלוננים מוכנים למות עם נשיהם וטפם, ובלבד שלא ייטול אחר את נשיהם ואת טפם כשללו שלו.

135. אמנם ודאי שלא נפסוק את שיטתנו הלכה למעשה, כי יראנו מפני חרבו של יואב, שנשלפה מתערה על רבו. רבו של יואב לא דקדק עמו בקטנותו (וכמסופר בבבא בתרא כא ע"א-ע"ב), וגרם לו שילמד, ש"זֶכֶר עַמְלֵק" הוא סמיכות של 'זְכוּר', וכעולה משאלתנו, שיייתכן שלא ציוותה התורה אלא על חיסול צבא עמלק ועל השמדת זכרו על ידי הפצת הנותרים לכל רוח. סופו של אותו רב היה כמסופר לעיל. אך שמה הכעס על רבו של יואב היה בשל היותו בן דורו של שמואל הנביא, והיה עליו לפרש ליואב את המצווה גם על פי הוראת השעה של שמואל. ודוחק. לגופו של פירושו לפסוק "תִּמְחָה אֶת זֶכֶר עַמְלֵק", שאין הכוונה דווקא להשמדה פרטנית של כל אחד ואחד, כך פירשנו להלן גם את הצו — "לֹא תִחַן כָּל נֶשְׁמָה", שאין הכרח שהכוונה היא לרדוף

מסתבר, שמקורם של מדרשי ההלכה ושל הפוסקים הוא בצו של שמואל, שהוזכר לעיל. אולם ראינו, שהרמב"ם וספר החינוך הבדילו בין הצו הנבואי בשמואל לאותה שעה בעניין בהמות השלל — לבין צו התורה לדורות עולם, ומדוע לא נאמר כך גם לגבי החרמת הנשים והילדים, שלא הייתה זו אלא הוראת שעה של שמואל, אך לא צו התורה לדורות עולם?¹³⁶

אף אם לשיטתנו פתרנו את צו התורה, עדיין נותר צו נבואת ה' בפי שמואל תמוה. במה חטאו הנשים והילדים? שהרי מן הסתם לא השתתפו במסעות השוד וסחר העבדים, שנהגו בהם העמלקים.¹³⁷

ייתכן להסביר, שהייתה זו הוראה חד-פעמית, לשעתה ולא לעתיד לבוא, בשל מעשי ההרס שעשו עמלק באותו דור ביישובי ישראל ובשל מעשי הרצח, החמס וסחר העבדים. הנקמה האכזרית וחסרת הפשרות שדרש הנביא — "מְעוֹלָל יָעַד יוֹנָק", נועדה להעניש ולהרתיע פושעים מסוגו של עמלק לעתיד. אפשר, שנקמה קונבנציונלית באותם זמנים — לא היה בכוחה להשיג מטרה זו.¹³⁸

אך יותר נראה לנו לבאר את הצו הנבואי בדרך שונה. לעיל כתבנו על היחס לבהמות, משור ועד שה, מגמל ועד חמור, שהוויכוח בין דבר הנביא מפי ה' לבין מה ששמו חז"ל בפיו של שאול — "אדם חטא, בהמה מה חטאה" (מדרש קהלת זוטא פרשה ז) — ודאי לא היה ויכוח על יחס הומני לבהמות, אלא על שלל ותאוות בצע. עם כל הקושי שבהשוואה, נראה לנו, שזה היה גם טיב הוויכוח על גורלה של האוכלוסייה הבלתי-לוחמת של עמלק, הנשים והילדים. לוחמי שאול, אילו היו מותירים בחיים את הנשים ואת הילדים, לא היו

כל אחד באופן פרטי, אלא צו למלחמה מהירה ללא פשרות עד לניצחון, ושם נביא ראייה אפשרית נוספת לדברינו.

136. אמנם, אם נבין את מצוות מחיית עמלק כשיטתו של הרב סולובייצ'יק שהובאה לעיל (הערה 49), שעמלק אינו גזע אתני מסוים לדורות, אלא כל נושאי דגל שנאת ישראל בכל דור נכללים בו, ניתן בהחלט לקבל מסברה, שאין כל הבדל בין אנשים לוחמים לבין נשים, כיוון שבשנאה ובהסתה הן עשויות להיות שותפות לא פחות מן האנשים.

137. סטטמן ושגיא (לעיל, הערה 20, עמ' 196) נקטו כדבר המובן מאליו את הצו להרוג את ילדי עמלק בכל זמן, והסיקו מכך על קיומו של קונפליקט בין דת למוסר.

138. הראי"ה קוק הלך בכמה מכתביו בדרך זו: "ועניני המלחמות, אי-אפשר היה כלל, בשעה שהשכנים היו כולם זאבי ערב ממש, שרק ישראל לא ילחם, שאז היו מתקבצים וכלים ח"ו את שאריתם. ואדרבא, היה מוכרח מאד להפיל פחד על הפראים גם ע"י הנהגות אכזריות, רק עם צפייה להביא את האנושיות למה שהיא צריכה להיות, אבל לא לדחוק את השעה" (**אגרות הראי"ה**, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' ק).

"אתה יקירי שואל, למה התייחסו אליהם באכזריות? לא נוכל לצייר כמה חשוך ושפל היה העולם מבלעדי האכזריות הזאת שלנו, כמו שלא נוכל לצייר כמה רע ונתעב היה לולא ההארה הטהורה של אור ה' ודרכיו" (**מאמרי הראי"ה**, ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 508).

עושים זאת כדי לסעוד את האלמנות וכדי לחנך את היתומים. רעיון כזה, ספק גדול אפילו היום אם ניתן ליישמו בהיקף נרחב.¹³⁹ בתקופה המדוברת (והרי בהוראת שעה אנו עוסקים), ודאי הוא, שאפשרות יישומו של רעיון כזה הייתה מופרכת לחלוטין. על כורחנו, אילו היו לוחמי שאול הורגים רק את הזכרים, היו לוקחים את הנשים ואת הילדים בשבי וכדרך שעשו לוחמיו של פינחס במדיין. הם היו מביאים אותם כפילגשים, כשפחות וכעבדים לצורך עצמם או לצורך מכירתם לאחרים. החסרונות שמנינו לעיל בנטילת שלל הבהמות מעמלק, היו מתקיימים שבעתיים במלקוח — שלל האדם. המלחמה נועדה לקיום המשימות הקדושות של עזרת ישראל מיד צר, ושל ביעורו של סחר העבדים ו'תורת הלחימה' של התנפלות על נחשלים וחסרי מגן. הבאת שלל האדם של הנשים והילדים לצורכי עבדות ובצע כסף, הייתה מחטיאה לחלוטין את מטרת המלחמה ואת תוקפה המוסרי.

אדרבא, היא הייתה מביאה את טומאת עמלק אל תוך מחנה ישראל ואל תוך משפחותיו. לא נעלם מעינינו, שיישום מדיניותו של הנביא לגבי הצאן והבקר גם לגבי נשים וילדים — עם כל ההצדקות שנוכל לתת לה, נתקלת בקושי מוסרי גדול. שלא הרי הוויתור על חי הבהמות למען ערך מוסרי נעלה יותר, כהרי ויתור על חייהם של בני אדם למען ערך זה. לכן נראה לנו, שכאן לא נוכל להסתפק בתירוץ זה, ועדיין זקוקים אנו להשלמתו — לדרכו של ר"י בן-נון לגבי שלל הבהמות, שנתבארה לעיל.¹⁴⁰ לקיחת הנשים והילדים במהלך הלחימה לא הייתה מאפשרת את הדבקות במשימה של הרדיפה אחרי עמלק אל עומק המדבר וחסולו הסופי. כך אכן קרה במלחמתו הכושלת של שאול.

נבהיר עוד את דברינו. אנו סבורים, שאין כל ראייה מלשון הכתוב בשמואל, ששאול חויב בקום ועשה על ידי הנביא לרדוף אחר כל נער נמלט ואחר כל אישה הנסותרת במחבוא ועוללה בידה. לעניות הבנתנו, סובלת לשון הכתוב ללא קושי גדול את המשמעות, שהוראת הנביא הייתה מלחמה שבה אין עוסקים מלכתחילה בחשבונות איך להציל את הנשים ואת הילדים (כאמור, לצורך שלל), אלא מלחמה טוטלית, שבה נמצא בעדיפות ראשונה הניצחון המוחלט, הרס מוחלט של יישובי עמלק ומאהליו במרחבי המדבר ומחיית תרבותו וזכרו כעם. אם לצורך כך יש לשרוף מאהל על כל הנמצא בו, יש לעשות כך, מעולל עד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור. חשבונות מן הסוג הנזכר, של נטילת שלל אדם ובהמה, היו מחטיאים את מטרת המלחמה. אך כאמור, לא הייתה מחיית הנשים והילדים מטרה בפני עצמה, וייתכן שכשהייתה להם אפשרות להינצל בפני עצמם, לא היה הנביא מונע זאת.

139. עמים נוהגים כיום במחוזות כאלו כלפי אויביהם או כלפי פליטי מלחמות בכל אתר ואתר, אך הם עושים זאת כלפי בודדים ואפילו הם אלפים, ובמטרה תקשורתית כדי להרגיע את המצפון הציבורי.

אין בכך פתרון של אמת כלפי מאות האלפים והמיליונים הנותרים בסבלם!
140. ר"י בן-נון לא התייחס במאמרו לשאלה חמורה זו של נפש האדם, אלא לשאלת הבהמות בלבד.

בשום פנים אין מדובר כאן על פרימיטיביות של ימים קדמונים. בדורנו נערכו מלחמות רבות בדרך זו. כך התנהלו למשל, הפגזות ערי תעלת סואץ במלחמת ההתשה, מבצעי 'דין וחשבון' ו'ענבי זעם' בלבנון ועוד.¹⁴¹ לא הייתה בהם כל הבחנה בין חיילי אויב לבין עולל ויונק. כך ניהלו גם אומות בנות תרבות בדורנו את מלחמתן, כארצות הברית בוויטנאם וב'סופת המדבר' נגד עירק. כל זה לא נעשה מרצון לפגוע לכתחילה בנשים ובילדים, אלא מהבנה, שכל דרך אחרת תוביל לכישלון ולהחמצת מטרות המלחמה, שנראו לעמים הלוחמים כצודקות וכמוסריות.

אפשר, שצו ה' לשמואל במלחמת עמלק שאב את תוקפו המוסרי מן המצווה שנאמרה בתורה לגבי עמי כנען: "לא תחיה פל נשמה". אף שם, לדעתנו, כוונת התורה היא, שלא לנהל מלחמה סלקטיבית. מלחמה באמצעות הטלת מצור ממושך על כל עיר ועיר, מלחמה שלא תסתיים בדור אחד ולא בשניים, תחמיץ בכך את מטרתה — השמדת תרבות כנען החייתית, תרבות של שרפת נערים ונערות למולך ולבעל. גם שם, אם כבר הושמדו אנשי המלחמה, ייתכן שהעיר היא במצב של נענית לקריאה לשלום, שלדעת רוב הפוסקים אין צורך עוד להשמידה.

בעמי כנען יש סיוע לטענתנו, המגבילה את מצוות ההשמדה, מכך שבמקומות אחרים בתורה (כגון במדבר ל"ג), לא נזכרה מצוות ההשמדה שנזכרה בדברים כ'.¹⁴² נראה לנו, שזה הדין אף בעמלק.

141. מובן, שאין בדברינו אלו כדי לתת הכשר אישי מצדנו לכל המלחמות שהתנהלו בדרך זו, אלו הנזכרות או אחרות.

142. הרחבנו על כך במאמרנו 'שאלת כיבוש הארץ בעקבות ערכי מוסר — התבוננות בספר יהושע', לעיל, בספר זה, עמ' 255-265.

