

נפרט וכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

גיליון 9-10 | 2023-2024 • תשפ"ד-תשפ"ה

עורך
דני סטטמן

גילה אמאטי | טליה גורודס | ישראל יעקב כהן | רוני מרגלית
שחר פישור | תחיה פורמן | חני קלימן | חגי שלזינגר
שמואל שמעוני | יואל שפיץ



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 9-10 | 2023-2024 • תשפ"ד-תשפ"ה

עורך
דני סטטמן

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א-מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפול שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפול חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליוזם רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייצץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם הוא כתב עת פרי פעילותה של התוכנית לזכויות אדם והיהדות שפעלה במכון הישראלי לדמוקרטיה בשנים תשע"ב-תשפ"ב (2011-2022). התוכנית התמקדה בבחינת הקשרים, הקיימים והפוטנציאליים, בין היהדות – כלאום, כדת וכתרבות – לבין תורת זכויות האדם. משתתפיה היו תלמידי דוקטורט מצטיינים מכל האוניברסיטאות בארץ, ובסיום לימודיהם בתוכנית הם תרמו מאמר אחד משלהם לכתב העת. יוזם התוכנית ומנהלה במשך רוב שנותיה היה פרופ' ידידיה שטרן. איתו ואחריו עמדו בראש התוכנית הפרופסורים חנוך דגן, שחר ליפשיץ, טליה פישר ודני סטטמן. התוכנית הגיעה לסיומה בשנת תשפ"ב. הגיליון הנוכחי הוא אפוא האחרון בסדרה.

Judaism, Sovereignty and Human Rights, Vols. 9-10
Edited by Daniel Statman

עריכת הטקסט: ענת ברנשטיין
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו דוב אברמסון
ביצוע גרפי: נדב שטכמן פולישוק
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

התצלום על העטיפה: Flash90

מסת"ב 9-501-519-965-978 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשפ"ו
נדפס בישראל, 2025

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602
טל': 02-5300888
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: www.idi.org.il/books
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 02-5300800

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חנם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 9-10 | 2023-2024 • תשפ"ד-תשפ"ה

דבר העורך דני סטטמן	7
תקצירי המאמרים	9
העורך והמחברים	16
"אל תסגרני בשום כלוב" סגנונו הפואטי של הרב קוק ופילוסופיית החיים גילה אמאטי	19
בן־גוריון הצעיר מגלה את (יהדות) אמריקה טליה גורודס	31
המטפיזיקה של ההלכה נטורליזם הלכתי ו"נון־נטורליזם הלכתי" ישראל יעקב כהן	57
אם הגלויות וילדיה המהגרים עיצוב פסל החירות כסמל הגירה אמריקאי רוני מרגלית	81
פנומנולוגיה של הזכות להיות אדם שחר פישר	107
"להחזיר את החיצים" הביקורת הפמיניסטית של הרב מנחם פרום על תנועת גוש אמונים תחיה פרום	121
"תומים היינו ואין אב" על מות האל־האב בספרות חז"ל חני ריפל קליימן	147

הפולמוס על הקמת בית הדין הרבני לערעורים	185
סמכות רבנית, ריכוזיות הלכתית ובירוקרטיה מודרנית חגי שלזינגר	
שימושים מוטעים במשפט העברי כמקור השראה למשפט הישראלי	227
שמואל שמעוני	
הצלת נוכרי בשבת	257
עיון חינוכי-אזרחי בפסיקת הרב נחום רבינוביץ' יואל שפיץ	
From the Editor	iii
Abstracts	v
Editor and Authors	xiv

דבר העורך

למדינת ישראל תעודת זהות כפולה: היא חברה במשפחת האומות הדמוקרטיות, שתרבותן ליברלית ומערבית, ובה בעת היא מדינה יחידה במינה, מדינת הלאום של העם היהודי. השפעתם של שני ההיבטים האלה – האוניברסלי והפרטיקולרי – ניכרת היטב במרחב הציבורי הישראלי על כל רבדיו: החברתי, החינוכי, התרבותי, התקשורתי, הפוליטי והמשפטי. כל אחד ממוקדי הזהות, בפני עצמו, הוא בעל כוח משיכה ויכולת שכנוע משמעותיים לרבים מאזרחי ואזרחיות ישראל. לקיום האליפטי, בצילם של שני המוקדים, אקלים של שניות תרבותיות, שהוא מאפיין היסוד של החיים הלאומיים של היהודים בדורנו. השניות שבין תרבות המערב לתרבות היהודית המסורתית באה לידי ביטוי, למשל, בהגדרת החוקתית של המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". התקבלותה הרחבה של הגדרה זו בשיח הישראלי מלמדת שהיא קולעת לתחושות הרוב הגדול של אזרחי ואזרחיות ישראל היהודים. לדידם, לריבונות הישראלית יש מחויבות כפולה לשני מוקדי הזהות.

לשניות התרבותית פוטנציאל מורכב: יתרונה הוא שהיא מאפשרת גיוון של מקורות התרבות כן שפרטים וקהילות יכולים לבנות את זהותם מתוך הדיאלוג שבין שני המקורות. הגיוון גם עשוי להנביט צמיחה והתפתחות של כל אחת מן התרבויות מתוך האתגר שמציבה לה התרבות האחרת. ואולם המתבונן בחברה הישראלית, כאן ועכשיו, איננו מרגיש את הפנים השוחקות שבגיוון, אלא את המתח שבין שתי ההצעות התרבותיות. סוכני ההשפעה של שתי התרבויות מעדיפים להציג אותן, את כל אחת מהן, כחלופות זהות צרות זו לזו, הנערכות לקראת מלחמת תרבות. העימות מתחולל בחזית רחבה, והוא מתקשר, לדוגמה, בהשפעה רעיונית, בכוח פוליטי ובתקציבי ממשלה. המערכה נמשכת,

באופנים ובדגשים מתחלפים, מאז תחילת המהפכה הציונית, אבל בדור שלנו היא החרפה ביתר שאת.

לנוכח מציאות זו, כתב העת **בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם** ביקש, מיום היווסדו ועד לחתימתו כעת, לבסס זירת דיון מחקרית שתתמקד במפגש שבין ההיבטים השונים של היהדות לבין ההיבטים האוניברסליים של התרבות הליברלית, שביטויים העיקריים הוא המחויבות לזכויות אדם. כפי שמרמז שמו של כתב העת, הוא התעניין במפגש האמור הן ברמת הפרט, שהוא נושא זכויות האדם, הן ברמת הכלל, קרי מדינת הלאום היהודית-דמוקרטית.

בפרט ובכלל הוא כתב עת של החוקרים הצעירים בוגרי התוכנית "יהדות וזכויות אדם" במכון הישראלי לדמוקרטיה, שלחתום מטה הייתה הזכות לעמוד בראשו בשנים האחרונות. מדובר בתלמידים מעולים לתואר שלישי, מכל האוניברסיטאות בישראל, שחולקים עם הקוראים את פרי עמלם האקדמי בתחום התמחותם.

הואיל והתוכנית הגיעה לסיומה בשנת תשפ"ב, זהו הגיליון האחרון של כתב העת, שאף הוא מגיע בזאת לסיומו. אני מקווה שהמאמרים המאלפים שפורסמו בו לאורך השנים יתרמו לעיצוב הראוי של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

פרופ' דני סטטמן

תקצירי המאמרים

"אל תסגרוני בשום כלוב"

סגנונו הפואטי של הרב קוק ופילוסופיית החיים

גילה אמאטי

מאמר זה בוחן כיצד סגנון הכתיבה הלירי והפואטי של הרב אברהם יצחק הכהן קוק משקף את תפיסתו האפיסטמולוגית וממקם אותו כאחד ההוגים המשתייכים לזרם "פילוסופיית החיים", בדומה להוגים כמו פרידריך ניטשה ואנרי ברגסון.

טענת המאמר העיקרית היא ששלושת האישים הללו מדגישים את אופיים החמקמק של מומדים מסוימים בקיום האנושי, ממדים שאינם ניתנים ללכידה או להבעה מלאה באמצעות חשיבה פילוסופית שיטתית ורציונלית בלבד. בשל מגבלה זו הם נוקטים סגנון כתיבה לא רציף, כגון כתיבה אפוריסטית או פיוטית, שמטרתו למסור אינטואיציות עמוקות באופן בלתי אמצעי.

מסקנת המאמר היא שהליריות והמקוטעות הניכרות בכתיבתו של הרב קוק אינן רק בחירה סגנונית או אסתטית, אלא הן גם תולדה של עמדה פילוסופית מהותית. לפי עמדה זו, השפה המושגית-רציונלית אינה מסוגלת להכיל את הדינמיות, את התנועה ואת החיוניות שבחיים עצמם. מכאן נובעת ההעדפה לסגנון כתיבה "פתוח" יותר, המזמין את הקורא לחוות את הרעיונות ברמה החווייתית והאינטואיטיבית.

תובנה זו מחזקת את הטענה שיש לראות ברב קוק חלק מן המסורת האינטלקטואלית הרחבה של פילוסופיית החיים; ושהגותו – המשלבת יסודות קבליים עם רעיונות מן ההגות המערבית המודרנית – מתבהרת ומעמיקה במיוחד כאשר קוראים אותה בהקשר זה ובהתאם לסגנונה הייחודי.

בן־גוריון הצעיר מגלה את (יהדות) אמריקה

טליה גורודס

מה היה הדימוי שצייר לעצמו האב המייסד של מדינת ישראל בצעירותו כאשר חשב על יהדות התפוצות, ובפרט על התפוצה היהודית ההולכת וגדלה בארצות הברית של אמריקה? מה התגלה לו בשלוש השנים שגלה בעיר ניו יורק? איך השפיע המפגש הבלתי אמצעי שלו עם יהדות משגשגת, מעורה בחברה ובפוליטיקה ובטחת בעצמה על גישתו הכללית להשתקעות בנכר? ובאיזה אופן שרטט את מערכת היחסים – המצויה והרצויה – בין חלקי העם היהודי משני צידי האוקיינוס?

בן־גוריון הגיע לארצות הברית ב־1915, בשלהי גל ההגירה היהודי הגדול ביותר, שבמהלכו הגיעו ממזרח אירופה לאמריקה כשני מיליון יהודים. מהגרים אלו הצטרפו לגלים קודמים – מקהילות ספרדיות ומגרמניה – שהיו משמעותיים אף הם לעיצוב דמותה של יהדות אמריקה, והיהדות שהביאו עימם השפיעה על האופן שבו הבין בן־גוריון את יהדות אמריקה לגווניה.

בחינת גישתו של בן־גוריון ליהדות התפוצות והשינוי המסוים שחל בה נעשית על ידי השוואה בין שני מקבצי מאמרים פרי עטו: הראשון בעיתון "האחדות", ביטאון מפלגת פועלי ציון בארץ ישראל של שלהי השלטון העות'מאני (1910-1914); והשני בעיתון "התורן" האמריקני הפלורליסטי במהלך מלחמת העולם הראשונה (1915-1918). מקבצים אלו אינם מבטאים מעבר חד מעמדה אחת לאחרת, אלא תהליך שבו עמדות מוקדמות והתרשמויות חדשות נשזרות זו בזו ויוצרות השקפה מורכבת.

הבדיקה ההשוואתית מעלה שתי נקודות מבט עיקריות: (1) שלילת הגלות המזרח אירופית לצד גילוייה של הופעה ציונית חדשה במערב – כזו שהאמריקניות והציונות בה "ממלאות ומשלימות זו את זו" – והכרה בעצמאותה ובסיכוייה של יהדות אמריקה; (2) הזמנה לשותפות שיש בה תביעה למעורבות בענייני היישוב היהודי בארץ ישראל בד בבד עם גבולות מוגדרים. נקודות מבט אלו מצטרפות יחד לכדי גישה רב־ממדית ומורכבת יותר מכפי שהניח המחקר עד כה.

ניתוח זה של עמדותיו של דוד בן־גוריון בשנים הנזכרות עשוי לשפוך אור על החלטות ומעשים מאוחרים יותר שלו. אך יתרה מזו: בעת כתיבת שורות אלה ישראל שרויה במלחמה, חטופים רבים עדיין נמצאים בעזה, ומניין ההרוגים בצד העזתי הולך ועולה. בתוך כך ישראל הופכת למבודדת בזירה הבינלאומית, "היחסים המיוחדים" עם הממשל האמריקאי עוברים תמורות, ובין שני הריכוזים הגדולים של העם היהודי – בישראל ובארצות הברית – מתגלעות מחלוקות לא פשוטות. לנוכח כל אלה יש טעם בחזרה לשאלות הבסיס שהעסיקו את מי שיהפוך להיות ראש הממשלה הראשון של ישראל; מי שבמידה רבה עיצב את אידאל היחסים בין ישראל לארצות הברית ובין ישראל לבין יהדות אמריקה בתהליך שאדוותיו מגיעות עד לימינו אנו.

ולבסוף, המאמר מסייע גם בהבנת מושג הממלכתיות כפי שבן-גוריון הבין ועיצב אותו. באמצעות המפגש עם יהדות אמריקה ניתן ללמוד על התגבשות היחס הראשוני שלו ליהדות המערב, אשר לא התכוונה ברובה לעלות לארץ ישראל אך עדיין ראתה עצמה שותפה למפעל הציוני. גם בן-גוריון, בצד הביקורת מצידו על קהילה זו, ראה בה שותפה למפעל הציוני, ולא רק במובנים תועלתניים. מלבד תמיכה כספית או מדינית, יהדות אמריקה נתפסה בעיניו גם כשותפה לביסוס דפוסים של ממלכתיות קדם-מדינית, שאותם הוא ביקש לגבש משני צידי האוקיינוס. תפיסה זו שיקפה את הבנתו הרחבה את מושג הממלכתיות, המבטא אחריות לאומית משותפת לכל חלקי העם היהודי אגב הדגשת מרכזיותה של ארץ ישראל.

המטפיזיקה של ההלכה

"נטורליזם הלכתי" ו"נון-נטורליזם הלכתי"

ישראל יעקב כהן

המאמר מציג דיון פילוסופי בטיבן של עובדות הלכתיות וממסגר את הדיון בהקשר מטא-אתי רחב יותר. הספרות הקיימת בפילוסופיה של ההלכה התמקדה בניגוד שבין "ריאליזם הלכתי" ל"נומינליזם הלכתי". הניגוד התאורטי הזה מעורפל, וכל אחת משתי התזות המתחרות כוללת תחתיה כמה טענות בלתי תלויות. בהשראת הספרות המטא-אתית מוצע למקד את הדיון בהשקפות שניתן לכנותן "נטורליזם הלכתי" ו"נון-נטורליזם הלכתי". המאמר מציג ומפתח משמעויות שונות של "נטורליזם הלכתי" ושל שלילתו, מבחין בין גרסאות של כל אחת מן העמדות ושוקל טיעונים בעד ונגד כל אחת מהן. באמצעות הדיון האנליטי בטיעונים השונים מתברר כי בסופו של דבר אין טעם טוב לאמץ את העמדה הנטורליסטית בשום גרסה שלה. עם זאת, אין הכרעה במאמר בין הגרסאות המתחרות של העמדה הנון-נטורליסטית. מטרת המאמר כפולה: ראשית, להציג ולהדגים את האפשרות של מפגש פורה בין מטא-אתיקה לפילוסופיה של ההלכה; ושנית, להעריך את הטיעונים בזכות כל אחת מן העמדות ולספק בסיס לדיון המהותי בעמדות נטורליסטיות ולא-נטורליסטיות.

אם הגלויות וילדיה המהגרים עיצוב פסל החירות כסמל הגירה אמריקאי

רוני מרגלית

המאמר עוקב אחר עיצובו של פסל החירות כסמל בזיכרון התרבותי האמריקאי: ב־140 השנים שחלפו מאז נחנך הפסל מוזגו שתי נקודות מבט שונות לתפיסה הקושרת את הפסל לנושאי הגירה ולאום – מחד גיסא מבטו של המהגר לאמריקה מהאונייה אל הפסל, ומאידך גיסא מבט על אוניות המהגרים מתוך הפסל, מתוך התפיסה שהלאום האמריקאי ראשינו בהגירה לארצות הברית. בזמן מלחמת העולם השנייה, אל מול אירופה השוקעת, עלה פסל החירות כסמל לאום ופטריוטיות. אל הנמל לא נכנסו אוניות עם מהגרים, אלא יצאו ממנו אוניות קרב בדרכן לאירופה. פסל החירות עוצב כאתר זיכרון לפרק ההגירה ההיסטורי שעיצב את הלאום האמריקאי ואת תרבותו ורוחם לדרגת מיתוס. נקודת המבט השלישית היא השתנותו של הפסל עצמו: הצעד הראשון להאנשת הפסל היה הצמדת שירה של המשוררת היהודייה-אמריקאית אָמה לזרוס (Lazarus) לפסל: השיר ביטא את נקודת מבטו של הפסל; מבט על ארצות הברית ומבט על מדינות אחרות. הלחן של המלחין היהודי-אמריקאי ארווין ברלין העניק קול למבטו של הפסל והשלים את האנשתו. הפסל, שנתפס בעידן "העולם החדש" בדמות האלה "חירות", הפך להיות מזוהה כדמות אָם, בעת שאמריקה הפסיקה להיות מזוהה עם "העולם החדש" והפכה ל"סיר היתוך". במלחמת העולם עלתה, כניגוד לפסל, "עלמת החירות", אורחית אמריקאית פטריוטית בדמות הפסל.

פנומנולוגיה של הזכות להיות אדם

שחר פישור

המאמר מציע הבנה מחודשת של זכויות האדם באמצעות המסורת הפנומנולוגית מתוך מטרה לבחון דרכים לנסח מחדש את מושג זכויות האדם כך שיתמודד עם המתח בין אוניברסליות לפרטיקולריות על ידי מעבר מניתוח אנליטי-פורמלי לעיסוק בחוויה האנושית הקונקרטית. הטענה העיקרית היא שהתפיסה הליברלית הרווחת של זכויות האדם כעקרונות מופשטים מחמיצה את עוגניה החווייתיים, החברתיים והאתיים. בהסתמך על הגותם של מרטין היידגר, חנה ארנדט, מוריס מרלו־פונטי, עמנואל לוינס וז'אן לוק מריון נטען כי יש לראות בזכויות תופעה בין־סובייקטיבית הנובעת מן ההכרה באחר מתוך אחריות הדדית ולא רק כתביעה אנושית אינדיבידואלית. זכויות האדם מובנות כחלק בלתי נפרד מן הקיום האנושי, שבו האנושיות עצמה היא תנאי מוקדם למימוש זכויות. על כן הזכות "להיות אדם" קודמת לכל זכות אחרת. גישה זו מציעה פתרון עיוני לפער המובנה בין האוניברסליזם המערבי לבין זהויות מקומיות ובכך מספקת בסיס אתי, חווייתי ופוליטי מחודש לדיון בזכויות האדם במאה ה־21.

"להחזיר את החיצים"

הביקורת הפמיניסטית של הרב מנחם פרומן על תנועת גוש אמונים

תחיה פרומן

מאמר זה עוסק בביקורת של הרב מנחם פרומן על גוש אמונים ותנועת ההתנחלות. מצד אחד, פרומן היה חלק מתנועת גוש אמונים וראה את עצמו כשייך באופן עמוק לשיבת מרכז הרב. מצד שני, הוא פרש מתלמידי הרב קוק והציע דרך רוחנית-פוליטית מקורית משלו, שפירשה את תהליך הגאולה באופן שונה לחלוטין מהם. פרומן ביקר את תנועת ההתנחלות על שהיא העצימה את היסוד הזכרי והאידיאולוגי. במקום זה הוא הציע דרך רוחנית ופוליטית חלופית שבה מועצם היסוד הנקבי של המציאות. המאמר בוחן סיפור פרי עטו שבו הוא הביע את הביקורת הזאת באמצעות התוכן והמסר, ולא פחות מזה – באמצעות המדיה של הסיפור.

"יתומים היינו ואין אב"

על מות האלהאב בספרות חז"ל

חני ריפל קליימן

מאמר זה מסרטט מגמה רעיונית העולה ממדרשי חכמים שלאחר החורבן שעיקרה הוא חולשתו של האל. בתמה רעיונית זו יש היבטים של נטישה הורית, ואף תיאור אנתרופומורפי חריף של "הביוגרפיה האלוהית"; קרי, הזדקנותו של האל – מי שהיה בעבר צעיר וחזק – לאל זקן וחלש שביתו חרב וידו קצרה מלהושיע. מדרשי החורבן מעמידים את קטסטרופת החורבן כתשליל לפרק קדום בהיסטוריה של היחסים המשפחתיים, שהתאפיינו בקרבה אינטימית ובדאגה הורית. בעזרת קריאה אינטרסקטואלית חכמים מְבַנִּים את סיפור ההתפתחות המשפחתי של האל ועמו.

אופני התייחסותו של האדם אל האלוהי והנשגב התפרשו והובנו, כבר מראשית התרבות האנושית, בסיוע הגרעין המשפחתי. בדתות המונותאיסטיות והפוליתאיסטיות הדימוי השכיח של אלוהים הוא הדימוי האבהי. גם במסורת היהודית, למן המקרא ועד לספרות חז"ל וספרות ימי הביניים, אנו מוצאים דימויים משפחתיים בתיאור מערכת היחסים בין אלוהים לעמו – כבעל ואישה וכאב ובנו. חכמים השתמשו בדימוי ההורי האנתרופומורפי באופן רדיקלי כדי לתאר הן את ה"אימפוטנטיות" האלוהית והן את התבגרותו של אלוהים עד ל"מותו" כביטוי להסתלקותו של האל מעולמו.

יהודים, כדרכם, מעולם לא חדלו מלספר את הסיפור הדתי שלהם. על אף אובדנו של ההורה – "הנמען הראשון" – ותחושת היתמות החרפה, חכמים לא ויתרו על הצורך בעמידה נוכח "האחר המוחלט". זהו צורך דתי בקרבה אל האלוהי, אף שהוא הסתלק ו"עלה למקומו הראשון". מתוך אותם רגשי נטישה ויתמות הקשורים לאל מתחדדת מוטיבציה דתית לעיצוב דמות אל חדשה: אלוהות שיש בה היבטים קרובים, חומלים ואימהיים.

הפולמוס על הקמת בית הדין הרבני לערעורים סמכות רבנית, ריכוזיות הלכתית ובירוקרטיה מודרנית

חגי שלזינגר

המאמר עוסק בפולמוס הרבני על הקמת בית הדין הרבני לערעורים בירושלים בשנת 1921. בית הדין לערעורים הוקם בלחץ המנדט הבריטי, שהתנה את סמכות השיפוט הרבנית ביצירת היררכיה מוסדית, וכן בלחץ מצד גורמים מהציונות החילונית שביקשו ליצור מנגנוני פיקוח על בתי הדין הרבניים. הקמת בית הדין הרבני לערעורים עוררה התנגדות בקרב הרבנים המקומיים, מפני שההלכה אינה מכירה במוסד ערעור על פסקי דין. המאמר בוחן שתי תשובות הלכתיות שנכתבו בתגובה ליוזמה זו: הראשונה, מאת הרב חיים הירשנזון, נכתבה בתמיכה להקמתו של מוסד ערעור; השנייה, מאת הרב בן ציון חי עוזיאל, הגיבה לתשובתו של הרב הירשנזון והביעה התנגדות להקמתו של המוסד.

המחלוקת, כך אני טוען, איננה תחומה לשאלה הדוקטרינרית בדבר הלגיטימציה של חידוש מוסד הערעור. את המחלוקת בין פוסקי ההלכה יש לקרוא על רקע תפקידו של מוסד הערעור ביצירת בירוקרטיה שיפוטית היררכית והשפעותיה על תפיסת הסמכות הרבנית ואמון הציבור בה. שני הרבנים הבינו והסכימו ביניהם כי הקמתה של מערכת שפיטה רבנית מודרנית מחייבת תמורה בסמכות הרבנית – מסמכות המבוססת על שותפות וולונטרית של הציבור לסמכות המבוססת על כוח הכופה של השלטון. ואולם הם נחלקו ביניהם בחריפות בשאלה אם שינוי זה הוא רצוי ומחויב המציאות לקראת הקמתה של מדינה יהודית מודרנית או שמא הוא הרסני להזדהות עם מערכת השפיטה והערכים שהיא מייצגת ולאמון הציבור בהם. הרב הירשנזון תיאר בכתבתו את המעבר לשפיטה היררכית כחידוש מסורות הלכתיות נשכחות מתקופת הריבונות של ההלכה; הרב עוזיאל, לעומתו, זיהה את המעבר לסמכות מוסדית כגורם לניכור כלפי השפיטה הרבנית ולאובדן האמון בה, בניגוד למטרתו המקורית של מוסד הערעור. המאמר מתחקה אחר האופן שבו ויכוח זה השפיע על הדיון ההלכתי-דוקטרינרי של שני הרבנים: כיצד דנו, לאורו, בסוגיות התלמודיות שעליהן ניתן לבסס מוסד ערעור וכיצד הבינו את פרטי הדין של מוסד עתידי זה.

שימושים מוטעים במשפט העברי כמקור השראה למשפט הישראלי

שמואל שמעוני

אחת מדרכי השימוש במשפט העברי כמקור בעל משמעות למשפט הישראלי היא להתייחס אליו כאל מקור השראה. בדרך זו אין מצופה מן המשפט הישראלי לאמץ את הדוקטרינות של המשפט העברי אלא תחת זאת לבחור את המקרים המתאימים כדי לשאוב

השראה מתפיסתו העקרונית בתחום המשפטי המדובר. השופט מנחם אלון, לדוגמה, נעזר בתפיסת העולם של המשפט העברי בסוגיה של זכויות חייבים כדי לעצב את עקרונות הדין הישראלי בנושא זה.

אולם השימוש במשפט העברי כמקור השראה טעון זהירות רבה, והמאמר מצביע על שתי דוגמאות לשימושים מוטעים בעניין זה. דוגמה אחת היא שאיבת השראה מן המשפט העברי לשם הגבהת הרף הראייתי הנדרש להרשעה בפלילים, ובפרט המעמד הניתן להודאת נאשם. שימוש זה הוא מוטעה משום שהמשפט העברי אינו מתיימר כלל ליישם משפט פלילי אפקטיבי, וכפי שהבהיר הרמב"ם במשפט המלך, שנועד להיות משפט פלילי אפקטיבי, הודאת נאשם היא ראייה מכרעת. כלומר, מדובר בשאיבת השראה מתחום שאינו מקביל בשום צורה ואופן לזה הנדון בשיטת משפט פלילי מעשית. דוגמה אחרת לגמרי היא השימוש במשפט העברי כמקור השראה למרכזיותו של עקרון חופש הצוואה בשל הביטוי "מצווה לקיים דברי המת". כאן מדובר בתחום שראוי שישמש כמקור השראה, אלא שהכשל הוא בהנחה שתפיסת העולם של המשפט העברי קרובה לזו של המשפט האמריקאי והישראלי בשעה שהמשפט העברי מציג חזון שונה לעולם הירושה אשר לחופש הצוואה יש בו מקום מוגבל ביותר. מכאן אפשר להסיק מסקנות על הדרך הראויה לשאוב השראה מן הדין העברי לדין הישראלי. על השראה זו להיעשות בשום שכל. יש לבחור את המקומות המתאימים לה לעומת אלו שאינם מתאימים. בד בבד, יש לבחון אימתי נמצא המשפט העברי במשבצת מקבילה לזו של המשפט המודרני באופן שמאפשר ליטול ממנו השראה ובה בעת לאפשר לו להביע את גישתו כך שהוא יביא אותנו לבחון את עמדתו האמיתית במקום לשעבדה לדגם האמריקאי המוכר.

הצלת נוכרי בשבת

עיון חינוכי-אזרחי בפסיקת הרב נחום רבינוביץ'

יואל שפיץ

הרב פרופ' נחום אליעזר רבינוביץ' (1928-2020) היה מחשובי הפוסקים של הציונות הדתית במעבר שבין המאות העשרים והעשרים ואחת. מאמר זה בוחן את גישתו ההלכתית והחינוכית לסוגיית החינוך לחיים משותפים של יהודים וערבים ומניעת גזענות באמצעות ניתוח פסיקתו בסוגיית חילול שבת לצורך הצלת אדם שאינו יהודי.

התמודדותו של רבינוביץ' עם הסוגיה, הן כפוסק והן כמחנך, חושפת תפיסת זהות יהודית שאינה מהותנית אלא הבנייתית, המשלבת ערכים מוסריים, אזרחיים ודתיים. גישתו מציעה מסגרת הלכתית-חינוכית חדשנית לתפיסת הזהות היהודית ונותנת בידי המחנכים והמורים כלים מעשיים – מתוך עולמות המשמעות של ההלכה והחינוך היהודי – כדי להתמודד עם אתגרי החינוך למניעת גזענות ולטיפוח חיים משותפים בין יהודים לערבים.

העורך

פרופ' דני סטטמן

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה; מנהל התוכנית
לזכויות אדם והיהדות במרכז ללאום, דת ומדינה. מומחה
לאתיקה, פילוסופיה פוליטית ופילוסופיה של המשפט.
בשנים האחרונות הוא עוסק בעיקר בשני תחומים: יחסי דת
ומדינה ואתיקה של מלחמות.

המחברות והמחברים

ד"ר גילה אמאטי

עמיתת בתר־דוקטורט לידי דיוויס באוניברסיטה העברית בירושלים ועמיתת מחקר במכון למדיניות העם היהודי. את עבודת הדוקטור שלה השלימה במחלקה לתאולוגיה ולימודי דת באוניברסיטת אוקספורד. תחומי המחקר שלה הם פילוסופיה יהודית מודרנית, פילוסופיית החיים ואקו־תאולוגיה.

טליה גורודס

סמנכ"לית מחקר ופיתוח במרכז מנור. בעלת תואר ראשון מאוניברסיטת שיקגו ותואר שני מאוניברסיטת קולומביה, שניהם בהצטיינות. עבודת הדוקטור שלה עוסקת ביחסי בן־גוריון ויהדות אמריקה. מרצה במסגרות שונות בארץ ובחו"ל על יהדות ארצות הברית ותפיסת הממלכתיות של בן־גוריון.

ד"ר ישראל יעקב כהן

עמית מחקר במחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת חיפה ומרצה במסגרות שונות. שם עבודת הדוקטור שלו הוא "טבע ההלכה: עיונים פילוסופיים". עוסק במפגש שבין הפילוסופיה האנליטית לבין סוגיות הלכתיות, סוגיות בפילוסופיה יהודית וסוגיות בפילוסופיה של הדת.

רוני מרגלית

בעלת תואר ראשון מתוכנית המצטיינים במדעי הרוח ובאומנויות, אוניברסיטת תל אביב ותואר שני מתוכנית המצטיינים ע"ש רודמן ללימודי יהדות ארצות הברית, אוניברסיטת חיפה. תחומי המחקר שלה הם היסטוריה אינטלקטואלית, מיתוסים, הגירה וזכויות אדם.

שחר פישר

ראש בית מדרש אחד העם שבירושלים. דוקטורנט בבית הספר לתרבות באוניברסיטת תל אביב ובוגר בית המדרש לרבנות ישראלית של מכון שלום הרטמן והמדרשה באורנים. פעיל חברתי, ממקימי תנועת "התעוררות" בירושלים. חוקר ומרצה בתחומי הפילוסופיה, היהדות והתרבות.

ד"ר תחיה פרומן

חוקרת ומלמדת קבלה בבתי מדרש שונים. הגישה את עבודת הדוקטור שלה בנושא עליית התפילה בחיבור ההיכלות הזוהרי. עומדת להתחיל את התוכנית STAR Fellowship באוניברסיטת הרווארד, שבה תמשיך לחקור את המפגש בין מיסטיקה לפעולה פוליטית בהגותו של הרב מנחם פרומן.

ד"ר חני ריפל קליימן

מלמדת בבית המדרש לנשים במגדל עוז. עבודת הדוקטור שלה עסקה בדימוי ההורי לתיאור עולם האלוהות בספרות הקבלה, מראשוני המקובלים אל ספר הזוהר.

ד"ר חגי שלזינגר

עמית בתר-דוקטורט ליידי דיוויס במרכז חשין ללימודים מתקדמים בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים. מחקריו עוסקים במשפט העברי, בחופש הדת, במשפט חוקתי מוסדי וביחסי דת ומדינה

ד"ר שמואל שמעוני

עבודת הדוקטור שלו עוסקת המחאת זכויות, מלמד בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית ובישיבת הר עציון. היה עוזר משפטי בלשכת השופט ניל הנדל בבית המשפט העליון ופרקליט בפרקליטות מחוז ירושלים (אזרחי). עוסק בתאוריה הלכתית ומשפטית.

ד"ר יואל שפיץ

חוקר חינוך יהודי ורב-תרבותיות. עבודת הדוקטור שלו עסקה במשנות הרבנים עדין שטיינזלץ ונחום רבינוביץ'. שימש מרצה מן החוץ בחוג לחינוך באוניברסיטה העברית, וכיום הוא רכז פורום "מעבר לדמיון הליברלי" במכון ון ליר ומחנך בבית ספר המשלב דתיים וחילונים, "קשת" ירושלים.

"אל תסגרוני בשום כלוב"

סגנונו הפואטי של הרב קוק ופילוסופיית החיים

גילה אמאטי

כל המבקש להבין את כתביו התאולוגיים של הרב קוק לעומקם חייב להתמודד, בשלב מסוים, עם תורת ההכרה שלו. מחקרים קודמים כבר הדגישו את תפיסותיו הפרגמטיות והרלטיביסטיות¹ ואת השקפותיו על גבולות הפילוסופיה בתפיסתנו את האמת² והתמקדו

1 Tamar Ross, "The Cognitive Value of Religious Truth Statements: Rabbi A. I. Kook and Postmodernism," in: Hava Tirosh-Samuelson and Aaron W. Hughes (eds.), *Tamar Ross: Constructing Faith*, Brill, 2016, pp. 41-85

2 שלום רוזנברג, "מבוא להגותו של הרב קוק", בתוך: בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), *יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק*, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה - ההסתדרות הציונית העולמית, 1988, עמ' 105-127.

במקומם של הסתירות,³ הפרדוקסים,⁴ ההשערות⁵ ואחדות ההפכים בהגותו.⁶ יהודה מירסקי גרס כי בפילוסופיה של הרב קוק ניתן למצוא אתיקה המבוססת על ענווה אפיסטמולוגית;⁷ יוסף בן שלמה הדגיש את חשיבותם של האינטואיציה, האינטלקט והאינסטינקט בכתביו;⁸ שלום רוזנברג כתב על מה שהוא מגדיר "גאולה אפיסטמולוגית" בתאולוגיה של הרב קוק;⁹ ולבסוף, ניתנה תשומת לב מסוימת גם לאופן שבו הבין הרב קוק את התאוריות והתורות הקבליות על צמצום ועל הבראיה האלוהית - כפשוטו ולא כפשוטו - ולהשלכות ההבנה הזאת על תפיסותיו האפיסטמולוגיות.

במקומות אחרים כבר הראיתי כי את הרב קוק יש להבין במסגרת של מסורת המחשבה של פילוסופיית החיים.¹⁰ במאמר הנוכחי אני מבקשת להוסיף לטענה זו רובד חדש הקשור לסגנון הכתיבה של הרב קוק: אף שבמבט ראשון ניתן לחשוב שסגנון כתיבה הוא אלמנט שולי במחשבתו של הוגה, אני טוענת שבמקרה זה מתקיימת אחדות צורה ותוכן. כלומר, הסגנון הליירי והפואטי של הרב קוק מלמד אותנו על התשתית האפיסטמולוגית של פילוסופיית החיים. אני מבקשת לשכנע בטענתי באמצעות ניתוח השוואתי של סגנון כתיבתו של הרב קוק אל מול שניים מן הבולטים שבהוגי החיים: פרידריך ניטשה¹¹ ואנרי ברגסון.

- 3 ראו עוז דוד בלומן, "רוח החיה באופנים - הזמנה המענגת לרצון: עיון במושגי הכרה מבית מדרשו של הראי"ה קוק", *אסיף* ג(ב) (תשע"ו), עמ' 720-741; נתנאל לדרברג, "החזרה המענגת לרצון: עיון במושגי התענוג, ההכרה, והרצון במשנת הרב קוק", *אסיף* ג(ב) (תשע"ו) עמ' 857-883; אהוד נהיר, "האזות המיוחדת ל: הכרתו של הרב קוק על רקע תורת ההכרה של שפינוזה", *JSIJ* 21 (2021); Shalom Carmy, "Rav Kuk's Theory of Knowledge," *Tradition* 15(1-2) (1975), pp. 193-203
- 4 Yoseph Ben Shlomo, *Poetry of Being*, trans. Shmuel Himelstein, MOD Books, 1990, pp. 111-121
- 5 בנימין איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם ומיסטיקה, רסלינג, 2019.
- 6 אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, מאגנס, 2007.
- 7 Yehuda Mirsky, *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution*, Yale University Press, 2014, p. 109
- 8 Ben Shlomo (לעיל הערה 4), עמ' 17-23, 30-39.
- 9 רוזנברג (לעיל הערה 2), עמ' 26.
- 10 Ghila Amati, "Discovering the Depths Within: Kook's Zionism and the Philosophy of Life of Henri Bergson," *Religions* 14(2) (2023) p. 261; idem, "Freedom, Creativity, the Self, and God: Between Rabbi Kook and Bergson's Lebensphilosophie," *Harvard Theological Review* 117(3) (2024), pp. 558-582
- 11 Ghila Amati, "Dionysus and Apollo in Badenheims ניטשה ראו על אומנות וטרגדיה אצל ניטשה ראו 1939: A Nietzschean Interpretation of Aharon Appelfeld's Post-Holocaust Work," *Prooftexts* 41(1) (2024), pp. 93-114

בחלק הראשון של המאמר אתאר את פילוסופיית החיים בהקשרה האירופי ואסביר מדוע היא מהווה מסגרת עבודה יעילה לצורך הבנת הגותו של הרב קוק. בחלק השני ארחיב את התזה באמצעות התמקדות בסגנון הכתיבה ואראה כיצד גם מבחינה זו קרוב הרב קוק לאסכולה זו.

לשם מה נדרשת לנו פילוסופיית החיים?

אחת המחלוקות במחקר כתבי הרב קוק היא סוגיית ההקשר האינטלקטואלי שבו יש להציב את הגותו של הרב קוק והחשיבות שיש לייחס להשפעת הפילוסופיה המערבית על מחשבתו.¹² בשעה שחוקרים מסוימים מדגישים את ההשפעה הבלעדית של הפילוסופיה המערבית של המאות ה־19 והעשרים עליו,¹³ אחרים טוענים שיש לראות ברב קוק מקובל העוסק בתורת הנסתר ולכן יש להבינו על רקע אינטלקטואלי שכזה.¹⁴ דרך ביניים גורסת כי הן הקבלה וסמליה והן הפילוסופיה המערבית ומושגיה חשובים כדי להבין את כתביו של הרב קוק לאשורם.

הגישה שנוקט המחקר הנוכחי מהדהדת במובן מסוים את הגישה השלישית האינטגרטיבית, אולם למעשה היא מהווה פרספקטיבה רביעית מובחנת מקודמותיה.

12 לסקירה נרחבת של הדיון הזה ראו מתניה שטרנברג, "הם מסורים בידך ואי אתה מסור בידיהם": תפיסת הקבלה בכתבי הראי"ה קוק ודימויו העצמי כמקובל", דעת: כתביעת לפילוסופיה יהודית וקבלה 85 (2018), עמ' 537-562.

13 חוקרים רבים חקרו וחוקרים את רעיונותיו של הרב קוק לאור הפילוסופיה המערבית. ראו לדוגמה, אליעזר גולדמן, "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", בתוך: בנימין איש שלום ושלום רונזברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של אברהם יצחק הכהן קוק, הכינוס העולמי למחשבה יהודית, תשמ"ה, עמ' 115-122; הנ"ל, "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק", בריאלין: ספר השנה כב-כג (תשמ"ח), עמ' 87-120; שלום רונזברג, "הראי"ה והתנן העיוור", בתוך: חיים י' חמיאל (עורך), באורי, תשמ"ו, עמ' 317-345; יוסף בן שלמה, "הרוח והחיים במשנתו של הרב קוק", דברי האקדמיה הלאומית למדעים ז, תשמ"ח, עמ' 257-274. לסקירה מורחבת של שאר המקורות הרבים ראו נעמה בינדיגר, "חקר התפתחות הגות הרב קוק: תשתית ביבליוגרפית ותמונת מחקר עדכניות", עלי ספר 30-31 (2021), עמ' 181-206.

14 ראו לדוגמה, יוסף אביבי, "היסטוריה צורך גבוה", בתוך: מ' בראשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי בריאר, תשנ"ב, כרך ב, עמ' 709-771; תמר רוס, "מושג האלוהות של הרב קוק", דעת: כתביעת לפילוסופיה יהודית וקבלה (1982), עמ' 109-128; Yoni Garb, "Rabbi Rabbi Kook and His Sources: From Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism," in: Moshe Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*, Brill, 2004, pp. 79-80

בדומה לגישה השלישית, גם המחקר הנוכחי טוען כי הבנה מקיפה של תורת הרב קוק מצריכה בחינה של יצירותיו, הן דרך העדשה הקבלית והן דרך עדשת הפילוסופיה המערבית. עם זאת, מחקר זה מסרב להיכנע למבט הדיכוטומי המפריד בגסות בין הפילוסופיה המערבית והקבלה כשתי מסגרות חשיבה נפרדות לחלוטין שיש להבינן רק בהשוואה זו לזו. הצגת הקבלה והפילוסופיה בצורה דיכוטומית היא מוטעית ביסודה, במיוחד באשר לפילוסופיית החיים של ברגסון. במקום זאת, המחקר הנוכחי מדגיש כי בפילוסופיית החיים, ובכללה זו של ברגסון, מוטמעים אלמנטים קבליים וכי במידת מה אותה פילוסופיה מייצגת ניסוח מודרני, שיטתי ובעל אוריינטציה מערבית לרעיונות ולמושגים רבים מתורת הסוד היהודית.

קריאת הגותו של הרב קוק מבעד לעדשת הפילוסופיה המערבית של זמנו הכרחית להבנת דבריו על רובדיהם הרבים דרך פריזמה מודרנית. וביתר פירוט, אני מבקשת לקדם את הטענה שקונטקסטואליזציה של כתבי הרב קוק בתוך פילוסופיית החיים - ובמיוחד זו של ניטשה וברגסון - היא הגישה המתאימה ביותר להבנה מקיפה של הגותו מנקודת מבטה של הפילוסופיה המערבית (שהיא עצמה מכילה אלמנטים קבליים). אותה הצמדה בהקשר יכולה להועיל בהסבר של היבטים תמוהים בפילוסופיה של הרב קוק, והיא יכולה לעשות זאת באופן מחודש, מקיף ועשיר יותר מכפי שנעשה עד כה. לנקודת הראות של פילוסופיית החיים יש יתרון משום שהיא ממקמת את הגותו של הרב קוק בתוך הקשר אינטלקטואלי רחב ולא רק לאורן של דמויות יחידות. באופן זה אלמנטים בפילוסופיה של הרב קוק שהיו נראים כנפרדים בתחילה - תורת ההכרה, תורת המוסר, התורה הפוליטית, מקומם של החירות והחופש - מתחברים יחד בהרמוניה ומקנים להגותו קוהרנטיות ושיטתיות.¹⁵

השם "פילוסופיית החיים" (*Lebensphilosophie*) מתייחס לזרם פילוסופי העוסק בעיקר במושג החיים. במחצית השנייה של המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה העשרים היה המושג מוקד מרכזי לחקירה פילוסופית.¹⁶ פילוסופיית החיים - שהתפתחה כאלטרנטיבה לפוזיטיביזם ולנאו־קנטיאניזם, ולאחר מכן כתגובה לדרוויניזם ולמדע המכניסטי - לא הייתה בדיוק דוקטרינה פילוסופית סדורה. תחת זאת היא הייתה מעין הלך רוח תרבותי שהשפיע על רבים בקרב האליטה האינטלקטואלית של התקופה.¹⁷ כפי שעולה בבירור מכתביהם של ההוגים היינריך ריקרט ומקס שלר, כמו גם מכתביהם

15 ראו מאמרי Amati, "Discovering the Depths Within" (לעיל הערה 10).

16 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, CUP Archive, 1984, pp. 139-251

17 Günther Pflug, "Lebensphilosophie," in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Gabriel Gottfried (eds.), *Historisches Wörterbuch Der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer, Merlin Press, 1980

של הוגים מאוחרים יותר,¹⁸ ניתן לציין נקודת זמן ומרחב שבה נוסדה פילוסופיית החיים כתנועה פילוסופית: גרמניה של תחילת המאה העשרים. עם סמניה הראשיים של תנועה פילוסופית זו נמנו וילהלם דילתיי (1833-1911), פרידריך ניטשה (1844-1900), גאורג זימל (1858-1918) ולודוויג קלגס (1872-1956). הפילוסוף הצרפתי אנרי ברגסון (1859-1941) גם הוא נחשב דמות מפתח באותה התנועה.¹⁹

הוגי פילוסופיית החיים הדגישו את הקשר בין בני האדם לטבע ואת זרם החיים והבליטו את הדחף להתפלסף "מתוך מלאות החוויה [erleben] של החיים". הם ראו בחיים מכלול וסברו כי אפשר לתפוס את החיים במובן העמוק שלהם רק מנקודת מבט פנימית. הם התעניינו ב"חוויה הראשונית" וב"דימויים שלפני השפה". הפילוסופיה שלהם הייתה לעיתים קרובות אנטי־שיטתית ומאופיינת באי־רציונליזם ובאנטי־אינטלקטואליזם, והם העמידו במרכז את כוחה של האינטואיציה. בעיני הוגי פילוסופיית החיים, החיים הם זרם דינמי ובלתי פוסק, והם מתחו ביקורת על כל מה שהיה סטטי ו"מת". רעיונות אלו הובילו אותם לגנות את הציוויליזציה המערבית, שלטענתם הפכה לאינטלקטואלית יתר על המידה. כנגדה הם הדגישו את החשיבות של אימוץ החיים במובן האותנטי, הדינמי, המיידי, הצעיר והיצירתי שלהם ובדקו כל ביטוי של התרבות מבחינת יכולתו "לשרת את החיים".²⁰

כל אחד מהפילוסופים של החיים התייחס בדרך הספציפית והייחודית שלו לחיים, אך המכנה המשותף שלהם היה הבנתם את החיים כתהליך דינמי ומתפתח. הפילוסוף ארתור שופנהאואר (1788-1860), מבשר "פילוסופיית החיים", חשף את האי־רציונליות המהותית של החיים המתבטאת באי־שביעות רצון תמידית ובחתיירה מתמדת לסיפוק. ניטשה הבין את החיים, בניגוד לדרוויניזם, לא רק כהתאמה (adaptation) וכשימור (preservation) אלא גם כצמיחה מתמשכת וכחיוק עצמי באמצעות ה"רצון לעוצמה". דילתיי ראה ב"חוויה החיה" (erlebnis) את הנתונים המכוננים של מדעי הרוח

Jason Gaiger, "Lebensphilosophie," *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, 18
Routledge, 1998; Nitzan Lebovic, "Life," *Maftéakh* 2(e) (2011), pp. 37-64; David
Midgley, "After Materialism: Reflections of Idealism in Lebensphilosophie
Dilthey Bergson and Simmel," in: Nicholas Adams (ed.) *The Impact of Idealism:
The Legacy of Post-Kantian German Thought*, Cambridge University Press, 2013,
pp. 161-185; Giuseppe Bianco, "Philosophies of Life," in: Warren Breckman and
Peter E. Gordon (eds.), *The Cambridge History of European Thought*, Cambridge
University Press, 2019, pp. 153-175; Frederick C. Beiser, *Philosophy of Life: German
Lebensphilosophie 1870-1920*, Oxford University Press, 2023

Marco Sgarbi, "Lebensphilosophie," *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, 2006 19

Schnädelbach (לעיל הערה 16), עמ' 145. 20

(*Geisteswissenschaften*).²¹ זימל גרס כי החיים הם פעילות בלתי פוסקת של יצירה עצמית והתעלות עצמית. פעילות זו כוללת מעצם טבעה איחוד של שני דחפים מנוגדים: הגבלה והתגברות על ההגבלה. כל אחד משני הדחפים הכרחי ליצירה עצמית. העצמי חייב להגביל את עצמו מכיוון שהוא חייב לבטא את האנרגיות היצירתיות שלו; כדי לעשות זאת הוא חייב לתת להן צורה מסוימת; אבל צורה זו פועלת בסופו של דבר כמגבלה על פעילותה, שולטת בה ומרסנת אותה. מכאן שהעצמי חייב להתגבר על המגבלה העצמית שלו; עליו להתעלות מעל עצמו אם ברצונו להמשיך להיות יצירתי. תהליך זה לעולם אינו מגיע לסיומו משום שהעצמי שואף כל הזמן לדרכי ביטוי חדשות. יש שזימל מתאר את התהליך הזה באופן פרדוקסלי בכך שהוא מבחין בין שני ממדים של החיים: מצד אחד מטרת העצמי היא "יותר-חיים" (*mehr-leben*), שהוא התנועה הדינמית הבסיסית של כל היצורים החיים ושאינו מסתפק במגבלות הנוכחיות. מצד שני, מטרתו של העצמי היא גם "יותר-מהחיים" (*mehr-als-leben*), מפני שהוא מתמרד נגד כל ההגבלות עצמן, חרף היותן חיוניות לחיים.²² ואחרון ברגסון, שתיאר את העולם והחיים ככאלה שבתשתיתם מצוי ה-*élan vital*: הדחף החיוני, התהליך האינסופי של ההתהוות.

מנקודת מבט אפיסטמולוגית, הפילוסופים של החיים התאפיינו בספקנות כלפי יכולתה של התבונה להשיג תמונה שלמה של המציאות. בחיפושם אחר דרכים להתגבר על ההבחנה החדה בין הבנה אינטלקטואלית ובין אינטואיציה, הם נטו להסבר שלא-אינטואיציה יש תפקיד חיוני בכל הבנה אנושית. "האפיסטמולוגיה הפכה בשבילם לשטח שבתוכו הם ניהלו רבים מן 'הקרבות הפילוסופיים' שלהם.²³ הם טענו כי הפוזיטיביזם והנאו-קנטיאניזם העניקו דגש חד-צדדי לרציונליות ולא תפסו, או לכל הפחות לא תיארו מספיק, את "הופעת החיים" בשלמותם. הפילוסופים של החיים גרסו כי המדע אינו מסוגל להסביר את שלמות החיים ואת הדינמיות של חווית החיים, שכן ההיגיון והמושגים אינם יכולים לתאר את החיים במובנם העמוק, ולכן השקפה מקיפה על החיים מוכרחה לכלול אלמנטים לא-רציונליים, יצירתיים ודינמיים.

21 שם, עמ' 147.

22 Beiser (לעיל הערה 18); Georg Simmel, *The View of Life: Four Metaphysical Essays*; (18) with *Journal Aphorisms*, University of Chicago Press, 2010, pp. 13-17; Francesca Montemaggi, "Religion as Self-Transcendence: A Simmelian Framework for Authenticity," *Simmel Studies* 21(1) (2017), pp. 89-114

23 Midgley (לעיל הערה 18), עמ' 164.

הרב קוק כפילוסוף חיים

אחרי סקירה קצרה זו של פילוסופיית החיים, אתרכזו כעת בנושא הספציפי של מאמר זה - הסגנון. נוסף על ההיבטים האחרים שהדגשתי בחיבורים קודמים שלי,²⁴ אראה כיצד גם מבחינת סגנון הכתיבה הרב קוק קרוב לאסכולה של פילוסופיית החיים. אעשה זאת על ידי השוואת סגנונו לסגנונם של ניטשה ושל ברגסון.

האפיסטמולוגיה של הרב קוק שזורה לעומקה בסגנון כתיבתו ובגישתו הפואטית.²⁵ כתביו מתאפיינים בסגנון מקוטע ואפוריסטי, ורבים מכתביו נכתבו בתחילה בנוסח יומני ואישי. מאוחר יותר הם קובצו ואורגנו באופן שיטתי בידי תלמידיו, ובראשם תלמידו הרב דוד כהן (הנזיר) ובנו הרב צבי יהודה קוק.

לפי הרב קוק, טבעם הדינמי והמתפתח של החיים הופך אותם לבלתי אפשריים ללכידה, לביטוי או לתיאור שיטתיים. האפשרות הקרובה ביותר לביטוי מהות החיים יכולה להיעשות באמצעות צורת הכתיבה החמקמקה. ספרי פרוזה וחיבורים פילוסופיים יכולים לתאר את החיים רק במובן הסטטי והחד־משמעי שלהם. לעומת זאת, כתיבה פיוטית ומעורפלת יכולה לעורר תודעה חווייתית שמקרבת אותנו לשטף החיים. בהמשך להשקפה זו, הרב קוק הפגין העדפה לשירה על פני הפרוזה: "הפרוזה כולה היא תופסת את ערכה, מפני שהיא נסמכת על שירת החיים".²⁶ הרב קוק האמין שההבנה העמוקה ביותר של המציאות ניתנת להשגה באמצעות השירה; הפרוזה רק מפרטת ומנתחת את מה שהשירה רמזה אליו, אם כי באופן עמום ומעורפל. לפי הרב קוק, פילוסופים רציונליסטים נופלים ביכולתם לתפוס ולהבין את החיים על כל היבטיהם. בקטע ידוע מבטא הרב קוק בבחיור את כמיהתו של נפשו לביטוי חסר גבולות לצד המצוקה הנגרמת מאי־יכולתו להעביר אל מחוצה לו את מחשבותיו העולות על גדותיהן:

מרחבים, מרחבים, מרחבי אל איוותה נפשי. אל תסגרוני בשום כלוב, לא גשמי ולא רוחני. שטה היא נשמתו ברחבי שמים, לא יכילנה קירות לב ולא קירות מעשה, מוסר, הגיון ונימוס. ממעל לכל אלה שטה היא ועפה, ממעל לכל אשר יקרא בכל שם, ממרום מכל עונג, מכל נועם ויופי, ממרום לכל נשגב ונאצל. חולת אהבה אני.²⁷

24 Amati, "Freedom, Creativity, the Self, and God" (לעיל הערה 10);
"Discovering the Depths Within" (לעיל הערה 10).

25 בן שלמה כבר קשר בין סגנון הכתיבה של קוק לאפיסטמולוגיה שלו. Ben Shlomo (לעיל הערה 4), עמ' 20-30.

26 אברהם יצחק כהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים, תשס"ד [2004], קובץ א, עמ' קסה.

27 שמונה קבצים, ג, עמ' ערט.

צמאתי צמאתי לאלהי כאיל על אפיקים. הוי מי ימלל כאבי, מי יהיה כינור לשירי יגוני, מי ישמיע קול מרירתי, צער ביטויי הרחב מרחבי כל ימים [...] הוי אלי, עזרה היה בצרתי, המצא לי מערכי לשון, תנה לי שפה וניבי שפתים, אספר במקלות, אמתי - אמתך אלוהי.²⁸

בקטעים אוטוביוגרפיים רבים הרב קוק מתאר את אתגר הביטוי של רעיונותיו הפילוסופיים באופן ברור תוך הגבלתם בקטגוריות הסופיות והרציונליות. בעיני הרב קוק, הסגנון הספרותי והפרוזאי מגביל את מרחב המחשבה החופשית מכיוון שהמושג עצמו הוא כבר מעין הגבלה וגבול. המושג מגדיר את האובייקט שהוא נזיל וייחודי ואשר במהותו לא יכול להיות מוגדר. כך לדוגמה, מושג האהבה הוא הרבה יותר מצומצם וחדגוני מתחושת האהבה עצמה, שהיא דינמית וייחודית, חד-פעמית לכל אדם.

הספרות הנפרזה מצמצמת היא את המחשבה. חושב הסופר שכל מה שלא יוכל לכתוב אינו דבר חשוב שבכישרון, והוא מסיח ממנו את דעתו ואת נקודת רצונו, וחושב הקורא שחוג רעיונותיו צריכים להיות מוגבל עם מה שיש בספר. ולא ידעו שניהם, שהטוב והמעולה שבמחשבות, האורה המחיה אותן הוא אותו התוכן האצילי הטס באוויר הרעיון, שאינו נתפס ולא יוכל להיכתב מעולם, ולא יכנס בגבולה של הספרות.²⁹

לפי הרב קוק, הספרות והפילוסופיה נופלות ביכולתן לתפוס ולהעביר את המהות העמוקה והפנימית של המציאות. השירה, שלא כמוהן, ניחנה בתפיסה מעמיקה וביכולת ראות חודרת הרבה יותר.

והשירה היא ההשגה היותר חודרת, יותר פנימית במעמקי מהות המושג בתוכנו הפנימי, מה שאי אפשר כלל להשגה הפרזית. על כן האספקלריה האמיתית של החיים היא דווקא בתוך שירת החיים, לא בחיי החול המתבטאים ע"י הפרוזה. אוי לו למי שרוצה לאבד מן החיים את הדר השירה שלהם, הוא מאבד את כל התוך של החיים ואת כל האמת שבהם.³⁰

מרתק להשוות את סגנון כתיבתו של הרב קוק ואת נטייתו הספרותית לאלו של שני הוגים אחרים של פילוסופיית החיים, ניטשה וברגסון.³¹ הקרבה בין סגנונות הכתיבה של שניהם

28 שמונה קבצים, ג, עמ' רפ.

29 שמונה קבצים, ד, עמ' קטו.

30 שמונה קבצים, א, עמ' קסה.

31 לקריאה נוספת על הדמיון וההבדלים בין הפילוסופיה של ניטשה וברגסון ראו, Arnaud François, "Life and Will in Nietzsche and Bergson," *Substance* 36(3) (2007), pp. 100-115;

ובין זה של הרב קוק, כך אני טוענת, מחזקת את הטענה שפיתחתי במקומות אחרים בדבר חשיבות מיקומו של הרב קוק בקונטקסט של תנועת פילוסופיית החיים בת זמנו.

ברגסון גרס כי כתבים פילוסופיים שיטתיים אינם מצליחים לבטא את מהות החיים. בחיבורו "חומר וזיכרון" (*Matière et mémoire*), השפה מתוארת כ"בלתי רציפה במהותה, מכיוון שהיא פועלת על ידי הצבת מילים זו לצד זו".³² מכאן שהשפה מעניקה איכות "מרחבית" ולא רציפה ל"תנועת המחשבה". למרות היותו מודע למגבלות השפה, ברגסון חייב בכל זאת להשתמש בה כדי לבטא את רעיונותיו.³³ הוא בוחר לבטא את הפילוסופיה שלו באמצעות דימויים.³⁴ הוא טוען שדימויים משמשים כמדיום האופטימלי לשמירה על חשיבה חופשית ופתוחה ושכך הדימויים מונעים את ההשפעה המגבילה של נקודת מבט שיטתית יחידה. כך שבעוד שבחירתו הסגנונית שונה מבחירתו של הרב קוק, המדגיש יותר את הכוח של השירה, מטרתו של ברגסון דומה: עלינו להשתחרר ממגבלות השפה וההבנה המושגית הנוקשה כדי באמת לשקוע בשטף החיים ולחוות את הדינמיות שלהם במלוא עוצמתה. לפי ברגסון, דימויים מגינים עלינו מפני ירידה לדימויים מופשטים, תאורטיים ועקרים, והם משמרים את קרבתנו לקונקרטי. דימויים אינם פועלים כתחליף לאינטואיציה אלא בניגוד לה; הם יכולים לעורר ולהנחות את התודעה לכיוונה:

תפקידו היחיד של הפילוסוף צריך להיות כאן לעורר עבודה ידועה, שהרגלי־רוח, המועילים יותר לחיים, שואפים לעכבה אצל רוב בני־האדם. והנה, הדמות יש לה לפחות מעלה זו, שהיא מחזיקה אותנו בתחום הקונקרטי. שום דמות לא תמלא את מקום האינטואיציה של השהות, אך דמויות רבות ושונות, שאולות מסוגי דברים שונים ביותר, תוכלנה, מתוך פעולת רכוז, לכוון את התודעה כלפי הנקודה המדויקת, אשר בה יש לתפוס אינטואיציה מסוימת. בבחירתנו בדמויות נפלות ומרוחקות זו מזו ככל האפשר, לא ניתן אף אחת מהן לתפוס את מקום האינטואיציה שעליה לעלות שכן כל אחת תהא נדחית מפני חברתה.³⁵

Messay Kebede, "Beyond Dualism and Monism: Bergson's Slanted Being," *Journal of French and Francophone Philosophy* XXIV 2 (2016), pp. 106–130
עמ' 123–128.

Henri Bergson, *Matter and Memory*, trans. Nanacy Margaret Paul and W. Scott Palmer, Zone Books, 2005 [1896], p. 159 (התרגום שלי). 32

Henri Bergson, *Time and Free Will*, trans. Frank Lubecki Pogson, Harper & Row, 1960 [1889], p. 122 33

Laci Mattison, "Bergson on השימוש בשפה ראו", *Understanding Bergson, Understanding Modernism*, Bloomsbury, 2013, pp. 323–324 34

אנרי ברגסון, *כתבי אנרי ברגסון*, בתרגום יעקב לוי, מוסד ביאליק ומסדה, 1947, ספר שני, עמ' 81–80. 35

נוסף על כך, בדומה לרב קוק, גם ברגסון מביע הערכה ליכולתה של השירה לבטא את היבטי המציאות הניתנים להבנה אך ורק באמצעות אינטואיציה. הוא מבהיר:

מניין נובע קסמה של השירה? רגשותיו של המשורר מתפתחים לדימויים, ודימויים עצמם מתפתחים לדיבורים, שמצייתים למשקל וניתנים להעברה בראותנו את הדימויים האלה חולפים לנגד עינינו, אנחנו מרגישים בתורנו את אותו הרגש שהוא, אם לומר כך, הרגש המקביל להם. אלא שדימויים אלו לא היו הופכים כה ממשים עבורנו ללא תנועותיו הסדירים של המשקל המרפה ומרדים את נפשנו, ששוכחת את עצמה כמו בחלום, עד כדי כך שאנחנו חושבים ורואים יחד עם המשורר.³⁶

עם זאת, עבור ברגסון, בשלב האולטימטיבי של הפילוסופיה יכולה יצירת שפה חדשה לתפוס את המהות העמוקה והמתמשכת של המציאות. כך הוא כותב:

כדי לציית ליצירתיות במלואה, יהיה על הכותב לצקת את המילים וליצור את הרעיונות, אבל זה כבר לא יהיה עניין שיש להודיעו לאחרים ולכן גם לא עניין שיש לכותבו. ההוגה הכותב ינסה בכל זאת לממש את הבלתי ניתן למימוש [...] הוא יאלץ לאנוס את המילים, לכפות אותן על המרכיבים.³⁷

פילוסוף חיים נוסף שכדאי לדון בו בחקירה זו של סגנון ספרותי המצביע על השקפה אפיסטמולוגית מסוימת דווקא הוא ניטשה.³⁸ ברבים מכתביו בוחר ניטשה להתבטא בסגנון אפוריסטי. מבחינת ניטשה, כפי שכבר טען ולטר קאופמן, האפוריזמים משמשים אמצעי לחריגה מגבולות החשיבה השיטתית.³⁹ ג'יל מרסדן גורסת שהסגנון האפוריסטי מקל על ניטשה להתעלות מעל למגבלות הפילוסופיה המסורתית.⁴⁰ ניטשה עצמו מנסח באפוריזם:

36 אנרי ברגסון, מאמר על הנתונים המידיים של התודעה, בתרגום רואי בן בשט, רסלינג, 2017, עמ' 29.

37 אנרי ברגסון, שני המקורות של המוסר ושל הדת, בתרגום אסנת יקירה ואורה גרינגרד, כרמל, 2024, עמ' 216-217.

38 להשוואה בין הפילוסופיה של ניטשה ושל הרב קוק ראו סמדר שרלו, "העוז והענווה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה", בתוך: יעקב גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, מאגנס, 2002, עמ' 374-374; Jason Rappoport, "Rav Kook and Nietzsche: A Preliminary Comparison of Their Ideas on Religions, Christianity, Buddhism and Atheism," *The Torah U-Madda Journal* 12 (2004), pp. 99-129.

39 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, pp. 72-95.

40 Jill Marsden, "Nietzsche and the Art of the Aphorism," in: Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, 2006, pp. 22-37.

האפוריזם [der Aphorismos], הסנטזה [die Sentenz], שבהם אני נחשב למאסטר הראשון בקרב הגרמנים, הם צורות "הנצח"; שאיפתי היא לומר בעשרה משפטים את מה שכל השאר אומרים בספר - את מה שכל השאר אינם אומרים בספר.⁴¹

אפוריזמים משמשים לביטוי הבלתי ניתן לביטוי, והם כוללים בתוכם משמעויות מגוונות. יתרה מזו, כפי שמדגיש קאופמן, האפוריזמים ביצירותיו של ניטשה קשורים תמיד לחוויה חיה, שהיא אחד מסימני ההיכר האופייניים של פילוסופיית החיים.⁴² בספר "כה אמר זרתוסטרא" של ניטשה אומר זרתוסטרא שעלינו "לכתוב בדם" ורומז שעלינו לכתוב ממעמקי חוויית נשמתנו: "מכל הנכתב אינני אוהב אלא את מה שאדם כתבו בדמו. כתוב בדם: ונוכחת לדעת כי הדם הוא הרוח. לא על נקלה תוכל להבין את דמו של הזולת: שונא אני את העצלנים הקוראים".⁴³ את אותה חוויית חיים חיה איי־אפשר להביע בפרוזה מהוגנת, ולכן ניטשה חייב להשתמש בסגנון האפוריסטי, המגלה ומכסה כאחד.

יתר על כן, מבחינת ניטשה תפקידם של האפוריזמים הוא לזעזע את הפרט ולהוציא אותו מדפוסו הרגילים - היבט בעל חשיבות ומשמעות הן לרב קוק והן לברגסון.⁴⁴ מרסדן טוענת כי קוצר האפוריזמים משבש את "הרגלי החושים" ומנער את הקורא מגישת הלמידה הפסיבית שלו - תוצאה של היכרות עם הסופר, עם הדקדוק ועם הנושא של הו'אנר.⁴⁵

אצל ניטשה האפוריזמים הם שיטה לתיאור אינטואיציות שקשה להביען באמצעות השפה המקובלת, זו הנשלטת על ידי כללי ההיגיון. מרסדן מרחיבה בנקודה זו ואומרת שאצל ניטשה האפוריזמים מעוררים תחושה של השראה או הארה פתאומית החורגת מן השיח הסטנדרטי שבו "הגילויים נבדקו, תוקנו וצונזרו".⁴⁶ ניטשה סובר שהאפוריזמים מעוררים בנו מחשבות באופן פתאומי, אינטואיטיבי ומיידי.⁴⁷

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer*, trans. Duncan Large, Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2008, Expeditions of an Untimely Man, p. 51 (התרגום שלי).

שם. 42

פרידיך ניטשה, *כה אמר זרתוסטרא*, בתרגום ישראל אלדר, שוקן, 2003, עמ' 39-40. 43

על מקומם של ההרגלים אצל הרב קוק וברגסון ראו Amati, "Discovering the Depths Within" (לעיל הערה 10); Amati, "Freedom, Creativity, the Self, and God"; (לעיל הערה 10).

Marsden 45 (לעיל הערה 40). 45

שם, עמ' 29. 46

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.), Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. 47

לבסוף, ניטשה מתייחס לחוויה אליטיסטית מסוימת - שנוכחת גם בדינויו של הרב קוק על הצדיק ושל ברגסון על המיסטיקן - וטוען שהאפוריזמים מיועדים לקבוצה נבחרת של אנשים. לא כל קורא מסוגל להבין את עומק האפוריזמים ולהעריך את החוויה שבכוונתם לעורר בו. הוא מנסח זאת כך:

דבר שנאמר בקצרה עשוי להיות פרי של מחשבה ממושכת; אך הקורא, שהוא טירון בתחום זה וטרם הרבה בו כלל, רואה בכל שנאמר בקצרה דבר עופף, ולא בלי לבקר את המחבר על שהגיש לו דבר כה לא בשל.⁴⁸

סיכום

עיון בסגנונות הכתיבה של הרב קוק, של ניטשה ושל ברגסון חושף את מחויבותם המשותפת לגישה לא־שיטתית המאפשרת את ביטויים של היבטים חמקמקים של החיים ושל אמיתות החורגות מגבולות השפה. בעוד הרב קוק מדגיש את חשיבותו של הסגנון השירי כאינסטרומנט המאפשר לבטא את מה שבלתי ניתן לביטוי בסגנון פרוזאי, מאורגן ומסודר, ברגסון מדגיש את החשיבות של הדימויים כמנגנון המאפשר תיאור חופשי ולא־מושגי של המציאות, כך שנוותר לקורא מקום לחשוב מחוץ להגדרות ולהתחבר לגישה אינטואיטיבית יותר. ניטשה מצידו בוחר באפוריזמים ככלי סגנוני המאפשר לו להשתחרר מגבולות השפה, הדקדוק והשיטתיות הפילוסופית. בדרך זו ניתנת אפשרות להבעת עומקם של החיים עצמם בדרך שאי־אפשר להביע בסגנונות אחרים. נראה ששלושת ההוגים הללו מסכימים שיש אזורים והיבטים של המציאות שהשפה השכלית וסגנונות הכתיבה המקובלים אינם יכולים לבטא או לתפוס, ואשר משום כך כדאי להשתמש באמצעים ספרותיים אחרים כדי לנסות להביעם. באמצעות הדגשת האינטואיציה והשימוש בשפה עמומה, כך סבורים פילוסופים אלו, אפשר ללכוד את ממדי הקיום הבלתי ניתנים לתיאור. אכן, קרבה זו בסגנון מהווה אבן דרך נוספת בשביל המוליך לקריאת הרב קוק בתוך ההקשר של פילוסופיית החיים בת זמנו.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, 48 trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1996, vol. 2, part 1, p. 127 (התרגום שלי).

בן־גוריון הצעיר חגלה את (יהדות) אמריקה

טליה גורודס

חבוא

כיצד השפיע המפגש עם יהדות ארצות הברית (להלן: יהדות אמריקה¹) על דוד בן־גוריון הצעיר, ואיזו השפעה הייתה למפגש ממושך זה על תפיסתו את החיים יהודיים בגולה? מאמר זה מתמקד בהשוואה בין כתיבתו של דוד בן־גוריון בנושא בארץ־ישראל של שלהי השלטון העות'מאני (1910-1914) לבין כתיבתו בעת שהותו בארצות הברית בזמן מלחמת העולם הראשונה (1915-1918). בארץ־ישראל כתב בן־גוריון על יהודי אמריקה ממרחק, בעברית וכעיתונאי מתחיל שזה מקרוב סיים להתנסות בעבודה חקלאית חלוצית. בניו יורק, לעומת זאת, הוא כתב בידיש ובעברית כעד מתבונן וכעסקן ציוני גולה.

1 הגם שהמונח "אמריקה" מתייחס ליבשת כולה, ובשים לב לעובדה שבמהלך התקופה שמאמר זה מתייחס אליה (1915-1918) ביקר בן־גוריון גם בקנדה ונחשף בה לקהילות יהודיות מרכזיות, אשתמש במונח "יהדות אמריקה" כפי שהשתמש בו דוד בן־גוריון. בן־גוריון – שהתגורר, עבד ופעל, ואף נישא, בארצות הברית – בחר להשתמש במונח "יהדות אמריקה" כשכוונתו הייתה למעשה ליהדות ארצות הברית בלבד. שימוש זה נותר עקבי בפיו גם בשנים מאוחרות יותר.

בתקופה הראשונה עבד בן-גוריון כחבר מערכת בעיתון "האחדות", אחד ממפעליה הראשונים של מפלגת פועלי ציון בארץ-ישראל. היו אלו שנים מעצבות מבחינתו, ובהן הוא גיבש את מעמדו ואף אימץ את שמו העברי (קודם לכן נקרא דוד גרין). למרות הטפתו ל"התעת'מנות" נסגר העיתון ב־30 בדצמבר 1914 בידי השלטונות, וכעבור חודשים מספר גורש בן-גוריון עצמו (יחד עם יצחק בן-צבי) מן האימפריה העות'מאנית לצמיתות. בארץ-ישראל העות'מאנית היו הנוכחות וההשפעה של יהדות אמריקה בחיתוליהן. רוב אנשי היישוב, החדש והישן כאחד, אומנם ידעו על החלופה הגאוגרפית והרעיונית שהציבה "ארץ הזהב", אך בדרך כלל הם לא הכירו מקרוב את התמורות ואת האתגרים הרבים שעימם התמודד קיבוץ יהודי זה.²

באביב 1915 הגיע בן-גוריון לעיר ניו יורק. הוא חי בה כשלוש שנים ולמד להכיר מקרוב את מציאות החיים היהודית-אמריקנית. בפרק זמן זה הוא פרסם עשרות מאמרים ביידיש ובעברית, בעיקר בעיתון "דער יידישער קעמפפער" של מפלגת פועלי ציון באמריקה, אך גם בעיתונים "דער יידישער קאנגרעס", "די קעמפפער שטימע", "די וארהייט" ו"התורן" – כתב עת למדע, ספרות וציונות שראה אור בעברית. במקביל המאמרים שפרסם בן-גוריון בעיתון זה, בעברית, אתמקד בחיבורי זה.

טענתי העיקרית היא שלגישתו המוקדמת של דוד בן-גוריון נוספו היבטים חשובים שאותם הוא לא צפה מראש. ראשית, יהדות אמריקה הפכה למרכזית יותר בתודעתו. שנית, המפגש עם החיים היהודיים באמריקה אתגר את תפיסת "שלילת הגולה" המזרח אירופית שבה דגל. היבטים אלו ישפיעו לימים על הפרשנות שייתן למונחים כמו "עלייה" ו"הון אנושי", "תרומות" ו"השקעות", וכן "שותפות" עם יהודי התפוצה באשר היא. למרות כל אלה, התפיסה ההיררכית הבסיסית של בן-גוריון – קרי, המקום והתפקיד המיועדים לכל צד במארג היחסים בין יהדות ארץ-ישראל ליהדות התפוצות – כמו גם דרישתו שהציונות תבוא לידי ביטוי בעבודה מעשית נותרו בעינן.

מאמרי זה הוא חלק ממחקר רחב יותר העוסק גם בתקופות מאוחרות יותר ביחסיו של דוד בן-גוריון עם יהדות אמריקה, מסוף שנות השלושים ועד החודשים הראשונים שלאחר ועידת בילטמור (סוף 1942). רוב החוקרים שהתמקדו, ומתמקדים, בתקופות

2 היחסים בין יהדות אמריקה ליישוב הארץ-ישראלי בשלהי התקופה העות'מאנית קיבלו תשומת לב מועטה יחסית במחקר. מייקל בראון (Brown) הקדיש חלק מספרו לתקופה זו, ובתוך כך – פרק לבן-גוריון, ובכלל זה שנותיו המוקדמות באמריקה. ראו Michael Brown, *The Israeli-American Connection: Its Roots in the Yishuv, 1914–1945*, Wayne State University Press, 1996, pp. 197–240. נתן אפרתי פרסם בשנים האחרונות ספר בנושא זה. ראו נתן אפרתי, *אידיאולוגיה ומציאות: יהודי ארצות הברית והיישוב בשלהי התקופה העות'מאנית*, האוניברסיטה הפתוחה, 2020.

מאוחרות אלו הדגישו את אופייה הפוליטי של מערכת היחסים הזאת, ובהתאמה – את אופיו הפרגמטי של בן-גוריון. את ציפיותיו מיהדות אמריקה המחקרים מתארים מנקודת מבט תועלתנית בעיקרה. מנקודת מבט זו, לא נודעה משמעות מיוחדת לתקופת שהייתו הראשונה בארצות הברית, כאשר מעמדו בהיררכיה הציונית היה נמוך למדי.³ לעומת המחקרים הללו אני מוצאת לנכון לשאול כיצד שינה המפגש הראשוני עם אותה יהדות את הנחות היסוד של בן-גוריון הצעיר בכל מה שקשור לקיום יהודי בתפוצה.

הנחתי היא שלצד נקודת המבט התועלתנית הנביט אותו מפגש ראשוני פליאה והכרה במצבה הייחודי של יהדות אמריקה, בצד הערכה כנה לצינוני אמריקה – הערכה שלא ביטלה את הביקורת החריפה עליהם. הערכה זו התגבשה במהלך שלוש השנים שבהן עסק לא רק בפוליטיקה פועלית-ציונית, במסעות בדרכים, בנאומים ובגיוס חברים וכספים אלא גם בהתבוננות, במחקר ובכתיבה.

עיון במאמריו המוקדמים של בן-גוריון, כפי שציין מיכאל בריזהר, עשוי לספק מעין תמצית ראשונית וגולמית של מחשבתו הפוליטית. לפיכך חוקרים העוסקים במחשבה הפוליטית הבן-גוריונית יתקשו לדלג על תקופה זו, שכן ממנה ניתן ללמוד כיצד התעצבה מחשבתו.⁴

בחלקו הראשון של מאמרי זה אציג את הניתוח שלי למכתבי "האחדות" של בן-גוריון. בתוך כך אפרט שני דפוסים עיקריים בגישה שלו לצינוני חו"ל ובכללם ציוני אמריקה:⁵ האחת עיקרה האי-נורמליות של המצב הגלותי, והשנייה עניינה סוג השותפות שביקש בן-גוריון לבסס. חלקו השני של המאמר יתמקד בכתיבים שפרסם בן-גוריון בניו יורק, ובעיקר בשבועון העברי "התורן". בחלק זה אתאר את התפתחות המבט הבן-גוריוני על הציונות באמריקה ועל סיכוייה של הקהילה היהודית כולה ואדון במהות השותפות האפשרית עימה בעיניו.

3 יוצא דופן הוא מאמרו ההיסטוריוגרפי בעיקרו של אליעזר רפאל מלאכי, "תקופת אמריקה בחיי דוד בן-גוריון", בצרון לח(ה) (תשי"ח), עמ' 36-48.

4 מיכאל בריזהר, בן-גוריון, זמורה ביתן, 1987, כרך א, עמ' 82.

5 מאחר שחשיפתו ליהדות אמריקה הייתה מוגבלת יחסית בתקופה זו, השתמשתי בכלל האזכורים המפורשים כלפי יהדות הגולה וציונות הגולה. בן-גוריון השתמש במונח "יהדות הגולה" כדי לתאר בעיקר את יהדות אירופה ולא ייחד (עדיין) מונח שונה ליהדות המערב. לצינונים קרא בדרך כלל "ציוני חו"ל", או פעמים "ציוני חו"ל/חוצלארץ" (כולל המירכאות), כשביקש לבקר את הברית הבינלאומית של פועלי ציון או את ההסתדרות הציונית העולמית.

תאמרי "האחדות": בין זעם ציוני להזמנה לשותפות חדשה

1. חשיבותה ההיסטורית של המשורה הזעירה במערכת העיתון

משרת העיתונאי שבה החזיק בן-גוריון הצעיר בביטאון מפלגת פועלי ציון "האחדות" הייתה אומנם צנועה למדי, אך היא סימלה נקודת מפנה חשובה בדרכו כמנהיג ציבור.

כמו לידתו מחדש של דוד בן-גוריון, הפעם כפובליציסט ולא כפועל-חקלאי, גם לידתו של העיתון – אשר החל את דרכו כירחון והפך עד מהרה לשבועון – לא הייתה קלה. מקרב כ־80 אלף התושבים שמנה אז היישוב היהודי בארץ-ישראל, 350 בלבד רכשו מינוי לעיתון. לצידם קראו אותו כ־150 מנויים באמריקה. ככלל, הברית העולמית של פועלי ציון – היינו, סך החברים הרשומים למפלגה במדינות השונות (ובראשן אוסטריה, רוסיה ואמריקה) – מנתה ב־1910, השנה שהעיתון הודפס בה בראשונה, פחות מ־3,000 חברים.⁶ מכאן ששמו המלא – "האחדות: שבועון לענייני הפועלים והמוני העם בארץ ישראל" – היה יותר בגדר חזון או משאלת לב משיקוף מהימן של המציאות. למעשה את העיתון קראו בעיקר קומץ פועלים דלפונים שהיו מפוזרים במושבות, בערים ובקיבוצים הראשונים בארץ-ישראל. ובכל זאת, הוא היה חלק מזירה ציבורית יהודית מגוונת ומתפתחת.⁷

למערכת העיתון בירושלים הצטרף דוד בן-גוריון, בשכר זעום, בהזמנת עורכו הראשי יצחק בן-צבי. בכך תם הפרק החלוצי בחייו, ואת העבודה הגופנית הוא החליף בשדה של מילים ופולמוסים רעיוניים. לגיליון הראשון הוא תרם שני מאמרי מערכת וכן "מכתב מזכרון יעקב"; את כולם הוא פרסם בשמות בדויים, כפי שנהגו מעת לעת גם כותבים אחרים.⁸ הביוגרפים הראשיים שלו, ובראשם שבתי טבת ומיכאל בריזוהר, מציינים 15 או "כשני תריסרי" מאמרים שפרסם בעיתון. במחקרי מצאתי יותר מ־40 פריטים – מאמרי דעה ודיווחים, מאמרי מערכת, תרגומים, תגובות וקטעים אמנותיים – שראו אור תחת שמו או בשם בדוי שזוהה כשלו על פי עדותו המאוחרת.⁹

6 בשנת 1913 מנו חברי המפלגה 3,070 איש ואישה. "בעולמנו" [מאמר מערכת], **האחדות**, 14.02.1913.

7 סלים טוג'אן, "מצבם של היהודים באימפריה העות'מאנית במהלך 'תקופת החוקה השנייה', בראי מאמריהם של דוד בן-גוריון ויצחק בן-צבי שפורסמו ב'האחדות'", **קשר** 54 (2020), עמ' 28-42.

8 דוד בן-גוריון, **זכרונות א** (1886-1933), עם עובד, תשל"א/1971, עמ' 51.

9 הביוגרף מיכאל בריזוהר כתב כי בן-גוריון פרסם "כשני תריסרי מאמרים", ואילו הביוגרף שבתי טבת ציין כי "בשנת עבודתו ב'האחדות' פרסם בן-גוריון חמישה-עשר מאמרים". אפשר שטבת התייחס לשנת עבודתו הראשונה בלבד מחמת נסיעתו לקושטא (קונסטנטינופול, איסטנבול של היום), אולם בן-גוריון המשיך לכתוב גם לאחר חזרתו לארץ-ישראל, עד לגיליון שיצא ביום 11 בדצמבר 2014. טבת הזכיר מאמרים מאוחרים יותר של בן-גוריון כחלק מפעילותו הפוליטית

את עבודתו במערכת "האחדות" החל בן־גוריון בן ה־24 כשהוא חסר ניסיון פוליטי של ממש. ואולם קריאה במקבץ מאמריו מגלה מחשבה פוליטית מקיפה וסגנון ייחודי – רגשני וסוער, ובה בעת סדור ויורד לפרטים. הוא קרא להניח בצד נאמנויות מפלגתיות, ללכד ולאחד את כלל הפועלים ולהקים הסתדרות פועלים כללית בארץ; לתת בכורה ליהודי ארץ־ישראל בכל הקשור ל"עבודה מדינית" ולהותיר את ציוני הגולה כתומכים מבחוץ וכמועמדים לעלייה; ולהעדיף בכל מקרה את האינטרס הפועלי.¹⁰ הוא לא נרתע מניתוחים פיסקליים ומפרשנות מדינית עולמית, ובצידם כתב דיווחים מפורטים על חיי היום־יום של הפועלים והפועלות במושבות. גם יחסו לגולה, לציונות הגולה ולקיבוץ היהודי באמריקה מתגלה לפרקים במאמרים אלה, אף שנושאים אלו לא היו חלק הארי בהם. על עניין זה ראוי שארחיב מעט.

בימיה האחרונים של האימפריה העות'מאנית, לרבות בארץ־ישראל, חיו פחות מ־300 אלף יהודים, רובם בערי המסחר הגדולות. באותה עת קלטה אמריקה גלי הגירה המוניים ובהם קבוצה לא קטנה של יהודים מארצות מזרח אירופה. בשנת 1910 מנתה אפוא יהדות ארצות הברית כ־2.3 מיליון נפש,¹¹ ובשלהי 1914 היא כבר צמחה לכ־3 מיליון.¹² גם אם הכיר את הנתונים, שהרי היה בקשר רציף עם אנשי המפלגה בניו יורק והיה בקיא בענייני השעה באופן כללי, נדמה שבן־גוריון לא הקדיש מחשבה מיוחדת למגמות אלה. עדות ישירה לקביעתי זו היא דברותו העזה ברעיון ה"התעת'מנות" וניסיונו להפוך למשפטן טורקי בשירות העם היהודי והיישוב הארץ־ישראלי.

המיעוט היחסי של מאמריו בנושא יהדות אמריקה, ובכללם אלו שעסקו בפועלי ציון אמריקה, נבע ככל הנראה משוליות הנושא בעיניו לעומת נושאים בוערים יותר כמו התעת'מנות, איחוד הפועלים או הענקת מעמד מיוחד ומרכזי לסניף הארץ־ישראלי של מפלגת פועלי ציון, וממילא ליישוב היהודי בארץ־ישראל, על פני הגולה. בן־גוריון, יש לזכור, לא הכיר עדיין את הקהילה היהודית באמריקה. מעודו לא ביקר שם, הוא לא ידע אנגלית, והוא לא היה מעורה בחיי היום־יום של הקהילות החיות בה, שלא כמו היכרותו

בוועידות השונות של פועלי ציון, אולם לא האיר אותם בזרקור מיוחד. ראו ברי־זהר (לעיל הערה 4), עמ' 82; שבת טבת, קנאת דוד: חיי דוד בן־גוריון, שוקן, 1980, כרך א, עמ' 166. ברשומה מיומנו מ־1924 כתב בן־גוריון מעין רשימת מכולת של מאמריו הקודמים ומנה כ־44 פריטים תחת "האחדות". פריטים אלה כוללים את שלושת המאמרים שכתב לגיליון הראשון בשם בדוי שנוכרו קודם לכן. ראו הערה 7 לעיל; וכן יומן בן־גוריון, 31.12.1924, ארכיון בן־גוריון, פריט מס' 218205.

10 דוד בן־גוריון, "לברור מצבנו המדיני", *האחדות*, 5.9.1910.

11 *American Jewish Year Book 1910–1911*, p. 277

12 *American Jewish Year Book 1914–1915*, p. 358

העמוקה והבלתי אמצעית עם קהילות מזרח אירופה ואגן הים התיכון. במרבית המקרים, כשבן-גוריון כתב אז "ציוני חו"ל" או "ציוני הגולה", כוונתו הייתה לציוני מזרח אירופה.

בחנית כתיבתו של בן-גוריון בביטאון "האחדות" מעלה שני דפוסי מחשבה עיקריים ביחסו ליהודי הגולה באשר הם, ולא פעם מאמר אחד מנכיח יותר מדפוס מחשבה אחד. הריבוי הזה של גישות ונקודות מבט אינו מעיד רק על המחשבה הבן-גוריונית, שהתאפיינה ברבי-ממדיות, אלא גם על היישוב היהודי החדש והצעיר בארץ-ישראל, שהיה קשור עדיין בעבותות לארצות מוצאו. להלן אתאר את שתי הגישות העיקריות לגולה ולמופעיה כפי שהן עולות ממאמריו של בן-גוריון ב"האחדות".

2. הגלות כמופע של "אי-נורמליות" – הגישה הראשונה

נקודת המבט הראשונה של בן-גוריון מתאפיינת בגישה של נחיתות הקיום הגלותי כקיום דל מבחינה רוחנית ותלוי על בלימה מבחינה פיזית. בערות אזרחית, כפי שהוא כינה זאת, מובילה בעיניו בהכרח לזרות פוליטית ולשוליות, והיא מונעת את היווצרותו של "קבוץ אזרחי מסודר, העורך את חייו הפנימיים על יסודות אוטונומיים בתור אומה מאורגנת".¹³ חיים אלה משולים ל"עבודה זרה" שכן הם אינם מתנהלים בעברית. מכאן גם עולות המירכאות כאשר מדובר בציוני חו"ל, שתחת קולמוסו של בן-גוריון הפכו ל"ציוני חו"ל". לפי דפוס זה, ציונות הגולה היא ציונות במירכאות מעצם הגדרתה, שכן קשה עד בלתי אפשרי לנתק את הרעיון הציוני מן המעשה הציוני, שיכול להתרחש רק בארץ-ישראל.¹⁴ לכן, "ציוני חו"ל של מאמרי 'האחדות' עסקו ב'ציונות'. יתרה מכך, ציוני חו"ל הם אלה שעושים שימוש ביהודי ארץ-ישראל, ולא להיפך: ציוני חו"ל אינם נמצאים במרחב הארצישראלי, לא נהנים מפירות המפעל הציוני ואינם שותפים לקשיים; היישוב היהודי הופך על כן עבורם לסמל חשוב אם כי מופשט ומרוחק".¹⁵

ודוק: התיעוב שחש בן-גוריון כלפי היהודי הגלותי לא היה עניין גאוגרפי גרידא, כי אם עניין שמקורו בהלך רוח נפשי. לשון אחר, דפוסים גלויים ניתן למצוא בכל מקום, לרבות בא"י. כך למשל, מעל דפי "האחדות" כינה בן-גוריון את ראשי היישוב הישן "כנופיה של

13 דוד בן-גוריון, "הכשרה אזרחית", האחדות, 7.12.1914.

14 דוד בן-גוריון, "זואס ווילען מיר אין ארץ ישראל?" קעמפפער שטימע 25, 1.7.1915; יומן בן-גוריון, 22.8.1915, ארכיון בן-גוריון, פריט מס' 215726; דוד בן-גוריון, "מי יתן לנו את הארץ? טיוטה לחוברת 'החלוץ'", 1.9.1915, ארכיון בן-גוריון, פריט מס' 88570.

15 דוד בן-גוריון, "לביור מצבנו המדיני", האחדות, 5.9.1910. גם במקומות אחרים הוא השתמש במירכאות כאשר דיבר על ההסתדרות "הציונית", ה"ציונים" שבחו"ל וכד'. ראו "עבודתנו החברתית-מדינית", האחדות, 11.11.1910; "הקפא" והמשרד הפועל-ציוני בארץ ישראל", האחדות, 18.11.1910.

חמסנים צבוריים, הנקראים בשם ממונים, גבאים, ראשי-הכוללים". ביקורת זו נכתבה מתוך שאיפה "לשחרר" את אנשי היישוב הישן מאורח החיים הגלותי¹⁶ וממאפיינים שבן-גוריון מצא, לדאבונו, גם בארץ-ישראל.¹⁷

נקודת מבט זו היא המזוהה ביותר עם בן-גוריון במחקר, ונדמה שאין צורך לדון בה בהרחבה.¹⁸ אך כפי שיובא להלן, המפגש של בן-גוריון עם הקיום היהודי באמריקה יאתגר לימים את תפיסת השוליות האזרחית בגולה המזרח אירופית המוכרת לו, שכן באמריקה הוא יפגוש ציבור יהודי ההולך ומתערה בארצו – יהודים הפועלים כאזרחים מלאים ופעילים, ללא סתירה בין זהותם האמריקנית לבין זהותם היהודית. תפיסתו באשר לאפשרויות הקיום היהודי הפכה אפוא למגוונת יותר.

3. מהות השותפות האפשרית עם ציוני חו"ל – הגישה השנייה

בעוד נקודת המבט הראשונה הדגישה את חוסר התוחלת שבקיום היהודי הגלותי באופן כללי, ובתוך כך את שורת הליקויים שבן-גוריון מצא בקרב ציוני חו"ל, הגישה השנייה שלו שופכת אור על האופנים שבהם הוא ראה את מערכת היחסים עימם, העכשווית והעתידית. דעתו של בן-גוריון לא הייתה שאין תכלית לציונות בחו"ל, אלא שעליה לפעול באופן מסוים במה שקשור למפעל הציוני. שני מאפיינים עיקריים היו לתפיסת השותפות האפשרית שסרטט: (1) חלוקת עבודה וגבולות גזרה ברורים – בין "עבודת ההווה" בגולה לבין "עבודת העתיד" בא"י, ואף בין סוגי המעורבות הרצויים; (2) האופי ההדדי של השותפות חייב להתבסס על ההכרה במרכזיותה של א"י. בסיכום פרק זה אציג שני מקרי בוחן המדגימים את המאפיינים הללו: יחסו של בן-גוריון לקופת פועלי ארץ-ישראל (קפא"י) ויחסו לעלייה ולהון האנושי מהגולה.

16 "מעשה קלון", *האחדות*, 1.7.1910. המאמר התפרסם כמאמר מערכת, אולם על פי עדותו של בן-גוריון אנו יודעים שהוא מחברו. ראו הערה 10 לעיל.

17 פרוטוקול הוועידה השישית של מפלגת הפועלים העברים הסוציאלי-דימוקרים בארץ-ישראל (פועלי ציון), 23-24.4.1910, ארכיון המדינה, פ"9/1929, עמ' 1; הוועד המרכזי של פועלי ציון א"י, "מכתב חוזר ג'", *האחדות*, 12.12.1913. ראו גם תוצאות הבחירות לוועד המרכזי ולהקמת עיתון "האחדות": הוועידה הששית של מפלגת פועלי-ציון, 23-24.4.1910, ארכיון המדינה, פ"21/1925. הוועד המרכזי היה מורכב משלושה חברים, ובכללם דוד בן-גוריון.

18 זאב צחור, החזון והחשבון: בין-גוריון בין אידיאולוגיה לפוליטיקה, משכל וספרית פועלים, 1994; יוסי גולדשטיין, *בן-גוריון – ביוגרפיה*, ספר ראשון: כיבוש ההנהגה, אוניברסיטת בר-אילן, 2019; Avraham Avi-Hai, *Ben Gurion, State Builder: Principles and Pragmatism*, 1974; Anita Shapira, "Ben-Gurion and the Bible: The Forging of an Historical Narrative?" *Middle Eastern Studies* 33(4) (1997), pp. 645–674.

3.1 ניסיון לבסס דפוסים מוסכמים של חלוקת עבודה: "עבודת ההווה" ו"עבודת העתיד"

ויכוח נוקב עם משרד הברית העולמית של פועלי ציון ו"החבר כתריאל" (ליאון חזנוביץ, פועלי ציון וינה), שהשתרע על פני שלושה גיליונות של עיתון "האחדות", מגלה את עמדתו של בן-גוריון באשר למקומם הכללי של ציוני חו"ל בנושא הפרויקט הציוני. במקרה זה ניסה בן-גוריון להתמודד עם הטשטוש בין העבודה המקומית בגולה ("עבודת ההווה") לבין המחויבות לפרויקט הציוני ("עבודת העתיד").¹⁹

באופן מעניין, הוויכוח לא נסב על שאלות של היררכיות ציוניות, אלא על מידת יישומן. בן-גוריון הזכיר שפועלי ציון "היו תמיד מתפארים – ובצדק – שבתוכניתם אין רק אידיאל קבוע ומוחשי בלבד, אלא גם עבודה קבועה ומוחשית בשביל השגת האידיאל – וזוהי העבודה הממשית בא"י". לדיו, תפקידה של "מפלגת ציונית מיוחדת" בגולה הוא קידום היישוב היהודי בארץ-ישראל בצד עבודתם המקומית.²⁰ לפיכך יצא קצפו על הברית העולמית של פועלי ציון לא מפני שהם קראו לעצמם ציונים, אלא משום שהם לא מילאו את תפקידם כראוי בסוגיית המפעל הציוני. לשיטתו, משרד יהודי בינלאומי המתמיר לדאוג לאינטרסים של פועלי ארץ-ישראל אינו יכול לשמש מעין אינטרנציונל יהודי ניטרלי ותו לא. בן-גוריון דרש זיקה ומעורבות של ציוני חו"ל בענייני היישוב, ולא רק מן ההיבט הכספי-חומרי, בתובעו "עבודה לאומית וחברתית" בארץ-ישראל.²¹

הבהרה חשובה נוספת בעניין עמדתו של בן-גוריון כלפי ציוני חו"ל עולה מן הדברים הבאים: בר הפלוגתא שלו, כתריאל, מצא סתירה בדבריו כאשר במקום אחד כתב כי "לפוע"צ [מפלגת פועלי ציון] יש עבודה גם בגלות וגם בא"י", ואילו במקום אחר טען ש"זכות-קיומנו ותעודת-קיומנו הן רק בעבודתנו בא"י". בתגובה העמיד בן-גוריון את הדברים על דיוקם: "אבל מעולם לא סלקא אדעתי, להחליט אבסורד כזה, שפוע"צ בחו"ל יתעסקו אך ורק בעבודה ארצישראלית. במכתבי אמרתי בפירוש, שלפוע"צ בחו"ל יש שתי תעודות:

19 ראשיתו של הוויכוח במאמר שהתפרסם בשבועון המפלגתי "דער יודישער ארבייטער", המשכו במאמר תגובה שפרסם בן-גוריון בעיתון "האחדות", תגובתו של חזנוביץ' ב"דער אידישער קעמפפער", עיתונם של פועלי ציון אמריקה, ולבסוף רשימה מאת בן-גוריון, שמצידו לא נשאר חייב, בכותרת "מעין תשובה לתשובה". ראו ליאון חזנוביץ (כתריאל), **דער יודישער ארבייטער** 40, תרע"א-1910 [התאריך המדויק אינו ידוע]; דוד בן-גוריון, "מכתב גלוי למשרד הברית העולמית של פועלי ציון", **האחדות**, י"ג בטבת תרע"א, 13.1.1911, ארכיון בן-גוריון, פריט מס' 88602; ליאון חזנוביץ' (כתריאל), **דער אידישער קעמפפער** 48, 1911 (התאריך המדויק אינו ידוע); דוד בן-גוריון, "מעין תשובה לתשובה", **האחדות**, י"ד באייר תרע"א, 12.4.1911, ארכיון בן-גוריון, פריט מס' 88612.

20 בן-גוריון, "מכתב גלוי", 13.1.1911 (שם).

21 שם.

העבודה בגלות והעבודה בא"י. אמירה זו מבהירה כי בן־גוריון לא סבר שיש להכפיף את כל העבודה המפלגתית בגולה למען ארץ־ישראל, אלא שיש לבסס את ההפרדה ביניהן.

3.2 ניסיון לבסס דפוסי מוסכמים של חלוקת עבודה: עבודה מדינית מול עבודה חברתית

בן־גוריון הבחין בין "עבודה קולטורית" ו"עבודה חברתית" לבין עבודה "מדינית". בעוד שני סוגי המעורבות הראשונים מצד יהודי חו"ל היו רצויים בעיניו, הרי שעבודה מדינית הייתה צריכה להיות לשיטתו, בחזקת היישוב היהודי בארץ־ישראל בלבד. וממילא, טען, סוג המעורבות הרצוי אינו קונה לציוני חו"ל את הזכות להכתיב ליישוב את דרכו.

במאמר "לכירור מוצבו המדיני", שפורסם באחד הגיליונות הראשונים של "האחדות" (ספטמבר 1910), טען בן־גוריון כי "ביחוד חשובה הפעולה המדינית של יהודי ארץ־ישראל. כאן יש לפעולה זו לא רק ערך מקומי צר – אלא ערך לאומי כללי, כי בעתידו של היישוב היהודי בא"י קשורה תקוותו הלאומית של כל עמנו". משפט זה חשוב להבנת טענתו בעניין ציוני הגולה במאמר שפרסם חודשיים לאחר מכן. במאמר זה ניתן לזהות את נקודת המבט הראשונה שהוזכרה כאן, ולפיה ציונות חו"ל היא אוקסימורון. אך חשוב מזה, המאמר נגע בליבת ההבדל בין יהודי ארץ־ישראל וציוני הגולה: "מוצבו המדיני והמשפטי בארץ־ישראל יכול – וצריך – לענין גם את היהודים שבשאר ארצות, וקודם כל את ה'ציוניים'. אבל לפעול ולהשפיע בנידון זה, להשיג איזה דבר במקצוע המדיני [...] יכולים אך ורק יהודי א"י ותוגרמה [כינוי מקובל בפי היהודים לטורקיה]"²².

מדברים אלה ניתן ללמוד כי ההשקפה ה"ציונית", במירכאות, לדידו של בן־גוריון, לא הייתה נחלתם של ציוני חו"ל בלבד, כי אם השקפה משותפת ליהודי ארץ־ישראל והגולה. כלומר, לא המיקום הפיזי בלבד הוא שזיכה את ציוני חו"ל במירכאות, אלא גם מידת היישוב של השקפתם. גם יהודי מארץ־ישראל, שהתרגל לשאת את עיניו לציוני חוץ לארץ, היה זוכה לכינוי "ציוני". במישור המדיני, בן־גוריון ביקש את התעניינותם של "היהודים בשאר הארצות". באותה נשימה הוא ביקש לגמול את יהודי ארץ־ישראל ואת ציוני חו"ל גם יחד מן ההרגל שקנו להם להסתמך על פעולתם והשפעתם של ציוני חו"ל בענייניה של ארץ־ישראל: "בני ארץ אחת אינם יכולים לנהל עבודה מדינית בארץ אחרת, אפילו אם מאיזו סיבה שהיא מעוניינים בזה [...] להסתדרות ה'ציונית' יש כר נרחב לעבודה בא"י, כמו הרחבת היישוב, עבודה תרבותית. אבל העבודה המדינית, זו יוצאת לגמרי מתחום פעולתה. זוהי – תפקידם של יהודי א"י בעצמם".²³

22 דוד בן־גוריון, "עבודתנו החברתית־מדינית", האחדות, 11.11.1910.

23 שם.

הענקת הבכורה לעבודה המדינית בארץ-ישראל נבעה מארבעה טעמים. ראשית, בן-גוריון ביקש לאזן את הנפח שתפסה "העבודה המדינית" באופן מסורתי בפרוגרמה הציונית לטובת "עבודה יישובית"; שנית, הוא ביקש לחנך את אנשי היישוב החדש להפסיק לחפש עזרה מן החוץ; שלישית, הוא האמין שכדי להיות "כח משפיע כלפי חוץ" יש קודם לכול "להיות מאורגנים מבפנים", כלומר "לסדר את הקהלות על יסודות עממיים ולאחד אותן בהסתדרות כללית"; ולבסוף, הוא טען כי "ביחוד חשובה הפעולה המדינית של יהודי ארץ-ישראל", משום שבארץ-ישראל "יש לפעולה זו לא רק ערך מקומי צר – אלא ערך לאומי כללי".²⁴

אמירות אלו מראות כיצד הבכורה שהעניק בן-גוריון לעבודה המדינית בארץ-ישראל נבעה מראיית האינטרס היהודי הרחב.²⁵ במסגרת הדיון על תפיסת השותפות שהוא ביקש לבסס אדון כעת בשני מקרים המדגימים עקרונות אלה, שניהם עוסקים בשני היבטים מרכזיים שימשיכו לאתגר את יחסי ישראל והתפוצות בעתיד: סיוע כספי ועלייה.

4. סיוע כספי מחו"ל: בין צדקה להשקעה לאומית

הציפיות של דוד בן-גוריון מקופת פועלי ארץ-ישראל (להלן: קפא") הן מקרה בוחן מעניין לגישתו לכסף ציוני מחו"ל. אף שתיעב את כספי החלוקה שפרנסו את היישוב הישן ואף שביקר מוסדות ציוניים ארץ-ישראליים שהסתמכו עליהם, בן-גוריון לא הציע לכוון משק יהודי אוטרכי בארץ-ישראל. הוא ביקש את המעורבות הכספית של ציוני חו"ל כל עוד היא נועדה לקדם עבודה לאומית ולא הותנתה בדרישות או בהנחיות. קפא", למשל, הוקמה מלכתחילה כפריקט משותף של פועלי ציון חו"ל ופועלי ציון ארץ-ישראל, מתוך כוונה לתמוך ביישוב היהודי העובד בארץ-ישראל.²⁶ מאפיין ייחודי נוסף היה שהקופה נועדה לתמוך בפועלים ללא הבדלים מפלגתיים ביניהם. ולבסוף, בשונה מכספי סיוע שהגיעו ממקורות ציוניים אחרים בעת ההיא – ובוודאי בשונה מכספי החלוקה, אשר

24 הציטוטים בפסקה לקוחים מהמאמרים "לבריר מצבנו המדיני", האחדות, 5.9.1910; ו"עבודתנו החברתית-מדינית", האחדות, 11.11.1910.

25 כוונתי למושג "כלל ישראל" באופן שבו פירש אותו יוסף גורני. לפי גישה זו, הקמת אוטונומיה יהודית בארץ-ישראל היא תנאי להמשך קיומו של עם ישראל בתפוצות השונות כ"כלל ישראל". ראו יוסף גורני, "כלל ישראל" במבחן ההיסטוריה", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, כרך 12, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2002, עמ' 1-10.

26 חוזר מס' 4 מאת הוועד המרכזי של מפלגת "פועלי ציון" בארץ-ישראל, 2.9.1910, ארכיון המדינה, פ"4/1934; יצחק בן-צבי, "תכנית עבודה בשביל הקפא", 1.2.1912, ארכיון המדינה, פ"6/1923.

ניתנו כצדקה – קפא"י נועדה לתמוך בהקמה של מפעלים ומוסדות לאומיים בתמיכה כספית ישירה, כלומר בבחינת השקעה לאומית.

במאמר שכותרתו "הקפא"י והמשרד הפועל־ציוני בארץ ישראל", הדגיש בן־גוריון כי "הקפא"י אינה מוסד פילנטרופי, בהנהגתו לא יהא גם צל של אפוטרופסות", שכן הקופה נועדה לתמוך ב"פעולה העצמית" של הפועלים. שנית הוא הבהיר כי מנהלי הקפא"י יהיו מארץ־ישראל, אף כי הנהגת הקפא"י תהיה מורכבת בראש ובראשונה ממורשה הברית העולמית של פועלי ציון, "בתור בא־כוחו של הפרוליטריון העברי העולמי, המקשר את גורלו ועתידו עם גורלה של ארצנו, ועוזר לתחייתה ושחרורה". אם כן, הקפא"י היא יציר הכפיים של הברית העולמית של פועלי ציון, ועניינה קידום היישוב היהודי העובד בארץ־ישראל. גורלם ועתידם של יהודי העולם שלובים אפוא בגורלה ובעתידה של ארץ־ישראל. מכאן נבעה חלוקת התפקידים: הברית העולמית תהיה אמונה על העבודה הלאומית בארצות הגולה, וכל עבודה הקשורה לארץ־ישראל תרוכז בידי המשרד הפועל־ציוני בארץ־ישראל.

בן־גוריון הדגיש אפוא את מרכזיותה של ארץ־ישראל ואת הבכורה שנקנית על ידי ישיבה ופעולה ממשית בה. לצד זאת, הציטוטים לעיל אינם משקפים מבט תועלתני גרידא, אלא השקפה הגורסת כי העבודה הארץ־ישראלית היא פרויקט משותף של יהודי חו"ל ויהודי ארץ־ישראל.

5. הון אנושי: בין עלייה המונית לעליית מומחים

הזיהוי של דוד בן־גוריון עם רעיון העלייה ועם הדרישה מיהודי התפוצה לעלות לארץ־ישראל כמעט שאינו דורש תימוכין. אך בתחילת המאה העשרים היה הביטוי המעשי של רעיון זה דל. רוב רובה של יהדות מזרח אירופה העדיפו להגר למערב, ובעיקר לחופיה של ארצות הברית. על רקע גודלו הפעוט של היישוב היהודי החדש בארץ־ישראל ומה שנתפס בעיני בן־גוריון ורבים מחברי פועלי ציון ארץ־ישראל כפעילות הלוקה בחסר מצד הסניפים האירופיים של המפלגה במה שקשור לעבודה הארץ־ישראלית, בלטו לטובה פועלי ציון אמריקה במרצם ובמחויבותם המעשית ליישוב היהודי העובד בארץ־ישראל. כפי שיתואר להלן, בן־גוריון נמשך בעיקר להון האנושי הפוטנציאלי שהביאה עימה העלייה מארצות־הברית. העלייה עצמה הייתה מבורכת עקרונית, אבל ברי לז כי היא לא צפויה להגיע במספרים גדולים.

בשנת 1912 קמה בארצות הברית התארגנות שקנתה את הערכתם של פועלי ציון ארץ־ישראל – קבוצת "אחוזה" בראשותו של נחמן סירקין. רוב חבריה של הקבוצה השתייכו לפועלי ציון, ומטרתם הייתה להקים בארץ־ישראל יישוב חקלאי שיתופי או להצטרף ככוח עבודה ליישוב קיים. מנויי "האחדות" יכלו ללמוד ש"בהרבה מערי אמריקה מתיסדות בזמן האחרון חברות להתישבות בא"י". מערכת העיתון ציפתה ש"ישימו לב גם להתפתחות התעשייה", משום ש"בעזרת השטה האמריקאית של חלוקת העבודה אפשר

היה בנקל לפתח כאן יפה את תעשית הבגדים, שתמצא בידי יהודים".²⁷ בנאום שנשא בוועידה העולמית הרביעית של המפלגה בקרקו הציג בן-גוריון "לסדר בכל ארץ וארץ ועדות מיוחדות שתתעסקנה בכל מה שנוגע לתעמולה הארצישראלית, ולא רק באסוף כסף גרידא. על הועדות האלה יהיה לסדר קבוצות על פי צורתה של 'אחזה' האמריקאית בשביל למשוך כחות יעובדים לארץ".²⁸

יצאת דופן בהקשר זה היא ההערכה שגילו חברי מערכת "האחדות" לפועלם המקומי של פועלי ציון אמריקה בדמות הקמת רשת בתי הספר הלאומיים-רדיקליים ביידיש.²⁹ מוסדות אלה – פרי האיחוד של החלק הציוני המסורתי של פועלי ציון אמריקה עם הסוציאליסטים בהנהגת נחמן סירקין וברוך צוקרמן ויוצאי קבוצת הסימיסטים בהנהגת חיים ז'יטלובסקי – היו בבחינת תפנית מעשית, גם אם עדיין לא רשמית, מן המצע המקורי של פועלי ציון ששם את השפה העברית במרכז החיים היהודיים כשפתו של העם היהודי. במעשה זה הסיטו פועלי ציון אמריקה באופן מובהק את המיקוד בארץ-ישראל לטובת "עבודת ההווה" התרבותית בגולה. המעניין הוא שמערכת "האחדות" ראתה בעין יפה פעולה תרבותית-לאומית זו בגולה ולא השמיעה עליה דברי ביקורת. בן-גוריון יצא בהודמנויות אחרות במפורש נגד ז'יטלובסקי והשפעתו על פועלי ציון,³⁰ ואף על פי כן לא התייחס בדבריו לבתי הספר.

כך או כך, בראשית חודש ינואר 1915 נסגר עיתון "האחדות" על ידי הצנזורה הטורקית בגין פעילות ציונית. זמן קצר לאחר מכן גורשו, כאמור, דוד בן-גוריון ויצחק בן-צבי מארץ-ישראל ומתחומה של האימפריה כולה. באפריל, בתום מסע ארוך, הם הגיעו לחופי העיר ניו יורק.³¹

-
- 27 המערכת, "בעולמנו", **האחדות**, 30.5.1913.
- 28 מאמר המערכת, "הועידה העולמית הרביעית בקרקו", **האחדות**, גיליון מד'מה, 26.9.1913.
- 29 מערכת "האחדות" בירכה עוד בראשית השנה מפעל זה "שיש לו ערך היסטורי". ראו "בעולמנו", **האחדות**, 14.2.1913; "החלטות הועידה הרביעית על העבודה בגולה", **האחדות**, 26.9.1913; רחל רון-נסקי, **זהויות נפגשות: פועלי-ציון בצפון אמריקה 1905-1931**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן גוריון – אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2004, עמ' 98-104, 116-122; חסיה ר' דיינר, **יהודי ארצות-הברית, 1654-2000**, בתרגום יוסי מילוא, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2015, עמ' 151-152.
- 30 דוד בן-גוריון, "מעין תשובה לתשובה", **האחדות**, 12.4.1911.
- 31 טבת (לעיל הערה 9), עמ' 272-281; חקירת בן-גוריון ובן-צבי על ידי חוסני-ביי, 1.1.1915, ארכיון בן-גוריון, פרוטוקולים, פריט מס' 233587; רשימות מלוחות השנה ומפנקסים של בן-גוריון הנוגעות לתולדות ההגנה, 1.1.1920, ארכיון בן-גוריון, תיעוד כרונולוגי כללי (תכ"כ) 1919-1920.

באמריקה: מאמרי בן־גוריון בשבועון העברי "התורן"

1. רקע

באביב 1915 הייתה ארצות הברית בעיצומו של גל ההגירה השני, שהחל ב־1890 בקירוב והסתיים בראשית שנות העשרים של המאה העשרים. בתקופה זו הגיעו לארצות הברית כ־30 מיליון מהגרים מאירופה, מתוכם כשלושה מיליון יהודים – יותר מכל קבוצת מהגרים אחרת ביחס לגודל אוכלוסיית המוצא. האוכלוסייה היהודית בארצות הברית כמעט הכפילה את עצמה בעשור השני של המאה.³² בשנים 1875–1900 היגרו לארצות הברית יותר מחצי מיליון יהודים, ועם פרוץ מלחמת העולם הראשונה היגרו אליה עוד כמיליון וחצי נוספים. ואולם שנת השיא בהגירה היהודית הייתה שנת 1914, אז היגרו לארצות הברית במשך שמונה חודשים בלבד (ינואר–אוגוסט) 150,000 יהודים. ככל הנראה היה מספר זה ממשיך ומטפס אלמלא פרצה מלחמת העולם הראשונה.³³ לעומת בן־גוריון ובן־צבי, שהגיעו לשם כגולים בעל כורחם, הרוב המכריע של המהגרים היהודים באו אליה ברצון גמור.

הארגון הציוני החשוב ביותר באותה עת היה הפדרציה של ציוני אמריקה (Federation of American Zionists – FAZ).³⁴ לצידו, במספרים קטנים יותר, פעלו הסתדרות נשות הדסה (נוסדה ב־1912), פועלי ציון (1905) והמזרחי (1902). בשנת 1914 עמד מספר החברים הרשומים בפדרציה של ציוני אמריקה על 7,400, מספר גבוה למדי במונחי התקופה.³⁵ הצטרפותו של לואי ברנדייס לתנועה ב־1914 ומינויו כשופט היהודי הראשון בבית המשפט העליון של ארצות הברית שנתיים לאחר מכן העניקו לתנועה הציונית ממד של יוקרה והכרה ציבורית אשר חיזקו את מעמדה בקרב יהדות אמריקה, בפרט בקרב

32 דיינר (לעיל הערה 29), עמ' 113–118; יונתן ד' סרנה, *היהדות באמריקה*, בתרגום אביבה גורן, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2005, עמ' 154–158.

33 הערש ליבמאן, "ההגירה היהודית לארה"ב, 1899–1925: ניתוח דמוגרפי", בתוך: אריה גורן ויוסף ונקרט (עורכים), *ההגירה היהודית הגדולה וגיבושה של יהדות אמריקה*, מרכז זלמן שזר להעמקת התודעה ההיסטורית היהודית: החברה ההיסטורית הישראלית, תשל"ז, עמ' 25–74; גור אלרואי, "מבוא: ההגירה היהודית ההמונית של יהודי אירופה 1870–1914", בתוך: *אימיגרנטיים: ההגירה היהודית לארץ־ישראל בראשית המאה העשרים*, יד יצחק בן־צבי, 2004, עמ' 47–55.

