

הרב ד"ר תמיר גרנות  
פרשת כי-תצא

## מערכת המצוות של ספר דברים

### א. פרקי המצוות מבטאים את מערכת הרעיונות של ספר דברים

פרשת כי-תצא מכילה יותר מצוות מכל פרשה אחרת בתורה. למעט נספח הביכורים שבראשית הפרשה הבאה, פרשה זו חותמת את קובץ המצוות הגדול של ספר דברים.

בחינה קצרה של קובץ זה מגלה שהוא מתחלק לשלושה חלקים מובהקים, לפי הפרשיות:

א. פרשת ראה - מצוות ואיסורים הקשורים בעיקר בפולחן ובקדושת ישראל, ובמרכזם הרעיון של "המקום אשר יבחר ה'".

ב. פרשת שופטים - הלכות ציבור ומדינה.

ג. פרשת כי-תצא - מצוות היחיד במסגרת הבית, המשפחה והחברה.

בין המצוות הרבות המופיעות בקובץ זה, המהוות את חלק הארי של מצוות התורה, למעט דיני הקרבנות והטומאות, נמצא מצוות רבות מחודשות, ואחרות המופיעות בפעם השנייה או השלישית, לאחר שנזכרו כבר בספרי התורה הקודמים. ביחס לראשונות, המחודשות, יש לשאול מדוע לא נזכרו בתורה עד לנאום משה. ביחס לאחרונות, הכפולות, יש לשים לב שרובן נשנו בהבדלי סגנון ותוכן מהספרים הקודמים, ויש להבין מדוע לא נשנתה כל מצווה במלואה במקומה הראשון, ומה טעם יש בגרסה שנייה, הסותרת חלק מהפרטים שבגרסה הראשונה.

לשתי השאלות האלו, הנוגעות לכל מצווה ומצווה, נוסף שאלה שלישית, כללית יותר: האם יש מכנה משותף למצוות שנזכרו בנאומי משה? האם המצוות הללו מרכיבות איזושהי מערכת שיטתית ואחידה?

בשיעורינו על ספר דברים עד כה, ראינו שספר דברים מבטא בסיפורי ובנאומי מערכת רעיונות אופיינית, המבחינה אותו משאר ספרי התורה. תפקידו של נאום משה, המייחד לעצמו ספר בין ספרי התורה, הוא לתאר את ההתגלות הא-לוהית דרך הפריזמה האנושית. ספרנו מתחיל מהאנושי, ומוקדו הוא האדם והחברה האנושית. העולם של ספר דברים הוא בעיקר **שדה הפעולה של בני האדם** לפני ה', ולא שדה הופעתו של ה'.

רעיון ליבה זה נידון בפרשיות הקודמות בכמה הקשרים. בפרשת ואתחנן ראינו כיצד הוא מתבטא בתיאור מעמד הר סיני; בפרשת עקב עסקנו בתיאור עליית משה להר לקבלת

הלוחות השניים ובהבדל שבין ארון עץ שבו מונחים הלוחות לבין ארון הברית שבמרכז המשכן; בפרשת ראה בחנו את תפישת "המקום אשר יבחר ה'" ואת רעיון השכינה; ובפרשת שופטים דנו בהבדל שבין בחירת הלויים והכוהנים הוולונטרית שבספרנו לבין התפישה הסגולית של הבחירה בספרים הקודמים.

ברצוני להמשיך קו מחשבה זה ולטעון שאף פרקי המצוות של ספר דברים מבטאים באופן מובהק את ליבתו הרעיונית. המצוות שנתחדשו בספר הן בדרך כלל כאלה שעוסקות במוסר, בצדק או בחסד פרטי או חברתי, או שהן נובעות מן התפישות התיאולוגיות של הספר. גם הגרסאות המחודשות של המצוות שכבר נזכרו בספרים הקודמים מדגישות את ההיבטים החברתיים-האנושיים של המצוות, על פני המרכיבים הסגוליים או הדתיים שלהן.

להלן נדגים טענה זו, תוך התייחסות נפרדת לכל חטיבה משלוש החטיבות של פרקי המצוות.

