מה אהבתי תורתך

מוקדש על ידי שמואל קַרשׁ

לזכר הוריו היקרים והאהובים

ר' יעקב יוסף קַרשׁ ז"ל

Jack Karsch

איש תם יושב אהלים, נקי כפים ובר לבב

ישר דרך ונעים הליכות

נלב"ע ביום העצמאות ו' באייר תש"ע

בשיבה טובה ובצלילות דעת

מרת סוניה בת הרב שמואל יצחק ז"ל

Sonia (Liebb) Karsch

אשת חיל עטרת בעלה, חכמות נשים בנתה ביתה

נלב"ע כ"ה באייר תשנ"ה

ולזכר הדוד והדודה

ר' ברוך ב"ר יצחק קַרשׁ ז"ל

Bernie Karsch

נלב"ע י"ד באלול תשע"א

מרת צירל רייזל ב"ר משה ז"ל

Claire (Klein) Karsch

נלב"ע כ"ה בתמוז תשס"ג

אנשי אמת, צנועים וענווים

שמשלהם התאפשרה תרומה זו

ת.נ.צ.ב.ה

מה אהבתי תורתך

מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון
במלאות מ"ה שנים להיווסדה

ישיבת הר עציון
אלון שבות
תשע"ד

עורכים: יצחק רקנטי ושאול ברט

סדר ועימוד: שמעון בן שחר

עיצוב כריכה: מיכל קוטנר

©
כל הזכויות שמורות

לישיבת הר עציון
אלון שבות 9043300
טל': 02-9937300
פקס: 02-9931298
דוא"ל: office@etzion.org
דוא"ל עורך: shauliba@gmail.com
2014

מסת"ב: 978-965-7430-09-5 :ISBN

תוכן העניינים

בפתח הספר ..... ז

דברי תורה

הרב יהודה עמיטל – בעניין עוסק במצווה פטור מן המצווה לגבי תלמוד תורה..... יג

הרב ברוך גיגי – על היחס הראוי לחלקי העם שאינם שומרי תורה ומצוות..... כה

הרב יאיר קאהן – כי תבוא מלחמה בארצכם..... מו

שלמה אנגל – תורה ומלאכה, נס וטבע, ענווה וגאווה..... סב

הרב יואל בן-נון – על לימוד תנ"ך בישיבות..... עד

הרב יעקב מדן – כתובות מפרשות..... קד

דברי הגות

הרב אהרן ליכטנשטיין – מקור האמונה הוא האמונה עצמה..... קכה

הרב יהודה עמיטל – על חשיבותו וייחודו של לימוד הגמרא..... קכט

הרב יובל שרלו – "ופחד ורחב לבבך" –
על רוחב הלב, הפחד ממנו ודרכי ההתמודדות עמו..... קלד

הרב יוסף אביב"י – אקדמות לקבלת הראי"ה..... קנג

הרב שלמה ברין – על אורות הראי"ה ומציאות החזון –
היחס אל החילון והחילוניים לאור משנתם של הראי"ה קוק והחזון איש..... קפב

הרב ד"ר מאיר מוניץ – הדרשה שבבסיס תורת הסנגוריה של הראי"ה קוק..... ריח

הרב עמית משגב – תיאוריית הקשר..... רכז

הרב אמנון בזק – חובת לימוד גמרא לבנות בדורנו..... רמג

לדרכם של ראשי הישיבה

הרב ראובן טרגין – דרך הוראת הגמרא של הרב אהרן ליכטנטשיין..... רנז

הרב דני וולף – על החידוש בשיטתו הלמדנית של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין..... רסד

הרב ירמי סטביסקי – מישיבת הר עציון לתיכון הימלפרב ..... רסח
הרב מאיר נהוראי – תרומתם של ראשי הישיבה לעיצובם של רבני קהילות ..... רעג
הרב אליקים קרומביין – האנושות במאבקה עם השואה בהגותו של הרב עמיטל ..... רפג
הרב ד"ר קלמן נוימן – על עוז ועל ענוה:
המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית ..... שב
הרב חיים נבון – הלכה ומוסר בהגותו של הרב ליכטנשטיין ..... שטז

רשימת כותבי המאמרים ..... שלא
חלק אנגלי 1-222

בפתח הספר

ארבעים וחמש שנים חלפו מאז הקמתה של ישיבת 'הר עציון'. מקבוצה של כשלושים בחורים שהשתכנו במבני הלגיון הירדני הישנים בכפר עציון קם וצמח בית גדול של תורה בבית המדרש רחב הידיים שבאלון שבות. הישיבה זכתה לגדל ולפתח אלפי תלמידים המפיצים את דרכה הייחודית בכל רחבי העולם.

מהי אפוא דרכה של ישיבת הר עציון? מהם המסרים המרכזיים שהנחילו מייסדי הישיבה – מורנו הרב יהודה עמיטל זצ"ל ויבדל"א הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א? והאם להשקפות העולם השונות הנשמעות בחלל בית המדרש יש מכנה משותף? מה טיבו של הקשר הייחודי שבין ישיבת 'הר עציון' למוסדותיה הנלווים – מכללת הרצוג להכשרת מורים ובית המדרש הגבוה לנשים במגדל עוז?

קובץ מאמרים זה לא בא לענות על שאלות כגון אלו באופן מדויק. עם זאת, מאמרי הספר, שנכתבו על ידי רבני הישיבה ובוגריה, פותחים צוהר לעולמה התורני והלמדני של הישיבה ולמשנתם הרעיונית של ראשיה ומעצבי דרכה. מאמרים אלו מייצגים בזעיר אנפין מגוון מן התחומים הנלמדים בבית המדרש, תוך ניסיון להעמיק בכמה משאלות היסוד בתחומים אלו. בשל חלקם המשמעותי של תלמידי חו"ל בבית המדרש ובשל חשיבות הזיקה של הישיבה לרבים מבני חו"ל, כולל ספר זה חלק המוקדש למאמרים באנגלית.

כינוס המאמרים מגיע לידי גמר בסמוך למועד הענקת פרס ישראל ליצירה תורנית לשנת תשע"ד למו"ר ראש הישיבה הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א. באופן טבעי, מקום של כבוד ניתן בספר לשיטתו הלמדנית ולהגותו של הרב ליכטנשטיין, הן מפיו הן מפי תלמידיו.

*

נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בכל אחד משלושת השערים בספר.

המאמרים בשער הראשון מכוונים להביא טעימה מדרך הלימוד בגמרא ובתנ"ך שהתפתחה בישיבה. הנושאים בהם עוסקים המאמרים נוגעים בסוגיות אקטואליות בהן עסקו ראשי הישיבה ואף התבטאו בהן ברבים.

מאמרו של ראש הישיבה **הרב יהודה עמיטל** זצ"ל פותח שער זה ועוסק בשאלה

באלו מקרים נדחה תלמוד תורה מפני מצוות אחרות, תוך כדי עיון בדין "העוסק במצווה פטור מן המצווה".

במאמר 'על היחס הראוי לחלקי העם שאינם שומרי תורה ומצוות' דן ראש הישיבה **הרב ברוך גיגי** בבירור הגדרים ההלכתיים של המעמדות השונים הנוגעים ליהודים שאינם שומרי תורה ומצוות. בעקבות בירור זה עומד הרב על כך כי יש להבחין בין היחס שהיה נהוג בעבר כלפי פורקי עול התורה ובין היחס לציבור החילוני בימינו.

הרב יאיר קאהן עוסק בדין מלחמת "עזרת ישראל מיד צר", ומחדש כי מלחמה זו הינה מלחמת מצווה לא רק בגלל הציווי הא-לוהי לצאת אליה אלא גם מפאת היותה מוכרחת במישור הלאומי. בהמשך המאמר מצביע הרב על תגובה כפולה הנדרשת מהעם בשעה שמלחמה כזו מתרחשת.

מהו היחס הנכון בין פעולה אנושית ובין הסתמכות על הנס? **שלמה אנגל** מתייחס לסוגיה זו לאור הפרשנויות השונות שניתנו למחלוקת המפורסמת בין ר' ישמעאל ורשב"י לגבי עיסוק בלימוד תורה מול עיסוק בדרך ארץ ולאור דרכם החינוכית של מורינו ראשי הישיבה.

ישיבת הר עציון ידועה בשיטת לימוד התנ"ך החדשנית שהתפתחה בה. **הרב יואל בן-נון**, מחלוצי מלמדי התנ"ך בישיבה ובמכללת הרצוג, מתאר את היסודות עליהם הוא מציע לבנות את שיטת לימוד התנ"ך בישיבות בדורנו.

במאמר החותם את שער המאמרים העוסקים בסוגיות עיוניות עומד ראש הישיבה, **הרב יעקב מדן**, על חשיבות המקורות ההיסטוריים הנמצאים בידינו לשם הבנת פרשיות שונות בתנ"ך.

בשער השני עוסקים המאמרים בנושאים המאפיינים את הגותה היחודית של הישיבה. ראש הישיבה **הרב אהרן ליכטנשטיין** פותח שער זה ומתאר את הדמויות והחוויות שעיצבו את תפיסת עולמו האמונית. הרב מדגיש בדבריו את חשיבות החיפוש המתמיד בעולמו האמוני של האדם הדתי.

המאמר הבא הוא שכתוב של שיחה מפי ראש הישיבה **הרב יהודה עמיטל** זצ"ל שטרם התפרסמה בכתב, בה עמד הרב על חשיבות לימוד הגמרא כלימוד אינטלקטואלי ועל ההבדל הקיים בין לימוד אינטלקטואלי כזה ובין לימוד אינטלקטואלי של מקצועות חול.

במאמר 'ופחד ורחב לבבך' עוסק **הרב יובל שרלו** בהרחבה בתפיסת עולמו של

האדם הדתי המורכב ובמקורות ממנה היא יונקת. המאמר מתאר את היתרונות הקיימים בגישה מורכבת זו, את הסכנות הטמונות בה ואת הדרכים האפשריות להתמודד עם סכנות אלו.

מאמרו של **הרב יוסף אביב"י** הוא הפרק הראשון מתוך ספר חדש ההולך ונכתב בימים אלו על קבלת הראי"ה. בפרק זה מבאר הרב אביב"י את משמעותם של "האידיאלים הא-לוהיים" ואת סדר השתלשלותם על פי סדר האצילות כפי שביארם הראי"ה בכתביו.

מהו היחס הראוי ליהודים שאינם שומרי תורה ומצוות? **הרב שלמה ברין** עוסק בהרחבה ביחס אל החילון העולה במשנתם של שניים מענקי התורה בדורות האחרונים – הראי"ה קוק והחזון איש. הרב מעמת בין גישותיהם השונות, מנסה לברר באיזו מידה הן הולמות את מציאות ימינו, ומציע כיוונים חדשים להתמודדות עם סוגיה רעיונית וחינוכית זו.

בהגותו של הראי"ה עוסק גם מאמרו של **הרב ד"ר מאיר מוניץ**, בו מתבררים היסודות עליהם מושתת הסנגוריה על כל אדם מישראל, כולל חוטאים וכופרים, המופיעה פעמים רבות בכתביו.

הרב עמית משגב מחדש במאמרו כי לשם הבנת עומק דברי חכמים בגמרא ובמשנה יש להכיר אף את הסיפורים ומילי דאגדתא המופיעים לגביהם בגמרא ובמדרשים. הרב מדגים כיצד ניתן ללמוד על אופיו הייחודי של כל חכם מהסיפורים הכתובים עליו, וכיצד תורם ידע זה להבנת המימרות ההלכתיות שדרש.

בסוף שער זה מופיע מאמרו של **הרב אמנון בזק**, העוסק בתחום בו פרצה הישיבה דרך – לימוד תורה לנשים. הרב עומד על החשיבות הקיימת דווקא בדורנו בהנחלת לימוד גמרא והלכה בעיון לנשים.

השער השלישי הוקדש למאמרים העוסקים בבירור עמדתם של ראשי הישיבה, הרב יהודה עמיטל זצ"ל והרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א, בנושאים בהם הרבו לעסוק.

במאמרים הפותחים שער זה מבארים **הרב דני וולף והרב ראובן טרגין** מהיבטים שונים את החידוש בשיטת לימוד הגמרא אותה פיתח והנחיל הרב ליכטנשטיין, ומשווים אותה לדרך לימוד העיון הבריסקאית הקלאסית.

מנהל תיכון 'הימלפרב' בירושלים, **הרב ירמי סטביסקי**, מתאר במאמרו כיצד הגיוון באישיותם של שני ראשי הישיבה השפיע על דרכו כאיש חינוך.

במאמרו מתאר **הרב מאיר נהוראי**, רב מושב משואות יצחק, כיצד עיצב המפגש עם ראשי הישיבה את אופיו כרב קהילה, ועומד על היבטים שונים אותם הדגישו ראשי הישיבה ביחס לתפקידיו ולתפקודיו של רב קהילה בדורנו.

כידוע, השואה ויחסנו אליה הוא נושא שהעסיק את הרב עמיטל זצ"ל - עליו הוא דיבר פעמים רבות ואף יוחד לו ספר שלם. במאמר 'האנושיות במאבקה עם השואה בהגותו של הרב עמיטל' מציג **הרב אליקים קרומביין** התייחסות כפולה המופיעה בשיחותיו של הרב כאשר התייחס לשואה, ומנסה לברר הילכו שניהם יחדיו.

את השער השלישי חותמים שני מאמרים העוסקים בבירור עמדתם של ראשי הישיבה בשאלות של מוסר והלכה: **הרב ד"ר קלמן נוימן** מתאר את גישתם של ראשי הישיבה ביחס למעמד המוסר הטבעי, ואילו **הרב חיים נבון** מעמיק בהסבר שיטתו של הרב אהרן ליכטנשטיין בסוגיית מוסר והלכה.

דברי תורה

הרב יהודה עמיטל

בעניין עוסק במצווה פטור מן המצווה לגבי תלמוד תורה

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות על המשנה באבות: "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות" (ב, א):

> ובאור זה הענין כמו שאספר, וזה שהתורה כולה – ממנה מצוות עשה ומצוות לא תעשה. אמנם מצוות לא תעשה, הנה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן מלבד המעט, וחייב בקצתן מיתות, ובקצת כרת, ומיתה בידי שמים, ומלקות. וידענו מן העונשים מצוות לא תעשה כולן מה מהן איסורו חמור ומה מהן למטה מזה, והן שמונה מדרגות... ומאלה המדרגות נדע גודל החטא וקוטנו.
>
> אבל מצוות עשה לא נתבאר שכר כל אחת מהן מהו אצל ה' עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוני ולא ייודע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', ולפיכך ראוי להשתדל בכולן. ומפני זה העיקר אמרו 'העוסק במצוה פטור מן המצוה', מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו. ולזה גם כן אמרו 'אין מעבירין על המצוות', רצונו לומר: אם הזדמן לך מעשה מצוה אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת.

הרמב"ם מציין כי מחמת העובדה שאין אנו יודעים איזו מצוות עשה חשובה יותר ואיזו פחות, "מפני זה העיקר אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה". אולם, בדברי הרמב"ם לא מבואר האם לדעתו העוסק במצווה פטור לגמרי מן המצווה האחרת, או שמא לא מדובר בפטור, אלא כיוון שמבחינה מעשית לא ניתן לקיים את שתי המצוות לכן החיוב במצווה השנייה נדחה מפני המצווה הראשונה.

לכאורה נחלקו בכך רש"י ותוספות במסכת סוכה. רש"י (כה ע"א, ד"ה פטורין)

כתב ששלוחי מצווה פטורים מישיבה בסוכה גם בשעת חנייתן. משמע שאף על פי שאותם שלוחי מצווה אינם עוסקים ברגע זה במצווה, ובאופן עקרוני הם יכולים לקיים בזמן המנוחה גם את מצוות הישיבה בסוכה, הרי הם פטורים ממנה. התוספות על אתר (שם, ד"ה שלוחי) הקשו על רש"י מדוע יהיו שלוחי המצווה פטורים מהסוכה אם הם יכולים לקיים את שתי המצוות?! מכאן שלדעתם הפטור ממצוות סוכה מדין 'עוסק במצווה' קיים רק במקרה שהעיסוק באותה מצווה איננו מאפשר לקיים את שני החיובים גם יחד.

יוצא אפוא כי לדעת רש"י דין 'עוסק במצווה פטור מן המצווה' מהווה פטור גמור מהמצווה האחרת, ולכן הוא חל גם כשאפשר באופן עקרוני לקיים את שתי המצוות, ואילו לדעת התוספות מדובר בדחייה בלבד, ולכן היא חלה רק במצב בו ניתן לקיים רק אחת מהמצוות.[1] ועיין לשון הריטב"א שם:

> דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות.

א

אחת השאלות העולות בסוגית 'עוסק במצווה פטור מהמצווה' היא: האם גם העוסק במצוות תלמוד תורה פטור מכל המצוות כולן בשעה שהוא לומד, או שמא כיוון שמהות מצות תלמוד תורה הינה להביא לידי מעשה לא קיים לגבה דין 'עוסק במצווה פטור מן המצווה'.

בספר קהילות יעקב (ברכות, סימן כה) כתב שאין פטור 'עוסק במצווה' חל לגבי העוסק בתלמוד תורה, והביא ראיה לדבריו מכך שחברים העוסקים בתלמוד תורה מפסיקים את לימודם לטובת קיום מצוות קריאת שמע (שבת יא ע"א).

בעל הקהילות יעקב ממשיך ומסביר שלגבי מצוות תלמוד תורה לא חל פטור 'עוסק במצווה' משום שפטור העוסק במצווה חל רק כאשר אדם מחויב בשתי מצוות בו זמנית, והפטור נובע מכך שכאשר אדם עסוק בקיום מצווה אחת הוא נחשב אנוס מלקיים את המצווה האחרת אף שהוא עדיין מחויב בה. אולם למצוות

1. כתב שער הציון (משנה ברורה תעה, לט) בדין שומר אבידה או משמר המת שפטור מכל המצוות, שאם אכל מצה בשעה שביצע פעולות אלו ודאי יצא ידי חובתו. אולם, הוא מוסיף ומציין: "ומכל מקום מסתפקנא אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו' וכו', כיון שהוא אז אינו מצווה על זה". דברים אלו מובנים אליבא דשיטת רש"י, אולם לדעת התוספות גם אם החיוב השני נדחה מפני קיום המצווה האחרת, ברור שהעוסק במצווה עדיין מחויב בשתי המצוות וממילא הוא יכול לברך על כל אחת מהן. ואכן, עיין באור זרוע (תשובות, קפג) שכתב שיכול לברך.

תלמוד תורה לא נתנה התורה שיעור, אלא חייבה כל אחד ואחד כפי יכולתו. לכן, כאשר אין ביכולתו של אדם ללמוד, באותה שעה אין הוא מחויב כלל בתלמוד תורה. לדוגמא, כאשר אדם עסוק לפרנסתו בדרך ארץ או מסיבה אחרת אינו יכול ללמוד תורה – באותה שעה לא חל עליו חיוב תלמוד תורה כלל. באותה מידה, כיוון שלשם קיום מצוות חייב אדם לבטל תלמוד תורה, הרי באותה שעה אין ביכולתו ללמוד תורה ולכן גם אינו מחויב בכך. ממילא, לא חל על העוסק בתלמוד תורה פטור 'עוסק במצווה'.[2]

אומנם נראה כי שאלה זו, האם בשעה שאדם עוסק בדרך ארץ הוא כלל אינו מחויב בתלמוד תורה, תלויה במחלוקת רבנו תם ור' אלחנן.

המשנה ביומא (ח, ח) כותבת כי "מיתה ויום הכפורים מכפרים עם התשובה". הגמרא (יומא פה ע"ב) מסבירה כי המשנה היא אפילו אליבא דרבי, הסובר שיום הכפורים מכפר בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה, וזאת משום ש"תשובה בעיא יום הכפורים; יום הכפורים לא בעי תשובה". וכתבו התוספות ישנים שם:

> הכא משמע דיום הכפורים עיקר ואפילו הכי קאמר 'עם התשובה'. וקשה מכאן על מה שרגיל רבינו יעקב לומר דתלמוד תורה טפל לגבי דרך ארץ מדקתני 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ' אלמא דרך ארץ עיקר?!... אבל לא היה נראה לה"ר אלחנן לומר כי תורה אינה עיקר וכו'.

לכאורה מסתבר לומר שאם דרך ארץ עיקר, כדעת רבנו תם, הרי שחיוב תלמוד תורה חל רק כשהאדם אינו עסוק בדרך ארץ, וכמו שכתב בקהילות יעקב לעיל; אולם אם תורה עיקר, כדעת ר' אלחנן, מסתבר שהחיוב בתלמוד תורה נדחה בשעה שעוסקים בדרך ארץ למרות שהאדם עדיין מחויב בו.

כיוון שחובת עשיית מצווה אינה פחותה מאשר חובת "ואספת דגנך" ועיסוק בדרך ארץ, יש להניח שכשם שלדעת רבנו תם חיוב תלמוד תורה לא חל על אדם בשעה שהוא אוסף את דגנו, כך הוא לא חל עליו בזמן שהוא מקיים מצווה, כשיטת הקהילות יעקב לעיל. לעומת זאת, אם בשעת העיסוק בדרך ארץ חיוב תלמוד תורה רק נדחה, הרי שגם בשעת עשיית מצווה תלמוד תורה נדחה אך החיוב עדיין קיים.

2. דברים דומים כתב באור שמח, הלכות תלמוד תורה א, ב; וכן בקובץ הערות, סימן ת"ע.

ב

לעומת האמור לעיל שפטור 'עוסק במצווה' אינו חל ביחס ללימוד תורה בין אם בתורת ביטול ובין אם בתורת דחייה, בדעת הרמב"ם בהלכות אישות (טו, ב) עולה בפירוש אחרת:

> ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, ש'העוסק במצוה פטור מן המצוה' וכל שכן בתלמוד תורה.

הרי מפורש שדין 'עוסק במצווה פטור מן המצווה' נאמר גם לגבי תלמוד תורה. באופן דומה משמע מדברי הר"ן:

> ותניא במכילתא 'העוסק בתורה פטור מן התפילין', ואפשר דטעמא דמלתא משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.
> (ראש השנה ט ע"א באלפס)

נראה כי השאלה האם העוסק בתלמוד תורה פטור מכל המצוות כולן נתונה במחלוקת תנאים. שנינו במסכת שמחות:

> אין מבטלין תלמוד תורה מפני המת והכלה. אבא שאול אומר: המעשה קודם לתלמוד, וכן היה רבי יהודה עושה בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין ובאין, היה נותן עיניו בתלמידים ואומר: המעשה קודם לתלמוד. (יא, ז)

לדברי הברייתא יש מחלוקת בין רבנן לבין אבא שאול ור' יהודה בשאלה האם מעשה קודם או תלמוד תורה קודם. נראה שמחלוקתם תלויה בשאלה זו, האם עוסק בתלמוד תורה פטור מן המצווה או אינו פטור. מחלוקת דומה מצאנו גם בירושלמי:

> ר' יהודה, כשהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין, היה נותן עיניו בתלמידים ואומר: המעשה קודם לתלמוד. נמנו בעליית בית ארים: התלמוד קודם למעשה. רבי אבהו הוה בקיסרין, שלח לרבי חנינה בריה מזכי בטיבריה, שלחון ואמרון ליה: גמל הוא חסדז?[3] שלח כתב ליה: המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטיבריא? כבר נמנו בעליית

3. גרסת הרא"ש (כתובות ב, סימן ה): "בירושלמי בפרק 'אלו עוברין': נמנו בעלית בית אריס בלוד, תלמוד קודם למעשה? רבי אבהו שלח לרבי חייא בריה ללמוד בטבריא. שלחון אמרין: גומל חסדים הוא? שלח ואמר ליה: המבלי אין קברים בקסרין שלחתיך לטבריא? כבר נמנו בעלית בית אריס!". ובגרסתנו נראה שיש ייתור לשון.

> בית ארים בלוד התלמוד קודם למעשה. רבנן דקיסרין אמרין: הדא דאת אמר בשיש שם מי שיעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה – המעשה קודם לתלמוד. (חגיגה א, ז)

מדברי הירושלמי משמע שלר' יהודה מעשה תמיד קודם;[4] לרבי אבהו תלמוד תמיד קודם; ואילו לרבנן דקיסרין תלמוד תורה קודם רק אם יש אחר שיעשה את המעשה.[5]

החילוק המובא בשם רבנן דקיסרין מופיע גם בבבלי במועד קטן:

> אשכחינהו דקא רמו קראי אהדדי: כתיב 'פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו' וכתיב 'ארח חיים פן תפלס'? לא קשיא – כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים.
>
> הדר יתבי וקא מבעי להו: כתיב 'יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה' – הא חפצי שמים ישוו בה, וכתיב 'וכל חפצים לא ישוו בה' – דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה? כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים.
>
> (ט ע"א)

שני הפסוקים הראשונים עוסקים ביחס בין שתי מצוות, ומהסתירה ביניהם למדה הגמרא כי כאשר מדובר במצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים אזי יש לשקול את המצוות – "פַּלֵּס מַעְגַּל רַגְלֶךָ" (משלי ד, כו) – ולעשות את האחרת; ואילו במצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, אזי יש לעשותה ו"פֶּן תְּפַלֵּס". לעומת זאת, שני הפסוקים הבאים עוסקים ביחס בין לימוד תורה למצווה אחרת, ומהסתירה ביניהם למדה הגמרא כי רק אם אי אפשר לעשות את המצווה על ידי אחרים אזי יש לבטל מפניה תלמוד תורה, כדברי רבנן דקיסרין לעיל.

לכאורה למדנו מכאן, כי העוסק בתלמוד תורה פטור ממצוות שניתן לקיימן על ידי אחרים. אולם, לא ברור האם הנדון הוא כאשר אדם עוסק בתלמוד תורה ומתלבט האם להפסיק את הלימוד לשם קיום מצווה, או שמא מדובר במצב בו עומדות בפני האדם שתי מצוות – תלמוד תורה ומצווה אחרת – והוא מתלבט באיזו מהן לבחור?

מדברי רש"י משמע שמדובר בזמן שכבר עוסק בתלמוד תורה:

4. ועיין בירושלמי ברכות (א, ב) שם משמע שגם לר' שמעון בר יוחאי מעשה קודם, ורק קריאת שמע נדחית מפני תלמוד תורה מפני ששניהם שינון.
5. בבבלי בקידושין לב ע"א מובא חילוק דומה ביחס להתנגשות בין כיבוד אב ואם לבין מצווה אחרת. ע"ש.

> 'פלס מעגל רגלך' – כלומר, שקול מצות ועיין בהן איזו מצוה גדולה, ועשה הגדולה. וכתיב 'ארח חיים פן תפלס', דמשמע כל מצוה שתבא לידך עשה אותה, בין גדולה בין קטנה, ואל תניח קטנה מפני הגדולה.

משמע מדבריו שבחלק הראשון של הסוגיה מדובר במצב בו עומדות לפני האדם שתי מצוות והוא צריך להחליט לאיזו מהן לגשת. הכרעת הגמרא היא שכאשר מדובר במצוות שלא ניתן לעשותן על ידי אחרים "אין להניח קטנה מפני הגדולה", אלא לקיים את זו שנקרתה בפני האדם ראשונה.

לעומת זאת, בהסבר המשך הגמרא כותב רש"י:

> 'וכל חפציך לא ישוו בה' – שתבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה. 'חפצי שמים ישוו בה' – כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה.

הרי שלגבי הפסוקים הדנים בהתנגשות בין מצוות נקט רש"י לשון "תניח" ולגבי הפסוקים הדנים בהתנגשות בין תלמוד תורה למצווה נקט רש"י לשון "תבטל". משמע, שלגבי התנגשות בין מצוות הגמרא דנה במצב בו שתי המצוות מונחות לפני האדם והוא עדיין לא התחיל באף אחת מהן, ואילו דברי הגמרא לגבי התנגשות בין מצווה לתלמוד תורה אמורים במצב שבאמצע הלימוד נקרתה בפני האדם מצווה אחרת. מסקנת הגמרא היא שאפילו במקרה כזה יש 'לבטל' את הלימוד בשביל לקיים מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים.

עולה מהדברים כי לגבי התנגשות בין שתי מצוות, אם כבר עוסק במצווה לא נאמר "פַּלֵּס" ולכן אינו מבטל אף אם אי אפשר לעשות את המצווה על ידי אחרים; ואילו לגבי תלמוד תורה, אם אי אפשר לעשות את המצווה על ידי אחרים אין דין 'עוסק במצוה' אף כשכבר עוסק בתלמוד תורה. דבר זה כתב בפירוש הר"ן בקידושין (יג ע"ב), שאם התחיל לעסוק במצווה אינו מפסיק ממנה לשם קיום מצווה אחרת אפילו אם אי אפשר לעשות את המצווה האחרת על ידי אחרים:

> מיהו הני מילי בששתיהן לפניו, אבל כשהתחיל במצוה אף על פי שאפשר לעשותה על ידי אחרים, אם נזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים לא יניח את הראשונה, דהא קיימא לן 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' ולא מפלגינן בין מצוה למצוה.

לדעת הר"ן, לגבי הכלל 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' אין הבדל בין אפשר או אי אפשר לקיים על ידי אחרים. באופן דומה כתב גם הרמב"ן בקידושין:

> הא דאמרינן אם אפשר לעשות המצוה על ידי אחרים תעשה ע"י

> אחרים, איני יודע אם נוהגת המצוה הזאת בשאר המצוות דהא קיימא לן 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' ולא מחלקינן בהו, ושמא בשקדם והתחיל במצוה ואחר כך נזדמנה לו אחרת, אבל כאן שתיהם לפניו. (לב ע"א)

אם כן, שיטת רש"י היא שביחס לתלמוד תורה אין דין 'עוסק במצוה פטור מן המצוה', מה שאין כן בשאר מצוות. לכן העוסק במצווה לא יפסיק עבור אף מצווה אחרת, ואילו העוסק בתלמוד תורה יפסיק מלימודו לשם קיום מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים.

ג

בניגוד לדברי הר"ן מדברי הרמב"ם עולה כיוון שונה, שהרי בהלכות אישות למדנו כי לדעתו חל לגבי תלמוד תורה הכלל 'העוסק במצווה פטור מן המצווה' ואילו בהלכות תלמוד תורה כתב:

> היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו – יעשה המצוה ויחזור לתלמודו. (ג, ד)

הרי שהעוסק בלימוד תורה ובאה לפניו מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים צריך להפסיק את לימודו ולקיימה. מכאן, שלשיטת הרמב"ם כלל זה של 'העוסק במצווה פטור מן המצווה' חל גם אם מבטלים את קיומה של המצווה מפני מצווה אחרת שאי אפשר לעשותה על ידי אחר.

הכסף משנה על אתר ציין שהמקור לדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה הוא בדברי הירושלמי שראינו לעיל: "נמנו וגמרו בעלית בית נתזא בלוד התלמוד קודם למעשה". וצריך עיון, מדוע לא הביא כמקור את הסוגיה במועד קטן בה עולה בפירוש החילוק בין 'אפשר לקיימה על ידי אחרים' ו'אי אפשר לקיימה על ידי אחרים'? אלא שהכסף משנה כנראה הבין שהסוגיה במועד קטן עוסקת באדם שעוד לא החל ללמוד תורה, והוא צריך להחליט האם ללמוד תורה או לקיים מצווה אחרת. לכן הביא הכסף משנה את הירושלמי, בו נאמר שלימוד תורה עדיף מקיום מצווה בכל מקרה.

אולם בכסף משנה (הלכות ממרים ו, יג) בדין מצות כבוד אב משמע שהבין שהרמב"ם כר"ן. וזה לשון הרמב"ם שם:

> אמר לו אביו השקני מים ויש בידו לעשות מצוה, אם אפשר למצוה שתעשה על ידי אחרים - תעשה ויתעסק בכבוד אביו, שאין מבטלין

> מצוה מפני מצוה. ואם אין שם אחרים לעשותה - יתעסק במצוה ויניח כבוד אביו, שהוא ואביו חייבים בדבר מצוה. ותלמוד תורה גדול מכבוד אב ואם.

בכסף משנה שם הביא את דברי הר"ן:

> ומיהו הני מילי כששתיהן לפניו, אבל כשהתחיל במצוה – אף על פי שאפשר לעשותה על ידי אחרים, אם נזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים לא יניח את הראשונה, דהא קיימא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה ולא מפלגינן בין מצוה למצוה.

וצריך עיון, שהרי מדבריו משמע שהעוסק במצווה פטור גם ממצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחר, בניגוד למה שכתב הרמב"ם במפורש ביחס ללימוד תורה שיפסיק תלמודו מפני מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחר ויחזור לתלמודו לאחר שיעשה אותה.

ונראה שלפי הכסף משנה יש לומר שהרמב"ם סובר שבתלמוד תורה יש דין 'עוסק במצוה פטור מן המצוה' רק ביחס למצווה שאפשר לעשותה על ידי אחר, ולשיטתו איחור קיום מצווה הווי כמו 'אפשר לקיים על ידי אחרים' ולכן אינו מפסיק מלימודו.

על מנת להסביר מדוע העוסק בתלמוד תורה פטור דווקא ממצווה שאפשר לקיימה על ידי אחר מדין 'עוסק במצווה פטור מן המצווה', יש לומר כהסבר הקובץ שיעורים שראינו לעיל. לדבריו, הטעם שבתלמוד תורה לא שייך דין 'עוסק במצווה' הוא שדין זה לא חל בשעה שהאדם מחויב לעשות מצוות אחרות. אולם, לדעת הרמב"ם הדברים אמורים לגבי מצוות שאי אפשר לעשותן באיחור או על ידי אחרים, אבל כשאפשר לעשותן על ידי אחרים אזי בכהאי גוונא עדיין חיובא דתלמוד תורה רמיא עליה כמו בכל המצות האחרות, שהרי אין סתירה בין הלימוד ובין המצווה. ממילא, במקרה כזה אין צורך להפסיק את לימוד התורה ונפטרים מהמצווה האחרת מדין 'העוסק במצווה'.

ד

לעומת הרמב"ם, שמפורש בדבריו שיש דין 'עוסק במצוה פטור מן המצוה' לגבי תלמוד תורה, דעת המאירי (מועד קטן ט ע"ב) היא שדין זה לא חל ביחס לתלמוד תורה (כדעת רש"י לעיל):

> אף על פי שאמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, אין תלמוד תורה בכלל זה, אלא מי שהיה עוסק בתורה ואירעה מצוה לידו – אם אפשר

> לאותה מצוה על ידי אחרים אין לו לבטל עליה. ואל תשיבני בטול תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, שאף הם אי אפשר באחרים בראוי לה, שהכל צריכין להם להרבות בכבוד. ואם אי אפשר לו על ידי אחרים... המצוה קודמת, ומבטל תלמוד תורה כדי לקיימה. ואינו מפקיע חיובה מעליו בקיום מצות תלמוד תורה אפילו מצוה קלה. ואף על פי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לא נאמר כן בתלמוד תורה, הואיל ועקרה לידיעת קיום שאר מצות מבטלין אותה בשביל כל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים. כך היא שטת גדולי המפרשים.

אף שיתכן שניתן לפרש שהמאירי כתב דברים אלו רק בדעת גדולי המפרשים והוא הראב"ד, מסתבר שכך מפורשת שיטתו במסכת שבת:

> ושמא תאמר, והיאך הקלו בתלמוד תורה משאר מצות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כמו שאמרו במסכת סוכה בכותבי ספרים תפלין ומזוזות וכל העוסקים במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת? יש לומר שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והיאך יפקיע את המעשה. והוא שאמרו בירושלמי על זה הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ומכל מקום במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים אינו מפסיק, וכן למצוה שאין שעתה עוברת. (לב ע"א)

המאירי ממשיך בדבריו ומקשה: ויש שואלין, והרי אף בשאר מצות כן? המאירי מתרץ קושיה זו בשתי דרכים שונות, אולם לכאורה ההסבר הפשוט הוא שבשאר מצוות העוסק במצווה פטור גם ממצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. מן העובדה שהמאירי לא תירץ כך עולה כי לשיטתו גם העוסק בשאר מצוות מפסיק למצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, למרות שקיים בהן דין 'עוסק במצווה פטור מן המצווה', ושלא כר"ן.

ה

כפי שנתברר, מדברי הרמב"ם בהלכות אישות (טו, ב) מוכח שגם בתלמוד תורה קיים דין 'עוסק במצוה פטור מן המצוה':

> ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה.

אולם, בשו"ת משיב דבר (ב, סימן נג) כתב שדברי הרמב"ם קשים:

> והקשיתי, וכי העוסק בתלמוד תורה פטור מכל המצות? ויישב מעלת כבודו נ"י דהרמב"ם כוון למה שכתוב באופן שאפשר לקיים המצוה בזמן אחר או על ידי אחר. לא כן ידידי סובל לשון 'העוסק במצוה פטור מן המצוה', אלא שפטור אפילו שלא יעשה מצוה אחרת לגמרי... אבל בעוסק בתלמוד תורה אינו פטור מן המצוה, אלא תלמוד תורה קודם אם אפשר שתעשה אותה מצוה לאחר זמן או על ידי אחר, ואם כן האיך למד רבינו זה הדין מהא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'? ו[מה שכתב הרמב"ם] 'כל שכן בתלמוד תורה', הרי דאינו 'כל שכן' כלל, דתלמוד תורה האף דהיא מצוות עשה יקרה מכל המצות, מכל מקום אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה, דעל מנת כן נתנה התורה כדי לעשות המצות?! על כן עודני נבוך בהבנת דברי רבינו אשר בכל מקום המה מאירים, וה' ירד לי בגבורים להבין ולהשכיל כלשון רבותינו הראשונים המלמדים ומורים.

לדברי הנצי"ב דברי הרמב"ם צריכים עיון: אם אכן הרמב"ם מתיר בדבריו רק את איחור המצווה האחרת מפני תלמוד תורה, הרי זה אינו תלוי בדין 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' הפוטר את העוסק במצווה גם אם לא יקיים את המצווה האחרת כלל? ועוד, מדוע הרמב"ם אומר "כל שכן בתלמוד תורה", שהרי העוסק בשאר מצוות פטור גם ממצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ואילו העוסק בתלמוד תורה נפטר רק ממצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים?

ביחס לשאלה השנייה, כבר כתבנו לעיל שהרמב"ם חולק על הר"ן, וסבור שגם עוסק במצווה אחרת אינו פטור ממצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. אבל מכל מקום, השאלה הראשונה עדיין במקומה עומדת.

ייתכן לקבל את דעת השואל בשו"ת משיב דבר, כי הרמב"ם בהלכות אישות אכן מדבר רק לגבי דחיית המצווה האחרת מפני תלמוד תורה ולא על ביטולה, אלא שהרמב"ם סובר שאיחור מצווה נחשב גם הוא כביטול, ולכן אף שמיירי בדחייה שייך דין 'עוסק במצוה הפטור מן המצוה'. ואכן, מצינו גישה דומה בדברי התוספות:

> מבטלין כהנים מעבודתן לשמוע מקרא מגילה – וקשה אמאי 'מבטלין', והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה? ויש לומר דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה והם מניחין אותה בשביל הקריאה, משום הכי קרי ליה 'ביטול'. (מגילה ג ע"א, ד"ה מבטלין)

ונראה כי הרמב"ם והתוספות חולקים בעניין זה על הרשב"א בתשובה (שו"ת הרשב"א ד, צא), שכתב שהנשבע שלא יישא אישה עד זמן פלוני לא נחשב כנשבע לבטל מצוות פריה ורביה, כיוון שלאחר שיסתיים הזמן יוכל לקיים גם את זה וגם את זה. משמע שהרשב"א לא רואה איחור מצווה כביטולה.[6]

ו

כפי שראינו, לדעת המאירי והראב"ד תלמוד תורה הופקע לגמרי מדין 'עוסק במצוה'. לשיטה זו צריכה עיון הסוגיה בסוכה (כו ע"א) שם מובא כי רב חסדא ורבה בר רב הונא השתמשו בהיתר של שלוחי מצוה הפטורים מן הסוכה כדי להיפטר מהסוכה בדרכם לדרשה של ריש גלותא; וכיצד ייתכן שתלמוד תורה עצמו הופקע מדין 'עוסק במצוה' אולם הליכה לתלמוד תורה פוטרת מן הסוכה?

לשיטת הראב"ד ניתן לומר שרב חסדא ורבא בר רב הונא נחשבו שלוחי מצווה כיוון שהיו בדרכם להקביל פני רבם, ולא משום לימוד תורה. אולם, המאירי שם מפרש שכוונת המשנה היא שגם ההולכים ללמוד תורה פטורים מן הסוכה, ולשיטתו הדרא קושיה לדוכתא.

ונראה להסביר זאת לאור מחלוקת הראשונים בשאלה האם ההליכה לדבר מצווה פוטרת מדין עצמאי או שמא היא פוטרת כחלק מהמצווה אליה הולכים.[7] ולפי דברי המאירי נראה כי לשיטתו ההליכה פוטרת משום שיש ריבוי מיוחד לשלוחי מצווה. לכן, למרות שלימוד תורה הופקע מדין 'עוסק במצווה פטור מן המצווה', ההליכה לתלמוד תורה לא הופקעה מדין זה.

והנה, בתשובות ר"ח אור זרוע (קפג) כתב:

> וכפי זה, בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצות כל זמן שהם בבית רבם, כרב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה.

ולכאורה הדברים תמוהים שפטורים גם כשהם בבית רבם, שהרי במקום אחר (קסא) מביא האור זרוע תשובה "אשר השיב לי מורי הרב מתתיהו בן רבנו יצחק זקני" בה כתב ההיפך:

6. ועיין גם שו"ת מהרי"ט ב, יו"ד מז. אבל בשו"ת מהר"ם פאדואה, סימן מה, כתב שגם שיהוי נחשב לביטול, וכן כתב בשו"ת מהר"י קצבי, סימן ג, ע"ש. ועין חקרי לב, אה"ע א.
7. וכן דעת הרשב"א (ברכות יא ע"א) והריטב"א (סוכה כה ע"א). ועיין עוד עין הרועים, ערך 'עוסק במצוה', דף פא, אות ב', שתמה על הרשב"א. ועיין בדיון האם העלייה לארץ ישראל היא חלק מן המצווה בשו"ת הרשב"ש, סימן א, וכן בתשובת הריב"ש, סימן קא.

> וכן התלמידים שכבר באו לבית רבם תו לא טרידי ואפשר להם לקיים את שניהם, דמה לי כשהתלמידים הולכים ללמוד לבית רבם וכבר הם בבית רבם לרב שלומד בביתו ולומדים בביתם, דלא מפטרי מתפלה רק ר' שמעון בן יוחאי וחביריו דתורתם אומנתם ואי מצלו היו צריכים להניח תורתם!

ונראה דבעל האור זרוע סובר ד'הולך' נחשב רק מי שגם בהיותו אצל רבו לא קבע את ביתו בבית הרב, אלא רואה את ביתו במקום שממנו יצא. לדעתו, אם הבחורים עוברים לגור בבית רבם לתקופה מסוימת שוב אינם נקראם 'הולכים'. לכן אומר רב חסדא שכל זמן שלא השיג את המטרה שלשמה הלך הוא נחשב עדיין כשלוח מצווה.[8]

8. ועיין עין הרועים, הערה 7 לעיל, בהערת רש"מ שבדרון בשם אביו.

הרב ברוך גיגי

על היחס הראוי לחלקי העם שאינם שומרי תורה ומצוות

א. מבוא

תנועות הרפורמה וההשכלה שהתחוללו ופעלו באירופה במאות האחרונות יצרו חברה שחלקים נכבדים ומרכזיים בה דוחקים את מקומן של האמונה והדת לשוליים, ולעיתים קרובות אינם מתחשבים בהן כלל. החברה המערבית המודרנית היא בדרך כלל חילונית באורחות חייה ובהתנהלותה, והחילוניות לא פסחה גם על קהילות ישראל. הן הושפעו ממנה בארצות המוצא ומאוחר יותר בעלייתן לארץ ישראל. כתוצאה מכך, התנועה הציונית הייתה חילונית ביסודה, ומדינת ישראל, שנוסדה על ידי תנועה זו, בנויה ומתנהלת על פי עקרונות חילוניים כלליים, תוך התחשבות במידה מוגבלת באמונותיו, בצרכיו וברגשותיו של ציבור שומרי התורה במדינה.

בעקבות מצב זה, ציבור שומרי התורה נדרש לקבוע עמדות ביחס לשאלות מגוונות: השותפות בניהול המדינה, היחס הערכי והרוחני למדינה ולמוסדותיה, ועוד. בנוסף הוא נדרש להתמודד עם שאלות הלכתיות רבות הנוגעות למעמדו ההלכתי והרוחני של ציבור גדול של אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות. לשאלה זו האחרונה נקדיש את הדיון במאמר זה, תוך כדי שימת לב לצורך להביט במציאות החדשה-יחסית בעיניים פקוחות ולקבוע עמדה נכוחה לאורו של מבט זה.

חז"ל הגדירו מעמד מיוחד לאנשים שאינם מקבלים את עקרונות היסוד של האמונה והדת, וכן לעוברי עבירה בהיקפים שונים. מעמדות אלו נוגעים לדינים שונים שנאמרו בש"ס ובפוסקים, ומקצת הדינים שהוזכרו בהקשר זה הם: שחיטתם, ספרי תורה שנכתבו על ידם, עדותם, השבת אבידתם, הצלתם או הריגתם, מגעם ביין, בישוליהם, פיתם וחלבם, צירופם למניין, קידושיהם ועוד.

למעשה, הדיונים הרבים בש"ס ובראשונים עוסקים בעיקר בשני היבטים. ראשית, בהגדרתו המדויקת של כל אחד מהמעמדות הללו (אפיקורוס, מין, מומר וכדומה) והעבירות אותן צריך יהודי לעבור כדי להיכנס לכל אחד מגדריו של כל מעמד כזה; ושנית, העיסוק בכל אחת מן ההלכות הפרטיות שהוזכרו לעיל ודיון האם מעשה זה פסול לגמרי כשהוא נעשה על ידי אותם אנשים, ובאלו תנאים ניתן להכשיר אותו. בכל אופן, במסגרת זו לא נעסוק בשתי השאלות הללו. אנו נשתדל לעסוק בשאלה אחרת, שאומנם יש לה מגע עם השאלות הנ"ל, אולם לצורך הדיון שלנו לא ניכנס לעובי הקורה בשאלת ההגדרות המדויקות של המעמדות השונים וההלכות הייחודיות הנוגעות לכל אחד מהם. נתייחס למבט העקרוני על החילוני בן זמננו, ונשאל לאיזו מן הקטגוריות המוזכרות בש"ס הוא שייך, אם בכלל.

יש להעיר, שכאשר אנו באים לדון בשאלת מעמדם ההלכתי של החילונים בימינו אנו נדרשים להתמודדות שונה מן ההתמודדות של הש"ס והפוסקים הקלאסיים בשאלה זו. בעוד הם פעלו בזירה ציבורית שקיבלה על עצמה בדרך כלל אמונה דתית ומחויבות בסיסית כוללת לחיים של קיום מצוות, וממילא נשואי הדיון היו חריגים שהוציאו את עצמם מן הכלל וכפרו בעיקר; המציאות בימינו, כפי שהוזכר למעלה, שונה מהותית. כיום, חילונים אינם מהווים חריגה מהנורמה, אלא, לצערנו, מדובר בחלקים נרחבים מעם ישראל שעולמות של אמונה וקיום מצוות רחוקים מהם מאוד. לכן יש לדון שמא מעמד החילונים שונה בעקבות השינויים שחלו בנסיבות החיים.

וזאת יש לדעת, כי הנסיבות בדורנו משונות לא רק בעטיה של ה'לגיטימציה' הלאומית לחילוניות הישראלית, אלא גם בשל תנועת החילוניות העולמית, שכחלק ממנה מקומה של הדת בעולם כולו נמצא בשפל עמוק. מציאות זו אומנם זוקקת התייחסות בכלים רגילים שכבר נידונו בעבר בראשונים ובפוסקים בהקשרים אחרים, כפי שנראה, אך שמא יש להעלות על הדעת שעלינו להרחיב את מבטנו הרבה מעבר לאופק הרגיל. לצערנו, תופעת החילוניות בדורנו אינה בעיה פרטית או מקומית, אלא בעיה לאומית וציבורית הנוגעת לרובה של החברה היהודית בארץ ישראל ובעולם. נחזור לאבחנה זו בהמשך הדברים.

ב. מיהו אפיקורס?

עוברי עבירה בימינו יוצרים בעיה בשני מישורים עיקריים: בתפיסתם העקרונית והאידיאולוגית השוללת אמונה וקיום מצוות, ובאופן מעשי ספציפי עקב חילול שבת בפרהסיא או מומרות למצוות ולתחומים שונים.

באשר לבעיה האידיאולוגית, שנינו במשנת סנהדרין בפרק חלק:

> ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. (י, א)

ובגמרא שם:

> תניא אידך: 'כי דבר ה' בזה' - זה האומר אין תורה מן השמים. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו - זהו 'כי דבר ה' בזה'. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שווה זו - זה הוא 'כי דבר ה' בזה'. (בבלי, סנהדרין צט ע"א)

ובהמשך מוסיפה הגמרא:

> אפיקורוס. רבי ורבי חנינא אמרי תרווייהו: זה המבזה תלמיד חכם. (שם, צט ע"ב)

הרמב"ם סבור כי הגדרים המחמירים שנאמרו בסוגיה זו בנוגע לאפיקורוס אינם הגדרים העיקריים אלא דוגמאות קיצוניות בלבד, וכי כוונת הגמרא לטעון שגם אלו הם אפיקורוסים. לדעתו, עיקר האפיקורסות מתבטאת בכפירה בנבואה בכלל או בנבואת משה רבנו בפרט, וממנה מתפתחת הכפירה בתורה ובסמכות חכמים בפירושה. אף הסוגיה במסכת עבודה זרה (כו ע"ב), המגדירה 'מין' כעובד עבודת אלילים, הביאה לדעתו רק דוגמה. לכן הרמב"ם מגדיר כפירה בחמישה אופנים שונים, כשעבודת אלילים היא רק ביטוי לאחד מהם, ולא החמורה שבהם:

> חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם ריבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין ריבון העולמים. כל אחד מחמשה אלו הוא מין.
>
> שלשה הן הנקראים אפיקורסין: האומר שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם, והמכחיש נבואתו של משה רבנו, והאומר שאין הבורא יודע מעשה בני האדם. כל אחד משלשה אלו הן אפיקורוסים.
>
> שלשה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה, והמכחיש

> מגידיה כגון צדוק ובייתוס, והאומר שהבורא החליף מצווה זו במצווה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא הייתה מעם ה', כגון הנוצרים ההגרים, כל אחד משלשה אלו כופר בתורה. (הלכות תשובה ג, ז-ח)

עוד פסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, על יסוד הגמרא (בבלי, עבודה זרה כו ע"ב):

> אבל המוסרים והאפיקורסין מישראל היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת, מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה'. (הלכות עבודה זרה י, א)

ובמהדורת פרנקל (בניקוי הצנזורה):

> אבל מוסרי ישראל והמינים והאפיקורסין, מצוה לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת מפני שהן מצירין לישראל ומסירין את העם מאחרי ה', כישוע הנוצרי ותלמידיו וצדוק ובייתוס ותלמידיהם 'שם רשעים ירקב'.

ועיין היטב בלחם משנה שם בהלכות תשובה, שהרחיב בגדרי האבחנה בין הקטגוריות השונות בדעת הרמב"ם.

ג. אפיקורסים בטעות

בהקשר של החילונים בדורנו, יש לעמוד על שתי נקודות משמעותיות:

רש"י, בעניין "דע מה שתשיב לאפיקורס" (בבלי, סנהדרין לח ע"ב), מסביר שיש חשיבות עליונה לדעת להשיב לאותו אפיקורס: "שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק". אולם הכפירה של חילוני בזמננו בדרך כלל אינה נובעת מכך ש"הכיר וכפר" אלא מטעות. האפיקורסות כיום נובעת מתוך אונס, ואין מדובר בכפירה מכוונת של "יודע את בוראו ומתכוון למרוד בו".

חילוני בן זמננו בדרך כלל אינו כופר גמור אלא רק חסר אמונה; וליתר דיוק, חי בעולם של ספקות. אם כן, האם גם חילונים בני זמננו מוגדרים אפיקורסים?

לעניין אפיקורסות באונס, רבים תלו את ההכרעה בעניין במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם שצוטט לעיל פוסק שאדם הסובר שיש ריבון אחד בעל גוף או תמונה מוגדר כמין.

הראב"ד משיג על דבריו:

> ולמה קרא לזה מין? וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.

ועיין בכסף משנה שם שהביא נוסחת הראב"ד המובאת בספר העיקרים:

> אמר אברהם, אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין.

ברור לגמרי שאף הראב"ד מסכים שהסובר שיש לקב"ה גוף או תמונה הינו טועה. מכל מקום, לדעתו אדם כזה אינו נחשב 'מין', הואיל והוא אנוס על ידי פשוטי המקראות והמדרשות ששיבשו את דעתו. לפנינו, אם כן, מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בשאלה אם המוטעה בדעת הוא מין או לא.

אולם אין זה פשוט כל כך שניתן להסיק מדברי הראב"ד שגם החילונים בימינו אינם מינים. נראה מלשונו שאין דבריו אמורים אלא באדם שאוחז באמונה היהודית הבסיסית, אלא שהוא טועה וסובר כי הקב"ה בעל גוף, או לחילופין שהוא מגדיר בצורה שונה מן הרמב"ם את העיקר של 'תורה מן השמיים'. אולם מי שכופר ח"ו במציאות ה' – אף אם ליבו אנסו והטעהו בכך – בזה נראה שאף הראב"ד יודה שהוא אפיקורוס.

אומנם, אם אכן צודקים אנו בחילוק זה, יש להבין: מדוע שונה הטועה במהותו של הקב"ה מן הטועה במציאותו? קודם שנחזור להתלבטות זו, נבאר את שיטת הרמב"ם גופא.

ידועה בפי כל אמרתו של הגר"ח הלוי, אותה הביא הרב ר' אלחנן וסרמן הי"ד בקובץ המאמרים, ש"אפיקורוס נעבעך הוא גם אפיקורוס". ניתן לפרש אמירה זו בשתי דרכים:

1. כדרכו של המרכבת המשנה על הרמב"ם:

> ודאי כל מין בדעתו שהאמת איתו, ומכל מקום אין לו חלק לעולם הבא דחמיר שגגת עבודה זרה, דהווה ליה למידק. ולמה ייגרע אמונת הגשמה משאר אמונה זרה?!

טענתו היא שכשם שמוסכם על הכול דמי שיש לו אמונה זרה הוא מין אף על פי שטועה הוא, הוא הדין באמונת ההגשמה. לשיטתו הסיבה היא "דהווה ליה למידק", ורמזים לכיוון זה ניתן למצוא בדברי הרמב"ם עצמו:

> ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקוצר השגתו, כן ראוי שתאמין בעובדי עבודה זרה שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה מנהג אבותיו בידיו. ואם תאמר שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספק, כן תדע

> שעובד עבודה זרה אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים, אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמתים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון, שאני לא אחשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל אחשוב לכופר מי שלא יאמין הרחקתה, וכל שכן במצוא פירוש אונקלוס ופירוש יונתן ב"ע עליו השלום ירחקו מן ההגשמה כל מה שאיפשר. (מורה נבוכים א, לו)

הרי לנו, שלדעת הרמב"ם עיקר הטעם שהטועה נחשב כופר הוא כיוון שהיה לו לסמוך על בעלי העיון האמיתיים.

2. פשטות דברי הגר"ח בהבנתו ברמב"ם היא שטענת אונס אינה מועילה בכפירה הואיל וגם אם אפיקורס 'נעבעך' כזה אינו אשם – מכל מקום הוא אפיקורוס וכופר; דהיינו, הבעייתיות באפיקורסות היא עצם המצב של חוסר אמונה, וממילא לא שייכים בזה גדרי שוגג ואונס הנוגעים לאשמה.

אם נחזור עתה לדעת הראב"ד שראינו לעיל, החולק על הרמב"ם וסובר שרק הכופר במציאות ה' הינו אפיקורס, אך לא הכופר בכך שהוא גוף או באחד העיקרים האחרים, ניתן לפרש את שיטתו בצורה שונה לאור כל אחת מהאפשרויות שהעלינו.

לדרך א' המוצעת, יש לומר שהוויכוח ביניהם הוא בשאלה האם יש לכופר התנצלות בהבנת הפסוקים והאגדות כפשוטם אם לאו. לדעת הראב"ד, אדם הסובר שיש לקב"ה גוף או תמונה בעקבות עיון במדרשים ובפסוקים אינו אפיקורס, על אף שהוא טועה בפירוש אותם מקורות, כיוון שיש מקור לטעותו. לעומת זאת, אדם הכופר במציאות ה' אינו יכול למצוא יסוד לטעותו במדרשים או בפסוקים, ולכן ייחשב ככופר גם לדעת הראב"ד.

ואכן, כך עולה מדברי בעל העיקרים:

> שכל האומר כל התורה כולה מפי הגבורה חוץ מפסוק אחד שאמרו משה מעצמו, עליו נאמר 'כי דבר ה' בזה' והוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ומאמין בעקריה וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הטהו העיון לומר שאחד מן העקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחלת הדעת, או הטהו העיון להכחיש העקר ההוא להיותו חושב שאיננו דעת בריא תכריח התורה להאמינו, או יחשוב במה שהוא עקר שאיננו עקר ויאמין אותו כשאר האמונות שבאו בתורה שאינם עקרים, או יאמין אי זו אמונה בנס מנסי התורה להיותו חושב שאיננו מכחיש

> בזה שום אמונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה, אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו, והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה... אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור מה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה, אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, אף על פי שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר חלילה. (מאמר א, ב)

לדרך ב' המוצעת אפשר לומר שלדעת הראב"ד לא תועיל התנצלות והסתמכות על פסוקים או על מדרשים במה שנוגע לעיקר האמונה במציאות ה', שסוף סוף הרי הוא כופר; אך במה שנוגע להגשמה אין מדובר לדעתו בעניין עקרוני כל כך או בעיקר אמונה, ולכן יש להתחשב באונסו של הטועה. וצ"ע.

ד. כופרים של פעם וחילונים של היום

לאור דברינו, במציאות ימינו בה החברה כולה נגועה במחשבות כופרניות נראה לי שיש מקום גדול יותר להקל ביחס למעמד החילונים. אף דעת הרמב"ם הנ"ל, שלא הסכים ללמד זכות על מאמיני הגשמות, נבעה מכך שהיה לו לכופר לסמוך על בעלי העיון האמיתיים. כיום, כשהחברה כולה נגועה במחשבות זרות, יש מקום למצוא צידוק לכפירה אף שהדבר נוגד פסוקים מפורשים ודברי חז"ל. לצערנו, התפיסה הרווחת כיום בציבור אינה רואה קדושה בטקסטים הללו, ולכן ייתכן שיש לראות את החילונים כאנוסים גם על עיקרי האמונה ולא רק על עניין ההגשמה. אומנם הדבר תלוי בשאלה האם עמדתו של הרמב"ם נובעת מהטלת אשם גם על אפיקורוס בעל כורחו (אפשרות א' לעיל), או שמא אפיקורסות היא מציאות ואין כלל חשיבות לסיבה שהביאה את האפיקורס לכך (אפשרות ב' לעיל).

בין כך ובין כך, לענ"ד ברור שאין להשוות בין אפיקורוס שוגג ואנוס, כדוגמת רוב הציבור החילוני כיום, לבין אפיקורוס מדעת, וזאת לגבי ההשלכות הנובעות ממעמדו זה, במיוחד במציאות המיוחדת אותה תיארנו בתחילת הדברים. נראה לי שבכל מה שנוגע להלכות הנובעות מ'שם' אפיקורוס, כגון הקביעה של הגמרא בסנהדרין שאין לו חלק לעולם הבא, הדברים נכונים גם לגבי אפיקורוס בטעות, שהרי הדברים הובאו ברמב"ם בהלכות תשובה בהקשר זה; והוא הדין ספר תורה שכתבו מין שדינו כנ"ל, שהרי סוף סוף הספר נכתב על ידי כופר ולא נכתב לשמו יתברך. לעומת זאת, לעניין השבת אבידתו, הצלתו וכדומה, אין להתייחס אל החילונים כיום כאל כל אפיקורוסים.

ואכן, בשם הגר"ח עצמו איתמר שיש לחלק בין 'שם' אפיקורוס לבין דיני

הצלתו, והוא עצמו טרח בהצלת יהודי כופר, הצלה שהייתה כרוכה בחילול שבת ויום הכיפורים. וגדולה מזו מצאתי שכתבו בשם הר"י ויינברג:

> שאף שמיקרי אפיקורוס כיוון שאינו מקבל את התורה כאמת מוחלטת, מכל מקום יקבל חלק לעולם הבא בחסד ולא בזכות, כיוון שאין לו מעשה כפירה העוקר את האדם מסגולתו וממצבו הטבעי ושולל ממנו את זכותו הטבעית שהגיעה לו ממילא.

בר מן דין, נראה לי להציע שיקול נוסף בעניין כפירה בכלל. אפשר שדיני הכפירה המוכרים לנו אפשריים ושייכים רק כשמדובר ביחידים הפורשים מן הציבור, ובכך הרי הם מפקיעים עצמם מכלל ישראל, ולכן החמירו להחשיב אותם כגויים לדברים מסוימים. אולם במציאות שבה חלקים גדולים מן העם כופרים באמונת ישראל, ולא עוד אלא שרבים מהם ספוגים באהבת ישראל ובמסירות נפש למען ביטחון העם, בריאותו ורווחתו הכלכלית והחברתית – הרי אי אפשר לומר עליהם שהם 'פורשים מכלל ישראל'. ייתכן וזה גופא מונע את האפשרות להחיל עליהם דינים של כופר ואפיקורוס.

ובסיס מסוים לכיוון מחשבה זה ניתן להביא מדברי הרד"צ הופמן:

> עוד יש סניף להקל דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין ומעטים מעיזים פניהם לעשות איסור זה, הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעוונותינו הרבים רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך ואין צריך לעשות בצנעה, ופרהסיה שלו כבצנעה. ואדרבה, היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ. (שו"ת מלמד להועיל, סימן כט)

ואף שדבריו כתובים לעניין החשבת הכפירה בזמננו כצנעה ולא כפרהסיה, יש מקום להרחיב את העיקרון העולה מדבריו של הרד"צ גם ביחס למינות באופן כללי, דשמא במציאות שבה פשתה המספחת בעם אין להגדיר את רוב העם בהגדרות שמפקיעות אותו מכלל ישראל. ואכן, ראיתי שמו"ר הרב עמיטל זצ"ל ביסס כיוון מחשבה דומה על יסוד המדרש בתנחומא (חוקת, סימן ז) שמחפש נקודות זכות בדורו של אחאב:

> אם בדור שלפי הגדרת חז"ל היה כולו עובדי עבודה זרה חפשו להם חז"ל זכויות, על אחת כמה וכמה בדורנו, שעליו אפשר לומר מה שאמרו חז"ל: "כל הכופר בעבודה זרה כאלו מודה בתורה כולה". אנו

> מצווים לחפש ללמד עליו זכות ככל שידינו מגעת. ויש לציין שבימי קדם אותם פורצי גדר שעזבו דרך ה' עזבו אותה לגמרי, ומחללי השבת היו חשודים גם על גנבה וגזלה, ואילו היום אפשר למצוא רמה מוסרית גבוהה אצל רבים מאלה שעזבו את התורה. בדורות האחרונים ראינו אנשים ללא אמונה שמסרו נפשם למען אידיאלים מוסריים או למען הצלת עם ישראל וארץ ישראל. טבעי, איפוא, שההתייחסות צריכה להיות שונה. (עלון-שבות בוגרים ה)

זאת ועוד, הכפירה המוזכרת בש"ס ובראשונים היא כפירה ודאית, דהיינו שהכופר טוען שאין ח"ו מציאות ה' או שאין תורה מן השמיים כדבר מוחלט, ואילו במציאות שלנו בדרך כלל האנשים טוענים טענות אלו בתורת ספק. כשחילונים אומרים שאינם מאמינים, עיקר כוונתם שאינם יודעים שכן הוא, וממילא, מתוך הספק, אינם קובעים זאת בליבותיהם. לכן יש להתלבט אם עיקר הדין הוא להאמין וכל שאינו מאמין הרי הוא כופר, או שמא יש מעמד ביניים של אדם שאינו מאמין אך עדיין אינו כופר. ועיין להראי"ה קוק ז"ל שכתב שהאפיקורסות החמורה המוזכרת בחז"ל מכוונת לכאלו הטוענים את טענתם בתורת ודאי:

> דע, שאף על פי שאיסור גמור וחולי רע הוא אפילו מי שמסתפק ומהרהר על דברי האמונה השלמה, מכל מקום לא מצינו שדנו חז"ל דין אפיקורוס כי אם על הכופר, דהיינו המחליט ההיפך. וההחלטה של ההיפך אי אפשר שתמצא כלל בישראל בין שום אדם שלא יהיה רשע גמור ומשקר במזיד. כי הרשעה היותר גדולה לא תוכל כי אם להטיל דופי של ספק לחלושי הדעות, וכיון שכן מי שמעיז פנים לאמר שהוא כופר בבירור הרי הוא רשע מוחלט, שבצדק היה ראוי לדונו בכל הדינים המפורשים ואין כאן טענת לבו אונסו כלל. ואם היתה הכפירה שבדורנו בעלת אמת היתה תמיד טוענת טענת ספק, והיו מבררים לה בנקל ספקותיה, אבל היא משקרת בזדון וטוענת טענת ודאי, בשעה שאפילו ליותר חלושים בדעת אי אפשר כלל שתבא כי אם למדת ספק, והרי היא עסוקה ברשע של רדיפה בעזות מצח. על כן היא חייבת כל הדינים שבידי אדם ובידי שמים לפי הערך של המכשלה שהיא עושה. ופרטי הדברים מובן שצריכים אריכות גדולה של ספרים רבים לבאר. ודבר זה ברור, שמי שבא לידיעה איך שכל המינות ביחש לישראל איננה כי אם טענה של ספק גרועה, המתלקטת מחסרון ידיעה וחסרון רגש ומעוט מוסר, מיד הוא נעשה שלם באמונה ויראת ד' באמת. (אגרות א, כ)

ולכאורה יש להביא ראיה לכך שהמסתפק אינו אפיקורוס מדברי רש"י במסכת שבת (לא ע"א), המסביר שהלל הסכים לגייר את הגוי שטען שהוא מאמין רק בתורה שבכתב כיוון "שלא היה כופר בתורה שבעל פה, אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה. והלל הובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו". ועיין רש"ש שם בסוגיה, שכתב כי כוונת רש"י היא שאין הכפירה אלא לאחר סתירת כל האפשרויות:

> נראה לי כוונתו דכופר לא מיקרי אלא אחר החקירה בכל חלקי הסותר, אבל זה לא חקר ולא נוכח אלא שלא היה מאמין... לכן הובטח שלאחר שיברר אמיתת הדברים ישוב מאמין.

עוד ראיתי, שהרב עמיטל הביא בשם הרב בר שאול ראיה לעניין זה מן הרמב"ם:

> וכל הלאוין האלו בענין אחד הן, והוא שלא יפנה אחר עבודת כוכבים. וכל הנפנה אחריה בדרך שהוא עושה בו מעשה, הרי זה לוקה. ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו, ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו. כיצד? פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא אינה, ואינו יודע המדות שידין בהן עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות, ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים', כלומר לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת, כך אמרו חכמים 'אחרי לבבכם' - זו מינות 'ואחרי עיניכם' - זו זנות, ולאו זה אף על פי שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות.
> (הלכות עבודה זרה ב, ג)

חזינן מהכא שאף שהרמב"ם מגדיר את ההסתפקות בשאלות היסוד כחטא, מכל מקום המציאות של הספק והחיים בתודעה כזו אינם המינות עצמה, אלא המבוא אליה.

ה. האם חילוני הוא תינוק שנשבה?

ומעתה יש לדון בשאלת הפעלת גדרי תינוק שנשבה לגבי חילוני בן זמננו. הרמב"ם התייחס לשאלה זו בשני מקומות, בפירושו למשנה בחולין ובהלכות ממרים. וז"ל בפירוש המשנה לחולין:

> שלא יהא צדוקי ולא ביתוסי, והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה כמו שבארתי באבות, ונעשה האמת אצלם הבל ונתיבות האור חשך אפלה. והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם. ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה, כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע, כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה, כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה ייהרג לכתחלה, כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב. אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן, הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג. (א, ב)

ובהלכות ממרים:

> מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל האפיקורוסין [ומיתתו בכל אדם]. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה [מורידין אותו] ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין. והאומרין אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרין, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים [אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול]. במה דברים אמורים? באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה, כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס,

> ואף על פי ששמע אחר כך [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם], כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה. (ג, א-ג)

אבל, במהדורת פרנקל מצאנו תוספת ארבע מילים בסוף הדברים:

> ולא ימהר אדם להורגן.

שתי שאלות עומדות בפנינו בהתמודדות עם דברי הרמב"ם הנ"ל: מה היחס בין הדברים הללו לבין שיטתו לעיל שאפיקורוס בטעות ובאונס הווי אפיקורוס? וכן, מה כוונת דבריו "ולא ימהר אדם להורגן"?

בדבר השאלה הראשונה, אם נבין כאפשרות א' לעיל הדברים מובנים, שהרי לדעת הרמב"ם אנו מאשימים גם אפיקורוס באונס כיוון "דהווה ליה למידק", ולכן בני הטועים, שנולדו לתוך מציאות של כפירה ולא יכלו להימנע מלטעות, אינם אפיקורוסים; ק"ו לחילוני בן זמננו. אולם, אם נבין כאפשרות ב' לעיל, שלדעת הרמב"ם כפירה היא מציאות שאין זה משנה מה היו המניעים שהובילו אליה, אם כן מה אכפת לנו שבני הדור השני הם אנוסים?

לענ"ד יש ללכת בזה בשתי דרכים. הדרך הראשונה לתירוץ היא שלדעת הרמב"ם אותם תינוקות שנשבו אומנם נחשבים אפיקורוסים, אך בכל זאת אין להחשיב את כל מעשיהם כמעשי גויים ולפסול את שחיטתם או לאסור השבת אבידתם והצלתם. ואולי היא גופא מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו "שלא ימהר להורגן", וכוונתו היא – אף על פי שהם אפיקורסים בעצם.

דרך אחרת לתירוץ היא שהרמב"ם מבחין בין קביעת מעמדו האישי של אדם פרטי לבין קביעה דומה לגבי קבוצה שהפרט שבה אינו עומד לעצמו. במידה ומדובר בקביעת מעמדו האישי של הפרט הרמב"ם סבור שאפיקורוס באונס נחשב אפיקורוס, אך כשמדובר בקביעת מעמדה של קבוצה שהאדם משתייך אליה בעל כורחו, לדעת הרמב"ם אותו אדם הווי כתינוק שנשבה, ועלינו להביאו תחילה לכלל ישראל ורק אחר כך לדון בו דין אפיקורוס. במילים אחרות, כשם שאין אנו מחילים דין אפיקורס על קטנים מפני שלא באו למידה זו של חיוב אמונה, הוא הדין באותם אנשים שנולדים לבין הגויים או לבין הקראים.

ולענ"ד זהו עומק המושג של "תינוק שנשבה לבין הגויים" – כלומר, הדרישה לאי-אפיקורסות מופנית כלפי מי שנתגדל כיהודי ועמד בתוך מסגרת יהודית על דעתו, אולם מי שגדל בין הגויים הרי הוא כקטן שטרם עמד על דעתו ולא שייך

לראותו כאפיקורוס, אף אם נקבל את העמדה שאפיקורוס הוא מציאות שאינה קשורה לאשמה.

והדברים מתחזקים ומתחדדים לאור מה שהבאנו למעלה, שעיקר הכפירה היא בפרישה מאמונת האומן של כלל ישראל. לכן, אם מדובר בכפירה ציבורית הפרט לא הוציא עצמו מן הציבור כלל; להפך, אף הוא 'נשבה' לתוך ציבור זה שאין בו אמונה.

ויש להסביר בזה את דבריהם המוקשים של התוספות במסכת שבת:

> דכי אוקי הכא 'באומר מותר' היינו בנתעלמה ממנו לפי שעה, דהיינו דומיא דהעלם זה וזה בידו כדפירש לעיל, דאם לא נודע לו מעולם איסור עבודה זרה אינו ישראל כלל כיון שמודה בעבודה זרה, דדוחק להעמיד בתינוק שנשבה לבין העכו"ם. (עב ע"ב, ד"ה עד)

ולכאורה דבריהם צריכים עיון, שאם הם סבורים שמי שלא שמע מעולם על איסור עבודה זרה אינו בכלל ישראל, אם כן מה בכך שנשבה לבין הגויים – סוף סוף אינו יודע מאיסור עבודה זרה? לכן נראה לפרש, שאם אדם חי בתוך העם ואינו יודע ידיעה בסיסית כלשהי, הרי אמרינן ש"הוה ליה למידע", או לחילופין שאף שהוא אנוס אין לו טצדקי כי גם באונס הווי מין. לעומת זאת, אם נשבה לבין הגויים ולא נתגדל כישראל הווי ליה כלא נולד לתוך העם כלל, ובזה אין לדונו כמין. ודו"ק.

לפי הסבר זה, מה שכתב הרמב"ם "ולא ימהר אדם להורגן" כוונתו היא שלא ימהר אדם לחרוץ על אנשים כאלו דין מינות, אלא ישקול היטב את הדבר אם הם מינים או שמא תינוקות שנשבו שאינם מינים.

ו. כפירה בעולם חילוני שונה מכפירה בעולם דתי

ועיין רדב"ז על דברי הרמב"ם לעיל, שכתב:

> ענין תינוק שנשבה לבין העכו"ם נזכר במסכת שבת. נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין, אבל הנמצאים בזמנינו זה אם היה אפשר בידינו להורידן היה מצוה להורידן, **שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין תורה שבע"פ והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה. ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ**, וכבר הארכתי בתשובת שאלה על ענינם.

וצריך עיון בדבריו, שהרי הרמב"ם כתב שמצווה בידינו להשיבם לאיתן התורה, ואף אם ניסינו מספר פעמים ולא הצלחנו על כל פנים הרי הם כאנוסים? ולכאורה ניתן

היה לפרש שהוא חולק על עמדת הרמב"ם, אך מדבריו נראה שהוא חושב שדבריו אינם נגד הרמב"ם. ושלוש דרכים לפנינו בזה.

הדרך הראשונה היא, שאף על פי שמצד עצמם אנוסים הם, מכל מקום מצווה להורידם מפני שהם מחרפים ומגדפים, ובזה הם פוגעים ביכולת בעלי הקבלה להנחיל ולקיים מערכת חיי תורה תקינה. מפני זה מצווה להורידם, כדי להרתיע אחרים ולאפשר סדרי חיים של תורה ומצוות, שהרי דין זה ד"מורידין ולא מעלין" נועד לדעת הרמב"ם בעיקרו לשם הרתעה וכדי להגן על החברה מפני הכפירה (פירוש המשניות, חולין א, ב). אומנם קשה להלום הסבר זה בלשון הרדב"ז, שהרי כתב בפירוש שאין לדון אותן בכלל אנוסים אלא ככופרים בתורה שבעל פה.

