

## משה רבינו בבחן המוסריות

**'וַיַּד אֶת הַמֵּצֶר וַיִּטְמֹנֵה בָּחֹל'**  
**דרבי ההتمודדות של המסורת היהודית עם**  
**התנהגותו של משה, ומעמד הגורם המוסרי**

אבי שגיא

שכתבו "יבאו הרועים ויגרשם ויקם משה ווישען" (2).

בעינוי של הפילוסוף שמואל ר' צרצה הרוגשות לסלב האזלת והנכונות לפעול כדי למוינו מאפיינית את המנהיג שרווח ה' מפעמת בקרבו:

כ' תחולת מדרגות הנבואה שלילה לאיש עזר אלוהי שנייעחו ויזרזהו למשעה גדול כהצלה קהיל חשוב מקהיל רעים, או הצליל אדם חשוב גדול או השפיע טוב על אנשים רבים, וימצא מעצמו להז מניע ומביא לעשות, זאת תקרה רוח ה', והאיש אשר יליה אליו זה העניין יאמר עליו שצלהה עליו רוח ה' או לבשה אותו רוח ה' ... וכמו זה הכח הנכבד לא נבדל ממשה רבינו ע"ה ... ולזה התעורר להרוג את המצרי ולמנוע הרשע מפני הנצחים מלחכות את חבירו, ומחזקק הכח הזה בו בהגעיו למדין אע"פ שהיה ברוח והוא גוריא, כאשר ראה העול והחמס לא משל בעצמו מהסירו ולא יכול לסלבו אלא "ויקם משה ווישען" (3).

ואולם דזוקא שבחו של משה מעורר שאלות קשות: ראשית, האם כדי למנוע עול מותר לבצע מעשה שיש בו עול גדול יותר? האם

**שאלת מעמדו של הנורם**  
**מוסרי בהערכת**  
**התנהגותו של משה, לא**  
**פחות מאשר היא מלמדת**  
**על מעמדו של משה,**  
**מלמדת על מעמדו של**  
**הנורם המוסרי במסורת**  
**היהודית.**

### מבוא: שבחו של משה

הופעתו הראשונה של משה כמנהיג מלמדת על מידת רגיותו לסלבים של אחיו, 'ויצא אל אחיו וירא בסבלתם' (שמות, ב, יא). רגיות זו מוליכה אותו להגב בצרה נחרצת כאשר מצרי מכח 'איש עברי מהאי'. בלשונו של ר' יוסף בכור שור "וירא בסבלותם": שהיו סובלים על קשה, ולא די בעול, אלא שאותו מצרי חובט ומכה אותו העברי, ויחם לבבו, כי נכמרו רחמיו אל אחיו (1). רגיותו של משה לסלב היא כה גבוהה ששאלת זהותו של הסובל, היהודי או מצרי, הייתה בלתי רלוונטית עבורו. משה לא היה יכול לנשוא שום עוללה, לא כהמצרי הרג עברי, וגם עברי מכח עברי... ולא מצרי נגד מצרי,

הבחן המוסרי הסתנדרתי, לכארה, ניתן להסיק שהיא מאמצת אחת משתי האפשרויות הבאות:  
א. משה, כאב הדגש של הדתיות מגלם את העמדה, שלפיה הדתיות מסלקת את הממד המוסרי וגוברת עליו (7).  
ב. משה, כאב הדגש של העמדה הדתית מגלם את העמדה שלפיה הדת קובעת את המוסר (8).

## מדוע משה נהג אחרת ביחס לאחיו, האם דינו של המצרי שוננה מדיננו של העברי?

הטענה המשותפת לשתי האפשרויות היא, שהדת אינה כפופה למוסריות שמחוצה לה. ההבדל ביןיהם מתייחס לנקודה הבאה: האפשרות הראשונה, מכירה בקיומו של מוסר אוטונומי מחוץ לדת, אך טעונה שהדת גוברת עליו, ואילו האפשרות השנייה אינה מכירה כלל ועicker בקיומו של מוסר אוטונומי, שכן הדת עצמה קובעת את המוסריות.

העיוון במקורות מלמד שניין לפחות מכך הכלול החומר בסוגייה הנידונה, לשתי מגמות בסיסיות: הריאונה תכונה 'המגמה המכיצמת' או 'המגמה הא-מוראלית', ואילו המגמה השנinya תכונה 'המגמה המוראלית' (9). המגמה המכיצמת נוטה להמעיט או להתעלם כמעט מלהיבט המוסרי בנושא שלפנינו, ואילו המגמה המוראלית בוחנת את התנהגותו של משה לאור אמת-המידה של המוסריות וחומרת לההתאמה בין התנהגותו

העובדזה שהמצרים מכאה 'איש עברי' מצדקה את הריגתו של המצרי שנית, המקרא מצביע על כך כי משה עשה את מעשו בסתר, ללא משפט יירא כי אין איש וכי את המצרי, משה רואה גם שניים מאתחו ניצים, ובמקורה זה, בנגדו לאירוע הראשון, הוא פונה לרשע ומתירע בפניו 'מה תהה רעד'. מודיעו משה נהג אחרת ביחס לאחיו, האם דינו של המצרי שוננה מדיננו של העברי? ולבסוף, לפי המסורת ההלכתית, האזרה על שפיקות דמים אינה מותנית במעמד הר סיני, איסור זה כולל בשבע מצוות נח (4) והוא חל על כל בני האדם -- 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' (5), מהי הצדקה של משה לחרוג מאיסור זה? (6).

במסגרת מאמר זה אנחנו את דרכי התתמודדות של המסורת היהודית עם מכלול שאלות אלו. מבחינה מתודולוגית, אנקוט בנקודות מבט סינכראונית, שכן ענייניינו בהתקפות ההיסטוריה של הרעונות בסוגיה הנידונה, אלא במוגמות והפרשניות השונות שלעצמם. חשיבותו של עיוון זה היא כפולה: ראשית, הוא עשוי להצביע בפניו על היחס של המסורת היהודית לאבות האומה; האם הס נתונים לבחן המוסריות, או שמא הם והתנהגותם אינם כפופים לאמת המציאות של המוסריות, אם מפני שהם הם הקובעים את המוסריות, ואם מפני שהיחס כלפייהם מעוגן בקדושה מייחדת המונע את יישום הבחן המוסרי כלפייהם. שנית, שאלת מעמדו של הגורם המוסרי בהערכת התנהגותו של משה, לא פחות מאשר היא מלמדת על מעמדו של משה, מלמדת על מעמדו של הגורם המוסרי במסורת היהודית. אם המסורת היהודית אינה מחייבת על משה את

כך שדברי ר' חנינא יכולים לחול אף כלפי גוי המכחה גוי כיישום שבע המצוות החלות עליהם, ואולם אם קורסים בין שני המאמרים, ברור שר' חנינא מתכוון להצביע על דין מיוחד החול כלפי המכחה ישראל. כיון שלישראל מעמד מיוחד, מתווך השוואתם לשכינה, חל על המכחה אותם דין מיוחד, עונש מוות. וכן הרב מאיר דן פאלצקי ניסח קשר זה ב�ורה ברורה:

נראה דבא להזיהר בזה דלכן נקט ר' ר' דוקא עכו"ם שהכה את ישראל, דוקא אם מכחה ישראל דין היכי... ועיין בחידושי הר"ץ ז"ל שמסופק בדעת ר' ר' אם הכוונה דוקא על ישראל, משום דהיה קודם מותן תורה, אמנסigid עליו ריעו, מימרא דר' הסמכה לזו בש"ס שם ... ע"כ כוונת ר' ר' על ישראל בדוקא כמו שפירש רשי"ז ייל ד"ה מוקש אדם (11).

רש"י, שאליו מפנה הרב פאלצקי, טוען שעמדת ר' חנינא, במימരה השנינו, משקפת את הפער האונטולוגי בין היהודילגוי, שכן הוא כותב: "מוקש אדם לעقدس" – הנוקש את האדם היינו ישראל שקרויין אדם, דכתיב 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם' – אתם קרויין אדם וככו' (סנהדרין, טט). לדעת הרב פאלצקי, ביסודו הדיון נשען אפוא על עמדת אונטולוגית המבינה בין היהודי לגוי (12).

חכמים אחרים ניסחו הפליה זאת בין ישראל והגוי במנוחים מתוניים יותר, לא מעמדם האונטולוגי הבסיסי של ישראל הוא המקנה להם עדיפות, אלא התורה והמצוות. כך למשל כותב הרב שמחה בונים טופר:

של משה לבין תפיסת המוסר הסתנدرטיבית. נפנה אפוא, לניטוח המגמה המוצמצמת.

### **ב. המגמה המוצמצמת**

בתלמוד (סנהדרין נ, ב) מוצאים אנו את הקביעה הבאה:  
אמר רבי חנינא עובד כוכבים (10)  
שהכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר  
ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את  
המצרים] וגוו'.

