

מוסריות בהלכה

ג'נוסייד, צו אלוהי, והנמקה הלכתית

הרב יצחק דב קורן

א"ל הקב"ה שיחריים אותם שנא' (דברים כ) "כי החרם תחרימם"
ומשה לא עשה כן אלא אמר עכשיו אני הולך ומכה מי חטא ומי שלא חטא?
מדרש תנחומא (ורשא), פרשת צו, סימן ג

א

במאמר פילוסופי מאלף שכותרתו 'Moralization and Demoralization in Jewish Ethics', מפנה ליאון רות' את תשומת הלב לכך ש'שיפוץ' טקסטים תורניים עשוי לערטל אותם מן הממד המוסרי שבהם.¹ ההתנגשות בין טקסטים מקודשים להנמקה מוסרית קיימת גם בהגות רבנית קלסית, ועל כן מאלף לערוך ניתוח של התהליך ההפוך, כלומר לנתח את התהליך הפיכתן של מצוות מקראיות לציוויים מוסריים באמצעות מיומנות משפטית ופרשנות רבנית חרשנית.

הרב ד"ר יצחק
דב קורן מלמד
מחשבת ישראל
באוניברסיטת סיטון
הול, ארה"ב ומשמש
כעורך כתב העת
עדה: עד לאחרונה
היה עמית מחקר
בכיר במכון שלום
הרטמן

* אני מבקש להודות לפרופטורים רפאל יספי, אביעזר רביצקי, דוד ש"ץ ויוסף שטרן על הערותיהם רבות-התועלת על מאמר זה. המאמר תורגם לעברית על-ידי חיים הלל בן ששון.

1 Leon Roth, 'Moralization and Demoralization in Jewish Ethics', *Judaism*, II, 4 (Autumn 1962), pp. 291-302.

מאמר זה בוחן את הציווי על מחיית עמלק, שאפשר שהוא המקרה הפרדיגמטי לתהליך פרשני מעין זה, כדי לנסות ולקבוע אלו הנחות מוקדמות ואלו שיטות הנחו את המסורת הרבנית.

ב

הבעייתיות שמציבים הצווים המקראיים הדורשים מהעם היהודי להשמיד את אומות כנען ולמחות את זכר עמלק מוכרת היטב לכול. מצוותיו הברוטליות של המקרא מזעזעות את הרגישות המוסרית שלנו:

וְהָיָה בְּהַנִּיחַ יְדֹד־אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל־אִיְכָבָה מִסָּבִיב בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יְדֹד־אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת־זִכְרֵ עַמְלָק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשָּׁכַח:²

וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל־שָׂאוּל ... וְעַתָּה שָׁמַע לְקוֹל דְּבַר־יְדֹד ... עַתָּה לְךָ וְהִכִּיתָהּ
אֶת־עַמְלָק וְהִחַרְמְתָם אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ וְלֹא תַחֲמַל עָלָיו וְהִמַּתָּהּ מֵאִישׁ עַד־אִשָּׁה
מֵעַלְל וְעַד־יוֹנֵק מִשׁוֹר וְעַד־שָׂה מִגְּמַל וְעַד־חֲמֹר:³

רַק מְעַרְיָה עֵמִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְדֹד־אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה לֹא תַחֲזִיחַ כָּל־נַשְׂמָה:
כִּי־הִחַרְם תַּחֲרִימָם הַחַתִּי וְהָאֲמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי הַחֹוִי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְדֹד־
אֱלֹהֶיךָ:⁴

כִּי יִבְיָאֵךְ יְדֹד־אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאֶרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָּא־שָׂמָה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם־רַבִּים
מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגְּרָגָשִׁי וְהָאֲמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחֹוִי וְהַיְבוּסִי שְׂבַעַה גּוֹיִם רַבִּים
וְעִצְיוּמִים מִמֶּךָ: וְנָתַנְם יְדֹד־אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הִחַרְם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא־תִכְרַת
לָהֶם בְּרִית וְלֹא תַחֲנַם:⁵

ציוויים מקראיים אלו מצאו את ביטויים בהלכה. כפי שהרמב"ם, מגדולי בעלי הסמכות ההלכתית בכל הדורות, אם לא הגדול שבהם, פוסק בחיבורו ההלכתי: "מצות עשה להחרים שבעה עממין ... וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תחיה כל נשמה' (דברים כ, טז) ... וכן מצות עשה לאבד זרע עמלק".⁶ הצווים המורים על השמדת כלל האוכלוסייה העמלקית והכנענית מציבים שני קשיים מוסריים מובחנים:

1. ג'נוסייד — רצח עם או השמדתה של קבוצה אתנית שלמה.
2. הרג מכוון של אזרחים חפים מפשע, כולל נשים, ילדים וטף.

2 דברים כה, יט.

3 שמואל א טו, א-ג.

4 דברים כ, טז-יז.

5 דברים ז, א-ב.

6 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, ה, ד-ה.

בבואה להתמודד עם קונפליקט קשה בין טקסט קנוני למחויבות מוסרית, עשויה מסורת דתית להגיב בכמה דרכים שונות של הנמקה לוגית:

א. הטיעון הקירקגוריאני – להכיר בסתירה שבין דת למוסר, ולהתעקש (אם מחוסר ברירה ואם בחרווה טרטוליאנית)⁷ שמצוותו של האל גוברת על דרישות המוסר.

ב. טיעון 'מוסריות כצו האל' (להלן, מצ"ה)⁸ – לטעון כי לא תיתכן סתירה אמיתית בין מוסר ובין מצוות האל, כפי שאלה מובנות באופן מילולי, שכן אלוהים הוא שמציב את הרף המוסרי הראוי. לטיעון זה לבוש אנליטי אשר מסביר כי רעיונות ונורמות של מוסר מוגדרים על-ידי האלוהים (מעצם מהותם), ולבוש אפיסטמולוגי הגורס כי רק האל מכיר באופן מוחלט את כל הסיבות והגורמים המוסריים הרלוונטיים לביצוע שיפוט מוסרי אמיתי, ושיפוט כזה – חזקה עליו שיוותר בלתי מובן לבני אנוש, בשל הבנתם המוסרית המוגבלת.

ג. הטיעון הכפרני – להכיר בסתירה הבלתי ניתנת ליישוב ולהסיק מכך שהרף המוסרי גבוה מן הציווי הדתי.

ד. הטיעון הקזואיסטי – להוכיח כי קיימות נסיבות מקלות או ליצור הנמקה מוסרית המצדיקה את המצווה אף שעולה ממנה רושם ראשוני של עוולה מוסרית.

