

מבנים ספרותיים כמבטאים משמעות חינוכית-מוסרית

יצחק רוזנברגר

במאמר זה נעיין בשתי פרשות חוקים המצויות בתורה: האחת בספר ויקרא והשניה בספר דברים. ננסה להראות שכל פרשה טעונה לא רק במסר משפטי-טכני, אלא גם במסר מוסרי-חינוכי מסוים, וכי מסר זה מקופל במבנה בו הפרשה ערוכה. בכך משתלבת טענתנו ביחס לשתי פרשות אלה בגישה פרשנית רחבה יותר. גישה זו טוענת שגם במקום בו מנוסחות בתורה קביעות של חוק ומשפט בין אדם לחברו, אין עניינן בסדר חברתי גרידא אלא מקופלת מאחוריהן משמעות חינוכית-פסיכולוגית, המביאה בחשבון תהליכי עיצוב התנהגותיים. תהליכי עיצוב אלה משתקפים בין היתר גם במבנה הפסוקים. דיוננו ביחס לכל אחת משתי הפרשות יהיה מורכב בעיקר משני שלבים: תחילה — ניתוח מבני של הפרשה, ולאחר מכן — הצעת פרשנות בנוגע למסר הטמון במבנה זה.

פרשה ראשונה:

ויקרא י"ט, ט-כח — מצוות שבין אדם לחברו.

בספר ויקרא, פרק י"ט פסוקים ט-יח, נאמר:

פסוק ט ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט.
פסוק י וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלהיכם.
פסוק יא לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו.
פסוק יב ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה'.
פסוק יג לא תעשק את רעך ולא תגזל לא תליץ פעלת שכיר אתך עד בקר.
פסוק יד לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה'.
פסוק טו לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך.
פסוק טז לא תלך רכיל בעמיתך לא תעמד על דם רעך אני ה'.
פסוק יז לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא.
פסוק יח לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'.

ההערכה כי לפנינו יחידת טקסט העומדת לעצמה, ועל כן ראויה לניתוח מבני עצמאי, מבוססת על שני נתונים:

זו שלוש שכבות, כאשר בכל אחת משתי השכבות העליונות יש שני זוגות פסוקים — האחד מהחלק הימני והאחר מהחלק השמאלי (מצוות 1, 6 ומצוות 2, 5), ובשכבה התחתונה זוג פסוקים אחד בלבד (מצוות מס' 3, 4).

כל טענה, בדבר חלוקה כל שהיא של יחידת טקסט, אמורה להתבסס על נתונים המצויים בטקסט עצמו. נתונים אלה יכולים להיות לשוניים, ספרותיים, או תוכניים. שתי החלוקות המוצעות של הקטע הנידון, החלוקה האנכית והחלוקה האופקית, מבוססות על נתונים תוכניים. נפנה עתה להצגת הנתונים עליהם מתבססת כל אחת מהחלוקות, ונתחיל מהחלוקה האנכית.

עיון בתוכן המצוות שבחלק הימני (= מצוות 1, 2, 3) מלמד, כי בדרך כלל, הן עוסקות ביחסי ממון שבין אדם לאדם. ליתר דיוק, האדם מצווה, בנסיבות מסוימות, לתת מממנו לזולת (פאה, לקט, עוללות, פרט), ונאסר עליו, בנסיבות מסוימות, ליטול מממנו של הזולת לעצמו (גנבה, שקר, גזל, הלנת שכר שכיר).³ מנגד, קבוצת המצוות שבחלק השמאלי (= מצוות 4, 5, 6) עוסקת ביחס התנהגותי ישיר של אדם לאדם, ולא בהתייחסות הבאה לידי ביטוי בנתינת ממון לזולת או בנטילת ממון ממנו.

בדרך כלל האיפיון שהוצע לעיל לכל אחד משני החלקים — הימני והשמאלי, נראה תואם היטב את המצוות המנויות בהם, אך בכל אחד משני חלקים אלה יש מצווה אחת, אשר במבט ראשון יכול הדבר להיראות, שהאיפיון המוצע אינו הולם אותה. נפנה עתה לדון בכל אחת משתי מצוות אלה, על מנת להראות שאין בהן בכדי לשלול את הצעת החלוקה האנכית. בחלק הימני אנו מוצאים את סדרת המצוות 'לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו ולא תשבעו בשמי לשקר...'. נקודת העיור באיסור לגנוב היא בוודאי בנטילת ממון מהזולת שלא כדין, ובכך משתלב האיסור לגנוב בחברת שאר המצוות שבחלק הימני. אך לעומת זאת, נקודת העיור באיסור לשקר לזולת אינה ממוקדת ואינה מתמצה בנטילת ממון שלא כדין, אלא בפגיעה כל שהיא הנגרמת לו עקב ההטעיה שבשקר. עניין זה בולט יותר באיסור להישבע בשם ה' לשקר הממוקד בוודאי ביחס המורא מה' והכבוד אליו, ולא בנטילת ממון שלא כדין. נראה אם כך לכאורה, שמציאותם של איסורים אלה בחלק הימני עלולה להפריך את הקביעה שהמכנה המשותף לכלל המצוות שבחלק הימני קשור לנתינת ונטילת ממון.

אך למרות שונותם של איסורים אלה משאר המצוות שבחלק הימני, נראה שאין בכך כדי לשלול את הצעת החלוקה האנכית. האיסורים 'לשקר ולהישבע לשקר' נזכרים בקטע הנידון לאחר האיסור לגנוב, ולענייננו, יש לכך משמעות כפולה:

- א. מזוית הראייה של הקורא — מתואר כאן מסלול אפשרי של הידרדרות הגנב לאחר הגניבה.
- ב. מזוית הראייה של הגנב — המגיע לעבירות אלה יכול להיות הניסיון להסתיר את מעשה הגנבה.

ניתן אם כך היה לראות את איזכור איסורי השקר ושבועת השקר כנזכרים אגב האיסור

3 אין בחלק הימני התייחסות לגרימת נזק. בגרימת נזק אין האדם נוטל ממון וזולתו לעצמו.

א. המצוות שבקטע זה מתייחדות מהמצוות בקטע שלפניהן ומהמצוות בקטע שלאחריהן מצד תוכנן. כל המצוות בקטע זה נוגעות ליחסים שבין אדם לחברו, וזאת בניגוד לקטע שלפניו ולקטע שלאחריו, שבהם רוב המצוות אינן נוגעות ליחסים שבין אדם לחברו.

ב. המצוות שבקטע זה ערוכות בצורה המייחדת אותן מהצורה בה ערוכות המצוות בקטע שלפניהן ובקטע שלאחריהן. כל המצוות שבקטע זה ערוכות במבנה של חמישה זוגות פסוקים, כאשר בסיום הפסוק השני של כל אחד מחמשת הזוגות מופיע הביטוי "אני ה'".² בקטע שלפניו יש שלושה פסוקים בודדים שבסיום כל אחד מהם מופיעה החתימה "אני ה' אלהיכם", ואחר כך ארבעה פסוקים ללא חתימה זו. בקטע שלאחריו חתימה זו מופיעה תחילה רק לאחר שבעה פסוקים, ואחר כך היא מופיעה מספר פעמים; אך לא רק לאחר זוג פסוקים, אלא גם לאחר פסוק בודד, או לאחר שלושה פסוקים.

מבנה הקטע

טענתנו היא כי הקטע ערוך בפועל במבנה כיאסטי. נציג תחילה את תוכני הקטע, בצורה כיאסטית.

