

צו אלוהי, מוסריות ומסורת יהודית

תגובה ליצחק קורן (אקדמות יח)

מיכאל י' הריס

הרב ד"ר מיכאל הריס משמש כרבו של בית הכנסת בהמפסטד ומכהן כעמית מחקר בבית הספר ללימודי היהדות, לונדון

מאמרו המאתגר של יצחק קורן – 'מוסריות בהלכה: ג'נוסייד, צו אלוהי, והנמקה הלכתית', שהופיע ב**אקדמות יח** (תשס"ז), מספק ניתוח פילוסופי להנחות שבבסיס העיסוק הרבני במצוות התורה למחות את עמלק ואת שבעת העממים.¹ קורן טוען שמקורות מסורתיים הרחיבו מבחינה אתית מצוות אלו, כלומר, פירשו ויישמו אותן בהתאם לדרישות מוסריות מקובלות, ושפרשנות מוסרית זו כללה כמה הנחות תאורטיות מוקדמות. באמצעות פרשנות מוסרית, המסורת היהודית הצליחה לפתור את מה שקורן מכנה "הבעיה הפרקטית" – שיהודים עשויים להרוג חפים מפשע מתוך ציות לציוויים המקראיים. קורן ממשיך וטוען ש"בעיה תאולוגית/רעיונית" עמוקה יותר לגבי השאלה כיצד יכול האל לחוקק ציוויים לא-מוסריים בעליל מעין אלו, נפתרה במהותה באמצעות ההגדרה ההלכתית המחודשת והרדיקלית של עמלק ושבעת העממים על-ידי הרמב"ם.

אף-על-פי שמרבית טיעונו של קורן נראה לי משכנע ואין בכוונת מאמר זה להפריך אותו, ישנם כמה מרכיבי-מפתח בניתוחו של קורן שעליהם אני חלוק.² כאשר מרכיבים אלו נלקחים יחד, נקודות המבט החלופיות להם, שאותן אנסה לנסח כאן, מסתכמות בתפיסה שונה מאוד מזו של קורן בנוגע לנושאים החשובים המועלים במאמרו.

במהלך החלק הראשון של מאמרו מנתח קורן את היסודות המושגיים של העיסוק הרבני במצוות למחות את העמלקים והכנענים.³ בין השאר דן קורן במוסר כצו האל (מצ"ה). בעקבות תפיסותיהם של אבי שגיא ודניאל סטטמן,⁴ מדגיש קורן שמה ששגיא וסטטמן מכנים תאוריית מצ"ה "חזק" – שלפיה ציוויים אלוהיים מגדירים את המוסר ואת התפיסות האתיות, ו"התלות של התחום המוסרי עצמו בדת"⁵ – נעדר מהמסורת הרבנית לא רק בהקשר של מצוות מחיית עמלק אלא ממכלול המקורות המסורתיים היהודיים (עמ' 43-44).

* תודותיי לפרופסור דוד-הלל רובין ולד"ר דניאל ריינהולד על הערותיהם המועילות למאמר זה. המאמר תורגם על-ידי יקיר פז.

¹ קורן מתמקד בעיקר במצוות מחיית עמלק ובמקורות הדנים במצווה זו. אנהג באופן דומה במאמר זה.

² ההפניות למספרי העמודים במאמרו של קורן מובאות בסוגריים בגוף הטקסט.

³ קורן משתמש במונח 'רבני' במשמעות רחבה, המתייחסת לא רק לחז"ל אלא גם להוגים מאוחרים יותר. אנהג באופן דומה במאמר זה.

⁴ ראו אבי שגיא ודניאל סטטמן, 'תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית', אבי שגיא ודניאל סטטמן (עורכים), **בין דת למוסר**, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 115-144; אבי שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל-אביב תשנ"ח; idem., 'The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem', *Harvard Theological Review*, 87 (3) (1994), pp. 323-346.

⁵ ניסוח זה שאול מספרם של אברהם שגיא ודניאל סטטמן, **דת ומוסר**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 18. ניסוח זה מתכוון להיות רק מקורב, שכן אפשר לומר רבות על אודות ניסוחים וחלופות למצ"ה. לדיון מצוין בעניין זה ראו שם, פרק 1.