ושמא יש להציע דרך שנייה, שגם אפיקורוס בעל כורחו נחשב אפיקורוס, ומה שהרמב"ם כתב שהוא אנוס לא נועד להפקיע ממנו שם אפיקורוס אלא להסביר מדוע עלינו להשיבו למוטב ולא למהר להורגו. לכן מחדש הרדב"ז שבמידה ואותם אנוסים מסבים נזק בחירופיהם ובגידופיהם, אין להמתין יותר והזריז להורידם זכה.

עוד אפשר להסביר בדרך שלישית, שאותם אנוסים אינם אפיקורסים רק אם שמעו על התורה והמצוות ובחרו שלא ללכת בדרך זו. אולם, אם בנוסף לכך הם גם שמעו תוכחות וניסיונות קירוב והתעלמו מהם, אזי הרי הם בכלל אפיקורסים.

כאמור לעיל, הדרך הנראית בעינינו עיקר היא שהנולד לתוך קבוצת מינים או אפיקורסים אין לו דין מין כיוון שהתגדל על טעותו, וזהו דין "תינוק שנשבה" המוזכר בש"ס.

והנה, רבים טענו שהרמב"ן חולק על הרמב"ם, מדבריו בדבר היתר ההלוואה לבנה של משומדת:

> ועוד בענין רבית, שאלו לר"ת ז"ל על בן משומדת אחת אם מותר להלוותו ברבית או דילמא ישראל הוא ואסור, והשיב להם שמותר להלוותו ברבית. ותלמידיו של רש"י ז"ל כתבו בשם רבם ז"ל שאסור, שאף על פי שחטא ישראל הוא. ויש לדון בדבר "לא יהא ממונו חמור מגופו" וגופו מותר להרגו, כדאמרינן המשומדין מורידין ולא מעלין... **ואם נפשך לומר התינח משומד עצמו, בן המשומדת שוגג הוא והוה ליה כקטן שנשבה לבין הגויים ואתה מצווה עליו להחיותו – לא דמי, דאילו התם לא ידע כלל, אבל כאן כיון דידע ושביק תורת ישראל ומדבק בעבודה זרה ובחוקות הגויים הרי הוא משומד גמור ומורידין ולא מעלין**. (בבא מציעא עא ע"ב)

מכאן דקדקו לומר שהרמב"ן חולק על הרמב"ם וסובר שכיוון שהכופר מכיר את תורת ישראל הוא אינו נחשב עוד כתינוק שנשבה. ולענ"ד אין הנידון דומה לראייה כלל, שהרמב"ן לא דיבר אלא בבנה של משומדת שהיא חריגה בכלל סביבתה, ובוודאי יודע הילד שהוא חריג בדבר ושאינו תינוק שנשבה, ואדרבה, יכול הוא להידבק בישראל ולנתק עצמו מאימו. לעומת זאת, בני הקראים מתגדלים כקבוצה סגורה ולכן מצבם שונה, על אחת כמה וכמה לפי ההסבר שהבאנו לעיל, לפיו מי שנולד לתוך קבוצה שכזו אינו בבחינת מי שבא לכלל דעת. וראייה לדברינו מדברי הרמב"ן עצמו בפירושו לתורה, שכתב שייתכן שציבור שלם יטעה ויהיו כולם כתינוקות שנשבו:

> והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם... או שישכחו את התורה... וזהו שמוש לשון הכתוב שהשגגה הזאת הנזכרת כאן היא בתורה ובמצות בכללן, ועל כן ייחדו להם רבותינו מצוה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצוה בהם והיא עבודה זרה. (במדבר טו, כב)

ונשים לב למדויק מלשונו של הרמב"ן. כאשר מדבר על יחיד – לא די בכך שיחשוב שהתורה אינה רלוונטית, אלא הוא דורש שיהיה גם תינוק שנשבה לבין הגויים; ואילו כשמדובר בציבור – אם מחשבת הטעות של הציבור אינה מאפשרת את דעת היחידים, הרי הם בכלל קהל שוגגים שאינם בכלל האפיקורסים. והרי לנו ביסוס נוסף לכך שתופעת החילוניות שקיימת בכלל ישראל, שהיא במידה מסוימת, לצערנו, התגשמות 'נבואתו' של הרמב"ן על ציבור שאומר שהתורה לא ניתנה לדורות עולם, אינה גורמת לכל החילונים להיחשב אפיקורסים.[1]

ז. חטא היחיד וחטא הציבור

בצד הדיונים המחמירים הנ"ל בש"ס ובפוסקים בגדרי מינים ואפיקורסים, מצינו שתי סוגיות בהן עולה מבט שונה על עוברי עבירה, אוהד יותר. בסוגיה אחת מדובר בעמדה מוסכמת ואילו באחרת הדבר נתון במחלוקת התנאים, ויש מקום לעמוד על הפער בין שתיהן.

1. אומנם ברור שלדינים מסוימים יש לראותם כאפיקורסים, כגון לדינים הדורשים כוונה חיובית ככתיבת ספר תורה. לכן, ספר תורה שנכתב על ידי אדם כזה בודאי יש לפוסלו.

נציג תחילה את שתי הסוגיות:

- הגמרא בסנהדרין (מד ע"א) מדגישה שהמציאות של החטא אינה מפקיעה מן החוטא את זיקתו לעם ישראל, והיא מדייקת זאת מהפסוק שנאמר לגבי עכן, שמעל בחרם בכיבוש יריחו:

  'חטא ישראל' – אמר רבי אבא בר זבדא: אף על פי שחטא - ישראל הוא. אמר רבי אבא: היינו דאמרי אינשי, אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיה ואסא קרו ליה.

- הגמרא בקידושין (לו ע"א) מביאה מחלוקת בדבר זיקתם של עוברי עבירה לקב"ה:

  'בנים אתם לה' א-להיכם' – 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, שנאמר 'בנים סכלים המה' ואומר 'בנים לא אמון בם' ואומר 'זרע מרעים בנים משחיתים' ואומר 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חי'. מאי ואומר? וכי תימא סכלי הוא דמקרי בני כי לית בהו הימנותייהו לא מיקרו בני, תא שמע – ואומר 'בנים לא אמון בם'; וכי תימא כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים, תא שמע – ואומר 'זרע מרעים בנים משחיתים'; וכי תימא בנים משחיתים הוא דמיקרו בני מעלייא לא מיקרו, תא שמא – ואומר 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חי'.

בולט לעין כי יש הבדל מהותי בין היחס למומר ולאפיקורוס שעלה מן הסוגיות שסקרנו עד כה לבין היחס העולה משתי הסוגיות האחרונות שציטטנו. ייתכן כי ההבדל נובע מכך שהדיון עד כה עסק בגדרים על פיהם יש להחיל שם מומר או מין על איש זה או אחר לצורך קביעת הלכות ספציפיות בתחומים שונים, ואילו שתי הסוגיות האחרונות מבקשות לקבוע יחס עקרוני ורעיוני לחוטאים הללו; דהיינו, שלמרות החטא עדיין נשאר עליהם שם ישראל ועדיין 'בנים אתם'. עולה, כי תמיד יש שער שנשאר פתוח לדופקי בתשובה, ובשובו של החוטא בתשובה הוא ישוב להיות כשהיה, ולא יידרש לגירות, חלילה.

אומנם גם בין שתי הסוגיות האחרונות עצמן קיים מתח מסוים: בראשונה העמדה היא ברורה – ישראל הוא; ואילו באחרת יש ויכוח האם אותם כופרים הם בנים או לא. נראה להסביר את היחס בין שתי הסוגיות כך: הסוגיה בסנהדרין

עוסקת במעמדו של החוטא הבודד, ואילו הסוגיה בקידושין עוסקת במעמדו של ציבור חוטאים, ובטיב הקשרים הערכיים והרוחניים הנרקמים בין הקב"ה לעם ישראל כשהוא חוטא. לפי הצעתנו, סוגיית סנהדרין קובעת שעל אף חטאיו, מעמדו האישי של החוטא הוא עדיין כשל ישראל. הדבר אינו סותר את הדיון שערכנו בעיקר המאמר, כיוון שמשמעות קביעה זו אינה במישור ההלכתי אלא במישור הערכי.

אומנם לא הכול מסכימים לניתוח זה, ולכן סוגיה זו שימשה בסיס לדיון רחב ביותר בפוסקים לגבי המתח הקיים, לדעתם, בינה ובין הסוגיות האחרות שראינו לעיל, סביב השאלה האם החוטא דינו כישראל או לא.

למעשה, על אף שמוסכם על רוב הפרשנים כי הסוגיה בקידושין אינה עוסקת במישור ההלכתי, אלא מגדירה את טיב היחסים של העם בהיותו חוטא עם הקב"ה, גם לגביה התעורר קושי. הקושי עולה מסתירה הקיימת לכאורה בין סוגיה זו ובין סוגיה במסכת בבא בתרא:

> תניא. היה רבי מאיר אומר: יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. אמר לו: [אדרבה,] זו שמחייבתן לגיהנם! אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא כועס עליו? ואתם קרוין עבדים, שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים'! אמר לו ר' עקיבא: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא דורון משגר לו? ואנן קרוין בנים, דכתיב 'בנים אתם לה' אלהיכם'. אמר לו: אתם קרוים בנים וקרוין עבדים – בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים, ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום! אמר לו, הרי הוא אומר: 'הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית' – אימתי עניים מרודים תביא בית? האידנא, וקאמר: 'הלא פרוס לרעב לחמך'. (י ע"א)

במבט ראשון נראה שר' עקיבא נזקק להסביר ולהצדיק את דאגתנו לעניים ולנצרכים מן הפסוק בישעיה, מפני שהודה לדברי טורנוסרופוס ש"בזמן שאין עושים רצונו של מקום קרויים עבדים" ואינם בנים. אם כן, הדבר לכאורה עומד בסתירה למסקנת הסוגיה בקידושין.

אפשר לתרץ שר' עקיבא ענה לטורנוסרופוס לשיטתו, למרות שהוא עצמו סבור שגם בשעה שאין עושין רצונו הם בנים, אך היותר נראה הוא ששתי הסוגיות עוסקות בשני דיונים שונים. שאלת הסוגיה בקידושין היא האם בכלל מתקיים יחס מיוחד בין הקב"ה לבין עם ישראל במצבי חטא, ובזה נחלקו ר' מאיר ור' יהודה. לעומת זאת, הדיון בסוגיה בבבא בתרא מכיר ביחס המיוחד הקיים בכל מקרה בין ישראל לבין הקב"ה (שהרי הדובר הראשי בסוגיה המביא בפנינו את הדיון הוא ר' מאיר עצמו), אלא שהדיון הוא על טיבו של אותו יחס מיוחד. למעשה, גם מצב עבדות הוא פרי יחס מיוחד הקיים בינינו לבין הקב"ה: "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא כה, נה). עבד ובן הן שתי צורות של זיקה וקשר, ובהזדמנויות שונות אנו באים לפני הקב"ה באחד מהכובעים הייחודיים הללו – "אם כבנים ואם כעבדים", "אבינו מלכנו" ועוד. גם כשאין אנו באים לפניו כבנים, הרי הוא מלכנו המיוחד.

לפי פירושנו זה, הסוגיה בבבא בתרא מצרפת את רבי עקיבא לצידו של רבי מאיר, ושניהם סוברים כי מתקיים יחס מיוחד בין הקב"ה לבין כנסת ישראל אף כשאינם נוהגים מנהג בנים. לפי הסבר זה, ר' יהודה הוא דעת יחיד.[2]

ח. סוף דבר

הזכרנו למעלה שהפוסקים עמדו על המתח בין קביעת הסוגיה בסנהדרין כי "ישראל – אף על פי שחטא ישראל הוא" ובין הקביעה במקומות שונים בש"ס המחילה על החוטאים דין גויים. סוגיה זו רחבה מאוד, ולכן אזכיר בהקשר זה בקצרה רק את עיקרי המסקנות מאותם דיונים.

2. וראה עוד בתשובות הרשב"א (א, רמב) שמכריע כדעת ר' יהודה על סמך פסוקים. אגב נעיר שהרשב"א הוא הפוסק היחיד שמצאתי שמתייחס לדיון בסוגיה בקידושין ברובד הלכתי ספציפי ביחס לטומאת מת במשומדים, וקובע על פיה שאף משומד מטמא, ע"ש. וצריך עיון, למה לא הביא את הסוגיה בסנהדרין הקובעת שישראל הוא, אע"פ שחטא? ונראה שהוא מסכים עם גישתנו שהדיון בסוגית קידושין אינו הלכתי ביסודו, אך הוא משתמש בו כדי לטעון שהחוטא לא איבד את צלם האנוש שבו, ולפיכך יש בו טומאת מת. וז"ל שם: "אבל טומאה באדם תלייה רחמנא, דכתיב 'אדם כי ימות באהל', והאי אדם הוא עדיין ולא בהמה, וקדושיו קדושין וגיטו גט. ולא עוד אלא שהוא בכלל בנים, כדברי רבי מאיר בשלהי פרק קמא דקדושין".

מדאורייתא החוטאים הם ישראלים גמורים, וכל הדינים המוזכרים בהם אינם אלא מדרבנן בלבד.[3] מדרבנן, יש להתייחס אליהם כאל גויים רק לעניין דינים התלוים באחווה, כיוון שאינם אחינו במצוות. דוגמאות לדינים כאלו הם: השבת אבידתו, הלוואתו בריבית, וייתכן שאף ייבום.[4] מעמדם של הכופרים כשל ישראל חל כל עוד הם רק חוטאים, אך ברגע שנעשו מומרים או משומדים – הפקיעו עצמם מן הרוב של שלומי אמוני ישראל ובזה יצאו מכלל ישראל.[5]

לעומת זאת, המהרשד"ם כתב לפרש את היחס לסוגיית סנהדרין כך:

> אלא שנראה לפי עניות דעתי, שכפי הנראה מקור כל מה שכתוב בגמרא ובפוסקים דגר שחזר בו ומשומד שקדש קדושיו קדושין, [הוא מ]מה שאמרו בסנהדרין פרק נגמר הדין "חטא ישראל – אמר רבי אבא בר זבדא, אף על פי שחטא ישראל הוא". ואם כן, אחר שממקור שאנו לומדים שישראל כשר אף על פי שחטא שם קדושת ישראל עליו הוא מעכן, ועכן עצמו לא מצאנו לו עוון אחר רק שמעל בחרם, אמנם בשאר המצות כשר היה – אם כן לא גמרינן דישראל שחטא שהוא ישראל אלא כהאי גוונא דעכן, שלא חטא אלא בדבר א'... אם כן, משמע דדעת הגמרא שלא מצינו לעכן עוון אחר רק מעילת החרם, ועל כן אמר 'חטא ישראל', אבל מי שמחלל שבת בפרהסיא ועובד עבודה זרה, שכל העובר על אחד מהם כעובר על כל התורה כולה – הוה ליה גוי גמור, אין שם ישראל עליו, וכמו שהגוי שקדש אין חוששין, כן זה. (אה"ע, י)

אומנם, ברור שגם לדעות אלו אם חוזר אותו חוטא למוטב הרי הוא כישראל גמור. יתר על כן, לענ"ד נראה שאין זה פשוט ליישם את גישת המהרשד"ם במציאות ימינו, כפי שכבר עמדנו בהרחבה בדברינו לעיל. נראה סביר כי האפשרות להחיל שם מומר או מין על חילוני בן זמננו לא רלוונטית בחילוניות המודרנית והפוסט מודרנית. לגבי חילוני ניתן לדבר רק על הפקעת אחווה, וגם זה רק במיעוט או בבודד הפורש, ולא כשרבים מן 'האחים' נמצאים מעבר לקו. אפילו הקביעה המחלקת

3. עיין שו"ת יביע אומר (יו"ד א, יא), שם מופיע דיון ארוך בשאלה אם דיני גוי במומר הם מדאורייתא או מדרבנן.
4. לעניין השבת אבידה, עיין בבבלי, עבודה זרה כו ע"ב. לעניין ריבית, מחלוקת גדולה היא בראשונים, ועיין ברמב"ן על הסוגיה בבבא מציעא שצוטט לעיל מקצת דבריו, שדן במחלוקת רש"י ור"ת בזה. לעניין ייבום נחלקו הפוסקים רבות, ואכמ"ל.
5. עיין מרדכי יבמות, פרק החולץ, ובהגהות מרדכי שם בשם רבינו שמשון, הפוסקים שקידושי משומד לא תופסים מעיקר הדין, ויש לחוש להם רק מצד "שמא הרהר תשובה".

בין חוטאים למשומדים אפשר שמקומה רק בבודדים שעושים כן בסביבה רווית אמונה ועבודת ה', אך לא כשהם רבים כל כך. בכל מקרה, כשיש בליבם זיקה חזקה למחויבות לעם ולארץ, קשה לראותם כפורשים מדרכי ציבור.

ונראה לי עוד לבסס רעיון זה ולהביא לו תימוכין מתשובה לרב האי גאון,[6] בעניין ישראל משומד אם יורש את אביו:

> וששאלתם, ישראל משומד אם יורש אביו דבר תורה? כך הראונו מן השמים דמשומד אינו יורש אביו ישראל, דכיון דמשומד הוא – נפק ליה מקדושת ישראל ומקדושה דאבוה, ואשכחן דלא הויא ירושה אלא לבר ישראל דמיחס בתר אבוה, דכתיב 'ונתתי לך ולזרעך אחריך – מי שזרעו מיוחס אחריו, יצא משומד שאינו מתיחס אחר אביו ישראל'. ושוב מצינו באברהם אבינו, דכשאמר לו הקב"ה 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם', אף על פי שהיה לו ישמעאל ויצחק לא פרט אלא יצחק, שנאמר 'כי ביצחק יקרא לך זרע'. וכשבא יצחק, אף על פי שהיה לו יעקב ועשו, לא פרע אלא יעקב ונכנס למצרים. וכן לירושה אינו יורש אלא זרע שהוא מתיחס אחריו ונקראת משפחת אביו על שמו, אבל **משומד יצא מאומה לאומה. ואין עושין כן**.

מעבר לשאלה הספציפית הנידונה בתשובה זו, מתברר ממנה שהיסוד הקובע בהקשר לקביעת מעמדו של האדם הוא תחושת השייכות לזרע ישראל. ישמעאל ועשו, בדומה למשומד, פרשו מאבותיהם ועברו לאומה אחרת, ולכן החמירו ביחס אליהם. אולם בימינו הדבר אינו כן, ואדרבה, החילונים מרגישים תחושת שייכות עמוקה לכנסת ישראל, ולא עוד אלא שרבים מהם פועלים למען העם בזירות שונות.

יתר על כן, נראה שהפער בין ימיהם לימינו הוא במרכיבי הגדרת הזהות הלאומית. בעוד שאלה כללו בעבר יסודות אמונה ומחויבות לקיום מצוות, בימינו רכיבים אלה פחות מרכזיים בתודעת ההמון. בכל מקרה, אם נאמץ את העיקרון שהמוקד בקביעת מעמד משומד הוא "היציאה מאומה לאומה", כלשון רב האי בתשובתו, נראה לי ברור שאין להוציא את החילונים חלילה מכלל ישראל, ויש להשתדל לקרבם בכל עוז בדרכי נועם ובעבותות אהבה.

6. הובאה בשו"ת הרשב"א ז, רצב. תשובה זו נידונה בהרחבה בפוסקים, ועיין: שו"ת תרומת הדשן שמט; שו"ת אבקת רוכל צ; ואכמ"ל.

ונישא תפילה ליושב במרומים שיערה עלינו רוח טהרה, ויקוים בנו "וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם" (יחזקאל לו, כה), "כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה' כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיהו יא, ט).

הרב יאיר קאהן

כי תבוא מלחמה בארצכם

בשוב עם ישראל לארצו לאחר אלפיים שנות גלות נוצרו חובה וזכות לשוב ולדון בהלכות מסוימות אשר במשך השנים היו בבחינת "הלכתא למשיחא". במאמר זה ברצוני לעסוק בהלכה מסוימת שלדאבוננו הפכה למעשית – דין מלחמת הגנה, המכונה על ידי הרמב"ם "עזרת ישראל מיד צר". רבים כבר עסקו בסוגיה זו, ולכן לא חזרתי עליה אלא בשביל דברים שנתחדשו בה. לדעתי, יש לדיון זה משמעות מיוחדת לישיבה ולדרכה, הן מצד היותה ישיבת הסדר בכלל והן משום שהגישה אותה נציע במאמר משקפת את השקפת ישיבת 'הר עציון' בפרט, כפי שיבואר להלן.

א. האם מלחמות ישראל הן מלחמות מצווה?

מן המפורסמות הוא, שעל פי שיטת הרמב"ם קיימים שלושה סוגים של מלחמות מצווה:

> ואי זו היא מלחמת מצוה? זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ואחר כך נילחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנילחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.[1] (הלכות מלכים ה, א)

אחד ההבדלים בין מלחמת מצווה למלחמת רשות נוגע לדין החוזרים מעורכי המלחמה, כפי שפוסק הרמב"ם:

> במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה? במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין, ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. (שם ו, ד)

1. עיין במאמרו החשוב של הרב עמיטל לגבי מלחמת רשות: רסיסי טל, עיון לב.

בפשטות, הביטוי "מלחמת מצווה" מתייחס למלחמה הנדרשת לשם קיום מצווה מסוימת. לאור זאת, דברי הרמב"ם מעוררים תמיהה: מלחמת שבעת העממים ומלחמת עמלק אכן קשורים למצוות מסוימות והגדרתן כמלחמות מצווה ברורה, אך מהי המצווה שבגינה מלחמת עזרת ישראל מיד צר מוגדרת כמלחמת מצווה?

יש אשר העלו בהקשר זה את האיסור "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז).[2] אולם רוב הפוסקים הסכימו שאסור לאדם להכניס את עצמו לסכנה כדי להציל את חברו,[3] ואם כן כיצד נוכל לחייב חיילים להסתכן בקרב על בסיס מצווה זו?!

זאת ועוד, בחינת המקורות העוסקים בנושא מעלה כי כלל לא ברור מהיכן שאב הרמב"ם את דבריו כאשר הגדיר את עזרת ישראל מיד צר כמלחמת מצווה. הלוא שנינו במשנה בסוטה (ח, ז) ביחס לחוזרים מעורכי המלחמה:

> במה דברים אמורים? במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. אמר ר' יהודה: במה דברים אמורים? במלחמות מצוה, אבל במלחמות חובה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

ובבבלי (סוטה מד ע"ב) למדנו:

> אמר ר' יוחנן: רשות דרבנן זו היא מצוה דר' יהודה; מצוה דרבנן זו היא חובה דר' יהודה. אמר רבא: מלחמות יהושע לכבוש, דברי הכל חובה; מלחמות בית דוד לרווחה, דברי הכל רשות; כי פליגי, למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו – מר קרי לה מצוה ומר קרי רשות. נפקא מינה לעוסק במצוה שפטור מן המצוה.[4]

לפי רש"י על אתר (ד"ה אמר רבא), רבא בא לפרש את דברי ר' יוחנן. לפי פירושו, אין שום מחלוקת בין ר' יהודה לבין חכמים לגבי עצם דין החזרה מעורכי המלחמה, ולדברי הכול במלחמת יהושע יוצא אפילו חתן מחדרו, ואילו במלחמת בית דוד לרווחה הוא חוזר לביתו. לדבריו, לא נחלקו במשנה אלא לגבי מלחמת מנע, שלפי ר' יהודה מאחר ויש בה מצווה נאמר בה דין "עוסק במצווה פטור מן המצווה", ולפי

2. עיין: שירי קרבן, ירושלמי סוטה ח, י.
3. עיין: שו"ת הרדב"ז ג, סימן תרכ"ז. ונחלקו הפוסקים אם חייב אדם להיכנס לספק סכנה על מנת להציל את חברו, עיין: כסף משנה, הלכות רוצח א, יד; פתחי תשובה, חו"מ תכו, ב. ומסתבר שמלחמה היא בגדר ודאי סכנה.
4. עיין מה שחידש בזה הרב יהודה גרשוני זצ"ל בספרו משפט המלוכה.

חכמים היא מלחמת רשות שלא שייך בה היתר זה.[5] בכל אופן, הכול מודים שאין חתן יוצא למלחמה מעין זו.

באופן דומה נראה גם מתוך פירוש הרמב"ם למשנה זו:

> לא נחלקו אלא במלחמת אומות הנלחמים בהם כדי להחלישם שלא ילחמו בישראל ולא יתנפלו על ארצם – תנא קמא קורא את זה רשות ור' יהודה קורא למלחמה זו מצוה. ולדעת ר' יהודה מי שהיה עוסק במלחמה זו או בצרכיה פטור מן המצות... ולדעת תנא קמא אינו עוסק במצוה. ואין הלכה כר' יהודה.

יוצא אפוא, כי לכאורה אין מקור ברור לפסק הרמב"ם שמלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם היא מלחמת מצווה שהכול יוצאים אליה.[6] אם כוונת הרמב"ם ב"עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" היא למלחמת עובדי כוכבים "דלא ליתי עלייהו", לפי פירוש רש"י הדין הוא פשוט שחתן פטור ממנה,[7] ולא נחלקו במשנה אלא לגבי הפטור של העוסק במצווה?

ב. תירוץ דברי הרמב"ם

לכאורה צריכים אנו לומר שכוונת הרמב"ם בכותבו "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" היא שכבר באו, ואין כוונתו למלחמת מנע המוזכרת בגמרא. דין זה יצא לו להרמב"ם מתוך דיוק; כלומר, פטור חתן לא נאמר אלא במלחמת עובדי כוכבים "דלא ליתי עלייהו", ומכאן שאם כבר בא האויב, אזי המערכה נגדו היא מלחמת המצווה שחתן יוצא מחדרו להשתתף בה.[8] ואף על פי שחילוק זה אינו אלא דיוק מסוגית הבבלי, הרי הוא מפורש בירושלמי (סוטה ח, ו):[9]

5. עיין במאירי שהחליף את השיטות, ויש שהבינו שטעות נפלה בספרים.
6. עיין: ספר-החינוך (מצווה תקכז) שכתב: "ומלחמת מצוה היא כגון שבעה עממין ועמלק", ומכאן דייק הרב שלמה גורן זצ"ל שספר החינוך אכן חלק על הרמב"ם בזה. דבריו הובאו בתחומין ד, עמ' 32, אך נסתרים מדברי החינוך במצווה תכה, שם הזכיר במפורש שעזרת ישראל היא מלחמת מצווה.
7. עיין בשו"ת יחל ישראל (סימן קט), שראה את סוגית הבבלי על פי פירושו של רש"י כמקור לשיטת הרמב"ם, אך דבריו אינם ברורים לי כלל. ע"ש.
8. יש להעיר שאין הכרח בדיוק זה. ייתכן שרבא הזכיר מלחמת מנע כדי לחדש שאפילו במלחמה כזו סובר ר' יהודה שיש דין עוסק במצווה. עוד אפשר לדחות ולומר שבמלחמת הגנה יודו חכמים שיש דין עוסק במצווה, ולכן רבא הזכיר "למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו" דווקא.
9. וכן פירש הקרן אורה בסוטה. ועיין עוד: שירי קרבן על הירושלמי, ד"ה מלחמת רשות; חזון איש, הלכות עירובין קיד, אות ב.

> ר' יהודה היה קורא מלחמת רשות כגון אנן דאזלין עליהון, מלחמת חובה כגון דאתיין אינון עלינן.[10]

אך לפי פירוש זה, הרמב"ם פסק את הדיוק היוצא מתוך הסוגיה אך השמיט את הנאמר בה במפורש.[11] לכן קשה לקבל הסבר זה בדברי הרמב"ם.

לענ"ד, על מנת להסביר את שיטת הרמב"ם יש לעיין בהמשך הירושלמי (שם):

> אמר ר' יוחנן: משמעות ביניהן, ר' יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה הכל יוצא אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. אמר רב חסדא: מחלוקת ביניהון, רבנין אמרין מלחמת מצוה זו מלחמת דוד מלחמת חובה זו מלחמת יהושע, ר' יהודה היה קורא מלחמת [מצוה] כגון אנן דאזלין עליהון מלחמת חובה, כגון דאתיין אינון עלינן.[12]

לפי הירושלמי, לדעת ר' יוחנן אין שום מחלוקת בין ר' יהודה לבין חכמים ואין ביניהם אלא הבדל מילולי.[13] ר' חסדא חולק על ר' יוחנן וטוען שאכן יש מחלוקת בין ר' יהודה וחכמים:[14] חכמים סוברים שדין "הכול יוצאים" נוגע רק למלחמה כעין מלחמת יהושע, ואילו ר' יהודה חולק וסובר שאפילו במלחמת הגנה "דאתיין אינון עלינון" חתן יוצא מחדרו. אומנם, במלחמה בה "אנן דאזלין עליהון" מודה ר' יהודה שחוזרים מעורכי המלחמה.[15]

לאור סוגיית הירושלמי מסתבר לפרש גם את הבבלי בצורה דומה, כך שרבא לא בא לפרש את שיטת ר' יוחנן, אלא לחלוק על דבריו. ר' יוחנן אמר: "רשות דרבנן זו היא מצוה דר' יהודה, מצוה דרבנן זו היא חובה דר' יהודה", ולדעתו אין שום מחלוקת ביניהם. לעומת זאת, לדעת רבא ישנה מחלוקת בין ר' יהודה לבין חכמים: "כי פליגי למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו, מר קרי לה מצוה ומר קרי רשות". נמצא, שנחלקו התנאים בשאלה האם הכול יוצאים למלחמת עזרת

10. יש לדון במצב בו הצר מתכונן למלחמה אך טרם התחיל להילחם. האם פעולה צבאית על מנת להשיג עליונות במלחמה העומדת לפרוץ היא בגדר עזרת ישראל מיד צר, או בגדר למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו? עיין: מאירי סוטה, ד"ה ואמר אחר כך; משיב מלחמה א, עמ' קטז; וכן עמוד הימיני, עמ' קפ"ט, שם תלה הרב ישראלי זצ"ל שאלה זו במחלוקת הראשונים.
11. עיין מה שתירץ הלחם משנה בזה, אך דבריו דחוקים. ועיין ברסיסי טל, עמ' רצו.
12. תיקנתי על פי כתב יד ליידן. ועיין בקרבן העדה שהחליף את גרסת הספרים.
13. עיין בפני משה, שלדברי ר' יוחנן בירושלמי אכן יש נפקא מינה לעניין עוסק במצווה, כסוגית הבבלי.
14. גם מלשון המדרש שמואל (פרשה כב) משמע שר' יהודה בא לחלוק על דברי חכמים.
15. עיין בפני משה ובקרן אורה בסוגיות הנ"ל.

ישראל מיד צר, והרמב"ם פסק שבמצב כזה חתן אכן יוצא למלחמה.[16] אומנם עדיין יש מקום לדייק בדברי הרמב"ם על שדחה את שיטת חכמים ופסק[17] כר' יהודה.[18]

ג. "צָרוֹר אֶת הַמִּדְיָנִים ... כִּי צֹרְרִים הֵם לָכֶם"[19]

טרם אבאר מה שנראה לעניות דעתי בהסבר הירושלמי, יש לחזור ולעיין בדברי המשנה בסוטה:

> במה דברים אמורים? במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. אמר ר' יהודה: במה דברים אמורים? במלחמות מצוה, אבל במלחמות חובה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

לפי פשוטם, דברי המשנה מורים שר' יהודה מקל, ולדבריו חוזרים מעורכי המלחמה גם במלחמת מצווה. לשיטתו, רק למלחמת חובה הכול יוצאים. אך לפי פירוש הירושלמי שהבאנו לעיל משמע שלפי הבנת רב חסדא כוונת ר' יהודה היא להחמיר על דברי חכמים, ולדבריו הכול יוצאים אפילו במלחמת הגנה, "דאתיין אינון עלינון".

מסתבר אפוא לפרש את מחלוקת ר' יהודה וחכמים באופן אחר.

לדעת ר' יהודה, מלחמת חובה היא מלחמת הגנה הנכפית עלינו. ההחלטה לצאת למלחמה כזו נובעת מהזכות הטבעית של כל אומה להגן על עצמה. זכות טבעית זו למדנו ממלחמת מדין, כפי שמופיע במדרש:

> 'צרור את המדינים' למה? 'כי צוררים הם לכם'! מיכן אמרו חכמים: בא להרגך השכם להרגו.
>
> (במדבר רבה כא)

הרי זה כעין דין 'הבא להרגך השכם להרגו', הנלמד מפרשת 'הבא במחתרת' (שמות כב).[20] לדברינו, כשם שלגבי הפרט התורה מלמדת אותנו שיש לאדם זכות להגן על חייו,[21]

16. מובן שלפי פירוש זה הרמב"ם במשנה תורה חזר בו ממה שפירש על המשנה.
17. בניגוד לפסק הרמב"ם בפירוש המשניות. ועיין בשירי קרבן על הירושלמי שבעל כנסת הגדולה התקשה מאוד על כך.
18. זאת ועוד, סיום הגמרא, "נפקא מינה לעוסק במצוה שפטור מן המצוה", קשה מאוד לפי פירוש זה.
19. במדבר כה, יח.
20. עיין בבבלי סנהדרין עב ע"א וביומא פה ע"ב, ובפירוש רש"י שם. לעומת זאת, עיין המאירי בסוגיה בסנהדרין, ד"ה המשנה החמישית, שכתב כי דין 'השכם להורגו', אף לגבי יחיד, נלמד ממלחמת מדין.
21. מכאן למדנו כי דין 'הבא להרגך' שונה מדין 'רודף'. המציל, המנסה להרוג את הרודף מדין 'רודף', צריך להתרות לכתחילה ברודף, וכן אם הוא יכול להציל את הנרדף באחד מאיבריו של הרודף אסור לו

כך למדנו לגבי הכלל ממלחמת מדין.[22] יוצא מכך כי החובה להילחם מלחמת הגנה אינה עבור קיום מצווה אלא עבור קיום העם.[23] לפי ר' יהודה, הכול יוצאים למלחמה רק במלחמת חובה; כלומר, מלחמה שאנחנו מוכרחים להילחם בה על מנת להתקיים. במלחמה שלא נכפית עלינו מבחוץ, אפילו אם אנו מצווים בה, כגון מלחמת יהושע ומלחמת עמלק, יש דין חזרה מעורכי המלחמה. לעומתו, חכמים סוברים שהכול יוצאים למלחמה אפילו במלחמת מצווה, קל וחומר במלחמת חובה.[24] לפי פירוש זה, דברי המשנה מתפרשים כפשוטם:

> במה דברים אמורים במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה אמר ר' יהודה: במה דברים אמורים במלחמות מצוה, אבל במלחמות חובה הכל יוצאין, אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה.

כלומר, ר' יהודה חולק על חכמים וסובר כי במלחמת מצווה חוזרים מעורכי המלחמה, וכי דין "הכול יוצאים" לא נאמר אלא במלחמת חובה, שהיא עזרת ישראל מיד צר.[25]

להרגו. לעומת זאת, ייתכן כי המנסה להרוג את רודפו מדין 'השכם להרגו' אינו צריך להתרות בו וכן אינו צריך להשתדל להציל עצמו באחד מאברי הרודף (עיין במשנה למלך בסוף הלכות חובל ומזיק, ובהגהה שם). מכאן, שדין 'מצילין אותם בנפשן' מהווה מעיקרו דין של הצלה המבוסס על חיובא דרודף או על היותו מאיים על הנרדף בלי רשות או סמכות, ולעומתו דין 'השכם להרגו' מבוסס על זכות טבעית להגנה עצמית שהתורה מעניקה לאדם. וכך כתב הגרי"ז בהלכות רוצח: "דלא מצינו חילוקא בחיובא דרודף בין נרדף לכל אדם, אלא דהוא דין בפני עצמו על הנרדף שמותר לו להורגו משום דהבא להרגך השכם להורגו, והוא כעין היתירא לנרדף". ועיין מה שכתבתי בדף קשר 205.

22. אם כנים הדברים, דין 'עזרת ישראל מיד צר' נאמר גם טרם הצר פתח במלחמה בפועל, ועיין לעיל הערה 10.

23. הרב עמיטל כתב ברסיסי טל (עמ' רצט) שיש במלחמת עזרת ישראל מיד צר ממד של ייחוד ה'. הוא ביסס טענה זו על דברי הרמב"ם באגרת תימן: "ומפני שיחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותיו ובמשפטיו... קנאונו העכו"ם כלם על דתנו קנאה גדולה, וילחצו מלכיהם בשבילה לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם בה' ולעשות מריבה עמו... ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה עד זמננו זה שכל מלך עכו"ם גובר או מכריח או מתגבר או אנס שאין תחלת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו ולהפך דתנו באונס בנצחון ובחרב". ואין בדבריו שום סתירה לדברינו, שהלוא לגבי מלחמת מדין עצמה, המיוסדת על הכלל 'הבא להרגך השכם להרגו', נאמר: "הֵחָלְצוּ מֵאִתְּכֶם אֲנָשִׁים לַצָּבָא וְיִהְיוּ עַל מִדְיָן לָתֵת נְקַמַת ה' בְּמִדְיָן" (במדבר לא, ג). הרי לנו שהחובה להילחם אכן מושרשת במישור האנושי-הלאומי, ואף על פי כן יש גם ממד של ייחוד ה' בלחימה נגד הצר הקם נגדנו ונגד תורתנו.

24. ייתכן שמחלוקת חכמים ור' יהודה היא קוטבית: לדעת חכמים הכול יוצאים רק במלחמת מצווה ולא במלחמת חובה, ואילו לדעת ר' יהודה הכול יוצאים רק במלחמת חובה אך לא במלחמת מצווה.

25. אולי אפשר לפרש את שיטת רבא בסוגית הבבלי בדרך דומה. "כי פליגי למעוטי עובדי כוכבים דלא

לפי מה שביארנו, דברי הרמב"ם שהכול יוצאים למלחמה הן במלחמת מצווה – מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק – והן במלחמת חובה, עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, תואמים לגמרי את שיטת חכמים המחמירה, לפי פירוש הירושלמי.[26] זאת ועוד, שאלת המצווה הכרוכה במלחמת עזרת ישראל מיד צר סרה מאליה, שהרי לא במצווה אנו עוסקים, כי אם בהכרח.[27] לכן, אפילו אם "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" אינו מחייב להיכנס לסכנה כדי להציל את הפרט, כאשר עם ישראל מותקף על ידי אויב ישנה חובה לצאת למערכה כדי להגן על העם.[28]

והנה, כבר העירו רבים על דין מלחמה בזמן הזה בעקבות דברי הרמב"ם בהקדמתו למניין המצוות בספר המצוות:

> וידוע גם כן שהנבואה והמלוכה כבר נסתלקו ממנו עד שנסור מן העונות שאנחנו מחזיקים בהם ויכפר לנו וירחמנו כמו שייעדנו ויחזירם לנו... וידוע שהמלחמות וכבוש הארצות לא יהיה אלא במלך ובעצת סנהדרי גדולה וכהן גדול כמו שאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד.

הרי לנו שעל מנת לצאת למלחמה יש צורך במלך, וגם מלחמת מצווה במשמע. מכאן שאין דין מלחמה בתקופה בה אין מלך בישראל, ואפילו עזרת ישראל מיד צר.[29]

ליתי עלייהו מר קרי לה מצוה ומר קרי רשות" – כלומר, לפי ר' יהודה הכול יוצאים למלחמת הגנה כמו במלחמת מצווה, ואילו לפי חכמים דין מלחמת הגנה כדין מלחמת הרשות וחוזרים בה מעורכי המלחמה. לפי זה יש לפרש שסיום הגמרא: "נפקא מינה לעוסק במצוה שפטור מן המצוה" לא בא להציע נפקא מינה בין ר' יהודה וחכמים, שהרי הם נחלקו בעיקר דין מלחמת הגנה, אלא שהוא מציין נפקא מינה בין מלחמת מצווה למלחמת חובה לדעת ר' יהודה, שבמלחמת מצווה העוסק במצווה פטור מן המצווה, ואילו במלחמת חובה, אף על פי שדינה כמלחמת מצווה לגבי דין 'הכול יוצאים', לא נאמר 'העוסק המצווה פטור מן המצווה'.

26. ועיין בביאור הגר"א (או"ח תקמו, ה), שפירש כי דרכו של הרמב"ם לסמוך על הירושלמי כאשר הסוגיה פשוטה שם יותר. וכך כתב בעוד מקומות: יו"ד סג, א; שם ריז, יח; שם רכו, יא; אבה"ע ז, ב.

27. כעין זה מצאנו בחולין (קה ע"א): "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין מים ראשונים מצוה ואחרונים חובה". ולמדנו שם (ע"ב): "אמר רב יהודה בריה דרבי חייא מפני מה אמרו מים אחרונים חובה שמלח סדומית יש שמסמא את העינים".

28. לגבי כניסה לסכנה למען הצלת הרבים, עיין: אור שמח, הלכות רוצח ז, ח; משך חכמה, שמות ד, יט; משפט כהן, סימן קמג; היכל יצחק או"ח, סימן לט.

29. הרמב"ם הזכיר גם את קיומם של סנהדרין וכהן גדול לשם שאילת משפט האורים. אומנם, לגבי הצורך בסנהדרין אין זה אלא לגבי מלחמת הרשות, כמו ששנינו בסנהדרין (ב ע"א), וכך פסק הרמב"ם (הלכות מלכים ה, ב). לגבי שאלה באורים ותומים, יש לדון אם חובה זו נאמרה גם לגבי מלחמת מצווה (עיין משיב מלחמה א, עמ' קטז). כמו כן יש לדון למה השמיט הרמב"ם את דין אורים ותומים מהיד החזקה. ויש שהציעו שלהלכה אין שאלה באורים ותומים מעכבת, ואולי יש להבדיל בין זמן שיש אורים ותומים לבין זמן שאינם (עיין ציץ אליעזר כ, סימן מג).

אומנם יש לדון אם הצורך במלך מתייחס למלך ממש, או שהכוונה למנהיג האומה גם אם אין לו דין מלך. וזה לשון המאירי:

> כל מלחמה שמלכי ישראל או מנהיגיהם נלחמים עם אויביהם, הן מלחמת מצוה, כגון מלחמת שבעה עממין ומלחמת עמלק ומלחמה עם כל צר הבא עליהם להשחית נחלתם, הן מלחמת הרשות, כגון מלך שנלחם מרצונו עם שאר העמים אם להרחיב את גבולו אם להרבות בגדולתו ולהוסיף כבוד על שמו – בכלם ממנין כהן אחד לדבר אל העם ולדרוש להם ולחזק את לבבם. (סוטה מב ע"א)

וכבר קדמו הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שכחת הלאוין), וזה לשונו:

> ויש לי ענין מצוה מסתפק עלי, והוא שייראה לי שמצוה על המלך או על השופט ומי שהעם ברשותו להוציאם לצבא במלחמת רשות או מצוה להיות שואל באורים ותומים.

ומרן הרב קוק זצ"ל כתב במשפט כהן:

> נראים הדברים שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל. (סימן קמד)

ברם, מלשונו בספר המצוות נראה שבמלך ממש הרמב"ם מדבר.[30] אם כן, האם נסיק מדבריו כי בזמן הזה שבו אין לנו מלך אין שום חיוב מלחמה, וכי כשיבוא צר ואויב בשערי ירושלים ח"ו לא נילחם נגדו?![31]

לכן מסתבר שכל זה לא שייך כלל למלחמת עזרת ישראל מיד צר, וכך משמע מדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל בתשובותיו:

> שאני סובר שענין מלחמה, כיון שנוגע לפקוח נפש צריך ציווי מיוחד

30. כך גם נראה מסדר הלכותיו בי"ד החזקה, שם צירף דיני מלחמה להלכות מלכים וקרא להם "הלכות מלכים ומלחמות". ועיין במה שקבע בראשית דבריו ש"אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא" (שם א, ג). ברם יש לשאול, כיצד שייך מינוי מלך בתקופה שאין בה נבואה, כגון תקופת החשמונאים, והרי הרמב"ם כתב בריש הלכות חנוכה: "והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה"? כנראה צריך לומר שאין נביא מעכב. ועיין ברמב"ן (דברים יז, טו) ובספר מלכות בית דוד (סימן ה). אומנם עדיין יש לדון על דברי הרמב"ם בהלכות חנוכה ממה שכתב בהלכות מלכים (א, ח), ואין כאן מקומו.

31. עיין מה שכתב בכך הרב ישראלי זצ"ל, עמוד הימיני, סימן ז.

> ואורים ותומים וסנהדרין אף במלחמת מצוה כמלחמת עמלק. ומוכרח זה מהא דדוד ושלמה וכל מלכים הצדיקים לא יצאו להלחם בעמלק, וזה דבר ברור ומוכרח שלא שייך לפלוג על זה, ורק כשנפלו העכו"ם על ישראל כהא דאנטיוכוס מלך יון וכדומה דהוא להצלה, עשו מלחמה. (אגרות משה, חו"מ ב, סימן עח)

ולפי דרכנו, שדין עזרת ישראל מיד צר מושרש במישור האנושי-הלאומי ולא במישור הציווי, הדברים ברורים, שהרי לא בקיום מצוות מלחמה אנו עוסקים כי אם בזכות עם ישראל לחיות. לכן, אפילו אם נדרש מלך ממש עבור מצוות מלחמה, ברור ופשוט שהחובה להגן על העם מוטלת על השופט אשר יהיה בימים ההם, ו"יפתח בדורו כשמואל בדורו" (בבלי, ראש השנה כה ע"ב).

ויותר נראה שחובת ההגנה מוטלת על עם ישראל, ולכן כל ישראל מצווים לבוא לעזרת ה' בגיבורים. ועל פי זה יש לפרש את דברי הרמב"ם בהלכות שבת:

> גוים שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם, יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת.[32] (ב, כג)

וכך כתב הרב שלמה גורן זצ"ל:

> כי אם אנו מותקפים על ידי האויב, בודאי שאין צורך בשום סמכות להשיב מלחמה שערה להגן על נפשותינו, ולא על זה יש צורך להוכיח שהיא נוהגת בזמן הזה כי התורה אמרה 'אם בא להורגך השכם להורגו'.[33] (משיב דבר א, עמ' קטו)

32. כך יש לדייק ממה שכתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פרק ג הלכה א): "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם א-להי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני". הרמב"ם הקדים את המלחמה נגד הצר שבא עליהם להעמדת המלך מן הכוהנים, ומשמע שמלחמת עזרת ישראל מיד צר אינה מותנית במינוי מלך.

33. אומנם בניגוד לדרכנו, עיין שם שהרב גורן זצ"ל בונה את שיטתו על הלאו "לא תעמוד על דם רעך". ועיין עוד: חזון איש, הלכות עירובין קיד, ג; שו"ת דברי יציב, חו"מ, סימן פא.

וכבר קילל מלאך ה' את יושבי מרוז "כִּי לֹא בָאוּ לְעֶזְרַת ה' לְעֶזְרַת ה' בַּגִּבּוֹרִים" (שופטים ה, כג), אף על פי שלא היה לדבורה דין מלך.[34]

ראינו אפוא שהגדרת מלחמת עזרת ישראל מיד צר כמלחמת מצווה אינה משום שיש בה קיום של צו א-לוהי, אלא מפאת היותה מוכרחת במישור הלאומי.

ד. "וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת ... וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם"

לאור הדברים שראינו, שמלחמת עזרת ישראל מיד צר משקפת חובה לאומית-אנושית, נדמה כי התגובה הדתית לצר הנלחם בנו אינה באה לידי ביטוי בחובת הגיוס למלחמה, כי אם במצוות חצוצרות. הרמב"ם הביא מצווה זו בהלכות תעניות:

> מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות'; כלומר, כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו. (א, א)

אבל עיין בספר המצוות (עשה נט), שם כתב הרמב"ם:

> היא שצונו לתקוע בחצוצרות במקדש עם הקרבת כל קרבן מקרבני המועדות, והוא אמרו יתברך 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצרת', ובבאור אמרו שמצות היום בחצוצרות. וכבר התבארו משפטי מצוה זו בספרי וראש השנה ותענית. וכן אנחנו מצווים לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות כשנזעק לפני השם יתברך, והוא אמרו 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם'.

הרי שהרמב"ם צירף את המצווה להריע בחצוצרות בעיתות צרה אל מצוות תקיעה בחצוצרות בימי שמחה. שיטה זו תמוהה היא, שהרי לכאורה יש כאן שתי מצוות שונות לחלוטין – מצווה אחת המחייבת תקיעה בחצוצרות במועדים בשעת הקרבת הקרבנות, ומצווה אחרת המחייבת תרועה בעתות צרה ומלחמה?[35]

34. לכן במסגרת מלחמת עזרת ישראל מיד צר ישנה חובה להתגייס, והכול יוצאים, כולל בני ישיבות. לגבי דין גיוס בני ישיבות שלא בשעת מלחמת מצווה, עיין בדברי מו"ר הרב ליכטנשטיין שליט"א, עלון שבות 100.

35. עיין ברמב"ן (במדבר י, ו) שהבחין מהותית בין תרועה המוזכרת בעיתות צרה לבין תקיעה בימי שמחה: "'תרועה יתקעו למסעיהם' - כבר פירשתי בסדר אמור אל הכהנים כי התרועה רמז למדת הדין ... וכתוב 'וכי תבאו מלחמה בארצכם וגו' והרעותם', ועל כן אמר משה ... ובהקהיל את הקהל - ראויים לתקיעה, כי הפשוטה רמז למדת רחמים ... וכתיב 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם', כי המלחמה לתרועה והמועדים והשמחה לרחמים".

וכבר הרגיש בזה המגיד משנה, וז"ל:

> וראיתי לרבינו בספר המצות שלו שמנה תרועה זו ותקיעה שבשעת הקרבנות במצוה אחת, ותמה אני למה שהרי שני פסוקים הם בכתוב.

יש לבעל דין לבוא ולטעון שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בספר המצוות. אולם עדיין אין זה פוטר אותנו מלהסביר את שיטת הרמב"ם מלכתחילה. זאת ועוד, גם בי"ד החזקה לא תיאר הרמב"ם את תקיעת החצוצרות במועדים כמצוות עשה מן התורה:

> בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלוים אומרין שירה, שנאמר 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות'.
>
> (הלכות כלי המקדש ג, ה)

מדוע לא כתב הרמב"ם: "מצות עשה מן התורה לתקוע בחצוצרות במועדים בשעת הקרבן" כדרכו בכל מקום?! זאת ועוד, בהקדמתו להלכות כלי המקדש הרמב"ם לא ציין שיש בכללן מצוות עשה לתקוע בחצוצרות במועדים.

ואשר נראה בזה, שהרמב"ם בי"ד החזקה דבק בשיטתו המופיעה בספר המצוות שאין כאן אלא מצוות עשה אחת, ומאחר וכבר מנאה בהלכות תעניות לא חזר הרמב"ם לציינה כמצוות עשה בפני עצמה בהלכות כלי המקדש.

כדי להסביר את שיטת הרמב"ם, כתב המגיד משנה:

> ונראה שדעתו ז"ל שהמצוה היא אחת כללית, לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות ובעת הצרות בין במקדש בין בגבולין, ואין ראוי למנותן בשתי מצות. ועוד צ"ע.

כלומר, אין כאן אלא מעשה מצווה אחד שהוא תקיעה בחצוצרות. אמנם יש שני מחייבים שונים, ואולי אף הפוכים, למצווה זאת, אך אף על פי כן, באשר למניין המצוות אין כאן אלא מצווה אחת. המגיד משנה מציין כי פירוש זה דחוק, אולם בהמשך נבאר כי יש לדחות אותו לגמרי.

על מנת להסביר את הקושי בתירוץ המגיד משנה, יש לדון במהות מצוות חצוצרות.

נתחיל בדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א), בניסיונו להסביר מדוע מנה בעל הלכות גדולות את מצוות הלל כאחת מתרי"ג מצוות:

> ועל כל פנים יאמרו שהלל זה עצמו מוקדם לדוד והנראה מדבריהם שהוא מן התורה, כמו שפירשתי, ויהיה הלכה למשה מסיני; או שהוא

> בכלל השמחה שנצטוינו בה, כמו שכתוב 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם'. כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא.

הרמב"ן מזהה את מצוות חצוצרות במועדים עם מצוות הלל,[36] ונימוקו עמו: "עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא". לפי הרמב"ן, תקיעה בחצוצרות מצטרפת עם שירת הלוויים לקיום אחד של שירה.[37]

כעין זה מצאנו לגבי החיוב להריע בחצוצרות בעיתות צרה.

בהשגותיו לספר המצוות, הרמב"ן חולק על הרמב"ם שמנה תפילה כמצוות עשה. הרמב"ם (עשה ה) הביא ראיה לשיטתו מהספרי:

> ולשון ספרי: 'ולעבדו זו תפילה'. ואמרו גם כן: 'ולעבדו זה תלמוד'.

הרמב"ן דחה ראיה זו בזה הלשון:

> ומה שדרשו בספרי 'ולעבדו זה התלמוד' דבר אחר 'זו תפלה' – אסמכתא היא, או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם. וזה כענין שכתוב 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' א-להיכם', והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הצבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה.
>
> (השגת הרמב"ן לספר המצוות שם)

גם כאן הרמב"ן רואה את עיקר מצוות חצוצרות לא בעצם התרועה אלא בליווי התפילה והצעקה.

נקודה זו עומדת גם במרכז שיטת הרמב"ן בדרשתו לראש השנה, בדין תקיעה על סדר הברכות. הרמב"ן דן במנהג אשר היה נפוץ בימיו לתקוע תשר"ת למלכויות, תש"ת לזיכרונות ותר"ת לשופרות. והקשו כל הראשונים שממה נפשך לא יוצאים ידי חובה בסדר כזה:

> ועל מנהג שלנו היה תמיה ר"ת, דקשר"ק של מלכיות וקש"ק דזכרונות וקר"ק דשופרות סותרין זה את זה, דאי גנח ויליל כולהו בעי למיעבד

36. עיין ברמב"ן על התורה (ויקרא כג, ב) שראה הלל ביום מועד כקיום של 'מקראי קדש'.
37. אין הכרח לומר שהרמב"ם שהשיג על הבה"ג חולק על ההבנה שמהות מצוות חצוצרות בימי שמחה היא שירה. יתכן שלפי הרמב"ם אין מכאן מקור למצוות הלל משום שהיא מצוות קריאת פרקי הלל שבספר תהילים, ואינה קשורה למצוות שירה שבמקדש. לעומת זאת, הרמב"ן ראה את מצוות הלל כהרחבה של מצוות שירה שבמקדש, כמבואר שם בספר המצוות.

> קשר"ק, ואי גנח לחוד כולהו בעי למיעבד קש"ק ואי יליל כולהו קר"ק? (תוספות, ראש השנה לג ע"ב)

הרמב"ן תירץ קושיה זו בדרך ייחודית ונועזת:[38]

> למדנו, דכיון דאין אדם חייב בתקיעות בתענית אלא חובת ברכות היא שמתריעין בהן, כדי שתעלה תפלתינו בתקיעה, די להם בתקיעה כל שהו. הלכך בראש השנה נמי, כיון שיצאנו ידי חובת תקיעות של תורה מיושב ולא נשאר עלינו אלא חובת ברכות שתקנו בהן תקיעות כדי שיעלה זכרונינו לטובה בשופר, הוה ליה כתעניות, ובתקיעות כל שהו יוצאין ידי התרעה של ברכות. ודי שיאמר באחת תקעו ובאחת הריעו וליכא הפסק ופסול כלל, אלא שרצו הראשונים לתקוע על סדרן הואיל ואין התוספת פוסל כאן כלל. וזה ענין הגון ומתוקן מאד, ובמחילה מן המחברים.[39]

הרמב"ן מחדש שדין תקיעה על סדר הברכות אינו מהווה קיום במצוות שופר של ראש השנה, כי אם בברכת מלכויות, זיכרונות ושופרות. בכך הדבר דומה למצוות תקיעה בחצוצרות בעיתות צרה; כלומר, תפקיד תקיעות דמעומד בראש השנה הוא ללוות את הברכות, כדין תרועה בחצוצרות בעיתות צרה, כאשר עיקר הקיום הוא צעקה ותפילה, וכדין מצוות התקיעה בימי שמחה, שאז עיקר המצווה היא הלל ושירה.

מדברי הרמב"ם בהלכות תעניות שראינו לעיל נראה שהרמב"ם מסכים עם הרמב"ן בסוגיה זו:

> מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות'.

הרי שמהות המצווה אינה התקיעה בחצוצרות אלא הצעקה והתפילה המתלוות אליה. ועיין ברמב"ם בהלכות כלי המקדש (ג, ה) שכתב:

> בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלוים אומרין שירה, שנאמר 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות'.

38. הראשונים העלו מספר פתרונות לקושיה זו. עיין: תוספות שם; רי"ף, ראש השנה י ע"ב באלפס; בעל המאור, ראש השנה יא ע"א באלפס; מלחמות ה' שם.

39. למעשה, המחברים החולקים על הרמב"ן אינם חייבים לחלוק על הבנתו בנוגע למצוות תרועה בחצוצרות. ייתכן כי לדעתם דין תקיעה על סדר הברכות הוא קיום במצוות שופר עצמה וכי לכן נדרשים גם שם פרטי דיני התקיעה (עיין מה שכתבתי בבאר מרים על ראש השנה).

הרי שהרמב"ם כלל את קיום מצוות תקיעה בחצוצרות עם דין שירת הלווים, ומשמע שעיקר הקיום של תקיעה בחצוצרות בימי שמחה הוא שירה.[40]

מאידך ראינו לעיל כי המגיד משנה מבסס את תירוץ הקושי שלו ברמב"ם על ההבנה שעיקר המצווה הוא מעשה התקיעה. לכן אפשר לכלול את תקיעת החצוצרות כמצווה אחת, בין במועדים ובין בעת צרה, על אף ההבדל במחייב.

אולם לפי המהלך שניסינו לבסס, שעיקר המצווה לדעת הרמב"ם אינה התקיעה, חזרה שאלת המגיד משנה למקומה: מדוע כלל הרמב"ם את החיוב של שירה והלל במועדים יחד עם החיוב של צעקה בעת צרה?

ונראה לבאר את שיטת הרמב"ם על פי מה שכתב בהלכות תעניות:

> ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב 'עונותיכם הטו' וגו'. וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים ותוסיף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי', כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי. (א, ב-ג)

מדברים אלו עולה שתרועה בחצוצרות וצעקה בתגובה לצרה מבטאים שניהם הכרה ביד ה' הפועלת בעולם.[41] לכן, אם לא נצעק ולא נריע כשניתקל במאורעות כאלו הרי יש בזה משום הכחשת יד ה' ואמירה שהכול מקרה. באופן דומה, החיוב לתקוע בחצוצרות ולשיר ולהלל בימי שמחה מבטאים את ההכרה ביד ה' כאשר היא מתגלית בטבע, בהיסטוריה או בהווה.[42] ובכן, מי שאינו שר ואינו

40. להרחבה עיין בחדושי הגר"מ והגרי"ד (הלכות לולב ח, יב).

41. עיין מורה נבוכים ח"ג פרק לו.

42. עיין בספר החינוך (מצווה שפ"ד), שכלל תקיעה במלחמה יחד עם תקיעה במקדש על הקרבן. אומנם שיטתו מחייבת הסבר אחר, שהרי לפי החינוך החיוב במקדש הוא כל יום. ועיין שם שכתב: "משרשי המצוה, לפי שבשעת הקרבן היו צריכין לכוון דעתם יפה בענינו כמו שידוע שהוא נפסל במחשבות ידועות, וגם כן צריך הקרבן כוונה שלמה לפני אדון הכל שציונו עליו, וגם כן בעת הצרה צריך האדם כיוון גדול בהתחננו לפי בוראו שירחם עליו ויצילהו מצרתו, ולכן נצטוו בתקיעת החצוצרות בעתים אלה". דברינו הם לפי שיטת הרמב"ם (כלי המקדש ג, ה), שלשיטתו חיוב תקיעה על הקורבן אינו אלא בימי מועד ובראשי חודשים. ועיין ספרי (בהעלותך, פיסקה יט) וכן אבן האזל (הלכות תמידין ומוספין ו, ו).

מהלל בשעת שמחה וישועה, הרי זה כמי שמכחיש שמאת ה' הייתה זאת.[43]

בהקשר זה מאירים הדברים שאמר מו"ר הרב עמיטל זצ"ל בישיבה ביום העצמאות:

> מי שניגש לדברים באמונה פשוטה ותמימה... חייב לשיר. ומי שמחשב חשבונות יש פגם באמונתו. בעוונותינו הרבים בא טשטוש אצל רבים בראיית הדברים. טשטוש בין מעשה ה', מעשה א-לוהינו, ובין מעשה אנוש... מי עשה זאת אם לא הקב"ה?! (המעלות ממעמקים, עמ' 69)

מצוות חצוצרות במשנת הרמב"ם היא אכן מצווה אחת הכוללת בתוכה תקיעה בחצוצרות בימי שמחה יחד עם תרועה בהן בעיתות צרה. היא מצווה המכונסת תחת קורת גג אחת גם אמירת סליחות ותחנונים בשעות משבר וגם שירה והלל בימי מועד. הבריח התיכון המחבר בין הקצוות הללו הוא החיוב להגיב תגובה דתית ליד ה' המתגלית בעולמנו.[44]

ה. "וְעֵת צָרָה הִיא לְיַעֲקֹב וּמִמֶּנָּה יִוָּשֵׁעַ"

פתחנו את דברינו בניסיון לבחון מחדש דינים והלכות שהפכו אקטואליים במציאות הקיימת בשובנו לארץ הקודש. עסקנו בעיקר במלחמת עזרת ישראל מיד צר, ונוכחנו לדעת שהתגובה להתקפת אויב וצר על כלל ישראל היושב בארצו מורכבת היא.

מצד אחד, כל ישראל מחויבים להתגייס ולבוא לעזרת אחיהם המותקפים, על פי הכלל 'הבא להורגך השכם להרגו'. חיוב זה מושרש במישור האנושי-הלאומי, ומבטא את זכותנו לחיות בארצנו. אולם בד בבד עם החיוב לערוך מלחמה המופנית כלפי חוץ נגד הצר הקם עלינו, אירוע כזה מחייב את העם גם לתגובה דתית,[45]

43. עיין בסנהדרין (צד ע"א): "ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך – לא עשיתו משיח, חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך – תעשהו משיח". ועיין מה שכתב הרב עמיטל על כך, המעלות ממעמקים, עמ' 71.

44. הקשר בין סליחות להלל בא לידי ביטוי מיוחד כאשר יגון נהפך לשמחה ואבל ליום טוב, כפי שכתב הרב עמיטל: "מתוך אותה חובה של צעקה שאנחנו מצווים עליה עולה חובה אחרת – חובת ההודיה. זועקים ומתריעים וצמים – אומר הרמב"ם – וכשבאה תשועה וגשמים יורדים אומרים הלל להקב"ה" (שם, עמ' 17).

45. כלומר, כלפי עצמנו ולא כלפי זולתנו. וכבר העיר הרב עמיטל בעניין זה: "וכאן כדאי להתריע על דבר אחד. לצערנו, מזה זמן ניכר משתרשת ביהדות הדתית, בכל אופן בחלק נכבד ממנה, הכרה כי תשובה היא מצוות עשה שאחרים מצווים עליה" (שם, עמ' 14).

הנובעת מההכרה שמפי עליון תצא הרעות והטוב. הכרה זו מחייבת צעקה, על מנת שיידעו הכול שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ו"דבר זה מדרכי התשובה... וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם" (רמב"ם, הלכות תעניות א, ב).

ראינו אפוא שהתגובה המשולבת והשלֵמה בנידון דידן ניצבת ארצה, אולם ראשה מגיע השמימה. היא מחייבת התייחסות ערכית למציאות האנושית, אך איננה מתמצית בהתייחסות זו אלא דורשת גם עלייה לעולמות נשגבים. רק כאשר שני דרכי הפעולה הולכים יחדיו, יקוים בנו הכתוב: "וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם" (במדבר י, ט).

שלמה אנגל

תורה ומלאכה, נס וטבע, ענווה וגאווה

א. תורה ומלאכה או תורה כנגד מלאכה?

סוגיה מפורסמת במסכת ברכות מביאה:

> תנו רבנן: 'ואספת דגנך' מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: 'ואספת דגנך' – הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: 'ואספת דגנך', ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: 'ועבדת את אויביך' וגו'". (לה ע"ב)

במקביל לסוגיה זו, בגמרא על המשנה האחרונה במסכת קידושין מובאות דעות שונות ביחס לסוג העבודות בהן עדיף לעסוק, כאלו המאפשרות פרנסה בקלות ובכבוד. הגמרא מניחה כבסיס לדיון את הכרחיותה ונחיצותה של העבודה ובוחנת את יתרונה של עבודה אחת על פני חברתה. בניגוד לכך, המשנה מסיימת בדברי רבי נהוראי הנותן את הביטוי הנחרץ ביותר לגישה הדוחה לחלוטין את כל המאמץ להתפרנס:

> מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי ייסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינה כן. (משנה, קידושין ד, יד)

נדמה כי הביטוי התמציתי ביותר לגישת רבי נהוראי מובא בגמרא על אתר בשם רבי מאיר:

> לעולם ילמד אדם לבנו אומנות נקייה וקלה ויבקש רחמים למי שהעושר והנכסים שלו, שאין עניות מן האומנות. ואין עשירות מן האומנות – אלא למי שהעושר שלו, שנאמר: 'לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות'.

שתי הסוגיות שסקרנו עוסקות בשאלת היחס הרצוי בין לימוד התורה לבין המאמץ המעשי להתפרנס. כפי שראינו, רבי ישמעאל מבקש להקדיש זמן לשתי המטלות כמנהג העולם – "הנהג בהם מנהג דרך ארץ", ואילו רשב"י כופר באפשרות לעמול להשגת פרנסה ובמקביל ללמוד תורה ולכן דורש להתרכז רק בתורה. כממשיך דרכו של רשב"י, טוען רבי נהוראי במשנה בקידושין כי לא ניתן להסתמך על המאמץ להתפרנס כיוון שהוא לא יועיל בעת זקנה או מחלה. ומוסיף על כך רבי מאיר, כי כלל אין קשר בין המאמץ להתפרנס לבין היותו של אדם עני או עשיר, וכיוון שממילא הכול תלוי בבורא העולם, לכן עדיף ללמוד תורה ששכרה מובטח ושהשפעתה רבה.

הנושא העולה ממקורות אלו זכה לדיון הלכתי ופרשני ער אודות היחס הנכון בין דרך ארץ לבין תלמוד תורה. רוב הפוסקים והמפרשים דוגלים בתפיסתו של רבי ישמעאל ורואים בה עיקר וחובה הלכתית, אולם כדרכו של דיון הלכתי העוסק בהצלבת מקורות ובפרשנותם, גם ביחס להסבר דעת רבי ישמעאל רבו הדעות, הפרשנויות וההדגשים השונים. נסקור כמה מהם.

השולחן-ערוך פסק כדעת רבי ישמעאל להלכה (או"ח קנו, א). המשנה ברורה הוסיף כי יחידי סגולה יכולים לנהוג בדרכו של רשב"י (באר היטב שם), אולם הרמב"ם הכריע באופן נחרץ שלא כך:

> כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. (הלכות תלמוד תורה ג, י)[1]

אומנם, בניגוד להכרעתו החד משמעית של הרמב"ם כדעת רבי ישמעאל מצינו דעות 'רכות' יותר: יש שראו בגישתו של רבי ישמעאל תפיסה אידיאלית שניתן

1. דברים נחרצים לא פחות כותב הרמב"ם בפירושו למשנה (אבות ד, ד), אודות המתפרנסים מלימוד תורה.

לחרוג ממנה בדור בו יש מיעוט של לומדי תורה;[2] יש שראו בדעת רבי ישמעאל רק הכרח טכני, כיוון שמיעוט הפרנסה עלול לגרום לפגיעה בלימוד התורה;[3] יש שהסכימו שאכן דרוש עיסוק בדרך ארץ אך נחלקו ביחס בין עיסוק זה לבין הזמן המושקע בלימוד תורה;[4] ויש שחילקו בין לומדי התורה לעוסקים בדרך ארץ באמצעות החלוקה הידועה שבין יששכר הלומד לבין זבולון המפרנס.[5]

בניגוד לכל הדעות הללו, מסביר ספר המקנה:

> 'רבי נהוראי אומר מניח אני' וכו' – נראה דאין זה סותר למה שכתבו חז"ל: 'כל תורה שאין עמה מלאכה', כי באמת אמרו חז"ל: 'לא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן', והם תלמידי חכמים שתורתן אומנתן ואדיר כל חפצם בתורת ה'... שאם לבו טרוד לפרנס ולרעות את ביתו איך יכול ללמוד בזוהר אור התורה? (קידושין פב ע"א)

נראה כי ספר המקנה מקבל באופן בסיסי דווקא את הכרעת רבי נהוראי ורשב"י, ופרשנותו למשנה למעשה הפכה את משמעותה הפשוטה. למרות שראינו כי דעת רבי ישמעאל היא המקובלת על רוב הפוסקים, ניתן לומר כי דווקא דעת ספר המקנה, שדגל בדעות רשב"י ורבי נהוראי, היא השולטת בפועל בעולמם של לומדי התורה, בעיקר במאה השנים האחרונות. בשנים אלו חלו תהפוכות חברתיות, דתיות ותרבותיות מפליגות בעם ישראל, שהשפיעו גם על אופן לימוד התורה ביחס לעמל הפרנסה.

דיון זה מהווה גם את תמציתה של אחת מנקודות המחלוקת ההלכתיות והתרבותיות המשמעותיות ביותר הקיימות בין תפיסת העולם החרדית לתפיסת העולם הדתית המודרנית. ייתכן שמסיבה זו השתרבבו לדיון זה, אף שהוא הלכתי, נימות אידיאולוגיות רחבות יותר מאשר אלו שאנו מוצאים לרוב בדיון הלכתי רגיל.

ב. האם ניתן לסמוך על הנס?

למרות שהדיון ההלכתי בשאלת היחס שבין תורה לפרנסה מסתמך לא מעט על הסוגיה בברכות אותה סקרנו, בעיון נוסף ניתן לראות בבירור כי עיקר הדיון שם

2. כסף משנה שם.
3. רש"י על הסוגיה בברכות, ד"ה מנהג: "שאם תבא לידי צורך הבריות, סופך ליבטל מדברי תורה".
4. עיין: תוספות הראש על הסוגיה בברכות; הגהות מימוניות על הרמב"ם שם, ס"ק ב. עיין גם בדברי הרמב"ם שם, הלכה יב וכן בשו"ע לעיל: "ומכל מקום לא יעשה מלאכתו קבע אלא ארעי ותורתו לקבע".
5. טור, יו"ד רמו; שו"ע, יו"ד רמו, א והרמ"א על אתר.

כלל אינו עוסק בשאלה זו. השאלה העיקרית בה עוסקת הסוגיה הינה שאלת היחס שבין השתדלות אנושית להסתמכות על הנס, סוגיה המכונה פעמים רבות בשם 'אמונה וביטחון'. אומנם סוגיה זו אכן מהווה בסיס רוחני והלכתי לשאלת היחס בין חובת הפרנסה לחובת לימוד התורה, אולם היא אינה זהה עמה.

כבר הדיון ההלכתי הבסיסי בין רשב"י לבין רבי ישמעאל מכניס את ההסתמכות על הנס כגורם דומיננטי במחלוקת. כפי שראינו, על דרישת רבי ישמעאל להנהיג מידה של סבירות במאמץ להתפרנס, כמקובל להשקיע בדרך הארץ, עונה רשב"י כי הדבר אינו אפשרי. רשב"י טוען בתוקף כי לא ניתן לדבר על דרך סבירה המאפשרת לחקלאי גם ללמוד תורה, עקב התובענות הטוטאלית הכרוכה בעבודה החקלאית, המחייבת מאמץ רציף לאורך כל היום ובמהלך כל השנה. ביטוי מובהק לתפיסתו של רשב"י הרואה ניגוד שאינו ניתן לגישור בין צורכי החומר והנפש של האדם הוא מאמר המובא בשמו בירושלמי:

> אלו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיה תורה לישראל, הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נש תרין פומין – חד דהוי לעי באורייתא, וחד דעבד ליה כל צורכיה. (ירושלמי, ברכות א, ב)

רשב"י חולם על אדם בעל שני פיות, אחד ללימוד תורה ואחד לשאר צרכיו. בולט לעין כי לדעתו רק נס יאפשר לשני ניגודים אלו לדור בצוותא ובהרמוניה ללא השתלטות החומר על הרוח. עקב כך מפליג רשב"י למחוזות הביטחון הניסי בקב"ה ומשיב לרבי ישמעאל את תשובתו הידועה, כי במידה שעם ישראל יעשה את רצון קונו – אומות העולם יפרנסו אותו בזמן שילמד תורה.

בשלב זה של הסוגיה עולות לכאורה בבירור שתי תפיסות קיצוניות ומנוגדות: מצדו האחד של המתרס עומד רבי ישמעאל, המטיל את חובת הפרנסה וההשתדלות על לומד התורה ואינו מסתמך על הנס; ומצדו השני של המתרס עומד רשב"י, הפוטר את לומד התורה מכל השתדלות העלולה לבטל את לימוד התורה ומתבסס על השגחה אלוקית ניסית שתדאג לפרנסת עם ישראל.

נדמה כי מחלוקת זו היא גם הרקע לדיון המתנהל בסוגיה ביחס לסתירה בין פסוקים: מצד אחד כתוב "וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ" (הושע ב, יא) – דגנו של ה'; ומאידך נאמר "וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ" (דברים יא, יד) – דגנו של החקלאי. מסביר את הסתירה רבי חנינא בר פפא בדרשה:

> כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.

על פי רבי חנינא, דגנו של הקב"ה הופך לדגנו של החקלאי היהודי רק לאחר שעם ישראל עושה את רצון קונו, ורק כך הוא יכול להתפרנס ממנו למרות כל המאמץ הארצי הגדול שלו.

ג. האם צדיק יכול לסמוך על הנס?

בעלי התוספות מציגים באותה סוגיה סתירה בין מאמרו של רבי חנינא לבין מאמרו של רשב"י:

> ואם תאמר, והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמינן ליה? (ד"ה כאן)

התוספות עומדים על כך כי על פי רבי חנינא הפסוק "וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ" מתייחס למצב בו עם ישראל עושה את רצון ה' ולכן הדגן הופך לשלו, ואילו לפי רשב"י הפסוק מתייחס למצב בו עם ישראל אינו עושה את רצון ה' ולכן נאלץ לאסוף את דגנו ולעמול על פרנסתו. לכאורה עולה כי שני החכמים פירשו את משמעות הפסוק בצורה הפוכה.