קביעה כללית זאת קובעת הבדל עקרוני בין הגוי ליהודי, דינו של גוי המכחה היהודי שונה מדינו של היהודי המכחה היהודי, ומה שהריג את המצרי מעצב את אב הדגש ההלכתי בנושא הנדון. ר' חנינא, בקביעה שלפניו, מנשך את דבריו בתמציאותו יתירה, אין הוא מסביר או מנמק את התנהגותו של משה. התנהגוות זאת קובעת את הדיון ואינה זקופה כלל לביסוס.

עם זאת, במאמר אחר של רבי חנינא אנו מוצאים:

אמר רבי חנינא הסטור לווע של ישראל כאילו סטור לווע של שכינה, שנאמר 'מוקש אדם לע קודש' (טט). בדברים אלו מקנה ר' חנינא מעמד מיוחד לעם ישראל, כך שהפגע בישראל כפוגע בשכינה. גם אם ר' חנינא עצמו אינו קשור במפורש בין שני המאמרים, ניתן לשער שהמאמר השני מסביר את הראשון ביחס לשתי שאלות: **תחולת הדיון וחומרת העונש**.

פרשני התלמוד, שבhem נסוק בהמשך, הוטרו מהשאלה האם דברי רבי חנינא מהווים יישום של אחת משבע מצוות בני נח, או שהוא משקפים הם דין מיוחד ביחס לגוי המכחה היהודי. כפי שנווכח, הר"ץ הצביע על

הם נקרים או יהודים. אולם אם אין לפנינו חריגה מון הדין התלמודי, ברור שמדובר זה מצין את הנקרים, שהרי משה נהג כך כלפי הנקרים. וכך אפוא, בעל 'ספר חסידים' מניח כਮון מאליו את האפליה הדינית שבין ישראל והנכרים.

בניגוד לעומת פשוניות זאת, הר"ן מתחbat בין המגמה המורלית למגמה המצמצמת. לפי האפשרות הראשונה שהוא מציג, דברי רבי חנינא, ומילא התנהוגתו של משה, אינם משקפים יחס מפללה אלא מהווים יישום של שבע מצוות בני נח. התלמוד (סנהדרין א, קובע): 'על שבע מצוות בן נח נהרג'. היינו, בן נח המפר את שבע המצוות שבן הוא מחויב נהרג. אחת מהמצוות שבן נח מחויב בהן הוא איסור הגצל. לאור זאת מציע הר"ז שמשה הרג את הנקרי כיון שהוא נחשב כגazel, 'דמה לי חבל בוגפה, מה לי חבל בממונו' (๖). הר"ן טוען, שאם זה הוא הפירוש הנכון, אין מקום להפלות בין ישראל לבין הנקרי, הדין חל באופןה המידה אף על נקרים המכחה נקרים:

ולפי זה, לא שנא כתוי, ולא שנא ישראל שווין בדבר. ועוד דמהיכא יפלין לה מהמצרי שהכה את איש עברי, שניהם היו בני נח.

הר"ז חש כי, לאור פרשנות זאת, הביסוס של דברי ר' חנינא, על התנהוגתו של משה היא בעייתית, שהרי ישראלי לפני מתן תורה הם בני נח, ולא ניתן להסיק מהתנהוגתו של משה, נורמה מפללה, כפי טועון ר' חנינא. אכן, הר"ן דוחה אפשרות זאת מ שני נימוקים: מבחינה פורמלית, טוען הר"ז, שאם אכן נכוונה הקביעה שבן נח נהרג על הכהה 'למה מנו בכלל הה' מצות שפיקת דמים והיא הריגה, לחשבו מכח תבירותו, אלא

דזוקה בישראל, אע"ג דעתך לא קיבל התורה כבר היה להם מצות יתרות על בן נח (๗) ... ומשום הכי דזוקה מכח ישראל חייב ולא בן נח, וכבר כתוב רשי' וכן המדרש בהרבה מקומות הא דעתך ישראל לכוכבי שמים לא לעניין רבוי דזוקה אלא לעניין חшибות וגדרלה (๘).

המגמה המצמצמת מצויה לא רק במקורות העוסקים בפרשנות להתנהוגתו של משה, אלא אף באו העוסקת במשמעות הnormative שיש לדבריו רבי חנינא. כך מוצאים אנו בספר חסידים:

שאל אחד לחכם, אדם שיודע בשם [=שם המפורש] להרוג את האויבים... אמר אס יודע שלא יצא צדיק ממנו, ממשה שכחוב (שמות ב, י"ח) ייפן כה וכיה וירא כי אין איש' צדיק עתיד לצאת ממנו (๙).

עדות 'ספר חסידים' מtabset על צירוף של שתי מסורות מדראיות, הראשונה הגורסת שימושה הרג את המצרי בשם המפורש (๑๐), והשנייה, שלפיה משה 'ראה שאין תוחלת של צדיקים עומדת הימנו ולא מזרעו עד סוף כל הדורות' (שםות רבא, שם, ל').

מכך מסיק המחבר מסקנה נורמטיבית, יש יותר לפועל ממשה. לנגד עניין בעל 'ספר חסידים' המתבסס על המדרש עמדת קביעתו של המדרש, שלפיה התנהוגתו של משה, לא הייתה תגבורת עצם ספרותנית, אלא הוראת דין כללית. המדרש (שם) מותאר את משה 'כמלך במלכים' ושואלים האס 'חייב זה הריגה אמרו לו הר''. מכך מסיק מחבר ספרנו כי יש הצדוק לפועל כך במקומות שברור שארעו של אדם לא יהיה טוב ממנו. אמנם המחבר משתמש במונח 'אויבים' בצורה סתמית, מבלתי שהוא טורה לאזהותם, האם

ברם  
הפרו  
ביחח  
ביחח

דברי  
העמם  
ביחח  
המכו  
המכו<sup>ו</sup>  
שבו  
העומם  
הטעני  
את  
בתורה  
אונטו  
שמש  
המוס  
בהפל  
המגעל  
המוס  
עתה  
העמד  
משכוי  
של  
המוס  
שלפער  
התפי  
ההתנו  
bijouter  
טקסטי<sup>ר</sup>  
הנכו<sup>ר</sup>  
מסלול  
ברור

של הנכרים כלפי ישראל. במקורה הראשוני, רק דין בן נח חל רק על הכהה שיש בה גזל, ואילו במקורה השני, הנכרי נענה במנות על עצם הכהת ישראל. אין לך הפליה ברורה מזאת.

ניתוח מעניין אחר לדברי רבי חנינא מצוין אצל הרב יואב יהושע וינגרטן. תוקן התמודדות ישירה עם דברי הר"ן, טוען הוא את הטענה הבאה: אכן, בן נח שగזל חייב מיתה, בין גזל ממון בין גזל הגוף. ואולם מצב עניינים זה מתקיים רק:

כל זמן שלא חקקו בינוים דין ומשפט ונימוס, אבל אם המלכות קבעה דין ומשפט, כמה יקסס הגנבות ומה יהיה הדיון של כובש שכר וכדומה בהזה שוב אין חייב להרוג אותו, כיון דבן נח חייב בדין וקבעו דין ומשפט לדדור שלא יעשה אונדuldach על חברו, ואם יעשה יקסס בכך וכך, ואם כן הוי כאילו מחלתו זה לאיה ... וממילא איןיו חייב מיתה ... אך כל זה שייך בינה שבין אדם לחברו, אבל בעבירות למקומות בהם לא שנא מחלוקת וגם בשפיכות דמים לא שנא שום קנס ושום מחלוקת (20).

## לפי העמדת המצמצמת יש הבדל בסיסי ביחסים המשפטיים שבין יהודי לנוצרי. ישראל המכונה נוכרי לא חייב מיתה, ואילו נכרי המכונה ישראל חייב מיתה תמיד.

ודאי>Dokא מכח ישראלי חייב מיתה ממש כמו שהרגו משה רבינו עליו השלוות' (שס). מבחינה מהותית, טוען הר"ן: 'דוקא בישראל דף-על-גב דעתך לא קיבל התורה, כבר היה להם מחות יתרות על בני נח'. כלומר הפליה מבוססת על טעם סובייטני, ערכו של היהודי גדול יותר.

