

הרהורים על המלחמה במחשבת היהדות

פרופ' שלום רוזנברג

הרבה נכתב על הלכות מלחמה, ומתוך כך גם על הקאטגוריות השונות שבהלכה לגביה: מלחמת רשות, מלחמת מצוה ומלחמת חובה. כאן מבקש אנוכי לדון על הבעיה מנקודת מבט שונה, ובאמצעות קאטגוריות אחרות. דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. נקודת המוצא של עיונינו מצויה בדברי הרמב"ם בתחום שונה לחלוטין, לכאורה. כמו שגראה, לימדה ההגות החסידית עד כמה ניתן להאיר על ידי דיון רחוק זה, את הסוגיה הנדונה כאן¹.

* * *

אחת המכשלות הנפרצות האורבות לפתחן של תורות־הגות רבות, היא הפתוי הדואליסטי. לאמור, העמדת שתי אלטרנטיבות רעיוניות זו כנגד זו, במעין עימות טוטאלי. יש שרעיונות אלה מועתקים לתחום העליון, שעה שאנו מייחסים את שורשם לתחום הקדושה ולתחום הסטרא אחרא. כאן הופך הדואליזם לגנוסטיציזם, המתאר את המאבק האידיאולוגי כמאבק תיאולוגי.

ברם, יש הגות שאיננה דואליסטית אלא דיאלקטית. וזו, אין ענינה העימות שבין שני ערכים, אלא חיפוש הערך השלישי המכריע ביניהם, המתגבר על המצב שבו שניהם מכחישים זה את זה. השיטה הדיאלקטית היותר פשוטה היא תורת דרך האמצע, או "שכיל הזהב", המוכרת לנו בהגות היהודית מניסוחיו הקלאסיים של הרמב"ם במבואו לאבות ובהלכות דעות.

הגותו של הרמב"ם בתחום זה השפיעה הרבה על ההגות החסידית בראשיתה. נעמוד על כך מתוך עיון בספר "תולדות יעקב יוסף" לר' יעקב יוסף בפולנאה:

"ונראה דאיתא בש"ס דברכות פ"ב (יז ע"א) רבי אלכסנדר ב"ר צלתיא אמר הכי: רבון העולמין, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות עכו"ם, יהי רצון מלפניך או"א שתכניעם מלפנינו ומאחרינו ונשובה לעשות חוקי רצונך בלבב שלם"².

1. ראה מאמרי: סתירות דיאלקטיות במוסר החברתי, בהגותם של הראי"ה קוק ושל הרב א"ש תמרת, בתוך הקובץ "חברה והיסטוריה", יחזקאל כהן (עורך), משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשי"ם עמ' 137-154, להלן (סו"ד).

2. הנוסח בש"ס שונה במקצת. נוסחו של בעל התולדות הוא על פי העי"י יעקב: "ראה יתולדות יעקב יוסף", מהדורת ירושלים תשל"ג, עמוד תשב.

רבי יעקב יוסף מפרש את שני אלה, שאור שבעיסה, ושעבוד מלכויות עכו"ם. בעזרת צטוט מהמהרש"א. המהרש"א מסביר את תפילתו של ר' אלכסנדר על פי דבריו של הרמב"ם בהלכות דעות:

"והנה יצה"ר מסית שילך האדם בקצה האחד במותר לו כגון להתגאות... שמגביה את העיסה... וההיפך שיעבוד גלויות, שמכריחים לקצה השני, שאין מניחין לישראל להתגאות אבל משפילים אותם בתכלית השפלות... וזה שאמר שרצוננו לעשות רצונך לילך בדרך המיצוע אבל מי מעכב וכו', ששנים אלו מעכבין, שזה חפץ בקצה זה וזה חפץ בקצה זה. יהי רצון שתכניעם מלפנינו ומאחרינו דהיינו ב' קצוות ונשוב כו' לילך במיצוע".³

בדבריו של בעל התולדות אנו עדים למפנה, המאפשר לנו להפוך את המשמעות האינדיבידואלית למשמעות קולקטיבית. מפנה זה מאפשר לנו ליישם את הדיאלקטיקה היסודית של דרך האמצע, גם לבעיות המאקרו-אתיקה, וביניהן למלחמה.