נדמה כי שאלת בעלי התוספות קשה שבעתיים לאור ההקשר בו נאמר הפסוק בתורה.[6] כידוע, הפרשה בה מוזכר פסוק זה מחולקת לשני חלקים ברורים: החלק הראשון פותח במילים "וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי" (דברים יא, יג) ועוסק בגמול הטוב לעם ישראל אם ישמע אל מצוות ה', ואילו החלק השני פותח במילים "הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם" (שם, טז) ועוסק בעונש לעם ישראל במידה ויסור מעבודת ה' ולא ישמע לקולו. המילים "וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ" מופיעות בחלק הראשון, בקשר לכך שחלק מהגמול הטוב יתבטא בכך שעם ישראל יאסוף את דגנו. לכן, גם בפשט הפסוקים לכאורה קשה לקבל את תפיסתו של רשב"י, הרואה בעמל הפרנסה ביטוי למצב בו עם ישראל אינו עושה את רצון ה'.

בעלי התוספות מתרצים את הקושי כך:

> ויש לומר דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כל כך, דאינם צדיקים גמורים.

כלומר, המושג "עושים רצונו של מקום" בו משתמש רבי חנינא (ועליו מצביעה אף התורה עצמה) מתאר את אותה מעלה רוחנית הנקראת על ידי רשב"י "אין עושים רצונו של מקום". מהסבר זה עולה כי לכולי עלמא (גם לרשב"י), יהודים רגילים,

6. השיטה מקובצת על אתר מקשה את קושיית בעלי התוספות כפי שאנו מציגים אותה ומתרץ אותה בדרכו, ע"ש.

ואף כאלו שאינם צדיקים גמורים, אמורים להתאמץ לפרנסתם ולזכות בה, לאור האמור בפרשת "וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ". רק צדיקים גמורים אינם אמורים לעשות דבר פרט ללימוד תורה, ואלו יזכו לפרנסה באופן ניסי כל שהוא.

הסבר זה של בעלי התוספות שובר את הדיכוטומיה הברורה כביכול שבין רשב"י, הסומך על הנס, לרבי ישמעאל, שאינו סומך על הנס, כיוון שרשב"י מתייחס בדבריו לצדיקים בודדים שהינם צדיקים גמורים; רק מי שמצוי במעלה כזו יכול לסמוך על הנס ביחס לפרנסתו. הסבר זה הופך את המחלוקת הפשטנית יחסית בשאלה האם מותר לסמוך על הנס או לא למחלוקת מורכבת יותר, הנוגעת למידת האפשרות שצדיק גמור יסמוך על הנס, כאשר ברור שרובו המוחלט של העם אינו יכול לסמוך על הנס. במילים אחרות, בעוד רשב"י מתיר לצדיק גמור הבוטח בה' לסמוך על הנס, ר' ישמעאל אוסר זאת אפילו עליו.

על רקע דיון זה מביאה הגמרא בהמשך את מאמרו של רבא:

> אמר להו רבא לרבנן: במטותא מינייכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא.

רבא, שהולך בפשטות בדרכו של רבי ישמעאל, לפיה אין לסמוך על הנס כלל, מבקש מחכמים שלא יבואו ללמוד אצלו בימי ניסן ותשרי על מנת שיתרכזו בחודשים אלו בפרנסתם. באופן זה יובטח עתידם הכלכלי לכל השנה, ובכך יובטח גם לימודם. סביר להניח כי גם בין תלמידיו של רבא היו צדיקים גמורים, ואף על פי כן רבא לא התיר להם לסמוך על כך שיזכו בפרנסה ניסית.

ד. השאיפה הרוחנית-התורנית כמייתרת את התלות בנס

בהמשך הסוגיה מביאה הגמרא לכאורה את הרעיון של בעלי התוספות בפירוש, אולם היא עושה זאת בהקשר רחב הרבה יותר ובמשמעות רוחנית כמעט הפוכה:

> אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים – דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זו וזו נתקיימה בידן; דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זו וזו לא נתקיימה בידן.

רבה בר בר חנה מפרש את הקשר בין המעלה הרוחנית לבין ההסתמכות על הנס ביחס לדור או לתקופה בהם מדובר, ובכך אף הופך את היוצרות. בניגוד לפירוש בעלי התוספות, שפירשו כי רק צדיקים גמורים יכולים לסמוך על הנס ולא לדאוג לפרנסתם, כעת עולה כי כל דור העושה את תורתו קבע זוכה לקיים גם את פרנסתו

בכבוד. מאמר זה מתעלם מההיבט הניסי האמור לדאוג לנטל הפרנסה, ומתמקד בשאיפה הרוחנית ובדגש שקובע האדם לעצמו בבואו ללמוד תורה או להתפרנס.

מגמה זו מודגשת ביתר שאת במאמר הגמרא בהמשך:

> ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים – דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות, דרך חצרות, דרך קרפיפות, כדי לפטרן מן המעשר.

הגמרא מדגישה כאן כי המפתח להבנת השוני בין הדורות שהצליחו גם בתורה וגם בפרנסה לבין הדורות שאינם מצליחים לעמוד בכך טמון בשוני במידת המחויבות הדתית שבין הדורות: בני הדורות הראשונים התאמצו להתחייב במעשר גם כאשר היו פטורים מחובה זו, ואילו הדורות האחרונים עשו מאמץ הנראה כהתחכמות וכהערמה על מנת להיפטר מחובת הפרשת המעשר בה היו מחויבים.

עולה אפוא, כי יהודי הרואה עצמו כנטוע בעולם התורה והמצוות ורוצה להרחיב עולם זה על חשבון שאר המרכיבים של חייו יצליח למצוא לעצמו זמן, כוח ומשאבים, להגדיל תורה ולהאדירה גם כאשר טרדות הפרנסה מוטלות על כתפיו. מאידך, קשה לצפות מיהודי הרואה בתורה ובמצוות עול טכני שאין בו ולא כלום חוץ מטרדה גוזלת זמן, כוח וממון, שיקדיש זמן ומאמץ ללימוד תורה. מן הסתם, עיקר מעייניו יהיו נתונים למציאת הדרכים והאמצעים שיאפשרו לו להימנע מלקיים את חובותיו הדתיות.

עולה מכאן, כי כוונת הגמרא בדבריה שדורות הראשונים עשו את "תורתם קבע" היא שתפיסת עולמם הרוחנית ראתה בתורה את עיקר החיים, גם כאשר מטלות הפרנסה דרשו אפילו השקעת רוב שעות היום. הביטויים "קבע" ו"ארעי" אינם בהכרח ביטויים כמותיים בהקשר לחלוקת זמן, אלא הם ביטויים איכותיים המצביעים על הנושא המרכזי בו קבועים רצונותיו ושאיפותיו של היהודי המאמין.

ה. המציאות כקובעת שלא ניתן לסמוך על הנס

הבנה כזו של בסיס המחלוקת באה לידי ביטוי בהכרזה הידועה של הגמרא בסיכום המחלוקת בין רשב"י ורבי ישמעאל:

> אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן.

בפשט הדברים, אביי מכריז כאן כי "פוסק ההלכה" במחלוקת האם ניתן לסמוך על הנס או לא הינה המציאות עצמה, המלמדת אותנו כי רבים ניסו לסמוך על הנס מבלי לדאוג לפרנסתם ולא הצליחו לעמוד בכך. ברור כי ההצלחה המדוברת כאן הינה היכולת של אותם רבים גם להתפרנס וגם לעסוק בתורה. הגמרא מעוניינת ללמדנו כי בראייה כוללת ולאורך זמן, ההולכים בדרכו של רבי ישמעאל ועמלים בתורה ובפרנסה כאחד – יצליחו בשני התחומים.

תופעה זו, בה המציאות מכתיבה את דרך ההתנהגות ההלכתית, הינה חריגה יחסית בעולם ההלכה. המתודה הלמדנית המוכרת ברוב מחלוקות התנאים והאמוראים בש"ס הינה בחינת הדעות השונות בצורה לוגית קרה. מעטים מאוד הם המקרים בהם ההלכה נפסקת, או אפילו נבחנת, על פי מידת הצלחת כל דעה להתקיים במציאות.

בחינה של מקורות מקבילים בהם נעשה שימוש בשיטת הכרעה זו מבהירה היטב את מגמת הגמרא. סוגיה ידועה במסכת יומא מביאה:

> תנו רבנן, שבעה בנים היו לה לקמחית וכולן שמשו בכהונה גדולה. אמרו לה חכמים: מה עשית שזכית לכך? אמרה להם: מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי. אמרו לה: הרבה עשו כן ולא הועילו.
>
> (מז ע"א)

הגמרא מתארת מצב הנראה כניסי, בו כל שבעת בניה של קמחית היו בעלי מעלה רוחנית כה גבוהה עד שזכו לשמש ככוהנים גדולים. קמחית ראתה בצניעותה היתירה בענייני כיסוי ראש את המפתח למעלת בניה, אך חכמים פסלו זאת באמצעות ביטוי דומה לזה שמצינו בסוגיה בברכות: "הרבה עשו כן ולא הועילו". חכמים מצהירים בכך כי לא ניתן להגדיר פעולה אנושית פשוטה כמתכונת היוצרת, ואולי אף המחייבת, תופעה ניסית. נשים רבות יכולות לשמור על צניעות יתירה אף יותר מאשר קמחית, ולא בהכרח יזכו לבנים בעלי מעלה. ואכן, כך קרה לרבות שעשו כמוה ולא הועיל הדבר בידם.[7]

7. במקור מקביל בירושלמי (יומא ה ע"א) לא מופיעים דברי חכמים על כך ש"הרבה עשו כן ולא הועילו". ניתן להציע כי הירושלמי חולק על הבבלי וסובר כי אכן ניתן לסמוך על הנס במקרה זה. אומנם, פירוש זה אינו הכרחי, כי ייתכן שהשמטת דברי חכמים נועדה למקד את הסוגיה סביב נושא הצניעות וחשיבותה.

ו. התפילה והאמונה כיוצרות מציאות

סוגיה נוספת, הפעם במסכת נידה, חוזרת לכאורה על מגמה זו של בחינת המציאות אל מול האמונה, ואפילו משתמשת באותם מושגים כבגמרא בברכות וביומא:

> מה יעשה אדם ויחכם? אמר להן: ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו: הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר: 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא: משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו ומשגר לאוהביו ממה שלפניו. מאי קא משמע לן? דהא בלא הא לא סגיא.
>
> מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להן: ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה, אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו, אלא יבקש רחמים ממי שהעושר שלו, שנאמר: 'לי הכסף ולי הזהב'. מאי קא משמע לן? דהא בלא הא לא סגי.
>
> מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? אמר להם: ישא אשה ההוגנת לו ויקדש עצמו בשעת תשמיש. אמרו: הרבה עשו כן ולא הועילו, אלא יבקש רחמים ממי שהבנים שלו, שנאמר: 'הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן'. מאי קא משמע לן? דהא בלא הא לא סגי. (עא ע"א)

במאמר הראשון בסוגיה נראה כי היא נוקטת בדרכו של רבי ישמעאל, שדרש להנהיג בין לימוד תורה לבין עסק הפרנסה יחס סביר שיאפשר לתמוך בשתי המטלות החשובות. הגמרא מדגישה כי המפתח המעשי לרכישת חכמה (הכוונה כמובן לחכמת התורה) הוא להרבות בלימוד ולמעט במסחר, בדיוק כנדרש בגמרא בברכות הדורשת לעשות את התורה קבע ואת המלאכה ארעי. אולם הגמרא משתמשת כאן באותה לשון שמצינו בסוגיה בברכות ומדגישה כי הרבה עשו את תורתם קבע ומלאכתם ארעי ועדיין לא הצליחו, ולכן צריך להתפלל לה' שיעזור למאמץ האנושי הזה להצליח. הגמרא מביאה עוד שתי דוגמאות לאותה תפיסה, ומציינת בשתיהן כי רבים עמדו בדרישות כראוי ובכל זאת לא הצליחו. לכן, בנוסף למאמץ האנושי נדרשות גם תפילה ובקשת הצלחה מבורא עולם.

סוגיה זו מדגישה כי הנס אינו תלוי ברצון האדם, גם אם יעמוד בכל הדרישות ההלכתיות והרוחניות. האמירה כי "הרבה עשו ולא הצליחו" מבוססת על התפיסה כי עולם הנס אינו עולם של חוק וקביעות, אלא עולם של תחינה ובקשה; עולם המונע מ'רצון חופשי' של ה'. אם אכן ניתן היה להגדיר מה היא הדרך הנכונה להשגת אושר, עושר או חכמה, היה כבר כל המין האנושי חכם, עשיר ומאושר. סוגיה זו באה להדגיש כי אין מתכון פלא להצלחות בני האדם, ולראיה – רבים

עשו ועושים בדיוק מה שנדרש מהם אך עדיין אינם מצליחים. רק הרצון האלוקי החופשי והבלתי תלוי יקבע מתי המאמץ יצליח ומתי ייכשל.

נדמה כי סוגיה זו הינה הניגוד המובהק ביותר לדעתו של רשב"י. הסוגיה בברכות אמרה כי הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, אולם הניחה במשתמע כי מעטים שנהגו כרשב"י וסמכו על הנס הצליחו בכך. לעומת זאת, הסוגיה בנידה מדגישה כי ההסתמכות על הנס אינה זוכה לשום אישוש מן המציאות. אותם הסומכים על הנס (כמו רשב"י במערה) אינם מסוגלים לשחזר את הצלחתם, לא ברמה האישית ובודאי שלא כמתכון לשאר האנשים. המפתח להצלחת המאמין בעולם הריאלי הוא דווקא באמצעות העבודה הרוחנית של תפילה ובקשה מבורא עולם. כדרכה של תפילה, הקשר בינה לבין התגובה האלוקית הינו מעורפל, בלתי ברור ורחוק מוודאות קונקרטית. הוודאות היחידה הקיימת בתפילה היא שהקב"ה שומע תפילה, והביטחון היחידי הקיים בה הוא כי המענה הא-לוהי יגיע אם וכאשר תבקיע התפילה את שערי השמים ותעלה לפני בורא העולם לרצון.

ספר המקנה, שלדבריו התייחסנו לעיל, אומר רעיון זה בפירוש:

> אם לבו נכון בטוח בה' באמונה שלימה כי אין מחסור ליראיו, על זה נאמר: 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'. כיון שלבו בטוח בה', בודאי יהיה ה' מבטחו. ואמר עוד: 'צדיק באמונתו יחיה', ויזמין לו ה' פרנסה כאוכלי מן, כענין יששכר וזבולן וכיוצא בהם. אך מי שאין מבטחם חזקה ולבם מסתפק איפה הם רועים, אין להם לסמוך על הנס ויעשו תורתם קבע ומלאכתם עראי ויהיה ברכת ה' במעשם, כדברי רבי מאיר לעיל. ועל זה אמרו: 'הרבה עשו כרשב"י ולא הועילו', כי לא היה בטחונם חזק שרצו לעשות כרשב"י – לכך לא הועילו. וכענין אמרו חז"ל ברפ"ב דביצה: 'לוו עלי והאמינו בי ואני פורע' – ירצה במה שכתב 'והאמינו בי', כי כפי ערך חוזק האמונה כן יהיה מבטחו, ובחדושי תורה הארכנו בזה.

ספר המקנה מקשר בין רמת האמונה והביטחון בה' למאמץ להתפרנס, כפי שהוא מסיים בדבריו: "כפי ערך האמונה כן יהיה מבטחו". כפי שלמדנו בסוגיה בנידה, לא ניתן למצוא קשר פשוט בין אמונתו של היהודי לבין מידת הצלחתו להתפרנס. ברור כי במבחן סטטיסטי שיבדוק את רמת ההכנסה של המאמינים לעומת אלו שאינם מאמינים לא נצליח למצוא התאמה בין רמת האמונה לגובה המשכורת, זאת גם על רקע אי היכולת לחדור לנבכי נשמתו ואמונתו של האדם וגם עקב הסתר הפנים המובנה במציאות והמערפל אותה. לכן, כל יהודי ויהודי אמור לממש את אמונתו

ובטחונו בעזרה הא-לוהית לעומת המאמץ האנושי שלו בהתאם למעלתו הרוחנית: הבטוח מאד (כרשב"י) אכן יחכה לנס; הספקן רק יעמול כל ימיו לפרנסתו; ואנחנו, המאמינים הפשוטים, ננסה לאחוז בתורה ובפרנסה בכל כוחנו הדל.

ז. מדברי רבותינו

מכל הסוגיות והמקורות השונים למדנו כי למעט צדיקי עליון לא ניתן לסמוך על הנס, וגם האחרונים יכולים לעשות זאת רק אליבא דרשב"י. על כל אדם לדאוג לפרנסתו, תוך כדי דאגה גדולה לא פחות, ואף יותר, לעולם התורה והמצוות שלו. היהודי המאמין עומד לנוכח קונו בענווה מוחלטת, המונעת ממנו לתבוע עשיית ניסים עבורו, יחד עם ביטחון מוחלט בטובו ובהשגחתו הפרטית של ה' על כל אחד ואחד מברואיו עלי אדמות. החיים בתוך סתירה זו הם חלק מאושיות האמונה היהודית, הרואה את א-לוהיה כנטוע בעולם החומר הקבוע והבלתי משתנה, וכמסוגל בד בבד לעשות ניסים בהתאם לרצונו החופשי והבלתי תלוי.

המסקנות עליהן עמדנו במאמר זה מהוות חלק חשוב ממסכת הערכים שלמדנו בישיבה, והן הודגשו רבות על ידי רבותינו, הרב עמיטל זצ"ל והרב ליכטנשטיין שליט"א.

בראש ובראשונה, העיקרון שאין סומכים על הנס הוא רעיון יסודי לאורו נוסדו ישיבות ההסדר בכלל וישיבת הר-עציון בפרט. למעשה, הניגוד שבין עמל הפרנסה לעמל התורה מודגש אף יותר כאשר באים לשכן יחד שירות צבאי ותלמוד תורה. היטיב לתאר זאת הרב ליכטנשטיין בתחילת מאמרו הידוע "זאת תורת ההסדר",[8] כאשר פרט את הניגודים הרבים, ואולי אף הבלתי אפשריים, הקיימים בין שני העולמות. ואף על פי כן, השירות הצבאי הינו חובה תורנית ומוסרית המוטלת על עם ישראל, ובכללו על לומדי התורה, ולכן הם חייבים למצוא דרך לשלב בין תורתם לבין אומנותם הצבאית לאורו של רבי ישמעאל. הרב ליכטנשטיין מגיע בסוף אותו מאמר למסקנה שלמרות הניגודים הרבים הקיימים בין חובות רוחניות וחברתיות סותרות אין לנו זכות להיפטר מאף אחת מהן, בוודאי שלא באמצעות הסתמכות על נס א-לוהי.

באופן דומה, ניתן למצוא לאורך כל ספרו של הרב עמיטל "והארץ נתן לבני אדם" קביעה נחרצת כי אין להסתמך על הנס ועל ההתערבות הא-לוהית. לדבריו, ההסתמכות על הנס ועל פתרונות מיסטיים אחרים אותה מצינו בעשורים האחרונים היא חלק מבריחה מאחריות אישית וחברתית. הרב עמיטל מדגיש כי החובה לשמוע

8. תחומין ז, עמ' 314-329.

ל"קול בכיו של תינוק",[9] לצד חובת הדאגה לדרך ארץ ('מענטשלכקייט')[10] והדאגה לשאר החובות האנושיות והחברתיות, מוטלת על כל אדם, ובוודאי על לומדי התורה. אין ראוי להן לחובות אלו שיתבצעו רק על ידי אנשים שאינם לומדי תורה, ובוודאי שאין לזנוח אותן ללא טיפול בהמתנה לנס שיגיע משמיים.

גם העיקרון השני המפורט לעיל, אודות הענווה הנדרשת מתלמידי חכמים שלא לצפות להתערבות א-לוהית ניסית שתתרחש עבורם, הינו יסוד רוחני אותו למדנו מרבותינו בישיבה. מיותר לציין את מידת הענווה שכה מאפיינת את הרב עמיטל ואת הרב ליכטנשטיין כאחד. התנהלותם המשותפת וההרמונית לאורך שנים כה ארוכות בהנהגת הישיבה לא הייתה אפשרית אלמלא הענווה וההתבטלות האישית של כל אחד מהם כלפי עצמו מחד וכלפי חברו מאידך.

יסוד הענווה הופיע רבות אצל רבותינו, בכתב ובעל פה, ולכן נסתפק בהבאת פירוש מקורי שהביא הרב עמיטל בשם הבעש"ט לסוגיה בברכות בה דנו בפתח מאמר זה. אומר הבעש"ט:

> כל אחד צריך להתנהג על פי מדרגתו, מה שאין כן התופס מדרגה שאינה שלו, וזה וזה לא נתקיימו בידו. וזהו שאמרו: 'הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם', ורצו לומר שלא היו בבחינה זו, רק שעשו כרשב"י, שראו אותו בבחינה זו, ולכך לא עלתה בידם.[11]

בניגוד לפירוש הפשוט של "הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם", פירוש העוסק במציאות בה מצפים לניסים שאינם מתרחשים, הבעש"ט מסביר כי רק מי שנמצא במעלת רשב"י יכול לצפות לנס. כל אותם רבים שבגאוותם ניסו לשוות לעצמם את מעלותיו של רשב"י, בודאי שלא עלתה בידם. ומסכם הרב עמיטל:

> רבים ניסו ללכת בדרכו של רשב"י – ללמוד תורה ולסמוך על כך שמלאכתם תיעשה על ידי אחרים – ולא עלתה בידם, כיוון שהם אימצו לעצמם נורמת התנהגות שהייתה מעל לדרגתם.
>
> (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 73)

המחשבה שהקב"ה ברוב טובו ישנה סדרי בראשית עבורו יכולה לעלות אך ורק בראשו של אדם שבגאוותו מחשיב את עצמו צדיק גמור כרשב"י.

9. והארץ נתן לבני אדם, עמ' 121.
10. שם, עמ' 101.
11. מצוטט במאמרו של הרב עמיטל בשם הבעש"ט וכן מופיע בצוואת הריב"ש ובספר תולדות יעקב יוסף במספר רב של נוסחים.

הרב יואל בן-נון

על לימוד תנ"ך בישיבות

א. ההתרחקות מלימוד התנ"ך

שאלתי פעם את הרב משה חיים שלנגר, מחלוצי לימוד הלכות שבת בציבור התורני בארץ, בתקופה בה לימדנו שנינו במכללת ירושלים לבנות תחת שרביטו של הרב יהודה קופרמן, מדוע בעבר לא לימדו תנ"ך בישיבות. הוא ענה לי בפשטות: "כי לא היה מי שילמד!". חזרתי ושאלתי: "כוונתך שלא היו מורים לתנ"ך שראשי הישיבות יכלו לסמוך עליהם מבחינת ההשקפה והאמונה?", והוא ענה לי: "כמובן... ". סיפור קצר זה משקף את הבעיה כולה.

לאמתו של דבר, התרחקות היהודים מן התנ"ך החלה עם חורבננו כאומה.

אבותינו בימי בית שני קראו בכל יום את עשרת הדיברות ואחריהן את הפרשה הבאה בספר דברים, פרשיית "שמע ישראל" (דברים ה-ו). חיבור שתי הפרשיות מתבקש מפסוקי התורה, המזכירים בפרשיית "שמע" את הדרישה שעשרת הדברות יהיו תמיד בפינו ובלבבנו, וכך מפורש במשנה (תמיד ה, א), בגמרא (המצוטטת להלן) ובתעודות שנמצאו מימי בית שני (פפירוס נַש שנתגלה במצרים וקטעי מגילות מקומראן). למעשה, כל המעיין בספר דברים (פרקים ה-יא) מבחין מיד שפרשת "שמע ישראל" היא ביסוס והרחבה של "הדברים האלה" (עשרת הדברות); מעין תורה שבעל פה לעשרת הדיברות הכתובות על הלוחות.

והנה, מרגע שהעולם הנוצרי אימץ את עשרת הדיברות (למעט שבת), החל העולם היהודי הנרדף והמתגונן להתרחק מדבר ה' הראשון שניתן מן השמים לכל ישראל ולדבוק בו רק דרך פירושיו והרחבותיו. ב"ה, העולם הנוצרי לא קיבל את קריאת פרשת "שמע ישראל" כחובה, ועל כן הפכה קריאת שמע בלי עשרת הדיברות לסימן ההיכר של יהודים הדבקים באמונתם והנבדלים מן הנוצרים, כפי שאומרת הגמרא עצמה במפורש:

> [מפני מה ביטלו את אמירת עשרת הדברות בכל יום?] מפני תרעומת המינים – שלא יהיו אומרים: אלו לבדם ניתנו למשה בסיני.
> (בבלי, ברכות יב ע"א; ירושלמי, ברכות א, ד)

אחר כך החל הוויכוח הנוקב של הרבניים מול הקראים, ודבקות הקראים במקרא גרמה לרבניים לדבוק ביתר תוקף במדרשי חז"ל. לבסוף התרחקו הרבניים גם מרוב פירושי התנ"ך, שמלאים פולמוס גלוי ונסתר נגד הנצרות מחד ונגד הקראים מאידך, ודבקו רק בפירוש רש"י, שמהווה את התמצית המזוקקת של מדרשי חז"ל הקרובים לסדר הפסוקים, לפשוטם ולמדרשם.[1]

אחר כך באו משכילים יהודים שמאסו בהלכה וברבניה ונאחזו בתנ"ך כמשיב נפש וכדבקות אחרת במסורת אבותיהם. ראו זאת יהודים דבקים ונאמנים, ושוב אחז בהם החשש העמוק מפני כל בקי בתנ"ך. עתה כבר לא שמא נוטה הוא למינות הנוצרית או למרי הקראי נגד ההלכה, אלא שמא דבקה בו כפירה משכילית.

כאשר באו הציונים ונאחזו בתנ"ך, כחלק בלתי נפרד מן השיבה אל ארץ התנ"ך, ומאסו בגלות היהודית ובמנהיגיה, מיד דבק החשד בכל איש תנ"ך שמא הוא מורד בהלכה או יש בו צד כפירה ושמץ פסול.

בינתיים נותר לימוד התנ"ך למשכילים היהודים, ובאשר עוסקים בו בכל אוניברסיטה, ברור שכל מורה לתנ"ך הוא בגדר חשוד בעולם הישיבות. כך לא יכלו ראשי הישיבות למצוא מורים לתנ"ך שאפשר לסמוך עליהם, ואם אין גדיים אין תיישים, וחוזר חלילה.

ומה קרה בישיבות ההסדר?

חלק לא קטן מישיבות ההסדר ראו את עולם הישיבות הליטאי כדגם האידיאלי, וממילא גם לא חיפשו לחדש דבר בבית מדרש שכבר היה מעוצב כמו בסלובודקה, מיר ופוניבז'. אחדים מן התלמידים חיפשו דרכים לעסוק בתנ"ך בעזרת מורים יחידי סגולה שפילסו בעצמם את דרכם בלימוד תנ"ך (הרב מרדכי ברויאר, פרופסור יהודה אליצור, הרב יהושע בכרך ופרופסור נחמה ליבוביץ), ובעקבותיהם אומנם צמחו בבתי המדרש הישיבתיים הציוניים כמה יודעי תנ"ך ומלמדיו (הרב ישעיהו הדרי, הרב יהודה שביב ועוד אחדים). אולם בית מדרש ישיבתי שעסק בתנ"ך עדיין לא קם.

באותה מכללה בבית וגן פתח לי הרב קופרמן שער להקים 'מכון גבוה לתנ"ך', אך בשל צבת לחצים לא יכלה אותה תוכנית להתפרסם ולהתרומם. יום אחד אמר לי הרב ברויאר ז"ל שהחלום שלי אינו יכול להתממש. "מאות שנים לא למדו תנ"ך

1. כפי שהביא רש"י עצמו (בראשית ג, ח) בהסבר דרכו בהבאת מדרשים.

בבתי המדרש בעם ישראל, ואתה חושב שאפשר לשנות מצב זה? יחידים יכולים ללמוד וללמד שיעור פה ושם, לכל היותר יכתוב מישהו עוד חיבור כמו מלבי"ם, אבל שיטה ודרך של בית מדרש ישיבתי לומד תנ"ך – זה אי אפשר!". ועוד הוסיף הרב ברויאר בצערו, שגם כל מה שטרח הוא עצמו בכך שסלל דרך בפירוש התורה אל מול ביקורת המקרא, אין איש מבין ואין איש שם על לב; "אפילו לא מתווכחים אתי ברצינות", הוסיף בכאב. לאחר שנים אחדות חזר ואמר לי: "אומרים שזה מצליח (=לימוד התנ"ך בישיבת הר-עציון), אך אינני מבין איך...".

מי שסלל את הדרך להצלחה זו היה הרב עמיטל זצ"ל. הוא שאמר 'הסדר לכתחילה' כיוון שצה"ל הוא צבא ישראל, והוא גם שקבע כי לימוד תנ"ך מקומו בבית המדרש כחלק מעיצוב עולמו של כל בן תורה. הרב עמיטל אף הביא את חברו הקרוב אליו כנפשו, הרב מרדכי ברויאר, ללמד שיעור קבוע בתורה בישיבה. אומנם, מכאן ועד לימוד תנ"ך כולל ומקיף ושיטתי המרחק גדול. גם השיעורים הקבועים בתנ"ך שלימדנו – ר' חנן פורת, הרב יהודה שביב ואני, בישיבה בתחילת דרכה – לא יכלו להספיק.

אחת הבעיות המרכזיות בהקשר זה הינה שבעוד שללימוד גמרא יש מסורת, ללימוד תנ"ך אין מסורת למדנית ראויה. המסורת הלמדנית הקיימת היא מסורת מדרשית-פרשנית אשר איננה מחויבת בהכרח לפשוטו של מקרא ובוודאי לא להתמודדות עם ההיסטוריה ועם ממצאי המחקר הביקורתי, או מסורת למדנית-מחקרית אשר איננה מחויבת בהכרח לשורשי האמונות והדעות ולשמירת תורה ומצוות.

כאן אנו באים לעיקר עיוננו: כיצד יש ללמוד תנ"ך באופן כולל ושיטתי בבית מדרש ישיבתי?

פשוט וברור כי השלב הראשון בכל לימוד הוא רכישת בקיאות בסיסית בתחום הנלמד. לכן, גם השלב הראשון בלימוד התנ"ך הוא לימוד בקיאות. השגת מטרה זו הינה קלה יחסית, והיא מצריכה קביעת עתים לקריאת פרק או שניים בכל יום, ביחיד או בחברותא (רצוי בקול ובטעמי המקרא). כך ניתן לרכוש בקיאות בסיסית ברוב חלקי התנ"ך. במקביל, יש להשתתף בשניים או שלושה שיעורי תנ"ך בשבוע, שמקנים כלים להתבוננות מעמיקה ומפתחים גישות שונות ללימוד תנ"ך.

עד כאן נדמה כי הדברים פשוטים וקלים יחסית לביצוע. אולם בשנים הראשונות של הישיבה, כאשר העמקנו בלימוד התנ"ך, התגלה לעינינו האתגר האמיתי העומד בפני לומד פשטי המקראות, והמהפכה שבאה בעקבות גילוי זה.

ב. המקרא מפרש את עצמו

הגילוי היה מסעיר ביותר, כהארת ברק: המפתח ללימוד המקרא ולהבנתו נמצא בתוכו.

נכון, כבר ידעו קדמונינו ומפרשינו שכדי להבין מילה בתנ"ך יש לחפש תמיד ביטוי דומה מאותו שורש משוער המופיע בפרשיה אחרת; נכון, כבר גילו זאת גם אחרים, לפנינו ואחרינו. אולם אנו גילינו את נפלאות המקרא בעצמנו, מתוך המפגש הישיר עמו. בבתי המדרש באותה תקופה שרר פחד מפני 'קראות' חדשה וסכנות אחרות, אשר שיתק ומשתק כל מחשבה רעננה וחדשה. האווירה השלטת הייתה: "אם דברך נכון, כבר היה צריך להיאמר על ידי פרשנינו הגאונים שבכל הדורות, ואם הם לא אמרו זאת, כנראה שזה לא יכול להיות נכון!".

אולם אם משתחררים מן הפחד וניגשים אל המקרא ביראת רוממות ובהתבוננות ישרה, יחד עם כל מה שחנן אותנו בורא עולם בחכמה, בינה ודעת, ועם מה שנתן לנו בלשון העברית החיה בפינו בעקבות הנס המופלא של תחייתנו כעם – אזי יכולים אנו למצוא בתנ"ך חידושים נפלאים ומרגשים שלא שיערום דורות גדולים ועצומים מאיתנו בתורה. לא שאנו גדולים מהם, חלילה לנו מלחשוב כך, אלא שאפילו "שפחה על הים" זכתה לראות ישועת ה', מה שלא זכה יחזקאל בן בוזי הכהן-הנביא בשנות החורבן (מכילתא, פרשת השירה ג). בעוד שחכמי הדורות הקודמים חיו "בְּתוֹךְ הַגּוֹלָה" (יחזקאל א א), כאשר כל עולמם נתון בכף הקלע של רשעי עולם וצוררי ישראל ותורתו, "עַל נְהַר כְּבָר" ("כְּבָר הָיָה לְעַלָּמִים" [קהלת א, י]) ו"על אוּבַל אוּלַי" (=אולי נשרוד [דניאל ח, ב]); אנחנו, בזכותם, עומדות רגלינו בארץ הנבואה והתנ"ך, ואנו רואים נפלאות מעשה ה' הגדול בקיבוץ גלויות לנגד עינינו בכל יום.

אכן המקרא מפרש את עצמו, כפי שלימדונו חז"ל: "יילמד סתום ממפורש" (יומא נט ע"א), ובלשון רש"י: "לא בא הכתוב לסתום, אלא לפרש" (בראשית י, כה). אנסה להביא מספר דוגמאות אותן גיליתי כאשר עמדתי על עיקרון מפתח זה.

התורה מפרשת את משמעותו של "עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע" (בראשית ב, ט) בפסוק המופיע מאוחר יותר: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ" (בראשית ד, א). מהעמדת הפסוקים זה מול זה ברור כי "דַּעַת טוֹב וָרָע" פירושה יצר של עריות. יצר זה כולל בתוכו הרבה טוב, ואפילו קדושה של יצירת החיים, כשותפות עם בורא עולם ויוצר האדם, אך כמובן כולל גם רע ופיתוי של תאווה. מאוחר יותר שבנו וגילינו שגם הגמרא מפרשת את חטא אדם הראשון כקשור ליצר העריות (בבלי, שבת קמו ע"א). בכיוון זה צעד גם הרמב"ם (מורה נבוכים א, ב).

ישנה שרשרת מזמורים בתהלים (לו-מא) המכוונים כנגד איוב. מופיעות בהם הקבלות רבות לפסוקים מספר איוב, ומוצגת בהם עמדתו של דוד להתמודדות עם סבל (תהילים לח-לט) השונה עקרונית מזו של איוב. לאמיתה של תורה, הוויכוח המלא בין איוב לאליפז יכול להתברר רק לאור הביטויים המקבילים לאלו שבספר תהילים.

עוד "ראה זאת מצאתי", שאין השם המוזר והחריג "קֹהלת" אלא לשון "מקהלה". הסתירות שהטרידו כל מעיין בספר קֹהלת מימי חז"ל ועד ימינו אינן אלא ויכוח רב-קולות המתנהל בתוך נפשו של "קֹהלת בן דוד" (כשם שאנו מוצאים בתהילים ל"ו וע"ג ויכוח ברור בתוך ליבו של דוד ושל אסף). ממילא, כל שעלינו לעשות הוא לזהות בכל פסוק בקֹהלת מיהו הקול הדובר, וכך ליישר את ההדורים. מאוחר יותר מצאתי שר' יצחק עראמה כבר עמד על הסבר זה, אף כי החלוקה שהביא לקולות השונים שונה מפירושי.[2]

באותה דרך נתבארו לי מזמורי קבלת שבת כשרשרת מזמורים הקשורים כולם ל"מזמור שיר ליום השבת" (תהלים צב). באמת, מזמור זה ממשיך וקושר גם את המזמורים הבאים עד "מזמור לתודה" (תהלים ק). יותר מאוחר, כשהתפללתי לפעמים עם עדות המזרח (שיודעים לקרוא מזמורי תהילים בניגון מסורתי מדויק, מכוון לפי אורך הפסוקים ולפיסוק הטעמים), גיליתי ש"מִזְמוֹר לְתוֹדָה... בֹּאוּ לְפָנָיו בְּרִנָּנָה" (תהלים ק, א-ב) מלא הקבלות למזמור "לְכוּ נְרַנְּנָה... נְקַדְּמָה פָנָיו בְּתוֹדָה" (תהלים צה, א-ב). כן גיליתי ששני מזמורים אלו מהווים מסגרת לשרשרת המזמורים כולה, אלא שמזמור צ"ה פונה לעם ישראל, "כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ וַאֲנַחְנוּ עַם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ" (שם, ז), ואילו מזמור ק' פונה אל העמים כולם להכיר בכך ולהצטרף אלינו בעבודתו: "הָרִיעוּ לַה' כָּל הָאָרֶץ... בֹּאוּ שְׁעָרָיו בְּתוֹדָה חֲצֵרֹתָיו בִּתְהִלָּה הוֹדוּ לוֹ בָּרֲכוּ שְׁמוֹ" (שם, א-ד). כך נתחוור לי שצודקים (גם בזה) מתפללי עדות המזרח החותמים את מזמורי השבת ב"מזמור לתודה" (תהלים ק), ולא אלו המקצרים וחותמים את מזמורי השבת בשביעות הרצון 'שלנו' (תהלים צט) – "...כִּי קָדוֹשׁ ה' אֱלֹהֵינוּ" (תהלים צט, ט).[3]

בכל אלה ובגילויים רבים אחרים זיכני ה' מנפלאות תורתו, ובכל נפשי, רוחי ונשמתי, אני מודה לו בכל עת ובכל שעה. אולם, בלומדי חידושים אלו לא שאפתי שכל תלמידיי ותלמידותיי יוכלו לצטט חידושי תורה ששמעו ממני, אלא שיוכלו גם הם לטייל ולהתענג בלימוד המקרא בעצמם באמצעות הכלים בהם השתמשתי,

2. להרחבה ראה מאמרי בספר סוכת שילה, לזכר שילה לוי ז"ל שנפל ברמת הגולן.
3. גם ההסבר ההלכתי להשמטת מזמור ק' בכך שאין מקריבים בשבת קרבן תודה (רמ"א, שו"ע או"ח נא, ט) איננו הכרחי בליל שבת, בו אפשר היה לאכול קרבן תודה שהקריבו ביום שישי, ואכמ"ל.

ולגלות חידושים רבים בעצמם. כיוון שהמקרא מפרש את עצמו, כל אחד יכול לתור אחרי דבר ה' החבוי בכל פרשה, בכל פסוק, בכל הקבלה ובכל מבנה.

ואומנם כן, תחייתו של בית מדרש לתנ"ך נמדדת בכך שצומחים בו תלמידים מחדשים. כבר מוכרים בארץ ובעולם חידושיהם וספריהם של הרב יעקב מדן (מראשי הישיבה כיום), הרב יובל שרלו, הרב אמנון בזק, פרסומי האינטרנט של הרב מנחם ליבטאג ועוד רבים אחרים. מבית המדרש של ישיבת הר עציון צמח גם הביטאון למקרא 'מגדים', וכן הפכו למסורת ימי העיון בתנ"ך המקבצים אלפי לומדים לכינוס הגדול בעולם לעיון בתנ"ך אשר מתקיים בכל קיץ באלון שבות; מעין 'ירחי כלה' לתנ"ך.

מבית המדרש לתנ"ך צמחה גם אסכולה ספרותית בלימוד המקרא (ר' יוסי אליצור, ד"ר יונתן גרוסמן, ד"ר יהונתן יעקבס ורבים אחרים), ואף על פי שאסכולה זו צמחה במקביל במקומות רבים בעולם, במיוחד אחר שהועם זוהרו של ההיסטוריציזם, יש ייחוד חשוב לקבוצה שצמחה מבית המדרש שלנו.

אחד המבקרים החריפים של דרכי בהבנת התנ"ך מתוך עיון ישיר במקרא עצמו טען כי זו תורה "שאין לה בית אב", ביטוי המצוי בתלמוד ירושלמי, ומזהיר מפני לימוד הלכה למעשה ללא מסורת (ירושלמי, פסחים ו, א; ירושלמי, פאה ב, ו). כוונת מבקרי הייתה שגם בעיון ובלימוד תנ"ך, שאין בהם הלכה למעשה, יש ללכת בדרכי הפרשנים הסלולות משכבר הימים. והנה, מבקרי זה בעצמו הוא חוקר חשוב של שיטת הראי"ה קוק בהלכה ובאגדה, ויודע הוא היטב שאבי השיטה המעלה על נס את התחדשות התורה מתוכה בארץ ישראל הוא הראי"ה עצמו. הלוא זאת הייתה תביעתו העיקרית מלומדי התורה בדורנו.[4] תמוה מאד לשמוע מחוקר הראי"ה על כך שרק לראי"ה עצמו היה ההיקף, העומק והארת הנשמה העליונה, שמכוחם אפשר לחדש את תורת ארץ ישראל.

הדרך אשר סללנו בלימוד התנ"ך מתוך התנ"ך עצמו נתנה לנו ביטחון עצמי בלימוד התנ"ך. הביטחון הזה, שאפשר וצריך להבין את דבר ה' מתוך המקרא עצמו, שחרר אותנו מן התלות הנפשית והאינטלקטואלית בשיטות מחקר המקרא הביקורתיות, המודרניות. מי שבטוח בדרכו יוכל להתמודד מול כל יריב מבלי לזלזל או להתנשא, וגם סימני שאלה וקושיות חמורות לא יבהילוהו. הלומד הבטוח בדרכו יוכל גם ללמוד להפריד בר מתבן – "רבי מאיר רימון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק" (בבלי, חגיגה טו ע"ב). כך סללנו דרך עצמאית בין ההסתופפות בצל הפרשנות והמדרש לבין ההיסחפות אחרי הביקורת המתיימרת להיות מדעית.

4. עיין אגרות הראי"ה א, כז ועוד הרבה.

כך גם קראנו ולמדנו את פרשני כל הדורות מבלי לוותר על עמדה עצמאית. קריאה כזו רק מעשירה את הבנת רש"י, רשב"ם, ראב"ע, רד"ק ורמב"ן, מפני שהיא חושפת את ההבדלים, הקטנים והגדולים, בין הכתובים והפרשנים. במקום להכניס את הקריאה הישירה של הפסוקים בדלת האחורית עם השלט "מה היה קשה לרש"י?", אנו בוחנים קודם כול את הפסוקים, ורק לאחר מכן ניגשים אל הפרשנים כולם, בדרך ישרה; כמו בלימוד עיוני ראוי לשמו – כמו שעושים כמעט כולם בשעה שהם לומדים גמרא. החזון-אי"ש הוא שאמר (שמעתי מתלמידו) שאין ללמוד גמרא לפי רש"י, אלא להשתדל להבין תחילה את הגמרא כמות שהיא, ורק אז לעיין ברש"י ולהבין את חידושיו.

לכן גם לא היה לנו שום צורך פנימי למרוד, לא באמונה ולא בהלכה. את הגולה ואת הגטו כבר לא הכרנו, ומרחבי החופש, היושר והאומץ של תורת ארץ ישראל העניקו לנו כוחות חדשים וביטחון פנימי.

לקבוצה הראשונה שלמדה במכון הגבוה לתנ"ך (לימים מכללת הרצוג) הסברתי את יסוד השיטה, במה 'אני מאמין' בעיון המקרא, בעזרת דברי חז"ל:

> **חזרנו על כל המקרא**, ולא מצינו מקום ששמו "פתח עיניים"? אלא, מלמד שתלתה [תמר] עיניה בפתח שכל העיניים תלויות בו ("בפתחו של אברהם אבינו" לפי הבבלי, סוטה י ע"א), ואמרה: יהי רצון מלפניך ה' א-לוהי שלא אצא מן הבית הזה ריקנית. (בראשית רבא ה, ח)
>
> **חזרנו על כל המקרא**, ולא מצינו מקום ששמו "תפֶל ולָבָן", אלא הוכיחן [משה] על הדברים שתפלו על המן, שהוא לבן.
> (רש"י בשם רשב"י, דברים א, א)

מדברי חז"ל אלה יש ללמוד עיקרון חשוב בלימוד התנ"ך (כך הסברתי לאותה קבוצה), והוא כי חובה לחזור על כל המקרא כדי לראות איך הוא מתפרש מתוך עצמו. רק אם לא מצאנו הסבר בתוך המקרא על ידי הקבלה לשונית או ענייינית עלינו לפנות אל המדרש החופשי.

אברך צעיר (אז, לימים הרב) יובל שרלו, הרים את ידו והקשה: "כל זה טוב ויפה ונכון לשיטת רבי עקיבא – אבל יש חולקים עליו", וציטט את דברי הגמרא:

> מקושש זה צלפחד... דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין – אם כדבריך, התורה כיסתו ואתה מגלה אותו? ואם לאו, אתה מוציא לעז על אותו צדיק! (שבת צו ע"ב - צז ע"א)

הופתעתי ושמחתי. אכן יש בית מדרש חי ללימוד תנ"ך! המקרא לא רק מפרש את עצמו, אלא גם דורש את עצמו – "מקושש זה צלפחד". שיטת רבי עקיבא בלימוד תנ"ך!

לימים, במהלך שעור שהעברתי בעפרה, שאל אחד האברכים שלמד בקיאות בספר יהושע: הלוא יש מקומות בנחלת יהודה ששמם "תַּפּוּחַ וְהָעֵינָם" (יהושע טו, לד), ואם אכן חזרו חכמי המדרש על כל המקרא מדוע לא זיהו ערים אלו עם "פֶּתַח עֵינַיִם"? באותה שעה נרעשנו כולנו מעצם היכולת להציג שאלה כזאת, ועוד יותר נרעשנו כאשר גילה משתתף אחר בשיעור את המדרש הבא:

> 'ותשב בפתח עינים' – מלמד שהלכה וישבה לה בפתחו של אברהם אבינו, מקום שכל עינים צופות לראותו. ר' חנין אמר: מקום הוא ששמו עינים, וכן הוא אומר: תפוח והעינם.
>
> (סוטה י ע"א, מובא בילקוט שמעוני, וישב, קמה)

אז ידענו שכאשר אנו מהלכים בשבילי התנ"ך המתפרש מתוכו – בעקבות חז"ל אנו מהלכים. ידיעה מופלאה זו שקנינו בקניין תורה של בית המדרש העניקה לנו ביטחון רוחני ושמחה עצומה שאין די מילים לתארה.

ג. המפגש עם שיטת רבי עקיבא

לימים בחנתי סוגיות רבות, ומצאתי שהלימוד מתוך המקרא עצמו בעזרת מקבילות, לשוניות בעיקר, היה אחד מעמודי התווך בשיטה החדשנית שלימד רבי עקיבא. אף שחבריו (ברובם) היו חלוקים עליו בנושא זה והגיבו נגדו בביטויים חריפים (כדברי ר' יהודה בן בתירא הנ"ל), לא מצאתי אף אחד החולק על רבי עקיבא בדורות הבאים. ואכן, בהמשך הפכה שיטה זו לדרך קבועה של המדרש, גם בהלכה וגם באגדה. שיטת רבי עקיבא התקבלה, והפכה לאחד מסימני ההיכר של דרך הלימוד בבית המדרש התלמודי. בעקבות הדרך שחידש בלימוד המקרא לא נותרה דמות אנונימית אחת ולא מאורע סתום – הכול נתפרש בעזרת מקבילות של מילים וביטויים. בלי לדעת זאת הולכים בדרכו גם רודפי הפשט, המחפשים בכל המקרא מקבילות לשוניות מאותו שורש, או בתחביר דומה, כדי לפרש פסוק קשה.

בשיטה זו דרש רבי עקיבא דרשות רבות, בעיקר בהלכה, והלכות אחדות אף מוגדרות אצלו כהלכות מדאורייתא על סמך דרשות כאלה. למשל, רבי עקיבא קובע שתחום שבת להליכה מחוץ לעיר הוא אלפיים אמה. גם כאן, הבסיס הוא הקבלת פסוקים בשלוש פרשיות.

בפרשת המן, באיסור לצאת כדי ללקוט מן בשבת, נאמר:

שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו **אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ** בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. (שמות טז, כט)

איך התורה מגדירה מהי "יציאה מן המקום"? הגמרא (בבלי, עירובין נא ע"א) דנה בכך, אולם כבר למקרא חלק מפסוקי התנ"ך המובאים בגמרא התשובה ברורה: בפרשת משפטים, בדין רוצח בשגגה, נאמר "וְשַׂמְתִּי לְךָ **מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה**" (שמות כא, יג), ואילו בפרשת ערי הלויים (במדבר לה) מוגדר מקומו של הרוצח בשגגה כעיר המקלט ואלפיים האמה הסובבים אותה. לדעת רבי עקיבא, התורה היא שהגדירה את ה"מקום" לדיני שבת לפי ה"מקום" של רוצח בשגגה שהתפרש בערי הלויים.

לפיכך, רבי עקיבא סבור כי תחום אלפיים אמה הוא מדאורייתא, אולם חכמים קובעים שמדובר רק בדין מדרבנן. ככל הנראה, חכמים ראו דרשה כזאת כחשיבה אנושית יוצרת, ואילו דין דאורייתא צריך להיות מפורש בתורה מפי ה' אל משה. לעומתם, רבי עקיבא ראה הקבלה זו כקביעה ברורה של התורה עצמה, שדורשת מאיתנו לפרש אותה כך. אם כן, אין מחלוקת על כך שהמקרא מפרש ודורש את עצמו, ורק התוקף ההלכתי של מדרשים כאלו נתון במחלוקת עקרונית.

המפגש עם שיטת רבי עקיבא פתח לנו שער להבין סוגיות סתומות רבות בגמרא ובמדרש. כך התברר כי התעלמות מעיון במקרא כמפרש את עצמו סותמת גם את הבנת דברי חז"ל; ואילו לימוד מעמיק של המקרא מתוכו פותח פתח גם להבנת המדרש והגמרא במקומות סתומים לגמרי. נביא דוגמה לדבר.

נאמר בגמרא:

> 'ובת איש כהן כי תֵחֵל לזנות, את אביה היא מחללת באש תִּשָּׂרֵף' – בנערה והיא ארוסה (=מקודשת לאיש ואינה נשואה) הכתוב מדבר... דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אחת ארוסה ואחת נשואה.... אמר לו רבי עקיבא: ישמעאל אחי, 'בת ובת' אני דורש! אמר לו [רבי ישמעאל:] אחי, וכי מפני שאתה דורש 'בת ובת' נוציא זו לשריפה?
> (בבלי, סנהדרין נא ע"ב)

רש"י פירש את משמעות לימודו של רבי עקיבא כך:

> 'בת ובת' – וא"ו יתירא, לרבות הנשואה.

הסברו של רש"י הבהיר לרוב הלומדים מימי הגמרא ועד היום מדוע אפילו משה רבנו לא יכול היה להבין את רבי עקיבא, שהרי הוא קושר כתרים לאותיות ודורשן (ע"פ בבלי, מנחות כט ע"ב). אולם, לאמיתו של העיון לימודו של רבי עקיבא פשוט וברור לכל מי שנותן דעתו למקבילות לשוניות בתורה:

וּ**בַת** אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף.
(ויקרא כא, ט)

וּ**בַת** כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל. וּ**בַת** כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ. (ויקרא כב, יב-יג)

שלוש פעמים פתח הכתוב בוא"ו – "וּבַת..." – כאשר שני המופעים הראשונים הינם בלי סיבה מכרחת. בא רבי עקיבא, קשר כתר תורה לשלוש פתיחות בוא"ו, חיבר את שלושת הוא"וים למדרש הלכה, והקיש מדיני תרומה לעונשי עריות: בפרשת התרומה (המופע השלישי) כתבה התורה בפירוש כי בת כהן נשואה עדיין נקראת "בת כהן", ולכן אם אין לה ילד והיא אלמנה או גרושה היא יכולה לחזור אל בית אביה, ואיננה זרה לתרומת הקודש. ברור אם כן שזיקת הבת אל אביה הכהן עדיין קיימת גם בהיותה נשואה. לכן, טען רבי עקיבא, התורה גילתה בגזירה שווה כי בת כהן נשואה (גם אם כבר יש לה ילד) עדיין מחללת את קדושת הכהונה, שהרי לא יאמרו "השמעתם מה עשתה אשתו של פלוני" אלא יאמרו "בתו של כהן פלוני". רבי עקיבא למד זאת מהפסוק המפורש בתורה כי בת כהן נשואה עדיין נקראת "בת כהן". כל מדרש הוא"וים לא בא אלא כדי לקשור יחד בגזירה שווה את פסוקי התרומה עם פסוק העונש על בת כהן שזנתה.

אם כך, מדוע לא קיבל רבי ישמעאל לימוד ברור וחזק כזה? התשובה ברורה, גם במקרא וגם בגמרא: רבי ישמעאל מוכן ללמוד ממופע אחר של אותה המילה רק בתנאי שהוא קשור באותו הנושא.[5]

דוגמה נוספת להארה זו מבית מדרשו של רבי עקיבא נוכל למצוא בסיפור המחלוקת המפורסמת על קידוש החודש. כזכור, רבי יהושע ורבי דוסא בן הרכינס פסלו את עדי החודש שקיבל רבן גמליאל בבית הדין כעדי שקר. רבן גמליאל דרש מרבי יהושע לבוא אליו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שלפי חשבונו, כדי לקבוע הלכה לדורות שאין מערערים על קביעת בית הדין. במשנה שם נאמר:

> הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר... אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר 'אלה מועדי ה' מקראי קדש, אשר תקראו אתם' – בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו. (ראש השנה ב, ט)

5. עיין למשל: בבלי, סנהדרין נב ע"א, שם דורש ר' ישמעאל את הוא"ו של "ובת" בכך שכשם שכהן בעל מום אוכל בתרומה וקדושת כהונה לא סרה ממנו, כך גם לעניין עונשי עריות קדושת כהונה לא סרה ממנו.

ההסבר המקובל הוא דברי רש"י במקום, שיש לקרוא את המילה "אֹתם" כאילו כתוב 'אַתֶּם'. אולם הסבר זה עומד בסתירה ברורה לדברי הגמרא, שרבי עקיבא דורש "אֵם-למקרא" (בבלי, סנהדרין ד ע"א), כלומר, דורש לפי הקריאה ולא לפי הכתוב. על כן, נדמה כי מדרשו של רבי עקיבא מבוסס על המילה האחרונה בפסוק, שדווקא חסרה מהמשנה: "בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג, ד). אולם כיצד ייתכן כי רבי עקיבא הפך את משמעותו של פסוק בתורה הקובע כי המועדות יחולו דווקא במועדם ודרש כי המועדות יחולו "בין בזמנן בין שלא בזמנן"?

את כיוון התשובה הקורא הנבון כבר הבין – ישנו פסוק שלישי, שקריאתו במקביל לפסוק המצוטט מביאה את רבי עקיבא למסקנתו המפתיעה:

> אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם.
> (ויקרא כג, ד)

> אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ – לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. (ויקרא כג, לז)

הפסוק הראשון אומנם מדגיש דווקא "בְּמוֹעֲדָם", וזו הייתה סיבת המחלוקת בין החכמים והגורם לצערו של רבי ישמעאל, אולם בפסוק האחרון שמקביל לו חסרה המילה "בְּמוֹעֲדָם". לכן, לאור ההקבלה, פירש רבי עקיבא כי העדר המילה "בְּמוֹעֲדָם" בפסוק החותם פירושו "בין בזמנן בין שלא בזמנן", והתורה עצמה הכריעה שמעשהו של רבן גמליאל הוא הקובע, גם אם טעה בחשבונו.

בדרך זו הוביל רבי עקיבא את תלמידיו לדרוש במקרא ולגלות מתוכו את צפונותיו, בין אם הזיהוי קרוב לפשט, בין אם הוא רחוק ממנו. למשל, הנה הכול 'יודעים' שאליעזר עבד אברהם נשלח להביא אישה ליצחק. אלא שבתורה זה לא כתוב. מי שקורא באותו פרק כאילו כתוב "אליעזר" מטעה את עצמו ואת תלמידיו, ומפסיד את הלימוד מגזירה שווה אשר בא ככל הנראה מבית מדרשו של רבי עקיבא ותלמידיו:

> וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲ-דֹ-נָ-י ה' מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר. וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֵן לִי לֹא נָתַתָּה זָרַע וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי. (בראשית טו, ב-ג)

> וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ.
> (בראשית כד, ב)

כך גם יודעים כל לומדי רש"י (ע"פ בבלי, נידה סא ע"א) שהפליט אשר בא אל אברהם

ממלחמת המלכים נגד סדום ועמורה (בראשית יד, יג) היה עוג מלך הבשן, וכי ממנו נודע לאברהם על שביית לוט, אך מחמיצים את ההקבלה המפתיעה:

> וּבְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּא כְדָרְלָעֹמֶר וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיַּכּוּ אֶת רְפָאִים בְּעַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם... וַיָּבֹא הַפָּלִיט וַיַּגֶּד לְאַבְרָם הָעִבְרִי.
> (בראשית יד, ה-יג)

> כִּי רַק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׁאַר מִיֶּתֶר הָרְפָאִים. (דברים ג, יא)

> אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן... אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ... וְאֵת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרֹת בְּאֶדְרֶעִי.
> (דברים א, א-ד)

ד. פשט ודרש נפגשים

בעקבות עוג מלך הבשן, התחלתי לעיין בהקבלת שני הסיפורים – מסע ארבעת המלכים בעבר הירדן ובהרי שעיר, עד שחזרו אל סדום ועמורה (בראשית יד), ובמקביל בסיפורו של משה על מלחמתו נגד סיחון ועוג וכיבוש עבר הירדן המרכזי והצפוני בידי בני ישראל (דברים ב-ג). גודש הממצא הפתיעני.

רצף השמות – זוזים/זַמְזֻמִּים; אֵימים/אֲמִים; חֹרִי/חֹרִים – מופיע רק בשני מקומות אלה בכל המקרא. מסע הכיבוש של "כְּדָרְלָעֹמֶר וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ" (בראשית יד, ה) התנהל מצפון לדרום, ואילו מסעם של בני ישראל בשנת הארבעים ליציאת מצרים התנהל מדרום לצפון. אף על פי כן, שני המסעות לכיבוש עבר הירדן דומים עד מאוד.

אם נניח כי אברהם יכול היה לזכות על פי הכללים המקובלים בכל כיבושיהם של המלכים אותם הכה בליל שחרור לוט משביו, וכי לשם כך באו מלכי סדום ועמורה עם מַלכיצדק מלך שָׁלֵם שהוציא לחם ויין, לפגוש את המנצח בעמק המלך (בראשית יד, יז-יח), נוכל להבין מיד מתי והיכן קיבלו צאצאי אברהם ולוט את הזכויות על נחלתם בעבר הירדן אותן מזכירה התורה:

> כִּי יְרֵשָׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת הַר שֵׂעִיר. (דברים ב, ה)

> מֵאֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן... לִבְנֵי לוֹט נְתַתִּיהָ יְרֻשָּׁה. (שם י, יט)

למרות שאברהם לא רצה להופיע ככובש ומנצח (וראה דברי ר' יוחנן, בבלי נדרים לב ע"א), ולא מימש את זכותו בעבר הירדן, צאצאיו עשו זאת מכוחו. ומה שלא כבשו בני עשו ובני לוט נשאר למשה ולבני ישראל במלחמה נגד עוג מלך הבשן, שנותר אחרון מן הרפאים של ימי אברהם.

גילוי מפתיע אחר היה "פסח לוט". מאז שלמדתי בילדותי את דברי רש"י על סיפור לוט והפיכת סדום, הייתי תמה על רש"י ועל מדרשי חז"ל המכניסים לכאורה רעיונות ידועים, נכונים וחשובים, בפסוקים שאינם קשורים כלל לעניין. וכי מפני שלוט אפה מצות צריך לומר "פסח היה"? וכי לא מסתבר שלוט אפה מצות מפני שמיהר להכין אוכל לאורחים, ומצות נילושות ונאפות בזמן קצר (כפירושו הפשוט של רד"ק)?

אולם יום אחד קראתי פרשה זו כדרכנו, בקריאה ישרה, בלא כל תיווך או סעד פרשני מוכר, ואמנם התברר כי כן – פרשה זו היא הפסח הראשון בתורה. דווקא המדרש קרא נכונה את המשמעות, כפי שבולט לעין כול כאשר מציגים זה מול זה את פסוקי הפיכת סדום ופסוקי יציאת מצרים:

> ...וְאֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר פֶּתַח הַבַּיִת הִכּוּ בַּסַּנְוֵרִים... וַיִּלְאוּ לִמְצֹא הַפָּתַח... וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ בָּעִיר הוֹצֵא מִן הַמָּקוֹם. כִּי מַשְׁחִתִים אֲנַחְנוּ אֶת הַמָּקוֹם הַזֶּה... וַיְשַׁלְּחֻנוּ ה' לְשַׁחֲתָהּ... קוּמוּ צְאוּ מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי מַשְׁחִית ה' אֶת הָעִיר... וַיְתֻמַּהְמָהּ. (בראשית יט, יא-טז)
>
> ...וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר... וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף... וַה' הִכָּה כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם... קוּמוּ צְאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַּם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ. (שמות יב, כב-לב)

ואכן, לא רק הביטויים הדומים מוכיחים, אלא אף ההקשר: משפחת לוט עם מלאכי ההצלה שלה במשתה מצות בתוך הבית הסגור, בעוד אנשי סדום מוכים פתח הבית. לאחר מכן, כאשר לוט מתמהמה, הם מוּצָאים מסדום ביד ה', לפני הפיכתה ביד חזקה הכוללת הפיכת הלילה ליום; באותה מידה, עם ישראל למשפחותיו סגור בבתים עם פסח ומצות על מרורים, כאשר הדם על פתח הבית הוא סימן ההצלה למשחית. לאחר מכן העם כולו יוצא ממצרים בחיפזון מחצות לילה עד בוקר מבלי יכולת להתמהמה. מסדום יצאו עמי לוט, מואב ועמון; ממצרים יצא עם ישראל!

אומנם, מה שאין בבראשית בפסח לוט הוא התאריך, איסורי החמץ והציווי על הזיכרון לדורות. פסח לוט הוא הצלה פסחית של משפחה אחת, ואילו פסח מצרים הוא הצלה פסחית של עם שלם, בעודו שומר על הפסח כחג משפחתי (וכך עד היום!). דווקא המדרש היטיב לקרוא הקבלה זאת, וכיוון בדיוק למשמעו של מקרא בסיפור לוט.

ה. סופרים ומספרים

> לפיכך נקראו ראשונים 'סופרים' – שהיו סופרים כל האותיות שבתורה.
> (בבלי, קידושין ל ע"א)

מילדותי אהבתי חידות עם מספרים, במיוחד בתנ"ך, אולם גבוהה ומתוחכמת ממני שיטת 'צפונות במקרא' שידידי ורעי מישיבת מרכז הרב, הרב שמואל יניב, יחד עם חכמי מתמטיקה ותורה, גילה בה נפלאות. אני מחובר בכל נימי נפשי אל הפשט, אל הריאליה, ואל החיבורים בין פשט ודרש, בין אגדה והלכה, בין תורה וציונות. לכן, גם כשספרתי מילים מיוחדות במקרא הלכתי בדרך הפשוטה.

כך ספרתי וגיליתי כי יש חמישה עשר מופעים של המילה "אני" בספר קהלת מ"אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָם" (קהלת א, יב) עד סוף פרק ב, בנוסף לעשרות רבות של הטיית גוף ראשון בפעלים ובשמות, ואילו בסיום ספר קהלת אין כלל "אני" או הטיות גוף ראשון. ממילא הבנתי את מטרת המגילה, ואת התקווה הגלומה בה, לאחר הייאוש המתואר בה.[6]

כך גיליתי את שנים עשר הלאומים שיש בעשרת הדברות[7] – שישה מול שישה, ממש כחודשי השנה, כשבטי ישראל בבגדי הכהן הגדול וכלחם הפנים – בברית סיני כמו בגריזים ובעיבל.

שיא השיאים בגילויי מספרים בתורה שמור אצלי ל"ארבעים חסר אחת" של מלאכות המשכן. כבר שנים רבות, כקורא בתורה מגיל מצוות, ידעתי שהרשימה המפורטת של מרכיבי המשכן, המופיעה בסמוך לציווי השבת הפותח את מלאכת המשכן בדברי משה לישראל (שמות לה, יא-יט), כוללת ארבעים ואחד פריטים. אך לא ידעתי לפרש את הפער בין "ארבעים יתר אחת" לבין "ארבעים חסר אחת", עד שביום שלג כבד בו נשארתי בבית חזרתי לעיין בפסוקים, ונתברר לי ש"בִּגְדֵי הַשְּׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ" (מספר 39 ברשימה) אינם כיסויי מסעות שלא נזכרו כלל בספר שמות, אלא הם הם "בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן" וגם "בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן". ואומנם, כך תרגם גם אונקלוס – "יַת לבושֵי שְׁמוּשָׁא לשַׁמָּשָׁא בקוּדשָׁא" (שמות לה, יט). כך יש כאן בדיוק "ארבעים חסר אחת". לא רק זאת, אלא שהרכיב האחרון ברשימה (בגדי הקודש) מתפצל לשניים, כפי שהסברנו, ובדיוק כך גם מלאכת הוצאה, החותמת את רשימת מלאכות שבת שבמשנה (שבת ז, ב), שהיא מלאכה כפולה בכל מקום – הוצאה והכנסה.

6. להרחבה, עיין במאמרי "פשר קהלת" המופיע באתר שלי: www.ybn.co.il.
7. עיין במאמרי: עשרת הדברות ושנים עשר הלאומים, תשורה לעמוס, ובאתר שלי.

מיד נזכרתי שאותה רשימה מפורטת מופיעה בסיום פרשיות המשכן לפני הקמתו (שמות לט, לג-מא). והנה מצאתי באותו יום שלג, שהרשימה שבסיום מוסיפה שלושה פרטים שאינם מופיעים בפרשיה הראשונה (מכסה כפול משני סוגי העורות, כלי האוהל וכלי העבודה), אך משמיטה כנגדם שלושה פרטים אחרים (בדי השולחן, בדי מזבח הזהב ואיחוד יתדות המשכן ויתדות החצר). **בכך שומרת התורה עצמה על מספר הברזל המקודש**, אותו למדו חז"ל – "ארבעים חסר אחת".

כך עלה בידי להבין את הסוגיות במסכת שבת העומדות על כך שהמספר "ארבעים חסר אחת" נלמד קודם כול במסורת, ורק לאחר מכן מתבררות אותן שלושים ותשע מלאכות שלעתים דומות מאוד,[8] ולעתים הגמרא מוציאה אחת ומכניסה אחרת. כך גם מובנים דברי ר' חנינא בר חמא, הסובר שמלאכות שבת הן "כנגד עבודות המשכן" (בבלי, שבת מט ע"ב).

לבסוף מצאתי את המקור למאה ועשרים אנשי הכנסת הגדולה בספרי עזרא ונחמיה, ולא עוד, אלא שמצאתי את המספר בשלוש רשימות שונות.[9]

ספירת שמות ורשימות במקרא מובילה לעתים להבנת פשטן של הרשימות עצמן, לעיתים תורמת להבנת מדרש מובהק ולעתים מסייעת לחיבור בין פשט למדרש. בכל מקרה, הדבר מוביל ללימוד תורה מפתיע ומרתק.

ו. ארץ המקרא מפרשת את המקרא

כאשר התחלנו לנסות ולחבר את נופי הארץ ושביליה עם פסוקי התורה כבר הלכנו בדרכים סלולות יחסית, שסללו לנו שני דורות קודמים של חוקרים ומלומדים (זכר כולם לברכה), שחיברו את המקרא עם ארץ המקרא. פרופ' שמואל קליין ותלמידו פרופ' יהודה אליצור, פרופ' עמנואל לעף ותלמידו (ומתרגמו לעברית) פרופ' יהודה פליקס, אפרים וחנה הראובני ובנם נגה הראובני, יוסף ברסלבי ועוד רבים אחרים כבר הניחו יסודות איתנים להבנת המקרא מתוך הכרת הארץ, נופיה (הטבעי והחקלאי) וצמחייתה. הגדיל מכולם נגה הראובני, שגם שפך "אור חדש על ספר ירמיהו" (כשם ספרו הקטן בכמותו וגדול מאוד באיכותו). כל מי שזכה לשוטט בשבילי ירמיהו הנביא בעקבותיו, כבר האירו לו ספר ירמיהו והתנ"ך בכלל באורה של ארץ ישראל, אור שחוקרי המקרא הביקורתיים לא יכלו לשערו. אומנם רק מעטים בישיבות ובקהל הרבנים הכירו את תורתם ואת ספריהם של חוקרים אלו.

8. ראה למשל: "היינו זורה, היינו בורר, היינו מרקד" (בבלי, שבת עג ע"ב); "היינו מולח והיינו מעבד" (שם, עה ע"ב).

9. להרחבה ראה: י' בן נון, אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה, משלב לו, עין צורים תשס"א.

כבני הדור הישראלי השלישי לא יכולנו לקבל את המצב בו בני תורה ממשיכים לדלג על פסוקים ומדרשים שיש בהם שמות מקומות, צמחים ובעלי חיים, ונחלות השבטים אינן מתקשרות לתודעתם. באישורו ובעידודו של הרב עמיטל יצאנו לטייל עם בחורי הישיבה בימי שישי כדי ללמוד תורת ארץ ישראל במובנה הפשוט ביותר. כך החלו בישיבה גם "סיורי ארץ המקרא", שהפכו לשם דבר במכללת הרצוג אשר צמחה מאוחר יותר. יהושע כהן ז"ל משדה בוקר, מייסד בית ספר שדה כפר עציון, שכנע אותנו לא לעסוק רק בתנ"ך בטיולינו, אלא גם במקורות חז"ל, במשנה, במדרש ובתלמוד. ואכן, חלק גדול ממשניות סדר זרעים וסדר טהרות למדתי בשטח בזכותו. לאט לאט גילינו שלימוד כזה יכול להוביל גם לחידושים של ממש, ושארץ המקרא חוזרת ומפרשת את המקרא כשם שארץ המשנה והתלמוד מבהירה ומפרשת את מקורות חז"ל.

חוויה מרעישה הייתה לי ולתלמידי הישיבה במחזורים הראשונים בגילוי שרידיה של דרך האבות מצפון לאלון הבודד במרכז גוש עציון. ניתוח טופוגרפי מסודר הביא את כולנו למסקנה ברורה, שאין חולק עליה, כי הדרך המרכזית הקדומה מבאר שבע ומחברון אל בית לחם וירושלים אכן עברה בנתיב זה. רק בדורות מאוחרים סטתה הדרך מזרחה לנתיב של היום, שיורד ועולה הרבה יותר מן הנחוץ באמת. רק המחשבה על כך שרגלינו מהלכות בדרך האבות, בה הלכו אברהם ויצחק בנו מבאר שבע אל "אחד ההרים" בארץ המוריה, וגם בדרך חזרה, העבירה בנו צמרמורת.

חוויה מטלטלת דומה הייתה לנו עם קבוצת מורים ומורות בהשתלמות קיץ של סיור ועיון בספר יהושע עם בית ספר שדה בעפרה, כאשר ירדנו ממצוק הר קרנטל הצופה על יריחו ממערבה, אל המערה הגדולה האחת, המצויה במצוק שמעל תל יריחו העתיק. אחרי ברכת "שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה", קראנו בקול את פרק ב בספר יהושע, תוך תצפית על תל יריחו, על הירדן ועל ערבות מואב. והנה, קם הסיפור כמו חי לנגד עינינו:

> וַתֹּאמֶר לָהֶם הָהָרָה לֵכוּ פֶּן יִפְגְּעוּ בָכֶם הָרֹדְפִים וְנַחְבֵּתֶם שָׁמָּה שְׁלֹשֶׁת יָמִים עַד שׁוֹב הָרֹדְפִים וְאַחַר תֵּלְכוּ לְדַרְכְּכֶם. (יהושע ב, טז)

ואנו יושבים במערת המסתור היחידה בהר, מערת המרגלים, צופים ממש כמותם בשטח החיפושים אחריהם "עַד שָׁבוּ הָרֹדְפִים" (שם, כב), ויכולים לחוש את רגע ההצלה עם ירידתם מההר וחזרתם דרך הירדן אל יהושע בן-נון. מורה ותיקה אחת לא יכלה להתאפק וקראה "זה באמת היה!". לשאלתי מה חשבה עד כה, השיבה: "עד עכשיו רק לימדתי פסוק פסוק לפי רש"י. מעולם לא ראיתי מבט כללי לא של סיפור ולא של נוף מקראי; מעולם לא שמתי לב למחבוא בהר...".

בדרום הר חברון, אל מול תל מָעִין וחִרבֶּת אֶל כִּרמיל, הבנו בדיוק מדוע כתוב "וְאִישׁ בְּמָעוֹן וּמַעֲשֵׂהוּ בַּכַּרְמֶל" (שמואל א כה, ב), שכן המעיין הגדול והיציב בכל האזור נמצא בחִרבֶּת אֶל כִּרמיל, ואילו בתל מעון הגבוה, מקום המגורים, אין מקור מים פרט למי הגשמים. אחרי שזיהינו גם את הדרך העתיקה שעברה מצפון לדרום במזרח הר חברון, והבנו כי יש להניח שכִּרמיל הייתה תחנה חשובה בנתיב זה בגלל המעיין המצוי בה, יכולנו להבין מדוע שאול המלך הציב לו יד ניצחון בכרמל (שמואל א טו, יב).

בתל שבע שמצפון לבאר שבע למדנו שיעור חשוב על שגיאות של מחקר המקרא, אשר מתעלם לעתים מדיוקי המקרא ומן המסורת המקומית גם יחד. בספר יהושע, בסרטוט נחלת בני שמעון, נזכרו "בְּאֵר שֶׁבַע וְשֶׁבַע" (יהושע יט, ב) כשני מקומות. אולם בשתי הרשימות האחרות של ערי שמעון בתוך יהודה (יהושע טו, כא-לב; דברי הימים א ד, כח-לג) לא נזכרת שֶׁבַע בצורתה זו, ועל כן החליטו רבים מן החוקרים למחוק אותה כטעות סופר של הכפלה מיותרת. והנה, המסורת המקומית של הבדואים שומרת על שני השמות שבמקרא ומעידה על דיוקו – תל א-סבע ומדרום לה ביר א-סבע. גם כיום, לעיירה הבדואית קוראים השלטים 'תל שבע', ואילו התל עצמו נקרא בשלטים (לדעתי בטעות) 'תל באר שבע'. יש לציין כי לפי הממצא הארכיאולוגי התל חרב במסע סנחריב, בעוד "באר שבע" הייתה קיימת ומתפקדת גם אחר כך, בימי יאשיהו (מלכים ב כג, ח). אך רוב החוקרים - בשלהם. מכך למדנו, כי פעמים רבות דווקא מסורות מקומיות ששרדו, תואמות למקרא יותר מסברות מחקריות.

רבים חושבים שירושלים וסביבותיה יש בהם קדושה מיוחדת בשל הקשר לעולמות קדומים-תנ"כיים, ולעומתה תל-אביב בנויה על החולות, ועולמה הוא חילוני-מודרני או ים-תיכוני. דווקא בשל כך אני משתדל בכל שנה להגיע לתל-אביב לפחות פעם אחת ללימוד ולסיור עם תנ"ך ביד.

