

המוסר המלחמתי בתורה

הרב יעקב אריאל

מלחמה ומוסר

בתפיסה האנושית המקובלת מלחמה ומוסר הם תרתי דסתרי. המוסר בנוי על רגשי חמלה, חסד ורחמים, ואילו המלחמה מושתתת על אלימות, אכזריות ושפיכות דמים – תהום פעורה בין השניים! כנגד זה, המוסר התורתי אינו מוסר רגשי, הוא מוסר הלכתי. אמנם, אין ההלכה באה לדבא, חלילה, את רגשי המוסר, אדרבה היא באה לטפחם ולעדנם, ברם, ההגיון ההלכתי קודם לרגש המוסרי, הוא מבקר ומנווטו, ואינו נותן לרגשנות המוסרית העיוורת, לכשעצמה, לקבוע אמות מידה מוסריות. בהגיון ההלכתי הצרוף לא תיתכן איפוא סתירה בין מלחמה למוסר. הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ומי שאמר: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות" (ישעיה ב, ד) הוא גם שאמר "כתו אתיכם לחרבות ומזמרותיכם לרמחים" (יואל ד, י). ומי שנתגלה כזקן מלא רחמים בהר סיני, הוא שנתגלה כאיש מלחמה בים סוף (רש"י שמות כ, ב, ע"פ המכילתא).

ערכיו המוסריים של הלוחם היהודי אינם צריכים להתערער. הוא יודע כי בשעת הצורך עליו להלחם, באותה מידה שעליו לתת צדקה ולעשות שלום בין אדם לחבירו. לכל זמן ועת לכל חפץ. עת מלחמה ועת שלום. שניהם מרועה אחד ניתנו. מפי אדון כל המעשים, בעל המלחמות ואדון השלום.

הבעיות המוסריות שנעסוק בהן במאמרנו זה תהיינה בעיות הלכתיות: מהו הצידוק ההלכתי למלחמה ולשפיכות דמים? מהו ההיתר לסכן חיילים ואזרחים? וכמה רבות. אנו נשתדל להוכיח, שאין לפנינו שני מישורי התיחסות הלכתיים שונים – לא מישור מוסרי ומישור מלחמתי, לא מישור אזרחי ומישור צבאי, אלא מישור אחד ותורה אחת הם לאזרח ולחייל, ללוחם ולשאינו לוחם. העיקרון הוא אחד, ורק ההגדרות העובדתיות וההתייחסות אליהן שונות במצבים השונים.

היתר הסיכון במלחמה

הבעיה הראשונה שנעסוק בה היא עצם צידוקה של המלחמה. כיצד מותר להרוג, וליהרג, והרי על שניהם חל איסור התורה "לא תרצח"!? ואף כי למלחמת מגן, להרוף אויב שפולש ומסכן את קיום העם, יש הצדקה מצד "הבא להורגך השכם להורגו", עדין השאלה במקומה עומדת לגבי מלחמות אחרות כגון שבעת עממין,

כיבוש ארץ ישראל לדעת הרמב"ן ומלחמות הרשות למיניהן. גם במלחמת מגן יכול השואל לשאול מה ההיתר להילחם, אם האויב מוכן לקבל כניעה מסודרת? בכל המלחמות הנ"ל הבעיה היא לא רק ההיתר להרוג את האוייב, אלא גם ההיתר להסתכן בעצם ההשתתפות במלחמה? היכן מצאנו שמצוה מן התורה תדחה פיקוח נפש, מלבד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים? וכבר העלה את השאלה האחרונה בעל "מנחת-הינוך" (מצוה תרד ובעוד מקומות). והתשובה המסתברת לשאלה זו היא שמלחמה אינה נמדרת בקנה מידה אישי, אלא בקנה מידה ציבורי. יחיד מישראל המתקוטט עם גוי בדרך מקרה עדיין אינו הופך את העימות האישי למלחמה כוללת. רק לגבי ציבור היוצא להלחם נגד ציבור אחר נחשב העימות למלחמה. במלחמה הופך הציבור להיות אישיות גדולה אחת. סיכונם של יחידים מקרב הציבור נמדד אפוא ביחס לציבור כולו. ולפי שכל הציבור נחשב במלחמה לאישיות אחת, נחשב הפרט לאבר אחד בגוף זה, ודינו כדין אבר ביחס לגוף הפרטי. וכשם שמותר לסכן אבר אחד לשם הצלת הגוף כולו, ואין כאן שאלה של "פיקוח נפשו" של האבר כביכול, אלא אדרבה, פיקוח הנפש של הגוף כולו מחייב את סיכונו של האבר הבודד. הוא הדין במלחמה, הפרט, שהוא כאבר פרטי בגוף הכללי, חייב להסתכן לשם הכלל, (וראה עמוד הימיני למור"ש הגר"ש ישראלי שליט"א ס' יד) באותן מצוות בעלות אופי ציבורי כגון מחיית עמלק, כיבוש ארץ ישראל להרמב"ן וכדומה, שבהן יש חיוב או היתר להילחם, התייחסה התורה אל הציבור כולו כאל אישיות אחת, וממילא מותר ליחיד להסתכן בהשתתפות במלחמה זו. אין כאן שאלה של פיקוח נפש כלל, כי ההתייחסות במקרה זה אינה אל היחיד אלא אל הכלל.

