

# הלכה בימינו

מורשתה, לימודה, הוראתה ויישומה

קובץ מאמרים

מאת

הרב יעקב אריאל



בהוצאת מכון התורה והארץ

כפר דרום ת"ו, אשקלון

עורך: יעקב אפשטיין

## בהוצאת מכון התורה והארץ

מכון תורני מדעי למחקר

יישום והסברת

מצוות התלויות בארץ

כפר דרום ת"ו, אשקלון

טל' 08-6847325

פקס' 08-6847055

דוא"ל [machon@toraland.org.il](mailto:machon@toraland.org.il)

## מהדורה שניה מורחבת



כל הזכויות שמורות

למכון התורה והארץ

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט

מינהל התרבות

ובסיוע קרן משפחת איזנברג

לע"נ ר' יצחק בן מרדכי ז"ל

ומרת אלה בת ר' שלמה ז"ל

סדר ועימוד: א.א. 0546672712

עיצוב כריכה: סטודיו הראל

דפוס העיר העתיקה – ירושלים

## תוכן

3	..... תוכן
5	..... הקדמה
12	..... תוכן מפורט

### שער א תלמוד תורה

19	..... סמכות באמונות ודעות
37	..... אמונה בחברה פלורליסטית
46	..... בין מצוי לרצוי
51	..... סמכות ואוטונומיה
58	..... מעמדו ותפקידו של רב בישראל
72	..... הישיבה במהלך הדורות
80	..... עולם התורה הציוני-דתי
93	..... מתלמיד לרב

### שער ב הלכה ומדע

101	..... מדע וערכים
110	..... לימוד תורה ומחקר מדעי
118	..... אובייקטיביות בביקורת המדעית
125	..... הלכה מדע וטכנולוגיה
138	..... יהדות ואקולוגיה
152	..... התערבות האדם במעשה בראשית
166	..... השבת בעידן המודרני

### שער ג סדר נשים

170	..... החוט המשולש: אדם, אשה חוה
175	..... מעמד האשה ביהדות
188	..... מעמד האשה בחיים הציבוריים
195	..... האשה בעידן המודרני לאור ההלכה
217	..... מבנה המשפחה המודרנית
227	..... זוגיות ומשפחתיות
234	..... בית המדרש הנשי
242	..... למדנות נשית

249	נשיות מקורית מול חיקוי .....
255	טוהר התואר .....
267	רב-תרבותיות והדרת נשים .....
273	הדרת נשים, האמנם? .....

**שער ד חברה ומדינה**

282	הלכה ודמוקרטיה .....
293	הדמוקרטיה הישראלית .....
300	ההלכה והציונות הדתית .....
342	מדיניות כלכלית ברוח התורה .....
354	לא תשימון עליו נשך .....
358	מהי הערמה .....
365	עמך עמי... גיור כהלכה בימינו .....
372	בתי הדין לגיור .....
374	זהירות בדרכים לפי ההלכה .....

**שער ה מוסר ומשפט**

378	המוסר והאמונה הדתית .....
383	החוק והמוסר הטבעי .....
424	המוסר המלחמתי בתורה .....
436	גדולה נקמה .....
450	דיני נפשות והלכות ציבור .....
457	"ואלה המשפטים..." .....
463	משפטים לישראל .....
468	ואשיבה שופטיך כבראשונה .....
476	שביתה כהלכה .....

**שער ו סוגיות בחינוך**

479	אמונה וביטחון במבט הלכתי .....
487	החינוך והאקדמיזציה .....
491	על חירות האומנות .....
498	תקשורת וקולנוע .....
507	מפתח מונחים ושמות .....

## הקדמה

**אני מאמין שזאת התורה לא תהא מוחלפת**

ההלכה כשמה כן היא. היא הולכת ונמשכת מסיני ועד ימינו ועד לעתיד לבוא. כל מה שעתידי תלמיד ותיק לחדש כבר נאמר למשה מסיני. כל תופעה חדשה מחייבת התמודדות עם עקרונות ההלכה הקבועים. כל פסיקה של מי שרואה את עצמו ממשיך רציף של משה רבינו, מסתמכת על עקרונותיה הנצחיים של ההלכה ומיישמת אותה בנתונים המשתנים. מי שמעיין בספרות ההלכתית של ימינו, הדנה בבעיות המתחדשות לבקרים, יראה שהתורה היא אותה תורה שניתנה למשה מסיני, ורק השאלות מתחדשות ומחייבות התייחסות נאותה.

המאפיין את העת החדשה הוא הקצב המהיר של התמורות בתנאי החיים ושפע המידע הזורם כל העת. כל תופעה חדשה מעוררת שאלה הלכתית, או רעיונית, ומחייבת התייחסות תורנית. בדרך ההיקש או מדמים דבר לדבר ומבחינים בין דבר לדבר ומגיעים למסקנה מעשית. דרך לימוד זו מקשרת מקרה למקרה שקדמו וכך נוצרת שלשלת זהב ארוכה המחברת את המקרה הנדון עם הדוגמא הראשונה שניתנה למשה מסיני. זה בנה אב לכל תולדה אפשרית שתהיה אי פעם.

כשאנו דנים למשל בכתיבה בשבת ע"י מחשב מודרני או משווים בין הכתיבה הזאת לכתיבה שהיתה בזמן מתן תורה ומבחינים בין הכתיבות השונות, האם כתיבה על הצג דומה בהגדרתה לכתיבה על קלף? האם הדפסת האות ע"י מדפסת דומה בעקרונותיה לכתיבה ידנית? ודיון, שהיה רלבנטי רק לפני כמה שנים, כאשר ההדפסה נעשתה ע"י סיכות, משתנה כאשר ההדפסה נעשית ע"י הזרקת דיו או 'לייזר'. והוא עשוי להשתנות בעתיד כתוצאה מהדפסה אחרת. אולם הגדרת מהותה של המלאכה היא אותה הגדרה, העקרונות הם אותם עקרונות ודרך החשיבה היא אותה הדרך. כל אלו לא ישתנו לעולם!

### השונה הלכות בכל יום

על דרשת חז"ל "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב שנאמר 'הליכות עולם לו' אל תקרי 'הליכות' אלא 'הלכות'" אומר השפת אמת (בא תרנ"ט): "הליכות עולם שהקב"ה מנהיג ומחדש העולם בכל יום בסדר חדש דורשות מהאדם לחדש הילוך בעבודת הבורא בכל יום ויום. וזה נקרא שונה הלכות. כי האדם נק' מהלך". כלומר, התמורות המתחוללות בכל יום תובעות מאתנו לשנות (ש' שוואית) את ההלכות שוב ולשנות (ש' פתוחה) כביכול, למראית העין השטחית.

ההתמודדויות היום-יומית של התורה עם התמורות הדינאמיות לא זו בלבד שאינן פוגמות את הלימוד, אדרבה, הן מפרות, מעמיקות ומעשירות אותו. יתרה מזאת, עצם הדינאמיקה היא חיובית ביסודה. היא אומנם מחייבת מאמץ אינטלקטואלי ופסיכולוגי, לעכל אותה ואת היישומים התורניים הנובעים מכך. אולם היא הנותנת,

זהו רצון ה' בורא העולם ונותן התורה. אי לכך איננו רואים במודרנה כשלעצמה תופעה שלילית. אדרבה יש בה הרבה חיוב. היא נושאת בחובה אפשרויות רבות יותר ללימוד תורה, ליישומה ולהפצתה. ניתן באמצעותה לקיים מצוות שלא ניתן היה לקיימן בדורות קדומים. יש אפשרות להדר יותר בקיום מצוות מסוימות. היא נותנת בידינו אמצעים יעילים יותר להשגת ידע. "הרחיבי מקום אהלך" אהל התורה גדל והולך, הוא צומח וגדל. האפשרויות המתרבות מקרבות אותנו יותר ויותר לימות המשיח שבהם תימלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

אך זה לעומת זה עשה הא-להים. כל פיתוח חיובי נושא גם אפשרויות שליליות. כל אור מטיל צל. ויש שהאור המסנוור מכה את עיניהם והם מעדיפים את הצללים על האורות. ויש הרואים רק את הצללים ומתעלמים מלראות את האורות. חובתנו לברור את הסולת מן הפסולת, להשתמש בטוב ולמנוע את הרע. אך לא נמנע טוב מבעליו רק משום שיש המנצלים אותו לרעה. נמצא את הדרכים ונמצא את כל אפשרויות לנצל את הטוב ולהתקדם. נרחיב את היריעות, אך נשתמש בהן גם כדי למנוע חדירתן של רוחות רעות אל האהל פנימה. הערובה היחידה לכך היא לימוד תורה על כל רבדיה, הלכה ואגדה, מחשבה ופנימיות התורה. כי המאור שבה מאיר את עיני האדם. "ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם".

### העולם שוטף ושואף

תמורות מהירות בתנאי החיים עלולות להשמיט את היציבות מתחת לסולם הערכים של האדם. יש חשש אמיתי שאת מקומו של הסולם היציב והקבוע יחליף סולם יחסי, עראי, מעורער, שבו אין טוב ואין אמת מוחלטים, אין סמכות, אין מורשת ואין מסורת. עם זאת יש גם אפשרות הפוכה, שהשינויים יביאו לתיקון, לשיפור, לשכלול ולשלמות מוסרית. מכיוון שה' הוא שברא את עולמו כעולם דינאמי, בודאי כוונתו היתה שכל הירידות והסטיות ישמשו כמנוף להתעלות. על האדם לשמור אפוא על איזון, להתמודד עם התמורות מצד אחד, לשמור על ההמשכיות, היציבות והרציפות מצד שני, ולנצל אותן כמנוף להתעלות רוחנית. התורה היא המפתח לכך. ניתן וחובה ליישם את ההלכה והאמונה בכל התמורות והשינויים. התורה היא חוט השדרה היציב והרציף היחיד בכל מערכות החיים המודרניים. אפשר לראות במודרנה תהליך עיוור חסר משמעות. לכאורה, זהו דחף שאין שליטה עליו. מין זרם אדיר, שכולנו נסחפים אתו ואין אפשרות לשחות נגדו. ולכן יש שראו במודרנה מעין מעשה שטן, שיש להתנתק ממנו ככל שניתן. השימוש הרווח בהקשר זה הוא "חדש אסור מהתורה". אולם יש חדש שלא רק מותר, אלא אף ראוי לכתחילה. החדש המתקן, המקדם והמעלה את העולם. חדש כזה רצוי וחיובי. כי מלכתחילה נברא העולם על בסיס דינאמי. "אשר ברא א-להים לעשות".

## מירושלים ליבנה

עמנו מציין, בין התמורות הגדולות שהתחוללו בדורות האחרונים, גם את התמורה המשמעותית ביותר מבחינתנו – את שיבת ציון. עם ישראל חוזר לחדש ימיו כקדם. הוא נעור מתרדמתו בגלות הארוכה. מצוות שלא הורגלנו לקיימן בגולה חזרו להתקיים הלכה למעשה. יש שעדיין לא הסתגלו למציאות החדשה ולא הפנימו את העובדה שבארץ חלות חובות נוספות לא רק בחיי הפרט, אלא בפרט בחיי הכלל. אולם שכחנו שגם ביציאתנו לגלות עברנו משבר קשה יותר, חד יותר, וקטסטרופאלי יותר.

חורבן המקדש בזמנו יצר חלל ריק. אין עוד עליה לרגל ואין כהן גדול המכפר ביום הכיפורים. אין קרבן פסח ואין העלאת ביכורים. צורת החיים הדתיים המקובלת מדורי דורות התבטלה. נוצר משבר עמוק. וכן בחיי החברה האחרים. אומנם העצמאות המדינית בטלה כבר לפני כן אך עדיין נותרו סממני שלטון אוטונומי. בעיקר נותרה הסמכות התורנית בלשכת הגזית. החורבן קטע גם שרידים אלו. העברת הסמכות ליבנה, עם חורבנה של ירושלים, שימרה אותה במידה מסוימת. אולם היא כבר לא יכלה לחזור לכמות שהיתה. היה צריך לשקמה בתנאים החדשים. בשעת משבר כזו, כשהיה צורך במציאת חלופות להנהגה המדינית, לחיים הדתיים במקדש, שלח ה' למחיה מנהיג גדול שקם לישראל באותה עת – רבן יוחנן בן זכאי. הוא העביר את מוקד הפעילות הדתית לביהכ"נ והפכו למקדש מעט שריכוז סביבו את הקהילה. (דבר זה למדנו מתקנות הלולב והערבה בחג הסוכות). הוא לא המציא את ביה"כ. בתי כנסת היו עוד בזמן המקדש. אולם אז החגים נחוגו בעיקר בירושלים. עתה הפך ביהכ"נ למרכז. את מקום המרכז הלאומי תפס המרכז הקהילתי.

לעם היה קשה בודאי לקבל את השינויים. היה צורך לחזק את הסמכות של ביה"ד גם מחוץ לירושלים. קידוש החודש בבית הועד, שופר בשבת ביבנה, לולב בחוה"מ בבית. אלה רק דוגמאות לתקנות רבות אחרות שבאו בעקבותיהן. בזכות מפעלו הגדול, שלו היו שותפים חכמי הדור וכל עדת ישראל, שרד עם ישראל וחוט השדרה התורני, לא רק שלא ניתק, אלא אדרבה התחזק. בית המדרש, כמרכז התורה וסמכות ההלכה, נדד עמנו לכל מקום בו גלינו. משחרב המקדש אין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה.

## ובחזרה לירושלים

זכינו בדורותינו לתהליך הפוך, חזרה מיבנה לירושלים. המעבר מחזון למציאות, מחלום לחיי מעשה, גרם משבר דומה. הורגלנו יותר מדי לרעיונות תיאורטיים. א"י – כמשאת נפש, המקדש – כחזון, ירושלים של מעלה מנותקת מזו של מטה.

וכשהגיעה השעה להפוך את החזון למציאות, ולעכל את המציאות החדשה ההולכת ונרקמת בארץ, לא קל היה להסתגל אליה.

האדר"ת (שמימש את כיסופיו למעשה ובסוף שנותיו שימש כרבה של ירושלים) הלך בעקבות ריב"ז, שעשה זכר למקדש ותיקן תקנות משום מהרה ייבנה המקדש ודרישת התורה "לשכנו תדרשו ובאת שמה". הוא הציע שני חידושים הלכתיים, לא גדולים, אך משמעותיים, לעשות זכר להקהל וזכר לוידי מעשר. הוא ראה בעיניו את תחילת שיבת ציון. הנה מתחוללת תמורה בעולם היהודי ויש ליישם מחדש את אותן הלכות שבתקופת הגלות נשכחו מאתנו ולא יכולנו לקיימן. למרות גדלותו, מעמדו וסמכותו על כל עולם התורה, ועל אף ההסכמות שקיבל מחבריו ורבותיו גדולי הדור, לא זכו חידושיו להיענות מלאה עד היום. דומה שקשה לציבור על כל גווניו, הן השמרני יותר והן הרואה את עצמו "מודרני", לעכל ולהפנים את הצורך ביישום ההלכה במציאות החדשה. אפשר לראות באדר"ת את המבשר של חתנו – גדול הוגי הדעות בישראל בדורות האחרונים, הראי"ה קוק שאמר בין היתר: "כל אותם תיקוני התרבות, שעל ידם העולם יוצא מחורבנו, סדרי החיים החברתיים והכלכליים, ההולכים ומשתכללים עם תקוני כל חטא ועוון מחמורים שבחמורים עד דקדוקי סופרים... כולם עושים חטיבה אחת, ואינם מנותקים זה מזה".

(אורות התשובה פ"ד ס"ג)

הראי"ה צפה גם את התמורות החברתיות והמדיניות והתכונן אליהן. הוא הכין את התשתית למדינה דמוקרטית עפ"י ההלכה.

אלפיים שנה התרחקנו לא רק מאדמתנו אלא גם מהלכות ממלכה. ספר התורה המלכותי נגנז (אולי רמוז הדבר בספר התורה שגנז יאשיהו ערב חורבן הבית הראשון). ועתה עם שובנו לחיי קוממיות בארצנו עלינו לשקם מחדש את מוסדותינו הממלכתיים ועלינו לשכתב מחדש את ספר התורה המלכותי. ייאמר ברורות: לא הלכות מחודשות שאין להם בית אב בהלכה. אלא כדרכה של תורה, מתוך תקדימי ההלכה המצויים בתנ"ך ובתורה שבע"פ ניתן לשכתב מחדש את משנה התורה של מלכות ישראל.

גם הראי"ה, למרות גדלותו, לא זכה עדיין להכרה מלאה, יש מערערים על סמכותו, ואף אלו המכירים בה, לא רבים הפנימו את עומק הגותו ואת היכולת והצורך ליצור הרמוניה בין התורה והמודרנה.

## בין שמים וארץ

ארץ הקודש היא גם אדמה חקלאית, היא גם טריטוריה לחיות בה ולהקים בה תעשייה וחרושת, מדע וטכנולוגיה, ערים וכפרים, כבישים וגנים. היא גם המקום היחיד בו ניתן לקיים ממלכתיות יהודית וחיי תורה מלאים. איך ניתן לעכל את



המעבר מא"י רוחנית, שמימית, קדושה ומופשטת, משאת נפש בלבד, לחיים ארציים מעשיים וריאליים? הרבה חששו מהמעבר החד מחיי גולה להתיישבות בארץ. לדעתם הוא עלול היה להביא לחילול הקודש (בחסידות מפרשים כך את חטא המרגלים). אומנם אי אפשר היה להתעלם מהחששות המוצדקים. רבים איבדו את שיווי משקלם בתקופת המעבר. הצלקות העמוקות טרם הגלידו. אולם גם אי אפשר היה להישאר בגולה. זו הגיעה לקיצה, בעיקר בצורה הטראגית והנוראה בשואה, בהשמדה האיומה, ובשואה השקטה של ההשתמדות. עלינו להכיר בכך, ולצאת לא רק מהגלות אלא גם מהגלותיות, מחיי הפרט, וליישם את ההלכה גם בחיינו הממלכתיים המתחדשים. חלו שינויים כבירים במבנה החברה האנושית ועלינו להתמודד עם הסיטואציה המודרנית. התחוללו מהפכות רבות משמעות, בשלטון המדיני הדמוקרטי, בתעשייה, במדע, בחברה, במעמדה של האשה. לכל אלו יש מענה תורני. הפוך בה והפוך בה דכולא בה.

גדולי ההלכה שינסו את מותניהם והתמודדו עם השאלות החדשות. כגון, כיצד משתמשים במכשור חשמלי בשבת, איך מתמודדים עם הרפואה החדשה, כיצד ניתן לקיים מדינה מודרנית עפ"י ההלכה? השאלה האחרונה חריפה יותר משום שלא כל אזרחי המדינה ומנהיגיה שוחרים לפתחה של ההלכה. וכשאינן שואלים אין גם משיבים, ובפרט כאשר אין רצון בסיסי לקבל את פתרונותיה של ההלכה (דוגמא קשה היא מערכת המשפט).

גם בין שומרי המצוות רבו המרימים את ידיהם בייאוש. אלה אומרים שאין צורך למצוא פתרונות, כי לצערנו החברה אינה מעוניינת בכך. ואלה אומרים שאין יכולת למצוא פתרונות, כי לדעתם המוטעית, ההלכה לא מסוגלת כביכול לכך. אלו ואלו מרבים מבוכה ויאוש. מבחינה זו התורה עדיין שבויה בגלות הן אצל אלו והן אצל אלו.

אולם על כך אומר הנביא "ציון אל ירפו ידיך" (צפניה ג, טז). למרות האכזבות והקשיים האמיתיים והמדומים, על התורה לומר את דברה הנצחי בקול רם "על הר גבוה עלי לך מבשרת ציון הרימי בכוח קולך מבשרת ירושלים".

### "מטא-הלכה"

עם רצון טוב ניתן למצוא פתרון לכל בעיה אלא שצריך לחפשו, למוצאו וליישם אותו. אצל רוב הפוסקים קיימת גישה עקרונית המכירה בתופעות החדשות והם מתמודדים אתן. ההלכה עצמה היא שקבעה שיש מקום לשקול במקרים מסוימים שיקולים של הפסד מרובה, שעת הדחק, צורך גדול, צער גדול, כבוד הבריות, צורך מצוה ועוד. כל אלו אינן נטיות לב גרידא, אלא הסתמכות על מקורות תורניים עם מערכת המוסר והמידות מעוגנים במקורות והם שטיפחו את מידותיו של הפוסק. ועם חידוש ממלכתיותנו נוסף שיקול נוסף, הקיים מאז במערכת ההלכתית – ראייה

ציבורית וצרכי רבים. יש מקום גם לשקול השלכות חינוכיות המתלוות לכל פסיקה. המגמה בכל אלו אינה להוריד את הנורמות הרוחניות, לא להיכנע לקשיים. אלא אדרבה להעלות את הרוח. מגמתה של כל פסיקה הלכתית היא לקרב את האדם ליוצרו. גם בפסיקות חברתיות וצבוריות קיימת אותה שאיפה. גם תיקון האדם והעולם רצון ה' הוא. כל אלו אינן סיבות חיצוניות לפסיקה ההלכתית. הפוסק לא אולץ לפסוק כביכול בניגוד להלכה בגלל לחץ כלכלי, רפואי, ציבורי, מדיני, חינוכי, או כל אילוף חיצוני אחר. ההלכה עצמה היא שקבעה שניתן להתחשב בשיקולים אלו במקרים מסוימים והסיטואציה החיצונית היוותה רק גורם מזמן שניתן להחיל עליו את ההלכה הקבועה. הכרה במציאות המודרנית, על כל שלל מרכיביה, מונחת ביסוד הדיון ההלכתי. בהשאלה ממערכת חשיבה אחרת, ניתן אולי לכנות הנחת יסוד זו בשם: מטא-הלכה (על משקל מטא-פיזיקה).

אולם יש להוציא מטעות נפוצה. מטא-הלכה היא מערכת של שיקולים תורניים אימננטיים, פנים הלכתיים. התחשבות במציאות אינה כניעה לה. אדרבה המגמה היא להשליט את ההלכה גם במציאות קשה. המטרה היא להעלות את המציאות ולקדשה. מעלין בקודש ואין מורדין. "קדושים תהיו"!

[על משקל אותה לשון ניתן לומר, כי לסבורים שגורם חיצוני מכופף כביכול את ההלכה – "מתה-הלכה" חלילה...]

יש העומדים מחוץ להלכה שאצה להם הדרך. הם מצפים למהפכות ואינם מבינים שכמו שהזנת הגוף במזון מחייבת הכנה מרובה וזמן לעיכול, כך גם התמודדות רעיונית והלכתית עם תמורות דינאמיות, מחייבת שיקול דעת רחב ועיון מעמיק, שהרי בהיקש דבר לדבר עסקינן ויש פנים לכאן ולכאן וצריך להתחשב בדעות שונות. ועד שמתגבשת הסכמה רחבה אורך זמן. במקביל יש לחפש גם פתרונות טכנולוגיים. הדינאמיקה עושה את שלה ופתרון שלא נראה היום נראה מחר. הטכנולוגיה שיצרה את הבעיה צריכה גם למצוא לה מענה. בחינת הפה שאסר הוא הפה שהתיר. גם בכל העולם המערכות המשפטיות אינן נחפזות לתת מענה משפטי מיידי לכל המצאה טכנולוגית. על אחת כמה וכמה דרכה של תורה "הוו מתונים בדין".

ספר זה הוא קובץ מאמרים שנכתבו בהזדמנויות ובבמות שונות. המשותף לכולם הוא העיסוק בלימוד ההלכה וביישומה בימינו. חוט השני של כל המאמרים מבטא את רצף ההלכה לדורותיה. לימוד התורה ויישומה בחיים חייב להיות המשך רציף מסיני ועד היום. וכשם שפגיעה בחוט השדרה מסכנת את הגוף כולו, ובמקרה הגרוע פחות רק משתקת אותו, כך גם שיטת הלימוד המקובל בבית המדרש והפסיקה מדורי דורות מחייבת רצף. הפסקתו עלולה לסכן את חיי העם או חלילה לשתק אותו.

מכיון שהמאמרים נכתבו בזמנים שונים ובבמות שונות יש בהן חזרות לא מעטות. עם כל הרצון לצמצם אותן חלקן נשאר כדי לאפשר לקורא לקרוא כל מאמר בנפרד

מבלי להסתמך על חברו. עם זאת בקשתי מהקוראים שיישמו את כלל הגדול – דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. תודותי נתונות בזה לעורך המסור הרב יעקב אפשטיין מחבר ספרי "חבל נחלתו", למכון התורה והארץ בכפר דרום ת"ו, השוכן כרגע באשקלון, ולמנהלו הנמרץ – אליעזר ברט. לראש המכון, הרב יהודה עמיחי ולכל חברי המכון העמלים בלימוד ויישום ההלכה בהתיישבות החקלאית בימינו. ישיבם ה' בקרוב לנחלתם, יחד עם שיבת עם ישראל לנחלתו הארצית והתורנית "השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם".

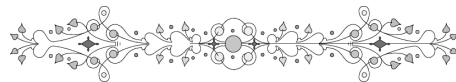
רמת-גן עש"ק עלה נעלה... כי יכול נוכל לה, תש"ע

## למהדורה השניה

מודים אנחנו לה' על שזוכים אנו להוציא מהדורה שניה של ספרנו. במהדורה זו הוכנסו כמה הוספות: א. מפתח נושאים. ב. שני מאמרים נוספים שהזמן גרמן בנושא 'הדרת נשים'. כמו"כ תוקנו טעויות שנפלו במהדורה הקודמת. אנו תפילה שגם מהדורה זו תתקבל ברצון לפני א-להים ואדם.

המחבר  
שבט תשע"ב

רמת-גן



נר לאשת-חבר אשת חסד,  
**הרבנית רחל נריה** ע"ה  
רבת תבונה ויקרת מידות,  
חיזקה קדושת בתי ישראל  
העמידה דור ישרים מבורך.

## תוכן מפורט

### שער א תלמוד תורה

- 19 ..... **סמכות באמונות ודעות**  
 פתיחה • א. אין חיים דתיים ללא אגדה • ב. השקפת עולם דתית – מקורה בתורה • ג. האגדה מרחיבה ומעשירה את חיי ההלכה • ד. פוסקי ההלכה והמחשבה • ה. שו"ת הרשב"א • ו. תשובות הגאונים • ז. כיצד סומכין על דברי אגדה • ח. עמדת הרמב"ם • ט. מסגרת אחת ובה חילוקי דעות • י. סוגיות מחשבתיות • יא. הכרעות בנושאים שאינם עקרוניים • 1. חידוש העולם • 2. נבואה • 3. תכלית העולם • 4. ההשגחה • יב. חופש דעות בתחום מוגדר • 1. מעמד הר סיני • 2. כבוד ה' • 3. קץ העולם • יג. אגדות העוסקות בתופעות טבעיות • יד. הסמכות בבעיות השקפתיות • טו. חופש הדעות • מסקנה
- 37 ..... **אמונה בחברה פלורליסטית**  
 א. הגדרות שונות של פלורליזם • ב. פלורליזם ישראלי • 1. ר' שלמה בן גבירול • 2. הרמב"ם • 3. המהר"ל מפראג • ג. יקרה מפנינים • ד. הרב קוק • ה. המונותאיזם • ו. חינוך הדור הצעיר • ז. רב-תרבותיות • ח. דרכה של פתיחות • ט. הבית התרבותי • י. בין סבלנות לסובלנות • סיכום
- 46 ..... **בין מצוי לרצוי**  
 הפער והמתח • העליה לארץ ישראל • ישוב הארץ • חליבה • שמיטה • ישיבה תיכונית • בין מתח למתיחות
- 51 ..... **סמכות ואוטונומיה**  
 א. חירות ושלטון • ב. אהבת הסדר • ג. מסגרת חברתית יציבה • ד. ההרמוניה המוסיקלית בתולדות ישראל • ה. חופש וכפייה במצוות • ו. סמכותם של פוסקי הלכה • ז. בין תלמידים לגדולי תורה • ח. "על שמאל שהוא ימין" • ט. ניווט לאור הכוכבים
- 58 ..... **מעמדו ותפקידו של רב בישראל**  
 מהו רב? • הרבנות כשררה • הרב כמרביץ תורה • צורבא מרבנן • מרא דאתרא • הציבור – מקור הסמכות • מעמד הרב בחיים המודרניים • רב חסד • מקור סמכות השררה ברבנות • הרב כמנהיג • משבר ההשכלה • המרא דאתרא בימינו • הרב הקהילתי
- 72 ..... **הישיבה במהלך הדורות**  
 א. תלמוד תורה • ב. תפקידיה של הישיבה • ג. גלגוליה של הישיבה • ד. עטרה ליושנה • ה. מסגרת חינוכית • ו. התלמוד, המעשה והפער ביניהם • ז. הישיבה והחברה הדתית
- 80 ..... **עולם התורה הציוני-דתי**  
 א. הישיבות בציבור הציוני-דתי • ב. הישיבה התיכונית • ג. ישיבות ההסדר • ד. חינוך הבנות • ה. "ולקחתם לכם" – משלכם • ו. המכילות הקדם-צבאיות • ז. הישיבה והאקדמיה

• ח. מדינת ישראל – מרכז תורני מתחדש • ט. גזע וענפים • י. 'עטרה ליושנה' או 'הקצנה דתית'? • יא. אין תורה כתורת ארץ ישראל

**מתלמיד לרב** ..... 93

בין מסורת להתחדשות • בתי"ס היסודיים לפני קום המדינה • מהפכת הישיבות התיכוניות • הישיבה הגבוהה • מאבקי החינוך • מתלמיד לרב • המהפך בביה"ס היסודי • התעצמות החינוך התורני • עולם התורה הציוני-דתי • צללים מול אורות

**שער ב הלכה ומדע**

**מדע וערכים** ..... 101

א. החכמה והרצון • ב. החופש האקדמי • ג. עירוב תחומין • ד. התנ"ך אינו ספר היסטוריה • ה. התלמוד וההיסטוריה • ו. מיתוס טרומפלדור • ז. מדעי הטבע • ח. שכל קר ולב חם • ט. מעמדם של המדענים • י. מדען ערכי כיצד?

**למוד תורה ומחקר מדעי** ..... 110

ההבדלים בין שתי השיטות • האמת היכן? • מדע מהו? • ההיסטוריוציזם • הדינמיות של ההלכה • עירוב תחומין • המדע בשירות התורה

**אובייקטיביות בביקורת המדעית על פי הראי"ה קוק** ..... 118

א. חכמה ורצון • ב. הרקע המוסרי של החילוניות • ג. סובייקטיביות מוסרית • ד. אחריות לאומית • ה. ביקורת המקרא • ו. הנחות יסוד שרירותיות • ז. האם החוקר המאמין אובייקטיבי?

**הלכה, מדע וטכנולוגיה** ..... 125

א. הלכה ומציאות • ב. אמירות מדעיות בתלמוד • ג. בשר ודגים • ד. הלוח העברי • ה. חישובים הנדסאיים • ו. הכינים • ז. טרפות • ח. הסמוי מן העין • ט. המחשב • י. קיום מצוה באמצעים מלאכותיים

**יהדות ואקולוגיה** ..... 138

הקדמה • התיעוש • האנרגיה • הריסון • המוסריות • בל תשחית • מדיניות כלכלית • מצות ישוב ארץ ישראל • אחריות • חיזוק האמונה • חסכון במים • חקלאות אקולוגית • הצייד • הנייר

**התערבות האדם במעשה בראשית** ..... 152

מבוא כללי • א. הפריה מלאכותית • ב. חד הוריות • ג. בחירת מין העובר (P.G.D) • ד. השיבוט • ה. ניתוחים פלסטיים • סיכום כללי

**השבת בעידן המודרני** ..... 166

תורת ישראל – תורת חיים • מנוחת השבת • פתרונות טכנולוגיים לשבת • השבת והבידור

**שער ג סדר נשים**

- 170 ..... **החוט המשולש: אדם אשה חוה**  
 שלושה שמות • בעל העקידה • התמורות בעולם • האיזון הנכון • החוט המשולש
- 175 ..... **מעמד האשה ביהדות**  
 א. הפמיניזם • ב. ה"פמיליזם" (משפחתיות) • ג. הפוסט-פמיניזם • ד. אחריות הפרנסה  
 • ה. שמירת התורה מול ירידת הדורות • 1. קידושי קטינה • 2. ביגמיה • 3. גירושין בעל  
 כורחה של האשה • 4. שטר חצי זכר • 5. חיובי האשה לביתה כיום • ו. תיאורים והגדרות  
 • ז. השויון • ח. הקונפליקט • ט. הטבע האימהי • י. שחרור האשה ולא סחרורה • יא.  
 הזמן • יב. משימת מורי ההלכה בדורנו
- 188 ..... **מעמד האשה בחיים הציבוריים**  
 א. האשה בחיי הקהילה • ב. הסיבות להפרדה • ג. ההפרדה בחיים המודרניים • ד. הצניעות  
 – ערך עליון ביהדות • ה. שירות צבאי לבנות • ו. שירות לאומי לבנות – בהתנדבות!  
 ז. פמיניזם וצניעות
- 195 ..... **האשה בעידן המודרני לאור ההלכה**  
 • הקדמה • לימוד תורה • מצוות עשה שהזמן גרמן • טלית ותפילין • קדימה בהצלה  
 • תפילה • מנייני נשים • קריאה בתורה • בת מצוה • כל כבודה בת מלך פנימה  
 • השתתפות בבחירות • שררה • עדות • לא ילבש • נשיאת נשק • גיוס בנות לצבא  
 • שירות לאומי • כיסוי הראש • נר חנוכה • קריאת המגילה ע"י נשים • שבע ברכות  
 ספירת העומר • נר שבת
- 217 ..... **מבנה המשפחה המודרנית**  
 א. הפן ההלכתי • ב. התמורות הכלכליות והחברתיות • ג. המשפחה יחידה אורגנית אחת  
 • ד. השיתוף למעשה • 1. מלאכות האשה • 2. פירקונה • 3. רפואתה • 4. חיוב נזיקין  
 • 5. חיוב הבעל במזונות • 6. ברכת שהחיינו • 7. מצות שמחה ביו"ט • 8. כיבוד אב ואם  
 • 9. כבוד מי קודם? • 10. מנהג בית הבעל • ה. חוזה שותפות
- 227 ..... **זוגיות ומשפחתיות**  
 שני סיפורי הבריאה • הנתק • ערכי המשפחתיות • נטיות הפוכות • האינדיבידואליות  
 אגואיזם ואלטרואיזם
- 234 ..... **בית המדרש הנשי**  
 א. תלמוד תורה לנשים • ב. העיסוק בהלכה • ג. בית המדרש • ד. התוצאות הקשות  
 • ה. איזה בית מדרש נחוץ לנו? • ו. מבנה אחר של בית מדרש • ז. עשו תלמידות הרבה  
 • ח. בית קבע ולא אהל ארעי
- 242 ..... **למדנות נשית**  
 א. ביאור השאלה • ב. נשים מורות הוראה • ג. מקצועות תובעניים • ד. המימוש העצמי

- ה. לימוד הלכה • ו. תחומים נוספים • ז. העלילה הפטרנליסטית • ח. איזה בית מדרש?
- ט. רוח פרצים

**249 נשיות מקורית מול חיקוי** .....

- חידושו של החפץ חיים • חוה – אם כל חי • שמחת תורה • תוכן לעומת מסגרת • ריקוד עם ספרי התורה • טלית ותפילין • ראש חודש

**255 טוהר התואר – על סמיכת חכמים ועל סמכות הלכתית** .....

- א. "החיים בשוליים" • ב. חיוב נשים בציצית • ג. שויון המינים • ד. א-להי השויון • ה. חוויה או הלכה • ו. סלקטיביות בהלכה • ז. ההלכה והמשפחה • ח. "פוסק" הפורק את עול ההלכה • ט. סמכות וסמיכה

**267 רב-תרבותיות והדרת נשים** .....

- מהי תרבות • בין ישראל ליוון • הלכות צניעות • המתירנות • התרבות הראויה • החרדיות • עימות בין-תרבותי • רב-תרבותיות

**273 הדרת נשים, האמנם?** .....

- א. החפצה • ב. הדרה • ג. המודרנה • ד. הידור והדרה • ה. החצנה והקצנה • ו. קווי המהדרין • ז. שירת נשים • סיכום

**שער ד חברה ומדינה**

**282 הלכה ודמוקרטיה** .....

- לא בשמים היא • המקור בתורה • גזירות ותקנות • בחיי הקהילה • זכות קיומו של המיעוט • רוב מתוך כל • שיתוף המיעוט בהכרעה • הכרעה אנושית וסמכות שמימית • חריגה מעקרונות מוסריים • מי הוא ה"דמוס"? • הלכה ומלוכה • משטר מלוכני אינו דיקטטורה • דעת הרמב"ם והרשב"ם • אין מלך ללא הסכמת הרוב • העם שותף למינוי • דמיון לסמיכה • משיח צדקנו

**293 הדמוקרטיה הישראלית** .....

- א. הכרעה אנושית וסמכות שמימית • ב. חריגה מעקרונות מוסריים • ג. מגילת העצמאות • ד. זכויות המיעוטים • ה. שאלת מפתח גורלית

**300 ההלכה והציונות הדתית** .....

- מצות ישוב ארץ ישראל • מדיניות הלכתית בעידן תמורות • דעת תורה בנושאים ציבוריים • הערבות ההדדית • כלל ישראל • שמרנות עדתית • הגיור • המדינה • אהבת ישראל • הפרדת קהילות • חומרות והידורים • הרבנות הראשית • השפה • הדגל • תורה ועבודה • המודרנה • עבודה עברית • יום העצמאות • הר הבית • דינא דמלכותא דינא • דמוקרטיה • השירות הצבאי • המשפט • השמיטה • לא תחנם • נטילת סיכונים • חקלאות והתיישבות • מעמד האשה • מנהגי חתונות • תורת ארץ ישראל

- 342 ..... **מדיניות כלכלית ברוח התורה**  
 היד הנעלמה והיד המכוונת • היד המכוונת • קפיטליזם וסוציאליזם • עמדת התורה • הפרוזבול • הריבית • תרומות ומעשרות • צמיחה או תמיכה • חובות היחיד וחובת הציבור • עוני פסיכולוגי • כמה ניתן לדרוש מהציבור? • קו העוני
- 354 ..... **"לא תשימון עליו נשך"**  
 א. הפרגמטיזם • ב. עיסקא והלואה • ג. היתר "עיסקא" ומגבלותיו • ד. משבר הפרגמטיזם • ה. יצרנות וצרכנות • ו. אחריות מוסרית של הגופים הכלכליים • ז. ייחודה של כלכלה ישראלית
- 358 ..... **מהי הערמה – על "היתר עיסקא" והבנקים**  
 ההגיון ההלכתי • הפרוזבול • היתר עיסקא • הבנקים • כלכלה או קלקלה • השקעה מול הלואה
- 365 ..... **עמך עמי... גיור כהלכה בימינו**  
 גדול המצווה ועושה • מושבע ועומד מהר סיני • הצטרפות לכלל ישראל • מדיניות הגיור • התיתכן הפרדה בין דת ללאום? • העלייה מחבר המדינות • רציפות ההלכה • אחריותו של בית הדין • מסקנות
- 372 ..... **בתי הדין לגיור**  
 מדיניות הגיורים
- 374 ..... **זהירות בדרכים לפי ההלכה**  
 א. זהירות בדרכים • בעשרה מקומות בתורה הוזהרנו על הדבר • ב. שמירת החוק • ג. נהג שהיה מעורב בתאונת קטלנית • ד. אחריותו של הנהג
- שער ה מוסר ומשפט**
- 378 ..... **המוסר והאמונה הדתית**  
 מוסר אוטונומי, הטרונומי ויהודי • המוסר היהודי – אוטונומי והטרונומי כאחד • מדת הדין לשם מדת הרחמים
- 383 ..... **החוק והמוסר הטבעי**  
 א. מבוא • ב. גדול המצווה ועושה • ג. רב סעדיה גאון: מקור הדעת • ד. רבנו בחיי • ה. רבנו יהודה הלוי • ו. הראב"ע • ז. מחלוקת רש"י והרמב"ם • ח. הרמב"ם • ט. חוק ומוסר בהלכה • י. מבחן הלכתי נוסף • יא. אתיקה והלכה • יב. למה לי קרא סברא הוא • יג. הגיון ישראלי טבעי • יד. "דרך ארץ קדמה לתורה" • טו. המידות המוסריות • טז. המהר"ל מפראג • יז. מידותיו רחמים או גזרות • יח. אוטונומיה מוסרית ודתית • יט. הרמ"ע מפאנו • כ. בתורת החסידות • כא. נדב ואביהוא במשנת הרי"מ • כב. השפת-אמת • כג. קן ציפור • כד. בין הסב לנכד • כה. המלבי"ם • כו. האור שמח • כז. הנצי"ב מוולוז'ין • כח. הרב קוק • כט. הרי"מ חר"פ • ל. הרב סולוביצ'יק • סיכום



424 ..... **המוסר המלחמתי בתורה**  
 • מלחמה ומוסר • היתר הסיכון במלחמה • פרשת שכם • חוקיותה של מלחמת רשות •  
 גגיעה באוכלוסייה אזרחית במלחמה • משוח מלחמה • סייגים במלחמה • עידון היצרים  
 במלחמה • המוסר המלחמתי

436 ..... **גדולה נקמה**  
 א. בהלכה • ב. נקמת ה' • ג. הנקמה החיובית • ד. בנפול אויבך אל תשמח • ה. בין נקמנות  
 לנקמה • ו. זהות הנקמה האנושית והא-להית • ז. "יתמו חטאים מן הארץ" • ח. מעשי ידי  
 טובעין בים • ט. "אל נקמות ה'" • י. הנקמה הרגשית

450 ..... **דיני נפשות והלכות ציבור**  
 א. הנחת יסוד • ב. רציחת גוי • ג. היוצאים מן הכלל • ד. מלחמה • ה. "קדוש" • ו.  
 קנאים פוגעין בו • ז. משמעת • ח. המסכן את הציבור • ט. שלטון רופף • י. דינא דמלכותא  
 (1) • יא. דינא דמלכותא (2)

457 ..... **"ואלה המשפטים..."**  
 הקרבן או הפושע • עין תחת עין • גואל הדם • שילוב בין ענישת הפושע לפיצוי הקרבן  
 • משפט ומוסר

463 ..... **משפטים לישראל**  
 המשפט במדינת ישראל • משמעות האיסור • דינא דמלכותא דינא • אימתי מותרת פניה  
 לערכאות? • עורכי דין ושופטים דתיים • סיכום

468 ..... **"ואשיבה שופטיך כבראשונה"**  
 א. גטואיזציה וכלל-ישראליות • ב. המשפט העברי והציונות • ג. מדינת ישראל • ד.  
 הציונות וחידוש המשפט • ה. מלך ישראל שסטה מההלכה • ו. הדין בהסכמת הצדדים •  
 ז. יישום המשפט העברי

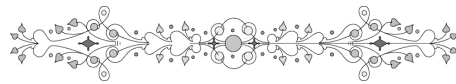
476 ..... **שביתה כהלכה**  
 הצורך בגוף אובייקטיבי • שביתות מוצדקות • שביתת מורים • שבירת שביתה • בנות  
 בלימוד תורה

**שער ו סוגיות בחינוך**

479 ..... **אמונה וביטחון במבט הלכתי**  
 • העמדה ההלכתית • שכיר • "קביעא היזקא" • "קביעא היזקא" נקבע בהתאם לנסיבות  
 סגירת המעגל

487 ..... **החינוך והאקדמיזציה**  
 למידה וחינוך • החינוך בביה"ס • חינוך תורני • מי בראש?

- 491 ..... **על חירות האומנות**  
 א. הגבול – ביטוי לחירות • ב. אומנות גדולה ואומנות קטנה • ג. האופנה  
 הנון-קונפורמיסטית • ד. חופש הביטוי • ה. הפתרון המעשי כרגע • ו. חירות האמונה  
 ז. האומנות – חלק מחובת האמונה • ח. היצירה הארץ-ישראלית החדשה
- 498 ..... **תקשורת וקולנוע**  
 א. שאלות של תלמידות במגמת תקשורת וקולנוע במכללת אורות: • תשובות • א. טלויזיה  
 – תועליות ונזקים • ב. הסכנות במדיה האלקטרונית • ג. האומנות הטובה • ד. הוראת  
 תקשורת • ה. אדם לחופש נולד • ו. הצניעות • ז. חבלי יצירה • סיכום
- 507 ..... **מפתח מונחים ושמות**



## סמכות באמונות ודעות\*

### פתיחה

האם יש פסיקה מחייבת בענייני אמונות ודעות?  
 קיימת נטייה בציבור לחשוב שבענייני אמונות ודעות אין פסק מחייב, אלא איש הישר בעיניו יחשוב. מקורה של דעה זו – בתקופת ההשכלה בגרמניה, כשהמגמה היתה לצמצם את היהדות במסגרת הלכות מעשיות בלבד ולהותיר את המרחב הגדול של ההשקפה והחשיבה פתוח לאפשרות של השתלבות בתרבות המערבית. מגמתה של דעה זו היתה לתת ליהודי המעוניין להשתלב בחיים הכלליים זהות יהודית, גם כאשר דעותיו אינן כאלה, מבלי להעניק לעצמו דימוי שלילי של אדם שאמונתו נפגמה, ולגרום לו על ידי כך להתפרק לגמרי מכל נכסיו הרוחניים. התפיסה האמורה איפשרה לו להישאר יהודי נאמן, כביכול, בתחום המעשי ועם זאת אדם חופשי בדעותיו, המעורה בחיים התרבותיים הכלליים. ספק גדול אם אמנם השיגה מגמה זו את מבוקשה. דומה שהתוצאה היתה חמורה ביותר. בהישמט הבסיס הרעיוני של ההשקפה היהודית, התמוטט גם הבניין המעשי של קיום המצוות. ואף על פי כן, הדעה האמורה לא ננטשה לגמרי. עדיין אפשר לשמוע את הדיה גם בימינו, וגם בקרב אנשים דתיים<sup>1</sup>.

על דרך דרוש היו בעלי חופש הדעות אומרים שתפילין של ראש – רצועותיהם מתנופפות ואינן מהודקות; ולעומת זאת, תפילין של יד – רצועותיהם כרוכות ומהודקות. ללמדך שהמחשבה שבראש אינה קבועה ומחלטת, המעשה לעומת זאת קבוע וקשור היטב... (למותר להעיר שעל פי ההלכה הרעיון הפוך: כריכות הרצועה של יד אינן מעכבות להלכה, בעוד שקשר של תפילין של ראש הוא הלכה למשה מסיני.) "קשר תפילין הראה לענו, תמונת ה' לנגד עיניו". אמנם נכון שהרצועות מתנפנות חופשי. דרכי פרשנותה ויישומה של האגדה אינם דומים להלכה הקצובה, המדודה והמדויקת בשיעורה, עד שנדמה הדבר כאילו חופש יש כאן. אולם אף על

\* מאמר זה הורכב משני מאמרים: האחד, בשם "להלכות דעות" נדפס ב"שנה בשנה" תש"ן, והשני – נדפס ב"זרעים" בתקופה סמוכה, כתגובה למאמרו של ח"כ שמחה פרידמן ז"ל, חבר קב' טירת צבי.

1. ראה למשל "דורנו מול שאלות הנצח" (לד"ר ברט, עמ' 70), המביא שם שפרשת זקן ממרא לא נאמרה אלא בענייני הלכה, וכדבריו נמצא אמנם בהקדמה ל'חובות הלבבות' (ד"ה אמר המחבר); אך עי' אגרות ראייה (ח"א סי' קג עמ' קכד), שם מבאר הרב זצ"ל שהירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ג) דורש "דבר", שנאמר בפרשה, "זו אגדה", והוסיף שמתשובת רב האי גאון משמע שחולק על 'חובת הלבבות' הנ"ל. ומסקנתו היא שבארץ ישראל גורמת ההשפעה הנבואית לאיחוד ההלכה והאגדה, ובהתאם לזה לדעת התלמוד הארץ-ישראלי יש גם פסיקה לשאלות מחשבה.

פי שיש מרחב גדול לחופש האישי באגדה, מקורה של זו קבוע ומהודק בקשר של קיימא הנמשך והולך מסיני ועד היום, ועקרונותיה יציבים ומוחלטים<sup>2</sup>. כנגד התפיסה המשכילית (שאפשר לכנותה בשם "אורתופרקציה" – המעשה הנכון) קמה ה"אורתודוכסיה" שפירושה – "הדעה הנכונה". ואף על פי כן אין אחדות דעים בקרב האורתודוכסים באשר לקביעה יציבה ובלתי מעורערת של ענייני השקפה. אין "שולחן ערוך" מפורט מסודר לענייני אמונות ודעות, והמבוכה רבה. מאמר זה נועד לברר סוגיה עמומה זו, לעמוד על ההבדל שבין פסיקה הלכתית, לבין פסיקה מחשבתית, ולהציע פתרון לבעיה.

### א. אין חיים דתיים ללא אגדה

לפני שניגש לבדוק את המקורות, נבדוק את צורת חיינו הדתיים. והשאלה העקרונית היא: האם אדם דתי הוא **רובוט** המקיים מצוות, ללא בינה, ללא אמונה, ללא השקפת עולם וללא אידיאל רעיוני, או שמא אדם דתי הוא **דבר שלם** של גוף ורוח, של מעשה ונשמה, של הכרה ורגש, של חוויות ומצפון? ואם נניח שהצד השני הוא הנכון והמתקבל על הדעת, האם יתכן לומר שהתורה השאירה את כל התחום הרחב והעמוק, של ההכרות, האמונות, הרגשות והאידיאלים ליוזמתו האישית של כל אדם ואדם, לפי זמנו המצומצם, יכולתו המוגבלת, ידיעותיו הקלושות וטעויותיו המרובות, או שמא היא מסרה בידו אוצר עצום של מחשבות, רעיונות ומסגרת של השקפת עולם מוסמכת, אשר יסייעו בידו להעמיק את אמונתו ולחזק את הכרתו הדתית? אם נכונה היא הדעה שהחלק האגדי שבתורה אינו מחייב, והוא מיותר בעצם, מה ראו אפוא חכמים להקדיש לו כל כך הרבה זמן, מרץ, מקום וחשיבות? מדוע נכתבו כל כך הרבה ספרי דרוש ואגדה, נוסף לחלקי האגדה שבתלמודים? מדוע קבעו "קדיש" מיוחד<sup>3</sup> אחרי לימוד אגדה דוקא<sup>4</sup>? מדוע נחשבו בעלי אגדה, במידה מסוימת, יותר מבעלי הלכה<sup>5</sup>? ובאשר לציבור, האם ניתן לקיים תנועה רעיונית דתית, ללא השקפת עולם דתית, המעוגנת במקורותינו הנצחיים? ואם לא, הרי שהדת מסתיימת בקיום מצוות בלבד, ואין לה שום דעה בענייני ציבור, חברה, כלכלה ומדיניות.

2. וראה בהקדמה לספרנו 'מאהלי תורה'.

3. על חשיבותו של הקדיש בעיני חז"ל, ראה ברכות ג ע"א.

4. עי' מגן אברהם אר"ח סימן נד ס"ק ג.

5. עי' סוטה מ ע"א.

### ב. השקפת עולם דתית – מקורה בתורה

נקודה זו – האחרונה – זקוקה ליתר הבהרה, משום שדוקא כאן בולטת במיוחד נחיצותה וחשיבותה של האגדה לגיבוש השקפת עולם דתית. כל מי שטוען שהתורה אינה מדריכה את האדם בתחום ההשקפה, אלא רק בתחום המעשה, מניח בהכרח את ההנחה שאדם המקיים מצוות רשאי להאמין בכל אמונה שהיא. הוא יכול להיות קומוניסט או מרכסיסט, אנרכיסט, פלורליסט או פוסט-מודרניסט. העיקר – שהוא רואה את עצמו מבחינתו כ"דתי". גם כשהוא ציוני או סוציאליסט, הקשר שבין ציוניותו לבין דתיותו, למשל, הינו מקרי בהחלט<sup>6</sup>. השקפת עולמו הציונית או הסוציאליסטית אינה חייבת להיגזר בהכרח מאמונתו הדתית.

### ג. האגדה מרחיבה ומעשירה את חיי ההלכה

לאגדה (במושג זה נכלל, כפי שכבר נרמז לעיל, כל השטח ההגותי העצום, הרחב והעמוק שביהדות) שני תפקידים מרכזיים בהווייתנו הדתית, באיכות ובכמות. **באיכות** – היא מעלה את ערך קיומה של כל מצוה ומצוה. האדם אינו רובוט המקיים מצוות. קיום המצוה מלווה רגש, כוונה ורעיון. נטילת הלולב מקבלת משמעות אחרת כשאדם חושב באותה שעה על האגדות שנאמרו על ארבעת המינים. התפילין שהוא מתעטר בהן מעלות אותו לספירה אחרת, כשהוא יודע על ההתקשרות ההדדית שבין האדם ואלהיו הנוצרת על ידי הנחתם, והבאה לידי ביטוי אגדי כה נאצל באגדה היפה על הקב"ה המניח תפילין<sup>7</sup> (אשר כמובן צריך לדעת גם כיצד לפרשה ולא לקבלה פשוטה כמשמעה), וכן בכל מצוה ומצוה. **ובכמות** – שניים מגדולי ההלכה והאגדה שלנו: הרמב"ם והרמב"ן – עמדו, כל אחד על סמך מקורות שונים, על הרעיון שאין אדם יוצא ידי חובתו בקיום פורמלי יבש של תרי"ג המצוות. מצוות אלו הן רק מסגרת, המחייבת את האדם ומכוונת

6. עלילה זו, שציוני-דתית, למשל, הוא אדם הכופר, חלילה, בסמכותם של חכמיו ורבותיו – שהופצה על ידי החילוניות מכאן והחרדיות הקיצונית מכאן – קנתה לה שביתה, למרבה הפלא, דוקא אצל חלק מהוגי דעות ציוניים-דתיים. האמת היא, שגדולי תורה מובהקים הם שהגו את הרעיון והם-שפסקו בהלכות דעות שאנו גאים ללכת בדרכם. ורק ענות הרוח היא הגורמת לדימוי העצמי המתכחש לאמת ההיסטורית, שהרעיון הציוני דתי רעיון דתי מובהק הוא, ומקורותיו מעוגנים בין השאר באגדה על ריבוי צורותיה ועושר גווניה. גם רעיון "תורה ועבודה" אינו פשרה בין דגניה למאה-שערים, שבא להטיף לבינוניות תורנית ושטחיות דתית. רעיון זה שמקורו בתורה, והנשען על אגדות חז"ל ופירושיהם שבספרות ההגות, הדרוש והמוסר לאורך כל הדורות, בא להגדיל תורה ולהרחיב את יישומה על כל חיי המעשה.

7. ברכות ו ע"א.

את כל חייו לקראת מטרה נכספת אחת של שלמות דתית נעלה. הרמב"ן<sup>8</sup> הסמיך רעיון זה לפסוק "קדושים תהיו", והרמב"ם<sup>9</sup> – לפסוק "בכל דרכיך דעהו"<sup>10</sup>. לדעת שניהם חייב אדם לשאול על כל מעשה שעושה, פרטי או ציבורי, אם הוא מקדם אותו לקראת המטרה הרצויה אם לאו. בוודאי שניתנת כאן רשות רחבה לאדם לבחור לו את המתאים ביותר לכשרונותיו, למזגו ולאפשרויותיו. אך האם אפשר כאן להישען רק על בינתו האנושית והאישית של כל אדם ואדם? האם אין צורך לדבר, לכוון, לסייע ולבקר את המעשים על ידי הספרות ההשקפתית והמוסרית שלנו? האם אין כאן מקום להדרכה תורנית של גדולי תורה ומוסר של אישים שבחייהם משמשים דוגמא נעלה ליישום הרעיון הגדול, לשמוע בעצתם ולהאזין לביקורתם? מי יקבע לאדם סולם ערכים? מי יגיד לו מה עדיף על מה, בבואו להתלבט בין שתי אפשרויות, או בהתנגשותן של שתי דרישות הנראות לו שוות וצודקות?<sup>11</sup>

### ד. פוסקי ההלכה והמחשבה

האמת ניתנה אפוא להיאמר, שמעולם לא הפרידה היהדות בין הדת לבין הדעת, בין המחשבה לבין המעשה, בין המוח והלב לבין היד. גדולי ההוגים היו גם גדולי הפוסקים: רב סעדיה גאון, הרמב"ם, הרמב"ן, הרלב"ג, הרשב"א, ר' חסדאי קרשקש, הרשב"ן, הרמ"א, המהר"ל, ר' שניאור זלמן מלאדי, ר' חיים מוולוז'ין, ה"שפת-אמת", ה"אבני נזר", ה"אור שמח", מרן הרב קוק, הגרי"ד סולבייצ'יק – הם רק מדגם מייצג של רבים רבים שהיו אוטוריטטים, הן בהלכה והן במחשבה.<sup>12</sup>

בספרות התשובות מצינו שאלות השקפה מעורבות בתוך שאלות הלכה ללא כל חציצה ומחיצה ביניהם. למשל, בשו"ת 'חכם צבי' (שאלה יח) מופיעה שאלה שנשאל ר' צבי אשכנזי, בהיותו רב באלטונה, מאת מנהיגי קהילת לונדון בדבר דרשה שנשא רב הקהילה בלונדון הרב דוד ניטו, ש'א-להים' ו'הטבע' הם דבר אחד. נראה שמנהיגי

8. ויקרא יט, ב.

9. הלכות דעות פ"ג ה"ג; שמונה פרקים להרמב"ם, פרק ח.

10. משלי ג, ו.

11. למשל, דוקא מפלגה דתית, העומדת בפני משימות רבות ואפשרויות ביצוע מועטות, חייבת להיוועץ עם גדולי תורה באשר לסולם העדיפויות בין הברירות השונות העומדות בפניה, כגון, מה עדיף על מה, חינוך דתי משלים, או מקוה טהרה? ישיבה נוספת, או תיקון באוירת השבת? חוקי אישות או גיור כהלכה? אמנם, לחלק משאלות אלו יש מקום לדיון הלכתי, המקובל בפסיקה ההלכתית המעשית הרגילה, אך בגלל האספקט הציבורי שלהן חשובה כאן גם הכרעה השקפתית המבוססת על החלק האגדי שבתורה.

12. 'קול הנבואה' (עמ' טז) בשם פרופ' דוד ניימרק.

הקהילה חששו מהשפעה מזיקה של התפיסה הפנתאיסטית של הפילוסוף ממוצא יהודי באמסטרדם, שהוחרם והוצא מכלל ישראל. בעל ה"חכם צבי" עונה להם תשובה מנומקת, בה הוא עומד על ההבדל בין התפיסה הפנתאיסטית לבין האמונה המונותאיסטית היהודית, (ר"ל הפנאנתאיסטית) ומצדיק את דרשת הרב דוד ניטו. ומעניין סיומה של התשובה:

לבטל כל עורר וטוען, רציתי לצרף עמי שניים מן החכמים המובהקים שבעירנו; ואחרי המו"מ הסכמנו שלושתנו על כל הדברים האמורים למעלה, שהן אמת וצדק.

כלומר, בית הדין של אלטונה ישב ועסק בשאלה העיונית כבית-דין לכל דבר, ולבסוף הכריע פה אחד שהרעיון שהביע הרב ניטו בלונדון הוא אמיתי על פי אמונת היהדות<sup>13</sup>.

זוהי רק דוגמא מקרית מספרות השו"ת. כאלו מצויות לא מעט בכל ספרות זו לדורותיה<sup>14</sup>.

### ה. שו"ת הרשב"א

כדוגמא לעשרות, ואולי אף למאות תשובות בנושאי אמונה בספרות השו"ת שלנו, ניקח את תשובת הרשב"א. אוסף התשובות הגדול והראשון בהיקפו ובכמותו של גדול הפוסקים בספרד, הרשב"א, המכיל אלפי תשובות(!) בכל מקצועות היהדות, כולל בתוכו תשובות רבות בענייני אמונות ודעות. כמדומני שהתשובה הגדולה ביותר בכל הקובץ היא תשובה בעניין מקומה של החשיבה הפילוסופית בישראל (ח"א תיח). אמנם תשובה זו אינה משל הרשב"א, אלא של ר' ידעיה הבדרשי מפרובנס (המכונה גם בשם ידעיה הפניני, מחבר "בחינת עולם"), אולם היא נשלחה לרשב"א כתגובה על חרם שהוטל על לימוד פילוסופיה לנערים צעירים שלא מילאו את כרסם בש"ס ופוסקים, ובמקומם עסקו בפילוסופיה יוונית, והגיעו, מתוך חוסר איזון, לידי קיצוץ בנטיעות. גם החרם שהוטל על ידי הרשב"א, וגם תשובת ר' ידעיה, מכילים דיון נוקב בשאלות העומדות ברומו של עולם האמונה, כשהנחה הבסיסית היא שיש

13. דוגמאות נוספות: הפוסקים שנשאלו בדבר האמונה בגלגול נשמות, והשיבו על כך תשובות מעשיות: שו"ת הרדב"ז (מכת"י, סי' פז, קצא; ועי"ש ח"ב סי' תתקלט); שו"ת בית יוסף (סי' א); שו"ת הרלב"ח (סי' ח, עו). בשו"ת יכין ובוועז (לר' צמח ב"ר שמעון דוראן) יש תשובה פילוסופית (ח"א סי' קלד). בשו"ת הריב"ש (סי' קיח) ישנה תשובה על הבחירה החופשית והידיעה. ושם (סי' מה) על חכמה יוונית, פילוסופיה ומדע. וכן שם (סי' קנז); שו"ת מהר"ם אלשקר (סי' קיז); שו"ת מן השמים (סי' עח); שו"ת הרמ"א (סי' ו), שו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סי' כו, מ), ועוד ועוד.

14. וראה בהקדמת "חובות הלבבות", על היחס לחכמת המצפון לעומת חכמת המעשה.

לעם ישראל עקרונות יסוד באמונות ודעות, ויש הכרח לבער עשבים שוטים של רעיונות פסולים מאמונת האמת של היהודי. הויכוח נטוש רק על המידה הנאותה של השימוש בפילוסופיה כללית לצורך טיהור האמונה מזמורות זר. אין ספק שזו היתה תמיד, בכל הדורות, אחת העבודות הקשות שבמקדש, שמירת האיזון הנכון שבין הפקרות הדעות מכאן לעומת אטימות הדעות מכאן: "לא גדושות ולא מחוקות אלא טפופות".

בשור"ת הרשב"א יש עוד תשובות רבות בענייני אמונות ודעות (כגון: ח"א סי' ט, צד, תטז; ח"ד סי' רלד). בהמשך דברינו נזכיר כמה מהן בהקשר עם דברי הרמב"ם. בהמשך הדורות הופרדו התשובות המחשבתיות מהתשובות ההלכתיות (אולי נעשה הדבר כתוצאה ממיון של התשובות לפי סדר הטורים, תופעה מקובלת ברוב ספרי השו"ת האחרונים), והתשובות המחשבתיות הושמטו ונעלמו. בדורות האחרונים כונסו תשובות כאלו במסגרות מיוחדות, המכונות "אגרות", שהחשובה שבהן היא ללא ספק "אגרות הראיה" של מרן הרב קוק זצ"ל.

### ו. תשובות הגאונים

שאלות ותשובות בנושאי אמונות ודעות מופיעות לראשונה בתשובות הגאונים. אחת השאלות המפורסמות נשלחה לרב האי גאון בדבר אגדה מוקשית במסכת ברכות (נט ע"א), שרעידת אדמה נגרמה מ'בכיייתו', כביכול, של הקב"ה, המצטער על בניו השרויים בין האומות. השואל התקשה בביאורה של אגדה זו. רב האי גאון פותח את תשובתו בהנחת יסוד: "אין סומכין על דברי אגדה". לאחר מכן הוא מאריך בהסברה של אגדה זו והדומות לה, ואומר שאין לפרשן כפשוטן, אלא כמשל בלשון בני אדם (אוצר הגאונים ברכות נט ע"א, חלק התשובות). תשובה זו טעונה הסבר. אם אכן "אין סומכין על דברי אגדה", לשם מה יש צורך להאריך ולפרש את האגדה? מה מעלה לנו ומה מוריד פירושה של האגדה אם אין סומכין כלל עליה? על כורחך צריכים אנו לומר שאין סומכין על דברי אגדה **כפשוטה**; אך על פירושה האמיתי – סומכין וסומכין! אלא שיש לדעת כיצד לפרש אגדה לאמיתה. בתשובה אחרת (מובאת באוצר הגאונים חגיגה יד ע"א, חלק הפירושים) מוסיף רב האי גאון:

כל מה שנקבע בתלמוד – מחוור הוא ממה שלא נקבע בו. ואף על פי כן, האגדות הכתובות בו, **אם לא יכוונו, או ישתבשו**, אין לסמוך עליהם. כי כלל הוא: אין סומכין על אגדה. אבל כל הקבוע בתלמוד, שאנו מצוין להסיר שיבושו, יש לנו לעשות כן, כי לולא שיש בו מדרש לא יקבע בתלמוד.

דבריו האחרונים משלימים את דבריו הראשונים. דברי האגדה בתלמוד צריכים "דרישה", דהיינו פרשנות מעמיקה, שאם לא כן עלולים להשתבש בהם. ולכן, אם



לא יפרשו אותם נכון ישתבשו בהן, ואז אין לסמוך עליהן. כלומר, יש צורך בזיהרות רבה בסמיכה על האגדות. אין לסמוך עליהן **כפשוטן**, אך יש לסמוך עליהן **כמדרשן**. (כפי שעשה הרמב"ם ראה להלן) שאם לא כן, לשם מה נכתבו בתלמוד? ומשום כך גם אין להסיק מהן מסקנות אלא כשאנו בטוחים שירדנו לעומק דעתו של הדרשן, כי כל אחד מהדורשים באגדה דרש מה שעלה על לבו, ויתכן שכוונתו היתה שונה מזו הנראית לנו.

רבים השתבשו בהבנת דברי רב האי גאון וחבריו הגאונים, ר' שמואל בן חפני ורב נסים גאון, שנקטו גישה דומה, וטענו שכאילו לדברי האגדה בתלמוד אין, חלילה, **שום** משמעות ואין להסיק מהן **שום** מסקנות, כביכול. ולא היא. דבריו ברור מילולו, שאין דבר בתלמוד ללא משמעות. יש צורך לדורשו, לחוקרו, לרדת לסוף כוונתו, להפרידו מהעטיפה המשלית החיצונית העוטפת אותו והעלולה לשבש את דעתנו, ואז נוכל לקלוט רעיון אמיתי, המאפשר לנו לקבלו ולהזדהות עמו<sup>15</sup>.

### ז. כיצד סומכין על דברי אגדה?

בתשובה אחרת מוסיף רב האי גאון (אוצר הגאונים חגיגה שם):  
 דברי אגדה – לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, כגון אפשר ויש לומר, לא דבר חתוך; לפיכך אין סומכין עליהם.  
 כלומר, מאחר שדברי אגדה, העוסקים ברעיונות עמוקים, נאמרו מלכתחילה בלשון מיוחדת, הוסמכו כדרשות לפסוקי המקרא וכוסו במעטה של מחלצות ספרותיות, שלא כל אחד יודע כיצד לרדת לסוף דעתן – אין להסיק מהן מסקנות חד-משמעיות; ורק חכם גדול, המכיר היטב את שפת האגדה ושולט בכל מכמני המקורות התורניים, מוסמך להורות בענייני אמונה. רב האי גאון אומר במפורש ש"אין סומכין עליהם".  
 הוא לא אמר ש'אין סמכות' בענייני אמונה. אדרבה, מכיון שיש סמכות כזו, אנשים עלולים לסמוך על דברי אגדה ללא הבנה חודרת ומעמיקה, ולכן אין לסמוך עליהם. אולם מכלל לאו אתה שומע הן, **שעליהם** אין לסמוך, כלומר על הבנתן המוטעית, אך עקרונית יש ויש סמכות רעיונית בישראל. ויעיד על כך נימוקו של רב האי גאון, שכל דרשן "דורש מה שעלה על לבו"; כלומר, פירוש הפסוק על ידי הדרשן אינו מחייב, והרעיון אינו בהכרח כוונתו הפשוטה של הפסוק; ולכן אין חובה להסתמך עליו. אפשר לפרש את הפסוק גם אחרת, והרעיון שדרש הדרשן אינו מחייב בהכרח (הדבר תלוי בשאלה אם הרעיון הוא מרכזי או לא. עי' להלן בהסבר דעת הרמב"ם).

15. ועי' "מבוא התלמוד" לר' שמואל הנגיד, שכנראה העתיק את דבריו מרב האי גאון, ויש לפרשם באותה דרך. ועי' מבוא לספר ויקרא, להרד"צ הופמן, (עמ' ו-ז) שפירש את דבריו, וכנראה בא להוציא מתפיסה פשטנית.

אך רב האי גאון לא אמר מעולם שאין אמונות מקובלות. אדרבה, אותן אמונות שהן מוסכמות על חכמי ישראל הן המחייבות את כולנו. עלינו לברור תמיד בין מה שאומר הדרשן כרעיון אישי שלו, לבין עיקרון השקפתי המוסכם על חכמינו. ואכן תשובות רבות השיב רב האי גאון עצמו בענייני אמונה ופירושי האגדות<sup>16</sup>.

לא נחלקו רב האי גאון וחותנו רב שמואל בן חפני אלא במעשים החורגים מגדר הטבע, שרב האי גאון סבר שאפשר לקבלם גם כפשוטם ורב שמואל בן חפני סבר שלא (כגון: מעשה בעלת האוב). אך לומר שהם שללו את סמכותה של האגדה – מאן דכר שמייה! אדרבא, מתוך הערצתם לחז"ל וקבלת מרותם הם הדגישו את הצורך בהבנה מעמיקה ונכונה של דבריהם.

בעקבות רב האי גאון הולך הרמב"ם באומרו בפירוש המשניות (סנהדרין, הקדמה לפרק חלק) שבני אדם נחלקו בפירוש דברי חכמים לשלוש כתות:

- א. כת אחת – מפרשת את דברי חז"ל כפשוטם ומאמינים באמיתותו של פירוש זה.
- ב. כת שנייה – אף היא מפרשת אותם כפשוטם; אך משום כך מייחסים לחז"ל דעות מוזרות, וכתוצאה מכך נמצאים מגנים ומלגלים על דבריהם (הרמב"ם מכנה כת זו בשם: **כת ארורה**).
- ג. כת שלישית – שהיא בקושי קבוצה – המאמינה בגדלותם של חז"ל ויודעת שדבריהם עמוקים ויש לפרשם על פי כוונתם הפנימית ולא כפשוטם. אנשי כת זו מוסמכים לסמוך על דברי אגדה<sup>17</sup>.

### ה. עמדת הרמב"ם

דעת הרמב"ם ראויה להתייחסות מיוחדת, בהיותו "הנשר הגדול", גדול ההלכה וגדול הפילוסופיה בישראל. הליכה בעקבותיו עשויה להבטיח לנו צעידה בקרקע מוצקה מבלי ליפול באחת התהומות הפעורות משני צדדיה.

16. ראה למשל תשובותיו הגדולות בענין השמות באוצר הגאונים (שם יד ע"ב, חלק התשובות). זוהי גם כוונת המהר"ל בבאר הגולה (באר ו' עמ' קכו-ז). בוויכוח הגדול בטורטולה, טען ההגמון שאין למדין כלל מדברי אגדה, ור' יוסף אלבו סבר שלומדין מהם, כשמפרשים אותם נכון (מובא באוצר הויכוחים, אייזנשטיין. תשובתו של ר' יוסף אלבו מובאת בספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק כה).

17. והוסברו דבריו ביתר הרחבה ע"י בנו ר' אברהם במאמרו על דרשות חז"ל. בתקופה מאוחרת יותר קם גואל לאגדות חז"ל שירד לעומקן, הוא המהר"ל מפראג. ובדורותינו – מרן הרב קוק זצ"ל בספרו "עין איה". אם כי זה האחרון אינו פירוש ממש של האגדה, אלא הרחבת גרעינה הרעיוני, ר' בהקדמתו "מם פתוחה מם סתומה".

מצד אחד מצינו להרמב"ם, הסובר אף הוא כגאונים, שאין ללמוד מדברי אגדה ואין פסיקה בענייני אמונה. בפירוש המשניות (סנהדרין פי"א מ"ג), בפירוש מחלוקתם של ר' עקיבא ור' אליעזר אם עשרת השבטים עתידין לחזור או לא, כותב הרמב"ם: כבר כתבתי לך פעמים רבות<sup>18</sup>, שכל מחלוקת שיהיה בין החכמים שאינו בא לידי מעשה, אלא שהוא אמונת דבר בלבד – אין צד לפסוק הלכה כאחד מהם.

כלומר, שאלה זו – אם עשרת השבטים אבדו או שמא הם עתידין לחזור – אינה שאלה מעשית, ולכן אין בה פסק הלכה<sup>19</sup>.

אולם למרבית הפלא, באותו הפרק קבע הרמב"ם את שלושה עשר העיקרים, שהם לדעתו יסודות אמונת היהדות, וכל הכופר באחד מהם – אין לו חלק לעולם הבא. וזו לשון הרמב"ם:

וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות – הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר, ונקרא מין ואפיקורס וקוצץ בנטיעות, ומצוה לשונאו ולאבדו. כלומר, יש פסיקה מחייבת בענייני אמונה, וכל החולק עליה ייענש! כיצד ניישב סתירה זו?

על כורחנו צריכים אנו לומר שיש להבדיל בין אמונה **עיקרית**, המשמשת יסוד לבנין כולו, לבין אמונה שאינה עיקרית, והמסופק בה לא ערער בכך את כל בנין עולמו הרוחני. האמונות באחדות האל, בהשגחתו, בתורה מן השמים, בשכר ועונש וכו' – הנן יסודות מוסדים, בלעדיהן תתמוטט כל השקפתנו הדתית. לעומת זאת השאלה אם עשרת השבטים אבדו או יחזרו אינה כה עקרונית, ולכן אין בה הכרעה, והרשות נתונה לכל אחד לחשוב על פי נטיית לבו<sup>20</sup>.

את עיקרי האמונה קבע הרמב"ם כהלכה **מחייבת** – בספרו ההלכתי "משנה תורה" בספר הראשון בספר המדע. בהל' תשובה (פ"ג ה"ו) מנה את הכופרים בעיקרים אלו בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב "אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים".

לכאורה, היינו מצפים מפילוסוף רחב דעה כה גדול יתר 'פתיחות' כביכול, ומתן 'חופש' דעות מגוון יותר. אולם כנראה שהיא הנותנת. כגודל דעתו של הרמב"ם כך

18. ועי' אגרת תחית המתים (פרק ג), שם קובע הרמב"ם שההכרעה בענייני אמונות ודעות אינה כמו בהלכה, אך יש הכרעה.

19. רעיון דומה חוזר אצלו במסכת סוטה (פ"ג מ"ה) ובמסכת שבועות (פ"א מ"ד), באיזה עונש נענשת סוטה ועל מה מכפרים שעירי החטאת, לפי שהיא דבר החוזר אל ה' ואין לה נפק"מ בעבורנו.

20. ועי' ספר העיקרים (מאמר א פרק ב); אורות האמונה (למרחן הרב קוק זצ"ל, עמ' 31 – אמונה מחשבת ואמונה משכלת).

היה מודע יותר לסכנה הרוחנית הנשקפת לסטייה מהאמת המוחלטת. האמונה האמיתית היא אצלו העיקר.

ואלו דבריו בספרו מורה נבוכים (ח"ב פרק מ, עפ"י תרגום אבן תיבון):  
 כשתמצא תורה שכל כוונתה סדר המדינה וענייניה להסיר העוול והחמס ממנה, ולא יהיה בה הבטה בשום פנים לעניינים עיוניים... ולא ירגישו בה על חיות הדעות בריאות או עלולות, דע כי התורה היא נימוסית...

וכשתמצא תורה שכל הנהגותיה מעיינים במה שקדם מתיקון העניינים הגופיים ובתיקון האמונה ג"כ ותשים כוונתה לתת דעות אמיתיות...  
 תדע שזאת ההנהגה מאתו ית' ושהתורה היא א-להית.

כלומר, הקריטריון לבחינת תורה, אם היא א-להית או נימוסית, היא בעיקר בנושא האחריות לדעות אמיתיות. זהו עיקרה של תורה.

### ט. מסגרת אחת ובה חילוקי דעות

כשם שבהלכה, עם כל סמכותו העצומה של הרמב"ם לא תמיד נפסקה הלכה כמותו, כך גם באמונה. עם כל ההערצה שאנו רוחשים לחכמתו ואמונתו של הרמב"ם, לא נסתמה הדרך בפני דיון וחילוקי דעות, והבאים אחריהם לא תמיד קיבלו את דעתו.

אולם כשם שבהלכה לא כל אדם בישראל רואה את עצמו מסוגל לחלוק על הרמב"ם, כך גם באמונה רק בני סמכא רשאים היו להתווכח עמו.  
 הראב"ד, בר הפלוגתא הגדול של הרמב"ם, משיג עליו בכמה פרטים בשאלות אמונה. כגון: מי שפירש פסוקים ואגדות חז"ל כפשוטן ודימה שיש לה' דמות – אינו נחשב, לדעתו, למין וכופר. וכן יש לו הסבר אחר לפתרון שאלת הידיעה והבחירה. וכן פירוש משלו לענישת הגויים שהצרו לישראל למרות שהיו שלוחי דרחמנא. וכמו כן הוא משיג עליו בגדרם של העולם הבא וימות המשיח (עי' הל' תשובה פ"ח ה"ב; הל' מלכים פי"ב ה"א).

ר' חסדאי קרשקש ור' יוסף אלבו חלקו על הרמב"ם בקביעת י"ג העיקרים, וצמצמו אותם לששה או שלושה עיקרים בלבד; אולם גם הם לא פקפקו ביתר האמונות אף שלא קבעום כעיקרים<sup>21</sup>.

21. לדוגמא, בתחילת ספר העיקרים (מאמר ראשון פרק א) מוכיח ר' יוסף אלבו שהאמונה בביאת משיח בשר ודם אינה עיקר ביהדות; אך האמונה הגאולה העתידית היא עיקר מחייב, והוא עצמו (מאמר שלישי פרק מב) אומר שהאמונה במלך המשיח מחייבת כל אדם מישראל.

חילוקי הדעות בשאלות פרטיות בענייני אמונה – רבות מאד הן, ואין כאן המקום לפרטן; אולם על אף זאת יש דעות מוסכמות על רוב גדולי ישראל. ובהחלט ניתן לומר, שעל אף חילוקי הדעות בפרטים, יש מסגרת השקפתית אחת המייחדת את אמונת ישראל מאמונות זרות.

### י. סוגיות מחשבתיות

שיטתו של הרמב"ם בהכרעותיו בסוגיות ההשקפתיות דומה להפליא לשיטתו בהכרעותיו ההלכתיות. וכשם שכל פסיקה הלכתית שלו נסמכת על מקורות המשנה והתלמוד עפ"י המסורת הפרשנית של הגאונים כך גם פסיקתו האמונית. וראשיתה היא עיקרי האמונה. המשנה<sup>22</sup> אומרת:

ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס.

לפי המסורת הפרשנית שהיתה בידי הרמב"ם שלושה דברים אלו הם שלושת עקרי היהדות המרכזיים: הגמול, התורה ומציאות ה'. אפיקורוס הוא אפוא הכופר במציאות ה'. אמנם הכינוי "אפיקורוס" הפך להיות שם נרדף לכל הכופרים מכל הסוגים ואפילו למי שמבזה ת"ח (וראה ערך אפיקורוס באנ"ת כרך ב). הרמב"ם כינה אותם בשמות משלו: מינים, אפיקורסים וכופרים ופירט בתוך כל עיקר-יסודי עיקרי משנה, שעפ"י מקורות שונים בש"ס נחשבים כולם כופרים חמורים. וכך נכנסו י"ג העיקרים להלכה<sup>23</sup>.

דבר זה בולט במיוחד באותן סוגיות בשאלות אמונה שאינן עקרוניות, ויש בהן חילוקי דעות, ובכל זאת הרמב"ם מכריע בהן ונוקט עמדה חד-משמעית וקובע: זאת אמונתנו.

לדוגמא ניקח את סוגיית טעמי המצוות.

דעת רס"ג<sup>24</sup>, שקדם לרמב"ם, היא – שיש מצוות שאין להן טעם, והן קרויות בלשונו "שמעיות" (מלשון ציות ומשמעת). ואכן יש מקורות המאשרים לכאורה גישה זו, כגון:

1. "וכי מה אכפת לו לקב"ה בין שוחט מן הצוואר לבין שוחט מן העורף?" (בראשית רבה פר' מד סי' א).

2. "האומר על קן צפור יגיעו רחמך... – משתקין אותו". והטעם לכך הוא: שעושה

22. סנהדרין צ ע"א.

23. עיין הלכות תשובה פרק ג ו-ח. שלושת העיקרים הידועים במשנת ר' יוסף אלבו היו מושרשים במסורת היהדות מקדמת דנא.

24. אמונות ודעות (תחילת מאמר שלישי).

מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות (ברכות לג ע"ב). כלומר, דעת חז"ל היא כרס"ג, שאין טעם למצוות. אולם הרמב"ם מביא מקורות הפוכים:

1. "כי לא דבר ריק הוא ואם ריק הוא 'מכס'" (ירושלמי פאה פ"א ה"א). אם נדמה לנו שדבר הוא ריק, חסר כוונה ומשמעות – החיסרון הוא **בנו**, באי ידיעתנו.

2. "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" – זו פרה אדומה שנעלמה מידיעתו של שלמה; אך יתר המצוות היו מובנות לו. וגם לפרה אדומה יש טעם, אלא שהוא נעלם מהבנתו של שלמה המלך ע"ה (קה"ר, פר' ז סי' כג).

הרמב"ם (מו"נ ח"ג פרקים כו, מח) **מכריע ופוסק** שיש טעם למצוות. את מקור א', מקן ציפור, הוא דוחה בכך שבגמ' שם מובא נימוק נוסף<sup>25</sup>. ולדעתו בזה נחלקו שתי הדעות, אם יש טעם למצוות או לא.

לפנינו דוגמא טיפוסית לסוגיה אמונתית ודרכי ההכרעה בה. ממש כמו בסוגיה הלכתית. מחלוקת סוגיות, כשבסוגיה אחת הנושא שנוי במחלוקת, בסוגיות האחרות לא. בעזרת פרשנות מעמיקה, כשבסוגיה אחת ניתנת לפירוש שונה מהפשט ועל ידי כך מתאפשרת התאמתה לסוגיות האחרות, וכך מתאפשרת ההכרעה. אף על פי שלדעתו **כללי** ההלכה אינם חלים בענייני אמונה, בכל זאת ניתן **להכריע** את האמונה על פי **דרך הלימוד** הנקוטה גם בהלכה<sup>26</sup>.

### יא. הכרעות בנושאים שאינם עקרוניים

וכן בנושאי אמונה אחרים; הרמב"ם מביא דעות שונות ולבסוף **מכריע** ביניהן:

#### 1. חידוש העולם

הרמב"ם לא מנה את חידוש העולם בין עיקרי האמונה. את מציאות ה' הוא מוכיח גם על פי ההנחה שהחומר נצחי (מו"נ ח"ב פרק כה). את פסוקי הפרק הראשון בתורה ניתן לפרש, לדעתו, בצורה שלא תסתור את הרעיון בדבר נצחיות החומר. אך בגלל ההלכה הרואה במחלל שבת כופר בכל התורה כולה הוא מעדיף

25. ליישוב הסתירה שבין דברים אלו של הרמב"ם במו"נ לבין דבריו בהלכות תפילה (פ"ט ה"ז), שם פוסק הרמב"ם כדעה ההפוכה, עי' עולת ראייה (ח"א, ענייני תפילה עמ' י) בסוף ההקדמה. וראה מאמרנו "טעמי המצוות" ("מאהלי תורה" ח"א סי' צד).

26. עי' אגרת תחית המתים (ח"ב פרק ד).

את האמונה בחידוש העולם כי היא גם קרובה יותר לפשוטם של המקראות ובלעדיה לא ניתן להבין את הנסים ואת מתן תורה<sup>27</sup>.

## 2. נבואה

הרמב"ם מונה שלוש דעות בנבואה (מו"נ ח"ג פרק לב):

- א. ה' מנבא כל אדם הנראה בעיניו (דעת האיסלאם).
- ב. כל פילוסוף אמיתי סופו להגיע בהכרח לנבואה (דעת הפילוסופיה היוונית).
- ג. "דעת תורתנו ויסוד דתנו" שהנבואה יסודה במאמץ אינטלקטואלי אנושי, אך סופה בהתגלות א-להית (דעת היהדות).

## 3. תכלית העולם

בענין זה כותב הרמב"ם (מו"נ ח"ג פרק כה):

אמנם לפי דעתנו אנחנו וגם לפי דעת כל נמשך אחר תורת משה רבינו, פעולותיו כולן הן טובות מאוד. וכן היא דעתנו אנחנו שחכמתו יתעלה, אשר יבצר ממנו השגתה, חייבה מציאות זה העולם בכלל.

## 4. ההשגחה

בנושא זה מביא הרמב"ם (מו"נ ח"ג פרק יז-כג) חמש דעות, ושם אותן בפי איוב, שלושת רעיו ואלהוא. הוא מכריע כדעת אליהוא, שההשגחה על בעלי החיים היא מינית, ועל האדם – אישית; אולם היא תלויה ברמתו הרוחנית של האדם, וככל שהיא גבוהה יותר כך ההשגחה עליו גדולה יותר.

אלו הן רק דוגמאות בולטות לנושאים בהם הכריע הרמב"ם כדעה מסוימת, שלדעתו היא דעת התורה. גם בנושאים אחרים בענייני אמונה בהם הרמב"ם נוקט עמדה ברורה, מי שעוקב אחר המקורות בתלמוד ימצא שיש בהם חילוקי דעות והרמב"ם הכריע בהם כדרכו בפסיקת ההלכה. כגון מהו עוה"ב<sup>28</sup> תוכנם של ימות המשיח<sup>29</sup> עין הרע<sup>30</sup> וממנה הסיק לסגולות אחרות ועוד.

27. באיגרת תחית המתים הוא כותב: "ומאמין הקדמות אינו מעדת משה ואברהם ע"ה כלל". ור' מו"נ ח"ב פל"א.

28. בסנהדרין צ"ב עוה"ב הוא תחיית הגוף, לעומת"ז בברכות יז עוה"ב אין בו גוף. הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ח הכריע כסוגית ברכות.

29. בשבת סג ע"ב זו מחלוקת שמואל וחכמים. הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א פסק כשמואל ור' ביאור הגר"א שם בהוצאת פרנקל.

30. ב"מ קז ע"ב מחלוקת רב ושמואל וכן הו"א בסוגית ב"ב ב ע"ב, הרמב"ם פסק כשמואל בהלכות

### יב. חופש דעות בתחום מוגדר

לעומת זאת יש מקומות רבים שבהם הרמב"ם מאפשר לנו לבחור באחת האפשרויות. עצם מתן רשות כזו במפורש מוכיח שבלעדיה לא היינו רשאים לבחור בעצמנו דעה באופן שרירותי.

#### 1. מעמד הר סיני

האם המעמד היה במראה הנבואה ובהשגה שכלית בלבד, או שהיה מצורף לו גם מראה עינים ושמיעת קול מוחשיים? הרמב"ם אומר (מו"נ ח"א פרק כא):  
ועליך לבחור, אי זו מן ההאמנות שתצצה... בחר איזו מן הדעות שתצצה, כי הכוונה כולה שלא תאמין אומרו "ויעבור" כפשוטו, כי הא-לוא אינו גוף...<sup>31</sup>

#### 2. כבוד ה'

האם מושג זה הוא מליצה, שהארץ מעידה על שלמותו, או שהיא אור נברא? על כך אומר הרמב"ם (שם פרק יט):  
אם תצצה שתשים כבוד ה' האור הנברא... אין היזק בזה.

#### 3. קץ העולם

האם העולם יחרב?  
על כך כותב הרמב"ם (מו"נ ח"ב פרק כט):  
הוא דבר שלא בא אלינו בזה דבר נביא ולא דבר חכמים. ומה שאמרו חכמים: "שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב" – אינו העדר המציאות לגמרי... וזה עוד מאמר יחיד<sup>32</sup>.

### יג. אגדות העוסקות בתופעות טבעיות

לבעיה אחרת מתייחס בנו של הרמב"ם, המזהיר את המעיין באותם דברי אגדה, העוסקים בתיאור תופעות טבע, כגון ענייני תכונה או רפואה, מקבלתם כפי שהם. כי חז"ל השתמשו כאן במושגים שהיו רווחים בתקופתם ועם התקדמות המדע השתנו כמובן גם מושגינו, אך אין אלו אלא עניינים טפלים ושוליים, והמעיין בדברי

שכנים פ"ב הט"ז, ראה תשובתו לחכמי לונל במגדל עז שם וכידוע הרמב"ם השמיט בהלכותיו את ענייני הסגולות הנמצאים בתלמוד.

31. ועי' שו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קלד), הסובר כדעה השניה.

32. ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ט) מפרש את דברי חז"ל אלו כפשוטם.



אגדה אלו צריך לשים לב לרעיון המרכזי ולהתעלם מהפרטים הצדדיים המלווים אותו. גם הוא מדגיש את חשיבותו של הרעיון המרכזי ואת סמכותו לעומת העדר סמכותם של הפרטים השוליים. כיוצא בזה, בלימוד ההלכה אנו נוהגים להפשיט את העיקרון ההלכתי מן הציור המוחשי המלווה אותו ומיישמים אותו בנתונים החדשים העומדים לפנינו. לא השור והבור הם העיקר, אלא אחריותו של האדם לנזקיו, גם כשהם מכונית או מטוס. (שיטה משפטית זו קרוייה בשם: קיזואיסטית, והיא המאפיינת את סגנון התורה שבכתב ושב"פ בהלכה ובאגדה).

רבנו בחיי בהקדמתו לחוה"ל כותב: בענין אמונה שאין צורך לפנות בהם לחכמי התורה אלא "שתשוב אל דעתך ותשמש בשכלך במה שדומה לזה". אולם הוא ממשיך: "אחר שתעמוד עליו מצד הקבלה". ועובדה שכתב ספר בחכמת המצפון ובחובות הלבבות, היינו ענייני אמונות ודעות צריכים להיות חקוקים בלב וללא הכרה עצמית ישארו רק מסורת חיצונית ללא הזדהות פנימית. הוא סמך על השכל הישר אך יש צורך גם בסרגל לישר את השכל.

#### יד. הסמכות בבעיות השקפתיות

הדוגמאות שהבאנו – דיין כבר לקבוע שיש מסגרת מחייבת לאמונת היהדות, ואין היא פרוצה למרמס כל רגל. אמנם בגלל העושר הרב של האגדה, היקפה הרחב וספרותה הענפה, ייתכנו בהחלט חילוקי דעות השקפתיים, כפי שחילוקי דעות אלו מאפיינים כל רעיון הניתן לחשיבה האנושית המוגבלת, הן בתורה, הן במדע והן בחיי המעשה. אולם כל חילוקי הדעות הללו עומדים על בסיס משותף של עקרי האמונה. ברגע שדעה מסוימת חורגת מעקרי האמונה המקובלים בישראל היא יצאה ממסגרת האמונה היהודית. גם בהלכה מרובים חילוקי הדעות בפרטים שונים; אולם העקרונות – מוחלטים ויציבים הם. והוא הדין בהשקפה. יש אמיתות מוסכמות על כל הוגי הדעות, יש רעיונות פסולים אליבא דכולי עלמא, ויש דעות רבות שבהן נחלקו הדעות. ואף כאן – יש זרמים מרכזיים ויש זרמים צדדיים יותר; אולם יש דרך המלך, וזו רחבה דייה למיגוון דעות בקונצנזוס. גם כשהרשות נתונה לבחירת דעות לא שגרתיות, יש לוודא שדעות אלו אינן מכילות רעיונות פסולים, ושהאילוף להעדיף אותן הוא אכן אובייקטיבי ונעשה מתוך שיקול דעת זהיר של מי שיראתו קודמת לחכמתו. וכשם שבהלכה אין אדם יכול לסמוך על עצמו בלבד, כי ידיעותיו אינן מספיקות, כך בשאלות אמונה, הצו "עשה לך רב"<sup>33</sup> חשוב פי כמה.

אמת היא שים המחשבה בישראל גדול, רחב ועמוק מאוד. בעיקרון הוא דומה לים התלמוד. גם בהלכה, כל גדול בתורה סולל את נתיבו באופן אישי כאוניה בלב

ים, וכל אוניה חייבת לחתור מחדש בנתיב משלה ואין דרך סלולה כפי שיש ביבשה, אולם הכיוון הוא אחד. וכשם שבהלכה לא כל אחד מישראל יכול לשחות בעצמו אלא עליו להצטרף לאנייתו של קברניט היודע את הדרך, על אחת כמה וכמה בענייני אמונה. אין ביכולתו של כל יחיד לשחות לבד בים הגדול, שיש בו גם סערות לפעמים, גלים גבוהים העולים שמים ויורדים תהומות, ובלי ליווי של ספינה וקברניט אורבת לאדם סכנת טביעה.

גדולתו של קברניט בנושאי אמונה מתבטאת לא רק בידיעותיו הרבות, בגודל אמונתו ורוחב דעתו, אלא גם ביכולתו למזג בין דעות שונות וזרמים שונים בעולמנו הרוחני. בהלכה לא תמיד ניתן לפשר בין דעות שונות, באמונה הדבר ניתן יותר (בלט במיוחד בכשרון מזיגה מופלא, הרב קוק), דרך זו מקרבת יותר אל האמת ועם זאת מאפשרת מקוריות וביטוי עצמי ומענה מתאים לבעיותיו של כל דור ודור, וכן התאמה אישית לכל אדם לפי נטיותיו וכשרונותיו, מבלי לפרוץ את המסגרת הכללית. אמנם לא כל תחומה הרחב של האגדה הוצק במטבעות פסקניות וקצובות. הפסיקה באגדה היא מן הדברים הקשים והמסובכים, ומעטים הם האישים המסוגלים לחתוך פסק מחשבת, ולא בכל נושא יש הכרח בכך. אך אף על פי כן אין בכך משום היתר לכל פורץ גדר ובעל מחשבות לקבוע דעה משלו בענייני השקפה. גם אם אין אנו יכולים לקבוע החלטות ולפסוק בכל בעיה מחשבתית, עדיין יש לנו את היכולת לקבוע לפחות את הגבולות, עד היכן מותר לנו להעלות רעיונות ולהגות דעות ומהיכן אנו עוברים את גבול ההשקפה היהודית.

### טו. חופש הדעות

יתכן שהדבר נראה מוזר לבן דורנו, שחופש הדעה הוא אחד מאושריות חיון, שיש סמכות המגבילה לכאורה את חרות דעתו. אולם בהסתכלות נכונה יותר, רואים אנו שמי שמקבל על עצמו את מסגרתה של המחשבה היהודית, מקבל יחד עם זה את העומק, העושר והשיאים שאליהם הגיעה מחשבה זו. מחשבתו אינה רדודה ושטחית, אלא רצינית ומעמיקה. שאיפתו הטבעית של אדם היא להביע באופן חופשי ועצמאי את דעותיו כמימרה הידועה: "אני חושב אני קיים". אך מימושה של שאיפה זו אינו עומד בסתירה לצורך בשמירה על המסגרת וקבלת מרות בנושאים מוסכמים ומקובלים. אדרבה, כמה דלה, עניה ועלובה עלולה להיות חשיבתו העצמית של האדם אם תתבסס רק על עניות דעתו ואניות דעתו. כמה עושר ועומק יכולה להקנות לחשיבתו של האדם התבססותו על האוצר העצום של מחשבת ישראל שגובשה במשך הדורות. ענף היונק מן הגזע, ודרכו מן השורשים – יכול לגדול, להתפתח, לפרוח ולהניב פרי לתפארת. ואילו ענף מדולדל, המתיימר להחיות את עצמו במנותק מהגזע ושורשיו – סופו לקמול, להתייבש ולהיגדע מהעץ.

כשם שבהלכה קבלת מרות אין פירושה שיתוק המחשבה ואיבון הדעה העצמית, אלא אדרבה, הפסיקה בנויה על שאלה ותשובה, משא ומתן, דיון ושכנוע, המבוסס על ראיות וסברות המעשירות את החשיבה – כך גם באמונה. לא דיכוי החשיבה העצמית חלילה יש כאן, אלא אדרבה, הפריה, העמקה והעשרה, הבאים אחרי דיון, מו"מ ושכנוע המבוססים על מקורות, ראיות והגיון, ומעליהם – רוח גדולה, עוצמת אמונה ועושר חווייתי של אישי אמונה גדולים ודגולים.

ההגבלה – יש עמה גם חירות. היא משחררת את החושב מחיקוי, מהיגררות אחרי אופנות, מהישטפות בזרם ההמוני של המוסכמות והמקובלות, המגבילות את חוש הביקורת העצמי וחירות המחשבה האמיתית. למאמין יש אמות מידה לפיהן הוא בודק כל רעיון וכל דעה חדשים. לא הכל הוא פוסל, לא את הכל הוא דוחה, אך יש לו את הכלים לזקק, לבחון, לבדוק וגם לפתח ולהעשיר כל רעיון חדש ממקורותיה העמוקים של באר היהדות.

### מסקנה

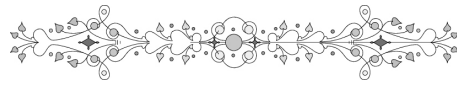
דור גדול הוא דורנו, בעיותיו גדולות וחשובות, ראוי הוא יותר לעיין ולהישמע לגדלות הדעת של אמונת ישראל. רק רעיונות גדולים הלקוחים מעומק מעיינות הנצח של תורתנו יש בהם בכדי להרוות את צימאון הדעת הגדול של דורנו. כשם שיש סמכות בהלכה, כך יש במידה ידועה סמכות בהשקפה. מי שגדול בידיעותיו בכל חלקי התורה, מי שגדול בשקידתו ובהתמדתו בתורה בכל עת ובכל שעה, מי שגדול בירתו, בצדקתו ובמידותיו התרומיות הוא המתקבל גם כסמכות בהשקפה.

אנו רואים במרן הרב קוק זצ"ל, שבקיאותו הגאונית הקיפה את כל חלקי התורה, את הסמכות ההשקפתית שלנו בדור האחרון. ואלו דבריו:

חופש המחשבה בצורתו הרגילה, הוא יותר שיעבוד המחשבה מחופשתה. כי על ידי הלהיטה אחר החופש המורגל, מתרחק האדם מכל המון מחשבות האמת שהם נובעים מאוצרות הגדולים של חופש העליון שבמחשבה שנפלו לנו למורשה.

מחפשי המחשבה היותר גדולים בעולם, הם הם גדולי העולם, שפדו את עצמם מכל הצרות הרוחניות והגשמיות של העולם, ושעלו בכוחם הגדול עד כדי להיות גואלים בטובם את העולם כולו.

ואחר כל החירות הממלאה את לבבם של טהורי רוח וצדיקי עולם, יודעים הם שהשמיעה בחדש תמיד בא תבוא לפי אותה המידה של שמיעה בישן.  
וכל התקלות הבאות לאדם ולעולם בחיי הרוח, שסיבוכיהם מעכבים את הוד החיים כולם לכל פרטיהם, איננו בא כי אם מהפניית הלב מן הישן, לאותם האנשים שהחדש דופק על פתחי לבבם תמיד.  
(אורות האמונה עמ' 32)



## אמונה בחברה פלורליסטית\*

הפלורליזם מאפיין את החברה הפוסט-מודרנית. המינוח העברי: "רב-תרבותיות" אינו מבטא אל נכון את משמעותו המדויקת של הפלורליזם. המינוח העברי הוא רב משמעויות. אחת מהן מתייחסת למשל ל"תרבות" במשמעותה האסתטית. רב-תרבותיות כזו אינה מבטלת בהכרח ביטול של אמת אחת מפני חברתה. היא אינה עוסקת באמת במישור הלוגי, אלא בטעם וריח במישור הרגשי. תרבות מזרחית, למשל, אינה שוללת תרבות מערבית. כל אחד יבחר את טעמו וסגנונו על פי רקעו ונטיית ליבו. תיתכן גם אפשרות של מזיגה בין תרבותית.

הפלורליזם, במשמעותו המקובלת, עוסק באמיתות, בערכים ובהשקפות עולם, באמונות ובדעות. בנושאים אלו לא תיתכן חשיבה פשטנית ופשרה: או שאני צודק או שאתה צודק. מישהו מאתנו משקר. אין אפשרות להאמין בשתי אמיתות סותרות בו זמנית. אין גם מקום לתת לגיטימציה לדעה הפוכה מדעתך, כי בכך אתה מערער את אמונתך. המינוח "רב-תרבותיות" בהקשר זה רומז, לדעת המשתמש בו, שאין הבדל, לכאורה, בין המושגים; וכשם שתיתכנה שתי תרבויות שונות זו בצד זו, כן תיתכנה שתי אמיתות הפוכות זו מזו. שני הפכים בנושא אחד...

### א. הגדרות שונות של פלורליזם

למרות שהפלורליזם הוא מונח רווח בעולמנו, הוא סובל משמעויות שונות, כגון: סובלנות, דהיינו שהאחד סובל את דעת זולתו. הוא אמנם סובל ממנה אך הוא נאלץ גם לסבול אותה בגלל שיקולים שונים. משמעות אחרת, שהזכרנו אותה כבר, היא שאין אמת אחת בעולם, אלא יש כמה אמיתות. לפי עמדה זו, בחירתו האישית של האדם באמת מסוימת היא שרירותית. היא תוצאה של רצון ולא של שכנוע. משמעות נוספת היא, שאמנם יש רק אמת אחת בעולם; אך לא ידוע היכן היא נמצאת, אצלי או אצלך. אף כאן הבחירה היא שרירותית. ויש משמעות "צומחת", דהיינו: האמת האישית מתפתחת כתוצאה של השפעה או עימות עם אמיתות אחרות. יש אולי אמת מוחלטת; אולם היא עלומה כרגע וסופה להתגלות רק לאחר תהליך ממושך של עימותים והשפעות חיצוניים.

המשותף לכל אלו הוא ערעור האמונה באמת מוחלטת או בסולם ערכים יציב. מבוכה, בוקה ומבולקה. התוצאות עלולות להיות אובדן דרך, ציניות, אנרכיה מוסרית ורעיונית ורדידות מחשבתית. יש הרואים זאת בחיוב. יש פוסט-מודרניסטים, הרואים בהתפרקות מערכים שלב מתקדם יותר בתהליך ההיסטורי של התרבות האנושית.

\* אלול תשנ"ט.

לעומתם יש שמציאות זו העמיקה את חשיבתם, חיזקה את הכרתם ואת דבקותם בערכים. הם מחפשים את האמת וחותרים אליה. אולם זו נחלת מעטים. האווירה הכללית יוצרת רושם חיצוני של התפרקות מערכים.

### ב. פלורליזם ישראלי

אדם מאמין, המשוכנע באמת שהוא מאמין בה' (שאם לא כן, אינו מאמין), לא יכול להיות פלורליסט במשמעותו השונות המקובלות בחברה המערבית. פלורליזם כזה לא קיים בעם ישראל. חוץ מהמשמעות הראשונה, של סובלנות, שבה אדם מכיר דה-פקטו בעובדת הימצאותן של אמונות אחרות בעולם. אולם, כפי שניווכח לדעת, אין במחשבת ישראל התעלמות מוחלטת מדעות אחרות. אמנם אין הכרה בצדקתן, אך יש פתיחות והבנה לעצם קיומן. הן דעות בוסריות; אך כמו כל בוסר, יש סיכוי שיתפתח מהן פרי טוב. הפלורליזם הישראלי מקורי. המאמין אינו מוותר על אמונתו הבלתי מעורערת. הוא אינו מפתח רגש נחיתות מול דעות אחרות. אדרבה, הוא טוען שהדעות האחרות כלולות במידה מסוימת בתוך אמונתו ודתו העמוקה, וסופן שהן תתפתחנה ותתקדמנה לקראת האמת המוחלטת. להלן נביא דוגמאות לכך מגדולי האמונה בישראל.

האמונה האמיתית – בת חורין היא. המאמין הגדול משוכנע באמיתת אמונתו בכל דרך בה הגיע אליה: אם שכנוע הגיוני, אם שכנוע רגשי-חוייתי או שכנוע אחר. אי אפשר לכפות על אדם אמונה מבחוץ. האמונה נובעת מתוך הלב פנימה.

המאמין האמיתי אינו סובלן כלפי דעות אחרות. מאמין גדול אמנם רואה את נקודת החיוב שבכל דעה, הוא מבין את הרקע לדעות המנוגדות לדעתו אולם אין הוא שווה נפש לדעות אחרות<sup>1</sup>. שאם כן אין אמונתו אמונת אמת. פלורליזם אמיתי מכיר בדרכים שונות לאמונה, מבין הוא שתיתכנה דרכי תעייה רבות.

הפלורליזם האמיתי אינו מכיר בכמה אמיתות. זהו שקר שאין לו רגלים. יש רק אמת אחת; אלא שהיא כל כך אמיתית, כל כך גדולה וכל כך מקיפה – עד שהיא כוללת בתוכה גם אמיתות אחרות. ניתן לכלול את האמיתות האחרות באמת הגדולה כל עוד יש להן נקודת אחיזה אמיתית המתקבלת על הדעת, ושאינן פוגעות בטעם הטוב, במוסר, ובאמת השלמה.

1. עי' אורות, למרן הרב קוק זצ"ל ('זרעונים' פרק ו).

### 1. ר' שלמה בן גבירול

בשירתו הנשגבה של רשב"ג "כתר מלכות" (אשר יש נוהגים לאומרה בליל יום הכיפורים) אומר המשורר:  
 ולא יחסר כבודך  
 בגלל עובדי בלעדיך,  
 כי כוונת כולם להגיע עדיך.  
 אבל הם כעיוורים:  
 מגמת פניהם דרך המלך,  
 וטעו מן הדרך;  
 זה טבע בבאר שחת,  
 וזה נפל אל פחת,  
 וכולם חשבו כי לחפצם נגעו,  
 והם לריק יגעו...  
 רשב"ג מכיר בכוונתם הטובה של הכופרים; אולם אינו נותן להם לגיטימציה. יש אמת אחת, ולעומתה יש נסיונות רבים לחיפוש האמת.

### 2. הרמב"ם

דומה לכך הרמב"ם בסוף ספרו הי"ד החזקה (הל' מלכים פי"א ה"ד):  
 וכל הדברים האלו – של ישוע הנוצרי, ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו – אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם כולו לעבוד את ה'.  
 הרמב"ם מתייחס כידוע אל הנצרות כאל עבודה זרה ממש, ובכל זאת הוא רואה בה, יחסית לאלילות הפרימיטיבית יותר, שלב מתקדם בהתפתחות התרבותית בעולם.

### 3. המהר"ל מפראג

גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה (שבת קכז ע"א).  
 בספר "נתיבות עולם" (נתיב העבודה פרק יג) מפרש המהר"ל אימרה זו פירוש מקורי: כל מפגש עם פנים חדשות מגלה פן מיוחד בצלם הא-להים של האדם. אורח מביא עמו פן כזה. יש כאן מעין גילוי שכינה חדש. לכן שקולה הכנסת אורחים כקבלת פני השכינה.  
 יש להדגיש שממירה זו נאמרה בהקשר לאברהם אבינו, בשבתו בפתח האוהל כחום היום, כשהשכינה ניצבת עליו והוא מעדיף את הכנסת שלושת האנשים שהוא חושבם לישמעאליים המשתחוים לאבק רגליהם. עליהם נאמר: "גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה". גם בעובדי עבודה זרה מוצא אברהם אבינו פן א-לוהי מיוחד בצלם הא-להים שלהם. אברהם אבינו לא הסכים, ולו לרגע אחד, עם תפיסתם

המסולפת. אדרבה, הוא מבקש מהם לרחוץ את רגליהם מהאבק האלילי שדבק בהם. אך למרות היותם עובדי עבודה זרה הוא מוצא פן א-להי באישיותם. לא בפולחנם ולא באמונתם, אלא בצדדים החיוביים שבנשמתם. ייתכן שזו מידת החסד המיוחדת לאברהם ואינה הוראה כללית לציבור. מכל מקום יש גם דרך כזאת בעם ישראל.

### ג. יקרה מפנינים

אם נמשיך בכיוון מחשבה זה נוכל להביא דוגמא נאה להפריה רעיונית ממישור אחר. כידוע, הפנינה נוצרת מגירוי של גרגיר חול החודר לתוך הצדפה. כדי להתגונן מפניו מפרישה הצדפה נוזל מיוחד המתקרב ונהפך לפנינה. יש גם תעשייה מלאכותית של ייצור פנינים בדרך זו. יצירות רבות ביהדות מהוות מעין מחרוזת פנינים נהדרת, שנוצרה עקב גירויי חול חיצוניים, שהפרו את האמונה הישראלית והעמיקו אותה. גירוי מלאכותי כזה נרמז לדעת רבי מאיר שמחה בספרו משך חכמה במצות פרה אדומה (פרשת חוקת, על הפסוק "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן"): איסור הקרבת קרבן מחוץ למקדש הוא איסור חמור בעיני התורה, אולם באופן חד פעמי התירה התורה קרבן כזה, כדי לאפשר מעין "חיסון" מפני השפעה חיצונית. החיסון מפני מחלות נעשה על יד החדרת חיידקי מחלה מוחלשים לגוף. הגוף מתגונן נגדם ובכך מתחסן מפני המחלה כך גם צריך להיות החיסון הרוחני. (אולם העוסקים בכך צריכים להקפיד על מינון נכון וזהיר. ואולי לכך רמזה התורה בהלכות פרה אדומה שהיא מטהרת טמאים, אך גם מטמאת טהורים)...<sup>2</sup>

2. לפי מסקנת הסוגיא (נדה ט ע"א), יש להבחין בין מקרים שונים: מי שנוגע במי החטאת שלא לצורך הזאה – נטמא. אך מי שמבצע את ההזאה במו ידיו – נשאר טהור. (ואף שנאמר "ומזה מי הנדה יכבס בגדיו", פסוק זה נדרש בגמרא ללמד שהנוגע במי החטאת נטמא רק אם יש בהם כמות מספקת להזאה). ניתן לראות את נשיאת אפר הפרה כמשל לעיסוק בתכנים תרבותיים העומדים בסתירה לדרכה של תורה. לעיתים הכרח הוא לעסוק באותם תכנים, כדי להורות את הדרך לנבוכים. וכך נהגו גדולי ישראל כשכתבו את ספרי ההוראה לנבוכי הדורות, כמו הרמב"ם, בשעה שכתב את ספרו "מורה נבוכים". בשיטה זו, מטהרים את הטמא מטומאתו ע"י מפגש עם טומאה שעברה שריפה ובליה במים חיים של תורה. סכנה לא מעטה יש למי שבא לטהר את טומאתו של הזולת בשיטה זו. אך במקרים רבים אין דרך אחרת. ואדרבה, ערך גדול יש בהוצאת גרעין הטהרה הגנוז בעומק הטומאה. ועל כך נאמר: "מי יתן טהור מטמא? לא אחד (=יחידו של עולם)?!". אך יש שני סוגים של אנשים העוסקים בתכנים של התרבות החיצונית. יש שהם בבחינת 'מזה'. כל עיסוקם בה הוא לשם התמודדות ובירור. ועליהם נאמר: "לעשות אין אתה למד, אבל אתה למד להבין ולהורות". אדם כזה, אם יש בכוחו לטהר את זולתו, יש ללמוד מקל וחומר שאף



## ד. הרב קוק

גדול הוגי הדעות בישראל בדורות האחרונים, מרן הראי"ה קוק, ממשיך את דרכם של קודמיו ומעמיק אותה. לדעתו, לא הרי הכפירה בעידן המודרני כהרי הכפירה בדורות הקודמים. הכפירה המודרנית אינה מתכוונת לפרוק עול למטרות שליליות. היא כמהה לאמת גדולה. וכשמרוויים אותה בחומץ היא נעשית צמאה יותר. אי אפשר להרוות את צמאונו הגדול של האדם המודרני בטיפות מלוחות של מושגים שטחיים ורעיונות קטנוניים, אלא רק באמונה גדולה.

וכך כותב מרן הרב זצ"ל ב"אורות האמונה" (מהדורה שניה, עמ' 48):  
יש כפירה שהיא כהודאה ויש הודאה שהיא ככפירה – כיצד? מודה אדם שהתורה היא מן השמים, אבל אותם שמים מצטיירים אצלו בצורות כל כך משונות עד שלא נשאר בה מן האמונה האמיתית, מאומה, וכן להיפך...

וב"אורות" (זרעונים פרק ה, עמ' קכו-קכח):

הכפירה באה כעין צעקה מעצמת המכאובים לגאול את האדם מבאר צרה... להעלותו... למאור הרעיון והרגש... יש לכפירה זכות הקיום הארעי, מפני שהיא צריכה לעכל את הזהמא שנתדבקה באמונה... מי שמכיר את התוך שבכפירה מוצץ הוא את דבשה ומחזירה לשורש קדושתה... למראה זעזועי האורות כמו אלה חושבים שהאמונה נופלת, שהעולם מתהפך, ובאמת הצללים נדים וזזים, בורחים ומסתלקים לפנות מקום לאור.

ובניסוח פוזיטיבי יותר (זרעונים פרק ו, עמ' קלא):

בכל יש ניצוץ אור, הניצוץ הא-להי הפנימי זורח בכל אחת מהאמונות השונות... כשם שכוח הצומח אחד הוא ומתגלה בארז אשר בלבנון ובאזוב אשר בקיר... כן אור הניצוץ הא-להי בא בגבוהה שבדלות ובאמונות באופן עשיר... ובירודה שבהן באופן מטושטש... גם במעמקי הקליפות היותר גסות גנוז וחבוי הוא אותו הניצוץ הטוב, אור ה'... עלינו להרבות את האור המקורי... לבאר איך כל ניצוץ טוב המתגלה בעולם אחר הרי הוא נובע ממקורו ומתחבר אליו חיבור טבעי.

---

הוא לא נטמא. אך יש העוסק בתרבות הזרה לשמה. אדם כזה הוא בבחינת "נוגע" – שלא לצורך הזאה. על אדם כזה – אף שהוא עוסק בחומר שבכוחו לטהר, שכן גם הוא עסוק בהתמודדות עם תרבות זו – אומרת התורה: "והנוגע במי הנדה יטמא עד הערב".

### ה. המונותיאזים

הדברים עמוקים יותר. עצם הימצאותן של דעות כפרניות בעולם עלולה להטעות את האדם בקיומו העצמאי, כביכול, של סיטרא אחרא. יש כאילו חלוקת רשויות בעולם, עולם האמונה ועולם הכפירה. דואליזם, שבו קיימים חושך ואור נפרדים זה מזה. אולם האמונה המונותיאסטית מכירה רק בא-ל אחד. לא תיתכן כפירה בו; שהרי הוא קיים, בין אם מאמינים בו בהכרה גלויה ובין אם לאו. הכפירה, למרות שהיא מציגה את עצמה כשוללת את האמונה, איננה כפירה בעצם. בעל כרחה היא שלב מסוים בסולם האמונה. אחת מחובותיו של המאמין להעמיק את אמונתו על ידי הצבתה של הכפירה במקומה הנכון במערכת האמונה הגדולה שלו. בכך הוא מעשיר ומרחיב את אמונתו.

זהו הפלורליזם הישראלי. הוא מאמין באופן בסיסי בעיקרי האמונה, אלא שהוא מרחיב ומעמיק אותן, בין היתר על ידי הכללתן של דעות אחרות בתוך המסגרת הגדולה של אמונתו, כאשר הן מוצבות במקומן הראוי להן.

### ו. חינוך הדור הצעיר

יש טוענים שקשה לחנך צעירים על פי תפיסה זו. קל יותר להציג בפניהם עולם דיכוטומי, שחור או לבן, ללא גווני ביניים, ולאסור את השחור מלבוא בקהל. מאידך גיסא, יתכן לומר שאדרבה, כמו שאמר ר' מאיר שמחה, חשיפה זעירה וזהירה לעולם החיצוני יש בה בכדי לחסן. העמדת הכפירה על מקומה ככפירה מצד אחד, המנוגדת לאמונה, אך כחתיירה אל האמת מצד שני – יש בה כדי לחשל את הצעיר מפני רוחות הכפור המנסות לכבות את האש שבלבבו. הכרת הצד השני והצבתו בסולם הערכים שלנו, במקומו הראוי לו, יכולה להועיל יותר מאשר להזיק. כשם שאנו מחסנים את ילדינו מפני שיתוק ילדים כך עלינו לחסנם מפני שיתוק מוחות... אולם, יש להבחין הבחנה יסודית בין חשיפה לאמונות ודעות לבין חשיפה לגירוי יצרים. הראשונה יש בה בכדי לחסן (בתנאים מגבילים, במינון והדרכה נכונים). השנייה עלולה להזיק נזק בלתי הפיך.

### ז. רב-תרבותיות

חזרנו אפוא לפתיחת דברינו. יש להבחין בין פלורליזם לבין רב-תרבותיות. כי המונח "תרבות" כולל כיום גם תת-תרבות. מוסיקה למשל, עלולה להיות גם קופוניה של צריחות מטורפות; ציור עלול להיות קשקוש פנקיסטי חסר כל ערך אסתטי; שירה יכולה לכלול גם ניבול פה גס ומזוהם. גם הזבל והרפש כלולים כיום במונח "תרבות".

הבנתנו את התרבות האמיתית מתייחסת למעודן, ליפה, למפותח. יש מקום להבין את הרקע לוולגריז, המשתוללת והכובשת את מקומה של התרבות הטובה. יש לכך גורמים מסחריים, יש לכך גורמים טכנולוגיים, יש כאן גם מחאה נגד הממסדיות המאובנת וחיפוש דרך אל הטוב והיפה, מעין סתירה צורך בניין. אולם בינתיים מתבטא חלק מהמחאה באנרכיה תרבותית ומוסרית, וזו עלולה להשחית את הנפש העדינה. לא תיתכן שום השלמה עם תת-תרבות זו, ובוודאי שאין מקום לחשיפה ולזעומה לזימה. כל כניסה לגוב העריות (לא, אין כאן טעות דפוס) סופה דריסה וטריפה מסוכנות. לעומתה, החשיפה האידיאולוגית המבוקרת והמכוונת יכולה להעשיר את הנפש ולהעמיק את האמונה.

### ח. דרכה של פתיחות

לאור זה עלינו להביט על סוגיית הפתיחות. פתיחות מהי? – בית יציב, בנוי ממסד ועד טפחות: בית העומד בפני סערות וסופות המגן על האדם מפני השמש הקופחת ומפני צינה; בית השומר על האדם ועל נכסיו מפני גניבות ונזקים; בית המאפשר לאדם צניעות ומסתור מפני הזולת; בית שבו האדם רוקם את חייו האישיים והמשפחתיים. בית פתוח מכיל שתי הנחות: הפתח מאפשר כניסה ויציאה. אוורור ואור. הפתח מזמין אורחים רצויים, אך הוא יכול להינעל בפני אורחים שאינם רצויים. בהינעלו, מבטיח הבית הגנה לפרטיות. כשמזג האוויר נוח, הפתח פתוח; אולם בשעת סופה הוא נעול ומגן על הבית לבל תחדור זו פנימה. הוא שומר על החום הביתי והמשפחתי. בית פתוח אינו בית פרוץ. זה האחרון נזקו רב מתועלתו. בית פרוץ, שאין לו דלתות חלונות ותריסים, אינו בית. כל רוח חודרת בו, כל גנב נוטל את רכושו. ארחי פרחי נכנסים בו ועושים בו כבשלהם. אדם הגר בבית כזה אינו אדם. חיי אדם חיים, בריאותו הגופנית והנפשית לקויות. אדם הגר בבית כזה הוא בעצם חסר בית (Homeless).

### ט. הבית התרבותי

התרבות אף היא זקוקה לבית. בית יציב הבנוי על יסודות איתנים; בית חם שבו ניתן לפתח תרבות טובה. כשם שיש צורך בבית על מנת לגדל משפחה נורמלית, הורים וצאצאים החיים בהרמוניה ביניהם ושיש תקשורת טובה ביניהם, דור מעביר לדור מסרים ערכיים, חוש אתי ואסתטי, כך זקוקה גם התרבות הטובה לבית חם ומוגן כדי שזו תוכל לגדול ולהתפתח כראוי. הבית התרבותי זקוק אף הוא לדלתות שניתן לנעולן מפני סופה וסער, חלונות ותריסים שניתן להגיפם בשעת המגפה.

מאידיך, זקוקה התרבות הטובה לבית פתוח. שניתן להאירו ולאוררו, שניתן לקבל בו אורחים ולהתבשם מתרבותם. אך לא כל אורח רצוי. אורח חסר נימוס המטנף את היצירה התרבותית הנוצרת בבית, הלך העלול לשדוד את יצירות האמנות היפות, רוחות העלולות להקפיא את החום הביתי, העלולות ללכלך, לקלקל, לכל אלו יש פתרון פשוט: הדלת. לפעמים יש אפילו צורך לנעול אותה על סוגר ובריה, בשבעה מנעולים.

פתיחות מאפשרת כניסה ליפה והטוב הנמצא גם בחוץ, אולם מאידך, אינה פריצות השוללת מעצמה כל הגנה עצמית, המאפשרת השתוללות והוללות אנרכיה והפקרות. לתרבות טובה, יש כמו לכל יצור בריא, חוט שדרה חזק. היא יכולה ומעוניינת להעמיס עליה משא נוסף שיאפשר לה מרחב פתוח יותר להרחבת מושגיה לשם התפתחותה התקינה. אולם לא לנחשים שיכישוה וירעילוה.

### י. בין סבלנות לסובלנות

יש להבחין אפוא בין פתיחות אסתטית לסובלנות אידיאולוגית. לפתיחות האסתטית יש בית בנוי ומוגדר. אלא שהיא מעוניינת להעשיר את עצמה בטוב והיפה (ובהם בלבד!) הנמצאים מחוצה לה. אולם לא כן באשר לאידיאולוגיה, לאמונה. כאן אין מקום לאותה פתיחות. יש אמת אחת בלבד, אמת ברורה. היא מוכנה להתחשב בכך שלא כל אחד זכה לבית רוחני כה מבוסס ויציב כשלה. לכן היא יכולה להתייחס בסלחנות מסויגת לעובדת קיומן של "אמיתות" אחרות. ניתן לעלות שלב נוסף, לקלוט מאותן "אמיתות" את גרעיני החיובי ועל ידי כך להשפיע עליהן מאורה ואמיתתה. אולם אין כאן קבלה ממשית של האמיתות כמות שהן, כפי שמצינו בפתיחת התרבותית. לכן אין להגדיר זאת כ**סובלנות** אלא כ**סבלנות**.

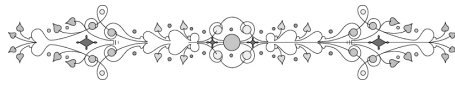
### סיכום

פלורליזם ישראלי מבוסס על סקאלה, שבקצה האחד יש אמת מוחלטת ובלתי מעורערת, ובקצה ההפוך – שקר מוחלט. רוב בני האדם מתרוצצים כמחוג בין הקטבים, ומחפשים את דרכם. אנו מבינים למצוקותיהם ומעריכים את התלבטויותיהם. אין אנו מסכימים אתם, אך גם לא שוללים את רצונם הכן להגיע לאמת. נוכל לסייע להם בכך שנחזק את הקוטב החיובי, שיהיה עמוק יותר, יציב יותר, בוטח יותר בעצמו, וממילא – גם מושך יותר. ובכך נטה את המטוטלת לכיוון האמת גדלה ומתרחבת, מתעמקת ומנשאת יותר ככל שהיא מתמודדת עם הפכה. הסקאלה היא מחוון שלם הכולל בתוכו את כל הקטבים. האמת הגדולה היא זו הכוללת את הכל, אם כי כל דבר במקומו הנכון. "ה' אלהים אמת".

דוגמאות חיות של מאמינים גדולים, המודעים גם לרעיונות הבוסר של אלו שעדיין לא זכו להגיע לדרגתם, מבליחות באורן את החשיכה. הן משמשות כאי של ודאות בתוך אוקיאנוס סוער של אי-ודאות ושל מבוכה.

על המאמין מוטלת אחריות לא רק לעצמו אלא לחברה כולה. הוא צריך להעמיק את אמונתו ובכך לשמש לה עוגן הצלה אמוני, מוסרי ותרבותי. הספינות, הטרופות באוקיאנוס סוער, מחפשות אי של אמונה לעגון בו. אחריהן יגיעו גם טרופי ה"תרבות". גם סופה של תת התרבות להכיר יום אחד בתרבות הטובה והמעודנת.

והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.



## בין מצוי לרצוי\*

המתח שבין אידיאל למציאות בריא הוא ביסודו. השאיפה חייבת להיות מקסימלית. הביצוע המעשי רחוק בהכרח מהאידיאל. לעולם לא ישיג המצוי את הרצוי. ואם יאמר לך אדם שהגיע כבר למיצויו המלא של הרצוי, ואין לו מטרה נעלה יותר לשאוף אליה, בדוק היטב מה הן שאיפותיו. כנראה שאבדה לו שאיפת השלמות שהיא מונחת ביסוד טבעו של האדם שנברא בצלם א-לקים.

### הפער והמתח

האדם שואף מטבעו לשלמות. אמנם השלמות, יחסית להשגותיו, ליכולתו, לשאיפותיו, אך תמיד החצי ממנו והלאה. אין אדם מת וחצי תאותו בידו. ולא רק בהישגים חומריים. אדרבה, השאיפות הרוחניות גבוהות יותר, שלמות יותר ותובעות מהאדם מאמץ רב יותר להשיגן. הפער בין הרצוי למצוי לא זו בלבד שאינו מצטמצם עם הזמן, אדרבה הוא גדל. התיאבון בא עם האכילה. ובנושאים רוחניים על אחת כמה וכמה. הביצוע תמיד מפגר אחרי הרעיון. האידיאל יהיה תמיד נעלה מהמציאות. ואעפ"כ אין ליפול ביאוש. יש להכיר בתופעה ולהתייחס אליה בחיוב. הפער שבין האידיאל למציאות מדרבן אותנו לשאוף ליותר, לא להסתפק בהישג, לא לדרוך במקום אחד, אלא לחתור ולהגיע למטרות גבוהות יותר.

מתח זה שבין אידיאל למציאות קיים בכל מישורי החיים. הכלכליים והרוחניים, האישיים והציבוריים. מתח זה מפרה את החברה. כי החברה מורכבת מאישים רבים, חלקם שואפים ליותר, חלקם מסתפקים בפחות. הראשונים תובעים מהחברה כולה פעילות נמרצת יותר, הם מעלים את סף השאיפות החברתיות לרף גבוה יותר. ולשם כך הם דורשים השקעות גדולות יותר במשאבי אנוש, במימון ובסולם ערכים חברתי, שבו יש דירוג בין העדיפויות השונות. האחרונים מסתפקים בהישגים נמוכים יותר, ובהתאם לכך סולם הערכים שלהם שונה, סיווג העדיפויות אחר. מחלוקות חברתיות על רקע תופעה זו מצויות הן, ובמידה מסוימת אף בריאות. מתח זה שבין הרצוי למצוי מפרה את החברה על כל רבדיה. השכבות הנמוכות יותר נמשכות להתרומם לרמה גבוהה יותר, והשכבות הגבוהות יותר נאלצות להכיר במציאות חברתית שונה, עליהן לרדת אליה, להשפיע עליה, לחנך אותה ולרומם אותה.

התחשבות זו של המובילים במובלים, מחייבת גמישות, ופיקחות. תופעות אלו עלולות להתפרש כויתור על עקרונות, כירידה מהרמה הגבוהה שהמובילים דורשים מעצמם ומזולתם. ולא היא. ירידה זו צורך עליה היא. והיא עצמה יש בה עליה. כי

\* הוקדש לזכרו של מו"ר הרב משה צבי נריה זצ"ל ליום השנה השלישי לפטירתו. פורסם בהצופה כסלו תשנ"ט.

האחריות לכלל, הנשיאה בעול הציבור, ההשפעה על רבדים רבים יותר בחברה, מרוממת ומעלה את העוסק בהן. עם זאת, הירידה, ההכרחית לעוסק בהעלאה, אף שהיא תורמת בסך הכל גם לעלייתו האישית, בכל זאת יש בה ירידה. האדם צריך להיות מודע לכך, ולהתמודד עם התופעה. הוא לא מטשטש אותה ואינו מחפה עליה, כל שכן שאינו מצדיק אותה ומטהר אותה בק"ן טעמים, היא ירידה ותישאר כזאת, אלא שהיא צורך עליה. ומכיון שהיא צורך הכרחי היא מותרת, בגבולותיה ההכרחיים בלבד, ועל האדם לחפש דרכים כיצד לטהר את עצמו מהרבב שהיא מדביקה על אישיותו. (זו מטרת הפרה האדומה, המטמאת את המטהרים. עיין ספורנו פרשת חוקת). דוגמא הלכתית לכך היא המתענה תענית חלום בשבת. התענית מותרת. אולם עליו לשבת אח"כ בתענית על תעניתו... שנתמש בכמה דוגמאות, מדורותינו האחרונים.

### העליה לארץ ישראל

העליה ארצה נחשבת למצוה גדולה ושקולה כנגד כל המצוות. אלא שבדרך הטבע כל הגירה ממקום למקום יש בה גם עקירה ממצב למצב. הדרך ממעטת כמה מהרגליו של האדם. יש בה ביטול תורה ותפילה והכרח להתחשב בשעת הדחק בקיומן של מצוות מסוימות. ופה בארץ יש צורך להסתגל לתנאים חדשים ולמסגרות אחרות. לא אותו בית מדרש, לא אותה קהילה, לא אותה מסגרת חברתית. תמורות אלו עלולות לשבש את דעתו של כל בר דעת, גם מי שדעתו רחבה, מוצקת ומגובשת. על אחת כמה וכמה שהיא עלולה לערער את יציבותם של צעירים בתחילת שנות דרכם, שעדיין לא עיצבו דיים את אישיותם הרוחנית. משל לחבית יין צלולה ששמריה שקועים בקרקעיתה. טלטולי הדרך גורמים לעכירות היין, לתסיסת השמרים ולעיתים אף להחמצת היין. האם יש לתת לגיטימציה להחמצה זו? האם יש ליצור אידיאליזציה מהעכרת היין ותסיסת השמרים? או לראות בכך תופעה שלילית, זמנית, ולהתייחס אליה בהתאם. יש להבינה, לצפות לשקיעת העכירות, אך להילחם בתופעה הזמנית כהכרח יגונה שיש לצפות לסילוקה. ר' נחמן מברסלב היה אומר: שכדי להשיג את המוחין דגדלות של א"י יש לעבור קודם מוחין דקטנות. אך האם כוונתו היתה להשאר במוחין דקטנות? או לשאוף למוחין דגדלות!?

### ישוב הארץ

מצות ישוב א"י מתירה, בשעת הצורך, פעולות מסוימות בשבת (עיין גיטין ח ע"ב). צורכי הגנה וביטחון מחייבים דחיה זמנית של הלכות, בגלל פיקוח נפש. והמציאות החברתית מורכבת מציבור מגוון, שבחלקו חילונים, תינוקות שנשבו, ושאינן להם רקע הלכתי. היה צורך להכיר דה-פקטו בתופעות לא רצויות, כדי לקיים

מסגרת משותפת. מעולם לא היתה השלמה עם תופעות אלו, ובודאי שלא צידוק שלהן לכתחילה.

עם זאת קרה שבגלל אורך התקופה שבה נאלצנו לפעול עפ"י הוראת שעה הורגלנו לתופעות שהפכו למעין "טבעיות", ואנשים שלא קרו ולא שנו דיים פירשו אותן כמצוה לכתחילה, ולאחר מכן כשנוצרו אפשרויות חדשות שבהן ניתן היה לחזור לנורמות ראויות יותר, התיחסו אליהן אותם אנשים כאל 'חומרות'...

### חליבה

מכיוון שמשק החלב תופס מקום חשוב בחקלאות הישראלית, ואי אפשר להימנע מחליבת הפרות בשבת, ניתנו פתרונות שונים ע"י הפוסקים. בתחילה חליבה על אוכל, או על צבע, לשם תעשית גבינה (פתרונות אלו לא ניתנו לכתחילה אלא בדיעבד). לאחר שהובאה ארצה מכונת החליבה החשמלית (ע"י קיבוץ חפץ חיים) הציע החזון-איש פתרון באמצעות כד שבת לאיבוד. פתרון זה הוצע על ידו **בעל-פה**, כהוראת שעה, כי הוא לא ראה בפתרון שהציע פתרון מושלם. ובספרו אף נוטה לשלול פתרון זה. בינתיים פותחו פתרונות משוכללים יותר ונראה שעדיין לא נאמרה המילה האחרונה. מי שאינו מבין את רוח ההלכה עלול להקשות קושית תם: האם הפתרונות הראשונים לא היו כשרים עפ"י ההלכה? א"כ כיצד ניתנו? ואם היו כשרים לשם מה יש צורך בפתרונות חדשים? האם אין כאן חומרא בעלמא? מדוע החזון-איש הורה בע"פ בניגוד למה שכתב בספרו? שאלות אלו יכול לשאול רק מי שאינו מכיר במתח הבריאי שבין הרצוי למצוי. פעמים שאנו נאלצים להציע פתרון לשעת הדחק. אך מצפים לשעת כושר שבה ימצא פתרון מושלם יותר.

### שמיטה

השמיטה היא אולי הדוגמא המאלפת ביותר לנדוננו. היתר המכירה הראשון ניתן לשדות ולמטעים ורק למלאכות דרבנן. לאחר מכן הוגבל ההיתר למטעים בלבד. מרן הרב קוק זצ"ל חזר להיתר הראשון, אך ראה בו הוראת שעה בלבד. ואכן הרבנות הראשית בדקה בכל שמיטה ושמיטה את הנתונים ואת מידת ההכרח בשימוש בהיתר המכירה. כיום ניתן לצמצם מאד את היתר המכירה (אם כי עדיין לא ניתן לוותר עליו לגמרי). במטעים אפשר להשתמש באוצר בי"ד. בגידולים מיוחדים משתמשים בשיטת הגידול המנותק בחממה. יתכן אפוא שבשמיטה הקרובה לא נזדקק עוד להיתר מכירה גורף. ובודאי שלכתחילה יש לחתור לכך. זה הרצוי, והמצוי משתנה בהתאם לרצוי. ואף כאן יש שואלים: מה נשתנה? מדוע היתר שהיה טוב בימי רבנים גדולים וחשובים אינו תקף עוד? והתשובה היא פשוטה. ההיתר היה המצוי.



אולם הרצוי היה להימנע מלהזדקק לו עד כמה שניתן. (יש הדוגלים בהיתר המכירה, בטעות, כשיטה אידיאלית לכתחילה ורואים בה כדגלה של הציונות הדתית, כביכול.)

### ישיבה תיכונית

מוסד חינוכי זה הציל את הנוער הדתי מסכנת החילון שאפיינה אותו לפני דור. הוא עבר גלגולים שונים. מ-2-3 שעות לימודים כלליים ביום למספר שעות גדול פי שנים ויותר! ויש מוסדות שחזרו למתכונת הראשונית. המיגוון הוא רחב, והדינמיות היא סימן בריא ליצור חי השואף להשתכלל ולהתקדם. מצד אחד, יש רואים בו ישיבה ממש שמטרתה לגדל תלמידי חכמים. הלימודים הכלליים נועדו רק כדי לפתוח חלונות לעולם המדע והתרבות. לדעתם, אפשר לצמצם יותר את מספר השעות ללימודים הכלליים. ואכן פתיחות אינה תלויה כלל בכמות השעות, אלא באיכות המורים ובאווירה החינוכית. לעומתם, יש הרואים במוסד זה מכשיר ליצירת אינטליגנציה דתית, המכילה מדענים בעלי מקצועות עתירי ידע. לדעתם הסובייקטיבית, יש צורך להגדיל את שעות הלימודים הכלליים, גם אם הדבר יבוא על חשבון צימצום לימודי הקודש. ראשי הישיבות התיכוניות נתונים במתח פנימי חריף. יש להם תלמידים מסוגים שונים, עם שאיפות שונות. עליהם למצוא מענה לכל האוכלוסיה או לפחות לרובה. ויש להדגיש שהחברה הדתית זקוקה הן לאלו והן לאלו. היא זקוקה מאד לת"ח בעלי שיעור קומה, ובמקביל היא זקוקה גם לאנשי מדע ומעשה בכל תחומי החיים. הלחצים הפנימיים המופעלים עליהם קשים מאוד, והם מאלצים אותם להתפתל בין שני הקטבים, בין השאיפה לגדל תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה לבין אוכלוסיה המסתפקת במועט בתחום הרוחני, אך להישגיות גבוהה בתחום הכללי. לישיבה התיכונית נועד גם תפקיד של שאור שבעיסת החינוך הממלכתי דתי כולו. אלמלא היא היו עלולים להתגבר כוחות שיצרו אידיאליזציה של בינוניות דתית. כוחות אלו ראו בהכרח להגביר את הלימודים הכלליים על חשבון לימודי הקודש לא רק מצוי, אלא רצוי. ולמותר לציין לאלו תוצאות הרוח-אסון היתה החברה הדתית עלולה להגיע אילו המצוי – של בוגר חינוך דתי בעל ידיעות קלושות ביהדות והתנהגות דתית פשרנית – היה הופך להיות הרצוי... כל עתידה וקיומה של הישיבה התיכונית מותנה בהמשך המתח, ואף בהגברתו. אם תהפוך את המודלים הקיימים כיום לאידיאליים ומושלמים, כביכול, תיפול ממעמדה ותפיל עמה, חלילה, את החברה הדתית כולה, אשר ב"ה שואפת להתקדם ולעלות.

### בין מתח למתיחות

הבאנו רק דוגמאות מהמתח הקיים בין הרצוי למצוי. מתח זה קיים בכל תחומי החיים בכלל והדתיים בפרט. המתח עצמו רצוי. המתיחות בין רבדי החברה השונים אינה רצויה, יש צורך בהפגת המתיחות. ההבנה בין חלקי החברה, בהכרה בתופעה כמות שהיא ובמציאת דרכים להשלמה בין החלקים ובהשתלמות החברה כולה בשאיפתה לשלמות.



## סמכות ואוטונומיה

קיימת תכונה טבעית באדם לפעול מתוך ספונטניות וחירות אישית. תכונה זו אינה סובלת הוראות חיצוניות או מסגרות ממוסדות וקבועות, הנראות בעינייה לוחצות וכובלות. רוצה היא להשתחרר מכל מסגרת, בין חיצונית ובין פנימית. אין היא סובלת סדר, חוקיות ומשמעת. במידה רבה, תכונה זו בריאה היא. האדם אינו מכניזם סטטי, הנפעל על ידי כפתורים. האדם הוא אישיות דינמית, רוגשת, סוערת, רותחת, פעמים עולה ופעמים יורדת, פעמים מימינה ופעמים משמאלה, אין היא מוכנה להשתעבד לתכתיבים ולא להכניס את צווארה בסד ולא את רגליה באזיקים. להיות בן חורין נולד האדם.

### א. חירות ושלטון

בעיקר קשה לה לתכונה זו להכיר במרותם של אחרים. לא ייתכן שאדם אחר, בן חורין כמותו, ישתרר עליו, ישלוט בו, ינחית עליו הנחתות ויקבע לו מה לעשות ומה לא לעשות. תופעה ידועה היא ששתלטנות יתר של אדם על אדם, או קבוצת אנשים על קבוצה אחרת, גורמת לריאקציה אצל הנשלט, להתמרדות, להתנערות ולפריקת עול. תופעה זו בולטת יותר בקרב צעירים בגיל ההתבגרות. כשה"אני" מתגלה להם ומתחיל להתפתח ולהבליט את ייחודה של האישיות המתבגרת. הם מתמרדים בכל תכתיב, בכל אילוץ, בכל ממסד. פעמים סוחפת עמה ההתמרדות את הכל, ההורים, המורים, המשפחה, החברה, התרבות והמוסר – כולם בחוברת.

### ב. אהבת הסדר

לאמיתו של דבר השאיפה לחופש אינה עומדת בסתירה למסגרת מחייבת. אדרבה, המסגרת מאפשרת חופש רב יותר. כל בר-דעת יודע ומכיר מנסיונו ומנסיונם של אחרים שאין אדם בעולם הבונה על יסוד זה של האמביציה האישית והשאיפה לחירות, את כל בניין אישיותו. הוא זקוק גם למסגרת, אין חברה בעולם המסוגלת לתפקד על בסיס לא יציב ובלתי מבוסס של אנרכיה. יש בכל אדם רצון טבעי גם לארגון, לסדר, לשיטתיות, לקביעות וליציבות. אדם נורמלי אינו מסוגל לחיות חיים אנרכיסטיים מוחלטים. בריאותו דורשת סדר, חוק ומשמעת. למשל, בריאות תקינה של האדם מחייבת הרגלים גופניים קבועים: שעות קבועות לאכילה, לשינה ולהרקת הפסולת מהגוף. הרגל זה, הנתבע על ידי הגוף, גורם להיווצרותו של שעון ביולוגי אשר בהגיע השעה הייעודה אדם חש תחילת רעב, עייפות או צורך להתנקות. כשהמערכת משתבשת, האדם סובל ובריאותו לוקה. כל רופא ייעץ לאותו אדם להשתדל ולשוב להרגליו הקבועים לשם בריאותו התקינה.

אדם נורמלי אינו רואה בכך כפייה, ולא מסגרת לוחצת וכובלת; אלא אדרבא, שאיפה בריאה ותקנית להיות נורמלי, טבעי ומסודר. רק בסדר ומשטר קבועים הוא יוכל לתפקד כאדם בריא.

### ג. מסגרת חברתית יציבה

כן הוא גם באשר למקומו של האדם בחברה. סדרי חברה מתוקנים מחייבים מגבלות אישיות מסוימות. אדם חייב להתחשב בזולת ולוותר על שאיפות אישיות מסוימות על מנת שלא לפגוע בחבריו. כל חברה מחוקקת חוקים ומתקנת תקנות. היא מטילה על אישה חובות ומטלות, אישיות וכספיות. ללא אלה לא תיתכן מסגרת חברתית כל שהיא. וללא מסגרת חברתית לא יוכל האדם להתקיים, וקל וחומר שלא יוכל להתקדם ולהתפתח. המסגרת החברתית היא המבטיחה לאדם הפרטי הגנה וקיום, בריאות, חינוך ומדע, כלכלה, תרבות וערכים. ומסגרת חברתית מחייבת הנהגה, שלטון וסמכות.

**מרצונו החופשי** מבין האדם ומקבל על עצמו את המסגרת החברתית והנהגתה הן באופן פסיבי והן באופן אקטיבי. אדם נורמלי אינו רק סטטיסט בחברה. הוא פעיל בה. הוא לא רק מושפע הוא גם משפיע. בדרך זו מתאזנות אצלו התכונות הסותרות. הוא ממזג על ידי כך את הספונטניות, החופש והאמביציה האישית עם קבלת המרות לתכתיבים. הוא מבין שאין כאן תרתי דסתרי, אלא אדרבא: טובתו ואושרו האישיים תלויים בטובתה ואושרה של החברה כולה.

ילדים קטנים – ואפילו אנשים בוגרים בגילם, אולם כאלה שעדיין לא התפתחו די צרכם מבחינה נפשית ושכלית – אינם מסוגלים ליצור בקרבם את ההרמוניה הנחוצה והם סובלים מהפרעות נפשיות וחברתיות. קשה להם לעכל את הצורך במסגרת כדי לקיים באמצעותה את החופש האמיתי. לכן הם מתמרדים כנגד המסגרת ומנסים לפרוק את עולה מעליהם.

מצד כישרונותיו ויכולתו הגדולה ראוי הוא האדם להיות אוטונומי ככל האפשר. אולם הדבר מותנה בהערכה עצמית אובייקטיבית: האם באמת מסוגל וראוי הוא לאוטונומיה מלאה? האם באמת אין הוא זקוק להדרכה, לעצה, למסגרת תומכת ומכוונת? האם אין השוחד מעוור את עיניו להעריך את עצמו מעל ומעבר ליכולתו האמיתית? הגאווה המנופחת, השחצנות, היהירות, הביטחון העצמי המופרז – כל אלו עלולים לסנוור גם את הפיקח שבפיקחים.

יש לשמור על האיזון הנכון שבין שאיפה כנה לאוטונומיה ואמביציה אישית לבין התרברבות ויהירות המזלזלות בסמכויות תורניות והנמנעות לקבל מהן הדרכה מעשית.

### ד. ההרמוניה המוסיקלית בתולדות ישראל

תולדות עם ישראל הם מוסיקה אקורדיונית בלתי פוסקת, שגליה נעים, עולים ויורדים, בקצב האקורדיון המתכווץ ומתפשט, ויוצר משתי תנועות ניגודיות אלו הרמוניה מושלמת. הספונטניות והממסדיות הן שתי הרגליים שעליהן נשען בית ישראל כולו.

ניקח רק דוגמא אחת מהדורות האחרונים. החסידות באה לעולם תוך כדי מחאה כנגד השגרה וקיום המצוות כמצות אנשים מלומדה. היא עודדה את ההתלהבות ואת החוויה, את הכוונה ואת הספונטניות. ההתנגדות לחסידות נבעה מתוך חשש מפריצת המסגרות ומאנרכיה. ואכן מקבילית הכוחות יצרה סינתזה בין שני הקצוות: החסידות הקפידה על המסגרת, ובמקביל, ההתנגדות, הגבירה את ההזדהות עם התוכן.

האמת עצמה – מורכבת. יוזמה אישית אכן רצויה, האדם אינו רובוט מכני המופעל על ידי כוחות מבחוץ. פעילות אנושית מותנית ברצון עצמי, בהכרה וביוזמה אקטיבית. אולם היא הנותנת. כדי להפעיל את הרצון האמיתי של האדם, עליו לדעת מה ה' רוצה ממנו. רצון ה' הוא רצון הרצונות. ה' הוא החונן לאדם דעת. ללא כל הנחיה מלמעלה, מאבד האדם את דרכו, ועלול לסטות ולהידרדר אחרי מאווייו ותאוותיו. על מצב זה נאמר: "ואל בינתך אל תישען"<sup>1</sup>. הרצון האישי יהיה אמיתי יותר אם יפעל בתוך מסגרת קבועה ויציבה.

בעיקר נחוץ הדבר בפעילות ציבורית. ציבור חייב להיות מאורגן. לא ייתכן שכל פרט יעשה ככל העולה על רוחו.

### ה. חופש וכפייה במצוות

היהדות אינה רואה בכפייה מצב רצוי. מצוות יש לקיים מרצון. לאמונה יש להגיע מתוך הכרה. תורה יש ללמוד מתוך בחירה חופשית ומתוך אמביציה אישית. אדרבה, ללא רצון חופשי של האדם אין אפשרות להגיע לרמה רוחנית שלמה.

את הביטוי "כפה עליהם הר כגיגית"<sup>2</sup> יש לפרש ככפייה רצונית, פנימית. טבעו של עם ישראל מותאם לתורה. כשם שכשרון מוסיקלי ידחוף את בעליו לנגן ולא לצייר, כך גם כשרון אמונתי ומוסרי, ידחוף את בעליו לחיי רוח, לחיי ספר, לחיי אמונה ומוסר. מי שיש לו נטיות רוחניות לא ימצא סיפוק בשום עיסוק אחר מלבד בקידומו הרוחני. אמנם הוא יכול לבחור בחיים אחרים, המנוגדים לכישוריו הטבעיים; אולם

1. אבות פ"ד מי"ג.

2. שבת פח ע"א. ר' משך חכמה הקדמה לס' שמות ובמקומות נוספים. ונצח ישראל למהר"ל פרק יא.

הוא לא ימצא בהם טעם, ותמיד יחפש את הטעם הרוחני בחיים. זוהי כפייה טבעית, בריאה ונורמלית. מה שנראה כביכול ככפייה, אינו אלא מצב ארעי, שבו רצונו החופשי של האדם לא הבשיל עדיין דיו כדי להתייחס אל המסגרת המחייבת כנובעת מרצונו החופשי. אדם בשל רואה התאמה מלאה בין המסגרת "החיצונית" לבין הרצון הפנימי שלו.

### ו. סמכותם של פוסקי הלכה

אנו מקבלים על עצמנו את מרותם של פוסקי ההלכה, כשם שכל אדם מקבל עליו את סמכותו של הרופא, המומחה לאותו דבר. איננו מתגאים לומר שהננו יודעים הכל. גם אם קראנו בספרות פופולרית על מחלתנו, לא נסמוך על ידיעותינו ושיקול דעתנו, אלא נלך לרופא מומחה כדי שירפאנו, בעזר ה', ממחלתנו. אפשר לבחור ברופא אחר שאינו מומחה. מי שרוצה יוכל להעדיף הדיוט, ואף רופא אליל, אולם הכאב, גם אם יתגלה לאחר זמן רב, יאלץ אותו לחזור למומחה. "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא"<sup>3</sup>.

סמכותם של מנהיגי הרוח בישראל היתה בלתי מעוררת. הרב – אמנם נבחר על ידי הקהילה, כי "אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכין בציבור"<sup>4</sup>. כמו כן, כאשר הרב ראה שאין שפה משותפת בינו לבין קהילתו, הוא קם ופרש. אולם כל עוד כיהן רב בקהילה, סמכותו היתה מוחלטת. וזאת – ללא אמצעי כפייה, ללא משטרה, ללא בתי סוהר וללא כל אמצעי אכיפה אחרים. הרב נחשב מנהיג בתוקף רמתו הרוחנית והמוסרית. הציבור לא ראה את עצמו כפוף או כפוי, היתה זו הנהגה מרצון, סמכות וולונטרית.

טעות לחשוב שהיהדות דורשת מהאדם להיות "ראש קטן", לציית באופן עיוור, לפרוק מעליו כל אחריות ולהטילה על הגדולים בלבד. מצות תלמוד תורה חלה על כולם: חכמים והדיוטות, זקנים וצעירים. לרב גדול היתה בדרך כלל גם קהילה חשובה, שרמתה התורנית היתה גבוהה. התווכחו עם הרב, התפלפלו אותו, אך לבסוף קבלו את מרותו. כל זאת – מתוך הכרה שחייב להיות פוסק אחרון, ומתוך הנחה שהרב יודע יותר מאחרים. דרך ארץ קדמה לתורה.

### ז. בין תלמידים לגדולי תורה

הקב"ה הטיל עלינו אחריות אישית כבדה. הרמה האינטלקטואלית והיכולת להתמודד עם בעיות סבוכות ומורכבות מאפשרת ומחייבת גם אנשים הנחשבים

3. ב"ק מו ע"ב.

4. ברכות נה ע"א. ועי' עין איה ברכות פ"ט סימן כח.

לפשוטים, ליטול על עצמם את העול הכבד של שיקול הדעת, של חשיבה עצמאית, של לימוד ויגיעה, של העמקה והתבוננות. והיא הנותנת: אחריות עצמית זו אינה יכולה להיות קלת דעת. רצינותה וחשיבותה – מחייבים התייעצות ופתיחות לשמוע גדולים מאתנו.

הכרתו של הפרט בערך עצמו בנויה על ענוה, המכירה בערכם של אחרים פחותים ממנו, וקל וחומר – בערכם של גדולים ממנו. לא נזלזל בשום דעה, לא נבטל שום רעיון, אלא נלמד ונבין, נעמיק ונחשוב, ולא נסמוך על עצמנו בלבד. לא נטפח סטיגמות ודעות קדומות. לא נזלזל באדם, בפרט כשמדובר באדם גדול בתורה ובמידות, בגלל טעות מקרית, או בגלל מחלוקת עמו בפרט אחד או בכמה פרטים. נבדוק היטב על מה מבוססת השקפת עולם מסוימת, על פי איזו שיטה היא מיוסדת? יש לנו גדולי תורה, שאנו סומכים על רוחב דעתם. מחלוקת בנקודה אחת אינה צריכה לפסול את האדם כולו. יש לנו כושר אינטלקטואלי להפריד בין הנושאים. אולם חלילה לנו מלהמציא דעות עצמיות מצוצות מן הזרת הקטנה שלנו ולהרים את ראשנו הננסי מעל ענקי הרוח.

רק כשאנו רוכבים על גבי ענקים משלנו הננו גבוהים יותר מאחרים. רק כשאנו יונקים את רעיונותינו ממעינה הנצחי של התורה יכולים אנו לצמוח, לפרוח, לגדול ולשגשג יותר מאחרים.

נסיון כבד הטיל עלינו הקב"ה. כנראה, יודע הוא שביכולתנו לעמוד בו. "לפום גמלא שיחנא" (=גודל המשא כגודל הגמל – כתובות סז ע"א). הנסיון מחייב אותנו להיות מחושלים יותר, להתאמץ מאמץ אינטלקטואלי גדול יותר. הנסיון מאלצנו ללמוד בעצמנו יותר, לגדול בתורה ובמידות, באמונה ובמצוות, כדי שנוכל להשקיף על המבוך בו אנו נתונים מנקודת מבט גבוהה יותר; וכך נוכל להיחלץ מהמבוכה ולהגיע אל היעד הנכון.

אל יאמר כל אחד מאתנו כי קטן וחסר אחריות הוא. המטלה מוטלת על כולנו: החקלאי והסוחר, הפועל והפקיד, המורה והתלמיד; ללמוד, לשאול, לברר, ללבן, להתייעץ ולהתאמץ, לבחון, לבדוק ולהחליט. לא החלטה שטחית וקלת דעת תהיה זו, אלא החלטה שתבוא אחרי יגיעה רבה, העמקה ורצינות, ובעיקר: תוך התייעצות עם גדולים המקורבים לנו שממיהם אנו שותים. והיא הנותנת, דוקא מתוך הכרת ערך עצמנו נקבל את עצתם ואת הדרכתם.

### ח. "על שמאל שהוא ימין"

גם כשהיה בית-דין גדול בירושלים – שהוראתו היתה כה מחייבת עד שהממרה עליו היה חייב מיתה – לא הוסרה האחריות האישית מכל אדם פרטי בישראל. ידועה המימרה של חז"ל שהמצוה לשמוע לדברי חכמים היא "אפילו אומר לך על

ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין<sup>5</sup>. אך לעומת זאת יש מימרה הפוכה, אם אמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין – אין לשמוע לדבריהם<sup>6</sup>. כיצד נפרנס שני כתובים אלו, המכחישים זה את זה?  
ההבחנות בין שני המצבים הם כדלהלן:

א. דבר המפורש בתורה (שאפילו צדוקים מודים בו) אינו מסור לחכמים. אם חכם יבוא, חלילה, ויאמר שאין שבת בתורה – אסור לשמוע לו, אפילו יהיה נביא כמשה רבינו. אדרבה, ה"נביא" הזה – חייב מיתה<sup>7</sup>.

ב. תלמיד-חכם גדול – המשוכנע שחבריו טעו והתירו את האסור – אינו רשאי להקל לעצמו, ועליו להחזיק בדעתו. אמנם אם כולם היו במעמד אחד והתווכחו עד שעמדו למנין – חייב אותו תלמיד חכם לקבל את מרות הרוב, ואל לו להורות לאחרים בניגוד לדעת הרוב, גם כשהוא משוכנע שהצדק עמו; וזאת, כדי שלא תעשה התורה כשתי תורות<sup>8</sup>.

ג. בהבחנות מציאותיות אין לחכמים מעמד יותר מאשר להדיוטות, כגון קביעת יום או לילה<sup>9</sup>. חכם שיאמר לך על לילה שהוא יום אל תשמע לו. במה דברים אמורים? כשהמדובר בהבחנה מדוייקת ואובייקטיבית של המציאות. אך כאשר הדבר מסופק, אין אנו רשאים לחלוק על רבותינו. אין כאן דרישה לצייתנות עיוורת. יש כאן תביעה להערכה עצמית נכונה, ועמה – ליושר אינטלקטואלי, המביא לרצות להבין, ללמוד ולהכיר ברמתם הרוחנית של גדולים מאתנו, תוך שמירה על הגינות, שאיפת אמת ואובייקטיבית, רמה מוסרית ואחריות אישית וציבורית לתורה.

ד. מצד אחד, אנו מקבלים את מרותם של חכמינו בהכרה, באהבה וברצון. ומצד שני, אנו שואלים ומתווכחים; כדברי המשנה "הוי מתאבק בעפר רגליהם"<sup>10</sup> – שאותה פירש ר' חיים מוולוז'ין<sup>11</sup>, שתיאבק עמהם ותתווכח אתם. רק כך תורה יכולה להילמד. אולם לבסוף עלינו לזכור שהננו רק עפר תחת רגליהם...

5. ספרי (פר' שופטים סי' קנד, דברים יז, כא) ורש"י (שם).

6. ירושלמי הוריות פ"א ה"א.

7. הוריות ד ע"א-ע"ב.

8. דברים אלו מורכבים מכמה שיטות: רמב"ן השגות לספר המצוות, שורש א אות י; מהר"ץ חיות להוריות ד ע"א; מגן גבורים חפץ ה', הוריות ב ע"ב; עמודי ירושלים לירושלמי הוריות שם; חזו"א הוריות סימן יד ס"ק טז.

9. רמב"ם הלכות שגגות פ"ד ה"ג. וראה מאמרנו "ככל אשר ירוך" בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סי' א אות ח/1.

10. אבות פ"א מ"ד.

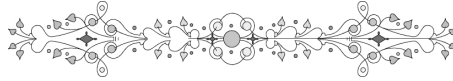
11. "רוח חיים", אבות שם.



**ט. ניווט לאור הכוכבים**

אחריות כבדה הטיל הקב"ה על דורותינו. הדעת מתרבה. הרמה הכללית עולה. סמכותם של גדולים נראית לכאורה כאילו יורדת. ולא היא. יש כאן מגמה לשתף את הציבור עם גדולי התורה בבירור ובליבון של הנושאים העומדים על הפרק. השמש מסתתרת במידה מסויימת משום שגם לכוכבים יש תפקיד להאיר בשעה זו. אך בתנאי שידעו מהו מקור אורם ומהו מרכז הכובד השומר על מקומם בחלל. בעצם אין כאן ירידה בסמכות. אדרבה, הסמכות מתעצמת על ידי הרחבת המעגל. למערכת גדולה של שמשות וכוכבים מסוגים שונים, אשר: "כולם אהובים, כולם ברורים, כולם גיבורים, כולם קדושים, וכולם עושים באהבה וביראה רצון קונם".

"ברון יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני א-להים" (איוב לח, ז).



## מעמדו ותפקידו של רב בישראל

מאמר זה אינו מתיימר להיות בירור הלכה יסודי, או מחקר היסטורי מעמיק, אלא תחושות אישיות של רב בישראל, כיצד הוא רואה את תפקידו כחוליה בשושלת הרבנות בישראל.

### מהו רב?

המונח "רב" נושא שתי משמעויות: מלמד ואדון. רבם של התלמידים מלמד אותם תורה ורבו של העבד הוא אדוניו. המילה "רבנות" בעברית אף היא משמשת בשתי משמעויות: בדורות האחרונים משמשת המילה "רבנות" בעיקר במשמעות של סמכות והנהגה תורנית. אך בלשון חכמינו הכוונה היתה גם לשררה חילונית. יוסף נענש על שהנהיג את עצמו ב'רבנות' כלומר בשררה. "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות" – הכוונה היא לשררה ושלטון.

אולם בדורות עברו משמעותה של המילה 'רב' בישראל היתה בעיקרה במשמעות של מלמד, של מרביץ תורה ברבים. הרב הוא "מורה" תרתי משמע, מורה המלמד תורה ומורה הוראה. בעצם, כל פסיקה הלכתית היא לימוד תורה. כי תורה אינה רק תיאוריה מופשטת, היא הוראה למעשה. וכשאדם שואל את רבו שאלה ורבו פוסק לו, הוא בעצם מלמדו בכך דבר שלא ידע עד עתה. (פסיקה הלכתית למעשה נחשבת לבת סמכא יותר מלימוד תיאורטי – 'מעשה רב').

כשהתמניתי לרב אמר לי מו"ר הרב דוד הכהן ('הנזיר') "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות" דהיינו, אהב את מלאכת הרבנות, את פסיקת ההלכה והרבצת התורה, ושנא את הרבנות, את השררה שבה, את הכיבודים ויתר תופעות הלוואי.

### הרבנות כשררה

אך באמת הרב הוא גם אדון, מבחינה מסוימת. הדבר בא ליד ביטוי בהלכות שאלה בשולחן ערוך:

הרב השונה לתלמידו, אם הם צריכים ללמוד עמו בכל מסכתא שירצה הוא, ואף אם התחילו מסכתא אחת יכול לשנותה לאחרת, אז הוו הם כשאלים לו, שהם עמו במלאכה, ואם שאל מהם הוי שאלה בבעלים (חושן משפט סימן שמו סעיף יג).

אלא שמרות זו היא וולונטרית ונעשית מרצונו המלא של התלמיד. לא מכל אחד אדם זוכה ללמוד ולכן רק מי שבחר ברב מסוים לרבו המובהק הוא מחויב לו. יתרה מזאת, בהמשך אותה הלכה למדנו שגם הרב משועבד לתלמיד: ואם הוא צריך ללמוד עמהם בכל מקום שירצו, אז הוא נשאל להם.

ואפי' שלא בשעת הלמוד, כיון שצריך ללמוד עמהם בכל עת שירצו. ולפני המועדים, שדרך לדרוש לעם הלכות המועד, הוא נשאל להם. נראים הדברים שמבחינה מסוימת יותר משהציבור משועבד לרב, הרב משועבד לציבור. כי אין אדם למד אלא במקום שלבו חפץ, ומכיון שהרב צריך להתאים ולהטעים את הלימוד לטעמו ולרמתו ולתחום התעניינותו של הציבור, נמצא שהוא משועבד להם.

הרב יאיר בכרך (חוות יאיר סי' קמ) מסתפק אם רב יכול להתיר את החוזה שנעשה עמו לתקופה מסוימת. ספקו נובע מההלכה שפועל יכול לחזור בו אפילו באמצע היום משום שנאמר "עבדי הם" ולא עבדים לעבדים". ספקו הוא, האם רב נחשב כעבד לציבור ולכן מותר לו לחזור בו, כדי שלא ייחשב לעבד, או שמא הרב אינו כעבד לציבור ולכן אסור לו לחזור בו, מהסכמתו לשרת את הציבור, באמצע הזמן. הנוהג המקובל היה שהחוזה עם הרב חודש כל שלש שנים, כדי שהרב לא ייחשב לעבד. כלומר, בעקרון עבודת הרב נחשבה למעין עבודות וכדי למנוע את האיסור נמנעו מלשעבד את הרב ליותר משלש שנים<sup>1</sup>.

### הרב כמרבין תורה

בפוסקים הראשונים מוזכר תמיד הרב כמי שתפקידו לתפוס ישיבה. הרשות נתונה לו להקים ישיבה ולהורות הלכה. בזאת התמצה עיקר תפקידו של הרב, כלומר ללמד תורה.

הרמב"ם כתב בפירוש המשנה (סנהדרין פ"א):

ויראה לי כי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם **איש מן הישיבה** וישימו אותו לראש ובלבד שיהא זה בא"י כמו שזכרנו, הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך... וכך מגדיר זאת הריב"ש<sup>2</sup>:

משום גזרה אסור לו (=להורות), אא"כ נטל רשות מרבו ורבו נותן לו רשות **לקבוע ישיבה** בכל מקום, ולדרוש, ולהורות לכל הבא לשאול. וזה שקוראין לו: רב; כלומר: הרי זה מעתה, כאלו אינו תלמיד, אבל ראוי ללמד לאחרים בכל מקום, ולהקרא רב.

1. ועיין קצוה"ח (סי' רצ"ק ה) שאפוטרופוס של יתומים אינו יכול לחזור בו משום שהוא עבד ה' ולא עבד לעבדים. וצ"ל שרב אמנם עבד ה' אך שיעבודו לקהילה מסוימת דוקא היא עבודת לעבדים, בעוד שאפוטרופוס כל עבודתו מעיקרה היא רק ליתומים מסוימים הזקוקים לו ועיסוק בלעדי זה הוא צדקה גמורה.  
2. שו"ת הריב"ש סימן רעא.

והריב"ש ממשיך להגדיר את סמכותו של הרב:

סמך אותו ברב: יורה יורה ידין ידין. ונתן לו רשות לתפוש ישיבה... יושב בישיבה, ומורה הוראה, ודן את הדין: בכל המלכות ההוא, מטעם המלך והקהלות שקבלוהו עליהם. ולא היה אדם שערער בדבר. וגם הרביץ שם תורה, והרבה תלמידים, ויצאו מלפניו מתלמידיו אשר סמכם הוא ברבנים. כמנהג צרפת ואשכנז, שהרבנים סומכים את תלמידיהם ברבנים, כשרואים בהם שהגיעו להוראה, ונותנין להם רשות לקבוע ישיבה בכל מקום ולדין, ולהורות.

וכן עולה מכל הפוסקים בתקופה ההיא<sup>3</sup>. אלא שהלימוד בישיבה אינו רק לימוד תיאורטי, ראש הישיבה עסק גם בתפקידים מעשיים, כפי שעולה משו"ת מהר"י מברונא (סימן רנד):

מהודענ' לכון דיהיבנא הרמן ורשותא... לנהוג נשיאותו ברבנות, הן לקבוע ישיבה לעצמו הן למיתב ולסדר גיטין וחליצות ולהתעסק בקדושין ולברך ברכת אירוסין ונשואין ולמידן בכפייה ולדון ולהורות ואינש לא ימחא בידיה.

ובתלמוד מצינו בהרבה מקומות שבית המדרש היה גם המקום אליו פנו השואלים בשאלותיהם המעשיות והתלמידים שימשו את רבותיהם בכך שהיו שותפים לפסיקותיהם תוך כדי לימוד.

### צורבא מרבנן

בתיאורים הנ"ל הרבנות מתחילה להיות ממוסדת. מגדירים את תפקידה, את סמכותה, את צורת מינויה ואת חלקה של הקהילה בהחזקתה. בתקופות קדומות יותר הרבנות עדיין לא התמסדה. אלא כל ת"ח בעירו נשא באופן טבעי וספורדי באחריות תורנית כמבואר בתלמוד:

צורבא מרבנן דאיכא במתא – כל מילי דמתא עליה רמיא (מועד קטן ו ע"א).

הצורבא מרבנן היה ת"ח שלא נשא שום תפקיד רשמי ולא מונה ע"י אף אחד. מכיון שהתפרנס ככולם, ללא תמיכה מסוימת מהציבור, אפשרו לו רק למכור את סחורתו לפני כולם, כדי שיוכל להתמסר לתלמודו:

רב דימי מנהרדעא אייתי גרוגרות בספינה, א"ל ריש גלותא לרבא: פוק חזי אי צורבא מרבנן הוא נקיט ליה שוקא (ב"ב כב ע"א).

3. מהר"י ברונא סימן רנד; תרומת הדשן, פסקים וכתבים סימן קכח; שו"ת מהר"י וייל סימן קנא.

מסיבה זו גם הקלו עליו במסים<sup>4</sup>. אמנם כל אדם מישראל חייב להוכיח את חברו שהוא רואה אותו סוטה מדרכה של תורה, אולם מאחר שהצורבא מרבנן נשא עליו אחריות מיוחדת לעירו, זו חייבה אותו למדיניות שקולה ונבונה, על מה לעמוד בתקיפות ועל מה לוותר, עת לחשות ועת לדבר.

אמר אביי: האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מתא, לאו משום דמעלי טפי, אלא משום דלא מוכח להו במילי דשמיא. אמר רבא, מריש הוה אמינא: הני בני מחוזא כולהו רחמו לי, כיון דהואי דיינא, אמינא: מינייהו סנו לי ומינייהו רחמו לי, כיון דחזאי דמאן דמיחייב ליה האידינא קא זכי למחר, אמינא: אם מרחם – כולהו רחמו לי, אי מסנו – כולהו סנו לי (כתובות קה ע"ב).

אין מטרתו של מאמר זה לחקור כיצד התפתחה הרבנות הממוסדת מהצורבא מרבנן הקדום. כנראה שהתהליך היה הדרגתי עד שהגיע בשלהי ימי הביניים לתיאור שהבאנו לעיל. התהליך נמשך והגיע לשיאו כנראה ערב תקופת האמנסיפציה וההשכלה. כאן החל השימוש במונח "מרא דאתרא" רווח יותר.

### מרא דאתרא

מונח זה ככינוי לרב העיר הוא חדש יחסית. הוא נקבע רק אחרי התמסדות הרבנות. הוא מביע את סמכותו המוחלטת של הרב בהוראת הלכה. גם בתקופה הקדומה בטרם התמסדה הרבנות סמכותו של החכם במקומו היתה מוחלטת. במקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לצורך הכנת סכין למילה (שבת קל). למרות שרוב חכמי ישראל חלקו עליו וההלכה נפסקה כמותם, בכל זאת במקומו הוא היה המרא דאתרא והלכה שם כמותו. בהמשך הדורות למדו מכאן שאם עיר קיבלה על עצמה רב שילמד אותה ויפסוק לה – סמכותו מחייבת את כולם. וכן פסק הרשב"א:

בשל תורה הולכין אחר המחמיר דהוה ליה כספיקא דאורייתא ובשל סופרים הולכין אחר המקל וכדאיתא בריש פרק קמא דעבודה זרה (דף ז). ומי שסומך על המקל בשל תורה עובר. וזה מאותן שנאמר עליהן (הושע ד) ומקלו יגיד לו כמו שאמר'. אבל אם היה רב אחד במקומם ולמדם הן הולכים אחר דבריו. (שו"ת הרשב"א ח"א סי' רנג)<sup>5</sup>.

מן הראוי להביא כאן את דבריו של אחד מגדולי פוסקי דורנו שכתב בשם מהר"י פראג' (שו"ת מהרי"ף סי' נט):

4. עיין ב"ב ח ע"א ושו"ע חו"מ סימן קסג.  
5. וכן נפסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן כה ס"ב.

דהא דאזלינן בתר רובא היינו דוקא במקום שאין להם רב מרא דאתרא, אבל במקום שיש להם רב שנהגו לסמוך עליו בכל פסקיו, דברי אותו הרב הוקבעו עליהם כהלכה למשה מסיני שאין בה שום מחלוקת, ואפילו במקום שרבים חולקים עליו. והזו מדבריו אפילו מקולא לחומרא, הרי הוא כאילו זו מדברי תורה ומזלזל בכבוד רבם. וע' בס' ים של שלמה (ביצה פ"ה סי' ד) תיתי לי דעברי אדמר, שמכאן שלא יפריז אדם לחלוק ע"ד רבו אפילו לחומרא.<sup>6</sup>

מעמדו של המרא דאתרא מצא את חיזוקו בפסיקתו של הרב שמואל סגל לנדא, בנו של הנודע ביהודה. בין השוחט לבין הרב היתה מחלוקת. הרב טען שהשוחט לא שחט כהלכה. השוחט הכחיש. לפי כללי ההלכה המקובלים יש כאן סתירה בין שתי עדויות שקולות וייתכן שיש אפילו עדיפות לשוחט, שהוא בעל המעשה, ויודע מה שעשה יותר מזולתו. אולם ר' שמואל פסק שסמכותו של המרא דאתרא היא הקובעת:

שהרי ע"פ הדין אין השוחט רשאי לשחוט עד שמראה סכינו לחכם כמו שפסקינן בש"ע יו"ד סי' ח"י... במקום שיש מרא דאתרא שנתקבל מהקהל ידוע הוא שנתקבל מבני קהלתו להשיח על כל דבר איסור והיתר וביחוד על השוחט ועל הטבח בזה לכ"ע הרב נאמן הואיל ובני הקהלה הימנוהו על כך ורב שרואה בעצמו שהשוחט הוא חשוד הרשות נתונה בידו לפסלו מטעם שבני הקהלה הימנוהו לכך (שו"ת שיבת ציון סי' כג).

מדבריו עולה דבר עקרוני. מקור סמכותו של הרב הוא הציבור שמינה אותו ולכן אותו ציבור מחויב לקבל את מרות הרב שהוא עצמו מינה. הסמכות התורנית היא אמנם של הרב, אולם קבלת מרותו נעשית ע"י הציבור.

### הציבור – מקור הסמכות

ראינו אפוא שהציבור הוא הממנה את הרב. וכן משמע מהריב"ש והמהר"י וי"ל. בעצם כבר בתלמוד ניתן לראות את המקור לכך. הגדרתו של דיין היא: שהמחוהו רבים עליהם (סנהדרין ה ע"א, ועמש"כ באהלה של תורה ח"ד סי' ח).

6. שו"ת יביע אומר ח"ו, יו"ד סימן ה.

[הגר"ע יוסף מסתמך על עקרון זה לקבוע שההלכה בארץ ישראל היא כמרן ר' יוסף קארו שלדעתו הוא ה"מרא דאתרא" בארץ. תפיסתו לא מקובלת על פוסקים רבים הטוענים שהיו בארץ קהילות אחרות שלא קבלו את הוראות מרן כגון יוצאי אשכנז ואחרים].

[עם זאת נראה שאין לציבור סמכות למנות כל מי שירצה. ואם הוא מינה עם הארץ לרב אין המינוי תופס וכמו שכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הט"ו): מי שאינו ראוי לדון מפני שאינו יודע או מפני שאינו הגון שעבר ראש גלות ונתן לו רשות או שטעו בית דין ונתנו לו רשות אין הרשות מועלת לו כלום עד שיהא ראוי, שהמקדיש בעל מום למזבח אין הקדושה חלה עליו].

אך נראה לכאורה מדברי האור זרוע שאין לקהל מעמד, ולדעתו סמכותו של הרב נובעת מעצם גדלותו של הרב בתורה ולא בגלל המינוי הציבורי. כך מביא בשמו המהר"י וייל<sup>7</sup>:

וגדול מזה כתב הא"ז וז"ל ואם הוא ת"ח וצריכי' בני אדם לתורתו אפילו בא מממשלת אחרת שאינם נותנים מס למושל העיר הזאת לא מצו מעכבים עליה. ואפילו אם יש ת"ח אחר בעיר קנאת סופרים תרבה חכמה. ואם אינו יודע להשתכר אלא לומד תדיר בני העיר מצווין לעשות מלאכתו. ואם הוא עשיר התורה פוטרנו מליתן מס עכ"ל.

ומשו"ת מהר"י ברונא (סי' רנד) משמע שהמהר"י וייל סובר אף הוא כאו"ז. משמע מדברי האו"ז והמהר"י ברונא (ואולי גם המהר"י וייל הסכים עמהם) שאפילו אם העיר קיבלה על עצמה ת"ח כמרא דאתרא אין הדבר מונע מרב אחר לשבת בעיר ולדון ולהורות. וכן נפסק להלכה ע"י הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' רנה סכ"ב בהגה).

מיהו מסתבר שגם לדעת האו"ז היה למרא דאתרא מעמד-על שהרי הוא התמנה ע"י הציבור להנהגת הקהילה. ורק לעניני פסיקת הלכה אישיים יכול גם ת"ח אחר, שלא מונה רשמית, להורות אף הוא. אך באשר לפסקי הלכה לקהילה כולה, כגון שחיטה, עירובין, מקוואות וכדו' וכן דברים הטעונים סמכות, כגון לכפות על בעל דין לרדת לדין היה המרא דאתרא במעמד-על.

בדורות הבאים התמסד מעמד הרב עד כדי כך שהחתם סופר (יו"ד סי' רל) והאבני נזר (יו"ד סי' שיב אות לו) תמחו על ההיתר שניתן לרב אחר לשבת בעיר בה מכהן כבר רב ולהורות הלכה במקום ללא הסכמתו של המרא דאתרא. המנהג הרווח היה למנוע מרב אחר שלא מונה ע"י הציבור לפסוק הלכה בעיר, ולהכיר רק ברב שנבחר ע"י הקהל<sup>8</sup>.

7. שו"ת מהר"י וייל סימן קנא וכן בתרומת הדשן, פסקים וכתבים סימן קכו.

8. ראה גם פסקי דין רבניים ח"י בעמוד 38.

### מעמד הרב בחיים המודרניים

מעמד הרב וסמכותו לא תמיד היו מוסכמים. הריב"ש שחי במאה ה-14, באחת מתשובותיו הידועות, שבה הוא ממסד את מעמד הרב (שו"ת הריב"ש רסט-רעב) נחלק בשאלה זו עם ת"ח אחרים בדורו. השאלה היתה, האם סמכות הרב נובעת מכוח גדלותו האישית בתורה, או שהשלטון הנכרי הוא המעניק סמכות לרב? הריב"ש הסתמך על תקדים הריש גלותא שקיבל את סמכותו ממלך פרס ולכן היה רשאי לפטור גם את חכמי א"י, שהיו תחת שלטון רומי, מלשלם אם טעו בדין. לציבור היהודי בתקופת הגלות לא היתה סמכות שלטונית משלו ולכן המלך היה מקור הסמכות. (אין הכוונה שהמלך רשאי למנות רב בור ועם הארץ בנגוד להסכמת הקהילות, אולם ת"ח בעל שיעור קומה, המוסכם על הציבור ומתמנה ע"י המלך מקבל בכך מעמד שלטוני מסוים). המהר"מ הלוי מוינה סבר שלרב יש מעמד עצמאי. ה'סנהדרין' שכונסה בשנת תקס"ו (1806) בפר"ז ע"י נפוליאון נשאלה על ידו האם יש לרב סמכות משל עצמו. תשובתה היתה שסמכות הרב יונקת מכוח הפונים אליו ואין לו מעמד משלו. הם תיארו את הרבנות כמרוקנת כביכול מכל כוח וסמכות.<sup>9</sup> תשובת ה'סנהדרין' משקפת את המציאות שנוצרה בצרפת בעקבות המהפכה הצרפתית. הם חששו, מסיבות פוליטיות, להגדיר את הקהילה היהודית כאוטונומית ולכן מיזערו את סמכותה של הנהגת הרבנית. אולם מסתבר שגם במדינות אחרות במערב אירופה, עם נפילת חומות הגטו והשאיפות לאמנסיפציה, מעמד הקהילה היהודית התערער ועמה מעמד הרב. לעומת זאת, במזרח אירופה, עד כמה שידוע לנו, שמרו הקהילות היהודיות על כוחן העצמאי ועמהן גם מעמד הרבנות נשאר בתוקפו. כי כאמור הרב ינק את סמכותו מהקהילה.

כיום במשטר הדמוקרטי, בו חוסות רוב הקהילות היהודיות ברחבי תבל, כולל מדינת ישראל, מעמד הרב דומה לרוב יותר לתיאור ה'סנהדרין'. הפונים אל הרב הם המקנים לו סמכות. הקהילה אינה קיימת עוד (כגון במדינת ישראל, למרבה האירוניה) או שהיא אינה רואה את עצמה כבעלת סמכות אוטונומית מלאה ואינה מאצילה לרב סמכות בלעדית. עם זאת עדיין יש קהילות קטנות ומגובשות, כגון בהתיישבות, או בבתי כנסת קהילתיים מיוחדים, אשר בהם אם נוצרת כימיה טובה בין הרב לקהילה, הרב הוא בעל מעמד סמכותי.

9. עיין מאמרו החשוב של הרב יוסף גבריאלי בקהופר ב"המעין" (כרך מו גליון ד תמוז תשס"ו). לדעתו ה'סנהדרין אימצה את דעת הריב"ש. לענ"ד היא נקטה מדיניות טיפוסית ליהודים בגולה כדי להבטיח את זכויות היהודים ברפובליקה הצרפתית החדשה ולכן הגדירה את היהודים כ"צרפתים בני דת משה".



## רב חסד

בשם ר' חיים מבריסק מוסרים שתפקידו העיקרי של הרב לדעתו הוא לעסוק בגמילות חסד. הגדרה זו עלולה להפגיע לכאורה, בפרט מפיו של גאון הלמדנות בדורו, שהרבצת התורה היתה בראש מעייניו. אולם מי שמכיר את תולדות הרבנות בישראל לא מופתע כל כך. גם הרבצת תורה היא גמילות חסד לתלמידים הצמאים לתורת רבם.

ר' חיים, שהיה ידוע ומפורסם בחומרותיו והידוריו במצוות, היה נוהג מידת חסידות גדולה גם ובעיקר במידת החסד. נשים שסטו מדרכן וילדו ממזרים היו משליכות את תינוקותיהן לפתח ביתו, כי סמכו על כך שלא ימצא להם דואג ומטפל טוב ממנו.

המשימה של הפעלת מערכת צדקה וחסד היתה מאז ומעולם תפקידם של גדולי התורה. החל ממשה רבינו שנאמר עליו "כאשר ישא האומן את היונק" ודאג להאכיל את העם ולהשקותו, דרך גדולי התנאים ר' חנינא בן תרדיון (ע"ז יז ע"ב), ר' פנחס בן יאיר (חולין ז ע"ב) ור' עקיבא (ב"מ יא ע"ב) עד דורותינו האחרונים התפקיד החברתי היתה משימה רבנית מובהקת.

הרב עמד לצידם של העניים והעשוקים נגד העשירים והתקיפים. המסורת היהודית יודעת לספר סיפורים רבים על הדרכים המגוונות בהן רבנים הצליחו להתרים עשירים בעין יפה לאלמנות ויתומים, לחסרי בית ולהכנסת כלה, לקימחא דפיסחא ולמתנות לאביונים, לפליטים שביקשו מקלט ולפדיון שבויים. הרבנים עסקו בשלום בית, בביקור חולים ובניחום אבלים. לפעמים הם עצמם שילמו את החוב שחייבו נידון בדין, או שכיסו מכיסם הוצאות שנגרמו בעטיה של פסיקה שבה נאלצו להטריף מאכלו של עני.

למותר לציין שהרבנים נחשבו בדרך כלל כמי שהם עצמם שייכים לסקטור העני בקהילה.

אחד מתפקידיו העיקריים של הרב הוא ישיבה בדין. אמנם "לא תהדר דל בריבו" ויקוב הדין את ההר, אולם הרבנים ראו לנגד עיניהם גם את השלום. לכן העדיפו את שיטת הזבל"א וכן את הפשרה הקרובה לדין על הדין הצרוף. לא רק משום שהדין אף פעם לא בטוח בעצמו שחרץ דין כהלכה, אלא גם משום שהשלום גדול מהדין.

בימינו הופרדה מערכת הדיינות מהרבנות. וכבר היו שהעלו את החשש לנתק שעלול להיווצר בין הדיינים לבין הקהילה המקומית. יש בכך אמנם מעלות מסוימות שהדיין אינו מעורב כלל בקהילה ויכול להיות אוביקטיבי יותר. אך באותה מידה יש בכך גם חסרון. כי לפעמים מעורבות בחיי הקהילה מסייעת דוקא לפסיקת דין המביאה בחשבון גם את ההשלכות החברתיות על הקהילה. למעשה, עסוקים בתי

הדין הרבניים ראשם ורובם בנושאים משפחתיים, בעוד שדיני ממונות מופנים לרבנות המקומית. ובחלק מהרבנויות הוקמו בתי דין לדיני ממונות הידועים בעילותם ובזרזותם. בכל זאת יש מקרים קשים, כגון נושאים חברתיים רגישים בקהילה, שבהם עדיף שהרב המקומי לא יהיה מעורב והדיון יערך בעיר אחרת.

### הרבנות כשררה

סמכותו התורנית של הרב מקנה לו ממילא מעמד של מעין שררה. ברב המרביץ תורה הדבר התבטא בכך שהרב קבע מה ילמדו. ברב המשמש כדיין השררה באה לידי ביטוי בעיקר בכפיה לדון. הסמכות לחייב אדם לרדת לפני הרב לדין היא מכוח סמכותו השלטונית ולא מכוח הוראתו הרבנית. ויש לברר מהיכן יונקת סמכות זו? כל עוד היתה הסמיכה נהוגה בישראל הסמכות עברה מדור לדור ממשה רבינו שהסמיך את יהושע ועד הלל השני (בסוף המאה הרביעית למניינם). המהרש"א (חי' אגדות סנהדרין ק ע"א) ור' אפרים לונטשיץ (כלי יקר במדבר כז, יח) מפרשים שהסמיכה הראשונה ליהושע נעשתה בשתי ידיו של משה, כי משה האציל לו שתי סמכויות, סמכות תורנית וסמכות שלטונית. אולם מאז הלל השני בטלה הסמיכה ואין לרב סמכות שלטונית. על כרחנו לומר שהרב יונק את סמכותו מהציבור. וכשם שהציבור מאציל סמכות שלטונית למנהיגיו, כגון לז' טובי העיר<sup>10</sup> כך הוא יכול להאציל סמכות כזו לרב בעצם התמנותו.

השלכה חשובה לשררת הרבנות היא הורשתה לדור הבא. הסמכות התורנית עצמה אמנם אינה עוברת בירושה. אך השררה שבה יכולה לעבור בירושה<sup>11</sup>. ומשום כך ארע פעמים רבות שירשי הרב טענו שזכותם לשבת על כסאו, מכוח חלק השררה שברבנות. אלא שקשה להבחין בדיוק היכן עובר הגבול בין שני החלקים: הסמכות התורנית והשררה.

החתם סופר מחלק בין סוגי הרבנות השונים. רב ראשי, שעיקר תפקידו מתמקד בכך שהרבנים פונים אליו ומתייעצים אתו בכל שאלה העולה על הפרק, מהווה סמכות תורנית וזו אינה בת הורשה. אך רב מקומי שנוסף להרבצת תורה יש לו תפקידים ציבוריים נוספים יכול להוריש לצאצאיו את שררתו<sup>12</sup>.

10. עיין דיון מורחב בנושא זה בדבר אברהם ח"א סימן א.

11. רמב"ם, הלכות מלכים פ"א ה"ז.

12. שו"ת חת"ס או"ח סימנים יב, יג, אין התאמה בין שתי התשובות ועיין פד"ר ח"י עמ' 38.

### הרב כמנהיג

פן אחר של השררה הוא ההנהגה. מכיון שהרב היה הפוסק בכל תחומי החיים, האישיים והקהילתיים, ראו בו בדרך הטבע גם מנהיג ציבור. אמנם הנהגת הקהילה היתה בידי פרנסים וטובי העיר, אך גם הם נמלכו ברב בדברים גדולים. יש פוסקים הסבורים שכל תקנה ביחס למיעוט מחייבת הסכמה של אדם חשוב, ניטרלי שישמור על המיעוט שלא יידרס ע"י הרוב (חו"מ סי' רלא וראה שם בש"ך). אמנם אין חובה שהאדם החשוב יהיה הרב, אך בדרך הטבע הרב הוא שנחשב כאדם הראוי למלא תפקיד זה, והנהגת הקהילה היתה דרכה להימלך ברב. גם השלטונות הנכריים ראו ברב כתובת לפנות דרכו אל הציבור והרב שימש כשליח הציבור בפני השלטונות. תופעה זו התחדדה יותר בתקופות בהן הדת היתה שלטת בעולם. הרב שימש כראש העדה הדתית המקומית והיה צריך להתעמת בין היתר עם כהני הדת הזרה. אולם גם בדורות בהם מעמד הדת נחלש, עדיין שימש הרב כמנהיג ציבור הן כלפי פנים והן כלפי חוץ. ואדרבה, החילון שחדר גם לתוך עם ישראל אילץ את הרב להתמודד עם תופעה זו בתוך הקהילה היהודית עצמה. בין אם הפורשים ממסגרת ההלכה הכירו עדיין בסמכות הרב, בין אם ערערו עליה, היה על הרב להנהיג את הקהילה, כולה או חלקה, במציאות החדשה שנוצרה. במציאות חדשה זו הקהילה כבר אינה הומוגנית כפי שהיתה בעבר. זו אחת הסיבות לירידת מעמדו של הרב בדורות האחרונים, חלק מהקהילה לא ראה את עצמו מחוייב להלכה וממילא גם לא לפסיקותיו והנהגתו של הרב. זאת ועוד, החברה המודרנית משכיחה יותר ודמוקרטית יותר וממילא הרב אינו חסין מפני ביקורת. סמכותו אינה מובנת מאליה.

בנהגה ציבורית ובעיקר בעימותים אידיאולוגיים על הרב להשתמש לא רק בידע ההלכתי אלא גם בידע השקפתי. מקובלנו שלא היה גדול במחשבה בישראל שלא היה גם תלמיד חכם בעל שיעור קומה. וכן רבים מגדולי ההלכה היו גם גדולים במחשבת היהדות (החל מרס"ג דרך הרמב"ם, הרמב"ן והמהר"ל עד הרב קוק והרב סלוביץ'ק). כשם שיש תורה שבע"פ, המעבירה את הסמכות ההלכתית מדור לדור, כך יש גם מסורת של עקרי אמונה ותפיסת עולם של היהדות העוברת מדור לדור. אמנם יש חילוקי דעות בשאלות אמונה, כשם שיש בהלכה, אולם העקרונות מוסכמים על הכל<sup>13</sup>.

עם זאת אין ספק שתחום המחשבה מורכב הרבה יותר מתחום ההלכה. לצורך פסיקת הלכה יש מקורות ידועים וכללי פסיקה ומסורת מקובלת, אלא שצריך ליישם אותה, בעיקר ע"י דימוי מילתא למילתא. בנושאים השקפתיים וציבוריים לא-הלכתיים אין הכללים חד-משמעיים, המסורת אינה ברורה דיה וגם המקורות אינם נהירים די

13. עיין מאמרנו 'סמכות באמונות ודעות' בספר זה.

הצורך לכל תלמיד חכם. אינה דומה השקפת עולם של ת"ח הבקי גם בזרמי המחשבה הישראלים, ובהתייחסותם של גדולי הדעת בישראל לבעיות תקופתם, למי שתחום התמחותו הוא ההלכה בלבד. בדורות האחרונים נוצרו זרמי מחשבה מגוונים נוספים, המבוססים כולם על עקרי האמונה אך בכל זאת נפרדים זה מזה בהשקפת עולמם, כגון חסידות והתנגדות, ציונות וחרדיות, יחס חיובי למודרנה והסתייגות ממנה וכדו'. כאמור, הקהילה היהודית בדורות האחרונים אינה עוד מונוליתית וכך התערער מעמדו של הרב. ומכיון שגם בקרב שומרי המצוות, הזקוקים יותר לרב, גדלו הפיצולים והקייטובים, הרב עלול למצוא את עצמו חסר תמיכה ציבורית. הבעיה החריפה יותר עם יישומן של עמדות אידיאולוגיות שונות במסגרות מפלגתיות-פוליטיות. מעמדו של הרב נעשה סבוך יותר. כל עמדה שהרב ינקוט, או יחדל, עלולה להתפרש כתמיכה פוליטית בסקטור מסויים, או כהתנגדות לו. הנסיון להיות ניטרלי וסטרילי מכל אבק רעיוני לא תמיד יצלח. גם ברירת מחדל היא הבעת דעה. מה גם שמתפקידו ואחריותו של הרב להביע גם השקפות ורעיונות ממקורותיה של התורה. לא ייתכן להשאיר תחום זה פרוץ לאחרים ומשולל כל ריח תורה. הציבור מצפה מהרב לא רק פסיקה הלכתית בענייני כף וקדרה אלא גם הנהגה ציבורית אידיאולוגית. הרבנות נמצאת אפוא בין הפטיש והסדן. על הרב ללכת בין הטיפות, להימנע מכל עמדה פוליטית ועם זאת לא להירתע מעמדה רעיונית, גם אם אינה מקובלת על כל פלגי הציבור. אלא שאז מעמדו עלול להתערער יותר עקב החולקים על דעתו. למותר לציין שהחולקים יכולים להיות אנשים דתיים המכירים עקרונית במעמדו ההלכתי של הרב, אולם בנושאים רעיוניים, או שיש להם רב אחר, מאסכולה שונה מזו של הרב המקומי, או שדעותיהם מושפעות מאווירה חברתית שאינה יונקת בהכרח ממקורות תורניים. הרב נתון אפוא בכף הקלע ועליו לשקול בזהירות ואחריות אם להביע עמדה וכיצד ומתי להביעה. כאמור, להבדלים האידיאולוגיים יש לעתים השלכות פוליטיות וגם אם הרב מתרחק מהפוליטיקה, הציבור הרחב, כולל המשכיל שבו, אינו בשל דיו להבחנה בין פוליטיקה לאידיאולוגיה<sup>14</sup>.

14. ואכן יש להבחין בין אידיאולוגיה לפוליטיקה. אין לתכסיסים פוליטיים מקור בתורה. לכל היותר ניתן לסמוך כאן על "דעת תורה" אולם זו היא אינטואיציה תורנית שלא כל רב ניחן בה. והשימוש בה מוגבל לציבור מוגדר המוכן להכיר בכך. הכרעות פוליטיות הן פעמים רבות פרי פשרות בין כוחות שונים ובין רצוי למצוי. מעורבותו של רב בשיקולים פוליטיים כאלו עלול להתפרש כהסכמה תורנית עקרונית לפשרות חברתיות מעשיות שמוטב שלא תמיד תיחשבה כעמדות תורניות. מאידך ראוי בכל זאת שהדבר יוסכם על דעתה של התורה. המילכוד הוא אפוא בלתי נמנע.

מוצא חלקי מהמילכוד הוא התנתקות מוחלטת של הרב מכל מעורבות פוליטית מעשית. ככל שהרב יהיה גדול יותר בתורה ובמידות ופחות מעורב בחיים הפוליטיים המעשיים כך הוא יזכה לאמון רחב יותר. ככל שהוא יתרחק יותר מאבק פוליטי, הציבור יתרגל לכך שהרב הוא אובייקטיבי יותר וראייתו מקיפה לטווח רחוק, שהוא אינו נגוע באינטרסים אישיים או סקטוריאליים. ושאכן עמדתו נקבעת משיקולים תורניים מובהקים. אין בכך מזור מלא למערכת היחסים שעלולה להיווצר בין הרב לבין המערכת הפוליטית. כי הקשר ההדוק בין אידיאולוגיה לפוליטיקה יוצר זהות מסוימת בין השניים. הדברים מחריפים יותר על רקע התלות של השירותים הדתיים ומוסדות החינוך הדתיים והתורניים במימסד הפוליטי<sup>15</sup>.

### משבר ההשכלה

בעבר רוב הציבור לא רכש השכלה כללית והרב שעלה על כולם בהשכלתו התורנית זכה למעמד מכובד בזכות רמת השכלתו. עם התרחבות ההשכלה בעולם מונה גם הקהילה היהודית משכילים בתחומים רבים ומגוונים. יתרונו של הרב הוא רק בתורתו ולא בעצם השכלתו. חל פחות במעמדו של הרב בעיני הציבור, המודד אדם עפ"י רמת השכלתו. בין המשכילים בקהילה מצויים גם כאלה שחוכמתם קודמת לראתם והם מודדים את השכלתו התורנית של הרב בקנה מידה שלפיו הרב הוא שוה בין שווים אם לא למטה מזה. בעיקר חריפה הבעיה בין מדעני הרוח שגישתם לטקסטים יהודיים היא ביקורתית והיסטוריוציסטית וממילא גם פסיקותיו של הרב צריכות לעבור את ביקורתם שבאה מדיסציפלינה חוץ-תורנית. התמודדותו של הרב עם תופעה זו אינה פשוטה, אך אם רמתו התורנית של הרב גבוהה יש סיכוי שיצליח לעמוד בה.

### המרא דאתרא בימינו

המציאות שתוארה לעיל מעמידה את המושג מרא דאתרא בפני מצב חדש. הדגם האידיאלי הוא שהרב המקומי יהיה המרא דאתרא ואליו יש לפנות בכל שאלה. ואם השאלה מחייבת מומחיות הוא יודע להפנות את השאלה למומחה המתאים. (הדבר דומה קצת לרפואה, רופא המשפחה מפנה למומחה הספציפי).

15. על רקע זה הועלה הרעיון לפרק את המועצות הדתיות, שבערים מסוימות היו נגועות בשיקולים פוליטיים מעבר לכל מידה. אולם התברר שהתוצאה קשה יותר והפוליטיזציה הממשלתית חמורה הרבה יותר מזו המקומית, עד כדי קריסת כל המערכות הדתיות במדינה. העברת התקצוב של מערכות החינוך למשרדים אחרים הגבירה יותר את התלות של אלו במימסד הפוליטי. התנגדות הרבנים למהפך זה כונתה למרבה האירוניה כ"התערבות פוליטית"...

בימינו, שהתקשורת מאד מפותחת, אנשים פונים בשאלותיהם גם לרבנים מחוץ למקומם, ובפרט אם יש להם קשר אישי אתם, כגון שהם גרו בעבר בעירם, או שלמדו אצלם (לדוגמא, יוצאי ישיבות, אע"פ שראשי הישיבות בדרך כלל אינם פוסקי הלכות, אולם הם בכל זאת נוקטים עמדות בנושאים הלכתיים ורעיוניים). הדואר, הטלפון, הפקס והאינטרנט מאפשרים לתלמיד להישאר קשור לרבו גם לאחר שאחד מהם שינה את מקומו. ומכיון שיש התולים פסקי הלכה בהשקפתו של הרב, אם השקפת המרא דאתרא אינה מוסכמת עליהם, הם מעדיפים להפנות את שאלותיהם לרב המקובל עליהם.

לכן קשה כיום להגדיר במדויק מיהו המרא דאתרא. אך בכל זאת גם בימינו הכלל הוא "עשה לך רב" עד כמה שאפשר. ובדרך כלל המרא דאתרא, אם הוא פוסק והוא גם מלמד תורה במקום, הקשר האישי אתו קרוב ומצוי יותר. אולם אין להתעלם מכמה תמורות שהתחוללו במעמד הרבנות.

התמסדות מעמד הרבנות בדורות האחרונים הטילה על הרבנות משימות שונות מבעבר. בעבר היה רב העיר אחראי בעיקר לשחיטה המקומית. נושאי כשרות אחרים היו שאלות פרטיות שהתעוררו בעיקר בבתים הפרטיים והגיעו לשולחנו של הרב. מזון מתועש כמעט ולא היה. בעקבות התפתחות תעשיית המזון והמסחר במזון מתועש הוטלה באופן טבעי האחראיות לכל ענפי הכשרות על הרבנות, אולם רק על זו שבתחומה נמצא המפעל. גם השחיטה כבר אינה מקומית אלא ארצית. האחראי על הכשרות הוא הרב המכשיר שאינו הרב המקומי בו נרכשה התוצרת. נמצא שנושא מרכזי זה בתפקיד הרב המקומי הופקע ממנו, אך הוטל עליו תפקיד חילופי לדאוג לכשרות של המפעל הנמצא בתחומו. מכיון שתעשיית המזון מורכבת מחומרים רבים, המתועשים אף הם, נוצרת התמחות של כל רב בתחום המוגדר עליו הוא אחראי. בדרך כלל הוא ממנה ת"ח שיתמחה בתחום המוגדר המוטל עליו והרב נושא רק באחריות על. הרבנים האחרים אינם מתמצאים באותו תחום מוגדר.

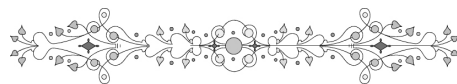
מערכת הגיטין וקביעת המעמד האישי הועברה לבתי הדין האזוריים שאינם קשורים בדרך כלל לרבנות המקומית. אמנם רישום הנישואין נשאר בידי הרבנות המקומית אולם הוטל על רב העיר שליטתו מחלקת נישואין מסועפת, הכוללת בדיקת יהדות, יחוסין ורווקות. הרב הקהילתי או השכונתי אינו עוסק בהכרח בתחום זה. רבני השכונות מתחלקים באחריותם לעירוב הכללי ולכל המקוואות בעיר. נותק הקשר האישי בין הרב לבין צרכי קהילתו. מאידך, הוטלו עליו עסקי ציבור אחרים כלליים יותר. העבודה הארגונית והייצוגית תובעת מהרב זמן רב ונותר לו רק זמן קצר יחסית לשיעורי תורה ולהוראת הלכה. גם אם הרב מסייע לקיומה של ישיבה בעירו בדרך כלל הוא אינו יכול להתמסר למתן שיעורים. במקביל, הציבור מצפה מהרב להדרכה תורנית צמודה יותר ולכן על הרב בימינו גם לדרוש בהזדמנויות רבות בנושאי אגדה והשקפה. בימים עברו הרבנים לא היו בהכרח דרשנים ("דרוש

ו"חידוש" של ר' עקיבא איגר הוא פלפול עמוק בהלכה. לא מצינו בשמו דברי דרוש באגדה. לעומתו, חתנו, החתם סופר היה גם דרשן גדול. תוך דור אחד השתנו כנראה צרכי הדור ועמם תפקידו של הרב. עם זאת החתם סופר שימש גם כראש ישיבה גדולה) הדרשנות עצמה אינה פגם חלילה, אדרבה, מבחינה זו יש כאן חזרה לתקופות המשנה והתלמוד בהן הדרשה תפסה מקום מרכזי מדי שבת בשבתו. אפילו ר' עקיבא שאמרו לו: 'עד מתי אתה דורש בדברי אגדה כלך לך אצל נגעים ואהלות' (סנהדרין לח ע"ב) היה דרשן גדול (אסתר רבה פר' א). אלא שהגיעו דברים עד כדי כך שהקריטריון למינוי רב כיום אינו בהכרח גדלות בתורה, אלא פעמים בעיקר כושר הבעה וארגון. בארצות מסוימות קיימת כבר זמן רב התופעה של חלוקת תפקידים: רב ייצוגי שליחו דיינים פוסקי הלכה. גם בארץ חודרת פה ושם תופעה זו. יתכן שזו עדיפה על פני רב ייצוגי בלבד ללא מערכת מקבילה של פסיקה כהלכה. (גם ר' חיים מבריסק לא פסק הלכה למעשה, אלא היה לו דין שפסק. אם כי אצלו הסיבה היתה הפוכה: מעודף למדנות הוא נמנע מלפסוק הלכה למעשה.)

אי לכך המושג "מרא דאתרא" בימינו אינו פשוט. לא ברור האם העיר הבוחרת לה רב ממנה אותו לפוסק, או למנהיג רוחני? או שמא רק לעמוד בראש משרד הרבנות שעיסוקו העיקרי הוא הופעות ייצוגיות, רישום נישואין ומתן תעודות הכשר?

### הרב הקהילתי

נראה לי שעתידה של הרבנות בישראל תלוי בעיקר בדרג הקהילתי. הקהילה הבנויה סביב ביכנ"ס אחד, או במסגרת ישוב קהילתי, היא הומוגנית יותר. הרב מתמנה בה בעיקר להרבצת תורה ולהדרכה תורנית וחברתית ולא למשימות אחרות. הקשר בין הרב לקהילתו הוא ישיר, רציף ואישי. אולם לשם כך יש לגבש את הקהילות ועליהן למנות רבנים ת"ח בעלי שיעור קומה. וב"ה יש מאגר גדול של כאלו. הבעיה היא שקהילה קטנה אינה יכולה להחזיק רב במשרה מלאה ורק אם יש לרב תפקיד נוסף (שאינו תובע את עיסוקו של הרב בשבתות ומועדים) שעיקר פרנסתו ממנו, הוא יוכל גם לשרת כרב הקהילה, או להשיג תקציב מתאים לכך. עצתי היא להקים ארגון קהילות כזה, שאחד מתנאי החברות בו הוא מינוי רב ת"ח ראוי (ניתן לקבוע קריטריונים אובייקטיביים לכך) כרב הקהילה. בכך נחזיר את עטרת הרבנות והקהילה לתפארתן.



## הישיבה במהלך הדורות

מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהן. היו במצרים – ישיבה עמהן... היו במדבר – ישיבה עמהם... אברהם אבינו – יצחק אבינו – יעקב אבינו – אאליעזר עבד אברהם – זקן ויושב בישיבה היה... (יומא כח ע"ב).

רבותינו לא יכלו לתאר אפשרות קיומה של יהדות ללא ישיבה. הישיבה היא מעיין החיים המשקה את מטע היהדות, אם המעיין ייבש חלילה – נקצץ גם האילן.

### א. תלמוד תורה

לימוד תורה בישראל אינו כלימוד כל חכמה אחרת. אין הוא אמצעי לרכישת ידיעות בלבד. הוא מטרה לכשעצמו. הוא היה הווה ויהיה ערך עליון בישראל. היהדות מכילה עומק לימודי ורעיוני עשירים המחייבים לימוד בלתי פוסק. לא תיתכן יהדות ללא לימוד. הלימוד הוא תוכן החיים וחוויתם. הלימוד הוא המאפיין את היהדות יותר מכל. הוא המדגיש את ההשתלמות המתמדת שלעולם אין לה סוף. מעולם לא הגיע אדם מישראל לשלמות בהכרת תורתו וידיעתה. אפילו החכם בישראל נשאר תמיד בגדר **תלמיד** חכם, זה הלומד מאחרים. וגם מי שטרוד בעיסוקי פרנסתו ואינו משמש בתפקיד רוחני כלשהו, חייב ללמוד ולדעת. לא רק דיין מקצועי חייב לעסוק בענייני נזיקין ונפשות, אלא כל ילד וכל הדיוט בישראל. כינויינו "עם הספר"<sup>1</sup> אינו מליצה שדופה, אלא אמת היסטורית ועובדתית, תרבות חיים ומשאת נפש עד עצם היום הזה. לפי תפיסת היהדות אין לעולם קיום ללא תורה. "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה". ולכן "תלמוד תורה כנגד כולם".

יתכן שמשום כך נקרא המוסד העתיק הזה, אולי עתיק היומין באנושות כולה, בשם **ישיבה**, לשון קביעות. עשיית התורה **קבע** וערך עליון, כאשר יתר צרכי החיים טפלים לה – לפחות במשך פרק אחד בחיי כל אדם מישראל – העמידה את התורה ואת לומדיה במרכז החיים האישיים והציבוריים, העלתה את הרמה הרוחנית של החברה היהודית ויצרה מתח גבוה בין האידיאל לבין יישומו בחיי המעשה.