בעת כניסתי לתל-אביב עם נתיבי "אַיָלוֹן" (שם עיר בנחלת דן, שמהעמק שלה יוצא הנחל), אני נזכר בפסוקים המתארים כי בני דן לא יכלו לממש את נחלתם במישור החוף בשל המאבק עם הפלשתים, ולאחר שנלחצו לרכס צרעה ולקרית יערים עלו רובם צפונה, כבשו את ליש, וקראו לה "כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם" (יהושע יט, מז) – היא תל דן. כך חזר רובו של שבט דן אל חבריו לדגל, אשר ונפתלי (במדבר ב, כה-לא), וקיים את ברכת משה – "דָּן גּוּר אַרְיֵה, יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן" (דברים לג, כב). גוש דן של היום, עם חוף תל-אביב משפך הירקון עד יפו העתיקה, הוא אם כן מימוש ציוני של חזון תנ"כי; חזון ההתנחלות הישראלית מימי יהושע שלא צלחה אז באזור זה. אבות תל-אביב

ידעו והבינו זאת – האם מבינים גם הבנים, צאצאי המתנחלים שהצליחו? האם מלמדים כך בבתי הספר של מדינת ישראל בגוש דן?!

אחר כך אני עולה בתל יפו וסוקר מן התצפית (ליד התותח הנפוליאוני) את ים יפו העתיק, אליו הגיעו דוברות העצים מהלבנון לבית ה' שבנה שלמה, משפך הירקון (הארובה של תחנת החשמל על שם רידינג) עד יפו, במבט אחד. אחרי עיון קצר בסיפור בריחת יונה הנביא מעל הנמל אני עולה אל ראש הגבעה ועומד ליד שער אמנותי מיוחד מאבן לבנה שהציב שם פַּסָּל ישראלי בשם דניאל כַּפרי וקרא לו 'שער האמונה'. מזוזת שער אחת מתארת את עקֵדת יצחק, השנייה את חלום יעקב, והמשקוף מתאר את כיבוש יריחו. ארץ ישראל נשענת על מסירות הנפש ועל חלום הדורות. ממעל עובר בכל כמה דקות מטוס נוחת, וממחיש עד כמה נשארה יפו שער הכניסה לארץ בדורות האחרונים. **יריחו הציונית**. עיר בת אלפי שנות היסטוריה, שהפכה לשכונה של תל-אביב, מפני שפתחה במלחמה נגדה למחרת ההחלטה באו"ם, ונכנעה ערב קום המדינה.

ז. היסטוריה וארכיאולוגיה – שאלות גדולות ואור חדש

המכנה המשותף המעניין ביותר לחוקרים השוללים את התאמת הממצאים למקרא (נוסף לסתירות שמצאו כבר מבקרי המקרא הגרמנים בתוך המקרא עצמו), הוא כנראה ההעדר: לא נמצא תיעוד מצרי מפורש על יציאת מצרים; לא נמצאו ממצאים רלבנטיים בסיני ובעבר הירדן מהתקופה הכנענית המאוחרת; לא היה אז יישוב קבע בין ערד לבאר-שבע ולכן "הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב" (במדבר כא, א) משקף תקופה מאוחרת יותר; לא בויתו גמלים בתקופת האבות, ולכן סיפורי האבות משקפים את תקופת המלוכה; לא נמצאה שכבה מתאימה מהתקופה הכנענית המאוחרת בתל יריחו; ואפילו דוד ושלמה אינם מופיעים בשום תעודה כתובה מן המאה העשירית לפנה"ס. 'לא מצאנו' הופך לסוג של הוכחה.

אולם אלו הבוחרים להתייחס למה שמצוי בידינו, ולא להעדר הממצא, מגלים דווקא זהות מפתיעה בין הממצא הארכיאולוגי ובין המקורות.

בתל דן, באזור הפולחני שבצפון התל, נחשפה כבר בראשית החפירות במה גדולה מתקופת מלכי ישראל. הבמה בנויה כולה אבני גזית מסותתות ומוחלקות ועולים אליה במעלות (=מדרגות), בניגוד בוטה לשני איסורים מפורשים בספר שמות:

> וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ. וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו. (שמות כ, כא-כב)

כך נחשף ההיקף העצום של ההתרחקות מתורת משה בממלכת ישראל, בהשלמה ובהרחבה למתואר בספר מלכים (מלכים א יב-יג). כך גם ברור שהעימות על חטא העגל לא התנהל רק במדבר, אלא המשיך גם "כָּל יְמֵי הֱיוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה" (שופטים יח, לא) והתעצם עם העגל אשר העמיד ירבעם בדן. הממצא מחזק את העובדה שגם חוקי התורה בכלל, בפרט במשפט ובענייני הקרבנות, הופרו בשיטתיות בממלכת ישראל, כעדות הנבואה:

> כִּי הִרְבָּה אֶפְרַיִם מִזְבְּחוֹת לַחֲטֹא, אֶכְתָּב לוֹ רֻבֵּי תוֹרָתִי כְּמוֹ זָר נֶחְשָׁבוּ.
> (הושע ח, יא-יב; עיין גם עמוס ד, א-ד)

בתל חצור, במקדשים שבשכבה האחרונה של העיר הכנענית הגדולה מכל ערי הארץ (יהושע יא, י), מצא פרופסור יָגָאֵל ידין מספר ניכר של פסלים שראשיהם הותזו במכה מכוונת. הראשים נמצאו לידם בתוך שכבת האפר הגדולה של חורבן העיר הכנענית, וכל שבר התאים לצוואר כל כך שהיה אפשר לחזור ולהניחם במקומם ללא קושי. ברור שהיה זה מעשה מכוון. פרופסור אמנון בן תור, שבחן מחדש את חפירות ידין, הגיע לאותה מסקנה, וכתב בסיכום:

> במהלך החפירות המחודשות גילתה משלחתנו כמה שברי פסלים, רובם מתקופת הברונזה המאוחרת... כל אלה נתגלו בשכבת החורבן של הארמון... פסלים אלה הושחתו במכוון בעת העתיקה, ובמיוחד ניכרת ההשחתה בראשיהם של הפסלים ובידיהם... בין הפסלים שהושחתו יש גם פסלים כנעניים וגם פסלים מצריים... דומה אפוא, שרק שבטי ישראל המתנחלים יכלו להיות אחראיים לכיבושה של חצור ולהחרבתה. (קדמוניות 141 , עמ' 8-17)

פירוש הדבר כי יש לפנינו עדות ישירה על כיבוש הארץ כמסופר בספר יהושע, ואף לקיום מצוות התורה על ביעור, ניתוץ והחרבה של הפולחן הכנעני, צו שהוא עיקר העיקרים בתורת משה.

בינתיים מתחולל עוד שינוי רדיקלי בהטמעת התנ"ך כאמת היסטורית על ידי פרופסור אדם זֶרטל, בן עין שמר, שלחם (כמוני) בחטיבת הצנחנים 55 בירושלים של ששת הימים, ונפצע קשה בראש הגשר על תעלת סואץ ביום הכיפורים. בהמשך דרכו המדעית הוא יצא למרחבי השומרון לסקר מקיף בהרי מנשה, משכם וצפונה, בעמקים המזרחיים ובבקעת הירדן. אדם זֶרטל סרק במשך שנים רבות את מרחבי השומרון על קביים יחד עם קבוצה דבקה במשימה. הם גילו יותר מאלף אתרים שלא היו ידועים כלל, ובין היתר גם מאות אתרים של התנחלות ישראלית.

שרידי ההתנחלות הישראלית הצפופה שמצא זֶרטל בבקעת הירדן מבארים לנו

היטב כי בני ישראל עברו את הירדן לאורך כל הבקעה הדרומית, כפי שמתוארת כריתת מי הירדן בספר יהושע.

חידושים נוספים רבים אנו לומדים מצורת המתחמים הפולחניים הקטנים שחשף זֶרטל בבקעת הירדן ובהר עיבל. כל המתחמים הללו צמודים למדרון טבעי-סלעי עליו אפשר להושיב אלפי אנשים, בכדי שכולם יראו מלמעלה את כל המתרחש במתחם. במבט זה קל להבחין שצורת החומה המקיפה את המתחם המקודש היא צורה של כף רגל. גם המתחם הענק שחשף אדם זרטל בהר עיבל בנוי באותה צורה. לאור גילוי זה, לפתע מקבלים פסוקי התנ"ך משמעות מחודשת:

כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ **כַּף רַגְלְכֶם** בּוֹ לָכֶם יִהְיֶה; לָכֶם יְתַתִּיו.
(דברים יא, כד; יהושע א, ג)

שָׁלֹשׁ **רְגָלִים** תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה. (שמות כג, יד; שם לד, כג)

הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי **וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי**. (ישעיהו סו, א)

אֶת מְקוֹם כִּסְאִי וְאֶת מְקוֹם **כַּפּוֹת רַגְלַי** אֲשֶׁר אֶשְׁכָּן שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם. (יחזקאל מג, ז)

השראת השכינה במקום ידוע מתוארת במקרא באמצעות הצבת הרגליים, ומכאן גם הסבר מקורי ומעניין לכך שעליית העם כולו למקום השכינה היא עלייה "לרגל".

לממצאי הר עיבל יש משמעויות עוד יותר מכריעות, ובוודאי יעסקו בהם דורות של למדנים וחוקרים. מאז ומתמיד ידעתי שמחקר של אמת בשטח יעלה שאלות אשר לא יכלו לחלום עליהן, לא ראשי ישיבות ולא מבקרי מקרא. כזהו הממצא בעיבל. רוב חוקרי המקרא אינם מאמינים כלל שהמזבח בהר עיבל יכול להימצא – בכל היכלי המחקר מלמדים שספר דברים נכתב בסוף ימי בית ראשון. והנה נמצא מזבח בהר עיבל, וכבש כפול עולה אל ראשו.

נמצאו במזבח בהר עיבל עצמות שרופות של בעלי חיים שהוקרבו לעולה, כולם זכרים צעירים – "זָכָר בֶּן שָׁנָה" (שמות יב, ה) – וכולם בקר וצאן... וגם יחמורים! מאמיני התורה אינם מכירים קרבן בהמה שאיננו בקר וצאן, ומי העלה על דעתו בעבר ששאלת כשרותו של יחמור לקורבן תעלה על שולחן הלומדים בישיבות? חשוב לא פחות לציין שבאתרים כנעניים פולחניים נמצאו עצמות חזירים (בשכם למשל), ואילו בעיבל, בתוך המכלול הפולחני, אין שום זכר לבהמה טמאה (יחמור הוא חיה טהורה, דברים יד, ה).

שנים רבות התהלכתי עם שאלת היחמורים כשאלה לא פתורה. בישיבות לא דנים כלל בשאלות כאלה, ובהיכלי המחקר עוד לא התחילו לעסוק כראוי בממצאי

עיבל. לכל היותר יימצא חוקר שיאמר שחוקי הקרבנות בישראל בזמן הקדום ההוא עוד לא היו מגובשים. רק בשנים האחרונות מצאתי את דברי חז"ל הבאים:

> עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות. מה הן מקריבין? בהמה, חיה ועוף, גדולים וקטנים, זכרים ונקבות, תמימין ובעלי מומין – טהורין אבל לא טמאין – הכל קרב עולה.
> (תוספתא, זבחים יג; בבלי, זבחים קטו ע"ב)

נזכרתי מיד בשמחה עצומה שעצמות הקרבנות מעיבל נמצאו בתוך שכבת המילוי של המזבח הגדול. לפיכך ברור שהם לא קרבו עליו אלא הוקרבו בשלב הראשון של עיבל, באותה במה עגולה שנבנתה על הסלע עם קידוש המקום. באותה במה הקריבו חיות טהורות, כמו שנהגו בבמות (לפני המשכן). המזבח הגדול בעיבל נבנה בדיוק מעל הבמה העגולה שעל הסלע, והוא גנז אותה בתוכו יחד עם כל שרידי הקרבנות, בפרט העולות, שקרבו בבמה ההיא, לפני השלב של הקמת המזבח הגדול וכינוס כל בני ישראל אליו. הקרבנות שקרבו על המזבח הגדול לא נמצאו, כמובן, אולם דווקא השרידים מן השלב המוקדם חושפים פרק קדום מחוקי הקרבנות שלפני ההקרבה הציבורית הישראלית. בהתאמה לדין התוספתא המאוחר, הקריבו גם יחמורים לעולה (מן הסתם, מפני שבסבך ובחורש היו אז רבים מהם), אך בניגוד לדין התוספתא הקריבו רק זכרים צעירים, כדיני קרבן עולה שבתורה. מי יכול היה להעלות על דעתו עדות כזאת לשלב ביניים חשוב, בין קרבנות הבמות לבין קרבנות המזבח?!

בביקורי הראשון בעיבל שאלתי את אדם זֶרטל מדוע המזבח שנחשף בהר עיבל מלבני ולא רבוע? מדוע פינותיו מכוונות (בדיוק) צפונה, מזרחה, דרומה ומערבה (ולא הצלעות, כפי שלמדתי כל חיי, וכפי שמתואר בכל הספרות התורנית)? ומדוע אין רואים ממקום המזבח לא את הר גריזים ולא את העיר שכם? פרופסור זֶרטל ענה לי כך: "על שאלות כאלה אתם (= לומדי בית המדרש) צריכים לענות, ולא אני. אני ארכיאולוג!". מילים אלה מלוות אותי שנים רבות. אל לנו לצפות מן הארכיאולוגים ומן ההיסטוריונים לתשובות רציניות ומעמיקות בתחומים מובהקים של הספרות התורנית. זה תפקידנו. אם בני תורה ותלמידי חכמים ימשיכו להתעלם משאלות כאלו, אל נתפלא אם שוב יתפסו אחרים את מקומנו.

ואכן, כאשר ישבתי על המדוכה גיליתי במקורותינו דברים רבים, ביניהם שלושה אלה:

"רבוע" במקרא ובהלכת חז"ל אין פירושו כמו בעברית שלנו, אלא מובנו זוויות ישרות. גם מלבן הוא "רבוע". הלכה עתיקה זאת מסוכמת בלשון חכמים: "קרן

וכבש, יסוד וריבוע, מעכבין (=חסרונם פוסל את המזבח); אבל מידת ארכו ומידת רחבו ומידת קומתו, אין מעכבין" (בבלי, זבחים סב ע"א).

יש הבדל עקרוני בין מזבח ללא משכן, מקדש או היכל, לבין מזבח אשר ניצב "פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". מזבח שניצב לבדו כנראה צריך להיות מכוון כנגד ארבע רוחות העולם בפינותיו, לעומת זה הניצב "פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (שכולו בנוי על ציר מזרח מערב), והמזבח מכוון על ציר צפון-דרום.

בכל מקום בתנ"ך בו נזכרה העיר "שכם" לא מופיע "הר עיבל", ולהיפך. מכאן למדנו כי לא היה קשר בין עיר המלוכה שכם לבין מעמד הר עיבל, אשר יועד לעם ישראל בלבד. הפרק האחרון בספר יהושע מבטא את הקשרים המורכבים בין העם אשר בשכם לבין עם ישראל, ומתואר בו ניסיון (נועז!) של יהושע להכניס את אנשי שכם תחת כנפי השכינה. הר עיבל לא נזכר בפרק זה, כי במעמד הר עיבל היה עם ישראל לבדו. לכן לא נזכרה העיר שכם לא בדברים יא וכז, ולא ביהושע ח.

הממצא החשוב ביותר בעיבל הוא אולי הלוחות הרבים של טיח מיוחד שנמצאו ביחד, כאילו נשמרו במיוחד. האם טיח זה הוא ה"שיד" שנזכר בספר דברים? האם חבויים בו שרידי כתב? עדיין אין תשובה מדעית לשאלות אלה, שיש בהן פוטנציאל של רעידת אדמה כבירה. המתח הוא נחלתם של בודדים היודעים על עצם קיומם של לוחות טיח אלה מהר עיבל.

ח. לשון המקרא והעברית שלנו

אפשרות תחייתה של הלשון העברית כלשון דיבור חיה ויומיומית לעם שלם החוזר אל ארצו ואל חייו הטבעיים נראתה בעיני הרב יהודה אלקלעי כנֵס גמור, כמעט מחוץ לגדרי הטבע:

> ועל פי הטבע, כמעט שהוא דבר נמנע ובטל, שלשוננו הקדושה תשוב למכונה. (כתבי הרב אלקלעי א, עמ' 246-247, ירושלים תשל"ה)

אומנם הרב אלקלעי מצא דברי נביאים על חידוש הדיבור העברי בפי כול (יואל ג, א), ולכן האמין בתחייתו גם נגד הטבע. הרב אלקלעי עצמו לימד עברית, ואף כתב את ספרו הראשון על כללי העברית דור שלם לפני אליעזר בן יהודה. אולם רוב חכמי היהודים לא נענו לקריאה זו, ושאפו להנציח את העברית רק כלשון תפילה וקריאה בתורה ובנביאים. גם תיאודור (בנימין זאב) הרצל, כמו רוב היהודים החרדים, לא האמין בתחיית העברית כלשון דיבור חיה, ואף חשש שניסיון זה יוביל לחוסר סובלנות דתית. במכתבו לרב ד"ר אהרן קמינקא מפראג, אחרי שסיים את חיבורו "מדינת היהודים", כתב הרצל כך:

> מבחינה לשונית אני גרמני, וכך אשאר. מדינתנו עתידה להיות קונפדרציה לשונית כמו שווייץ. עברית היא לשון עבודת הא-לוהים שלנו. (מתוך: בתקוע השופר ב, עמ' 398)

אולם בניגוד לציפיות, הנס הפלאי עתיר הסכנות והאנרגיות האצורות בשפת הנבואה קם והיה למציאות חיה. השפה העברית לא מתה, ולא רק כלשון תפילה ותורה אלא גם כלשון דיבור. אחרי אלפי שנים של עצמות יבשות וגחלים עוממות, התנערה מעפר לשון עברית חיה שיכולה לקרוא במקרא קריאה ישירה בלא חיץ של תרגום.

אולם כאן עולה הסכנה של הבנה מוטעית בפסוקי תנ"ך רבים בגלל מילים, ביטויים ותחביר, שהשתנו. לעיתים, קורא התנ"ך בעברית מודרנית אפילו אינו יודע שהוא טועה בהבנה. דווקא הקריאה הבלתי אמצעית שיש בה חוויה מופלאה וניסית יש בה גם סכנת שיבוש. הנזקק לתרגום ונשען עליו פטור מחששות כאלה כי הוא סומך על תרגומו. להלן דוגמאות אחדות:

"כיור" בלשון המקרא הוא כלי סגור, מכיל מים וברז בצידו. כלים כאלה אפשר לראות במסעדות יוקרה ובמלונות לנטילת ידיים. המתקן המוכר לילדינו בשם "כיור" נקרא בלשון המקרא "אַגָּן" (שמות כד, ו). רק הציורים של מעשה המשכן אולי מצליחים להסביר לנער ישראלי מהו "כיור" ו"כנו" בפרשיות המשכן. כיוצא בזה, "כלים" בלשון המקרא וחז"ל הם גם בגדים, אבל ילד ישראלי דובר עברית חדשה, לא יוכל לדעת זאת. לכן, איך יבין ש"נושא כלים" ו"שומר הכלים" אצל דוד ויונתן הם, בלשוננו, אפסנאים?!

"עם-הארץ" בלשון המקרא הם האנשים החשובים בעלי הנחלות בארץ, והם גם בעלי הזכויות ומקבלי ההחלטות בכל עניין חשוב. לכן אברהם אבינו ראה הכרח להשתחוות לפני "עם-הארץ", בעלי הזכויות והנחלות בחברון, כאשר ביקש לרכוש אחוזת קבר לקבורת שרה, בעודו "גר ותושב" ללא זכויות בקרקע. בספרי בית שני, "עם-הארץ" ו"עמי הארצות" הם הגויים, שהשתלטו על אדמות הארץ והפכו לגורם השליט בנחלה ובהחלטות (עזרא ד, ד-ה; עזרא ונחמיה ט-י). לכן הם גם אויבי שיבת ציון היהודית. אולם איך יוכל דובר עברית חדשה או תלמיד ישיבה להבין מדוע השתחווה אברהם אבינו לפני עם-הארץ? ואיך יוכל להבין מדוע קוראת התורה לכל אדם מישראל "נֶפֶשׁ אַחַת... מֵעַם הָאָרֶץ" (ויקרא ד, כז), כדרגה אחת מתחת למנהיג? בלי הבנה לשונית מדויקת קשה להבין את התורה!

אחד מחוקרי המקרא וההיסטוריה של ימי בית ראשון בישראל, ה' פון רבנטלוו (H. von Reventlow), חלק על חוקרים אחרים בניסיון לגלות מה היה תפקידו של

"יְהוֹשָׁפָט בֶּן אֲחִילוּד הַמַּזְכִּיר" (שמואל ב ח, טז; שם כ, כד; מלכים א ד, ג). רוב הפרשנים והחוקרים חשבו שהמזכיר היה אחראי על "סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת דִּבְרֵי הַיָּמִים" (אסתר ו, א). אולם רבנטלוו עבר על כל הצורות של הפועל "זכר" בכל התנ"ך והגיע למסקנה ששמירת ברית ומשפט היא משמעות מרכזית בהופעות המילה במקרא. מחיפוש דקדקני זה הגיע למסקנה ש'המזכיר', יהושפט בן אחילוד, היה הממונה על מערכת המשפט בממלכת דוד ושלמה. ממילא, גם "סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת דִּבְרֵי הַיָּמִים" איננו אלא ספר זכויות של משפט ודין לתומכי המלך אל מול מתנגדיו. משמעות זו של זיכרון בתור דין ומשפט היא כמובן גם המובן העיקרי של "יום הזיכרון", הלוא הוא יום המשפט של בורא עולם בראש החודש של ראשית השנה.

אחרי שחרשתי עם תלמידות המכללה לבנות בירושלים את כל פסוקי "זכר" בכל המקרא, וקיימתי בעזרת החוקר הנוכרי את ציווי חז"ל לחזור על כל המקרא כדי להבין שם אחד של תפקיד אחד בממשלת דוד ושלמה, חזרתי ועיינתי ברש"י בפירוש תפקידו של המזכיר (שמואל ב ח, טז), וגיליתי שבתעופת זכרונו המופלא הוא כבר כתב זאת: "מזכיר איזה דין בא לפניו, לפוסקו ראשון". אכן, 'המזכיר' היה השר הממונה על מערכת המשפט ועל התביעה הכללית. לצערנו, משמעות זו של דין ומשפט אבדה מן ה"זיכרון" שלנו, בלשון העברית המתחדשת.

ט. בְּמַקְהֲלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים – ה' מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל (תהלים סח, כז)

איך עברה מסורת התנ"ך מדור לדור ואיך נשמרה? איך נמסרו הסיפורים והשירים, החוקים והמצוות, עד שנכתבו והיו מצויים בידי כול? חושבים דתיים מאמינים כי הספרים המקודשים הם אשר שמרו על העברת המסורת, אולם זוהי חשיבה מודרנית. התרבות שלנו כיום היא תרבות כתובה ברובה, ולכן קשה לה לחשוב במונחים של תרבות אבותינו, תרבות התורה שבעל פה.

שום מסורת לא עברה מעולם באמצעות ספרים מקודשים או טקסטים כתובים מכל סוג שהוא. הספר כתוב רק לשם עדות. הגבהת ספר התורה ופתיחתו בגלילה לעיני העם (נחמיה ח, ה; דברים לא, כד-כו) היא עיקר תפקידו ושימושו של הספר הקדום, ספר הקודש, בעוד מה שלימד משה לבני ישראל הייתה השירה – "שִׂימָה בְּפִיהֶם" (דברים לא, יט). רק במעמדות מיוחדים וחריגים, כמו "הקהל" בסוף שנת השמיטה, היו קוראים בתורה ממש (שם, י-יג), עד שבאו עזרא ונחמיה ויצרו את החידוש הכביר של קריאת התורה הקבועה בציבור (נחמיה ח). המסורת עברה במהלך שנים רבות בשירת מקהלה!

אם רצונכם לדעת את המעיין ממנו שאבו אבות אבותינו, לכו לבית כנסת של

יוצאי תימן והקשיבו איך הם קוראים את "שמע", יחד כולם באהבה, בלי שגיאה וטעות. זו באמת "קריאת שמע" כפי שתיקנו חז"ל, ולא "מלמול שמע שקט" הנהוג ברוב בתי הכנסת של יוצאי אשכנז. לכו אל אחדים מאותם בתי כנסת של יוצאי תימן ששומרים באמת על מנהגים קדומים, והקשיבו איך חוזרים בהם על הפרשה בימי שישי. בבתי כנסת אלו שומרים על הכוונה האמיתית של "שנים מקרא, ואחד תרגום", כלומר, הקורא קורא פסוק, הקהל כולו עונה אחריו, ולבסוף מתרגמים (=מסבירים). בצעירותי סברתי לתומי, כרוב הלומדים בימינו, ש"שניים מקרא" פירושו שהקורא קורא פעמיים, אך זה הבל. אין בזה שום ברכה ושום תועלת. לעומת זאת, בכל מקום שהקהל חוזר בקול רם ובנגינה אחרי הקורא כולם יודעים לקרוא. לכן, כל נער מיוצאי תימן שלמד אצל 'מורי' יודע לקרוא בתורה בכל מקום שיקראו לו, ואילו רבנים חשובים אינם יודעים לקרוא בתורה אם לא התכוננו במיוחד. בקיאות של תלמידי חכמים נבחנת בימינו בציטוטי גמרא וראשונים, ולא בקריאה פשוטה ודייקנית בתורה, בנביאים ובכתובים...

אם כן, איך למדו בני ישראל את התורה? חז"ל הסבירו (בבלי, עירובין נד ע"ב), שמשה אמר פרשיה באוזני אהרן, אחר כך גם באוזני בניו, אחר כך גם באוזני הזקנים, ולבסוף גם באוזני כל עדת בני ישראל. אחר כך חזר אהרן על הפרשיה באוזני כולם, אחר כך חזרו עליה בניו, ולבסוף חזרו עליה הזקנים. נמצא שכל אחד מישראל שמע פרשיה זו ארבע פעמים. מי שחושב שדי בשמיעה פסיבית כדי לדעת דבר באופן בסיסי, מוזמן לבדוק זאת אצל כל התלמידים המשננים למבחנים גם יותר מארבע פעמים ולאחר המבחן שוכחים את הכול!

אומנם מי שמבין את חז"ל כרוחם וכתרבותם יודע היטב איך פעלה השיטה. משה שנה לאהרן ואהרן חזר אחריו בקול רם ובנגינה; כך גם בניו, וכך הזקנים. בני ישראל שמעו את הפרשיה ארבע פעמים, ובכל פעם חזרו אחרי הקורא בקול רם ובנגינה, כמו שנוהגים אצלנו בקריאת "שיר המעלות ממעמקים", וכדומה. מי ששר שיר ארבע פעמים במילותיו ובנגינתו, אין ספק שלמד אותו באופן בסיסי. צאו וראו איך שרים אצלנו שירי סעודה שלישית, בלי שום סידור או טקסט כתוב ואפילו בחושך גמור, ואף יודעים בדרך כלל איזה שיר רגיל לבוא אחרי איזה שיר. אם מישהו טועה החבורה מתקנת אותו, והלחץ החברתי עושה את שלו. אבל אם לחבורה כולה יש טעות, על כך נאמר: "שַׁבָּשְׁתָּא, כיוון דְּעַל, עָל" (בבלי, פסחים קיב ע"א).

למען האמת, כבר כתב הרמב"ם דברים דומים:

> וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו. אבל הקורא בלחש, במהרה הוא שוכח. (משנה תורה, הלכות תלמוד תורה ג יב)

אמוראי ארץ ישראל היו עוד יותר תקיפים:

> אמר ר' שפטיה, אמר ר' יוחנן: כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה, עליו הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם חֻקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'. (בבלי, מגילה לב ע"א)

כאשר קוראים בתורה אפילו חוקים ומשפטים בשיר ובנעימה, הרי אלה חוקים טובים ומשפטים מחיי נפשות. אמנם אביי מתקיף (מגילה שם) בסגנון תלמודי בבלי, ושואל איך אפשר לומר כך על מי שאינו יודע לשיר יפה, והגמרא מחפשת לפסוק פירוש אחר. אולם, היא הנותנת – בבבל כבר נחלשה מסורת הקריאה בשיר, היא המסורת של ארץ ישראל, לטובת החשיבה ההגיונית והפלפול התלמודי.

אילו הייתה המסורת תלויה רק בספר כתוב היא לא הייתה שורדת יותר מכמה דורות וגם לא הייתה דרך להתמודד באמת עם שגיאות ונוסחאות שונות. הלוא הגמרא מעידה שהיו הבדלי נוסח אפילו בין שלושת הספרים המדויקים ביותר בעזרה של בית המקדש השני (ירושלמי, תענית ד, ב; מסכת סופרים ו, ד). ואכן, בימי בית שני היו בעם ישראל מאות ואלפים הבדלים בנוסח התורה, כפי שמצאנו בספריית קומראן.[10] איך התגברה המסורת על כל אלה? דרך הבקרה על הקוראים בתורה, ולא דרך המאבק על הנוסח הנכון.

מפי אבי מורי ז"ל למדתי עוד בצעירותי, שכל הנחיות המסורה נועדו לשמור על הקוראים בתורה ולא לתת כללים לדקדוק העברי. גם אבי ידע היטב שהדקדוק העברי על כלליו התפתח רק בספרד, מאות שנים אחרי מפעל המסורה אשר נחתם בטבריה, בארץ ישראל של תקופת הגאונים. לכן לא חששו בעלי המסורה להציב דגשים ומתגים "לתפארת הקריאה", שלא לפי הכללים, בכל מקום בו חששו שמא הקוראים יבלעו אות או הברה.[11]

י. מקהלות המסורת מול מחקר המקרא

ברוב המקומות בהם מצאו מבקרי המקרא שניים או שלושה סגנונות בסיפור אחד ואף כפילויות וסתירות, נמנו וגמרו שהסיפור בא ממקורות שונים, והעורך צירפם יחד, לפעמים בעריכה טובה, ולפעמים בתפרים גסים שההבדלים בולטים בהם. כלל לא עלה על דעתם שאלה הם **קולות שונים במקהלה אחת**. הם חשבו רק על "טקסטים מקודשים" ולא חשבו על קונצרט. תארו לכם שכל קטעי הפסנתר בקונצרט יסומנו באות P, כל קטעי כלי המיתר, הנבל והכינורות, יסומנו באות E,

10. ראה: ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים תש"ן, עמ' 78-96.

11. ראה בספרו של אבי: ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, עמ' 147-153.

וכל קטעי כלי הנשיפה, החצוצרות וכלי התרועה, יסומנו באות J. לכלי ההקשה, לתופים ולמצלתיים, נשמור את האות D. האם צירוף של סגנונות שונים וקולות שונים במקהלה או בקונצרט אחד, פירושם שכל סגנון בא מיוצר אחר בזמן אחר, או שמוסיקאי גאון משתמש בסגנון שונה לחוק פולחני, ומשלב שני סגנונות בסיפור כדי לתת לו עומק?!

אותם חוקרים גרמניים שחתכו את התורה למקורותיה, לפי ההשערות המופרכות על המחברים של הטקסטים המקודשים האלה בתקופות השונות, היו רותחים מזעם קדוש אם מישהו היה מעז לחתוך כך יצירה של מוצרט או של בטהובן, וכמובן היו מגרשים אותו מכל היכלי המדע הגרמני...

אני עושה זאת בכיתה פעמים רבות: מבקש מתנדבים, שני קוראים או שלושה, לפי אופי הפרשיה, וכך אנו מייצגים את המקהלה הקדומה. לפעמים אני מחלק את הכיתה כולה לשניים או לשלושה אגפים כדי לבצע קטע שלם, ממש כמו במקהלות הקדומות. מניסיוני אני רואה שתלמידים מבינים לפתע את הכתוב, ופניהם מאירים כשהם קולטים את המורכבויות, המתחים ואף הסתירות, כקולות שונים במקהלה אחת.

לפני שנים אחדות לימדתי בכמה מוסדות חילוניים בתל-אביב. באחד מהם הייתה קבוצה שלמדה תוכנית מיוחדת רב-תחומית, שכללה גם קורס מסודר בביקורת המקרא. הם שמעו שיש לי מה לומר ורצו מאוד לשמוע, מתוך פתיחות אמיתית. היו שם דתיים בודדים והרוב היו מסורתיים או חילוניים לגמרי. המרָצה שלימדה אותם ביקורת המקרא היא זו שקיבלה את פנַי, ומתוך עניין באה אחר כך לכל השיעורים. בין השאר השתמשתי פעמים אחדות באותם השיעורים בקריאת מקהלה כשיטה להבנה בלתי אמצעית של המקרא. חילקתי את קולות המקהלה בין הסטודנטים/ות, כך שכל מי שקרא ייצג בתוך הפרשה את מה שהביקורת מפרשת כמקורות שונים. כך ראינו כולנו שהפרשה שלמה ואורגנית, מורכבת ומעניינת, דווקא כאשר יש בה מתחים וניגודים בין הקולות השונים שיוצרים יחד הרמוניה.

קריאה כזו מגלה למשל, כי לא מאבק בין אסכולות ואידיאולוגיות שונות הוליד את הניגודים ואת הסתירות בפרשיית המועדות (ויקרא כג, לג-מד), אלא הלוח הכפול הירחי-שמשי אשר מחייב מלכתחילה כפל משמעות וסגנון של החגים. המקהלה הקדומה נתנה ביטוי עז ומדויק לכפל הזה. מצד אחד חגים חקלאיים טבעיים של עם יושב בארצו, ומאידך חגים היסטוריים ניסיים שקשורים ליציאת מצרים. דווקא אחרי שלמדו ביקורת המקרא נראתה המקהלה לסטודנטים כפיתרון טוב ויפה. יקרא הקורא וישפוט (כל טור הוא קול במקהלה, והקורא הפותח הוא גם החותם):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה'.
בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.
שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה'
בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה' עֲצֶרֶת הִוא
כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.
אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ
לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ:
מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה'
וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם
אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה'.

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי
בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ
תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים
בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן
וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן.
וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן
פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל
וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים.
וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה
חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם
בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ.

בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים
כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת.
לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם
מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.
וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

בדרך זו של קריאת מקהלה שומע כל אחד את מה שאנו, המודרניים, משרטטים במבנה צורני: בחמישה עשר לחודש השביעי יש בתורה שני חגים, ולא חג אחד; החג שנזכר כבר פעמיים בספר שמות (כג, טז; לד, כב) הוא חג האסיף, הטבעי, החקלאי, הארצישראלי, הקשור בעונות השנה התלויות בשמש, אולם בפרשת המועדות בויקרא מחודש חג הסוכות שהוא זכר ליציאת מצרים, הניסית, ההיסטורית, הקשורה בחודשי הירח. הקורא עלול לחשוב שחג הסוכות בא במקום חג האסיף או כפירוש לו, ועל כן באה אזהרת "**אך**", לומר שחג האסיף נשאר במקומו **ועליו** נבנה חג הסוכות. לכל חג יש מצווה מעצבת – הישיבה בסוכות היא המצווה של חג הסוכות, ואילו ארבעת המינים הם המצווה של חג האסיף.

מדוע מופיע הסיכום של "מקראי קדֹש" באמצע הפרשה? מפני שהוא חותם באמת את קביעת החגים במובן הניסי-ההיסטורי של יציאת מצרים, וחג האסיף הטבעי-החקלאי איננו שייך ל"מקראי קדֹש" אלא דומה לעומר ולספירתו, אשר קשורים בעונות החקלאיות של ארץ ישראל. אותו חלק של המקהלה שקרא את חג הסוכות – לא הוא שקרא את חג האסיף, כי שני קולות הם. רק אם תנסו בעצמכם לשמוע כך את הפרשה, תבינו באמת ובקלות את כל ההסבר הארוך שכתוב כאן.

הפסקה החותמת, החוזרת לחג הסוכות כדי לבאר את מצוות הסוכות שלא נתפרשה בתחילת הפרשה, נקראת על ידי אותו חלק של המקהלה שקרא תחילה את פסוקי חג הסוכות. כך הבין כל ילד שאין זו "תוספת מאוחרת שהודבקה על ידי עורך מאוחר", כפי שמדמים מבקרי המקרא, אלא חלק אורגני מן הפִּסקה הראשונה של חג הסוכות. אילו היה ההסבר מופיע בחלק הראשון היו שני החגים האלה חלים באותו תאריך אבל רק בשכנות טובה, אולם התורה התכוונה להצמידם ממש, כעדות ספר דברים. כך עושה התורה בכל מקום שהיא מציגה מבנה כיאסטי הסוגר במה שפתח.

יהודי גרמניה היו נוהגים לצטט נגד ביקורת המקרא את אמרתו של הפילוסוף היהודי הגדול פרנץ רוזנצווייג, שאמר כי העורך של מבקרי המקרא – המכונה בלשונם R כקיצור של Reductor – איננו אלא קיצור של משה "רבנו". על ביטוי זה התקומם הרב מרדכי ברויאר ז"ל מאוד, ואמר ש-R איננו משה רבנו אלא "ריבונו של עולם", נותן התורה, שרק הוא יכול לדבר בסגנונות שונים בבת אחת (ראה בבלי, ראש השנה כז ע"א; בבלי, שבועות כ ע"ב; ועוד).

דברי הרב ברויאר ז"ל תואמים לחלוטין לדעה בגמרא לפיה התורה ניתנה למשה "חתומה" (בבלי, גיטין ס ע"א). אולם הדעה השנייה, זו הסוברת "תורה – מגילות,

מגילות ניתנה", והיא קרובה הרבה יותר לפשוטי הכתובים[12] – מה נעשה להז? ועוד, מדוע נצמצם ונאמר כי הכלל שקבעו חז"ל, "דִּברה תורה כלשון בני אדם" (בבלי, ברכות לא ע"ב) חל רק בתוך בחינה אחת מסגנונות הקודש?

אינני נגרר כלל אחרי ה-R של מבקרי המקרא ואין בעיניי שום טעם בכך. להבנתי, במקום עורך יש כאן 'קומפוזיטור' גדול (=C), יוצר המקהלות. המקהלות יכלו להיווצר בדבר ה' למשה כתורה "חתומה", אך גם כאיחוד גאוני של משה רבנו במצוות ה', כתורה שניתנה "מגילות מגילות". כבר בחנתי את שיטת המקהלות בכל התורה כולה, וגיליתי כי המזמור בתהלים בו מופיע הפסוק המופלא "בְּמַקְהֲלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים" (תהלים סח, כז) רומז על דבריי. על ידי קריאת המקהלות שנמסרה מדור לדור, גם נשמרה התורה במסורת מדויקת וגם מאירה ומובנת, שלמה והרמונית, על כל קולותיה המנוגדים והסותרים. בצורה כזו היא אכן "תּוֹרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ" (תהילים יט, ח), כפי שפירש מו"ר הרב צבי יהודה קוק פעמים רבות: "כשהיא תמימה, היא גם משיבת נפש".

אַשְׁרֵי הָעָם שֶׁכָּכָה לּוֹ אַשְׁרֵי הָעָם שֶׁה' אֱלֹהָיו. (תהילים קמד, טו)

12. ראה למשל: שמות יז, יד; במדבר כא, יד; ועוד.

הרב יעקב מדן

כתובות מפרשות*

א. פתיחה

בסדרת שיחות שניתנו בישיבת 'אל הר המור', יצא מייסד הישיבה[1] הרב צבי ישראל טאו שליט"א במילים חריפות נגד דרכן של המכללות התורניות להכשרת מורים לשלב בלימודי הקודש יסודות השכלה שהורתם באקדמיה. רבים מדבריו סוכמו בחוברת בידי תלמיד הישיבה נתנאל בנימין אלישיב,[2] ודרכה יצאו לרשות הרבים. הדברים שהובאו בחוברת העלו שאלות חשובות על דרכן של המכללות התורניות והישיבות שהמכללות צמודות אליהן (ואולי בעיקר על ישיבתנו). במאמר זה ננסה להתמודד עם אחת מהסוגיות שעלו בחוברת, והיא שאלת ההסתמכות על מקורות היסטוריים זרים מתקופת המקרא על מנת להעמיק ולהרחיב את הבנתנו במקראות.

ככלל נאמר, כי לדעתנו הסכנה שחש הרב טאו שליט"א בעניין זה, שעיקרה הירידה בתחושת הקדושה של הלומד את מקורות הקודש מחמת עירוב סברות ומקורות של חול בתוך לימודו, היא סכנה אמיתית ומוחשית. סכנה זו מחייבת את כולנו בחשבון נפש נוקב ובהצבת גדר ברורה בין המותר לאסור כאשר אנו באים לערב בין קודש לחול. היא מחייבת את כולנו בחשבון נפש נוקב בשאלה האם עשינו די כדי לרומם את הקודש ואת יחסנו אליו אצלנו ובקרב תלמידינו, והאם עשינו די במאבקנו בתחושת הקרירות כלפי הקודש ומקורותיו, הפושה לעתים בציבור בכלל ובקרב התלמידים הצעירים בפרט.[3]

* מאמר זה נכתב לפני מספר שנים לפרסום בספר זה. משבושש הספר לצאת לאור, פורסם המאמר בעלון 'אקדמות'. כיוון שהמאמר לא הוצא מחזקת 'אקדמות', משהוחלט להוציא לאור את הספר שלפניכם הוספתי לו שני פרקים כדי שיהיה בו צד של חידוש. הדבר נעשה בהסכמתה של ד"ר טובה גנזל, עורכת 'אקדמות'.

1. על פי הידוע לי הרב מקפיד שלא להיקרא בתואר 'ראש הישיבה', ורצונו הוא כבודו.
2. צדיק באמונתו יחיה, ירושלים תשס"ב.
3. לא אכלא את קולמוסי מלכתוב שדומני כי דברי הרב ראויים לאכסניה מסודרת ומסוגננת יותר מן החוברת שבה נתכנסו דבריו. ואכמ"ל.

אלא שלעתים דומה, שבזעמו המוצדק על מהרסי הקודש נטה הרב לדרך הפוסלת מכל וכול הסתייעות בעולם החול המחקרי, ובכך הריהו משול לתלמיד חכם המונע מאוכל לבוא אל פיו מחשש שמא ייכשל בדבר איסור. מדבריו עולה כאילו עולם הקודש, שמעצם טבעו נועד להיבנות כקומה שנייה על גבי עולם החול,[4] עשוי לעמוד כשלעצמו בגובה בלא קומת החול מתחתיו.

לדוגמה, במקום אחד[5] פסל הרב שימוש בשירה כנענית כעזר להבנת מזמורי תהילים. אם כוונתו הייתה שלא לעסוק במזמורי תהילים רק לאור השוואה זו, או למנוע מהשוואה זו לדחוק את העמקתנו ביסודות הקודש הקיימים במזמור, ודאי נאחז בשולי גלימתו. אולם, מניסוח הדברים באותה שיחה עלול להשתמע שיש לפסול גם היעזרות בספרות כנענית ככלי להבנת פשר מילה קשה או מוטיב ספרותי כזה או אחר. בכך אנו מתקשים להסכים עמו.

זאת ועוד, הרב עצמו טוען כי באופן כללי לימוד מקצועות חול אינו מפריע לו,[6] על אף שסכנת התקררות האמונה מחמת לימוד מדעי הטבע (תורת האבולוציה, גיל העולם, מוצא האדם ותחומים רבים נוספים) אינה קטנה. מן הסתם, הרב מבין כי אין מנוס מלימוד מדעי הטבע לצורך קיום העולם והשתלבות המאמין בה' בו, והוא סומך על יכולתו של בית המדרש לתת תשובות טובות לאתגרים שמדעי הטבע מציבים בפניו. אם כן, מדוע לא ניעזר בלימודנו את הקודש גם במה שפיתחה האקדמיה במדעי הספרות, ההיסטוריה והמחקר הארכיאולוגי?!

במקום אחר קבע הרב טאו כי "חלילה לנו מלנתח את התורה והנבואה באמות מידה היסטוריות, ספרותיות וחילוניות".[7] ודאי שלגבי אמות מידה חילוניות דבריו נכונים, אך דבריו לגבי אמות מידה היסטוריות וספרותיות נראים בעיניי נכונים אם נוסיף להם את המילה 'רק'. כלומר, אין לנתח תורה ונבואה רק באמות מידה היסטוריות וספרותיות, בלא לנסות לחדור אל הקודש פנימה. ללא תיקון זה דבריו סתומים ובלתי מובנים, ונראים הפוכים ממגמת איגרת קמ"ו של הראי"ה, שהרב הביא כראיה לדבריו.

בנקודה מצומצמת זו נעסוק במאמרנו – כלומר, בצורך להסתמך על הישגיה של האקדמיה בפענוח מקורות עתיקים זרים בבואנו להיכנס אל הקודש פנימה.

4. רעיון "שתי הקומות" נמצא פעמים מספר בכתבי הראי"ה קוק, ועיין: אגרות הראי"ה א, קלה; ראש דבר יא; אורות הקודש ג, עמ' כז; ועוד.
5. שם, ונשמת מי יצאה ממך, עמ' לב.
6. שם, על פלישת החול אל הקודש, עמ' לז.
7. שם, כשנכנסו יוונים להיכל, עמ' מז.

מפאת קוצר היריעה לא נביא אלא שלוש דוגמות בלבד (מבין דוגמות רבות מאוד), ואף אותן לא נביא אלא בקצירת האומר ובלא הניתוח המעמיק והיסודי שהן ראויות לו.[8] מקורות עתיקים רבים מסייעים גם לפרשנות ספרותית, ויותר מכך לפרשנות לשונית של מילים ומושגים קשים במקרא. אך כאמור, במאמרנו נתרכז בדוגמות של פרשנות היסטורית בלבד.

ב. בעייתו המוסרית של אברהם

א

> וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ וַיֵּרֶד אַבְרָם מִצְרַיְמָה לָגוּר שָׁם כִּי כָבֵד הָרָעָב בָּאָרֶץ. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לָבוֹא מִצְרָיְמָה וַיֹּאמֶר אֶל שָׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ. וְהָיָה כִּי יִרְאוּ אֹתָךְ הַמִּצְרִים וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֹתָךְ יְחַיּוּ. אִמְרִי נָא אֲחֹתִי אָתְּ לְמַעַן יִיטַב לִי בַעֲבוּרֵךְ וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ. (בראשית יב, י-יג)

על פי הנאמר בפסוקים, על מנת להציל את משפחתו ואת רכושו מרעב מביא עצמו אברהם למצב שבו ברור שאשתו תימסר לחיי אישות עם מלך זר.[9] אברהם אף מכשיל את המלך הזר בכך ביודעין, באומרו שאשתו היא אחותו. דומה כי הכשל המוסרי העולה מהתנהלותו של אברהם אינו זוקק הרחבה. ואמנם, הרמב"ן ראה במעשיו של אברהם חטא גדול:

> ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלוקים כח לעזור ולהציל.
> (רמב"ן, בראשית יב, י)

ברם, קשה עלינו לקבל את העובדה כי אברהם הצדיק, אבי האמונה, הגיע לידי התנהגות כגון זו. לא עוד, אלא שאברהם חזר על מעשיו מאוחר יותר, בעת שירד אל אבימלך מלך פלישתים בגרר, ולא יעלה על הדעת כי היה נוהג כך אילו היה מדובר בכשל מוסרי.[10]

8. גם בכך כתב הראי"ה דברים נכוחים בהקדמתו ל'מוסר הקודש' שנזכרה לעיל, ועיין: ראש דבר ט, עמ' כו; שם ו, עמ' כד; שם יד, עמ' לא.
9. מסתבר שסכנת הרעב לא הייתה סכנת חיים, שהרי שאר יושבי ארץ כנען, או לפחות חלקם, נותרו בה.
10. אמנם רש"י והרלב"ג מסבירים מדוע חששו של אברהם אכן הצדיק את מעשיו, אך קשה לקבל את הצידוקים אותם הם מביאים.

ב

נוזי הייתה עיר ממשל בממלכת מיתני, באיזור בו ממוקמות כיום טורקיה וחלקים מעירק. תל יורגן-טפה הוא אתר נוזי הממוקם כחמישה עשר ק"מ מדרום מערב לכירכוק שבחבל הכורדי שבעירק. בחפירות שנעשו באתר (בעיקר בשנים 1925-1931) התגלו תעודות נוזיות רבות מן המאה ה-14 וה-15 לפסה"נ, העשויות לשפוך אור על מנהגים שהיו נפוצים בתקופת חיי האבות.[11] החוקר א"ד אייכלר מאוניברסיטת פנסילבניה חקר רבות מתעודות אלו, ואנו נסתמך לא מעט על דבריו.[12]

חלק מהתעודות המדוברות עוסקות בדיני משפחה, ובכללן חוזה ה'אחיות' שפורסם על ידי א"א ספייזר בשנת 1930. בחוזה כגון זה קונה אדם אשה ('אחות') לאימוץ, וכפי המשתמע מכלל התעודות עולה כי האימוץ הוא לשם נישואין בשלב מאוחר יותר על פי הסכמת ה'אחות'. עוד עולה מהתעודות, כי לעתים יכול ה'אח' המאמץ למכור לאחר תמורת תשלום את זכותו לשאת את 'אחותו'.[13]

כידוע, התיאור של אדם הקונה אשה לאימוץ לצורך נישואין לו או לבן ביתו קיים גם בפרשת אמה עברייה, עם השינויים המתבקשים כחלק ממשפט התורה:

> וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים. אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לֹא (קרי: לוֹ) יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ. וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ. אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע. וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף. (שמות כא, ז-יא)

הפרשה סבוכה, רבות נכתב עליה ותקצר יריעתנו מלדון בה לעומקה. בכל אופן, מפשט הפסוקים משתמע כי מלכתחילה עיקר קנייתה של האמה העברייה אינה לעבדות, אלא לצורך נישואין עם האדון או עם בנו לכשתגדל. על כן, במידה והדבר לא נעשה מאחר שאותה בת רעה בעיני האדון, הוא נחשב לבוגד בה.[14] במצב כזה,

11. אמנם, מסקנה זו מחייבת הנחות מסוימות שאין המקום כאן לרדת לעומקן. לענ"ד יש להסתמך על העולה מתעודות אלו רק במידה וניתן לגבותן בהוכחות מהמקרא או מדברי חז"ל.
12. להרחבה, עיין: B. L. Eichler, Indenture at Nuzi, New Haven 1973; א"ד אייכלר, אמרי נא אחותי את – הערכה חדשה בשמוש בלוחות נוזי להארת המקרא, בתוך: שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום ג', תשל"ט, עמ' 115-108.
13. חוקרים שונים, ובכללם אייכלר עצמו, מערערים על התיאור אותו כתבנו, אך אף לדידם קיים שלד הרעיון במשפט הנוזי.
14. על פי הכתיב "אשר לא יעדה", אפשר שהבגידה היא רק אם מלכתחילה לא התכוון האדון לנושאה אלא קנה אותה רק לצורך עבדותה, ואכמ"ל.

דינה של האמה כדין אשת יפת תואר שהשובה אותה או הקונה אותה משבייה אינו חפץ לקחתה לאחר תקופת הניסיון של ירח הימים – דהיינו, היא אינה שבה לעבדות ואינה יכולה להימכר לאחר, אלא על האדון לשחררה.

הפרשיה מתארת אפוא מצב בו אדם קונה ילדה למעין 'אימוץ' לצורך נישואין לו או לבנו, ובכך היא דומה לתיאור המופיע בתעודות האימוץ והנישואין בנוזי.

למעשה, ישנן דוגמאות נוספות במקרא בהן מופיע מנגנון של אימוץ ילדה קטנה לשם נישואין בהמשך:

> הֲלוֹא מֵעַתָּה קראתי (קרי: קָרָאת) לִי אָבִי אַלּוּף נְעֻרַי אָתָּה.
> (ירמיהו ג, ד)

הנערה (כנסת ישראל) קוראת לבן זוגה (הקב"ה) 'אבי', אך הוא גם אלוף נעוריה – כלומר, בעלה מנעוריה. ודוגמא נוספת:

> וּמוֹלְדוֹתַיִךְ בְּיוֹם הוּלֶּדֶת אֹתָךְ לֹא כָרַת שָׁרֵךְ וּבְמַיִם לֹא רֻחַצְתְּ לְמִשְׁעִי וָמְלֹחַ לֹא הֻמְלַחַתְּ וְהָחְתֵּל לֹא חֻתָּלְתְּ. לֹא חָסָה עָלַיִךְ עַיִן לַעֲשׂוֹת לָךְ אַחַת מֵאֵלֶּה לְחֶמְלָה עָלָיִךְ וַתֻּשְׁלְכִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֹעַל נַפְשֵׁךְ בְּיוֹם הֻלֶּדֶת אֹתָךְ. וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמָיִךְ וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי... וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ וְהִנֵּה עִתֵּךְ עֵת דֹּדִים וָאֶפְרֹשׂ כְּנָפִי עָלַיִךְ וָאֲכַסֶּה עֶרְוָתֵךְ וָאֶשָּׁבַע לָךְ וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ נְאֻם א-דוני ה' וַתִּהְיִי לִי. (יחזקאל טז, ד-ח)

החתן (הקב"ה) ראה את הילדה ביום שנולדה והושלכה מבית הוריה. הוא מטפל בה כאב מאמץ, אך גם נשבע לבוא עמה בברית הנישואין. ואף בחז"ל מצאנו דוגמאות לדבר:

> 'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת' – תנא משום רבי מאיר: אל תקרי לבת אלא לבית. (בבלי, מגילה יג ע"א)

אסתר הייתה יתומה מאב ואם ומרדכי דודה אימץ אותה לבת, אך על פי חז"ל הוא גם לקח אותה ל'בית' – כלומר, לאישה. יש להניח שחז"ל לא למדו זאת רק מדמיון המילים 'לבת' ו-'לבית', אלא בעיקר מן הנוהג לשאת את הילדה המאומצת.

ג

נשוב לאברהם ושרה:

> וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תֶּרַח תֶּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נָחוֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט. וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תֶּרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלַדְתּוֹ בְּאוּר

כַּשְׂדִּים. וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחוֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אֵשֶׁת אַבְרָם שָׂרָי וְשֵׁם אֵשֶׁת נָחוֹר מִלְכָּה בַּת הָרָן אֲבִי מִלְכָּה וַאֲבִי יִסְכָּה. (בראשית יא, כז-כט)

חז"ל פירשו (בבלי, מגילה יד ע"א) כי יסכה, בתו של הרן אחיו של אברהם, היא שרה. כפי המתואר בפסוקים, הרן מת בצעירותו על פני אביו. חז"ל מספרים כי נמרוד השליכו לכבשן האש אחרי אברהם (בראשית רבה, נ"ח לח יג). לאור זאת, ניתן להציע כי לאחר שהרן נספה במידה רבה בגלל מעשיו של אברהם, החליט אברהם לאמץ את שני יתומי אחיו, לוט ויסכה-שרה. ללוט שימש אברהם כאח בוגר-מאמץ,[15] ואילו את שרה גידל עד שהתבגרה ואז נשאה לאישה כ'אחות', כעולה מן המנהג בנוזי.[16]

ואכן, יתכן וניתן למצוא במקרא מקרים נוספים בהם אח מאמץ הוא גם בן-זוג, על פי המתואר מספר פעמים בשיר השירים:

אֲחֹתִי כַלָּה (שיר השירים ד, ט; ד, י; ד, יב; ה, א)

אֲחֹתִי רַעְיָתִי (שם ה, ב)

ד

לאור המתואר, ננסה לטוות סיפור אפשרי המתאר את הקשר בין אברהם ושרה. אברהם מצטווה מפי הקב"ה לעזוב את ארצו ואת מולדתו וללכת לגור בארץ זרה לו במקום שאין איש מכירו. בכך, הופך אברהם באחת מאיש הנטוע במשפחתו ובבית אביו ומוגן על ידם – לגר חסר זכויות בארץ אחרת, שניתן לנשלו מרכושו וגם מאשתו:

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹוקִים מִבֵּית אָבִי וָאֹמַר לָהּ זֶה חַסְדֵּךְ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֶל כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר נָבוֹא שָׁמָּה אִמְרִי לִי אָחִי הוּא. (בראשית כ, יג)

עולה אפוא כי סכנת לקיחת שרה צצה בכל מקום בו ביקר אברהם מאז עזב את חרן. על כן, הוא לא נטל סיכון מיוחד כשירד למצרים או לארץ פלישתים והציג

15. ככתוב: "כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנָחְנוּ" (בראשית יג, ח); "וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו " (שם יד, יד).

16. נבהיר, כי אף בלא התעודות המשפטיות מנוזי לגבי חוק ה'אחות' מובן היה מדוע קורא אברהם לשרה 'אחותי' וללוט 'אחיו' על אף שמדובר באחייניו, שכן המילה 'אחיין' איננה מוכרת בלשון התורה. על כן, האחיינים מכונים בתורה 'אחים'. ואכן, כך מתרץ אברהם לאבימלך את קריאתו לשרה 'אחותי': "וְגַם אָמְנָה אֲחֹתִי בַּת אָבִי הִוא אַךְ לֹא בַת אִמִּי וַתְּהִי לִי לְאִשָּׁה" (בראשית כ, יב). באופן דומה, אחי האישה ('גיס' בלשוננו) נקרא 'חותן' על שם אביו, ועל כן חובב נקרא "חֹתֵן מֹשֶׁה" (שופטים ד, יא) אף שהוא "בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה" (במדבר י, כט). לרוב המפרשים רעואל הוא אביה של ציפורה, ועל כן הוא חותן משה בלשון ימינו ואילו חובב הוא גיסו.

שם את אשתו כ'אחותו', שכן כך נהג בכל עת שהיה גר בארץ זרה. לשון אחר, אילו הייתה השמירה על שרה בראש סדר עדיפויותיו, היה עליו לסרב לצו ה' לעזוב את מולדתו וללכת לארץ כנען. כיוון שבראש מעייניו עמדה המחויבות לשמוע בקול ה', הוא נקט את אמצעי הזהירות המתבקשים ביחס לסכנה ששרה אשתו הייתה נתונה בה.

זאת ועוד, כפי שביארנו שרה אכן הייתה 'אחותו' המאומצת, ועל פי הנוהג המקובל באותה תקופה הייתה מיועדת להיות לו לאישה. אפשר אף שאברהם ניצל את זכותו לדרוש כסף עבורה ממבקשי ידה על מנת לדרוש סכומים בלתי אפשריים, וזאת כדי שמבקשי ידה יניחו לה.

ברם, מול מלכים בעלי זרוע לא יכול היה אברהם, גם אילו נותר בארץ, אלא לומר שכ'אחיה' המאמץ הוא מתכונן לשאתה לאישה. מלך בעל מצפון ובעל תרבות שלטונית מסודרת לא היה לוקח את שרה נגד רצונה ורצון 'אחיה' הרוצה לשאתה לאישה. לעומת זאת, מלך תקיף ואלים היה נוטל אותה גם אילו היה אברהם אומר שהיא אשתו. בבואו למצרים ולארץ פלישתים, העדיף אברהם לנקוט צעדי זהירות ולומר ששרה איננה אשתו ולא 'אחותו' המאומצת – אלא בתו. כך יכול היה להסתובב בחצר האחורית של בית הנשים ולנסות לדאוג לה, בלא שיהרגוהו כבעלה ובלי שיחשדו בו. דומה הדבר לדרך התנהלותו של מרדכי, שאסר על אסתר לספר בבית המלך שהוא אביה המאמץ ובעלה כך שיוכל לדאוג לה בלי לסכן את עצמו.

ה

אין ספק כי התיאור שהצענו אינו יוצא מגדר השערה המעלה מספר סימני שאלה לא פתורים. ברם, מטרתנו היא ללמד זכות על אמירתו של אברהם פעמיים "אחותי היא", ועל הסכמתו בדיעבד לנטילתה של שרה על ידי פרעה ועל ידי אבימלך. כפי שתיארנו, הצעתנו נסמכת על המקראות ועל דברי חז"ל, וכן על העקרונות המשפטיים העולים מהמגילות בנוזי.[17]

17. נעיר, כי מגילות נוזי מסייעות לנו בהבנת המקראות בהקשר נוסף. התורה מלמדת חובה גדולה על עשיו בכך שביזה את הבכורה ומכר אותה תמורת נזיד עדשים, אך אין זה ברור מדוע העסקה אותה יזם יעקב הועילה. וכלום חל קניין על בכורה, שהיא זכות טבעית-ביולוגית שלכאורה איננה יכולה להימכר? ממגילות נוזי עולה כי החוק שנהג באותם ימים התיר למכור את זכות הבכורה לאח הצעיר תמורת שלושה כבשים. יתכן ויעקב השתמש בחוק זה על מנת לקנות את הבכורה תמורת נזיד עדשים בימי הרעבון.

ג. הפנתיאון המצרי במקראות ובחז"ל[18]

האל 'רע' (ומשלב מסוים: 'אמון- רע') הוא מן האלים הקדומים והחשובים ביותר בפנתיאון המצרי. הוא מוכר לנו כאל לאומי עוד מימי השושלת החמישית באלף השלישי לפסה"נ. על פי אמונת המצרים רע הוא המנהיג את השמש, המהווה את עינו הפקוחה על העולם. אויבו הגדול של רע היה נחש ענק (ואולי תנין) בשם 'אפפ',[19] שהתגלם כאל הרוע המצרי. ידיעות אלו, המגיעות מן המחקר הארכיאולוגי, יכולות להסביר מספר מקראות ומדרשי חז"ל סתומים.

> 'ויהי העם כמתאוננים רע באזני ה'' – רבי אומר: כמתאוננים רע – אין 'רע' אלא עבודה זרה, שנאמר 'כי תעשו את הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה ידיכם'. (ספרי, במדבר ה)

רבי יהודה הנשיא מאשים את המתאוננים במדבר כשואפים לעבוד עבודה זרה על סמך סברה הנראית במבט ראשון כמעוגנת בדמיון מילים סתמי. ברם, לאור מה שנכתב לעיל יתכן ורבי ידע ש'רע' הוא שמו של האל הראשי בפנתיאון המצרי. אם כך, כוונתו הייתה שהמתאוננים הביעו געגועים לאל המצרי, ולכך כיוון כשהשווה את דברי המתאוננים לפסוקים בהם נאמר 'כי תעשו את הרע'.

דומה שהדברים מתחברים למדרש ידוע אותו מביא רש"י בשני הקשרים שונים: ביחס לדברי פרעה אל משה ערב מכת הארבה, וכן ביחס לדברי משה בניסיון להניא את הקב"ה ממחשבתו לכלות את העם במדבר:

> וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יְהִי כֵן ה' עִמָּכֶם כַּאֲשֶׁר אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם וְאֶת טַפְּכֶם רְאוּ כִּי רָעָה נֶגֶד פְּנֵיכֶם. (שמות י, י)
>
> לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר בְּרָעָה הוֹצִיאָם לַהֲרֹג אֹתָם בֶּהָרִים וּלְכַלֹּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ וְהִנָּחֵם עַל הָרָעָה לְעַמֶּךָ.
> (שם לב, יב)
>
> ומדרש אגדה שמעתי, כוכב אחד יש ששמו רעה. אמר להם פרעה: רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להרגם אמר משה בתפלתו: 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם' זו היא

18. על עיקר הדברים בפרק זה למדתי בצעירותי מפי מו"ר הרב יואל בן נון יצ"ו, אך כתיבתם היא על אחריותי בלבד.

19. 'אפופיס' ביוונית. שם זה היה גם שמם של רוב המלכי ההיקסוס ששלטו במצרים, ואפשר שהם העדיפו את אל הרוע על אל השמש.

> שאמר להם 'ראו כי רעה נגד פניכם' – מיד, 'וינחם ה' על הרעה' והפך את הדם לדם מילה, שמל יהושע אותם. וזהו שנאמר: 'היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם', שהיו אומרים לכם דם אנו רואין עליכם במדבר. (רש"י, שם)

לאור ההבנה כי האל בו האמינו המצרים נקרא 'רע', מובן כי דברי משה אל הקב"ה נובעים מרצונו למחות כל בדל מחשבה על השפעתו של אל זה על האירועים במדבר.[20]

ד. מעמדה של שכם וסביבותיה בעת כיבושי יהושע[21]

בערבות מואב מצווה משה את בני ישראל להקים אבנים גדולות על הר עיבל מיד לאחר שיעברו את הירדן, לכתוב עליהן את דברי התורה ולהקים מזבח.[22] בפועל, קודם שהתפנה יהושע לבנות את המזבח בהר עיבל, נכבשו יריחו, העי ובית אל.[23]

במפתיע, המקרא אינו דן בהתמודדותו של יהושע עם האויבים הנמצאים בקרבת הר עיבל – אנשי שכם ובנותיה – שלכאורה קודם קיום הברית יש לכבוש את הארץ גם מידיהם. מעיון במקראות בלבד לא מובן כיצד עברו יהושע והעם מהעי ועד לשכם בלא להילחם ולכבוש את ערי המבצר שבדרך ואת שכם עצמה?[24]

לאחר ברית הר עיבל מספר המקרא על הגבעונים הבאים לכרות ברית עם יהושע. גם פרשה זו מעלה מספר תמיהות, ובראשן: מדוע מכל עמי האזור דווקא הגבעונים באים לכרות ברית עם יהושע?

בעקבות המחקר הארכיאולוגי שנערך בעשרות השנים האחרונות סמוך לגבעון

20. יתכן והדברים מבהירים שני פסוקים נוספים הקשורים למעשה העגל: "וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ אֶת קוֹל הָעָם בְּרֵעֹה" (שם לב, יז); "וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אַל יִחַר אַף אֲדֹנִי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת הָעָם כִּי בָרָע הוּא" (שם, כב).
21. דברים רבים מן הנאמר בפרק זה למדתי בצעירותי ממו"ר הרב יואל בן נון. אומנם אינני יודע את עמדתו הנוכחית ביחס לדברים, ולכן האחריות כולה עליי.
22. עיין דברים יא, כט-ל; שם כז, ב-ח.
23. כך על פי פשטי המקראות ביהושע פרק ח', וכן פירשו הר"י אברבנאל והמלב"ים על אתר. בגמרא (בבלי, סוטה לו ע"א) נחלקו תנאים בשאלה מתי התקיימה הברית: דעת ר' שמעון היא שבני ישראל עשו זאת ביום שבו עברו את הירדן. כך משמע גם מפשט המשנה (סוטה ז, ה) ומפורש בתוספתא (סוטה ח, ז). [ועיין גם: דעת ר' יהודה בירושלמי, סוטה ז, ג; סדר עולם רבה, יא]; דעת רבי ישמעאל היא שעם ישראל הגיע להר עיבל רק כעבור ארבע עשרה שנה של כיבוש וחלוקת הארץ; דעת רבי אלעזר היא שגריזים ועיבל אינם אלא שתי גבשושיות על שפת הירדן, ולא ההרים ליד שכם.
24. גם רשימת ל"א המלכים שיהושע ניצחם (יהושע יב) אינה כוללת את מלך שכם וערים ידועות מסביבותיה, למרות שהמקום הוא ליבה של ארץ ישראל המערבית.

ובשיפולי ארץ שכם, התגלו יישובים ישראלים שהקמתם מתוארכת קודם ליציאת מצרים, והם קשורים ככל הנראה לעלייה המוקדמת של בני אפרים. עלייה זו החלה לכל המאוחר שני דורות אחרי ירידת בני יעקב למצרים. חלק ממאורעות עליית בני אפרים, שהתרחשה כאמור קודם יציאת מצרים, מתואר בספר דברי הימים:

> וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוּתֶלַח וּבֶרֶד בְּנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ וְאֶלְעָדָה בְּנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ. וְזָבָד בְּנוֹ וְשׁוּתֶלַח בְּנוֹ וְעֶזֶר וְאֶלְעָד וַהֲרָגוּם אַנְשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בָּאָרֶץ כִּי יָרְדוּ לָקַחַת אֶת מִקְנֵיהֶם. וַיִּתְאַבֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֲמוֹ. וַיָּבֹא אֶל אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְּרִיעָה כִּי בְרָעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ. וּבִתּוֹ שֵׁאֵרָה וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוֹרוֹן הַתַּחְתּוֹן וְאֶת הָעֶלְיוֹן וְאֶת אֻזֶּן שֵׁאֵרָה. (דברי הימים א ז, כ-כד)

האם קרבתה של גבעון ליישובים הישראלים בית חורון עליון ותחתון שנכבשו על ידי בני אפרים אינה קשורה לבקשת הגבעונים לכרות ברית עם יהושע? המקרא אינו מרחיב בעניין.

בסוף ימיו כורת יהושע ברית מחודשת בשכם בין העם לבין ה'. קודם כריתת הברית הוא מציע לעם שלא לעבוד את ה' כי "א-ל קנוא הוא" (יהושע כד, יט), אלא לבחור להם 'אל' אחר:

> וְאִם רַע בְּעֵינֵיכֶם לַעֲבֹד אֶת ה' בַּחֲרוּ לָכֶם הַיּוֹם אֶת מִי תַּעֲבֹדוּן אִם אֶת אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָבְדוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר וְאִם אֶת אֱלֹהֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בְּאַרְצָם וְאָנֹכִי וּבֵיתִי נַעֲבֹד אֶת ה'. (שם טו)

הצעה זו מעוררת תמיהות: כלום אחרי ברית הר סיני, ברית ערבות מואב, הברית בהר עיבל וירושת הארץ, עדיין הייתה אפשרות לעם ישראל לסגת מבריתו עם הקב"ה?! ואף אם כן, מה טעם יזכיר להם יהושע כתחליף את האלוהים שעבדו אבותיהם בעבר הנהר ולא את אלוהי מצרים שאותם הכירו?

*

נניח עתה לקושיות שהעלינו על המתואר בספר יהושע, שאלות שהמפרשים כמעט ולא עסקו בהן, ונדון בפרשה נוספת. בספר שופטים מספר המקרא שבעלי שכם הסכימו לכך שאבימלך ימלוך עליהם, בין השאר כיוון שגדעון אביו התחתן עם אישה משכם (שופטים ט, ב). אולם, בהמשך שרתה 'רוח רעה' בין אבימלך לבין בעלי שכם, ובעלי שכם בוגדים בו ואורבים בדרכים כדי לגזול את רכושו (שם שם, כג).

מהמקרא לא ברור מי הם "בעלי שכם". האם מדובר ביהודים או בכנענים? מקדשם של אנשי שכם מכונה פעם אחת "בֵּית בַּעַל בְּרִית" (שופטים ט, ד) ופעם

אחרת "בֵּית אֵל בְּרִית" (שם שם, מו); האם היה זה מקדש לה' או מקדש לעבודת הבעל?

שאלת זהותם של בעלי שכם חשובה, משום שהיא תגלה לנו האם פילגשו (או אמתו) של גדעון, שילדה לו את אבימלך, הייתה בת ישראל או נוכרייה. אבימלך, כיורש כבודו ותפקידו של אביו כשופט על ישראל, רואה עצמו, מן הסתם, כבן לעם ישראל. אולם, המקרא מתאר את בעלי שכם באים בעת הבציר ל"בֵּית אֱלֹהֵיהֶם" (שם שם, כז), וכן את מנהיגם, געל בן עבד, הקורא להם: "עִבְדוּ אֶת אַנְשֵׁי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם" (שם שם, כח). זו אינה התנהגות אופיינית לבני ישראל.

* *

לאחר עיון במקראות ובדרכי הפרשנות המקובלים ניתן למצוא תשובות המניחות את הדעת על חלק מהשאלות שהעלינו. לעומת זאת, על חלקן ניתן למצוא תשובות דחוקות בלבד, אם בכלל. אפשר שכאן המקום להיעזר במדע פענוח התעודות העתיקות.

אל עמארנה היה כפר דל על חורבות העיר אחתאתן, המובילה ממוף לנוא אמון (היום: לוקסור) לאורך מזרח הנילוס. בשנת תרמ"ז נחשפו שם באקראי לוחות חומר מן המאה הי"ד לפני ספירת הנוצרים, שהיו הארכיון 'המת' (כלומר, תעודות חסרות חשיבות מעשית) של פרעה אנחתון (אמנחותפ הרביעי). בתרנ"א נחפרה שם 'לשכת הסופרים', ונמצאו בה תעודות רבות מאוד. התעודות שנחשפו ושתורגמו נקראות היום 'מכתבי אל עמארנה', והן כוללות איגרות רבות שנשלחו אל מלך מצרים ממלכים ומאישים שונים בארץ כנען.

אחת מסדרות המכתבים שנמצאו שם, נשלחה אל אמנחותפ מאת עבדחב מושל ירושלים. בסדרת מכתבים זו מתוארות תלונותיו של עבדחב כלפי רבים מהיושבים סביבו, על כך שהם בוגדים בו ומשתפים פעולה עם שבטי הע'פירו הפולשים לארץ כנען. החוקרים[25] נחלקים בשאלה האם יש לזהות את שבטי הע'פירו עם העברים – בני ישראל בהנהגת יהושע שהתחילו את תקופת הכיבוש וההתנחלות באותה תקופה. במסגרת מאמר זה רק נציין כי יש יסוד חזק להניח ששבטי הע'פירו הם אכן עם ישראל.

25. מ' גרינברג, ח'ברו (ח'פרו) - עברים, בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, ירושלים ורמת גן 1967, כרך ב', האבות והשופטים, עמ' 95-102, טען בקיצור על סמך מאמר ארוך שכתב שהע'פירו הם בני ישראל. נ' נאמן, בתוך: ההיסטוריה של ארץ ישראל, ירושלים 1982 ,כרך א', עמ' 233-240 הסתייג מכך ובאר בדרך שונה. מו"ר הר"י בן נון (העברים וארץ העברים, בתוך: מגדים ט"ו, אלון שבות תשנ"ב, עמ' 9-26) נטל את הטוב משתי השיטות לדרך שלישית, ע"ש.

באיגרת המקוטלגת כ'אל עמרנה 287'[26] מתלונן מלך ירושלים על "מעשה בני לבאי (= מלך שכם) אשר נתנו את ארץ המלך לע'פירו". בדומה לכך, באיגרת 'אל עמרנה 289' הוא שואל: "האם ננהג כמו לבאי? הם נתנו את ארץ שכם לע'פירו". גם באיגרת 290 הוא מספר ש"ערקה ארץ המלך לע'פירו", ובאותה איגרת הוא מאשים בעריקה גם את בית חורון (העיר שבנתה בתו של בריעה בן אפרים).

מתעודות אלו למדנו, שכבר משעה שהופיעו שבטי ישראל בתחומי הארץ התקיים קשר מיוחד ביניהם לבין יושבי שכם וסביבותיה.

