

אתיכם לחרבות: השלום המקראי האבוד

דוד חזוני

במישור צחיח על גדתו המזרחית של נהר הירדן, לפני כשלושת אלפים שנה, הניף צעיר משבט לוי את רומחו, פילח בו את גופו של נשיא בית אב בישראל והרגו יחד עם הנסיכה־הקדשה ששכבה עירומה מתחתיו. הסיפור המקראי על פינחס בן אלעזר הוא שיאו של אחד המשברים הקשים ביותר במסעם של בני ישראל ממצרים לארץ המובטחת. במרחק קילומטרים ספורים בלבד מיעדם נוטשים רבים מהעם את אלוהי ישראל ופונים אל האל המדייני בעל־פעור, מעלים לו קרבנות ונוטלים חלק בפולחן ההוללות שלו. למרות מאמציו הרבים של משה הולכת הקלקלה הדתית ומתפשטת, חודרת אף אל השכבות הגבוהות ביותר ומאיימת לפורר את האומה החדשה. המשבר מגיע לשיאו כשזמרי בן סלוא, נשיא בית אב בשבט שמעון, מלווה בטקסיות את בתו של מלך מדיין אל אוהלו ומכריז בכך על נאמנות שבטו למדיין ועל פרישתו, למעשה, מישראל.¹ בעוד מנהיגי העדה צופים במחזה חסרי אונים מגיח מקרב ההמון פינחס, נכדו של אהרן הכהן אחי משה, ובאבחת רומח מביא את המשבר אל סיומו.

המקרא מצדיק את מעשהו של פינחס מיניה וביה; ה' מודיע למשה על תמיכתו החד־משמעית במעשה ומעניק לפינחס כבוד שאף דמות יחידה במקרא לא זכתה בו:

וידבר ה' אל משה לאמר: פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם... לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום: והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל:²

לאות תודה על קנאותו לאלוהיו זוכה פינחס ב"ברית שלום" אלוהית ובהבטחת הכהונה לצאצאיו. יתר על כן, הוא זוכה לשבחים על גבורתו ונבחר לעמוד בראש חיל שנים-עשר האלפים הפולש אל ארץ מדיין וכובש אותה.³ ברית הגמול של פינחס הטרידה את פרשני המקרא במשך אלפי שנים. כיצד ייתכן שאדם המשיג יעדים קיצוניים באמצעים אלימים ולאחר מכן מוביל צבא למלחמה יהא ראוי לגמול שכולו אומר דרכי נועם ואי אלימות? מה לפינחס ולשלום? הקורא שואל את עצמו אם לא החמיץ היבט חשוב של הסיפור – ותוהה אם אין המקרא מתכוון במונח זה למשהו שונה לחלוטין.

תפישת השלום המודרנית מבוססת על שני עקרונות הכרוכים זה בזה, עקרונות שאינם זוכים, על פי רוב, לברכתו של המקרא. הראשון שבהם הוא השלילה הערכית של השימוש בכוח לשם הגנה על אינטרסים אישיים או לאומיים. רעיון זה הוא עקרון יסוד של אידיאולוגיות השלום של המאה העשרים, והוא שהביא פציפיסטים בולטים כאלברט איינשטיין, ברטרנד ראסל ותומס מאן לשלילת קיומם של צבאות קבע מכל וכל. בשנת 1930 חתמו השלושה על הצהרה שבה הכריזו: "עמי העולם: התאחדו והוכיחו את שאיפתכם לשלום בדרישתכם לפריקת נשק כלל-עולמית!"⁴ שלילת השימוש בכוח נחרתה בלקסיקון הפוליטי העולמי בנוסח מתון יותר: אמנת האומות המאוחדות משנת 1945 מחייבת את כל האומות השותפות לה "להימנע ביחסיהן הבינלאומיים מן האיום בכוח ומן השימוש בו" נגד מדינות אחרות.⁵ כיום עדיין ממלא רעיון זה תפקיד מרכזי בתורתם של פעילי השלום, כפי שמעידה, למשל, הצהרתו של אברהם יסעור, מן הבולטים שבחוקרי השלום בישראל, שלפיה "ראשית חכמה – שלילת כל האמצעים שיש בהם אלימות וכפייה".⁶

העיקרון השני קובע שפשרה היא האמצעי ההולם היחיד ליישוב סכסוכים. רעיון זה זכה לביטוי תמציתי במשאלתו המפורסמת של הנשיא האמריקני וודרו וילסון שמלחמת העולם הראשונה תסתיים ב"שלום ללא ניצחון", כלומר, ללא כפיית תנאיו של המנצח על המובס.⁷ רעיון זה מונח ביסודה של השאיפה

ליישב את כל הסכסוכים בימינו בהסכמים שהם תוצאה של משא ומתן. המפתח לשלום הוא הסכמה הדדית המותנית בכך שכל אחד מהשותפים לה יקריב דבר מה שנראה לו לפני כן חיוני. על פי הלך הרוח של ימינו, "עושה השלום" האמיתי הוא זה הנכון להניח בצד את דעותיו שלו על ההיסטוריה, הצדק והמוסר – שבשם יוצאים אנשים למלחמה – לטובת יחסים טובים ואי-אלימות.⁸

השלום המקראי, לעומת זאת, מבוסס על עקרון האינטרס העצמי של היחיד או של החברה. השימוש הרווח ביותר במילה "שלום" במקרא בא לציין את מצבו של הפרט ואת רווחתו – ומוכן זה נשתמר בשפה העברית עד היום. בספר בראשית, כשיעקב הצעיר מגיע לחרן ומחפש את בית דודו לבן, הוא פוגש חבורת רועים המכירים את האיש. "השלום לו?" שואל יעקב, והרועים משיבים לו במילה אחת: "שלום". מאוחר יותר שולח יעקב את יוסף לשכם לפקוד את אחיו, ומורה לו: "לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשבני דבר".⁹ זוהי המשמעות העיקרית של המילה גם בסיפורי המקרא המאוחרים יותר. בעיצומו של עימות צבאי קשה עם בנו אבשלום שואל דוד המלך שליח שחזר משדה הקרב: "השלום לנער לאבשלום?"¹⁰ בדומה לכך, כשגדעון השופט חושש לחייו לאחר שנפגש פנים אל פנים עם מלאך ה', מפיג האל את חששותיו באמרו: "שלום לך אל תירא לא תמות".¹¹ במגילת אסתר מבקר מרדכי בארמון מדי יום, כדי לדעת "את שלום אסתר" – כלומר, לברר אם מצבה טוב.¹² וכשדניאל עובר סדרה מתישה של התקשרויות נבואיות עם מלאכים שונים, הוא מספר: "ואני מעתה לא יעמד בי כח ונשמה לא נשארה בי: ויסף ויגע בי כמראה אדם ויחזקני: ויאמר, אל תירא איש חַמְדוֹת שלום לך חזק וחזק".¹³ כאן, "שלום" הוא החוסן הגופני והרוחני החיוני לדניאל כדי שיוכל להמשיך בהתנסותו הנבואית.

דוגמה מעניינת לשימוש במילה "שלום" במשמעות זו מופיעה בספר שמואל, כשדוד המלך שואל את אוריה החיתי השב מן החזית "לשלום יואב ולשלום העם ולשלום המלחמה".¹⁴ התנסחות זו, המפתיעה במיוחד לאור השימוש המודרני במילה, מוסיפה ממד נוסף לתפיסת השלום המקראית. בהקשר הצבאי, "שלום" במקרא כולו איננו יישוב הסכסוכים באמצעות פשרה, אלא היפוכה הגמור: התקדמות לקראת הניצחון. שימוש זה, כמובן, אינו אלא המשכו הטבעי של השימוש המקראי במילה שלום במובן מצב טוב והצלחה: בתחום הצבאי, "שלום" פירושו קירוב הניצחון. כך, כשבאים אנשי בנימין ויהודה למצודתו של דוד בצקלג, שם הוא מסתתר מפני שאול המבקש את נפשו, הוא מציע להם את נאמנותו בתמורה להצטרפותם אליו למלחמה. וזו תגובתם: "לך דויד ועמך בן

ישי, שלום שלום לך ושלום לעזרך כי עזרך אלוהיך ויקבלם דויד ויתנם בראשי הגדוד".¹⁵ כוונת המונח "שלום" כאן אינה הימנעות משימוש בכוח או פשרה מכל סוג שהוא, אלא הצלחת כוחותיו של דוד – שבלעדיה טובתו האישית (ועצם חייו) אינם בגדר האפשר, לאור איבתו העזה של שאול כלפיו. בדומה לכך, הביטוי "איש שלום", המופיע כמה פעמים במקרא, מציין בכל מופעיו בעלי ברית בקרב (הוא המקור לביטוי המודרני "אנשי שלומנו") ואינו מציין בשום מקרה אדם הדוגל בפשרה ובהימנעות משימוש בכוח.¹⁶

