

“למה תצאו לערוך מלחמה?”¹

התנגשות תרבויות במלחמות ישראל²

אברהם ישראל שריר

בין ערב למערב – טרור, גרעין ומה שביניהם

מלחמות מלוות ומעצבות את האנושות משחר תולדותיה. גם את היישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל הן רודפות מאז החל את צעדיו הראשונים. על מה ולמה מגייסים עמים את מיטב תעצומותיהם כדי להכות בשכניהם? מה מניע אדם לעזוב את ביתו ואת נחלתו על מנת להרוג, ואף אם להסתכן ולהיהרג? תרבויות שונות נתנו תשובות שונות לשאלה זו במהלך ההיסטוריה, ואף כיום התשובות מגוונות. המניעים למלחמה גזרו לה וממשיכים לגזור לה יעדים, דרכים לניהולה, הגבלות על עצמתה והגדרות שונות של משמעות הניצחון או הכישלון בה. כל אלה נגזרים לא רק מסדר הכוחות, מסוג כלי הנשק

1 שמואל א יז, ח.

2 תודתי לד"ר אריאל לויטה על שעורר אותי לעסוק בנושא, למר אפרים אררה על הפניה למקורות לעיון, ולכל ידידי על הערותיהם מאירות העיניים.

ומטקטיקות הלחימה של כל צד, אלא גם מן המניעים הקיבוציים למלחמה ומתרבותו של הלוחם – מן ההיבטים הערכיים והמוסריים של המלחמה. על כן לא שאלה עיונית-מחקרית גרידא לפנינו. הבהרת תפקידה של המלחמה בתפיסת עולמו של עם ובזו של אויביו היא בעלת משמעות יישומית מרחיקת לכת.

זה עשרות שנים ניטש ויכוח פנימי בחברה הישראלית על היחס למלחמתה המתמשכת בסובבים אותה. מחד גיסא רואה החברה הישראלית את עצמה חלק מן התרבות המערבית שפיתחה ואימצה דפוסי לחימה מרוסנים, ולהם מגבלות משפטיות ומוסריות לכאורה ברורות, ומאידך גיסא נלחמת היא באויב שלו דפוסי לחימה אחרים הנעדרים מגבלות אלו. בתווך היא רוצה, אם ביודעין אם שלא ביודעין, לברר את יחסה שלה למלחמותיה מתוך מקורות היהדות, בייחוד כאשר צביעות ואינטרסנטיות מאפיינות את יחסן של מדינות המערב למגבלותיהן הן.³

הצורך בבירור היחס למלחמה ובעקבות זה הצורך בהגדרתם הברורה של יעדים, של אסטרטגיה ושל הגבלות שלהם הסכמה פנימית רחבה היו וממשיכים להיות חיוניים לכל מדינה הנדרשת להתגייס כדי לעמוד על נפשה.⁴ ברם הולכים הם ומתעצמים לאור השאלות המבצעיות והמוסריות המתעוררות בעת הזאת עם התרחבותה המתמדת של המלחמה הן לתחום התת-קונבנציונלי (טרור) הן לזה העל-קונבנציונלי (גרעין) – שני תחומים שלא זכו לטיפול מספק בהגותה של האתיקה הצבאית במערב.

הדברים שלהלן הם ניסיון לסקור בתמציתיות את עקרונות היסוד של הלכי המחשבה העיקריים הרלוונטיים למלחמות ישראל היום. מעצם טבעה סקירה השוואתית כזאת דולה מדברי חוקרים חשובים בתחום ללא הזדקקות למקורות ראשוניים. כך מובאות להלן תפיסת המערב והתפיסה הערבית. אולם בהיעדר מחקרים מספקים על תפישת היהדות יהיה תיאורה אחר, ויידונו מקורות ראשוניים. תיחומה של היריעה אינו מאפשר הצגה של כל מגוון זרמי

3 מ' וולצר, מלחמות צודקות ולא צודקות, תל אביב תשמ"ד, הקדמה למהדורה העברית עמ' ח: "יש לאקלם את התאוריה (של מלחמות צודקות, ששורשיה בספר דברים) בתרבותה המדינית והמוסרית של ישראל. העקרונות המסורתיים ורבי התוקף של ה"הגנה" בדבר התגוננות משותפת וטוהר נשק טעונים שכלול הן בניסוחם הן בפירוטם הקונקרטי, וראוי לקשרם או לשוב לקשרם עם ההגות הדתית".

4 'הרכבי, מלחמה ואסטרטגיה, תל אביב תש"ן, עמ' 67.

המחשבה ופליגיה בכל אחת מן התפיסות הנדונות או אפילו הזכרת כולם אלא רק מי שנראו העיקריים שבהם. מיצוי הנושא מצריך ספר עב כרס.⁵

מלחמה – על שום מה?

רבות רבות עמלו פילוסופים, היסטוריונים, סוציולוגים, פסיכולוגים ואף ביולוגים להסביר מה מניע אומות לצאת למלחמה נגד האחרות.⁶ בעידן המודרני הייתה השפעה גדולה לקביעתו המפורסמת של קלאוזביץ: "המלחמה אינה אלא המשך המדיניות",⁷ "סכסוך בין אינטרסים גדולים המיושב באמצעות שפיכות דמים" כלשונו, "מעשה אלימות שמטרתו לאכוף את רצונו על היריב".⁸ זה היה ביטוי קיצוני לגישה שראתה במלחמה אמצעי לגיטימי למימוש שאיפות לאומיות ואינטרסים מדיניים. תולדות המלחמות משובצות במלחמות להרחבת שטחי מחיה, שליטה על עמים אחרים, ביזה ומקור לעבדים. ברם על השאלה מה מניע עם אחד "לאכוף את רצונו" על האחר אין בגישה זו הסבר מספק, וכי רק חמדנות קיבוצית ביסודה!?

בדבריו אלה רצה קלאוזביץ לבטל פן אחר של המלחמה. מאז ומתמיד ראו אומות במלחמה לא רק עוד דרך למימוש אינטרסים אלא ערך העומד לעצמו, דרך עליונה לביטוי ולמיצוי המלאים ביותר של כוחותיהם הלאומיים (והאישיים) או דרך ראויה מכל להיענות לצו אלוהי. המונגולים שטפו את אירופה בהרג, בהרס ובאונס, כשמטרתם היחידה הייתה האדרה עצמית. האסלאם ראה במלחמה בכופרים מצווה נעלה, וכך ראו הנוצרים את מסעי הצלב שלהם לשחרורה של ירושלים מידי המוסלמים. אף בעידן המודרני האדירו מי שנחשבו גדולי הוגי הדעות של התרבות המערבית את חשיבות המלחמה כערך העומד לעצמו (ראו בהמשך הדברים). אינטרסים וערכים נבללים אפוא במלחמה יחדיו.⁹

5 ההפניות הן למעט מקורות עיקריים בלבד. בביבליוגרפיה של הספרים ושל המאמרים המצוינים ימצא הקורא מקורות נוספים להרחבה.

6 "הרכבי (לעיל, הערה 4), פרקים יב-יז; ויקיפדיה (מהדורה אנגלית), ערך War.

7 למשל, "ואלך, תורות צבאיות, תל אביב 1980, עמ' 38, דיון בחשיבותה של הגדרה זו.

8 מובא אצל הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 36.

9 הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 46-50.

אפשר להסכים גם עם קביעתו של ג'ון קיגן,¹⁰ ש"במלחמה יש הרבה יותר מפוליטיקה. מלחמה היא ביטוי של תרבות", ויש חברות שבהן המלחמה היא חלק אינטגרלי של התרבות עצמה. על כן אף אם נסכים לקביעתו של קלאוזביץ שהמלחמה היא המשך המדיניות, הרי כל מדיניות היא תולדה של תרבות ומבוצעת בשירותה.¹¹ וליתר דיוק, המלחמה היא ביטוי של אתוס לאומי או דתי, הרוח המניעה עם לצאת להרוג ולהיהרג. אותה רוח היא גם הקובעת את מטרתיה במלחמה, את האופן שבו ינהל אותה, ובכלל זה ההגבלות שיקבל עליו בעת ניהולה, אם בכלל.

על כן אם רצוננו להבין את שורשיהם של דפוסי המלחמה על הגבלותיהם כפי שאימצנו מן התרבות המערבית ואת אלו של אויבינו או את אלו החבויים בשורשיה של תרבותנו אנו, שומה עלינו להתחקות אפילו במעט אחר מקומה של המלחמה באתוס של כל אחת מהן.¹² לשם כך יש לחזור אל השורשים, כיון שבכל תרבות הם המזינים את הפארות, אף אם לפעמים הקשר בין אלו לאלו סמוי מן העין: "אין לך חברה, ותהיה ליברלית ככל שתהיה, שתנצל מכובד משקלה של ההיסטוריה. מורשתו החברתית של הקבוץ מונחלת ועוברת באמצעות חוקים, מסורות, מנהגים ודפוסי תרבות שנקבעו בדמותם של מוסדות עתיקי-ימים".¹³

המלחמה בתפישה המערבית

היחס למלחמה – המהפך

שיתוף הפעולה ההולך ומתקדם בין מדינות הלאום באירופה בעשורים האחרונים מציין מפנה דרסטי בתולדות היבשת: "נס" של שלום פנימי לאחר יותר מאלפיים שנה של לחימה כמעט בלתי פוסקת ביבשת זו. החל מן המלחמות היווניות והמשך באימפריה הרומאית ובקיסרות הרומית הקדושה לאחריה, עסקו בני אירופה באינטנסיביות רבה מאוד בלחימה

10 ג' קיגן, תולדות הלחימה, תל אביב תשנ"ו, עמ' 26.

11 שם, עמ' 39.

12 הדברים שלהלן יחדו לאותה רוח שבכוחה לדחוף את המפרשים של ספינות המלחמה אלי קרב ולא בנסיבות להרמתם של מפרשים אלו על ידי מנהיגים ועמים במשך הדורות.

13 בת יאור, הדי'מים – בני חסות – יהודים ונוצרים בצל האסלאם, תרגום אהרן אמיר, ירושלים 1986, עמ' 36.

פנימית וחיצונית כאחד. ספרד סבלה במשך מאות שנים ממלחמות הרקונקיסטה. לאחר מכן באו מסעי הצלב (וטבח היהודים במהלכם), לאחריהם מלחמת מאת השנים, המלחמות האיטלקיות ומלחמת שלושים השנה, שרק עם סיומה צמחו מדינות הלאום האירופיות. אלו בתורן עסקו אף הן כמעט באובססיביות במלחמות. לשיאה הגיעה היריבות הפנים-אירופאית בשתי מלחמות העולם, שיחדיו גבו קרבנות של כמאה מליון נפש (בעולם כולו). רק בעקבות מלחמת העולם השנייה, בלחץ המנצחים, פנתה אירופה לשלום פנימי ולמגמה של איחוד.