הבה נתייחס קודם כול לטענה רחבה זו לגבי היעדרו של מצ"ה חזק⁶ במקורות היהודיים. נראה לי שהכללה מעין זו ממעיטה הרבה ממורכבות העניין. מאפיין מעניין של הפולמוס היהודי המחקרי העכשווי בשאלת יחסה של המסורת היהודית למצ"ה, הוא שנראה כי כותבים רבים סוברים שעמדת המסורת בעניין זה היא ברורה, לא שנויה במחלוקת וניתנת לתיאור קצר – אך יחד עם זאת כל אחד מהם מבין עמדה זו בצורה שונה מחברו.⁷ בעוד שמספר הוגים, כדוגמת שגיא, סטטמן, הרב אהרון ליכטנשטיין,⁸ שוברט שפירו⁹ ולואיס ג'קובס¹⁰ סוברים שהמקורות מכחישים מצ"ה בבירור, הרי שאחרים – ובהם הרב עמנואל יעקובוביץ,¹¹ יצחק טברסקי¹² ומרווין פוקס¹³ – מאמינים שפשוט הוא שהמסורת היהודית תומכת במצ"ה. כל זה מורה, כמובן, על כך שלמעשה אין כל תשובה פשוטה לשאלה אם המקורות היהודיים תומכים במצ"ה או מתנגדים לו. אם חוקרים יהודים חשובים סוברים כי תשובות מנוגדות באופן קוטבי הן נכונות בבירור, הרי שישנה סיבה לחשוד שהאמת מצויה במקום כלשהו באמצע ושהיא רחוקה מלהיות ברורה מאלה. במקום אחר ניסיתי להראות שאם תפותח מסגרת אנליטית רגישה דייה שבתוכה יהיה אפשר לבחון טקסטים קלסיים של המסורת היהודית, אזי התמונה שתתקבל מטקסטים אלו תניב עמדה מורכבת ומגוונת לגבי אתיקת מצ"ה – יותר מזו שבה רוב הספרות העכשווית מוכנה להכיר.¹⁴ הסיבה לכך היא, בקצרה, שסוגים של מצ"ה והכחשתו (המכונה בדרך כלל "אוטונומיה") צריכים להיות מובחנים זה מזה, גם בנוגע לסוג הקשר (אונטי, אפיסטמי וכד') הקיים (או אינו קיים) בין ציווי האל ובין מוסריות, וגם בנוגע לשאלה על מה בדיוק נסמכת (או לא נסמכת) המוסריות, על רצונו הלא-נגלה של האל או על מצוות התורה שלו. כאשר מקורות יהודיים מנותחים

⁶ לשם הקיצור, אתייחס מעתה בדרך כלל למצ"ה חזק פשוט כ"מצ"ה".

⁷ לדוגמה, הקיצור שנוקט יעקובוביץ, כשהוא מנסח את תמיכתו ברעיון שמצ"ה הוא ההשקפה של המסורת היהודית, בולט בהשוואה להערותיו הקצרות אף הן של ליכטנשטיין הטוען שהכחשת מצ"ה היא העמדה הנתמכת על-ידי המסורת. להפניות ראו הערות 8 ו-11 להלן.

⁸ ראו Aharon Lichtenstein, 'Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?' Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice*, Columbus 1975, pp. 62-88; reprinted in: Menachem Marc Kellner (ed.), *Contemporary Jewish Ethics*, New-York 1978, pp. 102-123 עמ' 102-103.

⁹ Shubert Spero, *Morality, Halakha and the Jewish Tradition*, New-York 1983, pp. 69-70.

¹⁰ Louis Jacobs, 'The Relationship between Religion and Ethics in Jewish Thought', Gene Outka and John P. Reeder (eds.), *Religion and Morality*, Garden City, N.Y. 1973, pp. 155-172 קלנר (לעיל, הערה 8), עמ' 41-57.

¹¹ Immanuel Jakobovits, 'Jewish Views on Abortion', Fred Rosner and J. David Bleich (eds.), *Jewish Bioethics*, New-York 1979, pp. 118-133.

¹² יצחק טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, ירושלים תשנ"א, עמ' 338, הערה 237.

¹³ Marvin Fox, 'Maimonides and Aquinas on Natural Law', *Dinei Yisra'el*, 3 (1972), pp. 5-27; idem, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, Chicago 1990, pp. 202-203, 208. לדיון נוסף על תפיסות מצ"ה של ההוגים הנזכרים כאן ושל אחרים, ובהם אברהם יהושע השל,

ישעיהו ליבוביץ ודוד הרטמן, ראו Michael J. Harris, *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*, London and New-York 2003, pp. 36-49.

¹⁴ הריס (לעיל, הערה 13).