גם בספר תהלים השלום משמעותו הצלחה צבאית: "שבחי ירושלם את ה' הללי אלהיך ציון: כי חזק בריחי שעריך, ברך בניך בקרבך: השם גבולך שלום חלב חטים ישיביעך".¹⁷ הביטוי "בריחי שעריך" מציין כוח צבאי, והשימוש בו מרמז לכך שהשלום לאורך הגבול אינו נובע מכוונותיה הידידותיות של המדינה השכנה, אלא מיתרונה האסטרטגי של ישראל. במקום אחר יוצר משורר תהלים הקבלה ברורה בין כוח לשלום: "ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".¹⁸

אין להתפלא, אם כן, שבמקומות רבים במקרא משמעותה של המילה שלום היא פשוט ניצחון.¹⁹ בספר מלכים מצווה שלמה להמית את יואב, מפקד צבאו של דוד לשעבר, אשר בגד בו והרג כמה מבכירי אנשיו – ומכריז כי דמם של קרבנות יואב "בראש יואב ובראש זרעו ולעלם ולדוד ולזרעו ולביתו ולכסאו יהיה שלום עד עולם מעם ה'".²⁰ שלמה מבין שהשלום מחייב את מפלתם הגמורה של אלה שבוגדנותם מסכנת את קיום שלטונו. פרשת מלחמתו של דוד בבנו אבשלום כוללת את עצתו של אחיתופל לאבשלום לשלוח שנים-עשר אלף חיילים להרוג את דוד כדי ש"כל העם יהיה שלום".²¹ והשליח שבא לבשר לדוד כי כוחותיו של אבשלום הובסו וגם אבשלום עצמו נהרג, מכריז עם היכנסו: "שלום... ברוך ה' אלהיך אשר סגר את האנשים אשר נשאו את ידם באדני המלך".²²

הדוגמה האופיינית ביותר לשימוש במילה "שלום" במשמעות "ניצחון" מופיעה בספר דברים, שבו מדריך משה את עמו באמנות המלחמה, לפני חצותם את הירדן: "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום: והיה אם שלום תענך ופתחה לך והיה כל העם הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך: ואם לא... והכית את כל זכורה לפי חרב".²³ כלומר, על פי התפישה המקראית, כיבוש ללא הקצאת המשאבים, סיכון החיילים והפגיעה באזרחים הנלווים לכיבוש אלים, עדיף לעין ערוך על מרחץ דמים. אך אין להתעלם מהעובדה שהקריאה ל"שלום" מציינת כאן דרישה לכניעה ללא קרב של העיר לכוחות הפולשים.²⁴ לא זו בלבד שסכסוך וכוח נתפשים כמושגים לגיטימיים, אלא שבאמצעות האיום שבהם מושג השלום.

רעיון זה הגיע לביטוי המלא בתקופתו של שלמה. מכל מלכי ישראל, שלמה הוא גדול עושי השלום בעיני המקרא. אך הצלחתו של שלמה לא באה בזכות נכונותו להתפשר עם ממלכות אחרות ואף לא בזכות הימנעותו מן השימוש בכוח. נהפוך הוא, החזקה שבממלכות ישראל התבססה על חיוניות צבאית וכלכלית שנבעה מחכמתו של שלמה. ראו, למשל, כיצד הטיל המלך את מרותו על צור, שכנתו מצפון, ללא שפיכות דמים: "וה' נתן חכמה לשלמה כאשר דבר לו ויהי שלם בין חירם [מלך צור] ובין שלמה ויכרתו ברית שניהם: ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל ויהי המס שלשים אלף איש: וישלחם לבנונה עשרת אלפים בחדש חליפות חדש יהיו בלבנון שנים חדשים בביתו".²⁵ בחכמתו הפוליטית הבין שלמה, ששלום לאורך גבולה הצפוני של ממלכתו מחייב את הצבתם הקבועה של עשרת אלפים איש ואת הפיכתה של ממלכת חירם, על ידי כך, לבת חסותו. כשהגיע הזמן לבניית בית המקדש בירושלים "תרמה" ממלכת חירם כמויות אדירות של חומרי גלם לצורך זה.²⁶ כפיפותו של חירם לשלמה התגלתה אף ביתר בהירות כשחירם עצמו זומן לירושלים כדי לפקח על ביצוע חלק גדול מהמלאכה: "וישלח המלך שלמה ויקח את חירם מצר".²⁷

ממלכת שלמה שגשגה יותר מכל ממלכה אחרת במקרא דווקא משום שהייתה הכוח הצבאי השליט באזור ומשום כך לא סבלה כקודמותיה, מלכויות שאול ודוד, מהתקפותיהם הבלתי פוסקות של שכנים עוינים:

ושלמה היה מושל בכל הממלכות, מן הנהר [פרת] ארץ פלשתים ועד גבול מצרים מגשים מנחה ועבדים את שלמה כל ימי חייו... ושלום היה לו מכל עבריו מסביב: וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו מדן ועד באר שבע כל ימי שלמה: והיה לשלמה ארבעים אלף אֲרוֹת סוסים למרכבו ושנים עשר אלף פרשים.²⁸

עצמתו הצבאית של שלמה, אותם "ארבעים אלף ארות סוסים למרכבו ושנים עשר אלף פרשים", היא שהקנתה לממלכתו את היתרון העצום של מעצמה השלטת, במישרין או בעקיפין, באזור כולו וגובה מסים משכנותיה.²⁹ הביטחון הצבאי הביא לרווחה כלכלית חסרת תקדים: בישראל של שלמה היו כסף וזהב "כאבנים"³⁰ ו"יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרב אכלים ושתיים ושמחים".³¹ סוג זה של שלום – רווחתה של אומה שהשתלטה על אויביה ובכך שמה קץ למלחמה – הוא שהוליד את הדימוי "איש תחת גפנו ותחת תאנתו". אמנם היום נהוג להשתמש בביטוי זה לתיאור מצב נטול סכסוכים של סובלנות

הדדית, אך כוונת המקרא שונה לחלוטין: רק בחברה שהתגברה על אויביה החיצוניים – על ידי שימוש נכון בכוח, אם אין ברירה – יכול הפרט לדאוג להתפתחותו האישית מבחינה כלכלית, שכלית ורוחנית ולתרום בכך להתפתחותה היצרית של החברה כולה.³²

שגשוג כלכלי, שכלי ורוחני הוא ממהותו של חזון השלום הלאומי במקרא. משמעו של השלום הוא רווחה, לכלל כמו גם לפרט; ולפיכך, שגשוג כלכלי ופריחה רוחנית ותרבותית הם מרכיבים חיוניים של השלום הלאומי, לא פחות מביטחון צבאי. זוהי הסיבה לכך שהמושגים ביטחון צבאי ובריאות כלכלית קשורים זה לזה במקרא בקשר הדוק כל כך: כפי ש"גבולך שלום" של משורר תהלים צועד יד ביד עם השפע של "חלב חטים", כך תיאור עצמתו הצבאית של שלמה בא מיד לאחר הדימוי של יהודה וישראל "אכלים ושתים ושמים" – ושניהם מובילים לפסוקים המתארים את השלום ששרר בממלכה.

ממלכת שלמה היא המופת המקראי לשלום לאומי. ה' אומר זאת במפורש כשהוא מגלה לדוד את עתידו של שלמה: "הנה בן נולד לך... והניחותי לו מכל אויביו מסביב כי שלמה יהיה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו".³³ יסודות הדגם ברורים: עליונות צבאית, יוקרה פוליטית ורווחה כלכלית שאליהם מתלווים הישגים תרבותיים ודתיים.

קשר הגומלין בין היסודות הללו מוצא את ביטויו המלא בהישגו החשוב ביותר של שלמה: בניין בית המקדש בירושלים. במכתב לחירם כותב שלמה: "אתה ידעת את דוד אבי כי לא יכל לבנות בית לשם ה' אלהיו מפני המלחמה אשר סבבוהו עד תת ה' אתם תחת כפות רגלו: ועתה הניח ה' אלהי לי מסביב אין שטן ואין פגע רע: והנני אמר לבנות בית לשם ה' אלהי...".³⁴ המקדש היה יזמתו של דוד ושלמה נטל על עצמו את המשימה, במידה רבה, לכבודו של אביו. אך "מפני המלחמה אשר סבבוהו" לא היו לדוד המשאבים הדרושים לתכנן ולבצע בנייה בהיקף כזה. רק בתקופתו של שלמה, לאחר שהעליונות הצבאית שמה קץ למלחמות והשפע מצור ומשאר המדינות השכנות יצר את העצמה הכלכלית הנחוצה למשימה, יכלו בני ישראל לבנות את בית המקדש ולהשתית את תרבותם הדתית על יסוד איתן.