שיקולים אלו המצויים בר"ן שמשו קרקע נוחה לצמיחה של ספרות מסועפת שלא כאן המקום להיכנס לפרטיה. ברצויה להתמקד בשתי דוגמאות שתמחשנה בצורה בהירה את ביטוייה של העמדה המצמצמת: הרב יצחקל לנדא, המניח בדברי ר' חנינא משקפים עמדת מצמצמת המפליה בין ישראל לבין הגוי, מעורר שאלה את האפשרות הראשונה שהציג הר"ן (18), שלפיה דין של המצרי מבוסס על העובדה שההכהה היא עני גזל, והתנהגוותו של משה נובעת מהדין מהחייב הריגת בן נח על הגזל. כדי לדוחות אפשרות זאת, טוען הרב לנדא,קיימים מצב עניינים, שלפיו אין ההכהה בגזר גזל הגוף. זאת, במצב שגופו של אדם שייך למישחו אחר, או אז בהכהה אין המכה גוזל את גופו של האדם, שאינו שייך לאדם המוכה, וזה הוא בדיקת המצב שאותו מתאר ר' חנינא:

וקאמר כאן רבי חנינא גוי שהכהה ישראלי חייב מיתה על ההכהה לחוד אפילו אין בה גזל, כגון דקאנא, ודבר זה מוכח מן המצרי שהרי עבדים היינו לפרטם במצרים וצורים מקרים והוא עובדים בהם כל עבירות עבד, ואם כן נתחייב מיתה רק מושם הכהה (19). לפי עמדת זאת, יש הבדל ברור בחובבים המשפטיים החלים ביחסים שבין נכרים לבין עצםם, לבין החובבים החלים ביחסים

ראשון,

זה גזל,

וית על

ברורה

מצוין

תיק

ן הוא

! חייב

אולום

עשבט

ה דין

יהיה

ש שוב

ן נח

לגדור

ואם

ה הווי

איינו

במה

בירה

וגם

כנס

ש

ז

לדי

ה

ידי

ברם, ההסכמה המבטלת את דין המוות על הפרת כל אחת משבע המוות חלה רק במקרים ההבדלים שבין הנקרים, אך לא במקרים המשפטיים שבינם לבין היהודים: אף שכבר עשו ביניהם קנס וחוק אחר מכל מקום אין בכם נגד ישראל (שם).

דברים אלו מהווים ניסוח משפטי ברור של העמודה הממצמת; יש הבדל בסיסי במקרים המשפטיים שבין היהודי לגוי. ישראל המכיה נכרי לא חייב מיתה, ואילו נכרי המכיה ישראל חייב מיתה תמיד, גם במצב שבו קיימת מערכת משפטית המגדירה את העונש על הכהה. המחבר אינו מנמק את הטעם להפליה זאת, האם מפני שהוא מניח את עמדת הר"ן על יתרונות של ישראל בתורתו? או שמא מפני שהוא מאיץ עמדה אונטולוגית קיצונית יותר. הנקודה החשובה משתמשת בטקסט זה היא בדיקת העדר המוטרדות מן הבעה המוסרית שיש בהפלית הגוי. זו בדיקת עמדה מצמצמת המגלמת סילוק או התעלמות מן הממד המוסרי. עתה יכולם אנו לחזור ולשאול האם העמודה הממצמת, כפי שהוצאה עד כה, משקפת את אפשרות (א), שלפיה ההטענות של משה משקפת את סילוק החובה המוסרית על-ידי הדת, או את אפשרות (ב), שלפיה משה כאביזם של חזויות משקף את התפיסה שלפיה הדת קובעת את המוסריות. ההטענות עם שאלה זו היא מורכבת ביותר, שכן קשה למצוא אתייה טקסטואלית לאחת משתתי האפשרויות הנזכרות. ברור שהעמודה הממצמת מסלקת את המוסריות הסטנדרטיות, אך לא ברור כיצד יש לפרש סילוק זה. זאת מושם

שבחלק המקורות יש לפחות ניסיון להציג 'הצדקה אונטולוגית' לסלילוק זה. גם אם הצדקה אינה יכולה להתקבל על דעתנו, קשה שלא להתרשם מכך שעצם ממש 'מאז' הצדקה, מבטא, לפחות בצורה עמויה, דchiaה של האפשרות השניה. משה פעל כראוי, מבחינה מוסרית, שכן יש הבחנה אונטולוגית בין היהודי לגוי. יתרה מזאת, במקרים אחר הריאתי, כי אין למצוא במסורת היהודית ביטויים לתפיסה שלפיה הדת קובעת את המוסריות (נג), ומבחינה מתודולוגית יהא זה מוטעה להתבסס על מקורות אלו, שימושיהם עמויה, כדי לבסס עמדת זאת. כדי להימנע מהשערות מיותרות, אני מציע להגדיר את העמודה הממצמת מתעלמת שלילי. הינו, העמודה הממצמת הרוחות בשיטת מסווג השיקולים וההצדקות הרוחות בשיטת המוסרי הסטנדרטי. הקו האופייני הבהיר של העמודה הממצמת הוא אפוא, העדר מוטרדות מן הבעה המוסרית.

אכן התעלמות זאת, עוררה אי נחת שבאה לידי ביטוי בשני מיישורים: הראשוֹן - צמוצים גובר והולך של האימפליקציה ההלכתית של דברי ר' חנינא, השני - פיתוחה של מגמה מורלית, המתמודדת באופן מוסרי עם התנהגותם משה.

#### ג. ביקורת הלכתית על המגמה הממצמת

ביטוי ברור לריכוך המשמעות ההלכתית של דברי רבנן מוצי אצל הרמב"ם, שבסוגיה זו כמו בסוגיות אחרות, אין הוא נכון לאמץ הפליה על רקע אתני גרידא (22). בהלכות חובל ומציק (פרק חמישי, הלכה א) כותב הרמב"ם: 'יעכו"ם שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה ויק את המצרי.'

פי  
בר  
או  
הה  
קע  
אה  
לט  
הת  
פיר  
הה  
את  
שי<sup>ו</sup>  
לי<sup>ו</sup>  
קב  
הצ  
אמ<sup>ו</sup>  
הת  
של<sup>ו</sup>  
ומו<sup>ו</sup>  
למ�<sup>ו</sup>  
וכו<sup>ו</sup>  
שמ<sup>ו</sup>  
זוכ<sup>ו</sup>  
  
ה  
ר  
ד  
ל

הן להסתמכות של ר' חנינא על התנהגותו של משה (24).

אכן, כבר ר' יוסף קארו התקשה בשאלת המשמעות שיש לייחס, לפי הרמב"ס, להסתמכות של ר' חנינא על הפסוק ייך את המצרי. לדעתו 'קרא דויפן כה וככה אסמכתא בעלמא הו' (25). לאור פרשנות זאת, בעינה של המסורת ההלכתית התנהגותו של משה נעשית בעיתית עוד יותר, שהרי מעשאו אינם ממש, כלל ועיקר את החובה ההלכתית. סביר להניח, שהרמב"ס לא הוטרד כלל מהתנהגותו של משה, שהרי הנורמה ההלכתית לא נקבעה על-פה, אלא על בסיס המקורות הנורומייבים של דברי התלמוד, המשקפים את הוראות התורה. מה שחייב אינו אפוא, התנהגותו ומעשו של האיש משה, אלא הוראות התורה שככבר ושבעל-פה המיסודות במעמד הר סיני, המעוד המכונן של התורה (26).

עם זאת, חכמי ישראל שבדורות המאוחרים לא הסתפקו בכך, דעתם לא נחה מון העובדה שתנהגותו של משה אינה עומדת בהתקופה לנורמה ההלכתית. יש שניסו לגשר בין עמדת הרמב"ס לבין העמدة הממצמת ויש ניסו להציג ביסוד ענייני להנתנהגותו של משה. ר' יהודה רוזאניס טוען כי העובדה שהגוי חייב מיתה בידי שמיים פירושה שאין חובה להרוגו, אך בעקרונו ניתן להרוגו. יומה שהרג משה את המצרי היוו מושם שזכה ברוח בקדש דלא נפיק מניה זרעא מעלייא' (27). לפי פירוש זה הרמב"ס מצדד אכן בעמدة מצמתה המפללה בין היהודי לבין הגוי.

מקראית הלכה זו ניתנת להתרשם מהרמב"ס חזר לכוארה על דבריו רבי חנינא. אלא שבhalכות מלכים (פרק י', הלכה ו), הרמב"ס מניח את דבריו بصورة אחרת: ועכו"ם שהכח את ישראל אפילו חבל בו כל שהוא, אף-על-פי שהוא חייב מיתה אינו נהרג לאור זאת יוצא, שהרמב"ס מניח כי אין להרוג נכי שהכח את ישראל, וזאת בניגוד למה שעשה משה, ולמה שעולה מדברי ר' חנינא. האם הרמב"ס 'מתפרק' את הקביעה התלמודית? כיצד הרמב"ס מבסס סטייה זאת?

מסתבר שהרמב"ס פירש את דבריו ר' חנינא באופן שונה. צזכור רבי חנינא השתמש במונח 'חייב מיתה' ולא במונח 'נהרג'. הרמב"ס מניח שיש הבחנה ברורה בין שני המונחים -- 'נהרג' פירושו ביצוע דין מוות על-ידי בית דין, ואילו 'חייב מיתה' פירושו קביעה עצם הדין אך לא ביצועו. הבחנה זאת מציע הרמב"ס באחת מתשובותיו:

שאלת: מיאמר ר' יהונתן "גוי שעסיק בתורה חייב מיתה", האם זה הלכה והחייב כל בר ישראל להמנע מללמד(ו) דבר מן המצוות חוץ משבע מצות או להעמידו עליו, אם לאו? תשובה: היא הלכה بلا ספק. וכך אשר יד ישראל תקיפה עליהם, מונעים אותו מתלמוד תורה עד שתיגיר. אבל לא יהריג, אם עסק בתורה, לפי שאמר "חייב מיתה" ולא אמר "נהרג", כמו שאמרו "על שבע מצות בן נח נהרג" (23).