### ב. תפקידיה של הישיבה

המשימה הראשונה של הישיבה היא ליצור מסגרת ללימוד תורה. מכיון שכל אדם בישראל חייב להקדיש כל יום חלק מזמנו ללמוד תורה, וכן עליו להקדיש חלק

1. בשם זה קראו המוסלמים לעם ישראל. ואעפ"כ יש בו ללמד על חשיבות הלימוד בעם ישראל.



מחייו לכך. יש להקים מסגרות מתאימות לכך. גיל הנעורים וימי הבחורות הם היפים ביותר לכך.

התורה אינה רק לימוד אינטלקטואלי; אף כי אין ספק שעיקרה הוא כזה. תורה היא גם כוח השפעה אמוציונאלי אדיר. הלומד תורה מתאים את אופיו, התנהגותו והשקפת עולמו בהתאם לתורה. עצם הלימוד משפיע לרוב באופן טבעי על הלומד. אולם יש צורך גם בתשומת לב למקצועות מיוחדים בתורה המטפחים את הנושא החינוכי. לימוד ספרי מוסר, אמונה ומחשבה בצורה שיטתית, הכרחי הוא לעיצוב אישיותו של בן תורה. בעלי המוסר הדגישו את העיסוק הרגשני בנושא זה, וכן החסידות את ספרותה וספרות הקבלה. מרן הרב קוק זצ"ל לימדנו שכשם שיש בקיאות וחרירות בהלכה, כך יש צורך בבקיאות ועיון בספרי אמונה ומידות ובשיטותיהם לדורותיהם. לדעתו בעיות רבות בדורנו נובעות מלימוד לקוי בנושאים אלו.<sup>2</sup>

לישיבה יש תפקיד חשוב גם בהשפעה על סביבתה. עצם קיומה של ישיבה במקום מקרין עליו אור. האור הבוקע עד השעות המאוחרות של הלילה מהישיבה, קולות הלימוד הנשמעים ממנה, מגורי ר"מיה ואברכיה, הימצאותם של תלמידיה והופעתם בסביבה, כל אלו משפיעים השפעה סגולית וישירה. באופן טבעי נוצרת מודעות גבוהה יותר לתורה, רצון ללמוד תורה וללמדה, שיפור האווירה הדתית, פנייה לישיבה בשאלות הלכה ובהדרכה תורנית וחברתית. פני הסביבה משתנים אט אט. ולא רק הסביבה הסמוכה ונראית לישיבה, אלא גם הרחוקה יותר. גם היא מושפעת בעקיפין מהישיבה על ידי ניצול הכוחות התורניים שבה למטרות לימודיות ואחרות, על ידי התקרבות ורצון לקבל השפעה.

הישיבה חייבת לדאוג לעתודה של תלמידי חכמים שיצאו ממנה. רבנים ופוסקים, למדנים וחוקרים, ר"מים ומורים, ואישים אחרים המקרינים באישיותם התורנית, שיש להם אחריות ציבורית, רצון ויכולת להשפיע לזולתם. כל אחד לפי כשרונותיו, נטייתו, כושר התמדתו וריכוזו. הישיבה צריכה לאפשר לכל אחד מאלו את התנאים הפיזיים והאקלים הרוחני שיאפשרו התפתחות רוחנית נאותה.

למועמדים לרבנות יש לייעד מסלול לימודי הולם, הדרכה בלימוד פוסקים, כלים להנהגה ציבורית ולטיפול אינדיבידואלי. למועמדים להוראה יש לאפשר להתפתח בכיוון הפדגוגי והחינוכי, על ידי אמצעים מתקדמים ויעילים.

2. אמנם היו שהתנגדו ללימוד מסודר של ספרות המוסר כי חששו שהדבר יפגע בלימוד התלמוד מה גם שלימוד תלמוד הלכה למעשה הוא ספר המוסר הטוב ביותר, ר' אמונה ובטחון לחזו"א. אולם דרך זו ראויה ליחידים. הרוב זקוק למנת מוסר קבועה ומסודרת. ר' נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין.

### ג. גלגוליה של הישיבה

המוסדות הישיבתיים המוכרים לנו יותר הם בתי המדרש העתיקים מתקופת סוף ימי בית שני ואחרי חורבנו. בית שמאי ובית הלל, כרם ביבנה, טבריה, סורא, נהרדעא ופומבדיתא ודומיהם. הישיבות היו כתובות מרכזית לכל שאלה הלכתית ורעיונית שעלתה על הפרק. הן שימשו כבתי דין ובתי מדרש כאחד. הרב ותלמידיו ישבו ועסקו בתורה וגם הורו הלכה למעשה. כך שימש התלמיד את הרב והתמחה גם ביישום ההלכה למעשה. בעיקר יש לציין את ישיבות בבל, ששימשו במשך מאות שנים מרכז להוראה לכל תפוצות ישראל ונידחיו, אפילו באירופה ובצפון אפריקה. עם שקיעת שמשן של הישיבות הגדולות בבבל, החלו להאיר הכוכבים. לא עוד ישיבות מרכזיות לכלל ישראל אלא ישיבות קהילתיות מקומיות הצמודות בדרך כלל לחכם ידוע. האחריות ההדדית: של החכם ללמד תלמידים, ושל התלמידים ללמוד תורה – גרמה לכך שבכל קהילה שבה נמצא רב בעל שיעור קומה הוא היה גם תופס ישיבה, אליה נהרו תלמידים גם מערים אחרות; ולפי רוב חכמתו ופרסומו של הרב כך רבו תלמידיו וגדלו המרחקים מהם הגיעו. כל מינוי של רב באירופה למשל, היה כולל גם תנאי להחזיק מספר מסוים של בחורים בישיבה, כשהוצאות כלכלתם היו על תושבי העיר, בעיקר על ידי תורנות ביניהם באירוח בחורי הישיבה לארוחותיהם.

### ד. עטרה ליושנה

ישיבת וולוז'ין – שהוקמה על ידי ר' חיים, תלמידו של הגאון מוילנא, לפני כ-200 שנה – החזירה במידה מסוימת את העטרה ליושנה. לא היתה זו ישיבה קהילתית הקשורה באיש ידוע. מטרת הקמתה היתה לרכז את מיטב התלמידים ולשמש מרכז תורה לכל קהילות ישראל. עול החזקתה לא הוטל רק על אנשי הקהילה אלא על כל הקהילות, וביניהן מרוחקות ביותר. מאות תלמידיה באו מכל קצוות תבל, והיא היתה מוסד קבוע ובלתי תלוי באישיות מסוימת. אדרבה, מינוי ראש ישיבה בה היה אירוע כלל ישראלי, שבו היו מעורבים כל גדולי התורה שבדור, והם שהכריעו בשאלת המינוי.

ראויה ישיבה זו להיקרא "אם הישיבות" בעת החדשה, משום שמכוחה וכוח כוחה, וכדמותה ותבניתה – הוקמו רוב הישיבות בעידן החדש. רוב הישיבות הקיימות כיום בעולם היהודי הן מוסדות עצמאיים ובלתי תלויים במקום. אדרבה, הן נושאות את שמותיהן של הקהילות בהן נוסדו בגלגולן הקודם, למרות היותן במקום אחר. ישיבת "חברון" בירושלים קרויה על שם העיר חברון, שבה היתה עד שנת תרפ"ט. ושם נקראה בשם "סלובודקה", על שם גלגולה הקודם. וכמותה פוניבז', מיר, סלונים וכו'.

נוצר אפוא מצב חדש – לא הישיבה תלויה בקהילה, אלא הקהילה תלויה בישיבה. קהילות ישראל שחרבו בשואה הונצחו מחדש בארצנו בזכות ישיבותיהן. במקביל נוצרה בארץ מגמה של ישיבה המקימה קהילה. הגרעין הראשון הוא של תלמידי ישיבה וסביבו מתפתחת קהילה אשר גדלה ומתפתחת גם מכוח עצמה. במקביל הוקמו ישיבות בעיירות ובערים שתיגברו את הציבוריות הדתית במקום. המשותף לכל אלו הוא תהליך של ישיבה המקיימת קהילה לעומת קהילה המקיימת ישיבה. אם כי בדרך כלל התהליך הוא הדידי, כי ללא עורף ציבורי אין לישיבה זכות קיום במקום. (על תהליך דומה בישיבות ההסדר, שהיה משולב עם מצות ישוב הארץ, בעיקר אחרי מלחמת ששת הימים, נעמוד בהמשך).

### ה. מסגרת חינוכית

תהליך זה, של החזרת הישיבה למעמד עצמאי ציבורי ועל-מקומי, החל בהשפעת הגאון מוילנא ותלמידיו, שרצו להעמיד את התורה במרכז החיים ולהעלות את קרנה וקרן לומדיה. יתכן שהיתה בכך תגובה מעשית לחשש מפני החסידות, שמא זו תעמיד במרכז החיים היהודיים את התפילה והצדיקים במקום התורה ותלמידי החכמים. המציאות כיום היא שאין לך זרם חסידי שאינו תופס ישיבה, שבה מתחנכת כל עתודתו הצעירה. החשש מהחסידות לא התאמת (בין היתר בזכות ההתנגדות לה, עי' אדר היקר עמ' כה-כו).

התהליך האמור הוא על ידי המשבר הרוחני העובר על עמנו בדורות האחרונים. הרחוב היהודי נפרץ, ורוחות עזות מבחוץ החלו מנשבות בו. החל תהליך של חילון. השכלה כללית והשתלבות בחיי הכלכלה והחברה העולמיים, שהן כשלעצמן אינן פסולות בעצם, אולם כרוכות בהן גם תופעות של אוירה חילונית, שינו את אורחות החיים היהודיים והפכו את סולם הערכים. התורה הושפלה מראש הסולם לתחתיתו. אמהות בישראל לא חלמו עוד על בנים הגדלים בתורה אלא על בנים העולים בקריירה מדעית ופיננסית. גם הבית היהודי אינו מבוצר כשהיה. פרצות רבות נבעו בחומותיו. וככל שהטכניקה השתכללה, כן נפרצו חומות הבית יותר. היום מפולשים בתינו לכלי התקשורת: טלפון, עיתון, רדיו, טלוויזיה, אינטרנט וכו' ולהשפעתם המהממת.

הישיבה מהווה כיום תריס בלעדי המגן על נשמותיהם הרכות של צעירינו, שאינם מוגנים עדיין די הצורך, כדי לעמוד חשופים מול העוצמות החיצוניות המקרינות עליהם מכל עבר. כשם שצמח זקוק בתחילת גידולו לחממה, כן גם נער צעיר. וכשם שאי אפשר לאלץ צמח עדין להתמודד עם גלי הקור העזים בחורף, כך טעות לחשוב שאפשר לחנך צעיר בישראל על ידי חשיפה מוקדמת מדי להשפעות חיצוניות. תלמיד הישיבה כיום מנותק לרוב מקהילתו; כי זו בעצם אינה קיימת עוד. פור התפוררה הקהילה בישראל, ופירוורים בודדים שנפשם חשקה בתורה אינם מוצאים

את מקומם במסגרת הקיימת. הם חייבים למצוא מסגרת חינוכית וחברתית שעמה יוכלו להזדהות ובה ימצאו מקום לכף רגלם, להתנהגותם המיוחדת ולשאיפתם לגדול בתורה. בעבר לא ראתה הישיבה מחובתה לחנך את תלמידיה. החינוך נעשה על ידי הבית והרחוב היהודיים, שהיו שלמים ביהדותם. הישיבה דאגה רק למתן אפשרות לבחור ללמוד ותו לא. אולם הגיעו ימים אחרים. הישיבה היתה צריכה לפרוש את חסותה המלאה על הבחור, על כל שעותיו וכל שנותיו במשך לימודו. היה צורך למנוע חדירת תלמידים שאינם מהוגנים, כדי שלא ישפיעו לרעה על חבריהם. היה צורך לחנך את תלמידי הישיבה להתגונן נגד ההשפעה מבחוץ. כל אלו מחייבים מסגרת, פיקוח, השגחה, שיחות הכוונה והדרכה. ואכן, זהו אופיין של כל הישיבות בעולם בעת החדשה. השיטה נלקחה אמנם משיבות המוסר בליטא, מיסודם של תלמידי ר' ישראל סלנטר, אך התוכן אינו זהה בהכרח לאותו תוכן שאפיין את לימוד המוסר באותן ישיבות. הוא נושא כיום יותר אופי השקפתי מאשר מוסרי.

### ו. התלמוד, המעשה והפער ביניהם

בדבר עקרוני אחד אין הישיבה כיום דומה לישיבות בבל: בדרך כלל אין הישיבה משמשת כיום מרכז לפסיקה והוראה לעולם היהודי. אין פונים לישיבה בשאלות הלכתיות ואין מקבלים ממנה תשובות. ישיבת וולוז'ין, אם הישיבות עדיין שמרה על ייעודה הקדום לשמש תל-תלפיות להוראה. היא הכשירה רבים מגדולי הרבנים והפוסקים בדורותיה. אל ראשי הישיבה מר' חיים מוואלז'ין ועד הנצי"ב פנו בשאלות וגם קיבלו מהם תשובות. אך היא לא הגיעה למרכזיותן של ישיבות בבל ולא שימשה כמרכז הוראה ופסיקה בלעדי.

אולם ממשיכה שינו את הכיוון. מימי ר' חיים מבריסק גבר הפער שבין הלימוד לבין הפסיקה, עד כדי כך שר' חיים, ששימש כרב בבריסק, לא ענה על שאלות מעשיות. הוא רק הרביץ תורה לתלמידיו והנהיג את חיי הציבור. שיטת הלימוד הבריסקאית, שהיא כיום שיטת הלימוד העיקרית ברוב הישיבות בעולם, מדגישה את הבנת הגמרא ומפרשיה, אולם בלי להתייחס אל פסק ההלכה למעשה. הרמב"ם נלמד בשיטה זו רק כדי להעמיק באמצעותו את הבנת הסוגיא, ולא כדי לפסוק על פיו את ההלכה. (מן הראוי להעיר שבדורו של ר' חיים פיתחו גאונים אחרים שיטה לימודית דומה, ר' אברהם מסוכצ'וב ור' יוסף ענגיל בקרקא, ואף על פי כן היו נחשבים גם לגדולי הפוסקים והמשיבים. אולם ישיבות ליטא כנראה לא הכירו והשפעת ר' חיים על הישיבות גברה).

גם היום, כל הרבנים, הדיינים ומורי ההוראה יוצאים בעיקר מהישיבות; אולם לרוב אין הישיבה מכוונת, לא מעודדת, ואפילו לא מסייעת, בתכנית לימודיה לתלמידיה לשמש בתפקיד כלשהו. מטרתה היא הלימוד כשלעצמו (אם כי ב"כוללים" נפוץ יותר הלימוד למעשה).

יתכן שהתופעה היא תוצאה הכרחית של התהליך שבו הופרדה הישיבה מהקהילה והפכה להיות מוסד עצמאי שאינו תלוי ברב העיר. הרב אינו ראש הישיבה וראש הישיבה אינו הרב; זה עניינו לימוד תיאורטי בלבד וזה עניינו לימוד מעשי, ואין ביניהם כמעט קשר. הלימוד התיאורטי מהנה, מעניין ומושך יותר, ומטרתה העיקרית של הישיבה היא אהבת תורה ולא העמדת פוסקים לעם ישראל. התלמיד בישיבה כרוך אחרי רבו ומזדהה עמו ועם דרך לימודו, וכך נוצר ניכור מסוים בין עולם הישיבה לבין עולם הרבנות, וחבל.

אולם יש הסבר נוסף לתופעה. בחיי המעשה של רוב החברות היהודיות, שוררת אווירה הרחוקה מתורה. מעורבות בחיי המעשה מחייבת גמישות מסוימת, והשלמה, לפחות בשתיקה, עם תופעות שליליות שאין התורה מצדיקה אותן לכתחילה. במקרים רבים, הצורך בהתאפקות והבלגה מתפרש בטעות כהסכמה עם תופעות אלו, עד שהיא מקבלת בעיני רבים תדמית מוטעית של לגיטימציה לכתחילה, כביכול. הרבנות נאלצת פעמים רבות, מתוך אחריות ציבורית כבדת משקל, לשקול את צעדיה בזהירות, לשמור על קשר עם הקהילה, ולהורות הלכה לפי מצבים של דיעבד ושעת הדחק.

לעומת זאת, הישיבה חייבת לחנך חינוך **אידיאליסטי**, השואף לשלמות. תורה אינה רק אוסף ידיעות אינטלקטואליות. "האומר 'אין לי אלא תורה' – אפילו תורה אין לו" (יבמות קט) ו"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" (הלימוד הוא העיקר, עפ"י קידושין מ ע"א). לימוד התורה האמיתי מחייב עקביות בקיומה והזדהות מלאה עם כל פרטיה ודקדוקיה. הישיבה מחנכת ליהדות של **לכתחילה** ולא ליהדות של דיעבד, ובזה כוחה. הפער בין העולם החיצוני לבין הישיבה הוא בלתי נמנע בתנאים הקיימים כיום.

פער זה יכול לשמש כמנוף חיובי ביסודו. חברה בריאה מורכבת גם מאנשי מעשה המעורים בכל תחומי החיים וגם מכוחות המדרבנים והמתסיסים והחותרים לשלמות, המבקרים את המציאות הריאלית ושואפים לתקנה. אמנם מתח זה – שבין השאיפה לאידיאל מושלם לבין המציאות הריאלית – אינו צריך להביא בהכרח למתיחות, לחיכוך והתנכרות בין חלקי החברה השונים; אך הרמוניה מחייבת רקע משותף והסכמה עקרונית משותפת. ואילו הפער הקיים כיום בין הקצוות השונים בעם ישראל הוא עמוק מדי, לצערנו, עד שרק יחידי סגולה, בעלי נשמות "אלסטיות" גדולות, מסוגלים לגשר עליו. גם החברה הדתית מושפעת מהאווירה הכללית ו"משיכת החבל" בין חלקיה עלול לגרום למתיחות לא רצויה.

התוצאה ההכרחית היא שתלמיד הישיבה אינו מעוניין להינתק מעולמו הרוחני ולרדת לחיי המעשה, המחייבים התמודדות עם מציאות הרחוקה מתורה, ובמקרים רבים אף מנוגדת לה. הפער גדול מדי. תלמיד צעיר צריך להתגונן לעתים רבות מול מתקפות וביקורות, גם אם הן לא נעשות בצורה ישירה. בישיבה הוא מוגן מהן.

החברה וההנהגה בישיבה סוככים עליו. מאידך, לא כל צעיר מוכן נפשית להעקר מסביבתו החברתית והתרבותית הרגילה ולהיכנס לעולמה של תורה ולו לזמן מוגבל. בעיקר מורגש המתח בישיבה התיכונית. תלמידים לא מעטים נקרעים בין העולם התורני השלם המוצג ע"י הישיבה לבין המציאות הפושרת והרדודה של עולמו התרבותי והחברתי. יש וההורים דורשים מהישיבה להנמיך את דרישותיה החינוכיות מבלי לשאת באחריות לתוצאות, הן של ה"ישיבה" כמקום תורה רציני, והן של הבן-התלמיד שכניעה לרמתו עלולה לדרדר אותו יותר. הפתרון נעוץ בשיטות פדגוגיות מתאימות ובמחנכים יצירתיים המסוגלים לתקשר טוב יותר עם הנוער, ואולי אף עם הוריהם. אך אלו מעטים הם. (במידה ידועה גם בישיבת ההסדר קיימת בעיה דומה).

למרות כל אלו יש השפעה של הישיבה על סביבתה. הדבר מתבטא בפירות החינוכיים. הישיבה רואה מתפקידה להוציא מתוכה תלמידים שגם בהפסיקם את לימודם הסדיר בישיבה, עדיין יישארו בני תורה בכל אשר יפנו, בהתיישבות ובמדע, בחרושת ובמסחר, ובעיקר בחיי הקהילה. בוגר הישיבה מחפש לו באופן טבעי מניין לתפילה, שיעור ללימוד תורה, בית-ספר תורני לילדיו. בהעדרם של אלו הוא דואג, בעצמו ובעזרת אחרים להקמתם ופיתוחם. כך נוצרת סביבה אוהדת יותר לישיבה ונוצר גשר בין הישיבה לסביבתה.

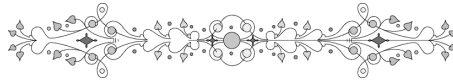
#### ז. הישיבה והחברה הדתית

נקודה אחרונה זו, מפגישה אותנו עם תפקיד נוסף שיש לישיבה, בתוך הציבור שממנו צמחה ובו היא פועלת. אחריות כפולה ומכופלת מוטלת על בני התורה בציבור הציוני דתי. ציבור גדול וחשוב זה מכורסם משני כיוונים. מהכיוון החילוני ומהכיוון החרדי. ההשפעה החילונית גורפת בני נוער רבים וסוחפת אותם החוצה. היא גם מצליחה לסמא חלק מעיניהם שלא יראו את אור התורה, חשיבותו וערכו לחינוך הפרט ולעיצוב הכלל. ההשפעה החרדית גורמת לגמד את ערכו של הציבור הציוני-דתי בעיני עצמו, ולשופף את דימויו העצמי. הוא עלול לאבד את בטחונו בצדקת דרכו. ביקורתה על אורח חיים פשרני, שהוא לצערנו נחלת רבים, אמנם מוצדקת. אולם הרעיון הציוני-דתי עצמו אינו פשרנות ובינוניות. הוא שואף ביסודו לתורה **בשלמותה**, כשזו כוללת בתוכה גם ישוב הארץ וגם דרך ארץ. הביקורת על היישום מתפשטת גם על צדקת הרעיון עצמו וזה עלול לאבד את ערכו. כמו כן אין הביקורת מתחשבת בתנאים הסביבתיים שבם מצויה בדרך כלל החברה הציונית-דתית. נתוני הפתיחה שונים.

על בני התורה בציבור זה מוטלת אחריות כבדה: לחזק ברכים כושלות הנסחפות בזרם ולהעלות את הרמה התורנית, לחזק את ההשקפה הדתית-ציונית המעוגנת במקורות התורניים שלנו. יש להעמיק את ההכרה בגדולי התורה שהנהיגו את

התנועה בראשית דרכה ובהמשך מהלכה, ולהראות לתלמידים שרעיונותיה של התנועה מעוגנים בדברי חז"ל ומפרשיהם המוסמכים שבכל הדורות. להפנים שתורתנו תורה תמימה היא, ועל ידי כך להביא את הציבור הציוני-דתי לזקוף את קומתו להכיר את ערך עצמו, ולהעלותו על דרך התורה לאהבתה, ללימודה ולקיומה. הציבור הציוני-דתי זקוק להשפעה תורנית ברמה מוגברת. רעיונו גדול, משימותיו רבות. אולם כוחותיו התורניים עדיין מעטים, יחסית לכמותו, איכותו, והיקף פעילותו הרחב והמגוון. האחריות מוטלת על כל צעיר המסוגל ויכול ללמוד תורה שיצטרף ללומדים. תופשי התורה חייבים לשאוף לגדולות. לגדול בתורה ולתפוש מנהיגות. על הישיבה לטפח שכבת מנהיגות תורנית גדולה בכמותה ובאיכותה שתראה את עצמה כחלק אורגני של הציבור שממנו צמחה ותחוש אחריות לעתידו, לקיומו ולהתפתחותו הרוחנית.

כחצים ביד גבור כן בני הנעורים  
אשרי הגבר אשר מילא אשפתו מהם...



## עולם התורה הציוני-דתי\*

### א. הישיבות בציבור הציוני – דתי

הישיבה היתה התשתית לקיומו של כל ציבור יהודי באשר הוא שם. קהילות ישראל שלא הקימו ישיבות הידלדלו והידרדרו. כששונאי ישראל רצו לעקור שם ישראל התנכלו ראשית כל לישיבות. כל זרם בישראל יסד ישיבות בהן למדו לפי שיטתו ומסורתו. תנועה ללא ישיבות סופה ניוון ודעיכה.

תנועת המזרחי נוסדה על ידי גדולי תורה, ונתמכה על ידיהם בראשית דרכה. בגלל התמסרות לבניין הארץ ויישובה – מפעל שקידש שם שמים ברבים – הוזנח הצורך, בתחילת הדרך, בהקמת ישיבות שתדאגנה לעתודה תורנית בכמות ואיכות ראויות לשמן לתנועת הציונות הדתית. התנועה סמכה על עולם הישיבות הרגיל, שהוא ימשיך להוציא מתוכו תלמידי חכמים, שיגיעו גם לציבור הציוני-דתי, ירביצו בו תורה וינהיגוהו. אמנם בתחילת הדרך הנחה זו הצדיקה את עצמה. רוב רבני הארץ היו מזוהים עם המזרחי, והוא גם דאג לתמיכתם הכלכלית. אולם בהמשך התברר שהיתה זו טעות טרגית. הציבור הידלדל מתלמידי חכמים. נוצר נתק בין הציבור הציוני-דתי, ובפרט הנוער שבו, שלא התחנך בישיבות, לבין הישיבות הגדולות. נוצר גם תהליך מקביל, על רקע הנתק האמור. הישיבות מהסגנון הישן לא ראו מתפקידן לחנך את תלמידיהן ולכוונם לשאת בעול ובאחריות עם העוסקים בבניין הארץ ויישובה. חלוקת התפקידים יצרה ניכור ועימות, גם פה וגם שם.

גם כשהחלה ההתעוררות והוקמו ישיבות ציו"ד, מספר הדיינים, הרבנים והר"מים שישיבות אלו יכלו אז להעמיד לציבורנו הגדול בהתיישבות, בקהילות השונות ובישיבותינו השונות – היה בבחינת קומץ שלא השביע את הארי. הישיבות הגבוהות המעטות שהחלו להתבסס לא יכלו לספק את כל צרכיהן של הישיבות התיכוניות והקהילות החדשות שהתרחבו במהירות רבה יותר. לעתים גם נשמעה קובלנה על כך שתלמידי חכמים שלא הזדהו עם דרכנו, מילאו תפקידים תורניים במחננו, ונוצרו מתחים לא רצויים בינם לבין תלמידיהם.

אבל אשמים אנחנו. היה עלינו לדאוג לעתודה רוחנית באיכות ובכמות מספיקות לכל צרכי ציבורנו. אמנם החמצנו את השעה, אך לא איחרנו את המועד. אט אט חדרה ההכרה בנחיצותו החיונית של עולם תורה גדול ובעל משקל סגולי רב משלנו, שיש להשקיע בו את מיטב משאבינו האנושיים, הכלכליים והארגוניים וב"ה התחולל שינוי גדול לטובה. הקומץ הפך להיות יד גדולה (עם זאת הארי נשאר עדיין במידה רבה רעב, כיון שהצרכים התרבו בקצב מהיר יותר משניתן לספק להם מענה).

\* עי' במאמר 'הציונות הדתית וההלכה'.



### ב. הישיבה התיכונית

הישיבה התיכונית מהווה חידוש במהלך החינוך הישיבתי בדורותינו. עד הקמתה של הישיבה התיכונית היו רק שתי צורות לחינוך הדתי, חינוך ישיבתי מובהק, כמקובל מדור דור, מכאן, ובית-ספר המקנה השכלה, כמקובל באירופה, מכאן. לימוד התורה בבית-ספר זה, אפילו אם היה דתי – היה "מקצוע" ככל המקצועות, דחוס בין שיעור של מתמטיקה לבין שיעור אנגלית, באמצע היום או בסופו. לימוד כזה, באווירה הגימנזיסטית הכללית, לא יכול היה להניב פירות חינוכיים מעולים. לא נוצרה אהבה או הזדהות בין לומדי התורה לבין יישומה בחיי המעשה. המסגרת, שהיתה בבחינת "מיטת סדום", לא אפשרה זאת. המורה לגמרא לא היה בהכרח המחנך, וגם כשהיה – קשה היה לו לחנך.

הנוער ברובו לא נמשך לשייבות במתכונתן הישנה. הוא העדיף את התכלית התועלתית – ההשכלה שהבטיח לו בית הספר הרגיל. אלא שהמסבר לא איחר לבוא. חינוך דתי קלוש עיצב בהכרח תלמיד תלוש שלא יכול היה לעצב את עצמו כאישיות דתית מגובשת שתוכל לעמוד במבחן התקופה. המענה לכך הוא הישיבה התיכונית. הישיבה התיכונית אמנם אינה ישיבה במשמעות הקלאסית שלה, לימוד התורה אינו תופס את כל היום, אך אותן שעות המוקדשות ללימוד תורה הן שעות הבוקר הפוריות והאווירה החינוכית שואפת להיות תורנית במידת האפשר.

הנוער הוא שיזם והעלה את הרעיון של ישיבה ארץ ישראלית ברוחו. בהמשך נוצר השילוב של תורה ומדע. משמעות הדבר היא, שהישיבה התיכונית לא באה להכניס השכלה כללית לשייבות; להיפך, היא באה להפוך את בית הספר התיכון לשייבה. הנוער בעל ההכרה העצמית החל נוהר אל היצירה החדשה, שהפכה עד מהרה להיות גולת הכותרת של החינוך הדתי. העלייה החדשה מארצות המזרח, שהיתה רובה ככולה דתית ומסורתית לא עמדה בתחילת תקופת התערותה בארץ על חומרת הבעיה החינוכית השוררת בארץ, לא הזדרזה לנהור אל הישיבה התיכונית. יצוין גם שהממסד החינוכי-הדתי דאז לא טרח להעמיד אוכלוסיה זו על החינוגות של החינוך הישיבתי. גופים ממשלתיים, פוליטיים והתיישבותיים דתיים השקיעו את כל המשאבים בהקמת בתי ספר מקיפים בלבד ודחקו את הישיבה התיכונית לקרן זוית. התוצאות לא אחרו לבוא – דור שני של העלייה החדשה הפנה לתורה עורף, והתוצאה ניכרה בחינוך ילדיו: הרישום לחינוך הדתי החל לסגת. אולם לאחר זמן ניכרה ההתאוששות. החלה גם קנאת סופרים בין בתי"ס התיכוניים לבין הישיבות התיכוניות וזו העלתה את הרמה התורנית-חינוכית של בתי"ס. הדינאמיקה ממשיכה ולאחרונה החלו לקום ישיבות לצעירים המקדישות את רוב זמנן ללימוד תורה ורק חלק קטן מזמנן ללימודים כלליים (במידה מסוימת זו החזרת עטרה ליושנה לשייבה התיכונית בתחילת דרכה).

השילוב שבין לימוד הקודש ולימודי החול הוא עדין. לימוד תורה באוירה ישיבתית ערכית ואידיאליסטית, עומד בסתירה מסוימת ללימודים כלליים הנלמדים בדרך כלל באוירה תכליתית והישגית. ואכן, הישיבה התיכונית מהלכת על חבל דק ונאלצת להתמודד, לא בקלות, על שמירת איזון נאות בין שני הקצוות. אולם כל עוד העומדים בראש המוסד, הצוות החינוכי המוביל, הסלקציה הטבעית ושמירת האוירה עונים על קריטריונים ישיבתיים מובהקים, זכאי המוסד להיקרא בשם "ישיבה". תחרות לא בריאה בין מוסדות החינוך סביב השגיות בלימודים הכללים לא היטיבה תמיד עם העמקת התוכן התורני. והאיזון העדין הופר. במקביל קמו ישיבות תיכוניות שהעמידו במוצהר את לימוד התורה בראש וצמצמו לשם כך את הלימודים הכלליים. פירותיהן החינוכיים ניכרים בעליל. אולם הדבר לא השפיע דיו על רוב הישיבות התיכוניות הקולטות נוער מסביבה תחרותית והישגית. חיפוש הדרך נמשך והוא בודאי יניב גם תוצאות חיוביות. אולם, השם "ישיבה" מחייב שמירה מתמדת על טהרו והקפדה בלתי פוסקת על הימנעות מסטיות ומנטייה להעדיף את הצד התיכוני על הצד הישיבתי. כאמור, ישיבה היא **קביעות** של לימוד תורה, רק מקום שבו התורה קבע והשכלה ארעי, לפחות מבחינה חינוכית, ייקרא: ישיבה.

### ג. ישיבות ההסדר

פירותיהם החינוכיים של הישיבות התיכוניות חיפשו המשך. חלק מהם שאפו ללמוד תורה לשמה לפחות שנה-שנתיים לפני השרות הצבאי. חלק אחר רצה להתעלות בתורה. האפשרות היחידה היתה לימוד בישיבות הגדולות מהסגנון הישן, בעיקר באלו שהיו סובלניות יותר לדוברי עברית וללובשי ביגוד ארץ-ישראלי. היו ישיבות שאף נבנו מנוער אידיאליסטי שבא ללמוד אצלן תורה. אלא שהנוער לא שבע נחת משילוב זה, שבו לא ניתן ביטוי לסגנון חייו ולתפיסתו הציונית דתית. הנוער תסס והכשיר את הקרקע להקמת ישיבות גדולות המותאמות מראש לציבור הציוני. כך החלה לפרוח מחדש ישיבת מרכז הרב והוקמו כרם ביבנה וישיבת הדרום. ישיבות ההסדר הן היצירה החדשה של החינוך הישיבתי. ישיבות אלו באו לענות על בעיה מציקה וכאובה, והיא בעיית שירותם של תלמידי הישיבות בצה"ל. מצד אחד השירות בצה"ל הוא מצוה מהתורה. אלא שמאידיך הסכנה המרחפת על עם ישראל אינה רק סכנה **פיזית**, היא גם סכנה **רוחנית**. המציאות הטראגית היא שיום ושעה נופלים בחזית הטמיעה וההתבוללות צעירים יהודים רבים, ואין מציל. בשואה רוחנית זו איבד עם ישראל בדורות האחרונים מספר העולה בממדיו על ששת המיליונים שהוכחדו על ידי הנאצים; והשמד עדיין נמשך ואפילו מתעצם! קהילות מידלדלות. בתי כנסת נסגרים, הסחף עצום. מדינת ישראל חייבת להקרין אור שיאיר גם את דרכם של יהודי הגולה וילהט את נשמותיהם מול סופות הקפאון ההודפות אותם אל ים הקרח הנורא. לצערנו, גם בישראל יש סכנת התבוללות, אם

כי בהיקף נמוך יחסית. אולם בעיקר גדולה השפעתה של התרבות החילונית על הנוער הדתי. השפעה זו פוגעת בסופו של דבר גם בחוסן הלאומי. בלי הכרה בצדקת קיומנו כעם וכמדינה יהודית בארץ ישראל אין לנו סיכוי להישרד במאבק הקיומי הקשה שעלול להימשך דורות לא מעטים. לימוד התורה הוא חלק אינטגרלי של הביטחון. כשם ששמירת מוראל, רכישת השכלה, סיפוק צרכי בידור, מזון ותחמושת – הינם חלק של המערך הצבאי, על אחת כמה וכמה היתה צריכה להיות כך גם התורה.

אילו זכינו, היו בחורי הישיבות לובשים מדים, ובפקודת הצבא היו יושבים ולומדים תורה (כשבשעת מלחמה ממש היו המתאימים לכך יוצאים לחזית; והאחרים, המסוגלים להתמיד גם בשעות אלו, או מי שאינם כשירים למלחמה, שומרים על גחלת התורה והתפילה). משלא זכינו, נוצר קרע בנפשם של צעירינו. מצות השירות הצבאי מחייבת את התגייסותם, ומצד שני, חובת ההתעצמות הרוחנית – שהיא נחלת מעטים יחסית, שעליהם רובצת כל האחריות להמשך השושלת של לימוד התורה לדורת הבאים – לוחצת על שקידה בתורה. ההצעה להתגייס לצה"ל לשירות ממושך ולחזור אח"כ לישיבה – אינה מעשית. לימוד התורה, בפרט זה הערכי והאידיאליסטי, מחייב התמסרות, רציפות וניצול כל רגע; ובפרט בשנות הנעורים. בודדים בלבד הגיעו לישיבות אחרי שירותם בצה"ל, וקשה היה להם לגדול בתורה. לרוב, הם איחרו את המועד.

ישיבת ההסדר מהווה פתרון מסוים לבעיה. היא מאפשרת לימוד תורה יחד עם שירות צבאי בחיל קרבי. הטיפוס החדש של לוחם ובן ישיבה – ההולך וגדל בישיבות ההסדר – מהווה הרמוניה מופלאה בין שני דברים הנראים נוגדים זה לזה: **הספרא** ו**הסייפא**<sup>1</sup>. לישיבת ההסדר נועדה שליחות מיוחדת בשירות הצבאי. השילוב של צבא וישיבה יוצר טיפוס מקורי ומאפשר השפעה מיוחדת.

השירות הצבאי הוא **חלק** מהלימוד הישיבתי. הוא **מצוה** שהזמן גרמה. לכן גם בזמן השירות הצבאי נשארת המסגרת התורנית, והאווירה הישיבתית נשמרת במידה רבה. אמנם הצבא אינו ישיבה, אווירתו שונה ולעתים אף מנוגדת. אולם מי שרואה בצבא המשך ישיר של הלימוד הישיבתי מתמודד עם התופעה ונשאר בן תורה גם במסגרת זו ומתייחס אל האימונים והפעילות כאל **מצוה דתית** שצריך לקיימה בהידור ובשלמות ושהכרח מחייב זאת.

תרומתם המוראלית של בחורי ישיבה אלו ניכרת בצבא. האימונים והפעילות המבצעית היא מצוה עבורם. המוטיבציה גבוהה, והדבר ניכר בעיקר בשעות משבר. בתנאי לחץ קשים, כשחייל רגיל רוטן ומתלונן, מסוגל בן הישיבה לשמור יותר על

1. ראה ע"ז יז ע"ב שספרא וסייפא מנוגדים זה לזה.

שלוות נפש וקור רוח, ולקבל את ייסוריו באהבה, מתוך הכרה שחובת הביטחון היא מצוה חשובה המצדיקה מאמץ של גוף ונפש גם יחד. התוצאה היא: מוטיבציה ומוראל גבוהים. זאת ועוד, היכרותם של חיילים רבים, שעבורם המידע היחיד על האדם הדתי היה מעוות, מנוכר ושנוא, עם חייל דתי בעל הכרה דתית ולאומית שינתה את תדמיתו בעיניהם. פלוגות ההסדר גורמות לקידוש השם ברבים. הם גורם ממתן באוירת הקיטוב המסוכנת שאנו נתונים בה כיום בישראל. אילו היו בני נוער רבים יותר משרתים במסלול זה היו פני החברה הישראלית שונים לגמרי.

אולם מן ההכרח להוסיף ולומר, אמנם תלמידי חכמים גדולים יכולים לצאת גם משיבות הסדר. יש כבר פרי הילולים, של רבנים ודיינים, ר"מים וראשי ישיבות, שגדלו בישיבות ההסדר. אך גדולי תורה ברמה של פוסקי הדור, ענקי רוח, גאונים הבקיאים בכל מכמני התורה – יוכלו לצמוח רק מתוך שקידה עצומה של עשרות שנים. לאלו יש צורך בהסדר מיוחד, שיצמצם, ובמקרים מסוימים אף יוותר לגמרי, על השירות הצבאי. בלעדיהם לא יהיה קיום גם לישיבות ההסדר.

#### ד. חינוך הבנות

את המפנה ביחסן של הבנות ללימוד תורה בדורות האחרונים חידש אמנם החפץ חיים. אך את המהפכה הגדולה, של מדרשות לבנות בוגרות, הלומדות תורה לשמה, חוללה הציונות הדתית. בעקבות הבנים נוצרה מסגרת מקבילה של חינוך תורני לבנות. בתחילה תיכונית, ואחר כך גם גבוהה וגם יסודית. לאחרונה הולכת ומתפתחת מגמה של לימוד תורה לבנות בוגרות. מדרשות רבות המיועדות לבנות בוגרות, פזורות ברחבי הארץ ובהן לומדות בנות רבות תורה לשמה. רובן ממסגרות את עצמן לזמן מוגבל, הבנות צריכות גם לרכוש מקצוע ועיתותן לא בידן. חלקן מסונפות טכנית או אורגאנית למכללות ומוסדות להשכלה גבוהה. מיעוטן רואות את עצמן כשייבה לכל דבר, דהיינו, תוכנית לימודים רב-שנתית של תלמוד ומפרשים בבקיאות ובעיון. ויש שאף יש להן כולל "אברכיות". כאמור, תופעות אלו ייחודיות לציבור הציוני-דתי. מצד אחד, יש לברך על שאיפתן של בנות משכילות בימינו ללימוד תורה לשמה. יש להעריך בת המוותרת על שנת לימודים גבוהים, או כמה שנים כאלו, כדי לעסוק במקומן בתורתנו הקדושה, מתוך שאיפה אידיאליסטית. מאידך, יש גם תופעות לא רצויות המתלוות למהלך. בשוליים מצויות נשים הרואות בלימוד התורה קרדום לחפור בו, לשם ביצור עמדות כוח חברתיות (נאחל גם להן שמתוך שלא לשמה תבואנה לשמה. וליתר דיוק, מתוך ה"לשמה" של האשה הן תבואנה לשמה

של התורה). ויש מקומות שחודרת שיטת לימוד לא תורנית וזו אינה מאפשרת ללומדות להתעלות כראוי בתורה.<sup>2</sup>

אשה אינה מצווה בעצם ללמוד תורה. לימוד התורה של אשה מיועד בעיקר להרים את רמתה הרוחנית. ובמיוחד זו הרוכשת השכלה כללית מקבילה חשה בצדק שלא תהא כוהנת פחות מפונדקית. ולכן יש להתאים את המזון הרוחני בהתאם לצרכיה ונטיותיה של הבת. וזה לא בהכרח אותו מזון ואותו סגנון הנהוג בעולם הישיבות.<sup>3</sup> בעיקר יש לחשוש שתוכניות ארוכות טווח עלולות לדחות את גיל הנישואין של הבנות (וממילא של חתניהן הפוטנציאליים).

הצלחתן הגדולה של מסגרות אלו עשויה להשפיע על הבנים. יוקרתו של בן הישיבה עלתה לא מעט בזכות העלאת הרמה התורנית של הבנות, ובכך התחוללה מהפכה אמיתית בציבור הדתי-לאומי. נעצרה במידה מסוימת הנסיגה לעבר העולם החילוני, התחזק מעמדה של התורה, לימודה וקיומה. חל שיפור גדול בקיום המצוות כהלכה, בצורך בייעוץ הלכתי, ובמינוי רבנים לכל קהילה וקהילה. יש לחינוכן התורני של הבנות חלק גדול במפנה זה.

### ה. "ולקחתם לכם" – משלכם

הישיבות שגדלו והתרחבו הקימו כוללים ללימודי רבנות ודיינות, ומכונים להוראה והפירות לא אחרו לבוא. עשרות רבנים ומאות מורים החלו לתפוס את מקומם הראוי. מושבים, קיבוצים, ישובים קהילתיים ובתי כנסת מינו לעצמם רבנים בוגרי המערכת הישיבתית. יש גם כמה דיינים בבתי הדין (אלמלא גורמים פוליטיים ניתן היה למנות דיינים בוגרי המערכת בכמות רבה יותר). הישיבות התיכוניות ובתי הספר התורניים קלטו את בוגרי המכונים. במקביל, בוגרות המכללות לבנות משרתות כמורות בבתי הספר היסודיים והתיכוניים ובגני הילדים.

הדינמיקה בעיצומה. המערכת התורנית הולכת ומתרבה, גדלה ומתרחבת מכוח עצמה. הדבר מתבטא גם ביבול תורני מבורך, ביכורי עטים של תלמידי הישיבות, ספרים היוצאים לאור על ידי תלמידי חכמים בהלכה, באמונה, בפרשנות. קבצים

2. ר' במאמרים המוקדשים ללימוד התורה הנשי.

3. גם בישיבות יש עוררין על צורת הלימוד הנהוגה בהן, המתאימה למי שעומד להמית את עצמו באהלה של תורה שנים רבות. אולם מי שאינו רואה את עצמו ככזה אולי היה עדיף שילמד בשנות הישיבה המעטות נושאים שנחיצותם רבה יותר לעולמו המעשי. וכן אולי עליו להרגיל את עצמו לצורת לימוד של אדם הקובע עתים לתורה ולא של מי שמתעתד להיות למדן. אין הסכמה לרעיונות אלו בגלל חששות מוצדקים. הישיבה צריכה לטפח גם מצויינות, אולם אלו אין להם נגיעה לבית המדרש הנשי.

תורניים רציניים, ברורי הלכה בכלל ובהלכות אקטואליות בפרט, בפרשנות התנ"ך, במחקר רעיוני והגות ועוד ועוד.

ב"ה, גם בתנ"ך ניתן לומר שתורה מתחילה לחזור לאכסניה שלה. מחקר התנ"ך ופרשנותו חוזר להיות תורני, ללא סילופים וללא זיופים. אם כי לצערנו מחלחלת פה ושם השפעה לא רצויה, של מחקר המקרא הביקורתי, למכוני ההוראה שליד הישיבות. יש רק לקוות שהתסיסה סביב תופעה זו תביא להעלאת הרמה הלימודית והאמונית של המקרא בישיבות. והתנ"ך יתפוס את מקומו בכותל המזרח כמקור ראשוני ללימוד אמונה ולהדרכה תורנית נאותה. חבל שתהליך דומה לא קרה באותה עוצמה גם בלימוד אמונה ומחשבת ישראל. הישיבות הציוניות-דתיות אמנם עוסקות בלימודן, אולם עדיין לא ברמה גבוהה דיה. רק הישיבות יכולות להתמודד בהצלחה עם הניסיונות של סטייה מדרך המלך של מחשבת ישראל ששללוה גדולי הוגי הדעות, שהיו כולם גדולי תורה שיראתם קודמת לחכמתם. מרן הרב קוק ציפה שגם מדעי ההיסטוריה, הספרות והגיאוגרפיה הישראליות ותחומים נוספים ייחקרו ע"י תלמידי ישיבות, המסוגלים לכך, בדרכה הצרופה של תורה ואמונה, המשוחררת מדעות קדומות ולא אובייקטיביות, הרווחות לא מעט במחקר המדעי. יש להחזיר את כל אלו לעולמה של תורה.

### ו. המכינות הקדם-צבאיות

אחת היצירות המקוריות והמפתיעות בחידושה היא המכינה התורנית הקדם-צבאית. בתחילת הדרך הועלה חשש שמא תכרסמנה המכינות בישיבות ההסדר. ואכן תלמידים רבים שהיו אמורים להגיע לישיבות ההסדר העדיפו את המכינות. הישיבה התיכונית אינה מצליחה תמיד להאחיב את התורה על תלמידיה. ולא כל תלמיד מוכן לראות את עצמו מקדיש כמה שנים ללימוד תורה. הרמ"ם עמלים קשות לשכנע את תלמידיהם לנסות לפחות ללמוד בישיבת הסדר תקופה מסוימת. במקרים רבים הנסיון הצליח ותלמידים רבים כאלה נדבקו בתורה ועלו במעלותיה. המכינות קורצות יותר לתלמידים כאלו ועולם התורה עלול להפסידם. מאידך, תלמידים רבים שלא היו מגיעים לישיבות הסדר מגיעים למכינות. תלמידים כאלו היו מתגייסים מיד עם גמר לימודיהם התיכוניים. המכינות היו מענה לתלמידים כאלה.

תופעת המכינות עצרה במידה מסוימת את קצב התרחבותן של ישיבות ההסדר, אך לא צמצמה אותה. המחנכים בישיבות התיכוניות עדיין לא מצאו את הדרך למיין את תלמידיהם לפי כשרונותיהם, מי לישיבות ומי למכינות. טבעי הדבר שהמכינה תהווה גורם משיכה חזק יותר לנוער הצעיר, הן בגלל האתגרים הצבאיים שהיא מעמידה בפניו והן בגלל הלימוד המקוצר והממוקד בנושאים אקטואליים. על הישיבות התיכוניות מוטלת משימה לא קלה לחזק את השאיפה לגדלות בתורה אצל

אותם תלמידים המתאימים לכך. משימה זו קשה במיוחד על רקע התגברות השפעתה של התרבות החילונית ושאיפת ההישגיות החודרות גם לישיבות וגורמות לאחוז מסוים של חילון בקרב תלמידיהן. (המנהל לחינוך דתי הקים ועדה מיוחדת שהמליצה המלצות שונות לפתרון הבעיה, אולם לא כל הר"מים וראשי הישיבות אימצו אותן. יש צורך בניעור המערכת וריענונה).

מסגרת המכינה מתאימה מאוד גם לבוגרי בתי"ס מקיפים, ואכן יש מהם הפונים למכינות. יש גם מכינות המיועדות בעיקרן לתלמידים אלו. אולם רובן מעדיפות לקלוט דוקא נוער משיבות תיכוניות ומבתי"ס תיכוניים שרמתם הדתית וההשכלתית גבוהות יותר. וזאת כאשר רוב הנוער הדתי מצוי במסגרות של בתי"ס תיכוניים ומקיפים, וללא הכנה מתאימה לקראת שירותו הצבאי חלק גדול ממנו לא יחזיק מעמד ועלול לנטוש את מורשת אבותיו. קירובו של נוער זה לתורה יכול גם להצמיח מתוכו תלמידי חכמים רבים. האם יש מי שיטול אחריות לנוער זה?!

המכינות אמנם אינן ישיבות במתכונתן הרגילה. הן מוגבלות מראש לשנת לימודים אחת (יש אפשרות להארכה) ושנה זו מנוצלת להכנת התלמידים לשרות הצבאי. הלימוד מתמקד בעיקר בסוגיות הלכתיות הנוגעות לצבא ומלחמה. מועמקת ההכרה הדתית ודרכי התמודדות עם האוירה הצבאית והחילונית. מוטמעת בתלמידי המכינות מוטיבציה גבוהה לשרת ביחידות מובחרות ולטפס בסולם הפיקוד. עם זאת לימוד התורה לשמה תופס מקום מרכזי גם במסגרת זו, הרמי"ם והמחנכים כולם בוגרי ישיבות. אמנם טבעי שבין העומדים בראש יהיו גם קצינים קרביים במילואים. המסוגלים לשמש דוגמה אישית נאותה, אולם גם הם למדו בישיבות גבוהות מספר שנים.

יש לציין תופעה מעניינת. בין בוגרי המכינות יש החוזרים ללימוד בישיבה אחרי שחרורם מהצבא. ובסופו של חשבון המכינות מחזירות במידה מסוימת לישיבות את הפקדון שנטלו מהן.

### ז. הישיבה והאקדמיה

תופעה תורנית אחרת ראויה לתשומת לב והיא: בתי מדרש לסטודנטים. לא סוד הוא שהשאיפה המרכזית בקרב הצעירים כיום היא לרכוש השכלה אקדמאית, או מקבילה לה. הרעיון להקים מסגרות תורניות מתאימות לציבור גדול ואיכותי זה הוא צו השעה. יש רק מוסד אחד המוכר לי שהוקם מלכתחילה כמסגרת תורנית שבה משולבים לימודים גבוהים והוא מכון לב בירושלים. בבר אילן הוקם המכון הגבוה לתורה שבו לומדים מאות סטודנטים מחצית היום תורה ברמה ישיבתית גבוהה ויתר הזמן לומד כל סטודנט במגמה האקדמאית שבחר לו. מסגרות מצומצמות יותר קיימות במוסדות אחרים להשכלה גבוהה. יש לציין את מפעלו של ר' זאב וולפסון

שפתח מסגרות תורניות ליד המוסדות להשכלה גבוהה. יש לקוות שמסגרות כאלו יתרבו ויורחבו.

גם לבנות יש מסגרות דומות. המכללה הירושלמית היתה החלוצה שהוקמה מלכתחילה כמוסד תורני המשלב בתוכו מגמות שונות להוראה. אחריה מכללת אורות באלקנה. בבר-אילן יש מסגרת, המקבילה למכון הגבוה לתורה, המדרשה לבנות. יש עוד מכללות שלידן יש מסגרות תורניות לבנות, כגון "מדרשת אביב" ליד מכללת תלפיות בתל-אביב, ועוד היד נטויה בעזרת ה'.

### ח. מדינת ישראל – מרכז תורני מתחדש

עם קום המדינה היה מצב התורה בישראל ירוד מאד. מרכזי התורה הגדולים באירופה חרבו. הישיבות הארץ-ישראליות היו מעטות ומעוטות תלמידים. חלק מהתלמידים היה נתון עקב כך במשבר רוחני. המשימות הלאומיות, במחנות, בעליה, בהתיישבות, ובפרט במלחמת השחרור עם קום המדינה, רוקנו את הישיבות מחלק של תלמידיהן. וחמור מזאת, מכיוון שההנהגה הציבורית ודמויות המופת בחברה היו חילוניות, חלק גדול מהמתנדבים למשימות הלאומיות נסחפו באוירה הכללית ונטשו את צור מחצבתם הרוחני. המשבר פגע גם בחלק מהנוער מכל השכבות, הן בציבור הציוני-דתי, והן בציבור החרדי.

השנים הראשונות של המדינה היו שנות התאוששות. ההתלהבות האידיאליסטית למשימות הלאומיות דעכה במידה מסוימת. בציבור הרחב החלה להתפשט מגמה של רווחת הפרט, בכלכלה, ובהשכלה. המדינה עצמה עודדה את העלאת הרמה הלימודית הכללית, נחקק חוק חינוך חובה, התרחבה מסגרת הלימודים התיכוניים והגבוהים. וכאן ארע הנס. במקביל, החלה להתחזק גם מגמת לימוד התורה. הישיבות התיכוניות הרחיבו את אוהליהן, הוקמו ישיבות חדשות רבות. אמנם הצורך בהעלאת רמת הלימודים הכלליים כרסם בחלק התורני, אולם מאידך ירידת האיכות הגדילה, אולי לא בכוונה תחילה, בעשרות מונים את הכמות, וממילא גדלה גם איכות הכשרונות שהגיעה לישיבות התיכוניות ודרכן לישיבות הגבוהות.

בכך נעצר הסחף כלפי חוץ. תלמידי החכמים שניצלו מהתופת הנאצית והמהפכה הקומוניסטית התאוששו והשתלבו במסגרות החדשות שנוצרו בארץ וכך הלכה והתעצמה ממלכת התורה בישראל. נוצרו שני מהלכים מנוגדים. מצד אחד: התרופפות אידיאולוגית בקרב הנוער הכללי, ומאידך: תחושה בריאה של חברי תנועות הנוער הדתיות בצורך להתחזק על מנת להתמודד עם האוירה הכללית.

מלחמת ששת הימים העלתה את התורה הארצישראלית לשלב גבוה יותר. לראשונה הפכה התורה למנהיגת המחנה בתחום הרעיוני של מצות יישוב הארץ. ומהלכה למעשה. ההתיישבות התרחבה בפועל בזכות התורה. ישיבת הכותל, הר עציון, קריית ארבע, הגולן, ימית, ואחר כך נה דקלים ועוד, היוו את התשתית



ההתיישבותית של אותם מקומות אשר ייהפכו במשך הזמן לריכוזים עירוניים. ובמקביל, הנהירה לעיירות הפיתוח: מעלות, קרית שמונה ואחר כך ירוחם, דימונה ועוד. גם לחלק מהישיבות התיכוניות היה תפקיד דומה, שהחל כבר קודם לכן, תחילתו בהתיישבות והמשכו בערים ובעיירות. הנוער הדתי-לאומי החל להזדהות יותר ויותר עם דרכה של תורה והחל לנהור בהמוניו לישיבות הגבוהות ולישיבות ההסדר. ההתרחבות הגיעה לאחר מכן גם לעומק, על ידי הקמת בתי ספר יסודיים תורניים, ישיבות קטנות לצעירים ואפילו גנים תורניים.

ומן הפריפריה חזרה למרכז. האחריות לרוב הציבור המתגורר במרכז הארץ הביאה לתופעה חדשה, ישיבות בערים הגדולות: תל אביב, רמת-גן, ראשון-לציון, פתח-תקוה, ועוד. ובמקביל גרעינים תורניים בערים ובעיירות בכל רחבי הארץ מקצרין ועד אילת, כולל ערים גדולות במרכז הארץ, בת-ים, רחובות, לוד, רמת השרון, אשקלון, יפו ועוד ועוד. יש להניח שכל גרעין תורני כזה יגרום לתסיסה רוחנית במקומו, בתי"ס הדתיים יתחזקו ובוגריהם ימשיכו לגדול בתורה בישיבות. דינמיקה זו תלך ותתרחב ותתפשט למקומות נוספים. האם היא תביא עמה גם גל של חוזרים בתשובה? ימים יגידו. אך גם התחזקות והתעלות בתורה בציבור הציוני-דתי היא יעד נכבד ביותר לכשעצמו.

[במאמר מוסגר יש להעיר שהשאיפה המוצדקת של כל ישוב בארץ להקים בתוכו ישיבה גורמת לריבוי מוסדות קטנטנים ולריקונם של מוסדות גדולים וותיקים. פעמים שהחידוש או גילם הצעיר של העומדים בראש המוסד החדש הוא הקוסם לנוער, ללא הצדקה של תכנית אמיתית. אמנם קנאת סופרים תרבה חכמה ואין מקום להגביל את הקמתן של ישיבות חדשות. אולם בהתחשב עם המשאבים המוגבלים של המועמדים לישיבות וסכנת חורבןן של ישיבות גדולות וחשובות אי אפשר לתת מענה לכל ישוב וישוב. יש מקום לווסת את הקמתן של ישיבות חדשות למקומות מוגבלים בלבד ולאוכלוסיות שעד עתה לא נהרו ללמוד תורה בהמוניהן.]

### ט. גזע וענפים

ב"ה, נוצר כאן "עולם תורה" גדול, ארצישראלי לא רק במיקומו, אלא גם ברוחו ובתפיסת עולמו. תורה הרואה עצמה מחוברת לכלל ישראל, לארץ ישראל ולמדינת ישראל. תורה תמימה, המקיפה את כל חלקיה, הלכה ואגדה, תנ"ך ואמונה, הרואה מתפקידה לרומם את כל החברה הישראלית גברים ונשים, למדנים ואנשי מעשה ואת כל תחומי העשייה בישראל, בחקלאות ובתעשייה, במדע ובטכנולוגיה, באמנות ובתרבות, בשירה ובספרות, בצבא ובהתיישבות. לא רק חדירה של אנשים שומרי מצוות לתחומים אלו, אלא בעיקר של אנשים הרואים את עצמם בני תורה, המונחים ע"י ההלכה והפוסקים והם עצמם עוסקים בתורה ומלבנים את הסוגיות הרלוונטיות.

ההתפתחות התורנית מסתעפת לכיוונים שונים, ויש לשמור על פרופורציה בין הגזע לבין הענפים. הגזע הוא תורה לשמה, ותורה בלבד ללא כל תוספות ומגרעות. שאיפה לגדלות בתורה, בעיקר בהלכה, ובמקביל – גם בתחומיה האחרים. גזע גדול חזק ובעל שורשים עמוקים מצמיח ענפים לכל העברים. כוחה של תורת ארץ ישראל הוא בהתפשטותה על מרחבים רבים. בנוסף לשיבות הגדולות מסתעפת רשת אדירה של ישיבות תיכוניות, מכינות קדם-צבאיות, כוללים ומדרשות ליד אוניברסיטאות, כל אלו מבטאים את כוחה והתפרשותה של תורת ארץ-ישראל לכל העברים והתחומים.

יש רק לשמור שהגזע והשורשים יהיו די חזקים כדי שיוכלו לשאת עליהם את כל הענפים הרבים. ריבוי הענפים על חשבון הגזע עלול לערער את יציבותו של עץ החיים כולו חלילה. תורת ארץ ישראל פורחת ופורצת ימה וקדמה צפונה ונגבה לכל תחומי התורה וחיי המעשה ועוד היד נטויה.

### י. "עטרה ליושנה" או "הקצנה דתית"?

לכל אור מתלווים צללים. התעצמותה של התורה בציבור הציוני דתי, שהצילה אותה מהתפוררות והחזירה אותה לדרכה המקורית, דרכה של תורה, עוררה גם ביקורת. טענת המבקרים היא שלא זו דרכה של הציונות הדתית, כביכול. לדעתם, זו דגלה בפשרנות כדרך אידיאולוגית והחינוך התורני הוליד "הקצנה". הצגה זו של הדברים אינה מדויקת. לא הישיבות הקצינו, אלא הרחוב הוא שהידרדר. ראשוני המזרחי ומייסדיו היו תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה. הם צמחו בעולם הישיבות ולא העלו על דעתם אפשרות לקיומה של תנועה דתית ללא היצמדות לתורה, לומדיה ומלמדיה. הישיבות חייבות לחנך לקיום מדוקדק של כל המצוות שבתורה. הן חייבות לעודד הידור מצוה ומידת חסידות בקרב תלמידיהן, גם אם לא כל תלמידיהן ימשיכו בדרך זו. השאיפה לשלמות אינה הקצנה. זו דרכן של הישיבות מקדמת דנא. שאיפה זו חייבת תמיד להיות נר לרגלן של הישיבות. שאלמלא כן הן לא תהיינה ישיבות ותלמידיהן לא יקיימו אפילו את הנורמות הבסיסיות של ההלכה. עליהן לשאוף לגדל, בין היתר, גם תלמידי חכמים גדולים ההוגים בתורה יומם ולילה ויודעים אותה להיקפה ולעומקה, גם אם ברור שרק יחידים יגיעו לדרגה כזו. אלף נכנסים למקרא ורק אחד יוצא להוראה. אולם לעולם אין לדעת מיהו האחד, ולכן יש צורך בפירמידה בעלת בסיס רחב שכולה שואפת לגדלות. אחריותן של הישיבות לתורה ולכלל ישראל, לרמתו הרוחנית והמוסרית, מחייבת אותן לשמור על רמתן הרוחנית, שהרי לשם כך הן קיימות. כשם שאוניברסיטאות, להבדיל, אינן יכולות להוריד את רמתן האקדמאית בגלל הימצאותן של שכבות בעלות השכלה נמוכה בחברה, כך גם הישיבה אסור לה לגמד את מטרותיה בגלל החילון הקיים בחוץ. אדרבה, ככל שהישיבה

תתחזק ותתעלה, כן תגבר השפעתה על החברה. האמת סופה לנצח וסופו של האור לגרש את החושך.

לעומת השאיפה לשלמות, השוררת בעולמה של תורה, המציאות שבחוץ הפוכה. שם יש מגמת ירידה. הרחוב הדרדר. האם אפשר להשוות את הערכים והתרבות ששררו בעולם לפני דור לעומת אלו ששוררים בו היום? האם ניתן להתעלם מעוצמת חדירתם של כלי התקשורת ובהם גם מסרים שליליים לתוך כל בית ובית? האם יש אפשרות להשוות את רמתה התרבותית והמוסרית של התקשורת היום לזו שהיתה בעבר? הישיבות לא השתנו המציאות היא שהשתנתה.

עם זאת על תלמיד הישיבה להכיר בעובדה שרובו של הציבור לא זכה ללמוד תורה כמוהו ואינו מסוגל להגיע לרמתו הרוחנית, לרוב שלא באשמתו. הדבר מחייב פתיחות והבנה למצב, ומתוך כך מוטלת אחריות על בן הישיבה להשפיע על סביבתו בדרכי נועם ובסבלנות ולקרבה לתורה. הידור מצוה ומידת חסידות רצויים מאד, אך חסיד אמיתי אינו מקטרג על אחרים, לא בא עליהם בטרוניות ולא פורש מהציבור. על בן הישיבה לדעת מהי הלכה ומהו לפניו משורת הדין. ע"מ שגם מי שאינו הולך בדרכם של חסידים, כולל אולי הוא עצמו, עדיין לא הוציא את עצמו מכלל המסגרת הנורמטיבית של כלל ישראל.

אלא שפעמים הנער עודנו נער, ואין לו עדיין סבלנות ויכולת נפשית להלך במתינות. הוא עדיין בראשית דרכו ורבים הפיתויים המטים אותו ממטרתו. ותגובתו הספונטנית לסביבה, שלעתים היא אפילו עוינת, ב"עין תחת עין", כלומר עוינות תחת עוינות; כאשר נשק ההגנה העצמית היעיל ביותר מבחינתו הוא התקפה על הזולת. וככל שהביקורת על עולמו הרוחני גדולה ותקיפה יותר כך הריאקציה אף היא קשה יותר. ה"הקצנה" בעמדות הרעיוניות והחברתיות אינה בהכרח פרי החינוך הישיבתי. היא תוצאה אומללה של המצב הטרגי שבו נתון כיום עם ישראל, שבו אין תמיד הבנה מספקת לחיוניותו של החינוך הישיבתי לקיומו של העם ולהתפתחותו התקינה.

אולם, אף על פי כן נקראים תלמידי הישיבות להתעלות על עצמם, לגייס את כוחותיהם הנפשיים ולגלות הבנה לחומת אי ההבנה שסביבם, כי רק זו תגרום לבסוף סדקים בחומה ותפיל אותה.

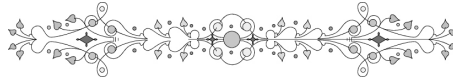
על בוגרי הישיבות ותלמידיהן לאמץ את דבריו של מרן הרב קוק זצ"ל, הנאים למי שאמרם:

הצדיקים הטהורים אינם קובלים על הרשעה, אלא מוסיפים צדק,  
אינם קובלים על הכפירה, אלא מוסיפים אמונה,  
אינם קובלים על הבערות, אלא מוסיפים חכמה.

(ערפילי טוהר עמ' לט)

### יא. אין תורה כתורת ארץ ישראל

זכתה מדינת ישראל לשמש כיום מרכז תורני ההולך ומתעצם ומאיר לגולה כולה. צעירים מכל קצות תבל באים לתקופות קצרות וארוכות כדי להתבשם מתורת ארץ ישראל. גם בארץ עצמה הולכת עטרת התורה וחוזרת ליושנה. ב"ה, זכינו לראות את עולם התורה הארצישראלי הולך וגדל, מעמיק שורש נושא ענפים ומצמיח פירות למכביר, פרי הארץ לגאון ולתפארת. תורה מחזרת על אכסניה שלה, משום שהוכח מחדש ששום בור נשבר אינו יכול לשמש תחליף למעיינה הנצחי של הישיבה, ורק בו תלוי קיומנו. "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" (רס"ג).



## מתלמיד לרב

את סקירתך על החינוך הדתי אציג מנקודת ראותי האישית, החל מדרכי כתלמיד בחינוך ה'מזרחי' לפני למעלה מ-60 שנה ועד היום, בו אני משמש כרב ומעורה וקשור עדיין בכל נימי נפשי לנעשה בחינוך הממלכתי דתי. הציר המרכזי עליו סובבת סקירתך היא מערכת היחסים שבין הרב לתלמיד בחמ"ד. עד כמה התלמיד מתייחס לרב ועד כמה הרב מתייחס לתלמיד. "רב" בעברית תקנית הוא מורה. אולם אנו מתכוונים כאן במונח "רב" למורה הוראה, לרב במשמעות המקובלת יותר בימינו.

האם יש זיקה בין הרבנות לתלמידים בבתי"ס? האם תלמיד בחמ"ד נזקק בכלל לרב? האם יש לרב אחריות לתלמיד? האם יש תלמיד השואף להיות רב בישראל? להיות גדול בתורה או לפחות ת"ח? כל מערכת חינוך צריכה לשאוף מעצם טבעה גם למצוינות. בקודקוד הפירמידה עומדים המצוינים, כגון במדע, בהגות, באמנות, בעשייה החברתית וכדו'. ככל שקודקוד הפירמידה גבוה יותר כך הבסיס חייב להיות רחב יותר. וכן להיפך, ככל שהבסיס של התשתית החינוכית רחב יותר כך סיכוייה של הפירמידה להגיע לגובה גבוה יותר. ללא מדענים זוטרים לא תיווצר אפשרות לצמיחת מדען גדול. וכן להיפך ללא העמדת מודל של אדם דגול לא תיווצר אפשרות של שכבת ביניים ואף לא תשתית. האם בחינוך הדתי גם רב, או ת"ח גדול בתורה, הוא מצוינות נשאפת? שאם לא כן אין לחינוך הדתי סיכוי להצליח בתור שכזה. תורה ללא שאיפת גדלות בתורה אינה תורה. ללא גדולי תורה אין גם בינוניים וכן להיפך. יתרה מזאת ללא מערכת דו-סיטרית של בסיס וקדקוד לא תיווצר שום זיקה בין תלמיד לרב. לא שאלת רב ולא שיעור תורני, אלא תהום פעורה ומסוכנת בין התורה לבין החיים. (אין הכוונה לוותר על מצוינות בתחומים מדעיים, חברתיים ואומנותיים, השאלה היא, האם גם גדלות בתורה היא לפחות אחד מהם, או שלה אין חלילה מקום בכלל במערכת?)

### בין מסורת להתחדשות

מתחילת דרכו של החמ"ד לפני 100 שנה הוא נקרע בין שתי משימות, בין מורשת להתחדשות: א. להמשיך את המורשת הקיימת של בית המדרש בישראל של לימוד התורה, כפי שנהג מדורי דורות לפני שהיה בכלל בית ספר כל שהוא בעולם (עם ישראל הוא הראשון שהנהיג מערכת חינוך כוללת). ב. לאפשר לתלמיד הדתי לרכוש ידע רחב בכל תחומי החיים, לא פחות מרעהו הלומד בשיטות אירופאיות מתקדמות. בין הדגם של בית המדרש הישן לבין הדגם של הגימנסיה האירופאית היה על החמ"ד ליצור יצירה מקורית חדשה, שתורכב מהטוב של שני הדגמים. לצערנו לא כך ארע. המסגרת הנורמטיבית של חינוך המזרחי בזמנו, כפי שאני הכרתיה, לא

יצרה בדרך כלל משהו ייחודי מקורי, אלא אימצה את המודל של הגימנסיה האירופאית במילואו, בתוספת תורה ומצוות. ייתכן שהדבר נבע מאילוף, ע"מ למנוע נשירת תלמידים דתיים לעבר בתיה"ס הכלליים. אך הרושם שנוצר היה שרובם של מובילי החינוך דאז ראו בדגם זה דגם של לכתחילה ולא רק בדיעבד. בחלקם הגדול היו חניכי שיטת "תורה עם דרך ארץ" בגרמניה שפירשו ויישמו את ה"תורה" שבסיסמה זאת לא כלימוד תורה רציני ומעמיק. (יש לציין שלא כל חניכי אסכולה זו פירשו את השיטה באותה דרך. היו שראו בערך "תורה" תורה ממש. לדוגמא, ראוי להזכיר את הראשון שבהם, הרב ד"ר משה אורבאך, מיסד נצח ישראל בפ"ת, שהיה אחד מבתה"ס הדתיים הראשונים בארץ, שלא הלך בדרך זו. למרבה האירוניה, ספרי ההיסטוריה שחיבר לחינוך המזרחי התקבלו יותר בבית יעקב ות"ת החרדים מאשר בבתה"ס של המזרחי).

במציאות זו הנתק בין הרב לתלמיד היה בלתי נמנע. הרב, ויחד עמו עולם השייכות שייצגו את ביהמ"ד הישן, הודרו מביה"ס. התלמיד שגדל באוירה ישראלית רגילה לא העלה כלל על דמיונו את האפשרות ללמוד תורה במסגרת ישיבתית ולו לזמן מה, ובודאי שלא לגדול בתורה. הוא שאף להיות נער ככל הנערים בארץ ישראל. המודל האידיאלי היה החלוץ בקיבוץ או איש הפלמ"ח (בעת ההיא, כמעט ולא היו חובשי כיפה כאלו). באוירה כזו לא כל המתחנכים בביה"ס הדתי נשארו נאמנים לתורה ומצוות ובודאי שלא יכול היה לצאת מהם ת"ח. הנתק בין עולם התורה לבתיה"ס היה כמעט מוחלט.

לא באתי לבקר. אדרבה, יש להעריך את מערכת החינוך הדתי שנאבקה מול סחף אדיר שסחף את הנוער החוצה. נדמה היה למחנכים אז שכדי למשוך את הנוער ולהחזיקו במסגרת יש לצמצם את לימוד התורה ולהנמיך שאיפות. המערכת סברה שבשיטה זו היא תצליח לשמור על מינימום של זיקה למורשת. למרות הכישלונות הרבים האינרציה עשתה את שלה ולא הועלו רעיונות יצירתיים לשנות את המצב. היו גם הצלחות לא מעטות, לא תמיד בזכות ביה"ס אלא יותר בזכות תנועות הנוער וגורמים אחרים. אמנם היו מחנכים בעלי שיעור קומה. ביניהם גם ת"ח מובהקים שניסו ואף הצליחו להחדיר אהבת תורה בלב תלמידיהם. אולם רובם לא היו כאלה. האוירה הכללית דחקה את לימוד התורה, וממילא את ההערכה ללומדיה, לשוליים. אילו החינוך היה נשאר כזה גם מי שהיה נשאר דתי היה מנותק מתורה. היה עלול להיווצר כאן קרע עמוק בין עולם התורה מכאן לבין ציבור דתי נטול תורה מאידך. ב"ה שהציל את החינוך הדתי מסכנה זו.

### בתיה"ס היסודיים לפני קום המדינה

אני אישית זכיתי להתחיל את דרכי כתלמיד בכתה א' במסגרת שבה היתה זיקה הדוקה לרב. תחילת דרכי היתה בבי"ס "אלומה" בירושלים שניסה ליצור דגם ייחודי

מקורי, מעין ישיבה תיכונית שנוצרה אח"כ. נהג בו יום לימודים ארוך, מחציתו הראשונה היתה מוקדשת למשנה, תלמוד, תורה ונ"ך והמחצית האחרת ליתר המקצועות. ולהזכירכם – המדובר בבי"ס יסודי!

בכתה א' עוד זכיתי לראות את מיסד ביה"ס ומנהלו הראשון הרב ד"ר בנימין מנשה לוי, ת"ח בעל שיעור קומה, מלקט ועורך "אוצר הגאונים". אחרי פטירתו מונה למנהל הרב ריגר, לימים דיין בחיפה. הוא לא ישב רק במשרדו. בכל רגע של פנאי היה יושב בחדר צדדי כשגמרא גדולה פתוחה לפניו. כתלמידים נשלחנו להחתיים אותו על פתקים וכו' ומצאנוהו שקוע בלימודו. בשבתות הוא שימש גם כרב בביהכ"ס שהתמקם בביה"ס. היו שם עוד מורים תלמידי חכמים מובהקים. היה חיבור בין התלמיד לרב ובין הרב לתלמיד.

אולם היה זה יוצא מן הכלל. ביתר בתי הספר של המזרחי שררה אורה אחרת. שיעורי תורה נדחקו לשוליים, המורים לא היו ת"ח. לא ראינו רבנים ורבנים לא ראו אותנו. היו ישיבות בירושלים, אולם אלו היו של הישוב הישן, מה לנו ולהם? מה להם ולנו?

קום המדינה לא שינה מהותית את האוירה החינוכית של בתי"ס של המזרחי דאז שהפכו משנת תשי"ג (1953) לממלכתיים דתיים. מבחינה מסוימת אף היתה גרסיה כפי שיתואר להלן.

### מהפכת הישיבות התיכוניות

בתחילת שנות החמישים היו בכל הארץ רק שתי ישיבות תיכוניות וחצי. (בישיבת בנ"ע בכפר הרא"ה לימודי התיכון היו רשות, בערב, מחוץ לישיבה.) המהפך החינוכי בחמ"ד החל בביה"ס התיכון. ממנו הוא עלה למעלה לחינוך הגבוה ומשם ירד למטה לביה"ס היסודי. יש לזקוף זאת הרבה לזכותה של תנועת הנוער בני עקיבא. הישיבה התיכונית היא בעצם הנסיון הראשון ליצור דגם מקורי שיהיה מורכב מהחדש והישן גם יחד. יש שרואים בה יצור כלאיים. ואכן יש מתח בין הישיבה והתיכון, אך יש גם אינטגרציה. החלק הישיבתי משפיע גם על החלק התיכוני וכן להיפך. אם כי יש להעיר שעדיין לא נוצרה ברוב הישיבות התיכוניות הרמוניה מושלמת בין שני החלקים. אווירת הגימנסיה משתלטת במידה ידועה על החלק הישיבתי, אולם עם זאת יש גם השפעה הפוכה. אין להשוות את האוירה החינוכית בישיבה התיכונית לתיכון רגיל. בישיבות התיכוניות נוצר לראשונה קשר בין רבנים לתלמידים. ההכוונה לישיבה נעשתה במסגרת תנועת הנוער בני עקיבא. בתי הספר לא שיתפו פעולה בתחילה, במקרה הטוב... רק החל משנות השישים, כשרשת הישיבות התיכוניות גדלה והפכה להיות יוקרתית (בין היתר גם בגלל רמת לימודים כלליים גבוהה) החלו גם המורים לכוון את תלמידיהם לישיבה התיכונית.

### הישיבה הגבוהה

באחת השבתות, בשיחה על הדשא, שאלנו את הרב נריה, איך יהיו לנו רמ"ים משלנו? הוא השיב שיש צורך ללמוד בישיבה כ-10 שנים ואח"כ לחזור לישיבת בני עקיבא ללמד בה. אולם ישיבות גבוהות משלנו לא היו. מרכז הרב היתה אז בשפל עמוק, לאחר שעברה משבר עם פטירתו של ראש הישיבה הרב חרל"פ. ישיבה אחרת לא היתה. (הקרובה ביותר לרוח הנוער הישראלי היתה ישיבת חברון בירושלים). בקרב הנוער של בני עקיבא בכפר הרא"ה ובמדרשיה היתה תסיסה. היה רצון להמשיך וללמוד לפחות שנה או שנתיים בישיבה גבוהה. חלק פנו לישיבות הליטאיות בבני ברק, סלובודקה ופוניבז', חלק לישיבת חברון בירושלים ולכנסת חזקיהו בכפר חסידים (בוגרי כפר הרא"ה והמדרשיה היו ממייסדיה של ישיבה זו בזכרון יעקב). אולם רוב הנוער רצה ישיבה ברוח בני עקיבא. כך הוקמה 'כרם דיבנה'. באותו זמן בערך חידשה גם ישיבת מרכז הרב את נעוריה וכן התפתחה באופן דומה ישיבת הדרום. זכיתי להיות שותף לתהליך. באתי לישיבת מרכז הרב לשנה ונשארתי עשר שנים.

במקביל, התרחבה רשת הישיבות התיכוניות. הוקמו ישיבות נוספות, תחלה נתיב מאיר אח"כ נחלים ועוד ועוד. כל אלו היו יוזמות ספוראדיות. לא מטעם המערכת הממוסדת.

### מאבקי החינוך

התקופה היתה תקופת העלייה הגדולה ומאבקי החינוך במעברות ובמחנות העולים. מערכת החינוך הדתית עמדה בפני משימה גדולה וקשה. מאבקים מרים על כל בי"ס דתי. ומחסור חמור בכוחות הוראה. גויסו להוראה גם מי שאינם מתאימים, שעברו הכשרה מזורזת. בישיבה לא היינו אדישים לנעשה בארץ. יצאנו לשבתות לעיירות הפיתוח ולמושבי העולים בנגב, לשדרות, נתיבות וחבל לכיש. עודדנו הורים לשלוח את ילדיהם לבי"ס דתי. כינסנו את הילדים למשחקים ולשיחות. החינוך נראה לנו כמשימה עליונה. רבנים עוד לא היינו, אך זיקה ואחריות לבעיות העם הוחדרה בנו ע"י כתבי הרב קוק שלמדנו, בהדרגת בנו הרב צבי יהודה ותלמידו הנזיר הרב דוד כהן והרב אברהם שפירא זכר צדיקים לברכה.

החינוך הדתי היה צריך לקלוט אז את העלייה החדשה הגדולה. הוא עשה זאת בכלים שעמדו לרשותו. ואלו לא הותאמו לצרכי העולים. רוב העולים בא מארצות בהם היה חינוך תורני נפרד של 'חדר', של 'מורי', של 'ת"ת' (בנות לא למדו בדרך כלל). למרות זאת כל העולים החדשים הוכנסו למסגרת ביה"ס המעורב במתכונתו האירופאית שהיה נהוג בארץ (יצוין, שחינוך המזרחי לפני קום המדינה, למרות



חולשותיו היה נפרד בדרך כלל). כך נוצר נתק נוסף בין התלמיד העולה החדש לבין מורשתו וממילא גם עם הרב שעלה עמו מהגולה.

במרכז הארץ התפתחה המסגרת הישיבתית-תיכונית. רבים מהנוער הישראלי הותיק העדיפו מסגרת זו. הנוער העולה, שרובו התגורר בפריפריה הודר מתהליך זה. עבורו הקימו בתי"ס מקיפים. הוא לא כוון לשיבות תיכוניות. גם הישיבות התיכוניות הגדולות והותיקות במרכז הארץ לא עשו מצידן מאמץ מיוחד להביא אליהן נוער זה בהמוניו. כך נוצרה תדמית אליטיסטית של הישיבות התיכוניות מול בתי"ס התיכוניים הרגילים.

התוצאות אף הן לא אחרו לבוא. בוגרי בתי"ס התיכוניים הרגילים לא הוכנו דיים להתמודדות עם החיים המודרניים. הם לא היו מחושלים ומצוידים בכלים מתאימים. במאמר של הרב קופרמן בשנת תש"ך הוא כתב: "הציפיות היו שקנאת סופרים תרבה חכמה ובתי"ס התיכוניים יתחרו בישיבות התיכוניות בהעלאת רמתם הרוחנית, אולם דבר זה לא ארע". התחרות החיובית החלה רק דור שלם מאוחר יותר.

### מתלמיד לרב

כתוצאה מהפעילות שלנו במושבי העולים ועיירות הפיתוח התגלגלתי לנגב. בקיבוצים הדתיים בתקופה ההיא עדיין לא כיהנו רבנים. הנוער הישראלי בוגר בתי הספר הממלכתיים דתיים לא ראה צורך ברב. אולם חברי בנ"ע שהקימו מושב בנגב למדו כבר בחלקם בישיבות תיכוניות והאחרים שהושפעו מהם היו שייכים כבר לתקופה החדשה. הצורך ברב לא היה זר להם. כך נהפכתי מתלמיד לרב, בזכות אותם מושבניקים צעירים שביקשו זאת ממני. במקביל, הגיעו הישיבות התיכוניות גם לריכוזי העליה החדשה בנגב. הוקמו ישיבות תיכוניות בדרום: אור עציון, באר שבע וכפר מימון. לצערי לא זכינו לגבוי הולם של המערכת. היא היתה שבויה בקונספציה שהמסגרת התורנית אינה מתאימה לנוער זה. נוצר פער השכלתי ודתי, וממילא חברתי, בין שתי האוכלוסיות, בין העולים לבין האוכלוסיה הותיקה. מסגרת ישיבתית-תיכונית בפריפריה יכלה לסגור פער זה. הדבר קרה לבסוף, אולם לאחר שהפסדנו דורות של תלמידים שהוחמצו. (במאמר מוסגר נזכיר את הפרק העגום של המאבקים על תוכנית הרפורמה בשנות השבעים, שיצרה את חטיבות הביניים. הישיבות התנגדו למהלך זה, הן מסיבות חינוכיות עקרוניות והן משום שלפי התוכנית המקורית רפורמה זו איימה לחסל את הישיבות התיכוניות. היום מודים בצדקת ההתנגדות דאז).

### המהפך בביה"ס היסודי

במקביל, החלה באותה תקופה המהפכה בחינוך הבת. הוקמה האולפנה בכפר פינס ובעקבותיה במקומות נוספים. הוקמה המכללה בירושלים. לאחר כמה שנים גם "אורות" באלקנה. בוגרות האולפנה בכפר פינס החלו את מפעל השירות הלאומי. בוגרי הישיבות התיכוניות והגבוהות יחד עם בוגרות האולפנות והמכללות הפכו להורים והם חיפשו מענה הולם לילדיהם. מבנה ביה"ס הממ"ד הרגיל לא ענה על ציפיותיהם. הם רצו בי"ס שיאפשר להוציא מתוכו גם ת"ח. שהתורה תתפוס מקום בראש. שתהיה זיקה בין התלמיד לרב. לא תמיד הם זכו לאוזן קשבת וכך נוצרה מסגרת חינוכית תורנית מחוץ למערכת. בתי ספר של מערכת זו לא נקטו יוזמה מצידם למשוך תלמידים מרקע סוציו-אקונומי וגם דתי נמוך יותר. כך נוצרה תדמית סלקטיבית שהתפרשה בטעות כהתחמקות מאינטגרציה. היו אף שהאשימו בתי"ס אלו שכאילו זו היתה מטרתם העיקרית ולא הרמה התורנית. אילו המערכת היתה יוזמת מהלך זה, או לפחות מבינה ומעודדת אותו, היה הדבר נמנע.

### התעצמות החינוך התורני

מלחמת ששת הימים יצרה אורה חדשה בארץ. התעצמה פריחתן של הישיבות התיכוניות והאולפנות ובמקביל ישיבות ההסדר. שלא בצדק מרבים להדגיש את מקומו של הנושא הארץ-ישראלי בעקבות שחרור חבלי הארץ וממעטים להבליט את המהפך התורני המקביל שהתחולל בתקופה זו. לדעתי יש קשר בין הדברים. הנצחון הגדול חיזק את תודעתו הציונית-דתית של הצבור הדתי. הציונות שלו קיבלה חיזוק ערכי. הוא זקף את קומתו. המפגש עם חבלי הארץ הישנים-חדשים העמיק את הזיקה התורנית לארץ. חלק מישיבות ההסדר הוקם באזורים המשוחררים של א"י. מהלך זה הביא בהמשכו את הישיבות גם לעיירות. מאוחר יותר הוקמו ישיבות הסדר וגרעינים תורניים בכל רחבי הפריפריה שהגיעו עד אילת. לא רק הארץ השפיעה על התורה אלא גם להיפך, התורה השפיעה על הארץ.

ליד הישיבות הוקמה קומה נוספת: הכוללים, בהם הוכשרו רבנים ונוצרו מכוני הוראה למורים ור"מים. כאן נסגר המעגל. כמות גדולה של מורים בוגרי ישיבות ומכללות זרמה לבתיה"ס, התרבו מנהלים ומפקחים שעברו הכשרה תורנית. במידה רבה אוחה הקרע. היום רבנים בוגרי החמ"ד משרתים בכל אתר ואתר, רבני קהילות וישובים, רבני בתי ספר וקמפוסים אקדמאים, רבני גנים ומחנות קיץ, חוקרים תורניים ודיינים, ר"מים וראשי ישיבות.

### עולם התורה הציוני-דתי

מערכת החמ"ד שינתה את פניה. החינוך התורני זכה ללגיטימציה רשמית. ביה"ס התורני והמשכו הישיבה התיכונית הפכו לנורמטיביים. התחרות הגיעה סוף סוף לבתי"ס התיכוניים ובעקבותיה הם העלו את רמתם הלימודית והחינוכית. ההבדלים טושטשו. הוקמו גם ישיבות עירוניות לרוב. אין כמעט עיר בישראל שאין בה ישיבה תיכונית ואולפנה, או לפחות מגמה תורנית במסגרת ביה"ס. מגמה זו נחשבת יוקרתית יותר.

כמות גדולה של רבנים ות"ח, נושאי תפקידים בכירים, יוצרים עולם תורני אדיר עם מפעלים גדולים ויצירות תורניות וחינוכיות חשובות. יש לנו עולם תורה גדול ועשיר משלנו שיש להתגאות ולהתברך בו. כולם בוגרי החמ"ד. מגמות ייחודיות שפותחו ונפתחות מאפשרות לכל נער ונערה למצוא את מקומו, ישיבות אומנותיות ואקולוגיות, צבאיות ומדעיות, לנוער שוחר תורה ולנוער שאין לו סבלנות לשבת וללמוד, ועוד היד נטויה. וכן למעלה בקודש מכינות ומכוני מחקר, ומהפכה של ממש בחינוך הבנות, אולפניות, מדרשות ומכללות.

חזרתי להיות תלמיד. ב"ה יש לי מה ללמוד מתלמידי ומתלמידי תלמידי. לא רק תלמידי הישירים אלא מתלמידי בני דורי ותלמידיהם. ב"ה יש מה ללמוד מתורתם, מאורח חייהם, מיצירותיהם בתחומי החיים השונים ובעיקר בתחום החינוך. ב"ה גדל דור המחכים את רבותיו, הגדול מדור רבותיו. אשרינו שזכינו.

### צללים מול אורות

עם זאת יש להצביע על תופעה לא חיובית של ניסיונות לפצל את המגמה התורנית לחלקיקי חלקיקים, שההבדל ביניהם הוא לפעמים חוט השערה. פעמים היא גם יוצרת אנטיגוניזם בין שכבות החברה ומרבה מחלוקות שאינן לשם שמים. יש בהחלט מקום לעודד כיוונים חדשים וניואנסים ייחודיים, אך נדמה שכל זאת ניתן לעשות בתוך המערכת התורנית הקיימת שבמציאות הנוכחית יש בה מענה כמעט לכל דורש. יש גלות אחריות גדולה יותר לאחדות המסגרת, אם כי לא בהכרח לאחידותה. הגיוון חשוב לשמירת המסגרת, אולם גם המסגרת נחוצה מאוד. אולי ראוי להקים ועדת-על המורכבת מאישים תורניים בכירים שתשקול כל רעיון חדש לגופו.

הריבוי הכמותי המבורך של החינוך התורני הביא עמו בהכרח גם ירידה איכותית. נעלמה הסלקציה הטבעית של המעדיפים מרצונם מסגרת ישיבתית על פני מסגרת רגילה. הנוער מגיע לישיבות התיכוניות מתוך אנרציה ולחץ חברתי ולא מתוך מניע פנימי. המוטיבציה ללימוד תורה ירדה. הנוער אמנם מעדיף ללמוד בישיבות כדי לשמור על רמתו הדתית ועל מסגרתו החברתית, אולם גם, ולפעמים בעיקר, כדי

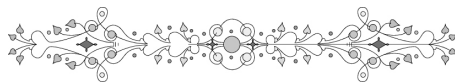
להגיע לרמת הישגים גבוהה יותר במקצועות הכלליים. התוצאה היא שאין הזדהות מלאה עם לימוד התורה. נוספה לכך התפרקות הקשה של המסגרת התורנית עם תת-התרבות המופצת ע"י כלי התקשורת למיניהם שבתיהם של התלמידים מוצפים מהם. אהבת הספר בכלל ירדה עקב ההתמכרות למכשירים האלקטרוניים. נוער צעיר מתקשה להשקיע מאמץ אינטלקטואלי הנדרש מעיון בספר בכלל ותלמוד בפרט. וחמור מכל הוא המסר השלילי, המכיל פיתוי וגירוי של הזול, השטחי והחושני, המתחרה קשות במאמץ הרוחני הנדרש מלימוד תורה.

ההורים אינם יכולים להטיל את כל האחריות רק על המחנכים ולפרוק מעליהם את העול של דוגמא חינוכית אישית ואוירה ביתית הולמת.

על ביה"ס לשמש בעיקר כמרכז חינוכי. הלימודים כולם צריכים לחנך. לימודי הקודש צריכים להניע את תלמידים להזדהות עם התורה והמצוות. לכן עליהם להיות רלבנטיים לעולמו של התלמיד. אם כי לא לרדת אליו, אלא להעלות אותו אליהם. גם לימודי החול יכולים וצריכים להיות גורם מחנך. טקסטים חינוכיים באנגלית, בעיות במתמטיקה, נושאים ערכיים בהיסטוריה, אהבת הארץ בגיאוגרפיה, מה רבו מעשיך ה' במדעי הטבע, מקוריות יהודית בלימודי האומנות, כל אלו מחייבים גישה ייחודית של החינוך הדתי בכל המקצועות ובכל התחומים. "בכל דרכיך דעהו".

אנו בתחילת המאה השניה של החינוך הדתי. התנאים שונים לחלוטין מאלו שהיו לפני מאה שנה. אולם כאז כן עתה חינוך דתי משמעותו התמודדות קשה עם אוירה נגדית סוחפת. אלא שהיום יש למערכת כלים הרבה יותר חזקים ומשוכללים ויש לה עורף ציבורי תורני גדול ואיתן. אין ספק שמערכת זו תעמוד בהצלחה במשימות המוטלות עליה, למרות הקשיים העצומים עימם היא תאלץ להתמודד, ומובטחנו שהתורה לא תישכח מפי זרענו.

ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.



## מדע וערכים

מדע וערכים שונים זה מזה, תרתי דסתרי לכאורה. שורש המדע בהגיון. שורש הערכים ברצון. המדע הוא ספקולטיבי – עיוני, הערכים תובעים מימוש ויישום מעשי. המדע עוסק באמת ושקר, הרצון בטוב ורע. לכאורה לא קרב זה אל זה. האמנם ייתכן מושג כזה של 'מדע ערכי'? האם אין מדובר בריבוע עגול<sup>1</sup>?

### א. החכמה והרצון

הנחת היסוד של כל מחקר מדעי היא האובייקטיביות. החוקר המדעי חייב להיות משוחרר מכל דעה קדומה. אין לו שום נגיעה למסקנת מחקרו. הוא פתוח לכל רעיון. הוא מקבל על עצמו מראש כל מסקנה הגיונית המתחייבת מהמצאים שיגיעו לידיעתו בתהליך מחקרו.

כאמור, המדע משתמש בעיקר בשכל, הערכים – ברצון. אולם שניהם חייבים לסייע זה לזה. בלי מוטיבציה אין חשיבה; אך ללא חשיבה אין גם יכולת לפתח את הרצון. כדי לרצות רצון אמיתי צריכים גם להשתכנע בצדקת מטרותיו. שני הכוחות הללו מפתחים זה את זה, ושומרים זה על זה. הרצון המוסרי הוא העיקר, ובלעדיו הכוח המדעי שבאדם לא יוכל להתפתח בכיוון הרצוי<sup>2</sup>.

לדוגמא, המדע גילה את ביקוע האטום. הטכנולוגיה המדעית פיתחה את הפצצה. אולם ההחלטה אם להטיל את הפצצה על הירושמה אינה שייכת לשום קטגוריה מדעית. זו היתה החלטה ערכית (חיובית או שלילית, כל אדם לפי השקפתו) של אנשי שלטון וצבא. ייתכן שגם מדען יכול להיות שותף להחלטה כזו, אולם הוא לא חובש באותה שעה את כובע המדען, אלא כובע אחר, של איש פוליטי, או של אידיאולוג נושא ערכים. יתרה מזאת, עצם ההחלטה לפתח את הפצצה האטומית לא היתה החלטה מדעית טהורה, גם אם אנשי מדע השתתפו בה ואף דחפו אותה. היתה הזו החלטה ערכית. (כידוע חוקרי האטום היהודים שגורשו מגרמניה והיגרו לארה"ב ערב מלחמת העולם השנייה סברו שגרמניה עלולה לפתח פצצת אטום ולכן האיצו בממשל האמריקני לפתח את הפצצה לפני שגרמניה תעשה זאת. העדפה זו נבעה משיקולים ערכיים, שהתבררו אח"כ כמבוססים על טעות עובדתית, אך אין בכך כדי לשנות את המשקל הערכי שהיה מונח ביסוד שיקוליהם הסובייקטיביים.)

1. ראה מאמרנו: "אובייקטיביות בביקורת המדעית על פי הראי"ה קוק", להלן עמ' 118.
2. בסולם כוחות הנפש, על פי החכמה הפנימית, הרצון עומד בראש הסולם, והחכמה באה אחריו. אולם גם לשיטות הפילוסופיות, כגון זו של הרמב"ם, שלפיה השכל עומד בראש, יש לרצון המוסרי מעמד בכיר ונחוץ לפיתוחו של השכל. לדעת הרמב"ם, אין אדם יכול להגיע לאמת המדעית הצרופה ללא זיכוכ מידותיו המוסריות.

עם זאת המדע והערכים שייכים לשני מישורים שונים. המדע מצד עצמו הוא אינדיפירנטי. הערכים הם מחוץ לתחומו. אין לו השגה בהם והוא אף לא מתיימר להשיגם ועל אחת כמה וכמה שלא לקובעם. הם מעליו. הטוב והרע לא נקבעים על ידי חשיבה מדעית. עדיין לא הוכח בשום הוכחה הגיונית שטוב עדיף מרע. אדרבה, מבחינה מדעית צרופה ניתן להוכיח לכאורה גם את ההפך, שרע עדיף מטוב<sup>3</sup>! אולם האמת המוסרית היא הקובעת ולא הביקורת המדעית. ניקח לדוגמא את ההיגד: "מזג אויר נאה". היגד זה אינו מדעי. רק תארים כגון חם, קר, גשום, בהיר הם מדעיים. "נאה" אינו תואר מדעי אובייקטיבי הוא משאת נפש של אדם סובייקטיבי, חקלאי לעומתו יגדיר דווקא יום גשום כנאה.

### ב. החופש האקדמי

תנאי הכרחי להתפתחות המדע הוא חירות הדעת. התקדמותם המואצת של המדעים בדורות האחרונים היא תוצאה של שיטות מחקר, שביסודן עומדת חשיבה ביקורתית, פתוחה ואובייקטיבית, חשיבה שאינה מקובעת. עקרונות חשיבה זו הונחו על ידי סוקראטס, שאמר על החשיבה המדעית הפילוסופית: 'התימהון – אָם הפילוסופיה'<sup>4</sup>. ובלשון אחרת: הטלת הספק והביקורת הן אמותיו של המדע. ביקורת זאת חייבת להיות רציונאלית, אובייקטיבית ומשוחררת מכל דעה קדומה. אולם היא הנותנת. החופש האקדמי צריך לשחרר את עצמו, מתוך חירות מלאה, מן היומרה להחיל את הביקורת המדעית על שאלות ערכיות ומוסריות. אלו קבועות ומוחלטות ואינן ניתנות לערעור. ניתן לשפר ולשכלל את דרך היישום של ערכי המוסר, אך לא לערער את עצם המחויבות אליהם. הערכים הם על-מדעיים ואין למדע זכות להתערב בהם<sup>5</sup>.

יש לתחום אפוא תחום ברור בין הערכים לבין המדע. לטובת שניהם. אמנם גם מערך הערכים ראוי לביקורת, אולם לא לביקורת מדעית (למדע אין כלים לביקורת כזאת), כי אם בעיקר לביקורת ערכית-מוסרית. ההבחנה בין מדע לערכים חוצה את האישיות המדעית עצמה. כל מדען בנוי לא רק משכל אלא גם מלב. המדע והערכים שוכנים בו לא רק זה ליד זה אלא מעורבים זה בתוך זה. לא בכדי משתמשת התורה

3. בזאת טעה סוקראטס שסבר שידיעה נכונה תביא בהכרח להתנהגות מוסרית. ראה בדיאלוג 'גורגיאש', לאפלטון.

4. ראה בדיאלוג 'תיאיטיטוס', לאפלטון.

5. דוגמא לשימוש מסולף בחופש האקדמי ישמש לנו המקרה הבא: באחד המוסדות להשכלה גבוה נתבקשו המרצות והסטודנטיות להימנע מלבוש פרובוקטיבי. תגובתה של אחת המרצות נגד בקשה זו היתה: "היא פוגעת בחופש האקדמי"...

במונח "חכם לב". הצורך להתמודד עם שני הקצוות, עם נטרול ההשפעה הערכית על מסקנותיו של המחקר המדעי מצד אחד, ושמירת הסולם הערכי למרות העיסוק במחקר המדעי מאידך, היא משימה מורכבת ולא כל מדען עומד בה.

### ג. עירוב תחומין

למרות ההנחות שהנחנו, על הפרדת רשויות הכרחית בין תחומי המדע והערכים, מרובים הם המקרים שבהם יש עירוב תחומין ופריצת גבולות. הדבר בולט יותר במדעי הרוח, אך קיים במידה מסוימת גם במדעי הטבע.

במדעי הרוח, שבהם הדיסציפלינה המדעית מאפשרת רמת הוכחה רופפת יותר מאשר במדעים המדויקים, המעורבות הערכית מרובה יותר, גם אם היא סמויה אפילו מעיניהם של המדענים עצמם, השקועים ראשם ורובם באוירה מסוימת.

**ההיסטוריה לדוגמא.** זו שתוסבר על ידי היסטוריון בעל השקפת עולם מטריאליסטית תהיה שונה מזו של היסטוריון בעל השקפת עולם אידיאליסטית. הראשון יניח כהנחת יסוד שלגורמים כלכליים יש השפעה מכרעת על תסיסות חברתיות ועל תנועות אידיאולוגיות. השני יהיה מתון יותר בשיקולו ויתחשב גם בגורמים נוספים. אולם גם הוא עלול להיות שותף להנחה שרירותית שתנאים סביבתיים הם המניעים את גלגלי ההיסטוריה. הנחה זו קנתה שביתה בקרב חלק מהמדענים עד כדי כך שמי שאינו סבור כמותם עלול להיחשב בעיניהם כחוקר שאינו רציני. הנחה זו אינה מדעית אובייקטיבית אלא ערכית סובייקטיבית<sup>6</sup>.

איך יש להסביר את קיומו המופלא של עם ישראל, חרף כל התנאים האיזמים שבהם הוא חי במשך כל התקופה הארוכה, הכוללת אלפי שנות גלות, שמד ורדיפות? התעלמות מהתופעה הרוחנית של עם הספר ושל הישות הרוחנית שמעליו היא נסיון אומלל להתבצר בעמדה מטריאליסטית, גם אם אינה עולה בקנה אחד עם ההגיון הצרוף. זוהי בחירה ערכית שלילית בעליל. שמעתי מהיסטוריון רציני שמי שמעריך את קיומו המופלא של עם ישראל באמות מידה רציונאליות איננו רציונאלי...

בהשפעת התיאוריות במדעי הביולוגיה, גם מדעני הרוח מעדיפים לפרש תהליכים היסטוריים על פי הסברים אבולוציוניים אף שאין שום הכרח רציונאלי לכך, מלבד הרגל חשיבה שהתפתח בדורות האחרונים. הבחירה היא ערכית, שרירותית, סובייקטיבית ולא מדעית, הגיונית ואובייקטיבית. הסברים רבולוציוניים, שלפיהם

6. שח לי דוקטורנט צעיר שכדי שיכירו בעבודתו נאלץ להשתמש במונחים וטעונונים המנוגדים להכרתו, כי הללו אינם עולים בקנה אחד עם השקפת עולמם של המעריכים את עבודת הדוקטורט.

תופעות רוחניות עשויות להתחולל בדילוגים וללא השפעות חיצוניות, ייתקלו בטענה שאינם "מדעיים"...

#### ד. התנ"ך אינו ספר היסטוריה

לפני ההיסטוריון מצויות עובדות רבות. אלו מהן השפיעו יותר על מהלכי ההיסטוריה ואלו פחות? בעצם, לא כל האינפורמציה מונחת לפניו, אלא לקט עובדות סלקטיבי שנעשה על פי שיקול דעתו האישית של המלקט. שיקול זה מוטה על ידי עמדות ערכיות הקובעות מה חשוב ומה פחות.

לדוגמא, היסטוריון או חוקר דתות בדור הבא עלול להניח שבשמחת תורה תשס"ט מנהג ההקפות עדיין לא נהג. עובדה שבכלי התקשורת דווח רק על כמה אלפים שערכו פיקניקים ביערות בעוד שעל מאות האלפים שרקדו בהקפות לא דווח כלל... התנ"ך, ספר הספרים, בא ללמד מסרים ערכיים ובכך הוא שונה לחלוטין מכל ספר היסטוריה מאותה תקופה. אירעו אז אירועים גדולים שנראו כחשובים בעיני הבריות ושלא הוזכרו כלל בתנ"ך, וכן להיפך. בעיני התנ"ך לא היתה לאותם אירועים שום משמעות ערכית, בעוד שהבריות לא ייחסו אולי חשיבות למסרים ערכיים. מי שמודד את התנ"ך בעיניים של היסטוריון דומה למתימטיקאי המנסה לכמת יצירה אומנותית עפ"י תורת המספרים...

פרופ' יהודה אליצור ז"ל עמד על דוגמא מאלפת. אילו היה דוד המלך מוערך ע"י היסטוריון רגיל הוא היה מתואר כאימפראטור אדיר. הוא היה הראשון וכמעט גם היחיד בכל ההיסטוריה שלנו, שהרחיב את גבול ישראל מהפרת עד היאור. אולם בעיניה של המסורת הלאומית הוא יותר נעים זמירות ישראל. תיאורי כיבושיו הגדולים תופסים בתנ"ך תשעה פסוקים בלבד, בעוד שפרשת בת שבע וספיחיה תופסים תשעה פרקים גדולים, דהיינו פי 30!

התנ"ך מלמדנו היסטוריוסופיה שונה, שבה הערכים המוסריים והאמוניים הם שחורצים את גורל הממלכות יותר מכל גורם אחר. לכן פרטים הנחשבים זניחים בעיני ההיסטוריון הרגיל ייחשבו מכריעים בעיני התנ"ך. משום כך תימצאנה גם "סתירות" מדומות לא מעטות בין התנ"ך לבין ספרי ההיסטוריה. גובה עיניו של התנ"ך אינו גובה עיניהם של בני האדם (עם זאת, יש מקום להסביר פסוקים בתנ"ך על רקע היסטורי, אולם רקע זה כשמו כן הוא, והוא אינו תחליף למסרים הערכיים של התנ"ך עצמו).

#### ה. התלמוד וההיסטוריה

התלמוד הולך בעקבות התנ"ך ומפרש את ההיסטוריה בדרך ערכית. חורבן הבית מוסבר, לדוגמא, על רקע של ירידה מוסרית. בספרי ההיסטוריה לא ימצא זכר



לקמצא ובר קמצא, בעוד שבעיני חז"ל תופעה זו, שהיתה כנראה רק דוגמא לרבות כמותה, שימשה כגורם דומיננטי לחורבן הבית. משום כך גם כאשר התלמוד מזכיר אישים המוכרים לנו בהיסטוריה הכללית אין הוא מדייק בשמותיהם והם מתחלפים באחרים. ייתכן שהדבר נעשה אפילו בכוונת מכוון. מה לי איש זה או איש אחר, לא העובדה חשובה אלא המסר הרעיוני.

בעיני התלמוד, הנרות שדלקו שמונה ימים בחנוכת המקדש הם המסר העיקרי: נצחון האור על החושך, הטהרה על הטומאה, התגברות התורה על התרבות המתיוונת. אך בעיני ההיסטוריונים של אותה תקופה (גם המאמינים שבהם), אירוע זה לא נזכר כלל. הוא לא היה כל כך חשוב בעיניהם, כי מבחינתם הניצחונות הגדולים של המעטים והדלים מול הרבים החזקים והמצוידיים הם העיקר<sup>7</sup>.

זו היסטוריוסופיה ערכית, המפיקה לקחים מוסריים מהתהליכים ההיסטוריים, ומפרשת אותם בהתאם להבנה זו. זר לא יבין זאת ועלול להתייחס אליה כ"לא מדעית" מזווית ראייתו. אולם השאלה הגדולה היא, היכן האמת האובייקטיבית, בתנ"ך ובתלמוד או בספרי ההיסטוריה?

### ו. מיתוס טרומפלדור

נביא דוגמא אחרת להבדלים בין הגישה הערכית לגישה המחקרית, מתולדות ישראל בעת החדשה. כיצד תוצג במדע דמותו של טרומפלדור? מחקר מדעי ביקורתי, עלול לשלול ממנו את האמירה המפורסמת "טוב למות בעד ארצנו". מאידך, הדמות ההיסטורית של טרומפלדור, כמופת חינוכי וכדוגמא לחיקוי, מחייבת את האמירה הידועה. המיתוס הטרומפלדורי, כפי שנוצר במסורת הקצרה של הציונות, הוא מיתוס של גבורה ומסירות נפש למען ההתיישבות בארץ ישראל. ועובדת קיומו של המיתוס, שעל ברכיו התחנכו דורות לוחמים וחולמים, היא עובדה היסטורית ודאית יותר מאשר הספק מה אמר באמת טרומפלדור לפני מותו. יתרה מזאת, גם אם נניח שטרומפלדור פלט קללה עסיסית בשעת גסיסתו, כשהתפתל בייסוריו, האם זה היה המסר שרצה להעביר לבאים אחריו? או שמא יש להתעלם מפליטת פה אומללה, שאין אדם נתפס עליה בשעת צער, ולהציג את הדמות במלוא קומתה, לכל אורך חייה, ובנכונותה העקרונית למסור את הנפש למען העם והארץ? המיתוס, גם אם

7. לא צודקים מי שפירשו שחז"ל גימדו את ערך הניצחונות הגדולים. עובדה היא שהתפילה שנוסחה על ידיהם מבליטה אותם, וכן הרמב"ם מביאם בתחילת הלכות חנוכה. אלא שבעיני חז"ל הערך ההיסטורי לדורות הוא לא הניצחונות שפירותיהם נקטפו מזמן, אלא ניצחון הרוח על הכוח הוא העיקר, דבר שבוטא ע"י הנרות. עי' ר"ה יח ע"ב.

נניח שהומצא אחרי מותו, אמיתי יותר, וממילא גם מדעי ומדויק יותר מאשר הנסיון לפקפק באמירה הגדולה המיוחסת אליו. יתרה מזאת, ההשערה של חוקרי האקדמיה על מילותיו האחרונות של טרומפלדור צמחה על רקע דעה קדומה של אידיאולוגיה פוסט-ציונית שהחליפה את הערך "טוב למות בעד ארצנו" במימרה הצינית של "טוב לחיות בעד עצמנו". איננו יודעים מה ה"אמת" המדעית. היא גם לא חשובה. העובדה שהיסטוריונים פוסט-ציוניים הם המערערים על המיתוס מטילה חשד על האובייקטיביות של מחקריהם<sup>8</sup>.

### ז. מדעי הטבע

אמנם במדעי הטבע האפשרות לשקלל נתונים בצורה שרירותית קשה יותר, אולם גם למדעים אלו עלולים לחדור שיקולים ערכיים המשבשים את האמת האובייקטיבית.

**הפיסיקה** עוסקת בטבע החומר ולכן אינה יכולה לערב בשיקוליה מושגים מטה-פיזיים כגון ישות טרנסצנדנטאלית מופשטת על-חושית. היא אינה מאשרת ואינה מכחישה את קיומו של עולם מטה-פיזי. הדבר אינו כלל בתחום עיסוקה וסמכותה. אולם הפיסיקאי, איש המדע, המורכב משכל ורצון ותכונות נוספות, נושא מן הסתם עולם ערכים שבו עליו להכריע, אם קיימת ישות רוחנית מטה-פיזית, או שאין בנמצא אלא חומר בלבד. זו אינה שאלה הנתונה להכרעה מדעית כלל. זוהי בעיקרה בחירה **ערכית**. אידיאליסט יאמין בקיומה של הרוח, מטריאליסט יכפור בה, מסיבות שרירותיות של נוחות אישית. החופש האקדמי אינו מתערב בשאלה זו. בכל זאת, לא נופתע אם נמצא מי שיאמר שאידיאליסט משולל כביכול חופש אקדמי, בעוד שהמטריאליסט הוא "בן חורין" כביכול. עיון מעמיק יותר יראה אפשרות הפוכה, שהמטריאליסט מעוניין לכפור בישות על-חומרית בגלל רצונו להיות שקוע בעולם החומר בלבד... העדפה זו מקורה לא ברציו אלא באמוציו.

התיאוריה המקובלת כיום באסטרופיזיקה, על "המפץ הגדול" כרגע הבראשית של הבריאה, עשויה לסייע בקיומה של ישות על-חומרית שקדמה לחומר. "בראשית ברא אלהים". אלא שנושא זה הוא מטה-פיזי ואינו בתחום החשיבה הפיסיקאלית. האמונה הערכית אינה צריכה לסיוע זה. אך מכאן ועד מסקנה מוטעית, שאנשי מדע מסוימים, הנושאים בנושא זה את שם המדע לשווא, נוקטים בה, שישות כזאת אינה בנמצא, כביכול, הדרך רחוקה יותר משנות אור אסטרונומיות.

8. **הערת מערכת 'צהר'**: עי' במאמרו של הרב מיכאל אברהם, בתוך 'צהר' י, "מיתוס ואמת היסטורית, על ידעיה הפנימי וההיסטוריונים החדשים".

**תיאוריית האבולוציה** הבנויה על ברירת המינים הטבעית התפרשה על ידי רבים כמערכת כביכול את קיומו של בורא עולם. נושא הבורא אינו בתחום האבולוציה כלל. אדרבה, יש דילוגים רבים בסולם האבולוציוני שאין להם הסבר מדעי. גם לתחילתו של התהליך אין הסבר מדעי. משום מה נוצרה תדמית שתיאורית האבולוציה מציגה תהליך טבעי חומרי שהחליף את מי שאמר והיה העולם. ולא היא. ההתעלמות מעושה מעשה בראשית אינה שייכת כלל לתחום המדע הטהור, אלא לתחום הערכים. גם התיאוריה הנלווית לאבולוציה, שמלחמת הקיום היא הגורם להתפתחות המינים, נבעה מתפיסת עולם ערכית שלילית של איש את רעהו חיים בלעו. היו שהסיקו ממנה גם מסקנות אידיאולוגיות על תורת הגזעים ועל ערכי מוסר כוחניים. לעומתה, האמונה בערכים מחייבת גישה אחרת, של עולם חסד ייבנה, שבו הסימביוזה תופסת מקום חשוב יותר ממלחמת הקיום. ההכרעה בין השתיים היא ערכית-מוסרית ולא מדעית.

### ה. שכל קר ולב חם

מדען אינו יכול להיות אינדיפרנטי לנושא הערכי. גם ניטרליות היא סוג של הכרעה. או שאדם עושה טוב או שאינו עושה טוב. או שהוא מאמין או שאינו מאמין. אפילו הספק, גם אם אינו כפירה מוחלטת, ודאי שאיננו אמונה. אדישות אף היא נקיטת עמדה. אדם אינו מחשב. הוא מורכב מכוחות שונים. השכל הוא רק אחד מהם ואין בו בכדי להכתיב לאדם את כל האמת. האמת אינה רק ידיעה רציונאלית. החוויה, הרצון, המצפון, האינטואיציה גם הם אמיתיים לא פחות אם לא יותר מהשכל הקר של המדע, המבקר, החוקר, והמסתמך על עובדות וניסויים מוחשיים בלבד.

אמנם הדיסציפלינה המדעית חייבת להסתמך על החשיבה ההגיונית בלבד. זו המסגרת היחידה שבה ניתן לחקור ולהבין את היקום ואת החיים. אולם באשר לדיסציפלינה הערכית, על המדען להאזין לרחשי לבו ולא רק למראה עיניו. את ערכי המוסר אין לבחון במבחנה. את הרוח אי אפשר לקלוט דרך המיקרוסקופ או הטלסקופ. מנתח מוח לא יכול לראות את החכמה, את השאיפה, את הרצון, את הערכים ואת האישיות של המנותח.

המדע הגיע להישגים אדירים. כל מערכות חיינו השתנו לבלי הכר כתוצאה מהתפתחות המדע והטכנולוגיה. אולם היא הנותנת, כל אלו הם הישגים חיצוניים **בתנאי החיים**, אולם הם אינם **מהות החיים** עצמה. על המדע, דוקא משום שחשיבתו ביקורתית, לבקר גם את עצמו ולהכיר בכך שהשכל, עם כל חשיבותו, אינו חזות הכול. החיים, על חוויותיהם, הם מעל לשכל. השכל הוא רק אחד מכוחות הנפש. הוא חשוב ונחוץ, בעיקר כדי לבקר ולבדוק אם החוויות הרוחניות של האדם אינם פרי דמיון, אולם הוא לא כל האמת, ויש אמיתות על-שכליות.

אסטטיקה, אתיקה וכמובן אמונה אינן בתחום המדע; אולם אף על פי כן ודוקא משום כך הן קיימות. אמנם האסטטיקה תלויה יותר באופנות מתחלפות, אולם יסודות האתיקה וקל וחומר עיקרי האמונה הם קבועים ונצחיים ומשום כך הם אמיתיים.

### ט. מעמדם של המדענים

החברה המדעית-טכנולוגית שלנו היא הישגית ותחרותית. ומכיוון שלמדע יש תפקיד בכיר בקידומה של חברתנו המעמד החברתי נקבע בין היתר ע"י הישגיות מדעית.

בגלל ההערצה העצומה למדע ולחוקריו יש נטייה ליחס למדענים סמכות-על גם בתחומים אחרים שאין להם נגיעה בהם. אמנם אין ספק שמכיון שעיקר עיסוקו של המדען הוא במדע, דהיינו בחשיבה שכלית, סביר להניח ששיקול דעתו הגיוני יותר משל אנשים שעיקר עיסוקם בעשייה, וחוש הביקורת שלו אמור להיות מפותח יותר. היושר האינטלקטואלי מחייב מן הסתם נקיטת עמדה זהירה ואחראית יותר. יתרה מזאת, מכיון שאיש המדע חי בעולם של רוח, ישנה ציפייה ממנו להיות שרוי ראשו ורובו בספירה רוחנית גבוהה יותר מזו של אנשי מעשה. תדמיתו בעיני ההדיוטות היא של בעל שאיפות רוחניות ונעלות יותר משל יתר בני האדם, שהשקפת עולמו כנראה אידיאליסטית יותר. ומכאן גם ההנחה שאישיותו אמורה להיות מוסרית יותר, ומכאן השימוש בתארים אקדמיים גם בתחום של עיצוב דעת קהל בנושאי אידיאולוגיה, מצפון ומוסר.

האמנם יש להנחות אלו יסוד מבוסס? האמנם העיסוק במדע הוא ערובה למידות נעלות יותר, להשקפת עולם אידיאליסטית יותר ולרמה מוסרית גבוהה יותר? לצערנו אין צידוק להנחות האמורות. הקהילייה המדעית הינה חלק אינטגרלי של החברה הכללית ונגועה במרבית מנגיעיה של זו האחרונה. התפתחות המדע אינה מחייבת בהכרח את העלאת רמת האידיאליזם בעולם. אגואיזם והתנשאות, תאוות ומאבקי יוקרה וכוח, אהבת הון ושלטון הן מידות שגם אנשי מדע אינם בהכרח נקיים מהן.

אי לכך, כשאנשי מדע נוקטים בעמדה ערכית מסוימת, או חותמים על עצומה העוסקת בשאלה ערכית, אין למשקלם המדעי שום רלבנטיות בנושא לא מדעי זה. אין לפרופסור למתמטיקה או להיסטוריה, בגלל ידיעותיו המדעיות, מעמד סמכותי בתחום הערכי יותר מאשר מוכר חמוצים או פועל נמל המקדיש מזמנו ומהונו לעזרה לזולת וללימוד תורה. הוא אדם ערכי לא פחות, אם לא יותר, מהמדען, ודעתו חשובה לא פחות.

## י. מדען ערכי כיצד?

למרות ההפרדה בין תחומי המדע והערכים אנו שואפים להרמוניה ביניהם. איננו מעוניינים באיש מדע נטול ערכים, אינדיפירנטי לחלוטין. אנו שוללים טיפוס של מדען המרשה לעצמו בשם חופש המדע הפקרות אתית. חובתו של כל אדם משכיל לבקר ולסנן כל אמירה מדעית עד כמה היא מדעית טהורה, ואם אינה מעורבת בשיקולים ערכיים, בין שיהיו חיוביים ובין שיהיו שליליים. אמירתו של סוקראטס על הביקורת כאם המדע מחייבת, הן את המדען והן את ההדיוט, לבדוק ולסנן כל אמירה מדעית ולהימנע מלקבלה כאמת מוחלטת, בפרט כאשר יש לה השלכות ערכיות.

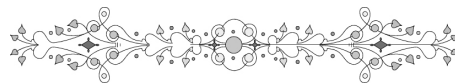
ממו"ר הרב צבי יהודה קוק זצ"ל שמעתי ש"למדן" אינו מי שידע ללמוד, אלא מי ששקוע בלימוד, מי שהוא שקדן ושואף דעת. מדען, להבדיל, אף הוא, לפי זה, אינו מי שיש לו סך מסוים של תארים וידעיות, אלא מי שאוהב חכמה ולא מפסיק מלרכוש ידע. יש להעריך רק מי שאצלו המאמץ חשוב יותר מההישג, שחוש הביקורת המדעי שלו מכוון גם כלפי עצמו, שהוא לא רק בעל דעה אלא גם בעל מידות. הוא ענו דיו להכיר בכך שלא כל האמת אצלו והוא פתוח וקשוב ללמוד גם מאחרים. 'איזהו חכם הלומד מכל אדם'.

מדען ערכי אינו איש מגירות, שיש לו מגירה מדעית נפרדת ממגירה ערכית. הוא איש הרמוני המכיר את כוחות נפשו. הוא מודע לחשיבות הגדולה של החשיבה הרציונאלית-מדעית, אולם הוא גם מכיר בכך שהיא רק חלק, ולא העיקרי, שבאישיותו. אדרבה, באמצעות ההגיון הקר הוא חייב לבקר את חשיבתו הרציונלית ולתחום את תחומה, ובמקביל, לתת מעמד בכיר לכוחות אחרים: למצפון, לאינטואיציה, לשאיפות הרוחניות, למידות הטובות. כל אלו הם תופעות של הנשמה הגדולה שנבראה בצלם א-להים הנטועה בקרבו. הוא נעזר במדע כדי לבנות מעליו את עולמו הערכי. אולם לא המדע מקור סמכותו של הערך. המדע עצמו מודע לכך שהאמת הגדולה נמצאת מעליו והוא רק חלק ממנה.

הרמב"ם, שפתח את ספרו מורה הנבוכים בהגדרת הצלם כשכל המדעי של האדם, מגדיר את האדם בסוף ספרו גם כיצור חברתי בעל מידות, ומסיים את ספרו הגדול בפסוק המתאר את הטיפוס האנושי הרצוי:

אל יתהלל החכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל העשיר בעושרו. כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי, כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי, נאום ה'.

(ירמיהו ט, כב-כג)



## למוד תורה ומחקר מדעי

לכל מדע יש דיסציפלינה ייחודית, עאכו"כ יש לתורה. לא הרי דיסציפלינה המקובלת בלימוד מתמטיקה כהרי זו המקובלת בלימוד היסטוריה. לתורה דיסציפלינה ייחודית משלה. כבר הרמב"ן בהקדמתו לספרו מלחמות ה' הבחין בין הדיסציפלינות הייחודיות למדעים השונים "אין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת (=הנדסה) ונסיוני התכונה". אמנם שיטות הלימוד בתורה מגוונות מאוד. ים התלמוד נקרא כך כי כל אחד סולל לו נתיב משלו. שבעים פנים לתורה. לכן היו שבעים חברי סנהדרין. אין מדע המאפשר חופש כה רחב של סגנונות אישיים כמו לימוד התורה. כי התורה ניתנה להילמד ע"י כל עם ישראל, כל אחד ואחד לפי סגנונו ונטייתו. אך עקרון אחד משותף לכל השיטות והסגנונות, שתורה יש ללמוד **מתוכה**. התורה אינה מושפעת מגורמים חיצוניים. נהר מכיפיה מתברך. לעומת נחל אכזב, המאסף רק מי גשם, נהר איתן יונק בעיקר ממקורותיו. ניתן להיעזר בכלים מבחוק, אולם עליהם לעבור מעין "גיור". בדומה לנהר איתן, הגשם המזין את הנהר מחלחל למעבה אדמה ומשם הוא מוקיר את מימיו לנהר.

ההלכה נפגשת עם גורמים חיצוניים שונים. תנאי החיים המשתנים מחייבים יישום בצורה נכונה את התורה. אולם זאת התורה לא תהא מוחלפת. השינויים הם **בתנאים החיצוניים** ולא בתורה עצמה. על כן יש להיזהר מלערב בלימוד התורה שיטות חיצוניות שאינן אימננטיות לתורה ואשר מסלפות את המסר הנצחי שלה. רוחות זרות אלו עלולות לגרום לעיוותים בדרך הלימוד המקובלת מדור דור. אלו משבשות את הבנתה והמשכיותה הרציפה.

יש לשער שגם בהיות ביה"ד הגדול בלשכת הגזית ניתנה יד חופשית לכל אדם, גם מחוץ לסנהדרין, לפרש את התורה עפ"י הבנתו וסגנונו, בתנאי שלא יחלוק על פסיקת ביה"ד בנושאים העקרוניים האמורים. חרף גווניהם השונים היו כל חברי הסנהדרין מאוחדים באמונתם בתורה מסיני ובאחריותם להמשך רציף של התורה גם לדורות הבאים. הם ראו את עצמם כממשיכי דרכם של קודמיהם וקודמי קודמיהם, כל אחד לפי הבנתו וסגנונו. לא היה ביניהם מי שהמציא דרך חדשה שלא היתה מקובלת בעם ישראל. זקן ממרא, שהורה בניגוד לדעת הרוב, נענש, כדי שהתורה לא תיעשה כשתי תורות.

גם בהעדר ביה"ד הגדול אין אנרכיה בישראל חלילה. יש מסורת של פסיקה. יש סמכות. זו אמנם ספוראדית, אולם עם זאת היא גם מחייבת. כאשר נוצרת הסכמה רחבה של כלל ישראל (והכונה לתלמידי החכמים המובהקים שבו) סביב פוסק או פסיקה היא הופכת להיות הלכה מחייבת את כולם. כך התקבל השו"ע, למשל, הן השולחן והן המפה, כל אחד על עדתו, כספר המחייב כל אדם מישראל. כך התקבלו

גם עקרי האמונה של הרמב"ם על כלל ישראל. ובדורנו ה"משנה ברורה" על יוצאי אשכנז, ה"בן איש חי" על חלק מעדות המזרח ועוד. אמנם אין הגבלה לכאורה בשיטות הלימוד. כל אדם לפי הדעה אשר חננו ה'. אולם יש כמה תנאים: א. הדברים עומדים במבחן ההגיון הצרוף. ב. הם עומדים בכללי הפרשנות שהתורה נלמדת הם (לא השתמשנו במונח "נדרשת" המתאים בעיקר לתורה שבכתב. יש גם כללי לימוד של התורה שבע"פ). ג. הם אינם עומדים בסתירה עם פסיקות מקובלות. ד. יראתו של האומרם קודמת לחכמתו. ברוך הנותן בים דרך ובמים עזים נתיבה. אם כי לכל המפליגים בים יש נקודת מוצא אחת, כיוון אחד, ויעד אחד<sup>1</sup>.

### ההבדלים בין שתי השיטות

במה אפוא נפרד המחקר האקדמי מלימוד התורה? לצורך חידוד ההבדלים בין השיטות נדגיש תחילה את המפריד: המחקר המדעי מתמקד בעיקר בעובדות הסטטיות. לעומת זאת, לימוד התורה עוסק במסרים הדינאמיים. ואפרש את שיחתי. את המחקר המדעי מעניין מאד הטקסט, שכבותיו, רבדיו, זמני אמירתו, זמני כתיבתו והדפסתו, האישים האומרים, המקום והזמן בו נאמרו הדברים, התנאים החברתיים הכלכליים והמדיניים. לעובדות הסטטיות האלו יש משקל רב מדי במחקר.

אם ננקוט לשון גוזמא נאמר שאת לומד התורה כל אלו אינם מעניינים. מה לי כתב יד ליידן או כת"י מינכן, מה לי רבה או רבא, אם הוא חי במאה הרביעית או החמישית, תחת שלטון ביזנטי או פרתי, בתנאי רווחה או מחסור, למאי נפ"מ? מעניינים אותו המסרים, התכנים. בעיקר ה"מה". מה נאמר, מהי הסברה, מה התוך, מה ההלכה.

אמנם גם השיטה המדעית עוסקת ב"מה", הרי בכל זאת זה העיקר. אולם בגלל העיסוק האובססיבי בכל הנתונים שברקע ה"מה" עלול להשתעבד לרקע הסטטי. ה"מה" מצטמצם לאומר, לתקופה, למקום, לתנאים. כל אלו עלולים להסיח את הדעת מהתוכן. יתרה מזאת, דיסציפלינה סטאטית זו מגבילה ומצמצמת את המסרים ההלכתיים לזמן מקום ותנאים מסוימים בלבד. לא ניתן להסיק מהם מסקנות

1. דוק ותשכח שכל שיטת לימוד גם אם היא נראית כחדשנית כבר היתה לעולמים ויש לה בית אב בתורה. גם לפלפול החריף בפולין וגם לניתוח האנליטי בליטא וגם לשיטת הבקיאיות הספרדית נמצא דוגמאות רבות בתלמוד עצמו אם כי במינוחים שונים. הביקורת שהיתה פה ושם על שיטת לימוד מסוימת התמקדה בהגזמה שנקטו בעליה בצורה בלעדית וקיצונית.

ולהשליך מהם השלכות להמשך. מכוח הנחות מוטעות אלו נוצרת ביקורת על שיטת פסיקתם של פוסקי ההלכה לדורותיהם.

במקום היקש **לוגי פנימי** ממקרים דומים או סותרים והסקת מסקנות למקרים אחרים, עלול המחקר להתמקד בהיקש **חיצוני** של תנאים ומצבים צדדיים. לדוגמא, בהימצא סתירה בין שני מקורות בתלמוד בנושא מסויים יעדיף לומד התורה תירוץ המבוסס על סברה הגיונית. ממנה יש להקיש למקומות אחרים ולהקשות עליה ממקומות אחרים. כך נוצרת דינאמיקה של פסיקה הבנויה על הפלפול בהלכה. (ואין הכוונה לפלפול חריף היוצא מכל החשיבה ההגיונית הסדורה, אלא דיון הגיוני סביר שכל בר דעת יסכים עם הנחותיו). וממילא אין הדעת נתונה כמעט לדברים חיצוניים המסיחים את הדעת מהעיקר. לעומת זאת, הלימוד האקדמי יעדיף יישוב קושיות כאלו בדרך סטטית, כגון גירסא אחרת של הנאמר או של האומר, שינויים בתקופות או בתנאים כלכליים וחברתיים. [פעמים שאין סתירה או קושיה הנראים לעין, אולם יש חוקרים שיחטטו וימציאו הבדלים דקים בין אמירה לאמירה ויתלו אותם בתנאים צדדיים. קשה להתעלם מהתרשמות אובייקטיבית שהתזזה קדמה להוכחה. וכדי להצדיק אותה הומצאה השאלה. משל למי שירה את החץ ואח"כ סימן את העיגול.] במילים אחרות במקרה של קושי, האקדמיה תעדיף תירוץ טכני והישיבה תעדיף תירוץ הגיוני-למדני. למותר להעיר שתירוצים טכניים בלבד מרגילים את האדם לחשיבה שטחית. במקום לאמץ את האינטלקט ולחשוב על פתרון חכם, קל יותר להציע פתרון טכני.

### האמת היכן?

עם זאת גם גדולי ישראל לא נמנעו מלתרץ קושיות על סמך שינויי גירסאות או הבדלי תנאים ומקומות. ההבדל הוא בהינעלות על חשיבה חד-צדדית. מי שמראש קובע דיסציפלינה, שסתירה תיושב בעיקר בשיטה הסטטית על סמך הבדלי גירסאות, או שינויי רקע, תקופות ומקומות, טועה. כשם שמאידיך כל מי שדוחה על הסף את עצם האפשרות של גירסא אחרת כדרך ליישוב קושיא חוטא לאמת. דרכם של גדולי ישראל היתה שימוש בשיטות שונות ומגוונות. הם מעולם לא ננעלו על דרך אחת ויחידה. הב"ח והמהרש"ל, הגר"א והרש"ש, לדוגמא, הציעו תיקוני גירסאות רבים מאוד, אולם ראשית כל ומעל לכל הם הפעילו את החשיבה ההגיונית. היא זאת שקבעה איזו גירסה עדיפה. על הגר"א מספרים שלא הגיה אות אלא א"כ היו לו 13 ראיות לכך (אין להינעל דוקא על מספר זה אולם הרעיון ברור).

ובאשר לתלות בתנאים חיצוניים, שיטת הלימוד המקובלת אינה מתחשבת בדרך כלל בתנאים החיצוניים, כגון זמן ומקום. כמעט ולא צריכה להיות השפעה של תנאים אלו על הסברה ההלכתית. אמנם פה ושם יש מקום להביא בחשבון תנאים חיצוניים, אולם לא התנאים גורמים לקביעת העמדה ההלכתית. זו נקבעת ע"י



שיקולים אימננטיים, פנים-הלכתיים. המקום והזמן אינם אלא גורם מזמן להיווצרותם של שיקולים אלו.

הקיטוב שנוצר בין שיטת הלימוד הישיבתית לבין שיטת המחקר המדעי, כשכל צד מתבצר בעמדתו ומקצין אותה, אינה תורמת להבנת האמת האובייקטיבית. מה גם שאובייקטיביות היא הנחת היסוד העיקרית של כל מדע. ומדע הנעול על דיסציפלינה אחת בלבד ואינו פתוח לדיסציפלינות אחרות אינו יכול להיחשב מדע אמיתי.

### מדע מהו?

עצם הטרמינולוגיה השרירותית המגדירה שיטה אחת כ"מדעית" לעומת שיטת הלימוד המקובלת, היא שורש הבעיה. כל אותם גדולי תורה שהוזכרו לעיל, שעסקו בין היתר, גם בביקורת הטקסט ברמה גבוהה ביותר, לא היו זוכים לתואר "מדעי". החוקרים המדעיים רואים את עצמם חלק מעולם המדע האוניברסאלי ומשועבדים לכללי החשיבה המקובלים בו. (אלמלא כן לא היו זוכים להכרה מצד עמיתיהם). המדע הכללי, בעיקר במדעי הטבע, מבוסס על חשיבה ביקורתית, פתוחה ואובייקטיבית. עקרונות חשיבה זו הונחו על ידי סוקראטס, שאמר על החשיבה המדעית הפילוסופית: 'התימהון – אם הפילוסופיה'<sup>2</sup>. ובלשון אחרת: הטלת הספק והביקורת הן אמותיו של המדע. ביקורת זאת חייבת להיות רציונאלית, אובייקטיבית ומשוחררת מכל דעה קדומה.

החוקר מעמיד את עצמו מעל לטקסט, מעל האישים המוזכרים בו, מעל המסרים המועברים בו. הוא "אובייקטיבי" כביכול. הוא מנסה להבינם עפ"י הבנותיו האישיות והנחותיו השרירותיות. בעצם הוא מעמיס עליהם תפיסות הרחוקות מעולמם כרחוק מזרח ממערב. בין היתר פועלת באופן סמוי מידת ההתנשאות. החוקר חכם יותר מנחקריו. הוא גם חכם יותר מחכמים ששיטת לימודם שונה משלו. הוא הרי "מדען מתקדם" והאחרים לא...

יתרה מזאת, חוקר מדעי אינו רואה את עצמו בהכרח מחויב לתורה ומצוותיה. יש חוקרים רבים שיראתם קודמת לחכמתם, אולם לא המחקר המדעי הוא שגרם לכך. פעמים שאוירת המחקר, שאינה מחייבת, גורמת לחוקר לפקפק בנחיצותן של הלכות ואמונות.

בהשפעת תיאוריות מסוימות במדעי הביולוגיה, גם מדעני הרוח מעדיפים לפרש תהליכים היסטוריים על פי הסברים אבולוציוניים, על אף שאין שום הכרח רציונאלי לכך, מלבד הרגל חשיבה שהתפתח בדורות האחרונים. העדפת שיטה זו והחדרתה

2. ראה בדיאלוג 'תיאיטיטוס', לאפלטון.

לחקר התלמוד לא נובעת משיקולים רציונאליים ומדעיים אמיתיים, היא שרירותית, ונובעת מהנחות סובייקטיביות שמגמתן לפרש את התלמוד בדרך צדדית, לא בדרך הסלולה בה למדוהו מדורי דורות. הסברים רבולוציוניים, שלפיהם תופעות רוחניות עשויות להתחולל בדילוגים וללא השפעות חיצוניות ייתקלו בטענה שאינם "מדעיים"...

### ההיסטוריוציזם

אחת הדוגמאות המפורסמת ביותר שהתפיסה ההיסטוריוציסטית שוגה בה, ושכבר הפכה להיות מעין אקסיומה בעולם המחקר, היא הפרוזבול. לדעתה, התנאים הכלכליים "אילצו" כביכול את הלל לתקן פרוזבול. ומכיוון שדאגתו היתה נתונה למצב הכלכלי הוא **חידש** הלכה. (כלומר הלל "נכנע" ללחצים. ומכאן גם פילוסופיה שלמה של מטה-הלכה שניתן אולי להגדירה יותר כ"מתה הלכה" חלילה...) ולא היא. התנאים הכלכליים אילצו את **השואלים** לשאול, האם יש פתרון הלכתי לבעיה שנוצרה? התחשבותו של הלל במצב הכלכלי היא אימננטית להלכה, שבשעת הדחק ניתן לסמוך על עקרונות בסיסיים יותר. מה שעמד בראש מעייניו של הלל היה חשש **מוסרי** שאנשים יעברו על לאו מפורש בתורה "לא תקפוץ את ירך מאחיך האביון". הכלכלה גרמה אפוא לקלקלה מוסרית **והיא** שהניעה את הלל להעדיף מצוה דאורייתא על פני מצוה דרבנן. וגם זאת על סמך עקרונות שהיו קיימים מכבר **בתורה עצמה**. הזמן גרמא רק להשתמש בהם. הלל לא המציא אפוא את תקנת הפרוזבול. עקרונותיו, שגביית חוב ע"י ב"ד אינה דומה לגבייתו ע"י אדם יחיד, היו קיימים מאז ומעולם. הצורך **ליישם** אותם הוא שהתעורר בתקופה מסוימת, בנסיבות מיוחדות.

בעקבות הפרוזבול מוזכר לרוב גם היתר העיסקא, שאף הוא מתפרש בטעות כפשרה בין אילוצי הכלכלה לבין ההלכה. כל בר בי רב יודע שעיסקא אשר פירושה שותפות בין משקיע למקבל, היא לא רק מותרת אלא אף רצויה לכתחילה בתנאים מסוימים<sup>3</sup>. דוגמאות אלו, שהפכו למקובעות במחקר, משמשות בדרך כלל בניין אב לסוגיות רבות בהלכה.

ומאקסיומה זו נגזרת אקסיומה אחרת, פרי השפעתו של הדרוויניזם מהמאה ה-19, שלפיו הכל מתפתח. גם ההלכה משתנית כביכול. ניתוח הסוגיה התלמודית לרבדיה והמשנה לשכבותיה והפסיקה לדורותיה מתפרש פעמים רבות כ"התפתחות" כביכול של ההלכה מדור לדור. בולטת כאן מגמתיות, המערערת את אחד מיסודותיו החשובים ביותר של המדע והוא: האובייקטיביות.

3. ר' מאמרנו על תורה וכלכלה עמ' 342.

אין ספק שכל דור מוסיף נדבך משלו לבנין התורה האדיר, אולם, כאמור לעיל, אין זו התפתחות בהלכה עצמה, אלא ביישומיה. בכל דור מתעוררות שאלות חדשות ומתגלים צרכים נוספים המחייבים התייחסות הולמת, אולם עקרונות ההלכה אינם משתנים ולא ישתנו לעולם.

בית המדרש אינו יכול לקבל את התזות המדעיות האמורות, ומחקרים מסוג זה אינם עוברים את ספו. ומכיון שהם נושאים את השם "מדע" הם יוצרים ריאקציה נגד המדע כולו, למרות שיש מקום לשימוש מדעי מבוקר גם בין כותלי בית המדרש. המחקר המדעי בתפיסתו הסטטית עלול לכלוא את החשיבה התלמודית במעין דטרמיניזם. התלות המוגזמת שחלק מהחוקרים, בגלל דרך חשיבתם המקובעת, תולים אמירות תנאיות או אמוראיות בתנאי המקום והזמן עלולה להפוך את חכמי התלמוד למשועבדים לכאורה לנתונים חיצוניים שאין להם כביכול שליטה עליהם. פלוני היה "חייב" לומר כך בגלל עוניו, כביכול, והאחר "נאלץ" לומר אחרת בגלל עושרו, כביכול. שיטות מחקר אלו יוצרות אסוציאציה עם מאמיני המטריאליזם ההיסטורי שהיו בין המרכסיסטים בשלהי המאה ה-19. אפילו מדעי הטבע המדויקים אינם כבולים עוד בכבלי הדטרמיניזם. אולם מדעי הרוח בחלקם עדיין שבויים בתפיסה היסטוריוציסטית הכובלת כל רעיון בהכרח לתנאי סביבתו ותקופתו.

### הדינמיות של ההלכה

למותר לציין שאם שיטת המחקר תשתלט חלילה על התורה היא עלולה לנוון ולהקפיא את החשיבה ההלכתית. אם פסיקה היא תוצאה של תנאים חיצוניים ארעיים אין לך בה אלא שעתה ומקומה בלבד. לא ניתן להקיש ממנה למקרים אחרים, כי כל מקרה תלוי בסיטואציות שונות. אמנם אין להתעלם משינויי תנאים ונסיבות. אולם אלו ראויים להישקל רק כאשר יש להם זיקה ישירה ועניינית להגדרה ההלכתית.

ההלכה היא דינמית ולכן מעצם מהותה אינה יכולה לקבל תפיסה זו. כשמה כן היא, היא הולכת ונמשכת מדור לדור כשהיא מדמה דבר לדבר ומקשה שאלה מעשית בימינו לשאלה דומה שנידונה בעבר. ההלכה יודעת היטב להבחין בין פסיקה שנאמרה במקרה אחד לבין מקרה אחר. היא מודעת לתנאים ולרקע השונים. היא לא מעתיקה הלכה שנאמרה בתנאים מסוימים בצורה עיוורת לתנאים אחרים. היא משמרת רק את העיקרון הפנימי. וכאן ההבדל העקרוני. התנאים החיצוניים שימשו רק כרקע שבו התעוררה השאלה וחייבה פתרון מסוים. התנאים לא היו סיבת הפתרון, הם היו סיבת השאלה שהתעוררה עקב אירוע מסוים. אולם הפתרון ניתן על סמך עקרונותיה הנוצחיים של ההלכה. ואכן יש לבדוק בכל מקרה מחדש האם יש ליישם את אותו עקרון גם בנתונים אחרים.

### עירוב תחומין

אילו המחקר המדעי במקורות התנ"ך, התלמוד ומחשבת ישראל היה מצטמצם בגבולות המחקר הטהור בלבד היה מונע את עצמו מעימות חזיתי בינו לבין לומדי התורה. ואדרבה, היה ניתן אולי למצוא גשר בין העולמות שיפרה את כל הלומדים תורה לשמה. גם אז היה צריך להגדיר היטב את התחומים, והמחקר המדעי היה צריך לקבוע מראש שמחקרו הוא תיאורטי בלבד ואין לו שום השלכה הלכתית או השקפתית מעשית. אולם כאשר בין החוקרים המדעיים יש הנוטלים לעצמם סמכות גם להביע דעות, לפסוק הלכות, לערער מוסכמות ולהסיק מסקנות מוסריות ומעשיות ממחקריהם, הם חורגים מסמכותם המדעית, הם גורמים בכך נזק לתדמיתו של מדעם דוקא בקהל היעד האדיר של לומדים שהיה מסוגל להיות פתוח וקשוב למחקריהם. הם כורתים את הענף, של הקהילה המדעית הפוטנציאלית הגדולה ביותר, שעליו הם היו אמורים לשבת. הנתק מונע הפריה הדדית בין הלומדים וכל מחנה מסתגר ומתבצר בתוך חומותיו.

### המדע בשירות התורה

עם זאת בין לומדי התורה יש לא מעט שאימצו לעצמם את כלי המחקר המדעי, כאוטודידקטים, והם משתמשים בהם במסגרת לימוד התורה המקובלת בישראל. אולם זו נחלת יחידים. חבל מאד שלימוד התורה הישיבתי מודר כמעט לחלוטין ממחקרים מדעיים טובים ורציניים שהיו יכולים לסייע לו בלימודו. דוגמאות פשוטות הנראות כ"מדעיות" חייבות להיות אבני פינה לכל לומד. בלעדיהן עלול תלמודו להשתבש. לקביעת הגירסא המדוייקת אם היא רבה או רבא, רבי אמי או רב אמי, ר' אליעזר או ר' אלעזר וכדומה יש השלכות משמעותיות ביותר לישוב סתירות ולפסק הלכה. מה שמכנה ר' אלחנן וסרמן כ"ידיעות נחוצות" הרי הן בעצם ידיעות "מדעיות" (עיין בהקדמתו לקובץ הערות ליבמות). כגון שהרשב"א על סוכה הוא הריטב"א ושהרשב"א על כתובות הוא הרמב"ן. ובהוצאה ה"מדעית" (על טהרת בית המדרש) של חידושי הריטב"א על גיטין של מוסד הרב קוק מתברר שהם משל חכם אחר: ר' וידל קרשקש. מי מחברו של ספר החינוך, או להבדיל בשמים ראש, ומי הם בעלי התוס' על המסכתות השונות? כל לומד מרגיש שהתוס' על נזיר שונות ממסכתות אחרות. אולם מי חיברם? מיהו משי"ח בתוס' מכות וכתובות? מדע זה שימושי מאד לישוב סתירות בין תוס' במקום אחד למקום אחר. וכן הידיעה שיש תוספות סבוראיות לתלמוד (ואין הדבר גורע מחשיבותן וסמכותן) ומיהו רבינא, חברו של רב אשי או שמא היה רבינא נוסף? כל אלו כבר נמצאים בכתבי הראשונים, אלא שבישיבות לא שמים עליהם דגש. ואכן דגש חזק מיותר פה, אולם דגש קל לא יזיק לאינטליגנציה התורנית של לומד התורה.

גם לריאליה יש חשיבות רבה. איך נבין סוגיות שלמות בהלכות טומאה וטהרה בעיקר במס' כלים אם לא נזהה כלים מכלים שונים? רקע היסטורי עשוי לסייע להבנת הלכות שונות? יש נפקא מינה להלכה אם לאמו של שבור מלכא היתה סמכות שלטונית (ר' ב"ב ח), ואם בני מרים החשמונאית היו בניה הכשרים ויכלו לשמש בכהונה (שם ג) ומתי השתלטה הנצרות על ארץ ישראל (לקבוע מתי החל חשבון הלוח ר' לדוגמא רמב"ן מלחמות ה' לגיטין דף לו) וכבר עסקו בכגון דא גדולי ישראל כמו היעב"ץ והמהר"ץ חיות וממשיכיהם בתחומי מדע אחרים, במדע המקרא – הרד"צ הופמן, ובמדע התלמוד – הרב יחיאל יעקב ויינברג, ובהיסטוריה – הרי"א הלוי ודומיהם רבים אחרים. אלא שאלו היו רק פרפראות לחכמתם, ועיקר עיסוקם היה בתכנים המהותיים של ההלכה. מכל מקום הם לא ראו בכך משום ביטול תורה. הרבה דברים בש"ס מתבררים כתוצאה מידע נחוץ זה.

האם ניתן למצוא מקום למחקר מדעי במסגרת בית המדרש, באורת בית המדרש ובפרופורציות שלו, כשהוא מבחין בין רקחות וטבחות לבין כתר המלוכה? לשאלה זו – רק בית המדרש יוכל לענות. אם האקדמיה רוצה לסייע בכך עליה להקפיד יותר על מחקריה שייכתבו בסגנון שבית המדרש יוכל לקלוט אותם. עליה להכיר את מקומה. ובנוסף ר' אלעזר בן פועירה: רב לך כתר מחקר, הניחי כתר תורה לבית המדרש.



## אובייקטיביות בביקורת המדעית על פי הראי"ה קוק\*

### א. חכמה ורצון

הנחת היסוד של כל מחקר מדעי היא האובייקטיביות. לא ייתכן מדע ללא אובייקטיביות. החוקר המדעי חייב להיות משוחרר מכל דעה קדומה. אין לו שום נגיעה למסקנת מחקרו. הוא פתוח לכל רעיון. הוא מקבל על עצמו מראש כל מסקנה הגיונית המתחייבת מהמצאים והאינפורמציות שיגיעו להכרתו בתהליך מחקרו. לדעת מרן הראי"ה קוק, הנחות יסוד אלו אינן קיימות בחלקים מסוימים בביקורת המכונה "מדעית" בנושא הדת, המקרא, התלמוד וכד'. המניע לביקורת זו הוא לא פעם מגמתי. לכן אין ביקורת זו יכולה להיחשב מדעית ואמיתית. המגמות יכולות להיות שונות – שנאה, רצון לפרוק עול, ולמרבה הפלא גם... שאיפה מוסרית טובה. אולם המשותף לכל המגמות הוא שיבוש החשיבה האובייקטיבית הצרופה.

המדע מפתח את היכולת, את הידע והכלים הטכנולוגיים. אולם כל אלו **כלים** הם. הם חסרי מגמה ותוכן. הם עשויים לשרת ייעודים טובים ונעלים. ומאידך, עלולים הם לשמש כלי הרס וחורבן. (השוואה לימדה אותנו עד היכן יכול הכשרון המדעי והטכנולוגי האנושי לשמש כלי לשטן). כדי שהמדע והטכנולוגיה יתפתחו בכיוון הנכון וישרתו ייעודים מוסריים הם זקוקים לכוח נוסף, כוח **הרצון המוסרי**. במילים אחרות, המדע והערכים הם תחומים נפרדים. המדע משתמש בעיקר בשכל, הערכים – ברצון. השכל והרצון חייבים לסייע זה לזה. בלי מוטיבציה אין חשיבה, אך ללא חשיבה אין יכולת לפתח את הרצון. שני הכוחות הללו מפתחים זה את זה, ושומרים זה על זה. הרצון המוסרי הוא העיקר, ובלעדיו הכוח המדעי שבאדם לא יוכל להתפתח בכיוון הרצוי.

וכאן מן הראוי להעיר. בסולם כוחות הנפש, על פי החכמה הפנימית, שהראי"ה קוק היה אחד מיודעיה המובהקים, הרצון עומד בראש הסולם, החכמה באה אחריו. אולם גם לשיטות הפילוסופיות, כגון זו של הרמב"ם, שהשכל עומד בראש, יש לרצון המוסרי מעמד בכיר ונחוץ לפיתוחו של השכל. לדעת הרמב"ם, אין אדם יכול להגיע לאמת המדעית הצרופה ללא זיכרון מידותיו המוסריות (שמונה פרקים, פרק ז).

\* מעובד עפ"י מאמר שפורסם ב'בד"ד' (כתב-עת לענייני תורה ומדע, בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן) גליון 2, חורף תשנ"ו. המאמר מסכם מערכת שיעורים שניתנה במכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר-אילן ב'אדר היקר' לראי"ה קוק.

### ב. הרקע המוסרי של החילונית

תנועת הכפירה החלה להתפשט באירופה, במאה ה-18 ערב המהפכה הצרפתית. בין היתר היא התעוררה משום שלא יכלה לשאת עוד את העוולות שנעשו בשם הדת הנוצרית. הכנסייה שלטה ברכוש עצום, בעוד שלעניים לא היה מה לאכול. אנשים עונו, ואף הוצאו להורג, על לא עוול בכפם. די היה בחשד על עבירה דתית מדומה כדי שהכנסייה תעניש אדם בעונש כבד.

הביקורת המוסרית היא שהולידה את הביקורת המדעית על הדת, תולדותיה ורעיונותיה. הביקורת המדעית לא היתה אובייקטיבית. היא היתה מגמתית, אם כי במקרה זה המניע היה מוסרי. הביקורת המוסרית היתה עניינית; ואילו היתה מתמקדת רק באישים, כגון בכמורה המושחתת, או אפילו בפרשנות הנוצרית המסולפת של המושגים הדתיים המקוריים – ניחא. אלא שהביקורת נסחפה למלחמה כוללת בדת, באמונה, ובא-להים בכבודו ובעצמו... כאן עברה הביקורת את גבולות ההגיון המדעי האובייקטיבי. היא נפלה בשבי עצמה. כך נעשתה הכפירה החילונית שושבינה של המדע, תופעה שקיבלה תאוצה במאה ה-19. כפירה ומדע הפכו להיות מעין תאומים זהים. דת ומדע נעשו, שלא ברצונם, צוררים זה לזה.

הרקע לכך הוא אפוא פסיכולוגי חברתי, ושורשיו נעוצים בהידרדרות המוסרית של נושאי הדת. אלמלא כן היו פני המדע והדת כיום שונים. אילו האנרגיה שהושקעה בעימות היתה מושקעת בענפי המדע המועילים יותר לחברה ופחות בביקורת הספרות הדתית ותולדותיה, היה העולם מתוקן יותר. במקביל היתה נמנעת העוינות מצד הדת למדע, ואת מקום ההסתגרות וההתנכרות יכלו לתפוס פתיחות והפריה הדדית ביניהם.

### ג. סובייקטיביות מוסרית

עלינו לבחון כל סתירה מדומה בין הדת למדע על פי השלכותיה המוסריות. תורת ההתפתחות הדרוויניסטית כוללת, לכאורה, עפ"י פרשנויות מסוימות יסודות אנטי-מוסריים. לפי תיאוריות אלו, כל יצור חייב להיאבק על קיומו נגד יצורים אחרים. החזק הוא ששורד. כל דאלים גבר. החיים בנויים על כוחנות ואלימות. המוסר נוגד אפוא את חוקי הביולוגיה הטבעיים<sup>1</sup>.

למרות זאת, אין הכרח לפסול משום כך על הסף את התיאוריה כולה. לדעת הראי"ה קוק ביסודה של תיאורית ההתפתחות יש גרעין חיובי, ואין הוא סותר בהכרח את פשוטי המקראות. אדרבה, לדעתו:

1. יש כיום תיאוריות אחרות, שלפיהן ההישרדות אינה תלויה בהכרח באלימות, אלא דוקא בשיתוף פעולה הדדי בין היצורים. ראה: אהרן קציר, 'בכור המהפכה המדעית', עמ' 75 ואילך.

אין העולם עומד על מצב אחד, כי אם הולך ומתפתח. וההתפתחות האמיתית תביא את אור חיי התשובה עמה (אורות התשובה ב, ג).

כדי שמדע יהיה אובייקטיבי עליו להיות אינדפרנטי (=אדיש). אולם האמנם המדען, המרוקן את חשיבתו המדעית מכל ערך שהוא, הוא אכן אובייקטיבי? אולי הא גופא נובע מתוך סובייקטיביות של רצון להתנער מערכים אמוניים ומוסריים מחייבים? מאידך, אולי התיאוריות המדעיות המשתנות מעידות על תסיסה המונעת באופן לא מודע ע"י שאיפת תיקון שמטרתה היא מוסרית?

אין אדם מסוגל להיות אובייקטיבי כלפי משפחתו, והוא הדין ביחס לעמו. כל אדם אוהב את משפחתו ועמו יותר מאשר את אחרים. היצירות התרבותיות הלאומיות קרובות ללב האדם, והוא מתייחס אליהן בחיבה. ממילא אין הוא יכול לבקר אותן ביקורת השוללת מהן את מקוריותן וערכן. אובייקטיביות, המעקרת מהחוקר כל יחס של חיבה ואהדה לקרוב אליו, אינה טבעית וממילא גם לא הגיונית. התייכון אפוא חקירה מדעית אובייקטיבית של התרבות הלאומית? אין ספק שכן, כשם שאדם מסוגל לחקור חקירה מדעית את תולדות משפחתו. היחס האוהד והחם למשפחתו יוצר מוטיבציה חזקה יותר למחקר; ואם הוא מגלה תופעות שליליות אין הוא מתעלם מהן. אלא שההתעניינות הקרובה ממריצה את החשיבה המחקרית להבין טוב יותר את התופעות ולהסבירן בצורה מעמיקה יותר. הסובייקטיביות מאזנת את האובייקטיביות. הביקורת רצינית יותר, אחראית יותר, זהירה יותר וממילא גם אמיתית יותר. לעומת זאת, אדם העומד מן הצד וחסר כל יחס לנשוא מחקרו, עלול מחקרו ללקות בשטחיות. כל תופעה הנראית במבט ראשון כשלילית, מוגדרת ככזאת, ללא כל נסיון לבדוק לעומק את רקעה ומשמעותה.

לימוד התלמוד הנהוג במורשת ישראל, למשל, מחייב את הלומד לחקירה נמרצת, להקשות, לפרוך, להבין לעומק. ועם זאת, אין הוא עומד מעל לטקסט, כמבקר חיצוני, כאורח הבא מהחוץ, אלא כבן בית החי את הטקסט ומקבל אותו כסמכות מחייבת, גם כאשר הוא נשאר ב'צ"ע' ואפילו ב'צע"ג'. (ומכאן הערה על סגנון המציג את נשואי המחקר כחברים מילדות, כגון מימון, דוראן, ליווא, במקום רמב"ם, רשב"ץ, מהר"ל וכו'). הוא אובייקטיבי דוקא משום שהוא סובייקטיבי. ולעומתו המבקר החיצוני הוא סובייקטיבי, דוקא משום שהוא מתיימר להיות אובייקטיבי כביכול. המתייחס ליצירה הלאומית כאדם הבא מבחוץ, טעון בדיקה באשר לזיקתו הלאומית הטבעית אם היא עדיין קיימת או שמא התרופפה, ואולי אף נוצר אצלו תסביך, שמתוך קירבה לנושא התפתחה אצלו אנטיפתייה.

נטיית לב מוקדמת, גלויה או סמויה, להשתחרר ממחויבות מעשית לתקנות חז"ל וסמכותם, היא הדוחפת לבקר אותם ולחפש חולשות ופגמים באישיותם. חוקר אמיתי יכול לאהוב את נשוא מחקרו, ובכל זאת להישאר אובייקטיבי. אמנם על כל



פשעים תכסה אהבה. אך אין כאן טשטוש של הפשע, אלא העמדתו בפרופורציה הנכונה בתוך המכלול כולו.

האהבה הגדולה שאנחנו אוהבים את אומתנו לא תסמא את עינינו מלבקר את כל מומיה. אבל אנחנו מוצאים את עצמיותה גם אחרי הביקורת היותר חופשית נקיה מכל מום. "כולך יפה רעייתי ומום אין בך"

(אורות ישראל ד, ג).

#### ד. אחריות לאומית

האובייקטיביות מחייבת את המבקר לגלות גם אחריות חינוכית להשפעות מחקרו על המשך קיומו של העם. ביקורת המערערת את תקפותם של המעשים, או אפילו חלק מהם, עלולה לגרום משבר חמור להמשך קיומו של העם. המדען חייב אפוא לשקול באחריות רבה את השלכותיהן החינוכיות של תוצאות מחקרו על הדורות הבאים.

הדרישה החינוכית מובנת. אולם אם המדען הגיע למסקנותיו על ידי חקירה הגיונית ואובייקטיבית, האם עליו לגנוז את מחקרו רק בגלל השיקול החינוכי? האם עצם הכנסת הגורם החינוכי בשיקול דעתו של החוקר אינה סובייקטיביות הפוגמת בעצמאותו של המחקר המדעי?

יש לבחון את הדברים לעומק. מתוך הנחה שקנה המידה המוסרי שלנו הוא אמיתי, כל נסיון לערער אותו לא יתכן שיהיה אמיתי. ולכן הכרח לומר, שהלוגיקה המאפשרת הצבת סולם ערכים הפוך נגועה בסובייקטיביות אנטי-מוסרית. וכשם שכל חשיבה מדעית בנויה על אקסיומות, שאף על פי שאי אפשר להוכיחן, הרי הן בוודאי אמיתות אובייקטיביות, כך גם האקסיומות המוסריות שלנו, הן ללא ספק אמיתות אובייקטיביות מוחלטות ואין ביכולתו של שום מדע לערערן.

השימוש בדוגמא המוסרית אינו רק משל חיצוני, שמטרתו להקל על המעיין לעכל את הרעיון שגם האחריות הלאומית נחוצה לשם המחקר האובייקטיבי. יש כאן רעיון עמוק יותר. המשך קיומו של עם ישראל הוא מחוייב המציאות כערכי המוסר המוחלטים, משום שמהותו של עם ישראל היא היותו נושא דגל הצדק בעולם.

#### ה. ביקורת המקרא

את יסודה של ביקורת המקרא יש לייחס לשפינוזה (במסכת התיאולוגית-מדינית שלו). אפשר היה לטעון, ששפינוזה לא היה אובייקטיבי דיו בביקורתו זו. מן הסתם נותרה בו מרירות נפשית כתוצאה מהחרמתו והוצאתו מכלל ישראל, ולכן טבעי הדבר שזרק מרה בתורת ישראל. הראי"ה אינו הולך בדרך זו. הוא מאשים את

שפינוזה בסובייקטיביות עמוקה יותר, שאולי היא שגרמה לו להתעמת עם הקהילה היהודית באמסטרדם.

טענתו העיקרית של שפינוזה היא, שהמצוות נועדו לשם קיומה של מסגרת פוליטית יהודית ייחודית. לכן בגלות אין עוד צורך לקיים מצוות. אולם הגלות היא רק מצב זמני. עם ישראל שואף לחזור לארצו. ואם כן, אפילו לשיטתו יש צורך בקיום מצוות משום "הציבי לך ציונים". אלא שלדעתו של הרא"ה שפינוזה התייאש מן הגאולה, ולכן איבד את הטעם שבצורך להמשיך בקיום המצוות. כל גישתו הביקורתית והצגת היהדות כמסגרת פוליטית שאבד עליה כלח, חלילה, נבעה מדעה קדומה, סובייקטיבית, של יאוש מעתידו של עם ישראל. ושפינוזה אינו אלא דוגמה לכל ה'מדע' שנוצר בעקבותיו.

על ידי ביקורת המקרא מתערער מקורן הא-להי של המצוות, וממילא סמכותן המחייבת למעשה. ערעור זה כשלעצמו חשוד בסובייקטיביות של רצון לפרוק את עולן המעשי של המצוות, או להציב את היהדות במעמד נחות. אולם הרא"ה אינו רואה בכך בלבד את חומרת הבעיה. חמורה יותר בעיניו התוצאה שהיא המשך קיומו של עם ישראל. הנחתו הנכונה היא, שללא קיום מצוות תתפרק המסגרת הלאומית. ואם כן, מבקרי המקרא שוללים בעצם את קיומו הנצחי של עם ישראל. וליתר עומק:

שאיפת הגאולה של עם ישראל זהה לשאיפה המוסרית. כי מטרת הגאולה היא תיקון העולם במלכות ש-די, בה יכון הצדק המוחלט. "והיה הצדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו. וגר זאב עם כבש... לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". כל מי שיש לו חוש מוסרי מפותח, מאמין בכל לבו שרק תיקון מוסרי של העולם מצדיק את קיומו. זו המשמעות היחידה שיש לחיים. אמונה זו פירושה שהנבואה היא התגלות א-להית אמיתית, ולכן חייבת להתממש. ודבר א-להינו יקום לעולם. לכן ה' אמת ונביאיו אמת. מי שמודע לאמת פנימית זו – שהיא עבורו אמת ודאית, מוחלטת, אובייקטיבית – אינו מסוגל להתייחס לכתבי הקודש כפי שמתייחסים אליהם מבקרי המקרא, ולכן מסקנתו המדעית האובייקטיבית היא: משה אמת ותורתו אמת.

אדם כזה אינו זקוק לתשובות על שאלותיהם של מבקרי המקרא. לאדם כזה ודאותו הפנימית המוחלטת מסלקת את כל השאלות על הסף. הוא יחקור את המקרא בעיון, אולם מתוך הנחת יסוד אקסיומטית, שהמסרים של המקרא הם אמיתות מוחלטות ומחייבות ומקורן א-להי.

יכול אדם לטעון: נניח אמנם שהנחותיהם המוקדמות של מבקרי המקרא היו דעות קדומות סובייקטיביות. אולם כשהם שואלים שאלות הגיוניות אין להתעלם מהן. מי שמכיר את שאלותיהם של מבקרי המקרא יודע שרוב רובן בנויות על הנחות יסוד שרירותיות. כגון שמות ה' המתחלפים במקרא, עליה בנויה עיקרה של תורת

התעודות שהמציאו המבקרים מדמיונם הקודח. הנחת היסוד שלהם שבכל דור יש לה' רק שם אחד. כידוע כבר חז"ל עמדו על כך ואמרו:  
 לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים... הואיל ואני משתנה במראות אל תאמרו שתי רשויות הן<sup>2</sup>.  
 עמדו על כך סיפורים חוזרים בשינויים שפרשני מקרא כבר עמדו עליהם. ומעל לכל, הם אינם מוכנים להכיר בהתגלות, לא בנבואה ולא בסיני, ומכאן נובעות שאלות סרק, וכהנה רבות. ועל אותן שאלות ענייניות, שכל לומד בעיון שואל – אין צורך בתשובותיהם.

### ו. הנחות יסוד שרירותיות

תפיסת עולמו הדטרמיניסטית הנוקשה של שפינוזה אינה מותרת מקום לנסים בעולם. הכל טבוע וקבוע בצורה הרמטית. התוצאה ה'מדעית' מהנחת יסוד זו היא הוצאת האירועים העל-טבעיים בתנ"ך מפשוטם. לא ניכנס כאן להגדרתו של נס וליחס שבין טבע לנס. נאמר רק בתמצית, שבשביל אדם מאמין גם טבע הוא נס. לכופר גם נס הוא טבע.

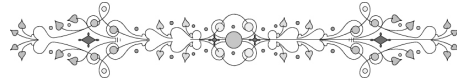
אי לכך, דעתו הסובייקטיבית של החוקר היא הקובעת את תוצאות מחקרו. הוא שבוי בהכרח בדעותיו הקדומות. אם הוא לא מוכן להביא בחשבון אפילו את האפשרות שמא האירוע התנ"כי הוא אכן על-טבעי, הוא אינו אובייקטיבי. הנחת היסוד שלו שכל סתירה מדומה בתנ"ך מעידה בהכרח על "מקורות" שונים, ושהתנ"ך אינו פרי התגלות שמימית אלא יצירה אנושית, כביכול, או שבהכרח יש לאחר כל נבואה או מזמור לתקופה מאוחרת ככל האפשר. מי שניגש לתנ"ך בהנחות יסוד אלו, האם הוא יכול להיות אובייקטיבי? הרי אינו מביא כלל בחשבון את האפשרות העל-אנושית שהתנ"ך עצמו רואה אותה כבסיס לרעיונותיו ומסריו!

### ז. האם החוקר המאמין אובייקטיבי?

השאלה שבדאי ישאל כל בר דעת היא: האם החוקר המאמין הוא יותר אובייקטיבי? הרי גם הוא ניגש לתנ"ך בהנחת יסוד "סובייקטיבית" שהתנ"ך הוא התגלות א-להית? תשובתנו היא, שיש הסכמה אובייקטיבית שהתנ"ך עצמו רואה את עצמו כהתגלות. מי שניגש ללימוד התנ"ך מזוית ראייה זו, לומד את התנ"ך בדרך האותנטית כפי שהתנ"ך עצמו מעיד עליה, בדרך שבה הובן והשפיע וישפיע

2. רש"י (שמות כ, ב). כידוע בנה ר' מרדכי ברויאר את שיטת הבחינות שלו על תשובות לבקורת המקרא. אולם דומה שהוא הפריז על המידה והתחשב באופן מוגזם בקושיותיהם של מבקרי המקרא. הוא עצמו התלונן שחלק מתלמידיו סטו מדרכו.

התנ"ך על כל הדורות שהיו ושיהיו. זוהי הגישה התנ"כית. גישה אחרת היא אקס-תנ"כית. היא מוציאה את התנ"ך מחזקתו ומעמידה את החוקר כמבין יותר, כביכול, מהתנ"ך עצמו. זוהי גישה סובייקטיבית בהחלט. מי שחש באחריות לבשורה הנבואית ורואה בה מסר נצחי שכל עתידה של האנושות תלוי בה, בחר בכך מתוך הכרעה מוסרית. כשם שאין אדם יכול להישאר אדיש להכרעה מוסרית, אלא הוא מעדיף את הטוב על הרע, מתוך שיקול דעת אובייקטיבי של מצפונו המוסרי, או כשם שאדם אוהב את משפחתו יותר מאחרים, והוא עושה זאת מתוך צלילות דעת אובייקטיבית מלאה, כך אדם חייב לגשת למחקר התנ"ך מתוך הכרה **אובייקטיבית** בנצחיות התנ"ך וקדושתו.



## הלכה מדע וטכנולוגיה

### א. הלכה ומציאות

כל פסיקה הלכתית מורכבת משני מישורים, התיאורטי והמעשי. הצד המעשי הוא הרקע שעליו צריכה להתיישם ההלכה התיאורטית. חכם גדול בתחום התיאורטי חייב להיות גם פיקח בהבנת המציאות שעליה הוא דן, כדי שיישום הפסיקה יהיה מדויק. כל דיין שדן אמת לאמיתה נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית. מהי אמת לאמיתה? וכי יש אמת שאינה לאמיתה? פירש הגר"א<sup>1</sup> שרק כאשר ההקבלה תואמת בין האמת התיאורטית לאמת העובדתית האמת היא לאמיתה. אך כאשר האמת התיאורטית היא אמיתית, אולם המידע על הרקע עליה היא דנה אינו מדויק, זו אמת שאינה לאמיתה. זה ההבדל בין חכם לפיקח. חכם הוא בעל ידע תיאורטי. פיקח הוא בעל הבנה מציאותית. על כל חכם המורה הלכה להיות גם פיקח. ההלכה מקיפה את כל החיים. לית אתר פנוי מינה. כדי להתיישם בכל נושא העולה על הפרק עליה להסתמך על אינפורמציה מדויקת של המצב העובדתי עליה היא מתישמת. פעמים רבות אינפורמציה כזאת מסופקת באמצעות ידע מדעי. וידע זה משתנה מדור לדור, בין היתר בזכות המיכשור הטכנולוגי שאף הוא משתכלל וחושף ידע חדש שלא היה ידוע בעבר. האם הדבר משנה את היישום ההלכתי? נשתמש בדוגמא פשוטה – פיקוח נפש דוחה שבת. האם כל חולה הוא בגדר פיקוח נפש? יש צורך בדיאגנוזה רפואית. אמנם חז"ל קבעו כמה מקרים שבהם החולה נחשב כמסוכן. אולם הם לא הקיפו את כל המקרים, וגם במקרים שהוזכרו, מכיון שמדע הרפואה מתפתח מיום ליום, ההגדרות עשויות להשתנות. בתלמוד מוזכרות רפואות רבות שנקבעו על סמך הידע הרפואי שהיה מקובל בימיהם. וכבר רב שרירא גאון קבע בשם קודמיו הגאונים<sup>2</sup> שאין לסמוך היום על רפואות אלו. ובעקבותיהם קבעו התוספות<sup>3</sup>:

ובזמן הזה תופסים סכנה למיכל דג סמוך לסירחון... ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש"ס שאינן טובות בזמן הזה.

דוגמא אחרת, בת ימינו. בעבר נקבע מותו של אדם עפ"י הנשימה ויש על כך פסוק מפורש בתורה "כל אשר נשמת חיים באפיו"<sup>4</sup>. כיום, גם על מי שלכאורה אינו

1. בפירושו למשלי כב, יב.

2. עי' אוצר הגאונים גיטין (חלק התשובות אות שעו), מאמר האגדות לר' אברהם בן הרמב"ם.

3. מו"ק יא ע"א ד"ה כוורא.

4. בראשית ז, כב וראה יומא פה ע"א.

נושם מחללים את השבת. כי הרפואה בימינו מסוגלת להחזיר לחיים גם מי שהפסיק לכאורה לנשום.

שאלה זו הופנתה לגר"מ פיינשטיין<sup>5</sup>. השואל סבר שמכיון שההלכה אינה מתחשבת בדבר הסמוי מן העין (ר' להלן פרק ח) אין לנו אלא מה שעיינו רואות. ומכיון שהחולה אינו נושם עוד הוא נחשב כמת ואין לחלל עליו את השבת. הגר"מ פיינשטיין דוחה את הנחת השואל:

ודימה זה למה שמתרין לאכול תולעים שרואים אותם במיקראסקאפ, מפני שהתורה לא אסרה אלא תולעים ושקצים ורמשים שנראו לעינים וכן דימה למה שזקנו הגרש"ז ז"ל אמר שאין להתחשב במראות דמים עם מיקראסקאפ, וכן לא ברבוע של תפילין...

נראה לע"ד שאינו כן. במי שרואין העלעקטריק ראדיאגראם שיש לו איזה חיות הרי על אופן זה ליכא שוב אפילו רוב לומר שהוא מת, והוא חי ממש אף שאינו נושם... ולכן יהיה אסור לקבוע [מוות] לאיש כזה ואדרבה יהיו מחוייבים להשתדל ברפואות אם אפשר, ומסתבר שגם בשבת.

אין ספור ליישומים הלכתיים הנקבעים בעקבות התמורות המדעיות והטכנולוגיות. לא כל חכמינו היו בהכרח רופאים מקצועיים. הם הסתמכו על המידע הרפואי שהיה בימיהם (היו ביניהם שהתמחו ברפואה כמו שמואל, אולם גם הוא את חכמת הרפואה רכש כנראה ממקורות אחרים, לאו דוקא מחכמי התורה) וכשהשתנה הידע משתנה גם ההסתמכות בהתאם.

### ב. אמירות מדעיות בתלמוד

אין לחכמי ישראל יומרה להיות מדענים מקצועיים. "חכמה בגויים תאמין". וכשהמדע מתקדם, וכתוצאה מניסויים ותצפיות הוא מגיע למסקנה אחרת, אף אנו משנים את דעתנו בהתאם. הישענותם של חכמי ישראל על חכמי המדע באה לידי ביטוי בדיון אסטרונומי בתלמוד (פסחים צד ע"ב).

חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין. אמר רבי: תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון... חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הרקיע. אמר רבי ונראין דבריהן מדברינו...

5. אגרות משה י"ד ח"ב סימן קמו.

[יש שפירשו את הויכוח ביניהם בשאלה ההליוצנטרית או הגיאוצנטרית. חכמי ישראל צדדו בשיטה הקופרניקאית-הליוצנטרית בעוד שחכמי אומות העולם צידדו בשיטה הפתולומאית-גיאוצנטרית (ר' להלן בפרק ו). האסטרונום טיכו ברהה אמר לרעהו היהודי ר' דוד גזו שלא טוב עשו חכמי ישראל שהודו לעמיתיהם הנוכרים, כי דוקא חכמי ישראל הם שצדקו].  
 הרמב"ם<sup>6</sup> לא רואה פגם בכך שחז"ל הסתמכו בתחום המדעי על מדענים נוכרים שטעו והטעו. הטעות אינה בפסיקת ההלכה, חלילה, אלא ברקע המדעי שעליו היא מתבססת.

ואל תבקשני לתאם כל מה שאמרו מעניני התכונה עם המצב כפי שהוא, לפי שהמדעים באותו הזמן היו חסרים, ולא דברו בכך משום שיש להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים, אלא מצד שהם ידעני אותם הדורות באותם המקצועות, או שמעום מידענים<sup>7</sup>.  
 ר' אברהם בנו של הרמב"ם<sup>8</sup> מתפעל מיושרם האינטלקטואלי ואהבת האמת של חז"ל שהודו לחכמי האומות.

ועתה התבונן מה שהורונו בברייתא זו, ומה יקר עניינה שלמדו. כי רבי לא הביט בדעת אלו אלא מדרך הראיות בלי להשים על לב [לא לחכמי ישראל] ולא לחכמי אומות העולם. והכריע דעת חכמי אומות העולם מפני ראייה זו שחשב כי היא ראייה מתקבלת. כי רבי לא פסק כדעת חכמי אומות העולם, אלא שהכריע דעתם מדעת שיקול הדעת בראיה שזכרנו. זהו שאמר נראים דבריהם... ובאמת נקרא אדון זה רבינו הקדוש, כי האדם כשישליך מעל פניו השקר ויקיים האמת ויכריענו לאמיתו ויחזור בו מדעתו כשיתבאר לו הפכה אין ספק כי קדוש הוא.

מסקנתו היא שרק אמירות הלכתיות של חז"ל הן תורת אמת, אמירות מדעיות המובאות על ידיהם אינן בהכרח תורה.

ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלימות תכונתם בפי' התורה ובדקדוקיה ויושר אמריהם בביאור כלליה ופרטיה, שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות

6. מורה-נבוכים ח"ג פי"ד.

7. למרות אזהרת הרמב"ם שלא לסמוך על השערות מדעיות, גם אם הן מובאות ע"י חז"ל, ק"ו כשהן מובאות על ידו, המידע שהרמב"ם מביא בשם מדעני ימיו, כגון שהשמש גדולה רק פי 160 מכדור הארץ נחשב בעיני חלק מבני זמננו ל"אמת" מוחלטת שאין לערער אחריה...

8. מאמר על דרשות חז"ל.

ובחכמת הטבע והתכונה, [ולהאמין] אותן כאשר נאמין אותן בפי' התורה שתכלית חכמתה בידם, ולהם נמסרה להורתה לבני אדם... אנחנו מוצאים להם אומרים שלא נתאמת ולא נתקיימו בגמ' דברי הרפואות...

בתחום הרפואי הדבר ניכר יותר שההלכה מסתמכת על מדע הרפואה המתקדם. ויישום ההלכה משתנה בהתאם לתמורות במדע הרפואה. לדוגמא, רב ציוה על חולה לאכול ביוכ"פ על סמך יעוץ רפואי מסוים. כעבור כמה שנים התברר, לאור ממצא חדש, שאדרבה, בריא יותר לצום במקרה כזה. הרב יפסוק אחרת בהתאם למידע החדש. מי טעה הרב או הרופא? או שמא אף אחד לא טעה, אלא כל אחד פעל לפי הידע שהיה בידו בשעת מעשה...

### ג. בשר ודגים

לפי הידע הרפואי בתקופת התלמוד האוכל בשר ודגים עלול ללקות בצרעת. הרמב"ם שהיה גם רופא לא הביא זאת להלכה, כי בימיו התקדם המדע הרפואי וידע שאין סכנה בדבר. בכל זאת המנהג להימנע מאכילת בשר ודגים נשאר, ואף הובא בשו"ע<sup>9</sup>. החתם סופר<sup>10</sup> נשאל האם להתיחס לתערובת של בשר ודגים בחומרא גדולה יותר מאשר לאיסורים אחרים ולא יועיל ביטול בפי-60 כי "סכנתא חמירא מאיסורא"? תשובתו היא:

אלא משום דחזינן לרמב"ם דרב גובריה ברפואות וטבעיות שהשמיט הנ"ל ע"כ ניסה בחקירתו ומצא שנשתנו הטבעים... ונאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים. והשתא נהי שלא נסמוך על זה לעשות מעשה לאוכלם זה עם זה דאפשר דהו"ל כמו דבר הנאסר במנין... ומשום זה אנו נזהרים ומנהג אבותינו תורה מ"מ הרווחנו שיצאנו מחמירת סכנתא דהשתא מיהת ליכא סכנתא.

תשובתו בנויה על שני עקרונות:

א. **השתנות הטבעים.** בדרך כלל משתמשים במונח זה לתאר שינויים עובדתיים בתנאי החיים, מחלות שהודברו, תוחלת חיים שהשתנתה וכדו' (ר' ספרו החשוב בשם זה של הרב פרופ' נריה גוטל). כאן מדובר לא במציאות שהשתנתה אלא בידע שהשתנה. אף הוא נכלל בגדר השתנות הטבעים.

9. יר"ד סימן קטז ס"ב.

10. חתם סופר יר"ד סימן קא.



ב. **מסורת מול חידוש.** לא כל שינוי בידע מחייב יישום שונה של ההלכה. סיבת האיסור אמנם בטלה, אך מכיון שהמנהג המקובל ממשיך להתנהג כאילו הדבר מסוכן, יש להמשיך ולנהוג בו, אך לא במלוא חומרתו הקודמת, כדבר מסוכן ממש, אלא רק כמנהג בלבד.

יש ללמוד מתשובה זו פקחות רבה בהנהגת הצבור. המדע מחדש, מגלה, וממציא, ויש להתחשב בתנאים החדשים. אך עם זאת אין לשבור מסורת, בפרט זו שהוכנסה לשולחן ערוך, ספר ההלכה המחייב כל יהודי. ציבור זקוק לקביעות, להמשכיות. ואם נשנה את הנהגים, בעקבות כל תגלית מדעית חדשים לבקרים עלולה דעתנו להשתבש עלינו ונאבד את היציבות שהחיים בנויים עליהם. אי לכך יש לאחוז את החבל בשני הקצוות, לשמור על המסורת, במקום שניתנה לה גושפנקא הלכתית, אם כי במינון שונה, תוך כדי התחשבות בחידושי המדע. רק ת"ח ומנהיג מסוגו של החת"ס מסוגל לכך<sup>11</sup>.

### ד. הלוח העברי

מצינו דבר דומה בתחום האסטרונומיה. יש הלכות המסתמכות על הלוח היוליאני, שהמדע הוכיח שאינו מדויק.

הלוח העברי מבוסס בחלקו על השנה השמשית (אלא שאנו מונים את החודשים לפי הירח). שנה זו מחולקת ל-4 תקופות, תקופת ניסן – האביב. תקופת תמוז – הקיץ. תקופת תשרי – הסתיו ותקופת טבת – החורף. פסח חייב לחול תמיד בתקופת האביב וסוכות תמיד בתקופת הסתיו. כדי להבטיח זאת אנו מעברים חלק מהשנים. חישוב זה חייב להיות מדויק ביותר כדי שהמועדים יחולו בעיתם, ולהתבסס על מדע האסטרונומיה. ואכן בעבר יהודים התמחו במדע זה יותר מאחרים.

הלוח המדויק ידוע בשם ה"גרגוריאני". (במקורותינו הוא מיוחס לרב אדא, ועל פיו אנו מקדשים חודשים ומעברים שנים כי שם יש צורך בדיוק מירבי והוא מסור בידי מומחים בלבד). לפיו שתי נקודות השויון שבהם היום והלילה שוים הן 21 במרץ ו-23 בספטמבר. בהן מתחילות תקופות ניסן ותשרי לפי המדע. פסח חייב לחול, אפוא, לאחר ה-21 למרץ למנינם.

אולם יש לוח פחות מדויק וקל יותר לחישוב, הוא ידוע בעולם בשם "הלוח היוליאני" (שנת החמה לפיו היא מספר עגול יחסית – 91 יום ו-6 שעות. לוח זה מפגר בשבועיים ימים אחרי הגרגוריאני, המדויק יותר. במקורותינו מיוחס לוח זה

11. השימוש שהשתמש החת"ס במקרים מסוימים במשפט "חדש אסור מן התורה" אינו גורף. לא כל חדש אסור. יש להיזהר רק מפני חדש שעלול למוטט חלילה את היציבות ההלכתית, וק"ו חדש שהרקע האידיאולוגי שלו מכוון לכך.

לשמואל). תקופת ניסן תחול לפיו ב-8 לאפריל. לוח זה עדיין משמש בסיס לכמה חישובים בהלכה, כגון לעניין ברכת החמה, או שאלת גשמים בחו"ל, שהיא 60 יום אחרי תקופת תשרי. אמנם בכל הנוגע לקידוש החודש ועיבור השנה, המסורים למומחים ובהם תלויים החגים, חייבים אנו להיות צמודים למדע המדויק. אולם בדברים המסורים לכל והתיארוך שלהם הוא סמלי בעיקרו, הוא אינו חייב להיות כה מדויק, בהם אנו מעדיפים את חישובו העממי והלא מדויק של הלוח.

### ה. חישובים הנדסאיים

יש כללי חישוב הנדסאיים המופיעים רבות בחז"ל כגון האלכסון גדול פי 1.4 מהצלע והיקף המעגל גדול פי 3 מהקוטר. ידוע שהמתמטיקה הגיעה לחישובים מדויקים יותר. לפי משפט פיתאגורס היחס בין האלכסון לצלע הוא שורש ריבועי של 2. ויחס ההיקף של המעגל ביחס לקוטר מכונה פאי יוונית ( $\pi$ ) והוא יותר מפי 3.

כבר קדמונינו עמדו על הפערים בין כללי חז"ל לבין המקובל במדע<sup>12</sup>. ובכל זאת אנו מסתמכים להלכה על כללי חז"ל כגון לענין סוכה, עירובין, ריבוע של תפילין ועוד. כי ההלכה ניתנה לקיום ע"י בני אדם רגילים, בעלי עיני בשר ודם, ולא למתמטיקאים. ועיני בשר ודם אינן מבחינות בהבדלים דקים אלו. על סמך הנחה זו פסק בעל המשנה ברורה (בביאור הלכה סימן לב) באשר לריבוע בתפילין:

פשיטא לי דע"י פגימה קטנה שנתהוה בהבתים כשיעור חגירת ציפורן ואפשר אפילו מעט יותר מזה לא אזל מניה ע"ז שם ריבוע, ואולי אם נתמעך המעט יותר מחגירת ציפורן נקרא קלקול וצ"ע.

ק"ו שאין צורך במכשיר מדידה מדויק. עד כדי כך שיש פוסקים שאפילו אוסרים למדוד ריבוע של תפילין ע"י מכשיר מדויק כגון קאליבר. כי התורה לא דרשה זאת וכל המחמיר הרי הוא מן המתמיהין ומוציא לעז על הראשונים, שלא היו בידיהם כלי מדידה כה מדויקים<sup>13</sup>.

12. תוס' סוכה ח ע"ב ד"ה ריבועא, רמב"ם, פיהמ"ש עירובין פ"ב מ"ב.

ובאשר להיקף המעגל ר' רש"ש ב"ב יד ופני שלמה שם. יש מסורת שההבדל בין המספר העגול של פי 3 לבין המספר המדויק של הפאי ( $\pi$ ) רמוז בהבדלי הקרי והכתיב במילה קו/קוה בפסוק (מלכים א' ז, כג): "ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב וחמש באמה קומתו וקוה [וקו] שלשים באמה יסב אתו סביב".

13. ר' להלן פרק ט בשם שו"ת משנה הלכות. ור' מאמרו של גרשון אינגבר – מדידות טכניות מול ראייה חזותית – ריבוע התפילין, בתחומין כרך ט'.

## ו. הכינים

במסכת שבת (קז ע"ב) נאמר:

רבי אליעזר אומר ההורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת. עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בכינה דאינה פרה ורבה, אבל שאר שקצים ורמשים דפרין ורבין לא פליגי.

ההלכה נפסקה כרבנן שמותר להרוג כינה בשבת בגלל שאינה פרה ורבה. זו היתה ההנחה שהיתה מקובלת במדע בתקופת חז"ל. המדע סבר אז שתיתכן בריאה ספונטנית של יצורים, כגון כינים מהזיעה. עם התפתחות המדע והמיכשור המדעי הופרכה הנחה זו והוכח שאין בריאה ספונטנית, אלא כל בע"ח נולד מבע"ח אחר. גם הכינים מתרבות כדרך כל הארץ מזכר ונקבה.

כבר לפני כ-300 שנה כתב על כך ר' יצחק למפרונטי, באנציקלופדיה התלמודית שחיבר<sup>14</sup> שאסור להרוג כינה בשבת כי היא פרה ורבה. ר' יהודה בריל חלק עליו וסבר שהמדע הביולוגי אינו מדויק ולא ניתן לסמוך על ממצאיו. כנראה שגם הוא מודה שאם היה מוכח מעל לכל ספק שהכינים פרות ורבות היה אסור להורגן בשבת. אך כל עוד לא הוכח כן, ההנחה הראשונה, ובעקבותיה ההלכה, במקומן עומדות. ואכן לואי פאסטר הוכיח מעל לכל ספק שאין בריאה ספונטנית (ועל כך מבוסס הפסטור המוכר לכולנו). עם זאת ייתכן שבכל זאת עדיין היתר הכינה במקומו עומד, כי בעין אנושית רגילה לא ניתן לראות את ההתרבות. וכבר ראינו שההלכה ניתנה לעין האנושית ולא לעין המדעית.

מעניין שבין הטענות שהם משתמשים מוזכר קופרניקוס. ר' יצחק למפרונטי טוען שמדע הביולוגיה, שהוא ניסויי, מדויק יותר מהחישובים האסטרונומיים המבוססים על נוסחאות מתמטיות מופשטות. ולכן גם מי שמטיל ספק בהנחה הקופרניקאית יודה לממצאי המדע הביולוגי. ר' יהודה בריל טוען להיפך, שהאסטרונומיה מדויקת יותר מהביולוגיה, ובכל זאת אין לסמוך עליה, שהרי חכמי ישראל הודו לחכמי האומות העולם ולבסוף הוכח שבטעות הודו להם. רצונו לומר, קופרניקוס עצמו יוכיח שלא ניתן לסמוך על השערות המדע, שהרי המדענים הקדמונים סברו אחרת ובא קופרניקוס וסתר את הנחותיהם...

חכמינו אינם הולכים בעיניים עצומות אחרי המדענים. הם שואלים ודורשים האם אכן מסקנות המדע הוכחו בצורה מוחלטת, או שמדובר בתיאוריות והשערות שלא הוכחו סופית. בימי הביניים בתקופה הטרומ-מדעית היחס אל המדע היה כאל דבר מסופק וכך כותב הריב"ש<sup>15</sup>:

14. פחד יצחק ערך 'צידה'.

15. שו"ת הריב"ש סימן תמז.

ואנחנו על חכמינו ז"ל נסמוך... לא נאמין אל חכמי היונים והישמעאלים שלא דברו רק מסברתם ועל פי איזה נסיון, מבלי שישגיחו על כמה ספקות יפלו בנסיון ההוא כמו שהיו עושים חכמינו ז"ל.

ככל שהמדע נעשה אמין יותר וניסיוני יותר כך גבר האמון של חכמינו במסקנותיו. אם כי אפילו הרב קוק עדיין הטיל ספק במסקנות המדע<sup>16</sup>. ובדורנו, הגר"ש ווזנר אינו מסתמך על ה-D.N.A. כזיהוי מוחלט אלא רק בצירוף נתונים נוספים<sup>17</sup>. כי גם לפי המדע לא מדובר בהוכחה של 100% אלא קרוב לכך. במקום שההוכחה תהיה ודאית יותר יש להניח שההלכה תסמוך על כך<sup>18</sup>.

### ז. טרפות

הטריפה מוגדרת ע"י חז"ל כבע"ח שאינו מסוגל לחיות יותר מ"ב חודש. היה מתבקש לכאורה שהוטרינרים הם שיקבעו מהי טריפה. ולא היא. יש להלכה הגדרות משלה והן קבועות ואינן מושפעות מהתמורות המדעיות וכך פוסק הרמב"ם (הל' שחיטה י, יב-ג):

ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו **חכמים** הדורות הראשונים, והסכימו עליהם בבתי דיני ישראל – אפשר שתחיה, ואפי' נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות.

וכן אלו שמנו חכמים ואמרו שהן טריפה, אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידנו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו **חכמים**, שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוך'. הרמב"ם עצמו בנושא אחר<sup>19</sup> של קביעת ההגדרה של טריפה לעניין רוצח, פוסק שהדבר תלוי במדע הרפואה:

ההורג את הטריפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם, וכל אדם בחזקת שלם הוא וההורגו נהרג עד שיודע בודאי שזה טריפה **ויאמרו הרופאים** שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר.

16. דעת כהן סימן קמ.

17. תחומין כ"א, בית הוראה בראשות הר"ש ואזנר – זיהוי הלכתי על פי בדיקת DNA.

18. ר' תחומין ד' מאמרם של הרב מרדכי הלפרין, ד"ר חיים בראוטבר, פרופ' דוד נלקן – קביעת אבהות באמצעות מערכת תיאום הרקמות המרכזית (MHC).

19. הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ב ה"ח.

הרמב"ם, שהיה גם רופא בעל שיעור קומה, סותר לכאורה את עצמו? אולם יש להבחין בין הלכות טרפות, בהן ההלכה קובעת, לבין הלכות רוצח בהן העובדות קובעות. לענין כשרות בע"ח, הטריפה אינה סיבת האיסור. מה איכפת לו לקב"ה בין שוחט מן הצואר או שוחט מן העורף? וכמו"כ מה איכפת לו אם נאכל בע"ח שסיכוייו לחיות או שסיכוייו למות? אדרבה, עדיף לשחוט בע"ח העומד בלאו הכי למות מאשר לשחוט בע"ח בריא (אמנם אם מחלתו עלולה לגרום נזק לאדם בודאי שהדבר אסור משום סכנה). הטריפה אינה **סיבת** האיסור אלא **סימן** שהתורה קבעה שאין לאוכלה. הדבר עולה מלשון הכתוב: "ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". כלומר סיבת האיסור אינה נעוצה בבריאותו או מחלתו של בעה"ח, אלא ברצון ה' לקדש את האדם, בעיקר בתחום זלילת הבשר. התורה הגבילה את סוגי בעה"ח המותרים באכילה, וגם באלו הגבילה את דרך המתתם ואסרה את החלב והדם ובשר בחלב. לכן אין מקום לשיקולים רפואיים באיסור זה. כללי האיסור נמסרו לחכמים. מה שאין כן בהלכות רוצח, שם עלינו לוודא שהנרצח היה מסוגל לחיות והרוצח קיפד את חייו וקטעם בעודם באיבם. רק אז ישא עונש בכל חומרת הדין.

היו שניסו לערער על נושא הטרפות מכוח ניסויים רפואיים. הרשב"א מתייחס לכך בחריפות:<sup>20</sup>

ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו, ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים, הנביאים ובני נביאים, ודברים שנאמרו למשה מסיני.

### ה. הסמוי מן העין

ההתפתחות הטכנולוגית יצרה כלים המאפשרים למדע לחקור לעומק. כך גילה המדע את היצורים הסמויים מן העין. אין ספק שמדובר בבע"ח אולם אין להם סימני טהרה. ואין אפשרות להימנע מלאוכלם. הם שורצים בכל אתר ואתר. כיצד הם מותרים?

כאמור, כללי ההלכה נועדו לשימוש מעשי ע"י בני אדם בראייתם הטבעית. לא ניתנה תורה לחוקרי מעבדות המצוידים במיקרוסקופים. הם עצמם, גם אם אינם מודעים להלכות הכשרות, אוכלים ושותים לפי מראית עיניהם, מתוך התעלמות מהידע המדעי שלהם, אלא א"כ הם מודעים לסיכון מסוים במקרים חריגים. (גם ההלכה תאסור להסתכן במקרים אלו. סכנתא חמירא מאיסורא.)

20. שו"ת הרשב"א ח"א סימן צח.

גם מדען אסטרו-פיזיקאי, שאצלו שקיעת החמה אינה אלא סיבוב של כדור הארץ סביב עצמו והעלמות קרני האור, כשהוא רואה שקיעה יפה הוא מתפעל מיפי המראה הנגלה לעיניו החושניות ומתעלם לפי שעה מהגדרותיו המדעיות. רק מפלצת מסוגלת לחיות כמחשב חסר תחושות אנוש. התורה ניתנה לבני אדם כמות שהם בחושיהם הטבעיים.

הידע המדעי קיים וגם ההלכה מכירה בנחיצותו בשעת הצורך (כנזכר לעיל לעניין קידוש החודש, עיבור השנה ועוד) אך באשר לחיי יום-יום ניתנה התורה לבני אדם בחושיהם הטבעיים.

הראשון שעמד על נושא החידקים הוא בעל החכמת אדם<sup>21</sup>:

דין החומץ שכתב חוקר אחד בספרו ספר הברית שנתברר שאי אפשר להיותו חומץ עד שירום תולעים והמסתכל בזכוכית שקורין (מיקרושקאפיע) יראה כל החומץ מלא תולעים וכתב שלכך אסור לאכול חומץ שאפילו סינון לא מהני אפילו דרך בגד דק מאד ואין לו תקנה אלא שמתחלה יבשל החומץ.

תשובה – מה שכתב לאסור חומץ הבל הוא! שהרי התורה אמרה בנזיר חומץ יין כו' מכלל דלאחריני שרי, וכן כתוב ברות וטבלת פתך בחומץ וכי התורה תסתום באיסור לאו ולמה לא תפרש חומץ מבושל או לומר בעל פה למשה רבינו ע"ה הלכה למשה מסיני שהחומץ צריך בישול!?

מכאן פסיקות רבות בעניין, כגון: מחיקת שמות – ממחשב, מיקרופילם ורשמקול, מותרת, מכיון שאין השם ניכר לעין. כתיבה בשבת במחשב מצד עצמה אינה אסורה מהתורה (להוציא את ההדפסה ונושא המעגלים החשמליים), אין לבדוק סכין לשחיטה ע"י מיקרוסקופ ועוד ועוד. לדוגמא, פסיקה של הגר"ע יוסף<sup>22</sup>:

בשו"ת אבן יקרה נשאל אם מותר ליכנס לבית הכסא עם תנ"ך שנעשה ע"י צילום פוטוגראפי באותיות קטנות מאד, עד שא"א לקרות בו אלא בעזרת זכוכית מגדלת, והעלה שאין שום קדושה כלל בתנ"ך כזה. אין לזה דין כתב כלל. שאנו אין לנו בכל מקום אלא מה שענינו רואות במראה ולא בחידות. והא ראייה שהרי בכל גוף מהבעלי חיים יש בו נקבים דקים טבעיים מעבר לעבר, ואם היינו מסתכלים בכלי שמגדיל הראייה הלא לא תמצא שום בהמה, או חיה ועוף, כשרה לאכילה, כיון שאיבריהם הפנימיים נקובים מעבר לעבר... ומ"מ למעשה כיון שיש

21. בינת אדם, הלכות שחיטה כלל לה.

22. שו"ת יביע אומר ח"ד יו"ד סימן כ אות ב; שו"ת יחוה דעת ח"א סי' יח ד"ה ומכל מקום. ור' שו"ת יחוה דעת ח"א סימן יח ד"ה ומכל מקום.

שמות הקדושים בתנ"ך חלילה לנהוג בהם מנהג בזיון. עכת"ד. גם הגר"ש קלוגר כ', שאין בדיקה בזכויות מגדלת מעלה ומורידה. וכן מצינו עוד כיוצא בזה בתפארת ישראל שהביא שגדול אחד חשב להתיר דגים שאין הקשקשים שלהם נראים לעין אלא ע"י מיקרוסקופ, ואושי עליה כולי עלמא, ונפיק שיפורי דידהו לאיסורא, ונשתקע הדבר ולא יאמר.

בטעות יש סבורים שאתרוג או חרקים טעונים בדיקה בזכויות מגדלת. ולא היא. די בראיה טבעית<sup>23</sup>. רק כאשר יש ספק במראה הטבעי ורוצים להכריעו ע"י זכויות מגדלת יש משתמשים בכך. ויש מתנגדים גם במקרה כזה<sup>24</sup>. גילוי תופעות בשיטות מדעיות, כגון חרקים שלא ניתן היה לזהותם אלא כתוצאה ממחקרים מדעיים שנעזרו באמצעים מלאכותיים כתולעים בדגים.

### ט. המחשב

בהמשך לזכויות המגדלת והמיקרוסקופ דנו פוסקי דורנו באשר לניצול המחשב לקיום מצוות. אין ספק שהמחשב הוא כלי משוכלל, המסוגל לחשוף טעויות מעבר להישג ידו ועיניו של בן אנוש. האם מותר ואולי אף חובה לנצל מכשיר מתקדם זה לשם בדיקת ספרי תורה? דעת הגר"ש וזנר לחייב כל ס"ת בבדיקת מחשב<sup>25</sup>. הרב מנשה קליין (הקטן) חולק עליו והשיב תשובה ארוכה<sup>26</sup> בה הוא יוצא חוצץ נגד עצם העלאתו של הרעיון על הדעת. אמנם מתשובות אחרות שלו משתמע שבכלל אין דעתו נוחה מהמודרנה. בנקודה זו רוב הפוסקים חולקים עליו<sup>27</sup>. אולם הדוגמאות שהוא מביא מוסכמות על כל פוסקי ההלכה בישראל. וזו תמצית דבריו: חדשים מקרוב באו והמציאו לבדוק כל ספרי תורה על קאמפיוטער (מחשב) וכמה מגדולי ישראל המליצו עליו שהוא דבר טוב למצוא טעויות בספרי תורה. לא יעשה כן בישראל: א. להוציא לע"ז על ס"ת וסופרי סת"ם בכל העולם דבר נורא. ואיך לא נבוש מאבותינו הקדושים לומר על מעשה ידי יוצר של הקב"ה ועל

23. שו"ת המב"ט ח"ג סימן קנא.

24. ר' להלן פ"ט דברי בעל שו"ת משנה הלכות.

25. שבט הלוי ח"ז סימן ב.

26. שו"ת משנה הלכות חלק יא סימן קיד.

27. ר' משנה הלכות ח"ב סימן רסה, הוא מתנגד לרעיון של בדיקות גנטיות לצעירים העומדים להינשא. וזאת בניגוד לדעת רוב הפוסקים הממליצים לעשות בדיקות כאלו, בכדי למנוע נישואין מבני זוג שלפי המדע יש חשש שיולדו להם ילדים בעלי מום.

מעשה ידיהם ועל קודש הקדשים שלהם שהם פיגול לא ירצה ומעשה המכונה שלנו קודש!?

ב. במשך הזמן ימציאו מחשב חדש ויותר מדויק מזה ויחזרו ויפסלו כל הס"ת האלו שכבר עברו על המחשב הזה.

ג. המגיהים יסמכו על המכונה ולא יגיהו אפילו כמו שהגיהו עד הנה ויסמכו גם על שאר ענינים על המכונות ואח"כ יבואו אחרים ויכתבו ס"ת במכונת כתיבה ומהקל יבא אל החמור כיון שנתנה רשות למכונה יכתוב גם אם כתב משונה.

והוא מרחיב את היריעה:

אנן שותין חלב בכל יום ואוכלין בשר וסמכינן ארוב בהמות כשרות א"כ כיון דאפשר כהיום לבדוק ע"י מכונת עקסריי (=רנטגן) הבהמות אם אין בהם טריפות הריאה. וגם שאר שמונה עשרה טריפות העקסריי יכול לברר למה לא יבדקו בהמה בחייה ע"י עקסריי? מפני שהתורה סמכה על הרוב ואין צריך לבדוק יותר ואנן לא נתנה לנו תורה רק לעינינו ולמה ניחוש להמחשב!?

ועיין מבי"ט לענין האתרוגים אין צריך להשתדל למצוא עליהם נקודות שחורות וכיוצא בו, דכל שאין נראה לעינין מחמת דקותו וצריך להסתכל בו לראותו, לא הוי פסול. ולא נתנה תורה לרואי בזכוכית מגדלת.

התורה העידה לנו על קיומה בלי מכשירים. ומה יעשו אותן שאין להם מחשבים או קאמפיוטערס? ה' נתן חכמה לשכוי להגיד לן דרכי התורה ולהבחין בין יום ובין לילה ולעורר אותנו, הכל ע"פ דרך הטבע מה' ית"ש ולא מהמכונות. ועכ"פ הגם כי אפשר להשתמש בהם בכל הצורך ובמקום שאין שכוי וכיוצא בו, אבל להגיד שהם מחליפין את האדם הסופר שחושב מחשבות לעשות נחת רוח ליוצרו ולכתוב ולהגיה ספר תורה קדושה ולומר עליהם שהם טועים והמחשב הוא היודע והוא המכשיר ח"ו? לא להם נתנה התורה אלא לנו בעלי גוף וחוש וטבע כפשוטם ולא בעץ ואבן וברזל.

דרכם של רוב הפוסקים היא דרך ביניים. הם אינם מחייבים ואינם אוסרים, אלא ממליצים, ליתר הידור, לבדוק ס"ת במחשב. אך לא כמחליף את עיני האדם הטבעיות, אלא רק כמעורר את המגיה לשים לב למקום הטעות ולבודקה במו עיניו.

### י. קיום מצוה באמצעים מלאכותיים

לפי ההנחה שמצוות יש לקיים בדרך טבעית, ממילא אין חיוב לקיים מצוה בדרך מלאכותית. כגון אשה שילדה מספר מסוים של בנים ומעוניינת ללדת גם בת כדי לקיים מצות פרו ורבו. אין חיוב להשתמש בשיטת ה-P.G.D. שלפיה ניתן למיין את



מין העובר ע"מ לקיים את המצוה (השימוש בדרך זו הכרחי ומוצדק רק במקרה של מחלות תורשתיות העוברות דרך מין אחד).

כמו"כ זוג שלא זכה להיבנות בדרך הטבע אינו חייב להתאמץ ולהיבנות ע"י הפריה מלאכותית<sup>28</sup>, אלא שמן הסתם זוג כזה לא יוותר על האפשרות ללדת ילד, גם אם הדבר ייעשה בדרך מלאכותית. הדבר יציל את שלום הבית, ומסיבה זו ראוי להשתמש בדרך מלאכותית. ואין ספק שיש בה גם צד מצוה, גם אם אינה חובה.

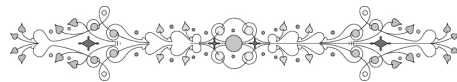
חולה ביוכ"פ אינו חייב לקבל תזונה מלאכותית, אלא יאכל בדרך טבעית בשיעורים. תינוק שחסר לו חלב מותר לאמו לשותות ביוכ"פ ואינה חייבת להסתמך על תחליפים מלאכותיים. כמו"כ מותר לאם לשאוב חלב בשבת לצורך הזנת תינוק בחלב אם טבעי, מבלי להזדקק למזון מלאכותי. (הדברים אמורים כמובן בתינוק שעדיין לא נזקק למזון מלאכותי. תינוק שניזון בלאו הכי במזון כזה לא יחללו עליו שבת ויוכ"פ).

זמני קריאת שמע ותפילה יישארו במקומם, לפי הזמן הטבעי, למרות שבגלל התאורה המלאכותית סדר היום של האדם השתנה והוא ישן ומתעורר ע"י השעון המלאכותי.

הדברים ארוכים ותקצר היריעה מלפורטם.

