

# המלחמה כתופעה רוחנית בעולם:

## איבר חיוני או ספחת\*

הרב יעקב מדן

הקדמה:

עניין המלחמה והשלום העסיק רבות את חז"ל ודוגי דעות רבים בכל התקופות. אך במקרא ובעיקר בספרי הנביאים, דומה, שהוא חוט שידרה שאי אפשר בלעדיו. מצד אחד רווחת התפיסה המקובלת בעולם המערבי, זו המשבחת ללא סייג את השלום ובתוקף דומה מגנה את המלחמה. מאמרי חז"ל רבים בשבח השלום נראים דומים לה וכן חזון אחרית הימים של הנביאים. ומצד שני, המקרא כאילו נושם את האוירה העולה מן הפסוק "ה' איש מלחמה ה' שמו" (שמות יד, ג), את אוירת ספר מלחמות ה'.

במאמר זה נעשה ניסיון כלשהו להתמודד עם הבעיה, מהו מקומה של המלחמה בעולמנו הרוחני, עולם של דור רווי מלחמות, ומהו מקומה במסגרת האידיאה האלהית, מנקודת מבט מקראית ומדרשית.

במאמר ארבעה חלקים: בחלק הראשון אנו מנסים להוכיח שלמלחמה מקום נכבד בעולמנו הרוחני. בארבעת פרקי החלק השני אנו מציעים הסברים לכך, שלתופעה הנראית במבט ראשון כה שלילית יש ערך רוחני חשוב, וזה מכוח הקשר בין המלחמה להופעת מלכות ה' בעולם. בחלק השלישי של המאמר אנו מנסים לשבח את המלחמה, ההרס והחורבן מצד אחד ואת השלום והשלימות מצד שני, במסגרת האידיאה האלהית בעולם ולקבוע מהו היחס ביניהן. החלק הרביעי של המאמר עוסק בבעיה נוספת, והיא, תפקידו של האדם בכלל ושל עם ישראל בפרט במסגרת התופעה הרוחנית של מלחמות ה'. מתוך קריאת תוכן חלק זה תתברר זיקתה של הבעיה לגוף המאמר.

ריח המלחמה הנודף מן המאמר עשוי להטעות את הקורא בכל הנוגע למגמת כתיבתו ולכן ראיתי לנחוץ להדגיש הדגשה יתירה משפט המופיע בחלקו השלישי

המאמר נכתב ברמז לזכרו של תלמיד אהוב, רם מזרחי ז"ל, שנפל במלחמת שלום הגליל ושליו מוקדם הספר, ובהזקרה לאבי מורי ר' מאיר מדן הי"ד, שנטע בי את היסודות ללימוד המקרא ומדרשי חז"ל ואת האהבה להם, ושטרך ועבר על כתב היד כדי לנפותו משגיאות, ולמריר ר' יואל בן-נון הי"ד, שממנו רוב חובותי במקרא. ומכל מקום הואיל ולא הספיקה שעתו לתת לו לקרוא את המאמר עד שלא יצא לדפוס, נכתבים הרברים על אחריותי בלבד. ה' יצילנו משגיאות.

של מאמרנו: "אין כוונתינו בדברינו להטיף לשאיפה לכתחילה למלחמה. חלילה חס, ולא תהא כזו בישראל, בהדי כבשא דרחמנא למה לנו, ומי ידע מחשבותיו. האדם, בחשבו את דרכו, אין לו אלא אדני ההלכה, ובהם פיקוח נפש הריהו מרכיב יסודי וחשוב. ואנו לא באנו אלא להתמודד מבחינה רוחנית עם התופעה כאשר קרתה — מהי ומה משמעותה הרוחנית, ומדוע ייתסו לה המקראות וחז"ל משמעית גדולה כל כך".

### חלק א: ספרא וסייפא ירדו כרוכים

בכמה ממדרשיהם על מעמד הר סיני ומתן תורה, חז"ל מבליטים, שעם התורה ירדה כרוכה אף החרב, המלחמה, העימות, השנאה. "ספרא וסייפא ירדו כרוכים מן השמים" (ספרי עקב מ). "הר חורב, שבו נשמעה החרב" (תנחומא במדבר ז). "הר סיני, שממנו ירדה שנאה לאומות העולם" (שבת פט ע"ב). ועוד רבים. מפשטות מדרשים אלו נראה, שהשנאה והחרב, אין מטרתן אלא לשמש רצועת מרדות למקבלי התורה שאינם מקיימים אותה, או למי שאין רצונם לקבלה. תפקידן הוא שולי ומקרי, נוח להן שלא נבראו, ומקומן לא יכירן במסגרת התורה, שדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ואשר לומדיה, תלמידי החכמים, מרבים שלום בעולם. למדרשים אלו של חז"ל ולהסברנו זה ניתן למצוא סימוכין מכמה וכמה מקראות, ונביא לכך דוגמאות בלבד.

א. כריתת הברית בהר סיני מוזכרת בתורה בעיקר בשני הקשרים. הראשון הוא בשמות כד, ועיקרו ספר הברית ודם הברית (שם ז-ח). והשני, בויקרא כו ושם מוזכר צידה השני של ברית הר סיני (עיין שם כו, מו), החרב הנוקמת את נקם הברית (כו, כה). הוי אומר, ספר הברית והחרב הנוקמת את נקם הברית ירדו כרוכים יחדיו. אך בעוד שתפקידו של הספר מוחלט ובלתי מותנה, "לולא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתני" (ירמיה לג, כה), הרי תפקידה של החרב הכרוכה בו מקרי ומותנה בבלתי רצוי, "ואם לא תשמעו לי" (ויקרא כו, יד).

ב. בגן העדן ניתן לאדם להסתופף בצילו של עץ החיים שבתוך הגן. עץ החיים, שסביבו ניטע הגן, רומז לתורה, ("עץ חיים היא למחזיקים בה" — משלי ג, יח)<sup>1</sup> ומשגורש האדם מן הגן ובעיקר מעץ החיים (בראשית ג, כב), ומשעה שמשוכנים הכרובים על הדרך לעץ החיים<sup>2</sup>, הרי ניצב האדם לאחר חטאו מול להט החרב המתהפכת במקום להמצא מול עץ החיים. שוב כאמור, מופיעה החרב ככרוכה בעץ החיים, בתורה. אך הופעתה מקרית, לכאורה, עקב אי השמיעה בקול ה'.

(1) ושם רמוז חרב זו בשמות כד בתיאור דם הברית, ועל כך ידובר עוד בהמשך.  
 (2) והשווה את בראשית ב, ט, שמשמעו שעץ החיים קדם לגן, למשלי ח, כב-לא, שמשמעו שתורה קדמה לבריאה, ועוד עיין בוהר הקדוש על שמות טו, כה, שעץ החיים שבגן הוא התורה ועל כך רומזים עוד רבים ממדרשי חז"ל.  
 (3) והשווה לכרוכי הכפורת המכסה על הלוחות וספר התורה (שמות כה).

ג. מעמד אליהו בהר הכרמל מקביל בנקודות רבות למעמד הר סיני, ולא בכדי הוא מסתיים אחר ארבעים יום וארבעים לילה ללא אכילה ושתייה בהר חורב במערה (נקרת הצור השווה לשמות לג, כב).<sup>4</sup> ולא בכדי דרשו חז"ל שתבע הר הכרמל שתינתן התורה עליו (מגילה כט ע"א). מכל מקום לענייננו, מעמד ההתגלות בכרמל מסתיים בחרב קשה ואכזרית כלפי מי שלא קיבלוהו – כהני הבעל, שנשחטו בנחל קישון. ואף המשכו של המעמד, לאחר ארבעים הימים, מסתיים בנבואת "והיה הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע" (מלכים א יט, יז). ד. ישעיהו בפרק ב מתאר את מתן התורה באחרית הימים, כשיבואו אף הגויים לקבלה בהר המוריה. "והלכו עמים רבים ואמרו, לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג). נבואת אחרית הימים זו מתפרשת היטב על רקע מדרש חז"ל על מתן תורה בסיני, כשהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא קיבלוה עד שבא אצל ישראל וקיבלוה (תנחומא, וזאת הברכה ד ועוד). ובאחרית הימים, מבשר ישעיהו, עתידים אומות העולם לקבלה. ועל קבלת התורה באחרית הימים ניבא ישעיהו, "זכיתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות". ושוב משלימה נבואה זו את המדרש על מתן תורה בסיני, שירדו שנהא וחרב לאומות העולם. ועתידה החרב שירדה מהר חורב להיכתת, לכשיקבלו הגויים את התורה, כפי שנתבקשו בשבא ה' מסיני והופיע מהר פארן. שוב נמצאנו למדים, שהחרב הקשורה במתן תורה מקרית היא, וכל תפקידה אינו אלא כפתרון זמני וכשבט תוכחה למי שאינם מקבלים את התורה או אינם מקיימים אותה.

אך מעיון במדרשים ובכתובים נוספים דומה, שמצטיירת תמונה שונה במעט על החרב. תמונה, שאף אם אינה סותרת את הקודמת, הריהי מצביעה על כך שהתמונה הקודמת זקוקה להשלמה.

א. על הפסוק "גבור ואיש מלחמה" (ישעיהו ג, ב) דורשים חז"ל – "שירדע לישא וליתן במלחמתה של תורה" (חגיגה יד ע"א).

ב. על הפסוק "חגור חרבך על ירך, גבור הדרך והדרך" (תהלים מה, ד) דורשים חז"ל (שבת סג ע"א), שכוונת הפסוק לרברי תורה, שיחגרם הלומד על עצמו.

ג. על גבורת מעשיו של דוד ושרי צבאו דורשים חז"ל, שהיו אלו סוגיות בתורה. על עדינו העצני ההורג בפעם אחת שמונה מאות חלל (שמואל ב כג, ח) דרשו, שכשהיה עוסק בתורה היה מתעדן כתולעת (מועד קטן טז ע"א). על בניהו בן יהוידע שר צבאו דרשו, שריבה וקיבץ פעלים לתורה, ועל כך שהכה את הארי בתוך הבור ביום שלג דרשו שלמד את ספר תורת כוהנים ביום סתיו (ברכות יח ע"ב). על אבנר ועמשא שרי צבאות ישראל דרשו חז"ל, שהיו לבאים בתורה (ירושלמי תחילת פאה). וכן על יואב, שהיה יושב ראש בסנהדרין וגדול בתורה (פסיקתא רבתי יא, ט). על שלושת הגיבורים שהבקיעו לבאר בית לחם אשר בשער דורשים חז"ל (בבא קמא

(4) והשווה עוד מלכים א יח, לו לשמות יט, ט. מלכים א יח, לא לשמות כד, ר. מלכים א יח, לט לשמות כב. מלכים א יח, לח לשמות כד, י. מלכים א יח, מד לשמות כד, טז. ועוד.

ס ע"א) שהלכו לסנהדרין לשאול בדבר הלכה. ועל מלחמת עתניאל בקרית ספר (יהושע טו ושופטים א) דורשים חז"ל, שפשט בפלפולו אלף ושבע מאות ספקות בהלכה. וכן במדרשים רבים אחרים.

מכל אלו נראה, שלא רק במקומות שהתורה מופיעה בהם נגרת אחריה החרב ככרוכה בה, אלא גם במקומות שהחרב מופיעה בהם, על פי פשוטו של מקרא, בא המדרש וגורר אחריה וכורך בה את התורה, וכל שחרב מלחמת ה' שם, תורה שם.

ואף דרכם זו של חז"ל, מקראות רבים תומכים בה, ונביא כמה מהם.  
 1. פרשת יהושע ביריחו (יהושע ה, יג-ו, כז). למקום המערכה הראשונה של עם ישראל בכיבוש ארץ ישראל המערבית מגיע שר צבא ה' כדי לסייע במלחמה ולהבקיע את חומת העיר. המעמד הוא מעמד מלחמתי מובהק, ושר צבא ה' עומד וחרבו שלופה בידו. אך הימצאותו והחרב בידו דורשת קדושת מעמד כבהר סיני ובמתן תורה, ולכן נדרש יהושע להשיל נעלו מעל רגלו כמשה בסנה. העם נדרש שלא לעלות לעיר עד היום השביעי כשם שנאסרו בעליה להר סיני בעת המעמד, והותרו לעלות לעיר ביום השביעי כשם שהותר משה לעלות להר סיני ביום השביעי (שמות כד, טז). היתר העליה הוא במשוך (בקרן) היובל<sup>5</sup>, והמעמד בשופרות ובנשיאת ארון ה'.

כלומר, מקום המערכה של מלחמת ה' באויביו, מקומה של חרב ה', מתקדש כמקום שניתנה בו התורה לישראל. ולא בכדי דרשו חז"ל (מגילה ג ע"א), שתבע שר צבא ה' מיהושע, שבליל המערכה ישבו ויעסקו בתורה. כל שמלחמת ה' שם, ראויה תורה להיות שם.

2. הר תבור, שעליו המם ה' את צבא סיסרא לפי חרב לפני ברק, מכונה בפי דבורה הנביאה בשירתה — "זה סיני מפני ה' אלהי ישראל" (שופטים ה, ה), וכל תיאור ההר במלחמה מקביל לתיאור מעמד הר סיני (שם ה, ד-ה). ואף על הר תבור כרעהו הכרמל דרשו חז"ל (מגילה כט ע"א), שראוי היה שתינתן עליו תורה. הרי אומר, מקום המלחמה הוא מקום התגלות השכינה, כשם שמקום התורה הוא מקום התגלות שכינה.

3. מלחמת גדעון, המלחמה השנייה שבספר שופטים, שהגט שבה קרוב להיות נט גלוי<sup>6</sup>, נערכת בשופרות ולפידים, ובמקביל ל"וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר... ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה" (שמות כ, טו-טז) הרי במלחמת גדעון: "...ויחזיקו ביד שמאלם בלפידים וביד ימינם השופרות לתקוע, ויקראו, חרב לה' ולגדעון" (שופטים ו, כ). שוב, חרב ה' מופיעה במעמד של קולות ולפידים כדיבורו מראש ההר.

4. מלחמתו של דוד בארם מתוארות בספר שמואל בקצרה ובסיפור העובדות בלבד. כן במלחמתו הראשונה בארם צובה ובארם דמשק (שמואל ב ח, ג-ו) וכך גם במלחמתו השנייה והגדולה בהם (שם י, יג-ט). בתהלים, במזמוריו על הנצחונות (מזמור ס ובעיקר סח), מתוארת המלחמה מנקודת מבטו הרוחנית של דוד, כמלחמת

5) השווה יהושע ה.ה לשמות יט.ג.

6) עייך למשל ז.ב; ז. יג-יד; ח.י.

ה' באויביו. "יקום אלהים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו" (סח, ב). "אך אלהים ימחץ ראש אויביו" (שם כב). "אמר ה' מבשן אשיב" (שם כג), ועוד רבים. במלחמה מתואר צבא מרום הנלחם באויבי ישראל בבשן ובצלמון: "ה' יתן אומר המבשרות צבא רב. מלאכי צבאות ידרון ודרון ונות-בית תחלק שלל" (שם יב-יג), "רכב אלהים רבותים אלפי שנאן" (שם יח) הר בשן, מקום המערכה מתואר: "הר אלהים הר בשן הר גבנונים הר בשן" (שם טז), "למה תרצדון הרים גבנונים ההר חמד אלהים לשבתו" (שם יז), "ה' בם סיני בקדש" (שם יח).

במדרשי חז"ל על פסוקים אלו: "חמשה שמות יש לו (להר סיני): הר האלהים, הר בשן, הר גבנונים, הר חורב, הר סיני... הר בשן – שכל מה שאדם אוכל בשינוי בזכות התורה שניתנה בהר" (שמות רבה ב, ד). "בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה בסיני היו ההרים רצים ומתדיינים אלו עם אלו, תבור בא מבית אלים וכרמל בא מאספמיא. אמר הקב"ה, למה תרצדון, כולכם גבנונים... אבל סיני...ההר חמד אלהים לשבתו" (בראשית רבה צט, א). "בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני ירדו עמו כב אלפים של מלאכים שנאמר: 'רכב אלהים רבותים אלפי שנאן'".

כלומר, בתיאורים שהמשורר מתאר את הר בשן, מקום המערכה, כהר אלהים, כהר שחמד לשבתו, בתיאורים שהוא מתאר את גוף המערכה – 'רכב אלהים רבותיים אלפי שנאן', משתמשים חז"ל כדי לתאר את מתן התורה במעמד הר סיני, והם מסתמכים בכך על תיאור שנתן המשורר עצמו להר, "ה' בם סיני בקדש". וכן על תיאור המערכה, ששאב המשורר משירת דבורה דלעיל: "ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני ה' אלהי ישראל" (סח, ט-י)<sup>7</sup>. הנה שוב מקביל תיאור מתן תורה לתיאור מלחמת ה'.

5. דוד, לאחר חטאו בפקידת העם (שמואל ב כד; דברי הימים כא) מצווה על ידי גר החוזה לקבל עליו אחת משלוש פורעניות. שבע (שלוש) שנות רעב, שלושה חרשי מלחמה, או שלושה ימי דבר. הוא בוחר באפשרות השלישית, שהנביא מגדיר אותה, "ואם שלושת ימים חרב ה' ודבר בארץ" (דברי הימים א כא, יב). על פי המשך הענין מתברר מדוע בחר באפשרות זו (ולא ברעב, שאף בו אין נפילה בידי אדם שכל כך חשש ממנה ואמר "וביד אדם אל אפלה"). "וישא דוד את עינו וירא את מלאך ה' עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים, ויפל דוד והזקנים מכוסים בשקים על פניהם" (שם, שם, טז). מקום החרב היה למקום ההתגלות, ולאחר שניחם ה' על הרעה, הביאה ההתגלות במידת הרחמים לקביעת מקום המזבח בגורן ארנן ולאיתור מקום המקדש, וכמבואר בהמשך (כב, א): "ויאמר דוד, זה הוא בית ה' האלהים תה מזבח לעולה לישראל".

6. הסתלקותו של אליהו מתפקידו בפרט ומן העולם בכלל, על שני שלביה, זה שבהר חורב (מלכים א, יט) וזה שבעבר הירדן (מלכים ב, ב), מתוארים כסילוק שכינה וכהיפוכו של מתן תורה. בהר חורב, לאחר ארבעים יום נאמר לו: "...לא ברעש ה' ואחר הרעש אש, לא באש ה'" (מלכים א יט, יא-יב), הפך מתן תורה שנאמר בו, "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש... ויהי קול השופר הולך וחזק מאד" (שמות יט, יח-יט). והסתלקותו בסערה השמימה מעבר לירדן תכף לחצייתו בחרבה ממערב

(7) ואף בשירתו הכללית על הצלתו מאויביו תאורים דומים עיין שמואל ב כב, ה-טו, ותהלים יח, טו.

למזרח (מלכים ב, ב, ח) מזכירה לא מעט את הסתלקותו ממזרח לירדן של משה שלא ידע איש את קבורתו, כשתכף לה (לאחר ימי האבל) היתה חציית הירדן בחורבה ממזרח למערב. והסתלקותו של משה הלא היא חתימת התורה וסיומה. האש שירדה למזבח בהר הכרמל ולעיל הקבלנה לאש שירדה בסיני, עולה בחזרה בנבואת "לא באש ה'", ועולה סופית עם רכב האש וסוסי האש המעלים את אליהו בסערה השמימה.

אלישע מבקש מאליהו קודם להסתלקותו "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי" (שב ב, ט), ובהקשר הנ"ל מתפרשת בקשתו כבקשה לחזרת שכינה ונבואה על ידו לארץ ישראל ולעם ישראל למרות עלייתן השמימה עם אליהו. והבטיחו אליהו: "יהי לך כן" (שם ב, י).

הסתלקותו של אליהו מתוארת: "והנה רכב אש וסוסי אש ויפרידו בין שניהם, ויעל אליהו בסערה השמים" (שם ב, יא). וחזרתה של השכינה על ידי אלישע מתוארת במערכת נגד ארם בדותן (מלכים ב, ח-כג).

"וישלח שמה (מלך ארם) סוסים ורכב וחיל כבד ויבואו לילה ויקיפו על העיר. וישכם משרת איש האלהים לקום ויצא והנה חיל סובב את העיר וסוס ורכב, ויאמר נערו אליו, אהה אדני איכה נעשה. ויאמר אל תירא, כי רבים אשר אתנו מאשר אותם. ויתפלל אלישע ויאמר, ה' פקח נא את עיני ויראה, ויפקח ה' עיני הנער, וירא והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבות אלישע" (שם יד-יז).

השכינה המסתלקת בהר חורב כהסתלקות משה כותב התורה, שוב חוזרת מחדש במערכת המלחמה בישועה ובניצחון על האויבים.

7. חבקוק בתפילתו על שגיגות (חבקוק ג) מתאר את נקמתו של הקב"ה בכשדים. "...כי תרכב על סוסיך מרכבותיך ישועה. עריה תעור קשתך" (ג, ח-ט) "...לאור חיצוך יהלכו לנגה ברק חניתך. בזעם תצעד ארץ באף תדוש גויים. יצאת לישיע עמך, לישיע את משיחך, מחצת ראש מבית רשע ערות יסוד עד צואר סלה" (שם יא-יג). קודם לניצחון המתואר בפסוקים אלו מתוארת הופעת ה' למלחמה. "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה" (שם ג, ג). בהקבלה ברורה לתיאור מתן תורה בפי משה (דברים לג, יב): "וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן". (תימן היא שעיר, אדום\*) ובהמשך שם בחבקוק: "עמד וימדד ארץ ראה ויתר גויים" (ג, ו), ודרשוהו חז"ל (בבא קמא לט) על מתן תורה בהר סיני. ואת צעריו של הקב"ה לשרה המערכה שמתאר חבקוק "הליכות עולם לו" (שם ג, ו), דרשו על תורה: "על תיקרי הליכות אלא הלכות".

8. דוגמאות נוספות נביא ברמזים בלבד ובקיצור נמרץ, עד שלא ייבש קולמוסנו: א. "המבול, המתואר כהכרות מלחמה על העולם" בא בהופעה הרומה למתן תורה (השווה בעיקר את זמנו – שבעה ימים ולאחריהם ארבעים יום וארבעים לילה והשוואות רבות נוספות).

(8) עיין למשל עמוס א,יב; עובדיה א,ט; ירמיהו מט,ז,כ ועוד.

(9) עיין בעיקר בפירוש החזקוני לבראשית פרק ט סוף פסוק יג ופסוק יד.

ב. המטה של משה ואהרן, שעיקרו הזרוע הנטויה למלחמה באויבים<sup>10</sup>, שוכן בקודש הקדשים אל מול העדות – הלוחות – (במדבר יז, כה). במקום אחד הוכחנו, שמטה משה ומטה אהרן מטה אחד הוא.

ג. תיאור ההתגלות (והסילוק) המובהק ביותר במקרא הוא מעשה המרכבה, המתואר בפרטות רבה ביהזקאל פרק א. היסודות המרכזיים שבו הם מרכבה (א, טז) וקשת (א, כח) שהם יסודות מלחמה מובהקים<sup>11</sup>.

ד. בתיאור מערכת המלחמה בתורה נאמר: "כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש" (דברים כג, טו). שכינה במחנה, והדבר בא לביטוי אף בקדושת מחנה המלחמה, איסור עשיית צרכים במחנה ואיסור לינת בעל קרי בו. עם הלוחמים יוצא ארון העדות (במדבר י, לה-לו; יד, מג-מד).

ה. דוד מתאר את הכנסת שכינה למקומה בקודש הקדשים כגיבור השב משדה המערכה: "שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד. מי זה מלך הכבוד, ה' עוזו וגבור ה' גבור מלחמה...ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה" (תהלים כד, ז-ז).