רעיון השלום כמצב של רווחה לאומית בכל התחומים שב ומופיע בספר חגי, נביא שזכה לראות בשיבתם של היהודים לארץ ישראל לאחר עשרות שנות גלות, לקראת סוף המאה השישית לפנה"ס. חגי פורש בפני מושל יהודה, זרובבל, את החזון שינחה את קברניטי השלטון החדש, חזון של עצמה, שגשוג וכבוד לאומי:

כי כה אמר ה' צבאות: עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ ואת הים ואת החרבה: והרעשתי את כל הגוים ובאו חמדת כל הגוים ומלאתי את הבית הזה כבוד, אמר ה' צבאות: לי הכסף ולי הזהב, נאם ה' צבאות: גדול יהיה כבוד הבית הזה... ובמקום הזה אתן שלום, נאם ה' צבאות...

אני מרעיש את השמים ואת הארץ: והפכתי כסא ממלכות והשמדתי חזק ממלכות הגוים והפכתי מרכבה ורכביה וירדו סוסים ורכביהם איש בחרב אחיו: ביום ההוא, נאם ה' צבאות, אקח זרבבל בן שאלתיאל... ושמתיו כחותם כי בן בחרתי, נאם ה' צבאות.³⁵

חגי אינו מדבר על אחרית הימים, אלא על הקמתה המידית של ממלכת ישראל השנייה ועל תקומתה של האומה, ששיאה בנייתו של בית המקדש השני. חזון השלום הלאומי שלו, חזון עתיר עושר, כבוד ועצמה, דומה להפליא לתיאורי מלכות שלמה. אותה תפישה של שלום שהוא רווחה לאומית רווחת בכל דברי הנביאים.

חוקרי המקרא הספורים שהודו בפער העצום שבין מובנה המקראי של המילה "שלום" לבין פירושה המודרני נוטים למעט בחשיבותו: הם מודים כי המילה שלום במקרא משמעותה העיקרית היא שלמות, אך מתעלמים מהשלכותיה הפילוסופיות של עובדה זו.³⁶ אולם הפער בין השלום המקראי למודרני רחוק מלהיות בעיה מילולית גרידא. חזון השלום המודרני כולו – שצורתו האוטופית ביותר היא השאיפה לשלווה ולאחווה כלל-עולמית, ולזמן שבו סכסוכים יחלפו מן העולם, אויבים לשעבר יניחו את נשקם ואף עצם האיום בכוח יהפוך לנחלת העבר – אינו זוכה במקרא לתמיכה של ממש.³⁷ במשך מאות בשנים דמיינו לעצמם אנשי חזון בעולם המערבי אחרית-הימים שקטה ושלווה, ואף תיאורו באמנות פעמים אין ספור, כמו למשל בממלכת השלום של אדוארד היקס, תמונה המתארת אריות מלכותיים לצדם של פרים וחיות בר שונות החיות חיי שלווה, ללא סכסוך ומאבק, ועל פניהן נסוכים חכמה ואושר; ברקע התמונה אינדיאנים ומהגרים בלבוש אירופי מפטפטים חרישית. בעולם האוטופי המתואר כאן, אפילו יצרי הגוף והרוח הבסיסיים ביותר – רעב ומיניות, כבוד ותשוקה – פינו את מקומם לטובת הבנה הדדית ומרגוע. כאן אין משטרה ואין צבא, וגם בבתי משפט אין צורך, שהרי עצם קיומם של

סכסוכים עבר ובטל מן העולם וכל אי הסכמה מיושבת בעזרת ויתור מרצון וכוונות טובות.

אך חזון זה איננו חזונם של נביאי המקרא. בחזונם בא העולם על תיקונו לא בעזרת אי אלימות ופשרה אלא באמצעות ניצחונם של האומה, הדת והמוסר היהודיים – ניצחון הכולל את שיבת ישראל לארצו, את הקמתה של ישות מדינית חזקה ומשגשגת ואת משפט העמים, כלומר, הענשת החוטאים והבאת קצם. דוגמה טובה לרעיון זה נמצאת בספר יואל, שבו אומר ה' לישראל:

קדשו מלחמה העירו הגבורים יגשו יעלו כל אנשי המלחמה: כתו אתכם לחרבות ומזמרתכם לרמחים החלש יאמר גבור אני: עושו ובאו כל הגוים מסביב ונקבצו שמה הנחת ה' גבוריך: יעורו ויעלו הגוים אל עמק יהושפט כי שם אשב לשפוט את כל הגוים מסביב... כי רבה רעתם... שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם: וה' מציון ישאג ומירושלם יתן קולו ורעשו שמים וארץ וה' מחסה לעמו ומעוז לבני ישראל: וידעתם כי אני ה' אלהיכם שכן בציון הר קדשי והיתה ירושלם קדש וזרים לא יעברו בה עוד:³⁸

בחזון אחרית הימים של יואל מכתתים לוחמים את אתיהם לחרבות ואת מזמרותיהם לרמחים כדי להשליט את הצדק האלוהי בעולם. העמים (שחטאים העיקרי הוא עבודת אלילים, אך לכך מתוסף, ככל הנראה, גם דיכוי של עם ישראל) נאספים בעמק יהושפט כדי לקבל את עונשם, ודווקא מירושלים – שם נרדף לממלכת ישראל – יוצאת בשורת הצדק ברעם המפיל חיתתו על העולם כולו.

בכל חזונות הנביאים, התבוסה המוחלטת שנוחלים העמים החטאים מידי ישראל היא שהופכת את השלום של העידן המשיחי לאפשרי. עובדיה, למשל, מתנבא שכשישובו היהודים לאדמתם "והיה בית יעקב אש" ושכניו "לקש... וירשו הנגב את הר עשו והשפלה את פלשתים וירשו את שדה אפרים ואת שדה שמרון ובנימין את הגלעד... ועלו מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה".³⁹ ספר עמוס צופה תקופה משיחית שבה ישראל "ירשו את שארית אדום וכל הגוים".⁴⁰ והנביא מיכה, כמו בספרי המקרא המוקדמים, מבטא את הזיקה שבין ניצחון לשלום בנבואתו על הופעתו של המלך החדש: "ועמד ורעה בעז' ה' בגאון שם ה' אלהיו וישבו כי עתה יגדל עד אפסי ארץ: והיה זה שלום... ורעו את ארץ אשור בחרב ואת ארץ נמרוד בפתחיה והציל מאשור כי יבוא בארצנו וכי ידרך בגבולנו".⁴¹

גם הנביא ירמיהו מציג חזון אחרית הימים שבו תהיה הממלכה שחידשה ימיה כקדם "לשם ששון לתהלה ולתפארת לכל גויי הארץ אשר ישמעו את כל הטובה אשר אנכי עשה אותם ופחדו ורגזו על כל הטובה ועל כל השלום אשר אנכי עשה לה".⁴² וכמו בימי שלמה, ירמיהו חוזה כי ניצחונה של ישראל על אומות העולם הוא אשר יביא לה שגשוג ורוב טובה: "כה אמר ה', הנני שב שבות אהלי יעקוב ומשכנתיו ארחם ונבנתה עיר על תלה וארמון על משפטו ישב: ויצא מהם תודה וקול משחקים והרבתי ולא ימעטו והכבדתי ולא יצערו... ופקדתי על כל לחציו... לא ישוב חרון אף ה' עד עשיתו ועד הקימו מזמורת לבו, באחרית הימים תתבוננו בה".⁴³ ההבדל בין עתידו של עם ישראל לבין עתידם של דורשי רעתו ברור: מלכות ישראל המחודשת תהיה עשירה, "ארמון" שממנו בוקעים "תודה וקול משחקים"; בעוד שעל אויביה החוטאים יבוא חורבן, אשר ישביע את "חרון אף ה'".