חלק שמאלי			חלק ימני		
6				1	פאה, לקט, עוללות, פרט
שנאת האח, תוכחה, נקימה ונטירה, אהבת הזולת.					
	5			2	גנבה, כחש, שקר, שבועת שקר.
	עוול במשפט, רכילות, עמידה על הדם.				
		4	3		
		קללת חרש, מכשול לפני עיור.	עושה, גזל, הלנת שכר שכיר.		

עריכת חמשת זוגות הפסוקים במבנה של מעין 'פרבולה' רומזת לאפשרות קיומם של שני כיווני חלוקה של הקטע: כיוון חלוקה אנכי, וכיוון חלוקה אופקי. בכיוון האנכי יוצרת חלוקה זו שני חלקים, כאשר זוג הפסוקים האמצעי (= השלישי), נחצה בחלוקה זו לשניים. להלן יכונה שני חלקים אלה בשמות 'החלק הימני' ו'החלק השמאלי'. בכיוון האופקי יוצרת חלוקה

- 1 אמנם, יש איזכור של מצווה אחת הקשורה ליחס בין אדם לבין אדם אחר בקטע שלפניו (יראת אב ואם בפס' ג'), וכן מצווה אחת כזו בקטע שלאחריו (שפחה חרופה בפס' כ-כב), אך שתי מצוות בודדות אלה הן היוצאות מהכלל.
- 2 בסיום הזוג הראשון מופיע הביטוי 'אני ה' אלהיכם'. ביטוי זה מופיע גם בסיומו של אחד משלושת הפסוקים הראשונים בפרק.

בחלש היא חמורה במיוחד, והזהירות מפני עשיית עוול שכזה נחשבת לדרישה מינימלית מבחינה מוסרית.

גם בשכבה האמצעית (מצוות 2, 5) נזכרים איסורים, אך הנפגעים מאיסורים אלה אינם דווקא אנשים חלשים. יחד עם זאת, האיסורים עליהם מדובר בשכבה זו נחשבים למוסכמים ומקובלים כמעט בכל חברה אנושית.

לעומת כל אלה, יש בשכבה העליונה (מצוות 1, 6) מצוות שקיומן כרוך ברגישות מוסרית גבוהה יותר, ובטבע הדברים, לא כל חברה אנושית כוללת את המצוות האלה בספר חוקיה.

המשמעות החינוכית העולה ממבנה הקטע

בחלק השמאלי של הקטע מציעה התורה את המצוות תוך התקדמות בשלושה שלבים: החל ממצוות (משבצת 4) המצטיירות כטריאליות ומובנות מאלוהן, הזוכות בדרך כלל להסכמה גורפת ולהזדהות עמוקה, דרך מצוות הפונות אל המצפון הרגיל של האדם, עד למצוות המעמידות 'רף גבוה' של רגישות מוסרית, שבשיאן – אהבת הזולת. מבנה שכזה הולם את ההתפתחות החינוכית של האדם, המוליכה בדרך כלל מהאתגרים החינוכיים ביותר טריאליים, אל אלה הדורשים מהאדם דרישות גוברות והולכות של רגישות מוסרית והתחשבות בזולת. נראה אם כן, לכאורה, שהמשמעות החינוכית הגלומה במבנה החלק השמאלי של הקטע היא, שעל האדם להתקדם בתהליך החינוכי העצמי שלו בסדר הדרגתי, מן הקל אל הכבד. משמעות זו הינה פשוטה וכמעט טריאלית, אך נזכור שמשמעות זו עולה בידינו לעת עתה רק מבחינת הנתונים בחלקו השמאלי של הקטע. האם גם בחינת הנתונים בחלק הימני מביאה אותנו למסקנה דומה?

עיון במצוות בחלק הימני מלמד אמנם על סדר הדרגתי, אך בכיוון הפוך מזה שבחלק השמאלי. ממצוות נתינת חלק מיכול האדמה לעני (משבצת 1) אנו עוברים לאיסור לגנוב ולשקר, ומסיימים באיסור לגזול ולעשוק. בדומה לחלק הראשון יש כאן הדרגה מצד מידת הטריאליות של הדרישה המופנית אל האדם, אך שלא כחלק הראשון, הפתיחה היא בדרישה שהיא פחות טריאלית, מתנות עניים, והסיום הוא בדרישה היותר טריאלית, איסור גזל ועושק.

נתון מפתיע זה יכול לעורר את השאלה, מדוע הובאו המצוות המסדירות את יחסי האדם לזולתו דרך נטילת ממון ונתינתו, בסדר הפוך מהסדר המתבקש על פי התהליך הטבעי? הכתובים עצמם אינם מספקים נתונים אשר יהיה בהם כדי לבאר את משמעות סדר המצוות בחלק הימני. ראוי אפוא לפנות לנתונים חרץ טקסטואליים, ובראשם – התבוננות בנפש האדם. שאלת המפתח לענייננו היא, האם ניתן לזהות הבדל בין התייחסות האדם לזולתו באופן ישיר לבין התייחסות לזולת הבאה לידי ביטוי דרך נתינת ממון או נטילתו?

בנקודה זו אנו באים לעיקרם של דברים. בבחינת יחסו של אדם לאדם, עלינו להבחין בין עצמו של יחס, ובין ביטויי החיצוניים. עצמו של יחס שרוי ומתקיים בלב. ביטויי של היחס הם ברמת העשייה או אי העשייה של מעשה מסוים. עשייה זו יכולה להיות נובעת מהלב וקשורה בו קשר הדוק, אך יכולה גם להיות מנוחקת מלבו של אדם ולהיעשות כמעין מצוות אנשים מלומדה. ככל שהעשייה נזקקת יותר ויותר לאביזרים או חפצים, כך קיים הסיכון כי אלה יהפכו מבחינת האדם לעיקר, ואילו הכוונה האמורה לעמוד ביסודם – ימעט ערכה

לגנוב. יתרה מזו, למרות העובדה שאיסורי השקר כשלעצמם אינם שייכים בבסיסם לענייני ממון, הרי שבקטע הנידון התורה מתייחסת למקרה פרטי של איסורי השקר, שהוא בוודאי שייך לענייני ממון. מסיבות אלה נראה שאין לשלול את הצעת החלוקה האנכית בגין איזכור איסורי השקר.

גם בחלק השמאלי אנו מוצאים, לכאורה, מצוות שאינן תואמות את מקומן 'לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך'. במבט ראשון נראה כי אין מדובר כאן בהתייחסות ישירה של אדם לאדם, אלא בענייני ממון, שהרי כתוצאה ממשפט שאינו צודק עלול אחד מבעלי הדין להפסיד ממון שלא כדין לטובת חברו. אך בנקודה זו נשים לב לשתי הטענות הבאות:

- א. משפט, מטבעו, טובב סביב הסדרת תביעות וטענות בין אדם לחברו. תביעות אלה נוגעות כמובן לזכויות וחובות, אך לאו דווקא לאלה הקשורות לממון.
- ב. כשמדובר במעשה שרירותי וכאי צדק של רשויות, יש, נוסף לפגיעה הממונית, גם טעם מיוחד של כאב מהעובדה שהרשות נוהגת שלא בצדק.

העולה מכך⁴ הוא, כי קיימת האפשרות לפרש שהאיסור לעשות עוול במשפט נתפס בעיקרו כאיסור של פגיעת אדם באדם, כמוהו כפגיעה של רכילות או קללה. לאחר שהצגנו את עיקרי הנתונים ביחס לחלוקה האנכית, נעבור לחלוקה האופקית.