כאמור, ממדרשים וכתובים אלו עולה, שהחרב והמלחמה הן לא רק רצועות מרדות מקריות למי שאינם שומרים את התורה, אלא הן עצמן ביטוי מובהק להופעת שכינה, להתגלותה בעולם וממילא להופעה של תורה. שהרי אין שכינה בלא תורה, וכמדרש חז"ל בתחילת פרשת תרומה (שמות רבה לג, א), שאמר הקב"ה על התורה, איני יכול להניח את בתי, ולכן ראו חז"ל את התורה כמופיעה בבית-מדרשם של תופסי החרב, כדוד ושר צבאו, ולפיכך טרחו לדרוש את פסוקי המלחמות על התגלויות של תורה, ולכן המקרא עצמו רואה בהופעת המלחמה גילוי שכינה כבהר סיני – גילוי שלמרות הכאב שבו, ייתכנו מצבים, שיש אף לשאוף אליו, כדוד בגורן ארנן, שבחר בעונש חרב ה', שהיה הקשה מכולם כדי להגיע להתגלות. המקראות והמדרשים לא רק שאינם רואים סתירה בין קולו של יעקב הנשמע באחלי תורה של שם ועבר, לבין ידיו של עשיו החי על חרבו, אלא במידה רבה רואים אותם כתאומים בני אם אחת שידו של זה אוחזת בעקבו של זה ושאי אפשר לזה בלא זה. והיוצא למלחמת ה' זוכה לגילוי שכינה, מעין אותו גילוי נשגב שזכו לו ישראל במעמד הר סיני.

ועדיין ידי חובתנו לא יצאנו. תורה, שכולה קדושה וטהרה, מה לה בבית הקברות של החרב המרבה טומאה בעולם, מרבה עצב וצער, פירוד ומחלוקת, וכל מגמתה נראית היפך כוונת בורא עולם שלא תוהו בראה אלא לשבת יצרה, ושכל מגמתו להיטיב עם ברואיו. ומדוע דוקא את החרב בחר לו נתן התורה להיות בן זוגה של חמדה הגנוזה עמו תתקע"ד דורות קודם שברא את עולמו. עם בעיה זו ננסה להתמודד בפרקים הבאים.

10 עיין למשל שמות יז, ט-יא "מחר אנכי ניצב על ראש הגבעה ומטה האלהים בידי... והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל".

11 השווה תהלים סח, יח "רכב אלהים רבתיים אלפי שנאן", והשווה עוד לקשת שבבראשית ט ולפירוש החזקוני שהבאנו לעיל.

## חלק ב: "מי זה מלך הכבוד... ה' גבור מלחמה"

### פתיחה:

"כשיש מלחמה גדולה בעולם, מתעורר כח משיח" (אורות, המלחמה, פרק א). מלכותו של משיח, שהיא בבואה של מלכותו של מלך מלכי המלכים מתגלית דוקא מכח מלחמה, כמלכותו של דוד אביו, שאמר לו הקב"ה "ומלחמות גדולות עשית" (דברי הימים א בא, ח).

כך חוזה גם ישעיהו את צמיחת מלך המשיח – חוטר מגזע ישי, מכח צמיחת אשור שבט אפו ומטה זעמו של הקב"ה, ההולך וכובש ומגיע עד שערי ירושלים ושם מנקפו ה' צבאות בברזל ומפילו במלחמה (עיין ישעיהו פרקים י-יא). אף זכריה בנבואתו על מלכות העתידה, שנאמר בה "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (יד, ט), רואה במלכות זו תוצאה ישירה מניצחוננו של הקב"ה על הגויים הנאספים למלחמה על ירושלים ובהמשך של "ויצא ה' ונלחם בגויים ההם כיום הלחמו ביום קרב" (יד, ג). עובדיה קושר אף הוא את מלכות ה' במלחמה – "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה" (א, כא). והרחיב על כך מיכה בפרקים ד-ה בדברו על מלך המשיח: "קומי ודושי בת ציון כי קרנך אשים ברזל ופרסותיך אשים נחושה והדיקות עמים רבים... ואתה בית לתם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה ממך לי יצא להיות מושל בישראל" (ד, יג-ה, יא). ובצפניה: "מלך ישראל ה' בקרבך לא תיראו רע עוד... ה' אלהיך בקרבך גבור יושיע" (ג, טו-יז). בחגי: "והפכתי כסא ממלכות והשמדתי חוק ממלכות הגויים והפכתי מרכבה ורוכביה וירדו סוסים ורוכביהם איש בחרב אחיו כיום ההוא נאום ה' צבאות אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי". ועוד רבים.

ונראה לי שהנביאים כולם שאבו קשר זה בין גבורותיו של הקב"ה במלחמה לבין גילוי מלכותו, מקריעת ים סוף וטיבוע חיל מצרים בים, השירה שנאמרה על טביעת המצרים (שמות טו) ואופיה המלחמתי המובהק ("ה' איש מלחמה ה' שמו" ועוד רבים), ומסקנתה של השירה – "ה' ימלוך לעולם ועד" (טו, יח). וכך גם במדרש חז"ל: "נכון כסאך מאז ודרשו חז"ל – מ"אז ישיר", שאז נתגלתה מלכותו (שמות רבה כג, א).

גילוי מלכותו של ה' שהנבואה, המקרא כולו וחז"ל שואפים אליו, ושאליו נכסף עם ישראל והבריאה כולה, על מה ולמה צריך לבוא בנתיב יסורים כה קשה, במלחמה, שרב בה ההרס מן הבנין.

### פרק א: "וישח אדם וישפל איש, ונשגב ה' לבדו"

תשובה לכך נראה לי לענות בכמה מישורים ומכמה זוויות ראייה. ראשונה שבהן, אפסות האדם, כמכינה לגילוי מלכותו יתברך. כבר בתחילת בריאתו של עולם העלתה הלבנה את השאלה, כיצד ישמשו שני מלכים בכתר אחד. גרושו של האדם מגן הערץ היה מאחר ש"היה כאחד ממנו". חורבנו של דור המבול קשור להתנשאותם של הנפילים, הגיבורים אשר מעולם אנשי השם, כך גם חורבנה הראשון של בבל בימי דור הפלגה, קודם שלא ייבצר ממלכה נמרוד ומאנשיו כל אשר



יזמו לעשות. חורבנה של סדום נראה אף הוא קשור בצורה זו או אחרת להישגי תושביה ומידותיהם כתוצאה ממגוריהם בארץ אשר היא "כגן ה' כארץ מצרים"<sup>12</sup>. גילוי מלכותו של הקב"ה קשור בקבלת מלכותו על ידי האדם. האדם שנברא בצלם שואף מטבעו למלוך בעצמו, להתנשא ולא לקבל מרות. (על הסתירה שבין טבעו זה של האדם לבין שאיפתו לגילוי מלכות ה' נדון אי"ה בפרק הבא.) הענווה והכניעה, אף שמידות רצויות הן, אינן בטבע האדם, וכל עוד לא הגיע האדם אל תיקון מידותיו, חייבות אלו להיקנות לו באמצעים חיצוניים. קבלת מלכותו של הקב"ה בשלימות מתוך ידיעה, שבשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ומתוך הידיעה שאין כתר שיתחרה בכתרו מתגלה בהסטוריה מפעם לפעם כבלתי אפשרית בלא שתוקנה לאדם הכניעה קודם לכן באמצעים חיצוניים.

ואם בספר בראשית עולה בעיה זו לפרקים, הרי בספר שמות, בסיפור יציאת מצרים, דומה שזוהי הבעיה העיקרית. לטענת פרעה "מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל, לא ידעתי את ה'" (ה, יב), ניתנת תשובה ארוכה ויסודית, שתחילתה בתשע מכות הראשונות במצרים הבאות למטרת "בזאת תדע כי אני ה'" (ו, יז) ו"בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ" (ט, יד), המשכה במכת בכורות העומדת בפני עצמה, וסיומה בטיבוע חיל מצרים בים סוף.

תשע המכות באות לא רק להודיע את נוכחותו של הקב"ה בעולם ולספר על גבורותיו. לשם כך היה די בהפיכת דם למי שתייה, דוגמת נס המים במרה וביריחו, בריפוי חולי שחין מצרעתם כדוגמת ניסם של נעמן וחזקיהו, בשלו שיעלה על הארץ במקום ארבה ובשלושת ימי אור לעת ערב כבנבואת אחרית הימים של זכריה, במקום ימי חושך. הודעת נוכחותו של הקב"ה בארץ מצרים קשורה ישירות להכנעתו ולכפיפת קומתו של פרעה, שראה עצמו כמלך עצמאי. ולכן תוכנן של המכות הוא דם, שחין, ארבה וחושך ולא היפוכן. מכת בכורות עוסקת במישרין בהכרתת גבוהי הקומה, הבכורות, לקראת מלכות ה', וטיבוע חיל מצרים בים שבא לבטל כל עצמה וכוח העשויים לראות עצמם מתחרים בגבורתו של הקב"ה, הם המביאים לפסוק המהווה את מטרתו הראשונית של העימות עם פרעה, עניית העם פה אחד – "ה' ימלוך לעולם ועד".

בעקבות בשורה זו של יציאת מצרים הולך ישעיהו ברוב נבואותיו. משנת מות המלך עוזיהו (ו, א), היא השנה שזרחה הצרעת במצחו (עיון חז"ל והמפרשים שם) על ש"גבה ליבו עד להשחית" (דברי הימים ב כו, טז), והיא השנה הראשונה לנבואת ישעיהו (עיון חז"ל פ"ו שם), ועד לפסגת נבואתו, חג הפסח, שה' הכה בו את חיל אשור ליד ירושלים (פרק לח), שזור רעיון זה של חג הפסח, חג יציאת מצרים, מלכות ה' הקשורה באפסות האדם, כחוט השני בנבואות ישעיהו. החל מתיאור 'מכת בכורות' של אחרית הימים בתחילת נבואותיו: "כי הנה הארון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה...גיבור ואיש מלחמה שופט ונביא וקוסם וזקן. שר חמישים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש, ונתתי נערים שריהם

(12) וראה לכך מיוזקאל טז, מט-נ: "זהנה זה היה עון סדום אחרת גאון שבעת לחם... ותגבהינה ותעשנה תתעבה וכו' וכן מתוכן הנבואות על מואב, וזע לוט, השוכן בצומר וסביבותיה שלא חרבו בישיעיהו טו-טז ובירמיהו מח, עיון שם ואכמ"ל.

ותעלולים ימשלו בם" (ג, א-ד), כל חשובי העם הם בכוריו, ולקראת מלכות ה' יזכו כולם. והוא הדין אף לגבי בכורות הטבע, הצומח והדומם: "כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם ועל כל נישא ושפל, ועל כל ארזי הלבנון הרמים והנישאים ועל כל אלוני הבשן ועל כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנישאות ועל כל מגדל גבוה ועל כל חומה בצורה ועל כל אניות תרשיש ועל כל שכיות החמדה". והנימוק לכך ניתן באותה נבואה: "ושח גבהות האדם ושפל רום אנשים, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ב, י), "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא" (ב, כב) וכלה בתיאור "קריעת ים סוף" באחת התקופות האחרונות לנבואתו, תקופת עליית סנחריב על ירושלים ותיאור "ה' ימלוך לעולם ועד" שבסופה "כי שם אדיר ה' לנו, מקום נהרים יאורים רחבי ידיים בל תלך בו אני שיט וצי אדיר לא יעברנו. כי ה' שופטנו ה' מחוקקנו, ה' מלכנו הוא יושענו" (לג, כא-כב). כבימי צאת ישראל ממצרים, הים הוא המבטא את מלכות ה'י, ואולי בגלל שאפסות האדם באה בו לידי ביטוי חריף כל כך, וכמתואר בתהלים קז, כג-לב, עיין שם.

פעמים רבות דן המקרא את גאות האדם ברותחין. ואנו לא היתה כוונתנו אלא להביא דוגמאות בודדות לזיקה שבין הופעתה ובין התגלותה של מלכות ה'.

אין לך נוסך הרגשה של עצמה וביטחון, ואלו הורי גבהות הלב הם, ככוח צבאי גדול ומסודר העומד לרשותו של מלך או מצביא; ואין לך כתבוסה במלחמה, שיש בה כדי לגמד ולפצוע את גאוותו<sup>14</sup>. אין לך כמכה בשדה המערכה להרגשת אפסותו וחידלונו של האדם. חיי אדם מאבדים משמעות<sup>15</sup>. מי שאך אתמול התהלל בהכמתו, בגבורתו ובעשרו, נבלתו מושלכת כדומן על פני השדה וכעמיר מאחרי הקוצר<sup>16</sup>. אומץ וגבורה נעלמים כאינם<sup>17</sup>. אין לך כתבוסה לפני צבא ה', לקיום של "וישח אדם וישפל איש", וכתשתית ל"ונשגב ה' לבדו ביום ההוא". ואף שאול לא הגיע להתבייש בחטאו ולהורות בו אלא מול פני המלחמה בעין דור (שמואל א כח, טז).

ועדיין שאלה לא זוהו ממקומה. אם כאמצעי להשגת שפלות האדם נועדו מוראות המלחמה, כלום אין אמצעים להשיג זאת במידת הרחמים? ממתן תורה אני למדים, שאכן יש דרך במידת הרחמים. חז"ל דרשו על הפסוק "וממדבר מתנה", שאין התורה מתקיימת אלא במי שמשים עצמו כמדבר כדי לקבלה (גדרים נה). וכוונתם שעל האדם לבטל עצמו לחלוטין לפני התורה ולפני נותנה, ולשים עצמי הפקר כמדבר<sup>18</sup>. עיון בפרקי מתן תורה, שמות יט-כ ודברים ה מגלה גישה זו גם מתוך הפשט. "ויחרד כל העם אשר במחנה" "וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק". "כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר". "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת", ועוד.

(13) ועיין עוד בתהילים צג על כך.

(14) השווה למשל במלכים א פרק כ פסוק י לפסוקים לא-לב.

(15) עיין למשל שמואל ב ב, יד; יא, כה.

(16) עיין ירמיהו ט, כא-כב.

(17) עיין למשל יהושע ז, ה.

(18) כך לרוב המפרשים, עיין למשל ברין בנדרים נה ע"א.

האש וקולות השופר שהעם חרד מהם משפיעים על גבהות הלב לא פחות מן האש, ומקולות השופר שבמלחמה. הם מהווים תשתית ל"וישח אדם וישפל איש" ולהפיכת האדם למדבר לא פחות ממוראות המלחמה. כיוצא בזה תארו הנביאים את חווית התגלות ה' אליהם בתופעות הרוממות משהו לאלו שבהר סיני. העיקר המשותף להם ולמקבלי התורה במדבר, הוא בשחותם ובהתבטלותם כלפי דיבורה של השכינה<sup>19</sup>. רק משה רבינו, שמכוזח בחירתו החפשית שם עצמו כל ימי חייו כמדבר, ועניו הוא מכל האדם אשר על פני האדמה, אינו זקוק לחווייה שבהתגלות זו. בכך שונה הוא מכל הנביאים (עיין במדבר יב, ו-ח) וגם מעם ישראל בעת מתן תורה (עיין דברים ה, ה). הוא מדבר עם הקב"ה, ואינו נופל על פניו ואף אינו ירא מפני האש.

אלא, שלא לכל גבה לב יתגלה הקב"ה לדבר עמו, ולא כל דור וכל עם זוכה למעמד דוגמת מעמד הר סיני. פעם אחת בלבד נגלה הקב"ה לעמו וגילה מלכותו עליהם, עת התבררה להם אפסותם כמדבר. את חווית מעמד זה ומסקנותיו ציווה הקב"ה להנחיל לבניהם מדור לדור. לדורות שאינם חיים מכה הנחלת המעמד הנשגב ולאומות העולם, שסירבו לקבלו מרצונם, מגלה הקב"ה מלכותו על כורחם ושלא בטובתם בשופרות ובלפידים של מלחמה, בסייף שירד כרוך עם הספר, בלהט החרב המתהפכת. במלכותו של הקב"ה על הים הודו על כרחם אלופי אדום, אילי מואב וחבריהם.

### פרק ב: "אם תחלצו לפני ה' למלחמה"

צד אחר של אותו עניין הוא גילוי מלכותו יתברך בצבאו שלו, צבא ישראל, הלוחם את מלחמתו על יחוד שמו. כאן בא "וישח אדם", היסוד ל"ונשגב ה'", לידי ביטוי, לא בפיק ברכיים של תבוסה ובהשפלה שבמפלה, אלא בדרך שיש בה מן הרחמים, וממילא הזקבלה למעמד הר סיני שורשית יותר. כל כך חשובה ועקרונית היא דרך זו, עד שהתורה רואה להקדיש לה קרוב למאתיים פסוקים, בתחילת ספר במדבר. פרשיות הפיקודים שבתחילת הספר עוסקות במניין יוצאי הצבא הפקודים למחנותיהם, בקביעת סדר המחנות למסע ולכיבוש הארץ<sup>20</sup>, וכן עוסקות פרשיות הפיקודים בחצוצרות, שנועדו למלחמה, ובתפילה לפני היציאה לקרב (י, לז) ובעת השיבה ממנו (י, לו)<sup>21</sup>.

זוהי גם הסיבה לחומרה הגדולה שהתורה רואה את חטא העם בפרשת המרגלים, אי-נכונותם להתגייס לצבא המערכה ולבוא "לעזרת ה' בגבורים" (השווה

19) עיין למשל ירמיהו כ, ט. יחזקאל א, כח; איוב ד, יב-טז; דניאל ה, ד-יח.

20) השווה במדבר כ, ט רי, יד שיהודה נוסע ראשון, לשופטים א, ב שיהודה עולה ראשון למלחמה בתקופה שאחרי יהושע. והשווה עוד במדבר ב, לא וי, בה שמחנה דן מאסף, לשופטים יח, א, ששבת דן זכה אחרון בנחלה. והשווה עוד במדבר לב, שראובן וגד חלוצים לפני העם בתקופה שלפני ספר שופטים, בתקופת משה ויהושע, לסדר הפקודים (במדבר פרק א) שראובן וגד מקדימים את מחנה יהודה. (שמעון לא עבר חלוץ עמום כיוון שיעקב ומשה בברכותיהם לא זיכרוהו בנחלה). והשווה עוד במדבר א, מט, שמטה לוי אינו נפקד, לרמב"ם סוף שמיטה ויובל, שמטה לוי אינו נלחם. ועוד השוואות בין הפקודים בתחילת במדבר למחנה המלחמה.

21) השווה לתהילים סח, ב ריח. ולעיל הוכחנו, שהוא מזמור מלחמה.

שופטים ה, כג), חמורה עד כדי מחשבה של "אכנו בדבר ואורישנו" בתחילה, ועד לסילוק שכינה לשלושים ושמונה שנים (עיין רש"י דברים ב, יז) וקביעת ט' באב כבכיה לדורות לבסוף. וכאן מקום אתי להעיר: פירושים רבים ניתנו לעיקרו של חטא המרגלים, ודומני שהענין מוכרע מדבריו של משה לבני גד ובני ראובן (במדבר לב), שעיקר החטא של מאיסה בארץ חמדה היה אי הרצון להתגייס, למלחמה והוא נקרא שם 'תרבות אנשים חטאים' ושיבה מאחרי ה' (לב, יד-טו).

חשיבות ההיחלצות למלחמה לפני ה' (השווה לב, כ) באה לידי ביטוי ברמב"ם: "ומאחר שיכנס בקשרי מלחמה, וישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב, לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה וזכרונו מלבו<sup>22</sup> ויפנה מכל דבר למלחמה" (הלכות מלכים ז, טו).

וכאן מיטיב הרמב"ם להגדיר את הנדרש מן הלוחם. אדם שאינו מסוגל להינתק מלחשוב על עצמו אינו מסוגל ללחום כפי שצריך. הכוח החזק ביותר הקשור למחשבת האדם על עצמו, הוא יצר הקיום, בעוד טיבו של לחום נקבע במידה רבה על פי נכונותו להשליך נפשו מנגד. את כל מאווי, רצונותיו האישיים, קניניו, תוכניותיו, ואף את הזיקה לבני משפחתו, חייב הלוחם לבטל מפני המשימה של ייחוד השם. ואין לך "וישח אדם... ונשגב ה' לבדו" כנבואת ישעיהו לכינון מלכות ה'. כפי שהרחבנו לעיל.

ההבדל המרכזי שבין שחותו של האדם והישגותו של ה' במלחמה עם אויביו לבין שחות האדם והישגות ה' בצבאו שלו, בצבא ישראל, נראה לי, שבעוד שבצבא אויביו שחות האדם כפויה עליו באמצעים חיצוניים, וממילא מידת הדין שולטת בו. ומלכות ה' הבאה בעקבות המכה באה על גבי צער וסבל, הרי בצבא ישראל שחות האדם באה מתוך רצון ומתוך בחירה, וממילא מידת הרהמים שולטת בו (עיין באורות הקודש חלק ג, מוסר הקודש כד ראש עמוד לא), ומלכות ה' הבאה בעקבות הנצחון באה מתוך רוממות.

בין בדין בין ברחמים, מלכותו של הקב"ה מתגלה במלחמה גדולה הן על צבא ישראל והן על צבא אויביו ה'. התגלות זו של ה' במלחמה היא המביאה לקריאת ה' ימלוך לעולם ועד" על הים ולדומותיה, והיא המשווה בין המלחמה למעמד הר סיני.

ובאשר לצבא ישראל ולהתגלות שם ה' עליו במלחמה נעיר על עניין נוסף: כל צבא עממי (להבדיל מצבא של שכירים שהתורה והנבואה שוללות אותו מכול וכול); מבוסס על שני גרעינים עיקריים. האחד הוא היחידות המובחרות, המורכבות בדרך כלל ממתנדבים, ועל משמעותה של ההתנדבות לצבא ה' דיברנו לעיל. המתנדב חייב להכיר בעליונותו של הערך שלמענו הוא נלחם, מעל לחייו שלו. הגרעין השני הוא שאר העם, שהרי בעת מלחמה כוללת יש צורך אף בגיוס כולל. גיוס זה אינו של מתנדבים, אלא כפוי הוא על העם על ידי מושלו. וכאן נקבע חוסנו של עם וטיבו של צבאו, על פי רמת המשמעת בעת הגיוס ונכונותו של העם — ובכללו אף של מי שאינם מתנדבים לסכן את עצמם, להיקרא אל הרגל בעל כרחם בלא לסרב ובלא

22) ושם שאב הרמב"ם הנדרה זו מן הצו של משה אל בני לוי (שמות לב, כו; דברים לג, ט).

לתרץ תירוצים כדי להישאר בבית או לשוב מעורכי המלחמה. רמת המשמעת, המשתקפת באחוזי הגיוס, הריהי תוצאה של שני גורמים: יכולתו של המנהיג לכפות את הגיוס על נתיניו ונכונותם של אלו לקבל את מרותו.

עוצמתו של המנהיג ביכולתו לכפות גיוס באה לידי ביטוי בהבדל שבין השופטים דבורה וגדעון. דבורה, למרות נצחונה הגדול על סיסרא, מקוננת בשירתה על הכישלון שבגיוס. שלושה שבטים בלבד, יששכר (שופטים ה, טז), זבולון ונפתלי (ה, יח) נענו לקריאתו של ברק. דבורה מכנה אותם "המתנדבים בעם" (שם ה, ט). שאר השבטים השתמשו מן המלחמה בתואנות שונות. דבורה בשירתה, למרות אכזבתה מהם, מסתפקת בתוכחה בלבד (ה, טז-יז; כג). לעומתה גדעון, מצליח כבר בשלב הראשון של המלחמה לגייס שלושים ושניים אלף (שם ז, ג) וכנראה ממנשה בלבד (שם ו, לד-לה), מלבד אנשי אפרים, אשר, זבולון ונפתלי, המתבקשים להצטרף לשלב השני של הלחימה (שם, כג-כד). ובעוד דבורה מתרעמת על מיעוט המתגייסים, הרי אצל גדעון רבים הם מדיי. והסיבה, בניגוד לדבורה וברק, גדעון מצליח לכפות גיוס על העם [כשני שלישים מאנשיו החדו בפחדם ובאי-רצונם להלחם ונטשו את המערכה ברגע שרק ניתנה רשות לכך (שם ז, ג) ומשמע, שהגיוס נכפה עליהם]. הצלחתו זו בכפיית הגיוס מוסברת בתקיפותו הרבה בכך, וכמוכח מהתנהגותו עם אנשי סוכות ופנואל, שסירבו לפקודתו לשתף פעולה עם צבאו (ח, ד-ט ויד-יז).