\* \* \*

יש במסקנות אלו מסר רעיוני. העולם מתקדם והאדם נעזר יותר ויותר באמצעים מלאכותיים, פרי תבונתו. אין הצדקה לחזור לסוס ולעגלה, לתקופת האבן ואף לא לימי הביניים. ה' חנן את האדם בחכמה בינה ודעת, ע"מ שהעולם לא יישאר במקומו אלא ימשיך להתפתח. כל אלו מאפשרים לאדם לשכלל את תנאי חייו, להצילו מסכנות ומחלות, לשחרר לו זמן פנוי. עליו לנצל את כל אלו להעלות את רמת חייו התורנית והמוסרית. אולם על אף המהפכה המדעית והטכנולוגית, האדם נשאר יצור טבעי ועליו לסמוך על כוחותיו הטבעיים. הוא לא יכול ולא צריך להתנתק מהטבע. כבר ידוע לכל שמלאכותיות מופרזת, במקום שאין בה צורך, גורמת נזק לאדם וליקום. המיכשור המתקדם והידע המדעי צריכים לשרת את האדם, אך לא לבוא במקומו. על האדם לשלוט בהם ולא לתת להם לשלוט בו, בחינת גולם שקם על יוצרו. ההלכה מנווטת את האדם לשמור על האיזון בין החושים למדע, בין הטבע לטכנולוגיה, כי התורה היא תורת חיים על כל מרכיביהם ומשמעויותיהם.



## יהדות ואקולוגיה

### הקדמה

העולם מודע יותר ויותר לבעיות האקולוגיות ולסכנה הנשקפת ליקום מניצול מוגזם של אוצרות הטבע, מזיהום האויר ומחימום האטמוספירה. יש לתורה מה לומר בנושא זה, כמו בכל נושא בעל חשיבות. חובתנו להגדיל תורה ולהאדירה ולהכליל גם את הקו הירוק האקולוגי בתוך תחומה של תורת ישראל, כי תורתנו תורת חיים וכולה בה<sup>1</sup>. אלא שהנושא רחב ועמוק ומחייב עיון בכל חלקי התורה ע"מ להגיע למסקנה כל שהיא. יש להקדיש לכך מאמצים רבים, ללבן סוגיות לעומקן ולהסיק גם מסקנות. יש להביא בחשבון שהתחום ההלכתי לכשעצמו לא מספיק כדי לפסוק על פיו הלכה חתוכה בנושא כה מורכב. יש צורך גם בתחום הרעיוני, ולהביא בחשבון גם השלכות ותוצאות של כל רעיון מוצע. עלינו להיות מתונים בנקיטת עמדות ולהימנע מלהיכשל בסיסמאות שטחיות ופופוליסטיות. קל ליפול במלכודת האמירות הקצרות המוזמנות ע"י גופים שונים, מהם אינטרסנטים ומהם אידיאולוגיים חד-ממדיים המחפשים כיסוי תורני לעמדתם. ת"ח היו זהירים בדבריהם. אין בדברי הבאים מסקנות סופיות. אלו תיתכנה רק לאחר מחקר רחב ומעמיק.

אולם גם לפני עיון מעמיק ניתן לומר שיש לנו כיהודים מאמינים אחריות ייחודית באשר לנושא האקולוגי. יהודים שומרי מצוות צריכים להיות ערים יותר לכל הנוגע לשמירת הבריאה שברא ה', למנוע את השחתתה, להביא יותר בחשבון את הדורות הבאים. ובפרט הדברים אמורים לארץ ישראל. רמה גבוהה יותר של ערכים ומוסר תורמת אף היא לשמירת הסביבה. אדם מאמין ראייתו בהכרח מקיפה וכוללת יותר ולא נקודתית, אנוכית ועכשווית, לכן היא ערכית ומוסרית ויש לכך השלכות רבות על הנושא הסביבתי. אדרבה, כפי שנוכח הא בהא תליא. הפתרון לבעיות האקולוגיות נעוץ בפתרון הבעיות המוסריות והאמוניות.

### התיעוש

מכיון שהבעיות הסביבתיות הן בעיקר תוצאה של תיעוש מואץ יש לשאול שאלה טרומית לפני כל דיון, האם היהדות בעד קידמה טכנולוגית או נגדה? טעות תהיה לטעון טענה שטחית שהתורה דורשת כביכול לוותר על כל הקידמה הטכנולוגית בגלל פגמיה ותקלותיה ולחזור אל חיי הטבע על כל סכנותיו ופגעיו.

1. יש לציין שכבר יש התחלות חשובות של דיון תורני בנושא כגון מחקריו של הרב פרופ' נחום רקובר ועוד. כמו"כ לאחרונה הוקם בימ"ד "בית אב" המתמקד בנושא זה. יצליח ה' דרכם של כל העוסקים בסוגיה זו ללבנה לעומקה ולרוחבה.

כשם שאין מקום לטענה ההפוכה שה' חנן לאדם דעת ואיפשר לו להפעיל את כל כישוריו המדעיים והטכנולוגיים ללא ריסון או הגבלה. נביא רק מספר מקורות בשבחה של היוזמה האנושית לפתח את הבריאה ולשכללה. אם כי הנושא מחייב עיון רחב יותר.

וַיְבָרֶךְ אֱתֶם אֱ-לֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱ-לֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ  
וּכְבֹּשׁוּהָ וּרְדוּ בְדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הַרְמֵשֶׁת עַל הָאָרֶץ.  
(בראשית א)

באמירה "ורדו בדגת הים" הכוונה היא לרתימת כל כוחות הטבע ואוצרותיו לתבונת האדם, החשמל, האטום וכו'. וכן בפסוק הבא:

וַיְבָרֶךְ אֱ-לֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּו שְׁבַת מְכַל מְלֵאכְתּוֹ  
אֲשֶׁר בָּרָא אֱ-לֹהִים לַעֲשׂוֹת. (שם ב, ג)  
ובמדרש:

כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה כגון החרדל צריך למתוק, התורמוסים צריך למתוק, החיטין צריכין להטחון, אפילו אדם צריך תיקון. (ב"ר פר' יא, ו)

ורבו הפרשנים שעמדו על המילה "לעשות" שבפסוק זה ופירשוה ברוח זו: אשר ברא אלהים לעשות רצה לומר שעדיין לעשות ולתקן ולגמור בנין העולם, (לדוגמא, ספר מאור עינים – פרשת האזינו).

ור' מאיר שמחה מדוינסק (משך חכמה במדבר טו, מ) מפרש את מצות ציצית כצורך להשלים את הבריאה שעליה נאמר "עוטה אור כשלמה" ע"י קשירת חוטים נוספים, וכמאמר הכתוב (תהלים קטו, טז) השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, שהם ישלימו את בריאתה.

בפירוש ר"א אבן עזרא על אותו פסוק בתהילים מדגיש את האחריות המוטלת על האדם:

והארץ נתן לבני אדם – שהאדם כמו פקיד א-להים בארץ על כל מה שיש בה והכל בדבר השם.  
רעיון האחריות מובע גם במדרש:

בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך. (קהלת רבה פר' ז, יט)

### האנרגיה

אחת הדוגמאות השימושיות לעקרון זה היא האש. מצד אחד, יודעים אנו את סכנותיה להמשך קיומנו עלי אדמות. מאידך היא חיונית ביותר וא"א בלעדיה. אנו

מברכים על האש במוצ"ש, עם תחילת ימי המעשה. ה' נתנה בעין יפה לאדה"ר כדי שתשמש כמנוע לכל החרושת והתעשייה. (בניגוד למיתולוגיה היוונית שאלילה שמרו את האש לעצמם והענישו את פרומתיאוס על גנבתה מהם.) האיזון מתבטא בהגדרה ההלכתית, לפיה, מותר לאדם להשתמש באש, גם בבית עשוי עץ, למרות שכנותו לבית דומה. אולם הוא חייב לשומרה שלא תצא מכלל שליטה. אם לא שמר הוא ישא בתוצאות ולא יוכל לטעון שהיה אנוס (משנה ב"ב כ ע"ב).

יתכן לומר שמשום כך הדגישה התורה את איסור הבערת האש בשבת מכל יתר המלאכות, כי היא אבי אבות המלאכות. השביתה ממלאכה בשבת מחזירה אותנו לאיזון הנחוץ. כי כידוע מבחינה אקולוגית האש היא בעייתית ביותר. היא מכלה את אוצרות הטבע והופכת אותם לחום המחמם את האטמוספירה. אמנם זו לא סיבת האיסור להבעיר בשבת, אולם התוצאה היא שהיום השביעי הוא גם היום הטבעי, ללא עשן בתי חרושת ופליטת מכוניות, ללא זיהום וללא רעש וללא מתח. האש אצורה לאור וחימום בלבד. גם שנת השבע היא שנת טבע במידה מסוימת. שנה של הפסקה בשימוש המוגזם בחומרים מלאכותיים להשבחת הגידולים החקלאיים. זאת אמנם לא הסיבה. אולם התוצאה הבלתי נמנעת של השמיטה היא חזרה אל הטבע (ר' הקדמת הרב קוק לשבת הארץ).

האש תשמש לנו בניין אב ליתר סוגי האנרגיה, כגון החשמל, האטום וכדו'.

## הריסון

לעומת גישה זו, המתיחסת בחיוב לפיתוח הטכנולוגי יש להציג את הר"י אברבנאל, המבטא גישה הפוכה, לכאורה. הוא מפרש את חטא מגדל בבל כהעדפת הלבנה המלאכותית על האבן הטבעית (ויש להוסיף ששרפת הלבנים היתה מלווה בהבערת עצים וחימום האטמוספירה).

האברבנאל מציין בפירושו אירועים היסטוריים גדולים שארעו בימיו, כגון גירוש ספרד ופורטוגל על נוראותם האיומה. אולם מעניין שאת גילוי אמריקה אינו מזכיר כלל<sup>2</sup>. הוא לא נחשב בעיניו, משום שהוא לא תרם בימיו שום תרומה ערכית ומוסרית. אדרבה, בימיו היה זה אימפריאליזם משחית. קנה המידה בעיניו להערכת כל תגלית או המצאה הוא הערך המוסרי. הוא פוסל את המלאכותיות מסיבות מוסריות. אדם המשקיע את כל מרצו בפיתוח תעשייתי שוקע בחומרנות וברדיפה אחר מותרות במקום להתמסר לפיתוח הרוח.

2. הערת עורך: הר"י אברבנאל גלה מספרד בשנת גילוי אמריקה, ולכן לא ברור שאמנם הגילוי נודע לו לפני מותו (כשש עשרה שנה אחר הגירוש).

גם אם לא נסכים להנחתו, שבניית בית מלבנים מסיחה את דעתו של האדם מטיפוח רוחו, יותר מאשר בית אבנים, למדנו ממנו גישה יהודית מקורית לנושא האקולוגי. התורה דורשת מהאדם להיות איש רוח לכן הוא נדרש לריסון. הדרישה היא בעיקרה מוסרית. התוצאה היא אקולוגית. הרדיפה אחר מותרות, ובכללן נוחיות מוגזמת, משחיתה גם את הנפש גם את הגוף וגם את העולם. הרמב"ן בתחילת פרשת קדושים תהיו וכל ספרות המוסר עוסקים בנושא זה. הרמב"ן במקום אחר מדגיש גם את מעלתה של א"י שאין בה מותרות כגון מחצבי כסף וזהב אלא רק צרכים חיוניים (ובמבט לטווח רחוק, אולי גם נפט בכלל? עיין דברים ת, יח).

אולם, מותרות ונוחיות הם מושגים יחסיים. מה שנחשב פעם מותרות הופך במשך הזמן לנורמה מקובלת ולצורך מינימאלי (אני אישית עדיין גדלתי בילדותי ללא חשמל, רדיו וטלפון וללא חימום ואוורור מלאכותי של הבית, כשהשימוש בסוס ועגלה היה רב יותר מזה של המכונות. כל אלו נחשבים כיום לצרכים אלמנטאריים). יש לשקול כל פיתוח טכנולוגי עד כמה הוא נחוץ באמת או שהוא מיותר ומביא רק עודף פינוק שבסופו של דבר מזיק לאדם.

לדוגמא, המכונות משרתת את האדם והיא נחוצה מאוד. אולם אם האדם לא עושה שום מאמץ גופני הוא מתנוון ולוקה בלב. מחלות הלב נחשבים בימינו לגורם המוות הגדול ביותר למין האנושי. אדם שיש לו מכונות מתעצל מלהטריח את עצמו ללכת כמה עשרות מטרים וחונה במקום אסור כגון חניה כפולה, גורם סבל ואף סיכון לאחרים ולעצמו ומזהם עוד יותר את האויר. יש מותרות מיותרות. יש ערים גדולות בעולם שאין אפשרות לחנות במרכזיהן ואנשים נוסעים בתחבורה ציבורית ומשתמשים יותר ברגליהם. זה בריא יותר לאדם לגוף ולאויר.

הפלסטיק שימושי מאד, אולם הוא אינו מתכלה אלא בשריפה, וזו מעלה את הטמפרטורה באטמוספירה. שימוש המופרז מבזבז את הנפט ומרוקן את מאגריו המוגבלים. הרעיון למחזור הוא נכון. אולם משום מה הוחלט למחזר רק בקבוקים קטנים. על בקבוקים גדולים אין פקדון. אישי הציבור, המייצגים את המשפחות הגדולות המשתמשות במיכלים גדולים, לחצו לפוטרן. זו דוגמא רעה של הציבוריות הדתית. על הציבור הדתי לשמש דוגמא חיובית בנושא זה. בקבוקים גדולים מזיקים לאקולוגיה לא פחות מקטנים. הפתרון המוצע הוא אפוא מיחזור לכל, ללא יוצא מן הכלל.

אולם באמת יש מוצא אחר, המשקאות בבקבוקים אלו מכילים חומרים רעילים ויקרים (יחסית למים הטבעיים) מותרות אלו מיותרים ומזיקים. על משפחות גדולות, שהכנסתן מצומצמת, לחסוך בהוצאות מיותרות ולהימנע מלצרוך משקאות אלו. גם גופנו וגם אוירנו יהיו צלולים יותר וחסכוניים יותר. (יש מקום לבדוק גם אם התועלת הבריאותית – אם אכן היא נכונה – של המים הטבעיים המשווקים בבקבוקים אינה באה על חשבון הנזקים הגדולים שבקבוקים אלו מביאים לסביבה...).

יש כאן שיתוף פעולה בין יצרני הפלסטיק, מפיקי הנפט והמשתלטים על מעיינות המעטים, כשמטרת כולם היא התעשרות על גבם של התמימים הסבורים שמים אלו טובים יותר.

היהדות דורשת מהאדם ריסון במאכליו ומשתיו, דרישה זו תורמת לאיזון האקולוגי האישי והסביבתי גם יחד.

### המוסריות

הרמב"ן מפרש את דברי למך לנשיו (בראשית ד, כג) "כי איש הרגתי לפצעני?" שהמצאת כלי נחושת וברזל לכשעצמה אינה פסולה. הבעיה אינה הכלים עצמם, אלא השימוש בהם. "כי לא בחרב וחנית יכול אדם להרוג בפצעים וחבורות, שימית במיתה רעה יותר מן החרב, ואין החרב גורם הרציחה, ואין על העושו חטא". הברזל נחוץ אך יש להשתמש בו שימוש מושכל. הוא נפסל לשימוש במקדש. כי תפקיד המקדש להעלות את הרמה המוסרית בעולם עד שהשימוש בברזל יוגבל להכרחי בלבד. ומכאן ליתר התגליות והמצאות, הדינמיט, האטום ודומיהם.

אי אפשר אפוא, לנתק את האקולוגיה הביולוגית והפיזיקאלית מהאקולוגיה המוסרית. זו המוסרית היא העיקרית. תוצאתה היא זו הפיזיולוגית.

העולם נברא כאמור כעולם דינאמי ומתפתח. אולם לדינאמיקה זו יש מטרה ערכית. קנה המידה של ההתפתחות הטכנולוגית, לפי מוסר היהדות הוא: האם היא יכולה לקדם את עבודת ה' או להיפך? ניתן להגביר את לימוד התורה באמצעות תאורה טובה, מיזוג נעים, שינוע של ת"ח גדולים ותלמידים משיבה לשיבה, הדפסת ספרים, שימוש במחשב כמאגר ידע אדיר והעברתו ועוד ועוד. כמו"כ מפעלי צדקה וחסד. התקשורת והמיכשור המודרניים מאפשרים העברת מידע וכספים במהירות וביעילות לתועלתם של המזדקקים. דרכה של תורה היא ניתוב נכון של הקידמה להרמת המוסר והתרבות האמיתית תוך כדי ריסון השימוש למטרות שליליות. לא זו בלבד שאין בתורה דיכוי היצירה האנושית, אלא אדרבה היא מדרבנת אותה. אילו היתה כל האנושות הולכת בדרך זו, של ניצול הקידמה אך ורק למטרות ערכיות, היתה הבעיה האקולוגית מוצאת את פתרונה. המכונית תשמש לנו דוגמא טובה. בכל נהיגה נכונה יש שימוש מושכל בין התקדמות זהירה, גם אם היא מהירה, לבין יכולת עצירה. רגל אחת לוחצת על דוושת התאוצה והשניה על דוושת הבלמים. וכל זאת כשהנהג יודע מהי מטרת נסיעתו. "תולה ארץ על בלימה".

### בל תשחית

איסור 'בל תשחית' הוא אחד המקורות העיקריים להתיחסות תורנית לנושא הסביבה. אסור להשחית, כלומר לבזבז ללא צורך, את אוצרות הטבע בעולם. אמנם

התורה דיברה מפורשות רק על עצי מאכל, אולם חכמים למדו מכאן שה"ה לכל דבר בעל ערך. בימי קדם כריתת יערות של עצי סרק היתה מותרת ואף רצויה (עייין יהושע יז) כי ניצול הכרחי של אוצרות הטבע לתועלת האדם מותר. בימינו יש גם בכריתת עצי סרק, בעיקר בארצנו השחונה, איסור בל תשחית, אם כי לא בדרגת חומרה של עצי מאכל, אלא א"כ הדבר מביא תועלת. הפוסקים מדגישים שהאיסור הוא רק "דרך השחתה", לדוגמא:

מי שמשחית אילן על מנת לתקן מותר, כגון שקוצצו שלא יזיק לאילנות אחרים הטובים ממנו, או שקוצץ כדי שלא יזיק לשדה אחר. או שדמיו יקרים וכדאי לקוצצו לבנין, או שמאפיל על החלון, וכל כיוצא באלו בקלקולי שאר דברים, כגון ששורף כסא ושלחן להתחמם בהם, אם אין לו עצים אחרים – מותר. (עפ"י אנציקלופדיה תלמודית ערך בל תשחית).

כלומר, לפי התורה כל שימוש באוצרות טבע מחייב את השאלה האם הדבר נחוץ או מיותר? (אמנם קנה המידה לנחיצות הוא גם סובייקטיבי, אך גם הסובייקט צריך לברר לעצמו עד כמה הדבר באמת נחוץ לו) ולדוגמא, האם כריתת יערות הגשם לצורכי תעשיית הנייר העצומה באמת הכרחית כל כך? (על כך נענה בסוף דברינו). בתלמוד הביאו האמוראים דוגמאות לצמצום הצריכה. לדעת רב חסדא, מי שיכול לאכול לחם שעורים ואוכל לחם חיטים עובר על בל תשחית. לדעת רב פפא, מי שיכול להסתפק בשכר ושותה יין (שהוא יקר יותר) עובר על בל תשחית. אך התלמוד דוחה זאת ואומר, בל תשחית דגופא עדיף (שבת קמ ע"ב). כלומר, הבריאות חשובה יותר ומותר להשחית למטרה בריאותית, אולם מאידך, צריכה בזבזנית המזיקה לבריאות יש בה בל תשחית כפול, גם של המצרך וגם של האדם הצורך. יהודי דתי חייב להיות זהיר יותר בשימוש בזבזני ובפרט כאשר יש בו גם נזק לבריאות, או לסביבה.

### מדיניות כלכלית

אלא שכאן אנו נוגעים בנקודה רגישה. המאיץ הגדול ביותר של הבזבז, הגורם לנזקים בריאותיים ולזיהום סביבתי, הוא הגורם הכלכלי. התחרות הכלכלית, היוצרת כמויות עצומות, היא המאיצה את הניצול של חומרי הגלם והאנרגיה ללא כל התחשבות בגורם הסביבתי ובצרכי העתיד. הפרסומת (שאף היא תעשייה עתירת משאבים המשתמשת בתקשורת לגווייה השונים) מעודדת צריכה שאינה נחוצה ולעתים אף מזיקה. אמנם יש בתיעוש המוגבר ברכה רבה. הוא מביא פרנסה לעובדים רבים ומאפשר צריכה ברמה גבוהה לרבדי אוכלוסיה רבים. אך בסופו של חשבון הנזקים שייגרמו לציבור יפעלו כבומרנג ולא יפסחו גם על הפועלים. האם אין דרך לפרנס את הפועלים הרבים בתחומים בריאים ותועלתיים יותר? לשם כך יש צורך בתכנון ארוך טווח ורב תחומי.

ניקח לדוגמא לנושא כלכלי את תעשיית הטקסטיל. זו מביאה ברכה לפועלים רבים (אם כי יש לבדוק אם אין מנצלים אותם. כידוע תעשיית הטקסטיל עברה ברובה לעולם השלישי בגלל עלות העבודה הנמוכה שם). הייצור הוא המוני, הרבה מעבר לצריכה האנושית. בגדים נזרקים אחרי תקופה קצרה ביותר כשהם עדיין ראויים לשימוש. בעיקר חמורה התופעה בבגדי נשים. אלו יוצאים מהאופנה בכל עונה. יש כאן תעשייה ענפה שבה מעורבת התקשורת על כל סוגיה, המודפסת והאלקטרונית. מעצבים ודוגמניות, צלמים ופרסומאים. כל אלו יוצרים אורה ולחץ חברתי המעודדים את החלפת הגדרובה לעתים קרובות. תעשיית הטקסטיל צורכת כמות עצומה של כותנה. זו דורשת מים רבים ויקרים. ולבסוף, כל עודפי הבגדים נשרפים ומחממים את האטמוספירה וגורמים להתמעטות המים בעולם. נמצא שצריכת המים פוגעת בעצמה. ולא הזכרנו את בזבוז האנרגיה של כל התעשייה האדירה הזאת, על כל שלוחותיה, עטיפות הפלסטיק והנייר ובעיקר של הפרסומת. (לא מזמן חולקו בארצנו הקטנה לבד מיליון!) חוברות פרסומת של חברת ביגוד אחת! נוסף לזיהום האויר שפסולת זו גרמה – רק מיעוט מבוטל התמחזר – חמור ממנו היה גם זיהום האוירה בחוסר צניעותה, שגם הוא אחד הזרזים לריבוי הצריכה). האם כל זה נחוץ באמת ומביא תועלת לאנושות? איני מטיף לחזור לרמת החיים של צריכת בגד אחד לשנה, אולם הקצה השני מוגזם ביותר ומיותר. אין ספק שיש כאן השחתת חמורה של חומרי גלם יקרים וגם של הגוף והנפש.

ללא מציאת פתרון אמיתי שיפרוץ את מעגל הקסמים הזה של תחרות פרועה, בזבוז, ונזקים, הסיכוי לפתרון הבעיה האקולוגית קלוש.

האם לסמוך על כוחות השוק בלבד שיפתרו את הבעיות שהם יצרו? כל כך הרבה אינטרסנטים מעורבים בכך עד שאין סיכוי סביר שהם יוותרו על חמדת הממון, בה הם נגועים. כל נסיון להתערב במדיניות הכלכלית החופשית ייתקל לא רק בהתנגדות בעלי ההון אלא גם באידיאולוגים ומשפטנים שיסתמכו מן הסתם על עקרון החופש של העיסוק וכבוד האדם וחרותו וכדו'.

רק טיהור האוירה יכול לתרום לטיהור האויר. ועל הציבור הדתי לקבוע לעצמו קריטריונים שיוכל לעמוד בהם ולהיות חלוץ בנושא זה.

### מצות ישוב ארץ ישראל

הרמב"ן (שכחת מ"ע ד) מגדיר את מצות ישוב הארץ "שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה....". לכאורה יש להסיק מדבריו חובה לפזר את האוכלוסיה על פני כל הארץ ע"מ ליישבה מבלי להשאיר בה מקום פנוי. כידוע הירוקים מתנגדים לכך. הם דורשים לרכז את רוב רובה של האוכלוסיה בערים ולשמור על הטבע ברחבי הארץ.



אין הכרח להסיק מהרמב"ן שהוא חולק על כך. אם המטרה של שמירת הטבע היא רווחת הציבור ניתן לומר שהיא חלק משוב הארץ (עיין סוף כתובות). וכשם שמצוה ליישבה כך מצוה להשאיר בה מרחבים פתוחים כדי לשמור על הטבע המקורי ולהעלות בכך איכות החיים של יושבי הערים שיוכלו לצאת מדי פעם בפעם אל השטחים הירוקים ע"מ להתאוורר. אולם אי אפשר להשתחרר מהרושם שהירוקים הופכים את האדם כעבד לטבע במקום לשעבד את הטבע לצורכי האדם ההכרחיים. מקנן החשש שהמדובר במעין דת חדשה הבאה להחליף חלילה את התורה. (זהו ההסבר להסתייגות בקרב שומרי התורה באשר לתופעת הירוקים). דומה שהם מגזימים מאד בהתנגדותם הטוטאלית לערך ההתישבות באזורים שוממים. התוצאה היא הצטופפות נוספת במישור החוף. הריאות הירוקות שנותרו שם לפליטה נפגעות מאד<sup>3</sup> וזאת נוסף לזיהום האויר וסכנות אקולוגיות וחברתיות אחרות הנגרמות מהתפוצצות אוכלוסין. (רק דוגמא אחת, מגורים בבתיים רבי קומות אינם מאפשרים שימוש בדוד שמש ומחייבים הנעה במעליות וצריכת החשמל מתגברת).

ישוב הארץ כמצוה מחייב אותנו לקיימה בהידור, דהיינו שהארץ תהיה יפה ואקלימה בריא. "זה א-לי ואנוהו" התנאה לפניו במצוות. גם ארצנו חייבת להיות מקושטת ונאה. חיבת הארץ מחייבת לשמור על טבעה, לכבדה ולשומרה מפני השחתתה והריסתה. היא חפץ של מצוה עד כדי כך שיש לנשקה ולחבקה (ר' סוף כתובות). ולכן הדרישה מיהודים שומרי מצוות, שאצלם ישוב הארץ הוא מצוה מהתורה, לשמור יותר על אוצרותיה שמעל לקרקע ומתחתיה. ברכות שמים מעל וברכות תהום רובצת תחת.

מצות ישוב הארץ מחייבת אותנו לשמור על האיזון בין האורבאניות הצפופה מאד במרכז לבין הפריפריה הדלילה מדי. אין ספק שחייבים להשאיר שטחים פתוחים רבים ריקים. אולם ניתן ליישב חלק מהם תוך התחשבות בגורם האקולוגי. דוקא אוכלוסיה דתית, שאצלה מצות ישוב הארץ היא ערך ולא רק צורך, ושמירת האיזון האקולוגי מעוגנת אצלה באמונה בבורא העולם, המצוה עלינו לשמור על הבריאה, והאוסר את השחתתה, מתאימה מאד להתישבות כזאת. ניתן לשלב את מצות ישוב הארץ והגנתה יחד עם הצרכים האקולוגיים.

3. לדוגמא, הירוקים מפרסמים תעמולה נגד יישוב מזרח לכיש באמצעות תמונות של מרבדי כלניות העומדים לדבריהם בפני הכחדה, בעוד שמרבדים יפים יותר ועשירים יותר במיגוון צבעים נדיר של כלניות סמוך לראש העין נכחדים והולכים בגלל העיור הצפוף והבלתי מבוקר במרכז הארץ. וכי הכלניות של מזרח לכיש אדומות יותר מאלו שבמזרח פתח תקווה?

## אחריות

מתוך אותה תפיסה מוסרית שהוזכרה לעיל, יש לנו אחריות גדולה יותר לבריאה הא-להית מאשר למי שסבור בטעות שהעולם נברא מעצמו ובמקרה. לכך התכוון המדרש בקהלת הנ"ל והראב"ע על תפקיד האדם בעולם. כמו"כ תפיסתנו המוסרית, שמקורה בתורה, היא אלטרואיסטית ולא אגואיסטית. היא רואה עצמה אחראית גם לדורות הבאים וכדברי הגמ' בתענית: "כי היכי דשתלי לי אבהתי – שתלי נמי לבראי" (תענית כג ע"א).

ניקח את המים כדוגמא. התיחסות ההלכה למשאב יקר זה וכן למשאבי טבע אחרים היא שאלו שייכים לכלל ואינם רכוש פרטי. "לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם" (יבמות יא ע"ב). וכן "מעייין היוצא תחילה בני העיר מסתפקין ממנו" (ב"ק פא ע"א). כלומר, הוא אינו רכוש פרטי אלא שייך לכל בני העיר. באמת גם העיר אינה בעלים מוחלטים על המעיין:

מעייין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים – חייהן קודמין לחיי אחרים...

חיי אחרים וכביסתן – חיי אחרים קודמין לכביסתן (גדרים פ ע"ב)

יש מי שרצה ללמוד מכאן שאין לבזבז משאבים יקרים מבלי להביא בחשבון את צרכי הרבים. האם גם האחריות לדורות הבאים בכלל? דקדקן יוכל לטעון שיש לחלק בין דבר שבא לעולם לדבר שלא בא לעולם. ואכן מקור זה אינו יכול לשמש כאסמכתא הלכתית מדויקת. אולם יש כאן מקור השראה. ניתן להגיע למסקנה ברורה יותר על סמך הגישה המוסרית העקרונית של התורה, כנ"ל.

מכאן גם אחריותו של עם ישראל לעולם כולו. וזאת עפ"י הגמ' במס' תענית (י ע"א):

ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם כולו מתמצית, שנאמר הנותן מטר על פני ארץ וגו'. ארץ ישראל שותה תחילה, וכל העולם כולו לבסוף.

אולם למרות זאת ארצנו ענייה מאד במים לעומת ארצות אחרות המשופעות במים והתורה עוד משתבחת בארצנו שלמטר המים תשתה מים. כאן ישימים דברי הראב"ע שהבאנו לעיל. אנו פקידים אחראים שאינם דואגים לעצמם אלא לעולם כולו.

[מכאן הרעיון של הקרבת שבעים פרים לשלום העולם דוקא בחג הסוכות שבו נידונין על המים. אנו מתפללים על הגשם שלנו שממנו יתברכו הגשמים של העולם כולו. לכן ראוי זמן זה להקריב בו קרבנות לשלום העולם. יום גשום הוא יום שמחה אוניברסאלי, הוא מאחד את העולם כולו בצורך החיוני ביותר המשותף לכל המין האנושי – המים. יש קשר בין רעב למלחמות, וממילא בין שבע לשלום. לחם ומלחמה הם מאותו שורש. "השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך".]

### חיזוק האמונה

מעלתה של א"י היא שטבעה מחייב אמונה מעמיקה יותר. הדבר מתבטא בעיקר בגשם. "למטר השמים תשתה מים" לעומת מצרים שאינה תלויה כביכול בחסדי שמים, ומשתמשת בהשקאה מלאכותית ממי היאור המספק מים ללא הגבלה כמעט. האם משום כך עלינו להימנע משימוש במפעלי הנדסה של העברת מים ממקום למקום והתפלתם, רק כדי לחזק את התלות בחסדי שמים? לא זו הדרך לחזק אמונה. אמונה פשטנית אכן זקוקה לתלותיות ישירה. אך אמונה תמימה במשמעותה האמיתית, דהיינו אמונה **שלמה** ומעמיקה, אינה זקוקה לקביים כדי להישען עליהם. אדרבה, היא רואה גם במעשי אנוש מעין גילוי של ה' החונן לאדם דעת. לילד קטן מסבירים את ירידת הגשם כשפיכת מים ישירה ע"י ה', אולם כשילד גדל ולומד הסברים מטאורולוגיים, שלפיהם הגשם יורד כתוצאה ממערכת סינופטית, אמונתו רק יכולה להתעמק יותר (אם הוא זוכה למורה שהוא גם מחנך טוב), דוקא בגלל המורכבות המסובכת שבאמצעותה ה' משיב הרוח ומוריד הגשם. משק המים שלנו תלוי כולו בירידת גשם רב באגן ההיקוות של הכנרת. תפילתנו על הגשם בימינו היא מופשטת יותר ומורכבת יותר, כי אנו מודעים לטכנולוגיה המסובכת שבה אנו תלויים. אולם אין בכך פחות באמונה, אדרבה, כל מאמצי בני האדם להוביל מים מהכנרת תלויים מעתה ברצון ה' להוריד די גשם בצפון הארץ. "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו" (תהילים קכז, א).

לעתיד לבוא תתעמק האמונה בהשפעת עם ישראל החי ארצו עד שגם מצרים תחוש עצמה תלויה בגשם היורד בקניה ובאתיופיה. (זו משמעות הנבואה החותמת את ספר זכריה).

### חסכון במים

הגישה התורנית, השואפת לאיזון בין המלאכותיות לטבעיות ולריסון, תדחוף לשימוש מושכל וחסכוני יותר במים. ולו בגלל הצורך לצמצם את השימוש בחשמל המוביל את המים, המיוצר ע"י פחם ונפט המזהם את האויר ומחמם את כדור הארץ.

יש מקום וסמכות להתקין תקנות לטובת הציבור ברוח תקנותיו של יהושע בן נון, אולם מתקני התקנות צריכים לשקול כל הצעה בכובד ראש והתיעצות עם מומחים מתחומים שונים. לדוגמא, היה מקום לתקן תקנה שתגביל כל פרט למכסת מים. לאחרונה (מעט מדי ומאוחר מדי) הותקנו תקנות המיועדות לחסוך במים אולם כל עוד הסנקציה על בזבז היא כספית בלבד, לא נפתרה הבעיה היסודית. העשירים ימשיכו לבזבז מים בכמויות גדולות ויעוררו את קנאתם של העניים שאינם יכולים

לעשות זאת. יש צורך בהעמקת התודעה בכל השכבות. הסנקציה צריכה להיות הפסקת מים למי שעבר את המכסה הסבירה. כביטוי סמלי לחסכון במים היה מי שהמליץ על נטלה קטנה יותר לנטילת ידיים (את המלצת חז"ל ליטול מים בשפע אין חובה לקיים דוקא בנטלה המכילה 5 רביעיות כשיעור חזו"א! גם שלוש רביעיות נחשבות לשפע רב). אולם כל זה מגוחך כאשר, לדוגמא, אין שום מתקן להגבלת המקלחות. אכן הציבור הדתי צריך לשמש דוגמא בחסכון באוצרות הטבע שה' נתן לנו בחסדו הגדול. אולם דוקא בצרכי מצוה, שכמות המים בהן זניחה, אין צורך לחסוך. אם כי כאמור אין גם הצדקה לבזבז שלא לצורך גם אם המדובר במצוה. הדוגמא, בה הציבור הדתי יוכל לשמש יותר בחסכון עצום של מים יהיה בטיהור המקואות, במקום החלפת מימיהם כל יום, ע"י מסנן כשר ומהודר (ואכן יש מסנן כזה שאין בו שום פקפוק הלכתי או בריאותי). החיסכון האמיתי צריך להיעשות כאן ולא בסמליות שבגודל הנטלות. (אם כי מבחינה חינוכית יש מקום להימנע ממילוי הנטלות אולם זאת רק לאחר צמצום הבזבז העיקרי). הדרך חייבת להיות בעיקר ציבורית וראוי שחברי כנסת דתיים ישמיעו את קולם לשמירה גבוהה יותר של הטבע שה' ברא וליזום חוקים שיביאו לחסכון במים ומשאבים אחרים.

### חקלאות אקולוגית

יש הקוראים להפסיק את השימוש בחומרי הדברה ודישון מלאכותיים. ניתן להסתפק לדעתם בגידולים אורגאניים. אלא שבינתיים חקלאות אורגאנית יקרה יותר והיא נחלת מעטים. יישום מיידי של הצעה זו בממדים כלל עולמיים עלול להמיט חרפת רעב על מיליארדי בני אדם. הצלתם מתחלואים ומתסיסות חברתיות אלימות תאלץ את האנושות להשתמש באמצעים מלאכותיים ומזיקים לא פחות. אין אפשרות מעשית כרגע לקיים את כל בני המין האנושי רק בגידולים אורגאניים. פיקוח נפשם מחייב כרגע שימוש באמצעים מלאכותיים, למרות נזקיהם. עם זאת אין ספק שיש לעודד כל נסיון לגידול אורגאני מתוך מגמה למצוא פתרון מעשי לכלל האנושות<sup>4</sup>.

4. תופעה דומה קיימת בצער בע"ח. נתבקשתי לא פעם להצטרף לאגודות צעב"ח ולאסור את הדרך בה מגדלים בע"ח, בעיקר תרנגולות, בתנאי צפיפות קשים, תאורה בלילות, הרעבה והצמאה לצורך הנשרה ועוד. לבי נוטה להיענות לקריאות אלו, אולם דרשתי בדיקה יסודית, האם מחיר הביצים, בשר העוף והחלב יעלה כתוצאה משינוי בצורת הגידול. מוצרי יסוד אלו במחירים מוזלים מאפשרים גם למשפחות עניות לצרוך אותם ולספק אוכל לילדיהן. אם כתוצאה משינוי הגידול יועלה המחיר, איני יכול להצטרף לקריאות אלו.

יש מציעים לצמצם את הילודה כדי שמקורות האספקה יספיקו לכולם. אולם אם רוצים להשתמש בדרכים טבעיות יש להימנע משימוש בהורמונים, בהפלות ואמצעים מלאכותיים אחרים. לכל אלטרנטיבה יש מחיר משלה. לכן כל הצעה צריכה להישקל בזהירות על כל השלכותיה. בהקשר לכך יש לפסול על הסף הצעה שגם עם ישראל יצמצם את התרבותו. אחרי השואה הנוראה, ההתבוללות העצומה ובעיית האיזון הדמוגרפי של מדינת ישראל יש להעדיף את פיקוח נפשנו הלאומי על פני פקוח נפשנו התזונתי, אם הוא אכן חמור כל כך, כפי שמבהילים אותנו בו.

יש הצעה הנראית כנכונה, לוותר על הדשא, זולל המים היקרים. הדשא הובא לכאן מאירופה. הוא מתאים יותר לאקלים האנגלי מאשר לארץ שחונה כשלנו. הרעיון כבר החל לצאת אל הפועל. אולם גם כאן ההשלכות לא פשוטות. כגון, הרעיון להחליף את הדשא הטבעי בדשא מלאכותי מפלסטיק, החוסך מים, דשנים, אנרגיה (של הכיסוח) ועוד. המומחים טוענים שהדשא המלאכותי גורם להתחממות רבה יותר של האויר. גם לאדמה טבעית חשופה יש חסרונות. יש תחליפים טובים לצמחיה רווית מים, המתאימה יותר לאקלים המדברי כשלנו. אל ניתן עינינו באירופה, דשאיה תמיד ייראו ירוקים יותר. ננצל את יתרוננו בחום ואור ובכשרון שברכנו ה' למצוא חלופות יפות יותר ויעילות יותר.

הצעה דומה היא לחזור לחקלאות בעל במקום חקלאות שלחין, כדי לחסוך במים (וממילא באנרגיה) ובכך לשמור על מאגרי המים לבל יומלחו. אכן צריך לחסוך במים והחקלאות הישראלית היתה אחת החלוצות בעולם בשימוש בטפטפות במקום ממטרות. אולם גם המשמעות של חקלאות בעל היא חשש חמור להרעבה מסוכנת של כלל האוכלוסייה. לכן אין ברירה כרגע אלא להעדיף בינתיים חקלאות שלחין (מרוסנת!) על פני חקלאות בעל כדי לספק מזון לאוכלוסייה העירונית, שבמדינה מודרנית היא גדולה פי עשרות מונים (!) מזו החקלאית.

לא נמליץ על חזרה לחקלאות פרימיטיבית שבה 80% מהאוכלוסייה עסקו בחקלאות! האורבאניות היא חלק מהמהפכה התעשייתית, שעם כל חסרונותיה הרבים הביאה גם ברכה רבה לאנושות. ה' ברא את האדם כיצור דינאמי שאינו יכול לשקוט על שמריו. הוא שואף כל הזמן לשפר ולשכלל. המהפכות התעשייתיות והאורבאניות הינן חלק מתהליך מתוכנן ע"י הבורא. חז"ל שיבחו את חיי הכפר אולם לא פסלו את העירוניות. אין אפשרות להחזיר את הגלגל אחורנית, אם כי יש מקום לרסן אורבאניות מוגזמת, ולפזר את האוכלוסייה על מרחבים רבים. התשובה התורנית לכך היא **איזון**.

כל הדוגמאות שהבאנו מצביעות על כך שאין פתרונות פשטניים וחד-צדדים. אלא יש להפעיל שיקול דעת רציני, אחראי וזהיר ע"מ לשמור על האיזון. משום כך כל בית מדרש שידון בנושא זה חייב להיזהר ממסקנות חפוזות חד-ממדיות, להיות רב-תחומי ולהתייעץ עם מומחים בתחומים רבים אחרים.

## הצייד

דוגמא לאיזון בין צרכים אמיתיים לבזבוז מיותר, מזיק ולא מוסרי, ישמש לנו הצייד.

ר' יחזקאל לנדוי בעל הנודע ביהודה (מה"ת יו"ד סי' י) נשאל האם הצייד מותר? תשובתו היא שלצורך פרוות (המיועדות להגן על האדם בחורף בארצות הקרות) הצייד מותר. אין בכך בל תשחית וגם לא צער בע"ח, כי הדבר נחוץ לקיום האדם, ועוד כי ממיתים את החיות ולא מתעללים בהן. אך הוא אוסר את ספורט הצייד הן מצד השחתת המיידות והן משום מושב לצים. זו תרבות לא יהודית. ניתן להוסיף על כך את בעיית הכחדת המין. אמנם אין איסור מפורש על כך בתורה, אולם אין ספק שלא ייתכן שהאדם ישמיד מין שנברא בעולם ע"י ה'. ואע"פ שאין ראייה לדבר רמז לדבר יש במצות שילוח הקן ובאיסור אותו ואת בנו.

גם כאן בא לידי יישום האיזון שעמדנו עליו. מצד אחד, שימוש בבע"ח לצורך הכרחי של קיום המין האנושי – מותר. מאידך, בידור לא מוסרי – אסור. רמה מוסרית גבוהה מסייעת לשמירת האיזון האקולוגי.

ב"ה שחנן את האדם דעת להמציא חלופות סינטטיות מוצלחות לפרוות הטבעיות. אלא שגם כאן המשאבים מוגבלים וצריך לשמור עליהם. אין לעודד החלפת מעילי חורף בכל עונה ועונה. הצניעות יפה גם כאן.

## הנייר

ניקח דוגמא אחרת שרמזנו לה לעיל – הנייר.

כידוע לשם יצור הנייר כורתים יערות גשם בכמויות מופרזות וגורמים נזק עצום ואסון אקולוגי נורא. ונוסף על שונאינו, שריפת הכמויות האדירות של הנייר מחממת את האטמוספירה. יש מקום להמליץ על חסכון בנייר גם במישור הפרטי, כגון שימוש חוזר בנייר, לפחות בכתיבת טיוטות וכד'. אך זהו עניין סמלי. יש תחומים אחרים שבהם השימוש בנייר הוא כמותי ביותר.

פנו אלי שאצא בקריאה לציבור הדתי שישמש דוגמא בצמצום של צריכת הנייר, ונקטו שתי דוגמאות, הטיטולים והעלונים המרובים המציפים את בתי הכנסת. נמנעתי בינתיים מנקיטת עמדה, לפני בירור יסודי ומעמיק יותר.

הפסקת השימוש בטיטולי נייר תאלץ חזרה לשימוש בחיתולים הזקוקים לכביסה במים, שגם הם משאב יקר ובעייתי, ויש להוסיף להם דטרגנטים המזהמים את הסביבה והפעלת מכונות כביסה בחשמל זולל דלק, והמעלה את חומו של כדור הארץ. האם משהו עשה חישוב מדויק היכן הנזק גדול יותר?

[וכן דוגמא הפוכה. קריאה לאסור את השימוש בכלי פלסטיק חד-פעמיים עלולה להגביר את צריכת הכלים העשויים נייר. מה הועילו חכמים אלו בעיניהם בתקנתם? הרי החליפו פרה בחמור! אלא א"כ יוכח מדעית שהנייר מזיק פחות מפלסטיק].  
 באשר לעלונים. אין כל משמעות לחסכון של כמה דפי נייר כאשר עיתון אחד(!) הנקנה ע"י אדם אחד(!) לשבת אחת(!) שוקל פי כמה וכמה מכל העלונים המגיעים לביכנ"ס שבו כ-100 מתפללים. האם לא עדיפה הימנעות מצריכת עיתונים בכלל? תנועה המונית של רבבות אנשים שיימנעו מקריאת עיתונים (אפילו לא בחינם) אולי תהווה גורם משפיע. כאן מוקד הבעיה ולא בכמה עלונים.

המצאת הנייר תרמה תרומה עצומה לפיתוח התרבות והמדע. לשם כך היא נוצרה, להפצת מסרים ערכיים ותרבותיים ולא לדברים בטלים<sup>5</sup>. עם ישראל השתמש בנייר בעיקר להפצת תורה (הספר הראשון שהודפס בעולם היה התנ"ך!) בזאת נסגר המעגל. בזבוז הנייר המשווע בחלק גדול של התקשורת מזהם לא רק את האויר אלא בעיקר את האוירה. זו חמורה יותר ומסוכנת יותר מזיהום האויר. בזבוז הנייר, לפחות בתקשורת המודפסת, אין בו צורך וחלק גדול שלו אף פסול, שלילי ומזיק. אין אפשרות לנתק בין זוהמת הרוח לזיהום האויר, בין אויר לאוירה, בין מוסר לאקולוגיה, בין השחתת הנפש להשחתת המשאבים, הא בהא תליא. חוקים, צווים ותקנות יועילו רק כאשר בני האדם וממשלותיהם יהיו חדורים הכרה מוסרית שעליהם להיות אחראים לנזק שהם גורמים למרות פיתוי היצר לדאוג רק לרווחתם, להתעשרותם ולסיפוקם העצמי. כאשר המניע העיקרי של מעשי האדם יהיה מוסרי

יבוא גם פתרון אמיתי לבעיית האקולוגיה על פני כדור הארץ.  
 האדם והאדמה שניהם יצירי כפיו של ה' ונועדו להביא תיקון לעולם ולהחזירו אל גן העדן האבוד, בתנאי שהאדם יזכור את ייעודו:

וַיִּקַּח ה' אֶל־הָאֱדָם וַיְנַחֲהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעַבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָהּ.

(בראשית ב, טו)

5. וכאן המקום להעיר שאופנת העלונים אכן טעונה ריסון. בתי הכנסת עברו את כוח הסבל בכמות העלונים המגיעה אליהם. ובאשר לאיכות, יש עלונים מסחריים המפרסמים מודעות שאין לקוראן בשבת ולעתים אף בימות החול אין מקומן לביכנ"ס. (כגון מסע לאיים הקריביים כדי לחוג את חג מתן תורה על סיפונה של ספינת שעשועים...).  
 יש עלונים שבהם מודפסות דרשות של דופי המערערות את עיקרי האמונה. וכמעט כל העלונים אינם מקפידים על הימנעות משמות קדושים ופסוקים שלמים כשאלו נזרקים לאשפה או למיחזור. ונמצא שם שמים מתחלל.  
 ויפה עשו בכמה מקומות שמחלקים את העלונים רק בגמר התפילה ע"מ שכל אחד יקראם בביתו ולא בזמן התפילה וקריאת התורה.  
 אך אין ספק שראוי לצמצם עד למינימום את כמות העלונים.

## התערבות האדם במעשה בראשית\*

### מבוא כללי

בד בבד עם ההתקדמות הרבה שחלה במדעי הרפואה בשנים האחרונות, נוצרו אפשרויות רבות להתערב בתהליכים שעד כה היו בידיו של הקב"ה בלבד. וכאן עולה השאלה, האם ישנם גבולות שעל הטכנולוגיה הביולוגית להימנע מלעבור אותם? לשאלה זו נביא מספר דוגמאות:

- א. האם מותר לאשה להרות באמצעות הפריה מלאכותית?
  - ב. האם מותר לזוג לבחור את מינו של התינוק שיולד להם (P.G.D)?
  - ג. האם מותר לבצע "שיבוט" (שיכפול אדם)?
  - ד. האם מותר לבצע נסיונות בהנדסה גנטית?
  - ה. האם מותר לייצר מין של חזיר, באמצעות הנדסה גנטית, כדי שלבו יתאים להשתלה בגוף של אדם?
  - ו. האם מותר לבצע ניתוח פלסטי על-מנת לשפר את המראה החיצוני?
  - ז. האם מותר לרווקה בוגרת להרות בדרך מלאכותית?
- קודם כל נדון בשאלות אלו מן ההיבט העקרוני, ולאחר מכן בהיבטים המעשיים הנוגעים לכל אחת ואחת מהן.
- השאלה העקרונית שהוגי דעות מעלים היא: האם מותר לנו להתערב במעשה הבריאה? האם מותר לנו ליצור בעל חיים חדש? האם מותר להביא לעולם יצור שלא בדרך טבעית של ריבוי זכר ונקבה?
- רבים מסתמכים על הרמב"ן בפירושו לפסוק (ויקרא יט, יט):
- את חוקתי תשמורו בהמתן לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים...  
ואלו דברי הרמב"ן:

כי השם ברא המינים בעולם... ונתן בהם כוח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם. וציוה בכוחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם "למינהו" (בראשית א, יב)... והמרכיב שני מינין – משנה ומכחיש במעשה בראשית כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך, ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות...

\* מאמר זה מורכב מכמה מאמרים שנכתבו בשנים תשנ"ה-תשנ"ח.



וכן כתב הרמב"ן גם בפירושו לבראשית (א, יא ד"ה ויאמר). אך על כך יש להעיר כמה הערות<sup>1</sup>:

- א. "לא דרשינן טעמא דקרא". טעמי המצוות אינם יכולים לשמש כשיקול בהלכה.
- ב. בכלאי שדה וכרם לא חל שום שינוי במין. אפילו ההרכבה לא גורמת לשינוי במין<sup>2</sup>. הרוכב מגדל פירות ממינו בלבד, ללא השפעה רצינית של הכנה. ואדרבה, בהכלאה מלאכותית של אבקנים ממין אחד על עלי ממין אחר אין איסור מפורש בהלכה<sup>3</sup>.
- ג. לעומת הרמב"ן עומדים דברי מדרש תנחומא (פרשת תזריע סי' ה)<sup>4</sup>:  
מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: איזו מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם? אמר לו ר' עקיבא: של בשר ודם, נאים... אמר לו: למה אתם מוליין? ...הביא לו ר' עקיבא שיבולים וגלוסקאות. אמר לו: אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה אדם. אמר לו: אין אלו נאים יותר מן השיבולים?!  
אמר לו טורנוסרופוס: אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הוולד מהול ממעי אמו?  
אמר לו ר' עקיבא: ולמה שוררו (=חבל הטבור) יוצא עמו והוא תלוי בבטנו ואמו חותכו? ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול? לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרף אותם בהם.  
גישתו של טורנוסרופוס היא פטליסטית. כל מציאות, כולל סטייה מן הנורמה, נראית בעיניו כגזירה שאין לשנותה. ואילו ר' עקיבא דורש מן האדם לקחת אחריות על תיקון הבריאה<sup>5</sup>.

וכן כתב ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר א סי' לה):

ואילו האדם נתייחד מכל בעלי החיים בענין השכלי, שממנו נתחייבו: תיקון המידות, ואחרי זה תיקון ענייני הבית, ואחרי תיקון ענייני המדינה...

1. ראה מאמר הרב עזריאל אריאל (בן המחבר): 'האדם מול הבריאה (לטעם מצות כלאים)' ('אמונת עתיך' גליון 5 עמ' 9-12).
2. עי' מאמרו של פרופ' אליעזר גולדשמיט על האתרוג המורכב, תחומין ב' עמ' 143.
3. אמנם מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל סבור שההרכבה האסורה היא הרכבת כמה מינים על כנה אחת הגורמת להכלאה (עי' "ארץ חמדה" ח"ב עמ' קכח-קלג); אך גם הוא לא תקע את חידושו זה להלכה למעשה. ואף הוא עצמו הורה שהכלאה ממש לא נאסרה, עי' "התורה והארץ" (ח"ג עמ' 121).
4. וכבר עמד על כך המהר"ל מפראג (גור אריה שם ד"ה ואלו).
5. וכן בבראשית רבה פרשת יא, ו, ויכוח דומה בין פילוסופוס אחד לבין ר' הושעיה.

כלומר, תבונתו של האדם מאפשרת לו לתקן ולהשלים את החסר לאדם ולחברה בגוף וברוח. וללא תיקונים אלו לא יכול היה האדם להתקיים.

וכבר פירשו חז"ל<sup>6</sup> את הפסוק (בראשית ב, ג): "אשר ברא א-להים לעשות" – שא-להים ברא עולם הטעון עשייה ותיקון, והאדם נועד לעשות ולתקן את העולם<sup>7</sup>. הרמב"ן אינו חולק על כל אלו, שהרי הרמב"ן עצמו, בפירושו לפרשת בראשית (א, כח ד"ה וכבשוה) כתב כדעת הפרשנים האחרים:

נתן להם כוח וממשלה בארץ לעשות כרצונם ובהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר, לבנות ולעקור נטוע, ומהרריה לחצוב נחושת וכיצא בזה... הרמב"ן מסמך לכך את הפסוק בתהילים (ח, ז): "תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת גליו". וא"כ גם הרמב"ן לא קבע מסמרות מוחלטות ברעיון הנ"ל. וכך נאמר גם בגמרא (בבא בתרא י ע"א):

וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: אם א-להיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהינום. אמר לו: אדרבה, זו שמחייבתן לגיהינום! אמשול לך משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וציוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך, לא כועס עליו?...

תשובתו של ר' עקיבא על שתי השאלות שנשאל על ידי טורנוסרופוס היא שה' הטיל עלינו את המשימה להשלים את הבריאה. להשלים – אך לא לעוות. על חבל דק זה צריכה האנושות להמשיך בהתקדמותה, כשהיא מודרכת על פי הנחיה תורנית. "אשר ברא א-להים – לעשות" – ה' מסר לנו את עולמו היפה כדי שנמשיך אנחנו לעשות לתיקונו ולשמירתו. לכן התפתחות המדע נחשבת לחיובית באופן עקרוני, מפני שעולמנו נברא חסר בכוונה, ע"מ שהאדם ישלים ויתקן אותו. (אמנם מטרת התיקון היא מוסרית ורוחנית, אך גם האמצעים הטכניים המאפשרים זאת חייבים להשתכלל בהתאם). עם זאת יש להדגיש שהאדם הופקד כפקיד האחראי לשמור על הטבע שניתן בידו, שיתקנו ולא יקלקל אותו. כאשר הוא עובר את הגבול, הוא מועל בתפקידו; אולם כאשר

6. בראשית רבה פרשת א, יא ד"ה כי בו שבת. ועי' רבנו בחיי על התורה שם, ד"ה אשר; פסיקתא רבתי ד"ה ד"א ותשלם; ילק"ש מלכים א' רמז קפו.

7. רעיון דומה מביע גם ר' מאיר שמחה מדוינסק (משך חכמה לפרשת שלח, ד"ה כונת, והנה), שהציצית מסמלת את החוטים הפרומים שעדיין לא נארגו בטלית היקום, עליה נאמר: "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה". והאדם נועד להמשיך ולארוג את טלית היקום הזו, להשלימה ולתקנה.

הוא שומר את משמרתו כהלכה, הוא ממלא את ייעודו. רופא המנתח אדם ומצילו מסכנה – ממלא את שליחותו. אולם כאשר הוא הסב לו נזק, מתוך רשלנות, הוא מעל בתפקידו. את הרעיון הזה ניתן לראות מתוך עיון בגמרא במסכת חולין (ז ע"ב), שם מסופר על ר' פנחס בן יאיר שסירב להיענות לבקשתו של ר' יהודה הנשיא ולהתארח בביתו, בגלל שהיו באורוותו פרדות לבנות, ומכתה של פרדה לבנה אין לה תרופה. ואכן הפרדה היא יצור כלאיים שאסור ליצור אותו לכתחילה. מאידך גיסא, הפרדה מוזכרת בתנ"ך לרוב. שלמה המלך למשל הורכב על פרדה בשעת משיחתו למלך. פרדה זו נוצרה כנראה באיסור על ידי נכרים. השימוש בה מותר, בדיעבד.

ואכן נראה שהפרדה היא דוגמה נאותה לאמביוולנטיות של הנושא בו אנו דנים. ומשום כך אסרה התורה להרביע כלאיים. היצור שנולד מכלאיים הוא לא טבעי. הוא אינו מוליד. הוא עלול גם להיות מסוכן. המטרה היא אמנם להרכיב ביחד את כוחו של הסוס עם סבלנותו של החמור, אולם אין שום אפשרות לשליטה על התוצר. הוא עלול גם להיות פראי מדי.

הכלאיים מחייבים אפוא יחס הולם. אסור ליצור אותם לכתחילה, אך מותר ליהנות מהמוצר בדיעבד. אסור ליצור לכתחילה – שמא הדבר יצא משליטתנו וייווצר יצור מסוכן ביותר. אך מאידך, כל עוד תועלתו של היצור רבה מנזקו, מותר לגדלו ולהשתמש בו. אנו נוהגים ברכב שנוצר ע"י הפיתוח הטכנולוגי, אולם בזהירות, לא במהירות מופרזת שמא נאבד שליטה כשכף רגלנו מוכנה על דוושת הבלמים. עם ישראל, שתפקידו לקבוע את הנורמות המוסריות בעולם, חייב להזהיר מפני היצירה המלאכותית ללא בקרה.

אין בסמכותנו לגזור גזירות שלא גזרה התורה. ולכן אין להקיש מכלאיים על כל יצירה מלאכותית. אולם יש לראות בכלאיים דגם להשראה. מותר לפתח ולקדם את הציביליזציה האנושית, ואף רצוי לעשות כן; אולם הדבר צריך להיעשות עם יד על הדופק, או ליתר דיוק עם רגל על הבלם, בשליטה ובקרה, תוך זהירות מפני התפרצויות מסוכנות. כי לא כל מלאכותי וחדש הוא גם בטוח ומועיל.

ניקח לדוגמה את תחום הרפואה המודרנית. יש לזקוף לזכותה את הארכתה של תוחלת החיים, ואת הצלתם של מיליוני (ואולי אף מיליארדי) בני אדם מפני סכנות שהיו צפויות להם. אנו עומדים נפעמים מול הכישרון, המרץ והיוזמה האנושיים שהגיעו, בעזרת החונן לאדם דעת, להישגים כה אדירים. היו אמנם תיאולוגים נכריים שטענו שהדבר נוגד את רצון ה', בדומה לטענתו של טורנוסרופוס. אם הקב"ה רוצה להעניש בני אדם שיחלו, כיצד מותר לנו לרפאותם?

תורתנו הקדושה נתנה לכך תשובה חד משמעית: "ורפא ירפא – מכאן שניתן רשות לרופא רשות לרפאות" (בבא קמא פה ע"א). בריפוי חולים יש גם מצוה של הצלת חיים. "לא תעמוד על דם רעך". אנו מכירים בכך שה' הוא המייסר והוא המרפא. הוא שולח מחלות לעולם, והוא גם שולח רופאים לרפא אותם. את הייסורים קיבלנו בעצם המחלה, בעצם הצורך להתרפא, ולא תמיד הדבר קל ונעים. אולם די בייסורים אלו. יש נורמה

טבעית קבועה בעולם. כל סטייה מהנורמה גורמת לסבל ומצריכה תיקון. אם אדם שבר יד או רגל – חובתנו להחזיר את השבר למקומו ולהשיב את היד והרגל לתפקודם הקודם. אם אדם נולד עם אבר פגום, מחובתנו לתקן את הפגם כדי להשוות את אותו אדם עם הנורמה המקובלת.

לעומת זאת, יצירה חדשה, שאינה מיועדת לתיקון סטייה או למניעת סבל, אינה רצויה. אין שום מצוה, למשל, להביא לעולם יצור מסוג חדש ללא שני הורים נורמליים, רק בגלל שהוא חדש, מסקרן, מעניין ומגוון את המציאות החדשה. אדרבה, מי יודע האם לא נגרום ליצור זה סבל בגלל חריגותו ושונותו? מי לידינו יתקע שיצור כזה יהיה בריא בגופו ובנפשו? מי יודע מהם הנזקים שהוא עלול לגרום לעולמנו? (למשל יצור הנולד בתהליך של שיבוט, שהוא שכפול גנטי, לא יוכל ללדת. א"כ למה לעשוק ממנו את זכות ההורות?). לכך התכוון הרמב"ן באומרו שהתורה אסרה עלינו ליצור דבר חדש. אך אפשר ללמוד מאיסור כלאיים, לא כמקור הלכתי, אלא כמקור השראה, לחשיבה זהירה ואחראית, ולהימנע מיצירות חדשות במקום שאין בהן צורך חיוני.

ההנדסה הגנטית, למשל, יכולה לסייע לבני אדם סובלים ולהביא להם ישועה. זוהי שליחות של מצוה. אך כאשר היא תייצר מפלצות, או תביא מחלות ותדרדר את החברה, זו שליחות לדבר עבירה. לכן יש לקיים ניסויים כאלו רק תחת ביקורת ציבורית הדוקה. הכלל שינחה אותנו אפוא יהיה זה: תיקון סטיית תקן – רצויה. יצירה חדש שאין בה צורך הכרחי – לא.

ומכאן נעבור לנושאים מעשיים.

### א. הפריה מלאכותית

בד בבד עם ההתקדמות הרבה שחלה במדעי הרפואה בשנים האחרונות, נמצאו פתרונות מעשיים לזוגות עקרים רבים. טכניקות רבות של הפריה תוך-גופית (I.V.I) וחוץ-גופית (I.V.F הפריית מבחנה) ופונדקאות הוכנסו לשימוש שוטף והביאו עמהן שאלות שלא נדרשנו להן בעבר. האם צריך או מותר – או אולי אסור – להשתמש בדרך זו, המאפשרת לזוגות חשוכי ילדים להיבנות ולקיים את המצוה כהלכתה<sup>8</sup>? האמת ניתנת להיאמר, שהדיון על שאלה זו התעורר הרבה זמן לפני המצאתה של שיטת הפריה החוץ גופית, והתייחס לאפשרות של התעברות אשה באמבטיה (חגיגה טו ע"א). בזמנו נחשבה אפשרות זו כלא ריאלית, ובכל זאת דנו בה הפוסקים. ראו את עיניהם הרחוקות של חכמי ישראל!

8. עי' "נשמת אברהם" אה"ע ח"א סימן א ס"ק ה.

הבעיה ההלכתית היא, שהדבר לא נעשה כדרך כל הארץ; ואם כן לכאורה יש כאן איסור של השחתת זרע לבטלה, כי בשלב הראשון יש כאן השחתה, ורק לאחר מכן מתבצעת ההפריה. ואכן יש פוסקים שאסרו את הדבר מסיבה זאת.<sup>9</sup> הפוסקים שהתירו דימו זאת להשחתת דבר קדוש, כגון מחיקת שם ה' שנכתב בטעות, או הריסת בית כנסת רעוע לשם בנייתו מחדש, שאין זו השחתה אלא בנין.<sup>10</sup> והוא הדין לנידוננו.<sup>11</sup> עוד העירו הפוסקים<sup>12</sup> שאין בשימוש בדרך זו משום הוצאת זרע לבטלה, כי גם בתהליך הטבעי הרבה תאים אובדים ורק אחד מהם יפרה.

כדי להתיר דרך זו, עלינו להניח שאכן יש כאן תיקון. אולם לשם כך יש צורך לברר: האם מקיימים בכך מצות "פרו ורבו"?

הגישה ההלכתית בנויה על יסודות טבעיים בדרך כלל. התורה לא חייבה אותנו להשתמש בדרכים מלאכותיות כדי לקיים מצוות. יצורים הסמויים מן העין, למשל – אינם אסורים, משום ש"לא ניתנה תורה למלאכי השרת", אלא ליצורים אנושיים טבעיים בחושיהם הטבעיים.<sup>13</sup> ואכן יש מפקפקים אם אדם יוצא ידי חובתו במצות "פרו ורבו" בדרכים מלאכותיות.<sup>14</sup> וגם לדעת הפוסקים הסוברים שאדם יוצא ידי חובתו בכך, הוא אינו מחוייב להשתמש בדרכים כאלו כדי לקיים מצוה.<sup>15</sup> יש אף המסתפקים אם ילד שנולד בדרך מלאכותית מתייחס אחר אביו<sup>16</sup>; ואם כן, האב אינו מקיים בכך מצוה. ולדעה זו אולי אין הצדקה למעשה, כי יש כאן השחתה ללא תועלת. אולם אחרים סוברים שהבן מתייחס לאביו.<sup>17</sup> ויש שחילקו בין התעברות מקרית, הנעשית מאליה באמבטיה, לבין הפריה חוץ גופית, הנעשית באופן מתוכנן.<sup>18</sup> אחרים אומרים, שגם אם נניח שמי שנולדו לו ילדים בדרך זו אינו יוצא ידי חובתו

9. שו"ת דברי מלכיאל ח"ד סימן קז, ועוד.

10. ראה מה שכתבנו על כך בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן סט אות ה.

11. עי' שו"ת מהרש"ם ח"ג סימן רסח. וראה מה שכתבנו על כך בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן סט אות ז.

12. ראה "באהלה של תורה" (שם).

13. על פי ערוך השולחן יו"ד סימן פד סעי' לו.

14. ראה מה שכתבנו בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן סט.

15. ראה מה שכתבנו בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן סט אות א, ג.

16. חלקת מחוקק אה"ע סימן א ס"ק ח. ועי' נשמת אברהם אה"ע סימן א ס"ק ה סעיף ד/1.

17. בית שמואל אה"ע סימן א ס"ק י.

18. ראה שו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן סט אות ב.

הוא בכל זאת פטור ממצות פריה ורביה<sup>19</sup>. דוגמא לכך מצינו במצות כיסוי הדם<sup>20</sup>: לכתחילה יש לכסות את הדם בידיים; אולם אם הרוח כיסתה את הדם, אין עוד חיוב לכסותו.

נימוק נוסף להתיר: גם אם נניח שאין מקיימים בכך את המצוה, הצורך הטבעי של זוג בילדים משלהם הוא צורך חיוני הנחשב לתיקון. יש שהתנגדו עקרונית לדרך זו בגלל חששות לתקלות וטעויות, כאשר הילד שיוולד עלול להיות של משהו אחר. כדי למנוע זאת יש צורך בפיקוח צמוד על ידי לבורנטים יראי שמים לאורך כל התהליך, כדי למנוע כל תקלה אפשרית<sup>21</sup>.

### ב. חד הוריות

האם ראוי לאפשר לרווקה בוגרת להרות הריון מלאכותי כדי לזכות באמהות? כאן לא מדובר בסטיית תקן ביולוגית, אלא במציאות חריגה מהנורמה הטבעית שבה לידת ילדים צריכה להיעשות במסגרת נורמטיבית, של אב ואם שנישאו כהלכה. האם יש הצדקה לפעולה מלאכותית זו?

רווקה בוגרת שלא זכתה עדיין למצוא בן זוג מתאים עומדת בפני דילמה קשה. השעון הביולוגי מתקתק. החשש שמא לא תספיק ללדת בטרם יעלה הכורת על יכולתה להביא חיים משלה לעולם. נפשה בשאלתה: "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי". קשה להתעלם ממצוקתה הקשה. אולם עם כל הרגישות וההתחשבות במצבה הטראגי, הפתרון לא ימצא בהריון מלאכותי. גם אם נתגבר על הבעיות ההלכתיות, וכדי שהארץ לא תימלא הארץ זימה, שאח עלול לשאת את אחותו, האב יהיה נכרי, דבר שהוא בעייתי לכשעצמו: להוליד ילד מאב נכרי. וגם אם נמליץ על הולדת בן זכר ע"י ברירת המין (P.G.D ר' להלן) כדי שלא תיוולד בת שתהיה אסורה לכהן וכו' עדיין לא פתרנו את בעייתו של ילד שיהיה יתום מלידה. ואף חמור ממנו. ליתום יש לפחות זהות של אב שנפטר. ילד זה יהיה חסר זהות (אחד התנאים של הפריה מסוג זה היא שזהות האב לא תיוודע לעולם). אנו פותרים טרגדיה אחת ע"י יצירת טרגדיה אחרת. ילד זה עלול להזדקק לטיפול נפשי צמוד, ואחרי הכל זהותו תישאר חצי נכרית, על כל המשמעות הנובעת מכך לילד עצמו ולעם ישראל.

19. הר-צבי לטור אה"ע סימן א.

20. חולין פז ע"א.

21. ראה מה שכתבנו בענין זה בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן עא. הציץ אליעזר התנגד לכל הפריה מלאכותית בגלל הפגיעה במסגרת המשפחתית.

ועוד, מתן לגיטימציה לאמהות חד-הורית ייעודד את התופעה החמורה של הרווקות המאוחרת. צעירות תוכלנה להרגיע את עצמן ולהמשיך ברווקותן, אין להן ממה לחשוש, לכל היותר הן תוכלנה ללדת גם ללא נישואין. עם זאת יש פתרון אחר שאין בו בכדי לוותר על מוסד הנישואין. ניתן להקפיא ביציות ולהפרות מהן בגיל מבוגר יותר לכשימצא בן הזוג המיוחל. אמנם גם כאן עדיין ניתן גיבוי מסוים לרווקות המאוחרת, אולם מכיון שהדבר מוגבל רק למסגרת המשפחה הנורמטיבית אין בכך לגיטימציה כללית ללידת ילד מחוץ למסגרת הנישואין.

### ג. בחירת מין העובר (P.G.D)

עם ההתקדמות הרבה שחלה במדעי הרפואה, שוכללה גם הטכניקה של הפריה מלאכותית, ובין היתר נמצאה כיום דרך לבחירת מין העובר. דרך זו נעשית על ידי מיון מוקדם של התאים. סיכויי ההצלחה מרובים מאוד, אם כי לא מלאים. ומתוך כך עולות מספר שאלות:

א. כידוע, לשם קיום מצות "פרו ורבו" יש צורך לפחות בבן ובת. האם צריך או מותר להשתמש בדרך זו כדי לבחור את מין העובר ולקיים את המצוה כהלכתה?

ב. זוג המעוניין בעיקר בבנים זכרים, למשל, האם מותר להשתמש בדרך זו כדי למלא את משאלתו?

ג. זוג שילד כמה בנים או בנות ורוצה בילד ממין אחר, האם חייב או רשאי להשתמש בדרך זו?

ד. מאחר שלצורך ההפריה די במספר תאי זרע קטן יחסית, האם אין בשיטת מיון זו משום השחתה של יתר התאים?

בכל המקרים האלו אין סטיית תקן. בורא העולם מזווג זיווגים ודואג לכך שאם במשפחה אחת יש רק בנים יהיו במקביל לאחרת רק בנות. אחד מפלאי ההשגחה האלקית הוא השיוון המלא כמעט בין מספר הזכרים למספר הנקבות בעולם. אדרבה העדפת מין אחד על חברו עלולה להפר את האיזון הטבעי בעולם.

כבר לעיל (אות ב) הערנו שהגישה ההלכתית בנויה על יסודות טבעיים, והתורה לא חייבה אותנו להשתמש בדרכים מלאכותיות כדי לקיים מצוות. ולכן מי שה' זיכהו רק במין אחד אינו חייב להתחכם ולחפש דרך מלאכותית כדי לקיים את המצוה. הוא בבחינת אנוס ועליו לומר "ברוך ה' יום יום".

בפרט במצוה זו, של בניית הקן המשפחתי, עלינו להיזהר מלהפוך אותה למעשה מכני-מלאכותי. ילדים צריכים לבוא לעולם כמתנת שמים. רק בדלית ברירה אנו נאלצים להשתמש בדרכים חריגות אלו. כגון, כדי למנוע הורשת גנים של מחלה תורשתית, העוברת דרך מין אחד בלבד יש הצדקה לבחור את מין העובר הבריא. כאשר יש צורך

לתקן קלקול מן הטבע מותר לנו ומוטל עלינו להשתמש בכל האמצעים שה' חנן אותנו בהם כדי למנוע קלקול זה. לכן משתמשים אנו בדרכים אלו רק במקרים נדירים, על פי הדרכה ופיקוח הלכתיים נאותים. ועל זה אמרה התורה "ורפא ירפא". שניתנה לרופא רשות, ואף מצוה, לרפאות ולחלץ בני אדם ממצוקותיהם. במקרים כאלו, אין זו התערבות בלתי רצויה במעשה הבריאה. אדרבה, לשם כך חנן ה' את הרופאים בחכמה, בינה ודעת, כדי לרדות בטבע ולתקנו. אך זוג שרוצה דוקא ילד ממין מסוים בדרך כלל זו גחמה שאין הצדקה להתחשב בה, אלא א"כ הדבר עולה בבריאותו הנפשית של אחד מההורים, או של שניהם. רק כדי למנוע סטיית תקן זו יש מקום לאפשר ברירת מין עובר.

#### ד. השיבוט

המונח "שיבוט" בא במקום המונח: "שכפול". באופן תיאורטי ניתן לא רק "לשכפל" כפיל של אדם אחד, אלא גם ליצור שבטים שבטים, עדרים עדרים, שכולם יהיו זהים לחלוטין זה לזה. משורש השבטיות יצא ה"שיבוט". יצירת אדם נחשבת יותר מכל כמעשה א-להי, הבורא כל אדם ואדם בצלמו. יצירת אדם בצורה מלאכותית ביד אדם נראית על פניה כחדירה חמורה לרשותו של הקב"ה ופגיעה כביכול בסמכותו המוחלטת. עם זאת מצינו דוגמאות ליצירה כזאת בידי אדם. המאירי (סנהדרין סז ע"ב) כותב:

כל שהוא נעשה בפעולה טבעית אינו בכלל כשפים אפילו ידעו לברא בריות יפות שלא מזווג המין כמו שנודע בספרי הטבע שאין הדבר נמנע רשאים לעשות שכל שהוא טבעי אינו בכלל הכשוף. המאירי לא נכנס לשאלה האתית אם רצוי או ראוי לברוא אדם בידי אדם, אלא רק לשאלה האם הדבר בכלל כישוף או לא. תשובתו היא שאין כאן כישוף אלא פעולה טבעית. אך ייתכן שזו אינה רצויה.

מרב הרב קוק מעודד יצירה זו בתנאים מסוימים:

ואל יאמר כי אין בידו [של האדם] לעשות דברים חדשים. אי בעו צדיקי ברו עלמא, וצדיקים הינם מוכנים לחדש את הבריאה בפנים חדשות לטובה, כי המה עבדי ד' הנתונים לעבודתו... כאשר [האדם] כבר ברום מעלתו צריך להשכיל כי משרה גדולה הוא נושא בעולם, וכי במלאכות ד' בידו לחדש פנים חדשות בבריאה. [כי] תעודתו היותר רוממה לתת צביון חדש ופנים חדשות לחברה האנושית בכללה ולכל הבריות המסתעפות עמה.

(עין אייה שבת א' פז)

הרב אמנם מדבר על צדיקים הבוראים אדם בדרך סגולית שיש בה בודאי התערבות שממית. אך מכלל דבריו עולה שגם מי שיפעל בדרך טבעית, אם



הוא פועל לשם שמים ובטוח שהוא מביא רק טובה לאנושות, הדבר לא רק מותר אלא אף רצוי. אלא שהוא מתנה זאת באדם רום המעלה, שאין לו אינטרסים אישיים, הרואה את עצמו שליחו של ה' בלבד. בינתים הרעיון אינו מבטיח רק תועלת בלבד, ולכן ספק גדול אם הוא רצוי. הוא מלווה חששות כבדים. האם יצירת אדם חדש לא תסכן את האנושות? האם היא לא תביא למחלות ואולי אף למגפות קטלניות? (מגפת האידס החלה להתפשט בגלל טעות מסוג דומה), האם היא לא תפתח פתח לדרדור מוסרי של כוונה מראש לנצל אדם למטרות אחרות, כגון לשם יצירת כוח עבודה זול או לשם השתלת אברים? מדובר למשל על ייצור (נשים לב למילה "ייצור" המזכירה תעשייה חרושתית...) בעלי חיים כאלו שיהיו בני הבנה דיים לקלוט מה מצפים מהם, אך לא יהיו בעלי הכרה מפותחת כדי לדרוש אוטונומיה לעצמם. הם ישמשו כעבדים למלאכות נחותות. מטרה אחרת היא יצירת יצורים שהמבנה הגנטי שלהם יתאים מבחינת רקמותיהם לגוף האנושי, ושישמשו מאגר להשתלת אברים. מבחינה זו אנשים הנמנעים עד היום מהאפשרות "לתרום" אברים מהמת מסיבות שונות<sup>22</sup>, עלולים להיות מעוניינים דוקא בקידום מהיר יותר של "השיבוט" כדי שבעיית ההשתלות תיפתר בדרך זו. עם כל החשיבות שבנושא זה אין הצדקה לייצר יצור שכל ייעודו יהיה הצלת אחר. מעבר לשאלה העקרונית על הגבולות שהאדם צריך לשם על עצמו כאשר הוא מתערב בטבע, ישנן בעיות מוסריות המיוחדות לשאלה זו.

#### האם היצור ה"משובט" הוא "אדם"?

השאלה העקרונית הנשאלת היא, מה יהיה מעמדו של היצור ה"משובט", אם בכל זאת הוא ייוצר? האם הוא ייחשב בכלל לאדם? האם תיתכן אפשרות בכלל "לקצור" את אבריו לשם השתלתם בגוף אחר? במילים אחרות, האם יהיה מותר לחבול בו או להורגו? האם יהיה מותר לשעבדו ולהתייחס אליו כאל כלי עבודה כאילו היה שור וחמור?

יש מי שטוען שיצור זה לא ייחשב ליצור אנושי. לא יהיה לו שום מעמד מוגדר. הוא לא יהודי ולא נכרי, הוא בכלל לא יהיה אדם! הוא ייחשב לכל היותר כבעל חיים לא אנושי; וזאת משום שאין לו ייחוד משלו. הוא זהה בכל לאמו. ואם יהיו רבים כאלו, הם יהיו שבט של אנשים שכולם זהים זה לזה. ומצינו לרבתינו שאמרו במשנה (סנהדרין לז ע"א):

לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת [מישראל], מעלה

22. בין היתר משום שהמימסד הרפואי טרם הסכים להנחיות הרבנות בנושא זה.

עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא... לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר:  
בשבילי נברא העולם.

וא"כ מי שאין לו אישיות ייחודית משלו אינו בכלל אדם. אכן ר' אברהם סבע, בספר "צרור המור" (תחילת פרשת בראשית, ד"ה ועוד), פירש שהגדרתו של צלם הא-להים שבאדם היא יחידותו, על פי המשנה שהבאנו.

עם זאת, לא מסתבר שנתיר את שפיכת דמו, חלילה, של יצור אנושי, או נשעבדו, רק בגלל שאינו עונה על קריטריון אחד מכמה אחרים. ומסתבר לומר שאם היצור המשובט יהיה יצור תבוני, בעל בחירה חופשית וכושר שליטה, הוא ייחשב ליצור אנושי גם אם תחסר בו תכונת הייחודיות. אך אין ספק שיצירת אדם לא ייחודי אינה רצויה. היא תשלול מאותו יצור את אחת התכונות היסודיות ביותר באישיותו של האדם – ייחודו, היותו עולם מלא שאין דומה לו בעולם כולו. העדר מרכיב כה חשוב באישיותו של האדם, עלול ליצור אדם פגוע ופגום, ומי יודע לאלו תוצאות פסיכולוגיות ומוסריות עלולה לגרום יצירה מלאכותית כזו.

מצינו גם דעות אחרות באשר להגדרת צלם הא-להים שבאדם. הרמב"ם (מורה נבוכים ח"א פרק א) קבע שהשכל הוא צלם הא-להים. האם אדם שחשיבתו לא מפותחת דיה ייקרא אדם?

ר' חיים מוולוז'ין (בספרו 'נפש החיים' ש"א פ"ג) קובע שהבחירה החופשית היא צלם הא-להים. לפי"ז מה דינו של יצור שאין לו בחירה חופשית מלאה?

רס"ג תרגם "בצלמו – שליט בראו". וכן מפורש בזהר (ח"א, מז ע"א): "יחידאי בעלמא, שליט על כולא". והפסוק עצמו אומר (בראשית א, כח): "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל החיה הרומשת על הארץ". פרשנים אחרים פירשו את הצלם באופנים אחרים (כגון המידות הטובות "מה הוא רחום אף אתה רחום" וכו'). האם יצור שיהיה מוגבל בכוח שליטתו ויהיה נשלט כולו ע"י אחרים ייחשב לאדם.

היצור המשובט לא יוכל להתרבות, האם גם דבר זה מצדיק להתעלל בו? גם היום יש בינינו בני אדם שאינם מושלמים, או שמרכיב באחד באישיותם פגום, האם אינם בני אדם?

ושאלת השאלות, האם במקום למנוע סבל בעולם לא נרבה את הסבל של היצורים המשובטים ושלנו ע"י יצירה מלאכותית כזו?

### מיהו אביו של היצור המשובט?

נחלקו פוסקי דורנו בנושא הפונדקאות, מי היא אמו של הילוד, האם היא האם הגנטית, בעלת הביצית, או האם היולדת, שברחמה גדל והתפתח הילוד<sup>23</sup>? גם בנושא השיבוט, אם בעלת הביצית לא תהיה גם האם היולדת תהיה השאלה תלויה במחלוקת הנ"ל. אך אם בעלת הביצית תהיה גם האם היולדת תישאל השאלה מיהו "אביו" של היצור המשובט? אב הוא המזריע את הזרע, בעוד שהאם היא בעלת הביצית. אך כאשר מפרים ביצית ללא זרע, אין כאן אב. ועם זאת, יש כאן שיתוף של שני מקורות, בעלת הביצית ובעלת התא המוחדר לביצית ו"מפרה" אותו, האם אין להתייחס אל בעלת התא כאל "אב", למרות שהיא אשה? ולפי זה, האם יהיה לבעלת התא מעמד דומה לשל אב, לענין כיבוד אב ואם, לגבי ירושה ועוד? האם קרובי "האב" יהיו קרובי היצור המשובט לענין עדויות, עריות והלכות אחרות? בהלכה לא מצינו "אב" משונה כזה. ומסתבר שאשה זו לא תיחשב כ"אב" לכל דבר. אם כי רק לחומרא אולי נתייחס אליה בכל זאת כאילו היתה "אב". ומכיון שנחשוש לשתי האפשרויות, מצד אחד היצור המשובט לא יירש את "אביו", אך מצד שני יהיה חייב בכבודו, ויהיה אסור להינשא לקרוביו מן "האב".

שאלות נוספות מתעוררות כאשר מדובר במקרה שאותה אשה תהיה גם בעלת התא, גם בעלת הביצית וגם היולדת. כאן ייוולד יצור ללא אב כלל. אך אולי אבי אמו הוא יהיה גם אביו, שהרי אין הוא "בן" של אמו אלא מן תאום זהה לה, ואם כן הוא יהיה גם "אחיה" מבחינה מסוימת, וממילא גם יהיה "בנו" של אבי אמו.

### מסקנת הדיון בשיבוט

עצם ההתלבטות בהגדרות אלו מראה את חומרת התופעה של הבאת יצור חסר זהות, שלא ידע מיהו אביו. אמנם גם כיום יש לצערנו מצבים כאלו. אולם אלו נוצרו בדיעבד. על הראשונים אנו מצטערים, ואתה בא להוסיף עליהם?! איזה מאמץ אדיר משקיעים פסיכולוגים וסוציולוגים כדי לאזן את אישיותו של ילד למשפחה חד-הורית, הסובל מהעדרו של אחד מהוריו, ולא תמיד בהצלחה מרובה. האם יש סיכוי להציל את אישיותו של היצור המשובט מהפרעות וליקויים נפשיים מעין אלו? לאור כל האמור, יש להימנע מיצירת יצור כזה ללא בדיקה יסודית ואחראית ביותר של כל ההשלכות העלולות להופיע כתוצאה מכך. רק כאשר יהיה ברור לנו מעל לכל ספק שהדבר יביא רק תועלת לאנושות יהיה מקום לעודד את השיבוט. רמז לדבר הרב קוק:

23. ראה מה שכתבנו בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן ע. בינתיים נודע שגם הגרי"ש אלישיב הכריע שבעלת הביצית היא האם ובש"כ.

וכאשר תשתכלל האנושיות במילואה, אז יהי' הצדק מקור כל הפעולות, וההמצאות יצטרכו לשאוב ממעין המוסר שבמקדש.

### חזיר

תוך כדי כתיבת מאמר זה (תמוז תשנ"ה), התפרסם ניסוי שנערך על ידי המדענים לייצר חזירים על ידי הנדסה גנטית, באופן כזה שרקמותיהם תהיינה זהות לרקמות האדם. לבבותיהם של חזירים אלו מיועדים להשתלה בבני אדם. כבר רבותינו (תענית כ"א ע"ב) עמדו על הדמיון שבין מעיו של החזיר למעיו של האדם. ובציבור הרחב כבר מהדהדת השאלה: האם מותר להשתיל לב חזיר במקום ליבו של אדם? עצם המחשבה שלב האדם יהיה לב חזיר מעוררת חלחלה בלב היהודי. צריכים לדון בנושא זה עפ"י שיקול הלכתי רצינונאלי ולא לפי תחושות בטן. המושג "לב" בתנ"ך הוא בעל משמעות מושאלת, רחבה יותר מאשר אותו אבר המשמש כמשאבת דם בגופו של האדם. מכיון שהחיים תלויים בלב, כינו בשם "לב" את כל מערכת החיים האנושית, ובעיקר את חיי התבונה וההכרה, שהם מהותו של האדם באשר הוא אדם. "חכם לב" – נקרא אדם חכם בשל חכמתו. ואין הכוונה לאבר המסויים השואב את הדם ומזרים אותו לכל האיברים. אבר זה אינו נושא שום תכונות רוחניות. הוא בסך הכל משאבה, שעליה להיות תקינה ובריאה כדי שהאדם יוכל להיות באמת חכם לב כראוי. ולכן מותר להשתיל לב חזיר בבני אדם. עם זאת היה מומלץ שחזירים אלו יגודלו בעיקר בחו"ל ולא בארץ (על פי ב"ק פב ע"ב).

### ה. ניתוחים פלסטיים

אסור לאדם לחבול בעצמו. יש מפרשים זאת בגלל שאין האדם בעלים על גופו<sup>24</sup>. "הן כל הנפשות לי הנה"<sup>25</sup>. יש כאן שאלה עקרונית יותר, האם מותר לאדם לשנות את סדרי הבריאה שנקבעו מבראשית? אם ה' ברא את האדם בצורה מסויימת, מהי זכותו של האדם לשנותה? אמנם מצינו שמותר לאדם לחבול בעצמו לצורך, לא רק במקרה של פיקוח נפש. אלא גם במקום חולי וצער, וכן לצורך קישוט. נשים נהגו, למשל, לנקוב את אזניהן כדי לתלות בהן עגילים. התורה נתנה לאדם רשות לייפות את עצמו ולשכלל את הבריאה הטבעית.

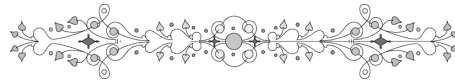
24. הגרש"י ז"ל, במאמרו: "משפט שיילוק לאור ההלכה", בספרו "לאור ההלכה" עמ' שיח ואילך. וראה בהרחבה בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן ק, ובעיקר אותיות א-ג.

25. יחזקאל יח, ד.

לכן יש המתירים לאדם לעבור ניתוח פלסטי כדי לשנות את מראהו<sup>26</sup>. אך רבו האוסרים, למעט מקרים חריגים בהם האדם סובל מאד ממראה מסויים<sup>27</sup>. מסתבר לומר שתיקון סטייה כדי להשוות את החריג לנורמה הטבעית מותר לכל הדעות. ולכן נראה למעשה, שאדם שעבר תאונה או מחלה קשה ומראהו הושחת – רשאי לעבור ניתוח פלסטי כדי להחזיר את מראהו הקודם. כמו כן מותר לאדם, שנולד עם מראה חריג ומשונה, לעבור ניתוח כזה כדי להשוותו ליתר בני האדם; אולם כאשר אדם רוצה לעבור ניתוח רק משום שאבר מאבריו לא מוצא חן בעיניו – אסור לו לעבור ניתוח פלסטי, אך ורק לשם מטרה אסתטית סובייקטיבית.

### סיכום כללי

ה' ברא את העולם והפקיד את האדם עליו לשפרו ולשכללו. לא הותר לאדם להשחיתו ולקלקלו. לכן כל טכנולוגיה חדשה טעונה בדיקה יסודית. רק אם היא באה לתקן עיוותים ולהשלים חוסרים היא רצויה. כמו"כ היא מותרת לשם הדברת מחלות והעלאת איכות החיים כדי לאפשר חיים תקינים. אולם אם היא עלולה להרוס – היא פסולה. לכן סיוע לזוגות עקרים, הצלת חולים, החזרת מראה שהושחת וכדו' מותרים. אולם הפריה לרווקה, יצירת אדם חדש ללא מטרה ראויה, שינוי מראה ללא אילוף – אסורים.



26. שו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סימן סו; שו"ת יביע אומר ח"ה, חו"מ סימן יב.  
27. עי' שו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן מא; נשמת אברהם חו"מ ח"א סימן תכ ס"ק ד סעי' 2.

## השבת בעידן המודרני\*

### תורת ישראל – תורת חיים

תורת חיים היא תורה בה משתקפים החיים כולם על כל גווניהם וצורותיהם. החיים מתחלפים ומשתנים במרוצת הזמן; אולם עקרונות התורה נשארים נצחיים וקבועים. יישומם של עקרונות אלו עלול להשתנות עם הנסיבות, כאותה שמש אחת המשתקפת בזגוגיות צבעוניות. התורה עצמה היא שקבעה שבמקרה מסוים יחול דין אחד ובמקרה אחר יחול דין שני. לא לחץ חיצוני הוא המשנה את הדין, אלא עקרון פנימי הנתון וקבוע מראש.

תורת חיים היא תורה הקובעת עמדה ומתייחסת לכל תופעות החיים ומטילה עליהם את חלותה ומרותה. אין התורה מתחשבת בחיים או נכנעת מפניהם. תורה כזו אינה תורת אמת, זו לא תורה מן השמים. התורה רוצה להעלות את החיים הארציים אליה ולא להתכופף אליהם. גם כשההלכה מקילה בנושא מסוים, היא עושה זאת לא בגלל אילוץ חיצוני, אלא בהתאם לכלליה הפנימיים והעקרוניים. אולם אין בעיה שאינה מתייחסת אליה. כל תופעה חדשה, המעוררת בעיה הלכתית ותובעת את חלותה, מצריכה עיון מדוקדק ומחשבה מעמיקה. לא במחי יד ובקלות ראש ניתן לקבוע את עמדת ההלכה כלפי העניין הנידון. פסיקה רצינית אורכת זמן, והכרח טבעי הוא שיתגלעו חילוקי דעות בין הפוסקים. לכן קיים תמיד מרווח זמן ניכר שבין השאלה לתשובה, בין המעשה לבין ההלכה.

מחפשי מומים, עלולים לפרש מרווח זמן זה, בטעות, באי יכולתה כביכול של ההלכה לענות על שאלות הזמן. אולם אלו המכירים את ההלכה מקרוב ויודעים את עושרה וכוחה מכירים בכך ש"ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא".

פסיקה נבונה טעונה גם סייעתא דשמיא של "שואל כענין ומשיב כהלכה". כשאינן שואלים כענין ממילא גם אין משיבים כהלכה. התשובה הינה פונקציה של השאלה. ככל שירבו השואלים כן ירבו המשיבים, וככל שתעלה רמתם ורצינותם של הדורשים כן ימצאו נדרשים בעלי סמכות שיוכלו להעמיק חקר ולמצוא פתרון לבעיות המתעוררות. לצערנו יש פינות בהלכה העומדות בקרן זוית. אין שואלים ולכן אין נשאלים, אין דורשים ולכן אין משיבים. המשפט העברי והלכות מדינה יכולים לשמש דוגמא לתופעה שלילית זו, אולי גם לכך התכוונו חז"ל באומרם: "הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל"<sup>1</sup>.

\* כ"ט בטבת תשנ"ט, מתוך: "שורות לחייל הדתי" גליון 3, אלול תש"ל.  
1. זוהר פר' נשא דף קלד ע"א.

מאיך גיסא זכתה השבת ליחס מיוחד בהלכה. חומרתה, תדירותה ומעמדה המועדף במערכת מצוות התורה (עד שאמרו שכל המחלל שבת בפרהסיא הריהו מומר לכל התורה כולה) – גרמו לתשומת לב מיוחדת הן מצד השואלים והן מצד המשיבים. ספרות הלכתית עשירה וענפה נוצרה על הלכות שבת, ובה באים לידי ביטוי כל הגילויים החדשים וההמצאות המודרניות בכל תחומי החיים.

### מנוחת השבת

להלן ננסה לעמוד על העקרונות ההלכתיים וההשקפתיים המנחים אותנו בפתרון בעיות המתעוררות באשר לשימוש במיכשור טכנולוגי חדיש בשבת. לכאורה אין בשימוש בהם שום טירחה ומאמץ. אדרבה הם מקילים עלינו את החיים, מדוע שלא נשתמש בהם בשבת?

הנחת היסוד המונחת בשאלה זו נובעת מגישה צרכנית-חומרנית לערך הנעלה והמקודש של השבת, שהינה יום מנוחה **פיזי**. ומשום כך מתפרש, כל דין שאינו מתיישב עם הנחה זו, שלא כהלכה.

פתיחתה של הדברה הרביעית שבין עשרת הדברות מלמדת אותנו על גישה אחרת לשבת: "**זכור** את יום השבת..." השבת נועדה לשם הזכרה ומחשבה ולא רק לשם מנוחה. ואם גם בנוסח המקביל הוזכר מונח אחר שיש בו אולי לרמוז יותר על המנוחה, והוא "**שמור** את יום השבת..." – הרי באה המילה הבאה ומפריכה גישה זו: "**לקדשו**". המנוחה אינה תכלית כשלעצמה אלא **אמצעי** לשם קדושה ועלייה רוחנית.

מנוחה פיזית – פסיבית היא, הימנעות מעשייה ותו לא. הקדושה – אקטיבית היא, לא רק מחדל יש בה אלא אף מעשה, "**לעשות** את השבת". השבת באה להפעיל את אותם כוחות נפש שימות החול מדכאים ומשתקים אותם. לא רק שלילת המלאכה יש בשבת אלא בעיקר תוספת חיובית של נשמה יתרה. לא רק שב ואל תעשה אלא גם קום עשה. "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו".

מנוחה אמיתית ושלמה משחררת את האדם לא רק מהמלאכה עצמה אלא גם מיחס נפשי כל שהוא לעסקיו וטרדותיו. היא מאפשרת את הפניית המחשבה וההתרכזות לזכרונם של אותם ערכים, הנשכחים מאתנו בימות החול. בימות החול טרודים אנו במלאכתנו ופרנסתנו ורואים באלו את מטרת חיינו. באה השבת ומשחררת את האדם מעבודתו הנפשית למעשה ידיו ומציבה בפניו מטרה נעלה יותר לעיסוקיו. היא מפנה את תשומת לבו לראשית היצירה העולמית, בה ברא ה' את החומר בששה ימים, ולתכלית הבריאה. יצירת כל יום מהווה נדבך ליום שלאחריו. האדם נברא ביום הששי ואחריו באה השבת. כל היצירה החומרית אינה אלא אמצעי ליצירה הרוחנית. 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם'. מעשי בראשית הגיעו לתכליתם, לייעודם הרוחני.

לא מאפייסת כוחות ח"ו נח ה' בשבת. הוא – אשר ברא את הקוסמוס כולו על היקפו העצום ופריטיו המרובים "באתא קלילא דלית בה מששא", ללא כל מאמץ משלו – כילה את מלאכתו ביום השביעי; – ללמדך שהיום השביעי הוא "תכלית מעשה שמים וארץ", הוא המטרה העיקרית שלשמה נברא הכל. "סוף מעשה במחשבה תחילה". ובצוותו אותנו לנהוג כמותו, הרי בהכרח לא לשם בריאותנו הגופנית והתאוששות כוחותינו בלבד קבע לנו את השבת, אלא בעיקר לשם בריאותנו הנפשית והתאוששות כוחותינו הרוחניים המתנוונים בימי המעשה ציוה עלינו לחדול ממלאכתנו.

קנה המידה לאיסור מלאכה בשבת הוא לא טירחתה, אפוא, אלא הסחת דעתנו מהעיקר אל הטפל, מיצירה רוחנית ליצירה חומרית. "מלאכת מחשבת אסרה תורה".

### פתרונות טכנולוגיים לשבת

מי שרוצה להיות נבל ברשות התורה יכול אולי למצוא פתרון **פורמאלי** שיאפשר לו הפעלה של מכשירי בידור מודרניים בשבת. הטלויזיה, למשל, תוכל לדעתו לפעול באופן אוטומטי, כשהאולפנים משדרים תוכניות מוכנות וממוכנות מאליהן, ובבית מפעיל שעון השבת את המקלט ומפסיק אותו בבוא הזמן.

בעתיד הקרוב תיכנס לשימוש רחב מכונת שניתן יהיה להפעילה בשבתות: היא תונע ע"י מנוע חשמלי המופעל ע"י "שעון שבת", ולמי שגר מחוץ לעיר היא תוכל אולי גם לרחף בגובה של עשרה טפחים מעל הקרקע, כדי לאפשר יציאה מחוץ לתחום. שפת הים אף היא תוכשר לרחצה ע"י שובר גלים גבוה, ובגדים העשוי מפלסטיק ימנע את בעיית הסחיטה והכיבוס. כל אלו – לא "פתרון" לשמירת השבת יש בהם, אלא פתח לחורבנה ולהחנקת אווירתה הקדושה.

כאמור, לא רק מצות "שמור" קיימת בשבת, שפירושה שמירת הלכותיה, כללותיה ופרטותיה, אלא אף מצות "זכור" נאמרה עמה בנשימה אחת, שמשמעותה שמירת אווירתה המיוחדת של השבת ורוחה. הקפדה על ה"שמור" בלבד מייבשת את השבת מכל לחלוחיתה, מוציאה את רוחה ומותירה אותה כגוף ללא נשמה יתירה. ועל כגון דא המליץ הרמב"ן את מליצתו הידועה: "הרי זה נבל ברשות התורה"<sup>2</sup>.

מכאן נובעת גישתם של הפוסקים ביחס לשימוש במכשירים חשמליים בשבת. יש דיונים על היסודות ההלכתיים של החשמל, אם איסורו רק במקרה של הבערה, או שיש בו גם בניין או תיקון כלי, או מוליד. אלו ואלו מודים שאיסור זה – אבי אבות מלאכה הוא. כי אילו היינו מתירים את הפעלתם של מכשירים חשמליים בשבת, אפילו בדרך אוטומטית, היתה זו הופכת כחול לכל דבר. מכונת הכביסה

2. ויקרא יח, א.



מכבסת, מכונת הכלים שוטפת, המערבל החשמלי מקציף ובוחש ועוד כהנה וכהנה. וכבר עמד הרמב"ן (שמות לה, ג) על כך שמכלל ל"ט מלאכות שבת יצאה מלאכת הבערה: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". כי האש משמשת יותר מכל להנאת הגוף, לחימום, לבישול ולרחצה. ומשום כך הדגישה התורה מלאכה זו במיוחד, ללמדך שלא לשם הנאת הגוף ניתנה השבת אלא לשם עליית הרוח<sup>3</sup>. כל הפעלת כלי שיש בה בכדי להסיח את דעתנו מפעילותנו הרוחנית לפעילות ארצית – אף אם תופעל אוטומטית מערב שבת – יש בה משום חילול שבת ויצירת חלל בנשמתנו. ר' משה פיינשטיין סבר לאסור את האוטומציה החשמלית כדין אמירה לנוכרי (אג"מ או"ח ח"ד סי' ס). אמנם לא נהגו כמותו, כי השימוש באוטומציה מוגבל כרגע לדברים הכרחיים ובודדים. אם יפרץ חלילה הסכר ואווירת השבת תחולל סכימו כל הפוסקים לפסיקתו של הגרמ"פ.

### השבת והבידור

השבת – יום התכנסות היא, התכנסותה של המשפחה סביב שולחן השבת בזמר ובשמחה, התכנסותה של הקהילה בבית הכנסת לתפילה ולתורה והתכנסותה של הנשמה לעלייתה הפנימית. ההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים וכן ההכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד אסורות הן ביחודה של השבת. הוגה דעות נכרי המשיל משל נאה: איזוהי מדינה מאושרת? זו שהיצוא שלה גדול מן היבוא. מדינה שהיבוא שלה עולה על היצוא, בסיסה הכלכלי רעוע ומט לנפול. כך גם האדם, ככל שהוא נזקק יותר ליבוא מבחוץ כן מתרועע מצבו הנפשי ותרבותו מתנוונת. תרבות ההמונים המודרנית – הממטירה עלינו ללא הרף את סגנונה ואופנותיה באמצעות הרדיו והטלוויזיה, הפלאפון והאינטרנט ודומיהם, מערפלת כל מחשבה צלולה, מקהה כל חוש ביקורת פנימי ומנוונת את היצירה הרוחנית האישית – מן הראוי שתשבות יום אחד בשבוע, ותאפשר לנו להתייחד עם עצמנו, להפעיל את רוחנו, לטפח את ייחודנו ולשחרר אותנו משעבוד וכניעה להמוניות, לוולגריות, לבנאליות ולשבלוניות. "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' א-להיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, על כן ציוך ה' א-להיך לעשות את יום השבת" (דברים ה, יד).



3. עי' מה שכתבנו בספר "מאהלי תורה" ח"א עמ' 153 – דרשה לפרשת ויקהל.

## החוט המשולש: אדם, אשה וחוה

### שלושה שמות

בשלושה שמות כונתה האשה בראשית הבריאה:

**אדם** – "ויקרא שמם אדם" (בראשית ה, ב).

**אשה** – "כי מאיש לוקחה זאת" (בראשית ב, כג).

**חוה** – "אם כל חי" (בראשית ג, כ).

כל אחד משמות הללו מדגיש פן אחר באישיותה של האשה.

**אדם** – בשם זה כונה אדם הראשון שנברא בצלם א-להים ובתיאור הראשון של התורה (בראשית פרק א) האשה נבראה יחד עמו. גם היא אדם כמוהו לכל דבר. זכר ונקבה בראם. השויון כאן הוא לכאורה מלא. שויון זהות.

עם זאת יש להדגיש שבפסוק "ויקרא שמם אדם" מבוטא הרעיון שאיש ואשה אינם שני יצורים נפרדים. הם יצור אורגאני אחד. רק יחד הם נקראים "אדם". ובלשון הזוהר, כל אחד מהם הוא "פלג גופא". זהו שיתוף של ערך. האיש והאשה מתפקדים יחד כנבראים בצלם. אולם כל אחד מהם הוא אישיות רוחנית שלמה.

**אשה** – בשם זה מכונה האשה בפרק השני, המתאר פן אחר באישיותה של האשה. היא בת זוגו של האיש שנוצרה ממנו. שיתוף זה עלול להיות שיתוף של צורך. שותפות של שני אינטרסנטים כביכול שאינם יכולים לסבול את בדידותם ואינם יכולים לתפקד כל אחד לבדו. "לא טוב היות האדם לבדו". טיבה של שותפות שכל אחד מביא עמו את הכשרון היחודי שלו. לכל אחד מהשותפים חסר משהו והוא זקוק להשלמת החסר ע"י חברו.

אולם בראיה כוללת, הרואה את האיש האשה על כל רב צדדיותיהם, א"א להתייחס לשותפות זאת כאל שותפות אינטרסנטית. יש להתייחס אליה כאל אישיות אורגאנית אחת ואת מציין הפסוק שהובא לעיל: "ויקרא שמם אדם". ובלשון חז"ל דו-פרצופין, כלומר מעין תאומי סיאם.

**חוה** – אם כל חי. היא היולדת את הילדים ומניקה אותם. היא בנויה גם פיזית וגם מנטאלית עם יכולות מיוחדות המאפשרות לה, ורק לה, למלא את ייעודה האימהי. לפונקציה נשית זו אין תחליף גברי.

בקיצור, יש פונקציות שבהן האשה היא יצור שלם שווה לגבר. יש פונקציות שהאשה והאיש ממלאים אותן בשותפות, ויש פונקציות שהן ייחודיות לגבר בלבד ולאשה בלבד.

התורה בחכמתה סיווגה במטלותיה בין הפונקציות השונות. יש מצוות שבהן אשה חייבת כמו גבר ואלו רוב רובן של המצוות שבתורה. יש מצוות שרק אחד מבני הזוג חייב לקיימן, או רק הגבר או רק האשה. הידועות שבמצוות האשה הן נידה,

חלה והדלקת הנר. גם הגבר חייב בכך כמו אשה, אלא שהאשה מעורבת במצוות אלו יותר מהגבר. ויש מצוות המתקיימות בשותפות כגון נישואין. גם אותן מצוות המתקיימות ע"י אחד מבני הזוג תורמות להעלאת הרוח של המשפחה כולה. אשה המדליקה נרות שבת מאירה את כל הבית. אשה המפרישה חלה (וה"ה ליתר מצוות הכשרות) דואגת לכל הבית שיהיה כשר. שמירתה את הלכות הטהרה מטהרת את הבית כולו. וכן להיפך מצוות שרק האיש מקיים מעלות גם את רמתה הרוחנית של שותפתו, בהיותה חלק ממנו. גבר החוזר מביכנ"ס או משיעור תורני לביתו, ואשתו טרודה בטיפול בילדים, מביא עמו מאורות התפילה והתורה המקרינים אף הם על אורת הבית. האשה חשה שיש לה חלק בתפילתו ובתורתו.

[מעניין שדוקא בפונקציה הייחודית ביותר של האשה – הלידה – היא אינה מצווה. המשך חכמה (בראשית ט, ז) מסביר זאת משום דרכי נועם. מכיון שלידה כרוכה בסבל וסיכונים התורה לא חייבה אותה פורמאלית במצוה זו. אם כי נישואין משמעותם שותפות גם באחריות להקמת המשפחה ולקיומה. מאידך, גם ללא מצוה מפורשת אשה נורמאלית לא תוותר על אימהותה].

### בעל העקידה

את מקור ההשראה לדברינו שאבנו מספר עקידת יצחק (שער ט, אלא שהוא תיאר את האשה בשני שמות בלבד) וזו לשונו:

והנה בשני השמות האלה נתבאר שכבר יש לאשה שני תכליות: האחד, מה שיורה עליו שם **אשה**, כי מאיש לוקחה זאת, וכמוהו תוכל להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות, כמו שעשו האמהות וכמה צדקניות ונביאות. וכאשר יורה פשט פרשת אשת חיל מי ימצא. והשני, ענין ההולדה, והיותה כלי אליה ומוטבעת אל הלידה וגידול הבנים, כאשר יורה עליה שם **חווה** כאשר היא היתה אם כל חי. והנה תהיה האשה כאשר לא תלד, לסבה מהסבות, מנועה מהתכלית הקטן ההוא אל מציאותה, ותשאר להרע או להיטיב, כמו האיש אשר לא יוליד, כי בהשלים עצמו באותו התכלית המיניי המשותף להם, נאמר "ואל יאמר הסריס הן אני עץ יבש", ונאמר "ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות" (ישעיה נו), כי ודאי עקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים.

בעל העקידה רואה בייעוד המשפחתי של האשה "תכלית קטן". לעומתו, הייעוד הרוחני של האשה הוא לדעתו ה"תכלית הגדול" שהוא "טוב מבנים ומבנות". אולם גם הוא לא אמר זאת לכתחילה. אלא רק **בדיעבד** "לאשה אשר לא תלד לסיבה מהסיבות" רק אז אנו אומרים שכנראה ייעודה הוא הייעוד הרוחני הגדול בחשיבותו. זו גם הדרך שבה ישעיה מתיחס לסריסים. הרי התורה אוסרת סירוס (ולדעת הגר"א

גם אשה שאינה מצווה בפרו ורבו אסורה בסירוס מהתורה שנאמר "ומשחתם במ", עיין ביאורו לאה"ע סי' ה). רק בדיעבד מי שהסתרס או שלא זכה לבנים אנו מנחמים אותו ברעיון שכנראה לכך נוצר, למלא את הייעוד הרוחני בעולם. גם מי שעוסק בתורה בשקידה לא נפטר לכתחילה ממצות פריה ורבייה. רק בדיעבד, אם לא הספיק לשאת אשה אנו מתיחסים בסלחנות לתוצאה זו. (עיין היטב לשון הרמב"ם הלכות אישות פרק טו הלכה ג. ואכן השקדנים שדחו את נישואיהם עד שלא הספיקו להיבנות לא זכו להקרא בשם "רבי" כגון בן עזאי ובן זומא).

אנו הוספנו לדבריו של בעל העקידה את השם השלישי המשותף לאיש ולאשה "אדם" כפי שעולה מן הכתובים ומדברי חז"ל, להדגיש את השותפות האורגאנית ביניהם. ויש להדגיש ששותפות זו באה לידי ביטוי מושלם רק בילד משותף שבו כל אחד מהם מעניק לו מאבהות ואימהות. זוהי שותפות אלטרואיסטית שבה האהבה באה לידי מיצויה הנעלה. שותפות אחרת היא שותפות של שני אינטרסנטים שצרכיהם האגואיסטים הם העומדים בראש. זו אהבה התלויה בדבר. בחיינו המודרניים מתפשטת תפיסה מסולפת, לפיה ילד הוא נטל על הזוגיות. זו אחת הסיבות לערעור מוסד המשפחה בימינו. ולא היא. אין לך אושר אמיתי וביטוי נעלה יותר לקשר העמוק בין בני הזוג מאשר ילדיהם: "והיו לבשר אחד".

### התמורות בעולם

בעת העתיקה החלוקה בין שלוש הפונקציות לא היתה מאוזנת, בגלל המבנה הכלכלי החברתי ששרר בעולם. האשה כשותפה לבעל היתה עסוקה מעל לראש בצרכי הבית. הבעל היה עסוק מעל לראש בפרנסת המשפחה. וכך לא נותר לאשה זמן למילוי הפונקציה האישית שלה. ואמנם מצות לימוד תורה, שהיא התובענית ביותר בין המצוות, והגית בו יומם ולילה, לא חלה על האשה. גם בחברה האנושית הכללית רוב רובן של הנשים לא זכה ללימוד מסודר. רובן היו אן-אלפביתיות. המהפכה התעשייתית והחברתית שינו את מבנה המשפחה. האשה שוחררה מרבות ממלאכות הבית ובמקביל נוצר הצורך בכישוריה לטובת החברה ומימוש עצמה מחוץ לבית. רוב עבודות הבית הקלאסיות אינן מוטלות עוד על האשה (לישה ואפיה, טויה ואריגה, כביסה וניקוי נעשות ע"י מכונות או נרכשות מן המוכן), נשים החלו לרכוש השכלה ומקצוע וממילא זכו גם למעמד כלכלי וחברתי חדש.

תהליך זה הינו חלק מהדינאמיקה שבה נברא העולם. התוכנית האלהית מראש היתה שהעולם לא יקפא על שמריו אלא יתפתח וישתנה. ודוק: **התנאים החיצוניים** הם המשתנים לא **עקרונות ההלכה**. הללו נצחיים הם! חיובי האיש הבלעדיים וכן חיובי האשה נשארים בתוקפם העקרוני עד עצם היום הזה, ללא שינוי ותמורה כלל! יישומם הוא שמשתנה בהתאם לנסיבות החיצוניות המשתנות. ובצפיה לרחוק הקדימה התורה והגדירה את האשה כאדם שווה ערך לגבר, בהתייחסה לתקופה בה

האשה תוכל לממש את עצמה יותר מבעבר גם בתחום הדעת והפן הרוחני שבאישיותה.

### האיזון הנכון

האיזון בין הפונקציות השונות השתנה לבלי הכר. אפשרויות הפיתוח הרוחני של השם "אדם" גברו כאשר במקביל הפונקציות של השם "אשה" התמעטו. גם בשם "חווה" חלו תמורות. אמנם אין ולא יהיה תחליף לאמהות, לא מבחינה ביולוגית ולא מבחינה מנטאלית. אופיה האימהי של האשה ותכונותיה לא השתנו ולא ישתנו. אולם נפתחו הזדמנויות חדשות המקילות על האימהות. טיטולים ומזון מוכן, פעוטונים ומעונות. וכאן יש לעמוד על הסכנה שבהטיית המטולטלת בצורה קיצונית לעבר השני. יש נשים המנסות להתקומם נגד טבען האימהי ולדחות ואף להימנע מהצורך האנושי הבסיסי להקים משפחה וללדת ילדים. הן רואות בחוויית ה"חווה" שבאישיותן גורם מפריע כביכול ל"אדם" שבהן. יתרה מזאת יש נשים המנסות לשנות את אופיין האימהי, את רגישותן, רכותן ועדינותן. ויש גם המשנות את קולן! יש בכך סכנה קיומית ומוסרית לעתידה של החברה האנושית. ה"אדם" שבאשה כולל בתוכו גם את ה"חווה" שבה. עיקור או גימוד ה"חווה" שבה הוא בעצם כיווץ ה"אדם" האמיתי שבה. אשה המתכחשת לאימהותה או מדחיקה אותה, אינה אדם! כאן ההתמודדות הגדולה של האשה המודרנית עם **מלוא** אישיותה, עם **כל** הפונקציות המרכיבות אותה.

אשה אינה צריכה לחוש מחויבות לתפקידים, מעשים ומצוות שאינם מיועדים לאופיה הטבעי. כמו כן אין להטיל עליה מטלות תובעניות. הדבר מתיחס לא רק לתורה ולמצוות אלא גם לכל תחומי החיים. עקרונית אשה יכולה להיות טייסת, אולם השאלה הנוקבת היא: ממה נפשך, אם היא תהיה אם ולא תחזיר לחברה את ההשקעה העצומה שהושקעה בה, לשם מה עליה להכשיר את עצמה כטייסת? או שלא תהיה אם ותקטע את המשכיותה של החברה האנושית, מה התועלת בבחירת מקצוע זה? הלחץ החברתי על נשים ליטול על עצמן משימות כה תובעניות הוא מעוות. הוא הורס את המבנה הנורמאלי של החברה האנושית. וכן כל מקצוע תובעני אחר. גם בתורה, לימוד הלכה הוא התחום התובעני ביותר, לכן אין להמליץ לאשה להתמסר ללימוד הלכה דוקא.

### החוט המשולש

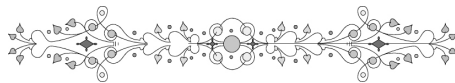
יש צורך לשמור על האיזון הנכון. שנות הפוריות העיקריות הן שנות העשרים של האשה. במקביל הן גם שנות הלימוד העיקריות. דחיית הנישואין לגיל מבוגר עלולה לחבל ביכולתה של האשה להקים בית ולהמשיך את קיומו של המין האנושי. דחיית

הנישואין יוצרת בעיות מוסריות חמורות (הן אצל הנשים הדוחות עצמן, ובעקיפין גם אצל בני זוגן הפוטנציאליים). על החברה לעודד נשים לשנות את סדר העדיפויות. לבנות את הבית בשנות העשרים ולפתח את עיקר הקריירה הלימודית שלהן בתקופה מאוחרת יותר. במקביל, יש לאפשר לנשים לצאת לפנסיה בגיל מבוגר יותר, בשנת השבעים לחייהן. בלאו הכי תוחלת החיים של נשים היא ארוכה יותר משל גברים. אם בכל זאת החברה מעוניינת שאשה תלמד בגיל צעיר עליה לסייע לה לגדל את ילדיה.

שדרוג מעמדה של האשה מחייב גם שינוי ערכים אצל הגבר. גם עליו לשאת את עול הקמת הבית בנעוריו, יחד עם בת גילו. אמנם גם אצלו אלו שנות הלימודים הפוריות, ולכן על החברה למצוא מענה הולם למצוקתם של זוגות צעירים, בדור, בכלכלה, בלימודים. על החברה הישראלית לא לחקות חברות זרות, אלא לדאוג לקיומה ולרמתה המוסרית עפ"י צרכיה ושיקוליה העצמאיים.

לפחות החברה הדתית צריכה לפתח כלים משלה לשם התמודדות עם בעיות התקופה. מוסדות דתיים להשכלה גבוהה ומפעלים דתיים, מוסדות חינוך ומסגרות אחרות חייבים לפעול בדרך מקורית ולאפשר לאשה לפתח את כל כישוריה, הן האנושיים, הן הנשיים והן האימהיים.

והחוט המשולש – אדם, אשה, חוה – לא במהרה יינתק.



## מעמד האשה ביהדות\*

בבואנו לדון במעמד האשה עלינו להבחין בין צורות לבין תכנים, בין שינויים חיצוניים לבין תמורות פנימיות; בין שינויים אובייקטיביים בצורות החיים, המצדיקים התייחסות אחרת לתפקודה של האשה בימינו, לבין שאיפות סובייקטיביות לא מוצדקות, שעלינו לשלול ולמנוע אותן. כמו כן עלינו להבחין בין תפקודה של האשה ומעמדה **כשלעצמם**, לבין בעיות של תערובת וצניעות, למרות שיש קשר מסוים בין הדברים. דהיינו, כשתפקודה של האשה איננו מכונס עוד בבית בלבד, אלא יוצא החוצה, נוצרת גם בעיה של תערובת גברים ונשים, ועלולה להיגרם על ידי כך גם פגיעה בצניעות. עלינו לקבוע את הגבול בין השניים.

גישת ההלכה צריכה להיות עניינית. אין לפסול רעיון על הסף רק בגלל שהוא מושמע על ידי אנשים או חוגים שריקעם והשקפותיהם אינם מבוססים על התורה, הלכותיה והשקפותיה. יש לברור את הבר מתוך התבון, ודברים צודקים ואמיתיים יכולים להתקבל על ידינו גם אם הם כלולים בתוך מערכת חשיבה שונה; אלא שיש לנפות את הסולת מן הפסולת.

### א. הפמיניזם

בפמיניזם, למשל – השואף לשוויון זכויותיה של האשה – יש גרעינים חיוביים, שלא זו בלבד שאנו יכולים וצריכים לקבלם, אלא אדרבה, הם יכולים לסייע בידינו כדי לקדם את מעמדה של האשה על פי תפיסתנו דוקא<sup>1</sup>.

עצם הנחת היסוד של הפמיניזם – שיש לאשה מעמד מוערך כאישיות בזכות עצמה – הוא נכון, והוא מובלט על רקע השינוי שהתחולל בדורות האחרונים, עקב המהפכה התעשייתית. האשה אינה עוד עקרת בית בלבד. היא רוכשת השכלה. יש לה מקצוע. היא מסוגלת לפרנס את עצמה ולסייע בפרנסת הבית. תמורות אלו, אובייקטיביות הן. תנאי החיים האובייקטיביים יצרו אותן. אין אנו יכולים להתעלם מהן. זהו שינוי חיצוני המחייב אותנו לשמר בתוכו את העקרונות הנחייים של ההלכה בדבר מעמדה של האשה וצניעות היחסים בין גברים ונשים. יתרה מזאת, היהדות מעולם לא שללה את עצם ההתפתחות הכלכלית והחברתית. אדרבה, היהדות מתייחסת אליהן עקרונית באהדה. ה' ברא את עולמו כעולם דינאמי ומתקדם כל הזמן. עם זאת איננו מקבלים את התופעות הפסולות המתלוות להתפתחות זו ואותן אנו שוללים מכל וכל.

\* נדפס בקובץ "שנה בשנה" תשנ"ג, בשם: "תפקיד האשה הישראלית בדורנו".  
 1. ראה מה שכתבנו על כך במאמרנו: "מעמד האשה בחיים הציבוריים" (אות ז – פמיניזם וצניעות, עמ' 194).

האשה המודרנית אמורה להיות מלומדת יותר, תרבותית וערכית יותר, ויש להעריכה כאישיות בזכות עצמה, לא בגלל היותה ממין אחר אלא בגלל רמתה האישית. גישה ערכית לאשה היא התפתחות חיובית בתרבות האנושית שהיהדות יכולה לברך עליה. דא עקא, שבמקביל להתפתחות החיובית יש בעולם המודרני גם הדרדרות מוסרית והיחס לאשה הוא גם משפיל, מנצל, ממסחר ומגרה. הפמיניזם הכללי נחל כשלון חרוץ בתחום זה.

ציפיותי מפמיניזם יהודי דתי שיתקדם יותר מזה הכללי, ואכן יעלה את ערך האשה כערך ערכי מוסרי, תרבותי. ומעל לכל – יהודי.

אשה יהודית מודרנית תשאף להעלות את רמתה הדתית ותיישם את ערכי היהדות גם במישורים בהם עד לאחרונה נשים לא היו פעילות בהם. כגון לימוד תורה, תפילה, פעילות של צדקה וחסד בחיים החברתיים הכלליים, מצוות שבעבר אשה לא יכלה לקיימן ועתה היא יכולה לקיימן. וכן רתימת מקצועות חדשים, בהם יש לנשים יתרון, למטרות ערכיות ועוד כהנה.

ציפיותי מפמיניזם יהודי שיעמוד בראש המאבק לשחרור האשה ממיסחורה, מהפיכתה לאובייקט, מהופעתה הפרובוקאטיבית. שערכי הצניעות יעמדו בראש מעייניה. שלמרות שיתוף השם בינה לבין הפמיניזם הכללי היא תהיה שונה, בשדרוג ערכי המשפחה, שותפות אורגאנית של האשה עם בעלה ומשפחתה. קיונו שהפמיניזם יהיה מנוף לתיקון החברה וקרבת א-להים.

פמיניזם יהודי דתי – כן, דת פמיניסטית – לא ולא! דהיינו להפוך את הפמיניזם למעין דת בפני עצמה שלמענה יש לכופף הלכות והליכות, אמונות ודעות, או נסיון לשנות את הטבע, בשום פנים ואופן לא. דת אחרת שונה מתורתנו היא מעין עבודה זרה.

### ב. ה"פמיליזם" (משפחתיות)

לדוגמא, אנו חולקים על האלמנט בפמיניזם הרדיקאלי, המחבל בפמיליזם (=המשפחתיות). ואכן הפמיניזם המתקדם רואה בחיוב את הפמיליזם). הפמיניזם רואה את האשה כאישיות עצמאית, הנפרדת מאישיותו של האיש. הוא נאבק על זכויות הפרט הנשי מול השוביניזם הגברי, השומר על זכויותיו של הפרט הגברי. יש כאן מאבק כוחני של כל פרט על זכויותיו. אינטרס מול אינטרס. תוך כדי תחרות והתמודדות בין המינים נשמעת גם נימה מסוכנת, הגורסת שהתפתחותה האישית של האשה צריכה להיות חשובה לה יותר מכל תפקיד אחר, כולל תפקיד האם והרעיה. הפמיניזם הרדיקאלי עלול לפורר את הפמיליזם, וכאן טעותו. הישגו הגדול של הפמיניזם בעיניו הוא שותפות שווה לשני האינטרסנטים. וכאן הוא כישלונו. במקום ראייה אורגאנית של המשפחה כיחידה שלמה אחת הפכו אותה לשותפות שבה לכל היותר נוצרה השלמה בין שני יריבים...



לא בכדי האריכה התורה בסיפור יצירתה של האשה, "כי מאיש לוקחה זאת" (בראשית ב, כג). האשה והאיש מהווים **שניהם יחד** אישיות אחת. אין כאן זכויות של פרט זה מול פרט אחר. יש כאן זכות **המשפחה!** תפקידה של האשה הוא להיות שותפה לאיש בבנין הבית המשותף. אלא שלשם כך אין האשה המודרנית יכולה להיות רק עקרת בית פשוטה כבעבר. כדי להיות אם טובה ורעיה מוצלחת, עליה לבנות את אישיותה כך שתהיה מסוגלת להתמודד עם החיים המודרניים בהצלחה, לא רק מבחינה כלכלית ותרבותית, אלא בראש ובראשונה מבחינה דתית. עליה להיות בעלת רמה השכלתית, מקצועית ודתית כזו שאכן תוכל להתמודד עם כל תפקידיה המרובים והמורכבים בהצלחה מירבית.

"ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה, ב). איש ואשה **יחד** קרויים "אדם". אין כל אפליה בין הגבר לאשה. החובות הוטלו על **הבית**, אלא שבחלוקת התפקידים הפנימית יש תפקידים שהוטלו יותר על האיש ויש שהוטלו יותר על האשה. אין האשה יורשת, לדוגמא, לא משום שרצו לקפח חלילה, אלא משום **שהמשפחה** יורשת. הבעל הוא האחראי העיקרי לפרנס את המשפחה, גם כיום. ולכן – פורמאלית – הרכוש ניתן בידו, כדי שהוא ידאג לכלכלתה של המשפחה כולה.<sup>2</sup>

### ג. הפוסט-פמיניזם

ואכן, תוך כדי תהליך דיאלקטי, שבו הנשים יצאו למאבק נגד קיפוחן ואפלייתן, בו נעה המטוטלת אל הקצה האחד, מתוך דרישה לאפליה מתקנת, חוזרת עתה המטוטלת למצב ביניים. יש כבר נשים רבות המבחינות בשוני המהותי בין המינים ובחלוקת התפקידים הטבעית ביניהם. כשם שבגוף מפעילים המוח והלב יחדיו את פעולות החיים, כל אחד מהם בתפקוד שונה, כך גם האיש והאשה.

עתה שעתה היפה של תורתנו להנחות את התהליכים החברתיים, שלפיה תוכל האשה לפתח את אישיותה בהתאם לנטיותיה ולכישוריה, הן במסגרת המשפחתית והן בתחום האישי, מבלי לפגוע זה בזה.

וכאן השוני בין הדורות. בתקופות בה שימשה האשה בתפקיד הלב, המזרים דם וחמצן לכל הגוף, והבעל בתפקיד המוח, הנושא בעול העיקרי של הפרנסה והנהגתה הרוחנית של המשפחה – היתה האשה באופן טבעי כפופה יותר לבעל. כשהתחולל שינוי בתנאי החיים – והאשה אינה רק לב בלבד אלא חלק מהמוח – השתנו היחסים. אולם אף על פי כן חייב להישאר שוני מסוים, כי אלמלא כן המשפחה עלולה להתפורר. טובת האשה והאיש וטובת המשפחה מחייבות דירוג מעמדי מסוים ביניהם.

2. ראה מאמרנו בספר זה: מבנה המשפחה המודרנית, עמ' 217.

דירוג זה אינו עומד בסתירה לשויון. הוא מסלק את השאלה מעיקרה. באורגניזם חי אין מקום כלל לשאלת השויון. אי אפשר לשאול: מה חשוב יותר? מוח או לב, ריאה או כבד? כל איבר כזה הוא חיוני, ובלעדיו הגוף כולו לא יוכל לתפקד. גם בתפקוד המשפחתי-האורגניזם אין מקום כלל להעלות את שאלת השויון. חייב להיות שוני, והוא מתחייב מהתפיסה האורגנית, שלכל אחד יש תפקיד ייחודי משלו. יש דברים בהם האשה עדיפה ויש דברים בהם הגבר עדיף. השויון מתבטא בתלות ההדדית. ואף על פי כן, כשם שבגוף, המוח והלב אינם יכולים לתת פקודות סותרות אלא האחד מפקד והשני מתפקד; כך גם באורגניזם המשפחתי חייב להיות ראש אחד למשפחה.

"דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור" (סנהדרין ח ע"א. ואכן גוף בעל שני ראשים נחשב לטריפה)<sup>3</sup>. הבעל הוא ראש המשפחה. הדבר מתחייב, למשל, מחובת הפרנסה המוטלת על הבעל. גם עצם החובה להקים משפחה מוטלת על הבעל ולא על האשה. כי התורה – "דרכיה דרכי נועם", והיא לא חייבה את האשה לסבול ולהסתכן בהקמת המשפחה אם אינה רוצה בכך<sup>4</sup>. ממילא, טובתה של המשפחה – וגם של האשה – מחייבת שצד אחד יכיר בסמכותו של האחר, ומתוך הכרה מרצון יוותר על סמכותו למען חברו. אין המדובר בכניעה והתבטלות. השותפות היא מלאה. אלא יש ראשון בין יצורים שווים. ראשות זו מטילה בעיקר יותר חובות. הזכויות הן רק פועל יוצא המאפשר את קיום החובות. למרות השינוי שחל, הבעל הוא עדיין הראש, והאשה היא עדיין הלב. אם כי הראש אינו אותו ראש והלב אינו אותו לב... וכשם שאין לב בלי ראש, כך אין ראש בלי לב.

חז"ל קבעו (ב"מ נט ע"א) על סמך חלוקת התפקידים בתוך המשפחה שיש תחומים בהם האשה היא בעלת הסמכות ויש דברים שבהם הבעל הוא הסמכות.

#### ד. אחריות הפרנסה

המתיימרים לייצג את זכויות הנשים טוענים לעתים קרובות על אפליה כביכול של האשה. מתייחסים אליה כאל מפרנס משני. רמת הכנסתה של האשה וזכותה לתעסוקה מופלים, לכאורה, לרעה, לעומת הגבר. ואכן אין שום הצדקה לאפליה מכוונת. עם זאת יש אפליה מקרית. נשים רבות מעדיפות מרצונן החופשי להיות מפרנסות משניות כדי שלא לפגוע בתפקידיהן בתוך המשפחה. לרוב, המערכת המשפטית פוסקת במקרה גירושין מזונות שעל הבעל לשלם. מדוע חייב הגבר

3. מנחות לז ע"א-ע"ב ותוס' ד"ה שומע.

4. משך חכמה פרשת נח ד"ה פרו.

במזונות? מדוע שהאשה לא תתחייב במזונות לבעלה וילדיה? ארגוני הנשים תופסים את החבל בשתי קצוות, ואוחזים מזה, וגם מזה אינם מניחים את ידם. אין ספק שהגבר הוא זה שצריך לשאת את עיקר עול הפרנסה של המשפחה. בימינו, ראוי שאף האשה תעבוד, ומוטב שתממש את עצמה בעיסוק ההולם את אישיותה. כתוצאה מהמכשור המתוחכם הממלא את הבית, מקיום מסגרות טיפוליות לתינוקות ולילדים ומהתיעוש של מצרכים רבים – לא תמיד יש לה מה לעשות בבית. מאידך, ההתפתחות הכלכלית זקוקה לידיים עובדות רבות, כולל של נשים. אולם הפרופורציה חייבת להישמר. טובת המשפחה מחייבת שבדרך כלל, בעיקר בתקופות הפוריות, האשה תהיה מפרנסת משנית ולא עיקרית. ממילא נובעות ממצב זה גם חובות. לכן, פורמאלית, מעשי ידיה של האשה שייכים לבעלה; וכן יתר "זכויותיו" הכספיות, שנועדו בעיקר לרווחת הבית כולו (מבחינה מעשית מוסכם כיום שהבעל והאשה פועלים יחד כשותפים שווים).

### ה. שמירת התורה מול ירידת הדורות

אכן, יש והחיים אינם נשארים ברמה האידיאלית שהתורה שאפה אליה. יש ויצרי שלטון או תאוות ממון גוברים, וגברים עלולים לנצל את מעמדם וזכויותיהם כדי לדכא את נשותיהם. כשם שייטכנו גם מצבים הפוכים. אין ספק שמצב זה מנוגד לרצון התורה. ולכן הטילה התורה על חכמי הדורות את האחריות להגן על זכויותיה של האשה על ידי תקנות. אין כאן שינוי בתפיסת התורה חלילה. השינוי התחולל בחיים החיצוניים על ידי ירידה מוסרית של בני האדם וסיבות נוספות, ולכן יש צורך לעוצרה באמצעות תקנות.  
נביא מספר דוגמאות:

#### 1. קידושי קטינה

התורה נתנה לאב אפשרות **תיאורטית** לקדש את בתו כשהיא קטינה. הנחתה היא שמן הסתם האב רוצה בטובת בתו ויבחר לה את החתן הטוב ביותר. כשצורת החיים היתה כזו – שההיכרות בין איש לאשה יכולה היתה להיעשות רק בהסתמכות על ההורים – יש להניח ששידוכים כאלו היו מוצלחים ומאושרים. אולם עלולים להיות מקרים בהם אבות חריגים היו מסוגלים לקדש את בנותיהם מתוך שיקולים זרים ולא ענייניים. לא לשם כך ניתנה בידיהם הסמכות לקדש את בנותיהם הקטנות. לכן אסרו חכמים על האב לקדש את בתו כשהיא קטינה (קידושין מא ע"א). מעשה נבלה נעשה בארה"ב שאב קידש את בתו הקטינה ומסרב לגלות מי החתן. פוסקי הדור חפשו דרכים להתיר את הקטינה (ר' ב"ב מח ע"א).

## 2. ביגמיה

התורה נתנה אפשרות עקרונית לאדם לקדש אשה שניה על אשתו הראשונה. אולם מעניין הדבר, שבכל מקום שמצינו בתנ"ך קידושין כאלו, תמיד נעשה הדבר על רקע של מצוקה. אברהם נשא את הגר בהמלצת שרה, שהיתה עקרה וסברה להיבנות ממנה (מין "אימוץ" או "פונדקאות" שהיו מקובלים בימיהם). יעקב נשא את לאה כתוצאה מרמאותו של לבן, אולם הוא לא רצה לביישה ולגרשה ולכן השאירה כאשה שניה. בלהה נישאה לו כתוצאה מעקרונה של רחל; ולכן נאלץ, לשם איזון בין האחיות, לשאת גם את זלפה. גם אלקנה נשא כנראה את פנינה רק לאחר שנוכח שחנה עקרה. יתר הנישואין הכפולים בתנ"ך הם בדרך כלל של מלכים, שופטים ובעלי מעמד פוליטי שנאלצו לשאת נשים רבות כדי להבטיח את מעמדם המדיני. במקום החלפת שגרירים, הנהוגה בימינו, נהגו הקדמונים להתקשר ביניהם על ידי קשרי חיתון. ואף על פי כן הגבילה התורה את המלך לבל ירבה לו נשים. חרם דרבנו גרשום מאור הגולה בא רק לעגן בתורת תקנה מחייבת דבר שהיה בלאו הכי מוסכם ככוונת התורה, אלא שנוצל לפעמים – על ידי אנשים שאינם הגונים – שלא כהלכה.

## 3. גירושין בעל כורחה של האשה

התורה איפשרה לבעל לגרש את אשתו גם שלא מרצונה. ההסבר לכך הוא, שמכיון שהבעל הוא המטיל עליה את שם הקידושין (עי' ר"ן נדרים ל ע"א ד"ה ואשה), גם הוא המוסמך פורמאלית להסיר מעליה שם זה<sup>5</sup>. התורה לא התכוונה לכך שהבעל יוכל להתעלל באשתו. גם למי שסובר שאם מצא אחרת נאה הימנה וכך למי שסובר שאם הקדיחה את תבשילו יכול לגרשה (גיטין צ ע"א), אין הכוונה שאדם יגרש את אשתו בגלל קפריזה מקרית; שהרי קשין גירושין, ו"התירו ליחד ולא התירו לגרש" (סנהדרין כב ע"א). אלא שאם החיים עולים על שרטון ואין אפשרות להמשיך בחיים המשותפים, אין הגיון בכך שנאלץ אותם להישאר כפופים זה לזו בעל כרחם, כדעת המינים, ועדיף להפריד ביניהם. אולם, התורה לא התכוונה כלל וכלל לכבול את האשה בכבלי עיגון לבעל, ההופך אותה לשבוית חרב (עי' רמב"ם הל' אישות פי"ד ה"ח) או לתת לו רשות לגרשה ללא עילה, רק בגלל רצונו הקפריזי. אלא מאחר שהיו אינשי דלא מעלי שניצלו דבר זה כדי לגרש אשה בעל כורחה, שלא לפי כוונת התורה, היה צורך אפוא בתקנה כדי לסתום פירצה זו. (ויש מקום לנהוג גם היום ברוח דומה למנוע מגברים התעללות לא מוצדקת בנשותיהם).

5. עיין אור-שמח על רמב"ם הלכות אישות פ"ט ה"כ.

#### 4. שטר חצי זכר

כאמור, הירושה מיועדת למשפחה, לצורך פרנסתה. הבנים יורשים פורמאלית משום שעליהם מוטלת האחריות לפרנסת ביתם. ואכן בהעדר בנים – הבנות יורשות. אולם גם אז בהינשאן לבעליהן הנכסים משמשים לפרנסת הבית באחריותו של הבעל, המקבל את הנכס כ'נכסי מלוג', אם הנישואין קדמו לירושה, או כ'נכסי צאן ברזל', אם הירושה קדמה לנישואין. נכסי מלוג, פירושם, שהבעל אוכל פירות והקרן קיימת לאשה. אכילת פירות זו מיועדת לרווחת הבית כולו, ולכן אין הבעל רשאי למכור פירות אלו באופן מוחלט לאחרים וליהנות מהם לבדו. זהו המצב הנורמאלי במשפחה היהודית. אולם פעמים שתאות בצע והעדר אחריות למשפחה גרמו לכך שהיו מקרים בהם נוצלה התמימות לנישול האשה ממעמדה. המציאות המרה, שאגב היתה בדרך כלל נדירה, אילצה את מתקני התקנות לתקן שטר "חצי זכר" או שטר זכר.

תקנה זו מאפשרת לבת לקבל חלק בירושה, כזכר, או מחציתו, על פי רצון המוריש. (ראה מאמרו של הרה"ג זלמן נחמיה גולדברג, "תחומין" כרך ד' עמ' 342-353).

אלו הן רק דוגמאות של תקנות שניתקנו בגלל תנאי החיים המתפתחים ואשר כאמור לא באו לחדש הלכה אלא ליישם כהלכה את כוונתה המקורית של התורה. נקודת המוצא שלנו שמגמת התורה לא היתה להנציח את המצב הטכנולוגי והחברתי כפי שהיה בימי קדם. החיים הם דינאמיים. העובדה שבעבר האשה היתה עקרת בית בלבד, חסרת השכלה ומקצוע, היא תוצאה של תנאי החיים החיצוניים ששררו בעבר. מעולם לא התכוונה התורה להנציח מצב זה ולראות אותו כאידיאל. אמנם אין התורה שמחה בכל התופעות המתלוות להתפתחות החיים. אולם יש להפריד בין הדבקים, בין עמדת התורה כלפי המודרנה עצמה לבין תופעות שליליות שנספחו לה.<sup>6</sup>

#### 5. חיובי האשה לביתה כיום

המלאכות שהאשה חייבת לבעלה לא קיימות עוד. אין טעם לדרוש היום מהאשה אפיית לחם, טוויה, טחינה וכדו' (עיין רמב"ם הל' אישות פכ"א ה"ה-ה"ז), ודינה כמו אשה שהכניסה מספר שפחות העוסקות במלאכות אלו במקומה (שם הל' ו). ומכיון שבכל בית מצויים מכונת כביסה, מקרר, מעבד מזון, וגם לחם ובגדים נקנים מוכנים

6. על שני מישורים אלו: "הערת התורה" ו"הערת השכל" – עמד בעל "חובות הלבבות", שער ג פרק ג.

ובזול, מה נותר לאשה לעשות? להיסגר בביתה כשבויה? להשתעמם ולצאת מדעתה או להוציא את בני ביתה מדעתם?

יתירה מזאת. המהפך בתנאי החיים החדשים מחייב את האשה לדעת איך להשתמש במכשירים החדשים ולנצל אותם. גם מי שסבור עדיין שהאשה פטורה מרכישת השכלה יודה בעל כורחו שהיא צריכה להתמצא בהוויות העולם. כדי שתוכל לתפקד לפחות כעקרת בית היא צריכה לדעת קרוא וכתוב כדי שתוכל למצער להשתמש במכשירים השונים. אי אפשר להשאיר מפגרת אחרי הקידמה. כל המכשירים החדשים שבלעדיהם אין לתאר בית מודרני אכן באים במקום השפחות שאשה הכניסה בעבר<sup>7</sup>. אלא שאנו סבורים יתרה מזאת שהשכלתה של האשה לא נועדה למטרות שימושיות ביתיות בלבד. האשה צריכה לרכוש השכלה כיום משום שהיא מסוגלת לחזור לייעודה המקורי לפתח את כישוריה המלאים, דבר שנמנע ממנה במשך דורות רבים עקב התנאים הכלכליים והחברתיים בעולם. הנדוניה שאשה מביאה כיום – ושבאמצעותה ניתן לקנות את המכשירים המחליפים את עבודתה – היא השכלתה ומקצועה<sup>8</sup>. לא יעלה על הדעת שאשה תימנע בימינו מרכישת דעת ומקצוע. ובמקביל, לא יעלה על הדעת שאשה לא תרכוש רמה תורנית גבוהה ההולמת את רמת השכלתה הכללית; שהרי לא תהא כוהנת כפונדקאית. תמורות אלו בתנאי החיים שינו את מעמדה ותפקידה של האשה בימינו בלי כל קשר למתירנות ולהידרדרות המוסרית, ועלינו לברך על התופעות החיוביות ועם זאת לשלול את אלו השליליות.

לפיכך, עלינו להפריד בין ביטויים וכינויים שמצינו כלפי נשים במקורותינו, המתייחסים למציאות החברתית שהיתה בימיהם, לבין יחס ההלכה לאשה באופן עקרוני. הדוגמא הבולטת ביותר לכך היא לימוד תורה<sup>9</sup>. אין ספק שמצות תלמוד תורה בשלמותה – המחייבת התמסרות ללא גבול להגות בתורה יומם ולילה – אינה מחייבת את האשה באופן עקרוני גם היום. עם זאת, האיסור ללמד תורה לנשים, בגלל שעל ידי כך תיכנס בה עורמה<sup>10</sup> – התייחס לסיטואציה בה האשה היתה מצויה בעיקר בין תנור לכיריים. אולם כשאשה רוכשת השכלה כללית ומקצועית, לא רק שאין לאסור עליה לימוד תורה בהתחשב בצורך. אדרבה, כדי שאישיותה הדתית לא תיפגם, היא חייבת להרחיב את ידיעותיה התורניות, במקביל לידיעותיה הכלליות

7. כתובות נט ע"ב.

8. ראה תשובתנו בספר "באהלה של תורה" ח"א סימן סז.

9. ראה מאמרנו לקמן: "בית המדרש הנשי" עמ' 234.

10. ראה בהרחבה שם.

(דבר זה כבר הוכרע להלכה על ידי מרן החפץ חיים לפני כמאה שנה ונתקבל למעשה על ידי כל החוגים בעם ישראל)<sup>11</sup>.

הפיכת האשה מעקרת בית פשוטה, שגבר עלול להתייחס אליה רק כאובייקט מתוך תפיסה יצרית, לאדם משכיל, לסובייקט שאפשר ליצור עמו קשר רוחני – יש בה כדי להעלות את הרמה המוסרית בחיי המשפחה ולהעמידם על בסיס נעלה יותר כהכנה לקראת השלמות שלעתיד לבוא.

### ו. תיאורים והגדרות

לא נוכל להתכחש לרושם המתקבל מקריאה במקורותינו שהאשה מוצגת בפעמים הרבה כנחותה לעומת הגבר, או שאינה מוזכרת כלל.

בתיאור האידיאלי בפרק א בבראשית מתוארת האשה כשווה לגבר – שניהם נבראו כאחת. לעומת זאת מוצגת האשה בפרק ב מזוית ראייה ריאלית כבריאה משנית, כעזר כנגדו של הגבר. למרות שחז"ל פירשו גם פרק זה כפרק א שהאיש והאשה נבראו דו-פרצופין, דהיינו כתאומי סיאם, המשמעות השטחית העולה מהתיאור הפשוט בתורה נראית לכאורה כשונה. וכן בכל התנ"ך מעטות הנשים הפעילות בחיי החברה והדת, האשה עומדת לרוב בצילו של הגבר. למרות שלדעת חז"ל במתן תורה הפנייה היתה ראשית כל לבית יעקב, דהיינו לנשים, בכל זאת כל הציוויים בתורה, גם אלו המחייבים נשים, נאמרו בלשון זכר. וכן בתלמוד ובמקורות מאוחרים יותר האשה מוצגת לפעמים בצורה שלילית, כי זו היתה המציאות החברתית, אולם אין בכך משום קביעת עמדה ערכית.

תופעה זו משותפת לכל התרבות העולמית, עד לעת האחרונה. והסיבה ידועה, אכן נשים עד העבר הלא רחוק היו במצב נחות, עקב תיפקודן ועיסוקיהן. אשה היתה בדרך כלל אנאלפביתית כי לא היה לה צורך לדעת קרוא וכתוב. אולם תיאור עובדתי זה לא בא לקבוע עמדה קבועה. זו היתה המציאות הריאלית ואין להסיק מכך שזהו גם האידיאל. אדרבה, הנביא יואל מתאר בחזון אחרית הימים "ונבאו בניכם ובנותיכם". ואין הנבואה חלה אלא על רקע מפותח ורמה אישית גבוהה. דיבר הכתוב בהווה, כלומר התורה מתיחסת למציאות הריאלית שהיתה בזמן נתינתה, כשכוונתה להרים את המציאות לנורמות נעלות יותר. כשהתורה דברה על מציאות של עבדות, האם התכוונה שזהו האידיאל? כשהיא דברה על שור וחמור האם התכוונה שהטכנולוגיה תישאר תמיד ברמה נמוכה ולא תפתח את המכונית ואת המטוס? התורה מעוניינת שהעולם יתקדם ויתפתח בצדדיו הרוחניים והגשמיים, ובתוכו גם האשה. לכן אין להתייחס לתיאורים עובדתיים כאל יחס ערכי.

11. ראה שם.

## ז. השויון

החברה הכללית דוחפת את האשה לשויון מלא בכל תחומי החיים: הכלכליים, החברתיים, התרבותיים והפוליטיים. אין ספק בכך שלאשה יש את כל הכישורים הנחוצים, ובתחומים מסויימים, אף יותר מאשר לגבר. לא מצאנו באף מקום בתורה שאשה מוכשרת באופן עקרוני פחות מגבר. אדרבה, "מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מביאיש" (נדה מה ע"ב). ה"אפלויות" – אם הן קיימות – הן תוצאה מחלוקת תפקידים, מתנאי חיים, מהצורך לשמור על יחסים תקינים בין גברים לנשים, שלא ידרדו את החברה, ומעוד סיבות אובייקטיביות נוספות, שלא כאן המקום לעמוד עליהן.

אולם היא הנותנת. החברה הכללית לא מוכנה כרגע להביא בחשבון שום שיקול נוסף, ומאיצה בנשים להתחרות בגברים בכל תחום. ומאחר שבתחומים רבים הגברים תפסו מקום מועדף, לכאורה, יש צורך ב"אפליה מתקנת", ונשים נלחצות אף יותר מגברים ליטול על עצמן משימות רבות. הן הרי צריכות להראות לעצמן ולחברה כולה שהן שוות יותר...

המחיר שנשים משלמות עבור אילוצים לא תקינים אלו הוא רב מדי. רבות מהן דוחות את גיל הנישואין, עד שחלק מהן מגיעות לקצה גיל הפריור הטבעי. כשהן כבר מחליטות להינשא הן בעלות מעמד גבוה, מגובשות ומעוצבות, ואינן מסוגלות להינשא אלא לגבר ההולם את מעמדן. תחום הברירה מצטמצם אפוא מאד. תפקידן ומעמדן אינו מאפשר להן אז לבנות משפחה הולמת. הן עלולות לוותר על ילדים, או להסתפק בילד אחד לכל היותר (אם בכלל תצלחנה ללדת אותו...). אין להן זמן וסבלנות לגדל את ילדיהן, כי הן עסוקות בעבודתן, הדורשת מהן מסירות, אחריות, היעדרות ממושכת מהבית, ועוד. מאידך, הגברים חוששים לשאת אשה המאיימת על מעמדם המקובל. (וכאן יש להעיר על תופעה חמורה של אימהות חד-הורית כתוצאה של הפריה מגבר אנונימי. האם רואה את טובתה האישית ומתעלמת מבעיות הזהות הנוצרות אצל ילדה. ילד זה עלול לסבול מהיותו יצור חסר זהות ומשונה, ילד ללא אב. מה גם שיש חשש לכך שאח ישא את אחותו ומלאה הארץ זימה).

אין לראות פיחות במעמדה של האשה, אם למשל בגיל הפוריות נמצא פחות נשים בתפקידים בכירים, ובהישגים מדעיים וחברתיים. יש בכך יתרון לאשה, שבאותה עת היא עסוקה בבנין דור העתיד, שהוא התשתית להישגים החברתיים בדור הבא. טעות טראגית נוראה תהיה לאשה אם תראה בכך קיפוח. אדרבה, יש כאן טיפוח מעמדה כאם. לכן סבורני שמן הראוי לאפשר לאשה להשלים את החסר בגיל הפוריות, ולאפשר לה להתקדם בתחום האישי בגיל מבוגר יותר. ומכיון שגם תוחלת החיים של האשה ארוכה יותר משל הגבר, יש לאפשר לה לצאת לפנסיה רק בגיל 70, אחרי הגבר! לעומת זאת, אם האשה תפתח קריירה – מדעית או



כלכלית – על חשבון אימהותה, היא תקפח צד זה באישיותה, שהוא דומיננטי לא פחות מצדדים אחרים.

### ח. הקונפליקט

הבת הדתית אינה יכולה לחקות את המודל הנשאף של האשה בחברה המערבית כיום. דחיית נישואין, למשל, מחייבת הינזרות מקשרי ריעות וידידות עם גברים; כי קשרים כאלו עלולים להביא לקשר אישי ורגשי עם גבר, וקשר כזה מחייב אחת מהשתים: או נישואין, כשהיא עדיין לא מוכנה להם, או חיי הפקרות משותפים, שהיא אינה רוצה בהם. קשרים אפלטוניים קיימים רק בכתבי אפלטון, אך לא בחיים הריאליים, וודאי שאינם קיימים באוירה המתירנית ובגירויים שתרבות הפנאי הזולה מייצרת.

רוב הבנות הנמצאות בלבו של הקונפליקט המתואר, חיות בחברה מעורבת במידה זו או אחרת. תיאורטית, הן יכולות למצוא להן בן זוג בגיל צעיר יחסית. אולם הן דוחות זאת לגיל מאוחר יותר. אולם גם בן הזוג הפוטנציאלי רוצה ליטול על עצמו משימות רבות. הוא רוצה ללמוד תורה, לרכוש השכלה, לשרת ביחידה קרבית (ואם הוא מוכשר לכך, להיות גם קצין), ועוד ועוד. אולם את האחריות לנישואין, על כל המשתמע מהם, אין הוא מעוניין לקבל. וכך נוצרת תופעה קשה של רווקות מאוחרת שכלל שהיא מתאחרת כך היא מקשה על מציאת בן זוג מתאים.

כרב, אני נתקל לא אחת בזוגות צעירים המחפשים היתר הלכתי שיאפשר להם לדחות הבאת ילדים בתקופה הראשונה לנישואיהם, כל עוד הם באמצע לימודיהם או הכשרתם המקצועית. למרות ששאלות של מניעת הריון מצויות לרוב בהלכה, אין ההלכה יכולה להתייחס לשאלה שאינה כרוכה במצב בריאותי או בצער גידול בנים, אלא נובעת מתפיסת עולם מעוותת (שנשים צעירות מושפעות ממנה שלא באשמתן) וניצול לא נכון של הזמן העומד לרשותה של נערה צעירה בימינו<sup>12</sup>.

### ט. הטבע האימהי

עובדה היא שלמרות שבעולם המערבי הושווה מעמדה של האשה לזה של הגבר בכל תחומי החיים, הנשים ברובן אינן מנצלות את "זכותן" להשתוות לגבר לגמרי. חלק מהפמיניסטיות מתלונן על שעולמנו הוא גברי מדי, לטעמן. רוב הפוליטיקאים, אנשי העסקים, אנשי המדע, האומנות ורוב תחומי החיים הם גברים. הנשים מעדיפות ברובן עיסוקים ביתיים, חברתיים, סיעודיים, חינוכיים וכדו'. אין ספק

12. ראה מה שכתבנו על כך בשו"ת "באהלה של תורה" ח"א סימן סז – דחיית פרו ורבו בגלל לימודי האשה.

שכשרונה של האשה בכל תחומי החיים אינו נופל משל הגבר. אולם הטבע הביולוגי והמבנה המנטאלי של האשה מותאמים לייעודה המרכזי; ומשום כך נוטה היא לאותם עיסוקים אימהיים. לחץ חברתי על האשה להפוך את עורה ולשנות את ייעודה עלול להתנקם בה קשות. ואכן יש אומרים שבין הנשים שנטלו על עצמן תפקידים גבריים, שאינם הולמים את אישיותן הנשית, מצויות תופעות של תסכולים ותסביכים המערערים את יציבותן הנפשית. אשה שעשתה קריירה אקדמאית אמרה לי פעם, שבבואה לסכם את חייה, היא מרגישה שהחמיצה את הקריירה האמיתית שלה: להיות אם לילדיה. את הקריירה האקדמאית שלה יכלה לדחות בכמה שנים.

### י. שחרור האשה ולא סחרור

שחרור האשה מביתה לא חייב להביא אותה לסחרור ולאיבוד עשתונות, ואין סיבה שהשחרור יגרום לה לסטות מתכונותיה, להתפרק מאחריותה למשפחתה ולהסיר את נזר צניעותה. יש להיזהר מהקצנה הפוכה של היפוך היוצרות. האשה, ורק היא, יכולה להיות אם לילדיה. קריירה אישית ופעילות ציבורית מחוץ לביתה עלולות לפגוע קשות בילדיה ולדכא את חוש-אמהותה. יש גם סכנה שאשה תדכא את נטייתה הטבעית ללדת ילדים ולהקדיש להם תשומת-לב מספקת. גם אם יש אשת חיל שהצליחה במילוי שתי המשימות – הפנימית וכן החיצונית, בהצלחה ובהרמוניה, מבלי שמשימה אחת תפגע בחברתה, אין להציגה כאידיאל. לא כולן תוכלנה להגיע לאותה הצלחה. הסכנה הנשקפת לבנותינו היא, שיחקו את הצלחתה החיצונית של אותה אשת חיל חריגה על חשבון אחריותן לגידול משפחה ולגודלה. פעילות מופרזת, של אשה בחיי המעשה המעורבים עם גברים, עלולה לפגוע בצניעותה. את התוצאות החמורות של החיים המעורבים יתר על המידה, אין להסתיר. המסגרת המשפחתית מתמוטטת! כשליש מהזוגות הנשואים מתגרשים! בין הגורמים לכך יש לכלול את ההתפרקות מערכי הצניעות וממעורבות יתר של שני המינים.

### יא. הזמן

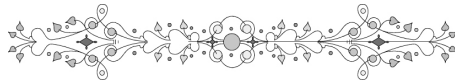
הגורם החשוב ביותר שיש להביאו בכל תכנון הוא הזמן. אילו הזמן העומד לרשותן של בנותינו היה כפול ומשולש מזה העומד לרשותן כיום, ייתכן שיכלו ליטול על עצמן משימות רבות יותר, ואולי אף את רוב המשימות שמנינו בפתחת דברינו. אולם מה שהלב חושק הזמן עושק; ויש צורך לנצל את הזמן הקצר בצורה מירבית ולהעדיף כרגע את התפקיד העיקרי באותה שעה, על פני חלק מהעיסוקים, החשובים כשלעצמם, אלא שמחוסר זמן לא ניתן לדחוס בו את כל השאיפות והאפשרויות. בנותינו חיות בסתירה פנימית. החיים מורכבים. מצד אחד, הן בנות דתיות עם

שאיפות אידיאליסטיות; ומאיך גיסא, הן חיות בתוך חברה כללית, המושפעת מאוירה עולמית שבה סגנון החיים מאפשר ולוחץ על בנות ליטול על עצמן משימות שהן אינן בנויות להן. סתירה פנימית זו יוצרת מתח, שאם בת לא עומדת עליו בזמן הנכון ואינה קובעת לעצמה סולם עדיפויות ברור, עלול הוא להביא לקרע נפשי קשה וכואב.

### יב. משימת מורי ההלכה בדורנו

למלאכה קשה זו – הקמיצה, שלא יהא בה לא יתר ולא חסר, שהיא מהקשות שבעבודות המקדש<sup>13</sup> – קרואים תלמידי החכמים ומורי ההוראה שבדורנו. הפקרת נושא זה לרוחות הנושבות ברחוב תביא להתפרצות קשה שלא תהיה לנו שליטה עליה. החזרת גלגל החיים אחורנית היא משימה בלתי אפשרית, וכאמור, גם אינה רצויה. רק רתימת התהליכים החברתיים להשפעת התורה היא הדרך היחידה שבה בחר נותן התורה אשר חיי עולם נטע בתוכנו.

מעבר להנחיות המפורשות, שלא תמיד ניתן לפורטן לפרטי פרטים, יש בעיקר לשים דגש על חינוך אישיותה של האשה המודרנית. יש לנטוע בה את השאיפה לבנות בית חם, שמוקד חומו הוא מזיגה הרמונית בין השכלה ומקצוע, בין רמה תורנית הולמת למידות טובות ויראת שמים, עם צניעות ואחריות אימהית, ולתת בידיה כלים לשמירת הפרופורציות הראויות ולקבלת הכרעות נבונות, שיבטיחו את איזונה הנפשי, ובכך את איזונו המוסרי של כל בית יעקב.



13. רמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א.

## מעמד האשה בחיים הציבוריים

תמורה יסודית התחוללה במעמדה של האשה בעת החדשה. אין היא ספונה עוד בביתה, אינה משועבדת רק למשפחתה כבעבר. לרוב יש לה מקצוע משלה, היא מסוגלת לפרנס את עצמה, אינה תלויה בבעלה, וממילא היא גם עצמאית בדעותיה. כל אלה הינן תוצאות של המהפכה התעשייתית וההשכלתית שהעולם עבר בדורות האחרונים.

גם בתחום החיים הדתיים של האשה מורגש שינוי גדול. האשה לומדת כיום יהדות ברמה גבוהה יותר. יש לה זמן ואפשרות להשתתף באופן פעיל יותר בפעילות הדתית בקהילה, בתפילות בציבור, בשיעורים והרצאות וכן במפעלים חברתיים ובפעילות חברתית. יש לה חברה משלה ושאיפות רוחניות משל עצמה.

### א. האשה בחיי הקהילה

בעקבות התמורה שהתחוללה במעמד האשה, נוקבות יותר השאלות בדבר המגבלות המוטלות על האשה בחיי הקהילה, כגון: לדון ולהעיד ולשמש במשרה ציבורית. יש נשים הרואות בכך, בטעות, מעמד נחות, כביכול, של האשה. ולא היא! אין כאן פסילה של האשה מבחינת כישוריה, הגינותה ויושרה להעיד. אדרבה, נשים נאמנות בעדות ממונות בהסכמת הצדדים. בעדות נסיבתית<sup>1</sup> (ורוב רובן של העדויות הן נסיבתיות) וכן באיסורים – הרי אנו סומכים על נשותינו ואמותינו בכל נושאי הכשרות יותר מאשר על גברים<sup>2</sup>!

תיאורטית, יתכן גם מצב שאשה תהיה כשרה לדון, בהסכמת הנידונים, ואף לשמש במשרה ציבורית, כאשר היא מתאימה יותר (יוכיח על כך יחסם החיובי של חז"ל למלכה שלומציון) או כאשר השררה אינה אלא שליחות ציבורית המוסכמת על הציבור ומוגבלת בזמן ידוע, כמקובל בחיים דמוקרטיים כיום<sup>3</sup>.

תקדים לכך תשמך דבורה, שזכתה לנבואה, ומשום-כך קבלה ישראל עליהם כשופטת ומנהיגה<sup>4</sup>. אולם דוקא דבורה יכולה לאלפנו לקח חשוב. דבורה סירבה להנהיג את ישראל במלחמתו עם סיסרא והטילה את התפקיד על ברק. כשברק היסס, שלחה לו: "אפס כי לא תהיה תפארתך על הדרך אשר אתה הולך בה כי ביד

1. רי"ף, יבמות יג ע"א ד"ה אשתמודעינהו.

2. עי' תוס' גיטין ב ע"ב ד"ה עד וראה מאירי פסחים ד ע"ב.

3. עי' מש"כ מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל בעניין זה (עמוד הימיני סימן יב פרק ה; חוות בנימין סי' יב) לגבי נכרי. ולגבי אשה, עי' במאמרו של הגר"ח"ד הלוי זצ"ל (תחומין י' עמ' 118-122). ועי' מאמר הראש"ל צ הגר"מ אליהו זצ"ל (תחומין ז' עמ' 518-519).

4. עי' תוס' בבא קמא טו ע"א ד"ה אשר; ב"י חו"מ סימן ז ד"ה אשה.

אשה ימכור ה' את סיסרא". למרות מעמדה המכובד של דבורה, אין היא רואה את תפארתן של נשים להנהיג את ישראל למלחמה. היא מעדיפה להצטנע. רק במקום שאין איש השתדלה האשה להיות "אישי"; אולם לא לכתחילה. מדוע?

הדברים מיוסדים על תפיסה מעמיקה של התורה באשר לחיים המעורבים. מגמת התורה – למנוע תערובת מיותרת בין שני המינים. לשם כך הוגבלו הנשים בתפקידים חברתיים פומביים. אפשר היה כמובן למנוע את ההתערבות המיותרת על ידי פסילת הגברים ולא הנשים, אלא שאז היה עלינו לקבוע שאת הפעילות המשקית והחברתית העיקרית תעשינה נשים, והגברים הם שיסתגרו בביתם. אך מכיון שהתנאים האובייקטיביים גרמו לכך שהגברים הם שהוטל עליהם התפקיד החיצוני של הנשיאה בעול הפרנסה ושל הפעילות הקהילתית, והנשים – עקב ייחודן הביולוגי, הן היולדות את הילדים, הן המגדלות אותם, הן הנושאות אותם ברחמן ומיניקות אותם; וממילא – רתוקות יותר לביתן, מקומן הטבעי הוא יותר בבית, ולכן הוטלו ההגבלות האמורות על הנשים ולא על הגברים.

אל תראינה בכך הנשים אפליה, אלא חלוקת תפקידים המתחייבת מעובדות ביולוגיות ונפשיות אובייקטיביות<sup>5</sup>.

### ג. הסיבות להפרדה

הצורך בהפרדה אינו באשמת הנשים דוקא. הגברים אשמים בכך, אולי אף יותר מהנשים. מבחינת ההלכה, גבר הוא שאסור לו להתגרות על ידי הנשים יותר מאשר להיפך. מאז חטאו של אדם ראשון בגן העדן נשתבשו המערכות הנפשיות שבין שני המינים. אין אפשרות בטוחה ליצירת שותפות ערכית בין גברים לנשים מבלי שהנחש הקדמוני יתערב התערבות גלויה או סמויה. הנחש עלול להטיל את ארסו גם בדברים הטהורים והנעלים ביותר. הוא מטה את החשיבה וההתייחסות לנטיות אינטרסנטיות וצדדיות.

הסכנה אורבת לגבר אולי יותר מאשר לאשה; אולם האשה אינה פטורה מלחוש אחריות למנוע מהגבר להשתמש בה כאובייקט לכך. ואל יאמרו לנו שהאשה

5. אי לכך, יש לשקול אם פעילותן של נשים בועד שעיסוקיו כוללים בין השאר ישיבות מרתוניות לתוך הלילה, התרוצצויות, פגישות ועסקנויות שונות (בפרט בנשים צעירות המטופלות בילדים) שאינה עולה בקנה אחד עם תפקודן המשפחתי. לעומת זאת יש לעודד בהחלט את פעילותן של נשים בועדות שתרומתן יכולה להיות בעזרה סוציאלית, חינוך, אסטטיקה, תרבות ואומנות וכדו'. יתכן אולי לומר שלא זו בלבד שנשים רשאיות לפעול בועדות כאלו, אלא שהן חייבות לעשות כך. האמצעים הטכנולוגיים שחררו את האשה משעבוד לביתה בלבד ומותירים לה זמן, שהיא יכולה וחייבת לנצל ולכוונו לאפיקים קונסטרוקטיביים נוספים כפעילות ציבורית שקטה ופנימית, ההולמת את כבודה ומעמדה של האשה.

המודרנית, המשכילה, ההופכת להיות שותפה פעילה בכל תחומי ההשכלה, העבודה והפעילות החברתית, זוכה להתייחסות נעלה יותר וטהורה יותר. כביכול, אין עוד מקום לאותם חששות שהיו בימי קדם, בהם האשה לא זכתה להערכה בזכות אישיותה הרוחנית. לצערנו ולבושתנו, עדיין משמשת האשה בין היתר, גם נושא להלצות תפלות, לניבול פה, לגרוי יצרים, למסחור. מבחינה זאת מעמדה של האשה לא זו בלבד שלא הוטב, אלא אדרבה – הורע! עודף הפנאי, הממון, והמיכשור האלקטרוני החדש, מביאים לניצול האשה ע"י דרדור יצרים חמור (לדוגמא: הקולנוע, הטלוויזיה, האינטרנט שאינו חסום וכדו'). ויש נשים שבעצמן תורמות לכך בלבושן והופעתן הפרובוקטיבית. צודקת הטענה שלמרות זאת חייבים הגברים להימנע מלהטריד נשים. אכן חייב אדם להתגבר על יצרו גם כאשר יצרו מתגבר עליו. אך בשם השויון יש לדרוש גם מנשים שלא תטרדנה גברים בלבושן והופעתן. יש לכבד את האשה על אישיותה הרוחנית. אולם היא הנותנת, עליה לכבד קודם כל את עצמה, דהיינו את אישיותה הערכית והמוסרית.

עצם מעורבותן של הנשים בצורה ישירה ואינטנסיבית כל כך בכל מערכות החיים יוצרת הזדמנויות רבות יותר להטיית המחשבה והעיסוק מדברים עיקריים לדברים טפלים, בהם מעורבים רגשי משיכה בין-מיניים לא ענייניים. מי שמתעלם מכל זה – הוא עיוור, חרש, תמים או שמרמה את עצמו.

### ג. ההפרדה בחיים המודרניים

ישנה גישה הטוענת שיש לטשטש ככל האפשר את הבדלי המנטאליות בין הגברים לנשים. לדעתה, הבדלים אלה אינם מולדים אלא נרכשו עקב תנאי החיים הקדומים ואין הצדקה לכך כיום. אכן אין ספק שחלק (ויש להדגיש: רק חלק!) מההבדלים נוצר עקב תנאים חיצוניים. עם זאת, גם תכונות שנרכשו בעמל דורות יש בהן חיוב רב ויש להיזהר מלבטלן בצורה עיוורת וגורפת. אולם אין גם ספק שיש הבדלים מהותיים הטבועים מלידה בין האיש לאשה. רק האשה יולדת ומניקה ולכן הדעת נותנת שלא רק הבדל פיסי יש כאן אלא גם הבדל מנטאלי.

תפקידה של האשה כאם וכרעיה הכתיב לה נתונים ביולוגיים ונפשיים שגרמו לה, אובייקטיבית, להיות קשורה יותר לביתה. משום כך שוחררה האשה מקשיחות החיים החיצוניים, עריצותם, תחרותם, שאונם ומהומתם. השקט, העדינות, הרכות והסבלנות הן מידותיה הנעלות של האשה-האם, אשר כבודה פנימה; וממילא גם הצניעות, הענוותנות, ההפנמה והביישנות, הן מתכונותיה האימהיות. לא לה להשתרר על אחרים ולבוא במגע הדוק מדי עם אנשים רבים. לא לה לשבת על מדין, לעמוד במרכז החיים ולהפעיל קשיחות שלטונית ושכלתנות קרה, יבשה ופורמליסטית. האיזון הנפשי והחברתי מחייב שכנגד מידת הדין הגברית תועמד גם מידת הרחמים הנשית; שלעומת השכל הקר – יופעל גם הרגש החם; מול הפטריארכאליות תיוצג

המטריארכאליות (ומכיון שעדויות מסוימות נחשבות על פי ההלכה כעין סמכות שיפוטית, המשנה את המעמד האישי או הממוני, נכללו עדויות אלו במערכת המשפט).

אל יאמרו לנו שהחיים המודרניים אינם זקוקים לכל אלה. אדרבה, הם נעשו נחוצים יותר. דוקא החיים המודרניים: הסואנים, הדינאמיים ומורטי העצבים – מחייבים את האיזון הנפשי על ידי כוח בולם, שיבטיח שקט, רוגע, עדינות ורוך (עובדה היא שאחוז הנשים הלוקות במחלות אולקוס, לב, לחץ דם וכדו' הוא נמוך יותר. גם תוחלת החיים שלהן ארוכה יותר. מישהו הרי צריך להישאר בריא בתוך טירוף החיים החולני בו אנו חיים...).

דוקא החיים המודרניים, התוססים, המחליפים אופנות חדשים לבקרים, לא רק בהופעה חיצונית אלא גם בערכי מוסר, באמונות ודעות – דוקא הם מחייבים את האיזון על ידי כוח נגדי שישמור על מסגרת, יציבות והמשכיות. בתקופה בה הכל פורץ החוצה, יש חובה שמישהו ידאג לשמירת הבית פנימה. דוקא על רקע פריצתם של כל הסכרים בתחום היצרים, על רקע הראויות והחשפנות – יש צורך בסינתזה של הצבת סכרים, של צניעות, הסתגרות והפנמה. אין הכוונה להטלת מעצר בית על האשה חלילה, אשה מודרנית היא בעלת השכלה, תורנית וכללית, ומעמד כלכלי וחברתי. יש לה תפקידי חוץ רבים, הכוונה היא למנוע את ריקונו המוחלט של הבית מהאשה והפיכתה לאשת חוץ הומיה בלבד.

#### ד. הצניעות – ערך עליון ביהדות

היהדות טיפחה את הצניעות כערך עליון. הצניעות אינה רק בתחום הלבוש וההתנהגות הבין-מינית. היא תכונת אופי בסיסית של הצטנעות, ענוה, הפנמה וביישנות. כל עם-ישראל הצטיין בסימן זה של הביישנות<sup>6</sup>; אולם תשעה קבין נטלו נשים. האשה היהודיה ידעה לא להתבלט יתר על המידה, ועם זאת בחכמתה ובפקחותה מצאה את הדרך למשוך בחוטים בדרך עקיפה.

המנהג בישראל הוסיף על ההלכה סייגים נוספים. ציטטות חלקיות לא יוכלו להכחיש את העובדה הברורה שהיתה נהוגה בישראל, בכל הדורות ובכל העדות, שמגמתה הינה להבדיל בין גברים לנשים ברבים מתחומי החיים. כך נשמר הבית היהודי בקדושתו ובטהרתו. לכל גבר בישראל יש רק אשה אחת בחייו. לכל אשה בישראל יש רק גבר אחד בחייה. מחוץ לקשר האישי-הביתי לא היה כמעט כל קשר

6. לדעתם של דורשי נוטריקון ראשי התיבות של המונח "גבר" הן: גומל חסדים, ביישן, רחמן; משום שלגבר יש צורך להדגיש יותר את הדברים הללו, שאצל האשה הם מובנים מאליהם.

אחר בין גברים לנשים. הוא הצטמצם במסגרת האילוצים החברתיים, לפי הצרכים בלבד.

החיים המודרניים יצרו בעיות חדשות. המבנה החברתי השתנה. חומות הבית נפרצו. המהפכה התעשייתית וההשכלתית הוציאו את האשה החוצה, והחיים נעשו מעורבים במרבית התחומים. גלי חילון שטפו בזרמים אדירים את מבצרי הצניעות שהיו מקובלים מדור לדור. יש אמנם חברות יהודיות סגורות, המנסות בכל כוחן לשמר את מבנה החיים הישן, אך לא כל אחד מסוגל לחיות כמותן. גם מבחינה אובייקטיבית אין אפשרות להתעלם לגמרי מהתנאים החדשים. צורות החיים השתנו גם אליבא דידן, שומרי התורה והמצוות, ואין האשה יכולה להסתגר כל היום בביתה. גם הטיפול בילדים השתנה בלי הכר. הוא נעשה קצר יותר וקל יותר. עול הבית הוקל מאד – ומתוך כך הבטלה יכולה להביא לידי שעמום.

השכלתה של האשה מחייבת את מימושה, והאשה חייבת למצוא את סיפוקה ולפתח את אישיותה לבל תתנוון. גם אם האילוצים הכריחו אותנו לנהוג באופן שונה מאשר אמותינו וזקנותינו, שומה עלינו לשמור ביתר שאת על מסגרת ההלכה ורוחה. על עקרונות אין מקום לוותר ולהתפשר. יש לפתח את הרגישות, ומה שאיננו מתאים – אל לה לאשה לעשותו, גם בחיים המודרניים. אשה צריכה חוש ששי (ובעבר הוא היה לכל אשה נורמאלית מטבעה, אלא שהיה צריך שימור וטיפוח), לדעת ממה להימנע וממה להסתייג. בכלל, נושא הצניעות חייב לתפוס מקום חשוב יותר בתודעה, הן אצל נשים והן אצל גברים, דוקא בתקופה המודרנית. רק שמירה קפדנית על הצניעות תשמור על מעמדה של האשה כאישיות בזכות עצמה. לכן יש צורך להתייחס בהבנה למגבלות שמן הראוי שגם גברים וגם נשים ייטלו על עצמם באשר לבחירת מקצוע ועיסוקים שונים העלולים לפגוע בצניעותם. גם כיום יש להימנע מיצירת קשרי רעות בין המינים מעבר למתחייב מצורכי הלימודים והעבודה.

### ה. שירות צבאי לבנות

מנקודת מבט זו יש להתבונן על שאלת השירות הצבאי לבנות. הימצאותן של חיילות ביחד עם חיילים בצבא יוצרת בהכרח בעיות מוסריות שקשה מאד למנוע אותן. אינני מאשים את החיילות דוקא. אולי החיילים אשמים יותר. ליתר דיוק – האוירה החינוכית (או, למען האמת: הלא-חינוכית) והמוסכמות החברתיות שאין אנו מסכימים אתן, יוצרות בהכרח, בפרט בתנאי לחץ, בגיל ההתבגרות המתקדם, מצבים לא קלים. תמים הוא מי שמתעלם מסגנון הדיבור הצבאי, סגנון ההתנהגות, אורח ההתפרקות, מצבי לחץ ותלות מעמדית בין חיילים למפקדיהם ועוד ועוד. לצערנו, התקנות הצבאיות המחייבות מסגרת מגורים נפרדת לחיילות אינן נשמרות. חיילת בודדה נאלצת לישון באוהל אחד עם חיילים, וגם אם תרצה להתעקש ולעמוד על



זכותה על סמך פקודות מטכ"ל, בפועל אין לה מקום אחר לישון. גם אם היא חזקה באופיה, המציאות כופה עליה מצב ללא פתרון. (הדברים נכתבו לפני שהחלה כניסתן של לוחמות למערך הלוחם. המצב החדש חמור שבעתיים. הוא מסכן את הצבא ואת ביטחון המדינה, הן מבחינה מוסרית והן מבחינה קיומית).

שלא לציטוט מודים מפקדים בכירים שהשירות המעורב גורם לצבא נזק יותר מאשר תועלת. אם הדבר היה תלוי בהם היה רוב הבנות, הממלאות תפקידים נחוצים, משרתות במסגרות נפרדות. התערובת אינה צורך בטחוני אלא אג'נדה חברתית. הנזק מתבטא לא רק בשירות עצמו אלא בהשלכותיו לעתיד. הנורמות המתירניות הנקבעות בגיל זה, בו כל צעיר וצעירה בישראל חייבים לשרת בצה"ל, גורמות אח"כ להרס התא המשפחתי, לירידה בילודה, שלא לדבר על ערכים, מוטיבציה ומוראל, החשובים לצבא יותר מכמות החיילים. כל אלה ירדו פלאים בגלל האוירה המתירנית. איני מאשים חלילה את הצבא. החברה היא האשמה. אולם בשירות הצבאי ובתנאיו המיוחדים הבעיות מחריפות במיוחד. השירות הצבאי מהווה קטליזטור רב עוצמה.

אמנם יש בנות חזקות רציניות ואידיאליסטיות שרצונן הכן לשרת שירות משמעותי. אולם היא הנותנת, הן נותנות לגיטימציה ומעודדות גם בנות אחרות פחות אידיאליסטיות וחלשות יותר ללכת בעקבותיהן. מה גם שהעמדה התורנית השוללת גיוס בנות אינה מבחינה בין אלו לאלו.

**בדיעבד**, לאחר שכבר יש לצערנו מציאות כזו, יש מקום להעריך כל אחת המשקיעה ותורמת מכוחה וכשרונה לטובת המדינה ועומדת בגבורת נפש מול לחצים חברתיים קשים. ויש לחזקה ולאמצה. אולם מתוך הכרה ברורה שאין בכך עידוד לכתחילה.

### ו. שירות לאומי לבנות – בהתנדבות!

מתוך ההנחה שכל בת "חייבת" בשירות צבאי, יש מסיקים בטעות שהשירות הלאומי אינו מעשה **התנדבותי**. הוא חובה ומהווה תחליף כיכול לשירות הצבאי. אולם כאמור, הנחת היסוד מעורערת. אנו מתנגדים עקרונית לגיוס בנות **בכלל** ואין צורך בשום תחליף. **חוק** שירות לאומי, **המחייב** כל בת לשרת, אכן פסול, רק התנדבות טהורה כשרה.

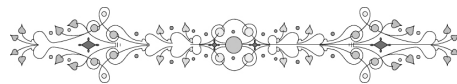
החברה החילונית בישראל מחקה את החברה המערבית. משדרת לבנותיה שיעקר מגמתן צריכה להיות המימוש העצמי והקריירה האישית. הקמת משפחה יכולה להידחות או אף להתבטל בכלל. לכן יש לבת עודף זמן אותו היא יכולה להקדיש לעצמה, ולכן חובה על החברה לדרוש ממנה להפריש זמן מסויים לצורכי המדינה.

תפיסתנו שונה. המימוש העצמי והקריירה האישית מתבטאים גם (לא רק!) בבניית משפחה ובגיל צעיר! לבת הדתית אין עודף זמן. היא צריכה להספיק ולרכוש תואר או מקצוע לפני שמחויבותה למשפחה תדרוש חלק ניכר מזמנה ומרצה. לבת הדתית יש אחריות מוסרית לחברה. היא לא יכולה להרשות לעצמה להיות שותפה להפקרות ולערעור מוסד הנישואין, שאחד הביטויים שלו הוא דחיית גיל הנישואין לגיל מבוגר. השירות המשפחתי אף הוא חלק מהשירות הלאומי. ההתנדבות אינה נגמרת בזמן קצר. היא יכולה להימשך לאורך זמן גם מעבר לשנת השרות הפורמלית. התא המשפחתי הוא נדבך מרכזי בבנין הלאומי כולו. השירות הלאומי חייב אפוא להביא בחשבון את המשכו בבניית התא המשפחתי ובגיל הצעיר.

### ז. פמיניזם וצניעות

עקרונות יסוד אלו, של שמירת הצניעות בחיי החברה, תקפים ביתר שאת ביחס לתרבות בעידן המודרני.

תרבות הפנאי – כשהיא ריקנית – מנצלת בהכרח את האשה כאובייקט לשעשוע. וכאן טעותה הגדולה של התנועה הפמיניסטית. היא צודקת כשהיא דורשת הערכה לאשה כאישיות משכילה, יצרנית ופעילה בחברה בזכות אישיותה. אולם לשם כך היא צריכה לדאוג גם לאוירה תרבותית ומוסרית נעלה בחברה. בהשלמתה של התנועה הפמיניסטית עם האוירה הריקנית והתרבות הזולה המשתלטת על החברה הכללית, היא כורתת במו ידיה את הענף עליו היא יושבת. בהסכמתה ללבוש הפרובוקטיבי של נשים היא משדרת מסר הפוך מכל רעיונותיה המוצהרים. רק **שילוב** של פמיניזם עם תורה יכול להביא למעמד נאות ומכובד של האשה בחברה. אולם בדרך כלל מופיע הפמיניזם, בטעות טראגית מצידו, כמנוגד כביכול, לתורה, (גם הפמיניזם הדתי, שיש בו יסודות חיוביים, לא השכיל למנוע עימות מיותר זה. וכמי שראה את ערש צמיחתו של הפמיניזם הדתי אני יכול להעיד שניתן היה ליסדו מלכתחילה על בסיס משותף רחב עם מרבית הרבנים וגדולי התורה, אולם מנהיגותיו העדיפו ללכת בדרך של עימות מיותר. עדיין לא מאוחר לתקן את המעוות.) הוא לא ישיג בכך את מטרתו. האשה תמשיך להיות מושפלת ולשמש שעשוע לגברים. על הפמיניזם להתנגד לאותן פגיעות גסות בכבודה ובמעמדה של האשה, הנעשות על ידי תחרויות ופרסומות המנצלות את האשה כמקדם מכירות. ניצול הגוף החיצוני של האשה בגלל היותה ממין נקבה בלבד והתעלמות מאישיותה של האשה פוגע במעמדה ובכבודה; ויש להיאבק בתופעה זו כדי לשמור על כבוד האשה ומעמדה בישראל ובעולם כולו.



## האשה בעידן המודרני לאור ההלכה\*

### הקדמה

העידן המודרני מתאפיין בתמורות רבות בכל תחומי החיים. "השתנו הטבעים" בלשון רבותינו בתחומים רבים<sup>1</sup>. אולם טבעה של האשה עצמה לא השתנה, למרות המהפכה הגדולה במעמדה, בהשכלתה ובתיפקודה, לא מבחינה פיזיולוגית ולא מבחינה מנטאלית. וכשם שטבעה של האשה לא השתנה כך ק"ו בן בנו של ק"ו התורה לא השתנתה, כי זאת התורה לא תהא מוחלפת. עקרונותיה נצחיים ורק יישומיה מתיחסים למציאות המשתנה.

באשר לשינויים במעמד האשה סבור האדמו"ר מליובאביץ<sup>2</sup> שככל שהעולם מתקדם לקראת גאולתו כך היסוד הנקבי שבו משתווה יותר ליסוד הגברי. "והיה אור הלבנה כאור החמה" זו היתה התוכנית הא-להית מראש, שמעמד האשה ישתנה. אם כי יש להדגיש שלא מדובר בשינוי עקרונות ההלכה אלא ביישומיה.

טבעי הדבר שאשה דתית מודרנית, הרוכשת השכלה ומקצוע וממילא מעורה בחיים החברתיים והתרבותיים בעולם, תשאף גם לרמה רוחנית גבוהה יותר מאמה וסבתה. היא תלמד תורה, תתפלל, תקיים מצוות ותהיה מעורבת בקהילה בצורה אינטנסיבית יותר מאשר קודמותיה. אולם היא הנותנת. אין ולא יוכל להיות שיוון זהות בין האיש לאשה. יש שוני מנטאלי וביולוגי מהותי ביניהם. ועם זאת חייב להיות שיוון עקרוני בחובות, בזכויות ובהזדמנויות. יש לאפשר לאשה התפתחות מלאה בהתאם לכישוריה ושאירותיה<sup>3</sup>. אולם כל זאת במסגרת הקבועה והיציבה של ההלכה. רק מסגרת זו תאפשר מיצוי מלא של אישיותה על כל מרכיביה<sup>4</sup>.

- 
- \* רוב הנושאים במאמר זה נידונו במסגרת שיעורים במכללת אורות בשנים האחרונות. מכל מלמדי השכלתי, כולל תלמידותי. הערותיהן משוקעות במאמר ולהן התודה.
1. ספרו הגדול והחשוב של ראש מכללת אורות הרב פרופ' נריה גוטל "השתנות הטבעים בהלכה" עוסק בעשרות תחומים בהם חלו תמורות והתייחסות ההלכה אליהם. בתחום זה בו אנו עוסקים הוא השאיר בקעה גדולה להתגדר בה.
  2. בשיחה לכבוד ל"ג בעומר, ראה גם פרופ' דניאל שליט במאמרו.
  3. הפמיניזם היהודי האמיתי הוא בעצם פמיליזם (=משפחתיות). איש ואשה שונים אלא שהם מהווים יחד יחידה אורגאנית שלמה שבה לכל אחד תפקיד ייחודי. ראה מאמרנו על 'תפקיד האשה בדורנו' עי' במאמרנו 'מעמד האשה בחיים הציבוריים' לעיל.
  4. ראה עקידת יצחק (שער ט) שעמד על שמותיה ותפקידיה השונים של האשה "חיה" כאם כל חי ו"אשה" כאישיות רוחנית השווה לאיש. שמירה על האיזון בין שני אלו היא משימתה הגדולה של האשה המודרנית. עי' במאמרנו לעיל 'החוט המשולש אדם, אשה חיה'.

גדול הפוסקים בדורנו בארה"ב, בה תנועות הנשים פעילות ביותר, ר' משה פיינשטיין, מתייחס עקרונית בחיוב לרצונה של האשה המודרנית לקיים מצוות שנשים בדורות הקודמים לא יכלו לקיים (או"ח ח"ד סי' מט). הוא מודע לכך שאשה בימינו דעתנית יותר ויש לה פנאי יותר מבעבר ובאופן טבעי נפשה משתוקקת יותר לקרבת ה'. אלא שהוא מסתייג נמרצות מנשים שלא קרבת ה' עומדת לנגד עיניהן אלא אג'נדה שיונית מדומה ומטרתן לשנות את עקרונות ההלכה. גישה זו פסולה. הבחנה יסודית זו תלויה אותנו לכל אורך המאמר.

במאמר זה נתמקד במספר דוגמאות בהן מתמודדת ההלכה עם תמורות שהתחוללו בחיי האשה המודרנית.

### לימוד תורה

נפתח במהפכה הגדולה ביותר בחיי האשה המודרנית והוא לימוד התורה. ידוע ומפורסם לכל שאשה אינה מצווה ללמוד תורה, יתירה מזאת, הדבר אף נאסר. אולם איסור הלימוד אינו עקרוני אלא בגלל חשש "שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן" (רמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ג). הדברים נאמרו על רקע תופעה חברתית עולמית שנשים בגלל עיסוקן המירבי בבית פנימה לא רכשו ולא ראו צורך לרכוש השכלה כל שהיא. אולם אין כל כוונה למנוע מאשה בעלת סקרנות אינטלקטואלית להשתמש בבינתה להבין להשכיל בתורה.<sup>5</sup>

וכבר היה לעולמים שנשים רציניות שרצו ללמוד תורה לא מנעו זאת מהן.<sup>6</sup> אשה לומדת כבר אינה תופעה חריגה והדבר לא מזיק לרמתה הרוחנית, אלא אדרבה תורם לכך.

סימן לשינוי הבולט ביותר במעמד האשה בישראל היה עם פסקו הידוע של החפץ חיים שאשה תלמד בימינו תורה<sup>7</sup> וזו לשונו (ליקוטי הלכות סוטה כא):

נראה דכל זה בזמנים שלפנינו שקבלת האבות היתה חזקה מאד אצל כל אחד ואחד... בזה היינו יכולים לומר שלא תלמד הבת תורה ותסמוך בהנהגתה על אבותיה הישרים. כעת בעוונותינו הרבים קבלת האבות

5. ואכן היו שדייקו מלשון הרמב"ם שאדם לא ילמד את בתו בגלל החששות דלהלן. אולם לא אסרו עליה ללמוד בעצמה.

6. טוב עין לחיד"א (סימן ד) ומכתב לר' שמואל ארקוולטי (ונציה שיג) הובא ע"י התו"ת (דברים יא, מח) וראה במקורות שהביא הרב דוד אוירבך ב"הליכות ביתה" (סימן כח הערה ג).

7. קדמו מבחינות מסוימות ר' יעקב ב"ר יצחק מיאנוב בספר 'צאנה וראינה' ביידיש. נדפס לראשונה ה'ש"פ.

נתרופפה מאד מאד וגם מצוי שאינה במקום אבות כלל. בפרט אותן שמרגילות עצמן ללמוד כתב ולשון העמים. בודאי מצוה רבה ללמד אותן חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל כגון מס' אבות ומנורת המאור כדי שתאומת אצלן ענין אמונתנו הקדושה. אם לא כן עלול להיות שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו.

נשים לב לשתי סיבות שהניעו אותו לכך: א. עצמאותה של האשה המודרנית מחייבת גיבוש אישיות רוחנית משלה. ב. רכישת השכלה כללית מחייבת השכלה תורנית מקבילה.

מאז החפץ חיים עברו כמאה שנה. מעמד האשה עלה מדרגה נוספת. האשה הרבה יותר עצמאית מבעבר, יש לה מעמד כלכלי וחברתי עצמאי הרבה יותר. גם השכלתה הכללית היום גבוהה הרבה יותר. יש לכך השלכות על צרכיה הרוחניים. טבעי הדבר שאשה תשאף לרמה תורנית גבוהה. שהרי לא תהיה כוהנת כפונדקית. אין שום סיבה שאשה המעוניינת בכך לא תעדיף לימוד תורה ברמה גבוהה על פני קריירה מדעית. לימוד תנ"ך בשיטה מחקרית אקדמאית לא עדיף על לימוד תנ"ך עפ"י חז"ל ופרשניו הקלאסיים. לימוד משפטים אינו עדיף על פני לימוד תלמוד, רמב"ם ושו"ע. אשה המעדיפה ללמוד תורה לשמה בודאי ראויה לעידוד יותר מאשה הלומדת שלא לשמה.

העקרונות ההלכתיים לא השתנו<sup>8</sup>. גם בימינו אשה אינה מצווה על לימוד תורה כמטרה בפני עצמה. היא חייבת ללמוד תורה כאמצעי לשמירה ולטיפוח של רמתה הרוחנית. יש לכך השלכות רבות. עיסוק בתחומים תרבותיים, משפחתיים, לימודיים אחרים, חברתיים וכדו' אינם עומדים אצלה בקונפליקט עם ביטול תורה. לא מופעל עליה לחץ לגדול בתורה. היא אמנם יכולה לגדול בתורה, אם הדבר יתאפשר לה, אולם כבחירה חופשית עצמאית<sup>9</sup>.

האם אשה תוכל גם להורות הלכה<sup>10</sup>? מי שנפשו חשקה בתורה באמת לא שואף למעמד כל שהוא. פסיקה היא תוצאה טבעית של ידע בתורה והלכה והבנת המציאות ברמה גבוהה ולא מטרה נשאפת. אין פסילה עקרונית להוראת אשה. אולם מכיון שאשה אינה מצווה בעצם ללמוד תורה כמצוה בפני עצמה, ולימוד הלכה למעשה

8. בספר היראה (לרבינו יונה) כתב: "גדל בניך לתלמוד תורה ולמעשים טובים גם לעת זקנה לא יסורו, ולמד לבנותיך הלכות נדה וחלה איסור והיתר דברים הנוהגים (בהם) [בהן] פן יאכילוך דבר אסור או לבני ביתן".

9. ראה מאמרי 'בית המדרש הנשי' להלן. לצערנו רבות בנות הכותבות דברי תורה הלוקים בחשיבה ובסגנון שאינם ראויים לדברי תורה.

10. ראה שו"ת קול מבשר ח"א סימן יב ד"ה עי' שו"ת, שלמד מדבורה שאשה יכולה להורות.

הוא לימוד תובעני מאוד, קשה וממושך, הסיכוי, שאשה תשמש כפוסקת, אינו רב. ואין טעם שאשה תתמסר לכך.

### מצוות עשה שהזמן גרמן

אשה פטורה מהתורה ממצוות שהזמן גרמן. עם זאת יש מצוות שנשים קיבלו על עצמן והן הפכו לנורמה מקובלת, כגון שופר. למרות שתקיעה שלא לשם מצוה אסורה ביו"ט נהגו לתקוע לנשים, משום שיש בכך משום צורך מצוה. ואפילו אשה יכולה לתקוע לעצמה או לחברתה.

אולם נחלקו המחבר והרמ"א<sup>11</sup> אם יכולות לברך "וציונו". לדעת המחבר אינן יכולות, שהרי אינן מצוות כלל. אך לדעת הרמ"א יכולות לברך, כי התורה רק פטרה אותן ממצוות אלו אך אם האשה רוצה להתחייב בהן היא רשאית (ידוע הסברו של האבודרהם<sup>12</sup> שסיבת הפטור היא בגלל חובות משפחתיות המוטלות יותר על האשה). ההשלכה של מחלוקת זו לימינו היא האם יש לעודד נשים בימינו לקיים מצוות שהזמן גרמן מאחר ויש להן פנאי גדול יותר וידע רחב יותר ומוטיבציה חזקה יותר מבעבר? כך רואה את הדברים הפוסק הרב אליעזר וולדנברג:

מנהג הנשים לברך על מ"ע שהז"ג ברצון חכמים הוא גם בקרב עדות אחינו הספרדים, ובמיוחד על לולב, ואין בשום אופן לבטל מנהגן. אדרבה. יש לחזקן, ולתת להם ברצון לברך, ולעודדן על כך. אשריהן בנות ישראל כשירות הן שמחזרין אחר המצוות לקבל עליהן לקיימן ומברכות לד' על כך כפי מה שהרשום, ומודים לו בברכת שהחיינו וקיימנו<sup>13</sup>.

הרב עובדיה יוסף חולק עליו<sup>14</sup>. ולא זו בלבד שאוסר לנשים ספרדיות לברך על מצוות שהזמן גרמן אלא שהוא גם מערער על עצם הגישה לעודד נשים לקיים מצוות שהן פטורות מהן:

וזהי עצת יצה"ר, שעד שילכו לקיים מצוות שאינם מחוייבות בהן, יקיימו את המוטל עליהן<sup>15</sup>.

11. שולחן ערוך או"ח סימן תקפט ס"ו.

12. אבודרהם, ברכת המצוות ומשפטיהם.

13. שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן ב) הוא מסתמך על שו"ת מן השמים (סימן א) שנשאל על הנשים שמברכות על הלולב ועל תקיעת שופר והשיבו לו בזה"ל: "וכי אכשיר דרי, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה".

14. שו"ת יביע אומר ח"א או"ח סימן לט-מ.

15. שו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן מב) מלשונו משמע שהסתייגותו אינה רק מהברכה אלא גם מעצם עשיית המצוה.

## טלית ותפילין

למרות האמור לעיל יש הסתייגות באשר לציצית ותפילין. יונתן תרגם את האיטור:  
לא יהיה כלי גבר על אשה – לא יהי גוליינ דציצית ותפילין דהינן  
תיקוני גבר על איתתא (דברים כב, ה).  
הרמב"ם לא פסק כן, וכתב:  
ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה. (הל' ציצית פ"ג ה"ט).

ובאשר לתפילין אמנם יש מסורת שמיכל בת שאול הניחה תפילין (עירובין צו ע"א) אולם ר' שלמה לוריא (ים של שלמה קידושין פ"א סי' סד) מעיר על כך: דהא דלא מיחו במיכל, לפי שהיתה צדקת גמורה, והיתה אשת מלך, גם לא היה לה ולד, והיתה יכולה לשמור עצמת בנקיות, מה שאין כן בשאר נשים.

ריא"ז<sup>16</sup> התנגד לכך מסיבה אידיאולוגית, שהיא מאד אקטואלית גם לדורנו: אסור לנשים להניח תפילין אפילו בלא ברכה מפני שנראה כדרך החיצונים שעוברים על דברי חכמים ואינם רוצים לדרוש המקראות כמותן. (שלטי הגבורים, ראש השנה ט ע"ב מדפי הרי"ף).

כלומר היו נשים שדרשו דרשות עצמאיות, בניגוד למסורת המקובלת ולדעתן נשים **חייבות** בתפילין מעיקר הדין. כדי להוציא מליבן הוא אסר על הנשים להניח תפילין<sup>17</sup>. הבחנה זו בין נשים השואפות לקיים מצוות מסיבות טהורות, של שאיפה לקירבת ה', לבין נשים המשתמשות במצוות אלו כקרדום לחפור בו אג'נדה חברתית שויונית, הנחתה גם את הרב משה פיינשטיין (אגרות משה או"ח ח"ד סי' מט). הוא התיר לאשה להתעטף בטלית בשני תנאים: א. שהטלית תיראה כבגד נשי. ב. שלא תעשה זאת ממניעים אידיאולוגיים, שאינם מוצדקים, אלא לשם שמים וזו לשונו: סתם נשים עליהן מוטל גידול הילדים שהיא מלאכה היותר חשובה להשי"ת ולהתורה, וכן ברא השי"ת בטבע כל מין ומין שהנקבות יגדלו את הולדות, וגם טבע הנשים מסוגל יותר לגידול הילדים שמצד זה הקל עליהן שלא לחייבן בלמוד התורה, ובמ"ע שהזמ"ג. ולכן אף אם ישתנה סדור החיים בעולם לא נשתנה דין התורה. והנשים שמתעקשות

הערה דומה שמעתי בשם פרופ' נחמה ליבוביץ'.

16. ריא"ז הוא ר' ישעיה דיטרני אחרון ז"ל, נכדו של בעל תוס' רי"ד שהיה בעל שם זהה. חי באיטליה בסביבות שנת ה' אלפים.

17. גם השולחן ערוך (או"ח סימן לח ס"ג) אוסר על נשים להניח תפילין, אולם נמוקיו שונים בגלל הצורך בזהירות מיוחדת של שמירת גוף נקי במצוה זו, ונשים אינן מורגלות בכך.

ורוצות ללחום ולשנות הן כופרות בתורה (עיין ברמב"ם פ"ג מתשובה ה"ח).

איברא דאיכא רשות לכל אשה לקיים אף המצות שלא חייבתן תורה ויש להם מצוה ושכר על קיום מצות אלו... גם ציצית שייך לאשה שתרצה ללבוש בגד שיהיה בצורה אחרת מבגדי אנשים אבל יהיה בד' כנפות ולהטיל בו ציצית ולקיים מצוה זו.

אבל פשוט שהוא רק בחשקה נפשה לקיים מצוות אף כשלא נצטוותה, אבל מכיון שאינו לכוונה זו אלא מצד תרעומתה על השי"ת ועל תורתו אין זה מעשה מצוה כלל, אלא אדרבה מעשה איסור שחושבת שיהיה איזה חלוף בדיני התורה.

צריך לדעת שנשים אינן פחותות במדרגת הקדושה מאנשים. וגם לנשים נאמרו כל הקראי דקדושה: והייתם לי סגולה, ואתם תהיו לי גוי קדוש שנאמר לבית יעקב אלו הנשים. ואנשי קדש תהיון לי, והייתם קדשים, וקדשים תהיו, וכי עם קדוש אתה לה', ולכן גם הנשים מברכות אשר קדשנו במצותיו כאנשים אף על מעשהז"ג ואיתא חיוב הכבוד על האיש לאשתו והרבה מהנשים שהיו נביאות.

### קדימה בהצלה

לדבריו האחרונים של ר' משה פיינשטיין, שקדושת ישראל חלה על נשים לא פחות מאשר על גברים, תהיה השלכה לשאלה מעשית שהזמן גרמא. אם יש ביכולתנו להציל רק אדם אחד, מי קודם אשה למדנית ומקיימת המצוות (לשם שמים! כנ"ל) או גבר שאינו מקיים מצוות ואינו לומד תורה? שנינו במשנה:

האיש קודם לאשה להחיות ולהשב אבדה והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציא מבית השבי בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה. (הוריות יג ע"א).

הסיבה להקדמת האיש לאשה היא בגלל חיובו של האיש בתורה ובמצוות יותר מהאשה. האם בחיוב פוטנציאלי לבד סגי, או שהקיום האקטואלי הוא הגורם להעדיפו? השיב על כך הרב וולדנברג<sup>18</sup>:

דין זה אין לו חלות אלא רק אם המדובר באיש מקיים כל המצוות כפי שמצווה, אבל אחרת לא, ובמקרה שאשה כן מקיימת המצוות המוטלות עליה, והאיש לא, אזי מתהפך הדין והאשה קודמת.

18. ציץ אליעזר ח"ח סימן א, וראה באהלה של תורה ח"ה סי עז.



## תפילה

גם במצוה זו חל שינוי יישומי בימינו כתוצאה מידענותה ועודף הפנאי של האשה. בעקרון נשים חייבות בתפילה (שו"ע או"ח סי' קו). אולם מכיון שמהתורה אין נוסח תפילה וזמנים קבועים מחייבים הן הסתמכו בעבר על המגן אברהם (שם) שכתב: "נהגו רוב הנשים שאין מתפללין י"ח בתמידות שחר וערב לפי שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזו בקשה ומן התורה יוצאות בזה. ואפשר שאף חכמים לא חייבו יותר". אולם בימינו "השתנו הטבעים" וכלשון הרב עובדיה יוסף: ואם כי בדורות הקודמים לא היו הנשים בקיאות בקריאה בלשון הקודש, תודה לא-ל יתברך בזמן הזה אכשור דרי אפשר לנשים להתפלל שמנה עשרה. (נוסף על ברכות השחר, וברכות התורה). מסקנא דדינא שאין הנשים חייבות מן הדין להתפלל שלש תפלות ביום, אלא די בתפלה אחת ביום, ומה טוב שתהיה זו תפלת שחרית, כולל ברכות השחר. ומ"מ אם רוצות הנשים להחמיר על עצמן ולהתפלל שלש תפלות ביום כדי לצאת י"ח כל הפוסקים, תבוא עליהן ברכה. (שו"ת יבי"א ח"ו או"ח סי' יז).

המשנה ברורה (סי' קו ס"ק ד) חייב נשים בשתי תפילות ביום. והוסיפו לכך גם קריאת שמע. וזאת על פי פסיקת השו"ע:

נשים ועבדים פטורים מק"ש מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונכון הוא ללמדם שיקבלו עליהן עול מלכות שמים (שו"ע או"ח סי' עא).

קבלת עול מלכות שמים אינה מחייבת נוסח מסוים, ובעבר נשים הסתפקו באמירה כל שהיא שהביעה אמונה בה'. אולם בימינו, שנשים יכולות לקרוא ק"ש כהלכתה, ההוראה המקובלת היא שנשים תקראנה שמע לפחות פעם ביום. אולם יש מקום לצעד נוסף קדימה. לדעת הרמב"ם משמעותו של "שמע" היא שכנוע פנימי, כתוצאה מחשיבה מעמיקה באחדות ה' (הל' יסודי התורה פ"א), הוא לא ציפה בימיו שנשים תהיינה מסוגלות לכך והתבטאויותיו על הבנתן של נשי דורו יוכיחו<sup>19</sup>. בימינו שנשים מסוגלות להבין את עומק הרעיון המונותיאיסטי היה הרמב"ם בודאי מחייב אותן להתעמק בו ולהפנימו לא פחות מגברים<sup>20</sup>, וכמו"כ להוסיף ברכות ק"ש ולפחות את ברכת הגאולה בה מוזכרת יציאת מצרים וכן ברכות השחר ועוד (משנה ברורה סי' קו שם).

19. כגון במורה הנבוכים (ח"א פל"ד): "ואיך אפשר עם זה להכניס אדם באלו העניינים המון העם טף ונשים". ובהקדמת הרמב"ם למשנה (ד"ה והרביעי): "ועוד שהלמוד לרבים לא יתכן אלא בדרך חידה ומשל כדי לכלול הנשים והנערים הקטנים".

20. ואכן בחסידות חב"ד נשים לומדות נושא זה בהתבוננות גדולה יחד עם נושאים עמוקים אחרים.

### מנייני נשים

מכיון שנשים בימינו חייבות בתפילה מסודרת וממוסדת הועלה הרעיון לארגן מנייני נשים. דעת הפוסקים אינה נוחה מכך. חכמים לא חייבו נשים להתפלל בציבור ולכן כל אותם קטעי תפילה המאפיינים תפילה בציבור אינם יכולים להיאמר בציבור נשי, כגון קדיש וקדושה. ומכיון שאין אפשרות לומר קדיש קדושה וברכו לשם מה ה"מניין", לשם מה לפרוש מהציבור ולהפסיד קדיש וקדושה בציבור, רק כדי לארגן "מניין" נשי?! המניע השקוף אינו עבודת ה' אמיתית אלא אג'נדה חברתית, כשהכוונה היא חיקוי לצורה של המניין הגברי לשם אידיאולוגיה שיוונית<sup>21</sup>.

### קריאה בתורה

המגן אברהם חייב נשים לבוא לביהכ"ס ע"מ לשמוע את קריאת התורה (סי' רפב ס"ק יב עיי"ש שכתב שלמעשה הנשים נוהגות לצאת מביהכ"ס בשעת הקריאה). יש שלמדו זאת מהאמור במצות הקהל "הקהל את העם האנשים הנשים והטף". ובאשר לעלית אשה לקרוא בתורה, בתלמוד (מגילה כג ע"א) הוסבר שאשה לא תעלה לתורה רק משום כבוד הציבור, לכאורה משמע שאין מניעה עקרונית שאשה תעלה לתורה. נימוק זה הובא גם להלכה בשו"ע: "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה... אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הציבור" (שו"ע או"ח סי' רפב ס"ג). משמעותו של כבוד הציבור כאן אינה כבוד אישי מקומי של קהל זה או אחר, אלא כבוד כל בתי הכנסת<sup>22</sup> וכבודה של התפילה שייפגע קשות מתערובת נשים וגברים. ואם הקריאה תיעשה בנעימה יש בכך גם איסור של קול באשה. ויש נשים שאופנת לבושן וכיסוי שערן אינו תואם את האמור בתורה אותה הן קוראות. נשים אלו לא תיעצרנה בעליה לתורה. התופעה תידרדר גם לחלקים אחרים מהתפילה עצמה, ומכאן לרפורמה. כל זה כלול בכבוד הציבור והוא אינו רשאי למחול על כבודו, שהוא גם כבוד ואחריות לתורה<sup>23</sup>.

