

## חוקי המלחמה – דברים כ'

מיכל שמחון ורוני מגידוב

### א. "... ילך וישוב לביתו" (דברים כ, 9-1)

חוקי המלחמה נמצאים בשלושה קבצים בספר דברים, בעלי פתיחה דומה, בפרק כ', בפרק כא, 10-14 ובפרק כג, <sup>1</sup>10-15. מוקדו הפרדוקסלי של הראשון בקבצי החוקים העוסקים במלחמה הוא דווקא שחרורם של אנשים שונים ממנה.<sup>2</sup> לא רק עצם הפתיחה לחוקי מלחמה, העוסקת בפטור ממנה מעוררת שאלות, אף השחרור עצמו מתמיה, שהרי הוא גורם לצמצום משמעותי במספר הלוחמים.

נראה, כי משתקף בחלק זה המתח שבין המשימה הלאומית הכללית המתבטאת בדברי המחוקק (פס' 1) ובדברי הכהן (פס' 3-4) לבין מצוקתו של הלוחם כפרט: הישועה הכללית המובטחת, יש בה כדי להביא חורבן על חיי האדם הלוחם. בהתנגשות זו שבין חיי האדם הבודד לבין התמזגותו והיענותו לצורכי עמו וארצו מגלה המחוקק קשב רב לצורכי הפרט.

אולם, מדוע דווקא הקבוצות הנזכרות בפרק זוכות לשחרור; הלא, חוסר היכולת להנות מיקר החיים נוכח סכנת המוות, מרחף על ראש כולם. לשלוש הקבוצות הראשונות (פס' 5-7) ניתן נימוק משותף: "פן ימות במלחמה ואיש אחר... יקחנה".

המשוחררים החלו במשימות חיים מרכזיות וטרם זכו למימושן. אי הגשמת שאיפותיו המרכזיות של כל אדם – אישה, עץ ובית היא העומדת לנגד עיני המחוקק. הלוחם מחויב באיחוד כל כוחותיו כדי לעמוד במאמץ הקרב; תחושת ההחמצה וההיקרעות, עלולים לגרום לפיצול כוחותיו ולרפיונו.

זאת ועוד, אי השלמה של משימת חיים נתפסת במקרא כקללה כשלעצמה.<sup>3</sup> הפזמון החוזר "פן ימות במלחמה ואיש אחר..." (פס' 5, 6, 7) מבטא, אפוא, קללה העלולה, חלילה, להתמש. הפחד מהתממשותה יוסיף בוודאי למורך הלב.

מה עומד בראש מעייניו של המחוקק? – היחלשות הכוח הלוחם היוצא לקרב, או הפרט העלול להחמיץ מימוש משימת חיים? נראה כי קשה להצביע חד-משמעית על תפיסת העולם המשתקפת בפרקנו. אולי פסוק 8 המתייחס לפטור הרביעי מטה את הכף אל האינטרס הכללי לאומי: "פן ימס לבב אחיו כלבבו".

עם זאת, בדברים כד, 5 מצוי חוק נוסף המתייחס לפטור מעבודת הצבא ומוקדו ברור מעל לכל ספק: "כי יקח איש אישה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר. נקי יהיה לביתו שנה אחד ושימח את אישתו אשר לקח". שמחת הזוג החדש ואושרו הם שהינחו את נותני פטור זה. ואולי נוכל להשליך מתפיסה זו גם על פרקנו.

לפטור סיבה נוספת – הרצון לשמור על רציפות קיומו הטבעי של העם, שהרי קצב החיים חייב להימשך. עם שיוצא להילחם – חייב להשאיר אנשים שיתמידו בפעולות ההתיישבות, הבנייה וההמשכיות.

<sup>1</sup> לגבי סידורים של חוקי המלחמה ראה א. רופא, "חוקי מלחמה", מבוא לספר דברים, י-ם תשמ"ח עמ' 127-140.