נראה לי, שתקיפותו זו בגיוס היא סיבה מכרעת הן לניצחונו הגדול, (מאה ועשרים אלף חללי אויב, ורובם כמובן, לא על ידי שלוש מאות אנשי מחנהו, אלא על ידי מגויסי השלב השני של הלחימה. עיין שוב ז, כג-כד), והן לכך, שהוא השופט היחיד, שהעם מציע לו מלוכה לדורות (שם ח, כב). והרי מבחנו של מלך במידת סמכותו, בכח מנהיגותו וביכולתו להטיל משמעת בציבור. "שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך" (קידושין לב ע"ב, סנהדרין כב ע"א). שאול נדחה ממלוכה מחמת "כי יראתי את העם ואשמע בקולם" (שמואל א טו, כד). והצורך ביכולת זו לזרוק מרה בעם – שתי מטרות לו. "אין מעמידים מלך בתחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: זשפטנו מלכנו ונלחם את מלחמותינו" (רמב"ם הלכות מלכים ד, י). והמשפט מחייב זריקת מרה וסמכות, לשם היכולת לתקן תקנות וחוקים ולשבר יד רשעי עולם. המלחמה מחייבת סמכות כדי לכפות את העם לצאת אליה (רמב"ם מלכים ה, ב). הצלחתה של המלחמה, כאמור, ביכולת לגייס לצורכה את העם. זוהי הסיבה שהעם תובע משמואל מלך ערב המלחמה בבני עמון על יבש גלעד (שמואל א, יב, יב). העם הבין, (אם כי במידה רבה שלא בצדק וכפי שיפורט להלן), שהשתעבודותם מפרק לפרק למואב, מדיין, עמון או פלשתים, נובעת מאי-יכולתם להקים צבא שיגן עליהם. לשם הקמת צבא, יש צורך בכוחו ובסמכותו של מלך, בעיקר במלחמה דוגמת זו שעל יבש גלעד, שבמידה מסוימת היא מנותקת ממרכז העם והארץ, ואף התלהבותו של העם ונכונותו לצאת למלחמה למען אנשי יבש גלעד המאווימים מצד נחש העמוני, עשויה להיות פגומה (כשם שהיתה פגומה בעת שהותקפה גלעד על ידי מלך בני עמון בימי יפתח הגלעדי, וכפי שאמר: "איש ריב הייתי אני ועמי ובני עמון מאד, ואזעק אתכם ולא הושעתם אותי מידם. ואראה

כי אינך מושיע ואשימה נפשי בכפי ואעברה אל בני עמוך" (שופטים יב, ב-ג). וכאן מקום להעיר: שני שופטים משבט מנשה עומדים לכאורה במצב דומה: גדעון ויפתח. בני אפרים, אחי מנשה, טוענים כנגדם על שלא גייסו למלחמה. גדעון מפייס את בני אפרים ויפתח נלחם נגדם. והסיבה הנראית לי: גדעון הוא מנחלת מנשה שבעבר הירדן המערבי והחזית הראשונה של הלחימה אף היא ממערב לירדן, בעמק יזרעאל. במלחמה זו רצו בני אפרים להשתתף. יפתח הוא מנחלת מנשה שבעבר הירדן המזרחי, ונכונותם של בני אפרים להשתתף בה היתה מן השפה ולחוץ וחיפוש תואנה בלבד, ודוק בפסוקים.

מכל מקום, אף בימי שאול, בעת שחנה נחש העמוני על יבש גלעד, עלתה בעיה דומה, בעיה של גיוס, ולכן תבע העם מלך. שמואל מזהיר את העם, שכוח הכפייה של המלך לגיוס למלחמה עתיד להיות בעוכריהם (שמואל א, ח, יא-יח ועיין שם שהפרשה עוסקת בעיקר בגיוס למלחמה), אך העם ממשיך לתבוע מלך. מבחנו הראשון של שאול אף הוא היה בהצלחתו להטיל מורא על העם ולגייס למלחמה. "ויקה צמד בקר וינתחאו וישלח בכל גבול ישראל ביד המלאכים לאמור, אשר איננו יוצא אחרי שאול ואחר שמואל. כה יעשה לבקרו. ויפל פחד ה' על העם ויצאו כאיש אחד" (שם יא, ז).

שמואל מוכיח אמנם את העם על בקשתם מלך וטוען להם — "וה' אלהיכם מלככם" (שם יב, יב). אך מתוך כלל דבריו נראה, שאין כוונתו לומר, שאין צורך בצבא לוחם, שהרי בהזכירו את ישועת ה' הוא מזכיר את מלחמת ירובעל, בן (שמשון), יפתח ושמואל, שהצד השווה שבהם הוא שהיו לוחמים, ובדרך כלל (פרט לשמשון) עם צבא מאחוריהם. טענתו היא, שברגע שהעם מקבל את ה' כמלך, "אם תיראו את ה' ועבדתם אותו ושמעתם בקולו ולא תמרו את פי ה'" (כולם ביטויי מלכות. השווה יהושע א, יח "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך", ועוד.) הרי כשם שלא תבוא פורענות, וזאת עקב עצם השמיעה בקול ה' וההליכה בדרכו, כך אם תבוא בכל זאת פורענות, ייצא העם למלחמה מצד המשמעת הפנימית של קבלת מלכותו יתברך, ואין לו עוד צורך במשמעת החיצונית הכפייתית של מלך בשר ודם.

ומכאן מואר ההבדל שהבאנו לעיל בין דבורה לגדעון באור אחר. בעוד שגדעון מופעל בכוח צווי המלאך, "לך בכוחך זה והושעת את ישראל" (שופטים ו, יד) הרי דבורה פועלת מכוח "הלא צווה ה' אלהי ישראל... ונתתיהו בידך" ומכוח "כי לא תהיה תפארתך על הדרך אשר אתה הולך". הוד מלכות הקורן מגדעון הוא המאפשר לו לגזור על גיוס כללי ולנהוג בגינוני מלכות<sup>23</sup>. ולעומתו — התבטלות כלפי מלכות ה' (והיא גם משמעות "כי ביד אשה ימכור ה' סיסרא") היא המביאה את דבורה לאי-כפיית גיוס על העם ולהסתמכות על משמעת הפנימית בהיקראם לדגל מתנה ה', שיתייצבו לגיוס. אלא, שכבר עמד רבן יוחנן בן זכאי בסוף ימיו על כך, שגדול מורא בשר ודם ממורא שמים. גיוסו של גדעון הצליח, ושל דבורה נכשל, ועל דבר דומה הוכיח, כאמור, שמואל את העם. אם יקבלו בכל ליבם את מלכות ה', לא יהא צורך במורא בשר ודם לגיוס למלחמה.

23 עיין למשל ח, ז רט. על כוח סמכותו בגיוס. ח, יח על תואר פניו כפני מלך. ח, כא וכו' על הרביית שלל מלחמה. כסף חובב. ח, ל-לא על הרביית נשים ופלגשים.

ומכאן להערה נוספת בעניין הטא המרגלים. לעיל התייחסנו אליו מצד אי הנכונות של יוצאי מצרים להקרבה עצמית במלחמת צבא ה', אך יש מקום לראות את חטאם גם מצד הסירוב להתגייס כחוסר משמעת ובאי-קבלת מרות. הן של הקב"ה כמלך (עיין במדבר כג, כא – "ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו"), והן של משה עבדו כמלך בשר ודם (עיין דברים לג, ד-ה – "תורה צוה לנו משה... ויהי בישורון מלך"). ודומני, שלא ניתן לנתק את חטא המרגלים מהקשרו ההיסטורי – התפרקות המסגרת הממלכתית ומוסדות השלטון בעם. ההדרדרות מתחילה עם היציאה מהר סיני, ברצון לשבת על סיר הבשר. משה מבין היטב את הניגוד שבין רצון סיר הבשר למה שעתיד להידרש מן העם במלחמה הארוכה עם עמי כנען, והוא מבקש להתפטר. הקב"ה מצרף אליו את הזקנים לעזור לו בשלטון, וכך הופך שלטון היחיד של משה, המלכות, למשטר דמוקרטי מובהק של נציגי העם. מידת סמכותו של משה יורדת, ולמך "הוה אמינא" של יהושע בפרשת אלדד ומידד, מידרדרים הדברים אל מציאות מרה בחצרות, כשמרים ואהרן מפקפקים בסמכות-על של מנהיגם. ההדרדרות מגיעה לשיא אצל קורח, דתן ואבירם, שאינם מוכנים לשמוע כלל להוראותיו של משה, נבלמת קמעא בעת שהארץ פותחת את פיה, אך נמשכת היא בתלונת העם – "אתם המיתם את עם ה'".

ובתוכם – חטא המרגלים. אם במעשה העגל עומד משה בשער המחנה וקורא "מי לה' אלי", שורף את העגל ומשקה את בני ישראל במי עפרו, הרי במרגלים הוא נופל על פניו, ותו לא. אם כדי לקבל את התורה הוא עולה לבדו לארבעים יום להר סיני, הרי כדי לקבל את פירות ארץ ישראל הוא שולח את נציגי השבטים לארבעים יום לארץ ישראל. ואי-הנכונות לגיוס למלחמה, קשורה בירידת קרנה של המנהיגות. והכופר במנהיגותו של משה, כופר במנהיגותו של שולחו, של הקב"ה. אם נבוא לסכם פרק זה תהא המסקנה המתבקשת ממנו: ההחלצות לצבא ה', למלחמה, יש בה הודאה קבל עולם במנהיגותו ובמלכותו של הקב"ה, אם מצד נכונותו של הלוחם המתנדב לצבא לוותר על כל היקר לו לצורך גבוה, ואם מצד המשמעת שמגלה המגוייס לצו מלכו – הקב"ה, בהתגייסו לחילותיו. וגילוי מלכותו של ה' בצבאו היא המקבילה את מעמד הצבא היוצא למלחמה למעמד הר סיני, יום התגלות ה' על עמו.

### פרק ג: "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ"

אך נראה שהקשר שבין מלכות ה' למלחמה שורשי יותר, עמוק יותר מכל מה שכתבנו לעיל, והוא נוגע בכיבושונה של אמונה ולעיקריה: "כי הוא לבדו פועל גבורות עושה חדשות, בעל מלהמות זורע צדקות, מצמיח ישועות...המחדש בטובו תמיד בכל יום מעשה בראשית. אור חדש על ציון תאיר ונוכח כלנו מהרה לאורו" (תפילת שחרית, ברכה ראשונה של קריאת שמע)

נראה לי, שהברכה, העוסקת בחדשות ובמלחמות, בצדקות ובישועות, במעשה בראשית ובאור שבעת הימים, העתיד להתחדש בבא הגאולה<sup>24</sup>, עוסקת בנושא

(24) השווה לישעיהו ל, כו ולזכריה יד, ז.

שהטריד כל כך את המקרא ואת חז"ל בדברם על האמונה בה – היחס שבין החדש לשגרתו.

מצד אחד, בעיקר במאורות, ראו חז"ל את גדלות ה' שבשגרתו, במתמיד. דווקא מהתמתנתם של המאורות ומסדר קביעותם למדו חז"ל על תמידיות מלכותו של הקב"ה ועל נצחיות ה', שתמיד ימלוך עלינו לעולם ועד (תפילת ערבית, ברכה ראשונה של קריאת שמע). וכששאל הקיסר את ר' יהושע בן חנניה, מדוע אין הקב"ה מראה את גדולתו ביכולתו להעלות חמה במערב ולשקעה במזרח, השיבהו ר' יהושע, שזוהי גדולתו, שלעולם אין החמה משנה מדרכה. ועוד אמרו: רשעים בחייהם קרויים מתים, שרואים חמה בזריחתה ואינם אומרים יוצר המאורות, רואים חמה בשקיעתה ואינם אומרים מעריב ערבים (עיין רש"י ישעיהו ה, יא). על הים אמרו, שסירב להיבקע למשה כיוון שראה עצמו כשלוחו של מקום להתמיד בתפקיד שניתן לו מששת ימי בראשית, ואף זה שנבקע לבסוף – בגלל שכך הותנה עימו מיום ברייתו ולא כנס שהתחדש בעת יציאת מצרים (עיין שמות רבה כא, ו). ועל אדם שנעשה לו נס אמר אביי: כמה גרוע אדם זה, שנשתנו בשבילו סדרי בראשית (שבת נה ע"א).

מאמרים אלו ואחרים משבחים, כאמור, את הקב"ה על הסדר שטבע בעולמו מתחילתו, שבו העולם מתקיים. ואף הנביאים והכתובים מרבים לשבח את הקב"ה על חכמתו, המשתקפת מן החוקים שטבע מימות עולם, ועל יכולתם להחזיק מעמד לעד<sup>25</sup>.

בריאה שאין בה חוקיות קבועה, אין בה סדר, לא ניתן לגלות בה חכמה, ומה שגרוע מכול, לא משתקפת בה אחדותו ויחידותו של בוראה. צל של שניות ופיזור מרחף עליה.

לעומת כל אלו ראו חז"ל להדגיש, ודווקא בברכת יוצר המאורות (עיין טור אורח חיים סימן נט), שאין החוקיות והקביעות מהוות את נקודת המבט היחידה על הבריאה, ושעתיד אור חדש, שיהא גם לעת ערב, לשנות את סדרי הבריאה, שהרי הקב"ה עושה חדשות ובעל מלחמות. ועל נקודה זו המקרא טורח ביותר. פסוק אחר פסוק חוזרת התורה וחוזרים הנביאים ושוללים את התפיסה הפילוסופית, שעזב אלהים את הארץ, לאחר שברא עולם בחכמה וטבע בו את חוקיו, היכולים לקיימו לאורך זמן. פסוק אחר פסוק מדגיש המקרא, שאף לאחר שברא הקב"ה את עולמו ואת החוקים המנהלים אותו, הוא ממשיך לשלוט בעולמו ולכוונו בכל רגע ורגע על פי מצבו של העולם באותה עת. מאורעות שאולי ניתן להסבירם (ויש מנסים לעשות זאת) גם על ידי הבנת מהלכיהם של חוקי הטבע, מוסברים בתורה דווקא אך ורק כהתערבות של בורא עולם במהלך חוק הטבע ובשינויו בשל מעשי האדם ובשל מגמתו המתחדשת של הקב"ה בבריאה. וכך לגבי המבול, חורבן בבל, הפיכת סדום, מכות מצרים ובקיעת הים, ירידת המן, מעמד הר סיני, המגיפות במדבר, בליעת האדמה את עדת קורח ושאר המאורעות שבמקרא. אין בתורה כל רמז לתהליכים הגיאולוגיים שגרמו את המבול, את חורבן בבל או את הפיכת סדום, ולא לתהליכים

25 עיין למשל: ישעיהו מ, בא-כב, כו, כח; מד, כג; מה, יב; ירמיהו ה, כב-כד; ז, יב-יג; עמוס ד, יג; ט, ו – נביאים, וככתובים בעיקר בתהלים ואיוב מקומות רבים.



האקולוגיים שגרמו את מכות מצרים. התורה מדגישה בהם רק שני דברים. מעשי האדם שגרמו להתערבות ה' ועצם התערבותו. הביטויים הבולטים בהם: "וינחם ה'... ויתעצב אל לבו" (בראשית ו, ו), "וירד ה' לראות את העיר" (יא, ה), ויכוח בין הקב"ה לאברהם על חורבן סדום (בראשית יח) ועוד ביטויים, שמשמעותם – התערבות מזדמנת.

היחס לקביעות והיציבות המציינות את צבא השמיים, את המאורות, הוא דו־ערכי. מצד אחד רוממות לחכמת בוראם, ומן הצד השני ניסיונות רבים בתורה ובנבואה למעט בחשיבות קביעותם, פן ישכחו אלו את מידת התערבותו של הקב"ה בבריאה<sup>26</sup>. מכל אלו עולה, שיציבותם של אלו – עד ליום התגלות ה' ולא עד בכלל. את הצורך בשתי מערכות אלו בבריאה, קביעות החוקים וההשתנות המתמדת, נראה לי, שניתן לבאר בעיקר לאור ההבדל שבשני תאוריהם של מעשה הבריאה: זה שבפרק א שבספר בראשית, וזה המתאר את גן העדן, שבפרק ב שם. בפרק א מתוארת חוקיות, שבה ה' גוזר ומצווה על השמים, הארץ והמים להוציא את ברואיהם מתוכם. "וישרצו המים", "תוצא הארץ", "ויהי מבדיל", וכו'. הקב"ה מצווה, והם הפועלים. הם המתהווים והמהווים את צבאיהם. (שני יוצאים מן הכלל הם התנין והאדם). בבריאה עצמה סימנים מובהקים של חוקיות לעתיד. "עץ פרי עושה פרי", "אשר זרעו בו", "למינהו", "פרו ורבו", "והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים" ועוד. בריאה עם סדר ומשפט פנימי, ועם כוחות בקרבה להחזיק את עצמה. לעומתו, בפרק ב מתואר הקב"ה עצמו כיוצר כל דבר. הביטויים "ויהי אור", "ויהי כן" מתחלפים ב"וייצר ה' אלהים", "ויטע ה' אלהים". נושאי המשפטים הם שמות ה' ולא הנבראים.

הואיל וכך הוא, הרי מתקבל הרושם, שהחוקיות נדחקה במידת־מה לקרן זווית, ואת מקומה תופסות החלטות חדשות של יוצר כול, החלטות המזדמנות על פי המצב ועל פי הנתונים החדשים המתהווים בהמשך מהלכה של היצירה לאחר עת בריאתה, החלטות אופרטיביות, הנכונות לרגע מסויים ולמקום מסויים. כך מבוארים הביטויים: "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ... כי... ואדם אין לעבוד את האדמה... וייצר ה' אלהים את האדם" (בראשית ב, ה-ו). קרי, האדם נוצר כדי להביא להיווצרותם של השיחים ולצמיחתו של עשב השדה. "וייצר ה' אלהים את האדם... ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר". קרי, הגן ניטע, כדי שיהא מקום לשים בו את האדם. "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה" וכו'. קרי, החיות נוצרו מחמת הבעיה של היות האדם לבדו ללא עזר. האשה נוצרה, אחר שלא מצא לאחדם עזר כנגדו בין החיות, וכן המשך מהלך המאורעות בגן העדן נראה כאילו בפיתרון בעיות מזדמנות, ולא בתכנית קבועה מראש.

את יתרונותיה של תכנית קבועה מראש, של בריאה הנסקרת בסקירה אחת, של חכמה עליונה הרואה את הבריאה ככלל אחד על כל פרטיו, והמסדרת את הדברים על פי תכנית אחת, ואשר ניכר בה שבוראה אחד הוא, כבר הזכרנו לעיל. השאלה

26) תניין על כך בשמות י, כא; דברים ד, יט; ה, כ; ישעיהו ב, כג; לך ד, ט; ב ריט; טו, כב; יזאל ד, טו; עמוס ד, ג; ה, יח; ח, ט; ט, ט; חבקוק ג, יא; זכריה יד, ז; ועוד רבים.

העולה מכאן היא, מה צורך להוסיף לזו הנהגה המושגת את החלטותיה ואת תכניותיה "על פי נתונים מזדמנים", הנהגה שהקב"ה מתערב במעשה ידי ובתולדותם בכל עת ובכל שעה. וכאמור, את התשובה לכך נראה לי, שניתן להסיק מעצם מהותו של פרק ב, פרק גן העדן. בניגוד לקדמו, האדם הוא שעומד באופן ברור במרכזו של פרק זה. הכל נוצר סביב האדם ובעבורו, והכל תלוי בהיותו. צמיחת השיחים והעשבים, נטיעת הגן ויצירת חיית השדה ועוף השמים. האדם הוא העובר, הוא השומר, הוא הקורא שמות, הוא המצווה מפי ה' והוא שבעטיו כל הטובה נגזרת לאחר החטא. ואם כן, בעוד בפרק א הקב"ה מתגלה כבורא שמים וארץ וכל צבאם, הרי בפרק ב הוא מתגלה כיוצר האדם וצבאותיו.

ואם בשמים וארץ וכל אשר בהם יכולה לשלוט חוקיות אחת הגוזרה מראש, חכמד עלינו, שבה אחדות הבריאה משתקפת, הרי באדם, שמעצם סיבת קיומו ותכליתו גובע היותו בעל רצון ובעל בחירה חפשית, בעל יכולת לשוב מצדקתו ולעשות עול ויכולת לשוב מרשעתו ולעשות משפט וצדקה<sup>27</sup>, הנהגתו של הקב"ה באה בו לירי ביטוי דווקא במזדמן. באינו קבוע מראש, במתחדש לבקרים על פי מעשיו של האדם, וזאת בנוסף להנהגה הכוללת הגוזרה והקבועה מראש ימות עולם עד סוף כל הדורות.

בהנהגה זו מתגלה, שלא הפקיר חלילה, בורא עולם את הנהגת פרטי העולם המתחדשים לשרירות לבו של האדם ולאליוליו, ושהוא, בורא העולם, מכתוב אף את מהלכיו הפנימיים הפרטיים של עולמו.

לשון אחרת: להנהגת עולם הטבע, די בהשגחה כללית; להנהגת עולם האדם, להיסטוריה, יש צורך בהשגחה פרטית, המתייחסת לכל דבר בפני עצמו, לכל מקום בפני עצמו, לכל זמן בפני עצמו. בפרק ב, שהקב"ה מופיע בו כיוצר האדם, השגחה מיוחדת לכל מאורע ולכל בעיה. בהנהגה זו הקב"ה בוחר לו זמנים מיוחדים, מקום מיוחד ועם מיוחד ומייחד שמו עליהם, ובמסגרת זו של זמן, של מקום ושל אדם הוא מופיע כאלהי ההיסטוריה בנוסף להיותו אלהי הטבע. ולכן בנוסף להחדרה לתודעתו של פרעה את בשורת "כי אני ה'" במכות דם צפרדע וכנים (עיין שמות ז, יז) היה צורך להחדיר לתודעתו אף את בשורת "כי אני ה' בקרב הארץ" (שם ח, יח) במכות ערוב דבר ושחין, בהפליה שיפלה ה' בין ישראל לבין מצרים (שם ח, יח-יט) ובין מקנה ישראל למקנה מצרים (שם ט, ד ו ז).

ההבדלה והבחירה בין העמים היא אבן התשתית של בנין ההיסטוריה. עמים רבים האמינו בבורא עולם אחד, אך ייחסו כוח לאליהם לנהל למענם את ההיסטוריה. וכנגדם אמר ירמיהו (י, יא): "כרנה תימרן להוֹם, אלהיך די שמיא וארקא לא עבדו, יאבדו מארעא ומן תחות שמיא אלה". כלומר, הגויים יודעים שאלליהם לא עשו את השמים ואת הארץ, ועם זאת הם עובדים אותם, עקב השפעתם המדומה של אלו על מהלכים פרטיים במסגרת הבריאה. ואומר ירמיהו, שאלוה שלא ברא שמים וארץ, יאבד. הווי אומר, אלהי הטבע הוא המנהל אף את המשך מהלכו של העולם.

ובראש השנה, יום בריאת העולם, אנו מדגישים בתפילתנו, שמי שברא את העולם, בידו הכוח לשפוט את העולם ולנהלו לפרטיו, ועל המדינות בו יאמר, איזו לחרב ואיזו לשלום. וזה עיקר תוכנו של יום, מסירת שרביט ניהול ההיסטוריה לידיו של בורא כלל העולמות, של בורא שמים וארץ.

נושא זה של ניהול ההיסטוריה ומהלכיה המזדמנים בידי בורא שמים וארץ, עמד במרכז נבואותיהם של נביאים רבים. ונביא דוגמאות משנים מהם, זה לעומת זה. ישעיהו, בפתיחתו לקובץ נבואות העמים (פרקים יג-כב), יוצא נגד מלך אשור, החזק שבמלכים, הסבור שניהול ההיסטוריה, קורות העמים ותולדות האדם נמסרו בידו. בא ישעיהו וטוען כנגדו, שהוא, מלך אשור, אינו אלא שבט ומטה ביד ה', גרון ביד החוצב בו ומשור ביד מניפו. ה' הוא מלך הגויים, הוא הקובע את קורות העמים והוא האחראי לגורלם.