בעוד שהחלוקה האנכית מבוססת על אבחנה 'מוחלטת' בין שני החלקים – הימני והשמאלי (יחסי אדם לאדם: דרך ממון – ושלא דרך ממון), הרי החלוקה האופקית מבוססת על אבחנה 'יחסית' בין שלוש שכבות – העליונה האמצעית והתחתונה. למעשה, החלוקה האופקית טוענת לקיומה של הדרגה בין שלוש השכבות. הטענה שנגסה לבסס להלן בנוגע ליחס שבין שלוש השכבות היא זו: השכבה העליונה (= מצוות 1, 6) מכילה מצוות המציבות, יחסית לשתי השכבות התחתונות (מצוות 2, 3, 4, 5), 'רף גבוה' של דרישה מוסרית. מנגד, השכבה התחתונה (= מצוות 3, 4) מכילה מצוות המציגות רמה טריאלית של דרישה מוסרית. השכבה האמצעית (= מצוות 2, 5) מכילה מצוות המשתייכות לרמה 'רגילה' של דרישה מוסרית. נבוא עתה להראות נתונים אלה באופן מפורט.

בשכבה התחתונה (מצוות 3, 4) יש איסורי פגיעה בחלש. הדבר ברור מאליו ביחס לחרש ולעיוור. השכיר אף הוא נזכר במקרא⁵ כמי ששייך לרובד החלש של החברה. הגזל הוא ניצול של חזק מול חולשה, שהרי הגזל – בניגוד לגנבה, נעשה בנוכחות הנגול ובידיעתו, ואילו לא היה הגזל בטוח בעדיפות כוחו ביחס לגזל, לא היה מסתכן בגזל⁶. נקודת העולל בפגיעה

4 לשתי אלה יש לצרף נתון נוסף. גם אילו היינו רואים את נקודת העולל בעשיית עוול במשפט כהיבט הממוני, הרי שהיבט זה שונה מענייני הממון הכלליים בחלק הימני, שכן בניגוד לענייני הממון שבחלק הימני, בעשיית עוול במשפט אין השופט נוטל ממון לעצמו, והרי אין מדובר כאן על האיסור ליטול שוחד!!

5 ויקרא כ"ה, ו; דברים כ"ד, יד; מלאכי ג', ה; איוב ז', ב.

6 בדיקת הקשרי המלים גנב-גזל במקרא מאשרת את פירוש חז"ל להבדל שבין גנבה וגזלה.

מלחמה, במהלכה, ולאחריה, ובכך מתקבל הרושם כי הם משקפים הערכה שלילית למלחמה. המלחמה הינה מקרה פרטי של תופעת האלימות, ומסתבר כי הערכה שלילית זו קיימת אף ביחס לתופעת האלימות בכלל.

אף בפרשייה הרביעית, עגלה ערופה, שאיננה קשורה למלחמה, ניתן למצוא ביטוי להערכה השלילית לאלימות. בפרשייה זו יש מעין הטלת אשמה על תושבי הסביבה ומנהיגותם ('...דינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו, כפר לעמך ישראל...' כ"א, ז-ח). התייחסות מחמירה זו משקפת את עומק ההערכה השלילית לתופעת האלימות. אך בפרשיות אלה משובץ חוק נוסף — במגמה הפוכה לחלוטין:

'...רק מערי העמים האלה אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה. כי החרם תחרימם החתי והאמרי הכנעני והפרזי החתי והיבוסים כאשר צוה ה' אלהיך. למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם לה' אלהיכם' (כ', טז-יח). מהנימוק הניתן בפסוקים אלה לחובת הריגת עמי כנען: 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם...', עולה בבירור כי הפעלת כוח יכולה להיות, בנסיבות מסוימות, לא רק מותרת אלא אף מצוה.

על רקע החיוב להרוג את עמי כנען, ובזיקה ברורה לשאלות ערכיות המנסרות בחלל עולמנו, ניתן להעלות בנקודה זו את השאלה הבאה: באלו מקרים ולאילו ערכים יש צורך באופן מעשי בהפעלת כוח, ועד כמה ההכרעה בעד או נגד הפעלת מידה זו או אחרת של כוח צריכה להתחשב במורכבות הנסיבות המשתנות ובתוקפם של הערכים הנידונים.

נשים לב לעובדה כי בפרשיות אלה נמנים שלושים וארבעה פסוקים, והפסוקים הנוגעים לענייננו 'כי החרם תחרימם...למען אשר לא ילמדו...' הם הפסוקים השבעה עשר והשמונה עשר בחשבון פסוקים אלה. כלומר, מצד חשבון הפסוקים, החוק המחייב את הריגת כל אנשי כנען מצוי במרכזם של החוקים העוסקים בהפעלת כוח של אדם כנגד אדם. בהיותו מצוי במרכז נמצא חוק זה מוקף מלפניו ומאחוריו בחוקים בעלי מגמה הפוכה, אשר כביכול 'עוטים' ו'מרפדים' אותו מכאן ומכאן.⁷ המשמעות הערכית היא שנוכחות החוקים האחרים סביבו יכולה להתפרש כמגבילה את האפשרות להכליל הכללות מחוק זה. האופציה של הפעלת כוח אמנם קיימת בפרשיות, אך היא כמו חבוייה וכמעט מסותרת, ואין זמינה וגנישה באופן מיידי. בדרך אליה יש לעבור דרך חוקים אשר מגמתם היא המעטת השימוש בכוח, מה שמלמד כי בדרך לבחינת אפשרות הפעלת כוח למען מטרה חיובית יש תחילה לשקול היטב את ההשפעה השלילית של האלימות, זו הבאה לידי ביטוי בכל שאר החוקים בפרשיות, ורק בלית ברירה ניתן באופן עקרוני, להגיע להכרעה על אפשרות הפעלת הכוח. נמצינו למדים כי החובה להרוג את עמי כנען אינה נובעת מעיקרון כללי ובלתי תלוי המתפרש כמקדש בהכרח את הפעלת הכוח כשלעצמה גם אם למטרה חיובית, אלא היא מהווה הכרעה חד פעמית של התורה בנסיבות נתונות. ההיסטוריה עתידה לזמן מצבים רבים בהם תידרש הכרעה בשאלות של הפעלת כוח. המבנה והתוכן של הפרשיות הנידונות בונים מעין מודל למערכת השיקולים והלכטים הרלוונטיים להכרעה בשאלות אלה.

נתקדם עוד צעד. בדינונו עד כה הוצג חוק המצוי במרכזן של פרשיות אלה בחשבון של

7 על תופעה מעניינת זו עמדתי בשיחה עם ידידי ציון עוקשי.

ומשקלה, והיא תהפוך לטפל. מנגד, ככל שהעשייה אינה נזקקת לתיווך של גורמים חיצוניים, כך היא מהווה ביטוי אותנטי ואמין של המתחולל בלבו של אדם, שכן עשייה, המתחייבת מהמחשבה ומהרגש של האדם בלי אמצעים וחפצים מתווכים, אינה יכולה להיות מזויפת. נשווה למשל בין מצוות נתינת צדקה ומצוות אהבת הזולת. אדם יכול לאהוב את חברו — או שלא לאהוב אותו. אם אוהב הוא את חברו, הרי שבכך כבר קיים את המצווה, ולהיפך. לא קיימת אפשרות — תיאורטית או מעשית, לקיים את המצווה מבלי לאהוב את הזולת. לעומת זאת, אפשר לתאר נתינת צדקה שאיננה נעשית מתוך יחס חם אכפתי ותומך בזולת, אלא כ'מצוות אנשים מלומדה'.