<sup>2</sup> על עצם קיומם של חוקי מלחמה על רקע היעדרם בחוקי המזה"ק שנמצאו עד כה, ראה בהמשך.

<sup>3</sup> ראה למשל דברים כח, 30; ישעיה ס, 8; עמוס ה, 11; מיכה ו, 15; צפניה א, 13 ועוד.

האם ניתן היה ליישם חוקי שחרור כה רחבים ומקיפים? כיצד הם עמדו במבחן המציאות? המוזר הוא כי רק לפטור האחרון, היוצא דופן שבין הארבעה "הירא ורך הלבב" יש הד במקרא. בשופטים ז, 3 משחרר גדעון את היראים והחרדים, ואכן כשני שלישי מהכוח הלוחם נוטש את המערכה. אך פסוקים 2 ו-4 חושפים מגמה שונה ואולי הפוכה במעשה גדעון – צמצום מכוון של הצבא "פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי" (פס' 2). שחרורו של רך הלבב מוזר ביותר, וסיפור גדעון מעלה את שאלת הריאליות של פטור שכזה. הקושי מתבטא לא רק במספר הלוחמים שיוותר, אלא בשאלה מהותית יותר – כיצד ייתכן שלוחם שליבו רך וירא ישוב לביתו, וכי מי אינו פוחד נוכח פני המלחמה? פרשני ימי הביניים הכירו בבעייתיות של יישום החוק במציאות. ואכן, הרמב"ם סבר שההתייחסות ההומאנית הרואה את החייל בחולשותיו האנושיות ומתחשבת בצרכיו הפרטיים – מכוונת למלחמת רשות בלבד ולא למלחמת חובה<sup>4</sup>. רשב"ם אף הוא צמצם את אפשרויות הפטור בדרך מעניינת – את ה"ירא ורך הלבב" הוא מבין כמסכם את שלושת הפטורים הקודמים. כלומר – אין כאן, לדעתו, קבוצת פטור נוספת העומדת בפני עצמה, אלא זהו סיכום שהוא בבחינת הסבר נפשי לשחרורים הקודמים – כשלוחם נמצא באמצע הדרך לקראת מילוי משימות חייו – ירא הוא ואינו יכול להתייצב אל מול פני המלחמה<sup>5</sup>. נראה, אפוא, כי הנדיבות, ההומניות ורוח החסד המשוכים על חוקי השחרור ממלחמה בספר דברים, היו אף מעבר למה שיכלו ורצו פרשני המקרא המסורתיים לקבל.

## ב. דברים כ, 10-18

"כי תקרב אל עיר להילחם עליה וקראת אליה לשלום" (דברים כ, 10)

בניגוד לפס' 9-1 המתמקדים בפרט, בצרכיו, במצוקותיו ובהשפעותיהם על הכלל, מטפלת היחידה שלפנינו ביחס לאוכלוסייה הנכבשת תוך כדי סערת המלחמה. יחידה זו מעוררת קשיים מוסריים חמורים ביותר. הציווי החד-משמעי שלא להחיות כל נשמה אלא, להחרים את אוכלוסיית כנען כולה מעורר תרעומת קשה ומעלה שאלות נוקבות עד היום. אישים וקבוצות מהימין ומהשמאל נתלים בפסוקים אלה כדי להצדיק אידיאולוגיות המתיישבות עם עמדותיהם<sup>6</sup>. ההתמודדות הקיומית והמוסרית עם אוכלוסיה זרה ועויינת של עם היושב בארצו כבר כמעט 100 שנה ועדיין לא הצליח לישב את הסכסוך בינו לבין שכניו, גורמת לכך שהשאלות העולות מן הטכסט מתעצמות ומחריפות נוכח מציאות אקטואלית קשה זו. לימוד החוק, אם כן, טעון מלכתחילה במתח אידיאולוגי פוליטי ואקטואלי, ולפיכך ניתוח הטכסט חייב להיעשות בזירות רבה: תוך נאמנות לכתוב, הבנת החוק על רקע תקופתו והיענות לאתגר, שהמציאות בה אנו חיים, מזמנת. הדיון יכול להוביל למפגש אמיתי ומשמעותי בין ההווה לבין העולם המקראי העתיק.