"וזהיה כי יבצע ה' את מעשהו בהר ציון ובירושלים, אפקד על פרי גדל לבב מלך אשור ועל תפארת דם עיניו. כי אמר, בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבנותי ואריד כאביר יושבים ואסיר גבולות עמים ועתידתיהם שושתי ואריד כאביר יושבים. ותמצא בקן ידי לחיל העמים וכאסף ביצים עזובות כל הארץ אני אספתי ולא היה נדד כנף ופצה פה ומצפצף. היתפאר הגרון על החצב בו אם יתגדל המשור על מניפו. כהניף שבט ואת מרימיו כהרים מטה לא עץ" (ישעיהו י, יב-טו).

ומכאן ישעיהו עובר למשאותיו על העמים, והחוט החורז בהן הוא, שגורלם ההיסטורי אינו מידי מלך כשר דם העתיד לבוא עליהם, אלא מידי הקב"ה<sup>28</sup>. ולעומתו ירמיהו, נביא תקופת החורבן, הפועל בימים של סילוק שכינה מן הארץ, מדבר על מסירת העמים וגורלם בידי מלך בשר דם, בידי נבוכדנצר. כביכול, שבעים שנה אין הקב"ה מולך בעולמו ואינו מכוזן בו את ההיסטוריה.

"רצויות אותם על אדוניהם לאמר. כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל, כה תאמרו אל אדוניכם. אנכי עשיתי את הארץ, את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ בכחי הגדול ובזרעני הנטויה ונתתיה לאשר ישר בעיני. ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנצר מלך בבל עבדי וגם את חית השדה נתתי לו לעבדו" (כו, ד-ו, ועיין שם בהמשך נבואה זו, הלא היא נבואת המוטות).

כלומר, הקב"ה בורא העולם מוסר את המלכות, את גורל העמים ופרק של ההיסטוריה בידי זרים, בידי נבוכדנצר. ומכלל לאו אתה שומע הן. באין חורבן ובאין הסתר שכינה, הרי רק עושה הארץ, האדם והבהמה, הוא גם המולך עליהם לאורך ימים, הוא הקובע את גורלם.

28 עיין למשל: יד, כד-כו: "...זאת העצה היעוצה על כל הארץ חאת היר הנטויה על כל הגוים, כי ה' צבאות יעץ ומי יפר וידו הנטויה ומי ישיבנה". ועיין עוד יד, לב, טו; יג, ז; ח-ח; יח, ז; יט, ז; יט, כד-כה; כא, ט-י ר"ז; כב, יא; כג, יא ר"ח.

פסגתה של קביעת ההיסטוריה של העמים וגורלם – המלחמה. במלחמה על עצמתה הרבה טמון השינוי, החדש, הבלתי צפוי. יותר מאשר בכל דבר אחר, הופעתו של הקב"ה כקובע גורל העמים וכמנווט ההיסטוריה, באה לידי ביטוי דווקא במלחמה. לא עזב אלהים את הארץ לאחר שבראה, ובכל שנה הוא חוזר וקובע על המדינות, איזו לחרב ואיזו לשלום. מלבד היות הקב"ה יוצר המאורות, הריהו פועל גבורות, עושה חרשות ובעל מלחמות. ויותר מכול, דווקא בחדשות ובמלחמות, בהתערבותו של הקב"ה בהיסטוריה מתגלה כוח מלכותו.

### פרק ד: "מלך במשפט יעמיד ארץ"

בפרק האחרון בחלק זה של המאמר נדון על נושא נוסף, ואולי החשוב שבנושאים המבטאים את התגלות כבוד ה' ומלכותו במלחמה דווקא, הוא המשפט. הקשר שבין מלכות למשפט והופעתו של המלך כשופט דווקא באים לידי ביטוי בתפילת י"ח. הברכה על השבת המלכות היא הברכה על השבת המשפט, הברכה הי"א<sup>29</sup>, ותפילת ראש השנה עוסקת בעיקר בקשר זה שבין מלכות למשפט, יזה מובלט בעיקר בברכת קדושת השם המורחבת ובזיקה שבין ברכת מלכות לזיכרונות, ברכת המשפט. וכן בפיוטים.

בתנ"ך הקשר שבין מלכות למשפט הדוק ביותר<sup>30</sup>. ירושלים עיר המלכות נקראת גם עיר הצדק<sup>31</sup>. בספר שופטים ישנה זהות בן המושגים מנהיג ושופט. ובמלכים – שלמה, בתחילת מלכותו, מבקש מן הקב"ה הנראה אליו בגבעון: "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך, להבין בין טוב לרע, כי מי יוכל לשפט את עמך הכבד הזה" (מלכים א ג, ט). ובעיני ה' הוטבה בקשתו. ועל פי משפטו נקבע יחס העם אליו. "...ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט" (ג, כח). וכך אומרת לו מלכת שבא: "...ויתנך עליהם למלך לעשות משפט וצדקה" (דברי הימים ב ט, ח). כך נאמר גם על דוד (שמואל ב ח, טו), ובכך ראה אף יהושפט את עיקר ייעודו (דברי הימים ב יט, ה-יא). ועיין במובאה להלן מירמיהו כא וכב על יאשיהו והיוקים בנ<sup>32</sup>.

בדבריהם של הנביאים הדיון הנרחב ביותר על תפקידו של המלך כשופט הוא בנבואת הרועים ביחזקאל לד, עיין שם<sup>33</sup>; ובעיקר הדברים אמורים לגבי פרשת המלך שבספר שמואל. כישלונם של יואל ואביה בני שמואל כשופטים היא הממריצה את זקני ישראל לדרוש "שימה לנו מלך לשפטנו" (שמואל א ח, ג). על שאלה זו אמרו חז"ל (סנהדרין כב), "זקנים שברור כהוגן שאלו". והוויכוח עם שמואל טובב בין השאר סביב השאלה, אם משפט המלך הוא צדק, כפי שמקווים זקני

29) עיין בשר"ע אריח סימן קיח בפוסקים, שבאר, שהוא המלך הוא המשפט (ט"ז בשם ר' מנחם מענדל).  
30) עיין למשל במזמור עב בתהילים. ועיין עוד משלי כ, ח; כה, ה; כט, ד; לא, א-ט ובאיוב פרק לד.

31) עיין בראשית יד, יח; יהושע י, א; ישעיהו א, כו; ירמיהו לג, טו.

32) הושע, נביא החורבן של ממלכת ישראל, אינו מכיר בחוקיותם של אחרוני המלכים בה, ואומר בין השאר, "יהם המליכו ולא ממני, השירו ולא ידעתי" (ח, ד). בד בבד עם טענתו העיקרית, "לו יזעקו, אלהים ידענוך ישראל" (ח"ג), "ואת ה' לא ידעו" (ה"ד), "כי אתה הדעת מאסת" (ד, ו), "זאין דעת אלהים בארץ" (ד, א), ומסתבר שכונתו במושג דעת אלהים למה שמתכוון ירמיהו – "דן דין עני ואביון אז טוב, הלא היא הדעת ארתי נאם ה'" (כב, טז), ועוד עיין ירמיהו ט, כג. כלומר, אי ההכרה במלכות, כיוון שאין דין, משפט וצדק. ועיין עוד בישעיהו יא, א-ה; לב, א; לג, כב; מב, א-ד; ירמיהו כא, יא-כב; ה; כב, יג-יז; כג, ה-ו; לג, טו; יחזקאל מה, ט-יא; הושע ה, א ועוד.

ישראל, או משפט שעיקרו עושק, כיוצא ממשפט המלך שיפרש שמואל לעם (ח), יא-יח). ועל סמך זה פסק הרמב"ם: "שאינן ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר – 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו'" (הלכות מלכים ד, י).

נראה לי, שהקשר שבין מלכות למשפט נובע משני גורמים עיקריים: א. הגדרת המלכות מצד עצם מהותה היא הפיכת ציבור הנתינים מציבור מקרי של פרטים לגוף אחד בעל מגמה ושאיפה מוגדרת והמונהג בהנהגה אחת. ואם על ההתגייסות למגמה האחת המוכתבת על ידי המנהיג המוסכם דיברנו בפרקים הקודמים, הרי עצם הפיכת ציבור הפרטים לכלל אחד ניתנת להגשמה אך ורק מכוח משפט צדק, שאינו מקפח אף פרט אחד במסגרת הכלל, ושנותן לכל אחד את מנתו המגיעה לו. פרט שאינו זוכה לקבל את המגיע לו במסגרת הכלל, אינו מקושר בו והוא מתנתק ממנו, או שהוא נספג ונשחק בו בעל כורחו ומאבד את ייחודו כפרט במסגרת הכלל. המשפט והצדק הם היוצרים את היחס הנכון בין הפרטים לקראת הפיכתם לכלל אחד, למלכות.

וכך מגדיר ריה"ל ב'הכוזרי' את החסיד-המושל: "הוא האיש המפקד על מדינתו, הנותן לכל יושביה את לחם חוקם... והוא נוהג בכולם בצדק, לא יעשוק איש מהם, ולא יתן לאיש יותר ממנתו הראויה לו. על כן הוא מוצא את כולם, בשעה שהוא צריך להם, נשמעים לו" וכו'.

ואף יחזקאל רואה כך את בעייתו של המלך הרועה, שאינו עושה משפט צדק. "ישגו צאני בכל ההרים ועל כל גבעה רמה, ועל פני כל הארץ נפוצו צאני ואין דורש ואין מבקש" (לד, ו). והתיקון לתפוצתן ולהפיכתן מכלל לאוסף מקרי של פרטים: "הנני אני ושפטתי בין שה בריה ובין שה רזה... ושפטתי בין שה לשה והקימותי עליהם רעה אחד ורעה אתהן, את עבדי דוד" (לד, כ-כג), וכן עוד ביטויים רבים, עיין שם בכל הנבואה. וכן בירמיהו, התיקון לתפוצת הצאן (כג, א) הוא צמח צדיק, שימלוך ויעשה משפט וצדקה (כג, ה).

ב. מצד האדם המקבל. תחושת הקיפוח היא מן החזקות שבתחושות השליליות של האדם. נבונותו לשעבר את עצמו למלך ולקבל את מרותו נעשית במידה רבה מתוך תקוה לצדק ולמשפט, שימנעו ממנו את תחושת הקיפוח. ועיין ברמב"ם בפרק ה מהלכות גזילה ואבידה, הדין על סמכותו של המלך להטיל מסים, וקובע, שמקור סמכותו היא הסכמת בני הארץ להשתעבד לו (הלכה יח), ותנאי ראשוני לדינא דמלכותא' שיהא 'דינא' הוא, שיהיו מסיו בצדק ובמשפט ובלא לקפח בשרירות חלק מן האוכלוסין (הלכה יא). נבונותו של העם להשתעבד למלך ואי-תחושת קיפוח הם מקור סמכותו של המלך בממונות. וכך אמר אף ר' חנינא סגן הכהנים (אבות פרק ג, משנה ב): "הווי מתפלל בשלומה של מלכות, שאילמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו". רצונו של החלש בהגנה ובצדק הוא המביאו לשעבר את עצמו לשלטון ולמלך, למרות הקושי שבכך. וכאמור לעיל, זו היתה הסיבה לבקשת העם מלך בימי שמואל, ושאר הספקנים שבעם, קיבלו את מלכותו של שלמה עליהם אחר משפט שתי הנשים הזונות.

כך הוא לגבי מלכות בשד ודם, וכך גם לגבי מלכותו של הקב"ה. הופעתו של הקב"ה כמלך בעולמו, הופעה, שאת יסודה ראינו לעיל במעמד הר סיני בהופעתו לפני עמו, קשורה בקשר גומלין חזק עם הופעת משפטו בעולם. תבף להופעתו בסיני — פרשת משפטים. וכך סמכו אף חז"ל בדרשתם את פרשת המזבח, שהופיע עליז כבוד ה' — "וירא כבוד ה' אל כל העם ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח" וכו' (ויקרא ט, כג) — לפרשת משפטים, וקבעו, שסנהדרין צריכין לשבת אצל המזבח (עיין רש"י שמות כא, בשם חז"ל). סמיכות ההתגלות אל המשפט.

ומפורשת סמיכות זו במלאכי. העם טוענים כנגד ה': "כל עשה רע טוב בעיני ה'; או איה אלהי המשפט" (ב, יז). ותשובת הנביא היא: "ופתאם יבוא אל היכלו הארון אשר אתם מבקשים" (ג, א). הווי אומר, ההופעה עצמה היא המשפט. ובהמשך (כתשובה לטענותיהם בפרק א שאין ה' רוצה את קרבנותיהם): "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים" (ג, ד), והבטחת "וקרבתי אליכם למשפט" (ג, ה). שוב ההתגלות הבאה לידי ביטוי באש האוכלת על המזבח, מביאה את המשפט. יסודה של האש האוכלת על המזבח — בסיני. "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר" (שמות כד, יז). ומסיני, מהתגלות כבוד ה', שהיא מלכותו, משם נובע המשפט.

את הפכה של סמיכות זו אנו מוצאים בעיקר בירמיהו. מצד אחד טענות קשות כלפי הקב"ה על אבדן המשפט ("אך משפטים אדבר אותך, מדוע דרך רשעים צלחה" — יב, א. "בימים ההם לא יאמרו עוד, אבות אכלו בסר ושיני בנים תקחינה כי אם איש בעונו ימות" — לא, כח, כט. ועוד.); ומצד שני, סילוקו כביכול של הקב"ה מן הארץ ("ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנצר מלך בבל עבדי" כז, ו. ועיין שם כל הפרק).<sup>34</sup>

גם בחבקוק תיאור הופעתו של הקב"ה בביטויים המקבילים להופעתו בסיני (ג, א-ז) הוא התשובה על טענתו של חבקוק "על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט, כי רשע מכתיר את הצדיק, על כן יצא משפט מעוקל" (א, ד).

אמנם משפטו של הקב"ה עוסק גם בכל אדם ואדם, אך לא פחות מכך בגורלן של האומות, בגורלה של ההיסטוריה. ובתפילת ראש השנה, יום המשפט, אנו מזכירים: "ועל המדינות בו יאמר, איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע" (ברכת זכרונות).

את המשפט הזה, משפט העמים, מתאר בהרחבה יואל הנביא: "וקבעתי אל כל הגויים, והורדתיים אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם" (ד, ב); "יעוררו ויעלו הגויים אל עמק יהושפט, כי שם אשב לשפט את כל הגויים מסביב" (ד, יב).

אף ביואל מתואר משפט זה כהתגלות שכינתו של הקב"ה ובביטויים המקבילים לסיני ולמשכן.<sup>35</sup> אך יתר יואל על הנביאים האחרים בכך, שהוא מתאר אף את התהליך המעשי של המשפט:

34 עיין עוד בסילוק מרכבתו וכסאו של הקב"ה מירושלים פרק י ביחזקאל.

35 והשווה למשל, "וידעתם כי אני ה' אלהיכם שכן בציון הר קדשי" (יואל ד, יז), ל"ידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם" (שמות כט, מז), וכן את שאגת הקב"ה מראש הר ציון אל המדרב (יואל ד, טז בהשוואה לעמוס א, ב) לתאור מתן תורה, ועוד.

“קראו זאת בגוים קדשו מלחמה, העירו הגבורים, יגשו יעלו כל אנשי המלחמה. כתו אתיכם לחרבות ומזמרותיכם לרמחים, החלש יאמר גבור אני. עושו ובאו כל הגוים מסביב ונקבצו, שמה הנחת ה' גבוריך. יעורו ויעלו הגוים אל עמק יהושפט, כי שם אשב לשפט את כל הגוים מסביב” (ד, ט-יב).

הווי אומר, מלחמת ה' בגויים היא משפטו אותם. היא תחילת התגלות מלכותו, היא שאגתו מציון אל נאות הרועים האבלות ואל ראש הכרמל היבש – אל המדבר<sup>36</sup>. שאגה המקבילה לקול סיני היא השכנת שמו בתוך בני ישראל. המשכה של מלחמה זו, מלחמת המשפט – “ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים” (יואל ד, יח), הנהר היוצא מעדן להשקות את הגן. לשון אחרת: להט החרב המתהפכת (בראשית ג, כד) היא הכניסה לגן, לנהר, לעץ החיים. ולא בכדי כלל הרמב”ם, בבארו את מגמת המלכות, את המשפט ואת המלחמה במשפט אחד.

“שאינ ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות. שנאמר, וישפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו” (הלכות מלכים ד, י).

אמנם, סיומו של המשפט בשלום, וכמתואר בישעיהו – “ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה” (ב, ד). אך תחילת המשפט במלחמה, וכמתואר ביואל. ועל יחס זה שבין מלחמה לשלום נדון אי”ה בפרקים הבאים.

עשיית דין ברשעים היא צד אחד של המשפט. צדו השני – תיקון העול הנגרם לצדיקים. יואל, בנבואתו, דיבר בקצרה אף על כך, אך אנו ברצוננו להרחיב נושא זה על פי הקובץ הראשון של מזמור בני קורח בספר תהלים (מזמורים מב-מט)<sup>37</sup>. במזמור מב-מג מתאר המשורר הנמצא (כעיני רוחו) בגלות, את המשברים והגלים העוברים עליו, את דמעתו ואת החרפה שמחריפים אותו צורריו – “איה אלהיך”. הסתר פני אלהיו הוא המכאיב לו, ויותר מכך חילול השם שיש בדבר, חרפת צורריו המתקלטים בו על הסתר פנים זה. במזמור מד הוא עובר לתיאור מפורט יותר של הסתר הפנים.

“אף זנחת ותכלימנו ולא תצא בצבאותנו, תשיבנו אחור מני צר ומשנאינו שסו למו. תתנו כצאן מאכל ובגויים זריתנו” (פס' ט-יא).

הזוא ממשיך שם בכלימתו שתוארה במזמור הקודם:

36 יואל ד, טו בהשוואה לעמוס א, ב.  
37 לעיל כתבנו על פגיעתו של קורח במלכות ה' ובמלכות ישראל, ועתה – תשובתם של בני קורח על כך.

"מקול מחרף ומגדף מפני אויב ומתנקם" (מד, יז).

ומסיים בתפילה לביטול הסתר הפנים:

"עזרה למה תישן ה', הקיצה את תזנח לנצח. למה פניך תסתיר, תשכח עניינו ולחצנו" (בד-כה).

במזמור מה מתאר המשורר את ה' השומע את תפילתו, מגלה את פניו, כלומר לובש בגדי מלכותו, חוגר חרבו על ירך, יורה חצים בלב עמי האויב, יושב כמלך על כס המשפט ואוסף אליו את בתולת ישראל השסויה.

"אומר אני מעשי למלך"; "חגור חרבך על ירך, גבור הודחך והדרך"; "חציך שנונים עמים תחתיך יפלו בלב אויבי המלך"; "צלח רכב על דבר אמת וענוה צדק"; "אהבת צדק ותשנא רשע"; "לרקמות תובל למלך, בתולות אחריה רעותיה מובאות לך".

במזמור מו מתוארים המלחמה, הניצחון ופירוק הנשק שבעקבותיהם.

"המו גוים מטו ממלכות, נתן בקולו תמוג ארץ"; "ה' צבאות עמנו משגב לנו"; "אשר שם שמות בארץ"; "משבית מלחמות עד קצה הארץ, קשת ישבר וקצץ חנית, עגלות ישרף באף".

מזמור מז מתאר את מלכותו על הגוים, שכולם מודים בה בעקבות העזרה שנתן לעמו במלחמה, ובעקבות מה שהגן עליהם והצילם:

"כל העמים תקעו כף הריעו לאלקים בקול רנה. כי ה' עלין נורא מלך גדול על כל הארץ. ידבר עמים תחתנו ולאמים תחת רגלינו".

מזמור מח מתאר את עיר מלכותו, ומזמור מט את אפסות האדם, שעל הקשר בינה לבין מלכות ה' הרחבנו לעיל.

מכל מקום, רצף תוכנם של המזמורים מביע את מלכותו המתגדלת, לא רק בעשיית דין ברשעים, אלא גם בצאתו לישע עמו. אך גם בעשיית דין ברשעים וגם בעשיית צדק לעמו – כלי הביצוע היא המלחמה. בה הקב"ה משנה את גורל ההיסטוריה, מוריד עמים ומעלה אחרים תחתם, מוריד רשעים לשאול, ומעלה את עמו ישראל לגאולה. בה הקב"ה מקיים "מלך במשפט יעמיד ארץ".

ואם נבוא לסכם במשפט אחד את החלק הזה של המאמר הריהו: מלכותו של הקב"ה מתגלה במלחמה, בשם שנתגלתה בסיני בתורה. מלכות זו מתגלה במלחמה בד בבד עם הכנעת גאותו של האדם במוראות המלחמה, בד בבד עם נכונותו של צבא ישראל למסור את נפשו למלחמת ה' ונכונותו לסור על כורחו למשמעתו של



פוקד המלחמה, הקב"ה, בעת הגיוס. ויותר מכך, מלכותו של הקב"ה מתגלה בעצם התערבותו במהלך ההיסטוריה ובמשפט שהוא דן את באי עולם, אם לדון ולעונש, ואם לרחמים ולגאולה.

ועל השאלה "מי זה מלך הכבוד" השיב המשורר בתהלים<sup>38</sup> – "ה' עזוז וגבור, ה' גבור מלחמה". ובהמשך: "ה' צבא – ות הוא מלך הכבוד סלה" (מזמור כד). ביטוי מובהק למלכותו זו גבורתו במלחמה וצבאותיו.

### חלק ג: "כי ה' אלהיך אש אכלה הוא"

בחלקו השני של המאמר ניסינו לתת תשובות פרטיות לצרכים שונים, שהמלחמה ממלאת כתופעה רוחנית בעולם: הכנעת האדם, מסירות נפשו, הקניית משמעת לאדם, התערבות במהלך ההיסטוריה ומשפט. בחלק זה ננסה להתמודד עם הבעיה בכללותה. הצורך בהופעה רוחנית שבעצמתה אולי ניתן לדמותה למתן תורה, ואשר תובנה הוא שכול ומוות, הרס וחורבן. תוכן שהוא היפך התורה, שדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ואשר לומדיה, תלמידי החכמים, מרבים שלום בעולם. ולאורך גיסא, לאור תפקידה של המלחמה בעולם – מהו תפקידו של השלום, שלא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה כמוהו (עיין משנה, סוף עוקצין). ואשר הוא שיא חזונו של נביאי ישראל ושל הבטחות התורה (עיין ברש"י ויקרא כו, ו).

כדי לבאר סוגיה זו ברצוני להיזקק לשתי סוגיות אחרות, שיש להן קשר אל סוגיית המלחמה, והן – הקרבנות וברית המילה. המשותף להן ולמלחמה – קרבת אלהים או תיקון עולם, הבאים לידי ביטוי דווקא בשפיכת דם, בצער, ובסוגיית הקרבנות אף במוות.

ונתחיל בקרבנות. עולם המושגים של החברה האירופית והאמריקנית וגרורותיהן היום כמעט שאינו מאפשר לראות בהקרבת קרבנות תהליך רוחני רצוי, אף בעיניהם של אנשים מאמינים. תורת השוויון וחירות הפרט, המגעת עד כדי התחשבות מסוימת אף בזכויותיהם וחירותם של בעלי-החיים, מצד אחד, ועד הסלידה מדם שפוך מצד שני – מביאים את בן תרבות המערב למסקנה בלתי-נמנעת, לכאורה, שתורת הקרבנות מושתתת על זלזול בחיי הבהמה ועל אכזריות וחוסר התחשבות בלתי-מוצדקות כלפיה, אלה הם מושגים שאינם תואמים את עולמו הרוחני של בן זמננו.

אלא, שלבוא ולייחס לתורה השקפה של זלזול בחייהם של בעלי-החיים הוא היפך האמת. שחיטת בהמה שלא לצורך קרבן (קודם שהותר, ברעבד בלבד, בשר תאוה) הריהי חשובה בעיני התורה כשפיכות דמים:

"איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה, ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה', דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, ונכרת האיש ההוא מקרב עמו" (ויקרא יז, ג-ד).