יוצא אפוא, שהרמב"ס הבין שר' חנינא עצמו אינו מተכוון ליותר מאשר חייב מיתה המוטל על גוי. פירוש זה לדברי ר' חנינא עומד בניגוד ברור הן למעשהו של משה,

תנהגו

בשאלת

הרמב"ם,

יעיך את

זה וכיה

פרשנות

הלכתית

ניתת עוז

ולעיקר

להניח,

ויתנו של

נקבעה

מקורות

ישקפים

וז אפוא,

ח, אלא

בעל-פה

המכoon

המכoon

אוחרים

עובדיה

התאמאה

שר בין

מת ויש

ויתנו של

עובדיה

השאין

ז. ימה

שצפה

מעלייא'

ד אוכן

ז' בין

גילדון

וברח, כאשר הגיעו למדין והוא איזירא, כיוון שראה דבר עושק לא יכול להמנע משלקו, ולא היה בכחו לסבלו.

לפי תפיסת הרמב"ס הריגת משה את המצרי, אינה אפוא תוצאה של יחס מפלה כלפי הגוי, אלא מהוועה ביטוי לחומרת המעשה של המצרי. 'סילוק העושק' מחייב לעיתים הריגה, וזה ההסבר להתנגדות משה. הרמב"ס אינו נותן פשר מדויק להבדל בין הפעולה שנוקט משה כלפי המצרי לבין זה הננקטת כלפי אחיו, אבל דבר אחד ברור, שהוא פעל מתוך מוטיבציה מוסרית כללית שאינה מבחינה בין יהודי לנכרי ואת ההבדל יש לבחש בטיבו של 'העושק'.

רבנו מנחים המאירי ממשיך אף הוא המסורת של הרמב"ס ומרכז את הדיון התלמודי, וכך הוא כותב: בן נח שהכח את ישראל או שחבל בו חיבר מיתה בידי שמים אלא שאין נהרג עליה (סנהדרין, טט).

העובדיה שבן נח אינו נהרג מכהה את ההפליה, אך לא מסלקת אותה כלל. קיומה של הפליה זאת חמורה במיוחד עבור המאירי הדוחה את הבדיקה האונטולוגית בין היהודי לגוי, ומעמיד תחתיה הבדיקה בין 'אותות הגדרות בדרכי הדתות' לבין 'אותות שאין גדרות' (טט). כל הוראת דין החלה על גוי צריכה להיבחן לאור קטגוריה זו וכך טוען המאירי: 'יאף באז שגולים צריכיםך אתה לבחון מה שהקדמנו באזיה גוי והוא אומר כן, ר"ל שבעובדיה האלילים נאמר שלא היו גדרות בדרכי הדתות ואדרבה כל כיור יפה בעיניהם וכבר אמר ראש הפילוסופים הרגו מי שאין לו דת' (בית הבחירה, עבדה זורה, עמ' 95). כפי שהראתה הלברטל (טט), המאירי מציע

פירוש אחר להתנגדותו של משה מציע ר' ברוך הלוי עפשטיין, לדעתו 'מה שהרגו משה אولي הוראת שעיה היה' (טט). המשגרת ההלכתית המסבירה את התנגדות משה קשורה אפוא בנסיבות המיוחדות של האירוע עצמו (טט). דומני, שאמן מנסים, למרות מה שנאמר לעמלה, להתאים בין התנגדות משה לבין הנורמה ההלכתית, פירוש זה עשוי להלום יותר את עמדת הרמב"ס. במוראה נבוכים (במה), מתיאר הרמב"ס את 'מעלותוי' של הנביא, והראשונה שבהם: 'שילווה את האדים עזר אלהי יעוררו ויזרו' לעשותות טוביה גדולת בעלת ערך, כגון הצלת קבוצת חסידים מידי קבוצת רשעים, או הצלת חסיד גדול, או השפעת טוביה על אנשים רבים, וימצא מצד עצמו לכך התעוררות ודחיפה לפועלו'. תכוונת היסוד של הנביא היא אפוא רגשות לעולם, ומוטיבציה עצמית לעולמה המיעודית למניעת עולול ועשית טוב. הרמב"ס ממשיך ומתיאר את האישים שפעלו בדרך זו, יפתח, שימושו, שאול ודוד. לתשומת לב מיוחדת זוכה משה:

## תגובתו של משה, משקפת אפוא, את הדאגה לגורלו של עם ישראל, חסר זכויות האזרחה. רק תגובה חזקה וקשה עשויה למנוע אידושים דומים בעתיד.

ודע כי בדומה לכך זהה לא פרד, ממשה רבנו מעת שהגיע לגיל הבגרות, ולפיכך נתעורר להרוג את המצרי ולנזר בחוטא משני הנצחים, ומהמת תוקף הכח הזה בו אפילו לאחר שפחד

מפליא למצוא שבמקביל למגמה המוצמצמת מצויה המגמה המורלית הבוחנת את התנהגות משה לאור אמות מידת מוסרית.

#### ד. המגמה המורלית

שתיים הן דרכי היבוט של המגמה המורלית במסורת היהודית: הראשונה ניסיונות להצדיק, מבחינה מוסרית, את התנהגותו של משה. השנייה, ביקורת על התנהגותו.

שתי הדרכים מניחות כי התנהוגתו של משה חייבת להיבחן על-פי אמות המידה המוסריות. אך בעוד שהריך ראשונה טוענת שהተנהגות משה היא התנהגות רואה, הדריך השנייה טוענת שהוא רואה לגינוי מוסרי, וממילא אין להסיק ממנו מסקנה נורמטיבית מחייבת כלשהי. הסעיף הראשון בפרק זה יעסוק בדרכי ההצדקה והשני באופייתה של הביקורת.

#### 1. דרכי ההצדקה של התנהוגתו של משה

**א. הצלה העברי ממות. ההנחה הבסיסית** של הקושי המוסרי היא העדר הפופורציה בין מעשה המצרי לtgtובות משה. המצרי 'מכה' את העברי' ומשה מגיב בהריגתו. ברם, אם נניח שההכה המצרי היא מכת-מוות, יוצא שימושה ההרוג את המצרי מגיב כדין, שהרי מ"דין רודף" לממנו שמוות להצליל את הנרדף על-ידי הריגת הרודף. וכן ר' יעקב צבי מעלענבורג (ב) מצבע על כך שהביטוי 'מכה' מורה, לא אחת, במקרה, על מכת מוות.

יתרה מזאת, הרוב מרגליות מדגיש כי הפסוק אינו מדובר בלשון עבר אלא בלשון הוות: לא נאמר כי שמע משה שמצרים זה הכה מקודם לעברי פלוני ולכן ענסו

תפיסה שוויונית מרחיקת לכת ביותר, והוא טוען כי גם איסור פיקוח נש של גוי בשבת חל רק על 'עובד האלים ... שאיןanno מצוים לחולל שבת עליהם אחר שאין להם שום Dat' (בית הבחירה, יומא, עמי ריב).

קשה להתאים בין עמדתו הכללית של המαιורי לבין קביעתו כי בן נח שהכה את ישראל חייב מיתה. לא ברור לי מדוע המαιורי לא סילק אישווין זה, כדרך שסילק הלכות מפלות אחרות; לפי שיטתו יכול היה המαιורי לטענו כי רק עובד אלילים שהכה ישראל נהרג, ובכל זאת המαιורי נמנע מכך ואף השתמש במונח 'בן נח'. יתכן והטעם לכך נועץ בмагמה המשפטית של המαιורי, מבחןתו השווין מושג, אם המערכת המשפטית אינה מחילה נורמות שונות על יהודי ונכרי 'הגדור בדרכיו הדתות'. אבל מדברי המαιורי ניתן להסיק שהተנהוגתו של משה אינה פגומה כלל ועיקר, שהרי משה הרג עובד אלילים, מצרי, שבכל מקרה בן מות הוא, שהרי חובה להרוג 'מי שאין לו Dat'.

domni שבסוגרת המסורת היהודית, פעל גורם נוסף כנגד המגמה המוצמצמת -- האיסור הכללי 'לא תרצח' החל הן על ישראל, הן על הגוי. כפי שניסח זאת ר' יצחק מקורביל:

שלא לרצוח אמרו חכמים שלא לרצוח שום בר קיימא שבעולם (ב).

ראית איסור הרציחה כאיסור מקייף הכלל את כל בני אדם הברואים בצלמו של האל, אינה עולה בקנה אחד עם ההריגה של המצרי על-ידי משה. גם אם מאמצים עדשה המצדדת בפרט אונטולוגית בין היהודי לגוי, כדי שאימצה העמדה המוצמצמת, לא נובע מכך היתר לרציחתו של הגוי. לאור זאת אין זה

המצמכת  
בוחנת את  
זה מוסריות.

זה המורלית  
זה ניסיונות  
תנוגתו של  
זה ותנו.