על אף הסבל הנורא שגרמו מלחמות אלו, הרי עד למלחמת העולם השנייה נלוותה אליהן הילה של אצילות וגבורה. על כן היו המלחמות מקור השראה לסופרים ולמשוררים שהיללו את גיבוריה מאז ימי הומרוס. דומה שאין בירה באירופה ללא שער ניצחון או אנדרטה מרכזית לזכר מצביא דגול כלשהו. אפלטון טען שהמדינה היא מוסד למלחמה, והמלחמה היא כורח: "מה שכרגיל נקרא 'שלום' בפני בני אדם אינו אלא שם ריק, ולמעשה נטושה מלחמה בכל עת ובכל שעה בין כל מדינה למשנה לפי החוק הטבוע בדברים".¹⁴ האפיפיורים הגדירו את המלחמה נגד ה"לא מאמינים" "מלחמת הקודש". בהגות החילונית שהתפתחה מתקופת הרנסאנס ואילך התקבלה המלחמה כדרך לגיטימית ליישוב סכסוכים בין מדינות ריבוניות, חלק מ"מצב הטבע" של הובס.¹⁵ אצל גדולי הוגי הדעות המודרניים, בייחוד הרומנטיקנים הגרמנים, זכתה המלחמה להערצה. הגל כתב: "המלחמה שומרת על הבריאות המוסרית של העם. השלום, ואין צריך לומר השלום הנצחי, הוא מקור כל מושחת גורם קיפאון האומות".¹⁶ ניטשה הוסיף: "את השלום אהבו כאמצעי למלחמות חדשות. ואת השלום הקצר אהבו מן הארוך [...] המלחמה והעוץ פעלו גדולות יותר מאהבת הזולת. לא רחמיכם, כי אם אמיצותכם היא שהצילה עד כה את מוכי הגורל".¹⁷

14 חוקים א, מובא אצל הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 58. וראו וולצר, מלחמות (לעיל, הערה 3), עמ' 12.

15 הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 297.

16 ש' פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, ירושלים תשל"ג. וראו בהרחבה הרכבי (שם), עמ' 288–290.

17 פ' ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, תרגום: ישראל אלדד, תל אביב תשל"ה, עמ' 46 ("על המלחמה ואנשי המלחמה").

עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה כתב תומאס מאן (לימים חתן פרס נובל לספרות):
 "האם אין השלום יסוד של שחיתות חברתית והמלחמה טיהורה, שחרור, תקווה אדירה?"¹⁸
 בעקבותיהם יכול היה מוסוליני לכתוב: "המלחמה בלבד היא שגורמת מתיחות מקסימלית
 של כל המרץ האנושי ומטביעה חותם האצילות על אותן אומות שיש להן הזכות להתמודד
 בה [...] העמים המתעלים או החוזרים ומתעלים הם העמים האימפריאליסטים, ויתור אופייני
 לעמים גוססים".¹⁹

החל מן התקופה היוונית-רומאית, המשך בנוצרית וכלה בלאומית, טופחה הלוחמנות
 כמרכיב יסוד בתרבות המערבית. אתוס של התגברות על יריב, אם בתואנה דתית אם בתואנה
 לאומית. גם היחס המיוחד של הנצרות ליהודים מבטא את אותו רעיון יסוד – שפלותם של
 היהודים ועליונותם של הנוצרים עליהם היא אחת מהוכחותיה של הנצרות לצדקת דרכה ומן
 המניעים היסודיים לאלפיים שנה של אנטישמיות שאימצה לעתים עד כדי טבח. אמנם היו
 קולות רבים אחרים בתרבות האירופית, אולם תולדות היבשת נקבעו על ידי הרכיב הלוחמני
 שבה, שהביא למלחמת העולם הראשונה ולאחריה לשנייה – מרחצאות הדמים הגדולים
 בתולדות האנושות וטבח היהודים הגדול בהן.

כאמור, בעקבות מוראות מלחמת העולם השנייה ובלחץ המנצחים הפנימה אירופה (ויפן)
 את הצורך במהפך ופנתה לפיוס פנימי ועמעמה הרצון לביטוי לאומי ואימוצו של הלך
 מחשבה פוסט מודרני. משאביה מופנים פנימה, לביטחון אזרחי ולרווחתם. בניסיונותיה
 לשווק את הנס האירופי גם אל המזרח התיכון תוך התעלמות מוחלטת מן השוני בנסיבות²⁰
 יש לראות אולי ביטוי מעודן ביותר של הצורך רב הימים לגבור על יריב.

לא כן שתי מעצמות העל מנצחות המלחמה – ארצות הברית וברית המועצות. אלו פתחו
 במרץ רב מיד בסיומה במלחמה הקרה ובניסיונות בלתי פוסקים, גם בכוח האש, להרחיב את
 השפעתן, להנחיל את תרבותן ואת ערכיהן על חלק גדול עד ככל שאפשר מן האנושות, שלב

18 ויקיפדיה (לעיל, הערה 6).

19 B. Mussolini, Fascism – Doctrine and Institutions, New York 1968, p. 19.

20 ראו ר' קגן, "כוח וחולשה", תכלת, 15 (תשס"ד), עמ' 39, ובייחוד את קריאת התיגר בדבריו של ר' קופר
 המצוטטים שם, עמ' 63, שאף אם בתוך העולם הפוסט-מודרני (אירופה) נראה שאין איומים ביטחוניים,
 הרי ב"אזורים מודרניים וקדם-מודרניים" עדיין אורבות סכנות, "זה ג'ונגל בו יש להישמע לחוקי
 הג'ונגל".

חדש בלוחמנות המערבית ההיסטורית. בפריזמה זו של רצון להגמוניה תרבותית ומדינית יש לראות גם את הרצון הנוכחי של ארצות הברית להנחיל דמוקרטיה במזרח התיכון ולא רק בפריזמה של אינטרסים כלכליים, אולי ביטוי לאתוס של שריף עולמי (במינוי עצמי) הרוצה להנחיל את ערכיו ל"ילידים".²¹

הגבלות על פתיחה במלחמה

לצד פיתוח אידאל המלחמה ועידודו התפתחו בתרבות המערבית גם לבטים בדבר מוסריותה של המלחמה. בעת העתיקה התגמדו לבטים אלו אל מול האצילות והגבורה שיוחסו לה. גם הראייה המקובלת במלחמה באותם ימים "כורח הטבע" – הבררה לשלוט או להישלט, הפכו את הלבטים המוסריים למשניים.

היהדות חידשה את התפישה "בצלם אלקים עשה את האדם" (בראשית ט, ו) וממנה קבלת "לא תרצח" (שמות כ, יב) כצו קטגורי. אולם בשורה זו לא זכתה להד באירופה עד לעליית הנצרות, שבתחילת דרכה הגלה בפציפיזם קיצוני. ברם עם הפיכתה לדת-מדינה ועם התרבות המלחמות הפנימיות בין שליטיה הנוצרים ובין עצמם התפתחה הגות שלמה של מלחמות צודקות ומלחמות לא צודקות.²² לאחר זמן הכנסייה אף דרבנה והאיצה מלחמות בהכריזה "מלחמות קודש" וסללה את הדרך למסעי הצלב ולתפישה שלאפיפיור הזכות לכבוש את כל הארצות הלא נוצריות, לפחות את כל השטחים שהיו בשליטת האימפריה הרומית.²³

החל מתקופת הרנסאנס הלך והתפתח משפט בין-לאומי באירופה כדי לאפשר חיים בין-לאומיים סדורים ולאווך צודקים. הרי ממילא כל צד יטען שעמדתו היא הצודקת ומאשים את האחר באי-צדק, ומי אשר ישפוט ביניהם?²⁴ הגל אף קבע ששני הצדדים בכל מלחמה

21 ר' קגן, שם.

22 אף אם מקור הדברים מצוי כבר אצל קיקרו. י' דינשטיין, דיני מלחמה, תל אביב תשמ"ג, עמ' 44.

23 הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 69–73.

24 מאו טסה-דונג מצוטט: "מלחמה היא צודקת או בלתי צודקת. כל המלחמות האימפריאליסטיות אינן צודקות, וכל המלחמות המהפכניות והקומוניסטיות צודקות" (הרכבי [שם], עמ' 99).

צודקים כיוון שלכל עם רעיון יסוד משלו, שהמלחמה באה לשרת את קידומו.²⁵ את מטרתו של המשפט הבין-לאומי סיכם דינשטיין: "מגמתם של כל דיני הלחימה [...] היא להביא לשיכוך עד כמה שאפשר של פורענויות המלחמה".²⁶ הרטוריקה של צדק המלווה משפט זה אינה אלא נבובה. רק מאזן הכוחות בין המדינות הוא המבטיח את דחיית המלחמה.

כל אלה לא מנעו את זוועות מלחמת העולם הראשונה. הן שהביאו להקמתו של חבר הלאומים, שניסה להמעיט את המלחמות על ידי קיום הליך להכרזה עליהן. מלחמת העולם השנייה הוכיחה כמה נואלת הייתה תפישה זו. לאחריה הוקם ארגון האומות המאוחדות, שמגילת היסוד שלו קובעת את זכותם של עמים לקיום ריבוני שוויוני, וכי כל מלחמה היא בלתי חוקית למעט זו שהיא לשם הגנה עצמית ומלחמות למען הסדר העולמי. בלחץ מדינות העולם השלישי הוכרו גם מלחמות להגדרה עצמית, לחירות או לעצמאות של עמים שזכויותיהם נפגעו כליגיטימיות (על ידי טשטוש ההבחנה בין לוחמים לאזרחים).²⁷

האו"ם והקהילייה הבין-לאומית

השאיפות הנעלות המגולמות במגילת האו"ם ועומדות ביסוד מוסדותיו נהפכו עם השנים לקריקטורה עצובה. השלטת ה"סדר" של המערכת הבין-לאומית הנוכחית היא בלתי שוויונית בעליל, אלא תלויה באינטרסים של המדינות המובילות במערב. כך במשך שמונה שנים (1980–1988) התנהלה מלחמה אכזרית ועקובה מדם בין איראן לעיראק, שכללה שימוש בנשק כימי והפצצה הדדית של ערים, ונהרגו בה כמיליון בני אדם. אולם המוסדות הבין-לאומיים החלו להתערב להפסקתה רק כאשר האיראנים החלו לתקוף מכליות נפט כוויתיות במפרץ הפרסי וסיכנו את אספקת הנפט למערב. בלחימה בקוסובו ובאפגניסטן היו לא מעט דוגמאות של תקיפות שמעידות עדות חדה וברורה שאי-פגיעה בבלתי מעורבים לא הייתה בראש מעייניהם של המתכננים או של המבצעים.²⁸ העניין המינורי של הקהילייה הבין-לאומית בנעשה בדארפור והיעדר כל הוקעה של ממשלת סודן הם דוגמאות נוספות.

25 הרכבי (שם), עמ' 74–77.

26 דינשטיין (לעיל, הערה 22), עמ' 24.

27 הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 98.

28 ראו מדגם של מקרים ב"הודעה משלימה מטעם פרקליטות המדינה לבג"ץ 9594/03, בצלם ואחרים נגד הפרקליט הצבאי הראשי", פרק ו. תודתי לרב אליעזר שנוולד על ההפניה למקור זה.