לאור זאת נוכל לראות בהיפוך הסדר ההדרגתי, המתבקש בחלק הימני של הקטע הנידון, מעין רמיזה להערכה חינוכית-פסיכולוגית, כי בתוך עולמו הקיומי של האדם עלולה להתחולל הפרה של ההתאמה האמיתית והראויה בין תוכיות ורוחו לבין מעשיו החיצוניים. השוואת סדר הדברים בחלק הימני לעומת סדר הדברים בחלק השמאלי מלמדת, כי כשמדובר בתהליך חינוכי המתחולל בתוכיות נפש האדם ופונה אל הרגש ואל המחשבה (כמו בחלק השמאלי), אזי אכן יש לצפות להתקדמות ולעלייה מן הקל אל הכבד. אך כשמדובר בתהליך הכרוך גם בתיווך חפצים ומעשים חיצוניים (כמו בחלק הימני), אזי הם עלולים לא לשקף בהכרח את המתחולל בנפש האדם פנימה. ניתן לתאר מציאות בה לא קיימת התאמה בין המעשים החיצוניים ובין מלוא הכוונות האמורות לעמוד ביסודם. למשל, ניתן לתאר אדם הנותן צדקה אך עדיין עלול לשלוח ידו בגנבה, ואף לעשוק שכר שכיר. האדם קרוא אפוא להישמר מפני רמייה עצמית, מפני העתקת נקודת הכובד החינוכית אל עבר המעשה החיצוני.

פרשה שנייה

דברים כ', א-כ"א, יד — מצוות שבין מלחמה ושלום

החובה להחרים את עמי כנען, ביחס למכלול החוקים בפרשיות המלחמה

בספר דברים, בפרק כ' כולו, ובפרק כ"א בפסוקים א-יד, באות חמש היחידות הבאות. לצורך הדיון נקרא לכל יחידה מהן — פרשייה:

1. השבים מהמלחמה (פרק כ' פסוקים א-ט).
2. קריאה לשלום (פרק כ' פסוקים י-יח).
3. השחתת עץ מאכל (פרק כ' פסוקים יט-כ).
4. עגלה ערופה (פרק כ"א פסוקים א-ט).
5. יפת תואר (פרק כ"א פסוקים י-יד).

חמש פרשיות אלה עוסקות בתופעות הנוגעות להפעלת כוח של אדם כלפי זולתו, וארבע מתוכן (פרשיות 1, 2, 3, 5) עוסקות בתופעת המלחמה. החוקים הנאמרים ביחס למלחמה הם: שחרור חלק מהחיילים המגויסים, קריאה לשלום לפני מלחמה, איסור הריגת נשים וטף, איסור כריתת עצים לצורך מלחמה, איסור לקיחת שבויה כאשר בעלת מעמד נחות, והתניית תנאים ביחס לתהליך לקיחת שבויה כאשר. חוקים אלה מטילים הגבלות על שימוש בכוח לפני

באופן חד משמעי כמלחמת הגנה. הפרשייה מתארת מצב בו יש עיר אשר היא 'עושה עמנו מלחמה', אך קיים ספק בנוגע למידת נחיצותה והכרחיותה של מלחמת מנע כנגד העיר הזו, כאמצעי של הגנה עצמית. ביחס למלחמה שכזו, נאסרה כריתת עצי פרי, והותרה כריתת עצי סרק.¹¹

הנימוקים לאיסור כריתת העצים

לאחר שהתורה כותבת את האיסור 'לא תשחית את עצה לגדול עליו גרזן', מובאים שני משפטים הפותחים במילה 'כי', ואלו הם:

א. 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות'.

ב. 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור'.

שני משפטים אלה נראים כשני נימוקים לאיסור כריתת העצים.

'כי ממנו תאכל'

הנימוק הראשון הובן על ידי חלק מהמפרשים¹² כנימוק תועלת. התורה אוסרת את השחתת עצי הפרי, כדי שיהיה לצרים על העיר אוכל לאחר הכנעת העיר. לפי שיטה זו, התורה מוסרת לנו באיסור זה הנחיה כלכלית ולא כיוון חינוכי.

אך קיימת האפשרות לפרש שהתורה אוסרת את השחתת עצי המאכל מפני כפיות הטובה של האדם ביחס לעץ, שהרי האדם נהנה מפרי העץ. לפי פירוש זה, האיסור לכרות עצי פרי נועד למטרה חינוכית.

'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור'.

הנימוק השני, 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור', מעורר כמה שאלות:

- מהו פשרו? מה נאמר בו?
- מהי משמעותו ברמה המעשית? מהי ההנחיה העולה ממנו ביחס לניהול ועריכת מלחמה?
- מהו משמעותו ברמה המוסרית? מהו המסר הערכי העולה ממנו?
- כיצד ובאיזה אופן משתלב משפט זה במסגרת הפרשייה בה הוא נתון?

א. 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' — פירוש הנאמר למשפט זה הוצעו פירושים רבים ושונים. דבריי בהמשך, בנוגע למבנה פרשייה זו ולמסר המוסרי המקופל במבנה זה, יתבססו על כיוון הפירוש שהתווה לראשונה על ידי אונקלוס, ובעקבותיו רש"י ואברבנאל. כיוון זה נוסח על ידי אברבנאל במלים אלה: 'המלחמה — אין ראוי שתיעשה לעצים, רק לאנשים, כי אין ראוי לגיבור שיתעצם להילחם כנגד החלש...

11 לפי השערה זו, אילו היה מדובר במלחמת הגנה מובהקת מותר היה לכרות אף עצי פרי, ואילו היה מדובר במלחמה התקפית מובהקת אסור היה לכרות אף עצי סרק. יתרה מזו, כפי שיתברר להלן, לא רק כריתת עצי סרק אסורה במלחמה התקפית מובהקת, אלא אף עצם היציאה למלחמה שכזו.

12 רשב"ם, בכור שור, רמב"ן.

פסוקים. נבוא לרזן עתה בפרשייה המרכזית בחשבון של חמש הפרשיות שבקטע הנידון. הפרשייה המרכזית מבין אלה היא פרשיית עץ מאכל. נרזן מה משמעות האמור בה, ומתוך כך נבחן את משמעות מיקומה במרכז של פרשיות אלה.

פרשיית עץ מאכל

פסוק יט כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה, לא תשחית את עצה לגדול עליו גרזן, כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור. פסוק כ רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא, אותו תשחית וכרת, ובנית מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה, עד רדתה.

אופי המלחמה אודותיה מדובר בפרשייה

בפרשייה אין התייחסות מפורשת לשאלת המניע למלחמה אודותיה מדובר, אך יש בה שני נתונים אחרים, הנוגעים לזיהוי הצד היוזם את המלחמה, ואפשר שהם עשויים לסייע בהבהרת שאלת המניע למלחמה.