אנו מודעים לקושי שהקורא עומד לפניו, כשהוא בוחן את הסברנו למצוות "לא תחיה פל נשמה" ו"תמקה את זכר עמלק", ואת טענתנו, שאין הכוונה בהכרח להשמדה של כל פרט, אלא רק של האומה בכללותה כאומה. ננסה לבסס את הסברנו גם על גזרות הפורענות של ה' על עם ישראל: א. תגובתו של משה כלפי גזרת ההשמדה של ה' את עם ישראל בחטא המרגלים כוללת את הביטויים — "והמטה את העם הזה כאיש אחד" (במדבר י"ד, טו) ו"וישחטם במדבר" (שם, טז). כל זה, למרות שה' אמר למשה — "אפנו בדבר ואורשנו" (שם, יב), שמשמעו, חלקם ימותו וחלקם יגורשו ויופצו לכל רוח (וכן פירש י"צ מושקוביץ, **פירוש דעת מקרא לספר במדבר**, ירושלים תשמ"ח, עמ' קסח, והוכיח מיחזקאל ה', ב — עיינו שם). ייתכן שזו הכוונה גם בעונש בחטא העגל, שהרי שניהם נכרכו יחד בתוכחתו של משה (דברים ט'), ושם נאמר: "ואשמידם ואמקה את שם" (פס' יד), והוא ביטוי דומה לנאמר בעמלק, ומשמעו, שאינו דווקא השמדה גמורה; ב. בנביאים, בעיקר בירמיהו וביחזקאל, יש אין ספור ביטויים של השמדה של עם ישראל. למרות זאת התקיימה גזרה זו בהשמדה חלקית בתוספת גלות והשאת פליטים מפוזרים בכל הארץ. כל זה יכול להתפרש גם במצוות מחיית זכר עמלק.

ד. אגג

לא נמצה את פרשת שאול ואגג ואת משמעותו של צו מחיית עמלק עד שלא נדון בשאלת שורש כישלוננו של שאול במלחמה זו. כבר כתבנו לעיל, שתאוות הבצע הייתה של העם, ולא נראה בה, ששאול נטל לעצמו מן השלל. מצד שני, נראה מן ההאשמה החמורה כלפי שאול, שחטאו אינו רק בכך שנגרר אחרי העם, וכפי שנראה מתחילת דברי שמואל אליו. אדרבא, נראה שחטאו שלו הוא שגרר את חטא העם.¹⁴³

הבה נשווה שוב את מלחמת עמלק למלחמת עמי כנען. התורה כאמור, מחייבת את באי הארץ להשמידם השמדה מוחלטת, או לפחות להורישם מנחלתם ללא פשרות (אלא אם כן השלימו, לרוב הפוסקים, וכפי שנתבאר לעיל). למרות זאת, הנביא, הבא להוכיח את בני ישראל ולומר להם את עונשם על כך שלא שמעו בקול ה', ולא קיימו את המצווה, אינו עושה זאת על החמצת המצווה בשב ואל תעשה, אלא רק על הפרתה הבוטה בקום ועשה:

ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבכים ויאמר אעלה אתכם ממצרים ואביא אתכם אל הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם ואמר לא אפר בריתי אתכם לעולם. ואתם לא תכרתו ברית ליושבי הארץ הזאת מזבחותיהם תתצון ולא שמעתם בקלי מה זאת עשיתם. וגם אמרת לא אגרש אותם מפניכם והיו לכם לצדדים ואלהיהם יהיו לכם למוקש. ויהי פדבר מלאך ה' את הדברים האלה אל כל בני ישראל וישאו העם את קולם ויכפו. ויקראו שם המקום ההוא בכים ויזבחו שם לה' (שופטים ב', א-ה).

כלומר, עונשם של ישראל מפי הנביא (מלאך ה') בספר שופטים, הן בהפרת צו ה' על הורשת עמי כנען, אינו על כך שלא הורישו אותם, אלא על כך שעשו בפועל את ההפך מכך. הם כרתו ברית עם הכנעני, ועברו בכך על צו התורה בקום ועשה. זה נראה לנו ההסבר גם לחומרת עונשו של שאול בפרשת עמלק.

נבהיר את דברינו: יש דמיון לא קטן בין מעשה שאול ואגג מלך עמלק, למעשה אחאב ובן הדד מלך ארם. בן הדד מלך ארם רמס את כבודם של ישראל ואת כל אשר להם תחת 'השועלים אשר ברגליו',¹⁴⁴ והדברים הגיעו עד לדרישתו המשפילה ליטול מארמונו של אחאב בפועל את מחמד עינו, ואולי אף את נשיו ואת ילדיו. נביא ה'¹⁴⁵ הבטיח לאחאב את עזרת ה' במלחמתו בארם, ומדבריו הובן, שעל אחאב להכות את מלך ארם עד כלה, ולחסל אחת ולתמיד את הסכנה הארמית. ברגע הניצחון הגדול ולאחר תבוסתו המוחלטת של צבא

143. לעיל, בהערה 114 הבאנו מספר השערות של ר"י בן-נון בשאלה מדוע 'חמל' שאול על אגג (שם, עמ' 57). אנו בררנו לנו כאן בכך דרך שונה.

144. ראו: מל"א כ', י.

על פי חז"ל (סדר עולם רבה כ, מהד' רטנר

145.

עמ' מג) — מיכיהו בן ימלה.

ארם, ביקש מלך ארם חנינה ממלך ישראל. אחאב לא הסתפק בחנינתו, אלא אף כרת עמו ברית:

וַיִּתְּגַרוּ שָׂקִים בְּמִתְנִיָּהֶם וַחֲבָלִים בְּרִאשֵׁיהֶם וַיָּבִיאוּ אֶל מְלֶכֶה יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָה בְּךָ הַדָּד אָמַר תַּחֲזִי נָא נַפְשִׁי וַיֹּאמֶר הַעוֹדְנֹנוּ חַי אֲחִי הוּא. וְהָאֲנָשִׁים וַנְחָשׁוּ וַיִּמְהָרוּ וַיִּחְלְטוּ הֶמְמָנֹנוּ וַיֹּאמְרוּ אֲחִידָה בְּךָ הַדָּד וַיֹּאמֶר בָּאוּ קָחְהוּ וַיִּצְאֵהוּ אֵלָיו בְּךָ הַדָּד וַיַּעֲלֵהוּ עַל הַמָּרְכָבָה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָעָרִים אֲשֶׁר לָקַחְתָּ אֵבִי מֵאֵת אֲבִידָה אֲשִׁיב וְחֻצוֹת תְּשִׁיב לָהּ בְּדַמְשֶׁק כַּאֲשֶׁר שָׂם אֵבִי בְּשֶׁמֶרוֹן וְאֲנִי בְּבְרִית אֲשַׁלְּחֶנּוּ וַיִּכְרַת לוֹ בְּרִית וַיִּשְׁלַחְהוּ (מל"א כ', לב-לד).

תוצאת הברית עם מלך ארם היא קטלנית לגבי ממלכת ישראל. כעבור שלוש שנים פורצת מלחמה נוספת בין שני העמים, ואחאב נהרג בה. במהלך הדורות הבאים רומסת ארם את ישראל עד כדי "כי אבדכם מלך ארם וישמם כעפר לנש" (מל"ב י"ג, ז). הנביא, הקורא עוד בתקופת אחאב למלך ארם בתואר "איש חרמי", אינו עושה זאת בעקבות צו תורה בשל נקמה עתיקת יומין, אלא בשל יחסם של ארם לישראל עתה. הוא גוזר את דינו של אחאב, שכרת ברית עם איש חרמו של הקב"ה, בחומרה ללא פשרות:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו פֹּה אָמַר ה' יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֲרָמִי מִיַּד וְהִיָּתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ (מל"א כ', מב).

ועל כגון זה נראה לנו, שנגזר גם דינו של שאול.

ה. חטאו של שאול

כבר אמרנו לעיל, לאור פרשת הצאן והבקר, שחמלתו של שאול לא נבעה בהכרח מסיבות הומניות. אגג היה האחרון, שהיה זכאי לחנינה בנסיבות אלו. שמואל חושף אמת מרה זו בעת שהוא מניף את חרבו על אגג, ראש כנופיות הרוצחים וסוחרי העבדים בנגב:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל כַּאֲשֶׁר שָׁפְלָה נַפְשִׁים חֲרָבְךָ כֵּן תִּשְׁפַּל מְנַשִּׁים אִמָּה וַיִּשְׁפֹּף שְׁמוּאֵל אֶת אֲגָג לִפְנֵי ה' בַּגְּלָגֶל (שמ"א ט"ו, לג).

להבנתנו, הבעיה הפוליטית והצבאית בדרום-מערבה של ארץ ישראל הייתה סבוכה במיוחד, משום שנלחמו שם שלושה עמים. בדרום הר חברון ובנגב הצפוני שכנו יישובי ישראל רבים, שזו הייתה נחלתם עוד מימות יהושע. מעט מערבה משם שכנה ארץ פלשת, והפלשתים צררו את יישובי ישראל שלאורך הגבול. שאול נלחם נגדם כל ימי מלכותו. בצד הדרומי חיו שבטי עמלק, והללו פשטו על יישובי ישראל, כפי שראינו לעיל. מסתבר, שניסו לפשוט גם על יישובי פלשתים לצורך חמס. נוצר מצב, שבו שיקול פוליטי מקובל עשוי להביא את אחד הצדדים לכרות ברית לשעה עם צד נוסף כדי להכריע את הצד השלישי,

ולחלק עם בעל בריתו את פרות הניצחון. בדרך זו פעל, למשל, בעשא מלך ישראל, כשכרת ברית עם בן הדד מלך ארם נגד אסא מלך יהודה (עיינו: מל"א ט"ו, יז-כא). אסא שלח אז את אוצרותיו ואת אוצרות בית ה' לבן הדד כדי שיפר בריתו עם בעשא, ויטה לטובת מלך יהודה.

נראה לנו, שאף בענייננו ראה שאול בעמלק בעל ברית בכוח נגד אויביו המושבעים של שאול — הפלשתים. הוא חשש שצו ה' ביד שמואל לצאת להילחם בעמלק, אויבם של יישובי יהודה, יקים עליו את עמלק, וישבש את תכניתו למלחמת חרמה בפלשתים. משקיבל שאול את הצו מידי שמואל, ניסה להטות את 'רוע הגזרה' מבחינתו על ידי 'ריבו בנחל' — טענותיו בשם המוסר נגד המלחמה בעמלק. משהגיע לעיר עמלק הודיע לקיני שיסורו מתוך עמלקי, ובכך איבד ביודעין את יכולת ההפתעה. הוא הרס את עיר עמלק, תפס את אגג מלכה והלך מיד לכרמל להציב לעצמו יד, וזאת, בלא לנהל מלחמה רצינית נגד שבטי עמלק הפזורים במדבר¹⁴⁶ ובלא כל כוונה להרוג את אגג. אילו אכן התכוון להביאו כ'שבוי הפרטי' שלו, אינני רואה טעם בכעס הגדול כל כך של ה' ושל שמואל, שהרי ההבדל בין שבי לבין מיתה אינו כה גדול, ואף אם קיימת גזרת הכתוב להורגו בדווקא, הרי די בכך ששמואל יהרגנו עתה, וכפי שאכן עשה. אמנם, שאול הפסיק בכך את המלחמה, העם למד מדרכו ועטה על השלל, וממילא הפסיק את הרדיפה אחרי עמלק, אך לא נקודה זו הודגשה בדברי הנביא, אלא דווקא השארתו של אגג בחיים.¹⁴⁷ כמעט על כורחנו נאמר, שהשארתו של אגג בחיים הייתה עברה ב'קום ועשה' ולא רק ב'שב ואל תעשה'. שאול התכוון לכרות ברית עם אגג מעמדת הכוח של המלך המנצח — השובה, והוא כרת ברית, או עמד לכרות ברית, עם אגג, לצורך מלחמתו בפלשתים.¹⁴⁸ שאול לא רק שלא קיים את צו ה' — הוא התכוון

146. גם על נקודה זו עמד ר"י בן-נון בהדגשה במאמרו, אך הלך בכיוון שונה לחלוטין מדברינו.

147. חטא השלל הודגש, כאמור, רק לפני ששמואל ידע על חטאו של שאול באגג.