מנגד, השמירה על המשפט הבין-לאומי מופקדת בידי רוב של מדינות שיחסן לשלטון החוק (הפנימי במדינתם) הוא אדיש עד עיין. בחוגים רבים אין המשפט הבין-לאומי מציין מערכת משפטית אלא תמהיל של טיעונים פוליטיים המכוונים נגד ארצות הברית ובעלות בריתה, ובראשן ישראל. העצרת הכללית של האו"ם התכנסה מאז ייסודו עשר פעמים, שש מתוכן לגינויה של ישראל. רצח המיליונים ברואנדה ובסודן לא זכה לתשומת הלב אפילו של כינוס אחד. יתרה מזאת, חוקי האו"ם מבחינים בין שני קריטריונים להכרה כפליטים. עבור כחצי מיליון פלשתינאים שהייה של שנתיים בארץ ישראל מקנה מעמד העובר בירושה, ועבור כמאה וחמישים מיליון עקורים אחרים של המאה העשרים רק הוכחה של קשר ממושך אל חבל הארץ מקנה מעמד אישי, וזה אינו עובר בירושה.²⁹ שני ארגונים שונים מופקדים על הטיפול בפליטים – אונר"א בפלשתינאים, ונציבות האו"ם לפליטים באחרים. הראשון תרם רבות להנצחת מעמדם ברחבי המזרח התיכון, האחרון עזר להקטין את ממדי סבלם של כל השאר ולביטול מעמדם ברחבי העולם.³⁰

יחס מיוחד יש לקהלייה המערבית, בייחוד לאירופה, לישראל ולסכסוכה עם הפלשתינאים. אי אפשר להכחיש שהמסורת הנוצרית עדיין משפיעה. ריבונות יהודית עצמאית היא בבחינת סטירת לחי תיאולוגית קשה ביותר לעולם הנוצרי, שעבורו אלפיים שנה של נחיתותם של היהודים וגלותם מארצם הייתה הוכחה לנכונות אמונתו (תפישה שפותחה כבר בידי אגוסטינוס כשלוש מאות שנה לאחר חורבן הבית). יוסף דן מסכם שלרבים מדינה יהודית ריבונית היא עדיין בבחינת תקלה זמנית בהיסטוריה, שאילולא החוב המוסרי בגין הטבח בשואה היה נכון לפעול לביטולה.³¹ תורמת לאיבה נגד ישראל היא השתלטותם של ארגונים חוץ-ממשלתיים (NGO) בעלי סדר יום פוליטי מובהק על השיח המוסרי (מוסרני).³² היחס לישראל איננו כאל שווה במשפחת העמים, וזכותה לריבונות איננה ברורה מאליה.

29 א' לאפרר, "לא חוק ולא סדר", תכלת, 23 (אביב תשס"ו), עמ' 27. ראו בהרחבה בספרה של ג'ואן פיטרס, מאז ומקדם – מקורות הסכסוך היהודי-הערבי על ארץ ישראל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ח.

30 א' קושנר, "בעית הפליטים של האו"ם", תכלת, 23 (תשס"ו), עמ' 54.

31 דן, "מדינת ישראל כתופעה תאולוגית", תכלת, 15 (תשס"ד), עמ' 71.

32 ראו אתר www.ngowatch.org.

הגבלות על ניהול המלחמה

בצד התאוריה וההסכמים הבין-לאומיים על המניעים ה"צודקים", שכאמור אינם אלא "מוסכמים", לפתיחתה של מלחמה (jus ad bellum), התפתחו גם תאוריה והסכמים על כללים להגבלת מעשי האיבה עצמם (jus in bello). העקרונות שנוסדו על ידי חכמי הנוצרים והתקבלו במערב הם:

א. עקרון הפרופורציונליות: יש להימנע מגרימת סבל מיותר. ההרס וההרג אינם צריכים להיות מחוץ לכל יחס לתועלת צבאית שתושג. ברם איך שוקלים "תועלת צבאית", ומה הוא אותו יחס נאות בין ההרס וההרג של היריב ובין התועלת הלאומית? שאלה זו נשארת מעורפלת ונתונה לפירוש סובייקטיבי מפליג;

ב. עקרון ההבחנה: אין לפגוע בלא-לוחמים, אלא אם כן הפגיעה בהם היא בלתי נמנעת בשל הלחימה נגד כוחות צבא ("כפל תוצאות"). רבים מפקפקים בהיגיון שבעיקרון זה. אמנם יש היגיון בהיתר דמם של שכירי חרב של שליט שיצא להרפתקה צבאית על דעת עצמו, ומלחמתם היא בקרב פנים אל פנים. אולם מדוע יהיה שונה דינם של המגויסים בגיוס חובה מדינם של האזרחים שבשמם הם נלחמים? מדוע גם יהיה דינם של חיילים עורפיים שונה מדינם של אזרחים או חיילים שאינם יכולים לעשות דבר להגנתם?³³

שני עקרונות אלו גם יחד נהיים ללעג באיום גרעיני, אף זה המכוון נגד כוחות (counter force) בלבד. וכי אפשר ליישם את עקרון ההבחנה בין חיילים לאזרחים או את עקרון הפרופורציונליות כאשר מדינות שלמות מושמדות? "הנשק הגרעיני מנפץ את התאוריה של מלחמה צודקת".³⁴

J. McMahan, "Realism, Morality and War", in: T. Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace*, Princeton 1998, p. 78. 33

34 וולצר, מלחמות (לעיל, הערה 3), עמ' 332. וראו א' כהן, "העידן הגרעיני כהיסטוריה מוסרית", אוניברסיטה משודרת, פרק יד והביבליוגרפיה לפרק זה; הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 85-87, 94.

בקצה השני של עצימות המלחמה ארגוני הטרור מערערים את הסדר הבין-לאומי המערבי לחלוטין. הם בזים לכל הרעיון של מלחמה לא צודקת או של דרכים לא צודקות לניהולה. אין הם חתומים על אמנות בין-לאומיות, ושום גוף בין-לאומי לא יכול לאכוף החלטות עליהן. בסיוע של אותו רוב של מדינות הבזות לכל חוק הן הפכו את המשפט הבין-לאומי לאנכרוניסטי. וכי מדוע מדינות המפעילות טרור נגד אזרחים, נותנות לו חסות או מעודדות אותו זכאיות להגנה על אזרחיהן?³⁵ הרי כאמור, הערובה לציות להגבלות המלחמה מצויה בהדדיות תחולתן של הגבלותיה!³⁶

סיכום

ההסכמים הבין-לאומיים והחקיקה הבין-לאומית הנוכחיים בדיני המלחמה הם פרי רצון לרסן את הלוחמות הבסיסית שהתפתחה באירופה במשך יותר מאלפיים שנה. על אף רטוריקה של צדק הרי כל כולם אינם אלא ביטוי להסכמה הדדית על הצורך בסדר. לא ההסכמים הללו ולא החקיקה בעקבותיהם הביאו לנס השלום האירופי אלא מרחץ הדמים הקולוסלי של המאה העשרים הוא שהביא לרוח של פיוס, שמעלה על נס את הדרישה למחויבות אליהם (אף אם אין היא מגובה במעשים).

החקיקה הבין-לאומית והמשפט המנהגי הבין-לאומי מבוססים על הנחת שוויון והדדיות בין האומות. אלה מופרים בעליל ובמידה בוטה כלפי ישראל, ועל כן שומטים את הבסיס למחויבות אליהם. התפתחותם הייתה מתוך הניסיון במלחמות קונבנציונליות בין עמים בני אותה תרבות בסיסית. אין הם רלוונטיים לא למלחמה גרעינית ולא למלחמה בטרור הצומח מתוך תרבות אחרת לחלוטין ובו לכל מוסכמותיהם.

המלחמה בתפישה האסלאמית-ערבית

עקרונות

התפישה הערבית-מוסלמית על תפקידה של המדינה ומקומה של המלחמה במסגרתה שונה במידה ניכרת מזו המקובלת במערב. זמן קצר לאחר ייסודו בִּמְכָה נהפך האסלאם

35 לאפרר (לעיל, הערה 29).

36 הרכבי (לעיל, הערה 4), עמ' 81.

לקהילה פוליטית (אומת-אל-אסלאם) באל-מדינה. כאן בשמונה שנים וביותר משבעים קרבות עם שבטים עוינים (מהם יהודים) עוצבה זהותו המדינית של האסלאם על ידי מוחמד, שפעולותיו ואמירותיו כפי שהן מתוארות בקוראן ובחדית' הן המקור לכל תפישת המלחמה ודיני המלחמה אצל מאמיניו.³⁷

על פי תפישתו, על האסלאם לשלוט באנושות כולה. כל מטרתה של המדינה (raison d'état) בתפישה האסלאמית היא הפצתו של האסלאם לקראת הקמתה של מדינת-על אסלאמית כלל-עולמית. עד אז העולם מחולק לשני אזורים: דאר-אל-אסלאם ("מעון האסלאם") – החלק שנשלט על ידי המוסלמים (שהוא גם דאר-אל-סלאם, מעון השלום, כיוון המלחמה בין המוסלמים ובין עצמם אסורה), ודאר-אל-חרב ("מעון המלחמה") – האזור שעדיין אינו בשליטתם. חובתו של מנהיג האסלאם היא לפעול בהתמדה להרחבתו של הדאר-אל-אסלאם עד לכיבוש העולם כולו ולהקמת מדינת-העל המוסלמית. מגמת התרחבות זו בכל דרך אפשרית נקראת ג'יהאד, ואחד מאמצעיה הוא החרב. כל זמן שאין האסלאם מותקף, הרי חובה זו היא חובתה של המדינה ולא של היחיד בה, אולם כאשר העולם המוסלמי מאוים, הג'יהאד נהפך לחובתו האישית של כל מוסלמי ומוסלמי.³⁸

המצב הבסיסי של העולם המוסלמי הוא אפוא מצב מתמיד של מלחמה (state of war), אף כאשר אין קרבות בפועל. השלום אינו אלא הפסקה זמנית (הודנה) בהיעדר בררה, כאשר טובת המוסלמים (אל-מסלחה) מחייבת זאת.³⁹ ברם המוסלמי מאמין שעל אף ההפסקה הכפויה עוד תשוב המלחמה ותחדש.⁴⁰ אמנם בתנאים כפויים אלו מותר למוסלמים לערוך הסכם עם לא-מוסלמים, אולם חובתם של המוסלמים להפר אותו אם לדעתם הוא מזיק לאסלאם.⁴¹ כך נהג מוחמד בחודייבה, בניגוד קוטבי לחשיבות שהעניקו בני השבטים הערביים בימיו לכיבוד הסכמים.

S.H. Hashmi, " Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace", in T. Nardin 37
(ed.), *The Ethics of War and Peace*, Princetown 1998, p. 155.