מהפרספקטיבה הזאת, מתגלה בבירור שטקסטים מסורתיים שונים אומרים דברים שונים, ועל כן התמונה החד-ממדית המוצגת בדרך כלל במחקר אינה הולמת. מתברר גם שכמה מקורות שנחשבים בדרך כלל כתומכים, או כנדמים לתמוך, בתפיסה מסוימת של מצ"ה/אוטונומיה, אינם יכולים להיות מובנים כלל כתומכים באיזושהי עמדה. נראה שכמה מקורות אפילו תומכים בגרסה חזקה של מצ"ה, בניגוד לדבריו של קורן.¹⁵ נראה שהמצב משתנה במידת מה במרוצת השנים: התמיכה בגרסאות חזקות למצ"ה מקבלת דגש הולך וגובר ככל שמתקדמים בהיסטוריה של הטקסטים היהודיים הקלסיים. לפיכך, קשה ביותר למצוא תמיכה לסוגים חזקים של מצ"ה בתנ"ך; אפשר למצוא אותה, אם כי לעתים נדירות, במקורות רבניים קלסיים; והיא באה לידי ביטוי מפורש ביותר – אף שעדיין יש לה מתנגדים רבים – במקורות הרבניים הבתר-תלמודיים.

ומה לגבי טענתו הספציפית יותר של קורן שלפיה מצ"ה נעדר מהדיון הרבני הנוגע למצוות מחיית עמלק? ברור שהעיסוק הרבני אינו מכיל תמיכה מפורשת במצ"ה או הכחשה גלויה שלו, ועל כן עלינו לחקור מתחת לפני השטח על מנת לחשוף את ההנחות הסמויות הפועלות בו. קורן מבקש לתמוך בטענתו שהכחשת מצ"ה מובלעת במקורות המסורתיים הדנים במצוות עמלק באומרו כי "בניסיון להציג טיעונים המצדיקים את הרג העמלקים, המסורת היהודית מניחה כי על מצוות אלו להיות להתבסס על יסודות מוסריים (או כפרפרזה על אפלטון באויתיפרון: 'אלוהים ציווה מעשה כיוון שהמעשה נכון'), וכי המסורת הרבנית מחויבת אף היא להנמקה מוסרית" (עמ' 46). במילים אחרות, הניסיון עצמו לספק הצדקות מוסריות למצוות מחיית עמלק מכיל הכחשה של מצ"ה, שכן על-פי מצ"ה אין כל צורך להציע הצדקה מוסרית. "משום שכך אמר האל" מהווה הצדקה מספקת.

ואולם, ניסיונות להצדיק מוסרית את חומרת היחס הניתן לעמלק עשויים, באופן סביר למדי, להתבסס לא על מוסריות אוטונומית, אלא על מוסריות שבהתגלות המתנגדת לרצח עם. מקורות מסורתיים עשויים להציע הצדקות מוסריות למצוות עמלק רק משום שהם מבינים את התורה המתגלה עצמה כמתנגדת לרצח עם, לנוכח האיסור לרצוח שבעשרת הדיברות ולנוכח חוקים והצהרות נוספים בתורה, המשקפים דאגה עמוקה לחיי אדם. מחברי מקורות אלו עשויים להתנגד לדעה שמצוות מחיית עמלק דורשת הצדקה מוסרית המבוססת על סטנדרט מוסרי כלשהו החף מהתגלות.

מן הראוי להרחיב בקצרה בנקודה חשובה זו. קורן מניח כי אילו תמכו מקורות מסורתיים במצ"ה, הם לא היו טורחים כלל לספק הצדקה מוסרית למצוות עמלק; די בציון העובדה שלמצווה מקור אלוהי על מנת שזה לבדו כבר יהווה הצדקה מספקת. אבל מדוע זה צריך להיות כך? החכמים עשויים בהחלט לבקש למצוא טעם למצוות מחיית עמלק במסגרת הבנתם את התורה המתגלה כמכלול. מאחר שהם מבינים כי התורה כמכלול מתנגדת להרג חפים מפשע (וסוברים, כתומכים במצ"ה, שרק בגלל התנגדות זו הרג חפים מפשע הוא שגוי), הם עשויים לנסות ולהסביר את מצוות עמלק כך שתתאים להבנה זו. במילים אחרות, ניסיונותיהם של החכמים להצדיק מוסרית את מצוות מחיית עמלק עשויים בהחלט לא להוות הכחשה של מצ"ה,

¹⁵ מקורות אלו כוללים את ברכות לג, ע"ב, רבנו עובדיה מברטנורא על אבות א, א, ור' צבי הירש לוי, **פרקי אבות** **עם פרוש לחם שמים**, ברלין 1834, עמ' 1, הערה 2. לדיון נוסף ראו הריס (לעיל, הערה 13), פרק 5.