148. דוגמה מובהקת לצעד פוליטי מסוג זה ניתן

לראות בלקיחתו בשבי של יהויכין בן יהויקים מלך יהודה בידי נבוכדנצר. מעשהו של מלך בבל תמוה. שלושה חודשים לפני שבייתו של יהויכין עלה נבוכדנצר על ירושלים, ולקח בשבי את יהויקים 'וַיֹּאסְרֵהוּ בַּנְּחָשִׁים לְהַלִּיכוֹ בְּקֶלֶה' (דה"ב ל"ו, ו). הוא עשה זאת בשל מרדו של יהויקים. יש אפוא להניח שהוא המליך את יהויכין על ירושלים. מדוע אפוא, בא כעבור שלושה חודשים לקחת גם אותו? והרי לא שמענו על כל רע שעשה לו יהויכין באותה תקופה קצרה. מן הפסוקים (בירמיהו כ"ב ועוד) וממדרשי חז"ל (סנהדרין פב ע"א) עולה, שיהויקים, שנלקח לבבל, מת בדרך, קרוב לשערי ירושלים. דבר זה מסביר לדעתנו, את צעדו של נבוכדנצר. מלך בבל היה זקוק לברית עם מלך ירושלים נגד החתרנות המצרית. לצורך קיומה של ברית זו, החזיק נבוכדנצר את מלך יהודה אצלו, ומינה אחר תחתיו לנהל את המדיניות בירושלים. הוא התכוון לקחת את יהויקים, ולמנות במקומו את יהויכין בנו. משמת יהויקים בדרכו לבבל, עלה מחדש על ירושלים, לקח את יהויכין, מינה במקומו את מתניה — צדקיהו, והשביעו להיות נאמן לו נגד המצרים. צדקיהו, כזכור, הפר שבועה זו (עיינו: דה"ב ל"ו, יג).

לעשות ההפך הגמור ממנו. בריתו זו של שאול עם עמלק לא הייתה רק הפרת צו התורה וצו ה' מפי הנביא. היא הייתה גם הכרה לצורך פוליטי בהתרת דמם של יישובי הנגב ודרום הר חברון. היא הייתה גם הפרת צו המוסר של אי-כריתת ברית עם פושעים וסוחרי עבדים, שאינם יודעים כבוד לוחם מהו, הפושטים דווקא על נחשלים כנשים וילדים, חסרי מצפון, שאינם מכירים בכללים המינימליים של החברה האנושית. עתה נבין את טענת המדרש, שהבאנו לעיל:

אמר ריש לקיש: כל מי שנעשה רחמן על אכזרים נעשה אכזר על רחמנים, מנלן משאול, הדא הוא דכתיב 'ואת נב עיר הכהנים הכה' וגו' (שמ"א כ"ב, יט), כתיב הכא 'ויחמל שאול והעם' (שמ"א ט"ו, ט), והתם לגבי נוב עיר הכהנים על רחמנים לא חמל (קהלת זוטא פרשה ז).

ההיגיון אומר, לכאורה, שלא כדברי המדרש. המרחם אפילו על אכזרים, ודאי שירחם על רחמנים וחפים מפשע. ברחמים הנובעים אך ורק מלב טוב ורך, היגיון זה עשוי להיות אמתי. אך ריש לקיש מלמדנו, שההפך הוא הנכון. חמלתו של שאול לא הייתה רק הימנעות מהריגת המלך (ולאחר שבני עירו — עיר עמלק — חוסלו ללא כל חמלה). חמלתו של שאול כללה גם את לחיצת היד לאגג.

אין אנו מטילים ספק בכך, שמטרתו של שאול הייתה טובת עם ישראל. הוא סבר, שהברית עם אגג תעזור לו בהתמודדותו עם הפלשתים. אך מחירה המוסרי (וזאת בנוסף למחירה הדתי) היה נורא. לחיצת היד הייתה בראש ובראשונה מתן לגיטימיות מבחינה מוסרית, ואף למפרע, למעשיו של אגג ולמעשי עמו. הייתה בה הכרה דיפלומטית של שאול ועמו בכך, שהזינוב בנחשלים, ההתנפלות על החלשים, החמס והרצח לשמו וסחר העבדים באנשים שהם בני חורין משחר ילדותם — הם דרך פוליטית לגיטימית להשגת מטרות מדיניות וכלכליות של עם לגיטימי. הייתה כאן הכרה רשמית בכך שעמלק הוא עם בעל זכויות, ולא רק אוסף כנופיות לסטים, וכפי שהתורה והנבואה ראו את עמלק. הייתה כאן

ייתכן, ששאול רצה את אגג לצורך דומה, כבעל ברית כפוי הנתון אצלו למשמרת. אמנם מסתבר לנו יותר, ששאול התכוון לשחררו עם כריתת הברית נגד הפלשתים, וכפי ששחרר אחאב את בן הדד מלך ארם (ייתכן שאחאב עשה זאת במסגרת מאבקו הגדול נגד שלמנאסר השלישי, מלך אשור במערכת קרקר).

דברינו אלו עשויים להסביר גם את העובדה, ששאול הרס את עיר עמלק, אך לא המשיך להילחם במאהלי עמלק הפזורים לאלפיהם במדבר. גם נבוכדנצר, לאחר שהמליך את צדקיהו במקום יהויכין, שהושם בכלא, כרת עמו ברית (נגד מצרים) והשביעו עליה באלוהים. משמרד צדקיהו, והפר את בריתו עם מלך בבל, עלה נבוכדנצר על ירושלים והחריבה, אך הותיר יהודים בארץ ולא נגע במקומות מושבם, והפקיד עליהם את גדליה בן אחיקם. לא הייתה לו כוונה להשמיד את ישראל, אלא לאלצם לקבל את בריתו. לכן הסתפק בהחרבת בירתם, וכפי שעשה שאול לעמלק, כשהיה מעוניין לאלצו לקבל את בריתו.

הכרה במלכותו של אגג ובהיותו לא רק מנהיג כנופיה. דרכם של אגג ושל עמו, דרך שהייתה מחוץ לחוק, קיבלה במעשהו של שאול גושפנקה חוקית. שמואל בחרבו המשפספת, הוא שניסה לתקן את המעוות, ולהפוך בחזרה את אגג משבוי מלחמה לפושע מלחמה. אך היה זה כנראה, שעה אחת מאוחר מדי.

מי שנותן לגיטימיות למלך עמלק ולעמו, על כורחו נותן לגיטימיות, לפחות בדיעבד, גם למעשיו. על כורחו הוא מפנים אל קרבו, שמעשי עמלק הם צעדים אפשריים בעולם הפוליטי. הוא עלול להביא עצמו לכך, שברגעי מצוקה ולחץ הוא ימצא עצמו פועל בדרך דומה, ונמצא מתאכזר על רחמנים,¹⁴⁹ וכדרך שנהג שאול בנוב עיר הכהנים:

וְאֵת נָב עִיר הַפְּהָנִים הִפָּה לְפִי תָרַב מְאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מְעוֹלָל וְעַד יוֹנֵק יוֹשׁוּר וְחָמוֹר
וְשָׂה לְפִי תָרַב (שמ"א כ"ב, יט).

149. דברינו הנכתבים כאן נראים לנו אמת גמורה מבחינת **תוכנם** — בהבנת המקראות, דרכה של הנבואה ומוסרה ודברי חז"ל בפרשה. אם נראה לקורא, שטעינו בכך, הרי לא בזדון טעינו, והרחמן יצילנו משגיאות.

עם זאת ודאי הוא שלא נעלם מן הקורא, שה**סגנון** הנפלט מקולמוסנו בשורות האחרונות, מזכיר את בעיות ימינו, ואכן, סגנון זה יוצא על כורחנו מעומק נשמתנו ומנהמת לבנו בתקופה זו, שבה נשברו כל המחיצות והסייגים המדיניים. כנופיות טרור בסגנונו של עמלק, שמעולם לא גילו אומץ לב במלחמה עם צבא סדיר, כנופיות שכל תורת לחימתן היא הפעלת נשק נגד נשים, זקנים, ילדים וחסרי מגן אחרים, הופכות לבני שיה פוליטיים, וחתימותיהן על ניירות הסכמים הופכות להיות ראויות לכבוד. פושעי מלחמה מסוגו של רוצח הילדים במעלות, מתכבדים בלחיצות יד ובהשקת כוסיות עם גדולי מדינת היהודים. אנשים המענים עד עצם היום הזה את אחיהם בחביות זפת רותח ובאמצעים אחרים — הם אורחים רצויים בכל טרקלין דיפלומטים ישראלי. שחרור חבריהם, רוצחי הילדים מן הכלא הופך להיות שחרור 'אסירים ביטחוניים', והם עצמם, עם נשק צה"לי המסופק להם, שותפים כבעלי ברית לכוחות הנאורים בארצם של היהודים בהדברת הכוחות הפונדמנטליסטיים והקיצוניים 'משני הצדדים', כביכול.

אין אני תובע כאן את עלבונה של ארץ ה', הניתנת עם טובה וחלכה ביד עריצי גויים. איני תובע כאן גם את עלבוננו של השכל הישר, שבעצם האמונה לאותם מרצחים. זעקתי היא רק על לחיצת היד, השקת הכוסית ומסירת הנשק, על הברית המחודשת עם עמלק בן דורנו.

קטונתי מלכתוב עתה [תשנ"ה], בעת שסימני אלות השוטרים מפזרי ההפגנות נגד ההסכם — עדיין על בשרי, את משמעות מדרשו של ריש לקיש לדורנו. עדיין מוקדם מכדי שאוכל לשפוט את החפיפה בין הלגיטימציה שניתנה למרצחים לבין הדה-לגיטימציה שנעשתה לאלו שסבלו יותר מכל מידם של המרצחים, וניסו להיאבק נגד הברית עמם. עדיין מוקדם מלחקור את היקף התופעה של הכאת נשים וילדים באכזריות על ידי נציגי השלטון הישראלי, וללמוד ממנה עד כמה הלחלו הנורמות של כנופיות הטרור אל לבם של בעלי בריתם הישראליים, ועדיין ייאמר ליזכותו של השלטון הישראלי בדורנו, שהוא רחוק מלהגיע לרמת החרפה של שאול בנוב עיר הכהנים.

חלק ד — מדוד ועד מלך המשיח

א. שרפת צקלג

על מלחמה זו דיברנו בהרחבה לעיל. בפרק זה נתרכז בנקודה אחת בלבד — בשאלה, מדוע קרה לדוד כדבר הזה, שכאשר שב מתלאותיו עם אכיש וסרני פלשתים היה עליו להתמודד עם הקשה שבתלאותיו, שביית נשיו וילדיו, שרפת עירו, שבירת המורל של אנשי גדודו ונכונותם לסקול במר נפשם את דוד מנהיגם.

ניתן לומר, שכל מה שקרה היה בבחינת "למען עֲנֵתָהּ וּלְמַעַן נִסְתַּמְּךָ לְהִיטֵבָהּ בְּאַחֲרֵיתָהּ" (דברים ח', טז). כלומר, ניסיון כדי לחשל את דוד, וכדי שבסופו יכניע את עמלק.¹⁵⁰ אך הפסוק שנאמר ברגע המשבר ועם תחילת התאושותו של דוד, מכריע לדעתנו, שמעשה עמלק בא עליו כעונש:

וַתֵּצֵר לְדָוִד מְאֹד כִּי אָמְרוּ הָעַם לְסַקְלוֹ כִּי מָרָה נַפְשׁוֹ כֹּל הָעַם אִישׁ עַל בְּנוֹ [בְּנָיו קָרִי]
וְעַל בְּנֵתָיו וַיִּתְחַזַּק דָּוִד בַּה' אֱלֹהָיו (ש"מ"א ל', ו).

העובדה שעל דוד היה להתחזק באלו — היו לפני ששאל בה', מוכיחה לדעתנו, שידיו רפו באמונה¹⁵¹ קודם להתחזקותו. העדות המקראית הברורה לכך היא דבריו של דוד עצמו:

וַעֲתָהּ יִשְׁמַע נָא אֲדֹנָי הַמְּלֶכֶת אֶת דְּבָרֵי עֲבָדוֹ אִם ה' הִסִּיתָהּ בִּי יָרַח מִנְּתָהּ וְאִם בְּנֵי
הָאָדָם אָרוּרִים הֵם לִפְנֵי ה' כִּי גִרְשֵׁנִי הַיּוֹם מִהַסְתַּפַּח בְּנַחֲלַת ה' לֵאמֹר לָךְ עֶבֶד אֱלֹהִים
אֲחֵרִים (שם כ"ו, ט).

דוד מגדיר את עצמו כהולך לעבוד אלוהים אחרים עקב הלהצים של רדיפות שאול אחריו. האומנם?