דווקא על רקע הציווי הקשה להחרמת כל יושבי כנען, פתיחתו של החוק מוזהר: "כי תקרב אל עיר להילחם עליה וקראת אליה לשלום" (דברים כ, 10). החוק פותח בסתירה פנימית; המחוקק מניח הנחה ויוצא נגדה: כשהפנים מיועדות למלחמה, יש לפתוח בקריאה לשלום – הכיצד?

המלחמה נתפסת כמציאות כאוטית, כתוהו ובוהו מוחלט. ישנם תיאורים דוקומנטריים וספרותיים כאחד, המתארים את המלחמות מאז ועד היום כמצבים בהם מידרדרים האנשים לשפל המדרגה מבחינת התנהגותם האנושית; ברוטליות, אונס, גניבה, ביזה, שוד, קהות רגשית וטמטום חושים – מאפיינים את דרכם של הכובשים והנכבשים כאחד<sup>7</sup>. המלחמה מובילה לאובדן הצלם האנושי.

משה עמית במאמרו "המלחמה – מורה אלימות"<sup>8</sup> מנסה להסביר את שורשיה של תופעה נוראה זו, שם המאמר הוא ציטוט מדברי

<sup>4</sup> רמב"ם הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק ו' וראה בנספח.

<sup>5</sup> פרוש רשב"ם לתורה, מהדורת ראזין ברעסלויא תרמ"ב עמ' 218 (בפירושו לדברים כ, 5) וראה בנספח.

<sup>6</sup> ראה למשל – ס. יזהר, "נגד יהושע", דברים בכנס התנועה ליהדות הומניסטית בירושלים, 17.10.92, ופורסמו בידיעות אחרונות 4.12.92 ומצויים בנספח.

<sup>7</sup> ראה דוגמא, בספר: אגותה כריסטוף, המחברת הגדולה, י-ם, הוצאת כתר 1985, בפרט בפרק "בואם של הזרים החדשים" עמ' 133-134, מצוי בנספח.

<sup>8</sup> עמית מ. – "המלחמה מורה אלימות", מתוך אשכולות, קובץ המוקדש לתרבות הקלאסית ולמורשתה ספר שישי בעריכת ג' ליבס ואלכסנדר פוקס, ירושלים, תשל"א, הוצאת מגנס אונ' עברית.

תוקידידס בנסותו להגדיר מלחמה מהי: "ביטוי זה בא לסכם בדרך הצמצום האופיינית לתוקידידס את המצב בו נתון האדם כאשר המלחמה נעשית מורו ואדונו, כי זה אשר קורה כאשר מוכרזת מלחמה. אין איש יכול עוד לנהוג לפי מערכת המידות המוסריות המקובלות, אלא חייב הוא לקבל ולהוציא לפועל את הוראות המלחמה, אשר כמפלצת אכזרית כופה גם על אלה שאינם רוצים בכך לחיות לפי חוקיה היא, שעיקרם אלימות: וכך המלחמה היא אדון ומורה לאלימות גם יחד".

כדי להסביר דברים אלה, מביא עמית (בשם תיבודה א')<sup>9</sup> סיפור מימי תוקידידס. זהו סיפור על טירון פשוט שנתפס בגניבה. הלה תרץ את מעשהו באמרו לקצינו: "הרי אדוני, הנך מלמד אותי להרוג, ואנוכי אדם הגון, על כן אני מתאמן בעבירות על ידי גניבה". משפט זה יכול להאיר בפנינו את הפסיכולוגיה האנושית של הלוחם: קשה לאדם הגון להרוג, ולכן הוא, כביכול, מחנך עצמו למעשה ההרס על ידי התאמנות במעשי הרס אחרים.