עם ישראל לפי פירושו של ר' יעקב יוסף, מתמודד עם שתי סכנות: האחת – המוסריות הפאסיבית של הגלות, שנכפתה עלינו עקב שעבוד מלכויות. והשניה – האקטיביזם שמקורו בשאור שבעיסה, ביצר התוקפנות והכיבוש, הגורם האמיתי של המלחמות הרבות שהאנושות נכשלה בהן. דברים אלה ביטא הראי"ה קוק במקומות שונים. שתי האלטרנטיבות הקיצוניות פסולות. אך בין שתי האלטרנטיבות קיימת דרך האמצע, הנתיב המוסרי של עם חזק.

"הגרעין הזה כשנזרע במעבה האדמה של שדה אשר ברכו ה' הולך הוא ועושה פירותיו. צריך הוא לטפולו כנוס כל הרוחות אל המרכז הרוחני, כדי שלא יהיה הד הקול המוסרי, קול של חלושים, בעלי נזירות ופחדנים, כי אם קול חיים אמיצים ועליונים".⁴

אותו מוסר של "שביל הזהב" איננו המוסר של נדכאים, חלשים פחדנים, ואף לא של נזירים. הוא קניינם של אמיצים ועליונים, שאת כוחם הם מאחדים עם המוסר. עד כאן מה שניתן לכנות, אולי, יישום התפיסה הקלאסית של תורת האמצע. לתפיסה זו הוסיף הרמב"ם הגדרה, שעל אף הפירושים והמתקרים למכביר, נשארה חתומה ומעוררת פליאה. בהלכות דעות כותב הרמב"ם, כי מי שנוטה מדרך האמצע, "מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד".⁵ התמיהה שבמאמר זה בולטת לעין.

3. מהרש"א, שם.

4. הראי"ה קוק, טללי אוחות, בקובץ "מאמרי הראי"ה", ירושלים תשי"ם עמ' 28.

5. הלכות דעות א.ה.

אם נתמקד, דרך משל, במידת הענווה, ניתן להסיק מהגדרה זו כי מי שנוטה לצד הגאווה ייחשב חסיד גם הוא, ממש כמי שנוטה נטייה יתרה לצד הענווה. אכן, המפרשים עמדו על קושי זה. בעל הלחם משנה מבחין בין הקצה האחרון לקצה הראשון וקובע: "אמנם הכוונה שהחסידים מטים מעט לצד האחרון שהוא ענווה". פירושו מתבסס, לרעתי, על ההנחה שבהבנת דברי הרמב"ם "לצד זה או לצד זה" יש לחלק. דהיינו, נטען בה כי במידה מסויימת יש להטות לצד זה, ובמידה אחרת – לצד זה. בכל מידה ומידה יש לקבוע את הצד שעליו על החסיד להטות⁶.

נראה לי כי אכן יש צדק בסיסי בהבנה כזו של דברי הרמב"ם, אלא שיש להרחיב תפיסה זו. לכל מידה יש שני קצוות. הקצה הראשון שיש בו שבח – נכונה אותו "הקצה הגבוה", והקצה האחרון, שיש בו לכאורה גנאי – "הקצה הנמוך". הרמב"ם לא דיבר על חסידות קבועה בכל מידה ומידה, שהיא הנטייה אל "הקצה הגבוה", אלא על חסידות תלויה במצבו של כל אדם ואדם. ויש להבין דברים אלה של הרמב"ם על רקע תורתו בשמונה פרקים, שעל פיהם יוצא, שהחסידות היא בבחינת מיתודה רפואית הבאה להחזיר את האדם לשיווי המשקל האמיתי: הדרך הבינונית. אם פירושו זה נכון, הרי שיתכן כי בכל אחת מן המידות יצטרך החסיד לנטות לפעמים מן האמצע אל כל אחד משני הקצוות, לעיתים אל "הקצה הגבוה" ולעיתים אף אל "הקצה הנמוך".