נמצא איפוא שהעיקרון המוסרי, שאסור לאדם להרוג את עצמו, איננו משתנה במלחמה — הוא נשאר בעינו, משתנית רק זווית הראיה. פיקוח נפשו של היחיד מתגמד מול זה של הכלל, וסיכון היחיד נתפס כסכנת אבר בלבד. (ועיין מה שנכתב בספר "לוח לאילוח", לזכרו של יעקב אילוח הי"ד עמ' 48).

להשלמת הרעיון מן הראוי להביא את הגמרא במסכת הוריות (ו ע"א), ש"אין ציבור מתים". ציבור הוא מושג מופשט. אמנם פרטים הרבה מרכיבים אותו, אך מותם של הפרטים אינו גורם בהכרח למותו של הציבור. ציבור אינו מת!

סיכון אישי וסיכון ציבורי

על פי הגדרה זו יש מקום להבחין בין סיכון אישי לסיכון ציבורי. במלחמה אין התורה מתחשבת בסיכונם האישי של הלוחמים. כשנשקפת סכנה לכלל כולו — שאני. אף על פי שמובטח להם לישראל שיתקיימו לעד, אין לסמוך על הנס, ואיננו רשאים לסכן את כלל ישראל. במקרה כזה הכניעה, אם היא מבטיחה את הקיום הלאומי, עריפה.

זו היתה גישתם של רבותינו ו"ל בתקופת חורבן בית שני, ושל חלק מחכמי ישראל בתקופת מרד בר כוכבא. (במקרה האחרון היו ככל הנראה הערכות שונות על סיכויי המרד וסיכוניו). כל היקש מעמדתם של גדולי ישראל בסיטואציות האמורות לסיטואציות אחרות, בהן אין הסיכון לכלל הציבור, אלא ליחידים ממנו, מוטעה איפוא מיסודו.

מסתבר שהציבור היהודי שבארץ ישראל הוא המוגדר כציבור. הלכה זו נלמדת מן הגמרא בהוריות (ג ע"א) קהל ארץ ישראל נקרא "קהל", קהל חוץ לארץ אינו נקרא "קהל" (ועיין סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנג). לפיכך, ספק אם עימות בין יהודים לבין גוים בחוץ לארץ יוגדר כמלחמה במושגים ההלכתיים. ההתייחסות לעימות כזה תהיה אישית, וסיכונו האישי של הפרט ישקל במלוא האחריות ובמושגי החשיבה ההלכתיים הקונבציונאליים.

הציטאטות שיש מצטטים ממקורות ומשמועות שונות, טעונות אפוא בדיקה יסודית, באיזו סיטואציה נאמרו: בגלות או בארץ ישראל בסיכון כלל-ישראלי או בסיכון אישי? אביא, דרך משל, את השמועה בשמו של ר' חיים מבריסק שהגיב על דברי אותו יהודי שהתבטא בשלהי מלחמת העולם הראשונה, שאם כתוצאה ממנה תבוא הגאולה היו כל הקרבנות הרבים כדאיים. ר' חיים, כך אומרת השמועה, הגיב ואמר, אין כל הצדקה לסכן את חייו של יהודי ואפילו אחד לשם הבאת הגאולה! גם אם נניח ששמועה זו נכונה, אין להניח שגאון כר' חיים יתכחש לכך שגם מלכות המשיח תעסוק במלחמות (רמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"ד) ומלחמה הרי כרוכה בסיכון. ר' חיים התייחס איפוא לתנאי הגלות, בהם השיקולים הם אישיים ולא ציבוריים. ועוד ניראה, שר' חיים היתכוון לומר, כי לכתחילה עדיף שהגאולה תבוא ללא סיכונים וקרבנות. שכן במקרה זה אין כל מחלוקת. המלחמה אינה תכלית לעצמה, אלא אמצעי אחרון, כשאין כל אפשרות אחרת. ולהוציא מליבם של טועים, המוכנים לכתחילה להקריב קרבנות לשם החשת הגאולה, אמר ר' חיים את אשר אמר.

בשולי פרק זה מן הראוי להוסיף שלענ"ד סיכון כלל ישראל אין פירושו רק סכנה מוחשית לרוב תושבי ארץ-ישראל היהודים, אלא גם סכנה לחלק ניכר מן הציבור, סכנה חמורה, שאין הציבור יכול לעמוד בה, מהווה סכנה לכלל כולו. הדבר דומה לסכנת אבר שהנשמה תלויה בו. (ומן מהאמור בשברעות לה ע"ב "מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא" אין ראייה לנדון דידן. שם מדובר בדיעבד, ובמלכות נוכרים).