בהמשך הדברים נפרוש אסטרטגיות אחדות המיושמות על-ידי המסורת היהודית, לדוגמה הזיקקות לעיקרון משפטי או תאולוגי מסדר גבוה יותר על מנת לבטל את המצווה, השהיה ליזמן בלתי מוגבל של הפעולה הנדרשת על-פי המצווה, ופרשנות של המצווה כאלגוריה. אולם קודם לכך נבקש להדגים כי ההסתייעות באסטרטגיות הללו היא תוצאה של עמדת המסורת הרבנית כלפי ארבעת הטיעונים האלה.

ג

אבי שגיאה הראה כי טיעונים א-ר-ב נעדרים מן המסורת הרבנית בכל הנוגע למצוות מחיית עמלק.⁹ לטיעון האנליטי החזק של תאוריית מצ"ה, שלפיה ציוויים אלוהיים מגדירים את המוסר ואת התפיסות האתיות, יש כמה התייחסויות קודמות בהגות

7 אב הכנסיה טרטוליאן העלה על נס את האי-הרציונליות כאידאל דתי במימרה המפורסמת שלו 'credo quia absurdum est' (אני מאמין משום שזהו אבסורד). הגם שטרטוליאן כיוון בדבריו לאמונה הבאה מסתירה לוגית, אין ספק כי הלה היה מוצא קורת רוח מרובה בקביעת עליונותה של מצווה אלוהית על פני דרישה מנוגדת של חוק מוסרי רציונלי.

8 במאמר זה נעשה שימוש במונח 'מצ"ה' כתרגום למונח DCM המציין את תורות ה-Divine Command Morality, בהתאם למאמרם של שגיאה וסטטמן (להלן, הערה 10).

9 Harvard Theological Review 87:3 (1994), pp. 323-346.

הנוצרית והמוסלמית; ואולם טיעון זה נעדר מן המסורת היהודית הקלסית. הוא מופיע מפורשות בכתובה היהודית רק במאה העשרים.¹⁰ אין ספק שרבנים ופילוסופים יהודים הסיקו מן הכתוב בכראשית יח, כה כי אלוהים שיצר ברית מקודשת עם אברהם מוכרח להיות כבול לאותן דרישות של צדק כפי שבני אדם מבינים אותן. זה היסוד המבדיל בין אלוהי אברהם ובין התפיסה האלילית שקדמה לו. זו גם הסיבה שפרשנים יהודים לא ראו מעולם בעקדת יצחק (בראשית כב) קונפליקט בין מצווה אלוהית למוסר. מקורות חז"ליים ראו בהתלבטותו של אברהם התלבטות הנעה בין ציות לאל לאהבת אב, שלא כקירקגור, המתאר אותה כהתלבטות הנעה בין דת למוסר, או בין הבטחה אלוהית לעתיד מזהיר ובין ציווי אלוהי להרוס הבטחה זו באמצעות הרג יצחק. כלומר, המסורת היהודית דחתה הבנה של ציווי אלוהי כציווי המתנגש עם ציווי מוסרי, וגם דחתה את האפשרות שציווי מוסרי תאולוגי יכול לבוא במקומו של ציווי מוסרי שרמוז בו קונפליקט.¹¹

בימינו נחלשה מאוד עוצמתו של טיעון המצ"ה. לאחר שחוינו את מוראות השואה, רצח העם הרואנדי, טבח אזרחים בידי טרוריסטים במדינת ישראל וההתקפה על מרכז הסחר העולמי בניו-יורק ב-11 בספטמבר, אי-אפשר עוד להעלות על הדעת כי אדם מוסרי יקבל ציווי דתי המצדיק הרג מכוון של נשים, ילדים ואחרים שאינם לוחמים. אני יכול לטעון כמובן שציווי דתי מצדיק אותי בבואי לרצוח חפים מפשע, אך אינו מצדיק את התנהגותו של מאמין אחר. אך בעושי כך אני משלם מחיר לוגי כבד, שכן אני עוזב את תחום הדיון המוסרי הרציונלי.¹²

- 10 ראו אבי שגיא ודניאל סטטמן, 'תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית', דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת-גן 1993, עמ' 116-144. שגיא וסטטמן מציינים את הקשר האנליטי במונח 'תלות חזקה' ואת הקשר האפיסטמולוגי במונח 'תלות חלשה'. התזה האנליטית מופיעה מפורשות לראשונה בכתובתו של ר' קלונימוס שפירא, אשר שרד את השואה. שבר מאוחר זה עם המסורת היהודית מציע אפשרות של אסימילציה מסוימת עם תאולוגיה נוצרית ומוסלמית, או כפי ששגיא וסטטמן מציגים זאת, התזה היא "נטע זר שלא יכול לגדול בכרם ישראל" (שם, עמ' 140).
- 11 ראו יצחק דב קורן, 'צלם אלוקים כגשר בין האחד לאחר', מנחם בן-ששון וחיים דויטש (עורכים), האחר – בין אדם לעצמו ולזולתו, תל-אביב 2001, עמ' 157-179 וכן יוסף ד' סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד, ירושלים תשכ"ח, הערות השוליים בעמ' 56-57.
- 12 הדבר נובע מכך שמאפיין מהותי של טיעונים מוסריים – ושל כל טיעון תקף מבחינה לוגית – הוא טבעם האוניברסלי: אם משהו מהווה טיעון תקף בעבורי, הוא בהכרח יהיה תקף בעבור כל אדם במצב דומה. טענות להתגלות אלוהים כדוגמת "האל ציוני לעשות X" חסרות אחיזה אמפירית ואף אינן ניתנות לשיפוט רציונלי. הן טענות אמונה אישיות, או לכל היותר קהילתיות, ומשום כך לא ייתכן להבחין בצורה רציונלית בין טענות אמת ובין צוים שקריים. ממילא אפשר להבין לאור זאת מדוע הכנסת טענות להתגלות אל תוך השיח המוסרי מבשרת את קריסתו. אשר על כן, בשיח הגיוני בין מאמיניהן של דתות שונות, לכל הטענות בדבר ציונים אלוהיים יש להעניק יחס שווה: או שכל הטענות האלה מתקבלות כתקפות, או שאף אחת מהן אינה מתקבלת כטענה תקפה.
- 13 נחום לאם, 'Amalek and the Seven Nations: A Case of Law vs. Morality' (המאמר