אלא בסך הכול להיות בגדר שאיפה להשיג – ולהציג לקורא – הבנה של התורה כמסמך בעל לכידות פנימית, המתנגד בעקביות להרג חפים מפשע.

קורן סובר שלא רק שניסיון הצדקה של מצוות מחיית עמלק מוכרח להתבסס על הכחשת מצ"ה, אלא, באופן כללי יותר, שמסורת דתית קבילה מוסרית מוכרחה להתבסס על הכחשה זו:

בימינו נחלשה מאוד עוצמתו של טיעון המצ"ה. לאחר שחוינו את מוראות השואה, רצח העם הרואנדי, טבח האזרחים בידי טרוריסטים במדינת ישראל וההתקפה על מרכז הסחר העולמי ב-11 בספטמבר, אי-אפשר עוד להעלות על הדעת כי אדם מוסרי יקבל ציווי דתי המצדיק הרג מכוון של נשים, ילדים ואחרים שאינם לוחמים (עמ' 44).

אכן, מי שתומך במצ"ה מחויב לתפיסה שלפיה אם אלוהים מצווה עלי לבצע התקפת טרור, הרי שביצוע ההתקפה על-ידי הוא קביל מוסרית. אולם אדם מוסרי בעל חשיבה צלולה יכול באופן עקבי למדי לתמוך במצ"ה ובה בעת לטעון כי האל, למעשה, אינו נותן ולעולם לא ייתן ציוויים מעין אלו (אף-על-פי שאילו רצה, היה יכול לעשות זאת).

הבה ונפנה לשלב מאוחר יותר בטיעונו של קורן. קורן מראה כיצד כמה מקורות הלכתיים הניחו מגבלות חמורות על היכולת ליישם את מצוות מחיית עמלק, ובכך הפכו את המצווה לבלתי מעשית. הוא טוען שסייגים אלו הונעו על-ידי חוסר שביעות רצון מצד הסמכויות הרבניות עצמן מההצדקות התועלתניות המוצעות לעתים למצוות עמלק במקורות המסורתיים (עמ' 47), וש"לא מן הנמנע" כי בעלי הסמכות המסורתיים הגבילו את אפשרות היישום של הציווי "דווקא משום שחשו את הבעיות המוסריות האדירות שביישום המצוות באופן מילולי" (עמ' 48).¹⁶

טענתו של קורן שישנו קשר סיבתי בין חוסר שביעות רצון מצד הרבנים מהצדקות תועלתניות או "תוצאתניות" של מצוות מחיית עמלק ובין הגבלות הלכתיות היא מעניינת, אף שנראה לי שקורן מפריז בהיקף ההתנגדות המסורתית לתוצאתנות.¹⁷ אבקש להתמקד, לעומת זאת, בטענתו שנראית פחות שנויה במחלוקת, שסייגים הלכתיים על מצוות מחיית עמלק נוצרים בשל אי-נחת מוסרית (זוהי טענה שקורן מדגיש במיוחד בדיונו בפירושו של הרמב"ם למצוות מחיית עמלק, בטענו שקריאתו של הרמב"ם, הנוצרת מחוסר-נחת מוסרי, לא רק הופכת את הציווי לבלתי ישים אלא גם פותרת את הבעיה התאולוגית: כיצד יכול היה האל לצוות על כך). אמנם, **התוצאה** של הגישות ההלכתיות השונות, המצמצמות את טווח מצוות מחיית עמלק, היא שהן הופכות את המצווה למוסרית באופן משמעותי. אולם בהעדר כל מניע אתי המבוטא בצורה ברורה, קשה לייחס בבטחה **מניע** מעין זה להגבלות. ייתכן שעלינו להתייחס לגישות המסייגות כפשוטן ולהבין,

¹⁶ במשפט שצוטט קורן מתייחס לציווי להרוג את שבעת העממים, אך ברור שהוא יישם את אותה קביעה גם לגבי מצוות מחיית עמלק. במקום אחר במאמרו הוא טוען במפורש שהגבלות על מצוות מחיית עמלק נובעות משיקולים מוסריים, לדוגמה, בעמ' 53 הוא כותב ש"אין ספק" שזהו המצב.