אל עולמו הרוחני של נמרוד גיבור הציד (עיין בראשית ו, ט) התורה מתייחסת בשלילה (השווה שם י, יל – יא, ט). את ברית הקשת שלא ייכרת כל בשר הקב"ה כורת לא רק עם האדם, אלא גם עם בעלי-החיים (בראשית ט, י וטו-יז). השבת ניתנת אף לצורך שביתת הבהמה (שמות כ, י), ולפי מדרש תו"ל היו אף בעלי-הדגים שותפים למתן תורה (שמות רבה כט, ט). ביציאת מצרים מבדיל הקב"ה לא רק בין ישראל למצרים, אלא אף בין בהמת ישראל לבהמת מצרים. ויצאו ממצרים בני ישראל, ערב רב וצאן ובקר, ובמקביל במכת בכורות – בכורי מצרים, בכור השפחה ובכור בהמה. וכן נתקדשו בכורי האדם ובכורי הבהמה בצו אחד (יג, ב). וזה כהמשך להבדלה בין מקנה מצרים למקנה ישראל, שהיתה במכת דבר (ט, ד-ז) במקביל להבדלה בין עם ישראל לעם המצרי במכת ערוב "ושמתי פדת בין עמי ובין עמך" (ח, יח-יט). ולעיתיד לבוא, במקביל לגאולתם של הגויים, המכירים בגדלות ה' בהר קודשו וחדלים להשחית ולהילחם, אף הבהמות יודעות את ה', וחדלות מלהשחית<sup>39</sup>.

המסקנה מכל אלו – שציווי התורה לשחוט בהמות לקרבן אינו נובע כלל מחוסר התחשבות בבהמה. יתר על כן, נראה, שהתורה עשויה להכיר במצבים מסוימים אף בקרבן אדם. את יצחק קראו חז"ל במספר מקומות עולה תמימה (עיין למשל רש"י בראשית כו, ב), ודיברו על אפרו הצבור על גבי המזבח. מותם של נדב ואביהוא מתואר בתורה בסגנון של הקרבת קרבן<sup>40</sup>. התורה מכירה במפורש באבדן ובצער על מותם "ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'" (ויקרא י, ז), בלא למעט בצורך ובחיוניות של היראות כבוד ה' אל העדה, אם במחיר קרבן העגל והכבש, ואם במחיר הכבד של מות נדב ואביהוא.

הווי אומר, הצער והאבל על אבדנו ומותו של הקרבן (ודאי כאשר מדובר באדם)<sup>41</sup> אינו סותר את החיוניות שבהקרבתו כדי להשיג את המטרה של היראות כבוד ה'. ואם התורה מצווה על הקרבת קרבנות, אין זה מחוסר התחשבות בבהמה, אלא מתוך ידיעה מלאה של המחיר המוסרי הכבד שבהקרבתה. כיוצא בזה בברית המילה. צערו של התינוק אינו נעלם מעיני התורה; ומצוות המילה באה בידיעת מחיר הצער והמחיר המוסרי שהמצווה משלם אך על כך נדון בהמשך.

ונבאר את דברינו באשר לקרבנות:

בשורת עבודת הקרבנות נאמרה בראשונה למשה בסנה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות ג, יב). משה מצטווה באותו

39) השווה "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ויורנו מדרוכיו" וכו'. "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו כ, ג-ד), ליוגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ וכו' "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשו כי מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיהו יא, ו-ט).

40) השווה: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל את העולה ואת החלבים" (ויקרא ט, כד) ל"ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'" (שם י, ב). השווה עוד: "זה הדבר אשר צווה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'" (טו, ט) שנאמר על הקרבן, שעליו יראה כבוד ה'; וכן ט, כג-כד, ל"בקרובי אקדש ועל פני כל העם אבכתי" (י, ג) שנאמר על בני אהרן, כלומר, כבוד ה' המתגלה כאש אוכלת את הקרבן נתגלה כאש שאכלד אה נדב ואביהוא, וזה פירושו של "על פני כל העם אבכתי".

41) ולעיל ניסינו להוכיח את החשיבות שמייחסת התורה אף לחיי בעלי החיים. ומי דאי שמתחשבת היא בצערם. כמובח מטעמי כמה מצוות. עיין ברמב"ם מורה נבוכים ג, כו וז"ל, שלא בנקודה זו חלקו עליו הרמב"ן המהר"ל.

מעמד לומר לפרעה "זעתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזכחה לך" אלהינו" (שם ג, יח). המראה שה' מתגלה בו אל משה באותו מעמד מתואר בתחילת המעמד:

"וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה, וירא והנה הסנה בוער באש, והסנה איננו אכל" (שם ג, ב).

לאחר שהעם מגיע אל המעמד הנכסף שה' מדבר עליו עם משה, מעמד הנערך באותו מקום, בהר האלהים בחורב, הביטוי המקביל הוא:

"ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל" (שמות כד, יז).

והמשכו במשכן:

"וירא כבוד ה' אל כל העם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים" (ויקרא ט, כד).

וההתפתחות האיומה:

"ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'... ועל פני כל העם אכבד" (שם י, ב-ג).

חוץ ממעמד הסנה, בכל מקום נראה כבוד ה' כאש אוכלת. הסנה הוא המקום היחיד, שבו הדגשה, שהיראות כבוד ה' היא דווקא באש שאינה אוכלת, "והסנה איננו אכל". נראה לי, שההסבר המתבקש מן הפרשה הוא: הואיל ומעמד הסנה, כל כולו הוא מעמד על שם העתיד לבד – עם ישראל אף שנרצח, עדיין לא יצא לאוויר העולם, וממילא שמו של הקב"ה אינו על שם ההווה, אלא על שם העתיד לבד: שם אהיה אשר אהיה (שמות ג, יד). רק במעמד הר סיני העתיד הופך להווה מתמשך ואין סופי, לשם הוי"ה, שהוראתו – היה הווה ויהיה (עיין טור אורח-חיים סימן ה). ואז האש שאינה אוכלת הופכת לאש אוכלת, וכפי שמוכח מן הפסוקים בויקרא, לאש האוכלת את הקרבן והאוכלת גם את קרובי ה', את נדב ואביהוא.

כלומר, בעוד אין שם ה' מתגלה בשלימותו בהווה בעולם, אלא חופף מעליו, אף האש נוגעת ואינה נוגעת, אינה אוכלת, והסנה על פירותיו ועל קוציו יכול להישאר שלם. אך משהשכינה יורדת לעולם, משיצא עם ישראל לחרות, ושם הוי"ה נגלה בשלימותו, האש אוכלת, אם בראש ההר, אם בראש המזבח, ואם בראש העם – בטובים שבו, בנדב ואביהוא.

במפגש שבין השכינה לבין העולם יש משהו מן הבלתי-אפשרי, מן הבלתי-הגיוני.

"כי האמנם ישב אלהים על הארץ, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הזה אשר בניתי" (מלכים א ח, כז).

בגללו הבינו המקובלים 'עולם' – לשון העלם והסתר. יש ניגוד ופער שאינו ניתן לגישור בין המוגבל, הסופי, הבלתי-שלם, לבין השלם בכל השלמויות, שמו של הקב"ה. העולם על כליו המוגבלים צר מלהכיל את כבוד השכינה. לכן ראו נביאים את הופעתו של הקב"ה בעולם כהופעה, שיש בתחילתה הרס וחורבן של העולם הצר מלהכיל את בוראו.

"כי הנה ה' יוצא ממקומו וירד ודרך על במתי ארץ. ונמסו ההרים תחתיו והעמקים יתבקעו, כדונג מפני האש כמים מוגרים כמורד" (מיכה א, ג-ד).

"ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלם מקדם, ונבקע הר הזיתים" (זכריה יד, ד).  
 "ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים. הרים נזלו מפני ה'" (שופטים ה, ד-ה). ועוד רבים<sup>42</sup>.

לכן הוגדר על-ידי המקובלים העולם הגבוה שבארבעת עולמות (אבי"ע), עולם האצילות, כמקום שהכול מתבטל בו מפני מציאות השכינה. כך התבאר בתורת החסידות אף הפסוק "אתה הראית לדעת, כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" (דברים ר, לה). במצב של נוכחות האלהים לא מצוי עוד דבר, והמציאות בטילה. לכן האש אוכלת בראש ההר, מאפסת ומבטלת כל מציאות הנוגדת ומגבילה את ההופעה האלהית בשלימותה. האש אוכלת, ובנקודת המגע, בראש ההר, אין עוד מלבדו.

ובך גם בשיא של היראות כבוד ה' אל העם לדורות – בראש המזבח, שם נקדת המגע בין הבריאה לבין בוראה. שם באה לידי ביטוי הסתירה החריפה ששלמה המלך שאל עליה, "כי האמנם ישב אלהים על הארץ" (עיון לעיל). שם הבריאה בטילה כלפי בוראה, באש האוכלת את העולה על המזבח.

בעלי מומים ובהמות טמאות אינם מצליחים כלל להעפיל אל ראש המזבח. רק בהמה טהורה ותמימה מגעת עד לשם, וכרוב הקרבנות, חוץ מעולה, אף לא בשרה. גופה, אלא רק דמה, נפשה. שם, למעלה, עם כל הצער על תחושת האבדן, שביסודו הוא מעוגן בצער הכללי על פחיתותה ומוגבלותה של הבריאה כולה, שם למעלה הבהמה התמימה והטהורה, שיא הבריאה החומרית, כלה על מזבחי-הצורך שבאותו מפגש בלתי-אפשרי ובלתי-הגיוני של הבורא השלם בתכלית השלימות עם נברא חסר ולקוי, הלוא הוא עולמנו. זה מחיר הסתירה והפער שבין שני הנפגשים.

ניתן, כמובן, מאידך גיסא, לבוא בשם המוסר, בשם צו החיים, ולדרוש את המשך קיומה של הבהמה, ולוותר בכך על הקרבת קרבנות ועל הערך שהם מייצגים – המפגש הבלתי-אפשרי עם בורא העולם. מחירה של גישה כזו יהיה אחר משנניי: (א) ויתור על תכליתה של הבריאה – תכלית קרבת אלהים שבה, היראות כבוד ה'

42) ואף שבנבואות אלו, יש תכלית כשלעצמה לנמסות ההרים ונזילתם ולהיבקעות ההרים והעמקים, כפורענות או ישועה, הרושם המחקל מן הנבואה, שנצבם הופעתו של הקב"ה היא הגורמת להתפוררות חוקי הטבע, ובהופעה זו ובנבואה מחמת ה', משתלבים צרכי השעה, שעליהם מדבר הנביא.

אל העדה. ב) "מציאת" אל, שאין סתירה בין הופעתו ובין חסרונו של העולם שהוא מופיע בו – אל שהשלימות אינה אבן היסוד של הופעתו, 'אל זר'.  
לרגע היה כפסע בין עם ישראל בהר סיני לבין ה'פיתרון' הראשון. משראו את האש האוכלת בראש ההר

"וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק" (שמות כ, טו).  
"ויאמרו אל משה... ואל ידבר עמנו אלהים" (שם טז).  
"ויעמד העם מרחוק" (שם יח).

ובספר דברים ניתן הנימוק לכך – נימוק פרוזאי, טבעי, כמעט אנוכי:

"ועתה למה נמות, כי תאכלנו האש הגדולה הזאת" (ה, כב).

ומשה אינו חוסך ביקורת מן העם על כן:

"כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר" (שם ה, ה).

העם אינו מוכן למגע עם האש, לקרבן, למחיר הנורא, והוא מעדיף ניתוק מגע, הרפיית הקשר, עמידה מרחוק. אלא שמשה רועם עומד בפרץ:

"אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה', כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר" (שם).

הוא, כשליח ציבור, בשם כל ישראל, אינו ירא מפני האש. הוא מוכן לשלם כל מחיר, ובלבד שיגשר על הפער ויקיים את הדו־שיח שבין אלהים לבין עולמו ועמו. ולרגע היה כפסע בין עם ישראל בהר סיני לבין ה'פיתרון' השני. משהיה נרמה, שבושש משה לרדת מן ההר, ושאין מי שישמור על הקשר עם האל, ואיש לא רצה להתקרב אל האש האוכלת, הוצע ה'פיתרון' להוציא את האל מתוך האש, לאכול ולשתות ולצחק לפניו, בלא לחוש לפער שבין האל לבין ברואי חומר – לאש האוכלת. או אז נתברר, ש'אל זר' היה זה שיצא מתוך האש, עגל ותו לא. שוב עמד משה בפרץ, החזיר את העגל לאש, הקים משכן ולימד לעם את תורת הקרבנות. את תורת האש האוכלת. לימדם לשלם את המחיר.

ומכאן – לברית המילה. כפי שכבר כתבנו, לא נעלם צערו של התינוק מעיני התורה, ומצא את ביטויו בהלכה כדעתם של כמה פוסקים, שנימוקו בכך את המנהג שאין מברכים 'שהחיינו' על המילה<sup>43</sup>. ובכל זאת הגדירתה הגמרא 'מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה' (שבת קל ע"א). ומשתי זוויות ראייה יש להביט על המילה:

43 עיין הגהות מימוניות הלכות מילה פי"ג סעיף קטן ד ועד.

האחת, הפשוטה יותר, כריתת הערלה. הערלה מבטאת את הפגם, את הרע שבבריאה, את מה שמביא לחוסר שלימותה ולמגבלותיה. כריתתה מבטאת את אִי־ההשלמה עם פגם זה; את הצורך לחתור אל השלימות, ואפילו במחיר צער וכאב; את המלחמה בפחיתות ובכרוך בה. ועל זווית ראייה זו עוד נדון בהמשך.

והשנייה – הטפת דם ברית (וזה אינה בהכרח קשורה בכריתת הערלה, ועיין שבת קלה ע"א). מהשוואת "שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני זהלאה ירצה לקרבן אשה לה" (ויקרא כב, כז) אל "וטמאה שבעת ימים, כימי נדת דותה תטמא, וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ויקרא יג, ב-ג), ומהשוואות רבות נוספות<sup>44</sup>, נראה, שדם הברית אצל האדם – כדם הנפש של הבהמה הנזרק על המזבח: יצירת הקשר בין הרך הנולד ביומו השמיני לבין יוצר נשמתו. וקשר זה נעשה בנטילת משהו מנפשו של הנולד. ואם יש משהו מן הטומאה בעצם היצירה, בלידה, טומאת שבעת ימים שהיולדת טמאה<sup>45</sup>, הרי הטהרה קשורה ביום השמיני, במילה, בהטפת דם הברית על מזבח בקשת האלהים וקרבתו. לא ייפלא אפוא, שדווקא אליהו, זה שתבע בכבוד האב (מכילתא, הקדמה), שתבע בכל מחיר את הישארות השכינה עלי אדמות למרות החטא, שתבע את היראות השכינה לעיני כל העם על הר הכרמל, שהיה מוכן לשלם מחיר דמים נורא של שש שנות רעב קטלני<sup>46</sup> ושל שחיטת נביאי הבעל בנחל קישון בקנאו לכבוד השכינה – הוא המבשר את יום ה' הגדול והנורא, שנאמר עליו "ומי מכלכל את יום בואו, ומי העומד בהיראותו, כי הוא כאש מצרף" (מלאכי ג, ב וכג). והוא הוא הסומך את המוהל בעת הברית, בכואו להטיף דם ברית ליטול מקצת הנפש לשם היראות כבוד ה' על הנימול.

הופעת שכינה קשורה מהותית בדם, בנטילת נשמה, במשהו שיש בו מן החורבן. שהרי "אין עוד מלבדו". שהרי צר העולם מהכיל את שכינתו. שהרי הכל בטל כלפי מציאותו. אם ישנה ההכנה הראויה, באה ההופעה על ראש המזבח בזריקת דם הבהמה. המפגש נערך בראשו של אבר ההולדה, ההמשכיות, במקומה של יציאת הזרע, המבטא את נצחיותו של האדם בעולם הזה, בראש עץ החיים שבו, בהטפת דם הברית. כאשר ההכנה הראויה אינה קיימת, ו"פתאום יבוא אל היכלו הארון" (מלאכי ג, א), אז מתקיים "ומי מכלכל את יום בואו" (שם). אז מקום המפגש שבין השכינה לעולם הוא על הר תבור (שופטים ה), על הר כרמל במורד נחל הקישון (מלכים א, יח), בבשן (תהילים סח), או על ההר הנשקף על פני דותן (מלכים ב, ו) –

44 למשל הקשר בין ברית בין הבתרים לברית המילה והזיקה בין קרבן פסח לברית המילה בעיקר בשמות טוף פרק יב ויהושע ה תנד.

45 ועל בעיה זו עמדו חז"ל אף בבריאת העולם. "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה חרו ובהו". ובבראשית רבה שם: רשב"ל פתר לה בדי' מלכויות. תעין במהר"ל תחילת יצר מצוה; שביאר שהעולם מנצם טיבו כנברא הוא בעל היסרון. חיסרון זה מוגדר בתורה כתורה, כוהו, חושך ותהום. ובחז"ל – כארבע מלכויות הרשעה השולטות בעולם. ומכל מקום לעינינו, אף בעולם כולו, ישנה טומאה בעצם הברית.

46 עיין מלכים א יז, יב, וש להניח שהיתה זו דוגמה אחת מיני רבות.

כלומר, בשדה המערכה. אז תופס דם נפשם של חללי המלחמה את מקומם של דם הברית ודם הבהמה הנשחטת לקרבן. שדה המערכה הוא הר סיני, המתגלגל ממקום למקום במשך ההיסטוריה, וכפי שהרבינו לבאר בחלקו הראשון של המאמר, והוא גם ראש המזבח, מקום האש האוכלת. וכך מתאר ישעיהו את המלחמה באדם באתרית הימים:

“חרב לה' מלאה דם הדשנה מחלב, מדם כרים ועתודים מחלב כליות אילים. כי זבח לה' בבצרה וטבח גדול בארץ אדום. וירדו ראמים עמם ופריים עם אבירים, ורותה ארצם מדם ועפרם מחלב ידשן. כי יום נקם לה', שנת שלומים לריב ציון” (לד, ו-ח).

דם, חלב, דשן, זבח, פריים, כרים, עתודים, אילים – מושגים המפגישים את מלחמת ה' עם ראש המזבח. ושמא לכך כיוון אף דוד בקינתו על מלחמת הגלבוע:

“הצבי ישראל על במותיך חלל” (שמואל ב א, יט).  
 “מדם חללים מחלב גבורים קשת יהונתן לא נשוג אחור וחרב שאול לא תשוב ריקם” (שם א, כב).

במות, (לאחר חורבן שילה וטרם בנין בית המקדש ההקרבה בבמות) דם, חלב – אלה מושגי מזבח, המושאלים לתיאור המלחמה. ובאשר ההכנה הראויה למפגש בין אלהים לאדם אינה קיימת ופתאום יבוא הארון אל היכלו, הקרבן הוא צבי ישראל ולא בהמת העולה. דם הברית הוא דם הנפש ולא דם המילה.

אולי יש בכך כדי לבאר את הקושי שבהסבר הופעתה של מידת הדין על יחידים במלחמה. לא תמיד ברורה הופעת הגמול בעולם. לא תמיד נראה לכל עין עונשו של הרשע ושכרו של הצדיק. ובראיה פשוטה: “יש צדיק אובד בצדקו ויש רשע מאריך ברעתו” (קהלת ז, טו). אך גם אם מידת הצדק והמשפט אינה גלויה כל כך, לא ניתן להצביע על קו של עיוות דין, קו רצוף של “צדיק ורע לו” אלא לעתים מיוחדות, לתקופות בודדות. ואילו דרכה של מלחמה, שאף בצד הצודק שבה הנספים הראשונים הם גיבורי החיל, העוברים חלוצים לפני המתנה, בעלי הערכים, בעלי מידת מסירות הנפש, הטובים שבחבורה. ואף שגם בזה יש חריגים, טבעו של עולם כך הוא. הטובים הם המסתכנים, ובהם החללים רבים.  
 “היחידים הנספים בה בלא משפט יש בהם ממיתת צדיקים, המכפרת על העולם” (אורות, המלחמה, פרק א).

האש האוכלת בעולם בעת הופעת השכינה אכלת בראש ההר, בראש המזבח, בתמימים, בטהורים. בעלי מומים וטמאים אינם עולים לשם. במקום המפגש עם השכינה בראש הבמה, עולה הצבי ישראל: חלבו של שאול, דמו של יהונתן ודומיהם.

ושוב, כפי שכבר כתבנו לעיל לגבי מעמד הר סיני, ניתן לשלול את תופעת המלחמה מכול וכול. ניתן לבוא בשם קדושת החיים, לשלול את ההרס, את הצער, את השכול, ולהעלות את השאלה:

“ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת”

וכמו שם פירוש השאלה יהיה:

“כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר”.

ומשמעותה – השלמה עם החיסרון, השלמה עם היעדר השכינה מתוך הידיעה. שזו אינה שורה באתר חסר, במקום פגום. או חלילה, לחלופין, לא השלמה עם החיסרון, אלא חיפוש 'אל זר', שיסכים לצאת מן האש האוכלת ולצפות במחולות, בשיבה לאכול ולשתות, בקימה לצחק. אל שאינו אלא עגל.

וכאן נעיר הערה נחוצה וחיונית. אין כוונתנו בדברינו להטיף לשאיפה לכתחילה למלחמה. חלילה וחס, ולא תהא כזו בישראל. בהדי כבשי דרחמנא למה לנו, ומי ידע מחשבותיו. האדם, בחשבו את דרכו, אין לו אלא אדני ההלכה, ובהם פיקוח נפש הריהו מרכיב יסודי וחשוב. ואנו לא באנו אלא להתמודד מבחינה רוחנית עם התופעה כאשר קרתה – מהי משמעותה הרוחנית, ומדוע ייחסו לה המקראות וחז"ל משמעות גדולה כל כך?

יש במלחמה מיסוד אי-ההשלמה, אי-התפשרות, עמידה על עיקרון בכל מחיר. ואלו חשובים הם כל כך בדרך לשלימות אמיתית. ואף בנקודה זו דומה היא המלחמה לברית המילה. שהרי מלבד הטפת דם ברית קודש יש בה בברית המילד גם הסרת הערלה, החלק הטמא והפסול שבגוף. ואף זה נעשה על חשבון צערו של התינוק הנימול. יש בברית המילה הכרה ברורה בפגם שבבריאה ואי-נכונות להשלים עם פגם זה, ואפילו במחיר כאב וצער. כמעט בכל מלחמה יש משהו מן הנכונות לחתור להגשמת עיקרון בכל מחיר, בלא להשלים עם החסרון שבו. פעמים רבות העיקרון בלתי-מוצדק הוא, אינו נכון. פעמים רבות נלווים אל יזמת המלחמה שיקולים זרים, טמאים. אך עצם אי-ההשלמה והחתירה לשלימות הן אבני דרך חשובות בדרך העולה אל ראש ההר, אל ראש המזבח, אל המפגש עם השכינה. הנצרות והתרבויות שנגדרו אחריה השלימו מראש עם הפירוד, עם הפגם שבעולם. התיאשו מתיקונו. מביתן יצאה התורה המזויפת של אידיאל השלום. המבוסס על התפשרות והשלמה עם החיסרון.

“ובנו במות התפת בגיא בן הנם לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש, אשר לא דיברתי ולא ציוויתי ולא עלתה על לבי” (ירמיהו ז, לא).

ובחז"ל (תענית ד ע"א):

“אשר לא דברתי – בימי אברהם; ולא צויתי – בימי יפתח; ולא עלתה על לבי – בימי מישע מלך מואב”.



למרות מה שכתבנו לעיל, התורה שוללת קרבן אדם. ויצחק, למרות שעלה על המזבח, על פי פשט המקראות ירד ממנו חי<sup>47</sup>. שלילת העלאתו של אדם כעולה כליל על המזבח לא באה חלילה לסגור את הדרך בפניו אל המפגש עם בורא עולם, אלא לומר, שאם לבהמה, לעולם החומרי החסר, הדרך העולה אל המזבח היא הדרך היחידה אל קרבת אלהים, הרי לפני האדם דרך אחרת, דרך עץ החיים. המזבח אינו נקודת המפגש היחידה עם השכינה, ואף לא הגבוהה ביותר: למעלה מן המזבח – ההיכל; למעלה הימנו – קודש הקדשים. שם, בין שני הכרובים השכינה שורה תדיר, ללא דם, ללא אש אוכלת (חוץ מיום הכיפורים, ואף בו הופכת האש לענן בעת שימת הקטורת על הגחלים. וראה להלן על הענן המחליף את האש). אך גם ללא בהמות, ללא בהמיות. שם, בין שני הכרובים אין רזאים את כבוד ה', שהרי מראהו כאש אוכלת, ולפני ולפנים אינה אוכלת. אך משם נשמע הקול, נשמע הדיבור.

“ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים וידבר אליו” (במדבר ז, ט).

הבהמה מסוגלת לראות. הקשר שלה עם התגלות שכינה, דרך המזבח, דרך אש האוכלת. יתר עליה האדם, שניחן בכוח שמיעה. קשרו עם השכינה דרך הדיבור, השמיעה. על ראיית מופתי מצרים וראיית הירד הגדולה על הים אומר הרמב"ם (יסודי התורה פרק ח): “שהמאמין על פי מופת יש בלבו דופי”. האמונה השלומה לדעת הרמב"ם היא מכוח

“בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם” (שמות יט, טו)

ולא מכוח

“וזרא ישראל את הירד הגדולה אשר עשה ה' במצרים... ויאמינו בה' ובמשה עבדו” (שם יד, לא).

בדברינו על שמיעה, אין כוונתנו לכושר הבחנה בין צלילים, ואף לא להבנת הנאמר. כוונתנו ליכולת הנפשית והרצונית להקשיב, להאזין, לקבל ולציית. ואף בכך אין כוונתנו לצייתנות העיוורת מתוך תחושת עבדות טבעית וחוסר הבנה. בזו ניחנו אף חלק מן הבהמות, ככבשים ודומיהם. כוונתנו לשמיעה, שיש בה הבנה ושקילה שכלית מחד גיסא, שמיעת בן חורין, המסוגל לשמוע את קול ה', ויש בה נכונות בלתי מסויגת להקשיב ולציית מאידך גיסא – שמיעה הבאה לידי מיצוי באמירת “נעשה ונשמע” בהר סיני. על ידי שמיעה מעין זו ניתן ליצור את הקשר הנכסף עם השכינה, ליצור מפגש

(47) הוזהק פירש אחרת את ירידתו חי, ואין כאן המקום להאריך.

יוחס ישיר וגלוי בין בורא לבין נברא, בין אלהים לבין אדם, מפגש ברמה של קודש הקדשים, של שמיעת דבר ה', עשרת הדברים, מפגש שאין בו צורך באש אוכלת, שאין בו כיליון ואין בו מוות. מפגש שבו האדם קיים כאדם מצד אחד, אך מצד שני אינו סותר את האחדות הצרופה, הבאה לידי ביטוי ב"אין עוד מלבדו", ב"בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". שהרי בעצם התבטלותו כלפי דבר ה', ביכולתו להאזין ולקבל, בטל הוא התבטלות נשמית כלפי השכינה. וככלי אינו צר מלהכיל שכינה בקרבו, שהרי הוא בטל כלפיה, אף כשגופו אינו נשרף בלהט האש האוכלת. והמסוגל לומר "ואנכי עפר ואפר" כפי שאמר אברהם בעת משאו ומתנו עם הקב"ה על דבר סדום, אינו צריך להימלט כל עוד גפשו בו מן האש האוכלת את סדום, וההופכתה לעפר ואפר מבחינה חומרית, כדרך שנמלט הימנה לוט בן אחיו. משה, עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה, הוא שאינו זקוק לראייה כדי להגיע לשיא האמונה התמימה, שהיא המפגש בינו לבין יוצר נשמתו, הוא המסתיר פניו בראותו את האש שבסנה (שמות ג, ו). והוא המסוגל לדלג אל מעבר למראה כבוד ה', אל מעבר לאש הגדולה האוכלת, להיכנס אל הענן אל הערפל (שם כד, יח), אל מקום ששם אין ראייה, אך שם האלהים.

"ויעמד העם מרחוק ומשה ניגש אל הערפל אשר שם האלהים" (שמות כ, יח).

משם משה שומע את הקול, את הדיבור ובענותו הוא מבטל עצמו לחלוטין כלפי השכינה, וקיים כאדם, אך בטל כלפי האלהים. "איש האלהים" אומר המדרש: "בשעלה למרום שאין אוכלים ושותים נקרא אלהים, וכשירד נקרא איש, ממחציתו ולמעלה נקרא אלהים, וממחציתו ולמטה נקרא איש" (מדרש שוחר טוב צ, ה). בדברו "ונחנו מה" (שמות טו, ח ועיין במדרש שם), מעיד הוא על עצמו שאין כל סתירה במפגש בין נוכחותו הבלבדית, היחידה, של בורא עולם לבין קיומו שלו. הוא לבדו מסוגל להיות שליח ציבור של עם ישראל, לשמוע את דבר ה' ולהעבירו אל העם. השכינה מדברת מגרונו, ואין אישיותו הענווה, הנכנעת, מהווה מחיצה בפני דבר ה' העובר דרכו.

העם, בדרכו אל שיא האמונה, אל המפגש הנכסף, אינו מסוגל להסתיר פניו בראותו את האש, אינו מסוגל לנתק עצמו מן הראייה, נשאר לעמוד מרחוק מפחד האש האוכלת. אילו יכלו לשמוע ורק לשמוע, היו עולים בהר עם משה, שהרי כן עלה לכתחילה במחשבה.

"כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר" (דברים ה, ה).

על משה אומרים חז"ל, שנולד מהול. לא היה צורך אף בדם ברית. כדי להעפיל אל ראש ההר אין לו צורך בהתבטלות החומר שבו מפני כבוד השכינה. שיא המפגש אינו קשור אצלו במוות. כאדם הראשון קודם החטא, יכול לשמוע את קול ה' אלהים מתהלך בגן לאור היום בלא להחבא, בלא להסתיר ערלה, שלא היתה בו, בלא להינתק מעץ החיים. הוא ייצג את מפגשן של שתי מטרות הבריאה. "אין עוד

מלבדו (דברים ד, לה), עולם הבטל לחלוטין כלפי בורא עולם ברגע שאך מופיע. ו"לא תוהו בראה לשבת יצרה" (ישעיהו מה, יח), עולם המעיד על רצון בוראו שיתקיים, שימלא חיים, שיושב על ידי בני אנוש, בעלי-חיים, עולם של צומח ודומם. עולם קיים, שאלהיו בתוכו, ואינו צר מלהכילו, קיים ובטל כלפי בוראו כאחד. בכל עולם שאין בו אותו כוח לשמוע את קול ה', שתי מטרות אלו אינן עולות בקנה אחד. המזיגה שביניהן יש בה משהו שבמשהו מן המלאכותיות, ואינן משמשות כאחת.

בעמידה מרחוק – "שובו לכם לאהליכם", שדרשו בו חז"ל שהותרו בנשותיהם, דבר שנאסרו בו בעת המעמד. קריאת דרור לתאוה עקב יצירת החיים שיש בה. ו"לא תוהו בראה לשבת יצרה". במקום קרוב – "בקרובי אקדש" ו"אשר תאכל האש את העולה על המזבח". שם ראש המזבח. שם, שם ראש אבר הפיריון, ההולדה, הנצחיות, המטפטף דם ברית. שם שדה המערכה, "זה סיני", ו"ה' אלוהיך מתהלך בקרב מחניך". ורק משהחליף האדם את עץ החיים בעץ הנחמד למראה, שתאוה הוא לעיניו, שהחליף שמיעה בראייה, אמונה בדעת, ועשה עצמו כאלקים, ובנה לו אישיות נפרדת העומדת בעולם בזכות עצמה, נפגש לראשונה עם המוות בדרך אל מחוץ לעץ החיים, או אז החלו בניו להקריב קרבן על ראש המזבח, ועם הקרבן ובעטיו אף פרצה המלחמה העולמית הראשונה, מלחמת קין והבל.

שלום מסוג זה, שלום ואהבה שהכרובים מעורים זה בזה, בלא אש ובלא דם, בקודש הקדשים, שלום שיש בו שמיעת דבר ה', ששכינה אינה צריכה להתגלות בו בחרב מתהפכת ובאש אוכלת, אלא בערפל, בקול ובדיבור, שאין בו סתירה בין "אין עוד מלבדו" ל"כי לא אחפץ במות המת", שלום זה הוא תוכן חונום של נביאי ישראל.

"והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות, ונהרו אליו כל הגוים, והלכו עמים רבים ואמרו, לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים, וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ב-ד).

כיתות החרב כרוך בביאה לשמוע את דברי ה'. או אז מכותתת אף להט החרב המתהפכת, ונפתחת הדרך לעץ החיים, לשמיעת קול ה' אלהים המתהלך בגן, בלא להחבא ובלא צורך להסתיר ערלה בעלה תאנה. או אז מחליף סיני של משה רבינו, סיני שניתנה בו תורה, את סיני של דבורה (שופטים ה) ודוד (תהלים סה), סיני שירדה בו החרב. או אז עמוד הענן, הערפל שמתוכו קורא ה' אל משה מחליף את עמוד האש האוכלת. אז השכינה שורה במשכן ה' בלא מות נדב ואביהוא, שורה אף בהר המוריה, בלא שיש צורך לעקוד את יצחק ושתמות לה שרה בעגמת נפשה (עיין רשימי בראשית כג, ב), שורה בירושלים בלא שימות עוזה (שמואל ב, ז). הבית נבנה כבית שני בלא מוות ושכול, ושכינה שורה בו בדרך ששרתה בראשון, בעצם היום ולעיני כל העם, ואף יותר מכך.

ומנבואה זו של ישעיהו אתה למד, שכל כיתות חרבות לאתים, שאין בו מן העלייה להר ה' לשמוע את דברו וללמוד את דרכיו, אינו השלום שאליו נתכחן הנביא.

ואם נבוא לסכם בקצרה את דברינו בפרק קשה ומסובך זה, יהא עיקר תמציתם חלוקת העולם לשלש מדרגות:

הראשונה, זו המרוחקת מן ההר, מן המזבח, מראש אבר ההולדה. שם יכול האדם לחיות בשלווה ונחת את חייו שלו, בלא לשאוף ובלא לצפות לגילוי שכינה. "לית שכינתא שריא באתר חסיר". הקב"ה, שאין עוד מלבדו, אף "לית מחשבה תפיסא ביה", הוא בעולמו שלו, והאדם בעולמו שלו. את השכינה יראה מרחוק בלבד בשבתו עם החמור (עיין בראשית כב, ה). מאידך גיסא יוציא האדם את אלהיו מן האש, יצחק לפניו באכילה בשתייה ובמחולות, יעשה לו עגל זהב.

המדרגה השנייה, האדם אינו מסתפק בקטנות אלו ועומד ודורש "מתי אבוא ואראה פני אלהים" (תהלים מב, ג). האדון יבוא אל היכלו. הסתירה שבין עצמת שכינתו לקטנות האדם, שבין קיום הנברא ל"אין עוד מלבדו", תשאיר אפר דם בסיני – שדה המערכת, על ראש המזבח ובראש אבר ההולדה.

המדרגה השלישית, העליונה בכולן – במפגש שבין אדם לבוראו לא תהא סתירה. כוח השמיעה שבאדם יגבר, האדם יתבטל כלפי צו ה' דיבורו. "לא תהוה בראה לשבת יצרה" ו"אין עוד מלבדו" יעלו בקנה אחד. החרבות יכותתו לאתים, ושכינה ואדם ייפגשו בגבול עשרת הטפחים (עיין בבא בתרא טו) על ראש ההר.

מדרגה זו של השלום הנכסף שבחזון נביאי ישראל, של כיתות להב החרב המתהפכת השומרת על הדרך לעץ החיים אינה דרך קלה. היא דורשת עבודת הכנה מדוקדקת ויסודית, וכבר אלפי שנים העולם מתגלגל בצער, משום שטרם השיגה. אין קודש הקדשים פתוח לפני כל אחד ואחד בכל מקום ובכל זמן. ובחלק זה של מאמרנו לא באנו אלא לקרוא תגר על מי שמוציאים את המלחמה לחלוטין אל מחוץ למחנה הקדושה, והמחליפים את בכורת שלום הנביאים, הקשורה בשלימות, בנזיד ערשים של ה'שלום' הנוצרי, המערבי, הקשור בהשלמה, בפשרנות, בבינוניות, באהבת נוחיות, באהבה בלתי-מסוייגת לחיים הפרטיים ובאדישות-מה לגדל האלהות ולצורך החיוני במפגש עמה – בין שממירי עלום בשלום אלו הם בני ברית ובין שאינם בני ברית.

## חלק ד: רכב האש וחרב הברזל

### פתיחה:

בשלושת החלקים הראשונים של המאמר הרבינו לדון על הצורך והחיוניות של מלחמת ה' בתהליך השראת השכינה בעולם. מיעטנו בדברינו על תפקידו של צבא ישראל במלחמה זו. שהרי זאת לדעת: יש לו להקב"ה צבא משלו, ובידו לנהל כל מלחמה ולהצליח בה. ומתואר צבא זה במזמור המלחמה בתהילים (סח, יח). "רכב

אלהים רבתיים אלפי שנאן". וממלחמתו של הקב"ה במחנה אשור (מלכים ב' יט, לה), שמלאך אחד הכה בהם מאה ושמונים וחמישה אלף, ניתן ללמוד על עצמתו של צבא ריבוטיים אלפי שנאן. ואם בכל זאת הקדישה התורה מקום רב כל כך לתיאור צבא ישראל, למבנהו, למצוות המלחמה ולתיאור מלחמות ישראל, לא דבר ריק הוא. ואף שבחלקו השני של המאמר דיברנו על עצם ההיחלצות למלחמת ה' ועל גיוס הצבא למלחמה זו כחלק מתהליך הופעת מלכות ה' בעולם, נראה לנו, שיש מקום להרחיב את הדיון על כך.

במסגרת חלק זה ברצוננו לרונן בשתי שאלות: (א) האם ישנה אפשרות לצרף את צבא ישראל למלחמת ה' באויביו? (ב) האם יש צורך ותכלית בכך?

### פרק א:

ונתחיל בשאלה הראשונה. שתיים הן הבעיות הרוחניות המרכזיות במסירת מלחמת ה' לישראל: הבעיה החברתית-מוסרית והבעיה האמונית-דתית. ונבאר דברינו תחילה על הבעיה החברתית-מוסרית: הקמת הצבא – וכבר כתבנו לעיל שזה אחד מתפקידיו של המלך – יוצרת בעיה חברתית לא-קלה. הקמת הצבא תובעת משאבים כלכליים גדולים ומשאבי כוח אדם. אם גיוסו של חייל לצבא במערכת הנהוגה היום, המפצה כל עובד פיצוי מלא על הימים שהוא משרת בצבא, בחברה שרובה שכירים או חברי אגודות שיתופיות או שיתופיות למחצה, ואשר העדרותו של העובד מעבודתו אינה גורמת לו בדרך כלל נזק ישיר, ואף גיוסו של חייל היום לצבא אינו קל – הרי בחברה חקלאית, שכל איש בה נחת גפנו שלו ותחת תאנתו שלו, ושאינן בה מערכת פיצויים מסודרת למגויס, גיוסו של אדם לצבא עשוי להיות הרסני כלפי משקו ונחלתו, וממילא כלפיו וכלפי משפחתו. אף גיוס משאבים כלכליים אינו בעיה קלה. הכסף חייב להילקח מן העם, מציבור של אנשים העמלים לפרנסתם.

במאמר זה אין אנו מטפלים בשאלות נכבדות כגון אלה, הבעיה הכלכלית והמשקית, והגבלנו עצמנו לטיפול בשאלה הרוחנית בלבד. אך בעיה זו הריהי תוצאה ישירה של הבעיה המשקית. מצב זה, שחלק האנשים מגויסים לשרת בצבא המלך, ומשקם עומד בסכנת הרס, וחלק האנשים, שדוניהם ובתייהם מופקעים לצרכים צבאיים, ולעומתם חלק אחר בני-מזל הם, וביתם עומד על תילו, שדוניהם אינם נלקחים מהם, ואף הם יושבים בביתם ושומרים על רכושם. מצב זה, הטומן בחובו פערים חברתיים קשים ובלתי צודקים, מומין משוא פנים, שוחד ואפליה. מערכת כזו המבוססת מעיקרה על מצב היוצר פערים בלתי צודקים, כמעט שאי אפשר לה להתנהל על יסודות של משפט וצדק. מערכת כזו – לעולם יהיו בה מפסידים ויהיו המרוויחים ממנה, ולעולם ללא היגיון, ללא מוסר וצדק.

ונראה, שזהו מה שטען שמואל לעם בעת שבאו לבקש מלך. העם בא ושתי טענות בפיו. הראשונה – זו שהושמעה בארזי שמואל גופי וקני העם: "הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך. עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים" (שמואל א' ח.ה). טענה זו מדברת על משפט צדק שיחליף את משפט בניו של שמואל, המטים משפט עקב לקיחת שוחד ובצע (ח,ג). לא ניתן לומר על טענת הזקנים שאינה הגיונית או מוסרית, ואף חז"ל אומרים עליה: "זקנים שברור כהוגן שאלו" (סנהדרין כב).

ה' הוא הפוקח עיני שמואל, שמאחורי טענה זו, הנשמעת לכאורה תמימה, ניצב העם המואס את ה' ממלך (פסוק ז, ועוד נדון בכך). העם הרוצה מלך במקום ה' שינהיגנו למלחמה. וכפי שמתגלה טענתם האמיתית אחר כך, "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותנו" (שם פסוק ב); וכפי ששמואל מוכיחם על כך: "ותראו כי נחש מלך בני עמון בא אליכם ותאמרו לא, כי מלך ימלוך עלינו" (שם יא, יב). כלומר, בתחילה דיברו רק הזקנים, ודיברו על משפט צדק, אך בעקבות דבר ה' אליו הבין שמואל, שהעם השולחם רוצה מלך שיושיעם מכף אויביהם. העם, למוד הסבל מתקופת השופטים, אינו מנתח את סבלו בניתוח הרוחני-אמוני, התולה את הסבל בחטא, אלא בניתוח של חולין, התולה את הסבל באויבים המנצלים את המצב שבו אין לעם ישראל צבא מאורגן ומסודר, כדי לשעבדו. מלך יוכל לכפות על העם גיוס ומסים, שיקים צבא, וישתור את העם מעול זרים. הביקורת על הבנה זו של העם מוגדרת בפרק כמאיסת ה', אך לא על כך נדון עתה. שמואל משיב לזקנים במטבע שהם פתחו בו, ואומר להם את משפט המלך.

"ויאמר, זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם. את בניכם יקח ועם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו. ולשום לו שרי אלפים ושדי חמישים ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו. ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות. ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו" וכו' (שמואל א ח, יא-יח).

כלומר, אם כוונה רצויה בשאלתכם, וכפי שאכן אמרתם, הזקנים, דרישת משפט וצדק, הרי משפט המלך אין בו צדק ואין בו משפט, וקרוב הוא במהותו לעושק. שהרי המלך נבחר על-ידי העם להילחם את מלחמותיו, לגייס צבא ומשאבים כלכליים לשם כך, ובחלוקת הנטל במצב כזה, לעולם אין היגיון ואין מוסר וצדק, אין משפט. בימי שלמה הגיעה לפחות אחד הצדדים שבחוסר הצדק שבמשפט המלך לירי ביטוי חריף. אמנם שלמה, ששלום ושקט היו בימיו (עיין דברי הימים א כב, ט) לא נזקק לגיוס העם למלחמה, אבל הוא הקים צבא קבע גדול, צבא רכב ופרשים, ועיי רכב, ולשם כך נדרשו לו משאבים כלכליים ניכרים, שלחצו מאד את העם, וכפי שתוארו הדברים בפי העם בעת המלכת רחבעם בנו.

"אביך הקשה את עלנו, ואתה הקל מעבודת אביך הקשה ומעלו הכבד אשר נתן עלינו ונעבדך" (מלכים א יב, ד).

וייתכן, שיותר משהיה העול קשה, קשה ממנו היה קיפוח וחוסר הצדק שבחלוקת הנטל. שהרי שבת יהודה, שבטו של המלך, לא נזכר שהעלה מיסים. (עיין היכב בחלוקת הניצבים והמהוות לענין תשלום המס במלכים א, פרק ד, נחלת יהודה אינה נזכרת שם).

אך לשיא חריפותה מגיעה הבעיה בימי חזקיהו, בעת ההכנות למלחמתו באשור. חזקיהו, שנאמר עליו:

“ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה דוד אביו”,  
 “בה' אלהי ישראל בטח ואתריו לא היה כמהו בכל מלכי יהודה ואשר  
 היו לפניו. וידבק בה' לא סר מאחריו וישמר מצוותיו אשר צוה ה' את  
 משה. והיה ה' עמו בכל אשר יצא ישכיל” (מלכים ב יח, ג-ז),

חזקיהו זה שישעיהו ניבא עליו טרם מלך, שהוא יהא משיב כסא דוד למקומו  
 ולכבודו הראשון (עיין ישעיהו ט, ה-ו), ושחז”ל אף הם אמרו, שביקש הקב”ה  
 לעשותו משיח: חזקיהו שטיהר את המקדש ולימד את העם תורה ומצוות (עיין דברי  
 הימים ב כט-לא) – דוקא בימיו של זה נאמרה נבואה מן הקשות שבנבואות וכן אף  
 נזכרה לדורות (עיין מכות דף כה ע”ב).

“לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים עיין תהיה, והר הבית לבמות  
 יער” (מיכה ג, יב. ועיין גם ירמיהו כו, יח).

והסיבה לכך מבוארת שם במיכה.

“שמעו נא זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט  
 ואת כל הישרה יעקשו. בנה ציון בדמים וירושלים בעולה. ראשיה בשחד  
 ישפטו וכהנייה במחיר יורו ונביאיה בכסף יקסמו ועל ה' ישענו לאמר,  
 הלא ה' בקרבנו, לא תבוא עלינו רעה” (מיכה ג, ט-יא).

וקודם לכן:

“וחמדו שדות וגזלו ובתים ונשאו, ועשקו גבר וביתו איש ונחלתו” (שם ב,  
 ב).

“ואמר שמעו נא ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל הלוא לכם לדעת  
 את המשפט. שנאו טוב ואהבו רע גזלו עורם מעליהם ושארם מעל  
 עצמותם. ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו ואת עצמתיהם  
 פצחו” (שם ג, א-ג)<sup>48</sup>.

הסיבה לעול הגדול שנעשה, רמוזה באותה נבואה עצמה:

“ואתמול עמי לאויב יקומם ממול שלמה אדר תפשיטון מעוברים בטח  
 שובי מלחמה. נשי עמי תגרשון מבית תענגיה” (ב, ח-ט).

וביתר ביאור בבן תקופתו של מיכה – ישעיהו בנבואתו על ההכנות למצור:

“ואת בתי ירושלים ספרתם ותתצו הבתים לבצר החומה” (כב, י)<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> מהשוואת הסגנון והעניין עם הנבואה שהוזכרה לעיל, ועיין בירמיהו כו מוכח, שכל הנבואה מימי חזקיהו.

<sup>49</sup> השוואת ישעיהו כב, ט-יא לדברי הימים ב לב, ג-ה מוכיחה, שהנבואה מימי חזקיהו.

ואף הוא, ישעיהו משתמש כלפי שרי חזקיהו בביטוי חריף:

”שמעו דבר ה' קציני סדם, האוינו תורת אלהינו עם עמרה” (א, י) <sup>59</sup>

הסיבה לפער העצום בין צדקתם של חזקיהו ובני דורו בכל הנוגע למצוות המקדש, תורה, מעשרות ושאר מצוות שבין אדם למקום לבין הביקורת החריפה המותכת עליהם ביחס לצדקה ומשפט נראית לי תלויה במצב המלחמה שחזקיהו הכניס אליו את העם, שלא על פי הנביא.

”וימרד במלך אשור ולא עבדו הוא הכה את פלשתים עד עזה ואת גבוליה” (מלכים ב יח, ז-ח)

הנביא, כאמור, מתנגד לכך:

”כי כה אמר ה' אלהים קדוש ישראל, בשובה ונחת תושעון בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם ולא אביתם” (ישעיהו ל, טו).