21. ראה מאמרו של הרב צבי שכטר "צאי לך בעקבי הצאן" ('בית יצחק' תשמ"ו) ובשו"ת 'במראה הבזק' (ח"ג סימן כה-כו) המסתמכים על שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן מט). ראה שם שמציעים לנשים אמירת תהילים ביחד.

22. בדומה לזה ערום לא יקרא בתורה (מגילה שם), וכן אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד הציבור (גיטין ס ע"א).

23. לאחרונה הועלתה טענת סרק שמכיון שנשים נפגעות כביכול מ"אפלייתן" יש להתחשב בהן ומשום "כבוד הבריות" יש להעלותן לתורה ולשתפן באופן פעיל בהנחיית התפילה בביהכ"ס. לפי טיעון משונה זה גם גבר שיראה את עצמו פגוע מעצם היוולדו כגבר ולא כאשה יפטר מכל המצוות שהז"ג משום "כבוד הבריות"...

גם אם מצינו בעבר הרחוק מקרה זניח שבו אשה עלתה לתורה היה זה באירוע משפחתי מצומצם של קרובים ממעלה ראשונה בלבד. שם לא היו כל החששות האמורים. והמניע היה טהור. בעוד שבימינו המניע במקרים רבים הוא לא עבודת ה' אמיתית אלא מניע חברתי שיווני<sup>24</sup>.

### בת מצוה

נושא זה הוא אחד המאפיינים ביותר את העידן המודרני. בעבר לא חגגו לבת את יום היכנסה למצוות. כי לא הורגש אצלה, מבחינת קיום המצוות, מעבר חד מילדות לבגרות, כפי שהורגש בבר מצוה של בן, שהחל להניח תפילין, עלה לתורה והצטרף למניין. גם לבן עצמו, האירוע היה בעבר צנוע מאד ולא ניקר את עיניהן של יתר בנות המשפחה. השינוי במעמד הבת, והעצמת האירוע של חגיגת בר המצוה לבן, שהתחוללו בחברה, חייבו התייחסות ראויה גם לבת המצוה.

מבחינה הלכתית צרופה אין מניעה לציין את יום התחייבותו של אדם במצוות<sup>25</sup>. הבעיה בבת מצוה היתה שמנהג כזה נהג בחברה הנוצרית והדבר היה עלול להיראות כחיקוי שיש בו משום "בחוקותיהם לא תלכו". הרפורמים נגרו כדרכם אחרי האופנות הנוצריות, דבר שהחריף את הבעיה. מאידך, עמד השיקול החינוכי, לקרב את הבת לתורה ומצוות. הרב משה פיינשטיין פקפק בתועלת החינוכית גם בצרמוניה הנהוגה כיום בבני מצוה זכרים<sup>26</sup>. ולכן התנגד לחוג 'בת מצוה' ולא התיר אלא במקום שיש מחלוקת ובתנאי שהאירוע לא ייערך בבית הכנסת (שו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ד סימן לו, ד) גם הרב אליעזר ולדנברג שולל את החגיגה (שו"ת ציץ אליעזר חלק יח סי' לג, ד). לעומתם, הרב יעקב יחיאל ויינברג שפעל בחברה היהודית של מערב אירופה כותב:

המצדדים בהיתר של מנהג חדש זה של חגיגת בת מצוה, לבם דופק בחרדה לחיזוק החינוך הדתי של בנות ישראל, שבנסיבות של החיים בדור הזה הן זקוקות ביותר לחיסון רוחני ולעידוד מוסרי בהגיען לגיל המצוות... והואיל שרוב בני הקהלה רוצים דוקא להנהיג מנהג זה של חגיגת בת מצוה לבנות, אין לצאת במחלוקת נגדם, רק לדאוג לכך

24. ראה שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן מט.

25. ראה קידושין (לא ע"א): "אמר רב יוסף: ...השתא דשמעיתא להא דא"ר חנינא: גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אדרבה, מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה (שסומא פטור מן המצוות) עבידנא יומא טבא לרבנן".

26. ראה צהר כז כסלו תשס"ז עמ' 142.

שמנהג זה ישמש באמת חיזוק וחוסן להשלטת רוח תורה ומצוות בלב בנות ישראל. (שו"ת שרידי אש ח"ב סי' לט עמ' תס)

הרב משולם ראטה התיר בתנאי שהחגיגה תיערך באוירה צנועה ההולמת את הבת (שו"ת קול מבשר ח"ב סי' מד). גם הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' כט) מעודד את המנהג החדש בהסתמכו על הבן איש חי (פרשת ראה אות ק). ואכן מתוך אחריות חינוכית לבנות ישראל התפשט המנהג במגזרים דתיים רחבים. אם כי במקרים רבים הוא מחקה כשבלונה את חגיגת בר המצוה של הבן על מגרעותיה. אולם יש משפחות יצירתיות היוצקות תוכן מקורי לחגיגת הבת, וכך ראוי.

### כל כבודה בת מלך פנימה

גם בנושא זה שינוי התנאים בולט מאוד. הדבר מורגש בעיקר על רקע פסיקת הרמב"ם:

גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישוב בזוית ביתה שכן כתוב כל כבודה בת מלך פנימה.

(הל' אישות פי"ג הי"א)

האם היה הרמב"ם פוסק כך גם בימינו, כשאשה, בכל המגזרים, יוצאת מביתה הרבה יותר מפעמיים ביום!

אין ספק שכבוד האשה הוא בצניעותה. בעיקרון, ערך זה לכשעצמו מוחלט ותקף עד היום, ודוקא היום הוא נחוץ יותר מתמיד. גם בימינו יש גבולות מוחלטים שאותם אין לעבור. אולם בתוך המסגרת הקבועה חלק מהנורמות הוא יחסי ותלוי בתנאים חברתיים מסוימים. הרמב"ם עצמו פוסק ש"אשה שגלת לעיר מקלט בעלה חייב לזונה ואינו יכול לומר לה שאי מעשה ידיך במזונותיך אלא אם כן היו מספיקין לה" (הל' רוצח פ"ז ה"ב). כלומר, הבעל יכול לדרוש מאשתו במקרה זה<sup>27</sup> שתמצא עבודה שתספיק למזונותיה, גם אם העבודה מחוץ לביתה. ורק אם אין מזונותיה מספיקים לה הוא חייב לזונה, בעוד שבמצבים אחרים אינו יכול לכופה לצאת ולעבוד מחוץ לביתה. אע"פ שיציאתה מחוץ לביתה יש בה משום פגיעה ב"כל כבודה בת מלך פנימה"<sup>28</sup>.

27. מאשה הנמצאת במקומה אין דרישה כזאת ראה בהלכות אישות פי"ב ה"ד, מיהו הר"ן חולק וסובר שגם מאשה במקומה ניתן לדרוש יציאה לעבודה, ראה שו"ע אה"ע, סימן סט ס"ד בהגה.

28. ראה גיטין יב ע"א ורש"י שם ד"ה פנימה.

הרמב"ם עצמו עומד על הבדלי נורמות בתחום הצניעות בהקשר אחר. התורה לא חייבה אשה לכסות את פניה ברעלה. אולם המציאות החברתית בה חיו נשים בתרבות המקומית גרמה לכך שגם נשים עבריות כיסו את פניהן. הרמב"ם מבחין בין החברה בערי ישמעאל (כגון מצרים) לחברה בערי אדום (כגון אירופה): שהיה מנהג הנשים שם להלך בשוק ופניהן גלויות והכל יודעין אותן ואומרין זו היא בתו של פלוני וזו היא אחותו של פלוני כמו ערי אדום בזמן הזה, אבל מקומות שאין דרך הבנות שם לצאת לשוק כלל ואם תצא הבת למרחץ בנשף תצא מתנכרה ולא יראה אותה אדם חוץ מקרובותיה... (הל' אישות פכ"ה הל' ב).

היו מקומות בהם נשים נמנעו מלהופיע בבי"ד משום כבודן (שבועות ל ע"א וחי' הרמב"ן שם) אך עם זאת היו נשים שלא נמנעו מהופעה כזאת, כגון אשתו של רב הונא (שבועות ל ע"ב). מדברי הרמב"ן משמע ש"כל כבודה..." הוא שאלה של כבוד. ורצונן של הנשים הוא כבודן. עם זאת אין ספק שלא על כל כבוד ניתן למחול, אלא רק כבוד שהוא בגבולות הטעם הטוב של נשות ישראל שהצניעות יקרה להן. וכן באשר למסחר. היו מקומות שהאווירה בשוק פגעה בכבודן של בנות ישראל לכן היו פוסקים שאסרו על נשים לסחור שם (שו"ת מהר"ם פדובה סי' כו), מאידך היו מקומות אחרים בהם הדבר לא נאסר ופסוק מפורש הוא: "הִיָּתָה כְּאֲנִיּוֹת סוֹחֵר מְמַרְחֵק תְּבִיא לְחֶמְהָ" (משלי לא, יד).

הרבה תלוי באווירה ובנורמות המקובלות בחברה, כאשר מדובר כמובן בחברה תרבותית וערכית שכבוד האשה וצניעותה חשוב בעיניה.

### השתתפות בבחירות

נושא זה הועלה עם התחדשות הישוב העברי בארץ והקמת מוסדותיו בשנות העשרים של המאה הקודמת. הרב קוק, רבה הראשי של א"י, התנגד להשתתפות אקטיבית של נשים בבחירות ואלו נימוקיו:

חובת עבודת הצבור הקבועה מוטלת היא על הגברים ש"האיש דרכו לכבש ואין האשה דרכה לכבש", ושתפקידים של משרה, של משפט ושל עדות, אינם שייכים לה, וכל כבודה היא פנימה. וההשתדלות למנוע את תערובות המינים בקבוצים היא כחוט חורז במהלך התורה בכללה. וממילא ודאי שנגד הדין היא כל התחדשות של הנהגה צבורית המביאה בהכרח לידי התערבות של המינים בהמון, בקבוצה ובמסבה אחת, במהלך החיים התדירים של הכלל.

(מאמרי ראייה ח"א על בחירת נשים).

מן הראוי להעיר שבאותה עת זכות בחירה לנשים לא נהגה בכל מדינות העולם המתקדם. רוב הנשים עדיין לא היו מעוררות בחיים החברתיים וסמכו בנושאים אלו

על שיקול דעתם של בעליהן. הרב קוק חשש שהוראה זו, שעדיין לא היתה כדוגמתה, של השתתפות נשים בבחירות, תיראה כפריצת גדר והשלכותיה עלולות לגרום להידרדרות של תרבות היחסים בין המינים. הדעת נותנת שעם השתנות הנורמות, גם נשים המקפידות על צניעותן אינן רואות בהשתתפות בבחירות פגיעה בצניעותן וברמתן הרוחנית, ואדרבה, דוקא בגלל איכפתיותן לרמתה של החברה הן מעוניינות להשפיע עליה באמצעות בחירת מנהיגות ראויה. גם הרב היה מסכים לנוהג הקיים כיום שלפיו נשים משתתפות בבחירות.<sup>29</sup>

## שררה

בעיה מורכבת יותר היא בחירה פאסיבית של נשים לתפקידים ציבוריים. הרמב"ם פסק:

אין מעמידין אשה במלכות שנאמר עליך מלך ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש.

(רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ה)

עם זאת מצינו אשה במלכות, ולא רק מרשעת כעתליה, אלא גם צדיקה כשלומציון אחותו של ר' שמעון בן שטח. חז"ל משבחים מאד את תקופתה<sup>30</sup> שהיתה תקופת הזוהר של מלכות חשמונאי. מסתבר שעל רקע שלטון העריצות של בעלה ינאי העדיפו חכמים את שלטון אשתו שלומציון, למרות היותה אשה. ומכאן ניתן לבנות בנין אב כללי, שאין אשה פסולה באופן מוחלט, אלא שאם יש מועמד גבר באותה רמה הוא עדיף, אולם אם האשה עולה על הגבר מסתבר שאשה טובה עדיפה מגבר גרוע.<sup>31</sup>

הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, מבחין בין שררה לבין בחירה דמוקרטית והביא ראיה מדבורה:

שהיתה שופטת משום דקבלוה עליהם ויש להוכיח דמהניא קבלתם כשהצבור כולו מקבלים אותה.

29. עובדה היא שבהמשך הזמן הרב לא מחה על השתתפות נשים בבחירות, וראה שו"ת פסקי עוזיאל, בשאלות הזמן סימן מד.

30. בספרא (בחוקותי פרשה א) מוזכרת שלומציון. במס' תענית (כג ע"א) היא לא מוזכרת אלא רק אחיה ר"ש בן שטח, אך אין להניח שהמדובר על תקופת ינאי המוזכר לגנאי בחז"ל אלא הכוונה היא ללא ספק לימי שלומציון.

31. דבר דומה הביא הפני מבין מ'דינא דחיי' (עשין צז) שאם גר ת"ח גדול מאחרים עדיף למנותו לסנהדרין למרות שגר פסול לכך. וראיה משמעיה ואבטליון, ועיין מרגליות הים, סנהדרין לו ע"ב אות ה.

אלא שנותרה בעיית הצניעות. כי כל תפקיד ציבורי כרוך בתערובת של נשים וגברים, על כך כותב הגרב"צ עוזיאל (פסקי עוזיאל שם):

הסברא נותנת לומר דבכל כנסיה רצינית ושיחה מועילה אין בה משום פריצות, וכל יום ויום האנשים נפגשים עם הנשים במשא ומתן מסחרי, ונושאים ונותנים, ובכל זאת אין שום פרץ ושום צוחה. ואפילו היותר פרוצים בעריות, לא יהרהרו באיסור בשעה שעוסקים ברצינות במסחרם. ולא אמרו רבותינו אל תרבה שיחה עם האשה (אבות א, ה) אלא בשיחה בטלה שלא לצורך<sup>32</sup>.

אין לקבל את פסקו של הגרב"צ עוזיאל באופן גורף. הוא מדבר בפירוש על "כנסיה רצינית ושיחה מועילה". אולם במקום בו נשים מופיעות בלבוש שאינו הולם, או שהאווירה, במקום אינה רצינית, אין מקום להתיר את הדבר. כמו"כ הוא לא עמד על הבעיה שאשה הנושאת תפקיד בכיר צריכה לעמוד על הבמה מול הזרקורים. אשה צנועה אינה מוכנה לכך. ובעיה חמורה יותר, נבחרים לתפקידים ציבוריים נתבעים לפעמים להקדיש למילוי תפקידם את כל ימותיהם ולילותיהם, דבר שעלול לפגוע בתפקודה האימהי של אשת ציבור בגיל צעיר. אין פלא אפוא שנשים רבות, לא רק דתיות, נמנעות, ובצדק, מהצגת מועמדות לתפקידים ציבוריים. עם זאת אין פסול מהותי בנשיאת תפקיד ציבורי ע"י אשה היודעת לשמור על כבודה, צניעותה, על צורת הופעתה וסדר עדיפויותיה.

## עדות

מעורבותה של האשה בחיי המעשה בעידן המודרני גורמת לצורך מוגבר מבעבר להעמדתה על דוכן העדים בבית הדין. אמנם לפי ההלכה אשה לא מעידה (שו"ע חו"מ סי' לה סי"ד). אולם אין זאת מחוסר נאמנות. והראיה – אשה נאמנת באיסורין, בעדות עגונה ועוד. אלא הסיבה נעוצה כנראה בכך שהעדות הינה חלק ממערכת המשפט (עי' מש"כ בספרי 'באהלה של תורה' ח"ד סי' כד אות טו) ואשה לא דנה מעיקר הדין. בהסכמת הצדדים אשה יכולה להעיד, דבר שהוא מעשי בתביעות אזרחיות. אולם גם במשפט הפלילי רוב העדויות הינן נסיבתיות וחוות דעת מקצועיות ואשה נאמנת בהן. וכמו"כ תקנו הקדמונים שבמקום שאין גברים מצויים יש לסמוך על עדות נשים (שו"ע חו"מ שם בהגהת הרמ"א).

32. ראה דרך חיים למהר"ל (על משנה זו). עם זאת מי יגלה עפר מעיני חז"ל שהרחיקו את המינים מאד זה מזה ע"מ למנוע כל תקלה אפשרית. כמה שערוריות ציבוריות ניתן היה למנוע אילו עצות חז"ל היו נר לרגליהם של נבחרי הציבור...

כאמור, בעדות באיסורין נשים נאמנות ומבחינה זאת לכאורה אין מניעה להציב נשים כמשגיחות כשרות. אלא שבבדיקת חמץ אמרו על נשים ש"עצלניות" הן ואינן נאמנות על בדיקת חמץ (פסחים ד ע"ב). ולכאורה ה"ה בכל נושא המחייב מאמץ גדול. אולם המציאות מראה, וכן פסקו גם הפוסקים האחרונים, שבדורותינו יש לסמוך על נשים גם בבדיקת חמץ, משום שהן זהירות בחמץ יותר מאשר הגברים (ערוה"ש סי' תלז, שד"ח מערכת חמץ ומצה סי' ה אות א בשם מוהר"א ענתבי). בירושלמי הוסברה מימרה זו כמעלה ולא כחסרון, שנשים מדקדקות בניקוי הבית מחמץ יותר מגברים עד שאינן מספיקות לבדוק את הכל (עי' מאירי פסחים ד ע"ב). אי לכך רק בחמץ נאמרו הדברים וגם שם רק בתחום מצומצם של ניקוי הבית ולא בדברים אחרים שבהם אשה יראת שמים נאמנת כגבר.

ר' משה פיינשטיין פסק שמבחינת נאמנותה אשה כשרה לתפקיד של משגיחה, אלא שראה בכך מינוי שיש בו שררה ורק בשעת דחק התיר (שו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' מד). אולם יש גם מקום לראות בתפקיד זה עבודה ככל עבודה שאשה מתקבלת אליה, גם אם ניתנות לה סמכויות רחבות, וכאמור לעיל אין בכך משום שררה. ואם מול מועמדותה של אשה יר"ש ואחראית עומד גבר שנופל ממנה בודאי שיש להעדיף את האשה.

## לא ילבש

לא יְהִיָּה כְּלִי גִבֵּר עַל אִשָּׁה וְלֹא יִלְבֵּשׁ גִּבֵּר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה כִּי תוֹעֵבֶת ה' אֶל־לְהִיָּדָּךְ כָּל עֵשָׂה אֱלֹהִים. (דברים כב, ה)

השינויים בצורת עבודתה ועיסוקה של האשה גרמו לכך שאשה החלה ללבוש בגדי גברים. מה שהחל כאילוץ חריג הפך לאופנה ולנורמה מקובלת. אמנם שינוי אופנות מארץ לארץ ומתקופה לתקופה גרם בדרך כלל לשינוי ביישום ההלכה. בימי קדם גברים לבשו שמלות. כיום יצאה תופעה זו מן האופנה וגבר שילבש שמלה יעבור ב"לא ילבש". לכאורה ה"ה גם להיפך. הלבוש הגברי לכאורה אינו מאפיין עוד רק את הגבר אלא הפך להיות לבוש נשי מקובל. אולם יש להבחין בין אילוץ אובייקטיבי, לבין אופנה אידיאולוגית. במקום שהדבר נחוץ מסיבות של צניעות, כגון בפעילות גופנית שיש בה קפיצות וריצות וכדו', היה אולי מקום להסתמך על התרו של הש"ך בשם הב"ח שכתב: "אם לובשין כדי להגן מפני החמה או צנה וכיוצא בזה מותר"<sup>33</sup>. אולם בדרך כלל לא זו הסיבה, אלא פילוסופיה שיוונית, הטוענת שאין עוד להבחין

33. ש"ך (יו"ד סימן קפב ס"ק ז). לדעתו ניתן לסמוך על הב"ח רק אם המדובר בבגד אחד אך לא כאשר כל הלבוש הוא גברי.



בין נשים לגברים. האופנה מביעה מסר זה. לכן דעת הפוסקים לפסול לבוש גברי מכל סוג לאשה.

(כמו"כ יש להבחין בין שני סוגי מכנסים: א. צמודות לגוף, בהן יש גם בעיה של צניעות. ב. רחבות, יש בהן בעיה של כלי גבר. למעשה שני הסוגים אסורים).

### נשיאת נשק

במקרה של פיקו"נ אין ספק שמותר לאשה להשתמש בנשק. כגון אם היא גרה במקום מסוכן מותר לה להחזיק נשק, להתאמן ולירות בו בשעת הצורך. שונה הדין כאשר נשיאת נשק היא ללא צורך, כגון חיילת או שוטרת לצורך מסדר, משמר כבוד וכדו'. אלו אינם בכלל פיקו"נ, אלא חלק מההופעה החיילית. האונקלוס תרגם את הפסוק "לא יהיה כלי גבר על אשה" (דברים כב, ה):

לא יהי תקון זין דגבר על אתתא<sup>34</sup>.

הראב"ע, על אתר, הסביר את מהות האיסור:

לא יהיה כלי גבר – נסמכה בעבור צאת למלחמה כי האשה לא נבראת כי אם להקים הזרע.

רצונו לומר, תפקיד האשה כאם כל חי להבטיח את המשך קיומו של העולם (אמנם נשים יכולות למלא גם תפקידים נוספים עפ"י כישוריהן, אולם לתפקיד האמהי אין תמורה גברית). כלי הנשק נועד לקפד חיים. יש כאן סתירה מהותית בין האשה ממשיכת החיים, לנשק שהוא היפוכה הגמור.

אם היינו יוצאים מנקודת הנחה שאשה יכולה להתגייס לצבא א"כ לכאורה הנשק הופך להיות חלק מלבושה המקובל של אשה, כמו המדים. אלא שההנחה המקובלת בין הפוסקים שאין לגייס נשים לצבא, וממילא גם המדים הצבאיים בכלל.

### גיוס בנות לצבא<sup>35</sup>

התורה פטרה נשים מחובת גיוס משום:

ש"דרכו של איש לעשות מלחמה ואין דרכה של אשה לעשות מלחמה" (קידושין ב ע"ב)<sup>36</sup>.

34. ראה נזיר נט ע"א.

35. ראה 'בצומת התורה והמדינה' ח"ג מאמרים רבים בנושא ובהם ציונים למאמרים נוספים.

36. ראה רדב"ז, הלכות מלכים פ"ז ה"ד.

ובספר החינוך:

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים (מצוה תרג)<sup>37</sup>.

היה אולי מקום לטעון שאע"פ שאשה לא חייבת להילחם היא אולי רשאית לעשות זאת במסגרת התנדבותית<sup>38</sup>. אלא שכנגד זה עומד נימוק מכריע שהאווירה הצבאית פוגעת בצניעותן של הבנות. ומעל לכל: עצם התערובת של בנים ובנות באווירה זו פוגעת בביטחון המדינה וסותרת את האמור בתורה: "וְהָיָה מִחֲנִיךְ קְדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֲרוֹת דָּבָר וְשֵׁב מֵאֲחֵרֶיךָ"<sup>39</sup> (דברים כג, טו).

### שירות לאומי

יש להבחין בין שירות לאומי כפוי בחוק לבין התנדבות הקרויה אף היא באותו שם. מטרת החוק הקרוי בשם זה היתה לחייב בנות דתיות, שאינן משרתות בצבא, בשירות חובה אזרחי מקביל. רבני ישראל שללוהו<sup>40</sup> מכמה סיבות:

37. ומש"כ שם במצוה תכה: "ונוהגת בזכרים ונקבות" המדובר שם במצוה אישית ולא מלחמתית עיי"ש"ה.

38. יש להוסיף שכל זאת ביחידות הדרכה ועבודות משרדיות וכד'. אבל בשעת מלחמה החיילות מהוות נטל, כי יש צורך לפנותן מאזורי לחימה כגון מרמה"ג במלחמת יוה"כ, ואף במלחמות יזומות היה צורך בהיתר מיוחד להכניס חיילות לאיזורי לחימה, והחשש של שבי במלחמה אצל נשים מרתיע כל מפקד בצבא לשלב נשים כלוחמות.

39. ראה רמב"ן על אתר. התועלת הצבאית מגיוס נשים ליחידות קרביות נופלת, לכל הדעות, מזו של הגברים, נוסף לנזקים הבטחוניים הנגרמים מעצם התערובת. אולם ערך השיוון החברתי המדומה חשוב למנהיגים מסוימים בחברה יותר מצרכי הצבא האמיתיים. כמו"כ יש הבדל עמוק בין תפיסת העולם הדתית לזו הרווחת בתרבות המערבית. לפי זו האחרונה עומד לאשה מירווח זמן רחב, בו היא יכולה לטייל, לעבוד וללמוד וממילא אין שום סיבה שלא להטיל עליה גם שרות צבאי. תפיסה זו מכירה במורטוריום המוארך של גיל ההתבגרות, הפוטרת צעירים מאחריות להקמת ביתם עד סביבות שנות השלושים לחייהם (ההשלכות הן: ערעור מוסד המשפחה, הרס ערכי המוסר וקצב ריבוי שלילי, המעמיד בסכנה את המשך קיומו של המין האנושי בכלל והלאומי בפרט). תפיסת היהדות שונה. בנותינו צריכות לפחות להתחיל ללמוד ולרכוש מקצוע ולחשוב על בניית ביתן בגיל יחסית צעיר יותר (גם אם לא צעיר ביותר). הזמן העומד לרשותן קצר יותר ועליהן לנצלו באופן מירבי. כל תפיסת העולם של היהדות שונה אפוא מעיקרה מזו של העולם הרחב ולכן גם סדר היום וסולם העדיפויות חייב להיות שונה לחלוטין.

40. ראה לדוגמא הלכות מדינה לרב אליעזר ולדנברג (כרך ב) ובהסכמת הגרצ"פ פרנק. וראה התורה והמדינה (חלק ז-ח) מאמרו של הרב שמואל טוביה שטרן רוב דוגמאותיו אינן עוסקות בכפייה אלא בשירות וולונטארי.

א. יש סכנה בהצבתן של בנות בצורה שרירותית במקומות בהם הנורמות החברתיות אינן תואמות את אורח חייהן וצניעותן של הבנות<sup>41</sup>.  
 ב. המקבילה של הש"ל היא הגיוס הצבאי. כשם שאין הצדקה לשירות בנות בצבא כך ממילא אין הצדקה ליצירת מקבילה.  
 ג. כל כפייה פסולה. אדם חייב להיות בן חורין ואל לו להשתעבד לשום אדם וכפי שפסק הרמב"ם:

אם התחיל הפועל במלאכה וחזר בו אפילו בחצי היום חוזר שנאמר "כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים (הל' שכירות פ"ט ה"ד).  
 אפילו השתעבדות גמורה של רב לקהילתו, ללא זכות להתפטר, נחשבת לעבודה אסורה, למרות שהמדובר בציבור ובצורך מצוה. ולכאורה הרב הוא עבד ה' ולא עבד לעבדים, בכל זאת מכיון שעליו להימצא במקום מסוים בכפיפות לציבור זוהי עבדות אסורה<sup>42</sup>. עליו לשמור על חרותו, וזכותו לפרוש כל אימת שירצה. אמנם אפוטרופוס שמונה על נכסי יתומים אינו נחשב לעבד עבדים (שו"ע חו"מ סי' רצ סכ"ג וקצוה"ח שם) אלא עבד ה', אולם כל זאת רק באפוטרופוס שכבר החל בעבודתו עם היתומים. אך אין יכולת להכריח אדם להתמנות לאפוטרופוס, למרות הימצאותם של יתומים הזקוקים לעזרה והיא מצוה חשובה. וזו לשון המגיד משנה:

מכאן נראה ללמוד שאין ב"ד יכולין לכופ שום אדם להיות אפוטרופוס על יתומים ואינו חייב לקבל האפוטרופוסות בעל כרחו ודבר ברור הוא שאין זה מצוה שהב"ד יכופו עליה (מגיד משנה הל' נחלות פי"א ה"ה).  
 צרכי עמך מרובים. אולם הדרך היחידה לעודד בנות להתנדב לסייע במצוקותיהם של הסובלים והנזקקים למיניהם, היא הדרך החינוכית, הוולונטארית. (אולם יש לארגן אותה כמפעל צבורי).

אמנם מצינו כפייה במשפט המלוכה (שמו"א ח ורמב"ם הל' מלכים פ"ד). אולם אין להקיש מסמכותו של מלך לסמכותו של ציבור לענין זה. מה גם ששמואל הנביא מסכם את פרשת המלך בפסוק: "וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם"<sup>43</sup>. לציבור יש

על רקע חוק זה נפגש בן גוריון עם החזון איש והחוק הוקפא. אולם יש המעוררים אותו בכל פעם מחדש.

41. הנושא של השירות הלאומי נדון בהרחבה בספר לכבוד יובל ה-80 של ר' שמואל עמנואל ממייסדי 'עמינדב'.

42. ראה חתם סופר חו"מ סימן קעב; חוות יאיר סימן קמ; קצוה"ח סימן שלג ס"ק ה.

43. שמואל (א' שם) וגם הסבורים שכל האמור בפרשת המלך מותר בו מניחים שהמלך לא ינצל את סמכותו לכפות על נתיניו בניגוד לרצונם. לכן הנביא מזהיר את העם שהמלך עלול להיות עריץ ולהטיל עליהם מרות בניגוד לרצון התורה.

סמכות לכפות גברים רק במלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר, שבה נשקפת סכנה קיומית לכולנו ורק בה ובכיוצא בה יוצא חתן מחדרו וכלה מחופתה<sup>44</sup>.

### כיסוי הראש

"ופרע... את ראש האשה" (במדבר ו) תנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש (כתובות עב ע"א). למדנו מכאן את העקרון שראשה של האשה חייב להיות מכוסה. השולחן ערוך הגדיר את חובת הכיסוי כך:

שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו. הגה: אפילו אשתו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש, מותר. הגה: וה"ה השערות של נשים, שרגילין לצאת מחוץ לצמתן (ב"י בשם הרשב"א) (או"ח סי' עה ס"ב).

והמשנה ברורה פירט יותר:

כגון שער היוצא מחוץ לצמתן שזה תלוי במנהג המקומות שאם מנהג בנות ישראל בזה המקום ליזהר שלא לצאת אפילו מעט מן המעט חוץ לקישוריה ממילא בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן ואם לאו מותר דכיון שרגילין בהן ליכא הרהורא.

ובביאור הלכה:

ואותן נשים הבאות מארצות שאין דרכן לגלותן מחוץ לצמתן למקום שדרכן לגלותן מותרין לגלותן אם אין דעתן לחזור [מגן אברהם בשם הר"מ אלשקר] ואם באו ממקום שדרכן לגלות למקום שאין דרכן לגלות לא יגלו אפילו אם דעתן לחזור [טעמו משום הרהור דאנשים].

החתם סופר (או"ח סי' לו) תלה את הבדלי המקומות בין ארצות בהן התפשט מנהג הזוהר לכסות את כל הראש לבין ארצות שבהן נשמרה רק ההלכה עצמה, שמוותר להשאיר חלק מהראש (בשיעור טפח – שו"ת אג"מ אה"ע ח"א סי' נח). התופעה של הגירת יהודים מארץ לארץ, שהתגברה בדורות האחרונים ובעיקר העליה לארץ ישראל, יצרו מצב חדש, שבו אין כמעט מקום בעולם שבו יש מנהג אחיד ומחייב. גם א"י נחשבת כמקום מלוקט ולכן כל אשה יכולה לבחור בין כיסוי מלא לבין השארת טפח.

עקב התפשטות תופעת החילון בדורות האחרונים התעוררה השאלה איך להתייחס לשערה של אשה שאינה רגילה כלל לכסות את ראשה. האם מותר לגבר לומר דבר

44. אי לכך יש לשלול את הלחץ החברתי הגורף המחייב בנות לשרת בכלל ושנתיים בפרט במקביל לשירות הצבאי. יש להסתפק בשנת התנדבות(!) אחת.

שבקדושה מול שיערה של אשה כזאת? שהרי הרגל הכיסוי הוא שקובע את האיסור. ערוך השולחן סובר שאמנם אותן נשים עוברות עבירה, אולם מכיון שרגילים לראותן בשיער מגולה בדיעבד אין איסור לקרוא מול שערן ק"ש. דינן דומה קצת לנערות לא נשואות שמכיון שאינן רגילות לכסות את ראשן הן אינן גורמות להרהור למי שקורא מולן ק"ש (ערוה"ש או"ח סי' עה ס"ז).

הפאה הנוכרית מוזכרת כבר במשנה<sup>45</sup> אך תופעתה בעבר היתה נדירה לעומת ימינו וגם מראיה היה שונה מזה של היום. כיום אופנת הפאה הנוכרית התפשטה בעולם כולו, לא רק בקרב נשים יהודיות, וצורתה דומה יותר לשער הטבעי ורבו המערערים עליה (עי' יביע אומר ח"ה אה"ע סי' ה). מן המהדרות בכיסוי מלא, כדעת הזוהר, יש הרואות בפאה מעלה על כיסוי לא מלא בכובע או שביס, משום שהפאה מכסה הכל. אולם יש מערערות על כך וסבורות שאדרבה כיסוי בכובע או שביס גם אם הוא מגלה טפח עדיף מבחינה הלכתית על הפאה שהיא עצמה אינה מוסכמת<sup>46</sup>.

### נר חנוכה

אשה חייבת כמו איש בהדלקת נר חנוכה. המהדרין מן המהדרין האשכנזים נוהגים שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק נר חנוכה לעצמו. אולם נשים, בין רווקות בין נשואות, לא נהגו להדליק בעצמן, אא"כ הן דרות לבדן (או כגון שהבעל מחוץ לבית). בימינו, שהנשים מודעות יותר לחיובן ההלכתי מתעוררות שאלות חדשות כגון: אשה, שבעלה טרוד בעבודתו ויגיע מאוחר, שואלת, האם היא חייבת להדליק נר חנוכה בזמן, או לחכות לבעלה? וכן אשה הלומדת בקורס מסויים, הנערך גם בשעת הדלקת נר חנוכה ואינה יכולה להשתחרר ממנו. היא מאד מעוניינת להשתתף בעצמה בזמן הדלקת נר חנוכה ולא לסמוך על כך שבעלה או אביה יוציאו אותה ידי חובה שלא בנוכחותה. האם מותר לבעלה או לאביה לדחות את הדלקת נר חנוכה עד שהיא תחזור לביתה, או שלפחות היא יכולה להתכוון לא לצאת בהדלקת הבית ע"מ שתוכל להדליק בעצמה כשתחזור לביתה?

דעת הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א) שבעה"ב מדליק כנגד כל בני הבית כולל אנשים ונשים. אלא שלדעתו אין חיוב אישי על האשה להדליק נר, אלא על בעה"ב. אך הרמ"א, סובר שכל אחד מדליק בעצמו במקום מיוחד, ולדבריו האשה פטורה (שו"ע או"ח סי' תרעא).

45. שבת סד ע"ב וראה 'יש סדר למשנה' (על משניות מס' שבת פ"ו מ"א נדפס במשניות וילנא).

46. לאחרונה יצאו עוררין על הפאה בגלל חשש שהיא מיוצרת בהודו משערן של נשים שגילחו את שערן כחלק מפולחן לע"ז.

החתם סופר (חידושים, שבת כא ע"ב) הסביר את פטור האשה, משום צניעות, כי מעיקר הדין מקום ההדלקה הוא על פתח הבית בחוץ. בימינו רבים מדליקים בפנים וכמו"כ נשים נוהגות לצאת מחוץ לביתן (ראה לעיל 'כל כבודה בת מלך פנימה'). ואכן דעת הפרמ"ג (משב"ז סי' תרעא ס"ק א) שאשה חייבת להדליק בעצמה, אולם לא נהגו כמותו.

הרב מנשה קליין, מגדולי הפוסקים בארה"ב, פסק, שיש להתחשב באשה ולדחות את הדלקת הנרות עד שתשוב מעבודתה או לימודיה. נימוקו הוא: "אם לא תדליק ולא תראה הדלקת נרות תתרגל ככה שלא להדליק ולבטל המצות כי ההרגל נעשה טבע שני כמאמר החכם" (שו"ת משנה הלכות חי"א סי' תקלב). לפי נימוק זה, במקרה הראשון, שבו הבעל מאחר, הנימוק הנ"ל לא תופס וייתכן שעל האשה להדליק בעצמה, מיד עם חשיכה, ולא להמתין לבעלה שיחזור. עם זאת אם בעלה מעוניין מאד להדליק בעצמו בבית והדלקתה המוקדמת תפר את שלום הבית – שלום הבית קודם.<sup>47</sup>

### קריאת מגילה ע"י נשים

הלכה ידועה היא שנשים חייבות במקרא מגילה (מגילה ד ע"א). בעל הלכות גדולות (סי' יט הל' מגילה) מנסח זאת כך: "חייבות במשמע מגילה שאף הן היו באותו הנס".

ואכן בימים עברו, הנשים הסתפקו בשמיעת המגילה. בימינו שנשים מסוגלות גם לקרוא בעצמן את המגילה בטעמיה הועלתה האפשרות שנשים תקראנה בעצמן את המגילה. ואכן אשה שלא יכולה לשמוע את קריאת המגילה בציבור יכולה לקרוא את המגילה בעצמה אפילו ללא טעמים בתנאי שתקרא בדיוק. (מוצע שמישהי תעקוב אחריה מתוך ספר מנוקד).

לאחרונה מסתמנת תופעה של נשים הפורשות מן הציבור במטרה בלעדית כדי לשמוע מגילה מפי אשה. אמנם מבחינת פרסומי ניסא גם עשר נשים נחשבות לציבור לעניין זה, משום שאף הן היו באותו הנס<sup>48</sup>. אולם יש מקום לכך רק לאימהות המטופלות בתינוקות, שאינן יכולות לשמוע את המגילה עם כל הציבור. אך פרישה מכוונת מן הציבור מנוגדת להלכה, המעדיפה רוב עם, כפי שפסק המשנה ברורה:

47. ראה מש"כ במאמרנו "אשה בנר חנוכה" בספר "באורך נראה אור" לזכר סגן דני כהן הי"ד (נפל בחברון בליל שבת י"א כסלו תשס"ג בהוצאת המשפחה ירושלים תשס"ד) ובאהלה של תורה (ח"ה סימן נו).

48. שו"ע (או"ח סימן תרצ ס"ח) וראה מקראי קודש (להגרצ"פ פרנק, פורים סימן לה) שנשים בפני עצמן מצטרפות לעשרה למקרא מגילה.

אף דת"ת שקול כנגד כל המצות ואפילו היתה ת"ת של חבורה גדולה של ק' אנשים שלומדים באיזה בית אפ"ה צריך לבטל ולילך לקרותה בצבור משום ברוב עם הדרת מלך (משנה ברורה סי' תרפז ס"ק ז).

ההלכה מעדיפה רוב עם בקריאת המגילה, על מצות תלמוד תורה השקולה כנגד כל התורה כולה, ק"ו שהיא תעדיף זאת על פני אג'נדה מגזרית חברתית<sup>49</sup>. שהיא בעייתית מצד עצמה.

### שבע ברכות

היו שהעלו את האפשרות שאשה תברך את שבע הברכות לחתן ולכלה. גם אם תיפתר הבעיה של קול באשה ע"י שהברכה תאמר ללא נעימה, או שמדובר במשפחה מצומצמת, לא תוכל אשה לברך את שבע הברכות. כי אלו תוקנו רק במניין של עשרה גברים, כמניין לתפילה, שגם בו נשים לא מצטרפות למניין, כי הן לא חוייבו להתפלל בציבור (הגר"ש ישראלי בחוות בנימין ח"א סי' פ).

היתה מי שרצתה לדמות את המניין הנצרך לנישואין למניין האמור במגילה. וכשם שבמגילה נשים מצטרפות ל"פרסומי ניסא" כך גם בנישואין נשים תצטרפנה ל"פרסומי מילתא" (כתובות ח ע"ב). ההנחה היא שהצורך במניין בנישואין הוא רק לשם פרסום העובדה שהזוג נישא כדת משה וישראל, ולפרסום כזה גם נשים כשרות וממילא ניתן לצרפן למניין. ולא היא. נימוק זה של הפרסום אינו היחיד, יש גם נימוק אחר שהצורך במניין הוא ככל דבר שבקדושה<sup>50</sup>. וגם הסובר שהטעם הוא משום פרסום, הצורך בכך הוא רק בשעת החופה עצמה, אך ביתר שבעת ימי המשתה המניין נצרך לכל הדעות משום דבר שבקדושה, ומניין של נשים אינו מוגדר ככזה.

### ספירת העומר

יש פוסקים שהורו לאשה אשכנזית הסופרת ספירת העומר שלא תברך, בגלל חשש שמא תשכח יום אחד ויחסרו לה התמימות ונמצאת ברכתה לבטלה<sup>51</sup>. ההבדל בין איש לאשה הוא שאיש המתפלל במניין בביהכ"ס לא ישכח, כי יזכירו לו, אך אשה המתפללת לבדה בביתה יש חשש שמא תשכח. לפי"ז יש לאסור גם על גבר, שאינו מקפיד על תפילת ערבית במניין, לספור בברכה. ואכן יש פוסקים המתירים לאשה לספור בברכה (שו"ע הרב תפט, ב; ברכ"י שם אות כב; ערוה"ש שם ס"ד). מסתבר

49. וראה דבריו החריפים של הנצי"ב במשיב דבר (ח"א סימן מו) על תופעת הפרישה מהציבור בכלל.

50. עי"ש בסוגיא ובשטמ"ק.

51. משנ"ב (סימן תפט ס"ק ג) בשם שולחן שלמה וראה תוספות כתובות (עב ע"א ד"ה וספרה לה).

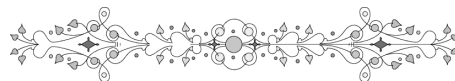
שגם הסבורים שאשה לא תברך, יתירו לאשה המאזינה בקביעות לרשת דתית ברדיו, שבה נהוג להזכיר ערב ערב את הספירה, לברך.

### נר שבת

רופאה מסיימת את תורנותה בביה"ח ביום ששי אחה"צ ומגיעה לביתה בשעה האחרונה לפני שבת. בעלה עו"ד המקדיש את יום הששי בבוקר ללימוד בכולל ולאחר מכן לקניית מזון ולהכנת הילדים והבית לקראת שבת. מי מהם ידליק את נרות השבת, האיש או האשה?  
כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ה):

אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בביתן נר דלוק בשבת...  
ונשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בביתם והן העסוקות במלאכת הבית.

אמנם ידוע גם טעם נוסף להטלת המצוה על האשה משום שהיא גרמה לכיבוי נרו של עולם בחטא עץ הדעת לכן עליה להדליק את הנרות (ירו' שבת פ"ב ה"ו). אך הרמב"ם וכן השו"ע נימקו את העדפת האשה בגלל עיסוקה בצרכי הבית. ולפי"ז במקרה דנן, מכיון שהבעל הוא זה שעסק במלאכות הבית ביום ששי, לכאורה עליו מוטלת החובה להדליק את הנרות. מעניין שבהביאי דילמה זאת בפני נשים התשובה הספונטנית הנשמעת מפי כל הנשים היא, שלמרות חילוף התפקידים, האשה היא זו שחייבת בהדלקת הנר, לדעתן. הנשים רואות את עצמן אחראיות על סדרי הבית גם כשהן עובדות מחוצה לו והבעל נחשב רק כשליחן לעניין זה. במילים אחרות: האשה המודרנית אינה עוד שפחת המטבח אלא מלכת המטבח.  
האשה רואה את תפקידה גם בעידן המודרני כעקרת בית, למרות שעיסוקה מחוץ לבית. כלומר, המהות לא השתנתה למרות התמורות.  
"חוסן – זהו סדר נשים"





## מבנה המשפחה המודרנית\*

### א. הפן ההלכתי

השינויים הכלכליים והחברתיים שהתחוללו בעולם בדורות האחרונים לא פסחו על המבנה המשפחתי. שינויים אלו מחייבים גם התייחסות הלכתית. במאמר זה ייעשה ניסיון צנוע לעורר חלק מהשאלות ההלכתיות שנתקלתי בהן והצעת פתרון מעשית, לפחות לחלקן.

מבנה המשפחה הקלאסי בנוי על המצב שנוצר לאחר גירוש האדם מגן עדן. על האיש נגזר "בזיעת אפך תאכל לחם" ועל האשה נגזר "בעצב תלדי בנים". עול הפרנסה הוטל כולו **רק** על האיש, כשבמקביל, עול גידול הילדים וניהול הבית הוטל **רק** על האשה. האשה לא יכלה בדרך כלל לפרנס את עצמה והיתה תלויה תלות כלכלית בבעל. הבעל לעומתה התמחה במקצוע בו עבד קשה מבוקר עד ערב להביא טרף לביתו.

על רקע מציאות כלכלית-חברתית זו תוקנו תקנות חז"ל לניהול החיים המשותפים שעקרונותיהם הם (עפ"י הרמב"ם – הלכות אישות פרק יב):

שלשה חיובים מוטלים על הבעל מן התורה ואלו הן שארה כסותה ועונתה. שארה אלו מזונותיה. כסותה כמשמעה. עונתה לבא עליה כדרך כל הארץ. ושבעה מדברי סופרים וכולן תנאי בית דין הם. האחד מהם עיקר כתובה והשאר הם הנקראין תנאי כתובה. ואלו הן: לרפאותה אם חלתה, ולפדותה אם נשבת, ולקברה כשתמות, ולהיות ניזונת מנכסיו ויושבת בביתו אחר מותו כל זמן אלמנותה, ולהיות בנותיה ממנו ניזונות מנכסיו אחרי מותו עד שיתארסו, ולהיות בניה הזכרים ממנו יורשין כתובתה יתר על חלקם בירושה שעם אחיהם.

בארבעה דברים זוכה הבעל מדברי סופרים ואלו הן: להיות מעשה ידיה שלו ולהיות מציאתה שלו ושיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה ואם מתה בחייו יירשנה והוא קודם לכל אדם בירושה.

ועוד תקנו חכמים, שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה, ופדיונה כנגד אכילת פירות נכסיה, וקבורתה כנגד ירושתו לכתובתה. לפיכך אם אמרה האשה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה. אבל אם אמר הבעל איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך אין שומעין לו שמא לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה, ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה.

\* מתומצת עפ"י מאמר בתחומין כ"ב.

לפי תקנות אלו, כל רכוש הבית, כולל רווחיה של האשה, שייכים בלעדית לבעל ואין לאשה סמכות להתערב בניהולם, אלא א"כ היא רואה את עצמה נפגעת מדרך ניהולו של הבעל את הנכסים (עיין אה"ע סי' פה סי"ג ואילך).

### ב. התמורות הכלכליות והחברתיות

המציאות הכלכלית-חברתית בימינו השתנתה. האשה רוכשת בדרך כלל מקצוע משלה ועובדת בו מחוץ לביתה. יש והיא משתכרת לא פחות מבעלה ולפעמים אף יותר. ומכיון שבעל המעה הוא גם בעל הדעה, האשה רואה את עצמה שותפה מלאה לבעלה בכל הוצאות הבית. וממילא גם הרכוש שהיא מביאה עמה, בין אם הוא נכסי מלוג, או נכסי צאן ברזל, או הכנסותיה ממעשי ידיה, למעשה אינו נמסר בלעדית בידי הבעל לעשות בו כטוב בעיניו. למעשה, הקופה משותפת. יש לשער, שאם בעל יתבע כיום עפ"י דין תורה זכויות בלעדיות ברכוש הבית, ייאמר לו, לפחות משום שלום בית, שיימנע מכך. יתירה מזו, מסתבר שאף ייאמר לו שעל דעת כן האשה הביאה עמה את רכושה והכניסה את משכורתה לקופה המשפחתית, על מנת שתהיה שותפה שווה ברכוש. גישה של האשה המודרנית לחיי הנישואין היום שונה מבעבר. אמנם גם היום, אשה נורמאלית (להוציא נשים קרייריסטיות חריגות המעדיפות את קידומן החיצוני על פני קידומן המשפחתי) רואה בבית ובתפקידה האימהי תפקיד מרכזי. אולם בתחום הכלכלי אשה אינה מוכנה להכניס את עצמה למצב שבו היא תהיה תלויה תלות מוחלטת בזולתה. היא רוצה להיות שותפה פעילה בפרנסת הבית. ומכיון שהמציאות החברתית היום שונה מבעבר לכן השתנו גם ציפיותיה של האשה באשר לחלקה בצבירת הרכוש.

לאור זאת, האם נאמר שבזמננו שנשתנו הטבעים ותקנות חז"ל שתוקנו במציאות חברתית אחרת אינן תקפות עוד?

### ג. המשפחה יחידה אורגנית אחת

תפיסתה העקרונית של התורה את מבנה המשפחה לא השתנה ולא ישתנה לעולם. לפי תפיסה זו המשפחה אינה שותפות עסקית של שני אינטרסנטים שונים המשקיעים את הונם ואונם בעסק משותף. המשפחה היא גוף אורגני אחד שבו כל אחד משקיע על פי יכולתו ומקבל לפי צרכיו. על פי הנחה זו לעולם לא יוטל כל העול הכלכלי לפרנסת המשפחה על האשה, כי תפקידה גם להביא חיים לעולם, בפרט בתקופת הפוריות. גם בחיים המודרניים אין תחליף לאשה, ולא יהיה כזה לעולם, כאם לילדיה. דבר זה מחייב התחשבות מירבית בעומס הגופני והנפשי המוטלים עליה, ולכן הבעל הוא זה שחייב לשאת בעיקר בעול הפרנסה. עבודת

האשה מוסיפה לרווחת הבית אך לא נועדה לקיים אותו<sup>1</sup>. וממילא תקנות חז"ל תקפות בעיקרן גם בימינו, אם כי יישומן שונה בהתאם לנתונים המשתנים. אמנם האשה לא צריכה להיות מפרנסת ראשית, אולם גם כמפרנסת משנית היא זכאית לדעתה לחלק אקויוולנטי. החברה המודרנית נוטה לתגמל כספית כמעט כל עיסוק. לכן הולכת ומתפתחת כיום גישה המתייחסת עקרונית לעבודת האשה בצורה שיוונית לזו של הגבר ומן הראוי גם לתגמלה בהתאם. אי לכך גם עבודות הבית והטיפול בילדים ראויות בעיני הנשים לשכר הולם. כי ממה נפשך, אם האשה מתמסרת רק לילדיה, יש לה מיגו, שהיא יכלה לצאת לעבודה במקום לעסוק במלאכות הבית. ואם היא עובדת במשרה מלאה מחוץ לבית ומכניסה את כל רווחיה לקופת המשפחה היא באמת אינה חייבת לשאת בעול נוסף ללא גמול. (עייין שו"ע אה"ע סי' פ"ק ב שאשה שדחקה עצמה ועשתה יותר מהראוי לה אין מוציאין מידה).

כלומר, האשה בימינו נכנסת לחיי הנישואין על בסיס של הבנה שונה, של פחות תלות, ויותר הדדיות. אמנם הדדיות אין פירושה שיוון. אי אפשר להשוות כלל את הסיכונים והיסורים שאשה עוברת בהריון ולידה לדאגתו של הבעל. מאידך, אי אפשר להשוות בעל שעמל בפרך, במקום רחוק ומנותק מביתו, לעבודתה של אשתו שנשארה בבית. המשפחה אינה מפעל כלכלי שבו ניתן לפצות כל עובד לפי כרטיס עבודה. עם זאת מוסכם על בני הזוג שהם למעשה דומים במידה רבה לשותפים שווים. גם אם הדברים אינם נאמרים במפורש ולא נחתמים בחוזה מיוחד, המציאות החברתית יצרה נוהג שעל דעתו כל הזוגות נישאים כיום. והשאלה היא האם נוהג זה משנה גם את ההתייחסות ההלכתית העקרונית?

#### ד. השיתוף למעשה

באשר לשאלה העקרונית, האם חל בימינו שינוי מהותי בבעלות על הרכוש, נחלקו שני חברי ביה"ד הגדול, הרב שלמה דייכובסקי והרב אברהם שרמן (תחומין י"ח וי"ט) דיונם נסוב בעיקר סביב השיתוף בנכסים וזכות הבעל בפירות אשתו, אולם יש לו השלכות מרחיקות לכת על המערכת המשפחתית כולה. הויכוח העקרוני ביניהם הוא בשאלה, האם המנהג המקובל כיום בחברה, של שיתוף בנכסים בפועל, גורם גם לשינוי המעמד ההלכתי? הרב דייכובסקי טוען שמכיון שהמנהג הנוהג כיום בכל המשפחות בכל המגזרים הוא שהאיש והאשה

1. מנסיוני אני יכול להעיד ששוחחתי עם מאות זוגות ממגזרים שונים ומקצועות מגוונים וכשהסברתי לזוג את חובת הבעל לפרנס את אשתו לא נתקלתי מעולם באשה שויתרה על זכותה זאת.

מנהלים את כל עניני הממון שביניהם בשותפות הפך נוהג זה להלכה מחייבת, שהרי על דעת כן נכנסו לחופה. אי לכך אין לבעל זכות מועדפת בפירות נכסי מלוג של אשתו.

חולק עליו הרב שרמן וטוען שיש כאן עימות בין שתי השקפות עולם ולכן אין ביכולתה של השקפת עולם שונה מההלכה לעקור את ההלכה. לדעתו, ההלכה נשארה כמות שהיא, שהפירות של נכסי המלוג שייכים פורמאלית לבעל, אלא שמשום שלום בית הבעל מוחל על מעמדו ומשתף את האשה למעשה בכל הכרעותיו. אולם אין כאן ויתור עקרוני על עצם זכויותיו. אלו נשארו בעיניו. הנפקא מינה תהיה כאשר מתגלע סכסוך ביניהם, אין האשה יכולה לטעון לבעלות מלאה על רכושה, כולל הפירות, ואף לדרוש להחזיר לה למפרע את כל פירותיה. הרב דייכובסקי אינו רואה בשיתוף הנכסים השקפת עולם זרה, אלא מציאות חברתית שהשתנתה והיא מקובלת על הכל, גם על שומרי אמונים. מציאות זו, שהיא פרי ההתפתחות הכלכלית והחברתית בעולם, אינה מנוגדת עקרונית להלכה.

גם אם נסכים לדעתו של הרב דייכובסקי א"א להתעלם מכך שנוצר כאן מצב חדש שבו יש חוסר איזון במבנה המשפחה. הפירות ניתנו לבעל תמורת פירקונה. לפי המצב החדש חובתו בפירקונה נשאר בעינו, אולם תמורתו – זכות הפירות – נשללה ממנו. אין כאן איזון משאבים, אלא אדרבה, הפרת האיזון העדין עליו בנויה המערכת המשפחתית. אי אפשר לבודד את נושא הפירות ולהתעלם מתנאים אחרים שבהם עדיין הבעל חייב חיוב מלא.

עכ"פ לשאלה העקרונית, האם הבעל והאשה שותפים שווים, לא רק דה-פקטו אל גם דה-יורה, יש השלכות לנושאים רבים. על חלק מהם נעמוד כאן.

### 1. מלאכות האשה

יש חיובים שלמרות שהם חלק מהסכם הכתובה בכל זאת איש לא יחייב כיום אשה לקיימם. כגון רחיצת פניו ורגליו של הבעל, או עבודה בצמר וכדו' (עיין אה"ע סי' פ ובבית מאיר שם ס"א). כל אלו עברו ובטלו מן העולם ואף אשה אינה חייבת בהם כיום. לעומת זאת יש דברים אחרים שנשים קיבלו על עצמן תמורתן. למשל, רוב הנשים עובדות כיום מחוץ לביתן. אין ספק שעבודת האשה מחוץ לביתה פוטרתה מאותן מלאכות שאשה היתה חייבת בהן בעבר בתוך הבית. אשה העובדת במשרה מלאה מחוץ לבית פטורה מבישול וכיבוס אפייה ואריגה ויתר עבודות הבית. רבות מעבודות אלו נעשות היום ע"י מכשירים (וצ"ע אם רק האשה חייבת להפעילם). חלק מתמלא ע"י קניית מוצרים מוכנים, כגון בגדים ומאכלים משומרים וקפואים (וצ"ע אם רק האשה חייבת לקנותם). כלומר, מבנה המשפחה השתנה, אך אין הכרח לומר שתנאי הכתובה השתנו באופן מהותי. חלק מהם הומר בתנאים אחרים. המצב היום, דומה לאשה בעבר שהכניסה כמה שפחות, שהיא פטורה אפילו

מהצעת מיטות (שם ס"ח). אמנם רחיצת פניו ידיו ורגליו ומזיגת הכוס לכאורה אינן תלויות בעבודותיה האחרות של האשה, שהרי גם מי שמכניסה כמה שפחות חייבת בהן (שם ס"ד), וא"כ גם אשה עובדת בימינו לכאורה תתחייב בהן, מ"מ לא מקובל היום שאשה עושה מלאכות אלו לבעלה ובתמורתן יש גילויי חיבה אחרים שהאשה צריכה להיות חייבת בהם.

## 2. פירקונה

פירות נכסי מלוג תוקנו כתמורה לפירקונה (חובת שחרורה משבי) של האשה. חכמים לא איפשרו לאשה למחול על חובת פירקונה ע"י הבעל. אין האשה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות, כדי שלא תיטמע בין הגויים (תוס' כתובות מז ע"ב ד"ה זימנין ושו"ע אה"ע סי' עח ס"א וסי' סט ס"ה בהגה). וא"כ אין צדק בכך שהאשה תזכה בפירותיה בעוד שהבעל ימשיך להתחייב בפירקונה. ומכיון שהאשה אינה רשאית לוותר על פירקונה, ההדדיות מחייבת שהבעל יזכה בפירותיה. על כורחנו לומר אפוא שהתקנה העקרונית לא זזה ממקומה, והבעל זכאי בפירות, אלא שהוא מוותר כרגע למעשה על זכותו העקרונית ליטול את הפירות לעצמו והוא משתף את האשה בניהול נושא הפירות. (בנקודה זו יתכן שהרב שרמן צודק, אך בתחומים אחרים ייתכן שהרב דייכובסקי צודק וההלכה מכירה בכך שמערכת היחסים בין הבעל לאשה השתנתה וכל זוג נכנס לחופה על דעת כן שינהג כמנהג המקובל). ויש להעיר, שבימינו פדיון שבויים הינו נדיר, ומצד זה יש אולי מקום לדון בתוקפה של תקנת חז"ל שתיקנו פירות תחת פירקונה. אמנם גם בזמן חז"ל הוא לא היה מצוי (עיין כתובות מז ע"א אמר אביי תיקנו מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי) אך בימינו הוא הפך להיות נדיר ביותר. וגם כשנופל מישהו בידי אויב כבן ערוכה (דבר שהוא נדיר) הפדיון ייעשה בדרכים פוליטיות ולא באמצעות כופר אישי. גם במקרה של סחטנים שיחטפו חלילה אשה וידרשו עבורה כופר, המשטרה תשאל לבעל את הסכום הנדרש כדי לתפוס באמצעותו את הסחטנים.

תופעה מצויה יותר היא הצורך לשחרר אשה בערבות או לשלם עבורה קנס, שאם לא תשלמו תושלך לכלא. דעת רוב הפוסקים שבמקרה שהיא אשמה אין הבעל חייב לפדותה (עיין פ"ת אה"ע סי' עח ס"ק א שלא כדעת הבית מאיר). אך בשחרור בערבות לפני משפט היא אינה אשמה בהכרח. אדרבה, היא בחזקת זכאית עד שתוברר אשמתה. במקרה כזה הבעל חייב לחתום על הערבות. ודבר זה מצוי יותר. אלא ששחרור בערבות אינו דומה לנפילה בשבי ואין בו חשש שמא תצא לשמד. מיהו ייתכן שרבנן לא חילקו בין שחרור לשחרור וגם במקום שאין חשש לשמד, חז"ל הטילו על הבעל את חובת שחרורה של אשתו מכל מאסר שהוא. ואין האשה רשאית לוותר על חובה זו של בעלה שהיא חובה מוחלטת.

### 3. רפואתה

בעיקר נראה לומר שתקנת פירות היא בת תוקף בימינו משום שהיא תוקנה גם כנגד רפואה שיש לה קיצבה. ונראה לומר גם באשה אשר מבוטחת ביטוח רפואי, מכיון שלמרות הביטוח עלול לקרות שאשה תזדקק לטיפול רפואי חד-פעמי, כגון ניתוח מסובך, ולשם השגת רופא מיוחד יהיה צורך בתשלום חד-פעמי, הבעל יתחייב לשלם הוצאה זו מדין פירקונה ולכן יש לו זכות בפירותיה. (מיהו אם הבעל יטען: אני מסתפק ברופא רגיל הממומן מטעם הביטוח הרפואי ואיני מעוניין ברופא מיוחד, שיש לשלם עבורו באופן נפרד, צ"ע אם יש מקום להתחשב בטענה זו. ומסתבר שאם רמת חייו גבוהה, או שידוע לנו שאילו היה הוא חולה היה שוכר רופא מיוחד, גם לאשתו הוא חייב לעשות כן.)

ונלענ"ד שגם ברפואה שיש לה קיצבה אין אשה יכולה לומר איני מתרפאת ואיני נותנת לך פירות. כי כשם ששקדו חז"ל על תקנת בנות ישראל שלא תטמענה בין הגויים כך מסתבר לומר ששקדו על תקנתן שלא תסתכנה. ומה ההבדל בין פיקוח נפש רוחני לבין פיקוח גופני? ועוד, כשם שאין אדם רשאי לחבול בעצמו כך מסתבר שאין אדם רשאי לוותר על ריפוי. וא"כ חזרנו לטענתנו הראשונה שהפקעת זכות הפירות מהאיש מצד אחד וחיובו בריפוי אשתו מצד שני היא עוול, ואיננו יכולים להכיר בו. ואע"פ שהנהוג המקובל הוא שאיש ואשה רואים עצמם שותפים מלאים בפירות אין בכך משום מחילה גמורה על עצם זכות הפירות של הבעל, בגלל מחויבותו לרפאותה. לא יעלה על הדעת שנאחז את החבל בשני ראשים: מצד אחד נזכה את האשה בשיתוף נכסים מלא, ופירותיה יהיו שייכים לה, ומאידך נחייב את הבעל לפדותה ולרפאותה (ובנוסף לכך גם חיוב המזונות לילדים יהיה מוטל רק עליו). אילו היו הבעלים יודעים שמשמעותו של שיתוף הנכסים הוא אי-סימטריה לרעתם לא היו מוכנים לשיתוף כזה ואדעתא דהכי לא היו מוחלים על זכויותיהם?<sup>2</sup>

### 4. חיוב נזיקין

אשה הזיקה וחוייבה לשלם את הנזק. היא טענה שמעשי ידיה שייכים לבעלה ואין לה רכוש משלה. בעלה טוען שאינו חייב לשאת בנזקי אשתו. האם נפטור את

2. בית המשפט העליון בלהיטותו ליצור "שיויון" בין הגברים והנשים זיכה את האשה בפירותיה, אולם לא בדק את השלכותיה של פסיקה זו ואת העוול שהיא יצרה. לכן אי אפשר לומר שהמנהג המקובל בחיי המשפחה המודרנית, שהאיש והאשה מנהלים את חייהם בשיתוף מלא, חופף את פסיקת ביהמ"ש, לא רק למעשה אלא גם להלכה. כל עוד החיים מתנהלים במישור אין שום בעיה בנוהג זה למעשה, אך כאשר מתעוררות בעיות והגברים מופלים בהן לרעה אין הצדקה לאפליה זו וחוזר הדין למקומו להלכה, על חובותיו וזכויותיו של כל צד, כפי שתיקנו חז"ל.

האשה מלשלים את הנזק, או שמא נאמר מאחר שהיא משתכרת בעצמה עליה לשלם את הנזק מכספה?

נלענ"ד שלא יתכן לומר שאשה תוכל בדרך כלל למשוך מחשבונה תשלומים למטרות שונות, ללא התנגדותו של בעלה, ורק כאשר היא חייבת לשלם עבור חבלה שחבלה באחרים יוכל בעלה להתנגד. ולכן נראה שלמרות שגם בימינו עדיין תקפה באופן פורמאלי התקנה שמה שקנתה אשה קנה בעלה, אולם אין בכך בכדי לפטור אותה מתשלום נזקין, ולעניין זה נתיחס אליה כאילו יש לה רכוש משלה.

### 5. חיוב הבעל במזונות

בחלקים מסויימים של החברה הדתית קיים נוהג שהאשה היא המפרנסת הראשית של המשפחה. על דעת כן נכנס זוג כזה לחופה. האם אשה כזאת יכולה לטעון שמעשה ידיה שלה, כי היא המפרנסת את הבעל ולא הבעל מפרנסה? מסתבר שגם בחברה שבה הנוהג שהאשה עובדת והבעל לומד, זהו מצב זמני וולונטרי. אך אם ברבות הימים האשה תטען שאינה יכולה יותר לפרנס את המשפחה ותדרוש שבעלה יהיה המפרנס הראשי, לא יוכל הבעל לדרוש מאשתו להמשיך ולפרנס את המשפחה לעולם, על סמך הנוהג הקיים. עקרונית, גם במשפחה כזאת הבעל הוא שחייב בעצם לפרנס את המשפחה. אין בכוחו של הנוהג לקעקע לגמרי את מבנה המשפחה. כי בכתובה התחייב הבעל לפרנס את האשה ולא להיפך.

### 6. ברכת שהחיינו

איזו ברכה יברך זוג על דבר חדש שנקנה? יחיד מברך שהחיינו, שותפים מברכים הטוב והמטיב. אם נתייחס לרכישה החדשה מנקודת ראות משפטית פורמאלית הרי הבעלים של הרכוש הוא הבעל ועליו לברך שהחיינו. גם כאשר האשה משתמשת ברכוש. ולכן היא לא תברך. אך אם נתייחס לרכישה מצידה המעשי, הרכישה נעשתה בעצת שניהם, הכסף נחסך ע"י שניהם, ובעבודת שניהם. שניהם משתמשים ברכוש ושניהם רואים את עצמם בפועל כשותפים שווים. אי לכך על שניהם לברך הטוב והמטיב.

### 7. מצות שמחה ביום טוב

בשולחן ערוך (או"ח סי' תקכט ס"ב) נפסק:

חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמחן, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים; והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו.

האם גם כיום חייב הבעל לקנות לאשתו בגדים? הרי הכסף מצוי בידה והיא רגילה ויכולה לקנות לעצמה בעצמה! יתרה מזאת, יש להניח שהיא תשמח יותר

בבגדים שקנתה בעצמה לפי טעמה ולא לפי טעמו של בעלה... ולכן נראה שכדי שתשרה השמחה במעונם מן הראוי שהבעל יסכם עם אשתו לפני החג את ההוצאות שעליהם להוציא לכבוד החג כל אחד לפי טעמו.

#### 8. כיבוד אב ואם

בעקרון אשה נשואה פטורה מכיבוד הוריה משום שאין סיפק בידה. אולם כיום שהתחבורה נוחה (ובפרט כאשר האשה יודעת לנהוג ויש למשפחה רכב ואפילו שנים) לא יעז בעל למנוע מאשתו טיפול בהוריה בטענה שעליה לכבדו (אלא א"כ הם גרים באילת וההורים במטולה). כלומר הבעלים מחלו לנשותיהם על כך וממילא גם אשה נשואה חייבת היום בכבוד הוריה. וזו לשון הש"ך (יו"ד סי' רמ ס"ק יט): "ונראה דאם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר כמו האיש".

מה שהיה בזמן הש"ך תופעה חריגה הפך להיות בימינו למנהג המדינה. עם זאת נלע"ד שאם המטופלת בילדים אינה חייבת להזניחם ע"מ לטפל בהוריה ואינה יכולה להטיל את הטיפול בילדים על בעלה. מכל מקום לא שמענו שבעל יסרב לסייע בטיפול הילדים ע"מ לאפשר לאשתו טיפול בהוריה. נראה שאין היום סמכות לבעל למנוע מאשתו לכבד את הוריה כי אדעתא דהכי אשה נכנסת היום לחופה שבעלה ינהג כמנהג גוברין יהודאין בימינו שהבעלים מוותרים לנשותיהם לצורך קיום מצות כיבוד אב ואם.

#### 9. כבוד מי קודם?

בקידושין (לא ע"א) נאמר:

אבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם?  
אמר ליה: הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך...

גם בימינו, כאשר האב והאם שווים בפועל, כיבוד האב צריך להיות קודם לכיבוד האם, לפחות מסיבה אחת, משום שגם כיום החובה לפרנס את הבן וללמדו תורה מוטלת בעיקר על האב.

וצ"ע מה יהיה הדין במשפחה שבה האם היא המפרנסת העיקרית והיא גם המגדלת את הילדים לתורה, שהרי לימוד התורה העיקרי נעשה היום דרך סוכני משנה, דהיינו ביה"ס, ולא ע"י האב, והאם היא הנמצאת עם הילדים ועוזרת להם בהכנת שיעוריהם, גם אלו התורניים, האם הבן יתחייב בכבוד אמו יותר מאשר בכבוד אביו? מסתבר לומר שגם כיום האב הוא החייב עקרונית ללמד את בנו תורה ולא האם. וגם אם האם מממנת את לימודי בניה דינה כאדם הפורע את חוב חברו. ואף אם היא מלמדת את בנה תורה, יש לראות בה שליחה של האב לעניין זה. (אם כי אין ספק שאם המלמדת את בנה תורה ראויה לכבוד נוסף על היותה אם). אך אם האב



מזניח לגמרי את חינוך ילדיו והאם נטלה על עצמה את האחריות לחינוכם יש מקום לומר שהיא אינה רואה את עצמה שליחה של האב ויתכן אפוא שהבנים חייבים להעדיף את כבוד אימם.

אך בתנאים נורמאליים מאחר וגם כיום הבעל הוא זה שחייב לשאת בעיקר עול הפרנסה, הן של האשה והן של הילדים והוא האחראי לחינוכם, וממילא לאורת הבית, הוא ראש המשפחה, ועל האשה לכבדו, בין היתר כדי לתת דוגמא נאותה ליתר בני הבית. כשבמקביל חייב הבעל לכבד את אשתו יותר מגופו<sup>3</sup>.

### 10. מנהג בית הבעל

הנוהג הוא שאשה הולכת אחר מנהגי בעלה ומבטלת את מנהגי בית אביה מפני מנהג בית בעלה. המקור לכך הוא ההלכה של מקום שנהגו (פסחים נב ע"א) דהיינו מי שהלך ממקום שנהגו מסוים למקום בו נוהג מנהג אחר ואין דעתו לחזור למקומו נוהג כמנהג מקומו החדש. הסיבה לכך היא מניעת מחלוקת בקהילה. לכן על האשה לקבל את מנהגי בעלה משום שלום בית (ועיין שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי קנח). ועדיין קשה, מדוע שלא נאמר משום שלום בית שהבעל יוותר על מנהגיו לאשתו ולא להיפך? התשובה לכך היא שגם בימינו ההלכה העקרונית נותרה בעינה וחובת חינוך הילדים חלה בעיקר על האב. לכן מנהגי האב הם שקובעים את מנהג המשפחה ולא מנהגי האם. ומשום כך על האשה לבטל את מנהגיה ולא על הבעל.

עם זאת מנהג שאינו פוגע בשלום הבית, אשה רשאית לשמור עליו ואינה חייבת לשנותו בגלל בעלה.

### ה. חוזה שותפות

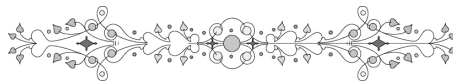
העולה מכל מה שכתבנו הוא שיש דברים שבהם מוסכם על הכל שהנוהג מחייב שותפות מלאה בין בני הזוג, יש דברים שהנוהג אינו משנה את ההלכה ויש דברים מסופקים. כדי להבטיח שותפות מלאה בכל התחומים ולמנוע אי הבנות וחילוקי דעות יש מקום להציע, לכל זוג, שיחתום עוד לפני הנישואין על הסכם שותפות ביניהם. תוקפו של חוזה שותפות כזה, הנחתם בין בני הזוג לפני הנישואין, עומד בפני עצמו ולא יתערער כתוצאה מהנישואין וחתומת הכתובה שתבוא אחריו. מאידך לא יהיה בכוחו לבטל את התחייבותו של הבעל בכתובה. לפי הצעה זו הזוג נכנס לחופה כשהם כבר שותפים מלאים ברכושם. הכתובה תיחתם והבעל יתחייב בכל

3. ובאמת צ"ע, אם הבעל חייב לכבד את אשתו יותר מגופו והיא חייבת רק לכבדו מדוע נאמר שעל הבן לכבד את אביו לפני אמו? ע"כ צ"ל כנ"ל האב הוא ראש המשפחה.

האמור בכתובה, אולם מימוש התחייבותו ייעשה מרכושם המשותף, שהרי אין לו רכוש פרטי משלו.

לפי הצעתנו, הרכוש המשותף יישא בכל הוצאות המשפחה. עם זאת כאשר הסכום לא יספיק, כגון שהאשה חולה וכדו' הבעל יתחייב לכלכל את מחלת אשתו, שהרי התחייב לכך במיוחד בשעת הנישואין, מעבר להסכם השותפות ביניהם, ומעולם לא נפטר מחיובו זה. (ניתן לכלול גם תנאי בהסכם שהוא יפורק רק ע"י ביה"ד. תנאי כזה יכול אולי לסייע במידה מסוימת לפתור את בעית מסורבי ומסורבות גט).

העקרון המנחה אותנו הוא זה האמור בראשית דברינו, שגישת ההלכה היא התפיסה האורגאנית של המשפחה הבנויה על מערכת חובות שבהן נושא כל אחד מבני המשפחה לפי יכולתו וכישוריו. לאיש יש חובות שאין לאשה, לאשה יש חובות שאין לאיש ולשניהם יש חובות כלפי ילדיהם וכן לילדים חובות כלפי הוריהם. זכויותיו של כל אחד ואחד נגזרות מחובותיו. בזה ייחודה של המשפחה הישראלית.



## זוגיות ומשפחתיות

הזוגיות והמשפחתיות כרוכות זו בזו כאש בגחלת. ראשית, מבחינה טבעית, קשר זוגי תקין בין איש ואשה כולל בדרך הטבע גם ילדים. וכך נוצרת המשפחה הרחבה. מאידך, ילד נורמאלי יכול לגדול רק בבית חם ואוהב, דהיינו הורים ביולוגיים הרואים בו עצם מעצמם ובשר מבשרם, המגדלים אותו, דואגים לכל מחסורו ומחנכים אותו. קשר זוגי טוב הוא גם מפתח לגידול ילדים באוירה טובה. כשההורים מסוכסכים סובלים בעיקר הילדים. זוגיות טובה, היא אמנם גם ערך בפני עצמו, אולם הערך משפחתי הוא העיקרי. הנתונה לזולת מגיעה בה לשיאה. זוגיות עקרה מגיעה במקרים רבים לפירוק. הרצון בהמשכיות גובר על הקשר הזוגי, כי במהותו קשר זה נועד להמשכיות משותפת. הזוגיות נשמרת דרך הצאצאים גם לדורות הבאים.

מבחינה הלכתית מצות הנישואין קשורה עם מצות פרו ורבו. אמנם מצינו גם במקורותינו הבחנה בין הזוגיות לבין המשפחתיות. הדבר מתבטא בהבחנה התיאורטית בין מצות עונה לבין מצות פרו ורבו. אלא ששתי המצוות מתלכדות יחד<sup>1</sup>. וכן מצות הנישואין אע"פ שהיא מצוה בפני עצמה היא מוזכרת תמיד בהקשר לחשיבותה של מצות פרו ורבו "לא תוהו בראה לשבת יצרה".

תיתכן אמנם מציאות שבה לא ניתן לקיים מצות פרו ורבו ואזי יש גם מצוה בעצם הנישואין. אולם מציאות כזו היא רק בדיעבד, ומתקיימת באלמנים וגרושים מבוגרים שאינם יכולים למצוא אשה בת בנים.

הדברים מגיעים עד כדי כך שהלכה פסוקה היא שזוג שלא התברך בילדים במשך עשר שנים חייב להתפרק. אמנם הפוסקים (אה"ע פ"ת סי' קנד) התירו לאדם שאינו יכול להיפרד מאשתו העקרה להמשיך ולשמור על הקשר הזוגי עמה, למרות שלא יוכל לקיים מצות פרו ורבו. מכאן משמע לכאורה שהזוגיות היא ערך בפני עצמו הגובר במקרה זה על מצות פרו ורבו. אולם כשמתעמקים בדבר אנו מוצאים שההסבר לכך הוא אחר: ויתור על אשה שנפשו קשורה בנפשה הוא מחיר כבד מדי מכדי לשלם אותו עבור מצות פרו ורבו. כלומר, יש כאן סיבה אישית מיוחדת. הפסד זוגיות טובה נחשב חמור לא פחות מהפסד רכוש אם לא יותר (אשה אינה חלילה רכוש בעלה. ההקש הוא בדרך ק"ו, ומה הפסד ממון רב כגון יותר מחומש פוטר אדם ממצות עשה הפסד בת זוג לא כל שכן). זהו מצב חריג. אולם העיקרון הכללי הוא שערך המשפחתיות חשוב יותר מערך הזוגיות כי הוא נשמת אפה של הזוגיות.

1. אין מצות פרו ורבו מחייבת מעבר למצות עונה. עי' באהלה של תורה ח"א סימן סו אות ט.

## שני סיפורי הבריאה

כשתמצי לומר כבר בסיפור הבריאה ניכרת ההבחנה בין שני הערכים. בפרק א בבראשית נברא האדם כזוג, "זכר ונקבה בראם". ייעודה של הזוגיות היא ההמשכיות ואליה מכוונת הברכה "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". המשפחתיות היא העיקר, הזוגיות אמצעי לה. בפרק ב בו מודגש הצד הערכי, האשה נבראה מצלע האדם משום שלא טוב היות האדם לבדו<sup>2</sup>. הבדידות היא סבל לאדם. היא לא טובה לא רק משום שהאדם יצור חברתי ("מדיני בטבע"), אלא שללא חברה הוא לא אדם טוב. הוא אגואיסט ואינדיבידואליסט. אין לו עם מי להיטיב. כדי להיות אדם טוב הוא חייב להעניק את הטוב למישהו. זו האהבה האמיתית, האלטרואיסטית. ללא זוגיות אין האדם יכול לקיים את המצוה "ואהבת לרעך כמוך" במבחן יום-יומי, בכל תנאי החיים המתחלפים. הזוגיות היא הדומיננטית פה. אולם היא הנותנת, דוקא שם בפרק ב נאמר: "על כן יעזוב איש את אביו אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", דהיינו הילדים המשותפים. כי "לא טוב היות האדם לבדו" אינו מתבטא רק בזוגיות אלא בעיקר במשפחתיות. כאן מגיעה האהבה הטהורה לשיאה. אהבת אם לילדה, רחמי אב על בנו, הם אב ואם לכל אהבה אלטרואיסטית אמיתית בעולם כולו. בפרק ב הזוגיות היא העיקר והמשפחתיות אמצעי לה.

בכוונה תארה התורה את הזוגיות והמשפחתיות בשני פנים. שני אלו משלימים זה את זה כשני צדדים של מטבע אחד. מכל צד שתוצאה להציג את הדברים על כרחך תראה את שניהם. בין כך ובין כך הא בהא תליא, אין זוגיות ללא משפחתיות ואין משפחתיות ללא זוגיות.

שני הפנים מציגים מצבים גם ארעיים וחריגים. כגון שלבים שונים בחיי המשפחה. תחילה זוגיות ללא ילדים. לאחר מכן הרחבת המשפחה, ולבסוף שוב זוגיות לבדה, כשבמרחב קיימת המשפחה המורחבת, אולם הזוג בכל זאת חי את חייו העצמאיים.

## הנתק

לעומת התיאור האידיאלי והאידיאלי של התורה, נוצר בעולם הפוסט-מודרני נתק בין השתיים. זוגיות, אמנם בוסרית, מתחילה בגיל צעיר מאד, בגיל העשרה. המשפחתיות נדחית לעשור השלישי. לרוב, כשמקימים כבר משפחה יש מאחורי כל אחד מבני הזוג עבר לא קטן של זוגיות שהתחלפה במקרים רבים כמה וכמה פעמים. בשליש (ויש מקומות שכבר במחצית!) מהזוגות הנשואים המשפחה מתפרקת ונוצרת זוגיות חדשה במנותק מהמשפחה הביולוגית. הנתק בין הזוגיות למשפחתיות מגיע

2. על ההבחנה בין שני הפרקים ראה העמק דבר לנצי"ב ומסותיו של הגר"ד סולוביצ'יק "איש האמונה הבודד" ו"אדם וביתו" פרק 'אדם וחיה'.

לשיא עיוותו בתופעת הילד ללא אב הפושה והולכת. החוש האימהי הטבעי מציק לאשה שדחתה את נישואיה, או בגלל שאיפתה לפתח את קידומה האישי, או משום שנגררה אחרי האוירה הכללית הדוחה נשואין לגיל מבוגר והחמיצה הזדמנויות שהיו לה בגיל הצעיר, או בגלל ביש מזל. היא מוצאת את עצמה לפתע כשהשעון הביולוגי מתקתק. ועליה להזדרז להיות אם בכל מחיר. גם אם הדבר בא על חשבון הבאת ילד לעולם שיסבול מחסך אבהי (הדבר הוכח במחקרים פסיכולוגיים). אם כזאת שרק טובת עצמה לנגד עיניה לא מביאה בחשבון את התוצאה של האנומליה של הבאת יתום לעולם. ואף אומלל ממנו. ליתום יש לפחות דמות אב להזדהות עמו. אולם ילד זה אינו יודע כלל מי אביו<sup>3</sup>. במילים אחרות: משפחתיות ללא זוגיות. כל זה הוא תוצאה של האוירה חסרת האחריות המאפיינת את החברה הפוסט-מודרנית. המורטוריום, אי נטילת אחריות, שהסתיים פעם בגיל העשרה נמשך עתה כעשרים שנה נוספות! המורטוריום ממשיך בתאוצתו. ותוצאותיו הן: הקריירה האישית קודמת לקריירה המשפחתית. ילדים הם "נטל" כביכול. הנוחיות האישית חשובה מכל. יש כאן אמירה גלויה: הצורך הפרטי קודם לאחריות המשפחתית ולקיום האנושי.

[הילודה באירופה עומדת היום על 1.7% כלומר כל זוג העובר מן העולם לא משאיר אחריו צאצאים מקבילים. וכשיבא בחשבון שאחוז הילודה באוכלוסיה המוסלמית, המהווה כיום כ-10% במדינות כמו צרפת, גבוה יותר מהממוצע, אין צורך בדמיון עשיר כדי לראות את שקיעתו של העולם המערבי בעוד שנים שלושה דורות. אולם איש לא מודאג. אכול ושתה כי מחר נמות.]

### ערכי המשפחתיות

עם ישראל אינו יכול ללכת בדרך חתחתים זו. תפיסת החיים שלו היא ערכית. כלי הקידמה נועדו לשרת את הערכים. האשה יצאה מהפלך, התנור והכיריים. היא רוכשת השכלה, מקצוע ומעמד משלה. כל אלו נועדו להעלות את הרמה המשפחתית. לחזק את הקשר הזוגי הרוחני ולקדם את הרמה הרוחנית של המשפחה. ניתן להתקדם בו-זמנית בשני המישורים, גם במישור הקרייריסטי-האישי וגם בזוגי והמשפחתי.

לכן הקריירה המשפחתית חייבת להתקדם בהתאם. בתקופת הפוריות של האשה (שהיא קצרה יחסית!) יש צורך בהעדפה מתקנת. בראש סולם הערכים בתקופה זו

3. לאחרונה פותחה האפשרות להקפיא חלק מהשחלה או אף ביציות. גם אם האשה תינשא בשנות החמישים שלה ניתן יהיה להפרות אותה מבעלה ולילד יהיה זוג הורים נורמאליים. רווקה מבוגרת יכולה להשתמש בטכניקה זו. הדבר גם יגביר את סיכוייה למצוא בן זוג מתאים שיוכל להיבנות מאשתו.

חייבת לעמוד המשפחה. כי זו מצוה עוברת. אין לה זמן אחר. קצב התפתחותה של הקריירה המקצועית חייב להתאים אפוא את עצמו לקצב ההתפתחות של הקריירה המשפחתית.

ומכאן לזוגיות. אין ספק שהמשפחתיות מצריכה זוגיות טובה והדוקה. ילדים זקוקים לאוירה חמה ולבבית. היחסים בין ההורים משמשים דוגמא חיובית לכל בני המשפחה. ואולם באותה מידה גם להיפך. זוגיות ערכית אידיאליסטית מחייבת משפחתיות. אין לך דבר הבונה את הזוגיות יותר מצחוקו הראשון של התינוק המשותף, של ההגאים הטרומ-מילוליים של "אבא" ו"אמא". אין לך אושר גדול יותר מזוג הורים שילדם יושב ביניהם והם מאכילים אותו בזה אחר זה. האם ניתן להשוות זאת לזוג היושב לבדו בבית ריק? אין קונוטציה עמוקה יותר מאשר כינויה של האשה ע"י בעלה כאם ילדיו ושל הבעל ע"י אשתו כאבי צאצאיה. ילדים צריכים לחוש שאינם נטל חלילה על ההורים אלא ברכה.

אין לך אהבה אלטרואיסטית טהורה ונעלה יותר מאהבת אם לילדיה. אמנם כדי ליצור חום ואהבה מלאים בבית יש הכרח גם באהבה בין ההורים, אולם גם להיפך, האהבה בין ההורים גדלה ומתרוממת ונעשית אידיאליסטית יותר כתוצאה מילדיהם. הקשר הזוגי מתמזג בהרמוניה המשפחתית השלמה.

### נטיות הפוכות

ההפרדה בין זוגיות לבין משפחתיות מגיעה לשיאה בנושא החד-מיניות. נחלקו החוקרים האם המשיכה לבן מינו היא מולדת או נרכשת, האם היא מום מלידה, או סיבוך שנוצר במהלך החיים. מסתבר שעצם העלאת ההשערה, שתכונה זו היא מולדת ולכן היא בלתי הפיכה, מחדירה לתודעתם של צעירים המתלבטים בהגדרת זהותם, את הרעיון שהם אכן כאלו. אלמלא כן, ניתן היה אולי, בעזרת בעלי מקצוע, לשחרר אותם מהתלבטותם ולהעלותם על דרך הנורמה. המחשבה שהם בעלי מום מלידה לא מאפשרת לטפל בהם כראוי.

גם אם נקבל את ההנחה שמדובר בתכונה מולדת (דבר שיש לפקפק בו) אין להתעלם מהתוצאה הכואבת, שאנשים אלו אינם יכולים להקים משפחה נורמלית, ולהביא לעולם ילדים בדרך הטבע. מוסכם שאין לייעץ להם עצת אחיתופל להינשא לבני מין אחר, כדרך כל הארץ, מתוך הנחה שהנישואין עצמם יפתרו את בעייתם הקשה. במצב שנוצר, שלא תמיד הטיפול עוזר, זו אשליה. ק"ו שאין שום היתר להקים בית תוך כדי העלמת העובדה מן הזוג. זו אונאה חמורה שאין לה כפרה. יש אולי מקום להציע נישואין כאלו רק כשבן הזוג מודע לחומרת הבעיה ובכל זאת מסכים לכך. במקרה כזה הם יוכלו להקים משפחה שבה יגדלו ילדים נורמאליים שיש להם אב ואם ככל המשפחות בעולם. אלא שלא קלה תהיה דרכם. רק בדרך כזו יש מקום לעודד ולתמוך בהם להקים בית בישראל.

יש להניח שלא כל אחד ואחת יאותו או יוכלו ללכת בדרך קשה זו ועליהם להכיר במצבם הטראגי. אין להם ברירה אלא לעכל את העובדה המרה שהם לא יוכלו להקים משפחה. היהדות לא מכירה בזוגיות אחרת זולת מסגרת המשפחה שבה יש אב ואם וילדים. ומכאן חומרת האיסור. עד כדי כך שזוג שאינו פורה חייב להיפרד. אמנם כשקשה מאד הפירוד התירו הפוסקים בשעת הדחק להישאר יחד ללא המשכיות. או ע"י אימוץ או בשימוש באמצעים של הפריה מלאכותית. אולם כל זאת רק בזוגות שקיים אצלם הפוטנציאל המשפחתי ההוליסטי תרתי משמע (קדוש ושלם). אך מי שאין לו אפילו פוטנציאל להקים משפחה טבעית הוא בבעיה חמורה, שאין לה פתרון. ניתן להבין למצוקתו, לחוס עליו ולקרבו, אולם בשום פנים לא התירה התורה זוגיות לא תקינה, שאינה יכול לממש את המשפחתיות. זו לא הטרגדיה היחידה. כשם שלא התירה התורה לרווק בעל מום, שלא מצא בת זוג מתאימה, לחיות חיי הפקר, או נשואי תערובת וכדו', כך אין מענה משפחתי, עם כל הכאב והצער, ללוקים בנטייה חד-מינית. עם זאת, יש תחומים רבים בחיים שבהם הם יוכלו למצוא ביטוי וסיפוק. הנביא ישעיהו (פרק נו) עודד מקרים דומים באומרו:

אֵל יֵאמֶר הַסְּרִיס הֵן אָנִי עֵץ יָבֵשׁ. כִּי כֹה אָמַר ה' לְסְרִיסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ  
אֶת שְׁבִתוֹתַי וּבָחֲרוּ בְאֲשֶׁר חִפְצָתִי וּמְחַזְקִים בְּבְרִיתִי. וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבִיתִי  
וּבְחֹמֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבָּנִים וּמִבָּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֲתֵן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת.

### האינדיבידואליות

רוחות המערב הפולשות לתוך בתינו מלחיצות גם את הצעירים הדתיים. אופנת המורטוריום, המעלה את הגיל של העדר אחריות עד לשנות השלושים, משפיעה באופן סמוי גם עליהם. הם קולטים את המסרים המסולפים שהמשפחה היא לכאורה נטל וילדים הם גורם מפריע כביכול לקידום האישי. כל אלו מצטרפים לגורמים לתופעת הרווקות המאוחרת ולרעיונות של זוגיות עקרה.

מוזר לשמוע מפי טייסים, קצינים קרביים ומבעלי תואר אקדמאי מתקדם טענות מוזרות שאינם בשלים כביכול להורות ולמשפחתיות, או שעליהם לבסס ראשית כל את הזוגיות. אתה שומע מגרונם את רוחות המערב הפרוע. איני חושד בצעירים אלו שאינם דוברי אמת. הם סבורים בתום לבבם שהם מביעים רגשות טבעיים וכנים, מבחינתם. אולם אי אפשר להתעלם מהשפעתה הסמויה של האוירה הכלל-עולמית שהם כל כך נסחפו לה עד שאינם מודעים לה.

המילכוד של צעירינו הוא בלתי נמנע. גם הם נדחפים כמו כולם להשגיות מקצועית מהירה. גם הם נגררים בעל כורחם אחרי אוירת המורטוריום של בני גילם החיים לכאורה כציפורי דרור חסרי כבלים. מאידך, אם הם אינם מרשים לעצמם את חיי ההפקרות המקובלים בעולם הם מייצרים מעין פשרה. אמנם מתחתנים כדת

משה וישראל אך נדבקים בחיידק ההפרדה בין הזוגיות למשפחתיות. זוגיות – כן, משפחתיות – עדיין לא.

צעירים רבים סבורים בטעות שעליהם לגבש את אישיותם האישית לפני בחירת בן זוג. ולכן דוחים ודוחים את החלטתם להקים בית וטעות בידם. ההיפך הוא הנכון. גיבוש משותף של שני בני הזוג בגיל צעיר מתיך אותם ליחידה אורגאנית אחת שבה המשפחה לומדת, המשפחה עובדת, המשפחה צומחת ומתקדמת בכל תחומיה. בני הזוג מתמודדים יחד עם בעיות החיים ומתגבשים יחד כיחידה אורגאנית אחת. אדרבה, התפיסה הפרטנית, המעדיפה את עיצוב האישיות הפרטית לפני זו המשפחתית, לא מאפשרת התפתחות תקינה של התא המשפחתי. גיבוש האישיות הפרטית לפני הקמת המשפחה מפריע להקמתה. ככל שהגיבוש האישי גדול יותר כך קשה יותר להיפתח ולהסתגל לאישיות מגובשת מהמין השני. קשה למצוא בן זוג מתאים, לא רק משום שהברירה מצטמצמת, אלא בעיקר משום שאישיות מגובשת מפתחת טעם וציפיות ייחודיות יותר המקשים על היכולת למצוא בן זוג העונה על כל הדרישות. התפיסה הפרטנית ממשיכה גם אחרי הקמת המשפחה וכל אחד מבני הזוג רואה קודם כל את טובת עצמו ורק אח"כ את טובת זולתו. זהו מתכון הגורם אח"כ להתפוררות המשפחה, גם לכשתוקם.

שורש המחלה הוא האינדיבידואליות ויש לרפאותה. כשם שאנו מחנכים צעירים לקיום תורה ומצוות ולחיי אמונה בה' ובתורתו, כך עלינו לראות אתגר חינוכי במשימה של שחרור הזוגות הצעירים מכבלי האוירה הפוסט-מודרנית בתחום זה. יש להחזירם לתפיסה התורנית של "לא טוב היות האדם לבדו" האינדיבידואליסט אינו אדם טוב. האדם מטבעו אינו רק יצור פרטי, הוא גם יצור משפחתי וגם יצור חברתי. הוא תוצר של חברה והוא גם יוצר חברה. רק כך הוא אדם טוב. חברה בריאה בנויה מאבני היסוד של התא המשפחתי, ולכן יש להקימו בגיל צעיר, בשנות העשרים הראשונות. (לא מומלץ להקדים את גיל הנישואין מחשש בוסריות, אלא א"כ בני הזוג בשלים דיים).

### אגואיזם ואלטרואיזם

איך מעבירים מסר זה לדור הצעיר, המושפע כל כך מהאוירה הכלל-עולמית? בעקרון, ההתמודדות בנושא זה אינה שונה מכל התמודדות בין אורת הרחוב לבין הבית היהודי. אלא שבנושא זה ביה"ס לבד אינו יכול להתמודד עם הבעיה, לא רק ביה"ס היסודי, אלא גם לא התיכון, כי הגיל לא בשל עדיין להתמודדות זו, אם כי אין להתחמק מזריעת זרעים כבר בשלבים מוקדמים של החינוך. החברה הדתית כולה, על כל מערכותיה, המשפחתיות, הלימודיות, הפוליטיות והתקשורתיות, צריכה ליטול על עצמה את התפקיד. חייבים לשדר מסר ברור: הקמת בית בישראל והרחבתו קודמים בגיל הראוי לכך לתפקידים אחרים. ועם זאת אין בכך למנוע כל תפקיד



אחר. על כל בית ועל החברה הדתית כולה לשאת באחריות המוטלת עליהם. כל עתידם והמשך קיומם תלוי בכך. אולם בדיבורים לא סגי. עת לעשות לה'. יש לסייע לזוגות צעירים, הן במימון, והן בגב ציבורי ומוסרי, ביצירת אוירה אוהדת. יש ליזום ולעודד בנייה והשכרה לזוגות צעירים (ויש לשלב זאת עם הכוונה לגרעיני התישבות ביישובים הזקוקים לכך ובשכונות מצוקה הפזורות בכל רחבי הארץ). יש להקל עליהם את עול הפרנסה והלימודים. יש להקים בכל קמפוס אקדמי, במפעלים ובמוסדות חינוך, מעונות, פעוטונים, פינות הנקה ולפחות מקררים ואמצעים לשמירת חלב אם וכהנה וכהנה. (גם בנות שרות לאומי יכולות להתנדב ולסייע לזוגות צעירים, בעיקר במקומות אידיאליסטיים ובכך ליצור אוירה תומכת ומעודדת.)

אם הצעירים יחוו שהאוירה החברתית סביבם היא של חברה אלטרואיסטית, ההורים דואגים לילדיהם, והחברה מעודדת נתינה, התנדבות וחלוציות, גם הם ישתלבו בה. הם יתגאו להיות חלק מחברה ערכית וייתחסו בביקורת חדה יותר אל הסובב אותם.

כל עוד לא נעשה דבר, אני מאשים את החברה הדתית על מערכותיה השונות שמסריה מגומגמים. מצד אחד הבית פרוץ להשפעות זרות, דרך תקשורת מודפסת ואלקטרונית לא ראויה (ובכלל זה אינטרנט ללא חסימה טובה!) ומאידך מעוניינים ההורים בהצלחת ילדיהם בהקמת בית יהודי כשר ובזמן. מצד אחד, החברה מעלה על נס נשים מצליחות ומדרבנת אותן, גם אם לא הקימו בית או לא הרחיבו אותו, ומאידך לא נעשה הרבה לעודד נשים להצליח גם בדבר הגדול והחשוב ביותר: להקים משפחה ולגדלה. יאמר ברורות, אין בדבר שמץ של ביקורת על הצלחתן של נשים בתחומי התורה, המדע, הכלכלה והחברה. באתי רק לטעון שאין לעשות חצי מלאכה ולהציג רק צד אחד בלי המקבילה שלו. הדבר דומה למתיחת רגל אחת מול קיצורה של השניה. התוצאה הבלתי נמנעת היא צליעה קשה. ומכיון שיש צליעה, על מי מטילים את האחריות לריפוי? על הרבנים, שיתירו בניית זוגיות ללא משפחתיות, ויאפשרו דחיית הרחבתו של התא המשפחתי מפני הזוגיות. או כאשר כבר מאוחר שיכירו במציאות חד-הורית, זהו מעשה לא הוגן. "תבן לא ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו". אל תטיל החברה את מחדליה על רבניה.

אני מציע לחברי הרבנים לא ליפול למלכודת זו. ולהטיל חזרה את כל מלוא האחריות על החברה הדתית המגממת והפוסחת על שני הסעיפים.

לא באתי להרתיע את הרבנים מפסיקה נקודתית במקרים חריגים ובעייתיים. אולם כאמירה תורנית עקרונית עליהם להשמיע קול ברור, צלול וחד-משמעי נגד התרבות המוראטורית, ההדוניסטית הכלל-עולמית, ההורסת את המסגרת המשפחתית, המשחיתה את נפש האדם והממיטה חורבן על הקיום האנושי התקין.

בטוחני שקול קורא גדול במדבר הרוחני שבו אנו חיים יהדהד גם מעבר לחברה הדתית, יתגלגל במדבר ובערבה וישמע בעולם כולו.

## בית המדרש הנשי\*

### א. תלמוד תורה לנשים

נפשן של נשותינו ובנותינו חשקה בתורה<sup>1</sup>. זוהי עובדה קיימת. בכנסי לימוד לנשים משתתפות מאות רבות ואפילו אלפים! יש צמאון נשי אמיתי ללמוד תורה. מתקיימת בהן ברכתו של אותו צדיק, החפץ-חיים, שפסק להלכה (בספרו "לקוטי הלכות" לסוטה כ"ע"א ד"ה מכאן) שלא ייתכן מצב מעוות, שבו נשים רוכשות השכלה כללית ואינן מרחיבות בו בזמן את ידיעותיהן התורניות<sup>2</sup>. הדבר דומה לכוס זכוכית (מהסוג הישן) שמזגו לתוכה בבת אחת מים רותחים. שכבה אחת של הכוס מתרחבת במהירות בעוד ששכבה אחרת נשארת מצומקת. הפיצוץ הוא בלתי נמנע. לכן פסק החפץ חיים שהמציאות החדשה מחייבת לימוד תורה לנשים. אין לפטור אותן מכך, כפי שהיה נהוג בדורות הקודמים, שבהם נשים היו ספונות בביתן ועסקו במשק הבית בלבד. יראת השמים שלהן לא היתה זקוקה למזון רוחני נוסף. המסורת שעברה מאם לבתה ואווירת הבית היהודי הספיקו לכך. אולם לא כן בדורותינו, בהן האשה עצמאית, מתקדמת בכל תחומי החיים ופתוחה להשפעות מתחלפות. עליה לבנות את אישיותה הרוחנית בצורה אוטונומית.

אשה זקוקה ללימוד תורה לא רק כאמצעי להכרת היהדות וקיום המצוות, אלא גם כערך עצמי, כמזון רוחני לנפש. לא יתכן שמקורות יניקתה הרוחניים של האשה יהיו רק מקורות זרים בלבד (גם אם אינם שליליים). עליה לפתח את עצמה מבחינה רוחנית. לכן על אשה לקבוע עתים לתורה כל יום, לא רק כדי לרכוש ידע נוסף ביהדות, אלא גם כדי להתפתח מבחינה רוחנית ולהעשיר את עצמה במקורותיה האינסופיים של התורה. עליה לא רק למנוע ניוון רוחני, אלא גם כדי להתקדם, לפחות באותו קצב בו היא מתקדמת בהשכלתה, בנסיונה המקצועי, ובקידום מעמדה הכללי, אם לא יותר. אמנם אין כאן מצוה מפורשת מהתורה; אך יש כאן בהחלט מצוה טרומית, שבלעדיה אין אפשרות לקיים חיי תורה ומצוות ולפתח את האישיות הרוחנית של האדם. מקורה אולי בפסוק: **"נעשה אדם"**! גם האדם עצמו חייב להיות שותף בבנין אישיותו. מבחינה זו, יום של ביטול תורה הוא חור באישיותה של האשה; ויש להתייחס אליו במידה מסוימת כ"ביטול תורה", למרות שאינו "ביטול

\* פורסם ב'הצופה' תמוז תשנ"ט, אלול תשנ"ט.

1. עי' מאמר 'האשה ובית הכנסת', ('מחניים' צ"ה, תשכ"ה עמ' 44) שמביא מקורות רבים על נשים לומדות תורה ומלמדות.

2. ספרו של החפץ חיים בנוי כדוגמת ספרו של הרי"ף על הש"ס, בו תמצת החפץ חיים את המסקנות ההלכתיות של הסוגיות, בסדר קדשים בעיקר, בלשונו המקורית של התלמוד. במקום זה, במסכת סוטה, הוסיף הח"ח הערות בלשונו על הדף.

תורה" במשמעות המקורית של המושג. אין כאן ביטול בידע התורני, אך יש כאן פגם באישיותה הרוחנית של האשה.

ואף על פי שאין ראייה לדבר, רמז יש לדבר, שנשים לעתיד לבוא תהיינה מלומדות. הרי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ז ה"א; ועי' מו"נ ח"ב פרק לב) סובר שנביא הוא: אדם הממולא בכל המידות האלו שלם בגופו, כשייכנס לפרדס ויימשך באותן העניינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן... אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא... והרי הנביא יואל עומד ומנבא "ונבאו בניכם ובנותיכם".

ומכיון שאין הנבואה שורה אלא על חכם, גיבור ועשיר, חייבים אנו לומר שאף הנשים תהיינה מלומדות בתורה כך שתוכלנה לזכות לנבואה. ואכן עדים אנו לתנופה גדולה בתחום לימוד התורה לנשים. מכללות ומדרשות קמות, מתרבות ומתמלאות ועוד היד נטויה. יש גם יבול ספרותי מבורך. נשים כותבות מחקרים ומאמרים בכל תחומי התורה. בתנ"ך, במדרש, במחשבה, בהגות וגם בהלכה.

### ג. העיסוק בהלכה

סיווגנו את ההלכה בסוף הרשימה, משום שנדמה לכאורה שנשים ממעטות לעסוק בה. אמנם כן. לא הרבה נשים עוסקות בהיקף ובהעמקה בסוגיות הלכתיות; אך יש כאלה המסוגלות להתמודד גם עם טקסטים תלמודיים והלכתיים ולהבינם. ובאמת, מדוע אשה, המסוגלת להתמודד בהצלחה עם טקסט משפטי חילוני, לא תוכל להתמודד גם עם טקסט תורני, להבדיל? איך צריך להתייחס לתופעה?

יש להבחין בין נשים שמתוך התעניינות טבעית עסקו בנושא הלכתי, למדו אותו לעומקו ואף העירו הערות ענייניות משלהן תוך כדי לימודן, לבין נשים הרוצות להבליט את יכולתן הנשית ולהראות שאף הן מסוגלות ללמוד תורה, לא פחות מגברים. או במלים אחרות: יש הלומדות תורה לשמה, והן הרוב המכריע, ויש שתורתן אינה לשמה, אלא לשם השגת מעמד חברתי באמצעותו של לימוד התורה. אמנם נאמר בגמרא (פסחים נ ע"ב): "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". אך זאת אימת? כאשר הוא מצווה ללמוד תורה, ויש סיכוי לכך שאכן יגיע ללמוד לשמה. אולם כאשר מדובר באשה – שאינה מצווה, ומטרתה, הגלויה או הסמויה (אפילו לעצמה), היא השגת מעמד

חברתי – יש חשש שלימודה יהיה על מנת לקנטר<sup>3</sup>. הסכנה גדולה יותר כאשר אין לה הדרכה נאותה, כפי שיתבאר בהמשך.

ויש גם סוג שלישי, נשים תמימות, שבגלל היותן אוטו-דידקטיות, חסרה להן מסורת של בית המדרש המקובל בישראל, ואין להן יכולת להבחין בין מקור מוסמך לבין דבר שאינו מוסמך, בין אמת לבין זיוף. חסרה להן ההדרכה המתאימה, וממילא חוש הביקורת, מה ראוי להיאמר ומה אינו ראוי; וכך עלולה לצאת תקלה מתחת ידן.

לכן שומה עלינו לברר מהו בית המדרש שעליו אנו מדברים.

### ג. בית המדרש

אין הדברים אמורים רק כלפי נשים. הם מתייחסים לא פחות גם לגברים שאינם רואים עצמם מחויבים לרציפות ההלכה, בין שהקימו להם במה משלהם ובין שפרשו לזוית צדדית בבית המדרש הרציף. אצל נשים הבעיה עלולה להחריף, כי אין להן כרגע בית מדרש מסודר שבו הן יכולות להשתלם ולהשתלב בשרשרת ההלכה הנמשכת ברצף מסיני ועד ימינו.

לכולם ברור שבית מדרש אין פירושו מבנה פיזי מסויים. זו יכולה להיות מסגרת רוחנית מכל סוג שהוא: במה ספרותית, תקשורת בצורותיה השונות, וכל דרך שהאשה תוכל לקבל בה הדרכה תורנית מוסמכת, וביקורת על הבנותיה. כרגע אין שום מסגרת מסודרת כזו.

### ד. התוצאות הקשות

אקח לדוגמא ספר חדש שיצא לאור: רובו באנגלית<sup>4</sup> ומיעוטו בעברית. כולו על טהרת הנשים (חוץ מאחד העורכים, שאינו אשה. והתמיהה היא, אם כבר נזקקות

3. אכן בעבר היתה האשה פטורה מתלמוד תורה, ואף הומלץ שלא ללמד אותה תורה (רמב"ם הל' תלמוד תורה פ"א ה"ג). אמנם תמיד היו חריגות. ואולי החריגות היא שיצרה את הבעיה, כפי שמפרש המאירי (סוטה כ ע"א ד"ה מכאן), שאם אשה לומדת תורה, מכיון שהיא יוצאת דופן בחברה, היא "מקשקשת כפעמון [=להראות את חכמתה לכל]", והדבר עלול להביא לעיוותים. בימינו אין האשה הלמדנית תופעה יוצאת דופן. עם זאת, גם היום יש להזהיר מפני סכנת "הקשקוש בפעמון" המאפיינת מי שסבורה שהיא יודעת יותר מאחרים. בימינו יש תחומים שאשה יודעת בהן יותר מגבר. תפיסה פרטנית תעמיד אותה אולי בעיני עצמה, כייחודית. תפיסה הוליסטית תעמיד אותה כחלק מהמערך החברתי שבו היא תורמת את תרומתה להעלאת החברה, ללא יומרנות.

4. הדבר מעיד על מקורה של האוירה המרחפת על הספר ודומיו. הגיע הזמן שמציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים.

הנשים לשתף עורך זכר, מדוע לא לקחו תלמיד חכם בעל שיעור קומה, שיבקר וייעץ להן כיצד לא תיכשלנה בדבר הלכה?!...!). ניכר על הכותבות שהן מסוגלות להבין לעומקן סוגיות הלכתיות. אולם **חלקן** (ואני חוזר ומדגיש: רק חלקן!) מרשות לעצמן התבטאויות לא מכובדות כלפי תלמידי חכמים. הן מרשות לעצמן לחלק ציונים, מי מחמיר מדי לטעמן ומי מקל, ואפילו מי "נגוע" לדעתן הענייה ב"דעות קדומות" (כל הפוסל – במומו פוסל!).

לדוגמא, אחת מהן נטלה על עצמה לדון בנושא טעון: על זכותה של רווקה להיות אם חד-הורית. היא מבררת את השאלה ממקורות הלכה שונים; אך ניכר מכל המהלך שהיא אינה אובייקטיבית, אלא משוחדת בדעה קדומה. כל מי שמביע דעה אחרת, בין אם הוא רב או רופא, מכונה על ידיה בתארי גנאי שונים<sup>5</sup>.

גם מאמרים אחרים בספר (לא כולם!) נגועים בדעות אישיות קדומות, בסלקטיביות של המקורות או בהערכה לא שקולה שלהם. המשותף לכל אלו – העדר מסורת רצופה של בית מדרש מסודר וביקורת.

במקום להשתלב בבמות תורניות קיימות (ויש מהן הפתוחות גם לנשים) העדיפו נשים אלו לבנות במה משלהן, שהמכנה המשותף העיקרי שלה היותה נשית ולא היותה תורנית, על פי המקובל בעולם התורה. עובדה זו מצביעה על המוקשים שהן זרעו לעצמן בדרך זו. לא התורה בראש מעייניהן, אלא הנשיות, גם אם זו אינה תורנית (למשל, עירוב בין נושאים מחקריים היסטוריים לבין נושאים הלכתיים. הנושאים יכולים להיות טובים ומעניינים. אך מה עניין זה לזה? האם רק משום שהחוקרת היא אשה ראוי לצרפה לבמה תורנית?! הוא אשר אמרנו, שיש נשים

5. עצם העלאת נושא כזה על ידי אשה שקבעה לעצמה עמדה נחרצת מראש משקף, אולי באופן לא מודע, את עומק הטרגדיה של אשה שאפתנית מודרנית. בשנות הפוריות העיקריות היא עסוקה בבניית הקריירה האישית שלה. כשהיא מחליטה סוף סוף לפתח גם את הקריירה האמיתית והטבעית שלה: האימהות, היא מגלה לפתע שהזמן העומד לרשותה קצר, והיא עלולה להחמיץ את הזדמנות חייה להיות אם. לשם כך היא זקוקה ל"פתרון" המעוות כל כך של הבאת ילד לעולם מאב לא ידוע. לא רק ההלכה והמוסר מתנגדים נחרצות ל"פתרון" פסול זה; אלא שהדרך הזאת "פותרת" אולי את מצוקתה האישית של אותה קרייריסטית, אולם בו זמנית יוצרת בעיה חדשה של ילד חסר זהות, מתוסכל ומתוסבך, ואשר עלול גם לשאת בטעות את אחרותו (שאולי נולדה אף היא בנסיבות דומות, ומלאה הארץ זימה – יבמות לז"ע"ב). למדנות תורנית תובעת מסירות אין קץ, בעיקר באותן שנים שבהן האשה צריכה לבנות את ביתה. העמדה התורנית תעדיף אפוא את בניית הבית, את הלידנות (בתקופה מוגדרת), על הלמדנות. וזאת אחת הסיבות שלא מומלץ לאשה לבחור לכתחילה בדרך קשה זו. עדיף שתנצל את כישוריה בתחומים תורניים הולמים יותר ותדאג להמשכיותה של התורה בישראל על ידי צאצאים נורמאליים אוהבי תורה ולומדיה לשמה.

שלא לימוד התורה לשמה בראש מעייניהן אלא מעמדן החברתי. והתורה, בשבילן, אינה אלא קרדום לחפור בו).

ועוד למדנו בבית המדרש: "כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין: לא היו חותמין על השטר אלא אם כן יודעין מי חותם עימהן"<sup>6</sup>. לכן לא נמצא במה תורנית משותפת לחובשי כיפה עם כאלו שאינם חובשי כיפה. בבמות אחרות – שאינן נושאות שם תורני – אין הדבר מעכב; אך בבמה המתיימרת להיות הלכתית לא נמצא תופעה כזו. בקובץ שלפנינו, לעומת זאת, נמצא נשים מכוסות ראש במסגרת אחת עם נשים שאינן כאלו, ואשר מצהירות בפומבי שלדעתן אשה אינה צריכה לכסות את ראשה. אין כאן מכנה משותף תורני, אלא מכנה משותף נשי. הנשיות גברה על התורה. זו בעייתו העיקרית של בית המדרש הנשי. מה יהיה תוכנו המהותי, נשיותו או תורתו? אמנם בבית המדרש החי לא יעלה על הדעת שגברים ונשים ילמדו יחד. בבית המדרש הספרותי יש גם כן מקום להפרדה בין גברים לנשים, בעיקר בגלל הנושאים השונים המעניינים את שני המינים. אולם בית המדרש צריך להיות מבוסס ראשית כל על תורה: על תורה לשמה, על תורה כפי שנמסרה לנו ממש באישי בהמשך רצוף אחד עד היום הזה.

הספר שהוזכר כאן הוא רק דוגמא. לצערנו תופעה זו של נשים הלומדות תורה שלא בדרכה של תורה אינה חריגה. אל תופתענה אותן נשים אם דבריהן יידחו על הסף. לא נשיותן היא הבעיה, אלא דרך לימודן שאינה כהלכה.

### ה. איזה בית מדרש נחוץ לנו?

שאלה נוספת שצריכה לענ"ד להישאל היא: איזה בית מדרש נחוץ לנשותינו? האם בית מדרש אליטיסטי, שיטפח למדניות, הבקיאות בש"ס ובפוסקים, או שמא צורך השעה הוא בית מדרש עממי, אשר יקיף שכבות רחבות באוכלוסיית הנשים ויאפשר לנשים רבות ככל האפשר לפתח את אישיותן הרוחנית? בית המדרש הגברי בנוי בעיקרו לפי הדגם הראשון. מטרת העל שלו – להצמיח תלמידי חכמים גדולים בתורה. אמנם לא כל הלומדים בו זכו להגיע למדרגה גבוהה. אך עצם האוירה התובענית דחפה גם את החלשים יותר לשאוף לרמה רוחנית מתאימה. עם ישראל הרוויח בכך שני דברים בו זמנית: גם גדולי תורה וגם שכבה גדולה של שוחרי תורה.

בית המדרש הנשי אינו חייב – וגם אינו יכול – לחקות את הדגם הגברי (בכלל, חיקוי אינו דבר רצוי. כל אדם צריך להתאים לעצמו את הבגד ההולם אותו. ויתכן שאף עניין זה כלול באיסור "לא ילבש"). לאשה יש ייעודים נוספים בחיים, חשובים

6. סנהדרין כג ע"א.

לא פחות: להיות אם לילדיה ורעיה לבעלה. התמסרות מוגזמת לייעוד אחר עלולה לפגוע באימהותה ובנשיותה. הדבר נכון לכל מקצוע תובעני, ועל אחת כמה וכמה ללימוד הלכה, התובע את כל אישיותו של האדם למשך שנים רבות יומם ולילה ללא הפוגה.

כאמור, בימינו אשה חייבת להיות קשורה לתורה בעיקר בכדי לטפח את אישיותה הדתית; אולם המזון הרוחני לטיפוח זה אינו חייב להיות דוקא עיסוק מעמיק בסוגיות הלכתיות עם ראשונים ואחרונים. (ראה במאמר הבא). יש תחומים רבים בתורה המשמשים מזון לנפש הצמאה ומתאימים יותר למטרה זו מאשר הלכות תיאורטיות ומסובכות. אמנם לפי הצורך והמשיכה הנפשית יש מקום גם לעיון בהלכה; אולם מכיון שהזמן שאשה יכולה להשקיע בלימוד תורה הוא מוגבל, מוטב לה שתנצל אותו ללימודים המועילים לה יותר ומהנים אותה יותר.<sup>7</sup>

לא רצוי להפעיל לחץ חברתי על אשה הלומדת תורה, לטפח דוקא את כישוריה האינטלקטואליים בלימוד תלמוד והלכה. היא לא תמצא בהכרח את סיפוקה בהם, אם נטייתה הטבעית לתחומים אחרים בתורה. גם גברים הבנויים יותר לתחומים רגשיים לא יצליחו בלימודים התובעים בעיקר מאמץ אינטלקטואלי, אך אין להתכחש לטבע האדם, לפיו נשים נוטות יותר לתחום הרגשי וגברים נוטים יותר לתחום השכלי.

### ו. מבנה אחר של בית מדרש

בית המדרש הנשי חייב להיות מצד אחד זהה בתכנון ובמורשתו הרוחנית לבית המדרש המקובל בישראל. את התורה יש ללמוד מתוך ענוה ויראת שמים. קבלת המסרים צריכה להיעשות ע"י הכרה בסמכותם של תלמידי החכמים שקבלו את התורה איש מפי רבו דרך שושלת הזהב הרצופה מסיני ועד היום. אך בצורתו בית המדרש הנשי צריך להיות שונה מזה הגברי בכל התחומים: התוכניים והצורניים, הכמותיים והאיכותיים. חיקוי לא יצלח פה. יש צורך בחשיבה יצירתית. ובפרט כאשר מצות הלימוד שונה בין גברים לנשים.

בית המדרש הגברי בנוי בעיקר על מאמציו האינטלקטואליים. לעומתו ביהמ"ד הנשי חייב להדגיש יותר את הצד האמוציונאלי. (כידוע, תנועת המוסר שאפה לאזן את גישתו של בית המדרש הגברי, ואולי שונותו של בית המדרש הנשי תשפיע לטובה על זה הגברי...). בית המדרש הגברי מיועד ללימוד רב שנתי. אמנם לא כל הבאים בשעריו נשארים בו שנים רבות אך הוא מעודד ומאפשר, לפחות למסוגלים להתמיד בכך, המשך לימודים בלתי מוגבל. ביהמ"ד הנשי חייב להיות מוגבל בזמן.

7. ההנאה היא מרכיב חשוב בלימוד תורה: עי' 'אגלי טל' בהקדמה.

אם כי עליו להיפתח שוב לנשים מבוגרות לחזור ללימודיהן ואף לשמש בו כמורות לצעירות.

### ז. עשו תלמידות הרבה

המטרה העיקרית הניצבת כיום בפנינו היא להעמיד בפני נשים דתיות מודרניות רבות ככל האפשר את האתגר של שאיפה רוחנית. עליהן ללמוד הלכות עם מקורותיהן ורעיונותיהן כדי שתוכלנה לקיים את המצוות ביתר מוטיבציה. עליהן לדעת כיצד ליישם את ההלכה בחיים הדינאמיים. לפחות עליהן לדעת כיצד לשאול שאלת חכם, דהיינו השואלת צריכה עצמה להיות חכמה כדי לשאול שאלה כהלכה, בחינת שאלת חכם חצי תשובה. (אין שום מניעה עקרונית לכך שאשה תעלה מעלות נוספות, אולם אין להציג בפניה מעלות אלה כדרישות מחייבות). עליהן לחזק את אמונתן הדתית, ללמוד תנ"ך בהעמקה, מחשבת ישראל בהרחבה, להבין יותר את מילות התפילה ולקיים את חובתן זו כהלכה (כידוע, בדורות הקודמים נשים פטרו את עצמן בתפילה סמלית אחת ביום; בימינו אין לפטור נשים במינימום זה)<sup>8</sup>, להרחיב את מושגי הצניעות, מעבר לשאלות הלבוש, אלא למכלול ההתנהגות הראוונת בחברה בכלל וביחסי שני המינים בחברה המודרנית הפתוחה, עתירת הגירויים, בפרט. מעל לכל – על האשה המודרנית לקבוע לעצמה את סולם העדיפויות הנשי בקיום המצוות. כמדומני, שבלהט הוויכוח על מעמדה הדתי של האשה נשכח היסוד הגדול שעליו בנתה האשה את עולמה הרוחני בכל הדורות: החסד. האימהות – לפי הבנתי – אינה מצטמצמת בגידול המשפחה בלבד. היא המרכיב העיקרי במנטאליות הנשית ובתפקודה של האשה בכל מערכות החיים. כאן מבחנה האמיתי של האשה המודרנית: האם האינטלקט ידחק את המידות הטובות שנשים התברכו בהן, או לא? נושאים אלו ואחרים מחייבים ליבון, בירור עיון ולימוד. לענ"ד חשובה כרגע בעיקר כמות הנשים ה**לומדות** והמעצבת את אישיותן ולא הכמות ה**נלמדת** של קומץ נשים אינטלקטואליות, המתמקדות ומשקיעות אנרגיות בקבוצה קטנה יחסית, השואפת להגיע לרמה למדנית, גם אם הדבר יבוא על חשבון אימהותן ונשיותן, ומזניחות את רוב הנשים, שאינן שאפתניות בתחום זה דוקא.

### ח. בית קבע ולא אהל ארעי

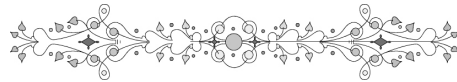
כדי שבית המדרש הנשי ישתלב בבניין התורה לדורות הנמשך מסיני, עליו להקפיד מאד על צוות ההוראה שלו. המורים צריכים להיות כולם תלמידי חכמים שירתם

8. עי' משנ"ב (סימן קו ס"ק ד). ויש שסברו שכן ראוי לדורנו (עי' הערות הגר"א נבנצל למשנ"ב שם).



קודמת לחכמתם. לצערי, האקדמיה אינה מטפחת בהכרח סוג זה של תלמידי חכמים. אמנם יש גם אקדמאים רבים שיראתם קודמת לחכמתם, אולם תופעה זו – שהיא מצויה ב"ה – אינה בזכות המסגרת האקדמית בלבד. זו לכשעצמה אינדיפרנטית וניטראלית לכך במקרה הטוב. נשים ברמה תורנית לא אקדמית מצויות פחות, ובין היתר מהסיבות שמנינו: נשים צעירות מעדיפות כרגע, ובצדק, את בניית ביתן. יש צורך להסתמך בינתיים יותר על כוח הוראה גברי.

הבעייתיות שהצגנו כאן יכולה לאפיין גם בית מדרש גברי. אלא שבבית המדרש הנשי, שהוא חדש, צעיר, חסר נסיון ומסורת, הבעיות מרובות יותר. על נשות דורנו לסלול את דרכן, שאינה קלה, תוך התנסות עצמית. הן יכולות לבנות נדבך נוסף בבניין התורה העתיק וההולך ונבנה מדור לדור, והן יכולות חלילה לבנות להן אוהל רעוע מחוץ לגדר. על הראשונות נאמר: "חכמות נשים בנתה ביתה..."



## למדנות נשית

### א. ביאור השאלה

האם אשה תוכל גם להורות הלכה<sup>1</sup>?  
 עצם העמדת השאלה אינה במקומה. מי שנפשו חשקה בתורה באמת לא שואף למעמד כל שהוא. מי שלומד כדי לצבור כוח, לא ישיג אותו. הציבור גם לא ייתן בו אמון. עצם העמדת מטרה כל שהיא בפני הלומד, חוץ מערך הלימוד עצמו, מערערת את מעמדו. פסיקה היא תוצאה טבעית של ידע ברמה גבוהה ולא מטרה נשאפת. הפוסקים בדרך כלל השתמטו מנטילת אחריות פסיקתית<sup>2</sup>. כאן נעוץ ההבדל בין הערך של הלימוד לשמה לבין האג'נדה השיוונית, הרואה בלימוד אמצעי לצבירת כוח. כמו"כ האמירה שיש צורך כביכול ב"פסיקה נשית" מול פסיקה גברית מערערת את האמון בפסיקת נשים. היא לא תתקבל על הציבור דוקא משום שהיא מגדירה את עצמה כמגדרית ולא אובייקטיבית.  
 לימוד תורה אינו פונקציה חברתית. הוא ערך עליון, ואין לעשותו קרדום לחפור בו. רק כאשר תהיינה לנו נשים למדניות הלומדות תורה לשמה ברמה גבוהה של פסיקה, יהיה מקום לדון בשאלה זו. כרגע צריכה להטריד אותנו יותר שאלת הלימוד עצמו, ואיך להבטיח שאכן יהיה לימוד "לשמה".

### ב. נשים מורות הוראה

היו נשים שהורו הוראות בישראל והוראותיהן התקבלו להלכה. דבורה הנביאה למשל (עי' תוס' ב"ק טו ע"א ד"ה אשר). דוגמא קרובה יותר היא אשתו של ר' יהושע פלק, בעל הסמ"ע, ה"פרישה" וה"דרישה" (בהקדמה לטור אורח-חיים), שפסקה שתי הלכות ידועות בהדלקת הנר ביום-טוב: האחת – שגם בערב יום-טוב יש להדליק את הנרות לפני השקיעה; והשניה – שביום-טוב יש לברך עוד לפני ההדלקה. ולמרות שהמגן אברהם<sup>3</sup> חלק עליה, רוב הפוסקים פסקו כמותה<sup>4</sup>. לא נשיותה של האשה קובעת אלא דעתה והראיות לדעתה.

1. ראה שו"ת קול מבשר (ח"א סימן יב ד"ה ע' שו"ת) שלמד מדבורה שאשה יכולה להורות.
2. ראה ברייתא של "קנין תורה" (סוטה כב ע"א) "רבים חללים הפילה", ורמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ה ה"ד): "כל תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה הרי זה רשע שוטה וגס הרוח", עיי"ש בהמשך דבריו.
3. סימן רסג (ס"ק יא). הוא טוען כלפיה "אין חכמה לאשה אלא בפלך" לעומתו רעק"א שם מצדיק את פסקה וכן המשנ"ב שם. החתם סופר בחידושויו לשבת מפלפל בדבריה ומסכים להם.
4. עי' דגמ"ר (שם) ומשנ"ב (ס"ק כז).

פוסק אינו "תוצר" מכוון מראש. הוא תוצאה של צמיחה טבעית של לימוד ממושך ביותר. (פסיקותיו של החזון איש למשל אינן אלא "הערות אגב", כביכול, משיטת עיונו הנמרצת.) מעולם לא היה בישראל מוסד שקבע מראש שהוא "מייצר" פוסקים. מי שלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה<sup>5</sup>, ואחרי שנים רבות מאד של עמל ויגיעה הוא זוכה גם לכוון להלכה. ואם סמכותו מוכרת ויראתו קודמת לחכמתו, יש סיכוי שפסיקתו תתקבל על ידי הציבור. אין מניעה עקרונית שאשה תגיע למעמד דומה.

השאלה שצריכה להישאל ביחס לנשים כפוסקות הלכה, היא אחרת: האם אכן זהו היעד שהנשים והחברה כולה מעוניינות בו כרגע? ואם כן, האם קיים כבר בית מדרש שבו אשה תוכל להגיע לרמה כזו? האם חובתנו הראשונה היא כרגע להקים בית מדרש כזה?

### ג. מקצועות תובעניים

אין אנו יודעים אם דבורה, למשל, היתה אם לילדיה, או רעיה לבעלה. עובדה היא שאת הביטוי "אשת לפידות" פירשו חז"ל כמי שעושה פתילות למקדש, דהיינו: כמי שמאירה את העולם, ולא כאשתו של אדם בשם "לפידות". ייתכן שאילו דבורה היתה אם ורעיה, תפקיד שחייב התמסרות למשפחה, לא היתה מסוגלת להיות נביאה. מיכל בת שאול הניחה תפילין אולם לא היה לה ילד עד יום מותה...

### ד. המימוש העצמי

כאן נעוץ עומק הוויכוח עם הפמיניזם המיליטנטי (ויש להדגיש את התואר האחרון. כי אנו מזדהים עם הדרישה הפמיניסטית המוצדקת להכיר באשה ובכישוריה כאישיות בזכות עצמה וללא אפליה). אנו סבורים שמימושה העצמי של האשה מותנה באיזון נכון בין כל תפקידיה, מבלי לקפח אחד מהם. האימהות חייבת לתפוס מקום מרכזי, לפחות בפרק הזמן שהאשה מסוגלת לו. תפקידים אחרים בחיים יוכלו להתמלא בזמן אחר, המתאים להם יותר. יש לטפח כל כשרון בעתו ובזמנו. אי לכך, על החברה להימנע מלהפעיל לחץ שימנע מהאשה לממש את עצמה בצורה טבעית. אשה שתלחץ להגיע להשגים למדניים גבוהים ולא תצליח בכך תרגיש את עצמה מקופחת ותחיה בתחושת החמצה. הדימוי העצמי שלה יהיה נמוך. עבודת ה' האמיתית שלה עלולה להיפגע. ולא רק בתחום התורני, גם בתחום הכללי, מקצועות תובעניים אינם חייבים להיות מקצועות המתאימים לנשים צעירות. החברה צריכה להימנע מלפאר ולרומם נשים צעירות העוסקות בתפקידים ועיסוקים המחייבים

5. אבות פ"ו מ"א.

התמסרות גבוהה מדי. עתידה והמשך קיומה וקידומה הבריא של החברה האנושית תלוי בכך. ואם העולם לא בשל עדיין להבין זאת – על החברה הישראלית, ובפרט הדתית, לשאת בגאון את דגל הקדמה, הנאורות, השפיות והטבעיות, ולא להיגרר אחרי סיסמאות המסמאות את העיניים<sup>6</sup>.

### ה. לימוד הלכה

בין המקצועות הרבים בתורה, ההלכה למעשה הוא המקצוע התובעני ביותר. זר אולי לא יבין זאת. אך אין שום אפשרות להשוות חלק זה שבתורה להכשרה אקדמית, שבה על האדם לדעת סכום ידיעות מסוים ולהיבחן עליו. ים ההלכה הוא מים שאין להם סוף. אין אפשרות למדר אותו ולמקצע אותו. נושאים הנראים לכאורה רחוקים זה מזה נעשים קרובים על ידי הבקיאיות והעיון הבלתי פוסקים. הציבור לא יקבל את פסקיו של אדם שאינו שקוע בתורה יומם ולילה ללא הפוגה שנים רבות.

לעומת זאת, יש מקצועות תורניים שניתן להקיפם יחסית גם בזמן מוגבל ולהגיע בהם להספק ולסיפוק, ויש בהם להעשיר את הנפש ולהביאה לרמה רוחנית גבוהה יותר. גם בתחום ההלכה יש דרגת ביניים פחות תובענית: הדרגה של "שואל כענין". גם דרגה זו דורשת רמה גבוהה, אולם פחות תובענית. בוגר ממוצע של ישיבה תיכונית, ואפילו של ישיבת הסדר, עדיין אינו בר הכי (ולא באשמת הישיבות, חלילה, אלא שהידע לכך אינו מספיק). ואכן תביעה זו שאדם מישראל יתמצא דיו בעולם ההלכה כדי להיות "שואל כענין" מופנית **לכולם**, גם לגברים. אולם מכיון שבמסגרת זו בנשים עסקינן – ודרכן היא דרך חדשה – אתגר זה הינו חשוב וגדול דיו.

### ו. תחומים נוספים

נושאים אחרים בתורה דורשים מאמץ אינטלקטואלי רציני, אך הם מוגדרים, יחסית, בתחומים מוגבלים יותר ולכן הם מומלצים יותר למי שעתותיו לא בידו. פרשנות המקרא, למשל, היא נושא עמוק (ותיזכר לטוב נחמה לייבוביץ' שזכיתי ללמוד ממנה לא מעט בתחום זה). תפילה, על כל חלקיה, רעיונותיה, מקורותיה, כולל הפיוט, היא מקצוע גדול ועמוק בתורה; ולא רק בחקר הלשון העברית (וכבר חז"ל עמדו על כך [ברכות ו' ע"ב] שרבים מזלזלים בו, שנאמר "כרום זולות לבני אדם"; ואולי הנשים תגאלנה אותו), מחשבת ישראל לזרמיה השונים; – כל אלו הם מקצועות שיחסית הם פחות תובעניים מהלכה למעשה.

6. ראה מאמרנו לעיל: מעמד האשה ביהדות (אות ח).

גם גברים שאינם יכולים להשקיע את זמנם בהלכה, מוצע להם לעסוק במקצועות אלו; (הרב קוק כלל נושאים אלה ואחרים בתוכנית הישיבה המרכזית שתכנן). אולם מאחר שמצוות תלמוד תורה מחייבת את הגברים להצמיח מתוכם גדולי תורה, המסורת הלימודית בישראל מחייבת את כל הגברים מילדותם ללמוד תלמוד והלכה. אלו שהגיעו לדרגה של הבנה עצמית והנאה מלימודם נשארים קשורים לתורה לכל ימי חייהם. (ישיבה תיכונית לא מספיקה בדרך כלל להביא את בוגריה לדרגה כזו, ולא תמיד אפילו ישיבת ה"הסדר"). ואכן יש טוענים משום כך שיש להטעים כיום לחלק מהבנים הצעירים שלנו מזון רוחני ההולם יותר את יכולתם. אני אישית סבור שאין לוותר על הדרישה המסורתית בישראל למאמץ אינטלקטואלי, לפחות מינימאלי, בלימוד התורה. יש דרכים חינוכיות יעילות כיצד להעלות בני נוער לדרישות תורנית גבוהות מבלי להוריד את הרמה לגובה עיניהם. גם נשים מסוגלות למאמץ אינטלקטואלי אך הן אינן מצוות בכך כמו גברים ויש להניח לכל אחת ואחת שתלמד במקום שליבה חפץ. לנשים, שזמנן מוגבל יחסית, מומלץ לעסוק יותר במקצועות אלו ולאפשר להן צמיחה טבעית לפי יכולתן וזמנן, לא מתוך תחרות או מניעים חיצוניים אחרים.

אין להפעיל לחץ חברתי על אשה לטפח דוקא את כישוריה האינטלקטואליים בלימוד תלמוד והלכה. לא כל אשה תמצא את סיפוקה בהם, אם נטייתה הטבעית לתחומים אחרים בתורה. וממילא לא יביא לימודה זה ליראת שמים.

אשה שעברה את גיל הפוריות אולי יכולה יותר להרשות לעצמה לעסוק בהלכה למעשה. אך עליה לצפות מראש שסיכווייה להגיע לרמה גבוהה בתחום זה אינם יכולים להיות מהגדולים. וזאת משום שהזמן שהיתה יכולה להקדיש לכך היה מוגבל מלכתחילה. לכן אין טעם לטפח ציפיות מוגזמות בתחום זה דוקא. מכל מקום, שערי בית המדרש פתוחים, וכל הרוצה ללמוד לשמה תבוא ותלמד במקום שליבה חפץ.

### ז. העלילה הפטרנליסטית

אחת העלילות שפמיניסטיות מיליטנטיות מאשימות גברים היא: הפטרנליזם והשוביניזם, שכאלו הגברים רואים את עצמם פטרונים על הנשים ועיסוקן. סהדי במרומים! לא מיניה ולא מקצתיה! התורה מונחת במקומה, וכל הרוצה ללמוד לשמה יבוא וילמד. אדרבה, חובתנו ללמד כל מי שרוצה באמת ללמוד לשמה. אולם יש לנו אחריות על דבר אחד: שהתורה שתילמד – על ידי כל מי שילמד אותה, בין גבר בין אשה – תהיה **אותה תורה** הנמשכת והולכת מסיני ועד היום. וכל מי שמנסה לפגוע ברציפות זו, בין גבר בין אשה, אין לו חלק בתורת ישראל.

אותה עלילה פטרנליסטית מתחילה בהבנה מוטעית של מוסד הקידושין. כשמו כן הוא, המוסד המקודש שעליו מושתתת המשפחה בישראל. הגבר אינו "קונה" את האשה במשמעות קניינית-רכושנית. כל מערכת היחסים הממונית בין האיש והאשה

היא תוצאה של הסכם וולונטרי ביניהם. הביטוי "קנין" המוזכר במשנה<sup>7</sup> בא לבטא את הצורה החיצונית שבה מבטא החתן את רצונו לקדש את הכלה. חובה זו מוטלת עליו, כי הוא המצווה בהקמת המשפחה ובקיומה.

נקטנו בכוונה בדוגמא זו, משום שמצאנו לא אחת, שנשים, המגדירות את עצמן שומרות הלכה, נצמדות בכוונה לפירוש מסולף של הקידושין כדי לערער באמצעותן את סמכות ההלכה. תופעה זו מאפיינת לימוד תורה שלא לשמה, הבא להצדיק את העלילה הפטרנליסטית, שאינה אלא פרי דמיון<sup>8</sup>. זוהי הנקודה המרכזית בדיוננו. לא האם האשה תלמד תורה. היא כבר לומדת, ותלמד עוד יותר. השאלה היא: איך תלמד תורה? מה יהיו מקורותיה הרוחניים? מי יהיו רבותיה? איזה אופי ישא בית המדרש הנשי? זוהי השאלה המרכזית. יש רק למנוע מהדמגוגיה להטות את הדיון מאפיקו המרכזי לשאלות צדדיות ולא רלבנטיות.

### ח. איזה בית מדרש?

וכאן השאלה העיקרית. האם בית המדרש הנשי, ההולך ומוקם לעינינו, יהיה המשך של בית המדרש המקובל בישראל מדורי דורות, או שהוא יהיה אוהל רעוע מחוץ לגדר? אני תובע שבית המדרש יהיה המשך ישיר של הבית הגדול ההולך ונבנה מהר סיני ועד היום. אך לצערי יש נשים (ויש להדגיש שהן מיעוט רעשני שאינו מייצג את כלל הנשים) המוכנות לבנות להן במה חיצונית. אחת מהן אף התבטאה במפורש שזה חידושו של בית המדרש הנשי, שהוא רואה את עצמו מחובר גם לנשים שאינן רואות בהלכה דבר המחייב לכל דבר. כלומר, הסולידאריות הנשית היא העיקר, ולא זו התורנית...

כאן אני רואה את הסכנה הגדולה. האם המהפכה התורנית, המתחוללת ב"ה לעינינו, באה לבנות או להרוס? הדבר תלוי כרגע באותן נשים המנסות להוליך את המהלך. עליהן לרדת מן הגדר ולהתחבר לעולם התורה. הדבר צריך לבוא לידי ביטוי בכמה צעדים פשוטים, אך עקרוניים. בראש מערכת ספר תורני, או ביטאון תורני, חייבת לעמוד אישיות תורנית בכירה שתתווה את הדרך של סגנון המאמרים ותוכנם. בעריכת כנסים תורניים יש צורך לשתף תלמידי חכמים מובהקים בקביעת סדר היום, הנושאים, המרצים וכל יתר הפרטים. בראש מדרשה אמנם ראוי שתעמוד אשה. אולם אשה שבעלה ת"ח שגדל באוהלה של תורה האוטנטי, או שעיקר יניקתה

7. קידושין פ"א מ"א.

8. דוגמא אחרת, דרשניות לא חכמניות טוענות שהנשים קופחו במתן תורה "והראיה" שהגברים נאסרו לגשת אל אשה שלושה ימים לפני מתן תורה. זו בורות גמורה. ההיפך הוא הנכון, הרחקה זו נועדה לאפשר לנשים לקבל תורה בטהרה.

מתלמידי חכמים מבית המדרש הרציף של תורת ישראל. זימונם של רבנים בודדים פה ושם להרצאות אינו פותר את הבעיה. פעמים יש חשש שאינם אלא כסות עיניים מטעה. יש צורך בשיתופם המלא והפעיל כבר בשלב התכנון, כדי למנוע בעיות אשר לאחר שיתעוררו קשה לתקן.

### ט. רוח פרצים

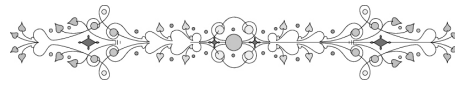
הבעיה העיקרית של הציבור הדתי-לאומי אינה מעמד האשה, עד כמה שיש המנסים לעשותה אקוטית. ב"ה מתרבים הספסלים בבתי המדרשות לנשים. לימוד התורה, כשהוא נעשה לשמה, ימצא גם את הדרכים המעשיות ליישם את ההלכה למעשה, ונשים תמצאנה את סיפוקן הרוחני. חשיבה יצירתית, כשהיא באה מתוך בית המדרש, בו נלמדת תורתנו הנצחית לשמה, בהדרכתם של תלמיד חכמים מובהקים, תביא פתרונות טבעיים אמיתיים ויצירתיים לכל השאלות.

בעייתו העיקרית של הציבור היא היותו יושב בין המשפתיים, ורוחות פרצים, הנושבות מכיוונים שונים, עלולות לכבות את גחלתו. יש חשש מפני אורה "אנרכיסטית" ביחס להלכה ולאמונה. האורה חודרת לכל הבתים ולכל המינים, גברים ונשים גם יחד. עצתי לנשים היא: לא לאפשר לאורה זו לנצל אותן למטרה הפוכה מזו שהן שואפות לה בכנות ובתום. בהעדר מסורת מסודרת של בית מדרש עלול בית המדרש הנשי לקבל תורה מכל הבא ליד, ללא הבחנה בין תכלת לקלא אילן ואת התוצאות אנו כבר רואים. הביקורת על בית המדרש הפרוץ אינה על עצם לימודן של הנשים אלא על סגנונו והיותו חורג לפעמים מהמסורת הלימודית המקובלת בישראל מדור דור. יש המפרשים בטעות ביקורת זו על עצם הלימוד ולא היא.

המאור שבתורה הוא הערובה היחידה לקיומו ולקידומו של כל ציבור בישראל. בתי המדרש הגבריים כבר קיימים, ולכל גבר הרוצה ללמוד יש אפשרות להאיר את עצמו באורה של תורה (אבל, גם עליו להיזהר מתחליפים מזויפים). בית המדרש הנשי הוא חדש. עדיין אין לו מסורת. יש חשש שהנשים, בצימאונן לתורה, עלולות לשתות בטעות חומץ במקום יין. לנשים, זו הזדמנות היסטורית לבנות את בתי המדרש שלהן. אחריות עצומה מוטלת על כתפיהן. רובן מבינות זאת, ובונות את בית המדרש הנשי בזהירות, בעדינות ובאחריות. אני קורא בזאת גם לאחרות להצטרף לאותה אחריות, להכיר בגודל השליחות, להפריד הפרדה גמורה בין הנושא הנשי לבין ערעור רציפותה של ההלכה. (בכל חידוש יש חשש לנתק. אולם אם הוא

נעשה בזהירות ובשיקול דעת, ניתן למנוע חשש זה, ואדרבה, להעשיר את המורשת ההלכתית הנצחית על ידי יישומה בנתונים חדשים). עירוב התחומין מזיק לקידום מעמדה האמיתי של האשה.

הנשים – שבנו את בית יעקב בכל הדורות – הן שיכולות לבנות אותו גם עתה. עליהן מוטלת האחריות הכבדה לכך שבנין התורה לא יהיה פרוץ לרוחות המאיימות לפרוץ לתוכן. נשים אלו יזכו להיות שלוחות מצוה להוסיף נדבך נוסף בבנין התורה לדורות.





## נשיות מקורית מול חיקוי

האשה המודרנית מתמודדת עם מצבים בהם נדרשים ממנה כוחות נפש גדולים. תנאי החיים החדשים יצרו שויון הזדמנויות שלא היה לאשה מעולם. בדורות עברו אשה לא למדה, לא רכשה השכלה ומקצוע, היתה טרודה כולה במשק הבית ובגידול הילדים, ולא יכלה להתפנות להשתלמותה האישית ולהתפתחותה הרוחנית. המהפכה התעשייתית גררה אחריה מהפכה חברתית. אין עוד צורך בעיסוקה הקלאסי של האשה. היא לומדת ומתקדמת בכל התחומים כמעט ללא הגבלה ומעצור. בצדק תובעת גם אישיותה הדתית של האשה המודרנית סיפוק רוחני הולם וחוויות דתיות משלה. קשה לה להסתפק בהיגררות פסיבית אחרי הגברים, בפירורים משולחנם. היא רוצה גם השתלמות אישית משלה. ואכן תביעה זו צודקת, כדרישתן של בנות צלפחד ששאלו: "למה ייגרע?!". וה' הצדיק אותן באמרו: "כן בנות צלפחד דוברות"<sup>1</sup>. יש להבחין הבחנה לשונית דקה בין בקשת הטמאים בפסח ממשה "למה ניגרע" לבין בקשתן של בנות צלפחד "למה ייגרע". הטמאים בקשו על **עצמם**, אמנם בקשה רוחנית, אולם היא נגעה לעולמם האישי "למה ניגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו". בנות צלפחד, לעומתם, דאגו לכבוד אביהן ומשפחתן לכן אמרו: "למה ייגרע שם אבינו מתוך משפחתו כי אין לו בן?". לא בעיית שויון כנשים הטרידה את מנוחתן (הן הבינו את העקרון שהבן יורש כי הוא המעבד את הנחלה) אלא "שם אבינו" כלומר המשכיותה של נחלת האבות היא היא שהניעה אותן ועל כך זכו שמגלגלין זכות ע"י זכאי.

ומכאן הנחת יסוד לכל ויכוח אפשרי בנושא המיגדר. כשאשה שואפת להתעלות ברמתה הרוחנית לשם שמים – תבורך. ויש לעודדה בדרכה. אולם כשמטרתה היא שויון חברתי אנושי הוא טעון בדיקה עד כמה הוא צודק, נחוץ ואמיתי. במילים אחרות: לשמה או "לשמה" לשם שמים או לשם האשה? אמנם לעולם ילמד אדם תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה, אולם כבר הגבילו הקדמונים מימרה זו בתנאי שלא ילמד על מנת לקנטר. ובשלילת הקינטור יש לכלול גם נאמנות לתורה, לחז"ל, להלכה ולפוסקה הממשיכים את רצף ההלכה עד עצם היום הזה.

### חידושו של החפץ חיים

כבר החפץ חיים (לקוטי הלכות, סוטה כא) ראה סכנה בפער שעלול להיווצר בין השכלתה הכללית של האשה לבין השכלתה התורנית. לא יתכן שאשה תהיה רופאה,

1. ראה מאמרנו בספר "מאהלי תורה" ח"א סימן פא.

משפטנית, חוקרת ומרצה, מנהלת עסקים ומשרדים ומתמחה בענפי המדע והמקצועות השונים, ורק ביהדות תהיה בורה ונבערת. ידיעותיה בתורה חייבות לגדול בהתאם לידיעותיה במדעים אחרים, אם לא למעלה מהם. בעקבות החפץ חיים עלינו להרחיב גם את תחום חוויותיה הדתיות של האשה במישור האמוציונלי, ולא להסתפק רק במישור הרציונלי, שחשיבותו אינה מוטלת בספק.

הגר"מ פיינשטיין (אג"מ או"ח ח"ד סי' מט) כתב שיש לעודד נשים בדורנו לקיים מצוות שלא קיימו עד כה. יש להכיר בכך שתנאי החיים השתנו. לאשה יש פנאי ורוחב דעת שלא היו לה בעבר המצדיקים קיום מצוות נוספות. אולם הוא מתנה זאת בכך שהכונה תהיה לשמה, לשם עבודת ה' ולא לשם אג'נדה חברתית.

רבות שואלות, מאי שנא אשה מגבר? גם הגברים אינם מקיימים כולם מצוות לשמה ומדוע נדרש מנשים כוונות יתרות? מדוע שלא נאמר בהן מתוך שלא לשמה תבאנה לשמה?! ולא היא. מצוות שאדם חייב בהן עליו לקיימן בכל מצב גם שלא לשמה. משא"כ מצוות שהוא פטור מהן, אם אינו מקיימן לשמן אלא לשם מטרות אחרות, לא זו בלבד שהן אינן מוסיפות לו יראת שמים, אדרבה הן עלולות להרחיק אותו. ולענייננו, כשאשה מקיימת מצוות שהיא פטורה מהן, רק בגלל אג'נדה חברתית, היא יוצאת מנקודת הנחה שהתורה קיפחה אותה והפלתה אותה לרעה והיא מיוזמתה רוצה לתקן את מה שהתורה גרעה כביכול. היא מעמידה את עצמה מעל לתורה. עצם גישה זו הופכת אותה מעובדת ה' לעובדת את עצמה, כלומר לעובדת מעין עבודה זרה!

(לדעת הרמב"ם אשה אינה יכולה לברך "וציונו" על מצוות שהיא פטורה מהן. וגם לשיטת רבנו תם המאפשר לברך "וציונו" היא יכולה לעשות כן רק אם היא מכירה בכך שמקור המצוה הוא ה' ולא גחמה אנושית).

### חיה – אם כל חי

תחום הבעת הצער, למשל, יכול להצביע על כיוון חשיבה. בימי קדם נשים נטלו מקום בראש כמקוננות ומטפחות (עד היום אפשר לראות שרידים לתופעה זו בחלק מעדות המזרח). היה זה מקצוע נשי מובהק. דומה שְהָאִמָּהוּת, שהיא טבע נתון של האשה, הן ביולוגי והן מנטאלי, מצאה ביטוי עז ואמיתי בשכול ובאבל יותר מאשר האבהות. חיה – אם כל חי, אימם של החיים – חוֹנָה את קיפודם בצורה מוחשית וכואבת יותר מאשר הגבר. האשה המודרנית מנסה להשיג שויון מדומה עם הגבר בהבעת הצער. יש מגמה לא בריאה לדכא את הרגשות, לחנוק את הדמעות, לעצור את הבכי הספונטני הטבעי. גם גברים המנסים להיראות "גיבורים" בדיכוי רגשותיהם עושים עוול לעצמם. אולם נשים, שטבען האימהי ותודעת החיים שלהן מפותחים יותר, המנסות לחקות את החטא הגברי, עושות עוול כפול, לעצמן ולחברה כולה.

אין להתבייש בדמעות. ייבושו העיניים היבשות והנפש המצומקת שאינה מתייחסת נכון לתופעת טבע נורמלית זו.

גם אם דוגמת המקוננות אינה רלוונטית כיום, היא באה להצביע על הבדלי אופי בין גברים לנשים שאין מצוה לטשטש אותם. מאידך גיסא, יש לאפשר לאשה את ההזדמנויות והחוויות התואמות את אישיותה, ושבהן היא צריכה להתמקד יותר. לא רצוי להפעיל לחץ חברתי על אשה לטפח דוקא את כישוריה האינטלקטואליים וללמוד מקצועות ריאליים, רק משום שמקצועות אלו נחשבים יותר בעיני הגברים. לא כל אשה תמצא את סיפוקה בהם. אם נטייתה הטבעית לתחומים אחרים מן הראוי שתעדיף מקצועות אחרים. (לא בכדי נשים נוטות יותר למקצועות סיעודיים. אלו תואמים יותר את מבנה נפשו האימהי).

חיקוי אינו מעיד על עושר נפשי, אלא על צורך מדומה להיגרר אחרי אחרים. מאושר הוא מי שמכיר בייחודו ולא מנסה להתכחש לו ולחקות מי שאינו בן מינו. עם זאת התנאים המשתנים מאפשרים ומחייבים כיום את האשה-האם-הרעה להתפתח מבחינה אישית ורוחנית, כאשר אימהותה הינה חלק אורגאני מאישיותה. הפמיניזם התקדם בינתיים. הוא מתחיל לאזן את עצמו. הפוסט-פמיניזם מכיר בשוני שבין אשה לגבר, בעיקר בתחום האמהות. אני מציע לפמיניסטיות המיליטנטיות שבנו להשתלב בפמיניזם המתקדם ולהחזיר את האיזון וההרמוניה הנפשית לנשותינו.

יצירה עצמית ומקורית היא התשובה האמיתית לבעיה. רק כך ניתן להתמודד עם הפער שעלול להיווצר בין אישיותה הדתית של האשה לבין התנאים הקיימים, שאינם נותנים תמיד מענה לתביעותיה הצודקות.

### שמחת תורה

לדוגמא, הנסיון לשתף נשים בחוויה של העלייה לתורה בשמחת תורה. נסיון זה הוא חיקוי, ולכן הוא לא מוצלח. אין בו כשרון יצירה מקורי, המחפש דרכים ייחודיות לביטוי השמחה ביום זה. המנהג המקובל אצל הגברים, של העלייה הכללית לתורה בשמחת תורה, אינה הלכה אלא מנהג, שהחל בזמן די מאוחר. דומה לו המנהג להעלות קרואים רבים בשמחות, כגון בשבת חתן וכדו'. היו מקומות שנהגו כך גם ביום הכיפורים. חסידי חב"ד נוהגים כך בשבת שלפני ימי ההילולה של רבותיהם. הרעיון העקרוני, העומד בבסיסו של מנהג זה, הוא יפה – לשתף את כל הציבור, ולזכות את כולם, מנער ועד זקן, בסיום התורה. אולם עם זאת יש מקומות שנסוגו ממנהג זה, לפחות בשמחות אחרות. יש כאן חשש לברכה שאינה צריכה. ופעמים שמרוב קרואים זונחים את הקריאה עצמה, וריבוי העליות גורם ל"טירחא דציבורא" ולהפגת השמחה במקום להעלותה. העלייה והכיבוד הפכו למטרות כשלעצמן. ה"מי שבירך" לעתים ארוך יותר מקריאת התורה עצמה. הקריאה בתורה אינה צריכה

לשמש אמצעי לשמח מישהו, או להגדיל את הכנסות בית הכנסת. יש לשמוח בתורה, ולבטא בכך גם את שמחת החתן העולה לתורה ובונה את ביתו החדש על כללותיה ופרטותיה. (שמעתי ממו"ר הרב אריה בינה ז"ל, ראש ישיבת נתיב מאיר, שבישיבת מיר העלו בשמחת תורה רק חמישה קרואים כבכל יום טוב. במלחמת יום הכיפורים הזדמנתי לשני מניינים של תפילת שמחת תורה למרגלות החרמון, בגלל שעת החירום הסתפקנו בהעלאה של חמישה קרואים בלבד, כעיקר הדין).

מדוע יש נשים שהחליטו לאמץ דוקא מנהג זה? אין הדבר מעיד על חשיבה מעמיקה וחיפוש דרך רציני.

### תוכן לעומת מסגרת

הרעיון המקורי של קריאת התורה הוא לימוד תורה. "מקראי קודש" – נקראו המועדים, בגלל הקריאה בתורה בהם.

משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג.

הקריאה בתורה אינה אפוא ריטואל בלבד. מטרתה היא התוכן: לימוד תורה וקיומה. ולכן ההצעה שנשים תנצלנה את אורך התפילה בשמיני עצרת לעיון בתורה עצמה היא מקורית יותר מאשר חיקוי של טקס העלייה לתורה בלבד. הלימוד עצמו מקרב אותנו יותר לרעיון המקורי ולמטרתו המרכזית מאשר האמצעי לכך – העלייה לתורה (מה גם שעלייתן של נשים לתורה כרוכה בבעיות הלכתיות שלמרות הניסיונות למצוא להן פתרון הן נשארו לא פתורות).

בהזדמנות זו הייתי מציע שאם כבר נשים מנצלות את שמיני עצרת ללימוד תורה, מן הראוי שתעסוקנה באותם נושאים שאשה מודרנית מתמודדת אתם, כגון: הצניעות בחיים המודרניים, גיל הנישואין, סדר העדיפויות בחיי האשה ועוד. וכל זאת עפ"י המקורות התורניים האוטנטיים (לאפוקי מקורות חיצוניים). העדפת הריטואל של עליה לתורה במקום התמודדות אמיתית עם שאלות כגון אלו היא החטאת המטרה של לימוד התורה.

### ריקוד עם ספרי התורה

לאחרונה הועלתה הצעה שנשים תרקודנה בשמחת תורה עם ספרי התורה, כפי שהגברים עושים. גם כאן הבעיה העקרונית היא החיקוי. לא ידוע מהו מקור המנהג של הגברים לרקוד עם ספרי התורה. המנהג המקורי היה להקיף את ספרי התורה המונחים על הבימה. כך נוהגים עד היום חלק גדול מהספרדים ומן הישיבות הליטאיות. הריקוד עם ספרי התורה יש בו בעיות רבות. הוא גורם לקלות ראש ביחס לספרים. הוא אחת הסיבות לפסילתם של הספרים. הוא לא מאפשר ריקוד

אמיתי וספונטני, לפזז ולכרכר לכבודה של תורה. מדוע אפוא נשים מעוניינות לנהוג דוקא מנהג שיש עליו עוררין? האם אין כאן חיקוי לא מוצלח? אם אכן נשים רוצות לשמוח שמחה אמיתית בשמחת תורה, הייתי מציע להן לעשות זאת בפני עצמן, באוירה שלהן ובמקום משלהן. שם תשמחנה ותרקודנה, סביב התורה, כמנהג המקורי, ולא עם התורה, תאמרנה דברי תורה, מבלי להיות משועבדות למסגרת המקום והזמן של בית הכנסת, על מנהגיו, שאף הם טעונים ריענון.

### טלית ותפילין

דוגמא אחרת לחיקוי היא ארגון מנייני נשים ליד הכותל, בעיתים מזומנות, כשהן עטופות בטלית ועטורות בתפילין.

הפוסקים דנו בשאלות אלו, האם נשים רשאיות להניח תפילין ולהתעטף בטלית: מהם אוסרים ומהם מתירים. היו נשים שנהגו ללבוש טלית קטנה בצינעא? על מיכל בת שאול מסופר שהניחה תפילין. אם אשה מרגישה צורך נפשי עמוק לקיים מצוות אלו, יש לה, אולי, על מי לסמוך. אולם התארגנות מלאכותית, בפרהסיא, בשעה מסויימת ובמקום מסויים – אינה מבטאת צורך נפשי אמיתי וספונטני הנובע ממעמקי הלב. היא מבטאת משהו אחר ושונה לחלוטין. יש כאן שאיפה חברתית המשתמשת בטלית ובתפילין כאמצעי לקידומה. בחלקה היא נעשית בצורה מופגנת, כהתרסה.

הטלית, כדוגמא, באה לחנך את הגבר לצניעות: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". אשה מקיימת מצוה זו בהתנהגותה ובלבושה הצנועים. זו הטלית שלה וזו הציצית שלה. עטיפת טלית בפרהסיא היא חקיינות שלא במקומה. מוטב שאותן נשים תשקענה את מרצן וזמנן כדי להעלות את רמת הצניעות בקרב בנות ישראל הנגררות אחרי אופנות זרות. אין אנו שומעים די את קולן בנושא זה, שבו הן יכולות להשפיע יותר מאשר הגברים.

2. במשפחתנו מהלכת מסורת עתיקה שאחת מזקנותינו לבשה טלית קטנה מתחת לבגדיה העליונים.

בספר מהרי"ל (מנהגים, הל' ציצית ותפילין אות ד) נאמר: "אמר מהר"י סג"ל במקום שיש איש יודע לתקן ציציות אל תקנם האשה. ואמר דלא נהירא בעיניו מה שיש נשים מכניסות עצמן לחיוב ציצית. ושאלו לו מפני מה אינו מוחה ביד הרבנית מ' ברונא בעירו שהניחה בכל עת טלית קטן. והשיב שמא אינה מקשבת לי, ועל כה"ג אמר מוטב יהו שוגגין ואל יהו מזידין".

## ראש חודש

דוגמא למחשבה יצירתית הוא הרעיון לחדש את ראש חודש כיום מקורי וייחודי לאשה. ראש חודש בימינו מורגש רק בשינויים מסויימים בתפילה. בחיי המעשה הרגילים אין ליום זה שום ייחודיות. בעבר היה ראש חודש מעין יום טוב. עצרות, סעודות חגיגיות, שבתון ועוד<sup>3</sup>. אחת העדות לכך היא אשה דוקא, השונמית הממהרת לחבוש את חמורה בכדי להגיע לנביא אלישע, ובעלה אומר לה: "מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת..." (מל"ב ד, כג). משמע שבראש חודש היו נשים מסוגה של השונמית הולכות לנביא. מה עשו שם – אין אנו יודעים. האם למדו, התפללו, שמחו?

כנראה, יצרו הנשים בו ביום יצירה מקורית משלהן, בתיאום עם הנביא. לדורות נשאר זכר לראש חודש במנהגן של הנשים לשבות ממלאכה ביום זה. הטעם שניתן לכך הוא בגלל שבחטא העגל הנשים היו פסיביות לעומת הגברים. לא ברור בדיוק מה ענין ראש חודש אצל חטא העגל. יש כאן בקעה רחבה לכושר היצירה הנשי לחשוף את הקשרים הטמירים בין השנים<sup>4</sup>. בימינו נשכח לצערנו מנהג זה. נשים עובדות ביום זה כרגיל, כיעבודתן קשורה במסגרות כלליות רחבות.

ראוי אפוא שנשים תיקחנה שבתון בכל ראש חודש ותטלנה את מלאכות היום על הגברים. ולא רק בבית, אלא גם במשרדים, בחרושת, בבתי הספר ועוד ועוד. יום זה ינוצל למנוף רוחני, כל אשה ואשה לפי נטיותיה – בלימוד, בתפילה, במעשי צדקה וחסד, ביצירה האומנותית ועוד ועוד. כדאי לנצל יום כזה לדיון רציני ולהדגמה מעשית כיצד תמלא האשה המודרנית את ייעודה: כאם, כרעיה וכאשה שיש לה אישיות דתית משלה, השותפה לפעילות הכללית בחיי המעשה והמדע ושומרת על איזון נפשי נאות. להעלות רעיונות בדבר ניצול זמן נכון, ותפקוד כהלכה במשימות הרבות והמורכבות שהיא נטלה על עצמה. והחשוב מכל, יש לדון בשמירת תדמיתה של האשה באוירה המנצלת אותה למטרות פסולות, ובהבלטת ייחודה כאישיות עצמאית שאינה מחקה בצורה עיוורת מנהגים גבריים, אלא מפתחת את כשרון יצירתה המקורי והעצמאי.

זו רק דוגמא אחת מני רבות. ומוטב שלא ארבה בהן, כדי שהנשים עצמן תיזמנה ותיצורנה בעצמן נושאים שבהן תבטאנה את שאיפותיהן הרוחניות. תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה (משלי לא, לא).

3. יש הוכחות מהתנ"ך שבזמן המקדש היה ר"ח יום שבתון כנראה משום קרבן המוסף שהוקרב בו ראה תוס' פסחים נ ע"א ד"ה מקום.

4. כגון הקשר שבין חידוש הלבנה למחזור הנשי.

## טוהר התואר על סמיכת חכמים ועל סמכות הלכתית

התואר 'רב' נשחק, לצערנו, בדורותינו. כל תלמיד ישיבה צעיר שעבר מבחן בחלק מהלכות איסור והיתר, שבת ועוד כמה נושאים, נושא את התואר 'רב'. יש גם כאלו שלא עברו בחינות אובייקטיביות-ממלכתיות, ובכל זאת מכירים בהם כ"רבנים". והציבור הרחב, שאינו מתמצא בנעשה בעולם התורה, יש שהוא מכנה בשם 'רב' כל עסקן חובש כיפה שחבש את ספסלי בית המדרש בנעוריו, גם אם לא עמד אפילו בבחינות מינימאליות.

הגיעה העת לערוך סדר בנושא זה. לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול. בעולם הרחב אין אדם יכול לשאת תואר כלשהו אלא אם כן נמצא ראוי לשאת אותו, על סמך קריטריונים מקובלים. לא ייתכן שבישראל תשרור אנרכיה בתואר 'רב'. לא תהא כוהנת כפונדקית! נושא כאוב זה, מן הראוי שיידון בהזדמנות אחרת<sup>1</sup>. במאמר זה, ברצוננו לעמוד על מאפיין חיוני אחד, שהוא תנאי הכרחי ומהותי לכל המבקש להיקרא 'רב' בישראל. זהו מאפיין שלא ניתן לעמוד עליו בעזרת מבחנים כלשהם, שכן הוא תלוי ברוח האדם ובחינוכו: האם זיקתו להלכה היא מתוך קבלה גמורה של סמכות ההלכה, מתוך הכרה ברציפותה ממתן תורה בסיני ועד דורנו והדורות הבאים, ומחויבות גמורה אליה, או שמא הוא מעמיד ערכים אנושיים משתנים מעל להלכה? האם הוא אכן ראוי להוות חלק בלתי נפרד ממסירת התורה שבעל-פה למן מתן תורה, דרך ימינו אלה ועד לדורות שיבואו אחרינו?<sup>2</sup>

1. ואכן יש לדרוש לשבח את מערכת הבחינות של הרבנות הראשית, שהרימה את קרן התורה בישראל. אך גם מי שעבר בחינות אלו בהצלחה, אם לא ימשיך בהשתלמותו התורנית רחוק מלהיחשב ת"ח אמיתי. וק"ו למי שמשיג תואר זה בלי בחינות כלל אלא רק בכח המלצה מילולית של רב ידוע. כמו כן מי שאינו ממלא תפקיד מעשי של רב קהילה גם אם הוא "רב" בתואר עדיין אינו רב בפועל. כשם שבעולם הרחב מוכר ההבדל במקצוע מסוימים בין היודע ידע תיאורטי לבין מי שעשה סטאז'. וכן יש מקום להבחין בין הדרישה מרב קהילה שעיסוקו בפסיקת הלכה למעשה לבין ר"מ בישיבה או מורה. זה שנים רבות שאני מציע שהרבנות הראשית תקיים מערכת חילופית של בחינות רציניות לר"מים על כ-300 דפי גמרא, שיקנו לעומד בהן מעמד מקביל לזה הנוהג באקדמיה, מבלי שיקראו "רב".
2. בכל אופן אין מקום לתואר "רב רפורמי" וכד'. צמד מילים זה הוא תרתי דסתרי. מי שאינו מכיר בהלכה ואינו מכירה, כיצד ישא תואר המעיד על איש הלכה?! הכינוי "רַעֲבִי" כמקובל בארה"ב הוא המתאים.

### א. "החיים בשוליים"

על מאפיין זה נעמוד בעקבות אשה הרואה את עצמה כמועמדת לסמיכה לרבנות. השאלה אם אשה יכולה להיות פוסקת הלכה, 'רבה' או 'רבנית' או כל תואר אחר – חורגת ממסגרת מאמר זה, ולא נעסוק בה<sup>3</sup>. כאן נעסוק בבעיה עקרונית אחרת, הנוגעת גם לגברים המבקשים סמיכה לרבנות כאשר הם אמנם 'יודעי ספר' ואף מחברי ספרים, אולם "העיקר חסר מן הספר".

הספר נכתב באנגלית. השפה מעידה על מוצאה ורקעה: ארה"ב של אמריקה. וכידוע, תופעות רבות המתרחשות שם מגיעות אחרי זמן לא רב גם לישראל. בספר היא חושפת פרטים רבים (רבים מדי לטעמי) על חייה האישיים, התלבטויותיה, חוויותיה, מאבקה ושאיפותיה, ויש בהם בכדי להעמידנו על המגמות הפמיניסטיות המיליטנטיות והחוף-תורניות שהמחברת מייצגת<sup>4</sup>.

בספר היא רוצה לשכנע אותנו שאין שום הבדל בין איש לאשה. היא מבקשת להראות שגם אשה מסוגלת לעיין במקורות ההלכתיים ולפסוק הלכה לפי הבנתה, וממילא ראויה גם היא להיסמך בסמיכת חכמים. אותי היא שכנעה להיפך, שאינה ראויה לסמיכה. אולם לא בגלל נשיותה אלא בעיקר בגלל אישיותה. גם אילו היתה גבר, הסבור שראוי לסומכו רק כדי שיוכל לערער את סמכות ההלכה, לא היה ראוי לסמיכה.

### ב. חיוב נשים בציצית

הספר מעוטר בציצית. המחברת רואה בקיומה של מצוה זו על ידי נשים מפתח לשויון מגדרי. לפי ההלכה, נשים פטורות מציצית. אמנם אשה רשאית לקיים בצורה וולונטרית מצוות עשה שהזמן גרמן, ולדעת הרמ"א – אף לברך עליה. עם זאת הוצאו מהכלל ציצית ותפילין. ציצית – משום יוהרא, ותפילין בגלל הצורך לשומרן בגוף נקי. (ומי שלא מצווה בתפילין עלול שלא להקפיד על הנקיון).

המחברת אינה מסכימה עם פסיקה זו. (כאן מתחילה הבעיה, ניתן אולי לטעון, אם כי במפוקפק, ש"נשתנו הטבעים". אך לא ניתן לחלוק ישירות ולערער את סמכותו של גדול ההוראה של מחצית העם היהודי ולהיחשב "בר סמכא" בהלכה!). היא סוברת שאם נשים רבות תתעטפנה בציצית תיהפך מצוה זו לנורמה ולא יהיה

3. ראה מאמר 'למדנות נשית', עמ' 242.

4. יש להבחין הבחנה יסודית בין הפמיניזם הנאור והמתקדם, ההולך ותופס את מקומו בחברה (הוא שואף לאיזון נאות בין מעמדה הראוי של האשה בחברה לבין תפקודיה הייחודיים והמשפחתיים), לבין הפמיניזם המיושן, הרדיקלי, המתעלם מכל ייחודיות של האשה ורואה אותה כזהה לגבר בכל דבר.



בקיומה עוד משום יוהרא; ואם נשים תקבלנה על עצמן בצורה מחייבת את מצות התפילין הן גם תקבלנה על עצמן את האחריות לשמור על גוף נקי. אולם כל עוד אין זו נורמה כללית, הבעיה נותרה בעינה, גם לפי הנחתה. מה גם שההלכה העקרונית, שאשה פטורה ממצוות אלו, לא תשתנה לעולם. המחברת אינה מתחשבת בכך. לדעתה, וכאן נקודת התורפה של כל גישה, עצם הנחת ההלכה שאשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן צריכה לדעתה להשתנות **מעיקרה!** אשה אינה משועבדת עוד לביתה כבעבר, עתותיה בידיה, ולכן כל ההסבר הידוע של האבודרהם לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן אינו בר תוקף עוד בימינו.  
על כך יש להעיר:

1. כידוע, אין אנו דורשים טעמא דקרא.
2. ההנחה שאשה בימינו שונה מן האשה בעבר – צודקת רק במידה חלקית, ונובעת מהשקפת עולם חברתית אקס-תורנית. נכון שאשה היום פטורה מהעול הקדום שהוטל עליה בעבר. אך גם היום אשה המטופלת בילדים אינה יכולה להתפנות לכל מצוה התלויה בזמן.
3. ההנחה שטיפול בילדים הוא עיסוק פחות רוחני ממצות תפילין נובע מתפיסת עולם חברתית שלפיה הקידום האישי של האדם חשוב יותר ורוחני יותר, כביכול, מאחריות משפחתית.
4. זוהי הנקודה העקרונית: אשה מודרנית הרואה עצמה שווה לגבר בכל תחום מתקשה לעכל את הרעיון שתפקידיה הייחודיים (הריון, הנקה וחום אימהי אשר יישארו לעד בלעדיים לנשים, ולא יוכל להימצא להם תחליף גברי) הם שווי ערך, ואולי אף עולים, על תפקידיה של הגבר.
5. הראייה הפרטנית הפוסט-מודרנית אינה מסתפקת בכך שהמשפחה כקולקטיב מקיימת מצוות, חלקן על ידי הגבר, חלקן על ידי האשה וחלקן על ידי כל אחד ואחד מהם. הדרישה היא **אישית**, שכל אחד יקיים את כל המצוות. על רקע התפיסה הפרטנית כל התייחסות שונה לגבר ולאשה נתפסת כאפליה כביכול<sup>5</sup>.

### ג. שויון המינים

המאפיין טוענים מסוגה הוא מתן משקל מרכזי לתפיסות ערכיות חוץ-תורניות העומדות בניגוד בולט להשקפת עולמה של היהדות. הרושם העולה מדברי המחברת הוא שהדחיפה העיקרית להתעטף בטלית ולהניח תפילין היא שאיפה **חברתית** להיות

---

5. במשפחתנו מתהלכת מסורת על אחת מזקנותי מלפני כמה דורות שהיתה לבושה בטלית קטן. אולם היא לא הפגינה זאת כלפי חוץ ולא ראתה בכך קריאת תגר על ההלכה, אלא עשתה זאת לשם שמים.

שווה לגבר. מסיבה זו היא גם סבורה שאשה צריכה לכסות את ראשה (לא רק אשה נשואה!); כי לא ייתכן שגבר יכסה את ראשו ואשה לא. (במקביל היא נוקטת גם עמדה הפוכה, שאשה נשואה בימינו אינה צריכה לכסות את ראשה. כל טענה הנוגדת את ההלכה כשרה בעיניה) מאותה סיבה אשה צריכה ללמוד תורה, לדעתה, לא משום שאשה בימינו חייבת לטפח את אישיותה הרוחנית, אלא בעיקר כדי להידמות לגבר בכל דבר. וכן – לעלות לתורה, לשמש כחזנית, כרבנית וכו'. השויון הוא נקודת המוצא לכל הספר. חוויית השויון שחווה בצעירותה, אחרי משבר גיל הנעורים, היא שהחזירה אותה לחיק היהדות. מתוך נקודת מוצא אישית זו היא מרשה לעצמה לבקר את חז"ל ואת הפוסקים שאינם סוברים כדעתה. לדעתה, על ההלכה "להשתנות" בהתאם לתפיסתה, במקום לדרוש מעצמה להתאים את דעותיה לעמדת ההלכה. עם כל ההערכה לשינוי שהתחולל בה, חוויות אישיות אינן סיבה למהפך הלכתי לכלל ישראל. אולם בעולם הפוסט-מודרני שלנו גחמה אישית דיה לקבוע עמדות ציבוריות.

אין ספק שחל שינוי במעמדה של האשה. אכן דברים שהיו מקובלים בעבר אינם ישימים תמיד באותו אופן גם בימינו. הדוגמא הבולטת ביותר היא פסיקתו של החפץ-חיים לחייב אשה בימינו ללמוד תורה. החפץ-חיים לא שינה את עקרונות ההלכה, חלילה. הפטור העקרוני של אשה מלימוד תורה תקף עד עצם היום הזה. על אשה לא הוטלה האחריות הכבדה לגדול בתורה ברמתו של הגר"א למשל. מצוה זו תישאר וולונטרית לאשה לעדי עד.

היא אינה מבחינה בין עקרונות ההלכה לבין יישומיה. כל עוד היא לא תפנים עקרון זה, היא לא תוכל ללמוד תורה לשמה ובוודאי שלא לפסוק הלכה בישראל. היישומים משתנים בהתאם לתנאים המשתנים. לא כן העקרונות. אלו יישארו נצחיים לעולם ועד!

ספר זה עלול רק לחזק את הטוענים שהתנאים עדיין לא השתנו שינוי כה גדול שיאפשר לכל אשה לפסוק הלכה<sup>6</sup>.

## ד. א-להי השויון

בין השורות מבצבצת טענה תיאולוגית שמכיון שה' הוא א-להי הצדק והמשפט מן הסתם הוא גם א-להי השויון. הוא מעוניין כביכול בשויון לפי מושגי האופנה

6. לדעתי, מחברת הספר הנ"ל גרמה נזק גדול דוקא לרעיון שבו היא מאמינה. היא הוציאה שם רע על תדמיתו של לימוד התורה של נשים רבות. יש נשים הלומדות תורה לשמה מתוך צניעות וענוה וקבלת מרות, ללא שום יומרות כוחניות. דוגמתה עלולה להוציא שם רע על כל הנשים שכאילו מגמתן היא שלילית.

הרווחים בחברה החילונית-מערבית. לכן הוא מעוניין, כנראה, שישנו את ההלכה בהתאם לתפיסה שוויונית זו. הנחתה היא ששיון הוא זהות מוחלטת של המינים. וזהות זו, שבין המינים, חופפת לצדק. לפיכך יש להניח שרצונו יתברך הוא להשוות נשים לגברים בכל תחומי החיים, כולל בקיום המצוות. למותר להעיר שתיאולוגיה מסוג זה אינה יכולה לשנות אפילו קוצו של יו"ד בעקרונות ההלכה. ומי שלא מבין זאת אינו יכול להיקרא 'רב' בישראל.

נצא מנקודת הנחה שטיעון זה נובע מתמימות אמיתית. אולם ממי שמתיימרת להיות "רבנית" נדרשת גישה רצינית ומעמיקה יותר גם בנושאים אמוניים. על פי השקפת היהדות, שיון צודק אינו בהכרח זהות. פעמים שאדרבה, שיון צודק מחייב אפליה מתקנת שאין בה זהות. זו מאפשרת שיון הזדמנויות אך לא שיון זהות. הצדק הא-להי יצר עולם מגוון שבו גברים ונשים, יהודים וגויים, כהנים ולויים, בריאים ומוגבלים, כשרונות מגוונים ושונים. הצדק הזה מחייב אותנו לאפשר שיון הזדמנויות לכל הנברא בצלם א-להים, אולם הוא גם שהטיל עלינו להכיר בשוני שבין הפרטים.

בתחום המגדר יש הבדלים ביולוגיים ומנטליים שאינם ניתנים לשינוי. הצדק מחייב שכדי שיינתן לאשה שיון הזדמנויות ההולם את כישוריה ונטיותיה הטבעיות יש לפטור אותה הן ממחויבויות חברתיות (כגון: אחריות לפרנסת המשפחה, גיוס צבאי ועוד) והן מחלק מהמצוות. על כל אחד הוטלו משימות שונות בהתאם לייעודו וכישוריו. חלוקת תפקידים מביאה לעולם צדק רב יותר מאשר זהות תפקידים.

במקום אחר הארכתי להוכיח שהתורה לא באה לדכא את תחושת הצדק של האוטונומית האנושית.<sup>7</sup> ואכן בכל מקום שנגרם עוול לאשה יש להתקומם נגדו ולמצוא מענה למצוקתה. אולם, האם הטלת משימות שונות בהתאם למגדר השונה של המינים היא עוול אובייקטיבי, או שזהו עוול מדומה, פרי הנחות שרירותיות? כאן צריכה להישאל השאלה העקרונית: האם אנו קובעים שיון על פי אמות מידה אופנתיות שלנו ומכופפים את ההלכה למושגינו, או שאנו מעלים את עצמנו לרמתה של ההלכה?

יש להבין את מצוקתה של המחברת שאינה מבינה מדוע נשים מנועות מעדות.<sup>8</sup> ואכן איננו יודעים מדוע נשים אינן ראויות להעיד. הסברים שונים שניתנו, כגון: חוסר נאמנות או עודף רגשות – אינם מספקים את האינטליגנציה שלנו. יתכן

7. ראה מאמרנו "החוק והמוסר הטבעי", עמ' 383.

8. אגב, מנסיוני בבית הדין רוב העדויות הן בבחינת "אשתמודעינהו", וגם אשה יכולה להיות כשרה להן (עיין ר"ף יבמות יג ע"א). על עדויות ישירות מסוימות כבר פסק הרמ"א שיש מקום לקבל עדות נשים (ח"מ לה, ד) השאלה מצטמצמת אפוא בהיקפה והיא קיימת בעיקר במישור העיוני.

שהיתה כאן מטרה למנוע מאשה את המעמד השיפוטי הנדרש מהגדת העדות. קרובי משפחה פסולים להעיד אפילו לחובת קרוביהם, אף שאין לכך הסבר רציונלי. אפילו משה ואהרן היו פסולים לעדות.

אולם כאן מבחנו האמיתי של מאמין בתורת ה': האם הוא מקבל את מרותה של התורה, או שהוא מכופף את התורה להבנתו האנושית ומקלל וקוצף במלכו וא-להיו? וכי מי שאינו מבין את ההגיון האנושי שבמצות פרה אדומה רשאי להיכנס למקדש ללא טהרה?

### ה. חוויה או הלכה

נקודה נוספת היא גישה פסולה לקיום המצוות, כאילו אינן מבטאות בראש ובראשונה את היות האדם מקבל את סמכותו של הקב"ה, אלא המצוות הן כלי לספק לעצמו חוויות רוחניות.

המחברת מתארת בהתרגשות כיצד תפילתה היומית התעלתה כתוצאה מהתעטפותה בטלית ובתפילין, ומאז היא נאמרת בכוונה גדולה יותר. אין ספק שיש בכך אמת גדולה. יש בתפילין כדי לקדש את האדם ולהעלותו לספירה אחרת. אולם יורשה לנו לשאול: האם ביום הכיפורים, כאשר תפילותינו הן הנעלות ביותר, הן זקוקות לתפילין? האם בליל ראש השנה התפילה אינה נאמרת בכוונה גדולה יותר גם ללא טלית? האם לא קורה שנשים מתפללות ללא טלית ותפילין בכוונה גדולה יותר מאשר גברים רבים עם טלית ותפילין? מי לנו גדולה מחנה שתפילתה משמשת לנו בית אב לכל תפילותינו עד היום הזה? האם היתה זקוקה לטלית ותפילין כדי שתפילתה תתקבל?

נקודת המוצא היא: האם קיום מצוות הוא נושא הלכתי או חווייתי? ריה"ל – המשורר הגדול, הרגשן והפייטן, המעמיד את היהדות בעיקר על הבסיס החווייתי – חוזר ומדגיש שלמצוה יש ערך רק כאשר היא מתקיימת **כהלכה**. מי שאינו מצווה ועושה אינו מתחבר לה' כמי שעושה מתוך ציווי. נשים יכולות לראות את עצמן מחויבות ולהתחבר בכך לה' (בפרט לפי מה שפסק הרמ"א, שהן יכולות לברך "וציונו"). אולם אין זה תנאי הכרחי. חיבורן לה' נעשה גם בדרכים אחרות שאינן נופלות בערכן ממצוות שאין דעת הפוסקים מסכמת עם קיומן על ידי נשים<sup>9</sup>. הפרק המתאר את חוויית הטבילה במקוה הוא מרגש ונוגע ללב. עם זאת יש להעיר שטבילה היא הלכה, ככל יתר המצוות, ולא רק חוויה. לפי ההלכה, המקוה מטהר גם ללא כוונה כלל. והוא הדין למצוות אחרות. לכן יש להסתייג מביקורתה

9. מעניין, אין בספר אפילו אזכור אחד למצוות חברתיות, מצוות שאפיינו נשים צדקניות בישראל בדורות עברו. האם אותן נשים גומלות חסדים וצדקה יותר מגברים לא התחברו לה'!?

על הטבילה במקוה הירושלמית לעומת זו הושינגטונית. לפי עדותה, בוושינגטון הנכריה הטבילה נעשתה בניחותא כאשר היא ערכה לפני הטבילה את חשבון נפשה ועלתה מן המקוה בתחושה של התחדשות אמיתית וטהרה עילאית. בירושלים המקודשת, לעומת זאת, הטבילה נעשתה בלחץ זמן ללא הכנה נפשית נאותה וללא אותה התרוממות רוח.

יורשה לי להעיר שהתיאור שהיא מתארת את הטבילה הירושלמית נעשה תוך כדי עיוות של המציאות, אולי בגלל דעותיה הקדומות. הטבילות נעשות גם בארץ בניחותא, והאפשרות נתונה לכל אשה להכין את עצמה נפשית וחוייתית לרגע החשוב הזה. הקצבה של 15 דקות לטבילה, כולל ההכנות (!) כפי שהמחברת מתארת, היא פסולה גם הלכתית, ולא ידוע לי על מקוה הנוהגת כך. אולי היתה תקלה מקרית באותו מקוה באותו היום. ואם כך, היה עליה להתחשב בנתונים ולהתאים את הכנותיה הנפשיות לתנאים האובייקטיביים. חייל הנאלץ לערוך בליל הסדר סדר חירום מקוצר זוכה לחוויה רוחנית מרוממת לא פחות משל אזרח המסב בניחותא עד זמן קריאת שמע של שחרית, ואולי אף יותר!

את החוויות יש להתאים להלכה ולא את ההלכה לחוויות (עם זאת, אין הכונה לדכא את הרגשות ולאבן את הלב. ההלכה אינה חוק הטרונומי. יש צורך בהזדהות רגשית עם ההלכה. זו מושגת ע"י אמונה בנותן התורה שרצה לזכות דהיינו לזכך אותנו ולפיכך הרבה לנו תורה ומצוות. אלו נועדו לקדש ולרומם אותנו בכל מצב גם כאשר התנאים נראים כאינם נוחים בעינינו).

### ו. סלקטיביות בהלכה

ביטוי נוסף לאי קבלת סמכותה של התורה שבעל-פה הוא נקיטת גישה סלקטיבית בקיום ההלכה. ואף בספר זה, אין המחברת מסתירה את עמדותיה. הלכות המוצאות חן בעיניה זוכות לקיום מהודר, מעבר לנדרש. לעומתן, הלכות שאינן לטעמה האישי זוכות לביקורת ואף לאי קיומן. 'בל תוסיף' מכאן ו'בל תגרע' מכאן. כאשה, טבעי הדבר שההלכות שיעסיקו אותה יותר תהיינה אלו הנוגעות לנשים. היא מאריכה מאד בנושא ההרחקות בתקופת האיסור. היא מאמצת אותן רק בגלל שהן מגבירות את חווית המפגש המחודש. ולכן, אותן הרחקות שאינן עונות על הנחתה זו אינן מתקיימות על ידה.

בעיקר יוצא קצפה על איסור ההרחקות בזמן לידה. היא שואלת: הרי אין שום חשש לביאה אסורה בשעה זו! והיא גם מסיקה הלכה למעשה (!) שאין הצדקה להרחקות באותו זמן. אמנם היא מביאה גם שיקולים הלכתיים אימננטיים, כגון שהאשה זקוקה לסעד נפשי דוקא בשעה גדולה וקשה זו; שיקול שהפוסקים

מתחשבים בו במידת הצורך<sup>10</sup>. אולם טיעוניה העיקריים מסתמכים על הצורך בשוויון. זה מחייב גם את הבעל, שאינו זוכה לחוות את הלידה בגופו, להיות לפחות שותף לאשתו בנוכחותו ובסיעודו<sup>11</sup>.

לדעתה, קול באשה אינו ערוה כיום (במה נשתנו ימינו בנושא זה?). היא "מתירה" לטבול ביום על סמך הנחתה שחל שינוי במבנה המשפחה ובת אינה יודעת מתי אימה טובלת (כמעשה לסתור היא מספרת שנטלה את ילדה עמה למקוה!). כמו"כ היא "מתירה" עקרונית לטבול גם ללא ספירת ז' נקיים. והגורם להעדיף בכל זאת את ההלכה הדורשת טבילה רק אחרי ז' נקיים היא העובדה **שבנות ישראל** הן שקיבלו על עצמן הלכה זו. ומכיון שהלכה זו קיבלה תוקף על ידי נשים יש לאמצה, לא בגלל שהיא הלכה בשולחן ערוך, אלא רק מתוך סולידריות נשית... היא גם מבקרת את ה'הלכה למשה מסיני' על "א יום שבין נידה לנידה מכוח הידוע לנו שמחזור האשה הוא קרוב לחודש"<sup>12</sup>.

### ז. ההלכה והמשפחה

גישה פסולה זו של כיפוף ההלכה לאופנות אנושיות משתנות מתבטאת בתחומים נוספים, כגון ביחס להומוסקסואליות. מכיון שהאופנה הרווחת היום בחברה היא להתייחס אל תועבה זו כאל תופעה טבעית, גם על ההלכה להשתנות בהתאם, לדעתם<sup>13</sup>.

10. יש המתירים נוכחות הבעל בשעת הלידה בגלל הצורך הנפשי. לעומתם יש טוענים שרק האופנה החדשה של שיתוף הבעל בחדר לידה היא גם שיצרה את הצורך הנפשי, שלא הורגש באותה מידה בתקופה שבה הבעל הושאר מחוץ לחדר הלידה. יש המתירים תמיכה באשה לא במגע ישיר אלא באמצעות כפפות.

11. אגב, אם בשוויון עסקינן מדוע שגם הבעל לא יטבול במקוה בליל טבילתה של אשתו?...

12. במחילה מכבודה, גם חז"ל ידעו שהמחזור הממוצע הוא בסביבות חודש, ועל סמך זאת קבעו עונה בינונית. ה'הלכה למשה מסיני' אינה עוסקת במחזור הממוצע, אלא במחזור המינימלי, שהוא בן 18 יום.

13. כידוע עד לאחרונה היה מקובל להגדיר סטיה זו כתופעה פסיכית שמקורה בתנאים סביבתיים. כיום יש טוענים שזו תופעה מולדת ולכן יש להתייחס אליה כאל תופעה טבעית. המדע מגשש באפלה בסוגיה זו ועדיין לא נאמרה המילה האחרונה, אם תוכל להיאמר בכלל. אין ספק שלפחות לחלק מבעלי נטיה זו יש פתרון טיפולי מוצלח. אך גם לאלה שהטיפול לא הצליח אין להתייחס כאל תופעה תקנית. מי שאינו יכול להקים משפחה תקנית, מכל סיבה שהיא, שונה מהתקן המקובל בעולם, עליו להכיר במוגבלותו ועל החברה לסעוד כל מוגבל. אך אין שום מקום להתיר את האסור, ובודאי שאין להתגאות בכך ולתת לכך לגיטימציה ציבורית. יש לעודדם בדברי ישעיה הנביא (נו): "כה אָמַר ה' לְסָרִיסִים הַמְחַזְּקִים בְּבִרְיָתִי. וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחֹמֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנֵי וּמִבְּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֶתֵּן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת".

וכן גם בספר זה. המחברת ממציאה כל מיני "היתרים" הלכתיים למתן לגיטימציה לזוגות חד-מיניים ומתעלמת מכך ש"זוג" חד-מיני אינו יכול לבנות יחד משפחה נורמלית. אין ביכולתו להעמיד צאצאים, ואף לא לגדלם כדרך כל הארץ. נקודת המוצא שלה היא האופנה הרווחת בחברה המודרנית שמשפחה אינה בנויה בהכרח על המשכיות ועל אחריות לדור הבא, אלא רק על נוחיותם ואושרם של שני אנשים הרוצים לחיות בשותפות.

נקודת מוצא פרטנית זו היא הנחת היסוד לכל הרעיונות המובעים בספר. מנקודת מוצא פרטנית שוויונית זו היא מוצאת פגם בעצם המבנה של המשפחה הישראלית על פי התורה. לפי התפיסה התורנית, **הבית** הוא העומד במרכז ולא האישים הפרטיים המרכיבים אותו. האיש הוא המצווה להקים משפחה ולקיימה. ממילא האיש הוא המקדש את האשה ולא להיפך.

תפיסה זו אינה מקובלת על המחברת, היוצאת מנקודת מוצא **פרטנית**. לפי דעתה המשפחה היא שותפות בין שני אינטרסנטים. לצורך ביקורתה על ההלכה היא מציגה אותה בצורה מעוותת. היא מסתמכת על מקום אחד (!) במשנה, בו הנישואין מכונים "קניין", כדי לטעון שלפי ההלכה האשה היא כביכול "רכוש בעלה" כמו עבד, שפחה, בהמה גסה ודקה, קרקעות ומטלטלין (הגדרה זו קיימת כידוע באיסלאם, להבדיל). ומכיון שהעבדות עברה מהעולם, כך גם צורת "קניין" זו צריכה להשתנות. והיא מציעה צורות שונות של "דרך קידושין" אלטרנטיביות, שבהן האיש והאשה יחד עורכים מעין חוזה שותפות ביניהם.

למותר להעיר שיש כאן סילוף, מכוון או תמים, של מושג הקידושין ההלכתי. כל המכיר היטב את ההלכה יודע שהאשה אינה רכוש בעלה. רק אחת הצורות בהן נוצר קשר בין הבעל ואשתו דומה בחיצוניותה ל"קניין" כביכול. כל הש"ס והמפרשים מלאים מכך, ואין כאן המקום לפורטם כי רבים הם<sup>14</sup>. ממי שמתיימרת להיות "רבנית" נדרשת אחריות גדולה יותר באשר להבנת המקורות ההלכתיים והשימוש בהם. אך יותר מכל נדרשת אחריות לעצם המשמעת ההלכתית. לא ייתכן שאופנה אנושית תגרום לשינוי תפיסתה הבסיסית של התורה את מבנה המשפחה.

המחברת עוסקת בהרחבה בנושא הטראגי של מסורבות גט. כידוע, יש גם מקרים רבים הפוכים, של מסורבי גט; אלא שלהם יש פתרון, אם כי הוא חריג ונדיר. בהתאם לתפיסתה את הנישואין כחוזה שותפות נגזר גם "פתרונה" לבעיית העגונות. היא מציעה להמיר את הקידושין כדת משה וישראל במוסד חדש: פילגשות, ורעיונות

14. השימוש במושג "קניין" אמנם רווח בהלכות קידושין אולם רק במשמעות הצורה ולא במשמעות התוכן, להוציא את המחויבות ההדדית הנובעת מהקשר הבין-זוגי. עמדו על כך מפרשים רבים, לדוגמה ר' "ברכת כהן" לרב קאפל כהנא.

דומים לה, שאינם מקובלים על המערכת ההלכתית<sup>15</sup>. היא מודה שפתרונות אלו ירוקנו את ערך הקדושה ממוסד ה"קידושין", אך בעייתם של המקרים החריגים הפרטיים עדיפה בעיניה מקדושתו ויציבותו של הבית היהודי כולו לדורותיו. אין ספק שצריך למצוא פתרונות לאותן טראגדיות, וחכמי ישראל מחפשים את אותם פתרונות ואף מיישמים אותם; אולם זאת, לא במחיר כבד יותר, של עקירת כל המסגרת ההלכתית של מבנה המשפחה בישראל, שהוא גם המבנה ההגיוני ביותר והמתקדם ביותר!

### ח. "פוסק" הפורק את עול ההלכה

במקום אחד מציגה המחברת במלוא חריפותה את הסתירה הפנימית מינה וביה שבין היומרה להיות "פוסקת" לבין היחס להלכה. היא מספרת שבועידה פמיניסטית אחת פגשה אותה צעירה המעוניינת להיות "פוסקת", אולם היא עומדת להרות וחוששת שמא ההריון יפריע להמשך קידומה הלימודי<sup>16</sup>. עצתה לשואלת היתה: גופך הוא שלך, ואינך צריכה לערב רבנים בענייך האישיים!

עצם היומרה להיות פוסק צריכה לעורר תמיהה. היכן מצינו בעולם הישיבות שצורב מעוניין להיות פוסק? פסיקה היא תוצאה של לימוד ממושך שבו אדם מרגיש שהוא בשל דיו לפסוק הלכות. בדרך כלל, לומדי התורה משתדלים להימנע מלפסוק. "רבים חללים הפילה" – דרשו על כך חז"ל. השאיפה להיות "פוסקת" מעידה על לימוד תורה שלא לשמה.

יתרה מזאת: איך ייתכן שמי שמתיימר להיות פוסק לא יקבל על עצמו את מרותה של ההלכה?! "קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים". אך המחברת מרחיקה לכת יותר. היא רואה בעירובם של פוסקים בחייהם האישיים של השואלים השתעבדות לגורם "חיצוני", שיש בה לדעתה כעין "עבודה זרה"! ודעתה לא נחה עליה עד שהיא מערבת בדרך דמגוגית את רצח ראש הממשלה יצחק רבין(!) לתוך טיעוניה. הא כיצד? לדבריה, ההסתמכות על פסקי רבנים היא שגרמה לדבריה לרצח המתועב. יורשה לנו לשאול: אדרבה, איפכא מסתברא. אילו הרוצח היה שואל רבנים, היה הרצח נמנע. כידוע, הוא טען בבית המשפט שלא ראה צורך להסתמך על פסקי רבנים בנושא זה.

15. גם היעב"ץ, שפסק כדעת הראב"ד להתיר במקרה חריג פילגשות, לא התכוון לעקור את מוסד הנישואין כולו מישראל, חלילה.

16. העמדת ההריון כמעומת ליכולת ללמוד תורה ברמה מוגברת רק מחזירה אותנו להבנה הבסיסית של הגישה התורנית, לפיה אין להטיל על אשה את המחויבות לגדול בתורה, עקב תפקידיה החשובים האחרים.



אמנם יש מקום לברר עד כמה אדם צריך לקבל דעת תורה בכל נושא המתעורר בחיים, ומתי עליו להסתפק בשיקול דעתו. כידוע, חסידים מרבים יותר בהתייעצות עם אדמו"ריהם מאשר ציבורים אחרים עם רבניהם; אם כי גם הם משאירים לעצמם כר נרחב להכרעות אישיות. אולם אם גם בשאלות הלכתיות מובהקות אדם לא יזדקק לשאלת חכם, לשם מה יש צורך ב"פוסקות"?

לדבריה, ההלכה אינה מייצגת את דבר ה' היא רק **מפרשת** את המקורות. רק נביא מבטא את רצון ה'. במחילה מכבודה, אדרבה, דוקא נביא אינו מוסמך לבטא את רצון ה' בענייני הלכה, על סמך נביאותו אלא רק בענייני נבואה או בהוראת שעה. "אין נביא רשאי לחדש מעתה". נביא אינו מוסמך לפסוק הלכה לדורות על סמך נביאותו. "לא בשמים היא". ההלכה ניתנה רק להבנתם של חכמי התורה, המפרשים את התורה על פי הגיונם האנושי, בהדרגת הכללים שהיא עצמה קבעה. זה הוא **רצון ה'** האמיתי בענייני הלכה. על דעת כן נתן ה' את התורה למשה, על מנת שחכמי ישראל יפרשוהו. והוא עצמו כביכול מקבל את פסיקתם של חז"ל, כפי שהדבר בא לידי ביטוי נמרץ ב"תנורו של עכנאי" בה הוכרעה הלכה בניגוד לבת קול מן השמים, והקב"ה קיבלה באומרו: "נצחוני בני נצחוני בני".

פרשנותם של חכמי ישראל המובהקים את התורה היא היא דבר ה', בתנאי שהם רואים את עצמם המשך ישיר ורציף לתורה שניתנה בסיני, ללא שינוי וללא תמורה, וכשיראתם קודמת לחכמתם.

### ט. סמכות וסמיכה

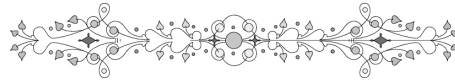
המחברת מצטטת משהו שאמר לה: לשם מה את צריכה סמיכה? ממה נפשך, מי שירצה לסמוך עליך, לא זקוק לסמיכה; ומי שלא ירצה, גם הסמיכה לא תעזור לך! אולם היא בכל זאת מעוניינת בסמיכה: הן בגלל עקרון השוויון והן משום שהיא סבורה שבתור "רבנית" יקל לה לפרוץ את מסגרת ההלכה; בחינת סוס טרויאני. היא רואה בסמיכה בעיקר כוח.

האמת היא שגם גבר לא זקוק לסמיכה לשם פסיקת הלכה. אם הוא יודע את ההלכה, אינו זקוק לסמיכה; ואם אינו יודע, היא לא תועיל לו. אינני יודע אם לכל גדולי הפוסקים היתה סמיכה פורמלית, לרמב"ם ולגר"א, ובדורותינו, לחפץ חיים, לחזון-איש או לר' שלמה זלמן אויערבך. הם לא שימשו ברבנות, ובכל זאת פסקיהם נתקבלו להלכה על ידי כלל ישראל. סמכותם לא נבעה מסמיכתם. הצורך בסמיכה הוא רק במקום שתלמיד חכם אינו מוכר דיו, ואזי יש צורך בהוכחה שניתן לסמוך על ידיעותיו.

גם גבר, אם ינסה לערער את סמכות ההלכה, "סמיכתו" לא תועיל לו. הסמיכה באה לבטא את הרצף ההלכתי הישיר מסיני ועד לעתיד לבוא. כל תלמיד מוסמך

מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו<sup>17</sup>. רק מי שמשתלב ברצף הזה יכול לתרום את חלקו לבניין ההלכה. אין מניעה עקרונית לכך שאשה תשתלב ברצף זה של מסירת התורה שבעל-פה, בתנאי שסברותיה ההגיוניות תעוגינה במסורת הרציפה של ההלכה. סמיכה אינה יוצרת סמכות. רק ההכרה בסמכות שמכוחה באה, היא המקנה לסמיכה את מעמדה.

כאמור בפתיחה, בעיה זו אינה מאפיינת דוקא נשים. גם גבר, שזוהי גישתו להלכה, אינו ראוי להיסמך; כי כל מגמתה של גישה זו היא לערער את סמכות ההלכה ולא לשמור על רציפותה. תנאי הכרחי לכל מקבל 'סמיכה' הוא להמשיך בנאמנות ובמסירות את המסורת אשר החלה ממשה רבינו אשר סמך את ידיו על תלמידו יהושע בן-נון. "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה", ומכאן בהשתלשלות רציפה מדור לדור עד ימינו אלה. רק נקודת מבט זו היא הנותן לנסמך את סמכותו להורות הלכה בישראל.




---

17. אמנם הסמיכה בימינו אינה אותה סמיכה שנהגה עד הלל השני, אך היא נושאת במידה מסוימת רעיון דומה.

## רב-תרבותיות והדרת נשים

### מהי תרבות?

כבסיס לדיון צריך לברר תחילה "תרבות" מהי? תרבות היא פיתוח, שכלול, עידון, האצלה. למשל המונח המוזכר במשנה בעלי חיים "בני תרבות" הכוונה היא לחיות בר שאולפו ותורבתו. או המונח האנגלי לחקלאות AGRICULTURE שתרגומו המדויק הוא "תרבות הקרקע" משמעותו פיתוח וגידול של צמחים שתורבתו ע"י האדם ומניעת השתלטותם של צמחי הבר על השדות המעובדות. גם בתרבות הרוח האנושית מדובר על פיתוח. התרבות האנושית מתפתחת מתרבות פרימיטיבית לתרבות נעלה יותר. הדבר מתבטא בכל תחומי החיים, תרבות הדיור האכילה והלבוש, תרבות המדע והאמנות וכן האמונה והמוסר. (לא ניכנס כאן להבחנה שבין ציוויליזציה לקולטורה. השפה העברית, למרות שגם היא מבחינה בין השתיים, כוללת את שתיהן במונח אחד).

התרבות המערבית נטלה מיוון את יסודות המדע, הפילוסופיה והאמנות, וגם את תרבות הפנאי, התיאטרון, הספורט וכדו'. מעם ישראל היא נטלה את ערכי המוסר ואת החתירה לאמונה מופשטת. במשך הזמן נדמה שהאמונה נחלשת בתרבות זו, אולם מוטיב ההפשטה נותר והוא עדיין משפיע רבות לפחות על קידום המדע והפילוסופיה. ערכי המוסר הוטמעו אף הם, אלא שדומה שגם הם עוברים שינויים, בחלקם שלא לטובה.

### בין ישראל ליוון

העימות שלנו עם תרבות יוון לא היה עם המדע והאמנות של יוון, אלא עם תרבות הגוף, שתפסה מקום מרכזי בין היוונים וגרוניהם – המתיוונים. הספורט לא היה רק בריאות הגוף, אלא טיפוח הגוף באשר הוא (הפילוסופים היוונים הגדולים לא הסכימו לכך). וכן הציור והפיסול התמקדו בגוף (החשוף) כמות שהוא. בתחום זה לא הייתה אצלם הדרת נשים... זה היה אחד הגורמים העיקריים לעימות בין היהדות ליוונית. אצלנו תפסו מקום ערכי המשפחה, כבוד האשה והצניעות, שהיו מנוגדים לחלוטין לתרבות הגוף היוונית.

התרבות היהודית מתאפיינת מכל תרבות אחרת במסגרתה ההלכתית. היא יוצקת את הערכים במטבעות הלכתיות קצובות. גם בנושא התרבות המגדרית קבעה ההלכה גדרים וגבולות, ייחודיים ליהדות. היא הפרידה בין המינים בתחומים מסוימים וקבעה מסמרות באשר לצורת ההופעה וההתנהגות של המינים.

## הלכות צניעות

בטעות יש המפרשים את הלכות הצניעות בצורה מסולפת כאילו כל מראה או קול של אשה הוא התגלמות היצר הרע בכבודו ובעצמו. ובכך מאשימים שומרי הלכה ביצריות מוגזמת כביכול. כאילו כל מראה או קול של אשה גורם להם להתרגש ולצאת מכליהם. ולא היא. דרכו של משפט שהוא קוצב גדרים בלי קשר ישיר לסיבת החוק. לא כל תמרור תנועה מציין סיכון מיידי. התמרור קובע גדרים וסייגים שמעבר להם עלול להימצא סיכון. הוא בא למנוע אפשרות להגיע למצב כזה. וה"ה בהלכות צניעות. התורה ובעקבותיה חז"ל קבעו גבולות ברורים ע"מ למנוע גלישה לעבר שדה מוקשים. הגבול עצמו אינו בהכרח ממוקש. המוקשים נמצאים ממנו והלאה אם כי אלו לא רחוקים כל כך... חז"ל השוו זאת לידית כלי. הידית עשויה מחומר מבודד והנוגע בה לא מרגיש חום. הידית מונעת נגיעה בסיר הרוחת עצמו. והסיר רותח (או בלשון חז"ל "אש בנעורת"). התרבות המערבית העכשווית נכוונה באברים כה רבים מאברי גופה עד שאיבדה את תחושתיה הטבעיות וקשה לה להבין את נושאי התרבות האחרת.

כשחז"ל קבעו "קול באשה ערוה" הם לא התכוונו לומר שכל קול של אשה יש בו בהכרח הרהורי עברה. זוהי הגדרה משפטית שבאה לקבוע גבולות בטוחים. היכן בדיוק עובר הגבול בין שירה ערכית חינוכית וצנועה, שאין בה גירוי, לזמרתה של זמרת, שלבושה, שפת הגוף שלה ותכני שירתה ארוטיים? דווקא מי שמכיר היטב את אוירתו של עולם הבידור עשוי היה להבין היטב את סיבת ההגדרות ההלכתיות. אלא שהוא שקוע כולו עד צווארו בבוץ עד שאינו מסוגל להבין את מי שלבושו לבן וכל שמץ של רבב מכתים אותו.