הפרשייה פותחת במלים 'כי תצור אל עיר...'. ממשפט זה משתמע כי היוזמה למצור היא של עם ישראל. עובדה זו כשלעצמה עדיין אין בה כדי להכריע בשאלת המניע למלחמה, שכן הבסיס ליוזמה להביא עיר במצור יכול להיות הן התקפי מובהק והן הגנתי מובהק, אך בנקודה זו ניתן להעלות שיקול נוסף, והוא זה: אילו הייתה התורה מעוניינת לטעת בנו את הרשם הברור כי מדובר בפרשייה זו במלחמת הגנה מובהקת, הייתה בוחרת בתיאור סיטואציה אחרת, כמו למשל 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצור אתכם'.⁸ לשיקול זה בוודאי שאין משקל מכריע, אך הוא מעורר במידה מסוימת את הרשם כי אין מדובר במלחמת מגן מובהקת.⁹

לעומת הרשם ההתקפי העולה מהניסוח שבפתיחת הפרשייה, עולה רשם הפוך מקריאת הכתוב בסיומה: '...ובנית מצור על העיר אשר היא עושה עימך מלחמה...'. כלומר, מניע הגנתי. מניסוח זה משתמע כי היוזמה הראשונית למלחמה היא של בני העיר הבאה כעת במצור. רשם זה מתחזק בשל העובדה כי התורה בחרה בניסוח הנתון, כאשר יכולה היתה לבחור בניסוח כמו 'העיר אשר אתה עושה עמה מלחמה', או אף 'העיר אשר ביניכם המלחמה'. העדר נתונים מפורשים בשאלת המניע למלחמה, ורמזים מנוגדים אלה — בנוגע לצד היוזם את המלחמה, מקשה על הכרעה חד משמעית בשאלת המניע למלחמה מצד העם. אפשר¹⁰ שעמעותם זה הוא מכון, ומשמעותו היא, כי המלחמה עליה מדובר איננה נבחנת

8 הציטוט מבמדבר י, ט. אמנם במלחמה כזו אין עם ישראל נדרש לבניית מצור, ומתבטלת האפשרות המעשית של התורה לאסור כריתת עצי מאכל לצורך בניית מצור, אך עדיין יכולה היתה התורה לאסור כריתת עצי פרי לצורך יצירת אמצעי מלחמה אחרים לעריכת מלחמה כנגד התוקפים.

9 בנוסף לשיקול זה יש מקום לשיקול נוסף: אילו היה מדובר במלחמת מגן מובהקת, אין זה סביר לאסור כריתת עצי פרי לצורך עריכת מלחמה זו.

10 רש"י בפירושו לפסוק יט מכריע כי הפרשייה עוסקת ב'מלחמת הרשות'.

שהוא העץ, ואין לו ידיים להילחם... כי עץ השדה אינו אדם שיבוא במצור, לכן אין ראוי שתכרתה¹³.

אונקלוס תרגם את המשפט כך: 'ארי לא כאנשא אילן חקלא למיעל מן קדמך בצירא'. תרגום דבריו: 'כי לא כאדם עץ השדה, לבוא מפניך במצור'. פירוש דבריו: עץ השדה אינו כאדם, ואין הוא יכול להתגונן מפני תוקפיו. ואף תרגום ירושלמי תרגם בדומה לכך: 'לא כבר נש אילן דאנפי ברא, למיטמרא מקמיכון בצירא'. תרגום דבריו: 'לא כאדם העץ הנמצא בשדה, להישמר מפניכם במצור'.

במבט ראשון נראה כי שני התרגומים הארמיים רואים את המשפט כמשפט חסר, ומוסיפים לו את המילה 'לא'. אך אפשרות זו אינה מועדפת, מפני שהוספת מילת שלילה למשפט, מהפכת למעשה את משמעותו.¹⁴

קיימת דרך אחרת להבנת התרגומים למשפט זה, ולפיה, תרגומים אלה משקפים מסורת פרשנית הרואה במשפט הנידון משפט שאלה רטורית,¹⁵ שכן פירושו: האם עץ השדה הוא אדם אשר יכול להתגונן מפני? נראה כי מסורת זו משתקפת גם במדרש תנאים לדברים על הפסוק הזה: 'מפני מה טעמו של דבר 'כי האדם עץ השדה'? שהרי האדם רואה את הורגו ובורח'. במדרש זה מבואר כי הנימוק לאיסור כריתת העץ הוא חוסר האונים של העץ, ומכאן נראה כי בעל המדרש פירש את המשפט הנידון כמשפט שאלה רטורית. אך אם משפט שאלה לפנינו, מהי מילת השאלה במשפט זה?¹⁶

ניתן להציע כי האות ה"א שלפני המילה 'האדם' היא ה"א השאלה,¹⁷ והמילה 'כי' במשפט הנידון באה בהוראה הנפוצה בלשון מקרא, 'מפני ש...'¹⁸ להבנת המשפט עם המילה 'כי'.

13 ראה בענין זה את דברי ראב"ע על אתר.

14 לענין זה ראה את דברי י. קומלוש ביחס לתרגום אונקלוס, אנציקלופדיה מקראית, ערך 'תנ"ך תרגומים', כרך ח', עמ' 746.

15 קיים קושי פרשני לפרש את המשפט הזה כשאלה, ללא מילת שאלה, מכיון שפרשנות כזו שוב מהפכת את משמעות המשפט.

16 האות ה"א במילה 'האדם' מנוקדת בקמץ. על פי הכללים המקובלים, אם ה"א השאלה מופיעה לפני אחד העיצורים א.ה.ח.ע, ועיצור זה מנוקד בקמץ ואינו מוטעם, אזי היא אמורה להיות מנוקדת בסגול (במקרא יש רק שלשה מופעים של ה"א השאלה לפני אות א' קמוצה ולא מוטעמת: במדבר י"א, יב; שמ"ב י"ט, מג; יחזקאל כ"ח, ט. בשלשה אלה ה"א השאלה מנוקדת בסגול). כלל זה לכאורה מפרך את האפשרות לראות את האות ה"א במילה 'האדם' כה"א השאלה, מכיון שהיא מנוקדת כמו ה"א היידוע. אך ביחס לניקוד האות ה"א בקמץ, נעיר שתי הערות:

א. כבר קאסוטו בפירושו למשפט הנידון, מפנה למילה 'הייט' בירקא פרק י' פס' ט, בה האות ה"א היא בוודאי ה"א השאלה, למרות שניקודה בפתח הוא כניקוד ה"א הידיעה. לדבריו אלה אפשר להוסיף את שני המקורות הבאים: במדבר ט"ז, כב: 'האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף', ואולי אף את בראשית י"ט, ט: 'האחד בא לגור וישפט שפוט'. בשתי דוגמאות אלה האות ה"א מנוקדת כמו ה"א היידוע, ולפחות בדוגמא הראשונה היא זה סביר ביותר לפרשה כה"א השאלה.

ב. גם ללא הצבעה על חריגים בניקוד ה"א השאלה, ניתן לומר כי המסורת הפרשנית המשתקפת בתרגום אונקלוס ובמדרש תנאים חולקת על מסורת הניקוד.

17 פירוש זה וזה לפירוש המשפט הנידון על פי רש"י, אלא שלפי רש"י מילת השאלה במשפט היא

כשאלה רטורית יכולות לסייע גם מקבילות מקראיות כגון: דברי יוסף לאחיו (בראשית נ, יט) 'אל תיראו, כי הִתַּחַת אֵלֵהִים אֲנִי?', ובתפילת שלמה (מלכים א' ח', כז) 'כי הָאֲנָם יֹשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ...?'¹⁸

במסגרת מאמר זה אין הכוונה לערוך דיון מקיף וממצה בפירושים השונים אשר הוצעו למשפט הנידון, אלא רק לבסס את הכיוון שהותווה לראשונה על ידי אונקלוס ככיוון אפשרי, כיוון זה יונח מכאן ואילך בבסיס דיונו.

מדיון זה עולה כי קיים שוני בין שני הנימוקים בפרשייה. בעוד שלפי הנימוק הראשון 'כי ממנו תאכל' האיסור לכרות עצים נובע מהכרת טובה ביחס לעץ, הרי שלפי הנימוק השני 'כי האדם עץ השדה' האיסור לכרות עצים נובע מהאיסור להפעיל כוח כנגד החלש.