### ב. פרשת ראה: איסורים ומצוות הקשורים בזמן, בעבודת ה' ובקדושה

כזכור, עוסקת פרשת ראה במצוות ובאיסורים מתחום הפולחן ובעוד כמה עניינים. נבחן כמה דוגמאות מתוך הפרשה, בבחינת פרטים היוצאים ללמד על הכלל:

#### 1. המאכלות האסורים

פרשיית המאכלות האסורים מופיעה בפרשת ראה בפעם השנייה, לאחר שנזכרה כבר בפרשת שמיני. בספר ויקרא מנומקים איסורי האכילה בכך שעלינו להתקדש כיוון שאנו מצויים במחיצתו של ה': "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" (ויקרא י"א, מד). פרק המאכלות האסורים ממוקם בין פרקי המשכן, ואיסורי האכילה מתוארים כחלק מאיסורי הטומאה הקשורים במשכן, הנזכרים יחד עמם. כך, למשל, טומאות השרץ והנבלה נזכרות ביחד עם איסורי האכילה, והפסוק אף משווה בין איסורי האכילה והמגע וקובע: "מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו, טמאים הם לכם" - כלומר, שני האיסורים נובעים משורש אחד: הטומאה. בסיכום פרשיות הטומאה מוגדרים הדברים במפורש: "והזרתם את בני ישראל מטומאתם, ולא ימותו בטומאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם" (ויקרא ט"ו, לא). כלומר, ההתרחקות מטומאה היא נגזרת של קדושת המשכן וה' השוכן בו.

לעומת זאת, בפרשת ראה, איסורי האכילה אינם תוצאה של קדושת ה' אלא של קדושת העם: "לא תאכלו כל נבלה... כי עם קדוש אתה לה' א-לוהיך" (י"ד, כא); "כי עם קדוש אתה לה' א-לוהיך... לא תאכל כל תועבה" (י"ד, ב-ג). קדושת ישראל היא הסיבה לאיסורי המאכלות ולטומאתם.

ספר ויקרא מציג תפישה תיאוצנטרית: ה' נמצא במרכז, ואנו מצויים להידמות לו - כלומר, להיות קדושים כמותו, לשמו. ספר דברים מציג תפישה אנתרופוצנטרית: העם

לכפר על נפשתיכם... כי הדם הוא בנפש יכפר" (ויקרא י"ז, יא).  
הדם נועד לכפרה לפני ה' במזבח, ועל כן אינו ראוי  
לאכילה. איסור הדם נזכר ביחד עם איסור חלב, שכן שניהם  
אסורים מחמת תפקידם בעבודת ה': "כל חלב וכל דם לא  
תאכלו" (ויקרא ג, ז).

בספר דברים, לעומת זאת, איסור אכילת הדם נובע פשוט  
מכך ש"הדם הוא הנפש" ומהסתייגות התורה מאכילת נפש:  
"רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל  
הנפש עם הבשר" (י"ב, כג). אכילת הדם היא פעולה הנוגדת  
את מוסר ה', ולכן הדבר אסור. אין האיסור נובע מכך  
שהדם הוא חפץ של קדושה, אלא מכך שזוהי פעולה  
הנוגדת את הרגישות המוסרית.

## ג. פרשת שופטים: הלכות מדינה וציבור

פרשת שופטים מוקדשת רובה ככולה להלכות ציבור  
ומדינה. תחום חשוב זה כמעט שלא נידון בספרי התורה  
הקודמים. הלכות המלוכה, הכהונה, בית הדין העליון  
והנביא הן מהמצוות המיוחדות של ספר דברים, ונמצאות  
במרכז קובץ המצוות של הספר. ראשונים ואחרונים  
הסבירו שהלכות המדינה אינן מצויות בספרי הקודמים  
כיוון שדווקא לפני הכניסה לארץ, כאשר עם ישראל  
מתעתד לקיים חיים מדיניים בארצו ללא מנהיגותו של  
משה, עולה הצורך בציווי על תחום זה.