יחזקאל אף הוא מציג חזון של שלום וגאולה המתאר את בכורתה הצבאית, הכלכלית והמדינית של ישראל בין האומות. הוא מקדיש שני פרקים שלמים בספרו לתיאור מפורט של ניצחונה האפוקליפטי של ישראל על המעצמה גוג, ניצחון שיוכיח לעולם כולו את צדקתם ואמיתותם של ה' ושל עמו הנבחר.⁴⁴ במקום אחר הוא מתאר את החיים הלאומיים שיפרחו בעקבות הניצחונות האלה:

ואני ה' אהיה להם לאלהים ועבדי דוד נשיא בתוכם, אני ה' דיברתי: וכרתי להם ברית שלום... והורדתי הגשם בעתו גשמי ברכה יהיו: ונתן עץ השדה את פריו והארץ תתן יבולה והיו על אדמתם לבטח וידעו כי אני ה' בשבירי את מוטות עֶלֶם והצלתים מיד העֶבְדִּים בהם: ולא יהיו עוד בז לגוים וחית הארץ לא תאכלם וישבו לבטח ואין מחריד:⁴⁵

יחזקאל מזכיר כאן את "ברית השלום" של פינחס כדי לתאר קיום לאומי שבו שגשוג מחודש ("גשמי ברכה") ויוקרה ("לא יהיו עוד בז לגוים") קשורים בקשר הדוק להסרת איום העמים מעל ישראל.

אמת, הנביאים נבדלים איש מרעהו בהדגשותיהם – חלקם מתמקדים בריבונות יהודית במישור המוסרי, הפילוסופי והדתי, ואחרים מהם אף מרמזים על אוטופיה שבה ייכנו "שמים חדשים וארץ חדשה"⁴⁶ ולבני האדם יינתן בה "לב חדש",⁴⁷ בעוד שאחרים חוזים ריבונות בעלת אופי צבאי לגמרי – אך קשה

להתעלם מהעובדה שכמעט כל דברי הנביאים כוללים בחזון השלום של אחרית הימים הבטחה לניצחון ישראל ולמפלתם של העמים שהתנכלו לו.⁴⁸ למותר לציין עד כמה שונה חזון זה מחזון השלום המודרני, המאמץ גישה פסיבית מתוך שאיפה להימנע מסכסוכים.

זרותו של החזון הזה לתפיסת המקרא הייתה מובנת מאליה, אלמלא השתמשו פציפיסטים בכל הדורות בפסוקים מן המקרא כתמיכה בקריאתם לשלום. השימוש הנפוץ ביותר נעשה בפסוקים מישעיהו, המנבאים כי עמי העולם יכתו "חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".⁴⁹ על פי הפרשנות המודרנית למילים אלו, יגלו העמים את חוסר הטעם שבשימוש בכוח ומתוך רוח של אחווה יבחרו ליישב כל מחלוקת בדרכי נועם ולחיות איש באמונתו מבלי להזדקק לאלימות כדי להשיג את מטרותיהם.

פרשנות זו, המושרשת עמוק בתודעתם של יהודים ונוצרים כאחד, מתעלמת מעיקרי חזונו של ישעיהו כפי שהם מתוארים בספר כולו, ואף בסמוך לציטוט המפורסם. והרי הקטע המורחב:

לכן נאם האדון ה' צבאות אביר ישראל הוי אנחם מצרי ואנקמה מאויבי... ואשיבה שפטיך כבראשנה ויעצין כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה... ושבר פשעים וחקאים יחדו ועזבי ה' יכלו... והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים: והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם: ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה:⁵⁰

השינוי שישעיהו חוזה אינו ויתור מופלא וספונטני על הכוח לטובת האחווה, אלא התרחשות שונה לגמרי: שיבת ישראל לארצו, חידוש מעמדה של ירושלים כמרכז מדיני ומוסרי ("כי מציון תצא תורה"), חידוש תפקידם של ה"שופטים" – ביטוי המציין במקרא מנהיגות מדינית וצבאית – והתכנסותן של האומות למשפט. רק לאחר שה' "שפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים", כאשר האמת והצדק של המוסר היהודי יישענו על עצמתו הצבאית של ישראל, ייכנעו עמי העולם, יכתתו חרבותיהם לאתים וויתורו על שאיפותיהם הצבאיות. ישעיהו אמנם מציג חזון של קץ המלחמות, אך שלום זה יבוא רק בעקבות ניצחון מכריע של ישראל ולא באמצעות פשרה.

הדבר ברור עוד יותר כשבוחנים את חזון ישעיהו במלואו.⁵¹ שיאו של ספר ישעיה, העוסק בעיקר ביחסים שבין עם ישראל לאלוהים, הוא חזון אחרית הימים, שבה יביא אלוהים כבוד לישראל כ"נהר שלום", לאחר שישפוט את האומות על רוע לבן ויענישן:

כי כה אמר ה', הנני נטה אליה כנהר שלום וכנחל שוטף כבוד גוים... כי הנה ה' באש יבוא וכסופה מרכבתיו להשיב בחמה אפו וגערותו בלהבי אש: כי באש ה' נשפט ובחרבו את כל בשר ורבו חללי ה'... ואנכי מעשיהם ומחשבתיהם באה לקבץ את כל הגוים והלשונות ובאו וראו את כבודי: ושמתי בהם אות ושלחתי מהם פליטים אל הגוים... אשר לא שמעו את שמעי ולא ראו את כבודי והגידו את כבודי בגוים: והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה'... על הר קדשי ירושלם...⁵²

בדומה ליואל, ישעיהו מנבא כי העמים יתקבצו לקבל את הדין על "מעשיהם ומחשבתיהם", ובמשפט זה "רבו חללי ה'" בעוד ישראל מחדש את קיומו המדיני על אדמתו. במקום אחר בספר ישעיה משווה אלוהים את גורלו של עמו הנבחר, שאותו הוא מכנה "עבדי",⁵³ עם גורלם של העמים האויבים לו: "לכן כה אמר ה'... הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו הנה עבדי ישתו ואתם תצמאו הנה עבדי ישמחו ואתם תבשו: הנה עבדי ירנו מטוב לב ואתם תצעקו מכאב לב ומשבר רוח תלילו... כי הנני בורא את ירושלם גילה ועמה משוש".⁵⁴ מילים אלו משיבות אותנו לימי שלמה, שבהם בני ישראל "אכלים ושתים ושמחים" ו"מושלים בכל הממלכות" באזור – ממלכות שעד אז ביקשו להשמידם. כנביאים רבים אחרים (מיכה, למשל, מצטט במישרין מן התיאור המקראי של מלכות שלמה כשהוא חוזה כיצד "ישב איש תחת גפנו ותחת תאנתו"⁵⁵), נוטל ישעיהו את השלום ששרר בתקופת שלמה כדגם לשלום של אחרית הימים.

תפישה זו של השלום כפרי הניצחון בולטת גם בפסוקים הנודעים מספר ישעיה, שנהוג לראות בהם אידיליה של שלום כלל-עולמי שאין בו עוד כוחניות. אלו הפסוקים המנבאים כי באחרית הימים יגור "זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ". גם כאן, עיון בפרק מגלה ש"מלכות השלום" לא תופיע לה לפתע, כשיריבים יחליטו להניח את נשקם מרצון; שכן אידיליית השלום של ישעיהו קשורה קשר הדוק לניצחונה של ישראל על משעבדיה:

ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה: ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'... וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבע ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם... לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים: והיה ביום ההוא שרש ישי אשר עמד לנס עמים אליו גוים ידרשו והיתה מנחתו כבוד... ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל ונפצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ: וסרה קנאת אפרים וצדרי יהודה יכרתו, אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצר את אפרים: ועפו בכתף פלשתים ימה יחדו יבזו את בני קדם אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם: והחרים ה' את לשון ים מצרים...⁵⁶

עיון בקטע המורחב מגלה שאידיליית הזאב והכבש תהיה אפשרית רק לאחר ששבטי ישראל יחדלו ממחלוקת ("אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצר את אפרים") ויתאחדו כדי להביס את אויביהם משכבר הימים, אדום ומואב. רק כשישראל רבת העצמה "תבזו" את אויביה, יקבלו הללו ביראת כבוד אותה "רוח חכמה ובינה" שתאפיין את השלטון היהודי החדש.⁵⁷ ושוב, כשישעיהו מדבר על המלך המשיח שאליו יפנו הגויים ולכבודו יגישו מנחה – הוא מרמז שנית לתיאור המקראי של מלכות שלמה בשיאה, ששכנותיה הביאו לה מנחות בשל עליונותה הצבאית באזור.⁵⁸ לדידו של ישעיהו, כמו גם לדידם של הנביאים האחרים, אחרית הימים תביא עמה כוחות מחודשים לישראל, כבימי שלמה, ואלה יביאו לישראל ניצחון על אויביו ושלוש, ויכונו תרבות שתשפיע באופן מכריע על התפתחותו המוסרית והדתית של העולם כולו.