הואיל והמלחמה מחייבת מעשים שמיסודם לתרבות ולמוסר, שהרי המלחמה במהותה גורמת לפגיעה באויב עד כדי הריגה. אין פלא, אפוא, שאנשים הנתונים אף הם בסכנה ממשית של מוות ינסו "לפצות עצמם" בקריאת דרור לכל יצריהם. המלחמה שוחקת את האדם, הורסת את עולמו הפנימי וכך מידרדר הלוחם למעשי אכזריות וזוועה. גם במקרא ניתן למצוא עדויות למעשים כאלה, אם בהרס לשמו: "והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתומו וכל החלקה הטובה תכאיבו באבנים" (מל"ב ג, 19) ואם במעשי אכזריות חמורים יותר: "על שלושה פשעי בני עמון ועל ארבעה לא אשיבנו על בקעם הרות הגלעד למן הרחיב גבולם" (עמוס א, 13).

חשוב לציין שתפיסת המלחמה כמציאות כאוטית התקבלה כדבר נתון בקרב העמים העתיקים. במצרים, במסופוטמיה ובכל ארצות המזרח הקדום לא מצאנו כלל חוקים המתייחסים למלחמה. ביוון, הנחשבת כשיא התרבות של העולם העתיק, המלחמה נתפסת כחלק מהמציאות הטבעית<sup>10</sup>.

וכך מתארים אותה: יש עמים (הברברים) שמעצם טבעם חייבים להיות משועבדים ולספק את צורכי החיים של עמים בעלי תרבות גבוהה יותר. המלחמה באה רק להחזיר על כנו סדר טבעי שהופר, כביכול, על-ידי הברברים שאינם מסכימים להשתעבד מרצונם הטוב. כדי להמחיש את הדברים, כדאי לעיין בדברי כסנופון: "ומה אם מי שנבחר לשר צבא מוכר לעבדות את תושביה של עיר עוולת ואויבת, כלום נאמר שהוא עושה מעשה עוולה?"

- אמנם לא.

וכי לא נאמר, שהוא עושה מעשה יושר?

- גם זה מעשה יושר.

ואם הוא גונב ושודד את רכושם, כלום אין מעשיו מעשי יושר?

- בהחלט".

בניגוד לתפיסות אלה, המקרא, בחוקי המלחמה שהוא מציג, מבקש להפוך גם את המציאות ההרסנית הזו, למצב מסודר ולקבוע כללים גם כאן.

מדוע?

יתכן והדגשת חוקי המלחמה במקרא נובעת מרעיון המונותאיזם:

קיום אלים רבים בתרבויות האליליות מחייב מתח רב ומלחמה בלתי פוסקים ביניהם, כך מקרינה המלחמה בשמיים על המלחמה בארץ והיא חלק מהתופעות הטבעיות. לעומת זאת, יש באמונה המונותאיסטית סיכוי טוב יותר להגיע לשלום, ואכן אנו רואים בנבואה (ישעיהו ב, ו- יא למשל) ציפייה לשלום עולמי.

אמונה שרואה את האור בקצה המנהרה ומצפה לשלום, מרככת את המצב גם בתקופת הביניים ומנסה לארגן באופן נכון יותר את המציאות האיומה של המלחמה.

החוק אינו אומר במפורש: "אין לעשות מלחמה עם אדם בעולם", שכן הוא מכיר במציאותן של המלחמות. הוא מנסה להתפשר עם החיים,

<sup>9</sup> שם שם עמ' 46.

<sup>10</sup> כסנופון, זכרונות, ירושלים תש"כ עמ' 132-133.

עם זרימתם, מתוך מגמה לתקנם ולשפרם. הדבר משתקף גם בלשון החוק "כי תקרב אל עיר להילחם עליה..." – אין כאן חיוב מלכתחילה, אלא הנחייה כיצד לתפקד במציאות אנושית מקובלת. מתוך רצון להסדיר באופן שונה מהמקובל את היחסים הבינלאומיים שהיו פרוצים לגמרי, מבקש המקרא להכניס גם את המלחמה תחת כנפי החוק.

