

# אמונת עתיד

**"אמונת — זה סדר זרעים"**

(שבת לא ע"א)

**"שמאמין בחי העולמים וזרע"**

(מדרש שוחר טוב תהילים יט)

גליון מיוחד לכבוד

מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

רב העיר רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ

גליון מס' 83

אלול תשס"ט — תשרי תש"ע

מכון התורה והארץ \* כפר דרום — תבל עזה — אשקלון

**עורך:**  
הרב גבריאל קדוש  
**מערכת:**  
הרב יהודה הלוי עמיחי  
הרב יואל פרידמן

בהוצאת מכון התורה והארץ  
רח' דוד ברגר אשקלון

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055

אינטרנט

[www.toraland.org.il](http://www.toraland.org.il)

דוא"ל

[Mahon@inter.net.il](mailto:Mahon@inter.net.il)

דמי מנוי לשנה - חינם

הוצאות משלוח - 36 שקל לשנה

יוצא לאור בסיוע משרד המדע,  
התרבות והספורט - מינהל התרבות  
המחלקה למכוני מחקר תורניים

©

כל הזכויות שמורות

ISSN 0793 D - 4262

סדר ועימוד

א"א 077-3535047

## תוכן העניינים

|     |   |
|-----|---|
| 4   | פתיחת המערכת                                      |
| 5   | קורא הדורות - הרלוונטיות של הרב קוק לדורו ולדורות |
| 21  | למען ציון לא אחשה/ לדרכה של הציונות הדתית         |
| 29  | המשפט העברי במדינת ישראל ואיסור ערכאות            |
| 38  | מדיניות הצדקה החברתית בהלכה                       |
| 53  | על האקדמיזציה בחינוך                              |
| 60  | בית המדרש הנשי                                    |
| 66  | תקשורת וקולנוע                                    |
| 74  | כיצד מהדרין/ על כשרות מהדרין                      |
| 89  | על הנהגת הרבנות בדורנו                            |
| 96  | שאלות ותשובות קצרות מתוך ספרי 'באהלה של תורה'     |
| 103 | מתגברים על המכשולים/ מצות פדיון יהונתן פולארד     |
| 105 | חיים באהלה של תורה/ הרב יהודה זולדן               |
| 111 | רבנות ללא פשרות/ אבי רט                           |



## מה טובו אהליך יעקב

בהקדמתו של מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א לספרו מאהלי תורה על התורה והמועדים כתב הוא כך:

"ויעקב תקע אהלו – אהלו זה תקוע בהררי אל של גדולי ישראל בכל הדורות, ומנחזיהם הוא שותה... אני מבקש מה' שיברכני בברכתו של אותו נואם גדול שרצה לקלל וה' הפך את קולתו לברכה: מה טובו אהליך יעקב מושכנתיך ישאאל כנזלים נפיו כגנת עגי נהר... באהלים נטע ה' בארזים עגי מים"

דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו ודור דור וגדולי הדור. ב"ה זכינו בדורנו לתורה וגדולה במקום אחד, בהופעת תורה רחבה ועמוקה בכל תחומי התורה והחכמה, המדע והרפואה, החקלאות, המדינה והארץ, האמונה והמחשבה.

עלינו, מכון התורה והארץ, להודות לה' על הברכה הגדולה שניתנה לנו להיות קשורים וחבוקים בכל תורת ארץ ישראל ומפעלי המכון עם מו"ר שליט"א. זכינו להיות שופרו בהוצאת ספריו "מאהלי תורה" על התורה והמועדים וכן חמשת חלקי השו"ת "באהלה של תורה".

חוברת זו באה להטעים טעמה של תורת חיים מספריו ופרסומיו של המכון ושל במות נוספות שבהם מתפרסמים דברי הרב.

כנס מיוחד לכבוד הוצאת ב'אהלה של תורה' חלק ה ולכבודו של מו"ר יתקיים ברמת גן בכ"ב מרחשון בשעה 17<sup>30</sup>. נעסוק בסוגיות 'תורה בעידן המודרני'. ציבור שוחרי תורת הרב מוזמן. הכנס יתקיים בבית כנסת הגדול ברמת גן (רח' הרצל 47).

יה"ר שיתקיים במו"ר: "ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דר ודר" (תהלים סא). "כי ארץ ימים ושנות חיים ושלום יוסיף לך" (משלי ג). באריכות ימים, ובריאות, לו ולרבנית נחמה שתחי', נחת מכל צאצאיו הי"ו, ירבה גבולו בתלמידים ויפוצו מעיינותיו החוצה.

בברכת התורה והארץ  
מערכת אמונת עתיך



## קורא הדורות

(הרלוונטיות של הרב קוק לדורו ולדורות)\*

|                  |                              |
|------------------|------------------------------|
| ראשי פרקים       | ו. נשק השביתה                |
| א. היישום לדורות | ז. הריאקציה הפרטנית          |
| ב. עקרונות שיטתו | ח. לאומיות ולאומנות          |
| ג. החדש יתקדש    | ט. האינדיבידואליזם הרעיוני   |
| ד. שיבת ציון     | י. הפרטנות במשנתו            |
| ה. בנפול מגדלים  | יא. לשם יחוד... בשם כל ישראל |



הרב קוק - גדול הוגי הדעות בישראל בדורות האחרונים - עלה ארצה לפני מאה שנה (בכ"ח באייר תרס"ד). כאן הגיעו הגותו המעמיקה ולשונו העשירה לשיא פריחתן. הגות זו חבקה תבל ומלואה, גוי וא-להיו, חכמה ומוסר. הדברים עומדים ברובם ברומו של עולם וכוחם יפה לדורו ולדורות. עם זאת משתקף פעמים רבות, במרומז או במישרין, הרקע של התקופה - ראשית המאה העשרים למניינם. בעולם הרחב תססו אידיאות גדולות: המודרנה, הקדמה המדעית והטכנולוגית, הסוציאליזם והנציונאליזם. בארץ ישראל באותה עת, אחרי משבר אוגנדה ומותו של הרצל, הגיעה העלייה השנייה שעיצבה אחר כך את דמותו של היישוב ליובל שנים ובמידה רבה השפעתה ניכרת עד היום. היא הייתה מונעת מכוח האידיאות האירופאיות האמורות, אלא שהמשותף לכל אלו היה גם אתיאזם.

המאמר הפותח את קובץ ההגות הראשון שפרסם הרב בארץ הוא 'הדור' (הקובץ הוא 'עקבי הצאן', ובעצם קדם לו קובץ הגותי אחר - 'אדר היקר' - אלא שזה האחרון אמנם מכיל רעיונות הגותיים רבים ועמוקים אולם ייעודו העיקרי היה יותר ספר זיכרון לחותנו האדר"ת ודברי ההגות מסתעפים בדרך אגב). מאמר 'הדור' הוא לא רק מאמר פותח, הוא גם מאמר מפתח לגישתו לכל הנושאים הרבים והבעיות החמורות אתם הוא התמודד בהגותו הגדולה. לכן ראוי הוא מאמר זה לשמש כמגדלור לכל הבא לנווט את דרכו בסערות הזמן. מעשי הדור נכתבו בעט ברזל ובצפורן שמיר. יש שקראו את תופעות הדור כדברים חמורים שיש לקרוע עליהם קריעה. הרב קרא את מעשי הדור בצורה שונה. אמנם גם הוא לא השלים עם תופעות שליליות; הוא ביקר אותן קשות, אולם מעבר להן הוא קרא גם את הסמוי בין השורות ומתחיתהן. לא רק את הדיו יש לקרוא אלא גם את הגוויל המקיפו. אות שאינה מוקפת גוויל - פסולה. נצטט כמה משפטים מוכרים מאוד ממאמר 'הדור':

\* מתוך צהר גליון יח.

דורנו הוא דור נפלא, דור שכולו תימהון. הוא מורכב מהפכים שונים, חושך ואור משמשים בו בערבוביה. הוא שפל וירוד, גם רם ונשא; הוא כולו חייב, גם כולו זכאי. אנחנו חייבים לעמוד על אופיו למען נוכל לצאת לעזרתו.

מזר הוא הדור הזה, שובב הוא, פראי הוא אבל גם נעלה ונישא. מעבר מזה "חוצפה ישנה", ולעומת זה – רגשי החסד, הישר, המשפט והחמלה עולים ומתגברים, הכוח המדעי והאידיאלי פורץ ועולה.

חלק גדול מהדור איננו חש כל כבוד לכל מה שהורגל, לא מפני שאופלה נפשו, כי אם מפני שעלה עד המקום, שנדמה לו שהכול הוא שפל הרבה מערכו. כנפיים עשה לו רוחו ובמרומים ימדיא, ושם לא נתנו לו עדיין את חפצו. מעל ירושלים דלמטה החרבה והשוממה המושפלת עד שאול תחתיה התעלה, ולירושלים של מעלה לא יוכל להיכנס.

הבה נכין לו הדרך, נראה לו את מבוא העיר, למען יוכל למצוא את הפתח. נודיע לו שימצא מה שהוא מבקש דווקא בגבול ישראל. לא נעשוק ממנו את כל האור והטוב, את כל הזוהר והעצמה שרכש לו, כי-אם נרבה עליהם, נזיח עליהם באור של חיים, באור אמת.

בני הדור דומים שמצאו [במסורת] רק צדדים כחים, של רגש בלא דעת, של פחדנות ומורד, בלא אומץ לב וגבורת החיים, ויחס לבבם בקרבם. ומתוך שלא מצאו דרך סלולה איך להאיר באור הדעת על הרגש המשומר מימים היותר עתיקים, וגם היותר טובים לאומתנו, על-כן פנה לו אל הזלזול והשליה.

נשיט להם דברים טובים, דברים ניחומים. הדור מוכשר רק להתרומם, ללכת באורח חיים ההולכת למעלה למשכיל, אבל לא יוכל גם אם ירצה להיות כפוף ושחוח, נושא עול ונטל, אשר לא יוכל למצוא בתוכו רושם של אור חיים, לדעה ורגש;

הוא לא יוכל לשוב מיראה, אבל מאד מוכשר הוא לשוב מאהבה. ודור בעל רוח גדול חפץ ומוכרח לחפץ, בכל מקום שהוא פונה, לשמע דברים גדולים. והדברים הנמוכים והפשוטים לבדם, אף על פי שהם מלאי אמת וצדק, לא יספיקו לו, לא ימצא בהם מנוח.

אי אפשר להצילו מרעתו ולהעמידו על דרך החיים הנכונה כי-אם במה שנדבר עמו מכל נישא ונשגב, מכל נעלה ונהדר, בשפה היותר פשוטה ונמוכה, בדברים היותר מורגלים ומובנים לו, כדי שימצא גם בעומק התהום שהוא שוכב שמה את הזיו והנועם האדיר והעליון שהוא מבקש.

#### א. היישום לדורות

לא כל התיאורים האמורים הולמים את דורנו, אך ניתן ליישם את עקרונותיו של המאמר באותה דרך. יש בדור נקודות חיוביות רבות שצריך להאירן באורה של תורה אמיתית ושלמה - לא על ידי ציטטות מקוטעות, לא באמירות שטחיות, לא בהפחדות

## קורא הדורות

ובאיומים, לא בקלות ובנאצות, אלא באמת גדולה ובאהבה רבה, שהן בעצם גם המבוקשות על ידי הדור. במאמר זה הרב מזדהה עם חלק גדול של הרעיונות החדשים המאומצים על ידי החברה. שלא כמקובל, אין הוא פוסל על הסף כל רעיון חדש רק בגלל היותו כזה. יש לחפש בכל רעיון את גרעין האמת שניתן להזדהות אתו ולהגיע למכנה משותף עם הדוגלים בו.

התייחסותו והדגשיו לרעיונות שהיו מקובלים בימיו אינם בהכרח רלוונטיים גם היום כפי שהיו יפים לשעתם "לחם חום ביום הילקחו". השתנו הטבעים. אך יישומיהם תקפים עד עצם היום הזה, ומשנתו המקורית לא זזה ממקומה.

העיקרון הקבוע בשיטתו הוא שאין להתרשם מתופעות חיצוניות, אלא יש לרדת לשורשיהן העמוקים, למצוא את המכנה המשותף החיובי ולא להתיימש מהשאיפה לתיקון ולשלמות. הצורך לטפח גישה חיובית ואופטימית לכל תופעה, גם אם היא נראית על פניה כשלילית לכאורה, אינו רק טקטי. מכיוון שמקורו של כל רעיון חדש הוא בהארה א-להית, לכן שומה עלינו לחפש את נקודת האור שבכל תופעה. ומכאן הצורך להבין את הדור ולדבר בשפתו. עקרון יסודי זה יהיה תמיד רלוונטי בכל דור ודור.

במקום אחד נראה לכאורה שזוהי טקטיקה ולא אסטרטגיה:

בכל דור קמו חכמי ישראל לחזק את אור התורה דווקא על פי אותן הדעות הנוכחיות, אף על פי שאין אחריותן עלינו, ואינן דומות כלל לאור ד' של תורת אמת שהיא אמת נצחית ואור קיים לעד. אמנם המתחדשות לפי רוח בני אדם וחכמי הגויים, הן כאור הנר הדועך, שמאיר לזמן קט ועומד להיכבות, כי בעבור דור או דורות, והנה ההנחות של המושכלות הראשונים חלפו ועוד אינן, מכל מקום כשרן שולטות בשנתן בני הדור נמשכין אחריהן. ואם לא היו כלולים באור התורה גם כן אותם הפנים של אפשרויות ההסכמה לכאלה, היו רבים מחלושי דעות נסוגים מאחרי תורת ד' בשביל הבלי נכר...

אמנם צריך לדעת כי כאלה לא ינחלו את הנצחיות, ואורן כאשר יכבה אין אנו זקוקים עוד לקיים דבריהן, כי עצת ד' בתורה נעלה ורוממה היא מכל דעות מחודשות העולות על לב האדם ורוחו. גם חלילה לנו על פי הנסיות של אלה המושכלות לשלוז יד במעשי התורה לשנותם לפי רוחם. כי אסור להשתמש לאורה, רק בתור רעיון המעורר ומניח את הדעת לשעה, לבל תגדל סערת הלב החלש בראותו רוח חכמת הזמן עומד בצד ליסודי התורה, הונח בכוח התורה גם כן האפשרויות להשוותם ולהתאימם, אבל לא בתור עמוד קיים ליסוד מעשי. (עין איה שבת ב, ה)

במקומות רבים אחרים ניכרים דברי אמת שלא רק טקטיקה יש כן אלא הזדהות פנימית עמוקה; אם כי לא עם כל רעיון ולא עם כל הרעיון. ואין כאן סתירה. יש כאלו ויש כאלו. יתרה מזאת, רעיון חדש הבא מן החוץ אינו יכול להיות כולו אמת. יש בו גם גרעין אמיתי, אך יש בו גם חלקים דברים יפים לשעתם בלבד וסופם להשתנות. הדינמיות

המשתנה היא יסוד מוסד בתרבות האנושית – להוציא את עקרונותיה הנצחיים של התורה. לכן כל רעיון חיצוני, סופו בהכרח להתחלף ברעיון אמיתי ומושלם יותר. לפעמים בין השמשות - בין רעיון לרעיון - יש גם תקופות של דמדומים, ואף של חשכה, שבהן מאיר רק אור קלוש את נתיב החיים. זה הזמן של הדלקת הנר שסופו לכבות ותמורתו יצמח אור גדול יותר.

העזו הגדול הפנימי שלנו, לכשיתעורר ויתברר, לא יירא כלל משום כפירה והתייאשות. הוא לוקח יפה מכל דבר את התוך הטוב שלו – לא מפני שהוא מחדש אותו בקרבו משם, כי אם מפני שכל הטוב וכל האמת כבר נטוע הוא בכנסת ישראל פנימה. זאת היא נצחיותנו וחיי עולם הנטועים בתוכנו מתורת אמת. כל ההחלטות הרחזניות, שבאו לעולם, לא פגעו כי אם היסוד החיצוני, שבו מתלבשת הדעה הרחזנית. (אגרות הרא"ה ח"א סי' מד, עמ' מה)

## ב. עקרונות שיטתו

לשם כך עלינו להעמיק קצת בעיקרי הגותו על מנת שנוכל ליישם בתופעות דורנו. שני עקרונות יסוד קבועים בשיטתו: האחדות הכוללת והחיות עולמית. היסוד הראשון – המונותאיזם, בהסברו הפנאנטיסטי (להבדיל הבדל מהותי בינו לבין הפנתאיזם המזהה את הטבע עם אלהים – ע' אורות הקודש ב, שצט-תא).<sup>1</sup> בכל תופעה ביקום יש ניצוץ א-להי – בטבע, בחברה האנושית, באמונות ובדעות. בכל תופעה ובכל דעה יש גרעין חיובי.

המסקנה המתבקשת מגישה זו היא ראייה חיובית ואופטימית. האופטימיות מקבלת את חיזוקה מהיסוד השני – החיות העולמית. הכול חי, דינמי, פורח ותוסס, מתפתח ומתקדם. אולם אין זו היפר-אקטיביות פראית ושלוחת רסן. יש לה ייעוד שאליה היא חותרת להגיע. הכול שואף אל השלמות להתקרב אל מקור הבריאה המושלם המוחלט לשוב אל ה', וזו הגאולה (שיש דמגוגים המכנים אותה בשם "משיחיות" בקונוטציה שלילית, כדי להכפישה ולהבאיש את ריחה בפני הבריות, שהקונוטציה של מושג זה יוצרת אצלם אסוציאציות שליליות הכרוכות בהזיות אי-רציונאליות ולא ריאליות).

כל ירידה היא צורך עלייה. כל סטייה היא לצורך חזרה לדרך המלך. זו טיבה של דרך העולה אל ההר. היא מתפתלת. למרות פיתוליה, ודווקא בזכותם, זוהי הדרך הישרה והקצרה ביותר המובילה אל הפסגה. הדיאלקטיקה ההגליאנית הידועה היא הדרך שבה צועדת ההיסטוריה האנושית. אלא שבשונה מהגל, הסינתזה של הרב אינה תוצאה של

1. פאן-תאיזם = הכול א-להות (שיטת הפילוסוף מאמסטרדם, בדמיון רב לתורות המזרח הרחוק). פאן-אן-תאיזם = הכול [כלול] בתוך הא-להות (שיטת המקובלים והחסידות, וכן חלק גדול מהראשונים, כמו רס"ג, הראב"ע ובעל שיר הייחוד). ע' בהרחבה בספר 'קול הנבואה', למור"ר הרב הנזיר, עמ' קכג-קכח.



## קורא הדורות

תהליך דיאלקטי מקרי הבנוי על תזה ואנטי-תזה, אלא היא תכנית א-להית המתחילה באחדות ומתפרטת לפרטים, פעמים מנוגדים, שסופם לחזור ולהתלכד. מכאן מסקנות מתבקשות לדורנו.

המודרנה היא חלק מתהליך דיאלקטי. כל הקידמה הטכנולוגית והמדעית, כל התסיסות החברתיות, כולן מתקדמות, מתפתחות וחותרות אל הטוב והמושלם. גם האומנות והתרבות הינן חלק מתהליך זה. עם זאת אי אפשר להתעלם מתופעות שליליות חמורות המתלוות למושג מודרנה ובמיוחד לפוסט-מודרנה. אם למאה הקודמת היו עוד אידיאלים שנחשבו בעיני הבריות כאמיתיים ומחייבים, לפוסט-מודרניזם - בעיקרון - אין עקרונות, אין אידיאלים, אין אמת אובייקטיבית, אין מחייבות חברתית. יש רק אינדיבידואל הקובע את האמת יחסית לסובייקט הפרטי שלו. ובכל זאת ודווקא משום כך ברצוננו אנו סבורים שאנו בתהליך של קידמה של גאולה. אין כאן מתן לגיטימציה לכל רפש ותועבה. אין כאן הסכמה לכל הפקרות ומתירנות. כל תסיסה יש בה שמרים תפלים. אולם סופם של אלה לשקוע והיין המשומר יהיה צלול.

### ג. "החדש יתקדש"

הרב קוק לא התעלם מהתופעות השליליות האמורות, ובכל זאת טבע לעומת השוללים מטבע לשונית אחרת: "הישן יתחדש והחדש יתקדש". כלומר, תהליך ההתחדשות הדינמי הוא ביסודו תהליך חיובי. "הכול שרטף ו...שואף!". יש לתהליך מגמה טובה. העולם חותר אל תיקונו השלם. תחילתו של התהליך מתבטאת אמנם בעיקר באמצעים חיצוניים ואף בתופעות שליליות, אולם סופו תשובה שלמה. כל קלקול ייפך לתיקון, כל הריסה לבניין וכל ירידה לעלייה גדולה.

מצבי הביניים שבהם העולם הישן נהרס והעולם החדש טרם נבנה הוא הגורם בלבול המושגים ולערעור המוסכמות, ומכאן ה"חוצפה ישגה". אולם צריך להבין את הדור. אין כאן כפירה לשם מטרת שליליות, אלא שאיפה פנימית לתיקון. זהו מהלך התשובה שסופו להביא גאולה לעולם.

המודרנה כוללת בתוכה תופעות רבות בסגנון החיים הפרטיים והחברתיים, בתרבות, בערכים, בטכנולוגיה ועוד. דומה שהביטוי הטכנולוגי הוא המרשים ביותר. קצב ההתפתחות הטכנולוגית הוא מהיר ביותר, והוא אחד הגורמים העיקריים המשפיעים על השינויים והתמורות ביתר תחומי החיים. האם יש משמעות לתופעה זו? הרב קוק טוען שכן. עצם יציקת המשמעות לתופעה זו היא חידושו הגדול. אפשר לראות במודרנה תהליך עיוור חסר כל משמעות. זהו דחף שאין שליטה עליו. אין לו כל

2. אגרות הראי"ה ח"א סי' קסד, עמ' ריד.

הסבר. אין לו סיבה ואין לו תכלית, אלא הוא מין זרם אדיר, שכולנו נסחפים אתו, מרצוננו ושלא ברצוננו. אין אפשרות לשחות נגדו. יש הכרח להיסחף אתו. השוללים את עצם התהליך הקצינו לקצה הנגדי. לדעתם, המודרנה היא מעין מעשה שטן, הבא להעמיד את האדם במבחן קשה. עליו להתמודד אתו ולשחות נגד הזרם. יש להימנע עד כמה שאפשר ממכשיריו ולהתנתק ככל שניתן ממושגיו. השימוש הרווח בהקשר זה הוא "חדש אסור מהתורה" (החתם סופר השתמש במושג זה כנגד סכנת הרפורמה בתורת ישראל, ולא התייחס למודרנה כתופעה אוניברסאלית).

אין ספק שתמורות מהירות בתנאי החיים משפיעות רבות על התרבות האנושית ומשמיטות את היציבות מתחת לסולם הערכים של האדם. המודרניזם הביא לפוסט-מודרניזם, שבו הכול יחסי, עראי וחסר משמעות. אין טוב ואין אמת מוחלטים, אין סמכות ואין הוראה, לא של הורים ולא של מורים, לא של אב ולא של רב. פלורליזם, רלטיביזם וניהיליזם.

הרב הציע גישה אחרת, חיובית - לקלוט מהמודרנה את גרעינה החיובי ולפלוט ממנה את קליפותיה השליליות. לכן אין לפסול על הסף כל תופעה מודרנית. אדרבה, יש לראות את החיוב שבה ולבוחנה מכל צדדיה ולאחר קילופה מקליפתה הבוסרית, יש לינוק מעסיסה הבריא והטוב.

#### ד. שיבת ציון

בתוך הזרם האדיר הזה עובר גם עם ישראל תהליך משלו. בשיבת ציון הייתה כרוכה יחד עם השיבה אל האדמה גם שאיפה ליצור כאן חברה חדשה וצודקת יותר, אדם חדש. מובן שהרב לא הצדיק כל תופעה שלילית. הוא גם מחה נמרצות על כל פרצה ולחם בכל סטייה. אולם הוא עשה זאת מתוך ראייה מקפת ורחבה, הרואה את המכלול כולו לאורך ציר הזמן. הוא התייחס בחיוב לעצם הרעיונות, מבלי לאמץ את התופעות השליליות הנלוות אליהם.

הוא ראה בכך אתחלתא דגאולה. מושג זה טעון הסבר. יש שפירשוהו (בדרך כלל מבקריו שניסו לטפול עליו דברים שלא אמר) כקו ישיר בלתי הפיך שלכל האירועים המתרחשים בו יש מגמה אחת: הגאולה השלמה. העלייה, ההתיישבות, ההתעצמות הצבאית, הבשורה החברתית (בעיקר בתנועה הקיבוצית והמושבת, בקואופרציה, בקופת החולים ועוד), ולבסוף הקמת המדינה, התפתחותה ושיאה: מלחמת ששת הימים. כל אלו נעים על ציר קבוע חד-סטרי.

על תיאוריה פשטנית זו רבו המשיגים. מלחמת יום הכיפורים, הנתפסת בדרך כלל ככישלון אדיר (למרות היותה אחד הניצחונות המזהירים בתולדות ישראל), ובעקבותיה הנסיגה מחבלי ארץ ישראל, ההתקוממות הערבית המתמשכת, הירידה המוסרית והתרבותית, המשבר הכלכלי, הפערים והקיטובים החברתיים בישראל בשנים האחרונות - כל אלו מצביעים לכאורה על נסיגה ולא על התקדמות. אכן ראויה הראייה הפשטנית לביקורת נוקבת. אולם לא זוהי תפיסתו העמוקה של הרב.

## קורא הדורות

יש להעיר שגם בימיו היו ירידות תלולות: מלחמת העולם הראשונה, המשבר הכלכלי, מאורעות תרפ"ט ובשיאן הטבח הנורא בחברון ונטישת הערים העתיקות: עזה, שכם, חברון ועוד. ולאחר פטירתו - האסון הכבד ביותר שאירע לעם ישראל בדורותיו - השואה!

הרב לא אמר מעולם שהתהליך הוא ישיר וחד כיווני. התהליך, לדעתו, הוא ארוך ומתפתל. יש בו עליות ומורדות, נסיגות והתקדמויות. הוא בא רק לומר שתקופת הגלות הסתיימה והחל פרק חדש בתולדות ישראל: הגאולה, אולם הדרך אליה אינה ישירה.

פסימיסט ייתן משקל מועדף לתופעות השליליות. אופטימיסט יתייחס יותר לתופעות החיוביות. הרב לימד אותנו להיות אופטימיסטים. אופטימיסט לדעתו אינו מי שצובע כל שחור בוורוד, אלא מי שרואה כל תופעה פרטית כחלק ממכלול שלם. כאן אנו חוזרים לשני כללי היסוד שבשיטתו: הכלליות והדינאמיקה. משתייהן נובעת האמונה האופטימית בגאולה. עצם הראייה האופטימית יוצרת גם מוטיבציה שיש בה בכדי לקדם את תהליכי הגאולה, כשם שהפסימיזם מדכא את המוטיבציה ומעכב את הגאולה.

לא נכון לומר שהוא ראה את תהליך הגאולה מתקדם אך ורק בקו ישר. הוא ראה גם ראה את העקלתון, את הכישלונות והנפילות; אלא שהוא ראה בהן ירידה צורך עלייה. הירידה עצמה היא שתהווה דחף לעלייה גדולה יותר. כי הוא סבר (בדומה להגל) שההיסטוריה נעה על ידי תהליך דיאלקטי.

### ה. בנפול מגדלים

עם כל ראייתו החיובית את האידיאות הגדולות של דורו, הוא גם צפה מראש את קריסתן. זהו תהליך בלתי נמנע שבו מתקדם העולם. "על דאטפך אטפוך, וסוף מטיפיך יטופוך". הרעיונות החברתיים שהתסיסו את העולם ואת העם בתחילת המאה הקודמת עטו מעטה אתיאטיסטי ומטריאליסטי. בתוכם פעפה השאיפה העמוקה לתקון אמיתי של העולם. המניע העמוק שלהם היה חושו המוסרי של האדם שנברא בצלם א-להים, אף שבהצהרתם הגליה הם כפרו בעצם קיומו.

אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה א-להית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה הא-להית היותר מאירה. (אגרות הראיה ח"א סי' מד, עמ' מה) משום כך הוא התייחס בחיוב לרעיון הסוציאליסטי, ואף מצא לו סימוכין במקורותינו הנצחיים:

השמיטה והיובל, שמירת החופש, השוויון הרכוש במידה האפשרית, הרמת הערך הרוחני של האדם יותר מכל קנייניו החיצוניים על ידי 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', בתוך 'בשמן רענן' ח"א, עמ' שלב)  
ובהקדמה ל'שבת הארץ':  
אין חילול-קדש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות-יבולה של שנה זו,  
וחמדת-העושר, המתגרה על-ידי המסחר, משתכח - "לאכלה ולא לסחורה".  
ר' ש"ז שרגא מוסר ששמע ממנו בעל פה 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 נוסף לזה "ועשית הישר והטוב" שבישראל זהו דין ולא לפני משורת הדין מצמצמים כל כך את הבעלות והזכויות של הרכוש, עד שקיומו נעשה לבלתי אפשרי וללא כדאי.

(תחומים וחזון והגשמה דף קצד)

עיון מדוקדק בדבריו ימצא שאין כאן אימוץ מלא של הרעיון הסוציאליסטי-קומוניסטי, אלא בעיקר צמצום הקפיטליזם וריסונו. המקור התורני של השמיטה מעיד על כך. שהרי התורה מגדירה את הדברים במפורש: "שש שנים תזרע את ארצך... והשביעית תשמטה ונטשתה"; "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזרע כרמך...". היוזמה הפרטית נחוצה לשם יצירת מוטיבציה רכושנית במשך שש השנים. רק בשנה השביעית פוקעת הבעלות הפרטית מהרכוש והתוצרת מחולקת לכל האוכלוסייה בצורה שווה. יש כאן איזון עדין בין הקפיטליזם לבין הסוציאליזם.

#### ו. נשק השביתה

גם בתחום הארגוני של מעמד הפרולטריון הוא ראה ברכה בהתארגנות הפועלים (ההסתדרות), אך לא הזדהה עמה בנשקה העיקרי - השביתה. הוא שלל את "קדושתו" של נשק השביתה והצדקתו בכל מצב ובכל מחיר; עמדה שבחלק גדול מן הציבור היא עדיין אכסיומה ברורה ופשוטה בחלקים נרחבים בחברה שאינם מסוגלים להשתחרר מכבלי האנכרוניזם. הוא ראה בכך עיוות הצדק.

מדין יושר ותיקון העולם ארגון הפועלים יכול בתור בא כוח הפועלים לתבוע לדין גם את נתן העבודה וגם את הפועל הגורם לזה שעל ידי עבודה בלתי מאורגנת מביאים נזק ומפסידים מוזן לפועלים. כי הפועל הבלתי מאורגן עובד בתנאים יותר גרועים הן במחירי העבודה, הן בשעות העבודה וכ' וזה עלול לקלקל את תנאי העבודה בכלל. מובן שאם נתן העבודה או הפועל אינו מזדקק לדין תורה או לבוררות, זכות בידי הפועלים להכריחם שייכנעו לדין תורה גם על ידי איזה כוח הנמצא בידם. פרטי השימוש בזה צריכים דעת בית דין.

(ההד" שנה ח חוברת ט; אוצרות הרא"ה, מהדורה ראשונה, ח"ד עמ' 98)

לדעתו, שביתה מוצדקת רק בהקשר למשא ומתן על מנת לאלץ את המעביד להיכנס למו"מ או לאלץ אותו ליישם סיכום שהושג במו"מ. אולם המו"מ עצמו צריך להתנהל

## קורא הדורות

באמצעות בורות אובייקטיבית. מתי ישתחרר העולם מתפיסות מיושנות ויאמץ גישה צודקת ומתקדמת זו?

### ז. הריאקציה הפרטנית

הרעיון הסוציאליסטי-מרכסיסטי מיצה את עצמו. פוקד אותו משבר ריאקציוני בלבושה של הפרטנות הפוסט-מודרנית. במידה מסוימת כך נאה לו וכך יאה. הסוציאליזם הטוטליטרי שרמס ודיכא את הפרט עד דכא והפכו לאבק אדם, מן הראוי לו שיחלף מן העולם ויפנה את מקומו לרעיון טוב יותר. אמנם הריאקציה ההפוכה, זו הפרטנית, אף היא אינה הטוב המושלם; אולם יש סיכוי שהיא תביא בעקבותיה בדרך דיאלקטית תפיסה מאוזנת יותר בין הפרט והכלל.

יש בפרטנות הפוסט-מודרנית בתחום החברתי מגרעות מוסריות רבות. אורבת לה סכנת הניצול האגואיסטי של החברה לתועלת הפרט. מושגים כמו פטריוטיות, אהבת מולדת ואחריות לכלל נחשבים כאנכרוניסטיים. אין ספק שגישה זו היא אנטי-תזה לרעיונות החברתיים של תחילת המאה הקודמת - הסוציאליזם והנציונאליזם. מוסריותם של אלו הייתה ירודה יותר. בשם רוממות הכלל והחברה נעשו הפשעים הגדולים ביותר באנושות, פשיזם וסדיזם זוועתיים.

אולם כשהרב העלה על נס את ערך הכלל הוא לא התכוון להזדהות הזדהות מלאה עם אותם רעיונות חברתיים ולאומיים קולקטיביסטיים במחשבה האירופאית. הוא הבדיל הבדלה עמוקה בין קודש לחול. הוא נראה כמסכים עם הרעיונות החילוניים בגלל נקודת האור המוסרית הפנימית הגנוזה בהם. לכן קריסתם של רעיונות אלו לא באה בהפתעה ולא גרמה אכזבה. היא שלב נוסף בתהליך הדיאלקטי שיביא לסינתזה הנכונה.

### ח. לאומיות ולאומנות

עם כל דברי הזמר והשבחה לערך הכלל ולרעיון הלאומי, ראה הרב גם את הסכנה שבהפיכת הלאומיות ללאומנות כוחנית ומפלצתית. עם כל הדגשתו את ערך הכלל הוא הפריד בין ערך זה באומות העולם לבין מושג "כלל ישראל". הכלל באומות העולם נועד לספק לפרט תועלת ונוחות. התפוררות הערך הכללי היא מבחינה מסוימת תהליך חיובי, אם כי אין ספק שהעמדת הפרט וזכויותיו במרכז על חשבון ערך הכלל יש בה סכנה מוסרית של טיפוח אגואיזם ופריזטיות, אך כאמור זהו חלק מתהליך ארוך. אולם כלל ישראל שאני. הוא ערך נעלה. הוא חברה שנועדה להביא לעולם בשורה מוסרית ותרבותית אחרת.

אולם אין להתעלם מהשפעת התפוררותו של ערך הכלל בעולם גם על עם ישראל. זו ירידה צורך עלייה, כי בדורות האחרונים הושפע הרעיון הלאומי הישראלי מהתפשטותו של רעיון זה בעולם כלו. התסיסה הלאומית באירופה ו"אביב העמים" השפיעו בצורה ישירה על הרעיון הלאומי הישראלי. מבשרי ציון, כמו הרב אלקלעי

והרב קלישר, אמרו זאת גלויות: למה יגרע עם ישראל מאלבניה? כוונתם כמובן לא הייתה לערטל את עם ישראל מתכניו העשירים ולהמירם בקליפה לאומית חיצונית דקה ושברירית. הם באו להוסיף ולא לגרוע. אולם הבאים אחריהם, ובעיקר דורו של הרב, דור העלייה השנייה, העמידו את הערך הלאומי בעיקר על מסגרתו החיצונית: ארץ, שפה ומדינה, כמסגרות חיצוניות לאחר ריקון מרוב משמעותן הערכית הפנימית העצומה. לאומיות ללא תוכן עלולה להידרדר ללאומנות כוחנית.

הרב אינו חוסך את שבט לשונו ומכנה את הלאומיות בכינוי גנאי חריפים ביותר: אם במצב הנפילה והכיעור יאמר אדם להידבק בצורה הלאומית בצדדיה המגושמים, בלא הזרחה פנימית מאורה העליון מני קדם, יספוג מהר אל תוכו רוח זוהמה, קטנות וניצוצי רשעה, אשר ייהפכו למרורות במשך דורות אחדים. זהו החזיון של הרשע הלאומי שאנו פוגשים. (אורות, זרעונים פרק ז)

הוא מאשים את הלאומיות הנוכרית בהשפעה מזיקה על תפיסתנו הלאומית: לא היינו יכולים לעמוד נגד הזרמים הכלליים של העולם, שאין להם ביסודם כי אם האהבה העצמית הגסה, וכאשר התהלכנו עם הלאומים שכנינו קלטנו אל קרבנו את רוחם הזר, אשר לא היה יכול להימזג בנו והיה בעוכרינו. (אורות, אורות התחיה פרק ג) ובמקום נוסף:

ואף על פי שהם מחקים בזה את האומות שהם דבקים עכשיו כל אחד בלאומיות שלו, מכל מקום שורש מידתו של עשו הוא פורה ראש ולענה, מקור רשע ושפיכות דמים וחורבן, ושורש ישראל הוא קדוש וטוב מוכן לצדק ויושר. (אגרות הראיה א סי' שלב, עמ' שסט)

הוא מאשים את הלאומיות החילונית בשנאת זרים: הלאומיות החילונית מזדהמת היא בזהמא של שנאת הבריות, שתחתיה הרבה רוחות רעים גנוזים.

הננו מתרוממים מעל לאותה השפלות שאומות העולם שרויים בו, על דבר החילוק שבין הרוח השמי והארי. אנו דוגלים בשם ד' א-ל עולם שברא את האדם כולו בצלמו, והכול עתיד להתעלות, "לתקן עולם במלכות ש-די, וכל בני בשר יקראו בשמך". ("יובל אורות" עמ' 503)

תופעה מעניינת וחיונית ביסודה היא העובדה שהשמאל בישראל, שהפחית את ערך הלאומיות, עושה זאת מאותם מניעים שהרב דיבר עליהם. הוא חושש מהזיהוי (המוטעה) שבין לאומיות ולאומנות כוחנית. כריאקציה לכך הוא מפתח רגישות מוסרית לכל אדם הנברא בצלם גם אם הדברים מגיעים לידי הגזמה של חילופין בין אויב לאוהב. אולם זהו חלק מאותו תהליך דיאלקטי שיביא בסופו של דבר ללאומיות שפויה ולמוסריות מאוזנת. לתלמידי הרב וממשיכי דרכו יש תפקיד נכבד בהשבת בנים לגבולם על ידי הצגה נכונה ומקיפה של משנת הרב בנושא זה לכל עומקה ורוחבה.

ט. האינדיבידואליזם הרעיוני

הריאקציה לאידיאלים כוללניים כגון החברתיות והלאומיות הולידה פרטנות קיצונית. פרטנות זו מתבטאת לא רק בשבירת האידיאלים החברתיים והעמדת הפרט במרכז אלא גם בתחום המחשבתי עצמו – המקור לכל אידיאה אפשרית.

הפרטנות הפוסט-מודרנית בתחום הרעיוני מעודדת את השטחיות המחשבתית. כל פרט סבור שדי לו בתחושת הצדק הסובייקטיבית שלו. מכאן הפלורליזם. הוא קוסם בפתיחות שבו, בליברליות שלו. אך בעומקו של דבר, במקום שתמצא את ענוותנותו שם תמצא את גאוותו. גם אם הוא קשוב ופתוח לדעות אחרות, הוא אינו רואה את עצמו מחויב לחקור ולבקר את האמת שלו באמצעות השוואה לאמיתות אחרות. כי הרי אין אמת אובייקטיבית, ואין צורך להתאמץ ולהשיגה. לכל אחד האמת הסובייקטיבית של עצמו. הפלורליזם אמנם אינו פוסל במומם של אחרים, אולם הוא מכיל מעין התנשאות של החשבת ערך עצמו. האמת היא רלטיביסטית וסובייקטיבית. מכאן ערעור כל סמכות. אין בפלורליזם הפוסט-מודרני מענוותנותם של חז"ל שאמרו "איזהו חכם הלומד מכל אדם".

דרכו הדיאלקטית של הרב מאפשרת התייחסות חיובית גם לפרטנות זו. האוטונומיה האישית בת החורין היא ערך חשוב שהרב היה מאמץ אותו במגבלות ידועות. יש נקודות אור חיוביות גם באנרכיה מחשבתית זו. יש באמצעותה אפשרות לבנות אדם עצמאי שאינו נגרר אחרי אפנות ומוסכמות שליליות. במידה רבה יש בהפרטה ברכה גדולה. דווקא על רקעה של תקשורת ההמונים החדישה, הכובלת כל אחד למכנה המשותף האוניברסאלי, שהוא בהכרח רדוד, נמוך ושטחי, ראוי להדגיש את ערך הפרט שאינו נסחף בזרם זה, שבתוכו גלים עכורים ומסוכנים. כאן ייבנה הכלל מחדש על בסיס נעלה יותר.

הרלטיביזם והפלורליזם, השוללים כל אמת אבסולוטית שהיא, הם שלב בדרך לאמונה נעלה יותר. גם זו ריאקציה לאמונה העיוורת באמיתות שונות כגון "האמת המדעית"<sup>3</sup>.

3. כאן יש להעיר שהשימוש במונח 'מדע' מטעה לפעמים, כי הוא מכיל בתוכו קטגוריות ודיסציפלינות שונות זו מזו ולא הרי אמיתתה של זו דומה לאחרת. הוכחות המתקבלות במדעים המדויקים רק לאחר ניסוי, כגון בפיסיקה, אינן דומות להיאוריות שונות על הקוסמוגוניה, שאותן לא ניתן להוכיח בתנאי מעבדה. ואין דומות שתי אלו להשערות במדעי הרוח, שהפרוץ שבהן מרובה על העומד, ופעמים שמעורבות בהן דעות קדומות אישיות של המכנה את עצמו בשם המשותף: מדען. על אחת כמה וכמה שאין למדע שום סמכות לקבוע ערכים. הם לא בתחומו כלל. וראה מאמרנו: "אובייקטיביות וסובייקטיביות בביקורת המדעית על פי הרא"ה קוק", בתוך 'בדד', גיליון מס' 3.

על פניה נראית ריאקציה זו כמערערת כביכול גם את האמת האמונתית. אולם אמת זו עומדת מעל לכל אמת מקובלת. היא אמת מוחלטת אובייקטיבית ונצחית. האדם יגיע אליה לאחר שיטעה בדרכים נפתלות. בחינת "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם". הרב אמר פעם בהרצאה שהמדע יודע רק לשאול, וככל ששאלותיו יהיו גדולות יותר כך לבסוף התשובה שתינתן לשאלותיו תהיה גדולה יותר<sup>4</sup>. במקביל, גם האדם המאמין, מן הראוי שלא יסמוך רק על אחרים, גם אם קוטנם עבה ממותניו. ודאי שהוא מעריך אותם, ואף מעריך אותם ולומד מהם. אולם הוא נדרש לזקוף באמצעותם את קומתו האישית, להעמיק את הכרתו העצמית ולא להישען על בינתם של אחרים בלבד, אלא לבנות ולגבש את אישיותו הייחודית.