T

לא מכבר הוצע¹³ שאפילו כתבי הקודש העבריים אינם תומכים במצ"ה, ולראיה ספר דברים, המציע כביכול סיבות למחיית האומה העמלקית ("אשר קרך בדרך ויזנב בך כל-הנחשלים אחריו ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים").¹⁴ אפשר רק לשער אם קריאה מדוקדקת של הפרק או המחויבות היהודית לדיון מוסרי היא שמנעה מחז"ל שימוש במצ"ה, אך הנקודה החשובה היא שהמסורת היהודית מעולם לא החשיבה את הציווי האלוהי למחות את זכר עמלק כסיבה מספיקה ומוצדקת.¹⁵

אם המחשבה החז"לית דחתה את המצ"ה, היא גם אינה יכולה לתמוך באופציה השלישית, הטיעון בדבר הכפירה. ואכן, כפי ששמו מעיד, שום מסורת דתית אינה יכולה להשתמש בו ועדיין לשמור על עקביות תאולוגית או על סמכות מוסרית. אנו נותרים לפיכך עם שיטת ההנמקה המתפלפלת של האפשרות הרביעית, וזו בדיוק הדרך שבה המסורת היהודית מנסה לפתור את הבעיה של מצוות מחיית עמלק. "מנסה", משום שכפי שאטען להלן, היא אינה יכולה לפתור את הבעיה בדרך זו.

כפי שמדגים שגיאי, רוב המסורות הרבניות השתמשו בטיעונים מוסריים בעלי אופי תועלתני כדי להצדיק את מחיית עמלק – העמלקים לחמו מלחמה לא-צודקת בצורה לא-הוגנת ולפיכך השמדתם הכרחית כהרתעה נגד אחרים העושים כך;¹⁶ עמלק רע במהותו ועמו הוא אויב בנפש לאלוהים, השומר על הסדר המוסרי בעולם, ועל כן יש לחסל את העמלקים כדי לשמור על סדר מוסרי זה;¹⁷ השמדת עמלק הכרחית כדי למנוע מצאצאי העם הזה להשמיד את העם היהודי, כמו במקרה של המן, צאצאו הפרסי של עמלק;¹⁸ ציות למצווה להשמיד את עמלק מלמד אנשים לציית למצוות האל בכלל, ובכך מונע מהם להחליט על דעת עצמם החלטות שבמקרים אחרים סופן רצח ואלימות;¹⁹ עמלק מייצג מחויבות לכוח פיזי, למלחמה ולאלימות. למען הצדק והשלום יש להשמיד את כל העמלקים.²⁰

טרם פורסם, והוא מבוסס על הרצאת המחבר שניתנה בפורום האורתודוקסי של ישיבה-אוניברסיטה ב-14 במרס 2004).

14 בספר דברים כ, יח גם ניתנת סיבה להשמדת הכנענים: "למען אשר לא-יילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם לידוד אלהיכם".

15 אני מודה לפרופ' לואיס ניומן שהצביע על כך כי העובדה שהתנ"ך מספק סיבות למצווה אינה מרמזת בהכרח שבהעדר הסיבות הללו לא היתה המצווה תקפה. דבר זה נכון מבחינה לוגית, ובכל זאת, העדר עדות למצ"ה במסורת היהודית מראה כי חובת ההוכחה מוטלת על התומכים בתאוריית מצ"ה כתאוריה יהודית מתקבלת על הדעת, ולא על הדוחים אותה. אפילו הדוגמה הבאה הלקוחה מיומא כב, ע"ב, המלמדת אנשים לציית למצוות ולא לנהוג על-פי שיקול דעתם, מצביעה על נימוק תועלתני למצוות (מניעת אלימות והרג בעתיד). לפיכך מצוות אלוהיות חינוכיות אולי רק ככלים חינוכיים ולא כטיעוני מוסר מוצדקים.

16 אברבנאל על דברים כה, יז.

17 רמב"ן על שמות יז, טז.

18 בטיעון דטרמיניסטי זה יש בעיה תאולוגית נוספת מבחינתה של המסורת היהודית. יש בו קרבה מסוכנת למניעת בחירה חופשית מהעמלקים, תפיסה שהיא בגדר כפירה.

19 יומא, כב ע"ב.

20 שמשון רפאל הירש, במעגלי שנה, בני-ברק 1966, כרך ב, עמ' 190-193.

ה

בניסיון להציג טיעונים המצדיקים את הרג העמלקים, המסורת היהודית מניחה כי על מצוות אלוהיות להתבסס על יסודות מוסריים (או כפרפרזה על אפלטון באויתפרון: "אלוהים ציווה מעשה כיוון שהמעשה נכון"), וכי המסורת הרבנית מחויבת גם היא להנמקה מוסרית. למרות חשיבותן של נקודות לוגיות אלו, אין להכחיש כי הטענות המפולפלים האלה אינם משכנעים – ההלכה אוסרת נטילת חיים מחף מפשע אפילו על מנת להציל אדם אחר. הדעה הרווחת בגמרא מראה כי חלה על האדם חובה למות ולא להרוג במצב כזה. שפיכות דמים היא אחד משלושת האיסורים של ייהרג ובל יעבור, כלומר איסורים שאסור לאדם לעבור עליהם אפילו על מנת להציל את חייו – מעין 'הצו הקטגורי' ההלכתי.²¹ יתרה מזאת, ההלכה מעדיפה כי אנשים רבים ימותו יותר משהיהו גורם עקיף להרג, או שותפים להרג, ולו של אדם חף מפשע אחד.²² העיקרון המוסרי הוא 'אין מאבדים נפש (חפה מפשע, אפילו) מפני נפשות רבות (חפות מפשע)'. היסוד למוסר א־תועלתני זה היא האקסיומה שחיי אדם נוצרו בצלם אלוהים ולכן הם בעלי ערך בלתי־ניתן־להגדרה ואפילו אינסופי.²³ חוסר היכולת לקבוע ערך לחיי אדם מונע חילופים תועלתניים של חיי חף מפשע זה תמורת חף מפשע אחר, ויש בו כדי להסביר מדוע הצדקה מוסרית בדיעבד להקרכת חיים כזו כמעט אף פעם אינה מופיעה בדיון הלכתי.²⁴