זו של משה  
התמידה  
שונת טענות  
ות ראויה,  
אויה לגינוי  
נה מסקנה  
ף הראשן  
קה והשני

תנוגתו  
הבסיסית  
פרופרוציה  
ה. המצרי  
בריגתו.  
מצרי היא  
זת המצרי  
טו שמווער  
ת הרודף.  
32) מצבע  
לא אחת,  
כוי הפסוק  
ו זה:  
מצרי זה  
לכן ענסו

ב. הפסוק  
ו זה:  
מצרי זה  
לכן ענסו

על העבר, רק דבר הכתוב בהווה.  
הינו שמה רבנו עליו השלום מצאוהו  
להמצרי בעודו מכח ובכך הכה להרודף  
להציל הנרדף. וזה שהביאו הכא בגמ'  
רישא דקרה ייפן כה וכה וירא כי אין  
איש', כלומר שאם היו עוד אנשים  
באותו מעמד היה יכול למנוע אותו  
מחוכת באופנים שונים, רק לפי שלא  
היה אפשרויות אחרות להציל המוכה  
הרגו (33).

מאחר וההצדקה המוסרית למעשה משה  
קשהה הייתה בנסיבות המיחוזות של  
הairoע, ברור שהתנוגתו אינה משקפת  
הפילה בין יהודי לגוי. אם יהודי היה מכח  
יהודי אחר אופן דומה למכת המצרי, גם  
אותו ניתן היה להרוג. וכך אכן כותב בעל  
הכתב והקבלה:

בדין הרגו, כי גם בישראל דין כן,  
הרודף אחר חברו וחושב להכוונו  
הכא המייתה אותו, ניתן להציל  
הנרדף בנפשו של רודף (שם).  
השאלת המעוניינת העולה בעקבות פירוש זה  
היא האם הצדדים בו היו מוכנים לטעון  
שגם בנסיבות שהמכה הוא יהודי והמווער  
הוא מצרי, יש להחיל עלייו דין רודף. לפि  
התלמוד (סנהדרין עב, ב) דין רודף חל רק  
שהנרדף הוא ישראל (34). אבל ברור, שאם  
הצדקת משה היא מוסרית ולא משפטית  
פורמלית, אין מקום להפליה, ועל משה היה  
موظל לנhog אופן דומה גם אם המוכה הוא  
מצרי.

**ב. העצמת החטא של המצרי.** אחת מדרכי  
התגובה האופייניות ליצירת אייזון בין  
חטא המצרי למעשה של משה היא העצמת  
החטא של המצרי. חטאו לא הסתכם  
בהכאת העברי, הוא היה חמוץ הרבה יותר

ולפיכך ראוי היה להרוגו. להעכמתה יש  
שליטה בייטויים עיקריים:  
1. פרשנות מלחמיה לחטא של המצרי.  
2. תפיסה מטה-היסטוריה של חטא המצרי.  
3. דרמטיות היסטורית של חטא המצרי.

## דימוניאציה של חזות מהוויה אחת מדרכי ההתמודדות המסורתיות עם בעיות של נזול מוסרי במקרא

1. ביטוי ברור למגמה הראשונה ניתן למצוא  
במדרשי הבא:  
אמרו ר' זיל נוגשים היו מן המצרים  
ושוטרים מישראל... והיו הנוגשים  
הולכים לבתי השוטרים בהשכמתה  
להוציאן למלאכתן לкриיאת הגבר.  
פעם אחת הלך נוגש מצרי אצל שוטר  
ישראל ונתן עניינו באשתו שהיתה יפה  
תואר בלי מום, עמד לשעת קרייאת  
הגבר והוציאו מביתו וחזר המצרי ובא  
על אשתו והיתה סבורה שהוא בעלה  
ונתעברה ממנו. חזר בעלה ומצא  
המצרי יוצא מביתו. שאל אותה שמא  
גע בך, אמרה לו הן וסבורה אני  
שאתה הוא. כיון שידע הנוגש שהרגיש  
בו החזרו לעובdot הפרק והיה מכח  
אותו וمبקש להרוגו. והיה משה רואה  
אותו ומביט בו וראה ברוח הקודש מה  
עשה בביתו וראה מה שעתיד לעשות  
לו בשדה. אמר רודאי זה חייב מיתה...  
והינו יירא כי אין איש, בין מות הוא  
(שםות הרבה, פרשה א, לג).  
בעיני של המדרש, המצרי הינו רשות גמור  
শומסיף חטא על פשע, קודם נואף,

מר  
מר  
שה  
הה  
עד  
אד  
מל  
מא  
ואי  
מע  
הט  
הס  
.2.  
בס  
הר  
הבר  
קיין  
מק  
ומל  
מו

המהות של איש והפק לחיה טורפת (37). יש שטענו כי מילים אלו מוסבות על עברי ומציניות את חולשתו: משה אחורי רואו המכח האב הזה שאיש מצרי מכח איש עברי, חשב בהשכפה הראשונה, כי בודאי חטא העברי נגד המצרי ועשה לו רעה, ועל כן הוא מותנפל עליו להכותו; אכן פנה לכך ולכאן, ככלומר הסתכל בשני הצדדים הלחוחמים, ובא לכלול הכרה כי אין איש, ככלומר שלא מפאת זה הכהו מלחמת שחרעו לו, רק כי אין המוכה איש, והוא חלש כת וחסר אונים לעמוד על נפשו, ולכן קם עליו המצרי והכהו בלי שום סיבה, בדעתו כי לא יתיצב למולו, בדרך הגורעים בחותמי המזות להתנפל על אנשים תמיימים ויישרים ההולכים לתומים באין חמס בכפים ... אז לא יכול משה להתاضק, וכי אם גבורתו לבש נקם ... למען יראה כי יש אנשים תמיימים העומדים לימין הצדוק והעשה רע לא ינקה (38).

לפי פרשנים אלו התנהגוו של משה כלפי המצרי מבטאת מלחמה כנגד הדימונייזציה שהמצרי מגלה בהcatsת העברי. להrigת המצרי, יש אפוא לך ברור, סופו של הרע המוחלט כליליה. דימונייזציה של הזלת מהויה אחת מדרכי ההתמודדות המסורתיות עם בעיות של עול מוסרי במקרא, ודוגמא אחרת ליישום מותודה זו מצויה בניתו חומרת העונש המוטל על עמלק (39). מבחינה מוסרית שימוש במתודה זו עשוי להיות הרה סכנות: הוא משחרר את המשתמש במתודה זו, הן

ומשנגלת חטאו הולך ומכה ומছיר את השוטר העברי לעבודת פרץ, ולפיכך דין מוות. סיפורו בדברים זה ידוע למשה ורק משומס כך הרנו. תגובת משה אינה אפוא, תגובת זעם, ואינה משקפת עמדת מפללה, יסודה בחומרת החטא.

העצמת החטא של המצרי, כפי שהוא מבוטאת במדרש, מהויה צעד ראשון לקראת דימונייזציה של המצרי; המצרי הוא גילום של הרע המוחלט שהדריך היחידה להתמודד עמו היא על ידי השמדתו המוחלטת. אכן, פרשנים בני-זמננו לא היסטו לנקוט במתודה של דימונייזציה, וכך, על בסיס המדרש, כותב הרב פנחס וולף:

היה מקום לחוס על המצרי אילמלא חדלו בקרבו כל גשות אנוש. אך לפי מה שמשה הכיר בגס רוח זה, הוא הבין "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגיר" (35); איש אשר כדי לחפות על פשע אחד מוסיף פשע שני, אבד לו צלים אלהים ואיןزر טוב יכול לצאת ממנו ... כה גדולה הייתה הנזותו של המצרי, עד כי ידע רק דרך אחת לחפות על פשעו... להוסיף חטא 'בשדה' על פשעו 'בבית' (36).

פרשנים אחרים, התייחסו למילים 'יירא כי אין איש' כמלות מפתח לבניית הדימונייזציה של המצרי. יש שייחסו זאת למצרי עצמו -- הוא אינו איש, הינו אינו אדם:

משה הראה כאן כי בשעה שמתנגשים עם רפואי-אדם ובזויי עם שכאלת אין עצה אחרת כי אם להתמודד עמהם במידה שלחמתם... להסביר בכך מול כת ... משה ראה שהמצרי אשר הכה את העברי כבר אבד את צלים האלקים את

מטוה-ההיסטוריה זאת של האירועים אינה מותכוונת רק להעלות מחדש את המזהה המקורי שהתרחש בעבר ולהשיב לרשע כגמלו. ביסודה של תפיסה זאת מונחת פרשנות מטאפריסית, האופיינית לספרות הקבלה, המזהה את קין והמצרי עם הרוע ונאת הבל ומושה עם הטוב.

ראוי היה משה מששת ימי בראשית  
לעשות המעשה הזה להרוג את  
המצרים, כי כהו של מצרי הוא כהו של  
קין שהוא מצד הטומאה<sup>(44)</sup>.

שניהם האירועים ההיסטוריים משקפים אפוא, את הסטרוקטורה של העולם המסתופיסי, שמשתת ימי בראשית', יש בו מאבק בין כוחות הטומאה והרוע לבין הקדושה והטוב. האירועים ההיסטוריים מקבלים חשיבות מופלאת, הדורמה היא מטאפיסית. הריגת משה את המצרי מגלה את הנצחון של הקדושה והטוב על פני הטומאה והרוע. גם כאן מתגלמת דימוניאציה של המצרי, הוא שוב אינו אישจร בזמן ומקום מסוימים הוא מגלם את הרוע הבומי.