שני דברים שהוגדרו במחשבת חז"ל ובהגותם של האחרונים כעבודה זרה מתקשרים לדעתנו לפרשה זו.

האחד:

150. אנו נכנסים כאן לאחת המחלוקות הקשות והסבוכות שבעולם המחשבה היהודי. האם צו העקדה לשחוט את יצחק היה בשל חטאו של אברהם (עיינו למשל רשב"ם בראשית כ"ב, א), או שמא כל הניסיון לא בא, אלא כדי להעלות את אברהם למדרגה חדשה ולהטיב לזרעו אחריו. בחז"ל מצאנו מחלוקות רבות בשאלת "יסורים של אהבה" (עיינו, למשל, שבת נו ע"א-ע"ב ובעיקר בברכות ה ע"א). רמב"ן דן על כך בהרחבה בשער הגמול בספר **תורת האדם**, מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' רסט-רעה, ועוד רבים. אצלנו, וכפי שכתבנו בגוף המאמר, מוכרעת שאלה זו ממקומה.

151. בדומה למה שדרשו חז"ל על השם 'רפידים', ששם נלחם עמהם עמלק לראשונה, כשלא ידעו "הַיֵּשׁ ה' בְּקָרְבָנוּ אִם אֵין".

וכי תעלה על דעתך, שישר' מכבשין את הארץ לפני המקום? אלא כל זמן שהן עליה כאילו היא מכובשת, הא אינן עליה כאילו אינה מכובשת. וכן הוא אומ': 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת י"י לאמר ל' ע' אלהים אחרים', וכי תעלה על דעתך שדוד עובד עבודה זרה היה? אלא דרש דוד ואמר, כל המניח את הארץ בשעת שלום ויוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה.¹⁵²

והשני:

אין קץ לרעות הגשמיות והרוחניות של התפרדות האומה לחלקים. אע"פ שפרוד גמור כהעולה על לב המנתחים באכזריות אי־אפשר הוא והיה לא יהיה. זאת היא ממש מחשבה של עבודה זרה כללית, שהננו בטוחים עליה שלא תקיים 'אשר אתם אומרים היה נהיה כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן' (יחזקאל כ', לב)...¹⁵³

מרדפי שאול הבלתי־פוסקים והבטחותיו המופרות פעם אחר פעם, מאלצים את דוד ללכת אל ארץ פלשתים ולקבל את חסותו של מלך נכרי. דוד נאלץ בתוקף הנסיבות להישבע אמונים למלך עובד עבודה זרה, והופך בכך לבן חסות לעבודה זרה עצמה. כך הוא מקבל את צקלג. מני אז חי דוד חיי שקר כפולים ואכזריים. הוא פושט על שבטי המדבר לצורך פרנסת אנשיו ובני משפחותיהם, והוא מספר לפטרונו, אכיש, שפשט על יישובי יהודה. מלבד השקר, המגונה כשלעצמו, עולות ממעשיו של דוד שתי קלקלות גדולות. האחת:

וְאִישׁ וְאִשָּׁה לֹא יִחַיְהוּ דָּוִד לְהָבִיא גֵת לְאֹמֶר פֶּן יִגְדוּ עֲלֵינוּ לְאֹמֶר כֹּה עָשָׂה דָּוִד וְכֹה מְשַׁפְּטוּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר יָשָׁב בְּשֵׁנָה פְּלִשְׁתִּים (שמ"א כ"ז, יא).

דוד נאלץ לנהוג באכזריות רבה בשבטי המדבר, שמא יגלו את תרמיתו. השנייה היא עצם חילול השם בכך, שאכיש ועמו מבינים, שהיהודים נלחמים איש ברעהו. אין להוציא מכלל אפשרות, שהיה בכך כדי להחיש את רצון הפלשתים להילחם בישראל ולהשמידם.

המבחן לאמינותו של דוד אינו מאחר לבוא. הוא מגויס עם גדודו לצבא אכיש למלחמה נגד ישראל בגלבו, והוא נאלץ לצאת עמם, ולהפקיר את צקלג על נשיה ועל ילדיה. האם חשב דוד לבגוד ברגע האחרון באכיש, ולשתף פעולה עם שאול לעזרת עמו (כהבנת

152. תוספתא עבודה זרה פ"ד ה"ה, מהד' צוקרמאנדל עמ' 466. במקביל לתוספתא — בילקוט שמעוני (בהר רמז תרסו, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 800) דרשו פסוק זה לא על השארת הארץ תחת מלכות נכרים, אלא על ירידה מן הארץ.

במדרש תהילים (קי"ט מז, מהד' בובר עמ' 500) ובילקוט שמעוני (עקב רמז תתסו, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 187) דרשוהו כנגד ביטול תורה, ועל כך שמרדפי שאול מנעו את דוד מללמוד תורה. בגוף המאמר הבאנו את המדרש הנראה לנו קרוב יותר לרוח הפסוקים.

153. הראי"ה קוק, **אורות התחיה** כ, ירושלים תש"י, עמ' עג.

רלב"ג), או שמא חשב, שעליו להישאר נאמן לנותן חסותו, אכיש, כל עוד הוא בתפקיד העורפי והפסיבי של שומרו של אכיש (כהבנת ר"י אברבנאל, ולכך אנו נוטים). בכל מקרה, דוד כרגע הוא בחזקת 'עובד אלוהים אחרים', גם כבן חסותו של מלך נכרי וגם כמתפלג מצבא ישראל בעת מלחמה וכמשתף פעולה, ולו גם פסיבי (או לפחות למראית עין) עם צבא האויב.

בדיוק בנקודה רגישה זו של נהנה מסעודתו של אכיש (= אחשוורוש) ושל "עם אֶחָד מִפְּנֵי וּמִפְּנֵי בֵּין הָעַמִּים" (אסתר ג', ח), מוכים טפו ונשיו ביום אחד בצקלג בידי עמלק, כדרך שזמם כחלוף דורות המן בן עמלק להשמדם טף ונשים ביום אחד.¹⁵⁴ כדרך שכינס מרדכי את היהודים לצום ולמלחמה בצבאותיו של עמלק וניצחו, כך "וַיִּתְחַזַּק דָּוִד בְּה' אֱלֹהָיו" וניצח את הגדוד העמלקי וחזר לעירו.

ב. דוד והנער העמלקי

וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת שָׂאוּל וְדָוִד שָׁב מֵהַפּוֹת אֶת הָעַמְלָק וַיֵּשֶׁב דָּוִד בְּצִקְלָג יָמִים שְׁנָיִם. וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַהֲגָה אִישׁ בָּא מִן הַמִּחְנֶה מֵעַם שָׂאוּל וּבְגָדָיו קָרְעִים וְבָאָדְמָה עַל רֹאשׁוֹ וַיְהִי בְּבֹאוֹ אֵל דָּוִד וַיִּפֹּל אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה. וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אִי מִזֶּה תְּבוֹא וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִמִּחְנֶה יִשְׂרָאֵל נִמְלֻטְתִּי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו דָּוִד מָה הָיָה הַדָּבָר הַגָּד נָא לִי וַיֹּאמֶר אֲשֶׁר נָס הָעָם מִן הַמִּלְחָמָה וְגַם הִרְבֵּה נָפַל מִן הָעָם וַיָּמָתוּ וְגַם שָׂאוּל וַיְהוֹנָתָן בְּנֵי מָתוּ. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֵל הַנַּעַר הַמַּגִּיד לוֹ אִיךָ יָדַעְתָּ כִּי מֵת שָׂאוּל וַיְהוֹנָתָן בְּנָיו. וַיֹּאמֶר הַנַּעַר הַמַּגִּיד לוֹ נִקְרָא נְקִרְיָתִי בְּהַר הַגִּלְבָּעַ וַהֲגָה שָׂאוּל נִשְׁעַן עַל חֲנִיתוֹ וַהֲגָה הִרְכַּב וּבַעֲלֵי הַפָּרָשִׁים הַדְּבָקָהוּ. וַיִּפֹּן אַחֲרָיו וַיִּקְרָא אֵלָיו וַיֹּאמֶר הַגִּידִי לִי מִי אֶתָּה וַיֹּאמֶר [וַיֹּאמֶר קָרִי] אֵלָיו עַמְלָקִי אֲנִכִּי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו עֲמַד נָא עָלַי וּמִתְנַיִן כִּי אֶחְזֹנֶי הַשֶּׁבֶץ כִּי כָל עוֹד נִפְשִׁי בִּי. וַאֲעַמְד עָלָיו וְאִמְתַּתְהוּ כִּי יָדַעְתִּי כִּי לֹא יִחַי אַחֲרָי נְפֹלוֹ וְאֶחָד הַנְּגָר אֲשֶׁר עַל רֹאשׁוֹ וְאֶצְעֶנָה אֲשֶׁר עַל זְרָעוֹ וְאֶבְיֵאם אֵל אֲדֹנָי הַנְּהָ. וַיִּחַזַּק דָּוִד בַּבַּגְדוֹ [בְּבְגָדָיו קָרִי] וַיִּקְרַעם וְגַם כָּל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ. וַיִּסְפְּדוּ וַיִּכְפּוּ וַיִּצְמוּ עַד הָעֶרֶב עַל שָׂאוּל וְעַל יְהוֹנָתָן בְּנֵי הַנַּעַר וְעַל עַם ה' וְעַל בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָפְלוּ בְּחֶרֶב. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֵל הַנַּעַר הַמַּגִּיד לוֹ אִי מִזֶּה אֶתָּה וַיֹּאמֶר בֶּן אִישׁ גֵּר עַמְלָקִי אֲנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו דָּוִד אִיךָ לֹא נִרְאֶתָ לְשֹׁלֵם יָדָךְ לְשַׁחַת אֶת מִשִּׁים ה'. וַיִּקְרָא דָּוִד לְאַחַד מֵהַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר גִּשׁ פָּגַע בּוֹ וַיִּכְהוּ וַיָּמָתוּ. וַיֹּאמֶר אֵלָיו דָּוִד דְּמִיד [דְּמִיד קָרִי] עַל רֹאשְׁךָ כִּי פִיךָ עָנָה בְּךָ לֵאמֹר אֲנִי מִתְתִּי אֶת מִשִּׁים ה' (שמ"ב א', א-טז).

154. אף שם דרשו חז"ל (מגילה יב ע"א), שהשתחוו לצלם (במקביל לדרשת דוד על עצמו — "לִךָ עֶבֶד אֱלֹהִים אַחֲרַיִם"). כמו כן נהנו מסעודתו של אחשוורוש בעצם העובדה שחיו בצלו במקום לעלות ארצה בהצהרת כורש, וכן שהיו מפוזרים ומפורדים, וכפי שדורש עליהם המן.

ממבט ראשון נראה, שהנער נהג כשורה לכל אורך הדרך, והוא ראוי לשבח ולא למוות. הנער היה במחנה ישראל בעת המלחמה בפלשתים. מן הפוסקים נראה, שהוא היה אחד האחרונים שנסו משדה המערכה, שהרי נס רק לאחר שיהונתן נהרג, ושאל נפל על חרבו. שאל פקד על הנער להורגו, כלומר, להשלים את מותו, והנער שמע לקול מלכו. הוא עצמו אומר (שם, י), 'שלשאל לא היה כל סיכוי לחיות אחרי שנפל על חרבו. פקודתו של שאל הייתה פקודה הגיונית בתנאי המלחמה, ורצונו שלא ליפול חי בידי הפלשתים כדי שלא להפיל לבם של ישראל, נראה על פניו נכון לא פחות ממעשהו של אחאב ברמות גלעד, כאשר סירב להתפנות לאחר פציעתו, כדי שלא להפיל לבם של ישראל במלחמה, ואף ששילם על כך בחייו. אם חז"ל ברוב מדרשיהם ורוב הפוסקים מצאו לשאל זכות במעשהו,¹⁵⁵ נראה, שזכות זו עולה אף לנער שעזר לו בכך. למרות קרבתם של הפלשתים, שוודאי רצו בכתרו של שאל ובאצעדתו, סיכן הנער את עצמו, נטל את חפצי שאל והביאם אל יורשו הנכון, דוד. מה צדק ומה משפט היה אפוא בנטילת חפצי שאל מן הנער מחד גיסא ובהריגתו מאידך גיסא?!