#### י. הפרטנות במשנתו

דבר שפתיים אך למחסור למנות כרוכל את כל המקומות הרבים שבהם הרב מדבר בשבחו ומעלתו של הכלל. הכלל הלאומי והכלל החברתי, הכלל האנושי והכלל העולמי. האחדות הכוללת בנויה על ערך הכלל, אחדותו, האורגאניות שבו וההרמוניה שלו. לא יש נשמה בודדת, גרגרית, גדועה, אלא הכול מחובר משורג וארוג בהוויה כולה. (אורות הקודש ב, שלט)

עם זאת, המעיין היטב ימצא בכתביו גם את העמדת ערך הפרט במקומו. לא אטעה אם אומר שמחשבתו העמוקה והמורכבת מגיעה בנושא זה לשיא. לדעתו, איפכא מסתברא, דווקא על ידי האינדיבידואליזם ניתן להגיע לקולקטיביזם עמוק ועשיר ויותר. ממכה עצמה ניתן לתקן רטייה. הרב מעודד במידה רבה את הפרטנות, אלא שמשמעותה שונה ומטרתה הפוכה.

הקובץ 'חדריו' מכיל מימרות אישיות רבות. נצטט רק דוגמא אחת מתוכו<sup>5</sup>:

אני צריך למצוא את אושרי בקרבי פנימה, לא בהסכמת הבריות, ולא בשום קריירה איזו שתהיה. כל מה שאכיר יותר את עצמיותי, וכל מה שיותר אתיר לעצמי להיות מקורי ולעמוד על רגלי...

והרי אין להתעלם מהגמרא במסכת סנהדרין (לו, א):

לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא... ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד כולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם.

4. 'משנת הרב'.

5. מתוך ערפלי טוהר עמ' לב; שמונה קבצים ב, עז.



## קורא הדורות

ואכן הרב משתמש במימרה זו פעמים לא מעטות להדגיש את הערך האינדיבידואלי:  
כל אדם צריך לדעת, שקרוי הוא לעבוד על פי אופן ההכרה וההרגשה המיוחד שלו,  
על פי שורש נשמתו, ובעולם זה, הכולל עולמים אין ספורות, ימצא את אוצר חייו.  
אל יבלבלו תוכנים שוטפים אל תוכו מעולמות זרים, שאינו קולטם כהוגן, שאינו  
מוכשר לאגדם יפה בצרור החיים שלו. אלה העולמות ימצאו תיקונם במקומם, אצל  
המסוגלים לבנייתם ושכלולם. אבל הוא צריך לרכז את חייו בעולמותיו הוא,  
בעולמות הפנימיים שלו, שהם לו מלאים כול ומקיפים את כול. חייב אדם לומר  
בשבילי נברא העולם<sup>6</sup>. גדולה ענוותנות זו מאשרת היא את האדם, ומביאתו  
לשלמות העליונה, העומדת ומחכה לו, ובהיותו צועד בדרך חיים בטוחה זו, במסלולו  
המיוחד, באורח צדיקים המיוחד שלו, ימלא גבורת חיים ועליזות רוחנית, ואור ד'  
עליו ייגלה, מהאות המיוחד שלו בתורה, יצא לו עוז ואור. (אוה"ק ג, רכא; שמונה  
קבצים ד, ו)

בפירושו לפרשה הראשונה של קריאת שמע שנאמרה בלשון יחיד הוא אומר (עולת ראי"ה  
א, כד):

האדם בתור יחיד צריך להמשיך את קדושת המצוה על יחידותו האישית.  
והרב מעמיק את רעיונו על ידי הבחנה בין אחדות לייחודיות. אצלנו בני האדם אלו  
מושגים שונים זה מזה. הייחודיות היא האינדיבידואליות בעוד שהאחדות היא  
הקולקטיביות. אולם בא-להות הם שני מושגים המשלימים זה את זה.  
ייחודו של ה' הוא היותו שונה מהותית מכל יצור. הוא יחיד, מיוחד ומופשט, ולכן אינו  
מצמצם בשום מסגרת שהיא; ומכאן האחדות. הייחודיות קודמת לאחדות.  
כי האחדות המופעה בעולם היא מדרגה שנייה מול האחדות המוחלטה, שהיא  
הייחודות בערך העולם.  
ייחודות לא ניתנת להגדרה, ולעומתה האחדות ניתנת להשגה.  
היטיב להגדיר את ייחודה של האחדות הא-להית רבי שלמה אבן גבירול בשירו 'כתר  
מלכות':

אֶתָּה אֶחָד. לֹא־שׁ כָּל מִיָּן. וְיִסוּד כָּל בְּנֵי.  
אֶתָּה אֶחָד. וְבִסוּד אֶחָדוֹתָי חֲכָמֵי לֵב יִתְמָח. כִּי לֹא יִדְעוּ מֶה הוּא.  
אֶתָּה אֶחָד וְאֶחָדוֹתָי לֹא יִגְרַע וְלֹא יוֹסִיף. לֹא יִחָסֵר וְלֹא יִעֲדִיף.  
אֶתָּה אֶחָד וְלֹא כְּאֶחָד הַקְּנִי וְהַמְּנִי. כִּי לֹא יִשְׁתַּיֵּץ רִבּוּי וְשִׁנּוּי. וְלֹא תֵאָר וְלֹא כְּנִי.

6. ועי' שמונה קבצים א, תרן: "שני חסרונות יש להמחשבה הלאומית, שהיא מוכרחת להשתלם  
כדי להשלימם ממקום אחר. האחד - שאינה מספקת כראוי את ענין הפרט, והפרט יש שלפעמים  
תביעותיו הן גדולות, וכשאינם מושלמים, בין בצורתם הרוחנית בין בצורתם החומרית, נעשה  
הכול נפגם, וכוח הכלל גם הוא אינו איתן. והשני - שאינה יכולה מחשבה זו לתאר לה כי אם  
את חיי עולם הזה...".

אַתָּה אֶחָד. וְלָשׂוּם לָךְ חֶלֶק וּגְבוּל וְנִלְאָה הַגְּיוּנִי. עַל פֶּן אֶמְרֹתֵי אֲשֶׁמְרָה דְרָכֵי מַחְסוּא  
בְּלִטְוִנִי.

אַתָּה אֶחָד. גְּבַהֲתָ וְנַעֲלִיתָ מִשְׁפּוֹל וּמִנְפּוֹל. "וְאֵילֹו הָאֶחָד שְׁיִפֹּל".<sup>7</sup>

הרב מבחין בין הייחודיות לאחדות:

כי **הייחודות** הא-להית, המוחלטה למעלה מכל ציור של עולם, אין כוח בשום שפה לבטאה, ולא בשום שכל ולב להשכילה, אבל מתוך **האחדות** המוחלטה, שהיא מבארת את הייחודות הא-להית בעולם, שברוב זוהרה היא באה לנו על ידי אור התורה דווקא, אנו באים לקצת הכרה בערך הייחודות המוחלטה. (עולת ראייה א, כד) ומכיון שהאדם נברא בצלם א-להים גם בו יחידותו קודמת לאחדותו. עם זאת יש להבדיל הבדל מהותי בין הבורא לנברא. ייחודו של הבורא הוא גם אחדותו. אלה הם שני צדדים של מטבע אחת! יחידותו של האדם, להבדיל, בהיותה שונה מאחדותו, עלולה להיתפס כנפרדת מיתר בני מינו, כמנוכרת לחברה, כאגואיסטית ונצלנית. גם האדם צריך להידמות לבוראו, חרף ההבדל המהותי ביניהם, שייחודו יהיה חלק בלתי נפרד מאחדות החברה, שדווקא על ידי ייחודו הוא ישרת את התפתחותה ויתרום לאחדותה של החברה האנושית. יחידותו האמיתית של האדם צריכה להביא אותו להכרה שעליו להשתלב מרצונו הטוב בחברה ולהפוך את יחידותו למנוף מוסרי של מעורבות חברתית דו-צדדית, תרומה ואחדות לחברה מכאן, יחד עם קבלת השפעה חיובית וביקורתית מערכי החברה האמיתיים, מאידך.

כללות הציבור, שהוא מצד עצמות טבע קדושתו מוגן הוא מכל נטייה זרה ומקולקלת, ומתברך בה הפרט על ידי חיבורו אל הכלל בברכה זו של שמירת כוח החיים מכל תוכן של קלקול. והנה החזרה אל הכלל היא שיבה רצונית, מחשבתית ורעיונית, הפועלת הרבה על הגנתו של האדם מכל הפגעים, העלולים לפגום את תומתו וישרו המהותי. אבל במה שהדבר נוגע למעשי החיים בפועל, הרי סוף כל סוף האדם היחידי יחידי הוא ואחראי הוא ביחידותו בעד מעשיו ותוצאותיהם.

(עולת ראייה א, פ)

האופנה הפרטנית הפושה ברחבי העולם - יש בה חיוב מסוים. כי היא יכולה לשמש כבלם מול הסחף של המסרים השליייים המשתלטים על החברה האנושית באמצעות התקשורת ההמונית. אולם עם ישראל בנוי מראש על בסיס חברתי שונה. מהותה של החברה הישראלית היא שאיפה אידיאליסטית משותפת לחיות חיי רוח וצדק ייחודיים. ממלכת כוהנים וגוי קדוש.

בהסבר למצוות מחצית השקל מסביר הרב:

יסוד חילוק התאחדות ישראל מהתאחדות אומות העולם תלוי בזה שהתאחדות של אומות העולם נבנית שעל ידי כך ייטב לכל פרטי בהצלחתו, והתאחדות ישראל

7. קהלת ד, י.

## קורא הדורות

תלויה בעצם בהצלחת הכלל. כי זו כל מגמת פנינו שתרום קרן ישראל, על כן כל תפילותינו בכל יום ובימים הנוראים הכול על הצלחת הכלל. אם כן מהמספר בסתם שקובע כל יחיד לעניין בפני עצמו, יש לפחוד שתקבע המחשבה בלב שתכלית התאחדות הכלל בישראל היא גם כן רק כדי שעל ידי כך ייטב להיחיד, על כן נמנה כל אחד בפני עצמו. על כן ציווה הקב"ה שבמניין יינתנו שקלים שהם עולים למרכז ההתאחדות, להורות שכל התכלית היא בשביל אושר הכללי. אבל לעניין השתדלות העבודה הלא מצינו שחייב אדם לומר "בשבילי נברא העולם". שכל יחיד אין לו לסמוך על עבודת הכלל, רק שישתדל בעבודה ויתכוון שמעלה הכול לאושר הכלל.

(מאורות הראיה לפורים, דרשה לפרשת שקלים, עמ' קמו; מדבר שור עמ' קלב)

ואם ח"ו יאבה איש להיבדל, אין לו חיים ח"ו, רק אם יינתן להפקר, מאותם אשר על פניו ישלם לו טובות שעשה. אך אם יסמוך על צדקת הכלל גם בצד מעשיו, על זה נאמר "לא יאבה ד' סלח לו" ח"ו, רק מעשיו צריך להיזהר עד מאד לאמור בשבילי נברא העולם, ותכליתו האמיתי אם ישלים גם הוא את עצמו, עליו לדעת שיהיה על ידי מה שיזכה גם הוא להיות אבר שלם מאיברי האומה.

(מאורות הראיה לפורים, דרשה לפרשת החודש, עמ' ש)

**החברה בנויה אפוא דווקא על הדגשת ייחודו הפרטי של כל אחד ואחד. הדברים בולטים**

**ביתר בהירות בהסבר הברייתא בברכות (נח, א):**

הרואה אוכלטי ישראל אומר: "ברוך חכם הרוים", לפי שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהם דומים זה לזה.

**ועל כך כותב הרב זצ"ל:**

כל שיסתכל יותר האדם בתוכן הנפשות הפרטיות של בני אדם, יותר ישתומם על ההבדל הגדול שיש בין תכונה לתכונה, ומשונה משל זולתו הפועלת גם כן על המראה החיצוני של הגוף. ומכל מקום דווקא על ידי השינויים הם מתאחדים כולם למטרה אחת, לבניין העולם בתעודתו הראויה לו...

ואילו הייתה ידיעה לבני אדם בדבר השיווי הפנימי שלהם לא היה כל אחד מושך כל כך לחוג בקנאה יתירה, והייתה הפרטיות מתבטלת, ומתוך ביטול הפרטיות לא היה חומר לבנות את הכלל. על כן שם השם יתברך בטבע, שכל יחיד שבבני אדם אינו מתייחס אל העולם כי אם על פי פרטיותו ומתגדר בה, ובזה הוא משלים את הראוי לו, ולפעמים הוא רואה רצונותיו של חברו כאילו הם מיוחדים בעולם, ואילו הייתה דעתו קרובה כל כך לציריו של חברו כמו שהוא קרוב לשל עצמו, הייתה מתחלשת אצלו התייחדותו לעצמו, והיה חיסרון בהשלמת פרטו, עד שמזה הייתה תוצאה לחיסרון השלמה אל הכלל כולו. ועל כן נשארו בגלוי השינויים בכל תקופם, ובפנים בעומק רוי החכמה העליונה, שם המה מתאחדים, עד שלטוף כשיושלם החינוך האנושי לא תהיה צריכה הפרטיות לשמירה מעולה כזאת, ויהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ד' ולעבדו שכם אחד.

(עין איה ברכות ט, רפד; עולת ראיה א, שפה-שפט)

לשם יחוד... בשם כל ישראל<sup>א</sup>

אחד המקומות הידועים שבהם הרב מדבר בשבח האני העצמי הוא הקטע הבא:  
"ר'אני' – בתוך הגולה". ה'אני' הפנימי העצמי, של היחיד ושל הציבור, אינו מתגלה בתוכיותו, רק לפי ערך הקדושה והטהרה שלו...  
הולך העולם וצולל באבדן ה'אני' של כל אחד, של הפרט ושל הכלל. באים מחנכים מלומדים, מסתכלים בחיצוניות, מסיחים דעה גם הם מן ה'אני', ומוסיפים תבן על המדורה, משקים את הצמאים בחומץ, מפטמים את המוחות ואת הלבבות בכל מה שהוא חוץ מהם, והאני הולך ומשתכח, וכיון שאין 'אני', אין 'הוא', וקל וחומר שאין 'אתה'.

(אוה"ק ג עמ' קמ; שמונה קבצים ג, כד)

אולם נשים לב: מדובר ב"אני העצמי" לא ב'אני' שטחי ורדוד שהוא 'עני' יותר משהוא 'אני'. 'אני' זה הוא לא רק 'אני' פרטי הוא גם 'אני' ציבורי. ולכן "אניות" זו עשירה ורצויה היא. כי ה'אני' פה הוא 'האני העצמי' שבו ה'אני' אינו רואה סתירה בין אניות לבין שייכותו למסגרת רחבה יותר שהמכנה המשותף העמוק שלה הוא אותה עצמיות. אפילו האגואיזם, שעדיין נערך בחברה כשלילי אינו פסול על הסף, לדעתו, כי ניתן להפכו לערך כה כוללני עד שניתן לראותו כעין אגואיזם אלטרואיסטי:

הקדושה אינה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכול, על כל הסביבה על כל העולם, על כל ההווה.

(אורות הקודש ג עמ' יג; שמונה קבצים א, קלב)

האינדיבידואליות לא רק נסבלת, אדרבה היא מועדפת, כי רק דרכה ניתן להגיע לאותו ארג משורג בחברה ובהוויה כולה שבו פתחנו נושא מורכב זה.

ההרגשה הקדושה, המחוברת בבינה עליונה, מחברת את העבודה הא-להית בטהרתה עם כל היצור, לשיר יחד עם כל משוררי פרק שירה, ועם כל אדם, אשר בנפש ישרה עורג הוא אל א-ל יוצר כול. והכלליות הזאת, החופשית והרחבה, לא תחדל מהיות יסוד האמונה, הממולאה אהבת א-להים ואהבת האדם, ואהבת הבריות כולן. והבלטתו של יסוד זה יכין לו האיש הישראלי על פי הדפוס המיוחד של החזקיה הא-להית אשר באורן של ישראל, כתורה וכמצוה מורשה קהלת יעקב, שהיא לא תעיק ותצמצם את היסוד הרחב והחופשי, אלא תרחיבהו, ותופע עליו נהרה. בתזילה מוצאים את התוכן של התורה כולה, בכל הרחבתה, בהנפש הפרטית, בתיקוניה ובקלקוליה, בעליותיה וירידותיה, ואחר כך מוצאים את הנפש הפרטית שהיא משורגת עם הכלל כולו, ואחר כך מוצאים את התוכן של הכלל, בעולם כולו, וההווה נמצאת תלויה בהשלמת המוסר והתורה של כל יחיד. "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם", ו"מתי יגיעו מעשי למעשי אברהם יצחק ויעקב אבותינו".

(אורות הקודש ג קמט; שמונה קבצים ג, קח)

## למען ציון לא אחשה

(לדרכה של הציונות הדתית בעת הזאת)\*

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| ה. "הרחיבי מקום אוהלך"      | ראשי פרקים                  |
| ו. בניין האומה              | א. "כי באו בנים עד משבר..." |
| ז. שבע יפול צדיק – וקם!     | ב. "וכוח אין ללידה"!!       |
| ח. ארץ ישראל נקנית בייסורים | ג. תורת ארץ ישראל           |
| ט. ארץ קטנה ומגוונת         | ד. מבשרת ציון               |



א. "כי באו בנים עד משבר..."

הציונות הדתית במשבר. המשבר הוא כפול ומשולש ואף מרובע:

1. הגוונים השונים, שהיו מאז ומעולם בציונות הדתית, מתעמתים ומתקטבים ביניהם. רבים מתרפקים על הימים שבהם הכיפה הסרוגה הייתה סמל מאחד. דומה שכיום נפרמה הכיפה לכיפות מכיפות שונות: גדולות וקטנטנות, שטחיות וקעורות, צבעוניות וחד-גוניות, סטנדרטיות ומקוריות. גישות שונות ומקוטבות באשר לארץ ישראל, לתרבות, למדע, למודרנה, למעמד האשה ולעוד נושאים, גורמות להתרוצצות. האמת היא שמעולם לא הייתה הציונות הדתית עשויה מעור אחד, אולם לפחות הייתה תחושה של בית אחד. היום נראה שהבית עומד להתפורר ואין מסגרת אחת לכל הקשת הרחבה. האם התרחבותה של הקשת וריבוי גווניה מחייבים פיצוץ? האומנם נפרמה הכיפה הסרוגה?

2. ההצלחה אינה מאירה כרגע פנים לציונות הדתית. מפעל ההתיישבות הגדול ביותר בתולדות הציונות מאז קיומה, שנישא בעיקר על כתפי הציונות הדתית נמצא בסכנת עצירה, אם לא יותר מזה. הוא כבר אינו בלב הקונצנזוס כפי שהיה בעבר. על "ההסדר" מוטלות מגבלות קשות, מערכת החינוך הדתית נמצאת במצוקה, שרותי הדת הממלכתיים קרסו, ועוד.

3. מקומה של הציונות הדתית בחברה הישראלית הוסט ממרכזיותו ונדחק לשוליים, ומעמדה כגשר וכמרכז - התערער.

4. המשבר הכללי העובר על הרעיון הציוני והלאומי בחברה הישראלית כולה נותן את אותותיו גם בקרב מי שמלכתחילה לא בנו את רעיונם על היסוד הרעוע של הציונות הכללית והלאומיות החיצונית. אולם שנים רבות של נשיאה משותפת בעול גורמות היום לכך שהמשבר הכללי אינו פוסח גם על השותפים.

\* מתוך צהר גליון כא.

ב. "יכוח אין ללידה"!

מכיוון שלרעיון הציונות הדתית פרשנויות רבות ויישומים רבים, ההתרוצצות סביב המטרות השונות רק מראה את חיוניותו של הרעיון והאכפתיות שנושאו מייחסים לעמדותיהם. עצם קיומו של המשבר מעיד לענ"ד על חיוניותו של הרעיון. הרעיון הוא חי ולכן רבים האוחזין בטליתו ומושכים לכאן ולכאן. אילו היו כולם אדישים, הייתה זו שקיעה ולא משבר. משבר אינו בהכרח אסון. כשאשה יושבת על המשבר, היא עומדת ללדת יצור חדש. אחרי הלידה נראה המשבר למפרע כסימן טוב ומזל טוב. כולנו אפוא "באותה סירה" - גם המיילדות גם היולדות וגם הילד שייוולד בשעה טובה. זו אחריותנו בשעה קשה זו - ליילד את הילד בשלום. הציונות הדתית זקוקה לריענון רעיוני וארגוני יסודיים.

ג. תורת ארץ ישראל

הרעיון המרכזי של הציונות הדתית משותף לכל אגפיה ושלוחותיה. הציונות הדתית כשמה כן היא - 'ציונות דתית'. היא מורכבת משניים שהם אחד. הציונות - היא הזיקה לארץ ישראל, והדתיות - היא לימוד התורה וקיומה בחיי המעשה. העם מחבר ביניהן. העם הוא הלומד תורה, ובמיוחד את תורת הארץ, הוא הבונה את הארץ ברוח התורה. ארץ ישראל בלי תורה היא כגוף בלי נשמה, ובמקביל, אם כי לא באותה עוצמה, תורת ה' התמימה יכולה להתקיים בשלמותה רק בארץ. הארץ היא תורנית והתורה היא ארץ-ישראלית. ועל העם להיות בעל זיקה הדוקה לשתייהן.

אמנם, בראייה שטחית היסוד התורני והיסוד הלאומי נראים כמעומתים לכאורה זה עם זה. התפיסה הלאומית החילונית והתפיסה התורנית החרדית שללו זו את קיומה של זו. כשנוסדה הציונות הדתית, לפני למעלה ממאה שנה, ההתרוצצות בין שני היסודות הייתה בשיאה. הם הפכו לשני קטבים, הטוענים כל אחד: "כולה שלי". ואכן היו ציונים דתיים שהבינו את הציונות הדתית כפשרה בין שני הקטבים. מצד אחד הם ציונים ככל הציונים, ומצד שני הם חובשים כיפה לראשם. ומכיוון שלא תמיד ניתן היה לשאת את שני הדגלים בשלמותם, היו שהרכיבו טלאי על טלאי, "אחוז מזה וגם מזה אל תנח ידך". ולשם שיתוף פעולה עם הציבור הכללי ליישוב הארץ סברו שיש מקום להתפשר באשר לקיומן המלא של מצוות התורה. כך גם נוצרה תדמית לא מחמיאה של הציונות הדתית בעיני חלק מהציבור הרחב וגם בעיני חלקים מעצמה. תופעה זו היא אחד הגורמים למשברים שפקדו ופוקדים את הציונות הדתית.

הוגי הדעות של הציונות הדתית ראו את הדברים בראייה עמקה יותר. אין כאן שני מרכיבים אלא מושג אחד ומאוחד. לאום תורני ותורה לאומית. הציונות של הציונות הדתית שונה במהותה מזו הכללית. זו האחרונה ראתה בארץ ישראל בעיקר צורך קיומי. ההתעוררות לציון החלה בגלל אנטישמיות ופוגרומים והונעה בין היתר מאווירה כללית שהחלה לנשוב בעולם, שבה כל עם נאבק להשגת אוטונומיה משלו. הצורך הקיומי היווה אמנם בסיס משותף גם לציונות הדתית. היא לא התכחשה לנחיצותו. אלא שעצם הזיקה

## למען ציון לא אחשה

לציון לא החלה אצלה באביב העמים באירופה. שורשיה נעוצים עמוק עמוק בשחר ההיסטוריה. מקורה בתנ"ך, בתלמוד, בפסיקה ההלכתית בהגות הישראלית לדורותיה, בתפילה ובפיוט. הציונות האמיתית היא דתית במהותה<sup>1</sup>.

גם הדת - כמרכיב שני של השם 'ציונות דתית' - נושאת משמעות עמוקה יותר מהדתיות הרגילה. עם תחיית העם בארצו קמו לתחייה כל המצוות והערכים התורניים שתנאי הגלות לא אפשרו את קיומם. ארץ ישראל אינה סתם פיסת קרקע. אדמת הארץ, אדמת קודש היא. ריבונות ישראלית בארץ היא כיסא למלכות ישראל על ייחודה. כלכלה ישראלית צריכה להיות שונה במידת הצדק שבה. סוציאליסטים דתיים לא ראו את עצמם מרקסיסטים מטריאליסטים חובשי כיפה, אלא כמי ששבים לערכי הצדק התורניים. יסודותיהם נעוצים ברעיונות השמיטה והיובל, התרומות והמעשרות, המתנות לעניים וחסרי הנחלה. כל אלו יונקים את חיובם מאדמת הארץ.

תורת ארץ ישראל היא התורה בשלמותה. היא חייבת להתיישם בכל התחומים. תנאי הגלות צימקו בהכרח את אפשרות קיומה של התורה. רוב מצוותיה ניתנו לקיום רק בארץ. אולם ההבדל אינו רק כמותי; הוא גם איכותי. בחו"ל התורה נאלצה להתקיים רק במסגרת פרטית, או לכל היותר קהילתית. בארץ ישראל יש מעמד לכלל ישראל. תורת הכלל כוללת בתוכה לא רק את ערך הממלכתיות והקוממיות, אלא גם עבודה וגם מלאכה וכל דבר בעל ערך, ומכאן גם היחס לתרבות, למדע ולאומנות. בגלות היינו מנותקים מכל אלו. רק בארץ ניתן לקיים את התורה במלוא הקפה ועומקה, ולכלול בתוכה גם ערכים שבגולה נחשבו כנוכריים וכחילוניים. כל אלו יכולים להתקדש בקדושתה של ארץ ישראל. ציוני דתי הוא אפוא ציוני שונה במהותו ודתי במשמעות עמוקה יותר.

### ד. מבשרת ציון

וביתר פירוט:

ציון כוללת בתוכה את כל מסכת הערכים. יישוב הארץ אינו מצטמצם ביש"ע. גם הגליל והנגב משוועים להתיישבות (מי שמודע למאבק הקרקעות בנגב אינו יכול להיות אדיש לדחיפותה של מצוות ישוב הארץ באזור זה). גם מי שיושב בכל מקום בארץ ואינו כובש את השממה יכול להפוך את ישיבתו הפסיבית לישיבה ערכית שיש בה אקטיביות רוחנית. ציון מחייבת רגישות חברתית. אין רשות לאכול שום פרי הגדל בארץ מבלי להפריש ממנו מתנות לשכבות חסרות רכוש – הכהן, הלוי והעני<sup>2</sup>. אמנם אין אנו מקיימים כיום מצוות אלו במלואן, אך ציוני אמיתי רואה בהן מקור השראה להתייחסות ערכית, מוסרית וחברתית הנובעת מאדמת הארץ.

1. ראה מנשר המזרחי שיצא בוולנא בשנת תרס"ב.

2. המעשר השני אמנם מיועד לאכילה על ידי הבעלים בירושלים, אולם גם הוא נושא מסר ערכי של השתלמות רוחנית שכל אדם מישראל חייב בה – עי' תוס' בבא בתרא כא, א ד"ה כי מציון.

ציון מחייבת ערבות הדדית. לא נעשו ישראל ערבין זה בזה אלא משעברו את הירדן<sup>3</sup>. מכאן האחריות לכלל ישראל.

המלאכה בארץ אינה חולין אלא נושאת ערכים, ומכאן גישה ערכית לכל הפעילות הכלכלית בארץ. פיתוח הארץ הוא ערך. לכן אין להתייחס אל הכלכלה בארץ רק במישור המטריאליסטי, אלא גם במישור הערכי. על המדינה לעודד מלאכות המפתחות את הארץ ומיישבות אותה, גם אם אינן נושאות רווחים מיידיים, ובראשם החקלאות. זו ראויה לסבסוד מיוחד כדי שהארץ תיושב למלוא אורכה ורוחבה.

ומכאן המדע והטכנולוגיה. ציוני דתי צריך להפוך את המדע והטכנולוגיה שבהם הוא עוסק לשליחות. לא רק תועלת הפרנסה צריכה לעמוד נגד עיניו אלא ההתקדמות והפיתוח שכל אלו מביאים לציון.

ציון מטפחת את האמנות והטעם האסטטי. בגלות לא יכולנו לפתח את האמנות. "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר?". האמנות הפלסטית - על אחת כמה וכמה! הציור, הרי מושפע מהנוף שמסביב. ובגולה היה הנוף זר ונוכרי. בארץ עלינו לשוב ולפתח את כל הכישרונות האמנותיים שנרדמו. תורת ארץ ישראל מעודדת התפרסות על פני כל המישורים התרבותיים והאומנותיים. ציון, לבשי בגדי תפארת!

ה. "הרחיבי מקום אהליך"

תפיסה רחבה זו של הציונות הדתית מאפשרת לכל מי שרואים את עצמם שייכים למחנה הגדול הזה - על כל גוניהם - למצוא את מקומם במסגרת אחת, איש על מחנהו ואיש על דגלו. האחריות ההדדית לכלל ישראל המתחייבת מהרעיון הציוני-דתי תובעת אחריות זו ראשית כול כלפי המחנה פנימה. אין צורך שכולם יסכימו עם כולם. ילך כל אחד בדרכו; אולם נצמד כולנו בדרך המלך המשותפת. רשות רבים זו רחבה מאוד. יש בה מקום לשישים ריבוא פרצופים שונים ולדעות שונות. ברוך חכם הרזים. בעיקר יש לראות בדאגה את הנוער הנפלא שלנו. התפוררות רעיונית עלולה לגרום לו לנטוש לגמרי את המחנה. אם "זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה" - התוצאה היא ש"לית דין ולית דין". הנוער, העומד מתחילת דרכו ומתלבט בהמשכה, עלול לפסול גם את אלו וגם את אלו. יש צורך ביתר פתיחות וביתר סובלנות. הרי מידות אלו למדנו מתורתה של ארץ ישראל הגדולה והורחבה. צמצום וצרות אופק אינה מסימני הציונות הדתית.

רק בדרך משותפת תוכל הציונות הדתית להתגבר על הקשיים הנערמים על דרכה, ורבים ומסוכנים הם. רק באחדות המחנה תוכל התנועה לשרוד ולהמשיך. רק בציבור גדול ומגובש יוכל כל אחד לקבל תמיכה מחברו מול הבעיות והאכזבות ומול היעדר

3. סנהדרין מג, ב; סוטה לז, ב.



## למען ציון לא אחשה

אמפתיה מסביב. אם המחנה לא יתלכד, יש חשש לנשירת מאוכזבים ממנו הן לחילוניות, הן לחרדיות, הן לכהניות. יש לנטוע תקווה ואמונה בצדקת הדרך. האמת היא שהציונות הדתית מעולם לא ינקה דבש. היא לא הייתה בלב הקונצנזוס כמעט מעולם. השמאל החילוני דחה אותה בגלל דתיותה והימין החרדי בגלל ציוניותה. "הברית הדיסטורית" המפורסמת לא הייתה מעולם ברית אמיתית. קופחנו בהתיישבות, בתעסוקה ובחינוך. היינו נסבלים כל עוד לא היינו עצמאיים מדי, כל עוד נגררנו אחרי אחרים בתפיסתנו המדינית, הכלכלית והחברתית.

רק בתקופה קצרה – מאז מלחמת ששת הימים ועד תום ימי גוש אמונים הראשונים – היינו אולי בקונצנזוס, וגם אז רק בחלקו. אין אנו חפצי קרבות ומלחמות, לא כלפי חוץ וק"ו שלא כלפי פנים. רודפי שלום הננו. מגמתנו איחוד עם ישראל. אולם היא הנותנת. עם ישראל ומדינת ישראל זקוקים לציונות דתית עצמאית גדולה וחזקה, שאינה מתפשרת עם רעיונות זרים המכרסמים בחוסנה של החברה הישראלית. בה תלוי כל עתידם של העם והמדינה, לכן עליה להכין עצמה לתפקיד גדול ואחראי זה.

### ו. בניין האומה

אין אנו רוצים לקטרג חלילה על החברה הישראלית, אך אין גם צורך לטיח ולהתעלם מהעובדות הידועות לכול. החברה הישראלית נמצאת בסכנה של הידרדרות ערכית, העלולה להביאה להתפוררות. היא זקוקה כאוויר לנשימה לאוונגרד חלוצי אידיאליסטי. יתכן שילעגו לו כשם שתמיד לעגו לחולמי רעיונות גדולים; אך בסופו של דבר יעריכו אותו כמציל החברה. כשהחברה הישראלית תתפכת, והיא מוכרחת לעשות זאת באחד הימים, היא תהיה זקוקה למשענת יציבה. הציונות הדתית תהיה משענת זו שתציל ותאציל מרוחה על החברה כולה.

המשבר הערכי הנוכחי לא מתבטא רק ביחס להתיישבות, אם כי היא בעין הסערה. כאמור, הציונות הדתית כוללת בתוכה שאיפות אידיאליסטיות בכל תחומי החיים: התורניים, החברתיים והתרבותיים. בכל התחומים המוזכרים ניכר שבר עמוק בחברה הישראלית. ניתן לראות התנתקות גורפת מערכים: השבת, הצניעות, התרבות, ערכי המוסר והחברה (דוגמא, התוכנית הכלכלית שאין בה אחריות לחלשים), הביטחון (20% משתמטים!) הזהות הלאומית (רוב ה"עולים" - גויים גמורים!) וערכי המשפחה. ה"התנתקות" היא תוצאה של התנתקות רעיונית וערכית כללית בתחומים רבים.

כדי שעם ישראל יוכל לשרוד הוא יהיה חייב לחזור לעצמו, לשוב מהיסחפותו החוצה אל חוף המבטחים של ציון. הציונות הדתית היא המגדלור, היא המזח. עלינו לבנות את שובר הגלים שאליו יוכלו לשוב כל הסירות שנסחפו ברוח המערבית. עליו להיות חזק שיעמוד מול כל גלי הצונאמי המאיימים עליו. הוא חייב להיות גדול דיו כדי שישמש מעגן רחב לכל סוגי הספינות שנעקרו ממקומן, לגדולות ולקטנות, לחזקות ולרעועות. לשם כך, על הציונות הדתית להתלכד ולהתחזק בתוכה. המשבר העובר עליה הוא משבר כללי, והיא הנותנת. עליה להיחלץ ראשונה מהמשבר כדי שתוכל גם להוציא את

כל החברה מהבוץ שבו היא שוקעת. יש לה כל הכוחות לכך, שהרי מקורותיה הרעיוניים אינם בני חלוף. היא שואבת אותם ממקורות הנצח של האומה. עליה להתאושש תחילה, ויש לה היכולת והחובה לעשות זאת.

ז. שבע יפול צדיק – וקס!

כאן שעת מבחנה הגדול של הציונות הדתית להתמודד עם הבעיות ולהתגבר על האכזבות. הרעיון הוא אמיתי. גם אם יש כשלונות, אין הם שלנו. הוא של החברה. המדינה נמצאת כרגע במצב של חולשה, זמנית לדעתנו, ויש סיכוי שתתגבר ותיחלץ. אין טעם לחטט בטעויות העבר. יש להפנות את המבט קדימה. איני מקבל את ההלקאה העצמית שטעינו על שהיינו חלוצים ואידיאליסטים. ייתכן שהגזמנו בהיקף יכולתנו, אך אין להצטער ולו לרגע אחד על עצם ההתלהבות שבה הלכו צעירינו ליישב את הארץ. לא נפסיק לחנך ברוח זו - למרות הבעיות, ואולי דווקא בגללן. לא נכונה גם הביקורת שכאילו התלהבות זו באה על חשבון משימות אחרות. אדרבה, ההתיישבות הביאה לפריחה תורנית עצומה ולעשייה חברתית גדולה<sup>4</sup>.

ח. ארץ ישראל נקנית בייסורים

אני מקווה ומאמין שתוכנית ה"היתנקות" האומללה לא תתממש. אולם יש לשער שהחברה ישראלית לא תחזור למה שהייתה. השסע לא יאוחה בקלות. תחושת הנבגדות מכאן והשנאה מכאן לא יחלפו מהר. הצלקות יישארו זמן רב. עלינו לרכז את כל האנרגיות בשיקום החברה ישראלית ובחיזוק המדינה כמדינת ישראל. לא בשלילת הזולת, ולא בארס השנאה. אלא בהעלאת הרוח האידיאליסטית בכל תחומי העשייה של הציוה"ד, למרות האכזבה.

ארץ ישראל נקנית בייסורים; ולא רק משום שבלי ייסורים לא ניתן לקנות עליה חזקה, אלא משום שעצם המאמץ הוא הקניין האמיתי של העם על ארצו, מבלי להיות תלוי בתוצאות. איננו מצטערים על שום מתיחת שריר ועל אף אגל זיעה ועל כל האנרגיות שהושקעו ושיושקעו עוד במפעל אדיר זה. הוא בנה ועוד יבנה את החברה ישראלית. אלמלא הוא, הייתה החברה שקועה יותר בנהנתנות וחמדנות. התקציבים לא היו מופנים לצדק חברתי ולחינוך, כפי שיש נוהגים לטעון ולרטון, אלא להתעשרות קלה ולהעמקת הפער החברתי. הערכים ציונים-דתיים צרורים בצרור החיים של האומה וימשיכו להיות עמוד האש לאורם היא תלך. עלינו להמשיך ולשאת את הלפיד למרות הניסיונות לכבותו.

4. ראה מאמרו של ד"ר אמנון שפירא, ב'הצופה' לשבת פרשת תצוה תשס"ה, בו הובא מחקר על רמת המעורבות של חניכי תנועות הנוער בנושאים חברתיים. המחקר העלה שבראש צועדת תנועת 'בני עקיבא'. וכן ראה בגיליונות האחרונים של 'קודה' (חורף תשס"ה) – דיון פורה על עמדתה ומעמדה של ההתיישבות ביש"ע אל מול השאלה החברתית במדינה.

## למען ציון לא אחשה

לא רק ארץ ישראל נקנית בייטורים. גם תורה וכל הערכים הכלולים בה מחייבים מאמץ ועמידה בקשיים. אין הם אמצעי בלבד. הם גם חלק מהמטרה.

הציונות הדתית היא היחידה הנושאת בעול אהבת הארץ ברגעיה הקשים. עלינו לזכור כי המשך קיומנו בארץ ימשיך להיות רצוף בעיות וקשיים. זו ארץ ענייה באוצרות טבע, מעמדה הגיאוגרפי היא ויהיה תמיד קשה. הבעיות ימשיכו להסעיר את החברה הישראלית. הציבור היחיד שימשיך לשמור על שפיותו, שימשיך להאמין בעתידה של המדינה, בסיכוייה להתגבר על הבעיות ולהגיע לחוף מבטחים - זהו רק הציבור המאמין כי לא ייטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב; אותו ציבור, שגם כשחרב חדה מונחת על צווארו ממשיך להאמין שהחרב תחזור לנדנה.

וכן ליתר אתגריה של הציונה"ד בתורה, בחינוך, בחברה ובכל תחומי החיים. למורת האכזבות והמצוקות, הבעיות והמכשולים, יש ללמוד מהמתיישבים דקות במשימה, אמונה בצדקת הדרך ותעצומות נפש ולהתלכד יחד להרים את המשא הגדול שההשגחה הטילה לעינו.

דווקא המשבר הקשה שהציונות הדתית עוברת, אכזבותיה ותסכוליה מההתייחסות של חלקים בחברה הישראלית לערכיה המקודשים של האומה וההתמודדות אתם - היא שתהווה דוגמא לחברה כולה איך לא ליפול ברוח, איך לקום ולהתאושש. הציונות הדתית היא חוט השדרה של החברה הישראלית, בין אם החברה מכירה בכך ובין אם היא מתכחשת. העמידה מול ההתנכרות היא חלק מהתמודדות.

תחושת המצוקה יכולה להפוך למנוף של עלייה והתרוממות רק כאשר יש תחושת יחד. כישלון אישי גורם לתסכול עמוק. כישלון ציבורי יכול להיות מנוצל לתנופה חדשה. בשעות קשות, כשהאווירה אינה טובלנית דיה, רק התעצמות פנימית תוכל לחזק את הנרפים שבנו. בדיעבד, ניתן לנצל דווקא את ההתנגדות לערך מוסף. קורה שדווקא התנגדות מחשלת ומעצבת אישיות ומגבשת ציבור. משל לזרם חשמל הנתקל בהתנגדות של תיל מתכתי ויוצר חום ואור. אולם כדי ששליחי הציונות הדתית די בכל אתר ואתר יוכלו להתמודד עם ההתנגדויות הם זקוקים לתמיכה חזקה מבית, לרוח גבית מבפנים, למחנה מלוכד ומגובש.

### ט. ארץ קטנה ומגוונת

ארץ ישראל קטנה יחסית לארצות אחרות; אולם אין דומה לה בעושר הרב-גוני שבה - הרים גבוהים וגאיות עמוקים (המקום העמוק ביותר בעולם), מזרע ושימון, ים ויבשה, הרי שלגים וחום מדברי. והכול - בשטח מצומצם יחסית. השפת-אמת כותב שבמקביל לנחלה הארצית שאותה ירש כל אדם מישראל, כך יש לכל אדם נחלה בתורה. לדבריו, כשם שהארץ מגוונת, כך חלקי התורה מגוונים. ציונות דתית חייבת אפוא, אם אכן היא מפנימה נכון את ערכי תורת ארץ ישראל, להכיר במגוון הדעות שבה. המטרייה של הארץ גדולה ורחבה ויש תחתיה מקום לכולם.

ארץ ישראל מאחדת מעצם מהותה. לא יתכן אפוא שאנשים דתיים לא יוכלו להתלכד יחד למסגרת רעיונית משותפת. במסגרת זו יש מקום למתיישבים ועירוניים, קיבוצניקים ומושבניקים, יודעי ספר ואנשי מעשה, תלמידי חכמים ואנשי מדע, חקלאים וסוחרים, מהדרין במצוות ו"מסתפקים במועט". לכולם יש מקום. ללא מסגרת רחבה זו – אזי הציבור, ובעיקר זה הצעיר, ייזרה חלילה לכל רוח. נתעלה כולנו מעל הכיתתיות והפלגנות בכוחה של תורת הארץ. נתלכד לקראת המשך הדרך הקשה העולה למקום עליו נאמר: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".



## המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות\*

- ראשי פרקים  
א. הצגת הבעיה  
ב. ערכאות של הדיוטות - "קבלה" והיחס  
ג. היסוד הרעיוני של איסור ערכאות  
ד. גדר האיסור - כפירה בתורה ובחכמיה  
ה. דין ערכאות בזמן הזה  
ו. חזק סמכותו של השיפוט התורני  
בין הדיוטות ונכרים



### א. הצגת הבעיה

אחת הבעיות הכואבות ביותר לשוחרי התורה במדינת ישראל היא מעמדו הנחות של משפט התורה בישראל. המשפט הרשמי המוכר במדינה הוא או נכרי, או "ישראלי", המורכב מחוקי עמים שונים, ובלחץ קואליציוני הוא מכיל פה ושם גם כמה סעיפים ברוח השולחן הערוך. אולם רוחם הכללית של המשפט, ורוב שופטיו, זרה לרוח התורה. חומרת האיסור להזדקק לערכאות הישראליות הקיימות לא חדרה לתודעת הציבור הדתי הרחב, הסבור לתומו ש"דינא דמלכותא" תופס גם במקרה זה. יתרה מזאת, מחוסר מודעות לחומרת הנושא מוצגים בני תורה המודעים לו כ"קיצוניים", ומזוהים עם מתנגדי המדינה והכופרים בשלטונה, כביכול.