מסורת פרשנית זאת, אינה מתמודדת במישרין עם הביעה המוסרית שבהתנהגו של משה. היא מיימת במקורה העקרונות פרשניים כלליים האופייניים לקבלה -- תרגום של אירועים היסטוריים להתרחשויות מטאфизיות. עם זאת, פרשנות זאת מעוררת מעיקרה את הביעתיות המוסרית, שכן ברור שם המצרי הוא הרוע המוחלט, הדימונו המטאфизי, יש להאבק בו עד כלות, וכך אכן נהג משה.

3. דרמטיות היסטורית של חטא המצרי.

מהצורך לבחון את התנהוגותו שלו והן מהצורך לבחון לעומק את התנהוגות הזולת, שהרי הזולת הוא הרע בהתגלמותו. ההיסטוריה האנושית בדורנו לימדה אותנו עד היכן יכולה להוליך דימויויאציה של בני אדם (40). ייחד עם, עצם השימוש במתודה זו מלמדת על המחויבות והרגישות המוסרית. מאחר והמערכות המוסריות מחייבת, ומאחר ואין אפשרות להצדיק מבחינה מוסרית מעשה מסוים, הדרך היחידה, כך סבורים המשתמשים במתודה זו, להשגת הצדקה זו היא בהפיקת הזולת לדימון.

## 2. תפיסה מטה-היסטוריה של חטא המצרי.

במספרות הקבלה מצויה גישה הקורשת בין הריגת משה את המצרי לבין הריגת קין את הבול, משה הוא גילום של הבל והמצרי של קין. כך למשל, קוראים אנו בתיקוני זהה: 'ויתוסף לדת את אחיו את הבל' ... הכא רמי' גלגולא צדיקא ... 'בשגם' זה הבל, ואוקמו קדמאי בשגם דא משה (41).

מקור זה מတיר את משה כגילגולו של הבעל, ומקור אחר רומי לכך כי משה יקום את מוותו של קין: 'גדול עוני מנסוא' شأن לו כפרה ... ולא עוד אלא יעמוד אחד בארץ ויזכיר את שמקד הגדול ויירגני' (42).

מקור זה רומז אכן למשה, שכן לפיו מסורת  
מדרשית אחת, שהיתה לנגד עניינו של בעל  
המדרש זהה משה הרוג את המצרי על-ידי  
ש'הזכיר עליו את השם' (43).

לכארה לפניו תפיסה מטה-היסטוריה של פוליה האירופי של קין והבל מתרחש מחדש ובו מענק פיזיו להבל על סבלו, וסאין, הוא המצרי, נהרג ברכם, תפיסה

לפי מ  
צער ו  
-- ע  
עצם  
מקור

אנ  
ל  
אל  
ל  
הגן  
מן  
נד

מדרש  
להצד  
של רוח  
ישראל  
'רודף'  
מחשב  
דבר כ  
הכהנו  
וואולם,  
לאמן  
'רפואה'  
'פטירה'  
חטאוי  
הכינוי  
האל ל

העברית מפני שאין להברי משפט איש, והיום הורג את זה ומחר יירוג אחר, ודינו רודף, لكن ויך את המצרי שלא יוסיף להctr את ישראל (47). תגובתו של משה, משקפת אפוא, את הדאגה לגורלו של עם ישראל, חסר זכויות הארץ. רק תגובה חזה וקשה עשויה למנוע אירועים דומים בעתיד.

בסעיף זה ניתרתי את דרכי הצדקה העיקריות להתנהגותו של משה, והמעין בספרות הדרשנית והדרשנית ייוכח בקיומן דרכי הצדקה נוספות. אין זה מענייני כאן לשפטו את טיבן של הצדקות השונות, חשבוון בכך שהן מבטאות מחויבות לתפישת עולם מסוימת. משה, אדון הנביאים, אב הדוגם של שלימות דתית, אינו משוחרר מהכפיות למסורת; אדרבה, לפי מגמה זאת, התנהגותו משקפת عمדה מוסרית מובהקת.

## 2. הביקורת על משה

בספרות הדרשנית מוצאים אנו שני גילויים עיקריים לביקורת על משה: הראשון, ראייתו כרוצח בשגגה, השני, ציוון העונש שבו ענש משה על חטא חמור זה.

במדרש דברים הרבה (48) אנו קוראים: כיון שהרגו ברוח לעיר מקלט, שנאמר ייברכז משה מפני פרעה ויישב על הבאר, מהו יישב על הבאר' שאמר שירה. שנאמר 'א'ז ישיר משה'! ולמה אמר שירה שהוא היה יודע צערו של רוצח, مثل הדיות אומר,أكل מן קדרא ידע מה היא טעמא דתבשילא, וכיון שאמר ליה הקב"ה רפואתו התחילה משה אומר שירה שטאמור 'א'ז ישיר משה' (49).

רחבה יותר. הגישה המתה ההיסטורית מפליגה אל מעבר להיסטוריה האנושית, ואילו הגישה שלפנינו טוענת שהעימות בין משה למצרי הוא עימות שבין ישראל לאומות שונות ישראל, ולא אירוע פרטוי בין משה למצרי. כבר הנסי"ב רומי לכיוון זה: 'יפן כה וכה' חפש עצות לקובל על המצרי שהচרו חנס. וירא כי אין איש להגיד לפניו את העול, כי כולם עצת בוגדים ושותאי ישראל. ויך את המצרי' במקומות שאין איש השתדל להיות איש (45).

פרשנים בני-זמננו פיתחו יותר מגמה זו, ושיקעו בה את ניסיונם כיהודים הנאבקים על זכויותיהם. מונח המפתח בעברם היה 'אין איש' המוסף עתה על היהודי, וכך למשל כותב הרב מאיר הכהן: התבונן משה בפנותו כה וכה, כי מה שהמצרי מכח איש עברו בעלי שום סבה מצד העברי, אך מפני כי אין איש (46), שהמצרי אינם מכיר את העברי לאיש, שהיה לו חוק האישיות, כי אם כל יושבי מדינה יש להם זכויות ארוח, ושווים לפני החוקים השוררים בעלי הבדל ומגרעת, ושמירת הממשלה נתויה על כולם שלא יכה איש את רעהו, לא יהיה שום איש להחות איש אחר בפומבי ובריש גלי, מפני מורה המלכות, אבל אם חוק המדינה שונים הם בין תושבי המדינה, ולאום מלאום יתבכר, וחלק מתושבי המדינה למדרגה שנייה יחשב, ומכל שכן אם הובדלו להחשב כגרים וחוקי המדינה לא יגיעו עליהם, אז כל פוחז ורייך ... ידו שלוחה לחמוס ולגוזל, בעלי מורה, ולהחות נפש הגר בעלי מפריע, את זה ראה משה ... שהמצרי מכח את

משפט

הרוג

המצרי

(47).

ההדגה

זכויות

ההמנוע

הצדקה

והמעין

בקיומו

ייני כאן

השנות,

צחירות

אדון

ית, אין

זה, לפי

עמדת

גילויים

ראיותו

זו נענש

שנאמר

אב על

שאמר

ולמה

ברו של

קדרא

, וכיון

ל משה:

(48).

אמר לו הקב"ה כלום אמרתי לך להרוג את המצרי? אמר לו אתה הרגת כל בכורי מצרים, ואני אמות בשבי המצרי אחד? אמר לו הקב"ה אתה דומה אליו אני ממיית וממחיה, כלום אתה יכול להחיות כמווני? (50).

בדוחש בין האל למשה, מובלעת הטענה שאין משמעות להריגת מצרי אחד על רקע הריגגה של מצרים כה רבים, וטענה זאת נדחתת. המדרש אינו לדין בהבחנות אפשריות בין הריגגה מוצדקת ללא מוצדקת. ניתן לשער שהדברים ששם המדרש בפי האל יש בהם נימה אירונית, אין אתה משה יכול ללמד מאומה ממושעי שהרי אין בכוחך להמית ולהחיות. משה עשה אפוא מעשה נחפי, מדעתו, ולמעשה זה אין שום צידוק מוסרי, אפילו לא בפי של משה. לפיכך על הריגגה זאת עליו להיענש עונש כה חמור. המענין בדרך תגבה זאת שאין היא מגלה רתיעה כלשהי מהטהritic דברים באבות האומה. הרב קוק נתן ביטוי ברור להעדר רתיעה זאת:

אין לנו אחראים על כל המעשים שעשו גдолי האומה, לעפעמים הננו מוצאים, על פי גдолי ישראל, הערות של מהאות על מעשים של רבים וגדולים מגדולי האומה: אבותיה, מלכיה, נביאיה וככינה (51).