מדרש חיצוני, המכונה בשם "מדרש ויסעו" (על שם מילתו הראשונה),[27] מבאר בהרחבה את פירוש הפסוק המתאר את יחסי יעקב עם שוכני הארץ לאחר הריגת תושבי שכם על ידי שמעון ולוי:

> וַיָּסָּעוּ וַיְהִי חִתַּת אֱלֹהִים עַל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיהֶם וְלֹא רָדְפוּ אַחֲרֵי בְּנֵי יַעֲקֹב. (בראשית לה, ה)

המדרש מסביר, שפחדם של עמי האזור לא היה פחד סתום בלבד, אלא שהוא רומז לתבוסה במלחמה שערכו הערים סביבות שכם, המשתרעות על פני רוב השומרון, מבית אל ועד מדרום לגלבוע. לדברי המדרש, יעקב ובניו ניצחו במלחמה זו וכבשו את כל ארץ שכם. המדרש מוסיף ומבאר, שעל ארץ רחבת ידיים זו אמר יעקב ליוסף בסוף ימיו:

> וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי. (בראשית מח, כב)

לאור הנתונים שהבאנו עד עתה מן המקרא, המדרש ותעודות אל עמארנה במשותף, אולי אפשר לצייר את התמונה הבאה.

בעקבות ההסתבכות של משפחת יעקב עם תושבי שכם בפרשת אונס דינה, פרצה מלחמה כוללת בכל השומרון, העיר שכם וכל בנותיה. במלחמה זו ניצחו יעקב וביתו את החיווים, נתיניו של חמור החווי נשיא שכם,[28] כבשו את רוב אזור השומרון והושיבו בו את אנשיהם, את נאמניהם ואת הגויים שנוצחו ושהסכימו לקבל את עולם של ישראל, ואולי אף את אמונתם. השתלשלות דברים זו מבהירה

26. לשם מידע על תרגום האיגרות ופרטים על תולדותיהן, עיין: צ' כוכבי-רייני, למלך אדוני – מכתבי אל עמרנה, עורך: ש' אחיטוב, ירושלים ואוניברסיטת בן גוריון תשס"ה. האיגרות המובאות כאן מצוטטות בעמ' 213-218.
27. מופיע גם בספר הישר, מהדורת י' דן, ירושלים תשמ"ו: מלחמות יעקב ובניו, עמ' 168-186.
28. ראה בראשית לד, ב.

מדוע גם לאחר שמשפחת יעקב עברה לחברון בני יעקב הולכים לרעות את צאן אביהם בארץ שכם ועד דותן.

עם ירידתה של משפחת יעקב למצרים נותרו כנענים וגרים שבאו מחרן עם יעקב, ואולי עוד קודם לכן עם אברהם, בארץ שכם. הללו אומנם שמרו על חלקים מאמונת בית האבות, אולם ניתן להניח שאמונה זו נתערבה במשך מאתיים השנים הבאות בתרבות הכנענית ששלטה באזור.

כאשר יצאו בני אפרים ממצרים והגיעו לארץ (קודם יציאת מצרים ה'רשמית'), המקום הטבעי שבחרו להתיישב בו הוא חבל הארץ שהיה שייך לאבותיהם – שכם וסביבותיה. הם חזרו להתגורר עם החיווים שהיו בעבר נתיני אברהם ובני יעקב, והתערו בתוכם.

לאחר יציאת מצרים והניסים הגדולים שנעשו לעם ישראל במצרים ובמדבר, ניסים שמעדותה של רחב הזונה למדנו כי היו ידועים ליושבי הארץ (יהושע ב, ט-יא), היו החיווים (ובתוכם בני אפרים) נכונים להשלים עם ישראל ולקבל על עצמם את עולם ואת אמונתם. גבעון הייתה אחת מערי החווי (יהושע ט, ז), ולכן דווקא יושביה קופצים על ההזדמנות לכרות ברית שלום עם יהושע. ניתן להניח שגם אנשי בית חורון הסמוכה לחברון, עירו של בריעה (בן אפרים), שיתפו פעולה עם בני ישראל, וכמותם מלך שכם וכל הערים שבסביבתו (שהיו כאמור חיווים, או מצאצאי הבאים מחרן). על 'בגידה' זו יצא קצפו של מלך ירושלים, כעולה ממכתביו למלך מצרים אותם ציטטנו לעיל.

ניתן להניח שבני ישראל ידעו על שיתוף הפעולה של אנשי שכם וסביבותיה עוד קודם שעברו את הירדן, ולכן כבר אז ידע יהושע כי לא יתקשה לקיים את הברית בהר עיבל קודם שתיכבש הארץ. ואכן, בכל אזור שכם לא היו לבני ישראל מלחמות!

עם תום הכיבוש בהנהגתו, אוסף יהושע את העם לכרות ברית נוספת בינם ובין ה'. בניגוד לברית בהר סיני ובהר עיבל, ברית זו כוללת גם גויים רבים, אנשי שכם וסביבותיה, שכבר בימי האבות קיבלו עליהם את עולה של אמונת בית אברהם, אולם עתה נדרשו לאשרר אותה מחדש. כיוון שהם אינם חלק מבני ישראל, מאפשר להם יהושע שלא להיכנס בברית. הוא מציע להם להמשיך לעבוד את אלוהי עבר הנהר (שמשם הגיעו עם אברהם) או את אלוהי האמורי (הסמוך למקום מגוריהם עתה), ובכך ייחשבו ככנענים, על כל המשתמע מכך לגבי ישיבתם בארץ. יהושע אינו מציע להם לעבוד את אלוהי מצרים שלא הכירו. אגב חזרתם של יושבי שכם וסביבותיה אל אלוהי האמורי, יוכלו לעשות כן (שלא ברשותו!) גם אלו מבני ישראל שיבחרו בכך.

בסופו של דבר מסרבים אנשי שכם וסביבותיה להצעתו של יהושע ומצטרפים לקריאת עם ישראל כולו המבקש לעבוד את ה'.

בימי אבימלך, לאחר שעבודת ה' התרופפה במשך דורות רבים לאורך תקופת השופטים, גם מקדשם של החיווים המתגוררים בשכם הפך מ"בֵּית אֵל בְּרִית" ל"בֵּית בַּעַל בְּרִית". הדברים הגיעו לידי כך, שגעל בן עבד ואנשיו לא ראו עצמם כלל כגרים, אלא כאנשי חמור אבי שכם.

אין בידינו עוד הוכחות רבות למהלך שהצענו, ואף הוא זוקק הבהרות נוספות. ככלל, אין בידינו ראיה נחרצת המקשרת בין מכתבי מלך ירושלים באגרות אל עמרנה לבין כיבושי יהושע. למרות זאת, יש בדברינו הצעת מהלך אפשרית הפותרת את התמיהות שהעלינו בתחילת דברינו, הנוגעות להבנת פשט המקרא. כפי שראינו, המהלך מסתמך על ממצאיהן של אגרות חיצוניות בנות זמן המקרא.

ה. עוצמתו של צבא אחאב

חז"ל מתארים את אחאב כמי שמשל בעולם כולו:

> ר' אלעזר בשם ר' חנינא: והלא מאתים וחמשים ושתים אפרכיות הן בעולם ודוד שלט בכולן, הה"ד 'ויצא שם דוד בכל הארצות'; שלמה שלט בכולן, הה"ד 'ושלמה היה מושל בכל הממלכות' וגו'; אחאב שלט בכולן, הה"ד 'חי ה' א-לוהיך אם יש גוי וממלכה' וגו' – וכי אדם משביע במקום שאינו שולט?! (אסתר רבה א)

ראיותיהם של חז"ל מן המקראות על גודלה של ממלכת אחאב עולות בקנה אחד עם פשטי המקראות, המספרים שבין יושבי ארמונו של אחאב היו בני תערובות רבים:

> וַיִּפְקֹד אֶת נַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת וַיִּהְיוּ מָאתַיִם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים. (מלכים א כ, טו)

אולם לכאורה עובדה זו איננה מתיישבת עם מצבו הדל והמועט של צבא אחאב באותה מלחמה, המלחמה הראשונה עם בן הדד מלך ארם:

> וַיִּפְקֹד אֶת נַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת וַיִּהְיוּ מָאתַיִם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים וְאַחֲרֵיהֶם פָּקַד אֶת כָּל הָעָם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים. (מלכים א כ, טו)

וכן במלחמתו השנייה:

> וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָתְפָּקְדוּ וְכָלְכְּלוּ וַיֵּלְכוּ לִקְרָאתָם וַיִּחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגְדָּם כִּשְׁנֵי חֲשִׂפֵי עִזִּים וַאֲרָם מִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ. (שם שם, כז)

המדרש לעיל מביא שתי דעות ליישוב הסתירה:

> ר' לוי ורבנן: ר' לוי אמר כלו ברעב בימי אליהו, ורבנן אמרי בן הדד בא ולקחן.

במבט ראשון שתי הדעות המובאות במדרש זוקקות הסבר: איך מסביר ר' לוי שההמון הרב מת ברעב, כשמפשטי המקראות עולה כי הנבואה המתייחסת להמעטת כוחו הצבאי של אחאב נאמרה מאוחר יותר ובנסיבות אחרות (מלכים א יט, יח)?! גם דברי חכמים כי בן הדד 'לקח' את כל צבא אחאב אינם ברורים, שהרי אם היה אחאב כה חזק מתי היכה אותו בן הדד?! לא מצאנו לשאלות אלו תשובה בספרות המקובלת בבית המדרש.

*

במאה הי"ט נתגלו האנאלים האשוריים (ספרי מסעות מלכותיים) ביסודותיהם של המקדשים וארמנות המלוכה שבערי הבירה האשוריות. חלקם נמצאו ככתובות על פסלי ענק בצורת פרים בעלי כנפיים, חלקם כתבליטים וחקיקות על גבי מצבות ענק וחלקם נכתבו על גלילי חומר או מנסרות חומר.[29] כתובות אלו נכתבו בכתב היתדות, ופענוחן ארך כמאה שנה.[30] על אף כל מגבלות אמינותן, שופכות כתובות אלו אור על מלחמות המקרא.

על פי המסופר באותם אנאלים, כחלק מניסיונותיו להרחיב את גבולות האימפריה האשורית נלחם שלמנאסר השלישי מלך אשור (858-824 לפנה"ס) בשדה הקרב שבקרקר שליד חמת (חומס) נגד הברית הדרומית של שנים עשר מלכי חוף הים. בראש אותה ברית עמד הדדעזר מלך ארם, והצטרפו אליו אירחולני מלך חמת ו"אחאבו הסורי" (אחאב מלך ישראל). צבאות הברית ניצחו את שלמנאסר, והפלישה האשורית לאזורנו נבלמה למשך למעלה ממאה שנה, עד ימי מנחם בן גדי מלך שומרון.[31] למרות הניצחון בקרב, מתארת הכתובת, האשורים היכו מכה קשה בצבאות שפעלו נגדם.

ניתן להניח שצבא אחאב, שהיה בעל רוב המרכבות בצבא הברית (כמתואר באותם אנאלים), הוטל ראשון אל המערכה. לכן הוא שספג את מכת ההתנגשות בצבא

29. להרחבה בממצאים אלו, עיין: ח' תדמור, אשור בבל ויהודה, מחקרים בתולדות המזרח הקדום, ירושלים תשס"ו, עמ' 1-2.

30. הפענוח נעשה בעיקר בידי א"ק גרייסון מקנדה ובורגר ותלמידיו מגרמניה.

31. ראה: ויליאם ו' האלו, מסופוטמיה, אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ח, כרך ה', עמ' 59-130 ובעיקר עמ' 90 ; א' מלמט, מלחמות ישראל ואשור, בתוך: ההיסטוריה הצבאית של ארץ ישראל בימי המקרא, תל אביב 1964 , עמ' 241-260 ובעיקר עמ' 246-247.

אשור והוא שלמעשה בלם אותו. שותפו העיקרי לברית, הדדעזר (בן הדד) מלך ארם, הרוויח אפוא פעמיים: מלך אשור נסוג צפונה, ואחאב, שאומנם היה בעל בריתו של מלך ארם במלחמה זו אך גם בעל תחרותו על ההגמוניה במזרח הקרוב, ספג את המכה הקשה ביותר וצבאו הידלדל. בן הדד מנצל את ההזדמנות במלחמה שאנו עוסקים בה, ותובע מאחאב, החלש עתה, להשתעבד בשעבוד משפיל לארם.

הפורענות מיד מלך אשור היא הנרמזת לאליהו בחורב: "וְהִשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים" (מלכים א יט, יח). ואכן, אחאב מגייס לצבא נגד השעבוד הארמי רק שבעת אלפים חיילים (שם כ, טו). למרות זאת, בסופו של יום הוא מנצח פעמיים את מלך ארם במהלך ניסי.

הקורא תמה מן הסתם: מדוע אירוע כה חשוב בתולדות ממלכת אחאב – המלחמה נגד אשור והניצחון שהושג בה במחיר כבר - הושמט מן המקרא? אפשר שהמקרא השמיט במכוון את המלחמה משום שההצלחה הושגה באמצעות הברית בין אחאב לבין בן הדד מלך ארם, כלפיה יוצא הנביא בנחרצות רבה (שם כ, לד-מג).[32]

שוב, הסתייענו בכתובת עתיקה להבין כיצד הפך אחאב ממלך שנטל ממשלה בעולם למלך שאינו מסוגל לגייס צבא מינימאלי כדי להגן על עצמו ועל ממלכתו!

ו. מלחמת יהושפט ויהורם במישע מלך מואב

וּמֵישַׁע מֶלֶךְ מוֹאָב הָיָה נֹקֵד וְהֵשִׁיב לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מֵאָה אֶלֶף כָּרִים וּמֵאָה אֶלֶף אֵילִים צָמֶר. וַיְהִי כְּמוֹת אַחְאָב וַיִּפְשַׁע מֶלֶךְ מוֹאָב בְּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ יְהוֹרָם בַּיּוֹם הַהוּא מִשֹּׁמְרוֹן וַיִּפְקֹד אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל. וַיֵּלֶךְ וַיִּשְׁלַח אֶל יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה לֵאמֹר מֶלֶךְ מוֹאָב פָּשַׁע בִּי הֲתֵלֵךְ אִתִּי אֶל מוֹאָב לַמִּלְחָמָה וַיֹּאמֶר אֶעֱלֶה כָּמוֹנִי כָמוֹךָ כְּעַמִּי כְעַמֶּךָ כְּסוּסַי כְּסוּסֶיךָ... (מלכים ב ג, ד-ז)

וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' עֲשֹׂה הַנַּחַל הַזֶּה גֵּבִים גֵּבִים. כִּי כֹה אָמַר ה' לֹא תִרְאוּ רוּחַ וְלֹא תִרְאוּ גֶּשֶׁם וְהַנַּחַל הַהוּא יִמָּלֵא מָיִם וּשְׁתִיתֶם אַתֶּם וּמִקְנֵיכֶם וּבְהֶמְתְּכֶם. וְנָקַל זֹאת בְּעֵינֵי ה' וְנָתַן אֶת מוֹאָב בְּיֶדְכֶם. וְהִכִּיתֶם כָּל עִיר מִבְצָר וְכָל עִיר מִבְחוֹר וְכָל עֵץ טוֹב תַּפִּילוּ וְכָל מַעְיְנֵי מַיִם תִּסְתֹּמוּ וְכָל הַחֶלְקָה הַטּוֹבָה תַּכְאִבוּ בָּאֲבָנִים. וַיְהִי בַבֹּקֶר כַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וְהִנֵּה מַיִם בָּאִים מִדֶּרֶךְ אֱדוֹם וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֶת הַמָּיִם. (שם שם, טז-כ)

32. סברה דומה לזו שמעתי ממו"ר הר"י בן נון, ומסברתו שאבתי את דבריי.

הרקע המתואר כאן למלחמה בין מואב לישראל ויהודה הוא מרידתו של מישע מלך מואב במלך ישראל בכך שחדל להעלות לו מס צמר, שבו התחייב עוד בימי אחאב (וכן פירש הרד"ק על אתר). אולם כאן על הקורא לתהות: במה חשיבותה הגדולה של אותה 'מלחמת מס צמר', עד שאלישע ניבא על ניסים גלויים שייעשו בה לישראל למרות חטאם בעבודה זרה?

זאת ועוד: לפי פשטי המקראות,[33] בפסוקים אלו הורה הנביא הוראת שעה לעבור על איסור תורה ולהשחית במלחמה את עצי הפרי של מואב. האם אי העלאת מיסים למלך ישראל מצדיקה היתר קיצוני זו?

*

בשנת תרכ"ח נתגלתה בסיועו של החוקר הצרפתי קלרמן גאנו, חבר הקונסוליה הצרפתית בירושלים, מצבת כתובת מישע בדיבון, מצפון לנחל ארנון. המצבה (שכמעט הושמדה בידי הבדווים בשל סכסוך עליה) שוחזרה, ונמצאת כיום במוזיאון הלובר בפריז. העתק אבן שלה נמצא במוזיאון רוקפלר בירושלים. מחקר הכתוב על המצבה עולה כי פירוש המילים "וַיִּפְשַׁע מֶלֶךְ מוֹאָב בְּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" אינו מתייחס לאי העלאת מס בלבד, אלא לדבר חמור מאין כמותו.

הכתובת פותחת בשורתה הראשונה במילים:

"אנך משע בן כמש מלך מואב הדיבני" (= אני מישע בן כמוש [אלוהי מואב] מדיבון).

מישע ממשיך ומתאר בכתובת איך הלך בשליחותו של כמוש אלוהיו להילחם בישראל (שורה 14: "ויאמר לי כמש לך אחז את איש נבה על ישראל"), הרג באחד הקרבות שבעת אלפים אנשים, ילדים, נשים ומעוברות, לכבודם של עשתורת וכמוש (שורה 16-17: "ואהרג כלה שבעת אלפן גברן, וגרן וגברת וגרת ורחמת כי לעשתר כמש החרמתה") וסחב משם את כלי בית ה' (שורה 17-18 : "ואקח משם א{ת כ}לי ה'" {במקור כתובות אותיות שם הוי"ה המפורש}). בשורות 25-26 מתאר מישע כי הפך את שבויי המלחמה היהודים לעובדי כפייה בארצו.

החרפה, חילול השם בניצחונו כביכול של כמוש על ה' והאכזריות הרבה שנהג מישע באנשי גד, הם שהביאו את אלישע הנביא להורות לצאת למלחמה בצבאו של יהורם, והם שהביאו לנבואתו על הנס הגלוי, שהיה אמור להביא את הניצחון במלחמה ואת השמדתה הגמורה של מואב. הם שהביאו גם להוראת השעה לעבור

33. וכן כתבו הרד"ק והרלב"ג (על אתר). רש"י, על פי המדרש, פירש כי האיסור הותר בתורה עצמה ביחס למלחמה נגד מואב או עמון.

על איסור תורה של השחתת עצי פרי, כסמל לנקמת ה' במישע (ובכמוש אלוהיו) על מעשיו.

שוב, כתובת עתיקה מימי המקרא סייעה בעדנו לפרש סוגיה תמוהה.

אפשר שהדברים העולים ממצבת מישע יסייעו לנו לבאר גם נבואה סתומה בישעיהו:

> מַשָּׂא מוֹאָב כִּי בְּלֵיל שֻׁדַּד עָר מוֹאָב נִדְמָה כִּי בְּלֵיל שֻׁדַּד קִיר מוֹאָב נִדְמָה. עָלָה הַבַּיִת וְדִיבֹן הַבָּמוֹת לְבֶכִי עַל נְבוֹ וְעַל מֵידְבָא מוֹאָב יְיֵלִיל בְּכָל רֹאשָׁיו קָרְחָה כָּל זָקָן גְּרוּעָה. בְּחוּצֹתָיו חָגְרוּ שָׂק עַל גַּגּוֹתֶיהָ וּבִרְחֹבֹתֶיהָ כֻּלֹּה יְיֵלִיל יֹרֵד בַּבֶּכִי. וַתִּזְעַק חֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה עַד יַהַץ נִשְׁמַע קוֹלָם עַל כֵּן חֲלֻצֵי מוֹאָב יָרִיעוּ נַפְשׁוֹ יָרְעָה לוֹ: לִבִּי לְמוֹאָב יִזְעָק בְּרִיחֶהָ עַד צֹעַר עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה כִּי מַעֲלֵה הַלּוּחִית בְּבֶכִי יַעֲלֶה בּוֹ כִּי דֶּרֶךְ חוֹרֹנַיִם זַעֲקַת שֶׁבֶר יְעֹרֵרוּ. כִּי מֵי נִמְרִים מְשַׁמּוֹת יִהְיוּ כִּי יָבֵשׁ חָצִיר כָּלָה דֶּשֶׁא יֶרֶק לֹא הָיָה. עַל כֵּן יִתְרָה עָשָׂה וּפִקֻּדָתָם עַל נַחַל הָעֲרָבִים יִשָּׂאוּם. כִּי הִקִּיפָה הַזְּעָקָה אֶת גְּבוּל מוֹאָב עַד אֶגְלַיִם יְלֻלָתָהּ וּבְאֵר אֵילִים יְלֻלָתָהּ. כִּי מֵי דִימוֹן מָלְאוּ דָם כִּי אָשִׁית עַל דִּימוֹן נוֹסָפוֹת לִפְלֵיטַת מוֹאָב אַרְיֵה וְלִשְׁאֵרִית אֲדָמָה... שָׁמַעְנוּ גְאוֹן מוֹאָב גֵּא מְאֹד גַּאֲוָתוֹ וּגְאוֹנוֹ וְעֶבְרָתוֹ לֹא כֵן בַּדָּיו. לָכֵן יְיֵלִיל מוֹאָב לְמוֹאָב כֻּלֹּה יְיֵלִיל לַאֲשִׁישֵׁי קִיר חֲרֶשֶׂת תֶּהְגּוּ אַךְ נְכָאִים. כִּי שַׂדְמוֹת חֶשְׁבּוֹן אָמְלָל גֶּפֶן שִׂבְמָה בַּעֲלֵי גּוֹיִם הָלְמוּ שְׂרוּקֶיהָ עַד יַעְזֵר נָגָעוּ תָּעוּ מִדְבָּר שִׁלֵּחוֹתֶיהָ נִטְּשׁוּ עָבְרוּ יָם. עַל כֵּן אֶבְכֶּה בִּבְכִי יַעְזֵר גֶּפֶן שִׂבְמָה אַרְוֶיךָ דִּמְעָתִי חֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה כִּי עַל קֵיצֵךְ וְעַל קְצִירֵךְ הֵידַד נָפָל. וְנֶאֱסַף שִׂמְחָה וָגִיל מִן הַכַּרְמֶל וּבַכְּרָמִים לֹא יְרֻנָּן לֹא יִרְעָע יַיִן בַּיְקָבִים לֹא יִדְרֹךְ הַדֹּרֵךְ הֵידָד הִשְׁבַּתִּי: עַל כֵּן מֵעַי לְמוֹאָב כַּכִּנּוֹר יֶהֱמוּ וְקִרְבִּי לְקִיר חָרֶשׂ: וְהָיָה כִי נִרְאָה כִּי נִלְאָה מוֹאָב עַל הַבָּמָה וּבָא אֶל מִקְדָּשׁוֹ לְהִתְפַּלֵּל וְלֹא יוּכָל. זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מוֹאָב מֵאָז: וְעַתָּה דִּבֶּר ה' לֵאמֹר בְּשָׁלֹשׁ שָׁנִים כִּשְׁנֵי שָׂכִיר וְנִקְלָה כְּבוֹד מוֹאָב בְּכֹל הֶהָמוֹן הָרָב וּשְׁאָר מְעַט מִזְעָר לוֹא כַבִּיר.
>
> (ישעיהו טו-טז)

לכאורה יש בנבואה רמזים לנאמר בכתובת מישע, ובראשם המקומות והמילים המוזכרים בנבואה (דיבון, נבו, מידבא, קרחה, יהץ, חורנים, יעערו {ערוער}, ארנון וקיר {אולי משמעה: עיר}). לאור זאת, אפשר שהנביא ידע על הכתובת והוא מגיב לה בנבואתו.

מלבד זאת, הנבואה מלאה בתיאורים על גאוותו של מואב, העולה היטב מכתובת מישע שבה חוזר מלך מואב על המילה 'אנוכי' פעמים רבות. בנוסף לכך, הכתובת

רומזת לא מעט על משתאות שמחה וניצחון שערך מישע בעקבות ניצחונותיו האכזריים על בני ישראל יושבי מזרח הירדן. כדרכם של משתאות, בעיקר בארץ מואב עתירת הכרמים, ניגר בהם מן הסתם יין רב. עובדה זו יכולה לשפוך אור נוסף על מארת הבכי והזעקה שמבטיח הנביא למואב, ואת השבתת קריאות 'הידד', ששימשו גם כקריאות ניצחון וגם כקריאות קצב בעת דריכת היין בגת.[34]

ייתכן להציע, שהנבואה נאמרה בזמנה על ידי אלישע לקראת מסע הנקם במואב (כנאמר בנבואה: "זֶה דָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מוֹאָב מֵאָז"), ולא בא הנביא ישעיהו להוסיף עליה עתה אלא את הנאמר בסופה:

> וְעַתָּה דִּבֶּר ה' לֵאמֹר בְּשָׁלֹשׁ שָׁנִים כִּשְׁנֵי שָׂכִיר וְנִקְלָה כְּבוֹד מוֹאָב בְּכֹל הֶהָמוֹן הָרָב וּשְׁאָר מְעַט מְזְעָר לוֹא כַבִּיר.

ומשמעות דבריו: הנבואה הקדומה מימי מישע אמנם לא התקיימה, בשל הנאמר במלחמת יהורם:

> וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ מֵעָלָיו וַיָּשֻׁבוּ לָאָרֶץ. (מלכים ב ג, כז)

למרות זאת, הנבואה לא התבטלה, והיא עתידה להתקיים בימי חזקיהו, ולכן כנראה נאמרה בהם שוב על ידי ישעיהו.

*

המדע בכל תחומיו הוא חומר גלם. הוא דומה בכך למים, לאוכל, לממון ולדברים רבים שאנו משתמשים בהם. האדם בבחירתו ובאמונתו קובע האם ישתמש בהם לטוב או לרע, לאמונה או לכפירה, להתקרב אל הקודש או להתרחק ממנו. מחקר התעודות והמקורות העתיקים מתקופות המקרא או מכל תקופה אחרת אינו שונה בכך מיתר חלקי המדע. אם נזכה, יהיה לנו מחקר זה לא חלילה לסם מוות אלא לסם של חיים.

34. פרופ' יהודה אליצור הרחיב במאמרו על משא מואב בדרך שהצענו כאן. כתבנו את דעתנו בדרך שונה מעט, ודבריו חשובים וראוי לראותם במקורם: י' אליצור, משא מואב וכתובת מישע. בתוך: י' אליצור, ישראל והמקרא, מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים, עורכים: יואל אליצור וע' פריש, רמת גן תש"ס, עמ' 175-182.

דברי הגות

הרב אהרן ליכטנשטיין

מקור האמונה הוא האמונה עצמה[1]

"מי סועד, שואל אתה, בימים רעים אלה, את מחשבתיך?".

במילים אלו פותח מת'יו ארנולד סונטה שכתב, "לחבר" שמה. שלא כרמב"ם, בדרך כלל איני חווה את ימיי כימים רעים, ואני משוכנע למדי שאפילו הייתי עושה כן, בחירותיו של ארנולד – הומרוס, אפיקטטוס וסופוקלס – לא היו מספקות לי את התנחומים הדרושים. אך באשר לניסוח השאלה: במקרה שלי, לפחות, הגורם הקריטי הוא אכן ה"מי" ולא ה"מה".

אין ספק שבשנות העיצוב שלי, ובמידה פחותה גם מעבר להן, מקור ומעוז המחויבות הנפשי שלי לא היה מקבץ של גורמים מופשטים או טיעונים למיניהם, אלא דמויות מפתח. עובדה זו עשויה להפוך את תשובתי לבעלת ערך פחות עבור אנשים חסרי נגישות למקורות העוצמה וההשראה שלי. יתר על כן, תשובה מעין זו מעלה שאלות מובנות באשר לדטרמיניזם ולחוסר צדק, שבהקשר אחר היה מקום להידרש אליהן באופן פילוסופי. למרות כל אלה, כל תשובה אחרת תהיה לא רק חלקית, אלא שקרית.

באותן "דמויות מפתח" כוונתי, כמובן, לאלה, שאם ננקוט בלשון המשנה, הביאוני לעולם הזה ולחיי העולם הבא: הוריי זצ"ל, שהיו בכמה מובנים מוריי הראשוניים; ורבותיי, ששלושה מהם – הרב הוטנר זצ"ל, "הרב" זצ"ל ור' אהרן סולובייצ'יק זצ"ל – בולטים הרבה מעבר לכל השאר.

בבית ינקתי ביטחון וכוח, ספגתי מוסר עבודה (גם אם לא תמיד פעלתי בהתאם בנעוריי), ומשחר ימיי נשמתי אווירה שבה החזיקו תמיד בשיווי המשקל שבין ביקורתיות ומושרשות. שני הוריי, כל אחד בדרכו שלו, נהגו להעלות שאלות רציניות שעניינן העולם הדתי או היבטים טקסטואליים ופילוסופיים של התורה. למרות זאת, תמיד הקרינו תחושה של מחויבות עמוקה ופעילה. כל אחד מרבותיי

1. פורסם לראשונה ב-Jewish Action, גיליון 53:1 (סתיו 1992), ותורגם ע"י אביעד הכהן.

השפיע עליי, כמובן, בצורה שונה. השפעתם של השניים הראשונים מובנת מאליה. שניהם, ובמיוחד "הרב", רבי המובהק, התוו את קווי המתאר של עולמי הדתי והאינטלקטואלי ומילאו אותו בתוכן. בנוסף, הם שידרו תחושה רבת עוצמה של "כאילו קיבלה מהר סיני"; של להיות ולהוות חוליה נוספת בשלשלת הנמשכת של המסורה.

אפשר שיש מקום להרחיב קצת את הדיבור באשר ליחסיי עם ר' אהרן סולובייצ'יק. גם ממנו למדתי הרבה, אך מעל לכול הוא שימש עבורי מודל לחיקוי. "ראש הישיבה", כפי שהתלמידים כינו את הרב הוטנר, היה "גברא דמיסתפינא מיניה", ללא כחל ושרק, אשר האפיל על כולם באישיותו הכבירה. בפני "הרב" עמדנו בתחושה של יראת הרוממות. לא היו לי כל יומרות להגיע למעמדם או לשיעור קומתם. אך ר' אהרן, אשר אישיותו היוותה עבורנו חזון מעורר ההשראה, עדיין נראה בר השגה ושימש לי מודל אמיתי. לא היו אלה דווקא דבריו או מעשיו; פשוט הוקסמתי ממנו כפי שהיה – מזיגה נדירה של אדנות ופשטות, עוצמה וענווה, ומעל לכול, עמוד אש של יושרה קיצונית. במשך שנים רבות הוא היווה עבורי כוכב צפון, בוודאי הרבה מעבר למה שידע או למה שהיה אפילו מסוגל להעלות בדמיונו.

עם הגיעי לבגרות הכרתי בכך שאותה מחשבה שעלתה בדמיוני כאילו אוכל להגיע לדרגתו לא הייתה אלא יומרה רברבנית. אך טעמה של דבקותי בו, לצד האמביציה והמחויבות שזו גררה עמה, לא פג עד היום.

מה שקיבלתי מכל מורי ורבותיי, בבית ובישיבות, היה המפתח להתמודדות עם החיים, ובעיקר החיים המודרניים, בכל מורכבותם. בראש ובראשונה ספגתי מהם את ההכרה שאין זה כה חיוני לדעת את כל התשובות כמו ללמוד לחיות עם השאלות. תהא השאלה המציקה אותי אשר תהא – מוסרית, תיאולוגית, טקסטואלית או היסטורית – הייתי סמוך ובטוח שכבר עלתה ובאה לפני חכמים שהיו הרבה יותר חריפים ונבונים ממני, ואם הם נותרו במחויבותם כחומה בצורה, כך גם צריך ויכול אני לעשות. על אף ניסוחיו המוחלטים וודאותו המלכותית, חשתי שהרב הוטנר עמד בדיוק אל מול אותן שאלות שניצבו לפניי. מאוחר יותר הייתי בטוח שגם "הרב" עמד מולן, כך שעומק ועוצמת עבודת השם של מורים אלו מילאו אותי במידה כפולה של ביטחון.

ניומן הדגיש את השוני שבין קושי וספק, כשציין שלמרות שמכל אמונותיו האמונה בקיומו של הא-ל הייתה העמוסה והטעונה ביותר בקשיים פילוסופיים, עם זאת אף אחת מהן לא נישאה במוחו ובלבו בוודאות כה גדולה כמו אמונה זו. זהו השוני העיקרי והמשמעותי בין שיפוט האמונה ועקרונותיה על ידי "אאוט-סידר",

מי שעומד חוצה לה, לבין תהייה ובחינה של תכניה על ידי אדם שניצב בבטחה, נטוע ומושרש בתוכה פנימה. חומת המגן שהעניקה לי תמיכתם של רבותיי הבטיחה שאעמוד במקומו של השני. המוטו שטבעתי על מחברתי באוניברסיטה היה תחינתו של דוד המלך: "טוּב טַעַם וָדַעַת לַמְּדֵנִי כִּי בְמִצְוֹתֶיךָ הֶאֱמָנְתִּי" (תהלים קיט, סו).

אין צריך לומר שהמשכתי – ועודני ממשיך – לחפש תשובות, ורבות מהן אכן מצאתי. אך מחויבותי מעולם לא היה מותנית בהן. מעולם לא נמשכתי לפידיאיזם (=הסתמכות על אמונה בלבד ולא על שכל) ודבריו של טרטוליאנוס credo quia absurdum est– (=אני מאמין מפני שזה אבסורד) – נראו בעיניי זרים לעולמה של יהדות; מכל מקום, ברור שהאמונה אינה יכולה להיות מותנית במציאת כל התשובות. תמציתה באה לביטוי בדבריו של האמורא ר' יוחנן לתלמיד שלגלג על דרשה לא סבירה שיצאה מפיו, אך לבסוף חזר בו משמצא תימוכין אמפיריים שתומכים בה:

> אמר לו [=רבי יוחנן]: ריקא, אלמלא לא ראית לא האמנת? מלגלג על דברי חכמים אתה. (בבלי, בבא בתרא עה, ע"א)

אומנם, מקור התמיכה באמונה שלי לא היה מוגבל לרבותיי הקרובים. בנקודה מסוימת, בסוף שנות העשרה שלי, הוטרדתי משאלות מוסריות מסוימות שנוגעות לעמלק, עיר הנידחת וכדומה. נזכרתי שקראתי זמן קצר לפני כן שר' חיים מבריסק היה מתעורר באמצע הלילה כדי לראות אם מאן דהוא לא השאיר אסופי ליד פתח ביתו. ידעתי ששנתי אינה מופרעת דרך כלל, ומכאן הסקתי שאם איש חסד מופתי כזה יכול להתמודד עם הלכות מעין אלה, קרוב לוודאי שחוסר הנחת שלי מהן אינו נובע מרגישות היתר שלי, אלא דווקא מאמונתי החלשה. מייד ביקשתי לחזק אותה.

אמונתי התחזקה בתמידות על ידי עיון בהיסטוריה היהודית, וזאת בשני מובנים. ראשית, חשתי בהשגחה האלוקית המתגלית בייחודיות ההיסטוריה היהודית, ברוח התשובה אשר חז"ל מייחסים לאנשי כנסת הגדולה:

> ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות? (בבלי, יומא סט ע"ב)

כמובן, אני מכיר בכך שמנקודת ראות לוגית טהורה אדם עשוי להשיב על טענה זו באמצעות קביעה הדומה לזו של ניומן כי הוא רואה סדר בטבע משום שהוא מאמין בא-ל, ולא להפך. אף על פי כן, בהינתן בסיס אמוני, אין ספק כי ההיסטוריה הייחודית שלנו הוסיפה הרבה חיזוקים לאמונתי.

שנית, שימשה ההיסטוריה היהודית עבורי כמקור להזדהות, ובמובן מסוים אפילו כאמצעי להזדהות, וכדבר אשר עליי להמשיך. משמעות זו קיבלה דרבון נוסף

בעקבות השואה. יש שיראו בזאת פרדוקס, אך זו כנה לחלוטין, ומנקודת המבט שלי אין זה פרדוקס כלל ועיקר. כל אותם קשיים תיאולוגיים ופילוסופיים שמקורם באותו הסתר פנים נורא מובנים מאליהם. עם זאת, הם כל כך בלתי פתירים וכל כך בלתי ניתנים להשגה, עד כדי כך שהם מובילים את איש האמונה להתבונן מעבר להם כדי לעצב להם תגובה מעשית. בשבילי, תגובה זו פירושה מחויבות כפולה ומכופלת; תחושת שליחות לקחת את הלפיד הבוער מידי קודמיי ולהעבירו הלאה אל עבר משימותינו המשותפות.

מכל מקום, אין ספק כי המקור הגדול ביותר של האמונה הוא ריבונו של עולם עצמו. במישור ההיגיון הצרוף זהו כמובן מעגל קסמים. אין לי עניין להגן על הוכחתו האונטולוגית של אנסלם, והכרתי באפשרות התיאורטית של אשליה עצמית עוד הרבה לפני ששמעתי על פוירבך. אולם, מבחינה קיומית, דבר לא היה כה אותנטי בעבורי כמו המפגש הישיר עם אבינו מלכנו, המקור והבסיס לקיום כולו. אין דבר מעודד יותר, מחזק יותר, מחייה יותר.

כמובן, מפגש זה היה מגוון. בחלקו הוא תועל, בעיקר באמצעות תלמוד תורה (אין ספק שזהו אחד המובנים של "המאור שבה" עליו דיברו חז"ל), אך גם באמצעות תפילה וקיום מצוות; או, אם תרצו, באמצעות ניהוג ההלכה בכוליותה. בחלקו, מפגש זה היה אקראי: רגעים של הארה בשעת העלייה לאוטובוס עמוס או בשעת צפייה בילדים המשחקים בגן לעת ערב. כמובן, במפגש זה קיימות רמות שונות של אינטנסיביות. ועם זאת, בכוליותו, יהיו צורתו או תוכנו אשר יהיו, הוא היווה את הבסיס האולטימטיבי לחיים הרוחניים.

אין צריך לומר שדברים אלה לא יתנו מענה הולם לכל אותם אנשים שחיפושם אחר מפגש זה הוא בדיוק הבעיה עמה הם מתמודדים. לכל אותם אלה ש"נאבקים כדי לפתח את אמונתם" יכול אני להציע את הקביעה המעודדת שיש חשיבות דתית בחיפוש אחר האמונה, שהרי ע"י חיפוש זה הפכו, בעקבות אברהם אבינו, ל"מבקש ה'". מעבר לכך, אוכל לטעת בהם את התקווה המיוחלת שיגיעו בהצלחה ליעד, שהרי "טוֹב ה' לְקוֹוָו לְנֶפֶשׁ תִּדְרְשֶׁנּוּ" (איכה ג, כה). לבסוף, אוכל לעוץ להם שיתמקדו כל העת, בנחישות ובהתמדה, באמונה יותר מאשר בידיעה (על פי אבחנתו המפורסמת של קולרידג'); באמונה שנובעת מתוך חוויות הביטחון, התלות וההכנעה, יותר מאשר מתוך ציות והסכמה במישור האינטלקטואלי. האחרונים הם אומנם נורמטיביים וחיוניים, אך במישור האישי בדרך כלל לא בהם טמון המפתח.

בשורה התחתונה, מקור האמונה האנושי העיקרי הוא האמונה עצמה.

הרב יהודה עמיטל זצ"ל

על חשיבותו וייחודו של לימוד הגמרא[1]

אתחיל את דברי בסיפור ששמעתי מידידי המנוח דוקטור יהודה אבן שמואל, המהדיר של מורה הנבוכים והכוזרי. הוא סיפר לי, שבשנים הראשונות לאחר הקמת המדינה חיפש ראש הממשלה דרך להתקרב לאנשי רוח בעולם כדי להציג להם את מדינת ישראל ולקרב אותם אליה. במשרד החוץ הציע מישהו להזמין לשם כך קבוצת אנשי רוח מכת נוצרית באנגליה (קוויקרים). כשהם באו, הראו להם את הקיבוצים, את מכון וייצמן ואת האוניברסיטה – המוסדות שבאותם זמנים היו פאר המדינה. אולם, אותם נוצרים לא התלהבו משום דבר, והתחיל להסתמן שהביקור יהיה כישלון. אמר מישהו: נביא אותם לבקר את "הזקן". כשהגיעו, שאל אותם בן-גוריון: מדוע אתם לא מתלהבים? הם ענו, שכל מה שהראו להם כאן כבר יש להם באנגליה בצורה מרשימה יותר – משקים יותר יפים מהקיבוץ ואוניברסיטאות יותר טובות ממכון וייצמן. שאל אותם בן-גוריון: אם כן, מדוע בעצם באתם? מה ציפיתם לראות? הם ענו לו: רצינו לראות איך חיים people of the book (עם הספר). אמר להם יהודה אבן שמואל: אם זה מה שרציתם, בואו אראה לכם. באוניברסיטה העברית יש כל יום מפגש של בעלי-בתים – רופאים, עורכי דין, כלכלנים וכדומה – שבאים ללמוד שעה ביום גמרא בחברותא. "אם אתם רוצים לראות מה זה עם הספר" – אמר להם – "לכו ותראו אותם...".

אומרת הגמרא:

> אמר ר' אמי: מדבריו של ר' יוסי נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'. אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש'.
>
> (בבלי, מנחות צט ע"ב)

1. השיחה ניתנה בט"ז באייר תשס"ח, בערב עיון לכבוד פרופסור דוד הלבני לרגל קבלתו את פרס ישראל. סיכם וערך: שאול ברט.

אם מספיק מבחינה דתית לקרוא קריאת שמע בבוקר ובערב, מה מניע את האנשים ללמוד כל יום שעה שלמה על חשבון דברים אחרים? בשורה שלי בבית הכנסת יושבים יהודים שקמים כל יום בחמש וחצי בבוקר כדי ללמוד דף יומי חצי שעה לפני תפילה: רואה חשבון, נגר, בנקאי, מורה ועוד – מה מביא אותם לעשות זאת? לכאורה ניתן היה להעלות על הדעת שהם עושים זאת כחלק ממידת חסידות. אולם, אני מכיר את הציבור הזה ואני יכול לומר לכם בוודאות שהם לא מחפשים חסידות בשום דבר מעבר למה שהם חייבים. פעם אחת שאלתי אותם: מה מניע אתכם? ענה לי אחד מהם: חדוות הלימוד שלי נובעת מכך שיש לי בגמרא עניין אינטלקטואלי.

יש כאן דבר פרדוקסאלי שעמד עליו כבר בעבר פרופסור הלבני: חילונים טוענים שהם לא לומדים גמרא כי לימוד גמרא הוא עניין דתי, ואילו הדתיים טוענים שהם לומדים גמרא בגלל העניין האינטלקטואלי האוניברסאלי הקיים בלימוד זה...

אני רוצה להדגיש את מה שאמר לי אותו בעל-בית בבית הכנסת: לא רק לאקדמאים יש עניין אינטלקטואלי בלימוד גמרא. כל יהודי פשוט, סוחר או נגר, יכול למצוא עניין אינטלקטואלי בתלמוד. היוהרה שיש לפעמים לאנשי האקדמיה לטעון שרק להם יש עניין אינטלקטואלי בגמרא – אינה מקובלת עלי. לכל אדם יהודי יש עניין כזה בגמרא.

אם כן, מה באמת מושך כל כך מבחינה אינטלקטואלית בתלמוד? מה יש שם שאין בלימוד אחר?

ראשית, הדברים בהם עוסקת הגמרא אינם תיאורטיים. לא מדובר בנושאים מופשטים. "שניים אוחזים בטלית" הוא מקרה מעשי ופשוט לתפיסה. אפילו ילדים יכולים להבין את הסיטואציה. כשאני התחלתי ללמוד גמרא בכיתה ג' או ד', בהתחלה לא הבנתי את לשון הגמרא ולא יכולתי לקרוא אותה לבד. ואף על פי כן, את הסיפור והמקרים הנידונים בה – הבנתי לגמרי. אומנם מאחורי המקרים הפשוטים עומדים הגדרות תיאורטיות ותיאוריות מופשטות, אבל אדם פשוט לא צריך להיכנס ישר לאותם פירושים. לימוד הגמרא מספק עניין אינטלקטואלי בעצם הסיפורים והמקרים הפשוטים המובאים בו.

מעבר לכך, הדיון עצמו הוא מרתק. המתודה של קושיות ותירוצים על אותו סיפור פשוט שמובא במשנה, מכניס עניין ללימוד.

בנוסף, ישנה ייחודיות בגמרא בכך שכל דעה המובאת במהלך הדיון היא רלבנטית, גם אם בסופו של דבר היא אינה נפסקת להלכה. נאמר בחז"ל כי "לוחות ושברי לוחות מונחות בארון" (בבלי, ברכות ח ע"ב) – כלומר, גם דברים שלא נפסקו

להלכה הם חלק לגיטימי מלימוד תורה. העובדה כי בלימוד גמרא יש לגיטימציה לכל מה שאדם חושב או מבין ולא עוד אלא שזה נחשב לימוד תורה, מושכת אליה גם יהודים פשוטים; גם הסברה שלהם נחשבת לימוד תורה, אפילו אם בהמשך יתברר שהם לא צודקים.

אני חוזר למה שהזכרתי בתחילת דברי. רוב המתפללים בבית הכנסת שאני מכיר לא למדו בישיבות ובכל זאת הם מקפידים לא לפספס את הלימוד היומי שלהם אפילו יום אחד בגלל העניין האינטלקטואלי שהם מוצאים בו. לכן, אני חושב שאדם חילוני שלא למד מעולם גמרא – מפסיד את העניין האינטלקטואלי הזה. הרבה חילונים מחפשים עניין אינטלקטואלי במאמרים בעיתון 'הארץ' או 'ידיעות' ולא מוצאים אותו שם, ואילו היו פותחים גמרא היו מוצאים שם בדיוק את מה שהם מחפשים. ואני מדגיש, אני מדבר על גמרא בלי שום קשור להיבטים הדתיים שלה.

הזכיר אחד הדוברים לפני שמפעל הגמרא הוא ייחודי בכל העולם כולו. הוא אכן צודק – מדובר במפעל שהתעצב במהלך 500 שנה ואין דומה לו מצד גודלו והיקפו; ים עמוק, לעתים סוער ולעתים רוגע, שבתוכו יש איים של אגדה והיסטוריה.

אני רוצה לסיים בנקודה נוספת. כידוע, עד שרבנו הקדוש, ר' יהודה הנשיא, כתב את המשנה, לא פרסמו בכתב את התורה שבעל פה – "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" (בבלי, גיטין ס ע"ב). לכל אחד מהתנאים היו ראשי פרקים וזיכרון שמועות ששמר לעצמו, וממנו שנה את שמועותיו. המגמה של צו זה הייתה שהתורה לא תישאר נעולה בספר בארון אלא שיצטרכו כל הזמן לשנן אותה. לכאורה, אחרי שנכתבה המשנה סכנה זו צפה שוב על פני השטח. האם התעלם ר' יהודה מבעיה זו? בהקשר זה, אני רוצה להראות דבר מעניין.

אקדים בדברי הרמב"ם בתחילת הלכות גיטין:

> אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט. ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה ואלו הן: שלא יגרש האיש אלא ברצונו, ושיגרש בכתב ולא בדבר אחר, ושיהיה ענין הכתב שגרשה והסירה מקניינו, ושיהיה עניינו דבר הכורת בינו לבינה, ושיהיה נכתב לשמה, ושלא יהיה מחוסר מעשה אחר כתיבתו אלא נתינתו לה, ושיתננו לה, ושיתננו לה בפני עדים, ושיתננו לה בתורת גירושין, ושיהיה הבעל או שלוחו הוא שנותנו לה. ושאר הדברים שבגט, כגון הזמן וחתימת העדים וכיוצא בהן, הכל מדברי סופרים.

מדברי הרמב"ם בפתיחת דבריו כבר אפשר להבין איך נראה גט ומה מטרתו.

לעומת זאת, אם נעיין במשנה על גיטין מה נמצא? ננסה לסקור בקצרה את הנושאים של שלושת הפרקים הראשונים: הפרק הראשון, "המביא גט", דן על כך שמי שמביא גט ממדינת הים צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם'. על פניו הדרישה הזו לא מובנת כלל, ונבין אותה רק כשנגיע לפרק השלישי שידון על דיני ה'לשמה' של הגט. הפרק השני דן על הלכות שליחות בגיטין ומחדש שאפשר גם לשלוח גט על ידי שליח.

הדבר המעניין הוא שרק המשנה האחרונה במסכת מלמדת אותנו את הדין הבסיסי ביותר בהלכות גיטין:

> בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר 'כי מצא בה ערות דבר'. ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר 'כי מצא בה ערות דבר'. רבי עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר 'והיה אם לא תמצא חן בעיניו'.
> (משנה, גיטין ט, י)

סידור זה הוא מפתיע, שהרי לפי ההיגיון משנה זו הייתה אמורה לפתוח את מסכת גיטין כיוון שהיא עוסקת בהלכה הבסיסית ביותר – מתי ניתן לגרש. אדרבה, סדר המשניות בגיטין היה צריך להיות מהסוף להתחלה. הרי הפרק האחרון עוסק בשאלה מה צריך להיות כתוב בגט, בפרק שלפניו – 'הזורק' – איך נותנים את הגט, בפרק שלפניו מי כשיר לתת גט, וכך עד תחילת המסכת העוסקת בדין המסובך ביותר בהלכות שליחות בגיטין – "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". אם כן, למה מסודרת המשנה בסדר ה"הפוך" שלפנינו? הדבר מלמד אותנו שגמרא אי אפשר ללמוד בלי רב. ללא מישהו שמבין בגמרא ויודע אותה לעומקה, אי אפשר להבין אותה!

אותו דבר קיים גם במסכת ברכות. היא פותחת בהלכות קריאת שמע ואומרת:

> אימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן...

אני לא כוהן, ואם כן מאיפה אני יודע בכלל מה הכוונה של 'נכנסים לאכול בתרומתן'? בלי רב אי אפשר להסתדר!

העולה מהדברים הוא שר' יהודה הנשיא ייצר בצורה מאד מתוחכמת מצב שבו למרות שהתורה שבעל פה נכתבה היא עדיין נשארה דבר חי שצריך רב בשביל ללמוד ולהבין אותו.

אני אחזור על עיקר הדברים שאמרתי: הציבור החילוני מפסיד בכך שהוא לא

עוסק בלימוד גמרא, ואני מדבר על הפסד אינטלקטואלי ללא שום קשר להקשר הדתי. למעשה, גם פרופסור הלבני אמר דברים דומים:

> יש להצטער על כך שבהחיותנו את ארצנו ושפתנו... לא החיינו במידה דומה את הספרות התלמודית בת שנות אלפיים. לא הפכנו אותה לנחלת העם כולו. שכנענו את עצמנו שערכה של הספרות הזאת הוא דתי בלבד, ומי שנושא הדת אינו בתחום התעניינותו לא ימצא חפץ בה. לא התאמצנו די לרגש את עצמנו ליופי ולהתרוממות הרוח הטמונים בספרות זו, ולא טרחנו דיינו לסגל ספרות עתיקת יומין זו לטעם הספרותי של הקורא או הלומד של ימינו... זנחנו את ערכי התרבות הכלליים הצפונים בה, וכדי להפיס את דעתנו חתמנו אותה בחותם מצומצם של ספרות דתית גרידא הפוטרת מיד חלק גדול מעמנו מלעסוק בה. (דברים שנאמרו במעמד הזכייה בפרס ביאליק)

ומהציבור החילוני חזרה לציבור שלנו: כל יהודי פשוט צריך שיהיה לו עניין ללמוד גמרא, והוא יכול למצוא עניין כזה בהיבטים האינטלקטואלים הקיימים בגמרא.

הרב יובל שרלו

"ופחד ורחב לבבך" – על רוחב הלב, הפחד ממנו ודרכי ההתמודדות עמו

אחד ממאפייני ישיבת הר עציון ובנותיה הוא הערך הגדול שהן מעניקות לרעיון הפתיחות. במאמר זה אביא מספר מחשבות על מקורות הפתיחות והעולם הפנימי שהיא מייצגת, על החששות מפניה, הסכנות הטמונות בה ועל דרכי ההתמודדות עמה.

א. סערת הנפש של האדם הפתוח

החיפוש אחר העומק והפתיחות בעולם הדעות והאמונות נובע ממקורות שונים. בראש ובראשונה, מדובר בתכונה נפשית.

האדם הפתוח תר אחר האמת בכל מקום בו היא נמצאת, ומכוח חיפוש זה הוא פוגש גיוון וריבוי בהיקפים אותם לא שיער מלכתחילה. כיוון שאין תחום אחד בו לא נאמרו דברים של טעם לכיוונים שונים ושאין עמדה אחת שלא ניתן למצוא לה ראיות תומכות וראיות שוללות, נאלץ האדם הפתוח לחשוף את עצמו לכיווני מחשבה שונים, וזאת לשם בירור האמת. העצלות רחוקה ממנו והלאה, ועל כן הוא משקיע השקעה ניכרת בבירור ניצוצות האורה הקיימים בכל דעה ובכל עמדה. כיוון שכך, מתגלית לפניו תמונה עשירה הפונה לעולמות שונים.

מעבר לעובדה כי התעלמות מחלק מהדעות ומכיווני המחשבה אליהם הוא נחשף מהווה התכחשות לאמת, האדם הפתוח חש כי דחייה שכזו מהווה גם התכחשות לעצמו, כיוון שלא מדובר בעושר של מקורות מחוצה לו בלבד, כי אם גם בתהליכים פנימיים המתרחשים בנפשו. הוא חש הזדהות עם עמדה מסוימת בשעה שהוא נחשף לה, ובאותה עוצמה הוא מזדהה עם העמדה החולקת. הוא מזהה כי הוא עצמו נע בתנועה דיאלקטית בין תחושות שונות ובין מחשבות שונות,

וכל המחשבות מדברות בתוך נשמתו. את הפתיחות הוא לא למד ממקור חיצוני. היא פועמת בקרבו, והיא חלק בלתי נפרד מתגובת נשמתו לכל מה שהוא פוגש.

יוצא אפוא כי המהלך הרוחני אותו חווה האדם הפתוח אינו נובע מבחירתו החופשית בלבד או כתוצאה ממניע אידיאולוגי, כי אם כחלק מסערה פנימית המתחוללת בקרבו. בדרך כלל פתיחותו של האדם נוגעת דווקא לאותו תחום עליו נאמר "הכל בידי שמיים" (בבלי, ברכות לג ע"ב); לאמור, זו העמדה הנפשית עמה הוא נברא וממנה הוא יונק.

ב. אלו ואלו דברי אלוקים חיים

עם תפיסת העולם המורכבת נפגש האדם הפתוח עוד בראשית דרכו, כשהחל לעסוק בתורה שבכתב ביושר ובנאמנות.

הוא מגלה, לדוגמה, כי כאשר מבקשת התורה בתחילת ספר בראשית לתאר את היחס בין איש לבין אישה, היא מדברת בשפה שונה בפרק א' מזו בה היא מדברת בפרק ב'. ממשנת הבחינות של הרב ברויאר וכן ממשנתו הפילוסופית של הרב סולובייצי'ק למד, כי למעשה לא מדובר בשתי בחינות העוסקות במהות האיש והאישה בלבד, אלא בתחום רחב של הבדלים בין האדם ה"ראשון" לאדם ה"שני". את שני האנשים הוא מוצא בנפשו פנימה, ועל כן הוא נאלץ לנווט בין שתי הבחינות המרכיבות את אישיותו.

גם בבואו לעסוק ביחסי ישראל ואומות העולם מגלה האדם הפתוח ריבוי גוונים בתורה שבכתב. מחד גיסא הוא לומד על היחסים הטובים שבין אברהם לענר, אשכול וממרא (בראשית יד, כד), וכן על אלו שבין יצחק לאבימלך (בראשית כא, כז) ואלו שבין משה ליתרו (במדבר י, כט); ומאידך גיסא, הוא מגלה כי יחסי אברהם ופרעה (בראשית יב) ויחסי עם ישראל ועמלק (שמות יז, טז) הפוכים לגמרי בכיוונם. הוא לומד מתחילת ספר בראשית כי ביסודו של דבר כל בני האדם שווים בכך שנבראו בצלם א-להים, אולם בו בזמן הוא ער לנאמר בפרשת נח ולהתפלגות התהומית המתוארת שם בין שם, חם ויפת (בראשית ט, כ-כז). אפילו בשעה שהאדם הפתוח מבקש ללמוד על היחס הראוי לגופו שלו, הוא למד כי התורה מדברת הן בשפת העונג והיופי והן בשפת הקדושה והפרישות.

בכל עניין בו הוא מעמיק, מגלה האדם הפתוח את הריבוי ואת העושר, וכיוון שמבקש אמת הוא אין עיניו נעצמות בפני הגילויים השונים.

בהמשך, בבואו בשערי התורה שבעל-פה, נגלה לפניו עושר בלתי ניתן להמשגה. מהמשנה הראשונה במסכת ברכות ועד אחרון הסעיפים במשנה ברורה נחשף האדם

הפתוח לקיומן של מחלוקות, עד כדי כך שקשה להצביע על נושא אחד, ולו הקטן ביותר, עליו ישנה הסכמה מוחלטת.

לא זו בלבד, אלא שהאדם הפתוח מגלה הצדקה מפורשת לדרך הפתיחות בדברי הראשונים. הוא למד כי חכמים אמרו "אלו ואלו דברי א-לוהים חיים" (עירובין יג ע"ב), ומגלה בדברי הריטב"א על אתר כי האפשרויות השונות להתבונן על כל נושא ונושא ניתנו למשה עצמו בסיני;[1] הוא נחשף לדברי המהר"ל מפראג שלימד "כי אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם. כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד" (באר הגולה, הבאר הראשון); וביסוד הכול, הוא למד את משנת הראי"ה קוק:

> כל המחשבות הגיוניות הן, ובקשר סיסתמתי הן נקשרות. גם אותן שאין אנו מכירים בהן כי אם בצבוץ רעיוני לבד, כשנחתור יפה אחרי שרשן נמצא איך שהן משתלשלות ממקור ההגיון. כי כך היא תכונת המחשבה. וממילא יודעים אנו שאין שום מחשבה בטלה בעולם כלל, אין לך דבר שאין לו מקום, כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות.
>
> (קובץ ה, ערה)

נימוקים אלה מתיישבים יפה על ליבו מכוח העובדה שמלכתחילה הוא חש כי זה עולמו.

וכשם שמתגלים לאדם הפתוח הגיוון והריבוי בתורה שבכתב ושבעל-פה, מתגלים הם גם בעולם המחשבה. אפילו עיקרי אמונה, מהותם ומשמעותם, נתונים במחלוקת (ראו לדוגמה את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בשאלת גשמיות האלוקים, הלכות תשובה ג, ז); לאמור, אפילו בשורשים היותר יסודיים של עיקרי האמונה נחשף האדם הפתוח לריבוי ולגיוון.

למעשה, הפתיחות אינה נעצרת בעולמה של תורה בלבד. סקרנותו וערנותו של האדם הפתוח מביאים אותו להיפתח גם אל חוכמת האדם ממקורות שונים, כפי שעשו חכמי ישראל לאורך הדורות. הוא זוכר את דברי חז"ל על כך ש"אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים – תאמן... יש תורה בגוים – אל תאמן" (איכה רבה ב, יג), וחלק מהסערה הפנימית המתחוללת בנפשו נוגעת לגבול העובר בין השניים – אימתי מדובר בחוכמה ובענייני דרך ארץ המשותפים לכל הברואים בצלם ועל כן נכון

1. "כשעלה משה למרום לקבל התורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם".

וראוי לאמצם, ואימתי מדובר בעניינים המבדילים בין ישראל לעמים ובין קודש לחול, שהם בבחינת "תורה", ועל כן אין לינוק אותם מעולמות חיצוניים.

ג. אותנטיות וחירות הנפש

אולם הכרה במגוון הדעות והעמדות הקיימות בתורה ובעולם עדיין אינה חייבת להביא לידי פתיחות. לעושר הגדול ניתן להגיב בתהליך מתמיד של אימוץ ודחייה. דחייה זו נעשית בדרך כלל בשתי דרכים מרכזיות. אם האדם חש עצמו בן חורין לאמץ או לדחות כל דעה שברצונו, אזי הוא מתעלם מהדעה שאינה נראית בעיניו, ולעיתים אף מוכיח את השגוי בה. לעומת זאת, במידה והוא מחויב להתייחס בהערצה ובזיקה פנימית עמוקה לכל הדעות, בדרך כלל בשל העובדה שמדובר בדעתם של גדולי ישראל שאין הוא חש בן חורין לדחותם, הוא קורא אותן בצורה הרמונית ו"מגייר" אותן להשתלב בצורה אחידה בתוך תפיסת עולמו.

ברם, האדם הפתוח אינו מסוגל ללכת באף אחת מהדרכים שתיארנו. חוסר המסוגלות נובע משתי סיבות, וראשונה שבהן הינה רגש החרות המפעם בו. בשל רגש זה הוא חש כי אין הוא רשאי להיכנע בפני אחת מהדעות ולדחות את האחרות. הדברים שמצטט רבי זרחיה הלוי בשם אריסטו בהקדמה לספרו, "ריב לאמת עם אפלטון ושניהם אוהבנו, אך האמת אהוב יותר", הם נר לרגליו. על כן אין הוא חש עצמו רשאי להיכבל ולחדול מלשמוע את האמת ממי שאמרה. עושרו הפנימי מלהיב את רוחו.

בנוסף לכך, קיימת בו חתירה פנימית לאותנטיות. האדם הפתוח רגיש לזיוף ואינו מוכן לפרש דעות מסוימות בניגוד למשמעותן הפשוטה רק כדי לייצר תמונה הרמונית שאינה אמיתית. להיפך, הוא מאזין לדעות השונות וקושר אותן בקשר עמוק עם תפישות עולם החולקות ביניהן באופן מהותי.

דוגמה יפה לעמדה זו ניתן לראות בדברי הרב עמיטל זצ"ל ביחס לאחת השאלות הרגישות ביותר בעולם המחשבה הדתי – מעמדו של המוסר הטבעי. הרב עמיטל אינו טוען להרמוניה ואינו מניח כי העולם המוסרי הפנימי תואם בחוויה הקיומית של האדם לדבר ה'. ברור לו כי פעמים שהאדם מוצא עצמו נקרע בין מה שהוא מרגיש כלפי פנים לבין מה שהוא יודע שהוא ציווי ה'. אף על פי כן, אין האדם אמור להתכחש לאחד מהם ולשדר מעיין הרמוניה מזויפת:

> גם כאשר התורה מצווה אותנו לפעול בניגוד למוסר הטבעי שלנו, אין הכוונה שעלינו לתקן את הגישה המוסרית שלנו ולהתאים אותה לציווי של התורה. הרגישות שלנו תישאר כפי שהיא, אך אנו מכירים

> בכך שברגע מסוים הקב"ה מצווה אותנו לעשות דברים גם כאשר אין הם עולים בקנה אחד עם המוסר הטבעי שלנו.
>
> (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 33)

לאור תחושותיו הפנימיות והדברים שלמד מעיון בתורה ובחז"ל, דרך הפתיחות אינה נתפשת בעיני האדם הפתוח כאחת האפשרויות, אלא כדרך היחידה האפשרית. באופן פרדוכסאלי, הוא פתוח לכל דעה ועמדה, למעט זו השוללת את הפתיחות. אומנם הוא מבין היטב את העוצמות הטמונות בדרך החד-קוטבית, והישרות האינטלקטואלית אף מחייבת אותו להכיר בלגיטימציה הרעיונית של אימוץ דרך חד-ממדית, ברם אפשרות זו אינה קיימת לגביו. על אף שגם הוא מבקש בנפשו פנימה את העוצמות הרוחניות הנלוות לאלו המצויות בעולם החד-משמעי, אין הוא אינו מסוגל אלא להציב גם את עמדותיהם כאחת האפשרויות. לדידו, הוא סולד מההתמכרות לכיוון מחשבה אחד בלבד.

ד. "עֹשֶׂר שָׁמוּר לִבְעָלָיו - לְרָעָתוֹ"?

משמעותן הפילוסופית של הפתיחות והמורכבות נידונו רבות. רבים מהראשונים דנו בשאלה כיצד יתכן כי האמת תתגלה באופן עשיר כל כך, ומה משמעותה של האמת אם זו דמותה. למעשה, שאלות אלו נוגעות להיבטים פילוסופיים רחבים יותר בעולמה של תורה: אמינותה של השתלשלות המסורת,[2] יכולת ההכרעה ההלכתית לנוכח מגוון הדעות[3] ועוד. ברם, בעולמה של הישיבה הדיון בעמדה המורכבת מתקשר לשאלות שהן פחות פילוסופיות ויותר קיומיות.

"יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ" (קהלת ה, יב) – העושר והגיוון מתגלים לעתים אצל האדם הפתוח כחרב פיפיות. בד בבד עם תחושת ההעצמה האישית הנולדת מתוך הפתיחות לגיוון, מתגלית בתוך עולמו תופעה מדאיגה – הקטבים השונים מקזזים זה את זה ומנטרלים את העוצמה המצויה בכל אחד מהם. הרב אהרן ליכטנשטיין הי"ו ניסח את הבעיה כך:

2. הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה דן בשאלה זו וקובע כי הגיוון הרב בחז"ל קיים רק ברובד הסקת המסקנות מתוך המסורת, ולא במסורת עצמה שהינה אחידה ומקובלת על כולם. ע"ש.
3. הרמב"ן התייחס לשאלה זו ביחס לפרשת זקן ממרא: "והצורך במצוה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה" (דברים יז, יא).

> חוששני שבדיוק כאן מתחיל חשבון נפשנו. כמה מתוך השקפתנו המרכזית נובע ממתח דיאלקטי, וכמה מאדישות פושרת? האם אכן עמוקה מחויבותנו לתלמוד תורה כמו זו של העולם החרדי, אלא שהיא מאוזנת למעשה על ידי הצורך לטפח ערכים אחרים? האם מקדישים תלמידינו את אותו הזמן והמאמץ לתלמוד תורה, רק בהפחתת מה שנדרש לבנות מדינה ולרכוש ידע תרבותי? נעזוב את ההשוואות, ונפנה לשאלות חינוכיות ספציפיות: כל הזמן המבוזבז על טלוויזיה, החופשות המוגזמות, מערכת חינוך דתי שבה בתי הספר סוגרים את שעריהם בשעה אחת או שתיים אחר הצהרים – מה הקשר בין כל זה לבין תרבות או ציונות?!
>
> (ערכים ומידות בעבודת השם, פרק יא)

ננסה לבאר את ההיבטים השונים של המצוקה אותה ניסח הרב ליכטנשטיין.

מקורה הראשון של מצוקת האדם הפתוח נובע מהחיים המתמידים בצילו של הספק. בכל דרך בה יבחר להכריע, תמיד יכרסם הספק בקרבו בשל ההיחשפות המתמדת גם לדרכים האחרות ובשל הזדהותו הפנימית גם איתן. חיים בצלו המתמיד של הספק, ההתלבטות, הנבוכות, הקריעה הפנימית וחוסר יכולת ההכרעה, אינם מוסיפים שמחה בעולמו הפנימי.

מצד שני, ישנם אנשים אצלם ההליכה בדרך הפתיחות גורמת דווקא לתחושת עוצמה וגאווה מאוסה, הנובעת מהחתירה להכרעה אינדיווידואלית ומהעמדת האדם במרכז. האדם הפתוח יכול למצוא את עצמו בעמדת המבקר המתמיד, המביט בעין מבטלת על כל מה שנמצא חוצה לו בשל תחושתו כי כל תפיסה אחרת היא חלקית בלבד. כמי שדגל מאוד בתפישת "אלו ואלו", היה הראי"ה קוק מודע לסכנה אותה אנו מתארים:

> וצריך בזהירות לחלק בין הצעה כוללת זאת, שהיא יודעת להעמיק אל חקר כל אחת מהדעות ולהוקיר כל רגש כפי עומק שיוויו, ובין הסבלנות הקרה, הבאה מתוך מה שאין העולם הרוחני תופס מקום בנפש. זאת האחרונה מוכרחת היא לסגת אחור מפני האורה וברק החיים, והראשונה תגדל ותפרה תמיד במעלה יותר גדולה.
>
> (אגרות הראי"ה א, עמ' פד)

עמדת גאווה זו מחוללת צרה נוספת באלו האוחזים בתפיסת העולם הפתוחה – התנתקות מהציבור. ההתנתקות מתחילה כאמור מתחושה של בוז לכל עמדה השונה מזו שלי, אך מתפתחת גם לחוסר מחויבות. ההתנשאות מבדלת את האדם

מכל הסובב אותו, ועל כן הוא טורח בטובת עצמו בלבד ולא מאזין למצוקת האחרים.

הרב עמיטל הדגיש פעמים רבות סכנה זו. על אף תמיכתו בחיפוש אחר הפן האישי הייחודי בעבודת ה', ועל אף רצונו שלא ייכנסו כולם לאותו ה"שטאנץ", הוא מדגיש שוב ושוב:

> צריך להיזהר מאינדיווידואליות יתרה: ראשית, דבר זה מביא לגאווה, כשהאדם שם את עצמו במרכז; אך מעבר לכך, אדם צריך גם להתייחס לכלל, לחפש את טובתם של האחרים, ולא להתנתק מהכלל. השאיפה למקוריות נובעת לעתים מתוך גאווה או מתוך עצלות וחיפוש דרך קלה. (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 59)

בנוסף לכל אלו, סכנה נוספת היא שבסופו של דבר עלול האדם הפתוח למצוא עצמו כאדם בינוני מאוד. הלל צייטלין היטיב לתאר את סכנת ההתדרדרות במדרון החלק של הבינוניות:

> ילך באמצע? יט מן הקצוות? הרי לא יידע באמת לא את העולם, לא את האדם, לא את העונג, לא יכיר את האלוקים ולא את השטן, לא יכיר אף 'דרך של שלג', לא ידע אף את המנוחה והרוממות שבפרישות. כל ימי חייו יהיה שבע וזהיר וירא, ומכווץ בתוך קליפה קטנה ונהנה מעולם קטן, עני וצר, שמח בהנאות שאינן שוות פרוטה...
> (על גבול שני עולמות, עמ' 161)

החרדה מפני הבינוניות, שהיא אחת החרדות המרכזיות התוקפות את האדם הפתוח, כוללת פנים רבות.

פן ראשון הוא הפן האישי, הנובע מכך שהאדם חרד להחמיץ את העוצמה הקיימת בקצוות. עוצמה זו קוסמת לו, ואין הוא רוצה להיות שמח בהנאות "שאינן שוות פרוטה", כלשונו של צייטלין. על כן, בשעה שהוא חש כי הפתיחות והמפגש בין העוצמות דווקא מרדדים את תפיסת עולמו וגורמים לו לאובדן דרך, הוא מצוי בין הפטיש לסדן; עולם הפתיחות הוא כאמור מהות נשמתו, כמוה גם הסלידה מהבינוניות. גבול דק מאוד נמתח בין פתיחות לנקודות האמת המצויות בכל שיטה לבין הכרעה פנימית כי אין משמעות למונח "אמת" כלל וכלל, והחשש מפני מעבר גבול זה מעורר באדם הפתוח חרדה.

פן שני הוא הפן הציבורי-החינוכי. אין מוסד מחנך למשנה מסוימת רק כדי להניח את סקרנותו האינטלקטואלית של הנער. עולמה של הישיבה הוא עולם

צעיר, החולם על תיקון עולם ושינויו ומאמין כי יש בידו למלא משימה זו. ברם, בעל התפיסה המורכבת לכוד בניסיונו להגדיר מהי הרוח הרדיקאלית שבו ולקראת מה הוא מבקש להוביל את התיקון והשינוי. הוא מתלבט באופן מתמיד לאיזה כיוון עליו ללכת ומהי הפעולה הראויה במצב בו הוא נתון. כתוצאה מכך, הוא חש כי אין הוא יכול להשקיע את כל האנרגיה הדרושה בכיוון מסוים, שכן הספק מנקר בו באופן מתמיד שמא היה צורך ללכת דווקא בכיוון ההפוך. הוא חש בן ברית לשני הקצוות, ועל כן אין הוא יכול לפעול בעוצמה הראויה כנגד קוטב שגם בו הוא מזהה קורטוב של אמת.

גם כמחנך נמצא בעל התפיסה הפתוחה בבעיה, כפי שעולה מדברי הרב ליכטנשטיין בהתייחסו לשאלת סירוב הפקודה:

> אינני אומר לכם לקבל את דעתי על כל פרטיה, אולם הייתי מצפה מכל המְדברים בנושא שישקלו את דבריהם היטב וידונו אילו ערכים נחשבים ואילו לא, מי אמור לקבל את ההחלטות לגבי התוכן והמגמה וכו'. אני חוזר ומדגיש שהדברים נאמרים בלי לנקוט עמדה לכאן ולכאן לגבי עצם תכנית ההינתקות והיותה ראויה או יעוצה (כך במקור). יכול להיות שאם התכנית תיושם המצב ישתפר, יתכן שהוא לא ישתנה ויתכן שח"ו המצב אף יחריף, ודבר זה ודאי צריך לעמוד בפני מקבלי ההחלטות, אולם סירוב לקבל סמכות מהממשל צריך להיות שמור למקרים קיצוניים ביותר בהם הבעיה היא ערכית-מוסרית, ולא אופרטיבית-ביצועית. (דף קשר 982)

נדייק בדברי הרב ליכטנשטיין, כמחנך שעולמו פתוח. ראשית הוא אומר לשומעי לקחו כי אינו מצפה שיקבלו את דעתו. לא זו בלבד, אלא שהוא טורח להדגיש כי כלל אינו נוקט עמדה ביחס למהלך ההתנתקות. בהתייחס לעצם העניין הנדון הוא רק קובע תפיסה מורכבת ביחס לסירוב הפקודה, שביסודו של דבר היא מידתית; כלומר, הוא מכיר בסכנות הנוראות שבסירוב אך גם באלו הטמונות בציות העיוור. הרב ליכטנשטיין מזדהה עם שתי העמדות השונות גם יחד, ועל כן דבריו אינם פוסקים הלכה במובן החתוך של המילה ודעתו למעשה אינה מחייבת איש.

גם בסיומו של המאמר המופלא "מוסר והלכה במסורת היהודית"[4] כותב הרב ליכטנשטיין דברים דומים:

4. מתוך העלון דעות מו, תשל"ז, עמ' 5.

בשביל המעדיפים תשובות חותכות, יורשה לי לומר בסיום: האם המסורת מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה? הגדירו נא אתם את המונחים שלכם ובחרו באשר תבחרו!

ה. עקרונות בחיי האדם הפתוח

בעקבות הבעיות שתיארנו עד עתה עולה בחריפותה השאלה האם תפיסת העולם הפתוחה מהווה "עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ" (קהלת ה, יב)? האם לא טוב היה לוותר על הפתיחות ועל העושר, כיוון שבסופו של דבר הם מובילים כמעט בהכרח לשיתוק ולמגרעות הנוספות אותן תיארנו לעיל? אולי נכון להניח לעצמנו לדבוק באחד הקטבים בלבד בכל התלבטות, מתוך אמונה מיסטית בבורא עולם שברא בעולמו גוונים שונים כי יימצאו גם תומכים בעמדה המנוגדת; בבחינת "אֶת וָהֵב בְּסוּפָה" (במדבר כא, יד)?[5]

בדברים הבאים ננסה לעמוד על כמה דרכים המאפשרות חיים מורכבים ועשירים מבלי ליפול במלכודות הרוחניות המזומנות לו לאדם מתוקף בחירה זו. ככל דברינו עד כה, אנו מבקשים את המחשבה הקיומית. מטרתנו אינה דיון ביסודות הרעיוניים-הפילוסופיים של הפתיחות בעולם הרוחני הכללי, כי אם בחייו של האדם העשיר והמורכב.