הבחנה בין מלחמת עמלק למלחמת שבעת עממין

ההגדרה האמורה תסייע בידינו לפתור סתירה מפורסמת בספר החינוך, שעמד עליה ה"מנחת-חינוך". במצוה תכה, במלחמת שבעת עממין כתב החינוך: "שאם בא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל מצות עשה זו". והקשה ה"מנחת חינוך", הרי כל מלחמה כרוכה בהכרח בסיכונים ובכל זאת צייתה התורה עליה ולא התחשבה בסיכון, ומדוע דורש ה"חינוך" שלא יסתכן בדבר? ומדוע לא התנה תנאי זה גם במלחמת עמלק (מצוה תכה) שלא יסתכן בה? לפי האמור לעיל, התשובה היא שבהחרמת שבעת עממין תיתכנה שתי אפשרויות: האחת, שיחיד מיישראל ימצא אחד משבעת העממין ויהרגו, השניה, שעם ישראל, כעם, יצא למלחמה על שבעת עממין. באפשרות הראשונה באמת אין היתר להסתכן. מצוה זו היא ככל המצוות ואינה מלחמה, שהרי היא מצוה המתקיימת באופן אישי, ולכן אין לקיימה במקום שיש בו פיקוח נפש. אך באפשרות

השנייה, כשהעם יוצא למלחמה ככלל, לא יובא בחשבון שיקול הסיכון. כי, כאמור, במישור הציבורי אין סיכוננו של היחיד נחשב לפיקוח נפש כלל, אלא כסכנת אבר. כנגד זה מלחמת עמלק היא רק באופן אחד בלבד, בדרך המלחמה הציבורית. אין בה אופן אישי כלל, ויחיד מישראל אינו חייב להרוג עמלקי. לכן לא הזכיר החינוך את סיכוננו של היחיד במלחמה זו. (ולכן מצוה זו תלויה במלך דווקא, סנהדרין כ ע"ב) (אמנם בדפוסים מסויימים של ספר החינוך (מצוה תרד) נאמר שהחיוב במלחמת עמלק הוא על כל יחיד מישראל, אך בדפוס וילנא הושמט קטע זה, ודברינו נכונים לגירסה זו, התואמת את שיטת רוב הראשונים. ועיין "התורה והמדינה" כרך ד, מאמרו של הרב מ"ד ולנר, עמ' כד, וכרך ה-ו, מאמרו של מו"ר הרב אריה בינה שליט"א, ובספר "משפט המלחמה" להר"ש אריאלי עמ' יט).

פרשת שכם

יסוד דברינו בנוי על דברי המהר"ל מפראג, בספרו "גור אריה" על פירוש רש"י בפרשת "וישלח". המהר"ל שואל: אם שכם חטא, כל העיר מה חטאה? והוא מתרץ: "דלא דמי שתי אומות, כגון בני ישראל ונעננים שהם שתי אומות, כדכתיב ויהיונו לעם אחד; שמתחילה לא היו עם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה... וכך הם כל המלחמות." לדעתו לא היה כאן עימות אישי בין שמעון ולוי לבין שכם וחמור. שכם וחמור ייצגו את העיר כולה. הם הביאו בסוד עצתם את כל בני העיר והשפיעו עליהם למול את עצמם. גם שמעון ולוי ראו את עצמם מייצגים את כלל ישראל שבאותה עת. העימות היה דומה לעימות שבין דוד לגולית, שאמנם היו אנשים פרטיים, אך ייצגו את צבאותיהם.

יתכן שיעקב, כשכעס עליהם על שלא נטלו עצה ממנו, טען שבכך הם לא ייצגו את משפחתם, אלא את עצמם בלבד, ולכן לא היתה הצדקה מוסרית למלחמתם. עובדה זו הפכה אותם, לדעתו, מלוחמים נעלים לרוצחים פשוטים. יעקב לא התנגד אפוא לעצם התגובה, ולא ראה בה, כשלעצמה, מעשה לא מוסרי. ו"אפילו בשעת תוכחה לא קילל אלא אפם" (רש"י בראשית מט, ז) — כלומר, הצורה בה פעלו שמעון ולוי, מתוך כעס וריתחה, וללא שיקול דעת והתייעצות עם אביהם, היא שגרמה לכך שיעקב שלל את מעשיהם. וכאמור, בגלל צורה זו השמיטו מתחניהם את הבסיס הציבורי, שהוא גם הבסיס המוסרי, למעשה שעשו.

מכין ועונשין שלא מן הדין

בדברינו האמורים נוכל אולי להסביר גם את הרשות הנתונה למלכות, או לבית הדין, להטיל עונש מוות שלא על פי דין, אלא בהוראת שעה. מו"ר הגר"ש ישראלי (במאמרו "תקריית קיביה לאור ההלכה", "התורה והמדינה" כרך ד', ובספרו "עמוד הימיני" סימן ט וסימן טז) מעניק לציבור סמכות להחליט על קיפוח חייו של אדם בהוראת שעה. ומכאן הוא מגיע גם להבנת הלגיטימאציה של המלחמה בכלל. נחלק עליו הגרש"י זיין וטוען, שכשם שאין אדם רשאי לאבד את עצמו, או אפילו לחבול בעצמו, משום שאין נפשו ברשותו, אלא בידי הקב"ה, "כי כל הנפשות לי-