אם כן, שלמה ומלכותו הם המקור לתיאור הנבואי של השלום שישורר בממלכה המחודשת. אולם כאשר הנביאים באים לתאר את אופיו של המלך המשיח עצמו הם נזקקים לעתים קרובות לסיפורו של פינחס. ישעיהו חוזה מלך בן דמותו של פינחס, החדור באותה קנאות לצדק שהצילה את ישראל מן הקלקלה המדיינית בספר במדבר. בעזרת אזכורים לסיפורו של פינחס יוצר ישעיהו הקבלה מכוונת בינו לבין המלך החדש:

העם ההלכים בחשך ראו אור גדול ישבי בארץ צלמות אור נָגַה עליהם... כי את
עַל סִבְלוֹ ואת מטה שבט הנגש בו הִחַתֵּת כיום מדין... כי ילד ילד לנו בן

נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר
שלום: למרבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אתה
ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם; קנאת ה' צבאות תעשה זאת:⁵⁹

ישעיהו כולל בקטע זה שני אזכורים לפרשת פינחס: "יום מדין", המרמז למלחמת
בני ישראל במדיין במדבר, מלחמה שהוצתה בידי פינחס והונהגה על ידו,
ו"קנאת ה'", ביטוי המופיע לראשונה בסיפור פינחס. כאותו צעיר בן שבט לוי,
ניחן "שר השלום" במסירות חסרת פשרות ל"משפט וצדקה" והוא שיביא להרחבת
הממלכה ובעקבות זאת "לשלום אין קץ על כסא דוד".⁶⁰

הבחירה בפינחס כמופת מעוררת תמיהה. מדוע קנאותו של פינחס היא
תכונה חיונית ל"שר השלום"? כמו בחירתו הקודמת של האל בפינחס להענקת
"ברית השלום", גם חזון נבואי זה מבליט הנחה הנמצאת בלב לבו של רעיון
השלום המקראי: השלום, על פי הנחה זו, אינו נובע מהתפשרות על העקרונות
הצודקים על מנת להימנע מסכסוך, אלא מסירוב מוחלט להתפשר על ענייני
צדק ומוסר – אפילו אם יש להפעיל כוח כדי להגן עליהם.

לפיכך ברור שישעיהו משתמש בסיפור פינחס ככוונה תחילה, וכמוהו גם
יחזקאל כשהוא מדבר (ראה לעיל) על "ברית השלום", היא גמולו של פינחס.⁶¹
עבור נביאים אלה, סיפורו של פינחס איננו חידה כלל וכלל: פינחס, יותר מכל
דמות אחרת במקרא, מייצג את רעיון השלום המקראי, שלפיו שלום ורווחה
אינם מושגים באמצעות הקרבת הצדק והמוסר. זהו אולי ההבדל החשוב ביותר
בין התפישה המקראית ובין האידיאל המודרני.

התפישה שהפסקת מעשי איבה היא יעד המצדיק התפשרות על כל עיקרון
אחר – במיוחד הצדק – הייתה אבן יסוד של אידיאולוגיית השלום במשך אלפי
שנים. אמרתו של המדינאי הרומאי מרקוס טוליוס קיקרו, מהמאה הראשונה
לפנה"ס, מקובלת גם כיום: "לא אחדל להטיף לשלום; גם אם איננו צודק, הוא
עדיף על המלחמה הצודקת ביותר".⁶² כאלף ושש מאות שנה מאוחר יותר ביטא
מרטין לותר, מייסד הנצרות הפרוטסטנטית, אותו רעיון בדיוק: "השלום חשוב
יותר מכל צדק; והשלום לא נברא למען הצדק אלא הצדק למען השלום".⁶³
אמונה זו היא המביאה דיפלומטים רבים עד היום לכרות בריתות אף עם האכזריים
שבעריצים – כפי שמדיניות הפייסנות של שנות השלושים הסתמכה על "השלום"
הצדקה מוסרית להסכמה חוזרת ונשנית לדרישותיה של גרמניה הנאצית.

המקרא, לעומת זאת, דוחה תפישה זו מכל וכל. על פי ההשקפה המקראית, השלום מחייב שהצדק ייעשה – אפילו בכוח הזרוע. כל החזונות המשיחיים מבוססים על הנחת יסוד זו: הניצחונות הצבאיים שהם מתארים חיוניים לשלום, כי בלעדיהם לא יושג ניצחנו הסופי של חזון הצדק והמוסר האלוהי. ולכן דווקא פינחס הוא הדמות המקראית המתאימה ביותר לקבלת ברית השלום של אלוהים.⁶⁴

אמנם פינחס הוא האבטיפוס של שומר המוסר העיקש בספרי התורה, אך הוא אינו היחיד. אבי אבותיו, לוי בן יעקב, יצא גם הוא בלהט להגנת הצדק, המוסר ושלמות העם. לאחר שחטף שכם החיווי את דינה בת יעקב, אנס אותה ושלח את אביו חמור לקחתה לאשה עבורו, קשרו בני יעקב לנקום את כבוד אחותם. בעזרת תחבולה ערמומית – שכיום לא הייתה הדעת סובלת אותה – שכנעו את חמור ושכם למול את כל תושבי עירם, בתמורה להבטחה כי יזכו בנשים עבריות. כשהיו אנשי העיר מרותקים למיטתם לאחר שמילאו את חלקם בהסכם, נכנסו לוי ושמעון אחיו לעיר בחשאי וטבחו את כל הזכרים שבה:

ויהי ביום השלישי בהיותם פאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר... ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אתי להבאישני בישב הארץ בכנעני ובפרזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי: ויאמרו, הכזונה יעשה את אחותנו?⁶⁵

בעוד יעקב מציג עמדה הנשמעת הגיונית לאנשי השלום של היום – נכונות להקריב את טוהר עקרונותיו ואת תחושת הצדק שלו כדי להימנע מסכסוך ומסכנת חיים – משיבים האחים כי כבוד אנושי והענשת הפושעים הם עקרונות חשובים הרבה יותר משיקוליו של יעקב. ואם ה"שלום" בין העמים נהרס, הרי זו אשמתם של האנס וחבר מרעיו ולא של קרבנותיהם.

המשכו של הסיפור מצדיק, למעשה, את האחים: למרות שהוויכוח לא הוכרע, המאורעות שמתרחשים לאחר מכן מוכיחים כי הערכת המצב של יעקב הייתה מוטעית: "ויסעו ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב".⁶⁶ לא זו בלבד ששמעון ולוי הבטיחו שהצדק ייעשה ושכבוד אחותם יישמר, אלא שפעולתם הנחושה סייעה למניעת סכסוך ולהרחקת איום המלחמה הרבה יותר ממדיניותו הפייסנית של יעקב. על פי המקרא, הביטחון שאיפשר

למשפחתו של יעקב לנוע בחופשיות בארץ ולצבור נכסים, נבע במישרין מן הכוח שהפגינו האחים בנקמת כבודה של אחותם, שהוא, בהשלכה, כבודם העצמי כנבחרי האל, וכבודו של האל עצמו.

אירוע דומה שהלויים היו מעורבים בו הוא פרשת עגל הזהב שבספר שמות. עם קבלת שני לוחות הברית ירד משה מהר סיני, לאחר שהות של ארבעים יום, ומצא כי בהעדרו עשו להם בני ישראל צלם לעבדו. משה המזועזע גמר אומר לפעול בנחישות:

ויעמד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי: ויאמר להם כה אמר ה' אלהי ישראל: שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו: ויעשו בני לוי כדבר משה ויפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש: ויאמר משה מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה:⁶⁷

רק הלויים – גם משה היה בן שבט לוי – הבינו את חומרתו של האירוע ואת הצורך בפעולה מיידית ומרחיקת לכת כדי למנוע מן העם, מצד אחד, לפרש השתהות של משה כהסכמה שבשתיקה וכמתן הכשר פשרני לעבודת האלילים, או, מצד שני, לפתוח בהיערכות צבאית להגנת פולחנם ולהצית מלחמת אזרחים. ואכן, צעדיהם החריפים של בני שבט לוי קטעו את המרד באבו. לאחר שכמה אלפים ממנהיגי העובדים עבודה זרה מבני ישראל נפלו חלל והפסל הותך באש, נטחן ונזרה על פני המים – חלף רגע המשבר.

הפעולות החריפות של בני לוי באו על רקע תקופה שבה אלימות חסרת מעצורים, הפרת חוקי דת ומוסר יסודיים והעדרה של רשות שלטונית קבועה ויציבה היו תנאי הקיום הרווחים. המרחק שלנו מעולם זה ונסיבותיו רוויות הדמים הוא תהומי ומצריך אותנו לחפש את נמשל עמדתם של הלויים לא במעשיהם אלא בעיקרון שעמד בבסיס השקפתם: חשיבות העמידה על הצדק כערך חיוני לחוסנה ולשלומה של חברה.