## המתירנות

בדורות האחרונים, עם התפתחות המדע והטכנולוגיה, נעשו החיים דינאמיים יותר ויותר. התמורות, ביניהן מהפכניות, מאפיינות את התרבות המודרנית והפוסט-מודרנית. אחת ההשלכות הגדולות ביותר שלהן היא יציאת האשה מירכתי ביתה והשתלבותה בכל מערכות החיים. המעבר מצורת החיים הישנה, שבה מסיבות אובייקטיביות היא הייתה ממודרת (אם כי לא בהכרח מודרת), לצורת החיים החדשה, שבה היא שותפה מלאה בכל הפעילויות בחברה, היה מלווה פעמים רבות משבר, שבו נשבר והתמוטט סולם הערכים. מה שנקרא כביכול "שחרור" האשה הפך להיות במקרים רבים סחרור של שכרון חושים. נוספה לכך המהפכה המתירנית ששחררה כל רסן. ניתן צידוק ליצרים בכל גיל בכל מצב, בכל צורה, בכל מקום ובכל זמן. הגבולות טושטשו והגדרים התרופפו. ניתן צידוק אידיאולוגי למתן דרור ליצרים בשם ה"טבע" האנושי כביכול. וכשהתהליך מטופח ע"י המכשור האלקטרוני

והתקשורת המעצמתית העוצמה של ההרס התרבותי הופכת לקטסטרופה. תחום זה אינו תרבות אלא הידרדרות. שהרי כאמור תרבות היא עידון, ריסון והאצלה בעוד שהמתירנות הפוכה לחלוטין. בהגדרה חדה יותר זוהי התבהמות! החברה המערבית חיה בסתירה פנימית. רוממות השויון בגרונה וחרב ההחפצה, שבה האשה מוכנה להיות אובייקט, בידה. נשים מוכרות את גופן תמורת כסף, כבוד מדומה והערצה עיוורת. הגרוע יותר היא ההתנשאות שבה תת-התרבות מתייחסת לחברה השומרת על ערכי התרבות האמיתיים.

### התרבות הראויה

התרבות היהודית שונה. התמורות המודרניות לא שינו את ערכיה ועקרונותיה. אדרבה, הם העצימו אותם. היהדות יודעת לברור את הסולת מן הפסולת. היא אינה פוסלת עקרונות את התמורות והשינויים בתחומי המדע, הטכנולוגיה והחברה של המודרנה. אדרבה, היא מחייבת אותם. גם שויון האשה הוא בעקרון ערך ראוי. כי גם האשה נבראה בצלם א-להים כמו הגבר. ומאחר ואינה משועבדת עוד למשק ביתה כבעבר יש לתת לה אפשרויות ותנאים הולמים ע"מ לפתח את כישוריה ויכולותיה, ולהשתמש בהם לתועלת החברה כולה. אלא ששויון אינו זהות בין הגבר והאשה. זהות נשית שונה מזהות גברית. קיים שוני גופני ומנטאלי ביניהם. הבחנה זו אינה הדרה, אדרבה היא האדרה, העצמה של האישיות לפי טבעה. טשטוש ההבדלים בין המינים אינו ראוי (לכך רמזה התורה באיסור "לא ילבש"). מאידך, דווקא על רקע השתלבותן של נשים בכל מערכות החיים יש לתת יתר תוקף לדרישות ההלכתיות והרעיוניות. היהדות רואה בדאגה את ההידרדרות וההסתאבות של הצד המתירני, שלוח הרסן שבתרבות המערבית. לכן היא מתחזקת יותר במסגרותיה. ערכי המשפחה עומדים בראש הסולם. הקירבה היחידה בין איש לאשה היא במסגרת המשפחה בלבד. כל קשר אחר בין גברים לנשים חייב להיות ענייני בלבד, צנוע, מוגבל, מרוסן וממילא גם מעודן. לכן נדרשת הפרדה בין גברים לנשים בתחומים מסוימים, כגון בבידור, בספורט, בפעילות חברתית שאינה נחוצה. ובעיקר נדרשת ההפרדה בחיי הרוח. בתפילה למשל, על האדם להתרכז כולו בעמידתו לפני בוראו. כל דבר העלול להסיח את הדעת, גם אם אינו פסול במצבים אחרים, אינו ראוי בזמן התפילה. המסתכל מבחוץ עלול לפרש בטעות שמירת מסגרות אלו כ"הדרת נשים". ולא היא. רק בדרך זו ניתן לממש את השויון האמיתי. אולם דא עקא, האמנם ניתן לשמור על דרך חיים ייחודית בחברה שתפיסותיה ואורחות חייה כה שונים? האם ניתן לקיים ולפתח תרבות ייחודית בתוך אורה אנטי תרבותית? האם המושג "רב-תרבותיות" יכול להתיישם גם בתחום זה?

התשובות לכך אינן פשוטות. הן מחייבות התמודדות אישית וחברתית לא קלה, התנהגות צמודת הלכה, וקבלת הנהגה שתוכל להדריך בדרך הנכונה את השרויים בנפתולי החיים וסיבוכיהם.

חייבים להודות על האמת. יש תקלות וכישלונות לא מעטים להולכים בדרך זו. בגלל הקשיים יש נטייה בשולים לרופף את מסגרת ההלכה במקום להדק אותה. ודווקא במצב זה יש להדק אותה. לא ניתן להשתלב בתחומי המודרנה הראויים ולהמשיך ולהתחזק בערכי הרוח היהודיים, בלי שמירה קפדנית על גבולות חברתיים והתנהגותיים. יש הצלחות רבות למרות הכישלונות וגם על אלו ניתן לומר שאין אדם עומד על דברי תורה אלא א"כ נכשל בהם. יש לקוות שיופקו הלקחים המתאימים ודרך זו תיהפך לדרך המלך של החברה הישראלית.

### החרדיות

על רקע הדברים האחרונים נוכל להבין את דרכה של תרבות אחרת ביהדות. תרבותו של הציבור החרדי שונה. היא מסתייגת מהחיים המודרניים, למרות המחיר הכלכלי והחברתי הכבד שהיא משלמת על כך. לא מעוקצך ולא מדובשך. ואחד הגורמים העיקריים לכך, אם כי לא הבלעדי, הוא המתירנות הכרוכה במודרנה. להבנתי אין כאן מחלוקת עקרונית בהלכה או בהשקפה, עם הדרך שהזכרה לעיל, אלא זו בעיקר שאלה פרגמטית, כיצד לשמור על ערכי היהדות בעת הזאת? התשובה החרדית היא הדרה, אולם בעיקר הדרת גברים. הגברים מדירים את עצמם ממקום בו תימצאנה נשים. וממילא גם הנשים בחברה זו מדירות את עצמן, מרצונן הטוב, ממקומות בהם ימצאו גברים. אין זו דרישה הלכתית, אלא זו תרבותה הוולונטארית של חברה זו.

התוצאה היא הסתגרות בתוך חומות בצורות והתנתקות מחיי החברה, הכלכלה, המדע, הביטחון ועוד. גם מי שאינו מזדהה עם תרבות זו חייב לפחות להבין את הרקע להיווצרותה. אפשר להתווכח על צדקתה של דרך זו, אך א"א שלא להעריך את מסירות הנפש הכרוכה בה. ודווקא אלו המכירים יותר את תחלואיה של התרבות המערבית העכשווית צריכים להבין יותר את הרקע להסתייגותה של החרדיות מתרבותם זו.

### עימות בין-תרבותי

העימות בין התרבויות השונות נושא אופי חריף. יש כאן התנגשות חזיתית בין תפיסות שונות (יש להימנע מהמונח הקשה "מלחמת תרבות"). שיוון האשה, הוא אחד הנושאים המבטאים יותר מכל את מהפכת המודרנה. כי המודרנה, ששינתה את צורת החיים מקצה אל הקצה, היא שהביאה לכך שהאשה לא תוכל למצוא עוד

את מקומה כעקרת בית חסרת השכלה ומקצוע אלא תממש את עצמה גם בחוץ. הציבור לא מוכן ולא מסוגל להחזיר את האשה חזרה אל התנור והכיריים. גם האשה החרדית כבר אינה שם ולא ניתן להחזירה לשם. אלא שלצערנו במהפכה הזאת, שהיא חיובית לכשעצמה, נכרכה, שלא בטובתה, גם המהפכה המתירנית, שהיא נסיגה תרבותית במהותה. רוב נושאי התרבות המערבית דהיום כורכים את שני הנושאים השונים זה בזה. חששם המוטעה הוא שאם יוותרו על המתירנות יאלצו לוותר גם על שיון האשה ועל עצם הדינאמיקה המודרנית שהביאה לכך. לכן הם אינם מסוגלים להבין לא את התפיסה הדתית המפרידה בין הנושאים, ובעיקר לא את התפיסה החרדית, הכורכת אף היא את שני הנושאים השונים זה בזה, אולם בכיוון הנגדי, ועקב כריכה זו פרשה מהמעורבות בחיים המודרניים.

כולם רואים את עצם מאוימים אחד ע"י השני. הציבור הכללי חרד מפני התעצמותו הכמותית של הציבור החרדי וחושש מהשתלטותו על המרחב הציבורי, והמגבלות שהוא עלול להטיל על אורח חייו. ובעיקר הוא חושש שמא כל התהליך המודרני, כולל האלמנטים החיוביים שבו יסגו אחורנית. חשש נוסף הוא הנטל הכלכלי והביטחוני ההולך וגדל שעלול ליפול על כתפיו כתוצאה מהסתגרותו של הציבור החרדי. מאידך, הציבור הדתי רואה את עצמו מאויים מעצם קיומה של ה"תרבות" המתירנית המשתלטת על הפרהסיא בפרסומות, בתקשורת, בצורת הלבוש וההתנהגות. כל אלו הם כפיה והטרדה של ממש. הציבור החרדי רואה את עצמו מאויים מרעיונות של כפייה כוחנית שתאלץ אותו לוותר על בדלנותו, בתחבורתו, במסגרותיו החינוכיות, בגיוס כפוי לצבא ועוד. תחושת האיום ההדדית הודפת כל צד לריאקציות והקצנות.

יש להנמיך את הלהבות, הכיצד?

### רב-תרבותיות

אנו חיים בחברה רב-תרבותית. למונח זה של "רב-תרבותיות" יש משמעויות שונות. המשמעות הפוסט-מודרנית של מונח זה היא שאין אמת אחת, אלא הרבה אמיתות. לכן אין בעצם אמת כלל ואין עוד מקום לחינוך לערכים ולאידיאולוגיות. כולם אהובים, כולם לא ברורים, כולם לא קדושים וכולם מברכים ומשבחים זה את זה ומוכנים לקבל זה מזה בלי עול ובלי מחויבות לשום דבר. השוק התרבותי פתוח לכל ובו ניתן לרכוש הכל בכל מכל כל. גם התבהמות יכולה להיקרא "תרבות" בשוק זה.

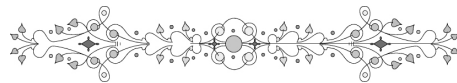
לעומתה יש תפיסה אחרת של רב-תרבותיות. אומנם יש אמת ויש אידיאולוגיה, אלא שגם האחר טוען שיש לו. גם אם צד אחד אינו מכיר בצדקת התרבות האחרת הוא לא יכול להתכחש לעובדת קיומה. אנו בחברה שקבלה על עצמה סדרי חיים דמוקרטיים (גם ההלכה מעדיפה משטר זה, ר' מאמרנו על הלכה ודמוקרטיה) ולפיהם

אין לכפות זה את דעתו על זה. גם מי שסבור שלדעת ההלכה יש מקום באופן עקרוני לכפיה, מודה שהלכה ואין מורין כן. אדרבה, טובת האמת, באווירה השוררת בחברה הדמוקרטית, היא להימנע מכפייה מכל סוג שהוא. מבחינה פרגמטית זו דרך יעילה יותר ושכרה בצידה. היא לא הודפת את האחר לריאקציה נגדית וקיצונית. אדרבה, סיכוייה טובים יותר לקרבו.

הייתי מצפה מנושאי הדגל הרב-תרבותי שיתייחסו ביתר הבנה לנושאי התרבות האחרת. שלא יעלו על דעתם לכפות עליהם את דעתם. שיתחשבו בהם לפחות בפרהסיא הציבורית. שיעריכו את ערכיהם, ללא התנשאות, גם אם אינם מסכימים לאורח חייהם. מאידך, גם ההולכים בדרך האחרת שאינם מרשים לעצמם מתן לגיטימציה לתרבות האחרת, להסיר מעליהם, לטובתם, את התדמית הכפייתית המחרידה. כי רק כך הסיכוי רב יותר להשפעה חיובית.

\* \* \*

רק מי שיוכיח בחיי המעשה שלו שניתן לכרוך יחד שמירת חיי משפחה טהורים ויציבים, עם החלקים החיוביים שבמודרנה, שאפשר לשלב תרבות מעודנת וצנועה כהלכה עם ערכי התרבות הטובים שיש בתרבות המערבית המודרנית ובקידמה המדעית, הטכנולוגית והחברתית, ישכנעו את כל חלקי החברה מכאן ומכאן שניתן לצעוד בדרך זו בבטחה.





## הדרת נשים, האמנם?

בדיון הסוער סביב מעמד הנשים בישראל מופרחות סיסמאות רבות. המתדיינים מסתתרים מאחריהן מבלי להבין את משמעותן. יש גם דמגוגים המנצלים את הבלבול בציבור ומערבים מין בשאינו מינו להרבות מבוכה, קיטוב ואף שנאת חנם. נבהיר ראשית כל את המושגים:

### א. החפצה

החפצה היא הפיכת האשה לאובייקט, לחפץ המשמש את הגברים למטרות פסולות. לדוגמא, השימוש בנשים כמקדמי מכירות, הן בפרסומות והן באופן אישי, זו החפצה. תחרויות יופי הן החפצה. לבוש פרובוקטיבי הוא החפצה. לעומת גישה רווחת זו יש להתייחס לאשה כאל אישיות בזכות עצמה, בגלל השכלתה, מקצועה, תרומתה למשפחתה ולחברה וכדו' ולא בגלל היות גופה ממין אחר.

היהדות שוללת את ההחפצה. מכאן המושג "צניעות" שחל הן על גברים הן על נשים. אדם צנוע הוא מי שאינו מבליט את חיצוניותו, שאיננו מחפש להרשים בהופעתו, הוא אדם שעיקרו בפנימיותו, באישיותו הרוחנית. א"א להתייחס אליו כאל אובייקט, כי הוא סובייקט, הוא אדם שנברא בצלם. אמנם קיימת חולשה אנושית להתרשם מחיצוניותו של האדם. כי האדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב. לכן דרשה התורה "לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". התורה אוסרת על אדם להתייחס לנשים באמצעות עיניו. אל לו להימשך אחרי מראהן החיצוניים. ומכאן הסייגים הרבים שהתורה וחז"ל הטילו על מערכת היחסים הבין-מינית. היצרים השולטים באדם רוצים לראות את האובייקט. יש נשים (והן לא מיעוט מבוטל...) שרוצות להיראות ולמשוך תשומת לב. והגברים רוצים לראות. במילים אחרות ההחצנה וההחפצה הן לצערנו תופעות אנושיות המצויות הן בקרב הנשים והן בקרב הגברים. אך התרבות חייבת לעדן תכונות אלו, להאציל ולזקק אותן.

זו דרכה של התרבות היהודית, השונה מזו המערבית. יש לאדם מישראל רק אשה אחת. זו חברתו ואשת בריתו. יתר הנשים הן מבחינתו מחוץ לתחום. היחס אליהן צריך להיות ענייני, נקי וטהור מכל התיחסות חפצית. והדבר לא קל באווירת החפצה השוררת בתרבות המערבית המודרנית. אווירת ההחפצה מעודדת את ההטרדה. אי לכך אל תופתענה הנשים מתופעת ההטרדה הגברית. אמנם אין שום הצדקה להטרדה. גברים צריכים לשלוט ביצרם למרות ההטרדה הנשית. אולם תופעת ההטרדה לא תיעלם כל עוד הנשים שותפות לה בהטרדתן. היא לא תיעלם בדרכים משפטיות אלא רק בשינוי ערכין תרבותי.

**ב. הדרה**

גברים הרוצים לשמור על כבוד הנשים ולהתייחס אליהן בקנה מידה ערכי נאלצים להיות מודרים מחלק גדול של תחומי החיים. הם ידירו את עצמם מים ובריכה מעורבים, ממופעי תרבות שבהן מופיעות נשים בלבוש לא מכובד, או ממקומות בידור שהאווירה בהן היא החפצת נשים. הם גם יגבילו את עצמם מפעילות ספורטיבית שבהם נשים לא מתחשבות בזולתם.

לאותם גברים ונשים המעוניינים לשמור על כבוד האשה יש בקשה צנועה אחת: תאפשרו גם לנו ליהנות משחיה בים ומפעילות ספורטיבית. הם לא דורשים הדרת נשים, שהרי הכל פתוח בפניהן. אלא רק להקצות להם זמנים ומקומות, מעבר לזמנים המקובלים. גם הם משלמים מסים וגם להם מגיעה זכות מוגבלת לשמור על בריאותם הגופנית והנפשית גם יחד.

וראו עד היכן בלבול המושגים מסוגל להגיע. סטודנטים בקשו לאשר להם להתעמל בחדר כושר בצורה נפרדת. הקציבו להם שעה נוספת באישון לילה, בו חדר הכושר פנוי, שבה יוכלו להתאמן. אולם דא עקא, נשים שחדר הכושר פתוח להן רוב שעות היום דרשו להתעמל דווקא באותה שעה בתואנה של "הדרת נשים". מי הדיר את מי, הנשים את הגברים או הגברים את הנשים?! או קרקס שהקצה שבוע אחד מתוך שבועות רבים להופעות אקרובטיות ייחודיות שבהם לא תופענה נשים בלבוש לא צנוע. מיד יצא הקצף – "הדרת נשים". האם מישהו מנע מנשים מלהופיע בקרקס בלבוש שהן חפצות בו? הגברים הם שהדירו את עצמם ממופעים אלו. הקרקס ממניעים כלכליים, החליט לייחד שבוע אחד בלבד, מתוך עשרות שבועות, שבו יופיעו רק גברים. איזו הדרת נשים היתה כאן?

יש חשש כבד שעקב מחול השדים המתחולל במדינה ייסגרו החופים הנפרדים והשעות הנפרדות בבריכות, שהן אחוז זניח, כדי לאפשר לנשים שאין חוף ובריכה הסגורים בפניהן, לעשוק את כבשת הרש הנפרדת. רבותי, איבדנו את השפיות!

**ג. המודרנה**

נכונה הטענה שהעימות בין שתי התרבויות נוצר על רקע המודרנה. בעבר חלוקת התפקידים בין גברים לנשים הביאה למידור כמעט מוחלט של המינים. הגבר היה שר החוץ והאשה שרת הפנים. אשה היתה עסוקה מבוקר עד בוקר בביתה פנימה ובקושי יצאה החוצה וכמו שתאר הרמב"ם את הנורמות של ימיו, שאשה יצאה מביתה לכל היותר פעם בשבועיים! הרמב"ם לא פסק זאת כהלכה קבועה, אלא תאר את הנורמות המקובלות בחברות מסוימות וממליץ לכל חברה לשמור על

נורמותיה כל עוד הן קיימות. במקום שהנורמות אחרות אין שום מניעה שאשה תצא מביתה גם פעמיים ביום, כפי שנהוג בימינו גם בחברות המחמירות ביותר. מעיקר הדין אין מניעה שאשה תמלא תפקידים גם מחוץ לביתה. אשת חיל תוכיח "היתה כאוניות סוחר ממרחק תביא לחמה". המרחב הציבורי צריך להיות פתוח לכולם בשווה. אפילו עזרת הנשים במקדש היתה פתוחה לגברים ונשים. ורק באירועים מיוחדים של דוחק וחשש לקלות ראש בנו גזוזטרה נפרדת לנשים (כגון בשמחת בית השואבה).

המהפכה התעשייתית שינתה את פני העולם. מלאכות הבית הקלאסיות כגון טוויה ואריגה הוצאו מהבית ובעקבותיהן רוב מלאכות הבית. מאידך, היה צורך בידיים עובדות של נשים מחוץ לבית. בעקרון זו התפתחות חיובית. האשה שוחררה מכבילתה לביתה ועבודותיו ויכלה לפתח את אישיותה וכישוריה שחננה ה' שבראה בצלמו. איש לא מעלה על דעתו להחזיר את הנשים אל התנור והכיריים. אין להן מה לעשות שם. נשים רוכשות השכלה ומקצוע ומעורות בכל תחומי החיים. עד כאן הכל טוב ויפה.

אולם כאן נוצרה הבעיה. תערובת מקרית של גברים ונשים במרחב הציבורי יכולה להיות טהורה ונקייה מכל מניעים זרים. אולם למעשה לא כך הם פני הדברים. בעקבות המהפכה התעשייתית באה גם המהפכה המתירנית וזו מנצלת את הקידמה הטכנולוגית גם למטרות פסולות. היא הקפיצה נשים רבות מתומתן וצניעותן והחפיצה אותן. לא רק הפרסומות המשתמשות בגופן לקדם מכירות ולא רק אופנת הלבוש, אלא גם צורת ההתנהגות בין המינים והיחס לערכי המשפחה מונעים ע"י תרבות שלילית שבה החפצת נשים היא נורמה מקובלת.

יש יצירות אומנותיות קלאסיות שביסודן היו טהורות, כגון בספרות ובתיאטרון, אך במהדורה מודרנית, כגון של הקולנוע, מוסיפים להן תוספות של החפצה נשית שאינה ממין העניין. הכל יודעים שהמניע לכך הוא גזירת קופונים. בשם המודרנה החרות והשוויון ניתן דרור לכל היצרים. יצר הממון בונה את עצמו על יצר העריות ואדם הרוצה לשמור על שפיותו נאלץ בעל כורחו להדיר את עצמו מחלק גדול של חיי התרבות המודרנית. שוב, לא הנשים מודרות, הגברים הם המודרים! אם חפצים באמת ובתמים בשילוב הגברים, שנושא זה חשוב להם, להיות שותפים לחיי התרבות יש להתחשב בהם ולא להדיר אותם.

היהדות רואה בקידמה ערך. היא מאמינה שההתפתחות תביא את האנושות בסופו של תהליך ארוך ומפותל לנורמות ערכיות ומוסריות נעלות יותר. האנושות תתקדם ותגיע אחרי כשלונות רבים לנורמות מתקדמות ונאורות דומות לזו של היהדות. אולם בינתיים ניצבת בפני האדם הרוצה לשמור על כבודו וצלמו הדילמה כיצד להתמודד עם המציאות הקשה בה הוא חי.

### ד. הידור והדרה

אין בתורה ובהלכה פסילה כל שהיא של המדע, הטכנולוגיה, התרבות הטובה, הכלכלה וההתערות בחיי החברה הכלליים, כל עוד ניתן לשמור על קיום תורה ומצוות. אדרבה, יישום התורה בכל תחומי החיים מעשיר ומעמיק את לימודה וקיומה. אין גם שום מניעה עקרונית מנשים לתפוס עמדה בכל התחומים, כל עוד הן שומרות על צניעותן ועל איזון ראוי בין נישואין, אימהות וקריירה.

אולם במציאות הקיימת, שבה ההחפצה הנשית מצויה בכל מקום, מתעוררת השאלה במלוא חומרתה, האם מותר לגבר להימצא באותו מקום? האם אין חשש לתקלות, או להשפעה מזיקה? כאן נעוצים הבדלים גדולים בין גישות חינוכיות וחברתיות שונות. יש גברים שבחרו מרצונם החופשי להדיר את עצמם מרוב הפעילות של החיים המודרניים. בית המדרש הוא המבצר הרוחני שבו הם מוצאים מחסה מהעולם החיצוני. דווקא בין הנשים החרדיות יש המרשות לעצמן יותר מעורבות בחיים הכלליים. אמנם יש החוששות, ובצדק, מהשפעה שלילית ותקלות, אולם רבות הנשים החרדיות הבוטחות בעצמן ובתמיכת הגב החזק של ביתן הן מרשות לעצמן להתערות בתחומים מסוימים של החיים המודרניים.

כל בר דעת רואה שאין כאן שום הדרת נשים. אדרבה, אותם גברים הם המדירים את עצמם ממעורבות יתרה ומוותרים על השכלה, רמת חיים ואפשרויות של קידום, וכל זאת בגלל חפצם להימנע ממגע ישיר עם התרבות המודרנית הכוללת החפצת נשים. עם זאת א"א להתעלם משוליים שאכן מדירים נשים באשר הן, למרות הופעתן הצנועה. אין מקור הלכתי לכך, אולם יש הרואים בכך הידור המביא לידי הדרה. כל עוד הדרה זו נעשית מרצונן של הנשים אין בכך בעיה. אין מקום להתערב בסגנון חיים וולונטארי. הבעיה מחריפה כאשר חברת המהדרין תובעת סגנון דומה מחברות אחרות. חמורה יותר התופעה של הטלת אימה על חברות אחרות, גם אם סגנון שונה. ק"ו שאין לשלול חברה השומרת אף היא על צניעות כהלכה, אך דרכה שונה. אין שום התר לאלימות כלשהי, לא מילולית וק"ו לא כוחנית. תופעות כאלו יש למנוע, ראשית ע"י חינוך והסברה, ובדלית ברה גם ע"י ענישה.

לעומת הגברים המדירים את עצמם יש המרשים לעצמם משיכת חבל ארוכה יותר. וזאת בהסתמך על ההלכה שבהעדר אלטרנטיבה כשרה יותר מותר לאדם לעבור, לצורך עבודתו ולימודיו, במקום בו נשים אינן לבושות כהלכה.

עם זאת העקרונות ההלכתיים נותרו בעינם. ההתר מוגבל לצרכים חיוניים בלבד, אולם לא לבידור, ספורט, רחצה בים ובברכה, תרבות וכדו'. לצערנו, יש כאלו שאינם מקפידים על כלל הלכתי זה ומרשים לעצמם להיגרר אחרי האופנות החיצוניות. חלקם מודים בחולשתם בתחום זה, אך יש כאלו היוצרים אידיאולוגיה אקס-הלכתית שלפיה דתי-מודרני אינו מחויב, כביכול, לכל סעיפי השולחן ערוך. יש מקצינים יותר

ולשם הגנה על הקצנתם מאשימים את שומרי ההלכה כ"מקצינים" או "מתחרדים". עפ"י הכלל הידוע שההגנה הטובה ביותר היא ההתקפה... יש המתרפקים על הדור הקודם, שבו נהגו בחלק מהציבור הדתי נורמות נמוכות יותר, שלא תאמו את הדרישות ההלכתיות. הסתמכות על נוסטלגיה אינה יכולה לשמש מקור הלכתי. כשם שיש התקדמות בכל תחומי החיים, גם בתחום התורני יש ב"ה התקדמות. ובדור הצעיר יש שאיפה לנורמות משופרות התואמות יותר את דרישות ההלכה. דווקא על רקע ההחצנה וההקצנה השלילית בחברה הכללית מורגש הצורך להתחזק יותר בנורמות ההלכתיות של לכתחילה. אין כאן חומרא או הקצנה, אלא תיקון סטייה.

### ה. החצנה והקצנה

העימות בין התרבות היהודית לזו המערבית יוצר בדרך הטבע ריאקציות הדדיות. כדי לחדד את ההבדלים בין שני העולמות יש המגביהים את המחיצות מעבר לשורת הדין. ונורמות שהיו מקובלות הומרו בנורמות מקצינות יותר, למרות שאין להן בית אב בהלכה. צריך להבין את הרקע לתופעה ולהתייחס אליה בהתאם. ניקח לדוגמא את התופעה הקיצונית ביותר, שכל הפוסקים מכל החוגים שוללים אותה, והיא הרעלה. תופעת הרעלה היא ריאקציה לאווירה הכללית. ככל שלבושן של נשים בקצה האחד הולך ומתקצר, כך, כתגובת נגד, לבושן של נשים בקצה האחר הולך ומתרבה ע"י שכבות על שכבות, וכך נוספה גם הרעלה. במלים אחרות: ההחצנה מכאן גורמת להקצנה מכאן וחוזר חלילה. אמנם הרעלה מוזכרת כבר במשנה כנורמת לבוש מקומית של נשים שחיו בחברה הערבית הנוכרית. אך מעולם לא הומלץ על כך, אפילו לא כהידור או חומרה. אדרבה, דווקא על רקע ההתנגדות להחפצת האשה מראה הפנים חייב להיות גלוי. רק בדיבור ישיר ניתנת אפשרות לתקשר עם אישיותה הרוחנית של אשה (ר' פירושו של המהר"ל מפראג על המשנה אל תרבה שיחה עם האשה). ואכן גילוי הפנים היתה הנורמה המקובלת בתקופת התלמוד (הרמב"ם בפכ"ה מהל' אישות ה"ב מגדיר נורמה זאת כמנהג ערי אדום [=אירופה] לעומת ערי המזרח). תופעה חריגה זאת מציגה תדמית לא נכונה של היהדות, שכאילו היא מדכאת את האשה ושוללת ממנה כל מודרנה וקידמה. וכך מתחיל סחרור. החשש שמא תשתלט כאן התרבות הערבית במקום המערבית הודף נשים מהקצה הנגדי להקצין לצד השני. ריאקציה אחת יוצרת ריאקציה הפוכה וחוזר חלילה. שימוש דמגוגי בסיסמאות מטיל אימה ופחד. הציבור חש עצמו מאויים. כך מתחוללת צנטריפוגה המעמיקה את הקיטוב ומבלבלת את הציבור. חייבים לעצור את הדינאמיקה הזאת. האחריות מוטלת על כולן. גם הנשים הרעולות חייבות להבין את תחושת האיום הנגרמת בעטיין, כשם שבמקביל, גם על

הנשים המתחפצות להבין את הסכנה שבדרכן. מחנכים ומנהיגים רוחניים מכל המגזרים והמגדרים חייבים לשנס מותניים ולהחזיר אותנו אל השפיות.

### ו. קווי המהדרין

תופעה אחרת היא ההפרדה באוטובוסים.

ההלכה לא אוסרת נסיעה משותפת של גברים ונשים יחד, כשמדובר בלבוש והתנהגות מכובדים. הבעיה מתחילה במקרים רבים בהם יש הידחקות של גברים ונשים והיא מחריפה עקב לבוש פרובוקטיבי של חלק מהנשים, חסרות הטאקט. במקום לדרוש לבוש הולם בהופעה הציבורית, דבר שסיכוייו נראים קלושים כרגע, הועלה רעיון העוקף את הבעיה, של הפרדה כללית גם של נשים צנועות. הפרדה כזו אינה נחוצה בקווים של אוכלוסיה שומרת צניעות. היא נחוצה יותר בקווים המשרתים אוכלוסיות אחרות. אולם דווקא שם אין הפרדה כלל. כלומר, הבעיה העיקרית טרם נפתרה. עם זאת, כל עוד קווי המהדרין אינם פוגעים ברמת השירות לציבור הכללי אין הצדקה לקבול על כך. דרי שכונות מסוימות רשאים להגיע להסכמה ביניהם על צורת השימוש בתחבורה הציבורית המשרתת אותם, ואותם בלבד. אולם ברגע שהדבר פוגע ברמת השירות לציבור כולו על המהדרין להבין את מגבלות הכוח ולהשתמש בו שימוש מושכל. ועליהם להביא בחשבון שהתדמית המוטעית, של נשים מאחור, יוצרת אסוציאציות שליליות. הקצנה מצד אחד עלולה לגרום הקצנה נגדית. ואין צורך לומר שגם בקווי מהדרין אם אשה טעתה והתיישרה במקום שונה אפשר להעמיד אותה על טעותה בנימוס. אין שום היתר לפגוע בה לא פיזית ואף לא מילולית, גם אם אולי עשתה זאת במזיד. מה גם שכל פגיעה כזו מנופחת שבעתיים ע"י התקשורת ומחול השדים מואץ.

העיסוק האובססיבי בקווי המהדרין, שכאמור, אינו מחויב מצד ההלכה, הסיח את הדעת והסיט את הדיון מהבעיה החמורה פי כמה וכמה והיא החפצתן של הנשים במרחב הציבורי. שם הגורם העיקרי להדרת גברים ולכפיה מצפונית קשה. מדוע נשים המשמשות כפקידות בבנקים ובמשרדי ממשלה וכדו' אינן יכולות להקפיד על לבוש מכובד כפי שנדרש בבתי המשפט או בחברות התעופה? מדוע הפרסומות משתמשות בגופן של נשים? מדוע אין להתייחס לכך כאל הטרדה? מאבק בתחום זה היה זוכה ליתר הבנה מאשר קווי המהדרין. אם רוצים שהציבור הדתי לא ידיר את עצמו ממערכות הכלכלה של המדינה יש צורך להתחשב ברגשותיו ובתרבותו. יש להעלות לראש סולם העדיפויות את הבעיות העיקריות ולהתמקד בהן ולהימנע מנושאים שעלולים לעורר בקרב הציבור, גם אם שלא בצדק, תדמית שלילית של פגיעה בכבוד האשה כביכול.

## ז. שירת נשים

נושא השירה שהוא היה המאיץ להעלאת הנושא לכותרות הוא השולי במכלול הבעיות.

אכן קול באשה ערוה. זו הלכה פסוקה שאין עליה עוררין, גם בעידן המודרני. אין צורך להיות פרוידיסט כדי להסביר מדוע גבר עלול להעדיף שמיעת זמרתה של אשה על פני קולו של גבר. על רקע ההחפצה הנשית א"א להתעלם מתופעות לוואי של חלק ניכר של תרבות הזמרה המודרנית, כגון שפת הגוף, צעקנות מוגזמת, מקצב פראי, לבוש לא ראוי ותוכן קלוקל. אמנם ניתן לבודד את הקול הנשי מהרכיבים השליליים הנספחים אליו, אולם ההלכה לקחה מקדם ביטחון בטוח יותר.

עם זאת מצינו בהלכה הבחנה בין מצבים שונים, וביניהם הכרה בדיעבד או בשעת הדחק במקרים גבוליים. יש מתירים לשמוע קול אשה שאינו מכירה ויודעה. מבחינה זאת הרדיו עדיף מהטלוויזיה. היו פוסקים שהתירו השתתפות של נשים בשירה משפחתית בסעודות שבת וכדו'. הרב ויינברג הרחיב היתר זה לתנועות נוער שבה שירה ערכית משותפת יוצרת הווי חברתי חיוני לנוער, שללא מסגרת כזו עלול להידרדר. כבר בתלמוד (סוטה מח ע"א) ניתן התר שבדיעבד לזמרה שבה הגברים שרים והנשים עונות, אם ע"י התר זה יימנע מצב חמור יותר שבו הנשים מזמרות והגברים עונים. כמו"כ מי שכבר נמצא במקום בו הוא נאלץ לשמוע זמרת אשה אינו חייב לפרוש מהציבור אם הדבר עלול לפגוע במעמד.

הציבור הדתי-לאומי מצוי יותר במצבים מעין אלו, בגלל מעורבותו בכל מערכות החיים, הצבאיים והאזרחיים. כמו"כ יש לו מסגרות חינוכיות מעולות, ותנועות נוער שמסגרתן נחוצה ביותר, ובהן גם סניפים שלא ניתן כרגע להפרידן. הבנות בציבור זה רוצות, בצדק, להיות פעילות יותר במסגרת החיים הדתיים, וכוונתן טהורה לשם שמים, לשמח כלה, לחוג את מועדי ישראל בשמחה גלויה ואקטיבית, או לכבד את השבת בשירה וזמרה וכדו'. יש לכל אלו על מי לסמוך. יתרה מזאת, לציבור שתרבות הפנאי שלו היא בעיקר צפייה בטלוויזיה, או בילוי לא מתאים, האלטרנטיבה של ערבי שירה בציבור, הנושאים תוכן ערכי ותרבותי, ראויה יותר ואין לשוללה. אולם יש כאלו שמלכתחילה מדירים את עצמם ממצבי אילוף שבהם הם נדחקים להתפשר עם מצפונם. יש להבין ולכבד גם אותם. הם שומרים על נורמות אחרות ואין לכנותם בכינוי גנאי.

על רקע זה לא מובן על מה יצא הקצף בקורס הקצינים הידוע. לא היה מדובר בנושא מבצעי חיוני, אלא באירוע תרבותי, שיורשה לנו לפקפק בחיוניותו לרמת הכוונות של הצבא. רוב החיילים הדתיים לא פרש מהמקום, על סמך האמור לעיל. היו כמה חיילים שהעדיפו להדיר את עצמם מהאירוע. הם לא העלו כלל על דעתם להדיר אשה כלשהי, אלא את עצמם בלבד. מה גם שהמוטיבציה שלהם לשרת בצבא

בכלל וכקצינים בפרט מונעת ממניעים תורניים מובהקים, שלפיהם מחנה צבא הוא מקום קדוש ודווקא בו יש לשמור על טוהר הנשק גם בתחום הבין-מיני הרגיש כל כך. לא מובן עד היום מדוע היה הכרח לכפות עליהם דבר המנוגד למצפונם. כיצד הפכו המודרים למדירים?! ועוד להדיח אותם מהקורס?! האם אין לצה"ל בעיות משמעת חמורות יותר מאשר נושא זניח זה שאינו מבצעי בעליל?! האם הצבא לא מבין שבכך הוא מוסיף שמן למדורת ההדרה של חרדים משירות צבאי?! האמנם הצבא מוכן לוותר על גיוסם של חרדים רק משום שהוא מעדיף שירת חיילות?! הדבר מראה את האווירה הציבורית, חסרת ההיגיון, שלצערנו גם צה"ל נסחף לתוכה. מי שסבור שאותם חיילים לא היו צריכים לפרוש שיסביר להם שעדיין לא זכינו לשרת בחילות בית דוד וגם בתחום קידוש המחנה יש לצעוד עקב בצד אגודל קימעא קימעא. ושעליהם להתיעץ עם הרבנות הצבאית, שהיא הנושאת בעול הפסיקה ההלכתית בצה"ל.

העיסוק המופרז בנושא השירה עלול להסיח את הדעת מתופעה חמורה שבעתים והיא שילובן הלא ראוי של חיילות במערך הקרבי. נושא זה רגיש וחמור הרבה יותר. כל בר דעת מבין שלא ניתן לשלב חיילות בטנק אחד או בנגמ"ש אחד עם חיילים. אלא שיש כאלו שערך השויון המדומה חשוב להם יותר מביטחון המדינה ויעילות הצבא. מוטב להתמקד בנושא החמור יותר, שלא ניתן להתגמש בו. חיילים לקבוע גבול שאותו לא ניתן לעבור. לכן נחוץ לרכז את כל הנושאים השנויים במחלוקת ביד אחת שתנווט את הדיון ולא כל אחד יחליט על דעת עצמו איזה נושא להעלות לכותרות.

### סיכום

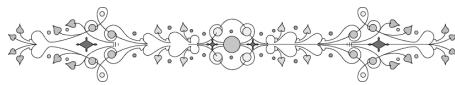
על כולנו להתעשת ולהכניס דברים לפרופורציות הנכונות. להימנע מדמגוגיה ומהצגה מעוותת של התופעות. יש להפסיק מיד את ההקצנה, היוצרת ריאקציות, מכל הצדדים.

אני מצפה בעיקר מארגוני הנשים ותקשורתן לטפח את אישיותן של הנשים ולא את גופן. שתיאבקנה נגד השימוש בנשים כאובייקט למטרות שונות. ובמקביל אני מייעץ לציבור הדתי על כל גווניו להפיק לקח מהאירועים האחרונים. אל תהיה צודק, היה חכם.

מכיוון שקיימת הסטה מגופם של הנושאים וזו מביאה להסתה, ההופכת מודרים למדירים ומכבדי נשים למחפציהן, צריך להביא בחשבון שכל הקצנה מעבר להלכה



עלולה לגרור אחריה ריאקציה והקצנה נגדית. יש להכיר בעובדה שנשים תופסות מקום במרחב הציבורי וא"א להדיר אותן ממנו. צריך רק לשמור על כך שהאווירה הציבורית תהיה טהורה מהחצנה כדי למנוע הקצנה. נשמור את גבולות ההלכה הנורמטיבית על כל מכלול פתרונותיה. ונציע לציבור הכללי להתחשב בעקרונותיה ולאפשר שילוב ראוי של כל חלקי הציבור בחיים המשותפים לכולנו מבלי להדיר זה את זה.



## הלכה ודמוקרטיה

מרגלא בפומייהו דאינשי ששני מושגים אלו שונים זה מזה ואולי אף מנוגדים זה לזה. לכאורה, ההלכה מצדדת בשלטון מלוכני של שליט יחיד, והדמוקרטיה – בשלטון הרוב. ההלכה מונחתת כביכול על בני האדם מלמעלה, הדמוקרטיה נשענת על דעתם של בני האדם מלמטה. בדברינו הבאים נראה שהצגה זו של הדברים שטחית ולכן גם שגויה.

גם לפי ההלכה הרוב קובע. אם כי לא בכל מקרה. גם הדמוקרטיה מכירה במגבלות מסוימות ואינה מאפשרת לרוב להחליט כל דבר. גם לדעתה יש עקרונות מוחלטים שאין לאף רוב סמכות לשנותם. ניתן אפוא לומר שמבחינה עקרונית, לא זו בלבד שאין ניגוד מהותי בין ההלכה לדמוקרטיה, אלא שההלכה והדמוקרטיה משלימות זו את זו. ההלכה היא דמוקרטית והדמוקרטיה האמתית היא גם הלכתית.

### לא בשמים היא

העקרונות ההלכתיים אכן קבועים ומונחתים מלמעלה. הם אינם פרי יצירה אנושית רגילה. אולם קיומם ויישומם בחיי המעשה מחייבים פעילות אנושית, בהבנה, בפירוש, בסייג ובתקנה. כל אלו מסורים לנו, לבני האדם. "לא בשמים היא". והלכה זו נקבעה ע"י ר' יהושע בויכוח הגדול שהיה לו עם ר' אליעזר בתנורו של עכנאי. כשבת קול יצאה מהשמים ואמרה להם: מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום? עמד ר' יהושע ואמר: לא בשמים היא... ואמר ר' ירמיה שכבר ניתנה תורה בסיני. רצונו לומר בסיני הורדה התורה מהשמים ונמסרה לבני אדם שיבינוה, יפרשוה ויקיימוה לפי הבנתם. ואף הקב"ה עצמו היה מחייך ואומר: נצחוני בני, נצחוני בני. (עי' ב"מ נט ע"ב).

אמנם לא כל בשר ודם מסוגל ומוסמך לפרש את התורה. עליו להכירה היטב, לחשוק בה, להתמסר לרצונה, ולהשתמש בכללי הפרשנות שהיא קבעה, ויראתו חייבת להיות קודמת לחכמתו. אולם מכאן ואילך הכל נתון לבני האדם, וכשיש מחלוקת ביניהם, וטבעי שתהיה מחלוקת ביניהם, כי השכל האנושי שונה מאדם לאדם, הרוב הוא הקובע. שנאמר: "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב).

### המקור בתורה

כאמור, מקור סמכותו של הרוב הוא הפסוק "אחרי רבים להטות". פסוק זה עוסק בבית הדין שבו רוב הדיינים קובע את פסק הדין. ומכאן יש השלכות לכל תחומי החיים. כאשר מתעוררת שאלה הלכתית בדבר כשרותו של מוצר מסוים ורוב אותו מוצר כשר סומכים על הרוב ומכשירים את המוצר. וכן בחיי הקהילה הולכים אחר

הרוב, כפי שיוסבר להלן. מקובלת בין הפרשנים הדעה שהרוב קובע רק התנהגות מעשית ואין בסמכותו לברר את האמת המוחלטת.<sup>1</sup>

בנושא זה נחלקו בית שמאי ובית הלל, לפי דעה אחת בתלמוד גם בית שמאי הכירו דה-פקטו בכך שבית הלל היה הרוב אולם הם לא היו מוכנים להכיר בכך דה-יורה. טענתם היתה שרוב זה היה כמותי בלבד. הרוב האיכותי, למרות היותו קטן בכמותו, היה עם בית שמאי.<sup>2</sup>

ההלכה הוכרעה כב"ה, שרוב כמותי הוא הקובע, ללא התחשבות באיכות.<sup>3</sup> ההסבר ההגיוני לכך הוא כנ"ל משום שבלאו הכי הליכה אחרי הרוב אינה מבררת את האמת המוחלטת, אלא רק קובעת את ההתנהגות המעשית, ולכן אין צורך לברר אם יש רוב איכותי לצד זה או אחר. לצורך ההתנהגות המעשית עלינו להסתפק ברוב כמותי בין אם הוא צודק או לא.<sup>4</sup> בתנאי כמובן שהרוב אינו חולק על עקרונות המוסר וההלכה. על כך נאמר "לא תהיה אחרי רבים לרעות".

תהליך הפסיקה של ביה"ד מורכב משני שלבים, שלב ההכרעה ההלכתית, בו ייתכן רוב, ושלב גזר הדין, בו שותף **כל ביה"ד**, גם המיעוט שהתנגד. [הראשון נקרא בהלכה 'הליכה אחר הרוב'. השני הוא 'רובו ככולו'.<sup>5</sup>]

ייתכן מצב בו דיין היה במיעוט בהרכב מסוים ובהרכב אחר דעתו תהיה מקובלת על הרוב. אותו דיין שהיה במיעוט אינו חייב לקבל את דעת הרוב בבי"ד קמא ולסבור כמותם. יתרה מזאת, מהירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ז) משמע **שאסור** לאדם, הן דיין בביה"ד והן אזרח בחיים הציבוריים, להיגרר אחרי הרוב, אלא לעמוד על דעתו, אלא א"כ גם הוא משוכנע כדעת הרוב. אך ברור ומוסכם שלמעשה יש לקבל את הכרעת הרוב. יש להבחין אפוא בין דעת הרוב להכרעת הרוב. על המיעוט לקבל את הכרעת הרוב אך לא בהכרח את דעת הרוב.

1. ר' שערי יושר שער ג.

2. יבמות יד ע"א. ועיין מאמרו של הגרש"י ז"ל ב"לאור ההלכה" לשיטות ב"ש וב"ה' שהוכיח את הבדלי שיטתם בנושא זה ממחלוקותיהם הרבות בכל הש"ס.

3. הכרעה זו הושגה בהתערבות שמימית של בת קול למרות שלא בשמים היא (תוספות יבמות יד ע"א). אולם ההכרעה השמימית לא היתה בניגוד לרוב, אדרבה היא אישרה את הרוב הכמותי.

4. העובדה שרוב בני האדם מבכרים דעה אחת על פני חברתה או מעדיפים סגנון חיים על פני אחר אינה מעידה בהכרח על עומק השגתם של הרוב או איכות הבנתם וכבר אמרו על כך חז"ל: "למה הדבר דומה? לשני בני אדם, אחד מוכר אבנים טובות ואחד מוכר מיני סידקית, על מי קופצין, לא על זה שמוכר מיני סידקית?" (סוטה מ ע"א). ובכ"ז בחיים הדמוקרטיים הולכים אחרי רוב כמותי ולא אחרי רוב איכותי.

5. ר' מהר"ץ חיות ב"ק כז ע"ב וחי' הגר"ח מבריסק בשכפול – ב"ק שם.

### גזירות ותקנות

ואף בגזירות ותקנות "אין גוזרין גזירה על הציבור אלא א"כ רוב הציבור יכול לעמוד בה". הלכה זו נאמרה כאשר גזרו על שמנן של נכרים. אולם הגזרה לא פשטה בציבור הרחב, ולכן בטלה (ע"ז לו ע"א).  
 ויש להדגיש שאין מדובר בציבור של פורקי עול, אשר מראש אינו מוכן לקבל על עצמו את מרות ההלכה, אלא בציבור שומר מצוות. כאשר מתברר ש**מסיבות אובייקטיביות** הוא אינו מסוגל לעמוד בגזירה הגזירה בטלה, נמצא שהציבור הרחב הצביע ברגליו ולא יכול היה לקבל את הגזרה. הגמ' מסתמכת על הפסוק שנאמר: "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו" (מלאכי ג, ט). רק כאשר הגוי כולו מקבל את הגזירה היא חלה. ורובו ככולו. וכן להיפך, קבלת מנהג בצורה פוזיטיבית. כשמנהג רווח בציבור הוא הופך להיות הלכה מחייבת "פוק חזי מאי עמא דבר" (ברכות מה ע"א) ומכאן האמירה הידועה: "מנהג ישראל תורה".

### בחיי הקהילה

וכן בחיי הקהילה, הרוב הוא הקובע. והדבר נלמד מאותו פסוק: "אחרי רבים להטות". הלכה זו מוסכמת בכל הפוסקים בכל הדורות ואין עליה עוררין.<sup>6</sup>  
 במקום אחר דנתי בשאלה, מה מקור סמכותו של הרוב בחיי הקהילה, מכח **הכרעת** הדין או מכח **גזר** הדין?  
 שאלה זו תלויה במחלוקת באשר להיקף סמכותו של הרוב. האם הרוב יכול לכפות את דעתו על המיעוט, כאשר הרוב מונע ע"י אינטרס משלו, המנוגד לאינטרס של המיעוט? אין כאן בירור של דעות אלא ניגוד אינטרסים. האם יכול הרוב להפקיע את זכותו של המיעוט ולגרום לו הפסדים רק משום שהוא רוב?  
 נחלקו בדבר רבנו תם והראב"ה. לדעת ר"ת אין לרוב סמכות לתקן תקנה חדשה בעיר, כאשר יש בה ריווח לרוב והפסד למיעוט. לדעתו כוח הרוב נובע מהכרעת בית הדין ולכן עליו להיות דומה לבית דין ולהיות אובייקטיבי ככל האפשר, כשרק טובת כלל הציבור נגד עיניו. כשהוא מונע ע"י אינטרסים הוא אינו אובייקטיבי, ולא טובת הציבור נגד עיניו. נחלק עליו הראב"ה הסובר שהרוב קובע בכל מקרה (מרדכי ב"ב אות תפ) כי לדעתו סמכות הרוב בקהילה נובעת מגזר הדין, כלומר מדין רובו ככולו. לא בירור הצדק קובע, אלא צרכי רוב הציבור קובעים, למרות התנגדות המיעוט. לדעתו אין דרך אחרת לקיים סדר ציבורי תקין. ההכרעה בשאלה זו תלויה

6. עיין למשל תשובות הרא"ש כלל ו סימן ז ובשו"ע חו"מ סימן קסג ס"א בהגה"ה. היו דיונים באשר להיקף המשתתפים בהכרעה, כגון גיל, קביעות במקום, נושאים בעול וכד', אולם לא חלקו על עקרון הרוב.

במנהג. במקום שנהגו כהראבי"ה הלכה כמותו, ובמקום שנהגו כר"ת הלכה כמותו (שו"ע חו"מ סי' ב).

מחלוקת זו קשורה למעמדו של החכם בעיר. לדעת הרמ"א (חו"מ סי' רלא סכ"ח) הכרעת רוב תקפה רק כאשר החכם, המקובל כאישיות אובייקטיבית ע"י כל בני העיר, קובע אם הרוב חורג מסמכותו או לא. החכם אינו מכתוב לבני העיר החלטות. ההכרעה היא דמוקרטית. אולם הדמוקרטיה עצמה טעונה שמירה, שהרוב לא ינצל את כוחו לרמוס ולדרוס את המיעוט. זו הדמוקרטיה במיטבה!

### זכות קיומו של המיעוט

כבר הערנו לעיל שלמרות שהולכים אחר הרוב. המיעוט אינו מתאפס ונעלם כאילו לא היה. והמקור לכך הוא אותו פסוק שעליו נשענת הדמוקרטיה ההלכתית: "אחרי רבים להטות". הפסוק במקורו עוסק בבית הדין. כאשר שנים מחייבים והשלישי מזכה, אין השלישי נחשב כמי שחייב. הוא נשאר במיעוטו, אלא שההלכה מוכרעת **למעשה** כדעת הרוב. ונפקא מינה למקרה שבו טעו השנים המחייבים והסבו לנידון נזק. כאשר מתבררת הטעות, אם אי אפשר לתקנה, השניים משלמים את חלקם בנזק ואילו השלישי פטור. (סנהדרין ל ע"א ושו"ע חו"מ סי' כה ס"ג). והקשה הקצות: מדוע שלא ישלמו השנים גם את חלקו של השלישי, וזאת על פי הכלל האמור בהלכה "כי ליכא לאשתלומי מהאי"? (כאשר שנים שותפים בנזק ואי אפשר לגבות את חלקו של האחד משלם השני גם עבור האחר)? ותיריך (סי' תו ס"ק ג) שביה"ד נחשב כגוף אורגאני שבלעדי כל חלק שבו אין יתר החלקים יכולים לתפקד. דוגמא לכך שור של קרבן שלמים שנגח, חלק מהחלב והדם שבו מועלים על המזבח ויתרת הבשר נאכלת, אין גובים מהבשר על חשבון החלב והדם. ופירש הרמב"ן משום שללא החלב והדם אין הבשר לכשעצמו יכול להזיק. לכן הבשר בלבד אינו חייב לשאת במלוא הנזק. וה"ה בבי"ד, הרוב בלבד אינו חייב לשאת במלוא הנזק, כי ללא קיומו של המיעוט הוא חסר סמכות, מאידך, המיעוט פטור משום שחלק על הרוב ואינו שותף להחלטתם. לכן אינו חייב לשאת באחריות. יש כאן רעיון חשוב. המיעוט, דוקא בהתנגדותו לרוב, מפרה אותו ונותן להחלטותיו תוקף! (ובכל זאת כששנים מחייבים והשלישי מזכה יש לביה"ד כוח להוציא ממון, בתוקף היותו בית דין של **שלשה**).

### רוב מתוך כל

תפיסה זו, שהכרעת הרוב מחייבת רק כאשר המיעוט השתתף בדיון, מצאה לה ביטוי בהלכה אחרת. פסק הרשב"א, שאין לפסוק כמו הרוב אלא כאשר דנים כולם פנים אל פנים. אך אם כל אחד מביע את דעתו במקומו, או בכתב, ללא מו"מ

אישי, אין הולכים אחרי הרוב. ההגיון העומד מאחרי הדברים הוא שהמיעוט מפרה את הרוב. רוב ללא מיעוט, המתנגד לדעתו פנים אל פנים, אינו רוב אמיתי, הוא לא שקל את כל האפשרויות ברצינות ולכן הכרעתו אינה מחייבת. כעין זה מצינו בסנהדרין שראו כולם לחובה – זכאי (סנהדרין יז ע"א). אם לא היה מי שצידד בזכותו של הנידון לא היה כאן דיון רציני ומעמיק. לא היתה כאן הפריה הדדית. ולכן רוב כזה הוא עקר. אמנם בדיני ממונות אנו סומכים על הדיינים ששקלו וטרו בכובד ראש הראוי, אולם בדיני נפשות לא סגי בכך, יש צורך בשיקול דעת עמוק יותר.

### שיתוף המיעוט בהכרעה

הרלב"ח (בקונטרס הסמיכה) הולך בעקבות הרשב"א שאין הרוב בר סמכא אלא כאשר הוא שיתף את המיעוט בדיון. פורום שהתכנס וקיבל החלטות, ללא שיתופו של המיעוט, אף אם היה רוב מנין ורוב בנין, אין להחלטתו שום תוקף. וגם אם יחזור ויצרף אליו את המיעוט ויקבל את ההחלטה מחדש אין להתחשב בהחלטתו. משום שבפעם הראשונה קיבל הרוב את עמדתו ללא שמיעת המיעוט, יש לחוש שמא כבר הוא 'נעול' בעמדתו זאת ואינו מסוגל נפשית להיפתח ולדון מחדש בנושא מתוך שיקול דעת אובייקטיבי.

וכן מצינו בהלכות איסור והיתר. חתיכה טריפה שנתערבה בשתי חתיכות כשרות. ההלכה היא שהולכים אחרי הרוב. ואעפ"כ אין אדם אחד רשאי לאוכלן (יש אומרים שרק בבת אחת אסור לאוכלן, אך בזה אחר זה רשאי – עיין שו"ע יר"ד סי' קט) שהרי האיסור לא נהפך להיתר ורק מספק אנו סומכים על הרוב ואוכלים כל חתיכה לכשעצמה, מתוך הנחה שהיא מהרוב. ואפילו לדעת הרא"ש, שהאיסור נהפך להיתר ומותר לאדם אחד לאוכלן, אף הוא מודה שאם תיפול עוד חתיכת איסור לתערובת והמיעוט השתווה בכמותו לרוב – בטל ההיתר. כלומר, המיעוט אינו מתבטל כלפי הרוב, הוא דומה לאדם ישן שניתן מיד להקיצו. (היתר אכילתן של כל החתיכות מתפרש בדרך עמוקה ע"י הגר"ש שקופ בשערי יושר שער ג).

וכן ברובו ככולו, השוחט רוב סימן של בעל חיים בהכשר, השחיטה כשרה, גם אם לא שחט את המיעוט. אך אם המיעוט נשחט אח"כ בדרך פסולה, כל השחיטה פסולה. המיעוט נגרר אחרי הרוב כל עוד לא נעשה בו מעשה הפוך (רש"י חולין לב ע"ב).

### הכרעה אנושית וסמכות שמימית

ההכרעה הדמוקרטית היא הכרעה אנושית. אולם היא יונקת את סמכותה מהמקור שבתורה "אחרי רבים להטות". יניקה זו אינה גורעת מכוחה של הדמוקרטיה, אדרבה

היא מחזקת אותה. היא מחייבת מצד אחד את המיעוט לקבל למעשה את הכרעת הרוב. ומאידך היא מגבילה את הרוב שלא ידכא את המיעוט ולא יתעלם מקיומו ומזכויותיו. למקור יניקה על-אנושי זה יש השלכה נוספת: יש עקרונות-על מוחלטים שאין בסמכותה של הדמוקרטיה להפקיעם. למשל, האם הדמוקרטיה יכולה להחליט שהיא מבטלת את הדמוקרטיה? היא יכולה להאציל סמכויות וכשם שהיא מאצילה סמכות היא יכולה גם לנוטלה, אולם היא אינה יכולה לוותר על עצם זכותה להאציל אותן. אין לעם סמכות להפקיע את סמכותו מעצמו. נציגי הדמוקרטיה יונקים את סמכותם כל הזמן מהעם. הם שלוחיו הנאמנים של העם וברגע שהם מועלים בשליחותם זו פוקעת. אמנם לשליח יש גם מעמד עצמאי, וברגע שהוא קיבל את המינוי הוא פועל מכח עצמו (קצוה"ח סי' קפח בדעת הרמב"ם). אולם גם אז אין הוא יכול לפעול בניגוד לדעת משלחיו. "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". לדעת הרב ולדנברג (בצומת התורה והמדינה ח"א עמ' 133) לנציגי הציבור יש סמכות להחליט כל החלטה ציבורית הנראית להם ואינם צריכים לחזור כל פעם למשלחיהם כדי לשאול את דעתם. ולכן משאל-עם אינו הכרחי במשטר דמוקרטי-הלכתי. אולם גם לדעתו מסתבר שאם השלוחים פועלים בניגוד מוחלט לדעת משלחיהם פוקעת שליחותם. (נראה שגם בנושא זה ההכרעה צריכה להיות מסורה בידי גורם אובייקטיבי, כגון חכם העיר).

### חריגה מעקרונות מוסריים

כאשר הדמוקרטיה חורגת מעקרונות מוסריים מוחלטים סמכותה פוקעת. "קשר רשעים אינו מן המניין" (סנהדרין כז ע"א). נראה שאין מחלוקת עקרונית בנושא זה בין הדמוקרטיה החילונית לבין הדמוקרטיה ההלכתית. העקרונות המוסריים עומדים מעל לכל דמוקרטיה. הויכוח יכול להינטש רק בשאלה מה הם עקרונות-על מוחלטים. יש לשער שהדמוקרטיה החילונית תכיר רק במצוות שבין אדם לחבירו כעקרונות-על כאלו. כגון לא תרצח, לא תגנוב וכדו'. לעומת זאת 'לא תנאף', למשל, עלול להישמט חלילה מלוחות הברית של הדמוקרטיה החילונית. בעוד שבדמוקרטיה ההלכתית, לא רק 'לא תנאף' ייחשב כעקרון-על, אלא גם איסור ע"ז וחילול שבת ויתר מצוות התורה, שהרי אין עליהן עוררין. עכ"פ הדיון בשאלה זו אינו מהותי ביסודו, אלא כמותי: מה הם עקרונות-העל העומדים מעל להכרעה הדמוקרטית? אולם בעצם העקרון, שלא כל נושא נתון להכרעה דמוקרטית, מוסכם על הכל.

### מי הוא ה"דמוס"?

גם מושג ה"דמוס" (=העם) העומד בבסיס הדמוקרטיה לא ניתן להכרעה דמוקרטית. הוא נתון אפריורי. העם הנתון הוא מקור הסמכות. ולא הסמכות יוצרת עם.

גם הנחה זו מוסכמת בעקרון, בכל מסגרת דמוקרטית בעולם, אם כי בדמוקרטיה הלכתית יש לה אופי שונה. כל חברה דמוקרטית מגבילה את עצמה למסגרת מוגדרת. לא כל הרוצה להצטרף לחברה רשאי. יש כללי הצטרפות. האזרחות מוקנית רק למי שהחברה החליטה עליו. תייר המבקר בארץ מסוימת אינו רשאי להצביע בבחירות באותה ארץ, גם אם יגור בה זמן מסוים וישלם מסים, אלא א"כ התאזרח כחוק, עפ"י הנהוג באותה מדינה. ההלכה רואה בדרך כלל בתשלום מסים קנה מידה לזכות הצבעה (שו"ע חו"מ סי' קס"ג ס"א בהגה"ה). אולם מצינו זאת רק במסגרת קהילתית מקומית. במסגרת לאומית ארצית, כאשר על כפות המאזנים עומדות שאלות לאומיות כבדות משקל, יש להניח שתשלום מסים לבד אינו מקנה לאדם זכות אוטומטית. יש צורך בהצטרפות חוקית למסגרת הלאומית. ההלכה מכירה רק בגיור כדין, כפרוצדורה היחידה בה ניתן להצטרף לעם ישראל.

עם הקמת המדינה פסק הרב הרצוג שיש לתת גם למיעוטים מעמד שווה-זכויות, משום שללא תנאי כזה לא תוכר כיום מדינת ישראל בין מדינות העולם, וללא הכרה בינלאומית אין לה יכולת קיום. הוא ראה בקיומה של המדינה שאלה של פיקוח נפש, הדוחה את האיסור על צירופם של מיעוטים למדינה יהודית בארץ ישראל (תחומין כרך ב'). אולם גם לדעתו מקור הסמכות – ה"דמוס" – הוא עם ישראל. עם ישראל הוא שהחליט לתת למיעוטים מעמד שווה-זכויות. עם ישראל, הוא בעצם הריבון של המדינה (בשליחותו כמובן של ריבון העולם). המדינה אינה שייכת רק לאזרחיה, היא שייכת לעם ישראל כולו. זוהי משמעותו העמוקה של חוק השבות (המקורי, ללא השחיקות שנשחק בעקבות הזמן).

בנקודה זו שונה הדמוקרטיה הישראלית, עפ"י תפיסתנו, מכל דמוקרטיה אחרת בעולם. כשם שעם ישראל שונה מכל העמים. ומכיון שה"דמוס" הישראלי הוא נתון א-פריורי קבוע ומוחלט, שום הכרעה "דמוקרטית" אינה יכולה לשנותו. צירופם של נכרים לעם ישראל אינה נתונה להכרעה "דמוקרטית", היא הוכרעה כבר ע"י עצם המושג הנצחי: עם ישראל, שקדם למדינת ישראל והוא הריבון שלה. אם חלילה ייעשה נסיון לשנות את המושג עם ישראל, הוא לא יהיה תקף, לא להלכה ולא למעשה, הוא יהיה נטול סמכות מעיקרו.

ואם ייעשה נסיון לשנות חלילה את הגדרתה של מדינת-ישראל ממדינתו של העם היהודי למדינתם של אזרחיה, יתכן שדה-פקטו יתקיים פה משטר כל שהוא, אשר יכנה את עצמו בשמות שאולים, אולם עם ישראל לא יכיר בו כשלטונו, וממילא



לא יהיה זה שלטון דמוקרטי אמיתי, כי ה"דמוס" הרי אינו מכיר בו, וגם אינו מוסמך להכיר בו, כשלטונו. יהיה זה שלטון נכרי על כל המשמעויות וההשלכות הנובעות מכך.

### הלכה ומלוכה

לכאורה המשטר הרצוי לפי ההלכה הוא משטר מלוכני. "שום תשים עליך מלך" נאמר בתורה. ואע"פ שבגמ' (סנהדרין כ ע"ב) נחלקו התנאים אם מצוה למנות מלך או רשות, פסק הרמב"ם בהל' מלכים שמצוה למנות מלך (האברבנאל סובר לעומתו שאין מצוה למנות מלך. אך מסתבר שההלכה כנשר הגדול – הרמב"ם).

ובכל זאת מצוה זו שונה מכל המצוות שבתורה:

א. התורה עצמה פתחה בלשון רשות: "ואמרת אשימה עלי מלך...".

ב. שמואל התנגד למינוי מלך, משום שלא שאלו כהוגן. ומה בכך? הרי מצוות אינן צריכות כונה, ובפרט מצוה חברתית וציבורית זו?

ועל כרחנו צריכים אנו לומר שכל עוד יש שלטון במדינה אין מצוה למנות מלך דוקא. ורק כאשר הציבור מעוניין במלך, כדי לקיים את המצוה כהלכה, שהמלך יעלה את רמתה של החברה, יותר מאשר השלטון הקיים, רק אז יש מצוה במינוי מלך. והנצי"ב בהעמק דבר (דברים יט) כתב שאין מצוה למנות מלך כאשר הציבור אינו בשל לכך. כלומר, מינוי מלך תלוי ברצון הציבור.

### משטר מלוכני אינו דיקטטורה

על הפסוק (בראשית לז, ח) "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו" אומר הראב"ע: "אנחנו נשימך מלך או אתה תמשול עלינו בחזקה". וכן ביאר הגר"א (משלי כז, כז). כלומר מלך אינו שולט על העם בכח, אלא מתמנה ע"י העם מרצון. העם הוא אפוא מקור סמכותו של המלך.

וייתכן שיש להבחין בין מלכיהם של הנכרים למלך ישראל. לדעת הר"ן (נדרים כח ע"א) "דינא דמלכותא דינא" נוהג רק בחו"ל, כי לפי תפיסתם של הנכרים הארץ שייכת למלך והוא מרשה לנתיניו לגור בארצו בתנאי שיקיימו את הוראותיו. (ואכן זו היתה התפיסה המקובלת במשטר הפיאודלי) אך בא"י אין דינא דמלכותא, כי הארץ אינה שייכת למלך אלא לכל העם. ולדעתו, מסתבר לומר, שבא"י אמנם אין דינא דמלכותא כחו"ל, אך מאידך לא תיתכן אנרכיה. ההבדל הוא במקור הסמכות. מלך נכרי בחו"ל הוא מקור הסמכות. בא"י – העם הוא מקור הסמכות, והמלך יונק את סמכותו מהעם<sup>7</sup>. תיתכנה גם נפקא מינות הנובעות מכך. החרמת קרקעות, למשל,

7. עיין שו"ת חת"ס, חו"מ סימן מד, ובאהלה של תורה ח"ד סימן טז.

בארץ תהיה מוגבלת ביותר, לצרכי חירום בלבד ותמורת תשלום כספי. ואכן התוספות תירצו בכך את פרשת נבות היזרעאלי שסרב להיענות לדרישת אחאב לתת לו את כרמו (תוס' סנהדרין כ ע"ב) וכך גם פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ו). וכן גביית מסים לצורך בית המלוכה, לדעת רב לא הותר הדבר כלל, ולשמואל הדבר הוגבל מאד ע"י התורה. ("וכסף וזהב לא ירבה לו מאד" – דברים יז, יז).<sup>8</sup>

### דעת הרמב"ם והרשב"ם

לדעת הרמב"ם (הל' גזילה פ"ה) והרשב"ם (ב"ב נד ע"ב) גם מלך נכרי בחו"ל יונק את סמכותו מהעם. ולכן רק מי שהציבור מכיר בסמכותו, נחשב למלך. הדבר מתבטא בעיקר בהכרה במטבע שטבע המלך. אם הציבור משתמש למעשה במטבע זה, כהליך מקובל בשוק, הוא מקבל על עצמו בכך את מרותו של המלך. וזו היתה כוונת אביגיל שאמרה לדוד "עוד לא יצא טבעך בעולם" (מגילה יג) כלומר עוד לא הטבעת מטבעות משלך, והציבור עדיין לא משתמש בהם. למעשה עדיין אינך מלך ולכן אין לך סמכות להרוג את נבל. וזאת, למרות שדוד נמשח למלך בשמן המשחה, ע"י שמואל. שמן שנאמר בו "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל, לב). ולא יתכן ששמואל משח את דוד לבטלה. ובכל זאת ללא הסכמה לאומית אין למשיחה זו עדיין תוקף מעשי. כי מקור הסמכות של המלך הוא העם ולא הנביא.

### אין מלך ללא הסכמת הרוב

הירושלמי במס' הוריות אומר שבאותם ששה חודשים בהם ברח דוד מפני אבשלום בנו היה מקריב שעירה כהדיוט ולא שעיר כמלך. וזאת משום שבמלך נאמר: "ועשה אחת מכל מצוות ה' א-לקיו אשר לא תעשינה" מי שרק ה' א-לקיו עליו, אך מי שמורא בשר ודם עליו אינו מלך.

היה אפשר לומר שדרשה זו נאמרה רק ביחס לקרבן חטאת של המלך, ואינה באה להגדיר את מהותה של המלכות,<sup>9</sup> אך פרשנים רבים הבינו שיש כאן הגדרה יסודית בגדרו של המלך: מלך יונק את סמכותו מהעם ובהעדר יניקה זו פוקעת סמכותו. לכן דוד נחשב באותה תקופה להדיוט ולא למלך<sup>10</sup>. [עפ"י הנחה זו הקשה הבני יששכר (דרושים לכסלו-טבת): מדוע דרש דוד לא לנקות את שמעי בן גרא על

8. זו משמעותה העמוקה של מחלוקתם האם כל האמור בפרשת המלך – מלך מותר בו (סנהדרין כ, ב) גם רב שמודה שמלך יכול לגבות מסים, השאלה היא רק לאיזו מטרה (ר' באהלה של תורה' ח"ד סימן טז).

9. ואכן כך הבין בנו של האבני-נזר ה'שם משמואל' בשו"ת אב"נ סימן שיב בהערה.

10. פר"ד למל"מ דרוש יא, עונג יו"ט בהקדמה, האב"נ שם, קרן אורה הוריות יא ועוד.

אשר קללו קללה נמרצת ביום לכתו מחניים, והרי דוד לא היה מלך באותה שעה? ותירץ, ששמעי כפר במלכות בית דוד כולה ולא רק בדוד המלך בלבד ולכן נענש.]

### העם שותף למינוי

אמנם לא מצינו בהלכה במפורש שהעם שותף פעיל במינוי המלך, אלא רק הסנהדרין והנביא (רמב"ם הל' מלכים פ"א). אך הסנהדרין מייצגים כאן את העם. מה גם שיש להניח שהם התחשבו ברצון העם.

אולם במקרא מצינו מספר פעמים שהעם מינה מלכים. שאל התמנה ע"י העם (שמו"א ח ושמ"א יד, ועי' רד"ק שם) וכן בדוד העם הוא שהכתירו הן במינויו הראשון (שמ"ב ה, א-ג) והן בחזרתו לכס ממלכתו, אחרי מות אבשלום (שמ"ב יט, י-טו). וכן במינוי שלמה, לא הסתפק דוד בבניהו בן יהוידע, כראש הסנהדרין, אלא צירף גם את העם. וכן עמרי (מל"א טז, טז) "וימליכו כל ישראל את עמרי" ושמ"ב (כב) "ויחזק העם אשר אחרי עמרי את העם אשר אחרי תבני בן גינת". הצורך בסנהדרין הוא לתת למינוי תוקף רשמי וכן למנוע מינוי לא ראוי.

ולאור כל הנ"ל מובנת מאד עמדתו של מרן הרב קוק (משפט כהן סי' קמד) שבהעדר מלך חוזרות כל הסמכויות לעם. כי העם הוא מקור הסמכות וכשם שהוא יכול להאצילה למלך כך הוא יכול להאצילה לכל נציגות נבחרת אחרת. והרחיב ובאר את הדברים תלמידו, מו"ר הגר"ש ישראלי, במאמרו ב'התורה והמדינה' בכרך הפותח מיד אחרי קום המדינה, הוא קבע שלשלטון נבחרים בדרך דמוקרטית יש סמכות ממלכתית. כשם שמצינו זאת במעמדם של השופטים. גם לבי"ד בישראל יש מעין סמכויות ממלכתיות מסוימות (וכמו שכתב הר"ן בדרשה יא והסביר את הדברים הדבר-אברהם ח"א סי' א. וראה הקדמת האברבנאל לספר שופטים).

### דמיון לסמיכה

כעין זאת מצינו לרמב"ם בדבר חידוש הסמיכה (הל' סנהדרין פרק ד, הל' יא ועין פהמ"ש סנהדרין פ"א ובכורות פ"ד):

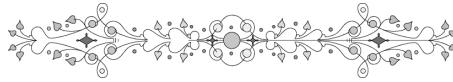
נראין לי הדברים, שאם הסכימו כל החכמים שבא"י למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים ויש להם דיני קנסות ויש להם לסמוך לאחרים.

רצונו לומר שכח הסמיכה נמצא בכלל ישראל. כי גם הסמכות לדון דיני קנסות נובעת מכח שלטוני, שמקור סמכותו בכלל ישראל. בהעדר דיינים סמוכין חוזר כח זה למקורו, לציבור הישראלי. ור' מאיר שמחה מדוינסק (משך חכמה פרשת בא) מפרש לפי זה גם את דעת הרמב"ם בענין קידוש החודש. שבהעדר בי"ד של סמוכין, תושבי א"י הם המוסמכים לקדש את החודש. ואם ייעדר חלילה בר"ח אחד ולא

יהיה אף יהודי בא"י בטלו כל המועדות (רמב"ם ספהמ"צ מ"ע קנג). כי הסמכות לקדש חודשים נתונה לציבור, דהיינו תושבי א"י, ומהם יונקת הסנהדרין. ורק הציבור בא"י נקרא ציבור לענין זה. כמבואר בהוריות (ג ע"א) שהמושג 'קהל' מתייחס ליושבים בארץ ישראל. וא"כ י"ל גם שסמכות השלטון נתונה לציבור זה, והוא יכול להאצילה לכל מי שירצה. ולא דוקא למלך. ובימינו כאשר אין צאצא ידוע לנו מבית דוד. וגם אם היה, אין לנו סנהדרין ונביא שבאמצעותם מתמנה המלך, כח המלוכה חוזר לציבור הארץ-ישראלי והוא יכול למנות לו נציגים נבחרים שינהיגוהו, לפי התנייתו ורצונו. וזהו רצון התורה כיום שננהג עפ"י הפסוק: "אחרי רבים להטות". כמובן עפ"י הכללים וההדרכות שהתורה קבעה.

### משיח צדקנו

גם כשיופיע מלך המשיח אי"ה, לא יהיה שלטונו כוחני, דיקטטורי. "קנה רצון לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה" (ישעיהו מב, ג). העם והעולם יקבלו את סמכותו מרצונם הטוב. כלומר, תהיה זו מלוכה דמוקרטית יותר מכל דמוקרטיה כיום. ויפה דייק האדמו"ר מלובביץ' מהפסוק: "ודוד עבדי מלך עליהם..." (יחזקאל לז, כד) ואח"כ: "ועבדי דוד נשיא להם לעולם" (שם כה). גם אם המלך האידיאלי אינו כופה את העם הוא בכל זאת מעליהם. ואילו הנשיא – מלך המשיח – יתעלה גם מעל דרגה זו ויהיה נשיא להם, לעולם.



## הדמוקרטיה הישראלית

ההכרעה הדמוקרטית היא הכרעה אנושית; אולם היא יונקת את סמכותה מהמקור שבתורה: "אחרי רבים להטות". יניקה זו – שמן השמים – אינה גורעת מכוחה של הדמוקרטיה. אדרבה, היא מחזקת אותה. היא מחייבת מצד אחד את המיעוט לקבל למעשה את הכרעת הרוב. ומאידך גיסא היא מגבילה את הרוב שלא ידכא את המיעוט ולא יתעלם מקיומו ומזכויותיו. למקור יניקה על-אנושי זה יש כמה השלכות, בהן נדון במאמר זה.

### א. הכרעה אנושית וסמכות שמימית

הנאמנות לשלטון בעם ישראל היתה מאז ומעולם בנויה על נאמנות להלכה, והיא שנתנה לשלטון סמכות. "דינא דמלכותא דינא", זוהי מטבע הלכתית. אלמלא ההלכה שנתנה גיבוי לשלטון לא היינו מוכנים לקבל את מרותו של שום גורם אנושי כל שהוא, לא מלך ולא חברה אנושית. "עבדי הם – ולא עבדים לעבדים". הרבנות היא שנתנה עוצמה לריבונות, בכל שלטון שהוא, בין בחו"ל ובין בארץ ישראל. משפט המלוכה נמסר לנו על ידי שמואל הנביא. ובדורות האחרונים רבני ישראל הם שנתנו סמכות לריבונות הישראלית המתחדשת בארץ ישראל<sup>1</sup>. על דרך הפרפראזה ניתן להמליץ על ההלכה את הביטוי שנאמר על הקב"ה – לית אתר פנוי מינה (=מן ההלכה). או חובה, או איסור, וגם השטח האפור – הרשות – חייב להיות ברשות ההלכה<sup>2</sup>. למי שמסתכל על ההלכה מבחוץ עלול הדבר להתפרש שלא כהלכה, כאילו אין האזרח מקבל על עצמו את מרות השלטון האזרחי. ולא היא. ההלכה מכירה בשלטון. והשלטון הוא אזרחי, אנושי, נבחר כחוק, וסמכויותיו מרובות בתחומי החיים השונים. אולם היא הנותנת, האזרח האמיתי מקבל על עצמו את מרות הערכים והעקרונות שעל פיהם חייב לפעול כל שלטון אזרחי. בלעדיהם, הכפיפות לשלטון אנושי פירושה שעבוד ליצרי מעללי איש, לקפריזות מקריות ולאופנות מתחלפות. רק כך יכולה להישמר הדמוקרטיה מפני מסלפיה ומזייפיה.

1. עי' משפט כהן (סימן קמג-קמד); כרכי "התורה והמדינה" (בעריכת מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל); "חוקה לישראל" (להגריא"ה הרצוג זצ"ל); ועוד ועוד.
2. השופט העליון בדימוס אהרן ברק טבע את המונח "מלוא כל הארץ משפט" עקרונית יש צדק מסוים בהגדרה זו אלא שהיא היתה שרירותית, הוא ניסה להשליט באמצעותה את השקפתו וערכיו של מיעוט 'נאור'. דוקא ההלכה, המקיפה באמת את כל תחומי החיים, שהיא המקור הרעיוני לתפיסתו, נדחתה על ידו, בניגוד לחוק...

### ב. חריגה מעקרונות מוסריים

כאשר הדמוקרטיה חורגת מעקרונות מוסריים מוחלטים – סמכותה פוקעת. "קשר רשעים אינו מן המניין"<sup>3</sup>. נראה שאין מחלוקת עקרונית בנושא זה בין הדמוקרטיה החילונית לבין הדמוקרטיה ההלכתית. העקרונות המוסריים עומדים מעל לכל דמוקרטיה. הוויכוח יכול להינטש רק בשאלה מה הם עקרונות-על מוחלטים. הדיון בשאלה זו לכאורה אינו מהותי ביסודו, אלא כמותי: מה הם עקרונות-העל העומדים מעל להכרעה הדמוקרטית, אולם עצם העיקרון שלא כל נושא נתון להכרעה דמוקרטית מוסכם על הכל. אם כי אין ספק שריבוי הכמות יוצר איכות.

ייאמר ברורות: חוק אינו יוצר מוסר. חוק הוא ביטוי המעשי של עיקרון מוסרי. לעולם יעמוד המוסר מעל לחוק, כי ממנו יונק החוק את סמכותו. חוק בלתי מוסרי אינו חוק. זהו כלל הברזל העומד ביסודה של כל חברה דמוקרטית.

לדוגמא, אשתמש בנושא שאין לו דמיון כלל לנושא שלנו, אולם דוקא קיצוניותו תבהיר יותר את אשר ברצוננו לומר. חוקי נירנברג, למשל, היו מעוגנים בחוקה הגרמנית ומוסדות נבחרים כחוק חקקו אותם. עד היום טוענים נאצים רבים, שהם צייתו לחוק מדינתם ואין לבוא אליהם בתביעות כלשהן. החברה הדמוקרטית המתקדמת והמתוקנת אינה מקבלת טענות אלה. היא סבורה, ובצדק, שלא די לו לחוק שייחקק על ידי מוסדות חוקיים, הוא חייב להישען על עקרונות הצדק והמוסר, ולא – חוק בלתי חוקי הוא!

הדמוקרט האמיתי – הוא לא זה שציית לחוקי נירנברג, אלא דוקא זה שהפר אותם!

עדיין חיים אנו בצילה של השואה הנוראה. מדינת ישראל קמה על אפרם של קדושי השואה והיא חיה בזכותם ובצילם. לכך היא חייבת יותר מכל מדינה אחרת בעולם להיזהר מליפול, חלילה, במלכודת האורבת למשטר הדמוקרטי. היטלר ימ"ש עלה לשלטון על ידי הדמוקרטיה, והשמדת העם היהודי נעשתה על פי החוק! הפאשיזם הפך מושג לגיטימי על ידי אזרחי המדינה. צרפת נכנעה לגרמניה על ידי הממשל החוקי, בראשותו של המרשל פטן. דה גול שלא הכיר בכניעה זו נידון למוות שלא בפניו על בגידה במולדת. אולם כיום שאל נא כל אזרח צרפתי ויענך, שפטן היה הבוגד, ודה-גול היה האזרח שהציל את כבודם של ערכי צרפת החופשית. יש רגעים בחיי עם שהמשך קיומו תלוי בשאלה הגורלית: החוק או הצדק? השלטון או העם?

שלטון חוקי הוא לא רק זה שנבחר במקרה כחוק, אלא זה המודה בסמכותם של ערכים לאומיים, אנושיים ואחרים, העומדים מעליו, ושאותם הוא משרת. ברגע

3. סנהדרין כז ע"א.

שהשלטון סוטה מערכי היסוד העקרוניים של החברה הנשלטת על ידו, הוא מאבד את סמכותו המוסרית. גם אם מבחינה **פורמלית** נדמה לכאורה ששלטון זה חוקי הוא מבחינה **מעשית**, אולם הוא איבד את משענתו החוקית; שכן חוק המנוגד לערכים שאותם הוא חייב ליישם, אינו חוק.

על פי התפיסה ההלכתית הרוב עצמו כפוף למרות מוסרית שמעליו. על פיה, גם השלטון כפוף לחוק, וכשהשלטון מפקיע את עצמו מהחוק, החוק מפקיע את סמכות השלטון. מסגרת שלטונית שאינה רואה עצמה משרתת את הערכים שלשמם היא קיימת, עלולה להיות מסגרת כוחנית שכוחה בעצם השלטון ולא במטרות שאותן עליו לשרת. גם על פי התפיסה החילונית, הרוב אינו עומד מעל למוסר ומעל לחוק. הוא אמנם רואה את עצמו מקור סמכותם של החוק והמוסר. אולם לא הוא הקובע אותם באופן בלעדי: יש ערכים שלא ההמון יקבע אותם.

מבחנה האמיתי של דמוקרטיה הוא בנקודה יסודית ועדינה זו. שאם לא כן, עלולה להשתלט על המדינה רודנות הכופרת בכל סמכות ערכית מעליה ולהובילה אל עברי-פי-פחת. דמוקרטי אינו פשיסט. כלומר, אין הוא יכול להכיר בשלטון כמקור הסמכות הבלעדי לקביעת התנהגותו. השלטון – מתחלף, אך הערכים – קבועים הם. הפאשיזם מעמיד את השלטון מעל לערכים ואת החולף מעל לנצח. הדמוקרטיה מציבה את הערכים הבסיסיים של העם והאדם מעל לשלטון. היא רואה בשלטון כמייצג את העם, כשלטונו של העם ולא כשלטון מעל לעם.

חברה המבוססת על שמירה פורמאלית ויבשה של החוק בלבד סופה חורבן וכליה. כזאת היתה גרמניה הנאצית, שהתכונה של צייתנות עיוורת לחוק ולמשטר עמדה בבסיס האופי הלאומי שלה. זוהי מידת סדום. ולא חרבה ירושלים אלא משום שהעמידו בה על הדין הפורמלי והיבש, מבלי להתחשב בערכים מוסריים המזינים את החוק. חברה שבה האזרח מציית לחוק כרובוט במקרה הטוב, וברוב המקרים הוא מחפש פרצות ועוקף את החוק לשם השגת טובות הנאה, היא חברה מנוונת ומעורערת. חברה תקינה היא חברה שבה האזרח מוכן לשרת את חברתו, לוותר בשעת הצורך על נוחיותו הפרטית למען ערכיה הכלליים. החוק נועד רק כנגד עבריינים. אולם לא החוק הוא בסיסה הקיומי של החברה, אלא ערכיה המוסריים. חברה המדכאת את רוח ההתנדבות של חבריה ואוסרת עליהם לפעול מעבר לחוק היבש והכתוב, עלולה להרוס את עצמה. דמוקרטיה מתקדמת ומתוקנת מעודדת את היוזמה האישית ומכבדת את חופש המצפון, בהכירה בכך שאלו, יש בהם בכדי להעשיר את רוחה ולהעלות את רמתה.

### ג. מגילת העצמאות

"בארץ ישראל קם העם היהודי בה עוצבה תרבותו..." במילים אלו פותחת מגילת העצמאות. עם ישראל, ארץ ישראל והתנ"ך הם מונחים אפרויריים למדינה. הם

התשתית הרעיונית, ההיסטורית והמשפטית שעליה מתבססת המדינה. הם עומדים אפוא לפני החוק במדינת ישראל, והם הם הערכים שחוקי המדינה חייבים ליישם אותם בחיי המעשה. סמכותו המוסרית של השלטון במדינת ישראל מסתיימת ברגע שבו הוא אינו מכיר בערכיותם. הדמוקרטי האמיתי הוא האזרח בעל המצפון הרגיש והער המזדהה עם ערכים אלו ומיישם, גם כשהשלטון, בגלל חולשה, מהסס מלהכיר בהם.

אמנם המדינה, כזרוע שלטונית ביצועית של העם, מוסמכת לקבוע דה-פקטו מה הם גבולות יכולתה המעשית באשר לגבולותיה המדיניים והבטחוניים העכשוויים של המדינה. אולם כל כוחה הוא ביישום הערכים האפריריים שבהם היא דוגלת. אין בסמכותה של המדינה לקבוע באופן עקרוני מה הם ארץ ישראל, עם ישראל או תורת ישראל. הגדרה מהותית של אלו הם מעבר לסמכותה, ועקרונות אלו ינשפו תמיד בעורפה ויריצו אותה למלא את ייעודה כמדינת **ישראל**.

כשהעם נאבק על קיומו, מול שונאים ומתנכלים לו, המשמעת למנהיגות הציבורית היא כורח חיוני. הפרת המשמעת נחשבת לסכנה חמורה, והמפר משמעת נחשב לרודף המסכן את הציבור ועונשו חמור ביותר (הנצי"ב, העמק שאלה, שאילתא קמב). אולם היא הנותנת. דוקא בשעת סכנה יש הכרח לשמור על הערכים שבלעדיהם אין לחברה הישראלית קיום. על מנת שלאזרחים תהיה מוטיבציה על השלטון לדאוג לכך שתהיה להם הזדהות עם הוראותיו.

#### ד. זכויות המיעוטים

עם הקמת המדינה פסק הגריא"ה הרצוג (תחומין ב' עמ' 175-177) שיש לתת גם למיעוטים מעמד שווה-זכויות, משום שללא תנאי כזה לא תוכר כיום מדינת ישראל בין מדינות העולם, וללא הכרה בינלאומית אין לה יכולת קיום. הוא ראה בקיומה של המדינה שאלה של פיקוח נפש, הדוחה את איסור "לא תחנם", האוסר על צירופם של מיעוטים למדינה יהודית בארץ ישראל<sup>4</sup>. אולם גם לדעתו מקור הסמכות – ה"דמוס" – הוא עם ישראל.

מכוח זה, מכוח ישראליותה – העניקה המדינה זכויות אזרח גם למיעוטים. אולם למרות הזכויות שהוענקו להם, המדינה הזו אינה מדינתם הלאומית, וחג העצמאות הוא לא חגם. הם אינם יכולים לשמוח כמונו ביום זה, וכל דרישה כלפיהם לשמוח אתנו היא צביעות! הדגל אינו שלהם, השמחה אינה שלהם, והמדינה, כמדינת לאום, אינה שלהם; ואף על פי כן יש להם זכויות אזרח **מלאות**. אין סתירה בין הדברים.

4. עבודה זרה כ ע"א: "לא תחנם" – לא תתן להם חניה בקרקע".



הם אזרחים **פרטיים** במדינה שבאופן ציבורי-לאומי היא יהודית. זוהי גדולתה ועוצמתה של האזרחות שהוענקה להם.

ואם יטען הטוען: "אילו היו מתייחסים ליהודי הגולה באותו יחס שאנו דורשים להתייחס למיעוטים במדינת ישראל, היינו זועקים חמס: אנטישמיות!".

לא היא! אנו מצטערים על כך שיהודי הגולה חשים את עצמם אזרחים שווים לגמרי במדינותיהם. לדוגמא, אין אנו רוצים שיהודי ישמח ב-14 ביולי למניינם, בצרפת. אין אנו מעוניינים שיהודי יוזמן להדליק משואות שם ולהניף דגל. היינו שמחים אילו ממשלת צרפת היתה פוטרת יהודים מלחוש מחויבות כלפי הרפובליקה הצרפתית כאילו היא מדינתם. לא! צרפת אינה מדינתם של יהודיה. אין להם מה לעשות בה. הם בגלות! ועליהם לחוש זאת, כזרים, כגלותיים, כעושי שקר בנפשם. רבני ישראל, ברובם, התנגדו לאמנציפציה. הם רצו אמנם הקלות מסויימות כלפי היהודים; הם רצו שיהודים לא ירדפו ולא ידוכאו; אך הם בהחלט לא רצו שיוון זכויות וחובות **מלא**. הם לא רצו שיהודים ישרתו בצבא לא להם וילחמו נגד בני עמם המשרתים בצבא האויב, במלחמה לא להם. הם היו מעדיפים אזרחות חלקית. בשבילנו ה-14 ביולי הוא במידה מסויימת גם יום צער. ביום בו נפלו חומות הבסטיליה (עם כל הזדהותנו עם רעיונות השויון, החירות והאחוה שעמדו מאחרי מאורע היסטורי זה), נפלו גם חומות הגטו היהודי והחלה ההתבוללות הנוראה הממשיכה לכולתנו בארצות החופשיות בעולם. אמנם רצינו חירות ושויון, אך לא במחיר כה כבד. גם לא רצינו אחווה **מלאה** עם שכנינו. במבט לאחור, תשובתה החיובית של ה"סנהדרין" לנפוליאון, שניתנה בניגוד לרצונם האמיתי, היתה טעות טרגית.

"מאי דעלך סני לחברך לא תעביד". אין אנו רוצים שהערבים במדינת ישראל יעברו טרגדיה דומה. אין אנו רוצים שהם יתבוללו וייטמעו. אין אנו מבקשים שיילחמו במלחמות לא להם. אין אנו רוצים שישירו את המנונו, יניפו את דגלנו וידליקו את משואותינו. אין אנו דורשים מהם צביעות, גלותיות וחנופה, כפי שאחינו הגלותיים עושים זאת בגלותם. כעם שחי בגלות דורות רבים עלינו להבין לליבם, לטרגדיה בה הם נתונים. הם רואים את עצמם, ובצדק, כחלק מהאומה הערבית הגדולה, תרבותה ושאפיותיה הלאומיות. מאידך, רובם רואים את עצמם אזרחים נאמנים למדינת העם היהודי. אנו דורשים מהם שמירת חוקי המדינה בלבד תמורת אזרחות שוות זכויות שהענקנו להם, לא פחות, אולם גם לא יותר! הם אזרחים שווים זכויות וחובות. אין בכך כל התנשאות וגזענות. יש כאן אמת, ישר, וממילא גם צדק; לא שקר, לא צביעות ולא חנופה. לא מצדנו כלפיהם ולא מצדם כלפינו. לא נהיה גלותיים ולא נדרוש מהם גלותיות.

המדינה היא מדינת **ישראל**. הארץ היא ארץ **ישראל**. הערבים המוכנים לגור כאן הם מעין גרי תושב. לגר-התושב האידיאלי זכויות רבות מאוד, מצוה להחיותו

ולהחזיק בו ולדאוג למחסורו. אולם אין הוא אזרח רגיל. אין הוא חייב בכל החובות (כגון: שירות צבאי), וממילא גם לא זכאי לכל הזכויות (כגון: להתמנות למשרה בכירה כראש ממשלה או רמטכ"ל וכדו'). גר-תושב שידע על זכויותיו וחובותיו וחי עמנו בשלום לא יהיו לו אשליות.

אין לנו מה להסתיר. אנו מציגים רעיון אוניברסלי של שלום אמיתי לעולם, של שוויון מלא לכל עם ועם בארצו, של צדק אמיתי ושאיפה מוסרית שלמה. דוקא מתוך כך, על כל אדם ואדם להגדיר לעצמו היטב מהו ייעודו ומהו תפקידו במערכת זו. מתוך הבנה, התחשבות וכבוד עליו להחליט אם הוא רוצה להשתתף עמנו, במסגרת היכולות המקסימאליות שלנו.

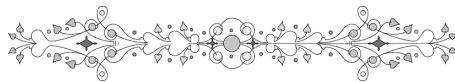
### ה. שאלת מפתח גורלית

לאחרונה, הולכת ומתפתחת פילוסופיה (המחקה בטעות את ארה"ב, שאינה מבוססת על עם מסויים אלא על ערב-רב של לאומים), הגורסת שהמדינה אינה מדינתו של העם היהודי לדורותיו, אלא מדינתם של אזרחיה. לדעת אותם הוגים, אין למדינת ישראל מחויבות לאומית, אלא היא צריכה לשרת את נוחיותם של אזרחיה, מכל עם ולשון שיהיו. ואכן איש לא בא לקפח את זכויותיהם של המיעוטים במדינת ישראל. אדרבה, אין מדינה ערבית שבה זכויות האזרחים הערביים משתוות לאלו של ערביי ישראל. אך מותר למדינת היהודים לומר ברורות שיש נושאים יהודיים ייחודיים שבהם אין לזרים זכות להתערב. לכן לא יתכן שממשלה בישראל תקבל החלטות גורליות לעם ישראל ולארצו כשהיא אינה נשענת על רוב יהודי. יש שאלות מהותיות עקרוניות שרק רוב ישראלי מוסמך להחליט בהן. גם במסגרת הלאומית מן הראוי ששאלות הרוח גורל יוכרעו ברוב מיוחס, קל וחומר, כאשר מיעוט נכרי עלול להכריע את הכף בחודו של קול (בהלכה מצינו שאין דנין דיני נפשות על חודו של קול)<sup>5</sup>. לא נקבע למוסלמים מיהו הַשִּׁיךְ, הקאדי או האימאם שינהיג אותם מבחינה דתית. אך באותה מידה יש לצפות מח"כ מוסלמי שלא יקבע לנו מי יהיה הרב הראשי או מי יהיה שר הביטחון.

שאלה זו, האם מדינת ישראל שייכת ל"דמוס" האמיתי שלה שהוא עם ישראל, או רק לכל אזרחיה החיים בה בפועל, היא שאלת מפתח להמשך קיומה של החברה הישראלית. זהו סלע המחלוקת שבו נחלק העם, בין אלו הרוצים להמשיך את הרצף ההיסטורי-הנצחי של עם ישראל ומדינתו, לבין אלו שהעתה והכאן מנתקים אותם מכל העבר ומכל העתיד שלנו.

5. סנהדרין יז ע"א.

אם יתברר, חלילה, שמדינת ישראל אינה מעוניינת להתקיים כמדינתו של העם היהודי, תצטרך ההלכה להתמודד עם תופעה משונה זו. יש בהלכה מענה למצבים שלטוניים שונים. היא הכירה ב**דיעבד**, דה-פקטו, ב"דינא דמלכותא" מסוגים שונים, ברמות התייחסות שונות. מסופקני אם היא תכיר בשלטון זר מחדש בארץ ישראל של ציבור שהחליף את הריבונות הישראלית בריבונות אחרת. ההלכה תמשיך לשאוף למלכות ישראל האידיאלית. עם ישראל יישאר נאמן לתקוותיו ולא יוותר עליהן. בזכות אמונתו בגאולת ישראל ובביאת המשיח הגיע לכאן, ובזכות המשך אמונתו באידיאל זה יחזיק פה מעמד בכל מצב. בעוד שאותה "מדינת כל אזרחיה" לא תהיה אלא קיקיון שבן לילה יהיה ובן לילה יאבד. בינתיים אנו מודים לה' ושמחים על שזכינו אחרי אלפיים שנות גלות לממלכתיות **ישראלית** משלנו, שהריבונות שלה היא **עם ישראל** וחלה על **ארץ ישראל**, ושהריבון העליון שלה הוא **א-להי ישראל**.



## ההלכה והציונות הדתית

דע, תורת ישראל אחת היא!

אין הלכה ציונית דתית השונה מהלכות אחרות. כשם שאין הלכה ספרדית והלכה אשכנזית, או הלכה חסידית והלכה מתנגדית. מקור כולן בתורת ישראל שבכתב ושב"ע<sup>1</sup> בתלמוד ובפוסקים. אמנם בנושאים רבים נחלקו הפוסקים ובמשך הזמן התגבשו מנהגים שונים בעדות השונות, אולם כולם שואבים את סמכותם ופסיקתם מאותו מקור משותף, ומשתמשים באותם כללים ובאותה דרך. הבסיס ההלכתי משותף לכולם.

ייתכנו מקרים מסוימים בהם פוסקים המגדירים את עצמם כציונים דתיים עשויים לפסוק הלכה בשונה מעמיתיהם, שאינם מגדירים את עצמם ככאלו. אולם סיבת השוני נעוצה לא בגישה הלכתית שונה אלא בהערכה שונה של המציאות, ובזוית ראייה אחרת של העובדות. פעמים שאלו נגרמים כתוצאה של השקפת עולם שונה. אולם גם השקפה זו מקורה באותו תלמוד ובאותם פוסקים. חלקם הביעו את עמדתם בספרות המחשבה הישראלית לדורותיה שלא כל גדולי התורה עוסקים בה, אולם אין עוררין על סמכותם<sup>1</sup>. ויש להדגיש, ברוב השאלות האישיות אין כמעט נפקא מינה לנושאים ההשקפתיים. בעיקר בשאלות ציבוריות יש לעתים קשר בין הדברים.

### מצות ישוב ארץ ישראל

הציונות הדתית כשמה כן היא. ציוניותה היא דתית. היא לא החלה ב"ציונות" ההרצליאנית, ואף לא בחיבת ציון שקדמה לה. שורשיה נעוצים בתורה, באברהם אבינו, במשה רבינו ויהושע בן נון. יסודותיה ההלכתיים הם מצות ישוב הארץ, השקולה כנגד כל התורה כולה, והמצוות התלויות בארץ. נשמת אפה היא זיקת עם ישראל לארצו בכל תולדותיו, גם בימי החורבן והגלות, בשאיפתו לחזור ארצה שהלכה והתממשה והקיפה חוגים רחבים יותר ויותר, החל מהרמב"ן<sup>2</sup>, דרך עליית

1. עי' קול הנבואה (למור"ר הנזיר, הרב דוד הכהן עמ' טז) שגדולי ההלכה הם גם גדולי המחשבה בישראל.

אמנם יש חוגים בשולי המחנות הטוענים שיש פסיקה ציונית דתית ייחודית שהנורמות שלה שונות וחורגות ממסגרת ההלכה הרצופה בישראל. הטוענים כן הם חוקרים ובעלי טורים בעיתונות. הם אינם בני סמכא.

2. אנו מציינים את הרמב"ן לא רק משום שאצלו מצות ישוב הארץ מפורשת בתורה ובפרושו לתורה תופסת א"י מקום מרכזי, אלא גם משום שמבחינה היסטורית עלייתו ארצה ושיקום חורבות ירושלים משקפת שינוי מגמה. העקומה, של הידלדלות הישוב היהודי בארץ מימי

רבני צרפת ומגורשי ספרד, וגלי העליה הגדולים של תלמידי הבעש"ט, ודור אחריהם – תלמידי הגר"א. מאלו החלו גם להתרקם תוכניות התיישבות וחקלאות שבהן באה ליד ביטוי תפיסת הגאולה הטבעית קמעא קמעא<sup>3</sup>. רעיונות אלו גובשו בהמשך ע"י מבשרי ציון החדשים, הרב יהודה אלקלעי, הרב צבי קלישר והרב אליהו גוטמאכר והמשכם בגדולי תורה ומעש כנצי"ב מוואלוז'ין, הר"ש מוהוליבר, הרא"ה קוק ורבים רבים אחרים. כל אלו היו חלק משרשרת תורנית רצופה, רעיונית והלכתית, שמקורה בסיני. פוסק ציוני רואה את עצמו המשך ישיר של שרשרת גדולה זו.

נפתח במצות ישוב ארץ ישראל שהיא בסיסה המרכזי של הציונות הדתית. לא היה מעולם פוסק הלכה בישראל שלא התייחס למצות ישוב הארץ כאל מצוה חשובה ומועדפת. הדבר מעוגן בכל הפסיקות ההלכתיות ללא קשר למגזר או השקפה כל שהן. גם הרמב"ם, שלא מנה את מצות ישוב א"י כמצוה מפורשת בתורה, מסיבות השמורות עמו<sup>4</sup>, מונה בהלכותיו(!) את שבחיה של א"י, אוסר לרדת מן הארץ<sup>5</sup> ומתיר קניית קרקעות בשבת משום מצות ישוב הארץ<sup>6</sup> (הוא עצמו קבע למשפחתו את יום ג' בסיון כיום הודאה לדורות על שזכה להגיע ארצה).

השאלה שהתעוררה בדורות האחרונים, בדבר מקומה של מצות ישוב הארץ, אינה על עצם מצות הישיבה בארץ. מבחינה זו רבים שאינם מגדירים את עצמם ציונים דתיים, מהדרים במצות הישיבה בארץ לא פחות, אם לא יותר מציונים דתיים. הם לא ינטשו את הארץ לעולם, אפילו לא לגיחה קצרה<sup>7</sup>. השאלה השנויה במחלוקת בתקופה האחרונה היא באשר לקיום המצוה במסגרת ציבורית כלל-ישראלית (אמנם

---

החורבן ועד תקופתו, השתנתה ומגמתה מכאן ואילך היא גידול והתרחבות של הישוב היהודי בארץ.

3. עי' 'חזון ציון' להר"י יוסף ריבלין ו'קול התור' לר' בנימין ריבלין. היציאה המעשית אל מחוץ לחומות ירושלים והקמת 'פתח תקוה' הם ביטוי מעשי לתפיסה זו. ספרים אלו היו ידועים במסורת בע"פ בין צאצאיהם של תלמידי הגר"א בירושלים. אני אישית שמעתי עליהם כנער קטן מפי החזן הירושלמי ר' ש"ז ריבלין בטרם התפרסמו ברבים. ועי' את מחקריו של ד"ר א. מורגנשטרן על תלמידי הגר"א.

גם בין תלמידי הבעש"ט רווחו רעיונות דומים אם כי לא באותה עוצמה. אלו הניעו את ר' ישראל ב"ק להקים ישוב חקלאי בהר מירון ומאוחר יותר את מקימי ראש פינה. עי' עבודת גמר של בני הרב איתאל אריאל על תולדות ביהכנ"ס ניסן ב"ק "תפארת ישראל" בירושלים.

4. בין המצוות הרבות שלא מנה נמצאת לדוגמא גם מצות התשובה, הבה"ג לא מנה את מצות האמונה מסיבותיו שלו, אין להוכיח אפוא דבר מהשמטות אלו, אלא אדרבה, שיש מצוות כלליות שלא ניתן למנותן בין המצוות הפרטיות.

5. הלכות מלכים פ"ה.

6. הלכות שבת פ"ו הי"א.

7. עיין משנ"ב סימן תקלא. יש חסידים ואנשי מעשה המקפידים שלא לצאת מגבולות עולי בבל.

יש חוגים שוליים השוללים גם את עצם הישיבה בארץ בזה"ז כגון סאטמר. אולם זו כת זניחה).

העוררין על קיומה של המצוה במסגרת כלל-ישראלית, הלכה למעשה, מסתמכים על שתי טענות:

א. יש איסור לעלות כחומה<sup>8</sup> בגלל שלוש השבועות. לכן אין לנקוט יוזמה ציבורית לעלות ארצה לפני בוא המשיח.

ב. אין להשתתף עם חילוניים במצות ישוב הארץ.

באשר לנימוק הראשון הוא אינו מופיע בפוסקים, חוץ מהר"י די ליאון בעל מגילת אסתר<sup>9</sup>. וכבר הוכרעה ההלכה כדעת הרמב"ן שהמצוה לרשת את הארץ ולשלוט בה במסגרת ציבורית נוהגת גם בזה"ז<sup>10</sup>. גם הר"י די ליאון בודאי יודה שעם הכרת האומות בישוב הארץ ע"ע עם ישראל<sup>11</sup> בטלו השבועות. האבני נזר סובר שהשבועות אינן הלכה וקבע כבר בשנת תרנ"א שאם תינתן רשות בין-לאומית לעם ישראל לחזור לארצו יחזור חיוב המצוה לכל הדעות<sup>12</sup>. בדור שאחריו, עם אישורה של הצהרת בלפור, קבע ר' מאיר שמחה מדוינסק בצורה מוחלטת: "סר פחד השבועות". מדבריו למדנו שהשבועה כאן אינה מונח הלכתי אלא מציאות עובדתית פסיכולוגית שנוצרה כתוצאה מעונש הגלות. עם מתן הגיבוי לעם ישראל לחזור ולבנות את מולדתו מחדש הסתיימה הגלות, לפחות מבחינה זו.

הרב צבי הירש קלישר, מראשוני המבשרים לציון, שיסד את התשתית ההלכתית והרעיונית לציונות הדתית, סבר שאם יש אפשרות מעשית חובה עלינו לעלות ולבנות מזבח על הר הבית ולהקריב עליו קרבן פסח<sup>13</sup>. רבו ר' עקיבא איגר לא פסל גישה זו. החתם סופר אף הוא הסכים עקרונית עם רעיונו, אלא שסבר שהדבר לא בר

8. זו הגירסה הנכונה שמשמעותה התארגנות ציבורית. הגירסה 'עליה כחומה' שמשמעותה כוחנות, היא פועל יוצא מההתארגנות הציבורית.

9. בפירושו לספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין ד. גם הרשב"ש בסימן ב הזכירה, אולם ניתן לפרשה כמו האבני נזר והאור שמח.

10. פתחי תשובה, אה"ע סימן עה.

11. החלטת חבר הלאומים בסן רמו ב-1922 בעקבות מלה"ע הראשונה והחלטת האו"ם בליק סקסס בנובמבר 47 בעקבות מלה"ע השנייה והשוואה הנוראה.

12. בפירושו לספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין ד.

13. ספרו 'דרישת ציון' שיצא לאור בשנת תרכ"ב (1862) עורר דיון רחב, ועשרות קונטרסים התחברו בעקבותיו, חלקם מסכימים וחלקם מתנגדים. אולם עצם הדיון עורר את העם מתרדמת הגלות. הרצ"ה קלישר גם עשה מעשים ואסף כספים בהם נקנו קרקעות למטרת התיישבות חקלאית בארץ, ביניהם מקוה ישראל, מוצא וסביבות קבר רחל.

ביצוע מבחינה מדינית<sup>14</sup>. בפולמוס הגדול שהתעורר סביב הצעתו המהפכנית של הרב קלישר הובעו דעות שונות באשר לאפשרות להקריב קרבנות בזה"ז, אולם כמעט אף אחד לא העלה את הטיעון שאסור לנו לדחוק את הקץ בידיים. (רק לגדול אחד באותה תקופה, הגר"י מליסא בעל נתיבות המשפט – מייחסים טיעון זה. ולא ברור אם אכן הוא אמר זאת<sup>15</sup>).

היה מקום אולי לתלות שאלה זו במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, האם בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, או שינהגו באותה תקופה תופעות על-טבעיות<sup>16</sup>. לדעת הראב"ד יש לצפות לניסים על-טבעיים ע"מ לחדש ימינו כקדם, וממילא אין לנקוט יוזמות אנושיות. ולא היא. הראב"ד לא אסר נקיטת יוזמה כזאת. ועוד, הרי כולם מודים שעדיין לא הגיעו ימות המשיח. וגם אם נגדיר את תקופתנו כאתחלתא דגאולה, הראב"ד לא אמר שגם התקופה הטרומ-משיחית נבחנת בתופעות על-טבעיות. וגם הוא מודה שאם תיפתח אפשרות טבעית לעם ישראל לשוב לארצו אל לו להחמיץ הזדמנות זו.

פוסק ציוני דתי סובר שהמציאות מורה שאנו בתקופה חדשה בתולדות העם היהודי. התמורות המדיניות והחברתיות בישראל ובעולם, וגלי השמד וההשמדה הנוראים שעברו על עם ישראל בגולה בדורות האחרונים, מורים באצבע: הגלות הסתיימה וההזדמנות וההכרח לעלות ולבנות את הארץ מחייבים להעמיד מצוה זו בראש המשימות הציוניות. אין כאן אפוא מחלוקת בהלכה, אלא לכל היותר בהגדרת המציאות<sup>17</sup>. פוסק ציוני דתי יסמוך גם פחות על הנס ויורה לנצל כל אפשרות מעשית לקדם את גאולת ישראל בידיים.

14. שו"ת חת"ס, יר"ד סימן רלו.

15. עי' מאמרו של ר' שמואל ויינגרטן ב'סיני' ל"ב.

הרב ד"ר יצחק קראוס במאמרו 'העמדה הרבנית האנטי ציונית' טוען שרק מתחילת המאה ה-20 למנינם הועלה הטיעון של שלוש השבועות. תחילה ב'אור לשרים' בשם האדמו"ר מחב"ד הרש"ב, אחריו המנחת אלעזר ממונקץ, ועולה על כולנה האדמו"ר מסאטמר בספרו 'יואל משה'. טיעון זה הועלה רק כתגובה לציונות החילונית ולא לפניה.

16. רמב"ם, הלכות מלכים פי"א-יב.

בכך יש לתלות לכאורה גם את מחלוקת רש"י סוכה מא ע"א והרמב"ם שם, האם המקדש השלישי ייבנה בידי אדם או ירד משוכלל מן השמים. אך באמת רש"י לא כתב זאת אלא לפי ההו"א בגמ' שם שיום הנף אסור מדרבנן, אך למסקנה שיום הנף אסור מן התורה אין הכרח לומר שהמקדש ירד מן השמים. ואכן הרמב"ם פסק כמסקנה זו בהלכות מאכ"א פי"ה"ב.

17. במכוון לא נגעתי בשאלה אם תקופתנו היא תקופת אתחלתא דגאולה. אם כי זו הנחה המוסכמת כמעט על כל גדולי התורה הציוניים. לאחרונה החל ערעור על הנחה זו עקב המשבר האידיאולוגי בציונות הכללית. בין היתר יש המגייסים את כתביהם של מנהיגי הציונות הדתית כמי שהנחתם היתה שונה כביכול, כגון הרב ריינס, שח"ל ואחרים. שח"ל עצמו מבקר את הרב

נותר רק הנימוק השני – השותפות עם כלל ישראל לגווניו השונים. ההתנגדות היתה לשיתוף עם ציבורים שאינם רואים את עצמם מחוייבים לתורה ומצוות, האם יש לשתף אתם פעולה בקיום מצוה גדולה וחשובה זאת של ישוב הארץ? יש מקור הלכתי אחד (ברמב"ם הל' דעות פ"ו ה"א) הדורש "להתרחק מן הרשעים ההולכים בחושך כדי שלא ילמד ממעשיהם" האם ניתן להסיק ממנו איסור לשיתוף פעולה עם אחרים טועים שעל ראשם מרחפות סכנות קיומיות ורוחניות חמורות? בפרט שגם ללא שיתוף פעולה איתם הם יעלו ארצה ויבנו אותה. ואם לא נשתתף איתם הם יבנו את הארץ עפ"י דרכם ללא כל זיקה לתורה ומצוות. האם לא ניתן להציל גם אותם וגם את הארץ מהידרדרות רוחנית חמורה יותר דוקא ע"י השתתפות מעשית אתם? האם יש הצדקה לריאקציה נגדית של הימנעות מקיום מצוה כה גדולה וחשובה רק בגלל שאנשים שאינם שומרי מצוות אימצו אותה בהתלהבות ובמסירות נפש? האם המשך הישיבה בגולה כשא"י הולכת ונבנית אין בה החמצה היסטורית? האם ההגירה העצומה לאמריקה ולמקומות אחרים היתה מסוכנת פחות, אם לא יותר, לפחות מבחינה רוחנית? התשובות לשאלות אלו תלויות בזוית ראייתו של הפוסק.

אמנם היתה אפשרות תיאורטית לעלות לציון בנפרד, בלי המוסדות הציוניים, אולם הדבר לא היה בר ביצוע בהיקפים גדולים, בפרט כשהכלים הארגוניים היו בעיקר בידי אנשים שמצוותם היחידה כמעט היתה ישוב הארץ, ובה השקיעו את כל כוחותיהם.

פוסקים רבים, גם כאלו שלא הוגדרו כציוניים, התייחסו לחילוניים בדורות האחרונים בצורה שונה ולא הגדירו אותם כ"רשעים" אלא כ"תינוקות שנשבו"<sup>18</sup>. וגם

---

ריינס על שעמעם, בתקופה מאוחרת בחייו, את ההגדרה הגאולתית, שהוא עצמו הזדהה איתה בעבר בצורה מפורשת, מסיבות מדיניות, כדי לצמצם את הפער בין הציונות הדתית לבין זו הכללית.

18. הר"י אטלינגר שו"ת בנין ציון החדשות סימן כג וחזון איש יו"ד סימן ב. איש ציבור אגודאי הסביר לי שלמרות ההסכמה העקרונית של הפוסקים החרדים להגדרה זו של החילון בימינו הם מגבילים אותה ליחידים בלבד. היחס לציבור חילוני חייב לדעתם להיות שונה.

ועי' אגרות הראיה למרן הרב קוק כרך א סימן קלח, ראייתו היתה רחבה יותר. הוא ראה את תקופתנו כאתחלתא דגאולה ואת החזרה לציון כתחילתו של תהליך תשובה ארוך שבעקבות השיבה אל הארץ תהיה גם שיבה אל התורה. (רעיון דומה הביע הר"י אלקלעי) ולכן יש להתייחס אל העולים ארצה, גם אם הם נראים כחילוניים מבחוץ, כבעלי תשובה סמויים. ועיי' אגרת תקנ"ה ואורות התשובה פי"ז.



הם עודדו עליה ארצה אם כי לא במסגרת ההסתדרות הציונית דוקא<sup>19</sup>. גם הציונות הדתית מודעת לסיכונים שבשותפות עם מי שאינם שומרי מצוות. אין להכחיש שהחשש מהשפעות לא רצויות, כתוצאה משיתוף עם ציבור חילוני, היה והינו מוחשי ביותר. כדי למנוע אותן יש צורך בהקמת מסגרות חינוכיות חברתיות ותרבותיות יעילות. פוסקי הציונות הדתית עמדו על הקמתן ועל שמירת תוכנן<sup>20</sup>.

העובדה שנושא ישוב הארץ הפך להיות נושא מרכזי בעם ישראל, עד שגם רחוקים מתורה ומצוות הזדהו אתו ואף נחלצו במסירות נפש למימוש, מראה עד כמה מצוה זו מאחדת את כל חלקי העם ופותחת תקוה לחזרה מלאה יותר של כל העם לתורה ולמצוות. עובדה זו מחזקת את עמדתה של הציונות הדתית לגלות אחריות לכלל ישראל ולשתף פעולה בחיי הציבור. קירוב – כן. אולם התקרבות – טעונה בדיקה וזהירות בכל מקרה ומקרה. לא כל ציוני דתי ידע לשמור על הבחנה זו, ולא תמיד התייעץ עם רבותיו כיצד לנהוג למעשה.

גם לפני הציונות, אווירת החילון בתרבות המערבית בעת החדשה היתה בעיה חינוכית קשה שהיה צורך להתמודד איתה, ולא היה ניתן לפותרה בקלות, רק בהגבהת חומות והתנתקות מהסביבה. ההשפעה חדרה פנימה. אין להתעלם אפוא ממצייאות קיימת, שבה נוצרו בעם ישראל, עוד בגלות, כתוצאה מהתרחבות ההשכלה והאמנציפציה, תהליכים חברתיים שיצרו גוונים וקטובים, משומרי אמונים קלה כבחמורה ועד מתבוללים למחצה לשליש ולרביעי. (לפי סטטיסטיקה מסוימת 70% מיהודי פולין ערב השואה לא שמרו כשרות). יש שהתנתקו, לצערנו, לגמרי, מעם ישראל ומורשתו, ויש שנשארו מחוברים אליהם במידה זו או אחרת. בין היתר נוצרה גם שכבת ביניים. שכבה זו היתה פתוחה יותר להשכלה ולתרבות העולמיים ורמתה הדתית היתה פשרנית יותר. שכבה זו שאפה לעלות ארצה ממניעים מורכבים, גם דתיים וגם לאומיים, במינונים שונים. לשכבה זו היו פחות עכבות באשר להשתתפות עם חילוניים מאשר לשכבות דתיות אחרות. רב הפועל בקהילה כזו נאלץ להתמודד עם תופעות שרב אחר, שחי בקהילה הומוגנית יותר, לא נתקל בהן. יש נורמות שאפשר לדרוש בקהילה זו ולא ניתן לדרוש בקהילה אחרת. לפעמים יש להשתמש

19. כגון האדמו"ר מגור, הרב מרדכי אלטר בעל ה'אמרי אמת'.

20. לא כל חלקי הציבור הציוני דתי היו והינם מודעים לכך שיש לשמור על מסגרות דתיות בתחומי פעילות בעייתיים, בעיקר בגיל הצעיר. התוצאות לא אחרו לבוא ורבו הנושרים מדרך אבותיהם. אם כי יש להדגיש שהמסגרת לכשעצמה אינה הערובה הבלעדית להבטחת המשך הדרך, כשם שלא כל מי שחרג מהמסגרת נשר בהכרח. המדובר הוא ברוב הממוצע.

בכלל ההלכתי "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין"<sup>21</sup>. אלו ואלו פועלים באותה מסגרת הלכתית, אלא שהסיטואציות השונות מחייבות התייחסות שונה מקהילה לקהילה<sup>22</sup>.

### מדיניות הלכתית בעידן תמורות

הנקודה המרכזית, המבחינה בין פוסקים ציונים דתיים לזולתם, היא מדיניות של הדרכה ציבורית, כיצד להתייחס לשינויים בתנאי החיים הדינאמיים (המדובר בתנאי החיים החיצוניים ולא בעקרונות ההלכה) לכאורה, קל יותר להנהיג ציבור כשהוא ממשך לשמר גם את המסגרות החיצוניות של החיים שהורגל בהן עד כה. כשיש הכרח לשנות מדיניות בתחום זה, בגלל שינויי התנאים, נוצרת דינאמיקה של העדר שליטה. הגבול בין מסגרות חיצוניות לבין תכנים מהותיים עלול להיטשטש. לכן יש מעדיפים לנקוט מדיניות שמרנית ולהמשיך הלאה באותן מסגרות חיצוניות מתוך אינרציה. פוסקים ציונים דתיים סבורים שאין ברירה אלא להכיר בשינויים ולהתמודד אתם. דבר זה נוגע לנושאים רבים במאמר זה, הציונות, המודרנה, ההבדלים בין א"י לחו"ל, הערבות ההדדית, מעמד האשה ועוד.

הציונות עצמה היא דוגמא לתמורה משמעותית. היא תופעה חדשה שיצרה שינוי בתודעה הלאומית. היא נוצרה על רקע התסיסות והתמורות בחיי העמים בעת החדשה. ההכרה בעובדה שחל מפנה משמעותי במעמדו של עם ישראל, ביציאתו מגלות לגאולה, פירושה הכרה כוללת בדינאמיקה המתחוללת בתחומים רבים בחיי הפרט והציבור<sup>23</sup>.

21. שו"ע, או"ח סימן תרח סעיף ב ונו"כ שם.

22. בטעות נוצרה תדמית לא נכונה שכאילו פשרנות הלכתית ובינוניות דתית הן המאפיינות את הציונות הדתית. ולא היא. הציונות הדתית לא באה להקל בקיום מצוות, אדרבה, היא באה להדר במצוות נוספות שלא נהגו בחו"ל. יש להפריד בין מציאות חברתית לבין עקרונות אידיאולוגיים.

וכאן יש להתריע על הטייתה של משנת הציונות הדתית ממקורה ע"י אידיאולוגיה מוטעית שכאילו הציונות הדתית הכריזה "מרד" חלילה על המורשת ההלכתית ופוסקיה. להד"ם! שח"ל למשל שמיחסים לו את המונח "המרד הקדוש" התייחס במונח זה רק לסגנון החיים הגלוי של ניתוק מחיי המעשה. אין בכל כתביו שמץ כל שהוא לסטייה מהמורשת ההלכתית המקובלת בישראל מדורי דורות.

23. יש להבחין בין שיטת 'תורה עם דרך ארץ' מיסודו של הרש"ר הירש לבין שיטת הציונות הדתית כפי שגיבשה הראי"ה, למרות שיש דמיון חיצוני מסוים בין השתיים. בשתייהן יש הכרה במודרנה ובהכרח להתמודד איתה. ההבדל ביניהן הוא בעיקר – א"י, אולם לא רק כהבדל גיאוגרפי אלא כהבדל אידיאולוגי. הראשונה לא זו בלבד שדחתה – עד עליית הנאצים לשלטון – את הנושא ארץ ישראל לימות המשיח, אלא ראתה בהתמודדות עם המודרנה יעוד גלוי חיובי. כל עוד

ההלכה עצמה, לא זו בלבד שאינה נפגעת משינויים ותמורות בתנאי החיים, אדרבה, הם לחם חוקה. שהרי אין מדובר בשינוי בהלכה גופה חלילה. היא עצמה נצחית, קבועה, מוחלטת ואינה נתונה לשינויים במהותה. התמורות הן בתנאים החיצוניים בלבד, והן רק מפרות את החשיבה התורנית, אשר צריכה ליישם במצבים חדשים, וע"י התמורות מוכח כוחה הנצחי של ההלכה. אך לציבור שומר מסורת, שאינו אמון על לימוד ההלכה בעומקה, כל שינוי עלול לערער את היציבות וההמשכיות ולהביא למדרון חלקלק. מאידך, הסתייגות מכל חדש היא עצמה עלולה להביא לחוסר אמון בפוסקי ההלכה ולהתנגשות מיותרת בין עקרונות התורה לחיים הדינאמיים.

### דעת תורה בנושאים ציבוריים

המושג "דעת תורה" מוזכר פעם אחת בש"ס בהקשר של הכרעה הלכתית בנושא מסופק (חולין צ ע"ב), בימינו משתמשים במושג זה באשר לחוות דעת תורנית בנושא שאינו הלכה מפורשת, בעיקר בנושאים ציבוריים.

הציונות הדתית נוסדה ע"י דעת תורה של גדולי תורה שסברו שיש לקיים בימינו את מצות ישוב ארץ ישראל בדרך כלל-ישראלית ובדרכים טבעיות. דוקא משום שלדעתה של הציונות הדתית יש ליישם את התורה בכל תחומי החיים, היא זקוקה יותר מגופים אחרים לחוות דעת תורנית בנושאים ציבוריים הקשורים למדינה, לכנסת, לממשלה, לצבא, למשפט למדע, לתרבות וכו'. עם זאת פוסקים ציונים דתיים מסתפקים בקביעת עמדה עקרונית ונמנעים מהתערבות בנושאים פוליטיים כגון מינויים אישיים או טקטיקה מפלגתית, הם אינם סבורים שכל נושא מעין זה אכן ראוי לדעת תורה.

---

ישראל שרוי בגולה, עליו להשפיע על העולם הרחב דוקא בהיותו בין העמים. תוך כדי נאמנות למדינה בה הוא חי והשתלבות בתרבותה. זאת ועוד, שיטת תורה עם דרך ארץ התייחסה אל המדע והתרבות הכלליים כאל חולין, אלא שחובתנו כיהודים לא להסתגר מהם אלא להשתלב ביניהם. הציונות הדתית מתייחסת אל חיי החולין בארץ ישראל כאל ערך שניתן לקדשו. כוחה של א"י להפוך כל חול לקודש. תהליך הגאולה כולל בתוכו גם התקדמות מדעית וחברתית ולכן יש מקום לשלבם במסגרת התפיסה התורנית. ההשפעה על העולם צריכה לבוא בצורה לאומית דרך ארץ ישראל. "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

כמו"כ יש להבחין בין הציונות הדתית ותורה עם דרך ארץ לבין ה-modern-ortodox. זו האחרונה אינה רואה את עצמה ציונית דוקא, אם כי יש מחבריה הרואים את עצמם ככאלה. היא שונה משיטת תורה עם דרך ארץ בכך שהיא מוותרת על הצורך להתמודד עם כל תופעות המודרנה, אלא מפתחת גישה פרגמטית המפשרת בין ההלכה לבין מה שנראה בעיניה כצרכי החיים.

### הערבות ההדדית

בימים עברו היה פשוט שמחלל שבת היה מנודה ומוחרם מהקהילה. הכלל שכל ישראל ערבין זה בזה לא חל כלפיו. עד כמה כלל זה תקף גם בימינו? הדבר תלוי בשאלה הקודמת, אם מתייחסים לכל החילונים כאל "רשעים" אין גם ערבות כלפיהם. השאלה היא, האם אכן זוהי הגדרתם של החילוניים בימינו?<sup>24</sup> כאמור, הפסיקה ההלכתית מתייחסת אליהם באופן שונה, עקב הנסיבות השונות שנוצרו בדורות האחרונים. אולם לא קל היה לשנות את ההסתייגות הטבעית שיש ליהודי שומר מצוות כלפי מחללי שבתות<sup>25</sup>. למרות זאת, עמדת רוב רובם של הפוסקים בדורותינו שדין ערבות חל גם ביחס למחללי שבתות. פוסקים ציונים דתיים אימצו עמדה זו, למרות הקושי הנפשי הכרוך בכך. הם התייחסו לכך כאל "מסירות נפש" במשמעות חדשה. לעומת הקרבת החיים הפיזיים שעם ישראל הורגל בה בכל העימותים שהיו לו עם אומות העולם, נוצר עתה הכרח להקריב את התחושות הרוחניות שהורגלנו בהם על מזבח הערבות ההדדית. הדבר לא קל ולא פשוט ואי אפשר להתעלם מהחששות החינוכיים, שתחושת הערבות למחלל שבת עלולה להביא, כגון אדישות באשר לחילול השבת עצמו, אם לא מעבר לכך. לשם כך היה צורך בהדרכה צמודה ע"י פוסקי הלכה ומורי דרך, ולא כולם זכו לכך. היו גם כשלונות לא מעטים. אלא שגם הדרך האלטרנטיבית גבתה מחיר כבד לא פחות.

הדרך לשיתוף מעשי עם ציבור חילוני מחייבת איזון זהיר ואחריות גדולה, מצד אחד לשמירת רמתו של הציבור הדתי, ומאידך האחריות לכלל ישראל מחייבת לבל ידח ממנו נידח, למנוע קיטוב והרחקה ולקרב את הבריות לתורה<sup>26</sup>. אין להתכחש לכך שהציונות עיכבה במידה מסוימת את סחף ההתבוללות והניעה רבים לעלות לא"י, ובכך ניצל חלק גדול של העם משמד ומהשמדה. לכן יש להתייחס אליה בחיוב ולשתף איתה פעולה. ועם זאת אין להצדיק ולהסכים לכל תופעה שנעשתה בשם הציונות וע"י ציונים. כדי להצליח בדרך מפותלת זו יש צורך גם בהשקעת מאמצים אנושיים רבים, ובעיקר בסייעתא דשמיא גדולה.

24. עי' מאמרו של הרב אברהם שרמן תחומין כרך ה', ובספרו של הרב אברהם וסרמן "ואהבת לרעך כמוך".

25. עי' מאמרו של הראי"ה 'על במותינו חללים', מאמרי הראיה ח"א עמ' 89.

26. יש גם דתיים לא ציונים העוסקים בקירוב, אולם על בסיס אישי, לא מתוך שותפות כלל ישראלית.

## כלל ישראל

ומכאן ההכרה בערך "כלל ישראל". ערך זה קיים בהלכה מקדמת דנא, בנושאים רבים, כגון מלוכה, משפט, מקדש ועוד<sup>27</sup>. כל אלו לא באו לידי ביטוי מעשי בגלות. עם היווצרותה של מסגרת מדינית כלל-ישראלית מחדש (יש לייחס זאת לקונגרס הציוני הראשון בבאזל) התעוררה השאלה באשר לתקפותו של המושג בימינו, וזאת על רקע החילון ברבים מבני ישראל. כאמור, פוסקים ציונים דתיים מיישמים את הערך כלל ישראל גם במצבו הקיים היום של עם ישראל. בין השאלות המעשיות היו, האם ניתן להכיר גם באותם סממנים של לאומיות שהתחדשו ע"י הציבוריות הישראלית המאורגנת החדשה. החשש, שאין להתעלם ממנו, היה, שהמושג המקודש "כלל ישראל" הידוע, החל מסיני ומעמד הר גריזים והר עיבל, דרך המורשת היהודית לדורותיה, יתחלף בלאומיות חילונית מהסוג הנציונאלי של עמי אירופה. לדידה של לאומיות זו ארץ אינה ערך מקודש, אלא טריטוריה המהווה תשתית קיומית לכל לאום. שפה אינה לשון קודש. דגל אינו "בשם א-להינו נדגול" אלא אריג צבוע המונף על נס, כמנהג העמים, גם אם הוא שאול במקרה מצבעי הטלית. ממלכתיות אינה ציפייה למלכות המשיח, אלא שלטון ריבוני כמקובל בעולם. דמוקרטיה אינה בגלל ההלכה "אחרי רבים להטות" אלא משום שזה משטר יעיל ומתקדם. פוסקים ציונים דתיים לא פסלו סממנים אלו, גם אם הפרשנות שניתנה לה ע"י חלק מהציבור, היתה חילונית. הארץ נשארה עבורם ארץ הקודש. העלייה ארצה נשארה מצוה חשובה מן התורה. אמנם אין אומתנו אומה שלמה אלא בתורתיה (עפ"י אמונות ודעות לרס"ג מאמר ג), אולם אין בכך סתירה לסממנים לאומיים אחרים, המקובלים בכל אומה ולשון, כשפה, דגל, המנון, ארץ וריבונות. גם אם הם נתפסים בטעות כסמלים חילוניים כביכול. הם כוללים בעצמותם ערכים דתיים<sup>28</sup>. מצוות אינן צריכות כוונה. וכוונה לאומית אינה פסולה בעצם. היא לא סותרת במהותה את הכוונה הדתית. אדרבה, היא יכולה לשמש בסיס לכוונה דתית.

נקודת המוצא לכל אלו היא ההכרה בערך "כלל ישראל" שהוא ערך הלכתי. כל עוד בלבב פנימה נפש יהודית הומייה, אשר חשה הזדהות כל שהיא, גם אם היא עמומה, עם כלל ישראל לדורותיו. יש לו זהות יהודית ולכן יש לקרבו. תוצאה נוספת מתפיסה זו היא שלא כל המקובל כ'לאומי' יוסכם על פוסק ציוני דתי. לא כל יצירה תרבותית ישראלית ראויה לבוא בקהל, גם אם היא בעברית

27. עי' באהלה של תורה ח"א עמ' 51 ובהע' 33.

28. הדגל מקורו בציצית, סמל המדינה – המנורה – הוא מנורת המקדש, וענפי הזית לקוחים מנבואת זכריה, הארץ היא ארץ הקודש, הלשון אף היא לשון הקודש, הריבונות על הארץ היא מצוה, הצבא מקיים מצוות של הגנה על העם וכיבוש הארץ וכו'.

צחה. יצירה המנותקת ומתנכרת לערכי עם ישראל לדורותיו, כש"כ אם היא מכילה טומאה ומעוררת יצרים נמוכים, אינה ראויה לבוא בקהל. אך כל עוד היא אינה פוגעת בתורת ישראל אין לפוסלה. ציונים דתיים שתורתם אינה אומנותם וזקוקים לתרבות פנאי מן הראוי שיזדקקו לתרבות ארץ-ישראלית ערכית וטובה.

### שמרנות עדתית

הגישה הכלל-ישראלית מתבטאת במעבר מחיי הגולה העדתיים לארץ ישראל, המקבצת גלויות מכל קצוות תבל. ההלכה מחייבת כל אדם מישראל לשמור על מנהגי אבותיו משום "אל תיטוש תורת אמך"<sup>29</sup>. עם זאת אין שום מניעה לאמץ מנהגים, פיוטים ונעימות מעדות שונות. לדוגמא, פוסק צ"ד לא יפסול אמירת סליחות ספרדיות ע"י אשכנזי וכן להיפך. אדרבה, במוסד חינוכי מעורב מעדות שונות יש להעדיף שיטה זו לכתחילה, כדי לקיים "ברוב עם הדרת מלך" ולהרגיל את התלמידים מעדות שונות להכיר ולהוקיר את מנהגי זולתם. (כמובן שבאשר לנוסח התפילות שתוקנו ע"י אנשי כנה"ג תשמור כל עדה על נוסחה, אך באשר לסליחות, זמירות שבת וכדו' אין הלכה הקובעת אלו סליחות וזמירות תיאמרנה. אלו נקבעו בעיקר ע"י דפוסים והרגלים).

שמרנות עדתית, שאינה נוגעת בנושאים הלכתיים, אלא לסגנון לבוש, שפת דיבור (אידיש או לדינו) מסגרות לימודיות, ארגונים פוליטיים וכדו' אינה מחויבת עקרונית לדעת פוסקים ציונים דתיים. אדרבה, בתנאים החדשים שנוצרו בארץ עקב קיבוץ הגלויות ראוי למעט בהם בפרהסיא. שמרנות עדתית מוגזמת, שאינה הכרחית מבחינה הלכתית, גורמת לקיטובים חברתיים, לעוינות ואף עלולה להגיע לשנאת חינם.

מי שמתבצר בתוך עדתו, ורואה בה עדה מיוחסת יותר מרעותה, לא מעודד קשרים חברתיים, ובודאי שלא חיתון, בין בני עדות שונות. הוא אינו חש באחריות לקליטתן המלאה. הוא יכאב את מצבן הדתי ואף יזעק על אפלויות וכדו', אולם הוא לא יתאמץ מצידו, בלשון המעטה, לקלוט אותם בתוך מוסדותיו, מפלגותיו ומשפחותיו. גישתה של הפסיקה הציונית דתית שונה. האחריות לכלל ישראל מחייבת לצמצם את המחיצות העדתיות, לעודד התערות וקליטה של שוים בין שוים, תוך כדי שמירה הלכתית על המסורות החשובות, מתוך כבוד הדדי.

29. משלי א, ח ור' פסחים נ ע"א.

## הגיוור

שאלת הגיוור בימינו מסתעפת מהאחריות לכלל ישראל. הנחת היסוד של פוסקים ציונים דתיים היא שהיינו צריכים להיאבק בזמנו על פתיחת השערים ולעודד את העליה מברה"מ לשעבר, למרות הנתק של שבעים שנות דיכוי דתי ולאומי. זאת עדה גדולה, מהגדולות שבעדות ישראל, ואין מקום כלל להאשימה בירידתה הרוחנית. יש לנו אחריות כלפיה, כמו כלפי כל עדה אחרת. אדרבה, דוקא בגלל מצבה הרוחני היתה חובתנו להצילה ולאחות מהר ככל האפשר את הקרע ששונאינו יצרו בינה לבין כלל ישראל, לפני שהיתה עלולה לשקוע יותר ולהתנתק חלילה לגמרי מעם ישראל. היה ידוע מראש שיש ביניהם נישואי תערובת לא מעטים, כתוצאה משנות הדיכוי הבולשביקי. איש לא העלה על דעתו שניתן להפריד את המשפחות. וכן ביחס ליהודי אתיופיה. בגלל שנות הנתק הארוכות התעוררו ספקות מסוימים באשר לייחוסם. וכך תיאר הנביא ירמיהו (לא, ז) את התהליך המורכב של קיבוץ הגלויות:

הַנְּנִי מֵבִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקַבְּצֹתִים מֵיַרְדֵּן אֶרֶץ בְּמִן עֵינֵי וַיִּפְסַח  
הָרָה וַיִּלְדֶּת יַחְדָּו קָהָל גָּדוֹל יָשׁוּבוּ הִנֵּה.

הכוונה בודאי לא רק לנכות גופנית, אלא גם לסבך הבעיות ההלכתיות שזכינו לראותן בימינו, ואחת הקשות שבהן היא בעיית הגיוור של המשפחות המעורבות ושל ספקי הייחוס.

אין שום מחלוקת הלכתית באשר לעצם הצורך בגיוור ובדרכיו. הגיוור יישאר מושג הלכתי ברור, של קבלת תורה ומצוות! אמנם בעיני הציבור הכללי די במשהו עמום אשר יכונה אולי בשם מושאל – "גיוור לאומי" – המתבטא בשירות הצבאי<sup>30</sup> וכד'. אולם לא מפייהם אנו חיים. השאלה היא רק האם יש מקום להתחשב בעובדה שמי שהוא גוי לפי ההלכה, ובכל זאת מזדהה עם עם ישראל ומוכן למסור את נפשו על קיומו, כפתח, שראוי להרחיבו, עד להזדהות מלאה גם עם תורת ישראל? התשתית הלאומית יכולה לשמש כבסיס שעליו ניתן לבנות את הקומה הדתית. "עמך עמי" הוא שלב בדרך ל"א-להיך א-להי" אולם ללא השלב הנוסף, השלב הראשון נותר חסר משמעות<sup>31</sup>.

השאלה העקרונית היא, האם יש לעודד גיוור לכתחילה? כידוע, המדיניות ההלכתית המקובלת היא לא לעודד גיוור. אדרבה, מנסים לדחות תחילה את הבא להתגייר. אולם במציאות הישראלית הנוכחית, בה מצויים נכרים רבים, שהם צאצאי יהודים,

30. לצערנו גם בחוגי אקדמאים דתיים נשמעות דעות דומות המסתמכות על "מחקרים" לא מדויקים וציטטות חלקיות.

31. עי' חוות בנימין סימן סז.

יש מקום לגישה אחרת. הסביבה הנכרית בה חיו התייחסה אליהם כאל יהודים. הם אף סבלו ונרדפו על כך. בעיני עצמם הם יהודים. הם מעורים עמוק בחברה הישראלית (והשירות הצבאי מבטא זאת יותר מכל) ויש חשש חמור לנישואי תערובת כאן בארץ. פוסקים ציונים דתיים סבורים, שבמצב שנוצר, החומרא היא דוקא לעודד גיור, כדי להציל רבים מנישואי תערובת<sup>32</sup>. אם כי ברור שהגיור חייב להיעשות כהלכה, מבלי לוותר על הדרישה לקיום תורה ומצוות. אמנם יש חשש שלאחר הגיור, חלק מהמתגיירים, בפרט אלו שלא ייצאו בקרבת חברה דתית, לא יקיים תורה ומצוות. בכל זאת הנסיון מעיד שחלק מהם ממשיך לשמור את רוב המצוות. והחלק האחר שומר לפחות על חלק מהמצוות ודינם כיהודים שאינם מקיימים את כל התורה<sup>33</sup>. כדי להבטיח שמירת מצוות מלאה על ידי המתגיירים על החברה הדתית להתגייס לקליטתם הרוחנית של משפחות אלו.

### המדינה

פוסקים ציונים דתיים מכירים בסמכותה של המדינה ונותנים לה תוקף הלכתי. היא המסגרת הציבורית הכלל-ישראלית שזכינו לה אחרי אלפיים שנות גלות. הקמת המדינה היא גם אירוע דתי.

לעומתם, מי שלא העריך את ההתארגנות הכלל-ישראלית ערב קום המדינה ממשיך בשיטתו לא להכיר במדינת ישראל. מבחינתו, זהו המשך מסוים של הגלות, אם כי בריבונות ישראלית ובא". הוא יכיר בה לכל היותר דה-פקטו כבכל שלטון בעולם. לדעתו רק מלכות המשיח ראויה להכרה דה-יורה.

מי שהניח את היסודות ההלכתיים למדינה יהודית במסגרת דמוקרטית, גם לפני בוא המשיח, היה הראי"ה קוק:

וחוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה. ובייחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לעניין כמה משפטי המלוכה, ובייחוד למה שנוגע להנהגת הכלל... אבל למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם<sup>34</sup>.

32. עי' שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר סימן רכט, ור' ספריו ומאמריו של ח"כ הרב אמסלם..

33. ברור הלכה יסודי של גישה זו מצוי ב"חבל נחלתו" לרב יעקב אפשטיין ח"ח סימן כה.

34. שו"ת משפט כהן סימן קמד אות טו.



המשיך בכך מי שהיה הרב הראשי לישראל עם קום המדינה הגריא"ה הרצוג<sup>35</sup>. הרחיב, העמיק וביסס עמדה זו מו"ר, תלמידו הגדול של הראי"ה, הגר"ש ישראלי שערך את קבצי "התורה והמדינה"<sup>36</sup>.

למרות שרבים ממנהיגי המדינה אינם דתיים והכרעותיהם אינן עולות תמיד בקנה אחד עם חוקי התורה, יש ערך גם לעצם הריבונות הישראלית בא"י, משום היותה מצוה לדעת הרמב"ן, וכמו"כ יש מצוות רבות הניתנות לקיום רק במסגרת ממלכתית<sup>37</sup>. וגם לדעת הרמב"ם, יש ערך למלך יהודי, אע"פ שאינו שומר מצוות. למרות חסרונותיו, הוא עדיף משלטון נכרי, כמבואר בדבריו:

בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם... וצר להם לישראל מאד מפניהם... וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני<sup>38</sup>.

הרמב"ם כולל במלכות ישראל גם מלכים כגון ינאי ואפילו הורדוס! בהקמת מדינת ישראל יש גם ערך דתי נוסף, בסתירתה את התיאולוגיה הנוצרית, הרואה בעם ישראל, הסובל והנרדף, עונש על אי הכרתו באותו האיש ועל אמיתותה כביכול של הנצרות.

עם זאת למותר להדגיש שאין בהערכה עקרונית לעצם המדינה משום הסכמה לחוקים ומעשים הנוגדים את התורה. לחוקים והחלטות כאלו אין שום תוקף והם אינם מחייבים את אזרחי המדינה<sup>39</sup>. יש להפריד בין הזיקה למדינה עצמה לבין חלק מזרועותיה, כגון המשפט, החינוך והתרבות וחלקים בפעילות של זרועות השלטון

35. עי' ספריו תחוקה לישראל ובפסקים וכתבים חאו"ח ח"ב סימן קטו.

36. עי' מאמרו בכרך הראשון של 'התורה והמדינה'. עריכה חדשה של כל הקבצים נעשתה ע"י מכון צומת בשם: 'בצומת התורה והמדינה'.

37. ראה מאמרו של ד"ר איתמר ורהפטיג תחומין י"ח.

38. הלכות מגילה וחנוכה פ"ג ה"א.

39. בחוגי האקדמיה, שלא גדלו, שלא באשמתם, על ברכיה של הדיסציפלינה הייחודית של מורשת הפסיקה ההלכתית, מושמעת קריאה שגויה לשינוי מהותי בהלכה כתוצאה מהקמת המדינה. מי שמכיר מקרוב את הפסיקה הציונית דתית אינו יכול להתעלם מכך שהנושא הציבורי-ממלכתי מובא בחשבון, אולם במסגרת ההלכה הרצופה בישראל. לשם כך היה מלך ישראל חייב לכתוב לו ספר תורה משלו שבו הוא התחשב בגורם הציבורי. אולם לא היתה לו סמכות לחרוג ממסגרת ההלכה.

להעמדת המדינה כערך עליון עלולות להיות השלכות מרחיקות לכת, עד כדי פאשיזם חלילה. מבחינה זו צדק בעקרון השופט העליון ברק שדרש להעמיד את המשפט מעל למדינה. אולם טעותו בכך שהעמיד את חוק המדינה, ופרשנותו ע"י ביהמ"ש העליון, לפי הבנתו, מעל למדינה.

שאינם עולים בקנה אחד עם התורה. הציונות הדתית רואה כמשימה לחדור לכל הזרועות ולייחד אותן.

מהיחס החיובי לעצם המדינה נובעת האחריות לה ולנשיאה בעול עם כלל הציבור. כדי שהציבוריות הישראלית תמלא את ייעודה עליה להיות מלוכדת ומגובשת. הציונות הדתית רואה בעזרה הדדית, מניעת קיטוב חברתי וצמצום פערים חלק מתפיסת עולמה. מצות אהבת ישראל כוללת את כל חלקי החברה.

### אהבת ישראל

כהמשך ישיר להנחות הקודמות סבורים פוסקים ציונים דתיים שמצות אהבת ישראל חלה כלפי כל אדם מישראל, בין מדקדק במצוות בהידור ובין מי שעדיין אינו מקיים את כל המצוות. יש להתמקד בשנאת הרוע בלבד, אך להימנע משנאת האדם.<sup>40</sup> ידועה מימרתו של הרא"ה קוק על מקרים גבוליים, שבהם יש להסתפק אם לשנוא או לאהוב: מוטב שאכשל באהבת חינוך משאכשל בשנאת חינוך.

תחת כותרת זו יש להוסיף נקודה נוספת. פוסק ציוני דתי לא פוסל אף ספר או פסיקה של פוסקים אחרים, גם אם דעתם אינה כדעתו. דרכה של תורה להקשיב איש לרעהו מתוך אהבה וכבוד ולהתווכח אם יש צורך. ("הוה מתאבק בעפר רגליהם של ת"ח" כפירושו של ר' חיים מוולוז'ין למשנה זו). מאידך יש ת"ח שפסקתם וספריהם של פוסקים ציונים דתיים פסולים בעיניהם על הסף והם אינם מתחשבים בהם כלל ואף לא מזכירים את שמם. ת"ח ארץ ישראליים מתאפיינים בכך שהם מנעימים זה לזה בהלכה.<sup>41</sup>

### הפרדת קהילות

נושא זה אמנם העסיק יותר את יהדות הגולה. בגרמניה והונגריה היו מקומות מסוימים ששומרי המצוות יצאו מהקהילה הכללית ויסדו קהילה נפרדת.<sup>42</sup> אולם ברוב הקהילות בגולה נשמרה המסגרת האחת של הקהילות, למרות שחלק מחברי הקהילה, ואפילו רובם, לא היו שומרי מצוות. גם בארץ הועלתה השאלה. פוסקים

במה סמכותו של זה גדולה משל זו. הוא היה צודק לו היה מעמיד את המדינה תחת שבט ביקורתו של משפט התורה.

40. עי' תוס' פסחים ק"ג ע"ב ד"ה שראה.

41. עי' סנהדרין כד ע"א.

42. בגרמניה נחלקו בשאלה זו הרש"ר הירש והרב במברגר. הרצ"ה קוק היה נוהג להדגיש שהמיחסים את שיטת הפירוד בהונגריה לחתם סופר מטעים. הפירוד החל רק בימי בנו הכתב סופר "להבדיל בין קודש לקודש".

ציונים דתיים, כחלק מתפיסת עולמם, שאין להוציא אדם מכלל ישראל, רק בגלל שאינו מקיים את כל מצוות התורה, התנגדו לכך<sup>43</sup>. למעשה גם רובם של הפוסקים שאינם מוגדרים כציונים דתיים התנגדו לכך<sup>44</sup>. הבד"ץ הירושלמי הוקם על רקע של תפיסת פירוד, בניגוד לדעת רוב רבני ירושלים<sup>45</sup>. בעקבותיו קמו בד"צים נוספים הפוסלים זה את זה. ותופעה חמורה יותר היא של גופים קיקיוניים המכנים את עצמם בשם "בד"צ" ומוכנים לתת שירותי כשרות תמורת בצע כסף ללא השגחה מסודרת. הדבר רק מוכיח עד כמה צדקה הציונות הדתית בגישה הכלל-ישראלית. רק מסגרת מאוחדת אחת יכולה להבטיח כשרות כהלכה, לכל רבדי האוכלוסיה, ללא הכשלה.

### חומרות והידורים<sup>46</sup>

אחת התוצאות של הפרישה מהמסגרת הכללית ויצירת מסגרות נפרדות היא נורמות הכשרות. כשרות פרטית אינה רואה עצמה אחראית לציבור הרחב אלא לקהילתה הנפרדת. והיא מחדדת זאת ע"י נורמות המיוחדות לה. פסיקה ציונית דתית מהדרת אף היא לא פחות, אלא שהיא ממשיכה את הדרך שהיתה נהוגה כל הדורות, להשאיר את בחירת ההידור בידי יחידים המעוניינים להחמיר, ואינה תובעת את ההידור כנורמה אחידה, המחייבת את כלל הציבור. הדבר נובע מהאחריות הכלל ישראלית, להבטיח כשרות נורמטיבית לכל הציבור.

בכל הדורות היו יחידים שהידרו לעצמם וקבלו על עצמם חומרות שונות, לפנים משורת הדין. ואכן, מי שיודע ומבין מה הטעם להדר בנושא מסוים, ומעוניין להחמיר בו, יבורך. אולם בימינו התרבו המהדרין העושים כן בגלל השתייכותם לחוג חברתי מסוים, שבו מקובלת חומרה זו או אחרת, מבלי להבין את משמעותה של החומרה. פעמים שחומרה מביאה ליד קולא, או שהיא באה על חשבון מצוות אחרות, או שהיא גורמת לזלזול בחוגים חברתיים אחרים וברבותיהם. "לא עם הארץ חסיד" ולא כל חומרה היא באמת הידור מצוה<sup>47</sup>.

43. עי' שו"ת משיב דבר לנצי"ב (ח"א סימן מד) שראה בפירוד "חרבות לגוף האומה", בעקבותיו תלמידו הראי"ה קוק בכרוז מתמוז תרצ"ה, ועי' צניף מלוכה לרב מ"צ נריה.

44. הרב איסר זלמן מלצר, הרב חיים עוזר גרודז'נסקי לא עודדו מהלכים אלו וכן ממשיך דרכו החזון איש, עי' צניף מלוכה שם.

45. הגרצ"פ פרנק תולה זאת במפורש בתפיסתם של יוצאי הונגריה, עי' מלכי בקודש (ח"ד עמ' 38).

46. ראה שו"ת באהלה של תורה (ח"ה סימן ה) בנושא זה ובספר 'כשרות' לזכרו של הרב ל. י. ביסטריצקי זצ"ל רבה של צפת.

47. עי' רמח"ל מסילת ישרים פי"ג.

הידור אמיתי מחייב זהירות שלא לפגוע במעמד התורה ובכבודה, או במסגרת ההלכה הנהוגה מדורי דורות, ושלא להוציא לעז על הראשונים<sup>48</sup>. כמו"כ יש להימנע מחומרה שעלולה לגרום תקלה לציבור. לדוגמא, עירובי חצרות. ההלכה היא שמצוה לחזר אחרי עירוב חצרות כדי למנוע תקלה מהציבור<sup>49</sup>. הרוצה להדר יהדר לעצמו ולא יטלטל. אולם אל יטיל את הנורמות שלו על אחרים ובשל כך יימנע מלערב לכלל הציבור. כל עיקרו של ההידור הוא בינו לבין עצמו ולא בפרהסיא, וכלשון הרדב"ז<sup>50</sup>:

דברים שאדם מחמיר על עצמו ואחרים נהגו בו היתר ואין איסורו מבורר, אין עלינו לשנות מנהגם. וכל שכן שלא להגעיל כליהם ולעשות אותם כעמי הארצות. אלא אם ירצה להחמיר על עצמו אפי' בכיוצא בזה יכבד וישב בביתו, שגורם למחלוקת גדולה ולשנאת חנם ולחילול השם בר מינון, והאל הטוב יכפר.

בדורנו התחדשו שתי תופעות המנוגדות זו לזו: א. חומרות והידורים אינם רק נחלת יחידים, אלא הפכו להיות נורמות חברתיות (יתכן שתופעה זו נוצרה כתגובת נגד הפוכה לתופעת החילון הפושה לדאבונו בחלקים רבים בעם). ב. התיעוש המתקדם של מוצרי המזון בהשגחת רבנות מרכזית מאפשר כשרות המונית לכלל הציבור. משום כך רוב עם ישראל בארץ אוכל מזון כשר. זהו הישג אדיר שיש להתברך בו.

אלא שרמת כשרות ארצית אינה יכולה לחשוש לכל החומרות. עליה להתבסס על עיקר הדין. למשל, אם ההכשר על כל הבשר בארץ יהיה אך ורק "חלק", אחוז הבהמות האסורות יעלה בהרבה ויחד עמו מחיר הבשר. וכשיהיה פער גדול בין מחיר הבשר הכשר (- ה'חלק') לזה הטרף, עלול חלק גדול מהאוכלוסייה, שאינו מדקדק במצוות, להעדיף תוצרת לא כשרה, שמחירה זול. חומרתם של המהדרין עלולה להיות קולתם. רק כאשר אחוז אוכלי ה'חלק' הוא קטן ניתן להבטיח בשר כשר מעיקר הדין לכלל האוכלוסייה במחיר סביר. אם אחוז זה יעלה אי"ה יהיה צורך לשקול

48. עי' שו"ת הרמ"א (סימן נד) וברכ"י (יו"ד סימן יז, ב) ובפתחי תשובה (יו"ד סימן קטז ס"ק י) שהביא בשם סולת למנחה (כלל עו דין ח) שכתב בשם תורת האשם, דמי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי כגון מה שנתבטל בששים או בכלי שני הוי כמו אפיקורסות ויצא שכרו בהפסדו.

ב'בני יששכר' (לחודש אדר, מאמר ב דרוש ז) כתב שחסידיים ואנשי מעשה היו מהדרין לאכול דוקא מתערובת של אחד ביותר מששים וכדו', כי היפוך האיסור להיתר יש בו מעין הפיכת מידת הדין למידת הרחמים.

49. עי' שו"ת תשב"ץ (ח"ב סימן לז); שו"ע (סימן רס"ו סי"ג) ושו"ת חת"ס (או"ח סימן צט).

50. ח"ד סימן רצו ועי' ברכי יוסף יו"ד סימן שלא סק"כ.

מחדש מהו הידור מצוה. וייתכן שלא יהיה מנוס אלא שכל הציבור יסתפק בנורמה הבסיסית. חומרה שתהודר רק ע"י יחידים, כשהציבור כולו מופקר לטרפות ונבלות, היא קולא ולא חומרה. ועל כך תיקן רבנו יונה בידיו: "את אשר החמרת הקלתי ואת אשר הקלת החמרת".

בעיה דומה התעוררה בנושא השמיטה. היו רבניות ש"החמירו" והסירו את ההכשר ממקומות שהסתמכו על היתר המכירה. משמעות הדבר היא, שבאותם מקומות, מהם הוסרה ההשגחה, ייצרו וימכרו מוצרי טריפה ממש, האסורים מהתורה! בעוד שספיחין הם רק מדרבנן, ושביעית עצמה אף היא בימינו רק מדרבנן. האחריות למערך הכשרות לציבור הרחב, ע"מ להצילו מאיסורי תורה חמורים, מחייבת את השארת ההשגחה, ורק לציין את העובדה שהתוצרת היא מהיתר המכירה. ומי שמעדיף תוצרת אחרת יוכל להשיגה במקום אחר.

או דוגמא אחרת, בד"צ אשכנזי לא ייתן הכשר בפסח לאוכלי קטניות, שהם רוב הציבור, כי חוג לקוחותיו אינו צורך קטניות. כתוצאה מכך עלולה להיווצר תקלה חמורה. ללא השגחה צמודה על הייצור לאוכלי קטניות עלול הציבור הרחב לאכול חמץ בפסח! פוסקים ציונים דתיים, מתוך אחריות לכלל ישראל, ישגחו על המפעל גם בפסח, אלא שיצינו על התוצרת שהיא מכילה קטניות, והרוצה להיזהר ייזהר<sup>51</sup>. בעיני ההדיוטות שאינם תלמידי חכמים נחשבים הראשונים למהדרין יותר מהאחרונים. והשאלה הנשאלת מי מהדר יותר, מי שמציל את כלל ישראל מחשש חמץ בפסח, או מי שדואג רק לחלק קטן של הציבור<sup>52</sup>?

ובכלל, הידור אמיתי אינה מתבטא רק באיכותו הכשרותית של המזון, אלא גם בכמותו ובדרך אכילתו וכדברי הרמב"ן הידועים בפרשת קדושים (ריש פרשת קדושים):

וציוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל בריבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כעניין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט, טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות.

51. בזמנו התנגדתי להצעת כיתוב "לאוכלי ג'לטין" וכדו' כטענת הרדב"ז שלא ליצור רושם שציבור זה אוכל דבר אסור ממש, אלא רק לציין את העובדה מה הם מרכיבי המוצר. ה"ה בפסח הכיתוב "לאוכלי קטניות" יוצר רושם שכאלו מי שאוכל מוצר המכיל תערובת קטניות עובר עבירה. תערובת קטניות מותרת לדעת פוסקים רבים גם ליוצאי אשכנז, אלא שהמהדרין נמנעים מלאוכלה. כמו"כ יש רבניות הכוללות גם שמן כותנה ולפתית (קנולה) בכלל קטניות. זו לא דעה מוסכמת. לו יישר חילי הייתי מסתפק בציון שמו של השמן שהמוצר מכיל ולאפשר לכל אחד להדר עפ"י מנהגו האישי.

52. עי' 'תוספות שבת ד ע"א ד"ה וכי: "...מצוה דרבים שאני".

### הרבנות הראשית

הפרדת הקהילות מקבילה לאי הכרה בסמכותה של רבנות ראשית. ערעור על הסמכות המרכזית גרם לפרישה מהקהילה. ובמקביל, יצירת מסגרת נפרדת מונעת את האפשרות להכיר בסמכות מרכזית. הרעיון להקים מסגרת רבנית מרכזית אינה נחלת הציונות הדתית<sup>53</sup>. אולם הוא אומץ על ידה מתוך תפיסתה הכלל-ישראלית, עוד לפני קום המדינה, וזו התחזקה עם הקמת המדינה. הרה"ר הוקמה במקביל להקמת המוסדות הלאומיים בארץ, עם תחילת המנדט הבריטי. וכשם שמוסדות אלו בישרו את תחילת התארגנותו של עם ישראל בארצו כישות מדינית, כך נתפסה הקמת הרה"ר כמסד לקראת חידוש ימינו כקדם<sup>54</sup>. שהרי לא תהא כוהנת כפונדקית. אם בתחום הלאומי מוקמים מוסדות מרכזיים, ק"ו שיש צורך בהקמת מסגרת רבנית משותפת. החוגים שפרשו מקבלת מרותה של הרה"ר היו בדרך כלל אותם חוגים שפרשו גם מכנסת ישראל.

במהלך השנים התרופפה תמיכת חוגים לא-ציוניים ברה"ר, ורק רבני הציונות הדתית נשארו נאמנים לה. התערבות פוליטית לא רצויה, שהחלה, אחרי פטירת הרב הרצוג, בבחירת הרה"ר, כולל החלפת הרבנים הראשיים וחברי המועצה לעתים תכופות, כשלא תמיד הועדפו גדולי תורה בעלי שיעור קומה להיכלל בה, גרמו לערעור סמכותה ולירידת קרנה של הרה"ר גם בקרב נאמניה, הציונים הדתיים. למרות זאת המימסד כמות שהוא נחוץ מאוד כסמכות ארגונית בעיקר בנושאים ממלכתיים גם אם לא כסמכות הלכתית<sup>55</sup>.

### השפה

הנחה מוסכמת היא שהשפה העברית היא לשון הקודש וראוי לדבר בה, כדברי הירושלמי:

כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקדש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא ק"ש בבקר ובערב יהא מבושר שבן העולם הבא הוא<sup>56</sup>.

53. הרב מנדל כהן רבה של קהיר העלה רעיון זה, לפני כ-100 שנה, בארץ תמכו ברעיון הגרצ"פ פרנק ובית דינו.

54. אמנם רעיון חידוש הסנהדרין בימינו הועלה לא אחת, אך מייסדי הרה"ר נמנעו מלהזכירו בפירוש כי הבינו שרעיון הסנהדרין עדיין רחוק ואין לעוררו בטרם עת. אולם אין ספק שהם ראו ברה"ר צעד ראשון לקראת הכנת תשתית להקמת הסנהדרין לכשתגיע עת, כשם שחידוש הממלכתיות הישראלית תהווה תשתית לקראת כינון מלכות בית דוד.

55. עי' הסכמתי לספר על יום העצמאות לרב בצלאל אורי פישר ובשו"ת תשובה מקובצת.

56. מסכת שקלים פ"ג ה"ג ועי' ב"ק פג ע"א: "בא"י לשון סורסי למה? או לשון הקודש...".

עם זאת, חידוש השפה העברית עורר מחלוקת מהסיבה שהוזכרה לעיל. המניעים של חלק ממחדשי השפה היו שליליים. הם ראו בשפה תחליף תרבותי לערכי התורה המקוריים<sup>57</sup>. הם לא התכוונו רק לחדש את השפה, אלא לנצל את השפה המתחדשת למהפך חברתי. למרות זאת ראו פוסקים ציונים דתיים בחיוב את עצם החיאתה של השפה והכשרתה לשימוש יום-יומי. יש בכך בשורה של יציאה מן הגלות לתחייה לאומית. זו חיובית ביסודה, ואין הכרח לראותה בראיה שלילית מוחלטת, שיש בה לכאורה רק יצירת תרבות חדשה המפנה עורף לעבר. ניתן להפריד בין המניעים הפסולים לעצם הרעיון החיובי. חידוש השפה לכשעצמו הוא שלב משמעותי בתהליך הגאולה, שהרי לא יעלה על הדעת שעם ישראל החוזר לארצו לא יחזור גם לדבר בשפתו! לעומתם יש שאסרו את השימוש בשפה העברית למטרות חולין ולדעתם יש להשתמש בה אך ורק למטרות קודש. למטרות חולין ייעדו את האידיש<sup>58</sup>. אין ספק שאין לכך סיבה הלכתית, אלא מדיניות חברתית של ריאקציה נגד החילון. אלמלא תופעת החילון לא היו פוסלים את השימוש בשפה העברית למטרות חולין. בעיה חריפה יותר היתה ההברה. יוצאי אשכנז היו רגילים להברה האשכנזית. מחדשי השפה העדיפו את ההברה הספרדית. היתה זו התגרות מכוונת. ההברה הספרדית הועדפה כדי לבטא את התנתקותם של יוצאי אירופה משפת הגלות האירופאית ויצירת אדם חדש וחברה חדשה. אילו היו מחדשי השפה יוצאי המזרח היו מעדיפים מן הסתם את ההברה האשכנזית, כדי לבטא בכך את מרידתם במה שנראה בעיניהם כ"עבר גלותי"<sup>59</sup>.

אין ספק שעם קיבוץ הגלויות היה צורך בשפה אחת ודברים אחדים, והיה הכרח להעדיף הברה אחת על חברתה, כדי שכל אחד יבין איש את שפת רעהו. וכל הברה שהיתה מתקבלת יכלה גם לשמש כשפת התפילה. כי תפילה יכולה להיאמר בכל לשון ולא תיגרע העברית בהברה מסוימת, גם אם אולי אינה המקורית, על פני שפות לוועזיות.

הבעיה ההלכתית היא בעיקר בקריאת שמע. שם המצוה לכתחילה לדקדק באותיותיה. ואע"פ שיכול לקרותה בכל לשון, בכ"ז עליו להיזהר מדברי שיבוש שבאותה לשון ולדקדק בה כמו בלשון הקודש<sup>60</sup>. לכן סברו פוסקים ציונים דתיים

57. עי' שו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן ו' וח"ד סימן מז.

58. מה יעשה לדעתם בן עדות המזרח שאינו דובר אידיש, האם ידבר בלאדינו או בשפת לעז? וכיצד ידברו דוברי שתי השפות הללו זה עם זה? אם כבר יש צורך בשפה משותפת, מדוע לא העברית, כפי שדברו אבותינו בשבתם בארץ?

59. כידוע כתב ביאליק את שיריו בהברה והטעמה אשכנזיות.

60. שולחן ערוך אורח חיים סימן סב.

רבים שלכתחילה ראוי לקרות את שמע בהברה מדויקת ככל האפשר. ההברה הספרדית אינה המדויקת (אין בה הבחנה בין קמץ לפתח ובין סגול לצירה, ובין האותיות ג, ד ו-ת דגושות לשאינן דגושות, ועוד). אלו שגירסא דינקותא שלהם היתה ההברה האשכנזית, היה עליהם להמשיך ולקרוא את שמע בהברה אשכנזית. אך לנוער שנולד בארץ והתרגל מילדותו להברה הספרדית הורו לקרוא את שמע בהברה ספרדית<sup>61</sup>. יש שהורו שלפחות את שם ה' יהגו בהברה אשכנזית כדי להבדיל בין שם אדנות בפתח, שמשמעותו רבותי, בלשון חול, לבין שם אדנות בקמץ שהוא שם קודש. (רבנו בחיי בתחילת פרשת וארא דורש הקפדה על כך. אולם הוא לא התפלל בהברה אשכנזית אלא הבחין כנראה בין קמץ לפתח גם בהברה ספרדית). הפוסקים הציו"ד לא דורשים זאת כי לא ראוי שבמשפט אחד חלק מהמילים יאמרו בהברה אחת וחלק אחר בהברה אחרת. אין כבוד שמים<sup>62</sup>.

## הדגל

הגר"מ פיינשטיין נשאל בדבר הנפת דגל ישראל בביכנ"ס. בתשובתו הוא כותב: ואף שאלו שעשו זה לדגל וסימן למדינת ישראל היו רשעים, מכל מקום הא לא החזיקו זה לדבר קדוש, שנימא שיהיה חשש גרירה דעבודה זרה... ולכן אף שודאי לא מן הראוי הוא להכניס בביהכ"נ שהוא מקום קדושה וכ"ש שאין להניחו שם בקביעות וכ"ש לא אצל ארון הקודש, אבל איסור ממש לא שייך לומר ע"ז אלא שהוא עניין הבל ושטות... ואם היה כוח בלא מחלוקת לעקור עניין הדגל כדי שלא יהיה זיכרון למעשה הרשעים היה ג"כ אולי נכון לעשות, אבל ח"ו לעשות מחלוקת בזה<sup>63</sup>.

הראי"ה קוק, לעומתו, ראה ערך חיובי בדגל ואף דרש דרשה מיוחדת לכבוד הפקדת הדגל בביהכנ"ס "החורבה"<sup>64</sup>. הגרי"ד סולוביצ'יק מדמה באחת ממסותיו את הדגל לבגדיו של עולה לגרדום בגלל יהדותו. בגדים אלו מתקדשים בכך והוא נקבר אתם. מכיוון שיהודים רבים מסרו נפשם על קוממיות ישראל שסמלה הוא הדגל הכחול-לבן יש להתייחס אל הדגל בהערכה.

61. עי' הגריא"ה הרצוג בהיכל יצחק או"ח סימן ג, ובפסקים וכתבים או"ח ח"א סימן א; שו"ת ציץ אלעזר ח"ז סימן כח, ג; שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי"א; שו"ת שרידי אש ח"א סימן ו, שו"ת משפטי עוזיאל ח"א או"ח סימן א, ועי' בהסכמת הראי"ה קוק שנוטה לאסור את שינוי ההברה.  
62. ר' גיטין כ ע"א שלא יהיה שם ה' שונה מיתר המלים משום "זה א-לי ואנוהו"  
63. שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סימן מו.  
64. הדרשה הודפסה ע"י הרב ארי יצחק שבט במאמרו ב"המעין", כרך מט, גליון ג, ניסן תשס"ט.



הרב מ"צ נריה בתיקון ליום העצמאות קורא להניף דגל ביום העצמאות ולומר עליו את הפסוקים המציינים את ערכו של הדגל בישראל<sup>65</sup>. (וראו לציין שרעיון הדגל הכחול-לבן הועלה ע"י דוד וולפסון, ערב הקונגרס הציוני הראשון בבאזל, בהשראת הטלית).

### תורה ועבודה

בניית הארץ מחייבת גישה חיובית למלאכה. שהרי א"א לקיים את מצות ישוב הארץ מבלי לעבודה ולשומרה<sup>66</sup>. עם זאת. מצות תלמוד תורה היא ערך עליון גם בפסיקה הציונית-דתית "ותלמוד תורה כנגד כולם". אולם אין סתירה מהותית בין תורה לעבודה. כל אדם מישראל חייב לתלמוד תורה כיכולתו ולעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי. אולם היחס לעבודה, לא זו בלבד שאינו שלילי, אדרבה, הוא חיובי<sup>67</sup>. וכדעת ר' ישמעאל בברכות (לה ע"ב) שרבים עשו כמותו ועלתה בידם. וכבר כתב החתם סופר (חידושים לסוכה לו ע"א):

נלע"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא ואספת דגנך אלא בא"י ורוב ישראל שרויין שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום ישוב א"י ולהוציא פירותי הקדושים ועל זה צייתה התורה ואספת דגנך ובוועז זורה גורן השעורי' בלילה משום מצוה, וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה ה"נ לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה ואפשר אפילו שארי אומניו' שיש בהם ישוב העולם הכל בכלל מצוה. אבל כשאנו מפוזרים בעו"ה בין או"ה וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף עבודת ה' חורבן מודה ר"י לרשב"י וע"ז אנו סומכי' על ר' נהוראי במתני' סוף קידושין מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה היינו בח"ל.

[עם זאת גם תלמידי חכמים ציונים דתיים, המקדישים את רוב זמנם לתורה, נוהגים כמנהג חכמי ישראל בכל הדורות, שכדי להתמסר לתורה לטובת הציבור הם נאלצים להתפרנס מן הציבור ולא מעמל כפיהם. בפרט אמורים הדברים במדינה

65. עי' שם שמביא את הרמב"ן שגם בני ישראל כשיצאו ממצרים ביד רמה הניפו דגלים ועי"ש מקורות שונים על ערכו של הדגל, ויש להוסיף עליהם את המדרשים בתחילת ספר במדבר על הדגלים. ואף הרב כהנמן ראש ישיבת פוניבז' הניף דגל ישראל מעל הישיבה ביום העצמאות.

66. עי' רמב"ן השמטות לשהמ"צ מ"ע ד.

67. עי' ספרו של הרב משה פינדלינג 'תורת העבודה'.

מודרנית המסייעת להשכלה גבוהה, ספורט, אומנות, תרבות וכדו', מדוע רק התורה תיגרע? לא תהא כוהנת כפונדקית<sup>68</sup>].

מהיחס החיובי לעבודה נגזר גם יחס שונה לעובד ולמערכת היחסים בינו לבין מעבידו. בעולם הרחב התחוללו תמורות גדולות בתחום הסוציאלי. בעקבות מאבקים קשים זכו העובדים להטבה משמעותית של זכויותיהם. אמנם האידיאולוגיה הסוציאליסטית היתה מטריאליסטית-אתיאטיסטית, ואף נלחמה בדת, אולם ניתן להפריד בין המניעים לבין התוצאות המעשיות. פוסקים ציונים דתיים לא פוסלים על הסף שיפור במעמד העובדים, למרות שחלק מהמניעים היו לא ראויים. בהלכות פועלים קובע הכלל "הכל כמנהג המדינה"<sup>69</sup>. ואין ספק שרוח התורה היא שהנורמות המקובלות במדינה יהיו משופרות יותר וימנעו ניצול לא מוצדק של העובד<sup>70</sup>. הדבר נלמד מהלכות עבד עברי. עם זאת גם ניצול לא מוצדק של המעביד ע"י העובדים גם הוא אינו ראוי. שימוש בנשק השביתה הכוחני, לאלץ מעביד להיטיב עם פועליו, ללא צידוק אובייקטיבי, פסול. נשק זה אינו "קדוש". כשם שאין המעביד רשאי לנצל את עובדיו, כך גם להיפך, אין הפועל רשאי לנצל את מעבידו. מותר לשבות רק ע"מ לאלץ את המעביד להסכים לבוררות אובייקטיבית<sup>71</sup>.

היחס לעבודה גורר עמו גם יחס חיובי למדע ולטכנולוגיה, שהרי בלעדיהם לא ניתן לקיים מדינה מודרנית. רכישת השכלה כללית, אינה סותרת מהותית את ערך לימוד התורה ואת קיומה. מקצועות מסוימים אף מאפשרים את הרחבת התורה ויישומה בכל תחומי החיים המודרניים. אולם משנה לא זזה ממקומה. גם הרוכש השכלה כללית חייב לשמור על סולם ערכים נכון, התורה צריכה להיות עיקר ומקצועות החול רקחות וטבחות לתורה. במקביל, חייב להיות חלק בציבור שיתמסר

68. הרמב"ם שמתנגד לת"ח שיפילו את עצמם על הציבור (אבות פ"ד מ"ו והל' ת"ת פ"א) התפרנס ע"י אחיו כי הוא לא הפיל את עצמו על אחיו, אדרבה אחיו הוא שהיה מעוניין כנראה בכך שהרמב"ם יקדיש את כל עתותיו לפסיקת ההלכה לכלל ישראל ולהורות את הדרך לנבוכים. רבים ממשלמי המסים בישראל מעוניינים שכספם יממן לומדי תורה ולא רק אנשי רוח שעיסוקם בחול.

ובלאו הכי אין היום כמעט תורה ללא מלאכה. הרבנות מחייבת עבודה משרדית ענפה, הוראה מחייבת עבודה חינוכית מרובה וכדו', כל אלו ראויים לתגמול ככל עבודה אחרת. ור' אור שמח הלכות ת"ת פ"א שלדעתו רק חמישית מהחברה לכל היותר מסוגלת להתמסר ללימוד בלבד, היתר אינם מסוגלים וממילא גם אינם חייבים בכך.

69. בבא מציעא פג ע"א.

70. עי' בכתביהם של מייסדי הפועל המזרחי הרב ישעיהו שפירא, ר' ישעיהו ברנשטיין, שח"ל, רש"ז שרגאי ובספרו של הרב משה פינדלינג 'תחוקת העבודה'.

71. כך הורה הראי"ה קוק, ועי' להלן במאמר 'שביתה כהלכה'.

לתורה. הציונות הדתית זקוקה יותר לגדולי תורה שינחו אותה. היא חייבת להוציא מתוכה רבנים ודיינים רמי"ם ומורים, חוקרים תורניים ומרביצי תורה, כשבין חלקי הציבור השונים קיימת פתיחות ואחריות הדדית. אין ישיבה, לצעירים או למבוגרים, בציוה"ד, השוללת על הסף פתיחות למדע. ההבדלים הם במינון. מהסתפקות בידע כללי בסיסי ועד התמחות בדרגות שונות. עם זאת, מוסכם על הכל שעל כל צעיר להקדיש כמה שנים מחייו ללימוד תורה בלבד, ללא תוספת כל שהיא. במקביל יש פתיחות למדע. מעטות הן לצערנו המסגרות ללימוד תורה בקמפוסים האקדמאים, במשרדים ובמפעלי התעשייה. רעיון תורה ועבודה מחייב הרחבת מסגרות תורניות בכל תחומי החיים.<sup>72</sup>

פוסק ציו"ד ייתן אמון רב יותר במדע, מרעהו המתייחס עדיין למדע בחשדנות יתרה. אמנם הכול מודים שאין ודאות מוחלטת במדע. אך דבר שהוכח ע"י ניסויים רבים יכול להחשב כודאי, כגון: בדיקות D.N.A. הקובעת את זהותו של אדם להיתר עגונה<sup>73</sup> או בדיקות B.A.E.R. הקובעת את מותו הודאי של גזע המוח להיתר השתלת אברים<sup>74</sup>. וכן לחומרה, הוא יחשוש יותר להריגת כינה בשבת בימינו, כי לפי המדע היא פרה ורבה.<sup>75</sup>

כמו"כ סבורים פוסקים ציונים דתיים שאין לאטום את הנוער מפני התרבות העולמית האיכותית. חיסונו לקראת התמודדויות, בהן יצטרך להתמודד בהמשך חייו, כמעורב בחיי המדינה, דומה לחיסון הביולוגי. חשיפה זהירה, במינון מתאים, לעולם הכללי, לא זו בלבד שלא מחלישה, אדרבה, היא מחסנת את הנוער מפני השפעות מזיקות<sup>76</sup>. וכבר הזכרנו לעיל שחלק מהציבור זקוק לתרבות פנאי איכותית ויש לחנכו להעדיפה על פני תרבות זולה.

### המודרנה

התוצאה מגישה זו היא התייחסות חיובית למודרנה. פוסק ציוני דתי לא יפסול על הסף כלי מודרני רק משום ש"חדש אסור מן התורה" (לשון מורגלת בפי ה"חתם סופר"). אם הכלי נחוץ וכשר הוא יתיר את השימוש בו במסגרת כללי ההלכה. אם

72. חלק מהציבור החרדי מתייחס לעבודה ולמדע ביחס עויין בעיקר בגלל החשש להשפעה שלילית על העוסקים בהם. שמירת המסגרת החברתית ההרמטית מבטיחה המשכיות טובה יותר. אילו הייתה מוצגת בפניהם אלטרנטיבה חיובית של חיי תורה מלאים בצד לימודים מדעיים ופעילות כלכלית היה קל יותר לשכנע אותו בצדקת הדרך המשולבת.

73. ר' תחומין כ"א.

74. ר' תחומין ז'.

75. ר' פחד יצחק ערך צידה. ולעיל עמ' 131.

76. עי' משך חכמה תחילת פרשת חקת.

הוא מכיל תכנים פסולים הוא לא יתיר להשתמש בו כמות שהוא, אלא לאחר תיקונו הראוי, כגון אינטרנט רק לאחר שהותקנה בו חסימה טובה מסוג 'רימון'<sup>77</sup>. (לטלוויזיה לא נמצא עדיין פתרון דומה, מה גם שאינה מכשיר חיוני, אלא בידורי בעיקרו, וניתן, ואף ראוי, לוותר על נוכחותו לצרכי בידור).

דוגמאות נוספות, פוסק ציוני דתי יתיר מעלית בשבת המופעלת בדרך אוטומטית בפיקוח הלכתי, ואדרבה יעדיף אותה על טיפוס רגלי לקומות גבוהות (משום "אם תשיב בשבת רגלך"). פוסק אחר עלול לפסול את המעלית, בגלל שלדעתו יש בכך פגיעה כביכול באווירת השבת, וחשש להיתר גורף מעבר להיתר הנצרך והמותר. בדומה לכך פוסק ציוני דתי יעדיף לערוך חופה ברמקול ע"מ לשתף את הציבור כולו במעמד ולכבדו כראוי<sup>78</sup>. לעומתו יימנע פוסק אחר משימוש ברמקול, בגלל חומרה שאינה מעיקר הדין. והשאלה היא מהי חומרה, כבוד הברכה ומעמד החופה, או החשש הרחוק. בדוגמאות אלו בולט ההבדל ביחס לטכנולוגיה המודרנית בכללה, האם יש לחשוש מפניה או לאמץ אותה, במסגרת ההלכה.

בעצם, היחס למודרנה מקביל ליחס לציונות. בשתייהן קיימת בעיה של יכולת לעכל תמורות וחשש מפניה היסחפות למחוזות רחוקים. כבר עמדנו לעיל שפוסקים ציונים דתיים הכריעו, בבעיות מסוג זה, בחיוב. דהיינו להתמודד עם המודרנה, לאמץ ערכים חיוביים שבה ולבקר תופעות שליליות המתלוות אליה. הדבר נחוץ גם מבחינה מעשית. ציבור ציוני דתי, החי כבר בתוך המודרנה, זקוק להנהגה שתתייחס אליה בחיוב. שלילת כל חדש, רק באשר הוא חדש, אם אין סיבה הלכתית מוצדקת לאוסרו, עלולה רק להרחיק את הציבור מאמון בהלכה. לעומתו, פוסק החי בחברה שמרנית יותר, ייזהר בדרך כלל מלהסכים לתמורות ושינויים, למרות שמבחינה הלכתית יש להם מענה הולם.

דוגמא מאפיינת למחלוקת בנושא זה של ניצול המכשור המודרני, היא עמדתו של הראי"ה קוק באשר לשמן השומשמן בפסח. בדרך כלל שומר הראי"ה בפסיקותיו ההלכתיות על קו שמרני (בשונה מעמדותיו הרעיוניות, שבהן הוא רואה בדינמיקה

77. עי' מאמרנו על השופר והחצוצרות בגיליון ר"ה תשס"ט של עיתון 'הצופה'.

78. אין כאן בעיה הלכתית, כי החתן, שהוא המחויב בברכה שומע אותה ישירות מפי הרב. וגם אם נניח שהיא ברכת השבח (עי' רא"ש כתובות פ"א סימן יב) ומיועדת לציבור, אין צורך שהציבור יצא יד"ח אלא רק יהיה שותף למעמד. וא"כ אדרבה רמקול עדיף, כי באמצעותו כל הציבור שומע את הברכה וברוב עם הדרת מלך. וכבר נהגו להשתמש ברמקול במעמדים המוניים כגון בתפילות גדולות ליד הכותל המערבי. כי חזרת הש"ץ אינה מיועדת בימינו להוציא את השומעים יד"ח. ובמו עיני ראיתי את הגרשז"א משתתף בתפילה כזאת בימי מלחמת המפרץ בשנת תשנ"א. באשר לרמקול בשבת עי' חוות בנימין (סימן כו) ותחומין ט"ו מאמרו של הרב ישראל רוזן.

המודרנית ערך רוחני שהוא חלק מתהליך התשובה העולמי<sup>79</sup>, אולם בנושא השומשמן לא יכול היה להתכחש לאמת שאין שום מקום לאסור שמן זה. בהיותו רב ביפו התיר הראי"ה שמן שומשמן שמוצה בדרך חדישה, ללא כל רטיבות. הבד"צ הירושלמי אסר את השמן, שמעיקר הדין הוא מותר, בטענה שיש לאוסרו בכדי למנוע פרצות חדשות. הרב קוק טען כלפיהם שאדרבה, אם הציבור יראה שאיננו אוסרים את המותר, יגדל אמונו בהלכה ובפוסקיה ולא יתיר את האסור.

באותו דיון הרב קוק מתחשב גם בעובדה שהבאת מיכון מודרני ומשוכלל ארצה יש בה בכדי לחזק את הישוב החדש בארץ מבחינה כלכלית ולהצעידו קדימה מבחינה טכנולוגית. שיקולים אלו הם תוצאה מהשקפת עולמו של הרב זצ"ל שהתייחס לישוב הארץ כאל ערך חשוב ויחסו למודרנה היה חיובי ביסודו<sup>80</sup>.

### עבודה עברית

עם גבור גלי העליה ארצה נוצרה תחרות בין הפועלים הערבים, הזולים והמנוסים יותר, לבין העולים החדשים היהודים, המנוסים פחות בעבודות קשות ומשכורתם יקרה יותר, משום שרמת חייהם גבוהה יותר והיא כוללת גם הטבות סוציאליות. פסיקה הלכתית שגרתית תתייחס רק לשאלה הנקודתית, האם המעביד חייב להוציא הוצאות נוספות ע"מ להעדיף פועל יהודי? מנקודת מוצא זו הוא עשוי לפסוק שאין חיוב להוסיף לפועל יהודי יותר מששית. פוסק ציוני דתי רואה את המכלול. עידוד העלייה החדשה וחזוק הישוב היהודי בארץ, הם ערכים תורניים שיש להתחשב מעבר למקובל. הוא עשוי לתבוע מהמעביד תוספת חומש ואולי אפילו שליש<sup>81</sup>.

### יום העצמאות

קביעת יום העצמאות כיום הודאה והלל משקפת יותר מכל את הפסיקה הציונית דתית. אמנם ניתן היה להודות לה' על הצלת הישוב היהודי במלחמת העצמאות והעלאת יהודים ארצה מסכנות קיומיות, גם מבלי להתייחס לכאורה למדינת ישראל. אולם א"א לנתק את הקשר בין הקמת המדינה לבין השלכותיה על חיי עם ישראל. ומי שמתייחס בשלילה או באדישות להקמת המדינה שולל גם את יום העצמאות.

79. עי' מאמרי 'תל-אביב איחוד הישן והחדש' בבטאון איחוד שיבת ציון תשס"ט.

80. עי' בספרו של הרב פרופ' נריה גוטל "חדשים גם ישנים".

81. עי' משפטי עוזיאל חו"מ סימן מד, השיקול הציבורי לא מוזכר כאן במפורש. מפי מו"ר הרצ"י קוק שמעתי שהשיקול הציבורי חייב לבוא לידי ביטוי בהעדפת פועל עברי גם אם הוא יקר יותר משתות או חומש.

הפוסקים הציונים דתיים רואים ביום העצמאות לא רק יום הצלה (ואכן ה' באייר אינו כזה, אדרבה, בו החלה הפלישה של מדינות ערב לארץ ישראל) אלא יום שבו החלה להתקיים מצות ישוב הארץ במלואה ע"י ריבונות ממלכתית ישראלית, וכדברי הרמב"ן: "שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה". עד אותו יום התקיימה המצוה רק בחלקה, ע"י יחידים. מעתה ואילך היא ניתנת לקיום מלא ע"י הציבור ורק הוא יכול למנוע את זולתנו מן האומות לשלוט בארץ.

אין בשמחה זו התעלמות מצללים רבים המעיבים על שמי המדינה. אלא שהפוסקים מבחינים בין המדינה לממשלה. המדינה היא העצם, הממשלות הקמות ונופלות אינן אלא תופעות מקריות ואינן משקפות את עצם המדינה כמות שהיא. אדרבה, המדינה היא של כולנו וביכולתנו להטותה לדרכה של תורה.

פוסקים שאינם ציונים מתעלמים מיום העצמאות, לא רק בגלל שהם רואים יותר צללים במדינה מאשר אורות, אלא גם בגלל חשש מקביעת יו"ט חדש<sup>82</sup>. יש כאן המשך התפיסה של "חדש אסור מן התורה". פוסקים ציונים דתיים סבורים שהימנעות מהודאה לה' על המהפך ההיסטורי בחיי עם ישראל וארצו חמורה יותר, מבחינה אמונית והלכתית, מאשר החששות המופרזים מפני חידושים שההלכה מכירה בהם<sup>83</sup>.

באשר לפרטים שונים בדרך ההודאה יש חילוקי דעות בין הפוסקים הציונים דתיים עצמם. אולם אין להם רקע אידיאולוגי, אלא דיון הלכתי טהור. כגון הברכה על ההלל<sup>84</sup>, קריאת הלל בלילה<sup>85</sup>, ברכת שהחיינו<sup>86</sup>, הקדמת יום העצמאות כשחל בשבת<sup>87</sup> ועוד.

ביום ירושלים ארע נס הצלה גדול מאחת הסכנות החמורות ביותר בתולדות ישראל. כמו כן, בו ביום חזרו – ירושלים, מקום המקדש ורובה של ארץ ישראל לידי עם ישראל, אחרי אלפיים שנות חורבן. מן הראוי היה לכאורה שיום זה ייקבע כיום הודאה והלל ע"י כל החוגים. בכל זאת רק פוסקים ציונים דתיים מתייחסים

82. מאותה סיבה התנגד החזו"א לקביעת יום תענית על השואה האיומה, למרות שרוב הפוסקים, ראשי הישיבות והאדמו"רים היו בעד קביעת יום כזה, וחלקם כתבו קינות על השואה.

83. עי' ספריהם של פרופ' נחום רקובר על יום העצמאות ויום ירושלים, של ד"ר אהרן ארנד ושל הרב אורי בצלאל פישר.

84. עי' פסקים וכתבים לגריא"ה הרצוג (או"ח ח"ב סימן קה) ובספרו של הרב אורי בצלאל פישר ובהסכמתי שם.

85. ראה באהלה של תורה, ח"ד סימן כא.

86. עי' קול מבשר ח"א סי כא. יוזמות אחרות כגון "הפטרה" וברכותיה אין להן מקור הלכתי. שהרי גם בחנוכה ופורים אין הפטרה.

87. עי' באהלה של תורה, ח"ב סימן עג.

אליו. מלבד החשש מקביעת יו"ט חדש, היחס למדינה גורר אחריו גם את היחס להצלחות זרועה הצבאית<sup>88</sup>.

### הר הבית

אין מחלוקת בהלכה שאסור באיסור חמור להיכנס גם בימינו לעזרות על הר הבית, בשום צורה שהיא. כמו"כ אין מחלוקת שמעיקר הדין אין איסור להיכנס לתחומי הר הבית שמחוץ לעזרות, לאחר טבילה כהלכה<sup>89</sup>. הרבנות הראשית המליצה להימנע מכניסה להר הבית כולו בגלל חשש של טבילה שלא כהלכה, וכניסה בטעות לעזרות. וכן בגלל פריצת גדר שבגללה יעלו אנשים לכל חלקי ההר, ללא כל הגבלה. עם זאת יש פוסקים ציונים דתיים המתירים כניסה מוגבלת לשולי הר הבית, לאחר טבילה כהלכה, בליווי מדריך המכיר היטב את המקום. לדעתם, הימנעות מוחלטת מכניסת יהודים להר הבית מתפרשת בעיני העולם כויתור חלילה על מקום מקדשנו. נוכחות יהודית, גם אם היא בשולי הר הבית, היא תשובה הכרחית לדעתם להכחשה המוסלמית של זיקת עם ישראל לבית מקדשו, ועקירת כל זכר לשרידי המקדש. לא באנו להכריע בשאלה זו, אלא רק לקבוע שאין כאן מחלוקת הלכתית, אלא שאלה של מדיניות.

באשר לחיוב קריעה על מקום המקדש גם פוסקים ציונים דתיים רבים מחייבים קריעה, לפחות פעם אחת בחיים, למרות שהר הבית בידינו. אמנם הרואה כיום את ערי יהודה, לדעת פוסקים ציונים דתיים, אינו קורע, כי מעמדן השלטוני חזר בימינו למצב שהיה לפחות בימי בית שני. אולם באשר למקום המקדש, לא די בבעלות ישראלית כדי למחוק את זכר החורבן<sup>90</sup>. מה גם שריבונות זו מפוקפקת, לזרים ניתן חופש פולחן בלתי מוגבל, בעוד שיהודים מוגבלים הרבה מעבר למה שההלכה דורשת, וגם זאת לא בגלל התחשבות בהלכה.

### דינא דמלכותא דינא

מושג זה הוכר בהלכה כל ימי הגלות. ומעניין, דוקא בארץ ישראל יש הסבורים שאין לו תוקף. הסיבה לכך היא דברי הר"ן בשם התוספות:  
דוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ

88. מסיבה זו, חוגים שוליים, בהשפעת סאטמר, לא פוקדים אפילו את הכותל המערבי. אך רוב רובו של עם ישראל על כל גווניו פוקד אותו לעתים קרובות.

89. עי' רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו והלכות ביאת מקדש פ"ג.

90. עי' באהלה של תורה ח"ב סימן עו, ור' צניף מלוכה' למו"ר הרמ"צ נריה.

שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצוותי אגרש אתכם מן הארץ אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה<sup>91</sup>. ואכן יש הנוהגים לצטט את דברי הר"ן מבלי להתעמק בהם ולפטור את העולם מן הדין. פוסק ציוני דתי מתייחס ביתר אחריות לחוקי המדינה. מי שמעיין היטב רואה שגם הר"ן מודה שבא"י אין אנרכיה, אלא יש שלטון חוקי, ודוקא שלטון דמוקרטי, הנשען על רצון העם<sup>92</sup>. כי מלך ישראל, בניגוד למלך גוי, אינו רואה את עצמו כשליט-על אבסולוטי, אלא כמי שיונק את סמכותו מהעם. (בעצם כאן מקור דבריו של הראי"ה שבהעדר מלך חוזרות סמכויותיו למקור הסמכות – לעם). אלא שלכר"ע יש לדינא דמלכותא מגבלות. אין סמכות למלך, או לכל שלטון אחר להמיר את חוקי התורה בחוקים אחרים. סמכות השלטון מוגבלת רק לתקנות שהזמן גרמא לתקנו, כגון מסים, תעבורה, תקנות בנייה וכדו'. אולם אין בסמכותה של המדינה לחוקק חוקים הסותרים את דיני התורה<sup>93</sup>.

### דמוקרטיה

כאמור, הכרה במדינה כוללת גם הכרה במשטר הדמוקרטי. משום מה סבורות הבריות שהתורה שוללת את הדמוקרטיה ומכירה רק משטר מלוכני. פוסק ציוני דתי לומד סוגיה זו לעומק. אמנם מינוי מלך הוא מצוה לדעת הרמב"ם<sup>94</sup>. אך המלך זקוק להסכמת רוב העם, כמבואר לעיל. התורה ניסחה מצוה זו בלשון "ואמרת אשימה עלי מלך" כלומר הדבר תלוי ברצון העם ובבשלותו למשטר כזה<sup>95</sup>. כמו"כ מצוה זו מותנית בזה"ז במינוי מלך מבית דוד. בהעדר צאצא ידוע לבית דוד אין מצוה למנות מלך דוקא. המשטר הדמוקרטי הוא הרצוי לפי התורה, באומרה "אחרי רבים להטות" (בעצם גם מלך יונק את סמכותו מהעם, וללא גיבוי ציבורי רחב הוא אינו מלך<sup>96</sup>). למרות סמכותו של הרוב, מעמדו אינו שונה מכל שלטון, ולכן אין לו סמכות בנושאים הנוגדים את מצוות התורה. אפילו מלך ישראל שהתורה האצילה לו סמכות נוספת על זו של ביה"ד מוגבל בסמכותו. ה"ה הרוב הדמוקרטי. המשטר הדמוקרטי עצמו מכיר בגבולות סמכותו. יש ערכים מעל לדמוקרטיה. ובלשונו של הגרי"ד

91. נדרים כח ע"א ד"ה מוכס.

92. שו"ת חתם סופר, חו"מ סימן מד, ועי' באהלה של תורה ח"ד סימן טז.

93. חו"מ סימן עג ו-שסט.

94. האברבנאל פוסל את השלטון המלוכני על סמך ניסיונו האישי בחצרות מלכים. אולם סמכותו של הרמב"ם בהלכה היא הקובעת.

95. עי' העמק דבר (דברים יט). כמו"כ התנגד שמואל למינוי מלך בגלל שלא שאלו כהוגן. ולמ"ד מצוות אינן צריכות כונה מה בכך? אלא ע"כ מצוה זו תלויה בבשלות ציבורית.

96. עי' באהלה של תורה ח"ד סימן טז.



סולוביץ'ק: "עם כל אהדתנו למדינת ישראל לא ניתן לא-להי ישראל לכרוע לפניו בך".

### השירות הצבאי

נאמנת לדרכה, שמצות ישוב הארץ כוללת בתוכה גם כיבוש והגנה על הארץ, ושאינן לסמוך על הנס<sup>97</sup>, רואה הציונות הדתית באופן עקרוני בשירות הצבאי מצוה מהתורה. מי שאינו מכיר במסגרת הציבורית של המדינה יסבור ממילא שאין חיוב ליחיד לסכן את עצמו עבור אחרים, כי במישור הפרטי אדם לא חייב לסכן את עצמו עבור חברו<sup>98</sup>. לעומתו, פוסק ציוני דתי סובר שמצות כיבוש הארץ והגנתה, ולבנטיים גם ובמיוחד במדינת ישראל. ולכן יראה בשירות הצבאי, מבחינה עקרונית, כמצוה.

עם זאת ערך לימוד התורה אינו נופל בערכו בציוה"ד. כאמור, אדרבה, הציונות הדתית זקוקה יותר לת"ח שילמדו וילמדו תורה בכל אתר ואתר. משימותיה רבות ומגוונות ולכן היא חייבת להצמיח גדולי תורה מקרבה. ללימוד התורה יש גם ערך הגנתי. עם ישראל מתמודד לא רק עם סכנות קיומיות אלא גם עם סכנות רוחניות, כגון ההתבוללות הנוראה. המוטיבציה של רבים מאויבינו היא דתית, השוללת את קיומה של תורת ישראל וממילא גם את קיומו של עם ישראל. מלחמה לנו מפנים ומאחור. והא בהא תליא, ללא תורה אין גם לעם ישראל מוטיבציה לאומית וקיומית. צא וראה היכן רוח ההתנדבות לצבא גבוהה יותר. לכן ההסדרים השונים המתחשבים בדרגות שונות של לימוד תורה ושקידתה הם האפשרות למילוי שני הערכים, הביטחון הפיזי והביטחון הרוחני, גם יחד.

גם בישיבה ציונית דתית ימצאו שקדנים גדולים, שמהם יצאו גדולי הפוסקים של הדור הבא, אולם הם אינם רואים את עצמם **פטורים בעצם** מהמצוה, אלא רק נאלצים לדחות את גיוסם, גם אם דחייה זו תימשך זמן רב.

בעיית האוירה הצבאית, השונה כל כך לצערנו מאוירת הישיבה, עלולה לפגוע בכל מתגייס, גם אם הוא רגיל יותר לאוירה הקיימת ברחוב הישראלי. ואכן לא מומלץ

97. יש המנמקים את שלילת הגיוס לצבא ב"תורה מגנא ומצלא" (ב"ב ח ע"א) אך נימוק זה אינו עומד בפני הביקורת. גם במלחמת לבנון השנייה וגם ב"עופרת יצוקה" ישיבות רבות גלו ממקומן למקומות בטוחים יותר ולא סמכו על "תורה מגנא ומצלא". ועי' מש"כ באהלה של תורה (ח"א סימן ו וסימן צו).

98. מחלוקת הגריא"ה הרצוג והגר"מ ראטה בפסקים וכתבים (או"ח סימן מט-נ). אולם יושם לב לתאריך: ניסן תש"ח, כלומר לפני הקמת המדינה, כשמסגרת ממלכתית ישראלית טרם היתה. אך בעצם הטענה שהפרט אינו חייב להסתכן עבור חברו היא כלהט החרב המתהפכת: מדוע יסתכן חברו ע"מ להגן עליו?!

להתגייס כבודד אלא במסגרת מגובשת ורק אחרי שנות לימוד בישיבה או לפחות במכינה. בעצם, בעיית האוירה הצבאית היא הסיבה העיקרית, של ההימנעות מגיוס לצבא. אוירה זו הפילה חללים רוחניים רבים. האידיאולוגיה וההנמקות ההלכתיות הן משניות. במאוחר מאד הגיע הצבא לרעיון של הקמת מסגרות חרדיות. בגלל האיחור הרב קשה לו להתמודד עם התדמית השלילית שקנתה לה שבייתה. באשר לנשים, סבורים פוסקי הציונות הדתית שאין מקומן בצבא. הם רואים, כנדרש בתורה, במחנה הצבאי מקום קדוש, ולכן אין מקום לתערובת מינים במסגרת הצבא. בנות המעוניינות לתרום שנת שירות התנדבותית יכולות לעשות זאת במסגרת שירות לאומי אזרחי וולונטארי<sup>99</sup>.

### המשפט

עם הקמת המדינה קיננה התקוה שהמשפט במדינת ישראל יושתת על אדני ההלכה. למגינת הלב הועדף המשפט הטורקי והאנגלי, ששרר בארץ ערב קום המדינה, על פני משפט התורה. גם החוקים החדשים שנחקקו ע"י הכנסת התעלמו במקרים רבים מחוקי התורה. אמנם נחקק חוק המחייב את בתי המשפט להזדקק במקרים מסוימים למקורות המשפט העברי. אולם חוק זה אינו מיושם. בכל הדורות פעלה מערכת משפטית ישראלית ענפה, עשירה ועמוקה, בתחום הממוני-אזרחי. ודוקא במדינת ישראל הופחת מעמדה למעמד של בוררות הסכמית בלבד. אמנם בתחום הפלילי גם בגולה לא היה למשפט התורה סמכות מעשית ומעמד רשמי, אך ראוי היה שבמדינת ישראל תבנה מערכת משפטית פלילית שתקבל לפחות השראה מההלכה.

פוסק ציוני דתי, דוקא בגלל הזדהותו עם המדינה, רואה בחומרה יתירה את העובדה שמדינת ישראל מפנה עורף לתורת ישראל. לפי ההלכה, הדיוטות ישראלים, שאינם יודעי דת ודין, נחשבים כערכאות ואין לדון לפניהם, אלא יש לפנות לדין תורה. הנחה זו מוסכמת על כל הפוסקים<sup>100</sup>. וב"ה יש דין תורה בישראל ות"ח ציונים דתיים רואים חשיבות רבה להתמחות בתחום זה של ההלכה, כדי ליישם את המשפט העברי בחיי המעשה במדינה.

99. נחלקו הדעות באשר לבנות דתיות המתגייסות לצבא האם לעודד מסגרת דתית שתתמוך בהן, או שמא עצם הקמתה של מסגרת כזאת יש בה משום מתן לגיטימציה לגיוס הבנות. לכל הדעות בדיעבד בת שכבר נמצאת בצבא יש לתמוך בה באופן אישי ולחזקה מול האתגרים בהם היא ניצבת.

כמו"כ מתנגדים הפוסקים הציונים דתיים לחוק שירות לאומי כחובה, אלא שירות התנדבותי בלבד ולכן הוא אינו צריך להיות מקביל לאורך השירות הצבאי.  
100. עי' בצומת התורה והמדינה ח"א, ועי' מאמרי בתחומין א'.

באשר למשפט הפלילי המצב שונה. אין כרגע בי"ד תורני שדן בפלילים, לכן מותר לפנות לבית המשפט. אמנם החוקים הפליליים בבתי המשפט יונקים את השראתם משיטות משפט זרות, שגישתם שונה מגישת התורה, אך פוסק ציוני דתי מכיר בסמכותה של המדינה לתקן תקנות בתחום הפלילי ולכן הוא יתיר להתלונן במשטרה על עבירה פלילית, למרות שכתוצאה מכך יובא הנאשם לבית המשפט וייענש בעונש שונה מזה שקבעה התורה<sup>101</sup>.

### השמיטה

היתר המכירה נתפס בעיני רבים, שלא בצדק, כדגלה של הפסיקה הציונית דתית. עד כדי כך שיש ציונים דתיים הסבורים שהיתר המכירה הוא "הידור מצוה" לכתחילה, גם במקום שאין בו הכרח. מאידך, אחרים יילחמו בו, גם במקום שהם מודים שאין פתרון אחר, רק משום שהוא נחשב בעיניהם כדגלה של הציונות הדתית<sup>102</sup>. לציונות הדתית יש דגלים אחרים להניף ברמה.

אמנם בויכוח הגדול בשנת תר"ע בין הראי"ה לרידב"ז הושמעו גם טיעונים ציוניים וכנגדם. אך הרב קוק עצמו ראה בהיתר המכירה הוראת שעה הכרחית ולא אידיאל נשוא. הוא ראה את המציאות הקשה במושבות וחשש שאם לא ימצא פתרון הלכתי שיאפשר את עיבודן של השדות בשנת השמיטה תצטמצם ההתיישבות ועימה גם העלייה ארצה. כי מי יעלה ארצה ויתיישב בה ביודעו שלא יוכל לקיים בה משק

101. ההבדל העקרוני בין שיטות המשפט השונות הוא שהתורה רואה בעיקר את פיצויו של הקרבן ואגב כך את עונשו של הפושע, בעוד שהשיטה המקובלת לרוב בעולם היא ענישת הפושע כשהקרבן אינו צד בדיון. עי' באהלה של תורה (ח"ד סימן טו). ור' להלן עמ' 463.

102. לצערנו נשמעים משולי הציונות הדתית קולות צורמים שכאילו התפיסה המודרנית מחייבת ביטול מצוות מהתורה ע"י עקיפתן. לדעתם היתר המכירה הוא דוגמא לכך וקדמו לו הפרוזבול והיתר עיסקא. וטעות בידם. גם הפרוזבול לא בא להפקיע חלילה את שמיטת הכספים. ביחס לאביונים המצוה קיימת גם היום ובשמיטת תשס"ח היתה התעוררות גדולה בנושא זה באמצעות "נדיבי ארץ" מיסודה של הציונות הדתית, ובעקבותיה באה גם קריאה של גדולי התורה מחוגים אחרים לעשות כן. באשר ללווים עשירים בעלי יכולת, מלכתחילה לא התכוונה התורה להשמיט את חובותיהם. ולשם כך אפשרה מסירת הלוואות כאלו לביה"ד. וכן היתר עיסקא. העיסקא עצמה, שבה המשקיע מתחלק ברווחיו עם המקבל, רצויה לכתחילה מהתורה. זו מצות הצדקה הגדולה ביותר. ואכן אין היתר העיסקא חל על הלוואות צרכניות. גם היתר המכירה לא בא להפקיע חלילה את מצות השמיטה אלא רק לחזק את ההתיישבות ע"מ שתוכל לשמור שמיטה כהלכה. וכן מי שעוקב אחרי התהליכים בהתיישבות הדתית רואה בעיניו כיצד מושגת מטרה זו קימעא קימעא. האמירות המציגות את הפסיקה ההלכתית באור מסולף הן הגורמות בין היתר להתקפות החרדיות על הציונות הדתית בכלל ועל היתר המכירה בפרט.