מקורה של גישה מוטעית זו הוא נכון ביסודו. הזיהוי של המשפט עם המדינה הוא אמתי בדרך כלל. אולם דוקא היא הנותנת.

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 (חוק השבות, למשל), כך לא תיתכן מדינה עברית ללא משפט עברי. וכל עוד שולט במדינה משפט אחר, לא יוכל יהודי, המודע לחשיבותו של המשפט, להזדהות ולהשלים עם חלק זה של המסגרת המדינית, למרות הזדהותו עם חלקים אחרים שבמסגרת זו, ומתוך אהבת המדינה שאיפתו של יהודי טוב צריכה להיות השבת המשפט העברי המקורי למעמדו המכובד במדינת ישראל.

לו יצויר שהחינוך הרשמי במדינה לא היה דתי, האם ניתן היה לעלות על הדעת, שאדם דתי יראה עצמו מחויב להזדהות עם החינוך החילוני ולחנך במסגרותיו את בניו? הוא יכול היה להשאיר אזרח נאמן, ואפילו ציוני טוב, בהזדהותו עם חלקים אחרים שבמסגרת המדינית, חוץ מזו החינוכית. לתודעת הציבור הדתי הרחב לא חדרה ההכרה שהמשפט החילוני כמוהו כחינוך חילוני, שיהודי בכלל, ודתי בפרט, מנוע

\* מתוך באהלה של תורה חלק א סימן ט.

מהשימוש בו. המאבק הציבורי-פוליטי שהתמקד בנושא החינוך אילץ אולי להזניח את נושא המשפט.

חלק הגון משאונותו של הציבור הדתי-לאומי בפרשה זו, יש לייחס למשפטנים דתיים, אשר פיתחו תיזה, בניגוד לדעת כל גדולי הפוסקים שבדורות האחרונים (מכל החוגים והזרמים), שכאילו אין איסור ערכאות חל על השיפוט במדינת ישראל. (עייין למשל, "המשפט העברי" לפרופ' מנחם אלון - כיום שופט ביהמ"ש העליון - עמ' 22 הערה 80 ועמ' 121 הערה 174). להדגשת חומרנו של איסור ערכאות בימינו, מוקדש מאמר זה.

### ב. ערכאות של הדיוטות - "קבלה" והיחס בין הדיוטות ונכרים

מקורו של איסור השיפוט בפני ערכאות הוא בפסוק: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - לפניהם - ולא לפני נכרם, לפניהם - ולא לפני הדיוטות". (גיטין פח, ב). האיסור כולל אפוא גם שיפוטם של יהודים שאינם יודעים ואינם שופטים עפ"י דין תורה. לעומת זאת מצינו בתלמוד, הכרה ואף היתר של שיפוט בפני ערכאות של הדיוטות ישראלים, ב"ערכאות שבסוריא" (סנהדרין כג, א). שהוכשרו משום שהמחוס רבים עליהם, ואע"פ שדנו עפ"י נימוסים וחוקים שאינם מדיני התורה (מאירי שם). מה נשתנה אפוא דינם של הערכאות של ההדיוטות במדינת-ישראל כיום מהערכאות שבסוריא, בימי התלמוד?

הר"ן בחידושו לסנהדרין (כג, א) פירש שערכאות שבסוריא הם דיינים שאינם יודעים לדון עפ"י דין תורה, אלא שהם ממונים באותם המקומות שאינם בני תורה, והם דנים כפי אומד דעתם. ולדעת רבנן דינם דין ואין אחד מהצדדים יכול לפוסלם, בטענה שאינם יודעים לדון לפי דין תורה, משום שהרבים המחוס עליהם. והקשה הר"ן: כיצד דינם דין, הרי דין שאינו יודע לדון פסול? ומה שהכשירו שלשה הדיוטות (סנהדרין ג, א) הוא משום שלפחות אחד מהם גמיר וסביר, אך כשכולם הדיוטות ודאי שאין דינם דין. ועוד, כיצד סמכו רבנן על מה שהרבים המחוס ערכאות אלו עליהם, הרי זה "קשר רשעים" שאינו מן המניין? [כמבואר להלן (שם כו, א) שרוב הציבור שקיבל הכרעה מדינית בניגוד להוראת הנביא אינו נחשב לרוב חוקי, משום שהכרעתו מנוגדת לדין התורה. והוא הדין לרוב הציבור שקיבל עליו את סמכותם של דיינים הדיוטות, בניגוד לדין התורה, אין קבלתו קבלה].

ותירץ הר"ן, שהמדובר הוא במקומות שאינם בני תורה, לכן מועילה קבלתם של בני העיר למנות ערכאות עליהם. (וכן פסק בשו"ע, סי' ח' ס"א, בהג"ה).

ודבריו תמוהים לכאורה, וכן קשים דברים נוספים בסוגיה זו של ערכאות:

א. הרי משנה מפורשת היא להלן (כ"ד, ב) "נאמן עלי אבא, נאמן עלי אביך, נאמנים עלי שלשה רועי בקר, חכמים אומרים אינו יכול לחזור בו". מה החילוק בין קבלתם של בעלי הדין שלשה רועי בקר לדון להם, אפילו במקום שיש בני תורה ויש ב"ד מוסמך, לבין קבלתם של כל בני העיר? ומדוע רק כשאין בני תורה, מועילה קבלתם של הערכאות?

## המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות

ב. מה הסברה להתיר איסור מן התורה, כשאין במקום בני תורה? וכי פיקוח נפש הוא, הדוחה איסור מהתורה ומדוע שלא יטריחו את עצמם לבית הועד הרחוק להתדיין שם?  
ג. מסוגית הגמ' בסנהדרין (כג, א) מוכח שבסוריא היו בני תורה בנמצא. שהרי ר"ט אומר, זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה. ומקשה הגמ': כל כמיניה דפסיל דייני? ומתרץ ר' יוחנן: בערכאות שבסוריא שנו. משמע שלדעת ר"מ רשאי הנידון לפסול את הערכאות הדנין אותו, ועל כרחק משום שהוא רוצה להתדיין בפני דיינים אחרים, הראויים לדון יותר מאלו הדנים אותו, שאם לא כן כיצד הוא פוסל את אלו ומה עדיפותם של דיינים אחרים על אלו?

ד. הר"ן עצמו בחידושו לסנהדרין (ב, ב) כותב שאין קבלת בעלי הדין מועילה לדיינים הדיוטות, וזו לשונו: "שאמרה תורה שאסור לבוא לפני הדיוטות, ואע"פ שקיבלו עליהם בעלי הדין את דינם, כדרך שאסור לבוא לפני הכותים, אע"פ שקיבלו עליהם בעלי הדין את דינם. ואע"פ שבשניהם הדין אינו כלום מן התורה, אפילו הכי, כדי שלא יבואו בערכותיהם שהוא עילוי יראתם, או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין, אסרה התורה שלא לבוא לפני ההדיוטות". (ועיין חידושי הרי"מ ח"מ סי' ח').

ה. את דבריו בדף ב, ב (שהובאה לעיל בשאלה ד) כותב הר"ן בשם הרמב"ן. ואילו הרמב"ן עצמו בפירושו לתורה (שמות כ"א, א) כותב: "ואע"פ שהזכירו חכמים שתי כיתות האלה (גויים והדיוטות) כאחת, יש הפרש ביניהם. שאם רצו שני בעלי הדין לבוא לפני ההדיוט שבבישראל מותר הוי, – ובדקבליה עילויהו דינו דין. אבל לפני הכנענים אסורים הם לבוא לפני שידון להם דיניהם לעולם". נמצא שגם הרמב"ן סותר את משנתו. בפירושו לתורה סובר הוא שקבלת בעלי הדין להתדיין בפני הדיוטות מועילה, ואילו בחידושו לסנהדרין, כפי שמוסרם הר"ן בשמו (ועיין בחידושי הרמב"ן לסנהדרין כג, א), דעתו שאין מועילה קבלת בעלי הדין להתדיין בפני הדיוטות? (ועיין שו"ת הר"ן סי' עג).

ו. קשה, כיצד למדו חז"ל ממילה אחת, "לפניהם", שני דיינים, גם איסור נוכרים וגם איסור הדיוטות, בפרט לפי הבחנתו של הרמב"ן (שאלה ה') שהבחין ביניהם, שבנוכרים אין קבלה מועילה, ובהדיוטות מועילה, משמע ששני אסורים שונים הם? (ועיין העמק שאלה שאילתא כ"ח, א).

ז. יש גם לשאול על פסק השו"ע (ח"מ סה סו ס"א) שהשמיט בכלל את דין ההדיוטות וכתב: "אסור לדון בפני דייני עכו"ם ובערכאות שלהם, אפילו בדין שדנים בידיני ישראל, ואפילו נתרצו שני בעלי הדין לדון לפניהם אסור, וכל הבא לידון בפניהם הרי זה רשע וכאילו הרף וגידף והרים יד בתורת משה רבנו ע"ה". ולעומתו הרמב"ם (בסוף הלכות סנהדרין) הזכיר את שניהם, גם גויים וגם הדיוטות, אלא שבצורה תמוהה, שפתח רק בגויים וסיים גם בהדיוטות, וזו לשונו: "כל הדין בדייני עכו"ם ובערכאות שלהם, אע"פ שהיו דיניהם כדין ישראל, הרי זה רשע וכאילו חרף וגידף והרים יד בתורת משה רבנו, שנאמר, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם – ולא לפני עכו"ם, לפניהם – ולא לפני הדיוטות". וקשה, למה לא הזכיר את ההדיוטות כבר בראשית דבריו, יחד עם העכו"ם? (ועיין דיוקו של הרמב"ן מלשון דומה במדרש, לעיל שאלה ה).

ח. אף אחד ממוני המצוות לא מנה איסור זה של ערכאות כמצות עשה מיוחדת מן התורה? והרי יש כאן לאו הבא מכלל עשה?

ט. מלשון הרמב"ם (שאלה ז') משמע שעיקר האיסור לא נלמד מהפסוק "לפניהם", אלא עיקרו של האיסור הוא משום חילול ה' והרמת יד בתורת מרע"ה, ומ"לפניהם" לא למדנו אלא מי הם הדיינים הראויים לדון עפ"י תורת משה, וממילא מי שאינו דן לפניהם נחשב למרים בה יד ולמחרף ומגדף.

הדבר בולט יותר בדברי השו"ע (בשאלה ז') שלא הזכיר את הפסוק "ואלה המשפטים . . .". שהובא ברמב"ם, ומאיך הביא רק את הנימוק ש"כאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבנו ע"ה". והדבר צריך גם עיון מצד עצמו, מה נשתנה איסור זה של ערכאות מכל איסור אחר בתורה שיוגדר באופן כה המור כחירוף וגידוף והרמת יד בתורה?

### ג. היסוד הרעיוני של איסור ערכאות

מן הראוי להקדים הקדמה רעיונית לבירור איסור זה של ערכאות, שלפיה יובן היטב שכל יסודו של איסור זה של ערכאות, הוא אך ורק הכפירה בתורה ובה' ואינו איסור בפני עצמו.

מקור הדברים הוא במדרש תנחומא (פרשת משפטים) שדרש: "שכל מי שמניח דייני ישראל והולך לפני דייני כותים כפר בקב"ה תחילה ואח"כ כפר בתורה, שנאמר "כי לא כצורתו צורם ואויבינו פלילים". מפסוק זה למדים אנו שיש חומרה יתרה בהעדפת משפט נוכרי על פני משפט ישראלי. קיימת זהות מסוימת בין המשפט לבין אלוקי המשפט בישראל, ולהבדיל, בין המשפט הלאומי של כל עם ועם לבין יראתו של אותו עם. וכפירושו של רש"י (תחלת משפטים): "כשאויבינו פלילים זה עדות לעילוי יראתם. לכשתמצי לומר מקופל הרעיון בעצם המלה: א-ל-ה-י-ם, שהיא דו-משמעונית. במשמעות קודש פירושה מדת הדין של ה', ובמשמעות חול פירושה שרפט ודיין (עייני תחילת סנהדרין ב, ב - ג, ב). והא בהא תליא. השופט האנושי יונק את ערכיו המוסריים, הגיונו המשפטי, וסמכותו הדיינית משופט כל הארץ. בורא העולם ויוצר האדם בצלמו לשם חיים של צדק ואמת. מכאן חשיבותם של חיי חברה תקינים לפי התורה, שר"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 ואיך פירושו זיל גמור (שבת לא, א), ולא פתחה התורה את מצוותיה מיד אחרי עשרת הדברות אלא ב"ואלה המשפטים" (בתוספת ר"ו) להדגיש ולומר מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני (מכילתא, תחילת משפטים). להוציא מליבם של תועים, שהמשפט מקורו בשש האנושי גרידא, ותפקידו להסדיר את נוחיות החיים החברתיים ויעילותם בלבד, ולא היא. לחיי חברה ישראליים יש יעוד אלקי וסדר אלקי. מידת הצדק האלקית 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 האל יתברך, יש בה משום גזל וחמס, המסכנים את קיומה של החברה. ולא נחתם דינם אלא על הגזל (סנהדרין קח, א ורש"י פרשת נח, פרק



## המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות

ו' פס' י"ג), ובצעם בראש כולם (עמוס פ"ט). 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, א), שהרי לא נברא העולם אלא לשם חיי צדק ואמת, והדין המכויין לדעת הקב"ה ומיישם את הצדק האלקי בחיי המעשה נעשה לו שותף ממש כביכול. והדברים ארוכים ונוקבים עד השיתין.

ואף כי בודאי מועילה הסכמתם ומחילתם של בני האדם בדיני ממונותיהם, אולם לא יתכן למסור את כל מערכת הצדק והחוק באופן עקרוני אך ורק להסכמה אנושית. זו משתנית בהתאם לאופנות חשיבה שונות ומתחלפות ואין ביכולתה להקיף את כל האישים וכל הדורות. מדת הצדק שלה היא בהכרח יחסית וחלקית. הצדק המוחלט חייב להיות על-אנושי ועל-זמני ורק בזכותו יכול להתקיים גם הצדק הזמני והיחסי, הנחוץ לפעמים בתור הוראת שעה מיוחדת. בפרט מוטלת חובת זהירות כפולה ומכופלת על הריבונות הממלכתית הישראלית, לא לסטות יתר על המידה ממידת הצדק התורנית המשלטת (עיי' דרשות הר"ן דרשה י"א).

זאת ועוד, דיני ממונות מקצוע גדול בתורה הן והרוצה להחכים בחוכמת התורה, שהיא חוכמתו של ה' יתברך, יעסוק בהן (ב"ב קעה, ב). וכי תעלה על דעתך, שמקצוע גדול זה, התופס חלק כה הגון בתורה, נכתב ונלמד לבטלה, חלילה!?! (והרי תורה ללא קיום אינה תורה כלל, שכל האומר אין לי אלא תורה אף תורה אין לו - עיי' יבמות קט, ב). וכבר הרשב"א עומד וצווח: "הסומך על משענת קנה הרצוף הזה ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שורש וענף, והתורה מידו תבקש. ואומר אני, שכל הסומך בזה לומר, שמותר משום דינא דמלכותא, טועה וגזלן הוא. . . ובכלל עוקר כל דיני התורה השלמה. ומה לנו לספרי הקודש המקודשים, שחיברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי? ילמדו את בניהם דיני העכ"ס ויבנו להם במות שלואות בבית מדרשי העכ"ס! חלילה, לא תהא כזאת בישראל, שמא תחגור התורה שק עליהם". (הדברים לקוחים מהב"י חו"מ ס"ס כ"ו).

### ד. גדר האיסור - כפירה בתורה ובחכמה

דבריו המזעזעים של הרשב"א אינם נימוק נוסף לאיסור ערכאות, אלא הם המקור וגידרו של האיסור החמור. ולכן לא נימנה איסור זה כמצוה עצמה, בין תרי"ג המצוות, שכן הוא כלול באיסור חילול ה' ובמצות האמונה בה' כנותן התורה (עיי' ספר החינוך מצוה כ"ה) וכבורא האדם בצלמו. (ותורצה בזה שאלה ח').

הדרשה של "לפניהם" ולא לפני עכו"ם והדיוטות אינה מקור האיסור של ערכאות, ואין בה אלא דרישה למסור את הסמכות השיפוטית למומחין בחכמת המשפט האלקית, שרק הם מוסמכים לפרשה וליישמה. וכל המעדיף דיינים אחרים, גויים או הדיוטות, שאינם מוסמכים בעצם לדון בדיני התורה, אע"פ שבמקרה אולי כיוונו לדין אחד או לסברה אחת מדיני התורה, כסומא בארובה, נעשה ממילא ככופר בתורה ובחכמה. (ותורצה בכך שאלה ט').

ומובן גם מדוע מיעטו במילה אחת שני איסורים, גם עכו"ם וגם הדיוטות. משום שבאמת אין כאן שני מיעוטים, אלא רק מיעוט אחד, שהדיינים חייבים להיות מומחים בחוכמת התורה. כל מי שאינו כזה פסול לדון. ואם יש הבדל מסוים בין גויים לבין הדיוטות, להלן יוסבר שהבדל זה מתחייב מעצם ההגדרה שהגדרנו את איסור הערכאות. (ויושבה בכך שאלה ו').

לאור הנחתנו, שאיסור ערכאות אינו אלא פגיעה בסמכות השפוט התורנית, ימצא הבדל בין העדפת דין גוי על פני דין ישראלי, מתוך הכרה עקרונית בסמכות שיפוטו של הגוי, לבין קבלה מקרית וארעית של גוי כדיין כקבלת ג' רועי בקר. שהכרה עקרונית תהיה אסורה, וקבלה מקרית מותרת. ויסוד הדברים נמצא בש"ך (סי' כ"ב ס"ק ט"ו) וזו לשונו: "נראה לומר דדוקא התם, דמיירי להדיא שקנו מידו סתם לדון בדייני עכו"ם. מה שאין כן בהך דהמרדכי, שקנו על עכו"ם אחד בפירושו. הרי שעכו"ם זה נאמן בעיניהם וסמכו עליו. דמהני כמו קיבלו קרוב או פסול. וחילוק זה נכון מאד". ודמיון לזה מצינו בשו"ע אר"ח (סי' ר"א, ב'): "לא יקדים חכם ישראל לכהן עם הארץ לברך לפניו, דרך חוק ומשפט. אבל לתת לו החכם רשות שיברך אין בכך כלום". ומסתבר שהוא הדין בהדיוטות. אם ממנים הדיוטות לדיינים קבועים, במקום דיינים מומחים, הדבר אסור משום כפירה והרמת יד בתורת מרע"ה. אך אם בוררים הדיוטות בדרך מקרה לשמש להם כבוררים אין בדבר כפירה והרמת יד בתורת מרע"ה, ובזה יש ליישב את הסתירות שבדברי הר"ן. שמצד אחד כתב שקבלת הדיוטות לא מועילה אלא במקום שאין בני תורה, כי שם המדובר בערכאות קבועים. ומאיך כתב שקבלת הדיוטות מועילה, וע"כ המדובר שם בקבלה מקרית וארעית, כג' רועי בקר (ותורצה בזה שאלה ד').

ובזאת מובנת הבחנתו של הר"ן בין מקום שיש בו בני תורה, שהערכאות של הדיוטות אסורות בו, לבין מקום שאין בו בני תורה, כגון סוריא, שהערכאות הותרו בו, שרק מי שמעדיף במכוון הדיוטות על דיינים מומחין נחשב לכופר בתורה, אך כשאין במקום בני תורה, ומחוסר ברירה נאלצים למנות ערכאות, כדי להבטיח את סדרי החברה התקינים ואת שלום הבריות כדי לנעול דלת בפני עושי עוולה, אע"פ שהם הדיוטות, אין בכך משום כפירה בתורה. והדבר מדויק בלשון התנחומא: "שכל מי שמניח דייני ישראל והולך לפני דייני עכו"ם כפר בקב"ה תחילה ואח"כ כפר בתורה". (ותורצה בזה שאלה ב').

ומטבע הדברים, במקום שאין דיינים מומחים וממנים הדיוטות לערכאות, בוחרים באלו שידיעותיהם ונסינות גדולים יחסית משל אחרים. וזוהי המחלוקת בין ר"מ ורבנן (סנהדרין כג, א), ר"מ סובר שלמרות שהרבים הימחו הדיוטות אלו עליהם בערכאות, מכיון שיש הדיוטות אחרים שלא הימחום, שאין ידיעותיהם פחותות בהרבה משל אלו שנתמנו, יכול כל אחד מהצדדים לפסול דיינו של חבירו ולבקש להתדיין בפני הדיוט אחר, דמאי חזית דהאי עדיף מהאי? ורבנן סוברים שהיא הנותנת. מכיון שכולם הדיוטות, ואין כל קנה מידה למנות משהו מהם לדיין יותר מחבירו, הרוב הוא הקובע. וכל שהמחוס הרבים הרי הוא כאביר שבאברים ורק הם יכולים לדון ולא אחרים (ויושבה שאלה ג'). [ואולי י"ל שר"מ ורבנן לשיטתם בגיטין ב, ב, שר"מ שחושש למיעוט אינו מקבל את מרות הרוב באופן

## המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות

מוחלט ורבנן שאינם חוששים למיעוט מקבלים את החלטת הרוב ללא אפשרות של ערעור. והערה זו עדיין צ"ע ואכמ"ל].

ה. דין ערכאות בזמן הזה

ויש להסתפק, מה דין ערכאות בזמן הזה?

כי יש מקום להבחין בין התקופה שהיתה סמיכה רצופה בישראל, איש מפי איש עד מרע"ה, שאז נחשבו הערכאות למרידה גמורה בתורת מרע"ה, לבין התקופה שבה אין יותר סמיכה וכולנו כהדיוטות, שאין בערכאות מרידה גמורה בתורת מרע"ה. ואולי יש לתלות ספק זה במחלוקת הראשונים אם מצות מינוי שופטים נהגת בזה"ז. דעת הרמב"ן בפירושו לתורה (תחילת פרשת שופטים) שבזה"ז, שבטלה הסמיכה, כל המשפטים בטלים מן התורה שנאמר "לפניהם" ולא לפני הדיוטות, ואנחנו כולנו הדיוטות כיום, ואין בתי הדין פועלים כיום בעם ישראל אלא מכח שליחותיהו דקמאי (גיטין פח, ב) ואין זו אלא תקנת חכמים, אך מהתורה אין מצות מינוי שופטים בזה"ז. וכן פסק הטור (ח"מ ס"א).

לעומתם דעת החינוך היא שאמנם מצות "שופטים ושוטרים" אינה נהגת מן התורה בזה"ז, כשאר סמיכה, אך מצות "בצדק תשפוט עמיתך", שלפיה דיין אחד כשר גם כשאינו סמוך (עיין סנהדרין ג, א) נהגת גם בזה"ז (מצוה רל"ה). ומחלוקתם תלויה כנראה במחלוקת האמוראים בתחילת סנהדרין (ב, ב - ג, א) אם מן התורה צריכים שלשה דינים סמוכים (ר' אבהו ורבא) או שאחד ג"כ כשר (רב אתא בריה דרב איקא). וכנראה גם דעת הרמב"ם כדעת החינוך, שכן פסק כרב אחא בריה דרב איקא (פ"ב מהל' סנהדרין הל' י). וכונת דבריו: "אנ"פ שאין ב"ד פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה" היא, שאם כי אין מצוה להעמיד ב"ד אלא ב"ד של סמוכים כשהסמיכה נהגת, אחד שדן דינו דין, ועל דרך שכתב הרמב"ן בתחילת פרשת שופטים בהבדל שבין א"י לבין חו"ל, שמצות העמדת שופטים נהגת רק בארץ, אך בחו"ל, שאין בה סמיכה, אין מצוה להעמיד ב"ד קבוע, ורק כאשר יצעק המעוות יעמדו עליו הראויים לשופטו וישפטהו. ומשמע שזוהי גם דעת הרמב"ם (עיין רמב"ן שם ומש"כ בזה מו"ר הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני סי' ב' והגר"י אריאלי בעינים למשפט, מכות ז, א).

ויש לעיין לפי זה, האם איסור ערכאות נהג בזה"ז מהתורה. ולכאורה י"ל שלשיטת הרמב"ם והחינוך שמצות "בצדק תשפוט עמיתך" נהגת גם בזה"ז, הוא הדין איסור ערכאות אף הוא נהג בזה"ז. ולשיטת הרמב"ן והטור שאין מצות שיפוט היום כלל מהתורה גם איסור ערכאות אינו מן התורה. אולם הדבר אינו מוכרח. כי אפשר לומר שאפילו לשיטת הרמב"ם והחינוך, מכיון שאין ב"ד מוסמכים איש מפי איש עד מרע"ה, אין בהליכה לערכאות כפירה בתורת מרע"ה. ומאידך י"ל שאפילו לשיטת הרמב"ן והטור יש איסור ערכאות מהתורה אפילו בזה"ז כהמום שסו"ס עדיין יש ב"ה דינים לפי התורה בישראל וכל המעדיף דיין אחד על פני דיני התורה נחשב ככופר בתורה, וצ"ע.

ומסתבר לומר בזה, שאיסור ערכאות הוא איסור יחסי, התלוי ביחס שבין דיני התורה לבין הערכאות. כשההבדל ביניהם הוא רק כמותי האיסור אינו מן התורה. אך כשההבדל ביניהם הוא מהותי האיסור הוא מן התורה. ולפי"ז יתכנו שלשה מצבים לפחות :

א. דינים סמוכים וערכאות הדיטות. כאן ההבדל הוא מהותי. הראשונים בלבד הם דינים המצויים לדון עפ"י התורה ואילו האחרונים פסולים לגמרי. והאיסור יהיה מן התורה כמבואר במס' גיטין פח, א.

ב. דינים שאינם סמוכים וערכאות הדיטות, כגון בזה"ז שההבדל הוא כמותי שאלו יודעים ואלו אינם יודעים, והאיסור הוא רק מדרבנן.

ג. דינים שאינם סמוכים וערכאות גויים, כאן שוב ההבדל הוא מהותי. אמנם הדינים אינם סמוכים אך לעומתם הערכאות הם גויים, לכן מסתבר שגם כאן האיסור יהיה מן התורה.

ובזה יושבו דברי הרמב"ם (שאלה ז') שפתח באיסור ערכאות של גויים וסיים בתוספת ערכאות של הדיטות. לרמז שאיסור ערכאות של גויים הוא איסור תמידי ומוחלט הנוהג מן התורה בין כשיש סמיכה ובין בזה"ז. אך איסור הדיטות, אע"פ שאף הוא נלמד מאותו מקור, שונה והוא תלוי בדרגתם של הדינים. שבזמן שיש דינים סמוכים האיסור הוא מהתורה. אך בזה"ז האיסור הוא מדרבנן, וכן מתורץ בזה פסק השו"ע (שאלה ז') שהשמיט את איסור ההדיטות כלל, כי כידוע השו"ע, בניגוד לרמב"ם, מביא רק הלכות הנוגעות לזה"ז, ובימינו כשאינן סמיכה, עיקר האיסור מן התורה הוא רק בערכאות של גויים, אך בערכאות של הדיטות שאיסורם רק מדרבנן, הדבר תלוי בתנאים ובנסיבות בקהילות השונות. במקום שיש בני תורה היכולים לדון עפ"י התורה יש איסור בהדיטות לפחות מדרבנן, אך במקום שאין בני תורה, הערכאות של הדיטות מותרות לכתחילה, וכפי שנפסק בשו"ע חו"מ סי' ח'. העולה מדברינו הוא, שמכיון שאיסור ערכאות אינו אלא איסור הכפירה בתורה, תלוי האיסור בהבדל שבין דיני התורה לבין הערכאות. והדעת נותנת שכשהערכאות של הדיטות, כוונתם לשם שמים ולטובת הציבור, ורק משום שאין במקום בני תורה, או שהפער בינם לבין בני התורה אינו משמעותי (והדבר תלוי אז במחילתם של בני התורה - עיין כלי חמדה ריש משפטים), יש מקום להתיר או להקל בחומרת האיסור. (ועיין חזון איש חו"מ, ט"ו, ד', שכתב שהמדובר בערכאות שאינם דנים לפי חוקים זרים אלא לפי סברת ליבם. אמנם המאירי בסנהדרין כג, א הזכיר "חוקים ונימוסים", אך מסתבר שאין כוונתו להעדפת חוקים ונימוסים נוכריים על פני דין תורה, אלא שאותם הדיטות אימצו לעצמם כללי דיון ושפיטה שהם דנים לפיהם, אך לא מתוך מגמה להתנכר לדיני התורה, חלילה).

ומכאן נסיק אפשרות רביעית, שאף בה האיסור מהתורה: כשמדובר בהדיטות המתנכרים לתורה באופן שיטתי ומעדיפים במוצהר דין נוכרי על פני דין תורה, איסור השפיטה בפניהם יהיה מן התורה. יתכן שהם עצמם, משום שהם תינוקות שנישבו, ולא גילו מעולם את המאור שבתורה, ולא יודעים כלל על קיומו של משפט התורה, אין כוונתם למרוד בתורה בזדון. אך יהודי דתי היודע על קיומו של משפט התורה ועל מציאותם של תלמידי חכמים יודעי דת ודין, ובכל זאת הוא מעדיף להישפט בפני הדיטות אלו, שמחמת

## המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות

אונסם כופרים בתורה, נחשב למחרף ומגדף ולמרים יד בתורת משה, ואיסורו איסור חילול ה' מדאורייתא ודינו כהולך לערכאות של נכרים.

### ו. חזוק סמכותו של השיפוט התורני

יש הסבורים שניתן להחליש את חומרת האיסור ע"י הכנסת סעיפים, הלקוחים מהשולחן הערוך, לתוך מסגרת החוקים הנוכרית, המתקבלת ע"י הכנסת. ואומנם מסתבר שכל סעיף מהשו"ע הבא במקום סעיף נכרי ממעט במדה ידועה את ההעזה של הכפירה בכל, המתנכרת למשפט התורה מכל וכל, והופכת אותה לפחות למודה במקצת. אולם מן הראוי להדגיש שרושמו של תיקון זה הוא רק בתחילתו, כשעדיין זוכר מי שזוכר את מקורם של אותם סעיפים. אולם ברבות הימים, לאחר יישומו של החוק בחיי המעשה, נקנים גם סעיפים אלו בשינוי ע"י משפטנים הדיוטות, המפרשים אותם עפ"י הרגלי חשיבתם ועולם מושגיהם השאול ברובו מאומות העולם, ונמצא שגם סעיפים אלו עוטים לבסוף לבוש נוכרי, מתבטלים ברוב, ודין מודה במקצת חוזר להיות כופר בכל.. אין דרך אחרת, למניעת חילול ה' וחשש עקירתו של המשפט התורני מנוף חיינו חלילה, אלא ע"י חיזוק סמכותו של השיפוט התורני, והשוואת מעמדו לפחות לזה של הנוכרי. ודבר זה חייב להעשות בשני מישורים: במישור התחוקתי, שהחוק יעניק לבתיה"ד הרבניים, ולרבנים בכל אתר ואתר, מעמד שוה לבתי המשפט החילוניים, בכח הוצאה לפועל ובהכרה ממלכתית מלאה. ובמישור הציבורי, שכל מי שכבוד ה', כבוד התורה וכבוד עם ישראל יקר בעיניו יפנה במידת האפשר לרב או לבתיה"ד הרבני בכל בעיה ממונית משפטית המתעוררת. הבה ונלמד ממיסדי "בית המשפט השלום" לפני כ-60-70 שנה, שממנו התפתח אח"כ המשפט החילוני בארץ, שמתוך קנאה לכבוד הלאומי לדעתם, ולחיזוק האוטונומיה העברית לתפיסתם, העדיפו המתדיינים את בימ"ש השלום העברי על פני ביהמ"ש התורכי, למרות שזה האחרון היה מוכר ע"י השלטון, שהעניק לו את מלוא הגיבוי והסמכות. רק כך יקויים בנו הכתוב: ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצין כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הציון קריה נאמנה ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה. (ישעיהו א')



## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה\*

|   |  |
|---|--|
| ג. שיטת ערוך השולחן בדיון כפיה על הצדקה | ראשי פרקים                                   |
| ד. חיוב שוטה בצדקה                      | פתיחה  |
| ה. האחריות של היחיד לצרכי העניים        | א. הצדקה כמצוה ציבורית                       |
| ו. העדפת הצמיחה על התמיכה לפי ההלכה     | ב. עיקר מצות הצדקה – במעשה הנתינה או בתוצאה? |
| ז. עני המסרב לעבוד                      |  |



### פתיחה

מהי המדיניות הכלכלית-חברתית של התורה? כל תוכנית כלכלית וחברתית, מעצם הגדרתה היא מערכתית המוטלת על החברה בכללותה. והשאלה העקרונית הנשאלת היא: האם החברה נושאת באחריות כל שהיא לרווחתו של הפרט, או שהאחריות לכך מוטלת על כתפי כל יחיד ויחיד בלבד? ובמונחים הלכתיים, מה גדרה של מצות צדקה המוכרת לנו מהתורה, האם רק הפרט חייב במצוה זו או גם הכלל?

### א. הצדקה כמצוה ציבורית

אמנם מצות הצדקה נזכרה בתורה רק כמצוה פרטית, אולם עיון נוסף מלמד שבנוסף למצות הצדקה האישית יש גם מצות צדקה ציבורית, המחייבת את הציבור לדאוג ביוזמתו לצרכי העניים. המקור הבולט ביותר בנושא זה הוא הגמרא בבבא בתרא (ה, ב):

**קופה של צדקה** נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, נגבית בשנים – שאין עושים שררות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת בשלשה – כדיני ממונות. **תמחוי** נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה, שגבויה וחלוקה שרים; **תמחוי** – בכל יום, **קופה** – מערב שבת לערב שבת, תמחוי – לעניי עולם, קופה – לעניי העיר.

בפשטות מדובר כאן במצות ה**ציבור** ולא בחובה אישית. הציבור הוא זה שנדרש ליטול על עצמו אחריות לפרנסת העניים, ולשם כך עליו להעמיד קופה ותמחוי ולגבות את ההוצאות מהיחידים. ולא מצינו שיחיד יוכל לטעון, שמכיון שהוא מקיים מצות צדקה באופן אישי ונותן מכספו לעניים אחרים, הוא פטור מהמצוה הציבורית.

וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ג):

מעולם לא ראינו ולא שמענו **בקהל מישראל** שאין להן קופה של צדקה, אבל תמחוי

\* מתוך באהלה של תורה חלק ה סימן ד.

## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

יש מקומות שנהגו בו יוש מקומות שלא נהגו בו. והמנהג הפשוט היום שיהיו גבאי הקופה מחזירין בכל יום ומחלקין מערב שבת לערב שבת. כלומר, גביה זו מוטלת על כל ציבור וציבור מעצם היותו קהל מישראל, וככזה הוא מחוייב לשאת בעול הצדקה כמצוה ציבורית.

וכפי הנראה, הרמב"ם למד זאת מלשון הברייתא דלעיל שהזכירה לשון גביה. וכן יש לדייק מלשון הגמרא שהבאנו:

לפי שאין עושין שררות על הצבור פחות משנים.

ובהמשך הגמרא מדייקת שהכוונה לדין כפיה בצדקה, שהרי "ממשכנין על הצדקה". ובהקשר זה הובא מעשה ברבא שכפה את ר' נתן בר אמי לתת ארבע מאות זוז לצדקה, ומכאן שמצוה זו ניתנה לכפיה.

והתוס' (שם ד"ה אכפיה) התקשו בהלכה זו, שהרי ב"ד אינו מוסמך לכפות את קיומה של מצות עשה שמתן שכרה בצידה כמו כיבוד אב ואם וצדקה. ומתירוצו השני של ר"ת עולה שיש לחלק בין מצות צדקה רגילה של היחיד שאינה ניתנת לכפיה, למצות הצדקה שהוזכרה בסוגיא זו:

דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי.

ובטעם הדבר י"ל כדברינו, שמצוה זו הוטלה מלכתחילה על הציבור, והיא קמ"ל שהיחידים מקבלים על עצמם את כח הכפיה של הגבאים בשעת הצורך. שאם לא כן, לא יהיה סיפק ביד הציבור לקיים את המצוה, והחייב המוטל על הציבור עלול להתמסמס. ומעשה זה ברבא שכפה את ר' נתן הובא גם במסכת כתובות (מט, ב) בהקשר נוסף, אגב דין הכפיה שמצאנו בתקנת אושא, דהיינו שכופין את האדם לזון את בניו ובנותיו הקטנים. גם בסוגיא זו הקשו התוס' (ד"ה אכפיה) על דין הכפיה, שהרי אין כופין על מצוה שמתן שכרה בצידה, וגם כאן תירצו באופן דומה:

א"נ קצבו ביניהן בני העיר לתת כך וכך לחדש, הלכך אכפיה כדאמרינן בפרק קמא

דבבא בתרא (ת, ג) ד"רשאין בני העיר להסיע על קיצתן."

כלומר, סמכותו של הגבאי לכופף את בני העיר נובעת מהסכמתם העקרונית לשאת בעול הצדקה שהם חייבים בה כציבור, והציבור רשאי לכפות הסכמה זו על היחיד כמו שמצאנו בשאר ענייני מיסים ומסחר.

ולכאורה קושיית התוס' ותירוצם אינם מתייחסים לדין כפיית האב במזונות בניו ובנותיו, אלא לדין כפיה על הצדקה בלבד שהוזכרה בסוגיא זו בדרך אגב. שהרי החיוב במזונות ודאי אינו תלוי בהסכמתם של בני העיר לקצוב כך וכך לכל חודש, אלא הוא מצות צדקה שבין האב לבניו. ואין ללמוד מן התוס' אלא על כפיה לצדקה רגילה בלבד. ואם כן, לתירוץ זה תישאר עדיין קושיא על הגמרא: מה התוקף ההלכתי לדין כפיה על מזונות? ועוד נדון בכך להלן.

ולעומת התוס', הריטב"א (שם ד"ה הא בחיורוי) תירץ באופן אחר את קושייתם והעלה

דבריו סברא מחודשת, וז"ל:

התם הוא בשאר מצות כגון כבוד אב ואם וכיוצא בזה, אבל לענין צדקה כייפין

### מפני מחסורם של עניים.

ומעין סברא זו כתב גם הרדב"ז בפירושו לרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז), והמהר"ל

מפראג (חידושי אגדות לב"ב ח, ב) השלים את הביאור לרעיון זה:

בודאי אין ב"ד [מוזוהרים] על הנותן, אבל איך יפרנס העני? ואם לא היו העניים צועקים לא הי' צריך לכוף אותם, אבל בשביל צעקת עניים שהיה [צריך] להם חיות היו כופין. ובודאי לא מקרי גזלן כאשר יכוף אותו לצדקה, שהם אמרו "גדול המעשה מן העושה", ולפיכך בצדקה מצוה לכוף, והיינו בשביל חיות העניים. ואם אין כופה הרי מעלים עינו מן העני אשר אין לו פרנסה.

חידוש גדול חידשו כאן הריטב"א הרדב"ז והמהר"ל, שיש בצדקה חיוב נוסף מלבד המצוה המוטלת על הנותן בעצם הנתינה, והוא לדאוג לחיותם של העניים. ומכח חיוב זה ניתן לכפות את הצדקה על היחיד, אפילו במקום שהוא לא קיבל עליו להשתתף במצוה עם הציבור.

ומסתבר, שתירוצו זה אינו בא ליישב רק את דין הכפיה הנוגע למצות הצדקה הכללית כלפי העניים, אלא בראש ובראשונה הוא בא ליישב את דין הכפיה שהוטל על האב לזון את בניו מדין צדקה שהוא מחוייב בה באופן פרטי.

ומדבריהם עולה שיש שני דינים שונים במצות הצדקה: א. חובת הגברא אכן אין לכפות צדקה. ב. חובת חפצא לדאוג לכך שלעניים לא יחסר. מצד חובת הגברא אכן אין לכפות על האדם לתת צדקה, אך מצד חובת החפצא – מפני מחסורם של העניים – כופין.

ונמצא, שכפיה זו אינה מצד מצות צדקה האישית, אלא מצד חובת הציבור למלא את מחסורם של העניים. וזו גופא הנפקא מינה בין שני החיובים, שכן כפיה תיתכן רק מצד החובה הציבורית ולא מצד החובה הפרטית, ובהעדר מסגרת כזו אין מקום לכפיה. שכן לציבור יש אחריות גדולה יותר מן היחיד, ומשום כך גם חיובים שאינם בכלל מצות הצדקה של היחיד כלולים במסגרת האחריות הציבורית, כפי שיבואר להלן. (ובלאו הכי, היחיד אינו מסוגל לכפות את חבריו על הצדקה משום שהוא אינו מוסמך לזה. [ראה מחלוקת הקצות והנתיבות בס' ג], אולם אנו רוצים להדגיש את המהות ולא את הצדדים הטכניים).

ולפי ביאור זה נראה לומר, שבאופן עקרוני גם שיטת ר"ת עולה בקנה אחד עם שיטת הריטב"א, וגם הוא מודה שהציבור רשאי לכפות את היחיד להשתתף במצות הצדקה הציבורית. אלא שר"ת תלה סברא זאת בהסכמת הציבור ואילו הריטב"א תלה אותה בצורך של העניים. והשתא דאתינא להכי, לא רחוק בעיני לומר שתירוצו של ר"ת מיישב גם את דין הכפיה של האב בפרנסת ילדיו. דהיינו, שביה"ד – שהוא המייצג את הציבור – רשאי לכפות את האב לזון אותם לא מדין צדקה בלבד, אלא משום שהוא נזקק למחסורם של הילדים.



## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

### ב. עיקר מצות הצדקה – במעשה הנתינה או בתוצאה?

הבחנה זו – שבין מצות צדקה כחובת גברא המוטלת על היחיד לבין צדקה המוטלת על הציבור כחיוב חפצא – עולה מהרבה הלכות נוספות של מצות צדקה. ויש להעיר על כמה סתירות שלכאורה ישנן בהלכות אלו, ונעמוד רק על כמה דוגמאות. הגמרא (בבא בתרא י, א) הביאה ויכוח בין טורנוסרופוס הרשע לר' עקיבא בשאלה – מהי המטרה של מצות הצדקה. טורנוסרופוס הרשע ייצג את הגישה הרומית, שמצות הצדקה נבחנת על פי התועלת החברתית שהיא מביאה – לחלץ את העני מעוני וממצוקתו. (ויש להעיר: גישה זו לא התפתחה כתוצאה מן החמלה על העניים, וכל התועלת שהיא ראתה ברעיון הצדקה היא ייצוב החברה, ואולי לכך התכוונו חז"ל בדרשותיהם על הפסוק "חסד לאומים חטאת", עיין ב"ב י, ב). ואילו ר"ע המייצג את הגישה התורנית-מוסרית, הדגיש את חובת הנותן כחלק העיקרי של מצות הצדקה, בלא קשר לתוצאה של נתינתו. וז"ל הגמרא:

והו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע: אם אלוהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם. א"ל כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנם.