34 פדרציה זו תהפוך בשנת 1918 לארגון ציוני אמריקה – Zionist Organization of America (ZOA)

35 Evyatar Friesel, "Brandeis' Role in American Zionism Historically Reconsidered," *American Jewish History* 69(1) (1979), pp. 34–59

האליטה. בתוך כשנתיים הגדיל ברנדייס את כוחה של התנועה, ובשנת 1918 עמד מספר החברים בה על כ־150 אלף.³⁶

לשם השוואה, במפלגת פועלי ציון אמריקה נמנו כ־2,000 חברים בלבד, מספר שעלה בהתמדה עד שהגיע בדצמבר 1918 ל־5,012.³⁷ אומנם אין מדובר במספרים גדולים, אולם בהשוואה להתארגנויות ציוניות סוציאליסטיות אחרות הייתה זו קבוצה גדולה למדי. חשיבותה גדלה על רקע מלחמת העולם הראשונה וחוסר היכולת של סניפי המפלגה להתקיים באירופה ובארץ־ישראל. משרד הברית העולמית נאלץ להתפצל, וכך הפכו פועלי ציון אמריקה למרכז של תנועת פועלי ציון בעולם.³⁸

בשנה הראשונה לבואו לאמריקה התנהל בן־גוריון כבתוך בועה פועל־ציונית אמריקנית. בהדרגה, ועם ההכנות לסדר העולמי הבתר־מלחמתי, התרחבה והשתכללה פעילותו הציבורית למעגלים נוספים באמצעות "תנועת הקונגרס",³⁹ שהיו בה ציונים ולא־ציונים ואשר פנתה ישירות לממשל האמריקני ול"מדינות ההסכמה".⁴⁰

בשנת 1915 פורסמו באמריקה לפחות 34 יומונים, שבועונים וירחונים שפנו לקהילה היהודית בארבע שפות: יידיש, לדינו, אנגלית ועברית. להלן אתמקד בעיקר בפרסומיו של דוד בן־גוריון באחד מהם, "התורן", שראה אור בשנים 1913-1925 והפיק 320 גיליונות. עיתון זה, שהחל כירחון בהוצאת "אחיעזר" מבית הסתדרות ציוני אמריקה,⁴¹ הפך לשבועון עצמאי בשנים 1915-1918 באופן שחפף, במידה רבה, לשיבתו של בן־גוריון באמריקה. לאחר מכן התחלפה המערכת, שוב, והעיתון חזר להופיע כירחון עד לסגירתו.

אלן מינץ תיאר כיצד "התורן" נהנה מן ההגירה ההמונית לאמריקה בשנים אלה, ובייחוד מן האליטה המשכילה שהייתה מעוניינת בפרשנות ובביקורת המקרא, בהיסטוריה, בשירה ובפילוסופיה, כולן בעברית. "התורן" פנה לאליטה זו, שלא הייתה ברובה סוציאליסטית ושהתייחסה לעברית כשפת התחייה הלאומית של העם היהודי. המערכת ביקשה להציב

36 22nd Annual Convention of the Zionist Organization of America, Chicago, September 12-18, 1919, p. 141

37 דוח הוועד המרכזי לקראת הקונפרנציה הרביעית של הברית העולמית, ארכיון פועלי ציון אמריקה, תיקים 58, 128/א, מצוטט אצל רוז'נסקי (לעיל הערה 29), עמ' 123-124.

38 רוז'נסקי (לעיל הערה 29) עמ' 125-126.

39 על תנועת הקונגרס ראו הערה 61 להלן.

40 מתתיהו מינץ, "הקונספציה ההיסטורית: לבירור עמדתו הפוליטית והציונית של דוד בן גוריון בעת מלחמת העולם הראשונה – לפני מתן הצהרת בלפור", *הציונות*, מאסף יג (1988), עמ' 69-87.

41 יעקב קבוקוב, "דניאל פרסקי: נאמן הלשון והספרות העברית באמריקה", *בציון: רבעון לספרות, הגות ומחקר* 33/32 (תשמ"ז-1987), עמ' 64-70.

רף גבוה של עיתונות עברית באמריקה: עיתון שיהא כעין ממשיכו הרוחני של "המאסף" מברלין או "השילוח" מאודסה.⁴²

חודש ימים לפני הגעתו של בן־גוריון לאמריקה (מרץ 1915) עברה מערכת "התורן" חילופי גברי. בראשה הועמד יצחק דב ברקוביץ, כותב עברי בזכות עצמו וחתנו של שלום עליכם, ואליו הצטרף שמריהו לוין. ברקוביץ ערך את החלקים הספרותיים, ולוין את המאמרים הפוליטיים. נקל להבין מדוע בן־גוריון ראה לנכון לפרסם מאמרים בעיתון זה, שהיה עברי ובעל זיקה ציונית ולאומית. כתיבתו הפובליציסטית בעברית השתלבה עם ועידת היסוד של ההסתדרות העברית באמריקה (ינואר 1917, ניו יורק), שבן־גוריון נמנה עם הצירים המרכזיים בה. להסתדרות העברית הייתה זיקה לציונות האמריקנית, והיא הייתה מן המצדדים בכינונו של קונגרס יהודי.⁴³

הכותבים ב"התורן" יצרו במה פלורליסטית מבחינה פוליטית ודתית, ובן־גוריון הצטרף לקבוצה בכירה ומגוונת של מנהיגים ואנשי רוח ציונים אחרים. אחדות מן הרשימות שפרסם ב"התורן" הופיעו גם במקומות אחרים ולהפך, אבל רק ב"התורן" מצאתי רשמים מפורטים בגוף ראשון על יהדות אמריקה. בהכללה ניתן לומר שבן־גוריון התמקד בכתיבה פוליטית־אקטואלית בעיתונים אחרים, ואילו את הגיגיו, מחשבותיו האישיות או אבחנותיו הסוציולוגיות שמר לעיתון זה. "התורן" העניק לו במה אינטימית יותר, רחוקה מרחשי הפוליטיקה שב"דער אידישער קעמפפער" וב"אידישער קאנגרעס", והזדמנות להתבונן בעיניים ארץ־ישראליות בנעשה בקרב יהדות אמריקה.⁴⁴ כל המשתנים הללו יחדיו מסייעים לעשות בחינה נאותה של השאלות הניצבות במוקד מאמר זה.

דוד בן־גוריון פרסם ב"התורן" תריסר מאמרים,⁴⁵ שניים מהם ארוכים, שפורסמו בהמשכים ועניינם ההיסטוריה והגאוגרפיה של יפו ובאר שבע, וכן מאמר אחד בנושא גבולותיה של ארץ־ישראל. שלושת אלה היו פרי עבודת מחקר שהוא ערך בספרייה

42 Alan Mintz, "A Sanctuary in the Wilderness: The Beginnings of the Hebrew Movement in America in the Pages of Hatoran," *Proof texts* 10(3) (1990), pp. 389–412

43 משה פלאי, *התרבות העברית באמריקה: 80 שנות התנועה העברית בארצות־הברית, 1916–1995*, רשפים, 1998, עמ' 46–51.

44 במערכת ה"קעמפפער" בן־גוריון לא היה כותב גרידא כי אם בעל עניין, כלומר חבר מפלגה ונציג ועד הפועלים הלאומי הסוציאליסטי. עמדה זו יצרה ויכוחים רבים. "התורן" היה במה תרבותית בעלת השקפה פוליטית, אך לא מפלגתית.

45 בשונה מעיתון "האחדות", גיליונות "התורן" אינם זמינים כחלק מהפרויקט "עיתונות יהודית־היסטורית". לכן הסתמכתי על חטיבת הנאומים והמאמרים שבארכיון בן־גוריון. בכמה מן המקרים השתמשתי בארכיון המדינה לצורך הצלבה של מקורות או דלייה של פריטים שנכתבו בידי אחרים.

הציבורית של ניו יורק לצורך ספר שתכנן לפרסם בעתיד יחד עם יצחק בן-צבי בנושא ארץ ישראל.⁴⁶ עוד בחומרים שפרסם: מאמר מדיני על עתידה של ארץ ישראל,⁴⁷ מאמר מדיני נוסף, בהמשכים, על "זכויותינו הלאומיות בטורקיה [האימפריה העות'מאנית] ובא"י",⁴⁸ אגב התייחסות למצב היהודים באמריקה, ושלושה מאמרים שהוקדשו ליהדות אמריקה ולצינונות בה.⁴⁹ להלן אבחן את ההשקפות השונות העולות מקריאה במאמרי "התורן" בראי הדיון הקודם במאמרי "האחדות".

2. המשך שלילת הגלות לצד "הופעה ציונית חדשה" – הגישה הראשונה

בכמה ממאמרי "האחדות" שהוזכרו קודם לכן כתב בן-גוריון בהרחבה על חוסר התוחלת שבקיום היהודי הגלותי המזרח אירופי המוכר לו ועל הצורך לבער את אורחות הגלות גם מתוך ארץ ישראל. ב"התורן" הוא לא התמקד בנושאים אלה, מלבד במאמר הפרוגרמטי שכתב שבועות מספר לאחר בואו לאמריקה תחת הכותרת "לקראת העתיד – לשאלת ארץ ישראל". במאמר זה תיאר בן-גוריון את מלחמת העולם, ובכלל זה המצוקות והרדיפות שהיו מנת חלקם של יהודים רבים במהלכה, כאסון שהמצב הגלותי הוביל אליו. מוועידת השלום הקרבה הוא לא ציפה לפירות מדיניים ממשיים עבור העם היהודי, והוא השליך את יתרונו על הפעולה העצמית.⁵⁰

שנה לאחר מכן באה לידי ביטוי התערותו ההולכת וגוברת במעגלים יהודיים מגוונים ורחבים יותר מאלו של פועלי ציון בשלושה מאמרים שעסקו ביהדות אמריקה, על חולשותיה, יתרונותיה וסיכוייה. בעוד שגישתו לגלות המזרח אירופית ולחוסר התוחלת שבה נותרה בעינה, המגעים האינטנסיביים שלו עם קהילות שונות באמריקה הנביטו בו את ההכרה ששלילה מוחלטת של המצב הגלותי האירופי אינה מתאימה ליהדות אמריקה. בוועידת פילדלפיה (יולי 1916),⁵¹ בתום כ-14 חודשים של פעילות והתבוננות מאומצת, הגיעו תובנות אלה לשיאן ופורסמו במאמר שכותרתו "מן הצד".

46 "באר-שבע", התורן, 9.11.1917; "יפו", חלקים א ו-ב, התורן, 23.11.1917, 30.11.1917; "גבולי ארצנו", חלקים א ו-ב, התורן, 22.2.1918, 1.3.1918.

47 "לקראת העתיד: לשאלת ארץ ישראל", התורן, 26.5.1915.

48 "זכויותינו הלאומיות בטורקיה ובארץ ישראל", חלקים א, ב ו-ג, התורן, 2.6.1916, 9.6.1916, 23.6.1916.

49 "האזרחים בחבל בשני קצותיו", התורן, 26.5.1916; "על פרשת דרכים", התורן, 2.6.1916; "מן הצד: רשמי הוועידה הציונית בפילדלפיה", התורן, 21.7.1916.

50 "לקראת העתיד: לשאלת ארץ ישראל", התורן, 26.5.1915.

51 הוועידה כונסה על ידי הפדרציה הציונית (FAZ). במוקד עמדה ההצבעה על חבירה לתנועת הקונגרס היהודית שבן-גוריון היה מזוהה עימה. בצד השני של המתרחש עמדו אישים מן הוועד

בוועידה פגש בן־גוריון "הופעה ציונית חדשה" שאתגרה את הנחות היסוד שעומדן הגיע לחופיה של אמריקה. לעיניו נגלתה ציונות מערבית אשר לא צמחה מ"מועקה דתית ולאומית" אלא מתוך שגשוג, תחושת שייכות "ושיון גמור בארץ היותר חפשית ודימוקראטית"; לא ציונות מערבית שביטויה מתן נדבות, רחמנות ורגש אפוטורפוסות, כי אם ציונות בעלת רגש לאומי פנימי אותנטי; לא ציונות זמנית המתקיימת חרף החברה המערבית המארכת, אלא בזכותה: "היהודים החפשים, שנתחנכו בתוך הדימוקראטיה היותר שלמה בעולם, שספגו לתוכם את רעיון השיון יחד את חלב אמם, באו אל הציוניות מתוך הכרת הצורך האלמנטארי, היסודי, שאינו נזקק לשום טעמים ואמתלאות אחרים, מתוך השואת מצבו של עם למצבם של כל העמים החפשים, היושבים בארצם. חוסר שיון במצב אומתם – טעם זה בלבד מספיק לציונותם של אנשים כבראנדייס, שרעיון השיון הוא שורש הכרתם".

"הופעה ציונית חדשה" זו הביאה את בן־גוריון לתארה כציונות המתרחשת במרחב שאינו גלוי: "אין הם שרויים בגלות, אין הם נפגעים מהמשטמה האנטישמית – אולם בנים הם לעם, שאינו עומד במדרגה אחת עם כל העמים, עם שאינו יושב בארצו ואינו עומד ברשות עצמו – ומשום זה הם ציוניים. הציוניות [...] היא לגביהם מסקנה ישרה של רעיונות החרות, השיון והדימוקראטיות, שנתחנכו בהם בארץ זו. ומשום זה הם מרבים כליך לדבר – ומדברים הם את זאת מתוך הכרה פנימית עמוקה – על אמריקאיותם וציונותם, הממלאות ומשלימות זו את זו".⁵²

ההכרה בכך שיהדות אמריקה שונה משאר הגלויות ושיש לבססה כתפוצה יהודית משגשגת המשיכה להתקיים בו גם מאוחר יותר, ופיתוח של רעיונות אלה ניתן למצוא בכתביו גם בידיש ובאנגלית מעל במות אחרות. כך לדוגמה, הוא פרסם מאמר ארוך, שבעה עמודים אורכו, ב"דער אידישער קעמפפער" בכותרת "די העברעאישע בעוועגונג

היהודי האמריקני (AJC) והעיתון "פארווערטס". דובריו הבולטים של המחנה שצייד בתנועה היו השופט לואי ד' ברנדייס, ד"ר שמריהו לוין והרב משה זבולון מרגולים (מרגליות); מן העבר האחר – אישים כמו הרב יהודה ל' מאגנס ולואי מרשל. מחנה התומכים זכה ברוב גדול, והאירוע סוקר לא רק בעיתונות היהודית אלא גם בעיתון *The New York Times*. בהמשך הקיץ הגיעו שני הצדדים למעין הסכם, אולם בן־גוריון עייף מלילות תקוות בתנועה. בסופו של דבר הוא התפטר מתפקידו כמזכיר ועד הפועלים הלאומי הסוציאליסטי, וכפי שהראה מתתיהו מינץ (לעיל הערה 40) – הוא חזר אל ה"קונספציה ההיסטורית" בהטיפו לפעולה עצמית בארץ־ישראל ולניהול "מדיניות יהודית עצמאית" שאינה תלויה בשיקולי המעצמות הבת־מלחמתיים. ראו "Favors Jewish Congress: Zionist Convention Agrees to Participate in the Movement,"

New York Times, July 4, 1916

52 דוד בן־גוריון, "מן הצד: רשמי הוועידה הציונית בפילאדלפיה", התורן, 21.7.1916.

אין אמעריקא" (התנועה העברית באמריקה).⁵³ במאמר, שיש להניח כי פורסם בעקבות ייסוד ההסתדרות העברית (ינואר 1917), טען בן-גוריון כי אחד הרווחים הגדולים ביותר של המלחמה הוא "הקמתה של תנועה יהודית וזהות תרבותית יהודית עצמאית באמריקה". בתוך כך הוא הציע דרכים לחזק את השפה העברית וצפה עתיד לעברית באמריקה, ולא לידידיש. על כן, "מי שמאמין בגלות – במיוחד כאן באמריקה", שומה עליו לקרוא עברית ולהיות חלק מחיי יצירה עבריים. במאמר הוא צפה כי מרכז התרבות היהודי ינדוד מרוסיה לאמריקה וחתם בקריאה דרמטית לציבור פועלי ציון קוראי היידיש באמריקה להירתם ל"משימה היסטורית גדולה: להניח את היסודות למרכז תרבות עברי חדש באמריקה".⁵⁴

התובנות של בן-גוריון באשר לקשר ההדוק שבין ציונות מערבית לבין דמוקרטיה מצאו את דרכן גם לכתובה תעמולתית. לאחר הצהרת בלפור (2 בנובמבר 1917) הוא פעל עם יצחק בן-צבי להכניס את חברי "החלוץ" לגדודים העבריים.⁵⁵ במסגרת זו הופקה כרוזה שפנתה לנוער היהודי. הנוסח שחיבר בן-גוריון נשען על התובנות שצבר במהלך שהותו באמריקה. לארץ-ישראל הוא קרא "ארץ החירות והתרבות היהודית לעתיד", ולליבו של הנוער הוא פנה ברגש: "בהלחמנו לארץ-ישראל, בזכותנו בארץ ישראל למען עם ישראל, מעמידים אנו את עצמנו בחזית החרות הקדושה שעל פני כל כדור הארץ, לוחמים אנו לנצחון הדמוקרטיה בעולם כולו, נושאים אנו גם את דגל המהפכה, את סיסמות השחרור של כל האנושות".

מעניין שהקול הקורא מבקש מהנוער היהודי באמריקה לסייע למחות את "חרפת הגלות הנצחית".⁵⁶ ברור כי נוער זה לא הכיר את טעמה של החרפה שאליה כיוון בן-גוריון. ואף על פי כן נוסח הפנייה התאים לאנשים צעירים שגורלם שפר עליהם והם יכולים לבחור לחזק את היישוב היהודי בארץ-ישראל וכך לסייע לקהילות במצוקה במקומות אחרים. במוקד הפנייה עומדת האפשרות של ציונות מבחירה ולא מכורח; ציונות הקשורה בטבורה לרעיונות של חירות, שוויון וסולידריות יהודית וכלל-אנושית.

אסכם: בעוד הדיון במושג "גולה" במאמרי "האחדות" נשען על היכרותו של דוד בן-גוריון עם מזרח אירופה, מאמרי "התורן" שיקפו את היכרותו עם גולה מסוג חדש – גולה המציעה שוויון וזכויות מלא ומאפשרת ליהודים לנצל את תודעתם האזרחית המפותחת

53 דוד בן-גוריון, "די העברעאישע בעוועגונג אין אמעריקא", אידישער קעמפפער, 9.2.1917. התרגום שלי.

54 שם.

55 בחודשים האחרונים לשהותם באמריקה הצטרפו בן-צבי ובן-גוריון, יחד עם כמאה חברי "החלוץ" שגייסו, לגדוד העברי. ראו יצחק בן-צבי, הגדודים העבריים: אגרות, יד יצחק בן-צבי, 1968.

56 "קול קורא לנוער היהודי באמריקה", 5.3.1918, ארכיון בן-גוריון, תיעוד כרונולוגי-כללי (תכ"כ) 1916-1918.

לטובת מטרות יהודיות וציוניות. תודעה זו אפשרה ליהודי אמריקה לבסס דפוסים של מיעוט אתני נאמן, מצד אחד, לחברת הרוב האמריקנית; ומצד שני, מיעוט המחזיק בזיקות שונות ובמחויבות לקהילה היהודית המקומית, לפרויקט הציוני ולעם היהודי כולו. כלומר, מיעוט הפועל מתוך מה שמכונה "הוויה לאומית-תפוצתית".

יודגש כי בן-גוריון לא שינה את עמדתו העקרונית באשר לנחיתות הקיום הגלותי בהשוואה לחיים הלאומיים שביקש לבסס בארץ-ישראל. ואולם בעקבות המפגש עם יהדות אמריקה המאורגנת נעשתה עמדתו זו למורכבת יותר ולרב-ממדית.

3. מהות השותפות האפשרית עם ציוני חו"ל – הגישה השנייה

נקודת המבט הבן-גוריונית השנייה, כפי שהיא באה לידי ביטוי במאמרים שראו אור טרם המעבר לאמריקה, מתמקדת בניסיון לבסס חלוקת תפקידים חדשה בין ציוני ארץ-ישראל לבין ציוני חו"ל בכל הנוגע ליישוב היהודי בארץ-ישראל. לפי גישה זו, ליהודי ארץ-ישראל מעמד מיוחד, ולהם שמורה הזכות ל"עבודה מדינית" – לאו דווקא מתוך גישה היררכית, אלא מתוך ראייה של "כלל ישראל", המכירה גם בחשיבותה של "עבודת ההווה" שבגולה, אבל בלי לוותר על מרכזיותה של ארץ-ישראל. המבט השני התמקד אפוא במקומם הפוטנציאלי של ציוני חו"ל בכלל ושל ציוני אמריקה בפרט יחסית ליישוב. כפי שראינו, בן-גוריון ביכר השקעה כספית במפעלים לאומיים על פני תרומות והשתתפות של הון אנושי על פני עלייה, שממילא לא עמדה על הפרק במספרים גדולים.

במוקד נקודת המבט של בן-גוריון בתקופת "האחדות" עמדו הבעיות והאפשרויות שניצבו לפני היישוב היהודי בארץ-ישראל. במאמריו ב"התורן" שמר היישוב על מרכזיותו, אולם העדשה התרחבה: ארץ-ישראל תוארה כחלק מן המחויבות היהודית הרחבה של יהדות אמריקה. הלשון שנקט בן-גוריון, במאמרים כמו גם במכתבים, הייתה לשון של שותפים. הפנייה נעשתה לא מתוך ביטול עצמי, אף לא ביהירות או מתוך תחושת זכאות, כי אם על בסיס אינטרסים יהודיים וציוניים משותפים ומתוך השלמה עם המציאות החדשה, שבה מרכז היהדות העולמי הולך ומתבסס באמריקה.

3.1 התפקיד הבינלאומי שנועד ליהדות אמריקה

במאמרו "לקראת העתיד" תיאר בן-גוריון כיצד "באמריקה כבר מתוכננים לאמיגרציה העברית הענקית שתנהר הנה אחרי תום המלחמה"⁵⁷. חודש לאחר מכן, במאמר בניסוח דומה, צפה "אימיגרציה יהודית גדולה, שכמוה לא היתה לנו עד היום הזה". בתוך כך טען כי "החובה מוטלת איפוא על כנסת-ישראל באמריקה לדאוג מבעוד זמן ולהיכון לקראת

57 "לקראת העתיד: לשאלת ארץ ישראל", התורן, 25.6.1916.

רבות אחיהם הנודדים, פליטי החרב והרעב, שינהרו הנה כתום המלחמה".⁵⁸ במאמר נוסף שבו השתמש בן-גוריון במונח "כנסת ישראל" הוא עודד את "התנערות הכחות העממיים בתוך כנסת ישראל באמריקה, חזוק רגש האחריות הצבורית, תגבורת הרוח הלאומי – כל אלה הם אותות נאמנים, המבשרים תקופה חדשה בחיי היהודים בארץ הזאת".⁵⁹ השימוש הנשנה במונח זה כאשר מדובר ביהדות אמריקה מבטא את המרכזיות שייחס לה בן-גוריון. כמי שהיה בקיא בהיסטוריה היהודית, לא סביר שהשתמש במונח "כנסת ישראל" כלאחר יד. סביר יותר שהוא התכוון לכך שהאספה הלאומית של העם היהודי התהוותה בעת ההיא באמריקה.⁶⁰

בשעה שבתקופת "האחדות" כתב בן-גוריון על קבוצות עולים ועל תמיכה במפעלים לאומיים בארץ-ישראל גופא, הרי שבשבתו בניו יורק התמקד בתפקידה הבינלאומי של יהדות אמריקה לנוכח המלחמה העולמית ולכן תבע שורה של דברים, לדוגמה – היערכות לקליטה של המוני פליטים יהודים ממזרח אירופה ועמידה משותפת לצד תנועת הקונגרס⁶¹ (תנועה שכאמור, מעורבותו בה קנתה לו דריסת רגל והיכרות עם מעגלים רחבים יותר).

58 "האחוזים בחבל בשני קצותיו", התורן, 26.5.1916.

59 "על פרשת דרכים", התורן, 2.6.1916.

60 "כנסת ישראל" הייתה המוסד העליון של חכמי ישראל בתקופה שהחלה עם נביאי ישראל האחרונים ושיבת ציון והסתיימה בתקופת המשנה. זהו המוסד המרכזי של העם היהודי, והוא מחזיק בסמכות רוחנית, משפטית ודתית. משנה, אבות א, א.

61 ראשיתה של תנועת הקונגרס בתחילת 1915. מטרתה הייתה להקים מוסד עליון של יהודי אמריקה שייצג בוועידת השלום שלאחר המלחמה את האינטרסים של העם היהודי כולו. אף שתנועה זו לא זכתה בסופו של דבר להצלחה מרובה ולא הגשימה את המטרות שלשמן היא קמה וחרף העובדה שבן-גוריון עצמו איבד בה עניין בשלב מסוים והתפטר מתפקידו בה, ברורה חשיבותה הפנימית להתפתחות של ציוני אמריקה בכלל ושל פועלי ציון בפרט. על כך ראו, לדוגמה, יונתן שפירא, "המחלוקת ביהדות ארצות-הברית בשאלת קונגרס יהודי-אמריקני, 1914-1916", *הציונות*, כך ב (עורך: דניאל קארפי), המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים וייצמן – אוניברסיטת תל אביב, 1971, עמ' 90-104. באותה שנה פורסם גם מחקרו של יונתן פרנקל, שראה אור לאחר זמן בגרסתו האנגלית: יונתן פרנקל, "הסוציאליסטים היהודים ותנועת הקונגרס (חלק א) 1914-1915", *מאסף: כתבים לחקר תנועת הפועלים היהודית א*, גבעת חביבה, 1971, עמ' 127-163 (Jonathan Frankel, "The Jewish Socialists and the American Jewish Congress Movement," *Yivo Annual of Jewish Social Science*, Vols. 16-17, Yiddish Scientific Institute, 1976, pp. 202-341); וכן רחל רוז'נסקי (לעיל הערה 29), עמ' 163-164. מחקר חדש יותר מאתגר את עמדתו של פרנקל וטוען כי יהדות אמריקה מעולם לא הרגישה זיקה עמוקה לאומה היהודית ולרעיון הלאומיות וכי זו הסיבה העיקרית שבעטייה כשלה תנועת הקונגרס. ראו, James Loeffler, "Nationalism without a Nation? On the Invisibility of American Jewish Politics," *Jewish Quarterly Review* 105(3) (2015), pp. 367-398.

”הכחות הצעירים והרעננים שנתגלו במרכז היהדות החדש” סימלו בעיניו התעוררות לאומית רצויה.⁶²

3.2 האחריות היהודית במישור המקומי: קליטת מהגרים וחיי קהילה

כפי שראינו לעיל, מאמרי ”האחדות” הכילו אמירות ששיקפו את יחסו של בן־גוריון לאופי השותפות הרצוי עם ציוני אמריקה, ובעיקר עם פועלי ציון אמריקה. הוא גילה העדפה ברורה להשקעות במפעלים לאומיים על פני תמיכות כספיות ביישוב היהודי בארץ־ישראל ולהתמקדות בהון אנושי לצורך פיתוח התעשייה על פני קריאה לעלייה לארץ־ישראל במספרים גדולים. שלא כמו מאמרים אלה, מאמרי ”התורן” לא שיקפו את ציפיותיו של בן־גוריון מציוני אמריקה בסוגיית היישוב היהודי בארץ־ישראל. תחת זאת הודגשו בהם היבטים אחרים: התפקיד הבינלאומי של יהדות אמריקה כמנהיגת התביעה הכלל־יהודית לזכויות לאומיות בארץ־ישראל וכמגינת קהילות יהודיות השרויות במצוקה באשר הן; והמחויבות לחיים יהודיים באמריקה גופא או ל”עבודת ההווה” – כל אלו כאשר ההכרה של בן־גוריון בכך שמרכז החיים היהודיים נודד מרוסיה לאמריקה בכלל וההבנה בדבר אופייה הייחודי של הציונות המערבית בפרט הולידו אצלו שורה של ציפיות מיהדות אמריקה.

מאמרו ”האוחזים בחבל בשני קצותיו” הוקדש כולו להוקעת ”צוררי האימיגראציה”, כלומר לאגודות הפועלים היהודיות הלא־לאומיות. דוד בן־גוריון הצעיר, שזה מקרוב בא לאמריקה, תבע במאמר את עלבונן ואת הדרתן של אגודות הפועלים הלאומיות ושל הקהילה היהודית הניו יורקית, אשר נשבתה, לדבריו, בידי עסקנים שנכנעו ללחץ מצד הוועד היהודי האמריקני.⁶³ חרף העובדה שציפיותיו מהקונגרס עצמו היו נמוכות, גם במכתב שכתב להרש אהרנרייך, מראשי פועלי ציון בניו יורק, הוא הדגיש שנושא הקונגרס היהודי נובע מן המחויבות הכלל־יהודית של יהודי אמריקה. הוא סבר שיש מתאם בין מחויבות בינלאומית זו (או היעדרה) לבין רמת האיתנות של הקהילה היהודית המקומית.⁶⁴

לצד ההיבט הבינלאומי, בן־גוריון הדגיש את תביעתו מיהדות אמריקה לחיות חיי קהילה יהודיים. הוא כיוון בדבריו לחינוך יהודי, ובפרט ידיעת התנ”ך, ללימוד עברית ולמסירות לעבודה לאומית באמצעות מסגרות ארגוניות שונות. בד בבד הוא פעל, יחד עם יצחק בן־צבי ואחרים, לגיוס צעירים יהודים לגדודים העבריים.⁶⁵ למעשה, את פעילותו

62 ”האוחזים בחבל בשני קצותיו”, התורן. ראו הערה 58 לעיל.

63 שם. סנטימנט דומה כלפי ההפרדה בין ההנהגה לקהילה הביע בן־גוריון במאמר ”מעשה קלון” בעיתון האחדות, 1.7.1910, שנזכר קודם לכן.

64 מכתב מאת דוד בן־גוריון להרש אהרנרייך, 7.1.1916, ארכיון בן־גוריון, התכתבות, תיק מס’ 1422.

65 מהנזכר היהודי באמריקה הוא ביקש שותפות, לא כסף; להנהגת פועלי ציון בניו יורק הוא המליץ, ”במקום לדרוש מהם כסף”, לבקש מהחברים ”מסירות לתנועת פועלי־ציון ולתפקידיו”; בנאומו בייסוד התנועה העברית באמריקה וכן במאמר על תנועה זו הוא הדגיש את הצורך בחינוך עברי

ב"התורן" ניתן לסווג ככזו שנועדה לקדם את התרבות העברית באמריקה מתוך הכרה בהתבססות החיים היהודיים שם.⁶⁶ לימים ייזכר בן-גוריון בהתפעלות שחש בעת ביקורו במיניאפוליס בזמן מלחמת העולם הראשונה, כאשר שמע "צלילי עברית בפי צעירים וצעירות, שמעולם לא היו בארץ-ישראל".⁶⁷

נושאים שהיו מרכזיים בתקופת "האחדות", כגון תפקידיה של קפא"י כלפי ארץ-ישראל, כמעט שלא נזכרו עוד במאמרי בן-גוריון ב"דער אידישער קעמפפער", העיתון של פועלי ציון אמריקה, ונעדרו לגמרי ממאמרי בן-גוריון. "התורן" לא עסק בעניינים פנים-מפלגתיים, וכפי שראינו בן-גוריון השתמש בו כדי להדגיש את תפקידיה של יהדות אמריקה כמנהיגת היהדות העולמית, ובהתאמה הוא גם פנה אליה מנקודת מבט רחבה. עם זאת, מעניין לראות שמאמרי "האחדות" הטיפו בנחרצות נגד השקעה של כספי קפא"י בכל עניין שלא תמך במישרין בעבודה בארץ-ישראל אך בה בעת השהייה בניו יורק עידנה נחרצות זו. במכתב לבן-צבי בעניין הוצאת הספר "יזכור" כתב בן-גוריון: "אולם אני חושב שהקפא"י אינה רשאית ואינה צריכה להתעסק בהוצאת ספרות פה, בחו"ל. הפרצדנט [תקדים] כשהוא לעצמו כבר מסוכן [...] וכשרוצים, מחפשים ומוצאים היתר. ומכיון שמתירים פעם – אין לדבר גבול. האמת היא שאפלו אצלנו, הארצישראלים, נטשטשו הגבולים. ברי לי שאילו היינו בארץ ישראל היינו מתנגדים לדברים כאלה – אך מכיון שאנו פה נשתנה יחסנו בלא-יודעים".⁶⁸

מאמרי "האחדות" הדגישו אפוא את הסיוע הרצוי ליישוב היהודי בארץ-ישראל, בעיקר מצד פועלי ציון באירופה ובאמריקה. שלא כמוהם, מאמרי "התורן" התמקדו באחריותה של היהדות המאורגנת באמריקה באשר היא – ציונית ולא-ציונית, מזוהה ולא-מזוהה עם ארגוני פועלים – כלפי היישוב היהודי בארץ-ישראל ובקליטת גלי הפליטים כחובה בינלאומית כלל-יהודית, לצד האחריות לביסוס חיי קהילה יהודיים פעילים.⁶⁹

שיצוע במסגרת בתי הספר הציבוריים באמריקה. ראו הערות 53 ו-56 לעיל, וכן מכתב דוד בן-גוריון להרש האהרנרייך, 6.1.1916, ארכיון בן-גוריון, התכתבות, תיק מס' 1422.

66 כאמור, בן-גוריון לא היה כתב גרידא בעיתון אלא השתתף באופן פעיל בוועידת היסוד של התנועה העברית באמריקה, שמערכת "התורן" הייתה גורם מרכזי בו. ראו הערה 44 לעיל.

67 יוסף נדבה, "שיחה עם דוד בן-גוריון", בצרון לח(ה) (תשי"ח), עמ' 15-19.

68 מכתב מאת דוד בן-גוריון ליצחק בן-צבי, 29.1.1916, ארכיון בן-גוריון, התכתבות 1915-1917, תיק מס' 1422.

69 התפתחות זו תומכת בטענתו הכללית של אליעזר רפאל מלאכי, ולפיה השנה השלישית של בן-גוריון באמריקה "היתה שנה פוריה בעבודתו הספרותית והציבורית וגם שנת-מפנה בחייו הפרטיים" (מלאכי, לעיל הערה 3, עמ' 47).

שתי הגישות ומקומם של יהודי אמריקה בעיצוב המחלכתיות העוברית של דוד בן־גוריון – סיכום

במאמר זה אפיינתי את יחסו של דוד בן־גוריון הצעיר באמצעות שני מקבצי מאמרים עיתונאיים פרי עטו ליהדות התפוצות לפני ואחרי מפגשיו עם יהדות אמריקה. גם בתום שלוש השנים שחי בהן מעבר לאוקיינוס האטלנטי האמין בן־גוריון ב־אִינוֹרמליות של הקיום היהודי הגלותי בנוסח מזרח אירופה (בשל האנטישמיות) ובפריכות של קיום זה במערב (בשל ההשתלבות בחברת הרוב הלא־יהודית). כבתחילה, גם כעת הוא סבר כי יש לעודד את ציוני אמריקה להעניק תמיכה כלכלית ופוליטית למפעל הציוני בדמות תמיכה במפעלים לאומיים ובתשתיות ולא בצורה של נדבה. הוא גם סבר כי אין לאפשר התערבות של יהודי אמריקה בנושאים מדיניים ארץ־ישראליים.

לצד כל אלה, ההיכרות הקרובה עם יהודי אמריקה עיצבה אצל בן־גוריון יחס מורכב יותר כלפיהם, ובפרט כלפי ציוני אמריקה. החיים היהודיים באמריקה אתגרו את הדימוי הגלותי האירופי המוכר שהחזיק בראשו עד כדי כך שהוא טען כי יהודי אמריקה כלל לא נמצאים בגלות. באשר לתמיכה במפעל הציוני, בן־גוריון קרא להתגייסות למען היישוב היהודי לצד מסירות ל"עבודת ההווה" הלאומית בגולה. למעשה, הוא שינה את יחסו השלילי הראשוני ליהדות המערב, הכיר בכושר מנהיגותה הציונית והבחין כי רגש ציוני אותנטי עשוי לצמוח לא רק מפוגרומים ומצוקה, אלא גם מחירות פוליטית וכלכלית.⁷⁰

70 הבחנות אלה של בן־גוריון הצעיר אינן מדויקות מבחינה היסטורית, ובכל זאת הן מסייעות להתחקות אחר יחסו המשתנה ליהדות אמריקה, ומכאן חשיבותן. באשר להבדל בין מאפייני המונח "גולה" באירופה לבין המונח "תפוצה" במערב, עוד בקונגרס הציוני הראשון עמד מקס נורדאו על הבדל זה. ראו אלון גל, "משלילת הגולה להפעלת התפוצה: ציונות המערב וכינון מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית", בתוך: אלון גל, גרשון בקון, משה ליסק ופנינה מורג־טלמון (עוכים), בדרך הדמוקרטיה: על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2012, עמ' 225–246. גם הבחנותיו של בן־גוריון באשר להבדלים בין הדור הראשון של המהגרים לדור השני אינן מדויקות. ראו למשל Evyatar Friesel, "American Zionism and American Jewry: An Ideological and Communal Encounter," *American Jewish Archives* 40(1) (1988), pp. 5–23; Jonathan D. Sarna, "The Cult of Synthesis in American Jewish Culture," *Jewish Social Studies* 5(1–2) (Fall 1998/Winter 1999), pp. 52–53; Hasia R. Diner, *Lower East Side Memories: A Jewish Place in America*, Princeton University Press, 2002 (3rd edition); Debora Moore, "At Home in America? Revisiting the Second Generation," *Journal of American Ethnic History* 25(2/3) (2006), pp. 156–168.

ההנחה המקובלת במחקר היא שהממלכתיות הבן-גוריונית צמחה מתוך המסורת הדמוקרטית,⁷¹ ובפרט מתוך המסורת הפוליטית האמריקנית.⁷² היבט חשוב נוסף ברפובליקניזם הציוני⁷³ של בן-גוריון נובע מגישתו המורכבת לתפוצות השונות – גישה שכללה מזיגה של זלזול והערכה, ביטול והערצה, הצבת גבולות לצד הזמנה ואף תביעה למעורבות.⁷⁴

71 ראו הוויכוח בין יונתן שפירא ואבי בראלי בשאלת אופייה של הדמוקרטיה הישראלית: יונתן שפירא, *הדמוקרטיה בישראל*, מסדה, 1977; הנ"ל, "המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית: מפא"י כמפלגה דומיננטית", בתוך: אורי רם (עורך), *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים*, ברירות, 1993, עמ' 40-53; Avi Bareli, "Mapai's Bolshevik Image: A Critical Analysis," *Israel Studies Review* 30(1) (2015), pp. 1-19; idem, "Hierarchy, Representation, and Inclusion in a Reflective Democratic Culture: Conflicting Perspectives in Israel's Nascent Years," *Israel Studies* 22(1) (2017), pp. 139-164

72 שמואל נח אייזנשטדט, *הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילויי בחברה הישראלית*, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן-גוריון, 2002, פרקים 6 ו-8, העוסקים בייחודיות של התנועה הציונית ובניתוח השוואתי של ארצות הברית וישראל, ואשר רלוונטיים במיוחד לענייננו. ראו גם אלון גל, "משלילת הגולה להפעלת התפוצה: ציונות המערב וכינון מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית", בתוך: בדרך *הדמוקרטית (לעיל הערה 70)*, עמ' 246-255, וכן שלמה אהרונסון, "שורשי תפיסת המדינה בהגות ובפרקסיס של דוד בן-גוריון", בתוך: *בדרך הדמוקרטית (לעיל הערה 70)* עמ' 429-466.

73 לפי אבי בראלי וניר קידר, המחשבה האזרחית הציונית והגשמתה מוסכרות באמצעות התאוריה הרפובליקנית. בהיעדר כותרת מתאימה במילון הפוליטי הקיים, בן-גוריון ביטא את עמדותיו האזרחיות-ציוניות באמצעות המושג "ממלכתיות" – שאותו טבע ושעימו הפך להיות מזוהה. אבי בראלי וניר קידר, *ממלכתיות ישראלית*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, עמ' 32-36.

74 לשאלת עיצובה של הדת האזרחית הישראלית ראו Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, 1983. לדיון ביישומים השונים של הממלכתיות הבן-גוריונית ראו עדי שרצר, "עיצובה של תרבות ממלכתית יהודית-ישראלית: יום העצמאות 1948-1958", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2019; Eliezer Don-Yehiya, "Political Religion in a New State: Ben-Gurion's Mamlachtiyut," in: Ilan Troen and Noah Lucas (eds.), *Israel: The First Decade of Independence*, State University of New York Press, 1995, pp. 171-192. לקשר בין מוטיבים אמריקניים כמו דמוקרטיה, שליחות וחלוציות ראו, Alon Gal, "The Mission Motif in American Zionism, 1898-1948," *American Jewish History* 75(4) (1986), pp. 363-385; idem, "David Ben-Gurion's Zionist Foreign Policy, 1938-1948: The Democratic Factor," *Israel Affairs* 10(1-2) (2004), pp. 13-28

על רקע כל האמור לעיל, וכעין מסקנה אפשרית המצריכה בירור נוסף, ייתכן שהתקופה האמריקנית של דוד בן-גוריון גרמה לו לרצות לפתח את ערכיה של התרבות הדמוקרטית-ליברלית במסדות היישוב ובקרב שדרות העם. כדי לבחון השערה זו נדרשת בדיקה מקיפה של כלל המאמרים, הנאומים והמכתבים מן התקופות שבהן שהה באמריקה, כמו גם של טקסטים מאוחרים יותר.⁷⁵

באשר לקשר בין מושג הממלכתיות לבין יהדות אמריקה, קהילה זו חווה תמורות משמעותיות מאז האירועים הדרמטיים של 7 באוקטובר 2023, ואלו באות לידי ביטוי בדפוסי התנהגות חדשים. מדובר בתהליכים של עלייה בהשתתפות בחיי הקהילה, שינויים בפרקטיקות דתיות, עלייה בפנייה לגיור, התעניינות מוגברת בחינוך יהודי ושאפה גוברת להשתייך למעגלים חברתיים יהודיים. נוסף על כך ניכר עיסוק מחודש בשאלת מקומה של ישראל בזהות היהודית-אמריקנית. לפיכך מושג הממלכתיות מציע מסגרת רעיונית לבחינה ולעיצוב מחודש של התפקידים המסורתיים שאפיינו את מערכת היחסים בין יהודי אמריקה וישראל. בעתיד יש מקום להתמקדות במחקר ביחסי ישראל ויהדות אמריקה ולבחינת השאלה באיזו מידה תרמו התמורות והזהותיות בקרב יהודים משני צידי האוקיינוס לעיצובה של הממלכתיות הבן-גוריונית, שביקשה לבסס סולידריות כלל-יהודית בד בבד עם הדגשת מרכזיותה של מדינת ישראל.

75 אריאל פלדשטיין, "חוק השבות: אספקלריה ליחסו של דוד בן-גוריון ליהודי התפוצות", דברי הקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות, 1997, עמ' 77-85; עופר שיף, "חכמי ישראל ושוליות הרפורמים בחברה בישראל", בתוך: אלעזר בן לולו ועופר שיף (עורכים), התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2022, עמ' 99-118; Yosef Gorny, "The Zionist Movement and the State of Israel: The First Decade of Independence (לעיל הערה 74), עמ' 683-689; Ofer Shiff, Adi Sherzer, and Talia Gorodess, "The Ben-Gurion-Blaustein Exchange: Ben-Gurion's Perspective Between an Ideological Capitulation and A Strategic Alliance," *Israel Studies* 25(3) (2020), pp. 15-32

המטפיזיקה של ההלכה

"נטורליזם הלכתי" ו"נון-נטורליזם הלכתי"

ישראל יעקב כהן

א. מבוא והבהרות אחדות

מספרים על שני חסידים שהתווכחו למי מהם יש רבי מוצלח יותר. הראשון סיפר כי ביום שישי גשום במיוחד הוא חזר לעיר עם רבו סמוך לשבת והם חששו שהם יאחרו לכניסת השבת. "רבי", כך הוא סיפר, "הרים את ידיו לשמיים וקרא 'עננים ימינה, עננים שמאלה';

* לגרסה אנגלית של המאמר ראו Israel J. Cohen, "The Metaphysics of Halakha: Halakhic Naturalism vs. Halakhic Non-Naturalism," Daniel Rynhold and Tyon Goldschmidt (eds.), *Routledge Companion to Jewish Philosophy*, 2025, pp. 303-315
אני מודה לדוד אנוך, לקלמן נוימן, לאהרון סגל ולדני סטטמן על קריאת טיוטות קודמות של מאמר זה ועל הערות רבות ששיפרו את המאמר. כמו כן אני מודה למשתתפות ולמשתתפי המושב "מחשבת ההלכה" בקונגרס השמונה-עשר למדעי היהדות שהתקיים באוגוסט 2022 ולמשתתפות ולמשתתפי המושב "Essentialism in Halakha: Philosophical Aspects" בקונגרס ה-12 של European Association for Jewish Studies, יולי 2023. ההערות על חלקיו השונים של המאמר סייעו לי בהבהרת הדיון ובדיוקו.

העננים הפגינו כמובן צייתנות והדרך שבאמצע הפכה ליבשה". בתגובה ענה לו חברו: "לזה אתה קורא נס? באותו יום בדיוק גם אנחנו חזרנו לעיר באותה השעה. גם הרבי שלי הרים את ידיו לשמיים, אבל במקום להזיז את העננים לצידי הדרך הוא קרא: 'שבת ימינה, שבת שמאלה'; השבת צייתה, ובאמצע נהיה לנו יום שני".

לפילוסופים יש נטייה להרוס בדיחות באמצעות הניסיון להבין מה בדיוק הופך אותן למצחיקות. נראה שלפחות חלקית מה שהופך את הסיפור הזה למצחיק הוא שהרבי שמנסה להזיז הצידה את השבת פשוט מבולבל, שלא כמו הרבי שרק מנסה להזיז את העננים. נכון שעננים הם לא מסוג הדברים שנוטים לזוז באמצעות נפנופי ידיים, אבל הם לפחות מסוג הדברים שנוטים לזוז. שבתות, לעומת זאת, אומנם קשורות באופן הדוק לעובדות טבעיות מסוימות – שקיעת השמש בנקודת זמן מסוימת – אך למרות קשר הדוק זה, שבתות הן לא מסוג הדברים שניתן לייחס להם תנועה במרחב. נדמה כי התייחסות לעובדות הלכתיות כאל עובדות טבעיות לוקה בכשל קטגורי.

במאמר זה אני מבקש לעמוד על ההבחנה בין עובדות טבעיות לבין עובדות הלכתיות ועל מערכת היחסים שביניהן. ב"עובדות טבעיות" אני מתכוון למובן הרחב ביותר של חלותה של תכונה טבעית כלשהי על אובייקט, על נקודה בזמן או על פעולה. למשל העובדה שאובייקט כלשהו הוא חזיר; העובדה שפרק זמן כלשהו הוא היום השביעי בשבוע; העובדה שאדם כלשהו הוא מת; העובדה שפעולה כלשהי היא טבילה בבריכה מסוימת שעומדת בתנאים פיזיקליים מסוימים. ב"עובדות הלכתיות" אני מתכוון לחלותו של סטטוס הלכתי כלשהו על אובייקט, על נקודה בזמן או על פעולה. למשל העובדה שאובייקט כלשהו אסור באכילה; העובדה שפרק זמן כלשהו הוא יום קדוש; העובדה שאדם כלשהו טמא; העובדה שפעולה כלשהי מטהרת. הניתוח שאני מציע מתבסס על דיון ביקורתי בעמדה שקיבלה בספרות שעוסקת בפילוסופיה של ההלכה את הכינוי "נטורליזם הלכתי" ובעמדה המנוגדת, שאקרא לה "נון-נטורליזם הלכתי". כפי שאטען לאורך הדיון, ניתן לאפיין את כל אחת משתי העמדות בכמה דרכים ולמעשה מדובר בשתי משפחות של עמדות.

האפיון הכללי ביותר של משפחת העמדות הנטורליסטיות הוא שעובדות טבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. על פי משפחת עמדות זו, ציווי האל השונים מתחקים אחר העובדות הטבעיות, אחר העובדות הנורמטיביות ואחר הקשרים שביניהן, והם רק חושפים עובדות אלו בפני נמעני הציווי. למשל, כאשר האל אוסר על אכילת חזיר, הציווי הזה משקף את העובדה שלחזיר יש תכונות מסוימות הקובעות את העובדה שחובה להימנע מאכילתו; ציווי האל רק חושף בפנינו את מה שלא היה ידוע לנו בלעדי הציווי, לפחות בחלק מהמקרים. מה שמבחין בין הגרסאות השונות של העמדה הנטורליסטית הוא מגוון הדרכים להבנת טיבו המדויק של הקשר החזק המתקיים בין העובדות הטבעיות לבין העובדות ההלכתיות.

מנגד, האפיון הכללי ביותר של משפחת העמדות הנון-נטורליסטיות הוא שעובדות טבעיות אינן קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. על פי משפחת עמדות זו,

צו האל הוא לא רק שיקוף של העובדות ההלכתיות, "כפי שהן", אלא הוא גם משחק תפקיד מכונן בקביעתן. אם נמשיך בדוגמה של האיסור על אכילת חזיר, נאמר כי אין בשום תכונה טבעית של החזיר כדי לאסור אותו באכילה ללא צו האל. מה שמבחין בין הגרסאות השונות של העמדה הנון-נטורליסטית הוא הדרכים השונות להבין איזה תפקיד בכל זאת, אם בכלל, משחקות העובדות הטבעיות בקביעת העובדות ההלכתיות.

קודם שאגש לדיון עצמו יהיה מועיל אם אקדים הבהרות אחדות למסגרת הדיון. ראשית, כל ניסיון לספק תאוריה אחידה וכללית לטיבה של ההלכה עלול ללקות בפשטנות ואף לחטוא לאמת. ריבוי רבדיה ההיסטוריים וההקשרים החברתיים והאינטלקטואליים השונים של אנשי ההלכה לדורותיהם לצד ריבוי גופי ההלכה חותרים תחת האפשרות לספק תאוריה הלכתית אחידה וכללית. מצד שני, נראה שגם התנגדות מוחלטת לכל תאוריזציה של ההלכה אינה במקומה. ההכרה בריבוי רובדי ההלכה – ההיסטוריים, התרבותיים והאחרים – אינה מוליכה כמובן למסקנה שההלכה היא מערכת כאוטית, שרירותית וחסרת כל פשר. נראה כי עצם המשא ומתן ההלכתי – הסינכרוני והדיאכרוני – האופייני למסורת ההלכתית מניח סדירות עקרונית ברקעה התשתית של ההלכה. מטרתי במאמר זה היא אפוא לא לספק תאוריה אחידה וכללית, אלא להצביע על דיאלוג מובלע במסורת ההלכתית בין מגמות תאורטיות מתחרות. ייתכן בהחלט שיהיה טעם להבחין בין גופי הלכה שונים ובין רבדים היסטוריים ותרבותיים שונים בנוגע לדיאלוג הזה.

שנית, בדיון הנוכחי אני מתמקד בהלכה כפי שהיא נתפסת בעיני אנשי ההלכה עצמם. התמקדות זו מאפשרת לי להניח כנקודת מוצא את עמדת הריאליזם ההלכתי שניתן לייחס באופן סביר לרבים מאנשי ההלכה. לפי נקודת מוצא זו, יש עובדות הלכתיות שקיומן הוא חלק מן המציאות האובייקטיבית, "שם בחוץ", והן אינן קונוונציה אנושית גרידא. כלומר, מנקודת מבט פנים-הלכתית, הדין ודברים ההלכתי הוא לא פעילות של המצאה ויצירה יש מאין, אלא פעילות שמטרתה היא הניסיון לחשוף ולגלות את האמת ההלכתית האובייקטיבית, גם אם פעילות זו נכשלת לעיתים.

כמובן, נקודת מוצא זו אינה מובנת מאליה. חוקרת ההלכה הביקורתית עשויה לדחות אותה ולאמץ תחתיה גרסאות חלופיות, מתוחכמות ברמה זו או אחרת, של נון-ריאליזם הלכתי שלפיו ההלכה אינה אלא יצירת כפיהם של אנשי ההלכה, והיא, נניח, שיקוף של מבני כוח פוליטיים, היסטוריים או אחרים. עם זאת, ייחוסה של תזת הריאליזם ההלכתי למרבית אנשי ההלכה עצמם נראה סביר למדי הודות לכך שמקורות הלכתיים רבים מלמדים שהשיח ההלכתי מתנהל תחת עיקרון שג'פרי הלמרייך מכנה "עקרון המהימנות" ("The Principle of Faithfulness"). לפי עיקרון זה, "על פוסקי ההלכה לשאוף להגיע לתשובה הנכונה, בייחוד בניגוד למה שהם עשויים לרצות שהיא תהיה או להעדיף שהיא

תהיה".¹ עם זאת, חשוב להדגיש שלמרות הנחת רקע זו אין בה עצמה שום התחייבות לגבי טיבן של עובדות הלכתיות, שהן הסוגיה שבמוקד מאמר זה.

שלישית, ובהמשך להבהרה הקודמת, חשוב להבחין בין כמה "איזמים" שעולים בספרות הפילוסופיה של ההלכה. בעקבות משה זילברג ויוחנן סילמן² התגבש דיון מסועף סביב שתי תזות מתחרות – "ריאליזם הלכתי" מול "נומינליזם הלכתי" – דיון שחלקים ממנו ילוו אותי בהמשך דבריי. אלא שכפי שכבר עמדו על כך אחרים, הדיון בשתי התזות המתחרות הוא מרובה פנים ועמום.³ בין היתר, עמימות תאורטית זו באה לידי ביטוי בקישורים הרחוקים מלהיות מובנים מאליהם שספרות זו עושה בין טענות שונות. כך למשל, כבר בראשיתו של הדיון אצל סילמן בעמדה הנומינליסטית יש מעבר לא מוצדק מן הטענה לגבי "צמצום של התכונות ההלכתיות למישור הנורמטיבי" לטענה לגבי "מיקוד משמעותן של התכונות ההלכתיות למישור בו הקוטב האנושי מהווה מרכיב מכונן".⁴ המעבר בין הטענות אינו מוצדק משום שאין שום בעיה להניח שהתכונות ההלכתיות שייכות למישור הנורמטיבי ושכל זאת מה שמכונן אותן איננו "הקוטב האנושי". נדמה כי ברקע הקישור בין שתי הטענות עומדת הנחה סמויה שלפיה כל מה שלא פיזיקלי הוא גם לא קיים באופן בלתי תלוי בקוטב האנושי. ואולם הנחה זו רחוקה מלהיות מובנת מאליה. אין משהו לא סביר במחשבה שאובייקטים מתמטיים, למשל, קיימים באופן בלתי תלוי ב"קוטב האנושי" אף שהם לא אובייקטים פיזיקליים.

ההנחה הסמויה הנזכרת, המזהה ללא הצדקה את "מה שקיים" עם "מה שטבעי", חוזרת ומופיעה במפורש בהמשך הדיון של סילמן הקושר גם בין הטענה הריאליסטית לבין הטענה הנטורליסטית.⁵ קישור זה חוזר ומופיע, אגב הסתייגות מסוימת, גם אצל שי וזנר.⁶ אלא ש"ריאליזם הלכתי" ו"נטורליזם הלכתי" הם עמדות בלתי תלויות לפחות בכיוון אחד. כלומר, גם אם כל נטורליסט הלכתי מחויב לריאליזם הלכתי שלפיו הטענות ההלכתיות "שייכות למישור של קיום", עדיין אפשר להיות ריאליסט הלכתי נון-נטורליסט, שהלוא

1 Jeffrey S. Helmreich, "A Jurisprudential Puzzle as Old as the Talmud," in: Samuel Lebens, Dani Rabinowitz, and Aaron David Segal (eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, Oxford University Press, 2019, pp. 60–77. התרגום שלי; הציטוט מעמ' 65.

2 משה זילברג, באין כאחד: אסופת דברים שבהגות, בהלכה ובמשפט, מאגנס, 1981; יוחנן סילמן, "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם: עיונים בפילוסופיה של ההלכה", דיני ישראל 12 (1986), עמ' 249–266.

3 לדוגמה, יאיר לורברבוים, "ריאליזם הלכתי", שנתון המשפט העברי 27 (2013), עמ' 60–130.

4 סילמן (לעיל הערה 2), עמ' 250.

5 שם, עמ' 251–253.

6 שי ע' וזנר, "חשיבה אונטולוגית ונטורליסטית במשפט התלמודי ובישיבות ליטא", דיני ישראל 25 (2008) עמ' 41–97.

אפשר לסבור שהעובדות ההלכתיות קיימות במציאות האובייקטיבית, "שם בחוץ", ובה בעת לחשוב שבמהותן הן אינן עובדות טבעיות אלא עובדות מופשטות, בדומה לאופן קיומם של מספרים, חוקי הלוגיקה וכדומה. ההנחה שכל מה שקיים אינו אלא עובדות טבעיות היא הנחה רחוקה מלהיות מובנת מאליה, והיא כנראה שריד של תמונה פוזיטיביסטית שלפיה העובדות היחידות ש"קיימות באמת" הן עובדות נטורליסטיות. בהתאם לגישה הגורסת כי בפילוסופיה הכול על השולחן אבל לא הכול ביחד, אקפיד להיצמד בדיון הנוכחי אך ורק לעמדת הנטורליזם ההלכתי ולשלילתו. את הדיון בתזות האחרות אני משאיר להזדמנויות אחרות.⁷

לבסוף, כמה מילים על מסגרת הדיון: את ההשראה להערות הביקורתיות מהפסקאות הקודמות אני שואב מספרות המטא־אתיקה העוסקת בטיבן של עובדות מוסריות. ברקע הביקורת האחרונה עומדת הטענה שעמדה ריאליסטית לגבי עובדות מוסריות אינה מחויבת לשלילת התפקיד המכונן שהרכיב האנושי ממלא בהן. טענה זו נדונה בהרחבה בהקשר של האנלוגיה המוריאנית שבין צבעים ותכונות מוסריות. אצל ג'ורג' מור משמעות האנלוגיה היא שהמונח "טוב", כמו המונח "צהוב", מציין תכונה שאינה ניתנת להגדרה באמצעות תכונה אחרת.⁸ אצל ג'ון מקדואל האנלוגיה נבנית סביב התפקיד המכונן של הרכיב האנושי בנוגע לתכונות המוסריות. כלומר, כשם שצבעים הם תכונות יחסיות של אובייקטים – קרי, הנטיות של אובייקטים לעורר בנו חוויות תפיסתיות של צבע, כך תכונות מוסריות הן תכונות יחסיות של פעולות – קרי, הנטיות של פעולות לעורר בנו שיפטים מוסריים.⁹ כך גם ברקע הביקורת שלפני זו האחרונה עומד הדיון על עמדת הריאליזם המוסרי, שבה בעת שוללת נטורליזם מוסרי.¹⁰ ההשערה העקרונית המלווה את המאמר הנוכחי היא שהדיון המטא־הלכתי עשוי להפיק תועלת ממפגש זהיר עם הדיון המטא־אתי. בהתבסס על השערה זו, מבחינה מתודולוגית הדיון הפילוסופי יתקיים כמקובל בספרות הפילוסופית

7 ישראל י' כהן, "אין איסור חל על איסור: עיון פילוסופי בטיבם של חוקים הלכתיים", דיני ישראל 37 (2002), עמ' 71–107; הנ"ל, "איך חוקים הלכתיים עושים דברים בעולם?" (מאמר בהכנה).

8 George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, p. 62

9 John McDowell, "Values and Secondary Qualities," in: Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*, Routledge, 1985. pp. 110–129
התפקיד המכונן שהרכיב האנושי ממלא בתכונות המוסריות, לצד המחויבות לריאליזם מוסרי, ראו Shlomit Wygoda Cohen, "Mind Independence versus Mind Nongroundedness: Two Kinds of Objectivism," *Ethics* 132(1) (2021), pp. 180–203

10 ראו למשל אצל David Enoch, "Non-Naturalistic Realism in Metaethics," in: Tristram Colin McPherson and David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, 2017, pp. 29–42.

הכללית, אגב ניסיון לשחזר טיעונים שונים בזכות גרסאות שונות של העמדות, בניסיון לשקול את הטענות השונות שמרכיבות את הטיעונים, ותוך חתירה ליצירת שיווי משקל תאורטי בין אינטואיציות קדם-תאורטיות שונות. אני מציע אפוא לראות את הנתונים ההלכתיים מהספרות ההלכתית שאשקול לאורך הדיון כנתונים קדם-תאורטיים, שאותם אנסה לשכן במסגרת תאורטית רחבה יותר.

ג. למה לקבל נטורליזם הלכתי?

כאמור, אני מניח ברקע את עמדת הריאליזם ההלכתי במובנו הרחב. כלומר, אני מניח שטענות הלכתיות משקפות, בעיני אנשי ההלכה עצמם, מצבי עניינים הלכתיים שקיימים "שם בחוץ". בה בעת אני מבקש לתהות על טיבו של הקשר שבין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות, קשר שעומד במרכזה של עמדת הנטורליזם ההלכתי. כאמור, תזת הנטורליזם ההלכתי טוענת לקשר חזק בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות כך שהעובדות הטבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. על מנת לאפיין קשר חזק זה יהיה מועיל תחילה להציג את המוטיבציות לעמדה זו.

סוג אחד של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית הוא טיעונים לשוניים המבוססים על ניסוח של טענות הלכתיות. טיעונים אלו מבוססים על כך שלעיתים קרובות הלכות שונות מנוסחות במונחים תיאוריים, ולא במונחים נורמטיביים, ושתיאורים אלו מנוסחים באמצעות מונחים נטורליסטיים של ממש. כך למשל, בהלכות טומאה וטהרה מופיעים ביטויים כמו "טומאה רצוצה בוקעת ועולה", "סוף טומאה לצאת" וביטויים נוספים שנראה שהם מתייחסים לטומאה כאל תופעה חלל-זמנית המתאפיינת בתנועה ובתפיסת מקום במרחב. בדומה, בהלכות שטרות יש התייחסות ל"כוח השטר" כהתרחשות חלל-זמנית, בהלכות מאכלות אסורות נעשה שימוש בדימויים של איסורים הלכתיים לרעל וכן הלאה. מאפיינים אלו הם מאפיינים נטורליסטיים מובהקים, ועל פי סוג זה של טיעונים הם מרמזים על תמונה נטורליסטית של העובדות ההלכתיות.

מה אפשר ללמוד, אם בכלל, מניסוחים אלו? חוששני שלא הרבה. דומה שאם נשתכנע פאייסבירות של העמדה הנטורליסטית, נוכל להציע די בקלות לכל ניסוח דסקריפטיבי-נטורליסטי פרפרזה נורמטיבית למהדרין שאינה מתחייבת לעמדה נטורליסטית. את ההתבטאות הנטורליסטית ניטה לראות כמטפורה גרידא. מנגד, אם נשתכנע בעמדה הנטורליסטית, נוכל להציע די בקלות פרפרוזות דסקריפטיביות למשפטים נורמטיביים.¹¹

11 לביקורת דומה על טיעונים לשוניים ראו אצל שי' ע' ווזנר (לעיל הערה 6), סעיף ח; ואצל לורברבוים (לעיל הערה 3), סעיף ה. לכלי הפילוסופי של שימוש בפרפרוזות בדיונים על אונטולוגיה מחוץ

חוששני שלא רק שטיעונים אלו בזכות העמדה הנטורליסטית אינם מכריעים, אלא שגם אין להם בכלל משקל, ומשום כך אניח אותם בצד מכאן והלאה.

סוג אחר של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית הוא טיעונים מן ההיסק להסבר הטוב ביותר של עקרונות הלכתיים מסוימים. הגרעין המרכזי של טיעונים אלו הוא זיהוי של תופעה הלכתית מסוימת והוספת הטענה שההסבר הטוב ביותר לתופעה הרלוונטית הוא הנחת הנטורליזם ההלכתי כהנחת רקע. כוחם של טיעונים אלו גובר ככל שתופעות רבות יותר מזוהות ככאלה שההסבר הטוב ביותר שלהן הוא התזה הנטורליסטית. ניתן לזהות אסטרטגיה זו אצל זילברג, שבהסתמך על סוגיות הלכתיות מסוימות הוא טוען בזכות "נטורליזם הלכתי", המוגדר אצלו כ"העברת חוקי הטבע לחללה של הספירה המשפטית".¹² זילברג מסייג את דבריו וטוען כי "איש אינו חושב כי על ידי הפעולה המשפטית [...] משתנה הסדר המולקולארי של העצם [...] או התכונה הכימית שלו". למרות זאת הוא ממשיך וטוען כי "היחס המשפטי של פעולה ותוצאה [...] נתפס בקאטגוריות של קאוזואליות פיסית ומוחלים עליו חוקי הטבע החולשים על אנרגיה, סיבה ומסובב".¹³ את טענתו הכללית מעגן זילברג בשלוש סוגיות הלכתיות, ומקן הוא מכליל על טיבה של ההלכה בכלל. אגש אפוא להצגה קצרה של סוגיות הלכתיות אלו.

הסוגיה ההלכתית הראשונה שזילברג פונה אליה היא הכלל ההלכתי הקובע כי "שטר שלוה בו ופרעו, אינו חוזר ולווה בו שכבר נמחל שיעבודו" (בבלי, כתובות, פה, ע"א). הרקע לעיקרון זה הוא ההלכה הקובעת כי הלוואה המעוגנת בשטר חוב מאפשרת למלווה לגבות את חובו מנכסי הלווה גם לאחר שנמכרו נכסים אלו לצד שלישי. לעומת זאת, כאשר מדובר בהלוואה שבעל פה, ללא שטר חוב, המלווה אינו יכול לגבות מנכסי הלווה לאחר שנמכרו. כעת עולה השאלה על מקרה שאדם הלווה לחברו באמצעות שטר והלווה פרע את חובו באותו היום, ולאחר מכן הצדדים בחרו להשתמש באותו שטר עצמו פעם נוספת להלוואה אחרת שבוצעה באותו יום. על פי כלל זה נפסק כי ההלוואה השנייה אינה נחשבת להלוואה עם שטר, אלא הלוואה שבעל פה. זילברג בוחן את מערכת השיקולים התכליתיים של עקרונות הגבייה מנכסים משועבדים ומראה כי אין בהם כדי להצדיק כלל זה. לדעתו, ההסבר לכלל זה הוא שהשטר הוא ה"כוח" שיוצר את שיעבוד הנכסים וכאשר

להקשר ההלכתי ראו David Lewis and Stephanie Lewis, "Holes," *Australasian Journal of Philosophy* 48(2) (1970), pp. 206–212; Tatjana von Solodkoff, "Paraphrase Strategies in Metaphysics," *Philosophy Compass* 9(8) (2014), pp. 570–582; John A. Keller, "Paraphrase and the Symmetry Objection," *Australasian Journal of Philosophy* 95(2) (2017), pp. 365–378

12 זילברג (לעיל הערה 2), עמ' 160.

13 שם, שם.

נעשה שימוש בשטר, "האנרגיה שבו כבר בזבזה לצורך יצירת השיעבוד הראשון".¹⁴ זילברג משלים את טיעונו באנלוגיה הזאת: "כשם שאבן שנפלה לארץ אינה יכולה לנפול שנית וליצור חום נוסף במקום נפילתה, אלא אם כן הקניית לה אנרגיה חדשה על ידי הרמתה אל על. כאן נחוץ במקום הרמת האבן, הכוח החדש של כתיבת השטר השני".¹⁵

הסוגיה השנייה שזילברג פונה אליה היא הלכה מרכזית בדיני הקניין. לפי הלכה זו, "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" (בבלי, בבא מציעא לג, ע"ב; ועוד). כלומר, אין להעביר לאחר בעלות על דבר שאיננו מצוי עדיין בעולם – למשל, פירות אילן שטרם צמחו – גם אם הצדדים מסכימים ביניהם להפריד בין פעולת הקניין לבין מימושה ולהשלים את הרכישה, ואף להוציאה לפועל, רק כשהפירות יבואו לעולם. עיקרון זה בא לידי ביטוי בהגבלות נוספות על דיני הקניינים ההלכתיים.¹⁶ גם כאן, טוען זילברג, קשה למצוא את ההיגיון התכליתי של עיקרון זה, ולטענתו – "על כך אין תשובה אלא אחת, והיא: הגישה הנאטורליסטית של המשפט".¹⁷ על פי הצעתו, הכוחות הפועלים בעולם המשפט ההלכתי הם "רפליקה של הכוחות הטבעיים הפועלים בעולם המציאות",¹⁸ מכיוון שבעולם הטבעי מתקיימת חוקיות של סמיכות בזמן בין גורמים סיבתיים לבין תוצאותיהם, חייבת להתקיים סמיכות כזו גם בין פעולת הקניין לבין תוצאתה. סמיכות זו אינה אפשרית בדבר שלא בא לעולם.

הסוגיה השלישית שזילברג פונה אליה היא ההלכה הקובעת כי "אין איסור חל על איסור" (בבלי, יבמות לב, ע"ב; ועוד). הלכה זו קובעת שבאופן עקרוני איסור אינו חל על אובייקט שכבר באיסור אחר אלא אם האיסור השני מוסיף הגבלות הלכתיות חדשות. זילברג סבור כי "טעמו של דבר הוא מאוד 'נאטורליסטי': משירד האיסור הראשון ותפס, הרי הוא חופף עליו כאילו מכל עבריו, ושוב אין לו לאיסור ה'צעיר' יותר מקום לתפוס בו, אלא אם כן הוא 'איסור מוסיף', הנאחז כאילו באותה נקודה שבה אין דריסת רגל לאיסור הראשון" (שם עמ' 166, וראו גם סילמן 1986, עמ' 259-257). לטענת זילברג, על פי חוקי הטבע, שני אובייקטים אינם יכולים לחפוף לחלוטין זה את זה, ובשל אותה חוקיות טבעית גם שני איסורים אינם יכולים לחפוף לחלוטין זה לזה.¹⁹

14 שם, עמ' 165.

15 שם, שם.

16 ראו למשל חידושי הר"ן, נדרים כח, ב, ד"ה: וכתב; חידושי רבי שמעון יהודה הכהן, נדרים, סימן כב.

17 זילברג (לעיל הערה 2), עמ' 166.

18 שם, שם.

19 להצגה מפורטת של העיקרון "אין איסור חל על איסור", להצעה הנטורליסטית להצדקתו ולביקורת המפורטת על הצעה זו ייחדתי מאמר נפרד. ראו כהן, אין איסור חל על איסור (לעיל הערה 7).

חשוב לציין כי מדברי זילברג משתמע כי ההסבר הנטורליסטי – "החלת חוקי הטבע על היחסים המשפטיים", כלשונו – הוא ההסבר היחיד לתופעות אלו. אולם כפי שטוען ווזנר,²⁰ ובניגוד לעמדתו החד-משמעית של זילברג, לכל אחת מן הסוגיות הנזכרות אפשר להציע הסברים שאינם נשענים על ההנחה בדבר החלת חוקי הטבע על היחסים המשפטיים. למרות זאת נראה כי להסבר הנטורליסטי יש יתרון תאורטי בכך שהוא מצליח לספק הסבר מאוחד וכללי, עם מידה מסוימת של פשטות, לעקרונות ההלכתיים שהוצגו אצל זילברג ולעקרונות נוספים שמביא ווזנר.²¹ כלומר, גם אם ההסבר הנטורליסטי הוא לא ההסבר היחיד לתופעות אלו, ניתן לטעון שהוא ההסבר הטוב ביותר לתופעות אלו. נקודה זו חשובה, ואשוב אליה במהלך הדיון הביקורתי בטיעונים אלו בסעיף הבא.

הסוג השלישי של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית הוא טיעונים המבוססים על האופן שחוקים הלכתיים מסוימים מוכללים. לעיתים קרובות החוקים ההלכתיים מנוסחים במקרא ובספרות ההלכה המוקדמת ניסוח קוואיסיטי המתמקד במקרה ספציפי. על בסיס החוק הקוואיסיטי, המקרה הספציפי מוכלל בספרות התלמודית וההלכתית למקרים נוספים באמצעות חילוף העיקרון המשוער שבבסיסו והחלתו על מקרים אחרים החוסים תחת אותו עיקרון. לפעמים האופן שבו מוכללים המקרים הספציפיים נשען על זיהוי התכלית שאותה החוק נועד לקדם. אבל לפעמים, כך נטען, ההכללה ההלכתית נשענת על זיהוי החוקיות הטבעית השולטת במקרה הספציפי באופן בלתי תלוי לחלוטין בזיהוי התכלית שהחוק הרלוונטי נועד לקדם, ולפעמים באופן שאף מנוגד לתכלית המשוערת.

דוגמה פרדיגמטית להכללות נטורליסטיות מנותחת בהרחבה אצל ורד נועם בהקשר של דיני טומאה וטהרה.²² לטענתה, האופן שבו חז"ל הרחיבו את דיני הטומאה ההלכתיים למקרים שונים, שאינם מפורטים במקרא, משקף תמונה נטורליסטית של הטומאה בהלכת חז"ל. אחת ההרחבות שנועם מצביעה עליהן עוסקת באופן ההיטמאות בטומאת מת. במקרא מפורש כי טומאת המת מועברת מן המת למי שנוגע בו או למי ששוהה עימו באוהל (במדבר יט, פסוקים יד-טז, יח, כב). לפי הנחתה של נועם, ההרחבה המתבקשת של החוק המקראי היא מאוהל לבית, בהתאם לנסיבות שהחוק נוסח בהן – אוהלים במדבר – לנסיבות שהחוק מממש בהן – בתים בעיר. הרחבה זו מתבקשת משום שהיא עולה בקנה אחד עם התכלית המשוערת שהחוק נועד לקדם, קרי הרחקת המת ממקום המגורים. כפי שמראה נועם, אין מדובר בהשערה חסרת בסיס לנוכח העובדה שמקורות יהודיים מקבילים מימי בית המקדש השני הסתפקו בהרחבה כזו הנשענת על הגדרת

20 ווזנר (לעיל הערה 6), סעיף 2.

21 שם, סעיפים 3-7.

22 ורד נועם, "האומנם 'לא המת מטמא'? לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים", תרביץ: רבעון למדעי היהדות 78(2) (2009), עמ' 157-188.

טומאת אוהל רק למקום מגורים בלבד. לעומת זאת, ההלכה התנאית החילה את דיני טומאת האוהל לא רק על מקומות מגורים אלא גם כמעט על כל דבר שסוכך על המת ועל האדם הנטמא.

לטענת נועם, ההרחבה הנזכרת, לצד הרחבות נוספות שהיא מנתחת, מוצדקת אך ורק לאורה של תמונה נטורליסטית. לפי תמונה זו, הלכות טומאה מבוססות על כך שהטומאה היא עובדה טבעית הכפופה לחוקיות אובייקטיבית שאינה תלויה רק במטרות החברתיות או האחרות שהחוק ההלכתי מבקש לקדם. לכן, לטענתה של נועם, "אם טומאת המת מתפשטת תחת קירוי של אוהל, הכרח שתתפשט באותו האופן גם תחת ספינה, סדין ומחצלת, בהמות וחיות, צמחים ודברי מאכל, שובכות וסלעים [...] בכל הנסיבות הפיזיקליות שמתקיימים בהן תנאי אוהל".²³ מכאן מסיקה נועם כי חז"ל הבינו את מערכת הטומאה ההלכתית לא רק כמערכת שנועדה לשרת "צרכים חברתיים – דתיים או חילוניים – כגון היגיינה, אסתטיקה, ביצור קדושתו של המקדש או נבדלותם של בני ישראל, חיזוק מעמד הכהונה או פולמוס עם מושגי קדושה פגניים",²⁴ אלא גם, ובעיקר, כמוסד המשקף תפיסה נטורליסטית של הטומאה כ"ישות בטבע, שיש לה מאפיינים כמו-פיזיקליים של תנועה, התפשטות, זרימה וכיוצא באלו".²⁵

סוג השיקול הזה עומד במוקד ויכוחם הממושך של דניאל שוורץ וג'פרי רובינשטיין.²⁶ מבחינה טרמינולוגית, ובעקבות סילמן, ויכוחם נסוב סביב העמדה הריאליסטית. אולם מן הבחינה המהותית, הנוגעת לענייננו, העמדה שעליה ניטש ויכוחם היא העמדה הנטורליסטית. לטענת שוורץ, בגרסתה המעודכנת והמסויגת, ההלכה הפרושית בחלקיה הפולמוסיים מול הצדוקים נטתה לדחות את העמדה הנטורליסטית. לעומת זאת, ההלכה הכהונית, שהתגלגלה להלכה הצדוקית והקומראנית, נטתה לעמדה נטורליסטית שלפיה

23 שם, עמ' 166. ההדגשה שלי.

24 שם, עמ' 160.

25 שם, עמ' 164. וראו אצל Yair Furstenberg, "Controlling Impurity: The Natures of Impurity in Second Temple Debates," *Dine Israel* 30 (2015), pp. 163–196

26 דניאל שוורץ, "מקל וחומר לגזרה שווה: על ריאליזם ונומינאליזם, טבע וגלות", *דיני ישראל* 30 (2015), עמ' 139–154; Daniel Schwartz, "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law," in: Devorah Dimant and Uriel Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Brill, 1992, pp. 229–240; Jeffrey L. Rubenstein, "Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment," *Dead Sea Discoveries: A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature* 6(2) (1999), pp. 157–183; idem, "Nominalism and Realism Again," *Dine Israel* 30 (2015), pp. 79–120

החייבים ההלכתיים נעוצים בטבעם של דברים. את טענתו מבסס שוורץ על האופן שבו מוכללות מגוון הלכות מקראיות על ידי ההלכה הכוהנית, הצדוקית והקומראנית – בניגוד להלכה הרבנית-פרושית, שהתנגדה להכללות אלו והציגה הכללות שנצמדות באופן פורמלי ללשון המקראית.

אחת הדוגמאות המעניינות ששוורץ מביא הוא שאלת האיסור על נישואי אחיינית. על פי המקרא, אסור לגבר לשאת את דודתו (ויקרא יח, יג), אך למרות זאת, על פי ההלכה הפרושית, מותר לגבר לשאת את אחייניתו. ההלכה הקומראנית יוצאת נגד הבחנה פרושית זו, הנצמדת ללשון המקרא, המדברת רק על יחסים בין דודה, שהיא נקבה, לבין אחיין, שהוא זכר. ההכללה הקומראנית של איסור העריות המקראי, שבניגוד להכללה הפרושית מחילה את האיסור הרלוונטי גם על יחסים בין דוד זכר ובין אחיינית נקבה, נשענת על הזיהוי של סוג הזיקה הטבעית הרלוונטית המתקיימת בין אחיינית לדוד, בדיוק כמו זו המתקיימת בין אחיין לדודה (ברית דמשק, ה, 7-11).

רובינשטיין בוחן את הדוגמאות של שוורץ ומראה כי ניתן להציע פרשנויות נטורליסטיות לכמה מן ההכללות הפרושיות ופרשנויות נון-נטורליסטיות להכללות הצדוקית והקומראנית. כך למשל, בדוגמת האחיינית הוא מציע לפרש את העמדה הפרושית ככזו המניחה הבחנה טבעית מהותית רלוונטית בין גברים לנשים המשפיעה על אופייה של הזיקה המשפחתית שנאסרת באיסור העריות המקראי. משום כך רובינשטיין ממאן לראות בשאלת הנטורליזם ההלכתי שאלה המבחינה בין רבדיה ההיסטוריים של ההלכה. לטענת רובינשטיין, שני הקולות, הנטורליסטי והנון-נטורליסטי, עולים מאופני ההכללה השונים בספרות ההלכה ברבדיה השונים.

כך או כך, נראה ששוורץ ורובינשטיין מסכימים ביניהם שבחירה בהכללות מסוימות, אגב התנגדות להכללות אחרות, עשויה לשקף תפיסה נטורליסטית של העובדות ההלכתיות גם אם אי-אפשר למקם בחירות אלו על הציר ההיסטורי של התפתחות ההלכה.

ג. הערכת הטיעונים, או: מהו בדיוק נטורליזם הלכתי?

עתה, כשבידינו שתי המוטיבציות הכלליות לקבל משהו באזור של התזה הנטורליסטית – ההיסק להסבר הטוב ביותר ואופן ההכללות של הלכות שונות – הגיעה העת לנסח את העמדה ניסוח מוקפד יותר. כאמור, הניסוח הכללי לעמדה הנטורליסטית הוא שבין העובדות הטבעיות לעובדות ההלכתיות מתקיים קשר חזק במיוחד; העובדות הטבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. כעת יש לעמוד על טיבו של "קשר חזק" זה.

הבחנה חשובה בין שתי גרסאות אפשריות של התזה הנטורליסטית היא בנוגע לשאלה אם הקשר בין הטבעי להלכתי הוא קשר של רדוקציה או קשר של ביסוס. ההבחנה המטפיזית בין שני סוגי יחסים אלו היא הבחנה יסודית בין סוגים שונים של הסברים

בתחומים מגוונים, ולכל אחד משני סוגי ההסברים מאפיינים לוגיים שונים.²⁷ הבדל חשוב בין שני סוגי ההסברים הוא שהסברים רדוקציוניסטיים מחויבים לטענת זהות שצורתה "A אינו אלא B". דוגמה רווחת לטענת רדוקציה היא הטענה "מים הם H_2O ", המזהה את הסוג הטבעי "מים" עם התרכובת הכימית " H_2O "; היות הסוג הטבעי מים אינו אלא היות התרכובת הכימית H_2O .

בניגוד לטענות רדוקציה, טענות ביסוס אינן מחויבות לטענת זהות. לעיתים, כל מה שאנו מבקשים לטעון הוא ש-A מבסס את B, אך עם זאת A ו-B אינם זהים. כך למשל, העובדה שהמכונת שלי כסופה מבססת את העובדה שהמכונת שלי היא בעלת צבע. במקרה זה, העובדה שמכונתי היא בעלת צבע אינה זהה לעובדה שמכונתי כסופה שהלוא תיתכנה דרכים רבות להיות בעל צבע – למשל, להיות אדום, שחור וכן הלאה. כלומר, יחס הביסוס אינו מחויב לתנאי הזהות.

הבחנה זו בין שני סוגי היחסים המטפיזיים – ביסוס ורדוקציה – מאפשרת להבחין גם בין סוגים של הסברים נורמטיביים – רדוקציוניסטיים לעומת נון-רדוקציוניסטיים.²⁸ בהקשר של הדיון הנוכחי, על עובדות הלכתיות, הבחנה זו מאפשרת להבחין בין נטורליזם הלכתי רדוקציוניסטי לבין נטורליזם הלכתי נון-רדוקציוניסטי. על פי הגרסה הרדוקציוניסטית, העובדות ההלכתיות זהות לעובדות טבעיות מסוימות. למשל, העובדה שחזיר אסור באכילה זהה לעובדה שחזיר הוא בעל תכונות טבעיות מסוימות, בדיוק באותו האופן שבו העובדה ש-x כלשהו הוא H_2O זהה לעובדה שאותו x הוא מים. כלומר, יש זהות בין תכונת האיסור של חזיר לבין מקבץ תכונותיו הטבעיות (או מדויק יותר: חלק מהן). לעומת זאת, על פי הגרסה הנון-רדוקציוניסטית, העובדות ההלכתיות אומנם מבוססות במלואן על עובדות טבעיות מסוימות, אך הן אינן זהות להן. למשל, העובדה שחזיר אסור באכילה מבוססת באופן מלא על תכונותיו הטבעיות (או חלקן), אולם תכונת האיסור היא עובדה שונה מתכונות טבעיות אלו.

לעמדה הנון-רדוקציוניסטית יש יתרון תאורטי חשוב. יתרון זה נובע מכך שהעמדה אינה חשופה לאחת מן ההתנגדויות הראשיות לרדוקציה של הנורמטיבי – בכלל, לא דווקא ההלכתי – לנטורלי. גרעינה של התנגדות זו הוא הטענה שהנורמטיבי הוא "פשוט שונה מדי" ("just too different") מן הנטורלי. ביקורת זו ממלאת תפקיד חשוב בשיקולים נגד

Gideon Rosen, "Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction," in: Bob Hale and Aviv Hoffmann (eds.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford University Press, 2010, pp. 109–135

28 להבחנה דומה בין הסברים נורמטיביים רדוקציוניסטיים ונון-רדוקציוניסטיים ראו Mark Schroeder, "Cudworth and Normative Explanations," *Journal of Ethics and Social Philosophy* 1(3) (2005), pp. 1–28

נטורליזם מוסרי.²⁹ נדמה כי טענת הזהות בין הנורמטיבי לנטורלי כרוכה בבלבול קטגורי באופן דומה לבלבול הקטגורי של הרבי, שאיתו פתחתי את המאמר, שניסה להזיז את השבת לצד הדרך. בניגוד לגרסה הרדוקציוניסטית, הגרסה הנון־רדוקציוניסטית, הטוענת רק לקשרי ביסוס מן הטבעי להלכתי, חומקת מכשל קטגורי זה. כאמור, טענת ביסוס אינה מחויבת לטענת זהות בין העובדות משני הסוגים. דומה כי האי־מחויבות ליחס של זהות בין הטבעי להלכתי נוטלת את עוקצה של התנגדות ה"פשוט שונה מדי", שהלוא לא ברור מדוע יש לצפות לכך ששתי עובדות, כאשר אחת מהן מבססת את האחרת, תהיינה שתיהן מאותו הסוג.

יתרון תאורטי זה תומך בכך שאם נרצה לקבל משהו בסביבה של נטורליזם הלכתי, כי אז נטורליזם נון־רדוקציוניסטי עדיף. ואולם העובדה שהנטורליזם הנון־רדוקציוניסטי סביר יותר אינה מכריעה, כשלעצמה, לזכותו. כאן צריך לחזור לטיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית ולשקול איזו משתי הגרסאות של הנטורליזם ההלכתי – הרדוקציוניסטית או הנון־רדוקציוניסטית – עושה את העבודה התאורטית שאנו מצפים לה.

כאמור בסעיף הקודם, סוג אחד של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית יוצא מזיהוי תופעות הלכתיות שונות שההסבר הטוב ביותר שלהן הוא הנחת התזה הנטורליסטית ברקע. למשל, האי־אפשרות להשתמש פעמיים באותו שטר הלוואה, האי־אפשרות לבצע קניין בדבר שלא בא לעולם והאי־אפשרות של איסורים לחול בעת ובעונה אחת על אותו אובייקט. הנחת הנטורליזם ההלכתי, כך טוען הנטורליסט, היא שמסבירה תופעות אלו בכך שהיא מכפיפה את התכונות ההלכתיות לחוקי הטבע. עם זאת, חשוב לשים לב לכך שטיעון זה מבקש להסביר את החוקיות השולטת בתכונות ההלכתיות־נורמטיביות עצמן – "כוח השטר", "קניין", "איסור" – באמצעות החלת חוקי הטבע עליהן. זיהוי החוקיות הטבעית השולטת בעובדות שרק מבססות את העובדות ההלכתיות לא תצליח להצדיק את התופעות הנזכרות בלי ההנחה שהעובדות ההלכתיות הן עצמן עובדות טבעיות. כלומר, כדי לטעון טיעונים אלו לא די בנטורליזם נון־רדוקציוניסטי המחויב רק לטענת ביסוס של ההלכתי על הטבעי. יש להתחייב גם לטענת זהות בין ההלכתי לטבעי. הטעם לכך הוא שתחת ההנחה שעובדות הלכתיות הן שונות מעובדות טבעיות, הציות של עובדות הלכתיות לחוקי הטבע עדיין מפתיע בדיוק כפי שהוא היה מפתיע ללא הנחת הנטורליזם; עדיין לא ברור מדוע לחשוב שהעובדות ההלכתיות עצמן, שאינן זהות לעובדות טבעיות על פי הנטורליזם הנון־רדוקציוניסטי, תצייתנה לחוקי הטבע. הדבר מוליך לכך שנטורליזם נון־רדוקציוניסטי אינו מספק את ההסבר לתופעות

29 Enoch (לעיל הערה 10); Peter Railton, "Naturalistic Realism in Metaethics," in: Tristram Colin McPherson and David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, 2017, pp. 43–57

שקוראות להסבר שמען הטיעון יוצא. במילים אחרות, מה שנדרש עבור הטיעונים מסוג זה הוא נטורליזם הלכתי רדוקציוניסטי. אבל מכיוון שהטיעון הזה כולו נשען על היותו של ההסבר הנטורליסטי ההסבר הטוב ביותר – בכך שהוא מאופיין באחדות ובפשטות – ולא ההסבר היחיד, כפי שהדגשתי בסעיף הקודם, נראה כי בעיית ה"פשוט שונה מדי" הופכת את הטיעונים מן הסוג הזה להרבה פחות אטרקטיביים.

לסוג הטיעונים השני בזכות העמדה הנטורליסטית – כלומר, הטיעונים מהכללות הלכתיות מסוימות – די גם בגרסה הנון־רדוקציוניסטית, שלא כמו הטיעונים מההיסק להסבר הטוב ביותר. כאמור, טיעונים מהכללות הלכתיות נשענים על זיהוי האופן שבו טענות הלכתיות מסוימות מוכללות למקרים אחרים. עבור טיעון כזה אין צורך להניח שהעובדות ההלכתיות זהות לעובדות הטבעיות. לצורך טיעון כזה די בהנחה הסבירה שיחסי ביסוס הם יחסים שיטתיים כך שאם A מבסס את B, אזי A מבסס תמיד את B.³⁰ מרגע שמקבלים את הנחת השיטתיות של יחסי הביסוס, ההכללות מוצדקות בקלות גם בלי הנחת זהות כלשהי בין הטבעי להלכתי. העובדה שהכללות הלכתיות מסוימות נשענות על אפיון העובדות כטבעיות מצליחה לתמוך בטענה שעובדות טבעיות מבססות את העובדות ההלכתיות גם בלי שנצטרך להניח שהן זהות להן. יתרונו של טיעון מסוג זה הוא שהוא תומך בעמדה הנטורליסטית הנון־רדוקציוניסטית, אך בלי להידרש למחיר התאורטי הכרוך בזיהוי של הטבעי עם ההלכתי, שהן כאמור עובדות מסוגים שונים מאוד. טיעונים אלו חומקים אפוא מביקורת ה"פשוט שונה מדי".

אלא שכעת – אם כל מה שאנחנו מקבלים מן התזה הנטורליסטית הוא רק אפשרות ההכללה – ייתכן שמספיק יחס חלש אף יותר מיחס הביסוס. כאמור, כדי להבטיח את תקפותן של ההכללות ההלכתיות די בהנחת השיטתיות המתקיימת ביחסים שבין הטבעי להלכתי. ואולם שיטתיות כזו מובטחת גם תחת ההנחה שמתקיימים אך ורק יחסי התאמה בין עובדות משני הסוגים, יחס שאקרא לו "חיתוך מפרקים משותף" (carving-joint relation).³¹ על פי הצעה זו, המפרקים ההלכתיים "חותכים את העולם" באופן שחופף, לפחות חלקית, את מפרקיו הטבעיים של העולם. חיתוך משותף זה הוא שמאפשר לגזור מסקנות הלכתיות על בסיס הכללות נטורליסטיות, גם אם העובדות הטבעיות אינן מבססות בכלל את העובדות הטבעיות.³²

30 הנחת השיטתיות קשורה בממד המודלי של יחסי ביסוס, עניין שאפתח בהרחבה בסעיפים ד-ה להלן.

31 בעקבות דיונו של טריסטרום מקפרסון על נטורליזם מוסרי. Tristram McPherson, "What is at Stake in Debates among Normative Realists?" *Noûs* 49 (2015), pp. 123–146

32 לדיון ברוח הצעה זו, מטעמים שונים לחלוטין, ראו Aaron Segal, "Metaphysics out of the Sources of the Halakha or a Halakhic Metaphysic?" in: Samuel Lebens, Dani

החולשה של ההצעה האחרונה היא שאם איננו מקבלים את קיומם של יחסי ביסוס מן הטבעי להלכתי, ההתאמה ביניהם נראית עובדה מפתיעה ובלתי מוסברת. עם זאת נראה, לפחות בהקשר ההלכתי, שאפשר לתקן בקלות פער הסברי זה באמצעות הנחה תאולוגית שעולה ממקורות אחדים שלפיה התורה היא התוכנית האולטימטיבית של הבריאה; "כד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אסתכל בה באורייתא וברא עלמא".³³ מרגע שהנחה זו עומדת ברקע, ההתאמה בין ההלכתי לטבעי כבר אינה מפתיעה. מנקודת מבט תאולוגית זו, שסביר לייחס אותה לבעלי ההלכה, אנחנו יכולים להסתפק בתזת "חיתוך המפרקים המשותף" כדי לספק בסיס להכללות טבעיות לצורך היסקים הלכתיים. שוב, אם כן, אין לנו צורך לא בתזת הרדוקציה ואפילו לא בתזת הביסוס מן הטבעי להלכתי. אם בכל זאת יש ברקע משהו כמו תזת ביסוס, הכיוון שלה הוא בדיוק הפוך – מן ההלכתי אל הטבעי. אבל – מרגע שאנו רואים בגרסה המסויגת של הנטורליזם ההלכתי תזה של "חיתוך מפרקים משותף" בלבד, יחד עם תזת הביסוס בכיוון ההפוך – מן ההלכתי לטבעי, כבר עזבנו לחלוטין את משפחת העמדות הנטורליסטיות.

ד. למה לקבל נון־נטורליזם הלכתי?

לצד העמדה הנטורליסטית שבחנתי עד כה, ניתן לזהות במקורות ההלכה גם קול דומיננטי התומך בעמדה נון־נטורליסטית. לפי עמדה זו, בקווים כלליים, העובדות הטבעיות אינן קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. כבר כעת חשוב להדגיש שטענה זו אינה שוללת כל קשר בין הטבעי להלכתי אלא רק קשר חזק. הטענה שאין בכלל קשר בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות נראית שגויה בעליל. נתון הלכתי קדם־תאורטי מובהק הוא קיומו של קשר בין הטבעי להלכתי. לדוגמה, כאשר אובייקט כלשהו הוא חזיר – וזו עובדה טבעית – הוא נחשב אסור מבחינה הלכתית באכילה – וזו כבר עובדה הלכתית. בדומה, כאשר השמש שוקעת – וזו עובדה טבעית – מתחדשות מצוות מסוימות ואיסורים מסוימים – ואלו כבר עובדות הלכתיות. מה שבכל זאת העמדה הנון־נטורליסטית מאמצת הוא הטענה שהקשר בין הטבעי להלכתי הוא קשר חלש במיוחד במובן שיתבהר להלן. גם כאן, בדומה לדיון בעמדה הנטורליסטית, האפיון של היחס המתקיים בין העובדות משני הסוגים מחייב ניתוח מוקדם יותר שיאפשר להציע גרסאות שונות של העמדה הנון־נטורליסטית. גם כאן אתחיל בהצגת המוטיבציות העיקריות

Rabinowitz, and Aaron David Segal (eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, Oxford University Press, 2019

33 זוהר, תרומה קסו, א. וראו ברוח דומה בראשית רבה א, א; בבלי, שבת פח, ע"א; ופסחים לד, ע"א.

בזכות העמדה הנון־נטורליסטית, ובהמשך אשוב להצגתה המדויקת במקביל לדיון הביקורתי במוטיבציות אלו.

מקור שמצוטט רבות כבסיס לעמדה הנון־נטורליסטית עוסק בדיני טומאה וטהרה.³⁴ במקור זה מוצג דיאלוג סוריאליסטי בין "גוי אחד" לבין רבן יוחנן בן זכאי, מגדולי התנאים, שנחשב במסורת התלמודית לאחד ממעצבי תקופת המעבר מיהדות המקדש ליהדות שבמרכזה הלכת התורה שבעל פה.³⁵ ראשיתו של הדיאלוג בהתרסה של אותו גוי כנגד מצוות טהרת פרה אדומה, שלטענתו אינה אלא סוג של "כשפים". התשובה שנותן לו רבן יוחנן בן זכאי היא שטהרת פרה אדומה דומה לטיפול הטבעי שהם, ה"גויים", נוהגים להעניק למי "שנכנסה בו רוח תזוית". התלמידים בבית המדרש אינם מוכנים להתייחס ברצינות לתשובה זו, והם אומרים לרבן יוחנן בן זכאי: "לזה דחית בקנה, לנו מה אתה משיב?". כאן מגיעה תשובתו המצוטטת של רבן יוחנן בן זכאי:

אמר להם: חייכם! לא המת מטמא ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקדוש ברוך הוא. אמר הקדוש ברוך הוא, חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי, זאת חוקת התורה [פסיקתא דרב כהנא, פיסקא ד, פרה אדומה].

תגובתו של רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו – הבזים לתשובה הנטורליסטית שהוא נתן לאותו "גוי אחד" – היא שלא די בעובדות הטבעיות כדי לבסס את העובדות ההלכתיות. ביסוסן של העובדות ההלכתיות דורש את צו האל, שתפקידו בהן מכונן ומכריע.

מציטוט זה כשלעצמו לא ברור אם העמדה הנון־נטורליסטית שמשמיעים רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו היא הנחת מוצא, מעין אקסיומה ראשונית על אודות ההלכה, או שמא היא מסקנה המתקבלת מהנחות אחרות. עם זאת, מקורות רבניים אחרים, מאוחרים יותר, קושרים בין העמדה הנון־נטורליסטית לבין תזה אחרת הגורסת כי אין קשרים הכרחיים בין עובדות טבעיות לבין עובדות הלכתיות (להלן, בקיצור: "אין קשרים הכרחיים"). מבחינה פורמלית, עיקרה של תזה זו הוא שלילת נסמכות (supervenience) של ההלכתי על הטבעי והטענה שייתכנו הבדלים בעובדות ההלכתיות בלי הבדלים בעובדות הטבעיות. העמדה הנון־נטורליסטית היא מסקנה שאמורה להתקבל מתזה זו.

המקור לתזה ה"אין קשרים הכרחיים" הוא מקורות מסוימים בספרות חז"ל העוסקים בסוגיית טעמי המצוות. אחד המקורות המצוטטים המבטאים תזה זו הוא המדרש שעוסק בדיני שחיטה הטוען כי "מה איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן

34 למשל אצל Furstenberg (לעיל הערה 25).

35 Amram D. Tropper, "Yohanan ben Zakkai, Amicus Caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes," *JSIJ-Jewish Studies* 4 (2005), pp. 133-149

העורף? הוי לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות" (מדרש רבה, בראשית מד, א). לדברי מדרש זה, למרות ההבדלים הטבעיים בין שתי פרוצדורות השחיטה, הן לא גוררות, כשלעצמן, הבדל נורמטיבי כלשהו. מה שבכל זאת מבדיל נורמטיבית בין שתי פרוצדורות השחיטה הוא צו האל, שקבע כי הפרוצדורה ההלכתית התקנית היא דווקא זו ולא אחרת. מנקודת מבט זו, באותה מידה שאי־אפשר להסביר את טעמה של כשרות השחיטה מן הצוואר באמצעות איזושהי עובדה טבעית, כך גם אי־אפשר להסביר את טעמה של האי־כשרות של השחיטה מן העורף. צירוף הבריות יכול להיות מושג באופנים שונים, ועל כל בחירה בפרוצדורה מסוימת אפשר היה לשאול מדוע כך ולא אחרת.³⁶ הקשר שבכל זאת מתקיים בין שחיטה מהצוואר לבין כשרותו של בשר הבהמה הוא אפוא לא הכרחי.

מקורות נוספים שתומכים בתזה ה"אין קשרים הכרחיים" הם מדרשי חז"ל הטוענים לקונטינגנטיות של מיני החיות הכשרות. כך למשל נטען במדרש כי השם העברי "חזיר" נעוץ אטימולוגית בעובדה ש"עתיד הקב"ה להחזירו לישראל לעתיד לבוא".³⁷ קריאה פשוטה של מדרש זה מבטאת את הקונטינגנטיות של האיסור על אכילת חזיר – קונטינגנטיות התלויה שרירותית בזמן – ולפיה אין שום דבר בתכונותיו הטבעיות המהותיות של החזיר הקובע את עובדת איסורו ההלכתי. תזה ה"אין קשרים הכרחיים" עולה גם מקריאות מסוימות של הטענות התלמודית שלפיהן בעבר, בזמן כיבוש הארץ, הותרה לבני ישראל אכילת קותלי חזיר (בבלי, חולין יז, ע"א) ושבסעודה שתיערך לעתיד לבוא תותר אכילת בשר לווייתן, האסור כיום באכילה (בבלי, בבא בתרא עה, ע"א).

בהסתמך על מקורות אלו ועל מקורות דומים התומכים בתזה ה"אין קשרים הכרחיים", המהר"ל מסיק כי המצוות שבתורה "הם דברים שאינם טבעיים".³⁸ בדבריו המהר"ל קושר במפורש בין תזה ה"אין קשרים הכרחיים" לבין הדיאלוגים הנזכרים בין ה"גוי" לרבן יוחנן בן זכאי ובין רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו על אודות טהרת פרה אדומה שמהם עולה התמונה הנון־נטורליסטית.

36 טענה דומה לעניין ההבחנה בין כללי המצוות ובין פרטיות מופיעה במורה נבוכים ג, כו בדיונו בטעמי המצוות. עם זאת, בדומה לטענתי כאן בגוף הטקסט, אברהם זומר ואני תוהים במקום אחר בעניין הרחבתו האפשרית של קו המחשבה של הרמב"ם גם ל(חלק מ)כללי המצוות. ראו Israel J. Cohen and Avraham Sommer, "Mitzvot," in: Giuseppe Veltri (ed.), *Encyclopedia of Scepticism and Jewish Tradition*, Brill (forthcoming)

37 מקורו של מדרש זה לוט בערפל, אך הוא מצוטט אצל כמה ראשונים והוטען לאורך הדורות בפרשנויות שונות. ראו עדין שטיינזליץ, "עתיד הקב"ה להחזירו", תרביץ: רבעון למדעי היהדות 36 (3) (1967), עמ' 297-298.

38 תפארת ישראל, פרק כו, ובאופן מפורט בפרקים ו-ח.

ברם חשוב לשים לב כי גם אם המעבר מתזת ה"אין קשרים הכרחיים" למסקנה הנון-נטורליסטית הוא מעבר אינטואיטיבי, הוא ממש לא מובן מאליו. למעשה, בלי להוסיף הנחה עקרונית וכללית יותר מדובר בטיעון לא תקף, שכן כיצד בדיוק נובע מאי-קיומם של קשרים הכרחיים בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות שהעובדות הטבעיות אינן מבססות את העובדות ההלכתיות? על מנת להפוך את הטיעון הזה – שהנחתו היא תזת "אין קשרים הכרחיים" ומסקנתו היא נון-נטורליזם הלכתי – לטיעון תקף נדרש כאן עקרון גשר הקושר בין הקשרים המודליים שבין העובדות הרלוונטיות לבין קיומו או אי-קיומו של יחס הביסוס ביניהן. הינה ניסוח ראשוני של עיקרון זה:

עקרון הכרח הביסוס: אם Ψ מבסס את Φ , אזי בהכרח אם Ψ מתקיים, Φ מתקיים.

מרגע שמקבלים עיקרון זה, מתקבל הטיעון התקף שלהלן:

- (1) **מקרה פרטי של עקרון הכרח הביסוס:** אם העובדה הטבעית N מבססת את העובדה ההלכתית H , אזי בהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה ההלכתית H מתקיימת;
- (2) **תזת "אין קשרים הכרחיים":** לא נכון שבהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה ההלכתית H מתקיימת;
- (3) **המסקנה הנון-נטורליסטית:** לא נכון שהעובדה הטבעית N מבססת את העובדה ההלכתית H (מודוס טולנס על 1 ו-2).

משיבידינו טיעון תקף, נותר כעת לבחון אם הוא גם נאות. את תזת ה"אין קשרים הכרחיים" חילצתי ממקורות מספרות ההלכה. אבל עקרון הכרח הביסוס, כלומר העיקרון המגשר בין ההנחה למסקנה, אינו תורה מסיני כמובן. בחינה מדוקדקת של עיקרון זה תאפשר להבחין בין גרסאות נבדלות של נון-נטורליזם הלכתי. לדיון זה אגש בסעיף הבא.

ה. הערכת הטיעון, או: מהו בדיוק נון-נטורליזם הלכתי?

כדי לבחון את עקרון הכרח הביסוס וכדי להעריך את הטיעון כולו יהיה מועיל לשקול דוגמאות נגד לעיקרון זה. שקלו את הדוגמה הזאת: נראה סביר לחשוב שהעובדה ששולמית נולדה בתאריך 19 ביולי 2010 מבססת את העובדה שיום ההולדת ה־13 שלה יתקיים ביום רביעי בשבוע השלישי של חודש יולי בשנת 2023. טענת ביסוס זו נכונה, אף שאין קשר הכרחי בין שתי העובדות. שהלוא יום ההולדת שלה יכול היה להתקיים ביום אחר אילו מספר הימים של אחד מהחודשים מאז לידתה היה שונה ביום אחד. עם זאת,

נראה ברור שלתאריך ששולמית נולדה בו יש תפקיד חשוב בביסוס תאריך יום ההולדת שלה. כלומר, הינה לנו עובדה שמבססת עובדה אחרת ואף על פי כן הקשרים ביניהן אינם הכרחיים. כמובן, ניתן להציע עוד דוגמאות רבות כאלו. נראה כי יש כאן הפרכה ברורה של עקרון הכרח הביסוס בניסוח הראשוני שניסחתי אותו.

אבל ברור שדוגמה זו מפריכה את עקרון הכרח הביסוס רק בשל הניסוח הגס שניסחתי אותו תוך התעלמות מהבחנה חשובה בין ביסוס חלקי לביסוס מלא. תאריך יום ההולדת של שולמית מבוסס אומנם על תאריך לידתה, אך הוא אינו מבוסס עליו באופן מלא; נדרשות כאן עובדות נוספות רלוונטיות שמצטרפות לביסוס המלא של תאריך יום ההולדת שלה. ואכן, ניתן לטעון בקלות, וכך אכן מקובל לחשוב בספרות הפילוסופית העוסקת ביחסי ביסוס, שעקרון הכרח הביסוס נכון רק לביסוס מלא אך לא לביסוס חלקי.³⁹ כלומר, כאשר כמה עובדות מבססות יחד עובדה אחרת, ניתן עדיין לחשוב שכל אחת מהן משתתפת בביסוס העובדה המבוססת אף שאין קשרים הכרחיים בין כל אחת מן העובדות המבססות בנפרד לבין העובדה המבוססת. מכאן שעלינו לסייג את עקרון הכרח הביסוס רק למקרים של ביסוס מלא. כך:

עקרון הכרח הביסוס המלא: אם Ψ מבסס באופן מלא את Φ , אזי בהכרח אם Ψ מתקיים, Φ מתקיים.

הסתיוגות זו מחייבת כמובן לדייק גם את הטיעון בזכות המסקנה הנון-נטורליסטית. כך:

- (1) **מקרה פרטי של עקרון הכרח הביסוס המלא:** אם העובדה הטבעית N מבססת באופן מלא את העובדה ההלכתית H , אזי בהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה ההלכתית H מתקיימת;
- (2) **תזת "אין קשרים הכרחיים":** לא נכון שבהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה ההלכתית H מתקיימת;
- (3) **מסקנה נוו-נטורליסטית:** לא נכון שהעובדה הטבעית N מבססת באופן מלא את העובדה ההלכתית H (מודוס טולנס על 1 ו-2).

אלא שמרגע שמקבלים רק את המסקנה המסויגת, השוללת ביסוס מלא בלבד מן הטבעי להלכתי, נשארת שאלה פתוחה בעניין התפקיד שבכל זאת יש לעובדות הטבעיות בביסוס העובדות ההלכתיות.

Kelly Trogdon, "Grounding: Necessary or Contingent?," *Pacific Philosophical Quarterly* 94 (2013), pp. 465–485 39

לכך אפשר לתת שלוש תשובות מתחרות. הללו מספקות שלוש גרסאות אפשריות לעמדה הנון-נטורליסטית. שלוש התשובות המתחרות מובחנות ביניהן במה שניתן לכנות "הסדר המטפיזי" המתקיים בין העובדות הטבעיות (שאותן אמישך לייצג באמצעות האות N), העובדות ההלכתיות הפרטיקולריות (שאותן אמישך לייצג באמצעות האות H) והחוק ההלכתי (שאותו אייצג להלן באמצעות האות L). את יחס הביסוס אייצג באמצעות הסימן $\Rightarrow$ ⁴⁰.

על פי הגרסה הראשונה – שאקרא לה "נון-נטורליזם סטנדרטי" – העובדות הטבעיות, יחד עם החוק ההלכתי, מבססות את העובדה ההלכתית הספציפית. בדומה לדוגמת יום ההולדת של שולמית, הצעה זו אינה מבחינה בין האופנים שהעובדות הטבעיות והחוק ההלכתי מבססים את העובדות ההלכתיות הספציפיות. למשל, העובדה שאובייקט כלשהו הוא חזיר יחד עם העובדה שהחוק ההלכתי אוסר על אכילת חזיר מבססות את העובדה שאותו אובייקט אסור באכילה. ניתן לייצג הצעה זו באמצעות הנוסחה הזאת:

$$(L \& N) \Rightarrow H$$

חסרונה של הצעה זו הוא בכך שהיא אינה רגישה להבחנה שנראית מהותית בין שני סוגי העובדות – החוק ההלכתי והעובדות הטבעיות. אינטואיטיבית נראה כי החוק ההלכתי והעובדות הטבעיות מבססים באופן שונה מאוד זה מזה את העובדות ההלכתיות.

הניסיון להתייחס ברצינות להבדל האינטואיטיבי בין אופני הביסוס של החוק ההלכתי ושל העובדות הטבעיות מוליך להצעה עדינה יותר. אקרא לה: "נון-נטורליזם איטרטיבי".⁴¹

40 חשוב להדגיש שיחס הביסוס שונה, כמובן, מהותית מגרירה רגילה, שאותה מקובל לייצג באמצעות הסימן $\rightarrow$. על פי תנאי האמת של גרירה רגילה, שלוש הנוסחאות שקולות לוגית זו לזו. הדיון כאן, כמו כל הדיון עד כה, מבקש להתייחס לטיבו המטפיזי של הקשר בין סוגי העובדות השונות. הודות למעמד המודלי של יחס הביסוס, תנאי האמת של גרירה רגילה אינם מאפשרים לאפיין באמצעותה יחסים אלו והוא לא ניתן לייצוג כקשר־אמת.

41 את המחשבות על שרשור יחסי הביסוס וההבחנה בין שני המישורים השונים שלהם אני שואל מדיון מקביל בנוגע להקשרים המוסרי והמשפטי הכללי, מחוץ להקשר ההלכתי. ראו David Enoch, "How Principles Ground," *Oxford Studies in Metaethics* 14 (2019), pp. 1–22. אנוך תוהה אם להבחנה אנליטית זו יש השלכות, מלבד העובדה שהחלופה האיטרטיבית תופסת היטב את האינטואיציות שלנו – החזקות בהקשר המשפטי, והמעט פחות חזקות בהקשר המוסרי – באשר לאופנים השונים שבהם החוק הכללי והעובדות הטבעיות הפרטיקולריות מבססים את העובדות הנורמטיביות הפרטיקולריות. לאחרונה עלתה הטענה שלהבחנה בין האנליות של יחסי הביסוס, הסטנדרטית והאיטרטיבית, יש השלכות מעניינות על ההבחנה בין מוטיבציה דהירה לבין מוטיבציה דה־דיקטו ועל השאלה איזו מהן היא "virtue motivation" לגבי הפעילות המוסרית. ראו Elliot Salinger, "Moral Laws and Moral Worth," *Philosophical Studies* 179(7) (2022), pp. 2347–2360. האזכור של הדיון בעוד שתי פסקאות בגוף הטקסט

על פי הצעה זו, יש להבחין בין מישורי ביסוס שונים. חשבו למשל על הדוגמה המשפטית הזאת: העובדה שהחוק קובע שכל מי שחוצה את הכביש באור אדום צפוי לקנס יחד עם העובדה שחגית חצתה את הכביש באור אדום מבססת את העובדה שחגית צפויה לקנס. במקרה זה אומנם סביר לחשוב שכל אחת משתי העובדות – העובדה החוקית והעובדה הטבעית – מבססת יחד את העובדה המשפטית הספציפית שלפיה חגית צפויה לקנס. אבל כאן נראה סביר לחשוב שכל אחת משתי העובדות מבססת במישור אחר את העובדה המשפטית הספציפית. נראה שלגבי מקרה זה נרצה לטעון לקיומו של שרשור של יחסי ביסוס. על פי טענה זו, החוק הכללי מבסס את העובדה שהעובדה הטבעית הרלוונטית מבססת לבסוף את העובדה המשפטית הספציפית. בדומה, סביר לחשוב על ההקשר ההלכתי: העובדה שהאל אסר על אכילת חזיר מבססת את העובדה שאובייקט כלשהו הוא חזיר, מבססת לבסוף את העובדה שאובייקט זה אסור באכילה. אפשר לייצג הצעה זו באמצעות הנוסחה הזאת:

$$L \Leftrightarrow (N \Leftrightarrow H)$$

יתרונה של הצעה זו הוא בכך שהיא רגישה להבדלים האינטואיטיביים שבין צו האל ובין העובדות הטבעיות. הצעה זו מבחינה בין יחס הביסוס ה"פנימי" – היחס שמתקיים בין העובדות הטבעיות הספציפיות ובין העובדות ההלכתיות הספציפיות – לבין רמת הביסוס ה"חיצוני" – העובדה שקובעת את יחס הביסוס הפנימי.⁴²

נוסף על יתרונה האינטואיטיבי של הצעה זו נראה שיש לה גם יתרון הסברי באשר להבחנה חשובה שעולה בספרות ההלכתית העוסקת ב"דיני ספקות". על פי הבחנה זו, יש הבדל בין מקרים של אי־ודאות עובדתית – מקרים שהעובדות הטבעיות הרלוונטיות אינן ידועות – לבין מקרים של אי־ודאות נורמטיבית – מקרים שהנורמות ההלכתיות

באשר להבחנה בין אי־ודאות דיסקרפטיבית ובין אי־ודאות נורמטיבית בהקשר ההלכתי עשוי לספק רקע לדיון בהשלכות אפשריות נוספות להבחנה בין שתי הגרסאות גם בהקשר המוסרי והמשפטי. דיון זה חורג מן המסגרת הנוכחית, ואני מקווה לשוב אליו בעתיד.

⁴² ניתן לחדד את ההבחנה גם כך: יחס הביסוס הפנימי הוא נורמטיבי, והוא מתקיים בין עובדות טבעיות לבין עובדות נורמטיביות. לעומת זאת, יחס הביסוס החיצוני הוא מטפיזי, והוא מתקיים בין עובדות כלליות – החוק ההלכתי, המוסרי או המשפטי – לבין עובדות פרטיקולריות. הבחנה זו נשענת על עמדה פלורליסטית באשר לסוגי יחסי הביסוס. ראו Kit Fine, "Guide to Ground," in: Fabrice Correia and Benjamin Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding*, Cambridge University Press, 2012, pp. 37–80. והבחנה זו, לגבי סוגי יחסי הביסוס, נשענת בהקשרים מסוימים, על עמדה פלורליסטית באשר לסוגים שונים של הכרח ומודליות. ראו Kit Fine, "Varieties of Necessity," in: Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, 2002, pp. 253–281

אינן ידועות. אפשר להניח שההבחנה בין הביסוס ה"חיצוני", שאותו מעגן החוק ההלכתי, ובין הביסוס ה"פנימי", שאותו מעגנות העובדות הטבעיות הרלוונטיות, עושה בהקשר זה עבודה הסברית. פיתוח זהיר של טיעון זה חורג מגבולות המאמר הנוכחי. הבחנה מרכזית זו בין שני סוגי הספקות והשלכותיה מחייבת דין וחשבון פילוסופי נפרד, שאותו עשיתי במקום אחר.⁴³

מרגע שמבחינים בין מישורי ביסוס שונים, כפי שהצעתי, ניתן לחתום את הדיון הנוכחי בהצעה נוספת לדיון עתידי. הצעה זו היא גרסה נוספת, קיצונית יותר, של נון-נטורליזם הלכתי. אקרא לה: "נון-נטורליזם חזק". על פי הצעה זו, העובדות הטבעיות אינן נוטלות חלק כלל בביסוס העובדות ההלכתיות. גם כאן יהיה מועיל לחשוב על דוגמה: חשבו על העובדה ששלמה הבטיח לפגוש אותי הערב בשעה שמונה. נראה כי עובדה זו מקימה לשלמה חובה לפגוש אותי הערב בשמונה. אבל כדי שהבטחתו של שלמה תבסס את חובתו, נדרש שהיא תינתן מתוך רצון חופשי ובלי שיופעלו על שלמה מניפולציות. כאן סביר לחשוב שהרצון החופשי אינו חלק ממה שמבסס את חובתו של שלמה, אלא הוא רק תנאי הרקע המאפשר להבטחתו של שלמה לכוון את חובתו לפגוש אותי הערב.⁴⁴ בדומה, אפשר לחשוב על היחס שבין עובדות טבעיות, עובדות הלכתיות פרטיקולריות והחוק ההלכתי כיחס של תנאי מאפשר. על פי הצעה זו, העובדות הטבעיות אינן מבססות את העובדות ההלכתיות אלא הן רק מספקות הזדמנות לחוק ההלכתי לבסס, לבדו, את העובדות ההלכתיות הספציפיות.⁴⁵ ניתן לייצג הצעה זו באמצעות הנוסחה הזאת:

Given $N(L \Rightarrow H)$

43 ישראל י' כהן, "אי-ודאות נורמטיבית בהלכה: עיון לוגי-פילוסופי", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2018.