קיומם של יסודות "עקדה"

> דיברתי לפני כן על קשר נלהב עם תורה. אכן, הלהט הוא המפתח – התלהבות שהיא חשובה כשלעצמה בתור מרכיב בעבודת ה', והתלהבות שהיא גם מפתח לטיפוחם של מרכיבים אחרים, בבחינת "יראת חטאו קודמת לחכמתו". על מנת לשמר את אותה התלהבות, אנו כמחנכים צריכים להיות מוכנים להקריב – ואפילו להקריב במידה משמעותית – חלק מן ההישג השכלי האובייקטיבי. התובנה שדברי התורה הם אכן "חיינו ואורך ימינו", ותחושת אהבת התורה, הן חשובות בהרבה מהידע עצמו. (ערכים ומידות בעבודת השם, פרק יב)

נפש האדם אחת היא. בשל כך, למרות שמתרוצצות בו תחושות רבות ואפילו מנוגדות – משפיעות הן אחת על השנייה. מציאות זו עלולה להביא ל"שב ואל תעשה", בשל התחושה המתמדת כי אין דבר שהוא נכון לעשותו ואת כל הצדדים

5. עיין: קידושין ל ע"ב.

כולם ניתן להצדיק. אולם ההלכה אינה מאפשרת עמדה כזו. ההלכה מחייבת להכריע בין התפישות השונות, ומונעת את הקרירות הנובעת ממה שכינה הרב קוק "הסבלנות הקרה".

בידי ההלכה דרכים שונות ומגוונות המאפשרות לחיות את הצדדים השונים ולהביא עושר ומורכבות לידי ביטוי מעשי. לעתים אנו מוצאים את שתי המערכות בתנועה מתמדת בין שני קטבים, כמו הציווי "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ח) מול היום השביעי בו נאמר "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה" (שם שם, ט); ולעתים התחושות המנוגדות והסותרות עולות בקנה אחד, כמו בראש השנה, בו נאמר "וגילו ברעדה". לעתים אנו מוצאים פשרה המפגישה את שני הממדים באמצע, ולעתים אנו מוצאים דחייה של אחד מפני חשיבות השני.

כפילות זו אינה מתייחסת דווקא למעבר המתמיד בין שני הקטבים. ישנה כפילות נוספת באדם: ההאזנה המתמדת לשני הקטבים כאחד בשל העובדה שהם מתרוצצים בקרבו, ובד בבד הכרה כי לא הכל "תפור" לאור עולמו הפנימי והתחושות העצמיות שלו. בשל כך, דווקא האדם המייחס משקל נכבד לזיקה הנפשית העצמית שלו נתבע להכיר כי לעתים עליו לסגת ולפסוע לאחור, ולעשות את דבר ד' בבחינת "נעשה ונשמע". ההתבטלות מפני ההלכה מגינה על האדם מפני סכנת האדישות, הבטלנות והעמידה מבחוץ.

דברים דומים אמר הרב עמיטל בשיחה שזכתה לתפוצה רבה:

> והנה הגענו למה שקורה היום אצל הנוער שעליו אני מדבר. הנוער עשה צעד נוסף, צעד מרחיק לכת ומסוכן: הוא הוציא מהלקסיקון שלו גם את המחוייבות להלכה. כל מחוייבות פסולה. המושג סמכות מעורר אצלו חשד שמחוייבות נגררת בעקבותיו, ומכאן ההתנגדות גם לעצם המושג סמכות. ואחרי שגם סמכות הוצאה מן הלקסיקון שלו, מה נשאר? נשארה ההתחברות. גופי תורה ומצוות שהוא יכול להזדהות איתם ותואמים את אישיותו, שה"אני" שלו יכול להתחבר אליהם חוויתית, הופכים להיות חלק מה"אני" שלו, וזה הבסיס הבלעדי לאורח החיים של שמירת המצוות שלו. ההתחברות חייבת להיות אישית ואינדיבידואלית, וממילא חייבת להיות חוויתית. חויה זה ענין אישי; כל אחד חווה בדרך שלו. התחברות על יסוד תבונה והגיון חסרה את היסוד האישי האינדבידואלי, באשר הגיון זה דבר אוניברסלי ולא אישי, ולכן אינה מספקת אותו.
>
> (בין מחויבות להתחברות, דף קשר 737)

קבלת עול ההלכה מהווה למעשה יישום של עקידת יצחק. קבלה זו מחייבת את האדם שלא להישאר ספון בעולמו הפנימי בלבד ובדיאלקטיקה המשתקת בשל מורכבותה, אלא להזכיר לעצמו בכל עת שמעבר לחוויה הדתית האותנטית והאישית הוא מחויב לעולמו של הקב"ה ולהכרעת ההלכה. בדרך זו קטן הסיכון כי המורכבות תיהפך לחרב פיפיות.

מורכבות ההופכת למחויבות כפולה

ספר קהלת הוא הבולט ביותר מבין ספרי המקרא המבקשים את דרך ההתנהלות בעולם מורכב. קהלת עצמו העיד על כך שיש "עת" לכל דבר:

> עֵת לָלֶדֶת וְעֵת לָמוּת עֵת לָטַעַת וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ. עֵת לַהֲרוֹג וְעֵת לִרְפּוֹא עֵת לִפְרוֹץ וְעֵת לִבְנוֹת. עֵת לִבְכּוֹת וְעֵת לִשְׂחוֹק עֵת סְפוֹד וְעֵת רְקוֹד. (ג, ב-ד)

מדבריו בחתימת השיר עולה כי עובדה זו אינה מחוללת בתוכו שמחה על הגיוון בעולם, אלא דווקא מצוקה:

> מַה יִּתְרוֹן לָעוֹשֶׂה בַּאֲשֶׁר הוּא עָמֵל?

הקשר בין הגיוון המוצג בשיר אינו ברור כל צורכו, ופרשנים במקום ביארו אותו בדרכים שונות. ניתן לבאר כי חלק מהמצוקה היא מצוקת ההכרעה אותה הזכרנו לעיל. כלומר, קהלת תוהה כיצד ניתן להתנהל בעולם בו לא קיים מעשה אחד שהוא נכון תמיד.

חלק מהתמודדותו של קהלת עם בעיה זו נמצא לקראת חתימת הספר. בשעה שהוא מנסח מסקנות מסוימות אותן הסיק בעקבות המסע הפנימי הגדול שערך, הוא אומר:

> תֵּן חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה כִּי לֹא תֵדַע מַה יִּהְיֶה רָעָה עַל הָאָרֶץ... כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה דֶּרֶךְ הָרוּחַ כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה כָּכָה לֹא תֵדַע אֶת מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הַכֹּל. בַּבֹּקֶר זְרַע אֶת זַרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אַל תַּנַּח יָדֶךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אֵי זֶה יִכְשַׁר הֲזֶה אוֹ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים. (יא, ב-ו)

קהלת מדגיש את העובדה שאין האדם יודע מהי 'האמת', ועל כן הוא מציע להפוך את הזיקה העמוקה לשני הצדדים למקור של מחויבות גוברת. האדם הפתוח מחויב אפוא לפעול בשני מסלולים, ואפילו מנוגדים. המחויבות ההדדית לא רק שאינה גורמת לאדם הפתוח לקיפאון, אלא שהיא מציתה בו אש כפולה. הוא טורח לנוע באופן מתמיד בין הקצוות.

אומנם, אין ספק כי לא תמיד הדבר ניתן לביצוע. לא ניתן, דרך משל, גם לטעת וגם לעקור נטוע. על כן לא ניתן לומר כי מדובר בפיתרון שהוא נכון לכל המצבים. למרות זאת, ישנם מצבים רבים בהם המורכבות אכן יכולה להפוך למחויבות עמוקה וכפולה. במקרים כאלו, במידה והאדם מאמץ דרך כזו הוא זוכה לסערה פנימית המעצימה את הכוחות כולם והמביאה אותו לפעול במקביל בדרכים שונות ולמען עניינים שונים.

גם בהלכה מצינו ביטוי למצבים כגון אלו, כגון ברצון לצאת ידי חובת כל השיטות. אמנם התוספתא מבקרת את זה המחמיר ככל השיטות, ואפילו דורשת עליו את הפסוק "וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ" (סוכה ב, ג), אך אף על פי כן, כאשר המוטיבציה היא רצון להיות מקושר לשיטות כולן נראה כי זה הדבר הנכון והראוי לעשותו.

יכולת הפשרה

> עמדתי פעם על השוני שבין "ויתור" ו"פשרה". כשהגמרא מדברת על ויתור לגבי 'מודר הנאה', מדובר על אדם שיהנה מנכסי אדם שאסור להנות ממנו. שאדם 'יוותר' על חלק מא"י שלא מעניין אותו? חס ושלום! ויתור במובן הזה מתוך ניתוק קיומי, נפשי וערכי – אין יהודי מאמין, שמאמין בקדושתה של א"י, יכול להעלות על הדעת. אמנם, לעתים נשמעות התבטאויות בסגנון זה מפי דוברים 'עכשוויסטים' המתקשים להתבונן, אחורה וקדימה, מעבר למעגלים מצומצמים, ופה ושם, אפילו מפי בעלי זיקה היסטורית וארכיאולוגית לארץ. ברם, עד כמה הרהורים אלה רחוקים ממה שיהודי מאמין מרגיש וצריך להרגיש. אנשים שמדברים על ה"מעמסה של ההתישבות ביו"ש", ועל "הנטל", גם כשהם לא מתכוונים להיבט המוסרי, כאילו מדובר על סיפוח איזה מחוז בעיראק – מכל הדיבורים הללו אנו צריכים להתרחק כמו מאש. זוהי משמעותו של "ויתור". אבל, כשאנו שואלים את עצמנו איזה סוג תוכניות ואיזה סוג קו מדיני בכלל ניתן לבחון מבחינה הלכתית ומבחינה השקפתית וערכית גם יחד – זו שאלה שונה לחלוטין. זו שאלה של "פשרה". (הרב ליכטנשטיין, דף קשר 992)

בדברים אלה מבחין הרב בין שני הלכי נפש שונים; בין בינוניות פסולה לבין פשרה רצויה. ריבונו של עולם ברא עולם בו הבחינות השונות אינן יכולות לבוא לידי ביטוי במלואן. עולם האידיאות מסוגל להכיל בתוכו אידיאות שונות, מנוגדות ומקוטבות, אולם עולם המעשה מכריח לכנס אותן לתוך מושגי זמן ומקום. יכולת המעבר בין שני העולמות מלמדת על מושג הפשרה העילאי.

ממשנתו של הרב ברויאר למדנו כי יסוד הפשרה קיים באופן נרחב אפילו בדבריהם של חכמים במדרשי התורה. לדבריו, הפשרה בין הבחינות השונות המופיעות בתורה היא אחד מתפקידיהם העיקריים של מדרשי ההלכה. בדרך כלל אף לא אחת מהבחינות המופיעות בתורה באה לידי ביטוי באופן מלא בהלכה, אך ביחד הן יוצרות עולם ומלואו. דרך משל, הפסיקה ההלכתית בנושא השמיטה אינה מבטאת את ההיבט החברתי בלבד, שהוא עיקר עניינה של השמיטה כפי שהיא מופיעה בספר שמות, וכמו כן אינה מבטאת את קדושת שבת הארץ בלבד, שהוא עיקר עניינה של השמיטה כפי שהיא מבוארת בספר ויקרא. ההכרעה ההלכתית מפשרת בין שתי הבחינות. מתוך שבחינה אחת קובעת כי את הצומח בשביעית יאכלו העניים ובחינה שנייה מלמדת כי את התבואה על הבעלים לאכול בקדושה, לימדה התורה שבעל פה (בשיטות שונות) כיצד להביא כל אחת מהבחינות לידי ביטוי באופן חלקי.[6]

אף על פי שחלק מהראשונים שוללים את הפשרה בעניינים שבין אדם למקום,[7] כאן אנו עוסקים בפשרה במובן של קביעת היחס בין שני עניינים שנצטווינו בהם כאחד על ידי ריבונו של עולם. אנו מציעים כי הפשרה יכולה להפוך בידיו של האדם המורכב למקור של עוצמה. אין מדובר בוויתור ובתחושה של נטישת העוצמות הקיימות בקצוות, כי אם בחתירה מתמדת לעידון העוצמות הקיצוניות.

שינוי היחס אל הבינוניות

המצוקה הקיומית של האדם הפתוח המתוארת במאמר זה יונקת מהסתירה הקיימת בין המורכבות לבין הרצון ללכת אל הקצוות. הקצוות מצטיירים כמלאי חיים וברק, ועל כן הנפש נכספת אליהם; הבינוניות נצבעת בגוונים אפרוריים, ועל כן ישנו רצו להימלט ממנה. ברם, ניתן לערער על זוהר הקצה מחד גיסא ועל חיוורות הבינוניות מאידך גיסא.

הבעייתיות הקיימת בלהט הקיים אצל הבוחרים לצעוד בקצוות היא כפולה, הן במישור התיאולוגי והן במישור הקיומי. עם הבעיות שדרך הקצוות יוצרת במישור האידיאולוגי התמודד הרב קוק בהרבה מכתביו. באגרתו המפורסמת לבית הספר לאומנויות בצלאל כתב כך:

> נזהרים אנו משכרון והפרזה, אפילו מהדברים היותר נשגבים ונעלים. הצדק הוא נר לרגלנו ואנחנו קוראים במקרא קודש "אל תהי צדיק

6. ראו לדוגמא: מכילתא דר' ישמעאל, משפטים כ.
7. עיין לדוגמה במאירי (סנהדרין ז ע"א): "אף על פי שהפשרה נבחרת לעניין דיני ממונות, לעניין איסור אינו כן. ואל יאמר הדיין נתיר לו את זו כדי שלא יאכל את זו וכיוצא בזה".

> הרבה". החכמה היא אור חיינו ואנחנו אומרים "אל תתחכם יותר", "אכל דבש הרבות לא טוב". זהו הכלל המקיף את כל חוג חיי עם עולם. מעולם לא נתמכר לאידאה פרטית אחת במידה זו, עד שנהיה טובעים במצולותיה עד לבלי יכולת לתן לנו קצב ומדה להרחבת ממשלתה. (איגרות הראי"ה א, עמ' רה)

לא זו בלבד, אלא שהניסיון ההיסטורי מלמד על הסכנה הגדולה הקיימת בהליכה אל הקצה. כאשר מבחינים כי אנשי הקצה אינם מאופיינים רק בלהט, אלא פעמים רבות הם גם מתבלטים בפלגנות, בהתנשאות, בהדרת האחר ובכוחנות – הדבר גורם למחשבות שניות ביחס להליכה בדרך זו. קשה להשתחרר מן העובדה כי הרוצחים הגדולים ביותר במאה העשרים למניינם היו אידיאולוגים גדולים, שדווקא מכוח הליכתם בקצה הביא כל אחד מהם (סטאלין, מאו צה טונג והיטלר – שם רשעים ירקב) למותם של כחמישים מיליון בני אדם!

מלבד הבעייתיות שבקצוות, עיתים מתברר לו לאדם כי ישנו קסם מיוחד בבינוניות לכתחילה, בבחינת "בְּתוֹךְ עַמִּי אָנֹכִי יֹשָׁבֶת" (מלכים ב ד, יג):

> יש גם מקום לשאול, האם לא עדיף אדם שיש לו הישגים מסוימים ובריאות נפשית, על פני אדם בעל הישגים גבוהים יותר, המלווים בתחושות תסכול?! (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 111-112)

הבינוניות עליה מדבר הרב עמיטל אינה בינוניות הנובעת מרפיון ומחולשה, אלא מגילוי עמוק שיש בשורה גם בנורמאליות ובהליכה בדרך פחות טעונת מתח ועוצמה. אפשר שזה עניין של גיל, ובעולמם של הצעירים תביא ההתפשרות עם הפשרה לבינוניות ולרדידות, ברם יתכן כי לטווח הארוך דווקא זו ההתייחסות הנכונה, הן כלפי עצמנו והן כמדיניות חינוכית.

הדברים נאמרים בעיקר לאור אלטרנטיבת הקצוות, שמלבד הסכנה הטמונה בה, כפי שתואר לעיל, היא גם יכולה להוות בסופו של דבר גורם להתדרדרות של נערים רבים. כחוזק הלהבות בעת הטיפוס להר הגבוה, כך עוצמת ריסוק העצמות בעת הנפילה. לדוגמה, יש הטוענים כי ישיבת נובהרדוק התבלטה במספר גדול של תלמידים שנסחפו על ידי תנועת ההשכלה דווקא בשל הרף הגבוה והכמעט בלתי ניתן להשגה שהציבה להם.

הצורך בהכרעה

הקביעה כי "אלו ואלו דברי א-להים חיים" מלווה במסכת עירובין בתוספת "והלכה כבית הלל" (בבלי, עירובין יג ע"ב). הגמרא עצמה דנה בשאלה האם אין סתירה בין שני

חלקי המאמר, ומכריעה בדרכים שונות כיצד יש ליישב בין "אלו ואלו" לבין פסיקת ההלכה כבית הלל. לענייננו חשובה ההכרה כי הזיקה והפתיחות לשני הצדדים גם יחד אינה פוטרת את האדם מהכרעה. כשם ששאלות ציבוריות נתחמות בסופו של דבר בהכרעה בבית הדין הגדול, כך מקיים האדם בתוך עצמו בית דין גדול משלו, בו הוא נדרש להכריע בין הדרכים השונות. ההכרעה היא אחד הפתרונות לקיים את העוצמה בנפשו של האדם העשיר והפתוח; הוא מכיר בעושר ובגיוון, אך בסופו של דבר בוחר לצעוד בנתיב מסוים.

ברם, אם אכן בסופו של דבר מדובר בהכרעה חד-ממדית, לשם מה היה העמל כולו כדאי? מה טעם מצאנו בחיפוש אחר הבחינות השונות וההיבטים השונים אם בסופו של דבר דחינו את כולם? איזו ברכה מצויה בחיפוש ההתגלות בכל אחת מהדעות אם בסופו של דבר הכרענו אך כאחת מהן?

עם שאלות אלו ניתן להתמודד במספר דרכים.

ראשית, גם אם בסופו של דבר ההכרעה תהיה לאחד מהצדדים בלבד, עדיין יש משמעות לתהליך שעבר האדם המורכב עד שהחליט להכריע בעניין. אין להקל ראש בפתיחות הנוצרת בשלב הלימוד. למעשה, זו הייתה הדרכת חכמים לתלמיד הנבון:

> אף אתה עשה אזנך כאפרכסת וקנה לך לב שומע את דברי המטמאין ואת דברי המטהרין את דברי האוסרין ואת דברי המתירין את דברי הפוסלין ואת דברי המכשירין. (במדבר רבה יד, ד)

המהר"ל מדגיש בדבריו יסוד זה ומבהיר אותו:

> אם כן המטמא והמטהר זה למד תורה כמו השני כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות. רק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני, כמעשה ה' אף כי הדבר הוא מורכב, מכל מקום אין זה כמו זה רק האחד יותר עיקר. (באר הגולה, שם)

עצם הלימוד של דבר ה' המתבטא בכל אחת מהדעות השונות והמגוונות הוא בעל ערך. אומנם 'הלכה למעשה' נבחרה רק אחת מהדרכים, אולם אין זה מבטל את הערך הקיים בלימוד כל שאר הדעות שנדחו מההלכה.

שנית, בעקבות הפתיחות לאמת הקיימת בכל אחד מהצדדים, גם ההכרעה ההלכתית באותו נושא תהיה "רכה". הכרעה "רכה" משמעה ניסיון מתמיד להכניס לתוך המעשה ההלכתי את כל הטוב הקיים בשאר הדעות שלא נפסק כמותן.

החתירה להכרעה אינה מבטאת רצון לביטול העמדות האחרות, אלא מהווה אימוץ עמדה עיקרית אחת תוך ניסיון מתמיד לכלול בתוכה גם את שאר העמדות.

לא זו בלבד, אלא שלעיתים ההכרעה ההלכתית מותירה מרווח גדול של תמרון, בו גם לאחר הבחירה בעמדה הדומיננטית ישנה אפשרות לעשות לעתים כמר ולעתים כמר. דוגמה יפה לכך נמצאת באחת השיחות הסוערות ביותר שנאמרו מפי הרב עמיטל. שיחה זו נאמרה במוצאי שבת פרשת נח לאחר אירועי סברה ושתילה ופורסמה בגיליון המאה של עלון-שבות. הרב פורש בשיחה את הסיבות להתערבותו בסוגיית סברה ושתילה ולקריאתו הנוקבת נגד האטימות השלטונית, ובין השאר מתפלמס עם הרואים את חזות הכול בארץ ישראל:

> הרגשתי אפוא חובה לצאת בריש-גלי ולהכריז כי יש סולם ערכים ביהדות, ומי שאינו מבדיל בין קודש לקודש סופו של יבדיל בין קודש לחול. והסדר בסולם שלושת הערכים שעליהם אנו מדברים הוא ישראל, תורה וארץ ישראל. האינטרס של עם ישראל קודם לאינטרס של ארץ ישראל... ארץ ישראל שייכת לכל יהודי העולם, ואם חס ושלום נגזר עלינו ממרום לסבול בארץ ישראל מפני חטאינו, אנו סובלים לא בלבד מפני חטאי תושבי הארץ, אלא מפני חטאי כל היהודים בכל מקום שהם. (עלון שבות 100, עמ' 9-10)

פעמים רבות הדגיש הרב שבהכרעה להעדיף את 'עם ישראל' על פני 'ארץ ישראל' ו'תורת ישראל' הוא לא שלל את המקום העליון שצריכה לתפוס ארץ ישראל בתודעתו של האדם היהודי. ההכרעה למען הערך היסודי של 'עם ישראל' אינה מוחקת את מעמדה של 'ארץ ישראל'. לכן יש מצבים בהם המאבק על ארץ ישראל ייעשה גם בשעה שלא כל כלל ישראל שותף בו.

ואכן, פעמים רבות מצינו כי בשעת הדחק יש מקום ליישם בפועל גם דעה שנדחתה בשעתו. יסודה של אפשרות זו נמצא במשנה הידועה במסכת עדויות:

> וְלָמָּה מַזְכִּירִין דִּבְרֵי הַיָּחִיד בֵּין הַמְרֻבִּין הוֹאִיל וְאֵין הֲלָכָה אֶלָּא כִּדְבְרֵי הַמְרֻבִּין? שֶׁאִם יִרְאֶה בֵּית דִּין אֶת דִּבְרֵי הַיָּחִיד וְיִסְמוֹךְ עָלָיו.
> (עדויות א, ה)

משנה זו זכתה לגרסאות רבות, ומתוך כך לביאורים רבים. לדעת חלק מהפרשנים היא נועדה לעצור את הדחיקה המוחלטת של כל השיטות שנדחו להלכה.

ערך נוסף הקיים בלימוד הצדדים השונים ובחיפוש האמת הקיימת בכל אחד מהם נובע מכך שהוא מאפשר לעיתים מצב בו ההכרעה ההלכתית תהיה לא כמר ולא כמר אלא ככתוב שלישי, כפי שמלמד אותנו הראי"ה קוק זצ"ל:

> כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בענייני אמונות ודעות, כמו בכל עניינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן איך שכולן עולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים באורחות החיים ובמצב הנפשות הוא המחלק ביניהן. והחוקר המיושב, המשתמש בשכל ישר מצורף לרגש בהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החיסרון שיש בחברתה אפילו במקום שהן נראות כחולקות זו על זו. זאת היא ההשקפה העליונה, הנובעת מההכרה האלקית האמיתית, 'הכולל הכל וכללם יחד'.
>
> (אגרות הראיה א, עמ' פד)

ו. פתיחותם של חכמי התורה

המעיין היטב בדברים שתיארנו יגלה כי הצורך להכריע דורש מהאדם המורכב לחיות בסוג של פיצול אישיות פנימי. האישיות הסוערת והתוססת, העומדת נפעמת מול הגיוון והריבוי והנמשכת בפתיחותה אל קצוות רבים ומגוונים, נדרשת בד בבד להביא לידי ביטוי את העמדה הנפשית המכריעה, המבינה כי קיום מעשי צריך להיות ספציפי וחד משמעי. האדם המורכב נדרש לפתח גם את העמדה הנפשית המבינה כי מגדל פורח של דעות מנוגדות צריך להיות מעוגן במציאות על מנת שיבוא לידי ביטוי בעולמנו. מדובר אפוא בשתי חוויות המתחוללות באדם אחד.

האם הדבר אפשרי? האם מסוגל אדם לקיים בקרבו הן עמדה עשירה ומורכבת והן הכרעה חד משמעית ומחייבת? דומה שלא זו בלבד שכפילות זו אפשרית, אלא שהיא המציאות השכיחה ביותר. ננסה להדגים זאת דרך שלוש דמויות, שלא ללמד על עצמן יצאו אלא ללמד על הכלל כולו באו.

ראשונה שבהן היא הרמב"ם. נהרות של דיו נשפכו בניסיון ליישב בין דברי הרמב"ם במורה הנבוכים ובין דבריו בי"ד החזקה. הפער בין החיבורים השונים כל כך גדול, עד כדי כך שהיו שראו במורה הנבוכים זיוף שלא יצא תחת ידי הרמב"ם, ולחילופין כאלו שראו בי"ד החזקה מין מס שפתיים אותו נאלץ הרמב"ם לכתוב. אין ספק כי מוטב היה לו שתי הדעות הללו לא היו נאמרות. לאמתו של דבר, השוני בין החיבורים השונים נובע ממידור פנימי שהיה קיים בעולמו של הרמב"ם בין העולם הפילוסופי לבין העולם ההלכתי. למרות מידור זה, הפריה הדדית מסוימת התרחשה בין התחומים השונים, ובי"ד החזקה אנו מוצאים הד מסוים לתפישותיו

הפילוסופיות של הרמב"ם כפי שבאו לידי ביטוי במורה הנבוכים (ראו לדוגמה הלכות מעילה ח, ח).

שנייה שבהן היא רבי יוסף קארו. קיים פער בלתי נתפס בין רבי יוסף קארו של "היום", מחבר השולחן-ערוך הטכני והמעשי, ובין רבי יוסף קארו של ה"לילה", החווה את המלאך המגיד המדבר מתוך גרונו. זו דמותו של האדם היכול להכיל עוצמות שונות ומנוגדות. אנו לא מכירים בספריו של רבי יוסף קארו או בסביבתו הקרובה מקורות המלמדים על כך שהמציאות ה'כפולה' בה חי יצרה אצלו בעיה כלשהי, או שהייתה מקור למצוקה. לאמתו של דבר, גם במקרה זה הייתה השפעה מינורית בין שני הקטבים, וסביר להניח שחלחול יסודות קבליים לתוך השולחן-ערוך נבע גם מכוח חוויותיו של המחבר בלילות.

שלישית שבדמויות היא הראי"ה קוק. קשה לקשור בין הרב קוק העולה מתוך החיבור הלכה-ברורה לבין זה המתגלה בשמונה-קבצים. בניגוד לשתי הדוגמאות הקודמות, הרב קוק חושף במקומות רבים את הקושי במעבר בין שני העולמות, ומתאר את עולמה של ההלכה כ"שחורות כעורב" מול התנשאות הרוח שהוא חש בשעה שהוא עוסק בתורה הפנימית (קובץ ג, רנ). ברם, על אף הקושי ניתן לראות גם אצל הראי"ה הפריה הדדית בין שני העולמות השונים.

העולה משלושת הדוגמאות שהבאנו הוא שבסופו של יום נפש האדם הפתוח אחת היא.

ז. אחרית דבר

עולם מחויב, תוסס וסוער, שיש בו ממידת הענווה והצניעות יחד עם העוז והפעילות, הוא תנאי הכרחי להשפעתה המבורכת של תפישה רוחנית מורכבת ופתוחה. תפיסה זו יכולה לרומם את האדם והציבור האוחזים בה מעלה מעלה, ולעשותם עובדי א-להים וממשי צלם א-להים שבאדם בדרך המביאה ברכה עצומה לעולם. היא חורגת מד' אמות מצומצמות אל מרחבי עולם, ומכירה הכרה נאמנה כי לא כל האמת מצויה במקום אחד; היא מרוממת את תורת הא-להים לפסגות העושר הרוחני, ואינה אוטמת את עצמה מלכלול בעולמה הפנימי את כל העולמות הרוחניים שברא ריבונו של עולם. מעבר לכל שבחיה, היא מהווה חלק בלתי נפרד מנשמת עובדי א-להים רבים, ועל כן לא ניתן להתעלם ממנה או לפסול אותה.

כפי שניסינו להראות, בשל העובדה שאפשר שהיא תהפוך גם למקור של בינוניות ורדידות, של שחצנות ושל חוסר מחויבות, עמדה נפשית מורכבת עלולה להיות מקור לתסכול ולנמיכות קומה. בשל הסכנות שהיא כוללת בתוכה, פעמים

שנעשה ניסיון מלאכותי לברוח ממנה. מאידך, פעמים שהאדם מתעלם מסכנות אלה ואז הוא נופל ברשתן, כאשר עולמו האינטלקטואלי נותר עשיר ומגוון אך חכמתו רבה ממעשיו, ודומה הוא לאילן ששורשיו מועטים. גם מבחינה ציבורית אנו מוצאים פעמים רבות כי דווקא החד-ממדיות תופסת את המקום המרכזי שלה, ואילו בעלי העושר והתפיסה המורכבת נותרים בבינוניות ציבורית. עושים הם היטב לביתם בשדה האינטלקטואלי, אך חסרים הם את הלהט להיות בוני עולם.

אימוץ חלק מדרכי ההתמודדות אותם סקרנו, יחד עם יצירת חדשים המבוססים על הניסיון האינדיבידואלי, נושאים אפוא את הבשורה שיש ביד העולם המורכב להפוך למקור מניע חיובי שיפרוץ את מסגרת הצמצום אל עבר הרוחב הגדול. הליכה לאור עולמם של חכמים, שהכירו כי "אלו ואלו דברי א-להים חיים" ובד בבד יצרו עולם עמוק ועשיר של מחויבות, היא הקריאה הגדולה שאנו נדרשים לה כדי לכונן את הדרך העשירה והפתוחה של הליכה בדרכיו של הקב"ה.

יוסף אביב"י

אקדמות לקבלת הראי"ה

צעירים היינו כשהגענו לישיבה, צמאים לאמירה חדשה וגדולה. היא הגיעה, והניעה אותנו וטלטלה את נפשנו. נישאת בכנפי הראי"ה, נשמעת בחוגים של צהרי יום, נאמרת מפי ראש הישיבה הרב יהודה עמיטל זצ"ל. אורה גדולה, אומה ונשמה, דור ותקופה, קדושה והתעלות. מבין החרכים נתגלתה אורה חדשה, אך כהה וצעופה הייתה. רזים העלימוה, וסתומות האפילו נוגהה. ארבעים שנה עברו, ועתה יכולים אנו לשוב אל האורות ואל הקבצים ולהתבונן בהם מחדש. להסיר את הלוט, להביט על האורות בתוכיותם, להבין את דברי הראי"ה לאשורם. דרכים ישרים, סודות גלויים, רזים ברורים, חביונים בהירים.

שנתיים לאחר שעלה ארצה פרסם הרב אברהם יצחק הכהן קוק חוברת קטנה בשם 'עקבי הצאן', ובה הניח את היסודות לשיטתו המיוחדת בקבלה. החוברת נדפסה בירושלים תרס"ו, ובה שבעה מאמרים. בשניים מהם, 'דעת אלהים' ו'עבודת אלהים', כתב הראי"ה על 'האידיאלים האלהיים' וביאר את משמעותם באריכות. מונח זה לא הופיע בכל המאמרים שכתב הראי"ה בהיותו בחוץ לארץ, והוא נתחדש לראי"ה מייד עם עלייתו לארץ ישראל.[1]

'האידיאלים האלהיים' הם יסוד שיטתו של הראי"ה באמונה בא-לוה ובעבודתו. פעמים הרבה הוא שונה אותם, מדרג אותם זה למעלה מזה וקושר אותם זה עם זה. הוא קורא להם בשמות אחדים, ומתאר אותם בתארים רבים. בכל אלה מעמיד הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים על שני תכנים יסודיים:

א. האדם אינו יכול להכיר ולהשיג את עצם הא-לוה אלא את האידיאלים הא-לוהיים.

1. על האידיאלים הא-לוהיים כתב הראי"ה לראשונה בפנקס 'ראשון ליפו', הנקרא גם פנקס י"ג, סעיפים קמד, קמט-קנא. תוכנן של פסקאות אלו, שבהן כרך הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים עם מונחים יסודיים בקבלה, דורש דיון לעצמו, ולא נוכל לעשותו כאן.

ב. האדם, ישראל וההוויה כולה שואפים להתדבק באידיאלים הא-לוהיים ולממשם בפועל.

את שני התכנים הללו קושר הראי"ה זה בזה. הוא מבאר וחוזר ומבאר כיצד האידיאלים הא-לוהיים הם הדרך היחידה להכרת הא-לוה וכיצד הם הדרך היחידה להתדבק בו. כדי להבין מדוע כרך הראי"ה את 'דעת אלהים' ואת 'עבודת אלהים' יחד, ומדוע השתית את שתי אלו על האידיאלים הא-לוהיים, עלינו לשאול מה הם האידיאלים הא-לוהיים ומה נתכוון הראי"ה לכלול במונח מחודש זה.

א

נפתח בדברים שכתב הראי"ה במאמר 'דעת אלהים' על האידיאלים הא-לוהיים. במאמר זה הוא מבחין בין 'המחשבה הילדותית' ובין 'המחשבה המבוכרת'. הראי"ה פוסל את 'המחשבה הילדותית' המבקשת להכיר את עצמות הא-לוה, ובמקומה הוא מציע את 'המחשבה המבוכרת' המבקשת את 'האידיאלים האלהיים':

> המחשבה הילדותית, שהיא גם הנשאה מכל גם הנמוכה מכל, אינה יודעת לעסוק רק בעצם, והעצם הלא לפי מושגה הוא נכר וזר לה, לא תוכל להכירו כי אם בדרך ארעי... ולמות של עבודה זרה ושל כפירה תוצאות. האידיאלים האלהיים, והחמדה הפנימית, הרוממה והעצמית אליהם, להתרומם אליהם, לציירם בשכל וברגש, ולהגשים דוגמתם בפועל של סדרי החיים, הם הנם תולדותיה של המחשבה המבוכרת, שלעילויה אין קץ ותכלית, והיא הולכת הלוך ואור... באורה אחר אורה, ממגמה רוממה לרמה ממנה, ומאידיאל נשא ונשגב ליותר נשא, עד אין קץ ואין תכלית.[2]

בשורות אלו הציג הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים, וכרך יחד את שני תכניהם: הכרתם – 'לציירם בשכל וברגש', ומימושם – 'להגשים דוגמתם בפועל של סדרי החיים'. הוא משבח את האידיאלים הא-לוהיים, שהם 'תולדותיה של המחשבה המבוכרת', וקובע כי הם הדרך הראויה והנכונה להכיר ולעבוד את הא-לוה.

במאמר 'דעת אלהים', שבו מפרש הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים ואת משמעותם לאדם ולישראל, אין הוא מודיע את מהותם. זאת עשה במאמר 'עבודת אלהים', שבו המשיך הראי"ה לפרש את האידיאלים הא-לוהיים ולבאר את 'ההכרה

2. עקבי הצאן, דעת אלהים, עמ' קלב.

המבוכרת'. כאן הודיע את מהותם של האידיאלים הא-לוהיים, הם האצילות והספירות והפרצופים אשר בה:

> אבל ההכרה המבוכרת שהיא מיוחדת לישראל... והיא העיבוד של האידיאלים האלהיים, לעבדם, לשכללם, להשתדל לשגבם, להאדירם בעם, באדם, ובעולם. וזה הוא עמק הדעה של "עם חכם ונבון - אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת", המלאה אידיאלים נשאים ועצות אלהיות אדירות ונאמנות איך להוציאם מן הכח אל הפועל לדור דורים.
>
> והדבר מפורסם וידוע שאפילו השמות האלהיות אינם מסמנים, על פי עומקה של תורה, את עצם האלהות, כי אם את האידיאלים האלהיים, את דרכי ד', את חפציו, האצילות, הספירות, המדות, השבילים, הנתיבות, השערים והפרצופים, שמקצת תכנם האידיאלי חקוק וקבוע הוא גם כן בנפש האדם, אשר עשהו האלהים ישר והחפץ היותר אדיר הצפון במעמקי נפשו הוא להוציא את האור הצפון ההוא תמיד מן הכח אל הפועל, לקרבם תמיד יותר ויותר לאותה השלמות הבלתי מוגבלת של האידיאלים האלהיים בצורות החיים עצמם, של האיש, ושל הקיבוץ הכללי, של המעשה, ושל החפץ והרעיון.[3]

בשורות אלו מבחין הראי"ה בין 'עצם האלהות' מזה ובין 'האידיאלים האלהיים... דרכי ד'... חפציו, האצילות, הספירות, המדות, השבילים, הנתיבות, השערים והפרצופים' מזה. בהבחנה זו גילה הראי"ה את דעתו כי ה'אידיאלים האלהיים' שווים הם ל'אצילות', ל'ספירות', ל'מידות', ל'שבילים' [=ל"ב שבילים סתומים ונעלמים],[4] ל'נתיבות' [=ל"ב נתיבות בספירת חכמה],[5] ל'שערים' [=נ' שערים בספירת בינה],[6] ול'פרצופים'. כל אלה – אצילות, ספירות, מידות, שבילים, נתיבות, פרצופים – שווים הם ל'אידיאלים האלהיים'. את אלה, ורק את אלה, יכול האדם להשיג, ולא את עצם הא-לוהות. את אלה, ורק את אלה, יכול האדם 'להוציא מן הכח אל הפועל', ולא את עצם הא-לוהות.

3. שם, עבודת אלהים, עמ' קמה.
4. אדרא רבא, זוהר ח"ג קלו ע"א; פרדס רמונים, שער יב, פרק א.
5. פרדס רמונים, שער יב.
6. שם, שער יג.

ב

על מהותם של האידיאלים האלוהיים – 'הספירות האלהיות' – כתב הראי"ה גם בחמש פסקאות אלה:[7]

> א (ה). אי אפשר להנצל משמץ של עבודה זרה, כי אם על ידי השינון שהדבקות של 'ואתם הדבקים בד' אלהיכם חיים כלכם היום' היא הדבקות במדותיו של הקב"ה. כי אי אפשר לאדם להתדבק בשכינה, אלא התדבק בדרכיו, מה הוא רחום וחנון אף אתה הוה רחום וחנון, מה הוא גומל חסדים אף אתה היה גומל חסדים.
>
> ב (ד). בהאידיאלים האלהיים צריכים להתדבק, ולהם אנו צריכים תמיד לשאוף תמיד למלאותם בחיים ובפועל, ברעיון, בפרט ובכלל, בכל האיווי ובכל השקיקה היותר אדירה והיותר מתמידה שלנו.
>
> ג (א). מלמדת היא לנו החכמה האלהית את המדות, את הספירות האלהיות, כדי לדעת, שבמדותיו של הקב"ה אנו צריכים תמיד להתדבק.

בשלוש פסקאות אלו מורה הראי"ה כי 'אי אפשר להנצל משמץ של עבודה זרה', שהיא הבקשה להשיג את 'עצם האלהות', אלא על ידי דבקות ב'האידיאלים הא-להיים', ב'מדותיו של הקב"ה', וב'הספירות האלהיות'. את כל אלה 'מלמדת היא לנו החכמה האלהית', כלומר חכמת הקבלה העוסקת באצילות ובעשר הספירות. על האידיאלים הא-לוהיים למד הראי"ה מדברי חז"ל ומדברי המקובלים גם יחד. את המידות והדרכים, שעליהן דיברו חז"ל, ואת הספירות והפרצופים, שעליהן דיברו המקובלים, ראה הראי"ה כמהות אחת – מידות-דרכים-ספירות-פרצופים – ולה קרא בשם האידיאלים הא-לוהיים. את דרישתם של חכמים כי יתדבק האדם במידותיו ובדרכיו של הקב"ה, 'מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום',[8] 'נקרא המקום רחום אף אתה היה רחום, הקדוש ברוך הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון... נקרא המקום צדיק... אף אתה היה צדיק, נקרא המקום חסיד... אף אתה היה חסיד',[9] איחד הראי"ה עם דברי המקובלים על הספירות הנאצלות, וכך הסיק כי

7. חמש הפסקאות הללו מובאות כאן על פי סדרן המקורי ועל פי נוסחן המקורי, כפי שנדפסו בביאורי הראי"ה לפרקי אבות, ירושלים תשס"ו, עמ' ז–ח. בסדר שונה ובנוסח שונה הן נדפסו במדות הראי"ה, דבקות, מוסר אביך, ירושלים תשל"א, עמ' קיח–קיט. מספרי הפסקאות בסוגריים מציינים את סדר הפסקאות במדות הראי"ה.
8. שבת קלג ע"ב.
9. ספרי דברים, פיסקא מט.

צריך האדם להתדבק ב'הספירות האלהיות' וב'האידיאלים האלהיים' ולשאוף תמיד להגשימם במהלך חייו.

כיוון שזיהה הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים עם הספירות והפרצופים שבאצילות הוא ממשיך ללכת בדרכם של המקובלים, ומורה על היחס הראוי והנכון בין האידיאלים-הספירות ובין עצמות הא-לוה:

> ד (ג). כשאנו מתלמדים להכיר ולדעת, שאי אפשר שיהיו מדות במציאות, ושיהיו אידיאלים אלהיים בעולם ובחיים, בנשמה וברוח ונפש, כי אם כשיש אלהים, כשיש מקור למעלה מכל, הרי האידיאלים מתעלים תמיד, מחפשים מיום ליום ומרגע לרגע מעין חדש של אורה ושל חיים טהורים.
>
> ה (ב). אם אין אנו מרגילים את עצמנו להכיר את הצורך שתהיה השלהבת מאוחדת עם הגחלת, אין אנו מכירים כלום. אם אין אנו מכירים להפך, שכל עיקר הצורך לתלמודם של השמות, של המדות ושל הספירות, הוא כדי שנדע שאנו צריכים להתדבק במדותיו של מקום, ושאנו יכולים להתדבק בהן, ושאין אנו יכולים להתדבק בגבורה שלמעלה בלא השאיפה למדותיו, אם אין אור זה פרוש לפנינו, אין אנו מכירים כלל את כל התוכן של חכמת המדות, של יסוד הספירות והאצילות, של הנושא היסודי של מעשה מרכבה.[10]

בשתי פסקאות אלו קשר הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים אל עצמות הא-לוה, כי אי אפשר שיהיו 'אידיאלים אלהיים... כי אם כשיש אלהים, כשיש מקור למעלה מכל', כשם שקשרו המקובלים את הספירות אל עצמות המאציל, 'שתהיה הגחלת מאוחדת עם השלהבת',[11] וחזר על היחס הנכון בין העצמות ובין האידיאלים הא-לוהיים – אי אפשר להתדבק בעצמות הא-לוה אלא על ידי הדבקות במידותיו-ספירותיו-אידיאליו.

בשתי פסקאות אלו, כבשלוש קודמותיהן, מבקש הראי"ה מהאדם 'להתדבק במדותיו של מקום', כלומר להתדבק בספירותיו של המאציל. 'השאיפה למדותיו' היא תכלית האדם, ומשמעה – האדם יילך אחר המאציל ויתנהג כספירותיו, מה הוא אף אתה.

10. במדות הראי"ה פותחת הפסקה במלים 'אם אין אנו מכירים', והמשפט הראשון 'אם אין אנו מרגילים... להפך' נשמט ממנה. ההכרח של איחוד השלהבת בגחלת, שעליו דיברו המקובלים, נשמט מן הפסקה, והבנתה בלעדיו נמצאת חסרה ופגומה.
11. על פי ספר יצירה, פרק א, משנה ו.

'האידיאלים האלהיים' הם אפוא הספירות שבאצילות. מדוע קרא הראי"ה לספירות בשם 'האידיאלים האלהיים'? כי פירש הראי"ה את הספירות כמידות וכדרכים שהמאציל מהלך בהן, ועל כן הן המידות והדרכים האידיאליות שיבקש האדם להלך אחריהן. האידיאלים הא-לוהיים הם דרכי הקודש והמוסר שהא-לוה מתנהג בהן, ועל כן צריך האדם לשאוף להתדבק בהן ולהתנהג כמותן, וכך להידמות ליוצרו.

ג

בתחילת דברינו ראינו כי שני תכנים יסודיים ב'האידיאלים האלהיים'. על שני תכנים אלו כתב הראי"ה גם בפסקה זו:

> מה שמחשבין בדבר עצמיות האלהים ומכוונים לזה במחשבה למרכז העבודה, כלומר למלא את רצונו של אלהים, מצד עצמותו האישית, היא בזמן הזה מאבדת כל סגולה והוד אלהי... האדם המפותח עולה הוא בהבנתו להכיר שכל מה שאנו פונים אל ההשלמה של ההכרה של הטוב של האומץ של כל הנשגב בזה אנו רואים את האלהים. העצמיות היא רחוקה מציורנו, ואין אנו מוכנים כלל לחשוב אודותה בדבר אלהים, ולא ליחש לה קישור מעשי ואמוני. הכל אנו צריכים להפנות לעומת המגמות הטובות הניכרות לנו, שהכל הוא גילוי אלהות. רק הספירות יכולות להכנס במחשבה וכוונת הלב, ולא אין סוף, שהוא למעלה מכל רעיון, והכל מוכיח עליו ושוקק לו בדומיה.[12]

כאן מבחין הראי"ה בין 'עצמיות האלהים' ובין 'המגמות הטובות הניכרות לנו', בין 'אין סוף' ובין 'הספירות'. אף כאן מפרש הראי"ה את הספירות כדרכים שהא-לוה הולך בהן ואשר ראוי שהאדם יהלך אף הוא בהן, הרי הן 'המגמות הטובות הניכרות לנו'. 'המגמות הטובות' ו'האידיאלים האלהיים' חד הם – כינויים של הראי"ה לספירות האצילות.

ד

'האידיאלים האלהיים' הם אפוא הספירות והפרצופים שבאצילות. בפסקאות שהבאנו עד עתה פירש הראי"ה את מהותם של האידיאלים הא-לוהיים – הם הספירות, הם הפרצופים, הם המידות שהמאציל מתנהג בהן, הם הדרכים שהא-לוה

12. פנקס הדפים ד 22 ; קבצים מכתב יד קדשו ב, עמ' קכג–קכד.

מתהלך בהן. בפסקאות רבות נוספות מפרט הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים ומפרש אותם אחד לאחד. הוא קורא להם בשמותיהם, מודיע את תכונותיהם, מסדר אותם למדרגותיהם וקושר אותם למערכת אחת שלמה. בכל אלה הולך הראי"ה אחרי מהלך ההאצלה ואחרי סדר הספירות ומדרגותיהן. הוא נוטל שמות וכינויים מכתבי המקובלים, ואף מוסיף שמות וכינויים משלו, ובכל אלה הוא מתאר את הספירות-האידיאלים שבאצילות.

הראי"ה קרא לספירות ולנאצלים בשמות ובכינויים שהוא יצר וחידש, וכך המיר את לשון הנסתר ללשון הנגלה. אומנם כתב הראי"ה את קבציו ואת מאמריו בלשון הנגלה, אבל שזר בהם כינויים רבים לאצילות ולספירותיה. כינויים אלה נחלקים לשניים: כינויים שמצאו המקובלים הראשונים במקראות ובמאמרי חכמים, וכינויים חדשים שיצר הוא עצמו לספירות ולנאצלים העליונים.[13] משום כך יימצאו יחד בכתבי הראי"ה כינויים לספירת בינה שכתבו המקובלים הראשונים: 'נועם',[14] 'חירות',[15] 'עולם הבא',[16] עם כינויים לספירת בינה שיצר הראי"ה עצמו: 'עולם החרות',[17] 'האידיאל העליון איך שהעולם צריך להיות... אידיאל עולמי מלא בעתיד'.[18] ומשום כך יימצאו יחד בפסקאות הראי"ה כינויים לספירת יסוד שכתבו המקובלים הראשונים: 'צדיק',[19] 'שלום',[20] 'טוב',[21] עם כינויים לספירת יסוד שחידש הראי"ה משלו: 'הרצון העולמי המחולל את החפצים כולם',[22] 'זיו השלום והשפעת הטוב המיסד עולם'.[23]

הפסקאות שבהן מפרט הראי"ה את מערכת הספירות-האידיאלים מצטרפות ועולות לספר שלם, ולא נוכל לעסוק בהן כאן. רק שתי פסקאות נביא כאן, שתי פסקאות שבהן תיאר הראי"ה את כללותה של מערכת האידיאלים הא-לוהיים אשר באצילות.

13. י' אביב"י, היסטוריה צורך גבוה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 755 – 762.
14. זוהר ח"א קצז ע"ב.
15. שערי אורה, שער ח, מהדורת י' בן שלמה, ירושלים תשל"א, כרך א, עמ' 58.
16. שם, שער ח, כרך ב, עמ' 65 – 66.
17. ש"ק, קובץ ז קעא; אוה"ק, הקודש הכללי א.
18. ש"ק, קובץ א תתקג; אוה"ק, התעלות העולם מ.
19. שערי אורה, שער ב, כרך א, עמ' 98 – 101.
20. שם, שער ב, כרך א, עמ' 103 – 105.
21. שם, שער ב, כרך א, עמ' 101 – 103.
22. ש"ק, קובץ א תרכב; אוה"ק, החיות העולמית לב.
23. ש"ק, קובץ ו רעו; אוה"ק, הטוב הכללי לא.

ה

כתב הראי"ה:

> כל מה שההכרה האידיאלית הולכת ועולה, כך משתרגים ענפיה ביותר. וכל מה שהיא נקמצת ונחשכת, כפי מדה זו הענפים מתקמצים, ואינם יכולים להתפשט. הרחבת הענפים של האידיאליות אנו מוצאים בגובה העליון, בהאידיאליות האלהית של סדר ההויה.
>
> החיים בטהרתם, ברומם, ברוחניותם, במוסרם והשכלתם, עומדים בראש האידיאל. ומתוך הברור המובהק של האידיאל, בהדעה העליונה, בחכמת היצירה, הענפים הם רבים ומסתעפים מאד. צרכי החיים רבים ושונים, וכל סדריהם רחבים הם, ותופשים מקום רחב במציאות, ואין חסר גם הצורך היותר רחוק מלהיות נמצא. וכל זה הוא מפני שעז מאד הוא הכח המכיר, הבא עד תכונת החפץ והיכולת, להוציא אל הפועל את האידיאל הנשגב של החיים.
>
> תורת ישראל מצויינת היא בהגשימה את האידיאליות המופשטה בכל סדרי החיים. והסדרים, מתוך שהם תכסיסי האידיאליות, הם גם כן מתרחבים, נושאים ענף ופרי, והכל הוא משוקה מטל החיים של שורש האידיאליות, שהוא ינצח את כל מה שהוא עומד לנגדו, וכל מה שרוצה למעט את כח התפשטותו.[24]

המקובלים לימדו כי האצילות היא מקורה של ההוויה כולה, וכי ממנה נובעים ונבראים כל העולמות. כיוון שפירש הראי"ה את הספירות כ'האידיאלים האלהיים' הוא קורא לאצילות בשם 'האידיאליות האלהית של סדר ההויה'. כאן מרחיב הראי"ה את משמעותם של האידיאלים הא-לוהיים, והם אינם מכוונים רק לאדם ולהליכותיו אלא לכל הנבראים. האצילות היא מקורה של ההוויה כולה, ומשום כך האידיאליות הא-לוהית אשר באצילות מבקשת להדריך את כל הנובע והנברא ממנה.

גם את האידיאלים הנובעים ממצוות 'והלכת בדרכיו' הרחיב הראי"ה. האצילות היא 'האידיאליות המופשטה', והתורה כולה 'מצויינת היא בהגשימה את האידיאליות המופשטה בכל סדרי החיים'. התורה כולה, ולא רק מצוות 'והלכת בדרכיו', מגשימה את האידיאליות שבאצילות בעולם המעשה ובחיי האדם אשר בו. את כל אלה הכליל הראי"ה בשם 'ההכרה האידיאלית'. זאת היא הכרת האצילות כמקורם

24. ש"ק, קובץ א קנח.

של האידיאלים הא-לוהיים, ומידיעה זו נובעת השאיפה 'להוציא אל הפועל את האידיאל הנשגב של החיים'.

עוד לימדו המקובלים כי מהאצילות נמשך שפע החיים אל הנבראים.[25] גם את המשכת שפע החיים קשר הראי"ה לאידיאלים הא-לוהיים. לאצילות הוא קרא בשם 'שורש האידיאליות', ולהמשכת שפע החיים קרא 'משוקה מטל החיים'. זהו פירושו של המשפט 'והכל הוא משוקה מטל החיים של שורש האידיאליות'.

בפסקה נוספת ביקש הראי"ה את ההליכה אחר האידיאלים הא-לוהיים שבאצילות. כאן קורא הראי"ה לאידיאלים שבאצילות בשמות 'האידיאלים היותר נשגבים' ו'האידיאלים המרוממים', ולהמשכת שפע הברכה והחיים מן האצילות הוא קורא 'ברכה כמוסה במעמקי החיים':

> החיים המאושרים, בין של יחיד בין של ציבור, הם הולכים ונמשכים כפי אותה המדה שהם דורכים בפועל את ההדרכה המעשית שהאידיאלים היותר נשגבים הם מחייבים אותם. כל עליה מעשית בפרטי הדייקנות של התנועות, שעל פי המשך ההגיון היותר נשגב ורחב, ההגיון העולה מכל חוגי הצמצום האנושי, הן המשכות של הגשמת האידיאלים המרוממים, והצידוד כלפי התפתחותם ועילוים, כל עליה כזאת גוררת היא אחריה ברכה כמוסה במעמקי החיים, מחוללת היא כח רוחני גדול, וממשכת איתנות לתוקף האידיאלים ונצחונם בעולם הפנימי של היחיד, ובעולם החיצוני של הכלל.[26]

לא תמיד מקיים האדם את האידיאלים הא-לוהיים ולעתים אין הוא הולך אחריהם. בהמשך הפסקה הקודמת מתאר הראי"ה את 'הנסיגה המעשית' מן האידיאלים, אך גם אז 'לא תוכל השלשלת האידיאלית להיות נפסקת בפועל' והיא תשוב להתגלות ולהתגשם במעשי האדם ובהתנהגותו:

> ולהיפך, כל נסיגה, כל הבלעה ואי הקפדה של הסדר המעשי, שהאידיאלים היותר נשגבים הם מחייבים אותם בכללותם, אף על פי שמצד אותה הנסיגה בעצמה לא תוכל השלשלת האידיאלית להיות נפסקת בפועל, הולכת היא עדיין בנצחונה את מסלולה על ידי כחות רבים שהיא מוצאת לפניה... עד שמתפרץ מאיזה סוגר כח אחד אדיר, צפון במעמקים, שמוחה בכל תקפו על הרמיסה האידיאלית, וגובה

25. שערי אורה, שער ב, כרך א, עמ' 96; שם, שער ח, כרך ב, עמ' 62; וספרים רבים נוספים.
26. ש"ק, קובץ א קנז.

את הדקיון של העלבון הרוחני מהעולם המתדלדל ומתרשל. הולך לו כח איתן זה ובונה את הפרצות, מקומם את הנכשלים, ומעודד את החלשים, עד שהשכינה האידיאלית שבה לשכון בכבודה בנשמותיהם של בני אדם, הראויים לקלוט אל קרבם את אוצר החיים האמיתיים, בכל תוקפו ועשרו.[26]

ו

מהי 'השלשלת האידיאלית' שלא תוכל להיפסק? זוהי שלשלת האידיאלים, שהראי"ה פירש בה את שלשלת האצילות שלימדו המקובלים. הראי"ה עקב אחר סדר ההשתלשלות מראשית ההאצלה עד אחרית העולמות הנבראים, והעמיד סדר של אידיאלים הנובעים זה מזה ואחוזים זה בזה. תקצר היריעה לפרט כאן את כל האידיאלים שהראי"ה קשר אותם זה לזה באותה 'שלשלת אידיאלית', וימעט המקום לפרש כאן את משמעותם של כל האידיאלים ויחסם זה לזה. על כן נציג הנה רק אחדים מהם, ונסדרם על פי מהלך ההאצלה והבריאה.

אור אין סוף האורה הנשגבה של האידיאליות המוחלטה[27]

אצילות אידיאליות[28]

האידיאליות האלהית[29]

האידיאליות האלהית של סדר ההויה[30]

העולם האידיאלי העליון[31]

הקדושה העליונה האידיאלית האצילית האלהית[32]

אידיאל רצוני ושאיפתי עליון[33]

האצילות האידיאלית[34]

אידיאל האידיאלים[35]

27. ש"ק, קובץ ז ה.
28. ש"ק, קובץ ח קצא; אוה"ק, חכמת הקודש סג.
29. ש"ק, קובץ ו קסז; אוה"ק, מוסר הקודש קכט.
30. ש"ק, קובץ א קנח.
31. ש"ק, קובץ ז קמב; אוה"ק, מוסר הקודש צח.
32. ש"ק, קובץ ח קלז; אוה"ק, הקודש הכללי כ.
33. ש"ק, קובץ ז קמב; אוה"ק, מוסר הקודש צח.
34. ש"ק, קובץ ב א; אוה"ק, טהרת מדות הנפש מא.
35. ש"ק, קובץ ג ז; אוה"ק, התעלות העולם לח.

העולמים העליונים האידיאליים[36]

האידיאליות הכללית[37]

האידיאליים הגבוהים רווי העדן[38]

האידיאליות המופשטה[39]

שורש האידיאליות[39]

עצמותם של האידיאלים[39]

האידיאלים העליונים[40]

האידיאלים המקוריים[41]

העולמים האידיאלים[42]

אריך אנפין

האידיאלים הנשגבים[43]

האידיאל המלא של העולם[44]

האידיאל המרומם האלהי במלא מילואו[44]

מהות האידיאליות המרוממה[44]

חכמה יותר עליון מכל אידיאל עולמי בהכרה[45]

בינה אידיאלים[46]

האידיאל העליון[47]

אידיאל עולמי מלא בעתיד[48]

תפארת האלהות האידיאלית הרוממה מכל ציור עולמים[49]

36. ש"ק, קובץ ו רי; אוה"ק, מוסר הקודש קלה.
37. ש"ק, קובץ ו קסז; אוה"ק, מוסר הקודש קכט.
38. ש"ק, קובץ ו רי; אוה"ק, מוסר הקודש קלה.
39. ש"ק, קובץ א קנח.
40. ש"ק, קובץ ח כט; עולת ראיה א, עמ' יב–יג.
41. ש"ק, קובץ א קס.
42. ש"ק, קובץ א תס; אוה"ק, החיות העולמית לא.
43. ש"ק, קובץ ח פד; אוה"ק, החיות העולמית יט.
44. ש"ק, קובץ ז ד; אוה"ק, הטוב הכללי ג.
45. ש"ק, קובץ א תתקג; אוה"ק, התעלות העולם מ.
46. ש"ק, קובץ ז קעא; אוה"ק, הקודש הכללי א.
47. ש"ק, קובץ א תתקג; אוה"ק, התעלות העולם מ.
48. ש"ק, קובץ א תתקג; אוה"ק, התעלות העולם מ.
49. ש"ק, קובץ ה פא; אוה"ק, מוסר הקודש ד.

המטרה האידיאלית של הוית הכל, אידיאל הכל[50]
האידיאליות העליונה המשותפת לכליל תפארת הרוח[51]
אור האידיאליות הכללית של התפארת האלהית[52]
האידיאלים הרגילים[53]
אידיאלים מוגבלים[54]
האידיאל הרוחני המרומם[55]
הבחירה הכמוסה שעל פי האידיאל העליון[56]
האידיאליות העליונה[57]
האידיאל המוזער[58]
מלכות האידיאליות הנשגבה של רוח החיים אשר במלא כל העולמים[59]
האידיאליות המהותית[60]
האידיאל החברותי[61]
האידיאל האלהי המשעבד[62]
התמצית של האידיאל המעשי[63]
האידיאליות האלהית החיה בכל[64]
האידיאל הישראלי[65]
האידיאל הלאומי הנצחי[65]

50. ש"ק, קובץ ב רמט; אוה"ק, האחדות הכוללת י.
51. ש"ק, קובץ ג שא; אוה"ק, החיות העולמית יח.
52. ש"ק, קובץ ב רנ; אוה"ק, החיות העולמית ל.
53. ש"ק, קובץ ח פד; אוה"ק, החיות העולמית יט.
54. ש"ק, קובץ ז קעא; אוה"ק, הקודש הכללי א.
55. ש"ק, קובץ ז לה; אוה"ק, התעלות העולם לב.
56. ש"ק, קובץ ב ה; אוה"ק, מוסר הקודש יז.
57. ש"ק, קובץ ז יב; אורות, המלחמה י.
58. ש"ק, קובץ ז ד; אוה"ק, הטוב הכללי ג.
59. ש"ק, קובץ ג שא; אוה"ק, החיות העולמית יח.
60. ש"ק, קובץ ז יב; אורות, המלחמה י.
61. ש"ק, קובץ ז לה; אוה"ק, התעלות העולם לב.
62. ש"ק, קובץ א שכב.
63. ש"ק, קובץ ז קמב; אוה"ק, מוסר הקודש צח.
64. ש"ק, קובץ ב קמד; אוה"ק, החיות העולמית ל.
65. ש"ק, קובץ ג קנו; אורות, אורות ישראל א ח.

יצירה העולם האידיאלי היצירתי[66]
עשייה האידיאלים המעשיים לבושי הגויה ותכסיסיה[67]
האידיאליות המוגשמת בחיים[68]

אלה הם מעט מן האידיאלים הכלולים ב'שלשלת האידיאלית' על פי הראי"ה. רשימה זו מבטאת מקצת ממפעלו הגדול של הראי"ה – פירוש סדר הספירות והעולמות שלימדו המקובלים כסדר של אידיאלים. 'השלשלת האידיאלית' שהציב הראי"ה קושרת את האידיאלים בהדרגה ממעלה למטה – מהאידיאליות המקורית והמופשטה עד לאידיאליות המוגשמת בחיים, מן האידיאלים הגבוהים רווי העדן עד לאידיאלים המעשיים לבושי הגוויה.

ד

נחזור אל הראשונות, אל שני התכנים של האידיאלים הא-לוהיים שהצגנו בראש דברינו. התוכן הראשון הוא כי אין להכיר ולהשיג את עצם הא-לוה אלא רק את האידיאלים הא-לוהיים. תוכן זה לא הראי"ה חידשו, וכבר קדמוהו הפילוסופים והמקובלים לדורותיהם בקובעם כי האדם אינו יכול להשיג את עצמות הא-לוה וכי הוא יכול להשיג רק את התארים, המידות, הספירות והפרצופים. משום כך הקדים הראי"ה את המלים 'והדבר מפורסם וידוע' למשפט 'אפילו השמות האלהיות אינם מסמנים... את עצם האלהות כי אם את האידיאלים האלהיים'.[69] על תוכן זה של האידיאלים הא-לוהיים כתב הראי"ה וחזר וכתב פעמים רבות, ובכל אלה הלך בעקבות הפילוסופים והמקובלים שקדמוהו.

נביא כאן מקצת מדברי המקובלים על אי יכולתו של האדם להשיג את עצמות הא-לוה ועל יכולתו להשיג את ספירות האצילות.

כך כתב ר' מאיר אבן גבאי:

> דע כי א"ס לא יכנס בהרהור וכל שכן בדבור... דע כי אין סוף אין לומר כי יש לו רצון ולא כוונה... ואין לומר בו שום דבר שיהיה ממנו שהוא מוגבל כי כל מוגבל משתנה ואין אצלו לא שינוי ולא חילוף ולא חדוש, ואנו רואים מתוך הכתוב שהוא אוחז דרך הגבול... והגבול היה

66. ש"ק, קובץ ז קמב; אוה"ק, מוסר הקודש צח.
67. ש"ק, קובץ ו רי; אוה"ק, מוסר הקודש קלה.
68. ש"ק, קובץ א קס.
69. לעיל ליד הערה 3.

באדם שהם הספירות, וכל סדר בראשית וסדר המצות שהם על סדר הספירות מעידות זה... וכל לא יתכן בלתי הספירות, וסדר הספירות שהוא גבול מבלי גבול...[70]

כך כתב ר' משה קורדבירו:

אמת כי יוצרנו יוצר הכל א"ס מלך מלכי המלכים הקב"ה אשר לא יצדק אמרנו בו ית' ולא ישתבח ולא יתפאר וכיוצא בהם, מפני שאינו מתברך משום אחד ולא משתבח ולא מתפאר מזולתו... ובו אין אנו יכולין לדבר ולא לצייר, ולא לחייב לא דין ולא רחמים, לא רוגז ולא כעס, לא שנוי ולא גבול ולא שום מדה, לא קודם האצילות לא עתה אחר האצילות. אמנם מה שראוי שנדע הוא כי בתחלת האצילות האציל האין סוף ממ"ה הקב"ה עשר ספירות אשר הם מעצמותו מתיחדות בו והוא והם הכל אחדות שלימה. והספירות האלה הם נשמה ומתלבשות בעשר ספירות הנקובות בשמות שהם כלים... והנה עתה שני מיני ספירות, ושניהם מיוחדים תכלית היחוד. הא' כמו אופן בתוך האופן, והיא הנשמה והספירות האמיתית והכח הפועל באמיתית, והוא התפשטות עצמותו וכחו של יוצרנו. והשני, הכלים שהם שלוחי נשמתם אל הפעולות.[71]

כך כתב ר' יוסף אירגס:

והענין הוא כי כבר ידעת שבאין סוף אין אנו יכולים לדבר ולא לצייר ולא לחייב לא דין ולא רחמים, לא שינוי ולא גבול ולא שום מדה כלל... לפיכך הוצרך להאציל הספירות שהם הם מדת החסד ומדת הדין ומדת הרחמים וכיוצא כדי להשגיח ולהנהיג התחתונים כהוגן וכשורה ובשינוי, פעמים בדין, פעמים ברחמים, פעמים בדין מועט, פעמים בדין מרובה... הכל כפי המציאות המצטרך כי ההנהגה תשתנה כפי מעשה האדם.[72]

וכך כתב ר' משה חיים לוצאטו:

הנה בעצמות המאציל ית"ש אסור לנו לדבר בו, ואין לנו אפילו צורך ליכנס בזה כלל, כי די לנו שידענו מציאותו. וכשידענו שהוא תכלית

70. דרך אמונה, ורשה תר"ן, דף ג ע"ג–ע"ד.
71. פרדס רמונים, שער ד, פרק ד.
72. שומר אמונים, ויכוח שני, סעיף עא.

> כל השלימות, שהוא כל יכול, ידענו מה שצריך לנו בענין זה. וחוץ מזה כבר אסור לנו אפילו לדבר. לא נדבר אם כן מעצמותו עוד, כי אם מרצונו, כי זה קרוב לנו יותר, והותר לנו, שכבר אין אנו נוגעים בעצמותו כלל... יש ברצונו רצון ההטבה, רצון ההרעה, רצון ההשפלה, רצון ההרמה... סוף דבר, הן אלה מדות רצונו שנוכל לחקור ולדעת אותם ודאי... הספירות הם מה שרצה על דרך תכלית נכלל במדות פרטיות, שרצה בהם. דרך משל, נאמר החמלה, הכעס וכיוצא, החסד הדין והרחמים בכל פרטי תנאיהם, ואלה הם שאנו קוראים להם ספירות, רצה לומר מדות הרצון, לא אותם שהם בו לפי עצמו, כי הוא כל יכול, אלא אותם שרצה בהם לברא בהם ועל פיהם את עולמו ולנהג אותם בסדר וגבול. ובכל יכולתו אין אנו מדברים כלל, שהרי אין לנו עסק וידיעה בו, ואסור לנו להתעסק בו... אך המדות המיוחדות ומוגבלות שרצה בהם הרצון עצמו הם אותם שנבקש ונבין, כי נבין מה ענין המדות האלה ואיך הבריאה הזאת יוצאת על פיהם.[73]

אחר כל המקובלים הללו הלך הראי"ה, ואף הוא קבע וחזר וקבע כי אין לאדם השגה בעצמות הא-לוה אלא רק בספירות הנאצלות.

ח

התוכן השני של האידיאלים הא-לוהיים הוא השאיפה להתדבק בהם ולהוציא אותם מן הכוח אל הפועל. תוכן זה הראי"ה חידשו, ובו יצא לדרך חדשה שלא דרכו בה המקובלים שהיו לפניו. הוא פירש את האצילות ואת ספירותיה ופרצופיה במשמעות חדשה, והעניק למהלך ההאצלה מגמה ותכלית שלא נודעו עד הנה. משום כך קרא הראי"ה לספירות האצילות בשם חדש, 'האידיאלים האלהיים'. לא בכדי חידש הראי"ה שם לספירות, כי בשם 'האידיאלים האלהיים' הוא הביע את מהותה של האצילות ואת משמעות ספירותיה על פי ההבנה שנתחדשה לו בהגיעו לארץ ישראל.

כדי להבין את חידושו הגדול של הראי"ה בפירוש האצילות וספירותיה עלינו לשוב אל דבריהם של המקובלים קודמיו. המקובלים פירשו כי האצילות היא ההנהגה הא-לוהית, וכי ספירותיה הן המידות שבהן שופט המאציל את בריותיו וממשיך להם את שפע חיותם. נביא הנה מעט מדבריהם של המקובלים הראשונים והאחרונים על מהותן של הספירות כמידותיה של ההנהגה הא-לוהית.

73. מאמר הויכוח, סעיפים מד–נ, נדפס בתוך שערי רמח"ל, בני ברק תשמ"ו, עמ' מז–מט.

כתב ר' יוסף ג'קטילה כי הספירות עצמן הן שמות, כינויים ומידות. המאציל אינו משתנה, אלא מתלבש בספירות, וכפי לבושו כך פעולתו:

> כל השמות וכל הכינויים וכל המידות הם נאחזים בשם הוי"ה יתברך. וזהו שאמרו בספר יצירה, היכל הקודש מכוון באמצע. וזהו סוד שם הוי"ה שהוא באמצע כל השמות, בין מלמעלה, בין מלמטה, בין מן הצד. וזהו סוד ראיתי את הוי"ה יושב על כסאו, בכל השמות והכינויין ופועל פעולותיו. וכפי הפעולה שצריך לפעול, כך מתלבש בשם או בכינוי הראוי לאותה פעולה. ושמור עיקר זה תמיד, כי הנה תמצא הוי"ה נקרא לפעמים רחום ולפעמים קנוא ונוקם ובעל חימה ואיש מלחמה, כאומרו אל קנוא ונוקם הוי"ה נוקם ה' ובעל חימה, ואומר הוי"ה איש מלחמה, ואם הוא כולו של רחמים היאך אפשר לומר בו אלו הכינויין של דין קשה, אלא באותו הצד של דין שאמרנו שהוא מעורב עם מידת רחמים, מתאחזין אלו הכינויין של דין. וכפי המידה הראויה כך הכינויין מתאחזים בו ומתלבש בהן. ונמצא שם הוי"ה כלול ומשוכלל בכולן בהתלבשו במלבוש הראוי לכל דבר. ושמור זה העיקר וממנו תראה שהשם יתברך אינו משתנה כלום, כאומרו אני הוי"ה לא שניתי. אבל השינוי הוא כפי הדין הראוי, מתלבש בכינויין הראויין לגמור הדין אם לטוב אם לרע. ושמור זה העיקר הגדול מאוד מאוד ותראה גדולתו יתברך ועוצם מלכותו.[74]

> השם הגדול הנקרא יהו"ה יתברך הוא לבדו העיקר והוא גוף האילן נוטה למעלה ולמטה ולצדדין, מתלבש בשאר כל שמות הקודש ושאר הכינויין... וכפי הפעולה שהוא יתברך מחדש בעולמו, כך הוא נקרא באותו השם שממונה על הפעולה ההיא. והנה זה השם הנקרא אלהי"ם הוא השם הממונה על הדין, וסימן, כי המשפט לאלהים הוא, וכשהוא יתברך פועל פעולה מצד הדין, נקרא על אותה פעולה אלהי"ם.[75]

ר' משה קורדובירו פירש כי הספירות הן כוחות של הנהגה, וכי המשכת השפע נובעת מייחוד הספירות זו עם זו. פעולה זו מחברת וקושרת את הספירות בשני אופנים: חיבור קבוע, אשר ממנו נמשך השפע המקיים את המציאות כולה; וחיבור משתנה, אשר ממנו נמשכת תוספת השפע לנבראים כפי התנהגותם וכפי מעשיהם.

74. שערי אורה, שער ה, כרך א, עמ' 236.
75. שם, שער ו, כרך ב, עמ' 7.

הייחוד הקבוע נעשה בעת האצלתן של הספירות, וממנו נמשך השפע שאין פחות הימנו. שפע זה מקיים את ההוויה כולה, ואלמלא הוא אין לה קיום. לעומת זאת, הייחוד המשתנה תלוי בהנהגת המאציל ובהשגחתו על נבראיו. ייחוד זה תלוי באדם ובצרכיו, והוא מוסיף לו שפע יותר על המידה הקצובה מראש. ייחוד זה הוא ייחוד של הנהגה ושל השגחה – אין הוא קבוע, אלא משתנה לפי מעשי האדם וצרכיו.

> יחוד הספירות הוא... הא', במה שהם מיוחדות מצד מה שהשגיח בהם הקב"ה בתחילת אצילותם וקבע להם שפעו והאיר בהם אורו, אשר במזון ושפע הזה הם מתיחדות יחוד אמיתי וחזק ואמיץ, עד שאם ח"ו יעלה בדעת המנע השפע ההוא היה העולם כלה ואבד והרוחניות חוזר אל מקורם כקודם אצילותם... היחוד השני, והוא להשפיע שפע רב דרך הצנורות ביותר על ענין הבריאה והוא כפי צורך הזמן, יש פעם שיהיה צורך הזמן אל המחילה וסליחה וכפרה, ואז נמשיך השפע מהלובן העליון הכתר המלבן עוונותיהם של ישראל ע"י הבינה... ויש פעם שיצטרכו חכמה כדי להתחכם בתורה, ואז ישפיע שפע החכמה דרך החסד... ויש פעם שיצטרך עושר, ואז ישפיע שפע הבינה אל הגבורה... ומשם אל המלכות... והאמת כל הענינים וההמשכות האלה יקראו שפע ורב טוב מיותר על הקצבה שקצב בבריאת העולם לעמידת הבריאות.[76]

> כי היחוד הראשון הוא בשוה אל כל הספירות, ולא ידין האמונה ביניהם חילוק ופרוד ח"ו לענין היחוד ההוא, אלא לעולם ההשגחה שוה בהם מן הקצה אל הקצה מהראשונה עד האחרונה, אבל לענין היחוד השני יחסר פעמים הרבה בז' ספירות הבנין, וימצא בזו פעמים מה שלא ימצא בזו מפני שהוא תוספת שפע, והכל לפי הצורך. פעמים העולם צריך יותר דין מהרחמים כמו בעת מלחמה, ופעמים העולם צריך ביותר אל תגבורת החסד ממדה אחרת, ונמצא השפע מתרבה בה יותר משאר הספירות וכן לכל הספירות לפי הצורך.[77]

האר"י פירש כי האצילות מבקשת להמשיך את השפע ולגלות את האור אל הנבראים. אלו הן שתי הנהגות השואפות לתקן את האצילות, כל אחת על פי דרכה: האחת שואפת לתקן את הדינים ולחבר את הרחמים עם הדינים, וכך ליצור ולהמשיך את שפע הקיום, החיות, הברכה והחירות אל הנבראים; השנייה שואפת

76. פרדס רמונים, שער ח, פרק יג.
77. שם.