- 21 סנהדרין עד, ע"א; רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ה, א.
- 22 ירושלמי, תרומות ח, י; משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ה, הלכות ה, ז; תוספתא תרומות, פרק ז הלכה כ.
- 23 בהתבסס על הבנתם ליישום החוקי במקרה שהובא בתרומות, הרמב"ם (שם) ורוד בן שמואל מלכוב (בעל הט"ז, פירוש ליורה דעה, קנז, א) אימצו את דעתו של ריש לקיש שאפשר להבין אותה כדעה המניחה שלחיי אדם ערך אינסופי; ואילו מנחם המאירי, יחיאל ויינברג ואחרים אימצו את דעתו של ר' יוחנן, שאפשר להבינה כדעה המניחה שלחיי אדם ערך מוחלט אך לא־ברור. להסבר רחב יותר ראו להלן, הערה 24.
- 24 למיטב ידיעתי, המקרה היחיד של שיקול תועלתני בדיון ההלכתי בקשר להקרכת חיי חף מפשע שאינו מציב איום על אחרים, וזאת כדי להציל את חייהם של אדם אחד או יותר, מופיע במקרה שהאדם החף מפשע הראשון ימות במהרה בכל מקרה. הדוגמה הפרדיגמטית למצב טרגי זה מתוארת בתרומות. אסכולת הערך האינסופי (ראו בהערה הקודמת) המצוטטת שם גורסת כי אפילו על מנת להציל אנשים רבים אין הצדקה למסור פרט חף מפשע לידי מרצחים, אף שנחרץ גורלו של הלה למות בקרוב בכל מקרה. אסכולת הערך הלא־ברור ומנחם המאירי (בפירושו לסנהדרין עב, ע"ב) גורסים כי יש היתר למסור אדם חף מפשע מסוים על מנת להציל חייהם של אחרים. ניתן להצדיק ויכוח זה באופן מתמטי – אם ערך חייו של הפרט העומד לדיון מיוצג על־ידי הערך החיובי X וערכם של החיים האחרים מיוצג על־ידי הערך החיובי Y, האסכולה הראשונה סבורה כי $X+Y=X$, ואילו האסכולה השנייה מחזיקה בדעה $X < X+Y$. אם $X > 0, Y > 0$ רק $X =$ אינסוף מיישב את המשוואה הראשונה. חשיבות מכרעת יש להכרה כי הדיון כולו והרשות למסור חיי אחר מוגבלים למצב חירום שבו נחרץ גורלו של האדם למות בכל מקרה. מכאן שלוויכוח זה חשיבות מועטה בכל הנוגע לטיעונים המוסריים המתייחסים להרג אזרח עמלקי או כנעני שאיננו מאיים, וששרידותו אינה מוטלת בספק. נוסף על כך, גם דין רודף אינו רלוונטי במקרה דנן. מצב הרודף שונה מן הבחינה המוסרית מפני שהרודף מהווה איום ברור ומקדי ועל כן איננו נחשב לחף מפשע. דין רודף מובחן גם מן הבחינה המשפטית מכיוון שהפסיקה מתירה להרוג את הרודף רק כמוצא אחרון, ואילו הצו המתייחס לעמלקים דורש את קטילתם כפעולה נורמטיבית.

רק לאחר זמן רב חשפו פילוסופים של המוסר את טעותה של האתיקה התועלתנית מבית-מדרשו של ג'ס מיל, בשעה שהצביעו על כך ששום מנה של טוב, גדולה ככל שתהיה, אינה יכולה להצדיק הרג שרירותי של אדם חף מפשע. זוהי מהותו של רעיון הצדק המתקן – הרג מכוון של אדם חף מפשע אינו עונש הוגן, אלא אגרסיביות בלתי מוצדקת. נוסף על כך, שום הנמקה תועלתנית בדבר מניעה של עוול בעתיד אינה יכולה להצדיק קטל המוני מכוון של תינוקות או של אזרחים בלתי מזיקים. זו אינה רק אמת אבסטרקטית, נחלתם של פילוסופים בלבד, אלא לקח חמור הנלמד מן ההיסטוריה של העת האחרונה. השמדתם המתוכננת של מיליונים בתנורי אושוויץ הבהירה לכול כי אין בנמצא התנהגות מחרידה כל כך עד שתוכל לשמש צידוק להשמדתם של מיליון תינוקות. באותה מידה לא תיתכן הצדקה מוסרית להרג המוני ומכוון של אזרחים למטרות פוליטיות או דתיות. הכחשתה של עמדה זו מובילה להתמוטטות של ההבחנה בין מלחמות צודקות למלחמות שאינן צודקות, ולהוראה כי הטרור הוא מוסרי. הצו – יהא זה צו אלוהי או אנושי – לבצע ג'נוסייד כנגד כל העמלקים סובל מאותו פגם מוסרי. כל הנמקה של צו זה אינה תקפה.

יש בסיס להניח כי בעלי הסמכות המסורתיים הבינו היטב כי הטיעונים הללו לעולם לא יוכלו להצדיק את מצוות השמדה. המסורת היהודית סירבה להסתפק בטיעונים התועלתניים הללו והתמודדה באופן אפקטיבי עם הבעיה המעשית של היענות לצו, וזאת באמצעות הפסיקה התלמודית (הנורמטיבית) של ר' יהושע שלפיה "כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות (שכבש)".²⁵ התלמוד עושה שימוש בעיקרון זה ומסיק כי לאחר מסע הכיבוש של המלך האשורי, היכולת לקבוע מי היה שייך לעממים הכנעניים הפכה לבלתי אפשרית. מבחינה לוגית, כוחו של היקש זה יפה גם לאומה העמלקית, משום שאין זה סביר שסנחריב נמנע מיישום המדיניות הזאת כלפי העמלקים שנכבשו על-ידו. ואכן, בעלי סמכות רבניים רבים, מימי הביניים ועד התקופה המודרנית, החילו את העיקרון של ר' יהושע על עמלק.²⁶

וכך, בשל חוסר ודאות בזהו הגנאולוגי, נמנעה באופן עקרוני מכל יהודי היכולת לקיים את מצוות השמדת העמים האלה. דבר זה עומד בקו אחד עם דוגמאות נוספות של האסטרטגיה החזו"לית להפוך חוקים מקראיים מסוימים לבלתי ניתנים לביצוע, או כמעט בלתי ניתנים לביצוע, כגון הוצאתו להורג של בן סורר ומורה (דברים כא, יח-כא; סנהדרין עא, ע"א), מיתת בית-דין (מכות א, י), והשמדת עיר הנידחת (דברים יג, יג-טז; סנהדרין עא, ע"א). נוסף על כך, ישנה מסורת רבנית הגורסת כי כל קיום של מצוות מחייבת זכר עמלק נדחה ועומד עד לימות המשיח.²⁷ הפועל היוצא מן הפרשנויות הללו הוא הפיכת הצווים לבלתי ניתנים לביצוע, וכתוצאה מכך גם הימנעות מכל התנהגות בלתי מוסרית שעשויה לנבוע מקיום הצווים ככתבם וכלשוונם.

25 ידים ד, ד, וכן ברכות כח, ע"א.