הנה", כך אין לציבור סמכות להחליט על נטילת נפשו של אחד מפרטיו. לפי הרב ישראלי יש להבחין בין אדם החובל בעצמו, כשאין סכנה נשקפת לגוף כולו, לבין אדם החובל בעצמו, כדי להציל את כל הגוף מסכנה. במקרה האחרון לא זו בלבד שמותר לאדם, אלא אף חובה עליו, לחבול בעצמו כדי להציל את עצמו. ולפי שהציבור כולו נחשב כגוף אחד, אם נראה לו, שהבטחת שלומו וקיומו של הציבור מחייבת נטילת נפשו של עבריין חמור, הרי הדבר דומה לקטיעת אבר מסוכן כדי להציל את כל הגוף. וזוהי הוראת שעה שבה הדבר מותר. כלומר כשנראה על פי צורכי השעה, שהצלת הגוף כולו תלויה בהמתת איש אחד. (ועיין "משפט כהן" למרן הרב זצ"ל ס' קמד, שמותר לאדם לסכן את עצמו לשם הצלת כלל ישראל בהוראת שעה, למיגדר מילתא, אם נראה הדבר שאילו היה כאן בית דין היה הוא מתיר את הדבר בהוראת שעה. והדברים עולים בקנה אחד).

רמז להבחנה בין רצח פרטי לבין שפיכת דמים ציבורית יש למצוא על פי ה"זוהר" באיסור "לא תרצח" (זחר שמות, יתרו, תקסה). בטעם העליון נקראת דיברה זו בהפסקה של טיפחא בין ה"לא" לבין ה"תרצח". כלומר, רמז רמזה לנו התורה בהפרדה זו, שפעמים יש לקיים את ה"תרצח", ויש היתר לדבר.

בעל "צרור המור" מפרש רמז זה ומכוון לבית דין בהטילו עונש מוות. ולפי זה מובן מדוע קוראים בטעם העליון בציבור דווקא. כי רק לציבור נרמז הרמז הנ"ל – שהרציחה מותרת – ולא ליחיד. על פי דרכנו נוכל לומר שהוא הדין לכל הריגה שנמסרה לציבור, כגון מלחמה.

והנה במסכת כתובות (לב ע"א) נאמר על עונש מלקות שהוא איסור "שהותר מכללו בבית דין". כלומר, איסור "לא יוסיף", שממנו נלמד האיסור לחבול באדם, הותר בבית דין ולכן רשאי בית דין להלקות. והעיר ה"אור-שמח" (פ"ב מהל' רוצח ה"ט) שלא מצינו שגם איסור רציחה "הותר מכללו בבית דין", ואף על פי כן בית דין רשאי לחייב מיתה. ומכאן הוכיח שאדם לאחר פסק דין של מיתה נחשב ל"גברא קטילא", ובית דין בשעת ביצוע גזר הדין הורגים "אדם מת" ולא אדם חי. אולם מה יענה ה"אור שמח" על אדם הנידון על ידי המלכות, או שנהרג במלחמה, שאז אין לו דין גברא קטילא? לדברינו, שהריגה בציבור שאני, הדבר מיושב. כשהותר לציבור להרוג אדם, כגון בבית דין, מלך, או מלחמה, הראיה היא ראיה כוללת של הכלל כולו, והפרט אינו אלא אבר אחד בגוף כולו, והריגתו אינה נחשבת לרציחת אדם אלא לחבלה באבר בלבד.

חוקיותה של מלחמת הרשות

מעתה נפתח לנו פתח להבין את חוקיותה של המלחמה בכלל, אפילו של מלחמת הרשות, גם כשהרקע הוא כלכלי. (ראה ברכות ג ע"ב: "אמרו לו, אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה... אמר להם לבו ופשוטו ידבם בגדוד...") כשם ששני בני אדם עלולים לריב ביניהם על רקע ממוני, כך רשאויות האומות להילחם ביניהן על רקע דומה.

דרך משל, אדם שגזל חפץ מחברו, רשאי הנגזל ליכנס לחדרו של הגזול ולשבור את שיניו וליטול את שלו, מדין – "עביד אינוש דינא לנפשיה" (בבא קמא כז ע"ב).

עם זאת אם הגזלן סבור שהחפץ איננו גזול, והוא לקחו כדין, רשאי גם הוא לשבור את שיניו של הנגזל. הוא הדין באומות. אם אומה משוכנעת שחלק משטחה, או ממקורות פרנסתה, נלקחו על ידי אומה אחרת היא רשאית ליטול את שלה בכוח, אך גם האומה השנייה רשאית להגיב בכוח תחת כוח. אלא שבמישור האישי מתבטאת התיגרה בחבלות בלבד. בעוד שבמישור הציבורי משמעותם של חבלות מעין אלה היא הריגתם של יחידים מבני האומה המותקפת והנתקפת כאחד.