אלא שהסבר זה אינו מספק כלל, שהרי גם בפרשת  
בהעלותך, רגע לפני חטא המרגלים, עם ישראל עמד ממש  
לפני הכניסה לארץ. מדוע, אפוא, לא ציווה עליו ה' כבר אז  
כיצד עליו לקיים את מדינתו? ומדוע לא ציווה זאת  
התורה בספר שמות, במסגרת ההכנה שהכין ה' את משה  
לכניסה לארץ: "הנה אנוכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך  
ולהביאך אל המקום אשר הכינותי" (שמות כ"ג, ט). נכון אמנם  
שהכניסה אל הארץ לא יצאה אז אל הפועל, אך כמה וכמה  
פרשיות נכתבו בספרי שמות ובמדבר למרות זאת, כמו  
מפקד המחנות, סדרי המסע ועוד. ואם ספר דברים הוא רק  
משנה תורה, ראוי שהלכות מדינה יהיו חלק מציווי ה'  
בחלק העיקרי של התורה, יחד עם שאר המצוות. מובן,  
אפוא, מדוע משה עוסק בנושאים אלו לפני מותו ולפני  
הכניסה אל הארץ, אולם מדוע לא מצאה התורה מקום  
לנושאים אלו עד ספר דברים?

לענ"ד יש לחפש את התשובה ב"תורת המדינה" של ספרי  
התורה השונים. ספרי שמות ובמדבר אינם אדישים להלכות  
מדינה וציבור. הם מתארים את התנהלותו של עם ישראל  
במדבר ומציינים מודל של שלטון. ממבט ראשון זהו שלטון  
שבראשו נביא-מלך - משה רבנו. הפרדת הרשויות שספר  
דברים מדבר עליה, בין נבואה למלוכה ובין שתיהן למשפט  
וכהונה, אינה קיימת במדבר. משה הוא הנביא, השופט,  
המנהיג המדיני והמנהיג הרוחני גם יחד. אלא שלאמיתו של  
דבר, משה רבנו אינו שולט מכוחו ומעצמו. התורה מתארת  
שלטון א-לוהי מוחלט, שמשה רבנו הוא המוציא אותו אל  
הפועל. משמעותו של שלטון כזה היא שכל התנהגות

קדוש, ולכן הוא צריך להיזהר מטומאה ומתועבה, כדי  
לשמור על קדושתו.

## 2. מצוות הרגלים

שני חידושים בולטים התחדשו בציווי הרגלים שבפרשת  
ראה.

הראשון - מצוות השמחה על היבול הצומח או הנאסף.  
מצווה זו מתבטאת בחג השבועות - "ושמחת לפני ה'  
א-לוהיך" (ט"ז, יא), ובחג הסוכות - "ושמחת בחגך" (ט"ז, טז).  
התורה מדגישה כי שמחת האדם על הצלחתו ועל השפע  
שניתן לו עומדת במרכז החג, וכמובן שתכלית השמחה היא  
ההודאה לה' על כך.

השני - החסד והדאגה החברתית שאמורים להיות חלק  
משמחת החג: "אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר  
בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך" (ט"ז, יא; ומעין זה  
ט"ז, יד). אלה מנומקים בזכרון העבדות, אשר אמור לעורר  
אצלנו אמפתיה לחלש ולמסכן: "וזכרת כי עבד היית  
במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה" (ט"ז, יב).

## 3. מצות השמיטה

גם מצות השביעית חוזרת בפרשת ראה, אך לא נזכרת בה  
שמיטת הקרקעות אלא שמיטת הכספים. במקום שבת  
הארץ המבוססת על קדושתה ועל בעלות ה' עליה - "כי לי  
הארץ" (ויקרא כ"ה, כג), מופיעה כאן מצווה שהיא למעשה יסוד  
חובת הצדקה בתורה - הוראה על נתינת חסד בין אדם  
לחבירו: "שמוט כל בעל משה ידו... לא יגוש את רעהו ואת  
אחיו כי קרא שמיטה לה" (ט"ו, ב), ובהמשך מורחבת  
המצווה: "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך  
האביון" (ט"ו, ו). גם במקרה זה, אותה מצווה שתוארה בספר  
ויקרא נובעת מקדושת הארץ ומסגולתה הייחודית, עוברת  
טרנספורמציה אנושית-סוציאלית והופכת לחובה של צדקה  
וחסד בחברה.

## 4. פרשת העבד

פרשת העבד שבספר דברים (ט"ו, יב-יח) דומה לחברתה  
שבספר שמות, אלא שחידוש גדול יש בה: מצות ההענקה.  
פרשת משפטים אמנם מצווה לשחרר עבדים אחרי שש  
שנים כדי להימנע מעבדות עולם וכדי לקרב את העבדות  
לשכירות, אך שם שולט המשפט הא-לוהי, לפיו יש רק  
חובת שחרור בשנה השביעית, במסגרת מחזור השבע  
הקוסמי. בספרנו נוטה הפרשה אל הדאגה למעמדו ולעתידי  
של העבד, ומצווה לעשות עמו חסד: "העניק תעניק לו, ולא  
ירע לבבך בתתך לו". גם כאן, האמפתיה הנדרשת כלפי  
העבד מבוססת על תודעת העבדות במצרים:  
"וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' א-לוהיך".