26 אלימלך הורביץ, 'מדרו של משה עד דורו של משיח; היהודים מול "עמלק" וגלגוליו', ציון, סד, ד (תשנ"ט), עמ' 425-454.

27 ראו פירוש הרדב"ז על משנה תורה, הלכות מלכים, ה, ה.

אין כל סיבה לחשוב שר' יהושע המציא בדיה היסטורית, שכן בהחלט היה נהוג בקרב כובשים עתיקים לערבב את האוכלוסיות הכבושות זו בזו על מנת להפחית את הסיכוי למרידה מאורגנת. אולם ראוי לציון המשקל המשפטי שהעניקה המסורת התלמודית לעובדה היסטורית חסרת ערך זו.

על מנת להבין את אופיה הייחודי של הפסיקה התלמודית, אפשר לחשוב על התרחיש הזה: הצבא הישראלי צועד בסני, מונהג על-ידי האלוף יגאל ידן, שהוא ארכאולוג מוסמך במקצועו. במהלך אחת החניות ידן חושף מסמכים הקבורים בחול, המעידים כי אחד השבטים אשר חי באזור מתייחס בוודאות לכנענים המקראיים. ידן מציג את המסמך בפני ההיסטוריונים והאנתרופולוגים המובילים בעולם, אשר פה אחד מסיקים כי המסמכים מקוריים ואף מדויקים. במילים אחרות, כל חוות הדעת המדעיות מאששות את הטענה כי חברי קבוצת אנשים זו הם צאצאים של הכנענים. האם יהודים שומרי מצוות מחויבים לפעול על-פי המידע האמפירי המרעיש הזה ולהשמיד את הכנענים? ככל הנראה התשובה היא שלילית, שכן העיקרון התלמודי של ר' יהושע יגבר על העדויות המדעיות, ומצוות ההשמדה תישאר בלתי ישימה.²⁸ משמעות הדבר היא כי העיקרון פועל לא כתצפית היסטורית ואף לא כטענה אמפירית, אלא ככלל משפטי בלתי ניתן להפרכה. עיקרון קבוע בעל כוח משפטי הגובר על מצווה אלוהית הוא תופעה נדירה במסורת המשפטית היהודית. לא מן הנמנע להניח כי בעלי סמכות חז"ליים רוממו דעה זו לכדי עיקרון הגדרתי קטגוריאלי דווקא משום שחשו את הבעיות המוסריות האדירות שביישום המצוות באופן מילולי.



בעלי התלמוד לא היו פילוסופים, אלא מורים אשר דאגתם העליונה היתה נתונה לקידום עשיית פעולה נכונה, בהתאם לדרך שבה הם הבינו טקסטים מקודשים. הם הצליחו למנוע מצב שיהודים יבצעו ג'נוסייד או יהרגו חפים מפשע בהסתמך על המצווה האלוהית, אולם הם הותירו את הבעיה התאולוגית-הרעיונית: כיצד יכול אלוהים לצוות על דבר לא-מוסרי – אפילו באופן תאורטי? ”השופט כל הארץ לא יעשה משפט?” לא ייתכן שאלוהים היה יכול אי פעם להורות על מצווה לא-מוסרית להרוג עוללים, קטינים ונשים, או למחות אומה שלמה.

הסוגיה התאולוגית הושארה לבעלי הלכה מאוחרים יותר, עם עקמימויות פילוסופיות שיש לפתור. היא הושתתה עד המאה השתים-עשרה, אז הגה הרמב"ם פתרון אלגנטי לבעיה. אמנם במורה נבוכים הוא פסל במפורש הרחבה של הצו לשבטים אחרים מלבד עמלק,²⁹ אולם דווקא בקורפוס ההלכתי שלו, משנה תורה, הוא יצר את פריצת הדרך הרעיונית. בתור איש הרוח והפילוסוף היהודי הגדול ביותר בהיסטוריה, הרמב"ם אימץ

28 לא מצאתי שום דיון הלכתי אשר מקדם, ולו במישור התאורטי, את ביטול העיקרון של ר' יהושע. מורה נבוכים, חלק ג, נ.

פרשנות רדיקלית של הטקסט המקודש ושל ההלכה הנובעת ממנו. המהלך הראשון שלו היה לפרש באומץ את דברים פרק כ באופן המנוגד למשמעותו הפשוטה ולדעה הרווחת בתקופתו. בפסוקים י-טו כתוב כך:

כִּי תִקְרַב אֶל עֵיר הַלְּחָם עָלֶיךָ וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם: וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעֲנֶה וּפְתַחְתָּהּ לָךְ וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ יִהְיוּ לָךְ לְמַסַּע וְעִבְדוּךָ: וְאִם לֹא תִשְׁלַם עִמָּךְ וְעִשְׂתָּהּ עִמָּךְ מִלְחָמָה וְצִרְתָּ עָלֶיהָ: וּנְתַנָּה יְדוֹד אֱלֹהֶיךָ בְיָדְךָ וְהִכִּיתָ אֶת כָּל זְכוּרָהּ לְפִי חָרֵב: רַק הַנְּשִׂיִם וְהַטֹּף וְהַבְּהֵמָה וְכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה בְעִיר כָּל שְׁלָלָה תָּבֹז לָךְ וְאֶכְלָתָ אֶת שְׁלָל אֵיבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן יְדוֹד אֱלֹהֶיךָ לָךְ: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הָעָרִים הַרְחֹקֹת מִמָּךְ מֵאֹד אֲשֶׁר לֹא מְעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה:

פסוק טז ממשיך כהנגדה למלחמות ה'מרוחקות' המתוארות לעיל, ומפרט את המטרות והכללים של המלחמה כנגד העממים הכנעניים: "רק מערי העמים האלה אשר ידוד אלהיה נתן לה נחלה לא תחיה כל נשמה".

קודם לרמב"ם ראתה המסורת ההלכתית בקריאה לשלום (פסוק י) קריאה רלוונטית במלחמות נגד "הערים הרחוקות ממך"³⁰ – כלומר, בהתאם לפשט הכתוב. אולם הרמב"ם פירש את הדרישה לקרוא לשלום כדרישה החלה על כל מלחמה שנלחמים יהודים – כולל המלחמות נגד הכנענים והעמלקים.³¹ נראה כי לדידו של הרמב"ם מעולם לא היתה המלחמה בגדר בררה ראשונה במעלה או העדפה אלוהית.³² מבחינתו מלחמה היא תמיד רע הכרחי שיש לפנות אליו אך ורק כאשר האויב סירב לקריאה לשלום או דחה את הכללים הבסיסיים של סדר חברתי באשר הוא (איסורי שפיכות דמים, גנבה, עריות, אכזריות, עבודת אלילים, וחילול השם המתבטא בחוסר סובלנות כלפי עבודת האל, ומצוות עשה לקיים מערכת חוק ומשפט ולחיות תחתיה), הירוע בשיח הרבני בכינוי 'שבע מצוות בני נח'.