נוכל לחלק את המדרשים והמפרשים שעסקו בבעיה לשתי קבוצות. זו הנצמדת לפשטי המקראות ולדברי דוד, "דמיך [דָּמְךָ קרי] על ראשך פי פיה ענה כף לאמר אֲנִי מִתְּמִי אֶת מְשִׁיחַ ה'", וזו הרואה בדברי דוד תירוץ חיצוני בלבד, בעוד שהעילה האמתית להורגו הייתה עצם זהותו.

באשר לעצם זהותו, כמה מדרשים הציעו, שהמגיד היה דואג האדומי, ודמיו שעל ראשו הם דמי נוב עיר הכוהנים,¹⁵⁶ וכבר כתב רש"י, שפירוש זה לא נתקבל על לבו.

155. "ואף את דְּמְךָ לְנַפְשֵׁיכֶם אָדְרָשׁ" (בראשית ט', ה) — "יכול כשאלו? ת"ל 'אך', יכול כחנניה מישאל ועזריה? ת"ל 'אך'" (בראשית רבה פרשה לז יג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 324). מפשטות המדרש משמע, שמקרהו של שאל חורג מן העונש האמור בפרשה, וכך הבינו רוב הפוסקים (עיינו למשל: **אוצר גאונים** לסנהדרין עד, מהד' טויבש עמ' תכה תשובה תקפב). אמנם יש חולקים, ועיינו בהרחבה: **תורה שלמה** כרך ב, עמ' תסז אות לא בהערות. עיינו עוד: **בעלי התוספות על התורה**, בראשית ט' ד"ה ואך את דמכם; והמהרש"ל (**ים של שלמה** בבא קמא פ"ח סי' נט) ביאר כדברינו, ששאל עשה זאת כדי שלא להפיל לבם של ישראל.

156. עיינו דברי ר' יצחק בפסיקתא דרב כהנא זכור פסקא ג טז, מהד' מנדלבוים עמ' 52, וכן בפסיקתא רבתי זכור פי"ב, מהד' איש שלום נא ע"א, ובתנחומא כי תצא יא משמו של ר' יצחק — "בנו של דואג האדומי היה", ואף ר' ישעיה הביא פירוש זה. נראה, שר' יצחק דרש קרי וכתב, שכתוב "דמיך [דָּמְךָ קרי] על ראשך", ומשמע — שני דמים, של נוב ושל שאל. עוד מסתבר, שר' יצחק רצה לקשור את מותו של שאל בהריגת נוב עיר הכוהנים, ומי שהרגם בהוראתו של שאל, עשה כן גם לשאל עצמו, וכשם שהוראתו של שאל לעבדיו לפגוע בכוהני ה' בנוב הייתה 'בלתי-חוקית בעליל', והם סירבו להוראתו ודואג ציית לו, כך גם הוראתו לפגוע בעצמו הייתה 'בלתי-חוקית', ודואג ציית לה, ודוד ענשו על כך. יותר מכל נראה לנו, שר' יצחק במדרש התקשה כדברינו בשאלה, מדוע הרג דוד את הנער המבשר, וחיפש סיבה חיצונית לכך.

הדעה המקובלת יותר במדרש היא, שדוד הרג את הנער בשל היותו עמלקי:

ר' אליעזר אומר: נשבע המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבא אחד מכל אומות העולם להתגייר שיקבלוהו ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו שנ' 'ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי'. נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא אחד מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק שלא יקבלוהו, מיד 'ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך' לכך נאמר 'מדור דור'.¹⁵⁷

דעה זו קשה מכמה כיוונים: א. כתוב במפורש שהתגייר; ב. דוד עדיין לא היה מלך, וספק אם כבר נצטווה בכך;¹⁵⁸ ג. יותר מכול קשה, מדוע תירץ דוד את הריגתו בשקר. זאת ועוד: גם לאחר הריגת איש בושת בן שאול בידי רכב ובענא, חוזר דוד על הסיבה שבשלה הרג את הנער המבשר:

ויען דוד את רכב ואת בענה אחיו בני רמון הכאלתי ויאמר להם סי ה' אשר פדה את נפשי מכל צרה. כי המגיד לי לאמר הנה מת שאול והוא הנה כמבשר בעיניו ואחזה בו ואהרגהו בצקלג אשר לתתי לו בשרה. אף כי אנשים רשעים הרגו את איש צדיק בביתו על משפכו ועתה הלא אבקש את דמו מידכם ובערתי אתכם מן הארץ (שמ"ב ד', ט-יא).

הרלב"ג ורד"ק התמודדו עם חטאו של הנער, והתעלמו מהיותו עמלקי, אף שנראה שהמקרא מדגיש זאת. הם האשימוהו בעצם הריגת שאול, וטוענים שאסור היה לו להישמע לפקודת שאול בכך. אך לעיל נימקנו את החובה להישמע לו, מהנחה ששאל נהג כדין בנפילתו על חרבו.

* * *

157. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דעמלק בשלח פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבינ' עמ' 186-187, וכן הוא במכילתא דרשב"י בשלח י"ז טז, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 127; בתנחומא שהובא לעיל, ועוד. ממדרשים אלו עולה, שאין מקבלים גרים מעמלק כלל, ואף אם נתגיירו הם חייבים מיתה. אמנם, בגיטין נז ע"ב ובסנהדרין צו ע"ב נאמר, שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, וכבר עסקנו בכך לעיל. ייתכן, שהנער כאן היה גר תושב ולא גר צדק. לגרסת הגר"א שם, מדובר על בני בניו של נעמן ולא של המן, ואינם עמלקים (והחזון איש דחה גרסה זו). עוד תירוצים רבים נאמרו, וכבר עסקנו בכך לעיל. מכל מקום, לפי הרמב"ם יכול בן עמלק להתגייר, ואף לכל העם קוראים לשלום. עוד הבאנו את דיון האחרונים בכך, שדוד עדיין לא מלך, ולפסקים רבים דין מחיית עמלק הוא על המלך בלבד ולא על כל יחיד. וכן דעת רמב"ן, היראים, רס"ג, רבנו בחיי ופירוש הטור על התורה, וזה נגד שיטת החינוך (תר"ד) והבה"ג, שמנאוהו כמצווה על כל יחיד, וגם בכך עסקנו לעיל, וכן בדברי החזון איש, שבט הלוי, ציץ אליעזר ועוד.

158. ענינו על שאלות אלו לעיל, וגם בהערה הקודמת.

המקראות בפרשה זו מדגישים, לדעתנו, במקביל את שתי הנקודות, ולא ניתן להתעלם אף לא מאחת מהן. האחת — היות הנער עמלקי, ומת לכאורה, בחטא אבותיו. השנייה — הנער המית את שאול משיח ה', ומת בחטאו. אשר לנקודה הראשונה: העובדה שהנער הוא בן איש גר עמלקי נאמרת רק נוכח שאלתו הבוחנת של דוד. לפני שאול בעת גסיסתו, הנער הציג עצמו כעמלקי גמור. מה עשה אפוא נער עמלקי על הגלבו בעת המלחמה? האומנם אמת בדבריו, שנמלט ממחנה ישראל? לוחמים כה רבים ערקו ממחנה שאול ערב המלחמה (עיינו: דה"א י"ב). האומנם, דווקא עמלקי נותר כאחרון הפטריוטים? שמא נאמר, חייל ממחנה פלשתים היה, מדוע אפוא, שינה טעמו אחרי הניצחון, וברח עם כלי שאול אל דוד? שמא נאמר, הנער לא היה לוחם באחד הצבאות, והלך בגלבו לתומו, והרי מקום מגורי עמלק היה בקצה השני של הארץ, בדרום!

חז"ל דנים בסכסוכם של מרדכי והמן ובשורש סכסוך זה אצל אבותיהם — ישראל ועמלק. הם מאתרים בקלות את המילה המנחה בסכסוך ההיסטורי:

'ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו' (אסתר ד', ז), אמר להתך: לך אמור לה בן בנו של 'קרהו' בא עליכם, הה"ד 'אשר קרך בדרך' (אסתר רבה פרשה ח ה).

המהר"ל בספרו **אור חדש** עמד בהרחבה על עניין ה'מקרה' כמנחה בסכסוך עם עמלק, עיינו שם. אילו ניתן לנו, כי אז היינו מנסחים את דבריו של מרדכי במדרש כך: 'אמר להתך — לך אמור לה, "קרהו" בן בנו של "נקרא נקריתי" בן בנו של "קרך" בא עליכם'. שהרי לגמרי 'במקרה' המילים המנחות בקשר בין מגילת אסתר לבין פרשת עמלק — הן גם המילים המנחות בפרשת הנער העמלקי המבשר לדוד:

וַיֹּאמֶר הַנְּעָר הַמַּגִּיד לּוֹ **נִקְרָא נִקְרִיתִי** בְּהַר הַגְּלֹבֶעַ וְהָיָה שְׂאוּל נִשְׁעָן עַל חֲנִיתוֹ...

וכך הוא מקרהו של הנער העמלקי להבנתנו: הנער לא היה לוחם, לא בצבא ישראל ולא בצבא פלשתים. כשאר בני עמו, הוא העדיף לנצל את המלחמה לצרכיו שלו. בעת המלחמה פשט גדוד עמלקי על צקלג, כשהוא מנצל היטב את העובדה, שדוד וגדודו, וכן צבאות הפלשתים עלו צפונה למלחמה, ובעיר נותרו נשים וילדים בלבד. הנער העמלקי למד לנצל את המלחמה בדרך שונה. הוא הגיע 'במקרה' לגלבו, ומטרתו הייתה לנצל את ההרג שהיה שם כדי ליטול שלל מגויות הלוחמים. ניתן להניח, שעיסוק שפל זה הוא בבחינת עברה הגוררת עברה, ופושטי העורות העוסקים בנטילת שלל כזה, נוטלים אותו לא רק מן ההרוגים, אלא גם מן הגוססים ומן הפצועים אנושות, וכדי שלא יגלו את מעשיהם, הם מן הסתם 'עוזרים' לפעמים, לאותם פצועים למות. הם מקיימים בכך את מצוות אבי אביהם — עמלק:

אֲשֶׁר קָרַח בְּדָרְדָר וַיִּזְנֶב בָּךְ כָּל הַנְּחָשִׁים אֲחֵרֶיךָ וְאֵתָה עָנָה וַיִּגַע (דברים כ"ה, יח).

שהרי גם גוססים ופצועים נכללים ב'מצווה' זו, ולא רק נשים וילדים. הנער העמלקי המפשט את הגוויות נקרה בדרכו ליד שאול המתבוסס בדמו, ועט עליו כמוצא שלל רב, שהרי מן הסתם המלך מחזיק בידיו חפצים בעלי ערך כספי ופוליטי. ייתכן שהנער כלל לא חש בכך, ששאול עדיין חי, עד ששאול פנה אליו ושאלו מי הוא. מסתבר לנו, שהנער לא היה מציג עצמו מראש כעמלקי אילו אכן היה גר. אף אם לא נתגיר, לא הייתה לו כל סיבה להציג עצמו במלוא האמת כעמלקי, לפני מלך ישראל. באמרו לשאול שהוא עמלקי, בא לדעתנו, הנער, שנתפס בקלקלתו המביכה על ידי המלך הגוסס, להסביר את מעשיו שם כמפשט גוויות. לא ברור לנו אם אכן ביקש שאול מהנער להחיש את מותו, ואף אם ביקש זאת, לא ברור לנו אם דוד האמין לנער על כך. אך נראה לנו ודאי, שהנער ביצע את משימתו בחפץ לב, שהרי היא תאמה את מגמתו בפישוט הגוויות. הנער הרג את שאול הנחשל, וחמס את שללו.

אפשר שהנער הגיע לצקלג כדי לפגוש שם את בני שבטו החוגגים על שלל העיר, ולהציג לפניהם את שללו.¹⁵⁹ משבא לעיר, נודע לו על ניצחוננו של דוד על בני עמו, ואז שינה את טעמו, כאיזבל שהתייפתה לפני יהוא הורג בנה. הנער קרע את בגדיו, שם אדמה על ראשו ובא לפני דוד, מושל העיר, במטרה להפיק מן הנזר ומן האצעדה את הרווח הפוליטי במקום הרווח הכספי שהחמיץ.