יתירה מזאת, בעיה כלכלית רצינית במישור הציבורי, עלולה להוות סכנה ממשית לחלקים מן הציבור. עמד על כך הגר"י ענגיל בספרו "אוצרות יוסף" על שביעית (עמ' 92). הוא הסתמך על שיטת הגאונים במסכת שבת (מב ע"א), שהתירו לכבות גחלת בשבת ברשות הרבים, משום שנוק לרבים עלול ליהפך לסכנת נפשות ליחידים. (ועיין בספרו "בן-פורת" ח"ב סי' י). ואם כן מותר לאומה לסכן יחידים מבניה, אפילו בשל סיבה כלכלית (מוצדקת כמובן), כשנראה לבית הדין הגדול (שרק על פיו מותר להוציא למלחמה כזו) כי בסופו של דבר עלולה סיבה זו לסכן יחידים מן האומה. וממילא מותר לסכן גם את בני האומה שנלחמים נגדה בגלל העושה שעשקה, כי מאי חזית שבני האומה הנעשקת יסתכנו יותר מבני האומה העושקת? ובגלל הזהירות המרוכה שבה יש לשקול מקרים חמורים, כגון מלחמות רשות מעין אלה, הגבילה התורה את המלך, שלא יוציא למלחמת הרשות אלא על פי בית הדין הגדול, ושיחררה מעורכי המלחמה את מי שבנה בית ולא הנכו, נטע כרם ולא חיללו, שארס אשה ולא לקחה והירא ורך הלבב. מגבלות קשות אלו ימנעו מלחמת רשות שאינה הכרחית.

ושמא זהו ההבדל שבין הזמן הזה לימות המשיח. בזמן הזה אין גוף אובייקטיבי בין-לאומי, בעל סמכות, המסוגל להכריע בסכסוכים בין האומות. משום כך כל אומה המשוכנעת בצדקתה עלולה לצאת למלחמה על יריבתה. ומבחינתה הצידוק לכך הוא "עביד איניש דינא לנפשיה", וגם מי שחולק על דין זה, יודה במקום שאין בית דין אובייקטיבי ומוסמך שאפשר להגיש בפניו את הנושא לביורור (עין בבא קמא כו ע"ב). אך בימות המשיח כשיתקיים הכתוב "ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ" (ישעיה יא, ד) כשיהיה אדם אובייקטיבי ובעל סמכות, שניתן להביא בפניו כל סכסוך בין האומות, לא תהיה עוד הצדקה למלחמות. ולכן המשכו של הפסוק "ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים" הוא "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ד).

פגיעה באוכלוסיה אזרחית במלחמה

לא רק לוחמים פרטיים עלולים להיפגע תוך כדי המלחמה, וכאמור, זהו אחד מגדריה החוקיים של המלחמה. גם אנשים ניטראליים, שנקלעו במקרה לשדה הקרב, עלולים להיפגע. תקדים לכך מצינו בפסוק (שמואל-א טו, ו) "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו". משמע שאלמלא סר הקיני מתוך העמלק, היה עלול להיספות עימהם. ושאל לא היה נרתע משום כך מלהילחם בעמלק. (ראוי להוסיף, כי לפי פרשנינו הקדמונים, שמפיהם אנו חיים, היו הקינים יהודים!)

אף עניין זה מוצא את צידוקו המוסרי בתוך מושג המלחמה שהגדרנו עד כה. המלחמה היא בין עם ישראל לעם עמלק. יחידים מישראל ומבני עמים אחרים שנקלעים לשדה המערכה אינם יכולים להוות שיקול בראייה הציבורית הכוללנית, שהיא, ולא הפרטית נדרשת בשעת מלחמה. לכן פגיעה ביחידים אלו איננה אסורה. וכן מצינו שיעקב חשש מפגישתו עם עשיו "ויירא יעקב מאוד ויצר לו". (בראשית לב, ח) דרשו חז"ל: "ויירא" – שמא יהרוג אחרים. לדעת הפרשנים (רבי אליהו מזרחי ו"גור-אריה" להמהר"ל מפראג) הכוונה איננה לעשיו עצמו, שעל הריגתו – לו היה נהרג – לא היה על יעקב להצטער (שכן עשו רחף היה, והבא להרגך השכם להורגו). אלא צערו של יעקב התייחס לאותם אנשים שנילוו אל עשיו בעל כורחם, ולהם לא היתה כל כוונה לפגוע ביעקב, אולם היה קיים חשש שמא תוך כדי המלחמה יפגעו אף הם, ועליהם הצטער יעקב. וראוי דבר נוסף לתשומת לב, יעקב רק הצטער על הריגתם, אך לא ויתר על המאבק בעשיו בגללם, שאם כן לא היה לו על מה להצטער. יעקב התכוון למלחמה, ומכאן שזו דרכה וטבעה, שלפי שניתנה רשות למשחית להשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע. יעקב הצטער על תופעה הכרחית זו, אולם לא מנע אותה. (עיין "דברי דוד" לבעל הט"ז). לכך אולי התכוונו חז"ל באומרים "טוב שבגויים הרוג במלחמה" (תוספת המילה "במלחמה" מצויה בהרכה מקורות. עיין תורה שלמה פרשת וארא, מלזאים אות יט). כלומר, בשעת מלחמה עלול ליהרג גם גוי טוב, אך משום כך אין להירתע מן המלחמה עצמה. לפיכך הפיגו חז"ל את החשש מפני הריגת הגוי הטוב, ואת ההימנעות מן המלחמה כולה בגללו, בהתירם את דמו לכתחילה. (עיין במאמרו של מו"ר הגר"ש ישראלי שליט"א "תקרית קיביה לאור ההלכה", "התורה והמדינה" כרך ד).