44 אני שואל דוגמה זו מג'ונת'ן דנסי: Jonathan Dancy, *Ethics Without Principles*, Clarendon Press, 2004, ch. 3. לפיתוח ההבחנה בין תנאים מאפשרים לבין תנאים מבססים ראו גם Shlomit Wygoda Cohen, "Not All Partial Grounds Partly Ground: Some Useful Distinctions in the Theory of Grounding," *Philosophy and Phenomenological Research* 100(1) (2018), pp. 75–92. אני מודה לשלומית ויגודה כהן על שיחות מועילות בנושא זה.

45 בגוף הטקסט אני מניח, כלאחר יד, שהיחס של "אפשר" והיחס של "סיפוק הזדמנות" הוא דומה, כפי שניתן ללמוד מן השימוש שעשיתי בדוגמת ההבטחה והרצון החופשי. ואולם ייתכן שיש טעם להבחין בין שני סוגי היחסים, בעיקר סביב החזק המודלי של כל אחד מהם. המשך דיון זה מצריך עיון עצמאי בטיבו של היחס "סיפוק הזדמנות". ככל שידוע לי, טרם התקיים דיון ממצה בטיבו אף שהוא יחס מרכזי לתאוריות אוקזיונליסטיות של סיבתיות. ראו כהן, בהכנה (לעיל הערה 7). אם אינני טועה, היחס "סיפוק הזדמנות" מובן בספרות המחקר כיחס בסיסי שאינו

גרסה זו מכבדת את הרלוונטיות של העובדות הטבעיות לקביעת העובדות ההלכתיות, אך היא כופרת בכך שמתקיימים אפילו יחסי ביסוס חלקיים ביניהן.⁴⁶

גרסה חזקה זו לעמדה הנון-נטורליסטית אינה נובעת באופן ספציפי מתזת ה"אין קשרים הכרחיים" לאחר התיקון של עקרון הכרח הביסוס. עם זאת, בדומה לשתי הגרסאות הקודמות – הנון-נטורליזם הסטנדרטי והנון-נטורליזם האיטרטיבי – גם גרסה זו מתיישבת עם תזת ה"אין קשרים הכרחיים" שממנה גזרתי, בעקבות הספרות ההלכתית, את העמדה הנון-נטורליסטית באופן כללי, על שלוש גרסאותיה. כדי להעניק לגרסה האחרונה יתרון תאורטי על פני הגרסאות הקודמות יש צורך בפיתוח של טיעון עצמאי בזכותה. אני מפתח טיעון כזה במאמר נפרד.⁴⁷

כך או כך, שתי הגרסאות האחרונות לעמדה הנון-נטורליסטית מביאות בחשבון את ההבדל האינטואיטיבי בין תפקידו של החוק ובין תפקידן של העובדות הטבעיות בביסוס עובדות הלכתיות ספציפיות. ייתכן שיש בנקודה זו כדי להסביר חלק נוסף ממה שמשעשע בחסיד שפגשנו בתחילת המאמר, אותו חסיד שהתרברב ברבו על שהסיט את השבת לצד הדרך. הרב, שעל פי עדות חסידו הסיט את העננים הצידה, פעל את פעולתו על עובדות טבעיות בלבד. לעומת זאת, באשר לרב שביקש להסיט את השבת לצדי הדרך – כדי שהנס יתרחש נדרשת פעולה של הרב לא רק על העננים ולא רק על השבת המסוימת

ניתן להעמדה על יחס אחר. לדיון ראשוני בטיבו של היחס "סיפוק הזדמנות", בדגש על החוקיות הכללית והשיטתית שגם יחס זה מניח, ראו Stephan Schmid, "Causation and Cognition in Malebranche," in: Dominik Perler and Sebastian Bender (eds.), *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy*, Routledge, 2020, sec. 3. אני מודה לסטפן שמיט על דיונים מועילים בסוגיה זו.

46 אם אשתמש במבנה הפורמלי הזה לצורך הצגת העמדה הנטורליסטית, שלפיה העובדות הטבעיות מבססות באופן מלא את העובדות ההלכתיות ותפקידו של החוק ההלכתי הוא רק אפיסטמי, היא תראה כך: $N \Rightarrow H$

גרסה אחרת, מורכבת יותר, שניתן לשקול לעמדה הנטורליסטית תעניק בכל זאת מעמד מכונן לחוק ההלכתי ותבחין בין המישור ההערכתי (evaluative level) לבין המישור הדיאונטי. להבחנה זו באופן כללי והחלתה על הקשר שבין פקודות האל לבין מעמדן המוסרי של פעולות מחוץ להקשר ההלכתי ראו Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again," *The Journal of Religious Ethics* 7(1) (1979), pp. 66–79. אפשר לטעון כי בעוד שלגבי המישור ההערכתי העובדות הטבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות, אין בכך כדי לקבוע את מעמדן הדיאונטי של הפעולות הרלוונטיות, מעמד שנקבע רק על בסיס צו האל. אף שגרסה זו עשויה להפוך את העמדה הנטורליסטית לסבירה יותר, ארשה לעצמי להניח אותה בצד במסגרת הדיון הנוכחי.

47 כהן, בהכנה (לעיל הערה 7).

ה"מפריעה בדרכו" – שהמחשבה על הסתתה לצידי הדרך כרוכה בכשל קטגורי, כפי שטענתי בסעיפים הראשון והשלישי לעיל – אלא גם על צו האל עצמו. פעולה מסוג זה מחייבת "חריגה החוצה", אל מחוץ לעולם ההלכתי. במובן זה, ההתרברבות הזו לא רק משעשעת אלא היא גם נגועה במובן מסוים ב"חילול הקודש". נראה כי גם מי שמקבל את ההנחה שלרב יש כוח לפעול על עובדות טבעיות, כמו מיקומם של ענני הגשם, הרי אֵת דבר האל, המקדש את היום השביעי, מצופה שיותר בידיו של האל.

1. סיכום

לאורך הדיון הבחנתי בין תאוריות מטפיזיות באשר ליחס שבין עובדות טבעיות ובין עובדות הלכתיות. כפי שביקשתי להראות, מרגע שמבחינים בין החלופות התאורטיות השונות, מתברר כי הטיעונים השונים, בעד או נגד נטורליזם הלכתי, אינם עוסקים באותן תאוריות ואינם מוליכים לאותן מסקנות.

תחילה הבחנתי בין גרסאות נבדלות של נטורליזם הלכתי. על פי הנטורליזם הרדוקציוניסטי, עובדות הלכתיות זהות לעובדות טבעיות מסוימות. גרסה זו אמורה לספק את ההסבר הטוב ביותר לתופעות הלכתיות מסוימות, אולם היא בלתי סבירה בעליל ואולי אף לוקה בכשל קטגורי, ולכן לא ברור אם היא אכן ההסבר הטוב ביותר לאותן תופעות. לעומת זאת, על פי הנטורליזם הנון-רדוקציוניסטי, עובדות טבעיות מסוימות מבססות במלואן את העובדות ההלכתיות אך הן אינן זהות להן. גרסה זו סבירה הרבה יותר מן העמדה הרדוקציוניסטית, אך דומה כי הטיעון שאמור להוליך אליה – הטיעון מאופיין של הכללות הלכתיות מסוימות – אינו מחייב אפילו את קיומם של יחסי הביסוס, שהרי לצורך זה די בתזה של "חיתוך מפרקים משותף", המבטיחה התאמה שיטתית בין עובדות הלכתיות ובין עובדות טבעיות מסוימות. תזה כזו מאפשרת לקבל את מה שהנטורליזם ההלכתי הנון-רדוקציוניסטי מבקש להשיג, אך בלי מחויבות לעמדה הנטורליסטית.

בנקודה זו עברתי לדון בעמדה הנון-נטורליסטית. טענתי כי עמדה זו נשענת על התזה שעולה ממקורות מסוימים בספרות חז"ל שלפיה אין קשרים הכרחיים בין עובדות טבעיות ובין עובדות הלכתיות. לאחר בחינה של הטיעון הראיתי כי העמדה הנון-נטורליסטית פתוחה לשלוש גרסאות מתחרות. ההכרעה בין שלוש הגרסאות האפשריות מחייבת דיון נוסף.

אם הגליות וילדיה המהגרים

עיצוב כסל החירות כסמל הגירה אמריקאי

רוני מרגלית

הקשחת מדיניות ההגירה האמריקאית וסגירת גבולות המדינה בפני מהגרים שזורה עם עיצוב דימויו של פסל החירות כסמל לאומי, כפי שהמחשה הפרשייה שלהלן שסוקרה בתקשורת: באוגוסט 2017 כינס סטיבן מילר, יועץ בכיר לענייני הגירה בממשל טראמפ, מסיבת עיתונאים בבית הלבן והציג בה את תמיכתו של נשיא ארצות הברית בצעדים להגבלת ההגירה לארצות הברית, ובכללם ידיעת השפה האנגלית וקבלת הכשרה מקצועית. ג'ים אקוסטה (Acoste), כתב רשת CNN בבית הלבן ובן לאב שהיגר מקובה כילד, טען בפני מילר: "פסל החירות אומר 'תנו לי את העיניים שלכם, העיניים שלכם, את ההמונים הצפופים הכמהים לנשום לחופשי'. הוא לא אומר דבר על ידיעת אנגלית או הכשרה כמתכנת מחשבים". מילר ענה לו: "אינני רוצה להיכנס לנבכי ההיסטוריה, אבל פסל החירות הוא סמל לחירות האמריקאית המאירה את העולם. השיר שאתה מתייחס אליו נוסף מאוחר יותר, ולמעשה הוא איננו חלק מפסל החירות המקורי".¹ השיחה סוקרה בהרחבה בכלי התקשורת בכל העולם. למעשה, השניים לא התווכחו בלהט על משמעות ההיסטורית של הפסל כדי ללמוד על העבר, אלא כדי לעצב את העתיד. בוויכוח הסוער

1 Liz Stark, "White House Policy Adviser Downplays Statue of Liberty's Famous Poem," CNN, August 2, 2017. התרגום שלי.

על אופייה העתידי של ארצות הברית הפך פסל החירות לכלי ניגוח הן בידי תומכי ההגירה לארצות הברית והן בידי מתנגדיה. שני המחנות מגייסים את הפסל הדומם הניצב בנמל ניו יורק לצורכיהם, ושניהם נאבקים על משמעותו ההיסטורית – כסמל לאום או כסמל הגירה. תומכי ההגירה רואים בפסל עדות לפרק ההגירה ההמונית בהיסטוריה של ארצות הברית וביטוי לפתיחות כלפי מהגרים המאפיינת את החברה האמריקאית, ואילו מתנגדי ההגירה רואים בו סמל לאומי, המשמש דוגמה ומופת ליתר מדינות העולם, כפי שארצות הברית עצמה תופסת כיצד היא נתפסת כלפי חוץ, כמעצמה מובילה ורבת השפעה אשר עיני העולם כולו נשואות אליה.

אותן שורות מפורסמות שנקשרו לבלי הפרד בתרבות האמריקאית עם פסל החירות מצוטטות מן הסונטה "הענק החדש" שנכתבה ב־1883 בידי המשוררת היהודייה־אמריקאית אמה לזרוס (Lazarus; 1849-1887). המדיניות של ממשל טראמפ בענייני ההגירה משתמשת בסמלים שנקשרו לאופייה של ארצות הברית כמדינת מהגרים על מנת לרוקנם ממשמעות, בין היתר באמצעות ניתוק שירה של לזרוס מפסל החירות. לזרוס כתבה את השיר כחלק מפעילותה למען ההגירה היהודית מרוסיה וממזרח אירופה לארצות הברית כאשר שערי ההגירה של ארצות הברית החלו להיסגר. כבר בשנת 1882 חוקק הקונגרס האמריקאי את החוק הפדרלי המוכר בשם "חוק הדרת הסינים" ("Chinese Exclusion Act"), שהיה החוק הראשון שהגביל הגירה של קבוצה אתנית לשטחה של ארצות הברית.² החוק, שביקש להידמות לחוק מוסרי, שכן הוא היה אמור למנוע פגיעה בעובדים מנוצלים ובנשים בזנות, היה למעשה חוק בעל אופי גזעני שתכליתו הייתה להדיר סינים, ובפרט נשים סיניות, מן האופי הלאומי שארצות הברית רצתה לשמר.³

סטיבן מילר החל לקדם מדיניות שתאפשר את סגירת הגבולות בפני מהגרים עוד קודם להתפרצות מגפת הקורונה בטענה שנשקפת מהם סכנה לבריאות הציבור. ואכן, מאז התפרצותו העולמית של הנגיף קידם מילר את מדיניותו ביתר שאת.⁴ וכך, בשיאה של המגפה העולמית, באפריל 2020, נסגרו גבולות ארצות הברית ונקטו צעדי בוק מצד

"An Act to Execute Certain Treaty Stipulations Relating to Chinese," *Public Law*, 2
1882

Sucheng Chan, "The Exclusion of Chinese Women, 1870-1943," in: idem (ed.), 3
Entry Denied: Exclusion and the Chinese Community in America, 1882-1943,
Temple University Press, 1991, pp. 94-138

Caitlin Dickerson and Michael D. Shear, "Before Covid-19, Trump Aide Sought to 4
Use Disease to Close Borders," *The New York Times*, May 3, 2020

הממשל להגבלת ההגירה למדינה.⁵ בחסות טענת ההגנה על בריאות הציבור גורשו כמעט כל המהגרים שחצו את גבולה הדרומי של ארצות הברית באותו חודש, סך הכול כ־15 אלף גברים, נשים וילדים.⁶ מילר הוא שעמד מאחורי שני הצעדים מעוררי המחאה להגבלת ההגירה למדינה: הפרדת ילדי מהגרים מהוריהם ואיסור הגירה לארצות הברית ממדינות מוסלמיות. וכך, בינואר 2017, מייד לאחר כניסתו לתפקיד נשיא המעצמה הגדולה, חתם דונלד טראמפ על צו האוסר על הגירת מוסלמים משבע מדינות לשטחה של ארצות הברית.⁷ בתגובה עוטרו שעריהם של המגזינים דר שפיגל והניו יורקר בדימויים שהציגו את לפיד הפסל כבוי ואת טראמפ עורף את ראשו של פסל החירות. במשך שנים עיצבו תומכי ההגירה בזיכרון התרבותי האמריקאי את דימויו של פסל החירות כאם המאמצת את המהגרים כילדיה; כאומה האמריקאית הנכונה לקלוט בני ובנות מולדת אחרת אל חיקה. אל מול אלה החל ממשל טראמפ כבר ב־2018 להפעיל את נשק יום הדין להרתעה מפני הגירה לארצות הברית – מדיניות אכזרית שעיקרה הפרדת משפחות מהגרים והוצאת ילדים מחזקת הוריהם בנימוק של מעבר לא חוקי של הגבול.⁸ מאז הופרדו אלפי קטינים מהוריהם והושמו במתקני כליאה. הם תועדו בתמונות קשות שתפורסמו בתקשורת והעבירו את המסר שבגינו כונתה מדיניות זו "אפס סובלנות". על פי תקנות החירום שתוקנו לנוכח מגפת הקורונה, ועל רקע יתר המהלכים והשינויים הרבים במדיניות ההגירה, החלו להישלח בחזרה למולדתם מאות קטינים בלי שניתנה להם הזכות שנשמרה עד אז להתגורר אצל קרובי משפחה בארצות הברית בזמן שהמקרה שלהם נבחן עד למתן החלטה בהליך משפטי.⁹ בשל הגבלות הקורונה שנקטו גם מדינות המוצא של המהגרים לא אותרו הוריהם של מאות ילדים, ולכן נוצר מצב של הפרדת משפחות מתמשכת.¹⁰

-
- Priscilla Alvarez, "Trump Administration has Made Sweeping Changes to the US Immigration System During the Coronavirus Pandemic," *CNN*, April 21, 2020 5
- Priscilla Alvarez, Nick Valencia, and Kevin Liptak, "Inside the Campaign to Cut Immigration to the United States amid the Coronavirus Pandemic," *CNN*, May 8, 2020 6
- Michael Shear and Hellen Cooperjan, "Trump Bars Refugees and Citizens of 7 Muslim Countries," *The New York Times*, January 27, 2017 7
- Julie Hirschfeld Davis and Michael D. Shear, "How Trump Came to Enforce a Practice of Separating Migrant Families," *The New York Times*, June 16, 2018 8
- "Trump Ramps up Expulsions of Migrant Youth, Citing Virus," *AP*, May 13, 2020 9
- Teo Armus and Maria Sacchetti, "The Parents of 545 Children Separated at the Border Still haven't been Found. The Pandemic isn't Helping," *The Washington Post*, October 21, 2020 10

מאמר זה עוסק במתח שבין שתי תפיסות מנוגדות של פסל החירות, המשקפות שתי תפיסות שונות של הזהות האמריקאית כפי שזו מגולמת בפסל: מצד אחד – פתיחות להגירה וסיוע לאותם "לאים ואומללים", כמתואר בשירה של לזרוס, ומנגד – שימור הזהות הלאומית והאינטרסים של המדינה באמצעות סגירה של גבולותיה והטלת הגבלות על ההגירה לשטחה.

החקורות האיקונוגרפיים של פסל החירות

את פסל החירות – ובשמו המקורי בצרפתית "*La Liberté éclairant le monde*" – העניקה צרפת במתנה לארצות הברית לרגל 100 שנה לעצמאות ארצות הברית. את הרעיון של הקמת הפסל יזם בשנת 1865 אדוארד דה לבוולה (de Laboulaye), מומחה למשפט ולחוקה של ארצות הברית ומרצה צרפתי פופולרי. ההיסטוריון ג'ון היאם (Higham) סבור כי הפסל הצרפתי פרדריק אוגוסט ברתולדי (Bartholdi) שיצר את הפסל והנציגים הצרפתים שעמדו מאחורי הענקת הפסל לא ראו באמריקה מדינת מקלט אלא דוגמה לרפובליקה יציבה. לטענתו של היאם, הם ראו בפסל אמצעי להנצחת ההשתתפות של צרפת במלחמת אמריקה לעצמאות ולציון הידידות והערכים המשותפים לשתי המדינות.¹¹ לעומתו היסטוריון האמנות מרווין טרכטנברג גורס כי תיאור זה נכנע לפיתוי של יצירת מיתוס פטריוטי אמריקאי-צרפתי על פני העדפת העובדות ההיסטוריות שברקע הענקת הפסל וכי מניעים פוליטיים הם שהביאו להקמתו: דה לבוולה עמד בראש קבוצה של צרפתים אינטלקטואלים שפעלו לכינון רפובליקה בצרפת וזים את הקמת הפסל כי חיפש דרך, באמצעות מעורבותו בענייני חוץ, להראות את מחויבותו לערכים העומדים ביסודה של אמריקה, לבקר את המדיניות מבית של השלטונות הצרפתיים ולהשפיע על ענייני הפנים של צרפת.¹²

11 John Higham, "The Transformation of the Statue of Liberty," *Send These to Me: Jews and Other Immigrants in Urban America*, Atheneum, 1975, pp. 78-88

12 Marvin Trachtenberg, *The Statue of Liberty*, Viking Press, 1975



תמונה 1. אוֹן דלקרואה, החירות מובילה את העם, [Eugène Delacroix, La Liberté guidant le peuple], שמן על קנבס, 2.60 מ' x 3.25 מ'

על אף המחלוקת שבין טענותיהם של היאם וטרכטנברג באשר לנסיבות הענקת הפסל, שניהם סבורים כי דימויו נקשר בדימויה של רפובליקה. לאִלה הרומית "חירות" איקונוגרפיה המזוהה עימה וידועה עוד מימי הרפובליקה הרומית: דמותה אחזה בשרביט, המייצג ריבונות על עצמה, וחבשה מצנפת, שייצגה עבדים שיצאו לחופשי. דימוי החירות הופיע בפסלים ובמטבעות ששרדו מן התקופה הרומית, ודימוי החירות אף הופיע ביצירה "החירות מובילה את העם" (1830) (תמונה 1). טרכטנברג סבור כי לבוולה וברתולדי היו מודעים ליצירה זו.¹³ ביצירתו זו של אוֹן דלקרואה (Delacroix) החירות חובשת את המצנפת המזוהה עימה, שניתנה לעבדים משוחררים, ובמקום לאחוז בשרביט היא מניפה מעלה את דגל צרפת, ולרגליה מוטלות גופותיהם של בורגנים לצד פועלים. "חירות" של דלקרואה הייתה, לטענת טרכטנברג, השראה ואזהרה עבור ברתולדי: בשנת 1831 הוצג הציור במוזיאון הלובר, אך מאחר שהממשלה ראתה בו חומר נפץ פוליטי, הוא

הוסר והוחזר לאמן עד לשנת 1839. הוא אף הוסר מתצוגה זמנית בליון ב־1848 והוחזר לתצוגה רק לאחר שנפוליאון השלישי, שהעריך את איכותו של הציור, הרשה את הצגתו ב־1855, כאשר חדל להיות נפיש פוליטית וסגנונו נחשב למיושן. לדעתו של טרכטנברג, יותר משהפסל בא לסמל את ערכיה של אמריקה, הוא ביטא את רצונו של ברתולדי ליצור פסל אדיר ממדים בסגנון הקלסי. בשנת 1867 הוא עמל על עיצוב פסל שישמש כמגדלור לתעלת סואץ שעמדה להיפתח. השם שניתן לו היה "מצרים (או קדמה) נושאת את האור לאסיה" (תמונה 2). לאכזבתו של ברתולדי, הפרויקט לא יצא לפועל. אף על פי כן מצאו הרעיונות הללו את דרכם לדימוי ולשם של פסל החירות.

ברתולדי תכנן את הפסל כך שיהיה משופע בסמלים איקונוגרפיים: למרגלותיה של האלה חירות שרשרת מנותצת, המסמלת את יציאתה של האלה לחירות, ידה מניפה לפיד, ועל הלוח שבידה חקוק תאריך הכרזת העצמאות של ארצות הברית. אך ההשפעה האיקונוגרפית המזוהה ביותר עם הפסל היא דימויו של הענק (הקולוסוס) מרודוס בדמותו של הטיטן הליוס, נציג השמש במיתולוגיה היוונית. הפסל הקדום הוצב בנמל רודוס בשנת 280 לפנה"ס כדי לסמל את ניצחון רודוס על קפריסין (תמונה 3). "הענק מרודוס" נודע כאחד משבעת פלאי תבל של העולם העתיק, וברתולדי עצמו השווה את היצירה שלו לענק המיתי, שיראה לטענתו כמו צעצוע של ילד לידה.¹⁴ הנזר שלראשו של הפסל מזוהה עם הליוס, והוא מייצג את השמש. פסל החירות, פסלו של ברתולדי, נבנה כדי להיות מוצג לראווה בתערוכת פילדלפיה של שנת 1876 (Philadelphia Exposition), לרגל 100 שנים לעצמאותה של ארצות הברית, אך רק היד המניפה את הלפיד הייתה מוכנה עד למועד זה. הצגתה ביריד העלתה את פרויקט פסל החירות לתודעה הציבורית וקשרה אותו עם עצמאותה הלאומית של ארצות הברית.¹⁵

14 שם, עמ' 203.

15 Higham (לעיל הערה 11), עמ' 75.



תמונה 2. מצרים (או קדמה) נושאת את האור לאסיה, סקיצה מאת פרדריק אוגוסט ברתולדי, 1867



תמונה 3. דמותו של הענק מרודוס, Maarten van Heemskerck

נתיבת "הענק החדש"

פסל החירות היה כאמור מתנה מצרפת, אך על ארצות הברית הוטל לממן את המעמד שעליו הוא יוצב. הקונגרס סירב לממנו, וכך גם מושל העיר ניו יורק, גרובר קליבלנד. ועדה של אנשי עסקים ומנהיגי קהילות אמריקאים עמלה על גיוס כספים מהציבור הרחב למימון בניית המעמד, אלא שהיה קשה לשכנע את הציבור האמריקאי לתרום את כספו לפסל ששידר האדרה של צרפת.¹⁶ בשנת 1883, כאשר בניית הפסל בפריז כמעט הושלמה והמימון למעמד לא נראה באופק, החליטו חברי הוועדה לארגן תערוכת אומנות כדי לסייע באיסוף התרומות. משפחות השאלו לתערוכה עבודות מאוספיהן הפרטיים, ואמנים וכותבים העמידו למכירה פומבית מיצירותיהם ומכתביהם המקוריים. אמה לזרוס, משוררת וכותבת בעלת שם ומוניטין, נתבקשה לכתוב לאירוע גיוס הכספים שיר על הפסל.

לזרוס הייתה בת למשפחה ותיקה ומיוחסת בניו יורק, דור רביעי בארצות הברית מצד שני הוריה. אביה היה צאצא למגורשי ספרד ובנו של החזן אליעזר שמואל לזרוס, ואימה הייתה נצר לשושלת יהודית-גרמנית. לזרוס גדלה בניו יורק ובניו פורט, רוד איילנד, עם חמש אחיותיה ואחיה. קובץ שירים ותרגומים פרי עטה הובא לדפוס ופורסם בידי אביה כאשר מלאו לה 17. שיריה זכו להערכה בחוגי השירה והספרות דאז, ובין היתר היא נודעה בקשריה עם המשורר הנודע ראלף וולדו אמרסון (Emerson). בשנת 1882 ביקרה לזרוס לראשונה באי וורד (Ward) שבניו יורק, שאליו הגיעו פליטים יהודים ממזרח אירופה ומרוסיה. היא עבדה בארגון הסיוע למהגרים יהודים (The Hebrew Immigrant Aid Society), לימדה אנגלית ופעלה להקמת כיתות למהגרים ולשיכונם במגורים הולמים. כאשר כתבה את השיר "הענק החדש" ב-1883 ניסתה להפיח רוח חיים בארגון החדש שהקימה, שתכליתו הייתה לשלוח את הפליטים היהודים ממזרח אירופה ומרוסיה להתיישבות בפלשתינה, אולם הארגון לא היה קרוב למימוש תכליתו והוא נסגר בלא שהשיג הישגים של ממש.¹⁷ שירה "הענק החדש" הצליח לרתום את הפסל למאבקם של תומכי ההגירה במדינה ששעריה הלכו ונסגרו אף שבתחילה הוא נשא משמעות אחרת לגמרי. להלן אראה כיצד נרתם דימוי פסל החירות בשירה של לזרוס למאמצים של הקהילה היהודית העולמית להשאיר את דלתות ההגירה לארצות הברית פתוחות להגירה היהודית. לימים יתברר כי דווקא עיצובו של דימוי הפסל בתרבות האמריקאית בידי תומכי

Daniel Marom, "Who is the 'Mother of Exiles'? Jewish Aspects of Emma Lazarus's 'The New Colossus,'" *Prooftexts* 20(3) (2000), pp. 231-261

17 הארגון שלזרוס הקימה נקרא "The Society for Improvement and Colonization of East European Jews". ראו Bette Roth Young, *Emma Lazarus in Her World: Life and Letters*, Jewish Publication Society, 1995

ההגירה כאם המאמצת את המהגרים כילדיה עמד מאחורי ההחלטה של ממשל טראמפ להשתמש בגירוש ילדים שהיגרו לארצות הברית כבאמצעי הרתעה.

עד כה מרבית המחקרים על אמה לזרוס הדגישו את כתיבתה ופעילותה בנושאים היהודיים כדי לקשור את השיר "הענק החדש" להגירה היהודית הגדולה לארצות הברית בשנים 1881-1914, ובכך לאחד בין דמותה ההיסטורית של לזרוס לדימוי של פסל החירות בשירה "הענק החדש". השיר הוקרא בערב פתיחת התערוכה לגיוס הכספים לבנייה של פן הפסל. כאמור, האירוע לא השיג את מטרתו ולא הביא לגיוס הכסף הדרוש. השיר אף לא עורר הדים, ולמחרת היום נכתב עליו רק בעיתון יומי אחד.¹⁸

הענק החדש / אמה לזרוס (1883)

לא כמו ענק הנחשט של יון עטור התהלה,
כובש מארץ לארץ בפשיטת גפיו;
כאן לחופנו שטוף הים, בשערי שקיעה
אשה כפירה עם לפיד, שלהבתו
מאור השחרור, ושמה
אם גלויות. ממשואת ידה
זרחת ברכתה לכל באי עולם: עיניה המהגנות פוקדות
על נמל גשר האויר את מסגרת הערים התאומות.
"המשיכו, ארצות עתיקות, להלל ספונריכו!", זועקת היא
בשפתים דוממות. "הבו לי הלאים שבכו, האמללים שבכו,
את ההמונים הדחוקים המשוועים לגשם לחפשי,
את הדחוי השפיל שלחוף השופע.
שלחו את אלה אלי, את חסרי הבית, מכי הסערה,
לצד דלת הזהב אניף את המנורה!"¹⁹

The New Colossus / Emma Lazarus (1883)

Not like the brazen giant of Greek fame,
With conquering limbs astride from land to land;
Here at our sea-washed, sunset gates shall stand
A mighty woman with a torch, whose flame
Is the imprisoned lightning, and her name

18 שם, עמ' 3.

19 התרגום שלי.

Mother of Exiles. From her beacon-hand
Glow world-wide welcome; her mild eyes command
The air-bridged harbor that twin cities frame.
"Keep, ancient lands, your storied pomp!" cries she
With silent lips. "Give me your tired, your poor,
Your huddled masses yearning to breathe free,
The wretched refuse of your teeming shore.
Send these, the homeless, tempest-tost to me,
I lift my lamp beside the golden door!"

לזרוס לא הציגה בשירה את הפסל כמזוהה עם צרפת – כפי שהוא נתפס באותם ימים – אלא כמזוהה עם מהגרים המגיעים לחופיה של ארצות הברית. היא ניתקה את הפסל מן ההקשר המקורי שלו ואף לא כינתה אותו בשמו הרשמי. תחת זאת היא יצקה בשיר משמעות שונה לחלוטין מזו שנקשר בה הפסל עד אז.

אף שבמרוצת השנים הפך הפסל למזוהה עם הגירה באמצעות הצמדת שירה של לזרוס אליו, הקמתו התרחשה בד בבד עם ההגבלות של 1882 על ההגירה, מגמה שהתעצמה בהמשך. העובדה ששערי ההגירה לארצות הברית החלו להיסגר, בד בבד עם הידיעות על רדיפת יהודים במזרח אירופה, הביאו את הקהילה היהודית בארצות הברית לפעול למען הפליטים היהודים שהגיעו לניו יורק. לזרוס רתמה את שירתה לדיון בנושא והציגה את דימוי פסל החירות הקושר אותו להגירה ליבשת. דימוי הפסל היה ידוע לזרוס בעת שכתבה עליו, וגם לפיד הפסל שהוצג בפילדלפיה לרגל 100 שנים לעצמאות ארצות הברית לווה באיורים ובסקיצות של הפסל עצמו. הפסל נקשר בתודעה הציבורית בדימויו של "הענק המיתי מרודוס" מאחר שההשוואה בין גודלם של השניים הייתה מוכרת וידועה. חידושה של לזרוס היה בהצגת שני הפסלים כמנוגדים זה לזה מבחינת הערכים שבבסיסם.²⁰ כך, בעוד אירופה מוצגת כענק מתכתי, אמריקה מוצגת כדמות אם אנושית, מטפורה למדינה המאמצת גולים ממולדתם האכזרית. לדעתי, הענק מרודוס לא מייצג בהכרח את ארצות אירופה האכזריות, כטענת חוקר החינוך דניאל מרום, המציע "קריאה יהודית" בשיר על רקע ההגירה היהודית הגדולה לארצות הברית.²¹ ולא זו בלבד אלא שהענק מרודוס אף מייצג את ערש תרבות יוון, כפי שסבורה חוקרת הספרות שירה וולוסקי.²² להלן אתמקד בהנגדה שהציגה לזרוס בשירה – בין שני הענקים, זה הישן (מרודוס) וזה החדש (מניו יורק) –

20 Marom (לעיל הערה 16).

21 שם.

22 Shira Wolosky, "An American-Jewish Typology: Emma Lazarus and the Figure of Christ," *Prooftexts* 16(2) (1996), pp. 113-125

וכן בדמויות המהגרים, המתוארות כדמויות הנקרעות בין העולם הישן לעולם החדש ועוברות למעשה פיצול בין מולדתן לבין המדינה שמהגרים חדשים מבקשים להגר אל חיקה.

בשנת 1885 נרתם למאמצים לגיוס הכספים ג'וזף פוליצר (Pulitzer), איל עיתונות יהודי-אמריקאי שהיגר לארצות הברית מהונגריה. פוליצר רכש בשנת 1883 את העיתון המשפיע *The New York World* והפך למוציא לאור שלו. פוליצר הפך את העיתונות לאמצעי תקשורת המונים של מעמד הפועלים (היה חלוץ במה שייקרא לימים "עיתונות צהובה") ופרסם תחקירים שחשפו שחיתות ממשלתית לצד טורים סנסציוניים ואיורים. הוא הוביל בעיתונו קמפיין מימון המונים לעידוד תרומות מאזרחים לצורך מימון בניית המעמד לפסל והצליח להביא לגיוס של מלוא הסכום – 100 אלף דולר – בתוך חודשים ספורים בלבד. היה זה הקמפיין של פוליצר שטשטש את הנסיבות הפוליטיות שמאחורי הקמת הפסל ונטע את שורשיו הרגשיים באמריקה.²³ הקמפיין נפתח בביקורת על עשירי אמריקה, שיכלו בקלות לכתוב צ'ק על כל הסכום, אך הוא כיוון גם לפחות עשירים; פוליצר פרסם מדי יום את השמות והסכומים של כלל התרומות, גם אלה שהיו פחות מדולר. בסופו של דבר נמצאו 121 אלף תורמים, בעיקר מגיו יורק אך גם מחוץ לה, שהרי הקמפיין של פוליצר נועד להראות שלא מדובר בסמל של העיר ניו יורק כי אם בסמל של אמריקה כולה. באוגוסט 1885, פחות מחמישה חודשים מתחילת הקמפיין, נתרמו 100 אלף הדולר החסרים.

פסל החירות הניצב בנמל ניו יורק, במנהטן, נחנך בתאריך 28 באוקטובר 1886, עשר שנים לאחר חגיגות 100 השנים לעצמאות ארצות הברית. הסונטה "הענק החדש" לא הוזכרה כלל במעמד, ואמה לזרוס לא נכחה בו. היא מתה ממחלה זמן קצר לאחר מכן, בנובמבר 1887, בת 38 בלבד. הסונטה נשכחה, כמו גם דמותה של לזרוס, אשר נותרה ידועה במעגל קטן וזניח של חוגים ספרותיים מסוימים.

הרטוריקה שנקשרה בפסל עם חניכתו התקשרה לשני היבטים: התועלת שהביאו רעיונות אמריקאיים למדינות אחרות וההשתוקקות לידידות בינלאומית ולשלום.²⁴ המפנה בתפיסת פסל החירות והמעבר לפרשנות המקשרת את הפסל עם הגירה חלו בשל המשמעות שיצקו בו המהגרים שהגיעו באוניות לנמל של ניו יורק; הפסל אדיר הממדים היה הדבר הראשון שנגלה לעיניהם המשתאות עם הגעתם ליבשת.²⁵ זיכרון המפגש עם הפסל המרשים התקבע כסיפור שגור על אודות רגע העגינה וההגעה לחופי המדינה החדשה. אף שתפיסת המהגרים את הפסל הייתה ידועה גם למי שנולדו בארצות הברית, בכל זאת נותרה על כנה התפיסה הרואה בפסל החירות סמל הפונה למדינות אחרות בתור התפיסה השלטת, והיא שהתקבעה בזיכרון התרבותי.

23 Trachtenberg (לעיל הערה 12).

24 Higham (לעיל הערה 11), עמ' 74.

25 שם.

מן העולם החדש אל כור ההיתוך

במרץ 1903 חוקק הקונגרס האמריקאי הגבלות נוספות על ההגירה. אלו הדירו, בין היתר, חולים באפילפסיה, אנרכיסטים וקבצנים.²⁶ באפריל 1903 נעשה בקשינב, בירת בסרביה, פוגרום ביהודי העיר. הוא חולל זעזוע עמוק בקרב הקהילה היהודית בעולם והיה עתיד להשפיע על ההיסטוריה היהודית. הפוגרום החל ביום הראשון של חג הפסחא, יום תחייתו של ישו על פי המסורת הנוצרית, ונמשך שלושה ימים שבמהלכם נרצחו 49 יהודים, מאות נפצעו, מספר לא ידוע של נשים נאנסו, וכ־1,500 בתי מסחר ומגורים הוחרבו. בהנהגת הפורעים עמדו אישים ידועים מן המעמד הבינוני-גבוה אשר הסיתו אנשים קשי יום לבזיזת יהודים ולפגיעה בהם. הפוגרום בוצע בידיעת המשטרה ובידיעת מושל המחוז, והאירוע קיבל את הכינוי התקשורתי הנרחב ביותר בתולדות יהודי רוסיה.²⁷ מאורעות קשינב ליכדו את הקהילה היהודית בארצות הברית, אשר ניסתה לסייע לקורבנות הפוגרום.²⁸ באותה עת מלאו שני עשורים לכתיבת הסונטה של לזרוס. גורג'ינה שילר (Schuyler; 1841-1923), בת למשפחה מיוחסת בניו יורק וחברתה של לזרוס, יזמה את קביעתו של תבליט מילות השיר על גבי פסל החירות, לזכרה של לזרוס.²⁹ רק לאחר קביעת התבליט על גבי הפסל קם הקשר בין הפסל, המהגרים והסונטה.³⁰ עצם הצמדת הסונטה לפסל אפשרה את התעצבותה כמיתוס: מילות השיר הוצמדו לאובייקט פיזי קונקרטי, שהפך ברבות השנים לאתר תיירות המנציח את הקשר המשולש בין הפסל, הסונטה וההגירה. ככל שגברו קולות ההתנגדות להגירה, כך גברו מאמצי הסיוע והקריאות לראות בארצות הברית מדינת מהגרים על מנת לאפשר הגירה לשטחה. ובכל זאת המדיניות של צמצום ההגירה הלכה והתחזקה. חוק ההגירה של 1907 הדיר חולי צהבת וחולים במחלות מידבקות ומסוכנות אחרות וכן חולי נפש בנימוק שהללו לא יאפשרו למהגר החולה להשתכר למחייתו.

הזעזוע מפוגרום קשינב הביא את ישראל זנגוויל (1864-1926), מחזאי וכותב יהודי-בריטי, לכתוב בשנת 1908 את המחזה המשפיע "כור ההיתוך" (*The Melting Pot*). זנגוויל

Fifty-Seventh Congress, Sfs. II, Chps. 1012, 1013, 1903 26

Steven J. Zipperstein, "Inside Kishinev's Pogrom: Hayyim Nahman Bialik, Michael 27
Davitt, and the Burdens of Truth," in: Chae Ran Y. Freeze, Sylvia Fuks Fried, and
Eugene R. Sheppard (eds.), *The Individual in History: Essays in Honor of Jehuda
Reinharz*, Brandeis University Press, 2015, pp. 365-384

"JEWISH MASSACRE DENOUNCED. East Side Mass Meeting Plans to Help 28
Victims of Russians in Kishinev," *The New York Times*, April 28, 1903

"In Memory of Emma Lazarus: Tablet on Liberty Island to the Poetess Who Sang 29
of the New Colossus," *The New York Times*, May 6, 1903

Oscar Handlin, *Statue of Liberty*, Newsweek, 1971, pp. 60-61 30

כתב אותו מתוקף תפקידו כנשיא מחלקת רגולציות ההגירה בהסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (י"ט א),³¹ שמייסדיה פרשו מן ההסתדרות הציונית העולמית והקימו במחאה את י"ט א בעקבות ההחלטה בקונגרס הציוני השביעי שרק בארץ ישראל יהיה אפשר להגשים את הרעיון הציוני.³² לאחר החלטה זו פרשו מההסתדרות הציונית 40 איש ואישה בהנהגתו של זנגוויל וייסדו, כאמור, את י"ט א, שמטרתה הייתה השגת טריטוריה אוטונומית לקהילות יהודיות למען מי שאינם יכולים או רוצים להישאר בארצות מגוריהם. ואולם כל ניסיונותיו של זנגוויל להשיג רישיון להגירה בעבור העם היהודי ולא בעבור המהגר היהודי נדונו לכישלון.³³ הישגה הממשי היחיד של י"ט א הסתכם בתוכנית גאלוסטון, שמטרתה הייתה להטות את ההגירה היהודית מניו יורק, מבוסטון ומפילדלפיה, שהצפיפות בהן הייתה רבה וכרוכה בעוני, בפשיעה ובמיעוט אפשרויות לתעסוקה, אל עבר נמל גאלוסטון שבטקסס, שממנו יתפזרו היהודים המהגרים בערי הפנים שבמערב ארצות הברית כדי להימנע מחיי דוחק כבניו יורק. בחסות תוכנית גאלוסטון הגיעו 10,000 מהגרים יהודים אל מערב ארצות הברית בשנים 1907-1914.³⁴

בסיום בכורת ההצגה "כור ההיתוך" בווינגטון ב-5 באוקטובר 1908 נעמד על רגליו נשיא ארצות הברית ה-26, תאודור רוזוולט, וקרא: "מחזה נהדר, מר זנגוויל, מחזה נהדר!"³⁵. המחזה אף הוקדש לרוזוולט, בהסכמתו, בתודה על מאבקו "נגד הכוחות המאיימים להפוך את הרפובליקה הגדולה הנושאת את האנושות ואת עושרה לספינה טובעת".³⁶ המחזה ביטא את השקפתו של זנגוויל שלפיה כתיבת מחזות היא נדבך בפעילותו הפוליטית.³⁷ עלילת המחזה מתארת את דוויד, פליט יהודי שהוריו נרצחו בפוגרום קישינב, המגיע כילד יתום אל דודו באמריקה. דוויד דמיין שדודו מוזיקאי מפורסם באמריקה, אך הוא מגלה שהוא מנצח על תזמורת במסבאה שהוסבה לתיאטרון זול. זהו סיפורו של החלום

Israel Zangwill, *The Melting Pot*, The American Jewish Book Company, 1921, 31
Afterword, Part 1

גור אלרואי, "ארץ לעם ולא עם לארץ": ההסתדרות הטריטוריאליסטית הישראלית (י"ט א),
התנועה הציונית וההגירה היהודית בראשית המאה ה-20, עיונים בתקומת ישראל 14 (2004),
עמ' 537-564.

שם, עמ' 550.

שם, עמ' 564.

Joseph Leftwich, *Israel Zangwill*, Yoseloff, 1957, p. 252

Zangwill (לעיל הערה 31). התרגום שלי.

Arie M. Dubnov, "True Art Makes for the Integration of the Race": Israel Zangwill
and the Varieties of the Jewish Normalization Discourse in Fin de Siècle Britain,
in: Geoffrey Alderman (ed.), *New Directions in Anglo-Jewish History*, Academic
104-134, Studies Press, 2010, pp. 101-134.

האמריקאי ושברו, כמו סיפורים רבים של מהגרים שקיוו למצוא את הכסף שמתגלגל ברחובות אמריקה אבל התרסקו אל קרקע המציאות. אלא שדוויד לא מאוכזב כשהוא מגלה את הניגוד בין הפנטזיות שהיו לו על ארצות הברית למציאות. במקום זה הוא מוקסם. דוויד הוא מלחין מחונן המתאהב בוורה, מהגרת נוצרייה, מהפכנית שעזבה את רוסיה כדי להתרחק מאביה, משרתו של הצאר, ומסייעת למהגרים לאמריקה. שיאו של המחזה בגילוי שאביה של אהובתו הוא לא אחר מן המפקד שהורה לרצוח את הוריו של דוויד. למרות כל אלה השניים מחליטים להינשא, ודוויד אף זוכה להצלחה מקצועית ולהכרה.

דוויד קורא לפסל החירות Melting Pot – סיר היתוך – ופונה אליו בלשון נקבה. הוא מכנה את ורה "רוחה של ההתיישבות" בשל יחסה החם למהגרים. התפקיד של דמותה במחזה הוא וריאציה אנושית על תפקידו של הפסל בחייהם של המהגרים. דוויד מלחין יצירה שמתארת את אמריקה בצלילים, והוא קורא לה God's Crucible – כור האל. המחזה עצמו אומנם לא תורגם לעברית, אולם תרגום המונח בכותרתו לעברית מתיך את שני המושגים הללו, שחוזרים שוב ושוב לאורך המחזה, לכותרת "כור ההיתוך", אך יש ביניהם הבדל: בסיום המחזה מתוארת שקיעת השמש כשברקע נראה פסל החירות. דוויד המוקסם מתאר את המראה כאש אלוהים סביב הכור שלו, ואז הוא פונה לפסל החירות ומכנה אותו "סיר ההיתוך הענק", שבו מותכים יחד בני כל העמים וכל הגזעים. הכור מוצג למעשה כארץ, ופסל החירות הוא ארצות הברית, המדינה שהורכבה מערב רב של מהגרים. זנגוויל מתאר את פסל החירות כאובייקט נראה לעין, בעוד הכור סמוי מן העין וכוחו חזק באותה המידה. גיבור המחזה, דוויד, אוהב לצעוד אל הנמל כדי להתבונן בספינות המגיעות מאירופה ולחשוב על המהגרים האומללים הנודדים בים והמרגישים כפי שהוא הרגיש כשאמריקה פרשה לעברו את "זרועותיה האימהיות". הקונוטציות המזוהות עם כור הן תעשייתיות, של מפעל, כבפס ייצור, ואילו עם המושג "סיר" מזוהות קונוטציות אימהיות, של אם השוקדת על תבשיל של "האמריקאי" כפי שכותב זנגוויל באחרית הדבר למחזה. האירור שבשער התוכניה של ההצגה (תמונה 4) הציג את הדימוי של פסל החירות שזוהה עם המהגרים והצמיד אותו לסיר ההיתוך – כותרתו המילולית של המחזה, המגולמת בדימוי של סיר שבתוכו מותכים המהגרים. הצמדת דימוי הפסל לדימוי "סיר ההיתוך" שירתה את המעבר מן התפיסה של אמריקה כעולם החדש, מקום פלאי שנתפס כגן עדן, לתפיסה של המדינה כסיר היתוך, דימוי של מקום תחום וסגור אך כזה שיש לו פתח; שעדיין אפשר להגר אליו. זנגוויל לא המציא את המונח "כור היתוך", אולם הוא תרם לפופולריות האדירה שהמונח זכה לה ולעליית השימוש בו בעקבות הצלחת מחזהו.³⁸

Horace M. Kallen, "Democracy Versus the Melting-Pot: A study of American Nationality," *The Nation*, February 25, 1915 38

היאם טוען כי רק בשנות הארבעים המאוחרות של המאה העשרים זכתה אמה לזרוס לבסוף בהוקרה ובעניין ציבורי, כאשר הנסיבות הפעם היו דומות לנסיבות שהביאו לכתיבת שירה מלכתחילה – פליטים יהודים שהגיעו מאירופה בעקבות הנאציזם והרדיפות על רקע אנטישמי.³⁹ ואולם אני טוענת כי התהליך החל למעשה עוד קודם לכן, עם קץ ההגירה היהודית הגדולה, ערב מלחמת העולם הראשונה. באחרית הדבר שלו למחזה "כור ההיתוך" ציטט זנגוויל את שירה של לזרוס אך יצר לו תפנית חשובה: רק שורותיו האחרונות של השיר – "Give me your tired, your poor"; "הבו לי הלאים שבכן, האומללים שבכן" – צוטטו ולא השיר כולו. פסל החירות אף כונה שם בידי זנגוויל "אם הגלויות", פשם שלזרוס נתנה לו בשירה.⁴⁰ העובדה שזנגוויל ציטט את הסונטה ב־1914, באחרית הדבר ל"כור ההיתוך", סותרת את הטענה של היאם שהסונטה אבדה בתהום הנשייה למשך 50 שנה ומראה כי מקץ 20 שנה לכתיבתה היא צוטטה בידי זנגוויל. התייחסותו של זנגוויל לסונטה של לזרוס מראה כי השינוי התרחש עוד קודם להגעת הפליטים מאירופה עם עליית הנאציזם, אבל בגלל נסיבות דומות. מעבר לכך, זנגוויל מצביע לא על הנסיבות שהביאו לחקיקת השיר על גבי הפסל עקב יוזמתה של ג'ורג'ינה שילר להנצחתה של לזרוס, אלא מציג צורך תקופתי בכתובת על גבי פסל החירות שתבטא את רוחו של הפסל, דהיינו התהליך של יצירת המיתוס בהלך הרוח האמריקאי.

לטענתי, זנגוויל היה הראשון שציטט רק את שורותיו האחרונות של השיר. בכך הוא שינה את משמעותו והפך את שורותיו האחרונות בלבד לקשורות לפסל. התפנית שעשה זנגוויל לשיר שינתה פרט מהותי על פי צורך השעה: כשזנגוויל בחר להשתמש רק בשורותיו האחרונות של השיר, הוא למעשה הסיר את הדימוי שנשחק של "העולם החדש", ובמקום להנגיד את אמריקה לעולם הישן הוא השתמש בדימוי של הפסל כדמות אם עבור המהגרים. דוויד של המחזה מספר על רגע ההגעה לאמריקה שהיה עבורו כ"גן עדן" ברגע שאמריקה אספה אותו אל חיק האם שלה. תפיסת גן העדן מזוהה עם התפיסה של אמריקה כעולם החדש, ואילו זנגוויל הפך אותה למזוהה עם תפיסת האם. הוא ביטל את ההנגדה בין דימוי האישה כאם הגלויות לדימוי הגבר הכובש כענק מרודוס הקיים בשיר השלם והפך את המהגר לדמות של ילד בתארו את דוויד לכל אורך המחזה כילדותי, תמים ומסכן. הציטוט שזנגוויל בחר מבטל את ההנגדה המופיעה בכותרת השיר ובשורותיו הפותחות בין הדימוי הגברי לדימוי הנשי ובין העולם החדש לעולם הישן, ובמקום אלה יוצר הנגדה בין אמריקה למדינות אחרות בעצם פניית הפסל למדינות אחרות. דמותו של המהגר המוצג כילד היא שהופכת את אמריקה לדמות אם, ולא רק דוויד הוא ילד; גם ורה מוצגת כילדה שמרדה באביה, משרתו של הצאר. נישואיהם – נישואי התערובת בתוך אמריקה – הם, לפי זנגוויל, הדרך להתעלות מעל לניגודים בין הגבר ובין האישה, בין

39 Higham (לעיל הערה 11).

40 Zangwill (לעיל הערה 31), Afterword, חלק 4.

היהודי ובין הגוי, וכך לחדד את הניגוד בין אמריקה למדינות אחרות. זנגוויל מדגיש כי בארצות הברית "לא יהיה יהודי ולא יהיה יווני". היהודי ישל מעליו את זהותו היהודית ואת ה"עולם הישן". הרפרור הישיר כאן הוא לחזון הנוצרי הפאולי, באגרת לגלטים ג, 28: "אין יהודי אף לא יוני, אין עבד אף לא בן חורין, לא זכר אף לא נקבה, משום שכלכם אחד במשיח". זנגוויל התייחס בכך לניגודים שהעמידה לזרס בין הגברי לנשי ובין היהודי ליווני בדמות שני הענקים המנוגדים זה לזה – החדש והישן. לפני ורה ניצבה התלבטות באשר לגבר שתבחר כבעלה. אביה תומך בנישואיה לבן עשירים אמריקאי בעל הון מופלג ואורח חיים ראוותני. אך היא, שהגיעה מרוסיה לארצות הברית משום שמרדה באביה, בוחרת בדוויד, הפליט היהודי חסר הממון, ולבסוף גם אביה משתכנע כי עליה להתחתן עם בנם של האנשים שאותם פקד לרצוח. זוהי תפיסת כור ההיתוך המסדירה נישואים בקרב הלאום האמריקאי ומתעלה בכך מעל לניגודים ולפילוגים, בין הגברי לנשי ובין הגוי ליהודי, כפי שטוען זנגוויל מפורשות באחרית הדבר שלו למחזה.



תמונה 4. שער התוכנייה של ההצגה כור ההיתוך (1908)
(מחלקת האוספים המיוחדים, אוניברסיטת איוהה (Iowa), ארצות הברית)

הגבלת ההגירה וסגירת דלת הזהב

הצעת החוק להגבלות על ההגירה נתקלה בשנים 1915 ו-1917 בווטו של הנשיא ה-28 של ארצות הברית, וודרו וילסון. הווטו שלו תאם את האידאליזציה של ארצות הברית בתור "גן עדן למדוכאים".⁴¹ ואולם למרות הווטו השני של הנשיא וילסון, חוק ההגירה של 1917⁴² התקבל וסימן הצלחה למגבילי ההגירה במאבק בן 35 שנים שהחל בשנת 1882. החוק הדיר מבוגרים שאינם יודעים קרוא וכתוב וחייב מהגרים לעבור מבחני אוריינות. החוק אף הגביל הגירה מאסיה כולה (החוקים הקודמים הגבילו הגירה מסין ומיפן בלבד), הדיר חברי ארגונים מהפכנים וגזר גירוש על זרים שהטיפו למהפכה או לחבלה לאחר כניסתם למדינה, מגמה שהתחזקה לאחר מכן בזמן מלחמת העולם השנייה.⁴³ שני חוקי ההגירה שחוקק הממשל האמריקאי לאחר מכן, בשנים 1921 ו-1924, הגבילו את מכסת המהגרים מכל מדינה והביאו לסוף עידן ההגירה ההמונית לארצות הברית. באמצעות השימוש בציטוט של אמה לזרוס, הפונה למדינות אחרות אך נקשר עם המהגרים, מוזגו התפיסות למיניהן של הפסל כסמל הגירה בעיני המהגרים וכסמל הפונה למדינות אחרות. עדויות מצביעות על כך שכבר בשנת 1926 החלו ילדי הכיתות הצעירות בבתי הספר היסודיים ללמוד על פסל החירות מנקודת מבטם של המהגרים, וספרי היסטוריה שילבו תמונות של מהגרים המתעדים את המפגש עם פסל החירות בכניסה לנמל ניו יורק.⁴⁴ בשנת 1936, לרגל אירוע חגיגות 50 שנה להצבת פסל החירות, נאם פרנקלין ד' רוזוולט, הנשיא ה-32, למרגלות הפסל והתייחס לאופן שבו נלמדת ההיסטוריה של פסל החירות שלדעתו עושה עוול למהגרים והציע לו תיקון:

לא הובלט כהלכה בלימוד ההיסטוריה שלנו שהרוב המכריע של מי שבאו מאומות העולם הישן לחופי אמריקה שלנו לא היו מי שנותרו מאחור, לא הפחדנים, לא הנכשלים. אלו היו אנשים ונשים שהיה להם האומץ העילאי לסלול דרך לעצמם, לנטוש שפה וקרובים, להתחיל בתחתית ובלי השפעה, בלי כסף ובלי ידע על החיים בציוויליזציה צעירה מאוד.⁴⁵

41 Higham (לעיל הערה 11), עמ' 52.

42 "An Act to Regulate the Immigration of Aliens to and the Residence of Alien in the United States," Public Law, 1917

43 היאם מציין כי צעד זה הוא קריטי במגמה שתימשך עד 1950 ותקצץ בחירויות האזרחיות של זרים.

44 שם, עמ' 77.

45 Franklin D. Roosevelt, "Address on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of the Statue of Liberty," The American Presidency Project, October 28, 1936. התרגום שלי.

רוזוולט לא ציטט ישירות את לזרוס, אך מאמירותיו משתמע כי האופן שבו הוצגו המהגרים בשירה כ"לאים ואומללים" לא תאם את אופן עיצוב ההיסטוריה שהוא חפץ בו.

עלייתו של דימוי הפסל כאם במלחמת העולם השנייה

עם פרוץ מלחמת העולם השנייה והצטרפות ארצות הברית אליה בדצמבר 1941 הפכו כלי השיט את כיוונם ויצאו החוצה מן הנמל, כשפסל החירות מאחוריהם. סרטו של אלפרד היצ'קוק, "חבלן – משהו חשוד" (*Saboteur*), שיצא להקרנה בבתי הקולנוע ב־1942, בזמן המלחמה, נתן למלחמה ביטוי בעלילתו הבדיונית. גיבור הסרט, קיין, עובד במפעל מטוסים בקליפורניה שמתבצעת בו חבלה. קיין מואשם בחבלה אף שהוא חף מפשע. הוא יוצא למרדף אחר החבלן – תמה המזוהה עם היצ'קוק ונוכחת ברבים מסרטיו. הסצנה האחרונה מתרחשת על פסל החירות, והיא מאפיינת את תפיסת הפסל במוצרי התרבות בזמן המלחמה – לא עוד סמל הגירה, כי אם סמל לאום. היצ'קוק, בריטי שבא לראשונה לארצות הברית בשנת 1937 כדי לביים סרטים בהוליווד, תמך בבעלות הברית. בשנת 1944 הוא אף טס לאירופה וצילם שני סרטי תעמולה קצרים עבור משרד המידע הבריטי אשר היללו את אנשי תנועת הרזיסטנס הצרפתית ונועדו להקרנה בצרפת.⁴⁶ גם המסרים בסרט "חבלן" מחזיקים בעמדה פוליטית מובהקת על רקע המלחמה.

שיאו הדרמטי של הסרט מתחולל בפסל החירות. כאשר החבלן ודמות הגיבורה, פטרישיה, נמצאים בראש הפסל, פטרישיה מצטטת לחבלן את שורותיו האחרונות של השיר של אמה לזרוס. היא מתארת את הציטוט כהקדשה של צרפת לארצות הברית ומוסיפה: "ועכשיו תראה את הצרפתים". הציטוט נרתם למיתוס האחווה הצרפתית-אמריקאית כדי שצרפת תהא מוצגת בזמן המלחמה כאומה שבגדה בערכיה. הפסל לא מוצג בסרט בהקשר של הגירה אלא כסמל לאומי, כשהסיפור על המתנה מצרפת הופך להאשמתה של צרפת בזמן המלחמה בבגידה בערכים המשותפים לשתי המדינות. כאשר החבלן מבין שהגיבורה מנסה לסייע לתפיסתו, הוא מכנה אותה "עלמת החירות הקטנה המניפה את הלפיד שלה". כך, בעוד הפסל מייצג את האומה – המדינה שנתפסת כמהות האימהות, עלמת החירות היא אזורית אמריקאית פטריוטית נאמנה למדינתה. בסצנה שהחבלן נמצא על האונייה בדרכו לאתר התיירות הוא מצולם בגבו לפסל החירות, ובמקום להתבונן בו, כמו בתמונות המוכרות של המהגרים המביטים אל הפסל, הוא סוקר את רגליה החשופות של פטרישיה, העובדת כדוגמנית של שלטי חוצות (תמונה 6). מאחר

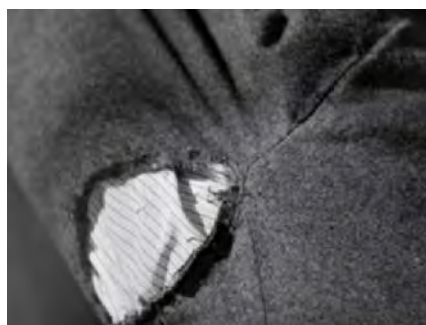
46 מעין שגיא, היצ'קוק / טריפו, בתרגום הילה קרס, בבל, 2005, עמ' 140.

שהחבלן איננו ג'נטלמן, הוא מאפשר לה לתפוס אותו בשעת מעשה.⁴⁷ פטרישיה מוצגת כניגוד לפסל האבן: האישה האמריקאית שהתגשמה בדמותו של הפסל.



תמונה 6. החבלן ופטרישיה בדרך לפסל החירות, מתוך הסרט חבלן – משהו חשוב, במאי: אלפרד היצ'קוק, 1942, Universal Pictures

בסצנה האחרונה בסרט קיין רודף אחרי החבלן לעבר הלפיד שבידי הפסל. החבלן נופל מן הלפיד אל יד האבן האדירה. קיין מנסה לאחוז בידו, אך מצליח רק לאחוז בשרוולו. ברגע זה נעשה מעבר עריכה מפרט גדול לפרט קטן, טכניקה המזוהה עם היצ'קוק, אמן המתח וההשהיה הקולנועית:⁴⁸ המצלמה עוברת מפסל האבן העצום אל בד השרוול הרך, שאט-אט נפרם בו חוט דק עד שלבסוף החבלן צונח מטה וקיין משליך את שרוולו.



תמונה 7. סצנת הסיום בסרט חבלן – משהו חשוב, במאי: אלפרד היצ'קוק, 1942, Universal Pictures

47 קמיל פאגליה, הציפורים של היצ'קוק, בתרגום מיכל סלע, רסלינג, 2003, עמ' 34.

48 שגיא (לעיל הערה 46), עמ' 130.

על רקע המלחמה ועלייתו של הפסל כסמל לאומי ניתן לראות בהתרחשויות המתוארות בסרטו של היצ'קוק דימוי למדיניות שנקטה ארצות הברית באותן שנים כלפי גירוש מהגרים שנחשדו בפעילות חבלה; בשנת 1917 נחקק חוק ההגירה שגזר גירוש על מהגרים שנחשדו בפעילות חבלנית. המאבק בין הגיבור לחבלן בראש הפסל משול למדיניות הממשלתית הנוקטת יד קשה נגד חבלנים ומשליכה אותם מן הפסל, משל לאומה האמריקאית. הפסל, שמתפקד כסמל לאומי, מזוהה לא כסמל הגירה אלא כסמל לפטריוטיות. הגיבור משליך את החבלן מן הפסל, קרי מן המדינה, על אף האימה שיש בכך וברגשותיו הסותרים, הבאים לידי ביטוי בניסיון למנוע ממנו ליפול ובאחיותו בו, וכן בדימוי של בד השרוול הנפרם, הממשיל את הקרע החברתי הכואב והמחייב של השלכת החבלנים המהגרים מן המדינה. לעומת הגיבור קיין, תפקידה של הגיבורה האמריקאית, פטרישיה, המעוצבת בדמות הפסל הוא להפגין את נאמנותה למדינתה ולסייע ככל האפשר למיגור החבלנים. בכך ניכרים ניסיונותיו הקולנועיים של היצ'קוק להציג על המסך דמות של גיבורה המגלמת דיוקן של הנערה האמריקאית. דמותה של עלמת החירות כפי שעוצבה בסרט "חבלן" מהווה דיוקן של הנערה האמריקאית כפי שזו מוצגת בידי היצ'קוק על רקע מלחמת העולם השנייה.

הציטוט של הסונטה של אמה לזרוס בסרטו של היצ'קוק בזמן המלחמה מלמד על העלייה בפופולריות של לזרוס באותן שנים ועל הידוק הקשר בינה ובין פסל החירות. ההתלהבות הרבה מן הסונטה התחזקה בד בבד עם עלייתו של פסל החירות כסמל לאומי. השיא הגיע בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, עם 800 אלף מבקרים שהגיעו במיוחד לאליס איילנד, שם ניצב פסל החירות, והטבעת בולים ומטבעות בדמותו של פסל החירות, אף כי יש לומר כי הפסל הופיע לראשונה על בול כבר בשנת 1922 ועל מטבע של סנט כבר בשנות החמישים.⁴⁹ השנים שבמהלכן הופקו הבולים והוטבעו המטבעות הן השנים שבהן נסגרו שערי ההגירה ודימויו של הפסל כסמל לאומי עלה.

חיס ליברטי

בשנת 1949 עלה לבמה בברודווי המחזמר "מיס ליברטי" ("Miss Liberty"); "עלמת החירות" שנכתב בידי רוברט שרווד (1896-1955).⁵⁰ בזמן מלחמת העולם השנייה עבד שרווד במשרד המלחמה האמריקאי. גם לאחר שסיים את עבודתו בשירות המדינה,

49 Higham (לעיל הערה 11), עמ' 79.

50 Robert E. Sherwood, *Miss Liberty*, Samuel French, 1977. שרווד כתב את התסריט ל"רֶבֶקָה", סרטו הראשון של היצ'קוק שצולם בארצות הברית.

החיידיק הפוליטי דבק במחזותיו, שהיו רוויי פטריטיות אמריקאית.⁵¹ קטע המוזיקה האחרון במחזמר הוא הלחן של שורותיו האחרונות של "הענק החדש". הלחן הזה הפך את שירה של אמה לזרוס לפופולרי ביותר והוא אף הושר בפי ילדי בית הספר בקונצרטים ובאירועים.⁵² הכותרת שניתנה לו הייתה "Give Me Your Tired, Your Poor" ("הבו לי הלאים שבכן, האומללים שבכן"), שהפכה למזוהה עם השיר וגרמה לרבים בארצות הברית להכיר את הסונטה של לזרוס לפי כותרת השיר המושר. זו הפכה את שורותיה האחרונות של הסונטה למוכרות ולקשורות בקשר הדוק עם פסל החירות. התוצאה הייתה שרבים מן המצטטים אותו היום אינם מכירים לא את השיר כולו, לא את זהות המשוררת שכתבה אותו ולא את הנסיבות שבהן הוא נכתב.

שרווד סיפר שהרעיון לכתיבת המחזה סביב סיפור פסל החירות הבזיק במוחו בזמן המלחמה, בעת הפלגה על הספינה *Queen Mary* לאירופה יחד עם 15 אלף חיילים, לאחר שהתרשם מן הרגשות שמראה הפסל עורר בהם.⁵³ מעניין שדווקא כאשר יצא שרווד מנמל ניו יורק על הספינה שהפליגה החוצה, אל המלחמה באירופה, הוא חשב על הרעיון למחזה על פסל החירות כסמל הגירה פנימה, אל הנמל. כשפגש את המלחין היהודי-אמריקאי הנודע ארווין ברלין (1888-1989) באנגליה, הוא סיפר לו על הרעיון. שרווד חשב שהאדם שהלחין את "God Bless America" והיגר מרוסיה לאמריקה בשנת 1893 כשהוא בן 5 בלבד הוא האדם שצריך להלחין את השיר.⁵⁴ אמירתו זו של שרווד על ברלין מלמדת כי ברלין מגלם בביגרפיה האישית שלו את גיבור המחזה "כור ההיתוך" – יהודי מרוסיה שהגיע לאמריקה כילד והפך למלחין ידוע ולפטריוט נלהב. העובדה שהיה על ברלין לשיר על מנת להשתכר פרוטות הותירה עליו רושם עז ועיצבה את הקריירה שלו. הן סיפור הקריירה שלו והן סיפורו האישי הם סיפור "החלום האמריקאי", שבמסגרתו הפך ברלין ממהגר מרוד למי שעיצב את ברודוויי כפי שאנו מכירים אותה היום וחתום על שירים קנוניים המלווים נשים וגברים אמריקאים בכל תחנות חייהם – החל ב-"White Christmas" וכלה ב-"There's No Business Like Show Business".⁵⁵

Harriet Hyman Alonso, *Robert E. Sherwood: The Playwright in Peace and War*, 51
University of Massachusetts Press, 2007, p. 268

Roth Young (לעיל הערה 17). 52

Harry Harris, "Robert E. Sherwood", בתוכנייה לבכורת ההצגה "מיס ליברטי", 19 ביוני 1949; וכן Roth Young (לעיל הערה 17), עמ' 293 הערה 98. 53

שם, שם. 54

Jeffrey Magee, *Irving Berlin's American Musical Theater*, Oxford University Press, 55
2012

סיפור העלילה של המחזמר "מיס ליברטי" מתרחש בשנת 1880 ומתאר את התחרות המיתולוגית על תשומת ליבם של הקוראים בין ג'יימס גורדון בנט, המוציא לאור של העיתון *The New York Herald*, לבין ג'וזף פוליצר, המוציא לאור של העיתון *New York World*. בנט שולח לפריז את הוראס מילר, צלם עיתונות אמריקאי, כדי לאתר את האישה ששימשה מודל לפסל החירות של ברתולדי ולצלם אותה. הוראס מוצא בסדנה של ברתולדי תמונת אישה צעירה ומשוכנע כי היא המודל. בנט מסייע לאותה עלמה, מוניק שמה, ולסבתה להגיע לארצות הברית, שם הן מתקבלות בברכה. אך פוליצר מגלה כי המודל לפסל הייתה דווקא אימו של ברתולדי, והוא מפרסם את הגילוי. חשיפת הגילוי מעמידה את הכתב הצעיר לפני משפט ואת העלמה הצעירה וסבתה לפני גירוש, אך פוליצר מציל אותן מן הסכנה. נוסף על כל השמחות הללו, הוראס ומוניק הופכים לזוג ועומדים להינשא. המחזמר מסתיים כאשר מוניק, לבושה כפסל החירות, שרה את שורותי האחרונות של "הענק החדש" בלחן של ארווין ברלין.

לאחר מלחמת העולם השנייה עלתה הפופולריות של פסל החירות לצד העלייה בפופולריות של הסונטה של לזרוס. העיתונאי האמריקאי בעל השורשים היוגוסלביים לואיס אדמיק (Adamic) היה מי שהשיב לתודעה את שירה של לזרוס במסגרת מאמציו לכתוב מחדש את ההיסטוריה האמריקאית ולהצביע על תרומתם של מהגרים לחברה האמריקאית.⁵⁶ הוא ציטט את השיר ללא הרף בכתבות, בפרסומים ובהרצאות שנשא. באמצע שנות החמישים הועברה הלוחית שאת הצבתה יזמה ג'ורג'ינה שילר ממקומה במפלס השני אל הכניסה הראשית. בד בבד התעוררה הסקרנות לדמותה של המשוררת, שנתפסה בעיני רבים "כפחות יהודייה ויותר כמשוררת אמריקאית, כפסל חירות אנושי".⁵⁷ המשוררת אמה לזרוס הפכה למזוהה עם הסונטה שכתבה עד כדי סימביוזה בינה ובין הדמות הניצבת במרכז השיר. הביוגרפיות שהתפרסמו עליה באותן שנים מציגות את דמותה בהקשר הדוק עם הפסל. כך למשל, היינריך ג'ייקוב, פליט מגרמניה, הקושר בין פסל החירות לשמה של לזרוס.⁵⁸ ביוגרפיה נוספת מאת איב מרים ממזגת את דמותה של לזרוס עם הפסל באמצעות הכותרת "אמה לזרוס: אישה עם לפיד" (Emma Lazarus: "Woman with a Torch").⁵⁹

56 Higham (לעיל הערה 11).

57 שם, עמ' 78.

58 Heinrich Eduard Jacob, *The World of Emma Lazarus*, Schocken Books, 1949, p. 212

59 Eve Merriam, *Emma Lazarus: Woman with a Torch*, Citadel Press, 1956

פסל החירות במלחמה הקרה

בשנות המלחמה הקרה ירדה קרנו של פסל החירות, ובכלל זה האידאלים שנקשרו בו. "הפחד האדום" שנתן את אותותיו בארצות הברית ומחוצה לה הביא לניתוח המיתוסים הקשורים בפסל בתרבות האמריקאית והעלה את כוחו של הציטוט ברתומתו לרעיונות פוליטיים. בסרטו "חבלן" הציג היצ'קוק את פסל החירות כסמל לאום על רקע מלחמת העולם השנייה, אבל בסרטו "מזימות בינלאומיות" משנת 1959, העיבוד האמריקאי לסרט "39 המדרגות" האנגלי, הוא הציג את הר ראשמור כסמל לאום על רקע המלחמה הקרה. היצ'קוק העיד כי בעוד שב"39 המדרגות" הוא חצה את אנגליה ואת סקוטלנד ברכבת, ב"מזימות בינלאומיות" הוא חצה את אמריקה. עוד הוא העיד כי "מזימות בינלאומיות" הוא שכלול של סרטו "חבלן", 16 שנים לאחר שיצר אותו.⁶⁰ שכלול המבנה של "חבלן" ל"מזימות בינלאומיות" מעמיד מבנה קולנועי מלוטש יותר, אבל מבחינה תמטית הנושאים שהוא עוסק בהם משקפים את תמורות השעה. וכך, "חבלן" הציג את פסל החירות כסמל לאום פטריוטי שממנו מושלך החבלן בסצנת הסיום. ב"מזימות בינלאומיות", לעומת זאת, מתרחשת הסצנה האחרונה בהר ראשמור, אתר תיירות המציג את ראשיהם המפוסלים של ארבעת אבות האומה – אברהם לינקולן, ג'ורג' וושינגטון, תומס ג'פרסון ותאודור רוזוולט – כאשר ברקע מתחוללת המלחמה הקרה.

העלילה של "מזימות בינלאומיות" עוסקת בתמה דומה ל"חבלן". רוג'ר ת'ורנהיל, פרסומאי מצליח מגיו יורק, מזוהה בטעות כסוכן CIA בשם ג'ורג' קפלן. הוא נחטף בידי מרגלים ומוצא את עצמו ממלא תפקיד בקנוניה שנרקמת נגד הזהות שהולבשה עליו. בניגוד לדמותו של קיין, שהתעמת עם החבלן עד להשלכתו הבלתי נמנעת מן הפסל, ת'ורנהיל יוצא למסע בעקבות ג'ורג' קפלן, וככל שהוא מתקדם הוא הופך להיות יותר קפלן היות שקפלן לא קיים; קפלן הומצא על ידי סוכנות המודיעין האמריקאית כדי לשטות במרגלים ולהסיח את דעתם מסוכנות כפולה בשורותיהם. הסוכנות איב נשלחת בידי המרגל שהיא הפילגש שלו, ואנדם, לפתות את ת'ורנהיל. איב מתפקדת כסוכנת כפולה. כפי ש"חבלן" הציג משולש בין המחבל, פטרישיה וקיין על רקע פסל החירות, כך גם על הר ראשמור מוצג משולש. אלא שבניגוד לסצנה ב"חבלן", שבה הגיבור מתעמת על גבי פסל הלאום עם החבלן על זהותו ועל הזהות הלאומית, ב"מזימות בינלאומיות" שני הגיבורים תלויים יחד בין שמיים וארץ, שניהם סוכנים בשירות המדינה, ומעל שניהם ניצב הנבל, מאיים להשליכם מטה. לבסוף הוא נורה בידי נציגי המדינה.

גם כאן הסצנה האחרונה מהווה את השיא הדרמטי של הסרט: ב"חבלן", בזמן מלחמת העולם השנייה, פסל החירות אינו מזוהה עם הגירה אלא משמש כסמל לאום שיש להשליך

ממנו את כל מי שיש בכוחו להזיק לו. פטרישיה נותרת עומדת בלפיד הפסל, כשקין אוהז בידו של החבלן, התלוי בין שמיים וארץ עד ששרוולו נקרע והוא נופל. ב"מזימות בינלאומיות", לעומת זאת, מתרחשת סצנת הסיום בה ראשמור, ובסופה איב תלויה בין שמיים וארץ ואוחזת בידו של ת'ורנהיל. במעבר העריכתי ידו של ת'ורנהיל מושכת את איב אל דרגש השינה בקרון רכבת, והוא אומר: "בואי הנה, גברת ת'ורנהיל". השם שבו הוא פונה אליה ובגדיה הלבנים מרמזים שהם נישאו. כמו במחזה של ישראל זנגוויל, גם כאן מיוצגת תפיסת הנישואים של ארצות הברית כחלק מן התהליך של בניית הלאום האמריקאי. זנגוויל ראה כשיא המחזה שלו את הנישואים, שהם האמצעי להתגבר על הניגודים בין היהודי לגוייה ובין הגבר לאישה. ב"חבלן", לעומת זאת, בזמן מלחמת העולם השנייה, הגיבורה נשלחת לפתות את החבלן כהצהרת נאמנות למדינה, ואילו ב"מזימות" השימוש באישה על ידי המדינה הוא פסול והגבר נחלץ לעזרתה באמצעות נישואיו לה. "חבלן" מציג את המאבק בין הגיבור לחבלן על פסל החירות, המשול למאבקם לחיים ולמוות על הארץ, ואילו "מזימות", לעומת זאת, מציג את "אבות המדינה" שבהר ראשמור, שלמענם הזוג שתלוי יחד בין שמיים וארץ, בין חיים ומוות, מוצא מפלט מן המשחקים שמשחקת בהם המדינה כחלק מן המלחמה הקרה בנישואים. הר ראשמור, המייצג את אבות האומה האמריקאית, החליף את פסל החירות כסמל לאום.

בקמפיין הבחירות של ג'ון קנדי לנשיאות ארצות הברית ב-1960 נאמה אלינור רוזוולט, פוליטיקאית ואשתו של נשיא ארצות הברית לשעבר פרנקלין רוזוולט. בדבריה היא קישרה בין השיר של לזרוס לסיר ההיתוך:

ארצנו היא הדמוקרטיה הוותיקה ביותר בעולם, אבל היא בת פחות מ-200 שנים. זוהי ארץ עם שפע של מקום לצמיחה. זוהי ארץ שצריכה היום, בדיוק כמו אי פעם בעבר, לחיות על פי התפילה הכתובה על פסל החירות:
הבו לי הלאים שבכך, האומללים שבכך,
את ההמונים הדחוקים המשוועים לנשום לחופשי,
את הדחוי השפל שלחוף השופע.
שלחו את אלה אליי, את חסרי הבית, מוכי הסערה,
לצד דלת הזהב אניף את המנורה!
אומתנו נהנית מחוזקה ומחיוניותה מפני שאנחנו סיר ההיתוך.⁶¹

Allida Black et al., "Eleanor Roosevelt, John Kennedy, and the Election of 1960: 61
A Project of The Eleanor Roosevelt Papers," Model Editions Partnership, 2003
התרגום שלי.

דבריה אלה הם עדות לעלייה בכוחו של השיר, שלא צוטט בידי הנשיא רוזוולט עצמו בשנת 1936, במעמד ציון היובל להקמת הפסל. מאז צוטט השיר בידי פוליטיקאים פעמים רבות מאוד. ג'ון קנדי, נציג המפלגה הדמוקרטית, אשר נבחר לנשיאה ה־35 של ארצות הברית, היה מזוהה עם הרצון לשנות את מדיניות ההגירה של ארצות הברית ולפתוח את שעריה של המדינה למהגרים. בשנת 1965 חוקק חוק ההגירה והלאום, שתיקן את שיטת מכסות ההגירה של החוק מ־1924.⁶² החוק, שאושר שנתיים לאחר ההתנקשות בחייו של קנדי, נחתם באופן סמלי למרגלות פסל החירות בשל מעמדו של הפסל כסמל הגירה.

סיכום

פסל האבן האילים ניצב על כנו דומם, אך דימויו והמשמעויות שנקשרות בו ממשיכים להשתנות ולהתנסח במרוצת השנים מחדש בהשפעת המציאות הפוליטית. הפסל נתפס בעידן העולם החדש כדמות האלה "חירות". ואולם בעת שאמריקה פסקה מהיותה מזוהה עם "העולם החדש" והייתה ל"סיר היתוך", הפך הפסל להיות מזוהה עם דמות האם. במלחמת העולם השנייה צמחה, כניגוד לפסל, מיס ליברטי, עלמת החירות, אזרחית אמריקאית פטריוטית בשר ודם שעוצבה בדמות הפסל. עיצוב הפסל בדמות אם המאמצת את המהגרים כילדיה שימש את תומכי ההגירה במאבק על אופייה הלאומי של ארצות הברית כמדינת הגירה, והוא שימש אפילו את ממשל טראמפ בבואו לייצר הרתעה תודעתית מהגירה לשטחה של ארצות הברית באמצעות כליאה וגירוש של ילדי מהגרים. הפסל בדמות אישה משול לאומה האמריקאית, ומוצרי התרבות שנקשרו ונקשרים בו ממשיכים להגדיר ולעצב את אופייה הלאומי של ארצות הברית במאבק על זהותה כמדינת הגירה.

⁶² "An act to Amend the Immigration and Nationality Act," Public Law, 1965

פנומנולוגיה של הזכות להיות אדם

שחר כישר

זכויות האדם מייצגות שאיפה אוניברסלית לכבוד, לחירות ולשוויון לכל אדם באשר הוא. אך בפועל המושג מעורר מתחים רעיוניים ומעשיים החושפים את מגבלות יישומו הקונקרטי. מצד אחד, הזכויות הללו מוצגות כזכויות אוניברסליות, בלתי תלויות במקום, בזמן או בזהות. מנגד, יישומן תלוי ומותנה במערכות פוליטיות מקומיות המעצבות אותן על פי צרכים, הקשרים וערכים פרטיקולריים.¹ האתגר האוניברסליסטי-פרטיקולריסטי של זכויות האדם הוא אפוא לא רק תאורטי אלא אף מעשי, אך הוא גם לא מתמצה באתגרים טכניים ובפערים בין רצוי ומצוי, אלא נוגע בשאלות יסוד על טבע האדם, על הקשרים החברתיים שבתוכם הוא פועל ועל השפה שבה מנוסחות זכויותיו.

האתגר לאוניברסליות של זכויות האדם קשור בכך שמושגי יסוד כגון "זכויות" ו"אדם" נתונים לפרשנויות מגוונות ומשתנות בהקשרים חברתיים והיסטוריים שונים.² הטענה

1 Ian Balfour and Eduardo Cadava, "The Claims of Human Rights: An Introduction," *South Atlantic Quarterly* 103(2-3) (2004), pp. 277-296

2 שם; Christina M. Cerna, "Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Contexts," *Human Rights Quarterly* 16(4) (1994), pp. 740-752; Jamie Mayerfeld,

לאוניברסליות של זכויות האדם ספגה לפיכך ביקורת שלפיה היא אינה אלא כפייה של ערכים מערביים במסווה של ניטרליות תוך כפייתם על עמים ותרבויות אחרים על חשבון ערכיהם.³ אולם אתגר זה אינו מאפיין רק את המפגש של מדינות לא־מערביות עם ערכים מערביים, אלא הוא מופיע גם כאתגר בעבור מדינות המערב עצמן. אירופה, ערש הרעיונות המודרניים של זכויות האדם וההומניזם, עומדת למבחן מורכב בין הנאמנות לערכיה לבין הנאמנות לזהותה בשעה שעליה לבחור בין הערכים המחייבים את קבלת פני האחר ובין הסכנות שאותו אחר מציב לערכים אלו עצמם.⁴

מצב דומה בארצות הברית ובמקומות אחרים הופך את האוניברסליזם המאחד של זכויות האדם לסלע מחלוקת וליסוד מפלג במפגש עם הפוליטיקה המקומית. זכויות האדם מתיימרות לחול באופן גורף על כל בני האנוש, ללא הבדל זמן, מקום או תרבות. בה בעת הן מתנגשות תכופות עם שאיפות זהותיות של קבוצות ועמים, הרואים בזכות להגדרה עצמית ערך עליון, לעיתים אף באופן המנוגד לאוניברסליות הבלתי מובחנת של זכויות האדם. כאשר מדובר בישראל, שבה הדבר מורגש במיוחד, ניכרת החשדנות מצד חלקים לאומיים, שמרניים ודתיים בחברה הרואים בדרישת המחויבות לזכויות האדם פגיעה וזה ואיום על זהותם הלאומית, התרבותית או הדתית. עם זאת, ברור גם כיצד זכויות האדם יכולות לשמש כקרדום אידאולוגי לחפור בו בשירות צדדים ליברליים.

מוצא אפשרי מן המורכבות והמתח שבין האוניברסליות של זכויות האדם לבין הפרטיקולריות של יישומן יכול להימצא בשינוי הזווית התאורטית, ובעקבותיה המעשית, להבנתן. בניגוד לחשיבה הפורמלית־משפטית על זכויות האדם כעקרונות מופשטים, מסורת המחשבה הפנומנולוגית מציעה דרך לדון בחוויה האנושית הממשית של זכויות ולבחון כיצד זכויות האדם מובנות ומיתרגמות לפעולה ולברר מהם התנאים לקיומן בעולם שבו בני אדם חולקים זה עם את קיומם.

"The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era,"

Perspectives on Politics 4(2) (2006), pp. 365–366

Jack Donnelly, "The Relative Universality of Human Rights," *Cerna* 3 (לעיל הערה 2);

Human Rights Quarterly 29(2) (2007), pp. 281–306. כדוגמה ניתן לטעון שזכויות האדם

היו כלי להצדקת התערבויות צבאיות או כלכליות, כמו בעיראק ובאפגניסטן, שם השתמשו במקרים מסוימים בעקרונות אלו כדי להטמיע נורמות מערביות אגב התעלמות מן התרבויות המקומיות ומן ההשלכות ארוכות הטווח על החברה המקומית. דוגמאות אחרות הן עמידה על זכויות נשים או להטב"ק אגב מתח עם מסורות מקומיות.

Stuart Hall, "The Empire Strikes Back," *New Socialist* 6 (1982), pp. 5–7; Jacques 4

Derrida and Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, 2014

למסורת הפנומנולוגית, החל במבשרה פרידריך הגל וכלה בהוגים שפעלו בתחומיה כמו ז'אן-פול סארטר, מוריס מרלו־פונטי, חנה ארנדט ויורגן האברמס, נודעה השפעה מוקדמת על הדיון המשפטי והפוליטי המודרני, ובפרט בהקשר של זכויות אדם.⁵ הפנומנולוגיה שהחלה כזרם פילוסופי התרחבה לכדי תאוריה ומתודולוגיה אנתרופולוגית, סוציולוגית ופסיכולוגית המיושמת גם לתיאור אמפירי של חוויותיהם של מי שזקוקים להגנה על זכויות האדם שלהם או חווים פגיעה בהן, כמו אנשים עם מוגבלות או פליטים.⁶ בשנים האחרונות התעורר עניין מחקרי במקומה של סוגיית זכויות האדם בהגות הפנומנולוגית דוגמת זו של עמנואל לוינס וחנה ארנדט ובניסיונות הפילוסופיים לתאורטיזציה פנומנולוגית של נושאים כמו זכויות אדם באופן המרחיב ומשלים את תחומי המחשבה המדינית והמשפטית.⁷ גישה זו אינה שואפת להחליף את המסגרת המשפטית של זכויות האדם אלא להעשיר אותה באמצעות דיון העוסק במפגש האיש, החברתי והמטאפיזי של בני אדם עם מושגי הזכויות והחובות. הפנומנולוגיה מאפשרת לגשת אל זכויות האדם כאוסף של חוקים ועקרונות, והיא מאפשרת לעשות זאת גם באמצעות קריאה מוסרית ואונטולוגית המגולמת בקשרים הבין־אישיים, החברתיים והתרבותיים של הקיום האנושי. ניתוח המתמקד בחוויה האנושית של זכויות האדם כתופעה בין־אישית יש בכוחו להציע ניסוח המיטיב להתמודד עם ההתנגדויות ועם הקשיים שהללו נתונות בהם בשיח הציבורי

-
- Mercedes Galán-Juaréz, "Human Rights and Phenomenology," in: Anna-Teresa 5
Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence: The I and the Other in Their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life*, Springer, 1998, pp. 201–205
- David Seamon, "Lived Bodies, Place, and Phenomenology: Implications, 6
for Human Rights and Environmental Justice," *Journal of Human Rights and the Environment* 4(2) (2013), pp. 143–166
- Nathan Bell, "'In the Face, a Right Is There': Arendt, Levinas and the Phenomenology 7
of the Rights of Man," *Journal of the British Society for Phenomenology* 49(4) (2018), pp. 291–307; James Farlow Mendrofa, "Reading Human Rights Through Emmanuel Levinas's Theory of Ethics and Existentialism," *International University Symposium on Humanities and Arts*, Atlantis Press, 2020, pp. 137–141
- דוגמה. נוספות לעיסוק מחקרי בפנומנולוגיה של זכויות האדם ניתן למצוא אצל ג'יימס מנש, הבוחן את תפקידה של הנוכחות הפיזית בחוויית זכויות האדם והמדגיש את מקומם של ההקשרים התרבותיים, החברתיים וההיסטוריים הרחבים יותר שבהם מצויות זכויות האדם ואת ממד החוויה האנושית של זכויות האדם. James R. Mensch, "A Phenomenological Perspective on the Relationship between Human Rights and Recognition," in: Barbara Weber et al. (eds.), *Cultural Politics and Identity: The Public Space of Recognition*, vol. 2, LIT Verlag Münster, 2011

בארץ ובעולם בעשורים האחרונים. אם הפער בין השפה האנליטית-אוניברסלית של זכויות האדם לבין היחס הסובייקטיבי-פרטיקולריסטי כלפיהן מצד זהויות לאומיות ודתיות הוא מקור להתנגשות רעיונית ופוליטית ביניהן, ייתכן שלניסוח פנומנולוגי שלהן במונחי חוויה אנושית יש היכולת לשמש כראש גשר.

בחזרה לבני האדם עצמם: פנומנולוגיה, מחשבה פוליטית וזכויות אדם

בשנת 2011 יצא רוברט ברנסקוני, אחד החוקרים הבולטים כיום בתחום הפנומנולוגיה, בקריאה "לקראת פנומנולוגיה של זכויות אדם"⁸ ולדיון בנושא מצד האופן שבו הן נחוות בידי בני האדם עצמם – כלומר, כיצד אנשים תופסים, מבינים וחווים את זכויותיהם שלהם ואת זכויותיהם של אחרים. חוויות אלו מעצבות את תחושת העצמי, את הזהות, את הסוכנות ואת האחריות, ויש באפשרותן להעמיק את ההבנה הפוליטית והחברתית של זכויות האדם. ברנסקוני טוען כי המחשבה הליברלית על זכויות אדם, מאז ג'ון לוק, נוטה להתמקד בהפשטה אנליטית המנותקת מהקשרים קונקרטיים. לדבריו, זו "מסגרת פילוסופית בורגנית באופן חסר תקנה".⁹ שכן היא מתעלמת מן החוויות הממשיות והייחודיות של בני אדם במצבי חיים מגוונים. בכך היא מנתקת את זכויות האדם מן המורכבות המעשית של חיי היום-יום ומן ההקשרים החברתיים, ההיסטוריים והתרבותיים המעצבים אותן. גישה זו, לטענתו, פוגעת באפקטיביות של רעיון זכויות האדם, שכן היא מתעלמת מאופן התממשותן של זכויות אלו הלכה למעשה. לעומת זאת, לפי ברנסקוני, הפנומנולוגיה מתחילה את חקירתה בקונקרטיות של חוויית הקיום האנושי ומבקשת להבין כיצד תופעות מקבילות משמעות מתוך חוויה זו. אני טוען אפוא כי דיון בזכויות אדם צריך להתחיל לא במעמד התאורטי של האדם כנשא זכויות אלא בחוויה עצמה – קרי, במשמעות ובמחויבות של עמידתו של האדם במערכת יחסים של זכויות וחובות עם זולתו.

בפרפרזה על קריאתו המפורסמת של אבי הפנומנולוגיה אדמונד הוסרל לשוב ("בחזרה אל הדברים עצמם"), קריאתו של ברנסקוני יכולה להיות מובנת כקריאה לזכויות האדם לשוב "בחזרה אל בני האדם עצמם". ביקורת זו של ברנסקוני אינה חדשה, והיא מוצאת את מקורותיה באב נוסף של הפנומנולוגיה, מרטין היידגר, וביחסו אל ההומניזם. ב"איגרת על ההומניזם" כותב היידגר כי "מקור ההתנגדות להומניזם הוא בכך שאין הוא

8 Robert Bernasconi, "Toward a Phenomenology of Human Rights," in: Hwa Yol Jung and Leste E. Embree (eds.), *Political Phenomenology: Essays in Memory of Petee Jung*, Springer International Publishing, 2016, pp. 227–239

9 שם, עמ' 228.

מעריך את ההומניות של האדם דיה".¹⁰ לטענתו, צורת המחשבה של ההומניזם, ולצרכינו כאן – ביטויה בזכויות אדם – "תמיד חושבת באמת רק על הישים עצמם ולעולם לא על ההווה עצמה".¹¹ הכוונה היא שההומניזם מתבונן באדם מצד תפקודו בתוך העולם (כיצור ביולוגי, כלכלי, או חברתי) במקום להבינו כמי שמקיים קשר ייחודי עם ההווה והקיום. זכויות האדם, בהקשר זה, מתמקדות באדם כיחיד הזכאי לזכויות, אך הן אינן שואלות מה מאפשר לאדם להיות סובייקט בעל משמעות מלכתחילה. במילים אחרות, היידגר טוען כי ההומניזם עוסק בשאלות הקשורות לאדם כ"אובייקט" או כ"מושא" אך מחמיץ את העיסוק בשאלות היסוד על מהות הקיום האנושי – ישות שמתקיימת בתוך הקשר של הווה. ההומניזם, בלשון ציורית, טרוד בדגים אך אינו נותן את ליבו למים שבתוכם הם מתקיימים.

ברנסקוני סובר כי גם הליברליזם אינו ליברלי דיו, משום שהוא מתייחס אל בני אדם מתוך מערכת אנליטית מופשטת של ערכים מבודדים ולא אל מלוא חוויית הקיום האנושי. הקיום האנושי אינו ניתן להצרנה לכדי תחשיב פסוקים לוגי, ועל כן מערכות היחסים בין אנשים אינן מתמצות באיזון הפורמליסטי-משפטי שבין זכויות וחובות, אלא בשאלה כיצד ישויות שונות מתקיימות יחד על פני האדמה. חירות האדם לא יכולה להתממש רק ביחס לרשימה מוגדרת של זכויות וחובות משפטיות, אלא היא מחייבת גם הכרה ב"ממוקמות" (situatedness) של האדם בתוך זמן, מקום, הקשר, היסטוריה, זהות ומרקמים חברתיים המחברים למרקמים אישיותיים המעצבים את הקיום האנושי המשותף כחורג מיכולת הניתוח בכלים אנליטיים.

ברנסקוני בוחן את הנוסחה האנליטית הרואה את זכותו של האחד כחובתו של האחר – לדוגמה, הזכות לחיים המחייבת אחרים להימנע מפגיעה בזולת ולהגן על חייו; או הזכות של אדם אחד לקניין על מושא, שהיא החובה המוטלת על האחר למשוך את ידיו ממנו. ברנסקוני מבקש לנסח את הנוסחה הזאת מחדש באופן שחורג מראיית זכויות האדם כמערכת בינרית של אינטרסים מתנגשים או כמשהו שבין צד הדורש חירות ובין צד אחר הנדרש להעניקה. במקום לראות בזכויות מערכת כלכלית של איזוני כוח, ברנסקוני מדגיש את אופיין ההדדי של זכויות האדם: חירותו של כל אדם תלויה בחירותו של האחר, ולכן רווחתו של הזולת אינה נוגדת את רווחתו אלא היא חיונית לה; אנו נושאים באחריות משותפת להבטיח את חירותו של הזולת, שכן רק כך תתקיים בעולם חירות גם בעבורנו. לטענתו, אופיין ההדדי של זכויות האדם – נותן ומקבל – מבטא את ההכרה בכך שחירות העצמי כרוכה בחירות האחר ולא רק כלכלת התביעות וההגבלות שאנו מטילים זה על זה. מאחר שרווחתנו תלויה בזולתנו, איננו יכולים להפריד את עצמנו מאחרים, ורווחתו

10 מרטין היידגר, *איגרת על ההומניזם*, בתרגום דרור פימנטל, מאגנס, 2018, עמ' 22.

11 שם, עמ' 23.

וסבלותיו של הזולת חייבים להיות מובנים לנו, כעניין שלנו, בין שנרצה בכך ובין שלא, משום שהוא חולק עימנו את ההווה שאנו יוצרים יחד.¹² זכויות האדם, במילים אחרות, בונות ונבנות מתוך מבנה חווייתי של השתייכות ושותפות גורל עם הזולת ומתוך אחריותנו כלפיו החופפת את דאגתנו לעצמנו.

הזכות להיות אדם

חנה ארנדט אומנם אינה מסווגת לרוב כהוגה פנומנולוגית, אך עבודתה הושפעה מאוד מן האבות המייסדים של התחום, כגון אדמונד הוסרל ומרטין היידגר. לפי ארנדט, זכויות אדם אינן ישויות מופשטות או אוניברסליות גרידא, אלא הן מוטמעות עמוקות בתוך ההקשר הקונקרטי שבו בני אדם חווים את עצמם, את כבודם ואת חירותם. במילים אחרות, זכויות אדם אינן עקרונות תאורטיים מופשטים אלא הן מתקיימות דרך בני אדם קונקרטיים ומוחשיים.¹³ לכן זכויות האדם – כעיקרון מופשט – אינן מתקיימות ממש בלא קהילה פוליטית שתכיר בהן ותגן עליהן. לטענת ארנדט, "הזכות לזכויות"¹⁴ אינה מובנת מאליה עבור פליטים, חסרי מדינה וקבוצות שוליים, המודרים לא רק ממסגרות חברתיות אלא אף מן ההכרה באנושיותם. ארנדט אף סברה כי הצהרת זכויות האדם והאזרח מ־1789 משמעה ש"למן אותו רגע האדם הוא מקור החוק, ולא ציווי האל או נוהגי ההיסטוריה".¹⁵ כמקורו וכמושאו של החוק, כתובע וכתבוע של הזכויות והחובות – מעמדו של האדם כאדם הוא הקטגוריה היסודית העומדת כתשתית וכתנאי לכל שאר זכויותיו. ואולם ההצהרות וההכרזות ההיסטוריות החשובות בדבר זכויות האדם אינן מציינות במפורש את הנחת היסוד שלהן, את התנאי ואת הבסיס לכל האחרות – שלכל אדם יש קודם כול הזכות להיות מוכר כאדם.

מבחינה אנליטית הטענה שכל אדם הוא אדם היא טאוטולוגיה מיותרת, ומבחינת ההומניזם זוהי נקודת מוצא מובנת מאליה. אך מבחינת החוויה האנושית הקונקרטית אין בה שום דבר טריוויאלי או בנלי, בין היתר משום שהמקרים הקשים ביותר של פגיעה בזכויות אדם כרוכים בהפשטת בני אדם מאנושיותם. מבט פנומנולוגי ידגיש כי זכויות אדם הן תופעה בעולם בני האדם שאין לה קיום אובייקטיבי ובלתי תלוי, ועל כן הזכויות הללו הן, בהגדרתן, דבר המתקיים רק דרך סובייקטיביות אנושית. כלומר, אין זכויות אדם

12 Bernasconi (לעיל הערה 8).

13 חנה ארנדט, יסודות הטוטיטריות, בתרגום עדית זרטל, הקיבוץ המאוחד, 2010.

14 שם, עמ' 444.

15 שם, עמ' 434.

ללא בני אדם שיקבלו אותן. ועוד: זכויות אדם אינן מתקיימות בסובייקטיביות אנושית מבודדת אלא ביחסים בינה ובין סובייקטים אחרים, מה שהופך את האונטולוגיה שלה לתופעה אנושית שיכולה להתקיים רק כחוויה משותפת. זכויות האדם יתקיימו הלכה למעשה רק אם יהיו בני אדם שיכירו בהן, יממשו אותן וישמרו עליהן, ולכן אין זכויות אדם ללא בני אדם שיערבו לקיומן ויקנו אותן זה לזה.

בדוגמה שמציעה ארנדט, הפליטים הם הזקוקים יותר מכול להגנה על זכויות מכיוון שאין בנמצא מי שייתן להם אותן. אולם הזכויות הנשללות מהפליט אינן רק חומריות או משפטיות, אלא הן גם נובעות מכך שפליטות היא עקירה ממצייאות שבתוכה האדם יכול להתקיים כאדם; היא היפלטות אל מחוץ להקשר שלא רק סיפק את צרכיו והסדיר את מעמדו, אלא גם נתן פשר ורציפות לקיומו ואפשר לו לראות את עצמו כחלק מן המציאות החברתית המשותפת ולתפקד בתוכה. מצב של פליטות משמעו אובדן של העצמיות מכיוון שהאדם מנותק מן הקהילה שבה הוא מוכר כבעל זכויות וכישות אנושית מלאה. תיאור פנומנולוגי של פליטות כאובדן העצמיות שונה מתיאור כאובדן של זכויות חומריות או פורמליות, והוא מאפשר להבינה כאובדן הקניין של אדם על עצם אנושיותו בהיעדר מי שיכיר בה, משמע אובדן קניינו על חלקו ונחלתו במפעל המשותף של ההווה האנושית.

בתיאור חוויותיו כאסיר מלחמה יהודי בשבי הנאצים כותב עמנואל לוינס כי עיני הסוהרים והסובבים "פשטו אותנו מעורנו האנושי. לא היינו אלא ספק בני־אדם [...] לא היינו עוד חלק מהעולם".¹⁶ האסירים בתיאור של לוינס עודם משתייכים למין הביולוגי של האדם ועודם משתייכים לעולם הפיזי, אך הם מופשטים מאנושיותם ועל ידי זה מנושלים מחברותם באנושות ומן הזכויות שבאות עם חברות זו. "הקאנטיאני האחרון בגרמניה הנאצית", לדברי לוינס, היה כלב בשם בובי שהתגנב למחנה והיה "ממתין לשובנו, מקפץ ונובח משמחה. לגביו – וזה היה ברור לגמרי – היינו בני־אדם".¹⁷ אותו בובי מעלה אפוא את השאלה אם אדם יכול להתקיים כאדם בלי מישוה זולתו, ואפילו כלב, שיכיר בו כאדם.

רשימת זכויות האדם השונות היא לפיכך הנהרה, איטרציה או קטגוריוזציה של הזכות הראשונית להיות אדם, או הזכות לאנושיות. זכות יסוד זו, שממנה נגזרות כל שאר הזכויות, מקנה לכל אדם את הזכות לחיים כאדם ואת הזכויות לתנאים המאפשרים חיים אלה, דוגמת שוויון בקניין, שוויון בביטחון או שוויון בחינוך. הבנה זו של זכויות האדם כנגזרות מן הזכות לאנושיות משקפת אקסיומה אפריורית של ההומניזם, אך גם פותחת נתיב פנומנולוגי לדיון שמעמיד במרכז את השאלות המהותיות על הכרה באנושיות.

16 עמנואל לוינס, חירות קשה: מסות על היהדות, בתרגום עדו בסוק, רסלינג, 2007, עמ' 223.

17 שם, שם.

הכרה זו, שהיא בסיסית לכל אינטראקציה אנושית, מתייחסת לא רק לעצמי אלא גם לזולת ומעצבת את קיומנו המשותף. זכויות אינן יכולות להיות "טבעיות", משום שאין שום דבר בטבע שידרוש את קיומן או יבטיח אותו. הן אינן מובנות מאליהן, שכן הן תלויות בתבונה שתכיר בהן. כמו כן, זכויות אינן "נתונות" מעצמן. תחת זאת הן מחייבות מערכת של נתינה וקבלה בין סובייקטים. הן גם אינן פרטיות או אינדיבידואליות בלבד, שכן קיומן מותנה במערכת יחסים חברתית; זכויות יכולות להתממש רק בתוך חברה אנושית משותפת, שבה יחידים פועלים יחד כמערכת אינטרסובייקטיבית – מערכת שבה משמעותן של הזכויות נבנית מתוך שיתוף פעולה, הכרה הדדית ומחויבות קולקטיבית לקיומן של זכויות לכולם.

פנומנולוגיה של זכויות אדם בין סובייקטיביות ואינטרסובייקטיביות

מוריס מרלו־פונטי עסק במהות החוויה האנושית כנוכחות גופנית בקיום. קיום כישות בעלת גוף, לטענתו, אינו נתון אובייקטיבי אלא תוצא של תהליך אקטיבי ומתמשך שבו החוויה האנושית מתקיימת בתוך הקשרים חברתיים וקונקרטיים. הזכות הבסיסית של אדם לגופו, לפיכך, אינה ראשונית או בלתי תלויה אלא מותנית באופן הקיום והפעולה של האדם בתוך מציאות חברתית שמעצבת את חוויית הגוף ואת משמעותו.¹⁸

בספרו "הומניזם וטרור", שראה אור לאחר מלחמת העולם השנייה, הוסיף מרלו־פונטי לדיונו את המושג "אינטרסובייקטיביות", שלפיו עצם קיומו של כל סובייקט תלוי ומותנה ביחסיו עם אחרים.¹⁹ סובייקטיביות, לטענתו של מרלו־פונטי, אינה מתקיימת כשלעצמה כי אם נבנית דרך מערכת היחסים הקונקרטיים בין בני אדם. ה"אינטר-", במובן זה, הוא תנאי מקדים המאפשר את ה"סובייקטיביות". מכאן שההכרה ההומניסטית בערכו, בכבודו ובזכויותיו של הזולת אינה הכרה בסגוליות הא־פריורית הקודמת לאישורה בידי הזולת. נהפוך הוא: ההכרה בידי זולתנו היא שמכוננת את אנושיותנו. על פי מרלו־פונטי, הטרור, כהיפוכו של ההומניזם, הוא הניסיון הקטגורי וחסר ההבחנה למחוק את אנושיותם של אחרים, מה שמוליד פחד קיומי עמוק: הפחד מהשמדה של האדם כסובייקט בידי זולתו, המסוגל לעולל לו כל דבר משום שאינו מכיר בו כאדם.

במובן זה זכויות האדם הן לא רק עקרונות משפטיים; הן גם מעוגנות במובן העמוק של קיום אנושי בתוך חברה; הן הכרה בגשמיות הפיזית והחברתית של האדם ובאחריות

18 Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Presses universitaires de France, 1942; idem, *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945

19 Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, 1947

המשותפת של כלל האנושות כלפי אנושיותו של כל חבר וחברה בה. זכויות האדם, הרבה לפני ניסוחן הפורמלי כתנאי לתוקפו כחוק, מבוססות על אחריות משותפת למרחב אינטרסובייקטיבי שרק בו כל אדם יכול להתקיים כאדם משום שהוא מוכר ככזה בידי זולתו. יורגן הברמאס ממשיך את הקו של מרלופונטי באמצעות הדגשת האופי האינטרסובייקטיבי של זכויות האדם. הברמאס, שאינו משתייך ישירות לפנומנולוגיה אך כן נשען על השפעותיה, רואה בתקשורת הבין-אישית את המרחב שבתוכו מתעצבים הקיום האנושי ומשמעותו. על פי הברמאס, זכויות האדם אינן עקרונות הקודמים לשיח כי אם תוצאתו של דיאלוג חופשי ושוויוני בין בני אדם. כלומר, רק כאשר בני אדם משוחחים ביניהם כשווים וחופשיים הם מסוגלים להכיר הדדית בזכויותיהם ככאלו.²⁰

צדק וזכויות אדם במשנת לוינס

עמנואל לוינס לקח את מגמתם של קודמיו צעד אחד קדימה בכך שתיאר את הסובייקטיביות לא רק כזיקה אינטרסובייקטיבית אל הזולת אלא גם כמבוססת על האחריות כלפי הזולת וכמותנית באחריות זו. הסובייקטיביות הלוינסיאנית אינה מתחילה בעצמי הפוגש בזולתו אלא באחר המכונן את העצמי דרך המפגש עימו. כך, בעבור לוינס, האנושיות שלי אינה קודמת להכרה בזו של זולתי אלא מותנית בה ומתממשת באחריות כלפיו. אף שלוינס לא עסק במפורש בנושא זכויות האדם, אם אחריות תהיה מובנת בין היתר כמחויבות לזכויותיו של האחר, כי אז זכויות האדם הן הקטגוריה שדרך ההכרה בה מתגלמת האנושיות עצמה.

לדעתו של עמנואל לוינס, הזכות לחיים אינה רק עיקרון משפטי או ערך מוסרי מופשט, אלא גם קריאה אתית הנובעת מן המפגש הבלתי אמצעי עם הזולת. בלב האתיקה שלו עומד הדיבר "לא תרצח", שאותו הוא פירש לא רק כאיסור חיצוני אלא גם כהכרה עמוקה במהות הסובייקטיבית של האחר.²¹ לוינס טען כי עצם האפשרות לרצוח – מה שבעיניו שייך לממד האתי ולא לממד הפיזי – חושפת את האחריות היסודית שלנו כלפי האחר; הציווי "לא תרצח" מחייב אותנו להכיר באחר כבעל חיים ומשמעות מעבר להיותו

20 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press, 1991. לדיון של הברמאס במקומן הדיאלוגי של זכויות אדם בהקשר פוליטי-משפטי ראו Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, John Wiley & Sons, 2015.

21 עמנואל לוינס, *כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות*, בתרגום רמה איילון, מאגנס, 2010.

גוף פיזי. ההכרה בחיי הזולת דרך קבלת האיסור על רצח שלו מבדלת אותו קטגוריאלי מכל אובייקט אחר בעולם ומרוממת את שני הצדדים ממצב של קיום "טבעי" אל מרחב משותף של צדק שרק על יסודו יכולה להתקיים חברה.

מבחינת לוינס, הרצח הוא לא רק הרס של גוף חומרי. רצח הוא גם שלילה של סובייקטיביות; של יכולתו של אדם להיות נוכח בעולם כבעל רצון, קיום ומשמעות. "אי האפשרות להרוג איננה ממשית, היא מוסרית",²² הוא כתב, ואף חידד כי מניעת הרצח נובעת מהכרתנו בזולת כסובייקט עצמאי, נפרד ובלתי ניתן לצמצום. הזולת הוא ה"יש היחיד שאני יכול לרצות להרוג",²³ משום שהרצח מסמן את הניסיון למחוק את ייחודיותו ואת אנושיותו המלאה.

בהקשר של זכויות האדם, פרשנותו של לוינס מציבה את הזכות לחיים לא רק כהגנה משפטית או חברתית, אלא גם כהתניה לקיום כאנושי. המפגש עם האחר והאחריות המובנית בתוכו מחייבים אותנו להבטיח את שלמותו ואת חירותו של הזולת כחלק בלתי נפרד משלמותנו שלנו. לפיכך הזכות לחיים, כפי שלוינס הבין אותה, היא לא רק דרישה שלא להרוג, אלא היא גם תביעה להכיר בזולת כאדם מלא ולשמר את קיומו בעולם כצו מוסרי ראשוני. גם שמירת הזכות לחיים וגם הפרתה נשענות קודם לכול על הכרה מקדימה בכך שהזולת ניהן בחיים ובאנושיות. הכרה זו היא לא רק הכרה בחיים כמצב ביולוגי, אלא גם הכרה בזכותו של הזולת על חיי סובייקט עצמאי. היא מהווה תנאי יסודי לבחירה אם לכבד את חיי או לפגוע בהם. מכאן עולה תובנה פרדוקסלית: גם כאשר הזכות לחיים מופרת – אדם נרדף, מעונה או נרצח – עצם אנושיותו אינה נשללת. האדם נרדף או נרצח דווקא משום שהוא נתפס כבעל אנושיות, שבגללה הוא יכול להיות מושא לשנאה, פחד או משטמה. האלימות עצמה, על פי ניתוח זה, נושאת עימה הכרה באנושיותו של הזולת. רק אדם יכול להיות מושא לאלימות מוסרית, בדיוק כפי שרק אדם יכול להפעיל אותה. אבנים וכוחות טבע אינם מסוגלים לחולל או לחוות אלימות כזו. במובן זה האלימות כלפי הזולת מדגישה, באופן פרדוקסלי, את אנושיותו דווקא כשמבקשים לשלול אותה, משום שהיא מכוונת למי שמוכר כישות שיש לה חיים, רצון וכבוד, גם אם הכרה זו נובעת מעיוות מוסרי.

דוגמה נוספת ליישום הפנומנולוגיה של לוינס לסוגיית זכויות האדם היא הזכות לביטוי. בעיני לוינס, השפה היא לא רק כלי לתקשורת, אלא גם התשתית ליצירת מציאות משותפת עם הזולת. השפה מאפשרת מפגש בין סובייקטים נפרדים דווקא משום שהיא מסמנת את הנפרדות שביניהם. במילים אחרות, השפה מגשרת על פערים, אך תלויה בקיומם של פערים אלו כדי לתפקד: רק מתוך הנבדלות של הזולת נוצרת המשמעות

22 לוינס, *חירות קשה* (לעיל הערה 16), עמ' 70.

23 לוינס, *כוליות ואינסוף* (לעיל הערה 21), עמ' 163.

שאותה ניתן לחלוק. חופש הביטוי, בהקשר זה, הוא ההכרה בכך שהמילים הבאות שיבחר הזולת לומר נובעות תמיד מחירותו – חירות שהיא בלתי צפויה ובלתי ניתנת לשליטה. זו חירות שאין ביכולתי לבטל או לצמצם אל תוך ידיעתי שלי. הכרה זו מתייחסת לא רק לתוכן המילים שייאמרו, אלא גם לעצם זכותו של הזולת לדבר, עוד לפני שנשמעו הדברים עצמם. ולכן חופש הביטוי אינו מוצדק רק מתוך הנמקות תועלתניות, כמו למשל חידוד הדדי של עמדות, אלא בראש ובראשונה גם כביטוי של הכרה באחרותו של הזולת, בעצמאותו ובמשמעות הייחודית שהוא מביא עימו לעולם.

מתן כבוד לחופש הביטוי פירושו, אם כן, לא רק לאפשר לזולת לדבר, אלא גם לאמץ עמדה קיומית פתוחה הנכונה להתמודד עם חירותו של האחר במלואה. במרחב השפה המשותף, כיבוד חופש הביטוי משמעו גם להכיר בערכה של השפה עצמה – לא כמשאב פרטי או ניטרלי אלא כמדיום שמחולל ומשמר את האחרות של בני אדם ואת החיבור ביניהם. במובן זה מתן חופש ביטוי לזולת אינו רק מחווה של סובלנות, אלא גם פעולה אתית המכירה בכך שהשפה היא מרחב שבו הסובייקטים השונים חולקים ביניהם קיום משותף שאינו ניתן לשליטה מוחלטת בידי אף אחד מהם.