מראה הנער הטורח כדי להביא לדוד, שעדיין לא הומלך, את הנזר, נראה חשוד בעיני דוד, ודוד חוקר את הנער בחקירת שתי וערב וברחל בתך הקטנה על אשר אירע במחנה ישראל: "אִי מָזָה תָּבוֹא", "מָה הִיָּה הַדָּבָר הַגָּד נָא לִי", "אִיָּהּ יָדַעְתָּ כִּי מִתְּשָׂאוֹל וִיהוֹנָתָן בָּנוּ", "אִי מָזָה אָתָּה", "אִיָּהּ לֹא יָרַאתָ לְשַׁלֵּם יָדְךָ לְשַׁחַת אֶת מְשִׁיחַ ה'". הנער נתפס בחקירתו בסתירה. הוא מספר שנמלט ממחנה ישראל, ומשמע בפשטות, שהיה מן הלוחמים, אך הוא פולט בהמשך מפיו בטעות, וכמסיח לפי תומו, שסיפר לשאול שהוא עמלקי. וכאן עולה התמיהה. אם עמלקי הוא, מה מעשיו במחנה ישראל? במחשבה תחילה, ודאי לא היה הנער מסגיר פרט זה בידי דוד, הנלחם בעמלק עוד מימי היותו במדבר מעון. עם תום הסיפור, שוב שואל דוד את הנער "אִי מָזָה אָתָּה". הנער מבין, שנלכד בטעותו, והוא מגמגם תיקון לדבריו. לא עוד "עֲמֻלְקִי אֲנִכִּי", וכפי שאמר לשאול, אלא "כֵּן אִישׁ גֵּר עֲמֻלְקִי אֲנִכִּי". אך דוד כבר קלט את הסיפור והוא חורץ את דינו. האירוניה של 'שר ההיסטוריה' היא, שחיוו של שאול נסתיימו על ידי בעל ברית כביכול, עמלקי, שלחם לצד ישראל נגד פלשתים, וכפי שחזה שאול את עתיד הניצחון על הפלשתים על ידי ברית עם עמלק. לא ניצחון היה על הפלשתים, אלא תבוסה. השקר של קיומה של ברית עם עמלק למלחמה משותפת נגד הפלשתים — נחשף על ידי דוד, המצווה להרוג את מפשט הגוויות העמלקי בו ביום שבו מתחילה מלכותו.

159. לא מסתבר לנו כלל, שהנער העמלקי ידע מראש, שדוד עתיד להחליף את שאול.

ג. המן האגגי ועשרת בניו

אי-אפשר לחתום את פרשת יחסי ישראל ועמלק בלא לדון על נס חג הפורים ונקמת אסתר בהמן ובבניו.

הרמז היחיד לכאורה, הקיים במגילה לקשר בין פרשה זו לבין סוגיית מחיית עמלק, הוא התואר "אֶגְגִי" הנצמד להמן (אסתר ג', א, ועוד), תואר המזכיר לנו את אגג מלך עמלק. המסורת ההלכתית אימצה פרשנות זו, והצמידה את קריאת פרשת מחיית עמלק לשבת שלפני חג הפורים. אף קריאת התורה של יום הפורים עצמו היא פרשת מלחמת עמלק. מסורת האגדה מלאה מכך, ועסקנו בה לאורך כל המאמר. היא קושרת לכך גם את העובדה, שמרדכי ואסתר הם ממשפחתו של שאול בן קיש. קיש עצמו נזכר במגילה, כאחד מאבותיו של מרדכי (אסתר ב', ה).

אך המילה "אֶגְגִי" יכולה להתפרש גם בדרכים אחרות, ויכולה להתפרש גם ככינוי גנאי עקב שנאתו של המן ליהודים. וכן הוא בתלמוד הירושלמי:

כמה דאת אמר בי 'המן בן המדתא'. וכי בן המדתא היה אלא צורר בן צורר אוף הכא קוצץ בן קוצץ (יבמות פ"ב, ד ע"א).

ננסה אפוא למצוא ראיות נוספות בסיפור העלילה באסתר לפירוש המקובל במסורת, הרואה את המן כממשיך של זרע עמלק בעולם:

א. המן נקלע לסכסוך אישי עם מרדכי. למרדכי היו מן הסתם, מאפיינים רבים. מראהו היה יהודי לא היה כנראה, מאפיין מובהק שלו, שהרי רק סמוך להתנגשות עם המן נאמר: "כִּי הִגִּיד לָהֶם אֲשֶׁר הוּא יְהוּדִי" (אסתר ג', ד). מה גרם להמן לזהות את מרדכי דווקא כיהודי, ולנסות להשמיד מחמתו את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשוורוש? רעיון כזה היה מתקבל כרעיון עוועים בכל משטר שהוא, והמן לא היה מעלה אותו על דעתו אילולא ינק אותו מחלב אמו עם שנאת ישראל הטבועה בדמו.

ב. בשלב מסוים של הסכסוך בין מרדכי לבין המן, אין המן שולט עוד ברוחו, הוא מכנס את אוהביו עם זרש אשתו ומתייעץ עמם, האם לנתק בין מריבתו האישית עם מרדכי לבין הבעיה הלאומית. זרש ואוהביו אכן יועצים לו לנתק בין שני הסכסוכים, ולתלות את מרדכי מיד על עץ גבוה. חולפות שעות אחדות, ושוב מכונסים זרש והחכמים לדיון בעקבות פרשת הסוס והלבוש:

וַיֹּאמְרוּ לוֹ תַּחֲמִיו וְזָרֶשׁ אֲשֶׁתּוֹ אִם מְזַרְעֵי הַיְּהוּדִים מְרַדְּכֵי אֲשֶׁר הִחְלוֹת לְנַפֵּל לְפָנָיו לֹא תֻּכַּל לוֹ כִּי נָפֹל תְּפֹל לְפָנָיו (אסתר ו', יג).

זרש וסיעתה מבינים עתה היטב את טעותם, כשסברו שניתן לנתק בין האיבה התהומית שבין המן למרדכי מן התהום הלאומית הפעורה בין העמים. הם מבינים היטב,

שהמחלוקת ההיסטורית בין העמים מתגלמת עתה במאבק זה, ואין בו פשרות, כשהאחד קם — השני נופל, ומשהחל המן לנפול, נפול ייפול. דבריהם נאמרים בסגנון של ניחוש ושל פור, אך דבריהם על מלחמת הנצח שבין שני העמים, מטים לכיוון, שאכן עוסקים אנו בעמלק עצמו, ולא בתחליפיו, הקמים עלינו מחדש בכל דור ודור.

* * *

במשך הדורות קמו מקטרגים, גם מבני עמנו על תוכנה של המגילה, ובעיקר בחלק העוסק בנקמה שהשיבו היהודים לשונאיהם. הנקמה בכל אויביהם עדיין מתפרשת, ובצדק, כחלק ממלחמת ההגנה. בשום מקום במגילה לא נזכר, שהיהודים מימשו את רישיונם להרוג טף ונשים. אדרבא, מכך שלא שלחו ידם בביוזה, שהותרה להם במצוות המלך, נראה, שלא התפנו לעסוק בשום דבר, פרט למלחמת ההגנה על חייהם, והריגת אויביהם ושונאיהם לשם כך.

הכתם היחיד שנותר בתודעה היהודית ההומניסטית על היהודים, היה תליית עשרת בני המן בעוון אביהם. מעשה זה התפרש היטב על רקע מצוות מחיית עמלק "מֵעַל לַיָּד יוֹנֵק", ונותר בתודעה ככתם מוסרי.

נראה לנו, שחלק מן הבעיה טמון בפולקלור היהודי העשיר של חג הפורים, ובלבוש הססגוני שהלביש פולקלור זה דווקא את צעיר האחים — ויזתא. בכל האגדות העממיות ובכל השירים מצטייר ויזתא כקטן וכטיפש. סיפורי פולקלור אלו חביבים ומשעשעים, עד לתלייתו של ויזתא ולא עד בכלל. ויזתא הקטן והטיפש, שנתלה על לא עוול בכפו, בנה אב בתודעה ההומניסטית לתלייתם של כל עשרת בני המן ואף לכל המלחמה כולה, כמלחמה שאל לו להומניסט להזדהות עמה.¹⁶⁰ ולא היא!

על פי המסופר במגילה, ויזתא נהרג יחד עם אחיו במלחמה שהתנהלה בשושן הבירה בי"ג באדר, ביום ההכרעה, כשהיהודים יצאו למלחמת מגן על כבודם, על חירותם ועל חייהם. עם תום יום המלחמה ביקשה אסתר מן המלך לתלות את גוויותיהם של עשרת הבנים על עץ, וכפי הדין בתורה, שאין תולים אדם חי על העץ, אלא גוויות של חייבי מיתה בלבד. בני המן כלל לא נתלו ליד אביהם, ולא מחמתו נתלו על העץ. המן נתלה אחד עשר חודשים לפניו, בט"ז בניסן, לאחר שאחשוורוש מצאו על מיטתה של אסתר, וציווה לתלותו. הוא אכן נתלה על העץ בעודו חי, כדרך משפטי הגויים, וכאשר זמם לעשות למרדכי.

160 א' כהן, **מלים נוגעות**, תל אביב תשמ"ו, בפרק על שירי מחאה, הביא את שירו של א"כ מחיפה על נאום ויזתא לפני תלייתו (עמ' 251-252). בין השאר כתוב שם: "אני רוצה לאמא זרש / שתשיר לי שיר הערש".

מכאן לנקודה החשובה מכולן. עיון במדרשי חז"ל¹⁶¹ ובפשטות סיפור הכתובים מעלה, שבניו של המן לא היו קומץ דרדקים טיפשים. המן, כרוב אנשי השלטון, היה מן הסתם, אדם קשיש. בניו היו אפוא אנשים במיטב שנותיהם, בגילם של מפקדי אוגדות בצבא, ואף ויזתא, הצעיר שבהם, לא בהכרח היה קוטל קנים.

אין מדובר פה רק בגילם של בני המן, אלא בעיקר במעמדם: "נִסְפַּר לְקֵם הַמֶּן אֶת כְּבוֹד עֲשָׂרוֹ וְרַב בְּנָיו" (אסתר ה', יא). לא מסתבר שהמן התגאה במספרם הגדול של בניו, שמן הסתם היה ידוע לאוהביו ולזרש אשתו. ב"רב בְּנָיו" — הכוונה לגדולת בניו. המן התגאה לא רק במעמדו האישי הרם, אלא גם בהצלחתו 'להבריג' את בניו בצמרת השלטון, כמיטב המסורת המזרחית העתיקה. בגדולת בניו הסרים למשמעתו הייתה עיקר עצמתו הפוליטית וכוחו ליום פקודה, בעת שיחליט לתפוס את הלבוש, את הסוס ואת הכתר, ולא להשיבם עוד לאחשוורוש.

מכאן לאחת החידות במגילה. מחשבון הימים עולה, שהמן נתלה בט"ז בניסן, שלושה ימים בלבד לאחר שנגזרה גזרת ההשמדה על כל יהודי הממלכה. אך הגזרה במלוא עצמתה המשיכה לרחף על עם ישראל, למרות תחנוניה של אסתר, במשך כשבועים יום, עד ליום כ"ג בסיוון, שאז נעתר אחשוורוש לאסתר, ונתן רישיון ליהודים להיקהל ולעמוד על נפשם. סכנת המוות המשיכה לרחף על היהודים עוד חודשים רבים, עד למלחמת ההכרעה בי"ג באדר. מאליה נשאלת השאלה, מהי הרוח החיה שהחזיקה את שנאת היהודים ואת הרצון, את הארגון ואת התכנון להשמדת היהודים לאחר מותו ללא עת של המן. התשובה המסתברת לענ"ד היא, שהיו אלו בניו של המן, שהמשיכו את דרכו ואף רצו לנקום את נקמתו, ושאף אחשוורוש התקשה להדבירם, כיוון שלא תפסם במעשה מגונה, כפי שתפס את אביהם.

במלחמה הצליחו היהודים לחסל את עשרת ממשיכי גזרת ההשמדה, אך אסתר אינה מסתפקת בכך. היא דורשת לתלות את גופותיהם על עצים, וזאת, למען יידעו הכול וכן הדורות הבאים: עשרת בני המן לא נהרגו כמצביאים בקרב. הם, שתכננו להרוג טף ונשים, נתלו כפושעי מלחמה.