אך לעומת זאת, מדברי הגמרא בר"ה (ד, א) נראה שכוונתו המוסרית של הנותן אינה העיקר במצות הצדקה, אלא קבלת העני בפועל. וז"ל הגמרא:

האומר טלעו זה לצדקה בשביל שיחיו בני הרי זה צדיק גמור. מדובר באדם שאינו מתכוון לשם מצוה, ולפחות זו אינה הכוונה העיקרית שלו, ואעפ"כ הוא נחשב לצדיק גמור כאילו התכוון. והדבר בולט עוד יותר למאן דאמר "מצוות צריכות כוונה", דהיינו שהכוונה מעכבת את המצוה אפילו בדיעבד וכאילו לא קיים את המצוה, ועם כל זה הוא נחשב צדיק גמור!

ומעין זה מצאנו באגדתא דצדקה (בבא בתרא ט, א) על הפסוק "ונגשייך צדקה", שגם מה שהגויים לוקחים מאיתנו בזרוע נחשב לנו לצדקה. וככל הנראה, שם מדובר במציאות שהגויים משתמשים בממון זה למטרות צדקה, ומכאן ראייה שלענין מצות צדקה אנו מתחשבים בעיקר בתוצאה ולא בכוונה.

וכן אפשר להוכיח ממה שמצינו במסכת מגילה (ז, א-ב, לפי גירסת הר"ח והירושלמי):  
ר' יהודה נשיאה שדר ליה לר' אושעיא... שלח ליה: קיימת בנו רבנו ומתנות לאביונים".

ואע"פ שכוונתו של ר' יהודה נשיאה היתה למשלוח מנות ולא למתנות לאביונים, כיון שר' אושעיא היה עני נמצא שלמעשה הוא קיים בו גם מתנות לאביונים. (ר' מש"כ בספרי באהלה של תורה ח"ב סי' קז, ג).

ולאידך גיסא, מצאנו שמי שנותן צדקה לעניים שאינם מהוגנים אינו מקבל שכר (עיין ב"ב י, ב). ואע"פ שהוא מצידו עשה מעשה צדקה בכוונה גמורה, התוצאה אינה מצדיקה את מעשיו. והתוצאה היא הקובעת, לא המעשה.

ועל כרחק מצות צדקה ומתנות לעניים שאני, משום שהן מצוות שבין אדם לחבירו, ובמצוות אלו ניתן לצאת ידי חובה גם בלא כוונה. וזאת משום שעיקר מטרתן היא לא

עצם המעשה, אלא התוצאות שיש מהן לזולת. ולגבי התוצאות, הכוונה אינה מוסיפה והעדר הכוונה אינו גורע<sup>1</sup>.

ומאידך, יש להעיר ממה שכתב הרמב"ם בפיה"מ לאבות (פ"ג מש' טו), שעדיף לתת סכום קטן להרבה אנשים מאשר סכום גדול לאדם אחד, וכן פסק החפץ-חיים (אהבת חסד פרק יג). ואמנם מצד התועלת לעני, ודאי שהתועלת גדולה יותר בנתינת סכום גדול לאדם אחד מנתינה מועטת לעניים רבים. ואעפ"כ הם העדיפו דרך זו, משום שעל ידי ריבוי מעשי הצדקה ליבו של הנותן נפתח יותר לדאגה לעני ולמחסורו. ונמצא לשיטתם, שאנו מעדיפים את שלימות הכוונה של העושה, אפילו על חשבון איכות התוצאה של המעשה. אך המהר"ל (נתיב הצדקה פרק ד' ד"ה אמר; חידושי אגדות ח"ג עמ' סא) חולק על הרמב"ם, וסובר שעדיף לקיים את מצות הצדקה בנתינת סכום גדול לעני אחד מאשר לחלק אותו לעניים רבים. כלומר, לדעתו שיקום העני חשוב יותר מטיפוח מידת החסד של הנותן. דהיינו, התוצאה חשובה יותר מהמעשה.

וכדי ליישב את סוגיות הגמרא ואת דברי הראשונים, אנו צריכים לומר שיש במצות הצדקה שני רבדים המשלימים זה את זה. רובד אחד הוא הרובד המעשי הנובע מן הצורך לדאוג לשיקומו של העני, והוא מתקיים בעצם הנתינה גם ללא כוונות מוסריות. ורובד נוסף הוא הרובד המוסרי הנוגע לטוב ליבו של הנותן, ולכוונה המלווה את הנתינה יש חשיבות מיוחדת.

ולאור זאת יש לומר, שהנותן סלע לצדקה ע"מ שיחיה בנו אמנם קיים את מצות הצדקה הנחוצה לשיקומו של העני באופן מושלם, אך ודאי שאינו זוכה בדרך זו לשלימות מוסרית. ויש לפרש את לשון הברייתא "הריהו צדיק גמור", שהכוונה היא לצדקה גמורה, כיון שהמטרה הושגה בשלימות והעני קיבל את שלו. אם כן, הוא עצמו ודאי אינו צדיק מושלם, שהרי לא נתן את הצדקה לשם שמים.

לדברינו, ההבחנה העיקרית בין שני הרבדים היא ההבחנה שבין מצות היחיד למצות ציבור. הציבור הוא זה שמופקד על הצד החברתי של הצדקה, ואילו היחיד מופקד על הצד המוסרי.

1. ומצאתי לסברא זו כמה מקורות:

- א. בספר "זרע-אברהם" להר"א לופטביר אות סב, והוכיח זאת מקידושין לט, ב.
- ב. בעל הכלי-חמדה כתב בסוף פר' ויחי שבעבירות שבין אדם לחבירו, אם עושה העבירה התכוון לדעת חבירו אך בסופו של דבר יצאה מזה דווקא טובה לחבירו, הוא אינו נענש. והסביר בזה את דעת אור-החיים, בראשית ג, כ ד"ה ואתם, יעו"ש.
- ג. וכן יש להוכיח ממצוות לקט ושכחה, שאדם מקיים אותן דווקא ללא כוונה. ועי' מה שכתבנו בספרנו 'מאהלי תורה' סי' כה.

## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

### ג. שיטת ערוך השולחן בדיון כפיה על הצדקה

ונחלקו הראשונים לגבי דין הכפיה על הצדקה, אם ניתן לרדת לנכסיו של החייב כשהוא אינו נמצא לפנינו.

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י) פירט את דרכי הכפיה שהציבור רשאי לנקוט בהם כנגד היחיד שאינו רוצה לתת צדקה כפי מה שראוי לו לתת, אם על ידי כפיה בגופו ואם על ידי כפיה בממונו, אך דווקא בפניו, וז"ל:

מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן. וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.

ועיין בקצוה"ח (סי רצ ס"ק ג) שהוכיח בדעת הכס"מ שיש שני שיעבודים בצדקה – שעבוד הגוף ושעבוד הנכסים. ולפיכך, אנו רשאים להכות אותו כדי שיקיים את מצות הצדקה שהוא משועבד עליה בגופו. ומאחר שגם ממונו משועבד למצוה זו אנו רשאים גם לרדת לנכסיו בעל כרחו. ולפי סברא זו יצא שאנו רשאים לרדת לנכסיו אפילו כשהחייב אינו לפנינו או כשאינו בר חיובא.

אך מאידך, הקצות מדייק מלשון הרמב"ם ש"יורדין לנכסיו בפניו", ומשמע שבי"ד אינו רשאי לרדת לנכסיו של החייב אלא בפניו. ועיי"ש שדחה את ביאורו של הב"ח שהרמב"ם כתב כן לרבותא שיורדים לנכסיו אפילו בפניו ואין ממתנינים לו עד שיתן בעצמו, וכל שכן שיורדים לנכסיו שלא בפניו.

וקצוה"ח נתן טעם לדבר על פי מש"כ הרמב"ן (הובא בר"ן לב"ב ב, ב ד"ה ואידי) שבי"ד רשאי לרדת לנכסיו של הלוח כחלק מדין כפיה על המצוות, שהרי פריעת בעל חוב היא מצוה שגופו משועבד לה, ועד שאתה כופהו בגופו תכפהו בממונו. אך סברא זו אינה שייכת במקום שהחייב אינו לפניו, לפי שאינו בדיון כפיית הגוף ונכסיו אינם משועבדים. ולמסקנתו של קצוה"ח, המחלוקת בין הראשונים בשאלה זו לא הוכרעה, ויש להבחין בין שתי שיטות מרכזיות. שיטת הרמב"ם וסיעתו היא שאין רשות לרדת לנכסיו של החייב בצדקה שלא בפניו, משום שאין במצוה זו שעבוד נכסים אלא שעבוד הגוף בלבד. ולעומת זאת, קצוה"ח עצמו הכריע כשיטת הר"ן וסיעתו שבי"ד רשאי לרדת לנכסיו אפילו שלא בפניו, כל עוד מדובר באדם אמיד שאין לנו ספק בחיובו. ונראה שגם הרמ"א (ו"ד סי' רמה סע' ד) הכריע כשיטה זו, ופסק שיורדים לנכסיו של האב כדי לשכור מלמד לבנו אפילו שלא בפניו.

ועיין בחידושי הריטב"א לכתובות (מח, א) שנתן טעם אחר לדיון זה שאין יורדים לנכסיו של החייב בצדקה שלא בפניו. אמנם מצד דין כפיה על המצוות היה ראוי לרדת לנכסיו, וכפי שאנו יורדים לנכסיו בפניו כיון שהוא לפנינו ואנו רואים שהוא לא עושה צדקה. אך מאחר שהוא אינו עומד לפנינו יש לתלות שהוא עושה בעצמו צדקה במקומו, ולכן אין סיבה לרדת לנכסיו. ומוכח מדבריו, שבאופן עקרוני יש בצדקה שעבוד נכסים ולא רק שעבוד הגוף, וזו הסיבה שאנו יורדים לנכסיו בפניו. ובקצוה"ח העיר לשיטה זו, שמסתבר לחלק בין כפיית אדם לצדקה לבין כפיית האב לשכור מלמד לבנו שאין לתלות בכך שנותן

צדקה במקום אחר, שהרי בניו כאן והוא חייב ללמדם אפילו אם הוא עושה צדקה במקום אחר.

ובערוה"ש (סי רמח סע' ו) הביא את מחלוקת הראשונים, ומסקנתו היא שאין כאן מחלוקת אלא שיש לחלק בין פסיקה קבועה של צדקה לבין פסיקה חדשה. עקרונית, גם הרמב"ם מודה שיש לבי"ד רשות לרדת לנכסיו של החייב בצדקה אפילו שלא בפניו, וכך יש לנהוג למעשה בפסיקה קבועה לצדקה שהוטלה עליו זה מכבר. ורק במקום שאנו באים להטיל עליו פסיקה חדשה סובר הרמב"ם שהכפיה חייבת להיות בפניו דווקא, וגם הר"ן מודה לסברא זו. וזאת משום שאנו רוצים לאפשר לו לתת צדקה זו מרצונו לכשיבוא, מה עוד שעלינו לתלות שמא הוא כבר נותן צדקה מרצונו במקום שבו הוא נמצא. והביא ראייה ממש"כ הרמ"א בענין שכר לימוד שיורדין לנכסיו של האב גם כשאיננו פה כי הוא חייב ללמד את ילדיו, ולמה תיגרע צדקה הקבועה שכבר זכו בה העניים משכר לימוד? אלא על כרחך, כשמדובר בחיוב קבוע לצדקה בי"ד יורדין לנכסיו אפילו שלא בפניו.

ולכאורה יש לפרוץ השוואה זו, בין שכר לימוד לצדקה, עפ"י הקצות הנ"ל. כשאנו באים לכפות אותו על הצדקה עלינו לחשוש שמא הוא מקיים מצוה זו במקום אחר, ולכן אנו נמנעים מלרדת לנכסיו אפילו אם נפסקה באופן קבוע. אך לעומת זאת, אנו יכולים לכפות את האב על מצות לימוד תורה לבניו ולרדת לנכסיו אפילו שלא בפניו, שהרי כאב הוא חייב ללמדם תורה, והוא אינו נפטר מחיוב זה על ידי הצדקה שהוא נותן במקום אחר.

וכדי ליישב קושיא זו עלינו לומר לשיטת ערוה"ש, שפסיקה קבועה של צדקה המוטלת על היחיד בגלל צורכי העיר, מחייבת כל אחד ואחד מבני העיר, אפילו אם הוא אינו לפנינו. ולענין זה היא שקולה לדמי השכירות של המלמד, שהאב חייב לשלם את שכרו עבור בניו אפילו אם אינו לפנינו. וכשם שאב אינו יוצא ידי חובתו ללמד את בניו תורה, בצדקה שהוא נותן במקום אחר, משום שילדיו הם ומצוה עליו להשתתף בשכר המלמד, כך כל אחד מבני העיר חייב להשתתף בצדקה לעניי העיר הזקוקים לפרנסה, ואינו יוצא ידי חובתו בצדקה שאולי הוא נותן במקום אחר. ואם כן, ודאי עדיף שהוא יתן מרצונו ומן הראוי לאפשר לו זאת, אך אם אינו נותן מרצונו יורדין לנכסיו. ולדברינו, הירידה לנכסיו בצדקה אינה מדין כפיה על חובת הגברא שלו, אלא מדין חובת החפצא של צרכי העיר.

ולולי דמסתפינא, היה נראה לומר שגם הכפיה על האב לשכור מלמד לבנו אינה ממצות תלמוד תורה אלא מדין צדקה. וזו גופא היתה תקנתו של ר' יהושע בן גמלא (עיי' ב"ב כא, א), שכל עיר ועיר חייבת ליטול אחריות על לימוד התורה של ילדיה, ולהקים בה מערכת חינוך על חשבון הציבור, ואין לך מטרה נעלה של צדקה יותר מזו. כשם שהעיר זקוקה לחומה ודלתיים לשם הגנתה הגשמית, כך היא זקוקה למלמדי תינוקות לשם קיומה הרוחני, ובלעדיהם אין לה זכות קיום. ולא בכדי נמשלו בתי כנסיות ובתי מדרשות לחומת העיר ומגדליה, וכפי שדרשו חז"ל (ב"ב ה, א): "אני חומה – זו כנסת ישראל, ושדי

## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

כמגדלות – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות". וכך מבואר בירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז), שמלמדי התינוקות והסופרים הם הם נטורי קרתא ולא שומרי העיר הרגילים, שנאמר "אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר".

ומצאנו בירושלמי (פאה פ"ח ה"ו) שהמס המוטל על תושבי העיר כחובה גמורה מיועד בין השאר לצדקה ולתלמוד תורה. וז"ל הירושלמי:

שנים עשר חדש הא קדמייתא ליטול עוד היא ליתן מהו לפסין ולצדקות שנים עשר חדש בשכר סופרים ומשנים.

ולפי זה י"ל שגם חובת הצדקה החפצית המוטלת על העיר נחוצה לעיר כהגנה רוחנית, לא פחות מדלתיים ובריח. ולאור סברא זו, יפה הוכיח בעל ערוה"ש משכירת מלמד שגם בפסיקה קבועה לצדקה יורדים לנכסיו של בן העיר שלא בפניו, משום שגם הוא חייב להשתתף בחובת החפצא של הצדקה המוטלת על הציבור אפילו בעל כרחו.

על כל פנים, למדנו מ'ערוך השולחן' שיש הבחנה בין מיסוי קבוע של צדקה לבין מטלה מזדמנת בתחום זה. ולענ"ד הבחנה זו מוסברת יותר על רקע החילוק שהזכרנו בין האחריות הציבורית הקבועה לתמוך בחלשים עפ"י היכולת של הציבור, לבין הצורך להחליץ לעזרה חריגה כשהיא נעשית ע"י התרמה חד-פעמית.

ואם כן, גם מדבריו של ערוה"ש עולה שיש חובת צדקה ציבורית המוטלת על בני העיר כציבור, ויש מצות צדקה אישית המוטלת על האדם.

### ד. חיוב שוטה בצדקה

וסברא זו שכתבנו בולטת יותר בשוטה שפטור מן המצוות, ואעפ"כ בי"ד פוסקין עליו צדקה ויורדים לנכסיו שלא מדעתו, כפי שפסק הרמב"ם (הל' נחלות פ"א ה"א): ומי שנשתטה או שנתחרש בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי.

ועיין בר"ן (כתובות יח ע"א בדפי הרי"ף) שהקשה עליו מסוגיא מפורשת במסכת כתובות (מח, א) בענין מי שנשתטה, שבי"ד יורדים לנכסיו כדי לזון את אשתו וילדיו ו"דבר אחר". ולמסקנת הגמרא, הכוונה לתכשיטי האשה כדי שלא תתנוול אך לא יורדין לנכסיו כדי לגבות ממנו צדקה.

וה'כסף משנה' העלה שני תירוצים ליישב את פסיקת הרמב"ם. תירוץ אחד, משום שמתמא כל אדם חפץ שיעשו צדקה בממונו, ואנו אומדים את דעת השוטה שאף הוא בכלל כל אדם לענין זה. והתירוץ השני, משום שממונו של אדם משועבד למצות צדקה אפילו בעל כרחו, ואף השוטה בכלל שיעבוד זה.

ויש להקשות על שני תירוציו גם יחד, הרי שוטה זה אינו בר דעת ופטור לגמרי מן המצוות, וממילא הוא אינו שייך כלל למצות צדקה לא מצד אומדן דעתו ולא מצד ממונו. וכבר הקשה באבני מילואים (סי' עה ס"ק ה) על התירוץ הראשון, שאפילו אם השוטה יתפקח בעתיד ויתרצה למפרע בצדקה שגבו ממנו לא תהיה בכך תועלת, שהדבר דומה ל"יאוש שלא מדעת" שלהלכה אינו מועיל למפרע.

ועל כרחק צ"ל בהסבר תירוץ זה, שבי"ד יורדים לנכסיו של השוטה מדין זכין לאדם שלא בפניו (ועיין קצוה"ח סי' קה ס"ק א שהוכיח שדין "זכין לאדם שלא בפניו" אינו מבוסס על הסברא "דאנן סהדי דניחא ליה", דהא קי"ל כאביי ש"יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש", ומקורו הוא או מדין יד או מגזה"כ יעו"ש).

אלא שלפי"ז צ"ל שזכין לשוטה שלא בפניו. ויש להקשות מן הגמרא בבא מציעא (עא, ב) הנוקטת שאין דין זכיה לעכו"ם הואיל ואינו בכלל שליחות, וגם בעתיד לא אתי לכלל שליחות. ולכאורה, גם שוטה לא אתי לכלל שליחות, ואם כן לית ליה זכיה, וצ"ע. ובדומה לכך יש להקשות גם על התירוץ השני – שהשוטה משועבד לצדקה אפילו בעל כרחו – וצ"ע כיצד הוא משתעבד למצות צדקה. הרי שיעבוד נכסים אינו חל על האדם אלא מדין ערבות – "נכסוהי דאיניש אינון ערבין ליה", ואילו שוטה פטור לגמרי מכל המצוות ומכל החיובים, ואם כן כיצד חל עליו דין ערבות, (עיין מחנה אפרים צדקה סי' א, אבני נזר י"ד סי' קסז וחלקת יואב י"ד סי' כא).

וכדי ליישב את הרמב"ם על כרחק אנו נזקקים לסברא שכתבנו לעיל, שחובת הצדקה של שוטה אינה מדין זכין ולא משום אומדן דעתא אלא מדין מס לצדקה, שגם הוא חייב בו. וכשם שהציבור רשאי להטיל מיסים על רכושם של כלל בני העיר שלא מדעתם, כך גם רכושו של השוטה בכלל. והא גופא קמ"ל שיש צדקה המוטלת על היחיד כמס, ואינה תלויה בהכרח בחיוב האישי שלו במצוה זו, ולכן היא מחייבת אפילו את מי שאינו בר חיובא. וככלל נראה לומר, שהחובה לשאת בנטל המסים אינם נובעת מן החיוב הפרטי של האזרחים, אלא מן הזכות שיש לציבור לגבותם כדי לממן באמצעותם את צורכי הציבור השונים. (על מקור סמכותו של הציבור עיין מרדכי סוף פ' לא יחפור ובסוף הגהת הרמ"א חו"מ סי' ד ולא כאן המקום להאריך).

והבחנה מעין זו מצאנו ברמב"ם לגבי שוטה גם לענין מזונות בניו ובנותיו. שכך כתב הרמב"ם (אישות פ"ב ה"ז):

וכן מי שנשתטה בית דין יורדין לנכסיו ומוכרין וזנין אשתו ובניו ובנותיו שהן בני שש שנים או פחות ומפרנסין אותן.

ומשמע שלצורך פרנסתם של גדולים מגיל שש אין יורדים לנכסיו של השוטה, וכל עוד יש לילדיו פרנסה ממקום אחר אין יורדים לנכסיו מדין צדקה. אך כשהם קטנים מגיל שש חלה עליו חובת חפצא לזון אותם מנכסיו, אע"פ שאין עליו חיוב מצד הגברא כיון שאינו בר חיובא. ורק כאשר הילדים הם חסרי כל ואין מי שיפרנסם החובה חוזרת על הציבור, והם רשאים לרדת לנכסי השוטה כדי לקיים את מצות הצדקה המוטלת על הציבור. וזאת בניגוד לאב פיקח שאמוד בנכסים ואינו זן את בניו ובנותיו הגדולים, שבי"ד רשאי לרדת לנכסיו ולהוציא ממנו מזונות בעל כרחו (רמב"ם שם סע' טו), אפילו אם יש אפשרות להשיג מזונות ממקום אחר. כי האב חייב לפרנס את ילדיו בעצמו ולא לסמוך על אחרים. אך ירידה לנכסיו של שוטה אינה מדין חיוב הגברא של השוטה, אלא מדין החפצא של צורכי הילדים. וכל עוד יש לבי"ד פרנסה עבורם ממקום אחר אין להטיל חובה זו על אביהם השוטה.

## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

(ועיין פד"ר חלק ה עמוד רצח בפסק דינו של הגר"ש אלישיב שליט"א, שם נקט מסברא פשוטה ששוטה חייב במזונות ילדיו גם מעל שש מדין צדקה, אך לא מצא הסבר המניח את הדעת לחיוב זה. ולדברינו הדברים מוסברים, שכן ילדיו הם שהוא הולידם והם תלויים בו וזקוקים לפרנסה, ומכאן המציאות הטבעית הוא זה שחייב לפרנסם, אם לא מדין מצות צדקה אישית כיון שאינו בר חיובא, לפחות מדין חוב שהוא אינו יכול להיפטר ממנו. ואינו דומה ללווה או מזיק שהוא פטור כי שם מעיקרא לא התחייב, או שאינו אחראי למעשיו, אך ילדיו תלויים בו ללא כל התחייבות מצידו והם משוועים ללחם מי חייב לזונם אם לא מי שהביאם לעולם? לכן חל עליו חוב לפרנסם. חוב זה דומה מאוד למצות צדקה, אם כי אינו ממצות הצדקה האישית, אלא מצד חסרונם של הילדים. ואכן, אם יש להם מקור פרנסה אחר, אין עליו חוב זה).

על כל פנים עלה בדינו, שאמנם השוטה אינו מחוייב באופן אישי במצות צדקה כחובת גברא, אך הצורך של הציבור לפרנס את העניים מטיל על רכושו חובת חפצא, וכפי שכתבנו לעיל.

### ה. האחריות של היחיד לצרכי העניים

עד כה עסקנו בהבחנה שבין מצות הצדקה האישית המוטלת על הגברא, שמתקיימת בעצם הנתנה של כל אחד ואחד כפי הראוי לו, לבין מצות הצדקה הציבורית המוטלת על הכלל, לדאוג למחסורם של העניים.

ויש לדון בשאלה, האם היחיד פטור לגמרי מן האחריות כלפי העניים ומחסורם לאחר שקיים את מצוותו כפי הראוי לו, או שאחריות זו חוזרת אליו לפחות בשעה שהציבור אינו נושא בה באופן מלא.

ומצאנו, שהרשב"א (הובא בב"י סי' רג) נדרש לויכוח שהתעורר באחת הקהילות בנושא זה, והכריע שהיחיד אינו פטור מאחריות לעניים במקום שאין סיפק ביד הציבור לדאוג לכל צרכיהם. באותה העיר התרבו העניים ועול הצדקה שעל הציבור הלך והכביד, והויכוח התעורר בין עשירי העיר לבינוניים. העשירים טענו שהציבור אינו יכול לשאת בעול כה כבד, והמצוה חוזרת אל היחידים לפרנס בעצמם את העניים המחזרים על הפתחים. ואילו הבינוניים טענו שיש להטיל את האחריות לפרנסם על הציבור כולו, ולשם כך יש להטיל מס לפי ממונו של כל אחד ואחד, ואילו היחידים פטורים מלפרנס את העניים המחזרים על הפתחים.

ותשובתו העקרונית של הרשב"א היא:

שורת הדין כדברי הבינונים שהצדקה לפי ממונו. אלא שהדור נדלדל ואין עשירות לא בכיס ולא בדעת. ומכל מקום בכל המקומות מפרנסין מן הקופה ולפי ממונו. ואם יחזרו אחר מכן על הפתחים יחזרו, וכל אחד יתן לפי דעתו ורצונו.

תשובת הרשב"א ברורה. האחריות העקרונית מוטלת על הציבור. אולם מבחינה מעשית לא תמיד הציבור מסוגל לעמוד בעומס, ואזי האחריות עוברת ליחידים לפי יכולתם. ובב"י (שם) הביא תשובה נוספת של הרשב"א (ולא מצאנוה בשו"ת הרשב"א), שגם ממנה עולה שהציבור רשאי להטיל מיסים קצובים לצדקה על כל היחידים, אך מאידך הוא גם

## מה טובו אהליך יעקב

רשאי לערוך מגבית בין היחידים איש כפי אשר ידבנו לבו, והדבר תלוי במנהג המקום. וסיכומו של הרשב"א הוא:

והנותן לפי הברכה ראוי יותר לברכה.

[והדבר נכון גם כשהמגבית נעשית באופן משולב, דהיינו שהציבור גובה מיסים על מנת לכסות חלק מצרכי העניים, ואת החלק השני משלימים היחידים שעושים זאת כפי נדבת ליבם]. וכך אירע בימיו של הרשב"א, שהציבור התקשה לשאת במלא האחריות לצרכי העניים, בגלל העניות הגדולה ששררה בקהילות ישראל בתקופתו. אך עם כל זה, לדעת רבים מן הפוסקים עדיין ישנה הבחנה מהותית בין הדאגה לצרכי העניים שהציבור מחוייב בה, לבין זו של היחיד כשהוא נושא באחריות. כל עוד מדובר בצרכים הבסיסיים ביותר של העני, ודאי גם היחיד חייב לפרנסו וכפי שנפסק בשו"ע (סי' רמט סע' א):

אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים.

ובאופן פשוט, הכוונה לצרכים הבסיסיים כמו אוכל, ביגוד, דיור וכדומה (מקובל להגדיר זאת כ-5 ממי"ם: מזון, מלבוש, מדור, מרפא, ו... מורה). אך חכמים דרשו מן הפסוק: "אשר יחסר לו", שמצות צדקה מתייחסת לכל מחסוריו של העני כפי מה שראוי לו, מעל ומעבר לצרכי הבסיסיים, וכגון סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו אם הורגל בכך. וכך מסופר על הלל הזקן (כתובות סז, ב) שנתן לעני בן טובים סוס כדי שיוכל לרכוב עליו, ורץ בעצמו שלושה מילין לכבודו.

ונחלקו האחרונים אם גדר זה בצדקה מתייחס אל הציבור בלבד או גם ליחידים. הטור (סי' רג) תלה שאלה זו במחלוקת שבין הרמב"ם (מתנו"ע פ"ז ה"ז) והרא"ש (ב"ב פ"א סי' לה), בענין עני המחזר על הפתחים שנותנים לו מתנה מועטת. הרמב"ם נקט שנתנה מועטת זו מוטלת על היחיד, ואילו הרא"ש נקט שדין זה מתייחס לגבאי הקופה בלבד, ומשמע שהיחיד פטור לגמרי ממתנה זו. ואף הב"ח במקום מפרש בדרך זו את דברי הרמב"ם, וכן הכריע בביאור הגר"א (אות א). אך הב"י והש"ך (ס"ק א) מערערים על דברי הטור, ולדעתם גם הרמב"ם מודה באופן עקרוני לסברת הרא"ש, ורק במקום שאין יד הרבים משגת לתת לעני מצוה זו עוברת לידי היחיד. ואדרבה, סברא פשוטה היא שהיחיד יודיע לרבים על צערו של העני, והציבור כולו יתגייס כדי לתת לו די מחסורו.

(ולפי פירוש זה בדעת הרמב"ם יש ליישב את דבריו בהל' מתנו"ע פ"ט הי"ד, שם כתב שמי שבא ליטול מן הצדקה מחייבים אותו למכור את כליו ולקנות פחותים מהם. וקשה, אם חייבים לתת לו עבד לרוץ לפניו מסתבר שצריכים לתת לו גם כלי כסף וזהב, וכל שכן שאין מחייבים אותו למוכרם?)

ועל כרחק יש ליישב שהרמב"ם עוסק ביחיד ולא בציבור. היחיד אינו חייב לתת לו כדי מחסורו ולכן אינו חייב לתמוך בו, כל עוד יש לו כלי כסף וכלי זהב. אך אין הכי נמי, כשהציבור מתגייס לעזרתו הגבאי אינו רשאי לדרוש ממנו שימכור את כליו).

על כל פנים, לדעת הרא"ש וסיעתו, ואולי הדבר נכון גם לשיטת הרמב"ם, אין להטיל על היחיד את האחריות ל"די מחסורו" של העני, אלא רק לצרכי הבסיסיים ביותר. וכפי הנראה, האחרונים שהזכרנו נחלקו בפסיקת ההלכה למעשה בשאלה זו. לדעת הטור



## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

והב"ח היחיד מחויב בדבר כמו הציבור, וכפי שמוכח ממעשהו של הלל שרץ בעצמו לפני העני אע"פ שהיה יחיד. אך לדעת הב"י והש"ך אחריות זו מוטלת על הציבור ולא על היחיד, ולעולם האחריות שמוטלת על הציבור גדולה יותר מן האחריות המוטלת על היחיד. ולענ"ד גם הסוברים שיחיד חייב לתת בעצמו די מחסורו של העני, אינם חולקים על האמור לעיל שלציבור יש אחריות גדולה יותר.

לדברינו הדבר מוסבר. מי שהוא בגדר "די מחסור" אינו עני אמיתי, הוא עני יחסי, שאינו אלא עני פסיכולוגי. מבחינתו הסובייקטיבית הוא רואה את עצמו כעני למרות שמבחינה אובייקטיבית אינו עני. לכן היחיד שחייב רק במצות צדקה פטור מכך. אך ציבור שאני, אחריותו אינה מדין צדקה אלא מדין גמילות חסד, ועליו לגלות אחריות לסבלם ומחסורם של הפרטים בחברה. עני בן טובים שירד מנכסיו סובל מכך. הסבל מורכב בין היתר מירידת מעמדו החברתי. החברה, ובעיקר היא, חייבת למנוע את סבלו לא מדין צדקה אלא ממידת החסד.

ואמנם, במקום שאין איש השתדל להיות איש, וכשהמוסדות המאורגנים של החברה אינם פועלים ודאי שהיחיד מחוייב אף הוא לגמול חסד עם חברו הסובל. אולם גם אז הוא אינו צריך לשאת לבדו בכל האחריות הכרוכה בכך, אלא יוצא ידי חובתו בעצם המעשה של גמילות החסד בלא קשר לתוצאותיו. לא מדין חיובו כיחיד אלא בהיותו חלק מהציבור, כנלענ"ד.

### ו. העדפת הצמיחה על התמיכה לפי ההלכה

ולגבי מדיניות הרווחה שהונהגה במדינת ישראל, נראה שאנו עומדים בעיצומו של מעבר ממצב אחד שעליו דיבר הרשב"א למצב שני.

בראשית ימיה של המדינה נעשה מאמץ גדול להחזיר את העטרה של הצדקה הציבורית ליושנה, והציבור נטל על עצמו את מלוא האחריות לקיים מדינת רווחה. המדינה בתור שכזו דאגה בעיקרון לצרכיהם הבסיסיים של כל העניים, החולים הזקנים והילדים, ונשאה בעול החינוך של כלל ילדי ישראל. ואכן כך ראוי לה למדינה הנושאת את שם ישראל.

וככל שנושא הצדקה התמסד ע"י המדינה, כך היו מי שסברו בטעות שהאזרחים היחידים רשאים לפרוק לגמרי את עול הצדקה מעליהם. ואמנם המדינה התגלתה כיעילה יותר בתחום החברתי מפעולותיו של היחיד, אולם מן הצד המוסרי ודאי שמצות הצדקה חלה בעיקר על היחידים, והערך הגדול של הנתנה נבחן בעיקר על ידיהם.

ככל שחלפו השנים התברר, שהנטל התקציבי למימון הקצבאות השונות הולך וגובר, והמדינה מתקשית לעמוד בו. כעת, הכלכלנים סבורים שאין ביכולתה של המדינה לשאת לבדה בכל העומס הכבד שנטלה על עצמה. וכך קורה, שהמדינה מצידה מצמצמת את חלקה במפעל הציבורי של הצדקה, ובד בבד היא מעבירה חלק מהאחריות לידי תנועות וולונטריות של אזרחים. ובדיעבד, לדעתנו יש בכך גם ברכה

מסויימת ומעין החזרת העטרה ליושנה. שכן, מן הראוי הוא שגם האזרחים לא יחושו עצמם פטורים ממצות הצדקה, שכאמור היא גם מצוה אישית. יש טוענים שעדיף להקטין את כספי התמיכה של מקבלי הקצבאות, ולהשתמש בהם לעידוד הצמיחה שמטיבה עם הציבור כולו, ובטווח הארוך גם הנתמכים יצאו נשכרים ממדיניות זו.

ואמנם, רוח ההלכה ודאי נוחה מן המגמה לעודד את השתלבותם של מובטלים בשוק העבודה, אפילו על ידי פגיעה בקצבאות שונות הניתנות להם. ואין לך מצות צדקה גדולה מזו, המחלצת את העני מן התלות והמצוקה התמידית שבה הוא מצוי, ומעניקה לו את האפשרות לעמוד על רגליו הוא. וז"ל הרמב"ם (הל' מתנועע פ"י ה"ז): שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמוך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או מוציא 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.

ובניסוח מודרני: צמיחה המבטיחה תעסוקה עדיפה מתמיכה פילנטרופית, משום שתמיכה מנציחה את העוני, משפילה את העני ואינה משקמת אותו. בעוד שבצמיחה, דהיינו ביצירת מקורות תעסוקה למובטלים, מתקיימת מצות הצדקה ביתר הידור. דרך זו אינה כרוכה בהשפלה, אלא אדרבה אנו זוקפים את קומתו של העני ומשקמים אותו בכך. ולדוגמא, בעל מפעל קטן המעסיק כמה פועלים, שעקב המשבר הכלכלי נאלץ לצמצם את מספרם ולפטר כמה מהם – האם מותר לו להמשיך ולהעסיק לפחות אחד מהמועמדים לפיטורין על חשבון מעשר כספים? אדרבה, אין לך צדקה גדולה מזו.

אמנם גם כל יחיד ויחיד יכול לקיים מצוה זו. אך ודאי אין להשוות בין יכולתו של היחיד לזו של הציבור, ורק ציבור יכול לעשות זאת בהיקף רחב. רק מדינה יכולה וחייבת להפנות תקציבים משמעותיים ליצירת מקורות תעסוקה חדשים.

אולם יש להעיר על דרך שאין דעת ההלכה נוחה הימנה. אילו כל שקל שהיה נחסך מכספי התמיכה היה מופנה ישירות להשקעה בצמיחה הכלכלית, וניתן היה להפנות את כל הנתמכים למקורות הפרנסה החדשים – ניחא. אולם אם הקצבאות לנזקקים מצטמצמות מאד, אך במקביל המדינה מורידה את נטל המס מן המעמד הבינוני והגבוה, וזאת מתוך הנחה שאלו ייצרו מקומות עבודה וכך במשך הזמן אולי תימצא תעסוקה לנזקקים, לא זו הדרך. צמצום התמיכה הוא ודאי בעוד שאפשרויות הצמיחה מסופקות והן צפויות רק בעתיד. ברי ושמא בכגון דא ודאי ברי עדיף. אין ספק עתידי מוציא מידי ודאי עכשווי, ולא לכך התכוונה התורה.

#### ז. עני המסרב לעבוד

יש לשאול: האמנם יש חובה לתת צדקה לעני שאינו רוצה לעסוק בעצמו במלאכה, גם אם מדובר בהצעת עבודה ובתנאי עבודה שאינם ראויים לו לפי כבודו?

## מדיניות הצדקה החברתית בהלכה

לכאורה יש להוכיח כסברא זו מדברי הרמב"ם שהזכרנו לעיל, שהמעלה הגדולה ביותר בצדקה היא סיוע במציאת תעסוקה לחסר עבודה – "להמציא לו מלאכה". ולאור זאת מסתבר, שמי שאינו רוצה לעבוד אין חובה לתת לו צדקה כלל ועיקר. ולא מצאנו מקום להבחנה בין מלאכה הנחשבת למכובדת לבין מלאכה הנחשבת לבזויה. אדרבה, יש להוכיח מן הגמרא (ב"ב קי, א) שאין שום הצדקה להמנע מעשיית מלאכה אפילו אם היא בזויה ביותר. וז"ל הגמרא:

נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא. ומשמע שהוראה זו תקפה לכל אדם המסוגל לעבוד, וממילא כל המסרב לקבל על עצמו עבודה אינו זכאי ליטול צדקה מן הקופה.

והדברים מפורשים עוד יותר ברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ח), וז"ל: לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צו חכמים ואמרו "עשה שבתך חזול ואל תצטרך לבריות". ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני כהן אני פרנסוני, ובכך צו חכמים. גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור, ולא קיבלו מהם כשנתנו להם. ולכן, נלענ"ד שבאופן עקרוני אין מצוה לתת צדקה למי שאינו מוכן לעבוד. ובכלל זה גם מובטל בעל הכשרה מקצועית, שאינו רשאי לסרב לקבל על עצמו עבודה שאינה בתחום הכשרתו המקצועית.

מיהו, לאור ההבחנה שעשינו בין מצות הצדקה האישית לבין החובה הציבורית, יש מקום להתחשבות מיוחדת במעמדו של מובטל בעל מקצוע מכובד. כפי שהעלנו, על הציבור מוטלת חובה נוספת מלבד מצות הצדקה המינימלית לדאוג לרווחתו של העני "כדי מחסורו". וכדי למנוע תופעה חברתית קשה שאדם שרכש מקצוע בעמל רב יאלץ להסתפק בעבודה פשוטה שאינה מתאימה להכשרתו, יש מקום לחייב את הציבור לתמוך בו. משום שמי שכבר הועסק בעבודה מקצועית גבוהה על פי הכשרתו ועתה מוצעת לו עבודה פשוטה, הוא דומה במקצת לבן טובים שהעני שהחברה חייבת לתמוך בו לפי תנאי החיים שהורגל להם.

וצ"ע כיצד להתייחס לאקדמאי, שעדיין לא עבד בתחום מקצועו, אולם רכש השכלה גבוהה על מנת לעסוק במקצועו, ועתה מציעים לו עבודה פשוטה שאינה הולמת את כישוריו. לכאורה אין לו דין בן טובים שהעני, שכן הוא לא ירד מנכסיו, ולא חל עליו דין "די מחסורו".

מיהו, לפי מש"כ לעיל שגדר חיובה של החברה אינו מדין מצות צדקה של היחיד, אלא אחריות חברתית כוללת, נראה שאין להגדירה בהגדרות מדויקות של מצות צדקה. ולכן, הציבור יכול לתמוך גם באקדמאים כאלו ולתת להם דמי אבטלה, אם אין אפשרות להציע להם עבודה הולמת.

עם זאת, דווקא משום שלציבור יש אחריות רחבה יותר לצרכיהם של העניים, מסתבר לומר לאידך גיסא. אדרבה, לחברה יש אחריות חינוכית כלפי המובטלים, לעודד אותם לעסוק בכל מלאכה שהיא לפחות לתקופת ביניים, גם אם מלאכה זו אינה מתאימה כרגע לרמת השכלתו, משום שאסור למי שיכול לעבוד לחיות מן הצדקה.

ולכן נראה שעל החברה להימנע מתשלומי העברה לדמי אבטלה בעלמא, המשחיתים את הנפש ואינם מוציאים את הנזקק להם ממעגל המצוקה. ויש לבחון באופן מקצועי אם ניתן להשתמש בכספים אלו לעידוד עבודות יזומות, שביניהן תהיינה גם כאלו הקרובות יותר למעמדו של בעל ההשכלה, אך יש בהן תועלת גם לחברה וגם למועסקים. ולכל הפחות, יש להתנות את הענקת דמי האבטלה בתרומה של המובטל לחברה בדרך כל שהיא, על מנת שלא להרגילו ללכת בטל על חשבון הציבור.

עם זאת האחריות החינוכית המוטלת על החברה אינה יכול להצטמצם בניתוב נכון של תשלומי העברה בלבד, עליה ליצור אוירה תומכת ואוהדת של עבודת כפיים. לא ייתכן שיושבי קתדרא וכותבי מאמרים יטיפו מוסר למובטלים שאינם מוכנים לעבוד במלאכת כפיים מבלי להראות דוגמא אישית הולמת. הצעתי היא שהאינטליגנציה שלנו (כולל התורנית) תפשיל בעצמה את שרווליה ותצא מהיכלי השן שלה לכמה ימים בשנה, אם לשדה ואם לחרושת ולבניין ותתן דוגמא אישית שמלאכת כפיים אינה בזויה. אדרבה, "גדולת מלאכה שמכבדת את בעליה", ובכלל זה כל מלאכה שהיא.

ועל כך אמרו חכמים:

**יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב.**



## על האקדמיזציה בחינוך\*

|                     |                   |
|---------------------|-------------------|
| ד. החינוך בבית הספר | ראשי פרקים        |
| ה. חינוך תורני      | א. המדע והתפתחותו |
| ו. מי בראש          | ב. למידה וחינוך   |
| אפילוג              | ג. מדעי הרוח      |



מאמר זה מתמקד בנושא אחד, בזיקת החינוך לאקדמיה. הוא אינו עוסק כלל ביחס העקרוני למדע. מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה הוא יחסה החיובי העקרוני של היהדות למדע. אם היתה ביקורת על המדע היא התמקדה בעיקר בצד הטכני, של ביטול תורה ושל חשש להשפעה רעה בגלל האווירה השוררת בקמפוסים המדעיים; אך לא למדע עצמו. המהפכה הקופרניקית למשל, בהשוואה לקתוליות, עברה ללא התנגדות רעשנית (מלבד הערה קצרה של המהר"ל, בנתיב התורה פרק יד, שלא שוכנע באמיתותה של האסטרונומיה החדשה).