## 5. איסור אכילת הדם

איסור זה מהווה דוגמה מובהקת לטענתנו. בספר ויקרא  
למדנו שהדם אסור באכילה כיוון ש"נפש הבשר בדם היא",  
ולכן נועד לו תפקיד אחר: "ואני נתתיו לכם על המזבח

אולם מרגע שניתנה לאדם סמכות, יש לרסנה ולהגבילה, ולשם כך יש צורך בכמה רשויות המאזנות זו את זו. תחת שלטון ה' הישיר אין צורך אלא בשליח אחד, הבטל ממילא למשלחו. התפישה שהעולם מתנהל ללא שלטון א-לוהי ישיר מבטאת אמון באדם ובחברה, מטילה עליהם אתגר ואחריות, אך גם פותחת פתח לסכנות לא-מעטות שיש להקדים להן תרופה, וזו תמצית החידוש של מצוות פרשת שופטים.

#### **ד. פרשת כי-תצא: היחיד במעמדו האישי, בבית, במשפחה ובחברה**

עיון מהיר בפרשת כי-תצא מראה כי המצוות והאיסורים שנתחדשו בה מדגישים יסודות אנושיים, ובהם דאגה לכבוד האדם, חמלה על בעלי חיים, חסד, הגינות ועוד ערכים רבים, הנוגעים כולם בקיום האנושי הפרטי והחברתי. כך, למשל, ביחס לאיסור על הלנת תלוי, למצנת שילוח הקן, למצנת השבת אבדה, למצנת "הקם תקים עמו", לחובת המעקה, לאיסור על הסגרת עבד נמלט, לאיסור נשך, למצוות השכחה והעוללות, ועוד.

לשם השלמת הטענה על ייחודה של מערכת המצוות של ספר דברים, אתמקד רק בפתיחת הפרשה ובסיומה, בשתי מצוות השייכות לתחום דיני המלחמה: מצנת אשת יפת תואר ומצנת מחיית עמלק. רוב דיני המלחמה שייכים להלכות מדינה וציבור, ולא לדיני הפרט או החברה, ולכן תמוה ששתי מצוות אלה, השייכות במובהק לדיני המלחמה, מהוות מסגרת לפרשה שנושאה המרכזיים הם חובות ואיסורים המוטלים על הפרט.

#### **1. מצנת אשת יפת תואר**

פתיחת הפרשה, אשר נתנה לה את שמה, היא "כי תצא למלחמה על אויבך..." אמנם, אין זו הפעם הראשונה שבה נזכרת פתיחה זו, שהרי במקומם של דיני המלחמה, בפרשת שופטים, שני פרקים לעיל, כבר שנינו פתיחה זהה: "כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך..." (דברים כ; א), ושם אמנם נשנו דיני המלחמה באופן שיטתי. מדוע, אפוא, דחתה התורה את סוגיית אשת יפת תואר עד לראשית פרשתנו, העוסקת דווקא בדיני היחיד?

התשובה לשאלה זו פשוטה: אף שהסיטואציה שבה פותחת הפרשה היא סיטואציה מלחמתית, ומבחינה זו היא אכן שייכת לפרשת שופטים, הרי הבעיה של אשת יפת תואר היא אך ורק בעייתו של היחיד ושל האישה שמולו. ונרחיב; מצב המלחמה, מעצם היותו חריגה מסדרי החיים הרגילים, ומפני שהוא מעמת שתי קבוצות לאומיות, משכיח לעיתים את בעיותיו הפרטיות של החייל ושל האזרח. כל הבעיות האלו מתבטלות ומתגמדות אל מול המשימה הגדולה של הניצחון הצבאי. לו הייתה פרשת אשת יפת תואר נידונה שני פרקים קודם לכן, הייתה בכך מעין הודאה של התורה בכך ששאלות כבוד האדם וזכויותיו בעת המלחמה שייכות לדיני המלחמה. לעומת זאת, מיקומה של פרשת אשת יפת