לתקן את הכלים ולחבר את האור עם הכלים, וכך להוציא ולגלות אל הנבראים אור מועט שאותו הם יכולים להכיר ולהשיג. כל אחת משתי הנהגות אלו בוחנת את מעשי האדם ואת פעולותיו, ועל פיהם היא קובעת כיצד יימשך השפע וכיצד יתגלה האור ממנה אל הנבראים.

האר"י הורה שתי הנהגות אלו בפרוטרוט והאריך מאוד בפירושן. תיאור שלם של שתי ההנהגות הללו כבר נעשה במקום אחר, ולא נחזור עליו כאן.[78]

ר' יוסף אירגס פירש את כלל האצילות כהנהגת הא-לוה:

> אמת הוא שאין בו ספק דפעולות החסד, דין ורחמים, הם פעולות הספירות מונהגות מהאין סוף, כי הוא המשגיח והמנהיג האמיתי, ואין שום פעולה נפעלת מבלעדי כח שפעו והשגחתו. וגם אין ספק שאין באין סוף שום שינוי כלל... אמנם בספירות דוקא הוא שינוי ההנהגה והפעולות... הכל כפי המציאות המצטרך כי ההנהגה תשתנה כפי מעשה האדם, דאם חטא יגביר עליו מדת הדין, ואם ישוב אל אלהיו ויקיים המצוות יגביר עליו מדת החסד והרחמים, הכל במדה ובמשקל.[79]

גם רמח"ל פירש את ספירות האצילות כמידות שבהן מנהג הא-לוה את הנבראים. בחיבורים אחדים הוא הציג את מהלך ההאצלה שלימד האר"י כמהלך של הנהגה א-לוהית. חיבורים אלה נחלקים לשתי תקופות. תחילה, בשנים תפ"ט–ת"צ, פירש כי מהלך ההאצלה הוא מהלך של הנהגה אחת – הנהגת חסד ודין ורחמים, שהיא הנהגה שמעניקה שכר ועונש על פי מעשי האדם ובחירתו:

> הנה הפעולה הראשונה שרצה המאציל לפעול בברואיו היא ההנהגה בכלל, פירוש השגחתו על התחתונים ושכינתו בקרבם... אמנם ההשגחה צריכה להשתנות לפי מעשי התחתונים, כי לפעמים יהיה פועל חסד לשלם טוב, ולפעמים דין להעניש לראוי לו, על כן נסדרה ההנהגה בחסד ודין... ויש מידה אמצעית בין החסד והדין, ונקרא רחמים. הרי ההנהגה מתחלקת לחסד דין רחמים, ולפי החילוקים האלה כך תהיה השגחתו הכללית הנ"ל.[80]

78. י' אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, עמ' 1181 – 1461.
79. שומר אמונים, ויכוח שני, סעיף עא.
80. קנאת ה' צבאות, נדפס בתוך גנזי רמח"ל, בני ברק תש"מ, עמ' פב.

אחר, בשנים תצ"א-תצ"ד, פירש כי מהלך האצילות הוא מהלך של שתי הנהגות – הנהגת היחוד והנהגת הטוב ורע, הנהגת הממשלה והנהגת המשפט:

> הרשימו הוא כלל כל חוקות השכר והעונש, שלפי זה הדרך נראה לכאורה כמה קלקולים שנתקלקלו בעולמות לפי הפגמים שפגמו החוטאים. והאור שבפנים הוא לפי דרך היחוד, שהכל טוב ואין רע כלל ואין פגם... והוא המנהג את הרשימו כנ"ל, שסופו יהיה רק טוב ושלמות.[81]

> קו הא"ס ב"ה, הנכנס בתוך הרשימו, נעלם בו בפנים בכל מדרגותיו ונקרא שמנהגו... והיינו לפי ענין שתי ההנהגות... הנהגת הטוב ורע והנהגת היחוד.[82]

> ונמצא שבאמת בשתי מדות אלה אוחז האדון ב"ה תמיד, ושתים אלה קבע בחוקו מוסדי ארץ, א' מדת השכר ועונש היא הנהגת הטוב והרע בשיקול אחד לזכות ולחובה, ונקראת הנהגה זאת הנהגת המשפט, שהקב"ה יושב ודן כל העולם כולו לפי מעשיהם הטובים והרעים, ואתיא תוך משפטו זה מדת טובו אשר לפי חק שלמותו לפי ענין ממשלתו, שבכוחו הוא רוצה לתקן את כל נבראיו. והנה לפי מדת השכר ועונש, הקב"ה כביכול משעבד מעשיו למעשי בני אדם, שאם הם טובים גם הוא ייטיב להם, ואם הם רעים יוכרח כביכול להענישם, וכענין הכתוב תנו עוז לאלהים... ולפי מדת ממשלתו ושליטתו אמר, ומשתי את עון הארץ ההיא ביום אחד.[83]

הבאנו כאן רק מעט מזעיר מעיקרי דבריו של רמח"ל בחיבורי תפ"ט-ת"צ על משמעותה של קבלת האר"י, ובמקום אחר כבר תיארנו את שיטתו בפרוטרוט.[84]

רק מקצת מן המקצת מדבריהם של המקובלים הראשונים והאחרונים הבאנו, ובכל אלה הורו הם כי עשר הספירות שבאצילות הן מידותיה של ההנהגה הא-לוהית, בהן מנהיג המאציל את עולמו, שופט את הנבראים וגומל להם כפי מעשיהם.

על הדברים האלה יצא הראי"ה לחלוק. לעומת דברי המקובלים כי הספירות הן מידות של הנהגה פירש הראי"ה כי הספירות הן מידות של התנהגות. הראי"ה

81. קל"ח פתחי חכמה, פתח כז, פירוש, חלק ד, הבחנה ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' פ.
82. שם, פתח כח, פירוש, חלק א, הבחנה א, שם, עמ' פב.
83. דעת תבונות, סעיף מח, בני ברק תשל"ג, עמ' מ-מא.
84. זוהר רמח"ל, ירושלים תשנ"ז, עמ' קכג-קמ [=אלון שבות תשס"ט, עמ' קיט-קלט].

מחדש כי הספירות הן המידות והדרכים שבהן המאציל הולך ומתנהג, ועל האדם להידמות לא-לוה ולהתדבק בו, ללכת בדרכיו ולהתנהג כמידותיו-ספירותיו. על כן כתב כי 'מלמדת היא לנו החכמה האלהית את המדות, את הספירות האלהיות, כדי לדעת, שבמדותיו של הקב"ה אנו צריכים תמיד להתדבק',[85] ועל כן הדגיש כי 'אם אין אנו מכירים שכל עיקר הצורך לתלמודם של השמות, של המדות ושל הספירות, הוא כדי שנדע שאנו צריכים להתדבק במדותיו של מקום, ושאנו יכולים להתדבק בהן, ושאין אנו יכולים להתדבק בגבורה שלמעלה בלא השאיפה למדותיו, אם אין אור זה פרוש לפנינו, אין אנו מכירים כלל את כל התוכן של חכמת המדות, של יסוד הספירות והאצילות, של הנושא היסודי של מעשה מרכבה'.[86]

משום כך קרא הראי"ה לספירות האצילות בשם 'האידיאלים האלהיים' – אלו המידות והדרכים שהמאציל הולך ומתנהג בהן, ואלו המידות והדרכים שהאדם שואף ללכת ולהתנהג בהן. על כן ביקש 'להגשים דוגמתם בפועל של סדרי החיים',[87] על כן לימד כי הם 'אידיאלים נשאים ועצות אלהיות אדירות ונאמנות איך להוציאם מן הכח אל הפועל לדור דורים',[88] ועל כן הורה כי 'החפץ היותר אדיר הצפון במעמקי נפשו הוא להוציא את האור הצפון ההוא תמיד מן הכח אל הפועל, לקרבם תמיד יותר ויותר לאותה השלמות הבלתי מוגבלת של האידיאלים האלהיים בצורות החיים עצמם, של האיש, ושל הקיבוץ הכללי, של המעשה, ושל החפץ והרעיון'.[89]

בכל אלה מפרש הראי"ה כי האצילות היא התנהגות א-לוהית – מידות ודרכים שהא-לוה הולך בהן ומתנהג בהן. זהו חידושו הגדול של הראי"ה: האצילות היא התנהגות א-לוהית ולא הנהגה א-לוהית, והספירות הן מידותיה של ההתנהגות הא-לוהית ולא מידותיה של ההנהגה הא-לוהית. משום כך קרא הראי"ה לעשר הספירות בשם חדש, 'האידיאלים האלהיים', ולאצילות – 'האידיאל של ההוויה', לאמור ההתנהגות השלמה והאצילה של הא-לוה, היא ההתנהגות שאחריה ראוי לו לאדם ללכת, היא ההתנהגות שכמותה נכון לו לאדם להוציא מן הכוח אל הפועל, היא ההתנהגות שדוגמתה צריך האדם להגשים במהלך חייו, והיא ההתנהגות שאליה צריכה כל ההוויה לשאוף באורחות חייה ובמהלך מאורעותיה.

85. לעיל ליד הערה 7.
86. לעיל ליד הערה 10.
87. לעיל ליד הערה 2.
88. לעיל ליד הערה 3.
89. לעיל ליד הערה 3.

ט

כאן חייבים אנו להבהיר דברינו ולהודיעם בדיוק. הבחנו בין המקובלים שלימדו כי האצילות היא הנהגה א-לוהית ובין הראי"ה שלימד כי האצילות היא התנהגות א-לוהית. אומנם פירושו של הראי"ה כי הספירות הן דרכי התנהגות חדש הוא, אבל איננו חדש לגמרי. כבר קדמוהו המקובלים הראשונים שסמכו את הפסוק 'והלכת בדרכיו' אל הספירות.

כך כתב ר' עזרא מגירונה:

> ולפי שהזוהר החכמה אשר בה ל"ב נתיבות, שנאמר הוד והדר לבשת, לקיים מה שנאמר והלכת בדרכיו, נצטוו ישראל בעטיפת הטלית שיש בו ל"ב חוטין... ויש לנו לפרש כפי דרכנו כל מצוה ומצוה מאיזה מדה היא.[90]

כך כתב ר' יוסף ג'קטילה:

> ולפי שה' ית' רצה לזכותינו ברא בגוף האדם כמה אברים נסתרים ונגלים בדמיון סימן למעשה מרכבה, ואילו יזכה אדם לטהר אבר מאבריו יהיה אותו אבר כדמיון כסא לאותו דבר עליון הפנימי הנקרא בשם זה, אם עין עין, אם יד יד, וכן לכל השאר.[91]

ר' משה קורדובירו ייחד ספר שלם בשם 'תומר דבורה', שבו הוא מורה לאדם כיצד 'ידמה לקונו' וכיצד 'ירגיל עצמו' ללכת במידותיהן של עשר הספירות:

> האדם ראוי שידמה לקונו, ואז יהיה בסוד הצורה העליונה צלם ודמות... לפיכך ראוי שידמה אל פעולות הכתר שהן י"ג מדות של רחמים עליונות ורמוזות בסוד הפסוקים מי אל כמוך.[92] היאך ירגיל האדם עצמו במדות הבינה, והיא לשוב בתשובה, שאין דבר חשוב כמוה, מפני שהיא מתקנת כל פגם. וכמו שדרך הבינה למתק כל הדינים ולמתק מרירותם, כך האדם ישוב בתשובה ויתקן כל פגם.[93] היאך ירגיל האדם עצמו במדות הת"ת, אין ספק שמדת הת"ת הוא העסק בתורה.[94]

90. פירוש שיר השירים, כתבי הרמב"ן, כרך שני, ירושלים תשכ"ד, עמ' תצו.
91. שערי אורה, הקדמה. ר' מאיר אבן גבאי חזר על דברים אלה והוסיף עליהם משלו, עבודת הקודש, חלק התכלית, פרק כו.
92. תומר דבורה, פרק ראשון.
93. שם, פרק רביעי.
94. שם, פרק שביעי.

משורות אלו עולה לכאורה כי פירוש הספירות כדרכי התנהגות לא נתחדש על ידי הראי"ה, שהרי כבר פירשו המקובלים הראשונים את הספירות כדרכים שהמאציל הולך בהן, וכבר הם דרשו מהאדם להידמות אל המאציל וללכת בדרכיו-ספירותיו. אלא שעיון מדוקדק בסוגיה זו יגלה כי הפרש גדול יש בין המקובלים הראשונים ובין הראי"ה, ודברי הראי"ה על הספירות-הדרכים חדשים הם ולא נודעו לפניו.

המקובלים הראשונים פירשו את הספירות ככוחות א-לוהיים ואת מהלך האצילות כהנהגה א-לוהית. המשפט, ההנהגה והגמול של הא-לוה על מעשי האדם והתנהגותו הם מהות האצילות והם מהות ספירותיה, ובפירושם של אלה עוסקים רוב בניינם ורוב מניינם של חיבוריהם. פירוש הספירות כדרכי הא-לוה אינו עיקרה של האצילות אלא תוספת מוסרית המבקשת מהאדם כי ילך בדרכיו של המאציל, ולה הקדישו המקובלים מקום מועט בלבד.

על כך חלק הראי"ה. הוא פירש כי ההתנהגות הא-לוהית היא מהותה של האצילות, והדרכים-האידיאלים שהא-לוה מהלך בהם ומתנהג בהם הם משמעותן העיקרית של הספירות. ההידמות לא-לוה היא תכליתו של מהלך ההאצלה, היא מבוקשו של האדם, היא שאיפתה של ההוויה והיא מגמת תנועתה של ההיסטוריה כולה.

ההפרש בין המקובלים הראשונים ובין הראי"ה מתחדד בבחינת כתביו של ר' משה קורדובירו. ספרו הגדול והיסודי של הרמ"ק, פרדס רמונים, מוקדש כולו לפירוש מהלך האצילות כסדר ההנהגה הא-לוהית. שער אחרי שער הוא פותח בביאור מהות האצילות וספירותיה עד שהוא מגיע אל השער השמיני, 'שער מהות והנהגה', שבו הוא מסביר את הספירות כולן כמערכת מורכבת ומפורטת של הנהגה א-לוהית. על פירוש זה הוסיף הרמ"ק את פירוש הספירות כדרכי הא-לוה ואת הבקשה מהאדם שיילך בדרכים אלו. לפירוש הנוסף ייחד הרמ"ק ספר נפרד וקטן מאוד, הוא ספר תומר דבורה שנזכר לעיל, שאין בו כדי למעט את הפירוש העיקרי של מהות הספירות – הן מידותיה של ההנהגה הא-לוהית. לא כך נהג הראי"ה. הוא ייסד את כל מאמריו ואת כל קבציו על הבנת האצילות כהתנהגות א-לוהית ועל מהות הספירות כדרכים וכאידיאלים שהא-לוה מהלך ומתנהג בהן. רוב הפסקאות שכתב הראי"ה בשמונת הקבצים מוקדשות לפירוש האצילות כהתנהגות א-לוהית ולביאור הספירות כמערכת מורכבת ומפורטת של דרכים ואידיאלים א-לוהיים.

,

נוסיף ונפרש את ההבדל בין המקובלים הראשונים ובין הראי"ה בפירוש ההליכה בדרכי הא-לוה.

המקובלים הראשונים לא חרגו ממשמעותם המקורית של דברי חז"ל. ההליכה בדרכי הא-לוה מכוונת לאדם בלבד, ואת אשר הורו חכמים לאדם 'מה הוא... אף אתה...' סמכו המקובלים על הספירות. הם הרחיבו את ההדרכה המוסרית המיועדת לאדם, ומעתה יכול הוא וצריך הוא ללכת הן אחר מידותיו של הא-לוה – להתנהג ברחמים ולבקר חולים, הן אחר ספירותיו של המאציל – להתעטף בטלית, לשוב בתשובה ולמתק את הדינים.

הראי"ה חרג ממשמעותם המקורית של דברי חז"ל והחיל את ההוראה ללכת בדרכי הא-לוה על הנבראים כולם. אחר שפירש כי האצילות היא ההתנהגות הא-לוהית וכי הספירות הן הדרכים שהא-לוה הולך בהן, הוא מבקש ומצפה מהאדם ומכל הנבראים ללכת אחר המידות הא-לוהיות ולהגשים דוגמתם בפועל. משום כך הוא רואה את 'רוח החיים הגדול המלא בכל היש כולו',[95] את 'האידיאליות האלהית החיה בכל',[96] ואת 'זיו אור אלהים הממלא את העולמים כולם'.[97] ומשום כך רואה הראי"ה כי 'הצורך של הדבקות האלהית, במחשבה ובחשק הלב... צורך זה מקורו הוא בההתאגדות הכללית, שצרור החיים הכלליים אגוד הוא ביחד. ועל פי מדה מיוחדה הקרבה הזאת מאגדת את הנשמות של כל פרטי ישראל ביחד, ובמדה יותר רחבה את כל האדם יחד בכללותו, באיגוד הצלם האלהי הכללי, ובמדה יותר מורחבת מתאגד ביחד כל צרור החיים של כל אשר נשמת רוח חיים באפיו... ובמדה המתרחבת ביותר, עובר גבול האחדות על כל המצוי, כל הנברא, הנוצר והנעשה. ומיסוד האחדות שבצורות הכלליות הללו, שהוא דבר של מציאות בפועל, בא הצורך העליון לקרבת אלהים ולדבקות עליונה'.[98]

כאן מתחדד חידושו הגדול של הראי"ה. כשם שהחילו המקובלים הראשונים את ההנהגה הא-לוהית שבאצילות על הנבראים כולם, כך החיל הראי"ה את ההתנהגות הא-לוהית שבאצילות על הנבראים כולם. כשם שלימדו המקובלים הראשונים כי הספירות הן המידות שבהן המאציל שופט את הנבראים וקובע את שפע החיים שיימשך ויגיע אליהם מן האצילות, כך לימד הראי"ה כי הספירות הן הדרכים שהא-לוה הולך ומתנהג בהן וכי הנבראים כולם מבקשים ושואפים להתקרב לא-לוה, להתדבק בו, ללכת בדרכיו-ספירותיו ולהתנהג כמותו בקדושה ובמוסריות.

95. ש"ק, קובץ ג שא; אוה"ק, החיות העולמית יח; לעיל פסקה ד.
96. ש"ק, קובץ ב קמד; אוה"ק, החיות העולמית ל.
97. ש"ק, קובץ ב סב; אוה"ק, החיות העולמית א.
98. ש"ק, קובץ ג ג; אוה"ק, החיות העולמית יא.

יא

בשנת תרס"ז, שנה אחת לאחר הדפסת הספר עקבי הצאן, שלח ר' צבי יהודה קוק את הספר ליוסף חיים ברנר וצירף לו מכתב על אודות הספר ועל אודות אביו מחברו:

> ואני שולח לך את הספר עקבי הצאן, ומראש אני מודיעך ומבקשך כי את הספר הזה לא תקרא בו, כי אם תלמוד בו בעיון ועומק ובכובד ראש... וכבאור על הספר הנני מעיר אותך את הדברים האלה על דבר המחבר וספרו. אבי נ"י המחבר הוא מן הרבנים האדוקים, ואשר מלבד גאונותו בתורה זכה גם לשם צדיק, ועם זה הוא חוקר ופילוסוף חפשי באין שום מעצור לפניו במלוא המובן של המלה הזאת... ויחדור עד יסודי תורתנו, וגם עד חדרי הקבלה הגיע.

בסוף המכתב תיאר רצי"ה קוק את תוכנו של הספר עקבי הצאן וגילה מה היה מונח לפני הראי"ה בעת שחיברו:

> את הספר הזה אני מחלק לשני חלקים. האחד אל הדור הישן מכיל המאמרים, הדור... העונג והשמחה... הפחד...[99] ודרישת ד'... והחלק השני אל הדור הצעיר: דעת אלהים ועבודת אלהים, להבינם ולהכירם יותר אל היהדות הישנה. יסוד הדברים של שני המאמרים האלה נמצא לפ"ד [=לפי דבריו][100] בדרשתו של הפרופסור הרמן כהן שנדפסה בהשלח כרך יג חוד' ניסן תרס"ד.[101]

99. הרצי"ה לא הזכיר כאן את המאמר הרביעי, המחשבות.

100. כלומר, לפי דבריו של הראי"ה עצמו. כך מתפענחים רוב ראשי תיבות אלו בספרות הרבנית, ואילו מיעוטם מתפענחים 'לפי דעתי'. קשה לומר כי כאן הכוונה ל'לפי דעתי', שהרי רצי"ה היה אז נער בן שש עשרה שנים. בין כך ובין כך לפנינו עדות נאמנה על 'יסוד הדברים' של שני המאמרים האחרונים ב'עקבי הצאן'.

101. מכתבו של רצי"ה קוק נזכר פעמים אחדות במחקר, אך תוכנו לא נתבאר. רמ"צ נריה הדפיסו בספרו, בשדה הראי"ה, כפר הרואה תשמ"ז, עמ' 298 – 300, אך את הפסקה האחרונה במכתב לא הדפיס. בנימין איש שלום הזכירו בספרו, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 17 – 18, עמ' 21, אך לא הדפיסו. הוא ציין כי 'במגמות הרוחניות והמוסריות' 'הרב קוק קרוב מאוד לעמדתו של הרמן כהן' (שם, עמ' 155 הערה 45), אך לא הסביר כיצד היוו דברי הרמן כהן מקור למאמרי דעת אלהים ועבודת אלהים. דב שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ד, עמ' 125, הזכיר את המכתב אך לא עסק בתוכנו. עוד הזכירו את מכתבו של רצי"ה קוק, אך לא נזקקו לתוכנו ולא הסבירו מה ראה הראי"ה בדברי הרמן כהן: יהושע ב' בארי, אוהב ישראל בקדושה, כרך חמישי, תל אביב תשמ"ט, עמ' 19 – 25; שמחה רז, מלאכים כבני אדם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 353 – 355; יונתן מאיר, תשוקתן של נשמות אל השכינה, דרך הרוח, ספר היובל לאליעזר שביד, ירושלים תשס"ה, כרך שני, עמ' 800 – 801. מכתבו של רצי"ה קוק נדפס בשלמותו בקובץ איגרותיו, צמח צבי, ירושלים תשנ"א, אגרת א, עמ' א–ב.

סמיכות פרשיות לפנינו: בחודש ניסן תרס"ד נתפרסמה דרשתו של הרמן כהן; בחודש אייר אותה שנה עלה הראי"ה לארץ ישראל; בשנת תרס"ו פרסם הראי"ה את מאמרי דעת אלהים ועבודת אלהים בספר עקבי הצאן; בשנת תרס"ז מעיד הרצי"ה כי יסודם של שני מאמרים אלה נמצא בדבריו של הרמן כהן. מה ראה הרא"יה בדרשתו של הרמן כהן ומה מצא בדבריו? מדוע דווקא יסודם של מאמרי דעת אלהים ועבודת אלהים, ולא של חמשת המאמרים הקודמים, נמצא בדבריו של הרמן כהן?

דרשתו של הרמן כהן מוקדשת לבירור עיקרה של היהדות – המוסריות. הוא יצא נגד ההדגשה היתרה בחקירת ההיסטוריה של היהדות, ודרש ללמוד ולעסוק במוסר שהוא יסודה של היהדות. המוסריות, לפי הרמן כהן, היא 'מושג האלהים של היהדות':

> מושג האלהים של היהדות אין לו תוכן אחר אלא מוסריותו של האדם בלבד... אין לך אלא דת אחת, שעל פי עיקריה היסודיים היא משחררת את עצמה מכל קסמי המיתולוגיה, והיא דת הנביאים, דת היהדות. והמפתח להרז הזה מונח ברעיון הפשוט, שלפי דעת הנביא שם אלהים אין לו שום כוונה אחרת ומובן אחר אלא שהוא עדות אחראית על הקנין היחידי, שאליו משתוקקת רוחו; והקנין היחידי הזה היא – המוסריות.[102]

> אתיקה ופילוסופיה דתית צריכות להיות לאחדות ביד חכמת היהדות. האתיקה הפילוסופית כשהיא לעצמה אינה צריכה להדת, היא הולכת בכח עצמה וברשות עצמה. ואולם הדת מוכרחה היא לקשר את תורת האמונה שלה עם תורת המוסר; כי אך באופן זה יכולה היא לברוא פילוסופיה דתית; ולהיהדות כבר סלולה הדרך הזאת גם על ידי כל התפתחותה ההיסטורית הפנימית וגם על ידי סתם תכנו של רעיון האלהים הנבואי.[103]

על כך הוסיף הרמן כהן כי תוארי הא-לוה הם תארים מוסריים, וכי רק תארים כאלה יכולים אנו להשיג:

> רק תארים מוסריים יכולים אנחנו להניח ולהבחין בחיק אלהי. כן

102. הרמן כהן, יסוד קתדראות לאתיקה ופילוסופיה דתית בבתי המדרש לרבנים, תרגום דוד ניימארק, השלח יג (תרס"ד), עמ' 361 – 362.

103. הרמן כהן, שם, עמ' 364.

> מחליט התלמוד; כן מורה הרמב"ם. במהותו של אלוה אין אנחנו נזקקים אלא למה שאנחנו צריכים בשביל האתיקה. תורתו זו של הרמב"ם היתה לה השפעה גדולה בימי אביבו של דור התחיה; עליה מיסד את דבריו הפילוסוף המדעי הראשון שבאשכנז, ניקולאוס קוזאנוס, ולזה מתאמת גם הכונה שבה העמיק קנט את התיאולוגיה הפרוטסטנטית, בתביעתו, שתהיה תיאולוגיה של אתיקה, כלומר תורת אלהים מיוסדת על אתיקה, ולא להפך.[104]

שורות אלו בדרשתו של הרמן כהן שימשו אחד היסודות לראי"ה בכותבו את מאמריו דעת אלהים ועבודת אלהים. הראי"ה זיהה את התארים המוסריים של הא-לוה, שהרמן כהן הדגישם, עם הספירות הא-לוהיות, שהמקובלים לדורותיהם לימדו עליהן. על כן פירש הראי"ה את הספירות כתארים מוסריים ולא כתוארי פעולה, כמידות של התנהגות ולא כמידות של משפט והנהגה. אלמלא מקרא כתוב של הראי"ה אי אפשר היה לנו לאומרו בוודאות, אבל הוא עצמו הראה מקור לדבריו על האידיאלים הא-לוהיים בדרשתו של הרמן כהן על התארים המוסריים של הא-לוה.

מדברי חז"ל נטל הראי"ה את ההליכה בדרכי הקב"ה ואת ההתדבקות במידותיו, מספרי המקובלים נטל הראי"ה את הספירות הא-לוהיות שבאצילות, ומדרשתו של הרמן כהן נטל הראי"ה את התארים המוסריים של הא-לוה. הראי"ה זיהה את התארים המוסריים עם דרכי הקב"ה ועם הספירות הא-לוהיות, וכך היו הספירות ל'האידיאלים האלהיים' – המידות והדרכים המוסריות שהא-לוה מהלך ומתנהג בהן.

מכל אלה אנו למדים על דרכו החדשה של הראי"ה. הוא ראה לנגד עיניו את האצילות הא-לוהית, את עשר ספירותיה, את חמשת פרצופיה, את העולמות הנבראים, הנוצרים והנעשים; הוא הביט במהלך ההאצלה כולו, מצמצום אור אין סוף עד להוספת המוחין ועד להעלאת הניצוצות ולהמשכת השפע; ובכל אלה ראה תארים מוסריים, מהלך האצלה של ההתנהגות הא-לוהית המושלמת, מהלך ההדרגה של הספירות-הדרכים-המידות של הקודש, האמת, הטוב והמוסר.

זהו חידושו הגדול של הראי"ה – האצילות היא ההתנהגות הא-לוהית; מערכת הספירות היא מערכת הדרכים-האידיאלים שהא-לוה מהלך בהן; ושאיפת האדם וכל ההוויה היא להתדבק בא-לוה, להתנהג כמותו וללכת אחר ספירותיו, דרכיו ואידיאליו.

104. הרמן כהן, שם, עמ' 364 – 365.

יב

פירש הראי"ה את הספירות כתארים מוסריים, אבל לא הסתפק בפירוש זה. הוא פירש את הספירות כאידיאלים א-לוהיים הכוללים הן דרכי מוסר הן דרכי הכרה והשגה. כשם שפירש הראי"ה את הספירות כ'מדותיו של מקום',[105] כך פירש את האצילות כ'האצילות העליונה של רוח הקודש',[106] וכמקורה של 'התנוצצות של רוח הקודש' שבה 'משיגים בבת אחת, בלא יגיעה, סדרי חכמה רבה, הכוללים בקרבם עדן, יופי, קדושה, ברכה, אהבה, גבורה, ומשיגים את העולמות על פי השתלשלות סדרם'.[107] כשם שביקש הראי"ה מן האדם להתדבק במידותיו של הקב"ה ו'לשאוף תמיד למלאותם בחיים ובפועל',[108] כך הוא מבקש מן האדם שיהא 'מקשיב את הד קול האצילות העליונה' ויתאמץ 'לברר מאותו הקול העליון, שהולם תמיד באזננו הפנימית, כמה שאפשר, ברורי דברים, למען נוכל להציגם לפנינו ולפני זולתנו בצורה המביאה לידי מעשה, ולידי עיון מסודר ומעורך כראוי'.[109]

בפסקאות רבות מפרש הראי"ה את מהלך ההאצלה כמהלך של השגת רוח הקודש ושל הכרה והיגיון. באחדות מהן עוסק הראי"ה בסדר המפורט והסבוך של המשכת המוחין, שעליו לימד האר"י, והוא מפרש אותו כסדר של התפרטות ההולך ונובע 'מההתעמקות בשרשי ההשכלות העליונות' עד להסתעפות 'להמון דקדוקים, תלי תלים, וחבילי חבילות'.[110]

לעיל, סעיף ו, רשמנו מקצת מן האידיאלים המופיעים בכתבי הראי"ה וסידרנו אותם על פי סדר האצילות. נוסיף ונרשום כאן מקצת מדרכי ההכרה וההשגה המופיעות בכתבי הראי"ה, ואף אותן נסדר על פי סדר האצילות:

אריך אנפין — ההופעות הכלליות[111]
הכללים היותר מופשטים ועליונים[112]
המקוריות העליונה[113]

105. לעיל סעיף ב.
106. ש"ק, קובץ ה פח; אוה"ק, חכמת הקודש נב.
107. ש"ק, קובץ א תרכא.
108. לעיל סעיף ב.
109. ש"ק, קובץ ח טו; אוה"ק, החיות העולמית ה.
110. ש"ק, קובץ ח לד; אוה"ק, חכמת הקודש לט.
111. ש"ק, קובץ ג נט; אוה"ק, חכמת הקודש כט.
112. ש"ק, קובץ ג קפא.
113. ש"ק, קובץ ח לד; אוה"ק, חכמת הקודש לט.

חכמה	הכרה עצמותית[114]
	מעין מתברך ומתגבר[114]
	שפעים רבים של ציורים עליונים[115]
	שרשי ההשכלות העליונות[116]
בינה	בינת דבר מתוך דבר[117]
	הרכבות שכליות[118]
	ההבנה הכללית[119]
חו"ב	האור המקורי[120]
	ההתגברות המקורית העליונה[120]
	ההכללה הרוממה[120]
דעת	נקודת הרצון שבהכרה[121]
מוחין	העומק הלשדי[121]
	טל החיים של הכללים העליונים[121]
	הכלליות הגדולה המתפשטת בשפעת חיים[122]
	סקירות כלליות[123]
	ערכים כלליים[123]
	האור הכללי הגנוז בנשמה העליונה[123]
	אור חיים ורעננות[124]
	השפעה הרעננה[124]
	אורות חדשים חיים[125]
	הון יקר ונעים[126]

114. ש"ק, קובץ ז קמז; אוה"ק, חכמת הקודש מב.
115. ש"ק, קובץ ב קלה.
116. ש"ק, קובץ ח לד; אוה"ק, חכמת הקודש לט.
117. ש"ק, קובץ ז קמז; אוה"ק, חכמת הקודש מב.
118. ש"ק, קובץ ב קלה.
119. ש"ק, קובץ א תשכח.
120. ש"ק, קובץ ח לד; אוה"ק, חכמת הקודש לט.
121. ש"ק, קובץ ג נט; אוה"ק, חכמת הקודש כט.
122. ש"ק, קובץ ג קפא.
123. ש"ק, קובץ א תריא; אוה"ק, חכמת הקודש לח.
124. ש"ק, קובץ ח לד; אוה"ק, חכמת הקודש לט.
125. ש"ק, קובץ ה רפא; אוה"ק, הגיון הקודש יג.
126. ש"ק, קובץ ה רנג; אורות, ישראל ותחיתו כא.

זעיר אנפין — חיי הפרטים[127]
הפרטים המסתעפים[128]
האור הפרטי[129]

כל דרכי ההכרה וההשגה האלה שפירש בהן הראי"ה את הספירות אינן חורגות מחידושו היסודי בביאור משמעותה של האצילות. דרכי ההכרה וההשגה הן חלק מן ההתנהגות הא-לוהית שבה פירש הראי"ה את האצילות. כי ההתנהגות הא-לוהית כוללת הן את דרכי המוסר והמידות, כגון חסד וגבורה שבספירות התחתונות, הן את דרכי ההכרה והחשיבה, כגון חכמה ובינה שבספירות העליונות. ועל כן, כשם שצריך האדם להידבק בדרכיו ובמידותיו של המקום, מה הוא רחום וחנון אף אתה היה רחום וחנון, כך צריך הוא להידבק בחכמתו ובבינתו של המקום, מה הוא חכם ונבון אף אתה היה חכם ונבון. ההתנהגות הא-לוהית מקיפה את האצילות בכל עשר ספירותיה, ומכאן שאיפתו של הראי"ה כי ילך האדם בחשיבתו, בהכרתו, במידותיו ובמוסרו אחרי הא-לוה ויתנהג כמותו.

יג

אחר שהגיע לארץ ישראל יצא הראי"ה לדרך חדשה בפירוש האצילות ועשר ספירותיה. יסודה של קבלת הראי"ה – האצילות כהתנהגות א-לוהית והספירות כדרכים וכאידיאלים א-לוהיים. המשכה במערכת ספירות-אידיאלים שלמה, מדורגת ומפורטת, שאת מקצתה הדגמנו ברשימה קצרה של האידיאלים אשר באצילות ובעולמות הנבראים. את כל אלה השתית הראי"ה על מהלך האצילות שלימדו המקובלים הראשונים והאחרונים. בכותבו על האידיאלים הא-לוהיים הייתה תורת הקבלה לנגד עיניו של הראי"ה, ועל כל עיקריה – מהלך ההאצלה, שמות הספירות וכינוייהן, ייחודי הספירות וזיווגיהן, העלאת הניצוצות והמשכת המוחין, גילוי האור והמשכת השפע – בנה הראי"ה את שיטתו המיוחדת בידיעת הא-לוה ובעבודתו.

קבלת הראי"ה היא מערכת כוללת, שיטתית ומסודרת החובקת עולמות ומלואיהם. כל אשר כתבנו עד הנה הוא רק עיקר אחד מעיקריה של מערכת זו. הצגתה השלמה של קבלת הראי"ה ותיאור מלא של כל עיקריה חורגים מגבולות האקדמות שלפנינו, והיא תיעשה בע"ה בעתיד.

127. ש"ק, קובץ ג נט; אוה"ק, חכמת הקודש כט.
128. ש"ק, קובץ ג קפא.
129. ש"ק, קובץ ח לד; אוה"ק, חכמת הקודש לט.

הרב שלמה ברין

על אורות הראי"ה ומציאות החזון - היחס אל החילון והחילוניים לאור משנתם של הראי"ה קוק והחזון איש

הקדמה

ההקשבה לקול בכיו של תינוק היא מתמצית המשנה החינוכית עליה חונכנו בישיבה. מרבותינו ראשי הישיבה למדנו על הזדהות נפשית והערכה יהודית עמוקה כלפי מי שהוא אחינו בעניין היהודי, גם אם אינו אחינו בתורה ומצוות.

שאלת היחס אל החילון ואל היהודים החילונים, שהיא מהסוגיות החמורות העומדות בפני שומרי התורה בעת החדשה, מעסיקה אותנו עוד מימי השרות הצבאי המשותף במסגרת 'ההסדר' ובאה לידי ביטויים שונים בעיתות מלחמה וקרב, תעסוקה ואימונים. אולם נופה נוטה ומתפתח לעבר סוגיות חינוכיות ורעיוניות, אישיות וציבוריות העומדות ברומו של עולם ובעין הסערות של סדר היום בארץ. הרב עמיטל זצ"ל עסק רבות בהיבטים הרעיוניים, ההגותיים והציבוריים של סוגיה זו ובגוף המאמר אביא מדבריו.

אבן הפינה שירה מורי חמי הרב עמיטל לבניין היחס אל החילוני בימינו מסמנת גם את אופי הדיון. לדידו, כל משנה רעיונית-חינוכית חייבת להיות מעוגנת בהיגיון האנושי. משנה רעיונית-חינוכית החפצה להתבונן במציאות ולפרשה חייבת להיות מעוגנת במציאות כפי שזו מתגלה לעינינו. סיסמאות גבוהות ויפות ככל שתהיינה שאין להן כיסוי במציאות האנושית הטבעית ובנפש האדם – אין כנות בהן.

עוד למדנו מפי הרב עמיטל, כי הבנת ערכי התורה אחוזה במציאות ההיסטורית המשתנה. עובדה זו היא אות ועד לנצחיותה של התורה. אשר על כן, דברים שנכתבו על ידי גדולי ישראל בנוגע להוויה היהודית לפני השואה ותקומת המדינה מחייבים בחינה מחודשת.

בניסיון להיענות לקריאה זו, יצאתי לדרוש ולחקור בדבריהם של בעל האורות ובעל החזון בסוגיית היחס אל היהודי שאינו שומר מצוות, ולהציע מחשבות חדשות בנידון - לנוכח מציאות ימינו.

רבים וטובים עסקו במשנת הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראי"ה) על שלל נושאיה, ובכללם משבר הדת, הכפירה והחילון בעת החדשה. מעטים יותר עסקו בשיטת החזון איש (להלן: החזו"א) בנושא זה.[1] עם זאת, נראה כי השוואת השיטות בהיקפן הרחב תוך כדי בדיקת משמעותן החינוכית והרעיונית במציאות ימינו טרם מוצתה.

השוואת הראי"ה לחזו"א בנושא המדובר לוקה בחוסר סימטריה בולט. בעוד שהראי"ה התייחס פעמים הרבה לסוגיית ההתמודדות עם החילון בדרכים שונות ובבמות שונות, החזו"א כתב את דבריו בסוגיה זו במשורה. אין להשוות את הגיוון והעושר הספרותי והרעיוני שיצאו מפרי עטו של הראי"ה בנושא זה, למשפטים הספורים והמדודים שיצאו מתחת קולמוסו של החזו"א, והדבר בא לידי ביטוי גם במאמר זה. יחד עם זאת, כפי שאנסה להראות, החזו"א מציב אלטרנטיבה מעניינת למשנתו של הראי"ה, ושיטתו עשויה, במובנים רבים, להלום את מציאות ימינו אולי אפילו טוב יותר משיטתו המורכבת והאוטופית של הראי"ה.

כאן המקום להביע תודה לידידיי ועמיתיי הרב הלל רחמני והרב בני להמן, שקראו את המאמר והעירו הערות מתקנות ומועילות.

פרק ראשון:
אהבה ושנאה, מתח ההפכים של הראי"ה

בשנת 1911 נהרגו בגליל שני אנשי ארגון 'השומר'. כשנה לאחר מכן, לבקשת הסופר אז"ר (אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ'), כתב עליהם הראי"ה הספד שכותרתו "על במותינו חללים". לאחר דברי הערכה ושבח על מסירות הנפש של הנופלים למען תחיית ישראל בארצו, על תכונותיהם העדינות ועל גודל הטרגדיה, כותב הראי"ה:

> דום! קורא קול מאחרי, את מי אתה מספיד? אמנם מעשיהם של אלה ההרוגים סתומים ואין אתה רשאי אולי לספר אחרי מיטתם, אבל

1. ראה: א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 225-232; הרב י' בן נון, האמונה אל מול הפכיה, בתוך: מ' הלברטל, ד' קורצווייל, א' שגיא (עורכים), על האמונה; הנ"ל, קהל שוגג - חילונים וחילוניות בהלכה, אקדמות יב, עמ' 248-254; ב' בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א.

> הלוא ידעת את מרביתו של הפועל הצעיר בארץ ישראל, את יחסו לכל קודש בישראל ובאדם, קרא אתה בפיך. שמא שכחת או שמא לא למדת את האמור 'כל הפורש מדרכי ציבור אין מתעסקים עמו בכל דבר, אחיהם וקרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שנאבדו שונאיו של מקום, שנאמר: הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי'?! והכאב הולך ומתגדל, ומלחמת הרוח הטראגית עולה עד מרום קיצה.
> (מאמרי הראי"ה, עמ' 90-91)

הראי"ה מצטט את פסקי הרמב"ם (הלכות אבל א, י) והשולחן ערוך (יו"ד שמה, ה) המאשרים והמחריפים את דברי התוספתא, וממשיך לכתוב בסערת רוחו:

> ואתה חביבי, צא ופרנס ועשה שלום בין רגשי הלב, והשקט את המלחמה הסואנת כים זועף.

את שיאה של מלחמת הלב מבטא הראי"ה במשפט מדהים:

> אחים חביבים-שנואים! נשמות קדושות-משוקצות כטומאת הנידה, אוי מה היה לנו!

הביטוי "אחים שנואים וחביבים" חוזר על עצמו פעם נוספת בהספד. הגם שהראי"ה חתר ללמד זכות ופיוס, וברוח זו גם חתם את דברי ההספד, בסופו של דבר אז"ר לא פרסם את ההספד.[2] אולם אין זה המקום היחידי שבו הדגיש הראי"ה את השנאה הנדרשת כלפי פורקי העול ונימק את נחיצותה,[3] והוא עצמו מודה ומזהיר:

> כשמתחברים עם נפשות פחותות של פורצים ורשעים, נפגמים.
> (מוסר הקודש שלג)

הדואליות שביחסי אהבה-שנאה אלה לובשת צורה גם ביחסים מתחלפים בין סבלנות לקנאה:

> קנאת ה' אמיתית, אין בה מן הכעס והשנאה השפלים... היא כולה לשם שמים... היא אוהבת וגם שונאת כאחד, היא מחבבת כל אחד

2. א' רוזנק טוען כי הראי"ה הסכים לעצתו של אז"ר למנוע את הפרסום. עיין: א' רוזנק, הרב קוק, עמ' 33. ההספד פורסם לראשונה רק שנים רבות לאחר מכן, בשנת תש"ה, לאחר פטירת הראי"ה, בקובץ התורני סיני יז.
3. עיין למשל: מוסר הקודש שלד. וראה עוד: ב' אפרתי, הסנגוריה במשנת הרב קוק, ירושלים תשס"ו, עמ' 28-31, 42-45 (ראוי לציין שספר זה יצא לאור בהוצאת מוסד הרב קוק, בעימוד ובכריכה דומים לסדרת כתבי הראי"ה).

> שבישראל עד עומק תוכה, ודווקא משום כך היא מקנאה קנאת ה' בכל עוז כוחה על הבנים אשר עזבו ברית ה'... עליוני הדעה, עם עומק קנאתם לה' הם הם עומדים על הפסגה העליונה של הנני נותן לו את בריתי שלום. (שם קפג)

אך מי שעד מרום הפסגה העליונה לא הגיע, האם יוכל להכיל בנפשו את המידות ההפכיות? נראה כי הראי"ה מכיר בכך ש"המחשבה הרוממה" הינה המוצא היחידי למבוי הסתום של סתירת ההפכים:

> אנו כוללים כאחד שני זרמי רוח שמבלעדי המחשבה הרוממה היו עומדים במצב של שני הפכים שאינם יכולים להתאחד: הקנאה הקדושה... והסבלנות המתונה, המלאה רוח חסד ודרכי שלום.
> (אגרות הראי"ה ב, עמ' עח)[4]

בעלי הדעה המחוורת והמחשבה הרוממה הם יחידים ובעלי דרגה נעלה. אם כן, על איזה בסיס רגשי ונפשי יושתת יחסם של הרבים שאינם יכולים לאחד בין ההפכים? הרב בנימין אפרתי, שהוציא מתחת ידו חיבור על תורת הסנגוריה של הראי"ה, כותב בספרו המלצה למי שמידותיו עדיין בלתי מזוקקות:

> על פי טבע הנפש, אין האדם יכול להשתמש במידה והפכה. ובאם תכונת האהבה מתגברת בו, דוחקת היא ממנו את תכונת השנאה, אזי עלולה האהבה להתפשט גם על החלקים הרעים שברשעים ויודבק הרע בנפש האוהב. על כן, האדם אשר מידותיו בלתי מזוקקות, טובה היא על כל פנים שנאתו את הרשעים מאהבתו אותם. כי השנאה לאויב היא תכונה טבעית לאדם. כי רק האהבה המזוקקת יודעת לשמור על היחס בין אהבה לשנאה, 'אוהבי ה' שנאו רע'.[5]

התסבוכת היוצאת מדרישת הראי"ה ליחסי אהבה-שנאה כלפי החילונים פורקי העול נראית כאן בעליל, עד כדי כך שהמחבר הנ"ל שקרא את הראי"ה בקריאה שמרנית למדי מעדיף לנטור שנאה מלהרעיף אהבה. מתח ההפכים שדורש הראי"ה מותיר את רוב שומרי הדת החסרים את יכולת הכלתו מובכים או שונאים אל מול אחיהם החילונים.

הדרישה לראייה כפולה כלפי עוברי עבירה לא התחדשה בידי הראי"ה. כבר בגמרא מובאת מימרא בשם ברוריה, אשתו של ר' מאיר, המבחינה בין חטאים לחוטאים:

4. ראה גם: ערפלי טוהר, עמ' צה.
5. ב' אפרתי, הסנגוריה במשנת הרב קוק, עמ' 30.

> כתיב 'יתמו חטאים מן הארץ' – מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב!
> (בבלי, ברכות י ע"א)

ראייה כפולה זו הולכת צעד נוסף בתורתו של האדמו"ר הזקן בעל התניא, ומופנית כלפי החוטאים עצמם:

> וגם המקורבים אליו, והוכיחם ולא שבו מעוונותיהם שמצווה לשנאותם, מצווה לאוהבם גם כן. ושתיהן הן אמת. שנאה מצד הרע שבהם, ואהבה מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ א-לקות שבתוכם המחיה נפשם הא-לקית. (ליקוטי אמרים לב)

יש להדגיש כי דברי האדמו"ר הזקן על חובת השנאה "מצד הרע שבהם" מתייחסים אך ורק כלפי "חברים בתורה ובמצוות":

> ומה שכתוב בגמרא שמי שרואה בחברו שחטא מצווה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצוות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח... ואף על פי כן לא שב מחטאו... אבל, מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו, הנה על זה אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום וכו'... לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה. (שם)

בעל התניא מבחין הבחנה יסודית בין שומרי מצוות שחטאו לבין "הרחוקים מתורת ה' ועבודתו" שפרקו את עול המצוות מעל צווארם. באופן פרדוקסאלי, רק את הראשונים יש לשנוא מצד הרע שבהם ואילו את האחרונים יש למשוך בעבותות אהבה ואין לשונאם כלל. בניגוד לראי"ה, האדמו"ר הזקן סבור כי את מידת "השנאה מצד הרע" ניתן להחיל על האח הקרוב שכלפיו אין לחשוש משחיקת בסיס האהבה. לא כן בנוגע לאחים רחוקים שאי אפשר שיהיו גם אהובים וגם שנואים.

נדמה כי הדואליות הרגשית עליה מדבר הראי"ה בעייתית במיוחד במציאות ימינו, בה דתיים וחילונים גרים ביחד, פועלים ועובדים ביחד ואף נלחמים כתף אל כתף במערכות ההגנה על העם והמדינה. האם ייתכן כי עמדת הציבור הדתי בימינו כלפי הרחוקים מן הדת תתקיים על בסיס המתח של אהבה-שנאה?

א. תורת התאחדות ההפכים

הרגשות המנוגדים ביחס לפורקי העול עולים בקנה אחד עם תפיסה כוללת יותר של הראי"ה ביחס להתאחדות ההפכים.[6] על פי תורה זו, הלקוחה מתורת האצלת

6. יש הטוענים כי עיקרון זה הוא חוט השדרה של תורת הראי"ה בכלל ושל משנתו ביחס לחילון בפרט.

הספירות, כל הניגודים הרעיוניים נובעים מקיומו של מעין עץ הפוך, שגזעו נמצא למעלה וממנו משתלשלים ענפים מגוונים הנוגדים זה את זה. ענפים אלו יונקים ממקור אחד ומבטאים בניגודיהם פנים שונים של אותו מקור (בספירת חכמה). משום כך, ביסודם, יש לניגודים תפקיד חיובי:

> המחשבה הישראלית לא תסבול כלל אי התאחדות ההפכים. ואיך אפשר שמה שאנו רואים בכל העולם המוחש, שהחיים וכל תכונה מסודרת נבנו מקבוץ והתאמת ההפכים, מחיוב ושלילה, קור וחום, זכר ונקבה, ובעולם האידיאות שמה יהיה מדבר ושממה, פירוד ורקבון, מהומה ומבוכה? ודאי טועים הם אותם שסוברים שאין שם הפכים... ורק נמיכות ההשקפה תוכל לתבוע לקצץ ולהפריד, או אפילו להרפות מלאחד, גם זאת היא כמו פילוסופיה של עצלנות.
>
> (אגרות הראי"ה א, עמ' מט)

הראי"ה מזוהה ומזדהה עם העולם המסורתי התורני ואף נאבק עליו, אך בד בבד הוא מכיר בחשיבותן של עמדות נגדיות. "האחר" אינו אלא פן נוסף של המטבע. הזדהות דואלית זו טעונה מתח עצום בין ניסיון לאחד את המכלול לבין הכרעה בפן אחד של המציאות. המתח מגיע לשיאו בתוככי הנפש:

> מי שאמר עלי כי נשמתי קרועה, יפה אמר, בוודאי היא קרועה. אי אפשר לתאר בשכלנו איש שאין נשמתו קרועה. רק הדומם הוא שלם. אבל האדם הוא בעל שאיפות הפכיות, ומלחמה פנימית תמיד בקרבו. וכל עבודת האדם הוא לאחד את הניגודים שבנפשו ע"י רעיון כללי. אבל להגיע לאידיאל זה אי אפשר לכל יליד אשה. אלא שבהשתדלותנו אנו יכולים להתקרב אליו יותר ויותר.
>
> (אוצרות הראי"ה ב, עמ' 379)[7]

את אתגר איחוד הניגודים מציב הראי"ה בפני הצדיקים מייחדי הייחודים:

> כל המגרעות החומריות והרוחניות שבעולם הכל בא מפני שכל פרט משיג רק צד אחד מהמציאות... ויתר הצדדים שהם בלתי מושגים לו הנם ראוים להיות אבודים מן העולם... ומתוך כך הסיבוכים מתגדלים

ראה למשל: אגרות הראי"ה א, עמ' שנב-שנד; אורות הקודש ב, עמ' רפח-רפט; א' גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק', בתוך: בר אילן כב-כג, תשמ"ח, עמ' 105-111; ב' איש שלום, 'הסובלנות במשנת הראי"ה', בתוך: דעת 20 , עמ' 153-154 ובהע' 6-8 שם; א' רוזנק, הרב קוק, עמ' 54-57.

7. שורות אלה לא נמצאו בכתבי הראי"ה אלא נמסרו ע"י הסופר אז"ר בשמו. ראה: צ' ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 106.

> בדעות ואמונות, בשיטות החיים, ובארחות הציבוריות. והיחיד גם כן סובל הוא מהמון הסיבוכים שבקרבו פנימה... ומחשבה אחת דוחה את חברתה ברוח בוז ומשטמה... לכל אלה הפגעים שהעולם כולו ואנחנו ביחוד סובלים מהם, קרואים הצדיקים מייחדי הייחודים... לתקן... על ידי הטלת שלום בנשמתם פנימה. זאת היא מגמת עובדים נאמנים, שרזי עולם הולכים ומתגלים בהם ועל ידם.[8]

שוב מודה הראי"ה כי האידיאל אליו הוא שואף ניתן ליחידי סגולה בלבד. הרצון להכיל את הניגודים מחייב עמדת תצפית רוחנית על נקודת האחדות המצויה ברוחני המוחלט הא-לוהי (ספירת חכמה של המקובלים). נקודת מבט זו של מחשבת האחדות היא הסיבה לכך שניתן למצוא בכתביו פנים רבים, שונים ומנוגדים ביחס לפורקי העול; "הלב הרע הזונה והנשפל" (אדר היקר, עמ' נב) מחד, ו"הנפש המתוקנת של פושעי ישראל שהיא יותר מתוקנת מהנפש של שלומי אמוני ישראל" (אורות, עמ' פג) מאידך.[9] רק בעתיד, בעולם שכולו שבת, יתברר פשר הסתירות וההפכים:

> כל המתעורר בעולם מדור דורים עד אחרית, הכל הוא חלקי שאיפות וחלקי הכרות שהולכות ומצטרפות ליצירה שלמה, עד שלא באה הצורה המשלימה, המכנסת את הכל אל שלמותה. יש בהם טוב ורע, אמת ושקר, טומאה וטהרה, קודש וחול. אבל כשיופיע האור של ההתאחדות הכוללת, שיהיה מבורר כל אלה השאיפות וחלקי ההכרות למה הן באות, אז הכל יוכר לטוב, לאמת, לטהרה ולקודש, עולם שכולו שבת, שכולו טוב. (אורות הקודש ב, עמ' תקי)

תורת אחדות ההפכים מציבה אתגר קשה להשגה. החוויה הדיאלקטית כלפי צדדים שונים אינה שווה לכל נפש. ואם בהכרה אינטלקטואלית וחוויה רוחנית הדברים אמורים, הרי שבמישור האנושי, הנפשי, האישי והחברתי, בנוגע לאחים שאיתם יש שיג ושיח יומיומי, נדמה כי רגשות מעורבים של אהבה ושנאה הם תפריט בלתי אפשרי.

8. אורות הקודש א, עמ' קכ.
9. עיין: אגרות הראי"ה א, עמ' שנב-שנד; חזון הגאולה, עמ' רמח.

פרק שני:
הסוד והנסתר בבסיס היחס אל החילון

תורת הסוד, במיוחד זו של האר"י, מהווה בסיס למשנת הראי"ה בתחומים רבים, ובכללם עבודת הסנגוריה.[10] באגרתו המפורסמת לידידו וגדול מבקריו, הרידב"ז, חושף הראי"ה שני יסודות מתורת הרזים המסבירים את גישתו ביחס לפורקי העול, "פושעי ישראל":

א העלאת ניצוצות

> ומה שכתב מר לתמוה עלי במה שאני מקרב את הכל, גם את פושעי ישראל, כדי להחזירם בתשובה, וכתבתי לו ברמז כוונתי שכל מי שהוא מוכשר לעסוק בפנימיות רזי תורה, הוא מתמלא יותר מאור החסד של תורת חסד, ועליו החובה לעסוק בתיקון נפולים ובקירוב רחוקים (שבלשון חכמי הסוד נקרא זה גם כן בכלל ליקוט ניצוצות הקדושה מתוך הקליפות). (אגרות הראי"ה ב, תקנה)

במקום אחר כותב הראי"ה ביתר פרוט:

> הרעיון של העלאת הניצוצות, כשהוא מתגלה בנשמה בתור הכרה פנימית, כבר מחייבת היא את המשיג ללכת תמיד בדרך עבודת קודש זו, שהיא יסוד של 'בכל דרכיך דעהו'. ומתוך עבודת הפרט בא הוא לעבודת הכלל, להצדיק את כל התנועות של הטבת המצב החומרי שבאדם ושבאומה, עד שהוא מתדבק לאהבת יישוב ארץ ישראל שנתגלה בימינו, וברוב אורה הוא מעלה את הרעיון ואת נושאיו ומאירם באור החיים. ואורחותיו כולם, של אוהב ישראל בקדושה כזה, מתעלים עד שאכילותיו הן קרבנות ממש, ושתיותיו נסכים, וכל סדרי חייו מערכות קדושות משפיעות אור וחיים לגדודי מעלה וצבאות מטה. (ערפלי טוהר, עמ' צ)

דרך טמירה זו של 'העלאת ניצוצות' שחידש האר"י היא דרך העבודה לתיקון העולם ולהורדת השפע. כשם שאדם עובד את בוראו בתפילה ובקיום תורה ומצוות, כך הוא עובד את בוראו בבירור ניצוצות הקדושה מתוך הרע.

10. הרב הנזיר, מסדר אורות הקודש, קבע את תורת מחשבת האחדות במסגרת עבודת הסנגוריה. ראה: אורות הקודש ג, עמ' שכה. על מקורותיו של הראי"ה בתורת האר"י ראה: י' אביב"י, 'היסטוריה צורך גבוה', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, עמ' 728 ובהערה 44 שם; א' עיטם, 'סקירת כתבי ההגות של הראי"ה', צהר יח, עמ' 22 ובהערה 25 שם בהרחבה.

אומנם, אף שכולם מחויבים בה, רק צדיקים יודעים את סודה.[11] מעבר לכך, למי שאינו ראוי לה – דרך 'העלאת ניצוצות הקדושה' נתפסת כמסוכנת. מלאכת הבירור של הטוב מן הרע עלולה להדביק את העוסק בה בארס הרע. לא פלא שהרבי מגור, בעל ה'אמרי אמת', מזהיר מפני עבודה זו של הראי"ה:

> אהבתו [של הראי"ה] לציון עוברת כל גבול, ואומר על טמא טהור ומראה לו פנים... ומזה באו הדברים הזרים שבחיבוריו. והרבה התווכחתי עמו, כי אם כוונתו רצוי אבל מעשיו וכו', שנותן יד לפושעים כל עוד שעומדים במרדם ומחללים כל קודש... גם שיטתו בעניין העלאת הניצוצות הוא דרך מסוכן. כל עוד אינם שבים מפשע אז הניצוצות אין בהם ממש, ומביא בזה סכנה לנפשות טהורות ונקיות שיתחברו על ידי זה לפושעים בכח יפיותו של יפת גם סכנה על העוסק בזה.[12]

ב. סגולת ישראל

היסוד השני שמבאר הראי"ה לרידב"ז הוא כוח סגולת ישראל המתגלה בנשמות במיוחד בתקופת 'עקבתא דמשיחא':

> ובדורנו נתרבו נשמות רבות שאף על פי שהן שפלות מאוד בעניין הבחירה, מכל מקום אור הסגולה מאיר בהם. ונשמות כאלו אם יזדקק לקרב אותם מי שאין בו דעה עמוקה של טביעת עין לחלק בין הצד הסגולי הפנימי הקדוש שבהם, ובין הצד הבחירי המקולקל שבהם, הוא יוכל להתקלקל הרבה ח"ו... אבל מי שהוא שקוע ברעיונו בהסתכלות פנימית באור תורה וקדושה ויראה עילאה... תלמידי חכמים כאלה הנם מכירים בטבעם את טבע הסגולה הפנימית, ויודעים להפריד ממנה את הקליפה הבחירית, והם חייבים ומוזהרים על זה לקרב פושעים כאלה שסגולה פנימית יש להם, כדי לעורר יותר

11. ביחס לפורקי העול יש להוסיף את המתקת הדינים ולימוד הזכות כעבודות מוגדרות. ראה: אורות הקודש ג, עמ' שכו-שלג; ב' אפרתי, הסנגוריה במשנת הרב קוק, עמ' 71-76 ועמ' 80-88. אפרתי מקפיד להבחין שם (עמ' 7) בין כלל שומרי התורה, שאינם מסוגלים לעבודת העלאת הניצוצות, לבין צדיקי הדור. עוד בהרחבה על דרכי פעולתו של הראי"ה כמעלה ניצוצות וכמטה לכף זכות ראה: ס' שרלו, צדיק יסוד עולם, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד, עמ' 37-78.

12. מכתב למקורביו בפולין, נכתב על האוניה בנוסעו חזרה לפולין לאחר הביקור בארץ ישראל בתרפ"א. ראה: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 153. ייתכן כי מנהיגי החסידות היו רגישים במיוחד לסכנה שבהעלאת ניצוצות שלא כראוי בגלל תקדים השבתאות והביקורת שנמתחה על החסידות בעניין זה.

> ויותר את כח הטוב הצפון בהם, עד שיתגבר לגמרי על הרע הבחירי ויכניע אותו. ופעולת חכמים לוקחי נפשות כאלה אינה חוזרת ריקם.
> (אגרות הראי"ה ב, תקנה)

להכרת טבע הסגולה הפנימית ישנן השלכות מעשיות עליהן מעיד הראי"ה:

> והשי"ת יודע שלא את כל הפושעים אני מקרב, כי אם אותם שאני מרגיש שכח סגולי גדול מונח בפנימיותם. ודרכים רבים ישנה לידיעה זו, וספרים גדולים צריכים לכתוב בזה כדי לבאר רק שמץ מהדבר הגדול הזה. (שם)

מדברי הראי"ה לרידב"ז מתברר שיש להבחין בין סוגים שונים של פורקי עול, בין אלה שכוח פנימי גדול מונח בפנימיותם, לבין היתר. משום כך, רק תלמידי חכמים הבקיאים בתורת הנסתר, "השקועים בהסתכלות פנימית באור תורה קדושה ויראה עליונה" (שם), רשאים ומוזהרים לעסוק במלאכת הקירוב.

הראי"ה מניח אפוא שתי הנחות: האחת, שתקופתו היא תקופת עקבתא דמשיחא;[13] והשנייה, על פי תורת הנסתר, שבתקופה זו מעמדם של הרשעים אינו כבעבר, באשר הם אומנם רעים כלפי חוץ אך טובים בפנימיותם הסגולית.

ג. במסתרי הנפש והנשמה

מעבר להעלאת ניצוצות וכוח הסגולה המיוחד בעקבתא דמשיחא, מזהה הראי"ה תהליכים רוחניים ופסיכולוגיים עמוקים, נסתרים ולא מודעים, שמתרחשים בעומק נשמתם של פורקי העול:

> אבל מה שהם רוצים אינם יודעים בעצמם, כל כך מחובר הוא רוח ישראל ברוח א-להים עד אשר אפילו מי שהוא אומר שאינו נזקק כלל לרוח ה', כיון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל, הרי הרוח הא-להי שורה בתוכיות נקודת שאיפתו גם בעל כורחו. (אורות, עמ' סג)

ובניסוח חד ומלהיב יותר:

> אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, ובלב כל ריקנים שבישראל ובלב כל פושעי ישראל האש בוער ויוקד בפנימי פנימיות.
> (אורות, עמ' יב)

13. המונח 'עיקבא דמשיחא' אצל הראי"ה קרוב למונח 'אתחלתא דגאולה' של ימינו. המונח 'עיקבא דמשיחא' מופיע אצל אחרים בהקשר אחר שמשמעותו טרום הגאולה. ראה: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 234-238.

הראי"ה אינו מגביל את ראייתו לעניינה של סגולת ישראל והנקודה היהודית בלבד. הוא טוען כי אי אפשר לנתק את רוח האדם, באשר רוח חיים בו, יהודי או נכרי, מא-לוהיו. בכך נוטל הראי"ה מן הכפירה את ארסה ותוקפה, ומוצא פרצה נסתרת דרכה הוא מתמודד עם שורת ההלכה הפסוקה המחמירה ביחסה אל הכופרים:

> על כן ישנם הרבה אפיקורסים שהם כופרים לפי המדה של ההלכה, אבל כשנבין לחקר נפשם, נמצא בהם קישור לתוכן הא-להי בצורה נעלמה. ומטעם זה רבה היא מאוד הנטיה כלפי זכות וחסד בדורותינו, אפילו לאלה הכופרים המוחלטים. (קובץ א, שכז)

אולם בכך לא די. מתוך הכרתו את רוח החלוצים, ועל פי ההיררכיה במבנה המטאפיזי של נפש האדם – נפש, רוח ונשמה (ועליהן חיה ויחידה) – קובע הראי"ה:

> הנפש של פושעי ישראל שבעקבתא דמשיחא, אותם שהם מתחברים באהבה אל ענייני כלל ישראל, לארץ ישראל ולתחיית האומה, היא יותר מתוקנת מהנפש של שלומי אמונת ישראל, שאין להם זה היתרון של ההרגשה העצמית לטובת הכלל ובנין הארץ. אבל הרוח הוא מתוקן הרבה יותר אצל יראי ה' ושומרי תורה ומצוות... והצדיקים העליונים, מארי דנשמתא, הם יהיו הצינורות המאחדים שעל ידם יעבור שפע אור הנפש משמאל לימין ושפע אור הרוח מימין לשמאל ותהיה השמחה גדולה מאוד... וזה יהיה בכוח אורו של משיח.
> (אורות, עמ' פד)

ד. במסתרי הכפירה

הראי"ה אינו מסתפק בזיהוי אופי נפשם המתוקנת של עוזבי התורה והאמונה המתחברים לעניינים הלאומיים. מבטו חודר לאופי הכפירה עצמה. כשם שהוא מפענח את נבכי ההיסטוריה, כך הוא גם קובע כי גלי הכפירה השוצפים בישראל בתחילת המאה העשרים אינם בלתי צפויים; הם חבלי משיח ויש להם פשר ומשמעות כתהליך דטרמיניסטי ידוע מראש:

> מקובלים אנו שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל, בפרק שהתחלת תחית האומה תתעורר לבוא... הצורך למרידה זו היא הנטיה לצד החומריות שמוכרחת להיוולד בכללות האומה בצורה תקיפה, אחר אשר עברו פרקי שנים רבות שנאפסו לגמרי מכלל האומה הצורך והאפשרות להתעסקות חומרית. וזאת הנטיה כשתיוולד תדרוך בזעם ותחולל סופות, והם הם חבלי משיח אשר יבסמו את העולם כולו ע"י מכאוביהם. (שם)

ובניסוח חריף עוד יותר:

> כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים... ושיבת ישראל לארצו בשביל קיומו העצמי הוא מאורע מוכרח, וקיומו זה יוצר את שמריו. (שם, עמ' פה)

ראיית המעמקים של הראי"ה מתארת תפקידים ומשימות נוספים שההשגחה העליונה הטילה על כתפי הכפירה: שיבה לחיים טבעיים וחומריים,[14] התעוררות לאומית,[15] טיהור האמונה מסיגיה,[16] הסרת הפחד הדתי[17] ואפילו חידוש הנבואה.[18] כל אלה, על פי הבנת זרמי רוח הזמן ועל פי הפרשנות הנטועה בתורת הנסתר, הם תהליכי תשובה שהעולם מתעלה בהם[19] באמצעות הכפירה.

לא רק אל נבכי הכפירה ואל נבכי הנפש מנסה הראי"ה לחדור. הראי"ה מנסה לפרש את ההיסטוריה העולמית כולה, את רוחה והתפתחותה, ולבאר כיצד היא מתעלה ומגלה את שם ה' בעולם. תהליך הכפירה בקרב חלוצי העמק הוא חלק מהתרחשות קוסמית על פי הראי"ה, ולכן:

> כשחודרים בתוכיותו של יסוד ההתפתחות המתעלה, אנו מוצאים בו את העניין הא-להי מואר בבהירות מוחלטת.
>
> (אורות הקודש ב, עמ' תקלז)[20]

שלילת היתכנותה של הכפירה הוודאית בידי הראי"ה בנויה על טיעונים פילוסופיים מובהקים אותם ניתח הר"י בן נון,[21] אך גם הם אחוזים בתפיסה היסטוריוסופית ורזית של התפתחות ההיסטוריה והתעלות העולם. על פי הראי"ה, המחשבה האנושית מתפתחת באופן ששוב לא תוכל כפירה ודאית לדחוק את האמונה.

בנין הסנגוריה של הראי"ה מושתת במידה רבה על יסודות הסמויים מן העין. חלקם קשור בעבודות צדיקים של העלאת ניצוצות הקדושה, כוחם של צדיקים

14. אורות, עמ' קנט; שם, עמ' עז ועמ' פ.
15. אורות, עמ' קנח-קסא.
16. אורות, 'זרעונים', עמ' קכו-קכט; שם, עמ' קנד-קנה; קובץ א: תעו, תקלה.
17. עקבי הצאן, מאמר 'הפחד'.
18. אורות הקודש א, עמ' קנז.
19. אורות, עמ' עט; שם, עמ' קכז-קכח.
20. ראה עוד: אורות הקודש א, עמ' רעב.
21. ראה בהרחבה: הרב י' בן נון, 'קהל שוגג - חילונים וחילוניות בהלכה', אקדמות יב, עמ' 254-260; 'אמונה אל מול הפכיה', בתוך: מ' הלברטל, ד' קורצווייל, א' שגיא (עורכים), על האמונה, עמ' 210-229.

עליונים בתיקון הנשמות והמתקת הדינים. חלקם קשור בעקרונות מטאפיזיים האחוזים בתורת הסוד כמו סגולת ישראל בעקבתא דמשיחא.

נדבכי סנגוריה נוספים באים מתוך הכרת התועלת שתביא הכפירה, זיהוי האמונה במסתרי הנפש הכופרת וראיית אורו של משיח העולה ממהלך ההתפתחות ההיסטורית. הנחות היסוד של הראי"ה מעמיסות על כתפי תופעת החילון ועל כתפי החלוצים החילונים לבושים שהם עצמם אינם מכירים. אליעזר שבייד תיאר את הבעייתיות שבהלבשה חד צדדית זו:

> אינטואיציה גאונית זו (של הראי"ה) איננה מן הדברים הניתנים להנחלה... אלה הלומדים אותה באורח דוגמטי ומנסים להשתמש בה בלי שניחנו בכישרונותיו של יוצרה, מגלים עד מהרה בפעולתם עד כמה מסוגלת מסכת רעיונית זאת להציב מחיצה של ניכור... בפגישה עם אלה הרואים את עצמם היום כתלמידי הראי"ה, עשוי היהודי החילוני להרגיש שאוהבים אותו באופן עקרוני... אבל במהלך השיחה יתעורר בו הספק אם אותו באמת אוהבים... בן השיח המתיימר להבין מראש את בעל דברו טוב יותר ממנו עצמו, פונה אל מישהו שצריך להיות כפי שהוא מציירו... דבריו הממשיים של בעל דברו נדחים הצידה.[22]

פרק שלישי:
בין גלוי ונסתר, המתח ושברו

בפרק הקודם תיארנו את מרכיבי הנסתר עליהם מושתתת תורת הסנגוריה של הראי"ה. בפרק זה נצביע על הפערים הקיימים בין עקרונות הנסתר לבין הגלוי לעין ונבחן אופני ההתמודדות עמם. פערים אלה מעוררים קשיים מהותיים לאוחזים בשיטת הראי"ה, בראש ובראשונה כיוון שהם עלולים לשמוט את הקרקע מתחת לאחד הכלים החשובים ביותר בניסיון לבחון ולאמת את גישתו של הראי"ה – "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות".

בשנת תרפ"ה (1925) ביקר הלל צייטלין בארץ ופגש את רבה ומנהיגה של העדה החרדית בירושלים, הרב יוסף חיים זוננפלד. הרב זוננפלד השמיע דברי ביקורת קשים על החלוצים הצעירים ואמר לו: "לא אוכל דברם לשלום. לאויבים היו לי". צייטלין טען כנגדו כי פנימיותם היא טובה, ועל כך ענה לו הרב זוננפלד:

22. א. שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 136-140.

> גם הרב מיפו (הראי"ה) אומר כן, אבל אין דרכו זה ישר בעיני. מה לנו ולפנימיותם? ה' יראה ללבב. אבל אנו, בני אדם, אין לנו אלא דברים שהם נגלים, ולפסוק על פי הדין וההלכה... ואם יש לו לקב"ה סודות ונסתרות הטוב בעיניו יעשה.

צייטלין הלך אחר כך לבקר את הראי"ה ואמר לו:

> אינני רואה ב'עמק' אותם הפלאים שהוא, הרב, רואה, ושהיחס של החלוצים החופשים אל הדת מעליב ומחפיר מאוד, ועל כן אינני מבין מדוע הרב מרבה כל כך לשבחם.

הראי"ה השיב לצייטלין, אולם בפיו של צייטלין נותרה טענתו של הרב זוננפלד: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך?" השיב לו הראי"ה:

> לא, אין הדבר כן, דווקא כבשי דרחמנא... אין עתה שנים ככל השנים שקדמו להן... חיים אנו לא רק בתקופה של 'עקבתא דמשיחא', כי אם רואים אנו לפנינו התחלתם של ימי המשיח עצמם. עתה צריך להשקיף ולהביט לא רק בנשמותיהם של בני אדם, ולא למראה עיניים נשפוט עליהם, כי אם על פי שאיפות הגאולה ועל פי המעשים אשר הם עושים לטובת הגאולה.

צייטלין מוסיף לספר כי ארכו הדברים בינו לבין הראי"ה בעניין החיצוניות והפנימיות שבנשמות, והראה לו הראי"ה מקום אחד 'בתקוני זוהר' שבו נאמר שדורו של משיח יהיה "ביש מלבר וטב מבפנים".[23]

הסתמכות על עולם נסתר המציג מצג שונה מזה המשתקף בעולם הגלוי ביחס לפורקי העול מותירה קושי ומבוכה. הפערים והסתירות בין מה שהעין רואה לבין משאלות ומחשבות הלב מולידים ניסיונות שונים לצמצם וליישב את הפער. ניסיונות אלה מביאים למגמות ומסקנות מנוגדות, להן השלכות חינוכיות שונות.

מגמה אחת היא משיכתם והטייתם של דברי הראי"ה מסנגוריה לקטגוריה, מקירוב לריחוק ומאהבה לניכור ולשנאה. הדואליות של הראי"ה ביחסו אל הכופרים מאפשרת על נקלה למי שאינו חש בנוח בקיומו של הפער בין הגלוי לנסתר, לתלות את מבוקשו בענפי הקטגוריה החמורה המופיעה לעיתים בכתבי הראי"ה. כדרכה

23. ה' צייטלין, 'בין שני הרים גדולים', מתוך: צייטלין, ספרן של יחידים, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים, תש"מ, עמ' 239-240. מאמר תיקוני זוהר (תיקון ס) על "ביש מלבר וטב מלגאו" בעקבא דמשיחא מהווה אחד מנימוקי הראי"ה באיגרתו הנ"ל לרידב"ז, איגרת תקנ"ה (אגרות ב, עמ' קפח).