M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, pp. 45–60. 38

שם, עמ' 133. 39

שם, עמ' 136. 40

שם, עמ' 203. 41

וכיוון שמטרת הג'יהאד היא להשליט את האסלאם על כל האנושות, יש לכאורה להימנע משפיכות דמים מיותרת או מהרס מיותר כדי להביא למספר מרבי של מתאסלמים. אולם הגבלה זו של המלחמה צומצמה עם השנים עד למינימום.⁴² "צורך גובר על איסור", טענו חכמי האסלאם, אף שאופיו של צורך זה נשאר עמום.⁴³ התקבל הנוהג שאי קבלת האסלאם על ידי כופרים עונשה מוות.⁴⁴ על כן מותר להרעיל את האויב (שם) או להציף אותו למוות.⁴⁵ היו שהתירו לתקוף עיר נצורה אף אם יש בה שבויים מוסלמים.⁴⁶

אמנם אין להרוג נוצרים או יהודים (עמי הספר) שלא מוכנים לקבל עליהם את האסלאם בתנאי שישלמו מס גולגולת ומעמדם יהיה נחות מזה של המוסלמים – ד'ימים (אף כי בפועל באסיה זכו גם עובדי אלילים ליחס זה). ברם אם נלחמים הם במוסלמים, דינם כדין הכופרים.⁴⁷ בפועל היו רדיפות ואף המרות דת באונס.⁴⁸ ככלל היחס אל היהודים היה יחס של בוז, כאל שפלים וטמאים, ולעתים רחוקות אף קיבל גוון של שנאה אנטישמית פשוטה.⁴⁹

42 שם, עמ' 103.

43 B. Tibi, "War and Peace in Islam", in T. Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace*, Princetown 1998, p.133.

44 כדורי (לעיל, הערה 38), עמ' 105.

45 שם, עמ' 106.

46 שם, עמ' 107.

47 שם, עמ' 60.

48 בת יאור (לעיל, הערה 13), עמ' 56.

49 ב' לואיס, היהודים בעולם האסלאם, ירושלים 1996, עמ' 36–38.

התפתחות

על אף חשיבותה של השאיפה למדינה כלל-אסלאמית בדרך למדינה הכלל-עולמית, הרי כבר בימי הביניים התפרק העולם האסלאמי לריבונות נפרדות ויריבות,⁵⁰ והמציאות הפוליטית הלכה והתרחקה מן הייעוד הדתי.

ניוונה של התרבות האסלאמית עוד בימי הביניים ודעיכתה האטית של האימפריה העות'מנית עד לקריסתה הסופית במלחמת העולם הראשונה החמירו את הפער בין המציאות ובין האידאל. על רקע זה התפתחו גם גישות שונות להבנת הג'יהאד ולהחזרת כבודה האבוד של התרבות האסלאמית.

הסתירות בקוראן ביחס למלחמה הן רבות, בייחוד בין המסופר על התקופה (השלווה) שבה שהה מוחמד במכה לתקופה (הלוחמנית) שבה היה באל-מדינה. על כן פותחות הן פתח רחב לפרשנות מפליגה ולציטוט סלקטיבי (בעיקר כשידיעת הקוראן אינה נפוצה בקרב ההמונים).⁵¹ כך התפתחו להן כמה אסכולות בהבנת מהות הג'יהאד. היו אף שראו בו מאבק פנימי של האדם ביצרו (אף שפרשנות זו הובנה כנוספת על זו המקורית).

אסכולה חשובה אחת פיתחה גישה קונפורמית או מודרנית, שמטרתה הייתה להתאים את יעדי האסלאם לעולם משתנה. בלית ברירה, מתוך הכרה בפיצול הפנימי ובחולשה של האומה האסלאמית ובנחיתותה הצבאית מול המערב והנצרות ומתוך דאגה לטובת האסלאם ניתן אישור דתי ליחסי חוץ עם מדינות נוצריות במתכונת מערבית. כך במרוקו, וכיוצא בזה פסקו גם חכמי אל-אזהר הקהירית. אין בדבריהם חזרה משאיפת היסוד של האסלאם להיהפך לדת-מדינה כלל-עולמית או ממרכזיותו של הג'יהאד בשאיפה זו, אלא התאמה של שאיפה זו למציאות הצבאית והפוליטית העכשווית הנחותה של המוסלמים.⁵²

50 טיבי (לעיל, הערה 43), עמ' 129.

51 שם, עמ' 133.

52 שם, עמ' 135.

גם התנועות הפאן-ערביות החילוניות מייסודם של נאצר ושל הבעת' שקמו בתחילת המאה העשרים הונעו על ידי השאיפה להחזיר לעמי ערב את כבודם האבוד.⁵³ הן יצקו את שאיפת הג'יהאד היסודית לכלים חילוניים מודרניים. גם האדרת הבעיה הפלשתינאית על ידי הנצחת מעמדם של הפליטים במדינות ערב והלחץ לקביעת מעמדם והטיפול בהם שלא כפליטים אחרים היו חלק מן המאבק הפאן-ערבי להשמדת ישראל, שבמאה השנים האחרונות קיבל גם גוון אנטישמי מובהק.⁵⁴ אמנם מלחמת ששת הימים הביאה שאיפות חילוניות אלו לקיצן, אולם היא תרמה לתיעולן של שאיפות הג'יהאד לאפיק נוסף שהתפתח עם קריסת האימפריה העות'מנית – האפיק הפונדמנטליסטי (עליו יורחב בהמשך הדברים) ועידודו של מאבק פלשתינאי ערבי-לאומי.

במאה העשרים הוקמו עוד ועוד מדינות לאום ערביות ומוסלמיות, לכאורה על פי הדגם החילוני-מערבי ובהתאם לאותו היגיון קונפורמי בסיסי. כמה ממדינות אלו אף הצטרפו לחבר הלאומים, ואחרות לארגון האומות המאוחדות, כשהן מאמצות לכאורה את ההסדרים הבין-לאומיים ואת המשפט הבין-לאומי. ברם האם הפנימו מדינות אלו את ערכיה של התפישה המערבית על היחסים הבין-לאומיים שלאחר מלחמת העולם השנייה? פלישתן של מדינות ערב למדינת ישראל בניגוד מוחלט לחוק הבין-לאומי ולמגילת האו"ם מיד לאחר הקמת המדינה על ידי הקהילה הבין-לאומית בעצרת האומות המאוחדות מלמדת שלא. וכך חסימת מיצרי טיראן והזרמת כוחות לסיני שהביאו למלחמת ששת הימים. כמה וכמה פעמים הכריזו מנהיגים ערבים, בהם מנהיגי מדינות חילוניות, על ג'יהאד נגד ישראל. בוועידת הפסגה שנערכה במקביל בשנת 1981 הכריזו שלושים ושמונה ראשי מדינה ערבים (ובהם ערפאת) על ג'יהאד נגד ישראל.⁵⁵ לא חוקים ולא אמנות הביאו אותן להפסקות אש או לחוזי שלום אלא רק הפסדים חוזרים ונשנים והחשש מעצמתה של ישראל (תרגום חילוני לתפישה הבסיסית של טובת האסלאם). אל ייפלא אפוא שגם במלחמת איראן-עיראק, מלחמה פנים מוסלמית,

53 מ' מילסון, מסמך ממר"י (מכון לחקר תקשורת המזרח התיכון) 441, 21.12.2007, בתוך www.memri.org.il.

54 ב' לואיס (לעיל, הערה 49), עמ' 166 ואילך.

55 בת יאור (לעיל, הערה 13), עמ' 98–109. זאת על אף הסתירה הפנימית שיש בקריאה לג'יהאד לשם הקמתה של מדינה חילונית דמוקרטית, שבה אמורים היהודים להיות שווים זכויות למוסלמים.

הפציץ כל צד את עריו של הצד האחר והשתמש בנשק כימי נגדו (תוך הכרזה הדרתית על ג'יהאד), שניהם בניגוד מוחלט לחוק הבין-לאומי ולאמנות האו"ם.

על כן סוברים חוקרים רבים שהציות לחוק הבין-לאומי ברבות ממדינות ערב הוא מן השפה ולחוץ, כאשר המוטיבים האסלאמיים היסודיים של התפשטות בשם האסלאם, על כל פנים החזרת כבודו, אף אם עברו תהליך של חילון, הם הקובעים את מדיניותן אף של מדינות הנראות חילוניות ומתונות. אפילו עצם ההכרה בזכותה של מדינה ריבונית לא אסלאמית להתקיים טרם תלחלה, שהרי מנוגדת היא לתפישת האסלאם.⁵⁶

לצד האסכולה הקונפורמית קמו תנועות פונדמנטליסטיות (אסלאמיסטיות) הן בקרב הסונים הן בקרב השיעים, הדוגלות בחיזוק תפישות היסוד הקלאסיות של האסלאם. אלו ואלו גורסות שרק הדרך הלוחמנית של הג'יהאד שבה נהג מוחמד לאחרונה היא הנכונה בכל מצב.⁵⁷ יתרה מזאת, לדעתן היום האסלאם נתון למתקפה צבאית ותרבותית על ידי המערב, על כן חובת הג'יהאד היא חובה אישית המוטלת על כל מוסלמי באשר הוא. הדרך היחידה להחזיר לאסלאם את הגדולה הראויה לו היא מלחמת קרמה במערב, בייחוד בישראל, נציגתו. המצב שבו בני חסות (ד'ימים) האמורים להיות בעלי מעמד שפל שולטים בחבל ארץ שעליו נלחם האסלאם והיה חלק מדאר-אל-סלאם הוא בלתי נסבל מבחינה דתית. יש בו קריאת תיגר על עצם תפישת הג'יהאד.⁵⁸ על כן "ישראל היא גוף טמא שנזרע באדמתנו ואין לו לגיטימיות היסטורית, דתית או תרבותית" (מחמוד אל-זהר, 2006).⁵⁹

את המלחמה בישראל ובמערב יש לנהל בכל הדרכים והאמצעים – משהידים מתאבדים ועד לרכישת יכולת גרעינית. המנהיגות הדתית השיעית אף הכשירה את השימוש בנשק גרעיני למטרות הג'יהאד על ידי הנפקת פתווה מתאימה,⁶⁰ ונשיא איראן הכריז ברבים פעם

56 טיבי (לעיל, הערה 43), עמ' 140.

57 השמי (לעיל, הערה 37), עמ' 157.

58 י' דן (לעיל, הערה 31).

59 מסמך ממר"י "בכירים בחמאס: פלסטין מן הים עד הנהר".

60 למשל פתוואה של נאצר בן חמד אל פהד משנת 2003, שפורסמה באתר האינטרנט שלו. לדידו, האסלאם נתון להתקפה, ובמלחמת מגן אין מעצורים מוסריים.