נדון עתה בפרטי החוק, המופיעים בפס' 11-17:

לפנינו הבחנה בין שלושה מקרים השונים ביחס שיש לנקוט כלפי האוכלוסיה הנכבשת:

א. אם עיר נענית לקריאה לשלום, היא הופכת "למס ועבדוך" (11)

ב. אם עיר מסרבת לקריאה לשלום, יש להרוג את הכוח הלוחם בה (12-14)

ג. אם מדובר באוכלוסיית כנען, אין להחיות ממנה כל נשמה כי "החרם תחרימם" (16-17).

המקרים מוצגים באופן הדרגתי מן הקל אל הקשה, מקריאה לשלום המופנית לאוכלוסיה כולה, ועד להחרמתה הטוטאלית.

תמונת העולם, אם כן, הולכת ומשחירה. דווקא על רקע הקריאה לשלום, והנסיון להסדיר את המציאות הכאוטית, תמוהה מאוד ההשמדה הטוטאלית של כל אוכלוסיית כנען.

ההנמקה הניתנת לגזרה נוקבת זו מוזרה: "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם" (18).

הסיבה היא, אם כן, חינוכית; מובע כאן חשש שהעמים הללו ישפיעו בהתנהגותם המתועבת על עם ישראל.

האם סיבה זו מספקת ומצדיקה הרס שכזה? לכאורה, מוטב שעם ישראל יתחזק באמונתו (הלא כן?!). מדוע לגזור השמדה על האחרים ולא לעסוק בתיקון פנימי?

ממקומות נוספים במקרא נראה שעמי כנען ראויים לעונש מוות מצד עצמם<sup>11</sup>, שכן הם שורפים את בניהם ובנותיהם באש, עושים תועבות השנואות ע"י האל (דב' יב, 31; ו' יח, 27-28).

בדב' ט, 5 אומר הכתוב במפורש: "לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם, כי ברשעת הגויים האלה ה' אלוהיכם מורישים מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב". תחילתו של הפס' אכן מלמדת שגויים אלה מגורשים מא"י בשל רשתם, אולם, סופו של הפסוק בעייתי: יתכן שהגויים מוחרמים בשל הברית שהאל נשבע לאבות לתת את ארץ כנען לזרעם!!! משפט זה מעלה את החשד, שמא כל מצוות ההחרמה שבספר דברים לא באה אלא כדי לפנות את ארץ כנען לעם ישראל!!! – אפשרות זו אינה באה בחשבון.

בברית בין הבתרים, בבראשית טו, מתבשר אברהם שזרעו אינו יכול לקבל את הארץ המובטחת כי "לא שלם עוון האמורי" (בראשית טו, 16). האמורי עדיין לא השלים את עוונו ולכן אין עדיין אפשרות מוסרית לנשלו מארץ כנען.

מסתבר, אם כן, שהמקרא מתייחס אל הכיבוש כאל בעייה מצפונית. הברית עם האבות יכולה להתממש רק לאחר שעמי כנען עברו כל גבול בתועבותיהם. תועבות אלה יגרמו גם לעם ישראל להיזרק מהארץ שכן הארץ אינה סובלת קיום מעשים שכאלה על אדמתה.

קיומו של עם ישראל בא"י גם הוא אינו מובטח – אם ילך אחר תועבות הגויים, הארץ תקיא אף אותו (ויקרא יח, 24-30), והיא אכן תקיאה אותו כבר פעמיים<sup>12</sup>.