על אף האמור עד כה, טעות חמורה יטעה מי שיבקש להסיק מדברינו כי התורה דורשת להתעלם במלחמה מכל רגש מוסרי, אנושי וטבעי. אמנם במלחמה מושם הדגש על ערך הכלל ומטרותיו למען הציבור, והיחיד נדרש למסור את נפשו ולוותר על שיקוליו המוסריים הפרטיים למען מוסר הכלל, אך עם כל זאת לא מצינו שהתורה התעלמה מן הרגש המוסרי הטבעי או שהיא דרשה לדכאו.

משוח מלחמה

בדברי משוח המלחמה אל העם לפני היציאה לקרב (סוטה מב ע"א) אין שום רמז לליבוי שנאה כלפי האויב, או דברים בשבח האלימות והאכזריות. דבריו כוללים אך ורק ביטחון בה', הסרת אשליות ברבר כוונותיו של האויב והדגשת קידוש ה' במלחמה, שנצחון עם ישראל על אויביו הוא נצחון ה' על הכופרים בו.

משוח מלחמה מיהו?

דווקא כוהן גדול, מזרעו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אשר בשלום ובמישור הלך עם ה', ותפקידו העיקרי הוא הארכת החיים, המותנים בשלום ושלווה. על המזבח נאסר להניף ברזל, וקול ברזל לא נשמע בבית בהיבנותו. במשכן היו כל המתכות לכר מן הברזל. הכוהן בכל אישיותו הוא מחאה גלויה נגד המוות וקיצור החיים. לכן אסור לכהן להיטמא למתים. והכוהן הגדול הוא האחראי לכל רצח בשגגה, הנעשה בכל מקום שהוא – תפקידו להעלות את הרמה המוסרית

בעם ישראל, עד שאפילו רצח בשגגה ייעלם מן העולם. אך טבעי הוא איפוא, שהמקדש הוֹא מרכזו הרוחני של העולם כולו, אליו פונה גם הגוי בתפילתו. בו מקריבים קרבנות לשלום כל העמים, כי בו מתאחדת כל האנושות בשאיפה אחת ובאמונה אחת: "כי ביתי בית תפילה יקרא לעל העמים" (ישעיה נז, ז).

ועם כל זאת לא הכוהן הגדול הקבוע הוא שמשמש גם כמשוח מלחמה. הכוהן הגדול הקבוע אינו יוצא מן המקדש. הוא חייב להמשיך בתפקידו להעלות את הרוח ולאחד את האנושות, ואין הוא יכול לעודד את לוחמי ישראל במלחמתם נגד אומות העולם. לשם כך ממנים כוהן גדול אחר, משוח המלחמה.

אך כדי להדגיש את ארעיותו של משוח המלחמה לעומת קביעותו של הכוהן הגדול הרגיל אמרה התורה כי בנו של משוח מלחמה אינו יורשו, בעוד שבנו של הכהן הגדול יורשו (יומא עב ע"ב, ורמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ד הכ"א) ומכאן למד ה"אבני נזר" (י"ד ס' שיב אות מו בהג"ה) שכל שררות מלחמה אינה בירושה. ומשום כך בדוד שהיה מלך נאמרה שכיבה וביואב שהיה שר צבא נאמרה מיתה, וזאת משום, שמלך מוריש את שררתו ליורשיו ושר צבא לא. ומטעם זה לא הורישו השופטים את שררתם לבניהם, כי מיניייהם היה בעיקר למלחמה (שם אות כב בהג"ה). בכך מיישב מרן הרב קוק זצ"ל את הסתירה שבין האמור במסכת הוריות (ג ע"א) שמשוח מלחמה גדול מהסגן, לבין האמור במסכת תענית (לא ע"א) שבת משוח מלחמה פחותה מבת הסגן. משוח המלחמה עצמו גדול מהסגן, אך בתו פחותה מבת הסגן. לתפקיד מלחמתי אין ירושה, אין המשכיות, והו תפקיד עראי בלבד (הרב זיין אישים ושיטות עמ' 235).