רנטבילי? מצות ישוב הארץ הניעה אותו להשתמש בהיתר המכירה באותם ענפים שהיה בהם הכרח קיומי להתיישבות. הרידב"ז מבקר אותו על כך, שבגלל מצות ישוב הארץ הוא מפקיע כביכול את מצות השמיטה, ומכנהו בשל כך בשם "ציוניסט". בתשובתו פורש הראי"ה את משנתה התורנית של הציונות הדתית לעומקה<sup>103</sup>. לדעתו, מצות ישוב א"י אינה רק צורך קיומי, פיזי או רוחני, היא ערך חשוב בפני עצמו<sup>104</sup>. היא אינה מצוה רגילה, אלא מצוה הכוללת בתוכה מצוות רבות, ומצות השמיטה, עם כל חשיבותה הגדולה, היא רק אחת מהן. רק ישוב הארץ בידי יהודים, ובפרט שומרי מצוות, יאפשר בסופו של דבר את קיום מצות השמיטה בשלמותה. לכן יש צורך דחוף לעודד יהודים לרכוש אדמות ולהתיישב בארץ. ומשום כך יש הכרח זמני להקל עליהם במצות השמיטה עד שניתן יהיה לקיימה במילואה. זו הדרך לשמירת שמיטה באמת. רבו, הנצי"ב, שעמד בראש חובבי ציון ברוסיה, למרות אהבתו ופעילותו למען ישוב הארץ, התנגד להיתר המכירה בטענה הפוכה, שהיתר המכירה עלול רק להזיק ליושבי הארץ, כי יגרום להפסקת התמיכה של יהודי הגולה בישוב ההולך ומוקם בארץ.

עם ה' יושבי חו"ל שמחים לשמוע כי הגיעו לקיים קדושת הארץ... משונה א"י מכל הארצות דעיקר קיומה אין ע"פ טבע הליכות כל ארצות הגוים, ואינה תלויה אלא בהשגחת ה' ע"פ מצוותיו, וידעו ויבינו וישכילו כי לא להושיב ארץ פלשתים (=פלשתינה) אנחנו מנדבים, כי אם להושיב נשמות ארץ הקדושה לה' ולישראל עמו... ואם יהי נשמע במרחקים כי שבתו בשביעית יתרבו המתנדבים... ולהיפך אם יהיה נשמע כי לא שבתו מעבודת השדה חלילה אזי ירפו ידי המתנדבים, ולא יוסיפו להיות גורמים מצות הישוב הבאה בעבירה, ויחדלו לשלוח עוד, ורעה זאת להיושבים הרבה מאשר ישבתו מעבודת השדה<sup>105</sup>.

הראי"ה, תלמידו של הנצי"ב שימש כרבה של יפו והמושבות והכיר את המציאות בארץ מראיה ישירה בלתי אמצעית. לכן הוא הגיע למסקנה שונה משל רבו, שאין מנוס משימוש הכרחי וזמני בהיתר המכירה. אין זיקה אפוא בין ציונות להיתר המכירה.

גם כיום הפולמוס מתעורר מחדש בכל שמיטה ושמיטה והדיון מתמקד בהערכת העובדות. האם ניתן לקיים משק חקלאי רנטבילי ללא יצוא? האם העדפת המגזר

103. אגרות ראייה סימן תקנה.

104. עי' שבת הארץ, מבוא פט"ו; אורות, ארץ ישראל סימן א.

105. שו"ת משיב דבר ח"ב סימן נו.

הנכרי בשנת השמיטה לא גורמת להשתלטותם על הקרקעות גם אחרי השמיטה?<sup>106</sup> והרי עיקר ההתנגדות ההלכתית להיתר המכירה היא בגלל איסור "לא תחנם"! האמנם הזמנת תוצרת נכרית עדיפה מבחינה הלכתית על זו של היתר המכירה?<sup>107</sup> מבחינה זו אכן הדיון על השמיטה הוא המשך הויכוח על דרכה של הציונות הדתית, האם ישוב הארץ בימינו הוא ערך שראוי להתאמץ עבורו, או לא? אולם לא היתר המכירה הוא העומד במוקד הדיון, אלא חיזוקה של ההתיישבות החקלאית הישראלית הוא העומד במרכז. משום כך יעדיף פוסק ציוני דתי תוצרת ישראלית מאוצר בי"ד וממצע מנותק על פני תוצרת נכרית הן מהארץ והן מחו"ל. ומאותן סיבות הלכתיות צרופות הוא גם יעדיף תוצרת זו, של חקלאים שומרי שמיטה במילואה, על פני היתר המכירה, שנועד במקורו רק לענפים שלא ניתן לקיימם ע"י אוצר בי"ד ומצע מנותק<sup>108</sup>. וכמו כן הוא יעדיף תוצרת של היתר מכירה באותם ענפים הכרחיים על פני תוצרת של נוכרים המשתלטים על אדמות ארץ ישראל.

### לא תחנם

נושא חנייתם של נכרים בארץ ישראל מעסיק את הפסיקה ההלכתית במקרים נוספים. הגרי"א<sup>109</sup> הרצוג נזקק לשאלה זו עוד ערב קום המדינה, כשנשאל, האם תתאפשר במדינת ישראל מכירת קרקעות למיעוטים הנכריים? הכרעתו היא שהדבר מותר. כי מדינה דמוקרטית חייבת לתת שוויון זכויות לכל אזרחיה. ומדינת ישראל חייבת לשמור על עקרונות הדמוקרטיה, שאם לא כן לא תוכר במשפחת העמים. וללא הכרה בינלאומית היא לא תוכל לקום ולהתקיים. ומכיון שמדינה יהודית היא צורך של פיקוח נפש כלל ישראלי, בפרט כתוצאה מלקחי השואה הנוראה, פיקו"נ דוחה איסור לא תחנם. אך הוא מסייג את התרו שאם מדובר בנכרי עויין, שמטרתו השתלטות על קרקעות הארץ, חוזר האיסור למקומו<sup>109</sup>. סוגיה זו עולה על הפרק כל אימת שעולה רעיון של נסיגה מחבלי א"י. פוסקים

106. גם גדולי הפוסקים החרדים מתנגדים להעדפת תוצרת נכרית ארץ-ישראלית משום שהזמנת תוצרת זו גורמת לעיבוד שדותיה של א"י בשנת השמיטה. עי' מאמרי ב'התורה והארץ' (כרך ח – שביעית מעמ' 66 ואילך).

107. עיין מאמרי ב'התורה והארץ' (כרך ח – שביעית) בהוצאת מכון התורה והארץ, תשס"ח.  
108. מעניינת תופעה מוזרה. החזון-איש הוא שיזם ועודד פתרונות אלו של אוצר בי"ד ומצעים מנותקים בתוך בתי צמיחה, כדי לחזק את החקלאים שומרי השביעית ללא היתר המכירה. אך הציבור החרדי ברובו נוטה מדרך זו ומעדיף תוצרת נכרית ארץ ישראלית, המנוגדת להלכה, על פני תוצרת מהודרת שיש בה חיזוק הישוב היהודי. ודוקא פוסקים ציונים דתיים הם הממשיכים לכאורה את דרכו של החזו"א...

109. עי' מאמרו בתחומין ב' ובספרו תחוקה לישראל.

שאינם ציונים-דתיים ישתמשו בטענה של שלוש השבועות שלפיהן עלינו להיכנע ללחץ בין-לאומי ואסור לנו להתנגד לו, או שמצות ישוב הארץ הציבורית אינה קיימת בזה"ז והמדינה אינה פונקציה הלכתית, ולכן רשאי השלטון לפעול עפ"י שיקול דעתו המדינית, מבלי להתחשב בשיקול של מצות ישוב א"י. ובאשר ליחידים הנעקרים מבתיהם, הרי להנחה זו אין משלחים אותם לחו"ל חלילה, אלא מאפשרים להם את קיום מצות ישוב הארץ במקום אחר בא"י. (ומה באשר להשלכת אדם מביתו, ובפרט ללא הצעת פתרון חילופי הולם?!) כמו"כ אין לדעתם מצוה להילחם על הגנת הארץ, וממילא חובה עלינו לסגת מכל מקום בו יש חשש לעימות צבאי<sup>110</sup>. פוסק ציוני דתי רואה את הדברים אחרת. לדעתו, פחד השבועות סר כבר מן העולם. ב"ה נוצרה עצמאות ממלכתית יהודית שאינה צריכה להתכופף בקלות מול כל אינטרס זר. היא חייבת להגן על הארץ ולהביא בחשבון גם סיכונים עתידיים. אי לכך איסור לא תחנם חוזר במלוא תוקפו. איסור זה דינו ככל איסורי תורה אחרים. ומי שההלכה נר לרגליו אינו רשאי לעבור עבירה זו לא בעצמו ולא ע"י סיוע לעוברים עליה. ואכן אם הנסיגה נחוצה משום פיקוח נפש לאומי היא מותרת. אולם אם ברור בעליל שהמניע של פיקוח נפש לא קיים אין הצדקה לנסיגה<sup>111</sup>. לאחרונה הועלתה השאלה של הפרטת הקרקעות הנמצאות בבעלות המינהל של קרקעות המדינה ומכירתן לגורמים פרטיים. יש חשש שהקרקעות יימכרו בין היתר

110. ע"י בדיון ההלכתי בין הגר"ע יוסף לבין הגר"ש ישראלי בתחומין י'.

111. כאן נעוץ ההבדל בין פניו ימית בשנת תשמ"ב לבין ההתנתקות מגוש קטיף בשנת תשס"ה. בימית הושמעה הטענה שכדי למנוע חשש מלחמה עם מצרים יש הכרח בנסיגה. בהתנתקות מגוש קטיף המצב היה הפוך, גורמים צבאיים טענו שההתנתקות עלולה רק להחריף את הסיכון באזור עוטף עזה, דבר שהוכח כאמת (ואכן חיילים שביקשו להימנע מלהשתתף בעקירה לא חויבו לכך).

במבט לאחור גם הנסיגה מכל סיני ועקירת הישובים הוכחה כטעות. היא קרבה את הגבול המצרי לרצועת עזה, היא שהפכה את עזה למעין גטו התלוי כולו בישראל. סיכלה את הפתרון של ישוב הפליטים בסיני, והיא המאפשרת את חימושם של ארגוני הטרור. ה"שלום" הקר עם מצרים לא הצדיק נסיגה מוחלטת. ניתן היה להשיגו גם במחיר נסיגה חלקית, ובודאי שהוא לא הצדיק יצירת תקדים כה מסוכן של עקירת ישובים בא"י והכרה בגבול הבין לאומי. פוסק ציוני דתי שעבורו ישוב הארץ ואיסור לא תחנם הם מצוות מפורשות בתורה אינו מוכן לעבור בקלות על איסורי תורה רק על סמך הנחות של מדינאים, שאינם מביאים בחשבון שיקולים ערכיים נצחיים, אלא מתחשבים יותר בצרכים קצרי טווח. ההשוואה בין התייעצות עם מומחיות המדינאים לזו של רופאים אינה במקומה. רופא מסתמך על ניסיון מדעי מצטבר שהוכח כודאי. לא כן מדיניות. היא השערה הבנויה על הערכות שבהן לדעותיו הקדומות של המדינאי וללחץ חיצוני יש משקל עודף (עפ"י שיחה עם הגרא"א שפירא זצ"ל).

גם לנכרים. וייתכן אף שגורמים עוינים ינצלו זאת להשתלטות על קרקעות המדינה. פוסקים ציו"ד התנגדו להצעת החוק. ומוזר, אלו שהרעישו עולמות על מכירת הקרקעות בשמיטה לנכרי לשנה אחת בלבד, לצורך קיום התיישבות ישראלית, הסכימו לחוק זה המאפשר מכירה מוחלטת לנכרים...  
 העדפת תוצרת חקלאית יהודית מחזקת את אחיזתם של יהודים בארץ ישראל. פוסקים ציונים דתיים ימליצו על תוצרת זאת כל השנים ובפרט באשר למצות ארבעת המינים בחג הסוכות<sup>112</sup>. אחרים יעדיפו אתרוגי מרוקו ולולבי אל-עריש ותוצרת נכרית שכשרותה אינה עולה על זו הישראלית...

### נטילת סיכונים

בדומה לדיון על נסיגה מחבלי א"י, נטישת ישוב מחמת סכנה מהווה דוגמא נוספת לפסיקה ציונית דתית. פיקוח נפש דוחה מצוה מן התורה, כולל את המצוה האישית של ישוב הארץ. לא כן המצוה הציבורית, זו אינה נדחית מפני חשש לפיקו"נ של יחידים. שהרי המצוה כוללת אפשרות של מלחמה, שהיא חובה ציבורית, שבה אין מקום להתחשב בפיקוח נפשו של היחיד. כאן חזרנו לנקודת המוצא היסודית: עלינו להתייחס כיום לעובדה שיצאנו ממסגרת אישית למסגרת ציבורית. ולכן דיני פיקוח נפש הפרטיים לא חלים. ונפ"מ למצב גבולי, שבו הסכנה אינה ודאית, אלא קיים רק חשש לסכנה, כגון בתקופת "עופרת יצוקה". היו פוסקים שעודדו את עזיבת המקום עד יעבור זעם. פוסקים ציונים דתיים נטו יותר לעודד את התושבים לא לנטוש את מקומם<sup>113</sup>. הדבר עלול ליצור דמוראליזציה ולתת לאויב תחושה שהוא מצליח לנשלנו מחבלי ארצנו. במלחמה מעין זו גם העורף הוא חלק מהחזית, וכל עוד סבור פיקוד העורף שניתן לנהל חיים סבירים בישוב אין לנוטשו.  
 בדומה לכך היא ההתייחסות למגורים ולנסיעות באזורי יש"ע. פוסקים ציונים דתיים ייעודדו את ההתיישבות והביקורים באזורים אלו, למרות החששות לסיכונים רחוקים<sup>114</sup>. לעומתם פוסקים אחרים עלולים להפריז בחששות לסיכונים ויורו על הימנעות ממגורים וביקורים ביש"ע.

112. ר' פרי עץ הדר לראי"ה קוק.

113. עי' בשו"ת באהלה של תורה, ח"א סימן ז.

114. עי' בשו"ת באהלה של תורה, ח"ד סימן יא.

### חקלאות והתיישבות

שאלות רבות מתעוררות במגזר החקלאי לא רק בשמיטה, אלא גם בשבת, בערלה, כלאיים ועוד. פוסק ציוני דתי יביא בחשבון גם שיקול של מצות ישוב הארץ, בבואו לדון בשאלה שבה תלוי המשך קיומו של ענף חקלאי חשוב.

נושא החליבה בשבת הוא אחד הנושאים המרכזיים שהעסיקו את הפוסקים במשך דור שלם<sup>115</sup>. הראי"ה קוק לא ראה פתרון אחר מלבד שימוש בנכרים. במאורעות תרצ"ו-תרצ"ח התמעטה האפשרות להעסקת הנכרים במשק היהודי מסיבות ביטחוניות ואחרות. פוסקים ציונים דתיים הציעו לחלוב את החלב לאוכלין ולשם אכילה. החזון-איש הציע לנצל את החליבה האוטומטית בתוספת "כד שבת" לשם פתרון הבעיה. שיטה זו אומצה בצורות שונות ע"י כל הפוסקים וכך נעשתה השבת לזרז ששדרג את כל משק החלב בארץ למשק מודרני ומתקדם.

בעיית הכלאיים אף היא היתה ועודנה אחת הבעיות הקשות בחקלאות. עצי פרי רבים מורכבים על כנות זרות. לפעמים הכנות אינן זרות ממש אלא גבוליות ובמקרים מסוימים ניתן להתיר את הרכבתם ע"י גוי. הגר"ש ישראל, רבו של כפר הרא"ה קרוב ל-30 שנה, חיבר ספר מיוחד העוסק בשאלות הכלאיים "ארץ חמדה", בו הוא מציע פתרונות מעשיים לבעיות הכלאיים בחקלאות המודרנית. דוגמא בולטת, הבקיה שימשה מזון עיקרי לפרות, אלא שכדי לקוצרה באמצעים מיכניים היה צורך לזרעה בתערובת עם שיבולת שועל. הגר"ש ישראלי הציע פתרון מקורי, של הפרדת הבעליות בין בעלי הבקיה לבעלי השיבולת שועל. הנושא נדון ע"י פוסקים נוספים הגרי"מ חרל"פ והגרי"א הרצוג ועוד.

בעיות ביטחון שהתעוררו בשבת חייבו התמודדות הלכתית. השיקול המרכזי הוא פיקוח נפש. אמנם שיקול זה אינו מאפיין את הישוב בארץ דוקא, אולם המציאות הייחודית של א"י היא שיצרה אותו, וללא מענה הולם התוצאה עלולה להיות חורבן חלילה של הישוב בא"י. אולם היו גם שאלות שבהן השיקול של מצות ישוב הארץ היה מרכיב חשוב. דוגמא עדכנית, בעופרה היה חשש שביהמ"ש העליון יעכב בנייה של שכונה חדשה בישוב. האם מותר היה לזרז את הבנייה ע"י קבלן נכרי? לפי הדין מותר לרכוש אדמות מנכרי בא"י אפילו בשבת, משום ישוב הארץ. מה דין בנייה דחופה של בתים?<sup>116</sup> שאלה דומה התעוררה בכפר דרום בשנת תשל"א. לענ"ד היתר אמירה לנכרי ניתן לרכישת קרקעות בלבד, מו"ר הגר"ש ישראלי סבר שהוא

115. עי' מחקרו של ד"ר חיים פלס פורסם בברקאי.

116. עי' צהר גליון לד, תשרי תשס"ט, דיון בין הרב גיסר רבה של עפרה והרב נהוראי רבה של משואות יצחק. ועי' צהר גליון לז, טבת תשס"ט.



חל גם על בניית בתים<sup>117</sup>. כי יש מקרים בהם בניית הבתים היא המבטיחה את הבעלות ואזי דינה כרכישת קרקעות. והדבר נתון לשיקול דעתו של הפוסק.

### מעמד האשה

כאמור לעיל, פוסקים ציונים דתיים רואים בחיוב תמורות בחיים המודרניים, כל עוד הן עולות בקנה אחד עם ההלכה. אחת המהפכות בחיים החברתיים המודרניים הוא מעמד האשה. מעמד זה השתנה מאוד, בעיקר כתוצאה מהמהפכה התעשייתית, ששינתה לבלי הכר את פניהם של משק הבית ושוק העבודה. רוב תפקידיה של האשה במשק הבית ניטלו ממנה ובמקביל נוצר צורך גדול בעבודת נשים מחוץ לבית, דבר שהצריך את העלאת רמת השכלתה של האשה. יש מקצועות שרוב העובדות בהם הן נשים כגון חינוך, סיעוד וכדו'<sup>118</sup>. כל אלו הם שינויים אובייקטיביים שתוכננו ע"י הבורא מראש. הבולט בשינויים הוא ביחס ללימוד תורה. כבר החפץ חיים קבע שבימינו על אשה ללמוד תורה. הסיבות לכך הן: נחלשה מסורת האבות והאשה עצמאית יותר ועליה להתמודד בעצמה עם תופעות הנוגדות את היהדות. והעובדה שהיא רוכשת השכלה כללית מחייבת אותה לרכוש במקביל גם השכלה תורנית מתאימה<sup>119</sup>.

נשים בחברה הציונית דתית עוסקות בכל תחומי החיים ונפגשות עם עולמות תרבותיים מגוונים. הן לומדות במוסדות אקדמאיים ונושאות תפקידים בכירים במדע, בכלכלה, ברפואה, בתקשורת, במשפט, ועוד. הן צריכות להתמודד עם שאלות הלכתיות ומחשבתיות רבות. לא ייתכן שרמת ידיעותיהן ביהדות תהיה פחותה מרמתן המדעית והמקצועית. בעקבות פסיקתו של החפץ חיים פוסק ציוני דתי יעודד, לדוגמא, אשה הלומדת משפטים ללמוד לפחות קטעים מהתלמוד ומחושן משפט כדי שתוכל להשתמש במשפט העברי בתפקידה, או רופאה חייבת ללמוד יסודות בהלכות שבת ואתיקה רפואית. ואם היא רופאת נשים את הסוגיות הרלבנטיות למקצועה וכדו'.

עם זאת, ההלכה העקרונית, שאשה פטורה בעצם ממצות ת"ת נותרה בעינה. אשה אינה מחוייבת להתמסר ללמוד תורה לשמה כנדרש מאיש. וחרף כל השינויים

117. עי' באהלה של תורה, ח"ב סימן ל.

118. עי' לעיל במאמר "מבנה המשפחה המודרנית".

119. ליקוטי הלכות למס' סוטה (דף כא). על חשיבות הנושא בעיניו של המחבר, בעל החפץ חיים, תעיד העובדה שזו פעם יחידה! בכל ספרו זה שהוא חורג מתמצות ההלכה העולה ישירות מהסוגיה ועוסק בנושא שהזמן גרמו.

המפליגים בתנאי החיים המשפחתיים עדיין הורות ואמהות הן תפקידה הבלעדיים של אשה ואין לה תחליף.

יש לכך השלכות גם למצוות אחרות שנשים פטורות מהן ועקב התמורות בחיים יש לאשה אפשרות לקיימן. הגר"מ פיינשטיין עודד נשים מודרניות לקיים מצוות נוספות, אולם בתנאי אחד: שכונתן תהיה טהורה לשם התעלות רוחנית ולא לשם קידום אג'נדה חברתית<sup>120</sup>. פוסקים ציונים דתיים מאמצים פסיקה זו.

פוסקים ציונים דתיים מעודדים חגיגת בת מצוה כדי לחזק את הכרתה הדתית של הבת הצעירה<sup>121</sup>. אולם תכניה של חגיגה זו צריכים להיות מקוריים, כגון שהבת תקבל על עצמה קיום מצוות ייחודיות לאשה, או תרומה לחברה ממיטב כישוריה. עם זאת, בעקבות פסיקתו של הגרמ"פ הם מתנגדים לחיקוי של חגיגת הבן, כגון עליה לתורה (גם ללא ברכות) או הנחת תפילין וכדו'.

עקב ריבוי המקצועות וגווני החיים של נשים ציוניות דתיות מגיעות לשולחנו של פוסק ציוני דתי שאלות רבות יותר, מאשר לפוסק בחברה בה הנשים מגבילות את עצמן לתחומים מצומצמים ומוגדרים. פוסק ציוני דתי אינו מתגמש בהלכות הצניעות יותר מפוסק אחר. עקרונות ההלכה נשמרים. ההבדלים הם רק בדרגות שונות של חומרות והידורים, הנובעים ממצבים שונים. המציאות המורכבת בה חי הציבור הציוני דתי שבה הנשים מעורבות יותר בכל תחומי החיים מחייבת התמודדות מתאימה. ולפעמים יש להכיר בדיעבד בתופעות שאינן ראויות לכתחילה, אולם גם הכרה זו היא רק במסגרת ההלכה!

יש להבחין בין חברה מעורבת לתעורבת בחברה. **תעורבת בחברה** – בה גברים ונשים פועלים איש איש בתחומו בתוך חברה פתוחה. כגון חיי המסחר וכדו'. מעולם לא היה המרחב הציבורי סגור הרמטית בפני מין אחד. וזאת מתוך הנחה שהתנהגות בו הייתה ראויה ושמרה על גבולות. להוציא מעמדי קדושה כגון תפילה וכדו' או מעמדים של חשש לקלות ראש. בדורות האחרונים כמות הנשים המעורבת בכל תחומי החיים גדלה כמותית. אולם אין בכך שינוי מהותי לעומת הנהג שהיה בעבר מאידך, צורת ההופעה וההתנהגות השתנו וזו מחייבת שמירה נוספת על הגבולות.

לעומת זאת **חברה מעורבת היא** תופעה חדשה יחסית. המדובר במסגרת חברתית מוגדרת, בה פועלים יחד שני המינים פעילות חברתית משותפת. מטרות שונות יכולות לחברה המעורבת, ערכיות, כלכליות, בידוריות, גיבוש חברתי ועוד. גם פה יש מיגוון רחב של פעילויות. המשותף להן הוא שלא מדובר במפגש מקרי וארעי, אלא מפגש מכוון.

120. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סימן מט.

121. שו"ת קול מבשר ח"ב סימן מד; שו"ת שרידי אש ח"ב סימן לט. ועי' שו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' קד, ושם ח"ב סימן צז, ח"ד סימן לו.

תופעה זו בעייתית יותר והיא לא הייתה מקובלת בעם ישראל. אם כי יש מקומות שבגלל חשש להתבוללות והתנתקות מדרכה של תורה לא אסרו את הדבר, בחינת עת לעשות לה' הפרו תורתך<sup>122</sup>.

יש אפילו מקרים בהם נשים בחברה הציונית דתית מהדרות יותר. לדוגמא, בחברה הציונית דתית מעטות נשים הסומכות על היתר הפאה הנכרית והן מעדיפות כיסוי ממש, גם אם אינו מלא<sup>123</sup>. או שאינן מסתמכות על ההיתר של כסוי הרגל בגרב שקופה<sup>124</sup> ומעדיפות חצאית ארוכה.

אשה ציונית דתית, המעורבת בכל תחומי החיים, רואה עצמה באופן טבעי מעורה גם בחיים הדתיים בכלל והקהילתיים בפרט. לכן נמצא בחברה הציונית דתית פעילות רבה יותר של נשים בפורומים שונים, תוך כדי הקפדה מרבית על הלכות הצניעות ושמירת גבולות המונעים היסחפות לעבר מחוזות המיוחדים לגברים<sup>125</sup>.

### מנהגי חתונות

חתונה ציו"ד שונה באוירתה מחתונה חרדית. העקרונות ההלכתיים שווים, אולם במשך הדורות נוספו מנהגים שונים לחתונות ופוסקים ציו"ד לא מונעים הוספת מנהגים חדשים, בעוד שעמיתיהם החרדים יקפידו על שמרנות, וימנעו כל שינוי, למרות שאין בתוספות אלו בעיה הלכתית כל-שהיא.

כגון הסכם ממון שמטרתו להבטיח חלוקת רכוש צודקת, או למנוע סחטנות בשעת פירוד חלילה. פוסקים ציו"ד אמנם אינם יוזמים הסכם כזה, אך גם לא מתנגדים לו, אם הוא נעשה כהלכה.

בכתובה האשכנזית הירושלמית שנקבעה ע"י גדולי הפוסקים בירושלים לפני דורות, בהשפעת הספרדים, יש התחייבות נוספת על נוסח הכתובה הקבוע של ה"נחלת שבעה" לפיה כל הזוגות מתחייבים בסכום קצוב של 200 זקוקין. הזקוק הוא מטבע אירופאי עתיק שהיום לא ידוע מהו ערכו המדויק. לכן יש בכתובה הירושלמית אפשרות להוסיף סכומים במטבע הליך בן ימינו. בחברה החרדית מתנגדים לתוספת

122. יש מקרים שעל הפוסק להתיר לכתחילה דבר בגלל מציאות של בדיעבד כגון תנועת נוער, ר' שו"ת שרידי אש ח"א סימן עז.

123. יש חברות בהן כיסוי ראש מלא בפאה נכרית עדיף בעיניהן, בגלל חומרת הזהר שהשער יכוסה לחלוטין. אולם לפי ההלכה, אדרבה כיסוי ממשי של רוב השיער עדיף על פני פאה נכרית השנויה במחלוקת פוסקים גדולה.

124. המתירות לעצמן גרב שקופה מודות שמעיקר הדין אין חובה לכסות את השוק כפסיקת המשנ"ב (סימן עה).

125. עי' מכתבו של הגר"ש ישראלי בספר "אשה חוה אדם" (עמ' 7-216).

זו. למרות שבגלל אי ידיעת ערכם של הזקוקים הסכום שאותו תקבל האשה בכתובתה הוא נמוך מאוד<sup>126</sup>.

חתנים אשכנזים צי"ד אימצו את מנהגם של עמיתיהם הספרדים לברך "שהחינו" מתחת לחופה על טלית חדשה<sup>127</sup> ומתכוונים גם לאשה החדשה ולכל הדברים המתחדשים עם הנישואין. מנהג יפה זה עונה על שאלה עתיקת יומין מדוע לא מברכים שהחינו על הנישואין.

בחתונה צי"ד התפתח מאז שחרור ירושלים מנהג ללוות את שבירת הכוס בנעימה מתאימה של הפסוק "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני..." בחתונה חרדית שוברים את הכוס ללא כל תוספת, אפילו לא של אמירה מילולית של הפסוק "אם אשכחך". לאחרונה יש שנמנעים בחופה חרדית משימוש ברמקול. הגיעו הדברים עד כדי כך שגם כשמכבדים זקן שקולו לא נשמע כלל לא מסתייעים ברמקול.

בכלל, חתונה צי"ד מלווה בשירה ושמחה ובדברי תורה. בחתונה חרדית השמרנות מונעת כל חידוש, למרות שאין בו שום בעיה הלכתית, אדרבה, הוא מתאים יותר לצורה המקורית של החופה.

יוזמי מנהגים אלו ואחרים לא היו בהכרח פוסקים, אולם הפוסקים הצי"ד לא מנעו הכנסת חידושים אלו, אדרבה עודדו אותם.

### תורת ארץ ישראל<sup>128</sup>

החברה הציונית דתית אינה עשויה מעור אחד. חלקה רואה את עצמו ככזה לא בגלל אידיאולוגיה תורנית צרופה, אלא עקב נסיבות החיים שבהן עם ישראל היה

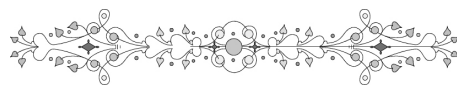
126. ברמת-גן הדפסנו כתובות בהן נכתב במפורש "200 זקוקין כשיעור החזון איש" החזו"א העריך את הזקוקים בסכום גבוה. מעניין שבבני ברק עירו של החזו"א מסתייגים מתוספת זו...

127. מנהג ספרד המקורי היה לכסות את ראשם של החתן והכלה בסודר אחד שנאמר: "ופרשת כנף על אמתך", ר' רש"ש קידושין יח ע"ב

128. יש המפריזים בשימוש של מושג זה בהקשרים לא רלבנטיים. לדוגמא, יש המנסים לשנות את שיטת הלימוד המקובלת בישיבות בשם "תורת א"י". וטעות בידם. אמנם התלמוד הירושלמי מקצר יותר במו"מ ומגיע למסקנות מעשיות מהר יותר. אולם רק ת"ח ברמה גבוהה ביותר מסוגלים ללכת בדרך זו. לרוב הלמדנים דרכן של הישיבות בדורות האחרונים היא דרך המלך, אם כי ראוי לצרף ללימוד בשלב מתקדם גם הסקת מסקנות מעשיות (האבני נזר לדוגמא, שדרך לימודו היתה דומה לשיטת הלימוד הישיבתית בליטא, למרות שלא היה ביניהם קשר, נחשב כפוסק מעשי בר סמכא, לעומת ר' חיים מבריסק שנמנע מפסיקה מעשית). יש המערבים בצורה מלאכותית לימוד הלכה באגדה ומכנים תערובת זו בטעות כ'תורת א"י' (גם כאן האב"נ וכן בן דורו הר"י ענגיל יכולים לשמש דוגמא לשימוש חכם בסברות אגדיות בתוך סוגיות הלכתיות, אולם רק גאונים שכמותם היו מסוגלים לכך ולעשות זאת בצורה מבוקרת ומושכלת).

חשוף בדורות האחרונים לרוחות מבחוץ. רובד אחר הוא מי שהציץ לתרבות הכללית, ללא הכנה והדרכה ראויות, ונפגע במידה זו או אחרת. רובד נוסף הוא ציבור שקיבל חינוך ישיבתי, הכולל גם אידיאולוגיה דתית ציונית המבוססת על מקורות הלכתיים ומחשבתיים תורניים. הנהגה הלכתית של קהילה מורכבת כזו מחייבת סבלנות ודרכי נועם, לא לאסור את המותר, אולם גם לא להתיר את האסור, ולשקול כל פסיקה בזהירות ובאחריות, תוך עשיית חשבון של הפסד מצוה כנגד שכרה. אין אפוא פסיקה אחידה בציוה"ד, ייתכנו שינויים בין קהילה לקהילה. גישה אחראית זו, המתייחסת לכלל הציבור ולא רק לפרט, מאפיינת את תורת ארץ ישראל.

ברוב הדוגמאות שהבאנו נמצא גם בין פוסקים שאינם מגדירים את עצמם ציוניים פסיקות מקבילות לפסיקותיהם של פוסקים ציונים דתיים. המאפיין פוסקים ציונים דתיים הוא בעיקר כמותי. נמצא אצלם התחשבות מרובה יותר בתנאים החדשים שנוצרו בארץ בדורות האחרונים, שהבולט שבהם הוא התגבשותה של ישות ציבורית כלל-ישראלית בארץ ישראל. בחו"ל היינו פרטים. גם הקהילות היו בודדות, כל אחת בפני עצמה. המושג ציבור מוכר בהלכה רק בארץ ישראל<sup>129</sup>. ראייה כללית זו, שהיא ייחודית לארץ ישראל נדרשה ע"י חז"ל: "וזהב הארץ היא טוב – אין תורה כתורת ארץ ישראל" (ב"ר פר' טז, יד). זאת לא תורה אחרת, חלילה. כי "זאת התורה לא תהא מוחלפת" (י"ג עיקרי אמונה עפ"י הקדמת הרמב"ם בפה"מ לסנהדרין פ"י). זאת אותה הלכה המשותפת לכל הפוסקים, הרואים עצמם אחראים להמשך הרצף ההלכתי מדור לדור, מסיני עד לעתיד לבוא. אלא שיש צורך לראות בתורה את התייחסותה למצבים השונים. התורה כוללת בתוכה לא רק מצוות המחייבות את הפרטים אלא גם מצוות הנוגעות לחיי הציבור. בגלות לא ניתן היה לקיים את התורה בשלמותה. לא היינו ציבור. החזרה ארצה מאפשרת חזרה לקיום מלא יותר של התורה, גם בתחום הציבורי והלאומי. "תורת ה' תמימה משיבת נפש". ההתחשבות בשינוי הגדול שהתחולל בארץ הוא בעצם החזרת עטרה ליושנה, לחיי ממלכתיות, כהכנה למלכות ישראל האידיאלית. "חדש ימינו כקדם".



## מדיניות כלכלית ברוח התורה

נקודת המוצא של תורת הכלכלה שונה מזו של כלכלת התורה. תורת הכלכלה תתייחס בהכרח לטובת הכלכלה, כגון, באיזו שיטה הכלכלה תתפתח טוב יותר. נקודת המוצא של כלכלת התורה שונה. שאלתה המרכזית היא מה מוסרי יותר, צודק יותר? באיזו שיטה תתפתח חברה ערכית ותרבותית יותר?

אין בתורה מדיניות כלכלית מסוימת. היא נותנת לכאורה יד חופשית לכל ציבור ולכל דור לנהוג לפי שיקול דעתו. התורה מתעלה מעל לכל מדיניות כלכלית מקובלת. היא רואה את עם ישראל כחברה ערכית. "ממלכת כהנים וגוי קדוש". ומבחינה זו יש לתורה מגמה חברתית ברורה: החברה הישראלית צריכה להיות חברת חסד. 'עולם חסד ייבנה', ועם ישראל על אחת כמה וכמה. יש לתורה מטרות חברתיות ברורות. יש חובה לדאוג לחלשים, לעניים, לחולים לזקנים לקטינים ולכל מי שאינו יכול להתפרנס בעצמו. לשם כך יש מקום להעדיף את המדיניות הכלכלית המתאימה ביותר להשגת יעד זה, או ליטול את הטוב שבכל שיטה ולמזג מהן שיטה טובה ומשוכללת יותר.

### היד הנעלמה והיד המכוונת

אדם סמית, הוגה הדעות של הכלכלה המודרנית, העלה את הרעיון של "היד הנעלמה" המפעילה את החיים הכלכליים. וזו תמצית תפיסתו: כל פרט עמל כדי להגדיל את רווחיה של החברה ככל יכולתו. הוא אינו מתכוון לקדם את עניין הציבור, הוא מכוון רק כדי להשיג רווח עבור עצמו, ובכך, כמו במקרים רבים אחרים, הוא מובל על ידי יד נעלמה לקידום מטרה שאינה חלק מכוונתו. לעתים קרובות מקדם את עניינה של החברה ביותר יעילות מאשר אילו התכוון באמת לקדמה.

עמדת התורה אינה מעומתת ישירות עם התיאוריה הסמיתית. רעיונו נכון ביסודו. אולם רק במידה חלקית. חכמה בגויים תאמין, אך תורה בגויים אל תאמין. אין ספק שהתורה תסכים עם מבקריו של סמית שמנגנון "היד הנעלמה" הוא עיוור ואדיש מבחינה מוסרית: הוא אינו מכוון לקדם את הטוב והנעלה. הוא רק מתגמל את אלו הפועלים בהתאם לכללי היסוד שלפיהם מתנהל העולם.

### היד המכוונת

כאמור, התורה לא קבעה שיטה כלכלית מסוימת. מבחינה זו גם היא סומכת על היד הנעלמה שהיא זרועו הארוכה של הקב"ה הזן ומפרנס את העולם. (חז"ל רואים בפרנסה את עיקר ההשגחה של ה' בעולם. לדוגמא: מי שלא כיון בפסוק "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" – לא יצא ידי חובתו, שו"ע או"ח סי' נא ס"ח) אלא

שבניגוד לסמית סבורה התורה שאין לסמוך על עיוורונה המוסרי של היד הנעלמה, אלא יש להפעיל גם יד מכוונת של חשיבה אידיאליסטית ולא לסמוך על היד הנעלמה בלבד. אין לסמוך על הנס.

עלינו להיות מודעים לכך שיש בחברה גם נכשלים ונחשלים שהיד הנעלמה לא תפרנס אותם ללא יד מכוונת. יש לסעוד אותם מתוך שיקול אלטרואיסטי, שלא תמיד הוא כלכלי. לכן יש מצות צדקה בתורה. זו לא רק מצוה אישית-וולונטרית גם החברה חייבת לגייס מחבריה, בדרך של הטלת מס מחייב, תקציבי רווחה לטובת השרויים במצוקה. כמו"כ יש להעמיד גבולות בפני חמדת העושר של האדם. "לא תחמוד". ייעודה של החברה הוא לא רק כלכלי. האידיאל חייב לעמוד מעל לאינטרס. החיים הכלכליים הם אמצעי ולא מטרה. המטרה היא הצדק, הרוח. לא על הלחם לבדו יחיה האדם.

### קפיטליזם וסוציאליזם

העולם נע בתהליך דיאלקטי. בתחילת המאה הקודמת רווחו שתי גישות קוטביות: קפיטאליזם וסוציאליזם. העולם נע כמטוטלת מקצה לקצה. הסוציאליזם קרס, אך גם הקפיטאליזם התרכך. המטוטלת נוטה שוב אל הקפיטליזם אולם מרוכך יותר. הגישה הסוציאל-דמוקרטית השפיעה על יצירת מדינת הרווחה המודרנית. אלא שלא כל מדינות הרווחה יכולות לשאת בעול הרווחתי שנטלו על עצמן, אם בגלל ניהול כלכלי כושל, ואם בגלל סולם עדיפויות מעוות, או עודף צרכים על הכנסות. על רקע זה נוצרו שתי גישות, האחת של רווחה מימסדית-ממשלתית, הרואה עדיין במדינה את הכתובת העיקרית לפתרון בעיות החברה. והשניה של וולונטארית אזרחית המטילה את עיקר האחריות על יחידים וגופים בחברה שהם ישאו בנטל. לכל אחת מהגישות הללו מצינו מקבילות גם בתורה, אולם המדיניות שהתורה תעדיף יותר תתבסס על הנחת יסוד שונה: מבחינה מוסרית הרכוש אינו שייך בלעדית לאדם. "לה' הארץ ומלואה" והוא הפקיד את האדם כפקיד על רכושו שרכש (עי' ראב"ע תהילים כד) "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי". אמנם מבחינה משפטית, התורה מכירה בבעלות האדם על רכושו שצבר בכשרונו ובפעילותו. עם זאת הרעיון המוסרי משפיע במישרין ובעקיפין על הדיון ההלכתי.

### עמדת התורה

הרב קוק התייחס בחיוב לרעיון הסוציאליסטי ואף מצא לו סימוכין במקורותינו הנצחיים:

השמיטה והיובל, שמירת החופש, השווית הרכוש במידה האפשרית, הרמת הערך הרוחני של האדם יותר מכל קניינו החיצוניים ע"י חיבור

של קדושת השנה עם המעטת זרם הרכוש הפרטי, בשמיטה בתכונה עוברת, בהשמטת חובות ופירות הארץ, וביובל בתכונה קבועה של השבת הקרקעות לבעליהם.

(אורות המצוות "בשמן רענן" א).

ובהקדמה לשבת הארץ:

אין חילול-קדש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות-יבולה של שנה זו, וחמדת-העשר, המתגרה על-ידי המסחר, משתכחת – "לאכלה ולא לסחורה".

ר' ש. ז. שרגאי מוסר ששמע ממנו בע"פ דברים קונקרטיים יותר: מבלי לקבוע מהו המשטר החברתי של התורה יש להניח בוודאות כי בקיום עקבי של כל חוקי התורה בשטח החברתי והכלכלי ללא ויתורים ופשרות לא יוכל המשטר של הרכוש הקפיטליסטי להתקיים. כי מצוות התורה ונוסף לזה ועשית "הישר והטוב" שבישראל זהו דין ולא לפני משורת הדין מצמצמים כ"כ את הבעלות והזכויות, של הרכוש, עד שקיומו נעשה לבלתי אפשרי וללא כדאי. (תחומים, וחזון והגשמה דף קצד)

אך עיון מדוקדק בדבריו ימצא שאין כאן אימוץ מלא של הרעיון הסוציאליסטי-קומוניסטי, אלא בעיקר **צמצום** הקפיטאל וריסונו. המקור התורני של השמיטה מעיד על כך. שהרי התורה מגדירה את הדברים במפורש: "שש שנים תזרע **שדך** ושש שנים תזמור **כרמך**... והשביעית תשמטנה ונטשתה". היוזמה הפרטית נחוצה לשם יצירת מוטיבציה רכושנית במשך שש השנים ורק בשנה השביעית פוקעת הבעלות הפרטית מהרכוש, והתוצרת מחולקת לכל האוכלוסיה בצורה שווה. יש כאן איזון עדין בין הקפיטאליזם לבין הסוציאליזם.

[הוא התייחס גם לתחום הארגוני של מעמד הפרולטריון. הוא ראה אמנם ברכה בהתארגנות הפועלים (הסתדרות) אך הוא שלל את "קדושתו" של נשק השביתה והצדקתו בכל מצב ובכל מחיר. הוא ראה בכך עיוות הצדק. לדעתו שביתה מוצדקת רק בהקשר למו"מ, או ע"מ לאלץ את המעביד להיכנס למו"מ או לאלצו ליישם סיכום שהושג במו"מ. המו"מ עצמו צריך להתנהל באמצעות בורות אובייקטיבית. ("ההד" שנה ח חוברת. ט).]

רעיון היובל מתייחס אך ורק לקרקעות של ארץ ישראל בלבד, בגלל קדושתה. בעבר היתה הקרקע אמצעי הייצור העיקרי, עליה חל היובל. אולם ניתן לראות בו מקור השראה לחומרי גלם ואמצעי ייצור אחרים. לפיכך, אחת ל-50 שנה ראוי לחלק מחדש את אמצעי הייצור ולאפשר לכולם לפתוח דף חדש בתחרות ביניהם. בתי ערי חומה אינם חוזרים ביובל כי הם רכוש ואינם אמצעי ייצור. והרכוש הפרטי אינו פוקע מהאדם גם ביובל.



רעיון דומה מובע בשמיטה, אם כי במישור אחר. אחת ל-7 שנים מתחלקת התוצרת החקלאית בשווה. אמנם התורה דיברה רק על פרי תוצרת הארץ, וזאת בגלל קדושתה של הארץ, אך ניתן לראות בכך מקור השראה לרעיונות דומים. במקביל לשמיטת הקרקעות ציוותה התורה על שמיטת כספים. גם כאן בולטת המגמה לאפשר למי שצבר חובות להשתחרר מנטלן הכבד ולפתוח דף חדש. עם זאת ראוי להביא את פירושו של הנצי"ב שאין הכוונה לשמיטת כל הכספים, דבר שעלול להביא להתמוטטות כלכלית ולא-צדק, של התעשרות הלווים על חשבון התרוששותם של המלווים. אלא הכוונה בעיקר לאותם חקלאים שהפקירו את פירותיהם לאביונים ונאלצו ללוות כספים לשם קיומם – רק הלוואות אלו יישמטו. יתר ההלוואות נמסרות לביה"ד והוא יחליט אלו הלוואות תישמטנה ואלו לא. ואכן המעיין היטב בפסוקי התורה בדברים (פרק טו) ישים לב:

וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹט כָּל בַּעַל מִשָּׂה יְדוֹ אֲשֶׁר יִשֶׂה בְרַעְיוֹנוֹ לֹא יִגָּשׁ  
 אֶת רַעְיוֹנוֹ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לֵה'... וְאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אָחִיךָ  
 תִּשְׁמַט יָדְךָ.

ומכאן למדו חז"ל בספרי –

תשמט ידך – ידך תשמט ולא המוסר שטרותיו לבי"ד<sup>1</sup>.

## הפרוזבול

על בסיס עקרון זה תיקן הלל את הפרוזבול. הוא לא המציא דבר חדש, אלא פישט את ההליכים של מסירת החובות לביה"ד. אמנם בתקנה זו עלולים גם חובותיהם של עניים להיגבות, אולם כנגד זה גבר החשש שתינעל דלת בפני לוויים בכלל והעניים הזקוקים להלוואות לא יוכלו לקבלן. שיקולו של הלל היה שיקול ערכי צרוף. הוא לא הונע ממניע כלכלי. התמורות הכלכליות שנוצרו עקב התפתחות המסחר בתקופה הרומית היו רק הגורם שחייב התייחסות לנושא, אולם מגמתו היתה טובת העניים ולא טובתו הכלכלית של המשק. ומכיון שנותר חשש הפוך, שהפרוזבול יפטור את המלוים לגמרי מכל מחויבות לעניים, התקין הבן-איש-חי שלא על כל ההלוואות ייכתב הפרוזבול אלא רק על אלו של לוויים עשירים הלוויים למטרות עסקיות, אך הלוואותיהם של בעלי חובות עניים אכן תישמטנה.

1. מסירת ההלוואות לבית דין תואמת את רעיון השמיטה בכללו. התורה הפקיעה את הבעלות הפרטית של היבול. בשנת השמיטה הציבור הוא בעל התוצרת החקלאית ורק לו מותר לטפל בפירות לקצור ולבצור אותם ולחלקם. מכאן המושג "אוצר בית דין". ר' מאמרי בתחומין כ"ז על אוצר בית דין.

## הריבית

איסור הריבית הוזכר בהקשר לשמיטה והיובל והוא דומה להם בעקרונותיו. מטרתו היא לרסן את הקפיטאל. אולם הוא לא נועד לבלום חלילה את התפתחות הכלכלה. אין ספק שהאשראי הוא החמצן של המשק. בלעדיו היתה הכלכלה קופאת על שמריה, נחנקת ומתנוונת. הריבית מעודדת את האשראי. ללא ריבית אין שום מוטיבציה להשקיע את הכספים באשראי ולהניע באמצעותו את גלגלי המשק. התורה לא התעלמה מהנחה בסיסית זו. היא התירה **ואף עודדה** השקעות עסקיות<sup>2</sup>. התורה אסרה רק ליטול רווחים מהלוואות צרכניות. (לנושא הריבית בהרחבה מוקדש המאמר הבא "לא תשימון עליו נשך").

## תרומות ומעשרות

מצוות חברתיות אחרות, התלויות אף הן באדמת ארץ ישראל, קשורות לתרומות והמעשרות. מכל יבול האדמה חייב אדם להפריש כל שנה ארבע הפרשות המיועדות לשלוש מטרות. שתיים לכהנים – משרתי המקדש והרוח (בס"ה כ-3%) ואחת ללויים – שתפקידם דומה לזה של הכהנים (9%), ומעשר שני – שהוא מעין קרן השתלמות רוחנית – (כ-9%), קרן זו מתחלפת אחת לשנתיים במעשר עני. בס"ה כ-20% מהיבול (יש להדגיש **מהיבול** ולא מההכנסה הנקיה). בעצם, גם הכהנים והלויים נחשבים לעניים, שהרי אין להם נחלה בארץ, עקב תפקידם הרוחני. אלא שמעמדם קבוע ולא משתנה, בעוד שהעניים אינם קבועים וסופם להתעשר מחדש. לכן אין מעשרם של האחרונים קבוע אלא מתחלף. נוסף לכך יש לעניים בכל שדה וכרם פאה, לקט, שכחה, פרט ועוללות ובשנת השמיטה הפירות הפקר לכל "ואכלו אביוני עמך". מהלכות אלו עולה תמונה ברורה באשר למדיניות החברתית של עם ישראל בארצו. התורה מעודדת את היוזמה החופשית של הקפיטאל, אך במקביל היא מצמצמת את הפערים בחברה ע"י שאסרה לנצל את החלש להתעשרות קלה של בעל ההון. וכמו כן היא יצרה תחנות יציאה שונות שבהן היא איפשרה לחלשים להיכנס מחדש למעגל התחרות היצרנית. היא חייבה את העשיר להפריש אחוז ניכר מיבולו למען שיקומם של הנזקקים (חוץ מבעלי תפקידים רוחניים קבועים שהחברה אינה יכולה לוותר על שירותם הערכי). המטרה אינה הנצחת העני והפיכתו לבר תלות קבוע, אלא שיקומו.

2. ר' להלן את דברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"י ה"ז) על המעלה הגבוהה ביותר של הצדקה שהיא עשיית שותפות. כלומר השקעה שיש בה גם רווחים למשקיע.

### צמיחה או תמיכה

הצדקה הגדולה ביותר היא לא הפילנטרופיה המנציחה את העוני אלא שיקומו של העני ושילובו במסגרת העשייה, שיוכל לתרום לחברה ושלא יצטרכו לתרום לו. וזו לשון הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"ה הל' ז-יד):

שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך... פחות מזה הנותן צדקה לעניים... פחות מזה שיתן לו פחות מן הראוי בסבר פנים יפות.

הדרגה הפחותה ביותר היא: "שיתן לו בעצב".

הצמיחה, המבטיחה תעסוקה למובטלים, עדיפה על פני התמיכה המנציחה את העוני. אולם כאן יש להדגיש. יצירת מקורות תעסוקה יכולה וצריכה להיות משימה ציבורית ועליה לבוא בו זמנית עם צמצום התמיכה הישירה במי שמסוגל לצאת לעבודה. אולם ביטול מיידי של התמיכות הסוציאליות, על סמך ספקולציות שבעתיד ייתכן שיימצאו יזמים קפיטליסטים שייצרו מקורות תעסוקה, אינו עולה בקנה אחד עם מדיניות רווחה התורה. אין להעדיף את הספק העתידי, גם אם הוא נראה מבטיח לכאורה, על חשבון ביטולה הוודאי של התמיכה העכשווית. אמנם נהוג לומר בדרך כלל שברי ושמא ברי עדיף (=ודאי וספק ודאי עדיף) אולם כלל זה מוגבל. ואינו חל במקום של הוצאת ממון מהמוחזק בו. ברי שלילי ושמא חיובי לאו ברי עדיף! מה גם שבין מקוצצי התמיכות מצויים רבים שאינם מסוגלים לעבוד, כגון זקנים, חולים, קטינים, נכים וכדו'.

צודק אפוא המשל שיש לתת לנזקקים חכות ולא דגים. אולם בחכות בעלמא לא סגי. מה יעשו הנזקקים בחכות בקרקע יבשה? יש לדאוג להם גם למים. וגם בכך לא סגי, אלא במים עשירים בדגה. אם מקור המים סמוך והם יוכלו בכוחות עצמם למשוך מים ולדוג בהם ניחא. אולם אם מקור המים רחוק או יבש יש לדאוג בכלים ממלכתיים לקרב אותם אל מקור המים או לקרב את מקור המים אליהם.

כמו"כ נכון המשל של הקטר והקרונוט. אם נחזק את הקטר, את בעלי היוזמה להקים מפעלי תעשייה ומקורות תעסוקה, יוכל הקטר למשוך אחריו את הקרונוט. מקובל עלי משל אחר בהקשר זה. מכונית שוקעת בבוע. היא מתחפרת במקום ואינה יכולה להיחלץ. רק אם נוסעיה ירדו ממנה ויסייעו להוציאה מהבוע הם יוכלו לאחר מכן לעלות אליה חזרה ולהמשיך בנסיעה. אולם כאן השאלה הגדולה, מי ערב לנו

שהנהג לא יברח עם המכונית וישאיר את הנוסעים מאחור? וכן במשל הקטר, מי יכול להבטיח שהקטר לא יתנתק מהקרונות וימשיך לנוע לבד? הפתרון הוא שילוב של יוזמה פרטית עם השקעה ציבורית. הציבור יעודד משקיעים ויזמים אם ע"י הקלות ואם ע"י אשראי נוח שיעודדו את המשקיעים להשקיע את כספם בארץ. אולם כל אלו חייבים להיעשות תוך כדי התנייה ופיקוח של הציבור על המשקיעים שאכן השקעותיהם לא יוצאו החוצה, ולא יממנו את שכרם הגבוה של המנהלים, אלא יתרמו לחברה ויועילו לכלכלת המדינה.

### חובות היחיד וחובת הציבור

וכשם שהכלכלה הרצויה משלבת בין יוזמה פרטית למסגרת ציבורית כך גם מטרתה של הכלכלה, לקיים חברה מוסרית וצודקת, תושג רק בשילוב נאות של הכלל והפרט.

הרמב"ם מדגיש את האחראיות הציבורית לצדקה וזו לשונו בהלכות מתנות עניים (פ"ט ה"א, ו-ג):

כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו, והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא קופה.

מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה, אבל תמחוי יש מקומות שנהגו בו ויש מקומות שלא נהגו בו, והמנהג הפשוט היום שיהיו גבאי הקופה מחזירין בכל יום ומחלקין מערב שבת לערב שבת.

הקהילה היא האחראית אפוא על הצדקה והיא גובה לשם כך כסף ומצרכים מהציבור. מס זה הוא פרוגרסיבי ומוטל על כל הציבור, גם על מי שבאופן אישי פטור מכל חובה משפטית. דבר זה מוכח מהרמב"ם בהלכות נחלות (פי"א ה"א):

ומי שנשתטה או שנתחרש בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי.

ההסבר לכך הוא שצרכי העניים מוטלים על הציבור. לשם כך הציבור מחוייב להטיל מס על חבריו. למרות שאין כופין את היחיד על הצדקה, במסגרת הציבורית הכפייה מותרת. כי הציבור אחראי לפתור את מצוקת העניים לכן הוא רשאי להטיל מסים לשם כך. מסים אינם מצוה התנדבותית, ולכן ניתן לגבות אותם גם משוטה חסר דעת. גדול המעשה (מם שוואית, והכוונה למדרבן ולדוחף) יותר מהעושה. הציבור המגייס כספים למטרות רווחה הוא המקיים את המצוה, למרות שה"תורמים" לא עשו זאת מרצונם או בהכרתם.

מסתבר שיש הבדל מהותי בהגדרת המצוה בין היחיד לציבור. הציבור חייב לדאוג לכך שהעניים יקבלו, כי אחריותו למנוע את העוני בחברה. היחיד לעומת זאת חייב לתת, לפתוח את הלב ולפתח רגישות מוסרית. לכן אין הצדקה המימסדית פוטר את היחיד מחובת צדקה אישית. כי הן עוסקות במישורים שונים, הציבור עוסק בחפצא של העוני. היחיד לעומת זאת חייב לטפח את חובת הגברא שלו ע"י נדבת ליבו. לכן אצלו חשובה יותר הוולונטריות והרצון הטוב.

הציבור מופקד יותר על הצדקה הראשונה היחיד מופקד יותר על זו השנייה. הד לשתי גישות אלו בא לידי ביטוי בעימות שבין טורנוסרופוס לר' עקיבא במסכת בבא בתרא (י ע"א):

וְזו שְׂאֵלָה שֶׁאֵל טוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס הַרְשַׁע אֶת ר"ע: אִם אֱלֹהִים אוֹהֵב עֲנִיִּים הוּא, מִפְּנֵי מָה אֵינוֹ מִפְּרַנְסִים? א"ל: כְּדֵי שְׁנִיצוֹל אֲנוּ בְּהֵן מְדִינָה שֶׁל גִּיהֵנִם.

טורנוסרופוס, מייצג השלטון הרומי, מבין רק את הצד התכליתי, לכל היותר יש לדאוג שהעני יקבל. טובת החברה מחייבת שקט ומניעת תסיסות לא רצויות לכן חשוב שיהיה לחם לעניים. הוא אינו מבין את החשיבות שבעצם הנתנה. ר"ע מייצג את הגישה התורנית שלנתינה יש ערך עצמי משלה. אדם הנותן צדקה מעלה את רמתו המוסרית וזו מטרתו העיקרית ועליה הוא מקבל שכר (ר"ע מדגיש יותר את מניעת העונש – הצלה מגיהנם).

לאור האמור נבין מחלוקת בין הרמב"ם למהר"ל מפראג. וזו לשון המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הצדקה פרק ד):

וְיֵשׁ שֶׁהָיוּ רוֹצִים לומר כִּי יוֹתֵר טוֹב שִׁיתֵן מֵעַט בְּהֵרֵבָה פְּעָמִים מִשִּׁיתֵן הֵרֵבָה בְּבַת אַחַת, מִפְּנֵי שְׂאוֹמְרִים כִּי בְּכָל אַחַת וְאַחַת מִצְוָה בְּפָנֵי עֲצָמָה, וְדַבְּרֵי חֲכָמִים אֵינָם מוֹכִיחִים כֶּךָ אֲדַרְבָּא שְׁבָא לְלַמּוֹד דְּאִפִּי' אִם נוֹתֵן מֵעַט מֵעַט מִצְטָרֵף בִּיחַד וּמִכ"ש אִם יֵתֵן הֵרֵבָה בְּפֶעַם אֶחָד. הַדְּעָה הָאַחֶרֶת, שְׁעֵלִיָּה חוֹלֵק הַמְהַר"ל הִיא דַּעַת הַרְמַב"ם (בְּפֶרוּשׁוֹ לְאַבּוֹת פ"ג מ"טו):

כְּשִׁיתֵן הָאָדָם לְמִי שְׂרָאוּי אֶלֶף זְהוּבִים בְּבַת אַחַת לְאִישׁ אֶחָד וְלְאִישׁ אֶחָד לֹא יֵתֵן כְּלוּם לֹא יַעֲלֶה בִּידוֹ מִדַּת הַנְּדִיבוֹת בְּזֶה הַמַּעֲשֶׂה הָאֶחָד הַגְּדוֹל כְּמוֹ שְׁמַגִּיעַ לְמִי שֶׁהִתְנַדַּב אֶלֶף זְהוּבִים בְּאֶלֶף פְּעָמִים וְנָתַן כָּל זְהוּב מֵהֶם עַל צַד הַנְּדִיבוֹת, מִפְּנֵי שֶׁזֶה כָּפַל מַעֲשֵׂה הַנְּדִיבוֹת אֶלֶף פְּעָמִים וְהִגִּיעַ לוֹ קִנְיָן חֲזָק...

נראה לומר שאלו ואלו דברי א-להים חיים. המהר"ל צודק במישור הציבורי, שם העיקר הוא שיקום העני, לכן עדיף שהוא יקבל תרומה משמעותית שתאפשר לו לפתוח דף חדש. הרמב"ם צודק במישור האישי, שם חשובה יותר נדבת הלב, לכן ריבוי הנתינות עדיף על צרכי העני המקבל.

### עוני פסיכולוגי

ההבחנה בין חובת הציבור לחובת יחיד מתבטאת גם בעוני הפסיכולוגי. דהיינו, מי שאינו עני בקריטריונים אובייקטיביים, אלא רק באופן סובייקטיבי, כגון עשיר שירד מנכסיו. הוא אינו עני גמור, אך יחסית למצבו הקודם הוא חש עצמו לא פחות מעני, אלא אף יותר גרוע ממנו. דוגמא בת ימינו: עובד הייטק שפוטר. בשולחן ערוך (יו"ד סי' רנ ס"א) מובאת הלכה המתייחסת לעני בן טובים שהיה עשיר וירד מנכסיו:

כמה נותנין לעני? די מחסורו אשר יחסר לו. כיצד, אם היה רעב, יאכילוהו. היה צריך לכסות, יכסוהו. אין לו כלי בית, קונה לו כלי בית. ואפילו אם היה דרכו לרכוב על סוס, ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר, והעני, קונה לו סוס ועבד. וכן לכל אחד ואחד. לפי מה שצריך. הראוי לתת לו פת, נותנים לו פת. עיסה, נותנים לו עיסה. מטה, נותנים לו מטה. הראוי ליתן לו פת חמה, חמה. צונן, צונן. להאכילו לתוך פיו, מאכילין. אין לו אשה ובא לישא, משיאין לו. ושוכרים לו בית ומציעים לו מטה וכלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אשה. הגה: ונראה דכל זה בגבאי צדקה, או רבים ביחד, אבל אין היחיד מחוייב ליתן לעני די מחסורו, אלא מודיע צערו לרבים, ואם אין רבים אצלו יתן היחיד, אם ידו משגת. (ב"י ודלא כמשמעות הטור).

כלומר, חובה זו של תמיכה לעני פסיכולוגי מוטלת על הציבור, כי אין כאן חובת צדקה רגילה, אלא פתרון של בעיה חברתית, הנובעת בין היתר מהעובדה שעשירים אחרים, שלא ירדו מנכסיהם, חיים ברמת חיים גבוהה ודבר זה מנקר את עיניו של אותו בן טובים. (ולאור האמור, ייתכן שאם כל העשירים ירדו מנכסיהם אין הציבור חייב להחזיר את כולם לרמת חייהם הקודמת). חובה חריגה זו ציבורית היא והיחיד פטור ממנה. את כספי הצדקה הפרטית שלו מן הראוי שיועיד למטרות נחוצות יותר. ומאחר שהפרט אינו פטור מחובת הצדקה הוולונטארית לכן בהעדר ציבור מוטלת גם על הפרט חובה זו. אך במקום שיש ציבור – הציבור אחראי לפתרון בעיה זו. הלכה זו יכולה לשמש כמקור השראה לאחריותו של הציבור למנוע אורה פסיכולוגית של עוני. זו נובעת בעיקר מפערים עמוקים בחברה. לא ייתכן שמנהל מפעל ישתכר פי 100 ואף יותר מעובד זוטר. בודאי שהצדק מחייב שהמנהל ישתכר פי כמה מונים מהעובד הפשוט. קשה גם לקבוע גבולות. אולם האם לא די בפער של פי 10 או 20 ולא פי 100? באותה מידה שעל העובד הזוטר לא לקנא בעובד

3. הערת עורך (י. א.): אף בימי חז"ל מצאנו הפרשים גדולים בין מאתים זוז שהוא צורך אדם לשנה

הבכיר על שכרו הגבוה כן מוטלת על העובד הבכיר להיות צנוע יותר בצפיותיו ובדרישותיו ולהימנע מהעמקת פערים דוקרי עיניים בחברה. לאור כל האמור יש בידינו תשובה תורנית לשאלה גדולה. בציבור נטוש ויכוח בשאלה האם ראוי שבמדינה מתוקנת יתפסו פילנטרופים פרטיים את מקום המדינה ויסעדו חלשים במקום מוסדות המדינה?

תשובתנו לשאלה זו מורכבת. מצד אחד, אדרבה על המדינה להשאיר מירווח גם לגורמים פרטיים שינקטו יוזמות ברוכות ויסייעו לנזקקים. כי כאמור, הפרט לא יוצא ידי חובה גמורה בצדקה הממסדית הנגבית ממנו כמס. עליו לפתוח את הלב בעצמו. מאידך, אל לה למדינה להתחמק מאחריות ציבורית מלתת מענה בסיסי לנזרכים. אולם גם לא להיפך. אל לפרט לסמוך על המדינה ולפטור את עצמו מאחריות אישית להתנדב ולעזור לזולת. חייבת להיות חלוקת סמכויות. המדינה תדאג עקרונית להבטיח לכל נזקק את צרכיו הבסיסיים, כולל אלו הפסיכולוגיים. אולם אל לה ליטול את הכל על עצמה. עליה להשאיר מקום לנדיבותם האישית של הפרטים בתחומים בהם יוכלו לתרום. המדובר בעיקר **בגמילות חסדים שבגוף**. כגון: ביקור חולים (כולל סיעוד אישי), ניחום אבלים (כולל כל הנמצאים במצוקה נפשית וזקוקים לתמיכה אישית), עזרה אישית לילדים המתקשים בלימודיהם וכו' וכו'. כמו"כ על המדינה לעודד את הפעילות הפרטנית ולפקח עליה, שתהיה צודקת והוגנת. כגון, שלא יעדיפו אחד ויקפחו אחר שלא כדין. או שלא תהיה כפילות בפעילותם של גופים כאלו, שלא יהיו נזקקים שיקבלו מכמה עמותות ואחרים אף לא מאחת. וכמו"כ יש לפקח על הפעילים בעמותות אלו שיפעלו בהתנדבות, או למצער בשכר סביר.

חובתו של היחיד היא היחס האישי, החם והלבבי. המימסד מוגבל בתחום זה. אין תחליף לחום האישי שהיחיד יכול להעניק יותר מהממסד הטרוד בכלל העניינים. על הפסוק "ולבן שנימ מחלב" דורשים חז"ל (כתובות קיא ע"ב):

אמר ר' יוחנן: טוב המלבין שינים לחבירו יותר ממשקהו חלב.

ודומה לכך במסכת בבא בתרא (ט ע"ב):

אמר רב יצחק: כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו

בדברים – מתברך בי"א ברכות.

---

ומי שאין לו מאתים זוז שיכול ליטול מתנות עניים (פאה פ"ח מ"ח) לבין גוזרי גזירות שהיו שהיו נוטלים תשעים ותשע מנה לשנה (כתובות קו ע"א).  
**תשובת המחבר:** הסכום המוזכר בתלמוד הוא הסך הכולל של הוצאות בתי הדין והוא התחלק בין הדיינים ועוזריהם.

לכן התורה לא מסתפקת בצדקה המימסדית הציבורית אלא דורשת גם התנדבות אישית. כי המימסד הציבורי מופקד על הצד הטכני שהעניים יקבלו את מחסורם, בעוד שהפרט מופקד על היחס הנפשי החם שאין לו תחליף בכל ממסד שהוא.

### כמה ניתן לדרוש מהציבור?

הציבור מגייס כספים מחבריו. המס הוא פרוגרסיבי, לפי ממון. ככל שאדם עשיר יותר כך מסיו גבוהים יותר. מסתבר שהיחס עולה לא רק בטור חשבוני אלא גם בטור הנדסי. עשיר ישלם אחוז גבוה יותר מאשר עני. עם זאת מסתבר גם שאין הציבור יכול להטיל חובת מיסוי למטרות צדקה יותר מחומש (דהיינו 20%) מהכנסותיו של הפרט. סו"ס מדובר בהכנסות צודקות של אדם מעמל כפיו.

ומכיון שהמיסים המוטלים על הציבור אינם מממנים מטרות צדקה בלבד. אלא רובם מיועדים לצרכים המיועדים להרמת רמת החיים של האוכלוסיה כולה, כולל של משלם המסים עצמו, כגון: תשתיות, הוצאות מימשל, ביטחון, חינוך, בריאות, תחבורה (בה משתמש העשיר יותר) ואף בידור ותרבות, בודאי שכלל המיסים עלול לעלות מעל לחומש. והעשירים יממנו את כל אלו ביחס גבוה יותר מאחרים. יש לכך גם הצדקה מוסרית. העשיר מתפרנס במקרים רבים מהציבור, מצרכיו וממצוקותיו (הבנקים למשל התעשרו יותר מכל מיגזר אחר בתקופת המיתון, כנראה בגלל ריבוי משיכות יתר, בעיקר של משקי הבית). מן הראוי אפוא שהציבור יטול ממנו יותר.

עם זאת, למרות שאין אמנם הוכחה לכך, אך ההגיון מחייב שאין לחייב את העשיר יותר ממחצית מהכנסתו. לא מתקבל על הדעת שרוב הכנסותיו של אדם תילקחנה ממנו, אפילו אם בין המטרות יש מטרה חשובה כצדקה.

### קו העוני

מיהו עני?

הסטנדרט המוזכר בהלכה הוא 200 זוז. סכום זה איפשר לאדם להתפרנס במשך שנה. סכום זה בימינו הוא נמוך מאוד. שוויו של זה היום הוא בערך ק"ג כסף. אי לכך אין לקבוע בו מסמרות. גם המשנה במס' פאה רואה סכום זה כגמיש וערכו תלוי בשימוש בו. מה שמנחה אותה הוא הגיון כלכלי. המשנה קובעת שמי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם ערכם כמו מאתיים זוז הנאכלים ללא פעילות כלכלית.

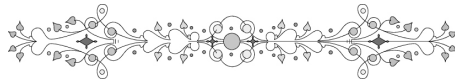
חזרנו לדברינו הקודמים. לפי כלכלת התורה העזרה לנזקקים אינה פילנטרופיה אלא שיקום כלכלי וחברתי. וממילא 200 זוז או 50 זוז אינם מספרים מוחלטים. הם משקפים מציאות כלכלית מסוימת ויש להתאימה לכל דור ודור לפי מצבו. ומן הראוי



לתת לעני סכום סביר שיוכל לשקמו. וכבר פסק החתם סופר שיש לקבוע את צרכי העני בכל דור לפי צרכיו (שו"ת חתם סופר יו"ד סי' רלט).

עני שאינו מסוגל לעבוד ראוי לקבל שכר מינימום. שכר זה נקבע לפי רמת החיים המקובלת כיום. השאלה היא רק האם שכר מינימום מאפשר גם חיי מינימום? בימי קדם סכום של 200 זוז הספיק לאדם לחיות חיים מינימאליים לפי המושגים דאז. אין ספק שבימינו אי אפשר לחיות בסטנדרטים נמוכים כל כך, כגון ללא חשמל, מים, שירותים בבית, טלפון וכדו'. ובכל זאת צריך לחשב מה הכרחי לאדם ומה הן מותרות?

נראים הדברים שצרכים מקובלים, שרוב מוחלט של האוכלוסיה אינו יכול בלעדיהם, ייחשבו לדברים הכרחיים. צרכי העני המינימאליים לפי מקורותינו הם בעיקר 4 מ"מים: מזון, מלבוש, מדור ומרפא, והיהדות הוסיפה בצדק מ' נוספת – 'מורה' (צרכי חינוך) ויש לחשבם לפי רמת חיים סבירה גם אם היא מינימאלית. אולם כאמור, לא רק צרכי העניים קובעים, אלא גם הבדלי הפער בין העשירים לעניים חייבים להילקח בחשבון. לכן התוצאה של המדיניות הכלכלית, לפיה רמת החיים הכללית עלתה אך גם הפערים הועמקו, אינה נחשבת להצלחה אמיתית. עדיפה רמת חיים כללית נמוכה יותר בתנאי שהפערים יהיו עמוקים פחות. שויון מלא אמנם לעולם לא יהיה אך גם פערים גדולים מדי פסולים ויש לצמצמם. "טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב". זו כלכלת התורה לעומת תורת הכלכלה.



## “לא תשימון עליו נשך”

איסור הריבית נחשב לאחד החמורים שבתורה, עד שאמרו עליו שהוא שקול כנגד כל העבירות שבתורה. הנוטל ריבית אינו זוכה לקום בתחיית המתים ונחשב לכופר בה' ובתורה<sup>1</sup>. והדברים מתמיהים, לכאורה, ההגיון הפשוט לא רק שאינו רואה בריבית איסור אלא אדרבה צורך חיוני.

ואכן, החברה האנושית הכללית מתייחסת אל הריבית כאל דבר לגיטימי. כשם שזכותו של אדם להשכיר את ביתו, בהמתו וכליו, כך הוא רשאי להשכיר את כספו. גם התורה לא אסרה הלואה בריבית לגוי. “לנכרי תשיך”<sup>2</sup>. מכיון שהריבית נהוגה בעולם כולו, אין אנו חייבים להחמיר כלפי אומות העולם יותר משהן מחמירות על עצמן ועלינו. איסור הריבית נוהג רק בתוך החברה הישראלית. חברה זו חייבת לחיות על פי נורמות ערכיות נעלות ביותר. הכסף הפנוי אינו מיועד להשכרה. הוא חייב להיות מיועד לסיוע לצרכי קיומו של הזולת ולהינתן כצדקה, ללא כל תמורה. ולכן אין הריבית נחשבת לאיסור משפטי כמו גזילה, אלא לאיסור מוסרי. (הלכות ריבית נכללו ב”יורה דעה” בענייני איסור והיתר, ולא ב”חושן משפט” בענייני ממון).

### א. הפרגמטיזם

כלכלנים ואנשי מעשה בעולם כולו ינודו בודאי בראשם לתפיסה החברתית הישראלית, האוסרת להשכיר את הכסף לזקוקים לו. הרי זו הדרך היחידה לכאורה לפיתוח הכלכלה! ההון המוזרם בכמות גדולה ממלויים למשקיעים מאפשר צמיחה, גידול, התפתחות ושגשוג כלכלי. בלעדיו עלולים גלגלי המשק להיעצר. ההון החוזר הוא בבחינת דם הזורם בעורקים ומאפשר העברת חמצן וחיים לכל האיברים. אין לתאר את החיים הכלכליים שלנו ללא אשראי, ואין אשראי ללא ריבית. מגמ”ח בלבד אי אפשר לפתח מערכת כה מסועפת ומפותחת.

הגישה התורנית נראית לכאורה כמנותקת מהמציאות הכלכלית הדינמית. היא נראית כאוטופיה מרחפת בשחקים, שאין לה אחיזה ריאלית במציאות הארצית, כאן, עלי אדמות.

### ב. עיסקא והלואה

ולא היא. האידיאלים התורניים אינם שוללים את חיי הכלכלה הריאליים. בלי קמח אין גם תורה. איסור הריבית אינו אוסר השקעות עסקיות. אדם הרוצה להשקיע את כספו בעסק, כשהוא נותן את הונו וחברו נותן את אונו, והם מתחלקים אחר

1. עי' שו"ע, יו"ד סימן קס"ב עפ"י ספרא בהר סימן ה.

2. דברים כג, כא.

כך ברווחים (בצורה מיוחדת שאין בה אבק ריבית) – אין בה כל שמץ איסור, לא מהתורה ולא מדרבנן. אדרבה, שותפות בין בעל הון לבעל און שאין לו הון עצמי משלו היא מצוה גדולה וראשונה במעלות הצדקה (רמב"ם הל' מתנות עניים פרק ח). ה"עיסקא" המקובלת בחיים הכלכליים מוכרת אפוא על ידי ההלכה ככשרה למהדרין! אולם "עיסקא" אינה הלואה. היא **שותפות**. שני השותפים: המשקיעים, בעלי ההון, ומנגד, בעלי האון – מתחלקים הן ברווחים והן בהפסדים, באופן פרופורציונאלי להשקעה, וכן ביחס ישיר לרווח או הפסד (אם כי במגבלה מסויימת כדי למנוע חשש ריבית).

הלואה, לעומת זאת, אינה מתחשבת כלל בתוצאות ההשקעה. הרווחים הם כולם של הלווה, ואף ההפסדים כולם שלו. המלוה תובע ריבית קבועה לשם רווחיו מבלי להתחשב כלל בלווה. רק בהלוואות הכרחיות, למטרות צרכניות שלהן יש צורך, אסרה התורה את הריבית. זהו עוול לנצל משבר אליו נקלע אדם כדי להשתמש לעשיית רווחים אישיים. למטרות עסקיות בלאו הכי אין צורך בהלוואות. כאן עדיפה ההשקעה ב"עיסקא". וכאמור, היא רצויה לפי התורה, ומותר לבעל ההון לקבל את חלקו ברווחים.

### ג. היתר "עיסקא" ומגבלותיו

"היתר עיסקא" הידוע<sup>3</sup> לא בא לעקוף, חלילה, הלכה, או לחדש דין. הוא רק השתמש ב"עיסקא" הידועה מקדמת דנא ויישם אותה גם לגבי הלוואות אחרות. ואכן יש מגבלות ל"היתר העיסקא". השימוש בו מוגבל לצרכי השקעות **יצרניות**, הנושאות רווחים, בלבד, ולא למטרות צרכניות (ואכן, יש לשאול פוסקי הלכה, אימתי מותר להשתמש בהיתר זה וטעות נפוצה היא שכל הלואה מותרת ב"היתר עיסקא"). המשקיע ב"היתר עיסקא" חייב בעיקרון לשאת גם בהפסד הלווה. רק בגלל תנאים מיוחדים שהותנו בחוזה קשה לממש דבר זה; אך מבחינה מוסרית ורעיונית, המשקיע (ה"מלווה") אינו יכול לנער את חוצנו מכל זיקה להפסדי ה"לווה", בפרט כשהלווה עצמו אינו אשם בגרימתם.

כאמור, "היתר עיסקא" בנוי על יסוד העיסקא הרגילה ולכן אינו מותר אלא להלוואות **עסקיות**. רק לשם כך מיועדים הבנקים, לשמש כמחזור חמצן לכלכלה והיתר העיסקא שלהם אם ייעשה כך אינו פיקציה, אלא שיקוף אמיתי של פעילותם. להלוואות צרכניות אין היתר העיסקא מועיל ולשם כך יש לייעד קופות גמ"ח. ומן הראוי שליד כל ביכנ"ס תהיה קופת גמ"ח רצינית.

3. עי' שו"ע יו"ד סימן קסז; חכמת אדם כלל קמב.

### ד. משבר הפרגמטיזם

הגישה הכלכלית הריאליסטית – המונעת את עצמה מכל עירוב של שיקול ערכי ומוסרי בחיי הכלכלה – מפרידה הפרדה מוחלטת בין "ביזנס" לבין צדקה וחסד. והיא שהמיטה עלינו את המשבר הכלכלי אליו נקלע המשק, ובפרט במגזר ההתיישבותי. הגישה התועלתנית, המקצועית, הפרגמטית, שהתיימרה לקדם, לפתח ולהצמיח את המשק – היא שגרמה לקריסתו ולהתמוטטותו. דברי חז"ל ש"המלווים בריבית – נכסיהן מתמוטטין" (בבא מציעא דף ע"א ע"א) מתקיימים לעינינו במלוא חומרתם. הלוואת כספים רבים והשקעתם ברכישות מפוקפקות ללא בדיקה אחראית ורצינית, אם ההשקעה אמנם כדאית, היא שגרמה לקריסה הכלכלית. אילו היתה למשקיע אחריות רבה יותר, אילו היה גם שותף להפסדים, לא היה מבזבז את רכושו על רכישת נכסים וירטואליים ללא הבחנה. השיקולים הרווחיים בלבד, שהם שעמדו בפני בעלי ההון – הם שהמיטו עליהם, כבומרנג, את המשבר.

### ה. יצרנות וצרכנות

לא אוטופיה אבסטרקטית, היא תורתנו. היא אינה תלושה מהמציאות הכלכלית. יש בה גישה ריאליסטית, מפוכחת, והיא העומדת מאחורי איסור הריבית של התורה. האיזון שבין ריאליזם לבין אידיאל מוסרי, בין פיתוח כלכלי לבין ערכים, בין יצרנות לבין צרכנות הכרחית, רק הוא יכול להבטיח כלכלה בריאה וגם איכות חיים מוסרית. ניתנה ראש ונשובה אל ההדרכה התורנית, המפרידה בין השקעה כלכלית יצרנית לבין הצריכה. כל השקעה תיעשה בקפידה ובזהירות, תוך בדיקה יסודית של סיכויי הרווח וההפסד, כי גם המשקיע עלול להפסיד את השקעתו אם רק יתפתה להרוויח רווחים קלים. לעומת זאת, לצריכה בזבזנית, אין צורך בהעמדת הון בלתי מוגבל. לצריכה הכרחית תינתן הלוואה ללא ריבית. אין צורך לעודד צרכנות מוגזמת. מוטב שההון יושקע בעיקרו בייצור ולא בצריכה (אמנם בחיים המודרניים יש צריכה שהיא ייצור. הדברים מורכבים מאד ואינם פשטניים, אולם הכיוון הרעיוני וסולם העדיפויות חייב להיות ברור).

### ו. אחריות מוסרית של הגופים הכלכליים

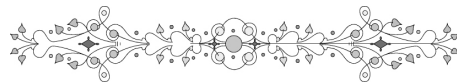
גם אם מבחינה פורמאלית יכולים הגופים הכלכליים, שעודדו נטילת הלוואות בריבית קצוצה, לכל מטרה, ללא אחריות וללא ביקורת, להתנער מאחריות להפסדים שהם גרמו – מבחינה מוסרית עליהם לחוש אחראים לעוול שהיו שותפים ליצירתו, ולכן חובה על כל הגופים הכלכליים לשאת גם בעול ההפסדים שהם גרמו להם. הם לא יכולים להסתתר מאחרי הטיעון שהם דאגו דאגה כנה רק לחמצן שיאפשר לחיי הכלכלה להתפתח. הם גרמו גם לחנק. מן הראוי שיטלו על עצמם חלק

באחריות למצב אותו גם הם גרמו, ואל יטילו את כל הקולר על צוואריהם של קרבנות השיטה הכלכלית, העיוורת מכל ערך מוסרי. גם הם, הנושים, אשמים בה. לא פחות ואולי יותר.

### ז. ייחודה של כלכלה ישראלית

כלכלה ישראלית אינה יכולה לחיות כקלקלתן של אחרים, הרואים את החיים רק מבעד לחורו של הגרוש ושכל תפיסת עולמם היא מטריאליסטית-פרגמטיסטית בלבד. כלכלה ישראלית חייבת להיות ערכית. התיישבות לדוגמא אינה יכולה להימדד רק ברווחיה הכלכליים. היא ראשית כל ערך: ערך מוסרי, ערך חברתי, ערך לאומי, ערך תורני. תעשייה אינה רק גלגלי חומר. היא חייבת לשאת ייעוד ערכי: לאפשר תעסוקה בכבוד, להבטיח צדק, לפתח את הארץ, לקלוט עלייה ועוד. החקלאות גם היא מצוה מן התורה. אל נתפתה ללכת כסומים בארובה אחרי המקצוענים המומחים, המתיימרים להבין את החיים במשקלם החומרי בלבד ומציגים לנו דוגמאות שאולות מארצות ועמים אחרים. לא כל מה שטוב לאחרים טוב גם לנו. מה גם שהתוצאות מוכיחות שגם להם השיטה אינה בהכרח יעילה. לנו יש מטרות ייחודיות, לנו יש ערכים שונים, לנו יש תפיסת חיים ושאיפות אחרות. מותר לנו וחובה עלינו לפתור את בעיותינו בדרך מקורית-ישראלית: יהודית, מוסרית ותורנית. לשם כך חזרנו לארצנו, כדי לפתח פה חיים מקוריים, עצמיים ועצמאיים גם מבחינה כלכלית ומוסרית.

צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחְיֶה וְיִרְשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ.



## מהי הערמה? על "היתר עיסקא" והבנקים

על מאמרי הקודם "לא תשימון עליו נשך" יצאו עוררין, בשם החסידות והצדקות כביכול. בשם ההידור בהלכה מנסים לנגח את ההלכה עצמה... לדעתם, היתר העיסקא אינו משנת חסידים. הוא פיקציה בעלמא, כביכול, והשימוש בו הוא "הערמה". אולם הם לא מוותרים על הצורך בתזרים השקעות למינוע הכלכלה בעולם. לדעתם, שיטת הבנקאות, גם ללא היתר עיסקא פותרת את הבעיה. הבנק לדעתם, אינו גוף פרטי אלא מנגנון ציבורי שאין לו בעלים מוגדרים ולכן לא חלים עליו מצוות ואיסורים. הכלכלה העולמית תלויה בבנקים וככל שפעילותם תורחב יותר, כולל הלוואות בריבית קצוצה למטרות צרכניות, כך ייטב. מה גם שעידוד הצריכה, באמצעות הלוואות ותשלומים בריבית, משמש כמנוף לפיתוח הכלכלה. לכן אין מקום להבדיל בין צרכנות ליצרנות. בשניהם אין צורך לדעתם בהיתר עיסקא.

"צדקות" מדומה זו מעדיפה פיקציה ממש על מה שמכונה בפייהם "פיקציה" כביכול, ובאמת אינה כזאת. אולם ראשית כל יש לשאול כמה שאלות יסוד: היתר העיסקא נוהג בישראל זה דורות רבים. מדוע כל גדולי הדורות צדיקו וחסידיו, שהתירוהו, לא שללוהו בגלל היותו "הערמה פסולה" כביכול? האם הם היו פחות מוסריים וצדיקים מאתנו? האם הם לא היו מודעים למוסר הטבעי לפחות כמונו? האם רק אנחנו ישרי הלב והדעת וקודמינו לא היו כאלה, כביכול? הבנקים אינם המצאה של המאה ה-21 (למניינם) הם קיימים כבר שנים רבות. בכל זאת עד היום הפוסקים לא העדיפו את הבנקים על היתר העיסקא. יתרה מזאת הם אוסרים משיכת הלוואות מהבנקים ללא היתר עיסקא<sup>1</sup>. האם בני דורנו חכמים יותר מכל גדולי הפוסקים ורק להם נתגלה הסוד שהבנקים בעצם אינם יצורים אנושיים? האם בני דורנו יגלו עפר מעיניהם של גדולי הפוסקים מדורות עברו וילמדום מהי ההגדרה המשפטית של בנק?

חז"ל הזהירונו לא להוציא לעז על הראשונים. במילים אחרות: קצת צניעות, קצת ענוה, וגם קצת חוש מוסרי מאוזן לא יזיקו גם לנו. חובתנו האינטלקטואלית והמוסרית להעמיק בהלכה להבינה וליישמה כראוי.

1. לגבי הפקדה בבנקים יש מתירים כי הערבון המוגבל, לפיו פועל הבנק, עלול להביא לכך שגם ההלוואה וגם הריבית לא יגיעו לכלל גביה.

## ההגיון ההלכתי

ההלכה היא מערכת משפטית, הבנויה על הגיון משלה. הגיון זה לא רק שאינו מנותק מהמוסר הטבעי, אלא אדרבה, הוא בא לבטא אותו. אולם ככל מערכת משפטית היא חייבת לפעול במסגרת החשיבה הרציונאלית, על פי כלליה והגדרותיה. אין אפשרות להכריע הכרעות מוסריות אישיות עפ"י נטית לב אישית וגחמה רגעית. הרגש המוסרי העיור פעמים מטעה. הוא עלול להיות חד-צדדי ומסונור על רקע סיטואציה מקומית ועכשווית. לשם איזונו ויציבותו של החוק המוסרי חייבת להיות מסגרת קבועה ורציונאלית. דוקא ההלכה גמישה יותר מכל מערכת אחרת במקרה של התנגשות מדומה בין החוק לבין המוסר הטבעי. אחת הדרכים לכך היא שימוש מתוחכם וניצול של לאקונות משפטיות על מנת להשיג שתי מטרות גם יחד: שמירת יציבות החוק מצד אחד ושימוש במנגנוניו הוא ע"מ לפטור בעיה נקודתית<sup>2</sup>. לא כל הערמה פסולה. חשובה מאד הכוונה. שימוש במנגנון ההלכתי לעקוף את ההלכה אסור רק כאשר מגמתו נוגדת את רוח ההלכה, או את המוסר הטבעי. אולם כשמטרתו היא **לקיים** את ההלכה כרוחה, השימוש בכללי ההלכה עצמה כדי לקיימה הוא לגיטימי וכשר לכתחילה.

העומדים מחוץ להלכה ומכירים אותה היכרות שטחית סבורים בטעות שהפוסקים משתמשים בהערמות לשם סיפוק צרכים עקב אילוצים חיצוניים. ולא היא. הפוסקים, מתוך אחריותם להלכה, משתמשים בדרך זו רק למטרות ערכיות, ע"מ **לקיים** את ההלכה, ומתוך שיקולים אימננטיים פנים-הלכתיים, ללא כל השפעה חיצונית אקס-הלכתית. הסיטואציות החיצוניות הינן רק גורם מזמן להתמודדות ההלכתית איתן, אך אינן גורם מכונן.

## הפרוזבול

אדגים את דברי מתחום דומה במקצת לריבית, שאף הוא מנוצל כארגומנט בדיונים מעין אלו, מתוך אי הבנת מניעיהם של הפוסקים – שמיטת כספים. בטעות מייחסים לפרוזבול מין כלי לביטול חלילה של מצות השמיטה. ולא היא. הפרוזבול לא נועד להפקיע את מצות השמיטה. התורה עצמה לא התכוונה שאנשים ילכו כספים, ישקיעו אותם בעסקיהם, יתעשרו על חשבון זולתם, ויסתמכו על הקונסולידציה (=הסדר

2. דוגמא לכך היא הגמ' במסכת בבא בתרא (מח ע"ב) הדנה במי שאילץ אשה להינשא לו. "הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעיהו רבנן לקידושיה מיניה". (חכמים השתמשו כאן בין היתר בהלכה של הפקר ב"ד ע"מ להפקיע את כסף הקידושין מבעליו. אגב, יש הסבורים בטעות שניתן להשתמש במנגנון זה בצורה חופשית וליישמו בכל מקרה שחיי המשפחה עולים על שרטון. ולא היא. יש צורך בתנאים מיוחדים לשם כך).

לסילוק חובות) של שנת השמיטה. המגמה היתה בעיקר להשמיט את חובותיהם של החקלאים המרוששים, שהפקירו את פירותיהם ולוו כספים ע"מ להתקיים (עיין העמק דבר, דברים טו, ב). התורה עצמה נתנה בידינו מכשיר המווסת את שמיטת החובות רק לנצרכים אמיתיים. וזאת, ע"י מסירת החוב לבי"ד, כגוף ציבורי, שהוא יגבה את החוב והוא גם יוכל להשמיטו למי שראוי להישמט<sup>3</sup>. גם אחרי תקנת הפרוזבול עדיין קיימת המצוה להשמיט חובות ללווים המתקשים באמת לפרוע את חובותיהם. הבן איש חי הנהיג להוציא מכלל הפרוזבול את חובותיהם של אלו שבאמת אינם יכולים לפרוע את חובותיהם.

הפרוזבול לא בא אפוא להערים על ההלכה ע"מ לבטלה חלילה. אדרבה, הוא בא להעמיד את ההלכה על תילה ולשם כך השתמש במנגנונים שההלכה עצמה מאפשרת. הדיוטות אולי רואים בהערמה זו דבר פסול. אך האמת הפוכה. אכן שימוש מופרז בפרוזבול אינו עולה בקנה אחד עם רוח התקנה. ובכל זאת התקנה במקומה עומדת. "ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בהם, ופושעים יכשלו בהם".

העובדה שלא רבים בציבור מודעים לתקנתו של הבן איש חי ולא מקיימים את התקנה כרוחה יכולה לאלפנו דבר אחד: יש להרבות בלימוד תורה. לא עם הארץ חסיד. ללא לימוד תורה מסודר והרגלי חשיבה תורניים עלול האדם לסלף את כוונת התורה וחכמיה.

### היתר עיסקא

היתר עיסקא דומה לפרוזבול. הוא משתמש במנגנונים פנים-הלכתיים כדי לקיים את ההלכה ולהעמידה על תילה. העיסקא המשמשת בסיס להיתר עיסקא היא כשרה למהדרין. היתר העיסקא שונה מהעיסקא רק בנקודה אחת. המשקיע לא מסתכן בהפסדים, תמורת ויתורו על מתח רווחים גבוה. הדבר נעשה באמצעות מנגנון הלכתי שלא מאפשר להוכיח שאכן היו למקבל הפסדים. אמנם נקודה זו אינה חלקה. ואכן יש דרך חלקה הימנה, שאדם יפקיד (לא ילווה!) את כספו ביד זולתו ואזי כל הרווחים וההפסדים יהיו שלו, או שיתחלק עם חברו שוה בשוה גם ברווחים וגם בהפסדים (כשהמקבל מקבל שכר על טרחתו). אולם כל בר דעת מבין שללא עידוד, הן למקבלים להשקיע את כל אונם בעיסקא והן למשקיעים שישקיעו את כל הונם, ע"י הבטחתו מפני הפסדים, לא נוכל לקדם את הכלכלה. התורה מעוניינת לעודד השקעות מסחריות. מאידך, איסור ריבית החמור, המיועד בעיקר להלוואות צרכניות,

3. ביה"ד כסמכות ציבורית, שעליה לא חלים דיני השמיטה, קיים באופן דומה באוצר בי"ד של פירות השביעית. העקרון המשותף לשתי השמיטות הוא – הציבוריות. התורה הפקיעה את הבעלות הפרטית מפירותיו וחובותיו של היחיד ומסרתן לציבור.



לא נעקר ממקומו. הפוסקים שהציעו דרך מתוחכמת זו ראו את עצמם מחוייבים לשני עקרונות: מצד אחד – לאיסור ריבית להלוואות צרכניות. מאידך – לעידוד השקעות למטרות מסחריות. כדי להתמודד עם שני העקרונות גם יחד הם השתמשו במנגנון שהתורה עצמה נתנה בידיהם. זו היתה הדרך היחידה לאחוז את החבל בשני קצותיו. למשקיף מהצד, שאינו מתורגל בדרכה של תורה נראה הדבר כ"הערמה" לא רצויה, המנוגדת כביכול למוסר הטבעי. אולם המוסר הטבעי אינו חד צדדי אלא כולל את שני העקרונות האמורים גם יחד. (אגב, המוסר הטבעי הקונבנציונאלי לא רואה איסור כלל בריבית. רק עם ישראל שחונך דורות רבים לאורה של תורה מזדהה באופן טבעי עם האיסור). כדי להכריע בין דילמות מוסריות ניתנה לנו ההלכה הרציונאלית. הרגש העיוור אינו מסוגל להחליץ מדילמות כאלו. וכדי להבין את ההלכה אין ברירה אלא ללומדה כהלכה ולהתרגל לדרך חשיבתה. גדולי הפוסקים – שעל מוסרם הטהור אנו סומכים – ראו דרך זו כלגיטימית ע"מ לקיים את ההלכה כרוחה. וכל הפוסל במוסרם – במוסרו הוא פוסל.

יש הדיוטות הסבורים בטעות שהיתר העיסקא הוא פיסת נייר המתירה כביכול כל הלואה שהיא, גם למטרות צרכניות. לא רק עבירה על ריבית בידם, אלא גם הוצאת שם רע על ההלכה ופוסקיה, שכאלו באמצעות פיקציות יורידיות ניתן חלילה לבטל איסורי תורה.

(גם מכירת חמץ המקורית אינה פיקציה. מבחינתו האישית של הסוחר – המוכר את החמץ – הוא מתכוון ברצינות גמורה למכור את מלאי החמץ שברשותו שלו תמורת מחירו המלא. זוהי עיסקא מצוינת, שיש בה ריוח כפול, גם הצלה מאיסור וגם שכרה הממוני בצידה. אכן המכירה הכללית המקובלת גם ע"י בעלי בתים שאינם סוחרים לא נועדה להיפטר ממצות ביעור חמץ. היא רק תוספת הידור על ביטול החמץ וביעורו ולכן נוהגים להימנע במכירה זו ממכירת חמץ ממש, אלא מוכרים רק תערובות חמץ או ספק חמץ).

## הבנקים

המבקרים טוענים שיש היתר מרווח יותר, לדעתם, לנטילת ריבית ע"י הבנקים, מתוך הנחה שהבנקים הינם חברה בע"מ, שהיא אישיות משפטית נפרדת, המנותקת מבעליה. היא אינה אדם בר מצוה ולכן לא חלים עליה זכויות וחובות. מותר לה כביכול ליטול ריבית ולשלמה.

יתרה מזאת, הם טוענים שמכיון שהבנקים משמשים כצינור הנשימה העיקרי לתזרים כספים בעולם, כל הכלכלה העולמית תלויה בהם, ולכן כולנו בעצם שותפים לעיסקה אחת גדולה המקיימת את הכלכלה ואין בשיטה זו משום איסור ריבית. מליצות יפות יש כאן. גם לפני המצאת הבנקים ניתן היה לתאר בצורה פיוטית את המערכת הכלכלית העולמית כעזרה הדדית גדולה שבה כולם דואגים זה לזה.

אפילו אדם סמית ב"יד הנעלמה" שלו לא התיימר לצבוע בצבעים כה ורודים את מערכת היחסים הכלכליים בין בני האדם. אף מערכת משפטית בעולם לא חיה על מליצות פיטיות, אלא על כללי משפט ברורים. לפי רוב הפוסקים הבנקים אינם אלא שותפות אנושית רגילה. בעלי המניות הם **אנשים חיים** נושאי חובות וזכויות והם חייבים בכל מצוות התורה. הם גם חייבים בצדקה. הם לא יוכלו להיפטר מצדקה בטענה שהונם המושקע בבנק משמש בעיקר למטרות צדקה. ואכן הבנק אינו יכול להפריש צדקה מרווחיו ללא הסכמת שותפיו. ההנחה היא שכל אחד מהשותפים יתן צדקה מרווחיו באופן אישי. אם בעלי המניות יסכימו שהבנק הוא שיפריש צדקה עבורם מרווחיו הם יקיימו מצות צדקה בכך.

הפיקציה היורידית הזו הקרויה "חברה בע"מ" היא **הערמה חמורה** הרבה יותר מאשר היתר עיסקא. החברה האנושית המציאה מין גולם המנותק מבעליו האנושיים. אין במציאות תופעה כזו. אלא שלחברה בע"מ יש יחסי ציבור. הורגלנו כבר לכך שהחברה בע"מ אינה חייבת לנו יותר מההון הנמצא בה. יש לכך הסכמה כללית. ולכן גם ההלכה מכירה בהסכמה זו, אולם בתחום הממוני בלבד, בו מתאפשרת המחילה. בנק יכול לפשוט את הרגל ולגרורם הפסדים לכל המפקידים בו, בעוד שרכושם הפרטי של בעלי המניות, שהתעשרו על חשבון הבנק, עשוי להיות מוגן מפני תביעות. אולם כל זאת אינו אלא אחיזת עיניים מוסכמת. ומדוע תהא פונדקית זו יותר כשרה מהכהנת ההלכתית? כשם שהתרגלנו להתייחס לחברה בע"מ כאל דבר לגיטימי כך ניתן לעשות ביתר שאת למנגנונים הלכתיים, כגון היתר עיסקא, כשהוא נעשה למטרות הראויות. אלא שלשם כך יש צורך בלימוד תורה בהמון ולהרגלי חשיבה תורניים.

### כלכלה או קלקלה

טענה דמגוגית אחרת מושמעת, שאם המושכים הלוואות צרכניות בריבית מהבנקים יפסיקו לעשות זאת ויעדיפו את שיטת הגמ"ח, שהיא ללא ריבית, הבנקים יתמוטטו והכלכלה תקרוס. אלו חששות מוגזמים ולא צודקים. הלוואות בריבית אסורה מהווים רק חלק ממחזור הכספים הגדול של המשק שרוב ההון בו מושקע למטרות עסקיות שעליהן חל היתר העיסקא. אדרבה, ניצול משקי הבית להגדלת רווחי הבנקים, שלא כדין, ממוטט ומאמלל אנשים רבים.

גם הטענה שרובות מובטלים ייפלטו ממעגל העבודה איננה מתקבלת על הדעת. וכי זהו נימוק להתיר איסורי תורה? הרי בשם טיעון דומה יטענו מחללי השבת ששמירת שבת כהלכה תפלוט את כל מחללי השבת בקניונים, במגרשי הכדורגל ובתחנות הדלק מעיסוקיהם הפורחים. ואיסור החזיר במילואו עלול לפלוט את מגדלי החזיר, מעבדיו ומשווקיו ואוכליו (הנהנים מבשר זול) ממעגל הפרנסה וכהנה וכהנה.

האם רשאים אנו למדוד את ערכינו דרך החור שבגרוש? בכלל, כל קידמה עלולה לפגוע בעיסוקים הישנים. כשהמציאו את הרכבת טענו העגלונים שפרנסתם תקופח... יתרה מזאת. אותם פועלים המתפרנסים כיום משיטה כלכלית נפסדת זו, של משיכות יתר, הם גם הקרבנות של אותה שיטה. כי הריבית נגבית גם ממשיכותיהם שלהם...

התורה אמנם לא קובעת מדיניות כלכלית מסוימת, אך היא בהחלט מעדיפה שיטה שבה יוכלו להתקיים יותר ערכי המוסר והצדק. השיטה הנהוגה, הבנויה בין היתר על ריבית צרכנית, נוגדת את רצון התורה. היא מעשירה בעלי הון, המייצרים אמנם מקורות תעסוקה **לחלק** של האוכלוסיה, אולם בו זמנית היא מרוששת רבים אחרים. כבר לפני קאנט קבעה התורה שרק צדק המשותף **לכולם** הוא הצודק ולא צדק שהוא נחלת חלק בלבד.

### השקעה מול הלואה

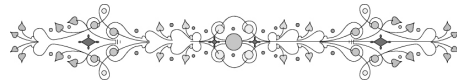
היתר העיסוק, אם הוא נעשה כהלכה, בהשקעות יצרניות ועסקיות בלבד, הוא לא רק מותר, פעמים שיש בו מצוה גדולה, אם המשקיע מתכוון גם לסייע לנזקק. אין צורך שזו תהיה מטרתו הבלעדית. אין פסול בכך שהוא גם אינטרסנט המצפה לקבל רווחים נאים מהשקעתו. כי סביר להניח שהוא ישקיע סכומים גבוהים יותר ובכך יגדל הסיוע שהוא מסייע לאותו נזקק. ציפיית התורה היא שלמרות האינטרסים המוצדקים, המניע של המשקיע יהיה גם אידיאליסטי. הוא לא יבחר רק בשותף היעיל ביותר אלא בשותף נזקק יותר (ועם זאת עליו להיות גם יעיל. המשקיע אינו מצווה להניח את כספו על קרן הצבי). סיוע כזה לא משפיל את הנזקק ולא מנוון אותו, אלא מחזיר אותו למעגל הייצור, למעמדו ולכבודו. חלוקת רווחים זו אינה ריבית. לעומת זאת הלואה צרכנית לנזקקים, שאין בה רווחים הניתנים לחלוקה, חייבת להינתן **ללא ריבית**. כאן אין לסמוך על היד הנעלמה שהיא קפוצה במקרה זה, יש צורך ביד פתוחה.

יש טוענים שגם הלואות צרכניות, בסופו של חשבון, גורמות לעידוד הייצור ולהגברת התעסוקה, ולכן יש לפטרן מאיסור ריבית. צריכה מוגברת מניעה, לטענתם, את גלגלי הייצור והמסחר. ולא היא. התורה, באוסרה את הריבית גם על **הלווה**, רצתה להדריך את האדם לאורח חיים ערכי. צריכה מוגברת ולא מרוסנת, גם אם היא אולי גורמת בעקיפין להגברת התעסוקה, מזיקה יותר מאשר מועילה. זו אליה וקוץ בה. ואולי ליתר דיוק: זהו קוץ ואליה בו. צריכה מיותרת, המתוגברת ע"י פרסומות מתוחכמות, יוצרת לחץ חברתי על מעוטי יכולת למשוך משיכת יתר ולרכוש בתשלומים (ובאלו עלולים להיות איסור ריבית!). הריבית עולה ותופחת והאדם שוקע בחובות מעל לראש. במקרים רבים הצרכים מדומים והם מעבר ליכולתו וצרכיו האמתיים של האדם. רבים מהצרכים המדומים הללו מזיקים

לבריאות הגוף והנפש. כל אלו אכן מניעים אמנם את הכלכלה אולם, האם הכלכלה היא אמצעי או מטרה? האם הכלכלה עומדת מעל לערכים ולמוסר? האם נפיץ מחלות בעולם כדי לתת פרנסה לרופאים ועובדי בתי חולים? האם בשם הכלכלה מותר למוטט את כלכלתם ובריאותם של אנשים ולהזקיקם לתמיכה רק כדי לעודד צמיחה במקום אחר? את הצמיחה יש לעודד במישורים חיוביים יותר.

גישת התורה באיסור הריבית הצרכנית היא הפוכה. אל תצרוך מעבר ליכולתך. אל תסתבך בחובות כשאינן הכרח לכך. ואל תתפתה ליטול הלואה בריבית. כלכלת העולם צריכה ויכולה להתפתח בכיוון חיובי. היא צריכה ויכולה להתמקד בהעלאת רמת החיים של כל השכבות ולפתח בעיקר את התחומים הנחוצים יותר לבריאות הגוף והנפש של האדם, בהדברת מחלות וסיכונים בהגברתה של תוצרת המזון, בפיתוח המדע והטכנולוגיה. צריכה כזאת תוכל להיחשב במקרים רבים כהשקעה עסקית שהיתר עיסקא יוכל לחול עליה, בתנאי שתיעשה כהלכה.

אין שיטה נכונה יותר, המאזנת בין הצרכים והערכים, בין הפרט והכלל, מאשר שיטת ההלכה. תורתנו תורת חיים הכוללת את החיים על כל משמעותם, גם של הגוף וגם של הרוח. "תורת ה' תמימה משיבת נפש".



## עמך עמי... גיור כהלכה בימינו

תהליך הגיור מבואר במס' כריתות (ט ע"א), לפיו על הגר לעבור מעין מעמד הר סיני:

אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא ייכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים.

יום מתן תורה מכונה בתורה בשם "יום הקהל". כאן נוסדה הקהילה הישראלית. כלומר, נוצרה חברה שהמכנה המשותף שלה הוא רצון לקיים ביחד תורה ומצוות. זה ייחודו של עם ישראל. אין הוא עם ככל העמים. המכנה המשותף שלו אינו לא טריטוריה ולא היסטוריה, לא שלטון ולא לשון, למרות שכל אלו הם מרכיבים נחוצים מאד, הן לקיומו הפיזי והן להתפתחותו הרוחנית של עם ישראל, אולם הם אינם עצם מהותו ואין קיומו מותנה בהם (עם זאת דוק ותשכח שכל אלו הן חלק ממצוות התורה). יש רק דבר אחד המאפיין את האומה הישראלית באופן מהותי והוא התורה, ובניסוחו המפורסם של רס"ג: **אין אומתנו אומה אלא בתורתיה**<sup>1</sup>. להקמת ממלכה ייחודית כזו וליצירת גוי כזה התכוונה התורה באומרה בפתיחת מעמד הר סיני: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"<sup>2</sup>.

### גדול המצווה ועושה

כל גר המצטרף לכלל ישראל צריך לבטא ראשית כל את רצונו להשתייך למסגרת הכלל-ישראלית ורק מתוך כך מתחייב אף הוא בתורה ומצוות. אדם לא יכול לחייב את עצמו באופן אישי במצוות, כי אז אין אלו מצוות, אלא רצון וולונטרי של אדם להתנהג באורח חיים מסוים. עם כל הערכתנו לאדם כזה הוא אינו מצווה ועושה. וגדול המצווה ועושה. כפה עליהם הר כגיגית – לא משום שכפייה עדיפה מרצון חפשי, אלא משום שוולונטריות אישית אינה תורה. מצוות כשמן כן הן: אדם מקיימן משום שהוא מצווה ולא רק משום שהוא רוצה (הרצון האישי אינו פוגם במצווה, אדרבה, הוא המניע את האדם לקיים את המצווה מתוך הכרה, אולם לא הוא מקור הסמכות למצווה) ולכן הוא צריך להיות מחויב להן, והשתייכותו לכלל ישראל היא המחייבתו בה<sup>3</sup>.

1. אמונות ודעות סוף מאמר ג.

2. שמות יט, ו.

3. עיין חוות בנימין למו"ר הגר"ש ישראלי סימן סז.

### מושב ועומד מהר סיני

היותנו מושבעים מהר סיני טעונה הסבר. אין מדובר בשבועה אישית של כל פרט ופרט, אלא מדובר במעין שבועה ציבורית, המחייבת את כלל-ישראל שבכל הדורות. ומצינו שבועה כזאת ביהושע, בחרם יריחו<sup>4</sup> ובשבועת הנשיאים לגבעונים<sup>5</sup>, במלחמת הגבעה<sup>6</sup>, בשאול<sup>7</sup>, בנחמיה<sup>8</sup> וכן בפוסקים רבים<sup>9</sup> בהמשך הדורות. כל מי שהוא חלק מכלל ישראל הוא ממילא מושבע ועומד מהר סיני לקיים את התורה, ולשבועה זו יש תוקף כה חזק עד שהיא מפקיעה כל שבועה אחרת. כי שבועה זו היא הבסיס המשפטי לכל שבועה. שהרי המחייב את האדם לקיים את שבועתו הוא ציווי התורה "ככל היוצא מפיו יעשה" וא"כ רק אדם המחוייב לתורה חייב גם לקיים את הוראתה זו. נמצא אפוא שהשבועה הסינאית היא הבסיס המשפטי לכל שבועה אחרת (ועל דרך פרפראזה יש כאן משמעות נוספת לשמו של חג השבועות: לא רק חג השבועות בקמץ אלא גם חג השבועות בשוא).

### הצטרפות לכלל ישראל

הגיור הוא אפוא כריתת ברית בין הגר לבין כלל ישראל שקיבל תורה במעמד הר סיני. ע"י הברית הגר מצטרף לעם ישראל<sup>10</sup> והמשמעות המתבקשת היא קבלת תורת ישראל. גיור הוא גם מעשה הלכתי וגם מהפך נפשי בתודעתו של המתגייר. ולכן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. באמירתו "עמך עמי" הוא מצטרף לכלל ישראל כפי שהוא מוגדר בתורה כעם שה' כרת עמו ברית בחורב לשמור את התורה. ההמשך העקבי הוא "אלהיך אלהי". כשהגר מצטרף לעם ישראל הוא עובר מעין מעמד הר סיני אישי. לכן לא יעלה על הדעת לוותר לגר על הדרישה לקיים מצוות.

### מדיניות הגיור

תפקידו של בית הדין המגייר הוא לייצג את כלל ישראל כדי להכניס את הגר לעם ישראל. בדרך כלל ביה"ד אינו יוזם את הגיור. הוא פסיבי וממתין לגר שיבוא מעצמו. אדרבה, עליו לומר לגר: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל

4. יהושע ו, יז.

5. שם ט.

6. שופטים כא, ה.

7. שמואל א, יד.

8. נחמיה י.

9. רמב"ן על התורה סוף ויקרא, משפט החרם בסוף מו"ק, שו"ת הרא"ם סימן נז ועוד.

10. ר' גליוני הש"ס יבמות מו, וזכר יצחק סימן ל. ועיין חי' הגרנ"ט לכתובות יא ע"א.

בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם? וידועה מימרת חז"ל "קשים גרים לישראל כספחת".

עם זאת רואה התשב"ץ בפסוק "ואהבתם את הגר" מקור למצוה לגייר גרים<sup>11</sup>. לכאורה הדבר עומד בסתירה למקובל אצלנו שאיננו מחזרים אחרי הגרים בדרך אקטיבית? אולם לאמיתו של דבר אין סתירה בין הדברים. מדיניות הגיור היא זהירה. מצד אחד, איננו ששים לקבל גרים, בגלל חשש שמא הגר לא בא לשם שמים ואינו מוכן להצטרף לעם ישראל ותורתו בלב שלם. ומאידך, כאשר אנו משוכנעים שאכן גר צדק הוא המעוניין לקבל עליו תורה ומצוות, מצוה עלינו לקבלו לקרבו ולאהבו. בימינו התרבו המתגיירים שבן זוגם הוא יהודי. מכיון שלא כל מתגייר עושה זאת בלב שלם, השאלה הכבדה היא, עד כמה אנו מצוים לאהבו.

### התיתכן הפרדה בין דת ללאום?

בדורות האחרונים עם ישראל נמצא במשבר עמוק. יש סכנה להתפרדות החבילה. יש יהודים רבים שזהותם היהודית מצטמצמת בלאומיות הישראלית, ללא זיקה לתורת ישראל. הם אינם רואים את עצמם מחוייבים לתורה כמסגרת חיים כוללת. ההלכה אינה מכירה בהפרדה זו. ואנו מאמינים שהפרדה זו היא זמנית. היא לא תחזיק מעמד זמן רב. יהודי ללא זהות יהודית מלאה, הכוללת מחויבות לתורה ומצוות, מתנתק לצערנו לאט לאט גם מזהותו הלאומית. בינתיים ב"ה אין כמעט יהודי, הרואה את עצמו חלק מכלל ישראל, שאינו שומר לפחות מסורות מסוימות מתורת ישראל. ברית מילה, יום כיפור, ליל הסדר, מזוזה, נישואין, לוויה, זיקה לארץ ישראל, חובת הצלה ליהודי הנמצא בסכנה, עזרה הדדית, צדק ומוסר ועוד. ואל נזלזל בגרגרים אלו. הם לא כל כך מעטים, אך בעיקר הם שומרים על הזהות היהודית ועל הגחלת לבל תכבה.

במצב זה החריפה בעיית הגיור. בעקבות האמנסיפציה ונפילת החומות שהבדילו בין ישראל לעמים רבו נישואי תערובת הגורמים לשמד המוני. במקביל, רבו גם הגרים המתדפקים על דלתותינו. מתגיירים אלו ברובם אינם באים לכתחילה מתוך רצון כן לקבל תורה ומצוות אלא להצטרף לעם ישראל בעקבות בן הזוג היהודי. כבר פסקו הפוסקים שזוג שהוא כבר נשוי אזרחית אין לומר שהצד הנכרי מעוניין להתגייר לשום אישות. הוא כבר נשוי בפועל וכל כוונתו עתה היא רק להצטרף לעם ישראל. מאידך, לצערנו רובו של עם ישראל בדורותינו אלו אינו מקיים את כל התורה כהלכתה. וייתכן שהמצטרף לעם ישראל כמות שהוא אינו מתכוון לקבל

11. זוהר הרקיע, עשין מ.

עליו תורה ומצוות. נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו<sup>12</sup>. באוירה השוררת בימינו קשה לוודא זאת.

בעבר הרחוק הסתפקו בהסכמה מילולית של הגר כי היה ברור לכולם שכוונתו להתגייר כדת משה וישראל. ר' יצחק שמעלקיש<sup>13</sup> קבע שלאור המציאות החדשה אין לסמוך עוד על הצהרות מילוליות, אלא על המתגייר להוכיח שהוא אכן מקבל עליו את התורה הלכה למעשה. אין כאן שינוי בפסיקה, אלא השתנות התנאים שחייבו יישום הולם של הפסיקה ההלכתית הקבועה. באשר לקבלת מצוות לא מלאה פסק ר' חיים עוזר<sup>14</sup> שאם הגר מקבל עליו עקרונית את התורה כולה ורק מצוות מסוימות אינו מתכוון לקיים, משום שקשה לו לעמוד בהם ועובר עליהן לתיאבון, ניתן לגיירו. המדובר במצוות בודדות (כגון גיורת הנשואה לכהן ולא ניתן להפריד ביניהם). אך אם מדובר באורח חיים שתורה ומצוות תופסות בו מקום חלקי, לא ניתן לגייר גר כזה.

על רקע זה נחלקו הדעות. יש המתיחסים בחשדנות לכל הגיור בימינו ופוסלים אותו על הסף, חוץ ממקרים חריגים. לעומתם יש הסבורים שמכיון שבכל זאת רבים מהמתגיירים מתכוונים לקיים תורה ומצוות ברצינות אין לשלול טוטאלית את אפשרות הגיור. יש לתת אמון בכל מתגייר ולהכניסו תחת כנפי השכינה, אלא א"כ יוכח שליבו בל עמו.

### העלייה מחבר המדינות

גל העלייה הגדול של יהודי חבר המדינות לשעבר לו זכינו בעה"י, הביא עמו גם מאות אלפי נכרים, שרובם הם צאצאי יהודים, אולם אינם יהודים עפ"י ההלכה. לא ניתן במקרה מיוחד זה להפטיר כדאשתקד ולהתיחס אליהם כאל נכרים רגילים שבאו להתגייר בדורות עברו. אין להתעלם ממוצאם היהודי ומהעובדה שבארצות מוצאם התייחסו אליהם כאל יהודים והם ראו את עצמם ככאלו. דבר זה מחייב גישה מיוחדת כלפיהם, של קירוב במידת האפשר. נוסף לכך קיימת סכנה חמורה של נישואי תערובת בתוך מדינת ישראל. רבים מצעירי ישראל עלולים לשאת נשים נכריות וצאצאיהם יהיו נכרים. יש חשש רציני להתבוללות כאן בארץ ולאיבוד זהותה היהודית של מדינת ישראל. לא ניתן לקיים בארץ מיעוט גדול של נכרים הרואים את עצמם יהודים אך הם פסולים מלבוא בקהל.

12. בכורות ל ע"ב.

13. בית יצחק יו"ד ח"ב סימן ק.

14. שו"ת אחיעזר ח"ג סימן כח.



הפוסקים שהתייחסו באופן שונה למתגייר ממוצא יהודי נימקו זאת בין היתר בהצלה רטרואקטיבית של העבירה שהאב או הסב עברו בנושאם אשה נכריה. העבירה אינה מצטמצמת בעצם הנישואין האסורים אלא בתוצאותיהן – בניית הבנים והנכדים מעם ישראל "כי יסיר את בנך מאחרי" – גיורם של הצאצאים מתקן למפרע חלק זה של העבירה. מאותה סיבה יש לעודד את גיורם של נכרים שהם צאצאי יהודים. ללא גיורם הם יוסיפו להביא צאצאים נכרים נוספים לעולם ולהרבות מכשול<sup>15</sup>.

גישה זו אינה קולא, כפי שיש נוטים לראות במבט שטחי. אדרבה, היא חומרא, כי היא באה להציל יהודים ממכשול. הימנעות מגיורם של אלו עלולה להכשיל בעבירה רבים רבים מישראל. אין בגישה זו שום ויתור על הלכות הגיור הקבועות בישראל מדורי דורות, אלא שעקב חומרת הבעיה שלנו והיקפה, הגישה לגיורם של הבאים מחבר המדינות חייבת להיות יותר אקטיבית, דהיינו, אין לדחות אותם, כפי שנהוג בגר רגיל, אלא יש ליזום ולעודד את גיורם לכתחילה ע"מ שיוכלו להשתלב בעם ישראל.

### רציפות ההלכה

י"אמר ברורות. למרות המצב החמור בו אנו נתונים הגיור חייב להיעשות כהלכה! שאם לא כן הגיור לא יתרום למתגייר מאומה. הוא לא יראה את עצמו חלק מעם ישראל ועם ישראל לא יכיר בו כגר. לכן לא יעלה על הדעת לוותר לגר על הדרישה לקיים מצוות.

וזו לשון הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ב):

ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם, ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ואין מאריכין בדבר זה... ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו, שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה שבתחלה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון רכים וכן הוא אומר בחבלי אדם אמשכם ואח"כ בעבותות אהבה.

לדעת הב"ח מקורם של סוף דברי הרמב"ם לקוח מהמעשה בהלל המובא במסכת שבת (לא ע"א):

מעשה בנכרי שאמר אלך ואתגייר בשביל ששימוני כהן גדול בא לפני שמאי דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל גיריה.

15. עי' שו"ת ר"ע הילדסהיימר סימן רכט.

כנראה שהרמב"ם התקשה, כפי שהתקשו ראשונים אחרים במעשה זה, כיצד גייר הלל אדם שלא התכוון לכאורה לקבל עליו תורה ומצוות? לדעת התוספות בטוח היה הלל שסופו לעשות לשם שמים. גם הרמב"ם מסכים כנראה לכך, שהמדובר במי שאכן מעוניין עקרונית לקיים את המצוות ולדעתו די בכך. הדרך לגיורו צריכה להיות בדרכי נועם ולכן אין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו. עם זאת אין מוותרים לו.

הב"ח מסיק מדבריו: שאין להודיעו כל דקדוקי ההלכה, אלא יש לדרוש ממנו באופן עקרוני את שמירת ההלכות המאפיינות במיוחד את הבית היהודי והחיים היהודיים. לענ"ד הכוונה בעיקר ללוח יהודי – שבת ומועדי ישראל וכל אירועי השנה, בית יהודי – כשרות וטהרת המשפחה וכן ברכות ותפילות, עיקרי האמונה ומצוות צדקה וחסד "מאי דעלך סאני לחברך לא תעביד" כפי שדרש הלל.

[יש שאצה להם הדרך וסבורים שניתן לרפא שבר כה עמוק על נקלה בהסתפקות בהצהרות דקלרטיביות ובצרמוניות חגיגיות במקום דרישות מעשיות. לא זו הדרך. "גיור" כזה לא יתפוס. ה"מתגייר" עצמו לא יתייחס בדרך זו ביחס רציני לתורה ולמורשת. ה"גר" יישאר עם המנטליות הקודמת שלו. שום דבר מהותי לא יתחולל בנפשו. זהותו תישאר כבעבר, יהודית לא מצד עצמה אלא רק בגלל שכך התייחסו אליו הגויים, יהדות לא שורשים פוזיטיביים, ללא תוכן, ללא הזדהות עם עם ישראל לדורותיו ותורתו. נסיונות לייחס למקורות ההלכתיים משמעות אחרת, הסוטה מהמקובל מדורי דורות, לא תצלח. הגר לא ייחשב כגר אמיתי לא בעיני עצמו ולא בעיני אחרים. ומה הועילו חכמים בתקנתם?!]

### אחריותו של בית הדין

כאן תפקידו המיוחד של בית הדין. מוטלת עליו אחריות עצומה. על בית הדין המייצג את כלל ישראל להכיר בעובדה שמדובר בשעת חרום לאומית. מצד אחד עליו לשמור על רצף התורה מסיני, ואינו מוסמך להתפשר על הדרישה העקרונית שעל הגר לקבל על עצמו תורה ומצוות. אין גיור בלעדיהם. אך במקביל עליו להבין שמי שבא להתגייר, גם אם אולי אינו עושה זאת לשמה, אך עצם העובדה שהוא מעוניין בגיור אומרת שאינו מסתפק בגיור סוציאלי, שבו די לו בכך שהוא מעורה בחברה הישראלית כמות שהיא. הוא יכול להסתדר טוב בחברה הישראלית דהיום גם ללא גיור. הוא מעוניין בגיור כהלכה כדי להיות חלק מהרצף ההיסטורי של עם ישראל ותורתו, גם אם היא עמומה אצלו. ואם בשעת הגיור הוא מגלה רצון כן לשמור עקרונית על המצוות יש לגיירו<sup>16</sup>.

16. עיין ב"ח יו"ד סימן רסח.

אמנם יש מקום לחשוש שמא האוירה החברתית הישראלית, שלצערנו אינה מעודדת כרגע קיום תורה ומצוות, תשחק אותנו במשך הזמן והוא יחזור בו מקיום המצוות שקיבל על עצמו בעת גיורו. אולם גם אז דינו יהיה ככל יהודי שהפסיק לצערנו לקיים מצוות. אנו מאמינים שהחברה הישראלית תחזור בתשובה, כי בלעדיה אין לה סיכוי להישרדות. גל התשובה לכשיבוא יסחוף עמו את כל הרואה את עצמו חלק מהחברה הישראלית היהודית.

### מסקנות

למרות המספרים הגדולים של הנכרים בקרב העולים (מדובר על כ-300,000) הבעיה העיקרית מתמקדת בנשים צעירות. מספרן גדול אולם בס"ה הוא רק כמה רבבות. אי לכך הפתרון הוא בהשג יד:

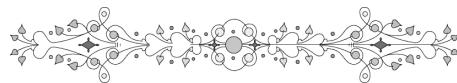
א. ראשית כל יש למנוע את הבאתם ארצה של נכרים גמורים, או של צאצאים רחוקים שאין להם זיקה לעם ישראל.

ב. בין הנחשבים כנכרים יש יהודים רבים, אלא שבגלל העדר הוכחות אנו מחזיקים אותם בחזקת נכרים. ניתן עדיין לבדוק את מוצא משפחתם ובכך לאשר את יהדותם. המומחים מדברים על רבבות (!) של מקרים כאלו. וכרגע עוד ניתן לבדוק את ייחוסם ואולי אף לאשר את יהדותם. ככל שנשהה בדיקה זו יקשה יותר לברר את הדברים. אל נחמיץ את השעה.

ג. לפתוח אולפנים נוספים ללימוד יהדות ובעקבותיהם גם הרכבים נוספים של בתי דין לגיור.

ד. לצאת במסע הסברה אדיר בקרב אוכלוסיית העולים ולעודד את גיורם. ה. והעיקר לפתוח את הבית ואת הלב ולקרב את העולים.

כִּי יִרְחַם ה' אֶת יַעֲקֹב וּבַחַר עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל וְהִנִּיחָם עַל אֲדָמָתָם וְנָלוּהָ הֶגֶר עֲלֵיהֶם וְנִסְפְּחוּ עַל בֵּית יַעֲקֹב. וּלְקָחוּם עִמָּם וְהִבְיָאוּם אֶל מְקוֹמָם וְהִתְנַחְלוּם בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל אֲדָמַת ה'.



## בתי הדין לגיור

לאחרונה יצא ערעור על בתיה"ד המיוחדים לגיור (שמונו ע"י הרבנים הראשיים לדורותיהם). המערערים טוענים שרבים מהמתגיירים אינם מקיימים מצוות אחרי גיורם. (אגב, עובדה זו לא תלויה בהרכב זה או אחר של בתיה"ד. כרושם נישואין אני יכול להעיד שאין הבדל בין המתגיירים בבתי הדין האזוריים, לבין המתגיירים בבתיה"ד המיוחדים, רבים מהם אינם שומרים אחרי גיורם את כל המצוות שבתורה). לא נחה דעתם של המערערים עד שכינו את הדיינים שעסקו בגיור בכינויי גנאי שונים ופסלום לדין למפרע וממילא הפקיעו את גיוריהם.

טענתם מתבססת על פנייה של גדולי תורה מהשורה הראשונה, שהופנתה בזמנו הן לדיינים המגיירים והן לרבנים רושמי הנישואין, לבדוק את המתגיירים בבה"ד ואת הגרים הבאים להינשא ברבנות אם הם מקיימים מצוות. לדעת המערערים, כל מי שהפר הוראה זו פסול לדין. האמת היא שדוקא בתיה"ד לגיור חקרו ודרשו היטב כל גר, ורק אם התרשמו מכנותו ורצינותו גיירוהו. טענתם צריכה להיות מופנית לרבנויות המקומיות שהשיאו, לדבריהם, גרים גם ללא בדיקה יסודית, כי הן לא חששו להוראה זו. הרבנויות עשו זאת משום שהיו גדולי תורה אחרים, מהשורה הראשונה אף הם, שלא הצטרפו לקריאה הנ"ל, משום שלא היו שותפים לדעתם. וזאת משום שאין לפסול את גיורו של גר בגלל התנהגותו לאחר זמן. דינו ככל ישראל שחטא. בתיה"ד בודאי פעלו כדין. אם הם השתכנעו בזמן הגיור שכוונת הגר היא אכן להתגייר כהלכה. הם לא חייבים להביא בחשבון את החשש שמא אח"כ ייתכן שהוא יחזור בו. אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות.

המוציאים לעז על בתי הדין שכאילו ויתרו על הדרישה לקיום תורה ומצוות עברו על הוצאת שם רע ועתידים ליתן את הדין. עד כמה שידוע לנו התרשמות בתי הדין היתה שהמתגיירים אכן מעוניינים באופן עקרוני לקיים מצוות עם גיורם, אלא שככל שהזמן מתרחק ההתלהבות יורדת והאווירה החברתית עושה את שלה ושוחקת. (גם עם ישראל ארבעים יום אחרי התגיירותו במעמד הר סיני חטא בחטא העגל...). ויכוח דומה התנהל לפני כ-150 שנה בגרמניה בין הר"ע הילדסהיימר והרצ"ה קלישר. ולמרות הויכוח הנוקב איש לא כינה את הרב קלישר, שעודד את הכנסתם לברית מילה של תינוקות ממשפחות מעורבות, בכינויי גנאי ולא פסלו לדין<sup>1</sup>.

1. שו"ת הר"ע הילדסהיימר סימן רכט-רל.

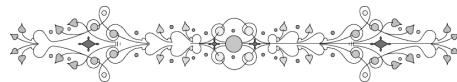
### מדיניות הגיורים

המצב הרוחני הקשה בו נתון היום עם ישראל מחייב לצמצם את תופעת הנכרים בתוכנו ולגיירם. אין לנו דרך אחרת לעצור את הסחף של נישואי תערובת. ואין לטעון, אם הגיור לא תופס א"כ בלאו הכי יש כאן נישואי תערובת. לא היא. סוף סוף רובם של הגרים מקיימים מצוות בצורה זו או אחרת. כמו"כ רובם הם צאצאי יהודים שנאנסו להתבולל. ולדעת הרצ"ה קלישר מצוה להכניסם תחת כנפי השכינה. אמנם עלולה להיות שחיקה אצל חלקם בקיום המצות ע"י הגר במשך הזמן, אך זו לא מלאה. המתגיירים שומרים על מטבח כשר, חגים ומועדים וחלק מהלכות שבת, הם מעוניינים בנשואין כדת משה וישראל ועוד. הקשר לתורה ומצוות עשוי להתחזק ולהתחדש אם הגר ימצא בסביבה תומכת ומעודדת.

אי לכך אין בסמכותו של בי"ד יחידי, גם אם הוא חשוב וגדול, לפסול את גיורו של בית דין שפעל כהלכה בשם כלל ישראל. רק סמכות-על כללית מוסמכת לעשות זאת. סמכות זו היא הרבנות הראשית לישראל. גם המערערים על סמכותה ההלכתית של הרה"ר בקדנציות האחרונות, מכירים בסמכותה הבלעדית בתחום הארגוני של מערכת המעמד האישי. נישואין וגירושין, גיורים וביטולם, יכולים וחייבים להיעשות אך ורק מטעמה. הרבנות הראשית. היא שצריכה ויכולה להסמיך את הרבנים המתאימים לכך ע"מ שישמשו דיינים שיגירו מכוחה ומכוח כלל ישראל.

כדי להבטיח את המשך דרכו של הגר כשומר מצוות חשוב לשמור על קשר עמו גם אחרי הגיור. יש ליצור עבורו מסגרות חברתיות בהן יוכל לקבל תמיכה וחיוק לדרכו. וכמו"כ למצוא לו בן זוג מתאים אם עדיין אין לו. אין תחליף לקשר אנושי ואישי מלבד אל לב. אם הציבור הדתי יתגייס בהמוניו למשימה זו ויראה בה מצוה חשובה שהזמן גרמא היא אפשרית.

לענ"ד גם ר' יצחק שמעלקיש, שחשש ובצדק להעדר כנות מצד המתגייר בדורות האחרונים, יודה שיש להתייחס אחרת לעולי חבר המדינות לשעבר, בפרט אם ניצור עבורם אקלים חברתי חם יותר. זו הזדמנות היסטורית לאחות את הקרע שקרעו הגויים אברים גדולים מעם ישראל. שנים רבות התפללנו אל הרגע הגדול הזה, והנה זכינו ב"ה לראות במו עינינו את התגשמות נבואתו של ישעיהו "ובאו האובדים מארץ אשור והנידחים מארץ מצרים" כן נזכה גם להמשך "להר הקודש בירושלים".



## זהירות בדרכים לפי ההלכה\*

### א. זהירות בדרכים

מצינו בתורה אזהרות רבות המחייבות את האדם להימנע מלסכן את עצמו ואת זולתו. הזהירות מחייבת הימנעות מחבלה גופנית ואפילו מנזק לרכוש בלבד.

### בעשרה מקומות בתורה הוזהרנו על הדבר:

- א. "וחי בהם" (ויקרא יח, ה) – מכאן למדו חז"ל (יומא פה, ב) שפיקוח נפש דוחה את כל התורה. [לאמיתו של דבר לא נמנה פסוק זה במנין תרי"ג המצוות שבתורה. הוא רק מגדיר לנו את תוקף תחולתן של מצוות התורה, שאין לך מצוה העומדת בפני פיקוח נפש (חוץ משלוש העבירות הידועות). אולם אין לפסוק זה משמעות של מצוה מפורשת מהתורה – לחיות! משמעות זו כמצוה עולה ממקורות אחרים<sup>1</sup>.]
- ב. "לא תרצח" – איסור זה אינו מתמקד רק ברצח, במשמעותו הפשוטה, של אדם ההורג את חברו ישירות ובמזיד. איסור זה כולל כל נטילת סיכון, הן ביחס לזולת והן ביחס לעצמו. שכן גם המסכן את חייו עובר ב"לא תרצח". וכמו כן הגורם סיכון לחבירו עובר באיסור זה (רמב"ם הל' רוצח פ"ב ה"ב). אפילו ההורג בשוגג עובר על איסור זה, שהרי הוא טעון כפרה (גלות). כפרה באה לכפר על עבירה שעבר האדם. ובלשון חכמינו נקרא גם רוצח בשגגה בכינוי "רוצח" (עי' מכות ט, ב; רמב"ם הל' רוצח פרקים ה-ח)<sup>2</sup>.
- ג. "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז) – איסור זה מחייב כל אדם להציל את חברו מסכנה. על אחת כמה וכמה שאסור לו להביאו לידי סכנה. ולא רק סכנת חיים, אלא גם חבלה ואפילו נזק ממוני בכלל איסור זה. הרואה את רכושו של חברו נפסד חייב להצילו וודאי שאסור לו להזיקו לכתחילה (רמב"ם ספר המצוות לאוין רצז)<sup>3</sup>.
- ד. "והשבותו לו" (דברים כב, ב) – מצוה זו מתייחסת להשבת אבידה. חז"ל כללו במצוה זו לא רק השבת גופו של אדם ורכושו, אלא גם מניעת נזק מגופו ומרכושו של האדם.

\* חשון תשנ"ז.

1. איסור לא תרצח כולל גם כשאדם הורג את עצמו לכן אין למתאבד חלק לעוה"ב.
2. ההבחנה המודרנית בין "הריגה" ל"רציחה" אין לה סימוכין במקורותינו. כולם נקראים רוצחים, אלא שזה מזיד וזה שוגג.
3. וכבר העירו שבמדרשים משמע שרק סכנת חיים נכללת באיסור זה ולא נזק לרכוש. ועיי' משכנות יעקב (סי' יב; מובא בפתחי תשובה חו"מ סי' כח ס"ק ד) שכתב שאף נזקי רכוש בכלל. וכן דעת החפץ חיים (הל' רכילות כלל ט, באר מים חיים ס"ק א) עפ"י השו"ע (חו"מ סי' תכו סעי' א).

- ה. "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) – זה כלל גדול בתורה, כי הוא הבסיס לכל המצוות שבין אדם לזולתו, לגופו ולרכושו ולכל אשר לו.
- ו. "לפני עיור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד) – פסוק זה מוכר לנו יותר על פי מדרשו, שאסור להכשיל אדם בדבר איסור. אולם הוא לא יצא מפשרו, שאסור לאדם לגרום לחברו מכשלה פיזית (מנ"ח מצוה רלב ס"ק ד), וכל נהיגה לא זהירה מהווה מכשול לזולת. גם חניה, ואפילו עצירה, במקום המפריע לתנועה כלולות באיסור זה.
- ז. "לא תשים דמים בביתך" (דברים כב, ח) – אמנם איסור זה מתייחס במפורש לחיוב מעקה, אולם חז"ל למדו ממנו כל נזק הנגרם לזולת, כגון המגדל כלב והמעמיד סולם רעוע בתוך ביתו (ב"ק טו ע"ב), וק"ו המחזיק בידו מכשיר מסוכן ללא זהירות.
- ח. "ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך... והיה עליך דמים" (דברים יט, י) – ומכאן למדו חז"ל שחובה על הציבור לקוץ את הדרכים (לפנותם מקוצים) ולתקן את הרחובות. ואם לא עשו כן, כל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכו (מו"ק ה ע"א). אמנם חובה זו מוטלת על הציבור, כי המדובר ברשות הרבים, אך מסתבר שגם יחיד חייב לשמור את רכבו שלא יסכן את הזולת.
- ט. "לא יוסיף" (דברים כה, ג) – מכאן למדו חז"ל את איסור החבלה. איסור זה הוזכר אגב חיוב מלקות המוטל על עבריינים. ואף על פי כן אסור להוסיף מכה אחת מעבר לראוי להם. ק"ו לחבלה באדם כשר. ועוד יש ללמוד מכאן, שהחיוב חל למרות שהמדובר בחבלה שנוספה אולי כמעט בטעות, כאשר שליח בית הדין הוסיף מכה מעבר לנדרש, כי "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד" (ב"ק כו, א).
- י. כל חיובי הנזיקין שבתורה, כגון שור, בור ואש לא באו רק לחייב תשלום בדיעבד, אלא גם לאסור את עשייתם לכתחילה. אדם מוזהר **שממונו** לא יזיק (טור חו"מ סי' שפט), וק"ו **שהוא** לא יגרום לנזק כל שהוא אפילו בעקיפין (ב"ב כג ע"ב. ועי' ב"ק כג ע"א).

## ב. שמירת החוק

על עשרת האיסורים המפורשים בתורה יש מקום להוסיף איסור נוסף והוא: שמירת החוק. אמנם החוק הוא יצירה אנושית, אולם מקור סמכותו אף הוא בתורה. שהרי התורה היא שחייבה אותנו למנות הנהגה חברתית לשמור על החיים והרכוש של כל אחד מאזרחי המדינה. כי אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו. אמנם אין אנו סומכים על ההנהגה החברתית כאשר היא מתעלמת מחוקי הנצח של תורתנו<sup>4</sup>. אך בנושא זה של הזהירות בדרכים – שהתורה חזרה והזהירה

4. ראה מאמרנו: הלכה ודמוקרטיה.

עליו, כאמור, עשר פעמים – ודאי שחובתנו להישמע לרשות המתקנת תקנות ואוכפת את חוקי התנועה שמטרתם שמירת החיים והרכוש. גם אם יש ויכוח בהלכה על היקף סמכותו של הכלל "דינא דמלכותא דינא", בנושא זה, שבלעדי השלטון לא ניתן כמעט להבטיח קיום חוקים וציות להם, אין ויכוח שחובתו וסמכותו של השלטון לעשות הכל כדי להבטיח זהירות בדרכים ומניעת תאונות, וחובתנו כאזרחים לציית לחוקים ולתקנות שנקבעו.

### ג. נהג שהיה מעורב בתאונת קטלנית

דנו בדבר פוסקי דורנו בהקשר לכהן שהיה מעורב בתאונה קטלנית. האם הוא כשיר לנשיאת כפים? ההלכה היא שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו (ברכות לב ע"ב). הרמב"ם (הל' תפילה פט"ו ה"ג) הוסיף על כך: "אף על פי שעשה תשובה". השולחן ערוך (או"ח סי' קכח סעי' לה) הוסיף עוד: "כהן שהרג את הנפש – **אפילו בשוגג** – לא ישא את כפיו, אפילו עשה תשובה". והרמ"א חולק וסובר שאם עשה תשובה נושא כפיו.

הגר"ע יוסף, ההולך בעקבות מרן, הורה שכהן ספרדי, שגרם לתאונה קטלנית, אינו רשאי לשאת את כפיו, אפילו אם יצא זכאי במשפט, אם הוא יודע בעצמו שאכן היה אשם, גם אם היה שוגג. אכן אם המדובר בכהן אשכנזי הוא יכול לסמוך על הרמ"א; ואם קיבל עליו תשובה כהוראת חכמי ישראל רשאי לישא כפיו (יחיה דעת חלק ה' סי' טז).

תשובתו של אדם כזה היא מורכבת. אין לנו היום חובת גלות, אך כידוע היו גדולי ישראל שקיבלו על עצמם גלות לזמן ידוע כדי לכפר על עצמם. אף כאן יש להמליץ אולי על גלות, כלומר על העתקת המגורים למקום אחר, ככפרה. אולם מסתבר שהכפרה היעילה יותר היא לפרנס את המשפחה שניזקה, או יתום אחר, או ילד נזקק, לתמוך בו ולסעודו ולגדלו לתורה ולמעשים טובים.

### ד. אחריותו של הנהג

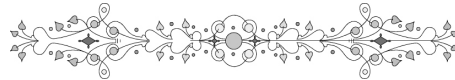
פוסקי דורנו נחלקו בגדר אחריותו של הנהג. הרב שמואל אהרן יודלביץ (נועם, כרך י' עמ' מא) סובר שהנהג האוחז בהגה המכונית והרג אינו נחשב לרוצח בידיים, אלא רק כמי שיכול היה למנוע אסון ולא מנע. אך הרב עובדיה יוסף חולק עליו (יחיה דעת ח"ה סי' טז הע' ב) וסובר שדינו כרוצח בידיים. ואף על פי שבתחילת נסיעתו לא התניע את הרכב על מנת לפגוע במישהו, הרי זה דומה למי שמחזיק נחש בידו ומקרבו לאדם, מכיון שארס נחש בין שיניו הרי זה כתוקע סכין בבטנו של זולתו.



כמו כן מצינו מחלוקת בין הרב פרנק לבין החזון איש באשר לחרישה בטרקטור בשביעית. לדעת הרב פרנק (הר צבי זרעים ח"ב סי' לב אות ד) הנהג בטרקטור אינו נחשב לחורש, כי כל תפקידו רק למנוע את סטייתו של הטרקטור מהתלם, החזון איש (זרעים, שביעית סי' כז ס"ק א) לעומתו סובר שהנהג בטרקטור נחשב לחורש בידיים, כי הוא מכוון את הטרקטור לתלם, והוא עושה בכך פעולה חיובית, ולא רק מונע סטיות.

אולם נראה שלא נחלקו אלא בסוג של טרקטור שאין צורך לחוץ בו כל הזמן על הדוושה, והנהג המחזיק בהגה רק שומר על הטרקטור שלא יסטה ממסלולו. אך במכונות, בה הנהג לוחץ כל הזמן על דוושת הדלק, מסתבר לומר שגם הרב פרנק יודה שדינו של הנהג כמי שמחזיק מכשיר מסוכן בידיו והוא המפעילו ומכוונו למטרתו. ואף על פי שהמכשיר פועל באמצעות גורמים שונים, כמו: דוושה, הזרקה, בוכנה, ממסר, התנעה וכו' – אין הדבר שונה מרובה ואקדח, שהמשתמש בהם נחשב לרוצח בידיים. האחריות אפוא על המחזיק בהגה היא כבדה ביותר ומחייבת זהירות מלמטה והשגחה מלמעלה.

כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך (תהילים צא, יא).



## המוסר והאמונה הדתית\*

המוסר והאמונה בה' הם מושג אחד. האמונה בה' מחייבת הכרה בה' כמקור הטוב: "מה הוא רחום, אף אתה רחום. מה הוא חנון, אף אתה חנון". מידותיו של הקב"ה הן מידות הרחמים: "ה' ה' א-ל רחום וחנון, ארך אפים ורב חסד ואמת". זאת היתה פסגת אמונתו של גדול הנביאים, משה רבינו עליו השלום. הרמב"ם חותם את ספרו הפילוסופי 'מורה נבוכים' בפירוש הפסוק מירמיהו (ט, כב-כג): "אל יתהלל חכם בחכמתו... כי אם בזאת יתהלל המתהלל: השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד, משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאום ה'". ה' לא חפץ בהכרתו השכלית בלבד של האדם, אלא בחסד, במשפט ובצדקה שהוא עושה בארץ. מאידך גיסא, המוסר הוא המפתח לאמונה. "ואהבת לרעך כמוך" – זה כלל גדול בתורה, גם של המצוות שבין אדם למקום. "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד – זוהי כל התורה כולה, ואידך פירושא, זיל גמור" (שבת ל ע"א). המצפון המוסרי שבקרבנו הוא הוכחה למציאות ה', למקורו הא-לקי של המוסר. המוסר אינו יכול להיות יצירה אנושית אבולוציונית, שהרי האבולוציה בנויה על מלחמת הקיום, ועל "כל דאלים גבר". מקורו של המוסר הוא צלם הא-להים אשר באדם. אולם יש המנסים להפריד בין הדבקים, לקרוע את המוסר מעל האמונה ולהציג אותם כמעומתים זה כנגד זה. ולא די בכך, אלא שבדרך דמגוגית מנסים להציג אנשים מאמינים כלא-מוסריים, כביכול<sup>1</sup>. (מחללת כאן השפעתה של הנצרות, שהשתמשה בטיעונים דומים כבר לפני 2000 שנה – בימי הלל! – להשתלח נגד היהדות. זה היה הרקע לעלילות הדם שהעלילו עלינו).

### מוסר אוטונומי, הטרונומי ויהודי

לשם בדיקת דעה זו מן הראוי להתחקות על שורשיה ותולדותיה, ועל ידי כך נוכל לחשוף אותה לביקורת. בתורת המוסר החדשה התגבשה הגדרה מיוחדת של מוסר, הרואה עצמה מנוגדת לתורת המוסר העתיקה<sup>2</sup>. לפי תורת מוסר זו, המוסר האמיתי והמושלם הוא **אוטונומי** (=עצמאי), המשעבד את עצמו לחוקים כלליים ומוחלטים, שאדם מזדהה עמם בהכרתו הרציונלית, ולכן הוא חייב להיות משוחרר מכל השפעה של רגש וסיפוק נפשי. לעומתו נחשב המוסר העתיק **להטרונומי** (=נקבע ע"י גורמים מבחוץ), כי הוא העמיד את עצמו בין היתר, לרשות הסיפוק הרגשי. הפילוסופיה

\* עריכה: הרב עזריאל אריאל.

1. וראה בהרחבה במאמרנו "המוסר המלחמתי בתורה" לקמן.
2. המדובר הוא בתורת המוסר בפילוסופיה הכללית, להבדיל מתנועת המוסר שפותחה ביהדות בעיקר בדורות האחרונים.

הגרמנית החדשה היא שהעמידה את ה"צו הקטגורי העליון", משולל רגשות חמים, כאמת מידה בלעדית למוסר. התוצאה לא אחרה לבוא. החנקת הרגשות ואיבונם על ידי כללים מתמטיים יבשים, העמידה את המצפון לרשות הפיהרר העליון שפקודתו מולאה ללא עוררין<sup>3</sup>.

יש הוגי-דעות בישראל כיום המעיזים להגדיר את מוסר היהדות כזהה, כביכול, למוסר הגרמני היבש, הקפוא והמאובן. לדעתם, יהדות היא הלכה פסוקה הנעדרת רגשות, וכל התעוררות נפשית או התלהבות רגשית המלווים את המעשה המוסרי או הדתי הופכים אותו מעבודת הא-ל לפולחן בשר ודם חלילה, לפי הגדרתם המוטעית. ולא היא. מוסד היהדות מורכב משני הכוחות, מהלב והמוח גם יחד. המוסר היהודי הותקף לא אחת משני כיוונים: מבקריו מן המחנה האחד ביקרוהו על היותו מוסר דתי-רגשי, ומבקריו מן המחנה האחר ביקרוהו על היותו כאילו מוסר שכלתני-הלכתי קפוא ומאובן. אחד-העם, למשל, במאמרו "תורה שבלב", האשים את הרבנים על שהם משעבדים כביכול את הרגש המוסרי להלכה הכתובה. ביקורת זו לא הומצאה על ידו. קדמה לו הנצרות עוד לפני כ-2000 שנה, שהאשימה את היהדות במוסר הלכתי-פרושי, המדקדק בחוקים ושוכח את האדם, כביכול<sup>4</sup>. לגלריה זו הצטרפו המבקרים החדשים, בהאשימם את הציבור הדתי בהזנחת האנושיות ובחנק רגשי רחמים וחמלה טבעיים לשם קיום מצוה דתית.

לחיזוק דעתם מביאים המבקרים שני כתובים המכחישים זה את זה, לפירושם. הכתוב האחד הוא **מעשה העקידה**, שבו כבש אברהם את רחמיו לשם קיום מצות א-להיו, והכתוב השני הוא **פרשת סדום**, בה מאשים אברהם את הקב"ה בעיוות הצדק: "חלילה לך... השופט כל הארץ לא יעשה משפט?!" (בראשית יח, כה). לא נתקררה דעתם עד שנטלו לעצמם סמכות הלכתית "לפסוק" כמעשה סדום ולא כפרשת העקידה, תוך ציטוט קטע מדברי הרב קוק (אורות הקודש ח"ג, ראש דבר פרק י"ב): "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי כי אז איננה יראת-שמים טהורה".

כיצד יכולים הם ליישב את פרשת העקידה, שזכתה להיכנס לסידור התפילה, הן בכל יום והן בתפילת המוסף הנשגבה של ראש-השנה?! (ולדעת הרמב"ם, בתחילת הלכות שופר, רק שופר מאיל כשר לתקיעה – זכר לעקידה. במקומם הייתי מביא ראיה חזקה יותר להעדפת ה"מוסר הטבעי" על ה"דתיות היבשה" מפרשת רעי איוב,

3. עמד על כך בהרחבה ד"ר ישראל אלדד, במאמרו "אכן כך הוליד קאנט את אייכמן" (בספרו "הגינות ישראל", עמ' 113).

4. עי' בהרחבה בספרו של הרב אליהו בן-אמוזג 'בשבילי מוסר' פרק ו.

שהקב"ה הוכיח אותם על כך שלא קיבלו את טענותיו הצודקות של איוב, והעדיפו לומר לו שייסוריו מעידים על כך שחטא.)

ואולם, עד שאנו מכחישים שני כתובים, מבלי ליישב סתירה זו, שמא יבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם? כתוב זה – אף הוא מחיי אברהם אבינו – קרוב יותר לנושא דיונונו, הלוא הוא פרשת גירוש ישמעאל. שם אנו עדים ל"התלבטות הפנימית" של אברהם (אם נשתמש במושגים השאולים מן הספרות המודרנית) איש החסד והרחמים, עם אברהם איש האמונה: "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. ויאמר א-להים אל אברהם: אל ירע בעיניך, על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יא-יב). ואכן, חז"ל מונים זאת בין עשרת הנסיונות של אברהם; אלא שלדעתם עמד אברהם בנסיון ולא נכנע לרגשותיו, אלא העדיף לקיים את הצו הא-להי. ואפילו הרמב"ן (בראשית טז, ו) – המביא ביקורת על התנהגותה של שרה בגירושה הראשון של הגר – מצדיק כאן את המעשה.

כיצד ניישב, איפוא, את כל הסתירות האמורות?

#### המוסר היהודי – אוטונומי והטרונומי כאחד<sup>5</sup>

האמת היא, שמוסר אמיתי ומושלם אינו ניתן להגדרה מצומצמת ופשטנית, של רגש או שכל בלבד. כשם שמוסר שכלתני, חסר רגשות טבעיים, הוא מוסר מפלצתי ומסוכן – כך גם מוסר רגשי, עיוור, חסר תבונה, הוא מוסר פרימיטיבי ומסוכן לא פחות. המוסר הרגשי העיוור אינו יכול לענות על בעיות מוסריות סבוכות, הוא חד-צדדי בדרך כלל ואינו רואה את התמונה בכללותה. **כל פתרון רגשי יהיה פתרון לא-מוסרי**, כי הרגש אינו יכול להבחין הבחנות משפטיות דקות, שאנו חייבים להשתמש בהן במקרים כאלו. רק ההדרכה הא-להית, היא שיכולה להדריכנו הדרכה מוסרית אמיתית. כשאנו מצייתים להדרכה זו, אין אנו מחניקים את רגשותינו לדבר שמחוצה לנו, אלא משולים אנו למי שמגשש באפילה, כאשר לפתע הוא מגלה ניצוץ של אור, המנווטו בדרכו<sup>6</sup>.

כשאברהם תבע את א-להיו למשפט צדק בפרשת סדום, הוא לא הציג את המוסר האנושי המצומצם שלו **נגד** המוסר הא-להי העליון. הוא רצה להבין את דרכי ההשגחה כדי שיוכל **להזדהות** עמה הזדהות מלאה. ואכן, לאחר שנמסרה לו האינפורמציה המדויקת – שאין צדיקים בעלי השפעה (עי' ראב"ע בראשית יח, כו) בכל סדום – הזדהה אברהם עם הצורך בהפיכתה של העיר, לשם המוסר והצדק

5. ר' במאמר הבא בנושא זה "החוק והמוסר הטבעי".

6. עי' שמות-רבה, פרשת תצוה, פר' לו סימן ג.

הכלל-אנושיים. וכן בפרשת גירוש ישמעאל: הוא סבר לתומו שתיתכן אפשרות לשותפות מועילה בין יצחק לישמעאל. אולם שרה ראתה את ישמעאל "מצחק" (ממשחקיו הוכר טבעו האמיתי של הנער). ומשום כך ראתה צורך – בשם המוסר והצדק הכלל-אנושיים – להפריד בין יצחק וישמעאל הפרדה טוטאלית. לאחר ששוכנע אברהם בצדקת טענתה של אשתו, הזדהה עמה הזדהות מלאה. אמנם קשה היה לשלח נער חולה למדבר הצחיח והשמם עם חמת מים בלבד; אך יותר קשה היה להשלים עם השחתתו המוסרית או עם סיכונו של יצחק. ההכרעה המוסרית דרשה את גירושו של ישמעאל, למרות הרגש המוסרי העיוור הרואה את הבעיה באופן חד-צדדי.

אף פרשת העקידה מתפרשת על ידי מרן הרב קוק זצ"ל (בסידורו 'עולת ראייה' ח"א עמ' פד-צז) בפרשנות חווייתית מיוחדת במינה<sup>7</sup>: לא כעימות בין רגש מוסרי טבעי לצו דתי עליון, אלא כהתעלות נבואית של אברהם לספירה, בה הזמני הופך לנצח ואירועי החיים החולפים מתגמדים מול ההוד השמימי. באווירת פסגות זו לא היוותה העלאתו של יצחק לעולה בעיה מוסרית. אברהם – ברוב דבקותו בא-להיו – היה מוכן למסור לו את היקר ביותר, וזו היתה ההוכחה לרמתו הרוחנית באותה שעה. ובסיומה של פרשת העקידה, על הפסוק "אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה", אומר הרב זצ"ל שבסופו של דבר מתברר שהרגשות המוסריים הטבעיים – השוללים את פגיעת האב בבנו – אינם מנוגדים כלל ועיקר לציווי הא-להי, שהורה להעלותו להר המוריה. העימות ביניהם, כפי שהוצג במהלך הנסיון, הוא עימות מלאכותי; מפני שהרגשות הטבעיים של רחמי האב על הבן, וכן המצפון האוסר על הרציחה – הם חלק אינטגרלי ממערכת הציוויים הא-להיים.

תלמידיו של אברהם אבינו, שבכל הדורות ובדורנו בכלל, אינם זקוקים לאפולוגטיקה כדי להוכיח את מוסריותם הנעלה קבל עם ועדה. תולדות עם ישראל וצדיקיו, לעומת תולדות העולם, מוכיחות: מי עמד במבחן המוסרי והוכיח עליונות מוסרית ומי לא! – אלו אידיאות מוסריות החזיקו יותר מעמד, אלו שהיוו חלק מאורח החיים הדתי על כל הלכותיו וסעיפיו, או אלו שנבנו על מערכת אחרת, רגשית יותר או רציונלית יותר?

### מדת הדין לשם מדת הרחמים

המוסר, כאשר הוא מודרך על ידי הדרכה הלכתית, יודע להציב סולם עדיפויות שהמוסר הרגשי העיוור אינו מסוגל להציבו. דוגמא לכך היא אותו מקרה המובא בגמרא (בבא-מציעא סב ע"ב) בענין שניים שהיו מהלכים במדבר ואין להם אלא

7. ראה מה שכתבנו על כך בספר 'מאהלי תורה' סימן ח.

קיתון אחד של מים: אם ישתו שניהם – ימותו שניהם, ואם ישתה אחד מהם – יגיע למקום יישוב. האם ישתה בעליו של הקיתון ויינצל או שמא ישתו שניהם ואל יראה האחד במות חברו? בגמרא נחלקו בדבר בן-פטורא ורבי עקיבא, כאשר הם מסתמכים על מקורות קמאיים. הרגש המוסרי העיור נוטה לכאן ולכאן, מבלי להכריע. ר' עקיבא לא נטל לעצמו סמכות "טבעית" להתפעל מרגשותיו ולדון על פיהם דיני נפשות. הסמכות וההדרכה נתונות בידי יוצר האדם ומדריכו בדרך האמת, הוא הא-להים.

ואכן למעשה, הוכרעה ההלכה בבעיה חמורה זו כרבי עקיבא, שנאמר "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו) – חייך קודמין לחיי חברך. ואחרי הדרכה הלכתית זו מזדהה גם המצפון המוסרי. יהיה זה אך עוול לדרוש מאדם לוותר על חייו למען זולתו. (ולא כאן המקום לדון במקרים שבהם יקריב אדם את עצמו למען זולתו, כגון: כשהוא נדרש להרוג את חברו בידיים או לשם הצלת רבים, או בשעת מלחמה; ראויות בעיות חמורות אלו לדיון בפני עצמו).

זכות קיומו של עם ישראל אינה אהבה אגוצנטרית גסה. **אהבת ישראל פירושה אהבת העולם כולו**, שכן עם ישראל אינו עם במושג האתני הרגיל, כמקובל ביתר העמים, הדואגים לעצמם על חשבון זולתם. כל ייחודו של עם ישראל וזכות קיומו הם מכוח אידיאות מוסריות ודתיות, שבסופו של דבר יהיו נחלת המין האנושי כולו ויביאו לו צדק ושלוש. לכן טובתה של האנושות כולה והעלאתה למוסריותה מחייבות את צדקת קיומו והתפתחותו התקינה של עם ישראל.

כל המדברים בשם המוסר והצדק כדי לקפח את זכויותיו הצודקות של עם ישראל עושים מושגים אלה פלסטר, והרי הם כמי שטוען כלפי שופט – הדן פושע לעונש חמור – שאינו רחמן ומוסרי, או כמי שמתייחס לקטיעת-אבר חיונית בידי רופא, כאל אכזריות, כביכול. זוהי גם הדרך להתייחס אל מצות מחיית עמלק, שאינה קיימת עוד למעשה. כנראה, המאבק בינו לבין עם ישראל היה קיומי.

וכה דבריו של מרן הרב קוק זצ"ל בבעיה זו, של אהבת ישראל ואהבת האנושות (אורות ישראל פרק ח סעיף ה):

רחבות הלב – שבאה לפעמים להכניס את העולם כולו, כל האנושות כולה, בכלל החיבה המיוחדת לישראל – היא צריכה בדיקה. כשההכרה של הקודש המצויין אשר לסגולת ישראל עומד בצביונו, ומתוך בהירותו מתפשטת החיבה והאהבה בעין טובה על כל גוי ואדם יחד – זוהי מידתו של אברהם אבינו, אב המון גויים. **"ונברכו בך כל משפחות האדמה – ובזרעך"**. אבל יש שיסוד התרחבותה של חיבה זו באה מתוך כהות הרגש והאפלת אור הקודש של הכרת הסגולה הישראלית העליונה; ואז היא ארסית, ותוכן פעולתה מלא הירוס נורא, שצריך להתרחק ממנו כמפני שור המועד...

## החוק והמוסר הטבעי\*

### א. מבוא

החוק והמוסר מעומתים בדרך כלל זה עם זה. החוק הוא הטרונומי, נכפה על האדם מבחוץ, על ידי החברה. המוסר הוא אוטונומי<sup>1</sup>, נובע בצורה ספונטנית מהאדם עצמו. היו הוגי דעות (רוסו, למשל) שהטיפו לבטל כליל את משטר החוק, ולבסס את החברה האנושית על המוסר בלבד. לדעתם, חברה מוסרית כזו היא טובה יותר ומתקדמת יותר. אין ספק שכאוטופיה רעיון זה נראה מוצלח הרבה יותר מצורת החיים הכפויה, המלאכותית, המלאה פורצי גדר מחד גיסא וכלואי גדר מאידך גיסא. אולם הנסיון מלמד שבמציאות הריאלית אין לחברה כזו קיום. אפילו חברה וולונטרית, כמו החברה הקיבוצית, זקוקה לתקנונים ולסנקציות כדי לקיים את עצמה. עם זאת, אין ספק שצודקים אותם הוגי דעות הדורשים לבסס את החברה על המוסר, ולא על החוק. חוק לבדו אינו יכול להבטיח קיום לחברה. ללא חינוך

\* חשון תש"ס. נושא המאמר העסיקני זמן רב. תמצית קצרה שלו הובאה בספרי 'מאהלי תורה' סימן לח. (בספר זה לוקטו מאמרים שפורסמו בשנים תשנ"ג-ד).

היהדות מותקפת שלא בצדק בנושא המוסר מכיוונים שונים: הנצרות – ויורשיה בתרבות המערבית ובהומניזם המודרני החל משפינוזה ועד ימינו – תקפו אותנו שהיהדות היא כביכול דת ללא מוסר. (ישעיהו ליבוביץ אימץ דוקא הנחה זו וטען שהיהדות היא אכן דת הלכתית ולא מוסרית. "המוסר כערך עליון ומוחלט הוא קטגוריה אתיאטיסטית הנובעת מראיית האדם כתכלית המציאות וכמרכז הבריאה... הנביאים הציגו את האדם מול א-להים ורק מבחינה זו עסקו ביחסים שבין אדם לאדם. עם ישראל מעולם לא צעד בראש הכרזות מוסריות...") – 'הדות עם יהודי ומדינת ישראל' עמ' 239).

במקביל נערכת מתקפה מבפנים על המערכת ההלכתית שהיא כביכול מנותקת מהיסודות המוסריים באנושות וביהדות (לדעת התוקפים היהדות שואבת את יסודותיה המוסריים מהאוניברסליות דוקא...) זו החלה באחד העם וממשיכים אותה גם הוגי דעות, כולל הרואים את עצמם שומרי מצוות...

לאחרונה פרסם פרופ' אבי שגיא ספר העוסק כולו בנושא זה, 'הדות בין דת למוסר', בו הוא דן במקורות רבים, שחלקם מובאים גם כאן. אולם גישתו היא מחקרית, מעמידה את עצמה מעל למקורות, ויוצאת מעמדת מוצא מוקדמת. גישתנו היא תורנית, ומוסרת את עצמה מראש לרשותן של מסקנות הדין האובייקטיבי.

1. במאמר זה נשתמש הרבה במונח 'אוטונומי' אולם לא במשמעותו הקנטיאנית. לפי קאנט המוסר האוטונומי מבוסס כולו על השכל, וכל מעורבות רגשית פוגמת בו. לדעתנו הרגש הספונטאני לא רק שאינו פוגם אלא אדרבה הוא המוסר האוטונומי האותנטי הנובע מהחוש המוסרי הטבעי הנטוע באדם. אדרבה, מוסר הנקבע ע"י התבונה הטהורה בלבד ללא הגדרות מצפונית הוא הטרונומי. החשיבה המדעית רואה את עצמה אובייקטיבית, נייטרלית ומנותקת מאישיותו של האדם. ור' במאמר "המוסר והאמונה הדתית".

להזדהות אישית עם החוק, החוק לא יישמר. גם אם החברה תעמיד על כל אדם שופטים ושוטרים, לא יחדל גנב מקרב הארץ. ואולי היא הנותנת, עצם העמדת שוטר על האדם מגרה אותו להיות גנב... רק שילוב נכון של החוק והמוסר יכול להבטיח קיומה של חברה מוסרית. וכבר דרשו רבים את הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", שהמצוה אינה מתייחסת רק למוסדות החברה הכלליים, אלא גם לכל אדם ואדם באופן אישי. על כל אחד להעמיד לעצמו שופט ושוטר שימנע ממנו לעשות עוול.

לכשתמצי לומר, שורש הדיון נעוץ בבעיית הטוב (שהוצגה כבר ע"י אפלטון) מהו הטוב? האם הא-ל בחר בטוב משום שהוא טוב, או שמא להיפך, הטוב הוא טוב משום שהא-ל בחר בו? ובניסוח מודרני: האם הטוב הוא אוטונומי או שמא הוא הטרונומי? קאנט פסל את המוסר ההטרונומי. לדעתו רק מוסר אוטונומי הוא מוסר אמיתי. על הנחה זו מתבססת התפיסה ההומניסטית, הטוענת שהאדם חייב לבנות את מערכת חייו המוסריים על האוטונומיה האישית שלו, ולא על בסיס חיצוני. בעיניהם גם מצוה מהתורה נחשבת כ"חיצונית" כביכול.

הבעיה מתחדדת יותר כאשר נוצרת התנגשות לכאורה בין מצוה מן התורה לבין רגש מוסרי אנושי: איזה מהן יגבר? לשם כך יש צורך בבירור עקרוני, האם בכלל תיתכן התנגשות כזאת? האם ניתן בכלל להעלות על הדעת קיומן של שתי מערכות נפרדות, של חוק ושל מוסר, או שמא מערכת אחת היא שכל חלקיה ניתנו מאדון אחד, ריבון כל המעשים?

לבירור השאלה האם המוסר התורני הוא אוטונומי או הטרונומי, מנסה להתייחס מאמר זה.

## ב. גדול המצווה ועושה

מימרה תלמודית זו (קידושין ל"א ע"א) משמשת בסיס הלכתי לכך שמותר לאדם לקיים מצוות לפני משורת הדין. המימרה בשלמותה היא: "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", כלומר: גם מי שאינו מצווה ועושה מקיים מצוה, אלא שגדול ממנו הוא זה שמצווה ועושה. בטעם הדבר פירשו התוספות, שמצווה ועושה דואג ומצטער שמא לא קיים את המצוה כהלכתה. כלומר, יש לו קשיים שהוא צריך להתגבר עליהם. אפשר גם להוסיף את הקושי שבהתמודדות עם היצר, המנסה לפרוק את עול המצוה. במילים אחרות: שכר המצוה גדול יותר במצווה ועושה, אך ערך המצוה לא נפגם בגלל היותה ספונטנית. מאידך, אין לספונטניות מעמד מועדף, לכל היותר היא שוות-ערך למחויבות. אולם הריטב"א שם פירש: "ומי שהוא מצווה קיים גזירת המלך". כלומר, קיום המצוה בדרך הטרונומית גדול יותר מקיומה האוטונומי. הרמב"ם ב'שמונה פרקים' (פרק ו) מבחין בין מצוות הנחשבות ל"שמעיות", שבהן ההתלבטות וההתגברות על היצר היא מעלה, לבין מצוות הנחשבות ל"שכליות",



שבהן ההתלבטות היא חיסרון. אולי יש להקיש מדבריו לענייננו. במצוות שכליות הספונטניות היא מעלה, ובמצוות שמעיות המחויבות היא מעלה. כלומר, יש מצוות שהאדם מבינן מעצמו. ההתלבטות בהן מעידה על תפקוד לקוי של המערכת המוסרית שלו. במצוות אלו גדול מי שאינו מצווה ועושה. מסתבר, לדבריו, שרק במצוות השמעיות אמרו גדול המצווה ועושה.

האם יש להסיק מכך שיש למצוות שני מקורות סמכות: סמכות אנושית למצוות השכליות, וסמכות א-להית למצוות השמעיות? או שכולן נתנו מרועה אחד? דומה שהתשובה לכך היא מימרתו של ר' שמלאי (מכות כג ע"ב), שהרמב"ם בנה עליה את ספר המצוות שלו: "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני". כלומר כל המצוות, הן השכליות והן השמעיות, נאמרו למשה בסיני. לכולן מקור סמכות אחד. כולן מפי הגבורה שמענון.

אלא שעולה השאלה: אם השכל האנושי מבין חלק מן המצוות מעצמו, לשם מה צייתה אותן התורה? היה אפשר לומר: על מנת להקנות להן מעמד של מצוה. כלומר, השכל האנושי כשלעצמו אינו מקור סמכות שדי בו כדי להחשיב מחויבות שכלית למצוה. לשם כך יש צורך בתורה מן השמים. האם ניתן להסיק מכאן שהמצוה ההטרונומית עדיפה מהספונטניות האוטונומית?

### ג. רב סעדיה גאון: מקור הדעת

רס"ג יושב על מדוכה זו, ומשיב (אמונות ודעות, תחילת מאמר ג):  
 כי השכל מבחין בגניבה, ואין בו איך יהיה הממון ברשות האדם עד שיהיה קונה לו, מדרך הסחורה, או מדרך הירושה, או מדרך ההפקר, כמו ציד הבר והים, או בתת הדמים יתקיים המקח, או בתפישתו המקח, או בדיבור בלבד, ושאר מה שייפול בשער הזה מן הספקות, שהוא ארוך ורחב, ובאו הנביאים בכל דבר מהם בדין פוסק.  
 כלומר: יש צורך בתורה כדי להגדיר במדויק את המצוה ולפרט את פרטיה. שכלו האוטונומי של האדם מסוגל להגיע בכוחות עצמו לעיקרון המוסרי, אולם אין ביכולתו לרדת לפרטי הפרטים המעשיים של אותו עיקרון. למשל, האיסור "לא תרצח!" הוא עיקרון מוסרי ברור. אולם מה דינם של עוֹבְרִים או של חולים סופניים? מה עונשם של מזיד ושל שוגג, והיכן עובר הגבול המדויק ביניהם? – כל אלו ודומיהם אינם מוסכמים על כל בני הדעת, ויש צורך בסמכות עליונה שתקבע את הגדרים המדויקים של העיקרון המוסרי, שאם לא כן עלול העיקרון להתמסס.  
 לדעת רס"ג יש אפוא צורך בשילוב בין ההטרונומיה והאוטונומיה, אלא שהאוטונומיה עיקר, וההטרונומיה נחוצה רק לשם הגדרתה הנכונה של הראשונה. אולם נראה שהשילוב בין שתיהן עמוק יותר והוא אורגאני ומהותי. מצינו שרס"ג פותח את ספרו 'אמונות ודעות' במשפט:

ברוך ה' א-להי ישראל אשר לו יאות עין האמת הברורה, המאמת לבני אדם מציאות נפשם אמת ברורה, ומצאו בה מוחשיהם מציאות ברורה, וידעו בה את ידיעותיהם ידיעת אמת.

כלומר, האוטונומיה של האדם נסמכת בהכרח על מקור הדעת האנושית והוא הא-ל. זוהי כנראה משמעותו של "צלם א-להים" שבו יוחד המין האנושי<sup>2</sup>. נמצא אפוא שכל הדיון על אוטונומיה מול הטרונומיה הוא מיותר, כי האוטונומיה עצמה היא גם הטרונומית. ההבחנה שעשה רס"ג בין העיקרון המוסרי לבין פרטיו המעשיים, מתייחסת לדמיון האנושי, הסבור שיש עיקרון אוטונומי ופרטים הטרונומיים, אולם לאמיתו של דבר הכל הטרונומי, או ליתר דיוק: הכל אוטו-טרונומי.

#### ד. רבנו בחיי

רבנו בחיי, בספרו 'חובות הלבבות' (שער ג) הולך בעקרון בעקבות רס"ג אולם מוסיף עליו. הוא מעמידנו על הצורך בשני מקורות סמכות לעבודת ה': התורה והשכל. הוא מונה את מעלותיו של כל מקור ואת הצורך שבשילוב שניהם כאחד. רבנו בחיי מוסיף לדברי רס"ג, שהערת השכל נחוצה לשם המוטיבציה, הכנות, השאיפה לשלמות, כושר ההתמודדות ועוד; אך יש צורך גם בהערת התורה, כי השכל אינו יודע גבולות. מחד הוא עלול לשאוף לרוחניות מוגזמת, עד כדי התנתקות מצרכי הגוף והחברה, ומאידך הוא עלול להטעות את האדם, בעיקר בתחילת דרכו, ולשקוע בצרכי הגוף האנוכיים בלבד. במילים אחרות: האוטונומיה האנושית עלולה לזייף, והיא זקוקה להכוונה. השכל האנושי יכול לשמש כמקור סמכות רק כאשר הוא "שכל תורני"<sup>3</sup>.

#### ה. רבנו יהודה הלוי

רבנו יהודה הלוי חולק על קודמיו ומציג שיטה הפוכה. בספרו הכוזרי (מאמר ג סי' ז) הוא מדרג את המצוות לפי סולם זה:

רק המעשים והחוקים החברתיים והשכליים הם הידועים, אולם המעשים הא-להיים, הנוספים על אלה והמיוחדים לאומת א-ל חי אשר בעבורם הוא מנהיגה, אינם ידועים כי אם בבואם מאת הא-ל

2. עי' מו"נ (ח"א פ"א); אלא שרס"ג מוסיף על מקור החשיבה האנושי גם את אמיתותה. רעיון דומה הובע בפילוסופיה הכללית על ידי דקארט, שהא-ל הוא המאמת ל"אני החושב" שחשיבתו אכן אמיתית.

3. בלשונו של הרב ש"ב אורבך, 'עמודי המחשבה הישראלית', ח"א עמ' 14.

מפורשים ומפורטים... אולם המעשים הא-להיים אין לשכלנו מבוא אליהם כלל, גדולה מזאת, השכל מרחיק אותם.

ובמקום אחר (שם מאמר ב' סי' מ):

אלו וכל הדומים להם הם החוקים השכליים; אך הללו אינם כי אם הצעות והקדמות לתורה הא-להית... הלוא הן המצוות שנתייחדו בהן ישראל כתוספת על המצוות השכליות, ועל ידן הגיעה אליהם מעלת הענין הא-להי... איך ייתכן הדבר כי בהסתפק האדם הישראלי ב"עשות משפט ואהבת חסד", ובעוזבו מצות המילה והשבת ומצות הפסח ושאר המצוות יגיע לידי שלימות?

השלמות היא אפוא במצוות השמעיות דוקא, כי בהן מתאפיין הענין הא-להי יותר מאשר במצוות השכליות. ריה"ל הולך בשיטתו המיוחדת, הנוגדת את הרציונליזם. אולם כפי שנראה להלן בשיטת החסידות, אפשר לא להיות רציונליסט, ועם זאת לראות בקיום מצוות אוטונומי ערך דתי.

כמדומני שיחיד הוא ריה"ל בעמדה כה נחרצת של העדפת המצוות השמעיות על השכליות. וייתכן שדעתו כדעות שתתבררנה להלן, שבקיום המצוות השמעיות פועלים שני מניעים גם יחד, האוטונומי וההטרונומי.

## ו. הראב"ע

דוגמא לרובד הכפול של המצוות נמצא בפירוש הראב"ע בפירושו לספר שמות (כ, א הפירוש הארוך):

ומשיקול הדעת שנטע השם בלב האדם, חייב כל אדם להטיב למי שייטיב לו. והנה הבן לא יצא לעולם רק על יד אבותיו, והם גמלוהו וטפחוהו וריבוהו והשקוהו והאכילוהו והלבישוהו, חייב לכבדם כל ימיו, כי הם היו לו הסיבה להיותו חי על פני האדמה, על כן שכרו למען יאריכון ימיו. ובעבור כי השם נפח בו נשמה על ידי האבות שתקנו הגוף, צוה שיכבד אבותיו, כי מי שיכבדם הוא מכבד את השם. והנה משה פירש ואמר כבד את אביך ואת אמך, ואמר, כאשר צוך ה' אלהיך (דבר' ה, טז), כי השכר הוא על מצות עשה, והעונש על מצות לא תעשה, כאשר אפרש בפ' לא תאכלנו (שם יב, כה). והנה אמר משה שאתה חייב לכבד האבות למען יאריכון ימיו. וזה החיוב הוא בשקול הדעת, גם בעבור שצוה השם שתכבדם יהיה לך עוד שכר טוב, והוא למען ייטב לך, בעבור ששמעת בקול השם.

הראב"ע פותח את דבריו במקור הדעת האנושית (בדומה לרס"ג) ומכאן הוא מגיע למסקנה שיש שני מניעים למצות כיבוד אב ואם: היא גם מצוה הגיונית, שכל אדם

בעולם חש צורך לקיימה<sup>4</sup> וגם מצוה דתית. ומי שמקיימה כמצות ה' ולא רק משיקול דעתו בלבד זוכה לשכר כפול. ומסתבר שלא רק מצות כיבוד אב ואם היא מצוה כפולה, אלא גם יתר המצוות החברתיות. ואולי לזאת התכוונה המשנה (פאה פרק א):

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם.

כלומר, הקרן שמורה לו על עצם קיום המצוה גם ללא ציווי והפירות ניתנים לו על קיומה של המצוה כציווי א-לקי. (ואם כנים דברינו בפירוש משנה זו נמצא שגם תלמוד תורה אינו רק מצוה שמימית אלא גם צורך טבעי של אדם בר דעת). על הרעיון שמקור המצפון האנושי הוא ה', חוזר האבן עזרא בפירושו לתהלים (פרק יט פסוק ט):

פיקודי ה' ישרים משמחי לב – והמצוות הנמצאות בכוח הנשמה בכל אדם בהיותו בר מצוה והשם הפקידם בלב והזכיר ישרים עמהם כי כל המשכילים מחכימים עליהם בדרך הישר. (כוונתו כנראה לפסוק הא-לקים ברא את האדם ישר – קהלת ז, כט).

במקום אחר (בראשית כו, ה) הוא אומר שגם החוקים שאינם מובנים בהגיון הרציונלי חקוקים בעצם באופן טבעי בלב האדם:

והחוקים – הם חוקות השם שילך האדם אחרי מעשיו כאשר אפשר בפ' שעטנז. ואלה החוקות נטועות בלב<sup>5</sup>.

מהקטעים האמורים מובהרת דעתו של הראב"ע שכל המצוות, הן המוסריות והן הדתיות, חקוקות בלב האדם וה' הוא שחקקן בו. לכן תיתכן כפילות במניעים לקיום המצוות. (אולם השאלה הנשאלת היא: האם התכוון הראב"ע לכפילות של שני רבדים **מקבילים** זה לזה, או לשני חוטים **שזורים** זה בזה? להלן ניוכח שרוב הוגי הדעות בישראל שזורים את שני הרבדים זה בזה ואולי לכך התכוון גם הראב"ע).

4. ר' קידושין לא ע"א המעשה בדמא בן נתינה, גוי מאשקלון, שממנו למדו עד היכן מגעת מצוה זו מעניינת מאד התמורה שקיבל עבור מצוה שכלית – פרה אדומה, החוקה הכי מוקשית בתורה! ר' להלן הערה 55.

5. וכן כתב ביסוד מורא שער ה ואולי התכוון הראב"ע בדבריו לאברהם אבינו שקיים את כל התורה, כולל החוקים, מעצמו. לדבריו, צריך לומר שהאדם מבין את החוקים הוא מגלה בעצם את רצון ה' החקוק בלבו. ר' להלן פרק כב.

### ז. מחלוקת רש"י והרמב"ם

לכאורה נחלקו רש"י והרמב"ם בשאלה מה עדיף, מוסר הטרונומי או אוטונומי? במסכת סנהדרין (עו ע"ב) אומר רש"י על איסור השבת אבידה לגוי: מראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לכותי (=גוי) הוא עושה כן, שלא נצטוו עליהם.<sup>6</sup>

רש"י נוקט אפוא עמדה הטרונומית. לעומתו הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פי"א ה"ג) נוקט הסבר פרגמטי:

אבידת עכו"ם מותרת שנאמר: "אבידת אחיך", והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק יד רשעי עולם.<sup>7</sup>

ייתכן לומר שהרמב"ם לשיטתו ב'שמונה פרקים' (פ"ו), שמצוות מוסריות צריכות להיות אוטונומיות, ולכן לא פירש כרש"י. אך אין הכרח לומר כן. גם רש"י יודה שמצוה מוסרית צריכה להיות אוטונומית, אלא שאוטונומיה זו טעונה בדיקה מתמדת, האם היא אכן נובעת מעומק הלב המוסרי, או שמא, הלב, ללא הדרכה הלכתית, עלול להגזים ולהצדיק מעשים שתוצאותיהם אינן מוסריות. אפלטון נקט דוגמא טובה. מי שמצא חרב שאיבד רוצח, האם המוסריות מחייבת השבת אבידה זו לבעליה? דוגמא זו מתאימה להשבת אבידה לגוי. רש"י מפרש שהמדובר בסתם גוי בימיו, שהיה רשע.<sup>8</sup> השבת כל אבידה לכל גוי רק מפני שהיושר מחייב זאת, עלולה לגרום לעיתים לעוולה. יש צורך אפוא להימנע מספונטניות במקרה כזה, ולהתכוון לשם מצוה בלבד, ורק כאשר הדבר מותר על פי כללי ההלכה תותר השבת אבידה לגוי. ואז יש להניח שהיא תיעשה עם כל הלב.

לדברינו, כוונת רש"י לומר שקיום מצוה מוסרית, כהטרונומית, מדגישה את מקורה הא-להי. דבר זה מחייב את האדם שנברא בצלם א-להים להזדהות עם מקורו

6. ועי' רש"י בכתובות (טו ע"ב ד"ה להחזיר): "...שהשווה מצרים לחשיבתן של ישראל...".

7. הדבר מוסבר יותר במאירי (סנהדרין שם), שכתב: "ומכל מקום... מי שמצא אבידתו – אינו חייב להחזירה, שמציאה מקצת קנין הוא וחזרתו דרך חסידות, ואין אנו כפופים לחסידות למי שאין לו דת...". רעיון זה הורחב ע"י הרב קוק זצ"ל (אגרות הראיה ח"א סימן פט עמ' צח-צט). עפ"י שיטתו אומר המאירי (ב"ק קיג ע"ב ד"ה נמצא): "הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלוהות על איזה צד, אעפ"י שאמונתם רחוקה מאמונתנו – אינם בכלל זה אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו אף באבידה וטעות ולכל שאר הדברים בלא שום חילוק". ועיין 'באר הגולה' (חו"מ סימן רסו אות ב), שכתב עפ"י דברי הרמב"ם שלגויים המוחזקים כהגונים מותר להחזיר אבידה. וכן פסק הרב קוק זצ"ל (אגרות ראייה שם): "העיקר הוא כדעת המאירי, שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחבירו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם".

8. עיין באר הגולה על חו"מ סימן רסו ס"ב שלגויים המוחזקים כהגונים מותר להחזיר אבידה.

האמיתי. אחרת הוא עלול להתכחש לעצמו ולמקור הא-להי של מוסרו האנושי. נמצא שההטרונומי הוא בעצם אוטונומי יותר מהספונטני.

### ח. הרמב"ם

הנשר הגדול שהוזכר לעיל ועוד יוזכר במאמר זה פעמים רבות ראוי לתמצות במקום זה.

הרמב"ם פותח את ספרו מורה הנבוכים בהגדרת הצלם הא-לקי שבאדם. לדעתו, התבונה היא המייחדת את האדם מהותית מיתר היצורים. התבונה היא גם מקור המוסר האנושי. בשכלו האנושי מסוגל האדם להגיע בצורה אוטונומית לכל מסקנה מוסרית. הפירוש על המשנה האומר "על קן ציפור יגיעו רחמיך משתקין אותו" "שעושה מידותיו רחמים ואינן אלא גזרות" דחוי לדעתו מההלכה (ח"ג פכ"ט). והוא מסיים את ספרו בהארה חדשה של הפסוק בירמיהו: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי". החסד המשפט והצדקה הם תכליתה העיקרית של החקירה השכלתנית. ולפי דרכו למדנו שהשכל האנושי שנברא בצלם א-להים שואף להידמות לה' במידות אלו והוא יכול וחיוב להשיגם בכוחות עצמו.

בשמונה פרקים פ"ו הוא מבחין בין המצוות השכליות לשמעיות. אלו האחרונות חייבות להיות דוקא אוטונומיות. אם הן הטרונומיות, והאדם לא מקיימן בצורה ספונטנית, אלא רק כמי שמצווה ועושה, משהו פגום באישיותו המוסרית. בהל' גזילה ואבידה (הובא בפרק הקודם) הוא חולק על רש"י לשיטתו שמצוות השבת אבדה יכולה להיות אוטונומית.

לעומת זאת בפיהמ"ש לחולין פ"ז הוא טוען שכל המצוות מקורן בסיני וכל מצוה שאדם מקיים ללא מקור הסמכות הסינאי אינה מצוה (אם כי הדוגמאות שהביא שם הן גיד הנשה ומילה ולא מצוות מוסריות). עם זאת מבחין הרמב"ם (בהל' מלכים פרק ח) בין חכמי אומה"ע, המגיעים בהכרתם העצמית לקיום מצוות בני נח, שהן בעיקרן מצוות מוסריות, לבין חסידי אומה"ע, המקיימים את אותן מצוות מכוח תורת משה. כנראה שלדעתו הצלם הא-להי שבאדם הגיע לשיא שכלולו רק בהתגלות ה' על הר סיני. השכל האנושי נשאר מקור אוטונומי לאמונה ולמוסר, אולם רק לאחר זיקוקו ע"י הכרה במקורו השמימי של המוסר<sup>9</sup>.

9. עיין להלן פי"ט בשם הרמ"ע מפאנו. וכן כתב הר"מ מאיזביצא בספר בית יעקב פרשת משפטים שבהר סיני נקבעו בנפשותם של ישראל תכונות חדשות. ב"לא תרצח" למשל נעקרה תכונת הכעס מליבם. לדברי הרמב"ם במו"נ ח"א פ"ב בחטא עץ הדעת הוריד האדם בעצמו את רמתו

### ט. חוק ומוסר בהלכה

לא יתכן דיון רעיוני בישראל ללא הזדקקות לעמדת ההלכה. ההלכה היא הקובעת את סולם הערכים שלנו. עלינו לשאול אפוא את פיה, האם יש עדיפות לאחד מהסוגים הנדונים, הסוג האוטונומי או הסוג ההטרונומי.

קנה המידה למבחן כזה יוכל להימצא במקרה של התנגשות בין שתי מצוות, כשיש צורך להעדיף אחת על חברתה, איזו מהן תועדף? עלינו להציג בפני ההלכה שאלה מעשית, ולבחון על פיה את עמדתה. מה יהיה הדין כאשר האדם יחויב בו זמנית גם במצוה מוסרית, המובנת בשכל האנושי, וגם במצוה חוקית שאינה מובנת, איזו מהן תועדף<sup>10</sup>? עד כמה שידי מגעת כמדומני שלא מצינו בהלכה העדפה של מצוה מאחד מהסוגים הנדונים כאן על פני חברתה. מצינו העדפות שונות במקרים רבים של התנגשויות מעין אלו, אך אף באחת מהן לא נמצא את השיקול של העדפת מצוה ספונטנית, או את היפוכו. להלן כמה דוגמאות:

א. נאמר במסכת בבא מציעא (ל ע"א):

היה כהן והיא (=האבידה) בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו – לכך נאמר "והתעלמת מהם". למאי איצטריך קרא, אילימא לכהן והוא בבית הקברות... לא דחינן איסורא מקמי ממונא.

השבת אבידה היא מצוה מוסרית ספונטנית<sup>11</sup>. לעומתה איסור טומאה לכהן הוא איסור חוקי. היה אפשר להעמיס הבחנה זו בהבדלי המינוחים: 'איסורא' ו'ממונא'. 'ממונא' מייצג את המוסר, ו'איסורא' את החוק. ולפי זה המצוה החוקית עדיפה מהמצוה המוסרית, שהרי הכהן פטור מהשבת אבידה כדי שלא ייטמא. אולם, אף אחד מפרשנינו לא פירש כך. המונח 'ממונא' בא לציין לדעת הראשונים את קולתה של השבת אבידה, שכן בעליה יכולים למחול על ממונם ובכך לפטור את הכהן מלהשיבה<sup>12</sup>.

השכלית והמליך עליה את הדמיון המטעה. מעמד הר סיני החזיר את האדם במידה מסוימת לגן העדן. אולם בתנאי שהוא ישמור את חוקי הגן הרוחני, זו התורה שניתנה בסיני.

10. הנחתנו היא שעשה דוחה לא תעשה בגלל מעלתו של העשה, וזאת משום שקיום מצוה בקום ועשה עדיף על פני הימנעות מעבירה בשב ואל תעשה. אולם הדברים צריכים עדיין עיון, עי' רמב"ן על התורה (שמות כ, ח ד"ה זכור), ובהערותיו של הרב ח"ד שעוועל שם.

11. אם כי יש להעיר על כך מהסברו של המהר"ל בדבר פטור השבת אבידה לנכרי, משום שהנכרים אינם מודעים לה: עי' 'באר הגולה' (עמ' לב), שם מבחין המהר"ל בין הנימוס האנושי לבין השכל התורני.

12. עי' רמב"ן ורשב"א בחידושיהם שם.

ב. באותה סוגיה מצינו שכבוד הבריות דוחה מצוות אחרות, ולפיכך 'זקן ואינה לפי כבודו' פטור מהשבת אבידה. מכאן למדו חז"ל כלל גדול בתורה: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה"<sup>13</sup>.

אולם, כלל זה אינו מבחין בין המצוות השונות. הוא דוחה גם מצוות מוסריות (כגון: השבת אבידה). כבוד הבריות חמור בעיני התורה יותר מכל עבירה מוסרית אחרת. כבודו של האדם הוא תמצית חייו, ולכן "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים"<sup>14</sup>.

ג. לולב הגזול פסול משום 'מצוה הבאה בעבירה' (סוכה כט ע"ב – ל ע"א). לכאורה יש כאן העדפה ברורה של מצוה מוסרית על מצוה חוקית, שאם לא כן מדוע לא תדחה מצות לולב את איסור הגזל, משום 'עשה דוחה לא-תעשה'?

אולם, אין מכאן ראיה לנידונו. הרב משה עמיאל בספרו 'המידות לחקר ההלכה' (מידה יא, ג) מסביר זאת בכך שגזל אינו רק איסור הלכתי, הוא מציאות משפטית טרום-הלכתית (מושג זה יובהר יותר להלן על פי דברי רבו ר' שמעון שקופ). וזאת, לא משום שהמוסר קודם למצוה, אלא משום שההגדרה המשפטית של הבעלות חייבת להקדים את איסור הגזל. כשאין הגדרה ברורה של הבעלות אין לגזל על מה לחול. עשה יכול רק לדחות לא-תעשה, אך אינו מסוגל לשנות עובדות. למשל, אילו היינו מתירים לכהן להיטמא כדי להשיב אבידה לא היינו יכולים להתיר אלא את איסור הטומאה, אבל לא לטהר אותו מטומאתו. בגזל, הצמידות של האיסור לבעלות היא כה הדוקה, עד שאיננו יכולים להתיר את האיסור, כי לשם כך עלינו לשנות את הבעלות, וזאת המצוה אינה יכולה לעשות.

ניתן ליישב שאלה זו באופן אחר. איסור הגזל נמצא במישור אחר מאשר מצות הלולב. איסור הגזל הוא איסור 'חפצא', מצד הפגיעה בזולת, בעוד שמצות לולב חלה על ה'גברא'. לכן אין אפשרות לדחות גזל מפני מצות לולב. והוא הדין לאיסורי 'חפצא' אחרים, גם אם אינם במישור המוסרי אלא במישור החוקי, כגון איסור נדר או איסור טבל<sup>15</sup>.

ד. ה'משנה ברורה' (סי' רמב ס"א, בה"ל ד"ה לכבד) דן במי שחייב לשלם לשכירו את משכורתו, ואם יעשה כן לא יישאר לו כסף לצורכי שבת. הוא פוסק שעליו

13. ברכות יט ע"ב.

14. אגב, זוהי דוגמה לכך שהשכל האנושי לבדו אינו מסוגל לקבוע דירוג אמיתי בסולם הערכים המוסרי. הוא זקוק להדרכה הטרונומית, שתסייע לו לקבוע סולם ערכים מוסרי ברור ויציב.

15. עיין שיעורי הגר"ש שקופ (נדרים סימן א); 'שערי יושר' (שער ג פכ"ה); 'אור שמח' (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז); עמוד הימיני (סימן טז עמ' קפב). לכשתמצי לומר מצוה מוסרית הנוגעת לזולת היא בחינת חפצא ומצוה דתית הפונה לשמים היא חובת גברא. וראה מאמרנו: "ההיבטים ההלכתיים של שאלת הנסיגה משטחי ארץ ישראל" (באהלה של תורה ח"ד סי' י אות ד).



להעדיף את השכיר. אך לא משום שזו מצוה מוסרית ושבת היא מצוה חוקית, אלא משום שתשלום שכר שכיר הוא עשה ולא תעשה, וסעודת שבת היא לכל היותר עשה.

ה. מצות "ולו תהיה לאשה" של אנוסה אינה דוחה איסור. ובמקרה שהאשה אסורה כגון ממזרת ונתינה האונס פטור ממצות "ולו תהיה לאשה" (כתובות מ ע"א) הגמ' מנמקת זאת בכך "דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל" כלומר מצות הנישואין באונס היא מוסרית-חברתית ורק אם האנוסה מעונינת בנשואין חלה על האונס המצוה. בעוד שאיסור ממזרת ונתינה הוא בין אדם למקום ומצוה חברתית לא דוחה מצוה דתית<sup>16</sup>.

נמצא אפוא שאין בהלכה העדפה של מצוה על פני חברתה, אלא במסגרת הכללים הקבועים בהלכה. החוק והמוסר שווים בפני החוק ההלכתי. שניהם נובעים מאותו מקור. שניהם ניתנו לנו מאת ה'. אך מכיון שרוב בני האדם אינם מסוגלים לקיים את החוקים מתוך ספונטניות – כי כך נוצרה הנפש האנושית על ידי השי"ת – יש בהלכה הבחנות מסוימות בין שני סוגי המצוות. אולם הבחנות אלו גדורות בתחומים מוגבלים שההלכה קבעה אותם<sup>17</sup>.

### י. מבחן הלכתי נוסף

בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרכז) דן במקרה מצמרר שבו הוא נשאל ע"י יהודי אם הוא חייב לקטוע את ידו ע"מ להציל את חברו ממות, בין היתר הוא כותב: ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו, הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות, ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה.

לעומת זאת בשו"ת 'עונג יו"ט' (סי' יט) הקשה על הגמרא בקידושין (לט ע"ב): הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה?

16. הסבר זה לא מוסכם על כל המפרשים עיי"ש בשיטה מקובצת.

17. עי' סנהדרין (כז ע"א), שם נאמר שעבירות מוסריות חמורות יותר משום שהעובר עליהם רע לשמים ורע לבריות, אך לא בגלל היותן ספונטניות.

לכאורה מהי תמיהת הגמ', הלא ייתכן שאותו בן לא התכוון לשם מצות כיבוד אב ואם ושילוח הקן, אלא לעשות נחת רוח לאביו, או לשם רחמנות על הציפור? הנחתו של ה'עונג יו"ט' היא שכוונות כאלה פוסלות את ערכן של המצוות<sup>18</sup>. רעיון דומה מובא על ידי הרב ש. י. זוין ב'סיפורי חסידים' (עמ' 482). מעשה בר' שמחה בונם מפשיסחה שנתן לעני מרוד צדקה גדולה, שהספיקה לו די מחסורו, ולבסוף הוסיף עוד צדקה. לשאלת העני, לשם מה התוספת לאחר שקיבל כל כך הרבה, ענה ר' שמחה בונם: התורה אמרה: "נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתוך לו", צריך לתת צדקה עד שיוכל לקיים "לא ירע לבבך", היינו שלא יתן לו רק מחמת רחמנות עליו, אלא לשם מצות צדקה<sup>19</sup>.

קדם להם ה'חיי אדם' (כלל סח סעי' יח), הפוסק שיש לקיים מצוה מפני שהיא מצות ה', ולא משום שהיא מובנת בשכל, וכן כתב הריטב"א בקידושין לא ע"א. סימוכין לדבריהם יש להביא מהרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"א):

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן – הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצויה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

אמנם דברים אלו מתייחסים לבני נח, אך מסתבר שגם ישראל חייבים בהם. האם יש מחלוקת בין הרדב"ז ליתר הפוסקים? אך אם כן, לכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, שהרי ב'שמונה פרקים' הוא סובר שהמצוות השכליות חייבות להתקיים בצורה ספונטנית גם ללא ציווי (ומצוות בני נח – שכליות הן!).

אולם, אין הכרח לומר שהפוסקים פסלו מצוה המקוימת בגלל רגשי לב טבעיים. הם פסלו הסתמכות ב**לעדית** על אותם רגשי לב. על מקיים המצוה לדעת שהוא עושה **מצוה**, דהיינו, שהמקור שלה הוא א-להי ולא אנושי. מידת הרחמים האנושית אינה יצירה ארצית, מקורה בה' שהוא עושה חסד משפט וצדקה בארץ. הוא שברא את האדם בצלמו ונטע בו מידות אלו. אף כאן אנו מוצאים את השילוב בין הסברה האנושית לבין ההדרכה השמימית. הסברה האנושית זקוקה להארה עליונה. היא

18. וראה מה שכתבנו על כך בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סימן נט אות ו) בענין קבורה ללא כוונה.

19. יש להעיר על כך מהגמ' בבבא בתרא (י ע"ב): "האומר סלע זה לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור". ו"ל שאמנם הצדקה היא צדקה גמורה בגלל קבלת העני, אך הנותן לא יצא ידי חובת מעשה החסד שבצדקה, ולדעת ר' שמחה בונם אין אדם יוצא ידי חובת מעשה החסד בשלימות אם לא יתכוון לשם מצוה מהתורה.

אינה יכולה להסתמך **רק על עצמה**, "ואל בינתך אל תישען". לא תמיד יכולה הסברה האנושית לשמש כמקור סמכות בלעדי. בוודאי צודק הרמב"ם בקביעתו שאת המצוות השכליות יש לקיים גם בלא ציווי, כי אדם שאינו גונב, למשל, רק משום שנצטווה על כך באופן הטרונומי, אינו אדם הגון. משהו פגום באישיותו המוסרית. מאידך, הישענות מוחלטת ובלעדית על המצפון והשכל האנושיים, אף היא פסולה. לא רק משום שהללו עלולים להטעות, אלא בעיקר משום שהאדם הופך את עצמו למקור סמכות בלעדי. עליו להכיר במקור הסמכות שמעליו. מצפונו ושכלו לא הומצאו על ידו, ה' הוא שבראם בצלמו. לכן על האדם לפעול על פי הנחיותיהם, כי הן בעצם הנחיות אלהיות, ומשום כך חייב להיות להן מקור בתורה.

גם הרדב"ז לא הסתמך על הסברה בלבד. הוא רק קבע שאין מצוה הסותרת את השכל האנושי. אך מקור המצוה נשאר א-לקי. המצוה היא מקור הסמכות ולא השכל. ודוק בלשונו שהקדים והביא את הפסוק "דרכיה דרכי נועם" פסוק זה הוא מקור הסמכות להתחשב גם בשכל האנושי.

### יא. אתיקה והלכה

ידידי הרב יגאל שפרן<sup>20</sup> מפרש עפ"י מסקנה דומה לשלנו את פסיקתו של השבות יעקב בח"ג סי' עה. השבו"י דן שם בחולה אנוש שאפסה תקוה לחייו. הרופאים מתלבטים אם לתת לו תרופה מסוימת. מצד אחד יש סיכוי שתאריך את חייו. מאידך יש סיכון שתקצר את חייו. השבו"י פוסק שהנושא חייב לידון בקונסיליום מורחב של רופאים ורק עפ"י הכרעת רוב מיוחס (של שני שלישי) ישתמשו בתרופה הבעייתית ועפ"י הכרעת חכם העיר. והשאלה הנשאלת היא לשם מה יש צורך בחכם העיר? הרב שפרן סבור שיש כאן שילוב של שתי הנורמות המוסריות האמורות. הרופאים יקבעו את דעתם עפ"י המוסר האנושי הטבעי. אולם בכך לא סגי. יש צורך בביקורת ובהעלאה של המוסר הטבעי באמצעות המוסר התורני. לשם כך יש צורך גם בחכם העיר.

הרעיון עצמו נכון. אולם יש להסתפק אם אמנם זו הסיבה שמחמתה דרש השבו"י את הצורך בחכם העיר. כי יש לשאול, אלו שיקולים הלכתיים יכול להפעיל החכם אחרי שיש רוב מיוחס של רופאים? הרי הוא עצמו אינו רופא! הדרישה ההלכתית העיקרית היא עצם הצורך ברוב מיוחס, דבר שהמוסר הטבעי אינו מחייב אותו בהכרח. דרישה זו התקיימה אפוא וא"כ מה יוסיף החכם? כמו"כ לא נראה שהרופאים משמשים כאן כאתיקנים. הם מביעים את עמדתם המקצועית בלבד, אם יש לחולה סיכוי לחיות או לא. ולכן נראה יותר שהחכם צריך לבדוק אם אמנם מולאה הדרישה

20. שנתון של המרכז הקהילתי איחוד שיבת ציון בת"א תשס"א.

לרוב מיוחס. ואם אכן משקלם האיכותי של הרופאים המחייבים אינו נפל מאלו השוללים. ואולי יש מקום לשאול גם את רצון החולה במקרה זה<sup>21</sup>.

### יב. למה לי קרא סברא הוא

יש ביטוי הרווח בתלמוד: "למה לי קרא, סברא הוא!". לכאורה, ביטוי זה מוכיח שהמקור האוטונומי האנושי זהה בסמכותו למקור הא-להי. כי אם יש צורך בציווי א-להי בכל מצוה, הרי לא די לנו בסברה האנושית!

מאידך, מצינו בברכות הנהנין, שאף על פי שלומדים אותן מסברה, חיובן מדרבנן<sup>22</sup>. המעיין בסוגיה שם ימצא, שבתחילה ניסתה הגמרא ללמוד את ברכות הנהנין ממקורות שונים בתורה, כגון מהחובה להלל לה' על נטע רבעי, המותר באכילה אחרי שנות הערלה. כלומר עליו להכיר בכך שלה' הארץ ומלואה לפני שהוא נהנה ממנה. רק בסוף הסוגיה מביאה הגמרא את הסברה שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. אולם סברה זו לא יכולה להיאמר אלא על רקע תקדימים שמצינו בתורה. לכן אין בכוחה של הסברה עצמה לקבוע הלכה שתהיה בת תוקף מהתורה, ואינה אלא תקנת חכמים שתוקנה בהשראת התורה.

יתירה מזאת. לדעת הגר"ש שקופ (שערי יושר' ש"א פ"ב), תקנות חכמים בנויות על הסברה האנושית. דוגמא לכך הוא הכלל "ספיקא דאורייתא לחומרא" (לשיטת הרמב"ם, הסובר שהאיסור הוא רק מדרבנן). זוהי סברה אנושית, שעל פיה כל אדם לא ייטול על עצמו סיכונים מיותרים, לא בתחום הפיזי ולא בתחום המוסרי והרוחני. ובכל זאת תוקפה של חומרה זו הוא רק מדרבנן. כי רק אחרי שהתורה אסרה את האיסור עצמו, באה הסברה האנושית ומוסיפה עליה גם את הספיקות והגזירות המסתברות האחרות.

ואכן, לא מצאנו את השימוש בביטוי "למה לי קרא סברא הוא" בחיובי מצוות חדשים, אלא בהגדרות משפטיות, כגון לענין זכויותיו של גר, או לענין "המוציא מחבירו עליו הראיה".

21. וכדעת הרב משה פיינשטיין – אגרות משה יו"ד ח"ג סימן לו – שבמקרה חריג כזה יש מקום לשאול גם את פי החולה. דבר זה נלמד מהנהגתם של ארבעת המצורעים שהעדיפו חיי שעה על חיי עולם. ולדעתו עמדה מוסרית זו לא למדנו מההלכה אלא מאינטואיציה אנושית טבעית של הדיוטות כגון המצורעים.

22. עי' תוס' (ברכות לה ע"א ד"ה אלא), ופני יהושע (שם).

הכלל הגדול בתורה "המוציא מחבירו עליו הראיה", מבוסס לדעת רב אשי (בבא קמא מ"ו ע"ב) על הצדק הטבעי. אין צורך בפסוק לכך, אלא הסברה נותנת: "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא"<sup>23</sup>.

הגר"ש שקופ ('שערי יושר' ש"א) בנה על כך יסוד גדול בהלכות המשפטים<sup>24</sup>: דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב, צריך שיקדם עלינו חיוב משפטי... דהיכא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון איננו דנים כלל על עניין שמירת איזו מצוה, אלא ענין של מציאות, למי קנוי הדבר... ודאי שמצאו (חז"ל) כן על פי הכרעת השכל שעל פי תורת המשפטים הדין כן<sup>25</sup>. ובהמשך דבריו (שם פ"ב):

ונלענ"ד דענין שעבוד הגוף בכל חיובי ממון... הוא חיוב משפטי גם בלי מצות התורה... דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית' הוא גם כן ענין חיוב והכרח על פי משפט השכל וההכרח.

הדברים האחרונים טעונים הסבר. האמנם השכל וההכרח כשלעצמם מחייבים כל אדם לעבוד את ה'? לא רק כל הגויים יכחישו זאת, אלא חוששני שגם יהודים רבים, וביניהם שומרי מצוות, לא יסכימו עם הנחתו זו. להסברת הדברים נקדים מקורות קדומים יותר שהניחו הנחה דומה<sup>26</sup>.

סימוכין לדעה זו ניתן למצוא במקורות שחלק מהם הובאו ב'בית האוצר' להגר"י ענגיל (ח"א כלל לג). בין היתר הוא מביא מפירוש החזקוני על פרשת נח, ששאל: מדוע נענשו אנשי דור המבול, הרי עדיין לא נצטוו על מצוות אלו? ותשובתו היא שהיה עליהם להימנע מחמס מכוח הסברה האנושית. הסבר דומה צריכים אנו לתת לענישתה של סדום על כי "יד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל טז, מט)<sup>27</sup>, והרי בני נח לא נצטוו על כך? אלא שההגיון האנושי מחייב זאת, שחברה האוסרת על

23. ובמקום אחד מצינו התחשבות הלכתית בדין שמקורו בסברה האנושית והוא ביטול ממון ברוב. לדעת ר' יוסף ענגיל (בית האוצר ח"ב עמ' 94) הדבר אסור מסברה, ואכן הגמ' מנמקת הלכה זו בסברה הגיונית: וכי יאכל הלה וחדיו?! (ביצה לח ע"ב). כלומר לא יעלה על הדעת שאם רכושו של אדם התערב בשל אחר שהלה יטול לעצמו את כל התערובת, בטענה שרכוש זולתו בטל ברוב של רכושו שלו.