גם היבט זה מיושם בהגותו של בעל התולדות. ר' יעקב יוסף מקבל את הצד הפורמאלי של פירושו זה, אך איננו רואה אותו כלל בהקשר "הרפואי". האדם עודנו בטוהרו, בריא בנפשו, ומתוך מצב זה מתחייב לפעמים לסטות אל כל אחד משני הקצוות. בהגות החסידית, הנוקטת לתפישת הקצוות, אין זו תוצאה של מצב "פאתולוגי" באדם, אלא חיוב שנוגד מן המצבים המשתנים אשר בפניהם מוצב האדם. וכך כותב בעל התולדות:

"ומעתה תבין צחות לשון הרמב"ם כשנוטה מעט לצד זה או לצד זה מן דרך המיצוע נקרא חסיד, ור"ל: לא מיבעי בנוטה לצד ימין שנקרא חסיד אלא גם בנוטה לצד שמאל... נקרא חסיד"⁷.

כמסמלת את הסטייה הזו מעלה ר' יעקב יוסף את דמותו של אברהם היורד מצרימה. הפאראדוקס שבכך נעוץ בעובדה כי דווקא על ידי ירידה זו זכה למידת החסד. כדברי הזוהר:

"וירד אברם מצרימה ואשתזיב מתמן ולא אתפתא גר אינון טהירין ר"ל כוחות החיצונים ותב לאתרי' ח"ש זיעל אברם ממצרים".

6. פירוש אחר מתבסס על דר-המשמעות של המונח "חסד". לפי זה יש לכל מידה קצה מועדף, שהמטה אליו הוא חסיד, במשמעות של שבח, וקצה מורחק, שהמטה אליו הוא חסיד במשמעות של גנאי, בחינת "חסד דוא".

7. עמוד תשג.

נטייתו של הצדיק לקראת "הקצה הנמוך", היא ירידתו של הצדיק, ירידה לצורך עלייה.

כשם שלמעלה הפכנו את המשמעות האינדיבידואלית של תורת האמצע למשמעות קולקטיבית, כך גם עתה ניתן לישם את עניין ירידתו של הצדיק, לירידתה של כנסת ישראל כולה, שהרי כבר הראה הראי"ה קוק שבלל ישראל הוא בבחינה צדיק:

"הרבקות בצדיקים, כדי שיתערב כח המציאות שבנשמתם עם הנשמה הבלתי נשלמת, היא רבר נכבד מאד במהלך התפתחות הנפשות, אבל צריך שמירה גדולה... אשריהם ישראל שהם דבקים בנשמת האומה, שהוא טוב מוחלט, לשאוב על ידה אור ד' הטוב"⁸.

* * *

בעיני, המלחמה היא הדוגמה הבולטת ביותר לירידה. מלחמותיו של עם ישראל הן אכן בבחינת ירידתו של הצדיק. מעניין להזכיר שבעל התולדות מפרש את פרשת המלחמה, על כל פנים בחלקה, כמתייחסת לירידתו של הצדיק. אנו ננסה להחזיר את הפסוקים להקשרם הקודם, בבחינת הבא ללמד וגמצא למד.
כשם שיש שני מיני ירידות, כך יש שני מיני מלחמות לכנסת ישראל: הראשון – מלחמה מתוך אנוס⁹. האנוס יכול להיות אנוס טבעי או אנוס שמימי שבו העם אינו אלא מבצע ציווי אלהי – "אנוס על פי הדיבור"¹⁰.
השני – מלחמה המתרחשת לא מתוך אנוס אלא בכוונה תחילה. כפי שהראינו לעיל, מלחמה היא ירידה של הצדיק הקולקטיבי, שירידתו של אברהם למצרים מהווה לה דוגמה. אברהם ירד למצרים לא מחמת שהיה אנוס או חייב, אלא בגלל שהיתה לו רשות לעשות כן, והוא בכוונה תחילה בחר בדרך זו, בגין הסיטואציה שלפניו.