הגמול על נאמנותם של בני לוי למונותאיזם הטהור ועל נכונותם לנקוט צעדים חריפים כדי להגן על המוסר ועל הכבוד הלאומי הוא הגמול שקיבלו מאוחר יותר פינחס וצאצאיו: כהונה ואחריות על אוהל מועד, ומימי שלמה ואילך, על בית המקדש.⁶⁸ הנביא מלאכי יוצר הקבלה מפורשת בין חובות אלה לבין "ברית השלום" של פינחס:

וידעתם כי שלחתי אליכם את המצוה הזאת להיות בריתי את לוי אמר ה' צבאות. בריתי היתה אתו החיים והשלום... ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון:⁶⁹

סיפורו של פינחס הוא הפרק השלישי בתולדות חוסנם המוסרי של הלוויים. אין זה סיפור על בריונות שלא נענשה אלא על טבעו של רודף השלום לפי התפישה המקראית. לפי תפישה זו, הפגין פינחס מסירות בלתי מעורערת לצדק ולטובתו של העם; בחושי המחוודים העריך נכונה את ממדי האיום ואת הצורך בפעולה מידית והיה נכון לנקוט צעדים חריפים כדי להנהיג את העם לעבר ניצחון האמת והצדק. מכאן ברור מהו הקשר בין פינחס לבין השלום: תפיסתו המוסרית התקיפה הצילה את ישראל מאסון, גרמה לניצחון הטוב על הרע והביאה רווחה לעמו, ממש כמעשיהם של בני לוי שקדמו לו.

מתולדות קשי העורף המוסרי של הלוויים עולה המסר העיקרי של רעיון השלום המקראי. המקרא אינו מטיף לבריונות אלא מראה שרווחה וצדק כרוכים זה בזה, שעושי הרע (עמים או יחידים) עתידים לתת את הדין על מעשיהם ושייעודו של איש השלום הוא להקדיש את חייו לשמירה על הצדק והמוסר, בעולם שפשו בו העוול והחטא.⁷⁰ השלום הוא גמול המוענק לאלה שאינם מתפשרים על ישרות לבם, ללוי המסרב להסכין עם קלקול המידות, ולא לאלה הנכונים להתפשר על עקרונות הצדק כדי להימנע מסכסוך.⁷¹ איש השלום המקראי אינו יכול לפסול מראש את השימוש בכוח דווקא משום שהוא יודע היטב שהוצאתו של מכשיר רב-עצמה זה מידי ישרי הלב רק תגביר את יעילותו בידי כוחות הרשע – ובסופו של דבר, הקרבת הצדק למען השלום תאבד הן את הצדק והן את השלום.

אלו קווי החזית בין שני האידיאלים, המקראי והמודרני: בעוד שאנשי השלום המודרניים מוקיעים את השלום המקראי כמושן, כשריד מביך של ברבריות שעבר זמנה, התפישה המקראית פוסלת, למעשה, את דגם השלום המודרני משום שבעיניה הוא מושחת. הוא מושחת משום שביסודו הוא מקריב את המוסר למען שלווה שאין בה סכסוכים, ואת התביעה המקראית לעימות שבו יביס הצדק את הרשע – בעולם פסטורלי ללא חובות וללא מוסר, עולם שבו האנושות כולה מנמנמת בשלווה לצלילי החמלה והרעות האוניברסלית.

דווקא העם היהודי, שחוה על בשרו אירועים של פורענות ושל תחייה אשר חשפו את מגבלותיו של אידיאל השלום המודרני, אינו יכול להתעלם

מלקחי ההיסטוריה; הללו לימדונו שרדיפה אחרי שלום בכל מחיר עלולה להביא לתוצאות הוות אסון. המקרא מציע חלופה מפוכחת לשלום המודרני – אולי כדאי שנשקול את האמת שבה מחדש.

דוד חזוני הוא העורך המנהלי של תכלת.

הערות

1. במדבר כה:א-יח. למרות שהכתוב אינו מאשים במפורש את שבט שמעון כולו בשותפות בפשע, התוצאה המידית של מעשהו של פינחס הייתה "ותעצר המגפה [שלא הוזכרה כלל לפני כן] מעל בני ישראל: ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף" (במדבר כה:ח-ט). במפקד האוכלוסין הלאומי המתואר בפרק כו מונה שבט שמעון 22,200 איש בלבד, לעומת 59,300 נפש שנמנו במפקד הראשון, כמסופר בפרק א. לא נמסר כל הסבר לירידה הקיצונית, שאין לה אח ורע, באוכלוסיית השבט. זוהי כנראה הסיבה לכך שחז"ל קשרו את פרשת המדיניות לשבט שמעון כולו. ראה על כך בבבלי סנהדרין פב ע"א.

מודעותם של חז"ל לסכנת מלחמת האזרחים היא שהביאה אותם להצהיר כי פינחס ירש את הכהונה משום שהביא "שלום בין השבטים" (בבלי זבחים קא ע"ב).

2. במדבר כה:י-יג.

3. במדבר לא:ו. המלחמה במדיין מתוארת בפרק זה, פסוקים א-נד.

4. Otto Nathan and Heinz Norden, eds., *Einstein on Peace* (New York: Schocken, 1960), p. 106 (להלן נורדן). בשנת 1929 הכריז איינשטיין שאם תפרוץ מלחמה "אסרב באופן מוחלט לכל שירות מלחמתי, ישיר או עקיף, ואנסה לשכנע גם את ידידי לנקוט עמדה כזו, ללא קשר להרגשתי לגבי סיבותיה של מלחמה מסוימת כלשהי". נורדן, עמ' 95.

5. אמנת האומות המאוחדות, פרק 2, סעיף 4.

6. אברהם יסעור (עורך), השלום, דור דור דורשיו ודורסיו (תל-אביב: ספריית פועלים, 1986), עמ' 32.

7. וילסון, נאום בסנאט, 22 בינואר, 1917: "משמעותו של ניצחון תהיה שלום שנכפה על המפסיד, כפיית תנאיו של המנצח על המנוצח. הוא יתקבל בהשפלה ותחת לחץ ויחייב קרבן

בלתי נסבל. הוא ישאיר תחושת כאב ואי השלמה, זיכרון מר שתנאי השלום יוכלו להישען עליו באופן זמני בלבד, כעל חול טובעני. רק שלום בין שווים יכול להאריך ימים".

8. השווה: שלום לוי, "אידיאל השלום ותרומת בית הספר למימוש", בתוך רחל פסטרנק ושלמה צדקיהו (עורכים), עידן חדש או אבדן דרך: ישראלים מדברים על השלום (תל-אביב: איתאב, 1994), עמ' 251–258.

9. בראשית כט:ו, לז:יד.

10. שמואל ב יח:לב.

11. שופטים ו:כג.

12. אסתר ב:יא.

13. דניאל י:ז–יט.

14. שמואל ב יא:ז. יואב הוא שר צבאו של דוד.

15. דברי הימים א יב:יח–יט.

16. המונח מופיע במקרא חמש פעמים, ותמיד בשימוש אירוני: "הסיתוך ויכלו לך אנשי שלִמְךָ" (ירמיה לח:כב); "יכלו לך אנשי שלִמְךָ" (עובדיה א:ז); "גם איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב" (תהלים מא:י); "שלח ידיו בשלִמְיו חָלַל בריתו" (תהלים נה:כא); "הגידו ונגידנו כל אנוש שלמי שִמְרי צלעי" (ירמיה כ:י).

17. תהלים קמז:יב–יד.

18. תהלים כט:יא.

19. אחד הביטויים לכך שבמדינות כמו ארצות-הברית ירשה ההשקפה המודרנית על פשרה ואי אלימות את מקומו של הכוח כתכונה נעלה הוא השינוי במשמעותן של שתי אצבעות המונפות באוויר. תנועה זו, שעוד בזמן מלחמת העולם השנייה סימנה "ניצחון", נתפרשה רק עשרים שנה לאחר מכן כמרמזת על ה"שלום" במובנו המודרני. שני המשמעים מבטאים את קצה של המלחמה, אך ההבדל ביניהם מהותי.

20. מלכים א ב:לג.

21. שמואל ב יז:ג. צבאו של פינחס במלחמה עם מדיין מנה גם הוא שנים עשר אלף לוחמים; זהו מוטיב חוזר, ראשיתו בפינחס.

22. שמואל ב יח:כח.