סייגים במלחמה

כדי למנוע את הידרדרותו המוסרית של החייל במלחמה, הטילה עליו התורה סייגים מסויימים, כשם שבמקביל התירה לגביו במידה מסוימת את הרצועה, בהתחשב בנתונים המיוחדים שבהם הוא שרוי. יפה מדגיש את מגמת התורה הרמב"ן בפירושו לפסוק "כי האדם עץ השדה..." (דברים כ, יט): "הזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותם דרך השחתה, שלא לצורך המצור, כמנהג המחנות. והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כעניין שנאמר וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתומו" (מלכים ב ג, יט), ואתם לא תעשו כן להשחיתה". הרמב"ן היטיב להכיר את אופיים של הלוחמים, המסוגלים להשחית כל חפץ בעל ערך המצוי בסביבתם. לשון עדינה נקט הרמב"ן באומרו "אולי יוכלו לה". פעמים תוקפת את הלוחמים אוריה של ואנדאליזים לשמו, (תוצאה הכרחית של התפרקות ממתחים האופייניים לשדה הקרב). על כן איסור הואנדאליזם, אף שהוא כללי, נאמר במיוחד לחיילים במלחמתם.

עם זאת ציוה הנביא, כהוראת שעה, להפיל כל עץ טוב ולסתום כל מעיני (מלכים ב ג, כה). פעמים השעה צריכה לכך, כדי להרתיע את האויב, או כדי למנוע התארגנות מסוכנת. חזקה על חיילי ישראל המבצעים הוראה כזו, שניתנה להם מפי נביא, שיעשוה רק משום שזו ההוראה הנבואית וכצו הכרחי, ולא מתוך מתן דרור ליצרי ההרס והפראות התבוים באדם. (פירשנו את הדברים על פי הרמב"ם

בהקדמתו לפירוש המשנה זרעים. אך לפי הרמב"ן, דברים כז, ז, לא היתה כאן הוראת שעה אלא הוראה קבועה היא לשעת הצורך). ומענין הדבר, על אף זאת שמצד אחד לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, בהתיירה יפת תואר ומאכלים אסורים (ואף זאת משום שמוטב שיאכלו בשר שחוטות תמותות ולא בשר נבלות), הפליגה מן הצד האחר התורה בקדושת המחנה, עד כדי כך שהלכות תפילה וקדושת בית כנסת נלמדים ממחנה צבא! (עיין ברכות). מאלפים דברי הרמב"ן על הפסוק "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י): "והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה, כי יאכלו כל תועבה, יגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב. ועל כן הזהיר בו הכתוב 'ונשמרת מכל דבר רע'". ורשימת הדברים שעליהם מזהירים ארוכה: טומאות, טהרות, מעשרות, עריות, עבודה זרה, שפיכות דמים, ברכת ה', ניבול פה ולשון הרע.

לא "טוהר נשק" מלאכותי ושדוף, אלא: "והיה מחניך קדוש" – קדוש בתפילה, קדוש בתורה, קדוש בדיבור, קדוש במחשבה, קדוש במעשה. רק קדושות אלה יכולות להבטיח את שמירת העדינות, רגשי החסד והחמלה, גם כשיש צורך להכות באויב ללא רחם. כי לא מתוך ברזאליזם, ואנדאליזם וברבריות ויתר יצרי החיה אשר באדם, לוחם החייל היהודי, אלא מתוך הכרת חובה של מילוי המצוה, על פי ההכרה ותו לא.

עידון היצרים במלחמה

רעיון זה, שהריגה הנעשית על פי הדרכה תורנית נאותה, בשעת הצורך, אינה כרוכה בהכרח בליבוי יצרי שנאה והנאה סאדיסטית, מביעים פרשנינו בהודמנויות שונות. בעל ה"משך-חכמה" (יתרו, לא תרצח) עמד על ההבדל בין הטעם העליון לטעם התחתון. בטעם העליון, הנקרא בציבור, הדברות האחרונות מופסקות זו מזו, כל אחת מהן מהווה פסוק בפני עצמו, בטעם התחתון, הנקרא ביחיד, הדברות מחוברות זו לזו בפסוק האחד. יחיד רוצח את חברו בדרך כלל בגלל אינטרס אישי, או חמדת ממון, או תאוות ניאוף. לכן "לא תרצח", "לא תנאף" ו"לא תגנב" נאמר ביחיד – בפסוק אחד. כנגד זה ציבור פועל על פי חוק, מודרך על פי הגיון שכלי קר. הוא מעניש עבריינים והורגם מתוך צלילות דעת, ללא אינטרס וללא מניע יצרי. לכן עומד "לא תרצח" בפני עצמו, אין הוא קשור ל"לא תגנב" ו"ללא תנאף". אנו על פי דרכו נוכל לומר, שהוא הדין במלחמה. ציבור יוצא למלחמה, מתוך שיקול דעת הגיוני, זהיר ואחראי. אין הוא פועל מתוך התלהבות יצרים ובכך יש לרסן ולעדן גם את היחיד הפועל כשליח הציבור.