המלחמה וההכנות לה הן הגורמות לצורך לנתוץ בתים לכצר החומה (עיין לעיל). מבתים אלו מפונים אנשים. גבר מביתו ואיש מנחלתו (עיין לעיל). אנשים רבים מגוייסים ואלמנות חיות וביניהן כלות מגורשות מבית תענוגיהן. אנשים מופשטים מבגדיהם היקרים. פרוטותיהם האחרונות נלקחות לצורך המאמץ, ואף עורם מופשט מעליהם (שוב עיין בציטוטים דלעיל). רבים מגוייסים, וחלקם בעל כרחם, לעבודות הקשות בחפירת הניקבה, לטתימת הגיחון ולהבאתו לעיר. במצב זה, שמשפט המלך ששמואל מדבר עליו מקויים ככתבו וכלשונו ובקיצוניות יתירה, האם ניתן לשמור על צדק, משפט ואיזון בחלוקת הנטל? דומה, שלשני נביאי התקופה ביהודה, ישעיהו ומיכה, עמדה נחרצת בנושא. ושניהם מסיימים בתקודה לימים טובים יותר.

”ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה” (ישעיה א, כז).

”כי אם עשות משפט ואהבת חסד הצנע לכת...” (מיכה ו, ח).

דוגמא מובהקת נוספת לכך ניתן לראות בשומרון בשנותיה האחרונות בימי פקח בן רמליהו והושע בן אלה. האוירה הצבאית החריפה של התקופה משתקפת היטב בנבואת ישעיהו (ט, ז-כ), ונבואותיו של הושע מפרק ד' ואילך מליאות מחוסר הצדק והמשפט בתקופה זו. אלא, שקצרה יריעתנו, והשארנו למעיין מקום להתגודד בו.

נסכם איפוא שוב: אוירת מלחמה, גיוס משאבי כח האדם והכלכלה לצורכה, מוסיפים פגיעה קשה בצדקה ובמשפט, בהזמין משוא פנים, שוחד ומדיניות איפה ואיפה מחמת הלחץ הקשה.

<sup>59</sup> אף נבואה זו מתקופת חזקיהו, והוכחות רבות לכך. עיין למשל א, ז-ת יא-יב ועוד, ולא נאריך בכך.



סיבה נוספת וחשובה לא פחות לבעיה החברתית-מוסרית בעקבות מלחמת ישראל היא עצם האוירה הצבאית השורה על העם בעת המלחמה וההכנות לה, אוירה העשויה להיות נוגדת ערכים יסודיים מערכי התורה. במצוות אשת יפת תואר ובמצוות אכילת שלל אויבים, ואפילו 'קתלי דחזירי' כלשון חז"ל, ניכר שדיברה התורה כנגד יצר הרע<sup>51</sup>. התורה הכירה ביצר הביזה של אנשי המחנה היוצאים למלחמה, ביזת אוכל ונשים. מלחמה מעצם טבעה משחיתה במידה ניכרת את הנפש. הדם השפוך, ואפילו הוא של אויב, הרכוש הנשדד, אף אם הוא של זרים, מקהים רגשותיו של לוחם לצורך בשלמות, ביופי, בחיים. נפשו של הלוחם עשויה להיאטם לזעקת החלל עד שלא נפל, ולזעקת בני משפחתו לאחר מותו, לזעקת בעל הרכוש על אבדן ביתו ושרהו. קשה לנפש להבחין בין אויב לאוהב, הבחנה שכל כך קלה היא לשכל. וברגע שהאדם מאבד את רגישותו הנפשית לסבלו של אויב, במידת מה נעכרת אף רגישותו לסבלו ולקיפוחו של בן עמו ואף שלו עצמו. דווקא בפרשיות המלחמה הזהירה התורה על חלל הנופל בשדה ולא נודע מי הכהו. דווקא בפרשיות אלו הזהירה על עץ פרי מלהשחיתו (עיין דברים פרק כ). ירדה תורה לסוף נפשו של אדם ולמה שמלחמה עשויה לעולל לה. דמותו של יואב בן צרויה, דומני שמשקפת נאמנה בעיה זו. ללא ספק, זכויותיו של יואב כלוחם רבות הן מאוד. בצר לדוד היה יואב ראש נאמניו, אם בברחו מפני שאול, אם במלחמותיו עם אויבי ישראל, ואם בברחו מפני אבשלום. ללא ספק יש לזקוף במידה רבה לזכותו של יואב את עליית קרנה של ממלכת ישראל בימי דוד ממדרגה של מדינה כבושה בידי פלישתים ורמוסה תחת רגלם, למדרגה של מעצמה המשתרעת עד נהר פרת. אך למרות זכויות אלו, הרגו שלמה על פי צוואת אביו. חז"ל טוענים, שהיו ליואב סיבות להריגת אבנר ועמשא, שבמללץ הרגו שלמה. אמרו חז"ל, שיואב דן את אבנר בדין סנהדרין, (עיין סנהדרין מט ע"א), ואת עמשא כמורד במלכות. ואפילו לאחר שעשה בהם דין, דומה, היה גורדין של מוות קל בעיניו. ודוגמה לכך: כשהרג את רבו, דרש על עצמו את הפסוק: "זארור מונע חרבו מדם". (בבא בתרא כא ע"ב) זאת ועוד: בדיעבד הסכים יואב להגדרת אבנר "ישחקו הנערים לפנינו", ולעשיית דמם של הנערים לשחוק (ירושלמי פאה פ"א ה"א). המלחמות שעשה, שהיו ברובן מלחמות מצוה, הן שהקשיחו את לבו, את נפשו, עד שלא רגשה עוד דם שפוך. אף דין שדן את אבנר ועמשא הושפע מכך. דוד, שכל חייו נאלץ לעסוק בשפיכות דמים (עיין דברי הימים א כב, ח), אינו מענישו, אך הוא בצוואתו רואה את הסתירה והפער שבין שלמה בנו במלך, ששלום ושקט יתן ה' על ישראל בימיו (עיין שם כב, ט), לבין יואב כשר צבא, והוא מצווה לשלמה להיפטר מיואב. חי מלחמה ונהיגת חירות ביד האוחזות בחרב אינם עולים בקנה אחד עם בניית מקדש, ועם המשפט, ששלמה ראהו כיעודו הרוחני (מלכים א ג, ט). ושלמה ראה את משפטו של יואב באבנר ועמשא כשפיכות דמים (מלכים א ב, לב), והרגו על כך.

51) באשת יפת תואר, כלשון המדרש שם, ובאכילת שלל אויבים, מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם בכך, ונקטנו כאן שיטת הרמב"ן.

ואף דוד עצמו לא ניקה מעול עקב היותו שופך דמים רבים, ואף שעשה זאת לצורך מצודה, ואף שנאמר עליו "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" (שמואל ב ח, טו), נכשל במשפט ובצדקה בעת מלחמותיו. נכשל במשפטו של אוריה החתי, ואף שהרגו בדין מורד במלכות (עיין קידושין מג ע"ב), מוכיחו הנביא קשות: "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע בעיני, את אוריה החתי הכית בחרב" וכו' (שמואל ב יב, ט). שהרי קשה להפריד את הדין שעשה בו מנגיעתו האישית וגם מן האוירה הקלוקלת המביאה לשוויון נפש נוכח הדם השפוך, נוסח "אל ירע בעיניך את הדבר הזה כי כזה וכזה תאכל החרב" (שם יא, כה). ובמלחמת אבשלום נכשל בצדקה, בקחתו את מחצית השרה שנתן למפיבושת ובהעבירו אותו לציבא (שם יט, ל). ושוב, האוירה, של שוויון הנפש לדם ולעושה, פרייה הבאוש של אוירת המלחמה, באה לידי ביטוי חריף באותה מלחמה גדולה שבין הזקיהו לצבא אשור.

"ויקרא ה' אלהים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספר ולקרחה ולחגור שק. והנה ששון ושמחה הרג בקר ושחט צאן אכל בשר ושתות יין אכל ושתה כי מחר נמות" (ישעיהו כב, יב-יג).

אלו שאינם חסים על חיי אויביהם, סופם עלול להיות שלא יחוסו על חיי חבריהם ואף על חיי עצמם. המלחמה הקשה פותחת במקום בפחד ותפילה – בשמחה ומשתאות. ארישות שהיא הוללות למוות ולמשמעותו. ובגודל החטא, כן גדול העונש.

"ונגלה באזני ה' צבאות, אם יכפר העוון הזה לכם עד תמתן"  
(שם כב, יד)

קהות הנפש וחושיה בעת מלחמה הינה ללא ספק מרכיב עיקרי בהתנהגות המביאה את ישעיהו ומיכה לועקתם החריפה.

"ידיכם דמים מלאו" (ישעיהו א, טו);  
"בנה ציון בדמים" (מיכה ג, י); ועוד...

מקראות רבים הבאנו במסגרת המאמר, המייחסים חשיבות רבה למלחמות ישראל. אך טבעי הוא איפוא, שאם עשויות מלחמות אלו לגרום לפגמים גדולים כל כך, במשוא פנים כביטול צדקה ומשפט וכאטימות נפשית לדם שפוך, להרס ולצער, הרי שיש לפגמים אלו תיקון ופתרון במסגרת התורה. לבעיה השניה שהעלינו, הלוא היא האטימות הנפשית לדם השפוך ולהרס לא מצאתי פתרון בדברי התורה והנבואה אלא מאמץ מתמיד של הבחנה בין מי שראויים לרחמים ובין מי שאינם ראויים לכך. כאמור, דווקא בפרשיות המלחמה מופיעה פרשת עגלה ערופה, המורה כמה קשה הוא דם נקי שפוך. ודווקא שם נזכר גם האיטור להשחית עץ מאכל. תגובתו החריפה של נתן הנביא על דמו השפוך של אדם אחד, של אוריה,

במלחמה, בהנחה שהיה אפשר לנהל את המערכה על רבת בני עמון באופן שיכול להיחסך דם אדם, והביקורת החריפה על אתאב, חזקיהו, מנשה ויהויקים, שבחיייהם נשפך דם נקי, ואף שהיו אלו ימי מלחמה, שגם בלא כך נשפך בהם דם רב מאד. ההבחנה הדקה של הנביאים בין דם הצריך להישפך או שעקב המלחמות יש להשלים עם שפיכתו לבין דם שניתן למנוע את שפיכתו, הם הערובה היחידה לעמידה על המשמר מפני סכנה זו לצדק, למשפט ולמוסר.

לבעיה הראשונה שהעלינו, הלוא היא גיוס משאבי כח האדם והכלכלה, גיוס המוליד עיוות בצדק ובמשפט, דומני שיש לתורה ולנבואה דרך ברורה וחד משמעית של פתרון.

ונפתח דוקא בנבואה.

עיון במלחמות ישראל, כפי שהן משתקפות בנבואה מגלה פעמים רבות, נטייה לצמצום הצבא ומספר הלוחמים. (אם כי לא תמיד, ומלחמת העזי היא דוגמה מובהקת ליוצא מן הכלל אך לא נאריך בכך במסגרת זו.) דבורה, בצוותה על ברק לגייס צבא, מגבילה את מספר הלוחמים.

”ולקחת עמך עשרת אלפים איש” (שופטים ד, ו)

מן ההמשך מוכח, שכונתה – שלא יהא הצבא גדול יותר.

”כי ביד אשה ימכור ה' את סיסרא” (שם ד, ט).

כלומר אף שיש לגייס צבא ולהילחם, ההכרעה לא תבוא בכח צבאי אלא ביד אשה. ”וכן אתה מוצא שלא הרגתו יעל לסיסרא בכלי זיין”, ועוד נדון על כך. הקב”ה מצווה על גרעון לצמצם את מספר לוחמיו מל”ב אלפים לשלש מאות (שם ז, ב-ו), ואף שעל פי פשט העניין שתי דוגמאות אלו קשורות ברתיעה מפני ”תפארתך על הדרך אשר אתה הולך” (ד, ט) אצל ברק, ומפני ”פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי” (ז, ב) אצל גדעון – הרי דומה שאכזבתה של דבורה מרמת הגיוס, ובפי שהתבטאה בשירתה, והביקורת הסמויה שיש על גרעון על שהעניש את אלו שלא שיתפו עימו פעולה (ח, יד-יז)<sup>52</sup>, מוכיחות שאין דעת הנבואה נוחה כל כך מגיוס כפוי.

דבר זה בולט יותר במלחמת שאול ויהונתן בפלשתים בגלגל ובגבע-מכמש. במלחמה זו מנסה שמואל את שאול. שמואל מצווה על שאול להמתין לו קודם שיפעל (שמואל א י, ח), שאול מזעיק את כל העם וממתין לשמואל כאשר נצטווה (שם יג, ח). הפלשתים נערכים עם צבאם הרב, אוספים את מחניהם, וצבא ישראל חסר הנשק (שם יג, יט) והניסיון, שבנה את תקותו על גורם ההפתעה ההולך ונמוג, מאבד את בטחונו וסבלנותו ומתחיל לערוק ולהתפור.

52 עיין שם לגבי יחסו לאנשי סוכות ופנאל. והשווה למעשיו הרעים של אבימלך בנו, המחייב את נתיניו לחסות בצל האטר והנחץ את מגדל העיר המורדת בו, ונראה קצת, שיש בכך ביקורת סמויה על מעשי אביו. ועדיין צריך עיון.

"ויוחל שבעת ימים... ולא בא שמואל לגלגל, ויפץ העם מעליו" (יג, ח).

כאן, בשלב קשה זה, מבחנם האמיתי של הלוחמים. שאל נותר עם שש מאור איש (יג, טו), ויש חשש שאף גרעין זה יקטן. אך ככל שיקטן, יהא הגרעין שיישאר מגובש יותר, איכותו הממוצעת של הלוחם תהא גבוהה יותר. הנשארים יהיו הנאמנים ביותר, המסורים הממושמעים ביותר, האמיצים ביותר ובעלי הבטחון בה'.

ומסתבר, שאכן לכך חיכה שמואל. אך שאל איבר את סבלנותו והפר את צו הנביא. הוא חשש מפני תופעה זו, וענשו: "ועתה ממלכתך לא תקום" (יג, יד). לדוד, רעהו הטוב ממנו, איש בלבבו של ה', (שמואל ב יג, יד) נכון מבחן דומה בבעל פרצים, והוא עמד בו (עיין שמואל ב כג-כה).

במלחמה זו של שאל ניתן לגלות בין השאר אף הבדלים בתפיסה הצבאית בין שמואל לבין שאל. שאל מעדיף צבא גדול, אף שאיכותו ירודה. שמואל, כנגדו, מעדיף גרעין קטן וטוב, כמו זה שהיה לגדעון.

את תפיסתו זו של שמואל (אם אכן דברינו נכונים) מביא לידי ביטוי מפקד אחר במערכה, הוא יונתן בן שאל. עם נושא כליו הוא תוקף מחנה שלם ומכריעו, ובכך הוא מכריע את גורל המערכה כולה. בוויכוחו עם אחד מחיילי אביו בפרשת יערת הדבש (יד, כה-ל) בא לידי ביטוי ההבדל החריף שבין הגישות של שאל מכאן, ושמואל ויונתן מכאן. שאל מעדיף עם עייף ורעב הנע כפוי מפחד השבועה שהשביע שאל את העם. יונתן, בנמקו את אכילתו מן הדבש טוען, שאף אילו היה העם אוכל, וחלק גדול מן הלוחמים הרודפים היה משתהה עקב כך יתר על המידה, ציבור קטן של לוחמים ממושמעים המסוגלים לאכול מעט דבש בקצה המטה ולהמשיך אגב כן ברדיפה היה מכריע את האויב. לא היה צורך בהפסקת המרדף לשם סעודה מאורגנת כשהגיע העם אל קצה גבול היכולת (יד, לא-לב), וניתן היה לסיים את הכאת הפלישתים ברצף אחד<sup>53</sup>.

המתח שבין שתי הגישות מגיע לשיאו משמבקש שאל להרוג את יונתן, ומכל מקום גישתו של שאל, שהכתיבה את קצב המערכה, גרמה לכך שהמלחמה נסתיימה ללא הכרעה ברורה (יד, מו).

דוד, חברו של יונתן, נקט בדרך כלל אותה שיטה. במלחמה עם גלית הפלישתית, לעומת כל איש ישראל הנסים מפני גלית (שמואל א יז, כד), מתייצב דוד הבורד כנגדו, מוותר על כלי הנשק הכבדים, ומוכיח, מהו כוח הרצון, ומה הם אומץ ומסירות. ובהיותו מלך החזיק צבא גיבורים קטן, אך מעולה ויעיל (עיין שמואל ב פרק כג). במרד שבע בן בכרי לא נהג כך, וציווה לעמשא שר צבאו להזעיק את כל איש יהודה, ובמהרה התבררה טעותו. ארגון צבא גדול ומסורבל זה התמהמה ועמשא נאלץ לשלם על כך בהייו, וכח הגיבורים הקטן והיעיל דיכא בקלות יחסית ובמהירות את המרד (עיין שמואל ב פרק כ).

53 יש לדעתנו, הקבלה ברורה בין יונתן המלקק מן הדבש בעמדו מול העם העט על השלל ואוכל מן הדם בפרק יד בשמואל א לבין שלוש מאית המלקקים, בעמדם מול הכורעים על ברכיהם לשתות בצבא גרעין כשופטים, פרק ז.

זה אף היה ההבדל בין עצתו הטובה של אחיתופל לאבשלום, לבחור צבא קטן יחסית ולהכניע בו את נאמני דוד במהירות, לבין 'עצתו' הגרועה של חושי להמתין ולגייס את כל העם. במלחמה בין נאמני דוד לצבא אבשלום שוב התברר יתרונו של צבא קטן, נאמן ומסור, על פני עם שלם, שאינו מבין בדיוק על מה הוא נלחם (עיין שמואל ב פרקים יז – יח).

לא בכל מלחמות ישראל בא עיקרון זה לידי ביטוי. ועף על פי כן דומה, שהתורה סמכה ידיה עליו ואף פרשתו. לא זו כלבד שאין דעת התורה נוחה מגיוס כפוי, והירא ורך הלבב וחבריו, בונה הבית, נוטע הכרם ומארש האשה, שאין לבם פנוי למלחמה, משוחררים הימנה, לפחות במלחמת הרשות (עיין דברים יט), אלא שאף אין דעתה נוחה מקיום צבא גדול.

"רק לא ירבה לו סוסים" (דברים יז, טז).

אמנם נימקה התורה איסור זה בחשש להשבת העם מצרימה, אך מדברי נביאים משמע, שאיסור ריבוי סוסים שייך להגבלת כמותו של הצבא, ולא רק להשבת העם מצרימה<sup>54</sup>.

ואף על פי שהסיבה לכך המשתמעת מדברי הנביאים היא בעיקר אמונית-דתית, כדי שייבטח המלך בה, ולא ישים בשר זרועו ומן ה' יסור לבו, הרי באה מיד אחרי מצוות 'לא ירבה לו סוסים' המצוה המשלימה אותה:

"וכסף וזהב לא ירבה לו מאד".

ונתפרשה מצוה זו במשנה (סהדרין כא ע"ב): "אלא כדי ליתן אפסניה". ופירש רש"י שם: "שכר חיילות מדי שנה בשנה".

כלומר, הגבלת העצמה הצבאית שייכת אף להגבלת המשאבים הכלכליים העומדים לרשות המלך לשם כך. את הנימוק לכך ניסינו לבאר לעיל, בדברינו על הצדק ועל המשפט.

דיברנו על הבעיה החברתית-המוסרית, כתוצאה העשויה לצמוח ממלחמות ה', שעושה צבא ישראל, ועל הפתרונות שהתורה והנבואה מציעות לכך. ועתה נדון בבעיה האמונית-הדתית; וזו קלה להסבר, ועל כן נקצר דברינו בהצגתה, עם כל חשיבותה של הבעיה ולמרות המקום הנרחב שיוחד לה בספרי הנביאים. מלחמת ה' הנראית כנערכת "על ידי צבא השמים" או על-ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, הריהי בדרך כלל בעלת השפעה רוחנית חיובית על העולם בכלל ועל עם ישראל בפרט – השפעה של אמונה בה' ושל כל הבא בעקבותיה, אם שירה ואם קבלת עול מלכות שמים.

54 עיין למשל: שמואל ב ח, ד; ישעיהו ב, 1; לטו; לא, א; הושע יד, ד; מיכה ה, ט-י; זכריה ט, ט-י; תנח.

דוגמה מובהקת לכך היא מלחמתו של הקב"ה במצרים על ים סוף. במלחמה זו נאמר — "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד, יד). ותוצאותיה הישירות בגויים הן: "תפל עליהם אימתה ופחד בגדל זרועך ידמו כאבן" (שם טו, טז). ובעם ישראל — "וייראו העם את ה' ויאמינו בה" וכו' (יד, לא). "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה" וכו' (טו, א), והמשכה של השירה בקבלת מלכות שמים על הים (טו, יח) ועול מצוות במרה (טו, כו).

כיוצא בו במלחמת דבורה וברק בסיסרא, מלחמה שנאמר בה "זיהם ה'" (שופטים ד, טו) רימן שמים נלחמו הכוכבים ממסילותם נלחמו עם סיסרא" (שם ה, כ). ונאמרה בה שירה, ועוד.

לעומת זאת, מלחמות שה' מסר בהן בגלוי את הניצחון והישועה בידי צבא ישראל גרמו פעמים רבות לגבהות הלב, לגאווה, ולשכחת המושיע, הקב"ה, שבשמו נעשתה המלחמה. עזיחו שעזרו האלהים על הפלשתים, על הערבים ועל המעזנים (עיין דברי הימים ב כו, ז), ונלחם בהם ובשאר אויבי יהודה על ידי צבא גדול שהקים (עיין שם פסוקים יא-טו), נאמר עליו: "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית, וימעל בה' אלהיו" (שם פסוק טז). עמוס הנביא מזכיר את דבריהם של אנשי דורו האומרים: "הלוא בחזקנו לקחנו לנו קרנים" (ו, יג).

ואם הרחבנו את דיוננו על חיוניותה של מלחמת ה' בתהליך קידוש השם בעולם, הרי מסירתה בידי צבא ישראל ובידי מלך בשר ודם עשויה לגרום את היפוכו של התהליך ולהביא לידי חילול שם ה' בעולם, עם התגדלות המשור, שהוא בנידון זה מלך ישראל, על מניפו, שהוא הקב"ה (עיין ישעיהו י, טו). תהליך זה של גבהות לב בשר ודם שניצח במערכה טבעי הוא וצפוי כל כך, עד שיש צורך לחפש בתירה, בנבואה ובמחשבת היהדות פתרון ברור וחד משמעי לבעיה שהוא מעורר.

## פרק ב:

עד שלא נציע פתרון, ברצוננו לדון בשאלה האחרונה שהעלינו בחלק זה של המאמר, והוא: כלום יש צורך ותכלית במסירת מלחמת ה' לעם ישראל לשם השראת השכינה בעולם, או שמא יוכל תהליך זה להיות שלם אף על ידי מלחמות כמלחמת ה' על ים סוף, שעם ישראל מחריש בה ועומד מן הצד.

התשובה הנראית לנו, שאכן יש צורך ותכלית בהטלת מלחמת ה' על עם ישראל, גם אם התכלית לעתים מוגבלת היא, וכפי שנבאר כאן, ואף נביא מספר ראיות לכך: (א) על הפסוק "איש על דגלו באתת לבית אבתם יחנו בני ישראל" (כמדבר ב, ב) נאמר במדרש: "חיבה גדולה חיבבן הקב"ה, שעשאים דגלים כמלאכי השרת... שכן שלמה אומר 'ודגלו עלי אהבה'" (במדבר רבה, פרשה ב). ועוד שם במדרש: "בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני ירדו עמו כב אלפים של מלאכים, שנאמר: 'רכב אלהים רבתים אלפי שנאן', והיו כולם עשויים דגלים דגלים... כיוון שראו אותן ישראל... התחילו מתאווים לדגלים וכו'. מיד הודיע הקב"ה אותם לישראל ואמר למשה: לך ועשה אותם דגלים כמו שנתאוו". וכן עוד מדרשים רבים ברוח זו.