ב. 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' – המשמעות המעשית לפי הכיוון שבבסיס דיונו, המשפט 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור', קובע כי האיסור לכרות עצים נובע מחולשת העץ ביחס לאדם. אך תכונה זו של חולשה איננה ייחודית לעצי פרי, והיא תקפה בדיוק באותה מידה אף ביחס לעצי סרק. מכאן שלפי הנימוק השני (= 'כי האדם עץ השדה...'), חייבים לקבוע שהאיסור לכרות עצים לצורך עריכת מלחמה ובניית מצור על עיר חל גם על עצי סרק.¹⁹ עתה מתברר כי השוני בין שני הנימוקים בא לידי ביטוי אף במשמעותם המעשית. בעוד שלפי הנימוק הראשון כריתת עצי סרק מותרת – כפי שאכן מפורש בפרשייה, הרי שלפי הנימוק השני היא אמורה להיות אסורה – וזאת בניגוד למפורש בפרשייה.

ג. 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' – המשמעות המוסרית. כאמור לעיל, המשמעות המעשית של הנימוק השני (= 'כי האדם...') הינה איסור לכרות כל עץ שהוא לצורך עריכת מלחמה. אך דבר ברור הוא, כי בנתוני הטכנולוגיה של העת העתיקה כמעט שלא קיימת אפשרות לערוך מלחמה ללא כריתת עצים. מכאן שהצמצום המופלג שגזור הנימוק השני על האמצעים הבסיסיים הנדרשים לעריכת מלחמה, משקף את הצמצום הערכי המופלג שהתורה מייחסת למלחמה התקפית.²⁰

אך קיים גם שיקול נוסף המביא למסקנה כי המשמעות המוסרית של הנימוק השני היא שלילת המלחמה ההתקפית-במובהק: הרי אין זה סביר לאסור הפעלת כוח כנגד העץ החלש

המילה 'כי', ואז האות ה"א לפני המילה 'אדם' נראית כמיותרת, ולפי ההצעה הנוכחית האות ה"א מתפרשת כה"א השאלה.

18 ואולי אף בשמואל ב' י"ט, כג 'כי הלוא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל'. המילה 'הלוא' מרכבת מה"א השאלה לפני 'לא'.

19 קיימת מסורת פרשנית הסבורה כי המשפט 'כי האדם עץ השדה' מתייחס לאילני סרק, והיא משתקפת במדרש קהלת רבה פרשה ח: 'אמר רבי חמא בר גוריון, אפילו אילני סרק עתידין ליתן דין וחשבון, ורבנן מייחין לה מן הדא 'כי האדם עץ השדה', מה האדם עתיד ליתן דין וחשבון, אף אילני סרק עתידין ליתן דין וחשבון'.

20 נציין לעובדה כי מסקנה זו עולה רק מהנימוק השני ולא מהנימוק הראשון (= 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות'), מכיון שהאיסור לכרות עצי מאכל בלבד עדיין אינו הופך את עריכת המלחמה למשימה בלתי אפשרית, שהרי ניתן לכרות עצי סרק לצורך המלחמה.

ולתתיר הפעלת כוח כנגד האדם החלש.²¹ מכאן נראה כי המשמעות המוסרית של הנימוק השני היא איסור הפעלת כוח כנגד אדם חלש. אך בטבע הדברים, מלחמה שהמניע לה הוא התקפי-מובהק, מכוונת על ידי התוקף כנגד החלש ממנו, שכן אילו לא היה התוקף בטוח בכוחו ביחס לנתקף, לא היה יוזם את המלחמה. מכאן שמשמעות הנימוק השני אינה אלא שלילת המלחמה אשר המניע לה הוא התקפי-מובהק. כאן שוב נציין לעובדה כי מסקנה זו עולה רק מהנימוק השני ('כי האדם...') ולא מהנימוק הראשון (כי ממנו תאכל...), מכיון שלפי הנימוק הראשון מעולם לא למדנו על איסור הפעלת כוח כנגד החלש.

ד. 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' – ההקשר לפרשייה
הן המשמעות המעשית העולה מהמשפט 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' – והיא האיסור לכרות עצי סרק, והן המשמעות המוסרית העולה ממנו והיא שלילת ערך המלחמה אשר אופיה התקפי-מובהק, מקשים מאוד על הבנת הקשר שבין משפט זה ובין הפרשייה בה הוא נתון, שהרי הפרשייה מתירה במפורש לכרות עצי סרק, וכפי העולה מדיוגנו לעיל – אין היא עוסקת במלחמת התקפית מובהקת. מהו אם כך האופן בו מתחבר המשפט הנידון לפרשייה בו הוא נתון?

שאלה זו ניתנת להצגה באופן הבא: הנימוק הראשון משתלב יפה במסגרת הפרשייה בה הוא נתון, וזאת בניגוד לנימוק השני. מהו אם כך היחס שבין שני נימוקים אלה? כצעד מכין לקראת התייחסות לשאלה זו, נפנה לניתוח מבני של הפרשייה הנדונה, על מנת לבחון את מקומו של כל אחד משני הנימוקים במסגרת המבנה שייבחן בה, ובכך לבדוק את משקלו ומשמעותו של כל אחד מהם במסגרת הפרשייה.

מבנה הקטע

1 כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה				6 ובנית מצור על העיר אשר היא עושה עמך מלחמה עד רדתה
2 לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרון	5 אותו תשחית וכרת			
		4 רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא	3 כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות	

כי האדם עץ השדה לבוא
מפניך במצור

21 מעין הקל וחומר המופיע בדברי ה' ליונה הנביא: 'אתה חסת על הקיקיון... ואני לא אחוס על נינה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם...'.
72

הצגה זו של מבנה הקטע מכוונת אותנו לראות שלושה קשרים בין שלושה חלקים מקבילים:

- לחלקים 6,1 יש מכנה משותף מילולי ('מצור', 'עיר', 'מלחמה') ומכנה משותף שבתוכן (הבאת עיר במצור במסגרת מלחמה, ציון למשך זמן המלחמה).
- לחלקים 5,2 יש מכנה משותף מילולי ('תשחית') ומכנה משותף שבתוכן (השחתת עץ על ידי כריתתו).
- לחלקים 4,3 יש מכנה משותף מילולי ('מאכל') ומכנה משותף שבתוכן (קביעת התייחסות שונה לעץ מאכל ולעץ סרק).

מנתונים אלה עולה כי הקטע בנוי במבנה כיאסטי. מבנה זה מבליט שתי תופעות בפרשייה:

- המשפט 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' ממוקם במרכז הפרשייה, והוא מחלק אותה בחלוקה אנכית לשתי צלעות, ימנית ושמאלית.
- בין שתי הצלעות מתקיים יחס של ניגוד מסוים. ניגוד זה בא לידי ביטוי בשתיים:
 1. בצלע הימנית נזכרים ביחס לעץ רק משפטי איסור: 'לא תשחית את עצה', 'ואותו לא תכרות', ולעומת זאת, בצלע השמאלית נזכרים רק משפטי היתר: 'אותו תשחית וכרת'.
 2. בצלע הימנית – בפתיחת הפרשייה, כתוב 'כי תצור אל עיר..', ומכאן משתמע שהיזומה למלחמה הינה של עם ישראל. לעומת זאת, בצלע השמאלית – בסיום הפרשייה, כתוב '...העיר אשר היא עושה עמך מלחמה...'. ומכאן נראה שהיזומה הראשונית למלחמה אינה של עם ישראל.

המשמעות החינוכית העולה ממבנה הקטע.