¹⁷ לדוגמה, במחלוקת המפורסמת בין רבן שמעון בן גמליאל ובין ר' עקיבא ור' טרפון לגבי מיתת בית דין (מכות ז, ע"א), נראה שהעניין העקרוני העומד על הפרק הוא תוצאתנות מול דאונטולוגיה. יתרה מכך, נראה כי ההלכות העוסקות במלחמה, בייחוד מלחמת רשות, מבוססות על גישה תוצאתנית. ראו Moshe Sokol, 'Some Tensions in the Jewish Attitude toward the Taking of Human Life', *The Jewish Law Annual*, 7 (1988), pp. 97-

לדוגמה, את המקורות התוחמים את היישום של מצוות מחיית עמלק לעתיד המשיחי כעושים זאת מן הטעם המפורש שהטקסט המקראי רומז שהחוק יהיה ישים רק בעתיד כאשר עם ישראל יחיה בשלום.¹⁸ ואם אין זה בטוח לייחס מוטיבציה מוסרית להגבלות מצוות מחיית עמלק בהעדר ניסוח מפורש, הרי שבעייתי הרבה יותר להציע שבהגבלות אלו מעורבת איזושהי הכחשה של מצ"ה. במקביל לטענה שהוצגה לעיל בקשר לניסיונות הצדקה של מצוות מחיית עמלק, אפשר לטעון שגם אם המניע המפורש להגבלות הציווי היה מוסרי, ייתכן שהמוסריות הנידונה הייתה מוסריות הנובעת מהתגלות. הבסיס המוסרי להגבלות על מצוות מחיית עמלק עשוי להיות חוסר נחת מרעיון הריגת חפים מפשע. אולם, כפי שצוין לעיל, זה בדיוק מה שאסור על-פי הדיבר השישי.

יהיה זה מועיל להשוות פן אחד של העיסוק ההלכתי בבן סורר ומורה¹⁹ להגבלות על הטווח והיישום המאפיינים את הגישה ההלכתית למצוות מחיית עמלק. התורה מורה שיש להוציא להורג בן סורר ומורה, גם אם לא ביצע כל עברה הראויה לעונש מוות. הדיון התלמודי במצוות בן סורר ומורה מנסה פעמים רבות לצמצם את יישומה הלכה למעשה. נצטט דוגמה מוכרת היטב:

אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו? אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל

שכר.²⁰

בפסקה זו, יישום מצוות בן סורר ומורה מצומצם באופן הקיצוני ביותר האפשרי: החוק נתחם לחלוטין למישור התאורטי. אך פסקה זו איננה נבדלת מהגישות ההלכתיות למצוות מחיית עמלק רק ביחס להיקף הצמצום שהיא מכילה על יכולת היישום של חוק מקראי, המטריד מבחינה מוסרית. היא נבדלת גם בכך שהמניע המוסרי לצמצום הקיצוני של החוק מבוטא מפורשות. הפסקה בסנהדרין עא, ע"א היא אפוא משמעותית ביותר, שכן היא מראה שהספרות הרבנית מסוגלת ומוכנה בהחלט לנסח במפורש את הסיבות המוסריות להגבלות ההלכתיות על חוקי התורה. עובדה זו מקשה לטעון באופן משכנע, כי ההגבלות ההלכתיות במקרים כמו במצוות מחיית עמלק שם לא ניתן בסיס מוסרי מפורש, מבוססות למרות הכול בשיקולים אתיים.

שגיא וסטטמן כותבים ביחס לפסקה מסנהדרין עא, ע"א:

לפנינו אפוא פרשנות מוסרית רדיקלית לדברי התורה, שאינה מתיישבת עם מצ"ה. מנקודת מבטה של מצ"ה, אם האל מצווה לסקול בן סורר ומורה, הרי שזהו המעשה הנכון מבחינה מוסרית ואין שום מקום לעדנו ולרככו. העובדה שחכמים רואים צורך לפרש את הפרשה כפי שהוסבר, משקפת את תחושתם שיש קונפליקט מסוים בין דברי התורה לבין הצדק, שיש לפותרו על ידי פרשנות.²¹

אך נאמר שוב: גם בפסקה מעין זו שבסנהדרין עא, ע"א, המניע המוסרי המפורש לצמצום חוק תורה המוקשה מבחינה אתית אינו מניח בהכרח הכחשה של מצ"ה. התנגדותו של ר' שמעון עשויה

¹⁸ הגהות מימוניות על הרמב"ם, **משנה תורה**, הלכות מלכים, ה, ה; ר' דוד בן זמרה (הרדב"ז) על אתר דוחה הגבלה זו.