הרמב"ם השתמש בקריאה לא שגרתית זו ליצירת בסיס לטענה המרעישה הזאת שלו: אם כנענים או עמלקים כלשהם יקבלו עליהם שלום וכללים של סדר חברתי, חל איסור לקטול אותם.³³ הפרשנים, העומדים תוהים מול פסיקה זו הסותרת מניה וביה את הצו המקראי, מסיקים כי הרמב"ם בוודאי גרס כי אם כנעני או עמלקי מקבל עליו את השלום ואת חוקי התרבות, הרי שאין הוא נכלל עוד בקטגוריה ההלכתית של כנעני או עמלקי.³⁴ במילים אחרות, הרמב"ם שינה את הקטגוריה מאתנית-גנאולוגית לקטגוריה התנהגותית. חשוב לציין כי הקריאה הלא-שגרתית של הרמב"ם את דברים פרק כ וההלכות הנובעות ממנו הפכו לנורמה בעקבות הפסיקה שלו.³⁵

30 ראו פירוש רש"י על הפסוק ובספרי שם.
 31 משנה תורה, הלכות מלכים, ו, א, ופירוש הלחם משנה לאברהם די בוטן, שם.
 32 ומכאן שלדידו של הרמב"ם לא קיים מושג של 'מלחמת קודש', כלומר מלחמה כאידאל דתי. הרב נכון אפילו לגבי 'מלחמת מצווה'.
 33 משנה תורה, הלכות מלכים, ו, ד.
 34 פירוש הכסף משנה לרב יוסף קארו, שם.
 35 ראו פירוש של הרמב"ן שם. הרב שלמה גורן, בן-זמננו, טוען בתמצית שו"ת המלחמה שלו, משיב מלחמה, עמ' 153, כי כמעט כל הראשונים אוהזים בעמדה זו של הרמב"ם.

הרמב”ם לא ציין מעולם את ההיגיון התומך בטרנספורמציה הזאת, אולם בהחלט ייתכן כי הוא פעל בתגובה לבעיה התאולוגית-הרעיונית. הרמב”ם הכיר ללא ספק את הטקסט במדרש תנחומא, פרשת צו, סימן ג, אשר טוען – על בסיס מוסרי – כנגד הרג של אמורים חפים מפשע. מסקנתו של המדרש היא שמה שסירב להרוג את האמורים החפים מפשע, ואת הכרעתו זו של משה קיבל גם הקדוש ברוך הוא.³⁶ אולם הרמב”ם פיתח מסקנה זו לכדי הנחיה הלכתית של ממש אשר מולידה את האפשרות להבין את המצוות האלוהיות כמצוות הקרובות יותר לדרישות הרעיוניות הנגזרות מרעיון הצדק ומהרעיון בדבר התחייבותו של האל לפעול על-פי סטנדרטים של צדק.

אם נרצה להיות עקביים בהבנתנו את מושגי הצדק, עלינו להחיל את הקריטריון ההתנהגותי על פרטים מקרב עמלק והכנענים, ולא על האומה בכללותה. הרמב”ם אמנם לא עשה כן במפורש בנוגע לעמלק ולכנען, אולם רמז לכך כאשר פסק כי אסור לקרוא מלחמה על יחידים (בניגוד לאומות) בהלכות מלכים, ו, א: ”אין עושין מלחמה עם אדם בעולם, עד שקוראין לו לשלום – אחד מלחמת הרשות, ואחד מלחמת מצוה“ (ההדגשה שלי).

הוציא את עובדי האלילים, נראה כי הרמב”ם דחה לגמרי את הרעיון של ענישה קולקטיבית. ואכן, לאחר השימוש בלשון המקראית ”זרע עמלק“ במורה נבוכים חלק ג, מא, הוא מערער את רעיון הענישה הקולקטיבית על-ידי שהוא מבהיר כי הפעולה כנגד עמלק זהה לעונש הראוי ל”בן בליעל“, וחיבת להיות ”כדי רשעתו“ (דברים כה, ב), וכי עמלק נהרג בחרב מכיוון ש”קדם למלחמה“. כל אלה הם רמזים לצדק מתקן, שבו העונש מוכרח להיות מותאם להתנהגות ספציפית. אם כך, המצווה חלה רק על פרטים בגירים ובעלי דעת, הנושאים באחריות משפטית להחלטותיהם ההתנהגותיות, ורק על בגירים בעלי דעת אלו המקדמים אלימות מתוך עיקרון ומקעקעים את יסודותיה של חברה תרבותית.³⁷ בסופו של דבר המסורת ההלכתית, בהרחיבה את ההיגיון הפנימי של דברי הרמב”ם, קבעה במפורש את קריטריון ההתנהגות האישית כתנאי להרג, אפילו בעבור הכנענים.³⁸ במילים אחרות, קיום המצווה יכול לכונן אך ורק ענישה של פרטים

36 ”אמר הקב”ה אני אמרתי כי החרם תחרימם ואתה לא עשית כן חייך כשם שאמרת כך אני עושה שנאמר (דברים כ) כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום“. אני מודה לאביעזר רביצקי אשר העיר את עיני לגבי מקור זה.

37 אף-על-פי שדברים יג, יג-טז מחייב את הריגתם של כל תושביה של עיר הנידחת, הרמב”ם פסק כי חל אסור להרוג את אלה שאינם עובדי אלילים מתוך הערים הללו (משנה תורה, הלכות עבודה זרה, ד, 1). בפסיקה זו הוא פוסע בעקבות מסורת קדומה המעוגנת במדרש תנאים לדברים, (עמ’ 67, 69, מהורות הופמן) ובסנהדרין ט, א, שם עולה הדרישה לעדות ולהוכחתה של אשמה אישית טרם ההוצאה להורג. הרמב”ם פסק עם זאת כי דינם של הנשים והילדים של עובדי האלילים הוא מוות. חשוב לציין בהקשר זה את התנגדותו הנמרצת של ר’ מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ”ה) לפסיקה האחרונה. הוא התעקש כי אין לנקוט כל פעולה כנגד נשים וילדים – זאת מתוך מניעים מוסריים מובהקים: ”חלילה לאל מרשע“. לדיון רחב יותר בשאלת ענישה קולקטיבית ובמחלוקת הלכתית זו, ראו משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים 1997, פרק שישי.