מהקשרים של הרברים נראה, שהדגלים הם דגלי מלחמה. הפסוק המובא במדרשים אלו כאסמכתא לשבחם של הדגלים הוא: "נרננה בישועתך ובשם אלהינו

נרגל" (תהלים כ, ו), ופסוק זה מדבר על דגלי מלחמה<sup>55</sup>. דגלי המלאכים שבמדרש המסתמך על הפסוק בתהלים סח ("רכב אלהים רבתיים אלפי שנאן") דגלי מלחמה הם, כמתואר במזמור זה<sup>56</sup>.

אף הפסוק הנדרש שם, "איש על דגלו באתת" מדבר בהכנת צבא ישראל למלחמה, והחונים על הדגלים הם יוצאי צבא, זכרים מבין עשרים שנה ומעלה, למעט שבט לוי<sup>57</sup>.

ואם כן, פירוש המדרש הוא, שהקב"ה משבח את ישראל על שנתאוו להיות צבאו במקביל לצבא המלאכים שלו.

ב) בלעם במשלו הרביעי משבח את המלך העתיד לעמוד לישראל באחרית הימים ולהילחם באויביו:

"דרך כוכב מיעקב, וקם שבט מישראל, ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת...וישראל עושה חיל" (במדבר כד, יז-יח).

הוא המשבח את כוחם וגבורתם של ישראל. הרמב"ם בפרק יא מהלכות מלכים רואה במשלו של בלעם נבואה על דוד ועל המשיח העתיד לעמוד מזרעו. גם בשאר משליו של בלעם, שנאמרו מפי הגבורה, שבח לכוחם הצבאי של ישראל, ונמשלו לארז וללביא האוכלים טרף. ואף משה מברך את ישראל, היורשים את הארץ בחרבם שלהם.

"אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר הרב גאונותך" (דברים לג, כט).

ג) מפרשת המרגלים (במדבר פרק יד) וממקבילתה, פרשת בני גר ובני ראובן ומתוך בקשתם שלא לעבור את הירדן, נראה בבירור, שזכייה גדולה היא לעבור חלוצים לפני ה' למלחמה. ושוב, צבא ישראל הוא הנלחם את מלחמת ה'. ד) ובמדרש (פתיחתא לאיכה רבה, פרשה ל) אמר זבדי בן לוי:

"ארבעה מלכים היו. מה שתבע זה לא תבע זה. ואלו הן: דוד, אסא, יהושפט וחזקיה. דוד אמר: 'ארדפה אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם' וכו'. עמד אסא ואמר: אני אין בי כח להרוג להם, אלא אני רודף, ואתה עושה, שנאמר, עזרנו ה' אלהינו כי עליך נשענו ובשמך באנו על ההמון הזה וכו'. עמד יהושפט ואמר: אני אין בי כח לא להרוג ואל לרדוף, אלא אני אומר שירה ואתה עושה וכו'. עמד חזקיהו ואמר: אני אין בי כח לא להרוג, לא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מיטתי, ואתה עושה" וכו'.

55) עיין שם "אלה כרכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' אלהינו נזכיר" ועוד.

56) המזמור מתאר, כנראה, את מלחמת דוד בארם.

57) ויש ראיות רבות נוספות, שהפרשה עוסקת במלחמה, כגון סמיכות הדגלים לחצוצרות המלחמה ולתפילת "קומה ה'" במדבר פרק י ועוד.

מתוך העניין נראה, שבא ר' זבדי להביע את ירידתם של הדורות. דוד משובח מכולם, חזקיהו פחות מכולם. וכשם שאמירת שירה של יהושפט היא מדריגה שהיא למעלה מן השינה של חזקיהו על מיטתו בלא לומר שירה, כך רדיפתו של אסא אחר אויביו היא מדריגה למעלה מזו, ומעל כולן מדריגתו של דוד, ההורג באויביו בכהות עצמו. אצל אסא לצד צבאו שלו נלחם מחנה ה' והוא שובר את האויב, "כי נשבר לפני ה' ולפני מחנהו" (דברי הימים ב יד, יב). ואצל יהושפט נאמר: "נתן ה' מארבים על בני עמון" וכו' (שם כ, כב), ואף אלו – על פי המדרש – מצבא מרום. בחזקיהו מפורש, שמלאך ה' הכה את אויביו (עיין מלכים ב יט, לה ועוד). ורק דוד נלחם עם צבא גיבוריו, צבא ישראל. והוא, כאמור, משובח שבכולם. כלומר, מעלה גדולה היא. שדוקא צבא ישראל הוא הנלחם את מלחמות ה', וככל שהחלק שהוא נוטל במלחמת ה' (כילוי, רדיפה וכו') גדול יחסית יותר מן החלק שנוטל בה צבא מרום מחנה ה', הריהו משובח.

ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. והאדם, שנברא בצלם אלהים<sup>58</sup>, עליו לגבר חיילים דוגמת בוראו ושלא לסמוך על כוחות שלא ניתנו לו, כוח צבא מרום. ובכוחו שלו עליו להשליט את מלכות ה' בעולם ולקדש את שמו הגדול, אם בתורה ומעשים טובים ואם במלחמה. וכשם שהאדם שותף לקב"ה במעשה בראשית, ומשהונח בגן ה' נצטווה לעבדה ולשמרה, כשם שנצטווה לנטוע בארץ ישראל ושלא להסתפק במה שהוכן לפניו לפני בואו שמה, וכשם שנצטווה לא רק לקבל תורה – הלוא היא תורה שבכתב, בלוחות שהם מעשה אלהים ובמכתב אלהים – אלא גם לפסול לוחות בעצמו ולחדש בתורה בעמלו, וזהו יסודה של תורה שבעל פה, כך עליו לפעול בכוחו הוא לקידוש שם ה' בעולם אף במלחמה, ולא רק לצפות לסיועו של מחנה ה' בכך.

ונשוב לשאלתנו. רעיון זה, של צבא ישראל, צבא בשר ודם, הלוחם בכוח עצמו ללא התערבות גלויה של הקב"ה ומחנהו, צבא זה, עם כל הטוב שבו, סכנה טמונה בו שאין למעלה הימנה, סכנה של אמירת 'כוחי ועוצם ידי', של רום לבב ושכחת שמו יתברך. ושאלתנו היא: כלום התורה, הנבואה ומחשבת היהדות מתמודדות עם בעיה זו, ומהו הפתרון שהן מציעות?

אילולא מדרשו של זבדי בן לוי על ארבעה מלכים, ובכללם דוד שביקש ללחום בכוחות עצמו בלבד, היינו מציעים פתרון דומה למה שאכן קרה במלחמתו של אסא מלך יהודה בזרח הכושי עם שלש מאות מרכבותיו ועשרת אלפי חייליו (דברי הימים ב פרק יד). פירוש: צבא טוב (במושגי תקופת המקרא) מורכב, כידוע לנו, בדרך כלל משני כוחות. כוח השריון, רכב הברזל הרתום לסוסים, שהוא הכוח החזק, זה שנועד להבקיע את מערכי האויב; והכוח הרגלי, שתפקידו העיקרי הוא לנצל את הצלחת ההבקעה של כח השריון, לטהר את מערכי האויב, לרדפו ולהרוג את מה שנותר ממנו לאחר ההבקעה.

למעלה הרחבנו את הדיון באיסור של הגדלת הצבא מן הצד החברתי-המשקי,

58 וצלם אלהים זה עיקר עניינו הוא המלכות. עיין בעיקר "כנפש החיים" לגר"ח מואלוז'ין תחילת שער א.



בבחינת "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד"; וכתבנו שם, שעיקרו של איסור ריבוי סוסים ורכב הוא דווקא בגלל הצד האמוני-הדתי.

"הוי היורדים מצרימה לעזרה על סוסים ישענו ולא שענו על קדוש ישראל ואת ה' לא דרשו... ומצרים אדם ולא אל וסוסיהם בשר ולא רוח" (ישעיהו לא, א-ג).  
 "על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו" (הושע יד, ד).

לעומת האיסור שנאסר על המלך להרבות לו סוסים ורכב, הרי דווקא צבא מרום, צבא המלאכים, משתבח ברכב.

"רכב אלהים רבתיים אלפי שנאן" (תהלים סח, יח).

אלישע הנביא, המלמד לנער את עצמתו של צבא ה', מתפלל לה' שיפקח את עיניו, והנער רואה את צבא מרום המגן על דותן.

"וירא והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבות אלישע" (מלכים ב ו, יז).

מאוחר יותר, במצור שומרון, צבא מרום הוא המניס את חיל ארם.

"וה' השמיע את מחנה ארם קול רכב קול סוס, קול חיל גדול" (שם ז, ו).

הקנאה שה' מקנא לירושלים ולציון והקצף שהוא קוצף על הגויים המתגלים במראה סוסים ורכבם, ההולכים להילחם את מלחמת ה' (עיין זכריה א).  
 והנביא חבקוק מתאר את ה', המנצח במלחמה:

"כי תרכב על סוסך מרכבתיך ישועה" (ג, ח).

נראה אפוא, שיש חלוקת תפקידים בין שני צבאותיו של ה' צבאות, בין צבא השמים לבין צבא ישראל. צבא מרום הוא המבקיע את מערכי האויב בכוח רכבו, שהרי צבא המרום הוא צבא של גיבורים שאי אפשר לנצחם. ברכב אש ובסוסי אש הוא מבקיע כל אויב, וצבא הרגלים, צבא ישראל, שהרכב והסוסים בו מעטים, הוא הרודף והוא המסיים את המלחמה, לאחר ההבקעה הראשונה.

כן היה ביריחו. צבא מרום, בפיקודו של שר צבא ה' שחרבו שלופה בידו (עיין יהושע סוף פרק ה), הוא שהבקיע את חומות העיר. וצבא ישראל עלה לעיר המובקעת להשלים את המלאכה. וכך היה במלחמת גבעון. ה' המס את מלכי הדרום לפני ישראל (יהושע י, י): במורד בית חורון השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים, ושם שיתפו אף השמש והירח פעולה עם יהושע במלחמה. אז נודע, "כי ה' נלחם לישראל" (שם י, יד), ותפקיד צבא ישראל היה:

"ואתם אל תעמדו, רדפו אחרי אויבכם וזנבתם אותם" (שם י, יט).

וכך היה גם במלחמת דבורה וברק. ה' המם את צבא הרכב של סיסרא (שופטים ד, טו), הכוכבים נלחמו נגדו (שם ה, ב), נחל קישון גרפם (שם שם, כא) וברק רדף אחרי הרכב ואחרי המחנה (שם ד, טז).  
 במלחמתו של גדעון נעשתה ההבקעה בשופרות ולפידים (שם ז, יט-כב), שהיא הופעה רוחנית ביסודה, מעין זו שבמעמד הר סיני<sup>59</sup>, ורק לאחר הבקעת מחנה מדין רדפו גדעון וצבאותיו את הנסים.  
 וכך היה במלחמת אבן העזר (שמואל א פרק ז), וכך במלחמת אסא נגד זרד הכושי, על-פי בקשתו של אסא.

"וירדפם אסא והעם אשר עמו עד לגרר... כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו"  
 (דברים הימים ב יד, יב)<sup>60</sup>.

כאמור, היתה זו חלוקה אפשרית בין צבא השמים ובין צבא ישראל במלחמת ה' צבאות. צבא השמים מסתער בראש ברכב אש ומבקיע, וצבא ישראל ממותת אחריו, (דוגמת יונתן ונערו במחנה פלשתים בשמואל א יד, יג). אך זבדי בן לוי במדרשו על ארבעה מלכים מצביע על מוריגה גבוהה יותר, מדריגתו של דוד המבקש "ארדפה אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם", בלא עזרת צבא מרום, ולכן נראה, שיש להוסיף בדיננו על מקום שיבוצו של צבא ישראל במלחמת ה' נקודה חשובה.

קבלה היא בידינו, ששני משיחים עתידים לעמוד להם לישראל. משיח בן יוסף, ואחריו משיח בן דוד. רחל ולאה — שתיהן בנו את בית ישראל (עין רות ד, יא), ודווקא בסדר זה. בתחילה היתה רחל עיקרו של בית, ובסוף, לאחר שמתה, היתה לאה עיקר הבית. והרבה נכתב על חלוקת התפקידים בין שתי האימהות ובין שני המשיחים. כאן נעמוד על כך בקצרה מזווית ראייה אחת בלבד.  
 רחל, זו שעלה במחשבה שתינשא ליעקב תחילה, ורק רמאותו של אביה בבלה את יצועי יעקב והחליפה את הסדר, רחל זו, לית לה מגרמה כלום. היא רואה כל מה שעובר עליה כגזירת גבוה, שאין לערער אחריה, ואין להלחם בה. לאחר שבע שנות תקוה וגעגועים מנע אותה אביה בזרוע רשע מלהיכנס לחופה והיא שתקה. אף כששמעה את בעלה גוזר עליה גזר-דין של מוות בריבו עם לבן אביה על תרפיו, לא מיתתה על דבריו, ולא ניסתה לתקנם כדי לשנות את הגזירה.

"ניגש והוא נענה ולא יפתח פיו, כשה לטבח יוכל וכרחל לפני גחזיה  
 נאלמה, ולא יפתח פיו" (ישעיהו נג, ז).  
 "רחל תפסה פלך שתיקה, תפסו בניה פלך שתיקה" (אסתר רבה ו, יב).

59 ראית השופרות והלפידים כפעולה פסיכולוגית בלבד אינה מחקבלת על הדעת הן מבחינה צבאית והן מבחינת תוכנה הרוחני של המלחמה, כפי שהוא משתמע מן הפרק, עיין למשל שופטים ז, ב.

60 על-פי זה יובן חילול השם הגדול שמחה עליו חנני הרואה, בהתנהגותו של אסא בסכסוך עם בעשא, כשביקש ממלך ארם להכות את ישראל, והוא, אסא, רק ניצל את ההצלחה כדי לבטל סופית את מפעלו של בעשא. אסא עצמו נשאר מפקד החיל שביקו השני, כפי שהיה במלחמה עם זרח הכושי. ורק "החליף" את מפקד החיל המבקיע מהקבי"ה להדריון מלך ארם (עין שם טז, א-ט).

שתיקתה של רחל היא השלמה גמורה עם המציאות כפי שהיא. השלמה זו היא ביטוי לתחושה ברורה, שאין היא, רחל, "בעלת בית" על אשר יקרה לה, על הסובב אותה. את כל גורלה היא מפקידה בשלימות בידי מסובב הסיבות ועילת העילות אשר בידו נפש כל חי. ובתחום זה אין לה כאדם כל תפקיד פעיל, לבר מהשלמה ומהתבטלות מוחלטת כלפי הקב"ה מסבב הסיבות.

והיא אמו של יוסף, מניח היסוד למלכות, ההישענות על מלכו של עולם. הבא נתבונן מעט באישיותו של נער זה, שסופו מגיע למלכות. הנקודה החלשה שבאישיותו היא ללא ספק, היותו בן תפנוקים החוסה בצל אביו. מכאן שורש הרע שביחסו אל אחיו וביחסם אליו. אך בהמשך דרכו תכונה זו מתגדלת, מיטהרת, ונבנסת לעולם של קדושה, של משיחיות, של חזון מלכות ישראל.

"ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח"; "וירא אדניו כי ה' אתו" (רש"י: "שם שמים שגור בפיו", בראשית לט, ג).

"וכל אשר הוא עושה, ה' מצליח בידו" (שם).

"ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף" (שם)

"ויאמר אליהם יוסף: הלוא לאלהים פתרונים, ספרו נא לי" (שם מ, ח).

"ויען יוסף את פרעה לאמר בלעדי, אלהים יענה את שלום פרעה" (מא,

טז)

"ויאמר אליהם יוסף אל תיראו, כי התחת אלהים אני, ואתם חשבתם

עלי רעה, אלהים חשבה לטובה" (ג, יט – כ).

לבניו קרא על שם "כי נשני אלהים", "כי הפרני אלהים" (מא, נא – נב). וצוואתו על הגאולה הלא היא: "פקד יפקד אלהים אתכם" (ג, כה).

כרחל אמו אישיותו של יוסף מבטאת "וכשאני לעצמי, מה אני?". בעומק שפלותו, כמו במרום גדלותו, יוסף נשען אם על אביו מולידו ואם על אביו שבשמים.

מקץ דורות רבים תעמוד מורעה של רחל מלכות נוספת, זו של אסתר, מלכות שכל מהותה – אפסות האדם. מלכות, שהמצווה המבטאת אותה לדורות היא "מיחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" (מגילה ז ע"ב), שעיקר הוראתה, הודאת האדם באי-יכולתו להבין, לדעת, להנהיג, ואין לו אלא להאמין<sup>61</sup>. אסתר תתקן בכך את התנהגותו של אביה זקנה, של שאול, שהטה מידה זו של אפסות מלך בשר ודם לצרה הלא-נכון, עד שנוף בו הנביא:

"הלוא אם קטן אתה בעיניך, ראש שבטי ישראל אתה" (שמואל א, טו,

יז).

ולעתיד לבוא יופיע משיח בן יוסף בימי עקבתא דמשיחא, ימים שנאמר עליהם "ועל מה יש לנו להישען, על אבינו שבשמים" (סוטה מט ע"ב).

61 מהר"ל בספרו לחג הפורים, "אור חרש", היטיב להביע תפיסה זו של אפסות האדם הבאה לידי ביטוי בסיפור המגילה, ולא נאריך בכך כאן.

לאה היא היפוכה הגמור של רחל. בפי חז"ל הוגדרה כ"יצאנית" (רש"י בראשית לד, א). אם מרבית ילדיו של יעקב, אשה המתמרדת, תובעת בפה, לוחמת ללא לאות לשנות את מעמדה. נגזר עליה להינשא לעשו, והיא נדחפת אל תחת חופתו של יעקב. נגזר עליה להיות האשה השניה במעמדה; והיא יוצאת מאוהלה וקוראת "אלי תבוא, כי שכר שכרתיך בדודאי בני" (בראשית ל, טז). את בניה היא רואה כפירותיה שלה, בזכותה בלבד: "עתה הפעם ילדה אישי אלי, כי ילדתי לו שלשה בנים", "נתן אלהים את שכרי, אשר נתתי שפחתי לאישי", "הפעם יזבלני אישי כי ילדתי לו ששה בנים". הכול בזכותה ובכוחה. היא אמו של יהודה, מייסד מלכות הנצח של ישראל. יהודה, שלא כיוסף אחיו, אין שם שמים שגור בפיו. פעם אחת בלבד הוא מזכיר את השם:

"ויאמר יהודה, מה נאמר לאדני, מה נדבר ומה נצטדק האלהים מצא את עון עבדיך" (מג, לז) —

כתשובה ובניגוד משווע לאחיו, שאינם מבינים על מה באה עליהם פורענות עלילת המרגלים. ורק אז —

"ויחרדו איש אל אחיו לאמר, מה זאת עשה אלהים לנו" (מב, כח).

כל כולו של יהודה — קבלת אחריות, מנהיגות, נטילת גורלו בידיו עד כמה שזה ניתן לו, אם בפרשת מכירת יוסף, אם במעשה תמר ואם בעת הורדת בנימין למצרים ובעלילת הגביע. לימים, יקום ממנו דוד, שיחבע בפה מלא ובלא להזכיר שם שמים:

"ארדוף אויבי ואשיגם, ולא אשוב עד כלותם" (תהלים יח, לח).

חבדי בן לוי, הדורש באיכה רבה על ארבעה מלכים, ישבחנו על כך. זו תפיסתה של לאה ושל בניה, יהודה ודוד, שיש מקום למלכות בשר ודם הפועלת בכוחה ובעוצם ידה, המגייסת צבא, הנלחמת את מלחמות ה' ללא עזרת צבא מרום. אלא, כפי שכבר כתבנו לעיל, תפיסה זו — הרת סכנה רוחנית היא. ושמעון ברכוכבא, שרבי עקיבא, שר התורה, ראה בו משיח העתיד לגאול ישראל, נכשל בה.

"אכשליה פומיה ואמר...הלוא אתה אלהים זנחתנו ולא תצא אלהים בצבאותינו" (גיטין נו ע"א)

פירושו: ננצח, אף אם אתה ה' לא תצא בצבאותינו. ובגירסה אחרת במדרש, אמר: "לא תסעור ולא תסכוף", אל תעזור ואל תפריע. לא הכיר ברכוכבא סוד, שמשיח בן יוסף חייב לבוא קודם למשיח בן דוד — שמלכותה של רחל קודמת לשל לאה. ומלכות הנלחמת "בכוחה ובעוצם ידה" חייבת להיבנות רק על גבי מלכות,

שיודעת ושחשה בכל נימי נפשה, שה' הוא הנותן לה כוח לעשות חיל. ובלא הכרת ההתבטלות הגמורה של מלך בשר ודם, של האדם וכוחותיו כלפי ה', וכפי שנהגו רחל והמלכים שיצאו מחלציה, אין מקום לתביעת "ארדוף אויבי ואשיגם". המלכות הנכספת היא אפוא זו המתוארת בנבואת העצים ביחזקאל:

"דבר אליהם, כה אמר ה' אלהים: הנה אני לוקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים ושבטי ישראל חברו, ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתם לעץ אחד, והיו אחד בידיי" (לז, יט).

ובהמשך:

"ועבדי דוד מלך עליהם" (שם כד).

כלומר, רק איחוד העצים, כשעץ יוסף הוא היסוד, הגזע, ועץ יהודה הוא הנוף, הפרי, הוא המאפשר מלכות שלימה כשל דוד, של תביעת בשר ודם להילחם בכוחו וללא עזרה, מתוך ההכרה הברורה, שלמרות עצמתו וכוחו אין לו מעצמו ולא כלום, וכל שיש לו – ממלכו של עולם הוא.

אחד היה דוד, שהשכיל לאחד כוח וגבורה עם הרגשת חידלון גמור כאדם, כאנוש. שני לו – משיח שעתיד לעמוד מזרעו במהרה בימינו. כל עוד לא באו על תיקונם עץ יוסף ויהודה, כל עוד לא הגיע העם אל איחוד שני הכוחות המנוגדים, החידלון והעצמה, כל עוד מלכות יהודה נפרדת ממלכות אפרים, וכפי שאכן היה בימי שלושת המלכים שאחרי דוד במדרש – אסא, יהושפט וחזקיהו – וכל עוד יש חשש להתגדלות האדם בעל העצמה על מניפו, הקב"ה, הרי הדרך הטובה ביותר היא שילוב שני הצבאות שנקרא עליהם שם ה', צבא השמים וצבא ישראל, צבא מרום הפורץ ומבקיע ברכב האש, וצבא ישראל המריק את חרבו אחרי האויבים, לאחר שהממם ה'.

### סיכום:

ואם נבוא לסכם את המסקנות מחלק זה של המאמר, נאמר בקצרה:  
 (א) שני צבאות לו להקב"ה, צבא מרום ברכב אש, וצבא ישראל המצווה לצמצם את רכבו ולהילחם בכוחם של רגלים וללא כוח הבקעה חזק.  
 (ב) לצמצום הצבא, ובעיקר צבא הרכב לא רק משמעות רתית-אמונית, אלא אף משמעות מוסרית-חברתית. גיוס כפייתי של משאבים כלכליים רבים וכוח אדם רב למלחמה מולידים עיוות צדק ומשפט. אווירת המלחמה גורמת לזלזול בחיי אדם וברכשו. כנגד אלו התורה והנבואה נאבקות, וכאמור, לצמצום הצבא תפקיד חשוב בכך.

(ג) חשוב הוא, שאף צבא ישראל ישתתף במלחמה, ולא יסמוך על צבא מרום לבדו, כיוון שדווקא האדם נברא בעלם אלהים, והוא המניף את שרביט המלוכה בשם בוראו. לגבי מידת מעורבותו במלחמה, תיתכננה שתי אפשרויות. מלכות היודעת את חולון האדם – המלחמה כולה ניתנת בידה. וזו שאין סודה של רחל חרעה נהיר לה – נלחמת ב'קו השני' בלבד, לאחר שצבא מרום פורץ.