¹⁹ דברים כא, יח-כא.

²⁰ בבלי סנהדרין עא, ע"א ומקבילות. קביעה דומה נאמרת לגבי דין עיר הנידחת (דברים יג, יג-יט).

²¹ שגיא וסטטמן, 'תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית' (לעיל, הערה 4), עמ' 137.

להתבסס באותה מידה על מוסריות המתגלה בתורה כמו על מוסריות עצמאית. פרשנויות מעין אלו של ר' שמעון עשויות לשקף את תפיסתו של קונפליקט בין הדאגה לצדק, אשר, לדעתו, מאפיינת את התורה ואשר תוקפה מבוסס בתורה, ובין החוק של בן סורר ומורה, שבו נדמה שהתורה מפנה עורף באורח קיצוני לדאגה זו. ואם אי-אפשר לקבוע בבטחה שהכחשה של מצ"ה מהווה בסיס למניע המוסרי למגבלות היישום של ציווי מוקשה-מוסרית כאשר מניע זה מפורש, הרי שבוודאי אי-אפשר לטעון בבטחה שהיא מסבירה את ההגבלות על מצוות מחיית עמלק, שם לא מבוטא כל שיקול מוסרי מפורש.

חשוב גם לציין שאף-על-פי שכמה מקורות הלכתיים, כפי שמציין קורן, מטילים ללא ספק מגבלות על מצוות מחיית עמלק, הרי באופן כללי, ההגבלות על המצווה המוטלות על-ידי ההלכה הן למעשה מעטות יחסית. שגיאה מודה שההגבלות התלמודיות על החובה למחות את עמלק הן נדירות.²² למעשה, אי-אפשר למצוא ולו הגבלה ברורה אחת על הישימות של מצוות מחיית עמלק בתלמוד כולו.²³ יתר על כן, אפילו לכמה מן הסייגים ההלכתיים למצוות מחיית עמלק שכן קיימים, מתנגדים בעלי הלכה אחרים, כפי שצוין לעיל.²⁴ אפילו הרמב"ם, שאת דבריו מדגיש קורן רבות, אינו חד-משמעי כאשר הוא עוסק במצוות מחיית עמלק בהלכות מלכים. הרמב"ם אמנם מרחיב אתיות את הציווי על-ידי שהוא מתנה את יישומו בכך שעמלק יסרב לתנאי השלום. אבל פירוש מוסרי זה הוא חלקי בלבד, שכן, כפי שקורן עצמו מודה (עמ' 51, הערה 39), תנאי השלום הם תובעניים ביותר וכוללים צורות שונות של השתעבדות לישראל (לצורך הטיעון, הבה נניח, כמו קורן, כי אף שהוא אינו מציין זאת במפורש בהלכות מלכים, הרמב"ם אינו סובר כי אם תנאי השלום נדחים, יש להרוג עמלקים חפים מפשע, כולל ילדים). נוסף על כך, כפי שיעקב בלידשטיין מציין, נראה שהרמב"ם עצמו אינו מאמץ בעקביות את הפירוש המותנה הזה של מצוות מחיית עמלק.²⁵ בדיונו על המלחמה נגד העמלקים ושבעת העממים בספר המצוות, הרמב"ם אינו מאזכר הצעת תנאי שלום לעמים אלו.²⁶ לעומת זאת, בניתוחו את מלחמת הרשות באותו חיבור, הרמב"ם דן בפירוט בהצעת תנאי השלום.²⁷ נראה אפוא שבספר המצוות מבין הרמב"ם כי מצוות מחיית עמלק היא בלתי מותנית.

אם ההלכה כוללת רק הגבלות לא-סדירות ושנויות במחלוקת על מצוות מחיית עמלק, ואם גם המניע להגבלות הקיימות אינו בוודאות מוסרי, נדמה שקורן אופטימי מדי לגבי הסיכויים לשכך את חוסר הנחת שסביר שנחוש לנוכח מצווה זו והאופן שבו טופלה במקורות המסורתיים. אף

²² שגיאה, 'The Punishment of Amalek' (לעיל, הערה 4), עמ' 338.