38 בעקבות פרשנותו של הרמב”ם למצוות המלחמה ככנענים התקדם הנצי”ב בצעד לוגי נוסף. הוא הגביל את מושא החובה המקראית להרג עממי כנען והחיל אותו רק על כנענים פרטיים תוקפניים אשר חחרו מלחמה נגד יהודים. עיינו העמק דבר על דברים ז, ב.

מאיימים, והמושאים האפשריים היחידים של המצווה האלוהית הרצחנית-לכאורה יהיו פרטים ותוקפניים המחויבים להרס אלים של הסדר המוסרי של החברה.

תחת שיפנה להיגיון קזואיסטי על מנת להגביל את תחולת הציווי או להפוך אותו לכלתי ישים, פתר הרמב"ם את הבעיה באופן רעיוני, באמצעות הגדרה מחודשת של המצווה, במטרה לאפשר את עקביותה עם הדרישות של שיקול דעת מוסרי.³⁹ ניכר כי הוא הבין שלא יישום ספציפי של ג'נוסייד הוא פסול, אלא הרעיון עצמו הוא כזה. אף פלפול לא יצליח להביא את המצווה לעמק השווה עם דרישות המוסר או עם 'עקרון הצדק' ההלכתי, קרי "לא-ימותו אבות על-בנים ובנים לא-ימותו על-אבות — פי איש בְּחַטָּאוֹ יָמוּתוֹ".⁴⁰ אפשר לטעון כי פתרונה של המסורת הוא משפטי לחלוטין כיוון שהמערכת ההלכתית והרמב"ם פשוט בחרו להעדיף את העיקרון ההלכתי הנ"ל על פני הפרשנות המילולית של המצווה המקראית. ברם, בחירה זו מעוררת שאלה, מכיוון שהגישה ההגיונית יותר היתה צריכה להיות יישום של עקרון הצדק באופן כולל, והשעיה שלו רק במקרה של מצווה סותרת במפורש המוגבלת למקרה מובחן היטב, לדוגמה מצוות מחייבת עמלק. בלעדי השיקולים המוסריים, קשה להסביר מדוע בחרה המסורת היהודית בעקרון הצדק על פני הקריאה המילולית של הציווי על עמלק.

הרמב"ם מחזק את התמיכה בסברה זו בהלכה הבאה, שבה הוא עומד על כך שהמצווה היתה קיימת תמיד כפי שהוא מסביר אותה, ושיהודים פעלו על-פי פרשנות זו בניסיונותיהם לקיים את המצווה, מהמלחמה הראשונה נגד הכנענים בתקופתו של יהושע ואילך. בין שטענה זו נכונה מבחינה היסטורית בין לאו היא היתה הכרחית לתאוריות המוסריות והתאולוגיות של הרמב"ם.

אפשר לנסות להתיר את סבך המצוות הלא-מוסריות באמצעות הצבת תאוריה של התפתחות מוסרית: המצוות נחשבו מוסריות בתקופת המקרא, אולם בשל התקדמות במוסר האנושי אנו רואים בהן כעת מצוות לא-מוסריות. התפתחותם של סטנדרטים מוסריים לאורך ההיסטוריה היא תזה בעלת תימוכין אמפיריים רבים, אשר תואמת את התפיסה הרבנית המסורתית של האופן שבה התגלות באה לידי ביטוי בהיסטוריה.⁴¹ בתוך תחומה של הפילוסופיה היהודית וההלכה אין ליהודים כל מחסום לוגי לקבל כי אלוהים נתן את התורה והמצוות בדרך שתאפשר לערכים הגלומים בהן להיחשף בהדרגה. ייתכן כי זוהי הסיבה שהמקרא התיר או הסדיר מוסדות כגון פוליגמיה ועבדות, ועונשים כבדים הוטלו על כופרים בהיסטוריה היהודית הקדומה, אך כיום הם אינם בשימוש מסיבות עקרוניות. אכן, על מנת שאיזושהי התגלות תהיה מובנת ומוערכת על-ידי בני-אדם בכל תרבות ותקופה היסטורית, מידה כלשהי של התפתחות ערכית פנימית נראית חיונית.

39 ראויה לציון העובדה כי באותו הפרק הרמב"ם מנסח תנאים מוגדרים לשלום, כגון עבדות, השפלה ומיסוי, אשר נראה כי אינם עקביים עם הנורמות העכשוויות של לחימה צודקת.

40 דברי הימים ב כה, ד. ראו גם אבני נזר לר' אברהם בורנשטיין, אורח חיים, תקח, ב.

41 ראו תחום רבינוביץ', דרכה של תורה — פרקים במחשבת ההלכה ובאקטואליה, ירושלים תשנ"ט.

הרמב"ם אימץ בבירור תאוריה תאולוגית של התקדמות אשר מחייבת התקדמות מוסרית,⁴² אולם תזה זו לא היתה יכולה לעזור לו בסוגיה דגן. אם תזת ההתקדמות המוסרית טוענת כי יש סטנדרט מוסרי אובייקטיבי ונצחי (כגון הימנעות מהריגת חפים מפשע), הידוע מאז ומעולם לאל אולם מובן על-ידי בני אדם רק לאחר התפתחותה של מודעות מוסרית גבוהה יותר, אז הקושיה בעינה עומדת, שכן לפי זה אלוהים ציווה דבר בידעו כי דבר זה בלתי מוסרי אף בתקופת המקרא. אם התזה גורסת שאף לאל עצמו מודעות מוסרית מתפתחת, הרי שדיעתו והווייתו של אלוהים עוברות שינויים, מסקנה אשר מולידה סכך של בעיות תאולוגיות לתפיסתו של הרמב"ם את האל, אשר הזמן וההשתנות אינם חלים עליו.⁴³

ז

מן הדברים עולה אפוא כי המסורת היהודית יישרה עתה את הבעיה המוסרית המעשית וכן את הבעיה הפילוסופית, או במילים אחרות, נטרלה לגמרי את המצוות לג'נוסייד. אם כן, מהי מטרת הציווי? למעשה לא המסורת היהודית ולא הרמב"ם נזקקו למצוות אלו על מנת לחייב את השמדתם של אלה המסורים למלחמה או אלה המסרבים לנהוג לפי הנורמות הבסיסיות של חברה תרבותית. דבר זה ידוע ממקום אחר בהלכה.⁴⁴ אפילו ברמה היוריסטית בלבד, הניתוח שערכנו עד כה הפשיט את מצוות מחיית עמלק מכל ערך שהוא. היא אינה מעלה או מורידה מהקורפוס של החוק או האתיקה היהודיים.