רעיון דומה מופיע אצל הרמב"ן בפירושו לפסוק "ובני ישראל עשו כאשר ציוה ה' את משה" (ויקרא כד, כג): "ועשו כן כל בני ישראל לשמור ולעשות כאשר ציוה ה' את משה, לא לשנאת בן המצרי שנצה עם הישראלי. אלא לבער הפגום מתוכם". וברוח דומה, "אור החיים" על אתר. וכן לענין עיר הנידחת על הפסוק "נתן לך רחמים ורחמך" (דברים יג יח) הוא מפרש: "מעשה זה יוליד טבע האכזריות בלב האדם... לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים. הגם שהטבע יוליד בהם

האכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם כח הרחמים מחדש לבטל מהם כח האכזריות שנולד בהם מכח המעשה... ונתן טעם להבטחות. כי בשלמא אם היתה הרציחה של אנשי עיר הנידחת לנקמה אנושית יש מקום: להנמשך מהדבר, מה שאין כן עתה, שאין המעשה אלא מטעם קבלת מצות המלך, והוא אומרו: "כי תשמע בקול ה'". בדרך זו מסביר מו"ר הגר"ש ישראלי את ההלכה של הבעל ארמית קנאין פוגעין בו. (אף הלכה זו יש להסביר כמלחמת קיום של עם ישראל נגד סכנת הטמיעה וההתבוללות, המהווה סכנה לעצם קיומו) על הקנאי, לדעתו, להשתחרר מכל טינה אישית, עליו לפעול רק לשם המצוה בלבד. לקנא בשם ה'.

הבחנה זו, בין הגישה האישית לגישה הציבורית, תסייע בידינו לישוב את הסתירה הידועה בין הפסוק "בנפל אויבך אל תשמח" לבין הפסוק "באבוד רשעים רנה". כשהאויב הוא אויבך האיש, כשיש לך טינה אישית כלפיו, כשאתה שמח לאידו ויצריך שלך באים על סיפוקם, זו שמחה פסולה. אולם כשהארם שמח במפלתם של רשעים ככלל, כנושאי רעיון שיש להענישם, כדי להביא צדק לעולם, שמחה זו מותרת ואף מצוה, שהרי כמה וכמה ממועדי ישראל הונצחו לדורות, בהיותם כרוכים במפלתם של רשעים.

ואבוהון דכולהו פסח. ומן הראוי להעיר כאן שהפריזו המסתמכים על הגמרא (סנהדרין ל"ט ע"ב) "מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה?" שהרי באותו מקום נאמר במפורש: "הוא אינו שש, אבל אחרים משיש". והרי כל הלימוד להלכה המחייבת הלל והודאה אינו אלא משירת הים (מגילה יד), השירה על טביעתם של מצרים בים. אמנם במדרש "הרנינו" אמרו שאין קורין הלל בפסח בגלל "ובנפול אויבך אל תשמח — לפי שנטבעו בו המצרים" (הובא ב"שבולי לקט" סי' קעב) אולם בתלמוד שלנו (במסכת ערכין י"ע"ב) ניתן לכך נימוק אחר: בגלל אחידות הקרבנות בימי הפסח. ומכח נימוק זה אנו גם נוהגים לברך בברכת ההפטרה בשבת חול המועד פסח שלא בברכת ההפטרה של שבת חול המועד סוכות. יתירה מזאת במדרש תנחומא ("תנחומא ישן" בשלח יג, ועיין "תורה שלמה" בשלח, פי"ד, קכז) נדרשה דרשה זו על בני ישראל דוקא ולא על מצרים: "בשעה שהיו ישראל חונים על הים באו מלאכי השרת לקלס לקב"ה, ולא הניחם הקב"ה שנאמר: 'ולא קרב זה אל זה' (שמות יד, כ)... אמר להם הקב"ה, בני נתונים בצרה, ואתם מקלסין לפני?" (בשם מרן הרב קוק שמעתי שפירש כך אף את דברי הגמרא בסנהדרין שהובאה לעיל ו"מעשי ידי" הם ישראל שנקראו "נצר מטעי מעשי ידי להתפאר" (ישעיה ס, כא) — מפי ר"נ שטרן).

אין הכרח לומר שהמקורות נחלקו זה על זה. ניתן לומר שהם משלימים זה את זה. בוודאי יש להצטער על ששונאי ישראל הגיעו למצב בו היה הכרח להענישם ולהטביעם בים. היינו מעדיפים ששונאינו ישלימו אתנו ויקבלו עליהם את האמונה בה' אלהי ישראל. אולם לאחר שלא עשו תשובה והיה הכרח להענישם, יש בהחלט מצוה לשמוח במפלתה של הרשעה. אך אין שמחתנו שמחה לאיד על סבלם ויסוריהם של אויבינו, אלא על מידת הצדק שיצאה מנצחת את הרשע בעולם. דוק ותמצא, על פי תפיסת התורה אין מלחמות ישראל רק מלחמות בין עמים, אלא מלחמות בין אידיאות, בין האידיאה האלהית לבין האידיאה האלילית או הכפרנית. "ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך", אויבי ישראל הם אויבי ה' אלהי ישראל.

ונצחון ישראל על אויביו אסור לו שייתפס כנצחון אנושי על בני אדם אחרים, אלא נצחון הרעיון האלהי על הרעיונות המתכחשים לו. וכדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ז הט"ו): "וכל הנלחם תהיה כוונתו... לקדש את השם בלבד שנאמר 'כי מלחמות ה' ארוני נלחם... והיתה נפש ארוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך'".