שליטת של העם זוכה ל'טיפול' ישיר של הקב"ה. כזכור, בשעת חרון אף, לאחר חטא העגל, הציע ה' שהוא לא יעלה בקרב העם "פן אכלך בדרך" (שמות ל"ג, ג). לכאורה, מהו ההבדל לעניין עונשו של העם אם ה' עולה בקרבו או לא? מסתבר, שאם ה' שוכן בקרב העם, אזי הוא גם מנהיגו. הקב"ה איננו רק ריבונו של עולם באופן כללי, אלא גם ריבונו של ישראל באופן פרטי, וממילא המשפט והענישה הם המשפט והענישה של ה'. כיוון שעם ישראל הוא עם קשה עורף, מציע ה' למשה 'לוותר' על שלטונו הישיר, וכך יתקיים העם בתוך מערכת דתית-מדינית רכה יותר, פחות ישירה.

היססתי אם לכתוב את הסיטואציה המדינית הזו בשם הלועזי תיאוקרטיה, שהוראתו הפשוטה: שלטון הא-ל. בשימוש הרווח, הכוונה למשטר של כוהני דת וכמרים, המנהיגים את עמם על פי חוקי הדת. בתורה, הכוונה היא לשלטון ה' ממש, כפי שנראה מפרשיות העגל, המתאווים, קורח, המרגלים ועוד. דוגמא בולטת לכך היא העובדה שסוגיות משפטיות קשות - כמו, לדוגמא, שאלות המקושש, המקלל, בנות צלפחד והטמאים בפסח - מופנות אל הערכאה הגבוהה ביותר, הלא היא הקב"ה בכבודו ובעצמו. כאשר ה' שולט בעמו באופן ישיר, ללא תיווך, אין משמעות לכל רשות שלטונית אחרת. ה' נלחם, ה' שופט וה' מעניש. ייחודה של נבואת משה אינו רק בקבלת התורה ובמעמדו של משה, אלא גם במבנה השלטוני שנהג בימיו. כיוון שמשה הוא נאמן ביתו של ה', וה' מדבר עמו כדבר איש אל רעהו, לכן יכול משה להנהיג את העם כשליח ה' ממש, ואין עוד צורך בשום מערכת מתווכת.

ספר דברים מציג תיאוריה מדינית שונה לחלוטין. פרשת שופטים מתארת את קיומן של רשויות שלטון ומשפט שונות, שיש להן מעמד עצמאי. יש כוהנים, יש שופטים, יש נביאים, ובעיקר - יש מלכים. כפיפותו של המלך לחוק התורה אינה מצביעה על תיאוקרטיה, אלא על שלילה של הדיקטטורה של המלך ועל הכפפת השלטון לערכי התורה. מעבר להכפפה הערכית, המלכות היא עצמאית. התורה איננה קובעת מתי יצא המלך למלחמה ומה תהיה מדיניותו הכלכלית.

התיאוריה הפוליטית הזו ממשיכה בצורה ברורה את ההשקפה הכללית של ספר דברים. העמדה האנתרופוצנטרית של הספר, המעמידה את האדם במרכז, מעניקה פרספקטיבה אחרת לשאלות של תורת המדינה. אם עד כה העדיפה התורה את השלטון הא-לוהי, הרי שספר דברים מניח שהשלטון הוא אנושי, ומורה כיצד יתקיים שלטון כזה באופן אופטימלי, לשם ה' ולאור מצוותיו.

במקום שלטון ה' מציע ספר דברים שלטון אנושי הכפוף לשלטון ה'. ואמנם, לפי תפישתו של הספר, שה' אינו שוכן בארץ אלא מתבונן בה ומשגיח עליה מן השמיים, מובן מאליו שהשלטון הישיר אינו שלו, שהרי הוא איננו חלק מהמציאות, וממילא זירת המלכות פנויה לשלטון האדם.

את זכר עמלק. בספר דברים לא מתוארת כלל מלחמה בעמלק, אלא ניצול מצד עמלק של חולשת ישראל כדי להתקיף את העורף החלש וחסר הישע ("כל הנחשלים אחריו") למטרות הרג ושוד. בתגובה לכך, עם ישראל מצטווה למחות בעתיד את זכר עמלק.