בנושא החינוך הבעיה מורכבת יותר, מאחר שהחינוך עוסק בערכים והמדע אינו מתיימר כלל, בהתאם לדיסציפלינות שלו, לעסוק בנושא זה שהוא מעבר לתחומו. לנקודת חיכוך זו בלבד מתייחס המאמר.

### א. המדע והתפתחותו

ההתפתחות הגדולה בתחומי המדע השונים הביאה עמה ברכה רבה לאנושות בכלל, ובתוכה גם לחינוך: מחקר מסודר ושיטתי, תצפיות וסקרים, 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.

מאיך, היא הנותנת. אחד הגורמים למשבר החינוך בדורנו הוא דווקא למרבה הפרדוכס: המדע בכבודו ובעצמו! הא כיצד?

התפתחותם העצומה של המדעים היא תוצאה של שיטות מחקר שביסודן עומדת חשיבה ביקורתית אובייקטיבית. וזו מנוצלת לעתים לערעור כל מוסכמה וכל סמכות. אמנם זו מעלתה של האקדמיה, שהיא בודקת כל דבר מיסודותיו. עקרונותיה הונחו על ידי סוקרטס שאמר על החשיבה המדעית הפילוסופית: "התינוחון - אם הפילוסופיה" (אפלטון, תאיטיטוס). ובלשון אחרת: הביקורת - אם המדע. אולם זהו בדיוק גם חסרונה. ישנם תחומים שבהם הביקורתיות המופרזת והטלת הספק השיטתית גורמים לנזק יותר

\* מתוך צהר גליון יב.

מאשר לתועלת, ואחד מהם הוא תחום הערכים. המדע מצד עצמו אינו ערכי. הערכים הם מחוץ לתחומם. הוא ניטרלי ביחסו אליהם, במקרה הטוב. אין לו השגה בהם, ואף אין הוא מתיימר להשיגם, ועל אחת כמה וכמה שלא לקובעם. הם מעליו. הוא בבחינת "עץ הדעת" אולם ללא "טוב ורע".

הטוב והרע אינם נקבעים באמצעות חשיבה מדעית. עדיין לא הוכח בשום הוכחה מדעית שטוב עדיף מרע (בזאת טעה סוקרטס שסבר שידעה נכונה תביא להתנהגות מוסרית). אדרבה, מבחינה מדעית ניתן להוכיח את ההפך, שרע עדיף לכאורה מטוב! המאה ה-19 למניינם סברה לתומה, מתוך הערצת המדע, שהמדע יחליף את הדת, את המוסר ואת התרבות. המאה ה-20 למניינם ניפצה אשליה זו לרסיסים. המדע לא מנע את אושוויץ. אדרבה, הטכנולוגיה – פרי היישום המדעי – הניעה בגלגליה את ההידרדרות המוסרית האיומה. המדע אינו קובע איזו התנהגות עדיפה. הוא עוסק בעובדות, באינפורמציות בעיקר, ולא בקביעת ערכים, וממילא גם לא ביישומם. אלו אינן בידיו כלל. לעומתו, החינוך עוסק דווקא בערכים, באידיאלים, בדפוסי התנהגות ובהכרעות מוסריות. אלו נקבעים בעיקר על ידי מצפון, על ידי מסורת ועל ידי חינוך, ולא על ידי למידה רציונלית בלבד.

אין ספק שערכים יש גם ללמוד, להבין, ואף להשתמש בכלים מדעיים לשם כך; אולם הערכים עצמם אינם ניתנים לקביעה מדעית. זו, האחרונה, עלולה להטיל ספק בעצם קיומם וצידוקם. יתרה מזאת, ערעורם על ידי חשיבה לוגית רציונלית, שאין לה כלים לקביעת הערכים, מהווה סכנה לחברה האנושית (ובפרט עם ישראל, שסבל יותר מכול מהתיאוריות שנחשבו ל"מדעיות" בזמנן - הסוציאליזם מכאן והגזענות מכאן - חייב שבעתים לא ליפול ברשת זו). המדע יישאר בתחומו והערכים בתחומם, והחברה האנושית על מקומה תבוא בשלום.

## ב. למידה וחינוך

יש להבחין אפוא בין למידה לבין חינוך. למידה זקוקה יותר לכלים מדעיים, לשיטות מדעיות, לא רק כאמצעי עזר, אלא גם כתוכן. יש ללמד את התלמיד לא רק ידע אלא גם כיצד ללמוד, כיצד לחשוב חשיבה נכונה וכיצד למיין בצורה שיטתית ומדעית את הידע שהוא צובר. חינוך אף הוא יכול וצריך להסתייע בכלים כאלו, אולם רק בתור כלים ולא כמהות. חינוך משמעותו הקניית ערכים יציבים, אידיאלים ברורים ואמונות אמיתיות. הוא מבוסס בין היתר על סמכויות, של אב ושל רב (לאו דווקא במשמעותו התורנית). כל אלו אינם בתחומו של המדע. אדרבה, המדע אינו מכיר בהם. הם אינם נרכשים בשום מוסד אקדמי, ולפעמים להפך. הם חייבים להישאר ערכים יציבים למרות הביקורת המדעית.

אכן יש שוויתרו על זכותם לחנך, על סמכותם, על חובתם ועל אחריותם לחנך לערכים. אולם מערכת החינוך בחברה האנושית בכלל (במקום שבו נותר עדיין חינוך) ובעם ישראל בפרט, סוברים אחרת. המורשה ההיסטורית מטילה אחריות כבדה על האב ועל

## על האקדמיזציה בחינוך

הרב לחנך. כן, לחנך! למרות כל ה"פוטט" הפושה בחברה. יש למחנכים אחריות גדולה להמשיך את המורשת ולהעבירה מדור לדור. חלו אומנם שינויים חברתיים וטכנולוגיים לא מעטים, המחייבים בדיקה, ריענון ויישום מחודש של הערכים בכל דור ודור. לכל אלו האקדמיה יכולה רק לספק אינפורמציה על ניסיונות דומים בעבר שצלחו או שכשלו (אגב, לא כל אינפורמציה כזו היא אמת מדעית אובייקטיבית. פעמים שדעותיו הקדומות של החוקר מטות ומטעות...). אולם אין בסמכותה לקבוע מה טוב ומה רע. הדבר הוא למעלה מכוחה.

### ג. מדעי הרוח

בחלק ממדעי הרוח, האקדמיה נגועה בדיסציפלינה של השערות מפקפקות, יצר חדשנות ואף דעות קדומות; ובכל זאת היא מחתימה אותם בגושפנקה מדעית. לנוער המתחנך בבתי הספר עדיין אין כלים להתמודד עם תופעה זו (גם לא לכל המחנכים יש כלים כאלו...). הוא רגיל לקבל את אמיתות המדעים המדויקים כאמיתות מוחלטות (כידוע, גם אלו יחסיות הן...), וסבור שגם באותם מדעי רוח האמת המדעית היא סמכותית ומוחלטת (מדעי ההיסטוריה למשל). יש לכך השפעה מזיקה על עיצוב השקפת עולמו ומקומו בחברה<sup>1</sup>.

זאת ועוד, החברה המדעית-טכנולוגית שלנו היא הישגית ותחרותית. ומכיון שלמדע יש תפקיד בכיר בקידומה של חברתנו, המעמד החברתי נקבע בין היתר על ידי הישגיות מדעית, או מה שנחשבת ככזו בעיני החברה. בחברה הישגית כזו התואר עולה על הטוהר. לא המאמץ נחשב אלא ההישג. המסר מחלחל למערכת החינוכית. זו עלולה להדגיש הישגיות ותחרותיות על חשבון מאמץ לימודי, אחריות חברתית, רמה מוסרית וכל מה שחינוך טוב שואף אליו. תלמיד כשרוני דוחק את התלמיד הבינוני לשולי החברה, גורם לו לפתח דימוי עצמי שלילי ולגרום לו במקרים מסוימים אפילו להידרדרות מוסרית. העתקות, זיופים וגניבת בחינות הפכו להיות נורמה בכל המערכות (גם האקדמיות!), ויש חשדות שנורמה זו אף הגיעה לראשי המערכת!

### ד. החינוך בבית הספר

בית הספר צריך להרגיל את התלמידים להרגלי למידה נכונים. האקדמיה יכולה לסייע בכך. אולם מעבר לכך, בית הספר צריך לחנך את תלמידיו לאהבת תורה, לשקידה, לרצינות, לפתיחות, ליצירתיות ולאוריינות. בכל אלו יש תרומה משמעותית לאישיותו של המחנך ולדוגמתו האישית. נוסף לכך זקוק המחנך ליצירתיות, לרגישות, למסירות, לאחריות, לאבהות ולאהבת התלמידים, ולכל אלו אין לאקדמיה שום עדיפות

1. ראה מאמרנו: "אובייקטיביות וסובייקטיביות בביקורת המדעית על פי הראייה קוק" ("בדד" – בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן, גיליון 4, חורף תשנ"ו).

על פני בית מדרש טוב למורים. אדרבה, בית מדרש ערכי חינוכי, הוואה בהכשרת מחנכים את מטרתו המרכזית, מסוגל לטפח תכונות אלו הרבה יותר טוב מאשר מוסדות אקדמיים הרואים את עיקר תפקידם להכשיר חוקרים ומדענים. אך מעל לכול, בית הספר צריך לחנך בני אדם ולא טכנוקרטים. מחנכיו חייבים להיות אף הם אישים טהורים ולא נושאי תארים בלבד.

#### ה. חינוך תורני

כל הנכתב לעיל מתייחס לחינוך באשר הוא בכל אתר ואתר. אולם באשר ללימוד התורה הדברים נכונים שבעתיים. מי יחנך את תלמידנו לגישה נכונה לתנ"ך, תלמוד, מחשבת ישראל, אמונה ויראת שמים, תוצר האקדמיה או בית המדרש המסורתי? הרי ללימודים תורניים יש גם ובעיקר משימות חינוכיות, מעשיות, התנהגותיות והשקפתיות. שיטת הלימוד באקדמיה שונה בהכרח מזו של בית הספר המחנך. תשומת הלב באקדמיה נתונה בעיקר למחקר הסטטי, מי אמר, מתי אמר ועל איזה רקע נאמר. המסר הערכי, המחייב את הלומד, אינו בראש מעייניה. האקדמיה, במוצהר, אינה עוסקת בהשלכות החינוכיות והמעשיות של מחקרה. עצם ההתחשבות בהשלכות החינוכיות פסול בה על הסף. היא חייבת לכאורה להישאר אדישה וניטרלית לכל השלכה מעשית. היא צריכה להיות אובייקטיבית כביכול. האמת המדעית הצרופה עומדת לנגד עיניה, ולא יישומיה והשלכותיה על התנהגותו והשקפתו של התלמיד. היא עוסקת בעובדות ולא במסרים.

ניקה דוגמא מתחום תולדות עם ישראל בעת החדשה. כיצד תוצג דמותו של טרומפלדור? על פי המדעיות הביקורתית, אשר במקרה הטוב מציגה את מחקרה ההיסטוריים כאובייקטיביים, או שמא היא תוצג כאמת חינוכית אשר חייבת לשמש מופת חינוכי ודוגמא לחיקוי? ויאמר ברורות: האמת החינוכית היא גם אמת מדעית. כי מטרת לימוד ההיסטוריה אינה לספק לתלמידים אינפורמציה יבשה בלבד. מטרתה היא לחנך אותם, להניע אותם למעשים אידיאליסטיים. ומנקודת ראות זו, המיתוס הטרומפלדורי, כפי שנוצר במסורת הקצרה של הציונות, הוא מיתוס של גבורה ומסירות נפש למען ההתיישבות בארץ ישראל. עובדת קיומו של המיתוס, על 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 למסור את הנפש למען העם והארץ?



## על האקדמיזציה בחינוך

המיתוס, גם אם נניח שהומצא אחרי מותו, אמיתי יותר, וממילא גם מדעי ומדויק יותר מאשר הניסיון לפקפק באמירה הגדולה המיוחסת אליו<sup>1</sup>.

רק אחרי הצגת הדמות ההירואית כדוגמא חינוכית ודאית יש אולי מקום להזכיר בדרך אגב את ההשערה המדעית המייחסת לו קללה ברוסית. וזאת תוך כדי חידוד חוש ביקורתם של התלמידים בדבר האפשרות שהעדפתה של השערה זו על ידי חוקרי האקדמיה צמחה על רקע דעה קדומה של אידיאולוגיה פוסט-ציונית שהחליפה את הערך "טוב למות בעד ארצנו" במימרה הצינית של "טוב לחיות בעד ארצנו". אדרבה, יש לחנך את הנוער לפתח חוש ביקורת גם נגד המדע הבא בשם הביקורת האובייקטיבית, כביכול.

מהיכן יצמח מורה להיסטוריה בעל גישה חינוכית אחראית כזו, מהאקדמיה, או מבית מדרש למורים לא-אקדמי? כיצד נגדל מחנך שבצד הידע שיקנה לפרחי ההוראה גם יקנה להם חוש ביקורת בריא נגד הלכי רוח החתומים בחותם המחמיא של ה"מדע" וייתן בידם כלים חינוכיים שיאפשרו להם להתמודד עם אפנות ומוסכמות הרווחות בחברה? האם באקדמיה או במסגרת חינוכית?

בכוונה נקטתי דוגמא מתחום מדעי ההיסטוריה שבה ההסכמה מתקבלת יותר. דוגמא זו יכולה לשמש בנין אב למדעי רוח אחרים וביניהם למדעי היהדות. אמנם על המחנך להכיר גם את המחקר המדעי ולהכין את תלמידיו לקראת המפגש שעשוי להיות להם עם העולם האקדמי. אולם ללמד תורה בשיטה אקדמית? לא ולא! זו לא תורה חינוכית, וממילא ספק אם תורה בכלל!

### ו. מי בראש?

מי ראוי לעמו בראש מוסד חינוכי, איש אקדמיה דווקא, או בן/בת תורה? ושלא נובן שלא כהלכה. אין כאן שום הטלת פסול באיש האקדמיה בתור שכזה. ישנם אקדמאים לא מעטים שיראתם קודמת לחכמתם (ובמונחים שהשתמשו בהם לעיל: שערכיהם קודמים למדעיותם), שאישיותם היא חינוכית והם יכולים להוות דוגמא חינוכית לתלמידיהם. אולם תכונות חינוכיות אלו אינן בהכרח תוצר הלימוד האקדמי, שהוא כאמור ניטרלי ואדיש לכל ערך חינוכי. יש שהם נרכשו בבית המדרש, או במסגרת חינוכית אחרת. אם רוחות פרצים הנושבות בקמפוס האקדמי לא הצליחו להסיטם מערכיהם ולערערם, כי אז אדרבה, מי שהצליח לשמור על עקרונותיו, מבלי להיסחף בזרם, סימן שהוא אישיות חינוכית מוצקה הראויה לשמש מודל חינוכי לתלמידים צעירים. אולם אין ללימודים האקדמיים כשלעצמם שום עדיפות על פני בית המדרש ברכישת תכונות חינוכיות ערכיות, שהן הן העיקר בחינוך, ולא העברת ידע וכלי

2. הערת המערכת (צהר): עי' במאמרו של הרב מיכאל אברהם "מיתוס ואמת היסטורית" (צהר) (פ).

למידה. אדרבה, זו היא מעלתו של בית המדרש שהוא דורש מתלמידיו גם נורמות חינוכיות. פסילה מראש של מחנכים מבית המדרש רק משום שבו הם רכשו את חינוכם והשכלתם (עליהם להצטייד כמובן בכלים מתאימים ולהיות קשובים לכל אמצעי חינוכי ולימודי מתקדם) והעמדת אקדמאים במקומם, רק בזכות תוארם האקדמי, היא הריסתן חלילה של המסגרות החינוכיות של ביה"ס, של החברה ושל דור העתיד כולו!

בניסיון להעדיף את האקדמיה על פני בית המדרש יש היגררות אחרי אפנות ישנות מהמאה ה-19 למניין אומות העולם, שבה התיימר המדע לפתור את כל הבעיות. העולם התקדם בינתיים. עברנו את המאה ה-20 למניינם, על מלחמותיה הנוראות, על השואה האיומה, על גילוי האטום, הטלוויזיה, המחשב והשיבוט, ועל המהפכים שחלו בהשקפות העולם הקיצוניות. המדע התפתח, התפכח משיכרונו והתחכם, וככל חכם מכיר הוא כיום יותר ויותר את מקומו, מעמדו ומגבלותיו. תהיה זו טעות טראגית להכפיף את המערכת להכשרת מחנכים לאפנות מיושנות שאבד עליהן הכלח.

#### אפילוג

בפתיחת דבריי הדגשתי שאין בדברי שום הסתייגות מהמדע. אדרבה, המדע הוא חלק מהכשרון התבוני של האדם שנברא בצלם א-להים שחננו בדעה, בינה והשכל. אולם המדע, כפי שהוא נחקר ונלמד כיום, אינו הייעוד הסופי של האדם. הוא כלי חשוב שיש למלאו תוכן. כלי ללא תוכן הוא כלי ריק. החינוך הוא התוכן; ולא כל כלי מסוגל גם למלא את עצמו בתוכן ערכי. האווירה האקדמית היום מסתפקת בכלים ורואה בהם גם תוכן; וזו טעותה.

צודקים הטוענים שמכללה הרואה מאחוריותה להעמיד דור מחנכות לדור הבא צריכה לתת בידן גם כלים יעילים וגם למלא אותם תוכן מתאים, והאוניברסיטאות אינן מסוגלות לעשות זאת, בעוד שהמכללות התורניות עוסקות בכך במידה רבה של הצלחה, כאשר הן מלמדות כיצד לרתום את הכלים המקצועיים החדשים ביותר אל הערכים הנעלים ביותר. אולם מה קורה בפועל בשדה החינוך, כולל החינוך הדתי? הקריטריון הבלעדי לקבלת מחנך הוא תוארו האקדמאי. אין אפילו העדפה לבוגרת מכללה על בוגרת אוניברסיטה. צאו ובדקו מכרזים לניהול מוסדות חינוך, כולל מכללות! הדרשה הבלעדית היא: תואר אקדמאי. המסר הוא: אין אנו זקוקים למחנכים בעלי תוכן אלא רק לבעלי כלים! אין לנו אחריות לערכיו של הדור הצעיר אלא רק לכישוריו המדעיים! התואר המדעי הוא העיקר. הערכים טפלים לו!

יתרה מזאת, בין האקדמאים (ובראשם אקדמאים דתיים!) יש התנגדות להכרה בתואר אקוויולנטי לצורך מכרזים אלו. כלומר, תלמיד חכם מובהק שרמת ידיעותיו בתורה עולה לעין ערוך על מקבילו האקדמאי, פסול לניהול מוסד חינוכי בגלל רמתו התורנית; שהרי זו הושגה עקב העדפתו ללמוד במסגרת ערכית-חינוכית על פני לימוד נושאים

## על האקדמיזציה בחינוך

דומים במסגרת אקדמאית. במילים אחרות: ראש ישיבה גדול בתורה, במידות וביראת שמים, אינו יכול לעמוד בראש מכון הוראה הנמצא ליד ישיבתו, והוא זקוק לתלמיד שאינו מגיע לקרסוליו הנושא תואר אקדמאי, כדי שהלה יעמוד בראש המכון להכשרת מחנכים! זהו המסר החינוכי לדור הצעיר! הדבר מזכיר לנו את "הרב מטעם" ברוסיה הצאריסטית במאה ה-19 למנינם.



כלים מדעיים - כן. ידע מתקדם - בהחלט. אולם תוכן, מסרים, ערכים ואמונה - לא ולא! והם הם העיקר במלאכת החינוך!



## בית המדרש הנשי\*

- |                       |                            |
|-----------------------|----------------------------|
| ד. המימוש העצמי       | ראשי פרקים                 |
| ה. העלילה הפטרנליסטית | א. תלמוד תורה לנשים        |
| ו. איזה בית מדרש?     | ב. איזה בית מדרש נחוץ לנו? |
| ז. רוח פרצים          | ג. מבנה אחר של בית מדרש    |



### א. תלמוד תורה לנשים

נפשן של נשותינו ובנותינו חשקה בתורה. זוהי עובדה קיימת. [הכנס הגדול, שנערך בחודש סיון תשנ"ט בירושלים, הוא אחת הדוגמאות לכך. מספר המשתתפות שהיה כפול מהמתוכנן הפתיע את היוזמות. אולם מי שמכיר את נשות דורנו איננו מופתע]. יש צימאון נשי אמיתי ללמוד תורה. מתקיימת בהן ברכתו של אותו צדיק, החפץ-חיים, שפסק להלכה (בספרו "ליקוטי הלכות" לסוטה כ ע"א, ד"ה מכאן) שלא ייתכן מצב מעוות שבו נשים רוכשות השכלה כללית ואינן מרחיבות במקביל את ידיעותיהן התורניות<sup>1</sup>. הדבר דומה לכוס זכוכית (מהסוג הישן) שמזגו לתוכה בבת אחת מים רותחים. שכבה אחת של הכוס מתרחבת במהירות בעוד ששכבה אחרת נשארת ללא שינוי. הפיצוץ בלתי נמנע. לכן פסק החפץ חיים שהמציאות החדשה מחייבת לימוד תורה לנשים. אין לפטור אותן מכך, כפי שהיה נהוג בדורות הקודמים, שבהם היו הנשים ספונות בביתן ועסקו במשק הבית בלבד. יראת השמים שלהן לא הייתה זקוקה למזון רוחני נוסף. המסורת שעברה מאם לבתה ואווירת הבית היהודי הספיקו לכך. אולם לא כן בדורנו, שבו האישה מתקדמת בכל תחומי החיים ופתוחה להשפעות מתחלפות. עליה לבנות את אישיותה הרוחנית בצורה עצמאית.

גם לפני החפץ-חיים פסקו הפוסקים שאישה חייבת ללמוד תורה כדי לדעת כיצד להתנהג כיהודייה כשרה (עי' מגן-אברהם סי' מז ס"ק יד). אך המצב החברתי החדש, שבו אישה תופסת מקום שווה בחיי ההשכלה והחברה הכלליים, מחייב העלאת מדרגה גם בלימוד התורה. אישה זקוקה ללימוד תורה לא רק כאמצעי להכרת היהדות וקיום המצוות, אלא גם כערך עצמי, כמזון רוחני לנפש. לא יתכן שמקורות יניקתה הרוחניים של האישה יהיו מקורות זרים בלבד (גם אם אינם שליליים). עליה לפתח את עצמה

\* מתוך 'שירת עלמות' תשס"ג-תשס"ד, בהוצאת מכון לרבני ישובים קרית ארבע (המאמר כאן קוצר).

1. כדאי להעיר שספרו זה בנוי כדוגמת ספרו של רב יצחק אלפס על הש"ס, שבו תמצת החפץ חיים את המסקנות ההלכתיות של הסוגיות, בסדר קודשים בעיקר, בלשונו המקורית של התלמוד. אין בספר חריגה מעיקרון זה אלא במקום זה בלבד, במסכת סוטה.

## בית המדרש הנשי

מבחינה רוחנית. לכן על האישה 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 להתקדם, לפחות בקצב שבו היא מתקדמת בהשכלתה, בניסיונה המקצועי, ובקידום מעמדה הכללי, אם לא יותר. אמנם אין כאן מצווה מפורשת מהתורה; אך יש כאן בהחלט מצווה טרומית, שבלעדיה אין אפשרות לקיים חיי תורה ומצוות ולפתח את האישיות הרוחנית של האדם. מקורה אולי בפסוק: "עשה אדם" גם האדם עצמו חייב להיות שותף בבניין אישיותו. מבחינה זו, יום של ביטול תורה הוא חור באישיותה של האישה; ויש להתייחס אליו במידה מסוימת כ"ביטול תורה", על-אף שאינו "ביטול תורה" במשמעות המקורית של המושג. אין כאן ביטול בידע התורני, אך יש כאן ביטול באישיותה הרוחנית של האישה. ואף על פי שאין ראייה לדבר, רמז יש לדבר, שלעתיד לבוא תהיינה הנשים 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 במחשבי הזמן... אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכיסא... והרי הנביא יואל עומד ומנבא "ונבאו בניכם ובנותיכם".

(ומכיוון שאין הנבואה שורה אלא על חכם, גיבור ועשיר, חייבים אנו לומר שאף הנשים תהיינה מלומדות בתורה כך שתוכלנה לזכות לנבואה).

ואכן אנו עדים 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.

### ב. איזה בית מדרש נחוץ לנו?

השאלה שצריכה לענ"ד להישאל היא: איזה בית מדרש נחוץ לנשותינו? האם בית מדרש אליטיסטי, שיטפח למדניות, הבקאות בש"ס ובפוסקים, או שמא צורך השעה הוא בית מדרש עממי שיקיף 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 האווירה התובענית דחפה גם את החלשים יותר לשאוף לרמה רוחנית מתאימה. עם ישראל הרוויח בכך שני דברים: 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"). לאישה יש ייעודים נוספים בחיים, חשובים לא פחות: להיות אם לילדיה ורעיה לבעלה. התמסרות רבה 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. אישה פטורה מלימוד תורה, בין היתר בגלל הסיבה האמורה. אמנם בימינו אישה חייבת להיות קשורה לתורה כדי לטפח את אישיותה הדתית; אולם המזון הרוחני לטיפוח זה אינו חייב להיות דווקא עיסוק מעמיק בסוגיות הלכתיות עם ראשונים ואחרונים. יש תחומים רבים בתורה המשמשים מזון לנפש הצמאה ומתאימים יותר למטרה זו מאשר הלכות תאורטיות ומסובכות. אמנם לפי הצורך והמשיכה הנפשית יש מקום גם לעיון בהלכה; אולם מכיוון שהזמן שאישה יכולה להשקיע בלימוד תורה מוגבל, מוטב לה שתנצל אותו ללימודים שמועילים לה יותר ומהנים אותה יותר.<sup>2</sup>

### ג. מבנה אחר של בית מדרש

לענ"ד בית המדרש הנשי חייב להיות שונה מהותית מזה הגברי בכל התחומים: התוכניים והצורניים, הכמותיים והאיכותיים. חיקוי לא יצליח פה. יש צורך בחשיבה יצירתית.

המטרה העיקרית הניצבת כיום בפנינו היא להעמיד בפני נשים דתיות מודרניות רבות ככל האפשר אתגר של שאיפה רוחנית. 1) עליהן להעמיק את אמונתן הדתית. 2) 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>3</sup>, 3) להרחיב את מושגי הצניעות בנוסף על שאלות הלבוש, למכלול ההתנהגות הראוונת בחברה בכלל וביחסי שני המינים בחברה המודרנית הפתוחה, עתירת הגירויים בפרט. 4) עליהן ללמוד הלכות ורעיונותיהן א. כדי שתוכלנה לקיים את המצוות ביתר מוטיבציה, ב. כדי 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 שאישה תעלה מעלות נוספות, אולם אין להציג בפניה מעלות אלה כדרישות מחייבות.

מעל לכל - על האישה המודרנית לקבוע לעצמה את סולם העדיפויות הנשי בקיום המצוות. כמדומני שבלהט הוויכוח על מעמדה הדתי של האישה, נשכח היסוד הגדול שעליו בנתה האישה את עולמה הרוחני בכל הדורות: החסד. האימהות - לפי הבנתי - אינה מצטמצמת בגידול המשפחה בלבד. היא המרכיב העיקרי במנטליות הנשית ובתפקודה של האישה בכל מערכות החיים. כאן מבחנה האמיתי של האישה המודרנית: האם האינטלקט ידחק את המידות הטובות שנשים התברכו בהן, או לא? נושאים אלו ואחרים מחייבים ליבון, בירור עיון ולימוד. לענ"ד חשוב כרגע בעיקר מספר הנשים

2. ההנאה היא מרכיב חשוב בלימוד תורה: עי' "אגלי טל" (בהקדמה).

3. עי' משנ"ב (סי' קו ס"ק ד).

## בית המדרש הנשי

הלומדות והמעצבות את אישיותן של נשות דורנו. זו המשימה העיקרית, ולא קומץ של כמה נשים אינטלקטואליות הרוצות להגיע לרמה למדנית, גם אם הדבר יבוא על חשבון אימהותן ונשיותן, ועל חשבון השכלתן התורנית של רוב הנשים שאינן שאפתניות בתחום זה דווקא.

בית המדרש הנשי חייב להיות שונה מהותית מבית המדרש הגברי: באופיו, באווירתו המוסרית והחוויתית, במיגוון תלמידותיו ובמשך זמן לימודו. בית המדרש הגברי בנוי בעיקר על מאמציו האינטלקטואליים האליטיסטיים (כידוע, תנועת המוסר שאפה לאזן את גישתו של בית המדרש הגברי, ואולי שונותו של בית המדרש הנשי תשפיע לטובה על זה הגברי...). כדי שבית המדרש הנשי ישתלב בבניין התורה הנמשך מסיני לדורות, עליו להקפיד מאוד על צוות ההוראה שלו. המורים צריכים להיות כולם תלמידי חכמים שיראתם קודמת לחכמתם. לצערני, 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 אינדיפרנטי ונייטרלית במקרה הטוב. נשים ברמה תורנית לא אקדמית מצויות פחות, ובין היתר מהסיבות שמנינו: נשים צעירות מעדיפות, ובצדק, את בניית ביתן. לכן יש צורך להסתמך יותר על כוח הוראה גברי.

הבעייתיות שהצגנו כאן יכולה לאפיין גם בית מדרש גברי. אלא שבבית המדרש הנשי, שהוא חדש, צעיר, חסר ניסיון 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 לבנות להן אוהל רעוע מחוץ לגדר חלילה. על הראשונות נאמר: "חכמות נשים בנתה ביתה..."

### ד. המימוש העצמי

כאן נעוץ עומק הוויכוח עם הפמיניזם המיליטנטי (ויש להדגיש את התואר האחרון. כי אנו מזדהים עם הדרישה הפמיניסטית המוצדקת להכיר באישה ובכישוריה כאישיות בזכות עצמה וללא אפליה). אנו סבורים שמימושה העצמי של האישה מותנה באיזון נכון בין כל תפקידיה, מבלי לקפח אחד מהם. האימהות חייבת לתפוס מקום מרכזי, לפחות בפרק הזמן שהאישה מסוגלת לו. תפקידים אחרים בחיים יוכלו להתמלא בזמן אחר המתאים להם יותר. יש לטפח כל כישרון בעתו ובזמנו. אי לכך, על החברה להימנע מלהפעיל לחץ שימנע מהאישה לממש את עצמה בצורה טבעית. לכן מקצועות תובעניים אינם חייבים להיות מקצועות המתאימים לנשים צעירות. החברה צריכה להימנע מלפאר ולרומם נשים צעירות העוסקות בתפקידים ועיסוקים המחייבים התמסרות גבוהה מדי. עתידה והמשך קיומה וקידומה הבריא של החברה האנושית תלוי בכך. ואם העולם עדיין לא בשל להבין זאת - על החברה הישראלית, ובפרט הדתית, לשאת בגאון את דגל הקדמה, הנאורות, השפיות והטבעיות, ולא להיגרר אחרי ססמאות המסמאות את העיניים.

ה. העלילה הפטרנליסטית

אחת העלילות שפמיניסטיות מיליטנטיות מאשימות את הגברים היא הפטרנליזם, שכאילו הגברים רואים את עצמם פטרוניים על הנשים ועיסוקן. שהדי 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 – בין על-ידי גבר, בין על-ידי אישה – תהיה אותה תורה הנמשכת והולכת מסיני ועד היום. וכל מי שמנסה לפגוע ברציפות זו, בין גבר בין אישה, דינו כאמור בתורה עצמה על הנוגע בהר...

עלילה פטרנליסטית זו מתחילה בהבנה מוטעית של מוסד הקידושין. כשמו כן הוא, המוסד המקודש שעליו מושתתת המשפחה בישראל. הגבר אינו "קונה" את האישה במשמעות קניינית-רכושנית. כל מערכת היחסים הממונית בין האיש והאישה היא תוצאה של הסכם ולונטרי ביניהם. הביטוי "קניין" המוזכר במשנה<sup>4</sup> בא לבטא את הצורה החיצונית שבה החתן מבטא את רצונו לקדש את הכלה. חובה זו מוטלת עליו, כי הוא המצווה בהקמת המשפחה ובקיומה.

נקטנו בכוונה דוגמא זו, משום שמצאנו לא אחת שנשים, המגדירות את עצמן שומרות הלכה, נצמדות בכוונה לפירוש מסולף של הקידושין כדי לערער באמצעותו את סמכות ההלכה. תופעה זו מאפיינת לימוד תורה שלא לשמה, הבא להצדיק את העלילה הפטרנליסטית, שאינה אלא פרי דמיון. זוהי הנקודה המרכזית בדיוננו. לא האם האישה 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.

ו. 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) 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, הסולידריות הנשית היא העיקר, ולא זו התורנית...

4. קידושין (פ"א מ"א).



## בית המדרש הנשי

כאן אני רואה את הסכנה הגדולה. האם המהפכה התורנית, המתחוללת ב"ה לעינינו, באה לבנות או להרוס? הדבר תלוי כרגע בנשים 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 ואת סגנון המאמרים ותוכנם. בעריכת כנסים תורניים יש צורך לשתף תלמידי חכמים מובהקים בקביעת סדר היום, הנושאים, המרצים וכל יתר הפרטים. זימונם של רבנים להרצאות אינו פותר את הבעיה. יש צורך בשיתופם המלא והפעיל כבר בשלב התכנון, כדי למנוע בעיות שקשה לתקן אחרי שהתעוררו.

### ז. רוח פרצים

הבעיה העיקרית של הציבור הדתי-לאומי אינה מעמד האישה, עד כמה שיש המנסים לעשותה אקוטית. ב"ה מתרבים הספסלים בבתי המדרש לנשים. לימוד התורה, כשהוא נעשה לשמה, ימצא גם את הדרכים המעשיות ליישם את ההלכה למעשה, ונשים תמצאנה את סיפוקן הרחוני. חשיבה יצירתית, כשהיא באה מתוך בית המדרש, שבו נלמדת תורתנו הנצחית לשמה, בהדרכתם של תלמידי חכמים מובהקים, תביא פתרונות טבעיים אמיתיים ויצירתיים לכל השאלות.

בעייתו העיקרית של הציבור היא היותו יושב בין המשפטיים, ורוחות פרצים הנושבות מכיוונים שונים, עלולות לכבות את גחלתו. יש חשש מפני אווירה "אנרכיסטית" ביחס להלכה ולאמונה. האווירה חודרת לכל הבתים ולכל המינים, גברים ונשים גם יחד. עצתי לנשים היא: לא לאפשר לאווירה זו לנצל אותן למטרה הפוכה מזו שהן שואפות לה בכנות ובתום.

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 (מיהו, גם עליו להיזהר מלהחליף תכלת בקלא-אילן). בית המדרש הנשי הוא חדש. עדיין אין לו מסורת. יש חשש שהנשים, בצימאונן לתורה, עלולות לשתות בטעות חומץ ממקום 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 לאחריות זו, 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 תוך יישומה בנתונים החדשים). עירוב התחומין מזיק לקידום מעמדה האמיתי של האישה.

הנשים – שבנו את בית יעקב בכל הדורות – הן שיכולות לבנות אותו גם עתה. עליהן מוטלת האחריות הכבדה לכך שבניין התורה לא יהיה פרוץ לרוחות הסערה המאיימות לפרוץ לתוכו. נשים אלו יזכו להיות שלוחות מצווה להוסיף נדבך נוסף בבניין התורה לדורות.

## תקשורת וקולנוע\*

|                   |                                |
|-------------------|--------------------------------|
| ד. הוראת תקשורת   | ראשי פרקים                     |
| ה. אדם לחופש נולד | א. שאלות התלמידות במגמת תקשורת |
| ו. הצניעות יפה    | וקולנוע במכללת אורות           |
| ז. חבלי יצירה     | ב. הסכנות במדיה האלקטרונית     |
| ח. סיכום          | ג. האמנות הטובה                |



### א. שאלות התלמידות במגמת תקשורת וקולנוע במכללת אורות

א. אני מתכוננת להיות מורה לתקשורת, לשם כך אצטרך להשתמש הרבה במכשיר הטלוויזיה, הן כדי להתעדכן במתרחש בעולם התקשורת והן כדי להכין קטעי צפייה לשיעורים. איך עלי להתייחס למכשיר הטלוויזיה? 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 לתלמידנו בעתיד.

ד. הוראת תקשורת היא תחום יצירתי מאוד ומפתח את התלמידים. כמו כן חשוב בימינו לחנך לצפייה ביקורתית וניתוב נכון של השימוש בתקשורת, כי זהו צורך השעה. מצד שני, התקשורת במצבה הנוכחי קלקלת ושלילית ברובה המכריע. האם ניתן ללמד תקשורת כמקצוע חינוכי כאשר יש בו כל כך הרבה צדדים שלילים?

\* "טללי אורות" ט', תש"ס, מכללת אורות ישראל, אלקנה.

## תקשורת וקולנוע

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 בטלוויזיה 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?

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 מאוד 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?

שאלת חכם חצי תשובה. השאלות משקפות את הבעייתיות שבנושא התקשורת על היבטיה השונים. מצד אחד יש כאן מכשיר רב עצמה, המצוי כמעט בכל בית, שדרכו ניתן להעביר אינפורמציה, מסרים וביטוי אומנותי באמצעים אור-קוליים, שכוחם רב יותר מכל אמצעי אחר, ספר, עיתון, רדיו, ציוד, מוסיקה ודומיהם. המכשיר פועל על כמה מחושינו בו זמנית, לכן הוא מושך ומעניין יותר, וגם משכנע וחודר עמוק יותר לתודעתנו.

מאידך, דווקא 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 מאוד 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 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 היוזואלי 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.

האמנות הקולנועית, שיש בה אומנם הרבה יצירתיות, היא אמנות המשתלטת על חושיו של הצופה ואינה מאפשרת לו עצמאות משלו. כשאדם קורא ספר הוא מדמיון לעצמו את הדמויות, את הנוף. הוא פעיל. בסרט הוא סביל. 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 והראלית של האדם. 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 היוזואלית כאל אומנות נחותה. אם כי למוזיקה, בגלל היותה שמעית ולא חזותית, יש מעמד מועדף לדעתו.

ג. האמנות הטובה

היו שחלקו על הרמב"ם ולא פסלו את הדמיון כמוהו. הרב קוק, למשל, מדבר בשבחיו 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 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.

## תקשורת וקולנוע

נקודת המוצא לדיון מעשי צריכה להיות ההכרה במציאות הריאלית שבה המדיה כבשה את העולם. אומנם 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. אומנם 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 מאוד אחת השואלות (ד) 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 להולכים 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. להופכו ליצור א-סוציאלי, לאגואיסט ולפרזיט. יש צורך להמחיש זאת, ויש סרטים המציגים תופעות שליליות אלו. צריך להשתמש בהם. ליצור אותם. יש לגזול את החניית מיד המצרי ולנעוץ אותה בלב המדיה. מהמכה עצמה יש לתקן רטייה.

זהו לדעתי אחד מתפקידיה העיקריים של המגמה לתקשורת: לחנך לתקשורת כפשוטה, דהיינו: תקשורת בין-אישית - בין אדם לחברו, 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.

#### 1. הצניעות יפה

השואלות הציגו את הבעיה בכל מערומיה. אין מנוס מפני היפגעות מתופעות לא צנועות, הן בסרטי עלילה שלפעמים המסר השלילי בהם הוא מכוון, הן בסרטי פרסומת, שגם בהם השימוש בגופה של אישה הוא מכוון, והן בקטעים אחרים שתמונות לא צנועות אולי אינן מכוונות, אך הן משקפות את רמת הערכים והתרבות המקובלת כיום בחברה המערבית-המתירנית. רק תמים או מיתמם יוכל לטעון שניתן לערוך סלקציה בצפייה.

הפרסומת חודרת בצורה מתוחכמת באמצעים של תכנים אחרים 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' פז). 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. יש מקום אפוא להבחין בין איש לאישה. אישה הרואה תמונה לא צנועה באופן אקראי אינה עוברת עבירה. אך עלילה שבה יש מסרים ותכנים שליליים אסורה בצפייה גם לאישה.

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 לבינה, 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 להתיר לכתחילה שימוש במכשיר בתנאי שרק נשים תצפינה בו. הדבר הוא מן הנמנעות. בכל בית יש גם

## תקשורת וקולנוע

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 גערה צעירה. יש לחנכה לכך שתרגיש לפחות בושה ואי נוחות בראותה תמונה לא צנועה. לכן אנו חוזרים ומדגישים שאנו עוסקים במצב נתון בו רוב רובם של תלמידינו כבר חשופים ממילא למדיה וחובתנו החינוכית לנתבם לצפייה נכונה ומבוקרת יותר.

כאן מקומה של האישה, המורה לתקשורת. לדוגמא: אישה יכולה לצפות בסרט מסוים ע"מ לבדוק אם הוא ראוי לצפייה גם לגברים או לא. או אם אפשר לטהר את הסרט מקטעים פסולים - אישה יכולה לעשות זאת. וממילא מורה לתקשורת הזקוקה לחומר ע"מ להכין שיעור חינוכי רשאית לצפות בטלוויזיה למטרה זו (שאלה א).

ומכאן יש להסיק שלא 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... ובדאי שאין להשתמש בשיטה של הסתרת קטעים באמצע הקרנתם בצורה מלאכותית. שיטה זו היא גרועה ביותר. מחנכת טובה צריכה להכין טוב את השיעור לפניו ולא באמצע השיעור.

### ז. חבלי יצירה

כל אמנות היא יצירתית. האמן מבטא את עצמו בדרך אומנותית. הקולנוע אף הוא אמנות יצירתית. אמן שאינו בעל שיעור קומה מבטא גם את יצוריו ביצירותיו. משחק המילים: יצר-יצירה-צורה-צורה אינו מקרי. יש קשר בין הדברים. אלא שיצירה טובה מעלה את הרמה וצורה צורות יצירתיות ללא יצורים, אולם רק מעטים מהיוצרים הגיעו לדרגה זו.

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 וידעויותו 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 אישה אחרת טובה יותר. אולם האמנות העכשווית מעדיפה להשאיר את הבעיה לא פתורה. היא מעדיפה להציג את הקונפליקט שבין הרגש לבין השכל. אגב, היא לא מציגה מוצא אחר לקונפליקט שהוא דרכה של תורה. כגון שכהן לא נפגש סתם עם אישה ורק אח"כ מתברר לו שהיא גרושה. בכלל, אדם מישראל לא מחפש אישה באקראי. זוהי הדרך המוצגת 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 אידיליים 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. האמנות מחפשת את הקונפליקטים. הם משמשים לה כרקע פורייה לביטוייה האומנותיים. לכן טבעי הדבר שאנשים מאמינים מוצאים להם דרכי ביטוי אחרות ולא דווקא בדרכים האומנותיות המקובלות, ולא משום שהאמונה כובלת, כביכול, ומדכאת את חופש היצירה. היצירות האומנותיות נמצאות ברמה שונה מזו האומנותית. ועד שלא יהיו לנו יוצרים יצירתיים מעולים נסבול מצרותיהם של היוצרים היציריים. לכן הדיבורים על "אומנות דתית" אינם מביאים בחשבון את כל המורכבות של הבעיה. לא די שאמן ישמור על כללי ההלכה. אם הוא אמן 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 לאמן הטוב חופש מלא הרבה יותר גדול משיש לאמן הכבול ליצירו ולקהל הרדוד המשמש לו קהל יעד.