"ייד תהיה לך מחוץ' שיש לו כח רשות לילך לפעמים מחוץ למחנה, שנאמר 'וירד אברם מצרימה' גו' אינון טהירין שהם כוחות החיצונים, רק שצריך וריות יתירה בזה שלא ישאר שם"¹¹.

כלום ניתן לצעוד עוד צעד אחד ולראות במלחמה, לא רק "ירידה", אלא גם עבירה? עבירה שמן ההכרח לעבור לפעמים, עבירה לשמה!

8. אורות ישראל פרק ג, "אורות", ירושלים תשכ"ג, עמוד קמו.

9. על השיטות בחלוקת הקאטגוריות השונות של המלחמה, ראה הרב שלמה גורן, מלחמת מצוה ומלחמת רשות, "מחניים", סט, אייר תשכ"ב, עמחים 5-15.

10. ראה: איש הרטום, על המלחמה במקרא, "מחניים", סט, עמוד 16 ואילך.

11. עמוד תש"ד.

השימוש לגבי המלחמה בקאטגוריה זו של עבירה תראה מוזרה ואף אבסורדית, כשאנו מתייחסים למלחמות כאל מלחמות מצוה ואל מלחמות רשות. אלא שאין דבר זה מופרך לחלוטין. על כל פנים אין כאן סתירה. ויתכן שניתן להסביר זאת הסבר חלק תוך הישענות על דברי הגר"ז סלובייצ'יק:

"וזהו המבואר במה שאיתא באבות פ"ד: ועל כרחק אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני ממה"מ הקב"ה ע"כ. וצ"ב מה שאיתא דהאדם יתן ידין על מעשיו למה כך וכך, שבאמת מצד הדין היה עליו לעשות כך וכך אבל יתן גם 'חשבון' מה שגרם שיהיה הדין כך"¹².

אכן בעל התולדות מפרש את המלחמה כמסמלת את העבירה לשמה.

"וזוהו יובן כי תצא למלחמה על אויבך ר"ל שיוצא לחוץ מגדר קדושה לעבור עבירה"¹³.

אלא שדווקא במצב החדש הזה מתעוררים חיובים חדשים:

"וזהו מחניך קדוש ור"ל לפעמים צריך שיצא מגדר המיצוע עד שיהיה חסיד שנקרא קדוש...רק בזה צריך זריזות יתירה שיהיה נזהר גם מגדר דיבור, וז"ש 'ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריו'...ואם נזהר מערות דבר אז שם קדוש הנ"ל מצילו מאחריו..."¹⁴.

חיובים אלו לזכור גם אז ואף בעיצומה של העבירה, כי אויבינו הגדול הוא היצר הרע. המלחמה איננה נעשית בשמו, אלא בשם מטרה טהורה:

"והיא מ"מ נגד היצה"ר, שיבא תכלית טוב לשמה 'ונתנו ה' אלהיך בידך ושבת שבי'¹⁵.

פסוק זה אכן צריך להבינו במשמעותו האמיתית. "שבי" אין פירושו שבי ממנו, אלא שבי שהוא שובה ונמצא אצלו.