161. עיינו: סדר עולם רבה פרק כט; פרקי דר' אליעזר פרק מט; רש"י אסתר ט', י. גם ממדרש לקח טוב, מהד' בובר עמ' 110, המודד את גובהם של הבנים ביחס לגובה העץ, עולה שכולם היו אנשים מבוגרים.

ד. מחיית עמלק וגאולת ישראל

בכמה מקומות במסורת היהודית מתחברת מחיית עמלק לגאולת ישראל. כמה מן הפוסקים החשובים כתבו, שאין מצווה זו נוהגת למעשה אלא בימות המשיח,¹⁶² וגם כמה מגדולי החסידות הבינו כך.¹⁶³ בפרק זה ננסה לסכם בקצרה את המקורות המקראיים העשויים לבסס גישה זו:

- א. לעיל הזכרנו את המקורות בחז"ל הקושרים את מצוות מינוי מלך במלחמת עמלק.¹⁶⁴ אמנם, לא כל מלך חייב להיות 'המלך המשיח', אך העובדה שדוד החל את מלכותו ביום שנהרג שאול, בניצחון על עמלק, בדבר ששאול נכשל בו, מורה מעט על הכיוון שעלינו, של שייכותה של מלחמה זו דווקא למלך המשיח.
- ב. חז"ל מדברים על חזקיהו מלך יהודה, כמי שנבחר להיות משיח בן דוד.¹⁶⁵ כך עולה גם מנבואותיו של ישעיהו במקומות רבים. בימיו של חזקיהו הוכה עמלק מכה ניצחת וסופית, ומאז לא נזכר עוד כעם היושב במקומו:

וַיָּבֹאוּ אֵלֶיהָ הַכְּתוּבִים בְּשֵׁמוֹת בְּיָמֵי יְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה... וּמִהֶם מִן בְּנֵי שְׁמֵעוֹן הֶלְכוּ לְהַר שְׁעִיר אֲנָשִׁים חָמֹשׁ מְאוֹת וּפְלִטָה וַנְּעַרְיָה וַרְפָּיָה וַעֲזִיָּאל בְּנֵי יִשְׁעִי בְּרֵאשִׁים. וַיָּכּוּ אֶת שְׁאֲרֵית הַפְּלִטָה לְעַמְלָק וַיֵּשְׁבוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה.
(דה"א ד', מא-מג).

- ג. ניצחון מרדכי ואסתר על המן מתקשר בשיבת ציון ובבניין בית המקדש השני, וזה מה שציפו הנביאים שיקרה בימות המשיח.

162. חלקם כתבו זאת בגלל שאין אנו יודעים היום מיהו עמלק, כיוון שנתבלבלו האומות, וחלקם הבינו זאת מכיוון שעד ימות המשיח לא נתקיימה הבטחת "בְּהַגִּיחַ ה' אֶלְעִיף לָךְ" (דברים כ"ה, יט). עיינו: **הגהות מיימוניות** על הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ה ה"ה; **סמ"ג** לאוין רכ"ו. עיינו עוד בדברי הרדב"ז על הרמב"ם שם, ובמאמרו של הרב קעללער (לעיל, הערה 124).

163. חלקם הובאו לעיל; עיינו, למשל, בדברי **השפת אמת**, שהוזכרו לעיל, הערה 47.

164. "תניא רבי יוסי אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה, כשהוא אומר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק' (שמות י"ז, טז), הוי אומר: להעמיד להם מלך תחילה, ואין כסא אלא מלך, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה' למלך' (דה"א כ"ט, כג). ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה, או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר 'הניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' (דברים י"ב, י-יא) — הוי אומר: להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר: 'ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב', וכתוב 'ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים' (שמ"ב ז', א-ב) וגו' (סנהדרין כ ע"ב).

165. עיינו, למשל, סנהדרין צד ע"א: "ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג".

ד. יש דמיון רב בין נבואת יחזקאל על אחרית הימים ומלחמת גוג ומגוג, לבין המאפיינים שסרטטנו לעיל על מלחמת עמלק.

גוג¹⁶⁶ אוסף אליו גויים רבים ומתקיף את עם ישראל היושב לבטח בארצו בלא נשק ובלא כוונה להילחם באיש. הוא מנצל את נחשלותו הצבאית של עם ישראל כדי להשמידו לצורכי חמס בלבד:

פֶּה אָמַר אֲדֹנָי ה' וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יַעֲלוּ דְבָרִים עַל לִבְכֶּךָ וְחִשְׁבֹתָ מִחֲשַׁבְתִּי רָעָה. וְאַמְרַת אֲעֲלֶה עַל אֶרֶץ פְּרִזּוֹת אֲבֹא הַשְׁקֵטִים יִשְׁבִי לְבִטָּח פְּלִם יִשְׁבִים בְּאֵין חוֹמָה וּבָרִים וּדְלָתִים אֵין לָהֶם. לְשַׁלֵּל שָׁלַל וְלִבּוֹ בּוֹז לְהִשִּׁיב יָדָךְ עַל תְּרֻבוֹת נוֹשְׁבֹת וְאֵל עִם מְאַסְף מְגוּיִם עֹשֶׂה מְקַנֵּה וְקַנְזָן יִשְׁבִי עַל טְבוֹר הָאֶרֶץ (יחזקאל ל"ח, י-יב).

כל זה, כעמלק המזנוב בנחשלי ישראל לתאוות בצעו בלבד.

שמה תאמר, עם ישראל אשם במצבו, בכך שלא דאג להגן על עצמו, ולא היא! עם ישראל מתואר בפרקים אלו כפליטי חרב המקובצים יגיעים מן הגלות, בדומה לדור יוצאי מצרים העייפים מעבודותם הממושכת, בעת שעמלק בא עליהם לרפידים:

מִיָּמִים רַבִּים תִּפְקַד בְּאַחֲרֵית הַשָּׁנִים תָּבוֹא אֶל אֶרֶץ מְשׁוֹכְבֹת מְתָרֵב מְקַבְּצֹת מַעֲמִים רַבִּים עַל הָרִי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיָה לְחֻרְבָּה תָּמִיד וְהָיָה מַעֲמִים הוֹצֵאָה וַיָּשׁוּבוּ לְבִטָּח פְּלִם. וְעֲלִיתָ פְּשָׁאָה תָּבוֹא פְּעֵנָן לְכַסּוֹת הָאֶרֶץ תִּהְיֶה אַתָּה וְכָל אֲגַפְיָךְ וְעַמִּים רַבִּים אוֹתָךְ (שם, ח-ט).

הקב"ה, הזועם על מעשה נבלה זה, יוצא להילחם בגוג בכוחו שלו, וניצחנו על גוג הוא הודעת שם ה' בעמים, הופעת מלכותו וגאולת ישראל הסופית, וכפי שנאמר בעמלק, שעם הכרתו — יהא השם שלם וכיסאו יתברך יהא שלם אף הוא.

דברי סיום

במבוא למאמר זה עסקנו בבחינת השאלה אם ייתכן אחר שאינו לגיטימי כלל (= עמלק), עד כדי צו השמדה טוטלי, ושצו זה יעלה בקנה אחד עם הצדק והמוסר המוכרים לנו, ונטינו לתשובה שלילית. בהמשך הסקנו את זיקתה הברורה אל המוסר של התגלותו של הקב"ה אלינו, וכן את זיקתם של הצדק ושל המוסר אל מצוות התורה ואל ירושת הארץ. המסקנה שעלתה אפוא מן המבוא הייתה, שמצוות השמדת עמלק ללא כל הבחנה, בכל זמן וכלפי כל בן עמלק ללא בחינת מעשיו, היא דבר תמוה, שאינו עולה בקנה אחד עם מסקנותינו הנ"ל. בגוף המאמר עסקנו בביאור מצוות התורה לאור מסקנתנו. ביארנו את חומרת חטאיו של עמלק מבחינה מעשית ומבחינה עקרונית בעת שהיו ישראל במדבר. ביארנו את חטאיו

166. ייתכן שדמיון שמו לאגג מקרי בלבד.

בתקופת שאול ועשינו הבחנות ברורות בין הוראת השעה של שמואל במחיית עמלק ("מַעֲלֵל וְעָד יוֹנֵק מְשׁוֹר וְעָד שָׁה"), לבין מצוות התורה למחות את זכר עמלק. ניסינו להוכיח, שעיתוי המצווה לדורות עולם אינו אלא בשעה שעמלק חוזר על חטאיו החמורים, ו'אוּחוּז מַעֲשֵׂי אֲבוֹתָיו בִּידְיוֹ', ואף במקרה כזה, אין המלחמה חורגת באופן ניכר ממה שמקובל להתנהג היום במלחמות, ואין מצווה פרטנית לרדוף אחר כל ילד ואחר כל אישה. עונשו של שאול שלא קיים מצווה זו, לא היה, לדעתנו, על רחמיו או על הימנעותו מן ההשמדה, אלא על דבר חמור הרבה יותר, וחלילה לקב"ה מלהעניש אדם על רחמנותו היתרה או על לבו הרך, ואפילו לא על מחדל מסוג זה ב'שב ואל תעשה'. עוד עסקנו בפרשיות שונות של מפגש עם בני עמלק, כדוד בצקלג ועם הנער העמלקי וכמרדכי ואסתר עם המן ועשרת בניו, וניסינו לבאר אף את מעשי ההרג שנעשו שם.

שוטטנו בין חצי האי ערב לבין שושן הבירה, בין מלחמת כדרלעומר ב"שָׂדֵה הָעֵמְלָקִי" בימים קדומים לבין מלחמת גוג ומגוג לעתיד לבוא, ואם באחד מן המקומות או באחד מן הזמנים התגלגל חידוש כלשהו אל קולמוסנו, והיה זה שכרנו. אם קרבנו בעיני הקורא הסבלן והנאמן, ששוטט עמנו בדרכי המדבר הנפתלות, בין מושגי הצדק, המוסר והיושר לבין הקב"ה, תורתו, ארץ נחלתו ומצוותיו, הרי היה שכרנו כפול ומכופל.

הערה אחרונה לסיום: אין אנו מתיימרים לשכנע כל אחד מקוראינו בהצדקתה המוסרית של מצוות מחיית עמלק ובצדקת דברינו, אף שאנו כתבנו אותם מתוך שכנוע פנימי עמוק בנכונותם. אנו מכירים בכך, שרבים הם הפוסקים וגדולי ישראל במשך הדורות שלא סייגו את היקפה של המצווה כפי שעשינו אנו, ואף שהבאנו ראיות לא מעטות לדברינו, לא חיסר הדבר מכבוד דבריהם כמלוא הנימה. אך גם ביחס לדבריהם של אותם גדולים לא נוכל בשום פנים להסכים עם הוגים בני זמננו, שדימו את מצוות המחיה על פי אותם פוסקים והדמוניזציה שנעשית ב'תרבות ההלכה' לעמלק — למה שעשו ליהודים בגרמניה במשך קרוב לשני יובלות, עד שהגיעו הדברים לידי מעשה, ונכרתו שליש מבני עמנו, ה' יקום דמם. מדברי אחד מחשובי הפוסקים בדור האחרון, בעל **האבני נזר**, עולה בבירור, שגם אם מצוות מחייתו של עמלק היא טוטלית, בכל מקום ובכל זמן, אין זה אלא משום שחזקתו בכך, שהוא רוצה לכלות את ישראל, וכמעשה שיש בו הגנה עצמית.¹⁶⁷ לא ראיתי שום דעה שחולקת על כך במפורש, אף שלא כל הפוסקים מסכימים עם מסקנת האבני נזר להלכה. אפשר לערער על דעתו של האבני נזר בדבר גבולות ההגנה העצמית, וכפי שעשינו אנחנו. אך איש לא יוכל להשוות את דבריו למה שנאמר באירופה לפני שני

167. זו לשונו של **האבני נזר** חלק או"ח סי' תק"ב: "אבל זרע עמלק שנענשין בעון אבותם. ולכאורה הא כתיב 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות'? אך שגלוי וידוע לפני הקב"ה ששנאתם טמונה בלבם, פוק חזי מעשה המן האגגי. ובאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם כתיב 'פוקד עון אבות על בנים'".