23. דברים כ:יג. דוגמאות נוספות לשימוש זה במילה "שלום" מופיעות ביהושע י:א, ד, יא:יט; בשמואל ב י:יט; ובדברי הימים א יט:יט. המונח "שלום" אמנם מופיע בקטע המורחב כניגוד ל"מלחמה", אך הנגדה זו שונה בתכלית מן השימוש הרווח כיום. "שלום" יכול להיות חלופה למלחמה כאמצעי כיבוש ואף יש לו יתרונות משלו: לא זו בלבד שאין מסכנים את החיילים ואין במזבזים משאבים בלוחמה, אפשר גם ליהנות מהשתעבדותה של העיר הנכבשת. במילים אחרות, בעוד שהמקרא שולל, ככל הנראה, את ההשקפה המפארת את המלחמה כמטרה – הווי אומר, כפעולה בעלת ערך רב לכשעצמה, ללא קשר לתוצאותיה – הוא אינו שולל כלל את

המלחמה כאמצעי לגיטימי לא רק להשגת ביטחון לאומי מינימלי אלא אף להתפשטות של האומה אל מעבר לגבולותיה המצומצמים.

מלחמה ושלוש מוצגים במקרא כניגודים בעוד מקומות, שהמפורסם שבהם הוא קהלת ג:ח: "עת מלחמה ועת שלום". פעילי שלום בני זמננו נוהגים לצטט את חלקו השני של הפסוק כסימוכין להשקפותיהם. אך אין להתעלם מן העובדה שהפסוק מפרין את טענתם בכך שהוא מצדיק במידה שווה מלחמה ושלוש; על פי ההקשר שבו נאמרים הדברים, השקפתו של קהלת היא שהחכמה היא היכולת להשתמש באמצעי הנכון בזמן הנכון.

24. אביעזר רביצקי, "דגמים של שלום בהגות היהודית", על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובחולדותיה (ירושלים: כתר, 1991), עמ' 32. השווה: Harold Louis Ginsberg, "Peace," in *Encyclopædia Judaica* (Jerusalem: Encyclopædia Judaica), vol. 13, p. 196. לא ניתן לתרץ זאת כמצב יוצא דופן, שבו עצם קיומה של האומה עומד בסימן שאלה. לפי הקריאה המסורתית, הנחיותיו של משה בספר דברים אינן עוסקות בכיבוש עמי כנען, שלהם אין המקרא מעניק ברירה של שלום, אלא בהתפשטותם של בני ישראל אל מעבר לנחלתם המקורית לאחר ביסוסם כאומה. ראה בהמשך, דברים כ:טו-יז.

25. מלכים א ה:כו-כח.

26. מלכים א ה:כב-כד. אמנם שלמה נתן לחירם בתמורה כמויות מסוימות של תבואה, אך מן ההקשר ברור שזו הייתה כמויות מינימלית שסיפקה את צורכי שולחן המלך ואולי אף משכורות לעובדים, אך לא היה בה משום רווח של ממש לממלכת חירם.

27. מלכים א ז:יג.

28. מלכים א ה:א-ג. שוב חוזר המוטיב של חיל שנים-עשר האלף הקשור לסיפורו של פינחס. ראה הערה 21 לעיל.

29. הדוגמה הידועה ביותר לכבוד שהוענק לשלמה על ידי מנהיגים זרים הוא ביקורה של מלכת שבא, מלכים א י:א-יז. מתנותיה של המלכה לשלמה כללו לא רק זהב ואבנים יקרות אלא גם בשמים בכמות שלא הייתה כמותה עוד, על פי המקרא.

30. דברי הימים ב א:טו. השווה דברי הימים ב ט:כו.

31. מלכים א ד:כ.

32. רעיון דומה נוכל למצוא בתקופה מאוחרת יותר, בדמות הפֶּסֶק רוֹמָנָה ("השלום הרומאי"). בתקופת השיא של האימפריה הרומית שרר שלום בכל רחבי העולם המערבי דווקא בגלל עליונותם הבלתי ניתנת לערעור של לגיונות הרומאים.

33. דברי הימים א כב:ט.

34. מלכים א ה:יז-יט.

35. חגי ב:ו-כג.

36. הקשר שבין שלמות לרווחה (או "היות בטוב") ברור מאליה. לזיקה האטימולוגית שבין "שלום" ל"שלם" יש לפחות מקבילה מדויקת אחת בשפה העברית והיא היחס שבין "כבוד" ל"כבד". השאלה למה בדיוק מתכוון המקרא במושג "שלום", או, במילים אחרות, איזה אידיאל

מבטא המקרא בכך שהוא מעניק למושג זה מקום בין ערכיו המקודשים ביותר, כמעט שלא נחקרה. ראה רביצקי, "דגמים של שלום בהגות היהודית", עמ' 13–33.

37. ראה הערה 48. השלום כקץ המלחמות הנובע מוויתור הדדי מרצון על השאיפות הצבאיות של הצדדים הפך להנחת יסוד של הדיפלומטיה המערבית. חיבורים שהופיעו בתחילת המאה העשרים, ביניהם Thorstein Veblen, *The Nature of Peace and the Terms of Its Perpetuation* (New York: Macmillan, 1917); Benjamin Trueblood, *The Development of the Peace Idea and Other Essays* (New York: Garland, 1972). (המסה הנושאת את השם שבכותרת הופיעה בסמוך לשנת 1912), מבוססים באופן מוחלט על הנחה זו. האחרון מעניין במיוחד בשל הסתמכותו על ערכים נוצריים. אפילו נץ כריצ'ארד ניקסון נאלץ לקבל את הנחת היסוד הזו כשהבחין בין "שלום מושלם", קצה של האיבה, שהוא "חומר הגלם של השירה ושל מאמרי מערכת אינטלקטואליים, כל כולם מחשבות נאות ומילים יפות", ובין "שלום אמיתי", נתיב פרגמטי אל פשרה כלל-עולמית שתהיה "מוצר של העולם האמיתי, המיוצר על ידי מנהיגים ריאליסטיים ומחושבים שטובת ארצם היא העיקרון המנחה אותם בנחישות קשה כצור". Richard Nixon, *Real Peace* (Boston: Little, Brown & Co., 1984), p. 4.

38. יואל ד:ט-יז.

39. עובדיה א:יז-כא.

40. עמוס ט:יב.

41. מיכה ה:ג-ה.

42. ירמיה לג:ט.

43. ירמיה ל:יח-כד.

44. יחזקאל לח:א – לט:טז. במסורת היהודית העממית השתרש חזון זה בצורה משובשת כמלחמה בין שתי מעצמות, גוג ומגוג, שתוצאתה, משום מה, היא גאולת עם ישראל. אך הכתוב עצמו מדבר דווקא על מלחמה בין ישראל לבין המעצמה גוג שארצה נקראת מגוג. ראה יחזקאל לח:ב. המלחמה ניטשת על אדמת ישראל ומסתיימת בניצחון ישראלי. ראה בייחוד יחזקאל לח:יז-כ.

45. יחזקאל לד:כד-כח.

46. ישעיה סה:יז, סו:כב.

47. יחזקאל לו:כו.

48. בנוסף למובאות מישעיה, ירמיה, יחזקאל, יואל, עובדיה, עמוס, מיכה וחגי שהבאתי במאמר זה, ניתן למצוא דוגמאות לחזון הגאולה הלאומית גם בהושע יא:ב-יא; נחום א:א – ב:יד; חבקוק ב:יג-יד; צפניה ב:ז-ט, ג:יב-כ; זכריה ח:יא – ט:טז; ומלאכי ג:א-יב. הקטע מחבקוק ברור פחות, כי הספר כולו כתוב בסגנון מטאפורי, נמנע מאזכור מפורש של אנשים ועמים וכמעט שאינו עוסק באחרית הימים. ספר הנבואה היחיד שנותר הוא יונה, סיפור שהנבואה המפורשת היחידה שבו עוסקת בחורבן נינוה.

ככל הנראה, היוצא מן הכלל היחיד להשקפה הנבואית על המושג "שלום" הוא זכריה ט:י, שעל פיו ידבר מלך ישראל החדש "שלום לגוים" והעולם יתפרק מנשקו. אך גם הפעם, מבט בהקשר הרחב יותר מסיר כל ספק כי מה שמתואר כאן הוא שלטון צבאי ישראלי על העולם כולו.

שיבטל את היכולת לטפח שאיפות צבאיות עצמאיות, ואף את הרצון בכך – וכך גם ישים קץ למלחמה. כך עולה גם מן המילים המסיימות פסוק זה עצמו: "וּמָשְׁלוּ מִיָּמָיו עַד יוֹם וּמְנַהֵר עַד אֶפְסֵי אָרֶץ".