24. וצ"ע מדוע לא הסתמך על דברי רב אשי.

25. ועי' בס' 'המידות לחקר ההלכה' (להרמ"א עמיאל, מידה י"א), שהולך בעקבותיו.

26. ר' להלן אות כב דעת השפ"א. יש לעיין האם שניהם מתכוונים לרעיון אחד.

27. ועי' חידושי הר"ן, סנהדרין נו ע"ב.

חבריה לארח אורח בתוכה ולתת צדקה לעני – אין לה זכות קיום. במילים אחרות: "דרך ארץ קדמה לתורה"<sup>28</sup>.

### יג. הגיון ישראלי טבעי

רעיון דומה מצינו לבעלי התוספות (מגילה כד ע"א ד"ה מי), שהקשו לדעת ר' יהודה, הסובר שסומא פטור מכל המצוות שבתורה, מדוע מי שנסתמא פורס על שמע? ותירצו: "מדרבנן מיהא חייב... שלא יהא כנכרי ולא יהא נוהג בו דת יהודי כלל". ודבריהם טעונים הסבר, כי אם מי שנסתמא פטור מכל מצוות התורה, ממילא הוא פטור גם ממצות "לא תסור", וא"כ הוא פטור גם ממצוות דרבנן, ומדוע יתחייב אפוא לפרוס על שמע? ועל כורחך צריך אתה לומר שהסברה מחייבת שלא ייתכן שיהיה אדם מישראל כנכרי ללא דת, ולכן אף על פי שאין מקור בתורה המחייב אותו במצוות, ההגיון האנושי הוא מקור הסמכות לחייבו למצוות.

דבר דומה ניתן לומר לגבי מצות חינוכו של קטן. לדעת בעלי התוספות (ברכות מח ע"א ד"ה עד), חיוב הקטן במצוות מוטל לא על אביו, אלא עליו בעצמו. וקשה: הרי קטן פטור מכל המצוות, ומה מקור הסמכות לחייב אותו לחנך את עצמו? על כורחך יש לומר כנ"ל, שההגיון הטבעי של ילד ישראלי הרואה את עצמו חלק מכלל ישראל מחייבו להתנהג כישראלי ולא כנכרי ללא דת<sup>29</sup>.

שתי הדוגמאות האחרונות שהבאנו שונות משתי קודמותיהן בכך, שבהן מדובר בהגיון הישראלי הפרטיקולרי, ולא בהגיון האנושי האוניברסלי; שהרי זה האחרון אינו מחייב שום אדם לפרוס על שמע או לברך ברכת המזון. הכוונה היא לאדם מישראל, המודע לישראליותו השייכת לרצף הדורות מסיני ועד לעתיד לבוא, ואשר מניח כהנחת יסוד לישראליותו את מחויבותו לתורה ולחכמיה.

לכך התכוון מסתמא הגר"ש שקופ באומרו שגם החיוב וההכרח לעבוד את ה' מתבסס על השכל וההכרה. לכאורה, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא ששכלם והכרתם אינם מודים בכך? כוונתו היא בהכרח לכך, שכל בן נאמן לישראל מכיר בשכלו ובהכרתו ששייכותו לכלל ישראל כוללת עמה מחויבות לתורה ולחכמיה. ממילא גם הסברות המשפטיות שהגר"ש שקופ כה מעמיק בהן, אינן סברות "בעל-בתיות" שכל הדיוט יכול לאומרו, אלא הן סברות של תלמידי חכמים מובהקים, שהגיעו אליהן בשכלם, לאחר עמל ויגיעה רבים בתורה. סברות אלו הן אמנם

28. עי' בספרנו באהלה של תורה (ח"א סי צא, עמ' 445 בהערה), שם כתבנו שמחויבות היחיד לחברה מבוססת על דרך ארץ שקדמה לתורה, בגלל היות האדם "מדיני בטבע".

29. ור' באהלה של תורה ח"ה סימן ג.

טרום-תורניות מבחינת סידורן ההגיוני, אולם הן מתגלות לחכם רק לאחר שעסק הרבה בתורה והעמיק בה. המדובר אמנם בשכל, אולם ב"שכל תורני". בדומה לזה כותב המהר"ל ('נתיבות עולם', נתיב התורה, סוף פרק טו) בענין העדפת הפסיקה מן התלמוד לעומת הסתמכות על קודקסים מקוצרים: מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השי"ת כאשר הוא מורה כפי מה שהתחייב מן שכלו, ואין לדיין אלא מה שעניו רואות, והוא יותר טוב ממי שהוא פוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר.

אין המהר"ל מתכוון שהאדם יסתמך בפסיקת ההלכה על שכלו בלבד, אלא שיסמוך על התלמוד. ולכן הוא דורש שם שאדם יחזור על תלמודו כדי שיהיה בקי ורגיל בו, שאז גם אם הוא טועה לא תהיה טעותו בדבר משנה, אלא לכל היותר בשיקול הדעת של אדם שידיעותיו הרבות בתלמוד עיצבו את דעתו והפכוה ל"שכל תורני".

### יד. "דרך ארץ קדמה לתורה"

הביטוי המפורסם הזה לא נמצא – בניסוחו זה – במקורות. הנוסח המקורי הוא: "כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה" (ויקרא רבה פר' ט, ג). הכוונה היא לתקופת האבות, שבה עדיין לא ניתנה התורה, והמצוות שנתקיימו אז היו מצוות בני נח, או מצוות שהאבות נהגו לקיים, כגון צדקה, מילה, גיד הנשה ועוד. על אברהם אבינו נאמר שקיים את כל התורה כולה (משנה סוף קידושין). מצוות אלו נתקיימו לפני מתן תורה מכוח דרך ארץ, דהיינו מכוח המוסר הטבעי, ומצוות בני נח כולן הגיוניות הן<sup>30</sup>, וגם המצוות האחרות שנתקיימו אז נבעו מהמוסר הטבעי. על אברהם אבינו נאמר ששתי כליותיו יעצו לו<sup>31</sup>.

הרמב"ם (בפיהמ"ש, חולין פ"ז ה"ו) סובר שכל מה שנהגו האבות אינו מחייב אלא מכוח התורה שניתנה בסיני. מצוות מילה, למשל, אינה מחייבת אותנו מכוח אברהם אבינו, אלא מתוקף החיוב שנתחייבנו בסיני. אמנם המילה היא חוק. אך גם מצוות

30. עי' מכות ט ע"א, שם נאמר שגוי האומר שמותר לרצות, קרוב למזיד הוא. ועי' שו"ת הרמ"א סימן י. ועיין משך חכמה תחילת פר' נח.

31. משום כך נקראו האבות "ישרים" והתורה "ספר הישר", עיין פתיחה להעמק דבר' לספר בראשית.

בני נח, שהן מצוות מוסריות, מחייבות אותנו רק משום שהתורה חזרה ושנתה אותן בסיני.<sup>32</sup>

אחד ההבדלים בין מצוות טרום-סינאיות לבין מצוות התורה, הוא ביכולת לבטלן בגלל אילוצים שונים. יעקב אבינו נשא שתי אחיות, משום שלא רצה להפר את הבטחתו לרחל, אך גם לא רצה לאכזב את לאה. יעקב אבינו שקל את המצוות שלפניו זו לעומת זו, ובכוח אישיותו הרוחנית והמוסרית הכריע באותו מקרה כפי שהכריע, ורחל ולא שתייהן יחד בנו את בית ישראל. אולם לא כל אחד הוא יעקב אבינו, ואי אפשר לתת את התורה לשיעורין בידי שיקול דעתו האישית של כל אחד ואחד. הדבר יביא לאנדרלמוסיה גמורה. שמירת המוסר מחייבת הצבת מסגרות מסודרות. לכן לאחר מתן תורה נחסמה דרך זו.<sup>33</sup> מאז יש כללים ברורים שרק לפיהם מותר לדחות מצוה אחת מפני חברתה, כגון "עשה דוחה לא-תעשה" וכדו'. קדימת דרך ארץ לתורה היא רק קדימה בזמן, אך לא קדימה במעלה. היא מעידה על חשיבותה של דרך ארץ, ועל הצורך להקדים את הבסיס האנושי לצד הא-להי. אך כמו כל בסיס, ללא הבנין שמעליו, אין לו ערך וסופו שיתפורר. כשם ש"דרך ארץ קדמה לתורה", כך "לימדה תורה דרך ארץ" (ביטוי רווח במקורות).

### טו. המידות המוסריות

נחלקו מוני המצוות אם למנות את המידות במניין המצוות. הרמב"ם אינו מונה במנין המצוות מידות פרטיות, אלא רק עיקרון כללי: "והלכת בדרכיו – מה הוא רחום אף אתה היה רחום" וכו'. הסמ"ג מונה את איסור הגאווה כמצוה מן התורה. לדעתו, אלמלא ציוויה של התורה לא היינו מחויבים למידות המוסריות. התורה היא מקור סמכותן.

הרלב"ג בהקדמתו לתורה סובר שהמידות לא הוגדרו במצוות משום שאין להן שיעור. (בדומה לזה האור שמח בפ"א מהל' ת"ת בגלל אופיין האישי). לעומתם, ר' חיים ויטאל ב'שערי קדושה' קובע שהמידות קודמות למצוות. לא ניתנה התורה אלא לבעלי מידות. דרך ארץ קדמה לתורה. אין הכרח לומר בכוונתו שהאדם כשלעצמו הוא מקור הסמכות למידות המוסריות. עובדה היא שבני אדם רבים אינם מכירים במחויבותם לחלק מהמידות המוסריות, בפרט לא אותן שר' חיים ויטאל מונה. ללא ספק מתכוון רח"ו לאדם המכיר בצלם הא-להים שבו, בדומה למה שהבאנו בשם הרמב"ם. אלא שהרמב"ם לא הסתמך על צלם האדם בלבד, אלא

32. הרמב"ם הולך לשיטתו בהלכות מלכים (פ"ח ה"א), שיש עדיפות לקיום מצוות מתוקף חיובן מהתורה על פני קיומן מכוח השכל האנושי.

33. עי' נפש החיים ש"א פכ"א.



על המצוה "והלכת בדרכיו", בעוד שר"ח סבור שההכרה בצלם הא-להים דייה כדי שאדם כזה יחוש מחויבות להתנהג כאדם מוסרי<sup>34</sup>. לשם כך, אולי, הקדימה התורה לחיוב המצוות את החלק הסיפורי שבה<sup>35</sup>.

מצינו עוד מקורות בתורה למידות המוסריות. הרמב"ם עצמו מביא ב'שמונה פרקים' (סוף פרק ה) את הפסוק "בכל דרכיך דעהו" כמקור לשאיפה לשלמות. והרמב"ן את הפסוקים: "קדושים תהיו", "ועשית הישר והטוב". מקורות אלו מכוונים אותנו לא להסתפק ביציאה ידי חובה בלבד, אלא לשאוף לשלימות מוסרית. מכאן למדו חז"ל שכופין על מידת סדום. חסידים ואנשי מעשה צריכים להחמיר על עצמם ולהדר בהתנהגותם המוסרית. התלמודים וספרות האגדה מלאים בעובדות חיים, ששימשו מקור השראה לכל הדורות להתנהגות מוסרית מופתית, מעבר לנדרש על פי הדין. החוק יצר את המסגרת הבסיסית, והחינוך למידות טובות בנה את המבנה המפואר שעדיין לא הסתיים. השילוב של שני אלו איפשר את הבנייה הזאת.

על פי זה ייתכן להבין באופן עמוק יותר את הסיפור שהובא לעיל (אות י) על ר' שמחה בונם מפשיסחה. הצדקה הנוספת שהוא נתן לעני, לשם קיום מצוה, באה לבטא את משמעותה של המצוה. המצוה נועדה להרחיב את ליבו של האדם. ללא המצוה הוא רק ריחם על העני למלא את צרכיו. המצוה תובעת מהאדם רמה גבוהה יותר, לטפח את מידותיו המוסריות. "נתן נתן". לא די בנתינה אחת, יש לתת עוד ועוד.

### טז. המהר"ל מפראג

בספרו גור אריה (שמות ד, כד) שואל המהר"ל: מנין ידע משה לפני מתן תורה שפיקוח נפש דוחה מצות מילה? ותשובתו היא: הרבה דברים הם בתורה שהחכם יודע מחכמתו, דבר שתליא בסברה כמו זה<sup>36</sup>. על כרחך ההנחה הבסיסית היא שדרכיה של התורה דרכי נועם, ולא יתכן שהתורה צייתה למול גם כשהדבר כרוך בסכנה<sup>37</sup>.

34. לכשתמצי לומר, הרמב"ם הרציונליסט לשיטתו (מו"נ ח"א פ"א) שהצלם זהה לשכל האנושי. השכל עצמו אינו מחייב מידות. המידות הן רק תנאי לחשיבה נכונה ('שמונה פרקים' פ"ז). לעומתו ר"ח מייצג את המקובלים, שלא קיבלו את הגדרתו השכלתנית של הרמב"ם, ועבורם הצלם משקף את מכלול ההנהגה הא-להית על כל מרכיביה, כולל המידות (ועי' 'נפש החיים' ש"א).

35. עי' רש"י בראשית א, א ד"ה בראשית.

36. עי' 'פרשת דרכים' (דרוש ב), שהוכיח מסנהדרין (עד ע"ב) שגם בנח נהג הכלל "וחי בהם".

37. ר' 'מרחשת' (ח"א סימן כ) שדן באתרוג שאסור לאוכלו בגלל סכנה, האם הוא כשר לברכה. ספיקו הוא: האם איסור זה הוא "איסור תורני" או "איסור מוסרי"? מעניין הכינוי "מוסרי" בו הוא מכנה את איסור הסיכון. משמע מדבריו שהמוסריות אינה מעוגנת באיסורים מפורשים

הדברים מקבילים לדברי הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ג): "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם"<sup>38</sup>.

בספרו 'תפארת ישראל' (פרק לב) מפרש המהר"ל את כפיית ההר כגיגית כך: שלא יאמרו ישראל אנחנו קיבלנו התורה מעצמנו, ואם לא היינו רוצים לא היינו מקבלים את התורה... ולפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל, רק שהיה הקב"ה מחייב ומכריח אותם לקבל התורה, שאי אפשר זולת זה, שלא יחזור העולם לתוהו ובוהו<sup>39</sup>.

כאן מביע המהר"ל עמדה הטרונומית עקרונית. התורה חייבת להינתן בכפייה, כדי שתהיה תורה מן השמים, ולא מהשכל האנושי.

ובספרו גור אריה לפרשת אמור על רש"י (ויקרא כג, כב) "שכל הנותן לקט שכחה ופאה כאילו הקריב קרבן", כותב המהר"ל (בתיקוני לשון קלים):

ולא דמי לצדקה. אע"ג שהתורה חייבה האדם לתת צדקה סוף סוף נותן אותה דרך חנינה שיש לו לרחם על העני אבל המתנות שחייב הטיל הכתוב גזרתו עליו לתת אין ספק שהמצווה הוא יותר גדול במעלה כמו שאמרו חכמים גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא רצון הש"י... מפני שהש"י חייבו במצוה משמע שהיא רצון הש"י ביותר.

לכאורה המתנות גדולות יותר מן הצדקה משום שהן הטרונומיות. (בהמשך יבוארו הדברים).

לעומת זאת במקומות אחרים מציג המהר"ל עמדה אוטונומית מובהקת. כגון בענין דברי חז"ל שהחזיר הקב"ה התורה על כל העולם ולא רצו לקבלה עד שבאו ישראל וקיבלוה, ומפרש המהר"ל (שם פרק א):

מצוות התורה... מתייחסות אל ישראל שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלהיות והם בייחוד להם.

בתורה. היא מובנת מאליה כמו הסיכון, ובכל זאת הסיכון אסור כי הוא מנוגד לרצון ה' שברא את עולמו על מנת שיתקיים.

38. וצ"ע בלשון "הא למדת": האם התורה היא שלימדנו עיקרון זה, ולא היינו יודעים אותו מעצמנו, או שמא התורה גילתה לנו דבר שהיה לנו מכבר, אלא שהיה צריך אישוש? ואולי היתה הוה אמינא שהשבת חמורה כמו עבודה זרה, שיש למסור עליה את הנפש, והיה צורך ללמדנו שאין הדבר כן? איך שלא נפרש דברים אלו, חזרנו לרעיון המרכזי של דברינו שתחושת הלב האוטונומית זקוקה לגיבוי תורני כדי שתוכל להסתמך עליה.

39. ודומה לזה בפרק טז שם.

ועוד שם:

"והנה אותם אשר יש להם נפש א-להית הם מוכנים לדברים א-להיים..."

ודבר זה לא תמצא רק בעם בחר ה' בו.

כלומר, לפי הנחה זו הכפייה לא היתה חיצונית, אלא הכרתית פנימית. (שני הסברים סותרים אלו מובאים אצלו בזה אחר זה ב'נצח ישראל' פרק יא). ייתכן לומר שאמנם הכפייה היא פנימית, אלא שאין בה כדי לשלול מהאדם את הבחירה החופשית שלו. למרות התאמתו הפנימית לתורה, עלול יצרו של האדם לגבור עליו, והוא יפעל בניגוד לנטייתו הטבעית. אולם במעמד הר סיני ה' לא איפשר לעם ישראל להתחבט. התנאים והאווירה לא הניחו מקום לחופש תמרון. כדי שהתורה לא תהיה תלויה בשרירות לבו הוולונטרית של האדם נשללה ממנו כביכול באותה שעה הבחירה החופשית. מצידו של עם ישראל הוא בחר בתורה מרצונו, בהיותה מתאימה לאופיו, אך מצידו של הקב"ה התורה לא ניתנה על דעתו של האדם, היא הונחתה עליו גם אילו לא היה רוצה. הוא אשר אמרנו, התורה היא "אוטו-הטרונומית".

את הפסוק "אם מזבח אבנים תעשה לי" מפרש ר' ישמעאל לא כרשות אלא כחובה. וכן את הפסוק "אם הכסף תלוה את עמי". על כך שואל המהר"ל ('גור אריה' שמות כ, כא): מדוע בכל זאת כתבה התורה את המלה "אם" שמשמעותה רשות לא חובה? ותשובתו היא: התורה לא רצתה שאדם יקיים מצוות אלו מתוך כפייה חיצונית, אלא מתוך רצון פנימי. צדקה צריכה להינתן מכל הלב, ולכן היא צריכה להיות וולונטרית, כאילו לא היתה חובה מהתורה אלא כביכול רשות. וכן הקרבן חייב להיות מוקרב מתוך הזדהות נפשית מלאה ולא כמילוי חובה. וכבר דרשו על כך את הפסוק "אדם כי יקריב מכם" – את עצמו הוא צריך להקריב<sup>40</sup>.

### יז. מידותיו רחמים או גזרות

מימרת חז"ל ש"עושה מידותיו רחמים ואינן אלא גזרות" אינה נדחית ע"י המהר"ל כפי שעשה הרמב"ם, אלא מתפרשת על ידו בדרך חדשה, שלא תסתור את תפיסתו המוסרית האוטונומית. מבחינתו של ה' אכן אין אלו אלא גזרות שהרי אין לייחס לו תכונות אנושיות כגון רחמנות רגשית. דבר זה מוסכם על כל הוגי הדעות בישראל<sup>41</sup>. ועם זאת עבורנו כבני אדם הן רחמים.

40. יתכן לומר שזו היתה כוונת ה' בנסיון העקידה.

41. תורת התארים של המהר"ל ראויה לעיון בפני עצמו. עיין רק לדוגמא 'גור אריה' בראשית (ו, ו) "ויתעצב אל לבר".

ואלו דבריו בספרו תפארת ישראל (פרק ו):

אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות **מצד השם יתברך** הגוזר על עמו גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת ימשך מזה מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה. מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל... כי אין מדת הצדקה (ר"ל מצידו ית') דרך רחמנות. כי כל הדברים הם בגזירת הדין ולא מצד הרחמים, שהוא יתברך מרחם על העני, רק כי גזר על האדם כך שיהיה **האדם מרחם**, לא שיהיה ה' מרחם על העני וצוה בשביל כך שיפרנס אותו האדם... וזה עצמו בתורה עם שכל דרכיה דרכי נועם מכל מקום נתינתה לעולם הכל בגזירת דין. יש לפרש מה שאמרו על קן צפור יגיעו רחמך משתקין אותו מפני שעושה מדות השם יתברך רחמים כאלו השם יתברך הוא מרחם על קן צפור ואין מדות השם יתברך רק גזירות ולא רחמים, רק **שגזר עלינו הרחמים** שלא נתאכזר, ואם אומר על קן צפור יגיעו רחמך כאלו הוא יתברך מרחם על קן צפור ודבר זה אינו.

תפיסה זו אינו סותרת את קביעתנו שבריאת האדם בצלם היא המקור לתכונותיו המוסריות הטבעיות של האדם. הצלם האנושי אינו יכול להיות תעתיק מדויק של ה' עצמו. אין שום אפשרות להידמות לו דימוי מלא. צלם הא-לקים שבאדם נוטע בו תבונה, רציה, אחריות לזולת ועוד. כל אלו מקורן בה' ואין השפה האנושית מסוגלת להגדירן. בלשונונו מכונים אלו בין היתר כמידות החסד והרחמים. דון מינה ואוקי באתרה.

#### יח. אוטונומיה מוסרית ודתית

בהסבר דעת רב האי גאון<sup>42</sup>, המגדיר את ההלל של ליל הפסח כ'שירה', אומר המהר"ל ('גבורות ה', פרק סב):

אנחנו חייבים **מעצמנו** להלל ולשבח ולפאר, כיון שהוא כאילו **אנחנו** יצאנו ממצרים, וכמו שהם קראו את ההלל... יש עלינו ליתן שבח והילול להקב"ה.

אך המהר"ל מוסיף:

אע"ג שאנו חייבים מעצמנו, גם כן אנו **מצוים** על זה, ואם לא

42. מובא בר"ן (לרי"ף פסחים כו ע"א ד"ה מאי; ע"ב ד"ה אבל).

נצטוונו על זה, אע"ג שאנו מחויבים מכוח סברת הלב, לא היה השכר כל כך גדול<sup>43</sup>.

המהר"ל כורך יחד את הספונטניות עם הציווי. המעניין בדבריו שהוא אינו מבחין בדרישת האוטונומיה שלו בין הצדקה לבין השירה והקרבת. לא רק במצוות המוסריות הוא מחייב את הגישה האוטונומית, אלא גם במצוות התפילה והקרבות. ע"כ העמדת מתנות העניים מעל לצדקה לא באה להעדיף את הערך ההטרונומי על פני האוטונומי, אלא להעלות את הצדקה האוטונומית למדרגה גבוהה יותר ע"י הדגשת מקורה הא-להי. ועם זאת אין ספק שקיום מצוה מתוך הזדהות אישית אמיתי יותר: כי המצווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אע"ג שהוא לא עשה רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצוה היודע דבר על אמיתותו... כי כל דבר שכלי יש לו קיום ('גור אריה' במדבר יט, ב)<sup>44</sup>.

נראה לענ"ד שלזיהוי זה של האוטונומי וההטרונומי התכוון המהר"ל בגור אריה (פרשת כי תשא) על הפסוק הנאמר במחצית השקל "זה יתנו" ודרשו חז"ל: **הראהו מטבע של אש:**

כי המטבעות נעשות שלא בדקדוק, שאין לצמצם במעשה האדם, אלא נעשה בענין משוער, לא כמו דברים הנבראים שיש להם שיעור מוגבל. והראה לו הקב"ה מטבע זאת מתחת כסא הכבוד, שזאת המטבע יש לה שיעור מוגבל ומשוער, שאינה מעשה אדם. כדי שלא יקשה איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלהי, ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש.

כוונתו לומר שהמטבע אמנם טבועה ע"י מעשה אנוש שאינו מדויק. אולם זו המטבע שהתורה קבעה לקיום מצות מחצית השקל. ועל אף "אנושיותה" טבועה בה אש משמים. האש מבטאת את ההתלהבות הספונטנית העולה מלמטה למעלה, אולם היא אינה מדויקת לכן היא מוצתת ע"י האש היורדת מלמעלה למטה והיא היא מקור ההתלהבות האנושית. האנושי והא-לקי מתאחדים כביכול.

43. השווה לדברי הראב"ע שהובאו לעיל פרק ו.

44. יש לעיין האם הוא חולק על הרמב"ם שחילק בין מצוות שכליות לשמעיות, או שלדעתו הקרבת קרבן היא מצוה שכלית.

### יט. הרמ"ע מפאנו

הרמ"ע מפאנו מבחין בין המצב שלפני מעמד הר סיני, שהמצוות המוסריות היו אוטונומיות, לבין המעלה שהתחדשה אחרי מעמד הר סיני, שבה נוסף המימד ההטרונומי<sup>45</sup>. מדבריו משמע שהמוסר האוטונומי הוא אנתרופוצנטרי. רגש מוסרי זה אינו טהור דיו. מעמד הר סיני העלה את המוסר לרמה תיאוצנטרית. עם זאת לא נשללה ממנו בהכרח האוטונומיה שבו. ואלו דבריו במאמר הנפש (עשרה מאמרות ח"ג פ"י):

חסידי בני נח בלי ספק יש להם חלק לעוה"ב כי שמרו אמרתו ית' בז' מצות שלהן לפני מתן תורתנו. ואז אמנם הותרו להם שלא לקבל עוד שכר עליהן אלא כמי שאינו מצווה ועושה, ומה גם עתה אחרי מעמד הר סיני ניחא ליה למרייהו בשמרם עקב רב כמצווה ועושה אם קבלו עליהן בב"ד למצוה מן המובחר ו[זה] הוא גר תושב אשר אמרה תורה... ובלבד שיכוונו בהם עשיית רצונו ית'. כי אמנם יש בכללן המצות השכליות שקיומם ואזהרתם הנאה להם והנאה לעולם לתקן הקבוץ המדיני בלבד. ודי למי שעוסק בכך שיקבל שכרו משלם בעוה"ז שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ולא ידומה חלק לעוה"ב כפי השגתם בחיוב מציאותו ושראוי לעבדו ולא לזולתו.

מדבריו עולה שמעלת ההטרונומיות עולה על זו של האוטונומיות.

### כ. בתורת החסידות

הרעיון שהובע על ידי המהר"ל, שלא רק המצוות המוסריות צריכות להיות וולונטריות, אלא גם מצוות נוספות, הורחב על ידי החסידות לכל המצוות שבתורה, כולל החוקים. ייתכן שהדבר נובע מתפיסת היסוד של החסידות, שאדם צריך לעבוד את ה' לא כעבד המציית לאדוניו, אלא כבן, בשמחה ובהתלהבות. ללא הזדהות עמוקה עם המצוה, קשה ליצור מוטיבציה לקיומה. מן הראוי אפוא שאדם יקיים כל מצוה מכל הלב, ולשם כך על המצוה להיות ספונטנית. מאידך, יש בכך כמה סכנות: ראשית, לא כל מצוה מובנת לשכל האנושי. שנית, יש חשש שהאדם יקיים מצוות רק לפי מצבי רוח חולפים, וכך עלולה להתרופף מסגרת ההלכה. שלישית, מצוה צריכה להתקיים לשם שמים, ולא לספק צורך אנושי. כיצד מתמודדים עם המתח שבין שני הקטבים הללו, האנושי והשמימי?

45. ר' לעיל אות יד ולעיל אות ח בהסבר דעת הרמב"ם ושם הע' 8.

ר' מנחם מנדל מוויטבסק כותב, בענין החלוקה הידועה שבין חוקים למצוות, שאצל גדולי ישראל גם החוקים הפכו למצוות. כלומר: האידיאל הדתי הוא קיום כל המצוות (גם החוקים) מתוך הבנה שכלית. אלא שכדי להגיע לכך על האדם לבטל את אישיותו הפרטית לעומת המציאות הא-להית. ואלו דבריו ('פרי הארץ', פרק תולדות):

אבל דבר זה אי אפשר להיות שיתפכו החוקים למצוות לפניו, אם לא בהתבטל המצוות לפניו, ואינם נוהגים אצלו. על דרך משל, כל הלא-תעשה, לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, שאין אזהרות אלו ראויים לפניו, מחמת שבירת תאוותו עם כל המידות הגשמיות, שאינו משתמש עמהם לצרכיו כלל בלתי לה' לבדו. וכל עשיית צרכיו הם מאוסים אצלו כלכלוך הטיט וצואה, שאינם צריכים להזהיר לשום אדם שירחק מהם, כי בלאו הכי לא יעשה מפני המיאוס... הנה לאדם כזה, שאין המצוות נוהגים אצלו, מגולים לו טעמי החוקים ונעשים לו החוקים למצוות. רצונו לומר שאדם כזה אינו מקיים את המצוות השכליות רק בגלל היותן מובנות לו, או בגלל מידת הרחמים הטבועה בו. הוא נמצא בספירה אחרת. אין בו תאוות בצע כלל. הוא דבוק בה' עד כדי כך שכל עולמנו הגשמי מאוס בעיניו. עצם המושג מצוה בהקשר זה אינו רלבנטי בעיניו. ובניסוח מחודד: מי שהפך את המצוות לחוקים, זוכה שהחוקים ייפכו לו למצוות. ובפרשת משפטים הוא אומר:

גדול המצווה ועושה... אם המשפט והגבול אינו עפ"י התורה... כי אם עפ"י שכל אנושי הרי זו מידת סדום.

ולכאורה דברים אלו הפוכים לגמרי מדבריו של הר"ש שקופ שהמשפט בנוי דוקא על אדני ההגיון האנושי הטבעי. אלא עפ"י דבריו של הרמ"מ לעיל אין הכרח לומר כן. מי שבונה את המשפט על השכל האנושי **בלבד**, ללא זיקוק והדרכה של התורה, עלול להידרדר למידת סדום. אולם אחרי העלאת החשיבה האנושית ע"י התורה, ההגיון האנושי יכול להוות מקור סמכות עצמאי כביכול. רעיון דומה מביע בן דורו ר' לוי יצחק מברדיצ'ב (בספרו קדושת לוי – פרשת אחרי מות):

כשאדם עושה המצוה שאין להם טעם אזי הוא מזדכך בזה להבין המצות שיש להם טעם. אבל ח"ו כשאדם אינו עושה המצות שהם חוקים אזי אין לו שכל כלל להבין המצות שיש להם טעם כדי לעשות. וזהו **את חוקתי תשמרו** כשתעשה המצות שהם חוקים שאין להם טעם אזי יזדכך שכלך להבין המצות שיש להם טעם לעשות. וזהו **ואת משפטי תעשו** כו'. וזהו הרמז **אשר יעשה האדם אותם וחי בהם** שיבין שהמצות הם החיות שלו.

בסגנון דומה כתב ר' אברהם מסוכצ'וב ('נאות דשא', חנוכה ח):  
 כי על ידי עשיית החוקים בגזירת המקום ועול מלכות שמים, ניתנים  
 לו חכמה ושכל להציג טעמי מצפוניהם. וכן במידות אשר השכל האנושי  
 מחייבם, כמו לא תיקום ולא תיטור ודומיהם, אם מתגבר על שכלו  
 האנושי, נשפע עליו אור שכלי ממידות הישרים. וזהו מאמר הכתוב:  
 לפי שכלו יהולל איש<sup>46</sup>.

יחס מורכב דומה מצינו גם לשפת אמת (פסח תרל"א) בשאלת החכם, מה העדות  
 והחוקים וכו':

מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, שבני ישראל יודעין טעם  
 גם בחוקה והוא ע"י שמאמין ועושה החוק באמת אף בלי הרגשת  
 הטעם ע"י זה זוכה לידע הטעם גם כן, וזהו שאמרו אין מפטירין אחר  
 הפסח אפיקומן (אע"פ שלמצה אין טעם חזק, בכל זאת מתייחסים  
 אליה כאילו היתה רווית טעם כזה ואסור לאכול אחריה דברים אחרים  
 כדי ש"טעמה" יישאר בפה).

לכאורה יש כאן פרדוקס. מצד אחד, האידיאל הוא קיום מצוות מתוך הבנה שכלית.  
 ומאידך, התנאי לכך הוא ויתור על ההבנה השכלית גם במצוות שכליות! נראה  
 שהמוצא מהפרדוקס הוא בדרך שהלכנו בה עד כה. אכן רצוי שהאדם יגיע לרמת  
 קיום המצוות מעצמו. אך איך מסוגל האדם להגיע לרמה כזו? הלא השכל האנושי  
 מטעה אותנו פעמים כה רבות? אולם, שכל אנושי שעבר תהליך של זיכון וטיהור  
 מהשפעות מטעות, מגלה את הצלם הא-להי שבו בכל זוהרו. אדם כזה יקיים את  
 כל המצוות מרצונו החופשי. אלא שרק התורה היא המסוגלת לזכך את השכל  
 האנושי. נמצא שלמעשה רק קיום המצוות על פי הוראת התורה הופך את האדם  
 ליצור אוטונומי. כלומר, ההטרונומי הוא המפתח לאוטונומי. מה שנראה לכאורה  
 כהטרונומי, בעצם אינו אלא אוטונומי, או במונח שטבענו: אוטו-הטרונומי.  
 הסבר אחר להכרח שבציווי למרות שאוטונומיה עדיפה מוסר בנו ה'שם משמואל'  
 בשם אביו:

שאלת החכם: מה העדות החוקים והמשפטים אשר ציוה ה' א-לקינו **אתכם**.  
 שאלתו היתה למה ניתנו המצוות בציווי, בעוד שהאבות קיימו את התורה מעצמם  
 ללא ציווי? מאחר שהמצוות טובות הן וחיים למוצאיהן היה צריך להיות בלשון  
 עצה ולא בלשון ציווי?

על זה באה התשובה בתורה: עבדים היינו... ויוציאנו ה' א-לקינו ממצרים **ביד**  
**חזקה**, ולא בהסכמה ורצון. אילו היה נגמר התיקון הכללי של העולם היו כולם

46. ועיין שם ד, ה, ו, כג. דיוק דומה מצינו בשפ"א חנוכה תרל"א, ליל ד עי"ש.



נותנים לה' כתר מלוכה מהכרה ורצון ללא כפייה. אך באשר עדיין לא נגמר התיקון ומציאות הרע עדיין קיימת בעולם היו צריכים לצאת ע"י אותות ומופתים. כי באשר מציאות הרע עדיין היא בעולם והטוב והרע מעורבים וכוחות הרשע מתעוררים ומטמטמים את הלב ומעקמים את השכל ע"כ צריכים לציווי המצוות. וזהו מה שמשיבים לו, שיציאת מצרים היתה ביד חזקה דוקא משום שעדיין לא הגיע התיקון השלם.

וזהו מה שאמרו חז"ל מצוות בטלות לעתיד לבוא כשיהיה גמר התיקון והרשעה כולה כעשן תכלה יהיו כולם תמימי דרך ולא יצטרכו עוד לציווי אלא מעצמם יהיו נמשכים לעשות כל מה שהוא לרצון ה'. ולעתיד לבוא יהיו כל ישראל במעלה כמו שהיו האבות. בחינת בנים ולא בחינת עבדים<sup>47</sup>.

האדמו"ר מאיזביצא (במי השילוח ח"א פרשת חוקת על הפסוק "ויחנו באובות") מרחיק לכת ואומר שהספונטניות עדיפה עד כדי כך שהיא מתירה גם לעבור עבירה לשמה, כהוראת שעה. הוא דורש את המילה "אובות" במשמעות של אבות. ר"ל כללי הלכה משמשים בנין אב לכל השאלות המעשיות המתעוררות בחיים. האידיאל הוא התנהגות ספונטנית, שאינה נזקקת לכללים, אלא נקבעת על סמך אינטואיציה שמקורה בהארה עליונה. דוגמא לכך היא הוראת שעה עפ"י נביא. אולם דרך זו אינה ישימה לכל אדם, לכן יש צורך במסגרת הלכתית שתדריך את האדם. ועל כך נאמר ויחנו באובות. אולם לדעת ר' נתן (התנא) אפשרות זו של הספונטניות ניתנת גם לאנשים רגילים בשעות מיוחדות:

והנה איתא בגמ' עת לעשות לה' הפרו תורתך ר' נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'... ר' נתן אומר שאם לב האדם נמשך אחר רצון ה' ומסלק ממנו כל נגיעותיו ואח"כ יזמין לו ה' מעשה שידמה לו שח"ו הסיר מגדר כללי התורה... לאדם כזה בטח לא יאונה לו און ח"ו ובטח ידע כי עת לעשות לה'.  
כנראה שלא הובעה דעה זו הלכה למעשה<sup>48</sup>.

47. לעומת זאת בתורת חב"ד מצינו שהמצוות חייבות להתקיים כחוקים דוקא. את הפס' "אם בחקותי תלכו" מפרש הרמ"מ מלובאביץ' זצ"ל: ע"י העמל בתורה מגיעים להכרה שגם המשפטים הם בעצם חוקים (ליקוטי שיחות כרך יז עמ' 313) אך יתכן שגם הוא התכוון למורכבות המצויה ביתר כתבי החסידות.

48. ועיין שם פרשת כי תשא. ובאשר להוראת שעה עיין משפט כהן (סימנים קמג-ד) ובספרו של פרופ' נחום רקובר 'המטרה מקדשת את האמצעים'.

### כא. נדב ואביהוא במשנת הרי"מ

הרי"מ מגור עוסק רבות בסוגיית נדב ואביהוא. לסוגיה זו יש השלכות לדיוננו. להלן ליקוטים אחדים מדבריו (מתוך חי' הרי"מ על התורה הוצאת נחליאל ירושלים תשכ"ה):

ציווי מה' הוא הכח שבפניו צריך להתבטל אף השכל הנעלה ביותר... כאשר אדם מישראל עושה מצוה אך ורק משום שזהו ציווי ה' אף כי אינו יודע את טעם המצוה ואין שכלו משיג ערכה נותן בו הציווי חיות חדשה ומעלהו במדרגות הקדושה. ובשביל זה אומרים "אשר קדשנו במצוותיו וציונו" הציווי הוא עיקר הכוח המקדש את האדם. ויקריבו אש זרה – כל מצוה צריכים אנו לקיים בחשק רב ובצמאון גדול שבעשיית המצוה יהיה בלי השארת חיות הגשמיות כלל, אך המצוה נותנת בו חיות... וכאן שלא היה ציווי מה' נשארו שניהם בלי חיות כלל ובזה יצאה נפשם בדבקות נפלא. וזה הפירוש "אשר לא ציוה אותם" היינו לא מחמת הציווי רק בגלל אהבתם ובצד אחד היו גדולים ממש ואהרן... [אולם] כיון שלא היתה התקרבות מכח "וציונו" רק מכח נשמתם והאש הגדולה אשר היתה עד יציאת הנפש ממש ומזה נתנו כוח לכל הקרבנות שיעלו לריח ניחוח<sup>49</sup>.

הרי"מ משבח מצד אחד את מעלתם של נדב ואביהוא שהביאו קרבן מיוזמתם האישית. אולם זה היה גם חטאם, שיוזמתם האישית לא גובתה ע"י צו עליון. הצו הא-להי הוא המקדש את המצוה. ללא מְצִיָּה עליון אין מְצִיָּה. המעשה נותר מרוקן מערכו והריהו כגוף בלי נשמה. התוצאה היתה שגם נדב ואביהוא נותרו גוף בלי נשמה.

המעניין בגישתו זו של הרי"מ שעל רקע תורת החסידות שהדגישה את ההתלהבות והכוונה היה מתבקש לכאורה להעריך את נדב ואביהוא דוקא על התלהבותם הספונטנית. ואכן הרי"מ רואה בהם את הקרבן האידיאלי, אדם כי יקריב מכם, שהוא מקריב את עצמו, ולכן קרבנם הגדול היה הקרבן הראשון שבו נחנך המשכן. אולם כנראה שהיא הנותנת. הקרבן הגדול יותר הוא ההתבטלות לרצון ה'. לכן היה צורך להמיתם, כדי שבמותם אישיותם הפרטית תתבטל באמת וקורבנם יהיה קרבן מושלם. נכדו השפ"א מוסיף בשמו (משפטים שנת תרל"ה): "כי לאשר שכל האנושי משיג המשפטים לזאת צריך חיזוק אמונה לזה לידע כי אעפ"כ הם רק רצונו של הקב"ה... ולכן צריך להיות השכל בטל אל הציווי של הקב"ה..."

49. ועיין גם שפ"א בשמו בשנים: תרל"א, תרל"ו ותרל"ט.

ובליקוטי ש"ס על גיטין בסוף ח' הר"מ על התורה הוא אומר:  
 הפילוסופים אומרים שאם התורה מתאימה להגיון אז היא ישרה ואנו  
 אומרים להיפך, אם השכל תואם לדברי התורה הקדושה סימן שהשכל  
 ישר וטוב.

עם זאת אין הר"מ שולל לחלוטין את הספונטניות האישית. לפי תורת הסוד  
 נשמתם של נדב ואביהוא התעברה בפינחס שעשה מעשה ספונטני האסור לכאורה  
 עפ"י ההלכה:

והנס הזה היה לפינחס מכח נשמתם שנתעברה בו שלא השגיח על  
 הציווי ע"י הלכה שאין מורין כן כי העיקר שיעשה הכל מצד עצם  
 הקנאה ולא מצד הציווי.

אין כאן ויתור על היוזמה האנושית אלא בחינתה ע"י החשיבה הא-להית שהיא  
 מקור החשיבה הנכונה.

מתי הספונטניות רצויה ומתי היא פסולה? התשובה נעוצה בתורת הקנאות: הלכה  
 ואין מורין כן. ההלכה עצמה היא שדרשה כאן ספונטניות. זו הלכה מיוחדת, שאין  
 מורין כן, ונמצא שהאיסור להרוג עומד בעינו ורק מי שהתלהבותו טהורה מכל נגיעה  
 אישית והיא מזדהה ומתבטלת התבטלות גמורה מול רצון ה' היא מותרת. התמזגות  
 מלאה של האוטונומיה עם ההטרונומיה היא הקנאות האמיתית. ובכל זאת אין  
 להסיק ממנה להלכות אחרות, חוץ ממסקנה אחת כנראה, שקיום מצוה לא ייעשה  
 כמצות אנשים מלומדה, כמי שכפאו שד. מצוות יש לקיים מתוך שמחה, התלהבות  
 והזדהות אישית.

נכדו בעל השפת אמת הרחיב יותר בסוגיה זו אשר תבואר להלן.

### כב. השפת-אמת

בפרשת פרה תרנ"ד כותב השפ"א:

יש תורה חוקים ומצוות ומשפטים. ועיקר שבחן של ישראל שזכו  
 לחוקים, מאחר שאין משיגין הטעם. א"כ הוא עדות שיש לבני ישראל  
 חלק בעצמותם בתורת ה'.

לכאורה דעתו היא כדעת ריה"ל שדוקא החוקים שאותם מקיים האדם ללא הבנה  
 אישית הם היוצרים את הקשר האמיתי והעמוק בין ה' לישראל. וככל שהאדם מבין  
 יותר את המצוות הוא עובד את עצמו ולא את ה'. אולם בהמשך דבריו הוא מוסיף:  
 שחוקות התורה הם חקיקות ורשימות בנפשות בני ישראל.

אם אמנם החוקות חקוקות בלב האדם הרי הוא מקיימן גם מעצמו באופן  
 אוטונומי ולא רק מכח היותן חוקות הטרונומיות וא"כ במה שבחן של ישראל?  
 נלענ"ד שכוונתו לומר שאת המוחש אין להכחיש שרוב בני אדם אינם חשים  
 בפועל שהחוקים חקוקים בליבם בצורה טבעית. הם חקוקים אמנם בלב, אך עמוק

מתחת לסף ההכרה. חובת האדם להגיע לדרגה שבה ייחשפו החוקים ויקויימו בצורה ספונטנית. אולם כל עוד לא הגיע האדם לדרגה זו עליו לקיים את המצוות כולן, גם המשפטיות-השכליות, מתוך משמעת לה' כאילו היו חוקים. דעתו זו מובעת פעמים רבות בפרשת משפטים.

פרשת משפטים מזמינה באופן טבעי דיון ביחסי השכל האנושי והגילוי הא-להי. "אלה המשפטים אשר תשים לפניהם – ולא לפני עכו"ם, ולא לפני הדיוטות". התורה אוסרת להתדיין בערכאות. האם משום שהיא שוללת מכל וכל את עצם קיומו של צדק טבעי כלל-אנושי? אם לא, מדוע אפוא כה חמורה היא הפנייה לערכאות? "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". עד כדי כך!

בשנת תרל"א הוא אומר:

עיקר הרצון שיידעו שאף שהמשפטים מובנים על פי שכל האדם, עם כל זה הם רק על ידי שכך רצונו יתברך.

בשנת תרל"ד:

גם משפטי ה', אף שיש בהם טעמים, עם כל זה הטעמים על ידי רצונו ית', והוא העיקר, והטעמים נמשכים אחר רצונו... אף שהשכל מבין שכך צריך להיות, עם כל זה הכל על ידי שכך גזרה חכמתו. וזה שאמר: אתה כוננת מישרים... שעל ידי רצונו יתברך נעשו משפטיו ישרים, וכל העולם מודים ומבינים שישר משפטיו. שכל הדעת השכל נמשך אחר רצון השי"ת... (עי"ש בהמשך דבריו).

אולם בשם הרב מפרשיסחה מובע רעיון חדש, לפיו אנו שבים לדברינו הקודמים, שמצב זה, בו האדם חייב לבטל את הכרתו העצמית מול מצות ה', הוא מצב זמני. השאיפה האידיאלית אינה ויתור על ההגיון האנושי. אלא אדרבה התמזגות רצונו והבנתו האנושיות באלו הא-לקיות:

היות משפטי השי"ת קודם לעצמותם, כענין הקדמת נעשה לנשמע, שהוא למסור נפשו לעשות משפטי השי"ת... ובאמת זוכים לפנימיות טעמי התורה על ידי הביטול אליו יתברך<sup>50</sup>.

ובשנת תרמ"ה:

יש דעת בחכמי ישראל לברר משפטי ה', והכל גנוז בנשמתם... ונקרא הכל מעשה ה' ממש.

50. יש כאן קו רצוף שנמשך מראשוני החסידות, כרמ"מ מויטבסק, דרך ר' שמחה בונם והר"מ, עד ה'שפת אמת'.

ובשנת תר"נ:

חכמי אוה"ע ודיניהם לפי השכל הם דנים. אבל מידת בני ישראל אינו כן, רק מהמשפט מקבלים חכמה ושלימות. וכן בעוד מקומות<sup>51</sup>.

מהלך רעיונותיו של השפ"א הוא אפוא כזה: יש צדק טבעי. האדם האידיאלי פועל על פיו. טבע זה נטבע באדם ע"י ה'. האדם חייב להיות מודע למקור הצדק שבנשמתו. אחרת לא יוכל לשפוט משפט צדק. עליו תמיד לבקר את עצמו אם אמנם הצדק המקנן בו תואם את המקור, הצדק הא-לקי. כאן נעוץ ההבדל שבין ישראל לאומות העולם. לישראל יש תורה בה משתקף הצדק הא-לקי. מי שלומד תורה מתאים את הצדק הטבעי שבו כל הזמן עם הצדק הא-לקי. לכן משפטיו הם משפטי ה'. לגויים אין תורה. לפיכך חסרה להם אותה התאמה מתמדת הנחוצה כל כך לאיזונו של הצדק הטבעי. לכן אי אפשר לסמוך על משפטיהם<sup>52</sup>.

### כג. קן ציפור

מימרת חז"ל שעושה מידותיו רחמים ואינן אלא גזרות בפרשת קן ציפור, עומדת בסתירה לכאורה עם העמדה האוטונומית של השפ"א הוא מתמודד איתה בשני מקומות:

א. פרשת תצא (שנת תרל"א):

במד' בקן צפור נראה שאף שבאמת הוא רחמי הש"י מ"מ אין לאדם לעשות המצוה רק (= אלא) עבור גזירת המקום וז"ש האומר על קן צפור יגיעו כו' כי אין לאדם לומר כן אם כי הדבר אמת משום שאין השגת האדם בגזירת הש"י בחי' רחמים רק בגזירה כעבד שמקיים דברי רבו כנ"ל<sup>53</sup>.

מסתבר שהוא הולך בשיטתו בנושא המשפט כפי שהוסברה לעיל.

ב. אולם בשנת תרמ"ז הוא מביע רעיון אחר:

ואדרבא מחמת אלה המצוות שנתן הש"י בבהמה ובעוף מחמת זה נמצא

51. וע"ע בפרשיות: ויחי תרל"ו, וישלח תרל"ה, חיי שרה תרל"ב – על זיקת המידות המוסריות לציווי התורה.

52. יש להשוות רעיונות אלו עם מה שהובא לעיל פי"ב בשם הגר"ש שקופ האומר לכאורה את ההפך, שמקור הצדק התורני הוא בצדק האנושי הטבעי. אולם לפי מה שכתבנו שם פי"ג שני גדולים אלו עולים בקנה אחד.

53. עמדה זו הפוכה לכאורה מעמדת המהר"ל (לעיל פי"ז) שמבחינת ה' אלו גזרות ומבחינתנו אלו רחמים. השפ"א אומר לכאורה את ההיפך. מבחינת ה' אלו רחמים ודוקא מבחינתנו אלו גזרות וע"ש בפרשת וזאת הברכה, על הכתוב "תורה ציוה לנו משה".

בהם ענין זה הרחמים. ובאמת כל קיום הבריאה הוא ברחמים כמ"ש המנהג כו' ובריותיו ברחמים, לכן נמצא הרחמים בכל הבריאה ובנ"י שהם עיקר הבריאה הם רחמנים ביותר. אך בכל בריאה יש מן הרחמים כפי גזירתו ית' וז"ש המד' שנתן רחמיו כו'. ובגמ' הפי' מי שאומר שטעם המצוה ע"י שהש"י מרחם על הקן צפור. וזה אינו אדרבא במצוה זו נתן הש"י הרחמים בהציפור עצמו כמ"ש. וז"ש שאינם אלא גזירות שגזר להיות נמצא רחמים בכל ברי' במדה ידוע כנ"ל.

כלומר לא הרחמים גרמו למצוה אלא המצוה גרמה לרחמים. המצוה היא שעשתה אותנו לרחמנים בני רחמנים. במלים אחרות, רצון ה' הוא שחקק בלב האדם את מידת הרחמים. אלמלא כן לא היה האדם הומניסט אלא סדיסט. התורה היא שיצרה את טבע האדם, דוקא בגלל היותה גזרה א-לקית. האדם לכשעצמו, ללא הזדהות עם מקור הצלם הא-לקי שבו, אינו רחמן אמיתי. זו תהיה רחמנות מזויפת. המצוה גורמת לאדם להזדהות איתה וכך היא הופכת למידת הרחמים בליבם של הבריות. האוטונומי מזהה עם ההטרונומי.

ובפרשת ויקרא תרל"ב:

כופין אותו עד שיאמר רוצה אני – מי שרוצה עכ"פ להיות תחת עול מלכותו ית' יכול לפעול גם כן שיכופו אותו מן השמים גם כן אם רוצה בזה. כי הכל לפי רצון האדם.

### כד. בין הסב לנכד

פרשת נדב ואביהוא משמשת נקודת ציון להבחנה דקה בין הסב הרי"מ לבין הנכד. וזו לשונו של השפ"א בפרשת שמיני שנת תרמ"ח:

יתכן לומר שבנ"י הקדימו נעשה לנשמע כמלאכי השרת... כי המלאך מרגיש בעצמו רצונו ית' ונקרא עושי רצונו אך כלל ישראל לא היו במדרגה זו. ונדב ואביהוא החזיקו בדרגה הראשונה כמלאכים שנאמר "עושי דברו" והדר "לשמוע".

השפ"א אינו מבקר את מעשיהם של נדב ואביהוא כפי שעשה סבו הרי"מ. הוא רק טוען שהם חרגו מהנורמות האנושיות המקובלות לכן לא יכלו להישאר עלי אדמות.

מדבריו עולה שהדרגה הגבוהה בקיום מצוות היא זו הספונטנית. אולם דרגה כזו אינה מצויה בדרך כלל. לכן חובתו של האדם לקיים את המצוות גם ללא ספונטניות, מתוך תקוה שזו תבוא בהמשך הזמן. נדב ואביהוא הקדימו את זמנם. אך בעקרון קרבנם היה רצוי, כי הוא היה ספונטני. זקנו הרי"מ לעומתו חוזר ומדגיש שחטאם של נדב ואביהוא היה "אשר לא צוה אותם" דהיינו שהם פעלו מתוך ספונטניות אישית. אלא שגם הוא סבור שהאידיאל הוא אוטונומיה הפועלת מתוך התמזגות

מלאה עם ההטרונומיה. החילוק הדק ביניהם הוא: מה היה חטאם של נדב ואביהוא, העדר התמזגות או הקדמה בזמן? לדעת השפ"א טעותם של נדב ואביהוא היתה שהם לא גילו אחריות מספקת לבני דורם שטרם הגיעו למדרגתם. ובכך לא מילאו אחר רצון ה'. ההתמזגות עם רצון ה' חייבת להיות מוחלטת, לא רק עם רצונו העקרוני, אלא גם עם רצונו העכשווי:

אבל באמת לא היה כן רצונו ית' כי הכל בסדר מוכן לפניו כל דור ודור הנהגה המיוחדת לו.

כלומר, אין סתירה בין רצונו האישי של האדם לבין רצון ה'. כי רצונו האמיתי של האדם הוא רצון ה'. אלא שכשהדור אינו ראוי עדיין לצורת עבודה מסוימת רצון ה' הוא שגם יחידים, אפילו אם הם באופן אישי ראויים לאותה עבודה, לא יפרצו גדר. במצב כזה רצונם האישי של אותם יחידים חייב להיות מתואם עם הרצון הא-לקי **באותה שעה**. אם אכן הם רוצים לעבוד את ה' באמת ובתמים לא יתכן שרצונם האישי יסתור את רצון ה'. כי רצון כזה אינו רצון אמיתי. הוא רצון מדומה וכוזב. כפי שראינו לעיל גם הרי"מ עצמו טען שדרגתם של נדב ואביהוא היתה תופעה חריגה שאינה קיימת בדרך כלל בחברה האנושית ולכן היה צורך להמיתם. אין אפוא מחלוקת מהותית בין הרי"מ לבין השפ"א.

נוכל לסכם את דעתו של השפ"א עפ"י דבריו מפרשת בחוקותי תרנ"ב: כי האדם שיש לו דעת מחויב לייגע עצמו בשכלו לידע דרך הישר והצדק אבל באמת אין בכח שכל האדם בעצמו למצוא דרך הישר. אך צריך לבטל כל שכלו להתורה ומצות ה'. ובזה הביטול שמבטל שכלו לבסוף מתעלה גם כל המחשבות **שהתבונן בשכלו** למצוא דרך הישר. כלומר, המטרה היא הבנה אנושית של מצות ה'. אולם לא ע"י הורדת החכמה הא-לקית ממרומי השמים לתחתיות ארץ, אלא להיפך: העלאת החכמה האנושית לדרגה השמימית. והדרך לכך היא רק ע"י ביטול החכמה האנושית מול רצון ה' בתחילת הדרך.

### כה. המלבי"ם

בפירושו לתורה עמד המלבי"ם על הפסוק "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה" (דברים ז, יב):

השכר בעבור שתשמעו אותם ר"ל שלא תעשו מפני שהשכל מחייבם אלא מפני ששמעתם מה' שציוה אותם.

כנראה שהוא מדייק את המלה **תשמעון** במשמעות של ציות **ומשמעת**. וגם את המשפטים יש לקיים מתוך ציות הטרונומי ולא מתוך מניע אוטונומי. רעיון דומה הוא מביע במקום אחר אולם שם הוא צועד צעד נוסף. המשפטים נהפכים לחוקים והחוקים למשפטים (תהילים יח, כג)

כי כל משפטיו לנגדי וחקותיו לא אסיר מני – יש הבדל בין לנגדי – ובין לא אסיר מני – שהעומד נגדו הוא עצם חוצה לו, "אבל לא אסיר מני" מורה שהוא דבוק בו ואינו מסירו מעליו, ור"ל שהמשפטים, הגם שהשכל מחייבם ודבוקים עם האדם בטבע, איני עושה אותם בעבור שהם נמצאים בשכלי רק מצד שה' צוה אותם, והחוקים הם בעיני כאלו הם נמצאים בשכלי ובנפשי וכאלו הם מצות שכליות ואינם עומדים לנגדי מרחוק רק הם נמצאים עמי.

רעיון דומה מצינו לעיל לרמ"מ מויטבסק וגדולי חסידות אחרים. שמירת החוקים האידיאלית היא לדעתו אוטונומית. א"כ לא מסתבר שדוקא המשפטים ייפכו להטרונומיים. אלא ע"כ הכונה היא שגם אלו וגם אלו יקוימו לשמה, מתוך הכרה במקורן הא-לקי. האנושי מזדהה עם הא-לקי. ובכך החוקים נעשים משפטים והמשפטים לחוקים.

### כו. האור שמח

ר' מאיר שמחה מדינסק, אמנם לא היה חסיד, אך מעניינת קרבת רעיונותיו לאלו של החסידות. בספרו 'משך חכמה' על התורה (דברים ל, יא-יב) הוא כותב: כי קרוב אליך הדבר מאד בפיוך ובלבבך לעשותו – הביאור מושכל, כי הבורא יצר כל בחכמתו... ועשה מה שמוכרח יותר להיות מצוי יותר... וכן במושכלות ובמידות אשר הן עצמיות צורת האדם, נתן לו ההכרחי בהיות האדם הולך מישרים ולא יעקם אורחותיו... כמו הרחקת העוול לזולתו ומהם החמס והגזל ועריות אשת איש וכיו"ב, ובכלל, כל מה דסני לך לחברך לא תעביד... נמצא שבע מצוות בני נח, אשר המה צורת האדם והכרחי אליו, כי כאשר איננו שומר שבע המצוות הוא כבהמה (ר"מ פיהמ"ש בבא קמא פ"ד), זה הכין השי"ת בשכל הפשוט הישר מושכל ראשון... ועל זה נאמר אשר עשה הא-להים את האדם ישר והמה ביקשו חשבונות רבים... ולכן אמר (ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד): בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם אין לך כלל גדול בתורה מזה, והוא, כי האדם כשהוא קרוב לתולדתו... הוא ספר גדול אשר בו כתוב וחוקק בעט א-להי הרחקת העוול ובקשת הצדק... וזה שאמר בצלם א-להים עשה את האדם, שהוא כא-להים לדעת טוב ורע...<sup>54</sup> וכמו שחנן את האדם בשכל אשר אין בכל הנמצאים, כן חנן ה' זרעם

54. ועיי"ש פרשת וזאת הברכה: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב". לכשתמצי לומר, אולי בן עזאי חולק על ר' עקיבא שם בנקודה זו בה אנו עוסקים. ר' עקיבא האומר "ואהבת לרעך



(=של ישראל) להודיעם... וגם זהו מנפלאות שיש בכוח האדם אשר בשכלו ובצורתו יופיע אור א-להי בו יתוודע מרצון השי"ת... הנחילם תורתו במעמד הר סיני... וכמו שהאדם נפשו היא ספר לדעת ממנו הז' מצוות בני נח, כן נפש הישראלי נתקשרה בעבותות האהבה הא-להית (אשר לדעת רבים זה היה השבועה שנתקשר עם האומה בכללה על קיום התורה)... ומבשרו יחזה א-לוה, פירוש כי ימצא חקוק בלבו נטייה לדרכי התורה<sup>55</sup>.

ובמקום אחר (דברים ז, יב):

כאשר נתבלל דברי תורה בגופם... אז נהפך להם החוקים למשפטים, כי הנפש הזך והבהיר משיג מה שמאכלות וביאות אסורות מטמטם את הנפש ומרחיק הזכות והזהר מהאור הא-להי, ולאנשים כאלה נחשב חוקים למשפטים.

ר' מאיר שמחה מבחין אמנם בין החוק והמוסר, אולם לדעתו הבחנה זו קיימת רק אצל הגויים. בישראל החוק והמוסר זהים, שניהם מן הראוי שיהיו אוטונומיים, כי כך ברא ה' את נפשותם. במקביל, התורה מזככת את נפשות ישראל, והופכת אותן לבעלות יכולת להגיב ספונטנית לכל מצוה. גם הוא מצריך זיקה מתמדת בין הספונטניות האנושית לבין ההדרכה הא-להית, כי ללא זיקה זו עלול האדם להתכחש למקורו, ולטשטש בכך את צלם הא-להים שנטבע בו. הדרכה זו נעשתה במעמד הר סיני. ואלו דבריו בפרשת אמור (על הפסוק "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך...אני ה' א-לקיכם"):

מתן תורה בעצרת לא היה רק על החוקים, כי אם [גם] על הנימוסים המושכלים, כמו חנינה לעני ולגר, כי בלא אמונה בה' עלול שכל האדם להיות כפריץ חיות, לא יחמול ולא ישא פני אביו. לכן יודוך מלכי ארץ

כמוך - זה כלל גדול בתורה" מדגיש את המצוה ההטרונומית, ואילו בן עזאי האומר "זה ספר תולדות אדם" זה כלל גדול מזה, סובר שהאוטונומיה חשובה יותר.

55. בהמשך לקו המחשבה של רמ"ש, שכיבוד אב ואם על אף היותו מצוה שכלית המקויימת בכל התרבות האנושית זקוק אף הוא לעיגון שמימי, יש לפרש את הגמול שקיבל דמה בן נתינה על מצות כיבוד אביו שלימים נולדה לו פרה אדומה. פרה אדומה היא החוק האי-רציונלי ביותר, מבחינתנו, הקיים בתורה והוא הגמול לכיבוד אב ואם שהוא אולי המצוה הרציונלית ביותר עברונו. ללמדך שלמרות שאת מצות כיבוד אב קיים אותו נכרי מכוח הבנתו האנושית הוא עדיין זקוק לעגנה בחוקה מעין זו של פרה אדומה. ואולי גם משום כך הדיבר החמישי, כבוד אב ואם, נמנה בלוח הראשון, המכיל מצוות שבין אדם למקום. ועל דרך זו יש לפרש גם את הפס' "ואהבת לרעך כמוך אני ה'". אהבת הרע אינה מסתמכת רק על רגשי הלב הטבעיים בלבד היא חייבת להיעגן באמונה בה', רק כך היא באמת כלל גדול בתורה.

כי שמע אמרי פיך כבוד אב שגם על זה צריך האמונה בה' כי בלא אמונה דור אביו יקלל כו'. לכן אמר כי בחג העצרת תחוגו על מתן תורה לא על החוקים בלבד, כי אם גם על המושגים בשכל. לכן "ובקוצרכם את קציר ארצכם" ... גם כן מצד "שאני ה' א-לקיכם".

### כז. הנצי"ב מוולוז'ין

הנצי"ב מגביל את סמכותה של התבונה האנושית מלחוקק חוקים. עליה להסתמך על הצו האלקי. המשפטים הם בעצם חוקים. הדברים מתבארים בפירושו לתורה "העמק דבר" (שמות יח, טז):

את חקי האלהים. כלל מצות ה' שבתורה נקראו חוקים. ואת תורתיו. הלכות השייכים לכל מצוה וחוק. וקרא משה כאן כלל מצות ה' חקים. להסביר בזה ליתרו כי אין דעת אנושי אפילו חכם גדול יכול לעמוד עליהן. זולת משה בדבר ה'. דאפילו המצות שהדעת נותנת מכ"מ יש בהם פרטים שאינן אלא גזרות וחקים. דמצות כבוד אור"א שהיא מצוה שדעת האדם נותנת. מכ"מ הודיע הכתוב בפירוש שאינו אלא חק וגזירה. ומש"ה מוכרח משה בעצמו ללמד כל חקי האלהים. ואינו יכול לסמוך ע"ד אנושי ואינו כמו מצות של גמ"ח היינו ביקור חולים וקבורת מתים וכדומה. שגם המה מצות. אבל באשר שאינם מפורשים בתורה אלא בדרך כלל ואהבת לרעך כמוך. אפשר לסמוך בזה על חכמי הדור. כ"ז השיב משה להסביר שבשביל שהיה נצרך לכמה ענינים שא"א בלעדו. ע"כ א"א להושיב אחרים עמו גם בדבר המשפטים.

אמנם אפשר היה להבין לכאורה מדבריו "דאפילו המצות שהדעת נותנת מכ"מ יש בהם פרטים שאינן אלא גזרות וחקים". כמו שהבאנו (לעיל ס"ג) בשם רס"ג שרק הפרטים נזקקים להדרכה אלקית בעוד שהעקרון יכול להתקבל על השכל האנושי האוטונומי. אך מהמשך דבריו משמע שעצם המצוה גם אם היא מובנת בשכלנו חייבת להיות מצוה שמימית.

הפרטים מעידים על הכלל כפי שכתב בהעמק דבר (ויקרא יח, ד):  
כל מצות ה' המה חקים וגזרות ואע"ג שבאמת גם דעת אנושי נותנת כך. אבל לא משום זה נצטוינו מפי ה' אלא משום שהם חקים ונ"מ בזה בכמה פרטים במצות אלו ג"כ שאין דעת תורה כדעת נוטה של ב"א. שאע"ג שיש בהם פרטים שיוצא מדעת אנושי מכ"מ לא שייך ע"ז אזהרת מנהג שזה אינו אלא מקרה. מש"ה מוכרח לפרש כאן מצות שאין דעת אנושי נותנת כלל.

רק לאחר שה' גילה לנו את כוונתו במצוות שציונו אנו יכולים להקיש מהם גם בשכלנו. כפי שהסביר שם (שמות כ, יב):

כתיב במצוה זו של כיבוד או"א ג"כ על האדמה, ללמדנו דאחר שהיא מ"ע הכתובה בתורה, הרי היא ככל חוקי התורה שאין בהם טעם ושכל אנושי... ומכאן מבואר שכל מה שלמדים עניני מוסרים והנהגות מגופי מצות התורה ע"פ טעמי המצות שהוציאו רבותינו ז"ל אינו אלא כענין דכתיב מלפנו מבהמות הארץ ואמרו חז"ל דיש ללמוד צניעות מחתול וכן הרבה. והרי הדבר ברור שאין החתול משתבח בצניעותו יותר מתרנגול הפרוץ. באשר שגם שניהם המשונים בטבעם אינו מצד שנוי דעתם אלא חקי טבע בריאתם מיוצר הטבע ית', ומכ"מ אנו למדים יותר צניעות מחתול ולא פריצות מתרנגול באשר אנחנו מבינים מדעת אנושי שטבע זה הוא מתקבל ונאה יותר. רק אם לא היינו רואים בריה צנועה מעולם לא היינו מבינים שיש צניעות. ועתה כשאנו רואים בריה צנועה ומדה זו מתקבלת על דעתנו עלינו ללמוד ממנה כך הוא חקי התורה. באמת אין לשבח מ"ע של כיבוד או"א שהוא מדת החסד יותר ממ"ע של מחיית עמלק או איבוד עה"נ שהוא אכזריות ושניהם אינם אלא חוקים וגזירות מנותן התורה. אלא באשר אנו רואים מצות כיבוד או"א שהיא מתקבלת על שכל אנושי ג"כ. עלינו ללמוד ממנה למק"א. ובזה הדרך המה כל טעמי המצוות.

### כח. הרב קוק

הנושא הנידון מעסיק את הרב קוק רבות. ידועים דבריו ב'מוסר הקודש' (אורות הקודש ח"ג, ראש דבר, עמ' כז):

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא, כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדיה.

ב'אגרות הראיה' (ח"א עמ' צט-ק) מנסה הרב להעמיס רעיון זה בלשון הרמב"ם שהובא לעיל, שגוי המקיים מצוות מהכרע הדעת ולא כמצוה מהתורה אינו מחסידי אומות העולם, אלא מחכמיהם. לדעתו, חכמי אומות העולם עומדים בדרגה גבוהה יותר מחסידי אומות העולם:

מי שעל ידי הכרע הדעת זכה להשיג ז' מצוות בני נח הוא באמת חכם לב... הוא עומד במדרגה קדושה שצריכה להתפרש במבטא יותר מלא מהלשון של יש לו חלק לעולם הבא.

בלשון הרמב"ם נראים אולי הדברים דחוקים קימעא, אך השקפתו של הרב קוק בנושא ברורה וחדה.

עם זאת, יש בדברי הרב גם התבטאויות הפוכות לכאורה, שלפיהן הטבע האנושי הוא פראי, גס, והוא מחשיך את אור השכל (ראש דבר עמ' לא, מוסר הקודש עמ' קמג ועוד). וכך הוא כותב:

הטבע אינו יודע ממוסר וצדק, כי אם שואף לחפצו, לבנות ולהרוס, לנבל ולהצמיח (מוסר הקודש עמ' יב);

המוסר של חול אינו עמוק... אין להדרכה זו תפיסה עומדת בפני ההסתערות של תאוות שונות (שם עמ' ב);

המוסר לא יעמוד בלא מקורו... אור אין סוף (שם עמ' טו).

הרב מצריך שילוב של שתי מערכות המוסר, הטבעית והשמימית:

המוסר הטבעי צריך שיתבהר טרם שיתגלו בנפש השבילים לתכנים אשר למוסר העליון... רק באופן זה של הקדמת הבסיס האיתן היסודי יש מקום לכונן עליו את כל הבנין העליון שראשו בשמים. (ראש דבר עמ' לב).

לא יש עצה אחרת כי אם שיהיה המוסר של חול מודרך על פי המוסר הא-להי (מוסר הקודש עמ' ב).

התורה הישראלית מוכרחת להיות מן השמים ומתפשטת היא על כל הארץ בכשרון האומה הפנימי המותאם לאותו האור השמימי... של הגשמת המוסר העליון (שם עמ' ג).

על פי הסינתזה המוצעת על ידי הרב בדבריו האחרונים, ניתן לפרש את הרמב"ם המוקשה, שהרב נדחק להסבירו שלא כפשוטו, בדרך אחרת. **חסידי** אומות העולם אינם אלו שכל ערכיהם המוסריים הם רק תוצאה של ציות לחוקי התורה. אכן, אנשים כאלו – שאין להם מוסר טבעי, אלא רק ציות לחוקים – אינם יכולים להיות חסידים (כשיטתו בח' פרקים פ"ו). על כורחנו אנו אומרים שבנוסף לתכונותיהם הטבעיות הם גם מכירים בסמכותה של התורה. זו מעמיקה ומחזקת את מוסרם, ולכן חלקם בעולם הבא מובטח. לעומת זאת, **לחכמי** אומות העולם יש רק מוסר טבעי, ולכן דרגתם נמוכה יותר, כי ללא תורה מוסרם שטחי ורופף, וסופו התערערות מוחלטת. הם עלולים אפוא לקפח את חלקם בעולם הבא.

במקום אחר, בדרשה קדומה, הוא נוקט דרך ביניים. אמנם קיים מוסר טבעי אך הוא מדורג מתחת למוסר הא-לקי. ובלי המוסר הא-לקי עלול המוסר הטבעי להישאר ברמה נמוכה. ואלו דבריו בספר 'מדבר שור' (סי' יב):

והנה עפ"י הדרך הטבעית כל אדם ראוי שיעשה מעשים ישרים עפ"י דרכו ושכלו... אמנם זו הדרך הפשוטה הטבעית הראויה לכל אדם. ואם גם ישראל ידרוך על זה הדרך מיד כשיעברו איזה דורות בעמים

יתבולל... ע"כ זאת היתה עצת ה' אשר יעץ כי ממרום קדשו יופיע על ישראל לצוות להם חוקים ומשפטים אשר גבוהים המה מרוח בינת האדם ובזה יהיו מצוינים בעולם ניכרים בהנהגתם... בכל זאת רק ממנה (כלומר, מהשראתו של עם ישראל) תוצאות ההצלחה הראויה לבוא על האדם ע"י מעשים שכליים המדריכים אותו אל השלמתו, אך באופן יותר נשגב ויותר נעלה מאותה השלמות שידריכהו לה הנימוס הטבעי שכל אדני השכל נוסד.

הרובד הבסיסי האוניברסלי של המוסר הוא זה האוטונומי. עליו נבנה הרובד הנוסף ההטרונומי שהוא פרטיקולרי. תפקידו להעלות את המוסר האוטונומי לרמה גבוהה יותר. השאיפה לשלמות מותנית בהכרה במקור הא-לקי של המוסר שהוא השלמות המוסרית המוחלטת. להנהיג את העולם לקראת מטרה זו נועד עם ישראל. "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל (יש לשים לב להשוואת המשפטים לחוקים כי מדובר בנדבך המשפטי הנוסף לזה ההטרונומי) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויה".

### כט. הרי"מ חרל"פ

כל הנטיות הטבעיות בכלל דרך ארץ הם והשורש שלהם הן המידות המזוקקות שגם טבע הבריאה מחייב אותן ומבלעדן איש את רעהו חיים בלעו ועל זה נאמר דרך ארץ קדמה לתורה... קדימה זו היא קדימה בזמן שא"א לזכות לתורה זולת ע"י זיכוך המידות...

הרי"מ חרל"פ מזהה בעקרון את התורה עם הטבע. לפני חטא עץ הדעת ההטרונומי היה אוטונומי. אחרי החטא המידות המוסריות בלבד נשארו אוטונומיות, יתר חלקי התורה הפכו להטרונומיות מבחינתו של האדם (יש לשער שפרטיהן של המצוות המוסריות אף הן הפכו להטרונומיות כתוצאה מנפילה זו). אולם מצב זה הוא זמני. סופו של האדם לחזור לגן העדן האבוד ולשוב למעמדו הקודם, שכל ההטרונומי יהיה שוב אוטונומי.

### ל. הרב סולוביצ'יק

במאמרו הגדול איש ההלכה (עמ' 105) הוא כותב:

ההלכה שניתנה לנו מסיני היא האובייקטיביות של הדת בצורות קבועות ובהירות, בחוקים מוגדרים ומוצקים ובעקרונות מסוימים... משל למה הדבר דומה? הפיסיקאי הופך את האור והקול ליחסים כמותיים לפונקציות מתמטיות ולזיקות גומלין אובייקטיביות.

לפי הגדרה זו ההלכה חייבת להיות מושג אובייקטיבי מדעי חיצוני שאין בו שום מעורבות אישית רגשית של האדם. האם ניתן להסיק מדבריו אלו שההלכה היא הטרונומית ושגישה אוטונומית למצוות מנוגדת להלכה? יבוא מקום אחר במאמרו הנ"ל ויעיד על כוונתו:

איש ההלכה אינו מרגיש כלל בתודעת הכפיה וההכרח המלווים את הנורמה אלא נדמה לו כאילו מצא את הנורמה בנשמתו ונפשו וכאילו היא לא רק מצוה שהוטלה עליו אלא חוק אכזיסטנציאלי של הוויתו... אין כאן אדם הבועט בכבלי מוסריות ושלטון הנורמה ומקבלם בעל כרחו. אבל יש כאן התמזגות החובה עם התודעה העצמית, התלכדות הנורמה עם האדם ואיחוד הציווי עם מצפוננו ורצוננו... "ואשתעשע במצוותיך אשר אהבתי" אין כאן פקודה המטילה על האדם חובות שהוא בועט בהן, אלא מצוות שעשועים שנפשו חושקת בהן.... "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה".

ובהערה (74):

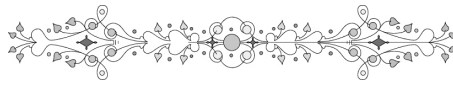
אין לערב מושג חרות זה עם יסוד האוטונומיה המוסרית של קאנט... חרות איש ההלכה מכוונת לא כלפי חידוש החוק עצמו, כי הרי הוא נתון לו מאת הקב"ה, אלא כלפי הריאליזציה של הנורמה בעולם הממשי...

רצוננו לומר מקור החוק אינו באדם אלא בה'. אולם האדם אינו רואה את עצמו כמי שהחוק נכפה עליו באופן הטרונומי, הוא מזדהה עמו הזדהות מלאה. נמצא אפוא שגם הרב סולוביצ'יק הולך בדרך המלך של המחשבה הישראלית הרואה במצוות כולן, הן המוסריות והן החוקיות, אוטו-הטרונומיות.

## סיכום

החוק נחשב להטרונומי והמוסר לאוטונומי. יש מעלה לכל אחד מהם. האוטונומיה מבטאת את רצוננו האישי של האדם, ואת הזדהותו עם המעשה שהוא עושה. המעשה המוסרי נובע מהספונטניות הטבעית של האדם. מאידך, ההטרונומיה מקנה למעשה מימד דתי אובייקטיבי, מעלה אותו למדרגה של עבודת ה', מוציאה אותו מהאנתרופוצנטריות לתיאוצנטריות, הופכת אותו לערך ולא רק לצורך, ומנווטת את האדם לבל יזייף את האוטונומיה המקורית שלו, שנבראה בצלם א-להים. ההומניזם האמיתי הוא בעצם תיאזום. כי ללא הכרה במקורו הא-להי של הצלם האנושי האדם אינו אלא בעל חיים שרק מלחמת הקיום מקיימת אותו. ההומניזם המנותק ממקורו

אינו אלא אנימליזם. יש אמנם מגדולי ישראל שנטו לכאורה יותר לכיוון ההטרונומי – רש"י, ריה"ל והרמ"ע מפאנו – אך רובם נוטים יותר לשלב ביניהם. ולכן מסתבר שגם רש"י, ריה"ל והרמ"ע סוברים כן. ההבחנה בין החוק והמוסר אמנם קיימת למעשה, אך השאיפה היא שגם החוק יקוים בדרך האוטונומית, לאחר זיקוקו וטיהורו של האדם מכל פנייה אישית. רק צירוף של שניהם יחד יכול להבטיח קיום נאות של החוק והמוסר. לכך התכוונה המשנה באומרה: "אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה".



## המוסר המלחמתי בתורה

### מלחמה ומוסר

בתפיסה האנושית המקובלת מלחמה ומוסר הם תרתי דסתרי. המוסר בנוי על רגשי חמלה, חסד ורחמים, ואילו המלחמה מושתתת על אלימות, אכזריות ושפיכות דמים – תהום פעורה בין השניים! כנגד זה, המוסר התורני אינו מוסר רגשי, הוא מוסר הלכתי: אמנם, אין ההלכה באה לדכא, חלילה, את רגשי המוסר, אדרבה היא באה לטפחם ולעדנם. ברם, המוסר חייב לעבור את הביקורת ההלכתית-שכלית. ביקורת זו לא תאפשר לרגשנות המוסרית העיוורת, כשלעצמה, לקבוע אמות מידה מוסריות, ללא אבחנה הלכתית. בהגיון ההלכתי הצרוף לא תיתכן אפוא סתירה בין מלחמה למוסר. הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומי שאמר: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות" (ישעיה ב, ד) הוא גם שאמר: "כותו אתיכם לחרבות ומזמרותיכם לרמחים" (יואל ד, י). ומי שנתגלה כזקן מלא רחמים בהר סיני, הוא שנתגלה כאיש מלחמה בים סוף<sup>1</sup>.

ערכיו המוסריים של הלוחם היהודי אינם צריכים להתערער. הוא יודע כי בשעת הצורך עליו להלחם, כשם שבהזדמנות אחרת עליו לתת צדקה ולעשות שלום בין אדם לחברו. לכל זמן ועת לכל חפץ. עת מלחמה ועת שלום. שניהם מרועה אחד ניתנו, מפי אדון כל המעשים, בעל מלחמות ואדון השלום.

הבעיות המוסריות שנעסוק בהן במאמרנו זה תהיינה בעיות הלכתיות: מהו הצידוק ההלכתי למלחמה ולשפיכות דמים? מהו ההיתר לסכן חיילים ואזרחים? כיצד מתיחסת ההלכה לאזרחים שאינם לוחמים שעלולים להיפגע תוך כדי לחימה? מה הדין באשר להרס תשתיות שעלול להביא נזק לאוכלוסייה שאינה לוחמת? וכהנה רבות. אנו נשתדל להוכיח, שאין לפנינו שני מישורי התייחסות הלכתיים שונים – לא מישור מוסרי ומישור מלחמתי, לא מישור אזרחי ומישור צבאי, אלא מישור אחד. תורה אחת היא לאזרח ולחייל, ללוחם ולשאינו לוחם. העיקרון הוא אחד, ורק בגלל התנאים השונים היישום משתנה.

### היתר הסיכון במלחמה

הבעיה הראשונה שנעסוק בה היא עצם צידוקה של המלחמה. כיצד מותר להרוג וליהרג, והרי על שניהם חל איסור התורה "לא תרצח"? ואף כי למלחמת מגן, להדוף אויב שפולש ומסכן את קיום העם, יש הצדקה מצד "הבא להורגך השכם להורגו", עדיין השאלה במקומה עומדת לגבי מלחמות אחרות, כגון שבעת עממין, כיבוש ארץ

1. רש"י שמות כ, ב, ע"פ המכילתא.



ישראל לדעת הרמב"ן ומלחמות הרשות למיניהן. גם במלחמת מגן יכול השואל לשאול, מה ההיתר להילחם, אם לפי ההשערה אבודותיו של האויב תהיינה אולי רבות משל המתגונן? ומדוע רשאי אדם, ואולי אפילו חייב, לסכן את עצמו למען זולתו? היכן מצינו שמצוה כלשהי מן התורה תדחה פיקוח נפש, מלבד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים?<sup>2</sup>

התשובה לשאלה זו היא שמלחמה אינה נמדדת בקנה מידה אישי, אלא בקנה מידה ציבורי. יחיד מישראל המתקוטט עם גוי בדרך מקרה עדיין אינו הופך את העימות האישי למלחמה כוללת. רק כאשר ציבור יוצא להלחם נגד ציבור אחר נחשב העימות למלחמה.<sup>3</sup> במלחמה הופך הציבור להיות אישיות גדולה אחת. סיכונם של יחידים מקרב הציבור נמדד אפוא ביחס לציבור כולו. ומכיון שכל הציבור נחשב במלחמה לאישיות אחת, נחשב הפרט לאבר אחד בגוף זה, ודינו כדין אבר ביחס לגוף הפרטי. והרי מותר לאדם פרטי לסכן אבר אחד מאבריו לשם הצלת הגוף כולו, ואין כאן שאלה של "פיקוח נפשו" של האבר כביכול. אלא אדרבה, פיקוח הנפש של הגוף כולו מחייב את סיכונו של האבר הבודד. הוא הדין במלחמה, הפרט, שהוא כאבר פרטי בגוף הכללי, חייב להסתכן לשם הכלל.<sup>4</sup>

2. כבר העלה שאלה זו במלוא חריפותה בעל "מנחת-חינוך" מצוה תרד ובעוד מקומות.
  3. ר' משפט כהן למרן הראי"ה זצ"ל (סימן קמג, קמז, קמט) שמותר לסכן את עצמו לשם הצלת כלל ישראל בהוראת שעה, למיגדר מילתא, אם נראה הדבר שאילו היה כאן בית דין היה הוא מתיר את הדבר בהוראת שעה. ועי"ש (קמז, טו) שהא בהא תליא רק לציבור יש סמכות להורות הוראת שעה. ובדבריו שם מלחמה מוגדרת כמסגרת ציבורית ולכן יש למנהיגות הציבורית סמכות להוציא למלחמה.
  4. ראה עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל סימן יד, ובספרו ארץ חמדה מהדו"ק עמ' מו ובמהדו"ב עמ' נ. ההגדרה האמורה תסייע בידינו לפתור סתירה בספר החינוך, שעמד עליה מנחת-חינוך במצוה תכה, במלחמת שבעת עממין כתב החינוך: "שאם בא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל מצות עשה זו". והקשה המנ"ח, הרי כל מלחמה כרוכה בהכרח בסיכונים ובכל זאת צייתה התורה עליה ולא התחשבה בסיכון? ומדוע לא התנה תנאי זה גם במלחמת עמלק (מצוה תכה) שלא יסתכן בה? התשובה היא שניתן לקיים את מצות החרמת שבעת עממין גם באופן אישי, ואז אין מקום להסתכן. ואה"נ כשהעם יוצא למלחמה ככלל, לא יובא בחשבון שיקול הסיכון. מלחמת עמלק מתקיימת רק בדרך המלחמה הציבורית, אין בה אופן אישי כלל (ולכן מצוה זו תלויה במלך דווקא, סנהדרין כ ע"ב).
- אמנם בדפוסים מסויימים של ספר החינוך (מצות תרד) נאמר שהחייב במלחמת עמלק הוא על כל יחיד מישראל, אך בדפוס וילנא הושמט קטע זה, ודברינו נכונים לגירסה זו, התואמת את שיטת רוב הראשונים.

להשלמת הרעיון מן הראוי להביא את הגמרא במסכת הוריות (ו ע"א). ש'אין ציבור מתים'. ציבור הוא מושג מופשט. אמנם פרטים הרבה מרכיבים אותו, אך מותם של הפרטים אינו גורם בהכרח למותו של הציבור, ציבור איננו מת!<sup>5</sup> נמצא אפוא שהעיקרון המוסרי, שאסור לאדם להרוג את עצמו, איננו משתנה במלחמה, הוא נשאר בעינו, משתנית רק זוית הראיה. פיקוח נפשו של היחיד מתגמד מול זה של הכלל, וסיכון היחיד נתפס כסכנת אבר בלבד.<sup>6</sup>

והוא הדין בצד השני, של האויב, אין אפשרות לוודא אם כל חייל, או עובר אורח הנראה תמים לכאורה, שנפגע בסערת הקרב אכן התכוון אישית לרדוף ולהרוג. העימות הוא קולקטיבי. וכזה וכזה תאכל החרב. ולכן גם פגיעה בתשתיות יש והיא מוצדקת, אם היא נחוצה לצורך המלחמה, גם אם כתוצאה מכך ניזוקה גם אוכלוסייה שאינה לוחמת ישירות, אם היא חלק מהקולקטיב.

[הציטטות שיש מצטטים משמועות שונות, טעונות בדיקה יסודית, באיזו סיטואציה נאמרו: בגלות או בארץ ישראל, בסיכון כלל-ישראלי או בסיכון אישי? כגון, יש המפיצים שמועה בשמו של ר' חיים מבריסק שהגיב על דברי אותו יהודי שהתבטא בשלהי מלחמת העולם הראשונה, שאם כתוצאה ממנה תבוא הגאולה היו כל הקורבנות הרבים כדאיים. ר' חיים, כך אומרת השמועה, הגיב ואמר, אין כל הצדקה לסכן את חייו של יהודי ואפילו אחד לשם הבאת הגאולה! גם נניח ששמועה זו נכונה, אין להניח שגאון כר' חיים יתכחש לכך שגם מלכות המשיח תעסוק במלחמות<sup>7</sup> ומלחמה הרי כרוכה בסיכון. ר' חיים התייחס איפוא לתנאי הגלות, בהם השיקולים הם אישיים ולא ציבוריים. ועוד נראה לומר שר' חיים התכוון לומר, כי לכתחילה עדיף שהגאולה תבוא ללא סיכונים וקרבנות. שכן בנקודה זו אין כל מחלוקת. המלחמה אינה תכלית לעצמה, אלא אמצעי אחרון, כשאינן כל אפשרות אחרת. ולהוציא מליבם של טועים, המוכנים לכתחילה להקריב קרבנות לשם החשת הגאולה, אמר ר' חיים את אשר אמר.]

- 
5. ועיין "התורה והמדינה" כרך ד, מאמרו של הרב מ"ר ולנר, עמ' כד, וכרך ה-ו מאמרו של מו"ר הרב אריה בינה ובספר "משפט המלחמה" להר"ש אריאלי, עמ' יט.
  6. לכשתמצי לומר יחיד שנפל בשליחות הכלל בעצם לא מת. נפשו צרורה בצרור החיים של האומה כולה. ועיין מה שנכתב בספר "לוז לאילוז", לזכרו של יעקב אילוז הי"ד עמ' 48.
  7. רמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"ד.

## פרשת שכם

יסוד דברינו בנוי על דברי המהר"ל מפראג<sup>8</sup>. הוא שואל: אם שכם חטא, כל העיר מה חטאה? והוא מתרץ:

דלא דמי שתי **אומות**, כגון בני ישראל וכנענים שהם שתי אומות, כדתיב 'והיינו לעם אחד', שמתחילה לא היו עם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה... וכך הם כל המלחמות. לדעתו לא היה כאן עימות אישי בין שמעון ולוי לבין שכם וחמור. שכם וחמור ייצגו את העיר כולה והביאו בסוד עצתם את כל בני העיר והשפיעו עליהם למול את עצמם<sup>9</sup>. גם שמעון ולוי ראו את עצמם מייצגים את כלל ישראל שבאותה עת, העימות היה דומה לעימות שבין דוד לגלית, שאמנם היו אנשים פרטיים, אך ייצגו את צבאותיהם.

יעקב, כשכעס עליהם על שלא נטלו עצה ממנו, טען שבכך הם לא ייצגו את משפחתם, אלא את עצמם בלבד, ולכן לא היתה הצדקה מוסרית למלחמתם. עובדה זו הפכה אותם, לדעתו, מלוחמים נעלים לרוצחים פשוטים. יעקב לא התנגד אפוא לעצם התגובה, ולא ראה בה, כשלעצמה, מעשה לא מוסרי. ו"אפילו בשעת תוכחה לא קילל אלא אפם" (רש"י בראשית מט, ז) – כלומר, הצורה בה פעלו שמעון ולוי, מתוך כעס וריתחה, וללא שיקול דעת והתייעצות עם אביהם, היא שגרמה לכך שיעקב שלל את מעשיהם. וכאמור, בגלל צורה זו השמיטו מתחתיהם את הבסיס הציבורי, שהוא גם הבסיס המוסרי, למעשה שעשו<sup>10</sup>.

בהבחנה זו בין מלחמה נגד קולקטיב לבין ענישת פושע יחיד עובר הגבול בין משפט אזרחי לדיני מלחמה. פושע יחיד נידון בבי"ד בפרוצדורה משפטית. יש לו זכויות. אין היתר לפגוע בסביבתו, אלא רק להעניש אותו אישית עפ"י פסיקת בי"ד. במלחמה אין מקום וזמן, ואף לא צורך, בפרוצדורה משפטית. כמו שרודף נידון ללא פרוצדורה ה"ה במלחמה. אלא שבמלחמה השיקול אינו סכנה פרטית אלא סכנה לאומית, המצדיקה הריגת כל מי שעלול לרדוף. לצערנו יש המבלבלים את המוחות ומערבים את התחומים. כל אירוע צבאי נמדד על ידם בקנה מידה אזרחי ולפי כללי המשפט הפלילי האישי. ולא היא. שני תחומים נפרדים הם ולא קרב זה אל זה.

8. בספרו "גור אריה" על פירוש רש"י בפרשת "וישלח".

9. אלא שהם לא עמדו בתנאי החוזה שבו המילה עמדה בראש כתנאי הכרחי לגיור אמיתי. הם הפכו את הסדר והעמידו בראש את הכדאיות הכלכלית ואת הנשים.

10. גם הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט הי"ד) והרמב"ן בפירושו לתורה (פרשת וישלח) לא פוסלים את מעשה שמעון ולוי על הסף.

### חוקיותה של מלחמת רשות

מעתה נפתח לנו פתח להבין את חוקיותה של המלחמה בכלל, אפילו של מלחמת הרשות, גם כשהרקע הוא כלכלי<sup>11</sup>. לא מסתבר לומר שצורך כלכלי מצדיק שוד ורצח. אלא הכוונה היא לעימות על רקע כלכלי. כשם ששני בני אדם עלולים לריב ביניהם על רקע ממוני, כך רשאויות אומות להילחם ביניהן על רקע דומה. דרך משל, אדם שגזל חפץ מחבירו, רשאי הנגזל ליכנס לביתו של הגזלן וליטול את שלו, מדין – "עביד איניש דינא לנפשיה". גם אם כתוצאה מכך יתפתח עימות ביניהם והנגזל יאלץ לצורך הגנתו האישית לשבור את שיניו של הגזלן (בבא קמא כז ע"ב). הוא הדין באומות. אם אומה משוכנעת שחלק משטחה, או ממקורות פרנסתה, נלקחו על ידי אומה אחרת שלא כדין, היא רשאית ליטול את שלה בכוח. אך גם האומה השנייה, אם היא סבורה שהצדק עמה רשאית להגיב בכוח תחת כוח. במישור האישי מתבטאת תגרה מסוג זה בחבלות בלבד. בעוד שבמישור הציבורי משמעותן של חבלות מעין אלו היא הריגתם של יחידים מבני האומה המותקפת והנתקפת כאחד.

יתירה מזאת, בעיה כלכלית חמורה במישור הציבורי, עלולה להוות סכנה ממשית לחלקים מן הציבור<sup>12</sup>. ולכן מותר לאומה לסכן יחידים מבניה, אפילו בשל סיבה כלכלית, אם היא חמורה. כי בסופו של דבר עלולה סיבה זו לגרום לסיכונם של חלקים מן האומה. וממילא מותר לסכן גם את בני האומה שנלחמים נגדה, בגלל העושה שעשקה, כי מאי חזית שבני האומה הנעשקת יסתכנו יותר מבני האומה העושקת?

בגלל הזהירות המרובה שבה יש לשקול מצבים חמורים, המצדיקים מלחמות רשות מעין אלה, הגבילה התורה את המלך, שלא יוציא למלחמת הרשות אלא על פי בית דין הגדול. וכמו כן שיחררה מעורכי המלחמה את מי שבנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חיללו, ארס אשה ולא לקחה והירא ורך הלבב. מגבלות קשות אלו ימנעו מלחמת רשות שאינה הכרחית.

זה ההבדל שבין הזמן הזה לימות המשיח. בזמן הזה אין גוף אובייקטיבי בין-לאומי, בעל סמכות, המסוגל להכריע בסכסוכים בין האומות. משום כך כל אומה המשוכנעת בצדקתה עלולה לצאת למלחמה על יריבתה. ומבחינתה הצידוק לכך הוא "עביד

11. ראה ברכות ג ע"ב: "אמרו לו, אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה... אמר להם לכו ופשטו ידכם בגדוד...".

12. עמד על כך הגר"י ענגיל בספרו "אוצרות יוסף" על שביעית (עמ' 92). הוא הסתמך על שיטת הגאונים במסכת שבת (מב ע"א), שהתירו לכבות גחלת בשבת ברשות הרבים, משום שנזק לרבים עלול ליהפך לסכנת נפשות ליחידים. (ועיין בספרו "בן-פורת" ח"ב סימן ז).

איניש דינא לנפשיה", וגם מי שחולק על דין זה, יודה במקום שאין בית דין אובייקטיבי ומוסמך שאפשר להגיש בפניו את הנושא לבירור, אין מנוס משימוש בכוח<sup>13</sup> (האו"מ או ביה"ד בהאג אינם גופים אובייקטיביים). אך בימות המשיח כשיתקיים הכתוב "ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ" (ישעיה יא, ד) כשיהיה אדם, או גוף, אובייקטיבי ובעל סמכות, שניתן להביא בפניו כל סכסוך בין האומות, לא תהיה עוד הצדקה למלחמות. ולכן המשכו של הפסוק "ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים" הוא "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ד).

### פגיעה באוכלוסיה אזרחית במלחמה

כאמור, לא רק לוחמים פרטיים עלולים להיפגע תוך כדי המלחמה, אלא גם אנשים ניטראליים, שנקלעו במקרה לשדה הקרב, עלולים להיפגע. תקדים לכך מצינו בפסוק (שמואל א' טו, ו) "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו". משמע שאלמלא סר הקיני מתוך עמלק היה עלול להיספות עימהם. ושאלו לא היה נרתע משום כך מלהילחם בעמלק.

אף עניין זה מוצא את צידוקו המוסרי בתוך מושג המלחמה שהגדרנו עד כה. המלחמה היתה בין עם ישראל לעם עמלק. יחידים מישראל ומבני עמים אחרים שנקלעו לשדה המערכה אינם יכולים להוות שיקול בראייה הציבורית הכוללנית, שהיא, ולא הפרטית נדרשת בשעת מלחמה. אין ספק שגם בשעת מלחמה אסור בשום אופן לפגוע לכתחילה באוכלוסיה שאינה לוחמת. אלא שאוכלוסיה זו עלולה להיפגע, שלא בכוונה, בשעת המלחמה. מאידך, אם יש הכרח להילחם אין להימנע מהמלחמה רק משום שאזרחים עלולים להיפגע. הצידוק למלחמה הוא הסכנה בה נתונים אזרחים שלווים של האומה המותקפת. יציאתה למלחמה נועדה להגן עליהם ולהצילם מידי האויב. לא ייתכן שאזרחים אלו ימשיכו להיות חשופים לסיכון מתמיד רק משום שיש גם אזרחים בצד שכנגד שעלולים להיפגע בטעות. מאי חזית דדמא של האויב סומק טפי?! (דמם של האזרחים בצד השני אינו סמוק יותר מדמם של האזרחים בצד זה).

וכן מצינו שיעקב חשש מפגישתו עם עשו "ויירא יעקב מאד ויצר לו" (בראשית לב, ח) דרשו חז"ל: "ויירא" – שמא יהרוג אחרים". לדעת הפרשנים<sup>14</sup> הכוונה איננה לעשו עצמו, שעל הריגתו – אילו היה נהרג – לא היה על יעקב להצטער (שכן עשו רודף היה, והבא להורגך השכם להורגו). אלא צערו של יעקב התייחס לאותם

13. עין בבא קמא כז ע"ב.

14. רבי אליהו מזרחי, המהר"ל מפראג בגור אריה ועוד.

אנשים שנלוו לעשו שלא מרצונם, ולהם לא היתה כוונה לפגוע ביעקב. אולם היה חשש שמא תוך כדי המלחמה ייפגעו אף הם. עליהם הצטער יעקב. אולם יעקב רק הצטער על הריגתם, אך לא ויתר על המאבק בעשו בגללם, שאם כן, לא היה לו על מה להצטער. יעקב התכונן בין היתר למלחמה, אם הדיפלומטיה לא תצליח. ומכיון שזו דרכה וטבעה של מלחמה, שכאשר ניתנה רשות למשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע, יעקב הצטער על תופעה הכרחית זו, אולם לא מנע אותה<sup>15</sup>. ולכן התכוונו חז"ל באומרם "טוב שבגויים הרוג במלחמה"<sup>16</sup> כלומר, בשעת מלחמה עלול ליהרג גם גוי טוב. אך אין להירתע משום כך מן המלחמה עצמה. לפיכך ראו חז"ל צורך להפיג את החשש מפני הריגת הגוי הטוב. כדי שחשש זה לא ירתיע את הלוחמים מללחום את מלחמתם הצודקת<sup>17</sup>.

### משוח מלחמה

בדברי משוח המלחמה אל העם לפני היציאה לקרב (סוטה מב ע"א) אין שום רמז לליבוי שנאה כלפי האויב, או דברים בשבח האלימות והאכזריות. דבריו כוללים אך ורק ביטחון בה', הסרת אשליות בדבר כוונותיו של האויב והדגשת קידוש ה' במלחמה, שנצחון עם ישראל על אויביו הוא נצחון ה' על הכופרים בו. משוח מלחמה מיהו?

כהן גדול, מזרעו של אהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום, אשר בשלום ובמישור הלך עם ה', ותפקידו הוא בין היתר להבטיח את הארכת חייהם של הבריות. זו מותנית בשלום ושלוה בעולם. על המזבח נאסר להניף ברזל, וקול ברזל לא נשמע בבית בהיבנותו. במשכן היו כל המתכות לבד מן הברזל. הכהן מבטא בעצם אישיותו מחאה גלויה נגד המוות וקיצור החיים. לכן אסור לכהן להיטמא למתים. והכהן הגדול הוא ה'אחראי' לכל רצח בשגגה, הנעשה בכל מקום שהוא – תפקידו להעלות את הרמה המוסרית בעם ישראל, עד שאפילו רצח בשגגה ייעלם מן העולם. אך טבעי הוא איפוא, שהמקדש, שהוא מרכזו הרוחני של העולם כולו, אליו פונה גם הגוי בתפילתו. בו מקריבים קרבנות לשלום כל העמים. כי בו מתאחדת כל האנושות בשאיפה אחת ובאמונה אחת: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" (ישעיה נג, ז).

15. עיין "דברי דוד" לבעל הט"ז, ובאר הגולה למהר"ל באר שביעית.

16. תוספת המילה "במלחמה" מצויה בהרבה מקורות. עיין תורה שלמה פרשת וארא, מלואים אות יט.

17. ר' מאמרו המקיף של מו"ר הגר"ש ישראלי "תקרית קיביה לאור ההלכה", "התורה והמדינה" כרך ד' ובספרו עמוד הימיני סימן טז.

אין המקדש יכול להיבנות ע"י איש מלחמה – "וַיְהִי עָלַי דְּבַר ה' לֵאמֹר דָּם לְרַב שְׂפָכֶת וּמִלְחָמוֹת גְּדֹלוֹת עָשִׂיתָ לֹא תִבְנֶה בַיִת לַשָּׁמַיִם כִּי דָמִים רַבִּים שְׂפָכֶת אֶרְצָה לְפָנָי" (דבה"י א' כב, ח). ולכן לא הכהן הגדול הקבוע הוא שמשמש גם כמשוח מלחמה. הכהן הגדול הקבוע אינו יוצא מן המקדש, הוא חייב להמשיך בתפקידו להעלות את הרוח ולאחד את האנושות, ואין הוא יכול לעודד את לוחמי ישראל במלחמתם נגד אומות העולם. לשם כך ממנים כהן גדול אחר, משוח מלחמה. כדי להדגיש את ארעיותו של משוח המלחמה לעומת קביעותו של הכהן הגדול הרגיל אמרה התורה כי בנו של משוח מלחמה אינו יורשו. בעוד שבנו של הכהן הגדול יורשו<sup>18</sup> ומכאן למד ה"אבני נזר"<sup>19</sup> שכל שררות מלחמה אינה בירושה. ומשום כך דוד שהיה מלך נאמרה בו "שכיבה" וביואב שהיה שר צבא נאמרה "מיתה" (ב"ב טז ע"א)<sup>20</sup>. כלומר למלכות אזרחית יש המשך, למלחמה – אין, היא עראית בלבד.

### סייגים במלחמה

כדי למנוע את הידרדרותו המוסרית של החייל במלחמה, הטילה עליו התורה סייגים מסוימים, כשם שבמקביל התירה לגביו במידה מסוימת את הרצועה, בהתחשב בנתונים המיוחדים שבהם הוא שרוי. יפה מדגיש את מגמת התורה הרמב"ן בפירושו לפסוק "כי האדם עץ השדה..." (דברים כ, יט):

הזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותה דרך השחתה, שלא לצורך המצור, כמנהג המחנות. והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כעניין שנאמר: וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתומו (מלכים ב' ג, יט), ואתם לא תעשו כן להשחיתה. הרמב"ן היטיב להכיר את האוירה הונדאלית בה עלולים הלוחמים להימצא, על כן איסור הונדאליזם, אף שהוא כללי, נאמר במיוחד לחיילים במלחמתם. עם זאת, הרמב"ן רמז לכך שבהוראת שעה, עפ"י נביא, יש להפיל כל עץ טוב ולסתום כל מעיין. פעמים השעה צריכה לכך, כדי להרתיע את האויב, או כדי למנוע

18. יומא עב ע"ב, ורמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ד הכ"א.

19. יר"ד ס' שיב אות מו בהגה"ה.

20. ומטעם זה לא הורישו השופטים את שררתם לבניהם, כי מינוייהם היה בעיקר למלחמה. ובכך מיישב מרן הרב קוק זצ"ל את הסתירה בין האמור במסכת הוריות (ג ע"א) שמשוח מלחמה גדול מהסגן, לבין האמור במסכת תענית (לא ע"א) שבת משוח מלחמה פחותה מבת הסגן. משוח המלחמה עצמו גדול מהסגן, אך בתו פחותה מבת הסגן. לתפקיד מלחמתי אין ירושה, אין המשכיות, זהו תפקיד עראי בלבד (הרב זוין אישים ושיטות עמ' 235).

התארגנות מסוכנת<sup>21</sup>. חזקה על חיילי ישראל המבצעים הוראה כזו, שניתנה להם מפי נביא, שיעשו רק משום שזו ההוראה הנבואית וכצו הכרחי, ולא מתוך מתן דרוך ליצרי ההרס והפראות החבויים באדם<sup>22</sup>. ומענין הדבר, מצד אחד התירה התורה יפת תואר ומאכלים אסורים, לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע (מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ולא בשר נבלות). ומאיך, הפליגה התורה בקדושת המחנה, עד כדי כך שהלכות תפילה וקדושת בית הכנסת נלמדים ממחנה צבא! מאלפים דברי הרמב"ן על הפסוק "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י):

והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה, כי יאכלו כל תועבה, יגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב. ועל כן הזהיר בו הכתוב ונשמרת מכל דבר רע.

ורשימת הדברים שעליהם מוזהרים ארוכה: טומאות, טהרות, מעשרות, עריות, עבודה זרה, שפיכות דמים, ברכת ה', ניבול פה ולשון הרע. לא "טוהר נשק" מלאכותי ושדוף, אלא: "והיה מחניך קדוש" – קדוש בתפילה, קדוש בתורה, קדוש בדיבור, קדוש במחשבה, קדוש במעשה. רק קדושות אלה יכולות להבטיח את שמירת העדינות, רגשי החסד והחמלה. גם כשיש הכרח להכות באויב ללא רחם, לא מתוך ברוטאליות, ונדאליזם וברבריות ויתר יצרי החיה אשר באדם, לוחם החייל היהודי, אלא מתוך הכרת חובה של מילוי המצוה, על פי ההכרה ותו לא.

### עידון היצרים במלחמה

רעיון זה, שהריגה הנעשית על פי הדרכה תורנית נאותה, בשעת הצורך, אינה כרוכה בהכרח בליבוי יצרי שנאה והנאה סאדיסטית, קשור במסגרת הציבורית של המלחמה. בעל ה"משך חכמה" (שמות כ, יב 'לא תרצח') עמד על ההבדל בין הטעם העליון לטעם התחתון. בטעם העליון, הנקרא בציבור, הדברות האחרונות מופסקות זו מזו, כל אחת מהן מהווה פסוק בפני עצמו. לעומת זאת בטעם תחתון, הנקרא ביחיד, שלושת הדברות: לא-תרצח, לא-תנאף ולא-תגנב נאמרו ברצף אחד, בפסוק אחד. בדרך כלל אדם רוצח את חברו בגלל אינטרס אישי, או בגלל יצרי כעס, חמדת ממון, או תאוות ניאוף. לכן דברות אלו קשורות זו בזו. לעומת זאת, ציבור, כגון

21. ועיין רמב"ן בסוף ספר המצוות שרק בעמון מואב עשו כך כי לא הותר להם לכבוש מארצם אלא רק לזנב בהם.

22. פירשנו את הדברים על פי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה לסדר זרעים. אך לפי הרמב"ן, דברים כז, ז, לא היתה כאן הוראת שעה אלא הוראה קבועה היא לשעת הצורך.



ביה"ד, פועל על פי חוק, מודרך על פי הגיון שכלי קר. הוא מעניש עבריינים והורגם מתוך צלילות דעת, ללא אינטרס וללא מניע יצרי. לכן עומד "לא תרצח" בפני עצמו, אין הוא קשור ל"לא תגנוב" ול"לא תנאף". על פי דרכו נוכל לומר, שהוא הדין במלחמה. ציבור יוצא למלחמה, מתוך שיקול דעת הגיוני, זהיר ואחראי. אין הוא פועל מתוך התלהמות יצרית ויש בכך כדי לרסן ולעזן גם את היחיד הפועל כשליח ציבור.

רמז אחר בדיברה זו מבחין בין רצח פרטי לבין שפיכת דמים ציבורית. הזוהר (שמות, יתרו, תקסה) עומד על כך שבטעם העליון נקראת דיברה זו כשכל מילה נפרדת מחברתה "לא, תרצח" (בהפסקה של טיפחא בין ה"לא" לבין ה"תרצח"). כלומר, רמז רמזה לנו התורה בהפרדה זו, שה"לא" אינו מוחלט כל כך, פעמים שיש לקיים את ה"תרצח", ויש היתר לדבר. לעומת זאת, בטעם התחתון, הנקרא ביחיד, המילים "לא-תרצח" מחוברות זו לזו. "לא-תרצח" נקרא ברצף אחד, האיסור מוחלט!<sup>23</sup> שני הרעיונות הללו קשורים זה בזה. כאמור יש הבדל בין ראייה ציבורית לראייה פרטנית. ציבור שונה מהיחיד לא רק בכמותו אלא גם באיכותו. ציבור חייב להיות מונהג ע"י הנהגה שקולה ואחראית. ואיורה זו צריכה לחלחל מההנהגה לכל אחד ואחד משליחי הציבור.

הבחנה זו, בין הגישה האישית לגישה הציבורית, תסייע בידינו לישוב את הסתירה הידועה בין הפסוק "בנפול אויבך אל תשמח" לבין הפסוק "באבוד רשעים רנה". כשהאויב הוא אויבך האישי, כשיש לך טינה אישית כלפיו, כשאתה שמח לאידו ויצריך באים על סיפוקם, זו שמחה פסולה. אולם כשאדם שמח במפלתם של הרשעים ככלל, כנושאי רעיון שיש להענישם, כדי להביא צדק לעולם, שמחה זו מותרת ואף מצוה<sup>24</sup>.

23. בעל "צרור המור" מפרש רמז זה במכוון לבית דין בהטילו עונש מוות. כי רק לציבור נרמז הרמז הנ"ל – שהרציחה מותרת – ולא ליחיד. על פי דרכנו נוכל לומר שהוא הדין לכל הריגה שנמסרה לציבור, כגון מלחמה. לציבור יש סמכות לשקול שיקולים ציבוריים שלפיהם האחריות לציבור מצדיקה את סיכנונו של היחיד.

24. וכע"ז ר' המהר"ל בדרך חיים פ"ד מ"כ. ור' רמב"ן ויקרא כד, כג "ועשו כן כל בני ישראל לשמור ולעשות כאשר ציוה ה' את משה לא לשנאת בן המצרי שנצה עם הישראלי. אלא לבער הפגום מתוכם". וברוח דומה, אור החיים על אתר. וכן לענין עיר הנידחת (דברים יג, יח) הוא מפרש: הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם כח הרחמים מחדש לבטל מהם כח האכזריות. כי בשלמא אם היתה הרציחה של אנשי עיר הנידחת לנקמה אנושית יש מקום: להימשך מהדבר, מה שאין כן עתה, שאין המעשה אלא מטעם קבלת מצות המלך, והוא אומרו: "כי תשמע בקול ה'". וכן פי' הנצי"ב (שם) וכן משך חכמה.

שמחתנו אינה שמחה לאיד על סבלם ויסוריהם של אויבינו, אלא על מידת הצדק שיצאה מנצחת את הרשע בעולם. דוק ותמצא, שעל פי תפיסת התורה אין מלחמות ישראל רק מלחמות בין עמים, אלא מלחמות בין האידיאה הא-להית לבין האידיאה האלילית או הכפרנית. "ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך", אויבי ישראל הם אויבי ה' א-להי ישראל. וממילא נצחון ישראל על אויביו אסור לו שייתפס כנצחון אנושי על בני אדם אחרים, אלא נצחון הרעיון הא-להי, הכולל גם צדק ומשפט, על הרעיונות המתכחשים לו.

[ייתכן מצב בו האויבים אמנם מאמינים בא-ל אחד אך תפיסתם המוסרית מסולפת. אחדותו של הא-ל אינה מחייבת אותם לראיה מאחדת של האנושות ולשלום בין הבריות. תפיסת הא-ל שלהם היא כוחנית ואלימה ובשמו של הא-ל הם מרשים לעצמם לשפוך דם נקיים. מלחמה נגדם היא מלחמה על האידיאה הא-להית האמיתית.]

### המוסר המלחמתי

הלוחם אינו נדרש לדכא את מצפונו המוסרי. אדרבה, הוא יוצא למלחמה בשם הצדק והמוסר. אלא שהיא הנותנת, הצדק והמוסר מחייבים את השימוש ההכרחי והארעי בכוח כדי שאלו ישלטו בעולם ולא האלימות והאכזריות מהצד שכנגד. "שהרחמנות על העבריינים אכזריות היא על כל הברואים"<sup>25</sup>

היתר ההריגה במלחמה הוא בבחינת "דחוייה" ולא "הותרה". איסור "לא תרצח" נשאר במלוא תוקפו גם במלחמה, ואין לך בו אלא חידוש, רק ההכרח לצורך ההכרעה במלחמה. ומכל מלחמות המצוה המוזכרות בתורה לא נותרה בידינו כיום אלא מלחמה אחת – "עזרת ישראל מיד צר" (כנען ועמלק אבדו ואינם עוד בעולם). לדעת הרמב"ן יש גם מצות כיבוש הארץ, אולם מצוה זו כוללת גם כיבוש השממה. וגם הריבונות על הארץ – אם יש דרך להשיגה בדרכים אחרות אין מצוה להשיגה תוך סיכונים ושפיכות דמים דוקא. המלחמה היא מוצא האחרון, וכשאינן ברירה – היא צודקת ומוסרית.

ולכן התכוון הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ז הט"ו):

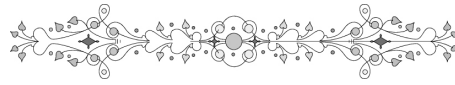
ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת

צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה...

מלחמה על ייחוד ה' היא מלחמה להשלטת הצדק, המשפט והאמונה בא-ל האחד האמיתי. רק כך ישורר השלום בעולם. מי שנלחם למען מטרה זו מובטח לו שלא

25. מורה נבוכים ח"ג פל"ט ומכאן הפתגם השגור: כל המרחם על האכזרים סופו להתאכזר על הרחמנים.

יפגע נפשית ומוסרית. כיבוש כזה לא זו בלבד שאיננו משחית, אדרבה הוא מעלה את רמתו המוסרית של הלוחם. כל זה כלול בהמשך דברי הרמב"ם:  
וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנאמר כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א-להיך.



## גדולה נקמה

יחסה של היהדות לנקמה – מסוייג. עקרונית, היא מחייבת אותה; אולם היא מגבילה אותה, מצרפת ומזככת אותה ומעלה אותה בכך לאחד מערכיה הנעלים. במאמר זה יעשה נסיון ללבן סוגיה זו על היבטיה ההלכתיים וההשקפתיים.

### א. בהלכה

הנקמה מוכרת על ידי ההלכה כמושג לגיטימי המוצא את ביטויו בדינים שונים. נתבונן בכמה מהם:

1. במסכת חולין<sup>1</sup> בסוגיה הדנה בשאלה מנין לנו שהולכים אחרי הרוב, מנסה רב כהנא להביא ראיה מהורג את הנפש שחייב מיתה, ושואל, למה לא נחשוש שמא הנרצח טריפה היה (ואין הרוצח חייב מיתה, שהרג אדם הנוטה למות)? תשובתו היא משום שהולכים אחרי הרוב (שרוב בני אדם בריאים הם). הגמרא מקשה עליו: ואולי בודקים את ההרוג אם היה טריפה או בריא? ואף על פי שניוול המת אסור, אולי משום איבוד נשמתו של הרוצח (שאנו מצווים למנוע את המתתו משום שנאמר "והצילו העדה" – במדבר לה, כה) יהיה הניוול מותר?

בשו"ת נודע ביהודה<sup>2</sup> הקשה על שאלת הגמרא האחרונה: אם מטרת הניוול היא להציל את הרוצח מה הצורך להתיר את ניוול המת כדי להצילו? הסברה נותנת שאדרבה, אם לא נוול את המת, יינצל הרוצח מספק שמא טריפה הרג (לפי הנחת המקשן, שאין הולכים אחרי הרוב) שספק נפשות להקל, והניוול רק יגרום שנמית את הרוצח (אם יתברר שהנרצח בריא היה)?

בתירושו השני מתרץ הנודע ביהודה שמטרת הניוול היא לא להציל את הרוצח, אלא אדרבה, ע"מ להענישו. שכן אם נאמר שלעולם לא יהרג רוצח בלי בדיקת הנרצח שלא היה טריפה, לא ניתן להרוג את הרוצח, נמצא שניוול זה נעשה **לכבודו של הנרצח**, כדי שהרוצח יבוא על עונשו.

2. במסכת סנהדרין (לג ע"ב) מנסה הגמרא לפרש את המשנה האומרת שבדיני נפשות "מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה", ומבארת ש"מחזירין לזכות כשאינן עמה חובה (כגון מי שחילל שבת) ואין מחזירין לזכות שיש עמה חובה", כגון רוצח, שהצלתו של הנאשם היא חובה לגואל הדם (שקשה בעיניו שזה ניצול – רש"י). מגמרא זו ניתן להסיק שדין רצח דומה, במידה מסויימת לדיני ממונות, מבחינה זאת: כשם שבדיני ממונות הפסד לאחד הוא רווח לשני, הוא הדין בדיני נפשות,

1. יא ע"ב.

2. מהדו"ת יו"ד סימן רי.

הוצאתו של הנידון להורג יש בה משום תועלת לנרצח ולבני משפחתו. כלומר, שאיפת הנקמה של משפחת הנרצח מוכרת ככל זכות משפטית כגון זכות ממונית<sup>3</sup>.  
 3. מצוה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח – כך פסק הרמב"ם<sup>4</sup>. אמנם לדעתו אין למנות מצוה זו במנין המצוות שבתורה, שכן אינה מצוה בפני עצמה אלא היא חלק בלתי נפרד ממערכת המשפט המופקדת על הענשת הרוצחים<sup>5</sup> כלומר, הואיל והמדובר הוא ברוצח במזיד שנתחייב מיתה **בבית דין**, גואל הדם אינו אלא אחת מזרועות הביצוע של בית הדין.

כנגדו סובר הרמב"ם<sup>6</sup> שמצות גואל הדם נמנית כמצוה בפני עצמה, משום שלדעתו, תפקידו של גואל הדם ש"ירדוף אחריו וינקום ונקמתו ממנו, שיביא אותו לבית הדין ויומת כמשפטו או שירצח אותו גואל הדם אם לא יוכל לו בית דין". לגואל הדם נועד אפוא תפקיד לנקום את נקמת הנרצח. אמנם אין גואל הדם מצווה לפעול שלא במסגרת החוק; תפקידו לדאוג לכך שיד החוק תשיג את הרוצח. וכשבית הדין לא הצליח להורגו (כגון שהרוצח ברח מבית הדין), חובתו של גואל הדם לנקום את נקמתו של הנרצח בכל דרך שתראה לו.

4. הר"ן<sup>7</sup> הולך כנראה בעקבות הרמב"ן. לדידו, תפקידו של גואל הדם הוא לשמש מעין תובע העומד מצד הנרצח וכבעל דינו של הרוצח. הוא מסתמך על הגמרא בסנהדרין (לג ע"ב) שהבאנוה קודם (סעי' 2), כי זכותו של הרוצח היא חובתו של גואל הדם.

5. הרמב"ם פוסק בהלכות עדות (פ"א ה"ב):

היה העד חכם גדול, והיה בבית דין פחות ממנו בחכמה, הואיל ואין כבודו שילך לפנייהם – עשה של כבוד תורה עדיף, ויש לו להימנע (ממתן עדות בבית הדין). במה דברים אמורים? בעדות ממון. אבל בעדות שמפריש בה מן האיסור, וכן בעדות נפשות או מכות – הולך ומעיד, שנאמר: "אין חכמה ואין תבונה לנגד ה'" – כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב.

והקשה הכסף משנה (שם): איזה חילול ה' ייגרם בעדות נפשות אם החכם לא יעיד? הרי ללא עדות יפטרו את הנידון ולא יעברו כל עבירה בכך; שהרי אין לדיין אלא מה שעניו רואות! בשלמא, בעדות באיסורין, כגון שהחכם יודע שבעלה של

3. ועיין להלן שהבאנו את הר"ן שלמד מגמרא זו על מעמדו ותפקידו של גואל הדם.

4. הלכות רוצח פ"א ה"ב, על פי סנהדרין מה ע"ב ומכות יב ע"א.

5. מגילת אסתר, השגה למצוות עשה לדעת הרמב"ן, מצוה יג.

6. בהוספותיו לספר המצוות, מצוה יג.

7. בחידושיו לסנהדרין, דף מה ע"ב ד"ה מנין.

פלוגית חי, ואם לא יעיד יתירוה להינשא בטעות, שיסברו שבעלה מת – בהימנעות מן העדות עלול החכם לגרום לחילול ה', בכך שיתירו אשת איש להינשא; אך בעדות בדיני נפשות, מה בכך אם לא יעיד? ותירץ (בתירוצו השני), שכשם שאילו היו רוצים להורגו וזה יודע לו זכות היה חייב להצילו כדי שלא יישפך דם נקי – הוא הדין גם אם רוצים לפוטרו לפי שאין לו עדים, וזה יודע לו חובה – שהוא כאילו הרגו לאחר, כיון שיודע לו עדות לנקום נקמתו ואינו נוקם.

המשותף לכל הראיות שהבאנו הוא שהנקמה המוצדקת לכתחילה בהלכה היא זו המופעלת על ידי בית הדין, כעונש לרועה. נקמה זו אינה תגובה ספונטנית וחמומת מוח; אלא פרי שיקול אובייקטיבי ומפוכח של בית הדין, הדין בכובד ראש כיצד לבער את הרע מן העולם, מבלי להתחשב כלל בסיפוק הנפשי וברגשי הנקם האישיים הקיימים אצל קרובי הנרצח.

### ב. נקמת ה'

בהלכה אחרת מצינו התחשבות ברעיון הנקמה; אולם שם אין המדובר בנקמה האנושית, אלא בבית דין של מעלה. ההלכה היא שמי שנהרג על ידי גויים, אף שלא יצא ממנו דם, קוברים אותו בבגדיו "להעלות חימה, לנקום נקם"<sup>8</sup>. נקמה זו מופיעה הרבה בתנ"ך, בשיאה אולי ניתן לראות את הפסוק "א-ל נקמות ה', א-ל נקמות הופיעו!" (תהלים צד, א) שנקדיש לו דיון מיוחד. אולם לא פחות עזים ממנו דברי ישעיהו (סג, א-ד) על אדום:

מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה? ... מדוע אדום ללבושך ובגדיך כדורך בגת? פורה דרכתי לבדי... ואדרכם באפי וארמסם בחמת... כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה.

ומקביל לו התיאור במקום אחר (ישעיהו לד, ה-ח):

כי ריוותה בשמים חרבי הנה על אדום תרד... חרב לה' מלאה דם... כי זבח לה' בבצרה וטבח גדול בארץ אדום... כי יום נקם לה' שנת שלומים לריב ציון.

וקדם להם אבי הנביאים בשירת האזינו, בשיא השירה וסיומה (דברים לב, מא-מג):  
אשיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם. אשכיר חצי מדם וחרבי תאכל בשר...  
הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו.

הרמב"ן, בפירושו לשירת האזינו (לב, מ ד"ה כי אשא), מסתמך בעיקר על רעיון הנקמה כדי להוכיח שנבואה זו עדיין לא התקיימה, וכותב:

8. ש"ך יו"ד סימן ס"ק יא וט"ז שם ס"ק ג, על פי האמור ביחזקאל כד, ח ע"ש

אלא דבר ברור הוא כי על הגאולה העתידה יבטיח. כי בבית שני לא הרנינו גויים עמו... ובימים ההם לא השיב נקם לצריו ולא כפר אדמתו עמו.

לדעת הרמב"ן אין הגאולה שלמה ואין השם שלם ולא הנבואה שלמה אלא כשה' נוקם את נקמת שמו הגדול מרוצחי בניו. כלומר, לא יתכן שישרור צדק ושלוש בעולם מבלי שהרשע יבוא על עונשו המלא. כאן מבטיחה הנקמה המכפרת והמטהרת תור חדש לאנושות עלי אדמות.

### ג. הנקמה החיובית

ממקורות נוספים בתנ"ך אנו למדים שרגש הנקמה מועלה כרגש חיובי ומוצדק שדוקא הצדיקים משתבחים בו. אולם בדרך כלל מוסבר רגש זה בשאיפה לצדק ומשפט. נציין כאן שניים ממקורות אלו, הראשון – בתהילים (נח, יא):  
ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמיו ירחץ בדם הרשע ויאמר אדם אך פרי לצדיק אך יש א-להים שופטים בארץ.  
והאחר – גם הוא בתהילים (קמט, ה-ט):  
יעלזו חסידים בכבוד, ירננו על משכבותם. רוממות א-ל בגרונם וחרב פיפיות בידם. לעשות נקמה בגויים תוכחות בלאומים... לעשות בהם משפט כתוב, הדר הוא לכל חסידיו הללוי-ה.  
לכאן יש להסמך את דרשת חז"ל (ויק"ר פר' ד):  
ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יוחנן אמר: מאה ועשרים מזמורים אמר דוד ולא חתם בהם הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ (תהילים קד, לה) וגו'.  
ובסוף שירתו הגדולה על הצלתו מכף כל אויביו, משורר דוד (שמואל ב' כב, מח):  
"הא-ל הנותן נקמות לי". אותה נקמה א-להית, שכבר עמדנו על חשיבותה והגדרתה, ניתנה לדוד; ויש מקום לומר שאדם הזוכה לראות, או לבצע, את נקמת ה' – מתייחס אליה כדרך שה' מתייחס אליה; – לא כאל סיפוק רגשי, אלא כדרישה לצדק ומשפט בעולם.

### ד. בנפול אויבך אל תשמח

הסבר זה הכרחי ליישוב סתירה בתנ"ך. כנגד הפסוקים שהבאנו, המדברים בשבח הנקמה וחיוב השמחה המלווה אותה, מזהיר אותנו שלמה במשליו (משלי כד, יז):  
"בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך"; בעוד שהוא עצמו לימד אותנו במקום אחר (יא, י): "ובאבוד רשעים רינה". על כורחך לאמר כמו שפירש רבנו יונה (משלי כד, יז):

ויזהיר בזאת את חברו **הרשע**, שאינו שמח במפלתו לשם שמים, ולא ישנאהו מפני **רשעו**, רק מפני שהוא **אויבו**. כלומר, דוקא הצדיק רשאי, ואף מחוייב, לשמוח במפלתו של הרשע, משום שכוונתו היא לשם שמים; ולא בגלל יחסיו האישיים עם הרשע, אלא בגלל הרע שבו הממוגר מן העולם. פירוש זה מוכח מהבדל הניסוח שבין שני הפסוקים. בראשון מורגשת היריבות האישית: "אויבך", ואילו בשני, הרשע כשהוא לעצמו: "רשעים". המהר"ל מפראג (דרך חיים פ"ד מ"כ) מבחין בין ענישת הרשע על פי הדין, לבין ענישת רשע שלא מחמת דין על רשעו, אלא מחמת סיבה אחרת. אם הרשע נפגע על ידי גורם מזדמן, אין לשמוח לאידו. בעקבות רעיונות אלו מבאר מרן הרב קוק זצ"ל את שאלתו של רבן גמליאל לחכמים (ברכות כח ע"ב): "כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותיקנה". וזו לשונו<sup>9</sup>:

אבל ברכה זו, שבתוכה אצורים דברים של שנאה ומשטמה, והאדם, באשר הוא אדם, אי-אפשר כלל שלא תימצא בקרבו איזו שנאה טבעית לאויבי נפשו... צריכה היא לבוא דוקא ממי שכולו טהור וקדוש לה'. על כן עמד שמואל הקטן ותיקנה, ורק הוא באמת ראוי לה, כי הוא אשר דרש תמיד "בנפול אויבך אל תשמח"... (אבות ד, כ, ועי' גם רבנו יונה שם) והסיר מלבבו כל רגש שנאה, גם לשונאי נפשו. "לשנה האחרת שכחה והשקיף בה שתיים ושלש שעות" – התפילה של הברכה למינים היא צריכה מעמד נפש גבוה ונישא מאוד, כדי שתבוא דוקא מטהרת לב קדוש, הדבק בא-להים חיים ומכיר שכל בריותו חביבים לפניו... אבל הציורים הטהורים משתכחים וצריכים לסיעתא דשמיא. ולשנה האחרת השקיף שתיים ושלש שעות עד שמצא בנפשו את הכשר הקדושה והטהרה הראויה לברכה זו.

### ה. בין נקמנות לנקמה

יש הטוענים שרק ה' רשאי לנקום. לנו כבני אדם אין רשות לנקום. הנקמה מיוחסת לה' כגון "דם עבדיו יקום" ו"אל נקמות ה'". ולא היא. ה' ציוה גם עלינו לנקום כגון: עבד כנעני שמת תחת שבת שבט האדון צייתה התורה "נקום ינקם" זו מצוה המוטלת על בית הדין האנושי כאן עלי אדמות. וכן הפסוק "רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם לעשות נקמה בגויים". מבואר בפירוש שהחסידים מחזיקים חרב

9. בהשמטות, על פי עולת ראייה, חלק א' עמ' רעח.



פיפיות בידם<sup>10</sup>. וכן דוד אומר: "האל הנותן נקמות לי" הוא משתבח בנקמה שניתנה לו כבשר ודם.

צריך אפוא להבחין בין נקמנות לנקמה. נקמנות אנושית הבאה לפרוק יצרים פסולה<sup>11</sup>, אולם נקמה טהורה רציונאלית, שמטרתה להביא צדק לעולם, חיובית ורצויה. ולכך התכוון דוד באומרו "האל הנותן נקמות לי". דוד הזדהה עם הנקמה הא-להית, שהיא נקמה מזוככת מכל היפעלות אנושית, וכדברי הרמב"ם (מו"נ ח"א נ"ד) בבואו לשלול מן התואר "נוקם" המתייחס לה' כעל חולשה אנושית:

וכן אנו מוצאים בפעולותיו הבאות על בני האדם, מן הפגעים הגדולים הבאים על מקצת בני האדם ומשמידים אותם... הרבה מן הפעולות הללו שאינן נעשות מצד אחד ממנו כלפי השני כי אם מתוך חימה גדולה או משטמה עמוקה או שאיפת נקמה, לפיכך נקרא מחמת פעולות אלו "קנוא ונוקם ונוטר ובעל חמה" (נחום א, ב). כלומר, שהפעולות אשר כמותן נעשות על ידינו מתוך תכונה נפשית והיא הקנאה, או הפעלת נקמה, או משטמה, או חמה, נעשות מצידו יתעלה, מחמת חובת אותם אשר נעשו, לא מתוך התפעלות כלל, יתרומם מכל מגרעת.

הנקמה הא-להית נחשבת לחיובית ומוצדקת, משום שבלעדיה לוקה מידת הצדק של ההשגחה העליונה. בלי ענישת הרשע, ייהפך העולם לתוהו ובוהו מבחינה מוסרית. המרחם על הארץ ועל הבריות חייב להשתמש במידת הדין של הנקמה כדי להבטיח את קיומם וטובתם של הבריות<sup>12</sup>. גם במידה זו, כמו ביתר המידות, נצטוינו ללכת בדרכיו ולהיות דומים לו, מה הוא נוקם טהור ומזוכך, כך גם אתה תהיה נוקם טהור ומזוכך.

### ו. זהות הנקמה האנושית והא-להית

הנקמה האנושית נחשבת לחיובית רק כשהיא נקיה מתערובת של פנייה אישית, וכולה מתייחסת לביעור הרע בלבד, מתוך שאיפה לתקן עולם במלכות ש-די. נקמה זו דומה בצורתה לנקמה הא-להית, שאף היא אינה מורכבת חלילה מרגשות ויחסים אישיים, אלא היא אחת ממידות הצדק והמשפט, בהן מנהיג ה' את עולמו.

10. דרשת חז"ל שהמדובר בקריאת שמע לא באה להוציא את הפסוק מפרוטו אלא להוסיף לו מימד נוסף.

11. ר' סנהדרין קב ע"ב רש"י ד"ה דפרע קיניה.

12. ועי' עולת ראייה חלק א' עמ' ריד על הפסוק "אל נקמות ה'".

במקום אחד בתורה מצינו את הזהות שבין שתי נקמות אלו: ה' מייחס את הנקמה לאדם והאדם מייחס אותה לה', כשאמון הדדי והרמוניה שלמה מלכדות אותן זו לזו.

בספר במדבר (לא, ב) אומר ה' למשה: "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים". ואילו משה (שם פס' ג) אומר לעם: "החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין". רש"י (ד"ה נקמת ה'), בעומדו על הסתירה הלשונית אומר, שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד נגד הקב"ה. רעיון זה, בדבר הזהות שבין ישראל לה', עולה ממקורות רבים<sup>13</sup>. אולם המדרש (במדבר רבה, מטות פר' כב, ב) מנמק זאת כך:

אמר משה, אם היינו ערלים או עובדי עבודה זרה לא היו שונאים ורודפים אותנו.

השורש העמוק של שנאת ישראל נובע משנאת הערכים והרעיונות שעם ישראל נושא. התגובה הישראלית לשנאת ישראל יכולה להתבטא בשנאה אישית (אשר כאן לובשת ממדים ציבוריים-לאומיים) ובשנאה למקור השנאה הנכרית שהיא ההתנגדות לערכים הדתיים והמוסריים שעם ישראל נושא עמו בשליחות ה'. כשה' מצוה את משה להינקם מן המדינים, הוא רואה בנקמה זו נקמת בני ישראל, שהרי כל ייחודו וייעודו של עם ישראל הוא בהיותו עם ה', וברור שנקמה זו נקמת ה' היא. משה, בבואו לעם, רוצה למנוע גישה פסולה לנקמה מצד חלק מן העם שעלול להתייחס אליה כנקמה לאומית המנותקת מזהותה האלהית. לישראל אומר משה: "לתת נקמת ה' במדין"<sup>14</sup>.

הנקמה המיוחסת לה' אין בה אנוכיות וסיפוק אישי אלא טובת הזולת. אין בינה ובין הנקמה האנושית אלא שיתוף השם בלבד.

### ז. "יתמו חטאים מן הארץ"

נאמר במסכת ברכות (י ע"א):

הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר' מאיר והוו קא מצערו ליה טובא. הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלוייהו כי היכי דלימותו. אמרה לה ברוריה דביתהו: מאי דעתך, משום דכתיב "יתמו חטאים מן הארץ" (תהילים

13. עי' למשל סנהדרין (מו ע"ב) וספרי (פר' בהעלותך פר' פד) על הפסוק "קומה ה' ויפוצו אויבך" (במדבר י, לה).

14. אם כי ניתן לאמר שיש כאן קילוס הדדי, הנובע מאהבתם של הדוד והרעייה זה את זה וזו את זה. הקב"ה משבח את ישראל ומזהה אותם איתו כביכול, עד שהוא מייחס את הנקמה ל"בני ישראל", ואילו עם ישראל, מתוך אותה גישה, מייחס את הנקמה לה'.

קד, לה)? מי כתיב 'חוטאים'?! – 'חטאים' כתיב! ועוד, שפיל לסיפיה דקרא: "ורשעים עוד אינם". כיון ד"יתמו חטאים", "ורשעים עוד אינם"? אלא בעי רחמי עלוייהו דליהדרו בתשובה.

טענתה של ברוריה אינה מובנת לכאורה. התיבה "חטאים" אינה מנוקדת בחטף-פתח אלא בפתח, כלומר המדובר אינו בחטא אלא בחוטא, ועליהם, על החוטאים, התכוון הפסוק לאמר שיייתמו? אולם ברוריה ירדה לעומק דעתו של הפסוק: אם הנקמה אינה סיפוק יצר אישי אלא טובת העולם ותיקונו על ידי הענשת החוטא, הרי אין ספק בכך שאם קיימת אפשרות שהחוטא יחזור בתשובה, הרי שמבחינת טובת העולם ותיקונו עדיפה אפשרות זו על פני המתתו של החוטא. "כי לא תחפוץ בהשחתת העולם... ורוצה אתה בתשובת הרשעים ואין אתה חפץ במיתתם" – אנו אומרים בתפילת נעילה. תשובת החוטא היא הנקמה האמיתית; ורק אם השתרש החוטא בחטאו, עד שנעל בפניו את שערי התשובה, נקמתו היא מיתתו.

### ח. מעשי ידי טובעין בים

במסכת סנהדרין (לט ע"ב) נאמר:

"ויעבור הרנה במחנה" (מלכים א' כב, לו). [והאמר] ר' שמואל בן נחמן אמר ר' יונתן: מאי דכתיב "ולא קרב זה אל זה כל הלילה"? באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, אמר להם הקב"ה: מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?! אמר ר' יוסי בר חנינא: הוא אינו שש אבל אחרים משיש.

(ולכן כתוב – דברים כח, סג – "והיה כאשר שש ה' עליכם... להרבות אתכם, כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם").

מימרה ידועה זו של חז"ל זו טעונה ליבון יסודי. מה מסקנתה, האם היא מעודדת שירה על טביעת המצרים בים או לא? הנושא הוא מורכב מאד, ואין לפוטרו בכמה ציטטות לכאן ולכאן. נזכיר רק ראשי פרקים:

מצד אחד מנהגנו לא לומר הלל שלם כל הפסח חוץ מביום הראשון. הדבר מנומק במדרש "הרנינו", ובפסיקתא דרב כהנא (שהובאו על ידי הפוסקים) שהסבירו שאין אנו קוראים את ההלל (השלם) בימי הפסח לפי שנטבעו המצרים וכתוב "בנפול אויבך אל תשמח"<sup>15</sup>. כמו"כ נוהגים לטפטף מהיין בעת אמירת עשר המכות בהגדה, כדי לא לשמוח לאידם של המצרים.

15. הובא בשבולי הלקט (סימן קעד) ובב"י (או"ח סימן תצ, ד). באשר למסיק זיתיהם של נוכרים ר' תחומין כ"ג.

מאידיך:

א. התלמוד במסכת ערכין (דף י ע"ב) מנמק את אי קריאת ההלל (השלם) בפסח מנימוקים אחרים. ומכוח נימוק זה נוסח בברכת ההפטרה בשבת חול המועד פסח (שבה אין מזכירים ישראל והזמנים כי לא כל יום הוא יום טוב, חוץ מהראשון והאחרון) שלא כברכת ההפטרה של שבת חול המועד סוכות (שבה מברכים "ישראל והזמנים" כי כל יום הוא יו"ט בפני עצמו). הנימוק של "מעשה ידי..." לא הוזכר כלל.

ב. בליל הפסח אנו אומרים שירה. גם ישראל, כשראו את מצרים מת על שפת הים, שרו שירה. והרי כל הלימוד להלכה המחייבת הלל והודאה אינו אלא משירת הים (מגילה יד ע"א) השירה על טביעתם של מצרים בים.

ג. התלמוד במסכת סנהדרין שהבאנו אומר במפורש: "הוא אינו שש, אבל אחרים משיש". כלומר, אנו כבני אדם רשאים ואולי אף חייבים לשמוח על מפלתן של הרשעים.

ד. במדרש תנחומא (בובר, בשלח יג) נדרשה דרשה זו על בני ישראל ולא על מצרים<sup>16</sup>:

בשעה שהיו ישראל חונים על הים באו מלאכי השרת לקלס לקב"ה, ולא הניחם הקב"ה שנאמר: "ולא קרב זה אל זה" (שמות יד, כ)... אמר להם הקב"ה, בני נתונים בצרה, ואתם מקלסין לפני<sup>17</sup>?

נמצאנו למדים מכאן שיש הבדל בין תפיסתנו האנושית לבין תפיסתו של הקב"ה. הקב"ה אינו שמח במפלתן של רשעים, כי הוא מעוניין בתשובתם ולא בהשחתתם. צר לו על כל רשע שלא שב בתשובה. אולם אנו, כבני אדם, חייבים לשמוח על כל רשע שבא על עונשו, אף כי גם אנו היינו מעדיפים בודאי שישוב בתשובה ולא ימות. אך **בדיעבד**, אחרי שהרשע לא שב, שמחים אנו בענישתו, כי עתה יש סיכוי שהעולם יהיה טוב יותר ומוסרי יותר. לנו אין אותה הרגשת צער שיש לקב"ה שמעשי ידיו טובעים בים, כי אנו לא בראנו את העולם. אנו נבראנו למלא בו את ייעודנו הרוחני, וכל גורם מפריע ומכשיל במילוי ייעודנו, המסולק מן הדרך, מסייע בידינו ומבטיח את התקדמותנו<sup>18</sup>.

16. ועי' 'תורה שלמה' (בשלח, פי"ד אות קכז).

17. בשם מרן הרב קוק שמעתי שפירש כך אף את דברי הגמרא בסנהדרין שהובאה לעיל, ו"מעשי ידי" הם ישראל, שנקראו "נצר מטעי ידי להתפאר" (ישעיה ס, כא) – מפי ר' נפתלי שטרן ז"ל.

18. ביתר עמקות ניתן אולי לאמר כי בראיה עליונה מקיפה וכוללת יש גם לרע מקום בעולם, כי בעצם אין רע מוחלט וכל רע יכול לשמש כסא לטוב. אולם אנו בראייתנו האנושית המוגבלת והמצומצמת איננו יכולים להתייחס אל הרע כחלק מן הטוב, ואף אסור לנו להתייחס אליו כך,

## ט. "א-ל נקמות ה'"

על מורכבותה של הנקמה נלמד מהמקורות הבאים.  
 דרשו רבותינו (סנהדרין צב ע"א): "גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות (=שמות הוי"ה) דכתיב "א-ל נקמות ה'"<sup>19</sup>. ניתן לפרש את דבריהם בכמה אופנים:  
 א. בוא וראה כמה חשובה הנקמה, שהרי שמותיו של ה' מעטרים אותה מלפניה ומאחריה. וכבר הבאנו לעיל (אות ב) את דברי הרמב"ן (בסוף פרשת האזינו) שהעולה מדבריו הוא שאין השם שלם כל עוד לא נעשתה נקמה בגויים שהרעו לישראל<sup>20</sup>.  
 ב. אימתי גדולה נקמה? כשהיא בין שתי אותיות; דהיינו, כשהיא אינה פרי רגשות אישית, אלא כשהיא מודרכת ומכוונת על ידי האצלתה לדרגה רוחנית גבוהה, עד שהיא דומה לנקמה הא-להית, שרק שאיפת הצדק האובייקטיבית משמשת לה מטרה. ובמדרש שוחר טוב (תהילים, מזמור צד) אומר רבי נתן: "בשר ודם קנאה כובש אותו, אבל הקב"ה כובש את הקנאה, שנאמר אל קנא ונוקם ה' (נחום א)"<sup>21</sup>.  
 ג. גדולתה של הנקמה מתבטאת בכך ששני השמות המעטרים אותה הם בדרך כלל מידות הרחמים. ללמדך שהנקמה הא-להית אינה מידת דין ואכזריות בעולם, אלא להיפך, חסד ורחמים היא מביאה לעולם בהענשתה את הרשעים.  
 דוק ותשכח, שכל שלושת הפירושים עולים בקנה אחד.  
 והנה הגר"א<sup>22</sup> העמידנו על רעיון גדול הטמון בחיוב השתייה בפורים. הוא כותב בהסבר לכך ששיעור השתייה הוא "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", וזו לשונו:

ורצונו לומר, בין נקמת המן לגדולת מרדכי. והוא מה שאמר: "גדולה נקמה" וכו', ואמרו: "גדולה דעה" וכו' (שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר: "א-ל דעות ה'"), וכיון שניטלה הדעה לא ידע. לדעת הגר"א, חובת השתייה בפורים יש בה משום שמחה והודאה על הנקמה במבקשי רעתנו. השמחה חייבת להיות על גדולת מרדכי שניצל וניצלנו עמו, ולא על נקמת המן כשלעצמה. אולם אימתי הנקמה מותרת? רק כשיש עמה דעה, ומסוגל

שהרי אנו מצווים ומוזהרים לסור מרע ולעשות טוב. לכן הקב"ה הרואה את הרע בראייה עליונה וכוללת כחלק של הטוב אינו שמח במפלתן של רשעים, אולם אנו כבני אדם חייבים לשמוח על כל המעטת כוחו של הרע! עי' נפש החיים, שער ג, על ההבחנה שבין אחדות ה' מבחינה אובייקטיבית לבין אחדותו מבחינה סובייקטיבית לנו כבני אדם.

19. תהלים צד, א. ועי' רש"י, סנהדרין שם ד"ה חדא שהיא נקמה בהוראה של תגמול.

20. ועי' רש"י (ברכות לג ע"א ד"ה במילתה): "במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא".

21. השווה לדברי הרמב"ם (מורה נבוכים ח"א פנ"ד) שהובאו לעיל (אות ה).

22. בפירושו לשולחן ערוך אורח חיים סימן תרצה סעי' ב ד"ה חייב.

להבחין בין שמחת ההצלה לשמחה לאיד. אך ברגע שהגיע האדם לדרגה של "עד דלא ידע", אינו רשאי לשתות ולנקום יותר<sup>23</sup>. הנקמה הוקשה לדעת. ושתיהן ניתנו בין שני שמות. כשם שה' חונן אותנו בדעת, כך הוא נתן לנו גם את רגש הנקמה. החובה לנקום אינה התפרצות רגשות בלתי מבוקרת. כשה' נוקם בצריו, אין להעלות על הדעת שהוא עושה זאת מתוך סערת רגשות, חלילה. ה' פועל רק מתוך שיקול דעת רציונאלי. כך גם אנו רשאים לנקום רק כאשר טובת הצדק לנגד עינינו, כשהדעת שולטת על עצבינו. כשאין דעת, אין היתר לנקום. ולכן השתייה מותרת רק כל עוד דעתו של אדם שולטת בו. כאשר יש חשש ששיקול דעתו אינו צלול דיו, עליו להפסיק לשתות.

רעיון דומה מביע השפת אמת (פורים תרמ"ה):

אכן באמת כל השמחה צריכה להיות לשם ה'... לכן צריכים מאד לשמוח באיבוד רשעים שונאי ה'. ובני ישראל, שנבראו להעיד על הבורא יתברך, והרשעים מעכבים ומערבבים אותם, ובאבוד רשעים מתחזקין בני ישראל, כמו שאמרו: להודיע שכל קוויך לא יבושו. ו"ארור המן אשר ביקש לאבד" – היינו שכל הצער של הצדיקים, מרדכי ואסתר, היה על שרוצים לאבד שם ישראל מן העולם. ומי יברר כבוד שמים?...

וכן פירש גם ר' מאיר שמחה מדוינסק<sup>24</sup>:

כי בין העמים בדתייהן הנימוסיות יעשו יום הנצחון, יום מפלת אויביהם לחג, חג הנצחון. לא כן בישראל, הנה לא ישמחו על מפלת אויביהם, ולא יחוגו בשמחה על זה. וכמו שנאמר: "בנפול אויבך אל תשמח"... וכן בנס פורים לא עשו יו"ט ביום שניתלה המן או ביום שהרגו בשוואיהם, רק היו"ט הוא בימים אשר נחו מאויביהם... כי השמחה רק על המנוחה<sup>25</sup>.

גם האלשיך מביע רעיון דומה. בכך מפרש את הימנעותה של אסתר להסגיר את המן כבר במשתה הראשון ודחיית ההסגרה למשתה השני. על פניו נראית דחייה זו כלא הגיונית, כהימור מסוכן וכהחמצת הזדמנות. אולם המניע של אסתר לדעתו

23. ועיין במאמרו של הקדוש יעקב אילוז הי"ד – נפל ברמת הגולן במלחמת יום הכיפורים, י"א תשרי תשל"ד בילקוט חידושים, הוצאת משרד הדתות חלק ג עמ' צט. ועיין אור חדש למהר"ל מפראג בפתחת ר' שמואל בר נחמני: "תחת הנעצוץ יעלה ברוש".

24. משך חכמה לפרשת בא, ד"ה כי כל אוכל חמץ.

25. לעומת זאת המהר"ל באור חדש פ"ט עה"פ 'עשרת בני המן' כותב להיפך שהשירה היא על מפלת הצורך ולא על ההרווחה, עייש"ה. וכמו"כ עיין רמב"ן שמות טו, יט. מיהו שירת הים שאני וכמו שכתבנו. וראה מה שכתבנו בספר "מאהלי תורה" ח"א סימן לה לפרשת בשלח.

היה רציונאלי בהחלט. אדרבה, היא רצתה להימנע מלפעול תחת סערתו של יצר הנקמנות. היא עשתה זאת מתוך ישוב דעת ושיקולי צדק שכלתניים. על דרך זו יש להבין את דברי התלמוד במסכת מגילה (טז ע"א):

בתר דשקלינהו למזייה לבשינהו למאניה, אמר ליה: סק ורכב. – אמר ליה: לא יכילנא, דכחישא חילאי מימי תעניתא. גחין וסליק. כי סליק בעט ביה. – אמר ליה: לא כתיב לכו – בנפל אויבך אל תשמח? – אמר ליה: הני מילי – בישראל, אבל בדידכו כתיב – "ואתה על במותימו תדרוך".

תשובתו של מרדכי להמן מוקשית מאד מדברי התלמוד עצמם, שמלאכי השרת לא אמרו שירה על טביעת המצרים בים סוף, משום "מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה". כמו כן קשה ההבחנה בין ישראל לגוי, שהרי השמחה מותרת גם בעימות עם יהודי ועל זה נאמר "באבוד רשעים רינה", וחז"ל דרשו זאת על אחאב שהיה יהודי (סנהדרין לט ע"ב).

על כורחך לומר שההבחנה בין גוי ליהודי שהוזכרה בין המן למרדכי כוונתה להבחנה בין שמחה על סילוק הרשע לבין שמחה לאיד בעלמא. כי ההנחה המקובלת היא שבעימות בין יהודים לבין עצמם, אין הרשע מגיע לידי הסתאבות כה חמורה עד שנשמח על אבדנו המוחלט. ישראל שחטא – ישראל הוא, ולא תיתכן שמחה לאיד של אח על צרתו של אחיו. והוא הדין לגוי. אין היתר לשמוח לאיד על צרתו של גוי, אלא על הצדק שיצא לאור. אלא שבדרך כלל גוי הוא בחזקת רשעות. על הבאת החוטא על עונשו וטיהור האווירה בעולם עם הענשתם של רשעים, מצוה לשמוח. "ישמח צדיק כי חזה נקם". על כן נראה שהדבר תלוי בסוג השמחה. שמחה לאיד אסורה גם ביחס לגוי. שמחת ההודאה לה' על הצלה ושמחה על הבאת הרשע על עונשו היא מצוה.

### י. הנקמה הרגשית

עד כה הדגשנו את עובדת היותה של הנקמה החיובית נקמה רציונאלית, שלא רגשות חמומים מניעים אותה, אלא שיקולים הגיוניים מפוכחים שולטים עליה ומכוונים אותה לתיקון העוול והענשת הרשע. אולם מצינו בתורה גם הצדקה לנקמה אמוציונאלית. עובדה היא שהתורה מכירה ברגשותיו הסוערים של גואל הדם "פן יחם לבבו", ואע"פ שריסנה את התפרצותו ולא אפשרה לו לפעול אלא במסגרת בית הדין, ההכרה ברגשותיו במקומה עומדת.

וכן בפסוק "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו – נקם ינקם" (שמות כא, כ). ופירש המלבי"ם<sup>26</sup>:

ותפס לשון זה, ללמד שהעבד אחיהם הוא במצוות, וצריך שיחם לבבם על רציחתו, עד שיהרגוהו דרך נקמה כגואלי דם אחיהם.

דיוקו של המלבי"ם הוא מן השימוש בפועל "נקם" במקום זה. בדרך כלל אין התורה נזקקת לפועל זה בענישה רגילה הנעשית על ידי בית הדין, אלא במקרים בהם ננקטת יוזמה פרטית לענישת הרוצח, או במלחמות. והסברו הוא שהתורה רצתה להשוות את רציחת העבד לזו של בן החורין. לכן הדגישה התורה שהריגת עבד חמורה מאד בעיניה. היחס להריגת עבד חייב להיות יחס רגיש וחם כאל אח ממש. כי אין לעבד גואל שיתבע את דמו, ולכן דרשה התורה מאתנו שלבנו ייחם כלפיו כמו לבו של גואל הדם ביחס אל אחיו. משמע אפוא שגם כלפי אח הנקמה המותרת היא הנקמה הנובעת מרגשות חמים והתלהבות ספונטנית. ניתן אמנם לומר כי מטבע הדברים היחס לעבד צונן יותר, (לפני מתן תורה לא התייחסו אליו כאדם אלא כאל בהמת עבודה) לכן דוקא כאן ציוותה התורה על הערת הרגש החם כדי לאזן את האדישות הצוננת שעלולים להתייחס בה אל רציחת העבד, וכך ייווצר יחס שקול לעבד כמו אל בן החורין. אולם מצינו לריה"ל בספרו הכוזרי (מאמר ג סי' ה), שאם כי אינו מתייחס ישירות לבעיית הנקמה, אולם מכללא יכול אתה ללמוד מדבריו שאין הוא שולל את הנקמה הרגשית, וזה לשונו<sup>27</sup>:

החסיד הוא המושל... שכן הוא חוסם את הכוחות המתאווים ומונע אותם מעבור גבולם – לאחר שנתן להם חלקם וסיפק להם כל מה שממלא חסרונם... וכן הוא חוסם את הכוחות הכעסניים השואפים להגלות שלטונו – לאחר שסיפקם ונתן להם חלקם בנצחנות עד כמה שזו נחוצה לויכוחים בחכמות או בדעות ולשם גערה באנשים רעים.

החסיד, לדעתו של ריה"ל, אינו מְחַשֵּׁב הפועל על פי נוסחאות מתמטיות יבשות. הוא יצור חי, בעל רגשות, שאין לדכאן או להתכחש להם. יש רק צורך לרסנם, לווסתם ולהשתמש בהם במידת הצורך בלבד. הכעס על הרשעים הוא רגש טבעי, שמותר לתת לו דרור עד גבול ידוע. לפי זה, אף רגש הנקמה, שיש לראותו כחלק ממידת הכעס, אינו רגש פסול. הוא רגש טבעי שניטע באדם על ידי הבורא, אשר ברא אותו בצלמו, ואין באפשרותו של האדם להתעלם ממנו, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, אלא שהוא חייב להשתמש בו רק במקום הנכון, כלפי האנשים

26. התורה והמצוה (שם סימן פב).

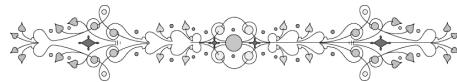
27. בתרגומו של יהודה אבן שמואל.



המתאימים ובייעוד הרצוי. כשכל התנאים האלו נשמרים כהלכה, יש מקום לתת דרור גם לרגש הנקמה שהוא רגש חיובי כשלעצמו<sup>28</sup>.

הרעיון שהבענו בולט יפה מתוך השוואה של שני פסוקים בירמיהו. כשתביעת הנקמה עולה מפי אויביו של ירמיהו היא מנוסחת כך: "כי שמעתי דיבת רבים, מגור מסביב... אולי יפותה ונוכלה לו ונקחה נקמתנו ממנו" (ירמיהו כ, י). כלומר, תביעתם היא לסיפוק רגש נקמתם האישית. כנגד זה עולה תביעת הנקמה של ירמיהו בנוסח שונה: "וה' צבאות, שופט צדק, בוחן כליות ולב, אראה נקמתך מהם, כי אליך גיליתי את ריב" (שם יא, כ). ועי' שם בפירושו המלבי"ם). מתוך הכרה במשפט הצדק הא-להי, הרב את ריבם של הסובלים והנדכאים, תובע ירמיהו את נקמת ה', כלומר, את גילויו של צדק זה בעולם, ולא את סיפוק רגשותיו האישיים.

**לסיכום**, המקורות הנראים כסותרים זה על זה משלימים בעצם זה את זה. מכוחה של מורכבות זו, נקטו חז"ל בדרך ממוצעת, אחוז מזה וגם מזה אל תנח ידך. שמחה מכאן וריסון מכאן. יש שהנקמה וכן השמחה על מות הרשע מותרות ויש שהן אסורות. כאשר הן נעשות מתוך צלילות הדעת הן מותרות, אך כאשר הן נעשות מתוך דחפים רגשיים פגומים הן אסורות. בודאי יש להצטער על כך ששונאי ישראל הגיעו למצב בו היה הכרח להענישם ולהטביעם בים. היינו מעדיפים ששונאינו ישלימו אתנו ויקבלו עליהם את האמונה בה' א-להי ישראל. אולם לאחר שלא עשו תשובה והיה הכרח להענישם, יש בהחלט מצוה לשמוח במפלתה של הרשעה. אין שמחתנו שמחה לאיד על סבלם ויסוריהם של אויבנו, אלא על מידת הצדק שיצאה ומחצה תחתיה את הרשע בעולם<sup>29</sup>.



28. הרמב"ם אולי מתנגד לגישה זו. חטאו של משה הוא הכעס, גם כשהיה היתר מוצדק לכעוס (עי' שמונה פרקים פ"ח). ולשיטתו בהלכה בעניין קריעה בחמתו בשבת, שהיא שכלית טהורה (עי' הל' שבת פ"י ה"י).

29. דוק ותמצא, על פי תפיסת התורה אין מלחמות ישראל רק מלחמות לאומיות מקובלות, אלא מלחמות בין אידיאות, בין האידיאה הא-להית לבין האידיאה האלילית או הכפרנית. "ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך", אויבי ישראל הם אויבי ה' א-להי ישראל.

## דיני נפשות והלכות ציבור

מאמר זה נכתב בעקבות אירועים שבהם יחידים נקטו יוזמות פרטיות לשפוך דם ומעשי אלימות אחרים שפגעו בגוף וברכוש. הם גם כונו בכינויי שבח כגון קדושים, קנאים ועוד.

### א. הנחת יסוד

הנחת יסוד לכל דיון אפשרי היא ששפיכות דמים **בכלל** היא מהחמורים שבאיסורי התורה. ובלשון הרמב"ם (הל' רוצח פ"ד ה"ט):

אע"פ שיש עוונות חמורים משפיכות דמים אין בהם השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים... וכל מי שיש בידו עוון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה.

כל מקום בו מצינו היתר לשפוך דם הוא יוצא מן הכלל ואין לך בו אלא חידוש. יש בהלכה דיונים, ספקות, מחלוקות ודעות, כדרכה של תורה המתייחסת למיגוון רחב ביותר של אפשרויות בחיים, אולם אין ההכרעה בנושא כה חמור מסורה אלא לרוב מנין ורוב בנין של גדולי הפוסקים בדור, הבקיאים בכל התורה ומכירים את המציאות ודנים בדבר מתוך מתינות רבה, שיקול דעת, זהירות ואחריות מירביים.

### ב. רציחת גוי

שופך דם האדם באדם דמו יישפך כי בצלם א-לוקים עשה את האדם. (בראשית ט, ו).

פסוק זה נאמר לבני נח, הכולל את **כל המין האנושי**, לפני היות ישראל לגוי. ובמכילתא:

איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים. לאחר מתן תורה, שהחמרו, הוקלו?<sup>1</sup>

כלומר, לא ייתכן שמתן תורה, שהוסיף מצוות וחומרות לישראל, בא להקל בשפיכות דמים של נכרים. אדרבה, מתן תורה מחייב את ישראל לזהירות רבה יותר במצוה זו. אמנם לגבי העונש יש הבדל בין הריגת גוי להריגת ישראל. אולם גם בדבר זה **החמירה** התורה בשפיכות דמים ולא הסכימה שרוצח ישראל ייהרג ללא עדים והתראה וסנהדרין קטנה לפחות. בבני נח נשאר הדין הקודם, שהם נידונים גם בעד אחד ודיין אחד ובלי התראה. לעומת זאת ישראל שהרג גוי חייב מיתה בידי שמים. ולדעת ה'משך חכמה', עונש זה **חמור יותר** משום שיש בו גם חילול

1. הובא להלכה בכס"מ, הלכות רוצח פ"ב הי"א.

ה' (משך חכמה' משפטים). ישראל שהרג גוי נידון במישור של בני נוח ומכיון שהמלך דן במסגרת זו של דיני בני נוח (ר' מאירי סנהדרין נז ע"א ואור שמח, הל' מלכים פ"ז ה"י) הרוצח יענש בעונש מוות. אך גם אם נניח שחיוב מיתה בידי שמים קל יותר ממיתה בידי אדם, אין הדבר בא להקל בחומרת האיסור, אלא, כאמור, שבגלל חומרת דיני נפשות הופקעו ישראל מדיני נפשות המקובלים בעולם הרחב. איסור "לא תרצח" המתייחס לרציחה שעליה חייבים מיתה אכן חל רק על הורג ישראל. אולם איסור שפיכות דמים שקדם לו חל על כל ב"נ.

### ג. היוצאים מן הכלל

מצינו בהלכה מקרים בהם מותר להרוג, ואף מצוה להרוג, וכן מקרים בהם אין להציל גוי הנמצא בסכנה. כאמור בהנחת היסוד (א) יש לדון כל מקרה חריג בשיקול דעת אחראי וזהיר, כולל כל ההשלכות העלולות לנבוע מן המעשה או המחל. ללא שיקול דעת זה נשאר האיסור בחזקתו ובמלוא חומרתו. בפוסקים האחרונים מצינו שיקול דעת כזה על רקע התנאים המשתנים בכל דור ודור. כגון המצב הרוחני בדור<sup>2</sup> ויחסי האיבה בין ישראל לעמים בפרט על רקע של התקשורת המודרנית<sup>3</sup>. כמו כן מצינו בראשונים דירוג של הגויים לשלושה סוגים: א. עובדי ע"ז. ב. סתם גויים. ג. גרים תושבים<sup>4</sup>. לדעת הראב"ד<sup>5</sup> גם כיום יש דין גר תושב לכמה הלכות. ולדעת הכס"מ הרמב"ם מסכים עמו. הגריא"ה הרצוג הכריע שהן המוסלמים והן הנוצרים בימינו שייכים לקטגוריה השניה, לפחות, וישם עליהם את דינו של הראב"ד הנ"ל (תחומין ב' עמ' 169). נושאים כה מורכבים ורגישים רק סמכות מסוגו מוסמכת לדון.

### ד. מלחמה

המצב בו עם ישראל נתון כיום הוא מלחמה מתמשכת, אם כי בעליות וירידות. לא תמיד כולנו מגוייסים. אנו שומרים על כל המצוות ואיננו פוטרים את עצמנו מהן בטענה שאנו בעיצומה של מלחמה או מגוייסים במחנה. אנו נוטלים ידים

2. חזו"א, יו"ד סימן ב, טז.

3. "שבט מיהודה" לגרא"י אונטרמן בענין הצלת גוי בשבת בימינו.

4. עיין ריטב"א מכות ט ע"א.

5. בהשגותיו על הרמב"ם פ"י מהלכות ע"ז הלכה י ופי"ד מהלכות אסו"ב הלכה ח.

ומערבין עירובי חצרות, אוכלים כשר ושומרים שבת, למרות שבכל אלו ניתן להקל במחנה היוצא למלחמה.<sup>6</sup>

במלחמה נשפך, לצערנו, גם דם. אולם אין המלחמה יכולה להפקיע את איסור שפיכות דמים מעיקרו. לא מצינו שאיסור שפיכות דמים "הותר בכללו"<sup>7</sup> וזאת משום שגם במלחמה שפיכות דמים רק **דחיה** ולא הותרה.<sup>8</sup>

המימרה המפורסמת "טוב שבגויים הרוג **במלחמה**"<sup>9</sup> לא באה להתיר **לכתחילה** רציחת אנשים. אלא רק פגיעה **הכרחית** המתחייבת מאילוצי המלחמה. לפיכך אין להעלות על הדעת שבשעת מלחמה ייכנס חייל לגן ילדים, לבית חולים או למושב זקנים, וירצח אותם ללא סיבה הכרחית. כאשר הדבר ברור בעליל שהמדובר באזרח לא מסוכן, חוזר האיסור לחזקתו במלוא חומרתו.

אין לומר **שכל** גוי הוא בחזקת שופך דמים, ודינו כרודף. אדרבה, גם לגוי יש חזקת כשרות, עד שלא יתעורר חשש רציני להיפך. עיין ר"ה (טז ע"ב) שאין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר "כי שמע א-לוקים אל הנער באשר הוא שם". ומשה רבינו לא הרג את המצרי שהכה איש עברי, אלא לאחר ש"וירא כי אין איש" – שבדק וראה שאין תוחלת של צדיקים עומדת הימנו ולא מזרעו עד סוף כל הדורות (שמ"ר פ"א לג).

### ה. "קדוש"

נוהגים לכנות יהודי שנהרג ע"י גויים בגלל יהדותו כ"קדוש". בגמרא כינויו הוא "עבד ה'"<sup>10</sup> מסתבר שיהודי שעמד להרוג גוי, ללא סמכות והיתר לכך, והגוי הקדים והרגו ע"מ להינצל, אין לראותו כמי שנהרג על **יהדותו**, שהרי גם אם היה לא יהודי היה הגוי הורגו באותו מצב.

### ו. קנאים פוגעין בו

הלכה למשה מסיני זו נאמרה רק על **ישראל** הבועל ארמית ואין לך בו אלא חידושו. מצינו מקרים נוספים של היתר לקנאים (סנהדרין פא ע"ב) וכולם יוצאים מן הכלל ואין ללמוד מהם למקרים חדשים. בכלל, אין עונשין מן הדין, אפילו לא

6. עיין רמב"ם הלכות מלכים פ"ו הלכות יא, יג ושם פ"ח.

7. עיין 'אור שמח' הלכות רוצח פ"ב ה"ט.

8. ר' במאמר על המוסר המלחמתי.

9. זו הגירסה שהובאה בראשונים, תוס' ע"ז כ"ו ע"ב ורמב"ם הלכות רוצח פ"ד הי"א, ועיין באר הגולה למהר"ל באר שביעי, 'תורה שלמה' וארא ור' במאמר הנ"ל.

10. סנהדרין מז ע"א על הפסוק "נתנו נבלת עבדיך".

מקל וחומר. רק ה', יוצר האדם בצלמו, רשאי להורות מתי ליטול את נפשו של האדם. "הן כל הנפשות לי הנה" (יחזקאל יח, ד) ואין הדבר מסור לכל אדם. גם פנחס אמר למשה: "לא כך לימדתי ברדתך מהר סיני" (סנהדרין פב ע"א) ולא המציא הלכה חדשה מלבנו. ותנאי הכרחי לקנאות הוא מתינות ושיקול דעת זהיר ואחראי וביקורת עצמית שאין קורטוב של טינה אישית מעורב בשיקוליו של הקנאי<sup>11</sup>.

שימוש בתואר "קנאי" לאדם שנקט יוזמה פרטית ע"מ לפגוע בגויים היא זיופו של מושג הקנאות.

### ז. משמעת

תנאי הכרחי למלחמה הוא משמעת. ללא משמעת אין שום סיכוי להצליח במלחמה. אדרבה, הדבר עלול לגרום לסכנות חמורות לציבור כולו. הדבר מתחייב גם מההגדרה הציבורית של המלחמה. ללא משמעת אין ציבור, אלא אוסף יחידים, או אספסוף, חסר סיכוי, חסר סמכות, וממילא חסר היתר. לדעת הנצי"ב המפר משמעת בשעת חירום נחשב לרודף על כל המשתמע מכך<sup>12</sup>.

### ח. המסכן את הציבור

מי שעושה מעשה המסכן את הציבור נחשב למוסר ורודף, גם כאשר אין לו כונה לכך<sup>13</sup> רק ציבור מוסמך ומסוגל לקבל הכרעות קשות שיש בהן אולי לסכן חלקים אחרים של הציבור. ציבור דומה לגוף אורגאני. איבר בודד אינו מסוגל להחליט על דעת עצמו, כי ברגע שהוא עצמאי הוא אינו איבר בר קיום. יחיד העושה דבר כה חמור ומסוכן על דעת עצמו כמוהו כאיבר הפועל במנותק מהגוף.

### ט. שלטון רופף

אמנם נוצר מצב קשה אליו נקלעו ההתישבות וישראלים רבים כתוצאה ממדיניותן של הממשלה, מערכת הביטחון והמשפט. משנאינו נשאו ראש, הביטחון הידרדר וסכנה מרחפת מעל ראשיהם של המתיישבים ברחבי ארצנו. הם חשים עצמם לעתים לא מוגנים, ונתונים למשיסה. האם במצב של שלטון רופף כל הרוצה ליטול את השלטון לידיו יבוא ויטול?

11. רש"י סנהדרין פב ע"ב ד"ה שכוון, ו"עמוד הימיני" להגר"ש ישראל סימן טו.

12. "העמק שאלה" סימן קמב. ועיין תחומין ד' מעמ' 173 ואילך.

13. חו"מ סימן שפח סי"ב ובביאור הגר"א שם.

מצינו בתנ"ך דוגמאות לכך שבמקום שאין איש השתדל אתה להיות איש. דוד המלך, שייסד את מלכות ישראל, תחילה בחברון ואח"כ בירושלים, עשה זאת בקעילה (שמואל א' כג), בצקלג (שם ח), ובין מעון לכרמל (שם כב, טז): "חומה היו עלינו גם לילה גם יומם" – כלומר הגנו על תושבי הספר, ואין ספק שהגנה זו כללה התקפות על פורעים ומחבלים.

אולם יש להבחין בין ימי דוד לבין ימינו:

דוד היה מפקד בכיר בצבא שאול. הוא אמנם נרדף אישית, אך לא ברור שניטלו ממנו סמכויותיו הצבאיות. אדרבה, מצינו ששאל היה מעוניין בהמשך פעילותו הצבאית (עיין שמו"א יב, כה). הוא נמשח כבר בסתר למלך ישראל ע"י שמואל. אמנם עוד לא יצא טבעו בעולם (עיין מגילה יד) אך היה כבר מלך בכוח<sup>14</sup> ולמרות זאת כשנטל לעצמו סמכות של ענישה, מעבר להגנה ישירה, בוקר על כך ע"י אביגיל, והוא ברכה על כך: "ברוך טעמך וברוכה את אשר כליתני היום הזה מבוא בדמים" (שמו"א כה, לג).

ענישת נכרים, בפרט עונש קולקטיבי, אינה בסמכותו של אדם פרטי אלא בסמכותם של המלכות, או הציבור<sup>15</sup>.

מאידך, גם על השלטון לקחת אחריות על המצב שנוצר. תחושת ההתרופפות דוחפת יחידים למעשי יאוש, שאמנם מנוגדים להלכה, ואין שום מקום להצדיקם, אך קשה להתעלם מהרקע שעליו צמחו.

### י. דינא דמלכותא (1)

הנושאים בהם אנו דנים הם בציפור נפשה של המדינה. וכל מי שמדינת ישראל יקרה לו ורואה בה אתחלתא דגאולה, אחרי אלפיים שנות גלות, חייב להביא בחשבון שערעור המסגרת הריבונית שלנו עלול לגרום לנו מצב חמור הרבה יותר מהמצב הקשה בו אנו נתונים.

גם במישור הבטחוני הישיר המדינה היא המסגרת הבטחונית היחידה שקיימת כרגע. בלעדיה לא יהיה ביטחון, ולא התיישבות, ולא קיום יהודי, חלילה, בא"י. כבר הגריא"ה הרצוג פסק שהמדינה היא פיקוח נפש של כלל ישראל<sup>16</sup> ומשום כך חייבים לשמור על זכויותיהם של המיעוטים (גם לדעת הפוסקים שהמיעוטים אינם זכאים לזכויות של גר תושב). כל הגנה פרטית, הטובה ביותר שתהיה, לא תוכל להגיע לקרסוליה של הגנת הצבא והמדינה הגרועה ביותר שתהיה.

14. עיין 'אבני נזר' יו"ד סימן שיב, כו-כז.

15. עיין תחומין כרך י' עמ' 73-74 מאמרו של הרב יעזר אריאל וכרך י"ב מעמ' 244 ואילך.

16. עיין תחומין כרך ב' עמ' 157 ובתחוקה לישראל.

ומכאן איסור חמור לנקוט בכל אלימות שהיא, בין פיזית, בין מילולית, בין אישית בין ממונית, כלפי אזרחים וק"ו נגד כוחות הביטחון ונציגי השלטון. מחאות – כן, התנגדות פאסיבית – כן, אולם הרמת יד ואף הרמת קול פוגעת ומעליבה – פסולות. כדי שלחייילים תהיה מוטיבציה להגן על המתיישבים ברחבי ארץ ישראל חייב להיות מירקם יחסים של שייכות הדדית, של הבנה הדדית, ושל הכרה מלאה בשלטון ובצבא. בלעדי אלו לא תהיה הגנה כל שהיא. הכרה במדינה ובשלטון הריבוני שלה אינה מונעת בקורת קשה ונוקבת כנגד הממשלה, הכנסת ובתי המשפט. אין להשלים עם מדיניות שגויה ובפרט אם היא נוגדת את ערכי התורה<sup>17</sup>. אולם המחאה צריכה להיעשות מתוך ריסון ותבונה, מתוך אחריות למדינה, ומעל לכל מתוך אהבת ישראל, ויצירת מכנה משותף רחב עד כמה שניתן, בין כל חלקי העם. ואחד העקרונות שעליהם ניתן לבסס אחדות רעיונית בין חלקי העם השונים הוא הרעיון המוסרי של "ורחמיו על כל מעשיו" גם בתקופות קשות של איבה, שנאה ומלחמה. (עין 'אורות ישראל' פ"א ה-ז, פ"ב א-ג, פ"ד, ה).

## יא. דינא דמלכותא (2)

למרות שאין שום צידוק לאלימות מכל סוג שהוא, לא פיזית ולא מילולית, לא הוגן לבקר רק צד אחד מבלי להתיחס גם לצד השני של המטבע – המדינה. אחד הכללים הבסיסיים של דינא דמלכותא הוא השיויון בפני החוק. מוכס שאין לו קיצבה, שאין לו כללים אחידים לכל האוכלוסיה, אין לו תוקף חוקי (נדרים כח ע"א). תחושת אפליה מעודדת פריעת חוק. לדוגמא, בנייה יהודית ללא רישיון היא עבירה על החוק, ובצדק יש להורסה. אך אם באותה שעה יש גם בניה פרועה אחרת, ללא הגבלה כמעט, אי אפשר למנוע את התרעומת. או הוצאת תנועות יהודיות קיצוניות אל מחוץ לחוק, גם כאשר דעותיהן עומדות לדעתנו מחוץ להלכה, יכולה להיות חוקית רק כאשר גם תנועות אחרות באוכלוסיה, המשתפות פעולה עם האויב ושוללות את זכותו של עם ישראל על ארצו, תוצאנה אף הן אל מחוץ לחוק. הטייה לצד אחד עלולה לדחוף חמומי מוח קיצוניים למעשים פסולים. הדרך להתמודדות עם דעות פסולות אינה ע"י הורדתן למחתרת, בדרכים שאבד עליהן הכלח במשטר דמוקרטי מודרני, אלא בהתעמתות חינוכית ישירה, ובעיקר ע"י

17. בכוונה אין בדברי שום התייחסות להפרת פקודה. הציטטות והסיסמאות המושמעות מכל עבר אינן תורמות לליבון נושא מורכב, עדין וחמור כל כך. ניצול הצבא, לכל צד, אינו ראוי, הן לביצוע מדיניות ממשלתית נגד אזרחים יהודים והן להפרתה. עימותים מדיניים מקומם במסגרות האזרחיות ולא בצבא. על הצבא להיות נקי מכל רבב של עמדות מדיניות, מכל סוג שהוא, הן מצד הממשלה והן מצד החיילים.

מדיניות נבונה, שתמנע מראש דחיקת שוליים לקצוות. הכרעות מדיניות גורליות באמצעות רוב דחוק וק"ו כשהוא מושג באמצעות מאניפולציות מפוקפקות, מזמינות ריאקציות. תרבות דמוקרטית אמיתית אינה דורשת מהמיעוט לחשוב כמו הרוב. על המיעוט לקבל את הכרעת הרוב **למעשה**, אך אין לדרוש ממנו לוותר לגמרי על עמדותיו האידיאולוגיות העקרוניות. זכותו של המיעוט, ולדעתו אף חובתו, למחות כנגד החלטות הנראות בעיניו כמוטעות. כל עוד המחאה אינה אלימה היא כשרה ואין להתיחס אליה כאל מרידה בשלטון וערעור הדמוקרטיה. אדרבה זו הדמוקרטיה במיטבה. שלטון חכם נמנע מלשלוט בעם ע"י כידונים. הוא עושה זאת בהידברות, בהבנה והתחשבות, עד כמה שניתן, עם המיעוט, ובפרט כאשר הרוב עצמו אינו רוב אמיתי אלא רוב מלאכותי.

ועם זאת, גם אם השלטון נוהג באלימות ובאטימות, אין שום הצדקה לכל סוג של אלימות מצד האזרחים. ועליהם לבטא את מחאתם בצורה פסיבית<sup>18</sup>. סיכוייה של מחאה כזו, אם נעשית ע"י המונים רבים, כוחה רב יותר משל מעשה אלים המשיג בדרך כלל תוצאות הפוכות.

"לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות".

18. דוגמא נאותה של מחאה ראויה היתה צורת ההתנגדות לעקירת גוש קטיף. התושבים סרבו לשתף פעולה עם הממשלה עד הרגע האחרון. והמשיכו בשגרת חייהם כרגיל, כולל שתילת ירקות ימים ספורים ערב הגירוש! אולם לא הרימו יד על איש. תיזכר כאן לטובה המחאה הגדולה בכפר מימון שמטרתה היתה צעדת המונים, כולל נשים וילדים לעבר הגוש. ולעומת זאת יוזכרו לרעה גורמים שלטוניים שאיימו להשתמש נגד המוחים באלימות ברוטאלית, כפי שביצעו זאת למעשה אח"כ בעמונה. ועולה על כולנה האלימות בה הושלכו אלפי משפחות על טפם ונשיהם מבתיהם. ולא זו בלבד אלא שהדבר נעשה ללא תכנון כל שהוא של מגורים חלופיים ומבלי לדאוג להמשך קיומן של הקהילות. וכל זאת מתוך אזהרה מראש שהמעשה הנורא לא יביא למדינת ישראל שום תועלת מדינית, אלא אדרבה יתן רוח גבית לטרור, כפי שגם הוכח אח"כ. המרירות המוצדקת לא מרפה ומלבה את התסיסה בעיקר בקרב הנוער. באוירה שנוצרה לא תמיד מצליחה ההנהגה התורנית לנווט את הספינה בים הסוער. והיא נחשדת בעיני חלק מהצעירים כמי שלא ההלכה נר לרגליה אלא שיקולים צדדיים כביכול. אמירות לא הלכתיות, כאילו אין להלכה עמדה באשר להעברת נחלות יהודיות פורחות לידי זרים, רק מסייעות לערעור סמכותה של ההנהגה התורנית. שהרי ידוע לכל מהי עמדתה העקרונית של ההלכה באשר למצות ישוב הארץ, כתוצאה מכך, הקול הממתן, שלמרות האיסור ההלכתי, אין לפעול בכוח נגד העוברים עליו, לא נשמע. או דרישה לצייתנות עיוורת לכל מחדל וטעות של השלטון היא אמירה אנטי דמוקרטית ויוצרת רק ריאקציות. שלטון המשתמש בכוח מוגזם וסותם פיות מראה דוגמא רעה לאזרחים ומעודד אלימות נגדית. ואעפ"כ עמדתנו ברורה, מבחנו של שומר מצוות הוא בעיקר בעמידתו במצבים קשים. אדם ניכר בכוסו, בכיסו ובעיקר – בכעסו.



## "ואלה המשפטים..."

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" – מה הראשונים מסיני אף האחרונים מסיני.  
(רש"י תחילת פרשת משפטים)

קיימת זהות בין המשפט לבין אלוקי המשפט בישראל. לכשתמצי לומר מקופל הרעיון בעצם המלה: **א-ל-ה-י-ם**, שהיא דו-משמעונית. במשמעות קודש היא אחד משמותיו הקדושים של ה' ומיוחסת למידת הדין, ובמשמעות חול פירושה בעל סמכות כגון שר או שופט (עיין תחילת סנהדרין ב ע"ב – ג ע"ב), והא בהא תליא. השופט האנושי יונק את ערכיו המוסריים, הגיונו וסמכותו משופט כל הארץ, בורא העולם ויוצר האדם בצלמו לשם חיים של חסד משפט וצדקה בארץ. מכאן חשיבותם של חיי חברה תקינים לפי התורה. ר"ע אומר: "ואהבת לרעך כמוך" – זה כלל גדול בתורה" (ספרא, קדושים). והלל הסכים לגייר את אותו גר על רגל אחת באומרו לו, "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד, זו כל התורה כולה ואידך פירושא זיל גמור" (שבת לא ע"א), ולא פתחה התורה את מצוותיה מיד אחרי עשרת הדברות אלא ב"ואלה המשפטים" (בתוספת וא"ו) להדגיש ולומר "מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני" (מכילתא, תחילת משפטים). להוציא מלבם של תועים, שהמשפט מקורו בשכל האנושי גרידא, ותפקידו להסדיר את נוחיות החיים החברתיים ויעילותם בלבד. ולא היא. לחיי חברה ישראליים יש אמנם מישור משותף עם כל חברה אנושית אחרת, אך נוסף לכך יש לה ייעוד ייחודי משלה: **ייעוד א-להי**. מידת הצדק הא-להית היא המשערת בשיעור חכמתה העליון את הגבול של זכויותיו, חובותיו ובעלותו הממונית של כל אדם ואדם, ואת צורת הענישה לחורגים ופוגעים בגבול זה. כל סטיה משיעורה המדויק של חכמת הא-ל יתברך, יש בה משום גזל וחמס, המסכנים את קיומה של החברה. ו"לא נחתם דינם אלא על הגזל" (סנהדרין קח ע"א ורש"י בראשית ו, יג), ו"בצעם בראש כולם" (עמוס ט, א). ולכן אמרו במשנה (אבות פ"א) שהדין הוא אחד מהעמודים עליהם העולם מתקיים. וכל הדין דין אמת לאמתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית (שבת י ע"א). ר"ל הדין המכוון לדעת הקב"ה ומיישם את הצדק האלקי בחיי המעשה נעשה לו שותף ממש כביכול. והדברים עמוקים ונוקבים עד השיתין.

המשפט העברי<sup>1</sup> הייחודי, גם אם הוא מובן בהגיון האנושי, אינו פרי יצירה אנושית. הוא ניתן למשה מסיני כצו א-לקי. גם אם עקרונותיו הכלליים מקובלים על השכל האנושי הרי פרטים רבים במשפט זה לא ניתנים להבנה אנושית קונבנציונאלית. ומכיון שאין בכלל אלא מה שבפרט, הפרטים הרבים מעידים ושופכים

1. מונח זה בא להדגיש את המשפט התורני לעומת המשפט "הישראלי" שמשמעותו כיום שונה לצערנו מזו המקורית, שהיא משפט התורה.

אור אחר על העקרון הכללי, שעל אף דמיון חיצוני, שנראה לפעמים ביניהם, גם הוא בעצם על-אנושי.

לא בכדי פתחה התורה את פרשת המשפטים בהלכות עבדים. הן משמשות דוגמא לייחודו של המשפט העברי. הרעיון המרכזי של עבד עברי מובן. הוא אינו רכוש בעליו כעבד כנעני. שיעבודו מוגבל. אולם מדוע עבד עברי עובד שש שנים ויוצא בשביעית דוקא? (אין ספק שהמספר שבע נובע מקדושתו). ומדוע נרצע במרצע ובאוזן דוקא? הפרטים מביאים אותנו לתפיסה אחרת של העבדות העברית. ידועה דרשת חז"ל על אוזן ששמעה בסיני שעם ישראל יצא מבית עבדים לחרות עולם. האדם מישראל הוא אוטונומי לחלוטין ואין עליו שום מרות, להוציא את ריבונותו של ה'. לכן אסור לאדם לשעבד את עצמו לאחרים ופועל יכול לחזור בו אפילו באמצע היום.

ובמקביל – הלכותיה של האמה העבריה. הפרטים הייחודיים, כגון, שאינה יוצאת כצאת העבדים ומצות ייעודה, המשוה את מעמדה לכל אשה נשואה אחרת, כל אלו מציגים תמונה חדשה של העבדות, לא רק של העבד והאמה העבריים, אלא של מוסד העבדות בכלל.

העבד הכנעני שונה במעמדו מזה של העברי. מוסד העבדות היה נחשב בעבר כמובן מאליו בנורמות המשפטיות של חברות אנושיות רבות עד העת האחרונה. אלא שהפרטים המייחדים את דין העבד בתורה משנים את כל מעמדו של העבד. לפי הנורמות המקובלות מי שהכה עבד ומת תחת השבט לא נענש ובודאי שלא עונש חמור. העבד נחשב כשור וחמור. התורה חידשה הלכה וקבעה עונש חמור "נקם ינקם" דהיינו עונש מוות! השיעור המדויק של יום או יומיים בודאי לא היה יכול להיות פרי המצאה אנושית. וכמו"כ עבד היוצא בשן ועין – גם זהו חידוש של התורה, שלא היה מקובל, ובודאי שלא דין ראשי אברים שהוקשו לשן ועין. אין ספק שמעמדו של עבד כנעני לפי ההלכה היה שונה לחלוטין מעבד רגיל באותה עת. השכל האנושי אז לא קלט זאת.

מעניין, מה שפעם לא היה מובן, נעשה כיום מובן מאוד, בזכות השפעתה של התורה, והפך לנורמה אנושית מקובלת, שאף התקדמה הלאה ועקרה את מוסד העבדות מכל וכל מהעולם. האם התורה מעוניינת שנמשיך לקיים את מוסד העבדות גם בימינו כדי שנוכל לקיים את הלכות העבדים? לא ולא! התאוצה להתקדמותו המוסרית של העולם, שהתורה דחפה אותה, אינה נעצרת. ההתקדמות תימשך עד לשחרור מוחלט של האדם מכל השתעבדות שהיא, לא כלכלית, לא מדינית ולא נפשית.

הדעת נותנת שהלכות עבדים יכולות להישאר היום בחינת דרוש וקבל שכר.

## הקרֶבֶן או הפושע

נחזור לעקרון המשפטי של העבד העברי. כיצד הוא נוצר בכלל? הרי אסור לאדם למכור את עצמו לעבד וגם אין סמכות לאף אחד לשעבדו ולמוכרו. "עבדי הם ולא עבדים לעבדים". אלא שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. בפרשת משפטים התורה עוסקת רק בהלכות עבודתו ושחרורו של העבד העברי. במקום אחר מוסבר הרקע לתופעה חריגה זו של העבדות. המדובר בפושע שנמכר בגניבתו. גנב שנתפס ואינו יכול לשלם את הגנבה נמכר לעבד ע"מ לממן את הגניבה. כאן נעוץ הבדל מהותי בין התפיסה המשפטית האנושית לבין זו התורנית, להבדיל.

מערכת המשפט הפלילי, הקיימת כיום בעולם המערבי, מתייחסת בעיקר לפושע ומתעלמת כמעט מהקרֶבֶן (להוציא התחשבות בקציבת העונש). גנב כי ייתפס יידון בפלילים וירצה עונש מאסר. הקרֶבֶן אינו צד במשפט. איש לא דואג לפצותו על העוול שנעשה לו. אם הוא מעוניין בפיצוי על נזקו עליו לתבוע את הפושע תביעה פרטית אזרחית. עליו להוציא הוצאות על עורך דין ולהמתין בתור הארוך של בתי המשפט. ולבסוף, גם אם יזכה בדין, הסיכויים לקבל פיצויים על רכושו שנגנב הוא קלוש, משום שהגנב, המרצה את עונשו בכלא, יטען מן סתם שאינו יכול לפצות את הקרֶבֶן, כי אינו עובד ואין הדבר בהישג ידו.

התורה, לעומת זאת, מעמידה את הקרֶבֶן במרכז התעניינותה. הטלת חובת התשלום על הפושע ומכירתו לעבד, במקרה שאין לו כסף, היא אמנם גם עונש לפושע. אלא שזו מטרה משנית, והיא מושגת אגב המטרה המרכזית שהיא פיצויו של הקרֶבֶן. המאסר לא מוזכר בתורה אף פעם כשיטת ענישה (הוא מוזכר יותר כמעצר). היו אמנם בתי כלא גם בישראל, אולם עונש המאסר לא נחשב כענישה רשמית, אלא כענישה חריגה. כי כידוע נזקו רב מתועלתו ומטרתו העיקרית היא ענישת הפושע, או הרחקתו מחיי החברה. בכך מוסטת המטרה העיקרית של התורה שהיא פיצוי הקרֶבֶן. הפיצוי הגבוה של כפל, או ארבעה וחמישה כולל בתוכו גם ענישה לגנב. וגם הדרכה מוסרית: אמר ר' מאיר: בוא וראה כמה גדולה כוחה של מלאכה, שור שבטלו ממלאכתו – חמישה, שה שלא בטלו ממלאכתו – ארבעה.

## עין תחת עין

בתלמוד יש דיון איזה עונש להטיל על חובל חבלה גופנית בחברו, האם עונש מלקות או ממון. עונש המלקות אולי יספק את יצר הנקמה של הנחבל וכן ימחיש לחובל מה משמעותן של חבלות גופניות. אולם מסקנת התלמוד היא: בפירוש ריבתה תורה חובל בחברו לתשלומין. כלומר טובת הקרֶבֶן נחשבת בעיני התורה עדיפה על ענישתו של הפושע בלבד.

ומכאן ההכרח לפרש את "עין תחת עין" כתשלום ממון. כי רק כך בא הקרבן על פיצויו האמיתי. אמנם ראוי הפושע לעונש על מעשיו החמורים ולכן נקטה התורה בלשון חריפה – לכאורה "עין" ממש תחת עין (ויש לכך השלכות הלכתיות!) אולם כוונתה העיקרית היא פיצוי הולם על עינו של הקרבן, שיאפשר לו שיקום. תפיסה זו המתייחסת לקרבן בעיקר היתה כה פשוטה בעיני התורה עד שלא חששה כלל שמה טועים ומתעים יסלפו את כוונתה ויפרשו את דבריה כעין ממש. משפטנים מתקדמים שמו כבר לב לעיוות הצדק הנעשה במערכת המשפטית הקיימת, ומן הראוי שיקבלו השראה מהמשפט העברי בבואם לקדם ולשכלל את הצדק במערכת.

### גואל הדם

הדבר בא לידי ביטוי גם במעמדו של גואל הדם<sup>2</sup>. במשפט המודרני אין למשפחה הקרבן שום מעמד במשפט הרצח. זכותה של המשפחה לכל היותר לשבת באולם המשפט בשקט ובאיפוק ולהאזין למהלך המשפט, אם בכלל הודיעו לה על קיומו. אין למשפחה זכות להתערב בדיון. לא כן במשפט העברי "ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם". זה האחרון הוא מעין תובע המייצג את דמו של הקרבן. גם בביצוע גזר הדין הוא המצווה לבצע את גזר הדין, הן ברוצח במזיד והן ברוצח בשגגה, בהשתתפותו בשמירה על הפושע שלא יצא מעיר מקלטו. הפסוק "כי יחם לבבו" לא בא לתת צידוק לגואל הדם ליטול את הדין לעצמו, אלא לשיתופו במערכת המשפט החוקית. על השופטים להיות מודעים לכך שיש כאן משפחה שכולה, שעבורה זה לא עוד תיק, אלא דם שעדיין רותח ומפעפע. מובן מאליו שאין מדובר בגאולת דם פרימיטיבית מחוץ למסגרת החוק. הנקמה האידיאלית היא הצדק<sup>3</sup>. ועל המשפט להכיר ברגשי הנקם הטבעיים של המשפחה ולתעל אותם למסגרת החוק והצדק. גואל הדם העברי הוא אפוא חלק בלתי נפרד מהמערכת המשפטית, בגלל אותה זוית ראייה הרואה את הקרבן כעיקר. ענישת הפושע מתגמלת את הקרבן בכך שהיא מחזירה את מאזני הצדק למקומם, לאחר שהוטו ע"י הפשע הנתעב.

### שילוב בין ענישת הפושע לפיצוי הקרבן

מעתה יובנו דברי הר"ן בדרשותיו (דרוש יא) שמשפטי התורה לא נועדו לפתור את כל הבעיות החברתיות. לשם כך יש להפעיל את ההגיון האנושי הכללי. (העקרון כבר הוזכר ברמב"ם מ"נ [ב, מ] שהניח את התשתית למשפט המלך על סמך ההנחה

2. ר' בספרנו 'מאהלה של תורה', פרשת מסעי (פד).

3. ר' לעיל מאמרנו על הנקמה.

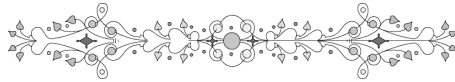
ש"התורה אע"פ שאינה טבעית יש לה מבוא בענין הטבעי". ור' הל' מלכים פ"ג ה"י) המלך, או כל נציגות ציבורית הממלאת פונקציה ממלכתית, אחראים לסדרי החברה. התורה באה לבנות קומה נוספת, שלשמה הוקמה החברה הישראלית, למלא את הייעוד הרוחני שהונח ערב מתן תורה בסיני "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". חכמה באדום – תאמין, תורה באדום – אל תאמין. המשפט העברי נועד בעיקר לבניית הקומה הנוספת.

נחזור אפוא לדוגמא של העבד העברי – החוק הראשון בסדרת המשפטים שנאמרו בסיני. ייתכן מצב שבו סבורה החברה שלא ניתן לממש בפועל את כוונת התורה שהגנב ייענש רק בהשבת הגניבה ע"י מכירתו לעבד. סיבות שונות לכך, או בגלל הצורך להרתיע, או בגלל שהוא פושע מסוכן וכדו'. אין ברירה אלא להרחיק מהחברה ולכלוא מעבר לסוגר וברית. יש סמכות לחברה לעשות זאת. אלא שיש להתחשב גם בעמדת התורה, לפצות את הקרבן. גם אם יש הכרח לכלוא את הפושע צריך לנצל את הכליאה לפיצוי הקרבן, ע"י עבודתו של הפושע במסגרת הכלא. לא עבודת פרך בתורת עונש, אלא עבודה המתאימה לכישוריו של הפושע. ניתן גם להתנות את אורך המאסר בהספק הפיצוי לקרבן. זהו הניכוי הראוי על התנהגות טובה. כי ראשית כל, יש לדאוג לקרבן ואת הגנב יש לחנך. האחריות לפצות את הקרבן תאלץ את הפושע להזדהות עם סבלו ולחנכו.

### משפט ומוסר

ומכאן השלכה נוספת. המשפט העברי אינו עניין רק לשופטים מקצועיים. כל ילד בישראל לומד נזקי שור ובור, חובל ומזיק. כי המשפט תפקידו גם לחנך את האדם להתנהגות מוסרית. ההלכה היא מוסרית. היא השפיעה על המוסר וכעת המוסר חוזר ומשפיע על ההלכה (כמו שהדגמנו בנושא העבדות). גם לפני משורת הדין הוא הלכה. אמנם לא תמיד הלכה המחייבת כל אחד, אך הלכה המציגה רף גבוה בפני שומריה. "ועשית הישר והטוב" נאמר בתורה. זהו אחד ההבדלים הבולטים בין המשפט העברי למערכות משפט אחרות. לא עשה כן לכל גוי. שם מידת חסידות אינה חלק מהקודקס המשפטי. יש הפרדה מוחלטת בין משפט למוסר. לעומת זאת, בתוך מסגרת ההלכה ניתן למצוא המלצה לנהוג לפני משורת הדין. זהו חלק משו"ע חו"מ. ויש אף שהמלצה כזאת הפכה לנורמה מחייבת, כגון כופין על מידת סדום, שומא הדר, דינא דבר מצרא, חיוב בדיני שמים ועוד היד נטויה. על האנושות להתקדם הלאה.

כללי הצדק ההלכתיים והחסידותיים ממקור אחד יצאו. אין בין הלכה למידת חסידות אלא רמת חיוב שונה. אך גם זו וגם זו תורה היא שניתנה למשה מסיני. אמנם יש משפט בעולם כולו, אולם לא אותם עקרונות, לא אותם כללים ולא אותם פרטים ובעיקר לא אותו ייעוד "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, הללויה".



## משפטים לישראל

מבחנו העיקרי של המאמין בתורה מסיני הוא ביחסו אל המשפט. האם גם המשפט ייתפש כיצירה שמיימית-א-לוהית כיתר מצוות התורה, או שמא ייתפש המשפט כיצירה אנושית-חילונית. המבחן האמור הוא קשה במיוחד, משום שגם מערכת משפט א-להית ניתנת להבנה וליישום אנושיים. כל מי שעסק ולו מעט, בסוגיות משפטיות בתלמוד, מתרשם מההגיון העמוק, האנושי לכאורה, הגנוז בהן: נזיקין וקנין, שותפות ושכירות, הלוואות ועדויות – כל אלה נושאים שהמחשבה המשפטית הגנוזה בהם – עם כל עומקה ועושרה – אינה שונה לכאורה מהמחשבה המשפטית של חוקי כל עם ולשון אחרים. בכולם מופעל ההגיון האנושי שלנו, ללא זיקה ישירה להשראה שמיימית עליונה. וכן ביישום. גם על פי המשפט התורני שלנו יש רשות, ואף חובה, לתקן תקנות בהתאם לשינוי הנסיבות והתפתחות התנאים הכלכליים והחברתיים בכל דור ודור; ואכן רבים הם הטועים לומר שאין לנו עוד צורך במשפט משלנו היום, שהרי בלאו הכי, כדי ליישמו בחיים המודרניים, יש צורך בתקנות חדשות המתאימות למציאות הטכנולוגית החדשה.

ניקח למשל את חוקי התעבורה. אין ספק שגם על פי ההלכה יש צורך לתקן תקנות מתאימות לכלי רכב מנועי הנע במהירות גבוהה, ותקנות אלו אינן שונות במהותן אצלנו מאשר במדינות מתוקנות ואחרות. אם כן משפט משלנו, למה? וטעות היא!

לכל משפט יש הגיון פנימי משלו, תפיסה מוסרית ודרך חשיבה משלו. גם בחוקי התעבורה הדמיון יהיה רק חיצוני; אולם בדיון משפטי שבכל מקרה ומקרה: מתי לחייב ומתי לפטור? על סמך אלו ראיות? מתי יחשב אדם שוגג ומתי מזיד או אנוס? מה עיקר ומה הטפל, הפושע או הקרבן, מהו גיל האחריות? על מי מוטלת האחריות, – על המזיק או על הניזק? וכו' וכו' – שאלות עקרוניות כאלו, תלויות בחשיבה המשפטית הכוללנית של המשפטן, ובהן יהיה ניכר הבדל משמעותי בין מי שכל מקור חשיבתו הוא אנושי, לבין מי שמקור השראתו הוא שמיימי.

ולכן, דוקא בגלל הדמיון החיצוני המטעה שבין המשפט שלנו לבין המשפט החילוני, הקפידה התורה על ההדגשה "ואלה המשפטים", שגם המשפט מקורו בסיני ואינו פרי המצאה אנושית. והלכה מעשית גדולה ועקרונית נלמדה כאן, שאסור ליהודי להישפט בפני ערכאה חילונית, כי בכך הוא כופר, חלילה, במקורו השמימי של המשפט שלנו, ומעדיף עליו משפט אנושי.

איסור זה – מהחמורים הוא, שכן יש בו חילול השם וכפירה בתורה מן השמים<sup>1</sup>. וכך נכתב בשו"ע (חו"מ סי' כו ס"א):

1. ראה בהרחבה במה שכתבנו בשו"ת "באהלה של תורה" (ח"א סימן ט).

כל הבא לדון בפניהם (=ערכאות של נכרים) – הרי זה רשע, וכאילו  
חרף וגידף והרים יד בתורת משה.

ובימינו יש בו גם משום חילול כבודו של עם ישראל. לעמנו יצירה משפטית  
עשירה מאד, מהעשירות ביותר בעולם, אם לא העשירה שבהן – יש לנו חשיבה  
מקורית ועמוקה, אם לא העמוקה שבמחשבת המשפט העולמית. יש לנו ספרות  
ענפה ביותר שבה רבבות ואלפי תקדימים משפטיים. היכן כבודנו הלאומי? – האם  
אנחנו צריכים ללמוד משפט מאנגליה, אמריקה וצרפת? מדוע שלא יבואו ללמוד  
חשיבה משפטית אצלנו? יש לנו הרבה מה ללמד אותן, לא פחות משיש לנו ללמוד  
מהן, אם לא יותר.

כשם שקיומנו הלאומי מחייב שתהיה לנו ארץ משלנו, מדינה משלנו וצבא משלנו,  
כך מחייב קיומנו התרבותי שיהיה לנו משפט משלנו. וב"ה יש לנו כזה. מדוע עלינו  
לרעות בשדות זרים ולנטוש מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים אשר לא יכלו  
המים?

### המשפט במדינת ישראל

מדינת ישראל, כמדינתו של העם היהודי, מן הראוי שישלוט בה המשפט העברי  
המקורי לדורותיו. כשם שאין להעלות על הדעת אפשרות של מדינה עברית ללא  
השפה העברית, כשפה הרשמית, ולוח עברי, על שבתותיו ומועדיו, כלוח הרשמי,  
וזיקה רשמית מפורשת לעם ישראל כך לא תיתכן מדינה עברית ללא משפט עברי.  
עם הקמת המדינה הופחה רוח תקוה בקרב שוחרי המשפט העברי שיקום בה  
הכתוב "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצין כבתחילה" ותבוא עדנה למשפט העברי.  
האכזבה היתה קשה ומרה כשהתברר במשך הזמן שהמשפט העברי הולך ונדחק לקרן  
זוית דוקא במדינת ישראל. אמנם בנושא המעמד האישי ניתנה לביה"ד הרבני סמכות  
בלעדית, אולם לצערנו סמכות זו הולכת ומתכרסמת. הנושאים הממוניים  
המשפחתיים הוצאו ממערכת בתי הדין והועברו לבתי הדין לדיני משפחה, בג"ץ  
בפסק תקדימי אסר על בתיה"ד האזוריים לדון בדיני ממונות, ואפילו לא להוציא  
כתב סירוב כנגד נתבע שסרב לרדת לדין לפניו. לדעתו, בתי דין אלו יונקים את  
סמכותם מכוח החוק של מדינת ישראל שהסמיכם לדון במעמד האישי בלבד ולא  
בנושאים אחרים. ולא היא. משפט התורה קדם למדינה. זכותה של המדינה שהכירה  
בבתי דין אלו, אך סמכותם יונקת מסיני ולא מהכנסת. אדרבה, ההלכה היא המעניקה  
סמכות למדינת ישראל ולא להיפך.

למרות כל אלו ודוקא משום כך עלינו לחזק את מעמדו של המשפט העברי  
במדינת ישראל.

נתייחס לכמה עקרונות הלכתיים הנוגעים למעשה:



## משמעות האיסור

עמדת ההלכה בנושא זה היא ברורה, ומקובלת על כל הפוסקים, מכל השכבות והזרמים: יש איסור פנייה לערכאות. אמנם אין המדובר בנכרים, חלילה, וודאי שלא מדובר בעובדי עבודה זרה; אולם גם פניה לערכאות של הדיוטות, שאינם מתמצאים בהלכה, אסורה<sup>2</sup>.

רק במקום בו אין תלמידי חכמים, התירה ההלכה פנייה לערכאות. דוגמא לכך היתה סוריה. שם הוכרו בזמן התלמוד ערכאות של הדיוטות<sup>3</sup>. בתקופה מאוחרת יותר, כאשר היו תלמידי חכמים בסוריה, כגון בחלב, חזרו הערכאות לאיסורן. גם כאשר הותרו ערכאות בסוריה – יש להניח שהם פעלו עפ"י שיקולים עצמאיים, ואולי אף קבעו לעצמם כללי שיפוט משלהם; אולם הם לא אימצו במוצהר חוקי נכרים, וודאי שלא העדיפו אותם על פני חוקי ההלכה.

## דינא דמלכותא דינא

יש המשתמשים בטעות בכלל הידוע של "דינא דמלכותא דינא" גם בהקשר למערכת המשפט. אמנם כלל זה חל גם במדינת ישראל<sup>4</sup>, אולם הוא אינו תקף כאשר המדובר בעקירת דיני התורה והמרתם בחוקים אחרים. כוחו של "דינא דמלכותא" הוא בעיקר במיסים, וכן בתקנות ובהנהגות שבהן ההלכה מכירה במנהג המדינה, כגון: צורות קנין, יחסי עובדים ומעבידים, יחסי שכנים ועוד. אולם לא יתכן שדינא דמלכותא יחליף את דין התורה. שאם כן, לשם מה ניתנה התורה, ולשם מה הושקע מאמץ כה אדיר בנושא המשפט בהלכה (סדר נזיקין, למשל)<sup>5</sup>?

## אימתי מותרת פניה לערכאות?

כאשר אין אפשרות לדון בדין תורה מותר לפנות לערכאות. הפרוצדורה היא: תביעה בבי"ד תורני (או ברבנות המקומית), ולאחר הוצאת כתב סירוב מותר לפנות לבית המשפט, בתנאי שהתביעה לבית המשפט לא תחרוג מהמותר על פי התורה. כמו כן, מי שנתבע להתדיין בבית המשפט רשאי להופיע בבית המשפט. אך כאשר התובע והנתבע שומרי מצוות, עליהם לתבוע ולהיתבע בבית דין תורני. (אגב, הדיון בבי"ד רבני מהיר יותר וזול יותר, כי אין צורך להיעזר בעורכי דין; ומאחר שלפי

2. רמב"ם, סוף הלכות סנהדרין.

3. סנהדרין כג ע"א.

4. ר' באהלה של תורה ח"ד סימן טז.

5. בית יוסף חו"מ סימן כו, א; ור' באהלה של תורה שם עמ' 147.