אחר פעם על כוונתו להשמיד את ישראל. הכרזה זו מבטאת אולי יותר מכול את הבוז שרוחשים האסלאמיסטים למוסכמות הבין-לאומיות מבית היוצר של המערב.⁶¹

גם בזירה הפלשתינאית ניתן לזהות את בטויה של התרבות הערבית-אסלאמית הבסיסית. אף אם אש"ף הוא בהגדרתו תנועה לאומית ולא דתית, ואף אם דובריו המעיטו להשתמש ברטוריקה אסלאמית של ג'יהאד והציגו את מאבקם במושגים מערביים של הגדרה עצמית, הרי האמנה הפלשתינאית,⁶² תכנית השלבים של ערפאת, וההיענות הרחבה לשימוש בטרור (המאבק המזוין) כנשק עיקרי מבטאים ערכי יסוד של התרבות המוסלמית ההיסטורית הטבועים כנראה עמוק בתודעה ערבית – שלילת ריבונותו של היריב, היעדר רתיעה מכל אמצעי והיעדר כל עכבה מוסרית להשגת המטרה.⁶³ וכך השוואתו של ערפאת את הסכם אוסלו להסכם חודיביה, שמוחמד לא היסס להפר כאשר היה הדבר נוח לו. בשנים האחרונות חלה התגברות ניכרת של השפעת האסלאם בעלייתו של החמאס ואף בקרב תומכי הפתח. על רקע זה יש גם לראות את השתתפות פלגי הפתח בפיגועי התאבדות.⁶⁴ אין פלא אפוא שבספר לימוד לכיתה יא בממלכת ירדן וברשות הפלשתינאית נמצא את ההגדרה הבאה למושג "ג'יהאד":

הימצאם של מוסלמים בישראל ומסכיבה העלולים להיפגע בתקיפה גרעינית אינו מרתיע מכם סיבות אפשריות: טובת כלל המוסלמים עדיפה; הסתייגות מוסרית עלולה לסרס את הג'יהאד; הריגת המוסלמים היא שלא בכוונה; ההרוגים ייהפכו לשהידים; מותם של אותם מוסלמים היא גזרת אללה.

61 אמנם יש קולות ליברליים באסלאם, בייחוד בקרב מוסלמים החיים בארצות המערב, אולם אין להם השפעה של ממש.

62 "פלשתינה [...] היא חלק בלתי נפרד מן המולדת הערבית, והעם הפלשתינאי הוא חלק בלתי נפרד מן האומה הערבית" (סעיף 1). על כן האחריות על המאבק מוטלת על האומה הערבית כולה (סעיף 15).

63 J. S. Fishman, "Ten years since Oslo: The PLO's 99 ואילך. הערה 13), עמ' 99 ואילך. "People's War' strategy and Israel's inadequate response", in: www.jcpa.org, 2003, מראה בהרחבה שאש"ף אימץ את אסטרטגיית "מלחמת העם" מן המסורת המרקסיסטית-קומוניסטית בסין ובווייטנאם, שעיקרה לחימה דו-חזיתית: צבאית ופוליטית. האחרונה היא החשובה על פי תפישה זו, ובמרכזה דה-לגיטימציה של היריב ופיצול חברתי שלו. הוא מראה בעליל כיצד ישראל לא השכילה להבין אסטרטגיה זו ולהגיב לה בהתאם. המאמץ הרב-ערוצי של "מלחמת העם" תואם מאוד את תפישת הג'יהאד – התפשטות בכל דרך.

64 ראו בהרחבה ע' זליקוביץ', "בין ארץ הפרדסים לאדמת וקף אסלאמי: אינתיפדת אל אקצא ואלמנטים אסלמיים בשרות תנועת הפתח", רוח מזרחית, 4 (קיץ 2006), עמ' 10.

ג'יהאד הוא מונח מוסלמי מקביל למושג המלחמה בעמים. ההבדל ביניהם הוא, שהג'יהאד הוא לשם מטרות אציליות ונעלות, ולמען אללה [...] בעוד מלחמותיהן של שאר האומות הן מלחמות של רשע לשם כבוש ותפישה של משאבי טבע, ולשם מטרות חומריות אחרות ושאיפות שפלות.⁶⁵

גם הנהגת אזרחי ישראל הערבים אימצה בשנים האחרונות גישה השוללת מכול וכול את מדינת ישראל כריבונות יהודית (אף אם שיעור תמיכת האוכלוסייה הערבית בהצהרות אלו אינו ברור). לא השוויון האזרחי בראש מעייניהם אלא חורבנה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, "ביטול העול של הקולוניאליזם".⁶⁶

סיכום

תפישתו הבסיסית של האסלאם, שעיצבה את התרבות הערבית כולה, עומדת בניגוד קוטבי להנחות היסוד של ההסכמים הבין-לאומיים ושל החוק הבין-לאומי (יצירת תרבות המערב) הנהוגים היום:

- א. אין הוא מכיר בשוויון של אומות לא מוסלמיות ובזכותן לריבונות;
 - ב. שאיפתו הבסיסית היא שליטת האסלאם על כלל האנושות ולהקמתה של מדינת-על אסלאמית כלל-עולמית;
 - ג. לשם כך מצווה הוא על ג'יהאד ועל מצב מתמיד של מלחמה עד להשגת יעד זה;
 - ד. שאיפה זו, שבמשך מאות שנים היה רדומה, ניעורה בדורות האחרונים על ידי תחושה עמוקה של השפלה ונחיתות בהשוואה למערב בכלל ולמדינת ישראל על ניצחונותיה על הערבים, שגשוגה הכלכלי והחזקתה באדמה מוסלמית בפרט.
- מדינות וארגונים פונדמנטליסטיים מצהירים בגלוי על אי ציותם להסכמים ולחוק הבין-לאומיים גם בקריאתם הגלויה ובמאמציהם לחיסולה של מדינת ישראל (את עצם חברות

65 מובא על ידי מילסון (לעיל, הערה 53).

66 ד' שיפטן, "זהותם החדשה של הח"כים הערבים", תכלת, 13 (תשס"ג), עמ' 23. וראו דבריו בכנס הרצליה השביעי, 2007, בתוך www.herzliyaconference.org.

מקצתם באו"ם מתרצים הם כנראה ב"טובת האסלאם". את עמדתם של המדינות והארגונים הנקראים "מתונים" קשה יותר להעריך בשל כפל לשון, אולם מעשיהם מורים שמגמתו הכללית של האסלאם היא מקור השואה רב-עצמה גם לידם, אף אם עברה היא תהליך של חילון. אלה גם אלה מעודדים הסתה אנטישמית.⁶⁷

המערכת הערכית והמשפטית של המערב, המבוססת על הסכמה והדדיות, חסרת אונים ובלתי רלוונטית לאתגר שמציבה בפניה התרבות הערבית-אסלאמית.

המלחמה בתפישת היהדות

הרעיון הלאומי

שלא כצמיחתן של מדינות המערב ושלא כהתהוותם של פלגי האסלאם ומדינות ערב, הלאומיות היהודית נתהוותה שלא מתוך מלחמה. המאורע המכונן של העם היהודי, שאותו הוא חוזר ומפנים דור אחר דור, הוא היציאה מעבדות מצרים אל חירות המדבר לשם קבלת עול מצוות האלקים: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יב). המכות שניחתו על מצרים לקראת היציאה לחירות וטביעת צבאו של פרעה בים סוף היו מעשה האלקים, ולבני ישראל לא היה בהם כל חלק פעיל.⁶⁸

הרעיון הלאומי היהודי מוגדר בתורה – עובר לקבלתה, במילים "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). לא רצון של התגברות על עם אחר עומד ביסוד האתוס הלאומי אלא מאמץ מתמיד להיות לעם הראוי להשראת שכינה בקרבם,⁶⁹ ועל ידי זה להציב

67 ראו אתר ממר"י/אנטישמיות. אפילו בוועידת אנאפוליס (2007) אסרו המארחים האמריקנים על פי דרישת הנציגים הסעודים על נציגי ישראל ה"טמאים" להיכנס לאולם הוועידה בדלת שבה נכנסו הערבים (ק' גליק, "ועידת האפרטהייד", מקור ראשון 30.11.07).

68 יש משונאי ישראל בדורות האחרונים שפקפקו באמיתות האירועים המתוארים בתנ"ך, ולאחריהם לבושתנו אף מבני העם היהודי. לענייננו – החשיבות המכוננת של המסופר בתנ"ך היא שעם ישראל עצמו ראה בכל מילה בו אמת לאמתה, והוא שעיזב את זהותו בכל הדורות. ההחלטה על הקמתה המחודשת של מדינת היהודים בארץ ישראל מלמדת שגם בקרב האומות שורה הכרה באמיתות המסופר בו.

69 רמב"ן לשמות כה, ב.

דוגמה לעולם כולו: "ממלכת כהנים" – להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרוא כולם בשם ה', ולעבדו שכם אחד".⁷⁰ פן של מצוות קידוש השם לדעת הרמב"ם: "לפרסם האמונה הזאת האמיתית בעולם".⁷¹

השאיפה היסודית הזאת, אף שנתעלמה מן העין בתקופות ארוכות של שפל, חזרה ופרצה מחדש בתקופות הזוהר של ישראל. בקשתו של שלמה עם המלכתו אינה נפש אויביו או השתלטות על עמים אחרים אלא "להבין ולשמוע משפט" (מלכים א, ג, יא). גדולתם של דוד ושל שלמה חרותה בזיכרון הלאומי לא בזכות מסעות כיבוש שערכו אלא בזכות מורשתם הרוחנית והדוגמה שהותירו אחריהם בעשייתם צדקה ומשפט,⁷² המשך דרכו של אברהם אביהם.⁷³ עם הקמת בית המקדש והשראת שכינה בו מבקש שלמה שהמקדש ייעשה מקום תפילה לישראל: "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך [...] למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ליראה אותך כעמך ישראל" (מלכים א, ח, מא–מג). הוא מבקש על מימוש החזון של ממלכת כהנים.

כאשר בהמשך תקופת המלוכה לא התקיים הייעוד הזה, חזו אותו הנביאים חזרו ושנה בניסוחים שונים ומגוונים על העתיד. דמות המשיח אינה של כובש כול יכול אלא של "ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענני ארץ והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע. והיה צדק אזור מְתַנִּי וְהָאֱמוּנָה אֲזוּר חֲלָצִי" (ישעיהו יא, ד–ה). אין מטרתו הקמתה של אימפריה יהודית כלל-עולמית, אלא –

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 ויִרְנּוּ מדרכיו ונלכה בארחתיו פי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ושפט בין הגוים

70 ספורנו לשמות יט, ו.

71 ספר המצוות, מצווה ט.

72 שמואל ב, ח, ט; מלכים א, י, ט.

73 בראשית יח, יט.

והוכיח לעמים רבים וכפתו חרבותם לאֶתֵּים וחניתותיהם למזמרות לאֶשׁ גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיהו ב, ד–ה).⁷⁴

בדורות האחרונים ניסח הראי"ה קוק את הרעיון הלאומי היהודי בלשונו הוא:

בראשית מטעו של העם הזה [...] נתגלתה השאיפה להקים ציבור אנושי גדול אשר "ישמרו את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט". זוהי השאיפה שבאה מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחמריות, ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן באור האידאיה האלוקית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו. למלואה של שאיפה זו צריך דוקא שיהא ציבור זה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית ברום התרבות האנושית, "עם חכם ונבון וגוי גדול", והאידאיה האלוקית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור הזה.⁷⁵

ומשפטן בן הדור שאחריו, לאחר שהציג את הרעיון המדיני בהגות יוון העתיקה, כתב:

רק בתורת היהדות בלבד מוצאים אנו בפעם הראשונה בתולדות העולם רעיון מוסרי כלל-אנושי הן בתור עילה ראשונה והן בתור מטרה סופית ליצירת המדינה. המגמה להתלכדות שבטי ישראל לעם מדיני לא באה לשם גבוש כח קבוצי חומרי והקמת חיל כובש מאוחד, אלא לשם יסוד חברה מוסרית חדשה, אשר בהכירה בהנהגה אלקית-רוחנית בעולם, תשאף להגשים בעזרת המכשיר הממלכתי את רעיונות הצדק והיחוס בחיים הצבוריים.⁷⁶

אין המדינה מוסד למימושה של המלחמה כדברי אפלטון (לעיל) או לשם הבטחת ביטחונם ורווחתם של תושביה כהבנה המערבית המודרנית. מטרתה היא ייסוד חברה מוסרית שתהיה דוגמה לחיקוי על ידי האומות, אולם ללא כל מגמה של מיסיון.⁷⁷ להפך, יש אף

74 ראו גם רמב"ם, הלכות מלכים יב, ד; הלכות תשובה ט, ב.