מריון, נתינה וניתנות

ז'אן לוק מריון, מן הפנומנולוגים התאולוגיים הבולטים כיום, מנסח מחדש את אופן ההבנה שלנו את הופעתם של דברים בעולם כמושא להכרה ולמשמעות. אחד ממושגיו המרכזיים – "מתת" (donation) – מבוסס על הרעיון ש"מה שמראה את עצמו קודם, נותן את עצמו".²⁴ כלומר, על מנת שמשוה יתקיים כ"נתון" של ההכרה עליו להופיע כמה ש"ניתן" לה באופן שאינו תלוי בה. רעיון זה הוא היפוך של מושג ההתכוונות של הוסרל, שטען כי הדברים בעולם מקבלים משמעות רק כאשר התודעה "תופסת" אותם באופן אקטיבי ומעניקה להם תוכן בר משמעות בעבור הסובייקט. אצל מריון, לעומת זאת, זוהי התודעה שלנו שמזהה את עצמה כנתפסת על ידי תופעה חיצונית לה. ה"ניתנות", לטענת מריון, היא תשתית לכל תופעותיות: לפני כל שיפוט על תופעה עלינו להכיר בכך שהיא קודם כול נמצאת לפנינו; היא מופיעה לפנינו, מציגה את עצמה לפנינו ומזמינה אותנו לחוות אותה. במילים אחרות, כל חוויה של תופעה מתחילה מן ההכרה בהיותה נתונה לנו, וזה מה שמאפשר את עצם המפגש איתה.²⁵

Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford University Press, 2002, p. 5

יישום הניתוח הפנומנולוגי של מריון לסוגיית זכויות האדם עשוי להיות פורה כאשר עוסקים במתח שבין שני המובנים שלהן. במובן הראשון, זכויות האדם הן "נתון" משפטי – עקרונות א־פריוריים, אוניברסליים וקבועים, המעוגנים במערכות חוק ובהסכמות בינלאומיות שמדינות מחויבות לכבד. במובן השני, זכויות האדם "נתונות" כדרישה מוסרית ואקטיבית, המתחייבת מן ההכרה ההדדית בין בני אדם ומן הצורך לפעול להגשמתן. במובן אחד זכויות האדם הן עיקרון מופשט ו"נתון" א־פריורי; במובן השני הן תופעה במציאות המתממשת רק כאשר הן "ניתנות" ממש בידי בני אדם לזולתם. ה"נתון" היסודי של ההכרה, כמו אצל לוינס, הוא הזולת, וההכרה בו כזולת בעבורי היא התנאי המקדים לכל הכרה בזכויותיו. משמעות הדבר היא שזכויות אדם הן תופעה פוליטית במובן העמוק ביותר: הן דורשות הכרה בזולת כבעל זכויות בתוך מערכת יחסים הדדית. במערכת זו, האחר מופיע כ"נתון" – עובדה קיומית שחייבת להתפס כתשתית הראשונית של המציאות המשותפת. עצם נוכחותו של האחר כעובדה בפני ההכרה תובעת תגובה, שכן הופעתו איננה ניטרלית; היא דורשת מחויבות מעשית. כך למשל, אדם שנעקר באלימות ממקומו לא יהיה "פליט" בטרם יוכר ככזה באופן פורמלי ומהותי בידי אֶחָיו, אך הכרה זו גם לא תתקיים לפני שיינתנו ויסופקו לו מזון, מחסה ומענה לצרכיו. בדוגמה אחרת, ההכרה בקיומו של העם הפלסטיני במרחב שבין הירדן לים כ"נתון" היסטורי בלתי ניתן לביטול המחייב את הישראלי באחריות כלפיו היא תנאי מקדים להכרה בו ובמימוש זכויותיו.

כמו אצל לוינס, גם גישה זו בהשראת מריון מבטלת את הדרישה לסימטריה ולהתניה של מתן זכויות בקבלתן או בתביעת מחויבותו של האחר אליהן על מנת להעניק לו אותן. הסיבה לכך היא שזכויות אדם "נתונות" ו"ניתנות" מחוץ וכבסיס לכל מערכת של חליפין. בטרם יישקלו חובות וזכויות זו כנגד זו יש ראשית להכיר בעצם קיומם של המאזניים, דהיינו מוסד הצדק המופשט והתאולוגי במהותו שקושר בני אדם זה לזה. המחויבות הקונקרטית לזכויותיו של כל בן אנוש היא כמחויבות לאנושיות המופשטת שאנו חולקים עימו ואך ורק על בסיס ההכרה הראשונית בכך שדברים אנושיים כגון חיים, ביטוי, קניין או כבוד יכולים בכלל לקבל משמעות ולהתממש. מריון מדגיש כי ההכרה באחר כהוויה "נתונה" פירושה הכרה במערכת יחסים הדדית שממנה נגזרת מציאותנו המשותפת. מתנה זו של הקיום המשותף מחייבת אותנו לחוב מוסרי – הכרה בזכויות ובחובות שמתחייבות מכך. כך, המציאות שלנו, כפי שהיא נתפסת דרך הזכויות והחובות, מתקיימת רק בזכות המחויבות ההדדית בין בני האדם כאשר המוסר הוא התנאי והתשתית שעליהם בנויה המציאות החברתית.

זכויות אדם לזכויות אנושיות: סיכום

התאוריה והפרקטיקה של זכויות האדם, כאשר הן נתפסות כמשחק של דרישות וחובות הדדיות, עלולות להפוך את המושג "זכויות אדם" עצמו לכלי במאבק כוח. גישה זו מצמצמת את זכויות האדם ליחסי תן-וקח או למאבק סכום-אפס, שבו כל צד רואה בזכויותיו קרדום לחפור בו ובזכויות האחרים סדין אדום המעורר התנגדות. אך הבנה כזו מחטיאה את הממד העמוק יותר של זכויות האדם, שכן היא משרישה את תפיסת הזכויות כתלויות ביריבות ולא כבסיס לשותפות ומעוררת באוניברסליזם שלה את הפרטיקולריזם שעליו היא מבקשת להתגבר.

יחסי שותפות תקינים, במיוחד בהקשרים רגישים ומורכבים כמו אלו שבין הירדן לים או במסגרת של מיזם רב אתגרים כמו הציונות, אינם יכולים להתקיים אם טובתו של צד אחד נתפסת כמנוגדת לטובתו של הצד האחר. להפך: טובתו של האחד תלויה בטובת האחר ומותנית בה. דרישה זו אינה מובנת מאליה, שכן היא מחייבת שינוי תודעתי עמוק ולמעשה אינה מתרחשת במצבים של תחרות והתבצרות בעמדות כוח. משום כך, דרך טובה להבנת זכויות האדם שתנתק אותן ממשוואות כוחניות של עימות עשויה להציע להן נתיב רלוונטי יותר למציאות בשטח.

התיאור הפנומנולוגי שהוצע במאמר זה מציג את זכויות האדם לא כאמצעי לתביעת אינטרסים אישיים מצד אחד ולא כוויתור עליהם מן הצד השני, אלא כמחויבות הדדית לא רק לטוב המשותף של אינטרסים חופפים אלא גם לתפיסה של הטוב כמשותף וכמצב שיכול להתקיים בעבורי רק אם הוא מתקיים בעבור כולם. טוב זה אינו רק חופף לאינטרסים הפרטיים של כל צד, אלא הוא גם מתנה את אפשרותם. זכויות האדם, אם כך, אינן רק חובות המוטלות עליי ביחס לאחר, אלא הן גם מחויבות שלי כלפי המציאות המשותפת שבה אני והאחר מתקיימים. מתת זכויות לזולת היא חלק מן ההכרה במציאות זו כשותפות שאי-אפשר לקיימה באופן חד-צדדי.

הגישה שהוצעה במאמר זה נותנת מענה למתח האוניברסלי-פרטיקולריסטי ולפרדוקס זכויות האדם על ידי הרחבת מהותו. כך, זכויות האדם הן לא רק בסיס פורמלי ליחסי כוח, אלא הן גם מסגרת המחייבת אותנו ליצור מציאות משותפת המאפשרת את מימושן של הזכויות ושל הטוב הפרטי והקולקטיבי גם יחד. כפי שטענה חנה ארנדט, האדם – ולא אלוהים – הוא מקור הסמכות לחוק שמכיר בזכויותיו של האדם, ועל כן רק ההכרה הראשונית והתשתיתית במעמדו כאדם היא שיכולה לעגן כל זכות שנובעת מכך. ההבנה, כפי שגורסים ארנדט, לוינס או מריון, שהאנושיות שבי מותנית בהכרה באנושיות של הזולת היא היסוד להכרה בזכויותיו כחורגות מן הזמן, הנסיבות, הפוליטיקה או ההיסטוריה וכבלתי מותנות בהם. "זכויות אדם" במובן זה הן שם ומיתוג לא נכון, משום שהן מרמזות כי מדובר בזכויותיו של אדם מבודד ומעידות על טבען האינדוידואליסטי שמאיים על תפיסות מסורתיות ולאומיות קולקטיביסטיות. "זכויות אנוש" או "זכויות אנושיות" הן

תיקון סמנטי המעיד כי זכויות אדם אינן דבר שמוענק למאן דהוא, המוצא חן בעיניי או לא, אלא הן מחויבות למציאות משותפת, המובנת ונתפסת כמשותפת, שרק על בסיסה יכולים להתקיים חברה ושלווה בני קיימא.

"להחזיר את החיציים"

הביקורת הפמיניסטית של הרב מנחם כרומן על תנועת גוש אמונים

תחיה כרומן

תבוא

הרב מנחם כרומן (1945-2013) היה דמות של ניגודים. חניך בבית הספר הריאלי בחיפה וחבר בתנועת הנוער העובד והלומד; סטודנט באוניברסיטה העברית לפילוסופיה ולמחשבת ישראל; תלמיד בישיבת מרכז הרב בירושלים ו"משמש" של הרב צבי יהודה קוק; חבר בתנועת גוש אמונים, ועם זאת בעל קול הקורא לשלב קריאה לשלום עם החזרה למרחבי ארץ ישראל.

כרומן ביקש ליישם את התשתית המחשבתית הבסיסית והיסודית ביותר של ספר הזוהר: המפגש בתוך המציאות של הפוליטיקה הישראלית בין תנועות הפוכות ומנוגדות בתוך האלוהות בכלל ובין היסוד הזכרי והיסוד הנקבי בתוך האלוהות בפרט. מתוך עמדה זו הוא ניסה לבנות גשרים בין עמדות שונות בתוך הציבור הישראלי: בין דתיים וחילונים, שמאל וימין, ערבים ויהודים.¹

1 כרומן אף הצמיד לבקשה זו את מחוות מחיאת הכף כמחווה גופנית של הפגשת ניגודים: ימין ושמאל, ובהתאמה – זכרי ונקבי. הוא הסתמך כאן גם על תורותיו של רבי נחמן מברסלב בליקוטי

במאמר זה אראה, באמצעות ניתוח של סיפור שכתב הרב פרומן, את הביקורת הפנימית הנוקבת שהוא מתח על היותו של מפעל ההתנחלויות בעל מהות "זכרית", ואבדוק כיצד ביקש פרומן לתקן ולשכלל את המפעל הזה על ידי מתן מרחב גדול יותר ליסוד ה"נקבי" או, במילים אחרות, לאיכות האלוהית הנקבית המכונה "שכינה" בפי המקובלים. בין השאר אטען כי לאופן שבו ביטא פרומן את ביקורתו על מפעל ההתנחלויות יש לא פחות משקל משיש לתוכן הביקורת עצמה. פרומן אומנם הביע את ביקורתו זו גם בשיעורים שהעביר בעל פה וגם כתב אותה במאמרי דעה קצרים שהתפרסמו בעיתונות, אך הבחירה במקרה הנדון כאן היא במתודה הספרותית. במילים אחרות, בחירתו של פרומן במתודה הספרותית, ולא רק במתודה הפילוסופית-הגותית, משקפת גם היא ביקורת על העמדה האידאולוגית של תלמידי הרב קוק, שעמדו בראש מפעל ההתנחלות והפכו להיות המייסדים של תנועת גוש אמונים.

הרקע ההיסטורי לכתובת הסיפור

הסיפור "החיים כחץ" פורסם בכתב העת "נקודה" בשנת 1986,² כשנה לאחר משפטם של אנשי המחתרת היהודית. בשנת 1984 עמדה תנועת גוש אמונים על פרשת דרכים. מצד אחד נצרבה בה החוויה הקשה של הפינוי מסיני, ומצד שני היא חגגה עשור לתנועת ההתיישבות ביש"ע.³ על גבי דפיו של כתב העת נקודה, שהיה הביטאון הפנימי של תנועת גוש אמונים, ניכרה ההתרגשות לקראת ציון העשור. אלא שאז התגלו מעשיהם של אנשי המחתרת היהודית, וחברי תנועת גוש אמונים נקלעו למשבר שחייב אותם לעשיית חשבון נפש באשר לאופני פעילותם ואף העלה והציף אל פני השטח סוגיות יסוד כמו היחסים בין

מוהר"ן, ח"א, מד-מו. ניתן לצפות בו מבצע את הפרקטיקה של מחיאת הכף כחיבור בין חלקי העם בסרטונים המופיעים ביטיוב: "הרב מנחם בצוותא ת"א", 3.3.2011; "הרב פרומן ביום השנה לרצח רבין", 4.11.2012.

2 מנחם פרומן, "החיים כחץ", נקודה 96 (י"ב באדר א' תשמ"ו, 21.2.1986), עמ' 16-17. הסיפור נכתב שנה לאחר המשפט הציבורי של חברי המחתרת היהודית, וייתכן שאף שלא כתוב כך במפורש, הסיפור הזה הוא תגובה רוחנית למעשיהם.

3 לדיון ולהפניות על הקשר בין פינוי ימית למעשיה של המחתרת ראו משה הלינגר ויצחק הרשקוביץ, ציות ואי-ציות בציונות הדתית: מגוש אמונים ועד תג מחיר, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2015, עמ' 88-95.

גוש אמונים ובין המדינה והמתח שבין אחדות העם לקדושת הארץ.⁴ הרב פרומן כתב את הסיפור הזה כתגובה תאולוגית לשאלות הללו.

הסיפור מתאר את מערכת היחסים בין איש לאשתו, שניהם מראשוני המתישבים בהתנחלות קטנה בראשיתה. הזוג הזה הוא מעין תמצית אלגורית שדרכה בוחן פרומן את מערכת היחסים בין היסוד הזכרי ליסוד הנקבי בתוך מפעל ההתנחלויות. ניכר כי פרומן סבור שהפעילות של כיבוש הארץ וההתנחלות, שהייתה החלק המעשי באידאולוגיה של גוש אמונים, עומדת כנגד הממד הזוגי והאינטימי ואף פוגעת בו, מכיוון שהכיבוש נתפס כאקט גברי שבהתעצמותו אינו מאפשר לפן הנשי להתבטא ולהתפתח.

ארבעה גיליונות בלבד לאחר מכן, בגיליון 100 של כתב העת "נקודה", פרסם פרומן סיפור נוסף בשם "היתה כאלמנה". בסיפור זה הוא מתייחס באופן הרבה יותר ישיר ומפורש לסיפור המחותרת. הוא שב ומתאר מערכת יחסים של זוג המתגורר בהתנחלות והאישה הולכת לבקר את בעלה בכלא. גם בסיפור הזה פרומן מדגיש את המחיר שהאישה המסוימת שבעלה בכלא משלמת. ואולם מחיר גבוה מזה משלמת האישה הסימבולית – כלומר הפן הנקבי של האלוהות, השכינה. לקראת סוף פרשת המחותרת כתב פרומן שיר שהתייחס במישרין לדמותו של יהודה עציון, שנכלא בעקבות מעורבותו במחתרת היהודית בניסיון לפוצץ את כיפת הסלע. בשיר קורא פרומן לעציון במרומז לחזור לביתו, לאשתו ולמטע הדובדבנים שלו ומבקש ממנו שלא לזרו את הקץ אלא לתת לשכינה להתקדם בקצב הנכון והטבעי שלה. השיר נקרא "תפילה לקץ מזה", והוא נמצא באסופת השירים "אדם מן הארץ".⁵

4 לתיאור חשבון הנפש ותגובתם של ראשי גוש אמונים ראו חגי סגל, **אחים יקרים: קורות המחותרת היהודית**, כתר, 1987, עמ' 175-181; וכן בגיליונות 73 ו-74 של כתב העת נקודה. לניתוח של רעיונותיהם התאולוגיים של אנשי המחותרת ראו יהונתן גארב, "משיחיות אנטי נומיזם וכוח בציונות הדתית: מקרה המחותרת היהודית", בתוך: אשר כהן וישראל הראל (עורכים), **הציונות הדתית – עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר**, מוסד ביאליק, 2004, עמ' 323-363; הנ"ל, **יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים**, מכון שלום הרטמן וכרמל, 2005, עמ' 85-90.

5 מנחם פרומן, **אדם מן הארץ**, ספרית בית אל, 1994.

הבחירה במדיום הספרותי כמעשה פמיניסטי

הבחירה בסוגה הספרותית כאמצעי מבע להשמעת ביקורת היא בחירה מודעת המציעה התמודדות קיומית, ולא רק אינטלקטואלית, עם מצבי החיים השונים; או במילותיו של פרומן: בחירה מעולם "עץ החיים" ולא מעולם "עץ הדעת".⁶ הספרות היא מעין מדיה שנכתבת שלא מתוך תודעה של אמת מוחלטת. היא מאפשרת לגרום לשינוי חברתי מתוך אמירת אמת בצורה מורכבת, מתוך האמפתיה, הסולידריות והרגשות שהיא מעוררת באדם.⁷

את רוב שיעורי התורה שמסר לימד פרומן בעל פה, ואילו את הגותו המקורית הבאה לידי ביטוי בחיבור בין התחום המיסטי לתחום הפוליטי הוא בחר להביע בכתב באמצעות מסות שפרסם בעיתונות, מחזות שכתב ולא פרסם, ספרי שירה, שרק אחד מהם פורסם בחייו, וגם כתיבת פרוזה, שחלקה פורסם בעיתונות וחלקה נגנו והוענק לארכיון של הספרייה הלאומית בידי משפחתו.

בעוד הרוב המוחלט של תלמידי הרב צבי יהודה קוק פנו ללימוד תורה וכתבה פילוסופית-תורנית, הבחירה בסוגה הספרותית כאמצעי הבעה נוסף היא מעין מרד בכיוון שתלמידי הרב קוק בחרו להדגיש, ואולי אף "ערוץ עוקף" שדרכו ביקש פרומן להתחבר לבקשתו המקורית של הרב קוק האב, שתפס את הספרות כמדיום הטוב ביותר להבעת תנועה רוחנית. לשיטתו של הרב קוק, הספרות היא המדיה שמסוגלת לקשור בין ההגות הפילוסופית ל"חיים עצמם".⁸ הדיכוטומיה בישראל בין "החיים עצמם" לבין הרפלקסיה

6 תחיה פרומן, "לשם ייחוד: הדיאלקטיקה בין ה'אין' וה'יש' במשנתו של הרב מנחם פרומן", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), "שיח שלום" כהגות: עיונים בקבלה, הלכה ואנטי-פוליטיקה, כרמל, 2024, עמ' 101-102.

7 Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1980, pp. 73-78, 189-198. הבחירה בספרות היא בחירה בפתרון מתוך עולם הערכים הפוסט-מודרני, ובנקודה הזו דומה הרב פרומן לרב שג"ר. ראו על כך אצל גילי זיון, "לאחוז ברוח", בתוך: שמעון גרשון רוזנברג (הרב שג"ר), (עורכים: ישי מבורך ואיתן אברמוביץ'), שארית האמונה: דרשות פוסטמודרניות למועדי ישראל, רסלינג, 2014, עמ' 203-226.

אין ספק שפרומן ושג"ר היו שייכים באופן מסוים לאותה אסכולה "פוסט קוקיאנית": הרב שג"ר היה הפילוסוף של בית המדרש והביא בתורתו מתוך עולמה של הפילוסופיה הכללית, ואילו הרב פרומן היה הפרפורמר, המבצע בפועל, או השחקן, ומתוך כך יצר ספרות והמחזי את התאולוגיה שלו על בימת הפוליטיקה הישראלית. לדמיון ולהבדל בין הרב שג"ר לרב פרומן אני מקווה להקדיש מאמר נפרד.

8 על חשיבותה של הספרות אצל הרב קוק ראו מרדכי יהוד בן משה שביב, "התשובה והספרות במשנת הרב קוק", מבויע: כתב עת ליצירה יהודית ט (תשל"ב), עמ' 185-195; חיים פלאי, "הרב

על החיים קשורה, על פי פרומן, גם לחלוקה הבינרית בין ימין לשמאל: בעוד הצד הימני חי את החיים עצמם, הצד השמאלי עסוק בהתבוננות בחיים ובניתוח שלהם מנקודת מבט חיצונית.

כאן אנחנו מגיעים לנקודה העיקרית שאני הולך איתה כבר שנים: לפי דעתי, הימין זה התפיסה הדתית, במובן של עצם היחס בין אדם למקום, והשמאל זה העולם האינטלקטואלי, שמגדיר דברים. כלומר, אם בשעה שאדם מתפלל הוא גם מגדיר לעצמו "אני מתפלל", אז זה נהפך להיות שמאל כי הוא יוצא ממערכת היחסים בינו לקב"ה, כי הוא מסתכל על עצמו מלמעלה. יש לך התייחסות לקב"ה, אבל ברגע שאתה מגדיר אותה מבחינה אינטלקטואלית היא יורדת לעולם השמאל, לקו האופקי, לעולם הישים – התפילה כישות. מצד שני, יש את התפילה בהתרחשותה כאשר היא בעצם לא שייכת לעולם היש, היא התנועה עצמה. הישים הם עולם השמאל והיחס הוא עולם הימין. הימין זה השפע האלוהי, בימין אתה זורם, אבל ברגע שאמרת "אני זורם" כבר ירדת לעולם השמאל.⁹

אמצעי המבע של הספרות והתאטרון מעניקים, מצד אחד, את האפשרות להתבונן "מבחוץ" על מצבי החיים השונים, מכיוון שהם עומדים במרחק מסוים מן החיים עצמם ומייצרים רפלקסיה והמשגה ביחס אליהם. מצד שני, הם דווקא מתבוננים "מבפנים", מכיוון שהם מעוררים את החוויה הרגשית אצל הצופה או הקורא, ולכן, על פי פרומן, הם אמצעי מבע שיש בכוחם ליצור גשר בין התבוננות מבפנים והתבוננות מבחוץ או מנקודת המבט של החיים עצמם לנקודת מבט ממרחק מסוים המאפשרת חשיבה מושגית ורפלקטיבית על החיים. ואכן, נוסף על כתיבתו המסאית והפובליציסטית, פרומן כתב, כאמור, סיפורים, מחזות ואף שירה על מנת להביע את מסריו.

החזרה השנייה של פרומן אל החשיבות שייחס הרב קוק למדיה הספרותית היא מצד הבקשה של הרב קוק להבעה חופשית של כוח היצירה והעמדת ערך החופש כערך דתי חשוב. פרומן נמשך אל בקשת החופש של הרב קוק וגרס כי החופש הוא ערך מרכזי בחיי האדם הדתי.

קוק כחלק מן הספרות העברית, מעריב, 19.10.1984; יעקב אבן חן, "הספרות בהשקפתו של הרב קוק, מבווע: כתב עת ליצירה יהודית כח (תשנ"ו), עמ' 66-78; יונתן מאיר, "אורות ו'כלים': בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה קוק ועורכי כתביו", קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית יג (תשס"ה), עמ' 163-247, בייחוד עמ' 233-234; אבינועם רוזנק, גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2006, עמ' 50-57.

9 תחיה פרומן, לשם ייחוד (לעיל הערה 6), עמ' 366.

אנשים לא מסוגלים לעכל את זה שקריאה לחופש יכולה להיות עניין דתי. למרות דברי חז"ל ש"אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה", עדיין רוב הדתיים חונכו לוותר על החופש שלהם למען הדת [...] אבל בשבילי החופש הוא העניין הדתי בעצמו.¹⁰

תפיסת החופש על פי פרומן איננה תפיסה של ההבעה המוחלטת של ה"עצמי" אלא דווקא ההשתחררות ממנו.

כולם חושבים שלהיות חופשי זה להיות אני. אבל לפי נסיון חיי הכבלים העיקריים שכובלים אותי הם הכבלים הפנימיים, ההגדרות העצמיות שלי. כשאני מצליח להשתחרר מעצמי אז אני באמת חופשי [...] להתחתן, כמו שאומרות כל הבדיחות, זה כמו להתאבד, כמו ללכת לישון. סוף סוף להיות חופשי.¹¹

את החופש מן האגו, או מן ההגדרות הפנימיות העצמיות של האדם, ניתן להשיג באמצעות המדיה של הספרות ושל התאטרון, שבהם האדם יכול להתחפש לדמות אחרת ולהשתחרר מעצמו.

יש כמה מקומות שר' נחמן הפסיק משהו באמצע. אבל במקום אחד הוא הפסיק ממש באמצע המשפט: "כי בתחילה היו כל ההתחלות מפסח, ועל כן כל המצוות הם זכר ליציאת מצרים. ועכשיו" (לקוטי מוהר"ן תניינא ע"ד). הכוונה כאן היא שביהדות הקלאסית כל המצוות הן זכר ליציאת מצרים, ועכשיו הגיע עידן חדש – עידן הצחוק והחופש. עד עכשיו כל המצוות היו עניין רציני. פסח זה פאתוס. התורה היא פאתטית, מלאת רצינות. ועכשיו יש לנו עידן חדש, תורה חדשה, תורת ארץ ישראל, תורתו של משיח. כל המצוות הן זכר לצחוק של פורים ולא לפאתוס של פסח. להיות או לא להיות זו שאלה רצינית וכבדת משקל, אך באותו מחזה שייקספיר כותב גם שכל העולם במה, הכול משחק. אתם שומעים אותי אומר שהשאלה הכי חשובה בחיים היא להיות או לא להיות? כל השאלה הזו היא צחוק, היא משחק... היא משחק.¹²

את ערך החופש, הבא לידי ביטוי בבחירת המדיה הספרותית, מזהה פרומן עם היסוד הנקבי, כך שלא רק האדם הדתי צריך לשנות את החוויה שלו אלא גם הדת עצמה צריכה לעבור מהפך.

10 מנחם פרומן, "חסידים צוחקים מזה", דברי שיר וחי שלום, הוצאת המשפחה, 2017, עמ' 10.

11 שם, עמ' 12.

12 שם, עמ' 33-34.

כבר לפני שנים רבות, עוד לפני שהתחלתי ללמוד תורה, חשתי שהגאולה שדת ישראל זקוקה לה היא פמיניזציה של הדת, ולשם כך הוקם המפעל הציוני. תורת חוץ לארץ היא תורה גברית [...] המפעל הציוני הביא אותנו לארץ. תכליתה של הציונות היא להפוך את דת ישראל ואת הרוח היהודית לנשית יותר, רכה יותר, תורת ארץ ישראל היא תורה של שלום ולא של התגברות והתגוננות. זה יכול להתבטא במעבר מלימוד ודינים, שהם קשים כבדול, ללימוד זוהר שהוא רך כאור. מטרת האלכימיה היא להפוך ברזל לזהב, לאור. האלכימיה של הדת היא זאת שהופכת אותה ממחויבות לחופש.¹³

כלומר, הבחירה במדיה הספרותית, כמו גם בזו התאטרלית, זהה לחיפוש אחר החופש, שאותו פרומן תופס כערך הדתי העליון ביותר ומזהה אותו עם היסוד הנקבי.

החופש הוא ההפך מהאמת. שהרי אין לך דבר משעבד יותר מהאמת, ממנה באמת אין לאן לברוח. אפשר לתאר את כל ההיסטוריה האנושית כמאבק אחד ארוך ומתמשך בין האמת לחופש. המאפיין של ימינו הוא המאסה באמת וחיפוש החופש. המהפכה הזאת היא פמיניסטית באופייה, שהרי האמת היא גברית, אקטיבית ושתלטנית. ואילו החופש הוא נשי. הבינה שהיא האמא העליונה, היא עולם החרות. ספירת החכמה הגברית, האבא העליון, נקראת "חכמה" – שהיא בשיכול אותיות "כח מה". הכח לשאול: "מה?" מה אמרת? מה האמת? ואילו הבינה הנשית שואלת "מי?" [...] מעיניים נשיות יותר חשוב מי אמר את הדבר מאשר מה נאמר. קיום קודם למהות.¹⁴

אם נצרף את כל המחשבות הללו יחד נגיע למסקנה שעצם כתיבת המסרים התאולוגיים פוליטיים שלו באמצעות המדיה הספרותית היא עצמה בחירה בהיבטים הקיומיים של המציאות ולא בהיבטים האידאולוגיים שלה. היא גם בחירה לשים את הדגש על ההיבטים החופשיים של היצירה האנושית כערך דתי עליון ולא על החיפוש אחר האמת. כל אלה שייכים לצד הנקבי של המציאות, ולכן הבחירה במדיה הספרותית היא בעצם העברת מסר של קריאה לפמיניזציה של הדת.¹⁵

13 שם, עמ' 91-92.

14 שם, עמ' 101-102.

15 פרומן התבטא ישירות בקריאתו לפמיניזציה של הדת גם באמצעות שיעורים עיוניים ומסות בכתב. ראו על כך – הרב מנחם פרומן, תן לי זמן: רעיונות על ציר השנה ומרחב הארץ, מגיד, 2017, עמ' 165-167 וכן הערה 8.

חקורות ההשראה הספרותיים: רבי נחמן וספר הזוהר

את הפרישה של הרב פרומן מדרכם של תלמידי הרב קוק ניתן לראות גם בבחירתו בזוהר וברבי נחמן מברסלב כמקורות העיקריים הנוספים לשיטתו הרוחנית והפוליטית.¹⁶ שני המקורות הללו בוחרים גם הם במתודה הספרותית כמתודה משמעותית לצד המתודה הפילוסופית-עיונית על מנת להעביר את המסר הרוחני שלהם. כך לדוגמה, לצד הדרשות העיוניות שלו, מביע ספר הזוהר את רעיונותיו לעיתים קרובות באמצעות סיפורים. גם רבי נחמן מברסלב ידוע בשימוש שעשה בסיפורים לצורך הבעת החידוש הרוחני שלו.¹⁷ מקורות השראה אלו אפשרו לרב פרומן לסלול דרך אחרת, כזאת שיש בה יסודות רוחניים היברידיים יותר, מלאים בתנועה, בהומור ובדמיון, שלא כמו הכתיבה הפילוסופית,

16 ניתן לומר בזהירות כי בדומה למרד הפילוסופי של הזרם האקזיסטנציאליסטי בהגותו האידאולוגית של הגל, הבחירה בהגותו של רבי נחמן כתשתית רוחנית היא בחירה ביסוד אקזיסטנציאליסטי אל מול היסוד האידאליסטי של משנת הרב קוק. על היסוד הקיומי בהגותו של רבי נחמן ראו אצל יוסף וייס, **מחקרים בחסידות ברסלב**, מוסד ביאליק, תשל"ה, עמ' 87-95. וייס מבחין שם בין "חסידות של מיסטיקה" ל"חסידות של אמונה". צבי מרק חולק על ההבחנה הזו של וייס וטוען כי האמונה הקיומית היא חלק מן הערכים המיסטיים בהגותו של רבי נחמן. הוא מכנה אותה "מיסטיקה של אמונה", ובכך הוא בעצם מאחד את שתי הגדרותיו של וייס. וראו על כך צבי מרק, **מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב**, עם עובד ומכון שלום הרטמן, 2003, עמ' 135-142, ובייחוד הערות 105 ו'117. בנוסף, הבחירה בספר הזוהר היא בחירה בטקסט שההומור, הסתירה והפרדוקס הם כמה מהתשתיות היסודיות ביותר שלו. וראו על כך יהודה ליבס, "זוהר וארוס", **אלפיים** 9 (תשנ"ד), עמ' 67-118. צבי מרק היה חברותא של פרומן בעיקר בסוף חייו, והם דנו בתורתו של רבי נחמן מברסלב. יהודה ליבס היה חברותא של פרומן לאורך כל חייו, ולכן תפיסותיהם בנוגע לספר הזוהר השפיעו זו על זו. על השימוש ברבי נחמן ובספר הזוהר כתשתית להגותו התאולוגית-פוליטית של פרומן אני מקווה להרחיב במקום אחר.

17 גם בספר הזוהר וגם אצל רבי נחמן מברסלב המעבר מדרשה לסיפור הוא מעבר קריטי, ובשניהם עצם הבחירה בסוגה הסיפורית היא בחירה תאולוגית. על חשיבותה של המסגרת הסיפורית ועל הקשר החשוב בינה לבין הדרשה בספר הזוהר ראו יהודה ליבס, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של רבי שמעון ברייחאי", בתוך: **הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לחג מלאת שמונים שנה לגרשם שלום**, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ב, עמ' 87-236, ובייחוד עמ' 131-134. בעקבותיו הלכו חוקרים רבים נוספים. לסקירת המחקר בנושא זה ראו עמרי שאשא, "הברית, הסוד והצדיק: עיון בסיפור כפר טרשא ונוסחאותיו", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג, עמ' 98 הערה 2. על חשיבותם של הסיפורים אצל רבי נחמן ראו צבי מרק, **כל סיפורי רבי נחמן מברסלב: המעשיות, הסיפורים הסודיים, החלומות והחזיונות**, מוסד ביאליק, ידיעות ספרים ובית יצירה עברית, 2014, עמ' 25-30. להפניותיו לספרות המחקר בנוגע למפנה הספרותי של רבי נחמן ראו שם, הערה 45.

השוואת להגיע לאמת באופן בלעדי והמנסה לפרוש שיטה סדורה, שנתפסה בעיני פרומן כדרך דוגמטית ומקובעת.

ניתוח הסיפור "החיים כחץ"

כפי שכתבתי קודם, הסיפור "החיים כחץ" פורסם בכתב העת "נקודה" בשנת 1986,¹⁸ כשנה לאחר משפטם של אנשי המחתרת היהודית. כאמור, משבר המחתרת חייב את תנועת גוש אמונים לחשבון נפש על אופני פעילותם, וכן העלה והציף אל פני השטח סוגיות יסוד כמו היחסים בין גוש אמונים ובין המדינה והמתח שבין אחדות העם לקדושת הארץ.¹⁹ הרב פרומן כתב אפוא את הסיפור הזה כתגובה תאולוגית לסוגיות הללו.

מוטיב החץ כחייצג של הגבריות

המוטיב החוזר לאורך הסיפור הוא דימוי החץ, המופיע כבר בכותרת הסיפור ומרמז על התמה המרכזית שלו. החץ הוא דימוי גברי-מלחמתי. הוא בא לידי ביטוי בסיפור באופן של העצמה באמצעות שימוש במקורות שונים במסורת היהודית המתייחסים לחץ כדימוי פאלי.

החץ הוא מטפורה לכוחו של האדם במלחמה, אך גם לאון המיני של האדם.²⁰ בפרק קכז בתהילים, העומד ברקעה של האקספוזיציה לסיפור, מובעת ביקורת על התפיסה הקלסית שעל פיה כלי הנשק הם שעוזרים לאדם לקנות את נחלתו. לפי הפרק הזה נראה שהחץ הוא זרעו של האדם. לפיכך פרי הבטן של האדם שבאמצעותו מתגלם זרעו הוא הוא נחלתו האמיתית:

(ג) הִנֵּה נִחַלְת ה' בָּנִים שָׂכָר פְּרִי הַבֶּטֶן

(ד) פְּחָצִים בְּיַד גִּבּוֹר כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים

(ה) אֲשֶׁרִי הִגְבֵּר אֲשֶׁר מָלֵא אֶת אֲשָׁפְתּוֹ מֵהֶם

לֹא יִבְשׁוּ כִּי יִדְבְּרוּ אֶת אוֹיְבֵים בְּשָׁעַר.²¹

18 "החיים כחץ" (לעיל הערה 2).

19 לתיאור חשבון הנפש ותגובתם של ראשי גוש אמונים ראו אצל סגל (לעיל הערה 4), עמ' 175-181; וכן בגיליונות 73, 74 של נקודה.

20 כפי שהמילה "זין" בעברית מדוברת משמשת לתיאור כלי מלחמה וגם לתיאור איבר המין הגברי.

21 תחילת הפרק מדברת במישרין על המתח שבין שליטת האדם על חייו באמצעות פעולותיו ובחירותיו לבין תלות של קיומו של בית ה' ברצונו המוחלט של הקדוש ברוך הוא: "אם ה' לא

בפרק הבא, פרק קכח, העוסק בירא ה' ההולך בדרכיו והמביא שלום על ישראל, בניו של האדם מופיעים באמצעות הדימוי של שתילי הזיתים היושבים סביב שולחנו:

(א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת

אֲשֶׁרֵי כָּל יְרֵא ה' הַחֵלֶךְ בְּדַרְכָּיו

(ב) יִגִּיעַ כַּפִּיךָ כִּי תֹאכַל אֲשֶׁרֵיךָ וְטוֹב לָךְ

(ג) אֲשֶׁתְּךָ כַּגֶּפֶן פִּרְיָהּ בִּירְכָתִי בֵּיתְךָ

בְּנֵיךָ כַּשְׁתִּילֵי זֵיתִים סָבִיב לְשִׁלְחָנְךָ

(ד) הִנֵּה כִּי כֵן יִבְרַךְ גֹּבֵר יְרֵא ה'

(ה) יִבְרַכֶּךָ ה' מִצִּיּוֹן וְרָאָה בְּטוֹב יְרוּשָׁלַם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ

(ו) וְרָאָה בָנִים לְבְנֵיךָ שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל.

הבאת השלום הכללי על ישראל מובעת כאן באמצעות תמונה משפחתית מושלמת: האיש הוא ירא ה', האישה היא כגפן פורייה בתוך ביתו של האדם, והבנים הם כשתילי זיתים היושבים סביב שולחנו וממלאים את ביתו של ירא האלוהים.

בסיפור של פרומן, לעומת זאת, התמונה האידיאלית הזו לא מתרחשת. השלמות הזוגית והמשפחתית פגומה מראש, והיא מעידה על פגם רוחני עמוק בתנועת ההתנחלות כולה:

הנה מה טוב ומה נעים לחזור לבית מלא אהבה בערב. היא לא חיכתה לו. הוא הציץ ופגע בתוך הקרוואן שלו, תהה ובהה איך החדר הקטן והצנוע עשוי חלל גדול וחצוף כל כך. מסביב לשולחן הלא ערוך היו כמה כסאות זיתיים טריים. אשתו ישבה בירכתי ביתו. "שלום" אמר בשפה רפה אבל היא לא יכלה דברו. הוא עצם את עיניו מראות ברע. צריך לעשות חשבון נפש. תשובה. חרטה על העבר. לא זכה. חלוצים יצאו בני גד ובני ראובן איש חרבו על ירכו. אבל הוא, יש לו את הפחד מן הלילות. לא תצא לקראתו אשתו בשירה ובמחולות. הוא חשב שהליכתם לתל-חדשה תביא ישע. כמו לוליין הרץ על החבל הוליך אותה אחריו לארץ לא זרועה. החבל הגיע אל הקיר. להבת המייסדים לחכה קש ועתה היו בוערים שניהם יחדיו והאש אוכלתם. נפקחו עיניו וראה את הבקיעים בקירות הערומים של הקראוון שלו. אולי אפשר לתקן?

יִכְנֶה בֵּית שְׁוֹא עֲמָלוֹ בְּזִיּוֹ ב'. כלומר גם אם האדם מתכנן לבנות את הבית אבל הקדוש ברוך הוא לא יתערב בו, הבית לא ייבנה. ובתרגום פוליטי: יש כאן ביקורת על תנועת ההתנחלות שמנסה לבנות בית אך לא בהכרח נותנת מקום לרצון האמיתי של הקדוש ברוך הוא ושכינתו.

האיש אומנם חזר הביתה ואף ציפה אולי לבית מלא באהבה, אך אשתו לא חיכתה לו ואף לא יכולה לדבר איתו ובטח שלא לצאת לקראתו, מכיוון שהוא חילל את פיסת גן העדן; את המרחב המשותף שבינו לבינה. הביטוי "הציץ ופגע" מושאל מסיפור הפרדס המפורסם (חגיגה יד, ע"ב), שבו ארבעה חכמים מחכמי ישראל נכנסים לפרדס, לגן העדן, או למרחבי השגה והכרה עליונים. שלושה מתוכם לא מצליחים לצאת משם בשלום, ואחד מהם, בן זומא, "הציץ ונפגע". בסיפור של פרומן המילה "נפגע" מוחלפת במילה "פגע", לאמור – הייתה זו אשמתו, והפגיעה הזו היא מעשה פעיל ולא סביל של גבריות רעילה הבאה לידי ביטוי במעשה ההתנחלות והכיבוש. הפגיעה האקטיבית לא מתרחשת אל מול העם הנכבש, אלא דווקא בשדה הזוגיות, בתוך הבית: "להבת המיסדים לחכה קש ועתה היו בוערים שניהם יחדיו והאש אוכלתם".

גם כאן הטקסט רומז למימרה הידועה של רבי עקיבא, היחיד שהצליח להיכנס לפרדס ולצאת ממנו בשלום: "דרש ר' עקיבא איש ואשה זכו – שכינה ביניהם, לא זכו – אש אוכלתם".²² מרוב אש האידאולוגיה של מייסדי תנועת ההתנחלות עזבה השכינה את הבית ואת הזוגיות ונשארה רק האש המכלה.

לזוגיות הזו גם אין פירות: השולחן איננו ערוך, ובמקום הבנים ישנם כיסאות זיתים ריקים. כלומר, בזוגיות הזו לא מתקיימים הפסוקים של פרק קכח בתהילים – לא "אשתך כגפן פוריה" ולא "בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך".

פרומן מציב באופן נוקב כבר באקספוזיציה של הסיפור את השאלה שהוא מעוניין לעסוק בה: כיצד אפשר לנחול את האדמה? לאן תנועת ההתנחלות מובילה? מהם המחירים שהיא משלמת? וכיצד אפשר לגאול אותה מעצמה?

דימוי החץ מופיע במסורת היהודית גם כדימוי לזרע שהושחת ושלא התגלם בתור פרי בטן. כך לדוגמה, החכמים בתלמוד הירושלמי דורשים את הפסוק הלקוח מברכת יעקב ליוסף – "וַיִּתְּשֶׁבֶט בְּאֵיתָן קִשְׁתּוֹ וַיִּפְּצוּ זְרְעֵי יְדֵיו מִיַּד אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רָעָה אָבֶן יִשְׂרָאֵל" (בראשית מט, יד) – ומקשרים אותו לסיפור התנגדותו של יוסף לאשת פוטיפר ובחירתו להתגבר על יצרו ולא לשכב עימה:

כתיב [כתוב] – "וַיִּתְּשֶׁבֶט בְּאֵיתָן קִשְׁתּוֹ". רבי שמואל בר נחמן [אמר] – נמתחה הקשת וחרורה; אמר רבי אבון – נתפור זרעו ויצא לו בצפורני ידיו [שנאמר] "וַיִּפְּצוּ זְרְעֵי יְדֵיו".²³

22 סוטה יז, ע"א.

23 ירושלמי, הוריות פב, ה"ה.

גם התלמוד הבבלי מתייחס למסורת הזו:

היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: "אלה תולדות יעקב יוסף" (בראשית ל"ז, ב'), אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו".²⁴

ציאת הזרע דרך אצבעות הידיים ולא דרך איבר המין אל תוך האישה נתפסת בעיני החכמים כאקט של בלימת הזרע, שמעיד על חזקו המוסרי של יוסף. אך בסיפור של פרומן המעשה הזה נתפס כהשחתת זרע וכחוסר יכולת ליצור קשר עם האישה.²⁵ הביקורת כלפי האיש המייצג את מייסדי תנועת ההתנחלות הולכת ומחריפה. האדמה היא בבחינת תחליף הרסני לאישה, ולכן הזרע לא מגיע למקומו הנכון והוא מושחת, ואף משחית, את נפשו של האיש. חטאו של האיש בסיפור של פרומן הוא שהוא בוחר בתנועה אחת בלבד, התנועה המשפיעה והזכרית כלפי האדמה, אך הוא לא בא במגע עם התנועה הנשית והמקבלת, המיוצגת באמצעות דמותה של אשתו:

הוא שב ומביט בידיו. עשר אצבעותיו הארוכות הן כמו צינורות חלולים של השפעה: הן זרעו בכל השדות ופזירו לכל הרוחות. התוכל זאת היד להיפתח כידו של קבצן המצפה לחסדיה?

אפשרות התיקון מוצגת בתיאור הזה בצורת שאלה: "התוכל זאת היד להיפתח כידו של קבצן המצפה לחסדיה?" – האם תנועת הכיבוש וההתנחלות, המיוצגת כאן באמצעות הידיים המעידות על פעילות ועשייה כלפי האדמה, ואף כלפי הרוח, יכולות לעבור טרנספורמציה מאיבר בעל איכות נותנת ומשפיעה (ולכן זכרית) לידיים מקבלות (ולכן נקביות)?

חומי החץ בסיפור של רבי נחמן "שבעת הקבצנים"

הפער בין מוטיב החץ (המשפיע) למוטיב הידיים (המקבלות) של הקבצן נעשה באמצעות התייחסות לסיפורו של רבי נחמן מברסלב על שבעת הקבצנים. בלב עלילת הסיפור של רבי נחמן מתואר ניסיון להציל את בת המלכה, או על פי הפרשנות של פרומן – את היסוד הנקבי של המציאות. האיש בסיפור מנסה להתחיל בתיקון הפגם שהוא הטיל בזוגיות שלו ומבקש לקרוא עימה מסיפורי רבי נחמן. הוא פותח את הקריאה בקבצן השישי, זה שאין

24 בבלי, סוטה לו, ע"ב.

25 ההבדל נובע כמובן גם מזהותה של האישה – אשת פוטיפר, שהייתה אשת איש ואישה זרה, לעומת האישה בסיפור של פרומן.

לו ידיים והטוען כי אין לו ידיים דווקא משום שיש לו כוח עצום בידיים שהוא משתמש בו לעניין אחר. בתוך המסגרת הסיפורית של סיפור שבעת הקבצנים בולטת מאוד בתיאור היום השישי תמונת החיצים, והאיש קורא בו וגוזר ממנו ישירות על חייו שלו:²⁶

כי אחד היה מתפאר שיש לו כח וגבורה כזאת בידיו כשהוא מורה חץ הוא יכול לחזור ולמשכה אליו. עצר והטה אוזן: מעליהם ריחפה השאלה – היכול להחזיר את החיצים שירה בה בכל שנות הפעילות? וקול משק כנפיה הפצועות, המתאמצות להחזיק את כובדה נשמע באויר.

האיש הקורא מבין שגבורה אמיתית נמדדת דווקא ביכולת להחזיר את החיצים, כלומר באמצעות האפשרות למשוך את הכוח הגברי אחורנית; או במילים אחרות – להגביל את כוח העשייה ואת האידאולוגיה הטמונות בפעילות ההתנחלות ובכך להשיב את החיצים המטפוריים שירה באשתו במשך שנות פעילותו האידאולוגית.²⁷ אשתו מצטיירת כציפור שעפה באוויר, כנפיה פצועות ואין לה מנוח לכפות רגליה, מה שמזכיר כמוכן את המבול המקראי ואת שליחת היונה לראות אם קלו המים ואם אפשר כבר לנוח על האדמה. כלומר, בו בזמן שאותו איש ביקש לרשת ולנחול את האדמה, הוא גירש את הציפור, המייצגת את אשתו, מעל האדמה. דימוי הציפור הפצועה שאין לה מנוח רומז גם לשכינה המצטיירת בספר הזוהר לעיתים קרובות כציפור, אשר במצבה הגלותי והקרב היא נמצאת בתעופה בלא אפשרות לנוח על האדמה.²⁸ האיש בסיפור מבין שהוא חייב להתחיל תהליך של תיקון בתוך הבית ומבקש ללמוד יחד עם אשתו את הטקסט של רבי נחמן כפעולה של תיקון וריפוי.

חזר במחשבה ובלחש: "עדיין יכול להחזירה". היודע מי שמתעב או פוחד מנסיגה – היודע הוא גם להחזיר?

אך איזה מין חץ הוא יכול להחזיר וכו' כנ"ל. השיב: מין חץ פלוני הוא יכול להחזיר. אמרתי לו: "אם כן אתה יכול לרפאת את הבת מלכה מאחר שאין אתה יכול להחזיר ולמשוך כי אם מין חץ אחד. על כן אין אתה יכול לרפאת את הבת מלכה". קולו נפל. הוא ידע: אין בה עוד מתום. מכל המינים פצעה. יותר מדי לילות חיכתה לו בשעה שנטע קראונים על כל גבעה גבוהה. יותר מדי פעמים אך עמה לא היה. הוויתו הייתה גם

26 כל הציטוטים שלהלן הם מתוך הסיפור "החיים כחץ" של פרומן כפי שהוא ציטט בו רבי נחמן.

27 בהקשר הזה כמובן מצויה המימרה של חז"ל: "איזהו גיבור? הכובש את יצרו" (מסכת אבות ד, א).

28 על השכינה כציפור ראו ביטי רואי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני זוהר, אוניברסיטת בר-אילן, 2017, עמ' 123-150. על העניין המשיחי במצוות שילוח הקן ראו רונית מרוז, יובלי זוהר: מחקר ומהדורה ביקורתית מוערת של זוהר פרשת שמות, אוניברסיטת תל אביב, 2019, עמ' 392.

המחסומים, ההמונים, הריגושים של הפעלתנות. ההתחככות עם ההיסטוריה. בעצם כל החיצים שירה בה היו ממין אחד. כאיש גבורתו. לזרוק את החצים ממנו והלאה. לעלות. להעפיל. לכבוש את ההר. כבר שנים מזנקים חייו החוצה, החיים כחץ.

האיש נתקל באין מוצא. ראשית לכול, תנועת הנסיגה היא האויב הגדול של תנועת ההתנחלות. הוא שואל את עצמו אם הוא, שתנועת הנסיגה היא האיום הקיומי הגדול ביותר על מפעל חייו, יוכל לאמץ את תנועת הנסיגה בחייו הפרטיים. שנית, הוא מבין שאשתו כבר פגועה ממנו יתר על המידה. היסוד הגברי של תנועת ההתנחלות הצליח לפגוע באישה, המייצגת את השכינה, והיא מעופפת פצועה באוויר בלא מקום להניח בו את רגליה. המשך הסיפור של רבי נחמן מגלה לו את הפתרון:

שאלתי אותו "איזה חכמה אתה יכול ליתן בידיך? כי יש עשרה קבין חכמה". השיב "חכמה פלונית". "אם כן אין אתה יכול לרפאת את הבת מלכה כי אין אתה יכול לידע הדופק שלה כי אינך יכול לידע כי אם דופק אחד כי יש עשרה מיני דופקים ואתה אינך יכול לידע כי אם דופק אחד מאחר שאינו יכול ליתן בידיך רק חכמה אחת". כאן עמד ליבו. זאת היא החכמה להרגיש את הדופק הרבה פעמים לימד את אשתו כמו עכשיו, אך מעולם לא ראה את החכמה בבהירות כזאת. כמו מטאור ירד עליו מן השמים ומחץ אותו: לתת חכמה זה לחוש את הדופק.

הוא מבין כי החזרה בתשובה והתיקון שהוא מודע לצורך שבו אינם יכולים להיעשות בעזרת הידיים או איבר המין הזכרי אלא רק בעזרת הלב. האדם שיכול לרפא את בת המלכה צריך להיות בעל חוכמת הדופק; הוא צריך להקשיב ללב ולדופק המציאות. או במילים אחרות – כדי לרפא ולתקן את היסוד הנקבי הוא לא יכול להמשיך לכפות את דעתו ומעשיו על המציאות. תחת זאת עליו להקשיב למציאות עצמה ולדופק החיים שהיא משמיעה. אך המשך הסיפור מאיים על הפתרון שהוא מצא. ייתכן שההבנה הגיעה בשלב מאוחר מדי.

כי יש מעשה כי פעם אחת חשק מלך אחד בבת מלכה והשתדל בתחבולות לתפשה ולא ידע המלך מה לעשות לה בין כך ובין כך נתקלקל האהבה שלה אצלו קצת קצת ובכל פעם התקלקל יותר ויותר [...] כמו אמנון ותמר, הספיק לחשוב תחת המילים המתדרדרות. "כן היא גם היא נתקלקל האהבה אצלה בכל פעם יותר ויותר. שנאה עליו וברחה מפניו..." הכתוב חרץ את דינו. הכאב הקפיא את גופו. יבשו עצמותיו. אבדה תקוותו. נגזר. בקושי הישיר אליה את מבטו – לראות בברייחת אשתו מביתו. עיניו פגעו בעיניה, על סף שתי התהומות שבפניו נעצרה. תהום אל תהום קרא. קול המשברים והגלים עליהם עברו. החץ שלא יחזור חצה את שניהם הידיים גיששו באין בית אחיזה. קדימה ואחורה בבת אחת. פעימת הדופק של ליבו כמו נשמעה באויר ומילאה את חלל החדר.

בתיאור הזה נראה כי אין דרך חזרה; האיש לא יכול לחזור בתשובה, והפגיעה כבר נעשתה ואיננה יכולה להירפא. ולכן האיש מנסה בכל כוחו לאחוז בתנועה המוכרת לו. הוא מתחיל לשתף את אשתו במאורעות היום ובכל מה שאמר בטלוויזיה בלהט האידאולוגיה ומטיל בה את מילותיו בזו אחר זו. אבל הדימוי של המילים הללו הוא כבר לא של חיצים אלא של טבעת המצטרפת לטבעת אחרת והופכת לשרשרת חונקת. הוא מביט פתאום באירועי היום מנקודת מבט חיצונית רפלקטיבית, והסצנה שבה הוא דיבר כל כך בלהט נראית לו כמחזה אימים, מכיוון שהוא מודע פתאום להיותו שבוי בתוך צורת החשיבה הגברית:

כמו שכפאו שד החל מתוודה בפניה. הטובע נאחז בקש ומסתחרר עמו כמערבולת, החל לספר לה את אשר עשה היום כשחזר על הדברים לפניו הצטרפה טבעת לטבעת והשרשרת הכבדה הלכה והסתגרה על צווארו. לא היה לו עוד מגן. הוא ראה את מלאכת יומו כמו במחזה המטיל מורא. כל הדברים התרכזו בהופעתו היום בטלביזיה. סוף סוף ניתנה לו הזדמנות להסביר לעם ישראל את החלטת המועצה. באש התלהבותו ירה טענות שאי אפשר להחזיר עליהם תשובה, ישר בלב דעת הקהל התבוסתנית. הוא נתן חזר ונתן הוכחות גמורות שאין לקבל – בשום אופן אסור לקבל – את הלך רוחה. אמנם, באולפן הסגור אין, כמובן, כל אפשרות להרגיש את דופק החיים של השומעים אך הוא היה בטוח שדעת הציבור אינה יכולה אלא ללכת אחריו.

בנקודה הזו, כאשר הדמות הגברית עולה על גדותיה ומנסה להצדיק את עצמה באמצעות אינפלציה עצמית של מלל, הוא חווה לפתע הישמשות מוחלטת אל התהום וחזרה אל ראשית ההווה, המסומנת באמצעות דימויים מעגליים. דימויים אלה התחילו את דרכם כטבעות המצטרפות זו לזו לכדי שרשרת חונקת, והם ממשיכים את דרכם בדימוי של ביצה.

אל התהום נפל אִתָּה מטה מטה כי ארץ ההבטחה כמו ברחה תחתיו ממנו. הוא שקע במהירות ובאימה חשכה גדולה ירדה אחריו כמו עיט אז הרים את ידיו הוא ידע, אין לו עוד במה להיאחז. מי שלא יודע לתת לקחת ולחוש אין לו ידיים. הוא השליך אותם ממנו והלאה והתכנס בתוך עצמו. לא רק ידיו נעלמו, גם רגליו, גם שאר איבריו, הכל כמו התכווץ אל עבר הטבור כל הענפים חזרו לשורשם. תוך כדי הנפילה נהפך גופו למין ביצה מעוגלת שהלכה והצטמצמה עוד ועוד עד שהצטמקה בגודל גרגיר של אדמה. מחשבתו הקיפה את הנקודה, הוא ויתר על הכל, קרע את כל תפיסותיו ואת כל רגשותיו ובתריהם התעופפו מסביב.

הוויתור על האיברים המרובים והחזרה דרך הטבור אל נקודת הראשית מאפשרים לו מעין מוות ולידה מחדש. התהליך הזה מתעצב באמצעות השימוש בדימויים מעגליים: טבור, ביצה מעוגלת, גרגיר אדמה, נקודה. המעבר מדימויים פאליים לינאריים כמו חיצים

לדימויים מן הסוג המעגלי הוא קריטי להבנת הטרנספורמציה שהגיבור עובר – מן היסוד הגברי אל היסוד הנשי.

ברית המילה נחייב עם היסוד הנקי של המציאות

בספר הזוהר נתפס מעשה ברית המילה כמעשה שעליו מושגת העולם, בדומה לברית בין אדם לאשתו:

בא וראה בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא נברא אלא על הברית כמו שנאמר בראשית ברא אלהים. והיינו ברית שעל הברית קיים הקדוש ברוך הוא את העולם שכתוב (ירמיה לג) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי שהרי הברית היא הקשר שהיום והלילה לא נפרדים. אמר רבי אלעזר כשברא הקב"ה את העולם על תנאי היה שכאשר יבואו ישראל אם יקבלו את התורה יפה ואם לא הריני מחזירכם לתוהו ובוהו. והעולם לא התקיים עד שעמדו ישראל על הר סיני וקיבלו את התורה ואז התקיים העולם. ומאותו יום והלאה הקדוש ברוך הוא בורא עולמות ומי הם? זיווגי בני האדם. שהרי מאותו הזמן הקדוש ברוך הוא מזווג זיווגים ואומר בת פלוני לפלוני ואלו הם העולמות שהוא בורא.	זוהר, ח"א פט, ע"א (מהדורת פריצקר, כרך 2, עמ' 30) ת"ח בשעתא דברא קב"ה עלמא לא אתברי אלא על ברית, כד"א בראשית ברא אלהים, והיינו ברית, דעל ברית קיים קב"ה עלמא דכתי' (ירמיה לג) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. דהא ברית קשורא איהו דיומם ולילה דלא מתפרשאן. אמר רבי אלעזר כד ברא קב"ה עלמא על תנאי הוה, דכד ייתון ישראל אם יקבלון אורייתא יאות, ואם לאו הרי אנא אהדר לכו לתהו ובהו. ועלמא לא אתקיים עד דקיימו ישראל על טורא דסיני וקבילו אורייתא, וכדין אתקיים עלמא. ומההוא יומא ולהלאה קב"ה ברי עלמין. ומאן אינון, זיווגין דבני נשא, דהא מההוא זמנא קב"ה מזווג זיווגין ואומר בת פלוני לפלוני, ואלין אינון עלמין דהוא ברי.
--	---

הטענה של הזוהר כאן היא רדיקלית: בלי הברית העולם עלול לחזור לתוהו ובוהו. בקטע הזוהר הזה, הברית מתוארת כברית שבין היום והלילה, בין עם ישראל ואלוהיו, וגם הברית שבין הזכרי והנקבי. ואכן, האיש בסיפור של פרומן חווה את הפרת הברית בינו ובין אשתו כחזרה אל המציאות של התוהו ובוהו: "אל התהום נפל אתה מטה מטה כי ארץ ההבטחה כמו ברחת תחתיו ממנו". הארץ היא האישה הבורחת ממנו והוא נופל אל התהום.

בקטע זוהרי נוסף, המשובץ בפרשת לך לך, העוסקת בבריתו של אברהם, מופיעה מחזרות דרשות על נושא ברית המילה.²⁹ הדרשה פותחת בפסוק "וְעִמָּךְ פְּלִים צִדִּיקִים לְעוֹלָם יִיָּשׁוּ אֶרֶץ" (ישעיהו ס, כא), ושואלת: מדוע הפסוק טוען שכל עם ישראל צדיקים? הרי בתוך עם ישראל ישנם אנשים רשעים העוברים על חוקי התורה. והיא עונה: כי ה"צדיקות" שהזוהר מדבר עליה קשורה למעשה ברית המילה כחיבור של הזכרי (ספירת היסוד ואיבר המין הזכרי) והנקבי (ספירת המלכות).³⁰ הפסוק שהדרשה כולה מושתתת עליו הופך להיות קריטי ומשמעותי מאוד לפרומן,³¹ מכיוון שמבחינתו זוהי שאלה פוליטית המעבירה מסר רוחני באשר ליכולת לרשת את הארץ. ולכן פרומן שואל מי הם הצדיקים שיכולים לרשת את הארץ. כלומר, מהו מעשה הצדיקות שמקנה לאדם את הארץ? הזוהר עונה:

זוהר, ח"א צג, ע"א מהדורת פריצקר, כרך 2, עמ' 39	
אלא הכי תנא ברזא דמתניתין, זכאין אינון ישראל דעבדין קרבנא דרעוא לקב"ה, דמקריבין בנייהו לתמניא יומין לקרבנא, וכד אתגזרו עאלין בהאי חולקא טבא דקב"ה דכתיב (משלי י') וצדיק יסוד עולם. כיון דעאלו בהאי חולקא דצדיק, אקרון צדיקים, ודאי כלם צדיקים.	אלא כך שנה בסוד המשניות אשריהם ישראל שעושים קרבן של רצון לקדוש ברוך הוא שמקריבים את בניהם לשמונה ימים לקורבן וכשנימולים נכנסים לחלק הטוב של הקדוש ברוך הוא שכתוב (משלי י') וצדיק יסוד עולם. וכיון שנכנסו בחלק זה של הצדיק, הם נקראים צדיקים ודאי כולם צדיקים.
[...] (ישעיה ס') לעולם ירשו ארץ. מהו לעולם, כמה דאוקימנא במתניתנא דילן, והא אתמר האי מלה ביני חברייא. ותאנא מאי קא חמא קרא דלא אקרי אברהם עד השתא. אלא הכי אוקימנא דעד השתא לא אתגזר, וכד אתגזר עייל בהאי ה' ושכינתא שריא ביה, וכדין אקרי אברהם. והיינו דכתיב (בראשית ב) אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ותאנא בה' בראם, ותאנא באברהם.	[...] (ישעיה ס) לעולם יירשו ארץ. מה זה לעולם? כמו שבארנו במשנתנו והרי הדבר הזה נתבאר בין החברים (ולמדנו מה ראה הכתוב שלא נקרא אברהם עד עתה) אלא כך בארנו שעד עכשיו לא נימול וכשנימול התחבר לה"א הזו והשכינה שרתה בו ואז נקרא אברהם. והיינו שכתוב (בראשית ב) אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ושנינו בה' בראם ושנינו באברהם.

29 דרשה זו מופיעה בתוך סיפור המסגרת המכונה "כפר טרשא". על סיפור זה ועל הדרשות המופיעות בו ראו שאשא (לעיל הערה 17).

30 דרשות אלה נקראות בליל "זכור הברית", בערב שלפני ברית המילה של התינוק, והרב פרומן נהג לקרוא וללמד את הטקסט הזה לפני בריתות רבות ביישוב מגוריו תקוע.

31 פסוק זה אף נכתב על המצבה שלו. הוא נהג לחזור עליו בשיעורי זוהר רבים מתוך התהייה הנוקבת והבלתי נגמרת: כיצד אפשר לרשת את הארץ?

כלומר, מעשה ברית המילה הוא שחותם את מי שעושה אותו בחתימת ה"צדיק", המיוצגת באמצעות ספירת היסוד. על פי ספר הזוהר המילה "ארץ" מסמנת את ספירת המלכות, דהיינו את המציאות האלוהית התחתונה ביותר המכונה שכינה. ולכן ירושת הארץ קשורה ביכולת של ספירת היסוד הזכרית לבוא במפגש עם ספירת המלכות, היא השכינה, קרי הפן הנקבי של האלוהות. החתימה בבשר היא שמאפשרת לבוא במגע עם היסוד הנקבי המכונה "ארץ". רק מרגע שאברהם נימול יכלה לשרות בו האות ה"א, שמייצגת את השכינה (בהתאמה עם הסיפור המקראי, שבו שמו של אברהם משתנה בעקבות הברית והוא הופך מ"אברם" ל"אברהם"), ומהרגע שהפן הנקבי נחתם בבשרו של אברהם, הוא יכול לרשת את הארץ, כלומר לבוא במגע ובזיקה של שייכות עם ה"ארץ", הלוא היא השכינה.

ואולם גם המעבר אל היסוד הנשי הוא לא חד־ממדי, והוא מתואר כאן כתהליך דו־שלבי בין שתי האיכויות הנקביות – בין הרעיה והאם ובהתאמה בין הארץ והאדמה; או בלשון הקבלה – בין ספירת המלכות לספירת הבינה.

מלכות ובינה: האיכויות הנקביות הנבדלות של האלוהות בספרות הקבלה

בספרות הקבלה האיכות הנקבית של מערכת האלוהות מיוצגת באמצעות שתי ספירות נבדלות:³² האחת היא ספירת הבינה, המצביעה על האיכות הנקבית העליונה, המיוצגת באמצעות איבר הרחם. השנייה היא ספירת המלכות, המצביעה על האיכות הנקבית התחתונה, המיוצגת באמצעות איבר המין הנקבי.³³ שתי האיכויות הנקביות הללו מיוצגות

32 על כפל פניה של השכינה ראו שפרה אסולין, "ההבניה הכפולה של דמות השכינה במעין עין יעקב וזיקתה לספרות האידרות", בתוך: מעיין עין יעקב לר' משה קורדוברו (ההדירה והוסיפה הערות: ברכה זק), אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשס"ט, עמ' סא-קיא. אסולין עומדת שם על כמה סוגים של כפילויות, האחת היא בין דין לרחמים והשנייה היא בין בחינת "עצמותה" לבחינת "המשכונות", כלומר בין האיכות הנשית הלא־תלויה והעצמאית לבין האיכות הנשית הדואגת לילדיה ולכל התלויים בה. אסולין מראה את ההבחנה הזו אצל רמ"ק במאה ה־16, אך שורשיה של ההבחנה הזו נמצאים כבר בספרות הזוהרית, בהבחנה שבין מלכות לבינה.

33 על ספירת הבינה בספר הזוהר כאימא העליונה ראו ישעיה תשבי ופישל לחובר, משנת הזוהר: גופי מאמרי הזוהר מסודרים לפי העניינים ומתורגמים עברית, כרכים א-ב, ירושלים, מוסד ביאליק, 1971, כרך א, עמ' קמג; כרך ב, עמ' תשלח-תשלט. על האימא התחתונה, דהיינו השכינה, ראו שם, כרך א, עמ' ריט-רסד. לסיכום המאפיינים המגדירים של כל אחת מן הספרות ועל היחס לפער ביניהן גם בעולם המחקר ראו רות קרא איזאנוב קניאל, 'עלמא דדכורא: סוד הברית

באמצעות שני ארכיטיפים של דמויות נשיות: דמות האם כנגד ספירת הבינה ודמות הרעיה או הפלה כנגד ספירת המלכות. בהקשר של הסיפור שבו אנו עוסקים יש לשני הארכיטיפים הנקביים הללו השלכות על התפיסות השונות של היחס אל הארץ, כך שארכיטיפ האם משקף את היחס לאדמה, ואילו ארכיטיפ הרעיה משקף את היחס לארץ. תהליך ברית המילה נתפס כבא לידי שלמות רק כאשר הוא בא במגע עם שתי האיכויות של הנקבה: לא רק במגע עם האיכות הנקבית התחתונה, שהיא השכינה בלבד, אלא גם עם האיכות הנקבית העליונה – ספירת הבינה.

סופה של הדרשה הזוהרית מפרשת לך לך רומז לכך שלהיבט הנקבי עצמו יש שתי איכויות שונות זו מזו:

זוהר, ח"א צג, ע"א מהדורת פריצקר, כרך 2, עמ' 39-40	
א"ר יעקב לר' אבא האי ה' דבהבראם זעירא, וה' דהליי' רברבא, מה בין האי להאי א"ל דא שמיטה ודא יובלא.	אמר ר' יעקב לר' אבא הה' הזו של הבראם היא קטנה וה' של הלה' גדולה, מה בין זה לזה אמר לו זו שמיטה וזו יובל.

הדרשה שואלת מהו היחס בין הה"א הגדולה הכתובה בפסוק "אלה תולדות השמים והארץ" (בראשית ב, ד), פסוק שנדרש על אברהם אבינו,³⁴ לבין הה"א הקטנה המופיעה בפסוק "הלה' תגמלו זאת" בשירת האזינו בספר דברים לב, ו. ועונה כי הה"א הגדולה היא ביטוי לפן הנקבי הגבוה של מערכת האלוהות, דהיינו ספירת הבינה, המיוצגת כאן באמצעות המושג של היובל; והה"א הקטנה היא ביטוי לפן הנקבי הנמוך של מערכת האלוהות, דהיינו ספירת המלכות, המיוצגת כאן באמצעות מושג השמיטה.³⁵

האימהית ודמותה של שרה ב'זוהר' לפרשת לך לך, מחקרי ירושלים בספרות עברית לא (תש"ף), עמ' 123-171, ובייחוד עמ' 138-144.

34 "דבר אחר בהבראם אמר ר' תחליפא באברהם, הן הן האותיות בהבראם בזכותו של אברהם", מדרש תנחומא, בראשית טז, ובעקבותיו בזוהר לך לך: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם אל תקרא בהבראם אלא באברהם. באברהם מתקיים עלמא" (זוהר, ח"א פו, ע"ב).

35 מיידי בהמשך הדרשה מוצעת עוד אפשרות – שאלו שני מצבים של ספירת המלכות או של הלבנה, בחסרונה ובמילואה:

ואית דמתני דכלא חד, דכד מנהרא מצדיק כדין קיימא באשלמותא וה' רברבא, דהא מתנהרא כדקא יאות, ולזמנין דלא קיימא באשלמותא וינקא מסטרא אחרא כדין ה"א

בהמשך הדרשה הזוהרית מופיע פירוט של שתי האיכויות הנקביות הללו באמצעות הייצוג של אברהם ושרה. יצחק, פרי בטנם, נתפס כייצוג מושלם של סופו של תהליך הברית:

אבל אשירה נא לידידי זה יצחק שהיה ידיד ונקרא ידיד טרם שיצא לעולם. למה ידיד? ששנינו אהבה רבה היתה לקב"ה בו שלא נעשה טרם שנימול אברהם אביו ונקרא שלם ונוספה לו ה"א להשלימו וכן לשרה הרי ניתנה לה ה"א הזאת.	זוהר, ח"א צו, ע"א מהדורת פריצקר, כרך 2, עמ' 49 אבל אשירה נא לידידי, דא יצחק דהוה ידיד, ואקרי ידיד עד לא יפוק לעלמא. אמאי ידיד, דתנינן רחימו סגי הוה ליה לקב"ה ביה, רחימו סגי הוה ליה לקב"ה ביה, דלא אתעביד עד דאתגזר אברהם אבוא ואקרי שלים ואתוסף ליה ה"א לאשלמותא, וכן לשרה האי ה"א אתיהיבת לה.
--	--

הזוהר עומד על התהליך שהוביל ללידתו של יצחק, פרי הבטן של הזיווג המושלם, ואומר כי תהליך הברית שעבר אברהם היה תהליך של חיבור לאיכות הנקבית המיוצגת באמצעות האות ה"א. אלא שבשמו של הקדוש ברוך הוא האות ה"א מופיעה פעמיים, דהיינו – לאיכות הנקבית יש שני ייצוגים נבדלים הבאים לידי ביטוי באמצעות האות ה"א: ה"א עליונה וה"א תחתונה. את ה"א העליונה ירש אברהם, ואילו את ה"א התחתונה ירשה שרה:

זעירא. ובגין כך זמנין סיהרא קיימא באשלמותא וזמנין בפגימותא, ובאנפאה אשתכח ואשתמודע, וכלא שפיר, והאי והאי בריא דמלה [ויש ששונים שהכול אחד, שכאשר מאירה מהצדיק, אז עומדת בשלמות וה"א גדולה, שהרי מוארת כראוי, ופעמים שלא עומדת בשלמות ויונקת מצד האחר, אז ה"א קטנה. ומשום כך לפעמים הלבנה עומדת בשלמותה ולפעמים בפגימותה ובפניה נמצא ונודד והכל יפה וזהו בירור הדבר].

	זוהר, ח"א צו, ע"א מהדורת פריצקר, כרך 2, עמ' 49
כאן יש להתבונן, ה' לשרה זה יפה אבל לאברהם למה ה"א ולא יו"ד? יו"ד היה צריך לכתוב שהרי הוא היה זכר. אלא סוד עליון היה הוא סתום אצלנו אברהם עלה למעלה ונטל סוד מה"א העליונה שהיא העולם של הזכר. ה"א העליונה וה"א התחתונה, זו תלויה בזכר וזו בודאי בנקבה ומשום כך אברהם עלה בה"א שלמעלה ושרה ירדה בה"א שלמטה. [...]	הכא אית לאסתכלא, ה"א לשרה שפיר, אבל לאברהם אמאי ה"א ולא יו"ד, יו"ד מבועי ליה דהא הוא דכר הוה. אלא רזא עלאה הוא דהוה סתים בגוון, אברהם סליק לעילא ונטיל רזא מה"א עלאה דאיהו עלמא דדכורא. ה"א עלאה וה"א תתאה, האי תליא בדכורא והאי נוקבא ודאי. ובגין כך אברהם סליק בה"א דלעילא ושרה נחתת בה"א דלתתא. [...]
משום כך כתוב בו כה יהיה זרעך, זרעך ממש, ונמסר לו ה"א. ואם לא נמסרה ה"א לשרה, היה לו לאברהם להוליד למטה כמו שהכ"ה הזו מולידה למטה. אחר שנמסרה לשרה ה"א התחברו שתי ההי"ן יחד והולידו למעלה ומה שיצא מהם הוא יו"ד. משום כך יו"ד אות ראשונה של יצחק זכר. מכאן מתחיל הזכר להתפשט, ועל כן כתוב (בראשית כא) כי ביצחק יקרא לך זרע, ביצחק ולא בך. יצחק הוליד למעלה שכתוב (מיכה ז) תתן אמת ליעקב, ויעקב השלים כל.	בגין כך כתיב כה יהיה זרעך, זרעך ממש. ואתמסר ליה ה"א, ואי לאו דאתמסר ה"א לשרה הוה ליה לאברהם לאוליד לתתא כמה דהאי כ"ה אולידת לתתא. בתר דאתמסרת ה"א לשרה אתחברו תרין ההי"ן כחדא ואולידו לעילא, ומאי דנפק מנייהו הוא יו"ד, בגיני כך יו"ד את רישא דיצחק, דכר. מכאן שארי דכורא לאתפשטא, ועל דא כתיב (בראשית כ"א) כי ביצחק יקרא לך זרע, ביצחק ולא בך. יצחק אוליד לעילא דכתיב (מיכה ז) תתן אמת ליעקב. יעקב אשלים כלא.

השם יהו"ה מחולק לאותיות זכריות: יו"ד ווי"ו; ולאותיות נקביות: ה"א עליונה וה"א תחתונה. היה אפשר לחשוב שאברהם אמור להיות מיוצג באמצעות הצד הזכרי של אילן הספירות ושל השם יהו"ה באמצעות האות יו"ד, אבל לא כך היה. בתהליך כריתת הברית הוחלפו השמות של אברם ושרי וניתנה לכל אחד מהם האות ה"א, המייצגת את האיכות הנקבית של מערכת האלוהות. אברם קיבל את הה"א העליונה, המייצגת את ספירת הבינה, הקרויה גם "עלמא דכורא", ואילו שרי קיבלה את הה"א התחתונה. כאשר שתי אותיות הה"א הצטרפו זו לזו נוצר יצחק, שמתחיל באות יו"ד, ורק מאז החלה האיכות הזכרית להתפשט בעולם ויכלה להמשיך ולהוליד גם את יעקב, שמתחיל גם הוא באות יו"ד. תיאור התהליך הזה, באמצעות סמליות האותיות של השם המפורש, טוען שכריתת הברית של שרה ואברהם הייתה קודם כול עם האיכות הנקבית הכפולה, העליונה והתחתונה, ורק לאחר מכן היה אפשר ללדת את הפן הזכרי של המציאות. או במילים אחרות – תהליך

כריתת הברית בזוהר הוא תהליך רב-שלבי: בשלב הראשון יש להתחבר אל ה"א העליונה, היא ספירת הבינה. לאחר מכן יש להתחבר אל ה"א התחתונה, היא ספירת המלכות, הקרויה גם שכינה. רק לאחר החיבור הכפול הזה עם האיכות הנקבית יכול הזכר עצמו להמשיך את השפע העליון ולהוליד אותו אל תוך המציאות.

בינה ומלכות בסיפור החיים נחם

גם תהליך התמרה שעובר גיבור סיפורו של פרומן מתואר כתהליך דו-שלבי, הקשור לשתי האיכויות הנקביות הללו. בשלב הראשון הגיבור עובר דרך ספירת הבינה. הבינה מייצגת את הארכיטיפ של "האם הגדולה",³⁶ והיא קשורה לתהליך של חזרה אל הרחם שיש בו גוון של מוות, ובו העצמיות של האדם מתבטלת.³⁷ אך עם זאת ניתנת לו גם האפשרות של התחדשות והיולדות מחדש – על מנת להגיע אל השלב השני, המיוצג באמצעות ספירת המלכות. בשלב הזה מתואר המפגש המחודש עם רעייתו ובניית הבית שנהרס. השלב הראשון קשור בהתבטלות האגו אל מול אימא-אדמה, ואילו השלב השני קשור ליכולת לרשת את הבת, או את הארץ.³⁸

36 על ארכיטיפ "האם הגדולה" בספרות הזוהר ראו Haviav Pedaya, "The Great Mother: The Struggle Between Nahmanides and the Zohar Circle," *Temps i espais de la Girona jueva* (2011), pp. 311-328

37 כאמור, פרומן חווה את ביטול האגו כחוויה של חופש. במובן הזה שוב יש קשר לספירת הבינה, המכונה "עלמא דחירו", ולעיתים אף מיוצגת באמצעות מושג היובל – שנת החמישים המקראית, שהיא שנת שחרור העבדים והקרקעות. כלומר, זוהי ספירה הנושאת את המטען של החופש המוחלט.

38 על זיקה סמלית זו בין הארץ ובין ספירת המלכות ועל מעמדה של ארץ ישראל בזוהר ובקבלה ראו ברכה זק, "ארץ וארץ ישראל בזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 239-253; משה אידל, "על ארץ ישראל במחשבה המיסטית של ימי הביניים", בתוך: משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), *ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים*, המרכז לחקר ארץ ישראל ויישובה – יד יצחק בן-צבי, 1991, עמ' 193-214; משה חלמיש, "קווים להערכתה של ארץ ישראל בספרות הקבלה", בתוך: *ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים*, שם, עמ' 215-232; חביבה פדיה, "ארץ של רוח וארץ ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", בתוך: *ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים*, שם, עמ' 233-289; יהודה ליבס, "זיקת הזוהר לארץ ישראל", בתוך: זאב הריי, גלית חזן-רוקס, חיים סעדון ואמנון שילוח (עורכים), *ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח: מדברי הקונגרס הבינלאומי החמישי לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח (תשנ"ז)*, משגב ירושלים – המרכז למחקר ולהוראה של מורשת יהדות ספרד והמזרח, תשס"ב, עמ' 31-44; עודד

המעמד המעין חזיוני שבו האיש שוקע מציף את הפער בין התנועה האידאולוגית החיצונית, המיוצגת באמצעות החץ,³⁹ לבין המציאות הפנימית-זוגית שלו. הפער הזה מתעצם עד כדי כך שהוא מעורר את הגיבור למעמד חזיוני שבו מתוארים מעין מוות, לידה מחדש וכריתת ברית מחודשת עם אשתו, ולא פחות מזה – עם הארץ. התהליך הדו-שלבי הזה נעשה באמצעות שתי האיכויות הנקביות של האלוהות – בינה ומלכות – ובהתאמה עם ההבחנה בין אדמה לארץ.

ובתוך הדברים האלה היה הדבר אליו לאמר: הוא ראה והנה לפיד אש עוברת בין הגזרים זאת היתה אות ברית הרדיפה על פני המים נעצרה, ומן התווה נבראה הארץ מחדש ביצתו הגיעה עד עפר ומכאב המכה נשברה והוא בקע ממנה. שוב היתה רצפת הקרוואן שלו מתחת לרגליו, הענן שמחה את כל היקום נמוג ולנוגה הקשת שב וראה את אשתו עמו בבית. הוא רעד כולו כשהקיץ אדם משנתו מלאת הדם ידע זאת הפעם כשכרת אברהם את בשרו ניתנה לו הזרע והאחוזה. אף הוא בעמדו מעל עפר מזבחו ידע כי לעולם לא ישלח עוד את ידיו. ריח הניחוח התפשט מן המזבח על פני האדמה החדשה והוא הרים את ידיו להישבע לקיים את אשר נכרת עמו.

פרומן משתמש כאן באלוזיות מקראיות רבות. הוא מתחיל בסצנה המקראית של ברית בין הבתרים, המופיעה בפרק טו בספר בראשית.⁴⁰ בברית בין הבתרים המוטיב של הבתירה והחיתוך מתקיים באמצעות הציווי על חיתוך החיות לבתרים והמעבר ביניהם. גם בסיפור של פרומן נראה שהחיתוך חל בנפשו של הגיבור; הוא עצמו נקרע לגזרים וכך אולי גם גבריותו. בסופה של ברית בין הבתרים אברהם מקבל הבטחה לעתיד על כך שזרעו יצא לגלות וישוב בחזרה ארצה. כלומר, הוא מקבל את הבטחת הארץ עוד לפני שהוא עובר ברית מילה ועוד לפני שהוא מקבל את הבטחת הזרע. הברית, העוברת דרך תהליך של ביתור וחיתוך, היא שאמורה להניב ברית חיים מחודשת.

בתיאור הזה מופיעה אלוזיה נוספת לתווה ובוהו הקודם למעשה הבריאה. כלומר, כדי להגיע לברית מחודשת עם אשתו חייב גיבור הסיפור לעבור מין מוות: הוא מגיע אל רגעי הכאוס והתווה שלפני הבריאה ומזדהה עם התרדמה שנופלת על אברהם ברגע המאיים של ברית בין הבתרים. בחלק השני של התיאור, לעומת זאת, מושם דגש על הלידה מחדש של

ישראלי, "ארץ ישראל – בין קדושת המקום לטהרת האדמה: גישות ומגמות במיסטיקה היהודית בימי הביניים", דרך אגדה ט (תשס"ו), עמ' 117-141.

39 יש כאן גם מצלול דומה שקשור לאטימולוגיה של המילה: החץ פונה כלפי חוץ.

40 פרק אחד בלבד לפני הציווי על ברית הבשר והחלפת שמם של אברהם ושרה בפרק טז.

הגיבור באמצעות דימוי הביצה הנשברת.⁴¹ בריאת העולם מן התווה מתוארת כאן כהטלת ביצה שנשברת ומתוכה הוא נולד מחדש, מתעורר כמו אדם הראשון שלאחר ניתוח הנסירה וכריתת הברית עם האיש (”זאת הפעם”), וכמו אברהם לאחר כריתת ברית הבשר וכריתת הברית עם הארץ, ואף כמו נח שיצא מן התיבה וכתר ברית מחודשת עם האדמה. ואכן, כשהאיש מתעורר מחזיון הדמדומים של הברית -

הוא רעד כולו כשהקיץ אדם משנתו מלאת הדם ידע זאת הפעם כשכרת אברהם את בשרו ניתנה לו הזרע והאחוזה. אף הוא בעמדו מעל עפר מזבחו ידע כי לעולם לא ישלח עוד את ידיו. ריח הניחוח התפשט מן המזבח על פני האדמה החדשה והוא הרים את ידיו להישבע לקיים את אשר נכרת עמו. היא הסתכלה כלפי מעלה נמוגו ידיו השבורות העושות מלחמה, בעצם לא היו לו ידיים כלל אבל הוא לא היה בעל מום. ידיו היו אמונה פרושות בתפילה, ידיו הפכו לכנפי יונה צחורות ומרחמות.

על ידי החזרה אל הרחם והוויתור על האידאולוגיות ועל האגו עבר האיש חזיון של התמרה: כאשר הוא הצליח להכניס את היסוד הנקבי אל חייו, הוא הצליח לנקוב את הזכריות. וכך, ידיו, שהיו מורגלות בזריעה ברחבי הארץ, בנטיעת עצים ובבניית יישובים, הופכות לידיים נשיות, שאינן עושות מלחמה אלא מתפללות והופכות לכנפיים המסמלות את יונת השלום ויחד איתה את השכינה, שיכולה עתה לנוח על פני האדמה.

סיכום ומסקנות

במאמר זה ניתחתי סיפור שכתב הרב מנחם פרומן כביקורת מבית על תנועת ההתנחלות. את הביקורת הזו ביקשתי לראות דרך שלושה ערוצים. הערוץ הראשון הוא הערוץ ההיסטורי. פרומן פרסם את הסיפור הזה בשנת 1986 ב”נקודה”, כתב העת של יישובי יהודה ושומרון. בשנת 1984 התגלו מעשייהם של חברי המחתרת היהודית והם נעצרו. בשנת 1985 התקיימו משפטיהם וניתנו להם פסקי הדין. לאורך השנה שבין מעצרים למתן

41 דימוי הביצה הקוסמית הוא דימוי קדום לבריאת העולם המופיע במיתולוגיות זורואסטריה, מצריות ויווניות. ראו נעם טראוב, **התאוריה המיתית של הנפש**, פרדס, 2023, עמ' 146. למיתוסים השונים על דימוי הביצה הקוסמית במסורות היווניות-אורפיות וכן בדת היהודית ראו Ratna Chatterjee, “The Myth of the Cosmic Egg in Indic and Orphic Traditions and Its Reception in the Latin West,” Master’s Thesis, University of Calgary, 2012

פסקי הדין נעשה על גבי דפיו של "נקודה" חשבון נפש חברתי-פוליטי נוקב שבמסגרתו פורסמו תגובות שונות ומגוונות למעשיהם של חברי המחתרת.⁴²

אם הסיפור של פרומן הוא אכן תגובתו למעשיהם של אנשי המחתרת, כי אז הוא בעצם מנתח את מעשיהם לאור המושגים המיסטיים שהוא ינק מספר הזוהר ומתורתו של רבי נחמן מברסלב. בסיפורו הוא ביקש לומר שהתגובה ה"זכרית" והמלחמתית הגיעה לכדי נקודת רתיחה, המהווה, מצד אחד, את השיא של התעצמות תנועת ההתנחלות אך בו בזמן גם את נקודת החורבן שלה.⁴³ את חטאם של אנשי המחתרת הוא ראה כחטא יהרהר של השואפים לרשת את הארץ בכוח האידאולוגיה ובכפיית רצונם המשיחי על המציאות. פרומן הציע בסיפור זה לרשת את הארץ באמצעות החיבור אל הצד הנקבי, קרי באמצעות התפילה וההקשבה אל מה שהמציאות אומרת ומוכנה לאפשר. זהו פתרון נפשי-רוחני השם דגש על תנועת הנפש הראויה בירושת הארץ ועל היישום הפוליטי שלה.⁴⁴

הערוץ השני שדרכו ביקשתי להבין את הסיפור הוא באמצעות הבחירה של פרומן במדיה הספרותית-פואטית. אומנם פרומן לא היה סופר, משורר או מחזאי מובהק, אבל הוא שלח ידו בכל הסוגות הללו על מנת לנסח את משנתו התאולוגית. מבחינתו, השימוש בכלי הספרותי ככלי נוסף להבעת עמדה פוליטית-תאולוגית היה מעין יצירת ערוץ עוקף למשנתם התאורטית-עיונית של תלמידי הרב צבי יהודה, שמתוכם יצאו רבים ממובילי גוש אמונים, וחזרה אל המקור, כלומר אל משנתו של הרב קוק האב. משנה זו שמה דגש על חופש היצירה הרוחנית כדרך דתי המחובר אל החיים עצמם. זוהי שאיפה אל האמירה האותנטית והקיומית ולא אל התנועה האידאולוגית. המדיה עצמה משרתת את האמירה התאולוגית.

הערוץ השלישי הוא הערוץ המתייחס לתוכן התאולוגי עצמו. כאן השתמש פרומן בתשתית התאולוגית של ספר הזוהר ובסיפוריו של רבי נחמן מברסלב על מנת לנסח את רעיונותיו הפוליטיים ואת הביקורת שלו על תנועת ההתיישבות. פרומן גרס שכדי לרשת את הארץ ולכרות עימה ברית מחודשת יש "להחזיר את החיצים", כלומר להסיג אחורנית את התנועה הזכרית ולהתחבר לצד הנקבי של השכינה, שכן המטרה היא לחבר בין האיכות

42 אומנם הסיפור הזה התפרסם קצת מאוחר יותר, אך ניתן לראות בו עדיין תגובת נגד למעשיה של המחתרת היהודית. כך אמרה לי בשיחה בעל פה גם רעיייתו של מנחם פרומן, הדסה שתבל"א.

43 בשנת 1984 חגגו עשור לגוש אמונים. מעל דפי כתב העת נקודה התקיים דיון בשנה זו על דרכה של תנועת גוש אמונים. שאלו בו מה הצעד הבא. אלא שאז נעצרו חברי המחתרת, שרבים מהם היו מכרים קרובים של ראשי ההתיישבות, והדיון הערני הזה הפך לחשבון נפש על דרכה של תנועת ההתנחלות.

44 על היישום הפוליטי של תנועת הענווה אל מול הפלסטינים ראו מאמרי: תחיה פרומן, לשם ייחוד (לעיל הערה 6).

הזכרית והאיכות הנקבית כפי שהיא מתבטאת באלוהות, בתנועות הפוליטיות ובנפשו של האדם. טענתו הייתה שהחיבור של תנועת ההתנחלות צריך לבוא לידי ביטוי לא רק באמצעות הצד הזכרי, המתבטא במצע אידאולוגי איתן ובעשייה אינטנסיבית להקמת יישובים, אלא גם באמצעות תנועת הענווה, קרי הידיים הפתוחות לתפילה ולשלום, שהן ההקשבה האמיתית למציאות.

"יתומים היינו ואין אב"

על מות האל־האב בספרות חז"ל

חני ריפל קליימן

המאמר נכתב בשנת 2023. מדרשי חורבן הבית השני והתיאורים של זעם האל נשמעו אז כשייכים למרחבי זמן ומקום אחרים. היום, לאחר שפקדו אותנו הימים הנוראים של 7 באוקטובר 2023, תיאורי האלימות והזעם, כמו גם אילמותו של האל, נוכחים ומהדהדים את מציאות חיינו עד להחריד. בעת כתיבת שורות אלו (מאי 2025) 59 חטופים עדיין נמצאים בשבי חמאס. ליבנו השבור מבקש חמלה ורפואה. וכמו יהודים בכל הדורות, גם אנחנו נידרש לכתוב מחדש את הסיפור שלנו. במילותיו של המשורר אלחנן ניר: "עֲכָשׁוּ כְמוֹ אֲוִיר לְנִשְׁמָה // אֲנַחְנוּ צְרִיכִים תּוֹרָה חֲדָשָׁה. // עֲכָשׁוּ בְּתוֹךְ הָאֲוִיר שְׁנֵגֶמֶר וְהַצְנָאָר שְׁנֵגֶמֶחַק [...] אֶהְיֶה חֲדָשָׁה מִתּוֹךְ הַבְּכִיָּה הַנּוֹרָאָה [...]"¹.

מה מוֹזְרָה מִיתֵת אָב
גַּם זֹאת שֶׁל אָם,
שְׁאֲחִרְיָהֶם אֵין כָּבֵר עַל מִי לְהַצְבִּיעַ:
הִנֵּה מִשֶּׁם יִצְאָתִי.

יֵשׁ אוֹמְרִים, דֶּרֶךְ עוֹלָם הִיא מִיתֵת אָב וְאָם,
מִי הֵם שֶׁלֹּא יִמּוּתוּ גַּם כֵּן.
פְּטִירָתָם טָבַע מוֹזֵר, הַסְתַּלְקוֹת עוֹלָמָם מִיִּתְרָת,
מִיתָתָם קְדוּמָה וְיָמָה כָּאֵן חֲדָשׁ.
לְבִנְכֶם טָרָם הַסְפָּקָתָם לְשׁוֹב
וּכְבֵּר מִמֶּנּוּ נִפְקֵד מְקוֹמָכֶם.²

פתיחה

הרעיון של "מות האל" כביטוי לתחושת השחרור מן האל הטרנסצנדנטי והמלכת האנושיות כ"מלא כל הארץ כבוד" הוא מן הרעיונות המובהקים המזוהים עם העת החדשה, שהעמידה את האדם במרכז עולמה הרעיוני והתרבותי והביאה להתעוררות של תנועות מוסריות של הומניזם חילוני. ואולם מבט מעמיק במדרשי חז"ל – שנכתבו כפרשנות לחורבן הבית השני – חושף כי הרעיון של מות האל מופיע כבר בעולמם של חכמים כביטוי להסתלקותו של אלוהים מן הזירה הארצית: "אמר הקדוש ברוך הוא שוב אין לי מושב בארץ – אסלק שכינתי ממנה ואעלה למכוני הראשון".³ אציע כי הסתלקותו האלקטיבית של האל מסמנת בעולמם של חכמים את "מותו". אלא שבניגוד לפילוסופיית העת החדשה, שביקשה להשתחרר מעולו של האב הגדול, חכמים מעולם לא הסכימו לחיים נטולי אלוהים. כך, כפי שאבקש להראות, ככל שהאל-האב הלך ונחלש עד להיעלמותו, התגבשה בהדרגה דמותה של השכינה כדמות אלוהית אימהית ומיטיבה. לשון אחר, בעולמם של חכמים מעולם לא נותר חלל פנוי מזיקה אל האלוהי. זו דוגמה מרתקת בעיניי, והכרחית לכל עולם דתי שמבקש להיחלץ מקיפאון רעיוני, לתנועה המתמדת בעולם המחשבה היהודי ולאופני ההבעה החריפים של חכמים מחד גיסא יחד עם התקשרות ומחויבות בלתי ניתנות להפרה עם "הסיפור היהודי הגדול" מאידך גיסא.

2 מירון ח' איזיקסון, "שוב מוֹזְרָה", בתוך: גבול הרוח, הקיבוץ המאוחד, 2022.

3 איכה רבה, פתיחתא כד.

מאמר זה מבקש לעמוד על מגמה מרכזית בתורת האלוהות של חז"ל, כפי שזו התעצבה בתגובה לחורבן הבית. הסוגה הספרותית שתעמוד במוקד עיוני היא המשל – משלים שבהם דגם היסוד של אב ובנו משמשים לתיאור היחס בין אלוהים ועמו. ספרות חז"ל, שנכתבה במשך מאות שנים, היא ספרות רבת קולות וגוונים, ואפשר למצוא בה תפיסות רעיוניות ודתיות רבות. אינני מתיימרת להציג תמונה הרמונית וכוללת של כלל האמירות התאולוגיות העולות מתוך דימויי ההורות הרבים שבספרות חז"ל. ענייני כאן הוא בהצגת מגמה בולטת וחשובה בתורת האלוהות של חז"ל שטרם נדונה במחקר. טענתי היא שבמדרשי חכמים, בעיקר אלו שנכתבו כפרשנות לחורבן הבית, עולה בעוז מגמה תאולוגית המתארת את פירוק "הסדר המשפחתי" הישן, סדר שבמרכזו ניצב אב (יחיד) נוכח ומיטיב. אני מבקשת להצביע על תמה העולה ממדרשי חז"ל המתארת את חולשתו והסתלקותו של האל-האב מן הארץ באמצעות תיאור ה"ביורפיה" האלוהית, מבחרות לזקנה. פירוק "הסדר המשפחתי" הוליד להבנתי את הצורך בהבניית תאולוגיה חדשה, שראשיתה במדרשי חז"ל המאוחרים והמשכה בספרות הקבלה של ימי הביניים, תאולוגיה שהעמידה לצד האל-אב הנעלם גם נוכחת וקרובה.

על הדימוי ההורי המקראי והחז"לי

נדמה שאין עוד מערכת יחסים כמו זו המשפחתית שמעצבת באופן כה עמוק את התפתחות האדם ואשר באמצעותה מוגדרת ומתגבשת חוויית הקיום האנושי. אדם נולד אל תוך מרחב משפחתי ודרך המרחב הזה מתווך לו העולם, דרכו מתגבש לו ה"עצמי", בעזרתו נרקמת לו משמעות, ומתוכו הוא לומד לחשוב על עצמו ועל האחר. משום כך גם אופני התייחסותו של האדם אל האלוהי והנשגב התפרשו והובנו, כבר מראשית התרבות האנושית, בסיוע הגרעין המשפחתי הקמאי.⁴ בדתות המונותאיסטיות והפוליתאיסטיות

4 בתרבויות ובמיתולוגיות קדומות היה ליחסים המשפחתיים תפקיד מרכזי בתיאור היחסים שבין האלים לבין עצמם ובין לבין העולם. הדימוי היסודי והאינטואיטיבי ביותר של האל(ים) הוא הורה-מוליד, אם או אב. דמות האם מופיעה, למשל, בכתב היתדות השומרי, שהוא מן הכתבים הקדומים ביותר באנושות ומהמיתולוגיות הקדומות ביותר המתועדות (3,500 לפנה"ס). הבריאה מתוארת בו כלידה. "האם הגדולה", המכונה בסיפור השומרי נאמו, מתוארת כ"אם היולדת שמיים וארץ". היא "האם הראשונה" ש"יולדת את כל האלים". כך גם באפוס המפורסם "אנומה אליש" (תחילת האלף השני לפנה"ס) שבו מתוארת תיאמת כאם כל האלים. בעקבות מיזוג מימיה עם מימיו של אפסו (אל המים המתוקים) נולדים שאר האלים. על כך ראו ש' שפרה ויעקב קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, המועצה הציבורית לתרבות ולאומנות ועם עובד, 1996.

הדימוי השכיח של אלוהים הוא הדימוי האבהי. גם במסורת היהודית, למן המקרא, עבור בספרות חז"ל וכלה בספרות ימי הביניים, אנו מוצאים את הדימוי האבהי כדימוי השכיח ביותר של אלוהי ישראל: "בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים יד, א). באופן מעורר פליאה, הדימוי האימהי נעדר לחלוטין מן המקרא כאשר מדובר באלוהי ישראל.⁵

דמותו של אלוהי ישראל מתוארת במקרא בתיאורים אנתרופומורפיים. אלא שהאנתרופומורפיות המקראית איננה מתמצה בתיאורי גופו של אלוהים. עושר השפה המקראי מתאר את אישיותו של אלוהים כמכלול מורכב של פנים ורגשות, ובכללם, לדוגמה, כעס, קנאה, חרטה ואהבה. השפה המקראית משתמשת בדימויים מושאלים של מערכות יחסים אנושיות כדי לתאר את הזיקה בין אלוהים לבין האדם. מערכת היחסים בין אלוהים לעמו מתוארת, למשל, כיחסי אב ובנו,⁶ אב ובתו,⁷ ובעיקר בעל ואישה (דוד ורעיה).⁸ בעקבות שפת המקרא גם במדרשי חז"ל אנו מוצאים את היחסים האנושיים כדגם יסוד ביצירת המדרש ההרמנויטי.⁹ האל הוא האב,¹⁰ הבעל או המלך.¹¹ האנלוגיה ההורית המקראית הפכה בספרות חז"ל לאחת המטפורות המרכזיות לייצוג היחס הדתי, יחד עם סוגת "משלי המלך".¹²

- 5 על כך ראו בספרה של אילנה פרדס, **הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא**, הקיבוץ המאוחד, 1993, עמ' 16.
- 6 למשל, "בְּנֵי בְּכֹרֵי יִשְׂרָאֵל", שמות ד, כב.
- 7 עיינו יחזקאל, פרק טז.
- 8 זהו הדימוי הנפוץ ביותר בנביאים למערכת היחסים בין ישראל לאלוהים. על רקע זה דימוי הנביאים את חטא העבודה הזרה כמעשה זנות או בגידה של אישה בבעלה. וכמובן שיר השירים כולו, המבוסס על הדימוי הזוגי. על השפעת שיר השירים על הספרות הזוהרית ראו שפרה אסולין, "הפרשנות המיסטית לשירי השירים בספר הזוהר ורקעה", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2007.
- 9 על המשלים במדרש החז"ל ראו טוביה גוטמן, **המשל בתקופת התנאים**, [חמו"ל], 1949. על המדרש ההרמנויטי ראו יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, יד לתלמוד, 1991, חלק ב, עמ' 330.
- 10 האלוהות היא שיוצרת, נושאת, מקיימת ומזינה את המציאות (כאם). היא גם הסמכות העליונה, המחוקקת ומענישה אך גם מגינה (כאב). על מוטיב זה ראו בהרחבה אלון גושן-גוטשטיין, "אלהים וישראל כאב ובן בספרות התנאית", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז.
- 11 בעולמם של חכמים נמצאות גם אנלוגיות הפוכות שבהן האל דווקא כפוף לאדם. על כך ראו משה הלברטל, "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו", **תרביץ** סח(א) (תשנ"ט), עמ' 39-59.
- 12 בספרות התנאית קיימים למעלה מתשעים משלי מלך, מחציתם מצויים בחומרים האגדיים של מדרשי ההלכה לספר במדבר ולספר דברים. סוגת משלי המלך היא הדגם השכיח, ובה הנוסח "משל למלך" מופיע תדיר כנוסחה גנרית כללית למשלים שגיבורם הוא האל. הקונבנציה השכיחה במשלי

האנלוגיות החזו"ליות ליחסים בינאישיים קרובים מעצבות ומבנות עמידה דתית מורכבת ולעיתים פרדוקסלית, כזו שיש בה, בעת ובעונה אחת, אינטימיות וכוח, סימביוזה ונפרדות. על ריבוי הפנים של האלוהות בספרות חז"ל כתב משה הלברטל: "האל האחד מרכז אליו תפקידים רבים על מאפייניהם המנוגדים, ואישיותו רבת הפנים משקפת את המורכבות של היחס הדתי".¹³ ובהמשך: "בהתמקדות של המדרש בסביבה הפנימית של המלך כמדיום פרשני של המקרא, נחשפים ומתעצמים הקווים הדקים והמפתיעים של האישיות האלוהית ושל היחס הדתי".¹⁴ את האופן שריבוי פנים זה משתקף מבעד למטפורה ההורית אבחן להלן.

הסוגה הספרותית של המשל, תפקידיו ומקומו בתוך הקשר היסטורי ותרבותי רחב יותר זכו בעשורים האחרונים למקום של כבוד בקרב חוקרי המדרש.¹⁵ אלו גושן-גוטשטיין ייחד את עבודת הדוקטור שלו לבחינת הדימוי ההורי בשכבה התנאית של ספרות חז"ל. גושן-גוטשטיין עמד על ההתפתחות בספרות התנאית בהקשר של אלוהי ישראל ויחסיו עם עמו באמצעות האנלוגיה של יחסי אב-בן ובחן את השינויים שחלו בדימוי זה בהשוואה להופעותיו במקרא. גושן-גוטשטיין סקר את דימויי האב החז"ליים (כמו "אבינו שבשמים") ואת מכלול המשלים ההוריים, ואגב כך מצא במקבץ מדרשי התנאים שני מוקדים עיקריים: משלים שעיקר עניינם הוא התנהגותו או מעשיו של הבן; ומדרשים שמבקשים להאיר את עשייתו של האב כלפי בנו.¹⁶

-
- חז"ל למשלים המתארים יחסי אב ובן נזקקת אף היא לדגם הספרותי של משל למלך, "משל למלך שהיה לו בן". ראו גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 10), עמ' 86.
- 13 משה הלברטל, "אינטימיות ופרוטוקול", בתוך: אברהם (רמי) ריינר, משה אידל, משה הלברטל, יוסף הקר, אפרים קרנפוגל ואלחנן ריינר (עורכים), **תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא שמע**, תבונות, 2011, כרך א, עמ' 319-343. הציטוט מעמ' 319.
- 14 **שם**, עמ' 343.
- 15 טובי גוטמן, **המשל בתקופת התנאים**, אביר יעקב, ת"ש; עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, הקיבוץ המאוחד, 1987; יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, יד לתלמוד, 1992; דוד שטרן, **המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל**, בתרגום יוסף עמנואל, הקיבוץ המאוחד, 1995; Ignaz Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch, beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, S. Schottlaender, 1903.
- 16 גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 10), עמ' 58 ואילך. על מעמדו הבלתי מותנה של הבן ראו גם אפרים אלימלך אורבך, **חז"ל פרקי אמונות ודעות**, מאגנס, תשכ"ט, עמ' 469-479; מאיר איילי, "האל המצטער בצערם של ישראל", בתוך: אורה הלר, שרה וילנסקי ומשה אידל (עורכים), **מחקרים בהגות יהודית**, מאגנס, 1989, עמ' 34-36; שלמה נאה, "מידת הדין ומידת הרחמים במחשבת חז"ל", **מחניים** 5 (תשנ"ג), עמ' 66-67.

לפי גושן-גוטשטיין, לכינוי "בנים" במקרא לצורך הדגשת הממד הרגשי שבבסיס הברית יש תפקיד ראשי. זהו מאפיין חשוב שעל גביו נבנה הנדבך התנאי המתמקד במעמדו של הבן. לטענתו של גושן-גוטשטיין, בספרות התנאית חלה תפנית באשר למטפורה ההורית: בעוד שבמקרא מדובר בדימוי אחד מני רבים של ישראל, ובדרך כלל בהקשר נרטיבי של חטא ועונשו, במדרשי התנאים הדימוי של בן נהפך לטענה המחזקת את נצחיות הברית; ובעוד שהדימוי המקראי מדגיש את רעיון הברית ואת החובות הכרוכות בברית זו, הדימוי התנאי מבקש לחרוג מרעיון הברית המקראי ולתאר קשר טבעי יותר כך שהדימוי ההורי יכיל בקרבו גם קשר שאינו מותנה בהתנהגות ראויה: "בין כך ובין כך אתם קרואים בנים".¹⁷ לדידו של גושן-גוטשטיין, אצל חכמים ניכרת מגמה של מאמץ פרשני לבסס את מעמדו הבלתי מותנה של הבן ובכך לשקף את המחויבות של האל לעמו.

חשלי אבובן: החדד התאולוגי

לדעתו של גושן-גוטשטיין אין למקורות התנאיים אופי תאולוגי, וממילא הם אינם מבקשים לומר דבר על אישיותו של אלוהים. במקום ייחוס משמעות זו או אחרת לאל, מדובר לדעתו באמירה חינוכית וערכית שחז"ל היו מעוניינים להפנות כלפי ישראל, הבן.¹⁸ לשיטתו של גושן-גוטשטיין, הדימוי ההורי בכל הנוגע ליחסי אלוהים עם בנו-עמו מבליט היבטים רעיוניים ספציפיים שבמרכזם עומד הבן ומוסיף תוקף למעמד הקבוע ולזיקה (הברית) של הבן לאביו.

17 ראו מחלוקתם של חכמים באשר לתואר "בנים" במסכת קידושין לו, ע"א: "בנים אתם לה' אלהיכם – בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרוים בנים אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרוים בנים, דברי ר' יהודה. רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים". רבי מאיר, מתלמידי ר' עקיבא, ממשיך את מסורת רבו ומדגיש את מעמד הבלתי מותנה של ישראל כבנים. לגרסה דומה למחלוקת זו ראו ספרי דברים, צו. כך, באמצעות הדימוי של יחסי אב ובנו, מוגדרים בספרות התנאים החובות הדתיות ומעמדם של ישראל ביחס לה'. אלון גושן-גוטשטיין מבין את עמידתו של ר' יהודה לא ככזו שמערערת על נצחיות הברית, אלא ככזו המתייחסת להחלת חיבה מיוחדת בשעה שישאל עושים רצונו של מקום (לעיל הערה 10, עמ' 51). אפרים אלימלך אורבך מזהה דרשה זו ודומותיה כיוצאת מבית מדרשו של ר' עקיבא עם ההשקפה שבחירת ישראל עלתה במחשבתו של אלוהים עוד קודם לבריאת העולם, ובמובן הזה היא קוסמית ומוחלטת. אורבך גם מציין כי טענות תאולוגיות פנים-יחוץ-יהודיות היו המניע של חז"ל לנסח תאולוגיה בדבר בחירת ישראל. ראו אורבך (לעיל הערה 16), עמ' 468.

18 גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 10), עמ' 213.

אני חלוקה על קריאתו של גושן-גוטשטיין בכמה רעיונות מפתח. כאמור, גושן-גוטשטיין הצביע על "הבחנה חשובה בין רעיון הברית לבין הדימוי ליחסי אב ובן". לפי קריאתו, "בכל הנוגע לרעיון הברית מוצאים אנו מונח המבטא את אפשרות ביטולה של הברית – הפרת ברית. אפשרות מעין זו לא תיתכן במסגרת הדימוי ליחסי אב ובנו – אין לתאר אב שיחדל להיות אב".¹⁹ אלא שהופעות הדימוי ההורי במדרשי האמוראים, ובעיקר במדרש איכה רבה, מלמדות אחרת.

ומעל לכול, אני חולקת על קביעתו של גושן-גוטשטיין כי לדימוי ההורי במשלי חז"ל אין אופי תאולוגי. לדעתי, עבודתו של גושן-גוטשטיין אינה נותנת משקל מספיק לאופייה הספרותי הייחודי של צורת המשל, ולפי הבנתי אף איננה מעריכה נכונה את התרומה של היבטיה התאולוגיים של סוגה ספרותית זו. בניגוד לטענתו של גושן-גוטשטיין בדבר הדימוי ההורי כחסר מאפיין תאולוגי, אני סבורה כי חכמים השתמשו בדימוי האנתרופומורפי ההורי כדי לתת פשר למערכת היחסים העמוקה והסבוכה של אלוהים עם עמו וכדי לתאר את אישיותו של אלוהים. ליתר דיוק: הדימוי ההורי אפשר לחכמים לתאר את הזיקה הרגשית של אלוהים עם עמו בגוונים של זעם, יחסי תלות, חרדה ויחסי הכוח הכרוכים ביחסים אלו; ומעל כל אלה – הדימוי הזה אפשר להם לתאר תמורות והתפתחות "ביוגרפית" באישיותו של אלוהים.²⁰ אופני התייחסותו של אלוהים אל עמו התפרשו מתוך מערכות היחסים הקרובות והאנושיות. כאן אני מבקשת לצעוד בעקבות דבריו היפים של דוד שטרן על הפרדוקס האנתרופומורפי. לפי שטרן, תמצית הפרדוקס מתמצה בכך שחז"ל בחרו "לצייר את מלוא מורכבותו של אלוהים על ידי דימוי בצלמו של האדם [...]" רק ההתנהגות האנושית הציגה בפני חכמים דגם מורכב מספיק שישקף כראוי את אלוהים.²¹ להלן אנסה להראות כי הדימוי ההורי במשלי חז"ל מיטיב לתאר את מערכת היחסים בין ישראל לאלוהיו דווקא בזיקה לסבך ולמטען המשפחתי.

19 שם, עמ' 51.

20 על התבגרותו והתפתחותו של אלוהים בתאולוגיה המקראית ראו יוחנן מופס, **אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל**, בתרגום אור שרף, מכון שלום הרטמן, 2007.

21 שטרן (לעיל הערה 15), עמ' 100. בדרכו הולך גם משה הלברטל במאמרו "אינטימיות ופרוטוקול" (לעיל הערה 13).

על הדימוי האנתרופומורפי

כבר הזכרתי כי דמותו של אלוהי ישראל מתוארת במקרא בתיאורים אנתרופומורפיים – גופניים, מנטליים ופסיכולוגיים כאחד. גם המטפורה האנושית המדמה את מערכת היחסים של אלוהים עם עמו ליחסים שבין אב לבנו נטועה בספרות המקראית,²² אולם נראה כי בספרות המדרש היא נהנית מצמיחה מחודשת ומקבלת פיתוח רעיוני עצמאי ורב עוצמה.

החרפת האנתרופומורפיזם החז"לי מתבטאת הן בהיקף השימוש במטפורה האנושית לתיאוריו של האל הן באופני ההבעה ובפירוט התיאורים העזים המתייחסים לאלוהים, הנעדרים מספרות המקרא. כך למשל, בעוד צערו של אלוהים מתואר במקרא בתיאורים מעטים ומאופקים,²³ בספרות חז"ל אנו מוצאים תיאורים עתירי הבעה רגשית של צערו, אבלו ובכיו.²⁴ נראה כי המטפורה ההורית, המשמשת כמטפורה יסוד בספרות חז"ל, היא דוגמה מובהקת להחרפת השפה האנתרופומורפית של חכמים, כמו גם למטען התאולוגי שהיא מבקשת להביע.

פרשנותם של תיאורים אנתרופומורפיים בספרות חז"ל שנויה במחלוקת מחקרית.²⁵ בעקבות הקריאה הפילוסופית של חכמי ימי הביניים, ובראשם הרמב"ם, שקבע כי "על דעתם של החכמים ז"ל לא עלתה ההגשמה מעולם",²⁶ גם בראשיתו של מחקר ספרות חז"ל בעת החדשה שלטה הדעה שחכמים סלדו מתיאורים אנתרופומורפיים, ולכן הוצעה קריאה אלגורית להאנשה המקראית. לטענת גרשם שלום, עד לפריצתה של ספרות הקבלה לא הייתה בספרות חז"ל תפיסה אנתרופומורפית של האל והופעתם של תיאורים כאלה בספרות הקבלה היא בבחינת "יש מאין".²⁷

22 מופס (לעיל הערה 20), בעיקר עמ' 59-63; דלית רוס-שילוני, אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תיאולוגיה תנ"כית, מאגנס, 2009, עמ' 148-185.

23 "וַיִּנָּחֵם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאֶרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבָבוֹ" (בראשית ו, ז).

24 על בכיו של אלוהים בספרות חז"ל ראו אחינעם יעקבס, "תיאורי האל הבוכה בספרות חז"ל: היבטים ספרותיים, תרבותיים ורעיוניים", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2016.

25 עוד על בעיית האנתרופומורפיזם ראו יאיר לורברבוים, "'על דעתם של החכמים ז"ל לא עלתה ההגשמה מעולם' (מורה נבוכים א, מו:): אנתרופומורפיות בספרות חז"ל: סקירת מחקר ביקורתית", מדעי היהדות 40 (תש"ס), עמ' 3-54; הלברטל, אלמלא מקרא כתוב (לעיל הערה 11); שטרן (לעיל הערה 15); מופס (לעיל הערה 20); יעקבס (לעיל הערה 24).

26 מורה נבוכים א, מו.

27 גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, 1980, עמ' 86-88; אורבך (לעיל הערה 16), עמ' 2-30.

בשנים האחרונות מושמעות בספרות המחקר הסתייגויות מקביעה חד־משמעית זו, ומובעת גישה מורכבת יותר לסוגיית ההאנשה בספרות חז"ל. לפי יהודה ליבס,²⁸ איתמר גרינולד,²⁹ יאיר לורברבוים³⁰ ואחרים, בצד ביטויים המתנגדים לאנתרופומורפיות יש בספרות חז"ל גם ביטויים אנתרופומורפיים חריפים.

יוחנן מופס, בספרו "אישיותו של אלוהים", תיאר את הבעייתיות התאולוגית שתיאורי ההאנשה המקראיים יצרו לפילוסופים:

התיאור האנתרופומורפי של האל במקרא היה למקור עונג עבור אנשי מדרש ומיסטיקנים מחד גיסא ולצנינים בעיני פילוסופים ותיאולוגים מאידך גיסא. הפילוסופים חשו פגועים מחוסר המוסריות שבדימוי המוצג במקרא, המייחס תכונות אנושיות כגון צורה ואישיות לעיקרון הראשוני. אך המאמינים האדוקים והנאיביים לא מצאו פגם באנושיות לכאורה של האל. למעשה, הם ראו בה את עצם תהילתו. האל אינו עיקרון מופשט כי אם אישיות אמיתית המעורבת במצב האנושי.³¹

הקריאה המרתקת של מופס מבקשת לערער על החלוקה הבינרית בין הפשט האנתרופומורפי לקריאה האלגורית שאפיינה את הפילוסופיה הימי ביניימית. להבנתי, הוא מראה היטב כיצד המקרא מתאר את אישיותו של אלוהים בתיאורים אנתרופומורפיים כדי לספר על מערכת היחסים העמוקה והסבוכה שלו עם עמו.