מעיון במבנה הפרשייה מתברר – כמעט במפתיע, כי דווקא הנימוק השני (= 'כי האדם עץ השדה'), אשר קשרו לפרשייה בעייתי, מצוי במרכז של הפרשייה. מרכזיות טקסטואלית-ספרותית זו משקפת את המרכזיות הרעיונית של הנימוק השני במסגרת הפרשייה. אך מה טיבה של מרכזיות זו? באיזה מובן מקרין הנימוק השני משמעות על הפרשייה בכלליותה? בנקודה זו נשים לב לעובדה כי עם היות הנימוק השני ממוקם טקסטואלית במרכז הפרשייה, הרי הוא בעצם כמו תלוש ממנה – וכביכול מרחף מעליה. רושם זה מתקבל הן מפאת הניגוד שבין המסקנה המעשית המתבקשת מהנימוק השני (= ההימנעות מכריתת עצי סרק) ובין חוקי הפרשייה (= ההיתר לכרות עצי סרק), והן בשל האפשרות לקרוא את הפרשייה ברצף, ללא הנימוק השני – אלא עם הנימוק הראשון בלבד (= 'כי ממנו תאכל'), מבלי שיחסר מאומה מתוכנה.

תופעה זו של 'תלישות' הנימוק השני מגוף הפרשייה, מעוררת למחשבה כי הפתרון למתיחות הקיימת בינו לבין הנימוק הראשון וכלל הפרשייה, טמון במעין הפרדת תחומים ביניהם. הפרשייה מגדירה חוקי אסור ומותר ביחס למלחמה שאין היא התקפית במובהק. לעומת זאת, הנימוק השני מתייחס לתחום קביעת הערכים המוסריים המהווים את אמות המידה הכלליות המהוות נר לרגלי האדם, ובהקשר זה שולל הוא באופן עקרוני את המלחמה. אך הפרדת תחומים זו עדיין אין בה כדי לבאר את הרלוונטיות של המשמעות המוסרית של

הנימוק השני לעניין הנידון בפרשייה. הרי שלילה זו של המלחמה ברמה הערכית, מתורגמת במלואה לרמה המעשית רק במקרה הפרטי של מלחמה אשר המניע לה הוא התקפי בלבד. במקרה בו קיימת הערכה ולו גם הערכה שאינה ודאית, כי מלחמה נחוצה לצורך הגנה עצמית, אזי מתנגשים זה בזה שני שיקולים מוסריים מנוגדים: מצד אחד – שלילת המלחמה בכלל, ומנגד חובת ההגנה העצמית, אשר ערכה אינו 'ביטחוני' גרידא, אלא מוסרי-מוכח. המשפט 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' נושא עמו את המשמעות של שלילת ערך המלחמה. מה טעם אפוא ראתה התורה לנכון לכלול משפט זה במרכז הפרשייה? ומדוע אין התורה כוללת במקביל למען האיוון, גם משפט אשר יהיה בו כדי להעלות בפני הקורא את ערך ההגנה העצמית?

נראה כי לחוסר איוון זה יכולה להיות משמעות במישור החינוכי. ערך שלילת המלחמה אינו חשוב פחות מערך ההגנה העצמית, אך בעיני האדם, עלול הערך השלילי של המלחמה להידחק ולהתמעט מפני ערך ההגנה העצמית. בתוך האדם המתלבט בהכרעה בין שני ערכים מתנגשים אלה, עלול לחול פיתוח בערך השלילי של המלחמה. המשפט 'כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור' יכול לשמש כתזכורת לאדם העומד לפני קבלת החלטה על יציאה למלחמה לצורך הגנה עצמית, כי צריך הוא להתחשב באופן מלא – לא רק בערך החיובי של ההגנה העצמית, אלא גם בערך השלילי של המלחמה.

לפי הצעת פרשנות זו, התייחסות חד צדדית זו של התורה (לערך השלילי של המלחמה), אינה אלא מקרה פרטי של דרכה של התורה באופן כללי, להתייחס למציאות חינוכית קיימת, להתמקד בנקודות אשר בהן צפויים הכשלונות המוסריים – מסיבות הקשורות ליצר לב האדם,²² וביחס אליהן לכוון את עיקר המסר, ואף לזעוק ולהתריע. ההטיה הקיימת בדברי התורה היא השיקוף הנגדי של ההטיה הקיימת באדם עקב חולשותיו המוסריות. הקורא את התורה במקומות בהן היא מדגישה מסרים או אף מדברת במעין צעקה, אינו יכול להפיק ממקומות אלה מסר מאוזן ביחס למערכת הערכים הכוללת של התורה, מכיון שהתורה אינה מסתפקת בהבעה מאופקת וענינית של מערכת ערכית-משפטית, אלא גם פונה אל האדם באשר הוא שם מבחינה חינוכית, ושוקלת את תוכן דבריה ואופן הבעתם בהתאם לנדרש על פי מצבו ובעיקר על פי כשלונותיו הפוטנציאליים של האדם.

מגמה חינוכית זו של התורה, לתת מעין עדיפות להבעת המסר של שלילת ערך המלחמה על פני הבעת המסר של ערך ההגנה העצמית, נבחנת אף בשני החוקים בפרשייה, והם האיסור לזכור עצי פרי וההיתר לזכור עצי סרק. בחינת החוקים בפרשייה מלמדת כי התורה אינה נוקטת בין האסור והמותר בעמדה של מעין 'קו אמצע' מדויק, אלא מטה את הכף לצד איסור כריתת העצים הקשור בשלילת ערך המלחמה. נבוא עתה לבחון את הטיותיה של התורה ביחס לשני חוקים אלה:

א. איסור ההשחתה כתוב בפרשייה בשני משפטים שונים:

א. 'לא תשחית את עצה'.

ב. 'כי ממנו תאכל ואותו לא תזכור'.

22 בראשית ח', כא.

במשפט הראשון מבין שני משפטים אלה עדיין אין רמז לכך שהאיסור מוגבל רק לעצי פרי. הגבלת האיסור לעצי פרי מופיעה רק במשפט השני, שהוא נימוק לאיסור. לפנינו אם כך מצב בו פרט מרכזי בהגדרת המצוה אינו כתוב – ואף לא נרמז, במשפט בו כתובה המצוה עצמה, אלא רק משתמע מהמשפט בו כתוב הנימוק לה.²³ הרושם המתקבל הוא כי התורה כביכול מצניעה את היתר כריתת עצי סרק. אך היתר זה קשור בערך ההגנה העצמית. והיות שהפרשייה עוסקת במצב בו ערך זה מתנגש עם הערך השלילי של המלחמה, ממילא יש להצנעת ערך ההגנה העצמית משמעות עקיפה של הבלטת הערך השלילי של המלחמה.

ב. ההיתר להשחית עצי סרק כתוב בפרשייה כך: 'רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וזכר'. את ההוראה שרק עץ סרק מותר בהשחתה אפשר היה לדעת גם בהשמטת המלים 'תדע כי' ממשפט זה, כך: 'רק עץ אשר לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וזכר'. המלים 'תדע כי' מוסיפות למשפט הוראה נוספת. הן פונות לחיילים העומדים עם גרזן מול עץ שאינם בטוחים בזיהויו אם עץ פרי הוא או עץ סרק, ודורשות מהם ידיעה ודאית שהעץ אינו עץ פרי תנאי להיתר להשחיתו. דרישה זו מצמצמת את ההיתר בפועל. צמצום זה משקף את מגמתה החינוכית של התורה לצמצם את הביטוי המעשי של ערך ההגנה העצמית, זאת כמעין משקל נגד להרחבת הביטוי המעשי של ערך זה, הצפויה מצידו של האדם.