בשני הספרים מוצג סיפור עמלק כסיפור יוצא דופן, המחייב תגובה השונה מכללי המלחמה הרגילים. נראה שבספר שמות פגע עמלק בעיקר בקב"ה ובאמונה בו. בשירת הים קראנו: "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת... נמוגו כל יושבי כנען" (שמות ט"ו, יד-טו), והנה עמלק אינו מפחד, ושמעות יציאת מצרים אינה מרתיעה אותו אלא אולי דווקא מאתגרת אותו. כדי לחדד את חומרת מעשהו, חז"ל ורש"י הציגו את משל היורה הרתחת שבא אחד וציננה. זאת ועוד; הרי ה' לא הולך את העם בדרך הקצרה, דרך ארץ פלישתים, "כי אמר א-לוהים פן ינחם העם בראותם מלחמה וישבו מצרימה" (שמות י"ג, יז), והנה עתה, כביכול על כורחו של ה' ולמרות תוכניתו, נכפית על ישראל מלחמה. ה' נלחם במלחמה זו מפני שבמידה רבה האמונה בו תלויה בכך. מחשבתו של עמלק לנצח את ישראל היא התרסה כלפי שמיא, ולכן צריך להיות ברור שה' ניצח את עמלק, והוא אף מתחייב למחות אותו בעתיד מן העולם.

ספר דברים אינו מתאר את הופעת עמלק כפתיחה במלחמה, אלא כפעולת טרור של הרג וביזה ("ויזנב"). עמלק אינו נלחם עם ישראל פנים אל פנים, אלא מנצל את חולשתם ואת היותם עם עבדים שאינם מוכן למלחמה. חטאו של עמלק, לפיכך, מופנה נגד ישראל ונגד כללי המוסר האנושיים הבסיסיים. אמת, מלחמה אינה תענוג מוסרי בכל מקרה, אך גם כאשר פורצת מלחמה, יש לה כללים שאסור להפירם. יש מלחמה מוסרית ומוצדקת, ויש מלחמה שאינה כזו. עמלק במלחמתו הפר את הכללים היסודיים ביותר של המלחמה, ופגע בערכים אנושיים אלמנטריים. לפי ספר דברים, מלחמתו של עמלק לא הייתה מלחמה, אלא נבזות, ועם שנוהג כמנוול אינו ראוי להימנות עם משפחת העמים. אמנם, כיוון שהבעיה היא במישור האנושי-מוסרי וכיוון שהנפגע הוא עם ישראל, מוטל על עם ישראל לבוא עם עמלק חשבון. זו אינה מלחמה בין מלחמותיות, שהרי נאמר: "והיה בהניח ה' א-לוהיך לך מכל אויביך מסביב", אך זוהי עשיית דין צדק וניקוי הזירה הבינלאומית מאומה שהתנהגותה הורידה אותה אל מתחת לסף המוסרי המינימלי, המצדיק את ההגנה על חייהם.<sup>1</sup>

1 בעניין זה יש ספרות פילוסופית ענפה. מייקל וולצר, מהוגי הדעות החשובים באמריקה, כתב על כך בספרו "מלחמות צודקות ולא צודקות", ועמוס עוז כתב על כך מסה מעניינת שפורסמה בספרו "ממורדות הלבנון". מעניין לציין שדווקא במסגרת המשפט הבינלאומי חלוקה זו אינה מקובלת, ושימוש בכוח בין מדינות מותר רק במסגרת הגנה עצמית (או כאשר העולם כולו, באמצעות מועצת הביטחון של האו"ם, מסכים לפתוח במלחמה).

2 מסה ארוכה בסוגייה זו פרסם מורנו, הרב יעקב מדן, בספר "האחר", שיצא בהוצאת ידיעות אחרונות לזכרו של חברנו, דודי דויטש ז"ל,

תואר במסגרת הסוגיות האזרחיות הפרטיות מביע עמדה הפוכה: מצב המלחמה אינו מבטל את הערכים האנושיים היסודיים.

רבים, קדמונים ואחרונים, עסקו בפרשה זו תוך הדגשה של אופן ההתמודדות עם היצר בשעת המלחמה. אף שזוהי סוגיה חשובה ויש ללמוד ממנה הרבה, היא מסיתה את תשומת הלב מהנושא העיקרי של הפרשה, הלא הוא האישה עצמה. גם במצב מלחמה, כאשר הנוהג הנפוץ הוא לקחת שבויים, עדיין יש להן רגשות ("ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים") וזכויות ("והיתה לך לאשה"), ועדיין אסור להתייחס אליהן כאל חפץ. בסופה של הפרשה יש גם העדפה, הכוללת אזהרה: "והיה אם לא חפצת בה - ושלחתה לנפשה ומכור לא תמכרנה בכסף, לא תתעמר בה תחת אשר עניתה".