בדברים הבאים אני מבקשת להראות כי דבריו של מופס על מחשבת המקרא הולמים גם את מגמתם של חז"ל. חכמים התאמצו לעצב את דמותו של אלוהי ישראל ואת יחסיו עם עמו דווקא באמצעות "אישיות אמיתית", המאופיינת בנפתוליה של נפש אנושית מתפתחת. ספציפית אראה כיצד הדימוי ההורי שימש את חכמים לאחר החורבן לתיאור דמותו של האל כפי שזו נתפסה בעיניהם – כאישיות מורכבת, סבוכה ולעיתים אמביוולנטית.

28 יהודה ליבס, "De Natura Dei: על המיתוס היהודי וגלגולו", בתוך: מיכל אורון, עמוס גולדרייך, איתמר גרינולד ... ואברהם שפירא (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של אפרים גוטליב, מוסד ביאליק, 1994, עמ' 243-297.

29 איתמר גרינולד, "מיתוס ואמת היסטורית", בתוך: משה אידל ואיתמר גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2004, עמ' 15-52.

30 יאיר לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, שוקן, 2004, עמ' 78-83; הנ"ל, על דעתם של החכמים (לעיל הערה 25).

31 מופס (לעיל הערה 20), עמ' 15.

הדימוי ההורי באספקלריית החורבן

חורבן הבית הוא האירוע המכונן והמעצב את ספרות חז"ל בכללותה,³² והוא צומת היסטורי חשוב מאין כמוהו בעיצוב פניה התאולוגיות של היהדות. מצבו ההיסטורי של עם ישראל כ"דת מושפלת ובזויה" שמרכז עולמה הדתי נחרב העלה, באופן אקטואלי ואקוטי, את שאלת הצדק האלוהי.³³ כמו גם את הספק בדבר כינונה והמשכה של הברית בשעת התבססותה של הנצרות. שאלות אלה על יחסו של אלוהים לעמו מתוארות במדרש איכה רבה פעם אחר פעם מבעד לדימוי האב והבן, וביתר שאת באמצעות הצגת צדדיו הקשים וההרסניים של האב. פסוקי מגילת איכה המתארים את חורבן בית המקדש הראשון נארגים בידי האמוראים, והם מהדהדים את הטראומה הגדולה של חורבן הבית השני והיציאה לגלות.³⁴ כיוון שמדרש זה מגלה באופן מרוכז ותמציתי כיצד התפרש והובן חורבן הבית השני בידי חז"ל, עיון בדרשות חורבן אלו, ובאופנים שבהם מתעצב הדימוי ההורי, עשוי ללמד אותנו על תנועות רעיוניות חשובות בעיצוב תורת האלוהות של חז"ל. המשמעויות התאולוגיות שעולות מבעד למטפורה ההורית במדרשים אלו הן רדיקליות וחרירות, והן מתארות את השבר המשפחתי ביחסי ההורות בין אב לבניו.

מקובל לראות במדרש איכה רבה את המדרש הקדום ביותר במדרשי רבה למגילות ולשייכו לקבוצת מדרשי אמוראים קדומים שנערכו בארץ ישראל.³⁵ מן הבחינה הספרותית, במדרש איכה רבה נעשה שימוש תדיר בסוגת המשל, ויש בו עושר של דימויים הוריים ומשפחתיים.³⁶

32 על השפעת החורבן על עיצוב ספרות חז"ל ראו יונה פרנקל, *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, הקיבוץ המאוחד, 1981, עמ' 147; גלית חזן-רוקם, *רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל*, מדרש האגדה הארץ-ישראלי איכה רבה, עם עובד, 1996, עמ' 141-154; אברהם אדרת, *מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה*, מאגנס, 1998, עמ' 7-33, 440-445; משה בר, *חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלם ומנהיגותם*, אוניברסיטת בר-אילן, 2011, עמ' 201; שטרן (לעיל הערה 15), עמ' 102 ועמ' 40-44; אורבך (לעיל הערה 16), עמ' 446-494.

33 רום-שילוני (לעיל הערה 22), עמ' 414.

34 לפי אלן מינץ, פירוש הטקסט המקראי של מגילת איכה בידי חז"ל בתקופת המשנה והתלמוד היה אחת המשימות הגדולות ביותר שחכמים התמודדו איתן לנוכח החורבן ומפלת המרד. ובלשונו של מינץ: "התפקיד הקשה ביותר של חז"ל היה למצוא בסיס לנחמה בטקסט הלא מבטיח של איכה – עם זאת זו הייתה משימתם המכרעת", ראו אלן מינץ, *חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים*, בתרגום יצחק קומם, מוסד ביאליק, 2003, עמ' 65.

35 ענת רייזל, *מבוא למדרשים*, תבונות – מכללת הרצוג, תשע"א, עמ' 184. כפי שציינתי, גושן-גוטשטיין לא התייחס בכלל לשכבת המדרשים האמוראיים.

36 בכל המובאות ממדרש איכה רבה אציין את מראה המקום מתוך מהדורת שלמה בובר (באבער), וילנה, תרנ"ט.

חוקרים רבים דנו, ודנים, בשאלת דרכי ההתמודדות של מדרש איכה רבה עם החורבן, מכמה נקודות מבט. לדעתה של גלית חזן-רוקם, בסיפורים המופיעים במדרש ישנו ביטוי לקולות של שכבה עממית שלא בהכרח מתיישבים עם המגמות האידאולוגיות הדומיננטיות בספרות חז"ל, כגון קולות נשיים.³⁷ אלן מינץ סבור כי מדרש איכה רבה מתמודד עם היעדרותו של האל ממגילת איכה וכי הדרשנים במדרש זה ביקשו לבטא את המשך הקשר והברית בין ישראל לאלוהים תוך שהם מוסיפים לייחס את החורבן לחטאים שאינם נמנים במגילה איכה, וכל זה כדי להציל את הפרדיגמה המקראית של הברית.³⁸ מאיר איילי גורס כי חז"ל הציגו את אלוהים כשותף לאבל של ישראל,³⁹ אחינעם יעקבס מדגישה כי תיאורי בכיו של האל במדרשים הם ביטוי לשותפות האל עם סבלו של עמו ולהיותו שרוי בחולשה, בחוסר אונים ובתבוסה,⁴⁰ ושירה בר-אור מלכיאור מדגישה את קולות המחאה הדתית העולים מתוך מדרשים אלו.⁴¹

עבודות אלו הן בסיס רעיוני חשוב לעיוני במדרשי איכה רבה. ואולם אני סבורה כי מקומה של תמה מרכזית במדרשי איכה רבה נעדר מספרות המחקר עד כה. עיקרה הוא הבחירה של חכמים להבנות סיפור התפתחותי של אלוהי ישראל, וליתר דיוק: תהליך ההתבגרות של אלוהים אגב ערעור הפרדיגמה המקראית של אל המצטייר כאב נוכח, משגיח ורב עוצמה.

אני סבורה כי שינויי התפיסה התאולוגיים של חז"ל באים לידי ביטוי נועז בסיפור התמורות באישיותו של אלוהים. הביוגרפיה המשפחתית העולה מתוך מדרשי חכמים באיכה רבה מצביעה על תמורה מפעימה, ולעיתים גם טראומטית: בתחילה אב מיטיב, נוכח ומעורב, לאחר מכן דמות אב אלים ואלים, ולבסוף הסתלקותו של אב זקן מן הזירה הארצית. באמצעות התמורות במטפורה ההורית נתנו חכמים ביטוי לתפיסותיהם בדבר השינוי באל עצמו, עד לתיאורו של האל כאב עוזב, נעדר או מת, שהרי בעבור ילדיו אב שעומד מנגד ואיננו מרחם על בניו הוא אב "מת". הדימוי ההורי, כפי שהוא מתעצב במדרשי החורבן, מספר בעצם על התפרקותה של ה"משפחה" הישראלית, שבה אלוהים הוא האב וישראל (העם) הוא הבן.

37 חזן-רוקם (לעיל הערה 32).

38 מינץ (לעיל הערה 34), עמ' 49-76.

39 איילי (לעיל הערה 16).

40 יעקבס (לעיל הערה 24).

41 שירה בר-אור מלכיאור, "ביקורת דתית במדרש הארץ-ישראלי: על צמיחתה ועיצובה של מחשבה ביקורתית במדרשי תנאים ואמוראים", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2019. לפי בר-אור מלכיאור, המטפורה ההורית במשלי איכה רבה, כמו גם המטפורה הזוגית, שימשו להדגשת קולות המחאה והביקורת על אחריותו של האל לסבל ולחורבן.

עיון במדרשי איכה רבה חושף את מרכזיותם של הדימויים המשפחתיים בסאגה הטרגית של חורבן הבית. מהמדרשים כולם עולה תמונה קודרת וקשה של אב כועס ואלים, שכעסו גורם לו להרחיק את בנו.⁴² ממרבית המדרשים עולה טענה נוקבת באשר ליחסי אלוהים (אב) וישראל (בנו).⁴³ דימוי הורי שמצאתי בו ביטוי לאופיו הכעוס והקשה של האב מופיע כבר בפתיחת המדרש על הפסוק הראשון של המגילה "איכה יְשָׁבָה בְּדָד".

רבי ברכיה בשם רבי אבדימי דחיפה משל למלך שהיה לו בן. כל זמן שהוא עושה רצונו של אביו היה מלבישו בגדי מילתין⁴⁴ וכל זמן שהיה כועס עליו מלבישו סמרטוטין. כך ישראל כל זמן שהיו עושין רצונו של הקדוש ברוך הוא כתיב (יחזקאל טז י) "וְאֶלְבָּשָׁךְ רֶקֶמָה". רבי סמאי אמר פורפירא.⁴⁵ תרגם עקילס אפיקוליטין, וכיוון שהכעיסו הלבישו בגדי בדדים, אִיכָה יְשָׁבָה בְּדָד.⁴⁶

מצבו של ישראל אחרי החורבן מומשל לבן שאביו הלבישו בגדי בדדין. במבט ראשון נדמה כי הדרשן, רבי ברכיה, קורא את הפסוק קריאה רחוקה מאוד ממשמעותו בפשט המקרא: בדד לשון בדידות. אך הדרשן שומע במצלול המילה בדד את הכינוי הארמי למי שעובד בבית הבד – "בדדין". בגדי עובדי בית הבד היו ככל הנראה בגדי פועלים – מלוכלכים ומדיפים ריח רע.

42 איכה רבה פרשה ג, ז:

תני רבי חיא, משל למלך שיצא למלחמה והיו בניו עמו והיו מקניטין אותו. למחר יצא המלך לבדו ולא היו בניו עמו. אמר המלך: הלואי היו בני עמי ואפלו מקניטין אותי. כך המלך זה הקדוש ברוך הוא, בניו אלו ישראל. בשעה שהיו ישראל יוצאין למלחמה היה הקדוש ברוך הוא יוצא עמהם, כיון שהכעיסוהו לא יצא עמהם. וכיון שלא היו ישראל בארץ אמר הלואי היו ישראל עמי ואפלו היו מכעיסים אותי, ואית לן שלשה פסוקים (ירמיה ט, א): מִי יִתְנַנֵּי בַּמִּדְבָּר מְלֹךְ אֲרָחִים, מִי יִתֵּן עָמִי כְּמֹרֵאשׁ כְּשֶׁהָיָה בַּמִּדְבָּר, וְכֵתִיב (יחזקאל לו, יז) בֶּן אָדָם בֵּית יִשְׂרָאֵל יֹשְׁבִים עַל אֲדָמָתָם וגו', והדין תִּזְכֹּר תִּזְכֹּר וְתִשׁוּחַ עָלֶי נַפְשִׁי.

43 בשני מדרשים בלבד מצאתי שימוש במטפורה ההורית לתיאור צער הורי שאין בו הפניית תוקפנות כלפי הבן. ראו פתיחתא כד: "אמר הקב"ה לירמיה מה אתה רואה ודומם היום אני דומה לאדם שהיה לו בן ועשה אותו חופה ומת בתוך חופתו ואין לך כאב לא עלי ולא על בני". וראו גם באיכה רבה, פרשה ד, יא: "כילה זעמו על חופת בנו". מדרש זה בנוי על אנלוגיה הורית, והוא מתאר, מצד אחד, את כעסו המוגזם והתוקפני של האב, ומן הצד האחר, כעסו מתואר כמדוד, כך שהוא מכלה את זעמו על חומר ולא על בנו. מנגד, תמונת הבן המת בחופתו מופיעה לא מעט במשלי חז"ל כתמונה תמציתית של אבל גדול ביום שמחה. ראו למשל ויקרא רבה כ, ד.

44 בובר מתרגם את הביטוי "בגדי מילתין" לבגדי צמר נקי. ראו מהדורת בובר, עמ' 42 הערה י.

45 כך מעיר בובר (שם).

46 איכה רבה, פרשה א, א (מהדורת בובר, עמ' 42).

עיון בפסוק שרבי ברכיה אורג בדרשה חושף את מלאכת האומנות הדרשנית. הפסוק המובא במדרש ("וְאֶלְבִּישֶׁךָ רִקְמָה וְאֶנְעֶלְךָ תַּחֲשׁ וְאֶחְבֹּשֶׁךָ בִּשְׁשׁ וְאֶכְסֶכָּה מְשִׁי") לקוח מנבואת יחזקאל על שלב מוקדם יותר במערכת היחסים בין אלוהים (האב) לישראל (הבן). הפסוק שבחר רבי ברכיה הוא חלק מנבואת תוכחה קשה ובוטה במיוחד על מעשיהם של ישראל ועל בגידתם כזונה באלוהי ישראל. ראשיתה ביחזקאל טז בתיאור ישראל כתינוקת עזובה שהוריה נטשו אותה ברגע לידתה,⁴⁷ כשהיא עדיין מגואלת בדם.⁴⁸

- ג. וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' לִירוּשָׁלַם מְכַרְתִּיךָ וּמִלְדֹתֶיךָ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֲבִיךָ הָאֲמֹרִי וְאָמַרְתָּ חֲתִית.
- ד. וּמִלְדֹתֶיךָ בְּיוֹם הַוִּלָּדֶת אֶתְךָ לֹא כָרַת שָׂרָךְ וּבָמִים לֹא רָחַצְתָּ לְמִשְׁעֵי וְהִמְלַח לֹא הִמְלַחְתָּ וְהַחֲתַל לֹא חָתַלְתָּ.
- ה. לֹא חִסָּה עָלֶיךָ עֵין לַעֲשׂוֹת לָךְ אֶחָת מֵאֵלֶּה לְחַמְלָה עָלֶיךָ וּתְשַׁלְכִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֵעַל נִפְשֶׁךָ בְּיוֹם הַלֵּדֶת אֶתְךָ.
- ו. וְאָעִיבָר עָלֶיךָ וְאָרְאָה מִתְבוֹסֶסֶת בְּדָמֶיךָ וְאָמַר לָךְ בְּדָמֶיךָ חַיִּי.
- ז. רָבְבָה כְּצִמְחַ הַשָּׂדֶה נִתְמָתֶיךָ וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי בַעֲדֵי עֲדִיִּים שָׂדִים נִכְנוּ וּשְׁעָרָךְ צִמַּח וְאֵת עֵרֶם וְעָרְיָה.
- ח. וְאָעִיבָר עָלֶיךָ וְאָרְאָה וְהִנֵּה עֵתָּה עַת דָּדִים וְאֶפְרֹשׁ כְּנָפֵי עָלֶיךָ וְאֶכְסֶה עֲרוֹתָךְ וְאֶשָּׁבַע לָךְ וְאֶבְאֹר בְּבִרִית אֶתְךָ נָא אֲדֹנָי ה' וְתִהְיִי לִי.
- ט. וְאֶרְחֶצֶךָ בְּמִים וְאֶשְׁטֶף דָּמֶיךָ מֵעָלֶיךָ וְאֶסְכֶּךָ בְּשֹׁמֶן.

47 אף שישראל מתוארים במקרא כבנים של אלוהים, איננו מוצאים במקרא תיאורי לידה, גם לא מטפוריים, באשר לאלוהים. חסרונה של תמונת לידה בולטת עוד יותר בהקשר של סיפור בריאת העולם המקראי. אפשר היה לצפות, בדומה למיתוסים מקבילים מהמזרח הקדום, דימוי של בריאת עולם כלידה של אלה הרה וילדת. על כך ראו אילנה פרדס, *הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא*, הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 39; וכן הנ"ל, *הביוגרפיה של עם ישראל (לעיל הערה 5)*, עמ' 16.

48 נטישת תינוקות בעת העתיקה הייתה תופעה שכוחה. בלשון חז"ל תינוק נטוש נקרא "אסופי". חז"ל מתייחסים למקרה הטרגי והלא נדיר של תינוקות נטושים כבעיה הלכתית של ספק ביוחסין וממזרות. למשל, המשנה בקידושין פד, מב: "שתוקי – כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו, אסופי – כל שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא אביו ולא אמו". על שאלת ההכרעה בספקות יוחסין של תינוקות נטושים בחז"ל ראו משה הלברטל, *הולדת הספק: ההתמודדות עם איידאות בספרות התנאים*, מאגנס, 2020, עמ' 107-149. אלן דנדס מציינת את מחקרו החלוצי של יוהאן פון הן (1876), שקבע את ראשיתו של "מיתוס הגיבור" בפרדיגמה ביוגרפית של לידה לא לגיטימית של האם ובנטישת הוולד בידי אביו. ראו Alan Dundes, *In Quest of the Hero*, Princeton University Press, 1990, ובדברי המבוא של רוברט סגל, שם.

- י. וְאֶלְבִּישׁוּךָ רִקְמָה וְאֶנְעִלְךָ תַּחֲשׁ וְאֶחָבֶשֶׁךָ בְּשֵׁשׁ וְאֶכְסֶךָ מְשִׁי.
- יא. וְאָעֲדֶךָ עָדִי וְאֶתְנֶה צְמִידִים עַל יָדֶיךָ וְרִבִּיד עַל גְּרוֹנְךָ.
- יב. וְאֶתְנֶנּוּ גִזְם עַל אָפֶךָ וְעִגְלִים עַל אַזְנוֹיְךָ וְעֻטָּרֶת תַּפְאֶרֶת בְּרָאשְׁךָ.
- יג. וְתַעֲדִי זָהָב וְכֶסֶף וּמִלְבוּשֶׁיךָ שֶׁשׁ וּמְשִׁי וְרִקְמָה סֵלֶת וּדְבֹשׁ וְשֶׁמֶן אֶכְלֶת וְתִיפִי בְּמָאֹד מָאֹד וְתִצְלַחִי לְמַלּוּכָה.

הוריה של ישראל מתוארים בפסוק ג כאמורי וחיתי. זו הבניה מרתקת של סיפור המשפחה הישראלית, ולפיה האל איננו אב ביולוגי אלא אב מאמץ. נבואת יחזקאל נפתחת בדימוי של אל נשי המשול למיילדת המטפלת בתינוקות מדומת ונטושה (פסוקים ג-ו): "וְתִשְׁלָכִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגִלְעַל נִפְשֶׁךָ בְּיוֹם הַלֵּדָת אֶתְךָ". עם גדילתה של הבת והתבגרותה, האל נמשל לבן זוג – "וְאֶפְרָשׁ כְּנָפֵי עֲלֶיךָ"⁴⁹ – ולמערכת יחסים ארוטית (פסוקים ז-ח), שהיא גם הדימוי המכונן להמשך התוכחה בדבר בגידת האישה בבעלה. מבחינה ספרותית, המעבר בין שני הדימויים הוא תופעה מרתקת וייחודית. שני הדימויים המקראיים היסודיים והנפוצים לקשר שבין אלוהים לישראל – ההורי (אב-בן) והזוגי (דוד-רעה) – נארגים לכדי סיפור התפתחותי אחד ורציף. מסיבה זו ישראל נמשלים בפרק טז ביחזקאל באופן חריג כבת ולא כבן.

התיאור של יחזקאל את ראשיתו של ישראל הוא רב עוצמה. אלוהים מתואר כמי שמאמץ את התינוקות הנטושה והמגואלת בדם. מעשי הדאגה והטיפול של אלוהים בתינוקות הן פעולותיה של המיילדת החותכת את חבל הטבור, רוחצת את התינוקות במים, מחתלת ומלבישה.⁵⁰ בכך היא בעצם מחיה אותה – "בְּדִמְיֶיךָ חֲיִי". לאחר הרחצה והסיכה בשמן הוא מלביש אותה בגדי רקמה ושש: "וְאֶלְבִּישׁוּךָ רִקְמָה".⁵¹

- 49 בלשון דומה ובהקשר זהה ראו דברי רות לבועז: "וּפְרִשְׁתָּ כְּנָפֶךָ עַל אִמָּתְךָ" (רות ג, ט).
- 50 כך גם באיוב, שבו בריאת העולם מתוארת בשפה מיתית ואשר במהלכה אלוהים מצטייר כהורה המטפל בנולד (הים) לאחר היוולדו ומחתל אותו בערפל: "אִיפֹה הָיִיתָ בְּיָסְדִי אֶרֶץ הַגֵּד אִם יָדַעְתָּ בִּינָה מִי שָׁם מִמְדִּיָּהּ כִּי תָדַע [...] וַיִּסָּךְ בְּדִלְתָיִם יָם בְּגִיחוֹ מִרְחֹם יֵצֵא בְּשׁוּמִי עֵנָן לִבְשׁוֹ וְעֶרְפֶּל חֲתָלְתּוֹ" (איוב לח, ד-ט).
- 51 מצד אחד תיאור הלבשת הבגדים ברצף הפסוקים נראה כחלק מן השלב השני של היחסים (לאחר שהתינוקות כבר גדלה ונהייתה אישה – "אבוא בברית אותך"). מצד שני, רחיצתה במים ושטיפת הדם עדיין משאירה אותנו בתוך ההקשר הטיפולי ההורי. אפשר שיש כאן גם רמז לדם הנידה, וכך נוצר קשר בין לידתה לחתונתה. כך או כך, יש כאן שימוש באימוץ האידאלי בעולם הקדום שבו אימוצו בנות צעירות יתומות לקשרי חתונה. ההורה המאמץ נחשב החתן המיועד. על אימוץ ילדים בעת העתיקה ראו מאיר מלול, "אסופים ואימוצם במקרא ובתעודות מסופוטאמיות: עיון במספר מטאפורות משפטיות ביחזקאל טז, א-ז", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 461-482; יוסף פליישמן, הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפט המקרא, מאגנס, 1999. פליישמן מתייחס (בעמ' 160]

התמונה שרבי ברכיה מתכתב איתה במדרש היא תמונה של יחס הורי שעיקרו חמלה ודאגה מיטיבה ואימהית לכל צרכיה הראשוניים של התינוקות מרגע הלידה. אך החורבן מביא כנפיו את החלפת הבגדים: בגדי הרקמה של ראשית היחסים בשלב הינקות מוחלפים בבגדי בית הבד (בדדין). הדימוי של ציון היושבת בדד (איכה א) הוא תשליל של התינוקות הנאספת אל חיקו של האל (יחזקאל טז). באמצעות קריאה אינטרטקסטואלית של המדרש, שבה הדרשן קושר בין שתי תמונות "הוריות", מודגשת הטנספורמציה של דמות האל-ההורה: מחמלה, דאגה וקרבה אינטימית לזעם ולטיפול טכני (בגדי פועלים) עד לנטישה חוזרת.

במקום אחר במדרש איכה רבה, שעוסק גם הוא בתמורה במערכת היחסים המשפחתית בעקבות החורבן, נדרש פסוק א מפרק ב באיכה: "אֵיכָה יָעִיב בְּאֶפֶס אֲדָנִי אֶת צִיּוֹן הַשְּׁלִיף מִשְׁמִים אֶרֶץ תְּפָאֶרֶת יִשְׂרָאֵל וְלֹא זָכַר הָדָם רִגְלָיו בְּיוֹם אָפֹו".

השליך משמים ארץ תפארת ישראל. ר' הונא ור' אחא בש"ר חנינא בריה דר' אבהו: משל למלך שהיה לו בן, בכה ונתנו על ארכובותיו, בכה עוד ונתנו על זרועותיו, בכה עוד והרכיבו על כתפיו. טינף עליו והשליכו לארץ. לא הוה מסוקיתיה כמחותיה [לא היתה עלייתו כירידתו] מסוקיתיה ציבחר ציבחר [עלייתו לאט לאט] ומחותיתיה כולא חדא [ירידתו בבת אחת]. כך "וְאֶנְכִי תִרְגְּלֹתִי לְאֶפְרַיִם קָחָם עַל זְרֻעֹתָיו" (הושע יא, ג) ואחר כך "אֶרְכִּיב אֶפְרַיִם יְחִירֹשׁ יְהוּדָה יִשְׁדָּד לוֹ יַעֲקֹב" (הושע י, יא), ואחר כך "הַשְּׁלִיף מִשְׁמִים אֶרֶץ תְּפָאֶרֶת יִשְׂרָאֵל".⁵²

האמוראים באיכה רבה כורכים את הפסוק ממגילת איכה "הַשְּׁלִיף מִשְׁמִים אֶרֶץ" יחד עם פסוקים מנבואת הושע (בפרק יא) – "וְאֶנְכִי תִרְגְּלֹתִי לְאֶפְרַיִם קָחָם עַל זְרֻעֹתָיו" – ובדרך זו בנו סיפור לינארי והתפתחותי על יחסי האב ובנו. אני מבקשת להתבונן בהקשרם של הפסוקים המקראיים הנארגים כאן במעשה הדרשני כדי לעמוד על התמונה המצטיירת במדרש איכה ועל משמעויותיה. בפרק יא הנביא הושע מספר על אהבת אלוהים לעמו בראשית ימי האומה:

- א. כִּי נָעַר יִשְׂרָאֵל וְאֶהְיֶה וּמִמְצָרִים קָרָאתִי לְבָנִי.
- ב. קָרָאוּ לָהֶם כֵּן הָלָכוּ מִפְּנֵיהֶם לְבָעֲלִים יִזְבְּחוּ וּלְפֹסִלִים יִקְטְרוּ.
- ג. וְאֶנְכִי תִרְגְּלֹתִי לְאֶפְרַיִם קָחָם עַל זְרֻעֹתָיו וְלֹא יָדְעוּ כִּי רָפָאתִים.

52-53) לפרק טז ביחזקאל וכותב ש"ההכרזה בדמיך חיי היא הכרזה פורמלית של אימוץ". ראו גם אסנת קליימן, "אימוץ ילדים באלף השני לפנה"ס במסופוטמיה", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך במדעי הרוח והחברה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ה.

52 איכה רבה ב, ב (מהדורת בובר, עמ' 96).

ד. בַּחֲבִלִי אָדָם אֲמַשְׁכֶּם בַּעֲבֹתוֹת אֶהְבֶּה וְאֶהְיֶה לָהֶם כַּמְרִימִי עַל עַל לְחִיָּהֶם וְאֵט אֶלִּי אוֹכִיל.

ה. לֹא יָשׁוּב אֶל אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֲשׁוּר הוּא מֶלֶכּוּ כִּי מֵאֲנֹו לָשׁוּב.

ו. וְחָלָה חָרֵב בְּעָרָיו וְכָלֶתָה בְּדָיו וְאֶכְלָה מִמַּעֲצוֹתֵיהֶם.

ז. וְעַמִּי תְלוּאִים לְמִשְׁנֹבְתִי וְאֵל עַל יִקְרָאֵהוּ יַחַד לֹא יְרוּמָם.

ח. אֵיךְ אֶתְנֶנָּה אֶפְרַיִם אֲמַגְנֶנָּה יִשְׂרָאֵל אֵיךְ אֶתְנֶנָּה כְּאֶדְמָה אֲשִׁימָה כְּצִבְאִים נִהְפָּה עָלַי לְבִי יַחַד נִכְמְרוּ נְחוּמִי.

הנביא הושע מתאר כאן את תחילת ההתקשרות של אלוהים עם ישראל בדימוי הורה ובן. הדימוי ההורי בפסוקים בולט ומובהק, ונראה שאלוהים מתואר בהם דווקא כאם: היא נושאת את בנה על זרועותיה ומחתלת אותו.

יהודה קיל הסביר את הביטוי הסתום בפסוק ג "תרגלתי" מלשון חיתול (Tarcult באכדית),⁵³ ובמילים אחרות: האם מתכופפת אל בנה, מחתלת אותו, ובהמשך הפסוקים מאכילה אותו. ההיענות לצרכיו הראשוניים של התינוק היא ליבו של הדימוי ההורי בפרק יא בהושע. אותו קשר ראשוני, זיכרון האהבה ההורית-אינטימית, אינו מתיר להורה למצות את הדין עם הבן: "אֵיךְ אֶתְנֶנָּה כְּאֶדְמָה אֲשִׁימָה כְּצִבְאִים נִהְפָּה עָלַי לְבִי יַחַד נִכְמְרוּ נְחוּמִי". חרף נטישתו ובגידתו של הבן, ברית ההורה שמורה לילדו, ובמובן עמוק היא שוללת את אפשרות החורבן ("אֵיךְ אֶתְנֶנָּה כְּאֶדְמָה").

הדרשן באיכה רבה מקשר בין המוטיב ההורי של נבואת הושע לבין מגילת איכה⁵⁴ ומעלה קריאה חדשה בדברי הפסוק "השליך משמים ארץ". המשל המובא בשם רבי חנינא מציג את השלכת הבן ("תפארת ישראל") מעל כתפי אביו כנקודת שבר במערכת היחסים בין השניים. המדרש מתאר תפנית דרמטית שחלה ביחסו של האב לבן: פעם אחר פעם

53 כך ביאר יהודה קיל בעקבות הפילולוג וחוקר המקרא נפתלי הרץ טור-סיני. ראו אהרון מירסקי, פיבל מלצר ויהודה קיל (עורכים), דעת מקרא, "תרי עשר", מוסד הרב קוק, תשל"ו, עמ' פה.

54 שירה בריאור מלכיאור מציעה כי שיבוץ הפסוקים מנבואת הושע "מרכז במידה רבה את הסיפור (המשל) בכך שמשבץ אותו בתוך מסגרת של סיפור גאולי של השבת הבן. ריכוך זה מתבטא גם באופן שבו מתואר אפרים בפרקים ייא בהושע כבן פוחז וחוטא, זאת בניגוד לאופן שבו מתואר הבן הפעוט במשל. בהתאמה, מתוארת דמותו של האל-האב בפרקי הושע כדמות מאופקת המגלה את רחמיה חרף חטאיו החוזרים ונשנים של הבן". בריאור מלכיאור, ביקורת דתית (לעיל הערה 41), עמ' 95. אני מציעה לקרוא את שיבוץ הפסוקים מנבואת הושע כהדגשה וכהחרפה של הפער בין התנהגויות האב וכיצירת סיפור התפתחותי.

נושא האב את הבן על כתפיו חרף בכיו, אך נוכח טיגופו של הבן מתמלא האב זעם והוא מטיח אותו אל הארץ באחת.⁵⁵ ההורה המיטיב והמגונן נהפך לזועם, מעניש ועוזב.

ציור של אב הנושא את בנו מהדהד, בתודעתם של חכמים, תקופה מוקדמת ביחסיהם: ימי ראשית החיים של הינקות או הילדות המוקדמת מזוהים עם שנות ההיווצרות של עם ישראל ביציאת מצרים והמסע במדבר. שנות המסע במדבר תוארו בחז"ל באמצעות אותה אנלוגיה: אב הנושא את בנו בזרועותיו או על כתפיו ומביא אותו אל מקום מבטחים.⁵⁶ כך למשל במכילתא דרבי ישמעאל:

"וַיֵּסַע מִלֶּאךָ הָאֱלֹהִים הַהֵלֶךְ לִפְנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם". משל למה הדבר דומה? לאחד שהיה מהלך בדרך והיה מנהיג את בנו לפניו. באו לסטים לשבותו מלפניו ונטלו מלפניו ונתנו לאחוריו. בא הזאב מאחוריו ונטלו מאחוריו ונתנו מלפניו. באו לסטים מלפניו וזאב מאחוריו ונטלו על זרועותיו. התחיל הבן מצטער מפני החמה פרש עליו אביו בגדו. רָעַב האכילו. צָמָא השקהו. אף כך עשה הקדוש ברוך הוא לישראל: הים לפניו ומצרים לאחוריהם – "קָחָם עַל זְרֻעֹתָיו (הושע יא), התחילו מצטערים מפני החמה – פרש עליהם בגדו, שנאמר "פָּרַשׁ עֲנָן לְמִסְפָּה" (תהילים קה). הָרָעִיבו – האכילם: "הִנֵּנִי מְמַטֵּיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם (שמות טז). הִצְמִיאוּ – הִשְׁקָם מִים: "וַיּוֹצֵא נוֹזְלִים מִסֵּלֶע".⁵⁷

55 חנה פנחסי מראה בעבודתה כיצד הטיפול בתינוק קודם שנגמל היה תפקידה הבלעדי של האם. כך למשל, בבבלי, עירובין פב, ע"א: "ואיזהו קטן שאין צריך לאמו אמרי דבי ר' ינאי כל שנפנה ואין אמו מקנחתו". פנחסי מדגישה את סצנת ההשלכה של האב את בנו שטינף במדרש באיכה רבה כביטוי להיעדרותה של האם שתוכל להכיל את הפרשת בנה:

האם חסרה בכל המשלים אולם במשל זה העדרה בולט עוד יותר בגלל הזיהוי שלה עם הטיפול בתינוק קודם להצטרפותו לקהילה. האם, שכאילו מוגנת מפני הגועל המובן כל כך, מסמנת כפי שטענה קריסטבה את גבול הסמיוטי, כל מה שקודם לשפת האב. העדרותה נוכחת ביתר שאת בעיקר בשל חוסר היכולת של האב למלא את מקומה [...] האב פגש בבזות. דווקא חוסר היכולת שלו להכיל את ה'שיבוש' שבטבעו של התינוק שאין לו שליטה על סוגריו מבליטה את דמות האב הנוקשה, האטום רגשית והחסר צד אמהי (חנה פנחסי, "צהלי קולך בתגלים: הבניות מגדריות במדרש איכה רבה", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2013, עמ' 99)

56 שמות רבה כו, ב: "משל לתינוק שהיה רוכב על כתפו של אביב וראה חברו של אביו, אמרו לו, ראית את אבא, אמר לו אביו אתה רוכב על כתפי ואתה שואל עלי, הריני משליכך ויבוא השונא וישלוך בך. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, אני נשאתי אתכם על ענני כבוד ואתם אומרים: היש ה' בקרבנו".

57 מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח יד, יט, מדרש תנאי לספר שמות מבית מדרשו של ר' ישמעאל. המכילתא דר' ישמעאל היא מדרש הלכה אך יש בה גם דברי אגדה רבים והיא ממדרשי התנאים

בבית מדרשו של רבי ישמעאל תיארו את דמותו של הקדוש ברוך הוא כאב מיטיב ומגונן שאינו חדל לראות את צרכיו של בנו ולהיענות להם. נשים לב גם לייחוס תכונותיה ותפקידיה הקלסיים של האב דווקא לאב,⁵⁸ כנראה כאמצעי להדגשת הקרבה האינטימית המאפיינת את יחסי האב ובנו. נשיאת הבן בזרועות אביו מזכירה מנח של תינוק יונק ומעורסל בחיק אימו, אב שגם דואג לצרכיו הראשוניים ביותר: "רעב – האכילו, צמא – השקהו".

בעזרת התכתבות עם נבואת הושע המקראית ובהדהוד למדרש התנאי המוקדם יותר במכילתא של רבי ישמעאל, יוצרי המדרש האמוראי באיכה רבה מעמידים את החורבן בהנגדה לימי החסד של ראשית היחסים המשפחתיים.⁵⁹ בלשונו היפה של דניאל בויארין: "הטקסט המדרשי מביא אל סף המודעות אלמנטים מודחקים של ההיסטוריה התרבותית הפזורים בכל חלקיו של הטקסט המקראי",⁶⁰ ובמקרה של המדרש הנדון כאן: הדרשן באיכה רבה מעלה אל המודעות פרק קדום בהיסטוריה של היחסים המשפחתיים, שהיו בהם קרבה אינטימית, ערסול, דאגה והתמסרות. בעזרת מפגש אינטרטקסטואלי עשיר המדרש מבנה סיפור התפתחותי של "הביוגרפיה המשפחתית" של האב והבן, של אלוהים ועמו. דמותו של האב המיטיב עוברת תמורה רדיקלית וטרגית, ומעתה – בשעת החורבן – האב נוטש את בנו בחמת זעם ומשליך אותו ארצה.

נראה, אם כן, שהמדרש האמוראי משתמש במודע באנלוגיה של יחסי אב ובנו, המוכרת מן המסורת המקראית והמדרשית, כדי להדגיש את התמורה ביחסו של האב ואת החוויה

הקדומים. עוד על משל זה ראו דניאל בויארין, **מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא**, בתרגום דוד לוביש, מכון שלום הרטמן ועלמא – בית לתרבות עברית, 2011, עמ' 135.

58 הצבתו של אלוהים בתפקיד האב המינקת נמצא כבר ברובד המקראי. כך למשל, טענתו של משה המוטחת באלוהים מחזירה לאלוהים את תפקידו האימהי: "הָאֵלֹהִים הָרִיזוּ אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה אִם אֲנִי יְלֻדְתִּיהוּ כִּי תֹאמַר אֵלִי שְׂאֵהוּ בְּחִיקָה פֶּאֶשׁר יֵשָׂא הָאִמָּן אֶת הַיֶּנֶק" (במדבר יא, יב). על דימוי ההנקה ועל חשיבותו להבנת יחסי אלוהים וישראל במדבר ראו פרדס, הביוגרפיה של עם ישראל (לעיל הערה 5), פרק שני. גם חז"ל תיארו את המן שאלוהים האכיל בו את ישראל במדבר כחלב אם. כך למשל, במדרש התנאים ספרי, במדבר פט: "והיה טעמו כטעם לשד השמן. מה הדד הזה לתינוק עיקר והכל טפילה [דבר בלתי נחשב] לו – כך היה המן עיקר לישראל והכל טפילה להם. ד"א [דבר אחר] מה הדד הזה אפילו תינוק יונק הימנו כל היום כולו אינו מזיקו – כך המן אפילו ישראל אוכלים מהם כל היום כולו אינו מזיקו. ד"א מה הדד הזה שהוא מין אחד ומשתנה למינים הרבה – כך היה המן משתנה להם לישראל לכל דבר שהם רוצים. ד"א מה הדד הזה תינוק ומצטער בשעה שפורש ממנו – כך היו ישראל מצטערים בשעה שפירשו מן המן".

59 בהמשך המאמר אדון במדרש שבו אלוהים עצמו, כגיבור המדרש, עורך השוואה נגדית בין כוחו בימי הראשית של יציאת מצרים "בימי בחרותו" לבין מצבו "בימי זקנתו" בזמן חורבן הבית.

60 בויארין (לעיל הערה 57), עמ' 165.

הקטסטרופלית של הבן הנטוש. סצנת ההשלכה, בתודעה של חז"ל, מספרת על פירוק הסדר המשפחתי, על אב אוהב ומסור שנעשה תוקפן ועל העלבון הצורב של בן המושלך משמייים לארץ. האב-האל מתואר, במדרש איכה רבה, כמי שניתק את חבלי ההתקשרות התשתיתית בינו לבין בנו והפר את הברית הכרותה.

בעזרת המטפורה ההורית נחשפת החוויה הקיומית של חכמים לאחר החורבן, והיא מקבלת פשר באמצעות הבניה של שבר חריף בביוגרפיה המשפחתית. הידרשות האמוראים למערכת הסמלים המשפחתית (אב-בן) מניחה את הציפייה למחויבות הורית ולקשר נצחי,⁶¹ והיא הרקע הספרותי שחכמים נעזרו בו להעצמה של תיאור ההפתעה וחווית הבגידה והנטישה של הבן. כלומר, חז"ל מבקשים לתת פשר למציאות ההיסטורית הקטסטרופלית של חורבן הבית מתוך תיבת התהודה המשפחתית.

חורבן הבית, המתואר בפסוקי השבר של מגילת איכה, נחוה כנטישה הורית מכוונת. אולי כהנגדה להבטחה המקראית "לֹא מֵאֲסֹתִים וְלֹא גְעֻלֹתִים לְכַלְתֶּם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתָּם" (ויקרא כו, מד), התיאור הלעומתי מהדהד בחתומת מגילת איכה: "כִּי אִם מֵאֵס מֵאֲסֹתֵינוּ קִצְפָּת עָלֵינוּ עַד מָאֵד". בניגוד להבטחתו, אלוהים אכן מאס בעמו. המיאוס האלוהי "עד מאוד" מסגיר את תודעתו של הבן, היא תודעתם של חכמים, לזעם מרחיק לכת ובלתי ניתן לעיכול.

כאמור לעיל, טענתו של אלן מינץ היא שחכמי המדרש באיכה רבה חתרו לביסוס המשך הברית ולשימור תורת הגמול המקראית נוכח החורבן.⁶² אלא שהעיון במדרש זה מלמד את ההפך הגמור: המושל הספרותי נוסח הורה-ילד שחכמים השתמשו בו באיכה רבה משמיע דווקא את קולו של הספק – ואולי אף החרדה – באשר לנצחיות הברית והמשך קיומו של הקשר בין אלוהים (האב) לעמו (הבן). הדימוי המשפחתי הוא אפוא כלי ספרותי רב עוצמה שחכמים נעזרו בו כדי לספר על התמורות המתחוללות בתוך המרחב המשפחתי, אך לא פחות מזה – גם בתוך המישור החווייתי-קיומי שלהם עצמם.

תמונה מדרשית של נטישה אלימה עוד יותר אני מוצאת במדרש על פסוק אחר בפרק א של מגילת איכה: "פֶּרֶשָׁה צִיּוֹן בְּיָדֶיהָ אֵין מִנְחָם לָהּ" (איכה א, יז). המדרש קורא מחדש את דברי הנביא על פרישת ידיה של ציון בכניעה מיואשת. אך במדרשם של האמוראים באיכה רבה תמונת הנפת הידיים מקבלת משמעות חריפה יותר:

61 בר-אור מליכאור מדגישה בצדק את השימוש שחז"ל עושים במטפורות המשפחתיות "המשקפות הפרה של הציפייה האתית ומעבר מן המעגל האינטימי המשפחתי למעגל הזר והמנוכר". ראו בר-אור מליכאור, ביקורת דתית (לעיל הערה 41), עמ' 94.

62 מינץ (לעיל הערה 34), עמ' 49-67.

פְּרִשָּׁה צִיּוֹן בִּידֵיהָ. [כאדם] שטובע בנהר ופורש ידיו למצוא דבר להנצל בו. ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: משל למלך שכעס על בנו הוה מחי ליה והוה סרחית, בסוף פשט ב' ידיו לפניו א"ל כוליה קדמך מחי כל דהני לך, כך פרשה ציון בידיה.⁶³ [משל למלך שכעס על בנו והיה מכה אותו – וזה סרח. בסוף פשט (הבן) ב' ידיו לפניו ואמר לו: הנה אני לפניך – הכה כל שתראה. כך "פרשה ציון בידיה".]

למדרש שני חלקים ברורים: חלקו הראשון – הטביעה בנהר, וחלקו השני – מלך המכה את בנו. התמונה הראשונה תמציתית ומכאיבה, אף שהאנלוגיה ההורית אינה מתוארת בה בגלוי. היא מציפה אל פני השטח את רגעי האימה של אדם טובע, את נוראות נשימתו האחרונה בשעה שהוא מחפש "דבר להנצל בו". סצנת ההצלה איננה מתוארת. תחת זאת היא זועקת בהיעדרותה. נראה כי שתיקת המדרש באשר לסופו של הסיפור היא כלי ספרותי המושמש את הדרשן לזעוק את היעדרה של חמלה אלוהית, של יד מושטת; ידו המושטת של הטובע כלפי מעלה, בעת טביעתו, היא תמונה טרגית ומחרידה של נטישה. האנלוגיה ההורית מופיעה במפורש בדברי רבי יהושע דסכנין. במוקד המשל שלו מערכת יחסים אלימה, עד כדי התעללות. תמונת הידיים המושטות (לפנים) מתפרשת בפעם השנייה ככניעה של בן חסר אונים מול אב מכה. אפשר כמובן לקרוא את חציו השני של המדרש כתיאור של הענישה האלוהית מתוך הקטגוריות המוכרות של תורת הגמול, שהרי המדרש עצמו מספר על הבן ש"הוה סרחית". אך הרושם המתקבל רדיקלי הרבה יותר: מכותיו של האב מופלגות, עד ש"בסוף" (אולי בתגובה להתמשכות ההכאה) הבן חדל להתגונן וידיו נפרשות ואגב כך הוא מטיח מחאה קשה ונוקבת כלפי האב: "מחי כל דהני לך" – הכה כל מה שרצוי לך. אפשר שיש כאן שיתוף פעולה של הקורבן עם המתעלל עד כדי בגידה עצמית. זוהי תגובה של בן המוכה יתר על המידה.

⁶⁴ "אַבָּא הָיָה אָחֵד לָבוֹא לְנַחֵם אוֹתָנוּ. אֵין הוּא אֵינֵנוּ נָא"

בפתיחתא למדרש איכה רבה נדרשו חכמים לאנלוגיה ההורית ביתר שאת, תוך החרפת הממד האלים ביחסי המשפחה. מדרש זה נדון בעבודותיהם של גלית חזן-ירוקם, דוד שטרן, שירה בראור מליכאור ואחינעם יעקבס.⁶⁵ בפתיחתו של המדרש מצוטט פסוק

63 איכה רבה, פרשה א, יז (מהדורת בובר, עמ' 90).

64 אוה קלפי, מתוך הפרפר חוצה את הכביש, כרמל, 2006, עמ' 120.

65 דרשה זו הייתה מושא לנתיוח מעמיק ויסודי בידי גלית חזן-ירוקם ודוד שטרן. ראו חזן-ירוקם (לעיל הערה 32), עמ' 124-127; וכן שטרן (לעיל הערה 15), עמ' 154-150. עוד על דרשה זו בעניין

מספר ירמיהו, שדרשו אמוראי ארץ ישראל: "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת הַתְּבוֹנָנוּ וְקִרְאוּ לְמִקְוֵנוֹת וְתְבוּאֵינָה וְאֵל הַחֲכָמוֹת שִׁלְחוּ וְתְבוּאָנָה" (ירמיהו ט, טז).

הינה המדרש בשלמותו:

[1] ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש ורבנן. ר' יוחנן אמר: למלך שהיו לו שני בנים. כעס על הראשון נטל את המקל וחבטו והגלהו. אמר אוי לזה מאיזו שלוח נגלה. כעס על השני נטל את המקל וחבטו והגלהו. אמר אנא הוא דתרבותי בישא [אני הוא שתרבותי רעה] כך גלו השבטים והתחיל הב"ה אומר להם את הפסוק הזה "אוי לָהֶם כִּי נִדְּדוּ מִמִּצְרָיִם" (הושע ז יג) וכיון שגלו יהודה ובנימין כביכול אמר הב"ה אוי לי על שבתי.

[2] רבי שמעון בן לקיש אמר: למלך שהיו לו שני בנים. כעס על הראשון ונטל את המקל וחבטו ופרפר ומת. החיל מקונן עליו. כעס על השני ונטל את המקל וחבטו ופרפר ומת. אמר מעתה אין בי כח לקונן עליהם אלא קראו למקוננות ויקוננו עליהם. כך גלו עשרת השבטים והתחיל מקונן עליהם: "שִׁמְעוּ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנִי נֹשֵׂא עֲלֵיכֶם קִינָה בֵּית יִשְׂרָאֵל" (עמוס ה, א), וכיון שגלו יהודה ובנימין כביכול אמר הקב"ה מעתה אין בי כח לקונן עליהם הדא הוא דכתיב "קִרְאוּ לְמִקְוֵנוֹת [...] וְתַמְהַרְנָה וְתִשְׁנָה עֲלֵינוּ נְהִי (ירמיה ט, טז-יז). עליהם אין כתיב כאן אלא "עלינו" – ידידי ודידהון [שלי ושלם]. ותרדנה עיניהם דמעה אין כתיב כאן אלא "עלינו" – ידידי ודידהון. ועפעפיהם יזלו מים אין כתיב כאן אלא "עפעפינו" – ידידי ודידהון.

[3] ורבנן אמרין: למלך שהיו לו שנים עשר בנים ומתו שנים. התחיל מתנחם בעשרה. מתו עוד שנים והתחיל מתנחם בשמנה. מתו שנים התחיל מתנחם בששה. מתו שנים התחיל מתנחם בארבעה. מתו שנים התחיל מתנחם בשנים. וכיון שמתו כלם התחיל מקונן עליהם "אֵיכָה יִשְׁכַּח בְּדָד"⁶⁶.

פרק ט בירמיהו (פסוק ט ואילך) הוא פרק קינה על חורבן ירושלים שכולו רווי בקולות בכי ותיאורי נהי, קינה, דמעה ומים: "עַל הַהָרִים אֶשָּׂא בְכִי וְנָהִי [...] קִרְאוּ לְמִקְוֵנוֹת וְתְבוּאֵינָה [...] וְתַמְהַרְנָה וְתִשְׁנָה עֲלֵינוּ נְהִי וְתִרְדְּנָה עֵינֵינוּ דְּמָעָה וְעַפְעָפֵינוּ יִזְלוּ מַיִם [...] כִּי קוֹל נְהִי נִשְׁמָע מִצִּיּוֹן [...] כִּי עָלָה מָוֶת בְּחִלּוּנֵינוּ בָּא בְּאַרְמְנוֹתֵינוּ". הפנייה היא אל הנשים המקוננות, הנושאות קינה ומעוררות בכי.⁶⁷ בפשטי המקראות הנביא הוא שקורא לנשים

תפקידן ההיסטורי של המקוננות ועל מוטיב בכי של אלוהים ראו בהרחבה בעבודתה של יעקבס (לעיל הערה 24), עמ' 101-117.

66 איכה רבה, פתיחתא ב (מהדורת בובר, עמ' 4).

67 המקוננות הן נשים הנושאות תפקיד חברתי מוגדר – נשיאת קינה על המת כחלק קבוע בריטואל הקבורה והאבלות. זהו תפקיד נשי מובהק, כפי שעולה מלשון המקרא בירמיהו ("קִרְאוּ לְמִקְוֵנוֹת") ומדרשות חז"ל. על חשיבותן של המקוננות ניתן ללמוד מן המשנה במסכת כתובות: "אפילו עני

המקוננות לבוא ולבכות את מר גורלה של ציון. אך המדרש מזהה את הקריאה למקוננות כקריאתו של הקדוש ברוך הוא עצמו שנצרך לנשים המקוננות כדי לבכות ולהתאבל על החורבן.

שלושה דוברים במדרש: רבי יוחנן, ריש לקיש ורבנן. כולם פותחים את דרשתם בדימוי ההורי: אב (מלך) שהיו לו בנים. במדרשו של רבי יוחנן האב מכה את בנו במקל ומגלה אותם, בזה אחר זה. יש לשים לב כי בדרשה אין אזכור לחטאי הבנים, ודווקא האב הכועס מעניש הוא שמקבל אחריות על קלקול בנו: "אנא הוא דתרבותי בישא", ובמילים אחרות: אני הוא שחינכתי אותם לכך. רבי יוחנן מצייר את האב כמכה את בנו, אך בה בעת חש צער עמוק ("אוי לי על שברי") ואף אחריות על חטאי בנו. במדרש של רבי יוחנן המקוננות אינן מזכורות, מפני שעניינו הכאת הבנים והגלייתם ולא מותם.

בכל הנוגע לאלימות ההורית דרשתו של ריש לקיש חריפה הרבה יותר. זעמו של האב מופנה אל בנו, והוא מכה אותם במקל עד שהם מפרפרים ומתים. מות הבנים מיוחס, במפגיע ובמפורש, לאב עצמו: הוא שמפליא בבנים את מכותיו עד מוות. לשון המדרש "פרפר ומת" מדגישה את מותו של הבן בהדרגה, לנגד עיני אביו, תוך שהאחרון מפליא בו את מכותיו. שלמה בובר, מהדיר המדרש, פירש את הביטוי "פרפר ומת" כתיאור של התפוררות איברי גופו של הבן.⁶⁸ שתי הפרשנויות שופכות אור נוסף על האכזריות המופלגת בביטוי של הזעם ההורי, שחורגת מכל נורמה מקובלת בעולמם של חכמים בנושא של נקיטת אלימות כאמצעי חינוכי.

ייחוס אשמת ההמתה ישירות לאב מדגיש את חומרת האלימות בתפיסתו של ריש לקיש ואת התעוזה בהפניית אשמה שכזו כלפי אלוהים – האב עצמו. וכמו במדרשו של רבי יוחנן, בשוך זעמו מתגלה האב בחולשתו ("אין בי כוח לקונן עליהם"). האלימות ההורית מפנה את מקומה לחולשתו ולאילמותו של האב. קולות הבכי והקינה של המקוננות בנבואת ירמיהו נעדרים.⁶⁹

מישראל לא יפחות משני חלילים ומקוננת" (כתובות, ד, ד); או מהירושלמי: "מחשיכין על התחום [...] להביא לו ארון ותכריכין חלילים ומקוננת" (ירושלמי, ברכות ג).

68 כך מעיר בובר, איכה רבה, עמ' קכ הערה כז, על סמך לשון המקרא באיוב טז: "שְׁלוֹ הָיְיָתִי וַיִּפְרְנִי".

69 ברוך לוין הראה שאצל עמי המזרח הקדום נפוצה מאוד הקינה כסוגה ספרותית בעלת מבנה קבוע. מרבית הקינות נישאו בפי האלות. כך, לדוגמה, הקינה על שומר ועל אור: הדוברת בקינות אלו מכונה "אם", או בשומרית ama, כלומר אם העיר. ראו ברוך אברהם לוין, "על קינות ומקוננות: בחנים להשתתפותן של נשים בניהול עבודת אלוהי ישראל", בתוך: מאיר גרובר, עתליה ברנר, משה גרסיאל, ברוך לוין ומנחם מור (עורכים), תשורה לצפריה: מחקרים במקרא, בתולדות ישראל ובמזרח הקדום מוגשים לצפריה בני-ברק, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2019, עמ' 243-252. בקרב ישראל מילאו האימהות את מקומן של האלות הבוכיות. ההשערה של לוין

גלית חזון-רוקם עמדה על הניגוד בין האלימות רבת העוצמה של האב לבין אייכולתו להתאבל על בנו. לדעתה, הפער הוא בין מופע פיזי אלים לבין מופע מילולי נעדר כוח. חזון-רוקם הבחינה בהכחשה כפולה של האב את קיומו של בנו: הכחשה פיזית באמצעות ההכאה והכחשה נוספת בהיעדר קינת האב, שהופך את אביו על בנו לאבל על עצמו ("עליהם אין כתיב כאן אלא "עלינו"). לטענתה של חזון-רוקם, הנביא קורא לנשים המקוננות כדי להשלים את מקומו של האב החלש, זה שאין בו כוח לקונן על בנו. אל מול כעסו הייצרי והבלתי נשלט של האב ניצבת דמות נשית – מקוננת שיש בה הכוח להתאבל ולנחם. דמותה של האם הנעדרת מן "הסיפור המשפחתי" בתחילת הסיפור ובשעת ההכאה מופיעה מחדש דווקא בשעה שהאב מסתלק. על המעבר מדמות האב אל דמות האם כותבת חזון-רוקם:

ההופעה התכופה של דמות האב האכזר במשלי איכה רבה מצביעה, כך נדמה לי, על מהלך תיאולוגי רגשי כולל של ניסיון הינתקות מן התלות באב האכזר, לחיפוש אחר דמות אם בעלת פוטנציאל רב יותר של חמלה [...] מושג הכוח עובר בטקסט טרנספורמציה עמוקה ומזעזעת. הכוח, שהניע בתחילת המשל פעילות פיסית אלימה, מתגלה עתה כמשאב רוחני הכרחי לקיומה של פעילות מביעה רגשות: הקינה [...] זהו הרגע בו אין מנוס מפנייה לאלה שהמסורת התרבותית מסרה בידיהן את המפתחות לשערי דמעה, הנשים המקוננות.⁷⁰

השבר העמוק ביחסי האב והבן לא מתמצה בהכאה, קשה ככל שתהיה. הניכור ההורי של האב מהבן הוא רגשי ומתבטא בחסרון כוחו של האב לקונן על בנו המתים המוטלים לפניו: "אין בי כוח לקונן עליהם". תמונת האל-האב שאינו מוצא בו כוח להתאבל על בנו עומדת בניגוד למדרשים אחרים המתארים את אבם של הורים שכולים הממאנים להינחם על מות בנם. לדוגמה במדרש הזה:

"כָּלֹו בְּדָמָעוֹת עֵינַי". מעשה באשה אחת שהיה לה בן תשחרת ומת, והיתה בוכה עליו בלילות עד שִׁסְמִית [שנתעוורה]. הלכה לה אצל הרופא אמר לה: אזלין אייתון לה גרמא ומקדון ליה ושחקו לה ואתכחלת עיניך ואינן מיבריין [קחי לך עצם, טחני אותו עד דק וכחלי צבעי עיניך], עבדת כן ולא מהניית כלום [עשתה כן ולא הועיל לה], לקיים מה שנאמר "כלו בדמעות עיני".

היא שהמעבר מפולחן דתי שכלל אלות אל דת מונותאיסטית של אל גברי אחד הביא להגבלת השתתפותן של נשים בפולחן היהודי הדתי. שם, עמ' 243-251.

70 חזון-רוקם (לעיל הערה 32), עמ' 126. ההדגשות שלי.

"נִשְׁפָּךְ לָאָרֶץ כְּבִדִּי". מעשה באיש אחד שהיה לו בן תשחרת ומת, והיה בוכה עד שראה נפשו קרובה לצאת. אמר: האי מעוי דהווא גברא נחתין וכבדייא מסייא מבכי [המעיים של אותו איש נפלו והכבד שלו נמס מבכי], ולא הני כלום, לקיים מה שנאמר "נִשְׁפָּךְ לָאָרֶץ כְּבִדִּי".⁷¹

האם והאב אבלים על בנם, נער צעיר ("בן תשחרת") ואינם מוצאים נחמה. מדרש זה מזכיר, במידה רבה, את מיאנו של יעקב להתנחם על מות יוסף ואת רחל הממאנת "לְהַנָּחֵם עַל בְּנִיָּהּ כִּי אֵינָנּוּ" (ירמיהו לא, יד). בתודעה של חכמים אבילותם של ההורים אינה יודעת גבול, ובעיני המדרש חוויית השכול ההורית טבעית ומעוררת חמלה. ודווקא על רקע זה היעדר הקינה והאבל של האב־האל על בניו צורמת ומטלטלת.

דרכם של חכמים, ובכללם גם מדרשים באיכה רבה, היא להציג את אלוהי ישראל כשותף מלא ופעיל באבילות על הטרגדיה שבחורבן הבית. כפי שהראתה אחינעם יעקבס בעבודתה, הבסיס הרעיוני, החווייתי והתאולוגי של דרשות אלו הוא תיאור של שותפות אמפתית בין אלוהים לבניו.⁷² משום כך, מדרשם של רבי יוחנן, ריש לקיש וחכמים בפתיחתא לאיכה רבה בולט בנועזות התאולוגית שלו באמצעות הדימוי של פירוק הסדר המשפחתי. מלבד התיאורים של אלימות הרסנית לא מרוסנת, ישנה, כפי שסימנה חזן־רוקם, גם עדות על חוויה של ניכור הורי בממד הרגשי: האב אינו מוצא בקרבו כוחות להתאבל. מבעד לשורות המדרש נשמעת תאולוגיה נוקבת וחריפה של אלי־אב חסר כוח, נעדר ונוטש.

אציין כי דרשתם של רבנן, השלישית בפתיחתא, איננה מצביעה על תפקיד פעיל של האב בהקאת הבנים או בהמתתם, והלה נותר עם אבילותו לנוכח התמעטות בניו בזה אחר זה. יעקבס הציעה כי החלק האחרון המובא בשם רבנן הוא תוספת עריכה מאוחרת שנוספה לשתי הדרשות הראשונות כדי לאזן את המגמה הרדיקלית בתחילת המדרש.⁷³ אכן, ניתן לראות בדברי חכמים בסוף המדרש ריכוך של דברי רבי יוחנן וריש לקיש הרדיקליים, וביתר שאת באמצעות התמקדות בדימוי ההורי. דמות האב העולה מדברי חכמים אינה אלימה. קינתו היא קינה טרגית של אב בודד שנותר שכול לאחר שכל בניו מתו ואין מי שינחמו. עולה על הדעת שחכמים ניסו להציג תמורה פנימית אצל האב המכה ולא הסתפקו בתיאור מרוכך של אב המתעצב ומתאבל על בניו. לנוכח דברי רבי יוחנן וריש לקיש המהדהדים בחלל באו חכמים ותיארו את השלב הבא, בלא להכחיש את התוקפנות ההורית: האב

71 איכה רבה ב, טו (מהדורת בובר, עמ' 116).

72 ראו יעקבס (לעיל הערה 24).

73 שם, עמ' 118.

המכה עומד מול אובדנו ומחפש נחמה בבניו הנותרים: "התחיל מתנחם בעשרה". לאחר שנותר שכול מכל בניו, האב דווקא מוצא כוחות "לקונן עליהם".

אלימות לא מרוסנת וחסדונה של אם

אלימותו הלא מרוסנת של האב מתוארת במדרשים אלו באופן שחורג מן הנורמטיביות שבהכאת ילדים בעולמם התרבותי של חז"ל. קולה החסר של האם עולה ממדרשים אלו לא רק מבעד לשתיקתו של האב, כפי שהדגישה חזן-רוקם, אלא גם כמי שבכוחה לרסן ולשכך את כעסו המתפרץ.

התבוננות במקורות יהודיים ושאנים יהודיים מלמדת שהכאת ילדים לצורך חינוכם הייתה רווחת ונורמטיבית בעת העתיקה ובימי הביניים. כך מתארת ההיסטוריונית שולמית שחר בספרה החשוב "ילדות בימי הביניים" את התודעה ההורית במה שקשור לחינוך באמצעות הכאה בתקופה זו:

בהסתמך על הפסוק "חושך שבטו שונא בנו" צידדו הכל בהלקאה "מבוקרת", פרט ליוצאים מן הכלל. בנוסחים שונים חוזר הרעיון שהנמנע מהלקאה שעה שיש צורך בה כמוהו כמי שנמנע כביכול מעשות רע אולם למעשה מביא לרע גדול הרבה יותר. כמוהו כרופא או כירורג הנמנעים מלנתח את החולה כדי שלא להכאיב לו למען לא יתלונן, ובכך גורמים למותו.⁷⁴

גם המשפט העברי מכיר בלגיטימיות של הכאת בן כחלק מחינוכו, והרושם המתקבל מקריאה באגדות חז"ל הוא שהכאת ילדים הייתה שכיחה. אומנם חל איסור גורף על הכאת אדם ותקיפתו, אלא שחכמים הוציאו את האב ואת הרב מן הכלל, מכיוון שאלו מצווים על חינוכו וגידולו של הבן; הכאת הבן (בידי אביו) או התלמיד (בידי רבו) מוצגת כמצווה. מתוך כך פסקו חכמים כי אם הרגו השניים את הבן או את התלמיד בשוגג, הם פטורים מגלות מכיוון שיש בהכאה מצווה.⁷⁵

עם זאת, כבר בתקופת חז"ל נשמעו קולות לעידון ולריסון האלימות של אב מכה כשיטת חינוך. דוגמה מובהקת לכך היא הסוגיה במסכת בבא בתרא שבה האב מודרך להכות את בנו באמצעים רכים בלבד: "כי מחית לינוקא – לא תימחי אלא בערקתא

74 שולמית שחר, *ילדות בימי הביניים*, דביר, 1990, עמ' 273-276.

75 מכות ב, ב: "אבא שאול אומר – מה חטבת עצים רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין". ועיינו בסוגיה בבבלי, מכות ח, ע"א.

דמסאנא" [כשאתה מכה את הילד, אל תכהו אלא בשרוך של נעל].⁷⁶ מתוך גישה זו חכמים לא היססו להטיל אחריות על אב המכה את בנו יתר על המידה ולחייבו בנזקי ההכאה: "האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו וכולן שהכו ושהזיקו הרי אלו פטורין. חבלו יתר מן הראוי להן הרי אלו חייבין".⁷⁷ במסכת שמחות יש אזהרה מהטלת אימה על הבן ומענישה גופנית בלתי מידתית:

מעשה בתינוק אחד מבני ברק ששבר צלוחית בשבת והראה לו אביו באזנו ונתירא מאביו והלך ואיבד עצמו בבור [...] מכאן אמרו חכמים אל יראה אדם לתינוק באזנו אלא מלקיהו מיד או ישתוק ולא יאמר לו כלום. ר' שמעון בן אלעזר אומר: יצר, תינוק ואשה. תהא שמאל דוחה וימין מקרבת.⁷⁸

הפעוט ששבר צלוחית בשבת מעורר את זעמו של האב. בתמורה האב מסמן לבן באזנו – סימן של איום והצהרת כוונות על מכות הצפויות לבוא. בתגובה הבן נתקף אימה ומאבד עצמו לדעת בבור. בסיפור זה, שהקשרו חינוכי במובהק (ולא הלכתי), נשמעת אזהרה חמורה על הכאת בנים אגב הטלת מורא ופחד, כזו שעלולה להביא אף לאובדנות. קריאתו של רבי שמעון בן אלעזר בסוף המשנה מנסחת במלואה את הדיאלקטיקה החינוכית בסוגיית ההכאה ומדריכה את האב לריסון ההכאה ולאיוון הבינה ("שמאל דוחה") ולאפשרויות מקרבות ("ימין מקרבת") כגון שתיקה מבליגה וחמלה.

ביסוס נוסף למגמת הריסון והעידון של האלימות ההורית מופיע גם בסדרת משלים בספרות חז"ל המתארים דפוס של כעס, הכאה, ריצוי והתפייסות.⁷⁹ ברבים מן המדרשים הפוטנציאל האלים של האב מרוסן, והוא מתגלה כמאופק, ואף כמרוסן. כך הדבר, לדוגמה, במדרש התנאי בספרי על הפסוק "וְהָעֶזְרָא סָר מֵעַל הָאֵהָל וְהָיָה מְרִים מִצְרַעַת פְּשָׁלָג". הדרשן קושר בין היעדר הנוכחות האלוהית (הסתלקות הענן) לבין העונש או ההכאה (צרעת):

משל למלך בשר ודם שאמר לפדגוג יְדָה את בני אבלי לא בְּפָנַי וּמִשְׁאֲלָךְ יְדָהוּ, מפני שרחמי האב על הבן. והלא דברים קל וחמר: אם חס המקום על הצדיקים בשעת כעס קל וחמר בשעת רצון, שנאמר (ישעיה מ"ט, ח) "כֹּה אָמַר ה' בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ".⁸⁰

76 לדברי רש"י שם, ההכאה ברצועת הנעל מסבה מכה קלה, ובכך נמנע נזק בהכאת הבן.

77 תוספתא, בבא קמא ט, יא.

78 שמחות ב, 1.

79 על משלי כעס והתרצות ראו אצל גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 10), עמ' 88-108.

80 ספרי, במדבר יב, י.

מכת הצרעת היא הכרח, או חלק אינהרנטי במעשה החינוכי הנדרש, ואף על פי כן "רחמי האב על הבן" והוא אינו מסוגל לראות את מעשה ההכאה. משום כך האב־המלך ממנה תחתיו פדגוג (מורה) שישמש כשליח חינוכי ויכה את הבן שלא בפניו. הוא הדין במדרש תנאי אחר בספרי:

"וְשִׁמְתֶם אֶת דְּבָרֵי אֱלֹהִים עַל לִבְכֶּכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם" – מגיד הכתוב שנמשלו דברי תורה בסם החיים. משל למלך שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו. אמר לו: בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה ניוזק – ואם אתה מעבירה הרי אתה מעלה נימי. כך אמר להם הקב"ה לישראל: בני, בראתי לכם יצר הרע בראתי לכם תורה תבלין, כל זמן שאתם עוסקים בה אינו שולט בכם, שנאמר "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב שְׁאֵת" (בראשית ד'), ואם אין אתם עוסקים בתורה הרי אתם נמסרים בידו, שנאמר "וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתָּח חֲטָאת רִבְּךָ".⁸¹

האב אומנם מכה את בנו "מכה גדולה", אך מייד הוא מניח לו רטיה לריפוי מכתו. כמו במדרש הקודם, גם כאן הדרשן מייחס אמביוולנטיות לאב באשר למכותיו ואפילו מאמץ אקטיבי בריפוי המכה ובתיווך משמעותה החינוכית עבור הבן. כך תפסו חכמים את התמהיל הפרדוקסלי ביחסי הכוח של האב נוכח בנו: אב מכה ומרפא, אב אלים וחומל.

מדרשי ההלכה המטילים מידה רבה של אחריות על האב המכה, ומדרשי האגדה המזהירים את האב מפני אלימות יתר, כמו אלו המציירים אב שמכה ובה בעת חומל על בנו, עומדים בניגוד חד ומפעים לתפיסת האלימות ההורית במדרש איכה רבה: בחורבן הבית האב אינו מכה הלקאה חינוכית כמחנך, ואף אינו מניח רטיה על מכת הבן. האם אינה נוכחת או שאינה יכולה עוד לסגור ולגונן על בנה מפני חמת הזעם של האב. הוא מכה את בנו בלא רחם, במו ידיו ולא על ידי שליח, בלא חמלה, עד שזה מפרפר ומת. ומשעה שמת, חולשתו ושתיקתו של האב מדהדת.

מעניין התפקיד שייעדו חכמים לאם נוכח המתח האלים בין האב לבן. במדרש תנחומא האם נמצאת בתפקיד המגינה על הבן מפני תוקפנות האב בשעה שהיא משמשת מעין טריז מפני אימת האב על הבן:

למלך שהיה לו בן ובכל יום ויום כועס עליו ומבקש להרגו שלא היה מתנהג בכבוד אביו והיתה אמו מצילתו מידו. לימים מתה אמו והיה המלך בוכה. אמרו לו עבדיו: אדונינו המלך מפני מה אתה בוכה. אמר להם: לא על אשתי בלבד אני בוכה אלא עליה ועל בני, שהרי כמה פעמים כעסתי עליו ובקשתי להרגו ומצילתו מ ידי. אף כך הקדוש ברוך הוא

אמר למטטרון: לא אני מתאונן על משה בלבד אלא עליו ועל ישראל, שהרבה פעמים הכעיסוני וכעסתי עליהם ועמד בפרץ לפני להשיב חמתי מהשחיתים.⁸²

האב מעיד על עצמו כי היה בידו להכות את בנו ולהביא למותו: "כמה פעמים כעסתי עליו ובקשתי להרגו". כמו אם המגוננת על בנה מפני הזעם הקטלני של האב, משה רבנו הוא שמגן על ישראל מפני חמת המלך.⁸³ ההבחנה המעניינת, מנקודת מבט משפחתית, היא בעניין בכיו של האב לאחר אובדן האם, שכמוהו כהודאה: האל-האב היה ועודנו זקוק לאם בנו כדי לשמר ולקיים את בנו חרף זעמו ומכותיו.

כך אנו מוצאים גם בדרשת חכמים על מצוות כיבוד הורים:

ת"ר [תנו רבנן] שלשה שותפין הן באדם הקב"ה ואביו ואמו [...] תניא רבי אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבן מכבד את אמו יותר מאביו מפני שמשדלתו בדברים לפיכך הקדים הקב"ה כיבוד אב לכיבוד אם וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה לפיכך הקדים הקב"ה מורא האם למורא האב.⁸⁴

חכמים מתארים את מערכת היחסים בין האב ובנו כמערכת יחסים שבבסיסה יראה. בניגוד לאב, האם מתוארת כמי "שמשדלתו בדברים". המשל במדרש תנחומא חושף אפוא טפח ביחסים בתוך המשולש המשפחתי אב-אם-בן: האב והבן אינם יכולים להישאר לבדם בלא ההגנה האימהית ובלא שתבוא כליה על הבן. לפי קריאתי, דברי האב במדרש על הנצרכות לאם כדי להבטיח את המשך קיומו של הבן מבטאים מגמה של מודעות וריסון עצמי של האלימות במערכת המשפחתית, האלוהית והאנושית כאחת. דמותו האלימה של האל-האב במדרשי החורבן וחסרונה של האם כמי שבכוחה לרסן ולשכך את זעמו של האל

82 תנחומא ג, 1.

83 מדרש נוסף שבו משה ממלא את מקומה של האם כדי לפייס ולרצות את האל-האב נמצא בספרי במדבר כח, ב:

וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרפני לחמי – למה נאמר? לפי שהוא אומר אשר יצא לפנייהם ואשר יבוא לפנייהם; משל למה הדבר דומה? למלך שהיתה אשתו נפטרת מן העולם, והיתה מפקדתו על בניה. אמרה לו: בבקשה ממך הזהר לי בבני. אמר לה: עד שאת מפקדתני על בני – פקדי בני עלי, שלא ימרדו בי ושלא ינהגו בי מנהג בזיון. כך אמר לו הקב"ה: עד שאתה מפקדני על בני – פקוד בני עלי, שלא ינהגו בי מנהג בזיון, ושלא ימירו את כבודי באלהי הנכר.

בקשתה של האם במשל היא בקשת התרצות עתידית, לאור היכרותה עם בנה ועם אישה.

84 בבלי, קידושין לא, ע"א.

מציפים אל פני השטח את ראשיתה של תאולוגיה חדשה בתורת האלוהות של חז"ל, שתפתח לימים למערכת מסועפת ועשירה בתורת האלוהות של המקובלים.

אחד מחידושי התאולוגיים של המקרא ביחס לעולם האילי הוא העובדה שלא להי ישראל אין בת זוג או ילדים-אלים. המונותאיזם המקראי מעמיד במרכז היחס הדתי שלו אֵל שהוא מלך-אב שאינו נטוע במערכת יחסים משפחתית או מינית, שלא כמו אלילי העת העתיקה שהמקרא הכיר.⁸⁵

כך מתאר חוקר המקרא יחזקאל קויפמן את ההבדל בין אמונת הייחוד המונותאיסטית המקראית לזו האילית:

כל גילוייה של האלילות נארגו על מסכת אידאה אחת יסודית, שהיא מטבעה האלילות. והאידאה היא: האמונה במציאות הויה לפני אלוהית ועל אלוהית שהאלוהות תלויה בה וכפופה לטבעה [...] האידאה הזאת מסומלת קודם כל בסיפורי התיאוגוניה (הולדת האלים) שאנו מוצאים אצל כל העמים האליליים [...] היא משעבדת את האלוהות לחוק הטבעי-הנצחי של הפריה וההתהוות ומכניסה על ידי זה את האלוהות בעולה של ההתהוות הטבעית [...] אידאה אלילית מובהקת היא האידאה על דבר האל-הבן הגדול מן האל-האב [...] ומפני שהאלילות משעבדת את האלוהות לפריה ולהתהוות היא משעבדת אותה לכל תנאי הפריה וההתהוות והיא תולה אותה ממילא בישות זולתה. היא משליטה זכרות ונקבות באלוהות [...] כמו כן היא משליטה את חוק הזמן באלוהות. היא מבחינה הריון, לידה, ילדות, בחרות, זקנה באלוהות [...] וכן משעבדת האלילות את האלוהות לחוק המוות [...] באמונה הישראלית נתגבשה אידאה שונה ביסודה תכלית שני מן האידאה האלילית.⁸⁶

אלוהי ישראל כפי שהוא מתואר במקרא הוא אל זכרי יחיד. אף שהוא מופיע פעמים רבות בסיפורי המקרא בדמות אל זועם ומעניש, זעמו מובן במסגרת תורת הגמול המקראית, מה שאין כן כעסו כפי שהוא מתואר במדרשי החורבן, המתארים הרסנות לא מווסתת. לאחר חורבן הבית השני, וביתר שאת לאחר כישלון מרד בר כוכבא, נראה כי "תורת הגמול" המקראית אינה מספיקה עוד כדי לתת פשר דתי ומתקבל על הדעת לאירועים ההיסטוריים הקטסטרופליים. מאורעות אלו הרעידו את יסודות הבית התאולוגי, וחז"ל היו מחויבים לנסח תאולוגיה חדשה שכן תורת הגמול המקראית הנשענת על קשר סיבתי

85 תיאורים מיתולוגיים של משפחות אלים הם דבר נפוץ כבר מהעת העתיקה. כך למשל, בפתאון האלים הכנעני אשרה היא אשתו של אל ואימם של שאר האלים. גם המיתולוגיה היוונית תיארה את האלים שלה כמו שושלת מלוכה המהווה משפחה רחבה.

86 יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני, מוסד ביאליק, תשכ"ג, עמ' 298-302. ההדגשות שלי.

בין חטא לעונשו לא עמדה במבחן המציאות. כפי שהראה אפרים אלימלך אורבך במחקריו, לראשונה הייתה התופעה של הקפדה על קיום המצוות הסיבה לייסורים,⁸⁷ וזו הסיבה שאמונה בדבר העולם הבא, שאינה מופיעה כלל בספרות המקרא, כשכר על הייסורים בעולם הזה מתחדשת בספרות חז"ל.⁸⁸ להבנתי, וכאמור, הדימוי ההורי כפי שהוא משתקף מדרשות החורבן מספר על פירוק הסדר המשפחתי, ובמובן עמוק יותר – על פירוק הפרדיגמה המקראית הבסיסית של אב יחיד בלא קולה המרסן של אם.⁸⁹ מבעד לסיפורי החורבן נשמעים קולות של ייאוש ואכזבה מן הסיפור הדתי הישן. להבנתי, הופעתה של השכינה כהיפוסטזה אלוהית נקבית (אף שעדיין אינה מופיעה במובהק כדמות אם), המשמיעה את קולו האמפתי של אלוהים, זו שהולכת עם ישראל ממקום למקום,⁹⁰ היא תוצאה של קריסת הסיפור הדתי שבמרכזו אל-אב יחיד. על רקע המציאות ההיסטורית שסיפרה על זעם ואלם נורא מצידו של אלוהים, חז"ל ביקשו לספר סיפור חדש שיאפשר להם להמשיך להיות בקשר עם אלוהים.

קויפמן מתאר את אלוהי ישראל כפי שהוא מתואר במקרא כאל יחיד, בלא אישה או צאצאים, אל שפגעי הזמן אינם נותנים בו את אותותיהם ואין הוא משועבד לחוק המוות. אותה אידאה אלילית שמתאר קויפמן – ה"משעבדת את האלוהות לכל תנאי הפריה וההתהוות והיא תולה אותה ממילא בישות זולתה" – תעמוד במרכז התאוסופיה שתתעצב בימי הביניים במסורות הקבליות. דמותו של אלוהי ישראל תעבור, אם כן, תמורות רבות –

87 סיפור עשרת הרוגי מלכות היה ההופעה ההיסטורית הראשונה שבה ייסורים וסבל נגרמו לא למרות שמירת מצוות אלא בגלל הקפדה עליהן. זו כמובן "קריסה" של הפרדיגמה המקראית שמתוארת בפרשת והיה אם שמוע, לדוגמה.

88 ראו אורבך (לעיל הערה 16), עמ' 392-396.

89 את מקומה של האם האלוהית הנעדרת ממלאת דמותה של רחל אימנו. דמותה של רחל אימנו עולה בבירור במדרשי איכה רבה כדמות החזקה, זו שמצליחה במקום שזכות אבות לא הספיקה לרכך את דין הגלות. כפי שכותבת גלית חזן-רוקם (לעיל הערה 32, עמ' 138): "על אף עדותם של האבות על קורבנות שהקריבו ומאמצים שעשו, בייחוד בתפקידי הורות, אין בעוצמה הרגשית של דבריהם כדי לזעזע את הגזירה האלוהית. רחל מוצגת מראש כניגוד להם [...] האלוהות זקוקה למילוי כוחה מצד הנשיות דווקא". ואכן דמותה של רחל תתעצב בספרות הקבלה כסמל לשכינה – פניה הנקביות של האלוהות. גרשם שלום, במאמרו "השכינה", מציין את המדרש הזה כהופעה הראשונה בספרות חז"ל שבה נמצא ביטוי כמעט מפורש לדמות נשית מואנשת של השכינה (שלום) (לעיל הערה 27), עמ' 259-307.

90 השכינה מתוארת פעמים רבות בספרות חז"ל כמי שיש לה כנפיים. כך למשל בביטוי "תחת כנפי השכינה". דימוי זה מיטיב לתאר את ה"ניידות" של השכינה כמו גם את האינטימיות שיש למי שחוסה בצל כנפיה. ראו אורבך (לעיל הערה 16), עמ' 37.

מאל יחיד לאל המתואר בספרות הקבלה כאלוהות שיש בה זכר ונקבה, אלוהות מתהווה המתוארת בעזרת דימויים של היריון ולידה, כמו גם דימויים ארוטיים חזקים.

ראשית הפרדה מדמות האל המקראית – האב הצעיר והמיטיב – מתרחשת אפוא כבר בתורת האלוהות של חז"ל. הדימוי ההורי של אב יחיד שאינו מתפקד עוד כאב, כמו גם השפה האנתרופומורפית החז"לית, מערערים את הפרדיגמה היסודית הזו. הדימוי האנתרופומורפי אפשר לחז"ל לתאר את אלוהי ישראל כמי שתמורות הזמן חלות אף עליו. בדברים הבאים נראה כי התמורות המתוארות בביוגרפיה האלוהית אינן רק מבחורות לזקנה, אלא הן גם מתארות את אלוהי ישראל אפילו במושגים של "מוות", קרי הסתלקותו מן המרחב הארצי.

"יתומים היינו ואין אב": על מות האל האב

האל מת או פרש מעולמו. יש בכי בעולם, וגם שתיקה ואלם, והרוע שהסב לאיוב לא נכרת ולא תם, אדרבא, רק גבר מאז פרישה זו על ידי מעשיהם של בני האדם.⁹¹

ספרות חז"ל היא תוצאה של התמודדות עם משבר החורבן ועם חתימתה של הנבואה. תבוסת יהודה וחורבן בית המקדש הראשון (586 לפנה"ס) מתפרשים בספרי הנביאים מתוך נקודת מבט תאולוגית, כזו שמציבה את אלוהי ישראל במרכז ההתרחשות: הוא שפועל, מתערב ואחראי לחורבן ביתו ולגורלם של גולי ירושלים. עם חורבן הבית השני (70 לספירה) נשברו הפרדיגמות הבסיסיות ביותר של מפגש בין האנושי לאלוהי, וחכמים נדרשו להבנות אותן מחדש ולהציע תאולוגיה ומערכת ריטואלים עדכנית לנוכח המשבר. תפיסות דתיות על טובו, צדיקותו ואחריותו של אלוהים לנעשה נאלצו להתנסח מחדש כדי להעמיד על רגליה תאודיציה שיש בה הסבר והצדקה לסבל שחוו רבים, גם מי שסרו מרע. החוכמה החליפה את הנבואה, והטקסט הנלמד הפך להיות המדיום של ההתגלות. גם הפרדיגמה המקראית של "תורת הגמול" עמדה מחדש למבחן פילוסופי וקיומי.

ניתן לומר, ככלל, שלאחר חורבן בית ראשון התמודדו הנביאים עם המשבר התאולוגי באמצעות חיזוק דמותו של אלוהים ותיקוף הצדק האלוהי. הנביאים תיארו את אלוהי ישראל המחריב את ביתו כשופט צדק וכלוחם רב עוצמה ואת חורבנה של יהודה כתולדה של חטאי העם וכעסו של אלוהים. בעקבות הזעם על מעשי בני האדם, על מכלול

91 רות הכהן-פינצ'ובר, "שלשה רגעי קינה ודממה על מות אלהים", מכאן יט (תשע"ט), עמ' 5-34.

עוולותיהם המוסריות והדתיות, ערער האל באופן קוסמי על יסודות הבריאה ובסופו של דבר גם על יהודה והמקדש. הינה, לדוגמה, נבואת ירמיהו בפרק יד (פסוקים יט-כב):

מדוע הכיתנו ואין לנו מרפא קנה לשלום ואין טוב ולעת מרפא והנה בעתה. ידענו ה' רשענו עון אבותינו כי חטאנו לך. אל תנאץ למען שמך אל תנבל פסא כבודך זכר אל תפר ברידתך אתנו [...] הלא אתה הוא ה' אלהינו ונקודה לך כי אתה עשית את כל אלה.

הבסיס התאולוגי הוא תאודיציה על ידי ייחוס החורבן לחטאי העם ("כי חטאנו לך"), ייחוס אבסולוטי של הנעשה לאלוהים המחולל את ההיסטוריה ("אתה עשית את כל אלה") וכינון מחדש של עוצמתו של אל חזק, נוכח ומעורב. אכן, יש במדרש איכה רבה דעות אופייניות לחכמים כמו שיש דעות באשר לחורבן בית ראשון, ובהן גם תפיסות תאודיציוניות "קלסיות" הקושרות בין חטאי ישראל לחורבן השני ולגלות. תפיסות אחרות, גם הן מסורתיות, הציעו נחמה לאבלים וסיפור מארגן באמצעות הדגשת בכיו וצערן של אלוהים השותף לצערם של ישראל.⁹² אך לאור ניתוח המדרשים שבמרכזם הדגם ההורי אני מציעה לראות במדרשי איכה רבה מבע לקול אחר שהעלו חכמים בעקבות חורבן הבית השני והשבר ההיסטורי והדתי שבעקבותיו.

אני מבקשת לסמן את מדרשי המטפורה ההורית במדרשי איכה רבה כרגע מכונן בהיסטוריה של הרעיונות התאולוגיים שבו מופיע לראשונה הרעיון בדבר "מות האל".⁹³ משמעות "מות האל" בעולםם של חכמים היא הסתלקותו מן הזירה הארצית: "אמר הקדוש ברוך הוא שוב אין לי מושב בארץ, אסלק שכינתי ממנה ואענה לְמִכּוֹנִי".⁹⁴ הסתלקותו האלקטיבית של האל מסמנת את "מותו".

92 קולות שמודגשים אצל שטרן (לעיל הערה 15), עמ' 151; וגם אצל יעקבס (לעיל הערה 24), לאורך כל העבודה.

93 כבר במגילת איכה עצמה מופיע הדימוי של ציון "היתה כאלמנה" המספר בעצם על מות האל. דווקא הפסוק "יתומים היינו ואין אב" בפשט הפסוקים במקרא (לעומת "היתה כאלמנה") הוא תיאור ריאליסטי, שכן ההקשר הוא "נִחַלְתָּנוּ נִהַפְכָה לְזָרִים בְּתִינוּ לְנִכְרִים. יְתוּמִים הָיִינוּ וְאֵין אָב אֲמִתִּינוּ כְּאֶלְמָנוֹת". הפסוק מדבר על יתומים פליטים לאבות בשך ודם. בספרות המדרש שאחר חורבן הבית השני זהו כבר דימוי או רעיון מפותח ומגובש יותר שמתאר באופן אנתרופומורפי הרבה יותר את התבגרותו, זקנתו והסתלקותו של האב.

94 איכה רבה, פתיחתא כד. כך גם עולה מדברי האמורא הארץ ישראל ר' שמואל בר-נחמן: "אמר ר' שמואל בר נחמן: עד שלא חרב בית המקדש היתה השכינה נתונה בהיכל, שנאמר 'ה' בְּהִיכַל קָדְשׁוֹ' (תהילים י, ד) ומשחרב בית המקדש 'ה' בְּשִׁמְיָם הָכִין כְּסָאוֹ' (שם), סילק שכינתו לשמים" (תנחומא שמות י, מהדורת בובר, עמ' 5). אפרים אלימלך אורבך (לעיל הערה 16, עמ' 42-45)

אבהיר שכאשר אני משתמשת במושג "מות האל" אינני מתכוונת למובנו הניטשיאני של הרעיון, כפי שהוא מופיע בספרו "המדע העליון": "בהגיע אלינו השמועה ש'האל הזקן מת' מרגישים אנו כמו נגהו עלינו דמדומי שחר חדש [...] סוף סוף שוב נראה לנו האופק משוחרר גם אם אינו בהיר".⁹⁵ לא תחושת שחרור מאב טרנסצנדנטי, ואף לא המלכת ה"אנושי" במקומו, העסיקו את חז"ל. "מות האל" אין משמעותו (דווקא) הכרזה פומבית על מותו או רצח אדיפאלי של דמות אב אלוהי.⁹⁶

אפשר לומר כי ספרות חז"ל מתארגנת סביב הניסיון לעצב מחדש ולארגן חיים דתיים שבמרכזם אין מקדש ואין נוכחות של שכינה.⁹⁷ הינה הם פני הדברים באמצעות אנלוגיה הורית: ילדים מוכים ונטושים נדרשים להשיב לשאלה "האם ואיך אפשר לחיות בלי בית ובלי אב נוכח ומשגיח?". בעולמם הרעיוני של חז"ל הגיחה תודעה רוחנית שבה "עֵזב ה' אֶת הָאָרֶץ" (יחזקאל ח, יב), ואשר במרכזה חוויה קיומית של "מות האל", ובמילים אחרות: נטישת האל והיעדרותו מן המרחב.⁹⁸

סבר כי המקורות האמוראיים על הסתלקות השכינה הם מזמנם של התנאים וכי מדובר במחלוקת תנאים אם השכינה גלתה או נסתלקה.

95 פרידריך וילהלם ניטשה, הולדתה של הטרגדיה; המדע העליון, בתרגום ישראל אלדד, שוקן, תשל"ו, עמ' 357.

96 גלית חזן-רוקם ייחדה דיון לקשר שבין מדרשי איכה רבה למיתוס האדיפלי של רצח אב והציעה תרגום תאולוגי למיתוס. חזן-רוקם דנה במדרשים שמתארים בנים האוכלים את גוויות אבותם והציעה פשר לאכילה שלפיו "האב הוא דמות מאיימת המסוגלת אפילו להרוג ורק באמצעות אכילתו מתגבר עליו הבן והופך אותו לחלק ממנו ומהישרדותו". ראו חזן-רוקם (לעיל הערה 32), עמ' 151.

97 אפרים אלימלך אורבך, בספרו "פרקי אמונות", בפרק שדן במושג השכינה החז"לי, מצביע על שתי מגמות עיקריות בתיאורי גלות השכינה: מגמה אחת המדגישה את הסתלקותה של הנוכחות האלוהית, כפי שמושמע בדרשות איכה רבה; ומגמה אחרת, מבית מדרשו של רבי עקיבא, שהשמיעה את קול הנחמה ותיארה את השכינה הגולה עם ישראל. אורבך, (לעיל הערה 16), עמ' 43-42.

98 הרעיון של מות האל מופיע באופן ישיר וחרף במדרשי המקובלים בזוהר איכה. המסגרת הספרותית של מדרש זוהר איכה היא תיאור מותה הסתלקותה של האם וההספד מפי בניה היתומים. מותה של האם (השכינה) מנוסח באופן ברור ולא מעומעם: "השתא אמא לית לן [...] ואנן יתמין". על מות האם בזוהר איכה ראו חביבה פדיה, "השתא אמא לית לן: קווים לגניאולוגיה של השכינה והאם", בתוך: Bentsi Cohen (ed.), *As a Perennial Spring: A Festschrift Honoring Rabbi Dr. Norman Lamm*, Downhill Publishing, 2013, עמ' 151-87; שפרה אסולין, "דיאלוגים על גלות השכינה: זוהר איכה והדיאלוג אתו ובו", בתוך: יהודה ליבס, יונתן בן-הראש ומלילה הלנר-אשד (עורכים), הסיפור הזוהרי, יד יצחק בן-צבי, 2017, כך א, עמ' 134-214.

אבי שגיא עמד על התפשטות הרעיון של "מות האל" במאה ה־18, בתקופה שהאל "הועמד למשפט". לדעת שגיא, המשפט המדובר איננו עוסק "בשאלת קיום האל ודאגתו לאדם" ואף לא "בשאלת אבדן האמונה". זהו משפט של אמונה או היעדרה ש"סלל את הדרך ל"מות האל – לאבדן האמונה באל".⁹⁹ דברי שגיא על העמדת האל למשפט מהדהדים רבים ממדרשי איכה רבה. כפי שהראתה שירה בריאור מלכיאור בעבודתה, במדרשי איכה רבה האדם מעמיד את אלוהיו למשפט על מאורעות החורבן, על הכאת ילדיו, על אלימות הורית.¹⁰⁰ בריאור מדגישה את קול התביעה של הבן את אביו למשפט: משפט על אלימות הרסנית בלתי מידתית של אב כלפי בנו, על היעדר חמלה לכאבו ועל ניכור. מעל לכל סעיפי כתב האישום נשמעת אשמת־על, ספק מוטחת ספק נאמרת בחרדה דוממת: "עזב אלוהים את הארץ".

לחיוזק טענתי בדבר הופעת הרעיון של מות האל בתפיסתם של חכמים במדרש איכה רבה נעיין כעת במדרשים נוספים – גם הם מתוך מדרש איכה רבה – שבהם אין אנלוגיה הורית. אף שחז"ל לא השתמשו במדרשים אלו בדימויי משפחה והורות, אני מוצאת בהם עדות נאמנה לסיפור אנתרופומורפי חריף לא פחות על הביוגרפיה של אלוהים, וליתר דיוק – על תהליך התבגרותו והזדקנותו של "אב זקן".

הביוגרפיה המשפחתית כפי שהיא מתוארת מבעד למדרשי איכה רבה מספרת את תמורותיה של המשפחה שאלוהים עומד בראשה ואת תהליכי ההתפתחות שעברו האב והבן גם יחד. הבן שוב אינו מטופל ונישא בזרועות אביו כבימים ראשונים, בילדותו ובנעורו. תהליך האינדיווידואציה של הבן מביא בכנפיו את אפשרות המרידה באב. אך תמורות הנפש, כפי שראו אותן חכמים, ניכרות גם באב המשפחה: הוא נעשה זקן והוא מתנכר לבניו.¹⁰¹ נתחיל, אם כן, בתיאורי ההזדקנות של האב־האל במדרשי איכה רבה דוגמת פתיחתא זו למדרש:

אמר רבי שמעון בן לקיש: כתיב (משלי כ, ג) "כבוד לְאִישׁ שֶׁבֶת מְרִיב" – אמר הקדוש ברוך הוא הוא כבוד היה לי אֵלֹהִי לֹא נִדְוָגְתִּי לְאִמָּה זו. אֶת מוֹצֵא בִשְׁעָה שֶׁגָּלוּ יִשְׂרָאֵל לְבֵין אֲמוֹת הָעוֹלָם הִיא הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מַחֲזֵר עַל פִּתְחֵיהֶן שֶׁל אֲמוֹת הָעוֹלָם לִשְׁמֹעַ מִהֶם

99 ראו אבי שגיא, פצויעי תפילה – תפילה לאחר "מות האל": עיון פנומנולוגי בספרות העברית, אוניברסיטת בריאילן ומכון שלום הרטמן, 2011, עמ' 33.

100 שירה בריאור מלכיאור, "אל מלא רחמים: קן ציפור ומחשבה דתית־ביקורתית במדרש הארץ־ישראלי", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2019, בעיקר עמ' 83-91.

101 ההתנכרות ההורית של אלוהים לבניו באה לידי ביטוי, מצד אחד, באלימות מופרזת ובחוסר חמלה, ומצד שני, בחוסר היכולת לקונן עליהם או להושיע אותם.

אומרים. ומה היו אומרים: אלהיהם של אמה זו נפרע הוא מפרעה ומיסירא ומסנחריב וכיוצא בהן, וחוזרין ואומרין ולעולם נער הוא? כביכול הזקינו הדברים,¹⁰² הִדָּא הוּא דְּכְתִיב (יחזקאל לו, כ) "וַיָּבֹא אֶל הַגּוֹזִים אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיַּחֲלִלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי". לֹא הָיָה צָרִיךְ קְרִיָּא לומר אלא וַיָּבֹאוּ וְאֵת אֲמַרְתָּ וַיָּבֹא? אלא כביכול הוא עצמו, הִדָּא הוּא דְּכְתִיב: וַיָּבֹא אֶל הַגּוֹזִים. ומה היו אומרים: אִם עָם ה' אֱלֹהֵי לָמָּה מֵאַרְצוֹ יֵצְאוּ.¹⁰³

מדרש חריף זה של רבי שמעון בן לקיש מתאר את הקדוש ברוך הוא יוצא, לאחר שישראל יצאו לגלות, כדי לשמוע את "שיחת הרחוב" של אומות העולם. האומות עוד זוכרות את גבורותיו של אלוהי ישראל בימי פרעה וסיסרא, אך כעת – לנוכח חולשתו והגליית עמו – הולכי הרכיל באומות סבורים שאלוהי ישראל הזדקן, שהרי לא "לעולם נער הוא". הסיפור המקראי וחורבן הבית מתבארים בפתיחתא למדרש כסיפורו הביוגרפי של אלוהים: ראשיתו באל צעיר ורב אונים וסופו באל זקן וחלש שאין לאל ידו להושיע את בניו. זקנותו של אלוהים מופיעה גם בפתיחתא נוספת באיכה רבה, הפעם בניסוח בוטה עוד יותר:

הניחן ירמיה ועמד על שפת הירדן וקרא בן עמרם בן עמרם עמד הגיע זמן שאתה מְבַקֵּשׁ לפני הקדוש ברוך הוא. אמר לו מה היום מִיָּמִים שאני מְבַקֵּשׁ לפני הקדוש ברוך הוא. אמר לו ירמיה איני יודע. הניחו משה והלך אצל מלאכי השרת שהיה מכיר אותן משעת מתן תורה. אמר להם משרתי עליונים כלום אתם יודעים מפני מה אני מתבקש לפני הקדוש ברוך הוא. אמרו לו בן עמרם אי אתה יודע שבית המקדש חרב וישראל גלו. והיה צועק ובוכה עד שהגיע לאבות העולם. מיד אף הם קרעו בגדיהם והניחו ידיהם על ראשיהם והיו צועקים ובוכין עד שערי בית המקדש. כיון שראה אותם הקדוש ברוך הוא מיד וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא לְבָכִי וּלְמִסְפָּד וּלְחִגְרָה וּלְחִגְרָה שָׁק. ואלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאמרו. והיו בוכין והולכין משער זה לשער זה כאדם שְׁמִתוֹ מוטל לפניו, והיה הקדוש ברוך הוא סופד ואומר: אוי לו למלך שבקטנותו הצליח ובזקנותו לא הצליח.¹⁰⁴

102 ראו דברי רש"י במסכת יומא ג, ע"ב: "כביכול. אני שמעתי: אם היה ציבור יכול להתכפר בשל יחיד הייתי רוצה ואני אומר לפי שדבר קשה הוא לומר שהקב"ה קץ בישראל אומר 'כביכול', כלומר על כרחינו יאמר כן כאילו (אי) אפשר לומר כן, וכן כל 'כביכול' שבהש"ס". בנימין בכר הצביע על הביטוי "כביכול" כביטוי אפולוגטי בספרות חז"ל המקדים אמירה בעלת אופי נועז לתיאור האל. בכר קבע כי מדובר בקיצור של המשפט "כאלו נאמר במי שיכול אתה לומר זה" המיוחס לריב"ז ומהווה אחד הערכים "היותר עתיקים של המדרש". ראו בנימין זאב בכר, ערכי מדרש, בתרגום אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, [חמו"ל], תרפ"ג, עמ' 50. אפרים אלימלך אורבך כתב דברים דומים על המונח "כביכול", ולפי דבריו הוא "משמש להתשת אופיים האנתרופומורפי של מקראות". ראו אורבך (לעיל הערה 16), עמ' 50 ובהערה 94.

103 איכה רבה, פתיחתא טו.

104 איכה רבה, פתיחתא כד.

לפנינו סיומת למדרש ארוך ובה סיפור ניסיונותיו של ירמיהו הנביא להביא את משה רבנו ואת האבות לבכות על חורבן הבית ולבקש רחמים. הנוסחה הפרשנית "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו" היא תבנית ספרותית שמאפשרת לחז"ל, גם במקרים אחרים, לנסח אמירה תאולוגית חריפה (בדומה לביטוי "כביכול"). משה הלברטל הראה כי נוסחה פרשנית זו שימשה את חכמים באמירות תאולוגיות נועזות, שמערערות על פי רוב את יחסי הכוחות ההיררכיים בין אלוהים לאדם.¹⁰⁵

נשוב, אם כן, למדרש. האבות ומשה רבנו מגיעים עד לשערי הבית החרב ומייד הם קורעים את בגדיהם כאבלים ובוכים. אליהם מצטרף גם הקדוש ברוך הוא, שמתאבל וסופד: "אוי לו למלך שבקטנותו הצליח ובזקנותו לא הצליח". בצעירותו הצליח המלך היכן שבזקנותו נכשל. אלא שהפעם לא אומות העולם הן שמרגנות על זקנתו של האל. הפעם הדברים נשמעים מפי המלך עצמו.

כאן, כמדומני, המדרש מעלה על הדעת את מה שלא ניתן כמעט להיחשב: האבות ומשה "בוכין והולכין משער זה לשער זה כאדם שְׁמִתוּ מוֹטֵל לַפְּנִי", או בנוסח אחר: המת המוטל לפניו הוא האל עצמו. המקדש שחרב והסתלקות השכינה כמוהם, בעיני האבלים, כמות האל. הזדקנותו של אלוהים מסמנת, אולי מטרימה, את התרחיש הנורא אך המתחייב: רגע המוות; או היעלמותה של הנוכחות האלוהית מן המציאות.¹⁰⁶

הדימוי ההורי כפי שהוא מופיע במדרשי איכה רבה הוא מבע נועז המתאר את התמורות שעוברים היחסים המשפחתיים בכלל, ובפרט דמותו של אב המשפחה: מאב צעיר ומיטיב לאב אלים וזקן. ובמובן עמוק יותר: אב שאיננו, שנעשה לא רלוונטי, שהרי מבחינת ילדיו – אב שאינו מרחם על בניו הוא אב "מת".

רעיון זה מזכיר את ניסוחו של הפילוסוף גתה, בן המאה ה־18, את חווייתו בעקבות רעידת האדמה בליסבון (בשנת 1755), שהייתה אחת מרעידות האדמה ההרסניות ביותר בהיסטוריה.¹⁰⁷ במובנים רבים רעידת אדמה זו השפיעה על הפילוסופיה שנכתבה בעקבותיה, והיא נתפסה כרגע שבו נטש אלוהים את העולם. ובלשונו של גתה: "אלוהים הבורא והמקיים את השמיים והארץ [...] שוב לא נתפס בעיני בשום אופן כאב המרחם

105 הלברטל, אלמלא מקרא כתוב (לעיל הערה 11), עמ' 43-44.

106 הרעיון של מות האל עלה על דעת חכמים גם במדרש כהוא אמינא ש"נידחת: הִיְתָה כְּאֶלְמָנָה – רבי עקיבא ורבנן, רבי עקיבא אומר אלמנה ואתה אומר כאלמנה? אלא אלמנה מעשרת השבטים ולא משבט יהודה ובנימין. ורבנן אמרין אלמנה מאלו ומאלו ולא מהקדוש ברוך הוא, שנאמר (ירמיה נא, ה) 'כִּי לֹא אֶלְמָנָה יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה מֵאֶלְמָנָה' (איכה רבה א, ג). אף על פי שיש אפשרות שהמדרש דוחה משום שהפסוק קובע ש"לא אלמן ישראל", העלאת האפשרות התאולוגית הזו גם כהוא אמינא היא עצמה מנכיחה את האפשרות הזאת, ולו כמחשבה שיכולה להיחשב.

107 רעידת האדמה גרמה להרס מוחלט של ליסבון וכתוצאה ממנה נהרגו בין 60 ל-100 אלף איש.

על בניו".¹⁰⁸ מבחינתו של גתה, ובדומה לתודעה הדתית של חז"ל, קיומו של אלוהים אינו עומד למבחן, אלא שמותו בא לידי ביטוי בממד של אמונה או של זיקה אליו: "אל ההכרה בקיומו של אל ניתן לחזור – אך לא אל האמונה". כלומר, אין זו כפירה בקיומו האונטולוגי של אלוהים, כי אם כפירה בהבניה העמוקה של "הסיפור הדתי" – שישנה זיקה שבבסיסה חמלה בין האל לאדם.

לדעתה של גלית חזן-רוקם, מדרשי איכה רבה מתאפיינים בכך שהם מבטאים קולות עממיים שונים לאחר החורבן, ובכללם קולות נשיים.¹⁰⁹ כאמור, קולות עממיים אלו נשמעים היטב גם מבעד לדימויים ההוריים. מדרש איכה רבה, כמו ספרות חז"ל כולה, הוא דיאלוג בין קולות רבים. ראינו כי לצד קולות מסורתיים של תאודיציה קלסית הנפוצים במדרשי איכה רבה, ומבעד לקולות מנחמים המדגישים את בכיו של אלוהים השותף בצערם של ישראל, בוקעים ועולים גם קולות המשמיעים את מה שעלה על דעתם של הבנים והציף אותם בחרדה קיומית לנוכח עזיבת אלוהים את עמו – "יתומים ה'ינו ואין אב". "מותו" של האב, כלומר הסתלקותו של האל מעולמו, הוא "מותו" של הסיפור הדתי הישן ורגע לידתה של תורת אלוהות חדשה שבמרכזה אין עוד אל-אב יחיד. על אף אובדנו של ההורה – הנמען הראשון – ולמרות תחושת היתמות הקשה, חכמים לא ויתרו מעולם על הצורך בעמידה מול הנמען הראשון. זהו צורך דתי בקרבה אל האלוהי, אף שהוא "עלה למקומו הראשון". מתוך אותם רגשי נטישה ויתמות מתחדדת מוטיבציה דתית לעיצוב דמות אל חדשה שיש בה היבטים קרובים, חומלים ואימהיים. עליית דמותה של השכינה בספרות חז"ל – כמי שמלווה את ישראל בגלות – תרמה לעיצובה של דמות אל שיש לה מאפיינים של דמות נשית חומלת ואמפתית.¹¹⁰ לשון אחר: "הסתלקותו" של האב

108 יוהן וולפגנג גתה, מחיי: פיוט ומציאות, בתרגום יצחק כפכפי, הקיבוץ המאוחד, 1992, עמ' 25.

109 חזן-רוקם (לעיל הערה 32), עמ' 122.

110 כך למשל במדרש תהילים, מדרש מאוחר שנמצא בחלקו הראשון של מדרש תהילים. החוקרים נחלקו בעניין זמן חיבורו, וטווח ההשערות הוא בין סוף תקופת האמוראים לסוף תקופת הגאונים:

לְמַנְצָח מְזֻמֹּר לְדוֹד – יַעֲנֶה ה' בְּיוֹם צָרָה [תהלים כ, ב] זהו שאמר יקראני ואענהו עמו אֲנִי בְּצָרָה [תהלים צא, טו] אמר הקב"ה בשעה שמגעת צרה לישראל והם מבקשים אותי יהיו משתפין כבודי עמהן ומיד אני עונה אותם שנאמר יקראני ואענהו [שם] ומה טעם עמו אנכי בצרה אמר ר' יודן משל לאשה מעוברת שהיתה בכעס עם אמה ובשעת לידתה עלתה אמו למעלה והיא היתה צווחת מלמטה והייתה אמה שומעת קולה מלמעלה וצווחת גם היא מלמעלה והיו שכינותיה אומרות לה מה טיבך שאת צועקת וכי את יולדת עימה אמרה להן וכי בתי בצער לידה ואני יכולה לסבול צעקתה אף על פי שהכעיסה אותי איני יכולה לסבול צעקתה אלא הריני צווחת עמה שצרת בתי שלי היא כך כשחרב בית המקדש ניתן קול בכיה ויללה בכל העולם שנאמר ויקרא אֲדֹנָי ה' צָבָאוֹת בְּיוֹם הַהוּא לִבְכִי וּלְמִסְפָּד [ישעיהו כב, יב] אמרו לפניו מלאכי השרת וכי יש לפניך דברים

הותירה חלל תאולוגי שמתוכו צמחו עולמות רעיוניים חדשים. הללו יגיעו לשיאם עם התפתחות הקבלה התאוסופית בימי הביניים, שתעמיד לצידו של האל־האב את השכינה־האם. הסיפור הדתי, שלידתו בספרות חז"ל והמשכו בספרות המקובלים, יספר מעתה על אֵל מתהווה, מתאווה ותלוי ב"אחר", ובעיקר אֵל שאינו אב יחיד.

הללו והא כתיב הוד וְהָדָר לְפָנָיו עֹז וְחֵדָּה בְּמָקוֹמוֹ [דברי הימים א' טז, כז] אמר להם ביתי חרב ובניי מסורין בקולרין ואיני מיצר לא כך כתיב עֲמוּ אֲנֹכִי בְּצָרָה [תהלים צא, טו].
(מדרש תהלים מזמור כ, א [מהדורת בובר, עמ' 173])

דרשה מאוחרת זו חריגה בכך שהיא מדמה את אלוהים בבירור לאם יולדת. על דרשה זו ראו יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, מאגנס, 2005, עמ' 305; יעקבס (לעיל הערה 24), עמ' 242-243.

הפולמוס על הקמת בית הדין הרבני לערעורים

סמכות רבנית, ריכוזיות הלכתית ובירוקרטיה מודרנית

חגי שלזינגר

רבני ארץ ישראל בראשית המאה העשרים, בפרט אלה שהזדהו במידה זו או אחרת עם הרעיון הציוני, התחבטו לא מעט בעניין המתח שבין המאפיין הביזורי של ההלכה לבין המאפיין הריכוזי של המדינה המודרנית. בהכללה, ההלכה היא מערכת נורמטיבית המאופיינת בריבוי דעות ופרקטיקות ובמיעוטם של כללים ומוסדות להכרעה ביניהן. התוצאה היא קיום מקביל של מסורות הלכתיות, על פי רוב, אך לא רק, בהתאם להשתייכות עדתית, אגב שמירה על פלורליזם משפטי נרחב. מערכות משפט מודרניות, לעומת זאת, נוטות לצנטרליזם משפטי ולהאחדה של החוק. חכמי הלכה, שקיוו להקמתה של מדינה מודרנית הכפופה להלכה, נדרשו אפוא להתמודד עם המתח הזה.

נקודת מפנה חשובה בעיסוק במתח זה הייתה עם הקמתם של המוסדות הדתיים הרשמיים – הרבנות הראשית ובתי הדין הרבניים – בידי שלטונות המנדט הבריטי. מוסדות רשמיים אלה חייבו התמודדות ישירה ומעשית עם הריכוזיות וההאחדה המאפיינות את

* מאמר זה הוא עיבוד מתוך עבודת הדוקטור שלי: חגי שלזינגר ריכוזיות, ביזור והפרטה של שירותי דת: בין הביזור ההלכתי לצנטרליזם המשפטי (הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2022). הרעיונות המובעים כאן מפותחים גם במקום אחר: Chagai Schlesinger, *Weber in Jerusalem: The Rabbinical Debate over the Establishment of the Rabbinical Court of Appeals, 1918-1921*, L. & HISTORY REV. (2024)

הבירוקרטיה המודרנית יחד עם ההשלכות של שינויים אלה על תפיסת הסמכות השלטונית והרבנית. במאמר זה אבחן כיצד שני רבנים – הרב חיים הירשנזון, ממקום מושבו בארצות הברית, והרב בן ציון עוזיאל, שכינה בתפקיד רב מקומי ולבסוף עמד בראש המוסדות הללו – התבוננו על התמורה הזו מנקודות מבט מנוגדות ומתפלמסות.

חלקו הראשון של המאמר יוקדש לסקירה היסטורית קצרה של הקמתם של המוסדות הללו. מגמתה של הסקירה הזו היא להסביר את הייחודיות שבתהליך היסטורי זה על רקע המצב ההלכתי, המשפטי והפוליטי שקדם לו. יש לשים לב שגם בתקופה העות'מאנית הוכרו על ידי השלטון הזר בתי דין רשמיים של העדה היהודית, ודמות רשמית הוכרה כ"רב ראשי" – החכם באשי. במובנים מסוימים, השינויים המינהליים של פקידי הממשל המנדטורי חידשו ומיסדו מוסדות קיימים, ולפיכך נחוץ להסביר מדוע הם היו אתגר ממשי וחדש. המחקר ההיסטורי העכשווי מבליט את המהפכנות שליוותה את הפעילות המנדטורית לעומת המצב העות'מאני שקדם לה. הוא מבהיר אפוא מדוע הפעילות הזו עוררה שיח הלכתי בהקשרים הנדונים במאמר זה.

אחד ההקשרים העיקריים של יצירת ריכוזיות מוסדית, שהולידו את הדיון ההלכתי שבו יעסוק המאמר, הוא הקמת בית דין רבני לערעורים.¹ מוסד הערעור אינו קיים בהלכה היהודית ולא בכדי, משום שהוא מבטא תפיסה של ריכוזיות משפטית שאינה מתאימה בקלות לפלורליזם המשפטי שבהלכה. לפיכך הדרישה להקמת ערכאת ערעור העלתה קושי עקרוני – ולא רק הלכתי-דוקטרינרי – שחכמי ההלכה התמודדו עימו.

שני הרבנים העיקריים שכתבו תשובות עקרוניות על בית הדין לערעורים היו הרבנים חיים הירשנזון (1857-1935) ובן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953).² הגם ששניהם

1 התמסדות בתי הדין הרבניים הרשמיים באה לידי ביטוי בהיבטים רלוונטיים נוספים: התקנת תקנות סדרי דין קבועות ואחידות (ראו עמיחי רדזינר "ראשיתן של תקנות הדיון בבתי הדין הרבניים: תקנות תש"ג" דיני ישראל כה 185 (התשס"ח); עמיחי רדזינר "על ראשיתן של תקנות הדיון בבתי הדין הרבניים: 'סדרי המשפטים תרפ"א'" מחקרי משפט כה 37 (2010)); הנמקה שיטתית של פסקי הדין (תהליך שנבע במישורין מהקמת בית הדין לערעורים); ופרסום הפסיקה של בתי הדין הרבניים במתכונת מודרנית. לדיון במכלול ההיבטים הללו ראו גם ALEXANDER KAYE, THE INVENTION OF JEWISH THEOCRACY 104 (2020).

2 אף שהרב אברהם יצחק הכהן קוק היה דמות דומיננטית בעת הקמתו של המוסד, ואף תמך במחינה מעשית בהקמתו, אין בכתיבתו התייחסות הלכתית ממשית לנושא. בהרצאה בעל פה רמז לכך שיש להסדיר את המוסד באמצעות התקנת תקנה; ובאופן דומה התייחס לנושא במכתב ששלח לרב הירשנזון, שאת עמדתו אנתח להלן בהרחבה (אגרות הראיה, כרך ד, אגרת תתקצד, עמ' כה (המכון ע"ש הרציה קוק זצ"ל, התשמ"ד)). מתברר שהסכמתו נבעה מן האילוצים הפוליטיים ולא דווקא מתוך הזדהות. ראו אלימלך וסטרייך "עשיית משפט בידי הרבנים הראשיים בתקופת המנדט" מאה שנות ציונות דתית: היבטים היסטוריים 83, 88 (אבי שגיא ודב שוורץ עורכים,

הסכימו בסופו של דבר להקמת המוסד, היחס שלהם לרעיון היה קוטבי: הרב הירשנזון תמך בהתלהבות בהקמת המוסד וראה בו צורך חיוני, ואילו הרב עוזיאל הסתייג מן הרעיון וטען שהוא מיותר.

במאמר זה אטען, לאור קריאה צמודה בשתי התשובות, ששני הפוסקים הפנימו את המשמעויות של הבירוקרטיזציה המודרנית של השפיטה הרבנית על תפיסת הסמכות של המערכת ההלכתית. שפיטה רבנית מבוססת קהילה יונקת את סמכותה מהכרת הציבור בגדלותם של חכמי ההלכה; כאשר היא הופכת להיות מגובה על ידי המדינה, היא יונקת את סמכותה מכוחו הכופה של השלטון, ובכך היא עשויה לאבד את האמון שרחש לה הציבור. הרבנים עוזיאל והירשנזון נחלקו אפוא בשאלה אם זהו מחיר שכדאי לשלם בעבור המודרניזציה של השפיטה הרבנית והתאמתה לעולם המושגים של המדינה העתידה לקום.