נסכם דברינו ונאמר שההשמדה וההחרמה אינם "תולדות של לאומנות גסה או פראיות פרימיטיבית". לפנינו רעיון יסודי השזור לאורך כל המקרא: האיום בהשמדה עולה "כל אימת שהאנושות כולה, עמים מסוימים, שבט, עיר או משפחה, מגיעים אל שפל המדרגה של השחיתות האלילית. כך בפרשת מי המבול, כך בהפיכת סדום ועמורה, כך ביושבי ארץ כנען, כך בעמלק, כך גם באיום הנתלה על עם ישראל בעצמו... כשהאדם מסרב לממש את יעודו, הוא מאבד את זכותו להתקיים בעולם"<sup>13</sup>.

האם הסבר זה מניח את דעתנו?

נראה לנו שלא. עדיין הבעייה המוסרית של רצח עם, של החרמה טוטאלית של נשים, גברים, זקנים וטף נשארת בעינה במלוא חומרתה. אמנם הם נחשבים כרע הגמור, אך יענישם האל עצמו כפי שהעניש את דור המבול!!! ביעור הרע באופן טוטאלי ומוחלט שכזה, בעייתי.

למרות כל ההסברים נדמה שאנו מצויים כאן בכף הקלע שבין האידיאה למימושה.

<sup>11</sup> ראה בהרחבה ביחידה העוסקת באלילות.

<sup>12</sup> יש לציין שהאל אף מקפיד יותר עם ישראל: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם" (עמוס ג, 2).

<sup>13</sup> שביד אליעזר, "השמדת עמלק והורשת האמורי" מאזניים תשל"ב עמ' 201-209 ומצוי בנספח.

מצד אחד, קשה להתעלם מקיום הרע הגמור מבלי להתמודד איתו ולקום עליו, מצד שני, אם אכן נקום עליו, ונחסל את כל האוכלוסייה המושחתת, האם לא נהפוך גם אנו לחסרי רגישות אנושית, ולעושי רעה?! האם נוכל לומר לעצמנו שאכן "פקעה לחלוטין אנושיותו של הרשע"?

נראה לנו, אם כן, שבעיני הקורא המודרני יישומו של החוק בעייתי ביותר: היש עם שלם שכולו חוטא? היתכן שבני אדם מוסמכים לחרוץ דין מוות על אוכלוסייה שלמה? האם נישאר צדיקים בעיני עצמנו אחרי שנבצע את החוק הנורא הזה?

במקרא קיימת התרוצצות בין גמול קולקטיבי לגמול אישי.

אמנם, בתקופה המקראית, יש לעיתים הסכמה לענישה קולקטיבית:

עכן, קורח ועדתו ועוד. פעמים רבות, מבצע העונש הוא האל עצמו. אולם, בחוק עיר נידחת (דברים יג, 13-19), כשביצוע העונש מוטל על האדם, ניתן לשמוע בין השורות את הסתייגותו המרומזת של המחוקק בביטוי: "ונתן לך רחמים ורחמך" (שם פס' 18). הישמעות לצו להחרים כליל את יושבי אותה העיר ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב, עלולה בהחלט לרוקן את האדם ממידת הרחמים - איך תעמוד בכך אומה שלמה שתהרוג לפי חרב שבעה עמים. איך תוכל היא לחיות אחר כך על אדמתה? חזרנו, אם כן, לשאלת המוצא.

כדי להבין את כל הדילמה המקופלת בציווי פרובלמטי זה, נפנה לספר יהושע. יהושע הוא העומד בראש צבא הכיבוש והוא האמור לבצע את החוק: האם החוק מומש?

נראה שלא!

בחלקים של ספר יהושע מתואר כיבוש כנען בסערה על ידי יהושע המנהיג את העם המאוחד כולו ומשמיד את אוכלוסיית הארץ. כך למשל יהושע י-יב.