²³ טענה זו מתייחסת למשנה ולתלמודים. אולם התלמוד הבבלי מציין כי "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" (סנהדרין צו, ע"ב; אותה מסורת מובאת בגיטין נז, ע"ב). נראה כי עובדה זו מצמצמת את הישימות של מצוות מחיית עמלק, שכן על-פיה צאצאי עמלק התקבלו כגרים (המן נחשב במסורת לצאצאו של אגג מלך עמלק) – עובדה זו הייתה, כמובן, בלתי אפשרית לו צייתו למצוות מחיית עמלק. כפי שאמנם שגיאה (שם, עמ' 338) עצמו מודה "פיסקה זו, שהיא בבסיסה אגדה, אינה יכולה להיתפס כיריבה הולמת" לפסקאות התלמודיות שאינן מטילות כל מגבלה על מצוות מחיית עמלק ולעתים אף תומכות בפרשנותה המילולית.

²⁴ ראו לעיל, הערה 18.

²⁵ יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם**, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 220.

²⁶ רמב"ם, **ספר המצוות**, מצוות עשה קפז, קפח.

²⁷ שם, מצוות עשה קצ.

שההלכה, כפי שמציין קורן, נטרלה, נכון לעכשיו, את מצוות מחיית עמלק למעשה, גורמים אלו מצדיקים את העובדה שאנו חשים לא מעט משקעים של חוסר שקט מוסרי.

הצצה חטופה לפרשנות המקראית המסורתית למצוות מחיית עמלק מגדילה את תחושת האי-נחת. אמנם כמה פרשנים קלסיים, ובהם הרמב"ן ואברבנאל, משתדלים לספק הצדקות מוסריות, כפי שמציין קורן. אולם באותה מידה, העדר הדגש של פרשנים מסורתיים על הקשיים המוסריים היא לעתים בולטת. דוגמה טובה לכך היא גישתו של רש"י, הנחשב בעיני רבים לפרשן התורה המסורתי המובהק ביותר. הבה נבחן בקצרה את פירושו של רש"י לשתי הפרשיות המרכזיות בתורה המתייחסות למאבקו של עמלק עם העם היהודי.

בפירושו לפרשה הנוגעת לעמלק בשמות יז, ח-טז, רש"י מזכיר כמה שיקולים בעלי אופי מוסרי רחב. שיקולים אלו כוללים את כפיות הטוב של בני ישראל כלפי הקדוש ברוך הוא (פירוש לפסוק ח); הצורך לכבד גם את התלמיד (פסוק ט, ד"ה 'בחר לנו'); העדר התלהבות לא-ראוי מצד משה בציינו לציווי אלוהי, כפי שמוכח ממניויו של יהושע להוביל את בני ישראל למלחמה נגד עמלק במקום להוביל אותם בעצמו (פסוק יב, ד"ה 'יודי משה כבדים'); והשתתפותו של משה בצערם של ישראל הנלחמים (שם, ד"ה 'אבן וישמו תחתיו'). לנוכח העובדה שרש"י, למרות הקיצור האופייני שבו הוא מפרש את הפרשה, אינו מתעלם מנושאים מוסריים ואף מדגיש אותם, היה אפשר לצפות להתייחסות כלשהי לדילמות המוסריות החמורות, לכאורה, הנוגעות להוראות התורה ביחס לטיפול בעמלק. אולם אין כל התייחסות מצדו לכך, אפילו לא במובלע.

אפשר להציע ניתוח דומה בנוגע לפירושו של רש"י לפרשה העוסקת בעמלק בדברים כה, יז-יט. גם כאן רומז רש"י לעניינים שהם מוסריים: הצורך במידות ומשקלות הוגנות (פירוש לפסוק יז); האי-מוסריות המינית של עמלק (פירוש לפסוק יח, ד"ה 'אשר קרד בדרך'); ניאוץ האל בידי עמלק (שם, ד"ה 'ויזנב בד'); וחוסר יראת האלוהים של עמלק (שם, ד"ה 'ולא ירא'). לא רק שרש"י כאן אינו מזכיר את הבעיות המוסריות הנוגעות לציווי הישיר למחות את עמלק בפסוק יט; להפך, פירושו היחיד לפסוק יט מדגיש עד היכן מגיעה מחיית עמלק:

מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה. שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על

הבהמה, לומר: "בהמה זו משל עמלק היתה".²⁸

על כן, אף שאני מזדהה לחלוטין עם ניסיונו של קורן לחבר בצורה ההדוקה ביותר בין הטיפול היהודי המסורתי במצוות מחיית עמלק ובין הסטנדרטים המוסריים הגבוהים ביותר, נראה לי שעומדים בפני פרויקט זה יותר מכשולים מכפי שקורן מודה, וכי יש צורך בהמשך דיון וניתוח.