12. בתוך: "הדרשי רבינו הגר"ז סלובייצ'יק" – מפי השמועה על התורה, (ללא תאריך) סימן בעמוד ג. במאמר הנ"ל בערה 1, סו"ד, עמוד 154 תוארת את תקותו של הראי"ה, שאכן תהליך שובנו לארץ ישראל יוכל להתרחש מבלי להיזקק לאלימות. "אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת בשרון של רשעה" (אורות עמוד יד). כאן שורש הגלות עד עת הזמיר, זמיר עריצים" זמיר עריצות בו נכל לחזור אל במת ההסטוריה מבלי להיזקק לאותו "כשרון של רשעה". רעיון זה, לפיו אם יזכו ישראל יירשו את הארץ ללא מלחמה, כבר הובע בהגות היהודית בימי הביניים. וראה במהדורתי לספר "ארבעה טורים" של ר' אברהם בר' ליאון העתידה לראות אור אי"ה בקרוב.

13. עמוד תרפח.

14. עמוד תשד.

15. עמוד תרפח.

"כי זה תכלית הטוב הוא בשבי אצל היצה"ר והעבירה ו"ש זראית בשביה" כשאתה בשביה שהיא העבירה אשת יפ"ת שהיא תכלית טוב, 'וחשקת בה' דוקא, ולא בחברתה שהיא עצם העבירה דלא מתהניא מעבירה עצמה".

לא רק המטרה הטובה, תכליתה של המלחמה, שרויה בשבי, אלא אף אתה, כשאתה נלחם, אתה בשבי העבירה שם צריך אתה למצוא את אשת יפת תואר, שהיא התכלית הטובה של המלחמה, וצריך אתה לחשוף בה ולהנצל מחשק חברתה, עצם המלחמה.

"או 'ולקחת לך לאשה' לקוחין יש לך בה, ואחר כך זהבאתה אל תוך ביתך... 'תוך' הוא היצה"ט שהוא תכלית נצחי, וכאשר עשה עבירה לתכלית טוב, נעשה העבירה כסא אל הטוב, ונעשה הכל טוב, ו"ש זהבאתה גם העבירה אל תוך ביתך... אומנם יש בזה מקום לטעות ולומר, בעצם העבירה נכנס בקדושה, וזה אינו, כי צריך הבדלה".

לפנינו שני צדדים משלימים: 1. האובייקטיבי: דהיינו קיומה של סיבה צודקת למלחמה, של "תכלית טוב". 2. הסובייקטיבי: שהיוצאים למלחמה יהיו בעלי כוונות טובות ונכונות. הגבול של העבירה הוא ההנאה העצמית¹⁶.

"וזה הכלל יהיה לאדם אם אינו נהנה מעבירה עצמו, שהיא רעה אצלו, ומתבייש מעבירה, ומצער עליה, רק שצריך לעשותה כדי שיבא מזה תכלית טוב שהוא לשמה, אז שרי. ואם לאו — לא יעשנה"¹⁷.

במלחמתו של אברהם להצלת לוט בא לידי ביטוי מרכיב סובייקטיבי זה של המלחמה הצודקת. כאן מובלטות כוונותיו האמיתיות של אברהם, כשהוא נמנע מליטול חלק מן השלל מחוט ועד שרוך נעל, והוא משחרר את הנפשות השבויות. זאת היא בדיוק משמעות החרם על יריחו — ההכרה שהמלחמה היא מלחמת חובה ואין בה משום תאות כיבוש. החייל מבצע פסק רין שמימי, שלא נגזר על ירו וגם לא למענו. רק כאשר שלם עוון האמורי הותר לו להכנס לארץ היעודה.

* * *

הדיאלקטיקה הבסיסית שעליה עמדנו לעיל נתנסחה לעיתים נסוח שונה, שעליו מבקש אני לרמוז בקצרה. כוונתי לדיאלקטיקה הקוסמית הבסיסית, הנוצרת על ידי העימות שבין חסד לגבורה. את הדיאלקטיקה הזאת ניתן להעביר לתחום החברתי. חסד וגבורה פועלים בחברה האנושית. החסד, הוא הכוח שמביא לידי שתוף

16. ר' יעקב יוסף מתבסס בזכר זה על דין הגמרא על יעל (יבמות קג ע"ב).

17. עמוד תרפח.