הרב קוק מסביר העדר רתיעה זאת בכך שלשלמות מוחלטת אינה תנאי הכרחי לשלהות אנושית 'אין מתנאי היוטר שלם שבבני אדם השלמות הגמורה ללא חסרונו, וישנים מעשים שנעשים ע"פ גдол-גדולים שהם ראויים לבקרות' (שם). דברים אלו משקפים נכונה את אחת התאפיישות הרווחות במסורת היהודית, שלפיה גם הגدول שבבני אדם, הוא אך ורק אדם, וככזה הוא עשוי לחטא. הערכות

לפי מודש זה, משה היה רוצה בשגה, שאף הצעיר צער רב על מעשיו, עד שנמצא מזור לחטאו -- ערי מקלט. לפי מסורת מדרשית אחרת, עצם מסירותו של משה להבדלת ערי מקלט מקורה בהתנסותו האשית כרוצח: מה ראה משה ליתן נפשו על ערי מקלט, אמר רבי לוי מי שאכל את התבשיל הוא יודע טעמו (דברים ויה, פרשה ב, ב).

## אפיקו המגמה המוצמצמת

**ששתיקתה ביחס  
לבנייתוות המוסרית  
רונמת ביותר, לא חרנה  
אל הטענה שימושה אינו כפוף  
למוסריות או שהוא זה  
הקובע אותה. גם גישה זאת  
משגפפת, לפחות במובלעת  
מחויבות בסיסית למוסר.**

מדרשים אלו אינם מנסים כלל ועיקר להוכיח את משה, והם מעניקים לו מעמד של רוצח בשגגה. משמעו, שגם אם גוי הכה ישראלי אין הצדקה להריגתו. המצרי אינו רודף וההורגו ייחשב לרוצח. ברם, משה לא נחשב לרוצח במודע, משום שלאמתו של דבר לא התקoon להריגת המצרי שהרי רק הכהו.

ואולם, מסורת מדרשית אחרת אינה מוכנה לאמץ את הרעיון שמעשיו של משה ניתן לרופאה, הוא ראוי לעונש חמור ביותר. מדרש פטירת משה' העוסק בין השאר במניות חטאיו של משה שבקבותיהם נמנעה ממנו הכניסה לארץ, מביא את הדורשich הבא בין האל למשה:

(17) תהי  
תשפ"א  
(18) הרה  
והרב  
ב-  
ראשון  
אלצ'בא  
צ'ין  
רבי חננ  
(20) חל  
מהדרה  
(21) ראה  
בדת ב-  
שניא (ג  
עמ' 15  
(22) בית  
הלבות  
בדיטון ב-  
מאמרי  
Moral  
Review  
coming)

ה-  
חללה  
עוי  
הפסדי  
במדי  
שניא  
של  
לשטי<sup>+</sup>  
טוב  
תבר  
ק  
ועבד  
מיכה

## הערות

- 1) פירושו רבינו יוסף בכור שור על התורה, מהדורות י' נבו, ירושלים, תשנ"ד, עמי צט.
- 2) הרב יוסוף פאצאנאוסקי, פרדס יוסף, שמות LODZ TRACTIZ, עמי יח.
- 3) שמואל ר' נוצרה, ספר מקור חיים, מנוטבה שי"ט (ד"ץ ברוקלין תשנ"ג), עמי כה, א.
- 4) ראה סנהדרין, נז, א.
- 5) בראשית ט. ו. ראה עוד, מכילתא דרבנן ישמעאל, מהדורות האראויטץ-רבנן, משפטים, פרשה ז, עמי 263: 'איסי בן עקיבא אמרו, קודם מותן תורה הינו מוזריהם על שפיכות דמים'.
- 6) ניסוח של חלק מהשאלות הללו מצוי בΖ' ברורה במבוא בכתב נפתלי הירץ וייל לספרו שירוי תפארת, וארשא, תרנ"א, עמי א. נוסח שאלתו של וייל מצוי גם בפירושו של ר' יעקב צבי מעקלענבורג, כתוב וקבלה (שםות ב, יב), שבדבריו נזון להלן. ניתוח תשובתו של וייל מצוי אצל נח ח' וזונבלום, האיפוס המקראי מעידן ההשכלה והפרשנות, ירושלים, תשמ"ג, עמי 82-88.
- 7) על אפשרות זאת ראה ד' סטטמן וא' שניא, דת ומוסר, ירושלים, תשנ"ג, פרק ג.
- 8) תפיסה זו מכונה 'מוסריות כזו האל', על גראוטהיה השונות, ראה סטטמן שניא, שם, פרק א.
- 9) השווה ח' רות, 'התנוזה המוסרית באתיקה היהודית', בתוך ספרו: הדת ערכיו האדים, ירושלים, תשל"ג, עמי 89-106.
- 10) כך הוא בדפוסים אבל בכ"י הנוסח הוא גוי (ראה זkidkoi Sopherim, שם, אות ז). במאיר הנוסח הוא י' נבו (ראה מאירי, מהדורות אברהム סופר, פראנקפורט [ללא שנת הוצאתה], עמי 228).
- 11) מ"ד, פאלצקי, כלי חמודה, בראשית-শמות, פיטרקוב, תרפ"א, עמי 137.
- 12) ראה גם פירוש המהרשי על אתר המצדד גם כאן בוגמה האונטולוגית. ניתוח עמדת זו ומאמר חז"ל 'אתם קרוין אדם' ראה מאמרי 'אתם קרוין אדם', האמנים אומות העולם אין כלל אדים!', 'גלוון' כסלו תשנ"ה, עמי 28-37.
- 13) ביטוי זה לקוח מדברי הר"ן שבמס' נדו' בהמשך.
- 14) שם' סופר, שערי שמחה, שמות, ירושלים, תשמ"ב, קא, ב - קב, א.
- 15) ספר חסידים, מהדורות ר' מרגלית, ירושלים, תש"ך, עמי שכט' של (תפ"ד).
- 16) ראה שמות רבה, פרשה א, לד.

המוסריות כללות בין אמות המידה הבסיסיות שעל-פיין נקבע החטא. אין כל ביטוי ברור מאה לתקף המחייב של המוסר.

העובדת שאנו מוצאים מגמה מצמצמת בתוך מסורות דתיות אינה מפליאה. היא משקפת את אחת מתרומות הייסוד הבסיסיות של המאמין המיחס מעמד מופלג לאבות האומה בכלל ולמשה, נתן התורה בפרט. ואולם, נטייה דתית זאת לא התגלמה בביטול הממד המוסרי. אפילו המגמה המצמצמת ששתקתה ביחס לבעייתו המוסרית רועמת ביותר, לא חרונה אל הטענה שהיא אכן כפוף למוסריות, או שהוא זה הקבוע אותה. גם גישה זאת משקפת, לפחות במובלע מחויבות בסיסית למוסר.

מוחיבות זאת מגעה לידי ברור מפורש ובהיר במגמה המורלית, משה ניזון לפ' אותם אמותה המידה שנדzon בהם כל אחד מישראל. הרצונות ואף הביקורת הקשה המוחיבות במשה, המשקפת את עצמות המוחיבות למוסריות, אין מבטיאות סטייה מההשכמה הדתית, אדרבה הן מגלמות אותה. המצדדים במגמה המורלית, מנחים שתורת ישראל היא תורה צדק ומשפט, ושנותן התורה הוא אל טוב 'שחלילה לו מרושע' (ז). התעלמות מההבעות שמעשו של משה מעוררים, השתיקה בשאלות הרות משקל אלו, אין מתיישבות אפוא, בנקל עם האפיקו' הבסיסי של תורה ישראל כתורה המשקפת מחויבות עמוקה למוסר. לטורה פניו דין בעיה מסויימת, מעשהו של משה, אבל עיון בדרכי ההתמודדות של המסורת היהודית עם התנהגות זאת מלמד, שלאמתו של דבר השאלת האמיתות היא מעמדו של המוסר ומידת המחויבות של המסורת היהודית כלפיו.

- מצוי אצל יונה הדרי, שעשים חשובים, רמת אפעל, תשנ"ה, עמ' 601-612.
- (23) תשובה הרמב"ס, מהדורות בלאו, כרך א, ירושלים, תשמ"י, תשובה קempt. הרמב"ס (שם הלכה ט) מבהר כי המשמעות המعيشית של המונם 'חייב מיתה' היא דקלרטיבית -- 'ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה'. ראה עוד, כסוף משנה, הלכות סנהדרין, פרק כ, הלכה ג; הרב ר' מרוגליות, נפש חייה, חלק אורחות חיים, סימן קנו, אות יח; הנ"ל, מרוגליות החיים, סנהדרין נה, ב, אות יט. כדי לציין כי ר' יוסף קארו ב'כסוף משנה' להלכות מלכים מנסה למצוא מקור אחר לדינו של הרמב"ס, ואולם הפירוש המוצע בಗוף הדבריםסביר יותר.
- (24) הר"ן אף טוען שפירוש זה עומד בנגדו למשמעות שהتلמוד בהמשך הסוגיה מייחס לביטוי 'חייב מיתה'. הר"ן, שמצדד כזכור במגמה המוצמצמת מפרש את דבריו ר' חנינא כפושטם: מכיה ישראלי חייב מיתה כמו שהרגו מרע"ה הר"ן (שם) מזכיר את עמדת הרמב"ס, אבל מצבע על אי ההתאמנה שבין פירוש הרמב"ס לבין סוגיות התלמוד. התלמוד (שם, נט, א),
- (17) חידושי הר"ץ על מסכת סנהדרין, בנידברק, תשמ"א, סנהדרין לח, ב ד"ה כתוי שהכח.
- (18) הרבה לנדא אין מזכיר כלל את הר"ץ. יתרון והרב לנדא לא הכיר את דבריו הר"ץ שיצאו לראשונה מכתב יד בספר 'חמשה שיטות', זולצבאך תקכ"ב.
- (19) ציון לנפש חייה, סנהדרין, נת, ב, ד"ה: אמר רב חנינא.
- (20) חלקת יווב, בני ברק תשמ"ה, כרך א, מוחדרוא תנינא סימן יד, עמ' שכו.
- (21) ראה ד' סטמן וא' שגיא, 'תלות של המוסר בדת במסורת היהודית', בתוך ד' סטמן וא' שגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת-גן, תשכ"ד, עמ' 114-115.
- (22) ביטוי מובהק אחר לריכוך שעושה הרמב"ס הלכות שיש בהם הפליה על בסיס אתני מצוי בדינו ביחס לשבעת עמים ועמלק. על כך ראה מאמרי The Punishment of Amalek in Jewish Tradition Coping with the Moral Problem Harvard Theological Review (ווסף עברי מקוצר של מאמר זה) (forthcoming).