75 א"י קוק, אורות, ירושלים תשכ"ג, למהלך האידאות בישראל, ב, עמ' קד.

76 פדרבוש (לעיל, הערה 16), עמ' 15.

77 רמב"ם, הלכות מלכים ח, י.

הסתייגות מקבלת גרים, בייחוד כשיש חשש שאין כוונתם נקייה.⁷⁸ התביעה היחידה והבלתי מתפשרת כלפי העמים היא שמירה על ערכי מוסר בסיסיים כפי שהם מנוסחים בשבע מצוות בני נח,⁷⁹ שגם כפייתן מוגבלת לתנאים שבהם "ידנו תקיפה".⁸⁰

הזיקה לארץ

מימושו של הייעוד "ממלכת כהנים וגוי קדוש" הוא בארץ ישראל, ועל כן הקמת מלכות ישראל בה היא תכליתה של יציאת מצרים, כיוון ש"המצווה לפרסם האמונה הזאת האמיתית בעולם" היא בראש ובראשונה על ידי קיומה של "מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית" עצמאית בארצה, המתנהלת באופן שיהיה דוגמה לכל העמים. על כן בקיומו העצמאי של ישראל על אדמתו יש משום ערך דתי עמוק, קידוש השם, כדברי הנביאים.⁸¹

ומנגד, גלותו של ישראל בין העמים היא חילול השם: "ויבא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו" (יחזקאל לו, כ).⁸²

תפישת יסוד במקרא (אלפי שנים לפני שלום נְסֻטְפְּלִיָה) היא שלכל עם ארץ משלו שבה הוא ריבון: "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל" (דברים לב, ח)⁸³ במסגרת זו, לאחר שביטא את דבקותו בה', ניתנה ארץ ישראל לאברהם ולזרעו אחריו: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת" (בראשית טו, יח). על כן בני ישראל היוצאים ממצרים זוכים

78 רמב"ם, הלכות אסורי ביאה יג, יד-טו.

79 רמב"ם, הלכות מלכים ה, י.

80 ראו א"י שריר, "אתיקה צבאית על פי ההלכה", תחומין, כה (תשס"ה), עמ' 426. מכאן גם התשובה לתמיהתו ולטענתו של וולצר (Ethics, [לעיל, הערה 32]), מדוע הוגי הדעות היהודים בגלות לא פיתחו משנה סדורה על המלחמות שבין העמים שסביבם. עיקר מעיינה של היהדות הוא במעשיה המוסריים שלה עצמה ולא בהטפה לערלי בשר או לערלי לב סביבה.

81 יחזקאל כח, כה-כו ועוד.

82 אמנם גם בעת גלותו השפיע ישראל על האנושות (רמב"ם, הלכות מלכים יא, ד, השמטות הצנוורות), אולם ברור שלא זו דרכו היעודה.

83 ספרי, דברים שי"א: "כשהנחיל הקדוש ברוך הוא עולם לאומות פירש תחומה של כל אומה ואומה כדי שלא יהו מעורבים" ועוד. וראו מהר"ל מפראג, נצח ישראל, א, עמ' ט'.

בה כיורשי אברהם ולא ככובשים ארץ לא להם: "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה' " (שמות ו, ח). שכן ארץ זו מיוחדת משאר הארצות, מקיאה ממנה עוברי עברה. על כן כאשר "שלם עוון האמורי"⁸⁴ איבדו יושבי הארץ את זכותם עליה: "לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם פי ברשעת הגוים האלה ה' אלקיך מורישם מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתך לאברהם ליצחק וליעקב" (דברים ט, ה).⁸⁵

על כן בדרכם לארץ נאסר על בני ישראל ללחום בבני עשו היושבים בשעיר ואף לא בבני מואב או בבני אדום, כיוון שארצם ירושה היא להם מאבותיהם.⁸⁶ על תפישה זו חוזר יפתח כעבור כשלוש מאות שנה.⁸⁷ לדוד הותר לכבוש ארצות אלו רק לאחר ש"הם פרצו גדר תחילה".⁸⁸

תפישות אלו של הרעיון הלאומי (raison d'état), של הזיקה של ישראל לארצו ושל שאר העמים לארצם הם הן גם אלו המונחות ביסוד תפישת המלחמה בישראל, והן אלו שהנצרות והאסלאם לא אימצו מן היהדות, ומכאן גם ההבדל בתפישת המלחמה שלהן משלה.

המלחמה בתולדות ישראל

שפיכות דמים נאסרה הרבה לפני מתן תורה. "שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם" (בראשית ט, ו). זהו צו אוניברסלי שניתן לנח ולבניו מיד עם צאתם את התיבה, אחת משבע המצוות שבהן מחויבת האנושות כולה. על כן כל מלחמה אסורה,

84 רש"י לבראשית טו, טז.

85 רמב"ן לבראשית א, א; ע' קלכהיים, אדרת אמונה, ירושלים תשל"ו, עמ' 303; א' שביד, מולדת ארץ יעודה, א, עם עובד, תל אביב תשל"ט, עמ' 15.

86 דברים ב.

87 שופטים יא.

88 בראשית רבה ע"ד; בבלי, בבא קמא לח ע"א, תוספות ד"ה: נשא דוד.

אלא אם כן נמצא לה היתר או צו אלקי.⁸⁹ ברם כבר בפסוק זה מפורש ששפיכות דמים עונשה מוות בידי אדם. לפעמים מותר ואף חובה לאדם להרוג פושע.

המלחמה הראשונה שבה מצווה ישראל בצו אלקי כעם היא נגד העמלקי – מלחמת מגן נגד עם שתקף אותו ללא כל סיבה נראית לעין מיד עם צאתו למדבר,⁹⁰ ואת העם הזה האלקים מצווה לרדוף באופן יזום עד להכחדתו.⁹¹ על מלחמה נוספת מצווים ישראל טרם כניסתם לארץ, נגד מדיין. ואף שהמדיינים לא באו על ישראל בחרב אלא בניסיון להחטיאם בזנות ובעבודה זרה נחשבה המלחמה היזומה בהם מלחמת מגן.⁹²

המלחמה לכיבוש הארץ על ידי יהושע הייתה מצווה, אולם מצווה שבדיעבד, שכן הורתה הייתה בחטא. לולא חטא המרגלים אמורה הייתה ירושת הארץ להתבצע ללא מלחמה, העמים היושבים בה אמורים היו לפנותה, כפי שעשו מקצתם,⁹³ כיוון שבגין חטאייהם איבדו הם את זכותם עליה. על כן קדמו לכיבוש הארץ שלוש פניות לשלום אל תושביה.⁹⁴

על אלו משבעת העממים שלא ברחו ולא רצו לקבל עליהם שבע מצוות ולהיות למס הוכרזה מלחמת תְּרִמָּה: "רק מערי העמים האלה אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה. כי החרם תחרימם החתי והאמרי הכנעני והפרזי החוי והיבוסים כאשר צוך ה' אלקיך" (דברים כ, טז–יז). הסיבה למעשה קיצוני זה מוסברת בפסוק העוקב: "למען אשר לא ילמדו

89 פלא על מלומד כמו פרופ' מיכאל וולצר (לעיל הערה 80), שחיפש מלחמות "לא מוצדקות" או אסורות בהגות היהודית וקבל על כי לא מצא. ויפה ענה לו פרופ' אביעזר רביצקי (שם, עמ' 113 ואילך).

90 שמות יז, ח–טו.

91 דברים כה, יט. על פשרו של צו חריג זה, ראו מלבי"ם לשמות יז, ח.

92 "כי צוררים הם לכם" (במדבר כה, יח), כהבנת הרס"ג, העמק דבר והמלבי"ם. "מיכן אמרו חכמים בא להרגך השכם להרגו" (תנחומא, פנחס ד). ראו ש' ישראלי, עמוד הימיני, ירושלים תשכ"ו; מכון ארץ חמדה, ירושלים תשנ"ב, טז, ל; חוות בנימין יז, ו; מכון התורה והארץ תשנ"ב; א"י שריר (לעיל, הערה 80).

93 דברים רבה, ה: "הגרגשי פנה". הדברים רמוזים בשמות כג, כז–לג; לג, ב; לד, יא. כך הבינו חז"ל (ספרי, דברים ז) את משמעות הפסוק: "ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ אשר נשבע ה' לאבותיכם לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם ולזרעם אחריהם" (דברים א, ח. ראו גם רש"י שם וספורנו לבמדבר י, לה).

94 רמב"ם, הלכות מלכים ו, ה, על פי ירושלמי, שביעית, ו.

אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם לה' אלקיכם" (דברים כ, יח).⁹⁵
עבודה זרה היא תועבה שיש לבער מן העולם, אפילו על ידי הרג עובדיה.⁹⁶

אחרי תקופה קצרה למדי של כיבוש חלקי של הארץ הפסיקו בני ישראל להילחם עליה, ובמשך כארבע מאות שנה היו נתונים לחסדי האומות שסביבם, כאשר מדי פעם הופיע מושיע מקומי, שופט, ובקרב מקומי הפך את החיים לנסבלים למשך תקופה מוגבלת. ניכרת רתיעה מתמשכת מלהקים שלטון מרכזי שיגייס צבא וינהל מלחמות. רק חשש מחודש מפני פולש עורר את הדרישה משמואל למינויו של מלך, דרישה שלה התנגד בתחילה.⁹⁷

תקופת שאול ואחריה תקופת דוד הן תקופות של מלחמות, ובהן יש אף ביטויים של גבורה אישית הזוכים להוקרה לצד מעשים קשים.⁹⁸ אולם אין הן נחשבות מטרה לעצמה או לשם השתלטות על עמים אחרים אלא אמצעי לביסוס הממלכה בגבולותיה הייעודיים (על כיבושי דוד את ארם ראו בהמשך דבריי).

מלחמות רבות מתוארות בתנ"ך בתקופת המלוכה, אולם אין מלחמות אלו בהכרח מחויבות או מותרות, ואין בתיאורן משום הצגת מופת ודוגמה לחיקוי. למשל ברור שהמלחמות בין יהודה לישראל היו אסורות, ותיאורן הוא לשלילה.⁹⁹ אבל אף שמלכי ישראל הוכרו על ידי הגויים סביבם כ"מלכי חסד" גם במלחמה, הרי מעשה החסד של אחאב זכה

95 רמב"ם, ספר המצוות, קפז: "ובאר לנו בהרבה כתובים, שסבת זה כדי שלא נלמד מכפירתם", ובמורה נבוכים א, נד. וראו צבי מגנצא, "מלחמת מצווה – הצלת ישראל מיד צר", ברקאי, ה (תשמ"ט), עמ' 193, שהבין את מלחמת שבעת העממים ומלחמת עמלק כסוג של מלחמות מגן.