התנ"ך, למשל, יכול לשמש כמקור השראה ליצירה האומנותית. ודווקא בהפיכתו לרלבנטי לדורנו. אין צורך להציג דמויות תנ"כיות דווקא בסנדלים המכוננות "תנכיות" ובכפיות ארכאיות. אפשר להציג את הדמויות דווקא בלבושן המודרני. כדי שבני דורנו יזהו אתן.

כך, למשל, רות: יש כאן קונפליקט בין שתי נאמנויות - בין רגש עמוק לעם, לארץ, לחברה הקודמת; מצד שני משיכה עמוקה לאמת, לאמונה, לעתיד האנושות. הניתוק הכואב יכול להיעשות על רציף הרכבת, או על כבש המטוס. חבלי הקליטה בחברה החדשה, שאינה ששה לקבל כמות שהוא את הנוכרי, את הזר. פוסלים אותה מלבוא בקהל. אין לה פרנסה. היא צריכה ללקט שיעורים. 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 נוח מאשר להתגייר גיור מלא.

הקונפליקטים אינם חייבים להיות בין נאמנות להלכה לבין פריקת עול. ההתלבטות יכולה להימצא בתוך מסגרת ההלכה גופה. והרבה דוגמאות יכולות להיות לכך. רבנים שהתלבטו אם להישאר עם קהילותיהם ולהיספות עימהם או להציל את עצמם. או שהם ויתרו על התעלותם הרוחנית האינדיבידואלית ולהעלות את החברה שבה הם פועלים. המחיר ששילמו על כך ברמתם הרוחנית שלהם ושל בניהם ועוד ועוד. לא הכל צריך להיות במישור שבינו לבניה. 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, שאר רוח. צעירים עדין אינם בשלים לאמנות טובה. לכן צדקו המבקרים את המגמות ואת בתיה"ס לתקשורת.



## תקשורת וקולנוע

עם זאת מצינו עבודות יפות גם בגילים צעירים. אלא שמאיך יש חשש גדול גם לפרי בוסר. בגיל צעיר ניתן ללמוד את הטכניקה, לפתח את הכשרון, אולם היצירתיות עצמה חייבת להידחות לגיל בשל יותר. בגיל כזה אדם גם מעוצב יותר ומיוצב יותר ויש פחות חשש שייסחף באווירה העכורה הקיימת אצל חלק מהעוסקים באמנות זו. 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 פתרון ההולם.

אני מאמין שאומנים מאמינים בעלי כשרון ושאר רוח ישתמשו בקודים מקוריים לבטא באמצעותם את אשר יש להם להביע. לדוגמא אביא את הצייר יוסי רוזנשטיין שיצר לו סגנון מקורי משלו.

### ח. סיכום

האם אנו עוסקים באומנות בדיונית?

האמנות 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. יעשה כל אחד בינתיים ככל יכולתו להעלות את הרמה הערכית המוסרית בתום אפשרויותיו. גם ליצירות שאין בהם דבר פסול יש ערך משלהן. אם כי לא זו צריכה להיות המטרה העיקרית.

זוהי 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 אמנות 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 יש בו בכדי לעודד ולהצמיח מתוכו יוצרים גדולים שרמתם האומנותית והאמונתית יביאו למהפך תרבותי בישראל ובעולם.



## כיצד מהדרין?

- ראשי פרקים
- א. קדושים תהיו כהגדרה הלכתית
  - ב. מהדרין כדרך ליחיד וכדרך לרבים
  - ג. מגבלות בהידור במקום מחלוקת
  - ד. החמרה כשהחומרה עלולה לגרום תקלה לציבור
  - ה. "ואת צנועים חכמה"
  - ו. החמרה כשיש פגיעה בערכים אחרים
  - ז. ההידור הציבורי בדורנו
  - ח. תפישת ההידור ב'כשרות מהדרין'
  - ט. סיכום
1. מהדרין כבית שמאי כנגד בית הלל
  2. מהדרין כדעת יחיד במחלוקת
  3. חומרא כדעת היחיד שהיא בשב ואל תעשה



### א. "קדושים תהיו" כהגדרה הלכתית

"ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". התורה הקדימה לאיסור מאכלות אסורות העיקרי – הטרפות – הקדמה רעיונית "ואנשי קודש תהיון לי" כלומר איסור אכילת טרפות אינו מצטמצם בהגדרות הלכתיות פורמליות בלבד. מטרתו לקדש את האדם (הרמב"ם כלל הלכות אלו בספר "קדושה"). נלענ"ד שיש כאן לא רק טעם רעיוני אלא גם הגדרה הלכתית (כבר חז"ל הסיקו מסקנות הלכתיות מהקשר זה של הפסוק עיין פסחים כד, ב): הטרפה אינה אסורה מצד עצמה, משום שהבהמה עומדת למות, אלא בגלל התקדשותו של האדם הנובעת ממנה.

הנפ"מ היוצאת מהגדרה זו היא, שאין צורך להתאים את ההגדרות הרפואיות הוטרינריות העדכניות עם הלכות התורה. לא כל בהמה העומדת למות לפי ההגדרות הוטרינריות אסורה, ולא כל בהמה טרפה בהכרח עומדת למות לפי הגדרות אלו. דיינו במושג "טרפה אינה חיה" לפי מה שהיה תקף בזמן מתן תורה וחז"ל. וכבר עמד על כך הרמב"ם בהלכות שחיטה (פ"י ה"ב):

ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לנוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל – אפשר שתחיה. ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות.

בעוד שבהלכות רוצח (פ"ב ה"ח) פסק:

ההורג את הטרופה, אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם. וכל

\* מתוך באהלה של תורה חלק ה סימן ה.

## כיצד מהדרין?

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.

הטריפה הביולוגית אינה **סיבת איסור טריפות**, אלא רק **סימן** חיצוני שנתנה התורה לסוג מסויים של בעלי חיים שנאסרו, שבו יש לבטא את הריסון והעידון של האדם. התורה הכירה את נפש האדם שתאוותו לזלול בשר היא מן המפורסמות, ורצתה לקדשו דווקא בתחום זה, לכן הגבילה אותו באכילת מוצרי בשר. (הדבר משתקף בהלכות רבות המגבילות את אכילת הבשר: רק מינים טהורים – והם מעטים – ורק לאחר שחיטה כשרה ורק לאחר בדיקה מטרפות ורק לאחר ניקור ומליחה או צלייה וכמו"כ אסור לבשל בשר בחלב. ומסתבר שהתורה רצתה בכך ללמדנו כיצד לרסן ולעזן גם תחומים אחרים בחיינו).

לעומת זאת, באיסור רציחה סיבת האיסור היא השמירה על חיי האדם, ואיסור הפגיעה בהם. חיי הפיזיים של האדם הם סיבת ההימנעות מקטיעתם, כל עוד אותו אדם מסוגל לחיות חיים טבעיים. אך מי שהרג אדם שאינו בר קיימא – דהיינו, שהוא אינו נחשב חי על פי הקריטריונים המקובלים במציאות בה שבה אנו חיים, שנקבעים על ידי הרופאים שהם המומחים לכך – לא קיפד חיים של אדם חי אלא של מי שעומד למות, ולכן עונשו קל יותר.

ומכיון שמטרת איסור הטריפה התפרשה ע"י התורה כשאיפה לקדושה, אין אדם יוצא ידי חובה בקיום פורמלי בלבד של המצוה, אלא עליו להתקדש גם במותר לו וכדברי הרמב"ן, (ויקרא יט, ב):

והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין – אם כן ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשוי הרבות, ולהיות בסובאי יין בווללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות – שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה **נבל ברשות התורה**. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וציוה **בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות** וגם ישמור פיו ולשנו **מהתגאל ברבי האכילה הגסה** ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב "וכל פה דובר נבלה" (ישעיה ט, טז), ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו:

ובעקבותיו הולך רמח"ל **במסילת ישרים** (פרק יג):

כי הפרישות ודאי צריך ומוכרח, הזהירו עליו חז"ל. הוא מה שאמרו: "קדושים תהיו – פרושים תהיו" (תורת כהנים). עוד אמרו: "היושב בתענית נקרא קדוש קל וחמר מנזיר" (תענית יא). עוד אמרו (פסיקתא): "צדיק אוכל לשבע נפשו" (משלי יג) – "זה חזקוהו מלך יהודה. אמרו: "עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו בתוך מעיו יתפלל על אכילה ושתיה שלא יכנסו בתוך מעיו".

## ב. מהדרין כדרך ליחיד וכדרך לרבים

מכיון שהידור מצוה מונחה ע"י רעיון הקדושה יש לבוחנו עפ"י אמת מידה זו. ולכך התכוונו חז"ל באומרם "לא עם הארץ חסיד". כי מי שאינו ת"ח אינו יודע את אמות

המידה הנכונות ופעמים שהוא מהדר במצוה מצד אחד וגורע ממנה, או ממצוות אחרות, בו זמנית. ואלו דברי רמח"ל שם:

יש פרישות שנצטוינו בו ויש פרישות **שהזהרנו עליו לבלתי הכשל בו**, והוא מה שאמר שלמה המלך עליו השלום: "אל תהי צדיק הרבה" (קהלת ז).

ואם תשאל, אם כן, איפוא, שזה דבר מצטרף ומוכרח, למה לא גזרו עליו החכמים כמו שגזרו על הסייגות ותקנות שגזרו? הנה התשובה מבוארת ופשוטה, כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה, **ואין רוב הציבור יכולים להיות חסידים**, אבל די להם שיהיו צדיקים.

אך השרידים אשר בעם החפצים לזכות לקרבתו יתברך, ולזכות בזכותם לכל שאר ההמון הנתלה בס, **להם מגיע לקיים משנת חסידים אשר לא יוכלו לקיים האחרים**, הם הם סדרי הפרישות האלה כי בזה בחר ה', שכיון שאי אפשר לאומה שתהיה כולה שוה במעלה אחת, כי יש בעם מדרגות מדרגות איש לפי שכלו.

מסקנת הדברים היא ששאיפת התורה "קדושים תהיו" היא מכוונת אמנם לכלל ישראל, אולם לא בצורה אחידה. אין דרך אחת של חסידות לרבים. דיים של אלו אם ילכו בדרך הכבושה של כללי ההלכה. היחיד הוא שמצווה להתקדש במותר לו לפי נטייתו ורמתו הרוחנית.

ואמנם מסתבר שאין למנוע את הרבים מלהדר אף הם במצוות בתנאי שיעשו זאת בהדרכה נכונה. ואכן אי אפשר להתעלם מכך שפעמים הפוסקים מורים לרבים ללכת בדרך היחיד, ופעמים דרכים יחידות מתרחבות והופכות להיות דרך הרבים. הדוגמא הבולטת ביותר היא נר חנוכה. לפי ההלכה רק המהדרין מן המהדרין מוסיפין והולכין נר לכל יום ויום, ולמנהג הרמ"א – גם לכל אחד ואחד מבני הבית. אולם מי שיסתפק היום בנר אחד איש וביתו גם ביום השמיני ייחשב לאחד המתמיהים גם בעיני עצמו... (יתכן שפעם רמת החיים היתה כה נמוכה עד שגם נר אחד היה הוצאה גדולה מאד. אך היום, כשיד הכל משגת לנרות רבים אין סיבה להצטמצם בנר אחד).

הלכה זו תוכל אולי לשמש כבניין אב להלכות אחרות, שכאשר הדבר מתאפשר ראוי שכולם ינהגו כמהדרין.

## ג. מגבלות בהידור במקום מחלוקת

### 1. מהדרין כבית שמאי כנגד בית הלל

מכיון שהמקור המחייב הידור מצוה הוא הקדושה יש לשמור עליו שאכן יקדש את האדם ולא יוריד אותו. יש שחומרא עלולה להביא עמה קולא ונמצא שכרו של המהדר יוצא בהפסדו, ולכן מצינו שגם על החסידים להימנע מללכת בדרכי החסידות כאשר הדבר עלול להביא לתוצאות בעייתיות. ואלו דברי הרמח"ל בספר מסילת ישרים (פרק ט):

הנה חייב האדם לשמור כל המצוות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה ולא יירא ולא

## כיצד מהדרין?

יבוש, וכן הוא אומר: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש" (תהלים ק"ט), וכן שנינו "הוי עו כנמר" וגו'.

אמנם גם בזה צריך חילוק והבחנה, כי כל זה נאמר על **גופי המצות** שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה שבהם ישים פניו כחלמיש, אך יש איזה **תוספות חסידות** שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו. **והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מחולטת. הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שניחאו משיעשהו, והוא מה שאמר: "והצנע לכת עם אלהיך" (מכה ו).** וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם, **משום דמחזי כיוהרא.**

ומעשה דר' טרפון יוכיח (ברכות י): שהחמיר להטות כב"ש ואמרו לו "כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל", אע"פ שמחמיר היה. וזה, שענין מחלוקת בית שמאי ובית הלל היה ענין כבוד לישראל מפני המחלוקת הגדולה שרבתה ביניהם, וסוף סוף נגמר שהלכה כבית הלל לעולם – **הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף** לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים, שלא תעשה תורה חס ושלוש כשני תורות. ועל כן לדעת המשנה הזאת **יותר חסידות הוא להחזיק כבית הלל אפילו לקולא מלהחמיר כבית שמאי.** וזה לנו לעינים לראות אי זה דרך ישכון אור באמת ובאמונה לעשות הישר בעיני ה'.

מעשהו של ר' טרפון הוא אחד מתמרורי הדרך בנושא מורכב זה. המפרשים עמדו על

סתירה בין שני מקומות במסכת ברכות. האחד בענין הטיה בקריאת שמע (דף יא, א): ומעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד והיה רבי ישמעאל מוטה ורבי אלעזר בן עזריה זקוף כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר וזקף רבי ישמעאל אמר לו (ר' ישמעאל לראב"ע) אני עשיתי כדברי בית הלל ואתה עשית כדברי בית שמאי, ולא עוד אלא **שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות.**

תני רב יחזקאל עשה כדברי בית שמאי עשה, כדברי בית הלל עשה. רב יוסף אמר עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום. דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי, מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית מצאורו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום. אמרו להם מעם ראייה! אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. רב נחמן בר יצחק אמר **עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה** דתנן אמר רבי טרפון אני הייתי בא בדרך והסתי לקרות כדברי בית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל.

ולעומת זאת שנינו בענין חזרה למקומו לברכת המזון (שם נג, ב):

אמרו להם בית הלל לבית שמאי לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך יחזור לראש הבירה ויברך? אמרו להן בית שמאי לבית הלל לדבריכם מי

ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה, לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן. הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כבית שמאי ואשכח ארנקא דדהבא, וחד עביד במזיד כבית הלל ואכליה אריא.

מדוע בברכת המזון מומלץ לנהוג כב"ש? ותירצו המפרשים שבברהמ"ז גם ב"ה מודים שהיה ראוי לנהוג כב"ש, אלא שהם לא חייבו כל אחד לנהוג כן. אך מי שנוהג כן יבורך. מה שאין כן להטות בזמן קריאת שמע, לדעת ב"ה אין בכך שום צורך אפילו לא לפני משורת הדין. אדרבה, ראוי שבזמן קבלת עול מלכות שמים ישב האדם בכובד ראש ולא יטה.

אלא מעתה יקשה עלינו מסוכה. לכאורה, הרי גם ב"ה יודו לב"ש שמן הראוי שאדם ישב כולו בסוכה ולא רק ראשו ורובו? ומדוע אמר רב נחמן ב"י שהנוהג כב"ש חייב מיתה? ועל כך תירץ רמח"ל שהיתה בכך סכנה שהתורה תיעשה כשתי תורות. ויש לשאול: מדוע החשש היה רק במחלוקת זו ולא במקומות אחרים?

מסתבר שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל יש חשש גדול יותר ל"לא תתגודדו" מאשר במחלוקות פוסקים אחרות, שבהן הרוצה להחמיר יחמיר. כי במחלוקת ב"ש וב"ה נמנו וגמרו הלכה כב"ה. כלומר, עמדו למניין והחליטו ברוב דעות שהלכה כב"ה, ואף קיבלו אישור על כך מבת קול. מכאן ואילך דברי ב"ש אינם משנה במקום ב"ה, והנוהג כמותם עובר על הכרעת התורה.

ועיין שו"ת עונג יו"ט (סימן ט) שכתב:

ולדברינו אפשר לומר, דהא דאמר רב יוסף "עשה כדברי ב"ש לא עשה כלום" ואינו יוצא ידי חובת ק"ש – כיון שהטה בכונה לקיים דברי ב"ש שאין הלכה כמותו עבר אקרא "אחרי רבים להטות" והוי מצוה הבאה בעבירה. דכיון שעשה בקיום המצוה עבירה לא יצא. ולהכי אמרו לו זקני ב"ש אם כך היית עושה לא קיימת מצות סוכה מימך. אף מדאורייתא. אף שגם לדברי ב"ש הסוכה כשירה מן התורה מ"מ כיון דבהא הלכה כב"ש והוא עשה כב"ה מחמת שחלק עליהם יש כאן איסור שעובר על "אחרי רבים להטות" דבהא הו"ב"ש רובא. ואלו היה עושה כן מחמת שלא הי' לו סוכה אחרת הי' מקיים לכל הפחות מצות סוכה מן התורה. אבל עכשיו שעשה כן מחמת שחלק עליהם לא קיים מצות סוכה כלל אף מן התורה – **אלמא דדבר זה מבטל את המצוה לגמרי**. א"כ הוא הדין מי שהטה לקיים דברי ב"ש לא עשה ולא כלום ולא יצא ידי ק"ש משום מצוה הבאה בעבירה.

ולא דמי להא דאמרינן בברכות דב"ש סברי "שכח ולא בירך יחזור למקומו ויברך" וב"ה סברי "יברך במקומו" והוא תלמידא דעבד כב"ש ואשכח ארנקא דדהבא. **דהתם אף לב"ה מצוה מן המובחר לחזור למקומו ולברך, אלא שאינו מחויב מן הדין, להכי אם חזר למקומו ליכא עבירה**. אבל הטיה בק"ש לב"ה ליכא שום מצוה מן המובחר.

מדבריו עולה, שהליכה אחר הרוב אינה רק דין אלא גם מצוה, ומי שאינו הולך אחרי הרוב – אפילו לחומרא – עובר עבירה, והמצוה שהוא מקיים באותה שעה מתבטלת

## כיצד מהדרין?

משום מצוה הבאה בעבירה. (עיי' פי' הרי"פ לסהמ"צ לרס"ג עשין צו שדן בשאלה זו אם הליכה אחרי הרוב היא דין או מצוה. ועיין באהלה של תורה ח"ד סי' יט בנספח אות ז, ובזהר הרקיע מ"ע אות נב כתב שהליכה אחה"ר אינה מצוה אלא פרט מסדרי ביה"ד).

### 2. מהדרין כדעת יחיד במחלוקות אחרות שהוכרעו

כאמור, מחלוקת ב"ש וב"ה שונה מכל המחלוקות האחרות בש"ס, כי בה נמנו וגמרו והוכרעה ההלכה כבית הלל שהם היו רוב. מה שאין כן ביתר המחלוקות בש"ס ובפוסקים, שלא נמנו בהן וגמרו. ואע"פ שאנו הולכים בדרך כלל בפסיקת הלכה אחרי הרוב, זה משום שראוי להעדיף הליכה עם הרוב שהיא מסתברת יותר, מאשר עם המיעוט. אולם מכיון שלא עמדו למנין אין זו הכרעה מוחלטת, ואין כאן עבירה על מצות "אחרי רבים להטות", ולכן רשאי אדם להחמיר כדעת המיעוט.

מיהו, נראה שהלכה שנתקבלה ע"י כל בית ישראל הפכה להיות כהכרעה של בי"ד הגדול, ואסור לסטות ממנה משום "לא תסור". אמנם אין דין זקן ממרא נוהג אלא בביה"ד הגדול היושב בלשכת הגזית שנאמר "וקמת ועלית אל המקום", אך איסור "לא תסור" חל גם על בי"ד גדול שאינו בלשכת הגזית, ולפי הרמב"ם הוא הדין לגבי דבר שנתקבל ע"י כלל ישראל, (עיי' הקדמת הרמב"ם למשנה תורה ודרשות הר"ן יב. וראה מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' א). הלכה שנתקבלה למעשה, על ידי רוב מנין ורוב בנין של ישראל יש בה גם עבירה על מצות "אחרי רבים להטות" (עיי' חינוך מצוה עח). ומכיון שהשולחן ערוך עם המפה התקבלו כספר ההלכה המחייב את כל ישראל, אין להחמיר יותר מהם. כי כל המוסיק עלול, הוא או אחרים, גם לגרוע.

### 3. חומרא כדעת היחיד שהיא בשב ואל תעשה

ולכאורה יש להקשות על דברינו ממשנה מפורשת (דמאי פ"ו מ"ו):  
ב"ש אומרים לא ימכור אדם את זיתיו אלא לחבר ב"ה אומרים אף למעשר, וצנועי בית הלל היו נוהגין כדברי בית שמאי.

וכמו כן יש להקשות מביצה (כא, ב):

שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי – אין טומנין את החמין לכתחלה ביום טוב, ואין זוקפין את המנורה ביום טוב, ואין אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמר רבן גמליאל מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין. אמרו לו מה נעשה לבית אביך, שהיו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל להיות אופין פתין גריצין וחררין.

ובתוי"ט (שבת פ"א מ"ט) שאל שאלה דומה על רבן גמליאל שהחמיר כב"ש – שלא למסור כלים לכובס שלושה ימים קודם השבת:

ואין להקשות דבפ"ק דברכות (משנה ג) שנינו שנסתכן ר' טרפון על שעבר על דברי בית הלל. הכא בשב ואל תעשה שאני.

ומיהו, אף בקום עשה מצינו דלא מיקרי העברה כהדיא דפרק ח' דברכות (משנה ז) "מי ששכח ולא בירך בבית שמאי אומרים יחזור למקומו ויברך וב"ה אומרים יברך

במקום שנוכר, ובגמרא אמרינן דהוה עובדא דהווא דעביד כבית שמאי ואשכח ארנקי. התם נמי כתב הרא"ש, דבהא אף ב"ה מודו שטוב לעשות כבית שמאי, אלא שלא הסריחוהו. כלומר, מה שאין כן בקריאת שמע, דמאי טיבותיה דקורא בהטייה, כיון דל"ב קרא ד"ובשכבך לא משמע להו הכי כלל וכלל.

ובתירוצו מיושבת גם קושייתנו מדמאי ומביצה. כי גם שם וגם שם החומרא היתה בשב ואל תעשה. נמצא אם כן, שאסור להחמיר כדעת בית שמאי בקום ועשה, אך מותר לאדם צנוע להחמיר כב"ש בשב ואל תעשה.

ובירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב) מסופר על רבי טרפון שירד לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה, דהיינו שהוא קטף פירות שביעית בלי לבקש רשות מבעל החצר כדעת בית שמאי. וניצל ממוות לאחר שגילה לשומרים שהיכוהו שהוא ר' טרפון, וכל ימיו של ר' טרפון היה מתענה על הדבר הזה ואמר "אוי לי שנתכבדתי בכרתה של תורה". כלומר, הוא הצטער על שנהג שלא כשורה. ולכאורה הדבר היה בשב ואל תעשה, שלא ביקש רשות? מיהו שם י"ל שקטיפת הפירות היא בקום ועשה.

גם הט"ז (או"ח סי תקנא ס"ק י) הולך בשיטה זו לחלק בין 'קום עשה' ל'שב ואל תעשה', עיי"ש שהביא מתשובת רש"ל:

יש נוהגין לא לאכול בשר גם אחרי תשונה באב עד שבת (כרשב"ג במס' תענית) ולא יאות עבדי, כמו ר' טרפון שלא היה צריך להחמיר כבית שמאי.

והט"ז עצמו חולק עליו ומחלק שר' טרפון עשה מעשה כב"ש נגד ב"ה, ולכן אסור לעשות כן. אך מי שאינו אוכל בשר כרשב"ג אינו עושה מעשה, וראוי לבעל נפש להדר בכך. והוסיף:

רק נלענ"ד שהחמיר אסור לו לומר שהוא חש לדברי רשב"ג, דבזה נראה דחולק על פסק דרבא ח"ו. אלא יחמיר לעצמו דרך לפניו משורת הדין, ולא יאמר כלום.

כלומר, גם במקום שמותר לאדם להחמיר בשב ואל תעשה עליו להיזהר שלא לפגוע במעמד התורה ובכבודה.

וב"ה שזכיתי, שתוך כדי כתיבת מאמר זה הגיע לידי מאמרו של הרב ישראל פרידמן ממנצ'סטר בקובץ 'תפארת ישראל' (של חסידות בית רוז'ין ניסן תשס"ג גליון נא), בחלק מהדברים זכיתי לכוון לדבריו ובחלק נעזרתי בו. בין היתר, המחבר הקשה על התוס' יו"ט בשם האדמו"ר ר' ישראל מהוסיאטין מסוגיית גרף של רעי (ביצה לו, ב):

בי רחיא דאביי דלון, אתא לקמיה דרבה אמר ליה זיל עייליה לפוריך להתם דלהוי כגרף של רעי ואפקיה. יתיב אביי וקא קשיא ליה וכי עושין גרף של רעי לכתחלה, אדהכי נפל בי רחיא דאביי, אמר תיתי לי דעברי אדמו.

אביי פירש את נפילת הריחיים כעונש שהוטל עליו בגין חומרא שהחמיר על פסיקת רבו. והרי אביי החמיר בשב ואל תעשה, שנמנע מלהכניס את מיטתו לבית הריחיים? וצ"ל ששם מכיון שאביי שאל את רבה מה הדין והוא לא קיבל את דעתו הדבר נראה כמערער אחרי רבו בעליל וערעור כזה אסור גם בשוא"ת. או שעצם הפנייה לרבו נחשבת לקום ועשה.



## כיצד מהדרין?

מצינו אפוא שהמהדר צריך להיזהר שלא לפגוע בסמכות ההלכה. כי יש בכך סכנה לקיומה של התורה בישראל. הדין הוא דין ואילו הוא נוהג לפנים משוה"ד. המזלזל באחרים הנוהגים כדין אינו מהדר במצוה, ושכרו יצא בהפסדו.

### 4. החמרה כנגד פסיקה משיקול הדעת

המקור העיקרי להנהגת הידור בנושא הטרפות הוא בחולין (מד, ב) שיחזקאל הנביא לא אכל מבהמה שהורה בה חכם. לאור מש"כ לעיל צריך לומר שיחזקאל לא הלך לשאול באופן אישי חכם שהתיר לו, ולאחר מכן הוא הורה לעצמו להפך. אלא החכם הורה הוראה כללית לציבור, ויחזקאל נמנע מלאכול בגלל הידור מצוה. ומכאן למדנו שההידור מתייחס רק להימנעות מלאכול דבר שהתעוררה בו שאלה חדשה, שאין עליה פסק מבורר, והחכם הורה בה עפ"י שיקול הדעת. אך אם זו הלכה מפורשת בדבר משנה מסתבר שהחולק על כך מערער את סמכותם של חז"ל. ולכן מצינו בכמה מקומות שאסרו להחמיר בכגון דא.

וכן כתבו התוספות עבודה זרה דף (לו, א):

בירושלמי רב יצחק בר שמואל בר מרתא נחת לנציבין אשכח לר' שמלאי הדרומי יתיב ודריש רבי ובית דינו התיירו את השמן. שמואל קבל עליו ואכל, רב לא אכל. א"ל שמואל לרב **אכול או אנא כתיב עלך זקן ממרא**, א"ל עד דאנא תמן אנא ידע.

ועל פיהם פסק בשו"ת הרמ"א (סי' נד):

ולכן נ"ל מכל הני טעמי דשמן זית מותר, ופוק חזי מאי עמא דבר... ואי משום שמחמיר על עצמו כאשר כתב מעכ"ת, כבר אמרו בירושלמי נדרים (פ"ט ה"א) "לא דיין מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים!!" ואמרו ג"כ "הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". ובירושלמי גבי התרת שמן... א"ל שמואל לרב אכול או אנא אכתוב עליך זקן ממרא כו' כמו שהביאו התוס' פרק אין מעמידין.

ומה שהביא מעכ"ת ראייה מיחזקאל שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם אינו דומה לנדון דידן, **שמונה פשוט בכל ישראל לאכלו ולית דחש ביה וליכא ביה ספיקא כלל, דאין להחמיר בזה**... ולכן לדעתי המחמיר בדבר זה אינו אלא מן המתמיהים.

וכן בברכ"י (יו"ד יז, ב):

והיינו דווקא כי עבד מצד החומרא וגדר לקדש את עצמו במותר לו, **אבל אם עושה מפני שיש לו פקפוק בעיקר הדין אסור לעשות כן**, וכדכתב מהר"ם בתשובה מרדכי פ' כל הבשר.

ובפתחי תשובה (יו"ד סי' קטז ס"ק י):

ראיתי בסולת למנחה כלל ע"ו 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**, ודלא כמ"ש אר"ה סוף כלל נ"ז עכ"ד.

## מה טובו אהליך יעקב

יתרה מזאת, ב'בני יששכר' (לחודש אדר, מאמר ב דרוש ז) כתב שחסידיים ואנשי מעשה היו מהדרין לאכול דווקא מתערובת של אחד ביותר מששים וכדו', כי היפוך האיסור להתרשם בו מעין הפיכת מידת הדין למידת הרחמים. העולה מדברינו הוא שדבר שהוכרע להלכה באופן חד משמעי אין להחמיר בו, אפילו בשב ואל תעשה.

### ד. החמרה כשהחומרה עלולה לגרום תקלה לציבור

בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' לו) כתב:

אם יש חשש עבירה בתקוני מבורא' [לת"ח]. ח"ו. אבל הזריו בזה הרי זה משובח. אדרבה הם תמהים בגמרא על מי שאפשר לו לתקן ואינו מתקן, דאמרי' בפ' הדר (סו, א) "אל רבא בר חנן לאביי מבורא דדיירין בה תרי גברי רבבי כרבנן לא ליהוי ליה לא עירוב ולא שתוף. א"ל מאי אעבוד מר לאו ארזיה אנא טרידנא בגרסאי אינהו לא משגחי".

ונראה מכאן, שאלמלא טרדת הגרסא דרך ת"ח הוא לתקן, ומי שלבו נקפו בזה הדיוטות גמורה היא או מינות נזרקה בו. וזכות גדולה היא למתקן ובפ"ב דביצ' (טז, ב) גבי מערבין עירובי חצרו' בי"ט. ואמרי' התם במאן דאורי לאיסורא היא הוראה לקלקולא, משום דמתקלקלי בה רבים ובאים לסלטל בלא עירוב.

כאן מובע החשש, שחומרתו של תלמיד חכם להימנע מעצם התיקון של המבואות עלולה לגרום תקלה לכלל הציבור. חובתו של ת"ח למנוע מכשול מהציבור, ולכן אל לו להטיל עליהם חומרות יתרות אלא לתקן להם ערוב. אולם יתכן שגם לדעת התשב"ץ מותר לאותו חכם להימנע בעצמו מטלטול במבוי לאחר שתיקנו. אך מאידך, יתכן לומר בדעתו שאסור גם לת"ח עצמו להימנע מטלטול במבוי שתוקן, משום שהממשמש בבגדו ערב שבת עם חשכה על מנת שלא לסלטל נחשב לקום עשה.

גם בימינו היו מקומות שנמנעו בכלל מתיקון ערובין בגלל חששות שונים. וגרמו לציבור הרחב להיכשל באיסורי שבת. דעת הפוסקים לא היתה נוחה מחומרא ז', שיש בה תקלה לרבים. לעומת זאת הנמנעים מטלטול בעצמם בשבת למרות שיש ערוב במקום (בעיקר בגלל התחשבות בדעות הפוסקים שרה"ר היא מהתורה גם כשאין בה ס' ריבוא כל יום), יש להם על מה שייסמוכו. אם כי גם כאן השאלה היא, האם יכול אדם להחמיר ולהימנע מטלטול על סמך זה שאשתו מטלטלת? אם אשתו רואה בכך מידת חסידות ומוכנה שבעלה ינהג מידת חסידות על חשבונה הדבר מותר. אך אם הוא סבור שהדבר אסור מעיקר הדין, צ"ע אם הוא יכול להרשות לאשתו לעבור עבירה לדעתו. (ראה לקמן סימן כג).

ה. "ואת צנועים חכמה"

בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' רצו) כתב:

וכתב הריטב"א ז"ל בשם רבותיו ז"ל כי בדבר שאין האיסור מבורר ולא מוכרע לא ישנה מפני המחלוקת. ויותר טוב היה לאלו המחמירים שלא ילכו לשום בית שיזמנו

## כיצד מהדרין?

אותם, וישימו להם תואנה, ממה שיגעילו את כליהם ולשוויינהו ככותאי או כאחד מעמי הארץ. ולא אדבר בזה פן דברי זיקן ולא יועילו. אבל מכל מקום לגבי דינא, כיון שיש בה כל הקולות אשר זכרנו, לא היה להם לחוש לגיעולי כליהם אפילו לכתחילה...

וכך אני עושה כי אני מחמיר על עצמי שלא לאכול הביד"ינגאן (חצילים) משום ודאי ערלה, ואפילו הכי איני נמנע מלאכול אצל בעלי בתים אעפ"י שאני יודע בודאי שאוכלין הביד"ינגאן. וגם לא אסרתי אותם עליהם, לפי שאין איסורו כל כך מבורר... וכתבתי לך זה כדי שתבין, **שהדברים 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] עכ"פ ירצה להחמיר על עצמו אפי' בכיוצא בזה **יכבד וישב בביתו, שגורם למחלוקת גדולה ולשנאת חנם ולחילול השם בר מינן.** והאל הטוב יכפר בעד אמן.

יתרה מזאת, הש"ך (יר"ד סי' סד ס"ק יב) הביא דעה שמותר למחמיר לאכול אפילו את **התבשיל עצמו**, למעט גוף הדבר שהוא מחמיר בו. ולא מבעיא שהכלים של זה שאינו מחמיר אינם נאסרים על המחמיר, אלא אפילו התבשיל עצמו – שהדבר שהוא נוהג בו איסור לו על פי חומרתו נתן בו טעם – מותר לו. והדבר בולט במיוחד בחלב הדבוק על הכרס הידוע כ'חלב דבני ריינוס', שכל ישראל נוהגים בו איסור כרת ורק בני ריינוס מתירים אותו, שהכלים של המתירים אינם נאסרים על האוסרים. וז"ל הש"ך:

אבל אין אוסרים כלים כו' – ז"ל הבי"מ מ"כ בשם ספר אגודה בערפורט נוהגים לאסור ובשאר קהלות נוהגים להתיר. אמנם אלו אין נמנעין מכלים של אלו ומבישוליהן, אך הכרס אין אוכלים בבואם לקהילות עכ"ל. וכן הוא בחדושי אגודה (הנדפסים בסוף תשובת מהרי"ו) ובאגודה (פרק ג"ה סי' פ"ט). ומשמע **דאפילו יש תערובות מחלב הדבוק לכרס בתבשיל ואינו בטל בתבשיל אין נמנעין מלאכול.** (ועיי' בס' קט"ו ס"ק ט"ז, י"ז ובסי' קי"ט ס"ק כ' כתבתי כמה חילוקי דינים בזה).

להיתר השימוש בכלים של מי שאינם מהדרין יש השלכה חשובה על עצם ההידור. כי באשר לאוכל עצמו, ממילא לא כל דבר כל אדם אוכל וקל לו להצניע את החומרא שבה הוא נוהג. לא כן באשר לכלים. המהדר ונמנע מלאכול בכליהם של מי שאינם מהדרין כמוהו, אינו יכול לשמור את הידורו בצניעה. הדבר מורגש מדי. ולכך התכוון אולי הרב"ז באומרו שהוא מוציא לעז על המתירים, ורצונו לומר – משום שחומרתו מורגשת על ידם. לא בכדי נקראו המהדרין "צנועין", כי **הצניעה יפה להידור.** וזאת כנראה גם כוונת התוספות (ברכות לד, א ד"ה מלמדן) שאסרו להחמיר כשהדבר נעשה באופן בולט, כמו מי ששוחה בסוף כל ברכה וברכה, משום יוהרא. וז"ל התוס':

וא"ת וישחה ומה בכך? וי"ל שלא יבא לעקור דברי חכמים. שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמים, **וחיישינן ליוהרא.**

אם כן, שם מדובר בחומרא שאין לה מקור הלכתי. אך מצאנו שחששו ליוהרא גם בחומרא שיש לה מקור, כמו שמצינו בברכות (טז, ב):

היה חתן אם רוצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

(ור' גם ב"ק נט, ב ושם פא, ב התנגדות למי ששודם על חומרות משום יורא.)  
וז"ל הברכי יוסף (יר"ד סי' שלא סק"כ):

ומן האמור מבואר, שהלוקח שומשמין ולש אותן בדבש ושקדים אינו חייב בתרו"מ, והרוצה להחמיר בתוך ביתו הנה מה טוב, ולא שייך בזה "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט" כיון שהוא מתנהג בחסידות. ולאיש אשר אלה לו יותר טוב היה אם ישים אל לבו לדקדק בדברים חמורים מאלה שהם עיקרי הדת ושרשם, ועונשם של מדות. ולכל הדברות, **אין להורות ברבים להחמיר בדבר שנתפשט המנהג להתייר**, ופסקו כן רבנן בתראי בתשובותיהם. ובמקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים להורות לרבים להחמיר והדברים פשוטים. ויותר מהמה בני הזהר במשקל החסידות, ובין תבין בינה לעתים.

שני דברים למדנו מהחיד"א: א. המהדר יעשה זאת בצניעא ולא יורה לרבים. ב. כשאדם מהדר עליו לפלס את מעגל דרכיו, ולהדר ראשית כל בנושאים חמורים יותר כעקרי הדת ועונשם של מידות. כי יש ואדם מחמיר בדברים קלים ומיקל בדברים חמורים, וסבור שהוא חסיד ובכך הוא מוצא את סיפוקו הרוחני, ואינו משתדל להתקדש בדברים חשובים יותר. לא זו דרכו של חסיד אמיתי. הוא מעוניין לעלות במעלות קדושים בהידוריו, ולכן הוא מעדיף להדר במקום שבו ההידור נחוץ יותר. וכבר כלל זאת ר' יונה החסיד בידויו: "את אשר החמרת הקלתי ואת אשר הקלת החמרת".

## ו. החמרה כשיש פגיעה בערכים אחרים

### 1. החמרה במקום הפסד ממון

כתב הש"ך (יר"ד סי' יז ס"ק ה, לגבי בהמה ששוחטים אותה במהירות לפני שתמות):  
אלא כל הרוצה להחמיר כו' – ובבהמת עובד כוכבים דליכא הפסד ממון משום מדת חסידות אסור, אבל בבהמת ישראל משום הפסד ממון אפילו מדת חסידות ליכא, אלא חומרא לגדולי החכמים.

מדבריו למדנו שיש דרגות במהדרין. מידת חסידות – הנוהג בה אינו רשאי להחמיר כשיש הפסד לאחרים. וגדולי החכמים – הם רשאים להחמיר גם כשנגרם לאחרים הפסד. ואולי הנפסדים מוחלים ליחידים כאלו.

### 2. החמרה הגורמת לביטול עונג שבת

בפתחי תשובה (יר"ד סי' יח ס"ק ט):

עיין בספר של"ה ד' ע"ד ע"ב שכתב שראה חסיד אחד שלא אכל בשר שחוטה משום שראה בחוש המשוש שהסכין פגום והשוחט לא הרגיש בזה ע"ש עוד. ועיין בתשובת בית יעקב (סי' צ"ה) שכתב דמדינא א"צ להחמיר בזה אלא ממדת חסידות

## כיצד מהדרין?

יש להחמיר בחול, ולא בשבת ויו"ט דמבטל מצוה אם אינו אוכל בשר, ע"ש. ואין דבריו מוכרחים עיין באו"ח סימן רפ"ח ט"ב ובש"ס חולין ד' י"א סוף ע"ב.

### 3. החמרה שאינה מקובלת בין המחמירים

**בספר 'שם הגדולים' (חלק ספרים – מערכת ז אות כו):**

ועתה אשר עיינו הרואות שמזמן הגאונים כל מחבר ספר כותב שמו עליו יש להחזיק במנהגם. ושאני התנאים ואמוראים שכתב בספר החסידים (סי' שס"ז) דיש מהם מי שנהג זה שלא להזכיר שמו, דלפי עליונותם המופלא היו נזהרים גם בזה הדקדוק וכונתם לשמים. אך מזמן הגאונים עד עתה לא מצינו מי שנהג בזה. וכמעט מי שרוצה לנהוג כך בדור יתום יהיה רמות רוחא, **כי מורה שכבר הוא שלט ורצה לקיים גם זה הדקדוק**, דלא יבצר שלא יודע בדורו ואע"ג דלבו לשמים וכונתו לטובה, **איכא לזות שפתים שרוצה להראות חסידות יותר מכמה גאוני וגדולי עולם**. "לא עם הארץ חסיד" אמרו חז"ל. כי המהדר צריך לשקול היטב את חומרתו, שלא יפגע בערכים אחרים, כגון בממונם של אחרים, בכבוד השבת ובכבודם של ראשונים.

### 4. החמרה במקום נזק לאחרים

מי שמחמיר בחמץ שנמכר כהלכה לגוי גם אחר פסח, גורם נזק גדול לחנווני. מה יעשה החנווני בכל המלאי שנשאר לו? והרי הלקוחות מעוניינים שיחזיק מלאי של תוצרת חמץ עד ערב פסח.

ודומה לזה מי שמחמיר ומעדיף תוצרת נכרי של פירות שביעית על פני תוצרת של חקלאים ישראלים שומרי שמיטה. מדוע חומרתו עדיפה מחומרתם של החקלאים המעוניינים לשמור שמיטה בהידור? והרי עיקר המצוה מוטלת עליהם! ושבתה הארץ" מה גם שבעידוד חקלאים נוכרים אנו מחזקים את ידיהם של הנוכרים ומרחיבים את תחומי אחיזתם בקרקעות א"י.

### ז. ההידור הציבורי בדורנו

בדורנו נתחדשו שני דברים בתחום ההידור, הנראים לכאורה כשני הפכים, ושניהם מתבטאים בתחום הציבורי. מצד אחד איכשר דרא, וחומרות והידורים אינם רק נחלת יחידים, אלא הפכו להיות נורמות ציבוריות וסימן היכר לחברה תורנית. וממילא ההידור יצא מרשות היחיד לרשות הרבים. קשה יותר לשמור את ההידורים בצינעה, הם מופגנים בפרהסיא לעיני כל. אדם רוצה, ובצדק, להימנות על חבורה מהדרת במצוות. (יתכן שתופעה זו נוצרה כתגובת נגד הפוכה לתופעת החילון הפושה לדאבוננו בחלקים רבים בעם).