אופיו הקיצוני של מצב המלחמה יוצר רקע נוח לביטול הזכויות האנושיות, ועל כן נבחרה דווקא סוגיית אשת יפת תואר כדי להעביר אותנו מהלכות הציבור שנידונו לפנייה אל הלכות היחיד שיידונו לאחריה.

## 2. מצות מחיית עמלק

גם פרשת עמלק, לכאורה, היא פרשה העוסקת בסוגיה ציבורית מובהקת. למעשה, סיפור עמלק הופיע כבר בפרשת בשלח (שמות י"ז), והוא נשנה בפרשתנו. הבה נשווה את הנאמר שם לנאמר כאן, ומתוך כך נציע את הייחוד של הפרשה בספרנו:

הנושא	הפרשה שבספר שמות	הפרשה שבספר דברים
<b>פריצת המלחמה</b>	"ויבוא עמלק וילחם" - מלחמה ממש	"אשר קרך בדרך, ויזנב בך..." - קרבות מאסף, שוד, ביזה וטרור
<b>תגובת ישראל</b>	"ויאמר משה ליהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק"	"ואתה עיף ויגע" - לא נזכרת תגובה
<b>מיקום המלחמה</b>	רפידים	"בדרך"
<b>סיום הקרב ואופיו</b>	מלחמה ניסית; "כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל"; נצחון יהושע	אין כלל ביטוי לנס
<b>המסקנה</b>	"ויבן משה מזבח, ויקרא שמו ה' נסי"; ה' מתחייב למחות את עמלק מתחת השמיים	ישראל מצטווים למחות את זכר עמלק אחרי שיניח להם ה' מכל אויביהם

בספר שמות מלחמת עמלק היא מלחמה לכל דבר, שנצחון ישראל בה מתואר כנס, ושה' מתחייב בעקבותיה למחות

אף שמחיית עמלק היא חובה לאומית המתורגמת הלכה למעשה לאקט מלחמתי, משמעותה היא הגנה על התנאים המוסריים הבסיסיים ביותר של הקיום האנושי, ואפילו בשעת מלחמה, מפני מי שמתעלם מהם ומבזה אותם. בכך חותמת הפרשה מעין פתיחתה: בפתחה הועלתה דרישה אשר העמידה רף מוסרי גבוה לחייל הישראלי, ואילו בסיום מצטווה ישראל לעשות דין במי שלא עמד ברף המוסרי הנמוך ביותר. בשני המקרים מצב המלחמה הוא המסגרת של הדיון, אך אינו עיקרו: העיקר היא האדם, כבודו וזכויותיו גם בתוך המצב הזה.

ולסיום: ראינו שפרשת עמלק נידונה מחדש בספר דברים, כאשר בניגוד לספר שמות, שם הודגשה פגיעתו של עמלק בכבוד שמיים ומלחמת ה' בעמלק, הדגיש ספר דברים - לפי דרכו - את הפגיעה בכבוד האדם ואת המלחמה שיש לנו, עם ישראל, עם ערכיו של עמלק.

\*\*\*\*\*  
\* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון, תשס"ו \*  
\* עורך: יצחק ברט \*  
\*\*\*\*\*  
\* בית המדרש הוירטואלי שלידי ישיבת הר עציון \*  
\* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> \*  
\* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> \*  
\* משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9931456 שלוחה 5 \*  
\* דואל: [office@etzion.org.il](mailto:office@etzion.org.il) \*  
\*\*\*\*\*

---

בוגר ישיבת הר עציון. המסה התפרסמה שנית בקובץ "על דרך האבות" לציון שלושים שנה למכללת הרצוג שלידי ישיבת הר עציון. במאמר זה הדגיש הרב מדין את ההיבט המוסרי של מצות מחיית עמלק, וטען כי זהו היסוד העיקרי שלה, ובתנאי שאוחזים מעשי אבותיהם בידיהם. הכיוון שהוא מפתח הולך בעיקר בעקבות התיאור שבספר דברים, ופחות בעקבות התיאור שבספר שמות.