אבקש לסיים בכמה הערות כלליות וספקולטיביות יותר. אופטימיות-היתר של קורן ביחס למידה שבה המקורות המסורתיים פותרים את הקשיים המוסריים הנוגעים למצוות מחיית עמלק, נראית לי חלק ממגמה רחבה יותר בקרב כמה חוקרי יהדות בני זמננו להדגיש את האופי המוסרי

²⁸ לדיון מקיף יותר בפרשנות היהודית המסורתית למצוות מחיית עמלק ראו שגיא, 'The Punishment of Amalek' (לעיל, הערה 4), עמ' 325-336; הריס (לעיל, הערה 13), עמ' 136-143.

של המסורת היהודית באופן כללי.²⁹ שאיפה חזקה זו, וראויה לשבח, לצייר את היהדות כדת מוסרית ללא עוררין, היא שמסבירה לדעתי את ההתלהבות של קורן, שגיא ואחרים מאוטונומיה ואת תפיסתם (הפשטנית מדי לטעמי) את המסורת היהודית כנטולת סימוכין למצ"ה באופן כמעט מוחלט. שכן, אף שהצעתי לעיל שניתן ליישב מצ"ה באופן לוגי עם מסורת יהודית מוסרית, קורן ושגיא מאמינים שמוסר מסורתי ניתן לביסוס רק באמצעות אוטונומיה. הנחישות של הוגים כמו שגיא וקורן לצייר את המסורת היהודית כרגישה מוסרית וכתומכת באוטונומיה מונעת באופן משמעותי, לפי השקפתי, על-ידי הסביבה הפוליטית, החברתית והתרבותית שבה פועלים הוגים אורתודוקסים מודרניים, ומהווה תגובה לצמצום חשיבותם של מוטיבים מוסריים והומניטריים כלליים בקרב מגזרים בעולם האורתודוקסי.³⁰ כמו כל עמדה פילוסופית, גם עמדתם אינה מנותקת מההקשר החברתי, התרבותי והפוליטי שבו היא מתהווה.³¹

אין צורך לומר, שעצם קיומם של מניעים מובלעים אלו (אם אכן נכונות ההשערות הקודמות) אינו פוסל את עמדותיהם של קורן ושגיא. אף-על-פי-כן, ניסיתי לטעון כאן, מטעמים אחרים, לנקודת מבט שונה מזו של קורן על כמה מהנושאים החשובים שהוא מעלה.

²⁹ ליאון רות', במאמר שממנו מצטט קורן בתחילת מאמרו, הוא מבשר של זרם זה. הוא כותב שבעבור פרשנים יהודים מסורתיים "התורה היא חוק של חיים, נדיבות, אהבה, הגינות ורחמים. מאחר שזהו עיקרון מנחה, מה שנדמה כסותר אותו מוכרח להיות מפורש אחרת. וזה **אכן** פורש אחרת ... לפי עיקרון עליון [זה] נוהגים בעקביות בכל מקום". ראו *Is there a Jewish Philosophy?* London and Portland, Ore. 1999, pp. 138, 141; ההדגשה במקור. נדמה שקביעה זו אופטימית וגורפת מדי.

³⁰ ספרו של שגיא **יהדות: בין דת למוסר**, העומד בתוקף על טבעה המוסרי של היהדות ועל היעדרו של מצ"ה ממקורות יהודיים, פורסם ב-1998. קשה שלא לקרוא ספר זה על רקע המאבק האידאולוגי בקרב הציבור הציוני-דתי בשנים שקדמו לפרסומו (בייחוד לנוכח כמה מוויכוחיו של שגיא בספרו עם דמויות ממחנה הימין של הציונות הדתית) ועל רקע רצח ראש הממשלה יצחק רבין ז"ל בנובמבר 1995 על-ידי אדם שהזדהה עם הציונות הדתית. לקראת סוף ספרו, שגיא מציין בקצרה אך באופן שמגלה מכוונותיו: "ספר זה הוא אפוא, ניסיון לכוון מחדש את התודעה המוסרית האוטונומית, לנוכח מציאות שבה, לעתים, דווקא המחויבות הדתית גורמת לעמעום או לביטול התחושה המוסרית" (עמ' 352).

³¹ אני מודה לד"ר תמר רייט על הדיון המועיל בכמה מהנקודות שבפסקה זו.