פעולה ולכלל ליכוד, כנגד זה אין הגבורה אלא הכוח המחייב את הגבול, את הדיפרנציאציה ואת האינדיבידואציה. על משמעותו של החסד יכולים אנו ללמדו מדבריו של רבי שמשון רפאל הירש בהקשר קרוב:

"(העולם לא נברא במאמר אחד) אלא בעשרה מאמרות של התפתחות יעד חיים לעולמו, וברא המון כוחות והחזירים זה בזה לפעול יחדיו לפי דברו; אחר הפרי, שהאחד ישא את חברו, ושמעתה איש מהם לא יכול בקרבו את תנאי קיומו ופעולתו, אלא יקבלם מידי אחיו, יצור כמוהו, כדי ששוב יאצל הוא תנאי חיים ופעולה לאחיו וכדי שכל פרט ופרט ישמש במידת כוחותיו סיוע, ככל כמה שיהי רב או מעט, לקיום הכלל"¹⁸.

מצבו היסודי של העולם הוא אכן כזה שאין אני מקבל ישירות את השפע המבטיח את קיומי. הוא מגיע אלי כחלק של מכלול, של הקוסמוס בולו, אשר חלקיו השונים חייבים לגמול חסד זה עם זה.

לכאורה מספיק החסד כדי להבטיח קיומו של עולם, אלא שכבר העיר הרמב"ם "כי בכל אדם כוח וגבורה בהכרח". הגבורה היא אליבא דידיה "כדמות הכח הרוחה בכוחות הטבעיות"¹⁹.

אלא שהחסד והגבורה מולידים פסולת. הפסולת של החסד היא ישמעאל "המשוקע בכל תאות העולם הזה אשר לא ידע בושת", בנו של אברהם סמל החסד. והפסולת של הגבורה היא עשו "יצא חרב עשו הבא מצד בקשת התנשאות על הזולת" – בנו של יצחק סמל הגבורה²⁰.

המיליטריזם, מחד גיסא, והמאבק למען כאן ועכשיו אשר איננו יודע בושה וגבול מאידך גיסא, שביניהם מתמקד לעיתים המאבק הפוליטי על המלחמות, אינם אלא הפסולת הכפולה של אותם כוחות, הבונים את החברה האנושית. יעקב מסמל את קו היושר "המחובר מב' הקצוות" – ההרמוניה שבין שני הכיוונים. הרמוניה זו יסודה הוא דתי: "רק מדת אמת ליעקב שהוא הדביקות באמת לאמיתו..."²¹

מלחמות העולם של הדורות האחרונים הוכיחו כי יתכן שמאחורי המלחמות מסתתרות אידיאות, אך עם כל זאת היתה בהן כמות ענקית של הרס לשמו. אין בכוחה של מידת הדין להסביר את המלחמות. נזיקין שונים נאמרו בשור: השן יש הגאה בהיזקו, הרגל מזיק כדרכו, אולם אין הם יכולים להסביר את הכל. יש גם קרן שכל כוונתה להזיק. יש היזק לשמו. יש מלחמה שמקורה בסיטרא אחרא עצמו:

18. ר' ש"ר הירש, אגרות צפון, הרצאת מוסד הרב קוק, איגרת ג, עמ"ד יג.

19. מורה נבוכים, חלק ב, פרק לח.

20. ראה ר' צדוק הכהן רססי לילה, לובלין חרס"ג, עמ"ד 59.

21. רססי לילה, שם.

"וכבר ידעת כי כל מי שלא הגיע לו זאת הצורה אשר ביארנו ענתה (הצורה האנושית באמת) הוא אינו איש, אבל בהמה על צורת איש ותבניתו, אבל יש לו יכולת על מיני היוק וחדוש הרעות, מה שאין כן לשאר בעלי חיים, כי השכל והמחשבה שהיו מוכנים לו להגעת השלמות אשר לא הגיע, ישתמש בהם במיני התחבולות המביאות לרע והוליד הנזקים, כאלו הוא דבר ידמה לאחדם או יחזקהו... ואמרו במדרש כל אותן ק"ל שנה שהיה אדם נוזף בהם היה מוליד רוחות, ר"ל שדים"²².