אפשרי הדבר כי שיקול זה הפריע לפרשנים הרבניים המסורתיים, אשר היו מחויבים למציאת משמעות בכל תג ותג מכתבי הקודש. כמה הוגים ימ"בינימיים ואחריהם גם אדמו"רים חסידיים תרגמו את משמעותו המילולית של הצו למטפורה והסבירו את מצוות מחיית עמלק כמתייחסת למחיית היצר הרע הפרטי של כל אדם.⁴⁵ המלחמה נגד עמלק הפכה עקב כך למאבק הפסיכולוגי הפנימי של כל אדם עם עצמו.

ייתכן שחשש זה הוא שהטריד את המסורת התלמודית הליטאית רבת-התהילה, המתחילה בר' אליהו בן שלמה זלמן (הגאון מווילנה) ונמשכת בשושלת הרבנית המפוארת של משפחת סולובייצ'יק.⁴⁶ ר' משה סולובייצ'יק (1876-1941) קבע כי האומה העמלקית מעולם לא התבוללה ללא הבחנה. ככל הנראה, מבלי להתחשב

42 ראו על כך במורה נבוכים, חלק ג, לב. מחויבותו להיסטוריה משיחית מולידה התקדמות מוסרית. ראו: משנה תורה, הלכות מלכים, יא, ד, וכן יב, ה; מורה נבוכים, חלק ג, יא.

43 משנה תורה, הלכות תשובה, ה; מורה נבוכים, חלק א, סו, וכן חלק ב, א.

44 ראו משנה תורה, הלכות מלכים, ח, י.

45 פרשנות ימ"בינימיית זו מצוטטת (מתוך הבעת מורת רוח) על-ידי בעלי סמכות תלמודיים ורציונליסטים ימ"בינימיים. ראו Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1974 pp. 340-341, וכן שגיא (לעיל, הערה 9), עמ' 73, להפניות ספציפיות.

46 על אודות הטענה כי הגאון מווילנה החזיק בקו לוגי זה, עיינו אצל הורביץ (לעיל, הערה 26), עמ' 428.

בהגבלה של הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק ג, נ) את המצווה כחלה רק על זרע עמלק ממש,⁴⁷ הוא שאב תימוכין לעמדתו מהבנתו הלא-ביולוגית של הרמב"ם את קטגוריית עמלק במשנה תורה, שם הרמב"ם אינו מונה את עמלק עם השבטים שעקבותיהם אבדו.⁴⁸ בדבריו שנאמרו בעיצומה של התקופה הנאצית, התעקש הרב סולובייצ'יק כי עמלק הוא אב-טיפוס לכל אדם המנסה להשמיד את העם היהודי וכי המצווה למחות באופן פיזי אנשים כאלו עדיין עומדת בעינה. במקום לצמצם את הקטגוריה עד להתאיינותה, הוא הרחיב אותה לכל הפרטים אשר מפגינים התנהגות לא-מוסרית זו. בנו, ר' יוסף דב סולובייצ'יק (1903-1993), החיל טענה זו בשנות החמישים של המאה העשרים על ערבים המנסים להשמיד את ישראל.⁴⁹ חשוב לציין כי הפרשנות האחרונה שהוצגה צמצמה את הפוטנציאל לפרשנויות ולפעולות עצמאיות, פרטיות ולא-מוסריות, על-ידי הגבלת הצו האופרטיבי לקהילה היהודית כקולקטיב.

המצווה למחות את זכר עמלק משקפת את הנחישות המקראית הגורסת כי רוע קיצוני קיים גם קיים בחוויה האנושית וכי אנשים המגנים על הסדר התרבותי מחויבים להשמיד איום זה ללא פשרות. היא טוענת כי התגובה המוסרית הראויה כלפי רוע קיצוני כזה היא עצמה קיצונית בחומרתה – כי אל לו לאדם להציע רחמים או מחילה, אלא רק טרנספורמציה מוסרית מן המסד של אנשים המסורים לרוע כזה. הצו המוסרי דורש דחייה של כל הסכם לדר-קיום, משום שבסופו של דבר דר-קיום אינו אפשרי. רוע מוחלט, כל עוד לא הובס לגמרי, מביא לבסוף להשמדה של היסודות המוסריים והחברתיים של התרבות האנושית.

מטבע הדברים, כל פרשנות מילולית של הצו להשמיד ללא הגבלה פרטים הנחשבים להתגלמות של רשע, משלחת אימה בלבותיהם של אנשים בעלי פיקחון מוסרי. הפוטנציאל ליישום מחריד שלה הוא מזועזע. במהלך מסעות הצלב החשיב האפיפיור אורבן השני את כובשיה המוסלמים של ירושלים בתור עמלק, בימי הביניים ראו יהודים את הנוצרים בתור עמלקים, ובימינו-אנו יהודים החילו את התווית העמלקית על העם הפלסטיני וגם על יהודים שמאלנים, ציונים וגורמים ממלכתיים ישראלים התומכים במסירת אדמה לפלסטינים.⁵⁰ אין מדובר כאן כרטוריקה בלבד, אלא היתר לאנשים בעלי מוטיבציה דתית להרוג. אין ספק כי פוטנציאל האלימות הזה הוא שהוביל את חכמי התלמוד, הוגי ימי הביניים ורבנים מן העת החדשה לנסות ולהגן

47 ניתוח מצוין של הגבלה זו אפשר למצוא אצל Josef Stern, 'Maimonides on Amalek, Self-Corrective Mechanisms, and the War Against Idolatry', Jonathan W. Malino (ed.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, VT 2004, pp. 364-366. גם הרמב"ם רומז להגבלה זו באופן המיון של מצווה זו בספר המצוות, מצוות עשה קפח.

48 משנה תורה, הלכות מלכים, ה, ד. מסתבר שהרב סולובייצ'יק הפריד בין הלכה ד להלכה ה בפרק ה, משום שנוסח הלכה ה הוא "וכן מצוות עשה לאבד עמלק".

49 יוסף דב סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', בסוד היחיד והיחד, בעריכת פינחס הכהן פלאי, ירושלים תשל"ו, עמ' 391-394, ראה הערה 23.

50 ראו הורביץ (לעיל, הערה 26), עמ' 446-454.

על היושרה המוסרית של יהודים באמצעות מניעת האפשרות שלהם לפעול בהתאם להבנה הפשוטה של המצוות האלוהיות להשמיר את העמלקים והכנענים – או כל אדם חף מפשע אחר, יהא אשר יהא מוצאו.