דא עקא, לא כל אחד ת"ח היודע מהו דין ומהי חומרא. מי שאינו ת"ח אינו מודע למגבלות של החומרות, דהיינו לא לזלזל בתלמידי חכמים ובהכשרים אחרים, או

לעשות זאת בצניעא, וכן להתכוון להתקדש בהידור זה, (דבר המחייב למשל ריסון באכילת בשר. מי שאוכל מנות נוספות של בשר כשר למהדרין אינו מתקדש בכך...).  
 אביא דוגמא לבורות של מהדרין. מתקשר אדם ונפשו בשאלתו: אני שייך לציבור הנוהג לאכול רק בשר "חלק" – האם עוף פלוני נחשב ל"חלק"? שאלתיו, האם הוא נוהג להחמיר רק בבשר בהמה, בגלל ריבוי סירכותיה, או באווז מפוטם בגלל הפגיעה בושטו, (או בגלל צעב"ח, דבר שלא זכה להידור כמו איסור טרפות...) או גם בעוף? אין לו תשובה. כי הוא אינו יודע במה הוא מהדר ולמה הוא מהדר? (והרי לא הידור זה כהידור זה. אומנם המהדרין בודקים היום כל ריאה בעוף. אך מעיקר הדין אין צורך בכך, כי אחוז הטרפות בעופות עדיין אינו מגיע למיעוט המצוי, אלא בשעת מגיפה, ואז באמת צריך לבדוק כל עוף ועוף. ולכן יפה עושות המשחטות המהודרות הבודקות תמיד כל ריאה וריאה ועוקבות בכך אחרי הלהקה אם יש בה חשש למגיפה שאז יש לבדוק בדיקה יסודית ואיטית יותר. וה"ה לצומת הגידין. ובנושא זה עסקנו בהרחבה ובפירוט רב בסימן הבא).

מאיך, התיעוש המתקדם של מוצרי המזון מאפשר כשרות המונית לכלל הציבור. אדם רגיל הרוכש כיום מוצרי מזון בסופרמרקט בישראל לא נכשל כמעט באיסור. הירקות והפירות מעושרים ואין בהם ערלה, מלחם ועוגות הופרשה חלה והקמח נופה כדין, הבשר הודח ונמלח, הדגים חוטאו, החלב ומוצריו כשרים, וכל המוצרים מושגחים. בודאי שיש הרבה לשפר ולשכלל. ומן הסתם יש גם תקלות, אך מגלים אותן ומתקנים אותן, (ובאיזה בית או מפעל אפילו המהודר ביותר אין לפעמים תקלות?). ב"ה רוב עם ישראל בארץ אוכל כשר. זהו הישג אדיר שיש להתברך בו.

אולם היא הנותנת. רמת כשרות ארצית אינה יכולה לקבל על עצמה להדר בכל ההידורים ולחשוש לכל החומרות, אלא 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 (החלק) לזה הטרף, עלול חלק גדול מהאוכלוסיה שאינו מדקדק במצוות להעדיף תוצרת לא כשרה שמחירה זול. נמצא חומרתו קולתו. רק כאשר אחוז אוכלי החלק הוא לא גבוה ניתן להבטיח בשר כשר כעיקר הדין לכלל האוכלוסיה במחיר זול. אם אחוז זה יעלה אי"ה יהיה צורך לשקול מחדש מהו הידור מצוה.

ובדומה לכך, אם נותני הכשרות יאסרו על כלל האוכלוסיה להשתמש בג'לטין ואבקת חלב מחו"ל – שהותרו מעיקר הדין ע"י פוסקים רבים – אנו עלולים לגרום במו ידינו להכשיל את רוב הציבור הישראלי במוצרי טרפה גמורים. שהרי הציבור הרחב לא יוותר על מוצרים המכילים חומרים אלו, ואם לא יימצאו לו מוצרים כשרים הוא עלול לייבא או לייצר אותם ללא הכשר כלל, (ואין אפשרות מעשית לייצר את כל המוצרים רק מג'לטין דגים או מאבקת חלב תוצרת הארץ). אין כאן קולא של התפשרות על חשבון עקרי ההלכה, אלא החמרה של אחריות לכלל ישראל. עם זאת, ברור שמי שיכול להדר רצוי שיהדר ויחמיר לעצמו ולא ישתמש במוצרים אלו.

## כיצד מהדרין?

### ה. תפיסת ההידור ב'כשרות מהדרין'

לעומת זאת, כשרות ה'מהדרין' דואגת מדרך הטבע ראשית כל לחוג לקוחותיה. דוגמא מעשית לכך היא תעשיית הממתקים. מי שדואג לממתקים ללא ג'לטין וללא אבקת חלב מחו"ל רואה לנגד עיניו את ציבור הלקוחות המעוניין בהידור זה, ולא את הציבור הרחב. וכן בפסח. בד"צ אשכנזי לא יתן הכשר לאוכלי קטניות, שהם רוב הציבור. ואף יחמיר במינים שאינם קטניות לשיטת פוסקים רבים כגון שמן כותנה, לפתית, ובוטנים. האם לדעתו עדיף להאכיל אותם חמץ חלילה? אין ספק שהאחריות מחייבת לדאוג לכלל הציבור.

בנושאים אלו אמנם הפתרון הוא פשוט. אם ייכתב במפורש שההכשר לפסח הוא לאוכלי קטניות בלבד, ממילא מי שאינו אוכל אותן בפסח ימנע מכך, ואילו הציבור הרחב שאינו נמנע מכך ינצל מאיסור חמץ. וכמו כן, ראוי לציין על הממתקים שהם מכילים ג'לטין ואבקת חלב מחו"ל.

למרות זאת, יש גופי כשרות הנמנעים מלתת הכשר לאוכלי קטניות, ומסלקים את השגחתם מהמפעל לכל הפסח. כתוצאה מזה עלולה להיווצר תקלה, שהציבור יאכל חמץ בפסח. אלא שבדרך כלל אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, ומלאכתם נעשית בידי אחרים הדואגים לכשרות לפסח גם לאוכלי קטניות. בעיני ההדיוטות שאינם תלמידי חכמים נחשבים הראשונים למהדרין יותר מהאחרונים. והשאלה הנשאלת מי מהדר יותר, מי שמציל את כל ישראל מחשש חמץ בפסח, או מי שדואג רק לחלק קטן של הציבור?

אין ספק שבמקום שאפשר להדר ראוי להדר. אולם במקום שאחד בא על חשבון חברו יש לשקול בכובד ראש מה עדיף, הידורם של מעטים או הצלת הרבים מן האיסור?

מצינו הכרעה בשאלה כעין זו בסוגיית "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך", עיי"ש בתוספות (שבת ד, א ד"ה וכו'):

והא דתנן בהשולח (גיטין דף מא, ב ושם) "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין", ואע"ג דבהאי פירקא (דף לה, ב) א"ד יהודה "כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו". שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא, כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו ל' מצוה דרבים שאני... וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפר את רבה בהשולח (גיטין דף לה, ב) משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומי' לאנוסין והוי נמי כמצוה דרבים.

ושם המדובר בעבירה מהתורה, ובכל זאת דעת התוס' להתיר ליחיד לעבור עבירה כדי לזכות את הרבים. על אחת כמה וכמה כאשר אין מדובר בעבירה ממש אלא בהידור בלבד. מסתבר שעדיף להציל את הרבים מאיסור ממש מאשר לאפשר ליחידים להדר. העליתי שאלה זו רק באופן תיאורטי, כי למעשה ניתן בדרך כלל לשמור על שתי נורמות, נורמה בסיסית כשרה עפ"י כללי ההלכה ונורמה מהודרת. וראוי שהרבנות עצמה

תקפיד על שתי נורמות אלו מבלי להתפצל לועדי כשרות נפרדים, שעצם פירודם בודאי אינו בבחינת 'מהדרין' והוא מזמין בדרך הטבע עימותים ומתחים שאינם רצויים. וביניהם – הרושם שנוצר שכביכול אלו מהדרין ואלו אינם מהדרין, כשהאמת היא שאלו ואלו מהדרין, אלא שאלו מהדרין ליחידים ואלו מהדרין ומצילים את כלל ישראל מאיסורי תורה ממש.

ואם כבר נגזרה גזירת הפיצול הגוזר את בית ישראל לגזרים היה מקום לפחות לחלוקת עבודה מתואמת, חלק ידאגו לנורמה הבסיסית של כלל ישראל וחלק לנורמה המהודרת, ובין שניהם ישררו אהבה ואחוה שלום ורעות ללא קנאה ותחרות, כי שניהם רואים את עצמם שלוחי דרחמנא של מצות התורה "קדושים תהיו".

#### סיכום

תורת ההידור תורה שלמה היא וצריכה לימוד גדול. ומכיון שאיכשר דרא ומודעות ההידור חדרה לשכבות רחבות בעם, מן הראוי שסוגיא עמוקה זו תילמד אף היא בהמון הרחב. כמו כן טוב שידעו להרחיק בין עיקר הדין לבין מידת חסידות. כי הגדרתה של מידת חסידות כעיקר הדין עלולה לגרום לתקלות רבות, כגון הצורך לסמוך בשעה"ד על עיקר הדין עלול לגרום להריסת כל תפיסת הכשרות. וכן להיפך האמון בכשרות עלול להתערער בעיני הציבור הרחב המודע להלכה (והיום ב"ה קל להשיג מידע הלכתי). המהדרין בנושאים מסוימים ידעו למה הם מהדרין, במה להדר, כיצד להדר, ומה להעדיף, וכיצד להתייחס לפוסקים שפסקיהם נראים כמקילים ולמי שנחשבים בעיניהם כמי שאינם מהדרין. ומאיך, אלו שאינם מהדרין ידעו שגם עליהם לשאוף להתעלות ולהתקדש בתחומים הנראים להם חשובים, וכך תהיה כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ללא התנשאות זה על זה. וביחד כולם קדושה ישלשו.

וראויים דברי הרמב"ן שפתחנו בהם גם לסיים בהם:

וציוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות.





## על הנהגת הרבנות בדורנו\*

שאלה א: ועדות היישוב

מהי הדרך הטובה ביותר לקשר בין הרב לבין מזכירות היישוב והוועדות השונות? האם הרב צריך להיות לכל הפחות לקבל דיווח בכתב או בעל-פה, סיכומים וכדו'? האם הוועדות אמורות להביא לרב כל נושא חינוכי או תרבותי לדיון? מה לעשות כאשר ועדה מקבלת החלטה בניגוד לעמדת הרב – עם או בלי ששמעה אותו קודם לכן – כשיש בכך לדעתו בעיה הלכתית, חינוכית או חברתית?

תשובה:

אמנם אפשר לבקש פרוטוקול משיבה של כל ועדה לפני פרסומו, אבל זה לא רצוי. צריך לתת לציבור לנהל את עצמו. לא בריא שהרב יהיה המפקח על כל מה שנעשה. צריך לתת אמון בציבור. איך הרב יהיה בתמונה? – יקרא את הפרוטוקולים שהוועדות מפרסמות לציבור, עם כולם.

אני עצמי לא נהגתי להשתתף באסיפות חברים, אא"כ נתבקשתי לכך או במקרה יוצא מן הכלל. הרב איננו הפקח של הציבור, ובדרך כלל גם הציבור לא מעוניין בזה.

שאלה ב: התערבות יזומה

באילו נושאים יש מקום להתערבות של הרב בלי בקשת הקהילה? – דוגמאות: שחיתות במזכירות, יישוב שתובע חבר שלא בדין תורה, וכדו'?

תשובה:

אם נעשה עוול או שחיתות או סטייה מההלכה - על הרב להתערב, אם כי בתבונה. דוגמא ממקרה שהיה: המזכירות החליטה להטיל קנסות על מי שמפגר במיסים, באופן שיש בו שאלה קשה של ריבית. פניתי ליו"ר המזכירות ודרשתי שלא יהיה קשר ישיר בין החוב לבין הקנס, אלא שאחת לכמה זמן יוטל קנס אחד על כל החייבים,

\* סיכום מפגש בין הרב יעקב אריאל לבין רבנים בדרום הארץ ב"ג בתמוז תשס"ט, שהתקיים ביוזמת מה"ת – מרכז חוסן להערכות ולהתמודדות בחירום' אשר יושב בשומרון, כחלק מפעילות לחיזוק החוסן של יישובי הדרום. המפגש היה חלק מהשתלמות ארוכת טווח לקבוצת רבנים אשר למדה יחדיו על תפקידי הרב בקהילה בכלל ובעת חירום בפרט. סיכום: הרב עזריאל אריאל.

בלי קשר למשך החיוב ולסכום<sup>1</sup>. גם נתתי על זה שיעור. אולם עד היום יו"ר המזכירות דאז לא סולח לי על זה. למרות הסברי שאיני מתנגד להטלת קנסות על מי שמפגר בתשלום שלא כדין אלא רק לריבית, נתפסתי בעיניו כמי שמגן על אנשים לא ישרים. עלי לציין שעם זאת נשארנו ידידים, כי הוויכוח היה ענייני ולא אישי. יש מחלוקת בין ר"ת לבין הראב"ה אם רוב יכול להחליט עבור מיעוט בנושא חדש, במיוחד כשהוא אינטרסנט. זה נוגע בעיקר לבעיות של מיסים. לפי החזו"א, בסופו של דבר הולכים אחר הרוב גם במקרה כזה, כי מניעת מחלוקת היא 'מיגדר מילתא'<sup>2</sup>. וכאן הרב לא אמר להתערב.

כעיקרון, אל לו לרב להתערב בנושאים כלכליים ביישוב. אבל שאלות של עוול וצדק הן בהחלט מתפקידו. דווקא בנושאים חברתיים חשוב להתערב. הציבור מצפה שאם מקפחים מישהו, שהרב יצא לעזרתו. אבל על הרב לוודא שזה עוול אמיתי, ולא דבר שיש בו סברות לכאן ולכאן. הרב גם צריך לעודד הקמה של מערכות גמ"ח ולעודד תרומות לגמ"ח וסיוע הדדי. כשהרב מעורב בנושאים החברתיים, שומעים לו יותר בתחומים אחרים.

מו"ר הרב אברהם שפירא זצ"ל סיפר לי על ר' לייב תקיף, שתמיד הציבור היה עושה את מה שאמר. כששאלו אותו כיצד הגיע לידי כך, אמר: "אני לא אומר דבר שאני לא בטוח שישמעו לי"...

דיני תורה – עדיף להעביר לרב של יישוב אחר, ובדלית ברירה – לצרף עוד שני תלמידי חכמים. הדבר חשוב במיוחד כשהנושא רגיש ונוגע לסכומי כסף גבוהים. לא טוב להגיע למצב שהצד הנפגע לא מדבר עם הרב.

לא טוב שהרב יתערב בכל נושא. אם התערבת לפני שבוע, חכה חודש עד ההתערבות הבאה. התערבות מוגזמת – מזיקה.

גם מחאה לעתים קרובות – מאבדת את כוח המחאה שבה. אז איך להעיר? צריך הרבה תבונה. אין תחליף ללימוד תורה. הערת אגב תוך כדי שיעור, זוהי המחאה הטובה ביותר. זה לא נתפס כתוכחה, אלא כחלק מן הלימוד. כשמגיעים לנושא חשוב ואקטואלי תוך כדי הלימוד 'על הסדר', אפשר להקדיש לו שיעור מיוחד. מרוויחים בזה מכל הכיוונים.

צריך למצוא עוד דרכים עקיפות כדי להביע ביקורת על תופעות לא תקינות. לדוגמא: צריך להסביר לאנשים עד כמה חשוב להשתמש באינטרנט רק דרך 'רימון'. אולם לשם כך טוב יותר להביא הרצאה של איש מקצוע על הנזקים של האינטרנט הפרוץ, פלאפונים דור שלישי, וכדו'. לפעמים הדוקטור משכנע את הציבור יותר מאשר הרב, כאשר הרב צריך להיות נוכח בהרצאה ולחזק את דבריו.

1. שאלה זו נדונה בשו"ת באהלה של תורה ח"א סי' ב אות י.  
2. שאלה זו נדונה בשו"ת באהלה של תורה ח"א סי' צא וסי' צד.

## על הנהגת הרבנות בדורנו

בנושא של שירת נשים, קשה להתערב. מו"ר הגר"ש ישראלי והגר"א שפירא לא יצאו מן האולם במצב כזה. צריך גם להבין שהאלטרנטיבה לערב שירה תרבותי הוא צפייה בדברים גרועים פי כמה בטלוויזיה. ככלל, הרב צריך לשקול היטב אם נושא מסויים הוא מספיק עקרוני כדי להיאבק עליו. אבל אם החליט להיאבק, שיעמוד על דעתו.

### שאלה ג: התפתחות אישית וזיכוי הרבים

מהו היחס הראוי בין השקעה בהתפתחות האישית ומילוי המצברים האישיים מול זיכוי הרבים – בשיעורים ובפעילות ציבורית?

#### תשובה:

הרבי מקוצק הביא פעם משל על חיה שהיתה לה קרן שהגיעה עד לשמים והדיפה ריח טוב. בכל פעם ביקשו ממנה לתרום חתיכה מן הקרן כדי להריח, עד שהקרן התקצרה ולא הגיעה לשמים; ומאז לא היה לה ריח. לכל רב יש "קרן בשמים", ועליו לשמור עליה היטב, שלא תתקצר...

עיקר העבודה של הרב היא שיעורי תורה. מגוון של שיעורים מרחיב את מעגל המשתתפים. זה יוצר קשר עם קבוצות שונות. כל קבוצת גיל ומנטליות צריכה שיעור המתאים לה.

חובתו של הרב לציבור היא: ללמוד. הציבור מרגיש אם השיעור 'מרוח' או מוכן היטב. כנ"ל לגבי דרשות.

בליל שבת בקיץ – אין דרשה. מאידך חשוב לנצל את שעות אחה"צ בקיץ לשיעורים.

כל רב צריך להיות רגיש לציבור, ולבדוק למה הוא נמשך. בדרך כלל יש יותר משיכה לדברי אגדה. עם זאת, לא לוותר על שיעורי הלכה. כשהרב משקיע את מרצו בשיעורי תורה, הוא בהכרח מתמלא בעצמו כל הזמן.

### שאלה ד: דרשות ושיעורים של תושבים אחרים

האם השיחה בליל שבת, והשיעור בשבת אחה"צ אחרי מנחה קטנה, נחשבים לשיעורים שבאופן עקרוני הרב אמור להעביר אותם צריך לציבור באופן קבוע - 'תמידים כסדרם' (למעט כמובן מקרים יוצאים מהכלל)?

#### תשובה:

יש לרב סמכות לקבוע מי ידבר בבית הכנסת ומי לא. אבל לא טוב שתהיה תחושה שהוא משתיק אחרים. אם הרב יתן לבדו את כל השיעורים – "נבול תיבול". עליו לגייס את כל הכוחות התורניים הקיימים בקהילה ולהפעיל אותם. אם יש סבב, צריך להיות לרב מקום של כבוד, כגון, לדרוש בכל שבת מברכין.

**שאלה ה: השתתפות ודרשות באירועים פרטיים**

מהו המקום להשתתפות ולדרשות של הרב באירועים של תושבים? – קידושים, אזכרות וכדו'.

**תשובה:**

חשוב מאד לומר דבר תורה בקידוש או בשמחות אחרות, אבל חשוב לקצר בדברים. קידוש בעמידה – זוהי בעיה הלכתית. קידוש צריך להיות "במקום סעודה", ועמידה היא לא ב"מקום". "מקום" הוא מקום שיושבים בו. לפעמים אין ברירה כי אין מקום ישיבה מספיק לכולם, ורק בדיעבד זה מועיל<sup>3</sup>.

במצב בו אין מקומות ישיבה לכולם קשה יותר לתת דרשה כי הציבור לא מרוכז. אם לרב יש קול חזק, טוב שיגיד דבר תור קצר מאד. עדיף לא לדבר מאשר לדבר כשאין מקשיבים.

טוב שהרב יתערב גם בסגנון הקידושים: שלא יהיה לחץ חברתי להוצאות גבוהות; לקבוע שכל המוצרים יהיו קנויים, בשל בעיות כשרות; לקבוע תפריט אחד פחות או יותר ולא יקר.

באזכרות, העיקר הוא הברכות, ולא האכילה. לא צריך סעודה, והיא לא צריכה להיות עשירה. צריך לקבוע תקנות בנושא כדי להוריד את הנטל הכלכלי מן המשפחות האבלות. כמובן, זה תלוי בכל רב, עד כמה הצבור נשמע לו.

אזכרות, זהו זמן בו הציבור פתוח לשמוע את הרב. מגיעים אז אנשים שבדרך כלל לא באים.

בבית האבל, עדיף ללמד משניות ממסכת אבות וכדו' מאשר ממסכת מקוואות. דרך זה אפשר להגיע לנושאים שחשוב לרב להתייחס אליהם.

**שאלה ו: התערבות בנושאים פוליטיים**

מתי נכון להתערב או לנקוט עמדה בנושאים "פוליטיים" – ברמה היישובית, האיזורית או הארצית? איזה משקל יש כאן לנושאים "פוליטיים" שיש להם השלכה ישירה לנושאים תורניים ולמעמדו של הרב ביישוב?

**תשובה:**

פוליטיקה היא נושא קשה. יש בה שאלות אישיות, ביחס למועמד כזה או אחר, ויש שאלות עקרוניות, הנוגעות למדיניות. הרב צריך להביע עמדה בשאלות העקרוניות, אך

3. עיי' שמירת שבת כהלכתה פרק מז סעי' כח והע' קלח.

## על הנהגת הרבנות בדורנו

לא בעניינים אישיים. אם הרב יתמוך במועמד אחד, ואחר כך יבחר השני, אזי הוא יהיה נגד הרב.

במישור הארצי הרב יכול לנקוט עמדה אידיאולוגית, אך לא פוליטית. עדיף לאמץ את הדגם של הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שלא התערב מעולם בשאלות פוליטיות, מאשר את הדגם של הגר"ע יוסף שליט"א, שהתערבותו בפוליטיקה פגעה במעמדו – עם כל ההערצה לגדלותו בתורה ובפסיקה. לדוגמא, הרב יכול לנקוט עמדה בשאלה אם להפריט את אדמות המדינה – משום שיש בכך איסור לא תחנם כשמוסרים אותן לגויים, וכדו'.

יש מקרים שבהם נכון להתערב. לדוגמה, אם ועדת חינוך מחליטה להוציא את הילדים לבריכה מעורבת, צריך להתנגד לכך בכל התוקף, אולם לא לתקוף אישית את יו"ר הוועדה. אמנם לפעמים עלולה להיווצר פגיעה אישית כתוצאה של האמירה העניינית, אולם חשש זה לא אמור להרתיע את הרב.

### שאלה ז: כפייה על הקהילה

עד כמה נכון מצד הרב לכפות את דעתו על הקהילה, ובאיזה נושא? דוגמא: להוביל מהלך עם הגבאים, בניגוד לדעת רוב הציבור, להוציא את עלוני פרשת השבוע מבית הכנסת. דוגמא מיישוב אחר: הצלחנו להביא לכך שחלוקת עלוני פרשת שבוע תהיה ביום ששי בצהריים, אך יש מעטים המביאים אותם לתפילה – כיצד יש להתייחס לתופעה זו, האם לדבר עם כל אחד מהם באופן אישי או להתעלם מהתופעה?

### תשובה:

נכון לקבוע קריטריונים לעלונים פ"ש ראויים, כגון: שאין ציטוט של פסוקים שלמים; אין "שמות" קדושים (שם 'אלוקים' – ב-ק' – איננו קדוש); שאין דרשות של דופי; שאין פרסומות פסולות מבחינה הלכתית וחינוכית; שיש פרופורציה ראויה בין כמות הפרסומות לבין התוכן הרוחני.

כדאי להוביל מהלך משותף – ברמה האיזורית, ואולי אף הארצית – בנושא עלוני הפ"ש, כאשר עלונים לא ראויים יוחזרו לשולחיהם.

השאלה אם להעיר לתושב שמביא עלוני פ"ש מהבית לקריאה בבית הכנסת תלויה ביחסים שבינו לבין הרב. כמו כן הדבר תלוי במציאת סגנון דיבור מתאים, באלטרנטיבה (אם במקום זה הוא יפטר – עדיף שיקרא). לא תמיד נכון להעיר.

### שאלה ח: פיצול מניינים

עד כמה להקפיד על מנין אחד כגון ליל שבת בקיץ הצורך של מספר משפחות להקדים להתפלל לעומת הצורך של הישוב להתאחד בתפילה היחדה המאחדת את כולם; או בשבת בבוקר, יש המתקשים לקום למנין הרגיל. עד כמה על הרב לעמוד על

אחדות המנין, כאשר ישנו מתח בין טובת הפרטים לבין צורכי הכלל? עד כמה על הרב לנקוט מדיניות מתערבת ועד כמה לאפשר לקהילה להתנהל בעצמה בנושא זה?

#### תשובה:

כיום אין הצדקה למנין מוקדם בשבת - כפי שמקובל אצל יוצאי גרמניה, שהיו רגילים למנין מוקדם ומהיר בשבת בבוקר - כשזה פוגע בתפילה המשותפת; מה גם שתפילה זו היא מהירה מדי. צריך להביא לפשרה בין הקבוצות השונות. לגבי ליל שבת באמצע הקיץ - יש באמת בעיה קשה למשפחות עם ילדים. כדאי להגיע לפשרה, שמנין כזה לא יהיה כל הקיץ, אלא בחודשי השיא בלבד: מאחרי שבועות עד ט"ו באב, וכדו'.

אם מנין פרש מן המנין המרכזי שלא על דעת הרב, עליו לבטא את התנגדותו ע"י התעלמות ממנו בהתחלה; אבל אם המנין מתמסד, הרב צריך להיזהר שלא לאבד קשר עם הציבור, ולהשתתף בו מידי פעם.

#### שאלה ט: בית כנסת 'על עדתי'

אנו עומדים לקראת תכנון מבני הציבור ליישוב הקבע, שבמרכזם בניין בית הכנסת. לפי ההערכה של הנפשות הפועלות - לא ניתן להקים בית כנסת אחד ליישוב שיכיל בעד"ה 500 משפחות כ"י. לפיכך הוצע שיהיו שלושה בתי כנסת, מנהג הספרדים ועדות המזרח, מנהג אשכנז-ספרד, ומנהג תימן, כאשר באותו מתחם יהיה חדר לימוד משותף וכדו', על מנת לשמור על צביון של ישוב אחד וקהילה אחת. ההערכה היא שאם כבר אין בית כנסת אחד, חלק ניכר מהציבור (לא ברור מה משקלו, רוב, חצי, מיעוט) מעדיף שבתי הכנסת השונים יתחלקו לפי מפתח של מנהגים. השאלה היא האם במצב נתון זה יש עדיפות הלכתית ליצור גם בית כנסת 'על עדתי', או שלרעיון זה יש ערך רק כאשר כל הציבור מתפלל בבית כנסת אחד, משום "ברוב עם הדרת מלך", ואילו כאשר בין כך זקוקים לכמה בתי כנסת, שמא כבר אין טעם ליצור בצורה מלאכותית בית כנסת "על עדתי"?

#### תשובה:

אין בעיה הלכתית בבית כנסת המורכב מבני עדות שונות. כל הבעיות פתירות, אם המתפללים רוצים בכך. רק בחגים ובפרט בימים הנוראים אי אפשר לקיים תפילה משותפת. אם יש בין כה וכה בתי כנסת לעדות שונות, ורוצים לעשות עוד בית כנסת

## מה טובו אהליך יעקב

משותף – צריך לשקול את הרצון לאחד את העדות מול העיקרון של "ברוב עם הדרת מלך". אם זה יהיה בית כנסת גדול ומרכזי – כן. ואם לא – עדיף להימנע מהקמתו<sup>4</sup>.

### שאלה י: כבוד הרב

כיצד על הרב לנהוג לגבי טבילה במקווה, שחייה בבריכת היישוב, השתתפות בשיעורי התעמלות וכדו' (בייחוד בפני הילדים והנוער)? עד כמה לשמור על מעמד "מורם מעם" ועד כמה להיות בדברים אלו כ"אחד העם"? כמו כן, מה המקום להשתתפות של הרב באירועי תרבות של חול, כמו ערב לגברים בבריכה, הרצאה בנושא מדעי וכדו'?

### תשובה:

אם יש לרב צורך בריאותי, הוא לא צריך להימנע משחייה. גם הגרי"ש אלישיב שליט"א לא נמנע מללכת לשפת הים בנתניה עם חבריו לבית הדין. בעיר, יש מקום להבחין בין בריכה, שהיא מקום קטן, לבין חוף הים, שבו הרב 'נבלע' יותר בקלות. ביישובים יש פחות צורך בשמירה על 'דיסטנס', ואפשר להיות במקומות כאלה, אולם יש לשמור על איזון.



4. שאלות אלו נדונו בהרחבה בשו"ת באהלה של תורה ח"א סי' ב אות ח, ח"ב סי' א.

## שאלות ותשובות קצרות מתוך ספרי באהלה של תורה

|                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| רשימת השאלות                          | ז. טלטול חיות מחמד בשבת                |
| א. הדלקת נר חנוכה בבתיים משותפים      | ח. משאבה ידנית או חשמלית בשבת מה עדיף? |
| ב. מקום הדלקת נרות חנוכה לבחורי ישיבה | ט. טבילת קומקום חשמלי                  |
| ג. סופגניות – האם יש בהן בישולי עכ"ם  | י. קיום אילן המורכב                    |
| ד. תפילת מנחה לאחר הדלקת נר חנוכה     | יא. קדיש על הסב בחיי האב               |
| ה. ברכת הזימון ברמקול                 | יב. קניית שטרי גורל                    |
| ו. קריאה בתורה לבר מצוה בתפילת מנחה   |  |



### א. הדלקת נר חנוכה בבתיים משותפים

באיזה מקום צריך להניח את נר החנוכה בבית משותף?

#### תשובה:

מסתבר יותר לומר שהדר בעליה מעל לכ' אמה לא הטריחוהו לרדת ולהדליק למטה. מה גם שאם כל הדיירים ירדו וידליקו למטה לא יהיה מקום לכולם, ובוודאי שלא יוכלו להדליק בטפח הסמוך לפתח ובלא"ה לא תוכל התקנה העיקרית להתקיים. לכן נלענ"ד שמכיוון שלרש"י יש עדיפות להדליק בבית דווקא, אפשר גם להדליק בחלון שיש בו פרסומי ניסא לדיירים ממול, ואולי זה קצת פרסומי ניסא לבני רה"ר, שבכל זאת מי שישא את עיניו יראה את הנרות גם למעלה מכ' אמה, ולדעת התוס' יתכן שלא חייבוהו לרדת ולהדליק למטה, וגם אין היכרא למטה, ומאחר והפוסקים לא הכריעו בין רש"י לתוס', ובמקרה כזה ייתכן שגם תוס' אולי יסכימו לרש"י ויעדיפו להדליק בחלון מאשר למטה. לכן נלענ"ד שהדרים בקומות עליונות ידליקו בחלון. (באהלה של תורה חלק ב', סימן צ"ז)

### ב. מקום הדלקת נרות חנוכה לבחורי ישיבה

כיצד ידליקו הבחורים בישיבה נרות חנוכה, בחדר האוכל או בחדרי השינה?

#### תשובה:

ושאלתי את הגרש"ז אורבך זצ"ל ופסק שידליקו בחדרים בברכה. מיהו נסיוני למדני שקשה לסמוך על בחורים שידליקו בפנימיה מבלי שיגרמו לנזק ואולי אף לסכנת

\* הערת המערכת: התשובות בחוברת קוצרו, לשם הרחבה יש לעיין במקור.



## שאלות ותשובות קצרות

נפשות. ולמרות כל האזהרות והשמירות נמצאים בחורים המדליקים נקות על עץ, פלסטיק וחומר דליק אחר. ומכיוון שלענ"ד בחור המדליק במקום שעלול להזיק לא יוצא י"ח הדלקה (עיין מה שכתבנו בסימן צ"ו) לכן עדיף שידליקו בחדר האוכל, שם אפשר לשמור על כך שההדלקה תיעשה כהלכה. (וצ"ע מדוע לא ידליקו על פתח אולם הלימוד. שהרי שם עיקר מקומו של בן ישיבה, כי שם ביתו. ומה שמדליקין בתוך אולם הלימוד נר א' לכולם זהו מדין ביכנ"ס ואין יוצאים בו ידי חובה. ואם חדר האוכל נמצא באותו מבנה של אולם הלימוד, מסתבר שידליקו על הפתח הפונה לרה"ר.)

(באהלה של תורה חלק ב' סימן ק"ב)

### ג. סופגניות – האם יש בהן בישולי עכו"ם

ברבות מן הקונדיטוריות עובדים גויים בבישול ובאפייה, והם אלה שעוסקים בהכנת הסופגניות למכירה בחנוכה. הסופגניות עשויות מבצק סמך, דומה לזה של לחם, אלא שמטגנים אותם בשמן עמוק. האם מותר לגוי להניח אותן במחבת כשאת האש מדליק ישראל?

תשובה:

מכיוון שכל הדיון שלנו הוא אליבא דהמחבר, והמחבר מסופק מה דין סופגנין, צ"ע אם יש להקל שספיקא דרבנן לקולא; לכתחילה אין עושים ספק, ורק בדיעבד, כשנוצר הספק, יש להקל. ולכתחילה נראה שהנוהגים כדעת המרן המחבר צריכים להחמיר בסופגניות שניטגנו ע"י פועל גוי, אף אם ישראל הדליק את הראש.

(באהלה של תורה חלק א' סימן י"ז)

### ד. תפילת מנחה לאחר הדלקת נר חנוכה

אדם שמדליק נר חנוכה לפני השקיעה, כגון בערב שבת, האם חייב להתפלל מנחה לפני הדלקת נר חנוכה, או שהוא יכול להתפלל גם אחר כך? ואם נניח שמעיקר הדין צריך להתפלל לפני הדלקת הנר, האם בדיעבד יוכל להתפלל גם לאחר שהדליק?

תשובה:

לאחר כל הסברות שהבאנו לכאן ולכאן נראה להכריע את שאלתנו עפ"י מה שפסק הרמ"א (יורה דעה סי' קצו סעי' א בהג"ה) לענין הפסק טהרה, שלכתחילה על האשה להזהר לעשות אותו קודם שתקבל שבת, אך בדיעבד אין לחוש. ובש"ך (שם, ס"ק ז) נתן טעם לדבר "כי היא תוספת לא שייך לענין נדה", דהיינו שהזמן שהיא מוסיפה מחול על הקודש אינו מוגדר כיום חדש בימי ספירתה.

וכמו כן יש להורות בענין תפילת מנחה וכמש"כ האליה רבה (סי' תרעט) שלכתחילה ראוי להקדים ולהתפלל מנחה לפני הדלקת נר חנוכה, אך בדיעבד או כשאין לו מנין למנחה מוקדמת אפשר להתפלל מנחה גם אחר כך.

(באהלה של תורה ח"ה סימן נט)

#### ה. ברכת הזימון ברמקול

בדרך כלל, כשציבור גדול מתכנס לסעודה משותפת, אין אפשרות שכולם ישמעו את ברכת הזימון מפי המברך באופן ישיר. מה עדיף לעשות במקרה זה, האם עדיף שהמברך יזמן ברמקול כדי לקיים את המצוה ברוב עם, או עדיף שיתחלקו לקבוצות קבוצות וכל עשרה יזמנו לעצמם כדי שישמעו את המברך בקולו הטבעי. ובמיוחד יש לדון בזה בסעודת מצוה, כשודאי בעל הסעודה מעדיף שכולם יברכו ביחד עמו, ויתכן שהוא אף מקפיד על כך.

#### תשובה:

עדיף לזמן ברמקול ברוב עם ולקיים בכך את חובת הזימון. וזאת מכיון שהנהוג המקובל בימינו הוא, שכולם מברכים ביחד והמזמן אינו מוציא את השומעים ידי חובתו, אלא רק מצרף את כולם לברכה משותפת. ולכן השמיעה הטבעית מפי המזמן אינה מעכבת, וגם רמקול כשר ליצור צירוף זה. ובכל מקרה ראוי שלא לפרוש מן הציבור ולזמן בחבורה נפרדת של עשרה, משום שלרוב הדבר כרוך בהקפדתו של בעל הסעודה ועלול להביא לידי מחלוקת.

(באהלה של תורה ח"ה סימן יז)

#### ו. קריאה בתורה לבר מצוה בתפילת מנחה

מנהג ישראל מדורי דורות הוא, שבר מצוה עולה לתורה בשבת הסמוכה לכניסתו לעול המצוות בנוכחות קרובי משפחה וחברים. מנהג זה רווח גם בקרב הציבור שאינו שומר שבת כהלכתה, ובמקרים רבים ההתכנסות המשפחתית מלווה בחילול שבת מחפיר מצד קרובים ומכרים הנוסעים בשבת כדי להשתתף בשמחה, וביניהם אף בר המצוה עצמו ומשפחתו. בנוסף לכך, יש קושי לבתי הכנסת לשלב בתוכם את בעלי השמחה החילוניים בתפילה. תפילת השבת וקריאת התורה ארוכות מאוד בהשוואה לימי החול, והריכוז קשה בפרט למי שאינו מורגל בהן. וכתוצאה מכך, לא פעם הדבר גורם לפטפוטים רבים בשעת התפילה וקריאת התורה, ולמתפללים הקבועים נגרמת עגמת נפש בשל הפגיעה בקדושת המקום והתפילה. (ולא פעם אנו שואלים על חגיגת בר מצוה שכזו – לשמחה מה זו עושה? האם לא עדיף לבכות מאשר לשמוח? ומלבד זאת, איזו תועלת חינוכית מפיק הנער העולה לתורה בצורה זו!?)

כדי לשנות את המצב העגום הקיים כיום עלתה ההצעה, שבתי הכנסת יזמנו את בר המצוה לעלות לתורה בימות החול ולא בשבת. וכדי לאפשר לבני המשפחה להתכנס עם הציבור בניחותא לאחר שעות העבודה הוצע להעביר את קריאת התורה בהזדמנויות אלו לתפילה מנחה. ויתרונות רבים לתפילת מנחה של חול בימי שני וחמישי על שחרית של שבת: השעה נוחה, התפילה קצרה וכמוה גם הקריאה בתורה,

## שאלות ותשובות קצרות

האורחים יכולים להגיע ברכב וגם אין מניעה מלצלם את האירוע. והשאלה היא: האם מותר לנהוג בדרך המוצעת, ולקרוא בתורה בברכה בשעת תפילת מנחה?

**תשובה:**

לענ"ד יש להיענות בחיוב להצעה זו, ולהעביר את טקס העליה לתורה של בר המצוה לתפילת מנחה בימי שני וחמישי. הנער יתעטף בטלית ויתעטר בתפילין בטקס מכובד ויעלה לתורה, ואפשר לכבדו בקריאת "אשרי יושבי ביתך" ולהוסיף בתפילה זו כמה מזמורי הודיה בנעימה ובזמרה וכן שירים ותשבחות. לאחר התפילה יוכל לדרוש דרשה, וראוי שנציגי ביהכ"נ או הרב יאמרו אף הם דבר תורה נאה ומתקבל. האם כל אלו אינם עולים בטעמם ובערכם החינוכי על הצורה בה נעשה הדבר כיום, כשהשבת מחוללת והתפילה מתבזה?

(באהלה של תורה ח"ה סימן יט)

**ז. טלטול חיות מחמד בשבת**

אדם שיש לו חיות מחמד בביתו, האם מותר לטלטלם בשבת?

**תשובה:**

הדעת נוטה לומר שאין דין מוקצה בחיות מחמד המיועדות לכך, ואף על פי כן יש מי שאסר את הדבר מדין שימוש בבע"ח. אך גם לדעתו יש להסתפק אם הגזירה שלא להשתמש בבעלי חיים חלה גם על בעל חיים שאין אפשרות לרכב עליו, וכמו כן ישנו ספק נוסף אם שעשוע שגם האדם ובעל החיים נהנים ממנו הוא בכלל האיסור. ולכן מי שרוצה להקל בדבר יש לו על מה שיסמוך.

ובשולי הדברים יש להעיר, שמנהג ישראל מאז ומעולם היה להימנע מלגדל כלבים לשם שעשוע. ולא מיבעיא כלב רע שיש עבירה בגידולו, ורק באזור הספר התירו לגדל כלב כזה בתנאי שהוא קשור, אלא גם כלבי שעשועים וחיות מחמד אחרות נהגו ישראל להימנע מגידולם. וראוי הוא לגדל את ילדינו לתורה ולמעשים טובים ולא לגידול כלבים. מה גם שרבים מהם גם מלכלכים את רחובותינו, גורמים נזק לציבור. כמו"כ הם יוצרים בעיה של סירוסם (שאם הוא ניתוחי כמומלץ ע"י הוטרינרים, בזכר הוא אסור מהתורה), ורק סירוס הורמונאלי מותר, וכן ומבטלים את בעליהם מתפילה בזמנה. (ועיין ברש"י כתובות סא, ב ד"ה דמיטללא).

(באהלה של תורה ח"ה סימן כה)

**ח. משאבה ידנית או חשמלית בשבת מה עדיף?**

יולדת שתינוקה אינו יכול לינוק עדיין ועליה לשאוב את החלב, מה עדיף- שתשאב במכונה ידנית או חשמלית?

**תשובה:**

הגרשז"א (שש"כ פרק כ"ז הע' קנ"ט) מסתפק בשאלה אם המרכיב מכונת חליבה לעטיני הפרה חייב על כל החלב שיחלב, או רק על הטיפות הראשונות, ויתר החלב אינו אלא גרמא, ודעתו נוטה יותר לצד השני, וכמו שכתב החזו"א. אולם ייתכן שבנ"ד יודה שחייב גם על העל המשך החליבה, משום שממשיך להחזיק את המכונה בידי. עכ"פ מדבריו למדנו שיש מקום לומר שאפילו במכונה אוטומטית חייב על כל המשך החליבה, וא"כ ק"ו שבמכשיר שיש להחזיקו כל הזמן ביד יש להחשיב את כל המשך השאיבה כנעשה ע"י האדם. מיהו מכלל ספק לא יצאנו, ולכן מסתבר לומר שעדיף לשאוב במכשיר חשמלי, אע"פ שהוא מוחזק ביד, מאשר לשאוב במכשיר ידני שבו לכו"ע כל שאיבה ושאיבה היא מלאכה דאורייתא. הבחנה זו היא שאיבה חשמלית לבין שאיבה ידנית כוחה יפה רק כאשר החלב מיועד לשימוש. אך אם החלב אינו מיועד לשימוש עדיף לפסול (ע"י מי סבון למשל), ובכך להפוך את החליבה לאיבוד שהיא מותרת. (ע"י שו"ע סי' ש"כ סי"ח, מג"א ס"ק וחזו"א או"ח סי' נ"ו ס"ק ד). מיהו גם בצורה זו עדיף לשאוב במכונה חשמלית ליתר הידור. (כדי לצאת ידי דעת האוסרים חליבה לאיבוד מדרבנן – ע"י חזו"א שם בדעת הר"ן).