96 רמב"ם, הלכות מלכים ח, י. לצד הצו להרוג כל נשמה מצווה התורה, על פי הרמב"ן, על התנהגות מוסרית במחנה: "כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י). רש"י באר ביאור אחר.

97 שמואל א, יב, יב.

98 שמואל ב, ח, ב: "ויך את מואב וימדדס בחבל".

99 גם מעשים שנעשו במלחמות נגד גויים נחשבו לפעמים שליליים מאוד. למשל, על המסופר בדברי הימים ב כה, יב: "ועשרת אלפים חיים שבו בני יהודה ויביאום לראש הסלע וישליכום וכולם נבקעו", העירו חז"ל: "באותה שעה אמר הקב"ה: לא גזרתי מיתה לבני נח אלא בחרב ואלו יביאום לראש הסלע וישליכום וכולם נבקעו", ואין נחת, באותה שעה אמר הקב"ה: מה אלו עושין כאן יגלו, כיון שחטאו גלו" (איכה רבה, פתיחות, יד).

לביקורת הנביא.¹⁰⁰ במציאות של אותם ימים נכון היה להכות באויב שתקף את ישראל. הנביאים באותם ימים ניבאו על מציאות אחרת, על חזון המאומץ עד היום על ידי רבים מן האנושות, של "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ד) אף אם תיתכן מלחמה אפוקליפטית לביעור הרשע בדרך אליו.¹⁰¹

גם מלחמות החשמונאים והמרדיות ברומאים היו התקוממות של הגנה עצמית לשם שימור החירות הרוחנית של העם היושב בארצו. זיכרון החשמונאים בחידוש עבודת המקדש נצרב לדורות, ואילו המלחמות שהביאו לו הוצנעו (עד אשר הציונות המודרנית חזרה והבליטה אותן). לא גדולת מלכות החשמונאים בימי אלכסנדר ינאי חרוטה בתודעה הלאומית אלא מורשתם של הזוגות והתנאים מאותם ימים היא שנשארה לדורות.

מלחמת רשות ועקרונות המלחמה

מן המסופר בתנ"ך עולה אפוא שהמלחמות שעליהן מצווה ישראל הן מלחמות מגן (והכחדתו של עמלק) ומלחמות לשם מימוש הירושה על הארץ, ביסוס הממלכה עליה וביעור עבודה זרה מתחומה.

מלחמה מסוג אחר המפורשת בתורה¹⁰² ערך דוד בכיבושיו את ארם,¹⁰³ והיא לא מתיישבת לכאורה עם התיאור עד כה. הלוא היא מלחמת רשות כפי חז"ל. הרמב"ם מגדיר מלחמה זו: "והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרכות בגדולתו ושמעו".¹⁰⁴ בעל "לחם משנה"¹⁰⁵ ביאר שזאת מלחמה לשם הרתעה.¹⁰⁶ על אף

100 מלכים א, כ.

101 יחזקאל לח.

102 דברים כ, י-טו.

103 שמואל ב, ח.

104 רמב"ם, הלכות מלכים ה, א.

105 שם.

106 גם מלחמת מנע כלולה ב"מלחמת הרשות", בבלי, סוטה מד ע"ב.

המגבלות ליציאה למלחמה כזאת (הצורך בהסכמת בית דין של שבעים ואחד)¹⁰⁷ התקשו ראשונים ואחרונים מדוע הותר האיסור לרצוח למטרה זו. שתי תשובות עקרוניות לפחות ניתנו לשאלה זו בדורות האחרונים:

א. הרב אברהם ישעיהו קרליץ¹⁰⁸ דייק בדברי הרמב"ם שמלחמת רשות מותרת רק נגד אותם עמים שלא קיבלו עליהם שבע מצוות בני נח, ואכן רק נגד עמים כאלו היו כל מלחמותיו של דוד. התועבות שעשו עמים אלו ממילא התירו את דמם. על כן כאשר המלך חושב לנכון וכאשר סנהדרין מאשרת, אפשר לצאת נגדם למלחמת רשות.¹⁰⁹ מדבריו אלו עולה שמלחמת הרשות אינה רלוונטית לימינו אנו;

ב. הרב שאול ישראלי הרחיב וטען שכשם שדינא דמלכותא בהנהגתה של מדינה פנימה תקף מכוח הסכמת אזרחיה, כך הוא תקף גם בין העמים.¹¹⁰ ומוסמכים הם מדין התורה להסכים על כללים ליישובם של סכסוכים, ובכלל זה על ידי מלחמה. על כן כל זמן שנוהגים העמים במלחמה ביניהם, מותרת היא גם לישראל בכפוף לאותן מגבלות שהעמים קיבלו עליהם. וכאשר יסכימו העמים לאסור את המלחמה ביניהם וינהגו כך גם בפועל, הרי תיאסר היא גם על ישראל.¹¹¹

בדבריו יש אולי הד לדברי הרב קוק:

- 107 רמב"ם, הלכות מלכים ה, ב.
- 108 א"י קרליץ, "חזון איש" על הרמב"ם, הלכות מלכים ו, ד.
- 109 ראו א"י קוק, אגרות ראי"ה, א, ירושלים תשמ"ה, סימן פט, עמוד ק, שתפקידו של בית דין היה לבחון אם אופי העבודה הזרה אכן מצדיק את המלחמה נגד עובדיה.
- 110 עמוד הימיני (לעיל, הערה 92), סימן טז. וראו א' שרמן, "המשפט הבין לאומי (במלחמה) לאור משפטי התורה", בתוך: כנס תורה שבעל פה, מד (תשס"ד), עמ' סג.
- 111 הר"ן מבאר את ההבחנה בין דין התורה הבסיסי שעניינו "צדק" ("למען חול השפע האלקי") ובין דין המלך, שעניינו "הסדור המדיני". בתנאים מסוימים מכירה התורה בתקפות דין המלך אף אם הוא סותר את ה"צדק" התורני. זה גם תוקפה של הסכמת העמים, שגם עניינה הוא ההסכמה על "הסידור המדיני" ללא ימרות של צדק, ראו דרשות הר"ן, ירושלים תשל"ז, דרוש יא, עמ' קפט.
- לביאור מורחב של שיטת הרב ישראלי ראו נ' גוטל, "לחימה בשטח רווי אוכלוסיה", תחומין, כג (תשס"ג), עמ' 18 ובמקורות המצוינים שם; א"י שריר (לעיל, הערה 80).

ועניני המלחמות, אי אפשר היה כלל, בשעה שהשכנים כולם היו זאבי ערב ממש, שרק ישראל לא ילחם, שאז היו מתקבצים ומכלים ח"ו את שאריתם; ואדרבא, היה מוכרח מאד גם להפיל פחד על הפראים גם על ידי הנהגות אכזריות, רק עם צפיה להביא את האנושיות למה שהיא צריכה להיות, אבל לא לדחוק את השעה.¹¹²

דין המלך (שמקורו בהסכמת העם)¹¹³ הוא גם מקור סמכותו של המלך לסכן את נתיניו למטרותיה של מלחמת הרשות, אף אם מטרתה של תורה היא "וחי בהם" ולא שימות בהם.¹¹⁴ לדברי הרב ישראלי, הרעיון העומד ביסוד סמכות זו הוא התפישה שבמלחמה יש להחשיב עם לגוף אחד, כאשר הצו הלאומי של "וחי בהם" גובר על הצו האישי בזה.¹¹⁵

עוד חיוב במלחמה הוא קידוש השם, ושני פנים לו: מחד גיסא, כאמור, קיומה של מדינה ריבונית יהודית בארץ ישראל וניצחונותיה על אויביה הקמים עליה הוא קידוש השם גדול ביותר. זאת גם מטרתה של המלכות בישראל: "ותהיה מגמתו ומחשבתו [של מלך] להרים דת האמת ולמלאת העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' " (רמב"ם, הלכות מלכים ד, י). מאידך גיסא מעשים לא ראויים הם חילול השם גם בעת מלחמה.

המלחמה בימינו

כאלפיים שנה לא ניהל ישראל מלחמות בארצו למען עמו אלא רק סבל מהן. היחס המסתייג כלפיהן נצרב עמוק בתודעתו:

עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות [...] אבל האיחור הוא איחור מוכרח, בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה [...] אין

112 אגרות הראי"ה, (לעיל, הערה 109).

113 עמוד הימיני לעיל, הערה 92, סימן ז.

114 על פי ויקרא יח, ה; בבלי, יומא פה ע"ב.

115 ש' ישראלי (לעיל, הערה 92), א, שער א, יא, ב; עמוד הימיני יד, ד; מ"צ נריה, צניף מלוכה, כפר הרא"ה תשנ"ב; י' אריאל, באוהלה של תורה, ד, רמת גן תשנ"ח, סימן יט. וראו אצל א"י שריר (לעיל, הערה 80) הפניה ללקט מקורות שבהם מפורטת תפישה זו.

הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת כשרון של רשעה.¹¹⁶

שיבת ציון השנייה החזירה אותו על כורחו לקלחת המלחמות, אולם לא עם עמלק ואף לא עם עובדי עבודה זרה. לרוב הדעות אף מצוות כיבוש הארץ במלחמה (ולא בהתיישבות) הייתה רק לשעתה.¹¹⁷ סוג המלחמה היחיד המחויב היום הוא מלחמת המגן, "עזרת ישראל מיד צר", כניסוחו של הרמב"ם (וסוגי מלחמה נוספים מותרים אם יהיו נהוגים בעמים, על פי דברי הרב ישראלי הנ"ל). במסגרת זו גם מכה מקדימה כאשר ברור שהאויב עומד לתקוף מותרת,¹¹⁸ וגם פעולת תגמול לפעולת אויב שמטרתה למנוע פעולה נוספת שלו בעתיד מותרת,¹¹⁹ וכן הגנה על חבלי ארץ ישראל שבשליטת ישראל.¹²⁰

היש כללים מחייבים בניהולה של מלחמה? כאמור, המלחמות שעליהן מצווה התורה הן כולן נגד עובדי עבודה זרה. גם הדיון במלחמות במשנה ובגמרא נוגע למלחמות בתקופה של עבודה זרה, וכך נכון להבין את דברי הרמב"ם בהלכותיו. על כן לכאורה אין בידינו מקור תורני שממנו אפשר להסיק על כללי המלחמה בימינו.¹²¹

כאמור, המוסכם בין העמים מחייב, בין שהמדובר במשפט הסטוטורי בין שמדובר במשפט המנהגי. עם זה המשפט המנהגי נחשב "דינא" רק אם הוא ברור, מוסכם ומקובל בין

116 א"י קוק, אורות, המלחמה ג, עמ' יד.

117 ש' ישראלי (לעיל, הערה 92), ארץ חמדה, א, א, סימנים א-ד; נ' רבינוביץ, "דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ", תחומין, ד (תשמ"ג), עמ' 302.