דורות על היהודים. אף אם נאמר ללא מקור, סברות קשות יותר מכך על הצדקת השמדת עמלק, עדיין יהיה המרחק מן ההשקפה הגרמנית על היהודים רב מאוד. לשם השוואה בחרנו קטע מסיפורו של אחד מגדולי הסופרים של התקופה, ישראל יהושע זינגר, **בית קרנובסקי**.¹⁶⁸ הספר מתאר את קורותיה של משפחה חצי יהודית בשנות השלושים בגרמניה (עד שנמלטה לאמריקה). בקטע המובא מתואר הבן יגור, נער בגיל ההתבגרות בבית ספרו, כשמנהל בית הספר מזמינו לעלות על הדוכן ומפשיטו עירום לעיני כל התלמידים והמורים:

הדוקטור קירכנמאיר ציחצה את משקפיו יפה יפה, שתה כוס מים וקרא:
'קרנובסקי אל הדוכן!'

יגור היה קרוב להלם, ולא נע ולא זע...

ביד נוקשה אחז בראשו של הנער והפנה את פניו אל הקהל. 'ככה! אמר...

תחילה מדד הדוקטור קירכנמאיר את אורכה ורוחבה של גולגלתו של יגור קרנובסקי ורשם את המספרים על הלוח. בדייקנות מדעית מדד את המרחק מאוזן לאוזן, ומן הקדקוד אל הסנטר, ואת הרווח שבין העיניים ואת אורך האף וכל משטח ומישור בפניו של הנער ועם כל נגיעה של האצבעות הלחות והקרות נזדעזע יגור והתכווץ.

אחר כך נשא הדוקטור קירכנמאיר מסה ארוכה ונלהבת. '...הראש הקצר העגלגל הדומה לראש קוף והוא מן הסימנים של הנחיתות הגזעית... אבל על זה אפשר לעמוד ממראה עיניו של הנושא, שאף על פי שהן כחולות, אין בהן הזוך והצלילות של העין הנורדית הקלאסית, אלא העכירות והאופל של היערות של אפריקה והמדבריות של אסיה... בהתבלטות היתרה של האוזניים והאף והשפתיים נראית בעליל הנחיתות הגזעית!'

...אמר בצינה: 'נושא ההמחשה שלנו היום יתפשט'... הרמן הרים אותו בעורפו והוליך אותו כמו חיה אל הדוכן...

הדוקטור קירכנמאיר הראה את סימני הגזע הנחות במבנה הצלעות ובמפרק המרפקים והוא הסב את תשומת הלב אל אברי המין, שהתפתחותם המוקדמת היא מסימני הסקסואליות המנוונת של הגזע השמי... אבל רגליו של יגור לא יכלו לתמוך אותו עוד, והוא התמוטט ונפל.¹⁶⁹

קטע קטן מסיפור נוסף של אהרן אפלפלד:

168. 'י'י זינגר, **בית קרנובסקי**, תל אביב תשמ"ז.

169. שם, עמ' 219-222.

זו הייתה מכלאה של כלבי זאב ששימשו לשמירה, לציד ובעיקר למרדפים. הכלבים הובאו מאולפים מגרמניה, וטופחו על ידי השומרים והקצינים. לפנות ערב היו מוציאים אותם למרדפים, ואז ראו הכל עד כמה גבוהים הם וגאים, ודומים יותר לזאבים מאשר לכלבים... יום אחד נקלעו לטרנספורט כמה ילדים קטנים. מפקד המחנה ציווה להפשיט אותם ולדחוף אותם אל המכלאה...¹⁷⁰

על דעת הקיצונים ביותר שבין המפרשים את פרשת עמלק לא עלה מעולם למדוד את רוחב הגולגולת או את קוטר האשכים של בני עמלק, ולתלות בהם את נחיתותו של עמלק. מעולם לא עלה על דעתו של מי מבני אברהם, יצחק ויעקב להפשיט את ילדי עמלק ולכלוא אותם עם כלבי זאב טורפים. בכל ההיסטוריה לא היו יותר מכמה מלחמות רגילות בין ישראל לבין עמלק. שכר ההשוואה בין שתי ה'תורות' — השנאת כל מה שקשור בקב"ה ובמצוותיו, עלול לצאת בהפסדה — קידום הכחשת השואה.

הרהורים שאחרי חתימת המאמר

תם המאמר, ולעתים נדמה לנו, שלא מחברי מאמר היינו, אלא שופטים היושבים על כס המשפט. במבוא למאמר — חוקה חקקנו. קבענו בה נחרצות, שהוצאת ה'אחר' ללא תנאי אל מחוץ ללגיטימיות היא בלתי-חוקית ובלתי-מוסרית בעליל. קבענו זאת על פי כללי שכלנו הישר (!?) והצדק הטבעי, שיש לנו כשופטים, מונופול עליו. ה'נאשם' שעמד לפני כס משפטנו, היה לא אחר מאשר הקב"ה בכבודו ובעצמו.

במשפטנו יצא הקב"ה זכאי מכל אשמה וחרף מכל פשע. עם תום העדויות לזכותו ולחובתו מן המקרא, מחז"ל, מההלכה הפסוקה ומן המחקר ההיסטורי הוכח, שצו המחיה לא היה טוטלי בכל זמן ובכל מקום, הכלל של 'אוחזים מעשי אבותם בדיהם' גבר עליו, והוכח גם עקרון ההגנה העצמית (על ישראל, כמובן). כשירדנו מכס המשפט החלה לנקר בלבנו שאלת האמת, האומנם ישפוט אדם את אלוהיו?!

* * *

האמת הנובעת משכלנו קוראת לפנינו בקול רם וברור ובסגנון מהוקצע: אכן, שפוט ישפוט האדם את אלוהיו, וטעמה ונימוקה עמה. האדם נתבע מאת ה' לנהוג על פי כללי הצדק והישר, כיוון שכללים אלו הם מידותיו של אלוהיו, שבראו בצלמו. הוא נתבע לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. ממילא עליו להיות משוכנע בצדקו וביושרו של בוראו, התובע ממנו דרך זו, ושכנועו חייב להיות פנימי, ולא כפוי עליו מלמעלה. כדי להשתכנע ביושרו של הקב"ה — על האדם לשפוטו בכליו שלו, ולבחון את מצוותיו ואת מעשיו.

170. א' אפלפלד, סיפור חיים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 68.

אל מול האמת הניצבת ועומדת לפנינו כשהיא מחוייטת ומגוהצת, מתפלשת לפנינו בעפר האמת לאמתה, זו שאינה נובעת משכלנו, אך בוקעת ועולה מקירות לבבנו כשהיא מוכתמת בדמו וזועקת:

הזאת חֲשֵׁבֶת לְמִשְׁפַּט אֲמֶרֶת צְדָקִי מֵאֵל. פִּי תֹאמֶר מֶה יִסְפֹּן לָךְ מֶה אֶעֱלֶה מִחֲטָאתִי...
הִבֵּט שָׁמַיִם וְרָאָה וְשׁוֹר שְׁחֻקִים גָּבְהוּ מִמֶּנִּי. אִם חֲטָאתָ מֶה תִּפְעַל בּוֹ וְרִבּוֹ פִּשְׁעֶיךָ מֶה
תַּעֲשֶׂה לוֹ. אִם צְדָקָתְךָ מֶה תִּתֵּן לוֹ אוֹ מֶה מִיָּדְךָ יִקַּח. לְאִישׁ כְּמוֹךָ רִשְׁעָךָ וּלְכֹן אָדָם
צְדָקְךָ (איוב ל"ה, ב-ח).

וכי מי שבא מטיפה סרוחה והולך למקום עפר, רימה ותולעה, ייתן הקב"ה דין וחשבון לפניו!?

שמא היו גם בחז"ל שהתחבטו בשאלתנו, וביקשו לפרשת עמלק פתרונות שהם בבחינת 'למעלה מן השמש', ומעבר למה שאדם שיסודו מעפר וסופו לעפר יכול להשיג:

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות... אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו, אמר לו: חזור [לאחורך]. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין, אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה? א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני (מנחות כט ע"ב).

איש לא יבין מה צדק ומה יושר יש במותו הנורא של רבי עקיבא. אפילו משה בחכמתו ובתורתו אינו יכול להשיג זאת. רק זאת נדע, שרבי עקיבא קיבל עליו את הדין באהבה, והיה מאריך ב'אחד' עד שיצתה נשמתו.

אימתי עלה במחשבה לפניו יתברך להרוג את רבי עקיבא? זאת לא נדע. אך שמא קשור מדרש זה בדברי הגמרא בגיטין (נז ע"א): "מבני בניו של המן הרשע לימדו תורה בבני ברק", והרי בבני ברק היו ישיבתו ובית דינו של ר' עקיבא. שמא מסורת הייתה בידי בעל הסוגיה, שרבי עקיבא — לא רק ממשפחת גרים היה, אלא מזרע עמלק,¹⁷¹ וכבר נשבע

171. לא ברור מהו המקור הראשון לכך, שמוצאו של רבי עקיבא הוא ממשפחת גרים. הרמב"ם כותב בהקדמתו למשנה תורה, שאביו של ר' עקיבא, יוסף, היה גר. רב נסים גאון מפרש כך את הגמרא בברכות כז ע"ב, האומרת שלרבי עקיבא לא הייתה זכות אבות, ולכן לא מינהו לראש הסנהדרין ביבנה במקומו של רבן גמליאל, שמא 'יענישנו' רבן גמליאל (בקללה). רב ניסים גורס כך בגמרא בגיטין נז ע"ב ובסנהדרין צו ע"ב, האומרת — "מבני בניו של סיסרא לימדו תורה בירושלים", ומוסיף — "ומאן אינון — ר' עקיבא". אך כבר תמה א' היימן, **תולדות תנאים ואמוראים**, לונדון תר"ע, עמ' 988, על גרסה זו, שהרי ר' עקיבא לא לימד תורה בירושלים, אלא בבני ברק (עיינו:

עמלק

הקב"ה לנקום מזרעו את נקמתם של ישראל. נקמה זו, אם אכן באה לידי ביטוי במותו הנורא של רבי עקיבא, ממחישה לנו עד כמה קצרה יד בשר ודם מלעמוד על דעת קונו, ואין לו אלא להאריך באחד ולהאמין, שהצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, לדעת לאהוב את ה' "בכל נפשך — אפילו נוטל את נפשך" (ברכות סא ע"ב), וכפי שאמר ר' עקיבא בעת מותו:

מידת האהבה השרויה בנשמת הצדיקים, היא כוללת את הברואים כולם, ואינה מוציאה מן הכלל שום דבר ולא עם ולשון, ואפילו עמלק אינו נמחה כי אם מתחת השמים, אבל על ידי הזיכוך מתעלה הוא לשורש הטוב, אשר הוא מעל לשמים, ונכלל הכל באהבה העליונה, אלא שצריך כח גדול וטהרה עצומה ליחוד נשגב זה.¹⁷²

והלוואי ונזכה!

סנהדרין לב ע"ב; ועיינו עוד: אבות דרבי נתן, הוספה ב לנו"א, פרק ה, מהד' שכטר עמ' 162; ויקרא רבה, מהד' וילנה פרשה כא). הוא מציע לשנות על פי סדר הגמרא שם ולגרוס — 'מבני בניו של סיסרא לימדו תורה בבני ברק, ומאן אינון — ר' עקיבא'. זאת בהסתמך גם על הקושי שבהמשך הגרסה בגמרא, המזכירה את רב שמואל בר שילת כמי שלימד תורה בבני ברק, בעוד שהוא היה תלמידו של רב בבבל. אלא שאם לשנות שם את הגרסה, לכאורה נראה יותר לשנות ל'מבני בניו של המן לימדו תורה בבני ברק, ומאן אינון — ר' עקיבא', ולהותיר את בני בניו של סיסרא בירושלים. עיינו בשער הגלגולים לר' חיים ויטאל, מהד' אגסי, ירושלים תש"ן, עמ' רנד, שר' עקיבא הוא עקבו של עשו האחוז בידו של יעקב, ומשמע אפוא שהיה אדומי.
172. הראי"ה קוק, מוסר אביך, ירושלים תשל"ה, עמ' צד-צה.