א. רקע היסטורי

1. נקודת המוצא: עם שקיעת האימפריה העות'מאנית

לפי מסורת היסטוריוגרפית מקובלת, קיומם של בתי דין דתיים עצמאיים בחסות השלטון לכלל העדות הדתיות השונות היה מאפיין בסיסי של המבנה המינהלי של האימפריה העות'מאנית, מבנה המכונה "שיטת המילט" (Millet בטורקית). לפי שיטה זו שהנהיגה האימפריה, כל עדה דתית ניהלה את ענייניה הדתיים, ובכלל זה עניינים הקשורים לדיני המשפחה, באמצעות בתי הדין שלה שהוכרו על ידי השלטון. בהקשר היהודי הכירה האימפריה במשרה רשמית של מעין רב ראשי, החכם באשי, והכירה בבתי הדין שפעלו בחסותו. לפי התיאור הזה, השלטון הבריטי לא ביצע שינוי מבני בצורת המשטר הזה בהקשר היהודי. תפקיד החכם באשי אומנם בוטל, אולם במקומו הוקמה הרבנות הראשית, ובתי הדין הרבניים המשיכו להחזיק בסמכות לשפוט את היהודים.³

תשס"ג (להלן: וסטרייך "עשיית משפט"). וסטרייך משער (שם, בעמ' 91) שהרב קוק התמקד רק בחזון האוטופי של הרבנות ובתפקידה כהנהגה רוחנית והיה מוכן להקריב לשם כך, באופן זמני, את ההסכמה להקמת בית הדין לערעורים. וראו גם עמיחי רדזינר "הרב עוזיאל, רבנות תל-אביב-יפו ובית הדין הגדול לערעורים: מחזה בארבע מערכות" מחקרי משפט כא 129 (2004) (להלן: רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים"), בעמ' 136-137.

3 בהתאמה, גם אימוץ האוטונומיה השיפוטית של בתי הדין הדתיים בתחום המעמד האישי על ידי מדינת ישראל אינו אלא המשך של המדיניות העות'מאנית והבריטית. המסורת ההיסטוריוגרפית הזו נוכחת היטב בפסיקה הישראלית ובספרות המשפטית הישראלית הקלסית. לסקירתה ראו גל אמיר "על מה אנחנו מדברים כשאנחנו מדברים על המילט" מחקרי משפט ל 677, 679 (2016).

עלינו לתהות, אם כן, מדוע שינוי הנסיבות החיצוני של הקמת המוסדות הרשמיים בידי הבריטים אכן מהווה אתגר לחשיבה ההלכתית. התשובה לתהיה זו נעוצה בהבנת ההיבט המהפכני שנלווה להקמת המוסדות הדתיים על ידי שלטונות המנדט. המחקר ההיסטורי העכשווי מראה, מחד גיסא, כי המציאות המשפטית העות'מאנית הייתה מורכבת ומגוונת ועברה תהליכים פנימיים וחיצוניים רבים. מאידך גיסא אותו מחקר היסטורי מסביר כיצד כניסתם של הבריטים לארץ ישראל והשינויים המשפטיים והמינהליים שהם עשו גרמו לשינוי של ממש במצבו של השיפוט הדתי. השינוי הזה השפיע מאוד על הפוטנציאל הריכוזי של מוסדות השיפוט, ופוסקי ההלכה שאדון בעמדותיהם במאמר זה התמודדו עימו.

מהו, אם כן, המצב הבסיסי שהתקיים בקהילות היהודיות בארץ ישראל עם שקיעת האימפריה העות'מאנית? אפתח בתיאור המוסדות הדתיים שהוכרו על ידי האימפריה – החכם באשי ובית הדין המילטי – ולאחר מכן אדון בהקשר המשפטי הרחב שבו הם היו נתונים.

ראשיתו של תפקיד החכם באשי – שפירושו בטורקית "חכם ראשי" – ומניעי הכרתו על ידי האימפריה העות'מאנית אינם ברורים כל צורכם.⁴ לענייננו חשובה ההכרה במשרת "חכם באשי" בירושלים – הכרה שהתקבלה לראשונה בצו שולטאני ("פירמאן") בשנת 1841, אז מונה לתפקיד הרב חיים אברהם גאגין. על פי לשון הצו, כלל החכמים של הקהילה היהודית יהיו כפופים לחכם באשי – "לא יעברו על דבריו [...] ולא יסירו משמוע קולו", ובפרט בנוגע לנישואין ולגירושין: "לא יקימו בלא רשותו וידעתו [...] נישואין האסורים על פי דתם [...] לא יסדרו הקידושין והגירושין בלי רשיון החכם הנזכר".⁵ לפי הפירמאן, החכם באשי פיקח גם על העיזבונות, השחיטה והקבורה ותיווך בין הקהילה לבין השלטונות במגוון תחומים. אחד האינטרסים של האימפריה בהכרה הזו היה התפקיד הנלווה אליה –

4 ייתכן שהתפקיד כבר הוכר במאה ה־15, אולם לאורך השנים חלו תמורות במניעים להכרה בו ובמשמעות תפקידו. ראו יעקב ברנאי "מעמדה של 'הרבנות הכלולת' בירושלים בתקופה העות'מאנית" קתדרה 13, 47 (1979); יוסף הקר "'הרבנות הראשית' באימפריה העות'מאנית במאות ה־ט' והט"ז" ציון מט 225 (1984); אביגדור לוי "הקמת מוסד החכם באשי באימפריה העות'מאנית והתפתחותו בשנות 1835-1865" פעמים 55, 38 (1993); אלימלך וסטרייך "בית הדין הרשמי בירושלים ומעמדו בקרב קהילות יהודיות בשלהי התקופה העות'מאנית" Jewish L. Ann 19, 235 (2012) (להלן: וסטרייך "בית הדין הרשמי").

5 מובא אצל נתן אפרתי "העדה הספרדית בירושלים, ת"ר-תרע"ז (1840-1917) תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: התקופה העות'מאנית – חלק שני 139, 141 (ישראל קולת עורך, 2003).

גביית המיסים מבני העדה היהודית והעברתם לשלטונות.⁶ בהקשר השיפוטי הכירו השלטונות העות'מאניים בתוקפם של פסקי דין פנימיים של העדה היהודית רק כאשר הללו אושרו בידי החכם באשי.

ההכרה השלטונית בחכם באשי כמייצג הקהילה היהודית הייתה מוקד כוח פוליטי בעל חשיבות רבה במסגרת יחסי הכוחות שבין העדות היהודיות השונות. ואולם חרף ההכרה הממשלתית הרשמית בסמכות רבנית עליונה, ההכרה הזו לא פגעה, הלכה למעשה, בקיום האוטונומי המקביל של הקהילות היהודיות השונות בירושלים (ובפרט של הקהילות האשכנזיות). עובדה זו לא נבעה רק ממידת העוצמה הפוליטית הריאלית שהייתה נתונה לחכם באשי זה או אחר, אלא הייתה בעיקר תוצר לוואי של משטר הקפיטולציות שנהג באימפריה העות'מאנית, שהתבסס על כך שסמכותו של החכם באשי הוכרה כלפי בני העדה היהודית נתיני האימפריה, כלומר למעשה בני העדה הספרדית בלבד. חברי הקהילה האשכנזית היו על פי רוב בעלי אזרחות זרה, והללו נהנו, בשל הסכמים של האימפריה עם המעצמות האירופיות, מחסותם של הקונסולים האירופים.⁷ לצד בית הדין הרשמי של העדה הספרדית, שעל פי רוב הונהג בידי החכם באשי, התקיימו אפוא בו זמנית בתי דין נוספים, אשכנזיים ואחרים.⁸ לרוב העדיפו הדיינים בבתי הדין השונים שלא להיזקק לסכסוכים של בני קהילות אחרות. עם זאת, כאשר הנסיבות הקשו על שיפוט מוסכם בתוך הקהילה, פנו אשכנזים לבית הדין הספרדי.⁹ אחד השיקולים בהבאת "סכסוך אשכנזי" לבית הדין הספרדי היה הצורך

6 שם. ההכרה בחכם באשי הירושלמי באה בד בבד עם צווים שולטאניים שהסדירו באופן מקיף יותר את מעמדו של תפקיד החכם באשי בכל רחבי האימפריה. ראו שם, בעמ' 143.

7 למעשה, יש הסוברים כי מינוי החכם באשי בשנת 1841 נועד לחזק את הקהילה הספרדית המקומית, כמשקל נגד להשפעת הקונסולים באמצעות נתיניהם, שרובם ככולם היו אשכנזים. ראו אפרתי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 140. על משטר הקפיטולציות בהקשר שלנו ראו יהושע קניאל "מאבקים אירגוניים וכלכליים בין העדות בירושלים במאה ה'ט' פרקים בתולדות היישוב היהודי בירושלים – כרך ב 97, 108 (מנחם פרידמן ואח' עורכים, תשל"ו); יוסף שלמון "היישוב האשכנזי העירוני בארץ ישראל (1880-1903)" (תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: התקופה העות'מאנית – חלק ראשון 539, 547 (ישראל קולת עורך, תש"ן).

8 על בתי הדין האשכנזיים – פרושיים וחסידיים – ראו מנחם פרידמן חברה במשבר לגיטימציה: היישוב הישן האשכנזי, 1900-1917, 90 (2001); שלמון, לעיל ה"ש 7, בעמ' 549-553. על בתי הדין של עדות תימן וצפון אפריקה ראו ברנאי, לעיל ה"ש 4; וסטרין "בית הדין הרשמי", לעיל ה"ש 4.

9 אפרתי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 146.

בגושפנקה שלטונית-עות'מנאית, באמצעות החכם באשי, שכן, כאמור, פסק דין היה בר תוקף בעיני השלטונות רק בחתימתו של החכם באשי עליו.¹⁰

האם התערב השלטון העות'מאני בפעולתם של בתי הדין שבחסות החכם באשי, והאם הגביל את תחום סמכויותיו? ככלל, בתי הדין המילטיים פעלו בהתאם להאמנות ספציפיות בין העדה הדתית לבין השלטון, ולא היה כלל אחיד וברור בעניין הזה ברחבי האימפריה.¹¹ בנושא זה חשוב לשים לב לתהליך ההיסטורי הכללי שעברה האימפריה בשלהי קיומה – רפורמות התנזימאט, שחלק מרכזי בהן היה יצירת אזרחות עות'מאנית אחידה. שאיפה זו, אשר הייתה מנוגדת מטבעה לרעיון המילט, השפיעה על סוגיה זו.¹² בעיקרו של דבר, חרף האוטונומיה השיפוטית שניתנה לבתי הדין הרבניים

10 ראו שם, בעמ' 147. הקונסולים האירופיים הכירו בתוקפם של פסקי הדין שניתנו בבתי הדין של בני חסותם, אך הייתה לכך משמעות מוגבלת (ראו שלמון, לעיל ה"ש 7, שם).
הקיום המקביל של שתי הקהילות איננו מניח, כמובן, שלא היו מתיחויות ביניהן. המתיחויות המרובות הללו, שבעיקרן היו מבוססות על מניעים כלכליים-פוליטיים, ניוונו גם מפערים הלכתיים-נורמטיביים בין העדות. יהושע קניאל (לעיל ה"ש 7) דן בכמה דוגמאות בהקשר הזה. ראשונה היא "תקנת העזבונות", שתקנו חכמי ירושלים הספרדים, שלפיה מי שנפטר בעיר ללא יורשים, רכושו עובר לרשות הקהילה. בשל תקנה זו הועבר רכושם של אשכנזים שהגיעו לעיר עיריים (מצב שכיח באותה העת) אחרי מותם לניהול העדה הספרדית. האשכנזים ביקשו להשתחרר מן התקנה הזו, וחלק מן המאבק נעשה במישור ההלכתי ועסק בשאלת הכפיפות לחכם באשי בכלל ולתקנה הספציפית בפרט מנקודת מבט הלכתית-פנימית. הדוגמה השנייה היא השחיטה האשכנזית העצמאית. הפולמוסים בעניין השליטה בפיקוח על השחיטה מלווים את ההיסטוריה של היישוב הישן, משום שלשליטה זו הייתה משמעות כלכלית רבה. במקרה הזה, הסמכות הרשמית של החכם באשי להעניק רישיון שחיטה הייתה דומיננטית – בעיקר על מנת לשכנע את המוסלמים לאכול מבשר השחיטה הזו (בשעה שלפי ההלכה האשכנזית היה זה בשר טרפה). מכיוון שהמוסלמים רשאים לאכול משחיטתם של "מייחדים" – ובכלל זה יהודים – מותר היה למכור להם את הבשר שנטרף. אולם הללו לא סמכו, בתחילה, על האשכנזים שהם "מייחדים" ללא ההיתר מן החכם באשי. גם בהקשר הזה לווה הסכסוך במניעים הלכתיים, הקשורים לפערי הלכה שבין אשכנזים לספרדים בדיני כשרות הבשר. על כך ראו עוד אצל מרדכי אליאב "יחסים בין-עדתיים בישוב היהודי בארץ ישראל במאה ה'ט" פעמים 11, 118 (1982). על השחיטה ראו גם מנחם פרידמן חברה ודת: האורטודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו 197, 384 (תשל"ח) (להלן: פרידמן חברה ודת).

11 אמיר, לעיל ה"ש 3, בעמ' 688.

12 השפעת הרפורמות המשפטיות באימפריה העות'מאנית, כחלק מתהליך המודרניזציה שעברה האימפריה, על השיפוט העדתי בענייני המעמד האישי ועל שיטת המילט בכלל נדונה בכתביה של איריס אגמון: איריס אגמון "הרפורמות המשפטיות ובתי הדין הרעניים בסוף התקופה העות'מאנית" חוקה אחת ומשפט אחד לאיש ולאשה 117, 120 (איל כתבן ואח' עורכים,

בתחומי הנישואין והגירושין, השלטון העות'מאני העניק סמכות שיפוט לבתי הדין השרעיים כלפי יהודים במרבית המצבים שעסקו בנושאי ירושה, אפטרופסות, צוואות והקדשות.¹³

השלטון העות'מאני הכיר אפוא ביכולתה של העדה היהודית לנהל את היבטיה המשפטיים הפנימיים והעניק גושפנקה חוקית להחלטות הרשמיות של בית הדין. הוא עשה זאת באמצעות הכרה רשמית בחכם באשי ובבית הדין שפעל תחתיו, כחלק משיטת המילט שהנהיגה האימפריה כלפי הנתינים הלא-מוסלמים. אולם הנפקות המעשית של ההכרה הזו, בהקשר של ריבוי הדעות הפנימי שבהלכה והאחדות, נותרה מוגבלת למדי. ההכרה הזו הייתה רלוונטית בעיקר בתוך המסגרת הפנים-קהילתית של העדה הספרדית, שחבריה אכן היו נתיני האימפריה, ואף זאת רק בתחומים הלכתיים מוגדרים.¹⁴ הקהילות שחבריהן היו אזרחי מדינות אירופה נהנו מחסות הקונסולים ומהכרתם בפסקי הדין הפנימיים שלהם ולמעשה לא היו זקוקים לאישור החכם באשי. וכך יצא שלמעשה נהג מצב בסיסי של ביזור שיפוט. אכן, ההכרה העות'מאנית הרשמית בקהילה הספרדית העניקה יתרונות פוליטיים לקהילה זו, אבל בכך לא היה כדי לגרוע באופן ממשי מיציבותו של המודל המבוזר.

ואולם גם התמונה הזו היא תמונה חלקית בלבד. בתי הדין הפנים-קהילתיים לא היו האפשרות השיפוטית היחידה למתדיינים היהודים. התבוננות באפשרויות הנוספות שעמדו לרשותם מלמדת אף יותר על חולשתה של הפרדיגמה הפדרטיבית הקלסית שעל פיה מפורש משטר המילט.

התשע"א) (להלן: אגמון "הרפורמות המשפטיות"); איריס אגמון "יש שופטים בירושלים והיו מחוקקים באסתנבול: על ההיסטוריה של החוק הקרוי (בטעות) 'חוק המשפחה העותמאני' משפחה במשפט ח 125, 130 (תשע"ז-תשע"ח) (להלן: אגמון "חוק המשפחה"). בהקשר הזה יש להבין גם את הצווים שהסדירו באופן מקיף יותר את תפקידו וסמכויותיו של החכם באשי שהוזכרו לעיל בה"ש 6.

13 לפירוש ראו גד פרומקין דרך שופט בירושלים 248 (1954); אריה מורגנשטרן הרבנות הראשית לארץ ישראל, ייסודה וארגונה 60 (תשל"ג); פרידמן חברה ודת, לעיל ה"ש 10, בעמ' 113. אין משמעות הדבר שיהודים שחפצו בכך לא התדיינו בנושאים הללו על פי דין תורה בבתי הדין הדתיים, אלא שפסקי הדין הללו לא היו בעלי סמכות חוקית מנקודת המבט השלטונית-חיצונית, וכאשר אחד מבעלי הדין בחר לפנות לבתי הדין השרעיים, הוא היה יכול לכוף את הצדדים להתדיין שם.

14 לגבי הקהילה הזו, לפחות באופן פורמלי, אחז החכם באשי בסמכות מטעם השלטון החיצוני שבכוחה היה להכריע במחלוקות הלכתיות פנים-עדתיות, ואולם לא ברור עד כמה הייתה סמכות זו נחוצה, ואם כן – עד כמה היה לה משקל ממשי.

כאמור, בשלהי המאה ה־19 עברה האימפריה העות'מאנית תמורות דרמטיות, ואלו באו לידי ביטוי ברפורמות התנוזימא. מטרת הרפורמות הללו הייתה לעצב את האימפריה כמדינה מודרנית וריכוזית.¹⁵ עד לעריכתן היו בתי הדין השרעיים האכסניה הראשית לכלל ההליכים המשפטיים עבור נתיני האימפריה – מוסלמים ולא־מוסלמים כאחד. יהודי האימפריה, ובכללם יהודי ארץ ישראל, השתמשו בערכאה זו בכל תחומי המשפט, ולעיתים אף בתחומים הנחשבים לדתיים יותר, כגון דיני המשפחה, שלגביהם ניתנה סמכות מקבילה גם לבתי הדין של העדה הדתית.¹⁶ במסגרת התנוזימא הוקמו לצד בתי הדין השרעיים הללו בתי משפט מדינתיים – בתי הדין הניזאמיים. השיפוט בדיני המשפחה נותר בידי בתי הדין השרעיים, ואילו בתי הדין הניזאמיים עסקו בתחומים אזרחיים ופליליים. לערכאות הללו הוקמו ערכאות ערעור, ונעשה מאמץ רב בשדה החקיקתי־קודיפיקטיבי ליצור מערכת נורמטיבית שעל בסיסה ישפטו בתי הדין הללו, שגם הם, מטבע הדברים, היו פתוחים למתדיינים יהודים.¹⁷ ולבסוף, היהודים האשכנזים שנהנו מאזרחות זרה יכלו לגשת, כאמור, גם לבתי הדין של הקונסוליות של ארצות מוצאם.¹⁸

עולה אפוא כי התווית המעין־פדרלית שמיוחסת בדרך כלל לשיטת המילט איננה מדויקת, לפחות בהקשר היהודי הארצישראלי. העות'מאנים אכן הכירו באוטונומיה הקהילתית והשיפוטית של היהודים בארץ ישראל, באמצעות מינוי החכם באשי הירושלמי והכרה בבית הדין שתחת חסותו; אולם מבחינה פנימית, הדבר לא מנע את קיומם המקביל של בתי דין לעדות היהודיות האחרות, ומבחינה חיצונית לא שללה ההכרה הזו את אפשרות

15 ראו לעיל ה"ש 12. התיאור של אגמון את הרפורמות ומניעיהן שונה קמעא מההיסטוריוגרפיה הקלאסית בהקשר זה, אך הדברים אינם משפיעים על דיונו כאן. ראו אגמון "הרפורמות המשפטיות", לעיל ה"ש 12, בעמ' 121.

16 ההיסטוריון אמנון כהן אסף מקבץ מרשים של תעודות היסטוריות המתעדות את הפנייה של יהודים לבתי הדין השרעיים, בין המאה ה־15 למאה העשרים. לתקופתנו ראו מחמוד יזבק "יהודים נשפטים בבית המשפט המוסלמי של חיפה בשלהי השלטון העות'מאני: עיונים בהליכים משפטיים ומשמעויותיהם החברתיות" משפט והיסטוריה 147 (דניאל גוטוין ומנחם מאוטנר עורכים, 1999); אמנון כהן יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה התשע עשרה (2003); אמיר, לעיל ה"ש 3 בעמ' 689. לפי כהן, יהודים היו פונים לקאדי המוסלמי להתרת נישואין, אף שהנישואין עצמם נערכו בפני רב (כהן, שם, בעמ' 569), וכן כאשר לבית הדין היהודי לא היה סעד אפקטיבי להעניק לצדדים (שם, בעמ' 578). לצורך הדיון שלנו אין צורך לדון בשאלה עד כמה הודקו היהודים למוסד הזה, ודי לשים לב לקיומה של האופציה על מנת להעריך את הפלורליזם המשפטי שנהג במצב ההתחלתי שאליו נכנסו ובו פעלו הבריטים.

17 אמיר, לעיל ה"ש 3, בעמ' 686; וראו גם Avi Rubin, Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity (2011).

18 אמיר, לעיל ה"ש 3, בעמ' 688.

הפנייה של המתדיינים עצמם לבתי הדין המוסלמיים, הניזאמיים או הקונסולריים. כוחה של ההכרה בחכם באשי היה בעיקר פוליטי והעניק יתרון מסוים לקהילה הספרדית על פני הקהילה האשכנזית, אך ניצול היתרון הזה היה תלוי בהקשר הפוליטי הרחב של המאבקים בין הקהילות. כאשר הגיעו הבריטים לארץ ישראל ופגשו במצב המשפטי המתואר, כבר שקע מעמדו הפוליטי של החכם באשי, בעיקר בשל מאבקים פנימיים בקהילה הספרדית, ומשרה זו חדלה באופן מעשי מלהתקיים.¹⁹ יהא מעמדו הפנימי של בית הדין הרשמי של החכם באשי בעיני בני קהילתו אשר יהא,²⁰ עצם קיומו לא השפיע השפעה מכרעת על הפלורליזם המשפטי הפנים-הלכתי.

2. הסדר העדה הדתית הבריטי

האנגלים, ממניעים שונים, ביקשו לשמר את המבנה המבוזר והאוטונומי שבבסיס שיטת המילט.²¹ במנשר מטעם הצבא הבריטי מיום 1 בנובמבר 1918, ששימש אחר כך בסיס להסדרים המשפטיים שקבע המנדט, נכתב כי סמכות השיפוט של בתי הדין היהודיים והנוצריים של נתיני האימפריה תיוותר כפי שהייתה ערב הכיבוש הבריטי.²² עם זאת, שינוי יסודי הופעל כלפי האוכלוסייה המוסלמית: ממצב שבתי הדין השרעיים היו נחשבים לבתי המשפט המדינתיים (אף שתהליך הרפורמות והקמת בתי המשפט הניאזמיים נגס, כאמור, במצב זה), הפכו בתי הדין הללו לבתי דין של "עדה דתית" אחת מני רבות. השינוי הזה השפיע על כלל העדות הדתיות ועל הבלעדיות של השיפוט העדתי בתחומי המעמד האישי כפי שהוא מעוצב כיום.

ראשית, השינוי במעמד בתי הדין המוסלמיים יצר מצב בעייתי, שכן על פי הדין העות'מאני בתי הדין הללו החזיקו בסמכויות שיפוט כלפי בני עדות דתיות אחרות, למשל בתחומי הצוואות וההקדשות. הפיכתם של בתי הדין השרעיים למיועדים לבני עדה דתית ספציפית יצרה אפליה בין העדות הדתיות. גורמים שונים מקרב האוכלוסייה היהודית קבלו

19 מאז מותו של החכם באשי הרב אלישר בשנת 1906 לא נמצא מועמד מוסכם להחלפתו, והחלו מלחמות פוליטיות פנימיות על המינוי שהובילו בסופו של דבר לשקיעתה של המשרה. ראו אברהם חיים "החכם באשי של קושטא ו'מלחמת הרבנות' בירושלים" פעמים 12, 105 (1982); רחל שרעבי "המאבקים על הרבנות הספרדית ונושאי המישרה, תרס"ו-תרע"ד (1906-1914)" קתדרה 37, 95 (1985).

20 על כך ראו וסטרייך "בית הדין הרשמי", לעיל ה"ש 4, הטוען שלבית הדין הספרדי הרשמי היה מעמד פנימי חזק מבחינה תורנית.

21 על המניעים הללו ראו דפנה צמחוני "ממשלת המנדט ומעמד העדות הדתיות בארץ ישראל" קתדרה 80, 150 (1996). על הפער במישור המשפטי בין ההסדר העות'מאני למחליפו הבריטי ראו אמיר, לעיל ה"ש 3.

22 שם, בעמ' 692.

על האפליה הזו. לאחר מאבק פוליטי ניאותו הבריטים לדון בשינוי המצב ולבסוף הקימו ועדה בראשות שופט בית המשפט לערעורים מיג'ר קורי שנועדה לדון בסמכויותיהם של בתי הדין המוסלמיים כלפי מי שאינו בן העדה המוסלמית. הוועדה הגיעה למסקנה המתבקשת שיש להעביר את הסמכויות הללו מידי בתי הדין השרעיים. אלא שהיישוב היהודי עצמו היה מפולג בשאלה להיכן יועברו הסמכויות הללו – האם לבתי דין דתיים או שמא לערכאות אזרחיות?²³ כדי להבין את הוויכוח הזה יש לשים לב לשני שינויים נוספים שיצר המעבר לאקלים המשפטי של המנדט הבריטי: שאלת זהותו של הגורם הדתי שיזכה בהכרה השלטונית ובעיית היעדרה של חלופת שיפוט אזרחית.

במעבר מן השלטון העות'מאני לשלטון המנדטורי השתנו סמכויות השיפוט כלפי יהודי המרחב בשני מובנים. ראשית, כתב המנדט הורה על ביטול משטר הקפיטולציות.²⁴ בכך הוא יצר האחדה, מבחינת היחס השלטוני, בין חברי הקהילות היהודיות השונות – האשכנזיות והספרדיות. ושנית, היות שמוסד החכם באשי הפסיק לתפקד, הבריטים היו צריכים לא רק לקבוע את סמכויות השיפוט הפנימיות של העדה הדתית היהודית, אלא גם ליצור מסגרת מוסדית-סמכותית כזו. כך נולד, מנקודת המבט השלטונית, הצורך בהקמת רבנות ראשית. לשם כך מונתה ועדה נוספת, בראשות היועץ המשפטי נורמן בנטוויץ', ששמעה עדויות ועמדות מפי גורמים שונים ביישוב היהודי. לבריטים לא היה אינטרס להכניס את ראשם לתוך מלחמות היהודים, ובכל זאת הוועדה נאלצה לעשות כן ולהלך בין הטיפות בשני נושאים. הראשון הוא הנושא העדתי: באופן מסורתי הייתה העדה הספרדית מי שהחזיקה במשרת החכם באשי, אבל בעת המתוארת כאן היה כוחה המספרי והפוליטי של הקהילה האשכנזית גדול יותר, ולכן היא ביקשה ליטול לעצמה את הסמכות הזו. הוועדה המליצה, אף שלא ברצון רב, על הקמת רבנות ראשית כפולה שבראשה יעמדו רב אשכנזי ורב ספרדי. שימור ההיבט העדתי במסגרת ההכרה השלטונית באוטונומיה הדתית מלמד על הדומיננטיות של ההתבדלות העדתית, עד כדי כך שהיא הצליחה לכפות את עצמה על העמדה הניטרלית לכאורה של השלטון. הבריטים לא רצו להכריז על הקהילה היהודית בארץ ישראל כעל שתי "עדות דתיות", אך גם לא יכלו לכפות על הציבור היהודי התנהלות אחידה, בפרט לא בתחום שבו הביזור הקהילתי נוכח נוכחות חזקה – הדין הדתי עצמו.²⁵

23 על המחלוקות הפנימיות בין הגורמים השונים ביישוב היהודי בדבר הסמכויות שתתמסרנה למוסדות הרבניים הרשמיים ראו בהרחבה פרידמן *חברה ודת*, לעיל ה"ש 10, בעמ' 110; מורגנשטרן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 82-155.

24 אמיר, לעיל ה"ש 3, בעמ' 698.

25 על ועדת בנטוויץ' והמלצותיה ראו מורגנשטרן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 64-68; פרידמן *חברה ודת*, לעיל ה"ש 10, בעמ' 117.

הקמת רבנות ראשית, כמוסד מאוחד אך גם דו־עדתי, נבעה גם מתהליכים חברתיים פנים־יהודיים נוספים, הן מן הצד החילוני והן מן הצד הדתי. מן הצד החילוני – ההנהגה הציונית הביעה מראשיתה מורת רוח מן הפיצול העדתי הקיים ביישוב היהודי בארץ ישראל ושאפה להקמת מוסדות לאומיים אחידים. הדבר מובן על רקע השאיפה לכונן אתוס לאומי שיחליף את האתוס הקהילתי. מן הצד הדתי – שאיפות אוטופיות לחידוש מוסדות דתיים ריכוזיים (הסנהדרין) הפנימו אף הן את הצורך בביטול ההתבדלות העדתית. שאיפות אלו הובילו להקמתו של מוסד שכזה, "משרד הרבנות הירושלמי" שמו, אשר שימשו בו במשותף נציגים של העדות הספרדית והאשכנזית ואשר היה למעשה התשתית המוסדית לרבנות הראשית שעתידיה לקום.²⁶ מכלול הכוחות החברתיים והפוליטיים הללו, מן הכיוון הציוני־חילוני, הדתי־אוטופי והבריטי, הובילו בסופו של דבר להסדר דו־עדתי של מוסד רשמי אחד.

הוויכוח הפנימי השני שהיה על ועדת בנטוויץ' להתמודד עימו היה הכוחות הפוליטיים היהודיים שלא רצו לכונן מערכת משפטית דתית־רשמית כלשהי, אלא ביקשו להעביר את סמכות השיפוט בעניינים הללו לידיים אזרחיות־עבריות. בשעה שבעולם העות'מאני הייתה הדומיננטיות של בית הדין הרשמי מוגבלת, "הסדר העדה הדתית" כפי שהחל להתגבש בעולם המנדטורי היה אמור לכונן סמכות שיפוט ייחודית לערכאה הדתית שתקום ולהגביר בכך את מנגנון הכפייה שלה כלפי האוכלוסייה היהודית כולה. גורמים חילוניים ליברליים התנגדו בתוקף לאפשרות זו לא רק ממניעים אנטי־דתיים אלא גם ממניעים לאומיים של החייאת המשפט העברי. חרף ההתנגדויות הללו העניקו הבריטים, בסופו של דבר, את סמכויות השיפוט לבתי הדין של הרבנות הראשית. אך התהליך הזה ארך זמן, שכן הוא היה כרוך בהסדרה כוללת של הכרה בגוף ייצוגי לאומי של היישוב היהודי בארץ ישראל, שנקרא לבסוף "כנסת ישראל".²⁷ בתהליך עיצובו של גוף ייצוגי זה התנהלו ויכוחים באשר לתפקידה של הרבנות הראשית במסגרתו. מכיוון שהבריטים

26 על השאיפה הציונית לביטול ההפרדות העדתיות ראו פרידמן חברה ודת, לעיל ה"ש 10, בעמ' 36. על המאמצים הדתיים לכינון מסגרת משותפת לעדות השונות ראו מורגנשטרן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 26-32.

27 ההכרה הבריטית ברבנות הראשית לא זכתה בתחילה לעיגון סטטוטורי, ולא הוגדרו במפורש סמכויות השיפוט של בתי הדין שפעלו מכוחה. כפי שמראה דפנה צמחוני, לעיל ה"ש 21, שלטונות המנדט העדיפו להעמיד את היחסים בינם לבין הגורמים הפוליטיים ביישוב היהודי על יסוד הכרה בהם כ"עדה דתית". לפיכך ההכרה הרשמית ב"כנסת ישראל" נעשתה באמצעות חקיקת פקודת העדות הדתיות (ארגון), 1926, המאפשרת לנציב העליון להתקין תקנות להתארגנותה של עדה דתית. באמצעות סמכות זו הכיר השלטון הבריטי בשנת 1927 בחוקת "כנסת ישראל" (לאחר שהיה מעורב היטב בניסוחה), ובה עוגנו במפורש סמכויות הרבנות הראשית (וגם האיוון העדתי שלה עוגן שם). בה בעת, סמכויות השיפוט המסורות ל"עדה הדתית" היהודית נקבעו בדבר המלך

העדיפו להתייחס לשאיפות הפוליטיות של יהודי הארץ במישור של הכרה בעדה דתית יהודית, הייתה להם אהדה עקרונית לעמדות שתמכו במתן סמכויות שיפוט לרבנות הראשית כלפי החברים בכנסת ישראל, טענות שהתבססו על הסמכות ההיסטורית של החכם באשי ובתי הדין שתחת מרותו.²⁸

במסגרת המאבק הפוליטי הזה התרחשה תופעה חשובה נוספת: התנגדות לכפיפות גורפת לרבנות הראשית מצידו של זרם בדלני מן היישוב הישן שעמד על זכותו שלא להיות כפוף לגוף הפוליטי שיוקם או לרבנות הראשית שתפעל במסגרתו. טענות אלו הופנו לשלטונות הבריטיים על ידי אגודת ישראל, והן נסמכו, בין היתר, על זכותה לחופש דת. הטענות הללו אכן הרשימו את השלטון הבריטי, ולבסוף הוכרה אפשרות הפרישה מכנסת ישראל. על פי ההסדר שנקבע, החברים בכנסת ישראל יהיו כפופים לרבנות הראשית ולבתי הדין שלה בתחומים שבהם הוענקה לה סמכות שיפוט, ואף שכל אחד יהיה זכאי לפרוש מכנסת ישראל, הפורשים לא יהיו זכאים להקים "עדה דתית" משל עצמם.²⁹

במסגרת המשא ומתן הפוליטי שבין התומכים בהגדלת כוחם של בתי הדין הרבניים ובין המנדט הבריטי והמתנגדים לכך התנו הבריטים את תמיכתם בהעברת סמכויות שיפוט לידי הרבנות במודרניזציה של מערכת השיפוט הרבנית, ובין היתר בכך שתוקם ערכאת ערעור על בתי הדין. דרישה זו באה גם כדרישה פנימית של גורמים ציוניים שחששו גם מהיעדרם של כללי פרוצדורה נאותים בבתי הדין והתעקשו על כך שפסקי הדין שלהם יוכלו לעבור תחת שבט הביקורת. דרישה זו התקבלה בסופו של דבר, ובחלק הבא אדון בהשלכותיה על הריכוזיות של מערכת השפיטה המוקמת.³⁰

לסיכום, השינויים המשפטיים והמבניים שערך המנדט הבריטי אינם ניתנים לתיאור כהמשך רציף של שיטת המילט העות'מאנית. ביטול הקפיטולציות יצר משטר שכל בני הקהילות היהודיות היו כפופים אליו; הפיכת בתי הדין השרעיים לבתי דין ייחודיים

במועצתו כבר בשנת 1922 (ראו סעיף 53 לדבר המלך במועצה על ארץ ישראל, 1922), אולם שם אין אזכור לזהותו של הגורם המוסמך לדון על פי סמכויות השיפוט הללו.

28 צמחוני, לעיל ה"ש 21, בעמ' 156.

29 עצם ההתנגדות החרדית לרבנות הראשית קדומה לדיונים על כנסת ישראל, ושושיה בעצם ההקמה של הגוף הזה והחשש מפני אימוץ עמדות "ליברליות" על ידו. החשיבות של ההתנגדות הקונקרטית להיכלל ב"כנסת ישראל" היא ההדגשה על הסמכויות הכופות שעתידות להיות לרבנות ולניסוח הטענות החרדיות כטענות לחופש דת. בהקשר זה ראו מורגנשטרן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 114 ואילך; פרידמן חברה ודת, לעיל ה"ש 10, בעמ' 185 ואילך.

30 על הלחץ הבריטי מזה והלחץ הפנים-יהודי מזה להקמת ערכאת הערעור ראו מורגנשטרן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 75-76; פרידמן חברה ודת, לעיל ה"ש 10, בעמ' 74; רדזינר "בין הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2. הלחץ הבריטי למודרניזציה של השיפוט הרבני בא לידי ביטוי בתחומים נוספים. ראו לעיל ה"ש 1 ובמקורות שם.

לעדה דתית אחת והסרת סמכותם כלפי היהודים ביטלו את אחת החלופות העיקריות שעמדו לרשותם של מתדיינים; הקמת הרבנות הראשית כינסה תחת קורת גג אחת את השיפוט של העדה הספרדית ושל העדה האשכנזית; והזיקה בינה (ובין בתי הדין שלה) לבין כנסת ישראל וחוקת הקהילות הפכה את סמכותם – באותם תחומים שנמנו בדבר המלך במועצתו – לבלעדית כלפי בני ובנות היישוב ואת ההשתחררות ממנה כתלויה בצעד הרדיקלי של פרישה מכנסת ישראל. לנוכח מכלול התמורות הללו ניתן להבין כיצד המעבר למציאות המנדטורית פתח פתח לכינונה של מערכת שפיטה דתית בעלת אופי ריכוזי ואחיד יותר. מטרה זו עמדה לנגד עיניהם של הבריטים כאשר הם לחצו להקמת ערכאת ערעור. בדוח ועדת בנטוויץ' שעסקה בהקמת הרבנות הראשית הוזכר החיסרון בערכאת ערעור במילים אלו:

עתה אין בארץ ישראל בית דין לערעורים שאליו יוגשו ערעורים מבתי הדין היהודיים הדתיים. ביפו ובערים יהודיות אחרות יש בית דין יחידי שמשמש בית דין לכל העדות היהודיות. בירושלים קיים משרד הרבנות שנמנה על ידי ועד העיר ושבו דנים דיינים מכל העדות השונות ומלבד זה הרכיבו להן עדות שונות את בתי דינן שלהן ואין רשות עליונה מזו בכדי למנע בעד סכסוכים המתגלעים בקשר עם שאלות שפוט.³¹

ראיית ערכאת הערעור כגורם שביכולתו לפתור סכסוכים בין מסורות הלכתיות שונות מצביעה על הפוטנציאל של ערכאת ערעור ליצירתה של מערכת הלכתית ריכוזית. כעת אפנה לבחינת ההתמודדות של פוסקי ההלכה עם הדרישה לכונן בית דין לערעורים על רקע הפוטנציאל הזה והשלכותיו על אופיו של השיפוט ההלכתי המבוזר.

ב. ריכוזיות חוסדית, סמכות חוסדית: בית הדין לערעורים

1. מדוע שאלת הערעור מעניינת

את היחס ההלכתי להקמתו של בית דין לערעורים, אגב התמקדות בעמדותיו של הרב עוזיאל בנושא, בחן ביסודיות רבה המשפטן עמיחי רדזינר.³² נקודות המוצא העיקריות

31 הרצאת הוועדה לחקירה בדבר משרת החכם באשי בפלשתינה-א"י מובאת אצל מורגנשטרן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 169 (הציטוט מעמ' 172; ההדגשה שלי). בציטוט מוזכר מקרה חריג של בית דין רביעתי שהוקם ביפו, אולם זהו יוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל, כפי שהוועדה מבינה היטב.
32 רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2. כן ראו וסטריין "עשיית משפט", לעיל ה"ש 2, בעמ' 85-92; אריה אדרעי "הוראה או טעות: על חובת הציות במחשבת ההלכה" עיוני משפט כד 513, 463 (2001).

לדיון הן שלוש: (א) מקורות ההלכה אינם מכירים, לפחות לפי פשוטם, ברעיון של ערכאת ערעור; (ב) הקמת המוסד הייתה תוצר של לחצים חיצוניים – לחץ השלטונות הבריטיים מזה ולחץ גורמים יהודיים ליברליים מזה; (ג) כתוצאה של שתי הנקודות הללו, חכמי ההלכה הגיבו בדרכים שונות לצורך שהתעורר – מהם שהתנגדו לו ומהם שהצדיקו, מבחינה הלכתית, את הקמת בית הדין. עם זאת, ככלל, יש לראות בכתבתם ההלכתית הצדקה בדיעבד למצב שנכפה על פוסקי ההלכה, ולא מהלך הלכתי לכתחילה.

קודם שאדון בתגובות ההלכתיות להקמת בית הדין לערעורים אעמוד על חשיבותו של הדיון הזה לענייננו. עלינו לשאול מדוע היה נושא זה קריטי בעיני השלטון הבריטי מזה ובעיני אנשי "משפט השלום העברי" – ערכאת הבוררות ה"עברית" שהתחרתה בשיפוט הרבני – מזה. כדי להשיב על שאלה זו אפתח בדיון תאורטי קצר על תפקידיו של מוסד הערעור.

למוסד הערעור ארבע תכליות אפשריות. התכלית הראשונה היא למנוע טעויות באמצעות ביקורת על פסק הדין בידי שופטים בעלי מומחיות רבה יותר. בנוסף, עצם קיומה של ערכאת ביקורת עשוי להשפיע על הערכאה הראשונה בעשיית עבודה יסודית יותר ובהנמקת ההכרעה בשל החשש הטבעי מפני הפיכת פסק הדין. התכלית השנייה היא הגברת אמון הציבור במערכת השיפוטית, מתוך ידיעה שההחלטות נבחנות בידי הערכאה הגבוהה יותר. תכלית שלישית היא ליצור עקביות: ביקורת על פסקי דין תגביר את ההיתכנות שבמקרים דומים ייפסקו תוצאות דומות. תכלית רביעית היא יצירת פורום שבו מוכרעות שאלות משפטיות חדשות הזקוקות להכרעה, ובעקבות זאת – תרומה לפיתוח המשפט. שתי התכליות האחרונות, השלישית והרביעית, רלוונטיות בעיקר כאשר השיטה מכירה בעקרון התקדים המחייב שלפיו הכרעת הערכאה העליונה מחייבת את הערכאות הכפופות לה בהכרעות עתידיות.³³ ניתן להוסיף ולומר שתכליותיו של מוסד הערעור נעות בין שני קטבים: בין זכויותיו של הפרט הנזקק לבתי המשפט³⁴ לבין פיתוחו של המשפט עצמו.³⁵

על רקע זה בולט לעין הפוטנציאל הריכוזי של ערכאת הערעור. מעבר לגרעין של ההגנה על הפרט מפני טעויות שיפוטיות, בכוחה של ערכאת ערעור להוביל לצנטרליזציה

33 על עקרון התקדים המחייב ועל הרציונלים שלו ראו מאיר שמגר "על התקדים ועל ודאות הדין" **משפטים** יז 433 (1988); נילי כהן "זיכרון, שכחה ותקדים" **המשפט** יג 195 (2008); עמרי בן צבי "התקדים כמוסד פילוסופי" **משפטים** מ 777 (2011). לענייננו דינו בהכרה בפוטנציאל של עקרון התקדים המחייב להוביל לאחידה של הדין וליצירת ריכוזיות בהקשר השיפוטי.

34 מכאן "זכות הערעור" העומדת לפרט. ראו, במשפט הישראלי, סעיף 17 לחוק יסוד: השפיטה.

35 לדיון בתכליות הללו ראו חמי בן נון וטל חבקין **הערעור האזרחי** 11-18 (מהדורה שלישית, 2012); ובמקורות הרבים שם.

של הדין הנוהג. קיומם של בתי דין קהילתיים מבוזרים, שאינם חייבים בדין וחשבון לעמיתיהם, מאפשר את פריחתם של איים נורמטיביים המנותקים זה מזה, בעוד הכפפתם למנגנון ביקורת אחד מצמצמת, בהתאם לטיב ההתערבות וההאחדה של ערכאה כזו, את הפלורליזם המשפטי הנוהג בבתי הדין הללו. כפל הפנים של מושג הערעור, והרלוונטיות שלו לצומת הדרכים שבו נמצא השיפוט הרבני במפגש עם השלטון הבריטי, מתואר בדבריו של המשפטן אלימלך וסטרייך:

לערכאת ערעור שני ייעודים עיקריים: הראשון הוא פיקוח ובקרה על בתי משפט נמוכים מפני טעות שיפוטית או אף שחיתות או משוא פנים. השני הוא יצירת משפט אחד ברחבי המדינה או הטריטוריה שהמשפט חל בה בידי מוסד שיפוטי גבוה שביכולתו לאלץ ערכאות נמוכות לפוסק לפי הדרך שבה בחר. עניין זה דוחק במיוחד בתחום דיני המשפחה הנתונים לסמכותו של בית הדין, שכן קיימות כמה מסורות משפטיות עדתיות שמידת השוני בדין ביניהן היא לעתים גדולה מאוד. היעדר בית דין גבוה הפורש את שלטונו על כל בתי הדין הנמוכים היה יוצר אפוא בתוך מסגרת פוליטית אחת כמה שיטות משפט בתחום דיני המשפחה [...] היעד השני אופייני למדינה מודרנית הדוגלת בריכוזיות מוסדות השלטון ולכן היא מייסדת מערכת משפט אחת והכול כפופים לשיטת משפט אחת.³⁶

העובדה שההלכה אינה מכירה במוסד ערעורי היא אפוא לא מקרית, והיא אינה נובעת רק מצירוף מקרים של זמן ומקום. תכליותיו של הערעור מנוגדות, במידה זו או אחרת, לאופיו המבוזר של השיפוט ההלכתי כפי שהתפתח במרוצת השנים. ודאי שכך הם פני הדברים כאשר מדובר בהאחדה שיפוטית של הדין. ההלכה אינה מכירה במוסד התקדים המחייב,³⁷ וככלל – היא נעדרת מנגנונים ליצירת היררכיה בין בתי דין.³⁸ במצב זה הרעיון של מוסד

36 וסטרייך "עשיית משפט", לעיל ה"ש 2, בעמ' 87.

37 זרח ורהפטיג "התקדים במשפט העברי" שנתון המשפט העברי 1-105 (תש"ם); אליאב שוחטמן סדר הדין בבית הדין הרבני כרך ג 1357 (2011) (להלן: שוחטמן סדר הדין); כהן, לעיל ה"ש 33, בעמ' 202.

38 בהלכה קיימים כללים בנוגע לברירת מקום השיפוט שבעיקרם יש להתדיין בבית דין המצוי בעירם של הצדדים, ואם אינם גרים במקום אחד – התובע הולך אחר הנתבע (ראו שוחטמן סדר הדין, לעיל ה"ש 37, כרך א 227 (2011); עמיחי רדזינר "בית הדין הרבני בין בג"ץ לבד"ץ: השפעת בג"ץ על מעמדו ההלכתי של בית הדין הרשמי" משפט וממשל יג 271, 289 (2011) (להלן: רדזינר "בין בג"ץ לבד"ץ"). עם זאת, בכללים אלו ניתן משקל מועט בלבד לטענה בדבר טיבו ומומחיותו של בית הדין שבעל הדין מעוניין להתדיין לפניו, בין היתר בשל הקושי להעריך את טיבה של הטענה הזו (ראו שוחטמן, לעיל ה"ש 37, בעמ' 229-233). כלומר, הכללים הללו בנויים על איוון בין האינטרסים הגאוגרפיים של התובע והנתבע, אך אינם יוצרים היררכיה סמכותית בין בתי הדין

שיפוטי שהכרעתו חורגת מן הסכסוך הספציפי ושמטרתו לייצר האחדה של הדין הרי הוא אוטופי כרעיון הסנהדרין עצמה.³⁹ אולם גם בהקשר המצומצם של ערכאת הערעור כ"מתקנת טעויות" יש קושי מסוים בהחלתו של המנגנון על השיפוט ההלכתי.⁴⁰

כיצד תפסו השחקנים הפוליטיים וההלכתיים את תפקידו ומטרתו של מוסד הערעור בדונם בהקמתו של בית הדין הרבני לערעורים? כבר ראינו כי דוח ועדת בנטוויץ' התייחס בהקשר זה לצורך בגישור על הפערים הנורמטיביים בין הקהילות היהודיות השונות וביצירת "רשות עליונה" משפטית.⁴¹ מטרת הערעור אינה מסתכמת באפשרות הניתנת לבעלי הדין לתקוף את פסק הדין הקונקרטי ולתקן טעויות שנפלו בו, אלא היא מתרחבת לאפשרות של מניעת סכסוכים – בין בתי הדין – בשאלות משפטיות עקרוניות. הוועדה לא הוטרדה מן החשש לטעות של דיין או מאמון הציבור בבתי הדין, אלא מן התמונה הביזורית הכוללת ומהיעדרה של "רשות עליונה". בה בעת, אנשי משפט השלום העברי שדרשו את הקמת בית הדין לערעורים היו מונעים משיקולים אחרים. הללו התמקדו בצורך להגן

המועדים על הצדדים. נקודה זו עולה במסגרת אחד הכללים הללו – מתן עדיפות לבית דין "קבוע" – שכן מתקיימת מלחמה פנים-הלכתית בין בתי הדין הרשמיים לבתי הדין הפרטיים באשר לזהותו של בית הדין ה"קבוע". על מאבק סמכויות מעניין זה ראו שמחה מירון "מעמדו של בתי הדין הרבניים בישראל על פי ההלכה" תורה שבעל פה כב (תשמ"א); אשר מעוז "הרבנות ובתי הדין – בין פטיש החוק לסדן ההלכה" שנתון המשפט העברי טז-יז 289 (תש"ן-תשנ"א); רדזינר "בין בג"ץ לבד"ץ", שם; עמיחי רדזינר "גט בהשגחת הבד"ץ: 'ענייני נישואין וגירושין' בבתי דין חרדיים פרטיים" משפט חברה ותרבות א 69 (2018).

39 הסנהדרין, לפחות להלכה, שימשה בתפקיד של קביעת תקדים מחייב, שנאכף באמצעות דוקטרינת "זקן ממרא". הסנהדרין לא תפקדה כערכאת ערעור במובן הרגיל, אך היא כן מוצגת בחלק מן המקורות כמכריעה מחלוקות שהתעוררו בערכאות נמוכות. ראו למשל תוספתא, סנהדרין ז, א.

מנקודת מבטו של המתדיין, המשפט העברי "פיצה" על היעדרה של ערכאת ערעור באמצעות הפחתת מעמד סופיות הדיון ומתן אפשרות רחבה לפתוח מחדש את ההכרעה השיפוטית בהינתן ראיות חדשות. לסקירה ודיון ביקורתי ראו דניאל קינן "לשאלת סופיות הדיון במשפט העברי" עלי משפט יב 153 (תשע"ו).

40 המנעד שבין התפקיד הצנוע של ערכאת ערעור כתיקון טעויות לבין תפקידה הרחב יותר כמפתחת ומאחדת המשפט אינו חתוך דיכוטומית. ודאי שאם הערכאה הנמוכה לא שמה לב לסעיף חוק רלוונטי, מדובר בטעות בתיקון על ידי הערכאה הגבוהה. אך אם היא פירשה את סעיף החוק באופן שלדעת ערכאת הערעור הוא שגוי, האם יש בכך משום "תיקון טעות" גרידא? הגבול השברירי הזה חשוב מאוד לענייננו, שכן אחת הסוגיות התלמודיות המרכזיות שנפגשו בה להלן, הדנה בהשלכותיה של טעות של דיין, מבחינה במפורש בין סוגי "טעויות" בהקשר הזה.

41 ראו בטקסט המצוטט לעיל, בסמוך לה"ש 31. יש להניח כי קיימת זיקה בין נקודת המבט הבריטית הזו לתפקידו של מוסד הערעור במשפט המקובל, אך הדבר דורש עיון נפרד.

על זכויות פרוצדורליות של מתדיינים.⁴² לנגד עיניהם עמדו המתדיינים עצמם, ומטרת הערעור התרכזה לידם בתכליות של ביקורת על בתי הדין, תיקון טעויותיהם והגברת אמון הציבור בהם.

כפי שנראה כעת, התגובות ההלכתיות ליוזמת בית הדין לערעורים היו מופנות כלפי פנים, כמענה לעמדתם של אותם פעילים ציונים. בהתאמה, הדיון ההלכתי התמקד בתפיסת ערכאת הערעור כמנגנון לתיקון טעויות, והוא לא עסק במפורש בפוטנציאל הריכוזי החורג מכך ליצירתו של דין אחיד. אף על פי כן נגלה כי העמדות ההלכתיות וניסוחן מפנימים את משמעותה של יצירת סמכות היררכית-מוסדית של בתי הדין כשלעצמה ואת ההשפעה האפשרית של סמכות שכזו על החשיבה ההלכתית.

כדי לעמוד היטב על ההקשר ההיסטורי של התשובות ההלכתיות אסקור בקצרה, בעקבות רדזינר, כיצד נחשפו לבעיה הפוסקים שהשתתפו בדיון. בכינוס האספה המכוננת השנייה ביוני 1918 נשא העסקן הציוני מרדכי בן הלל הכהן נאום שבו הוא התייחס לפגמים הפרוצדורליים שבהם לוקים, לגישתו, בתי הדין הדתיים ("הבד"צים") הקיימים. בן הלל הכהן טען כי אחת הסיבות לכך שאי אפשר להסתפק רק "בבתי הדין של הרבנים, הבד"צ שלנו" ושיש להקים מערכת עברית חלופית היא "חוסר הפרוצדורה במשפטים של הבד"צ, או – יותר נכון – אל החסרון שאין הבד"צ שלנו משגיחים לשמור על הפרוצדורה"; ולא זו בלבד אלא שאנשים "מודרניים" אינם מעוניינים לפנות לבתי הדין הללו, מפני ש"חסר המקום לערעורים ולקובלנות במשפט הבד"צ, במקום שאין בי"ד יכול לבטל בי"ד חברו, ואין אחרי מעשי בי"ד כלום".⁴³

הרב עוזיאל, שנכח בדיון, הגיב ספונטנית לטענה בדבר היעדר אפשרות הערעור. התגובה נחלקה לטענה הלכתית ולטענה ערכית-עקרונית. בהקשר ההלכתי טען הרב עוזיאל כי אומנם אין מוסד מסודר של ערעור בהלכה, ובכל זאת מוטלת על הדיינים החובה, לפי רצון הנדונים, ולעיתים ביוזמתם, לנמק את פסק הדין ולכתוב לבעל הדין "מאיזה טעם דנתוני". על חובה זו טען הרב עוזיאל כי "אם בית דין אחד תובע מבית

42 עמיחי רדזינר ("בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2, בעמ' 139) עוסק בהרחבה בפולמוס שבין אנשי משפט השלום העברי לבין הרב עוזיאל שהתקיים במסגרת האספה המכוננת השנייה, שעיקריו יובאו להלן. עיון במקורות הרבים המובאים שם מעלה כי תומכי משפט השלום העברי, ובראשם מרדכי בן הלל הכהן, הרבו למחות על המצב העגום, לשיטתם, של השפיטה הרבנית בענייני פרוצדורה ועל חוסר ההקפדה על זכויות הנדונים. לעומת זאת, אין בדבריהם אזכור של שאיפה להאחדת השפיטה הרבנית או תלונה על חוסר קוהרנטיות בין פסקי דין. יצוין כי לפחות להלכה, משפט השלום העברי כלל גם ערכאות ערעור. ראו מרדכי בן הלל הכהן "משפט השלום העברי בארץ ישראל" אתחלתא כרך ב 111 (תש"ב) (זמין בפרויקט בן-יהודה).

43 הציטוטים מובאים אצל רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2, בעמ' 141.

הדין השני פרטיכל של משפט ובית הדין הראשון רואה כי בית הדין השני טעה – הרי זה מחיב אותו.⁴⁴ כדברי רדזינר, זוהי טענה מרחיקת לכת, המכירה במנגנון אדי-הוקי של ערעור בלי להגדירו ככזה.⁴⁵ חידושו של המהלך, כפי שיפורט בהמשך, הוא בהתייחסות לחובה המופנית כלפי ההליך השיפוטי הנקודתי (הנמקתו) ככזו שביכולתה לכוון ביקורת ערעורית (הבוחנת ומבקרת את ההנמקה). טענה הלכתית זו זכתה לביקורתו של ראשון הכותבים על בעיית בית הדין לערעורים – הרב חיים הירשנזון – שאדון בהרחבה להלן. טענתו העקרונית של הרב עוזיאל נאמרה כחלק מתגובת נגד כללית לטענתו של בן הלל הכהן בדבר עליונות משפט השלום העברי על פני בתי הדין הדתיים. במסגרת זו ניסה הרב עוזיאל להראות שהרעיון של ערעור יוצר דווקא עיוותים ואינו תורם למשפט צדק.⁴⁶ טענה זו תשוב ותיטען על ידו באופן מלא כאשר יכתוב את תשובתו ההלכתית בנושא. אולם לפני שהספיק לעשות זאת, הרים את הכפפה הרב חיים הירשנזון, ששימש באותה העת רב בהובוקן, ניו ג'רזי, וכתב תשובה הלכתית מקיפה בנושא.

2. הרב חיים הירשנזון: משפט מוסרי ומשפט נימוסי

הרב חיים הירשנזון נולד בארץ ישראל, ובשנות ה-20 לחייו היגר לארצות הברית. כציוני נלהב עסקה כתיבתו ההלכתית בשאלות שונות שהתעוררו בעקבות המפגש שבין הלכה לבין מדינה בהקמה. ספרו "מלכי בקודש" מנוסח בדרך של שאלות ותשובות; כל "שאלה" פותחת פתח לדיון ארוך המנוסח כ"תשובה".⁴⁷ אחת השאלות הללו, שאליה נחשף כנראה בעיתונות שסקרה את דיוני האספה המכוננת השנייה, הייתה שאלת בית הדין לערעורים.

44 שם, בעמ' 143.

45 שם, בעמ' 144.

46 כך, למשל, טען כי מנגנון הערעור שהונהג במשפט השלום העברי הפלה בין הנדונים על יסוד סכום הכסף שבמחלוקת כך ש"יותר כסף – יותר שקול דעת". שם, בעמ' 146.

47 דמותו של הרב חיים הירשנזון וגישתו ההלכתית הייחודית לשאלה הציונית ולמפגשי הלכה ומודרנה בכלל עניינו רבות את חוקרי ההלכה. ראו דוד זוהר מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה (2003) (להלן: זוהר מחויבות יהודית); דוד זוהר "תולדות הרב חיים הירשנזון", בתוך חיים הירשנזון ספר מלכי בקודש: חלק ראשון עמ' יג (דוד זוהר מבוא ועריכה, 2006) (להלן: מלכי בקודש א); דוד זוהר "פסיקה ציונית בהגותו ההלכתית של הרב חיים הירשנזון" הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית 543 (ידידיה צ' שטרן ויאיר שלג עורכים, 2017); ישעיהו רוטנברג הדמוקרטיזציה של המסורת המדינית היהודית: משנתו המדינית של הרב חיים הירשנזון ומקורותיה התורניים (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2008); אדם פרויגר "הציונות הדתית בת זמננו והחיפוש אחר 'עבר שימושי': חקר הרב חיים הירשנזון כמקרה מבחן" יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית מוגשים לפרופ' יוסף שלמון לחג יובלו 261 (יוסי גולדשטיין עורך, 2010).

בהציגו את השאלה סקר הרב הירשנזון את הדין והדברים שבין בן הלל הכהן לבין הרב עוזיאל והפטיר בעניין עמדתו של עוזיאל: "לאלה דחית בקש, לנו מה אתה אומר?"⁴⁸. הסמכת אפשרות הערעור באופן אדי-הוקי על גבי הדרישה להנמקת פסק הדין נראתה לרב הירשנזון רעועה במיוחד – גם מפני היקפה המוגבל של חובת ההנמקה בהלכה⁴⁹ וגם מפני שההקשר של חובת ההנמקה הזו אינו מכוון לשם ערעור: "ואין הכתב הזה מטעם שיסתור הדין אצל בית דין אחר [...] רק משום והייתם נקיים מה' ומישראל שהבעל דין בעצמו יראה שאין כאן טעות".⁵⁰

בתוך התשובה ההלכתית שתיתן מענה לשאלה זו עתיד הירשנזון לבסס את בית הדין לערעורים על סוגיה תלמודית אחרת – סוגיית דיין שטעה. אולם חרף העובדה שהדין מבוסס על סוגיה תלמודית, הרב הירשנזון מבהיר כבר בניסוח השאלה שהרעיון של ערכאת ערעור אכן מנוגד לאופי ההלכתי. בכך הוא מצדיק את האינטואיציה של מרדכי בן הלל הכהן:

אך האם אפשר לחשוב בדורנו דבר כזה ליסד ממלכה בבתי משפט אשר לא יהיה אחרי מעשיהם כלום, ולא יהיה "קארט אוף אפיעלס" [Court of Appeals]? זה דבר שאי אפשר לחשוב בזמננו, והעמים לא יסכימו בשום אופן להרשות לנו כח בית דין יפה כזאת בארץ אשר חקה אחת ומשפט אחד יהיה בה לגר ולאזרח הארץ, לישראל ולעמים יושבי הארץ.

והנני חושב כי הסופר הלז [מרדכי בן הלל הכהן] אשר ידענו אותו שהיה גם פעם מחובשי בית המדרש, וידע פרק בידיני חושן משפט לא היתה מחשבתו כל כך רעה כאשר מעל בלשונו, אבל הוא הרגיש כי כמה דיני חושן משפט והעיקר בהלכות דינים אינם הלכות יסוד ממלכת ארץ ומשפט משפטים מדיניים. ולא באו רק מיסוד "מוסר" הצדק וחובת איש לאיש בחובתו המוסרית והדתית, וכקיום שאר מצות אשר בינו לבין קונו אשר חובות לבו ורגשותיו הם כן חובותיו בין איש לרעהו. ובהיות הרוח המוסר[ית] חזק לא צריכים למשפט וממשלה כלל, אשר על כן כל שלשה אנשים מן העם או מומחה אחד היה להם הכח להכריח בהכרח דתי לשני אנשים נצים שיסדרו לפניהם טענותיהם ולקוב

48 מלכי בקודש א, לעיל ה"ש 47, חלק השאלות, עמ' 27.

49 על חובת ההנמקה במשפט העברי ראו אליאב שוחטמן "חובת ההנמקה במשפט העברי" שנתון המשפט העברי 1-319 (תש"ם); שוחטמן סדר הדין, לעיל ה"ש 37, כך ב 1129 (2011). על הבעייתיות בטיעון של הרב עוזיאל מן הכיוון הזה ראו רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2, בעמ' 144.

50 מלכי בקודש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 28. כלומר, הדרישה התלמודית להבהיר את נימוקי פסק הדין אינה מוסברת במקורות התלמודיים כמנביעה זכות להשיג על נימוקים אלה, אלא רק כדי להניח את דעתו של המתדיין.

הדין ביניהם כמבואר בחושן משפט סימן ג' סעיף א', ועל יסוד זה נוסדו כמה מחוקות הדינים אם [צריך להיות: כי] לא כלם, כי יש לנו הרבה מהלכות דינים המיוסדים על יסוד משפט "נימוסי מדיני"⁵¹ שהוא היסוד של המצווה "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך", ועל משטר זה כבר יש דינים והלכות מיוחדות, אשר זה לא ידע או שכח כרגע הסופר הלז [...]

ועל-פי הלכות אלו יש לנו משטר וסדר נימוסי כאשר לכל ממלכה ציווילית. וגם "בית דין גדול לערעורים" חוץ מהבית דין הגדול שבירושלים שהיה מה שנקרא אצל העמים בשם "סופרים קארט", אך גם טרם דבר הכבד בא אליהם היה גם "בית דין לערעורים" (קארט אף אפיעלס) אשר היה נקרא בשם "מקום הועד" [...] ובכל יום יש לנו רשות לייסד מקום הועד ובית דין של ערעורים כאשר לכל המשפטים המנומסים [...].

היסוד ההלכותי הזה ומקורו אותו אני מבאר בס"ד בהתשובה ויסודו בדין טעות בית דין ומתחלק לחמשה סעיפים [...]⁵²

אופן הצגת השאלה מרתק מכמה היבטים. הרב הירשנזון שם לב באופן מעורר השתאות לחוסר המקריות שבהיעדר ערכאת ערעור בספרות ההלכתית הקלסית. מדובר בסימפטום של מאפייני עומק של החשיבה ההלכתית, עד כדי כך שהתלונה של מרדכי בן הלל הכהן מובנת דווקא על רקע היותו מי ששנה ופרש ומכיר "פרק בדיני חושן משפט". האי-מקריות הזו ממקמת אצל הירשנזון על גבי המתח הייחודי שבין המערכת ההלכתית למדינה המודרנית. מתח זה, ששורשיו בחשיבה הפוליטית היהודית קדומים, נובע מן הפער שבין נורמות משפטיות כמכוננות סדר חברתי לבין נורמות כמחוללות תהליך מוסרי או דתי.⁵³ בעוד נורמות משפטיות של המדינה המודרנית מכוונות, בעיקרן, להשלטת הסדר החברתי, הנורמות ההלכתיות אינן אופטימליות ליצירתו של סדר חברתי, ואף עשויות לתתור תחתיו; הן מכוונות למישור המוסרי והדתי של האדם, ולפיכך הן מבוססות על שאיפתו הרצונית

51 הביטוי "נימוסי" בדברי הרב הירשנזון, בדומה למקורו היווני (נומוס), מכון להסדר חוקי (כמנוגד לצו מוסרי).

52 מלכי בקודש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 29-30 (ההדגשות שלי).

53 לא כאן המקום לדון במסורת פוליטית זו (שמקובל לעיתים ליחס אותה לר"ן, על יסוד דרשה יא בספרו דרשות הר"ן). לדיון במחשבה הפוליטית של הוגים ציונים-דתיים, שבעקבות זרם המחשבה הזה אכן רצו להפריד בין חוקי ההלכה לחוקי מדינת ישראל, ראו Kaye, לעיל ה"ש 1, פרק ראשון. למחשבה המדינית של הרב הירשנזון באופן כללי ראו זוהר מחויבות יהודית, לעיל ה"ש 47; רוטנברג, לעיל ה"ש 47; יוסי טרנר "כוח הציבור במשנתו הדתית-ציונית של הרב חיים הירשנזון" יהדות פנים וחוק: דיאלוג בין עולמות 163 (אבי שגיא, דב שוורץ וידידיה שטרן עורכים, 2000); יוסי טרנר "תורת המדינה של הרב חיים הירשנזון וזיקתה למשנת הרמב"ם וברוך שפינוזה" איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות כרך א 381 (2005).

של האדם בהשתפרותו המוסרית והדתית. טענתו של הרב הירשנזון שהמאפיין המוסרי הוא שעומד בבסיס מרבית הלכות דיינים "אם לא כולם", כמוה כהכרה בפרדוקסליות האינהרנטית שבשיפוט הלכתי החוסה תחת כוח הכפייה המדינתית: הכנסת הממד המוסרי-רוחני לתוך סד הכפייה השלטונית. אומנם, כצידוק לדואליות זו מציין הרב הירשנזון כי "בהיות הרוח המוסרי חזק לא צריכים למשפט וממשלה כלל", אבל הצידוק הזה אינו מחזיק מעמד אפילו בעיניו שלו אל מול המציאות שלפיה "העמים לא יסכימו בשום אופן להרשות לנו כח בית דין יפה" ללא ההיבט ה"נימוסי" הלושב צורה של ערכאת ערעור.

לנוכח הבחנה זו הירשנזון מדגיש שהיררכיה שיפוטית המאפשרת את קיומה של ערכאת ערעור היא ביסודה חלק מן המשפט ה"נימוסי-מדיני", כלומר נצרכת לטובת הסדר החברתי, ואילו המשפט ה"מוסרי" מעדיף להתנתק ממנה: "אשר על כן כל שלשה אנשים מן העם או מומחה אחד היה להם הכח להכריח בהכרח דתי לשני אנשים נצים שיסדרו לפניהם טענותיהם ולקוב הדין ביניהם". הסמכות לעשיית משפט נובעת מן השכנוע הפנימי בסמכותו של הדיין, המבוססת על ידיעתו את הדין; היא איננה טעונה סמכות חיצונית-פורמלית המוענקת על ידי הממסד. אומנם הדיין יכול לטעות, אך באותה המידה גם הדיין שבוער את הערעור עשוי לטעות. ללא מקור סמכות מוסדי-שלטוני אין סיבה להעדיף את עמדת השני על פני הראשון. ממילא שפיטה הנובעת מן המשפט ה"מוסרי" אינה מכירה ברעיון של מנגנוני ערעור.⁵⁴

לכאורה, הסתמכות על ההבחנה בין משפט "מוסרי" למשפט "נימוסי-מדיני" הייתה יכולה להוביל להפרדה דיכוטומית בין ההלכה בטוהרתה לבין מנגנון ערעורי ולבסס מנגנון שכזה על יבוא חיצוני (כגון באמצעות דין המלך, דינא דמלכותא, או אפילו כתקנת חכמים). אולם הרב הירשנזון מציג וריאציה ייחודית של קו המחשבה הזה שלפיה שני ההיבטים – המוסרי והמדיני – מצויים במקורם בהלכה עצמה. לצד ההלכה ה"מוסרית", ניתן למצוא גם דינים המיוסדים על המשפט ה"מדיני",⁵⁵ ובכללם ניתן למצוא בסיס גם

54 במכתב תשובתו לדברי הרב עוזיאל, שפרסם בכרך ב' של מלכי בקודש, מפורטת נקודה זו כך:

"משפט הנימוסי" הוא ביד ראשי העם קהל ועדה בישראל, אבל המשפט המוסרי הוא ביד "איש ישראל" ועם אחרון היהודי אחרית מוסרינו! ודין הכפיה אשר כל תלמיד חכם מומחה או ג' הדיוטות אשר אית בהם חד דגמיר כשאין מומחה בעיר יש להם הכח לשלוח פתקא דהזמנה, זה בכח המוסר אשר בלב הבעלי דינים עצמם אשר מוסרם מוסר תורת ישראל כופה אותם חשוב אותנו לשלוחי דקמאי ולציית ולשמוע. ועל יסוד זה אמרתי שנוסדו כמה מחוקות הדינים אשר העמים או אלה אשר רק במדעי העמים ישפיקו לא יכולים להבינם מפני שהם מביטים מצד ההשקפה הנימוסית המושלת על האיש. (חיים הירשנזון ספר מלכי בקודש: חלק שני 172 (דוד זוהר עורך, 2012) (להלן: מלכי בקודש ב)

55 לפי הדברים המצוטטים לעיל, כמעט כל הלכות הדיינים מבוססות על המשפט המוסרי דווקא. הטעם לכך, המוסבר בידי הרב הירשנזון במכתבו לרב עוזיאל, הוא שכך הדבר בשל היעדר סמכויות

לערכאת ערעור, ו"הסופר הלז" "לא ידע או שכח" היבט זה של ההלכה. לכך תוקדש התשובה, ולאחר שנעיין בה נוכל לבחון אם המהלך ההלכתי הפנימי משקף גם הוא את התובנה הכללית שהובעה בניסוח השאלה.

בעת ניסוח השאלה הרב הירשנזון מבטיח כי כחלק מן המשפט ה"נימוסי" ניתן לגלות שהיה קיים בית דין לערעורים שכונה "מקום הוועד". אולם למעשה התשובה ההלכתית עצמה כלל אינה דנה במונח "מקום הוועד" ומשמעויותיו, אלא עוסקת בסוגיה תלמודית אחרת – בדינו של דיין שטעה בדין. הדיון במוסד הערעור במסגרת דינו של דיין שטעה מצביע על ההקשר שבתוכו מוצב מוסד הערעור – כפורום לתיקון טעויות. ברם בהמשך הדברים נבחין, גם בתוך הדיון ההלכתי בסוגיה זו, בכפל הפנים של מוסד זה.

אפתח אפוא במתן רקע תמציתי לסוגיה התלמודית. המשנה במסכת סנהדרין קובעת כי בדיני ממונות "מחזירין בין לזכות בין לחובה".⁵⁶ "מחזירין" משמע מבטלים את הדין מחמת שהתברר כי פסק הדין שגוי. התלמוד מעמת בין משנה זו לבין משנה אחרת העוסקת בדיין שטעה: "דן את הדין, זיכה את החייב וחייב את הזכאי, טימא את הטהור וטיהר את הטמא – מה שעשה עשוי, וישלם מביתו".⁵⁷ כלומר, במקרה שנתגלתה טעות, אין מחזירים את הדין אלא על הדיין לשלם לניזוק על הנזק שגרם בפסיקה המוטעית. בסוגיה התלמודית המורכבת מוצעות ארבע הבחנות בין שני המקורות שהיחס ביניהן אינו חד-משמעי.⁵⁸ שלוש מתוך ההבחנות הללו אינן מניחות את קיומו של גורם חיצוני שמאתר את הטעות, אלא עוסקות במצב שבו הטעות מתגלה, לכאורה, בידי הדיין עצמו או בידי אחד הצדדים. ההבחנות הללו נסבות על מידת מומחיותו של הדיין, על סוג הטעות שלו ועל מידת מעורבותו בהוצאה לפועל של פסק הדין. עם זאת, הבחנה אחת מתייחסת למעורבותו של גורם חיצוני. זו ההבחנה השנייה המופיעה בסוגיה: "אמר רב נחמן: כאן שיש גדול הימנו בחכמה ובמניין, כאן שאין גדול הימנו בחכמה ובמניין".⁵⁹ לפי החילוק הזה, קיומו של ה"גדול" הוא אשר מצדיק את החזרת הדין. על ההבחנה הזו תולה הרב הירשנזון את ההצדקה להקמתו של מוסד בית הדין לערעורים.

שלטוניות בתקופת הגלות: "אנכי אמרתי שגם בעת אשר הופרע פארנו ונוטל כבוד מבית חיינו ועשר גליות גלו סנהדרין עד שבעמוקה מכולם נגוזו ועברו או עלו עם השכינה עד ישוב ה' את שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה". אבל 'משפט המוסרי' נשאר עד היום הזה" (מלכי בקודש ב, לעיל ה"ש 54).

56 משנה, סנהדרין ד, א.

57 משנה, בכורות ד, ד.

58 בבלי, סנהדרין לג, ע"א. חלק מן הסוגיה מופיע בגרסה נוספת גם בבבלי, סנהדרין ו, ע"א.

59 שם.

דיונו של הרב הירשנזון בסוגיה התלמודית ובמפרשיה הוא ארוך, מורכב ומסועף, וגם מי שרגיל בספרות ההלכה יידרש להתרכז היטב על מנת לעמוד על טיב המהלך. ניתוח מקיף של התשובה חורג אפוא ממסגרת דיונו, ואסתפק בעיקרי הדברים. התשובה מחולקת לחמישה חלקים: חלקה הראשון מבסס את רעיון בית הדין לערעורים על בסיס ההבחנה שמציע רב נחמן, ויתר חלקיה דנים בשאר ההבחנות המופיעות בסוגיה (מן הפריזמה של סוגיית הערעור). לאורך התשובה בולטת ההיצמדות לקטגוריות שהופיעו בשאלה – ההבחנה בין "משפט מוסרי" לבין "משפט נימוסי" – כאמצעי להגדרת היחסים בין חלקיה השונים של הסוגיה.

בחלק הראשון מנתח הירשנזון את שתי ההבחנות הראשונות המופיעות בסוגיה, זו שעוסקת במומחיותו של הדיין וזו שעוסקת בקיומו של "גדול בחכמה ובמניין". ההבחנה הראשונה עוסקת בהכרתו העצמית של הדיין בטעותו, כך שתוצאות ההכרה הזו תלויות במומחיות שלו, ואילו ההבחנה השנייה עוסקת, כך לפי הירשנזון, בפנייה לגורם חיצוני "גדול בחוכמה ובמניין" שמבטל את פסק הדין מחמת טעות. הרב הירשנזון מדגיש כי הכרתו הפנימית של דיין לגבי טעותו מצויה בעולם "המשפט המוסרי" – עולם נעדר סמכות מוסדית,⁶⁰ ואילו פנייה לגורם חיצוני, גדול בחוכמה ובמניין, מבוססת דווקא על "המשפט המדיני".

ולא הלכות המוסר, רצה לומר "המשפט המוסרי", נגע פה, רק הלכות משטר המשפטים רצה לומר "משפט הנימוסי". שהבעל דין פנה להגדול ממנו בחכמה ובמניין ומבטל דבריו של דיין זה אשר טעה בראשונה.⁶¹

60 לפי קריאתו בסוגיה (בעקבות רש"י), הכרתו הפנימית של הדיין אינה בעלת תוקף סמכותי כלפי הצדדים, שכן הזוכה המקורי בדין יוכל לטעון כלפי הדיין שהוא סומך דווקא על פסקו הראשון ולא על פסקו השני; סמכות פורמלית לביטול פסק הדין יכולה להתבסס רק על מעורבות חיצונית של דיין אחר:

כאשר מצא בעצמו טעותו, ורגש המוסר מכה לבבו לאמר חזור בך, אך הבעל דין לא ציית לו ואומר לו "מי יאמר שמקודם טעית אולי עתה טעית", אבל אחרי שיש גדול אשר יכול לברר מתי היה הטעות יכול על ידי זה לחזור מעצמו [...] אבל כשאין גדול ממנו בחכמה ובמניין אפילו אם הוא מצא בעצמו טעותו גם כן לא יכול לחזור את הדין שהזכאי הראשון יאמר "מי יאמר שמקודם טעית אולי עתה אתה טועה, ואם אתה מוצא בדעתך שאז טעית עליך החיוב המוסרי לשלם לבעל דיני, אבל לי אין שום חיוב בזה" (מלכי בקדוש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 165)

שני החילוקים התלמודיים מוצגים כמייצגים של שני סוגי "משפט", אך הסוגיה התלמודית אינה מכריעה ביניהם במפורש.⁶² עולה אפוא השאלה בדבר היחס ביניהם. הרב הירשנזון מתייחס לשאלה בהרחבה, באמצעות דיון בשיטות הראשונים שעסקו בכך. לפי קריאתו בשיטת רש"י, ההבחנה העיקרית היא השנייה: רק קיומו של "גדול בחוכמה ובמניין" מאפשר את החזרת הדין, בשל הסמכות שלו לבטל את פסק הדין. ההבחנה בין מי שמומחה למי שאינו מומחה רלוונטית רק בהיעדר "גדול", והיא משפיעה רק על חיובו של הדין הטועה במצב כזה. בנוקו של בעל הדין שהפסיד.⁶³ אך לפי מפרשים אחרים, קיומו של "גדול" מאפשר את החזרת הדין של המומחה בלבד; דין שאינו מומחה לעולם "משלם מביתו". כך, לפי הירשנזון, פסק הרא"ש. לכאורה, אם יוקם בית דין לערעורים אשר בכוחו לבטל את פסק הדין הראשון בכל מקרה, יתבטל דינו של הרא"ש. על כך כותב הרב הירשנזון:

שאפילו לדעת הרא"ש [...] אין זה סותר כלל לחוקי הצוויליזאציה, כי מחוקי הצוויליזאציה אין רשות כלל למי שאינו מומחה לדון וגם בדינינו נוהג זה. רק אם לא יש לנו חוקי "משפט מדיני" שבארתי בהשאלה אשר אז מוכרחים להרחיב חוקים "במשפט המוסרי" למען נוכל להיות בגולה אפילו במקום אשר ממשלת זדון שולטת בארץ או אנארכיה מסוכסכת [...] ואם היה אצלנו בחוקי משפט המוסרי חוק שכאשר אינו מומחה דן שיקנסו אותו לשלם כשטעה, לא נוגע זה עתה כאשר יהיה לנו בתי דינים קבועים.⁶⁴

כלומר, עצם ההבחנה בין מומחה לשאינו מומחה בנויה על אקלים משפטי שבו הדין אינו יונק את סמכותו מן הממסד, וממילא גם מי שאינו "מומחה" באופן רשמי רשאי לדון. אפשרות זו, של בית דין נעדר סמכות מוסדית, מתוחמת ל"משפט המוסרי" בלבד. בעולם של "משפט מדיני-נימוסי" השאלה אינה רלוונטית, כי אז לא תתקיים עוד מציאות של דיינים שאינם מומחים. הרא"ש כותב על "משפט מוסרי"; הקמת בית הדין לערעורים מתרחשת בעולם של "משפט מדיני". שני הרבדים של ההלכה, הנקראים זה לצד זה, מאפשרים את הגמישות הלמדנית הזו.

הרב הירשנזון יוצר אפוא, במהלך מרתק, ריבוד דיכוטומי בין שני חלקים דמיוניים של השיפוט ההלכתי. לפי הריבוד הזה, חלק אחד של השולחן ערוך מתייחס להלכה נטולת

62 הסברו של רב נחמן מובא בסוגיה כתירוץ לקושיה על ההסבר הראשון, של רב יוסף. שאלה מרכזית בריאלקטיקה התלמודית היא אם ההסבר השני מחליף את הראשון או מוסיף עליו ובאיו צורה.

63 בהקשר זה הירשנזון מפרש את חובת התשלום כמנוגדת ל"משפט נימוסי". המומחה הוא מי שהוסמך לדון, ולפיכך "ניתן לו הכוח הזה [...] והוא חוק ישר נוהג גם אצל כל העמים המנומסים, שלא שמענו מעולם במדינה מנומסה שהשופט המומחה ומוסמך, רצה לומר הנמנה מן המלכות, יצטרך לשלם". מלכי בקודש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 165.

64 שם, בעמ' 166 (ההדגשות שלי).

מדינה, שכוח אכיפתה נובע מן המוסר הפנימי של נמעניה; חלק אחר שלו מתייחס להלכה "מדינית", בעלת אמצעי אכיפה ומוסדות היררכיים. מה שנאמר במישור אחד עשוי להתגלות כבלתי רלוונטי במישור האחר. וכך, שורה אחת בתלמוד יכולה להיקרא באופן אחד, ושורה אחריה באופן אחר, אף שהן מובאות זו בצד זו. הקריאה הסלקטיבית הזו מאפשרת מרחב תמרון הלכתי גדול מאוד; במקרה שלנו, הישענות על שורה קצרה במהלך של סוגיה תלמודית ארוכה, שורה שזכרה כמעט שלא בא בהלכה הפסוקה בעקבות סוגיה זו,⁶⁵ כדי לבסס יש מאין מוסד משפטי-תלמודי חדש.

העוצמה של הצבת החילוק התלמודי בדבר קיומו של "גדול בחכמה ובמניין" בתוך מסגרת של "משפט נימוסי" עולה בפסקה נוספת. בפסקה זו טוען הירשנזון שיש להבחין בין פנייה נקודתית ל"גדול" לצורכי ערעור לבין הקמתו של מוסד רשמי לערעורים. במצב הראשון, הסמכות של אותו "גדול" נובעת מגדולתו ומסמכותו הכריזמטית.⁶⁶ במצב של ערעור נקודתי, ניתן להמשיך ולהניח שסמכותם של הדיינים מגיעה ממעמד הפנימי ("גדול בחכמה ובמניין"). לעומת זאת, ברגע שמוקם בית דין רשמי לערעורים, סמכותו כבר איננה נובעת מהיותו "גדול בחכמה ובמניין" אלא מכוח המבנה ההיררכי המוסדי.

אמנם יש הבדל בין בית דין גדול הבא מעצמו על ידי השתדלות הבעל דין לערער אשר זה לא יכול להיות רק אם הבית דין השני גדול הוא מן הראשון בחכמה ובמניין שבלעדי כן אסור כלל לבית דין להזקק להבעל דין ולשמוע דבריו [...]

אמנם בית דין קבוע ממנה לערעורים זה יש לו רשות ומוטל עליו לדייק אחרי בי דינא אשר הבעל דין טועני) כנגדו וחפץ להרים המשפט [=לערער], ובוה יכול להיות שהמומחה אשר פסק הדין היה באמת איש גדול בחכמה יותר מן המנויים [...] ולזאת יכול להיות לפעמים שהבית דין לערעורים הוא פחות בחכמה ובמניין מן הדינים אשר דנו את הדין, ואז גם הבית דין הקבוע הנמנה לערעורים יש לו כח לבטל אפילו להגדול ממנו אם מצא בו טעות אפילו בשיקול הדעת לבד.⁶⁷

65 ראו הסקירה המובאת במדור הלכה ברורה ובירור הלכה, מסכת סנהדרין (מכון הלכה ברורה ובירור הלכה, התשנ"ח), בעמ' קיא (פסקה ג). הרב הירשנזון עצמו מודע, בפסקת הסיום שלו, לכך שהרמב"ם לא מביא את עמדת רב נחמן (ראו מלכי בקודש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 182). בעיה זו הייתה במוקד התכתבות שלו עם אחד מן המגיבים לתשובתו ההלכתית, הרב חיים פנחס אייכלער, שהודפסה בכרך ד של "מלכי בקודש". ראו שו"ת מלכי בקדש, כרך ד, עמ' קיו (התרפ"ב) (להלן: מלכי בקודש ד).

66 בהתאמה, הוא רשאי אומנם לדון בערעור אך אינו מחויב להיזקק לו, כפי שמפורט בפסקה אחרת: מלכי בקודש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 168.

67 שם, בעמ' 179-180.

לענייננו חשובה פחות שאלת הביסוס ההלכתי של הקביעה הזו.⁶⁸ הנקודה העיקרית שיש לשים לב אליה היא ההפנמה של מחיר מיסוד השפיטה. חזרת הדין על פי "גדול בחכמה ובמניין", כאשר היא נעשית באופן אדי-הוקי, יכולה להמשיך ולהתבסס על גדלותו בהלכה של החכם הנשאל. גם אם יש בכך כדי ליצור היררכיה הלכתית לא שגרתית, זו עדיין יכולה להתקיים בתוך העולם המסורתי-כריזמטי המקובל וגם להיות תלויה בקיומו הנקודתי של גורם סמכותי שכזה. בניגוד לכך, הקמת מוסד של בית דין לערעורים מצריכה שינוי פרדיגמטי, שכן היא מצריכה להכפיף את המומחה למי שעלול להיות קטן ממנו בחוכמה ובמניין אם הלה קיבל מינוי רשמי מהמדינה. זהו המעבר מן המשפט ה"מוסרי" אל המשפט ה"מדיני-נימוסי". האתגר שעומד לפני הרב הירשנזון חורג אפוא ממצייאת בסיס הלכתי למוסד הערעור; הוא דורש את הפנמתו של סוג סמכות חדש שמוסד כזה מבוסס עליו.⁶⁹

הנקודה הבאה שאבקש לדלות מדברי הרב הירשנזון היא היקפו של המודל ההיררכי-מוסדי שהוא רואה לנגד עיניו: מהם סמכויותיה ותפקידיה של ערכאת ערעור? לעיל הוצגו כמה חלופות בעניין המשמעויות הריכוזיות של ערכאת ערעור. כיצד תפס הרב הירשנזון את תפקידו של המוסד שאותו הוא מחדש – האם באופן מצומצם, כזירה לתיקון טעויות הערכאה הראשונה בלבד, או שמא גם כמוסד בעל השלכות נרחבות יותר על איחוד ההלכה? התשובה לשאלה זו מורכבת. ככלל, השפה שהרב הירשנזון נוקט היא של תיקון טעויות. הדוקטרינה התלמודית שעליה הוא נשען היא הדוקטרינה של דיין שטעה. אנו עוסקים אפוא בתיקונה של טעות, ולא בהכרעתה של מחלוקת או בהאחדת הדין ההלכתי.⁷⁰ ואולם כאשר מדקדקים ביתר חלקי תשובתו של הרב הירשנזון, מגלים

68 הרב הירשנזון תולה את הקביעה הזו על ציטוט של רב האי גאון בתוך דברי היד-רמה על הסוגיה, אך קשה לחלץ משם את העמדה הזו, אשר חורגת לכאורה מן הסוגיה התלמודית עצמה, שגם אם ניתן לראות בה מקור לביקורת שיפוטית, הרי שהביקורת הזו נערכת בידי "גדול בחוכמה ובמניין" דווקא.

69 מקור ההבחנה בין סוגי הסמכות הללו בכתובתו של מקס ובר. ראו מקס ובר על הכאריזמה ובניית המוסדות: מבחר כתבים (ערך והקדים מבוא שמואל נח אייזנשטדט, תש"ס). הבחנה זו קשורה לשאלת הגדרת סמכותם של חכמים – בשל היותם בעלי ידע הלכתי המוכר בידי בני קהילתם ("מודל הכרת") או בשל צו התורה ("מודל ציווי"). ראו זאב ספראי ואבי שגיא "מבוא: סמכות ואוטונומיה במסורת ישראל" בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל 9 (זאב ספראי ואבי שגיא עורכים, 1997).

70 חשוב לשים לב לכך שגם את תפקידה של ערכאת ערעור מודרנית אצל אומות העולם תופס הרב הירשנזון באופן מצומצם ביותר – אפילו יותר מאשר לפי חידושו ההלכתי: "זהו הדין ממש אצל כל העמים אפילו בקארט אוף אפיעלס ובסופרים קארט שלא יכולים לערער לפנייהם אם לא שנתוספו ראיות וטענות אחרות או שנעשה איזו דין מרומה. ויותר הוא אצלנו [...] (מלכי

עמדה מעניינת. עמדה זו מעוגנת בהבחנה השלישית המופיעה בסוגיה, ובה עוסק עיקרו של הדיון התלמודי:⁷¹

רב ששת אמר: כאן – שטעה בדבר משנה, כאן – שטעה בשיקול הדעת.
 דאמר רב ששת אמר רב אסי: טעה בדבר משנה – חוזר, טעה בשיקול הדעת – אינו חוזר.
 אמר ליה רבינא לרב אשי: אפילו טעה ברבי חייא ורבי אושעיא? – אמר ליה: אין [=כן].
 – אפילו בדבר ושמואל? – אמר ליה: אין [=כן].
 – אפילו בדידי ודידך? אמר ליה: אטו אנן קטלי קני באגמא אנן [=האם אנחנו קוטלי קנים באגם]?
 היכי דמי שיקול הדעת?
 אמר רב פפא: כגון תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי אהדדי, ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ואיקרי ועבד כחד מינייהו, וסוגיא דשמעתא אזלי כאידך –
 היינו שיקול הדעת.
 [=כגון שני תנאים או שני אמוראים החולקים זה על זה, ולא נקבעה הלכה לא כזה ולא כזה, והדיין פסק כאחד מהם, למרות שמהלך השמועה⁷² מוביל לפסוק כעמדת השני – זוהי טעות בשיקול הדעת.]

לא כאן המקום לנתח את הסוגיה בכללותה. לענייננו נשים לב שהסוגיה יוצרת הבחנה בין טעויות בדין הברור, המכונות כאן טעויות "בדבר משנה", שתוצאתן הוא שהדין חוזר, לבין מצב שבו ההלכה אינה מוכרעת באופן מוחלט אך "סוגיא דשמעתא" נוטה לעמדה מסוימת והדיין פסק דווקא כפי העמדה האחרת. הסוגיה אמביבולנטית כלפי מצב זה; מצד

בקודש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 183). להלן נראה שהירשנזון שלל את מודל חידוש הסנהדרין לשם יצירתה של ריכוזיות הלכתית.

71 בבלי, סנהדרין לג, ע"א. על פסקה זו ראו שלמה זלמן הבלין "על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה" מחקרים בספרות התלמודית 148, 167 (תשמ"ג); אדרעי, לעיל ה"ש 32, בעמ' 507 ה"ש 123 HANINA BEN MENAHEM, JUDICIAL DEVIATION IN TALMUDIC LAW 131 (1991); Arie Edrei, *Erroneous Rulings, in* WINDOWS ONTO JEWISH LEGAL CULTURE vol. 1 131, 162 (Hanina Ben Menahem et al. eds., 2011)

72 הביטוי "סוגיא דשמעתא" אינו ברור כל צורכו, וכנראה שהכוונה לכך שניתן לחלץ מן המשא ומתן ההלכתי תמיכה לאחת מן העמדות. אחדים מן המקורות גרסו כאן "סוגיא דעלמא", ולפי גרסה זו טעות בשיקול הדעת היא הכרעה כעמדה אחת בעוד רוב הדיינים פוסקים כדעה אחרת. ראו הבלין, לעיל ה"ש 71, בה"ש 88-89.

אחד היא רואה בו "טעות" של הדיין, ומצד שני – אין מדובר בטעות המצדיקה את ביטול פסק הדין.⁷³

גם כאן עולה שאלת היחס בין ההבחנות השונות. אימוץ ההבחנה בין טעות בדבר משנה לטעות בשיקול הדעת במסגרת הדיון בהקמתה של ערכאת ערעור עשוי להוביל למסקנה שמותר להתערב בפסק דין שיש בו רק טעות בדין המוסכם אבל לא בדין שיש בעניינו מחלוקת לא מוכרעת (בלי להיכנס כעת לטיבן של הגדרות אלו), וכך אכן יסיק הרב עוזיאל בדיונו ההלכתי. ואולם לפי המהלך הלמדני של הרב הירשנזון, ערכאת ערעור ממוסדת ("בית דין הקבוע הנמנה לערעורים") רשאית להתערב גם כאשר מדובר בטעות בשיקול הדעת. לדעתו יש לקרוא את ההבחנות השונות שמופיעות בתלמוד במצטבר כך: ההבחנה בין טעות בדבר משנה לטעות בשיקול הדעת רלוונטית רק בחזרה עצמית של הדיין, אולם בהחזרת הדין על ידי "גדול" (כלומר במסגרת ערעור) ניתן להחזיר את הדין גם כאשר הטעות היא בשיקול הדעת.⁷⁴

אם כן, המנגנון ההלכתי שעליו נסמך הרב הירשנזון הוא מנגנון ייחודי בכמה היבטים: ראשית, הוא "מחיה מחדש" שיטה אמוראית שנדחתה בידי מרבית פוסקי ההלכה כאשר הבסיס למהלך הוא הפנמה של התאמתה למשפט המדיני-נימוסי יותר מאשר השיטות האחרות. שנית, מתוך הבנה של מהות המשפט הנימוסי הוא קובע שהקמת מוסד קבוע לערעורים מייתרת את הדרישה מבית הדין לערעורים להיות גדול בחוכמה ובמניין, שכן סמכותו נובעת מן המשפט הנימוסי ומן הסמכות המוסדית שעומדת בבסיסו. ולבסוף, המוסד המדובר מוסמך להתערב בפסק הדין של הערכאה הראשונה כאשר הוא סבור שהיא שגתה בשיקול הדעת, סמכות שאיננה קיימת לדיין המקורי המגלה שטעה (שעשוי להתחייב בתשלום, אך לא לבטל את פסק דינו). הסמכות להתערב במקרים של הכרעה בשיקול הדעת, שלא כמו הפיכת פסק הדין בשל טעות בדבר משנה, היא סמכות פוטנציאלית לאחזקת ההלכה ולהכרעה בין מחלוקות.

למרות זאת נדמה שבעיניו של הרב הירשנזון נתפסה הסמכות הזו כאמורפית ולא הייתה לו כוונה לכוון מוסד ריכוזי שיוכל לאחד את הכרעת ההלכה. ראשית, בשביל לעשות כן נדרשת גם פרשנות ברורה (ומרחיבה) של רעיון הטעות בשיקול הדעת, מהלך שהוא נמנע

73 כפי שהעיר אריה אדרעי בצדק, בביטוי "טעות בשיקול הדעת" יש ממד פרדוקסלי: כיצד אפשר לייחס "טעות" למצב שאין בו תשובה משפטית אחת אלא הדבר נתון ל"שיקול דעת"? לפי ההסבר התלמודי, מדובר במצב שמצופה מהדיין להגיע למסקנה מסוימת (בשל מהלך הסוגיה או דרך הפסיקה המקובלת), והימנעות מכך היא בגדר "טעות", אך לא טעות כזו המצדיקה את ביטול פסק הדין. ראו אדרעי, לעיל ה"ש 32, בעמ' 507.

74 "[...] שהגדול מחזירו, רצה לומר שלא מיבעי בטועה בדבר משנה שבדאי חוזר [...] אלא גם בטועה בשקול הדעת יכול גדול ממנו להחזיר דינו". מלכי בקודש א, לעיל ה"ש 47, בעמ' 170; וראו שם, בעמ' 175, 182.

במפורש מלהיכנס אליו.⁷⁵ שנית, במקום אחר הסתייג הירשנזון במפורש מן האפשרות לכונן מוסד ריכוזי שיאחד את פסיקת ההלכה: בחלק ב של ספרו מלכי בקודש הוא דן, כאחרים בדורו, ברעיון של חידוש הסמיכה והסנהדרין. במהלך הדיון מבהיר הרב הירשנזון מה לא יוגדר כתפקידה של סנהדרין שכזו. אחד הנושאים העיקריים שבעניינם מתנגד הרב הירשנזון להענקת סמכות לסנהדרין שכזו הוא האחדת מנהגי הפסיקה. בדיון בסמכויות העתידיות של סנהדרין, כאשר תוקם, קובע הרב הירשנזון כי זו לא תוכל לדון את הזקן הממרא:

אפילו אם נשוב את הסמיכה לא יהיה שייך כלל דין זקן ממרא. שבדאי יהיה רשות לכל תלמיד חכם בעירו ובעדתו להורות כפי חות דעתו אשר חושב לשם שמים באמתת הדבר, אם שלא יהיה כן דעת הבית דין הגדול שלנו.⁷⁶

לנוכח דברים אלו נראה שההתמקדות של הרב הירשנזון בלגיטימציה ההלכתית של ערכאת הערעור קשורה בעיקרה בביסוס האפשרות להכיר, מתוך ההלכה, בסמכות מוסדית שיונקת את כוחה מן השלטון ולא ממעמדה הכריזמטי או מן העמדה הפנימית של בני הקהילה כלפיה. זהו האתגר שזיהה הרב הירשנזון בהקמת בית הדין לערעורים. האפשרות לראות במוסד הסמכותי הזה גם גורם להאחדת ההלכה וריכוזה אומנם עולה מתוך הסמכת המוסד הזה להפוך פסק דין המבוסס על "טעות בשיקול הדעת", אולם היא איננה מרכזית בתוך הלך המחשבה של הרב הירשנזון,⁷⁷ וספק בעיניי אם הוא היה מודע להשלכות המהלך שלו בהיבט הזה.⁷⁸

75 בסוף התשובה הוא כותב: "והיה ראוי עוד לדבר פה משאר השיטות בפירוש סוגיא זו ומשאר הסוגיות בש"ס המדברים מן טעות בית דין, וכמה מיני טעויות אשר חוזרין ואשר אינם חוזרים. אמנם יתארך המאמר [...] ויצא כמעט לספר שלם, ובכלל דין בית דין טועה צריך למאמר מיוחד" (שם, בעמ' 181-182).

76 מלכי בקודש ב, לעיל ה"ש 54, בעמ' 143. לפי הרב הירשנזון, מטרתה העיקרית של הסנהדרין היא הנהגה רוחנית-פוליטית שתאחד את העם מבחינה חברתית. אולם, כפי שמשתקף מהטקסט המצוטט ומההקשר כולו, הוא לא שאף לכך שהאחדות הזו תתבטא באחידות או בריכוזיות הלכתית.

77 הדבר נובע גם מתפיסתו המינימליסטית את מוסד הערעור אצל אומות העולם. ראו לעיל ה"ש 70. לאור זאת דומני כי מסקנתו של אדרעי מתשובתו של הרב הירשנזון, שלפיה הרב הירשנזון "התפעל מן הרעיון של אחידות ושל סדר, של סמכויות ומוסדיות", נכונה חלקית בלבד: יותר משהוא התרשם מרעיון האחידות ההלכתית, הוא התרשם מרעיון ההלכה הממסדית.

78 מתברר שיש קשר בין תשובת הרב הירשנזון בעניין חידוש הסנהדרין לבין גישתו החיובית כלפי צורת השלטון הפדרלית שאותה הכיר בארצות הברית. הירשנזון הקדיש ספר נפרד – אלה דברי הברית – כדי לטעון שצורת השלטון היהודית (המתבטאת בשבטים המאוגדים תחת לאום אחד) היא למעשה שיטה פדרלית כאשר בין השבטים השונים נכרתת ברית. בתשובת חידוש

הנקודה האחרונה נוגעת לזווית ההיסטורית. בשלב הצגת השאלה הבטיח הרב הירשנזון שיוכיח לקוראיו כי בעבר הייתה קיימת ערכאת ערעור שהייתה מכונה בשם "מקום הוועד". למעשה, אין זכר לדיון כזה בתשובה. בעת שכתב את תשובתו הסתפק הרב הירשנזון בביסוס הדוקטרינרי, ולא הריאלי, של מוסד הערעור.⁷⁹ נקודה זו חשובה לאור המהלך ההלכתי של הרב הירשנזון. מכיוון שהמהלך מבחין בין ערעור אדי-הוקי בידי גדול בחוכמה, שיכול עקרונית להתקיים גם בתוך עולם של סמכות מסורתית, לבין ערעור ממוסד, שמתקיים בעולם של סמכות מוסדית, הרי שקיומו ההיסטורי של מוסד לערעורים הוא רלוונטי למהלך. אבל כאשר הרב הירשנזון נזקק, לבסוף, להיבט ההיסטורי, הוא מייטיב לבטא דווקא את מחירו של הרובד המוסדי הזה: בעקבות התשובה שלח לו הרב יעקב מאיר, הרב הספרדי הראשי, מכתב שבו הזכיר את העובדה שבאימפריה העות'מאנית נהגה בפועל ערכאת ערעור הלכתית.⁸⁰ למכתב זה השיב הרב הירשנזון שמטרתו הייתה להוכיח לאנשי משפט השלום העברי שהמשפט העברי מכיל במסגרת מנגנוני המשפטיים אפשרות לערעור; ובמילים אחרות, שהמטרה הייתה לבסס את קיומה של הסמכות המוסדית בתוך ההלכה עצמה. לכן, כתב הרב הירשנזון, עצם קיומו של המוסד ללא עיגונו ההלכתי לא יועיל, ואולי אף יזיק: "ואם נאמר לו שיש לחכמי הספרדים בית דין גבוה לערעורים [...] כל שכן דפקיר טפי [=כל שכן שהם (אנשי משפט השלום) יתפקרו, יבעטו בהלכה המסורתית], באמור 'הנה חכמי הספרדי בעצמם כבר ראו שאי אפשר לחיות על פי המשפטים הקדומים של השולחן ערוך ויסדו בית דין לערעורים נגד הדין'".⁸¹ יתרה מזו, הרב הירשנזון אף הביעה תמיהה כלפי גופו של מנגנון הערעור הזה:

הסנהדרין עמד הירשנזון על תפקיד הסנהדרין כמוקד ל"התרכזות האומה", אך בה בעת פיתח את המושגים "קהל", "עדה", ו"שבט" והדגיש כי התפקיד הריכוזי של הסנהדרין אינו אמור למחוק את המאפיינים הפנימיים המבדילים בין כל שבט ושבט, ולכן בית הדין הגדול "לא יהיה בכוחו לדחות שום עדה מישראל" (מלכי בקודש ב, לעיל ה"ש 54, בעמ' 144). על גישתו הפדרטיבית של הירשנזון ראו גם מחשבות על דמוקרטיה יהודית 219 (בני פורת עורך, 2010); דוד זוהר "והבאתי אתכם במסורת הברית": רעיון הברית במשנתם של הרב חיים הירשנזון, דניאל אלעזר ודוד הרטמן "המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר 275 (משה הלינגר עורך, תש"ע).

79 חלק מרכזי בפולמוס על הקמת ערכאת הערעור עסק בשאלה ההיסטורית – האם היו קיימים הלכה למעשה לאורך ההיסטוריה היהודית בתי דין שדנו בערעורים. לדיון על מקומה של השאלה ההיסטורית בפולמוס ראו רדוינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2, בעמ' 174; וסטרליך "עשיית משפט", לעיל ה"ש 2, בעמ' 89.

80 המכתב ותשובתו במלכי בקודש ד, לעיל ה"ש 65, מכתב ג (עמ' ז).

81 שם, בעמ' 16.

הבית דין הלזה הוא בעיני כמתמיה, מי נתן כח להבית־דין של קאנסטאנטינאפאל שהם יקראו בשם בית דין הגדול והגבוה מול הגאונים והגדולים חכמי ירושלים האמתים? [...] כלם [=חכמי ירושלים] היו חכמים גדולים צדיקים ומאורי תורה הרבה הרבה יותר מראשי הרבנים אשר השולטן שם לראשם בקאנסטאנטינאפאל, אשר כקליפת השום היו מול ראשוני לציון אשר מהם תצא תורה.⁸²

לפתע "שכח" הרב הירשנזון את מגמתו המוסדית ואת הטענה שערכאת ערעור ממוסדת עשויה להיות עליונה על הערכאה הראשונה חרף העובדה שהמכהנים בה פחותים ברמתם והוא נזעק להגן על כבודם של חכמי ירושלים. הוא תולה את המצב העגום הזה בשלטון העות'מאני החיצוני: "אמנם ידעתי כי זה היה מסכת הגלות המלאה החרבה וכאשר השולטן יר"ה ישב ברומי זעירתא היתה ירושלים וכל חכמיה כפופים לה. אבל אנו מקוים עתה לה' כי עתה רק בירושלם יהיה הבית דין הגבוה לערעורים ועל כל ספק בתורה יאמר קומו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם אמן".⁸³ בחזונו של הרב הירשנזון אמורות הסמכות המוסדית והסמכות הכריזמטית של חכמי ההלכה להתמזג זו בזו. אך החזון הזה בא לידי ביטוי רק במסגרת התכתבות אישית מאוחרת, כאשר המשמעויות המעשיות של הדיכטומיה הלמדנית בין "משפט מוסרי" המבוסס על סמכות פנימית־כריזמטית לבין "משפט נימוסי" המבוסס על סמכות מוסדית מקבלות לפתע ממשות מאיימת.

נסכם: המהלך שטווה הרב הירשנזון משמש ציון דרך רעיוני בתהליך המפגש שבין ריכוזיות המדינה לבין מגנגוניה המבוזרים של ההלכה. ההיבט הראשון בציון הדרך הזה הוא עצם ההפנמה של המעבר מעולם של "משפט מוסרי" לעולם של סמכות מוסדית. המעבר הזה מאפשר לתלות על אחת הדעות בתלמוד את ההקמה של בית הדין לערעורים. אלא שהמעבר הזה גם טומן בחובו מחיר: בעל הסמכות המוסדית הוא לא בהכרח בעל כוח השכנוע או בעל הכריזמה הקהילתית. ההיבט השני בציון הדרך הזה הוא ההוראה למעשה העולה מן הדיון – אפשרות הקמתו של בית הדין לערעורים, הכולל, לפחות פוטנציאלית, סמכות להפוך פסקי דין נמוכים גם בשל טעות בשיקול הדעת.

דיונו של הרב הירשנזון נטוע בד' אמותיה של ההלכה ומתמקד בסמכותם של בתי הדין הממונים, אך אינו עוסק בזהותם של הממונים, קרי גורמי המדינה. התשובה נכתבת ברקע המאמץ הבריטי להקים את המוסד, אך כפי שעולה ממכתבו לרב יעקב מאיר – המאמץ הלמדני מכוון למציאות אוטופית של "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", אז תהיה מדינת היהודים הגורם הממנה. מכל מקום, חידושו של הרב הירשנזון בעניין אפשרות

82 שם.

83 שם.

הקמתו של בית דין לערעורים מחייבת, מטבע הדברים, הכרה גם בסמכותם של הממנים. התשובה עצמה אינה עוסקת בכך, אך במכתב לרב מאיר מתגלה הפער בין דיינים הממונים על ידי השלטון העות'מאני הנפסד לבין אלו שימונו לעתיד לבוא.

3. הרב עוזיאל: "בתורת ישראל המוסר והמדיניות הן חטיבה אחת מוצקה"

תגובתו הראשונית של הרב עוזיאל להקמת מוסד לערעורים הייתה שהוא אינו נחוץ, מפני שביקורת על פסק דין יכולה להיעשות אדי-הוק, באמצעות דרישה להנמקת פסק הדין והצגת פסק הדין המנומק לבית דין אחר. את הביסוס לטענה זו כתב הרב עוזיאל במאמר מקיף בשם "חוק ומשפט לישראל", שנכתב לאחר שהגיע לידי ספרו של הרב הירשנזון.⁸⁴ המאמר אינו כתוב במבנה מסודר ויש בו כל מיני מגמות, אך הרעיון המרכזי שלו הוא האדרת שיטת השפיטה ההלכתית – כדי להוכיח שבשיטה מעולה שכזו, שבה הדין מוכתר במעלות רבות ועורך ביקורת עצמית קפדנית, אין כלל צורך במנגנון ערעור. מטרה נוספת של המאמר היא ביסוס האפשרות לביקורת על פסק הדין באותם מצבים שיש בכל זאת הצדקה לדבר באמצעות חובת ההנמקה והבאת הנימוקים הללו בפני דיינים אחרים.⁸⁵

הרב עוזיאל, שלא כמו הרב הירשנזון, אינו מנסה אפוא לחלץ מתוך המקורות התלמודיים את הביסוס ההלכתי לקיומה של ערכאת ערעור אלא דווקא את אי-נחיצותה. במובן זה, כפי שזיהה רדזינר, המאמר הוא תגובת נגד לביקורת הכללית של אנשי משפט השלום העברי על השיפוט הרבני שמוסד הערעור היה מיועד בעיניהם לתת לה מענה מסוים. אולם בד בבד המאמר הוא גם תגובת נגד לעמדות החתרניות שבבסיס כתיבתו של הרב הירשנזון. הרב עוזיאל מבקש לדחות את הרעיון ששיפוט רבני יכול להתבסס על סמכות המוענקת והנאכפת על ידי השלטון במקום על סגולותיו הפנימיות של בית הדין ועל רגש המוסר הדתי של בעלי הדין.

תגובת הנגד הזו באה לידי ביטוי בשלושה אופנים. הראשון הוא הניסיון לצייר את השיפוט הרבני כשונה מכל מערכות המשפט של אומות העולם, המוצגות במתכוון באופן נלעג. לדוגמה, לפי תיאורו של הרב עוזיאל, בעוד השופט הגוי מיישם באופן טכני על הנדון שלפניו את סעיף החוק מתוך "הקודקס המשפטי", הדיין בישראל נדרש לתור אחר

84 המאמר פורסם בכתב העת הדביר, קובץ ה, תשרי התר"ף, והודפס כעבור שני עשורים בספר השו"ת משפטי עוזיאל, חלק חושן משפט, סימן א. על ההבדלים בין המאמר לתשובה עמד עמיחי רדזינר. ראו רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2. ההפניות להלן יובאו, לשם הנוחות, מתוך התשובה עצמה (אגב התייחסות, במידת הצורך, לנוסח המקורי שבמאמר).

85 על מגמות אלה ראו רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2; אדרעי, לעיל ה"ש 32, בעמ' 513.

התוצאה הצודקת. לפיכך עליו לשקול גם הכרעה לפנים משורת הדין, וכן לא להסתמך על הטענות והעדויות אלא לוודא שאין לפניו "דין מרומה".⁸⁶ בנוסף, כתולדה של השיפוט ה"טכני" אצל אומות העולם, השופט הגוי עלול להכריע בדין באופן מיידי ואוטומטי, בעוד הדיין בישראל מצטווה "הוו מתונים בדין" ולהימלך עם גדולים ממנו בחוכמה.⁸⁷ לתיאור ה"קונטיננטלי" של השיפוט באומות העולם כיישום טכני של הוראות הקודקס ולהשוואתו עם הדיין הישראלי כרודף צדק יש תפקיד כפול. מצד אחד, הוא מיועד לשכנע את מרדכי בן הלל הכהן וחבריו באי־נחיצות הערעור, שכן "דיין כזה של התורה הישראלית [...] אינו צריך לבקרת, והוא מבקר את עצמו".⁸⁸ מצד שני, הוא מבקר את הניסיון להעניק לדיין מעמד "מדיני־נימוסי", כזרוע שלטונית־ביצועית. סמכותו וכוחו של הדיין באים מן ההקפדה על הערכים המוסריים של רדיפת צדק וביקורת עצמית, ולא מכוחו של ספר החוקים שהוא מיישם.

אם ההקשר הראשון מגיב ל"משפט הנימוסי" של הרב הירשנזון במרומז, הרי שבשני ההקשרים האחרים מתרחש עימות גלוי. ראשית, הרב עוזיאל מתעקש להכיר באפשרות הערעור הנקודתית באמצעות מנגנון של הנמקה ("כתבו לי מהיכן דנתוני") שאותו ניתן להראות לחכמים אחרים. בה בעת הוא מסרב להכיר בקיומה של ערכאה המיוחדת לכך. הוא מקדיש דיון מיוחד כדי להתווכח עם קביעתו של הרב הירשנזון שלפיה בית הוועד שימש בעבר כערכאת ערעור, אף שטענה זו נטענה רק בשולי דבריו.⁸⁹ השילוב של ההכרה בסמכות ערעור נקודתית עם דחיית הערעור המוסדי מבססת, באופן פרדוקסלי־משהו, זכות ערעור מבוזרת. כלומר, כדי לבקר פסק דין אפשר לפנות לכל דין שהוא:

כן אין אני מסכים לדברי הרב מהרח"ה במה שכתב כי מקום הועד היא בית דין לערעורים, דברי רש"י והרא"ש והתוס' כולהו מפרשים שבית הועד הוא מקום קבוץ חכמים, ומשמע שאינה קבוצת חכמים המיוחדת ומיועדת לדון, אלא פשוט קבוצת חכמים העוסקים בהלכה ובקיאיים בה [...]

מהאמור אתה למד שאמנם בהקונסטיטוציה המשפטית של עם ישראל לא היה בית דין מיוחד לערעורים אלא בית דין הגדול ובית הועד, ואין זה מפני שקדמונינו התנגדו לבית דין של ערעורים אלא מפני ששקדו על תקנת בתי הדין שבישראל להרימם במדרגה משפטית גבוהה מאד שכל הנכנס לדין יכנס בלב שלם ובטוח ובאמונה גמורה לשופטיו, ולכן בחרו לתת לבעלי הדין זכות הבחירה בדיינים והטילו עליהם לברור להם בית דין

86 שו"ת משפטי עוזיאל, חושן משפט, סימן א, סעיף א.

87 שם, סעיף ב.

88 שם, סעיף א.

89 כאמור, טענה זו נטענה בידי הרב הירשנזון רק במסגרת ניסוח השאלה, והוא כלל לא דן בה במהלך התשובה עצמה.

יפה. ובכל זאת נתנו גם זכות הביקורת לכל רב אשר ימצא טעות בדין ובהוראה וחייבוהו לחוות דעתו ולגלות את הטעות שבדין.⁹⁰

ההתעקשות של הרב עוזיאל על כך שבית הוועד – מוסד המופיע באותה הסוגיה התלמודית הקובעת את חובת ההנמקה שעליה נשען הוא עצמו(!)⁹¹ – הוא לא מוסד רשמי לערעורים מחייבת הסבר. ההסבר הזה נחוץ בפרט כאשר החלופה שהרב עוזיאל יוצר מאפשרת לבקר את פסק הדין הראשון בהיקף רחב הרבה יותר מזכות הערעור הממוסדת: "בכל זאת נתנו גם זכות הביקורת לכל רב אשר ימצא טעות בדין ובהוראה". כלומר, תמונת הנגד לערעור הממוסד היא לא אי-הכרה ברעיון הערעור, אלא הכרה כה גורפת ברעיון זה עד שהיא איננה מוגבלת למוסד ולמנגנון מסוימים. מדוע מוכן הרב עוזיאל לשלם את המחיר הזה? התשובה לכך נמצאת, לטעמי, בנקודת המחלוקת השלישית: מתקפה ישירה של הרב עוזיאל על הדיכטומיה שיצר הרב הירשנזון בין "המשפט המוסרי" ל"משפט המדיני-נימוסי".