118 רמ"א, שולחן ערוך, אורח חיים, שכט, ו.

119 עמוד הימיני (לעיל, הערה 92), סימן טז, ל.

120 ארץ חמדה (לעיל, הערה 115), שער א, ג.

121 גם הקריאה לשלום והחייב להשאיר רוח אחת פתוחה בעת מצור (דברים כ, י; רמב"ם מלכים ו, ז) לא תקפים במלחמת עזרת ישראל מיד צר (ש' ישראלי, חוות בנימין, סימן טו), ויש חולקים (גוטל [לעיל, הערה 111]).

החייבים של "והיה מחניך קדוש" (דברים כג, טו), "לא תשחית" (שם יט), "ונשמרת מכל דבר רע" (שם י, וכביאור הרמב"ן) בוודאי תקפים, אולם אין הם נוגעים ישירות לדיני הנפשות שבמלחמה.

העמים, ואף למשפט הסטוטורי יש תוקף רק אם הוא שוויוני.¹²² יחס האומות והאו"ם לסכסוך באזורנו והדרך שבה נלחמים בישראל מדינות ערב, הארגונים הפלשתינאים ושליחי איראן מערערים אפוא לחלוטין את תקפותם.

ואולם יש מקורות שמהם אפשר ללמוד לימינו. במקום אחר הצעתי על סמך המקור שממנו נלמדת מלחמת "עזרת ישראל מיד צר", ובהמשך לתפישה הרואה בעם במלחמה גוף אחד, שיש לראות במלחמה זו מימוש של הכלל של "הקם להרגך השכם להרגו" ברמה הלאומית (שניהם נלמדים ממלחמת מדין), הלוא הוא ההיתר לעצור רודף אף במחיר נפשו.¹²³ עם זה יש לאמץ ברמה הלאומית גם את הסייג שיש בעצירת רודף אישי: "כל היכול להציל באבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו – הרי זה שופך דמים".¹²⁴ כלומר אין לפגוע במי שפגיעה בו לא תתרום להפסקת המלחמה (וראו מאמרי שם בהרחבה). במקום אחר הצעתי כללים למימוש עכשווי של החיוב לקידוש השם במלחמה כפי שהם עולים מן המקורות.¹²⁵ כל אלה יחדיו יכולים לשמש יסוד לאתיקה צבאית יהודית אף בימינו.

סיכום

הרעיון המדיני היהודי הוא של חברת מופת, דוגמה לעמים, המכירה בריבונותם של עמים אחרים על אדמתם הם. אין לתפישה היהודית כל תביעה לטריטוריה אחרת מלבד ארץ ישראל. מחויבת היא למשפט המנהגי הבין-לאומי בתנאי שיהיה ברור ומוסכם, ולסטוטורי – בתנאי שיהיה שוויוני (תנאים המופרים בעליל זה עשרות שנים). המלחמה היחידה המותרת היום ועל כן גם מחויבת היא מלחמת מגן. מלבד המחייב מצד הנוהג בעמים אין עדיין ניסוח ברור של חיובי המלחמה והגבלותיה, בייחוד במלחמה בטרור מחד גיסא ובאיום גרעיני מאידך גיסא. עם זה מוצע שכללי היסוד שלהלן, המעוגנים במקורות ועולים מהם, ישמשו מצע לניסוח האסור והמותר במלחמה:

122 רמב"ם הלכות גזלה ואבדה ה, יד: "כללו של דבר כל דין שיחוקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו אינו גזל, וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה הרי זה גזל", וראו א' שרמן (לעיל, הערה 110).

123 תחומין כה.

124 רמב"ם, הלכות רוצח א, יג.

125 "על קידוש השם במלחמת מצווה", צהר לא (תשס"ח), עמ' 67.

- א. קיומו הלאומי של ישראל בארצו הוא ערך עליון (מצווה וקידוש השם);
- ב. מדינת ישראל מחויבת להגן עליו בשעת הצורך אף במלחמה (במסגרת זו מותרת מכת מנע וגם פעולות תגמול למניעת פעולות אויב בעתיד);
- ג. יש לעשות כל מאמץ להקטנת מספר הנפגעים שבפגיעה בהם אין כדי לתרום לעצירת האויב (או לחידוש תוקפנותו בעתיד).
- לכאורה דומים כללים אלו לאלו שגובשו במערב. ברם להבדלים הדקים ביניהם יש משמעויות מרחיקות לכת, שקצרה היריעה כאן לפרטם.

מן הסקירה (התמציתית מאוד והשלדית) עד כאן ברור שמאבקה של מדינת ישראל על קיומה הוא ביסודו מאבק בין תרבויות. על אף שורשיהן המשותפים של תרבות המערב ושל תרבות האסלאם ביהדות ועל אף קווי דמיון מסוימים הרי שלוש תרבויות שונות ומנוגדות באות לידי התנגשות חזיתית במאבק זה. חלוקות הן בחמישה נושאי יסוד לפחות: מטרת המדינה, היחס לטריטוריה, היחס להסכמים, מטרות המלחמה והגבלות המלחמה:

- א. בתפישה המערבית המודרנית המדינה מיועדת להגן על ביטחונם ועל רווחתם של אזרחיה (אף אם קיים רצון ברור להנחיל את ערכי הנאורות והדמוקרטיה גם לתרבויות אחרות, שריד מעודן של אתוס ההתגברות המערבי). בתפישה האסלאמית אין מקום למדינה לאומית. מטרת ההתארגנות הפוליטית היא קיומו של ג'יהאד עד לכינונה של ישות פוליטית אסלאמית כלל-עולמית. מטרתה של המדינה היהודית היא קיומה של חברת מופת, "אור לגויים", ללא כל שאיפה של התגברות על הזולת;
- ב. התפישה המערבית המודרנית מושתתת על ההכרה בזכותם של עמים לריבונות על אדמתם ובשליטת הזכות להישגים טריטוריאליים בגין מלחמות לא מוצדקות. בתפישת האסלאם אין משמעות לריבונות לא אסלאמית, וכאמור, קיים רצון מתמיד לבטלה (מלחמת השחרור ומלחמת ששת הימים מלמדות שגם מדינות ערב המודרניות אימצו תפישת יסוד זו). התפישה היהודית מכירה בזכות היסוד של כל עם לאדמתו הוא;
- ג. התפישה המערבית מקבלת הצהרתית כדבר מובן מאליו שיש לכבד הסכמים, אף אם כבודם בפועל הוא תלוי אינטרסים. בתפישה האסלאמית הסכמים עם לא מוסלמים

מותרים רק זמנית, עד אשר טובת האסלאם תורה על דרך אחרת. בתפישת היהדות הסכמים ונוהג בין-לאומי מחייבים בתנאי שיהיו מוכרים, הדדיים ושוויוניים (תנאים שאינם מתקיימים כלפי מדינת ישראל מאז הקמתה);

ד. מכאן גם שמטרות המלחמה משתנות מפרבות לתרבות. המערב המודרני שולל פורמלית את חוקיותה של מלחמה התקפית יזומה, אלא אם כן היא למען הסדר העולמי (שביסודה פטרנליזם מוסתר) או להגדרה עצמית. בתפישה האסלאמית מטרתה של המלחמה היא הפיכת העולם כולו לנתון לשליטה מוסלמית. חיוב דתי מיוחד יש בביטול קיומה של ריבונות לא אסלאמית על אדמה שהייתה בעבר בשליטתו של האסלאם (ישראל). לתפישת היהדות, המלחמה היחידה המותרת (והמחויבת) כיום היא מלחמת מגן של "עזרת ישראל מיד צר";

ה. המערב גיבש מערכת שלמה של הסכמים הדדיים על הגבלות במהלך מלחמה לשם ריסון מוראותיה. הם מושתתים על שוויון ועל הדדיות, שבפועל מתקיימים כמעט רק בין מדינות המערב ובין עצמן. הגיונם מתאים למלחמות העבר ולמדינות המחויבות להם. תקפותם מפוקפקת במציאות הגאו-פוליטית המודרנית, בייחוד בעידן של איום גרעיני וטרור אסלאמי. לא היה בכוחם למנוע מלחמות במערב. התביעה לאכיפתם השתרשה רק כאשר רצון הלחימה של מדינות המערב התפוגג בעקבות מלחמות העולם. נראה שקשה להגדיר מערכת מגבלות אסלאמית קוהרנטית. בפועל גם מדינות ערב המודרניות לא בחלו באמצעים במלחמות שביניהן. רק טובת האסלאם (גם בגרסתה החילונית) בכוחה להגביל את מעשיהן. בתפישה היהודית עדיין אי אפשר להציג ניסוח הלכתי עכשווי מלא של הגבלות המלחמה (למעט אשרור של מוסכמות בין-לאומיות), אולם יש מקורות שמהם אפשר לפתח תפישה קוהרנטית ומקיפה.

לסקירה עד כאן נודעת חשיבות במגוון רחב מאוד של נושאים הקשורים במאבקה של ישראל על קיומה, בייחוד באסטרטגיית המאבק שלה: מה יכולה להיות משמעותו של השלום שאילו ישראל מייחלת (עד אשר יעברו אויביה מהפך תרבותי כפי שעברה אירופה), מה מקומה של הפשרה ביחסי החוץ שלה, כיצד נכון להרתיע, כיצד נכון להכריע, ערכם של הסכמים ועוד. על כל אלה אי אפשר שלא להביע צער עד כדי דמעה על התעלמותה העקיבה של המדיניות הישראלית מתרבותם וממגמותיהם של אויביה ולהביע דאגה עמוקה מן האיומים הקיומיים המתרגשים על ישראל.

ברם השוואת תרבויות המלחמה מבהירה עד כאב גם את קוטביותה של הא-סימטריה הערכית בין הגישה הערבית-אסלאמית למלחמה ובין גישתה הבסיסית של החברה בישראל. זו מבקשת לינוק ממוסכמות המערב, אף אם אינה עומדת על שורשיהן, ובו בזמן ניזונה משורשיה היהודיים, שהשאפה לצדק היא המחיה אותם לפעמים אף בלי להכיר בכך.

חוסר הרלוונטיות של מוסכמות המערב לאתגר שמציבה נגדן התפישה הערבית-אסלאמית, בייחוד כאשר נקשרת להן הילה יהודית של צדק, גורם ערפול ערכי ומוסרי כבד בישראל המשבש את יכולת קבלת ההחלטות המדינית והביטחונית שלה, מערער את תחושת צדקת דרכה ופוגע בלכידותה ובחוסנה של החברה בישראל.

נכון אפוא לבטל את היחס האינטואיטיבי של רבים בישראל למשפט הבין-לאומי (ולשיח "זכויות אדם" המוסרני) כאל נורמה מוסרית צודקת ומחייבת ולפעול לגיבושה של תפישה יהודית-עצמאית בדבר הסיבות המחייבות מלחמה ולאופן ניהולה מתוך מקורותינו אנו – לא בסתירה למשפט הבין-לאומי או התעלמות ממנו, אלא בהתבוננות מפוקחת בדבר תוקפו, מעלותיו ומגרעותיו.