במתכוון השמטתי מרשימה זו את הספרים ההיסטוריים יהושע, שופטים, שמואל ומלכים, למרות הכללתם המסורתית בין ספרי "נביאים". לא עשיתי זאת בשל חסרונם של רגש לאומי בספרים אלה וגם לא בגלל רצוני להביע דעה לגבי מקורם הנבואי, אלא משום שאלה הם ספרים היסטוריים בעיקרם, המתארים את עלייתה ונפילתה של מלכות ישראל הראשונה. בהקשר זה הם מכילים לא מעט מדבריהם של נביאים שונים; אבל עיסוקם בחזון אחרית הימים הוא מועט.

49. ישעיה ב:ד.

50. ישעיה א:כד – ב:ד. הדימוי "חניתות למזמרות" מופיע גם במיכה ג: ומיד לאחריו גרסו לדימוי "הגפן והתאנה". הקטע בספר מיכה הוא שילוב של הנבואות השונות שנידונו לעיל, והוא מחזק את הטענה שהצגתי אף יותר מחזון ישעיהו.

51. במאמר זה התעלמתי במתכוון מן הוויכוחים המלומדים על זהות מחבריהם של הספרים השונים במקרא או חלקיהם. רעיון השלום המקראי מקיף את כל ספרי הנביאים ועל כן אין זה חשוב לצורך עניינינו אם חזון כלשהו נכתב בידי ישעיהו עצמו או בידי אדם אחר. יחד עם זאת, מעניין להיווכח בדמיון שבין החזונות המתוארים בפרק הראשון ובפרק האחרון של ספר ישעיה, למרות שלדעתם של חלק מן המלומדים הם נכתבו בידי אנשים שונים.

52. ישעיה סו:יב-כ.

53. המונח "עבדי" מתייחס בספר ישעיה כולו לבני ישראל. לדוגמה: "ועתה שמע יעקב עבדי וישראל בחרתי בו: כה אמר ה' עֲשֵׂךְ וְיִצְרֹךְ מִבְּטֶן יַעֲזֹרֶךְ אֶל תִּירָא עַבְדִּי יַעֲקֹב וַיִּשְׁוֹרֶן בַּחֲרִיתִי בּוֹ... אֲצַק רוּחִי עַל זֶרַעְךָ וּבִרְכֹתִי עַל צִאצְאֶיךָ". ישעיה מד:ב-ג.

54. ישעיה סה:יג-יח.

55. מיכה ד:ד.

56. ישעיה יא:א-טו.

57. ניתן לפרש את הפסוק בדרך אחרת: הזאב, הכבש ושאר החיות היריבות – שמשמעותן אינה ברורה כלל וכלל – אינן אומות העולם אלא שבטי ישראל, שאיחודם ושיתוף הפעולה ביניהם מקנים להם את הכוח הצבאי להביס את העמים המתנכלים להם. פירוש זה אמנם מנוגד בתכלית לפירוש המסורתי, אבל ההקשר תומך דווקא בו ויש לו כמה יתרונות ברורים: א. הוא מתיישב עם מרבית חזונותיו של ישעיהו; ב. הוא תואם לקטע המורחב, המתאר את איחוד השבטים במלחמתם נגד אויביהם; ג. הוא מציע הסבר לאזכורו של דוד המלך, שהישגו המפואר ביותר היה איחוד ישראל ויהודה לממלכה אחת.

כיוון שהפסוק מוקף בתיאור מפתלם הפיזית של אויבי ישראל למיניהם, הראיה היחידה לפירוש הפציפיסטי-אוטופי שלו הוא הרעיון שהמלך המשיח יכה "אֶרֶץ בִּשְׁבֹט פִּי וּבִרְוַח שִׁפְתָיו יִמִּית רָשָׁע" (ישעיה יא:ד). פסוק זה מפורש בדרך כלל כתיאור של שלטון צדק ללא אלימות (והקורא תוהה – כיצד, בעצם, יומתו הרשעים?); על פי הפירוש המוצע כאן, המטאפורות "שבט פי" ו"רוח שפתי" מתארות את העצמה ואת הצדק של משפט המלך, בנפרד מעצמתו הצבאית. פירוש נוסף לפסוק זה שגם הוא מתמקד בישראל ניתן למצוא בפירוש הרד"ק לישעיה יא:ו.

58. אמנם לפי הניקוד המילה היא מְנַחָה, אך אין ספק שניתן לפרשה גם כמְנַחָה. ראה למשל פירוש דעת מקרא על אותו פסוק (ירושלים: מוסד הרב קוק).

תיאור מלכות שלמה מצוטט קודם לכן: מלכים א ה:א-ו. מיכה, כפי שצוין לעיל, גם הוא מצטט תיאור זה (מיכה ד:ד) והוא מאוזכר גם בזכריה ג:י.

59. ישעיה ט:א-ו.

60. ציטוט אחרון זה חוזר כמעט מילה במילה על דבריו של שלמה בעת שנתן את ההוראה להרוג את יואב, אויבו של דוד. ראה מלכים א ב:לג.

61. מלבד פרשת פינחס בספר במדבר, מופיע מונח זה רק בעוד מקום אחד במקרא, בספר ישעיה, בתיאור נפלא של מחויבותו הנצחית של אלוהים לישראל: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בך: כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וחסדי מאתך לא ימוש וברית שלומי לא תמוט אמר מרחמך ה'". ישעיה נד:ט-י, והשווה למלאכי ב:ה.

62. *Epistolae ad Atticum*, Book VII, epistle 14.

63. Martin Luther, *On Marriage Matters* (1530) in Robert C. Schultz, ed., *Luther's Works* (American Edition; Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 265-320.

64. השקפה זו נפוצה גם בספרות חז"ל. התלמוד הירושלמי מביא את אחד הניסוחים הפיסיים ביותר שלה: "על שלושה דברים העולם עומד: על הדין ועל האמת והשלום. ושלושתן דבר אחד הן: נעשה הדין, נעשה אמת, נעשה שלום". ירושלמי תענית ד, ב.

65. בראשית לד:כה-לא.

66. בראשית לה:ה. יעקב, ככל הנראה, מעולם לא ראה את צד הזכות שבעמדת בניו, שכן המעמד הנישא ששבת לוי זכה בו מאוחר יותר עומד בניגוד גמור לקללת יעקב לפני מותו. ראה בראשית מט:ה-ז.

67. שמות לב:כו-כט.

68. שמות לב:כט. משה מודיע ללוויים שיקבלו "ברכה" מאלוהים כתגמול, והדברים הובנו על פי המסורת כהודעה על המעמד המיוחד שהלוויים זכו לו מאוחר יותר: הם היו הממונים על אחזקת אוהל מועד ועל כן היו פטורים משירות צבאי; הם חנו במעגל סמוך לאוהל וכל צורכיהם הגשמיים סופקו על ידי השבטים האחרים, כך שלא היו צריכים לעסוק בחקלאות ובייצור מזון. מכאן ברור שמעמדם המיוחד בתולדות עם ישראל נתפש כנובע מחוסנם המוסרי ובייחוד מתגובתם לעגל הזהב. השווה במדבר ח:ה-כו.

69. מלאכי ב:ד-ו.

70. הקשר שבין השלום לבין רמת המוסריות לא נעלם מעיני חז"ל שאמרו כי "כל שלום שאין עמו תוכחת אינו שלום" (בראשית רבה נד, ג). גם אליהו, שכידוע הוכיח קשות את בני ישראל, לא בא, על פי חז"ל, אלא "לעשות שלום בעולם" (משנה עדויות ח, ז). רבים יטענו שספר איוב כולו מוקדש לטענה שאין קשר איתן בין היות צדיק להיות בטוב. אך ספר זה הוא, מבחינות רבות, יוצא מן הכלל המאשר את הכלל – אלמלא ההנחה המקראית בדבר גמולו של הצדיק בעולם הזה לא היה כל היגיון בשאלתו של איוב.

71. הסמליות של לוי כמייצג הגבורה מודגשת על ידי ההשוואה לשמעון, שותפו לאלמות. בעוד שצאצאי לוי עמדו במבחן עגל הזהב וקנו לעצמם לנצח מקום של כבוד בחברה היהודית, נידונו צאצאי שמעון לגורל אחר. בפרשת עגל הזהב לא השכילו בני שבט שמעון להבין את חומרת המעשה ולא נקטו כל פעולה דומה לזו שזיכתה את שבט לוי בכהונה. מאוחר יותר, כאילו כדי להדגיש את ההבדל שבין האחים, שבט שמעון אינו זוכה לרשת נחלה רצופה בארץ המובטחת (יהושע יט:א-ט) וגורלו נחרץ להיות שבט נחשל ושולי מבחינה היסטורית. אולי לא מקרה הוא שמנהיגו של שבט זה הוא המוצא עצמו בצד הלא־נכון של רומחו של פינחס. ראה בראשית מט:ז והערה 1 לעיל.