נראה כי זהו דגם של כיבוש הארץ שביקש היסטוריוגרף מאוחר להציג, שכן לתיאור זה עדויות סותרות מן המקרא עצמו: בשופטים א, 27-36 יש רשימה של אזורי הארץ שבני ישראל על שבטיהם השונים לא יכלו להוריש. חלק משמות המקומות ברשימה זו מוזכרים בספר יהושע כמקומות כבושים, למשל ירושלים (שהסתירה בה היא כבר בספר יהושע עצמו - ראה יהושע י, 23; יב, 10; טו, 63; ושופ' א, 7 וכן הדיווח התמוה בשופ' א, 21) וכך דור, תענך ומגידו ביהו' יב, 21, 23 מול יז, 11-12.

מיהושע יג, 5-1 אנו למדים על חלקי ארץ שלמים שלא נכבשו ומספר שופטים ג, 1-5 על הגויים שנשארו בארץ לאחר הכיבוש.

יתירה מזאת, לא רק תיאור הארץ הנשארת מלמד כי לא הושמדה כל אוכלוסיית כנען. מספר יהושע ניתן ללמוד כי הייתה אפשרות ליושבי הארץ לכרות ברית עם הישראלים הכובשים.

ביהושע יא, 18-21 נאמר: "ימים רבים עשה יהושע את כל המלכים האלה מלחמה. לא הייתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החווי יושבי גבעון את הכל לקחו במלחמה". כאן מדובר בעמי כנען, שמתוכם לא הייתה עיר אשר השלימה עם בני ישראל (חוץ מהגבעונים).

מסתבר, אם כן, שלדעת מקור זה, האפשרות להשלים עם עם ישראל עמדה בפני יושבי כנען!!! יתירה מזאת, מפס' 20 ניתן להבין כי ה' הוא שחזק את לב עמי כנען לקראת המלחמה בישראל ומנע מהם להשלים עימם, שאילולא כן הייתה "להם תחינה" וישראל לא היו יכולים להשמידם. גם ממלכים ט, 20, המתאר את תקופת שלמה עולה תמונה דומה:

"כל העם הנותר מן האמורי החיתי הפריזי החווי והיבوسی אשר לא מבני ישראל המה, בניהם אשר נותרו אחריהם בארץ אשר לא יכלו בני ישראל להחריםם ויעלם שלמה למס עובד עד היום הזה"; מסתבר שהאמורי יושב בארץ, ומעלה מס עובד לשלמה! ולענייננו אין זה משנה מדוע לא יכלו להחריםם; בשל קשיים טכניים, אסטרטגיים, נפשיים או מוסריים - המציאות היא שיהושע לא החריםם!!! הכיצד?

אולי לא הבנו את החוק?

נראה שקיימת אפשרות להבין את החוק שלפנינו באופן שונה.

הרמב"ם<sup>14</sup>, בהלכות שופטים, פרק ו' א-ד' קובע חד-משמעית: "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראים לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצווה, שנאמר: כי תקרב אל עיר להילחם עליה וקראת אליה לשלום".

<sup>14</sup> וגן גם רמב"ן ואברבנאל לדברים כ' 10 .

על יסוד מה מרשה לעצמו הרמב"ם לנקוט גישה שונה? נראה שעל יסוד דברי חז"ל שהקדימו אותו ואמרו:

אמר ר' שמואל ברבי נחמני יהושע בן נון קיים הפרשה הזו, מה עשה יהושע, היה שולח פרוסדיטגמא (=אגרת) בכל מקום שהיה הולך לכבוש והיה כותב בה, מי שמבקש להשלים יבוא וישלים, ומי שמבקש לילך לו - ילך לו ומי שמבקש לעשות מלחמה - יעשה מלחמה. הגרגשי פנה, הגבעונים שהשלימו - עשה להם יהושע שלום. שלושים ואחד מלכים שבאו להילחם הפילם הקב"ה וכו'.

לכך אמר הכתוב – בכלום: לא היתה עיר אשר השלימה את בני ישראל בלתי החווי יושבי גבעון את הכל לקחו במלחמה כי מאת ה' הייתה לחזק את לבם לקראת המלחמה את ישראל למען החרימם (יהושע יא, 19-20) מכלל שאם רצו להשלים היו משלימים עמם". ירושלמי שביעית פרק ו' ה"א.