* * *

הצדדים האנתרופולוגיים הפסיכיים של חסד וגבורה, הם אהבה ויראה, ואכן יש במלחמה משום התגברות על האהבה ועל היראה גם יחד.

"ונגד התפשטות אהבת חסד שהיא בין לרעים בין לטובים, אמר: אל ירך לבבכם מצד רבות החסד, ונגד היראה אמר: אל תיראו"²³.

פה אנו עוברים מן המישור הציבורי של כלל ישראל, של הצדיק הקולקטיבי, אל המישור של החייל הכודר וההתמודדיות שלו בשעת המלחמה. אך גם בבואנו להסביר את מצוות "אל ירך לבבכם" ואת מצוות "אל תיראו" השתמשנו באותם מושגים שהשתמשנו בהם במישור הראשון ויש להתייחס לשאלה כיצד ניתן לקיים את מצוות "אל תיראו" שהיא כה מנוגדת לרגשות הטבעיים עמוק בלבו של האדם, בייחוד כאשר הפחד מלווה בדאגה לקרובים היקרים אשר בעורף. דומני שלא נטעה אם נטען כי שני מצבים הם, שבהם מתגבר החייל על הפחד. האחד הוא תוצאה של אי המודעות לסכנה. השני – הוא תוצאה של שרץ השנאה הגורם לו להתגבר על פחדיו. אל מול שתי האופציות האלה צריך היה להעמיד אופציה שלישית המתבססת על תודעתו של האדם. כאן מתגלית משמעותה של מצוות המלחמה, המקשרת את היחיד לכלל. כאן המלחמה היא מלאכת ד'.

כדי להבין את מלוא משמעותה של מצווה זו, מן הראוי להשוות אותה כקונטרסט למעמדו של החייל במסגרת הפילוסופיה המדינית האפלטונית. במדינה האידיאלית מתגבר אפלטון על בעיותיו האישיות של החייל על ידי הפיכת הצבא למכונת מלחמה, למעמד המנותק לחלוטין מן הקשרים המשפחתיים. נראה לי שזה מה שעמד בפני הרמב"ם, שהכיר את גישתו של אפלטון כאשר פסק בהלכות מלחמה:

"ולא יירא ולא יפחד, ולא יחשוב לא באשתו לא בבניו אלא ימחה וזכרונו מלכו ויפנה מכל דבר למלחמה"²⁴.

22. מורה נבוכים, חלק א, פרק ז.

23. תולדות יעקב יוסף, עמוד תרעט.

24. הלכות מלכים, ז, טו.

התגברות – בן, סרוס נפשי – לא! הפיתרון איננו בהפיכת החייל לאיש מלחמה שאומנתו היא נשמתו. אלא להעלותו למדרגת אדם ככל אדם, שיודע למלא את משימתו כאשר הוא נקרא לעשות אותה.

* * *

המלחמה היא ירידה, ואולי יש בה גם בחינת עבירה לשמה. סכנות רבות אורכות בירידה זו. את הערובה העיקרית שהצדיק הקולקטיבי לא ימעד בירידה זו אנו מוצאים בדברי חז"ל על העבירה לשמה:

”אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים... דקא שדי בה זזהמא...” (יבמות קג ע”א-ע”ב)

בפירושו של בעל התולדות דבר זה בא לידי בטוי בהרגשתו של הצדיק הקולקטיבי כי העבירה, ובמקרה רידן המלחמה, היא “רעה אצלו ומתבייש מעבירה ומצער עליה”²⁵.

אכן, לפנינו נסיון להעמיד סוג אחר של אדם ושל עם היוצא למערכה, אדם שאנושיותו לא סורסה.