מבנה חמש הפרשיות אשר פרשיית העץ היא במרכזן.

לפרשייה הדנה בעץ מאכל קודמות שתי פרשיות העוסקות בעניני מלחמה (מתחילת פרק כ): פרשיית חזרי מלחמה, והפרשייה המצווה על קריאה לשלום לפני מלחמה. שלוש פרשיות אלה עוסקות במלחמה יזומה על ידי עם ישראל,²⁴ ומשלושתן בוקעת ועולה מגמת המעטה במלחמה שכזו. בחינת שלוש פרשיות אלה מלמדת כי מגמה זו מתעצמת בהדרגה ומגיעה לשיאה בפרשיית עץ מאכל.

פרשיית חזרי מלחמה מוציאה את שלושת העוסקים בבניין ונטיעה מהעיסוק במלחמה הגורמת להרס ואובדן. בכך מכריזה התורה על העדפת הבניין על פני ההרס. אך בפרשייה זו, העדפה זו באה לידי ביטוי רק ביחידים, בעוד שהמלחמה היוזמה של העם עדיין אינה מתבטלת.

יתרה על פרשייה זו הפרשייה השניה, המצווה על קריאה לשלום לפני מלחמה, ובכך מתווה דרך לביטול המלחמה היוזמה גם ברמת העם כולו, ולא רק ברמת היחידים. אמנם, ביטול המלחמה בפועל תלוי עדיין בתגובת הצד שכנגד לקריאה לשלום.

שתי פרשיות אלה עוסקות במלחמה יזומה על ידי עם ישראל, מבלי להתייחס לשאלת המניע ליוזמה זו. העדר התייחסות זה מותיר מקום למחשבה כי אין הן שוללות את המלחמה

23 לא ידוע לי בתורה שבכתב על תקדים למצב שכזה פרט למצוה אחת נוספת, והיא איסור אכילת חמץ בשמות יב. האיסור עצמו שם כתוב כנימוק לאיסור השהיית חמץ בבתים.

24 בתחילת פרשיית חזרי מלחמה נאמר: 'כי תצא למלחמה על אויבך...'. בתחילת פרשיית קריאה לשלום נאמר: 'כי תקרב אל עיר להילחם עליה...'. בתחילת הפרשייה השלישית נאמר: 'כי תצור אל עיר...'.
75

ההתקפית מכול וכול. יתרה על שתי פרשיות אלה פרשיית עץ מאכל, המכריזה — כפי שראינו, על מגמה של שלילת המלחמה ההתקפית. בעקבות הפרשייה הנידונה באות עוד שתי פרשיות: עגלה ערופה ואשת יפת תואר (בתחילת פרק כ"א). לקראת סיום דברינו נוסיף ונציין כי ניתן לראות לא רק את פרשייתנו כערוכה במבנה כיאסטי, אלא אף את כל חמש הפרשיות אשר פרשייתנו מהווה את אמצעיתן, כערוכות במבנה כיאסטי. נציג את המבנה:

מבנה הקטע

1	תחרי מלחמה			5	אשת יפת תואר
	קריאה לשלום, החרמת אנשי כנען	2		4	עגלה ערופה
			3	איסור כריתת עצים	

הפרשיות²⁵ הראשונה והחמישית מתמודדות עם תופעה אנושית ידועה, והיא הנטייה לעטוף את האדם בעטיפות של הגדרות כלליות, כינויים והשתייכויות, ובכך לחסום את האפשרות לראותו בייחודו ובפרטיותו.

בפרשייה הראשונה, החייל הלוחם עטוף ב'עטיפת' הלאום,²⁶ ובמסגרת זו הרי הוא 'אחד האזרחים'. תחת מעטה הציבוריות והצרכים הלאומיים הוא קרוא להתמודד עם אתגר המלחמה, למען העם. הפרשייה הראשונה מבקיעה את חומת הלאומיות האופפת אותו, ומוציאה אותו ממסגרת המלחמה הלאומית, למען ובשם ייחודו ופרטיותו.

בפרשייה החמישית, החייל הלוחם עוטף את העם שהוא נלחם נגדו בעטיפת ה'אויב', ואת בנותיו בעטיפת ה'שבויה'. הפרשייה החמישית חותרת להבקיע פרצה בחומות האטימות והניכור האלה, ומנסה להתוות לאדם דרך אשר בה 'יראה את ה'אשה' מבעד למעטה ה'שבויה'. בכך מתקיימת זיקה בין הפרשיות הראשונה והחמישית. יתרה הפרשייה החמישית על הראשונה, בכך שהיא חותרת — לא רק לראיית ערך היחיד מ'ישראל', אלא אף היחיד מאומות העולם.

הפרשייה השנייה מתירה — ואפילו מחייבת, הריגה המונית של עמי כנען, בגלל הסכנה

25 במסגרת מאמר זה לא נקיים דיון ממצה במשמעותן של פרשיות אלה. נסתפק רק באיזכור משמעותי מסוימות המצויות בפרשיות אלה, וזאת לצורך ביסוס הטענה בדבר המבנה בו ערוכות הפרשיות.

26 בפרשייה זו, נזכר הביטוי 'עם' שש פעמים, המילה 'ישראל' פעם אחת, וסה"כ שבע פעמים. כנגד שבעה ביטויים אלה, נזכרת שבע פעמים המילה 'איש'. נתון לשוני זה משקף את העובדה כי המתיחות שבין האדם הפרטי והציבור בכלל הוא עיקר בתוכנה של פרשייה זו.

החינוכית הנשקפת לעם ישראל.²⁷ שיקול זה גובר על פני השיקול של ערך חיי אנשי כנען. פרשייה זו עלולה לשמש ביד מי, כמקור לזלזול בערך חיי האדם. אמנם יש בתורה די והותר מקורות האמורים למנוע טעות זו,²⁸ אך התורה רואה לנכון להתמודד עם טעות חינוכית זו, ולאזן את הרושם העלול להיווצר מפרשייה זו כבר במסגרת פרשיות המלחמה עצמן, כפי שראינו בנינוח שקדם לכך. פרשיית עגלה ערופה מבליטה את ערך חיי היחיד, ואת המשמעות של אוברדן חיים אלה.²⁹ בכך מתקיימת זיקה בין הפרשיות השנייה והרביעית.

ארבע הפרשיות הבנויות מסביב לפרשיית השחתת עצים מתמודדות עם השפעות שליליות מבחינה חינוכית הכרוכות בתופעת המלחמה בפועל. במרכזן של ארבע פרשיות אלה ממוקמת פרשיית עץ מאכל, הקובעת במרוצה את שלילת עצם תופעת המלחמה. משמעות קביעה זו הינה שלילת האלימות — לא רק כנגד האדם, אלא אף כנגד כל אשר ברא ה' בעולם, כדברי בעל ספר החינוך בביאורו לשורש איסור כריתת העצים:

'...וזהו דרך החסידים ואנשי המעשה, אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות, ומקריבין אותם לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגיר חרדל בעולם, וייצר להם בכל אבדן והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית, בכל כוחם'.

27 דברים כ', יח: 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם אשר עשו לאלהיהם, וחטאתם לה' אלהיכם'.

28 כך למשל פרשיית תפילת אברהם על אנשי סדום, ותשובת ה' לתפילת אברהם.

29 זקנים שופטים וכהנים נדרשים לכינוס, לעשיית מעשה, ולתפילה. תגובות אלה הן ההיפך הגמור של אדישות, התעלמות, הדחקת הארוע, ומעבר עליו לסדר היום.