אין אני מסכים לאותה החלוקה המוסרית והמדינית, לפי שאני סובר כי בתורת ישראל המוסר והמדיניות הן חטיבה אחת מוצקה שאי אפשר לחלק ולהפריד ביניהם, תורת ישראל היא תורת המוסר ותורת החברה, והממלכה הישראלית היא ממלכת השלום בכל דרכיה מבחינה חברתית, נימוסית, מוסרית ומדינית [...]

לכל שאר העמים, המשפט הוא חלק האורגני של הממלכה. ובאין ממלכה, אין שום אפשרות ליסוד בתי משפט מיוחדים ואין להם זכות וקיום, אבל המשפט הישראלי בכל היותו חלק מהסדור האורגני של הממלכה (כמצות התורה: שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, זאת אומרת בית דין ממונים ממרכז משפטי גבוה [...]), בכל זאת איננו קשור בהשלטון הממשלתי והסדור המדיני והנימוסי, וגם באותו זמן אשר תפול הממלכה ויתפורר הקבוץ הלאומי גם אז המשפט הדתי קיים בכל תקפו, וכל העם נכנע למשפטו ולשופטיו, משום שבהם רואה את משפט הצדק והאמת, ועל יסוד זה נקבעה ההלכה של בית דין של שלשה דאיכא בהם לכל הפחות חד דגמיר וסביר או דיין מומחה, דנקיט רשותא מריש גלותא או שקבלוהו עליהם.

התוקף למשפט הדתי הזה, של בית דין של שלשה או יחיד מומחה, הוא גם ליזמן שישראל נחתים בגולה ואין אורגן רוחני מרכזי אוטוריטטי אשר ימנה את הדיינים, ובשובנו ברצות

90 שו"ת משפטי עוזיאל, חושן משפט, סימן א, סעיף טז (ההדגשה שלי). יש לחדד שהתוצאה היא לא זכות ערעור במובן הרגיל, שכן החכם השני אינו בעל סמכות מוסדית עודפת על הראשון, אלא אפשרות להציג את פסק הדין שניתן לביקורת אצל חכם אחר.

91 בבלי, סנהדרין לא, ע"ב. לניתוח הסוגיה ראו מרדכי סבתו תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק שלישי כרך ב 897 (2018).

ה' אל המרכז נשוב ליסד את בתי הדין והמשפט על יסודות בריאים וסדורים בכל מקום ומקום עיר ועיר פלך ופלך תחת מרותו של בית דין הגדול ונשיאו, כיעוד ה' על ידי נביאיו: ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחלה וגו'.⁹²

האיום שרואה הרב עוזיאל בהקמתו של מוסד ערעור הוא בעצם יצירת הזיקה שבין "השלטון הממשלתי והסדור המדיני" לבין השפיטה. כוחה של השפיטה נובע מהכרת נמעניה ב"משפט הצדק והאמת" שהיא מספקת; לא מן הסמכות השלטונית הנלווית לה. זהו מקור כוחה גם בזמן שהיו ישראל בגלות "ואין אורגן רוחני מרכזי אוטוריטטי". אומנם בעבר התקיים קשר כזה ובעתיד הוא ישוב על כנו, אבל הסידור והארגון של מערכת השפיטה "על יסודות בריאים וסדורים" איננו משקף את מקור סמכותו. כניעה לדרישת הערעור הממסדי עתידה ליצור נתק בין הסמכות המסורתית והכריזמטית של בית הדין לבין הסמכות המוסדית שלו, נתק שהרב הירשנזון עמד עליו במפורש. לנתק הזה אין הרב עוזיאל מוכן להסכים.⁹³

עמדתו של הרב עוזיאל, המתלבט בין דחייה מוחלטת של התלות בשלטון לבין השאיפה לריכוזיות העתידית של בית הדין הגדול, תואמת את עמדתו גם בעניין חידוש הסנהדרין. גם בסוגיה זו נוצרה התנגשות בין שאיפתו של הרב עוזיאל לכינון ריכוזיות הלכתית אחידה לבין האיום שהוא זיהה שיבוא מכינונה של הריכוזיות הזו באמצעות סמכות מוסדית חיצונית להתפתחות ההלכתית הפנימית. הריכוזיות נתפסה אצל הרב עוזיאל כמגמה חיובית ורצויה, אך רק באמצעות כינונה של קהילה ארצישראלית וקבלת הציבור, מלמטה, את המנגנונים המאחדים שייקבעו במסגרתה; לא באמצעות מוסדות שלטוניים. באשר לבית הדין הגדול, החשש נבע מעצם קיומה של סמכות מוסדית, שכוחה המאחד נובע מסמכות הכפייה שלה. כאן אנו נתקלים באופן ישיר יותר במקורה של סמכות מוסדית כזו – "השלטון הממשלתי".⁹⁴

92 שו"ת משפטי עוזיאל, חושן משפט, סימן א, סעיף טז (ההדגשות שלי).

93 הרב עוזיאל אומנם מוכן להכיר בכך שבעתיד ישוב הקשר בין הסמכות השלטונית לסמכות בית הדין, אך הוא אינו רואה עובדה זו כרלוונטית לעיצוב בית הדין בהווה. רדזינר הראה שעם התבססותה של מערכת בתי הדין והעמדתו של הרב עוזיאל בראשם הפנים הרב עוזיאל את הרווחים שיש בסמכות המוסדית הזו ושינה מעט את גישתו לבית הדין לערעורים. ראו להלן, ה"ש 105.

94 בסופו של המאמר הרב עוזיאל קורא, כתנאי מקדים להקמת בית דין לערעורים, "לחדש את בתי משפטינו הקודמים וליסד בית דין גדול בירושלים שממנו תצא הוראה לכל ישראל". את הקריאה הזו אין להבין, כמדומני, כקריאה לחידוש מוסדי של בית הדין הגדול, אלא כקריאה להקמת מרכז רוחני חדש שיאחד את העם (ואת ההלכה). כך עולה מפסקת הסיום של קריאה זו (ושל התשובה כולה): "ובזה קורא אנכי לכל רבותינו שבארץ ישראל ובגולה, לאמר: הבו נא רבנים גדולים ונכבדים

להשלמת התמונה אעמוד על שתי נקודות נוספות: תגובתו של הרב הירשנזון למאמר והצעותיו המעשיות של הרב עוזיאל. כך ב של שו"ת מלכי בקדש, שראה אור בשנת 1920, מחזיק בין דפיו גם דיון בתגובות לכרך א. בין היתר הרב הירשנזון מגיב שם למאמר "חוק ומשפט בישראל" ששלח אליו הרב עוזיאל.

הירשנזון שם לב היטב לשלוש נקודות המחלוקת הללו ומגיב להן. באשר לנקודה הראשונה טוען הרב הירשנזון כי "אין הבדל לדעתי בין מוסר דייני ישראל למוסר דייני אומות העולם, אחרי שבני נח מצוים על הדינים. 'מוסר הדיינים' אחת היא לכולם [...]" ומה שכתב כבוד תורתו 'כי שופטי אומות העולם חיים רק על פי הקודקס, ובהתאימו משפטו אליו יצא ידי חובתו, אולם השופט הישראלי איננו עומד לפני הספר רק לפני ה', 'אנכי בעניי לא ידעתי ההבדל בין עומד לפני ה' לעומד לפני תורת ה' [...]"⁹⁵. אשר לנקודה השנייה, שלפיה "אחרי שכבר כתבו לו הטענות והפסק דין יכול כל בית דין של ג' לבטלו אם מצא בו תיוהא [=פגם]", נבהל הרב הירשנזון מהשלכותיו של הביזור הזה: "זה באמת יתן יד לאלה אשר חפצים בשנוי הערכין של דיני ישראל מפני המצב והנימוס המדיני"⁹⁶. הרב עוזיאל הוא הנאשם כעת במתן כלי לשינוי ההלכה לפי רוח הזמן; דווקא היעדרו של מוסד ערעורי־ריכוזי מאפשר לכל אחד להקים את בית הדין שלו ולערוך שינויים בהלכה. ואשר לנקודה השלישית, הרב הירשנזון מסביר באופן אפולוגטי שההבחנה שיצר בין המשפט המוסרי למשפט המדיני אין משמעותה שיש נורמות "מדיניות" שאינן מבוססות כלל על "המשפט המוסרי": "פשוט הוא שתורתנו הקדושה היא דרך חיים תוכחת מוסר, ואין איש משלומי אמוני ישראל מסתפק בזה חס ושלום"⁹⁷. הדברים, אם כן, מוצבים זה לעומת זה, הן בכתיבתו של הרב עוזיאל והן בכתיבתו של הרב הירשנזון.

לבסוף, למרות ההסתייגות של הרב עוזיאל מפירוק מנגנוני הסמכות שייתכן שיתרחשו בעקבות הקמת מוסד ערעורי, הוא נותן לכך את הסכמתו. כפי שהראה רדזינר, במאמר

רועי העם ומאשריו, הבו נא נשלב את ידינו לעבודה לבנות את מקדשנו הרוחני להשיב לירושלים עיר מחמדנו את כבודה הראשון, ולעשותה למרכז הרוחני והמדיני של עם ישראל, שממנו תצא תורה והוראה לכל שאלות הישוב העומדות לפנינו, ודורשות את פתרון הדתי, מאת רבני ישראל היושבים בארצות הקדש ובירושלם; הבו נא נרומם ונגדל את ישיבותינו ובתי מדרשנו לאותה המדרגה הרמה והנשאה של בתי המדרש אשר נתנו לנו המשנה והתלמוד, נתאחד נא לעבודה ונגש להגשמת יעוד ה' לאמר: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים."

כלומר, אין להבחין בין הדיין הישראלי העומד לפני האל לדיין הנוכרי העומד לפני ה"קודקס", שכן גם הדיין הישראלי עומד, בסופו של דבר, אל מול מערכת נורמטיבית. מלכי בקדש ב, לעיל ה"ש

54, בעמ' 158.

96 שם, בעמ' 173.

97 שם, בעמ' 172.

"חוק ומשפט" הוא עושה כן רק באופן מהוסס, ואילו בתשובה שפורסמה כעבור עשרים שנה בספרו – באופן נרחב יותר.⁹⁸ במאמר עצמו מבוטאת ההסכמה באופן כללי, ללא ביסוס הלכתי:

אולם אם העם דורש או שהשעה צריכה לכך היום להכניס יפיפותו של יפת באהלי שם וליסד בית דין לערעורים, אין אנו רשאים לאטום את אזנינו מדרישתם וחייבים ומשועבדים אנו להם למלא את בקשתם זו [...] וחובה עלינו לתת ספוק נפשי לדרישת העם ולקרנם על ידי כך למשפטי התורה, אלא שבראש וראשונה עלינו לחדש את משפטינו הקדומים וליסד בית דין גדול בירושלים שממנו תצא הוראה לכל ישראל, ממנו תצא התמנות הדיינים והרבנים בארץ, ואליה יגישו כל ישראל את שאלותיהם בדבר הוראה ומשפט, והם ישתתפו בעצה גם בדבר תחית העם והארץ והנהגתו המדינית והלאומית [...] ⁹⁹

הסכמה זו מנוגדת, כאמור, לרוח המאמר, אך בשלב זה היא מובאת ללא נימוק וביסוס הלכתיים אלא כקריאת כיוון כללית. ברם כאשר המאמר פורסם כתשובה בספר השו"ת "משפטי עוזיאל", כעבור עשרים שנה (בשנת 1940), הוסיף הרב עוזיאל והבהיר את התשתית ההלכתית של הדברים:

וחובה עלינו לתת ספוק נפשי לדרישת העם ולקרנם על ידי כך למשפטי התורה. ואם עדיין ימצא מי שלבו נוקפו וחושש לומר שאין לנו לחדש דבר שלא מצאנוהו מפורש, ושגם בבית דין של ערעורים יש מקום לומר "בי דינא בתר בי דינא לא דייקי",¹⁰⁰ אף אני אשיב ואומר שבמקום שהצבור מתקנים תקנה זו באופן כללי, וכל העומדים לדין סברו וקבלו למפרע שכל אחד מהם יכול לערער בפני בית דין לערעורים המקובל לכך, בזה [...] זכאים בית דין של ערעורים לשוב ולדון בדין זה [...] ¹⁰¹

אולם הואיל וקבלה זו אינה אלא במקרה של טעות בהלכה אין בית דין השני יכול לסתור פסק דין הראשון אלא אם ימצאו בו טעות בדבר משנה. זאת אומרת דבר שנזכר מפורש בדברי הפוסקים, אבל בדין שבית דין הראשון דן מבחינת מדמה מילתא למילתא, אין

98 רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2.

99 מאמר "חוק ומשפט בישראל", לעיל ה"ש 86, בעמ' כו-כו.

100 ביטוי הלכתי זה מצוי ברקע של הדיון ההלכתי של שני פוסקי ההלכה: טענה זו מופיעה בכמה הקשרים בתלמוד, ולפיה אין בית דין אחד מדקדק אחר קביעותיו של בית דין אחר. ראו שוחטמן סדר הדין, לעיל ה"ש 37, כך ג, בעמ' 1346.

בית דין השני יכול לסתור דינם אם לא בהוכחות וראיות ברורות. וכן כתב החוות יאיר בהשטות,¹⁰¹ ובאופן זה ראוי ורצוי ליסד בית דין לערעורים.¹⁰²

את האפשרות להקמת בית דין מוסדי לערעורים מבסס הרב עוזיאל על התקנת תקנה.¹⁰³ יש לשים לב לחשיבות שהוא מעניק להסכמת הציבור, הן בהקשר של התקנת התקנה באופן כללי ("במקום שהצבור מתקנים תקנה זו") והן בהקשר של בעלי הדין הקונקרטיים המגישים ערעור ("וכל העומדים לדין סברו וקבלו למפרע"). סמכותו ההלכתית הפנימית של בית הדין לערעורים נובעת מ"דרישת העם", ובהתאמה – מהסכמת העם. כך מצליח

101 נראה שהכוונה לשו"ת חוות יאיר, סימן קסה. במהלך הדיון בסימן זה מבאר החוות יאיר פסק דין שנתן לאחר שאחד הצדדים ביקש "כתבו לי מאיזה טעם דנתוני" ומקדיש דיון מקדים בשאלת הצורך במתן נימוקים לשם אפשרות לבקר את פסק הדין ובהיקף ההתערבות של ערכאת ערעור לא פורמלית שכוז. אין זהות מוחלטת בין דברי החוות יאיר לעמדה המצמצמת שנוקט הרב עוזיאל, אלא שלא כאן המקום לדון בכך.

102 שו"ת משפטי עוזיאל, חושן משפט, סימן א, סעיף טז.

103 היחס לערעור כאל "תקנה" נזכר גם בידי הרב קוק (לעיל ה"ש 2) ובידי הרב הרצוג. ראו יצחק אייזיק הלוי הרצוג פסקים וכתבים כרך ט – חושן משפט, סימן יא (הרב שלמה שפירא עורך, 1991). ראו להזכיר את הערתו של הרב הרצוג באותו פסק דין, שנכתב בשנת תש"י (1950). חרף העובדה שסמכות בית הדין לערעורים נקבעה על יסוד תקנה ותקנה זו מוגבלת לסמכות שמעניק השלטון (כעת המדינה היהודית), הרב הרצוג מציע שתיתכן זכות ערעור גם מעבר להסמכה החוקית: "[...] שאפשר להניח שבתור הרבנות הראשית לא"י יש לנו דין בית הועד, או בי"ד הגדול, וכל בעל דין יש לו הזכות לדרוש מכל בית דין שבארץ ישראל לפרש מאיזה טעם דנתוני' [...] ולהגיש לפנינו לברר אם הוא עפ"י התורה דין אמת וצדק. ותקנות כנסת ישראל שנתאשרו מהנציב העליון הן ג"כ במובן זה שבגבולן יש לנו כח שיפוט ממשלתי, אבל אינן פוגעות בחיוב הדתי מצד בעלי הדין מצד בי"ד הרבני". הדברים הללו חשובים לענייננו, שכן הרב הרצוג מאמץ את המודל "מאיזה טעם דנתוני" של הרב עוזיאל, אך רק כלפי בית דינו שלו, שהוא "בית הוועד" ואולי אף "בית הדין הגדול"! ההכרה הזו בסמכות בית הדין לערעורים אינה יונקת את כוחה מהממשלה, שכן היא מאפשרת הכרה בזכות ערעור (הלכתית-פנימית) רחבה יותר. אך אם כך – לא ברור מדוע הרב הרצוג סבור שבית הדין של הרבנות הראשית לארץ ישראל ייחשב דווקא כבית הוועד. האם הוא ראה בו מוסד בעל סמכות פנים-קהילתית המקובלת על הכלל? בדברים שכאן הוא אינו מפרט את עמדתו, ואילו בכתביו שנקרא להלן דומה שאין קיימת אותה מידה של הכרה. ראו גם שו"ת ישכיל עבדי, חלק ו, אבן העזר, סימן כה. והשוו לפסקי דין נוספים של הרב הרצוג המנתקים את הויקה בין סמכות הדיון הממשלתית לסמכות ההלכתית הפנימית: שם, סימן ז (סמכות בית הדין לדון מכוח מעמדו הקהילתי ולא מכוח הממשלה); סימן יב (היכולת לבטל את פסק בית הדין הגדול שניתן בטעות אינה כפופה לשאלת הסמכות החוקית לעשות כן); וראו גם שם, סימן יג.

הרב עוזיאל לאשר את הקמת בית הדין לערעורים – מהלך שנכפה בלחץ חיצוני – באמצעות ביסוס המוסד על רצונו של ציבור המתדיינים וקבלתו על ידם.¹⁰⁴

ואולם במסגרת הדברים הללו הרב עוזיאל אינו מסתפק אך ורק בביסוס מקור הסמכות אלא גם בהגבלת היקפה. הרב עוזיאל קובע שהסכמה זו "אינה אלא במקרה של טעות בהלכה". כלומר, ההסכמה אינה קבלה מלאה של סמכות מוסד הערעורים, אלא היא מותנית בטיב ההתערבות של ערכאת הערעור. הרב עוזיאל משתמש בעניין זה בהגדרות מתוך הסוגיה התלמודית שבבסיס דיונו של הרב הירשנזון – סוגיית דיין שטעה: רק במקרה של טעות בדבר משנה רשאי בית הדין לערעורים להתערב, ולא כאשר מדובר בטעות בהפעלת שיקול דעת. כדי לבטל את פסק הדין הראשון, על בית הדין לערעורים למצוא "הוכחות וראיות ברורות" לטעותו. בכך מבסס הרב עוזיאל את המעמד הרשמי של בית הדין לערעורים ובו בזמן מצמצם מאוד את גדר סמכותו המעשיית.¹⁰⁵

104 לפי רדזינר, השינוי בין התשובה למאמר שפורסם כעשרים שנה קודם לכן נבע משינוי יחסו של הרב עוזיאל למוסד הערעור, שהתרחש תוך כדי כהונתו בתפקידו בבית הדין לערעורים, בין היתר בשל יחסיו עם רבנות תל אביב ובשל פסיקת הבג"ץ המנדטורי שהרחיבה את היקף זכות הערעור. ראו רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2. נקודה משכנעת זו איננה גורעת, כמובן, מן הצורך לעמוד על הכלים ההלכתיים שהוא משתמש בהם במסגרת ביסוס המוסד ועל משמעותם.

105 לפיכך עמדתו של רדזינר (שם), שלפיה מטרת התשובה היא רק לבסס את מעמדו של בית הדין הגדול לערעורים באשר לאמור במאמר המקורי, איננה משקפת לדעתי את מלוא התמונה. אכן, מטרתו של הרב עוזיאל היא לעגן במפורש את האפשרות ההלכתית לכינונו של מוסד לערעורים, אך בד בבד הוא מעוניין להגבילו בשניים: לתלות את תוקפו בהסכמת הציבור ולהגביל את כוחו מפני התערבות בטעות בשיקול הדעת. וראו אדרעי, לעיל ה"ש 32, בעמ' 516.

חשוב לשים לב לפער שבין ביסוס הערעור על תקנה והסכמת הציבור לבין יחסו של הרב עוזיאל אליו לאורך התשובה כנובע מחובת ההנמקה ("כתבו לי מהיכן דנתוני"). הסיבה לכך היא שחובה זו חלה בעיקר כאשר ההתדיינות נעשתה בכפייה, ולא בהסכמת הצדדים, נקודה שהרב עוזיאל עצמו דן בה בהרחבה. לפיכך התוספת המאוחרת של הרב עוזיאל חותרת תחת ההנמקה ההלכתית הראשונית שלו. על גורם הכפייה שבהתדיינות לפני בית הדין ועל משמעותה לזכות הערעור ראו שו"ת ציץ אליעזר, כרך טז, סימן סז; הרב אברהם שרמן "מקור הסמכות של בית הדין הגדול ומסגרת סמכותו" שורת הדין ג ריא (תשנ"ה). לפוסקים נוספים שהתייחסו לסמכות הערעור כמוגבלת ל"דבר משנה" בלבד ראו שו"ת יביע אומר, חלק ב, חושן משפט, סימן ב; שו"ת ישכיל עבדי, חלק ד, חושן משפט, סימן ב; הרב חיים דוד הלוי "בית דין לערעורים" תחומין טו 187, 193 (תשנ"ה).

לבסוף, עמדתו זו של הרב עוזיאל לא הייתה עמדתו האחרונה בסוגיה. כפי שמראה רדזינר (לעיל ה"ש 105), במהלך שנות הארבעים הפנים הרב עוזיאל את עוצמת הדרישה המנדטורית להקמת מוסד ערעורים בעל סמכות רחבה, ואף השתכנע במידת מה בנחיצות הפנימית של המוסד. עמדה זו באה לידי ביטוי בהתכתבויות ובהליכים משפטיים, אך לא הובאה לידי ביטוי בכתביתו ההלכתית הרשמית (וראו לעיל ה"ש 106). ראו גם להלן בסיכום, סעיף 2.

ג. בין הרב הירשנזון לרב עוזיאל: הערות לסיכום

- (1) המשותף לקו המחשבה של הרב הירשנזון ושל הרב עוזיאל הוא ההפנמה של המהפך הטמון באימוץ מוסד הערעור – שאינו מוכר בהלכה הקיימת ומאיים על מבנה הסמכות בהלכה – המבוסס על הכרה בכוחו הכריזמטי והמסורתי של בית הדין ולא על הסמכה מוסדית מטעם השלטון ("המשפט המדיני-נימוסי" כלשון הרב הירשנזון, או "השלטון הממשלתי" כלשונו של הרב עוזיאל). אולם התגובות שלהם למהפך הזה שונות זו מזו בתכלית: הרב הירשנזון מתאמץ להראות כי מקורה של הסמכות המוסדית מצוי אף הוא בתוך השפה ההלכתית וכי אימוצה מתוך החלופות השונות שבסוגיה התלמודית הוא אפשרי ואף מתבקש. לעומתו, הרב עוזיאל מתאמץ להוכיח כי סמכות שכזו לא הייתה מעולם חלק מן השפה ההלכתית וכי לפחות באופן אידאלי אין לה מקום.
- (2) לשם דחיקת האפשרות של הקמת מוסד ערעור הבנוי על מבנה הסמכות הזה מוכן הרב עוזיאל לסבול אפשרות של ביקורת על פסקי דין, אשר לפחות על הנייר היא בלתי מוגבלת, באמצעות פנייה לכל בית דין שהוא בטענה לפגם בפסק הדין. כדי להימנע משפיטה ריכוזית עוזיאל מוכן לאפשר שפיטה היפר-ביזורית. התוצאה המעשית של הצעה כזו היא כמעט בלתי מתקבלת על הדעת אפילו בעיניים הלכתיות-ביזוריות, כפי שמגיב גם הירשנזון עצמו. יש בכך כדי ללמדנו על מידת הרתיעה של עוזיאל מן האפשרות החדשה. כעבור זמן יסביר הרב עוזיאל שניתן לקבל את בית הדין לערעורים כ"מוסד" על יסוד ההנחה שנתקנה כאן תקנה, אך הוא עושה זאת תוך שהוא מדגיש את הגורם של הסכמת הציבור לתקנה זו ותוך הגבלתה לטעויות חד-משמעיות בלבד, כלומר טעויות "בדבר משנה" (בניגוד לרב הירשנזון, אשר מסיק מן הסוגיה התלמודית את האפשרות של בית הדין לערעורים להתערב גם בטעויות "בשיקול הדעת").
- (3) מהו מקור הרתיעה של הרב עוזיאל מבית הדין לערעורים? האם היה זה מרדכי בן הלל הכהן ו"משפט השלום העברי" או שמא היה זה הרב חיים הירשנזון ו"המשפט הנימוסי"? באופן מעניין ניכר כאן שיתוף הפעולה הלא צפוי בין שני קווי המחשבה הללו: שאיפת הרפורמה בפרוצדורות המשפט של אנשי משפט השלום העברי ורצונם של הבריטים לכונן מערכת משפט מסודרת, היררכית ומודרנית משתלבים יחד עם עמדתו של הרב הירשנזון, המזהה את התמורה הפנימית שהמערכת ההלכתית צריכה לעבור כדי להתאים את עצמה לשלטון המנדטורי, ולאחריו לשלטון עצמאי. לביקורת החיצונית עונה הרב עוזיאל שמנגנון הערעור אינו נחוץ; לביקורת הפנימית הוא משיב שמנגנון הערעור אינו אפשרי.
- (4) עולם המעשה חזק לפעמים מן ההצדקות התאורטיות והדוקטרינות המשפטיות. בית הדין לערעורים קם ונהיה; הרב עוזיאל הפך לבשר מבשרו, ואף עמד בראשו. לטענת

המשפטן עמיחי רדזינר, כהונתו בערכאה זו גרמה אצלו למהפך מחשבותי, וההכרה בנחיצותו של המוסד תרמה לאופן שבו ביסס מאוחר יותר את סמכותה ההלכתית של הערכאה.¹⁰⁶ ואולם חשוב לשים לב להתלבטות שהמשיכה ללוות את כתיבתו, במסגרת פרסום התשובה במשפטי עוזיאל; כשם ששיש בה ביסוס הלכתי לסמכותה של הערכאה הזו, יש בה גם צמצום עקרוני בהיקף סמכויותיה.

(5) הדיון שלנו עסק במסגרת המוסדית ופחות בתוכן שעתידה אותה מסגרת להתמלא בו. אומנם הרבנים הירשנזון ועוזיאל נחלקו בשאלת היקף ההתערבות של ערכאת הערעור – אם רק בטעויות בדבר משנה בלבד או אף בטעויות בשיקול הדעת – אבל בית הדין הגדול לדורותיו ממעט לבחון בחינה רפלקסיבית את גבולות ההתערבות שלו.¹⁰⁷ שני הפוסקים הללו לא העלו את האפשרות שבית הדין הגדול יקבע תקדים מחייב עבור מערכת בתי הדין הרבניים. גם בנקודה זו דומה שלא חל שינוי בחלוף השנים.¹⁰⁸ הלכה למעשה, האומנם משמש בית הדין לערעורים, במסגרת פסיקתו, מקור להאחדת ההלכה הנוהגת? מחקר מקיף בנושא פסיקות בית הדין הרבני לאורך שנותיו חורג מן הדיון שלנו, אך יש יסוד סביר להניח שעצם המבנה המוסדי יוצר תופעות כאלה. תוכנן, היקפן ומשמעותן יתבררו במסגרות אחרות.

106 ראו לעיל ה"ש 105-106. אותה הרתיעה שכיוונה, לדעתי, את עמדתו של הרב עוזיאל בסוגיית בית הדין לערעורים הופנתה אליו, כראש המוסד, כעבור שנים אחדות. הרב עמיאל, רבה של תל אביב, שהתווכח עם הרב עוזיאל על סמכות בית הדין לערעורים, כתב לו במכתב מאלף כיצד המעבר מסמכות כריזמטית לסמכות מוסדית השפיע לרעה על השיפוט הרבני:

עובדא היא שבחול"ל היו מתבררים אצל הרבנות הרבה יותר דברים שבין איש לרעהו בדיני ממונות מאשר שמבררים כאן, מפני ששמה הביט הקהל על זה כעל דין תורה וכך היה נקרא זה בפומי דאינשי [...] והקהל הרגיש איזה רגש של קדושה להדיינים דייני ישראל, אבל ע"י זכות הערעור התחיל הקהל וגם אנחנו בעצמנו גופא להביט גם על פסקידיינים שלנו רק כעל דינא דמלכותא כפי שכת"ר בעצמו מדגיש את זה. הקהל כבר לא מבין מה בין משפט הרבנות למשפט השלום, למשפט המחוזי וכדומה. הדבר כבר לא נושא אופי של קדושה אלא אופי חילוני לבד [...] (רדזינר "בית הדין הגדול לערעורים", לעיל ה"ש 2, בעמ' 218)

107 לפי תקנות הדיון בבתי הדין הרבניים, בית הדין הגדול רשאי להתערב כאשר יש "טעות בהלכה" או "טעות הנראית לעין בשיקול הדעת". ראו שוחטמן סדר הדין, לעיל ה"ש 37, כרך ג, בעמ' 1405.

108 גם אכיפת הציות של בתי הדין האזוריים להוראותיו של בית הדין הגדול באותו התיק עצמו אינה פשוטה מטעם זה, ומפעם לפעם בית הדין האזורי מסרב לפעול בניגוד לעמדתו ההלכתית המקורית (ראו שוחטמן סדר הדין, לעיל ה"ש 37, כרך ג, בעמ' 1357-1367; ורפהטיג, לעיל ה"ש 37, בעמ' 131). קל וחומר שאין בית הדין הגדול קובע בפסיקותיו תקדימים הלכתיים המחייבים את כלל בתי הדין במקרים עתידיים.

(6) עיקרו של המאמר הנוכחי במאורעות ההיסטוריים שהובילו להקמת בית הדין לערעורים, אך נופו נוטה לדילמות עכשוויות בדבר המעמד הריכוזי של מוסדות הדת הרשמיים בישראל אל מול ריבוי הגוונים של הקהילות היהודיות בישראל. חששו של הרב עוזיאל בדבר אובדן הסמכות הכריזמטית של הרבנים לטובת סמכות מוסדית פורמלית אך נטולת אמון ציבורי שזור במאבקים הפוליטיים והמשפטיים בדבר סמכותה הבלעדית של הרבנות הראשית בתחומים כגון כשרות, גיור ונישואין. האומנם אפשר לקיים מערכת הלכתית ריכוזית, בעלת סמכות משפטית פורמלית, אשר תזכה גם לסמכות כריזמטית מציבור השומעים בקולה אפילו בעל כורחם?

שימושים חוטעים במשפט העברי כמקור העזרה למשפט הישראלי

שמואל שמעוני

א. מבוא

קולמוסים רבים נשתברו על המעמד הראוי למשפט העברי במסגרת משפטה החילונית של מדינה יהודית ודמוקרטית.¹ הנחת המוצא של מאמר זה היא שאין מקום ליישום של הדוקטרינות המעשיות של המשפט העברי כמקור השלמה מחייב למשפט הישראלי או כמקור שאותו אמורים המחוקקים להפוך, בהתאמות המינימליות הנדרשות, לחוק בספר החוקים של מדינת ישראל; אך עם זאת, בהקשרים מסוימים יש מקום לגישה הרואה בעקרונות הדין העברי מקור השראה שהדין הישראלי עשוי להשתכר ממנו.² אומנם השימוש במושג "השראה" עשוי להיות עמום במידת מה, שכן הוא תלוי ברמת ההפשטה שבה משתמשים בו. רמת הפשטה גבוהה עשויה לעקר אותו מתוכן ממשי ולהותיר אותו

* אני מודה לפרופ' דני סטטמן ולפרופ' בנימין פורת על הערותיהם המועילות למאמר.
1 אין צורך במסגרת זו למנות כרוכל את המספר העצום של המאמרים והספרים שנכתבו בנושא זה. אפנה כדוגמה בלבד למאמרו של בנימין פורת ולספרות הנזכרת בו: חוק יסודות המשפט: הצעה לתיקון ודברי ביקורת (המכון הישראלי לדמוקרטיה, הצעה לסדר 11, 2016) ותגובתו של מרדכי קרמיניצר שם.

2 ראו פורת, שם, בעמ' 41-46.

כקביעה ערטילאית שהמשפט העברי שואף לעשיית הישר והטוב ושכך ראוי לו למשפט הישראלי. מנגד, רמת הפשטה נמוכה עשויה לקרב אותו יתר על המידה להיותו מקור לקליטת דוקטרינות מעשיות. ובכל זאת, אף אם קשה להגדיר את הדברים בלי להיכנס לדוגמאות, נראה שישנה דרך ביניים המותירה למושג "השראה" את הראוי לו, לא פחות ולא יותר.

דוגמה יפה לשימוש ראוי במשפט העברי כבמקור השראה הוא היחס של הדין העברי לזכויות החייב אל מול הנושה. המשפט העברי החזיק בעמדה ייחודית בנושא זה לעומת שיטות משפט אחרות, והשופט מנחם אלון עשה בו שימוש חשוב בפסק דין שהוביל לביטולו של מאסר חייבים.³ יש הקשרים נוספים שאפשר לשאוב בהם השראה מעמדת המשפט העברי בנושא זה, ובכמה מהם נגעתי במקום אחר.⁴

במאמר זה ברצוני לגעת דווקא בטעויות בשימוש במשפט העברי כמקור השראה. כאשר מדובר בשימוש במשפט העברי כמקור דוקטרינרי משלים, ניתן כמובן למצוא מקרים רבים של שימושים מוטעים. כך למשל, בשנים האחרונות הצביעו כותבים שונים על כשלים דוקטרינריים חריפים באחד מפסקי הדין הידועים ביותר בתחום השימוש במשפט עברי, הלוא הוא פסק דין הנדלס.⁵ בלי להיכנס כאן לפרטי המקרה והשיבוש שנפל בפסיקה, ניתן לראות בשיבוש מעין זה ביטוי לפער השורשי שבין שיטות המשפט ולטעות העקרוניות של המשתמשים בדין העברי במסגרת הדין הישראלי,⁶ אך בה בעת ניתן לראות בכך כשל נקודתי ותו לא. ברם במאמר זה ברצוני לעסוק בטעויות בשימוש בדין העברי כמקור השראה. טעויות אלו הן במהותן עקרוניות יותר, והן מצביעות על כשל מסוים בתפיסת הדין העברי והרלוונטיות שלו למשפט המודרני. בשני הפרקים שלפנינו אדגים כשל שכזה בשני תחומי משפט יסודיים: האחד נוגע לנטל הראיה בפלילים והשני לסוגיית חופש הצוואה. בסעיף הדיון והסיכום אסביר את הסיבה לכשל ואת המסקנות האפשריות שניתן להסיק מכשל זה.

3 בג"ץ 5304/92 פר"ח 1992 סיוע לנפגעי חוקים ותקנות למען ישראל אחרת נ' שר המשפטים ואח', פ"ד מז(4) 715, 735 (1993).

4 שמואל שמעוני "המחאת זכויות במשפט העברי: עמדה ייחודית והשלכותיה" שנתון המשפט העברי לב 615 (תשפ"ג-תשפ"ד).

5 ע"א 546/78 בנק קופת עם נ' הנדלס, פ"ד לד(3) 57 (1980); ד"נ 13/80 הנדלס נ' בנק קופת עם, לה(2) 785 (1981). ראו גם מיכאל אברהם "משמעותה של בעלות על ממון – בין הלכה למשפט: תפיסת הבעלות והזכויות הממוניות בהלכה לעומת המשפט הכללי" שנות חיים: שנתון קהילת מקור חיים (תשס"ח), בעמ' 13; מיכאל ויגודה "השב תשיבנו לו: הרהורים על פרשת הנדלס", גיליון פרשת שבוע של המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים 436 (תשע"ד).

6 זו השקפתו של הרב מיכאל אברהם, לעיל ה"ש 5.

ב. נטל הראיה במשפט הפלילי ומשקלה של הודאת נאשם

כל שיטת משפט פלילי צריכה לבחור את נקודת האיזון הנכונה בין החובה להיאבק בפשיעה לבין החובה לשמור על זכויות הנאשם ועל ההליך ההוגן ולהימנע ככל האפשר מהרשעות שווא. בשנת 1964 פרסם הרברט פאקר את מאמרו הנודע והציג בו עימות בין מודל מיגור הפשיעה ("crime control") לבין מודל ההליך ההוגן ("due process"),⁷ ואף שלעולם אין הכרעה מוחלטת לכיוון אחד הקטבים, ודאי שיש הקרובים יותר אל האחד או אל משנהו.

בפסקי דין "סגוריאליים" יותר בפסיקת בית המשפט העליון במדינת ישראל ניכרת הנטייה להסתמך על עקרונות המשפט העברי, המציבים רף ראייתי גבוה לענישה בפלילים, דהיינו, בדרך כלל, עונשי מוות. חיבה מיוחדת נודעת לקטע מוכר מדברי הרמב"ם בספר המצוות, שביאר את הפסול בשימוש בראיות נסיבתיות בדיני נפשות בשל האפשרות להידרדרות במדרון חלקלק שיוביל להרשעות שווא, שהן גרועות לאין ערוך מזיכויי שווא:⁸

הדברים האפשריים מהם קרובי האפשרות מאד ומהם רחוקי האפשרות ומהם אמצעיים בין זה לזה. ולאפשר רוחב גדול מאד. ואילו התירה התורה לחתוך דיני נפשות באפשר הקרוב מאד שאפשר שיהיה קרוב מן המחוייב המציאות כגון זה שהמשלנו היינו חותכים הגדר במה שהוא רחוק מזה מעט ובמה שהוא יותר רחוק גם כן עד שיחתכו הגדרים וימיתו האנשים פעמים במעט אומד לפי דמיון הדיין ומחשבתו. ולכן סגר יתעלה את הפתח הזה ואמר שלא יחתך גדר העונש אלא כשיהיו העדים מעידים שהם ידעו בודאי שזה עשה המעשה ההוא באמת בלא ספק ובלא דמיון כלל. וכאשר לא נחתוך הגדרים בדמיון החזק מאד הנה תכלית מה שיהיה שנפטור החוטא וכאשר חתכנו הגדרים בדמיון ובאומד הנה פעמים נהרוג נקי יום אחד. ולזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד.

הביטוי החרیف "ולזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד" קסם לשופטים שחפצו להביע אמירה סגוריאלית המוכנה לשלם מחיר עבור גישתה החרדה מהרשעות שווא. נראה לדוגמה קטע מדברי השופט אשר גרוניס בפסק דין יששכרוב, שבו נקבעה דוקטרינת הבטלות היחסית של ראיות שהושגו שלא כדין בהליך הפלילי:⁹

Herbert L. Packer, *Two Models of the Criminal Process*, 1 *Uni. of Penn. L. Rev.* 113 7 (1964)

8 רמב"ם, ספר המצוות, מצווה לא תעשה, רצ.

9 ע"פ 5121/98 רפאל יששכרוב נ' התובע הצבאי, פ"ד סא(1) 461, 576-577 (2006).

לדעתי, הערך העליון שצריך לעמוד לנגד עינינו הוא צמצום מירבי של החשש מפני הרשעת שווא. אחריו בסדר החשיבות עומד האינטרס הציבורי להביא להרשעתם של אלה שחטאו ופשעו. השילוב של שני ערכים אלה, אף מבחינת מעמדם היחסי, בא לידי ביטוי באמירה "מוטב שעשרה רשעים יצאו זכאים משצדיק אחד יצא חייב", או בלשונו של הרמב"ם: "ויותר טוב ויותר רצוי לפטר אלף חוטאים, מלהרוג נקי אחד ביום מן הימים" (ספר המצוות (מוסד הרב קוק, תש"ן) חלק לא תעשה, מצווה ר"צ).

חיפוש המילים "אלף חוטאים" במאגר המשפטי "נבו" הניב 97 פסקי דין פליליים, 33 מתוכם בבית המשפט העליון. שוב ושוב חוזרים השופטים ומוצאים בעמדת המשפט העברי בדבר הרף הראייתי הגבוה הנצרך בדיני נפשות סמך לגישה המבכרת פרשנות מחמירה של הצורך להוכיח מעל "ספק סביר" על פני הצורך במערכת משפט המייצרת הרתעה אפקטיבית כלפי עבריינים.

אחד הביטויים החזקים לנטייה זו של שופטי ישראל קשור למחלוקת העתיקה בדבר מעמדה של הודאת הנאשם ומשקלה הראייתי. בלי לסקור במסגרת זו את קשת הגישות האפשריות בין ראיית ההודאה כ"מלכת הראיות" לבין הצגתה כ"קיסרית הרשעות השווא"¹⁰, ובלי לדון בספרות הענפה על אי-קבילות של הודאת נאשם בדין העברי,¹¹ אציין כי גם כאן ניכרת נטייה בקרב שופטים לבסס גישה מצמצמת באשר למשקלה של הודאת נאשם במשפט הפלילי המודרני על עמדת המשפט העברי, שאינה מאפשרת להרשיע נאשם על פי הודאת פיו. כבר בפסק דין *Miranda* המכונן של בית המשפט העליון האמריקאי סבר הנשיא ארל וורן ששורשיו הרעיוניים של החיסיון מפני הפללה עצמית יונקים מתפיסת המשפט העברי, ואף תלה את הדברים בדברי הרמב"ם בעניין הודאת נאשם.¹²

נושא זה מצא את ביטויו גם בבית המשפט העליון הישראלי בקרב השופטים החפצים בהרחבת השימוש במשפט העברי כמקור השראה. השופט ניל הנדל קבע בפסק דין וולקוב מבחנים מחמירים לשימוש בהודאת נאשם והגדרות מרחיבות ל"דבר מה נוסף" שיש לצרף אליה. בקביעתו הוא הסתמך על פרשנותו לכלל בדין העברי השולל את קבילותה של הודאת נאשם ושל הרציונלים העומדים ביסודה, שאותם הציג כרלוונטיים למשפט המודרני.¹³ כמובן, יש פער משפטי ברור בין כלל השולל את קבילותה של הודאת נאשם לבין כלל המצמצם את משקלה, אך השופט הנדל ראה זאת כנראה כפער כמותי ולא כפער

10 על פי מונחיו של בועז סנג'רו במאמרו "ההודאה כבסיס להרשעה: האומנם 'מלכת הראיות' או שמא קיסרית הרשעות השווא" עלי משפט ד 245 (תשס"ה).

11 ראו אהרן קירשנבאום הרשעה עצמית במשפט העברי: ההודאה בפלילים וההפללה העצמית בהלכה היהודית (תשס"ה).

12 *Miranda v. Arizona* 384 U.S. 436 (1996), n. 27

13 ע"פ 4179/09 מדינת ישראל נ' אלכסיי וולקוב, פסקה 3 בדבריו (2010).

שורשי באופן שמאפשר לומר ששני הכללים נשענים על תפיסה רעיונית אחת. ביטוי מסוים לכך הוא נתן בעצמו באותו פסק דין, בהבהרה שהוסיף שאף המשפט העברי אפשר מיתון מסוים של כלל שלילת הקבילות, תוך רמיזה לכך שכבר רבי יצחק בר ששת, בן המאה ה־14, עיצב כלל דומה לזה של המשפט הישראלי בדרך שהשופט הנדל נוטה אליה:

להשלמת התמונה יובהר כי עקב תהליכים היסטוריים, לרבות הצורך להתמודד עם הפשיעה ולמגררה, נסוג המשפט העברי מאידאל "אין אדם משים עצמו רשע". כך נפסק בספרד במאה ה־15 (ראו שו"ת רשב"א ד' שי"א) וכך נפסק גם על ידי הריב"ש, בן המאה ה־14 שהתגורר בספרד ובאג"ר (שו"ת הריב"ש סימן רל"ד). מעניין הוא כי הריב"ש דרש "אמתלאות" לשם הרשעה – קרי, תוספת דבר מה. ברם, אין להסיק מכך כי בשלה העת להותיר את עיקרון "אין אדם משים עצמו רשע" לצבור אבק על מדפי ההיסטוריה. יש ללמוד לבחון את הודאת החוץ של נאשם ברגישות ובמורכבות הנדרשת, תוך מודעות לכך שבמקרים רבים המודה מסר הודאת אמת, אך לא תמיד (ראו התייחסותו של פרופסור אהרון אנקר לספרו של פרופסור קירשנבאום, "הפללה עצמית והמשפט העברי" (דיני ישראל, חלק ד)).

ברם, כאן עלינו לשאול אם דיני הנפשות במשפט העברי שייכים בכלל לעולם המושגי של המשפט הפלילי כפי שמשפטנים בני ימינו מתייחסים אליו. כפי שכבר ציינו רבים, מתברר שהתשובה על שאלה זו שלילית.¹⁴ לכאורה מדובר בטענה מתמיהה – הלוא התורה עמוסה בעונשים מחמירים לעבירות שונות, וכיצד זה ניתן לטעון שאין בה משפט פלילי? אולם כאשר מעיינים בעבירות שעליהן נקבעה ענישה בתורה שבכתב ובדיני הענישה כפי שהתגבשו בתורה שבעל פה, מגלים שלא כן הם פני הדברים.

על אילו עבירות התורה מענישה? ישנה ענישה נרחבת ביותר על עבירות שבין אדם למקום, אך בתחום שבין אדם לחברו העבירות המרכזיות ביותר בכל שיטת משפט פלילית אינן זוכות לענישה. ישנם לכך חריגים, והבולט שבהם הוא עבירת הרצח, שמצדיקה דיון בפני עצמה, אבל עבירות אחרות של אלימות גופנית כמו גם עבירות מין ועבירות רכוש אינן בנות ענישה של ממש בדין תורה. אם ניקח לדוגמה מקרה של שודד בנק, התרחיש הגרוע ביותר שדין תורה מועיד לו הוא החובה להשיב את הכסף ששדד, דבר ההופך שוד בנק לעבירה כדאית מאין כמוה במאזן הסיכונים והסיכויים.¹⁵

14 ראו למשל אהרון אנקר עיקרים במשפט הפלילי העברי 23-74 (2007).

15 לגנב, בניגוד לגזלן, נקבעו עונשי קנס ממוני בתנאים מסוימים, ומעניין שהתלמוד הבבלי (בבא קמא עט, ע"ב) נימק זאת בפגיעה שבין אדם למקום הכרוכה בגנבה. והשוו רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא. מכל מקום, קשה לראות בקנסות אלו מערכת ענישה פלילית של ממש.

באשר לעונשים שנקבעו בדין תורה, יש לעמוד על המגבלות שהציבה התורה שבעל פה ליישומם בפועל. אתייחס כאן לארבע מגבלות עיקריות:

א. מעשה העבירה – גם בהקשרים שבהם מוטלת ענישה, כגון רצח, היא כבולה לגדרים נוקשים מאוד של מעשה ישיר. אדם שרוצח את חברו באופן המוגדר כגרמא פטור מעונש. כאשר מדובר במי שבשפה המשפטית של ימינו היה מוגדר כמשדל, מסייע, משלח או מבצע בצוותא אין כלל עונש בדין תורה, שבו אין שליח לדבר עבירה. על כן, במקום של פשע מאורגן ניתן להעניש את הרוצחים אך אי אפשר לפגוע בראש ארגון הפשיעה ששלח אותם וגם לא בשותף שלהם שמאבטח את הכניסה לחדר.

ב. דיני הראיות – על מנת להעניש אדם בבית דין של תורה נקבע הכרח להימצאותם של שני עדים שהם זכרים ובגירים, שאין להם קרבת משפחה זה לזה או לנאשם או לעבריין ושהם נכחו בשעת מעשה וראו אותו ומסוגלים לדווח על כך ולעמוד ברף גבוה של דרישות וחקירות. ההסתברות לנוכחות של צמד שכזה בשעת עשיית מעשה חמור אינה גבוהה, והיא הופכת את הוכחת העבירה לבלתי ישימה. כפי שראינו לעיל בדברי הרמב"ם, אין די בראיות נסיבתיות.

ג. התראה – דרישה זו, אולי יותר מכל הנימוקים האחרים ברשימה זו, הופכת את כל עונשי הגוף בדין תורה לתאורטיים כמעט לחלוטין. אדם אינו מתחייב בעונש אלא אם כן התרו בו העדים שהדבר אסור ומחייב בעונש הרלוונטי, והוא "מתיר עצמו למיתה" בכך שהוא אומר "על מנת כן אני עושה" ועושה את מעשה העבירה בתוך כדי דיבור (דהיינו משך זמן של שניות ספורות) מרגע ההתראה.¹⁶ מגבלה זו מותירה את הענישה בדין תורה אך ורק לאדם החפץ מאוד להיענש. הרב אורי דסברג העלה הצעה שדין התראה אינו אלא מדרבנן.¹⁷ אך אפילו לדעתו יש עדיין צורך להסביר מכת מוות זו לדיני העונשין, ומה גם שהדרך המקובלת היא שמדובר בדין דאורייתא, ודסברג עצמו מצביע על כך שהוא אינו נטול בסיס בפשוטו של מקרא (שנאמר: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המות", ולשון עד מתפרשת גם כמתרה, ככתוב: "העד העד פנו האיש לאמר לא תראו פני בלתי אחיכם אתכם").

ד. בעלי הסמכות לדון דיני עונשין¹⁸ – רק דיינים סמוכים מוסמכים לדון דיני עונשין. יש בכך עוצמה רוחנית גדולה מאוד, שרק דין שמהווה בגופו המשך של המסורת מסיני הוא שמוסמך לפסוק דינו של אדם בדין תורה. ברם, בראייה מעשית, קביעה זו מצמצמת את תחולתם של דיני העונשין על פי דין תורה לתקופה קצרה ביותר בהיסטוריה שמאז מתן תורה ועד ימינו.

16 רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק יב, הלכה ב.

17 אורי דסברג "התראה: מקור הדין וטעמו", תחומין יב, 308.

18 ראו שולחן ערוך, חושן משפט, סימנים א, תכה.

מן המקובץ עולה שהמגבלות השונות הופכות גם את הענישה שקיימת בדין תורה לבלתי ישימה. דבר זה מעלה כמובן שתי שאלות נפרדות. שאלה אחת היא מהי מטרתה של הענישה הקיימת בדין תורה, ולשאלה חשובה זו לא אכנס כאן.¹⁹ שאלה שנייה היא מהו המענה שהתורה נותנת לצרכים החשובים שבגינם קיים משפט פלילי, ובכללם ההרתעה כלפי עבריינים וההגנה על החברה מפניהם. כפי שכבר הראו רבים באריכות, התשובה לשאלה זו היא שמדובר בתפקיד שהתורה הותירה לסמכות הפוליטית החילונית, שבלשונם של אחדים מן הראשונים מכונה "משפט המלך". בלי להיכנס לפולמוס ארוך השנים על הפרשנות הנכונה שיש לתת לעמדת הר"ן בדרוש הי"א בדרשותיו בהקשר זה,²⁰ ואף לא לדיון המתמשך על שיטת הרמב"ם והיחס בינה לבין גישת הר"ן,²¹ נראה שהמגבלות שהראיתי לעיל מוכיחות שדיני הנפשות במשפט העברי אינם מספקים משפט פלילי במובנו האפקטיבי, ושמטון הנחה שהתורה אינה מפחיתה מחשיבותו יש להגיע למסקנה שגוף אחר הוא שמופקד עליו, והוא הרשות הפוליטית. כפי שציין כבר הר"ן בדרשתו הנזכרת, לעיתים בתי הדין הרבניים מתפקדים כמנהיגי ציבור ולוקחים לעצמם חלק מן הסמכויות הפוליטיות ועל כן מתקנים תקנות ציבור למיניהן שמיישמות ענישה ציבורית,²² אך דין תורה ה"ליבתי" לא רואה עצמו מופקד על כך.

יועזר שדבריים אלו מציבים חיץ של ממש בין דיני הממונות, שהתורה שבעל פה והפוסקים שקדו עליהם וראו עצמם כמי שמופקדים עליהם ואחראים למימוש תפקידם החברתי, לבין המשפט הפלילי, שאותו ניער דין תורה ה"ליבתי" מעל שכמו. הבחנה זו בין שני תחומי המשפט קשורה, כך נראה, לנקודה שפיתח הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב, בדבריו הידועים על מצוות מינוי מלך.²³ הנצי"ב עמד על כך שהתורה לא הציבה אמירה ברורה צורת השלטון הפוליטי הנכונה לעם ישראל, משום שצורת השלטון היא דבר שתלוי בדור ובנסיבותיו ובהסכמת העם במובנה הרחב. התורה ודאי מעוניינת בשלטון מתוקן ויציב במידת האפשר, אך אינה רואה לנכון לקבוע אותו ואת אופיו, ועל כן היא מותירה זאת לאומה. וכך נותרת התורה שיטת משפט נטולת ממסד מדיני, תקפה בכל מקום ובכל זמן. המשפט הפלילי במובנו המלא הוא במובהק חלק מן המשפט הציבורי ומן ההסדר השלטוני-פוליטי, ועל כן ויתורה של התורה עליו הוא חלק מויתורה על השלטון הפוליטי. המשפט האזרחי, לעומת זאת, עוסק ביישוב סכסוכים ובהסדרת היחסים בין

19 ראו אנקר, לעיל ה"ש 14.

20 ראו אנקר, שם; יעקב שפירא "משפט ושיפוט – מחלוקת חדשה גם ישנה: הפרדת הדת מהמדינה או הפרדת הדת מהמדינה" שערי משפט ג(2) 425 (תשס"ד).

21 ראו אביעזר רביצקי חירות על הלוחות 57-70 (תשנ"ט).

22 ובעניין זה ראוי להפנות לספרו עב הכרס ורב הערך של אהרן קירשנבאום בית דין מכין ועונשין: הענישה הפלילית בעם ישראל – תורתה ותולדותיה (2013).

23 הנצי"ב, העמק דבר, דברים יז, יד.

פרטים, ודבר זה מתאים יותר גם לקהילה נטולת שלטון פוליטי מלא. מדובר בתחום שמחייב הכרעות עומק בשאלות ערכיות של צדק, יעילות כלכלית, עידוד יזמות עסקית לצד הגנה על חלשים ועוד היבטים רבים, והתורה אינה מניחה את ידיה ממנו. אם נקבל טענה זו מבחינה נורמטיבית ואם לאו, בכל זאת היא מספקת הסבר מסוים להבחנה שנוצרה בדין תורה.

לאור האמור עד כה, כאשר קמה מדינה יהודית חילונית ועולה לדיון השאלה אם ועד כמה ראוי לה שמשפטם ישאב השראה מן המשפט העברי, ישנו הבדל יסודי ומתבקש בין המשפט הפלילי למשפט האזרחי. באשר למשפט האזרחי מדובר בתחום שקיים במשפט העברי, ואף אם אין רצון, ואולי אף לא אפשרות, ליישמו במשפט הישראלי, ניתן לראות בו מקור השראה. באשר למשפט הפלילי, לעומת זאת, מדובר בתחום שכלל אינו קיים במובן של שיטת משפט אפקטיבית, ועל כן מאתגר הרבה יותר לראות בו מקור השראה כלשהו. מסיבה זו גם רבנים שנטו לחשוב שהמדינה החדשה או העתידה לקום תתנהל על פי דין תורה הבינו שהדבר אינו רלוונטי לתחום הפלילי.²⁴

האם יש אפוא מקום לשאוב השראה מן המשפט הפלילי העברי אל המשפט הישראלי? בשאלה זו נתגלעה בעבר מחלוקת בין הנשיא זוסמן לשופט אלון בפסק דין אפנג'ר.²⁵ השופט אלון ביקש ללמוד על היקף הגנת הצורך וההגנה העצמית בפלילים מדיני רודף במשפט העברי, ודבר זה הוליד תמיהה רבת מצידו של הנשיא זוסמן.²⁶

המשפט העברי הוא בוודאי נכס תרבותי יקר של עמנו, אשר ממנו המחוקק ובתי המשפט גם יחד יכולים לשאוב השראה. אך בהוראה ספציפית של החוק הפלילי קא עסקינן שצמחה ממקור אחר ודבר אין לה עם מקורות עבריים. אני מעז גם להטיל ספק בכך אם החלת המשפט העברי הפלילי היא באמת מקובל על הציבור הישראלי. לדוגמה האם יהא רוב מנינו ורוב בנינו של ציבור ישראל מוכן, בשנת 1979, להמית, על פי הלכת המשפט העברי, אשה נואפת בסקילה, ואם היתה בת כהן בשריפה?

24 ראו דבריו הידועים של הרב חיים עוזר גרודזינסקי שהודפסו בספר **תחוקה לישראל על פי התורה** כרך ב (איתמר ורהפטיג עורך, 1989), בעמ' 75 הערה י'. כן ראו הרב שמעון פדרבוש **משפט המלוכה בישראל** 46-78 (תשי"ב) (אשר בניגוד לי, מביע שאיפה לשאוב עקרונות מדין תורה); הרב ראובן מרגליות "חקרי הלכה על בתי המשפט בארץ ישראל" **המשפט העברי ומדינת ישראל** (יעקב בזק עורך, תשי"ט). נראה שאפילו הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שהתפלמס עם גישות אלו, הבין שתכניו של המשפט הפלילי המהותי והראייתי לא יוכלו להיות אלו של דין תורה, ולמעשה המשפט הפלילי שהוא לאף לראות במדינת ישראל היה אמור להיות תורני מצד הגורמים המחוקקים אותו ולא מצד תכניו.

25 ע"פ 89/78 יעקב בן אליהו אפנג'ר נ' מדינת ישראל פ"ד לג(3) 141 (1979).

26 שם, בעמ' 160.

הנשיא זוסמן תהה האומנם ניתן לשאוב השראה מן המשפט הפלילי העברי. הנימוק שהוא הביא כבסיס לתמיכתו אינו משכנע. גם בלי להתייחס לכך שכפי שראינו עונשי מיתת בית דין בהלכה אינם ישימים מבחינה מעשית, ודאי שלא עלה על דעתו של השופט אלון להפוך את העבירות שאסרה התורה לעבירות פליליות בדין הישראלי (אם כי ניתן להבין את חששו של הנשיא זוסמן מהיווצרותו של מדרון חלקלק כגון דא). אולם לעצם תמיכתו יש מקום רב, שהרי המשפט הפלילי העברי אינו נמצא כלל באותה משבצת שבה נמצא המשפט המודרני, המחויב לספק דיני עונשין אפקטיביים להגנת החברה. ברם יש לשים לב לכך שבמקרה זה יש מקום להצדיק דווקא את גישת השופט אלון. בהקשר כגון הגנה עצמית אין מדובר רק במערכת של דיני עונשין ממסדיים. האיסור להרוג אדם הוא איסור החל על פי דין תורה על כל אדם באשר הוא, בין שייענש על כך בידי בית דין ובין שלא. לאיסור זה יש חריגים מסוימים, ובהם סייג ההגנה העצמית. על כן מובן שדיני ההגנה העצמית במשפט העברי הם דינים מעשיים ותקפים, ומי שמעוניין לשאוב השראה מן המשפט העברי יכול לעשות זאת על בסיסם.²⁷ ברם מדובר ביוצא מן הכלל שאינו מלמד על הכלל.

מכאן נעבור לנטל הראיה בדין הפלילי. ברשימה שהובאה לעיל של סיבות המונעות לראות בדיני העונשין במשפט העברי משפט פלילי אפקטיבי תפס מקום של כבוד נטל הראיה. כאמור, הדין הפלילי העברי דורש עדות כשרה, בצירוף הנטל הלא-מעשי הכרוך בכך, שכן נוכחות בזירת הפשע של שני גברים שאין להם פסול קרבה זה לזה או לנידונים שאינם פסולים כעבריינים היא בגדר חריג בלתי צפוי. נוסף על כך, כאמור, התוכן שלגביו נצרכת עדותם של שני גברים אלו הוא מעשה העבירה עצמו, ואין די בראיה נסיבתית. לכאורה ניתן לראות ברף הראייתי הגבוה הנדרש ביטוי חזק לרתיעה הערכית מהרשעות שווא, שברוח הרטוריקה של הרמב"ם בספר המצוות מעדיפה אלף זיכוי שווא על פני הרשעת שווא אחת (לכל הפחות כאשר מדובר בהוצאה להורג). בראייה זו, אף אם אי-אפשר ליישם באופן מעשי ומלא את דיני הראיות של הדין העברי במדינה מודרנית ושוויונית, אפשר לשאוב מהם השראה וקריאת כיוון לגישה הנוטה יותר למודל ההליך ההוגן (due process) ומוכנה לשלם מחיר באשר למודל מיגור הפשיעה (crime control).

ואולם נראה שמסקנה זו אינה משכנעת. הרף הגבוה והבלתי ישים של נטל הראיה בדיני עונשין בדין העברי הוא זה שהביא את הראשונים, לצד חובת ההתראה, לקבוע שדיני הנפשות של דין תורה אינם יכולים לתפקד כמשפט פלילי אפקטיבי. כך בתשובתו הידועה של הרשב"א: "שאם אתם מעמידין הכל על הדינים הקצובים בתורה [...] נמצא העולם חרב, שהיינו צריכים עדים והתראה. וכמו שאמרו ז"ל: לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו

27 דוגמה נוספת לכך ניתן לראות בדיונו המקיף של השופט אלון בדבר שאלת המתת החדס לאור עקרונות הדין העברי. ראו ע"א 506/88 יעל שפר נ' מדינת ישראל פ"ד מח(1) 87 (1993).

דבריהם על דין תורה²⁸; וכך גם בר"ן בדרשתו הידועה הנזכרת. אם הצורך במערכת משפט חלופית לזו של התורה נובע במידה רבה מדיני הראיות שהתורה קובעת, קשה לומר ששאיפתה של אותה מערכת משפט אמורה להיות להתקרב ככל האפשר לעיקרון המנחה את קביעת הרף הראייתי בדין תורה. הוא הדין, באופן ממוקד יותר, באשר לקבילותה של הודאת נאשם. נעיין בדבריו של הרמב"ם²⁹:

גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים. וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם – הוראת שעה היתה או דין מלכות היה; אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה, שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למוות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות, שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג. וכללו של דבר גזירת מלך היא.

הרמב"ם מציג טעם לכך שהודאה של עבריין באשמתו אינה הוכחה מוחלטת שאכן הוא שעשה את המעשה משום האפשרות שהדבר נובע מנסיבות אובדניות. ברם הרמב"ם הבין שקשה לראות בכך טעם ממצה, ועל כן הוא פתח וחתם בכך שמדובר ב"גזירת הכתוב", "גזירת מלך". השופט וורן בפסק דין *Miranda* שראינו לעיל תרגם זאת כ"divine decree", כלומר צו אלוהי, ונראה שהדבר חיזק אותו בדעתו שיש לראות בכך קריאת כיוון מוסרית שגם בית המשפט האמריקאי ראוי לו שישאב ממנה השראה. אלא שהדברים מתמיהים עד מאוד. את המעבר של הרמב"ם מן הנימוק בדבר החשש לנסיבות אובדניות אל "גזירת מלך" ניתן להבין כהודאה בחולשתו של הנימוק, או לחלופין, כפי שהציע יאיר לורברבוים, כקביעה שאף שהרציונל האמור הוא בסיס ההלכה, אין הכרח שכל פרטיה גוזרים על פי מידותיו, וההלכה נקבעת במתכונת של כלל בעל תוקף בפני עצמו.³⁰ כך או כך, אין כאן ביטוי ההופך הלכה זו לקריאת כיוון מוסרית שהאנושות כולה אמורה לשאוב ממנה השראה. אך מעבר למתח שבין הנימוק הנזכר לבין היותו גזרת מלך, הרמב"ם עצמו מבהיר בתוך ההלכה המצוטטת שכאשר מדובר ב"דין מלכות", ברור שהודאת נאשם היא מקור קביל: "וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם – הוראת שעה היתה

28 שו"ת הרשב"א, חלק ג, סימן שצג.

29 רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק יח, הלכה ו.

30 Yair Lorberbaum, *Two Concepts of Gezerat ha-Katuv: A Chapter in Maimonides' Philosophy of Law and Halakhah — Part II: The Jurisprudential Sense*, 29 DINE YISRAEL 101, 110-113 (2013)

או דין מלכות היה". אף שהודאת נאשם אינה ראייה מושלמת, אין לקיים משפט פלילי אפקטיבי בלי לתת לה משקל, ותפקידו של דין המלכות הוא לייצר משפט כזה.

אם כן, הן בהקשר הרחב יותר של נטל הראייה בפלילים הן בהקשר הממוקד יותר בדבר משקלה הראוי של הודאת נאשם, יש בהחלט מקום לפערי גישות בין משפטים. ישנו הפער הערכי בין הגישות השונות באשר להכרעה בין המאבק בפשיעה לבין ההגנה על זכויות הנאשם והחשש מהרשעות שווא, וישנו הפער שנוגע גם להערכת המציאות באשר למשקל הראוי שיש לתת להודאת נאשם. האם במחלוקות הניטשות סביב פערים אלו אפשר לשאוב השראה מן המשפט העברי? נראה שהתשובה על כך היא לא. המשפט הפלילי העברי, כאמור לעיל, לא נועד לספק משפט פלילי אפקטיבי. זהו תפקידה של הרשות הפוליטית. מסיבה זו הוא יכול לנקוט עמדה מופשטת המרימה על נס ערך מסוים דוגמת "ולזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד". מכיוון שעמדות אלו הן חלק ממה שהופך אותו לשיטת משפט פלילי תאורטי וחינוכי אבל לא אפקטיבי, ובכך מחייב את קיומה של שיטת משפט אחרת שתספק תפקיד זה, קשה לדעת מהם הקווים המנחים שאמורים להדריך ולהעניק השראה לשיטת משפט שמחויבת להיאבק בפשיעה ולהגן על החברה באופן ממשי – האם עליה להיות ממוקדת במאבק בפשיעה כתמונת ראי לשיטת המשפט הטהרנית המרימה על נס ערך מופשט של הגנה מרבית על זכויות נאשם? או שמא עליה ללכת בדרך טהרנית זו ורק למתנה קמעה? אין לכך תשובה, ובסופו של דבר ההכרעה הערכית בדבר האידאולוגיה המנחה את שיטת המשפט של דין המלך תיקבע על פי הגישה האידאולוגית של המערכת השלטונית הקונקרטית שתפעיל את אותו דין, בדומה לדרך שהדבר נעשה בכל שיטת משפט בעולם המוכר לנו.³¹

31 בהקשר זה יש מקום להתייחס למקור ידוע שבמידה מסוימת מקשה על התמונה המתוארת. במשנה, במסכת מכות, פרק א, משנה י, נאמר: "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע – נקראת חובלנית; רבי אליעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין – לא נהרג אדם מעולם; רשב"ג אומר: אף הן מרבין שופכי דמים בישראל". התלמוד הסביר שרבי טרפון ורבי עקיבא היו מצליחים להימנע מהריגת רוצחים ובוועלי עריות על ידי הקפדה יתרה בשלב הדרישות והחקירות. מרוח הדברים משתמע שהתנאים מתייחסים כאן למתח המובנה והחשוב שבין מיגור הפשיעה (crime control) להליך ההוגן (due process), ורשב"ג טוען כלפי רבי עקיבא ורבי טרפון שהם הרחיקו לכת יתר על המידה לטובת האחרון על חשבון הראשון. על פי מה שראינו, הדבר תמוה, שכן קשה לראות כיצד תיתכן יומרה לראות בדיני העונשין, כפי שהם נקבעו בתורה שבעל פה, שיטת משפט המסוגלת להיאבק בפשיעה. ייתכן שעלינו להידחק ולומר שמשנה זו אינה עוסקת בדיני עונשין של התורה במובנם הצר, אלא גם ברובד המשלים שלהם בדמות בית דין שמפין ועונשין שלא על פי דין תורה, ובתוך רובד זה מתעורר המתח הנזכר ומתגלעת מחלוקת התנאים. אך הדברים אינם פשוטים והם טעונים בירור נוסף.

ג. חופש הצוואה

דיני ירושה יכולים לשמש דוגמה לתחום שבו שאבו השראה מן המשפט העברי בכיוון מסוים בשעה שראוי היה לשאוב השראה בכיוון ההפוך. כפי שאראה בהמשך דבריי, ההשראה שבתי המשפט שאבו היא רטורית בעיקרה, ואילו ההשראה ההפוכה עשויה להיות ממשית.

מיהו בעל הזכות על רכושו של אדם ההולך לעולמו? שלושה גורמים אפשריים מתחרים ביניהם: האחד הוא החברה, אשר העניקה למנוח בחייו מעטפת שאפשרה לו להשתכר ולצבור רכוש, ובעוזבו את העולם הזה עשויה לתבוע את חלקה. גורם זה בא לידי ביטוי בשיטות משפט שמקובל בהן מס ירושה.³² ביטוי אחר, מינורי הרבה יותר, נמצא בישראל בסעיף 17 לחוק הירושה, תשכ"ה-1965 (להלן: חוק הירושה), אשר מעניק למדינה מעמד של "יורש אחרון", שבהיעדר יורש אחר על פי דין או על פי צוואה הוא שמקבל את הרכוש. גורם שני הוא המשפחה, אשר במדינות מסוימות, בעיקר במשפט הקונטיננטלי, נהנית מזכויות משוריינות בירושת המנוח. בצרפת, לדוגמה, בהיעדר הורה נוסף, הורה שיש לו שלושה ילדים או יותר נהנה מחופש צוואה לגבי רבע מרכושו בלבד, בעוד שלושה רבעים משוריינים לחלוקה שוויונית בין הילדים.³³ הגורם השלישי הוא המנוח עצמו, אשר אומנם אינו יכול להמשיך להיות בעלים של הרכוש לאחר מותו, אך עשוי להיות מעוניין לבחור, בעודו חי, למי להעניק אותו. זהו עקרון חופש הצוואה, והוא הגורם הבכיר בחוק הירושה הישראלי אשר מעניק למוריש חופש פעולה מוחלט כמעט לקבוע את אשר ייעשה בעיזבנו.³⁴ המחוקק הישראלי אף העניק מעמד קוגנטי לחופש הצוואה בכך שנתן לו בכורה על פני חופש החוזים ושלל את יכולתו של אדם להתחייב בחוזה לצד שני באשר לצוואתו.³⁵

לעקרון חופש הצוואה הוצעו בספרות הפילוסופית והמשפטית הצדקות תאורטיות למיניהן. יש הסוברים שבמסגרת גישות הרואות בזכות הקניין מעין זכות טבעית, דוגמת תאוריית העבודה של ג'ון לוק,³⁶ זכות זו כוללת גם את הכוח של הבעלים להחליט מה ייעשה

32 ראו Anne L. Alstott, *Equal Opportunity and Inheritance Taxation*, 121 HARVARD LAW REVIEW 469 (2007).

33 לסקירה תמציתית של שיטות משפט מרכזיות באירופה בדיני הירושה ראו Shelly Kreitzer-Levy, *Inheritance Legal Systems and the Intergenerational Bond*, 46 REAL PROP. TR. & EST. L.J. 495, 535-539 (2011-2012).

34 ראו סעיפים 2 ו-40 לחוק הירושה. אחד התריגים לכך הוא זכותם של בן זוג, הורים וילדים למזונות מן העיזבון, בתנאים שנקבעו בסעיפים 56-65 לחוק.

35 ראו סעיפים 8 ו-27 לחוק הירושה. צמצום מסוים ומוגבל לכך נמצא במוסד הצוואה ההדדית, סעיף 8א8.

36 ראו ג'ון לוק המסכת השניה על הממשל המדיני 21-39 (בתרגום יוסף אור, תשל"ג).

ברכושו לאחר מותו.³⁷ הביקורת על עמדה זו יכולה להיות שגם אם נקבל את התפיסה שיש לאדם זכות טבעית על רכושו במהלך חייו, ספק אם יש בכך הצדקה ליכולתו לקבוע את גורל הרכוש לאחר מותו. בנוסף, תאוריית העבודה מצדיקה זכות טבעית בנכסים שהושגו בזיעת אפם של הבעלים, ולא, למשל, בנכסים שהם עצמם קיבלו אותם בירושה.³⁸ יוער שגם במשנתו של לוק חופש הצוואה רחוק מלהיות נושא פשוט ומוסכם.³⁹

גישה תועלתנית לקניין הפרטי, המבססת את הצדקתו על התמריץ שהוא נותן להשקעה בהשגת נכסים, בשיפורם ובשימורם,⁴⁰ עשויה לראות ביכולת לבחור מה ייעשה לאחר המוות ברכוש חלק בלתי נפרד מן התועלת שבעל הרכוש הפרטי מוצא בו. מניעת יכולת זו תפגע ביעילות הן משום שהיא תפגע בערך הנכסים על ידי גריעה של תועלת כבדת משקל שלהם והן משום שהיא תפגע בתמריץ לצבור נכסים נוספים. ג'ון סטיוארט מיל הדגיש כי מעמדו של בעליו של נכס אינו שלם בלי הכוח לצוותו על פי רצונו וכי כל הסיבות המחייבות את הקניין הפרטי מחייבות מעצם טבען גם את חופש הצוואה.⁴¹

מנגד, רבים טוענים כי התמריץ שיש לבעל רכוש להרוויח ולחסוך אינו נשען על ציפייתו להוריש את הרכוש כרצונו לאחר מותו וכי אין מדובר במשתנה בעל משקל רב. ישנם מחקרים אמפיריים התומכים בשתי הגישות האמורות.⁴²

לצד הטיעון הנזכר מועלים בספרות המחקר טיעונים תועלתניים נוספים התומכים בחופש הצוואה, וכל אחד מהם חשוף אף הוא לביקורות אפשריות:⁴³

37 ראו ג'ון לוק המסכת הראשונה על הממשל המדיני 152 (בתרגום שונמית ליפשיץ, 2008) (קביעה על הרכוש ש"אם הוא לא נתן אותו באופן מפורש למישהו אחר, עובר באופן טבעי לילדיו". ההדגשה שלי).

38 לסיכום טענות שונות שהועלו בספרות הפילוסופית והמשפטית בהקשר זה ראו Adam J. Hirsch & William K.S. Wang, *A Qualitative Theory of the Dead Hand*, 68 IND. L.J. 1, 6-7 (1992) (להלן: Hirsch & Wang).

39 ראו למשל Leslie Kendrick, *The Lockean Rights of Bequests and Inheritance*, 17 LEGAL THEORY 145 (2011).

40 ראו, באופן כללי, יהושע ויסמן דיני קניין: חלק כללי 20-23 (1993); RICHARD A. POSNER, *ECONOMIC ANALYSIS OF LAW* 36-39 (5th ed., 1998).

41 "The ownership) JOHN STUART MILL, *PRINCIPLES OF POLITICAL ECONOMY* 226 (1969) of a thing cannot be looked upon as complete without the power of bestowing it, at death or during life, at the owner's pleasure; and all the reasons which recommend (that private property should exist, recommend *pro tanto* this extension of it"

42 ראו Hirsch & Wang, לעיל ה"ש 38.

43 שם, בעמ' 9-13.

א. מתן תמריץ ליורשים פוטנציאליים לתמוך במוריש המזדקן – גם כאן לא ברור אם מדובר במשתנה בעל משקל רב. יתר על כן, עולה התהייה עד כמה רצוי שהטיפול במוריש ייתפס כמוכוון לתועלת המטפל ולא לתועלת המטופל.

ב. "Mother/Father knows best" – בידי המוריש נמצא המידע הדרוש, הרגישות וכן ההבנה המעמיקה של המציאות המשפחתית, החברתית, הרגשית והכלכלית כדי לתכנן את החלוקה המיטבית של הרכוש לצורך מקסום רווחת הגורמים הרלוונטיים. כנגד טיעון זה הועלו שני טיעוני נגד כבדי משקל. ראשית, חלוף הזמן הרב (עשרות שנים במקרים רבים) משעת עריכת הצוואה עד שעת המוות: לאחר שבעל רכוש ערך צוואה יש לו נטייה פסיכולוגית חזקה לשימור המצב הקיים ולהתנגדות לעריכת עדכונים בצוואה, ייתכן גם שמתוך תפיסה שכל שינוי יפגע פגיעה לא מוצדקת במה שכביכול כבר "מגיע" ליורש הנוכחי (מעין הטיית הסטטוס קוו ואפקט הבעלות). שנית, יש כאן רכיב של סיכון מוסרי ושל סמכות נטולת אחריות: המוריש פועל ביחס לתקופה שבה הוא כבר לא ינכה ולא יישא במחירים של החלטות שגויות. יש אף הגורסים כי הורשה היא הפעולה המשפטית הפחות משמעותית למי שמבצעת אותה לעומת כל עסקה קניינית מן הסוג שהיא מבצעת לאורך חייה.⁴⁴

ג. קשיי אכיפה – מניעת חופש צוואה לא תהיה אפקטיבית, משום שמורשים ימצאו דרכים להעביר את הרכוש עוד בחייהם, ומדובר אפוא בתמרוץ מיותר להשקעות לא יעילות. מנגד, מדינות שבהן מקובלת ירושה משוריינת מוצאות דרכים להתמודד עם ניסיונות עקיפה שכאלו, ואף חוסכות את העלויות של תקיפת צוואות הכרוכה בליטיגציה מרובה ולא יעילה.

אפשר שהצדקה משכנעת יותר לחופש הצוואה נשענת על גישה אחרת לקניין הפרטי – הגישה הרואה בו מכשיר חיוני לפיתוח האישיות. גישה זו מוכרת בניסוחה המודרני מבית מדרשה של המשפטנית מרגרט ראדין.⁴⁵ דומה שתחום הירושה והצוואה הוא תחום מובהק שבו תפיסה זו באה לידי ביטוי. כפי שכתב השופט יעקב טירקל:⁴⁶

הצוואה היא מסמך מיוחד במינו. היא מסמך משפטי, אך מסמך זה אינו חסר נשמה. הוא כמו מכתב אישי אחרון, ביטוי של משאלות, אהבות, רגשות ואף חשבונות, היוצאים ממעמקי לבו של אדם המהרהר במוותו ובמה שיקרה אחרי מותו. כאן צופה הוא אל התחנה האחרונה של חייו – והראשונה שאחרי מותו. כאן הניסיון האחרון שלו לעצב

44 ראו Mark L. Ascher, *Curtailing Inherited Wealth*, 89 MICH. L. REV. 69, 83–84 (1990)

45 Margaret J. Radin, *Property and Personhood*, 34 STAN. L. REV. 957 (1982)

46 ע"א 7735/02 עיזבון המנוח ניסים אלבו ז"ל ואח' נ' פז ואח' פ"ד נח(3) 161, 165 (2004).

את חייהם של הנשארים אחריו, ולמצער, להשפיע עליהם. כאן תקוותו האחרונה לחיות בזיכרונם באהבה ובהכרת תודה.

בקטע מוכר תיאר זאת השופט שניאור זלמן חשין, בשפתו המיוחדת:⁴⁷

בכל פעם שצוואה באה לידי, זע משהו בתוך ליבי. בצוואתו של אדם גלומים לעיתים מיטב שאיפותיו ובחירי חלומות חייו, ולעולם מלווה אותך ההרגשה הדומה, כי הנה היה אדם ואיננו; ומכל הווייתו, מכל עצמותו, נשתיירו רק גליונות נייר אלה [...] יכול אדם לעשות שקר בנפשו בכל ימי חייו [...] אולם משישב לכתוב את צוואתו [...] הוא עורך מעין חשבון הנפש בינו לבין עצמו, ובינו לבין קונו [...] ואין לך אמת גדולה מזו המובעת בצוואה [...] אין הוא אומר למצוא חן בעיני מישהו [...] אף שום סיכוי לטובת הנאה אין הוא משווה לנגד עיניו [...] מבחינה זו נושאת הצוואה אופי של וידוי, וידוי הגדול והאחרון של אדם לעצמו ובפני עצמו [...] אהבתו לבני אדם, רגשי ידידותו, שמחתו, כעסו, זעפו ושנאתו – כל אלה ניתן להם ביטוי קולע וחודר בצוואתו [...] אפילו נוכלים וצבועים נגלים באור אחר בצוואה אשר הם עורכים; ואולי אורם זה, האור הגנוז, הוא אורם הנכון והאמיתי.

כפי שתיארה בפירוט המשפטנית שלי קרייצר-לוי,⁴⁸ כאשר אדם ניצב לנוכח החידלון המאיים של המוות, הוא יכול לבחור להדחיק איום זה ולהתעלם ממנו ככל האפשר, אך הוא יכול לבחור בדרכים אחרות להתמודד עם חידלון זה ולנסות להתוות את דרכו האישית וליצור חזון של המשכיות. אחד הכלים לעשות כן הוא הכלי הרכושי, באמצעות מוסד הצוואה. כדבריה, "לולא הייתה המצווה מעוניינת בהשארת חותם מסוג שהוא על העולם, לא היה כל טעם בכתיבת צוואה. רק אדם שמצב העניינים אחרי מותו חשוב לו, מסיבות שונות, יטרח לכתוב צוואה".⁴⁹ עיקרון זה עשוי להצדיק את מעמד הבכורה שנותן חוק הירושה הישראלי לחופש הצוואה על פני חופש החוזים שראינו לעיל.

ואולם גם הצדקה אחרונה זו אינה חפה מביקורת. נראה שעבור מצווים רבים אין מדובר במסמך כה גורלי ומעצב. כאשר אני נותן בחיי מתנה לפלוני, חשוב לי שהיא תהיה לו, ואני מוכן לוותר על הנכס ולהעבירו לזולת. כאשר אני כותב צוואה, כול שהיא אומרת הוא שלאחר מותי, כאשר לא תהיה לי דרך ליהנות מהרכוש, אני מוכן שהוא יהיה בידי פלוני. חירות זו עלולה להיות מנוצלת, למשל, לנקמנות ולסגירת חשבונות, והמחיר הכרוך בכך עלול להיתפס כשולי בעיני המצווה.

47 שניאור זלמן חשין דמויות מבית המשפט 144-145 (תשי"ג).

48 שלי קרייצר לוי "אִי־הכרה בחווי ירושה – האומנם כלל חסר ערך?" חוקים ד 5, 28-34 (2012).

49 שם, בעמ' 32.

המחוקק הישראלי בחר אפוא בדרך שאינה מובנת מאליה במבט תאורטי ואף לא במבט השוואתי – חופש צוואה מלא, ללא כל מחויבות לחברה וכמעט ללא כל מחויבות למשפחה.⁵⁰ אומנם, גם לאחר הכרעה עקרונית זו יש מקום לבחור בין שתי מגמות אפשריות נפרדות. במה דברים אמורים? בשיטת משפט שיש בה חופש צוואה יש כללי ירושה דיספוזיטיביים, כלומר כללי ירושה על פי דין החלים על מי שלא הותיר צוואה. בהקשר של הכללים הדיספוזיטיביים אפשר לדבר באופן כללי על שתי תפיסות עקרוניות:⁵¹

א. הצדקה חקיינית-רובנית (majoritarian) – כלל המתחקה אחר ההעדפה המשווערת של רוב הפרטים ברוב ההזדמנויות. זו למשל ההצדקה הרווחת בניתוח הכלכלי המסורתי. על פי ניתוח זה, בעולם נטול עלויות עסקה וכשלי שוק לא הייתה כל משמעות לדינים דיספוזיטיביים, משום שבשלב כריתת החוזה היו הצדדים מתייחסים לכל תרחיש אפשרי והיו מעצבים בהסכמה את הכללים הרצויים להם ושתמורתם הם מוכנים לשלם. בעולם הממשי, הצורך בכללים דיספוזיטיביים נובע מן הרצון לצמצם עלויות עסקה, ומטרתו אינה אלא להתחקות אחר רצונם המשווער של צדדים לחוזה. הבחירה בכלל חקייני-רובני תורמת למימוש ההעדפות של הצדדים וחוסכת מרוב האנשים השקעה מיותרת בהתנאה על הדין הדיספוזיטיבי.⁵²

ב. הצדקה לכלל כמעצב התנהגות – הניתוח הכלכלי של דינים דיספוזיטיביים בדיני חוזים כדינים חקייניים רחוק מלהיות מוסכם.⁵³ רבים סבורים שגם כאשר הכלל אינו הולם את ההעדפות המשווערות של הצדדים, יש לו ערך משום שהוא מקדם ערך נכון. אכן, הצדדים

50 למעט חריג המזונות מן העיזבון הנזכר לעיל, בה"ש 35.

51 אני מתעלם לצורך העניין מן הגישה המכונה *penalty default*, שאינה מענייננו כאן. ראו למשל, Ian Ayres & Robert Gertner, *Filling Gaps in Incomplete Contracts: An Economic Theory of Default Rules*, 99 YALE L.J. 87 (1989). ראו גם התייחסותו הביקורתית של אריק פוזנר: Eric A. Posner, *Economic Analysis of Contract Law After Three Decades: Success or Failure?*, 112 YALE L.J. 829, 839-842 (2002); idem, *There Are No Penalty Default Rules in Contract Law*, 33 FLA. ST. U. L. REV. 563 (2006) ומנגד ראו, Ian Ayres, *Ya-Huh: There Are and Should Be Penalty Defaults*, 33 FLA. ST. U. L. REV. 589 (2006).

52 אוריאל פרוקצ'ה "זה חוזה? זה חפץ? זה חוק! תרומתה הקונסטרוקטיבית של הכלכלה לערפול מושגי-היסוד במשפט" *משפטים* יח 395, 401 (1988); Ian Ayres & Robert Gertner, *Strategic Contractual Inefficiency and the Optimal Choice of Legal Rule*, 101 YALE L.J. 729, 737 (1992); Adam J. Hirsch, *Default Rules in Inheritance Law: A Problem in Search of Its Context* 73 FORDHAM L. REV. 1031, 1037 (2004).

53 ראו למשל גד טדסקי "על הדין הדיספוזיטיבי" *עיוני משפט* טו(1) 5 (1990). וראו תגובתו של אוריאל פרוקצ'ה "הדין הדיספוזיטיבי באספקלריה של פרופסור גד טדסקי" *עיוני משפט* טו(2) 385 (1990).

יכולים להתנות על הכלל ובכך לסטות מאותו ערך, אך בשל מגוון סיבות, שנדונו רבות במחקרי הכלכלה ההתנהגותית, ניתן לשער שהם לא יודרו לעשות כן.⁵⁴ נוסף על כך, הדין עורם בדרכם קשיים לעשות כן.⁵⁵ על כן צפוי שהכלל הדיספוזיטיבי יקבע הלכה למעשה את ההסדרה המשפטית של היחסים ברבים מן המקרים. בקביעה זו יש לעיתים יסוד של פטרנליזם רך, משום שבאחדים מן המקרים היא מבוססת על ההנחה שקובעי הכללים יודעים טוב יותר מן האדם הרלוונטי מה טוב לו, אף שאינם כופים זאת עליו. כמו כן, ישנם הסבורים שגם במקומות שהצדדים יבחרו להתנות על הכלל הדיספוזיטיבי, יש ערך אקספרסיבי-חינוכי לכך שהחוק אמר את האמירה הראויה בהקשר זה, גם אם לא בחר לכפות זאת.⁵⁶

אשר לירושה, הבדל אחד בין גישות אלו קשור במתודה הנכונה לעיצוב כללי הירושה על פי דין – האם התחקות אחר רצונו המשווער של המוריש הנפוץ או קביעת כללי הירושה ההוגנים והצודקים בעיני המחוקק. הבדל שני רלוונטי יותר לענייננו הוא קלות ההתניה על הכלל הדיספוזיטיבי. התפיסה הראשונה תשאף ליכולת קלה ככל האפשר להתנות, במסגרת השאיפה להביא לידי ביטוי מיטבי את רצונו של המוריש אגב חיסכון בעלויות עסקה. התפיסה השנייה עשויה לראות בכללי הירושה על פי דין כלל שהוא רצוי מנקודת מבטם של קובעי הכללים. הוא לא נקבע ככלל קוגנטי משום ששיקולים אחרים הטו את הכף נגד כפייתו על המוריש, אך התנאה עליו אינה נתפסת כאפשרות שיש לשאוף אליה. כלל שכזה מותר אפוא בידי הצדדים את האפשרות להתנות עליו, אך יש הצדקה לעצב

54 ראו איל זמיר פירוש והשלמה של חוזים 61-78 (1996) (להלן: זמיר, פירוש והשלמה); דורון טייכמן, איל זמיר ויובל פרקש "ניתוח התנהגותי של דיני החוזים: ממצאים אמפיריים, תובנות תיאורטיות והשלכות משפטיות" ספר גבריאלה שלו: עיונים בתורת החוזה 3, 15-21 (יהודה אדר, אהרן ברק ואפי צמח עורכים, 2021); Eyal Zamir, Law, Psychology, and Morality: The Role of Loss Aversion 101-109 (2014). בשנים האחרונות גם פרופ' אוריאל פרוקצ'יה התקרב לכיוון זה, בניגוד להשקפה שביטא במאמרו הנזכר בהערה הקודמת. ראו מיה בר הלל ואוריאל פרוקצ'יה "כלכלה התנהגותית" הגישה הכלכלית למשפט 71, 93 (אוריאל פרוקצ'יה עורך 2012).

55 ראו זמיר, פירוש והשלמה, לעיל ה"ש 54, בעמ' 38-56. הוא הדין בשיטות משפט אחרות. על המשפט האמריקאי ראו Eyal Zamir, *The Inverted Hierarchy of Contract Interpretation and Supplementation*, 97 COLUM. L. REV. 1710, 1738-1749 (1997).

56 ראו למשל, Cass R. Sunstein, *On the Expressive Function of Law*, 144 U. PA. L. REV. (1996); Elizabeth S. Anderson & Richard H. Pildes, *Expressive Theories of Law: A General Restatement*, 148 U. PA. L. REV. 1503 (2000); Matthew D. Adler, *Expressive Theories of Law: A Skeptical Overview*, 148 U. PA. L. REV. 1363 (2000); וכן Hirsch, לעיל ה"ש 52, בעמ' 1503-1508.

אותו ככלל "דביק" ("sticky default rule") שיש לצלוח משוכות מסוימות על מנת לסטות ממנו.⁵⁷

בהקשר של ירושה, דוקטרינות שונות עשויות להפוך את כללי הירושה על פי דין לדביקים אם ייעשה בהן שימוש נדיב, כגון האפשרות לבטל צוואה שנעשתה עקב השפעה לא הוגנת (סעיף 30(א) לחוק הירושה). בשל העמימות המובנית בשאלה אימתי השפעה נחשבת להוגנת ואימתי ללא הוגנת הועלתה בכתיבה האמריקאית טענה שבתי המשפט משתמשים בכלי זה לצורך פסילה של מקרים שבעיניהם נחשבים צוואה לא הוגנת, דהיינו הדירה של קרובי משפחה מן הירושה, בעיקר לטובת זרים, באופן שנעדרה ממנו הצדקה ברורה ומשכנעת תוך נטייה לתלות צוואות במקרים אלו בכך שהן נעשו תחת השפעה לא הוגנת.⁵⁸ גם בפסיקה הישראלית ניכרות מגמות לאורך השנים להרחבתה ולצמצומה של עילת ההשפעה הלא הוגנת. אולם, כפי שהראה רונן קריטנשטיין, לא נעשה בה שימוש כדי לצמצם את חופש הצוואה של המוריש לטובת הגנה על קרובי המשפחה.⁵⁹

בדילמה זו סביב הרחבת חופש הצוואה או צמצומו נשאלת השאלה אם אפשר לשאוב השראה מן המשפט העברי.⁶⁰ מהתבטאויות רבות בפסיקת בית המשפט העליון נראה שהתשובה היא חיובית ושהעמדה המרחיבה של המשפט הישראלי בזכות עקרון חופש הצוואה יונקת מתפיסת עולמו של המשפט העברי. ללא ספק, חוק הירושה הישראלי הוא חוק חילוני שאינו תואם את פרטי דיני המשפט העברי בשאלות רבות. דוגמה מובהקת לכך היא עקרון השוויון המגדרי וחלוקת הירושה על פי דין בין בנים לבנות. ואולם את תפיסת העומק המרימה על נס את עקרון חופש הצוואה אפשר גם אפשר לשאוב ממנו. להלן קטע מייצג בהקשר זה מתוך פסק דינה של השופטת עדנה ערבל בעניין אהרן נ' אהרוני:⁶¹

57 ראו זמיר, פירוש והשלמה, לעיל ה"ש 54; Ian Ayres, *Regulating Opt-Out: An Economic Theory of Altering Rules*, 121 YALE L.J. 2032, 2084–96 (2012).

58 Ray D. Madoff, *Unmasking Undue Influence*, 81 MINN. L. REV. 571 (1997); Melanie B. Leslie, *Enforcing Family Promises: Reliance, Reciprocity, and Relational Contract*, 77 N.C.L. REV. 551 (1999); idem, *The Myth of Testamentary Freedom*, 38 ARIZ. L. REV. 235 (2019).

59 רונן קריטנשטיין "על השפעות ומשפחות: דוקטרינת ההשפעה הבלתי הוגנת בדיני הירושה" ספר אליהו מצא: קובץ מאמרים לכבודו של השופט אליהו מצא, המשנה לנשיא בית המשפט העליון בדימוס 935 (אהרן ברק, אילה פרוקצ'יה, שרון חנס ורענן גלעדי עורכים, 2015).

60 על הזיקה והיעדר הזיקה בין הליך החקיקה של חוק הירושה ובין עמדת המשפט העברי ראו עמיחי רדיוני ושוקי פרידמן "המחוקק הישראלי והמשפט העברי: חיים כהן בין מחר לאתמול" עיוני משפט כט (1) 167, 181–221 (2005).

61 דנ"א 7818/00 אהרן נ' אהרוני, פ"ד נט (6) 653, 687–689 (2005).

מלאכתו של המבקש להתחקות על התכלית העומדת בבסיס דיני הירושה אינה מלאכה קשה במיוחד. לאן שיפנה ולאן שיביט, יבחין הפרשן בנקל בעקרון־העל הניצב בבסיס דיני הירושה – קיום רצונו של המצווה. תכלית זו עוברת כחוט השני לכל אורכו של החוק [...] "וְהָיָה כְּאִשֶּׁר כָּלָה יִצְחָק לְבָרֶךְ אֶת־יַעֲקֹב וַיְהִי אָף יֵצֵא יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק אָבִיו וְעָשׂוּ אָחִיו בָּא מִצִּידוֹ. וַיַּעַשׂ גַּם־הוּא מִטְעָמִים וַיָּבֵא לְאָבִיו וַיֹּאמֶר לְאָבִיו יָקָם אָבִי וַיֹּאכַל מִצִּיד בְּנֵי בְעֵבֶר תְּבָרַכְנִי נְפִשְׁךָ. וַיֹּאמֶר לוֹ יִצְחָק אָבִיו מִי־אַתָּה וַיֹּאמֶר אָנִי בְנֶךָ בְּכָרְךָ עָשׂוּ. וַיַּחֲרֹד יִצְחָק חֲרָדָה גְּדֹלָה עַד־מָאֹד וַיֹּאמֶר מִי־אַפּוֹא הוּא הַצִּד־צִיד וַיָּבֵא לִי וַאֲכַל מִכָּל בָּטֶרֶם תָּבוֹא וְאֶבְרַכְהוּ גַם־בְּרוּךְ יְהִי. כְּשֹׁמֵעַ עָשׂוּ אֶת־דְּבָרֵי אָבִיו וַיַּצַּעַק צָעָקָה גְּדֹלָה וַמָּרָה עַד־מָאֹד וַיֹּאמֶר לְאָבִיו בְּרַכְנִי גַם־אָנִי אָבִי. וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךָ בְּמֶרְמָה וַיִּקַּח בְּרִכְתְּךָ" (בראשית, כז, ל-לה). העיקרון של כיבוד רצון המת הוא חלק ממורשת ישראל, והוא גם שעומד כאמור ביסודם של דיני הירושה. הצוואה הינה מצוותו האחרונה של המת, וההנחה הגלומה בה הינה כי היא מבטאת את רצונו האמיתי והמלא לאשר ייעשה בנכסיו לאחר מותו. הצוואה משקפת אפוא את האוטונומיה שלו כפרט ואת זכותו החוקתית בקניינו [...] כיבוד רצונו של המת להורות מה ייעשה ברכושו הינו חלק מכבוד האדם שלו [...] לא בכדי נאמר: "רצונו של אדם הוא כבודו" וכן "מצווה לקיים דברי המת" (כתובות, ע, א; גיטין, יד, ב). תפיסה זו מצאה ביטוייה פעם אחר פעם בפסיקתו של בית־משפט זה.

"פעם אחר פעם", כותבת השופטת ארבל, ואכן פעם אחר פעם חוזר בית המשפט ומדגיש את הערך היסודי של קיום רצונו של המנוח אגב התעלמות מכל שיקול אחר ותוך חיזוק הדבר בעזרת ערכי מורשת ישראל וציטוט הביטוי "מצווה לקיים דברי המת", שעל פי חיפוש במאגר המשפטי "נבו" מופיע בהטיותיו השונות ב־86 פסקי דין של בית המשפט העליון.

וכאן עלינו לבחון – האומנם העמדת רצונו של המצווה ומימוש העדפותיו כליבה הרעיונית של דיני הירושה יונקת מתפיסת המשפט העברי? נעיין להלן בקצרה בתפיסת הירושה במשפט העברי.

שתי פרשיות בתורה עוסקות בדיני הירושה: האחת היא פרשת בנות צלופחד (במדבר כז, א-יא), והשנייה היא פרשת בן האהובה ובן השנואה (דברים כא, טו-יז). פרשת בנות צלופחד קובעת את סדר הנחלה לקרוביו של המנוח, ובלי להיכנס לפרטי סדר הנחלה יש לעמוד על הלשון שהפרשה משתמשת בה: "אִישׁ כִּי יָמוּת וְבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבֵרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ [...] וְנָתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְשָׂאֲרוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ". המנוח נעדר – הוא הלך לעולמו, ועל בני ישראל ובית הדין לתת את נחלתו לגורם המתאים. המנוח אינו דמות פעילה, ולרצונו אין כל משקל. מנגד, מפרשת בן האהובה עולה לכאורה נקודת מבט אחרת לגמרי: "וְהָיָה בְיוֹם הַנִּחֲלֹה אֶת בְּנָיו אֶת אֲשֶׁר יְהִי לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבֶּכֶר. כִּי אֶת הַבֶּכֶר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יִפִּיר לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכָל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רִאשִׁית אָנֹכִי לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה". כאן מדובר באדם שסופו קרב אך הוא נמצא בעמדת כוח של גורם אקטיבי המכריע על חלוקת נחלתו – "ביום הנחילו את בניו" – והתורה לא באה

אלא להגביל נקודתית את שיקול הדעת שלו ולחייב אותו לתת את חלק הבכורה לבנו הבכור ראשית אוננו.

לכאורה ניתן ליישב את המתח שבין הפרשיות ולהבין שפרשת "ביום הנחילו" קובעת את עקרון חופש הצוואה (עם המגבלה האמורה), ואילו פרשת בנות צלופחד עוסקת באדם שהלך לעולמו ללא צוואה וקובעת עבורו כללי ירושה על פי דין. אולם המשפט העברי הלך בדרך אחרת וביכר את פרשת בנות צלופחד. המשנה קובעת שכללי הירושה על פי דין הם קוגנטיים וחל עליהם הכלל "המתנה על מה שכתוב בתורה – תנאו בטל".⁶² אם כן, במפתיע, על רקע האמור למעלה, נקודת המוצא במשפט העברי היא שלילה מוחלטת של עקרון חופש הצוואה. מדובר בנקודת מוצא ולא בנקודת סיום, ולהלן אדון בסייגים שונים לכך. אך בטרם אעשה כן אעמוד על הערך המנחה בגישה זו.

לכאורה, גישה זו אינה מרימה על נס את האינטרס של המוריש אלא את זה של המשפחה, בדומה לגישה האירופית המשריינת את זכויות הקרובים. הנימוקים לתמיכה בגישה כעין זו עשויים להיות תרומה להרמוניה ולסולידריות במשפחה והבעייתיות בנישול קרוב משפחה והוצאתו בכך מן המעגל המשפחתי; בהקשר של העדפה בין ילדים – התנגדות לאפליה פנימית במשפחה שהיא ועצם האפשרות לבצעה עלולות לחבל קשות בתא המשפחתי; רצון להפחית את סכסוכי הירושה, שהם מן הסכסוכים המשפטיים הקשים והמכוערים ביותר (שאכן נטען שיש מהם באירופה פחות מאשר באזורים אחרים בעולם המערבי); ולצד כל אלו סנטימנט הרואה ברכושו של המנוח רכוש ששייך במידה לא מועטה לכלל המשפחה. לנוכח האמור אפשר לומר שהדין העברי צועד צעד נוסף מעבר לזה האירופי ומותיר את הרכוש כולו בידי המשפחה, ואף בידי משפחה בדרגה רחוקה יותר.

ואולם נראה שמנגנון הירושה הנוקשה של הדין העברי אינו רואה לנגד עיניו רק את בני המשפחה, אלא גם את המוריש עצמו. להמחשת הנקודה נתבונן במדרש אגדה מוכר מן התלמוד הבבלי העוסק בבנות צלופחד. צלופחד לא הותיר אחריו בנים זכרים אלא בנות בלבד, ודבר זה הוליד את השאלה אם במצב שכזה בנות המת יורשות אותו או שמא אחיו הזכרים. המדרש שם טענה משפטית בפיהן של בנות צלופחד: "אמרו לו: אם כבן אנו חשובין – תנה לנו נחלה כבן, אם לאו – תתייבם אמנו".⁶³ הרשב"א (רבי שלמה בן אדרת, ספרד, 1235-1310) ביאר טענה זו:⁶⁴

62 משנה, בבא בתרא ח, ה.

63 בבלי, בבא בתרא קיט, ע"ב.

64 חידושי הרשב"א, בבא בתרא קיט, ע"ב.

כששמעו פרשת יבמין כך דרשו: כיון שהיבם קם תחת אחיו ליבום וקם על שמו בנחלתו, והבן מונעו מלייבם ומלירש, אם כן הדין כן, וכיון שכן דרשו הם: אם אנו מצילות את אמנו מלהתייבם, אם כן נעמוד במקום אבינו לנחלה, ואם לאו תתייבם אמנו כדי שיקום היבם על נחלת אבינו.

על פי הרשב"א, הן פרשת ירושה והן פרשת ייבום עוסקות במוסד רעיוני יסודי בדין העברי – הקמת שם. אדם שהולך לעולמו מעוניין להותיר אחריו זכר בעולם זה וליצור מובן מסוים של המשכיות לחייו בני החלוף. דרך המלך לעשות זאת היא על ידי הותרת צאצאים, ובהיעדר צאצאים התורה יוצרת את המנגנון המחודש של ייבום שבמסגרתו אחיו קם תחתיו. לרכוש נודע מקום חשוב בהקשר זה, משום שכאשר רכושו של האדם נמצא בידי מי שמוגדר כממשיכו, יש בכך משום המשך של נוכחותו ותקומה לשמו. על כן, הקמת שם בידי היבם כרוכה בכך שהוא מקבל את נחלת המנוח, כשם שהקמת השם בידי היורשים קשורה בכך שהם הזוכים בנחלה. טענת בנות צלופחד – "לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אֲבִינוּ מִתּוֹךְ מְשִׁפְחָתוֹ כִּי אֵין לוֹ בֶּן תָּנֶה לָנוּ אֶחָדָה בְּתוּךְ אֲחֵי אֲבִינוּ" (במדבר כז, ד) – הייתה טענה מסוג "ממה נפשך". כלומר, אם בת אינה נחשבת למקימת שם אף בהיעדר בן, יש להקים לאב שם באמצעות ייבום, ואם היא נחשבת למקימת שם, יש לממש הקמת שם זו על ידי מתן הנחלה לבנות המנוח. קבלת הרכוש היא אפוא לא רק תוצאה חשובה של הקמת השם אלא היא גם שותפה של ממש בעיצובה של זו.

לאור זאת נראה שדיני הירושה בדין העברי בהחלט רואים לנגד עיניהם את המוריש ואת האינטרסים שלו, אלא שכיבוד אינטרסים אלו אינו שקול לכיבוד חופש הבחירה של המוריש לעשות ברכושו כרצונו גם לאחר לכתו. האינטרס שההלכה מבקשת להגן עליו הוא ההמשכיות והקמת השם, והואיל ובני המשפחה הם המועמדים הטבעיים להקמת שם זה, אין למנוח אפשרות לקבוע אחרת.

בהקשר זה ברצוני להזכיר ביטוי מסוים מפי אחד מגדולי בעלי התוספות, הלוא הוא רבנו תם. ביטוי זה נאמר בהקשר של המונח ההלכתי "מצוה לקיים דברי המת", שאליו אתייחס בהמשך. רבנו תם סבר שמצווה זו חלה אך ורק על רכושו של אדם שהלך לעולמו והותיר את רכושו ליורשיו, בניגוד לגר שאין לו קרובים. ומבאר רבנו תם: "דכל דאיתיה בירושה מצוה לקיים דבריו הואיל ולא פסק כוחו מאותו הממון, דמכוחו יורשין".⁶⁵ רבנו תם רואה בירושה המשך נוכחות והשפעה של המנוח, שכן ממשיכיו על פי דין תורה אווזים ברכוש מכוחו ובכך יוצרים לו המשכיות.

אוסף שתפיסה זו, שלרכושו של אדם חלק פעיל בהקמת שמו, באה לידי ביטוי בשיאה בהקשר המקורי של הפרשה בתורה – הנחלת קרקע בארץ ישראל ליורשים. אדם

מקבל את נחלתו בארץ ישראל והיא קשורה רוחנית בשמו, ומי שישב בה אחריו ימשיך את דרכו. כפי שכתב הרב דוד כהן, הידוע בכינויו "הרב הנזיר": "יסוד מהות הירושה הוא לאומי כללי, בנחלת הארץ לשבטי ישראל [...] לפי זה עיקר מהות הירושה ויסודה מיוחד לישראל ובארץ ישראל".⁶⁶ זו הסיבה שדיני הירושה הובאו בתורה בהקשר של בנות צלופחד וחלוקת הארץ. אולם, וזו הסתייגות חשובה, בפועל אין דיני הירושה הבחנה של ממש בין קרקע בארץ ישראל למקומות אחרים, ואף לא בין קרקע למיטלטלין או זכויות כספיות. גם אם הפרדיגמה נבנתה על נחלת קרקע בארץ ישראל, התפיסה של הקמת השם חלה הלכה למעשה על רכוש מכל סוג.

אם כן, דיני הירושה בדין העברי אינם ממוקדים באינטרס המשפחתי בלבד אלא גם באינטרס המשכיות של המוריש, ועם זאת הם אינם מותירים בידו את יכולת ההכרעה בדבר המשכיות שלו. אפשר שיש כאן יסוד פטרנליסטי, אך הגורם המוסמך לקבוע את אינטרס המשכיות אינו הגורם שאותו ממשיכים אלא החוק. יש לזכור שכאשר אדם מעוניין לנשל את ילדיו מהירושה, ההקשר הרווח הוא יחסים בעייתיים. המוריש רואה באופן תמונה של עזיבתו את העולם בטריקת דלת זעופה ומדמיון בהנאה את יורשיו המגלים בזעזוע את הצוואה שהותיר. כאשר אדם יודע שאפשרות זו אינה נתונה לו, יש להניח שהוא יתאמץ יותר שהיחסים לא יהיו כאלה, ומזה עשויה לצמוח תועלת לשיקום התא המשפחתי. אומנם יש להודות שגישה זו מפחיתה מן התמריץ של היורשים לשמור על יחסים תקינים עם ההורה המזדקן, אך ספק אם חופש צוואה הוא הכלי הנכון והיעיל ליצור תמריץ שכזה.⁶⁷

עד כאן הצגתי עמדה שלפיה למוריש אין כל חופש החלטה ואפשרות למימוש העדפותיו כאשר לעיזבונו. אבל, כאמור לעיל, מדובר בנקודת מוצא ולא בנקודת סיום. דוקטרינות אחדות במשפט העברי מאפשרות בכל זאת למוריש להשפיע על ירושתו, ויש לבחון אותן ולראות מה השלכותיהן על הבנת הגישה העקרונית.⁶⁸

66 הרב דוד כהן, "מהות הירושה" נזיר אחיו, כרך ב, קצו, קצט (תשל"ח).

67 די להזכיר בהקשר זה את הטרגדיה של המלך ליר.

68 יש שהעלו שהדוקטרינות שתיסקרנה להלן מראות שהמשפט העברי עבר תהליך של התפתחות מגישה של ירושה קוגנטית לגישה של חופש צוואה, אם מטעמים תאולוגיים, כפי שהציע אפרים אלימלך אורבך ("הלכות ירושה וחיי עולם", מעולמם של חכמים 229-256 (תשמ"ח)), ואם מטעמים אחרים הנוגעים לשינוי במצב החברתי-כלכלי והמעבר מחברה של נחלות משפחתיות לחברה אורבנית יותר (ראו אריה אדרעי "מצווה לקיים דברי המת: על תוקפה של הצוואה בספרות חז"ל" Hebrew Union College Annual כרך 69, קה (1998), ובמקורות המובאים בעמ' קלג-קמ ובהערות השוליים שם). ברם, מאמר זה עוסק בדין העברי כפי שהתגבש בפועל ובמבט כולל וסינכרוני, והדברים כאן מנסים לנתח את מבטו הכללי של הדין העברי בשאלת חופש הצוואה לאור הדוקטרינות שנראה.

הדוקטרינה הראשונה היא "מתנה מחיים". אף שדיני הירושה הרשמיים בדין העברי אינם כוללים אפשרות לשנות מסדרי הירושה על פי דין, הם אינם מונעים שימוש בדיני הקניין הרגילים, ובכללם היכולת להעניק מתנה לכל מי שהאדם בוחר בו כל עוד המתנה השתכללה בחייו של הנותן והיא לא נעשתה אגב שימוש בלשון של ירושה.⁶⁹ דיני קניין אלו אף כוללים מנגנון המאפשר לאדם לתת נכס במתנה באופן שמאפשר לו ליהנות בלעדית מן הנכס בחייו ולהותיר למקבל המתנה רק את מה שיישאר לאחר מותו.⁷⁰

לכאורה, דוקטרינה זו מאפשרת להציג את תפיסת הירושה בדין העברי כך: הדין בוחר מטעמיו במחויבות מושגית-פורמליסטית למונח "ירושה" ומותיר אותו בבלעדיות בכללי הירושה שנקבעו בתורה, אולם בד בבד הוא בוחר לאפשר חופש צוואה דה-פקטו, ובלבד שהדבר אינו מכונה "ירושה". מבחינה ערכית, לפי הצגה זו של הדברים, הערך המוביל הוא מימוש העדפותיו של המנוח.

ואולם הצגה זו של הדברים מתעלמת מקביעה חשובה ביותר המופיעה במשנה:⁷¹

הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו – מה שעשה עשוי, אבל אין רוח חכמים נוחה הימנו. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם לא היו בניו נוהגין כשורה – זכור לטוב.

בלי שנעמיק במחלוקת זו, ניתן לראות כאן עיקרון בסיסי מוסכם: הדרת יורש אסורה היא. התלמוד הירושלמי הוסיף והפליג בחומרת האיסור: "אמר רבי בא בר ממל: הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו, עליו הוא אומר 'ותהי עוונותם על עצמותם'".⁷² הווה אומר, מבחינה ערכית יש הכרעה ברורה כנגד הדרת יורשים, אף שהכוח המשפטי לעשות כן נותר בידי של המוריש. לא זו אף זו: בהקשרים מסוימים ניתן לראות כאן אמירה ערכית שאינה

69 משנה, בבא בתרא ח, ה ("האומר 'איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים', 'איש פלוני בני לא יירש עם אחיו' – לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה. המחלק נכסיו לבניו על פיו, ריבה לאחד ומיעט לאחד והשוה להן את הבכור – דבריו קיימין; ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום. כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה – דבריו קיימין").

70 משנה, בבא בתרא ח, ז ("הכותב נכסיו לבניו צריך שיכתוב מהיום ולאחר מיתה דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אינו צריך. הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו – האב אינו יכול למכרו, מפני שהן כתובין לבן, והבן אינו יכול למכרו, מפני שהן ברשות האב. מכר האב – מכורין עד שימות; מכר הבן – אין ללוקח בהן כלום עד שימות האב. האב תולש ומאכיל לכל מי שירצה, ומה שהניח תלוש הרי הוא של יורשין"); שולחן ערוך, חושן משפט, סימן רנז, סעיף א ("הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו, הרי הגוף של בן מזמן השטר, והפירות לאב עד שימות").

71 שם, משנה ה.

72 ירושלמי, בבא בתרא ח, ז (טז, ע"ב, מהדורת האקדמיה, עמ' 1255).

נותרת ככזו בלבד אלא אף מקבלת "שיניים" משפטיות של ממש.⁷³ נראה לדוגמה את דבריו של רבי שלמה בן אברהם הכהן (מהרש"ך, בן המאה ה-16, אזור הבלקן):⁷⁴

דאית לן למיעבד כל טצדקי דאפשר להעמיד הירושה בחזקת היורש, כי היכי דלא ניהוי באעבורי אחסנתא, ובשמים עדי שכבר בא לידי הוראת אעבורי אחסנתא ונמנעתי מהטפל בה, עכשו בא לידי ולא אקיימנו, לכן ראיתי ונתון אל לבי להעמיד הנכסים בחזקת היורש ולבטל המתנה הנזכרת [שעלינו לעשות כל תחבולה שאפשר להעמיד הירושה בחזקת היורש, כדי שלא נהיה חלק מהעברת נחלה, ובשמיים עדי שכבר באה לידי הוראת העברת נחלה ונמנעתי מלטפל בה, עכשיו בא לידי ולא אקיימנו? לכן ראיתי ונתתי אל ליבי להעמיד הנכסים בחזקת היורש ולבטל המתנה הנזכרת].

המהרש"ך אומר בריש גלי שעל בתי הדין להפעיל כל כלי העומד לרשותם ולא להפעיל צוואות אסורות שנועדו לעקוף את מגבלות דיני הירושה בעזרת דיני המתנה (כגון כלי הפרשנות, שמאפשר לפעמים לפרש את כוונתו של המנוח כמי שלא התכוון לנשל את יורשיו, גם אם הדבר כרוך במאמץ פרשני מסוים).

רבי אליהו בן חיים (הראנ"ח, בן אותה תקופה, טורקיה) כותב:⁷⁵

וכיון שיש בדבר זה איסור, נראה ודאי שראוי לכל בית דין למנוע עשיית הדבר הזה, אבל מכל מקום איני רואה בעניין שום צד כפייה, כיון שלא אמרו בזה אלא 'אין רוח חכמים נוחה הימנו' [...] וכל שכן שאין כופין על הדבר בנידוי או שום מין כפייה, אלא שאומרים לו שהוא עובר על דברי חכמים ושרי למקרייה עבריינא [ומותר לקוראו 'עברייני'].

הראנ"ח מבהיר שאין להפעיל כפייה או נידוי אבל מותר לכנות את מעביר הנחלה עברייני ולהפעיל עליו לחץ חברתי. צעד נוסף ניתן למצוא אצל הרב ישמ"ח עובדיה (ראשית המאה העשרים, מרוקו), שכתב שאין לתת תוקף לשטר מתנה שמעביר נחלה בלי שהמעביר נמלך בבית דין וקיבל תוכחה גלויה.⁷⁶ גם בלי התעמקות יתרה בנושא זה, אפשר לראות שיש כאן קביעה ערכית ברורה השוללת את הדרת היורשים אך מותירה את הכוח לעשות

73 רונן קריטנשטיין "על ירושות ומשפחות בראי ההלכה: הסדרי הורשות והדרות בדין העברי" **משפט ואדם: משפט ועסקים** 441 (2012).

74 שו"ת מהרש"ך, חלק א, סימן קמו.

75 שו"ת ראנ"ח, סימן קיח.

76 שו"ת ישמח לבב, חושן משפט, סימן כב ("בדבר שיש בו משום אעבורי אחסנתא צריך המלכת ב"ד ותוכחת מגולה בשם הבד"ץ כמבואר בס' התקנות").