יום א' \* י"ד בשבט תשנ"ה \* 15.1.95

# הأپה

מיכה גולדמן ממשיק בפעילותו נגד היהדות:

## משרד החינוך מחליפה מורים רתים במורים חילוניים במדינות חבר העמים

הכעה בהודעתה צער על המגמה וחומרת להורחק מכל ס��ן ותי ומסורתינו, בקרוב מעוצבי החינוך הממלכתי בארץ וגיניתה את פעולתו השטתית של סגן שר החינוך מיכה גולדמן לפניו במפעלי החינוך הדתיים-לאומיים. "נאמני תורה ועבדה" דרשת משרד החינוך לא לפקח את חלוקם של המורים הרתים במפעל חשוב והעתידי של העם.

בדעת התנוועה, הקיטרין להחרית המורים צריך להיות המטעני והרע היהודי - צווני איתנו שם באים ושכאמצעותנו הם אמורים להנחיל והות יהודית לצעריהם ולהחשיהם במוריה החבר העמים, וכן שערוריה המכובעה על הגבהת לעיליה ארץ ולא השתייכותם המפלגתית-פליטית. התנוועה יייננה, כי למיטב הכרתה - ולצערה - רבים בקרוב נוגרי החינוך הממלכתי חסרים ידע בסיסי ביהדות ואף הווים והאותיות ציינית תנועת "נאמני תורה ועבדה" להחלטת סגן שר החינוך, לוקה בחסר.

וחולשת המורים הרתים במורים חולניות, אשר נשיטה באחרונה עשי משרד החינוך והתרבות בבתיה הספר שהזוא מפעל בקרוב יהודים במוריה החבר העמים, וכן שערוריה המכובעה על הגבהת של שקלים פוליטיים צרים מעל לשוקלים עניים המחייבם את מובת הילדיים היהודיים בארכזות חבר העמים. ג' ירושלים, שבבמס נדונ,

ג'ילוץ ניסן תשנ"ה

- לז. ועיין בדיונו של הרב מ' מ' כשר, תורה שלמה, חלק ששה עשרה, ירושלים תשנ"ב, עמ' רס-רסג.
- (32) כתוב וקובלה, שמות, ב, יא.
- (33) מרגליות הים, שם וראה יצחק ערימה, עקדת יצחק, שער שלושים וארבע, שמות, א, פס' יא.
- (34) ראה מאירי סנהדרין עב, ב. והשווה מרגליות הים, שם, ד"ה: "וְהוֹתָרָה אָמְרָה".
- (35) ראה שמות רבה, שם.
- (36) הרב פ' ולף, דיקויים על התורה, שמות, ירושלים, תשכ"א, עמ' כד.
- (37) מ' זקס, מלחם ציון, בראשית-שמות, ירושלים תשמ"ז, עמ' ריא.
- (38) הרב אהרון לעוויין, החדש והעoon, חלק שני, ניו יורק, תשכ"ט, עמ' כא.
- (39) לעניין זה ראה בהרחבה מאמרים הנזכר בהערה 22.
- (40) לעניין זה ראה גם מה שכתבתי אצל יונה הדיר-רמן, עוזים חשובים, עמ' 1.
- (41) עמ' ק, א. וראה בניצוצי זהר, אות ת.
- (42) פרקי דברי אליעזר, פרק כא.
- (43) שמות רבה, פרשה א, לד. וראה גם בפירוש הרד"ל לפרק דברי אליעזר, שם, אות לה.
- (44) רבנו בחיי בר אשר, ביאור על התורה, כרך שני, ירושלים, תשל"א, עמ' טז.
- (45) העמק דבר, שמות, ב, יב.
- (46) ההדגשה במקור.
- (47) מ' הכהן, אמריו כהן, חלק שני, וארשא, תרצ"ה, עמ' ית. וראה גם, פרדס יוסף, עמ' יט; מלחם ציון, עמ' ריא.
- (48) מהדורות ש' ליברמן, פרשת ואתחנה, עמ' 59.
- (49) ראה גם, גני שעתכר, ספר א, קטיעי מדרש והגדה, ניו יורק, תרפ"ח, עמ' 113.
- (50) אהרון יעלין, בית המדרש, חדר ראשון, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 119; הוהה ד' איינשטיין, אוצר מדרשים, כרך שני, ניו יורק, 1915, עמ' 363.
- (51) מאמרי הרואה, ב, עמ' 509. וראה בהערה 4 שם זוגיות למכביר שצין הרב צבי יהודה קוק.
- (52) לעניין זה ראה בפירות מאמרי הנזכר בהערה 21, ומאמרי 'תוכנותיו המוסריות של האל בספרות ההלכתית ומעמדו של המוסר בהלכה' בתוך מ' בר (עורץ), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, רמת-גן, תשנ"ד, עמ' 261-286.

מביא את דברי ר' יוחנן: 'עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה", לנו מורשה ולא להט'. על כך שאל התלמוד: 'יליחשה גבי שבע מצות, מאן דאמר מורשה מגיזל קא גזיל וכו'. כמובן הנחת השואל היא שהאיסור של הגוי ללימוד תורה נובע משבע המצוות החלות עלייו, גוי הלמד תורה גזיל את ישראל. אך, טוענו הניחים שמשמעות הביטויים 'חייב מיתה' ו'נחרג' שונה, שאלת התלמוד מופרcta. ואולם שאלת זו אינה מעוררת את פירוש הרמב"ס. לפי הרמב"ס, שאלת התלמוד היא, מאחר שגוי העוסק בתורה גזיל את ישראל ובכך עבר על איסור גזל, מודיע ר' יוחנן לא החיל עליו א'הרג' והסתפק בקטgorיה 'חייב מיתה'.

- (25) כסף משנה, הלכות מלכים, שם, הלכה ו'.
- (26) על חשיבותו של מעמד זה בתפיסת הרמב"ס ראה משנה עם פירוש הרמב"ס, מהדורות י' קאפק, חולין, ירושלים תשכ"א, פרק שבעי, משנה ו. במקומות זה מדגיש הרמב"ס כי להתנהגותם של האבות אין ממשמעות נורמטטיבית ורק מעמד הר סיini מעצב נורמה מחייבת (תודתי לחברי מי' הלברטל שהפנה את תשומת לבו למקורה זה). ראה גם הלכות אבל, פרק ראשון, הלכה א. ועיין גם משנה עם פירוש הרמב"ס, מהדורות י' קאפק, סודר זרים, ירושלים תשכ"ד, הקדמה לפירוש המשניות, עמ' א-ג, ז-יב. בספר המצוות הרמב"ס אף טוענו כי גם משה מוגבל על-ידי המעמד המכונן, כך שגם אם הוא עצמו יסיק דין מן התורה 'אין ראוי למונת [מצוות מדורייתא]' (ספר המצוות, מהדורות ר' חיים העלייר, ירושלים, תש"י, שורש שני, עמ' ח).

- (27) הרב י' רוזאניס, על פרשת ذרכיס, ווארשה, 1879, עמ' 88. הרב רוזאניס מסתמך כאן על דברי המדרש בשמות רבה, פרשה א, לג.

- (28) תורה תמיינה, שמות, ב, יב, אות לו.

- (29) על הוראת שעה וראה הלכות סנהדרין, פרק יח, י.

- (30) על הבחנה זו ראה י' כץ, בין יהודים לגויים, ירושלים, תשל"א, עמ' 116-128. ועיין גם במאמרו המאלף של מ' הלברטל, ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה', תרביין, סג'א (תשנ"ד), עמ' 102-110.

- (31) ספר מצוות קטן, מהדורות ד' הארפנץ, (לא ציון מקום ושם), מצווה פב, עמ' מチ. ראה עוד ר' אליעזר מנץ, ספר ראים שלם, מהדורות אבא שיף, וילנא (לא ציון שנה), עמ' פד; א; ספר החינוך, מהדורות ח' ד' שעוזעל, עמ' צא, מצווה