(באהלה של תורה חלק ב' סימן מ"א)

**ט. טבילת קומקום חשמלי**

קומקום חשמלי עשוי משני חלקים, כלי הקיבול שלו עשוי מפלסטיק ובתוכו מותקן גוף חימום העשוי ממתכת. הקומקום אינו מתוצרת הארץ, ומאחר שהוא מיוצר על ידי נוכרים הוא חייב בטבילה. הבעיה המתעוררת בטבילתו מצויה גם בטבילת כלי חשמל אחרים, כיון שלפי ההוראות אסור להרטיב את הכלי כולו במים, ורבים חוששים שמא הכלי יתקלקל במקוה ונמנעים מלהטבילו. השאלה היא: האם מותר למוסרו לאומן ישראל בכדי שיקלקל אותו ויחזור ויתקנו מחדש, וע"י כך הכלי יחשב כאילו נעשה מתחילה על ידי ישראל, ולא יהיה עוד צורך להטבילו?

**תשובה:**

נראה שגדרו של כל כלי חשמלי נקבע על פי העיקר, שהוא המנגנון החשמלי, ולא על פי צורתו החיצונית. ומשום כך, ניתן למסור אותו לידי אומן ישראל כדי שיקלקל את המנגנון החשמלי ויחזור ויתקנו, ובדרך זו לפטור אותו מחיוב הטבילה. בדרך זו יפקע שמו של היצרן הנכרי מן הכלי על ידי השבח והחומרים שהוסיף לו, והוא יקרא על שמו של האומן הישראלי. ולענ"ד די בפירוק והרכבה שההדיוט חושש לעשות בעצמו ודרכו למסרם לאומן.

ויש עוד טעם להקל בכלי חשמל, שהרי הקומקום עצמו עשוי מפלסטיק והוא פטור בעצם מטבילה, והחלק החייב בטבילה הוא החלק המתכתי שבו. נמצא שכל חיובו של

## שאלות ותשובות קצרות

הכלי בטבילה הוא רק בגלל גוף החימום שבו, ולכן די בהשבתת גוף החימום ותקונו על ידי אומן כדי לפוטרו מטבילה.

(באהלה של תורה ח"ה סימן סג)

י. קיום אילן המורכב

האם מותר לקיים עץ פרי מורכב משני מינים?

**תשובה:**

מאחר וערוה"ש כתב לסנגר על המנהג הקיים שנהגו מקדמת דנא לקיים את המורכב לאחר שהתאחה, ומאחר והכלבו אומר כן במפורש, וגם הרא"ש במקום אחד, וניתן ליישב את הסתירה בדבריו עפ"י ההבחנה הנ"ל בין הרכבה שלא התאחתה לבין הרכבה שהתאחתה, והחזו"א אומר זאת רק מסברה, והרב קוק, וכנראה גם החת"ס מתירים ומכיוון שקיום כלאיים הוא רק מדרבנן, לכן נלענ"ד שיש לסמוך על כך ולהתיר קיום המורכב לאחר המתאחה לגמרי. ובפרט אם העץ ניטע בגוש. (עי' מאמר הרב א.ה. גולדברג בתחומין ה').

(באהלה של תורה חלק ד' סימן ל"א)

יא. קדיש על הסב בחיי האב

אדם נפטר ובנים לא היו לו, כי אם בנות. חתניו – הוריהם בחיים. ולפי ההלכה (א"ח סי' ק"ב סעי' ב' בהג"ה), אם ההורים מקפידים, אסור לבן לומר קדיש בחייהם. א"כ מי עדיף שיאמר קדיש, הנכד או החתן? וכן יש לשאול, אם נניח שאכן עדיף שהנכד יאמר קדיש, מה הדין אם האם, בתו של הנפטר, רוצה שבנה יאמר קדיש, אך החתן אינו רוצה שבנו יאמר קדיש על סבו, האם הוא יכול לעכב בעדו?

**תשובה:**

הדבר תלוי במחלוקת שבין הנוב"י לבין הגרעק"א; ובעצם, הדבר תלוי במחלוקת בין המהר"ם לבין היש"ש: לפי היש"ש כבוד החי עדיף מכבוד המת, ולכן על הבן לכבד את אביו ולהימנע מלומר קדיש על סבו; ואילו לפי המהר"ם אין כבוד החי עדיף מכבוד המת, ולכן על הנכד לומר קדיש על סבו, גם בניגוד לכבוד אביו. ומכיוון שהדבר ספק, יש לומר "שב ואל-תעשה עדיף". אך כשהאב מסכים, מן הראוי שהנכד יאמר קדיש, ואז אדרבא, טוב שהנכד הוא שיאמר את הקדיש על סבו מאשר שאביו, חתנו של הנפטר, יאמר את הקדיש על חותנו. כי הנכד מצווה כל כבוד סבו יותר משאביו מצווה על כבוד חותנו. ומה גם שבני בנים הרי הם כבנים, והוא יזכה את סבו באמירת הקדיש. וא"כ מן הראוי שהאב, חתנו של הנפטר, יסכים שבנו יאמר קדיש. ובפרט כאשר הורו של החתן חיים, והם מקפידים על כך שבנם יאמר קדיש, שהרי הם אינם חייבים בכבוד מחותנם. אך בנם, חתנו של הנפטר, מחוייב קצת בכבוד חותנו; ולכן עליו

למחול ולאפשר לנכד לומר קדיש על סבו. ומכיוון ש"שומר מצווה לא ידע דבר רע", אין לחוש שמא הנכד, באמרו קדיש, פותח פה לשטן (עי' לבוש, או"ח סי' קל"ג סעי' א').  
(באהלה של תורה חלק א' סימן ל"א)

יב. קניית שטרי גורל

האם מותר לקנות כרטיסי הגרלה של מפעל הפיס וכדו'?

תשובה:

נראה איפוא שגם הסוברים כדעת הרמב"ם והשו"ע, שמשחק בקוביה אסור לכתחילה משום "אסמכתא", רשאים להשתתף בהגרלת מפעל הפיס. וזאת משום שבשעת ההגרלה הצד המפסיד כבר שילם את דמי הכרטיס שקנה, והצד המרוויח נוטל מן המוכן לחלוקת פרסים.

אך נראה שהדבר מותר רק בגבול ידוע. שאם מבזבז סכום גבוה על-מנת לרכוש שטרי גורל, והוא מכסה את הוצאותיו מזכיותיו, נמצא שפרנסתו תלויה בשטרי הגורל, ואז הוא נכנס לכלל חשש שזאת היא אומנותו. אמנם יש לומר שכיוון שיש לו אומנות כדי פרנסתו, הוא נחשב לעוסק ביישובו של עולם. אולם מאידך יש לומר שאם מבזבז הון רב על כך, והוא מקפח את פרנסתו ומתפרנס מהקוביא, א"כ הוא מתאבק באבק גזל. וייתכן שבזבזו חומש מהכנסותיו לצורך זה הוא הגבול.

(באהלה של תורה חלק א' סימן קי"א)



## מתגברים על המכשולים

### על מצוות פדיון שבויים של אחינו יהונתן פולארד הי"ו

מצוות פדיון שבויים נחשבת כמצווה החשובה ביותר מכל המצוות שבין אדם לחברו, ומכל מצוות הצדקה היא הדרגה החשובה ביותר, כדברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פרק ח' הלכה י':

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן. ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים. שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים, ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו - הרי זה עובר על: לא תאמץ את לבבך, ולא תקפוץ את ירך, ועל לא תעמוד על דם רעך, ועל לא ירדנו בפרך לעיניך, ובטל מצות: פתח תפתח את ירך לו, ומצות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למוות והרבה דברים כאלו, ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים.

כבר בתלמוד ועד הדורות האחרונים, מסופר על גדולי ישראל שמסרו נפשם על פדיון שבויים.

במסכת חולין (דף ז) מסופר על רבי פינחס בן יאיר שבהליכתו לפדות שבויים, נחצה לו הנהר, ולא רק לו אלא גם לנלווים אליו.

המהר"ל מפראג כדרכו, מסביר שבאגדה זאת יש מעבר לפשט, משמעות עמוקה. חציית הנהר מלמדת אותנו על הכוחות הגדולים שיש להשקיע בפדיון שבויים, המתגברים על המחסומים שבדרך.

רבי פינחס בן יאיר מלמד אותנו, שאם הרצון לפדות את השבויים הינו כה חזק- הרי ששום נהר לא יכול להפריע ולמנוע את קיום המצווה. החשיבות בפדיון שבויים היא כל כך גדולה, שנותנת לאדם כוח להתגבר על כל המכשולים, לחצות נהרות, לעבור ימים, ולעשות הכל על מנת לפדות את השבוי.

פדיון שבויים הינו בעצם הרעיון העמוק ביותר של היהדות. יציאת מצרים שהיא היסוד הגדול ביותר בכל המצוות שלנו, חוזרת 50 פעמים בתורה, וכך בתפילה, הבסיס הוא "זכר יציאת מצרים". "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים..." הוא יסוד התורה והאמונה. היהדות רואה בחירות את הבסיס לחיי אדם, ואדם שאין לו חופש - אינו אדם! אדם שכלוא ואינו חופשי מחזיר אותנו למצב של שיעבוד מצרים, של פגיעה בחירות שהיא בסיס כל התורה, "עבדי הם - ולא עבדים לעבדים".

לגבי יהונתן פולארד - מדובר באדם הכלוא על לא עוול בכפו. העונש החמור לא מגיע לו, וצריך לעשות הכל כדי להוציא אותו משם. (גם לפי המקובל בארה"ב, העונש המרבי על סוג העבירה שעשה פולארד הינו עד 5 שנים בלבד!). העניין תלוי ברצוננו: אם רוצים- אפשר לחצות נהרות, לעבור את כל המכשולים כדי להציל את חייו. חובתנו להצלת פולארד, הינה יותר מפדיון שבויים רגיל. ידועה ההלכה ש"אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן..." (רמב"ם,

מתנות עניים, ה, י"ב), אולם להלכה זאת ישנם יוצאים מן הכלל. הרב ישראלי בספרו "עמוד הימיני", מלמד שלגבי אדם שיצא בשליחות עם ישראל ישנו דין מיוחד, וחובתנו לפדותו היא מעבר למציאות הרגילה של שבוי, מאחר שאנו ערבים לו.

הדבר דומה לדין של אישה שבעלה חייב לפדות אותה מהכלא בכל מחיר – ואפילו יתר מכדי דמיה, שהרי אשתו כגופו. כך גם לגבי אדם שיצא בשליחות עם ישראל, חובתנו לפדותו היא כאילו הוא חלק מאיתנו, מתוך ערבות גמורה. לגבי יהונתן פולארד העניין בולט במיוחד: מדובר באדם שפעל מתוך אחריות עצומה להצלת מדינת ישראל מסכנה נוראה, באדם שהוא שליח של כולנו, שליח מצוה, ואנחנו ערבים לו בכל מחיר!

אנחנו צריכים להגיד לארה"ב: יהונתן פולארד הוא אחינו, אנחנו ערבים לו ודורשים את שחרורו. הוא עשה מעשה מוסרי להצלת ישראל מסכנות גדולות. (צריך לציין שגם בכירים בארה"ב התבטאו בתקשורת שהגיע הזמן לשחרר את פולארד). אך עיקר התביעה המוסרית היא כלפי מדינת ישראל הריבונית והחופשית: מדוע איננו תובעים בקול רם את שחרור אחינו יהונתן? ראש הממשלה מפחד לדבר על כך בארה"ב. אולם לא צריך לדבר אלא–לצעוק, לצעוק, לדרוש את שחרור אחינו יהונתן! הזעקה צריכה להיות כל כך חזקה – שאחינו יהונתן פולארד ישמע אותה. יהונתן נמצא שם, בכלא הנורא והאימים הזה – והוא צריך לשמוע את הקול היוצא מירושלים בצורה ברורה וחזקה: שלא שכחנו אותו, שלא הזנחנו אותו, שהוא אחינו ואנו ערבים לו.

עלינו לצעוק ולהזעיק, ושהזעקה תקיף את הארץ כולה והעולם כולו מקצה אל קצה, עד שחרורו של אחינו יהונתן. ויהי רצון שנזכה שיתקיים במהרה בימנו:

"וּפְדוּנֵי ד' יִשְׁבּוּ וְגָאוּ צִיּוֹן גְּרָנָה, וְשִׁמְחַת עוֹלָם עַל רֵאשִׁים, שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה יִשְׁיִגוּ וְנִסּוּ יְגוֹן וְאַנְחָה"  
(ישעיה, לה, י')

(פורסם בעבר בעלון "קוממיות" ובעלון "מעט מן האור")





## חיים באהלה של תורה

(על שו"ת באהלה של תורה - חלק ה')\*

את ספרו החדש של הרב יעקב אריאל שליט"א, שו"ת באהלה של תורה - חלק ה', הוצאת מכון התורה והארץ, כפר דרום- אשקלון, תשס"ט, ניתן לאפיין בשלושה מישורים: א. היכרות מעמיקה וחייה של "השטח", ברמה החברתית, הציבורית, הלאומית והכלכלית, ובמיוחד כשמדובר בשאלות שבאות "מהמגזר", מהגוונים הרבים של הציונות הדתית. ב. ניתוח הסוגיות הרלוונטיות לסוגיה בה דנים, עיון מעמיק ו"למדני" בדברי ראשונים אחרונים ופוסקים אחרים בענין, כפי שמקובל אצל ראשי ישיבות ורמ"ם. ג. שקלול שני ההיבטים הקודמים לכדי הכרעה ופסיקה ברורה משמעותית עקרונית ורלוונטית, גם כשמדובר בשאלות מורכבות ועדינות מאד. העיון בשו"ת הוא גם בשאלות. מי הם השואלים, מה מטריד אותם, מה המציאות איתה הם מתמודדים, היכרות עם עולמם הרוחני, וכיצד הרב המשיב מתייחס ומתמודד עם הנתונים הללו.

הרב יעקב אריאל, הוא רב עיר גדולה בישראל - רמת גן, המלמד ומעביר שיעורים במסגרות רבות - ישיבות, כוללים, מדרשות וגם בפני "בעלי בתים", והוא מוכר ומחובב היטב לשרות רבות ומגוונות שקשורות לציבור הציוני דתי. גופים רבים נועצים בו, מעריכים מאד את דבריו, ומקבלים את סמכותו ופסיקותיו במה שנוגע לתחומם: בראש נציין את מכון התורה והארץ המוציאים את ספריו, איתם הוא בקשר מתמיד בכל הקשור להתחדשות הלכתית ומודעות חינוכית וציבורית במצוות התלויות בארץ, כמו למשל: אוצר הארץ ונדיבי ארץ בשנת שמיטה, או ירקות ללא תולעים (סימנים סא- סב עוסקים בשאלות הקשורות לירקות עלים ללא תולעים), וכן את מכון כת"ר, מכון פוע"ה, רבני צהר, גזית-בתי הדין ממונות, מערכות רבות בחינוך הדתי, הרבנות הצבאית, ועוד, ועוד. בעבר, היה הר"י אריאל ממייסדי גוש קטיף, וראש ישיבת ההסדר בנוה דקלים, והדבר בא לידי ביטוי מוחשי וייחודי, בשתי תמונות המופיעות ליד המאמר הראשון הפותח את הספר: "הריסת בתי הכנסת של גוש קטיף". התמונה האחת היא מראה ישיבת ימית בנוה דקלים בבנינה (המבנה המפורסם בצורת מגן דוד), והתמונה השניה היא מראה הישיבה בחורבנה. גם בדברי הפתיחה של הספר, תחת הכותרת: "אהלי תוד" (ירמיהו י, כ), מספר הר"י אריאל על גוש קטיף בתפארתו - מוסדות תורה, עבודה חקלאית ייחודית, וגמילות חסד של חברה מגוונת מאד, ועל הצער והכאב שבחורבן, יחד עם קריאה חזקה להמשיך את הרוח והאמונה ביתר עז.

\* הרב יהודה זולדן, רב בבית המדרש בבית הספר הגבוה לטכנולוגיה, מכון לב, ירושלים.

הספר החדש מצטרף לארבעה ספרי שו"ת שקדמו לו, שהחלו לצאת לפני קצת יותר מעשר שנים, וגם בהם בלטו האפיונים הללו. נצביע על הנושאים הרבים והמגוונים בהם עוסק הרב אריאל בספריו הקודמים, שהם מאפיינים את תחומי עיסוקיו ופעילותו של הרב אריאל, ולאחר מכן נסקור באופן ממוקד יותר את ספרו החדש.

הר"י אריאל מרבה לעסוק סוגיות ציבוריות של מדינה צבא וחברה. בספר הראשון הוא עוסק בשאלות שהעסיקו בעת מלחמת המפרץ - נטישת עיר כמו רמת גן שסבלה מפגיעות טילים באותה מלחמה, או אף עזיבת הארץ בשל המלחמה. המסקנה היא שאת הארץ מן הראוי שלא לעזוב, אך אדם שנוכחותו איננה חיונית לעיר, רשאי לעבור ולעזוב לעיר אחרת. עמידה בצפירה ביום הזכרון,

הר"י אריאל שימש בעבר גם כרב צבאי, ועל כן הוא עוסק גם בעניני צבא והלכה. חיוב מזוזה במאהל צבאי, אבילות על חייל שנקבר במעוז, נטילת ידים במחנה, האם רובה הוא מוקצה, קשר בין מוצבים בשבת, עירוב חצרות במחנה צבאי, תפקידו של רב צבאי במלחמה, פירוק סוכה באמצע חול המועד והחזרתה לאפסנאות בשל סיום שירות מילואים, ארבע כוסות בליל הסדר לחיילים בסיוור, ועוד.

הליכה לבתי דין הדנים ע"פ התורה, זהו אחד הנושאים "הבוערים" אצל הרב אריאל. במאמר שנושאו איסור הליכה לערכאות, הוא התעמת עם שופט דתי מבית המשפט העליון, כשלטענתו, זהו חילול השם לדון שלא ע"פ התורה וההלכה. הרב אריאל עצמו פעיל מאד בחיזוק מעמדם של בתי הדין לממונות, ובספריו מופיעים כמה פסקי דינים במסגרת זו. כמו למשל: תחרות עסקית, קיזוז בתשלומי נזקין, ביטול הופעה של אומן, תשלום לפועל בעת מכת מדינה, ביטול הסכם הדדי להחזקת משק, ועוד.

הר"י אריאל מעניק במשך שנים רבות תעודות הכשר למפעלי מזון, משחטות, וגם לזה יש ביטוי בספריו. האם שוקולד מריר סתמי או חלבי? האם בטיגון סופגניה יש חשש בשולי עכו"ם? שימוש בליציטין (ליפתית) בפסח, תמרוקים בפסח, ועוד.

רופאים רבים קשורים לרב אריאל, והוא משיב לשאלותיהם כמו: הפריה מלאכותית, פונדקאות, איסור הפלת עובר, והפלת עובר פגוע ראש, אחריות של רופא שטעה, קטיעת רגליים לחולה מסוכן, שתיה לחולה ביום כיפור, ועוד.

הלכות ארץ ישראל, גבולות הארץ, חקלאות ומצוות התלויות בארץ, הם חלק משמעותי בעולמו של הר"י אריאל. אילו הם תחומים שמעטים עוסקים בו, והר"י אריאל נחשב כאחד המומחים הגדולים. בספריו הוא דן על מצות ישוב ארץ ישראל, ע"פ הרמב"ם ונרמב"ן, על גבולות הארץ, ובאופן ממוקד יותר בגבול הדרומי, עזה וחבל ימית, באיסור הנסיגה מארץ ישראל, ואף בסירוב פקודה בשל מניעת קיום מצוה. חליבה בשבת, האכלת זבל עופות לפרות בפסח, הוא עוסק בשאלות בהלכות כלאים כמו כלאים בין בוטנה לאלה אטלנטית, בין בטטה לתפוח אדמה, או בהלכות ערלה ותרומות ומעשרות כמו עריכת נסיונות בעצי ערלה, ערלה בעלים הגדלים למאכל, הפרשת תרו"מ מנשר הקומביין, מנבטים, ארטישוק, בעיות ייחודיות שיש בהפרשת מעשר עני, ועוד. שנת השמיטה תופסת כמובן מקום מרכזי בתורתו. הרב אריאל שימש בעבר גם כיו"ר ועדת

## חיים באהלה של תורה

השמיטה של הרבנות הראשית, וספר שלם עוסק בעניני שמיטה. גרמה במלאכה בשמיטה, גיזום פרחים, פריסת רשת על תמרים, איסור ספיחין, דילול אפרסקים, עיבוד פירות שביעית, אתרוג של שביעית ועוד. בחוברת מיוחדת שנושאה: באהלי שדה – השמיטה בין חזון ומציאות, הוא עוסק רבות ביסודות היתר המכירה וכן באוצר בית דין, כדרך מועדפת לשמירת שמיטה כהלכתה.

### גלעד שליט, וחיבוק לילדים מנותקים

בסקירה הקצרה להלן נתמקד ונבקש להצביע על כמה תשובות בספר החדש, בהם באים לידי ביטוי מאפייני הספר שצוינו לעיל, ונפתח באחת השאלות הקשות המטרידה את החברה הישראלית- פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים (סימן ז). בנושא זה נכתב רבות, והנושא העיקרי והכואב הוא שאלת "המחזיר". התחושה הראשונית פונה למשנה בגיטין (מה ע"א), האומרת ש"אין פודים את השבויים יתר על כד דמיהן". אלא שלדברי הר"י אריאל תקנה זו לא חלה כאן, מאחר והיא עוסקת בשאלה פרטית. מסקנתו היא שבשיקול להחלפת שבויים תמורת מחבלים צריך להביא בחשבון בעיקר את טובת הציבור ובטחוננו, תוך מציאת איזון בחיזוק אווירת האימון של החיילים במשלחיהם שיעשו מה שביכולתם להצילם. את ההכרעה הוא משאיר לשיקול דעתם של מקבלי החלטות, אם כי יש להוסיף שלצערנו כבר ראינו קבלת החלטות לאחר לחץ ציבורי מכיוון מסויים מאד, וכנראה לזה התכוון הר"י אריאל בסיימו במשפט: "עלינו להתפלל שה' ינחה את מקבלי ההחלטות בעצה טובה מלפניו". היה מקום לחדד גם את הצד ההפוך, פדיון שבויים תמורת שחרור מחבלים אך לא בכל מחיר! לגיטימי שמקבלי ההחלטות יחליטו למרות הלחץ הציבורי ש"המחזיר" הציבורי הבטחוני והתדמיתי, הוא גבוה מדי, עם כל הצער והקושי שבדבר. הוא דן שם גם בחידושו המענין של רבו, הרב שאול ישראלי זצ"ל שמסביר שחובת הממשלה לפדות שבויים אינם כפדיון של אדם אחר אלא כפדיון האדם את עצמו או את אשתו (ע"פ כתובות נב ע"א), ובהקשר זה מרגשת האמירה של הרב אריאל: "עד כאן דברי הרב מכאן ואילך דברי התלמיד...", באותה מידה בה הוא דן באותה תשובה בדברים בסוגיה זו של תלמידו יעקב אילוז הי"ד שנפל במלחמת יום כיפור. כל זה רק בהיותם בחיים, אך כאשר לחללים אין כלל מצות פדיון שבויים, ובודאי שאין לסכן חיילים אחרים לצורך הבאת חללים לקבורה או לחלל שבת עבור זה. אמנם, אם מדובר על סיכון חיילים כדי להציל אשה מעגיונות היה מקום לשקול זאת, אם כי את זה אפשר לפתור באופן אחר, ע"י הרשאות מראש של גטי מלחמה, כפי שנהגו בעבר, והוא אף מציע לחדש נוהג זה, לפחות לחייל שמעונין בכך. בהמשך הספר נידונה שאלה משלימה: "איננות ואבילות על חלל שהאויב מחזיק בחלקים ממנו" (סימן פ).

הר"י אריאל עוסק במשך שנים רבות בתחום הכשרות. הוא נותן הכשר למשחטת עופות, לבתי חרושת, ועוד. השאלה: "כיצד מהדרין?" (סימן ה), שורשה במגמות הפכות בתחום זה. מחד, קיימת דרישה מ"השטח" ע"י קבוצות מסוימות להחמיר ולהדר בכל תחום, וללא פשרות והסתמכות על מצבי דחק, ומאידך מערכת כשרות ארצית איננה

יכולה ללכת בדרך זו, עליה להתבסס על עיקר הדין. אם למשל, ההכשר על בשר בארץ יהיה רק על בשר "חלק", אזי אחוז הבהמות האסורות יעלה בהרבה, וגם מחיר הבשר. פער גדול בין מחיר בשר "חלק" לבשר טרף, עלול לגרום לכך שחלק גדול מהאוכלוסייה שאיננו מדקדק במצוות יעדיף תוצרת לא כשרה כלל, שמחירה זול. זוהי דוגמא נהדרת לדיון רחב ומקיף, בה הרב הפוסק נע בין הרצון להחמיר ולהדר מתוך מודעת הלכתית למשמעות החומרות וההידורים, לבין רב שיש לו אחריות לציבור הרחב שלא נמצא ברמה הרוחנית הלכתית הזו.

רק מי שמכיר מקרוב את עולמם של בנות השירות הלאומי, יכול להשיב תשובה מעמיקה באשר ל: "טיפול בילדים מנותקים" (סימן ח). בנות שירות שעובדות עם ילדים שמנותקים מהוריהם הביולוגיים והנמצאים במשפחות אומנה, ובמסגרת תפקידן הן רואות צורך לחבק ולהרעיף חיבה ואהבה על הילדים (בני תשע עד חמש עשרה) בעיקר בעת רגעי משבר, בשל חסך אימהי ממנו סבלו בקטנותם. לאחר דיון בשיטות ראשונים באיסור "נגיעה", האפשרות להתיר זאת הוא ראיית הצורך בחיבוק, כמו ההיתר לרופא לגעת בחולה שאין בו סכנה לצורך רפואתו. הצורך הנפשי שקול לצורך רפואי. אם כי ההקבלה לא מוחלטת מאחר ורופא טרוד במלאכתו, ואילו כאן הנגיעה נועדה להשיג מטרה הפוכה, יצירת קירבה וחיבה. המסקנה היא שבנות שירות יטפלו בילדים כאלו עד גיל בר מצווה, ונשים נשואות מעל גיל זה, ורק לשם נגיעה בעת הצורך לתמיכה ועידוד ומעל לבגדים, ולהימנע מחיבוק ונישוק ומייחוד.

סוגית בר המצווה בשבת בבית הכנסת לילדים חילוניים מוכרת היטב למי שגר בערים מעורבות דתיים וחילוניים. ההתכנסות מלווה בחילול שבת, פטפוטים וצליל מכשירים ניידים באמצע התפילה, ועוד. בהערת אגב מעיר הר"י אריאל: "לא פעם אנו שואלים על חגיגת בר מצוה כזו – לשמחה מה זו עושה? האם לא עדיף לבכות מאשר לשמוח? איזו תועלת חינוכית מפיך הנער העולה לתורה בצורה זו". בשל כך הועלתה הצעה לקיים: "קריאה בתורה לבר המצוה בתפילת מנחה" (סימן יט), בימי שני וחמישי. לאחר דיון באפשרות לקרוא בתורה במנין שלא בזמנים הקבועים, הוא מסיק שיש לראות במשפחה המתכנסת לבר המצוה ציבור שלא שמע קריאה בתורה בשחרית, ויש מקום לאפשר להם לקרוא, ובשל נימוק נוסף "נת לעשות לה' הפרו תורתך", כדי למנוע חילול שבת המוני. הוא מציע לקיים מעמד מכובד בקריאה בתורה במנחה, בתוספת פרקי שירות ותשבחות ודרשה של רב. "האם כל אילו אינם עולים בטעמם ובערכם החינוכי של הצורה בה נעשה הדבר כיום כשהשבת מחוללת והתפילה מבוזוה?" מענין אם ההצעה הזו גם הצליחה להתממש. לא בטוח שציבור חילוני "יקנה" בר מצוה בזמן תפילת מנחה. ההרגל הוא בר מצווה בבית הכנסת בשבת בבוקר, וגם הציבור הדתי, לא נמצא בהרכב מלא בבית הכנסת בזמן תפילת מנחה, בודאי לא בימות החורף.

בנק זרע והלנת שכר

דוגמאות מחלק יורה דעה. "פדיון בכור מבנק הזרע" (סימן עח). הבן הוא פטר רחם. מי חייב ואם בכלל לפדותו כשלא ידוע מי אביו הביולוגי, ואביו הביולוגי גם לא מעוניין לדעת זאת. ובכל מה מידת הזיקה שבין האב לילד בכל הזרעה מלאכותית ובפונדקאות. מסקנתו היא שיפדו אותו ללא ברכה, ושהילד יגיע לגיל מצוות יפדה עצמו שוב בברכה. דוגמא נוספת מיוורה דעה שקשורה גם לחושן משפט. בסוגיית הלנת שכר, שלצערנו גם היא שאלה שכיחה: "דיבית בקנסות על הלנת שכר" (סימן סד). עובד תבע מעביד שלא שילם את שכרו, ודרש גם פיצוי המחושב באחוזי ריבית על פי מספר הימים שלא שולם לו שכרו, כפי שמקובל בחוק המדינה. האם לבית הדין יש סמכות לקנוס, האם יש בכך חשש איסור ריבית? לאחר דיון בשיטת ר' אליעזר מטול שביקש פיצוי על הלנת שכרו, ובתקנת הרב יעקב מאורלינש שיש לקנוס את הלווה המאחר להשיב הלוואה, הוא מסיק שביה"ד רשאי להשית על המעסיק תשלום של פיצוי הולם בגין הלנת שכרו של העובד, מלבד השכר עצמו שהוא חייב לשלם לו, לא ע"פ חישובי ריבית כנהוג, אלא כקנס וכפיצוי לפי ראות בית הדין. זאת על סמך העובדה שתשלום הפיצוי מקובל במנהגי המדינה, ומכח העובדה שבית הדין רשאי לחייב את הצדדים בפשרה, עם זאת שמדובר בנקז שהוא ב"גרמא". הר"י אריאל מוסיף שכדאי להוסיף בשטר הבוררות שבית הדין רשאי לחייב גם בנקזי "גרמא". יש להעיר שאיחור בתשלום שכר אחרי התאריך הקבוע והמוסכם בו משלמים משכורות, הוא גזל ועושק בנוסף להלנת שכר. בלשון המקרא ובחז"ל, הלנת שכר היא רק בפרק הזמן הצמוד לתאריך הקבוע התשלום המשכורת, אחר כך זהו כאמור גזל ועושק. מענינת גם ההערה שניתן לחייב את הנתבע בנקזי "גרמא". ע"פ ההלכה הקבועה "גרמא בנוזיקין פטור", ואחת מההתמודדויות שבתי הדין לעניני ממונות צריכים להתמודד איתם כיום, היא סוגיית "גרמא בנוזיקין". מאחר ובעידן הטכנולוגי והוירטואלי, נזקים רבים הם ב"גרמא". האפשרות לעגן חובת תשלום על גרמא בהסכמת הצדדים בשטר הבוררות, היא כיוון לפתרון חלקי של הבעיה הזו.

יצירת חייל לחופשה בשבת – "חפצא" של מי?

משהו על תשובות שבהם בולט הפלפול הלמדני הישיבתי. השאלה: "הוצאת חייל המחזל שבת לחופשה בשבת" (סימן כט). עוסקת בהתלבטות של מפקד שרשאי להוציא לחופשה חייל מפיקודיו במהלך שבת. במסגרת עיון מפולפל ומעמיק בגדר: "לפני עיור", מוצבת השאלה הלמדנית בסוגיה בנוסח הבא: האם היציאה לחופשה בשבת, היא מעין "חפצא" של איסור הנמצא ביד המפקד המחליט עליה, או שהיא "חפצא" הנמצא ברשות החייל, וסמכות הקצין היא רק לעכבה. המסקנה היא שאין בעיה בגדרי "לפני עיור" או מסייע לדבר עבירה, ואז מצטרפים שיקולים נוספים שנובעים מהיכרות ומרגישות שקיימת כיום אצל מפקדים וקצינים דתיים, ויש בה אמירה משמעותית ועקרונתית. מניעת היציאה לחופש בשבת, יכולה להביא להתמרמרות גדולה, ויתכן שהמסקנה בצבא תהיה שלא כדאי למנות מפקדים וקצינים דתיים. האם לא עדיף שקצינים דתיים יימנעו

מהחובה שאולי מוטלת עליהם לאפרושי מאיסורא, כדי שיהיו קצינים דתיים, בני תורה שהשפעתם תהיה גדולה יותר על התנהלות הצבא בכלל? בדיוק באותה מידה שישנם אישי ציבור- שרים, ראשי עיריות מנכל"ם וכד' שמתוקף תפקידם עליהם לאשר דברים שיש בהם איסור "לפני עיור", ובכל זאת התועלת בתפקידם גדולה יותר במניעה מאיסור מסוים.

שאלה פשוטה לכאורה: "כוננה שלא לצאת בנר חנוכה" (סימן נח), בן בוגר שלא ברור לו אם בשעת ההדלקה בבית הוריו ישאר ללון שם, או שהוא ישוב אח"כ לביתו, והוא מבקש לעשות תנאי על הדלקת אביו, הופכת לדיון מפולפל בדברי אחרונים בדין אכסנאי, בגדרי נר חנוכה האם היא חובת הבית או האדם, ולבסוף השוואה בין גדרי תנאי בשליחות לגט וקידושין והדלקת נר חנוכה, תוך עיון בדברי ר' שמעון שקופ, שו"ת עונג יום טוב, ור' חיים מבריסק, בהל' יבום וחליצה, ולבסוף בסוגיית הטלת תנאי על קיום מצוות.

או למשל: "חמץ של חיות מעבדה בפסח" (סימן לו). מעבדה מחקר סגורה באוניברסיטת בר אילן, בה מאכילים חמץ במשך כל השנה קופים ועכברים, ולא ניתן לשנות את המזון בימי הפסח. הר"י אריאל דן במחלוקת המפורסמת שבין התבואות שור לחתם סופר באשר למכירת חמץ ומכירת הבהמות לגוי, ומעלה אפשרות אולי חוקר יהודי יראה עצמו כפועל של הגוי ויאכיל את החיות, אלא שאז ניכר שהיהודי נהנה מן החמץ מאחר שהוא מאכיל את חיותיו. משם הוא דן במניעת צער בעלי חיים, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, כשהוא מפלפל בהרחבה ובמדנות גדולה בדברי האבני מילואים, ושער המלך בסוגיות אילו. המסקנה היא להרגיל את החיות לפני החג למזון אחר, כפי שעושים בלולים וברפתות, ואם לא ניתן, אזי יש לצרף לפני החג לצוות החוקרים גוי, למכור לו את החיות והחמץ, ושרק הוא יאכילם.

בפתיחת הספר כותב הר"י אריאל ששונה הלכות הוא לא רק זה שמשנן הלכות, אלא גם זה שנראה כמשנה כביכול, מי שמתמודד יום יום עם המציאות הדינאמית ומיישם את עקרונות ההלכה הנצחיים והקבועים בתנאים משתנים. הצבענו על מעט מהתשובות שבספר, בהם כמו גם באחרים, ניכרים אותם שינויים וחיידושים חיים ופוריים באהלה של תורה.



## רבנות ללא פשרות\*

נדרשתי לבחור בדמות מרכזית, שנכון לה תפקיד בעת הזו. בחרתי ברב יעקב אריאל, רבה הראשי של רמת גן.

אין זה סוד שלצערנו הרב סדקים ושברים לא זניחים נבקעו בעולם הרבנות. מחלוקות ופרשיות השמצות וחילול ה' גרמו לירידת קרנה של הרבנות ושל הרבנים בעיני כלל החברה הישראלית. רבנים נתפסו כרודפי בצע, שררה תפקיד וכבוד וגם אם נסכים שחלק גדול מהדימוי הזה מקורו בהשתלחות עיתונאית ובעליהם תקשורת, הרי שקשה יהיה לנו לפתור את עצמנו בתירוץ זה ולומר שמדובר בעשן בלי אש.

על הרקע הזה עולה לנגד עיניי כאנטיתזה דמותו הייחודית של הרב יעקב אריאל. בן למשפחת רבנים, חלוצים ולוחמים. אביו, שהלך לעולמו לפני מספר חודשים, היה מזקני ירושלים, מלוחמיה ומצדיקה. מסלול חייו של הרב אריאל הוא מסלול חייה של הציונות הדתית על גלגוליה ותהפוכותיה. ישיבות בני עקיבא, תנועת בני עקיבא, ישיבה גבוהה וצבא, רבנות, חקלאות ותורה, הם אבני הדרך שבחייו ובאישיותו.

בכל צומת בחייו קורא הרב אריאל נכון ובזמן את המפה הרוחנית והחברתית ונוטל על עצמו את אתגר התקופה, כך עם הקמת ישיבת ההסדר בימית ולאחר מכן בגוש קטיף תוך הבנה שאת הנגב יש להפריח גם פיזית וחקלאית וגם רוחנית, לא כשני תחומים ומקצועות נפרדים, אלא מתוך הבנה שהכל אחד הוא. את ביתו קובע הרב בכפר מימון, שם הוא בונה דגם של קהילת תורה ועבודה, אנשי אדמה, שהם גם אנשי תורה; קהילה יוצרת בחומר וברוח, בעלי בתים וחקלאים הפותחים את יומם בתורה; זורעים וקוצרים מתוך תורה, חותמים את יומם בתורה.

השילוב הזה של אידיאולוגיה ומעשה, של התיישבות ורוח, הוא השילוב שאותו הוביל ויישם הרב אריאל תוך התמודדות עם שאלות הלכתיות וחקלאיות, ציבוריות ואמוניות לא קלות, דרכו של הרב אריאל הייתה להתמודד עם בעיות הדור והשעה ולא להתחמק מהן, גם אם הפתרון היה מורכב ומסובך. ולא תמיד הוא נתן פיתרון מיידי ועכשווי.

החידוש אצל הרב אריאל היה שהמושגים הללו של תורה ועבודה במובן הרחב שלהם לא נתפסו כמושגים הסותרים זה את זה, או כמושגים של לכתחילה ובדיעבד, עבור הרב אריאל היו אלו מושגים של לכתחילה, המשלימים זה את זה ואי אפשר האחד בלי השני.

מכפר מימון הקטן והרחוק נקרא הרב לשמש כרבה של עיר גדולה במרכז הארץ וכגודלה של העיר, כך גודל המשימות והבעיות, עיר חילונית ברובה, הסובלת מכל תחלואי העיר הגדולה והמודרנית. עיר גדולה ותורה בה מעט ובעיות בה רבות.

היום, במבט לאחור, ניתן לומר שהרב אריאל בדרכו הייחודית והשקטה שוב קרא נכון את המפה, הציב יעדים, הגדיר משימות והחשוב מכל-גם ביצע ובכך גם חולל מהפכה של ממש.

\* אבי רט, מתוך העיתון דיוקן, מקור ראשון, כז אלול תשנ"ח.

כך, בעבודת נמלים, מוקמות ברמת-גן ישיבה תיכונית ולאחריה ישיבת הסדר, המקרינות ומשפיעות על העיר כולה ואף מעבר לכך, נפרשה רשת שיעורי תורה בעיר, נפרשה רשת כשרות בעיר ומתחוללות שאר פעולות שתוצאותיה- שינוי פני המציאות ברמת-גן, בלי מלחמות, בלי הפגנות ובלי התלהמות. וכך בדרכו הייחודית יצר דגם ומודל חדש של רב בישראל. רב המתמודד עם המציאות המורכבת ומנסה למצוא לה פיתרונים וכל הפעילות הענפה שלו – לרוחב, לא באה על חשבון החריש העמוק שלו – לעומק.

בצר השתתפותו באירועים ובטקסים שהתפקיד מחייב, בצר עשרות השיחות והשיעורים השבועיים, ניתן למצוא את הרב מנהיג ומעביר שיעורים בישיבה התיכונית ובישיבת ההסדר, במכון הגבוה לתורה ובמכון ש"י, במכללת אורות וב'במעלה', במדרשה לבנות ובכנס ראשי ישיבות, בישיבת ימית ובמכון התורה והארץ, בכפר דרום וביישובי הצפון תוך כדי עיסוק במגוון נושאים רב ומגוון: תקשורת והלכה, רפואה וחקלאות, טכנולוגיה ובעיות כשרות וכדו'. ועם כל זה מצא הרב זמן לכתוב ולהוציא לאור שני ספרים חשובים: ספר שאלות ותשובות בכל מגוון הנושאים וספר על פרשיות השבוע והמועדים. ועם כל זה לא מצאתי את הרב אף פעם לא זמין או לא נגיש. זו הגדלות בפשטות. היכולת לשלב את הכל בכל, היכולת לראות את הכל במכלול, והיכולת לעשות בשטח.

מצאתי ברב אריאל תקיפות בצד עדינות, רגישות בצד נחרצות, עמידה על עקרונות, תוך יכולת להבחין בין עיקר ותפל, גדלות בתורה לצד צניעות, צניעות במידה. לא ראוותנות מנקרת עיניים מצד אחד ולא סגפנות דתית מצד שני.

חיפשתי רב שחיי הפרטיים, ביתו ואישיותו הפרטית והציבורית – חד הם. חיפשתי רב שאני יודע בוודאות שפיו וליבו שווים. חיפשתי רב שלא נושא פנים, שמגן בתקיפות על דעת תורה, מבלי להחניף, מבלי לפזול לצדדים מחשש שמא 'מה יאמרו', קנאי לאמת – ובמקביל קנאי לא פחות לשלום. חיפשתי רב שחף מכל גינוני הכבוד וה'מאניירות', שה'פזזה' והיחצנות ממנו והלאה. חיפשתי רב שיהיה בקיא בשירה ובספרות, בהיסטוריה ובמדעים.

חיפשתי רב שיודע לחבוש כובע רחב שוליים, תרמיל ומימיה ולצאת לטייל בגאיותיה ובנחליה של הארץ הזו, בהתלהבות של נער. חיפשתי רב שיודע לדבר אליך בגובה העיניים ולא מתוך התנשאות וזלזול. רב היודע לשלב באיזון נכון בין נשמה של ובחוכמת חיים גדולה בין נועם ותקיפות, בין התלהבות לבין קור רוח, בין נשמה של חסיד לבין ראש של ליטאי, בין גדלות בתורה לבין עממיות ומעורבות בדעת עם הבריות, בין חזון לבין ריאליה, בין פתיחות לבין סגירות. בין תורה ועבודה.

השילוב הזה של יושר ואמת ללא פשרות, של כבוד התורה וכבוד האדם, הוא השילוב של הרבנות אותה הייתי רוצה לראות בדורנו. לא רבנות יחצנית ומניפולטיבית, לא רבנות של סיסמאות והתלהמות, לא רבנות של רייטינג ודעת קהל, אלא רבנות של ענווה וצניעות, מסירות נפש יומיומית ומאור פנים לכל אדם. זו הרבנות שמצאתי ברב אריאל. זו הרבנות שלטווח ארוך היא זו החודרת ללבבות ומשפיעה השפעה של אמת, זו הרבנות לה אני זקוקים במציאות הישראלית העכשווית.