כן בידי המוריש באופן שעשוי להותיר שיקול דעת לבית הדין בהחלטה אם לבחון אם יש הצדקה עניינית להדרה במקרה המדובר.

הדוקטרינה השנייה נותנת ביטוי לתפיסה העולה מפרשת בן האהובה וכן השנואה, שכזכור כמעט שנזנחה. כאמור, פרשה זו מתייחסת לאדם המצווה את רכושו בטרם מותו, "ביום הנחילו את בניו", ומטילה עליו מגבלה נקודתית המחייבת אותו לתת את חלק הבכורה לבנו הראשון ולא לבכור של אשתו האהובה. המשפט העברי נתן ביטוי גם לרוח העולה מפרשה זו, אך בהקשר מוגבל ומתוחם. על פי שיטת התנא רבי יוחנן בן ברוקא, אדם אינו רשאי להעניק את רכושו למי שאינו אמור לרשת אותו, אך הוא רשאי לשנות את כללי החלוקה בתוך קבוצת היורשים ולהעניק הכול (או יותר מן החלק הרגיל) ליורש שהוא בוחר בו.⁷⁷ האמורא רבא הסביר שרבי יוחנן בן ברוקא למד את דינו מתוך פסוקי פרשת בן האהובה: "והיה ביום הנחילו את בניו" – התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה".⁷⁸ נראה את הדברים כפי שנפסקו בשולחן ערוך:⁷⁹

אם היו לו יורשים רבים, כגון בנים רבים או אחים או בנות, ואמר כשהוא שכיב מרע: פלוני אחי יירשני מכלל אחיי, או: בתי פלונית יירשני מכלל בנותי, (רמ"א: או שריבה לאחד ומיעט לאחד), דבריו קיימים [...] אמר: פלוני בני יירש חצי נכסי ושאר בני החצי, דבריו קיימים [...] במה דברים אמורים, בפשוטים. אבל בבכור, אם אמר: יירש כפשוט, או שאמר: לא יטול פי שנים, או: לא יירש פי שנים, לא אמר כלום, שנאמר "לא יוכל לבכר את בן האהובה".

לפי הלכה זו, המוריש מעביר את רכושו לקבוצת היורשים שקבעה התורה: בנים, בנות, אחים וכן הלאה, ובקביעת קבוצה זו אין לו שליטה. אבל בתוך אותה קבוצה יש לו חירות לבחור להעביר מנה גדולה מן האחרים לאלו שהוא בוחר בהם, ואף להעביר להם את הכול, מלבד הסייג בדבר חלקו הכפול של הבכור, שבו אין לפגוע.

גם כאן ניתן לראות מידה לא מבוטלת של חופש צוואה, אף שהוא מוגבל בהיקפו. האם ההתנגדות הערכית שראינו לעיל תקפה גם באשר לדין זה? בנקודה זו נתגלעה מחלוקת. רבי יואל סירקיש, הב"ח, סבר שכיוון שמדובר בהפעלת כוח שהתורה שמה במפורש בידי של המוריש, אין מקום לומר שהיא מתייחסת במורת רוח להפעלת הכוח.⁸⁰ אולם דבריו נאמרו כנגד דברים מפורשים של בעל הטורים, אשר הצביע על כך שאיסור העברת נחלה תקף גם במקרה זה ושמצטרף אליו האיסור להפלות בין הילדים:

77 משנה, בבא בתרא ח, ה.

78 בבלי, בבא בתרא קל, ע"א.

79 שולחן ערוך, חושן משפט, סימן רפא, סעיפים א-ד.

80 ב"ח חושן משפט, סימן רפב.

הנותן נכסיו לאחרים והניח בנים, אף על פי שמה שעשה עשוי וזכה המקבל אין רוח חכמים נוחה הימנו להעביר הנחלה [...] ורו"ל אמרו שלא ישנה אדם לבן בין הבנים אפילו בדבר מועט שלא יבוא לידי קנאה.

הב"ח, מצידו, הסתמך על שיטת הרמב"ם, אך עיון בדברי הרמב"ם מראה שהוא מחזק דווקא את גישת הטור, אשר החיל את האיסור גם על העדפת בן מן הבנים.⁸¹

הדוקטרינה השלישית היא זו שכאמור לעיל בתי המשפט במדינת ישראל מרבים לצטט כאסמכתה לכך שתפיסת חופש הצוואה שורשה במשפט העברי: "מצווה לקיים דברי המת". בנושא זה רבו הדיונים והשיטות באשר לתוקפו ומקורו (מהתורה או מדרבנן), לאופיו (מצווה או קניין) ולצמצומים שלו לנסיבות מסוימות בלבד;⁸² והוא אכן מכניס למסכת הערכים שלאורה צועדים דיני הירושה יסוד מסוים של כבוד להכרעה האוטונומית של המוריש בנסיבות מסוימות ומתוחמות היטב. לדוגמה, שיטת רבנו תם היא שמצווה זו אינה חלה אלא במקרה של ממון שהופקד בידי נאמן בחיי המצווה, ואילו משיטת הרמב"ן נראה שמדובר במחויבות מיוחדת לציווי שנתן הנפטר בהיותו על ערש דווי.⁸³ ברור מדויק של נסיבות אלו אינו מענייננו כאן, משום שאינני עוסק ביישום דיני הירושה בין העברי אלא בבירור התשתית הרעיונית שלהם אשר עשויה להוות מקור השראה למשפט הישראלי. מבחינה זו, הסתמכות השופטים הישראלים על הביטוי "מצווה לקיים דברי המת" כביטוי שהופך את דיני הירושה על פניהם וממקד אותם בחובה להגשים את רצונו של המנוח היא הצגה מטעה של הדברים.

מהי אפוא התמונה בכללותה של תפיסת הירושה בין העברי? כפי שראינו, נקודת המוצא היא כללי ירושה קוגנטיים שאינם מתחשבים כלל בהעדפותיו ובהכרעותיו של המוריש, הגם שהם בהחלט מוכוונימים להגשמת אינטרס ההמשכיות שלו. בפועל הם

81 ראו רמב"ם, הלכות נחלות, פרק ו, הלכות יא, יג. יש להוסיף שבהנחלה לבן מן הבנים וכדומה יש בעיה מיוחדת לנוכח גורם האפליה. סכסוכי ירושה ידועים כסכסוכים מן הקשים והמכוערים ביותר, ויש מקום לטענה שאפליה בין אחים מביאה לסכסוכים מרים אף יותר ולפגיעה קשה יותר בשלום המשפחה מאשר אב שמנשל את בנו ומעביר את הרכוש לגורם אחר. יש לתמונה על הב"ח, שכן כאשר התלמוד (בבלי, בבבלי, בבתרא קלג, ע"ב) דן ביחס השלילי לנישול בנים, הוא עוסק במפורש בהעברה מבן רע לבן טוב ("לא תיהוי בי עבורי אחסנתא ואפילו מברא בישא לברא טבא"). נראה שהב"ח יצמצם זאת להעברה במתנה ולא בעזרת דינו של רבי יוחנן בן ברוקא, אך קשה להבין את ההיגיון בכך – הלוא מבחינה פורמלית הדבר תקף בכל מקרה, והבעייתיות אינה אלא במישור הערכי, ומה משנה אפוא המנגנון המשפטי שבו התבצע הדבר?

82 ראו אריה אדרעי, לעיל ה"ש 68; בן ציון גרינברגר מצווה לקיים דברי המת במשפט העברי (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים' 2019).

83 ראו חידושי הרמב"ן, גיטין יג, ע"א; אדרעי, לעיל ה"ש 68, עמ' קכט-קמ.

מעניקים לו דרכים מסוימות לסטות מברירת המחדל באמצעות דין תורה שמאפשר שינוי בחלוקה הפנימית בין היורשים ובאמצעות דיני מתנה שמאפשרים עקיפה של מוסד הירושה הפורמלי. דבר זה טעון הסבר: מה פשר השילוב בין תפיסה נוקשה של המשכיות לבין הגמישות שניתנת הלכה למעשה?

מסתבר שגמישות זו נועדה לאפשר למוריש, בנסיבות המתאימות, לסטות מכללי ברירת המחדל כאשר יש לדבר הצדקה. כך למשל, ייתכן מצב של נתק קיצוני מידי בין המוריש ליורש שמצדיק נישול של היורש מן הירושה. ייתכנו גם מצבים שאי אפשר לעשות חלוקה שוויונית של העיזבון. להמחשת העניין מן המציאות המוכרת לנו אתיחס לבעיה בחלוקה של משקים חקלאיים ליחידות קטנות (ועל כן משתמשים במושבים בישראל במנגנון של "בן ממשיך"). חלוקה זו מחייבת בחירה של יורש אחד שיקבל את הנחלה. מסיבות כעין אלו העניק הדין העברי למוריש אפשרות לבחור בן נוחל. ואולם מדובר במצבים חריגים, וברגיל שימוש בכוח זה שהעניקה התורה הוא, כפי שראינו, שימוש לא ראוי. ייתכן שלעיתים שימוש מתון בו עשוי להיות ראוי – כאשר אדם מחזיק בנכסים מסוגים שונים: בית, משק, דירה להשכרה, חיסכון ארוך טווח או תיק מניות, ושיקולים שונים עשויים להניע אותו לקבוע בעצמו חלוקה מסוימת בין ילדיו על מנת להגיע לתוצאה יעילה וגם כדי למנוע סכסוכים. זה עשוי להיות שימוש ראוי בדינו של רבי יוחנן בן ברוקא, אך הצדקתו טמונה במתינותו. מכל מקום, המנגנון שהדין העברי יצר נותן בידי המוריש את הכוח המשפטי להעדיף יורש מקרב היורשים, ומתלווה לכך העמדה הערכית שהביעו חז"ל נגד השימוש בכוח זה. יתר על כן, בידי הפוסקים למנף התנגדות זו למאבק אפקטיבי בשימוש בכוח. התוצאה היא שבמידה רבה יש מקום לפיקוח של בתי הדין על הליך הנישול וצמצומו למקומות ולהקשרים שבהם יש לו הצדקה.

כך, כמדומני, אפשר לומר גם על יכולת הנישול בעזרת מתנה מחיים. התורה העלימה עין כביכול מיכולת זו והותירה את דיני הקניין הרגילים על כנם. רשמית, האדם בחייו הוא בעל זכות קניינית מלאה בנכסיו והוא יכול לעשות בהם ככל העולה על רוחו.⁸⁴ אולם המשנה הכירה בכך שיש כאן, בפועל, עקירה של דיני הירושה ושדבר זה שלילי הוא, ולכן אף כאן יש מקום לביקורת בעלת שיניים מסוימות של בתי הדין. יכולת הנישול ראוי לה שתותר במקרים מסוימים ביותר על פי שיקול הדעת של הפוסקים. בעניין זה אמנה שלושה שיקולים שעשויים להצדיק שימוש במנגנוני המתנה מחיים:

84 מעניין שכבר בעל ספר החינוך (מצווה ת) עימת בנקודה זו בין תפיסת התורה לבין חכמי האומות שהוא הכיר: "ואל תחשוב שאמרי בזה שהמצוה היא שנעשה בענין הנחלה כאשר דנה התורה עליה, שארצה לומר שיהיה האדם מצווה מהאל לתת מה שיש לו ליורשו על כל פנים, כי האל ברוך הוא לא רצה להוציא נכסי האדם מרשותו שלא לעשות מהם כל חפצו בשביל יורשו כל עוד נשמתו בו כמו שיחשבו חכמי האומות".

- (1) מצבים קיצוניים במיוחד של נתק משפחתי והזנחת ילדים את הוריהם לעת זקנה.
- (2) איוון מסוים בין הרצון להוריש ממון ליורשים לבין הרצון להותיר ממון למטרות רוחניות, ציבוריות או חברתיות נעלות שהמורשים רואים אותן כמבטאות את ערכיהם ומורשתם. משקלו של שיקול זה עשוי לגדול ככל שמצבם הכלכלי של היורשים המיועדים שפיר. בנושא זה של היקף ההיתר לצוות ממון הרחיבו הפוסקים.⁸⁵
- (3) התאמת דיני הירושה לתקופות שונות. כל עוד לא השתנה הדין העברי ונקבעו תקנות המשנות את כללי הירושה ומתאימות אותם למערכת חברתית-משפחתית חדשה, הצוואה עשויה להיות אחד הכלים האפקטיביים לעשות כן, באופן שיש לו תוקף על פי דין תורה.

איוון השראה יכול אפוא המשפט הישראלי לשאוב מן המשפט העברי? ודאי שאין מקום לשאוב השראה מכללי ירושה לא שוויוניים מבחינה מגדרית, שמקומם לא יכירם במדינה שוחרת שוויון, ואף הדין העברי מוצא דרכים לעוקפם. אולם גם אם בדין העברי, עקב אילוצים למיניהם, הדרך לעשות זאת היא באמצעות צוואה, טעות תהיה לראות בחופש הצוואה את עקרון הליבה של הדין העברי. עקרון הליבה של תפיסת הירושה בדין העברי הוא של הורשה לבני המשפחה, הן בשל חשיבותו של מוסד המשפחה והמחויבות של המוריש כלפיו, הן בשל תפיסת ההמשכיות של המוריש. אם ברצונו של המשפט הישראלי לשאוב השראה מתפיסת הירושה של המשפט העברי, עליו ללכת בכיוון זה ולצמצם את חופש הצוואה – על ידי שריון חלק לבני המשפחה בדרך האירופית או על ידי הקשחה של כללי הירושה על פי דין והפיכתם ל"דביקים" יותר. הבחירה להיצמד למודל קיצוני וחד-כיווני של חופש צוואה היא אפשרית, אבל אין לה בסיס במורשת ישראל.

בשולי הדברים אציין שמנחם אלון בספרו על המשפט העברי⁸⁶ התייחס, בעת בחינה של השפעת המשפט העברי על חקיקת הכנסת, לחוק הירושה וראה בו שאיבה של ממש מעקרונות המשפט העברי בשל ניסוחו של סעיף 2: "היורשים הם יורשים על פי דין או זוכים על פי צוואה; הירושה היא על פי דין זולת במידה שהיא על פי צוואה". אלון שמח כמוצא שלל רב על כך שהמחוקק הבחין בלשונו בין יורשים על פי דין, המכונים "יורשים", לבין יורשים על פי צוואה, המכונים "זוכים", לשון המזכירה את עמדת המשפט העברי – שלפיה ירושה תיתכן על פי דין בלבד אבל אפשר לעוקפה באמצעות דיני מתנה. אולם בסיפא של הסעיף, דקדוק לשוני זה כבר נשכח ואיננו: "הירושה היא על פי דין זולת במידה שהיא על פי צוואה" (ההדגשה שלי). מלבד "קושיה" קטנונית זו, נראה שאלון ייחס כאן משקל מופרז למחווה לשונית מסוימת של המחוקק, המתעלמת מכך שחוק הירושה הישראלי מנוגד בהשקפתו

85 ראו למשל, שו"ת אגרות משה, חושן משפט, חלק ב, סימן מט.

86 מנחם אלון המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו ג 1403-1418 (1973).

הבסיסית ביותר לדין העברי. ניתן לראות כאן ביטוי חזק לנטייתם של חסידי שילוב המשפט העברי בחוק הישראלי לראות זיקה למשפט זה גם כאשר אין לחוק ולא כלום עם מימוש של עקרונות התורה. כפי שכתב המשפטן יהושע ויסמן בהקשר אחר על דברים דומים של מנחם אלון: "חוששני כי בדברים אלה נתחלפו לו למחבר משאלת לב במציאות".⁸⁷

ד. דין וטיכום

במאמר זה הדגמתי שני כשלים בשימוש במשפט העברי כמקור השראה. לסיום ראוי לעמוד גם על השוני ביניהם. כאשר לנטל הראיה בפלילים – הכשל הוא בעצם השימוש בדיני העונשין במשפט העברי כמקור השראה. כפי שראינו, הדין העונשי העברי לא נועד לספק משפט פלילי אפקטיבי ולכן הוא יכול היה להרשות לעצמו להציב רף ראייתי בלתי ישים מתוך הסתמכות על כך שהגשמת מטרותיו החברתיות של הדין הפלילי תטופל. ממילא בדילמה הקיימת במשפט המודרני כאשר לאיזון הנכון שבין המאבק בפשיעה להליך הראוי ולזהירות מהרשעות שווא קשה לשאוב מן הדין העברי השראה לכאן או לכאן. בתחום של דיני הירושה, לעומת זאת, אפשר גם אפשר לשאוב השראה מן הדין העברי. מדובר בענף של דיני ממונות שהדין העברי בהחלט ראה בו ענף מעשי שזקוק להסדרה ועיצב בו את תפיסתו. בתפיסות אלו יש רכיבים שאין הדין המודרני יכול לקבל, ואף הדין העברי מוצא דרכים לעוקפן, בעיקר בהיבטים המפלים מגדרית, ועם זאת ישנם רכיבים שאפשר לשקול אותם כמקור השראה, כגון בשאלת האיזון בין חופש הצוואה לבין ההורשה לבני משפחה. הכשל בתחום זה אינו נובע מעצם השאיפה לשאוב השראה מן הדין העברי, אלא מכך שההשראה שנשאבה שגויה ואפילו הפוכה למגמתו העקרונית של הדין העברי. הדין העברי מציב מודל מובהק של מתן בכורה לירושה המשוריינת בשל אינטרס ההמשכיות של המוריש וזיקתו למבנה המשפחתי. ואילו שופטי ישראל לקחו מן הדין העברי את הביטוי "מצוה לקיים דברי המת" והפכו אותו לאב טיפוס של שיטה הדוגלת בחופש צוואה.

טעויות אלו מקורן, ככל הנראה, במקומות נפרדים. כאשר למשפט הפלילי, הייתה כאן התייחסות להתבטאויות מרשימות שכוללות אמירה נוקבת בדבר החובה להוכחה מעבר לכל ספק של אשמת הנאשם, דוגמת אמירתו של הרמב"ם: "ולזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד". השאיפה ליישם אמירה נשגבה מעין זו גם במשפט הישראלי והניסיון להכריע בעזרתה את המתח שבין המאבק בפשיעה להליך הראוי הביאה

87 יהושע ויסמן "חכירה כתחליף לבעלות" ספר זיכרון לגד טדסקי: מסות במשפט אזרחי 211, 213 (יצחק אנגלרד, אהרן ברק, מרדכי א' ראבילו וגבריאלה שלו עורכים, 1995).

להתעלמות מכך שמדובר בשיטת משפט תאורטית וחינוכית ביסודה שקשה לדעת מה עמדתה בעניין הדרך שבה ראוי למשפט פלילי אפקטיבי להתנהל. באשר לדיני הירושה, לעומת זאת, הטעות היא בניסיון להצדיק את הדין הישראלי ואת נטייתו האמריקאית בעזרת מובאה אחת מן הדין העברי המנותקת מן ההקשר הכללי של עמדתו בסוגיה. שימוש זה בדין העברי הופך אותו לקישוט חסר משמעות ואף שגוי, ודווקא בנושא שניתן לראות בו גישה אלטרנטיבית לזו האמריקאית, הנושאת בשורה משלה.

ומכאן, כמובן, אפשר להסיק מסקנות על הדרך הראויה לשאוב השראה מן הדין העברי לדין הישראלי. השראה זו צריכה להיעשות בשום שכל. עליה לבחור את המקומות המתאימים לה לעומת אלו שאינם מתאימים, ובתוך כך לבחון אימתי נמצא המשפט העברי במשבצת מקבילה לזו של המשפט המודרני באופן שמאפשר ליטול ממנו השראה ובה בעת לאפשר לו להביע את גישתו באופן שיביא אותנו לבחון את עמדתו האמיתית במקום לשעבדה לדגם המערבי המוכר.

הצלת נוכרי בשבת

עיון חינוכי-אזרחי בפסיקת הרב נחום רבינוביץ'

יואל שפיץ

החינוך לחניעת גזענות ולחיים משותפים של יהודים וערבים

סוגיית החינוך למניעת גזענות¹ וחיים משותפים של יהודים וערבים במדינת ישראל היא שאלה חינוכית שנויה במחלוקת מן המעלה הראשונה.² מדובר בסוגיה שלנוכח המטענים

1 לצורך העניין אגדיר את הגזענות במאמר זה כפי שהיא מוגדרת בתוכניות העבודה של משרד החינוך:

כל שנאת חנם של זר בשל היותו זר, על רקע שונות גזעית או לאומית אתנית [...] רדיפה, השפלה, ביזוי, גילוי איבה, עוינות או אלימות, או גרימת מדנים כלפי ציבור או חלקים של האוכלוסייה, והכל בשל צבע או השתייכות לגזע או למוצא לאומי-אתני [...] בכוחה של גזענות להביא לשלילה של זכויות יסוד בסיסיות מאנשים מסוימים או מקבוצות מסוימות רק בשל צבעם, גזעם ומוצאם האתני או הלאומי (מבקר המדינה, "חינוך לחיים משותפים ולמניעת גזענות: ביקורת מעקב", דוח ביקורת שנתי 71ג, משרד החינוך, התשפ"א-2021)

2 ראו עירן הלפרין, "מחקר אודות יחסם של מורים והורים לשיח קונטרוברסלי בבית הספר", פורום דב לאוטמן למדיניות החינוך, הכנס ה־2 לחינוך שותפות ודמוקרטיה בישראל 2016, אתר המכון

הזהותיים והפוליטיים המגולמים בה, מורים ישראלים מדווחים על קושי ממשי לדון בה בכיתות הלימוד ולהנחיל את הערכים ההומניסטיים הנחוצים כדי להתמודד עימה.

אפשר לקבוע בהכללה שתופעת הגזענות שכיחה בכיתות הלימוד הישראליות ושהיא באה לידי ביטוי באופנים שונים ובכיוונים מגוונים.³ עם זאת, אפשר גם לזהות שעל פי רוב האתגר החינוכי של המורות והמורים הוא לא בהתמודדות עם גזענות "טהורה", "מנומקת" ואידאולוגית,⁴ אלא עם שיח יהודי-קבוצתי שמשולבים בו הגיונות ורעיונות גזעניים, המחריפים בתקופות שהסכסוך הבין-קבוצתי בין יהודים לערבים מתעצם.

עוד אפשר לקבוע שנתב ההתמודדות הראשי של החינוך הישראלי עם האתגר הזה נסמך על הגיונות ליברליים ודמוקרטיים ושהוא מניח בתשתיתו את ההיגיון התרבותי, שפונה בידי הסוציולוג פיטר ברגר "כבוד סגולי".⁵ היינו, ההיגיון התרבותי הרואה את הפרט וזולתו כאינדיווידואלים חופשיים הקודמים מבחינה אפיסטמית ואונטולוגית לכל "רשת משמעות קבוצתית" המוטלת עליהם.

הישראלי לדמוקרטיה, 2015; אדר כהן, "מהלכים בביטחון על חבל דק: עבודת פלוגות של מורים לאזרחות בישראל", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2018; תמי הופמן, "חינוך לחיים משותפים" או "חינוך לשותפות": הגדרות והבדלים במושגי מפתח בחינוך אזרחי עכשווי בישראל – דוח מחקר, המכון הישראלי לדמוקרטיה, אוגוסט 2020. 3 בין אשכנזים למזרחים, בין שחורים ללבנים, בין יהודים ללא-יהודים ובפרט בין יהודים לערבים. הכיווניות של הגזענות גם היא מגוונת, ואפשר לזהות אותה בהתייחסות של קבוצות רוב לקבוצות מיעוט או להפך. ראו עידן ירון ויורם הרפז, תמונות מחיי בית הספר (מהדורה ראשונה), מכון מופ"ת – בית הספר למחקר ופיתוח ותכניות בהכשרת עובדי חינוך והוראה במכללות, 2015, עמ' 145-163.

4 שם. נראה שברוב המגורים הישראליים ישנו רוב מוצק המתנגד לגזענות ורואה בשוויון בין יהודים לערבים יסוד מכונן של מדינת ישראל (אם כי על מהות השוויון הזה מתנהל ויכוח נוקב). ראו לדוגמה, הגר צמרת-קרצ'ר, ראלף הקסל ורובי נתנון, גם וגם – סתירות בזכות בקרב צעירים בישראל: שינוי בעמדות לאומיות, חברתיות ואישיות, קרן פרידריך אברט, 2010, עמ' 24-25; תמר הרמן, גלעד בארי, אלה הלו, חנן כהן, יובל לבל, חנן מוזס וקלמן נוימן, דתיים? לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל 2014 – דוח מחקר, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014; שוקי פרידמן, ישראל והקהילה החרדית: חומות מתגבהות ועתיד מאתגר, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2021, עמ' 60.

5 Peter L. Berger, Brigitte Berger, and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Vintage Books, 1974, pp. 82-85. להרחבה של הטיפולוגיה של ברגר ראו אורית קמיר, שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם, כרמל, 2004, עמ' 19-42. האופן שאני מנתח את הדברים מושפע גם מהאופן שהסוציולוג ניסים מזורי משתמש בשני המונחים. ראו ניסים מזורי, "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכריות האדם בישראל", מעשי משפט ד (2011), עמ' 51-73, ובייחוד עמ' 63-68. וראו עוד: מיכאל רוזנק, עץ החיים ועץ הדעת: שיחות עם התורה, ידיעות אחרונות, 2014, עמ' 183.

אלא שכפי שהראו מחקרי שדה,⁶ ההיסמכות הבלעדית על ההיגיון הליברלי בהתמודדות עם האתגר הזה לוקה בחסר מבחינה חינוכית משום שלעיתים קרובות השימוש בו נתפס בעיני תלמידים, הורים ומורים כמערער את הזהות היהודית הקבוצתית שמעניקה להם תחושה של פשר, משמעות ושייכות, בייחוד בעיתות מצוקה ומשבר.⁷ יתר על כן, בניגוד להיגיון של "הכבוד הסגולי", תלמידים והורים נוטים לראות את "רשת המשמעות היהודית" כקודמת מבחינה אפיסטמית, היסטורית ואונטולוגית ל"סוכנות" האישית שלהם.⁸

אין בכוונתי לטעון שההיגיון הליברלי אינו יכול לעלות בקנה אחד עם חשיבה יהודית-קבוצתית או לאומית-פרטיקולרית.⁹ הטענה שלי היא צנועה יותר: להבנתי, האופנים הספציפיים שבהם הזהויות "הודי" ו"ליברלי" נוטות להתפרש בשדה החברתי הישראלי מציבים אותן על מסלול התנגשות כמעט הכרחי.¹⁰

מבחינה זו, ההתמודדות החינוכית עם אתגר השוויון ומניעת הגזענות מחייבת ליצור תפיסות זהותיות וחינוכיות הממזגות את אופקי היהדות והליברליזם והמאפשרות לסרטט שיח חינוכי-יהודי המכיל את ההיגיון האינדיווידואלי לצד ההיגיון הקבוצתי.¹¹ בנקודה זו

6 ראו אדר כהן, שניים יחדיו: מורה דרך לחינוך יהודי ודמוקרטי, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים, 2015; כהן, מהלכים בביתחון (לעיל הערה 2); Nissim Mizrahi, "Translating Disability in a Muslim Community: A Case of Modular Translation," *Culture, Medicine, and Psychiatry* 38(1) (2014), pp.133-159

7 ראו Mizrahi (שם); ירון והרפז (לעיל הערה 3); אלחנן בר-לב, "התמודדותם של תלמידים ומורים עם קונפליקטים ערכיים בחינוך הממלכתי-ידי", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2005, עמ' 37, 61-62, 178.

8 ניסים מזרחי, "הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות", *מגמות: כתב עת בין-תחומי במדעי החברה* נא(2) (2017); Mizrahi (לעיל הערה 6).

9 חיבורים רבים נכתבו בניסיון ליישב בין שתי מערכות ההיגיון הללו. ראו לדוגמה, Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1995; Liav Orgad, *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights*, Oxford University Press, 2015

10 כך עולה גם מדבריהן של המשפטנית רות גביון וההיסטוריונית פניה עוז-זלצברגר: רות גביון ופניה עוז-זלצברגר, "ישראל כמדינה לאומית וליברלית", *משפט ועסקים* יד (2012), עמ' 293-328.

11 ראו נפתלי רוטנברג, "ליבה חינוכית משותפת לילדי ישראל: מכשולים ופירוים", בתוך: דן ענבר (עורך), *לקראת מהפכה חינוכית? בעקבות כנס ון ליר לחינוך על יישום דוח דוברת*, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 214-227; מיכאל רוזנק, "אזרחות וחינוך לאזרחות במדינה יהודית-דמוקרטית", בתוך: אביעזר רביצקי וידידיה צ' שטרן (עורכים), *דברים ושברי דברים: על יהדותה של מדינה דמוקרטית*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2007, עמ' 205-237; ליבת אבישי ונפתלי רוטנברג, *אחדות מתוך שונות: ליבה חינוכית משותפת לילדי ישראל*, מכון ון ליר, 2012; כהן, שניים יחדיו (לעיל הערה 6). ראו בפירוט: יואל שפיץ, *החינוך האזרחי בחמ"ד*, המכון הישראלי לדמוקרטיה [בהכנה].

משתלבת להבנתי עמדתו של הרב פרופ' נחום אליעזר רבינוביץ' (1928-2020), הנוקט מהלך כזה. מגמתי היא להבין מה עשויה גישתו לתרום לשיח החינוכי.

אך קודם שאגש לעיין בדבריו, אבקש לחדד את הבנת ההשפעה של "רשת המשמעות"¹² היהודית על השיח הגזעני הקשור לערבים בכיתות הלימוד בישראל. אתמקד בשני מישורי השפעה: המישור הזהותי והמישור ההלכתי-דתי. אגב כך אצביע גם על הדרכים שבהן שני המישורים הללו מזינים זה את זה.

השפעת רשת המשמעות היהודית על השיח הגזעני

ההיבט הזהותי

יהודים דתיים וחילונים, ישראלים ובני חו"ל, נוטים לפרש את זהותם כ"ישותית"¹³. תפיסה ישותית של הזהות משמעה שהקבוצה אינה אוסף של פרטים אלא נושאת תכונות עצמיות. בזיקה לממצא המחקרי הזה זוהו התכונות שלהלן כתכונות שיהודים נוטים ליחס להגדרה "יהודי" או "יהודייה"¹⁴: יציבות – כלומר, קווי אופי שאינם משתנים למרות שינויי תרבות וזמן; בלעדיות – כלומר, זהות עיקרית הממתנת או שוללת את האפשרות להצטרף לקבוצות אחרות; מובחנות – כלומר, זהות בינרית – יהודית או לא-יהודית – ללא אפשרויות ביניים; אינטראקציה – כלומר, זהות היוצרת קשרים אינטנסיביים יחסית בין חברי וחברות הקבוצה.

12 כוונתי במונח הזה לעולם המושגי, החברתי והמוסרי של ה"סוכנים" בחברה המתרקם מן המגע היום-יומי שלהם עם סביבתם. המונח "רשת" מאפשר לבטא את התודעה שלפיה בין המושגים, היחסים החברתיים, התפיסה המוסרית והפעולה היום-יומית נקשרים זה בזה ויוצרים יחד מעין "רשת" חשיבה ופעולה המוטלת על העולם הממשי, מפרשת אותו ומכתיבה דרכי התנהגות והתמודדות. ניסים מזרחי, למשל, משתמש במונח "רשת משמעות ליברלית" בהנגדה מסוימת ל"רשת משמעות מזרחית-מסורתית" כדי לתאר את מגוון ההתנגשויות הצפויות במפגש שבין שני סוכנים הנושאים את הרשתות הללו. מזרחי (לעיל הערה 8), עמ' 87; Mizrachi (לעיל הערה 6), עמ' 194.

13 חגית הכהן-וולף וגבריאל הורנצ'ק, "התפיסה של יהודים-ישראלים את הישותיות של 'יהודים' ושל 'ישראלים'", מגמות: כתב עת למדעי ההתנהגות מז(2) (2010), עמ' 277-300; חגית הכהן-וולף וגבריאל הורנצ'ק, "תפישות של עמיות יהודית במרחב הזהותי", בתוך: אשר מעוז ואביעד הכהן (עורכים), זהות יהודית, אוניברסיטת תל אביב, 2014, עמ' 153-172.

14 הכהן-וולף והורנצ'ק, התפיסה של יהודים-ישראלים (לעיל הערה 13), עמ' 297.

תפיסת הזהות היהודית כישותית (בלשונו של הפילוסוף אבי שגיא – מהותנית) מפרשת את עצמה כבלתי תלויה במערכות תרבותיות סינכרוניות ודיאכרוניות. תפיסה זהותית זו אינה מכירה בכך שהמבנה החברתי והתרבותי שעליו היא נסמכת הוא הבנייתי. משכך, היא מקשה על נושאה לזהות את המשותף להם עם זהויות ותרבויות אחרות וממילא גם ליצור "שיחה" בין־תרבותית פורה.¹⁵

הקושי של הזהות היהודית הישותית ליצור השתרגויות שיח עם זהויות מקבילות עולה גם בדיון על חינוך יהודי־אזרחי.¹⁶ במישור החינוכי הדמוקרטי, הזהויות "אזרח" ו"יהודי" מתקשות "לשוחח" זו עם זו ונמצאות על מסלול התנגשות, משום שתפיסת הזהות היהודית בשיח הישראלי נוטה לשלב רכיבים של שיוך אתני, לאומי ותרבותי. ממילא תפיסה זהותית זו מתקשה לעלות בקנה אחד אפילו עם הגרסאות הלאומיות של התפיסה הליברלית, הדורשות לעשות הפרדה בין אתנוס, דת ולאומיות. לשון אחר, האופן המהותני והצפוף (שילוב של אתנוס, לאומיות ודת) שהזהות היהודית נתפסת לפיו מתנגש חזיתית עם תפיסה אזרחית ליברלית.

לפיכך נראה שיש לנסח מחדש את היחסים שבין "זהות יהודית־ישראלית" ובין "זהות אזרחית ישראלית". תפיסת הזהות היהודית צריכה להתבסס על פרשנות תרבותית והבנייתית שלה.¹⁷ הווה אומר, זהות הנוצרת מכוח שייכותו של אדם לתרבות מסוימת, לערכיה ולחוקיה. נשים לב: תפיסה כזו אינה מחייבת לאחוז בעמדת "הכבוד הסגולי", והיא בהחלט מאפשרת לגרוס קדימות אפיסטמית והיסטורית של "רשת המשמעות" הקבוצתית. משמעותה העיקרית הוא בתפיסת רשת המשמעות והזהות הקבוצתית כמארג של הבניות תרבותיות והיסטוריות ולא כתופעות מהותניות.¹⁸

תפיסה כזו של הזהות היהודית רואה אותה בראש ובראשונה כתולדה של שייכות לתרבות ולמערכת ערכים שיש להן הקשרים תרבותיים דיאכרוניים וסינכרוניים. ממילא זהות כזו מסוגלת להשתרג עם זהויות הבנייתיות אחרות. אחד היישומים החשובים של

15 אבי שגיא, המסע היהודי־ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות, מכון שלום הרטמן, 2006, עמ' 247-208.

16 מיכאל רוזנק (לעיל הערה 11), עמ' 205-235.

17 שם; שגיא (לעיל הערה 15).

18 תפיסה קבוצתית ומיסטית של הזהות מתבטאת, לדוגמה, בדברים שלהלן של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק: "כשאנו מעלים על לשוננו את השם 'כנסת ישראל', איננו מתכוונים רק כלפי קהל שלושה־עשר מליוני הבריות בנות דורנו, כן ירבו, אלא אף כלפי ישות מיסטית אינדיווידואליסטית. 'כנסת ישראל' [...] אינה רק אוסף של בני אדם. יותר מכך: ישות נפרדת היא, יחידה חיה בעלת תודעת 'אני'". יוסף דוב סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ספריית אלינור שליד המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, 1982, עמ' 115.

התפיסה הזו הוא האפשרות ליצור זהות אזרחית-יהודית-ישראלית מבוססת ערכים שעמה יוכלו להזהות גם קבוצות ישראליות שאינן יהודיות (מבחינה דתית או אתנית).¹⁹

ההיבט ההלכתי

היבט נוסף שמזין את השיח הגזעני בכיתות הלימוד הוא השיח ההלכתי או הפסאודו-הלכתי.²⁰ אומנם לא מצאתי מחקר המצביע על קשר מובהק בין השיח ההלכתי בהקשר של הערבים לבין העמדות של בני נוער כלפיהם, אך מן המחקר האנתרופולוגי עולה שטיעונים הלכתיים ופסאודו-הלכתיים – דוגמת "ארץ ישראל שייכת רק ליהודים",²¹ "אסור לגויים לחיות כאן", "כתוב בתורה שצריך להשמיד את יושבי הארץ", "מוותר להרוג ערבים כי הם כמו עמלק" – הם טיעונים שעולים תדיר מפי תלמידים בכיתות הלימוד בישראל.²²

העיון בכתביה הרבנית על סוגיית היחס לערבים²³ במדינת ישראל מעלה שגם אם ההגיונות והמסקנות של התלמידים אינם מדויקים מבחינה הלכתית, בכל זאת אי-אפשר לומר שהם פועלים בחלל ריק. השיח ההלכתי בנדון מאופיין באמביוולנטיות מסוימת, ובשוליו הוא גם לוקה בגזענות של ממש. מסקירות שנעשו בנושא זה²⁴ עולה שאין

19 ראו שם, עמ' 232-235; וכן מיכאל רוזנק (לעיל הערה 11); שגיא (לעיל הערה 15), עמ' 235-242. אני משתמש כאן במונח "פסאודו-הלכתי" כמתאר טיעון הנסמך על ניסוחים מן המקורות הדתיים באופן מעוות או מוצא מהקשרו כך שהוא נתפס כהלכתי בעיני מי שמשתמש בו אך למעשה אין לו ביסוס הלכתי תקף במסורת היהודית ההלכתית הקלסית. כפי שמראים מחקרי השדה, מורים ותלמידים, בייחוד מי שאינם בקיאים בשיח ההלכתי, מתייחסים לטיעונים כאלה כתקפים וכך הם מחללים לשיח בכיתה. ראו להלן הערה 22.

21 כהן, מהלכים בביטחון (לעיל הערה 2), עמ' 127.

22 למקורם של הציטוטים המובאים ראו כהן, מהלכים בביטחון (לעיל הערה 2), עמ' 127; ירון והרפז (לעיל הערה 3), עמ' 151, 156. וראו עוד: אליעזר חדר, מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים, מחקר מדיניות 80, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010, עמ' 87.

23 יצוין שהדיונים הרבניים עוסקים דרך כלל ביחס לערבים, אך לפחות כמה מנימוקיהם ההלכתיים (כלומר, מלבד אלו הנובעים במישרין מן הסכסוך הישראלי-פלסטיני) חלים על כל מי שאינו יהודי.

24 חדר (לעיל הערה 22); יצחק גייגר ובת-שבע ורדי, היציאה מהשטעטל: רבני הציונות הדתית אל מול אתגר הריבונות היהודית, תבונות – מכללת הרצוג, 2016. מדובר כאן בשיח ההלכתי של רבנים בני הציונות הדתית. עמדותיהם של רבנים חרדים לא ינותחו כאן בפירוט משום שכפי שכתב חוקר מחשבת ישראל אליעזר חדר, "חכמי ההלכה החרדים לא הוטרדו כלל משאלת מעמד הנכרים במדינת ישראל מכיוון שממילא לא ראו צורך למצוא הצדקה הלכתית לפעולותיה של מדינת ישראל" (חדר, לעיל הערה 22, עמ' 44). יש לומר כי עמדתו של רבינוביץ' נותחה בשני החיבורים הללו באופן פרגמנטלי ולא שיטתי. פרט זה תמוה, אך אולי ניתן להסבר על רקע העובדה שכתביהו הבשלה של רבינוביץ' (כוונתי לספר מסילות בלבבם, להלן הערה 41, שבו אדון בחלק האחרון של

בספרות ההלכתית תמימות דעים בעניין מעמדם של האזרחים הערבים. עם זאת, ניתן לקבוע שרבות מן העמדות הרבניות אינן הולמות תפיסה אזרחית-דמוקרטית.

לתמונת מצב זו מצטרפת העובדה שגם הרבנים המעודדים יחס שוויוני ואינקלוסיבי לערבים ממעטים להציע מודלים יהודיים-הלכתיים ואזרחיים סדורים.²⁵ אין ספק שבמישור החברתי המצב הזה משרת את עמדות הקצה ההלכתיות המדירות, והללו זולגות אל עמדותיהם של בני נוער בתיווכם של מגוון סוכנים חברתיים.²⁶

אכן, בכל הנוגע למעמד ההלכתי של הערבים יכול הטוען לטעון שהיחס ההלכתי השכיח אליהם נובע מן הסכסוך הישראלי-פלסטיני ולא מתפיסה מהותנית ומדירה כלפי נוכרים בכלל. אלא שעיון מדוקדק בזיקה שבין תפיסתם של פוסקי הלכה את הזהות היהודית לבין פסיקתם ההלכתית מראה שהצגה זו של הדברים אינה פשוטה כל כך. במסורת היהודית הרבנית ישנן שתי עמדות מרכזיות בהגדרת הזהות היהודית: האחת היא עמדת רבי יהודה הלוי, הרואה בזהות היהודית ישות הנבדלת מן הזהות הנוצרית באופן אונטולוגי; והשנייה היא עמדת הרמב"ם, הגורס שהזהות היהודית אינה אונטולוגית אלא תרבותית-הבנייתית.²⁷ אלא שהשפעתן של שתי העמדות הללו על המסורת הרבנית המאוחרת להן לא הייתה סימטרית, וכפי שמתאר זאת הפילוסוף וחוקר מחשבת ישראל מנחם קלנר – "במשך הדורות הקצינו מאוד הוגים ופוסקים את תפיסתו של ריה"ל, ואילו התפיסה האחרת, של הרמב"ם כמעט נשכחה".²⁸

אכן, תמונת מצב זו באה לידי ביטוי ברור גם בסקירה פרשנית רחבת היקף שערך אבי שגיא סביב המימרה התלמודית המיוחסת לתנא רבי שמעון בר-יוחאי: "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם" (בבלי, יבמות סא, ע"א). מן הסקירה עולה שהתפיסה המהותנית של הזהות היהודית קנתה לה אחיזה ברוב בניין ורוב מניין של המסורת היהודית הרבנית המאוחרת לריה"ל ולרמב"ם. תפיסה זו השליכה ישירות גם על פסיקות הלכתיות

מאמרי) התפרסמה אחרי גייגר ובמקביל לחדד, ובעת כתיבת דבריהם עמדו לפניהם רק מקבץ מאמרים שבהם הוא נגע בדברים. ראו חדד (לעיל הערה 22), עמ' 30, 47, 49, 51-53, 80; גייגר וורדי (לעיל בתחילת הערה זו), עמ' 31, 48, 122, 130, 133, 286, 306, 359-360, 391, 396, 407, 449, 411, 410-409.

25 דוגמה יוצאת דופן מבחינה זו הם ספריו של הרב פרופ' יהודה ברנדס (יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013; וכן יהדות וזכויות אדם: המסורת האזרחית בישראל, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019). אם כי בהקשר זה יש לסייג ולומר שברנדס אינו נחשב לפוסק הלכה מרכזי ושהוא הוציא את ספריו בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה ובכך הפקיע אותם במידת-מה מסוגת הכתיבה הרבנית-הלכתית.

26 ראו לדוגמה ירון והרפז (לעיל הערה 3), עמ' 156.

27 מנחם קלנר, גם הם קרויים אדם: הנכרי בעיני הרמב"ם, אוניברסיטת בר-אילן, 2016.

28 שם, עמ' 30. ההדגשה שלי.

שיצרו הבחנה מובהקת בין ערך גופו וחיייו של הנוכרי לבין זה של היהודי.²⁹ לעמדות הללו ישנן גם השלכות על פסיקת ההלכה בעניין אורחות של לא־יהודים במדינה יהודית, ובייחוד בכל הנוגע למינוי שלהם למשרות ממשלתיות.³⁰ מבחינה זו נראה שגם אם עמדות הלכתיות אלו אינן עולות לכדי גזענות של ממש, הן בוודאי עשויות להתפרש בקרב בני נוער כהכשר לגזענות, ובכל אופן הן מעוררות אי־נחת אצל כל מי שמחזיקים בתפיסה אורחית־שוויונית.

עיון מדוקדק בסקירה של אבי שגיא מעלה שהוא מצא רק שלושה פרשנים־פוסקים בני העת החדשה – המהר"ץ חיות, רבי יום טוב ליפמן הלר ורבי ישראל ליפשיץ – שהציבו תפיסה ברורה החורגת מן הקו הזה והציגו תפיסת זהות לא־מהותנית, והוא מדגים יפה כיצד גם התפיסה העקרונית הזו השפיעה על פסיקת ההלכה של הפוסקים המעטים שאחזו בה.³¹ כפי שאראה להלן, עמדות מעין אלו פותחות פתח גם להבנה הלכתית מחודשת של הזהות האורחית־ישראלית של לא־יהודים.

הינה כי כן, אנו מוצאים שהן בשיח הציבורי והן בשיח ההלכתי קנתה לה תפיסת הזהות־היהודית המהותנית מקום של ממש, וזו מקשה על הנחלת אוריינטציה חינוכית שוויונית ועל כינון שיחה יהודית־אורחית דמוקרטית ופורה. כמובן, ממצא זה מעלה בתורו את השאלה אם וכיצד אפשר להציב תפיסה חלופית של זהות יהודית שתשרת את פיתוח השיח האורחית־שוויוני בישראל.

כפי שאטען להלן, עמדותיו ההלכתיות של הרב נחום אליעזר רבינוביץ' עשויות לספק לנו תשתית לתפיסה חלופית שכזו.

הצלת אדם שאינו יהודי בשבת:

עיון הלכתי וחינוכי במשנתו ובפועלו של הרב רבינוביץ'

הרב פרופ' נחום אליעזר רבינוביץ' (1928-2020) נחשב אחד מגדולי הפוסקים של הציונות הדתית במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת. בד בבד הוא עסק גם בפרשנות הרמב"ם, שימש רב בקהילות יהודיות בערים טקסס, צ'רלסטון, טורונטו ולונדון, ולאחר שעלה לארץ שימש במשך ארבעה עשורים ראש ישיבת ההסדר ברכת משה שבמעלה אדומים. כתיבתו ההלכתית מתאפיינת בהתמודדות יוצאת דופן עם המתחים היהודיים־מודרניים כגון יחסי

29 אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר, הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 175-180.

30 גייגר וורדי (לעיל הערה 24), עמ' 350-361.

31 ראו שגיא (לעיל הערה 29), עמ' 166-171, 178-179.

גברים ונשים, יחסי יהודים ולא־יהודים, יחסי דת ומדינה ויחסי תורה ומדע.³² בהמשך דבריי אשתדל להראות שרבינוביץ' היה מוטרד מתפיסת הזהות היהודית המהותנית והשלכותיה ההלכתיות והאזרחיות וביקש להעמיד מענה הלכתי וחינוכי בסוגיה הזו. להלן אציג את גישתו באמצעות בחינת הירשדותו לשאלה הלכתית ספציפית: הצלת אדם שאינו יהודי בשבת. סוגיה זו תהיה לי עוגן עיוני להצגת תפיסת הזהות היהודית במשנתו והשלכותיה החינוכיות והאזרחיות.

את העיסוק של הרב רבינוביץ' בסוגיה נפגוש סביב שלושה אירועים ספציפיים. האירוע הראשון התרחש בעת כהונתו כרב קהילה בטורונטו, ואילו שני האחרים בעת ששימש ראש ישיבת מעלה אדומים. העמדה שנקט בשלושת האירועים היא זהה, אך הצידוקים ואופני הניסוח הם שונים, ויש בכוחם לגלות טפח מן השיקולים והאתגרים שעמדו לפניו. אדון באירועים בסדר כרונולוגי.

פרשיית שחק ותגובת הרב רבינוביץ'

בפברואר 1966 רעש השיח הציבורי הישראלי סביב מקרה שדווח לעיתון "הארץ" בידי פעיל זכויות האדם ישראל שחק.³³ שחק טען כי יהודים דתיים סירבו לסייע לו לטפל באדם לא־יהודי שנמצא מעולף ברחוב בירושלים בשבת. לטענתו, המסרבים אמרו שהכלל "פיקוח נפש דוחה שבת" (שבת קנא, ב) אינו חל על נוכרים. שחק אף העיד שמצויה בידי התכתבות עם דייני בית הדין הרבני בירושלים ובה פסיקתם המצדיקה את הסירוב הזה. מעט אחר כך התברר שהפרסום של שחק היה "בלון עיתונאי" ושהמקרה והפסיקה לא היו ולא נבראו.³⁴ אלא שבעקבות טענותיו עלה הדיון בעניין הצלת גוי בשבת למודעות הציבורית, ורבנים נדרשו לתת מענה הלכתי פומבי בנושא הזה.

32 ראו בעיקר עידו פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה: דגמים ושיטות", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, 2017, עמ' 288–321; יואל שפיץ, "בחינת משנותיהם של הרבנים שטיינזלץ ורבינוביץ' לאור אתגר החינוך היהודי הרב־תרבותי", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2023; הנ"ל, "עת מלחמה ועת שלום: על עיצוב הלכות המלחמה והשלום במשנת הרב רבינוביץ'", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), "שיח שלום" כהגות: עיונים בקבלה, הלכה ואנטי־פוליטיקה, כרמל, 2024, עמ' 174–223; Rami Schwartz, "The Political Theology of Rabbi Nachum Eliezer Rabinovitch," *The Torah u-Madda Journal* 18 (2021).

33 ישראל שחק, "הצלת חיי אדם בשבת – מכתב", *הארץ*, 10.2.1966; בנימין לאו, "בבואה של אמת: רבנות ואקדמיה בכתבי הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת", *אקדמות יג* (2003), עמ' 7–32; אלי רייף, "מבט הלכתי על אלו שאינם יהודים: בעקבי הרב נחום אליעזר רבינוביץ", *אסיף ח* (התשפ"ג), עמ' 62–77.

34 "קצרות – לפלילים! הכחשת הרבנות", *דבר*, 4.2.1966, עמ' 3; לאו (לעיל הערה 33).

למעשה, הרבנים לא עמדו מול בעיה חדשה. שאלת הצלת נוכרי בשבת היא שאלה קדומה, ורוב הפוסקים התירו אותה משום "חשש איבה" ו"דרכי שלום", ותשובות הלכתיות בכיוון הזה התפרסמו כמעט מייד בעיתונות.³⁵ אלא שאינו דומה הדיון ההלכתי המקצועי לדיון החברתי-הציבורי, ורבים מן הקוראים והקוראות וממערכות העיתונים לא הסתפקו בשורת הדין התחתונה והמתירה. במכתבים למערכת ובדיונים פומביים טענו קוראים ואנשי אקדמיה שהנימוקים המסורתיים פגומים מוסרית משום שהם נוקטים תפיסה מהותנית של הזהות היהודית ומבדילים בין ערך חיי היהודי, הדוחה את השבת בזכות עצמו, לבין ערך חיי הנוכרי, הדוחה את השבת רק מסיבות תועלתניות של "דרכי שלום".³⁶

אחת ההסתייגויות הידועות מן העמדות ההלכתיות הללו יצאה מפיו של הרב פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל,³⁷ שטען שעל הפסיקה ההלכתית להישען על שוויון ערך חיי האדם ולהימנע מכל הבחנה מהותנית בין יהודים לנוכרים. רוזנטל אף הציע מקורות תלמודיים לחיזוק טענתו, אך ניכרת מודעתו לחידוש ההלכתי שבדבריו, וברור שהוא ראה עצמו כמי שקורא קריאת השכמה לממסד הרבני לעדכן את הפסיקה המסורתית. במחקר ההלכתי היסטורי שערך הרב ד"ר בני לאו סביב הסוגיה הוא טען שהממסד הרבני לא נענה לקריאה של רוזנטל ושלא התפרסמו תשובות שפסעו בכיוון שהציע.³⁸ אלא שההתחקות אחר כתיבתו ההלכתית של הרב רבינוביץ' מלמדת שהוא היה יוצא דופן בעניין זה, וככל הנראה תשובתו בנושא חמקה מעיניהם של לאו ושל אישים אחרים שעסקו בסוגיה.³⁹

35 בעיתון "מעריב" פורסמה תלונתו של שחק בצמוד לסקירה הלכתית בנושא שהובאה מדברי שר הדתות דאז, ד"ר זרח ורהפטיג. ראו [ללא שם מחבר], "מתוך שק הדואר, האם מותר לחלל השבת כדי להציל לא יהודי", מעריב, 21.2.1966; איסר יהודה אונטרמן, "דרכי שלום ביחסי היהודי לנוכרי", הארץ, 4.4.1966.

36 "מתוך שק הדואר" (לעיל הערה 35).

37 הדברים נאמרו בכנס היסוד של התנועה ליהדות של תורה ביום 8 באפריל 1966 וראו אור לאחר מכן בקובץ מאמרים שהופק בעקבות הכנס. ראו אליעזר שמשון רוזנטל, "דברי נעילה בסיום כנס היסוד", בתוך: משה קטן (עורך), התנועה ליהדות של תורה: החדש יתקדש והקדוש יתחדש, התנועה ליהדות של תורה, 1966.

38 ראו סקירתו הממצה של הרב ד"ר בנימין לאו למאמרו של רוזנטל: לאו (לעיל הערה 33). אשר לטענתו של לאו שקריאתו של רוזנטל לא נענתה ראו שם, עמ' 17-18 ובהערה 29.

39 עמדת רבינוביץ' חמקה גם מעיניו של שגיא, שהביא את עמדתו של הרב יעקב אביגדור והזכיר שהיא עמדה ייחודית (שגיא, לעיל הערה 29, עמ' 302-305). אלא שכפי שציין לאו, עמדה זו אינה מובאת בספר פסיקה כלשהו אלא רק מוזכרת בדרך אגב במאמר של שלמה זלמן שרגאי, ממיסדי תנועת "תורה ועבודה" ו"הפועל המזרחי" (לאו, לעיל הערה 33, עמ' 18). מבחינה זו, דומה שפסיקתו המפורשת של רבינוביץ' ופרסומה הם תקדימיים. חשוב לומר שבפסיקה ההלכתית דעתו של רבינוביץ' דווקא נדונה. רלוונטית במיוחד לענייננו היא התייחסותו של הרב אביחי

בסתיו 1966, וכחצי שנה לאחר התפוצצות הפרשה, פרסם רבינוביץ', ששימש באותה עת רב קהילה בטורונטו, תגובה הלכתית מקיפה בשפה האנגלית (להלן אבהיר מדוע הדגשה זו חשובה) בכתב העת *Tradition*.⁴⁰ נקודת המוצא לדיונו היא דברי רבי עקיבא: "חביב אדם שנברא בצלם" (אבות ג, יד) ופירושו של רש"י על אתר: "חביב אדם שנברא בצלם, לכן מוטל עליו לעשות רצון קונו". בזיקה למקור הזה טען רבינוביץ' שחביבותו של האדם וזכות קיומו נובעות מחובותיו היתרות ביחס לכל יצורי העולם, וככל שהוא מקיים את חובותיו, נשמרת לו הזכות הזו לפני האלוקים. טענתו הייתה שקביעה זו נכונה ליהודים ולשאינם יהודים כאחד, אם כי הוא מצא הבדלים במערכת החיובים החלה עליהם, שכן בעוד מערכת החיובים החלה על יהודי כוללת את כל התורה כולה, מערכת החיובים של הנוכרי כוללת את שבע מצוות בני נוח בלבד.⁴¹

רונצקי בעת שהיה הרב הראשי לצה"ל לדעתו של רבינוביץ'. רונצקי התייחס לכך בהתכתבות שהייתה לו עם המחנך והוגה הדעות יוסף אחיטוב בנושא הצלת נוכרי בשבת. ההתכתבות החלה מצידו של אחיטוב, שביקר את רונצקי על כך שבספרו ההלכתי לחיילים הוא המליץ להם לנסות להשתמש מטיפול בנוכרי בשבת ורק אם אין ברירה ואין מי שיטפל בפצוע, עליהם לעשות זאת – מן הטעמים של "דרכי שלום" ו"משום איבה". בתשובתו של רונצקי למכתבו הזועם של אחיטוב הוא מסביר שהוא נקט את העמדה הרבנית המקובלת, אך גם הזכיר שישנה דעה חולקת של הרב רבינוביץ' (המתאימה לעמדתו של אחיטוב), אלא שמכיוון שהיא "דעת יחיד" אין לקבלה. ראו יוסף אחיטוב ואבי רונצקי, "חלופת מכתבים בעניין חילול שבת כדי להציל גוי", 1999 (מאוזחור מתוך ארכיון אתר יסודות). התייחסות אחרת מופיעה בכתבתו ההלכתית הפופולרית של הרב אליעזר מלמד, שמזכיר את עמדת הרב רבינוביץ' כעמדה המחייבת להציל נוכרי בשבת מטעם שערך חייו דוחה את השבת. אלא שמלמד מסייג את פסיקתו של רבינוביץ' בתנאים מצומצמים יותר מאלו שקבע רבינוביץ' עצמו. ראו הרב אליעזר מלמד, **אתר פניני הלכה**, "שבת, פרק כז: פיקוח נפש וחולה".

40 ראו Nachum L. Rabinovitch, "A Halakhic View of The Non-Jew," *Tradition: A Journal of Orthodox Thought* 8(3) (1966), pp 27-39

41 שם, עמ' 27-28. קצרה כאן היריעה מלפרוש את התמודדותו של רבינוביץ' עם האתגר שהגדרה כזו מציבה לזהות יהודית חילונית. אציין רק שכפי שהראה חוקר החינוך היהודי אבינועם רוזנק, הוגים אורתודוקסים נוספים שאחזו בתפיסה הבנייתית של הזהות היהודית התקשו להגדיר את מהות הזהות היהודית של יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות (ראו אבינועם רוזנק, "השיקול החינוכי והכתיבה ההלכתית: עיון במושג הקדושה במשנת הרב ח"ד הלוי", **הגות בחינוך היהודי**, כרך ז, ליפשיץ – המכללה לחינוך ותרבות, 2018, עמ' 176-177). נתיב ההתמודדות של רבינוביץ' עם הנושא הזה עובר בעיקר דרך פרשנותו התכליתית למערכת ההלכתית. זו מאפשרת לו לטעון שגם יהודים חילונים – ואפילו אתאיסטים, ובלבד שיהיו שותפים לתפיסת עולם אזרחית-מוסרית – שותפים ל"שיחה היהודית" סביב הקיום הראוי של המסורת היהודית וערכיה ולכן זכאים ליחס הלכתי שוויוני מלא. ראו, בעיקר, נחום אליעזר רבינוביץ', "כל ישראל ערבים זה בזה", **תחומין** יא (תש"ן), עמ' 41-72; **הג"ל**, **מסילות בלבב**, מעליות, 2015, עמ' 269-285.

מן הפרשנות הזו יוצא רבינוביץ' נשכר בשתי תובנות: ראשית, חייו של הנוכרי המקיים את שבע מצוות בני נוח הם בעלי ערך עצמי ומהותי הנובע מחביבותו לפני האל; שנית, ייחודו של היהודי נתפס כייחוד תרבותי ולא כמהותני-אימננטי,⁴² ומשמעותו העיקרית היא קבלת החובות היתרות שניתנו לישראל ב"ברית סיני".⁴³

בהמשך לכך, ובהסתמך על המסורת ההלכתית של רבו, הרב יוסף אליהו הנקין,⁴⁴ גרס רבינוביץ' כי שבע מצוות בני נוח עולות בקנה אחד עם התפיסה המוסרית הרווחת בחברה המודרנית. ממילא יוצא, לשיטתו, שאדם מודרני "מן היישוב" מוחזק כ"בן נוח", שדרך חייו יוצר את המחויבות ההלכתית לדאוג לחייו, לרפואתו ולרווחתו.⁴⁵ תפיסה זו של מעמד הנוכרי אפשרה לרבינוביץ' לצעוד את הצעד ההלכתי הבא, שככל הנראה אינו מופיע בשום ספר פסיקה לפניו, שלפיו⁴⁶ דין "פיקוח נפש דוחה שבת" חל גם על הנוכרי ומכוח הערך העצמי של חייו.

כאמור, בעת כתיבת המאמר שהה רבינוביץ' בקנדה. מבחינה זו אפשר לטעון שהמניע לכתיבתו היה אפולוגטי.⁴⁷ אלא שהמשך פעילותו ההלכתית בנושא מצביע על מניעים כנים.

הצלת הנוכרי בספרות ההלכה של הרב רבינוביץ' בישראל

ההתייחסות הבאה של הרב רבינוביץ' לנדון מופיעה בספר השו"ת שלו – "מלומדי מלחמה" (ראה אור ב-1993),⁴⁸ במענה לתלמיד שנדרש לשאלה הזו. בתשובתו הוא יישם

42 ראו דבריו המפורשים בעניין זה: רבינוביץ', מסילות בלבבם (שם), עמ' 463-465.

43 פרשנותו התרבותית-הבנייתית למשנה הנזכרת נסמכת על שלושת הפרשנים שמוזכרים גם אצל אבי שגיא (ליפמן הלר, ליפשיץ וחיות). ראו שגיא (לעיל הערה 29), עמ' 175-180. והשוו Rabinovitch (לעיל הערה 43).

44 ראו יוסף אליהו הנקין, "קץ הימין", הדרום י (תשי"ט), עמ' 5-9; רבינוביץ', מסילות בלבבם (לעיל הערה 44), עמ' 480.

45 Rabinovitch (לעיל הערה 40), עמ' 30.

46 שם, עמ' 31-34.

47 אכן, מעין בגיליונות Tradition עולה שהקהילייה הרבנית הוטרדה מאוד מן הפרשייה ומן הגלים האנטישמיים שהיא עלולה לעורר. ראו למשל, Immanuel Jakobovits, "A Modern Blood Libel: L'Affaire Shahak," Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought 8(2) (1966), pp. 58-65.

48 נחום אליעזר רבינוביץ', מלומדי מלחמה: שו"ת בענייני צבא ובטחון, מעליות, תשס"ד, עמ' 146-148. ספר זה נכתב כמענה לשאלות שעלו מתלמידיו בעת שירותם הצבאי. על השו"ת והמגמות הפולמוסיות שבו אל מול תלמידי הרצ"ה קוק המתבטאים גם בתשובה הנדונה ראו בפירוט במאמרי – שפיץ, עת מלחמה (לעיל הערה 32).

לראשונה את פסיקתו הנזכרת בכתובה רבנית בעברית במדינת ישראל. אלא שבהזדמנות זו הוא הוסיף שני נדבכים חשובים.

ראשית הוא ביקש לעגן את עמדתו בדעת הרמב"ם. פרשנות זו של הרמב"ם היא פרשנות חדשה ואינה נזכרת כלל אצל מפרשיו המסורתיים. עם זאת, רבינוביץ' הזכיר אותה בכל אחד מספריו המרכזיים המאוחרים ל"מלומדי מלחמה" כהלכה למעשה.⁴⁹ התעקשותו לפרסם את דעתו בכל ספריו מביעה להבנתי את המוטיבציה העמוקה שלו בהטמעת הפסיקה בשיח ההלכתי בכלל ובשיח הרבני במדינת ישראל בפרט. שנית, בתשובתו זו הוא התייחס גם לסוגיה של הצלת חיהם של מחבלים בשבת. לטענתו, המחויבות להצלתם נובעת מן הנאמנות לחוק הבינלאומי ומן החשש ההלכתי ל"איבה".

מעניין לנתח את התשובה הזו לאור הפולמוס משנות השישים. מצד אחד נראה שרבינוביץ' נענה לקריאה העקרונית של רוזנטל להסמיך את היתר חילול השבת על ערך החיים. מאידך גיסא, בולטת הכרעתו שלא להכיר בערך "חיי האדם באשר הוא אדם" כפי שהציע רוזנטל,⁵⁰ אלא בערך חיי האדם באשר הוא מחויב לערכי המוסר. במסגרת זו הוא לא ייתר את הטענות התועלתניות של חז"ל אלא מיקם אותם מחדש כנוגעים ל"מחבל".⁵¹ מעתה, "המחבל" איננו מטופל בזכות עצמו (שהרי הוא אינו נוהג באופן מוסרי ולא עומדת לו, לדעת רבינוביץ', "הזכות לחיים"). תחת זאת הוא מטופל מכוח הטענות התועלתניות של חשש מיצירת "איבה" במקרה של הפרת החוק הבינלאומי בנושא זה.

49 ראו נחום אליעזר רבינוביץ', שו"ת שיח נחום, מעליות, 2008, עמ' 310-320; הנ"ל, יד פשוטה: שופטים ב', מעליות, תשע"א, עמ' תשפה-תשצב; רבינוביץ', מסילות בלבנם (לעיל הערה 41), עמ' 484.

50 ראו לאו (לעיל הערה 33).

51 טענותיו בעניין המחבל מהדהדות את עיונו ב"Tradition", שבו, לאחר ביסוס הטענה הראשית, הוא פונה לחדד את הרקע הערכי של טיעוני "דרכי שלום" ו"משום איבה". בדיונו הוא מבקש להראות שהטיעונים הללו נסמכים על היגיון חינוכי ולא על היגיון תועלתני. לשיטתו, טיעונים אלו מחייבים להציל גם אנשים שמצד הדין היבש לא ראוי להצילם מתוך ההנחה שמא הפעילות לפנים משורת הדין תגרום להם לשוב ממעשיהם הרעים. רבינוביץ' טוען שזו הסיבה שבגינה רופאים ומיילדות יהודים בכל הדורות טיפלו בנזכרים, גם אם אלו לא עמדו באמות המידה המוסריות הראויות. לדידו, היהודים ביקשו להפגין את טובם משום שסברו שהאחריות שירעיפו על שכניהם תביא אותם להכרה בעליונות המוסרית של היהדות. כמובן, אפשר לערער על תוקפה ההיסטורי של טענה זו. אלא שלענייננו אבקש להתמקד ברטוריקה ולא בהיסטוריה: ברור שמבחינה רטורית רבינוביץ' פוסע כאן בקו המחשבה היסודי שלו שלפיו ישנו ערך דתי בחיכוך בין-תרבותי חיובי בין יהודים לנוכרים. ראו Rabinovitch (לעיל הערה 40), עמ' 34-36.

הצלת הנוכרי בשבת בשיח החינוכי של רבינוביץ' בישיבה

התייחסות אחרונה ורבת עניין לסוגיה אנו מוצאים בשיחה שנשא רבינוביץ' לפני תלמידיו בישיבת מעלה אדומים במהלך חורף 2013.⁵² השיחה התקיימה בעקבות עיונו בעלון השבועי שהפיקו תלמידי הישיבה ואשר הופיעו בו מאמרים תורניים מפרי עטם של התלמידים בנושא היחסים הראויים בין יהודים לנוכרים. בין השאר נכללו בעלון מאמר שעסק בשאלה אם יש הבדל זהותי-אוטולוגי בין יהודים לנוכרים ומאמר אחר שדן בסוגיה של הצלת נוכרי בשבת. על פי עדות תלמידי הישיבה, רבינוביץ' לא עיין בקביעות בעלון ולא נהג להגיב לדברים שהופיעו בו. אלא שלמאמרים הללו הוא לא נשאר אדיש. להלן אנתח את השיחה מן הזווית החינוכית ובזיקה לארבעת "מוקדי הפסיקה ההלכתית" שאותם הגדיר חוקר החינוך היהודי אבינועם רוזנק: התפיסה הפילוסופית של הפוסק, תפיסת המציאות שלו, יחסו לספרות ההלכתית והשימוש שהוא עושה בה והיסמכותו על המסורת ההלכתית.⁵³

את שיחתו פתח רבינוביץ' בטענה שחזרת ישראל לארצו מטילה על לומדי התורה אחריות דתית-היסטורית של הקמת חברת מופת בארץ ישראל ושזו מחייבת אותם, בין השאר, לחשוב מחדש על בעיות הלכתיות קלאסיות. לדעתו, אחת הסוגיות המרכזיות הדורשות עיון מחדש ואחראי קשורה ביחסי יהודים ושאינם יהודים. בהקשר זה הוא טען שהוגים ופוסקים שפעלו ב"גולה" (כלשונו) התייחסו לסוגיה מתוך תודעת קורבנות ונרדפות ולכן הגיעו למסקנות המתאימות לזמנם ולמקומם, אלא שהמציאות הישראלית-הריבונית מחייבת נקודת מבט הלכתית מעודכנת.

בהצהרה פרוגרמטית זו חשף רבינוביץ' את המניעים שהסתיר בכתיבתו הקודמת והביע בגלוי את מודעותו למידת החידוש שבעמדתו. במונחים שהציע אבינועם רוזנק נוכל אפוא לומר שרבינוביץ' מצהיר כאן לראשונה ש"הפילוסופיה" ו"קריאת המציאות" הן שהניעו אותו לעצב מחדש את המסורת ההלכתית. האתגר שעמד לפתחו בעת שנשא את הדברים לפני תלמידיו היה לעגן את עמדתו בספרות ההלכתית ולשכנע את התלמידים בטענה שלו. ואכן, האתגר הזה היה הציר המרכזי של המשך שיחתו.

52 הרב נחום רבינוביץ', "היחס לגוי", מתוך ארכיון ישיבת ברכת משה. לתיאור של התגלגלות האירוע ומידת הייחוד שבו ראו צוריאל חלמיש, "החובה לחלל שבת", רשומה שהתפרסמה בפייסבוק ביום 11.5.2020.

53 ראו אבינועם רוזנק, ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה, מאגנס, 2009, עמ' 143-147. במובנים רבים ההבחנה בין המסורת ההלכתית ובין הכתיבה ההלכתית וזהה להבחנה המסורתית בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה, כלומר – הטקסטים הכתובים לעומת הנוהג בקהילת המטרה ובמסורת האישית שהפוסק קיבל מרבותיו.

בשלב הראשון ביקר רבינוביץ' בחריפות את התלמיד שדן בשאלת ההבדל בין יהודים לנוכרים על סמך השוואה בין עמדתו האונטולוגית של ריה"ל לעמדתו התרבותית-הבנייתית של הרמב"ם.⁵⁴ בעקבות הרמב"ם כינה רבינוביץ' את ריה"ל "משורר"⁵⁵ ובכך ייחס לו עמדה רומנטית שאין לה תוקף מסורתי מחייב. את הרמב"ם, לעומת זאת, הוא העמיד בתפקיד האוטוריטה ההלכתית והפילוסופית הראשית. לטענתו, לנוכח הבדלי המעמד בין שני החכמים ולנוכח התאמתה של דעת הרמב"ם לפשט המקרא⁵⁶ לא היה ראוי ששתי העמדות הללו יוצגו במאמר כשוות. אלא שכאן יש להזכיר שעמדת התלמיד לא צמחה בחלל ריק, וכפי שהראיתי לעיל – יש לה שורשים עמוקים בתפיסה החברתית השכיחה ובספרות ההלכתית. מבחינה זו אנו עדים לרגע חינוכי רב משמעות שבו התקפתו של הרב על התלמיד אינה נובעת מסטייתו של התלמיד מן המסורת והספרות ההלכתית, אלא דווקא מניסיונו הגלוי והשקוף כמעט של הרב לעצב את שתי אלו מחדש לאור עמדותיו הפילוסופיות והחינוכיות.

בשלב השני דן רבינוביץ' במאמר ההלכתי שעסק בהצלת נוכרי בשבת. במאמר זה נמנע התלמיד מלפסוע בנתיב הפסיקה של ראש הישיבה, הרב רבינוביץ'. תחת זאת הוא בחר בנתיב הפסיקה המקובל תוך שהראה את הבעייתיות ההלכתית הקיימת בהתרת הטיפול בנוכרי והדגיש את ההיתרים התועלתניים. בחירה זו גרמה לרבינוביץ' לבקר את דברי התלמיד בחומרה.

לטענתו, התלמיד נהג בקלות ראש כאשר ניגש לדון בסוגיה כה כבדת משקל ללא עיון מעמיק בכל מסורת הפסיקה ומתוך הסתמכות על "כמה דעות שייתכן שמסיבה זו או אחרת הן הידועות בציבור אבל הן לא אמיתיות עוד".⁵⁷ בכך הוא רמז שהעמדות ההלכתיות שהוזכרו במאמר נהנו מפופולריות רבה בשל נסיבות היסטוריות ספציפיות, אך הן אינן מתאימות למצב ההיסטורי הנוכחי, שבו, לטענתו, רוב הנוכרים מקיימים את שבע מצוות בני נוח ולכן החובה להצילם היא מכוח ערך החיים האינהרנטי.

54 על מחלוקת רמב"ם וריה"ל בנושא זה ראו למשל, קלנר (לעיל הערה 27), עמ' 215-221.
 55 רבינוביץ', היחס לגוי, לעיל הערה 52, עמ' 1. רבינוביץ' לא מביא את המקור שהוא נסמך עליו בייחוס הכינוי הזה של ריה"ל לרמב"ם.
 56 גם חוקר מחשבת ישראל מנחם קלנר טוען שעמדת הזהות האונטולוגית אינה מופיעה במקרא. קלנר (לעיל הערה 27), עמ' 215-216.
 57 רבינוביץ', היחס לגוי (לעיל הערה 52), עמ' 2. הניסוח "לא אמיתיות עוד", הרומז שדעות אלו אכן היו "אמיתיות" בימים עברו, קשור לתפיסת האמת הפליבלית השכיחה בכתבתו. על הפליבליזם ראו נדב ברמן שיפמן, "פרגמטיזם והגות יהודית בארה"ב במאה העשרים: עיון במשנות חיים הירשנזון, מרדכי מ. קפלן ואליעזר ברקוביץ", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2018. הרחבה של הדיון הזה נמצאת בעבודת הדוקטור שכתבתי על משנתו החינוכית של הרב נחום רבינוביץ'. ראו שפיץ, בחינת משנותיהם (לעיל הערה 32).

בד בבד ביקר רבינוביץ' אחדים מפוסקי ההלכה שהוזכרו במאמר בכך שהם לא השכילו לפסוק כראוי בסוגיה הזו. המתקפה החריפה ביותר בשיחתו הופנתה לעמדתו של הרב ישראל מאיר הכהן מראדין, בעל "המשנה ברורה", שביקר בספרו רופאים יהודים שנהגו לטפל בנוכרים בשבת.⁵⁸ רבינוביץ' דן בדוגמה הזו כבמקרה פרדיגמטי. הוא גרס כי בגלל היקף התקבלותו של "המשנה ברורה"⁵⁹ ניתן לפסיקה זו משקל ציבורי רב והעיד שהוא שמע שפוסקים חשובים הסתייגו ממנה. בכך נבדלת שיחתו לפני התלמידים מכתבתו ההלכתית הרשמית, שבמסגרתה הוא נמנע מלהיכנס לפולמוס עם דעות חולקות ורק ליקט מובאות שחזקו את טענתו.

מתרחש כאן אפוא תהליך מרתק, שבו התלמיד פוסע בנתיב ההלכתי המקובל מתוך התייחסות למסורת ולספרות ההלכתית המפורסמת והמודפסת, בעוד רבו טוען כלפיו שהעובדה שלא חיפש מסורות פסיקה דחיות כדי לעצב מחדש את ההלכה לאור אתגרי המציאות של הקהילה מעידה על קלות ראש. בסיכום השיחה חזר רבינוביץ' למישור העקרוני והדגיש שהניסיון היהודי להיפרד מן הנוכרים ולהגדיר את הזהות היהודית כ"עליונה" ונפרדת הוא ניסיון פסול המבטא חוסר אחריות.⁶⁰

58 משנה ברורה, אורח חיים של, ח. הספר התפרסם בסוף המאה התשע עשרה. הרב ישראל מאיר חי ופעל בעיר ראדין, שהייתה בשליטתה של האימפריה הרוסית (היום בלארוס).

59 באופן כללי ניתן לומר שיחסו של רבינוביץ' ל"משנה ברורה" היה מסתייג, ושלא כמו מסורת הפסיקה החרדית (של החזון אי"ש) הוא נתן את בכורת הפסיקה דווקא לספר "ערוך השולחן". ראו דבריו: "היו במאה האחרונה מי שניסו ליצור מחדש ספר הלכה מאסף לכל המחנות. כך עשו לדוגמה המחברים של ה'חיי אדם', 'המשנה ברורה' וה'בן איש חי'. בפרט יש לציין את מפעלו הגדול של רבי יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, בספרו 'ערוך השולחן'. הוא היה הראשון, לאחר דורות רבים, שכתב ספר פסיקה הכולל את כל התורה כולה, על פי התקדים של הרמב"ם [...] ספרו נחשב בליטא של לפני מלחמת העולם השנייה כספר ההלכה הסמכותי ביותר". כאן רבינוביץ' מעיר: "כך גם שמעתי מהגרי"א הנקין זצ"ל שנהג לכוון את בעל ערוה"ש 'הפוסק האחרון' (רבינוביץ', **מסילות בלבבם, לעיל** הערה 41, עמ' 138-139). על השוני בין המשנה ברורה לערוך השולחן ועל משמעות מתן הבכורה לערוך השולחן ראו Simcha Fishbane, *The Boldness of a Halakhist: An Analysis of the Writings of Rabbi Yechiel Mechel Halevi Epstein the Arukh Hashulhan — A Collection of Social-Anthropological Essays*, Academic Studies Press, 2008

60 מעניין שבדומה לרבינוביץ' גם קלנר טוען שהעמדה האונטולוגית של ריה"ל משקפת חוסר ביטחון במעמד הערכי הסגולי והעצמי של תורת ישראל ותרבותו. לטענתו, הטיעון האונטולוגי שימש את ריה"ל דווקא לנוכח המצב הירוד שהציבור היהודי היה נתון בו בתקופתו. ראו קלנר (**לעיל** הערה 27), עמ' 215-218.

אנחנו עכשיו חייבים לחשוב איך קיום הבטחת הבורא שהשיב אותנו לארצנו, תוביל לכך שאנחנו נוכל גם לקיים את המטרה ההיסטורית של יצירת עם ישראל ובחירתו: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט', ו') [...] כמו שהכוהנים הם מלמדים את עם ישראל, עם ישראל כולו הוא ממלכת כהנים לעולם כולו – ומטרתו ללמד את ערכי התורה והמוסר.⁶¹

נשים לב: רבינוביץ' מעמיד כאן תפיסה תכליתית ומבוססת ערכים של תורת ישראל. לדידו, התורה היא לא מערכת צווים הפועלת מתוך היגיון פנימי השייך אך ורק לעם היהודי, אלא היא מערכת חוק שבבסיסה עומד היגיון מוסרי-ערכי.⁶² ה"יהודי", על פי פרשנותו של רבינוביץ', הוא לא "אדם מסוג אחר" אלא בן אנוש החותר להצטיינות ערכית. ולא זו בלבד אלא שניתן בידיו "חוק אלוהי" שעשוי לרומם את קרנה המוסרית של הקבוצה שלו ובאמצעות זה גם את האנושות כולה. כפי שהראיתי במקום אחר,⁶³ רבינוביץ' החזיק בתפיסה המכונה "תלות הכרתית"⁶⁴ של המוסר בדת. לדידו, בני האדם זקוקים להתגלות משום שרק הדיאלקטיקה בינה לבין המוסר האנושי-הרציונלי מאפשרת ללבן את "המעשה המוסרי". כלומר, המוסר והדת אינם עומדים ביחס של סתירה ביניהם, אלא מהווים משאבים ערכיים האמורים להאיר ולפרש זה את זה.⁶⁵

אם נשוב לשיחת רבינוביץ' בישיבה, נוכל לקבוע שהמטרה העיקרית שלו הייתה להבהיר שמשימתו של היהודי היא להנחיל ערכי מוסר נעלים לכל בני האדם. אלא שכמובן – כדי להנחיל את המוסר לכל האנושות, זהותו של היהודי חייבת להיות כזו המאפשרת לו להיות חלק בלתי נפרד מן החברה והתרבות האנושית האוניברסלית; הוא מוכרח ליצור זהות המשוחרת עם זהויות אחרות. נמצא שהמחויבות לזיקה אוניברסלית נטענת על פי הגישה הזו במטען דתי של ממש.

61 רבינוביץ', היחס לגוי (לעיל הערה 52). ההדגשה שלי.

62 על התפיסה התכליתית במסורת הפסיקה הרבנית ראו יאיר לורברבוים, "על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כה (תשע"ח-2017), עמ' 45-102, ובייחוד עמ' 45-47. לרשימה מפורטת של העוסקים בסוגיה זו במדעי היהדות ראו בנימין בראון, "פורמליזם וערכים: שלושה דגמים", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, מאגנס, 2008, עמ' 233-258, ובייחוד עמ' 233. וראו עוד: צבי זוהר, "עיון בדוגמאות ממשיות של פסיקה טלאולוגית ובמשתמע מהן", בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה (שם), עמ' 387-414, ובייחוד עמ' 388-390; ברמן שיפמן (לעיל הערה 57), עמ' 402.

63 שפיץ, בחינת משנותיהם (לעיל הערה 32).

64 דניאל סטטמן ואברהם שגיא, דת ומוסר, מוסד ביאליק, 1993, עמ' 125-144.

65 ראו רבינוביץ', מסילות בלבנם (לעיל הערה 41), עמ' 86.

תובנה זו מבהירה את המשפט שאיתו חתם רבינוביץ' את שיחתו לפני תלמידיו: "אל יאמר בן הנכר [...] הבדל יבדילני ה' מעל עמו' (יש' נו' ג') – זה יסוד גדול בתורה". כלומר, דווקא התכלית הדתית – של הפצת ערכי התורה – היא זו שאינה מאפשרת לאחוז בעמדה המבדילה באופן אונטולוגי בין זהותם של היהודים לזהותם של הלא־יהודים.

לנוכח כל האמור ברור גם הטון התוקפני של רבינוביץ' כלפי תלמידיו. מבחינתו, מדובר היה ברגע חינוכי מכונן שבו היה עליו להטמיע את התודעה בדבר ערך החיים האוניברסלי ואת המחויבות הדתית של היהודים להציב את עצמם על מישור אנושי ומוסרי אחד עם הלא־יהודים.

אפשר לקבוע אפוא שבבימה הישיבתית הרגיש רבינוביץ' מחויבות חינוכית לחשוף את העמדה הערכית שהניעה את פרשנותו ההלכתית בנושא הצלת גוי בשבת. בה בעת, ייתכן שבבימות הכתיבה הציבוריות הוא השאיר את הדברים עמומים בתקווה שהדיון הפורמלי יחסית יאפשר את הטמעת פסיקתו בשיח ההלכתי.⁶⁶

הסיטואציה החינוכית של רבינוביץ' מול תלמידיו מלמדת אותנו גם על האתגר שמולד עומד המחנך היהודי המבקש לכוון שיח וערכים של חיים משותפים. המקרה דנן מלמד שאפילו בתוך הקשר ישיבתי התקשו התלמידים ללכת בנתיב שרבים מורה כאשר הוא ביקש לטעון לטובת זהות יהודית הבנייתית ובעלת זיקות אוניברסליות. כך שאם נרחיב את המבט מן הסיטואציה הספציפית הזו אל הזירה הישראלית הרחבה יותר, נוכל רק להעריך מהי מידת המאמץ הפדגוגי הנדרשת כדי לכוון תפיסת זהות יהודית שכזו בקרב בני נוער.

66 עד עת כתיבת הדברים (פברואר 2025) קשה לומר אם ועד כמה חדרה עמדתו לשיח הרבני־הלכתי בנושא. מחד גיסא, ניתן להיווכח שבדיונים ציבוריים שהתקיימו בעשורים האחרונים בנושא "הצלת גוי בשבת" משמשת דעתו של רבינוביץ' תקדים משמעותי. מנגד נשמעת גם הטענה של פוסקים רבים שדעתו היא דעת יחיד ולכן נדחת מן ההלכה. בין שני המחנות הללו ניתן גם למצוא ספרות הלכתית נפוצה המאזכרת את דברי רבינוביץ' כהערה ללומדים שרוצים להסתמך עליה אך לא כנתיב הפסיקה הראשי. לעניין עמדת המצדדים בדעת רבינוביץ' ראו לדוגמה, מיכאל ימר, "שאלה שבועית: טיפול רפואי בגויים בשבת"; אוהד פיקסלר, "מקור היתר פיקוח נפש בשבת", אתר בית המדרש הווירטואלי (V.B.M.) שלידי ישיבת הר עציון. אשר לעמדת הדוחים, ראו לדוגמה אחיטוב ורונצקי (לעיל הערה 39), עמ' 2-3 (ודברי הרב נבנצל שם). לעמדה ממצעת ראו מלמד (לעיל הערה 39), פרק כז.

הצלת נוכרי בשבת: השלכות חינוכית-אזרחיות

בשנת 2015, והוא בן 87, פרסם הרב רבינוביץ', לראשונה, ספר הגות מקיף בשם "מסילות בלבבם" ובו הוא פרש את משנתו המטא-הלכתית והיהודית-דמוקרטית המפורטת. להלן אבקש לסרטט בקצירת האומר את הגישה המובעת בו ולשבץ את הפסיקה ההלכתית בדבר הצלת נוכרי בשבת בתוך תמונה אזרחית-חינוכית וזהותית נרחבת יותר.

האוריינטציה הכללית של "מסילות בלבבם" מובעת בריאיון המופיע בסופו שבו שואל המראיין – הרב יהונתן זקס – את רבינוביץ': "האם בעיניך דמוקרטיה, מדינת ישראל-דמוקרטית, היא ערך דתי? יהודי?". על כך משיב רבינוביץ': "לכשעצמי אני חושב שזוהי מהות רעיון המדינה היהודית".⁶⁷

אכן, במידה רבה הניסיון החורז את המאמץ הפרשני של הספר כולו הוא ליצור מיזוג אופקים בין שתי מערכות הערכים הללו. ההקשרים הנרחבים של הנושא הזה הם מעבר לתחומי עיוני, אך בהקשר דנן אבקש להתעכב על ליבת הטענה המובעת בו, הגורסת כי מערכת החוק התורנית נועדה לעצב חברת מופת סביב ערכי טוב משותף יהודיים-רפובליקניים ודמוקרטיים.⁶⁸ תכליתה של חברת המופת הזו חורגת מן הממד הפרטיקולרי, ומטרתה היא לשמש מגדלור ערכי שיקדם את מעמדה המוסרי של האנושות כולה.

לצד טענה יסודית זו ביסס רבינוביץ' בספרו עוד שתי טענות הרלוונטיות לעניינו: (א) ההגיונות היהודיים והדמוקרטיים מתכתבים זה עם זה והושפעו זה מזה במשך מאות שנים. את שיא ההשפעה איתר רבינוביץ' בתקופתם של ההבראיסטים הפוליטיים: ג'ון סלדן, הוגו גרוטיוס וג'ון לוק.⁶⁹ (ב) "הטוב המשותף" התורני נחלק לשתי רמות: האחת היא הרמה האזרחית, הוזה במידה רבה לערכי הטוב האזרחיים בדמוקרטיות מודרניות ופתוחה גם למי שאינם יהודים; והשנייה היא הרמה הדתית. רמה זו מכוונת לעילוי מוסרי גבוה יותר, כיאה ל"מעמד כוהנים" הנקרא לשרת את האנושות כולה בהרמת קרנה המוסרית.⁷⁰

67 רבינוביץ', **מסילות בלבבם** (לעיל הערה 41), עמ' 505.

68 ראו שפיץ, בחינת משנותיהם (לעיל הערה 32).

69 רבינוביץ', **מסילות בלבבם** (לעיל הערה 41), עמ' 466-474. והשוו פניה עוז-זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", **תכלת** 13 (2002), עמ' 89-132; הנ"ל, "המחשבה הפוליטית של ג'ון לוק וחשיבותו של ההבראיזם הפוליטי", בתוך: חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2016, עמ' 528-560. ניצנים של הגישה הזו ניתן לראות בעבודת הדוקטור של רבינוביץ', שבה הוא טען להשפעות תלמודיות על הוגים נוצרים בימי הביניים. ראו נחום אליעזר רבינוביץ', **סבירות והסתברות בספרות חז"ל והראשונים**, מעליות, תשע"ח.

70 ראו, בעיקר, רבינוביץ', **מסילות בלבבם** (לעיל הערה 41), עמ' 338-339; הנ"ל, "עם זו יצרתי ליי", בתוך: אביעזר רביצקי וידידיה צ' שטרן (עורכים), **דברים ושברי דברים: על יהדותה של מדינה**

מעתה, אם לא־יהודי הוא אזורח בפוליטאה יהודית, כי אז הוא זכאי גם לשותפות מלאה בכל תחומי החיים האזורחיים בה, וההבחנה בין יהודים ללא־יהודים צריכה להיות קשורה אך ורק בהיבטים דתיים־פולחניים.⁷¹ כאמור, תפיסה זו מניחה זהות יהודית הבנייתית. היהודי הוא "יהודי" משום שהוא מקיים זיקת מחויבות לרמה הדתית של "הטוב המשותף" התורני, שניתן גם הוא לפרשנות רציונלית.⁷² מעתה, היהודי אינו "אדם מסוג אחר" אלא הוא אדם שנולד לקבוצה שקיבלה עליה (או קיבל עליו, במקרה של גר צדק) מחויבות מוסרית יתרה.

הווה אומר, באמצעות פרשנות תכליתית ורפובליקנית⁷³ של מערכת החוק היהודית רבינוביץ' סרטט זהות יהודית המקיימת קשרים דיאכרוניים וסינכרוניים עם תרבויות שאינן יהודיות, ובייחוד עם המסורת הדמוקרטית. בד בבד, וכפי שהראיתי, הוא העמיד תפיסה דתית־הלכתית שבה הגזענות היא לא רק מחדל מוסרי אלא היא גם איסור דתי. ולא זו בלבד אלא שהחיים המשותפים של יהודים ושל לא־יהודים אינם רק מעלה אזורחית אלא הם גם מחויבות דתית של ממש.

תפיסת הטוב המשותף היהודי־אזורחי של הרב רבינוביץ' והרלוונטיות שלה לענייננו מהדהדות את עמדתו של ההוגה והמחנך אליעזר שביד בקביעתו בעניין ההמנון הלאומי: "יש לחבר המנון שיביע את המהות הייעודית הכוללת של ישראל כמדינת העם היהודי, כלומר יבטא את הייעוד הציוני במישור האוניברסלי: נאמנות לארץ ישראל, לירושלים ולמדינת ישראל כסמלים המבטאים תקוות גאולה, אחווה ושלוש לכל הנקרא בשם ישראל ובין כל העמים".⁷⁴ בהצעה זו בולט הניסיון הדומה מצד שביד – לעגן את הזהות היהודית של מדינת ישראל כמבוססת ערכים וכמאפשרת את הזדהותם ואת שייכותם של אזורחים לא־יהודים.

דמוקרטית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2007, עמ' 671-723. ראו גם רייף (לעיל הערה 33). וראו בהרחבה שפיץ, בחינת משנותיהם (לעיל הערה 32).

71 יצוין שמן השוויונות הזו יש להוציא את חוק השבות, שלדעת רבינוביץ' (וכמקובל בחוק הישראלי) הוא אקסקלוסיבי ליהודים. רבינוביץ' מפרש את האקסקלוסיביות הזו כנובעת מבעלות ממשית מסוימת אשר לה זכאי כל אדם מישור על אדמת הארץ. לדידו, הזכות הלאומית־היהודית נשענת על סך זכויותיהם הקניניות של הפרטים, ולא מכוח זכות קולקטיבית או זיקה אונטולוגית־אימננטית בין העם והאדמה. ראו, בעיקר, משנה תורה לרמב"ם, הלכות שלוחין ושותפין ג, ז; רבינוביץ', מסילות בלבבם (לעיל הערה 41), עמ' 403-418; הנ"ל, מלומדי מלחמה (לעיל הערה 48), עמ' 3-8.

72 על תפיסתו את הזהות היהודית החילונית ראו לעיל הערה 41.

73 במקום אחר אראה את משמעות הדברים לחינוך האזורחי בחמ"ד. ראו שפיץ, החינוך האזורחי בחמ"ד (לעיל הערה 11).

74 אליעזר שביד, חינוך הומניסטי יהודי בישראל תכנים ודרכים, הקיבוץ המאוחד, 2000, עמ' 190.

מתוך התייחסות ישירה לאופי הנזכר של משנת שביד קבעו אבי שגיא ודב שוורץ כי "ניתנת האמת להיאמר: החברה הישראלית שלאחר קום המדינה לא השכילה לייצר בית גידול להוגים ציוניים לאומיים, שיתמודדו עם האתגר של קיום יהודי רב-תרבותי. שביד הוא אולי ההוגה היחיד שנענה לאתגר זה".⁷⁵

בפסקה הקצרה הזו ניצבת בעיה חינוכית יסודית: המתח הערכי בין לאומיות יהודית לבין קיום רב-תרבותי אינקלוסיבי. כמובן, זו לא בעיה פילוסופית בלתי פתירה דווקא כי אם אתגר חינוכי של החזקת חבל בשני קצותיו.

ניתן לומר אפוא שהרב רבינוביץ' הצטרף גם הוא להתמודדות עם האתגר שניסחו שגיא ושוורץ. רבינוביץ' הניח לפני המחנכים משענת הלכתית וחינוכית המגדירה באופן ייחודי ויוצא דופן את משמעותה של הזהות היהודית ומאפשרת ליצור שיחה פורה בין היבטים זהותיים יהודיים פרטיקולריים לבין היבטים כלל-אנושיים ואוניברסליים.

וכאן יש לסייג: עבור מורים ומחנכים החותרים לחינוך לחיים משותפים גישתו של הרב רבינוביץ' היא רק פתח לשיחה חינוכית על חיים משותפים. היא אינה חותמת אותה ואינה מספקת מענה שלם לאתגר, שכן המחנך לחיים משותפים ותלמידיו יצטרכו בכל זאת לענות על שאלות רבות, דוגמת: מהו הטוב המשותף האזרחי-יהודי-ישראלי? מהו הייחוד היהודי שלו? וכיצד הוא מתחבר לזהות מוסלמית, נוצרית או חילונית ליברלית? מהו מקומה של ההכרה במיעוט הלאומי הפלסטיני המתגורר בשטחי מדינת ישראל וביהודה ושומרון בתוך הטוב המשותף הזה? אילו צעדים חברתיים וכלכליים נדרשים כדי שאזרחים לא-יהודים אכן ירגישו בני בית במערכת הערכית הזו ובחברה הישראלית?

לצד השאלות הללו מהדהדת שאלה חמורה אף יותר: בהנחה שנקבל את טענתו של רבינוביץ' בעניין סגולתה המוסרית של התורה וכוחה לעצב "חברת מופת" שתהיה מגדלור מוסרי לכל עמי העולם – מדוע אנו מתקשים לראות את ההצטיינות המוסרית יוצאת הדופן של החברה היהודית – הדתית, החרדית או החילונית – אל מול חברות אחרות?

בעבודת הדוקטור שלי ניתחתי בהרחבה את עמדתו של רבינוביץ' בנושא זה וביקשתי לענות על השאלה מנקודת מבטו.⁷⁶ ואולם, אישית, שאלה חמורה זו מזכירה לי את מילותיה של המשוררת נעמי שמר בשירה "אומרים ישנה ארץ" המכניסות לפיו של האדם המגיע לארץ ישראל המובטחת את התמיהה הקשה: "איפה הם הקדושים?! איפה המכבי?!". כלומר, איה הן ההבטחות הגדולות על ארץ מיוחדת וחברת מופת?! שמא איננה?! שמא ניטל זיווה?! וממשיכה שמר: "אומר לו הרבי: כל ישראל קדושים. אתה המכבי".

75 אבי שגיא ודב שוורץ, התמימות השנייה: עולמו הרוחני של אליעזר שביד, אוניברסיטת בר-אילן, 2018, עמ' 176. ההדגשה שלי.

76 שפיץ, בחינת משנותיהם (לעיל הערה 32).

להבנתי, המשווררת מבקשת להעביר כאן את מעמסת הנטל המוסרי אל השואל. בעינייה, תפקידה של הסמכות (בשירה זהו "הרבי") הוא ליצור חזון ואופק בני קיימא, ותפקידו של האדם התמה והמקשה הוא לנסות ולממש את החזון.

מבחינה זו, הרב רבינוביץ' העמיד כאן את החזון ואף יצר את השיח ההלכתי המעגן אותו במסורת, אך מעמסת הנטל המוסרי בבניית חברת המופת הזו מוטלת עלינו – הלומדים והמלמדים.

בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

Vols. 9-10 | 2023-2024

Edited by
Daniel Statman

From the Editor

Israel's identity is defined by a unique duality: it is both a member of the family of democratic nations, with a liberal, Western culture, and the nation-state of the Jewish people. This tension between the universal and the particular impacts every level of Israeli society, including its legal, political, and cultural spheres. This duality is perhaps best encapsulated in the country's legal definition as a "Jewish and democratic state"—a definition broadly accepted by the majority of Jewish Israelis. For them, Israeli sovereignty represents a double commitment to both of these poles of its core identity.

This cultural duality has a complex potential. On the one hand, it can foster diversity, allowing individuals and communities to build their identities through a dialogue between these two rich sources. This exchange can spur growth and development in both cultures. However, the reality of contemporary Israeli society reveals a different story, marked by tension rather than creative synergy. The leading voices of each culture often present them as rival identities, engaged in a *Kulturkampf* for ideological influence, political power, and government budgets. This conflict has been present since the beginning of the Zionist revolution but has intensified in our generation.

In light of this, *Bifrat u-vikhlal: Judaism, Sovereignty, and Human Rights*, was established to serve as a scholarly platform for the complex encounter between Judaism and the universal principles of liberal culture and human rights. The journal was a publication for young scholars from the Judaism and Human Rights project at the Israel Democracy Institute, which I had the privilege of directing. These exceptional doctoral candidates, from universities across Israel, have shared their academic work with our readers.

Because the project concluded in 2021/22, this is the journal's last issue. I hope its insightful articles will make a meaningful contribution to shaping Israel into the Jewish and democratic state we envision.

Prof. Daniel Statman

Abstracts

“Don’t Cage Me In”

Rabbi Kook’s Poetic Style and the Philosophy of Life

Ghila Amati

This article explores how the lyrical and poetic style of Rabbi Abraham Isaac HaCohen Kook reflects his epistemological stance and situates him within the broader intellectual tradition of the “philosophy of life” (*Lebensphilosophie*), alongside thinkers such as Friedrich Nietzsche and Henri Bergson.

The central argument is that all three thinkers highlight the elusive and ineffable aspects of human existence—dimensions that cannot be fully grasped or articulated through purely systematic or rational philosophical discourse. In response to this limitation, they adopt fragmented and non-linear modes of expression, such as aphoristic or poetic writing, which aim to convey deep intuitions in a more immediate and experiential manner.

The article contends that the lyricism and discontinuity characteristic of Rabbi Kook’s writings are not merely stylistic or aesthetic choices but emerge from a profound philosophical conviction: that conceptual-rational language is inherently inadequate to capture the fluidity, dynamism, and vitality of life itself. Consequently, he favors an “open” form of writing that invites readers to engage with ideas on an intuitive and experiential level.

This insight reinforces the view that Rabbi Kook should be understood as part of the wider intellectual legacy of the philosophy of life. His thought—which uniquely synthesizes Kabbalistic elements with currents from modern Western philosophy—gains clarity and depth when read within this framework and in light of his distinctive literary style.

The Young Ben-Gurion Discovers American Jewry

Talia Gorodess

What image did the young founding father of Israel carry in his mind when he thought about Jews of the Diaspora, and especially the growing community in the United States? What did he encounter during his three years of exile in New York City? How did contact with this prosperous, increasingly self-confident community—just beginning to assert itself in American society and politics—shape his broader ideas about Jewish life abroad? And how did he sketch the relationship, both real and ideal, between Jewish communities on opposite sides of the Atlantic?

Ben-Gurion arrived in America in 1915, immediately after the most massive wave of Jewish immigration in recorded history. Between 1880 and the outbreak of the First World War in 1914, nearly two million Yiddish-speaking Ashkenazi Jews immigrated from Eastern Europe to the United States. This vast migration joined earlier, smaller but influential waves of Jewish settlement, predominantly from Sephardic communities and from Germany, with whom Ben-Gurion also had to contend and whose presence likewise shaped his views.

This article explores Ben-Gurion's early views of Diaspora Jewry and the very concept of Jewish life outside the Land of Israel. His attitudes are traced through two sets of writings: the first, published in *Ha'ahdut*, organ of the Poalei Zion party in Ottoman Palestine (1910–1914); the second, in *Hatoreh*, a pluralistic periodical issued in the United States during the First World War (1915–1918). These writings reveal not a simple shift from one position to another, but a layered and evolving perspective in which earlier convictions and new impressions coexist and interact.

The comparison highlights two main themes: (1) rejection of the Eastern European Diaspora alongside the discovery of a “new Zionism” in the West, where American and Zionist identities could complement one another, with recognition of American Jewry's autonomy and prospects; and (2) an invitation to partnership, coupled with a demand for American involvement in the affairs of the Yishuv in Palestine, though within defined limits. Together, these themes reveal a more complex and ambivalent stance than has been identified in earlier scholarship.

Analysis of Ben-Gurion's writings from these years also illuminates his later decisions and political outlook. Written at a time when Israel once again

faces war, hostages remain in Gaza, the death toll mounts, and ties with the United States are strained, the questions he raised acquire renewed urgency. Reconsidering the issues that preoccupied the young Ben-Gurion—the future prime minister who helped define the framework of relations between Israel, the U.S., and American Jewry—offers insight into processes whose reverberations continue today.

Finally, the article sheds light on Ben-Gurion's emerging conception of *mamlakhtiyut*. His encounter with American Jewry reveals his evolving attitude toward Western Jews, most of whom did not plan to make *aliya* but still regarded themselves as partners in the Zionist enterprise. Ben-Gurion, despite criticism, also came to view them as collaborators—not merely in a utilitarian sense of financial or political backing, but as contributors to a model of pre-state *mamlakhtiyut*. This perspective reflected his broader vision of *mamlakhtiyut* as shared national responsibility across the Jewish people, while emphasizing the centrality of the Land of Israel.

The Metaphysics of Halakhah

Halakhic Naturalism and Halakhic Non-naturalism

Israel J. Cohen

The article is a philosophical discussion of the nature of halakhic facts, framed in a broader meta-ethical context. The literature on the philosophy of halakhah has focused on the contrast between “halakhic realism” and “halakhic nominalism.” This theoretical distinction is unclear; each of the competing theses includes a number of independent assertions. Under the influence of the literature on meta-ethics, it is proposed to center the discussion on views that could be called “halakhic naturalism” and “halakhic non-naturalism.” The article presents and develops various senses of halakhic naturalism and its contrary, distinguishes the versions of each position, and weighs arguments for and against each of them. An analytical discussion of the arguments reveals that, ultimately, there is no good reason to adopt any version of the naturalist position. Nevertheless, the article does not decide in favor of the competing versions of non-naturalism. Instead, it pursues a double goal: first, presenting and demonstrating the possibility of a fruitful encounter between meta-ethics and the philosophy of halakhah; second, evaluating the arguments for and against each position and providing the basis for a substantive discussion of the naturalist and non-naturalist positions.

The “Mother of Exiles” and Her Immigrant Children The Statue of Liberty as a Symbol of American Immigration

Rony Margalit

The article traces the history of the Statue of Liberty as an icon of American cultural memory. In the 140 years since its dedication, two different perspectives fused in the idea that links it to migration and the nation: that of the immigrant arriving by ship who catches sight of the statue, and the view of the immigrant vessels from inside the statue, based on the idea that the American nation originated through immigration to the New World. During the Second World War, with Europe declining, the Statue of Liberty became a symbol of nationalism and patriotism. Instead of immigrant ships entering the harbor, warships left en route to Europe. The Statue of Liberty was designed as a memorial site to the historic age of immigration that shaped the American nation and its culture; only later was it elevated to mythical status. The third perspective is the transformation of the statue itself. The first stage in its personification was the sonnet by the American Jewish poet Emma Lazarus—a poem written from the statue’s point of view, looking out from the United States towards other countries. Its musical setting by the American Jewish composer Irving Berlin gave the statue a voice and completed its personification. The statue, originally conceived as the goddess of liberty, came to be identified as a mother figure, at a time when America was no longer identified with the New World and had been transformed into the Melting Pot. During the Second World War Miss Liberty, a patriotic American woman in the image of the statue, came to take precedence over the statue itself.

The Phenomenology of the Right to be a Human Being

Shahar Fisher

A new understanding of human rights, via the phenomenological tradition, is proposed, with the goal of examining ways to reformulate the concept of human rights so it can cope with the tension between universalism and particularism by switching from a formal analysis to a focus on concrete human existence. The main assertion is that the dominant liberal conception

of human rights as abstract principles overlooks its empirical, social, and ethical anchors. Drawing on the thought of Martin Heidegger, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, and Jean-Luc Marion, it is argued that rights should be seen as an intersubjective phenomenon that derives from recognition of the Other out of mutual responsibility, and not only as an individual human demand. Human rights are understood as an inseparable part of human existence, in which humanity itself is a prior condition for the exercise of rights. It follows that the right “to be human” precedes any other right. This approach offers a theoretical solution to the inherent gap between Western universalism and local identities, thereby providing a new ethical, empirical, and political basis for the discussion of human rights in the twenty-first century.

“Bring Back the Arrows”

Rabbi Menachem Fruman’s Feminist Critique of Gush Emunim

Tchiya Fruman

The article considers Rabbi Menachem Fruman’s critique of Gush Emunim and the settler movement. On the one hand, Fruman was part of Gush Emunim and saw himself as strongly affiliated with the Merkaz Harav yeshiva. On the other hand, he parted company with Rabbi Kook’s disciples and proposed his own original political and spiritual path, which interpreted the process of redemption in a totally different fashion than they did. Fruman criticized the settler movement for having intensified the masculine and ideological element. He proposed instead an alternative spiritual and political path that empowers the feminine side of reality. The article looks at a story he wrote in which he presented this criticism through its content and message, and, no less, through the medium of the short story.

“We have become orphans, fatherless” (Lam. 5:3): The Death of the Father-God in the Talmudic literatures

Hana Rippel-Kleiman

The article traces a notion—God’s frailty—that appears in rabbinic midrashim created after the destruction of the Temple. The theme has elements of parental abandonment and even of an intensely anthropomorphic “divine biography”—that is, an account of how the deity, formerly young and powerful, became old and weak, his house destroyed—and is unable to save it. The midrashim about the destruction set that catastrophe as the mirror image of the early episode in familial relations marked by intimacy and parental concern. The Sages employed an intertextual reading in order to construct the family history of God and His people.

From the origins of human culture, the nuclear family has been drawn on to understand and construct human relations with the divine and transcendent. In both monotheistic and polytheistic faiths, the common image of the deity is of a father. In Jewish tradition, too, from the Bible through the Talmudic and Medieval literature, family metaphors are employed for the relationship between God and His people—as husband and wife or as father and son. The Sages made radical use of the anthropomorphic metaphor of the father in order to describe both divine “impotence” and God’s senescence and “death” as an expression of His departure from the world.

Jews, naturally, never stopped telling their religious story. Despite the loss of the parent—“the primary object”—and acute sense of orphanhood, the Sages never renounced the need to deal with the Absolute Other. This is a religious need of closeness to the divine, even though God has left and “ascended to His former place.” The feelings of abandonment and orphanhood linked to God sharpen the religious motivation to produce a new image: a deity that is close, compassionate, and maternal

.

The Debate about the Establishment of the Rabbinical Court of Appeals

Rabbinic Authority, Halakhic Centralism, and Modern Bureaucracy

Chagai Schlesinger

The article reviews the debate among rabbis about the establishment of the Rabbinical Court of Appeals in Jerusalem in 1921. The court was set up in response to pressure by the Mandatory government, which conditioned recognition of rabbinic judicial authority on the creation of an institutional hierarchy, as well as pressure by secular Zionists who were interested in a mechanism to supervise the rabbinical courts. Local rabbis were opposed to the idea, because halakhah does not recognize the concept of appealing court verdicts. The article looks at two responsa written about the idea. One, by Rabbi Chaim Hirschensohn, supported the establishment of the higher instance; the other, by Rabbi Benzion Hai Ouziel, replied to Hirschensohn and opposed the innovation.

The argument here is that the debate was not just about a question of doctrine and the legitimacy of innovating an appeals court. It should be read instead in the context of the contribution of a higher instance to the creation of a hierarchical judicial bureaucracy and its impact on the concept of rabbinic authority and public confidence in it. Hirschensohn and Ouziel understood and agreed that the establishment of a modern rabbinic judicial system required a modification in the nature of rabbinic authority—from authority based on voluntary public participation to authority based on the government's power of enforcement. Where they disagreed harshly was whether such a change was desirable and necessary for the founding a modern Jewish state, or whether it would be destructive to identify with the judicial system and values it represents and public trust in them. Hirschensohn described the change to a judicial hierarchy as the renewal of forgotten halakhic traditions that prevailed when halakhah was sovereign; Ouziel, by contrast, saw the advent of institutional authority as liable to promote alienation from the rabbinic courts and cause a loss of confidence in them—just the opposite of the idea behind a court of appeals. The article traces how this debate influenced the two rabbis' discussion of halakhic doctrine: how, in its light, they dealt with the Talmudic passages that could be cited in support of an appeals court and how they understand the legal details of this future institution.

The Misuse of Mishpat Ivri as an Inspiration for Israeli Jurisprudence

Shmuel Shimoni

One way in which Mishpat Ivri is employed as a significant input to Israeli law is to see as at a source of inspiration. Israeli law is not expected to adopt the doctrines of Mishpat Ivri but only to select appropriate cases where its fundamental principles are relevant. Justice Menachem Elon, for example, drew on the worldview of Mishpat Ivri about debtors' rights in order to formulate the principles of Israeli law in this matter.

However, the use of Mishpat Ivri as a source of inspiration requires great caution. The article presents two examples of its misuse. One of them is taking inspiration from Mishpat Ivri in order to raise the evidentiary threshold required for a criminal conviction, and specifically the status given to a defendant's confession. This is mistaken because Mishpat Ivri does not pretend to be an effective code of criminal procedure. As Maimonides noted, under the "king's prerogative," which is supposed to be an effective criminal code, a confession bears decisive weight. In other words, this would be inferring from a domain that is in no way parallel to criminal law in the real world. Another example, quite different, is the use of Mishpat Ivri as inspiration for the centrality of the principle of testamentary freedom, on the basis of "it is precept to implement a dead person's wishes." Here the domain is appropriate; the problem is the notion that the approach of Mishpat Ivri is close to that of American and Israeli law, when in fact it offers a totally different concept of inheritance in which testamentary freedom has only a very limited place. From this we can draw conclusions about the appropriate way to derive inspiration from Mishpat Ivri for Israeli law. It must be done intelligently, choosing the appropriate places and avoiding those that are not. At the same time, one must consider when Mishpat Ivri occupies a parallel position to modern law in a way that permits drawing inspiration from it and allowing it to express its approach so that we can consider its true stance rather than subjugating it to the familiar American model.

Saving the Life of a Non-Jew on the Sabbath

An Educational and Civic Examination of a Ruling by Rabbi Nachum Rabinovitch

Yoel Spitz

Rabbi Nachum Eliezer Rabinovitch (1928–2020) was one of the leading Religious Zionist decisors at the turn of the new millennium. By means of an analysis of his ruling about the permission to violate the Sabbath in order to save the life of a non-Jew, the article examines his halakhic and educational approach to an issue related to Jewish-Arab coexistence and antiracism

Rabinovitch's treatment of the issue, as both a decisor and an educator, reveals a concept of Jewish identity that is constructed rather than essentialist and combines ethical, civic, and religious principles. He proposed a new halakhic and educational approach to Jewish identity and provided educators with practical tools—drawn from the meaning worlds of halakhah and Jewish education—for coping with the challenge of antiracist education and fostering Jewish-Arab coexistence.

Editor

Prof. Daniel Statman

Prof. Daniel Statman is a senior fellow of the Israel Democracy Institute, where he directs the program on Human Rights and Judaism at the Center for Religion, Nation and State. His fields of specialization are ethics, political philosophy, and the philosophy of law. In recent years he has focused on two areas: the relations between religion and state and the ethics of war.

Authors

Dr. Ghila Amati

Ghila Amati is a Lady Davis Postdoctoral Fellow at the Hebrew University of Jerusalem and a Research Fellow at the Jewish People Policy Institute. She received her doctorate from the Department of Theology and Religion at the University of Oxford. Her research interests include modern Jewish philosophy, philosophy of life (*Lebensphilosophie*), and eco-theology.

Talia Gorodess

Talia Gorodess is Vice President for Research and Development of the Manor Center. She holds a B.A. from the University of Chicago and an M.A. from Columbia University, both with honors. Her dissertation examines Ben-Gurion's relationship with American Jewry. Gorodess lectures in various programs in Israel and abroad on American Jewry and Ben-Gurion's notion of *mamlakhtiyut*.

Dr. Israel J. Cohen

Israel J. Cohen is a research fellow in the Department of Philosophy at the University of Haifa and a lecturer in various programs. His doctoral dissertation, "The Nature of Halakhah: Philosophical Inquiries," deals with the intersection of analytic philosophy and halakhic matters, issues in Jewish philosophy, and topics in the philosophy of religion.

Rony Margalit

Rony Margalit received her B.A. from the Program for Outstanding Students in the Humanities and Arts at Tel Aviv University, and her M.A. from the Rudman Program for American Jewish Studies at the University of Haifa. Her research interests are intellectual history, myths, migration, and human rights.

Shahar Fisher

Shahar Fisher heads the Ahad Ha'am Beit Midrash in Jerusalem. He is a doctoral candidate at the School for Culture of Tel Aviv University; a graduate of the Beit Midrash for the Israeli Rabbinate at the Shalom Hartman Institute and the Midrasha in Oranim; and a founder of the Hitorerut Movement in Jerusalem. He researches and lectures on philosophy, Judaism, and culture

Tchiya Fruman

Tchiya Fruman, a researcher and teacher of Kabbalah at several batei midrash, has submitted her dissertation on the ascent of prayers in the Hekhalot literature. She is about to begin a STAR fellowship at Harvard University, where she will continue to research the intersection of mysticism and political action in the thought of Rabbi Menachem Fruman.

Dr. Hana Rippel-Kleiman

Hana Rippel-Kleiman teaches at the Women's Beit Midrash in Migdal Oz. Her dissertation dealt with the use of the parent metaphor to describe God in the Kabbalah, from its origins through the Zohar.

Dr. Chagai Schlesinger

Chagai Schlesinger is a Lady Davis post-doctoral fellow at the Cheshin Center for Advanced Studies of the Law Faculty of the Hebrew University of Jerusalem. His research deals with Mishpat Ivri, freedom of religion, institutional constitutional law, and religion-state relations.

Dr. Shmuel Shimoni

Shmuel Shimoni teaches in the Law Faculty of the Hebrew University and at the Har Etzion yeshiva. His dissertation dealt with the assignment of rights. Shimoni served as a legal assistant in the bureau of Justice Neil Handel and as a prosecutor in the Jerusalem District (civil) office. His specialties are halakhic and legal theory.

Dr. Yoel Spitz

Yoel Spitz is a scholar of Jewish and multicultural education. His dissertation examined the thought of Rabbis Adin Steinsaltz and Nachum Rabinovitch. He served as an external lecturer in the Department of Education at the Hebrew University. Today he coordinates the *Beyond the Liberal Imagination* Forum at the Van Leer Institute and teaches at Keshet Jerusalem, an integrated religious-secular school.

Text Editor: Anat Bernstein
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: Flash90

ISBN 978-965-519-501-9

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2025 by the Israel Democracy Institute (RA)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute
4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602
Tel: (972)-2-5300-888
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:
Online Book Store: <http://en.idi.org.il/publications>
E-mail: orders@idi.org.il
Tel: (972)-2-5300-800

The views expressed here do not necessarily reflect those of the Israel Democracy Institute.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

בפרט ובכלל

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
/ תשפ"ה

מסת"ב: 9-501-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001336 0
דאנקוד 450-1336



המכון הישראלי
לדמוקרטיה