החוק יש לבית הדין תוקף של בורר, ניתן לבצע את פסק הדין על ידי הוצאה לפועל).

### עורכי דין ושופטים דתיים

לפי האמור, עורך דין דתי יכול לייצג את לקוחו בבית המשפט רק לאחר שניתן לכך היתר על פי ההלכה: אם הוא מייצג את הנתבע – בכל מקרה; ואם הוא מייצג את התובע – רק לאחר שהנתבע סירב להתדיין בבית הדין הרבני. לא מומלץ אפוא לעו"ד לעסוק בנושאים אזרחיים, כי הוא יהיה מוגבל ביותר. הוא לא יוכל להיענות לכל פנייה, אלא רק בכפיפות לעקרונות ההלכתיים. הוא גם לא יוכל לתבוע כל מה שהלקוח מצפה ממנו. עדיף אפוא לבחור תחומים אחרים. קיימים נושאים רבים אחרים שניתן לעסוק בהם. הכלל הוא, בכל מקום בו אין אפשרות לדון בדין תורה מותר לפנות לערכאות. ולכן מותר גם לעו"ד לעסוק בעיקר בנושאים שבין האזרח למדינה, כגון מיסים, חברות, תעבורה, נדל"ן (גם דין תורה מכיר בצורך ברישום קרקעות מוסדר בטאבו), חוזים (אם כי ראוי לכלול בחוזים גם סעיפים שגם דין תורה יכיר בהם). וכן בתחום הפלילי. כרגע אין לנו לצערנו אלטרנטיבה אחרת ואלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו, לכן הכרח להשתמש כרגע במערכת הקיימת לשם תיקון העולם.

עונש המאסר, לדוגמא, אינו מוזכר כמעט בהלכה. כי התורה אינה רואה בו פתרון יעיל למניעת פשע, מה גם שאין בו פיצוי לקרבן. אולם בהעדר עונש גם התורה תסכים, כהוראת שעה, לענישה כזאת. במקרים רבים אין העונש חורג ממה שגם ההלכה היתה מטילה עליו, אילו היה הדין מסור כיום בידיה. רוצח, לדוגמא. גם לפי ההלכה אי אפשר לעונשו עונש מוות (אלא בעדים ובהתראה, ובבית-דין מוסמך ורק כאשר בית הדין הגדול יושב בלשכת הגזית), ולכן מאסר הוא העונש ההולם כרגע, גם על פי ההלכה, עד שיימצא עונש אחר. אנס אמנם חייב לשלם קנס גבוה עפ"י ההלכה<sup>6</sup>, ולפי תפיסתה הקנס שניתן לקרבן (לא למדינה!) יש בו פיצוי לקרבן והוא עדיף על פני מאסר, שיש בו רק עונש לפושע. אך אין ספק שיהיו מצבים שבגלל צורך להציל את החברה מפני אנסים, גנבים ורוצחים, מוצדק יהיה גם על פי ההלכה, להעניש בעונש מאסר (ר' באהלה של תורה ח"ד סי' טו).

6. עי' רמב"ם, הלכות נערה בתולה פ"א ה"א.

הוספת העורך (י"א): אע"פ שקנס משתלם רק לפחותה משתים עשרה וחצי שנים בכ"ז אונס משלם לבוגרת אנוסה: צער, שבת ובושת. ויש להוסיף: הציבור יכול לתקן ולהטיל קנסות כבדים יותר, ובהעדרם רשאי ביה"ד בהוראת שעה להוסיף תשלומים כראות עיניו. ובין היתר הוצאות לשיקום הנאנסת.

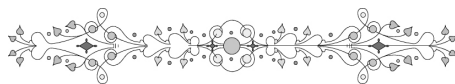
משפטנים יודעי הלכה יכולים להעשיר את מערכת המשפט הכללית ע"י שימוש בחוק יסודות המשפט (שנחקק בכנסת בשנת תשל"ח) המחייב להזדקק במקרה הצורך למורשת המשפט העברי. אמנם לצערנו, בגלל משפטנים שאינם מתמצאים במשפט העברי, והעדר יחס נאות אליו – רוקן חוק זה כמעט מתוכנו. משימתם של משפטנים דתיים היא למלא חוק זה תוכן. אולם לשם כך עליהם לעמוד בקשר הדוק עם תלמידי חכמים וללבן אתם את הסוגיות המשפטיות הנידונות<sup>7</sup>. שופט דתי חייב להיות תלמיד-חכם, המכיר את ההלכה במקרה הנדון. עליו לברר לעצמו ראשית כל את ההלכה, ולהתאים לפיה את חוקי המדינה הרלבנטיים. אל לו לחרוג מפסיקתו מעבר להלכה.

### סיכום

ב"ה שלא נטש ה' את עמו ונחלתו לא עזב. עדים אנו לפריחתם של בתי"ד לדיני ממונות למרות שאינם נחשבים לצערנו לרשמיים. יותר ויותר מתדיינים פונים לבתי"ד האלו. רבים וטובים מצורבי הישיבות מתמחים בנושאי חושן משפט. מתוך מאגר רב כמות ואיכות זו יצמח לנו אי"ה דור של דיינים וחוקרי המשפט העברי שיצעידו אותנו קדימה.

הסכנה הגדולה ביותר האורבת למערכת משפט היא הפיכתה לתיאורטית בלבד. אם לא משתמשים בה למעשה היא עלולה להתנתק ברבות הימים מהמציאות הדינאמית ולהישאר חנוטה חלילה בגויליה. מערכת משפט חייבת להיות חיה ופעילה. ב"ה משפט התורה תוסס, עולה ומתרחב. משפט התורה חי וקיים! ככל שירבו הפונים לבתי הדין התורניים כך יתרבו ההתמודדויות והפסיקות של המשפט העברי בתחומי החיים המגוונים. וככל שבתי הדין הללו יתמסדו יותר, יורכבו על ידי דיינים מומחים, ויקפידו על סדרי דיון יעילים יותר – כך תעלה קרנו של המשפט העברי בישראל, ובמשך הזמן הוא יועדף גם על ידי חוגים שאינם מגדירים את עצמם כדתיים. מי שעדיין יש לו כבוד עצמי יעדיף את דין התורה על דין אחר.

"ואשיבה שופטיך כבראשונה... אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה".



7. שח לי שופט שביקש לנצל שנת שבתון ללמוד בישיבה נושאים בחו"מ, אך לא נענה.

## “ואשיבה שופטיך כבראשונה”

### על מעמדו של המשפט העברי במדינת ישראל

מאמר זה נכתב כתשובה לטענות שהועלו כנגד הפסיקה המקובלת הדורשת להעדיף את משפט התורה על מערכת המשפט הכללית.

#### א. גטואיזציה וכלל-ישראליות

יש טוענים שהדרישה למערכת משפטית תורנית יוצרת מעין “גטו” של הנידונים במשפט זה ובונה חומה החוצצת בינם לבין “כלל ישראל”. וטעות היא! אנו שואפים שהמדינה כולה תהיה מושתתת על עקרונות התורה, כחזון אוטופי לעתיד. וגם בהווה – הננו שואפים להעלות את המדינה כולה, עד כמה שהדבר אפשרי, ולקרבה לרעיונותינו. אולם יש והמושג “גישה כלל-ישראלית” השתבש להוראה של הורדת דרישותינו מעצמנו, בכדי להשתוות לציבור הרחב וליישר קו לפי המכנה המשותף הנמוך<sup>1</sup>. לדוגמא, לא נוותר על ייחודו של החינוך הדתי, גם אם תמורת זאת תובטח לנו העלאה מסוימת ברמתו הדתית של בית הספר הכללי. שכן דוקא הייעוד הכלל-ישראלי מחייב לצערנו ייחודיות זו. ולא נוותר על שולחננו הכשר (המדובר בכשרות בסיסית על פי הדין ולא בהידורי כשרות) בנימוק של “גדולה לגימה המקרבת לבבות” גם אם לצערנו הוא גורם לפיצול בין שומרי הכשרות למזלזלים בה. גישתנו הכלל-ישראלית, פירושה העלאת כלל ישראל כולו מבלי שנוריד מאומה מן הנורמה המוסרית והדתית הנדרשת מכל אחד ואחד מאתנו. כי “כלל ישראל”, אין פירושו סכום סטטיסטי של מספר יהודים המשתייכים כיום לעם. כלל ישראל הוא **אידיאה** המייחדת אותנו מכל אומה ולשון, ומאחדת בתוכה את כל נושאייה בעבר, בהווה ובעתיד, מרצונם ושלא מרצונם. לא כל טשטוש העצמיות וויתור על מקורות בשם “גישה כלל-ישראלית” יכונה, כשם שלא כל התעצמות רוחנית בשם “גטואיזציה” תיקרא. גישה כלל-ישראלית המוותרת על האידיאה הישראלית הינה מסוכנת יותר מגטואיזציה; כי בעוד שזו האחרונה שומרת על גחלת מסוימת ומצומצמת, הרי הראשונה – מגמתה טמיעה טוטאלית. עלינו לשמור אפוא על ייחודו של המשפט העברי דוקא לשם כלל ישראל!

1. הגיעו הדברים עד כדי כך שבאחד העלונים טען מאן דהו שפרישה ממרוץ מקומי לזכר אדם שנפטר בגלל שהמשתתפות לא לבושות כהלכה היא “פגיעה בכלל ישראל”! לדידו אולי יש גם חובה להשתתף במשחק כדורגל בשבת כדי “לא לפרוש מכלל ישראל”... סיסמאות מסוג זה גרמו להידרדרותם של חלקים בציוה”ד לעבר החילוניות.

### ב. המשפט העברי והציונות

הפסיקה האוסרת להתדיין בערכאות נראית על פניה כפסיקה לא ציונית. היא אינה מכירה בסמכות החוק הנוהג במדינת ישראל ובמחוקקיו. ההנחה אינה נכונה. אנו מכירים בסמכותם של מוסדות המדינה בכל הנוגע לחוקים שאינם עוקרים את דין התורה. אדרבה, דוקא מכוח דיני התורה אנו מכירים בסמכותה של המדינה. והיא הנותנת<sup>2</sup>. היתפאר הגרזן על החוצב בו? שאלת המשפט העברי – הינה שאלה הלכתית טהורה. ואין לה כל קשר להשקפת העולם באשר ליחס לציונות ולמדינת ישראל, ראשית צמיחת גאולתנו. אדרבה, הרב הרצוג, הרב הראשי לישראל עם קום המדינה, ראה בהתעלמות המדינה מהמשפט העברי סטייה מהרעיון הציוני. ואכן לא ידוע לנו על פוסק ציוני דתי אחד שהתיר את הערכאות במדינת ישראל. לדעתם, המדינה היא שסטתה מציוניותה בכך שהעדיפה משפטים זרים על פני המשפט העברי. אמנם מחובתנו, להחדיר ככל האפשר מעקרונות המשפט העברי למערכת המשפט הכלל-ישראלי – שהיא לצערנו חילונית במהותה, כרגע. אולם אסור לפעולה זו לבוא במקומו של פיתוח מערכת שיפוטית תורנית שתאפשר לכל המעוניין בכך להישפט בפני דינים הדנים עפ"י התורה. איסור הערכאות בעינו עומד גם לאחר שנתקבל חוק בכנסת בתוספת ציצים ופרחים משלנו. ראשית פעולותינו צריכה להיות חיזוק מעמדם של בתי הדין הרבניים גם בענייני ממונות. רק על ידי הרחבת סמכויותיהם ותחום פעולתם של בתי הדין הרבניים נוכל להעשיר גם את המשפט הכללי בישראל ברעיונות ובעקרונות יורדיים משלנו. רק ע"י יישום חי ופעיל של מערכת משפט תורנית נאפשר לה להתמודד בצורה מעשית עם כל בעיות החיים המודרניים ולהשפיע בכך על מערכת המשפט החילונית.

### ג. מדינת ישראל

יש הטוענים, שהציונות הדתית מכירה בחילוניותה של המדינה, אך רואה בה כלי שאפשר למלאותו תוכן דתי. ומכוח הכרה זו עלינו להכיר בסמכות המשפטית של המדינה לא רק דה-פקטו אל גם דה-יורה. בתורתו של מרן הרב קוק זצ"ל שנינו את משנת הציונות הדתית ביתר עמקות. ראשית כל מבחינה הלכתית. מבחינתנו ההלכה היא מקור סמכותה של המדינה ולא להיפך. ההלכה נותנת תוקף למוסדות השלטון המתמנים ע"י העם, גם כשהם חילוניים, כל עוד אינם סותרים את התורה. ומבחינה רעיונית, איננו מכירים בחילוניות ישראלית כמות שהיא. ישראלי קשור

2. ר' לדוגמא את כרכי ה"תורה והמדינה" ואת חיבוריהם של הרב הרצוג, הרב ולדנברג, הרב ישראלי ועוד.

בטבורו לעם ישראל ומורשתו מדורי דורות, גם אם בפיו הוא מתיימר להכחיש זאת. אין ישראליות אחרת מאשר ישראל סבא. ועל כן הגדרת הציונות, המדינה או הלאומיות כחילוניות היא מחוסרת בסיס. הגדרה זו צופנת בחובה סכנת פירוד בין דת ולאום ודת ומדינה. סכנה של נתק בין העבר לבין העתיד, של איבוד הזהות הלאומית שלנו, סכנה של התפוררות מוחלטת של כל רקמת החיים העדינה שלנו. איננו מכירים בהפרדה טוטלית בין דתיים ו"כופרים", שכן היכן הגבול ביניהם? (הגבול ההלכתי האדום הוא כידוע שמירת שבת, אולם הוא נוגע בעיקר לנאמנות בכשרות וכדו' אך עדיין יש קוים ורודים ומטושטשים הכוללים בתוכם רבים מאחינו). אין לך אדם מישראל שאינו מקיים מצוות כל שהן, מהכרה ושלא מהכרה. יש המקיים מצוות שבין אדם לחברו, יש המקיים מצוות שבין אדם למקום, ויש – שבין אדם לעמו ולארצו. כולם אהובים; אלא שיש מדרגות בקדושה. יש קדושה חמורה ויש קדושה קלה, יש טובים יותר ויש טובים פחות, ולעולם אינך יודע נפשו של מי חביבה יותר לפני הקב"ה<sup>3</sup>. לפיכך ימדוד אדם עצמו ביחס לנדרש ממנו, ולא ביחס לזולתו.

המדינה היא גילוי א-להי, שיש בו קידוש השם לאחר חרפת הגלות ומוראותיה, בעיקר בעת האחרונה. לפיכך אין המדינה רק כלי שאפשר למלאותו תוכן דתי, היא עצמה פונקציה דתית. עצם ייסודה של ריבונות יהודית עצמאית בארץ הקודש, חזיון דתי הנהו. כיבוש השממה וקיבוץ גלויות – יש בהן מימושן של נבואות חוזי קודש. אנו רואים במדינה שלב מתקדם בשרשרת רצופה של תהליכים היסטוריים שפסגתם היא הגאולה השלמה. לא בחלל ריק עלה רעיון המדינה, אלא על קרקע פוריה של תקוות גאולה דתיות צץ ופרח. המחלף את החוליה של הקמת המדינה מקישורה האורגני לחוליות שקדמו לה – מסלף את ההיסטוריה היהודית. בסיסו הפנימי של הרעיון הציוני – אמונת-דתי הוא, אף כי עטה מעטה "חילוני" מבחוץ. אנו מפרידים הפרדה מהותית בין המדינה עצמה לבין תופעות שליליות בחברה, בתרבות ובשלטון. את התופעות אנו שוללים; את המדינה עצמה אנו מחייבים. מערכת המשפט היא אחת התופעות שאיננו משלימים איתה דה-יורה אלא נאלצים להכיר בה דה-פקטו בלבד, במקרים שההלכה מאפשרת זאת.

שאיפתנו להרמת קרן המשפט התורני במדינה הינה חלק אינטגרלי מהזדהותנו עם המדינה. בכאב רב אנו רואים בשיפוט הקיים כיום במדינה נסיגה מייעודה ומתפקידה, של מדינתנו, מדינת ישראל. לא כל תופעה שלילית ולקויה במדינתנו זקוקה להזדהותנו ולהערכתנו החיוביים. הפטריוט הנאמן אינו זה המחפה על תופעות שליליות בעמו, אלא זה המעוניין בתיקונן. וכאן נעוץ ההבדל העמוק שבין המדינה,

3. עי' רש"י סנהדרין עד ע"א ד"ה סברא הוא.

מוסדותיה ורשויותיה, לבין הרשות השיפוטית שלה. הכנסת – יהודית היא בעיקרה; הממשלה – יהודית היא; המשטרה והדיפלומטיה, הצבא והכלכלה – כולם יהודיים הם; ועל כך גאוותנו והזדהותנו, שאינן פוטרות אותנו מביקורת קונסטרוקטיבית ממחדלים וסטיות לפי השקפתנו. אולם השיפוט – נכרי הוא, ומלוקט מחוקי העמים תוך התעלמות שרירותית מחוקינו אנו. דוקא כאזרחים נאמנים למדינה, כבעלי הכרה לאומית איננו יכולים לשאת את הכתם המחפיר של השיפוט הזר המתאזרח בתוכנו, משל כאילו היתה השפה הרשמית במדינתנו טורקית או אנגלית...

#### ד. הציונות וחינוך המשפט

אחת מאבני היסוד בתפיסתם הדתית של מורינו ורבותינו היתה, שאת הגאולה יש לקרב בידים ולא לסמוך על הנס בלבד<sup>4</sup>. כבר הרמב"ם<sup>5</sup> הביע רעיון זה ביחס להקמת הסנהדרין אשר תקום לדעתו על ידי עם ישראל עוד לפני בוא המשיח בהסתמכו על הפסוק: "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצריך כבתחילה, אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה". הקמת המדינה ע"י מאמץ אנושי בע"ה הוכיחה את צדקתו של רעיון זה. משום כך נקראים אנו אפוא לא לחבוק ידיים בשעה זו, אלא לעשות מעשים של ממש אשר יצעידו אותנו קדימה. מתוך אופטימיות מלאה שמי שהביאנו עד הלום לא יעזבנו ולא יטשנו גם להבא, אנו נדרשים לפתח ולטפח את השיפוט העברי המקורי כשלב חשוב בדרכנו להגשמת רעיון מדינת ישראל האידיאלית, כפי שחזו קדמונינו ונביאינו.

בחזון הגאולה של נביאינו עמדה בראש – השאיפה להרמת קרנו של המשפט העברי, עד שיוכל לשמש כאור לגויים. "והיה באחרית הימים... ושפט בין הגויים..."<sup>6</sup>. "ויצא חוטר מגזע ישי... ושפט בצדק דלים..."<sup>7</sup>. כיסופים אלו – הם אשר המריצו את פליטי ספרד לחדש את הסמיכה בצפת לפני כ-500 שנה. חזון זה הוא אשר הוליד את רעיון ייסודה של הרבנות הראשית על ידי מרן הרב קוק זצ"ל. אחת מפעולותיו החשובות של יהושע עם כיבוש הארץ היתה להציב חוק ומשפט<sup>8</sup>, ומתקנות עזרא החשובות היו סדרי בתי הדין<sup>9</sup>. עם שיבתנו אל ארצנו, מדאגתנו

4. עי' למשל, "דרישת ציון", לר' צבי הירש קלישר (מהדורת מוסד הרב קוק) עמ' פח-צ.

5. בפירוש המשניות (סנהדרין פ"א).

6. ישעיהו ב, ב-ד.

7. שם יא, א-ד.

8. יהושע כד, כה.

9. בבא קמא פב ע"א.

להחזיר את עטרת המשפט ליושנה ולא לעשות את תפילתנו "השיבה שופטינו כבראשונה" פלסטר, ח"ו.

אילו היתה הציונות מקבלת למעשה את הצעת "אוגנדה" – לא היינו מחוייבים להמשיך את שותפותנו עמה בנקודה זו, אלא היינו צריכים לפעול בנפרד למען ארץ ישראל. שאלת השיפוט היא לדידנו מעין "אוגנדה משפטית", שאין אנו יכולים לקבלה, כשם שאיננו יכולים לקבל את החינוך הממלכתי הלא דתי כפי שהוא. לא תיכון אהבת ישראל למקוטעין, אלא אהבה לגוף ולנשמה הישראליים כאחד.

### ה. מלך ישראל שסטה מההלכה

גם אם נניח שמדינת ישראל שווה במעמדה למלכות ישראל, עדיין אין הדבר מקנה לה סמכות בהפקעה כל שהיא של הלכה אחת מתורת ישראל. הרמב"ם פוסק במפורש בהלכות מלכים (פ"ג ה"ט):

המבטל גזירת מלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצוה קלה הרי זה פטור. דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין. ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה שאין שומעין לו.

מקור דברי הרמב"ם בתלמוד במסכת סנהדרין (מט ע"א) בפקודתו של דוד המלך לעמשא, שלדעת התלמוד לא היתה חוקית. ובכן, אפילו **דוד מלך ישראל** שנמשח על ידי נביא לדורות, כשסטה בהוראה מסוימת מההלכה – פקעה סמכותו. המלך אינו עומד מעל לתורת ישראל. תורת ישראל היא המקנה לו מעמד וסמכות, היא המחייבת אותנו לקבל את מרותו ולירא מפניו, אולם היא גם הקובעת אימתי אין לשמוע בקולו.

יש למלך ישראל סמכות עצומה בשיפוט וענישה, אולם רק במקום בו הוא רואה הכרח להוסיף תקנות נחוצות בגלל **צורך שעה או תיקון העולם**. גם למדינת ישראל יש סמכות רחבה על פי ההלכה לתקן תקנות, ולגזור גזירות על פי צרכי השעה והדור. אולם, כשם שמלך ישראל אינו רשאי לעקור סעיף אחד מהשולחן ערוך ולהחליפו בחוק זר, כך גם מדינת ישראל אינה מוסמכת לעקור הלכה אחת ממקומה ולהמירה בחוק אחר, בין אם הוא לקוח מהמשפט הבריטי או הטורקי, ובין אם הוא מומצא על ידי מלומדים ישראלים. ואם על פי ההלכה הוצאה כספית מהזולת במקרה זה אסורה, הרי הנוטל ממון שאינו שלו על פי הדין, בהסתמך על חוק זר, דינו ככל אדם הנוטל ממון שאינו שלו...

דוקא תפיסה תורנית זו, המעמידה את ההלכה השמימית מעל למלך בשר ודם, היא המאפיינת את מלכות ישראל ואת מדינת ישראל. היא המקנה לאלו משמעות מוסרית וערכית. הפיכת הקערה על פיה, וכפיפת ההלכה מתחת לסמכותו של המלך או של המדינה, מרוקנת את המלכות מכל ערך מוסרי, והופכת אותה למושג



חילוני-אנושי, כוחני, חסר ערכים ואידיאלים. יתירה מזו, מדינה או ממלכה שאינן כפופות לערכים נצחיים העומדים מעליהן, עלולות להידרדר לפאשיזם חלילה. מדינת ישראל שקמה על אפרות אושוויץ חייבת לשים דגש חדש של מדינה מתקנת שונה מכל מדינות העולם. דוקא משום שמדינת ישראל היא שלב חשוב המקדם אותנו לקראת המלכות האידיאלית, ודוקא משום שיתכן שיש לה מסמכותה של מלכות זו, עליה להכתיר על עצמה את ההלכה כערך עליון, שהיא יונקת ממנו ומודרכת על פיו. וגם כל עוד אין היא מסוגלת להכיר בכך בעצמה, חובתנו כאזרחי המדינה, השותפים לבניינה והנושאים באחריות לקידומה, להביאה לכך, לפחות בהכרתנו שלנו בנחיצותו של המשפט העברי ובהפעלתו על ידנו.

### ו. הדין בהסכמת הצדדים

יש המסתמכים על דברי הרמב"ן בפירושו לתורה<sup>10</sup>, המתיר להתדיין בפני ערכאות כששני בעלי הדין מסכימים. נמנו הפוסקים וגמרו שדברי הרמב"ן נאמרו ביחס למקרה פרטי ועראי בלבד, ולא כמנהג של קבע העוקר את קיומו של כל המקצוע המשפטי שבתורתנו ח"ו<sup>11</sup>, ועל כגון דא אמר הרשב"א (הובא בבית-יוסף, חו"מ סי' כו):

ואומר אני שכל הסומך בזה על דינא דמלכותא – טועה וגזלן הוא... ובכלל זה עוקר כל דיני התורה השלמה. ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי? ילמדו את בניהם דיני העכו"ם ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי עכו"ם! חלילה, לא תהא כזאת בישראל, ח"ו, שמא תחגור התורה שק עליהם! (גם אם נשמיט את המלה "עכו"ם", הדברים מדברים בעד עצמם).

ובכל זאת, קיום בשלום כיצד? (המינוח "דו-קיום" הוא פסול לדעתי). מה איכפת למדינה אם נושאים אזרחיים אישיים יידונו בבתי"ד תורניים? האם הדבר פוגע בשלטון? אדרבה, הדבר רק יקל על העומס המוטל כיום על בתי המשפט. יש פוסקים הנוטים להכיר בדיני ממונות הנפסקים בערכאות, בתנאי שתינתן גושפנקא ממלכתית שווה גם לבית הדין התורני, שכן אז יחולו דברי הרמב"ן המתיר לדון בערכאות בהסכמת שני הצדדים ואין בדבר משום עקירת התורה<sup>12</sup>. במה דברים אמורים? בתביעה פרטית-אזרחית. אולם בשטח השיפוט הפלילי קיימים קשיים

10. שמות כא, א.

11. עי' כלי-חמדה (שמות שם, הובאו דבריו במהדורת הרב שעוועל, וב"התורה והמדינה" ז-ח, עמ' עז-עח בהערה). וראה מאמרנו "איסור ערכאות" ("באהלה של תורה" ח"א סימן ט אות ג).

12. עי' "התורה והמדינה" ז-ח עמ' עח); "בצומת התורה והמדינה" (ח"א עמ' 337).

מובנים. אין כרגע מערכת משפטית הלכתית מקבילה לזו הכללית. עם זאת יש לחתור לשילובה של ההלכה גם במערכת המשפטית הקיימת. משימה זו מוטלת על עורכי הדין והשופטים המתמצאים בהלכה וכן על תלמידי חכמים שיציגו מול הפסיקה הקיימת את האלטרנטיבה ההלכתית. אולם הבעיה הראשונה העומדת על הפרק והניתנת לפתרון נוח היא שאלת השיפוט הממוני. [והדרישה כרגע: הכרה ממלכתית בבתי הדין הרבניים לפחות כששני הצדדים מסכימים]. בינתיים חייבת להיעשות פעולת הסברה וחיון בקרב הציבור הדתי על חובת הזדקקותו לבית הדין הרבני. אילו הציבור הדתי היה יותר חדור הכרה בחשיבות של העניין היו יכולות האווירה והמסגרת החברתית כשלעצמן למנוע את התופעות השליליות של פניית בעלי דין דתיים לשיפוט נכרי.

### ז. יישום המשפט העברי

השו"ע התחבר לפני כ-500 שנה על סמך התלמוד, ששפתו ארמית, שהתחבר כ-1,000 שנה לפניו. בינתיים חלו בעולם תמורות כבירות בכל תחומי החיים, בתחום המדעי, הטכנולוגי, החברתי ועוד. כיצד יוכל דיין הפוסק עפ"י השו"ע להתמודד עם השאלות המודרניות שיעמדו בפניו?

אין זה נכון שהמשפט העברי אינו מעודכן ואינו מתאים לצרכי השעה. העובדה שהוא אינו קריא למי שאינו רגיל בספרות ההלכתית, נכונה באותה מידה ביחס למשפט האנגלי למי שאינו יודע אנגלית. והרי המדובר כרגע בשיפוט על ידי דינים הבקאים בש"ס ופוסקים<sup>13</sup>. הטענה שהשיפוט התורני אינו יעיל – כי הוא חייב להסתמך על עדות שני עדים כשרים שלא בכל מקרה הם נמצאים – אינה נכונה. ישנם מקרים רבים בהם ניתן להתחשב גם בעד אחד ופסול כשיש צורך<sup>14</sup>. הוא הדין ביחס לבעיות מודרניות, כגון: תעבורה וכדו'. עקרונות משפטיים אינם תלויים בזמן ובמקום. למשל האחריות המשפטית של האדם על מעשיו שווה בין בשני בני אדם הרצים ברחוב, בין בשתי מכוניות הדוהרות על הכביש ובין בשתי חלליות הטסות בחלל. ההלכה יכולה לענות על בעיות השעה. עובדה היא שבנושאים רפואיים

13. נעשו כמה נסיונות חשובים בקודיפיקציה מודרנית של ההלכה על ידי מכון הרי פישל והרב בנימין רבינוביץ-תאומים [זצ"ל], וכן ע"י הרב פרופ' נחום רקובר שליט"א. ניתן היה להרחיב מפעלים אלו ושכמותם על השולחן ערוך כולו, אילו היתה המדינה מעוניינת באמת בהחלת המשפט העברי בחיי המעשה.

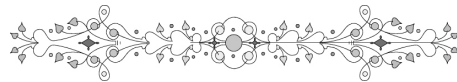
14. רוב העדויות המתקבלות בבית הדין הן עדויות נסיבתיות ואין צורך בהן בשני עדים כשרים דוקא. בהסכמת הצדדים ניתן לקבל גם עדים פסולים. הגדרת עד פסול בימינו אינה פשוטה עיין למשל שו"ת רעק"א סימן צה. ובאשר לדין הפלילי עיין רמב"ם (הל' רוצח פ"ה ה"ד, הל' סנהדרין פי"ח ה"י); ועי' "הלכה פסוקה" (בהוצאת מכון הרי פישל, סימן ב אות ט).

וטכנולוגיים בשבת ההלכה מתמודדת בהצלחה. דא עקא, שבעיות השעה המשפטיות אינן באות דיין לפני ההלכה ולכן אינן משתקפות בה כראוי. בכדי ליצור התמודדות שוות ערך בין ההלכה והמציאות המודרנית יש לאפשר להלכה לפעול באופן חופשי, ולתת בידה את הכלים הדרושים. יש שחוששים לתת להלכה קרקע נוחה לפעילותה מחשש שמא היא תצליח להוכיח את חיוניותה וצדקתה. "פן יראה בעיניו ולבבו יבין ושב ורפא לו". נוח להם להחניקה ח"ו בגוילים בלים ולהוכיח בכך שאינה מודרנית, כביכול. מחובתנו לשמור על רציפות ההלכה, ובכך לשמור על חיוניותה עד שתבוא שעת הכושר. הסנהדרין, תפעל לכשתקום על ידי מי שיקימנה, לא בחלל ריק. יהיו לפני תקדימים משפטיים. ביכולתנו להקל עליה את המלאכה על ידי רציפות הפסיקה המשפטית התורנית.

רעיון "תורה ועבודה" בא להוציא מידי התפיסה המסולפת שהתורה מוטלת ח"ו במיטת סדום של ענייני אורח חיים אישי גרידא. הוא שואף לראותה ככוח פעיל ויוצר בכל שטחי החברה והמוסר. לא נוכל לפתח אורח חיים מוסרי-תורני נעלה בקרב אנשינו, אם לא יועלו ערכי המוסר הגנוזים באוצרותינו המשפטיים בלימוד ובפסיקה משפטית מתמדת. ההתיישבות הדתית מסוגלת, על ידי קביעת מסגרותיה החברתיות בהסתמכות על המשפט התורני, לשמש בכך חלוץ העובר לפני המחנה כולו ולמלא את ייעודה כמדינת התורה בדרך<sup>15</sup>.

ויה"ר שבזכות הצדק והמשפט העבריים ישכון ישראל לבטח בארצו וארמון על משפטו ישב. וכדברי הכתוב:

צֶדֶק צְדָק תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחֲיֶה וְיִרְשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ:



15. ראה מאמרנו "המשפט הציבורי במושב הדתי" ("באהלה של תורה" ח"א סימן ב).

## שביתה כהלכה

השביתה נחשבת לאמצעי היחיד העומד לרשותו של שכיר עשוק, המנוצל ע"י מעבידו והמקפח את שכרו ואת זכויותיו.

השביתה מכונה בשם "נשק" ולא בכדי. היא אמצעי לחץ כוחני שקשה למעביד לעמוד בו. היא פוגעת בכיסו של המעביד. והעובד לוחץ עליו באמצעות נשק זה להיכנע לדרישותיו. אלא שנשק זה יורה ללא הבחנה. פעמים רבות הוא פוגע באנשים אחרים, שאין להם כל קשר לסכסוך העבודה בין המעביד והעובד. למשל, שביתת פועלי נמל, שאינם פורקים ולא מעמיסים סחורות של יצוא ויבוא, גורמת נזק עצום לסוחרים, תעשיינים וצרכנים תמימים, ביניהם חולים וחסרי ישע הזקוקים מאד לאותם מוצרים הנמצאים בבטן האוניות.

מקובל בחוגי הפועלים להשתמש בהגדרה "נשק השביתה הקדוש" ובכך הותרה הרצועה. וכל אימת שפועלים רואים את עצמם מקופחים או מנוצלים, או שהם מעוניינים להיטיב את תנאי עבודתם ושכרם, הם משתמשים בנשק כבד זה מבלי להבחין במי הם פוגעים. ארגוני הפועלים אינם גוף אובייקטיבי. הם מייצגים אינטרסים. ייתכן שהם אכן צודקים, אך ייתכן גם שלא. וגם אם אדם סבור שהוא צודק, האם מותר לו להשתמש באמצעי כוחני להשיג את מטרותיו? אולי יש צדק מסויים גם בעמדת הצד השני? אולי המעביד, עם כל רצונו הטוב, באמת לא מסוגל לשלם יותר? או אולי הוא מעוניין לייצל את אמצעי היצור ולשפר את טיב התוצרת ולכן הוא דורש מפועליו להתאים את עצמם לשיטות החדשות ולכלים המתקדמים? האם תמיד רק הפועל צודק? האם מותר בשם הצדק הסובייקטיבי לעשות עוול לאדם שאינו צד בסכסוך?

### הצורך בגוף אובייקטיבי

יש כאן אנכרוניזם מימי המאבקים הגדולים מלפני מאה שנה ויותר, שבהם הפועלים אכן היו מנוצלים ומדוכאים ומשוללי כל זכויות. בזכות נשק השביתה הגיעו לנורמות צודקות. אולם העולם התקדם בינתיים. מעמד הפועלים השתנה לבלי היכר. גם כלי הנשק בעולם השתכללו. נשק השביתה טעון אף הוא בדיקה, ובעיקר "קדושתו" החד-צדדית. גם בסכסוכים בין לאומיים לא תמיד האחיזה בנשק היא הפתרון. ניתן לפתור את הבעיה גם בדרכי שלום. על אחת כמה וכמה שבסכסוכים בין עובדים למעבידים יש להשבית את הנשק ולהשתמש באמצעים אחרים.

מקובל בעולם שאין לאדם ליטול את החוק לידי גוֹם אם הוא סבור שהוא צודק יש דין ויש דיין. אמנם תורת ישראל מאפשרת במקרים חריגים לאדם לעשות דין לעצמו (ח"מ סי' ד) אולם דרך זו מוגבלת מאוד. ובעיקר היא מותרת רק במקום

שיש לאדם הוכחות ברורות העומדות בפני כל ביקורת שיפוטית. כלומר אין צדק חד-צדדי, הצדק חייב להיות אובייקטיבי.

### שביתות מוצדקות

דעתו של הרב קוק היא שהשביתה מותרת רק כאשר מטרתה להביא את המעביד בפני גורם אובייקטיבי שיקבע מהו שכרו ההוגן של העובד. או כאשר אותו גורם אובייקטיבי קבע את שכר הפועלים ותנאיהם, אם המעביד מסרב לקיים את הפסיקה מותר לפועלים לשבות ע"מ לאלץ את המעביד לקיים את הפסיקה. רק בשני מקרים אלו השביתה מוצדקת. אולם לחץ כוחני חד-צדדי אינו צודק. צדק צדק תרדוף! רק בורות אובייקטיבית היא המענה האמיתי והצודק לבעיות אלו.

### שביתת מורים

שביתת מורים דומה לשביתת פועלים, אלא שהנזק הנגרם לתלמידים הוא בלתי הפיך. זמן שבוזבז לבטלה לעולם לא יחזור. לכן על מורים לשקול ביתר זהירות את צעדיהם. אעפ"כ יש מקום לשביתת מורים אם יישמרו כללי הצדק עליהם עמדנו לעיל.

לימוד תורה חמור יותר. הוא לא רק צורך, כמו לימודים מקצועיים, הוא ערך. ולא סתם ערך, אלא ערך עליון! תלמוד תורה כנגד כולם. אין מבטלים תינוקות של בית רבן אפילו לבנין ביהמ"ק (שבת קיט ע"ב).

עם זאת, במקרים חמורים ביותר, כאשר לדעת גורם אובייקטיבי העוול הנעשה למורים כבד מנשוא, ויש גם חשש רציני לנשירת מורים מהמערכת עקב שכרם הנמוך ותנאי עבודתם הירודים, אין מנוס מלשבות. פעמים שביטולה של תורה זהו קיומה. מה גם שהמצוה ללמד את הילדים תורה מוטלת בעיקר על ההורים יותר מאשר על המורים.

אולם כדי להצדיק ביטול תורה, שהוא צעד קיצוני, על מלמדי התורה לקבל את הסכמתם של ת"ח מובהקים ואובייקטיבים (ר' תחומין כרך ה').

### שבירת שביתה

לאחר שכבר פרצה שביתה, גם אם הדבר לא נעשה עפ"י כללי הצדק וערכי התורה, הפועלים, המעוניינים לפעול עפ"י ההלכה, עומדים בפני דילמה קשה. שבירת שביתה נחשבת בעיני ארגוני הפועלים כעבירה חמורה הגוררת אחריה סנקציות של הוצאה מהארגון. משמעות הדבר חשיפתו של העובד לשרירות לבו של המעביד, ללא הגנה מקצועית. יש בכך חשש להפסד גדול.

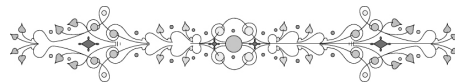
כמו כן, לא יתכן ששובר השביתה ייחנה לבסוף מפירות השביתה, לכשיושגו, בזכות חבריו השובתים. גם כאן יש חובה לשמור על כללי הצדק והיושר. אולם יש דרך שלישית. שרק מורים לתורה יכולים ואף חייבים ללכת בה. מכיון שההורים הם האחראים העיקריים ללימוד התורה של ילדיהם עליהם להיכנס לעובי הקורה ולמצוא דרכים חילופיות ללימוד התורה של ילדיהם. ניתן לרכז את התלמידים במקומות אחרים, מחוץ לבתי הספר, כגון בתי כנסת, ולהביא מורים שילמדו אותם שם תורה לשמה, ללא ציונים וללא בחינות. המתאימים ביותר למלא שליחות קדושה זו הם אותם המורים השובתים, המכירים את תלמידיהם ויש להם את ההכשרה והכישורים, הידע והזמן והסבלנות לעשות זאת. יש להשתמש בהם מחוץ למערכת ולשלם להם בהתאם (אם בסוף השביתה יובטח לשלם לשובתים את שכרם, גם על ימי השביתה יהיה עליהם להחזיר את השכר הכפול). מצד אחד אין זו שבירת שביתה, ומצד שני אין כאן ביטול תורה. (לפנימיות יש מעמד שונה. הרי לא יתכן שתלמידים ישהו בפנימיה יומם ולילה ללא עיסוק וללא השגחה).

מורה אינו רק פועל. הוא דוגמא אישית לאהבת תורה ולימודה. השביתה תיגמר, אולם מעמד המורה תלוי לא רק בשכרו אלא גם בתיפקודו. מורים שילמדו מסירות ואחריות יזכו למעמד מכובד בעיני תלמידיהם ולהשפעה חינוכית גדולה עליהם.

### בנות בלימוד תורה

לכאורה לבנות דין אחר. הן הרי אינן מצוות בתלמוד תורה. ולא היא. ידוע פסק ההלכה של החפץ חיים שבימינו גם בנות חייבות בתלמוד תורה<sup>1</sup>. מכיון שלימוד תורה, מלבד היותו מצוה מצד עצמו, משמש גם כמזון רוחני בלעדי לנפש האדם, גם בנות בכלל. הן זקוקות למזון יום יומי זה כדי לחזק את אמונתן ולאמץ את כוחן להתמודד עם האוירה החיצונית הסוחפת לכיוונים הפוכים. כל יום שבו בנות הולכות בטל ולא לומדות תורה גורם להן נזק נפשי בלתי הפיך. ולכן גם לבנות יש למצוא מסגרות מתאימות בהן תלמדנה תורה לשמה בימי השביתה.

רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך, לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם (ישעיהו נט, כא).



1. עיין בשער "סדר נשים" בספר זה.

## אמונה וביטחון במבט הלכתי

נושא הביטחון בה' תופס מקום מרכזי בספרות המוסר. לפיה על האדם לסמוך רק על ה' ולא על כל גורם אחר. כל הסתמכות על גורם אנושי או טבעי יש בה פגם באמונה בה'. הרבה מקורות לכך בתנ"ך ובדברי חז"ל ולא נאריך בהם הלא בספרתם. הפסוק המרכזי המדגיש רעיון זה הוא בירמיהו פרק יז (ה, ז):

כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם וְשָׁם בְּשָׂר זָרְעוּ וּמִן ה' יִסֹּר לְבָבוֹ. וְהָיָה כְּעֶרְעָר בְּעֶרְבָה וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבֹא טוֹב וְשָׁכֵן חֲרָרִים בְּמִדְבָּר אֶרֶץ מְלָחָה וְלֹא תֵשֵׁב.

בְּרוּךְ הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּה' וְהָיָה ה' מְבִטְחוֹ. וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע עַל מִים וְעַל יוֹבֵל יִשְׁלַח שָׁרְשָׁיו וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבֹא חֶם וְהָיָה עֲלָהּ רֵעַן וּבִשְׁנֵי בִצְרָתָה לֹא יִדָּאָג וְלֹא יִמַּשׁ מַעֲשֵׂוֹת פְּרִי.

פסוקים אלו מבטאים יותר מכל את חובת האמונה והביטחון בה'. הנביא מזהיר אותנו לבל נישען על משענת הקנה הרצוץ של האדם. ומסתבר שלא רק הסתמכות על הזולת אסורה אלא גם של האדם על עצמו. כי מה ההבדל בין האדם עצמו לבין זולתו? זה וזה הם בכלל "אשר שם בשר זרועו".

עם זאת אין ספק שאין כאן דרישה להימנע מכל פעילות אנושית טבעית. אדרבה זו מצוה. שהרי אדם מצווה על "ונשמרתם לנפשותיכם" כמו כן הוא מצווה על פרנסת אשתו ובניו. שהרי בפירוש אדם כותב בכתובה לאשתו: "אנא אפלא ואוקיר ואזון ואכלכל ואפרנס"<sup>1</sup>. הבעל לא יוכל לפטור את עצמו מחיובו זה לאשתו בהסתמך על הפסוק בירמיהו.

היכן עובר אפוא הגבול בין חובת האדם להשתדל לבין חובת הביטחון בה'? בספרות המוסר נכתב על כך רבות, אולם נראה לי שיש לשאלה זו גם מענה הלכתי. לענ"ד אין סתירה מהותית בין המסקנות ההלכתיות לאלו המוסריות, למרות הבדלי הסגנון והחשיבה שביניהן. אלו ואלו מפי אדון אחד יצאו. אדרבה שתי הדרכים מסייעות זו לזו. שכן לשאלה היכן עובר הגבול בין ההשתדלות לבין הביטחון חייב להיות מענה הלכתי. זה בדיוק תפקידה של ההלכה לקבוע גבולות ברורים. מאידך, הישענות על הלכה בלבד עלולה להביא את האדם להסתפקות במועט בקיום המצוות דבר שכוונה ע"י הרמב"ן כ"נבל ברשות התורה". המסגרת ההלכתית זקוקה למוטיבציה נשמטית שרק המוסר, שאף הוא מעוגן בהלכה, יכול להזינה.

1. ר' תוספות כתובות (סג ע"א ד"ה באומר): "ומכאן מוכיח רבינו אליהו שחייב אדם להשכיר עצמו ללמד תינוקת או לעשות מלאכה אחרת כדי לזון את אשתו... והביא ראיה מדכתבינן בכתובה ואנא אפלא כו' ומיהו גם זה יש לדחות כמו שמפרש ר"ת דאפלא היינו עבודת הקרקע, פירוש – אחרוש ואנכש ואעדור את השדה ואביא מזונות לבית, אבל להשכיר עצמו אינו חייב".

### העמדה ההלכתית

כאשר אדם מצווה לעשות מצוה הוא חייב לעשותה בעצמו ואל לו להסתמך על זולתו. אדרבה זריזין מקדימין למצוות. ומצוה בו יותר מבשלוחו. מאידך, אם הדבר מחייב הסתייעות בזולת הוא מצווה להסתייע בזולתו. הדוגמא הבולטת לכך היא דרישה ברופאים.

בעבר אכן היה בכך איסור, ואסא מלך יהודה, נענש על דרישתו ברופאים. הרמב"ן, שהיה עצמו רופא, כתב בפירושו לויקרא (כו, יא):

והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא כמו שאמר (שמות טו, כו) כי אני ה' רופאך. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין חזקיהו בחלותו (מ"ב כ, ב-ג). ואמר הכתוב (דהי"ב טז, יב) גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים...

אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם!?

וזו היא כוננתם באמרם (שם) ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו. ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרופ (שמות כא, יח) יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים...

אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים.

דברי הרמב"ן טעונים הסבר. אם התורה לא תסמוך על הנס ולכן היא מחייבת את החובל לרפא את חברו באמצעות רופאים, מדוע היא דורשת מהחולה עצמו לסמוך על הנס ואוסרת עליו לדרוש ברופאים?

אלא שכאן עובר הגבול. כאשר האדם מצווה לרפא את זולתו עליו לעשות זאת באמצעים אנושיים. כאשר אינו מצווה בכך עליו לסמוך על ה'. החובל בחברו לא יוכל להיפטר בטענה שהוא חסיד וצדיק וסומך על ה' שירפא את הנחבל. כי חלה עליו חובה לרפא את הנחבל ועליו למלא את חובתו כנדרש ממנו עפ"י ההלכה. אולם כאשר לעצמו, הוא אינו מחויב לרפא את עצמו, אלא א"כ הוא נמצא בסכנה והסיכוי הסביר הוא שהרפואה תצילהו. ומכאן המסקנה המתבקשת שגם באשר



לעצמו אם הרפואה היא יעילה והאדם נמצא בסכנה הוא מצווה לדרוש ברופאים, אחרת הוא עובר עבירה של איבוד עצמו לדעת.

וזהו ההבדל בין הרפואה הקדומה לרפואה המודרנית. (המדע המודרני מתחיל מבחינה רעיונית בפרנסיס בקון במאה ה-17 למנינם שדרש ניסוי ומחקר שיטתי. ההתפתחות המדעית המעשית החלה זמן רב אחריו). בימי קדם הרפואה היתה ספקולטיבית. היא גישה באפלה. כשלונותיה מרובים מהצלחותיה. לכן לא היתה אז מצוה אישית על האדם ללכת לרופא. להוציא מי שנחבל ותבע מהחובל להירפא ע"י רופאים קונבנציונאליים שאז חלה על החובל חובה משפטית לרפאו בדרך זו דוקא. התורה חייבה את החובל ברפואתו של הנחבל לפי דרישתו של זה האחרון, שנאמר "ורפא ירפא". אך בימינו, מאז שהרפואה הפכה להיות מדע ניסיוני מבוקר והתוצאות ניכרות בעליל שהצלחותיה מרובות מכשלונותיה – ותוחלת החיים שהתארכה תוכיח – חלה על האדם מצווה לדרוש ברופאים וגם צדיקים גדולים מצווים על כך.

ואכן גם בימינו כאשר יש מחלה שהרפואה מגששת בה באפלה וסיכוייה אינם רבים מסיכוייה אין מצווה לדרוש ברופאים. ומכאן שהרפואה האלטרנטיבית שאינה מבוקרת ע"י ניסויים רבים כרפואה המדיצינית יש מקום להסתפק אם היא מותרת. כרפואה מונעת היא רצויה. אולם כשאדם חולה יש מקום לדון בהיתר ההסתייעות בה.

ופרט זה לא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כולו יצא.

## שכיר

מכאן הסבר לדרשת חז"ל (ב"מ קיב, א) על הפסוק "ואליו הוא נושא את נפשו": מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה, לא על שכרו?!

משמע שמותר לשכיר להסתכן יותר מהרגיל לצורך פרנסתו. והדבר תמוה, מה ההצדקה לשכיר להסתכן יותר מאחר? אם הסיכון אסור, גם לשכיר אסור להסתכן ואם הוא מותר גם מי שאינו שכיר יסתכן!

לדברינו הדברים מיושבים. צרכי פרנסה, יש בהם צד מצוה, ובפרט בעל משפחה, החייב לפרנס את אשתו וילדיו, יש בכך משום צורך מצות פריעת בעל חוב ומצות צדקה. ואע"פ שאינו אלא הכשר מצוה, יש לומר שגם הוא עצמו נחשב במידת מסוימת למצוה. בשו"ע (או"ח סי' רמח) נפסק שמותר להפליג בספינה לפני שבת לצורך פרנסה, משום שזו מצוה. וגם על עצם ההפלגה בספינה, אפילו בימות החול, יש מקום לשאול, הרי יש בכך סיכון ידוע, ומה ההיתר להיכנס לחשש סכנה? אלא ע"כ צורך הפרנסה, שהוא הכשר מצוה, מתיר את עצם ההפלגה בספינה, למרות

הסיכון. ומאותה סיבה מותר להפליג גם בערב שבת. וה"ה מותר לאדם לעלות בכבש ולהיתלות באילן לצורך פרנסתו<sup>2</sup>.

כלומר ההלכה מחייבת את האדם ליטול על עצמו סיכונים מסויימים כשם שהיא מגבילה אותו ואוסרת עליו ליטול סיכונים מיותרים. ומכאן ההבחנה בין נטילת סיכונים מחושבים לצרכי פרנסה לבין מטרות אחרות כגון שעשועים, ספורט וכדו'. כשאינן הצדקה ערכית למעשה אין להסתכן.

### קביעת היזקא

המסקנה שאליה הגענו עולה בקנה אחד עם הגמ' במס' פסחים (דף ח) האומרת ששלוחי מצוה אינם ניזוקים. כלומר, מי שעוסק במצוה אל לו לחשוש מפני סיכונים, אלא עליו לקיים את המצוה מתוך ביטחון בה'.

אלא שיש לחלק בין חשש חמור לסיכון לבין חשש קל (בין היכא דקביעת היזקא לבין היכא דלא קביעת היזקא), וכמבואר שם בסוגיא. הלכה כפלימו שם, שכל עצמו אינו בודק מפני הסכנה (שו"ע או"ח סי' תלג ס"ז). כלומר, ההלכה מתירה ואולי אף מחייבת ליטול סיכון מסויים לצורך קיום מצוה. אולם היא גם המגבילה את האדם ואינה מתירה, ואף אוסרת עליו ליטול סיכון חמור מדי.

אלא שהא גופא – המושג "קביעת היזקא" או "שכיחא היזקא" – מה גדרו? אימתי נחשב חשש סכנה ל"קביעת היזקא" ואימתי לא? בקובץ שיעורים (פסחים סי' לב), כתב שמיעוט נחשב כלא שכיח לענין של מצוה. אך לא ברור איזה מיעוט. (אין להעלות על הדעת שכוונתו לסיכון גבוה של 49%). מצינו לחז"ל שקבעו שיש חשש סכנה שמותר להיכנס אליו משום "שומר פתאים ה'" (יבמות יב ע"ב). כגון עיבורה של אשה. הרי כל לידה כרוכה בחשש סכנה, ומחללין שבת על יולדת. ובכל זאת אין אשה בעולם שלא תרצה ללדת, אלא א"כ נשקפת לה סכנה מיוחדת. ואע"פ שהתורה לא ציוותה את האשה במצות פרו ורבו, מ"מ לא אסרה עליה את הדבר. האשה שותפה לקיום מצות פריה ורביה למרות שאינה מצווה אישית על כך<sup>3</sup>. ולכן מותר לה להסתכן סיכון סביר.

אך לא רק צורך מצוה מצדיק סיכון, אלא העובדה שכל סוחר וכל שכיר בעולם, גם אם אינו בר מצוה, נוטל על עצמו סיכונים מסויימים, וכן כל אשה בעולם, גם אם אינה רואה את עצמה מקיימת מצוות, מוכנה ליטול על עצמה את הסיכון הכרוך

2. ר' באהלה של תורה ח"ד סימן יא.

3. לדעת הר"ן (קידושין טז ע"ב סד"ה גמ'), נחשבת האשה לשותפה בקיום המצוה, ולכן גם היא חייבת להתקדש בעצמה ולא ע"י שלוחה.

בהריון ולידה, מוכיחה את העקרון שקבעו חז"ל עפ"י הפסוק "שומר פתאים ה'". כלומר יש הצדקה לנטילת סיכון סביר לצורך מטרה ערכית. גבול הסבירות הוא לפי"ז אולי סיכון דומה לזה של נשים יולדות או קצת מעבר לו, אך לא הרבה יותר מזה<sup>4</sup>.

### "קביעה היזקא" נקבע בהתאם לנסיבות

ונראה לומר, שהבחנה בין "קביעה היזקא" לבין לא "קביעה היזקא" היא יחסית, הן לסיכון והן לחשיבות המצוה. רמת הסיכון נקבעת לפי התנהגותם הטבעית של רוב בני האדם. למשל: הפועל העולה בכבש ונתלה באילן, עושה כן משום שזו דרך רוב בני האדם הרוצים להתפרנס. אך הרוצה לטפס על הר תלול להנאתו, ולא לצורך פרנסה מכיון שאינו מקיים מצוה בכך – חייב להיזהר יותר, כי אין לו הכרח בדבר, כמו הפועל. וכן הפועל עצמו, ככל שאמצעי הבטיחות בעולם משתכללים ב"ה יותר ויותר, כך הוא חייב להיזהר יותר ולהסתכן פחות. בימינו לא יתכן שפועל יעלה בכבש ויטפס על אילן ללא אמצעי בטיחות, שלא היו בעבר.

גם במלחמה יש דרגות סיכון המקובלות אצל רוב בני האדם. בחזית ממש, או במקום בו מתנהלים קרבות רחוב, פשיטא שאסור לאדם להסתכן ולהוציא את אפו מביתו, אם אינו חייל המשתתף בקרב (זה הוצא מאיסור ההסתכנות משום שהוא אבר בגוף ציבורי שעליו מוטלת מצות המלחמה והסיכון האישי מתגמד לעומת הערך הכללי)<sup>5</sup>. לעומת זאת, מי שגר ביש"ע רמת הסיכון שם בדרך כלל נמוכה מחזית המלחמה עצמה, אך גבוהה מהנורמה באזורי הארץ האחרים. מקובלנו שמי שמחשיב את הערך של מצות ישוב א"י ורואה את עצמו שליח מצוה רשאי ליטול על עצמו סיכון גבוה יותר<sup>6</sup>.

- 
4. בשו"ת "משכנות יעקב" (סימן טו) כתב ש-10% נחשבים למיעוט המצוי, כדי לחייב בדיקה לענין חשש טריפות. הגרש"ז אויערבך זצ"ל אמר לי, שיתכן שלענין סכנתא, שהיא חמירא מאיסורא, יש לחוש לאחוז נמוך יותר, לפחות ל-5% של מתים ממחלה מסוימת, אם לא יותר. ואולי יש לומר שמאחר שמצינו שילדת נחשבת מסוכנת לענין חילול שבת, ובחברות פרימיטיביות מספר הנשים המתות מלידה הוא 6.4 לאלף באפריקה, ו-4.2 לאלף באסיה, אולי יש לראות באחוז זה קנה מידה לסיכון סביר שמותר לאדם להיכנס אליו לצורך מצוה שאינו חייב בה אישית. ועי' משך חכמה (פרשת נח, על הפסוק "פרו ורבו"), שכתב שבגלל חשש הסכנה שבדבר לא חייבה התורה את האשה במצוה זו, משום ש"דרכיה דרכי נועם" כלומר, כאשר אשה עלולה להסתכן יותר מהנורמה המקובלת היא פטורה מללדת. עם זאת מצינו נשים שנטלו על עצמן סיכון גבוה יותר. אך אין ספק שאסור לאשה ליטול על עצמה סיכון חמור ביותר.
5. עי' בספר זה במאמר 'המוסר המלחמתי בתורה'.
6. הדברים עולים בקנה אחד עם האמור בשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן תנד, לז) שחילק בין מי שדר

המושג "קביעה היזקא" הוא אפוא יחסי לערך המעשה<sup>7</sup>. דבר זה למדנו ממה שמצינו בכמה מקומות בש"ס, שסמכו על הנס. כגון ר' חנינא בן דוסא (ברכות לג ע"א) שנתן את עקבו על חורו של הערוד. וכן המעשה בחסיד שהיה מתפלל בדרך, ולא החזיר שלום לשר (שם לב ע"ב); ואביי שהלין את רב אחא בר יעקב במקום מסוכן (קידושין כט ע"ב). ועל כרחק, בכל אלו המצוה בה עסקו נראתה להם חשובה ביותר, המצדיקה סיכון ידוע. ר' חנינא בן דוסא ואביי רצו להציל את הרבים מנוזק, ולכן הרשו לעצמם את הסיכון (עיין אנציקלופדיה תלמודית כרך א, ערך: אין סומכין על הנס). וכן אותו חסיד סבר, שיחסית לסיכון שיש באי אמירת שלום לשר, מצות התפילה שלו חשובה יותר. ומסתבר שאם היה אדם פשוט שואל את אותו חסיד אם להסתכן, אולי היה מיעץ לו שלא יסתכן. משום שתפילתו של אדם פשוט אינה ברמה כזו המצדיקה נטילת סיכון כזה. ויתכן שאף הוא עצמו, אילו היה עומד בפני סכנה ודאית יותר, לא היה נוטל על עצמו סיכון כה חמור, אפילו לצורך מצוה, משום שאין סומכין על הנס. כלומר, הכל תלוי בחומרת הסכנה מחד גיסא ובחשיבות המצוה מאידך גיסא, וביחסיות שביניהם. והדבר מסור ללבו של כל אדם וליראת השמים שלו, כי רק הלב יודע את רמתה של המצוה בעיניו, כוונתה וקיומה המדוקדק.

בכך ניתן ליישב קושיא על הרמב"ם מהסוגיא בפסחים (ח ע"ב). הגמ' לומדת שאין סומכין על הנס אפילו במקום מצוה במקום של "קביעה היזקא", משמואל שחשש מפני שאול. והנה הרמב"ם (שמונה פרקים, פרק ז במחיצה ועניינה), הביא את פחדו של שמואל כדוגמא לפחיתות המידות. וקשה, הרי שמואל עשה כהלכה, וממנו למדנו שאין סומכין על הנס במקום של "קביעה היזקא"? ויש לומר, שאכן משמואל יש ללמוד להדיוטות כמונו, שאין לסמוך על הנס. אולם הא גופא, ששמואל מדד את עצמו בקנה מידה של הדיוטות, הוא החסרון. כי שמואל הרואה, בשליחות כה חשובה – למשוך את דוד למלך ישראל – היה חייב לקחת על עצמו סיכון גבוה יותר, ולא לחשוש<sup>8</sup>. העולה מדברינו הוא, שמי שחש בצורך לקיים מצוה מסוימת גם אם אחרים

בעזה שנתקדשה ע"י עולי מצרים בלבד לשם מצוה או מי שדר שם לשם מסחרו, ר' באהלה של תורה ח"ד סימן ז.

7. ר' באהלה של תורה ח"ד סימן יא.

8. ואולי בגלל יחסיותם של הדברים השמיט הרמב"ם את האמור במסכת פסחים (ח ע"א), שאין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק את החמץ, מפני סכנת עקרב. יש אומרים שהרמב"ם לא הביא להלכה גם את הדין של חור בינו לבין עכו"ם, שאינו בודק מפני סכנת כשפים (עי' מגיד משנה בהל' חמץ ומצה פ"ב ה"ה ורבנו מנוח שם). ועיין בירור הלכה על מסכת פסחים (ח ע"ב) שהבינו בדעת הרי"ז, שהלכה זו תלויה בדעתו האישית של הבודק. ואפשר א"כ לפרש כך גם בדעת הרמב"ם.

אינם רואים עצמם מצווים בה דינו כדין שליח מצוה שאינו ניזוק. ומן הראוי שיתכוין בלבו לשם שמים, כי ככל שכוונתו טהורה יותר כך זכויותיו רבות יותר, וכדברי הפסוק "כי בי חשק ואפלטהו".

[ויש אולי להטעים את הדברים, שהרמב"ם הולך לשיטתו במורה נבוכים (ח"ג פרק טז ופרק נא), שכל שרמתו הרוחנית של האדם גבוהה יותר, כך גם ההשגחה עליו גדולה יותר. וזוהי כוונת הגמ' – באומרה שלוחי מצוה אינם ניזוקין – שמי שפועל בשליחותה של מצוה, נמצא ברמה רוחנית גבוהה יותר, ולכן הוא מחוסן יותר מפגעים. ועי"ש שפגעי טבע חמורים ביותר, כגון סערה בים, גם אדם בעל רמה רוחנית גבוהה אינו מובטח מהם כל כך. וזהו "קביעא היזקא". וכאמור, הכל יחסי לרמתו האישית של האדם ולחומרתה של הסכנה.]

### סגירת המעגל

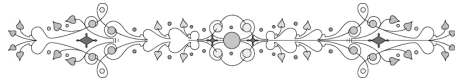
לדברינו זהו מושג הביטחון שעליו דיברו כל בעלי המוסר – שאם אדם מרגיש חובה לקיים מצוה חשובה בכוונה הראויה ובצורה הנאותה, למרות הסכנה – מובטח לו שלא ייפגע. ולא נאמרו הדברים בניגוד להלכה בגמ' פסחים הנ"ל, ולא בכל אדם, ולא בכל מצוה, ולא בכל סכנה. אלא כל אחד ואחד לפום שיעורא דיליה, יחסית לגודל הסכנה בה הוא נמצא, ולגודל המצוה אותה הוא מקיים.

לדוגמא: ברמת גן בתקופת מלחמת המפרץ היו ששאלו אם מותר או מצוה ללכת להתפלל במנין, או עדיף להתפלל בבית. התשובה היתה שעדיף להתפלל במנין. לא תיגרע מצוה שלנו מהצורך למשל, ללכת למכולת לרכוש מצרכי מזון (לא בשעת התקפה עצמה, כמובן). ולכן יש בני אדם שתפילה בציבור עבורם היא לא פחותה ממזון חיוני. לרמתם הרוחנית הזאת החשש לסכנה אינו נראה חמור כל כך. אולם יש כאלו שאין התפילה בציבור עומדת אצלם ברמה כזאת; ומבחינתם גם חשש סכנה נחשב בעיניהם, יחסית לזוית ראייתם, חמור יותר. נמצא שההגדרה ההלכתית תלויה הרבה בשאיפות המוסריות של האדם. ככל שאדם שואף לרמה מוסרית גבוהה יותר כך הנורמות ההלכתיות ועמהן גבולות הסיכון משתנות בהתאם.

ההלכה קובעת מה מותר מה אסור ומה מצוה. אין זה מתפקידה להבטיח הבטחות. לכן נראה ממבט הלכתי, שהמשפט "שלוחי מצוה אינם ניזוקין" אין בו בהכרח הבטחה. הוא בא רק לומר ששליחי מצוה אינם צריכים לחשוש יתר על המידה מפני הסיכונים. כי מבחינתם, סיכונים סבירים אלו, יחסית למצותם, אינם צריכים לבוא

בחשבון. המשמעות של "אינם ניזוקים" היא שהם אינם בגדר ניזוקים לענין החשש שהאדם נוהג לחשוש מנזק. אל להם לחשוש אלא לקיים את המצוה גם בתנאים הקשים בהם הם נתונים.

עם זאת אין ספק שיש כאן גם הבטחה. יחסית לאחרים הנמצאים במצב דומה שלוחי מצוה מוגנים יותר. נמצא ששתי המשמעויות עולות בקנה אחד "שלוחי מצוה אינם ניזוקין".



## החינוך והאקדמיזציה

ההתפתחות הגדולה בתחומי המדע השונים הביאה עמה ברכה רבה לאנושות בכלל ובתוכה גם לחינוך. מחקר מסודר, שיטתיות, תצפיות, ניסויים וצבירתם בצורה מבוקרת, ופיתוח שיטות חדשות בתחום החינוך. ואכן אין ספק שיש לנצל כל ידע וכל כלי, שיש בהם בכדי לסייע לעבודתו של המחנך, בפרט בדורנו, כשהחינוך עומד בפני קשיים גוברים והולכים.

מאידך, היא הנותנת. אחד הגורמים למשבר החינוך בדורנו הוא דוקא, למרבה הפרדוקס: המדע בכבודו ובעצמו! הא כיצד?

התפתחותם העצומה של המדעים היא תוצאה של שיטות מחקר שביסודן עומדת חשיבה ביקורתית אובייקטיבית, המערערת מוסכמות וסמכויות ובודקת כל דבר מיסודותיו. זו מעלתה של האקדמיה. אולם זהו בדיוק גם חסרונה. יש תחומים שבהם הביקורתיות המופרזת והטלת הספק השיטתית יש בהן נזק יותר מאשר תועלת, וזהו תחום **הערכים**. החינוך עוסק דוקא בערכים, באידיאלים, בדפוסי התנהגות, בהכרעות מוסריות. אלו נקבעים בעיקר ע"י מצפון, ע"י מסורת וע"י חינוך ולא ע"י למידה רציונלית בלבד.

לצערנו קנה המידה היחיד להערכת תלמיד בחברתנו הוא רק הישגים לימודיים. יש המגדירים חינוך כ"למידה", כהכשרה טכנוקרטית בלבד. הם ויתרו על זכותם לחנך, על סמכותם, על חובתם ועל אחריותם לחנך לערכים. לדידם נושא הערכים מיותר ועל ה"מחנך" לעסוק בהכשרת תלמידו ללמידה בלבד ותו לא. רבים חולקים על כך ולדעתם בית הספר אינו רשאי להסתפק בכך. עליו, ראשית כל, לחנך לערכים. אמנם גם עצם הלימוד הוא ערך. אדם לומד הוא אדם צמא דעת, רחב אופקים, שהרוח תופסת מקום מרכזי בסולם ערכיו. אולם בערכי למידה לא סגן. יש צורך גם בחינוך לערכים אמוניים ומוסריים.

אין ספק שערכים יש גם ללמוד, להבין ואף להשתמש בכלים מדעיים לשם כך, אולם הערכים עצמם אינם ניתנים לקביעה מדעית. המדע עלול להטיל ספק בעצם קיומם וציודוקם. המדע יישאר בתחומו והערכים בתחומם והחברה האנושית על מקומה תבוא בשלום.

### למידה וחינוך

יש להבחין אפוא בין למידה לבין חינוך. למידה זקוקה יותר לכלים מדעיים, לשיטות מדעיות, לא רק כאמצעי עזר, אלא גם כתוכן. יש להכשיר את התלמיד לקראת לימודי המדע, עליו לרכוש כלים ומיומנויות שבאמצעותם יוכל לרכוש ידע בצורה נכונה. חינוך שאני. אמנם אף הוא יכול וצריך להסתייע בכלים כאלו, אולם באשר לחינוך הכלים כשם כן הם. הם **כלים** בלבד ולא תוכן, כלים – ולא מהות.

חינוך משמעותו הקנית ערכים יציבים, אידיאלים ברורים, אמונות אמיתיות. הוא מבוסס בין היתר על סמכויות, של אב ושל רב (לאו דוקא במשמעותו ההלכתית). כל אלו אינם בתחומו של המדע. אדרבה, המדע אינו מכיר בהם. הם אינם נרכשים בשום מוסד אקדמי. לפעמים להיפך, הם יכולים וחייבים להישאר ערכים יציבים למרות הבקורת המדעית ואף נגדה.

המורשה ההיסטורית של עם ישראל מטילה אחריות כבדה על האב ועל הרב לחנך. כן, לחנך! למרות כל ה"פוסט" הפושה בחברה. יש למחנכים אחריות גדולה להמשיך את המורשת ולהעבירה מדור לדור. חלו אמנם שינויים חברתיים וטכנולוגיים רבים, המחייבים בדיקה, ריענון ויישום הערכים בכל דור מחדש. לכל אלו האקדמיה לכשעצמה לא תצליח. הדבר הוא למעלה מכוחה.

בגלל הישגיו הכבירים של המדע עלול הנוער להעריך את המדע והמדענים הערצה עיוורת חסרת ביקורת. אין לו כלים להבחין בין מדע לערכים והוא עלול לקבוע את ערכיו עפ"י קנה מידה מדעי. יש צורך לחנכו להבחנה נכונה בין השנים.

זאת ועוד, המעמד החברתי בחברה המודרנית נקבע בין היתר ע"י השגיות. ובגלל ההערכה, ובצדק, להשגי המדע, השגיות מדעית וטכנולוגית נחשבת ליוקרתית. החברה גם מתגמלת מדענים בהתאם, ובכך נוספה להם גם השגיות כלכלית. (אם כי יש להעיר בצער שהחברה מתגמלת יותר תעשיינים, סוחרים, ספורטאים וכלכלנים בכירים לא בגלל רמתם המדעית אלא בגלל הצלחתם לגרוף הון). באוירה שכזו התואר עולה על הטוהר. לא המאמץ נחשב אלא ההישג. המסר מחלחל למערכת החינוכית. זו עלולה להדגיש השגיות ותחרותיות על חשבון מאמץ לימודי, אחריות חברתית, רמה מוסרית וכל מה שחינוך טוב שואף אליו. תלמיד כשרוני בעל הישגים לימודיים זוכה להערכה גדולה יותר מאשר תלמיד בינוני בתחום הלימודי, אולם בעל רמה מוסרית ותרומה חברתית גבוהה. הראשון עלול לדחוק את השני לשולי החברה, ולגרום לו לפתח, שלא בצדק, דימוי עצמי שלילי. מכאן הפתח להידרדרות מוסרית, למכת ההענקות, לזיופים ולגניבת בחינות שהפכו להיות נורמה בכל המערכות.

לנוער המתחנך בבתי הספר עדיין אין כלים להתמודד עם תופעות אלו (גם לא לכל המחנכים יש כלים כאלו...) הוא עלול לקבל את ההשערות המדעיות כאמיתות, למרות שגם הן אינן מוחלטות, אפילו במדעי הטבע, קל וחומר שהן מפוקפקות יותר במדעי הרוח. "האמת המדעית" שאינה אלא נסיון לחתור לאמת הופכת לסמכות מוחלטת. יש לכך השפעה גדולה על עיצוב השקפת עולמו של הצעיר.

### החינוך בביה"ס

ביה"ס צריך להרגיל את התלמידים להרגלי למידה נכונים. ביניהם לביקורת המדע. האקדמיה יכולה לסייע בכך. אולם מעבר לכך ביה"ס צריך לחנך את תלמידיו **לאהבת** תורה, לשקידה, לרצינות, לפתיחות, ליצירתיות, לאוריינות, בכל אלו יש תרומה



משמעותית לאישיותו של המחנך ולדוגמתו האישית. נוסף לכך זקוק המחנך לרגישות, למסירות, לאחריות, לאבהות, לאהבת התלמידים. לכל אלו אין לאקדמיה שום עדיפות על פני בית מדרש טוב למורים. אדרבה, בית המדרש למורים, אם הוא מתיחס לחינוך כאל ערך עליון, ורואה בהכשרת מחנכים את מטרתו המרכזית, מסוגל לטפח תכונות אלו הרבה יותר טוב מאשר המוסדות האקדמיים, הרואים את עיקר תפקידם להכשיר חוקרים ומדענים. אך מעל לכל, ביה"ס צריך לחנך בני אדם ולא טכנוקרטים. מחנכיו חייבים להיות אף הם אישים טהורים ולא נושאי תארים בלבד.

### חינוך תורני

כל הנכתב לעיל נכון לכל חינוך באשר הוא בכל אתר ואתר. אולם באשר ללימוד התורה הדברים חמורים שבעתיים. מי יחנך את תלמידו לגישה נכונה לתנ"ך, תלמוד, מחשבת ישראל אמונה ויראת שמים, תוצר האקדמיה או בית המדרש המסורתי? ללימודים תורניים יש גם ובעיקר מטרות חינוכיות, מעשיות התנהגותיות והשקפתיות. שיטת הלימוד באקדמיה שונה ואינה מתאימה לביה"ס המחנך. תשומת הלב באקדמיה נתונה בעיקר למחקר. המסר הערכי המחייב את הלומד אינו מעניינה. האקדמיה במוצהר אינה עוסקת בהשלכות החינוכיות והמעשיות של מחקרה. באוירה השוררת היום בקהיליה המדעית מדען ערכי מוצג בטעות כמי שמשולל חופש אקדמאי, כביכול. לעומתו, אינדיפירנטיות (=אדישות) ערכית נחשבת לאובייקטיבית, למרות שכל אינדיפירנטיות, מעצם מהותה, היא לא רק אדישה לערכי רוח, אלא גם במקרים רבים שוללת אותם. יש שהיא מוטה מראש לכיוון הערכי ההפוך. החופש האקדמאי הוא הצהרה דקלרטיבית בלבד. הצהרה זו מכוונת למנוע את האמונה האידיאליסטית בלבד, בעוד שמצהיריה עצמם אינם ניטרליים. הנחת היסוד, כמעט אקסיומאטית, של האקדמיה היא תפיסת עולם מטריאליסטית, שכן היא אינה מביאה בחשבון, אפילו רק כאפשרות, מציאות של ישות טרנס-צנדנטאלית כא-להים, או השגחה, תורה מן השמים וכדו'.

התוצאה היא שאוירת האקדמיה מעצם מהותה אינה חינוכית. האקדמיה חייבת לכאורה להישאר אדישה וניטרלית לכל השלכה חינוכית. היא צריכה להיות אובייקטיבית כביכול, האמת המדעית הצרופה לנגד עיניה ולא יישומיה והשלכותיה על התנהגותו והשקפתו של התלמיד. היא עוסקת בחקר העובדות ולא במסרים. אמנם על המחנך להכיר גם את המחקר המדעי ולהכין את תלמידו לקראת המפגש שעשוי להיות להם עם העולם האקדמי. אולם ללמד תורה בשיטה אקדמית? לא ולא! זו לא תורה חינוכית.

למען הסר ספק, שלא נובן שלא כהלכה. אל יישמע חלילה מדברינו שתלמידי האקדמיה הם בהכרח לא מוסריים, לא ערכיים ולא מאמינים. רבים מהם הם בעלי ערכים נעלים, אידיאליסטיים, ואנשי מופת. כוונתנו רק לומר שלא האקדמיה חינוכה

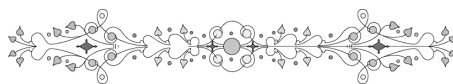
אותם. חינוכם נעשה במקומות אחרים. הם נשארו אישי חינוך כי לא הסתמכו רק על מה שלמדו באקדמיה והם שמרו על עצמם במסגרות חברתיות לא סטודנטיאליות רגילות. כיצד ניתן לקבוע אפריורית שאקדמאי מתאים לחינוך יותר מתלמיד ישיבה?

### מי בראש?

מי ראוי לעמוד בראש מוסד חינוכי, איש אקדמיה דוקא או בן/בת תורה? וכבר אמרנו לעיל שאין כאן שום הטלת פסול באיש האקדמיה בתור שכזה. יש אקדמאים רבים שיראתם קודמת לחכמתם, שאישיותם היא חינוכית והם יכולים להוות דוגמא חינוכית לתלמידיהם. טענתנו היא שאין לאקדמיה שום עדיפות על פני בית המדרש בתחום החינוכי. אדרבה, מעלתו של ביהמ"ד שהוא דורש מתלמידיו גם נורמות חינוכיות. פסילת מחנכים מבית המדרש והעמדת אקדמאים במקומם, רק בזכות תוארם האקדמי, היא הריסתם חלילה של המסגרות החינוכיות של ביה"ס, של החברה ושל דור העתיד כולו! (עם זאת על המחנכים יוצאי בית המדרש להצטייד בכלים מתאימים, להיות קשובים להלכי הרוח של הדור הצעיר, כדי שיוכלו להתמודד עם בעיותיהם, ולדעת להשתמש בכל אמצעי חינוכי ולימודי מתקדם).

בנסיון להעדיף את האקדמיה על פני בית המדרש יש היגררות אחרי אופנות ישנות מהמאה ה-19 שבה התיימר המדע לפתור את כל הבעיות. העולם התקדם בינתיים. מבחינות מסוימות יש מעלות רבות לפוסט-מודרניזם. עברנו את המאה ה-20 על המהפכים שחלו בהשקפות העולם הקיצוניות. המדע התפתח, התפכח משכרונו והתחכם, וככל חכם מכיר כיום יותר ויותר את מקומו, מעמדו ומגבלותיו. תהיה זו טעות טראגית להכפיף את המערכת להכשרת מחנכים לאופנות מיושנות שאבד עליהם הכלח.

כלים מדעיים – כן. ידע מתקדם – בהחלט. תוכן, מסרים, ערכים ואמונה לא ולא! והם הם העיקר במלאכת החינוך!



## על חירות האומנות

אדם לחופש נולד. אדם אינו מסוגל לקבל על עצמו מרות חיצונית. הוא שואף לאוטונומיה מלאה. הוא רוצה לפעול על פי בחירתו החופשית בלבד ללא מונע וללא מניע מחוצה לו. וככל שהאדם בעל כשרון גדול יותר, כך שאיפתו לחופש אישי גדולה יותר. יש לו מה להביע והוא מעוניין להביע את עצמו במיטב כשרונותיו ובמירב יכולתו. לא תיתכן שום יצירה אמיתית ללא חופש. אולם חלק בלתי נפרד מהחופש הוא המגבלות שהיוצר עצמו מגביל בהן את עצמו. מגבלות עצמיות אלו, לא זו בלבד שאינן מצמצמות את מרחב החופש של האדם, אלא אדרבה, הן הן הביטוי הנעלה ביותר של חירות היצירה. כי אדם שאינו מסוגל לשלוט בעצמו ולהגביל את עצמו אינו אדם ואינו אומן.

### א. הגבול – ביטוי לחירות

כל יוצר קובע לעצמו כללים בהם הוא מקיף את עצמו. ניקח לדוגמא משורר עברי בספרד בתקופת תור הזהב. הוא הגביל את עצמו לשפה לא-מדוברת, לחרוז קבוע, לאקרוסטיכון מסוים, למשקל מדויק, לסיימת מוגבלת לפסוקים מהתנ"ך, ומעל לכל – לרעיון שנבחר על ידו. והיצירות הללו הן מפאר היצירה האומנותית העברית (גם אם אומנות זו אינה מקובלת כיום). וכן צייר – הוא מגביל את עצמו לסוג של צבעים: שמן, גואש, מים או סתם שחור-לבן; – לגודל, לנושא, לסגנון ועוד ועוד. וכן במוסיקה, המלחין מגביל את עצמו למקצב, לכלים, לנושא, ועוד. כל יצירה מונעת על ידי השראה; אולם ההחלטה ליצור, ובאלו אמצעים מסוימים להשתמש – כל אלו הם פרי החלטה בה שולט האומן. לאומן גדול יש מבחר של אפשרויות והוא בוחר באפשרות הנראית לו היפה והקולעת ביותר לנושא בו הוא עוסק. השראה אינה דחף. ההשראה באה מלמעלה, בעוד שהדחף בא מלמטה. וכשהוא אינו נשלט – הוא עלול לשלוט באומן, ואזי הוא משולל בחירה חופשית ויצירתו אינה יצירה אומנותית. לא כל פליטת פה או קולמוס היא אומנות, גם אם הם מעידים על ניצוץ של כשרון. רק ניצוץ המעלה אור ראוי להערכה.

### ב. אומנות גדולה ואומנות קטנה

אדם גדול – הוגה רעיונות גדולים, השראתו נעלה, כשרונותיו ברוכים, אמצעיו מרובים יותר, מרחב האפשרויות שלו לא מוגבל. הוא יכול אפוא ליצור יצירות גדולות ויפות, עשירות בצורה ועמוקות בתוכן. לעומתו – אדם קטן – יצירותיו קטנוניות ועלובות, אמצעיו דלים ומרחב אפשרויותיו מצומצם. אין הוא שולט דיו בחומרים שברשותו, אלא הם שולטים בו.

לאומן גדול יש ערכים, יש כבוד לאדם, לעם ולמורשת. גם אם הוא מבטא ביקורת, הוא עושה זאת מתוך הערכה וכבוד. לא מתוך כפייה, לא בגלל צנזורה הוא עושה זאת; אלא משום שהוא מספיק גדול כדי שהערכים שהפנים לתוך תוכו יבטאו מרצונו החופשי את היחס והכבוד שהוא רוחש למוסר, לאמונה ולרקע ממנו הוא בא. אומנים גדולים משתמשים באבני יסוד של התרבות הלאומית שלהם. המוסיקה העממית משובצת ביצירותיהם ומתעלה לדרגה גבוהה, סיפורי עם משתלבים ביצירותיהם והופכים להיות יצירות קלאסיות. האומן הגדול מבטא את הגניוס של עמו ומעלה את רמתו האומנותית. אומן קטן רוצה לראות את עצמו כחלק מהעולם הגדול. מסגרתו הלאומית צרה עליו, הוא בז לה ומתנכר לה, אך בכך הוא נתלש מן הרבדים התרבותיים של עצמו. הוא מלא קצף ומרירות. פעמים הוא מייצר אותם בצורה מלאכותית כדי להזין בהם את מכחולו ואת עטו. פעמים הוא נותן דרור ליצירו, אפילו בדרך מלאכותית (על ידי שתייה, סמים וכדו'). אין לו מקורות השראה נעלים, והוא נזקק אפוא לרפש ומדמנה של דחפיו. ומי שנאלץ להידחף על ידי הכעס, הקנאה, התאוה והכבוד ושאר היצרים כדי להניע באמצעותם את כשרונו הדל – עבד נרצע הוא להם. לא הוא שולט בהם, אלא הם שולטים בו. וכדי להגן על יצירותיו המפוקפקות הוא מגייס לטובתו את המליצות הנבובות בדבר "חופש היצירה", "חירות האומנות" וכדו'. אומנות משועבדת ומאונסת זקוקה למליצות החירות, החופש והקידמה כדי להגן על עצמה...

גם לאומן גדול יש רגעי נפילה, ואז הוא מתגלה לנו בקטנותו, ביצורו וברמתו הנמוכה. כמו כן יתכן גם מצב הפוך. רגעי התעלות של אומן קטן, הזוכה לפתע להשראה גדולה. גם אם אנו מעריכים אדם על פי רוב יצירותיו, אין אנו מסונוורים עד כדי היגררות בעיניים עצומות אחרי כל עבודה היוצאת מתחת ידיו של אדם, אלא דנים כל עבודה ועבודה לגופה.

### ג. האופנה הנון-קונפורמיסטית

האופנה התרבותית, הרווחת כיום בשוק התרבותי שלנו, רואה בכל מגבלה ערכית, בכל ריסון מוסרי ועידון רוחני, מעין התערבות בלתי רצויה, המגבילה, כביכול, את חירות האדם. ניתן להבין אופנה זו על רקע התקופה הארוכה של שעבוד האדם לשלטון עריץ וכפייתו. רוב עמי העולם יצאו לחירותם רק לפני דור או שניים, והריאקציה נגד הכפייה נמצאת עתה בשיאה. עם זאת ראויה שאיפת הדרור הקיצונית, השוללת כל שיקול אחראי וכל ביקורת עצמית, לגינוי. האסטיטיקה, על פי האופנה העכשווית, מוערכת כערך עצמי. אין היא מוכנה לסבול התערבות של ערך אתי, לאומי, רוחני, או כל שיקול אחר. אולם כאן הפרדוכס הגדול שהיא שבויה בו: מצד אחד היא מונעת התערבות אתית, ומאידך – היא מאפשרת את ההתערבות הארוטית. האמונה והמוסר חייבים, לדעתה, לבלום את פיהם. ליצרים האפלים

והפראים – הכל מותר. ההגינות מחייבת שהאסטטיקה תשמור לפחות על ניטרליות, אם לא מעורבות אתית, אזי גם לא מעורבות ארוטית! אולם שפחה זו, האחרונה, קנתה לה דריסת רגל לדחוק את גבירתה האצילה, בת הרוח. יתירה מזאת: האופנה לא רק מאפשרת עירוב ארוטי ביצירה האסתטית, אלא היא אף מצדיקה זאת, ומנצלת את הצירוף הלא-כשר הזה לשם קבלת גיבוי "מוסרי" והכשר לבוא בקהל.

על מנת לברור את האומנות הראויה, ניתן לחלק את סוגי האומנות לשלוש תרבויות עיקריות שמקורן בשחר ההיסטוריה האנושית, בבני נח, שם חם ויפת. זו לא חלוקה גזענית, אלא תרבותית.

שם = אמונה = אתיקה = מופשט.

יפת = אומנות = אסטטיקה = עדין.

חם = חמנות = ארוטיקה = גס.

במונח "ארוטיקה" אינני מתכוון רק לגירוי היצרים הגופני, אלא לכל התרבות ה"חמנית" (=תרבות "חם"), המנוגדת לתרבות שם, האתית, ותרבות יפת, האסתטית; על הדרור שהיא קוראת לכל יצר, לכסף, לכבוד, לקנאה ולשנאה.

זו האחרונה, השנאה, היא קשה במיוחד, שלא זו בלבד שיוצרים אינם מתביישים בה, אלא שיש כאלה שאף מתגאים בה וסוברים שכל המרבה שנאה לחבירו מרבה לעצמו כבוד ומעמד של "לוחם" עז נפש ואומן דגול.

שנאה זו עטופה לפעמים באידיאולוגיה מעושה של אהבת הבריות, של עמידה לימין הנרדפים והיחלצות למען יצורים אומללים, כביכול. אין ספק שאומנות ערכית – אסטטיקה אמיתית, המודרכת על ידי אתיקה – חייבת לראות את עצמה כשליחת הצדק, האמת והשלום, זו חובתה וזה ייעודה. אולם אם שליחות זו מלווה איבה ומלובה על ידי שנאה עיוורת לאחרים, סימן מובהק הוא שאינה מוסרית דיה. אין ספק שלשנאה, כמו ליצרים הארוטיים, יש חלק עצום בדחף ליצירה; אולם מבחינת סולם ערכינו יצירה כזו פסולה היא. אנטי ערכית ואנטי מוסרית היא.

רדיפת צדק – כן, אהבת אמת – בהחלט, שאיפת שלום – אדרבה; אולם כל זאת – מתוך עידון ורמה ערכית, לא מתוך שנאה לוחטת. מי שהשנאה מלבה את יצירתו – אין לו זכות יוצרים, לא על יצירתו ולא על מוסרו, וליצירתו גם אין כל ערך אסתטי.

#### ד. חופש הביטוי

באותה מידה שהאומן טוען לחירות יצירתו, עליו להיות מודע לחופש הביטוי גם של החברה. החברה רשאית – ואף חייבת, אם היא סבורה כן – להודיע בשער בת רבים שאין היא רוצה באומנות זולה וגסה, שהיא מתעבת אותה, שאין היא רוצה להכניסה לביתה, לאולמותיה, לספריותיה ולבתי ספרה. אין צורך בצנזורה. דינו

זכות ההקאה וההוקעה, בחופש הסלידה והמחאה. החברה אינה חייבת לממן על חשבונה אומנות זו. היא מעוניינת לטפח אומנות טובה, ורק אותה בלבד. האומן חייב להבין, שכשם שלו מותר להביע את דעתו על הנייר, על הבד ועל הבמה, כך זכותו החופשית של הציבור, או של חלקים ממנו, להביע את זעמם על יצירתו ויוצרה. החירות והקידמה מחייבים גם שויון. אדם שחירות דעתו נפגעה מיצירה כלשהי, לא רק שהוא רשאי להיפגע ולהביע את כאבו, הוא אף חייב לעשות זאת בשם חופש המצפון, וזכותו – ואף חובתו – למנוע את הופעתה של היצירה ברשות הרבים ועל חשבון הרבים. זכותו וחובתו אלו אינן פחותות משל האומן. אם אומן יפגע בכבוד האדם, כגון בשימוש גס בגופו של האדם לצורכי יצירתו, או אם יפגע בכבוד העם – חייב כל אדם, וכל העם, ולפחות המכובדים שבו, לתבוע את עלבונם ולהגביל את הפגיעה המעליבה ואף למונעה מלבוא אל תוך קהלו.

### ה. הפתרון המעשי כרגע

שימוש מסווג ומסונן ביצירות אומנותיות מפרי עטו ומכחולו של יפת ראוי שייעשה על ידי אוהליו של שם. ניתן לנפות מהיצירות העולמיות והישראליות את אותם חלקים פגומים, ולהגישן מסולתות לאיני הטעם שבציבור.

האומנות דוחה בדרך כלל על הסף את המילה האיומה "צנזורה". ואכן, יש צדק מסוים בטענתה. גם אנחנו, עם ישראל, סובלים עד היום, בספרים רבים שבבתינו, משיבושי הצנזור. כאשר נמסרות המספרים לידיו של מאן דהוא, אינך יודע מה יאסור ומה יתיר. אינך יודע מה הם ערכיו, דעותיו, מושגיו ואופקיו. חירות היצירה היא ערך אומנותי בעיני האומן, ובצדק: הלוא הצנזור עלול להיות איש חסר ערכים, לא פחות מן האומן עצמו.

מאיך גיסא, היינו מעוניינים מאד לסמוך על אחריותו האישית ועל שיקוליו המוסריים והערכיים של האומן עצמו, שידע לבקר את עצמו ולרסן את התפרצויותיו ולא להתגולל עירום ושיכור כנח באוהלו. אולם ה"חמנות" אינה רוצה ואינה מעוניינת להגביל את עצמה.

אם חם, נוח לו בחשיפתו המבוזה של נח – יבושם לו. אנחנו, בני שם, איננו מעוניינים לחשוף את עינינו ואוזנינו לכיעור זה. שמלה לנו לכבד בה את צלמנו האלהי. נכסה בה את ערוותו של נח, ויגלו לנו רק אותם החלקים הנאים, המעודנים, התרבותיים והמוסריים שבאישיותו. בחלקים אלו בלבד נטפח את כוחות יצירתנו. רק יפיפות מבוקרת זו תיכנס באוהלינו, וחם – בעל כורחו – עבד עבדים יהיה לנו, ולבסוף ישעבד את עצמו לערכינו ואמונתנו.

## ו. חירות האמונה

האמת הגדולה מותרת חופש נרחב לביטוי כל הטוב והיפה שבאדם, באמונה ובאומנות. היא מעודדת ומשרה השראה ליצירה האומנותית. אולם דוקא משום היותה אמת – אין היא סובלת שקר, אין היא מסוגלת להכיר בפגיעה באמת. אין אמת יחסית לכל סובייקט וסובייקט, אלא כאשר ניתן לשלב את כל הסובייקטים לאמת אוֹבֵיִקְטִיבִית אחת גדולה. יגיע כל סובייקט אליה בדרכו, בסגנונו הוא. סובלנות אמיתית אינה סובלנית לכל תופעה. אין היא סובלנית לעוול, לרשע, לכסל, לשקר, לניווול ולניבול. היא **סבלנית**, כי היא יודעת שסופה של האמת לנצח, אולם אין היא **סובלנית**.

יש לה טעם טוב, והיא מקיאה טעם תפל. אין היא מפונקת ומתועלת רק למספר טעמים מוגבל ומצומצם; אולם אין היא נטולת עצבים עד שאינה חשה בטעם כלל. מי שאיבד את חוש הטעם האסתטי או האתי שלו – הוא חסר טעם, אך הוא לא סובלן ולא פלורליסט.

יש אומנים, או המתיימרים להבין באומנות, שבהתנשאותם סבורים שרק להם טעם אסתטי משובח, וההדיוטות – חסרי טעם, כביכול. ומכיון שכך מרשים הם לעצמם להכתיב לבריות מה יפה ומה מגונה, מה אסתטי ומה לא. יש כאן נסיון להשתלטות כוחנית ולשיעבוד הזולת לטעמו של ה"מבין" כביכול.

למאמין האמיתי, האמת והאומנות אינן סותרות זו את זו. אסתטיקה ואתיקה משתלבות יחד. אם האסתטיקה פוגעת באתיקה – היא לא יפה, היא מכוערת ומגונה. לא תיתכן סכיזופרניה, שבה מתפצלת האישיות האמונתית מהאישיות האומנותית. אישיות אמיתית אינה יכולה לסבול פיצול שכזה. היא אינה נגררת אחרי טעמו של הרחוב ואחרי אופנה מקובלת. בת חורין היא לקבוע את טעמה על פי אמיתותיה היא, וזכותה ואף חובתה להיאבק על חירותה.

נולדנו בני חורין, והננו שואפים להיות בני חורין. איש לא יכתיב לנו מהו טעם טוב ומהו טעם רע. מי שאינו טועם טעמה של אמונה אמיתית – הוא לא אוֹבֵיִקְטִיבִי. הוא חסר טעם. רק מי שטעם טעם משובח של אמונה מסוגל לקבוע מהו טעם אסתטי משובח – הוא אוֹבֵיִקְטִיבִי, ולכן הוא בן חורין. מי שאינו טועם טעם זה – הוא חד-ממדי, מוגבל בטעמו, וממילא משועבד לסגנון ולאופנה שלטת. הוא אינו בן חורין דיו כדי לקבוע מה יפה ומה מגונה, ולא מפיו אנו חיים. רק מי שטועם גם טעמה של אמת רוחנית מסוגל לקבוע מהו טעם אסתטי. רק הוא בן חורין. "טעמו וראו כי טוב ה'".

### ז. האומנות – חלק מחובת האמונה

האדם המאמין – לא רק שאינו מסתייג מהאומנות, אלא הוא גם זקוק לה – הן בעבודת ה' ("זה א-לי ואנוהו – התנאה לפניו במצוות") והן בפיתוח כל כוחות נפשו וחוויותיו לקראת ייעודם הרוחני. הנבואה השתמשה רבות באמצעים אומנותיים כדי לבטא את רעיונותיה. השירה והפיטו, הזמרה והציור ביטאו רבות את האמונה ואת הרעיון הדתי לסוגיו.

עם זאת אין להכחיש, שמכיון שהאמונה היתה המטרה והאומנות נתפסה רק אמצעי, לא תמיד היו הישגיה של האומנות הדתית כשלעצמה גדולים כשל האומנות הזרה. אין הדבר חייב לגרום תחושת נחיתות. אדרבה, לא בכך גדולתנו, לא על האומנות הזאת תפארתנו, אלא על האמונה. יכולים אנו להתגאות בכך שאומנותנו שרתה בנאמנות את אמונתנו. היא נשמרה מהסתאבות חמנית. היא ידעה את גבולותיה, ובזאת גדולתה. אולם עליה לשאוף לאומנות גדולה יותר, לאומנות הבוקעת ממעמקי הנשמה הטהורה של המאמין, שככל שגדולה אמונתו גם נשגבה אומנותו.

אמנם רחוקה מאד-מאד הדרך אל השלמות. האומנות הדתית טרם מיצתה גם מקצת שבמקצת מאורה הגנוז. עוד רבה, רבה הדרך לפניה. היא יכולה וצריכה להגיע לשיאים גבוהים יותר.

שיבת עם ישראל לארצו יכולה לשמש מנוף גדול להרמת קרנה של האומנות האמונתית. בחו"ל הטבע היה זר וקר. לא עליו שר המשורר המאמין. רק כשהחלה ההתרופפות, וההזדהות עם ערכי העם ואמונתו נחלשה, החל הנוף הגלותי לעורר את הכישרון האומנותי בישראל, ורבים מיוצריו אכן גם שיקעו עצמם בנוף, בתרבות ובחברה הנכריים. בעיקרו של דבר שמר עם ישראל את כשרונו האומנותי לערש מולדתו. רק כאן יכול הוא להזדהות עם הטבע והנוף ועם האווירה, רק כאן יכולה לשרות עליו רוח ההשראה האומנותית, רק כאן תשגשג ותפרח אומנותו הייחודית. בארץ ישראל אין סתירה מהותית בין היופי לבין הרוח.

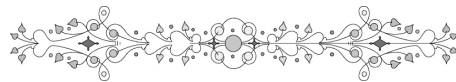
### ח. היצירה הארץ-ישראלית החדשה

דא עקא, שיבת עם ישראל לארצו לוותה משברים רוחניים קשים, שהפריעו להשראה הנכונה והחלישו את כוח היצירה. חלק מעם ישראל חזר ארצה רצוף בגופו, ובחלקו – אף רצוף בנשמתו. החלה אמנם יצירה אומנותית ארץ-ישראלית, אולם, בחלקה, ללא השראה אמונתית, ופעמים רבות תוך הזדנבות וחקיינות זולה של אפנות חוץ, על כל סיאובן ותיעובן. כריאקציה לתופעה זו נוצרו חשש וחרדה מפני שינוי הגישה אל האסטטיקה, של החלקה במדרון. היו שחששו מלעורר את



החוש האומנותי, שמא ייגרר ויידרדר אחר החמנות. איש לא יכול להכחיש את מידת הצדק, האחריות והזהירות שיש בגישה זו, גם אם לא יסכים לכל תופעותיה. עם זאת ב"ה פורחת ועולה יצירה אומנותית-אמונתית, ארץ-ישראלית מקורית וחדשה. עדיין צנועה היא, אך מבשרת גדולות. אל בחפזה. יש לנו אורך רוח. לא בדור אחד או שנים נוכל לדלג על שנות אלפיים. לא בחיקוי האומנות ה"חמנית", (גם אם היא חבושה כיפה...) נטפח את אומנותנו האמונית. לא ברגש נחיתות כלפי ההסתאבות הבוהמית נטפח את כשרוננו. בעידוד היצירה הטובה, בהכוונה נכונה, בהדרגה איטית, קמעא, קמעא, ובעיקר באמונה גדולה המפתחת ומטפחת את כל כוחות הנפש, יעלה השחר על האומנות האמונית. עוד תשוב אלינו ההשראה העליונה ששרתה על נביאינו, ששילבו אומנות באמונה ויופי בבשורה רוחנית נעלה.

חדש ימינו כקדם.



## תקשורת וקולנוע\*

### א. שאלות של תלמידות במגמת תקשורת וקולנוע במכללת אורות:

א. אני מתכוננת להיות מורה לתקשורת, לשם כך אצטרך להשתמש הרבה במכשיר הטלויזיה, הן כדי להתעדכן במתרחש בעולם התקשורת והן כדי להכין קטעי צפייה לשיעורים. איך עלי להתייחס למכשיר הטלויזיה? מצד אחד, זהו כלי שיש לו פוטנציאל יצירתי רב מאוד. מאידך, יש בו הרבה שימושים ומסרים שליליים. לא הייתי רוצה להכניסו הביתה. אך מאידך אני זקוקה לו לצורך עבודתי. מה עלי לעשות?

ב. במסגרת לימודי התקשורת נדרשים התלמידים להכין קטעי סרטים מסוימים בעלי חשיבות היסטורית ומקצועית. בחלק מן הקטעים יש בעיה של צניעות או אלימות. האם בגלל חשיבות הקטע מותר ללמדו, למרות החלקים השליליים שבו, או שהדבר אסור? אם ניתן להראות תמונות שאינן בעייתיות, אך הן לקוחות מסרט הידוע כבעייתית? האם על ידי כך אנו נותנים לגיטימציה לסרט?

ג. כמתלמדות עלינו לצפות בסרטים יסודיים וחשובים שבחלקם מצויים מסרים או קטעים הנוגדים את ההלכה. עד כמה מותר לנו להיחשף להם? מן הראוי להדגיש שכדי שנוכל להתמחות במקצוע עלינו לצבור ידע רב בתחום זה, הרבה יותר מכמות הידע שנעביר לתלמידינו בעתיד.

ד. הוראת תקשורת היא תחום יצירתי מאד ומפתח את התלמידים. כמו כן חשוב בימינו לחנך לצפייה ביקורתית וניתוב נכון של השימוש בתקשורת, כי זהו צורך השעה. מצד שני, התקשורת במצבה הנוכחי קלוקלת ושליילית ברובה המכריע. האם ניתן ללמד תקשורת כמקצוע חינוכי כאשר יש בו כל כך הרבה צדדים שליליים? ה. ידוע שעולם התקשורת כפי שהוא היום נמצא ברמה נמוכה ונטול ערכים. כדי לתקן אותו ולהחדיר בו ערכים חיוביים יש לחדור לתוכו ולפעול מבפנים. אדם דתי, הרואה בכך את ייעודו, עלול להיתקל בבעיות רבות ומכשולים קשים העלולים לפגוע ברמתו הרוחנית. האם מותר לאדם כזה ליטול על עצמו משימה כה כבדה, מתוך הנחה שיוכל לסמוך על חוסן נפשו? האם מותר לרדת ברמה הרוחנית במידה מסוימת על מנת להעלות ולתקן את הכלל?

ו. כל צפייה בטלויזיה היא במקרים רבים פעולה פסיבית הן מבחינה פיזית והן מבחינה מחשבתית. חלק גדול מצפייה זו נועד לשחרר מתחים או לאפשר לאדם לנוח מעמל יומו. מהי גישת היהדות לצורת בילוי זו?

\* נדפס ב"טללי אורות" ט', תש"ס, מכללת אורות ישראל, אלקנה.

ז. בני נוער היוצרים סרטים נוהגים לבטא דרכם בעיות קשות המציקות להם, באמונתם ובהתנהגותם ההלכתית. מוטיב נפוץ הוא כהן שאינו יכול לשאת גרושה וכדו'. האם יש לעודד יצירת סרטים מעין אלו? היכן יש לשים את הגבול?

ח. האם מותר לבמאי דתי ליצור בסרטו סיטואציות המצויות מאד בימינו אך נוגדות את ההלכה, כגון נגיעות בין שחקן לשחקנית? אם נימנע מכל נגיעה או מלבוש לא הולם הסרט לא יהיה אמין ויאבד מעוצמתו. אם נשתמש באם ובנה הטבעיים כשחקנים תיווצר בעיה של מראית העין.

ט. האם מותר להציג נושא תנ"כי בצורה אקטואלית בת ימינו?

י. למה עלינו להתייחס בחומרה רבה יותר – לסרט צנוע שהמסר שלו שלילי, או לסרט שהמסר שלו חיובי ומוסרי, אלא שיש בו סצינות לא צנועות?

## תשובות

### א. טלויזיה – תועליות ונזקים

שאלת חכם חצי תשובה. השאלות משקפות את הבעייתיות שבנושא התקשורת על היבטיה השונים. מצד אחד יש כאן מכשיר רב עוצמה, המצוי כמעט בכל בית, שדרכו ניתן להעביר אינפורמציה, מסרים וביטוי אומנותי באמצעים אור-קוליים, שכוחם רב יותר מכל אמצעי אחר, ספר, עיתון, רדיו, ודומיהם. המכשיר פועל על כמה מחושינו בו זמנית, לכן הוא מושך ומעניין יותר, וגם משכנע וחודר עמוק יותר לתודעתנו.

מאידך, דוקא בגלל חושניותו הוא מנוצל במקרים רבים לרעה, הוא מכיל סצינות לא צנועות, הפרסומת שבו משתמשת רבות בנשים כמקדמי מכירות. הוא מרתק, כובל, כובש את הצופה, קשה מאד להתנתק ולהשתחרר ממנו. אין כמוהו לשטיפת מוח, ליצירת דעת קהל, לשכנוע, לשלהוב.

### ב. הסכנות במדיה האלקטרונית

יש הפוסלים את המדיה האלקטרונית על הסף. גם אם תהיה טהורה מכל יצריות, נקיה מכל אלימות, אמינה ואובייקטיבית. וצדק רב בטיעוניהם. המדיה הזאת פוגעת במהותו של האדם: בחשיבתו המופשטת. היא מנוונת אותה. במהותה היא בעצם כלי בידור. היא שטחית, לא דורשת מן האדם מאמץ אינטלקטואלי. אפילו על הפעלת הדמיון היא ויתרה. היא מפעילה את דמיונו של האדם מבלי שיצטרך לאמץ את דמיונו בעצמו. היא פוגעת בחירותו של האדם: בחשיבתו החופשית. המראה הויזואלי לא מאפשר לו חשיבה רב-צדדית. הצופה 'ננעל' על מה שמראים לעיניו. ניטול לדוגמא אירוע חדשותי. המצלמה מתמקדת בנקודה המעניינת אותה במיוחד, שיש

בה "אקשן". ראייה נקודתית זו אינה מאפשרת לאדם להפעיל חוש ביקורת, פרספקטיבה רחבה יותר של האירוע, מה היה לפניו ומה אחריו, הוא נעול על המחזה הנקודתי שעניו רואות. בפרט אם נוסף לכך את העריכה הסלקטיבית, הבוחרת להציג לצופה רק את הנקודה המעניינת את העורך. בכך משתלט העורך על הצופה ומשעבדו לתפיסתו ולהבנתו.

האומנות הקולנועית, שיש בה אמנם הרבה יצירתיות, היא אומנות המשתלטת על חושיו של הצופה ואינה מאפשרת לו עצמאות משלו. כשאדם קורא ספר הוא מדמיין לעצמו את הדמויות, את הנוף. הוא פעיל. הוא קורא לרוב בהפסקות ויכול לאפשר לעצמו לחשוב ולבקר. בסרט הוא סביל. המכשיר מאלץ אותו לצפות ברציפות ללא הפסק בין פרשה לפרשה (אלא לפרסומת המנצלת את המתח לצרכיה). היצירה הקולנועית בנויה הרבה על דמיון, הרבה יותר מהספר ואפילו מהתיאטרון. כי האפשרויות הבלתי מוגבלות והדמיון העשיר של היוצר מצמיחים כנפיים שבהן ניתן להמריא לכל כיוון.

הרמב"ם ראה בדמיון את האויב הגדול ביותר של האדם. כי מהותו של האדם לדעתו היא שכלו, והדמיון משבש את החשיבה הרציונלית והריאלית שלו. הוא ראה בו את השטן בכבודו ובעצמו. עד כדי כך! כי הדמיון מבוסס רק על החושים, ללא ביקורת רציונלית; והחושים הם אויבו של השכל המופשט. הרמב"ם היה מתייחס מן הסתם לאומנות הויזואלית כאל אומנות נחותה. (לעומת זאת למוזיקה, בגלל היותה שמעית ולא חזותית, יש מעמד מועדף לדעתו.) כשאומנים חסרי אחריות מכתבים לנו את דמיונם הפרוע הבעיה חמורה שבעתיים.

### ג. האומנות הטובה

היו שחלקו על הרמב"ם ולא פסלו את הדמיון כמוהו. הרב קוק, למשל, מדבר בשבחו של הדמיון. אולם גם הוא דורש זיקוק הדמיון והעלאתו. כלומר, תיתכן אומנות נעלה, צרופה. אולם זו עדיין נדירה. ורק בעלי כשרון מיוחד, שזוקק וטהור מהשפעות יצריות, ובעלי מידות תרומיות ויראת שמים גבוהה יוכלו ליצור יצירות אומנותיות ראויות לשמן. כבר קדמו לרב קוק ראשונים, כמו הרמב"ן והראב"ד, שחלקו על הרמב"ם וראו בחושים כלים שניתן לנצלם, אם האדם הוא בעל סולם ערכים יציב ונכון, להתעלות ולהתקדש. ולדעתם יש מקום לאומנות טובה ואיכותית, הבנויה גם על החושים.

נשאיר את המחלוקת העקרונית הזו פתוחה. היא תסייע לנו לחדד את חוש ביקורתנו. ונתמקד במציאות בה אנו חיים.

נקודת המוצא לדיון מעשי צריכה להיות ההכרה במציאות הריאלית שבה המדיה כבשה את העולם. אמנם מי שעדיין לא נכבש על ידה אשריו וטוב לו. יש מרחב גדול ועשיר של אומנויות בהן הוא יכול למצוא את ביטויו האסתטי. אך הציבור בו

אנו חיים מחובר למדיה בפועל. ועלינו להתמודד עם מציאות עובדתית זו. אי אפשר להתמודד עם תופעה מסוימת ולראות בה רק מעשה שטן. הנחה זו משמיטה מראש את האפשרות לתקשר עם הציבור המחובר כבר בטבורו לתקשורת. מה גם, שאם נבראה בריאה זו בעולם, אף שיש בה הרבה שטנים וצפעונים, כנראה שלא כולה התגלמותו של השטן. האדם נברא עם חושים לא רק כדי שיילחם בהם, אלא גם כדי שישתמש בהם להבנה עמוקה יותר, ואי אפשר להכחיש את העובדה שהמחשה מסייעת לחשיבה. אמנם אסור לה להמחשה שתשתלט על החשיבה. אסור לאדם להיכנע לעצלותו ולוותר על כושר חשיבתו. אולם מאידך, אין גם אפשרות להימנע מכל המחשה שהיא, והמדיה היא כלי ההמחשה המשוכלל ביותר כרגע. יש אפוא צורך לנצל את המדיה האלקטרונית ליצירה אומנותית טובה יותר, ערכית יותר, אמונית יותר.

#### ד. הוראת תקשורת

צדקה מאד אחת השואלות שהגדירה את הוראת התקשורת כניתוב נכון של השימוש בה ע"י צפייה ביקורתית. ילדינו כבולים למכשיר הטלוויזיוני מרגע שעמדו על דעתם. אפשר וצריך לחנכם לצפייה ביקורתית, לניתוב נכון. זהו מקצוע חינוכי ממדרגה ראשונה. מגיל צעיר ביותר על הילדים להבחין בין דמיון לבין מציאות, בין אמת לשקר, בין סובייקטיבי לאובייקטיבי. ע"י ניסוי עצמי ביצירה קולנועית יעמדו הילדים על האפשרויות להציג עמדה סובייקטיבית, לעוות את המציאות, לזייף ולשקר, להונות ולאחז עיניים. לא שהם יעשו זאת בעצמם, חלילה, אלא שידעו מתוך ניסוי מוחשי בעצמם, עד כמה ניתן להוליכם שולל, לרמותם ולשטוף את מוחם.

וככל שהגיל עולה כך החינוך לביקורת ולניתוב נכון צריך להעמיק יותר, להיות מופנם יותר, מודע יותר. עלינו לחנך דור צעיר בעל חוש ביקורת מפותח יותר, בעל חוש אסתטי מעודן יותר, בעל חוט שדרה חזק יותר.

#### ה. אדם לחופש נולד

בין המוטיבים החשובים לצפייה ביקורתית צריכה לעמוד סכנת ההתמכרות. עד כמה היא עלולה לנוון. עד כמה היא מנתקת את האדם מיתר בני מינו והופכת אותו עבד למכשיר ולשולטים בו. האדם הוא יצור חברתי מטבעו. הוא זקוק לחום אנושי, לתמיכה, להאזנה, להקשבה, לשיתוף ולמעורבות עם הבריות. ההתמכרות למכשיר עלולה לגרום לו נזק בלתי הפיך. היא עלולה לנוון את שרירי גופו וכושר חשיבתו ולהפכו ליצור א-סוציאלי, לאגואיסט ולפרזיט. יש צורך להמחיש זאת לנוער. להעמידו על החסרונות והסכנות לגוף ולנפש שבהשתעבדות למכשיר. יש סרטים

המציגים תופעות שליליות אלו בכשרון רב. צריך להשתמש בהם. יש לגזול את החנית מיד המצרי ולנעוץ אותה בלב המדיה. מהמכה עצמה יש לתקן רטייה. זו הזדמנות להציג לפני הנוער את ערכה העצום של השבת בה אנו משוחררים מהכבלים תרתי משמע, ויכולים לחיות חיים נורמאליים עם המשפחה עם הקהילה וכמובן עם התורה.

זהו לדעתי אחד מתפקידיה העיקריים של המגמה לתקשורת: לחנך לתקשורת כפשוטה, דהיינו: תקשורת בין-אישית – בין אדם לחבירו, בין איש לאשתו, בין הורים לילדיהם, בינם לבין עצמם. ה"תקשורת" האלקטרונית משבשת את התקשורת האנושית. אדם חייב להגביל אותה, כדי לשמור על אנושיותו. אדם חייב ללמוד כיצד להשתמש בשלט רחוק לא רק כדי להשתעבד למכשיר אלא גם כדי להשתחרר ממנו. לשלוט בשלט במקום שהשלט ישלוט בו.

### ו. הצניעות

לצערנו לא ניתן כמעט להינצל מפני היפגעות מתופעות לא צנועות, בין שהמסר השלילי בהם הוא מכוון, ובין שאינו מכוון. בסרטי פרסומת, השימוש בגופה של אשה הוא מכוון. גם בסרטי עלילה עלולה להימצא סצינה שלילית מכוונת, כדי למשוך צופים ולהעשיר את הקופה. אך גם אם יש קטעים אחרים שתמונות לא צנועות אולי אינן מכוונות, אך הן משקפות את רמת הערכים והתרבות המקובלת כיום בחברה המערבית-המתירנית. ואלו חודרות בלי משים לתודעת הצופים.

רק תמים או מיתמם יוכל לטעון שניתן לערוך סלקציה בצפייה. הפרסומת חודרת בצורה מתוחכמת, ולפעמים בקטעים המרתקים ביותר. הסצינות הלא מכוונות מעורבות בכל סרט וסרט. רק בעריכה מוקדמת ניתן לנקות את הסרטים מתמונות לא צנועות ואשר ברובן מיותרות ואינן נחוצות לעלילה עצמה, אם היא אכן עלילה ערכית וחיובית. ועריכה כזאת לא קיימת באף תחנת שידור, אדרבה יש הרואים בה "צנזורה" רחמנא ליצלן...

אכן, לא נמצא פוסק שיתיר את הצפייה בטלוויזיה, כמות שהיא כיום, לכתחילה. אנו מתייחסים לעובדה שהיא כבר מצויה, מה עושים כדי למזער את הנזק?

כאן מן הראוי להבחין בין שני איסורים הנוגעים לנידון:

א. "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" שהוא חל על גברים ונשים (ספר החינוך מצ' שפז). איסור זה מתייחס להרהורי עבירה.

ב. "ונשמרת מכל דבר רע" החל רק על גברים. והוא חמור יותר, כי הוא חל על כל גירוי, גם אקראי, הנעשה ללא כוונה. אסור לגבר להכניס את עצמו לכתחילה למצב שבו ידוע לו שיהיה בו גירוי, אלא א"כ אין לו אפשרות אחרת (צפיה בטלוויזיה אינה הכרחית). יש מקום אפוא להבחין בין איש לאשה. אשה הרואה תמונה של

אשה לא צנועה באופן אקראי אינה עוברת עבירה. אך עלילה שבה יש מסרים ותכנים שליליים אסורה בצפייה גם לאשה.

לאיסור זה יש השלכות מרחיקות לכת על כל תחומי החיים. מסרים שליליים העוברים דרך המרקע מחלחלים פנימה ומרגילים את הצופה לדפוסי חיים הפוכים משלנו. מערכת היחסים שבינו לבניה, מוסד המשפחה, מושג האהבה, כל אלו מתערערים ע"י צפייה בעלילה שבה מעבירים מסרים הפוכים, בין שהם גלויים בין שהם סמויים. בעיקר עלולים הם להשחית את נפש הנוער.

ההפרדה בין גברים לנשים בנושאים האמורים אל לה להתפרש שניתן לנשים היתר גורף לכתחילה לצפות במכשיר ללא הגבלה. ראשית, בכל בית יש גם גברים, גם בנים. וגם באשר לבנות, לא תמיד ניתן להבחין בין תמונה ארעית ומקרית, לבין עלילה בעלת תוכן שלילי. גם תמונות לוואי אקראיות משפיעות על תפיסת העולם וסגנון החיים של נערה צעירה. יש לחנכה לכך שתרגיש לפחות בוושה ואי נוחות בראותה תמונה לא צנועה. לכן אנו חוזרים ומדגישים שאיננו מדברים בחזון אידיאלי. אנו עוסקים במצב נתון, בו רוב רובם של תלמידינו כבר חשופים ממילא למדיה וחובתנו החינוכית לנתבם לצפייה נכונה ומבוקרת יותר.

כאן מקומה של המורה לתקשורת (וטוב שהיא אשה!). לדוגמא: אשה יכולה לצפות בסרט מסוים ע"מ לבדוק אם הוא ראוי לצפייה גם לגברים או לא. או אם אפשר לטהר את הסרט מקטעים פסולים – רק אשה יכולה לעשות זאת. (מכיון שכונתה היא חינוכית היא לא עוברת על "לא תתורו"). מורה לתקשורת הזקוקה לחומר ע"מ להכין שיעור חינוכי רשאית לצפות בטלוויזיה למטרה זו להעתיק את הסרט ולעורכו מחדש ע"י הוצאת קטעים שליליים ממנו (שאלה א).

לא על התלמידים (בפרט אם הם בנים) מוטלת האחריות להוציא קטעים פסולים מתוך הסרט, אלא על המורה. היא האחראית לכך. היא צריכה להביא בפני התלמידים חומר נקי וטהור. היא יכולה לומר להם שניפתה מהסרט קטעים פסולים. אם כי יש להיזהר שהתלמידים לא ירגישו בדיוק היכן היו קטעים אלו, כדי שדמיונם לא ימלא את החסר... ובודאי שאין להשתמש בשיטה הפסולה של הסתרת קטעים באמצע הקרנתם בצורה מלאכותית. שיטה זו היא גרועה ביותר. מחנכת טובה צריכה להכין טוב את השיעור לפניו ולא באמצע השיעור (שאלה ב).

## ז. חבלי יצירה

כל אומנות היא יצירתית. האמן מבטא את עצמו בדרך אומנותית. הקולנוע אף הוא אומנות יצירתית. משחק המילים: יצר-יצירה-צורה-צרה אינו מקרי. יש קשר בין הדברים. יצירה טובה מעלה את הרמה וצרה צורות יצירתיות ללא יצרים, אולם רק מעטים מהיוצרים הגיעו לדרגה זו. רוב היוצרים אינם בעלי שיעור קומה והם מבטאים גם את יצריהם ביצירותיהם, וזו צרה צרורה.

אחת הדרכים הנפוצות לביטוי אומנותי היא הקונפליקט. הצגת בעיה שיש לה שני צדדים מבלי לפותרה. לאמן דתי יש דרכים רבות לבטא קונפליקט כזה הלקוח מעולמו הרוחני וידיעותיו בתורה.

נשתמש בדוגמא שהוזכרה בשאלה ד: כהן ירא שמים היה פותר את הבעיה ע"י שהיה מנתק את קשריו עם אותה גרושה, ולבסוף בונה בית עם אשה אחרת טובה יותר. אולם האומנות העכשווית מעדיפה להשאיר את הבעיה לא פתורה. היא מעדיפה להציג את הקונפליקט שבין הרגש לבין השכל. אגב, עצם הקונפליקט הוא מחוץ לדרכה של תורה. כהן שומר מצוות כהלכה לא נפגש סתם עם אשה ורק אח"כ מתברר לו לפתע שהיא גרושה. הוא יברר לפני פגישתו עם אשה אם היא גרושה. כל אדם מישראל לא מחפש אשה באקראי. דרך זו מוצגת בדרך כלל בספרות ובקולנוע והיא משפיעה לא מעט על התנהגותם של צעירים דתיים. הדבר לא מוסיף ליציבותה של המשפחה. והתוצאות הקשות ידועות... צורת החיים האידיאלית צריכה להיות שונה מזו המקובלת. היא מונעת מראש יצירת בעיות. אולם איך אפשר להשתמש בחיים אידיאליים ואידיאליים כרקע ליצירה אומנותית אופנתית? לשם כך יש צורך בכושר יצירתי גדול יותר.

זו דוגמא לביקורת האומנות. האמונה והאומנות האופנתית אינן צועדות יחד בנושא זה. האמונה אינה מחפשת קונפליקטים. היא מונעת אותם, עד כמה שאפשר, מראש. האומנות מחפשת את הקונפליקטים. הם משמשים לה כרקע פורייה לביטוייה האומנותיים. לכן טבעי הדבר שאנשים מאמינים מוצאים להם דרכי ביטוי אחרות ולא דוקא בדרכים האומנותיות המקובלות. ולא משום שהאמונה כובלת, כביכול, ומדכאת את חופש היצירה. היצירתיות האמונית נמצאת ברמה שונה מזו האומנותית. ועד שלא יהיו לנו יוצרים יצירתיים מעולים נסבול מצרותיהם של היוצרים היציריים. הדיבורים על "אומנות דתית" אינם מביאים בחשבון את כל המורכבות של הבעיה. לא די שאומן ישמור על כללי ההלכה. אם הוא אומן דתי באמת, דרכי הביטוי שלו שונות ואינן מקובלות בברנז'ה האומנותית המקובלת. עולמו הרוחני עשיר יותר, עמוק יותר, הבעיות שהוא נתקל בהן נמצאות במישור אחר. ובמישור הנעלה בו הוא חי יש לאומן הטוב חופש מלא, הרבה יותר גדול משיש לאומן הכבול ליצירו ולקהל הרדוד המשמש לו קהל יעד.

הקונפליקטים אינם חייבים להיות בין נאמנות להלכה לבין פריקת עול. ההתלבטות יכולה להימצא בתוך מסגרת ההלכה גופה. והרבה דוגמאות יכולות להיות לכך. התנ"ך, למשל, יכול לשמש כמקור השראה ליצירה האומנותית. ודוקא בהפיכתו לרלבנטי לדורנו. אין צורך להציג דמויות תנ"כיות דוקא בסנדלים המכוננות "תנ"כיות" ובכפיות ארכאיות. אפשר להציג את הדמויות דוקא בלבושן המודרני. כדי שבני דורנו יזדהו אתן. כך, למשל, ניתן להמחזז את רות המואביה: יש כאן קונפליקט בין שתי נאמנויות – בין רגש עמוק לעם, לארץ, לחברה הקודמת; מצד שני משיכה עמוקה



לאמת, לאמונה, לעתיד האנושות, לגאולת האדם. הניתוק הכואב יכול להיעשות על רציף הרכבת, או על כבש המטוס. ניתן לתאר את חבלי הקליטה בחברה החדשה, שאינה ששה לקבל את הנכרי, את הזר. פוסלים אותה מלבוא בקהל. אין לה פרנסה. היא צריכה ללקט שְׁעוּרִים. ובמושגי ימינו: להיות עוזרת בית, שוטפת מכוניות. לא כל מקרה כזה נגמר ב'הפי אנד' כמו רות שזכתה להיות אמה של מלכות. לפעמים המסר יכול להיות אחר. עדיף אולי להישאר גוי טוב, השומר שבע מצוות בני נח מאשר להתגייר גיור מלא. גם זו דרך להביא תיקון לעולם.

או דוגמא אחרת. רבנים, בתקופת השואה, שהתלבטו אם להישאר עם קהילותיהם ולהיספות עימהם, או להציל את עצמם ולהקים עולם תורה וחסידות חדש. או תלמידי חכמים שויתרו על התעלותם הרוחנית האינדיבידואלית על מנת להעלות את החברה שבה הם פועלים. המחיר ששילמו על כך ברמתם הרוחנית שלהם עצמם, של בניהם ושל תלמידיהם, ועוד ועוד. לא הכל צריך להיות במישור שבינו לבינה. מישור זה הוא באנאלי, ובקלות גולש לוולגארי, ליצרי. לאמן דתי יש נושאים נעלים יותר לעסוק בהם.

יצירתיות טובה חייבת לצמוח מתוך אישיות בעלת רמה גבוהה ובשלה. אישיות שיש לה מטען רוחני גדול, אוצר מלא באמונה גבוהה, מידות תרומיות ושאר רוח. צעירים עדיין אינם בשלים לאומנות טובה. לכן צדקו המבקרים את המגמות ואת בתיה"ס לתקשורת. עם זאת מצינו עבודות יפות גם בגילים צעירים. ויש לעודדם ולטפחם. אלא שמאיך יש חשש גדול גם לפרי בוסר. לא כל נערה בגיל העשרה חייבים/ות להוציא אלבום או ספר שירים. הם עוד עלולים להצטער על כך, לכשיתבגרו. בגיל צעיר ניתן ללמוד את הטכניקה, לפתח את הכשרון, אולם היצירתיות עצמה חייבת להידחות לגיל בשל יותר לאחר השתלמות רוחנית והעמקה אמונית. בגיל כזה אדם גם מעוצב יותר ומיוצב יותר ויש פחות חשש שייסחף באוירה החקיינית והעכורה הקיימת אצל חלק מהעוסקים באומנות. אמן גדול, בעל כשרונות גדולים, בעל רמה רוחנית גבוהה, ימצא גם טכניקות אחרות להביע בהן את מסריו, מבלי להשתמש בטכניקות הקיימות כיום. לכן גם השאלות מסוג זה של שאלה ח תמצאנה את פתרונון ההולם.

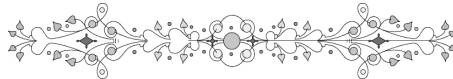
אני מאמין שאומנים מאמינים בעלי שאר רוח ישתמשו בקודים מקוריים לבטא באמצעותם את אשר יש להם להביע. לדוגמא אביא את הצייר יוסי רוזנשטיין, הסופר הרב חיים סבתו, השחקן שולי רנד ואחרים שיצרו סגנון מקורי משלהם.

## סיכום

האם אנו עוסקים באומנות בדיונית? האומנות שאנו מדברים עליה אינה בדיונית. היו וישנם אומנים גדולים היוצרים יצירות טובות בעלי איכות גבוהה ביותר. אנחנו שואפים רק לסוג זה. בינוניות, וקל

וחומר קטנוניות, אין להם מקום אצלנו. ואעפ"כ איננו פטורים מלהכין את הרקע לצמיחתם של היוצרים הגדולים. גם לבעלי כשרון בינוני יש תפקיד נכבד בכך. בינתיים יעשה כל אחד ככל יכולתו להעלות את הרמה הערכית המוסרית בתחום אפשרויותיו. גם ליצירות שאינן ברמה גבוהה, אך מאידך אין בהם דבר שלילי, יש ערך משלהן. אם כי לא זו צריכה להיות המטרה העיקרית, יש בה התקדמות רבה, אולם כל יוצר חייב להכיר את מקומו. אל לו להתמודד עם בעיות שאין לו פתרונות עבורן. ישאיר זאת לגדולים ממנו. וכשם שקיבל שכר על הדרישה, כך יקבל שכר על הפרישה.

כדי להכין את הרקע לצמיחתם של יוצרים גדולים יש צורך בתשתית רוחנית רחבה ועמוקה. ללא רקע אמוני עשיר לא תצמח אומנות טובה. ותפקיד נוסף יש לנו, ואל יהי תפקיד זה קל בעינינו, לחנך קהל צרכנים טוב, ביקורתי, ערכי ומוסרי. קהל יעד בעל רמה אמונית, ערכית, תרבותית ואסתטית גבוהה משפיע על היוצרים ויש בו בכדי לעודד ולהצמיח מתוכו יוצרים גדולים שרמתם האומנותית והאמונתית יביאו למהפך תרבותי בישראל ובעולם.



## מפתח מונחים ושמות

א. הערכים ממויינים לפי סדר הא"ב ועפ"י המופעים בעמודי הספר ללא התחשבות בגרשיים של ראשי תיבות.  
 ב. מספרי העמודים בשני גדלים: המודגש וגדול מתייחס לטקסט הראשי, והקטן ואינו מודגש מתייחס להערות, ביניהם מפסיקה נקודה ופסיק.  
 ג. קו אלכסוני בתחילת מילה כוונתו שהמילה מופיעה עם האות המצורפת או בלעדיה.  
 ד. בדר"כ הסידור לפי הא"ב ללא התחשבות בה"א הידיעה, אם הערך מופיע תמיד עם ה"א הידיעה הוא מסודר באות ה"א.  
 ה. לאחר מקצת הערכים תיאור קצר לערך, בסוגריים עגולות.  
 ו. שמות אנשים הוכנסו לפי השם המפורסם יותר — פרטי או משפחה או עפ"י מקומו.

354, 390, 394, 413, 419, 420, 431	אבודרהם 198, 257
אומן 65, 491, 492, 493, 494, 504	אבידה 374, 389, 390, 391, 392, 391, 389
אומנות 4, 18, 100, 185, 322, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 500, 503-506	אבני נזר (שו"ת, הרב אברהם מסוכצ'וב) 22, 63, 76, 302, 407, 431, 302
אוניברסיטאות 90	483, 454, 340
אוצר בי"ד, בית דין 48, 333; 360, 345, 333	אברבנאל 140, 289, 291; 328, 140
אוצר הגאונים 26, 125	אברהם (אבינו) 39, 40, 72, 180, 300, 379
אור זרוע (ספר) 63	380, 381, 382, 399; 388, 31
אור שמח (ספר) 16, 22, 400, 416	אברהם, הרב בן הרמב"ם 127; 125, 26
451; 302, 322, 392, 452	אגדה 6, 12, 19-21, 24-27, 32, 33, 34, 70, 71
אזרח, אזרחים 261, 283, 293-298, 376, 424	89, 401; 19, 21, 26, 340
429, 452, 455, 456, 466, 471; 456, 455	אג'נדה 193, 196, 199, 202, 215, 242, 250
אחד-העם (אשר צבי גינצברג) 379; 383	338
אחיעזר (שו"ת) 368	אגרות משה, אג"מ (שו"ת) 169, 199, 203
אחרי רבים להטות 282, 284-286, 292, 293	208, 212, 225, 250; 126, 165, 202, 203, 320, 338
309, 328	396
אחרית הימים 183, 471	אדם הראשון 139, 170
אטום 101, 139, 140, 142	אדר"ת (הרב אברהם דוד תאומים) 8
אטלינגר, הרב יעקב 304	אהבת ישראל 15, 314, 382, 455, 472
אידיאולוגיה 44, 68, 69, 106, 108, 202, 271	אובייקט 176, 183, 189, 194, 269, 273, 280
276, 322, 330, 340, 341, 493; 68, 306	אובייקטיבי 13, 17, 33, 69, 102, 113
אידיאל 20, 46, 72, 77, 183, 186, 299, 331	119-121, 123, 124, 208, 259, 284, 286, 322, 422
343, 356, 407-409	428, 429, 438, 476, 477, 495, 501; 383
אידיאליים 20, 354, 473, 487, 488	אורבאך, הרב ד"ר משה 94
אידיאליסט 106	אומות העולם, אומה"ע 126, 127, 131, 308

- אידיש 319 ; 310, 310  
 אידס 161  
 איוב 380, 379, 57, 31  
 אימוץ 344, 231, 180  
 איסור, אסורים, איסורין 17, 40, 59, 62, 128, 129, 133, 134, 140, 142, 143, 150, 153, 155, 157-158, 168, 182, 188, 196, 199, 200, 202, 207-209, 213, 231, 238, 255, 261, 269, 288-289, 293, 296, 302, 304, 320, 327, 333, 334, 346, 354-356, 358, 364-366, 369, 374, 375, 385, 389, 391-393, 396, 399, 400, 424, 431, 433, 434, 437, 451, 452, 455, 463, 465, 469, 480, 483, 502, 503; 197, 316, 334, 374, 401, 456, 473  
 איסלאם 263, 31  
 איש 19, 48, 59, 74, 94, 101, 105-107, 109, 111, 112, 126, 141, 142, 170-172, 176, 177, 179, 189, 190, 195, 200, 204-206, 209, 213, 215, 216, 217, 220, 222, 224, 226-229, 239, 243, 245, 256, 263, 265, 269, 275, 293, 298, 311, 313, 314, 319, 336-338, 345, 349, 360, 372, 375, 377, 380, 408, 416, 421, 422, 438, 448, 452, 454, 459, 466, 480, 490, 494, 495, 497, 502; 195, 211, 228, 253, 255, 304, 315, 333, 340, 456  
 איש מלחמה 431, 424  
 אישות 172, 180, 181, 204, 205, 217, 277, 367; 22, 180, 204  
 אלקנה 180, 98, 88; 498  
 אלשקר, הרב משה 212; 23  
 אם, אמא 14, 15, 163, 161, 170, 171, 176, 177, 184, 186, 190, 209, 218, 224, 225, 228-231, 233, 234, 237, 239, 240, 243, 250, 251, 254, 255, 387, 388, 393, 394, 499; 163, 195, 225, 237, 417  
 אם הישיבות 76, 74  
 אמונה 3, 4, 6, 12, 13, 16, 17, 18, 20, 21, 23-31, 33-38, 40, 41-45, 53, 55, 67, 68, 73, 85, 86, 89, 91, 108-106, 111, 119, 122, 145, 147, 175, 185, 188, 189, 191, 195, 202, 204, 210, 214, 219, 222, 223, 234, 236, 237, 242, 244, 246, 253, 256, 259, 262, 264, 339, 359, 482, 483, 499, 504, 505; 23, 27, 28, 73, 151, 228, 301, 383, 417  
 אמונה ובטחון (ספר) 73  
 אמונות ודעות 3, 12, 19, 20, 23, 24, 33, 42, 176, 191, 309, 385; 27, 67  
 אמונות ודעות (ספר) 385; 29, 365  
 אומנות 267, 93, 89, 44; 189  
 אמנסיפציה, אמנציפציה 61, 64, 297, 305, 367  
 אנרגיה 13, 119, 139, 140, 143, 144, 149  
 אסטטיקה 108, 492, 493, 495, 496; 189  
 אסטרונום 127  
 אסטרונומיה 129  
 אפוטרופוס 211  
 אפיקורוס 29  
 אקדמיה 12, 87, 106, 112, 117, 241, 487-490; 255, 313  
 אקולוגיה 3, 13, 138, 141, 142, 151  
 ארבעת המינים 335, 21  
 ארוטי 493  
 ארץ הקודש 8, 309, 470; 309  
 ארץ ישראל, א"י 7, 9, 12, 13, 15, 47, 59, 64, 83, 89, 90, 92, 94, 98, 105, 117, 138, 141, 144, 146, 147, 149, 205, 212, 288, 289, 291-293, 295, 296, 299, 300, 301, 306-308, 310, 312, 313, 318, 321, 326, 327, 332, 333-336, 340, 341, 344, 346, 367, 424, 426, 454, 455, 472, 483, 496; 62, 300, 306, 307, 318, 332-334, 340, 392  
 אשה 3, 9, 14, 15, 84, 85, 136, 152, 156, 163, 170-172, 194-209, 212-234, 240-244, 243, 244, 243-254, 256-267, 277-279, 306, 337, 338-340, 350, 359, 393, 428, 458, 482, 502-504; 175, 185, 188, 189, 191, 195, 202, 204, 210, 214, 219, 222, 223, 234, 236, 237, 242, 244, 246, 253, 256, 259, 262, 264, 339, 359, 482, 483

בית הדין הגדול, ביה"ד הגדול	219, 110	אשת חיל	275, 186, 171
	466	אתחלתא	304, 303; 454, 303
בית הלל	283, 74	אתיקה	495, 493, 395, 337, 108, 16
בית יעקב (רשת בתי ספר)	183, 94	אתרוג	401, 153
בית יעקב (עם ישראל)	248, 200, 187	באהלה של תורה (שו"ת)	207, 62
בית יצחק (שו"ת);	368		466; 200, 185, 182, 164, 163, 158, 157, 137, 85, 56
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7		214, 227, 289, 309, 315, 326, 327, 328, 329, 331, 335
בית יצחק (עם ישראל)	248, 200, 187		337, 392, 394, 398, 463, 465, 473, 475, 482, 484
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בד"צ	325, 317, 315
בית יצחק (שו"ת);	368	בדיקת חמץ	208
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בז"ר	464, 461, 375, 250, 92, 33
בית יצחק (שו"ת);	368	בז"ר	64
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בז"ר	5, 6, 107, 145, 149, 159, 160, 337, 416
בית יצחק (שו"ת);	368		446, 448, 457
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בז"ר	316, 466
בית יצחק (שו"ת);	368	בז"ר	322, 330, 344, 477
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	ב"ח, בית חדש (ספר, הרב יואל	
בית יצחק (שו"ת);	368	סירקיש)	112, 208, 370; 370
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בידור	13, 83, 150, 168, 169, 268, 269, 274
בית יצחק (שו"ת);	368		276, 324, 352, 499
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	ביה"ס, בי"ס, בית הספר	13, 17, 81, 93-96
בית יצחק (שו"ת);	368		100-98, 224, 232, 486-490
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	ביטחון	4, 17, 47, 52, 83, 84, 193, 210, 270
בית יצחק (שו"ת);	368		279, 280, 298, 329, 336, 352, 430, 453-455, 479
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	ביקורת	3, 13, 35, 67, 78, 90, 102, 108, 109
בית יצחק (שו"ת);	368		112, 113, 118-122, 156, 169, 233, 236, 247, 261
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	ביקורת המקרא	13, 121, 122
בית יצחק (שו"ת);	368		356, 378-380, 395, 424, 453, 471, 477, 488, 492
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בית הדין, בי"ד, בתי הדין	4, 16, 23, 48
בית יצחק (שו"ת);	368		63, 65, 66, 70, 74, 85, 114, 205, 207, 217
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בריאות	28, 46, 51, 52, 143, 267, 352, 364
בית יצחק (שו"ת);	368		274
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בריכה	274
בית יצחק (שו"ת);	368		283, 340
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בריסק	283, 340
בית יצחק (שו"ת);	368		291, 331, 333, 345, 348, 360, 366
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	ברכת כהן (ספר)	263
בית יצחק (שו"ת);	368		370-373, 375, 427-429, 437, 438, 440, 447, 448
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	ברית מילה	464, 465-467, 469, 471, 473, 474; 259, 333
בית יצחק (שו"ת);	368		345, 351, 359, 360, 425, 433, 474
בית הלכנסת, בתי כנסת, ביהכ"נ	82, 64, 7	בר המצוה	203, 204, 361, 388, 482

- 312, 319, 327, 341, 374, 376, 426, 454,  
470; 302  
גליוני הש"ס (ספר) 366  
גמילות חסדים 351, 388  
גן העדן 139, 151, 189, 217, 421; 391  
גנב 43, 384, 459, 461  
גנז, הרב דוד 127  
גַר, גרים 343, 347, 365-373, 396, 417,  
457; 206, 389  
גרודז'נסקי, הרב חיים עוזר 315  
גרושה 499, 504  
גר תושב, גרים תושבים 297, 298, 394, 406,  
451, 454; 389  
גר"א, הגאון רבי אליהו מוילנא 74, 75, 112,  
125, 171, 258, 265, 289, 301, 445; 31, 240, 301,  
453  
גרשום מאור הגולה, רבנו 180  
דבורה 188, 189, 206, 242, 243; 197, 242  
דבר אברהם (ספר) 291; 66  
דג, דגים 13, 125, 128, 135, 347  
דגל 15, 121, 244, 272, 296, 297, 309, 320,  
321; 309, 321  
דה-יורה 220, 283, 312, 469, 470  
דה-פקטו 38, 47, 220, 283, 296, 299, 312,  
469, 470  
דוד הכהן, הרב (הנזיר) 58, 96, 104, 127,  
145, 280, 290-292, 321, 328, 427, 431, 439, 441,  
454, 472, 484  
דוד המלך 104, 280, 291, 292, 328, 427, 431,  
439, 441, 454, 472, 484; 318  
דטרמיניזם, דטרמיניסטית 115, 123  
די ליאון, הרב יצחק 302  
דיין, דינים 33, 62, 65, 66, 71, 72, 76, 80,  
84, 85, 95, 98, 125, 282, 283, 286, 291, 323,  
372, 373, 399, 437, 450, 457, 467, 469, 474-476;  
351  
ברסלב, רבי נחמן 47  
בת המצוה 14, 203, 338  
בת קול 283  
גאולה 122, 201, 301, 306, 319, 426, 439,  
470, 471; 28, 307  
הגאונים, הגאון 12, 16, 22, 24-27, 29, 65,  
74-76, 84, 92, 95, 125, 244, 385, 404, 426; 19,  
26, 340, 428  
גבאי צדקה 348, 350  
גָבַר, גְּבֵרִים, גברי 79, 89, 170-172, 174,  
175-180, 184-186, 188, 189-191, 192, 194, 195,  
199-202, 205-209, 212, 215, 219, 235, 236, 238,  
239, 241, 244, 245, 247, 249-254, 256-260, 265,  
266, 269, 270, 273-276, 278, 279, 338, 339, 479,  
502, 503; 191, 202, 208, 210, 222, 236, 256, 260  
גדולי ישראל 29, 112, 117, 135, 376, 407,  
423; 40  
גואל הדם 17, 436, 437, 447, 448, 460; 437  
גוי, גויים 17, 28, 126, 200, 221, 222, 259,  
284, 311, 328, 332, 336, 342, 354, 365, 370,  
373, 382, 389, 397, 412, 413, 417, 421, 425,  
429, 430, 438-440, 445, 447, 450-453, 461, 462,  
471, 505; 388, 451  
גוש קטיף 334, 456  
גזל 392, 416, 457  
גזרות 16, 30, 313, 390, 403, 413, 418; 413  
נט, גיטין 47, 60, 70, 116, 117, 180, 226, 263,  
411; 125, 188, 202, 204, 320  
נטו 64, 297, 468; 334  
גיד הנשה 390, 399  
גיהנם 349  
גיור 4, 15, 16, 110, 288, 311, 312, 365-373,  
505; 22, 427  
גילוי עריות 425  
גירושין 14, 178, 180, 373  
גלות 7-9, 63, 64, 91, 99, 103, 121, 122, 179,  
212, 297, 299, 300, 302, 303, 305, 306, 309

הטבע 13, 14, 22, 26, 47, 67, 100, 103, 106,	דין תורה 218, 330, 465, 466
113, 115, 128, 136-140, 142, 143-145, 148, 154,	דינא דמלכותא 15, 17, 289, 293, 299, 327,
160, 176, 185, 186, 227, 230, 277, 419-421, 488,	328, 376, 454, 465, 473
496	דיני ממונות 66, 286, 436, 464, 467, 473
הידור 15, 83, 90, 91, 136, 145, 276, 277,	דיני נפשות 4, 17, 286, 382, 436, 438, 450,
314-317, 331, 358, 361	451
היזקא 17, 482, 483, 484, 485	דיסציפלינה 69, 103, 107, 110-113; 313
הילדסהיימר, הרב עזריאל 372; 312, 369,	דיקטטורה 15, 289
372	דמא בן נתניה 388
היסטוריה 13, 86, 94, 100, 103-105, 108,	דמוקרט, דמוקרטיה 4, 15, 271, 282,
110, 117, 365, 470, 493	285-288, 292-296, 309, 328, 333, 456; 375
הירש, הרב שמשון רפאל 306, 314,	דמיון 15, 107, 164, 229, 291, 294, 386, 458,
היתר העייסקא 16, 114, 355, 358, 360, 362,	463-499; 501, 306, 391
363; 331	דעת כהן (שו"ת) 132
הלואה 16, 347, 354, 355, 356, 361, 363, 364;	דעת תורה 15, 265, 307, 418; 68
358	דקארט 386
הלכה 1, 3-17, 19-22, 26-31, 33-35, 48, 54,	דרבנן 48, 114, 317, 355, 396, 398; 303
58, 59, 61-63, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76, 77,	דרור 231, 268, 275, 432, 448, 449, 492, 493,
79, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 110-112, 114-117,	דרישת ציון (ספר) 302, 471
125, 127-135, 137, 138, 146, 153, 155, 158, 163,	דרך ארץ 16, 54, 78, 94, 398-400, 421,
166, 167, 172, 173, 175, 180-183, 185, 187, 189,	423; 306, 307, 398
191, 192, 195-197, 202, 207, 212, 214, 215, 220,	דת 16, 22, 67, 118, 119, 145, 176, 183, 197,
221, 225, 226, 234-240, 242-247, 249, 251,	215, 231, 263, 322, 330, 349, 367-369, 373, 381,
254-268, 270-272, 274, 276-286, 288, 289, 291,	393, 398, 404, 419, 421, 470; 64, 383, 389
293, 298, 299-303, 306-312, 314-316, 323-325,	דת ולאום 470
327, 330, 337-339, 341, 350, 352, 355, 358-365,	דת ומדינה 470
367-370, 372-374, 376, 379, 382, 389, 391-393,	דתי-לאומי 85, 89, 247, 279
395, 396, 399, 406, 409, 411, 421, 422, 424,	דתי-מודרני 276
436, 438, 444, 449-455, 458, 461-467, 469,	הברה אשכנזית 320
472-480, 482, 484, 485, 489, 498, 499,	הברה ספרדית 320
504; 19, 22, 27, 73, 80, 153, 164, 195, 203, 222,	הדיוט 54, 72, 109, 290, 398
237, 255, 262, 283, 293, 300, 307, 312, 313, 322,	הדמוקרטיה הישראלית 4, 15, 288, 293
328, 331, 333, 337, 339, 340, 359, 375, 397, 430, 449,	הוראת שעה 48, 265, 331, 409, 466; 409
450, 451, 456, 468, 474, 484	425, 432, 466
הלכה למשה מסיני 19, 62, 134, 262,	החברה הישראלית 84, 89, 174, 244, 270,
452; 262	298, 342, 354, 371, 461
הלכות מדינה (ספר) 166; 210	החברה המערבית 193, 269

התורה והמדינה (קובץ) 287, 291, 313; 209, 210, 293, 313, 330, 426, 430, 473	הלל (הזקן) 114, 345, 369, 370, 378, 457; 266
התיישבות 9, 11, 15, 64, 78, 80, 88, 89, 105, 301, 331-333, 335, 336, 357, 454, 475; 302	הלל השני 66
התנתקות 69, 270, 305, 339, 386; 334	המן (הרשע) 445, 446, 447; 446
התרבות המערבית 37, 267, 268, 270, 271	הנדסה גנטית 152, 164
ואהבת לרעך כמוך 228, 375, 378, 418, 457; 308, 416, 417	הערמה 4, 16, 358-362
וולפסון דוד 321	הפועל המזרחי (תנועה ציונית) 322
וולפסון זאב 87	הפרדה 14, 16, 109, 155, 189, 190, 230, 232, 238, 247, 269, 278, 356, 367, 381, 433, 461, 503, 470
ויטאל, הרב חיים 400	הפריה מלאכותית 13, 137, 152, 156, 159, 231; 158
מױטבסק, הרב מנחם מנדל 407, 416	הקצנה 13, 15, 90, 91, 186, 277, 280, 281
וייל, מהר"י 62, 63; 412, 60, 63	הר גריזים 309
ויינברג, הרב יחיאל יעקב 117, 203, 279	הר סיני 12, 16, 32, 246, 365, 366, 372, 390, 403, 406, 417, 424, 453; 391
ולדנברג, הרב אליעזר יהודה 198, 200, 203, 287; 210, 469	הר עיבל 309
ז' נקיים 262	הרג, הריגה 132, 142, 313, 376, 424, 429, 430, 436, 438, 446, 448, 450-452
זהב 5, 141, 239, 290, 341, 491	הריון 158, 185, 219, 257, 264, 483; 264
זהות יהודית 19, 309, 367	הרכבה (כלאיים) 153; 153
זוין, הרב שלמה יוסף 394; 164, 283, 431	הרכבת 363, 505; 153
זכר יצחק (ספר) 366	הרצוג, הרב יצחק אייזיק הלוי 288, 296, 313, 318, 333, 336, 451, 454, 469; 293, 313
זמן 5, 7, 10, 14, 20, 46, 54, 59, 70, 71, 78, 81, 83, 84, 87, 89, 94, 96, 111-115, 127, 136, 137, 141, 144, 146, 149, 152, 156, 166, 168, 172, 175, 183-188, 193, 194, 200, 201, 205, 210, 213, 217, 221, 224, 230, 233-235, 243, 244, 251, 253, 254, 256, 257, 261, 267-269, 287, 288, 299, 300, 302, 329, 359, 367, 371-373, 376, 377, 400, 413-415, 421, 424, 427, 428, 464, 465, 467, 474, 477, 481, 480, 478, 477	השכלה 12, 19, 61, 69, 75, 81-85, 87, 88, 90, 172, 174, 175, 181, 182, 185, 187, 190, 191, 197-199, 229, 234, 249, 271, 275, 276, 305, 322, 337; 102
זקן ממרא 110; 19	השכלה כללית 69, 75, 81, 85, 182, 197, 234, 322, 337
חב"ד 251; 201, 303, 409	השמדה 9, 303, 308
חבר המדינות 16, 368, 369, 373	השראה 146, 155, 156, 171, 330, 344, 345, 350, 401, 460, 463, 491, 492, 495-497, 504
החברה 3, 4, 7, 9, 12, 15, 20, 37, 38, 45-47, 49, 50-52, 67, 72, 75, 77, 78, 84, 88-91, 99, 108, 119, 154, 156, 160, 172-174, 176, 183-185, 187	השתלת אברים 161, 323
	התבוללות 82, 149, 297, 308, 329, 339, 368



,243, 222, 221, 219-217, 206, 197, 188, 183, 178	,228, 223, 219, 206, 205, 203, 194, 193, 188
,342, 341, 273, 268, 265, 264, 258, 249, 244	,262, 259, 250, 244, 243, 240, 233, 232, 229
,392, 380, 375, 374, 367, 358, 356, 351, 345	,298, 296-293, 289, 288, 277, 276, 274-268, 263
,439, 430, 429, 419, 413, 409, 405, 403-401, 397	,351-346, 343, 342, 340-337, 324, 319, 314, 312
,21, 20 ; 483, 482, 481, 479, 458, 449, 447, 443	,415, 386, 384, 383, 370, 365, 362, 361, 354
441, 350, 283, 262, 222, 207, 206, 127, 105, 32, 26	,490, 488, 487, 475, 470, 466, 461, 459, 457
חידוש העולם 31, 30, 12	,256, 236, 210 ; 505, 504, 502, 496, 494, 493
חידקים 134	398, 262
חיי אדם (ספר) 394	חברה בע"מ 362, 361
חייל, חיילים 280, 279, 261, 193, 192, 84	החברה הישראלית ,270, 244, 174, 89, 84
455, 334, 166 ; 483, 452, 432, 431, 426, 424	461, 370, 354, 342, 312, 298, 296
חילול ה' 450, 438, 437	חג השבועות 366
חילוניות 468, 21 ; 470, 469, 119, 88, 13	חד-הורית 237, 233, 184, 163, 159
חיים, הרב הלוי (סולוביצ'יק מבריסק) 65	חד-מיני 263
426, 76, 71	חובות הלבבות (ספר) 181, 23, 19 ; 386, 33
חיים, הרב מוולוז'ין 314, 162, 74, 56, 22	חובל 481, 480, 461, 459
חינוך ,81, 78-76, 69, 52, 49, 42, 17, 13, 12, 4	חזה ,195 ; 250, 174, 173, 171, 170, 15, 14, 3
,174, 116, 100-98, 96-93, 91, 90, 88, 87, 84, 82	339, 228
,313, 276, 271, 233, 232, 225, 210, 203, 187	חוף 274, 145
,474, 472, 468, 401, 383, 353, 352, 341, 337	חופש ,53-51, 35, 34, 32, 27, 20-18, 13, 12
425, 189, 69, 22 ; 502, 501, 490-487	,403, 343, 327, 295, 144, 110, 109, 106, 102
חירות ,297, 102, 51, 36, 35, 18, 12, 4	489, 495-491, 504, 501 ; 102
495-491	חופש הביטוי 493, 18
חכם ,74, 72, 68, 67, 62, 61, 56, 25, 23, 22	חופש היצירה 504, 492
,235, 214, 164, 125, 116, 113, 112, 109, 103	החוק ,288, 268, 261, 210, 193, 88, 51, 16, 4
,399, 395, 378, 287, 285, 280, 265, 240, 237	,393, 391, 384, 383, 375, 359, 335, 330, 296-293
,490, 467, 456, 438, 437, 419, 418, 408	,437, 433, 423, 422, 418, 417, 408, 401, 399
340 ; 499	,472, 471, 469, 467, 466, 464, 461, 460, 455
חכם צבי 23, 22	417, 380, 330, 313, 293, 259, 211 ; 476
חליבה 336, 48, 12	חושנים 501, 500, 268, 137
חממה 75, 48	חזון ציון (ספר) 301
חמץ 484, 446, 392 ; 361, 317, 208	חזון איש, חזו"א ,336, 265, 243, 148, 48
חנוכה 408, 326, 313, 214, 105 ; 408, 213, 14	451, 340, 333, 326, 315, 304, 211, 73, 56 ; 377
החסידות ,91, 90, 75, 73, 68, 65, 53, 16, 9	חזיר 391 ; 484, 363, 362, 164, 152
,462, 461, 416, 410, 406, 393, 387, 358, 171	חז"ל ,123, 120, 105, 79, 55, 32, 30, 28, 26, 5
412, 409, 389, 201 ; 505	,172, 170, 166, 154, 149, 148, 132-130, 127, 125

טלויזיה 18, 168, 169, 279, 498, 499, 502,	חסידי אומות 394, 419
503	חסידים 91, 265, 358, 394, 401, 420, 439,
טלית 14, 15, 199, 253, 257, 260, 309, 321,	440
340; 154, 253, 257	חפץ חיים (הרב ישראל מאיר הכהן
טלפון 70, 75, 141, 353	מראדין) 15, 48, 84, 183, 196, 197, 234, 249,
טעמי המצוות 29, 153; 30	250, 265, 337, 478; 234, 337, 374
טקסטיל 144	חקלאות 13, 15, 48, 89, 148, 149, 267, 301,
טרומפלדור 13, 105, 106	357, 336
טרור 334, 456	חֲרָב 142, 180, 269, 389, 426, 429,
טריפה, טרפות 13, 43, 132, 133, 178, 286,	440-438; 329
317, 436	חרד'ים, חרדית, חרדיות 15, 68, 78, 88, 94,
יאשיהו (המלך) 8	270, 271, 276, 280, 330, 339, 340; 304, 323,
יביע אומר (שו"ת) 204, 213	333
יבנה 7, 74, 82, 147, 435	חרל"פ, הרב יעקב משה 16, 96, 336, 421
י"ג העיקרים 27-29	חשמל 139-141, 145, 147, 150, 168, 353
יהדות 3, 13, 14, 19, 22, 23, 27, 29, 31, 33,	חתונה, חתונות 15, 339, 340
35, 40, 49, 53, 67, 70, 72, 77, 122, 138, 142,	חתם סופר, חת"ס 66, 71, 128, 129, 212,
175, 176, 188, 191, 231, 234, 250, 260-267,	214, 302, 321, 323, 353; 23, 66, 128, 129, 211,
269, 270, 273, 275, 277, 314, 337, 353, 370,	242, 289, 303, 314, 316, 328
371, 378, 379, 436, 498; 28, 29, 210, 244, 378,	טבילה, טבילות 260-262, 327, 365
383	טבריה 74
יהודה הלוי, ר' 16, 386	טבע 13, 14, 22, 26, 32, 39, 47, 67, 100, 103,
יהודי, יהודים 8, 16, 19, 23, 24, 64, 74-76,	106, 113, 115, 123, 128, 136-140, 142-146, 148,
80, 82, 101, 127, 138, 143, 145, 161, 164,	154, 160, 161, 176, 185, 186, 199, 214, 227,
176, 191, 212, 232-234, 256, 259, 264, 288, 292,	228, 230, 239, 250, 251, 268, 277, 293, 332,
294, 295, 297-299, 303, 305, 308, 311-313, 320,	339, 405, 413, 414, 416, 419-421, 448, 480, 485,
325, 327, 332, 335, 336, 367-371, 373, 380-378,	488, 496; 293, 398
393, 397, 398, 424, 426, 432, 447, 452, 454,	טהרה, טהרות 105, 117, 133, 171, 260, 261,
463, 464, 468; 195, 300, 301, 333, 383	318, 440
יהושע בן חנניה, ר' 262	טובי העיר 66, 67
יהושע בן נון 66, 143, 147, 266, 282, 300,	טומאה, טומאות 105, 117, 310, 391, 392,
366, 471; 366, 471	432
יהושע פלק, הרב (בעל הסמ"ע) 242	טורנוסרופוס 153-155, 349
יום הכיפורים 187, 446	טכנולוגיה, טכנולוגית, טכנולוגיות 3, 8,
יום העצמאות 318, 321, 326	10, 13, 89, 101, 107, 108, 118, 125, 126, 133,
יובל 343, 344, 346, 479; 211	137, 138, 142, 147, 152, 165, 268, 269, 272,
יוון, יוונים 15, 111, 250, 267, 500	275, 276, 322, 324, 325, 364, 463, 488

255, 264, 301, 302, 304, 323, 329, 330, 467, 490; 22, 85, 255, 321, 467	יוחנן בן זכאי, רבן 7
96 ישיבה גבוהה	יולדת 163, 170, 190, 482
12, 49, 95, 99, 244, 245 ישיבת תיכונית	יום הכיפורים, יום כיפור 7, 39, 251, 252, 367, 260
86, 244 ישיבת הסדר	יום העצמאות 15, 321, 325, 326
74, 76 ישיבת וולוז'ין	יום טוב, יו"ט 14, 198, 223, 252, 254, 326
96, 95 ישיבת כפר הרא"ה	446, 444, 327
81-83, 91, 95, 116, 341 ישיבתי	יחזה דעת, (שו"ת) 376
205, 380, 381 ישמעאל (בן אברהם)	ילדים, ילדות 42, 52, 65, 72, 78, 81, 85, 96
321, 403 ישמעאל, ר'	98, 120, 136, 137, 141, 147, 160-156, 163
231, 292, 373, 429, 438 ישעיהו (בן אמוץ)	179, 174-170, 186-184, 189, 192, 199, 203
478	219-216, 222, 231-224, 233, 239, 243, 245, 249
215, 291, 313, 336; 153, 188, 293, 334, 339, 425, 430, 453	257, 262, 320, 351, 376, 398, 452, 461, 477
469	478, 481, 501, 502
215, 231, 263, 368, 373 כדת משה וישראל	ילודה 149, 193, 229
7, 40, 58, 63, 96, 158, 259, 291 כהן, כהנים	ים סוף 424, 447
313, 342, 346, 365, 368, 376, 391, 392	ימות המשיח 6, 28, 31, 303, 428, 429; 306
132, 214, 263, 293, 300, 430, 431, 461, 499, 504; 132	יעב"ץ 117; 264
312, 318, 409, 425	יעקב אבינו 72, 180, 183, 400, 427, 429
7, 369, 430, 431 כהן גדול	430; 416
96 כהן, הרב דוד (הנזיר)	יעקב (עם ישראל) 408, 421, 462
153, 386, 448 כוזרי (ספר)	יפת תואר 432
144; 317 כותנה	יצחק אבינו 72, 380, 381
302; 302 כחומה	יצחק רבין, (ראש הממשלה) 264
309; 471, 434, 329 כיבוש הארץ	יצרים 17, 42, 190, 191, 268, 273, 275, 310
13, 131 כינים	432, 441, 492, 493, 503
156, 155, 152, 95, 336; 153 כלאים, כלאיים	ירושלים 2, 7, 8, 9, 55, 74, 87, 94-96, 98
66 כלי יקר	261, 295, 315, 326, 339, 340, 373, 410
16, 20, 52, 75, 88, 114, 174, 233, 270, 278, 278, 337, 342, 346, 348, 353-358, 362-360	454; 56, 214, 236, 300, 301, 307, 326
114; 471, 364	ירמיהו 109, 311, 378, 390, 449, 479
4, 13, 16, 80, 143, 144, 175, 177, 179, 185, 217, 218, 220, 225, 342, 345, 352-354	ישוב ארץ ישראל, ישוב א"י 13, 15, 47
356, 357, 361, 363, 428, 458, 488; 323, 427	144, 300, 301, 307, 321, 332, 334, 483
15, 16, 23, 74, 89, 90, 91, 110, 333, 334, 335, 336; 300, 334, 456	ישוב הארץ 12, 47, 75, 78, 144, 145, 300
3, 12, 13, 49, 59, 60, 65, 92-95, 99-95, 116, 112, 142, 224, 244, 245, 252	301, 302, 304, 305, 321, 325, 326, 329, 332

- ,197 ,196 ,182 ,176 ,172 ,108 ,100 ,99 ,94 ,86 ,315 ,311-308 ,305 ,304 ,291 ,265 ,258 ,121 ,111  
 ,329 ,323 ,264 ,258 ,252 ,246 ,242 ,239 ,234 ;468 ,454 ,427 ,414 ,398 ,373 ,370 ,367-365 ,317  
 239 ;478 ,477 ,362 ,360 ,337 468 ,425 ,322  
 למידה 488 ,487 ,17 ,354 ,352 ,348 ,315 ,290 ,269 ,223 ,141 ,כסף  
 למפרונטי יצחק, הרב 131 359 ;493 ,459 ,437 ,403 ,392  
 לפני עיור 375 463 ,119 ,107 ,91 ,42 ,41 ,כפירה  
 לשון הקודש 319 ,318 ,201 ;318 ,309 98 ,כפר פינס  
 לשון הרע 432 405 ,376 ,374 ,230 ,כפרה  
 לשכת הגזית 466 ,110 ,7 ,171 ,148 ,136 ,133 ,71 ,70 ,כשר, כשרות  
 מאהלי תורה (ספר); ;383 ,381 ,249 ,169 ,30 ,20 ,323 ,317-315 ,305 ,286 ,282 ,233 ,215 ,208 ,188  
 446 ,481 ,470 ,468 ,452 ,440 ,379 ,375 ,373 ,359 ,כשרה  
 מאיר שמחה, הרב מדוינסק 139 ,42 ,40 ;493 401 ,315 ,כתובה  
 417 ,154 ;446 ,417 ,416 ,302 ,291 ,379 ,339 ,226 ,225 ,223 ,220 ,217 ,כתובה  
 מאירי, הרב מנחם 236 ,188 ;451 ,208 ,160 ,479 ;479 ,419 ,כתובה  
 389 136 ,134 ,5 ,כתיבה  
 מאמין 123 ,122 ,107 ,45 ,42 ,38 ,35 ,13 ,5 ,282 ,265 ,15 ,לא בשמים היא  
 31 ;505 ,496 ,495 ,463 ,260 ,138 334 ,296 ;334 ,333 ,296 ,15 ,לא תחנם  
 מאסר 466 ,461 ,459 ,221 ,434-432 ,424 ,407 ,385 ,374 ,287 ,לא תרצח  
 מבול 397 390 ,374 ;451 ,לא תרצח  
 מגילה 447 ,444 ,398 ,290 ,215 ,214 ,202 ,14 ,470 ,367 ,309 ,296 ,16 ,לא תאום  
 ;454 313 ,214 ,202 ,102 ,94 ,87 ,73 ,38 ,36 ,33 ,31 ,22 ,13 ,9 ,לב  
 מגילת העצמאות 295 ,15 ,164 ,161 ,141 ,136 ,130 ,127 ,120 ,107 ,103 ,לב  
 מגן אברהם (ספר) 20 ;242 ,212 ,202 ,201 ,260 ,253 ,235 ,223 ,204 ,197 ,191 ,186 ,178-167 ,לב  
 מדבר שור (ספר) 420 ,358 ,351 ,349 ,345 ,330 ,290 ,286 ,273 ,261 ,לב  
 מדיה 503-501 ,500 ,499 ,18 ,394 ,389-387 ,382 ,377-375 ,373 ,371 ,367 ,359 ,לב  
 מדינה 153 ,96-94 ,88 ,83 ,28 ,15 ,13 ,9 ,8 ,4 ,429 ,421-419 ,414 ,411 ,409 ,406 ,405 ,403 ,402 ,לב  
 ,280 ,278 ,274 ,224 ,210 ,193 ,169 ,166 ,154 ,329 ,502 ,489 ,484 ,482 ,460 ,449 ,440 ,438 ,לב  
 ,318 ,314-312 ,307 ,298-294 ,291 ,289-287 417 ,402 ,391 ,לובביץ'  
 ,351 ,349 ,348 ,343 ,335-333 ,331-325 ,323-321 292 ,לובביץ'  
 ,307 ,293 ,210 ,209 ,69 ;473-464 ,455 ,454 ,375 417 ;464 ,370 ,130 ,129 ,117 ,13 ,לוח (שנה)  
 474 ,473 ,469 ,430 ,426 ,330 ,329 ,314 ,313 ,309 ,407 ,לוי יצחק מברדיצ'ב, הרב  
 מדינת ישראל 92 ,89 ,88 ,82 ,64 ,17 ,13 ,198 ;392 ,לולב  
 ,329 ,325 ,320 ,313 ,312 ,298-296 ,294 ,288 ,149 383 ,199 ;לובביץ, פרופ' ישעיהו;  
 456 ,383 ;473-468 ,465 ,464 ,368 ,333 ,330 ,לידה  
 מדע 81 ,78 ,52 ,49 ,33 ,32 ,27 ,13 ,9 ,8 ,3 ,482 ,262 ,261 ,230 ,219 ,190 ,171 ,158 ,לידה  
 ,122 ,121 ,119-113 ,110-105 ,103-101 ,93 ,89 483 ,262 ;483  
 ,250 ,233 ,185 ,154 ,151 ,137 ,133-128 ,126 ,125 367 ,261 ,ליל הסדר  
 ,84-81 ,78 ,72 ,58 ,17 ,14 ,6 ,3 ,לימוד תורה

,401, 400, 395, 392, 390-388, 382-380, 361, 359	,481, 364, 337, 323, 322, 307, 276, 270-267, 254
,485, 479, 424, 422, 421, 406, 405, 404	323, 307, 262, 135, 118, 23 ;490, 488, 487
413, 393, 383, 101 ;487	מהדרין 360, 355, 317-315, 278, 276, 213, 15, 12
מורה (ה)גבוכים (ספר) 378, 162, 109, 28	316
445, 434, 201, 40 ;485, 390	מהר"ל 399, 349, 277, 120, 67, 39, 22, 16, 12
מורי ההלכה 187, 14	,403, 391, 207, 153, 53, 26 ;440, 427, 406-401
מורים 303, 240, 98, 95, 85, 73, 51, 49, 17	452, 446, 433, 430, 429, 413
489, 478, 477, 323	מהרש"א 66
מושבע ועומד מהר סיני 366, 16	מהרש"ל 112
מזבח 430, 403, 308, 302, 285, 63	מדרנה 275, 274, 270, 269, 181, 68, 15, 8, 6
מזוזה 367	307, 306 ;325, 324, 323, 306, 277
מזון 216, 181, 173, 149, 137, 85, 83, 70, 10	מדרני 182, 176, 166, 41, 14, 13, 8, 5, 3
,398, 364, 353, 336, 317, 316, 245, 239, 234	,276, 271, 258, 228, 216, 207, 203, 195, 194
485, 478	,481, 460, 455, 384, 336, 325, 324, 323, 279
מזיק 463, 461, 248, 196, 151, 150, 141	504 ;383
המזרחי (תנועה ציונית) 90, 80	מונותאיזם 42, 12
429, 322 ;96-93	המוסדות הלאומיים 318
מחלוקת 198, 184, 163, 62, 55, 30, 27, 16	מוסד חינוכי 490, 310, 49
,294, 287, 285, 284, 282, 280, 270, 225, 203	מוסיקה 492, 491, 53, 42
,349, 327, 324, 320, 319, 316, 311, 303, 301	מוסר 102, 76, 73, 53, 51, 38, 22, 17, 16, 9, 4
339, 329, 303, 31 ;500, 426, 415, 394, 389, 377	,164, 151, 142, 141, 138, 121, 119, 108, 107
מחללי שבתות 308	,358, 345, 344, 295, 294, 283, 267, 239, 191
מחשב 448, 142, 136-134, 107, 13, 5	,393, 391-389, 384-378, 367, 364, 363, 361, 359
מחשבת ישראל 244, 240, 116, 86, 38, 34	,453, 434, 424-419, 417, 408, 406, 400, 399, 395
489	,259, 237, 210, 73, 21 ;492, 485, 479, 475, 461
מטריאליסט 106	483, 452, 383, 380, 379, 378
מיכל בת שאול 253, 243	מוסרית 91, 90, 56, 54, 43, 37, 22, 16, 13, 6
מילה 365, 167, 161, 153, 139, 61, 58, 48	,138, 137, 124, 122-118, 114, 108, 107, 104, 102
,433, 409, 401, 399, 390, 387, 372, 367	,179, 176, 174, 173, 154, 151, 150, 146, 142-140
430, 427, 262, 130 ;494	,342, 298, 296, 295, 194, 193, 190, 183, 182
מים 141, 122, 111, 98, 87, 84, 80, 73, 13, 6	,385-383, 381, 380, 358-355, 352, 349, 348, 343
,381, 353, 347, 274, 244, 234, 224, 150-146, 144	,424, 422, 421, 404, 403, 401, 400, 395, 393-389
374, 255, 40 ;491, 479, 464, 431, 382	,461, 459, 458, 441, 435, 434, 431, 430, 427
הומין האנושי 382, 173, 150, 148, 146, 141	,383, 102 ;506, 493, 488, 485, 472, 468, 463
210 ;450, 386	396, 392
מין, מינות, מינים 289, 180, 29-27	מוסריות 121, 119, 118, 116, 102, 16, 13
207 ;440	,275, 192, 174, 162, 161, 155, 142, 140, 138

מנהג המדינה	465, 322, 224	מין, מינים (בע"ח)	199, 152, 150, 107
מנחת יצחק (שו"ת)	319	מין (כלאים)	153
מסים	,348, ,328, ,290, ,288, ,274, ,61	מין, מינים (זכר או נקבה)	,176, ,137, ,15, ,13
	322, 290 ;352		,230, ,206, ,205, ,194, ,192, ,189, ,186, ,180, ,177
הומערבית	,259, ,193, ,185, ,38, ,37, ,19		,232, ,238, ,240, ,247, ,257, ,259, ,267, ,269, ,274
	383, 210 ;502, ,305, ,277, ,273-267	מין, מינים (סוג)	,359, ,275, ,273, ,6
מעשרות	432, ,346, ,16		153 ;362
מצוה	,91, ,90, ,84-82, ,48, ,47, ,27, ,21, ,14, ,13, ,9	מיעוט, מיעוטים	,273, ,246, ,144, ,67, ,15
	,198, ,197, ,171, ,160-155, ,148, ,145, ,137, ,136, ,114		;482, ,456, ,454, ,368, ,333, ,298, ,296, ,293, ,288-283
	,227, ,216, ,212, ,211, ,210, ,204, ,203, ,201, ,200		483, 293
	,289, ,258-256, ,253, ,251, ,250, ,248, ,234, ,230, ,228	מיקרוסקופ	135, ,134, ,107
	,326, ,321, ,319, ,317, ,315, ,313, ,309, ,305-301, ,297	מיתוס	106 ;106, ,105, ,13
	,343, ,341, ,338, ,335, ,334, ,332, ,331, ,329, ,328	מכינות (קדם צבאיות)	99, ,90, ,87, ,86, ,12
	,367, ,365, ,363, ,361, ,360, ,357, ,355, ,349, ,348	מלאך	414
	,402-400, ,397-387, ,385, ,384, ,379, ,375-373	מלאכה	,199, ,187, ,169, ,168, ,167, ,140, ,58, ,5
	,422, ,419-417, ,414, ,413, ,411, ,410, ,407-405		,475, ,459, ,391, ,347, ,321, ,254, ,233, ,211
	,472, ,451-449, ,447, ,442, ,440, ,437, ,434-432		479, 322 ;480
	,388, ,331, ,328, ,317, ,309, ,210, ,199, ,198 ;486-478	מלוכה	,309, ,293, ,292, ,290, ,289, ,211, ,117, ,15
	484, ,483, ,482, ,448, ,437, ,425, ,417, ,405, ,394, ,392, ,391		327, 315 ;409, ,312
מצווה ועושה	,402, ,385, ,384, ,365, ,260, ,16	מלחמה	,209, ,189, ,146, ,123, ,119, ,87, ,83, ,17
	203 ;407, ,406		,455, ,453-451, ,434-424, ,382, ,335, ,329, ,297, ,210
מצוות	,47, ,30, ,29, ,21-19, ,14, ,12, ,9, ,7, ,6, ,2		433, 431, 430, 426, 425, 334, 210 ;483
	,135, ,122, ,100, ,94, ,90, ,89, ,85, ,68, ,65, ,55, ,53	מלחמת עמלק	425
	,192, ,176, ,173-170, ,167, ,159, ,157, ,153, ,145, ,138	מלחמת ששת הימים	98, 88, 75
	,235, ,234, ,232, ,227, ,216, ,203, ,200-198, ,196, ,195	מלך	,86, ,64, ,60, ,45, ,39, ,33, ,30, ,17, ,15, ,14
	,261, ,260, ,259, ,257, ,256, ,253, ,250, ,245, ,240		,214, ,211, ,206, ,204, ,199, ,180, ,155, ,154, ,104
	,308, ,305, ,304, ,300, ,290, ,289, ,287, ,284, ,276		,384, ,328, ,313, ,312, ,310, ,293-290, ,289, ,270, ,215
	,358, ,346, ,344, ,341, ,338, ,332, ,328, ,316-311, ,309		,472, ,461, ,460, ,454, ,431, ,428, ,422, ,405, ,404
	,409-405, ,403-390, ,388-384, ,378, ,375-365, ,362		,425, ,340, ,328, ,324, ,313, ,290, ,211, ,28 ;484, ,480
	,437, ,422, ,421, ,419, ,417, ,416, ,414, ,412, ,411		433, 428
	,496, ,482-478, ,472, ,470, ,465, ,463, ,451, ,450, ,448	מלך ישראל	,472, ,454, ,328, ,289, ,17
	,302, ,301, ,260, ,203, ,202, ,198, ,56, ,30 ;505, ,504		313 ;484
	,437, ,432, ,417, ,405, ,400, ,383, ,334, ,331, ,328, ,309, ,306	מלכות בית דוד	318 ;291
	456	מלכות ישראל	472, ,454, ,341, ,313, ,299, ,8
מצוות התורה	,362, ,344, ,328, ,315, ,287, ,167	מלצר, הרב איסר זלמן	315
	463, ,402, ,400, ,398, ,374, ,365	מנדט הבריטי	318
מצפון	,378, ,296, ,295, ,109, ,108, ,107, ,33, ,20		

225, 222, 214, 210, 177 ;504-502, 481, 464, 460	23 ;494, 487, 395, 388, 382, 381, 379
359, 337, 262	מקדש 7, 8, 40, 105, 142, 187, 243, 260, 263,
המשפט, המשפטים 4, 9, 15-17, 58, 109,	275, 309, 326, 327, 346, 410, 431 ; 254, 303,
258, 221, 211, 207, 205, 197, 191, 166, 130	431, 327, 309
264, 268, 278, 291, 293, 303, 307, 309, 312,	מקוה 260-262, 434 ; 22, 262, 302
313, 330, 331, 337, 354, 362, 376, 380-378, 385,	מרא דאתרא 12, 61-63, 69-71 ; 62
387, 390, 394, 397, 407, 408, 410-413, 418-415,	מרדכי (על הש"ס) 284
421, 427, 434, 437, 439, 441, 449, 451, 453,	מרדכי אלתר, האדמו"ר מגור 305
455, 457-475 ; 61, 129, 164, 222, 313, 314, 331,	מרדכי ברויאר, ר' 123
366, 390, 409, 426, 457, 474, 475	מרדכי היהודי 445-447
המשפט העברי 17, 166, 330, 457, 458,	מרדכי הלפרין, הרב 132
460, 461, 464, 467-469, 471, 473, 474 ; 474	מרחשת (ספר) ; 401
משפט כהן (ש"ת) 291 ; 293, 312, 409, 425	משאבים 81, 89, 143, 146, 148, 150, 151,
מתירנות 15, 182, 268, 270, 271	220
מתן תורה 5, 31, 183, 255, 365, 399, 400,	משה רבינו 5, 19, 31, 56, 62, 65, 66, 122,
401, 417, 418, 448, 450, 461 ; 151, 246	133, 134, 215, 232, 238, 249, 252, 260, 262,
מתנות עניים 347, 348, 355 ; 346, 351	263, 265, 266, 300, 368, 373, 378, 385, 387,
נאמן 19, 62, 128, 299, 398, 435, 470	390, 394, 401, 410, 418, 442, 452, 453, 457,
נאמנות 188, 207, 208, 249, 259, 266, 293,	464, 462
470, 496, 504 ; 307	משובט 161-163
נבואה 12, 31, 32, 123, 147, 183, 188, 235,	משוח מלחמה 17, 430, 431 ; 431
265, 439, 480, 496 ; 22, 300	משטר 15, 52, 64, 271, 287-289, 294, 295,
נביא 9, 32, 38, 56, 105, 139, 152, 179, 183,	309, 328, 344, 383, 455
211, 231, 235, 254, 265, 290-293, 311, 409, 431,	משטר מלוכני 15, 289, 328
432, 472, 479, 480 ; 211, 262	משך חכמה (ספר) 40, 139, 171, 291, 416,
נדב ואביהוא 16, 410, 411, 414, 415	432, 450, 451 ; 53, 154, 178, 323, 399, 433, 446,
נהרדעא, ישיבה 60, 74	483
נודע ביהודה (ספר) 62, 150, 436	משכנות יעקב (ש"ת) 374, 483
נוער 49, 78, 80-84, 86-89, 94-97, 99, 100,	משמעת 17, 29, 51, 263, 280, 296, 412, 415,
245, 279, 320, 323, 488, 499, 501-503 ; 339,	453
456	משנה ברורה (ספר) 111, 130, 201, 212, 214,
ניאוף 432	215, 392
נידה 170, 262	משפחה 3, 14, 15, 43, 51, 69, 159, 163, 169,
ניטו, הרב דוד 22, 23	171-173, 176-179, 181, 183, 184, 186, 193, 194,
נייר 13, 143, 144, 150, 151, 361, 494	203, 215, 217-220, 223-233, 240, 243, 245, 246,
	259, 260, 262-264, 267, 269, 272, 275, 276, 376,

המור) 162	נישואין 70, 71, 85, 159, 171, 173, 174, 180,
סברא 16, 207, 393, 396; 470	181, 184, 185, 194, 215, 218, 219, 222-225, 230,
סדום 81, 295, 379, 380, 397, 401, 407, 461,	232, 252, 263, 276, 340, 367, 369, 372, 373,
475	393; 135, 264
סובייקטיבי 102, 120, 143, 350, 476, 501	ניתוח 114, 152, 165, 222; 111
סובלנות 12, 37, 38, 44, 495	נכרי, נכרים 64, 155, 158, 161, 169, 284,
סולוביצי'ק, הגר"ד, הרב יוסף דוב 16, 22,	288-290, 298, 311, 313, 333, 335, 336, 354,
67, 320, 328, 329, 421, 422; 228	367-369, 371, 373, 398, 450, 454, 464, 465, 471,
סוציאליזם 16, 343, 344	474, 505; 188, 391, 417
סורא (ישיבת) 74	נט, נסים 25, 31, 52, 88, 123, 214, 233, 246,
סטודנט 87	303, 309, 311, 326, 329, 343, 358, 378, 411,
סיכון 17, 133, 141, 268, 374, 395, 424, 426,	446, 471, 480, 484
429, 481-485; 334, 401, 402, 425, 483	נפט 141, 142, 147
סיני 5, 10, 12, 16, 19, 20, 32, 62, 110, 123,	נפש החיים (ספר, לר"ח מוולוז'ין) 73, 400,
133, 134, 236, 240-238, 245, 246, 255, 262, 265,	401, 445
266, 282, 301, 309, 341, 365, 366, 370, 372,	הנצי"ב מוולוז'ין 16, 76, 289, 296, 301,
385, 390, 398-400, 403, 406, 417, 421, 424, 452,	332, 345, 418, 453; 215, 228, 315, 433
453, 457, 458, 461-464; 262, 303, 334, 390, 391,	נצרות 39, 117, 313, 378, 379; 383
סירוס 171, 172	נקמה 4, 17, 402, 443-446, 447, 448,
סכנה, סכנות 18, 28, 82, 94, 125, 128, 133,	448, 449, 459, 460; 433, 442, 445, 460
137-139, 145, 155, 173, 186, 189, 211, 212, 236,	נריה, הרב משה צבי 96, 321; 46, 195, 315,
246, 249, 278, 296, 304, 325, 326, 329, 335,	327, 325
367, 368, 374, 401, 406, 427-429, 451, 453, 467,	נשים 3, 4, 11, 14, 15, 65, 84, 89, 144, 161,
470, 482-484, 485, 499, 501; 40, 210, 401,	164, 172-180, 182-186, 188-192, 194, 196-202,
483	205-210, 212-216, 218-220, 223, 233-254, 256,
סמיכה 15, 25, 66, 256, 265, 266, 286, 291,	257, 259-262, 266, 267, 269, 270, 273, 274-280,
471; 266	330, 337-339, 368, 371, 483, 499, 502,
סמכות 3, 6, 7, 12, 15, 19, 25, 33-35, 51, 52,	503; 189, 198, 199, 201, 202, 206, 210, 213, 222,
54, 57, 58, 62-64, 66, 67, 108, 110, 116, 117,	234, 246, 253, 258, 259, 260, 427, 456, 478, 483
120, 147, 166, 178, 179, 191, 212, 218, 224,	נשך 4, 16, 346, 354, 358
246, 255, 256, 265, 266, 282, 284-293, 295, 296,	נשמת אברהם (ספר) 156, 157, 165
318, 328, 330, 365, 373, 379, 382, 385, 386,	נְשֶׁק 14, 91, 209, 280, 322, 344, 432, 476
390, 395, 398, 400, 407, 428, 429, 451-454, 457,	נתיבות המשפט (ספר, לר"י מליסא) 303
459, 461, 464, 469, 472, 488; 67, 313, 360, 425,	נתיבות (עיר) 96
433	נתיבות עולם (ספר, למהר"ל) 39, 349, 399
סנהדרין 26, 27, 59, 62-64, 66, 71, 110, 160,	סבלנות 12, 44, 91, 99, 184, 190, 341, 478
161, 178, 180, 283, 285-287, 289-292, 297, 341,	סבע, הרב אברהם (בעל ספר צרור



עיסקא 16, 114, 354, 355, 358	471, 457, 453-450, 447, 445-443, 437, 436, 389
331 ;364-360	475, 472 ; 19, 29, 31, 64, 206, 238, 290, 294, 298
עיתון, עיתונים 75, 151, 499 ; 324	442, 441, 437, 425, 401, 397, 393, 389, 341, 318, 314
עכו"ם 473, 412, 389, 369 ; 484	474, 471, 470, 465, 453, 452, 445, 444
עליה לתורה 338, 252, 202	ספורט 2, 150, 267, 269, 276, 322, 482
עם הספר 103, 72	ספינה 481, 60, 34 ; 456
עם ישראל 7, 11, 24, 38, 40, 53, 67, 77, 82	ספירת העומר 215, 14
91, 93, 103, 110, 121, 122, 146, 147, 149, 151	ספר תורה, ס"ת 166, 136, 135 ; 313
155, 158, 183, 229, 238, 267, 288, 293, 295	ספרד 23, 140, 301, 471, 491 ; 140, 340
296, 298, 299, 300, 302, 303, 305, 306, 311-309	ספר העיקרים 29-26
313, 316, 318, 327-325, 329, 339, 340, 342, 346	ספרות 5, 22, 23, 54, 73, 86, 89, 119, 141
361, 365, 366, 367, 373-369, 381, 382, 403, 421	167, 275, 300, 380, 401, 464, 474, 479
429, 430, 442, 451, 455, 464, 470, 471, 488	504 ; 73
494, 496 ; 72, 327, 383, 442	סריס 231, 171
העם 10, 15, 65, 91, 96, 105, 121, 202, 235	עבד 263, 217, 211, 181, 169, 145, 72, 59, 58
256, 287-292, 294-299, 303, 305, 308, 328, 348	322, 350, 406, 413, 440, 448, 452, 458, 459
379, 424, 430, 442, 455, 464, 469, 494	461, 472, 492, 494, 501 ; 59
496 ; 201, 211, 302, 309	עבד כנעני 458, 440
עמיאל, הרב משה 392	עבד עברי 458, 322
ענגיל, הרב יוסף 397, 76 ; 340, 397, 428	עבודות 461, 459, 458, 211, 183, 133, 59
עניים 11, 65, 147, 154, 342, 345-349, 351	עבודה זרה 39, 40, 176, 250, 264, 425, 432
353, 355, 405, 459 ; 346, 351	442, 465 ; 296, 402
עץ הדעת 421, 216 ; 390	עבודה עברית 325, 15
עקיבא איגר, רבי, ר' 302, 71 ; 242, 474	עברית (שפה) 58, 82, 93, 236, 244, 267, 309
עקידה (יצחק בן אברהם) 381, 379 ; 403	318, 319, 325, 464 ; 319
עקידת יצחק (ספר) 171 ; 195	עגונה 323, 207
עֲרְבוּת 15, 221, 306, 308	עד, עדות, עדויות, עדים 14, 62, 111, 163
עֲרָבִים 325, 297	188, 191, 198, 205, 207, 208, 235, 250, 254
ערוה 279, 268, 262, 215, 213, 212, 208	259, 260, 300, 310, 380, 408, 411, 437, 438
ערכאות 17, 330, 412, 464-466, 469	450, 463, 466, 467, 474 ; 188, 259, 319, 474
473 ; 473	עובדיה יוסף, הרב, (ה)גר"ע יוסף 198, 134
ערכים 3, 6, 13, 22, 37, 38, 42, 46, 52, 75	201, 204, 376 ; 62, 334
91, 101-104, 106, 107, 109, 118, 120, 121, 138	עוזיאל, הרב בן ציון מאיר חי 207, 206
167, 174, 193, 228, 229, 255, 267, 271, 268	206, 320, 325
293-296, 309, 322, 324, 325, 328, 329, 356, 357	עונג יו"ט, שו"ת 394, 393
364, 391, 442, 473, 487-490, 492, 494, 498, 500	עוני 16, 347, 349, 350, 352
392 ; 502	עין תחת עין 17, 91, 459, 460



ציבוריות	75, 141, 258, 300, 303, 309; 207, 360	297, 298, 307, 311, 312, 327, 329-332, 334, 424
ציון	7, 8, 9, 206, 300-302, 304, 332, 438; 301, 302, 304, 307	212, 309, 329, 330, 455
הוציאות	17, 68, 98, 105, 300, 305, 306, 308, 324, 332, 469, 470, 471, 472; 303	23, 47, 122, 162, 234, 249, 380, 428, 430, 439, 440, 447, 482, 480, 394, 242, 334, 394
הוציאות הדתית	4, 15, 49, 80, 84, 90, 300, 301, 305, 307, 314, 315, 318, 323, 329, 330, 331, 332, 333, 469; 303, 304, 306, 307, 331	6, 75, 91, 96, 160, 171, 358, 360, 380, 439, 446, 452, 481, 480
ציוני, ציוניים	3, 12, 13, 21, 78, 79, 80, 84, 88, 89, 90, 99, 106, 301, 303-305, 308, 309, 314, 318, 321, 323, 324, 325, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 336, 337, 338, 341, 469, 470; 21, 303, 304, 334	23, 85, 91, 98, 121, 122, 164, 221, 241, 249, 258, 259, 276, 278, 279, 284, 294, 297, 298, 331, 343-345, 353, 357, 363, 367, 373, 379, 382-380, 397, 412, 413, 415, 416, 420, 429, 433, 434, 439, 441, 445-447, 449, 455, 457, 460, 462, 467, 471, 475-478, 488, 493, 494, 497, 499; 293, 313, 383, 413
ציע אליעזר (שו"ת)	203; 158, 165, 198, 200, 320	65, 89, 109, 137, 142, 148, 157-161, 176, 178, 190, 211, 254, 261, 273, 278, 304, 315, 316, 334, 343, 347-352, 354-356, 362, 370, 378, 390, 394, 398, 399, 401-405, 424, 426, 427, 429, 447, 456, 457, 481-483, 501; 59, 222, 260, 331, 346
ציצית	15, 139, 199, 200, 253, 256; 253, 309	65, 89, 109, 137, 142, 148, 157-161, 176, 178, 190, 211, 254, 261, 273, 278, 304, 315, 316, 334, 343, 347-352, 354-356, 362, 370, 378, 390, 394, 398, 399, 401-405, 424, 426, 427, 429, 447, 456, 457, 481-483, 501; 59, 222, 260, 331, 346
צנזורה	502, 494-492	61, 60, 12
צניעות	14, 15, 18, 43, 150, 175, 176, 186, 187, 190-192, 194, 205, 207-209, 214, 240, 252, 253, 267, 268, 273, 276, 278, 338, 339, 358, 419, 498, 502; 175, 258	4, 8, 12, 16, 17, 19, 20, 40, 47, 53, 54, 57, 59, 62-64, 70-76, 78-80, 82, 84, 85, 87, 89, 91-97, 99, 129, 141, 143-145, 147, 148, 150, 164, 168, 188, 202, 207, 211, 214, 215, 242-244, 247, 251, 255, 270, 271, 273, 277-281, 284, 287, 289-292, 296, 299, 305-308, 311, 314-317, 321-326, 338, 341, 342, 348-352, 360, 362, 373, 375, 379, 425, 426, 428, 432, 433, 453, 454, 455, 468, 474, 485, 494, 500, 501; 68, 202, 207, 304, 305, 322, 324, 333, 345, 360, 425, 433, 466
צעירי	23, 42, 47, 51, 54, 81, 82, 87, 89, 92, 97, 174, 185, 230-233, 245, 323, 504, 505; 135, 210	4, 8, 12, 16, 17, 19, 20, 40, 47, 53, 54, 57, 59, 62-64, 70-76, 78-80, 82, 84, 85, 87, 89, 91-97, 99, 129, 141, 143-145, 147, 148, 150, 164, 168, 188, 202, 207, 211, 214, 215, 242-244, 247, 251, 255, 270, 271, 273, 277-281, 284, 287, 289-292, 296, 299, 305-308, 311, 314-317, 321-326, 338, 341, 342, 348-352, 360, 362, 373, 375, 379, 425, 426, 428, 432, 433, 453, 454, 455, 468, 474, 485, 494, 500, 501; 68, 202, 207, 304, 305, 322, 324, 333, 345, 360, 425, 433, 466
צער בע"ח	150; 148	10, 53, 56, 67, 68, 73, 77, 88, 141, 148, 156, 186, 188, 272, 278, 280, 281, 287, 289, 296, 301, 302, 306, 312, 329, 334, 335, 341, 347, 348, 350-352, 366, 429, 432, 433, 453, 461; 189, 262, 302, 328, 360, 425
צרור המור (ספר)	162; 433	
צרפת	60, 64, 229, 294, 297, 301, 436, 464	
קאנט	363, 384, 422; 379, 383	
קדוש	17, 127, 157, 200, 210, 231, 280, 320, 322, 330, 342, 365, 432, 440, 452, 461, 476; 306, 446	
קדושה	9, 63, 84, 134, 136, 155, 167, 168, 197, 200, 202, 264, 320, 332, 338, 400, 410, 411, 419, 440, 478	
קהילה	7, 14, 15, 22, 23, 47, 54, 60, 63-69, 74, 75, 77, 78, 85, 122, 169, 188, 195, 225	

237 ; 276, 230, 229	365, 348, 341, 314, 306, 305, 284, 282
קרקס 274	255, 59 ; 502
קרקש, ר' וידאל 116	קול 9, 32, 202, 204, 215, 233, 262, 265, 268,
קרקש, ר' חסדאי 28, 22	279, 282, 298, 387, 421, 430, 455
קשר רשעים 294, 287	קול הנבואה (ספר) 22, 300
ר' יהודה הנשיא 155	קול מבשר (שו"ת) 197, 242, 326, 338
ר'רבי עקיבא 27, 65, 71, 153, 154, 302, 349,	קול התור (ספר) 301
382 ; 416	קונפליקטים 504
ר"ן 180, 289, 291, 327, 328, 437, 460 ; 204,	קופה 502, 218, 348
482, 437, 404, 397	קוק, הרב אברהם יצחק, הראי"ה 8, 12, 13,
ראב"ד 28, 303, 451, 500 ; 264	16, 22, 24, 34, 35, 41, 48, 67, 73, 86, 91, 96,
ראבי"ה 284	109, 116, 118-122, 132, 140, 160, 163, 205, 206,
ראב"ע, ר' אברהם אבן עזרא 16, 139, 146,	245, 291, 301, 312-314, 320, 324, 325, 328, 331,
209, 289, 343, 380, 387, 388 ; 405, 388	332, 336, 343, 379, 381, 382, 419, 420, 440,
ראש השנה 260, 199	469, 471, 477, 500 ; 26, 27, 38, 101, 118, 304,
ראש חודש 254, 15	306, 315, 320, 322, 325, 335, 389, 425, 431, 444
רב האי גאון 24, 25, 26, 404 ; 19, 25	קוק, הרב צבי יהודה 96, 109 ; 314, 325
רב נסים גאון 25	קידושין 77, 179, 180, 199, 209, 224, 245,
רב סעדיה גאון, רס"ג 16, 22, 29, 30, 67, 92,	246, 263, 264, 321, 384, 393, 394, 399,
162, 309, 365, 385-387, 418	484 ; 203, 246, 263, 340, 359, 388, 482
רב שמואל בן חפני 26	קלישר, הרב צבי הירש 301-303, 372,
רב שרירא גאון 125	373 ; 302, 471
רבינו הקדוש (ר' יהודה הנשיא) 127	קן ציפור, צפור 16, 29, 30, 390, 404, 413,
רבנו בחיי (בעל חובות הלבבות) 16, 33,	414
386	קנאים 17, 450, 452
רבנו בחיי (על התורה) 320 ; 154	קניין 263 ; 263
רבנו גרשום מאור הגולה 180	קנסות 291 ; 466
רבנו יונה מגירונדי 317, 439, 440	קפיטליזם 16, 343
רבנו תם 284, 250	קרבן, קרבנות (ע"ג מזבח) 7, 40, 146, 249,
רבנות 12, 15, 48, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 68,	285, 290, 302, 303, 402, 403, 405, 410, 426,
70, 71, 73, 77, 85, 93, 256, 265, 280, 293, 316,	430 ; 254, 405
318, 327, 372, 373, 465, 471 ; 161, 255, 322	קרבן, קרבנות (נפגעים) 17, 356, 363, 426,
הורבנות הראשית, רה"ר 15, 48, 318, 327,	459, 460, 461, 463, 466 ; 331
373, 471 ; 255, 318	קרבן פסח 7, 302
רב-תרבותיות 4, 12, 15, 37, 42, 267, 269,	קריאת שמע, ק"ש 137, 201, 213, 261, 318,
271	319 ; 441
רגש 20, 21, 38, 41, 190, 260, 359, 361,	קריירה 75, 174, 184, 186, 193, 194, 197,

רלב"ג	400, 22	382-378, 384, 406, 439, 440, 446, 448, 449, 497
רמ"א	22, 63, 198, 207, 213, 256, 260, 285	504; 383
	376; 23, 259, 316, 399	רגשות
רמ"ע מפאנו	16, 406, 423; 390	20, 231, 250, 261, 379, 380, 441, 446, 448, 447
רמב"ם	12, 15, 16, 21, 22, 32-24, 39, 59, 63	רד"צ הופמן
	67, 76, 109, 111, 118, 120, 127, 128, 132, 133, 162, 181, 180, 172, 201-196, 211, 213, 292-289, 287, 277, 274, 265, 250, 235, 217, 216, 301, 303, 304, 313, 328, 341, 349-347, 355, 369, 370, 374, 376, 378, 384, 389, 390, 396-394, 403-399, 419, 420, 434, 435, 437, 441, 451, 450, 460, 471, 472, 484, 500; 27, 30, 31, 32, 40, 56, 66, 101, 105, 125, 127, 130, 180, 187, 196, 201, 236, 242, 302, 303, 322, 327, 328, 346, 389, 390, 401, 405, 406, 426, 427, 431, 432, 445, 449, 451, 452, 465, 466, 474, 484	117
רמב"ן	21, 22, 67, 110, 116, 117, 141, 142	רדיו
	144, 152-154, 156, 168, 169, 205, 285, 302, 313, 317, 326, 380, 401, 425, 431, 432, 434, 439-437, 445, 473, 479, 480, 497, 500; 56, 210, 300, 321, 366, 391, 427, 432, 433, 437, 446	75, 141, 169, 216, 279, 499
רמקול	324, 340; 324	רוב
רנטגן	136	9, 15, 24, 29, 44, 56, 64, 67, 69, 77-73, 80-83, 87, 88, 89, 91, 95, 96, 99, 110, 114, 126, 135, 136, 144, 155, 170, 172, 178, 183, 185, 186, 188, 193, 201, 205, 207, 214, 215, 220, 221, 222, 228, 235, 240, 242, 271, 274-276, 279, 282-287, 290, 293, 295, 298, 300, 308, 310, 312, 314-316, 321, 328, 337, 341, 362, 381, 395, 396
רפואה	9, 32, 69, 125, 126, 128, 132, 152	רוב הציבור;
	155, 156, 159, 222, 337, 480, 481	73, 283, 284, 305, 324, 327, 333
רפורמים	203	רוב הפוסקים
רצון	6, 9-11, 13, 37, 51, 53, 54, 56, 57, 73, 96, 101, 106, 107, 118, 120, 122, 133, 147, 155, 178, 179, 181, 198, 227, 265, 289, 291, 292, 328, 342, 349, 363, 365, 367, 369, 370, 396, 402, 403, 405, 412-408, 414, 415, 417, 480; 101, 211, 388, 402	135, 326
רש"י	16, 286, 389, 390, 402, 423, 427, 436, 442, 447, 457; 56, 123, 204, 303, 389, 401, 424, 427	רוב כמותי
	441, 445, 453, 470	283, 284
רש"ש (שטרשון)	112; 130, 340	רוב עדויות
רשב"א	12, 24-22, 61, 133, 212, 285, 286	474, 259
		רופא, רופאים
		51, 54, 69, 126, 128, 132, 133, 136, 148, 481; 334
		רוצח, רוצחים
		132, 133, 160, 222, 237, 264, 272, 277, 281, 304, 309, 312, 313, 377, 389, 427, 432, 436, 437, 438, 448, 450, 451, 466, 467, 474, 480, 497, 500
		רחמים
		16, 30, 123, 190, 378, 379-381, 390, 394, 402-404, 407, 413, 414, 424, 445; 316
		ריאקציה
		51, 91, 115, 272, 277, 281, 304, 319, 492, 496
		ריבון, ריבונות
		288, 293, 299, 309, 312, 313, 326, 327, 434, 458, 470
		ריב"ש
		59, 60, 64, 131; 23, 59, 64, 131
		ריבית
		16, 346, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364; 358
		רידב"ז
		331, 332
		ריה"ל (ר' יהודה הלוי)
		153, 260, 387, 411, 423, 448

שׁוֹר	33, 161, 183, 285, 375, 382, 458, 459	473; 32, 133, 391
רשב"ם	15, 290	
רשב"ץ	14, 88, 98, 176, 186, 221, 232, 268	22, 120
רשעים	340, 458	287, 294, 304, 308, 320, 433, 439
שיבוט	13, 152, 156, 160, 161, 163	440, 443-448; 445
שירות לאומי	14, 193, 210, 330; 330	23, 29, 117, 238, 263, 307, 411, 474
שירות צבאי	14, 83, 192, 193, 280, 298	484; 234, 283, 366
שירת נשים	15, 279	274, 366
שכיר	17, 393, 476, 481, 482	205, 274, 302, 334, 366; 27
שלוש השבועות	302, 334, 303	295
שלום	65, 137, 146, 214, 218, 220, 225, 298	317, 332, 344, 377, 458; 333, 360
שמד	382, 388, 402, 424, 430, 434, 439, 473, 476, 484, 487, 493; 334	317, 332, 344, 377, 458; 333, 360
שלמה המלך	30, 155	424
שם שמים	80, 99, 161, 199, 200, 249, 279	3, 5, 7, 9, 13, 14, 30, 39, 47, 48, 56
שמד	82, 103, 221, 303, 308, 367	61, 63, 66, 71, 99, 116, 125, 126, 131, 134, 137
שמואל הנביא	293	139, 140, 143, 151, 160, 166-169, 171, 190, 214
שמחה	14, 40, 42, 139, 146, 169, 181, 223	216, 227, 251, 254, 255, 279, 282, 287, 301
שמעלקיש, הרב יצחק	373, 368	308, 310, 323, 324, 326, 336, 337, 344, 348
שמרנות	15, 310, 339, 340	362, 369, 370, 373, 374, 378, 387, 389-393, 402
שן ועין	458	436, 444, 452, 457, 460, 470, 475, 477, 481
שניאור זלמן, הרב מלאדי	22	482, 502; 22, 31, 53, 151, 154, 213, 214, 242, 301
שפיכות דמים	424, 425, 432, 434, 450-452	317, 324, 324, 332, 391, 428, 431, 449, 451, 466, 468, 483
שפינוזה	121-123; 383	14, 198, 223, 340
שפירא, הרב אברהם אלקנה	96; 322, 334	שו"ע, שולחן ערוך 20, 58, 63, 110, 128
שפת אמת (ספר)	5, 408, 411, 446; 412	129, 197, 201, 202, 207, 211-213, 215, 216, 219
שקופ הרב שמעון יהודה	286, 392	221, 223, 262, 276, 285, 286, 288, 342, 350
שונמית	396-398, 407; 392, 413	461, 463, 474, 481, 482; 61, 198, 199, 204
שרידי אש (שו"ת)	204	214, 284, 306, 316, 319, 354, 355, 374, 445, 474
תולעים	126, 134, 135	214, 284, 306, 316, 319, 354, 355, 374, 445, 474
		253; 306
		14, 15, 129, 159, 170, 175, 178, 184
		190, 195, 219, 249, 250, 256-259, 262, 265
		269-271, 275, 280, 297, 298, 333, 353
		494; 210, 222, 262
		284, 308, 313, 373, 504; 456
		254
		384
		7, 198, 379; 324, 198

269, 319, 338, 376, 379, 405, 430, 432, 440,	תורה ועבודה 15, 321, 323, 475; 21
484, 485; 30, 151, 202, 324	תורה עם דרך ארץ 94; 306, 307
203, 199, 130, 126, 21, 19, 15, 14,	תורת ארץ ישראל 13, 15, 90, 92, 340, 341
243, 253, 256, 257, 260, 321, 338; 130, 199,	תורת חיים 13, 137, 138, 166, 364
253	תורת ישראל 13, 121, 138, 166, 245, 247,
104, 100, 91, 75, 43, 18, 4,	476, 472, 367, 366, 330, 329, 311, 310, 300, 296
142-144, 151, 233, 236, 269, 271, 278, 337, 451,	תורת משה 31, 390, 464
498, 499, 501-503, 505	
2, 8, 15, 19, 37, 42-45, 49, 51, 52, 72,	תחומין (ספר) 13, 103, 116, 181, 219, 248,
83, 87, 89, 91, 100, 105, 120, 131, 142, 150,	288, 296, 451, 477; 130, 132, 153, 188, 217, 308,
151, 169, 176, 183, 194, 205, 206, 233, 235,	313, 323, 324, 330, 333, 334, 345, 443, 453, 454
267-277, 279, 305, 307, 310, 313, 319, 322, 323,	תיאטרון 267, 275
341, 352, 456, 470, 492, 493, 496, 502; 40, 41,	תלמוד תורה 3, 12, 14, 54, 72, 182, 215,
189, 210, 307, 383, 417	234, 245, 321, 388, 477, 478; 197, 236, 242
16, 346	תלמיד הישיבה 75, 91, 255, 490
תרי"ג 21, 374, 385	תלמיד חכם 56, 67, 68, 237
תשב"ץ (שו"ת) 367; 316	תלמידי ישיבות 86
8, 23, 24, 25, 27, 28, 35, 48, 89, 120,	תמחוי 348
126, 129, 134, 135, 149, 155, 166, 200, 216,	תנ"ך 8, 13, 86, 89, 104, 105, 116, 123, 124,
225, 240, 251, 270, 325, 327, 351, 376, 371,	134, 135, 151, 155, 164, 180, 183, 197, 235,
408, 411, 425, 443, 444, 449, 468, 485,	240, 295, 438, 439, 454, 479, 489, 504
499; 23, 29, 31, 301, 302, 304, 316, 318, 374, 425,	תעבורה 328, 463, 466, 474
426, 424, 352	תעשייה 8, 140, 143, 144
43, 42	תפילה 11, 14, 47, 75, 78, 83, 137, 169, 171,
תת-תרבות	176, 201, 202, 215, 240, 244, 252, 254, 260,

## ואלה יעמדו על הברכה

שתרמו וסייעו להוצאת המהדורה החדשה לעי"נ יקיריהם  
תנצב"ה

לע"נ דני אלדר ז"ל שנלב"ע א' כסלו תשנ"ז תרומת אשתו שרה אלדר  
תבדל"א.

לע"נ דוד עמר ז"ל שנלב"ע י' טבת תש"ע, תרומת בנו הרב יעקב עמיאור  
הי"ו.

לע"נ בכור דניאל אלעל בר זהרה ז"ל שנלב"ע ג' כסלו תשע"א תרומת  
בנו אייל יהודה הי"ו.

לע"נ ר' מאיר הכהן בן ר' אליהו שהקדיש את חייו לחינוך ופעל במסירות  
נפש למען העם נלב"ע י"ד אלול תשמ"ט.

לע"נ מרת אילה זמורה בת ר' נפתלי ומרים שטרן, אשת חינוך, אוהבת  
הבריות ונושאת בעול עם הזולת, נלב"ע י"ג ניסן תשנ"ט.

לע"נ ישראל בן חנינא כהן ז"ל שנלב"ע ט"ז אדר ב' תשע"א, תרומת  
המשפחה.

לע"נ ניסים בר איזה ועליה בת אסתר ועזריאל בן שמואל, תנצב"ה.

לע"נ החייל הדר הי"ד בן מזל וראובן קהתי.

לע"נ סעדיה בן סלימן עווד נהרי ז"ל.

לע"נ אסתר ז"ל בת שמעה נהרי מנב"ת.

לע"נ יעיש בן מורי יעיש דייפני ז"ל.