הירושלמי והרמב"ם מפרשים כך על יסוד אותם הפסוקים שהבאנו לעיל, ועל יסוד הבנה אחרת של החוק בדברים כ, 10-17: הקריאה לשלום מופנית לעמים כולם, גם לעמי כנען. ההבדל בין עמי כנען לשאר העמים הוא רק במקרה של אי היענות לשלום. במקרה זה: בערים הרחוקות מושמד רק הכוח הלוחם ("כל זכורה") וערי כנען מוחרמות לגמרי.

בפס' 15 המילה "כן" (תעשה לכל הערים הרחוקות ממך) – מתייחסת רק לעניין הספציפי של החייאת הנשים והטף בעיר רחוקה שלא נענתה לשלום; וזאת בניגוד לפס' 16 הן בערים הקרובות שלא נענו לקריאת השלום. במקרה של ערים קרובות שלא נענו לקריאת שלום יש להשמיד את כל אוכלוסייתן.

האבחנה שבפס' 16 מתייחסת, אפוא, אך ורק למצב של "ואם לא תשלים עימך" (פס' 12) ולא לכל הקטע. ומכאן שהצו "לא תחיה כל נשמה" (עמי כנען) מוחל רק במקרה שלא נענו לקריאת השלום.

הרמב"ם מבין כנראה באופן שונה את מבנה הפסוקים שלפנינו, ועל יסוד הבנתו זו הוא משנה את המשמעות הפשוטה של היענות לקריאה לשלום: בעיניו – פירושה הוא קבלת שבע מצוות בני נוח! אם עמי כנען מקבלים על עצמם עול זה המתפרש כחובותיו הבסיסיות של כל אדם באשר הוא, כברוא בצלם אלוה, ממילא הם פוסקים מעשיית תועבותיהם. יתירה מכך – בקבלם עליהם מצוות אלה, הם לא יוכלו ללמד את בני ישראל את מנהגיהם (דברים כ, 18).

הרמב"ם, בפירושו זה את החוק, נשאר נאמן למגמתו הבסיסית:

חיים מוסריים הם המאפשרים קיום בארץ ישראל; במידה ועמי כנען יקיימו שבע מצוות בני נוח, הם לא יוחרמו.

דבריו של הרמב"ם מאירים באופן שונה לגמרי את החוק שלפנינו.

איננו יודעים אם דבריו הולמים את פשוטו של מקרא, אולם אין ספק שהם מעידים על התלבטויותיו, ועל קשייו בהבנתו את החוק הנוקשה הזה, כמשמעו.

לקראת סיום הדיון בפרשה זו העוסקת ביחס לאוכלוסייה הנכבשת, חשוב להדגיש שהתנאים הרחיקו את החוק ונטלו ממנו את עוקצו.

במשנה ידיים, פרק ד' משנה ד': נאמר: "בוא ביום בא יהודה גר עמוני ועמד לפניו בבית המדרש אמר להם: מה אני לבוא בקהל? אמר לו רבן גמליאל אסור אתה. אמר לו ר' יהושע: מותר אתה. אמר לו רבן גמליאל: הכתוב אומר (דב' כג, 4) לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי" וגומר. אמר לו ר' יהושע: וכי עמונים ומואבים במקומם הן? כבר עלה סנחריב ובלבל את כל האומות שנאמר יש' י' י"ג "ואסיר גבולות עמים ועתודותיהם שושיתי ואוריד כביר יושבים". בלבול האומות בימי סנחריב אינו מאפשר את יישום חוק החרם. נדמה, אם כן, כי כבר בספר יהושע, יש בפירושים אלה, ובאי ישומה של מצוות ההחרמה, משום קריאה לזהירות, למתינות ולעדינות עם אוכלו