של שיטה המורכבת מריבוי ממדים וגוונים, לא ייפקד מקומם של אלמנטים קשים וחריפים כלפי פורקי העול מהגיגיו ומאיגרותיו של הראי"ה שנכתבו בסיטואציות שונות לנמענים שונים.[24]

מגמה שנייה, הפוכה מקודמתה, נאחזת בנסתר ומפרשת את הגלוי לאור האמת הנסתרת שבתוכו. במתח שבין הגלוי לנסתר ידה של תורת הסוד תהיה על העליונה. גישה זו גורסת שהמציאות הגלויה אינה משקפת את המצב לאשורו במה שנוגע להתפתחות ההיסטוריה שקבע קורא הדורות כפי שהתפרשה בידי חכמי הרזים. נדמה כי הרב צבי טאו, תלמידו המובהק של הרצי"ה קוק, נקט בדרך כזו:[25]

> עיקר ההתרחשות היא דווקא בתוכיותה של כנסת ישראל. שם, עמוק מאוד, אור הישועה זורח... מהפכות גדולות מתגלות לנגד עינינו, אולם כל זה אינו אלא קצה הקרחון של עיקר החידוש המתרחש בתוכיותה של כנסת ישראל.... כל מה שאנו רואים לעינינו, חשים ומרגישים, הרי הוא כאין לעומת מה שבאמת מאיר... כי בא מועד, וניתנה רשות משמיא להתגלות אורו של משיח... לו ניתנה רשות לעין לראות, לו היו לנו עיניים נבואיות של רוח הקודש, היינו רואים את הגדלות והשלמות... בעיניים רגילות אי אפשר לראות זאת, אי אפשר להבין את המתרחש בתוכיות נשמת האומה. (לאמונת עתנו, עמ' מח-מט)
>
> דברי הרב (הראי"ה) על גדולתו של הדור נאמרו מתוך צפייה רוחנית עליונה החודרת לתוככי נשמת הדור וסגולתו ורואה שם את אור הגאולה המאיר... במעמקי החיים של כנסת ישראל, אף אם אין לזה גילוי כלפי חוץ בתופעות החיים הממשיות. (שם, עמ' קמז)

הרב טאו תומך את עמדתו באגרת שכתב הראי"ה לבנו הרצ"י:

> ועל דבר הארת הגאולה אין הרעיון סובב על המעמד המעשי, כי אם על ההזרחה הנשמתית. וזו היא, באין ספק, באה מאוצר הגאולה

24. לדוגמה עיין: ד' שטיין, 'על יחסם של דתיים אל חילונים', מורשה ט, עמ' 91. את אהבת ישראל הגדולה של הראי"ה, שאינה תלויה בדבר, המיר שטיין לתכסיס ולאמצעי. את דברי חז"ל על שנאת חינם כסיבה לגזרת החורבן מיישם שטיין בלימוד לקח לאהבה בין 'ישראלים כשרים' בלבד. גם בספרו של הרב אפרתי המוזכר לעיל ניכרת בעליל מגמה מצמצמת של מפעל הסנגוריה. הרב משה צוריאל נקט בגישה זהירה: "אם השנאה עלולה לסתור ולבטל את המצוה השניה של אהבה לכל ישראל, עדיף להיות שב ואל תעשה ונמנע. רק המדקדק במדותיו במשקל השכל, מורשה לקיים שתי המצוות הנראות סותרות, בבת אחת". ראה עוד במאמרו שם, בתוך: המעין יז.

25. הדברים נאמרו כפירוש לדברי הראי"ה באורות, עמ' עט.

> העליונה שהחלה להיות מופעת על נשמת כנסת ישראל. ועתה קרואים אנו לעבד את ההזרחות אחרי שהם מסתתרות בסבכי החיים המעשיים". (אגרות הראי"ה ד, עמ' סב)

אמור מעתה: היש המטאפיזי בתוככי נשמת כנסת ישראל הוא העיקר ואילו המציאות המעשית והגלויה, טפלה בערכה אל מול אורה המאיר של הגאולה.

בסגנון מעט שונה כותב הרב שחר רחמני:

> קביעות הרב [הראי"ה] לא התבססו על תופעות בפועל... אלא על זיהוי תופעות שונות בדור, בתור סימפטומים לדבר עמוק יותר... הרב בוחן את הרובד הנפשי הקולקטיבי של הדור, זו הנפשיות שנמצאת אצל כולם ולא אצל אף אחד מיוחד מהדור.
> ("מיהו 'הדור' במאמר הדור?", צהר יח, עמ' 63-68)

בניגוד למערכת המושגים של הרב טאו, כמו "נשמת הדור" או "כנסת ישראל", מגדיר הרב רחמני את הדור במונחים של "נפש קולקטיבית". ליתר הבהרה כותב רחמני:

> אין הכוונה כאן לנשמת עם ישראל (=כנסת ישראל)... כאן מדובר על רובד נמוך יותר, על הנפשיות הקולקטיבית של הדור שהיא המפעילה את חייו.[26] כשהרב מדבר על הדור, שאף שבפועל אין לו כלום, הוא מתכוון לפנימיות נפשית קולקטיבית... ומצביע על יסוד השינוי שלדעתו התחולל בנפשיות קולקטיבית זו. (שם)

הרב יהושע צוקרמן, מחשובי מלמדי משנת הראי"ה בימינו, מתמודד אף הוא עם הפערים שבין גלוי ונסתר שנוצרו בתמורות הזמן מימי החלוצים של הראי"ה ועד ימינו. אף הוא, כמו הרב טאו, טוען כי שבח הדור מצוי בתחום המטאפיזי העלום מן העין. כדי להתגבר על פער הדורות ועל השחיקה המוסרית מימי החלוצים של הראי"ה ועד ימינו, מרחיב הרב צוקרמן את הפער שבין הגלוי לנסתר עוד יותר. לטענתו, האידיאלים, השאיפות לשוויון, לחירות ולצדק בימי החלוצים, עליהם לכאורה בונה הראי"ה את חומת הסנגוריה במאמר 'הדור', הם רק "תופעות לוואי" וסגנון דידקטי, אך אינם התוכן הממשי. התוכן הממשי, האמיתי, הוא א-לוקי ומופקע מכל מהלך אנושי:

> הרב מברר ברורות, שם בסוף מאמר הדור (עמ' קיד-קטו), שהשבח של הדור הצעיר הוא לגבי 'עומק הנפש של כנסת ישראל' ולא

26. ככל הנראה על פי דירוג המקובלים שהנפש נמוכה מהרוח והרוח נמוכה מן הנשמה.

> לגבי שאיפתם לצדק ואידיאלים נשגבים. אלו הם רק פועל יוצא של הנשמה הגדולה אשר לעם ישראל ששבה ונתרפאה במירוק הגלות. 'דור דור ודורשיו', ודורו של מאמר הדור שונה מאפיוני דורנו. אבל לא אל האפיונים פונה רבנו זצ"ל. עניין הוא לו בהבנת דורו לפרטיו רק לגבי הסגנון ו[ה]אופן הדידקטי להסברתו. אבל, גם כל ההתעוררות האידיאלית המאפיינת את דורו ולבשה מסירות נפש של חלוצים לתשועת עם ישראל בארצו, לא נמדדת על ידי הרב אלא לפי אומדן אלוקי... אין מקום, לא היום ולא לפני מאה שנה, לסלף, לצמצם ולזהות את גאולת ישראל השבים ציונה עם איזה מהלך אנושי הנושא עיניו אל אידיאלים של חלוצים מהפכניים. ההפך הוא הצודק... השורש איתן [גם] בנפול השלכת. ואם היום מתכסה העץ בנוף חדש למימוש עצמו, ותוכניות הפרטה למצוינות בחינוך, לרייטינג בתקשורת... לצורת חיים פחות רוחניים וערכיים, אין בזה התמוטטות כל הקומה... אין בכוחם של הסגנונות להאפיל על התוכן.[27]

בכך מנתק הרב צוקרמן את מפעל הסנגוריה של הראי"ה מן המציאות הנראית לעין ותולה אותה ב'שורש איתן', במציאות המטאפיזית הרזית. כמובן, קרקע המציאות היחידה הרלבנטית היא עצם שיבת העם לארצו שאף הלכה והתעצמה מאז ימי הראי"ה ועד הנה.

למעשה, הראי"ה היה ער לסתירה שבין עולם האידיאות והעולם הממשי וכך הוא כותב על הוודאות של בעלי הסוד:

> המסתכלים הפנימיים אינם מופרעים כלל במהלך הגיונותיהם מפני הסדר של ההסתכלות החיצונה שאינה הולמת את סדרם. הם יודעים שעולמם עולם וודאי הוא, והסתירות שבאות מעולם אחר אינן תופסות מקום אצלם כלל. וברורה היא להם האמת לאמיתה, שכל הסתירות אינן אלא לפי תנאי השכל המצומצם, שאין לו ערך כלל עם האמת הגדולה. (אורות הקודש א, עמ' רח)

למרות זאת, הוא עצמו מזהיר מפני יומרת הוודאות שבשיפוט האופי הנסתר בתוככי הנשמה:

27. י' צוקרמן, 'אהבת ישראל מהי', אל עמי - תנועה ציונית להעמקת אחדות העם, ערכיו ואמונתו, עמ' 16. ראה גם במאמרו של ב' כהנא, 'סיפור אהבה קוסמי', בתוך: ארץ אחרת, על ישראליות ויהדות, גיליון 37, טבת-שבט תשס"ז, עמ' 42.

> את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת. אפילו של עצמו, וק"ו של זולתו. לא של יחיד וק"ו של אומה. אנו הולכים סביב להמרכז של הידיעה. עסוקים אנו בהשערות ובאומדנות, לכוין על פי המעשים הגלויים שהם נסתרים ברובם ממנו. ובייחוד סיבותיהם המסובכות. ועל פי תעודות כאלו מדברים אנו על דבר אופי מיוחד ונשמה מובדלה. מוכרחים אנו להחליט שידיעתינו בזה תלויה היא על בלימה והמשפט לא-להים הוא. (מוסר הקודש, עמ' קיט)

ביישוב המתח שבין הגלוי לנסתר הסתמנו אם כן שתי מגמות הפוכות: האחת, על פי הנגלה, מטה את הזכות לכף החובה; השנייה, נאחזת בנסתר ומנתקת את הסנגוריה מן הפן הריאלי. באורח פרדוקסאלי, דווקא במקום שבו חיבר הראי"ה את תורת הסנגוריה אל המציאות המגולה, באים מורי תורתו ומרחיקים אותה גבוה גבוה אל עבר המטאפיזיקה.[28]

פרק רביעי:
מבחן הזמן

בפרק זה אבחן שלוש מאבני הדרך סביבן פרס הראי"ה את יריעתו הרחבה בנושא דיוננו ואת תקפותן במבחן הזמן, בחלוף כמאה שנים מאז נכתבו.

א. פעמי משיח

כל הקורא בכתבי הראי"ה יראה בעליל כי הכותל שמאחוריו עומד משיח צדקנו הוא כותל דק ושקוף. בערך בתר"ע (1910), בהיותו ביפו, כתב הראי"ה:

> והעתיד הנהו הולך וצועד, הולך ונגש לנו. נתרומם מעט, נזכך מעט את רגשותינו ושכלנו, והננו עומדים סמוך לו. הננו רואים את רעדת קרני אורו המעולפים בצעיף, אשר מדת דקותו או עוביו תלויה היא בחשבוננו הפרטי, וכל אחד ואחד יוכל למצוא מהרהורי לבו. אשרי מי שמלא את לבו תקוות חיים וצפיית ישועה שהוא רואה כבר את אור הישועה כשהיא שולחת לנו את קוויה. (אורות, עמ' קכג)

28. הגבהה מטאפיזית מסוג זה מזכירה את הסברו של האדמו"ר מסוכאטשוב, בעל אבני נזר, לדברי היהודי הקדוש מפשיסחה. הרבי מפשיסחה אמר שהוא כבר שומע את שופרו של משיח. הסביר הרבי מסוכטשוב: הגאולה צריכה להיות בארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה. קץ הגאולה כבר הפציע בשלוש העולמות הראשונים – אצילות, בריאה ויצירה – והיהודי הקדוש בגודל השגותיו אכן שמע את שופרו של משיח בשלושה עולמות אלה. אנחנו לא שומעים את שופרו של משיח משום שאנו שרויים בעולם העשייה בלבד (ראה: ארץ צבי להרב אריה צבי פרומר מקוז'יגלוב, ריש פרשת אחרי מות).

בתום מלחמת העולם הראשונה ולאחר הצהרת בלפור (1918), נראה היה שאור הגאולה כבר הולך ומפציע. הראי"ה שוהה בלונדון, ומשם הוא כותב:

> כן, אתחלתא דגאולה ודאי הולכת ומופיעה לפנינו. אמנם לא מהיום התחילה הופעה זו, רק מאז התחיל הקץ המגולה להגלות מעת אשר הרי ישראל החלו לעשות ענפים ולשאת פרי לעם ישראל אשר קרבו לבוא, התחילה אתחלתא זו... והפלא הזה קם ויתא בימינו לעינינו, לא על ידי מעשה אדם ותחבולותיו, כי אם ע"י מפלאות תמים דעים.
> (אגרות הראי"ה ג, עמ' קנה)[29]

בפרק השני כבר הוכח כי הראי"ה משעין חלק ניכר מתורת הסנגוריה הרזית שלו על זיהוי תקופתו כעידן 'עיקבא דמשיחא', או 'אתחלתא דגאולה'. לפיכך, היווצרותן של תהיות על ודאות התקדמות הגאולה בדורנו סודקות ומערערות בהכרח את משענת הסנגוריה של הראי"ה.

מאז כתב הראי"ה את אורותיו חלו בחסדי ה' התפתחויות מפליגות: קמה מדינת ישראל הריבונית; צה"ל ניצח ניצחון מזהיר במלחמת המגן של ששת הימים תוך כדי שחרור חבלי הארץ המקודשים; קיבוץ גלויות מארבע כנפות תבל התרחש לנגד עינינו ומיליוני יהודים נטועים בגבולם; וישראל של היום היא מדינה חזקה, צבאית וכלכלית.

עם כל זה, בחלוף מאה שנים מצטמקת והולכת תחושת המלאוּת של פעמי משיח, והשאלות העולות מן המציאות נוקבות. בראש ובראשונה השואה. חורבן יהדות אירופה עומד במסלול התנגשות עם תהליך גאולת ישראל, שהראי"ה החל לסמנו לפני יותר ממאה שנים. לימוד השואה והעיסוק בה הולכים וגוברים בשנים האחרונות, ומעצימים את תודעתה. בשל כך השאלה על מקומו של החורבן הנורא בעיצומו של תהליך הגאולה מחריפה ונוקבת.[30] לשאלת השואה מצטרפות שאלות ותהיות הקשורות לאירועי ימינו: המלחמות הבלתי פוסקות בין ישראל לערבים, נסיגות מחבלי ארץ שנכבשו במלחמת ששת הימים, חורבן יישובי גוש קטיף, איומים אסטרטגיים שונים על קיומה של המדינה, שחיתות, סיאוב שלטוני,

29. אומנם, בהקדמת הראי"ה לספרו שבת-הארץ (תר"ע, 1910) סגנונו מהוסס יותר: "מי בא בסוד ה' לדעת מתי הטהרו כליל הארץ והגוי... ומתי הגיעה עת דודים... אין אתנו יודע עד מה. ובכן עינינו נשואות לחזות את חביוני המסתרים במקום רואים – בחזון קץ המגולה אשר חכמים מאז הביעו: 'אין לך קץ מגולה מזה'" (עמ' יב).

30. הרב יהודה עמיטל העלה במלוא חריפותה את הסתירה שבין השואה לבין תפיסת הגאולה. ראה: מ' מיה, עולם בנוי וחרב ובנוי, הוצאת תבונות תשס"ב, עמ' 51-64; א' אברמוביץ, 'הראי"ה קוק והשואה, הגות במבחן הזמן', צוהר יח, עמ' 69-81; א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 176-178.

שסעים ופערים חברתיים. כל אלה ועוד מציבים סימן שאלה, מודע או לא מודע, על ודאותה ועל התקדמותה של הגאולה.[31]

ב. החילון כתופעה זמנית

הראי"ה כותב במספר מקומות, בפירוש וברמז, כי תופעת הכפירה ופריקת עול המצוות עומדת לחלוף. הגם שאין הוא נוקב בתאריכים, ניתן להתרשם מסגנונו ומרוח דבריו כי כוונתו הייתה לטווחים קצרים יותר ממאה שנים:

> קרוב היום אשר כמחלום בלהות יקיצו כל הנתעים, ויראו כי רק רוח בער צרר אותם בחופניו... אז, בבוקר לא עבות אחד, שוב ישובו אלינו כל העדרים הנתעים... נחמו נחמו עמי יאמר א-לוקיכם!
>
> (מאמרי הראי"ה, עמ' 185)

אולם הראי"ה אינו מסתפק בציפייה לאור הבוקר. מדבריו נושבת רוח אופטימית כי ביכולת תלמידי החכמים להשפיע, להאיר ולרפא את הדור:

> אין לשער כמה גדולה היא החובה עכשיו על גדולי תלמידי חכמים, וכל מי שיש לו כשרון ונטיה לדברים רוחניים נשגבים, לקבוע עיקר העיון והלימוד במרומי החכמה הא-להית שהיא כוללת האגדה בכללה.... בני ובנות הדור הצעיר הם מעולפי צמא, משען מים חסר להם להחיות את הרגש והדעה שהתעורר בקרבם לתחיה. ודבר זה אי אפשר שיתמלא כי אם ע"י תלמידי חכמים גדולים וקדושים... השאלות הרוחניות הגדולות... מחויבות הן להיפתר עכשיו לכלל העם... צריך לזה עושר גדול ואדיר שרק אז תתרחב הדעה ותתברר השפה, עד כדי להביע הדברים היותר עמוקים בסגנון קל ופופולארי להשיב נפשות צמאות. (עקבי הצאן, עמ' קמג)

הפתרון העכשווי שמציע הראי"ה לחילון תלוי בלימוד פנימיות התורה ובהסברתה:

> ירחם השי"ת ויתן בלב חכמי תורה חפץ ועוז לעסוק בהרחבה בפנימיותה של תורה ולהסבירה בשפה ברורה... כדי שיגלה ויראה אור קדוש ישראל באור גלוי ומפולש... עתה עת הזמיר הגיע... ובידינו לקרב ולהחיש עת גאולה ושעת רצון אם רק נרצה באמת.
>
> (אגרות הראי"ה א, עמ' נו-נז)

31. בחוגי תלמידי הרצי"ה נעשה מאמץ ניכר להסיר את סימני השאלה שמשברי התקופה מציבים על ודאות הגאולה והתפתחותה. ראה למשל: לאמונת עתנו א, עמ' קלט, קמא-קמו; שם ב, עמ' קסה-קעח, קנו. ראה גם: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 164-170, 196-200.

באופן דומה כותב הראי"ה בסוף מאמר הדור:

> נאיר לפניהם את הדרך, נתהלך לפניהם בעמוד אש של תורה... אנחנו נבין לדעתם ושיחם, נדע להכיר את תכונתם הפנימית... והם גם המה ידעו איך לכבדנו... באורח חיים כזה, כשיתרבו בנו עובדי עבודת הקודש באמת... עד מהרה יגלה ויראה הודו והדרו של דור בנינו אלה.

אם מתוך תחושת כוחו וכוח כוחו בהבנה ובהסברה של רזי תורה ואם מתוך ראיית רגלי מבשר, הראי"ה אינו תופס את תופעת החילון כתופעה שיש לה קיום לאורך זמן. הוא מתנחם בהיעלמותה ונחוש לפעול לשם לכך. פריקת העול של צעירי החלוצים בזמן הראי"ה הייתה תופעה חדשה. חלק גדול מהם למדו בישיבות ובבתי המדרש לפני שמרדו. לא פלא שהראי"ה רואה בה תופעה חולפת ובת שינוי. כשם שזה עתה באה לעולם ולא היכתה עדיין שורש, כך תיעלם ותחלוף בקרוב.

אולם החילון בגווניו השונים עודנו חי וקיים, ומקיף את רוב העולם היהודי בארץ ובעולם בראשית המאה העשרים ואחת. כל המביט בעין פקוחה יודה כי מצב הדברים אינו נראה כעתיד להשתנות בטווח הנראה לעין. מבחינה זו אי אפשר להימנע מלשאול ולבחון האם ראייתו האופטימית של הראי"ה עדיין תקפה? האם דברי הנחמה של הראי"ה על אחים טועים מחללי הקודש עדיין מנחמים? האם הצעותיו ותקוותיו של הראי"ה להתמודדות עם החילון ועם הכפירה הוכיחו את עצמן? ומה אפוא נותר רלבנטי מדברי הראי"ה על ארעיותו של החילון ועל היכולת להעבירו אל הקודש?

ג. "ההשתלמות משני הצדדים" – הדדיות

בתחילת תרע"ד (1914) יצא הראי"ה למסע המושבות הנודע. אחת מתחנות המסע הייתה המושבה פורייה. הרבנים לא אכלו שם בחדר האוכל משום שהמטבח לא היה כשר. הם ישבו בחדר צדדי ואכלו ארוחת ערב, והנה קולות שירה החלו לבקוע מחדר האוכל. החלוצים התאספו לשירה ולריקודים. הראי"ה התקרב למעגל הרוקדים, אסף אותם סביבו ואמר: "אחים יקרים! התקרבו אלינו, הגיעה שעת קירוב הלבבות. התרחקנו זה מזה. היישוב הישן התרחק מהיישוב החדש בגלל חילול הדת. אולי היתה זו התרחקות יתר על המדה. שבים אנו אנשי היישוב הישן לחבק אתכם בזרועות פתוחות. אבל, אנא אחים, התקרבו גם אתם אלינו בדרכי החיים בכל הקדוש לישראל". לאחר שהרב זוננפלד והרב הורוויץ אף הם נשאו דברים, חזרו החלוצים ופצחו שוב בשירה ובריקודים סוערים. הראי"ה עמד במרכז המעגל בהתרגשות עצומה. לאחר זמן מה נעלם הראי"ה ויצא מחדר האוכל. לפתע חזר ופרץ אל האולם, כשהוא לבוש בבגדי חלוץ ורובה בידו. הוא נכנס אל מעגל

הרוקדים ואחריו נכנס חלוץ לבוש בבגדי הרבנות של הראי"ה. הראי"ה הניף את ידיו, רקד לבדו ושר. התדהמה הייתה רבה.[32]

מסתבר כי במעשה זה של החלפת הלבוש ניסה הראי"ה לא רק להסיר מחיצות. הראי"ה רצה להראות כי לבוש החלוצים מסמל דבר מה שעל העולם הדתי ללמוד ממנו; שאולי חסר משהו מעולם החול ללובשי מלבושי הקודש, ולהיפך.[33] במחברתו כתב הראי"ה שורות אחדות המראות עד כמה המשפיע ראה את עצמו גם מושפע, ועד היכן היה קשור לחלוצים ולחילונים:

> שמעו אלי עמי, מתוך נשמתי אני מדבר עמכם... מתוך קשר החיים שאני קשור בכולכם, ואתם כולכם קשורים בי... רק אתם הנכם תוכן חיי, בכם אני חי... מבלעדיכם אין לי כלום... כל אחד מכם... הוא ניצוץ גדול וחשוב מאבוקת אור עולמים... נותנים אתם לי תוכן לחיים, לעבודה, לתורה, לתפילה לשירה, לתקווה. (קובץ א, קסג)

שנים אחדות לפני המסע לפורייה כותב הראי"ה את תמצית שיטתו על ההתקרבות ההדדית:

> ולב האבות יתחיל להכיר את כל אוצר הטוב והסגולה הגנוזה שבבנים, בעומק נפשם הערה והחיה. והבנים יכירו את הקדושה והטהרה, ההוד והתפארת המלאים בלב האבות... וכל אחד מחברו יקח את כל הטוב את כל הנאה והכשר אחרי הזרחת אור החכמה, הגבורה, העוז והענווה משני הצדדים. שכל אלה יביאו להכרה נאמנה, שרק ע"י ההתאחדות הרוחנית של ישראל הצעיר עם ישראל הזקן תבוא ישועה ותצמח גאולה. (מאמר הדור)

עיקרון ההפריה ההדדית שהראי"ה מביא לידי ביטוי ביחסו אל עברייני הדת מהווה מרכיב יסודי במשנתו והוא פועל יוצא מדרך העבודה של 'העלאת ניצוצות' המבררת את הטוב מתוך הרע ומעלה אותו. ההדדיות מבטלת את תחושת העליונות החד צדדית ומאפשרת הקשבה, למידה וכבוד הדדי.[34]

רבים בציבור הדתי, ובמיוחד הציונים הדתיים, הגשימו, לעיתים מבלי משים, את משאלת הראי"ה ולמדו מאחיהם החילונים לקבל את עולם החול. תחומים כמו התיישבות, השכלה ומדע, תרבות, תעשיה וצבא, הפכו לחלק בלתי נפרד מעולמו

32. על פי תיאורו של א' רוזנק, הרב קוק, עמ' 119-120.
33. דברים דומים טוען רוזנק שם.
34. דברים מפורשים על "ההשתלמות משני הצדדים" כותב הראי"ה במאמר: מסע המחנות, מאמרי הראי"ה עמ' 76.

של הצבור הציוני-הדתי. מהו אם כן "הטוב הנאה והכשר" שראוי לדתי בן ימינו ללמוד מן החילוני באשר הוא חילוני? היש עדיין טוב שכזה? אם יש, מהו? ואם אין, האם במושגי הראי"ה החילוניות סיימה את תפקידה ושלב ההדדיות מיצה את עצמו?

המביט סביבו לא יתקשה להבחין במגמה הפוכה ואפילו זרה לרוח ההדדיות: התנשאות והבלטת חסרונם וריקנותם של החילונים מתוך תודעה חזקה של חד-צדדיות ומלאות עצמית, אפילו ביחס לערכי הציונות. מגמה זו רווחת במיוחד בקרב המבקשים ללכת בדרכו של הראי"ה. על כן שאלות אלה בדבר תוקפו של היחס ההדדי מצריכות עיון מחודש במציאות ימינו.

התייחסנו עד כאן לשלושה נדבכים מתוך תורת הסנגוריה והיחס של הראי"ה כלפי פורקי העול, תוך כדי בחינתם לאור שינויי הזמן. אולם מבחן הזמן לא מתמקד רק באבני הסנגוריה שבנה הראי"ה. עלינו לזהות גם את האבנים החסרות מבניינו. שתי תמורות דרמטיות שלא היה כדוגמתן אלפיים שנה התחוללו לאחר זמנו של הראי"ה וכמובן שלא באו לידי ביטוי בעקרונות הסנגוריה שלו. עם זאת, הן מהוות אבני יסוד ודרך בגיבוש היחס אל החילונים בימינו לא פחות מאבני הדרך של הראי"ה.

השואה

אי אפשר לדון ביחס אל החילונים בימינו מבלי להתייחס לשואה. החורבן הגדול שלא היה כמותו מאז חורבן הבית חישק בגורל יהודי אחד את כל מי שזרע ישראל יכונה. היטלר לא הבחין בין דתי לחילוני ובין שומרי מצוות לפורקי עול, אך ידע להבחין היטב בין יהודי ובין מי שאינו יהודי. בגטאות ובמחנות ההשמדה נדחקו האמונה הדתית ושמירת המצוות מפני שאלות הקיום והגורל היהודי.

השואה שהִפתה ביהודים שרובם ניהלו אורח חיים חילוני טענה את המכנה היהודי המשותף בחוויה קיומית יהודית שלא על בסיס קבלת עול מצוות. הרב י"ד סולובייצ'יק זיהה את המשמעות ההיסטורית היהודית החילונית שלאחר השואה והגדיר אותה כברית גורל.[35] השואה כוננה ערוץ חדש של זהות וסולידאריות יהודית, תוך כדי ההכרה שעם ישראל ברובו חי במציאות חילונית הרחוקה בתודעתה ובמאפייניה מברית סיני.

35. או 'ברית אבות'. ראה: הרי"ד סולובייצ'יק, חמש דרשות, מכון טל אורות, ירושלים תשל"ד, עמ' 94-95. הרב יהודה עמיטל מדבר על המציאות היהודית החילונית לאחר השואה ועל היחס אל החילונים בניסוח פשוט וישיר יותר: "באושוויץ לא בדקו בציציותיהם של היהודים. וכי נוכל אנחנו, בבואנו לקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך, או וחי אחיך עמך, לבדוק בציציותיהם?".

בשנים האחרונות, משלהי המאה העשרים, השואה הפכה להיות נושא רב עוצמה של עיסוק אינטנסיבי בזהות יהודית בארץ ובעולם. מרכזיותה של השואה בסולידאריות ובזהות היהודית בימינו מבליטה את היעדרם של אורות הראי"ה מן השיח המתקיים כיום בין דתיים לחילונים.

המדינה

קיומה של המדינה (במיוחד לאחר השואה) יוצר מציאות חדשה של סולידאריות בין דתיים וחילונים. הדברים אמורים במיוחד כלפי הדתיים הציוניים, הרואים בקיומה של מדינת ישראל ערך דתי. גם היהדות החרדית המסתגרת, שהתנגדה לציונות, מוצאת את עצמה מנהלת שיתוף פעולה ברמה כזו או אחרת עם היהודים החילונים. המציאות של חיים משותפים באותה מדינה מחייבת הכרה הדדית ויוצרת מצע מסוג חדש לשיתופי פעולה וליחס כלפי היהודי החילוני.

אולם לא מדובר בחוויה אזרחית וישראלית משותפת בלבד, אלא בהכרח קיומי. הרב עמיטל מבטא זאת כך:[36]

> אם אנחנו מאמינים שמדינת ישראל מהווה מפלט למיליוני יהודים, כן ירבו, וקיומם של אותם יהודים מותנה בשלוותה של מדינת ישראל ובכושר עמידתה מול אויביה. ואם אנחנו מאמינים שבתקומתה של מדינת ישראל וקיומה יש משום קדוש השם... עלינו לדעת כי מדינת ישראל לא תוכל להתקיים אם לא ישררו בה יחסי אחווה ודו קיום בין כל חלקי העם. רק על ידי התייחסות של יהודי ליהודי כאח אל אח, מבלי להתחשב בדעותיו ובמעשיו, נוכל לקיים את המדינה הזאת. ללא זה, סכנת חורבן ח"ו מאיימת עלינו. איני זקוק לאסמכתאות מן המקורות. על כגון זה אמרו חז"ל למה לי קרא, סברא היא.

השואה והמציאות הישראלית המדינית הציבו סדר יום חדש שמחייב שיח ושפה חדשים ביחסי הדתיים אל החילונים (כמו גם ביחס החילונים לדתיים). שפה זו שייכת למחצית השנייה של המאה העשרים והיא כמובן נעדרת משפתו של הראי"ה.[37]

36. הרב י' עמיטל, 'מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית הלכתית', בתוך: הרב י' שביב (עורך), ממלכת כוהנים וגוי קדוש, קובץ מאמרים לנשמת דוד כהן הי"ד, הוצאת המשפחה והחברים תשמ"ט, עמ' 343.

37. בכתיבתו הציונית של הראי"ה השימוש במושג 'מדינה' הוא נדיר. הראי"ה מדבר על 'עם', 'אומה', 'ארץ', 'כנסת ישראל' וכיו"ב, וכן על 'משטר', 'שלטון' ו'ממלכה' אך לא על המסגרת הפוליטית הספציפית של המדינה שבדרך. מעניין לציין, כי גם בספריו של הרב צבי טאו, מחשובי מורי תורת הראי"ה בימינו, הביטוי 'מדינת ישראל' או 'המדינה' כמעט אינו מוזכר, לא כנושא לדיון ואף לא

השימוש הרווח היום בביטוי הסתמי 'חילונים' או 'חילוניות' אפילו בקרב החרדים[38] הוא עדות מובהקת לכך. מילון היחס של הראי"ה לא כולל את המונח 'חילונים'. הראי"ה משתמש במונחים המסורתיים החמורים: כופרים, אפיקורסים, עבריינים, רשעים, מחללי הקודש, פורקי עול וכדומה. השינוי אינו מקרי, והוא משקף את התמורות שחלו בעולם היהודי בעשרות השנים האחרונות. גם מי שאין רגשי אהבה בליבו לאחיו החילוני אינו מעוניין לפתח רגשי תיעוב שהמונח 'רשע' מעורר. לו הראי"ה היה חי בימינו, אם מותר להפליג בדמיון, היה קרוב לוודאי נוקט לשון רכה יותר בבואו לכנות בשם תואר את עוזבי התורה.

כך או אחרת, בחלוף מאה שנים, שאלת הרלבנטיות של דברי הראי"ה בסוגיה זו מחריפה והולכת.

פרק חמישי:
הסנגוריה של החזון איש

בניגוד לראי"ה, כתיבתו של החזו"א בנושא זה היא הלכתית, מדודה במשורה ומתומצתת. עם זאת, יש בדברי החזו"א הן מן המעוף והן מן החידוש הסוללים דרך אחרת מזו של הראי"ה ביחס לחילון ולחילונים. החזו"א מתייחס למעמדם של החילונים בדורו תוך כדי דיון בסוגיות הלכתיות מובהקות: שיתוף בעירובי חצרות, שחיטה, ייבום, שתית יין שנגע בו מחלל שבת ועוד. דיוניו של החזו"א סובבים סביב ההגדרות ההלכתיות המוכרות בחז"ל ובפוסקים, אך מפליגים להיגדים תיאולוגיים והיסטוריוסופיים מרחיקי לכת. בפרק זה אנסה לחלץ מתוך הדיונים ההלכתיים המסועפים של החזו"א בחידושיו לדיני עירובין ולהלכות שחיטה[39] את העקרונות המנחים לנושא דיוננו.

כבר בתרפ"ט,[40] בהיותו בווילנה, כשכתב את חידושיו על הלכות עירובין, בהתייחסו

בהתייחסות משנית. הדבר מפליא ממש, ואי אפשר להניחו ליד המקרה. היעדרותה של מערכת ביטויים אלה משפת הראי"ה יכולה להיות הסבר חלקי בלבד להיעדרותה משפת הרב טאו שמלמד את תלמידיו בסוף המאה העשרים על "מאורעות והבנת התקופה", ואכמ"ל.

38. לעיתים משתמשים החרדים בתואר 'חופשיים'. יוצא מן הכלל היה הרב ש"ך שדבר בפומבי על 'אוכלי השפנים' וכיו"ב.

39. שו"ע, יו"ד א-ב.

40. ציר הזמן של כתיבת חידושי החזון איש מתוארך כאן על פי מחקריו של בנימין בראון. חלק נכבד ממה שכתבתי במסגרת זו על החזון איש מתבסס על עבודתו היסודית והמקיפה של בראון, ובמיוחד על הפרק 'מעמד היהודי החילוני', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשס"ג, עמ' 365-374. בעת הגהת המאמר יצא כבר ספרו הגדול של בראון (לעיל, הערה 1) העוסק בהרחבה בנושא זה בפרק העשירי עמ' 703-734. עם זאת, אין בית מדרש ללא חידוש.

לעירובי החצרות בעירו, דן החזו"א במעמדו של היהודי המתחלן והבחין בין ארבע סוגים של עברייני דת שלכל אחת מהם דין שונה:

> ואנו ששוכרין מן השר... אע"ג דיש בעיר מחללי שבת בפרהסיא ומחללי בצנעא... ולבלתי מאמינים אף אם אינם מחללי שבת בפרהסיא... והמכחישים אין להם חלק כלל באמונה...[41]

יש כאן ארבעה סוגים: 'מחללי שבת בצנעה', 'מחללי שבת בפרהסיה', 'בלתי מאמינים',[42] שדינם כמומר, ו'מכחישים', שדינם כעכו"ם. סוגים אלה מאפיינים את רמות החילון בחברה היהודית כפי שהכיר החזו"א.

מעבר להבחנה בין רמות שונות של עברייני הדת שיסודה במציאות עצמה, קובע החזו"א הגדרות חדשות ביחס לחילון הבנויות על תפיסת מציאות ועל חידוש הלכתי כאחד.

לצורך הבהרת עמדתו של החזו"א יש לציין קודם לכן את הסנקציה החריפה שנקבעה נגדם בגמרא:

> תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן: העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין, אבל המינין והמסורות והמומרים היו מורידין ולא מעלין. (בבלי, עבודה-זרה כו ע"א)[43]

הרמב"ם פוסק גמרא זו להלכה (הלכות רוצח ד, י-יב), רואה בכך מצווה, וכולל ברשימה את 'האפיקורסים' שכופרים בתורה ובנבואה. בהלכות ממרים מחמיר הרמב"ם עוד

41. חלק או"ח הל' עירובין פז (כג) יג (מופיע גם בחלק יו"ד הל' שחיטה סימן א ס"ק ה). 'בלתי מאמינים' על פי הגדרותיו של החזו"א הם אלה שאינם מאמינים בדברי חז"ל. בימיו הם גם אינם מחזיקים במצוות "דלדידן ליכא מחזיקים בקצת המצוות" ודינם לעניין עירוב חצרות הוא כדין מומר. זאת בניגוד למעמד הכותי שאעפ"י שאינו מאמין בדברי חז"ל "אין דינו כמומר כיון שהוא מחזיק במצוות ומקיימן הריהו כישראל במצוות שהחזיק", ע"ש ס"ק יב (ד). ביחס להגדרת הכופר בתורה שבע"פ, ראה בחזו"א יו"ד סימן ב בהרחבה.

42. ההבחנה בין הכופר, שדינו כעכו"ם לעניין עירוב, לבין הבלתי מאמין שאינו מחזיק במצוות ושדינו כמומר אף אם לא יחלל שבת בפרהסיה, דורשת ביאור. ייתכן שמידת ההתרסה ועוצמת הזדון קובעת את הגבול שבין הכופר לבלתי מאמין, או שמידת הוודאות של הכפירה היא זו שמסמנת את הגבול בין שתי ההגדרות.

43. הגמרא שם מבארת כי הכוונה היא רק למומרים להכעיס ולא למומרים לתיאבון. סנקציות נוספות ננקטו כנגד המומרים, למשל: תפילין שנכתבו על ידי מומר נפסלות (שו"ע, או"ח לט, א); אין להתאבל עליו (רמב"ם, הלכות אבל א, י; שו"ע, יו"ד שמה, ה); ועוד. ההגדרות המדויקות של האישים החריגים כמו מינים ומומרים וההבדלים ביניהם לא נתיישבו עד הנה. ראה: י' שילת, אגרות הרמב"ם א, הוצאת מעליות ירושלים תשמ"ז, עמ' לז- מא.

יותר ומוסיף לרשימת המומלצים להורדה אף את הכופרים בתורה שבעל פה. יתרה מזאת, הוא רואה בהמתתם 'מצווה גדולה':

> מי שאינו מאמין בתורה שבע"פ... הרי הוא בכלל המינים ומיתתו ביד כל אדם... מורידין ולא מעלין כשאר המינים, והאפיקורסין, והאומרין אין תורה מן השמים... כל ההורג אחד מהן, עשה מצווה גדולה והסיר מכשול. (הלכות ממרים ג, א-ב)

בד בבד עם הקו המחמיר והבלתי מתפשר כלפי הכופרים מראה הרמב"ם פנים להקל ומצמצם את היקף הדין:

> במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבע"פ ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו... וכן כל הטועים אחריו. אבל בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם, ונולדו במינות וגידלו אותם עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגידלוהו הגויים על דתם, שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר להרגן. (שם)

שני עקרונות מחודשים, מרחיבים, שאין להם מקור בש"ס, מציב כאן הרמב"ם בפנינו – אחד להחמיר ואחד להקל. העיקרון המחמיר מכיל את הכופר בתורה שבכתב ושבע"פ ברשימת האישים שמצווה להמיתם. העיקרון המקל מרחיב את הגדרת "תינוק שנשבה לבין הגויים" ומיישם אותה גם ביחס לבן השבוי בידי אבותיו הכופרים היהודים אף ש"ראה היהודים ודתם". מכאן נובע כי אין דור שני לכפירה מרצון, משום שכל "האוחז בדרכי אבותיו שתעו" נחשב מודח על ידם והוא כאנוס.

רוב הפוסקים שאחרי הרמב"ם לא קיבלו את דבריו.[44] לא כן החזו"א, שהולך בעקבות הרמב"ם עקב בצד אגודל:

> וכמו כן אותן שאבותיו פרשו מדרכי הציבור והוא נתגדל ללא תורה,

44. לא הטור (יו"ד קנח), לא השו"ע (יו"ד קנח, א-ב; חו"מ תכה, ה) וגם לא הרדב"ז, שדוחה את הרמב"ם ואומר: "נראה שכתב זה ללמד זכות על הקראים. אבל הנמצאים בזמננו זה אם היה אפשר להורידן, מצווה להורידן... ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ" (הלכות ממרים ג, ג). גם 'הכסף משנה' ציין שזו "דעת רבנו" ומשמע שלא מצא לה חבר.

> דינו כישראל לכל דבר, וצריך למוד שיעור ידיעתו אי לא חשוב מזיד, ואותו שדייניו ליה כאנוס זוכין עירוב עבורו. (יו"ד א, ו)

החזו"א מרחיב מעט את חידושו של הרמב"ם, ותולה את מצב האונס לא רק במי שנולד לאביו הכופר אלא גם למי "שנתגדל ללא תורה". החזו"א מניח שמבחן האונס הוא "שיעור ידיעתו"; כלומר, ידיעותיו התורניות של הכופר. החזו"א אינו מגדיר את שיעור הידיעה ואינו מפרט את תכניה אך הוא מניח כי יש בידי הידיעה להפוך את האנוס "שנתגדל ללא תורה" לכופר במזיד.[45] המסקנה המתבקשת מוליכה לחומרה קשה מנשוא כלפי דור ראשון לכפירה, ובוודאי כלפי אלה (והם לא היו מעטים) שלא ניתן לומר עליהם שגדלו ללא תורה. האם יורה 'המחזה אברהם' "להוריד" את תלמידו חייקל הווילנאי, ששנה ופרש?[46]

בכותבו את חידושיו לחלק יו"ד בשולחן-ערוך בארץ ישראל בשנת תש"ב, נראה כי מגמת פניו של החזו"א ביחסו אל הכופרים משתנה. בנימין בראון מציע שלוש סבות אפשריות לפשר השינוי,[47] אך נראה שאפשר להעלות בקנה אחד את כל שלוש הסיבות לכלל הכרה כי לא ניתן להחיל על עוזבי התורה של ראשית המאה העשרים קטגוריות מחמירות בלתי אפשריות, באשר תופעת החילון היא אחרת ויוצרת מציאות יהודית חדשה. המתבונן יבחין במאמץ מערכתי של החזו"א לצמצם צמצום אחר צמצום את דין 'מורידין'.

בשלב ראשון מעלה החזו"א שלוש מגבלות ליישום הדין:

> ואפשר דלא נאמר מורידין אלא במקום דלא אפשר לדונו בבית דין... ועוד, דבכל הני דמורידין מהני תשובה, וכיון דעשה תשובה, הרי הוא כישראל כשר... ונראה עוד, דאין מורידין אותו עד שישתדלו להוכיחו בדברים, אולי יקבל תוכחה. (שם ב, טז)

45. החזו"א (יו"ד סימן א ס"ק ו) דן ביחס שבין שיעור הידיעה להגדרת הכפירה. למסקנת הדיון קובע החזו"א ששיעור ההשתדלות בהקניית הידיעה ל'שבוי' "תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיע ברוח קודשם בהכרעת דינו", ע"ש.

46. 'המחזה אברהם' הוא דמותו הספרותית של החזון איש ביצירת המופת 'צמח אטלס' ו'מלחמת היצר', פרי עטו של הסופר והמשורר חיים גראדה. חייקל הווילנאי, מגיבורי הרומן, למד בישיבות המוסר והיה גם לתלמידו ולבן טיפוחו של 'המחזה אברהם'. התלמיד הבוגר פרש מדרך התורה למגינת לבו של 'המחזה אברהם'.

47. ב' בראון, החזון איש, הלכה אמונה וחברה, עבודת דוקטור, ירושלים תשס"ג, עמ' 370. וכן בספרו 'החזון איש' עמ' 714.

בשלב שני מוסיף החזו"א תנאי מגביל נוסף:

> ואפשר דלענין מורידין, כולם מודים דבעינן שיהא רגיל בכך. (שם)

אולם החזו"א לא הסתפק בכך. דעתו אינה מתיישבת עד שהוא עוקר מן היסוד את דין 'מורידין' בזמן הזה. בעשותו כן, צועד החזו"א צעד מרחיק לכת ביחסו אל החילונים הכופרים בני זמנו:

> ונראה דאין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו ניסים לישראל, ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל. והכופרים אז היו בנליזות מיוחדת, בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענות לעולם, ומביא דבר וחרב ורעב בעולם. אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח"ו, וכיוון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת. (שם)

חידושו ההלכתי של החזו"א, שביטל למעשה הלכה פסוקה בגמרא, ברמב"ם ובשו"ע, זכה לביקורת נוקבת ועורר התנגדות.[48] גם עצם ההבנה של דין 'מורידין' כדין שנועד לתיקון עולם ולגידור הפרצה היא כמובן מחודשת ומרחיקה לכת.

אולם בנוסף לחידושו ההלכתי העלה החזו"א רעיון היסטוריוסופי. רביצקי טוען כי הדפוס החרדי ביחס לחילונים מוכן לגלות גישה סלחנית כלפי הפרט החילוני אך דוחה את החילוניות ותרבותה ואת הקולקטיב החילוני; ואילו כאן, לראשונה ובמפתיע, חורג החזו"א מן השורה ומגלה הבנה וסלחנות מסוימת כלפי תופעת החילון וכלפי הקולקטיב החילוני – "נכרתה האמונה מדלת העם". פעם היו הכופרים בעלי יצר לתאוות והפקרות, אך לא כן בזמננו. הכפירה אינה צומחת על מצע הרשע ואין תועלת בביעורה מהעולם.

זאת ועוד, הכפירה המתעוררת בעת החדשה נעוצה בתמורה מטפיסית וקוסמית ולא רק בתמורה היסטורית. בדורות קודמים רחוקים הייתה השגחה ניסית וגלויה, ואילו זמננו הוא "זמן ההעלם". זהו שורש הכפירה והמרי בעת החדשה לפי החזו"א,

48. למשל, הרב אליעזר ולדנברג כתב: "דבריו עומדים בניגוד להלכות הפסוקות בזה... שפסקו בלי שום תנאי והגבלת זמן ועת, למרות שגם המה חיו כבר בזמן ההעלם" (ציץ אליעזר ח טו, ה). ראה עוד: א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 230-231.

שורש שנוטל את ארס הפשיעה מן הכפירה.[49] נוצר מצב של שידוד מערכות תיאולוגי שבו אמות המידה המסורתיות אינן תקפות עוד. בניסוחו הקולע של רביצקי: "אמנם עגלתו של החילוני נתרוקנה מתוכן דתי,[50] אך רק לאחר שהעגלה הקוסמית כולה נתרוקנה כביכול מן הגילוי הא-לוהי".[51]

מכאן יוצא החזו"א לקבוע מחדש את היחס הראוי אל הכופר בן ימיו:

> ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס, וכמו שכתב הרמב"ם פ"ג מהלכות ממרים ה"ג, דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה. ותינוק שנשבה מביא קרבן (חטאת)... ומצווין אנו להחיותו ואף לחלל עליו את השבת בשביל הצלתו. (שם ב, כח)

כאן מותח החזו"א את היריעה פעם נוספת ומכניס לדברי הרמב"ם מה שלא כתוב בהם. הרמב"ם ראה כאנוסים את בני הטועים, דור שני לכפירה, אולם "ההולך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו, וכפר בתורה שבע"פ תחילה, וכן כל הטועים אחריו", דהיינו דור הכופרים הראשון, דינו לבאר שחת. לעומת זאת, החזו"א מדלג דילוג של אהבה ומחיל את הגדרת תינוק שנשבה על "תלמידיהם". גם תלמידים שהולכים אחרי מורי כפירה למיניהם, אנוסים ייחשבו. בכך הכריע החזו"א כי גם לאותם שגדלו על ברכי התורה ומרדו יש מקום בתוך בית ישראל.[52]

החזו"א אינו מסתפק בהסרת חרב ההורדה. הוא אף קובע מה צריכה להיות העמדה הנפשית כלפי האנוסים הכופרים:

> ובהגהות מיימוניות פ"ו מהלכות דעות כתב דאין רשאין לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה. ובסוף ספר אהבת חסד, כתב בשם הגר"י מולין דמצווה לאהוב את הרשעים מהאי טעמא. והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין, כי אצלנו הוא קודם תוכחה, שאין אנו יודעים להוכיח ודייניו להו כאנוסים. ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן הייבום, וכן לעניין שאר הלכות. (שם)

49. החזו"א כתב דברים אלו בתש"ב, בטרם נודע החורבן. ייתכן שלאחר השואה דברי החזו"א מקבלים משנה תוקף.

50. על פי המשל המפורסם שאמר החזו"א לבן גוריון כשהאחרון ביקר אצלו בתשי"ג. החילונים, בעלי העגלה הריקה, צריכים לפנות את הדרך מפני הדתיים נושאי מסורת הדורות שעגלתם טעונה במלואה.

51. א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 230.

52. בניסיון להפחית את רמת המזיד של פושעי הדת החדשים, הקדים ר' יעקב אטלינגר את החזו"א. ראה: שו"ת בנין ציון כג.

המצווה לאהוב את כופרי ישראל בנסיבות שעליהן מדבר החזו"א כלולה, ככל הנראה, במצוות 'ואהבת לרעך כמוך', אך טומנת בחובה גם עיקרון נוסף – עיקרון התיקון. כך כותב החזו"א בבואו לבטל את דין 'מורידין' בזמן הזה, כפי שכבר צוטט לעיל:

> וכיוון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת.
> (שם ב, טז)

לא על מצוות אהבה בלבד מדבר החזו"א, כי אם על "עבותות אהבה" ועל מאמץ מתמיד לתקן ולהעמיד "בקרן אורה". עמדה נפשית ודתית של אהבה בעבותות מאפשרת עמידה הן בפני אתגרים מעשיים המשתנים חליפות והן בפני אכזבות וכישלונות.

הגם שהחזו"א למד מן הרמב"ם ונסמך עליו, אי אפשר להתעלם מקרבה לשונית, סגנונית ורעיונית, בין דברי החזו"א בעניינו (ובכלל זה הביטוי "עבותות אהבה") לבין דבריו של האדמו"ר הזקן בעל התניא:

> אמר הלל הזקן, הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו', אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו, ולכן נקראים בשם 'בריות' בעלמא, צריך למושכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'.
> (ליקוטי אמרים לב)

האם איחד החזו"א את דברי הרמב"ם ואת בעל התניא והתיכם למקשה אחת, או שמא 'התנבא' החזו"א בסגנונו של בעל התניא? על אף הדמיון הרב בין החזו"א לאדמו"ר הזקן, נראה כי החזו"א הוסיף עליו נדבך חשוב. כמאה וחמישים שנה לאחר שכתב האדמו"ר הרש"ז את דבריו בשלהי המאה הי"ח[53] מבין החזו"א כי לא מדובר עוד בשוליים צרים ובבודדים שהתרחקו מתורת ה'. התופעה היא רחבה וגועשת. על כן תוהה החזו"א על פשרה ומבקש, לכל הפחות, את סיבתה. ואכן, החזו"א מצא את הסיבה בהעלם ההשגחה. בלשון אחרת אפשר לומר כך: בעל התניא מתייחס אל החילונים, ואילו החזו"א מתייחס גם אל החילון.

53. פרק זה, לב, אינו מצוי במהדורות הראשונות של ספר התניא.

פרק שישי:
בין הראי"ה לחזון אי"ש - השווה והשונה

כמו החזו"א, גם הראי"ה דיבר על אונס הכפירה, ואף הוא הכיר בכוחה כרוח סערה כביר שקשה לעמוד בפניו. כמו החזו"א, מבקש הראי"ה שלא להשאיר את הכופרים בחוץ. עוד בטרם עלותו לארץ, בהיותו בבויסק בתרס"ג (1903) כותב הראי"ה:

> אין לנו את מי לשנוא, אין לנו עם מי להתקוטט. צאן אובדות היו עמי, רועיהן התעון, והרועים הללו עצמם גם כן נתעו מרועי הרועים שלפניהם שהיו כבר רועים אווילים. חלילה לנו לדון שוגג כמזיד.
> (אפיקים בנגב יז)

למעלה מעשר שנים אחר כך, בשלהי תקופת יפו, בתרע"ד (1914), כותב הראי"ה לאחד מחשובי רבני ירושלים, בן הישוב הישן הרב יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי, דברים באותה רוח:

> ובכלל אני מוצא, שגם על אחינו הרחוקים שאנו מוכרחים לאסור עליהם מלחמה של מגן או גם של תנופה הננו מוזהרים להתנהג בדרך כבוד ונימוס. להלחם על הרע והחטא ולא על רעים וחוטאים, שאולי אינם במציאות אחרי הצירוף הגדול של גלותנו הארוכה. אולי הם שוגגים, אנוסים או מוטעים... וע"י דרכי נועם, ונתיבות כבוד ושלום, נוכל הרבה יותר לתקן ולהציל מאשר ע"י משטמה וקינטוריא.
> (אגרות הראי"ה ב, עמ' רעא)

כמו החזו"א שביטל את דין 'מורידין' בזמן הזה, כך הראי"ה ביטל למעשה את ההלכות החמורות הנוגעות לדחיית הרשעים ולשנאתם.

ועם כל זה, השגגה והאונס אינם כלי המערכה המובהקים של הראי"ה. הטיעון בדבר "תינוקות שנשבו" כמעט שאינו נזכר בתורתו.[54] הסנגוריה של הראי"ה מושתתת בעיקר על יסודות אחרים שאותם גיבש ביצירתו ההגותית, בפעילותו הציבורית ובתשובותיו למתנגדיו הרבים. אומנם כן, הראי"ה ראה עין בעין עם החזו"א את נוטשי האמונה והדת כסוג של אנוסים ואף הושיט להם את ידו וכתת את רגליו להעמידם בקרן אורה, אולם את עיניו הוא נשא רחוק הרבה יותר. הראי"ה גילה מה טוב יצא מן הכפירה והחילון, וטען שהכפירה אינה אמתית כפי שחושבים נושאיה. הראי"ה הסביר מדוע כל זה קורה כאן ועכשיו, וכיצד מתקשרים הדברים

54. ראה על כך: הרב אלישע אבינר, לימוד זכות, סובלנות, לגיטימציה-על היחס ל"חילונים", צהר ג, עמ' 170-188, ובמיוחד בעמ' 182.

לגאולה, לתשובה ולארץ ישראל. לראי"ה נגלים נבכי ההיסטוריה וצפונות העתיד והוא סמוך ובטוח שלא ירחק היום שבו לב בנים ישוב על אבותם. אך אל המקום שאליו נושא הראי"ה את עיניו לא יביט החזו"א.

רביצקי הגדיר את ההבדל בין הראי"ה לחזו"א ביחס לערכי הציונות החילונית של ראשית המאה העשרים: עגלה ריקה לעומת עגלה מלאה, יאמר החזו"א; שתי עגלות טעונות למחצה, יאמר הראי"ה.[55] הרב י' בן נון הצביע על חמישה דברים שהראי"ה החשיב והחזו"א דחה:[56] התפעמות מהחלוצים וממפעלם, תפיסת המדע והתרבות המודרניים כביטוי לתורת ההתפתחות המדעית, רעיון העצמיות כמקור השראה וסמכות של האדם, הסתמכות על תורת הנסתר ומבט פנימי נשמתי, ותהליכי גאולה.

שני ההבדלים האחרונים שמנה ר"י בן נון הם סלע המחלוקת בין החזו"א והראי"ה ומהם גם נובעים שני ההבדלים הראשונים. הראייה המיסטית של הראי"ה, היודעת בסוד ה' ליראיו דברים העומדים בכבשון ההשגחה העליונה ובמסתרי הנפש, זרה לרוחו של החזו"א. כבן יהדות ליטא היה החזו"א נאמן לאידיאל האמונה התמימה. אידיאל זה שפשט ברחבי יהדות פולין וליטא החל מן המאה התשע עשרה ואשר נושא דברו בליטא היה בעל החפץ-חיים, העמיד את האמונה התמימה במרכז החיים הדתיים תוך כדי נטישה, למעשה, של המערכות התיאולוגיות הגדולות: הקבלה והפילוסופיה.[57]

כפועל יוצא מאחיזת מפתח הסוד, יודע הראי"ה לפענח חלק מצפונות עת הגאולה. בפרקים הקודמים הראיתי עד היכן רעיון הגאולה והקץ המגולה מרכזי ומהותי בגיבוש יחסו של הראי"ה אל החילון והחילונים. החזו"א, לעומת זאת, מסתייג מכל חשיבה משיחית שיש בה היבטים אקטואליים ומתנגד לה. במכתב לאחיינו כותב החזו"א:

> משיח יבוא בהיסח הדעת. מציאותי יהיה רחוק מהשכל ביאתו. יכריחו את עצמם להאמין. [ה]איסור לחשב את הקץ נוהג בכל הזמן, מאמר חז"ל נצחי. בזמן מהפכות, אמונה בגאולה יכולה להיות יותר חזקה, רואים שינויים מהקצה אל הקצה. היום אי אפשר לדבר על מהפכות.[58]

55. א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 228, 237.
56. הרב יואל בן נון, 'קהל שוגג - חילוניים וחילוניות בהלכה', אקדמות י, עמ' 251-253.
57. ראה: ב' בראון, החזון איש, עמ' 19-20. וראה בהרחבה במאמרו: 'שובה של האמונה התמימה', בתוך: על האמונה, עמ' 403-443.
58. שם, עמ' 45. התייחסות מפורשת של החזו"א לשלילת דרכו של הראי"ה מתועדת מפי אחד מבחירי

הראי"ה האמין כי בכוחו להשפיע על דור שלם. הוא גם קרא לתלמידי חכמים ליטול עט סופרים ולהשפיע. לעומתו, החזו"א מפוכח, נטול יומרות ואפילו פסימי. דורו 'דור יתום' ויכולתו להשפיע על בני דורו מוגבלת. הראי"ה מעמיס על הכופרים כוונות נסתרות נעלות, פסיכולוגיות ומטאפיזיות, מדעת ושלא מדעת; ואילו החזו"א, שאין לו אלא מה שעיניו רואות, מסרב להעניק אשראי חיובי למורדי הדת. כף הזכות של מאזני החזו"א מחשיבה את כופרי התורה לאנוסים שנשבו ברוח הזמן, אך הכף השנייה מותירה את עגלתם ריקה מתוכן.

הציוני הדתי בן ימינו לא יכול לקבל את החפות הערכית שהחזו"א מייחס לעמיתו החילוני. השותפות במעגלי העשייה של המדינה והחברה הישראלית, ובמיוחד בשירות בצה"ל, מחייבת מיניה וביה שותפות בערכים לאומיים, בערכי יושר, צדק, משפט וכיו"ב. שותפות זו דוחה על הסף גישה המשילה מן היהודי החילוני ערכיות יהודית ומוסרית ומותירה את עגלתו חשופה וריקנית.

אולם כדי להבין את דברי החזו"א בנקודה זו לאשורם יש לראותם בהקשר רחב יותר של שיטתו. לפי החזו"א אין יתרון לערכי מוסר וצדק שלא על פי דין התורה וההלכה. "ההלכה היא המכרעת את האסור והמותר של תורת המוסר", קובע החזו"א, ואף מוסיף:

> מחובות המוסריות שישתדל האדם לטעת בלבבו את העקר הגדול הזה, שבכל מקרה אשר הוא נפגש עם רעהו, צריך לשקול בפלס ההלכה לדעת מי הוא הרודף ומי הוא הנרדף... ומי שלא הוקבע בלבו היסוד הזה, לא יועילו רוב לקחו ואומץ שקידתו לקנות מדות מתוקנות. (אמונה וביטחון ג)

החזו"א מותח כאן ובעוד מקומות ביקורת חריפה על תנועת המוסר ועל עבודת תיקון המידות, משום שבמנותק מן ההלכה ודקדוק הדין תצא תקנתן בקלקלתן.[59] הוא מזלזל בערכי צדק ויושר אוטונומיים של יראים ושומרי תורה, וכיוון שכך, הייפלא שבמטענם היהודי של חילונים פורקי עול תורה לא ימצא החזו"א דבר?

תלמידי החזו"א: "מה שהפריע לו [לחזו"א] אצל תלמידי הרב קוק היה העניין הזה שהם כבר יודעים לאתר את 'דור התחיה'. הם יודעים להגדיר מה עושה הקב"ה ומה יעשה הקב"ה. כל זה היה מבחינתו משיחיות. הקביעה של הרמב"ם היתה בשבילו בסיסית, זה לא עניינו... מה אנחנו כבר יודעים על התקופה הגדולה? 'תיפח רוחן של מחשבי קיצין'.. הוא היה נגד כל מה שנועד לעזור לקב"ה להביא את המשיח. הקב"ה אינו זקוק לעזרתנו" (שם, עמ' 46).

59. בניגוד גמור לראי"ה, שראה במוסר הטבעי והאוטונומי ערך חשוב. ראה: הרב י' עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, עמ' 28; צ' ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 131-138. על פולמוסו של החזו"א עם תנועת המוסר ראה אמונה ובטחון ד, יז-יח; וראה בהרחבה: ב' בראון, החזון איש, עמ' 49-78.

תמונת מבטו של החזו"א לא תהיה שלמה אם לא נדגיש את צבע היסוד שלה. בד בבד עם יחסו המחמיר, המרוקן מכל תוכן, מעניק החזו"א משקל מכריע למעלה חשובה ובסיסית יותר, בלתי תלויה בדעות ובמעשים, שנובעת מעצם היות היהודי החילוני מזרע ישראל. זהו מקור קדושת ישראל גם בגדרי ההלכה, וזו הסיבה שבגללה יש לאהוב בעבותות אהבה אפילו את הכופרים. דבר זה כשלעצמו איננו חידושו של החזו"א אך קשר העבותות הבלתי מותנה הוא חזק יותר ושורשי יותר מכל המעלות והכתרים שקושר להם הראי"ה.

בניין הסנגוריה המרהיב של הראי"ה בנוי על הנחות אוטופיות נסתרות. משום כך, פקפוק בהן או תהיות על תקפותן בימינו עלולים לערער את הבניין כולו. האומנם הכפירה נושאת את המטען בעל הבשורה שהראי"ה מטעין בכנפיה? עומס הכוונות הטובות, החיוביות, הסמויות והמיסטיות שהראי"ה מעמיס על החילונים ועל החילון עלול להיות לרועץ, בבחינת 'עומס יתר'. האופטימיות שמפזרים אורות הראי"ה עלולה להתנפץ לנוכח מציאות מרה יותר. מבחינה זו, דווקא המבנה המינורי, נמוך הקומה, שבנה החזו"א בתורת הסנגוריה שלו, נראה עמיד יותר ובטוח יותר.

מסקנות וכיווני מחשבה

בשאלת היחס אל החילונים נושאים בני הציונות הדתית את המסורת הנמשכת מהראי"ה, המעניקה זכויות דתיות למעמדו של היהודי החילוני. אולם בחלוף השנים מתברר כי משנה זו צריכה לימוד ובחינה מחודשת. קולות חדשים, בחלקם מתריסים, נשמעים גם במחנה הממלכתי-דתי, והם מהדהדים ומאתגרים.

עיני הראי"ה הנשואות למחוזות התקווה והאופטימיות כובשות את ליבו של העוקב אחריהן. מבטו מעניק פשר ומשמעות, שמחה ומלאות, התרוממות רוח ופענוח תעלומות. אולם אסור להתעלם מן הפער שבין המציאות לאוטופיה, שבין שורת העין למשאלות הלב. הימנעות מן המבחן המעמת את שיטת הראי"ה עם החילון בן המאה העשרים ואחת, תטיל צל כבד על דרך האורות, ותוליך אותה בהכרח לאחת משתי סמטות צרות: או שהיא תרוקן את המשמעות הרעיונית של שיטת הראי"ה מתוכנה ומהקשרה הריאלי, כעדות שאי אתה יכול להזימה; או שהיא עלולה לעוות את תפיסת המציאות ולגרום עיוורון לנוכח ממשותה. מאידך, עמדתו של החזו"א מהווה עוגן יציב בים הסוער של דת ישראל בימינו ואסור לה להעדר מהשיח הער בסוגיית היחס לחילון.

לנוכח הקשיים ביישומה של משנת הראי"ה ולאור היתרונות שבשיטת החזו"א, עלינו לבחון שלוש חלופות:

חלופה ראשונה תאמץ בשתי ידיים את גישתו של החזו"א עליה הרחבנו את הדיבור ותדחה את זו של הראי"ה.

חלופה שנייה תמשיך לדבוק רעיונית בסנגוריה של הראי"ה, אך מתוך מודעות לסימני השאלה תפרוס את שיטת החזו"א כמעין 'רשת ביטחון', בבחינת 'אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך'. כי זאת יש לומר, ככל שההבדלים הרעיוניים שבין הראי"ה לחזו"א מהותיים ועמוקים, ההבדלים המעשיים הנובעים משיטתם קטנים הרבה יותר.

חלופה שלישית תנסה ליצור סינתזה בין השגב של הראי"ה למינימליזם של החזו"א. לא עגלה מרוקנת מערכים מוסריים ולאומיים כפי שנקט החזו"א ולא עגלה שנושאת את בשורת צירוף האמונה והתשובה הגואלת היוצאת מבית מדרשו של הראי"ה. חלופה זו תחייב זיהוי מחודש של האופי היהודי-החילוני ומטרותיו, ואולי אף תבחין בין עגלות חילוניות שונות בקהילות שונות ובציבורים שונים, ותמצא בו נקודות של אור. נדמה כי סנגוריה שכזו על הציבור החילוני בימינו תתמקד פחות בציר הלאומי-החלוצי של יישוב הארץ ובניינה לקול פעמי משיח, ותשים את הדגש על הדגל המוסרי-אזרחי של הדאגה לאחר ולחלש, ועל החיפוש המתמיד אחר צדק ומשפט והדאגה לחברה ולמדינה, אותו מרימים קבוצות שונות בציבור החילוני.

סוג כזה של מפגש בין הראי"ה לחזו"א טומן בחובו מפתח וסיכוי לדיון מעודכן ורלבנטי בסוגית היחס האורתודוכסי אל החילון. מפגש שכזה יתקיים במרחק לא רב מתפיסתו של הרי"ד סולוביצ'יק שכרתה עם החילונים את ברית הגורל. שם, על הציר המתוח בין אבות, גורל וסיני, יתרחש הדיון.

הרב ד"ר מאיר מוניץ

הדרשה שבבסיס תורת הסנגוריה של הראי"ה קוק*

א. פתיחה

בסוף שנת תשמ"ה נערך בירושלים כנס גדול שעסק בהגותו של הראי"ה קוק במלאות חמישים שנה לפטירתו. במסגרת זו נשא הרב יהודה עמיטל זצ"ל דרשה בנושא משמעותה של משנת הרב קוק בימינו. דברים אלה הועלו על הכתב ונדפסו בחוברת שהוצאה לאור על ידי ישיבת הר-עציון.[1] כן נדפסו הדברים כמאמר בספר הכנס.[2]

המאמר הנ"ל דן בשתי סוגיות מרכזיות המשתלשלות זו מזו: שאלת מקומו של המוסר הטבעי, ושאלת היחס לאומות העולם בתפיסת הלאומיות של הרב קוק.[3] במאמרי זה אבקש ללכת בעקבות הדברים שנדפסו ובעקבות דברים בעל פה ששמעתי בישיבה באותה תקופה מהרב עמיטל (בהתייחסו להדפסת החוברת). במרכז הדיון תעמוד הסוגייה המוזכרת בקצרה בסוף מאמרו של הרב עמיטל, והיא שאלת יחסו של הרב קוק לאותן הלכות ואמירות של חז"ל שעל פני הדברים נראות כסותרות את תפיסת החסד והסובלנות שלו.[4]

* מאמר זה נכתב והוגש לפני פטירתו של מו"ר הרב עמיטל ז"ל. ולוואי ויהיו דברים אלו, המבקשים להאיר נקודה בהגותו, עילוי לנשמתו.

1. הרב יהודה עמיטל, משמעותה של משנת הרב לדורנו – היסודות המוסריים בתפישתו הלאומית, אלון-שבות תשמ"ו.
2. הנ"ל, משמעותה של משנת הרב לדורנו, בתוך: ב' איש שלום, ש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים (חש"ד), עמ' 333-341.
3. להרחבה על תפיסת הלאומיות של הראי"ה ראה: י' בן-נון, לאומיות ואנושיות וכנסת-ישראל, בתוך: יובל אורות, הערה 2 לעיל, עמ' 169-208; ש' רוזנברג, מבוא להגותו של הרא"יה, בתוך: יובל אורות, הערה 2 לעיל, עמ' 63-73; א' רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב הראי"ה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 37-57; א' רוזנק, חינוך ומטא-הלכה במשנת הרב קוק, דעת 46 (תשס"א), עמ' 102-110.
4. על תפיסת הסנגוריה של הרב קוק נכתב רבות. ראה למשל: ב' אפרתי, הסנגוריה במשנת הרב קוק,

ב. מוסר טבעי, אוניברסאליות ואישיותו של הרב קוק

הרב עמיטל פותח את דבריו בהעלאת השאלה עד כמה משמעותית תורת הראי"ה לדורנו. הוא מבקש לסרטט דרך ביניים בין מי שסבור שהניתוחים האקטואליים של הראי"ה שוב אינם רלוונטיים כיום, לבין מי שמבקש לפרש את כל מאורעות ימינו בדיוק על פי אותם הכלים והניסוחים ששימשו את הראי"ה בזמנו.

הרב עמיטל מדגים את הרלוונטיות של תורת הראי"ה מתוך עיון בשאלת המוסר הטבעי. בראשית הדיון הוא מראה שתפיסת הלאומיות של הראי"ה מכילה בתוכה חזון אוניברסלי. הלאומיות של עם ישראל והרצון שלו בגאולה אינם מתבססים על עוינות כלפי עמים אחרים, אלא על תודעת שליחות לתיקון האנושות כולה. לאחר מכן דן המאמר במקום המרכזי והחשוב שיש למוסר הטבעי בהגותו של הראי"ה, ולכך שהדבר בא לידי ביטוי ביחס של אהבה וחסד כלפי אומות העולם. הרב עמיטל מוסיף וטוען שהמסר המוסרי הוא הבשורה שישראל יביאו לעולם כולו.[5]

בעמוד האחרון של החוברת מתייחס הרב עמיטל בקצרה לנקודה נוספת, והיא התייחסותו של הרב קוק למקורות בחז"ל הנראים כסותרים את תפיסת האהבה והחסד שלו:

> יודע הוא, הרב, שמי שאינו מקבל דבריו יוכל להיתפש במאמרים בודדים בחז"ל. נגד אלה הוא כותב: "ממקור החסד צריכה אהבת הבריות להתפרץ, לא בתור חק מצוה, כי אז תאבד חלקה היותר ברור מזהרה, כי אם בתור תנועה נפשית פנימית עזה. והיא צריכה לעמוד בנסיונות קשים מאד, לנצח סתירות רבות, המפוזרות כצורי מכשול, במאמרים בודדים, בשטחיותן של כמה הלכות, ובהמון השקפות, הבאות מהצמצום שבחלק הגלוי של התורה והמוסר הלאומי.
> (אורות הקודש ג, עמ' שיח)

התייחסותו המעשית לרעיון אהבת הבריות באה אצלו לידי ביטוי נוסף בקריאתו להיאבק נגד המניעות והעיכובים הרוחניים וה"גשמיים", אגב מבלי לפרש את טיבם:

ירושלים תשי"ט; א' אבינר, לימוד זכות, סובלנות, לגיטימציה – על היחס ל"חילונים", צהר ג (תש"ס), עמ' 170-188.

5. בדברים שבעל פה שאמר באותה תקופה אף התבטא הרב עמיטל בהקשר זה כנגד מי שהציגו את הלאומיות של עם ישראל בצורה שיש בה עוינות כלפי הגויים. לשיטתם, אמר הרב עמיטל, מה יהיה המסר שיקבלו הגויים שיעלו להר בית ה' בזמן הגאולה – "טוב שבגויים הרוג"?!

> כשמתגבר האיווי להיות טוב לכל, אז יודע האדם שהארה מעולם העליון באה אליו. ואשריו אם הוא מכין מקום הגון בלבבו, במוחו, בפועל כפיו ובכל רגשותיו לקבל את האורח הנשא הזה, שהוא גדול ועליון מכל נכבדי ארץ, יחזיק בו ואל ירפהו. וכל המניעות והעיכובים, הגשמיים והרוחניים, המעכבים את קבלת הרעיון הקדוש הזה אל תוכיותו, אל יעצרוהו, על כולם ילחם, ובמעוזו יחזיק, וישא דעו למרחוק, להחזיק במדותיו של מקום, הטוב לכל, ורחמיו על כל מעשיו. (שם, עמ' שטז)

דומה שמעבר למשנתו נחשף כאן, בדבריו אלו, משהו מאישיותו הטהורה של מרן הרב זצ"ל:

> הגדולה והגאונות האמיתית, כשהם מתחברים ביחד בנפש נדיבה, לשפוך ממשלה של אהבה של חופש ושל כבוד על גוי ואדם יחד.
> (אדר היקר, עמ' כב)

מדוע דווקא כאן נחשפת אישיותו של הרב קוק?

דומה שהדברים רומזים על ההקשר שבו נאמרו הדברים – קרי, הוויכוח החריף בתוך הציונות הדתית סביב כמה מאירועי מלחמת שלום הגליל (שפרצה כשלוש שנים קודם לכן), שהרב עמיטל נטל בו חלק.[6] מעבר לוויכוחים האקטואליים סביב הכניסה למערב ביירות, הטבח בסברה ושתילה ועוד, עלו על פני השטח כמה שאלות יסוד הנוגעות לתשתיות המחשבה ותפיסת העולם של הציונות הדתית בשאלות של לאומיות, מוסר והלכה.

בפי החולקים על הרב עמיטל נשמעה באותה תקופה טענה עקרונית השוללת את השימוש במושג 'מוסר טבעי'. לטענתם, מערכת הערכים של היהדות נמצאת בשלמותה רק בתורה ובהלכה. אנו צריכים להגדיר את המוסר על פי ההלכה, כך שאין כלל מקום לעיסוק בסוגיות כגון הבעיה המוסרית שיש במצוות מחיית עמלק וכדומה; אם התורה מצווה על כך, הרי שזוהי אמת המידה שלפיה יש לעצב את המוסר. אותם רבנים דחו על הסף את הביקורת המוסרית שהושמעה על כמה מפסקי ההלכה שפורסמו באותו זמן בנוגע למלחמה בלבנון. הם ראו בביקורת עליהם חדירה של מוסר מערבי ונוצרי הזר לרוח התורה, וביקשו לאמץ יחס נוקשה כלפי הערבים ולבסס אותו על מספר מקורות הלכתיים.

6. לתיאור מפורט ראה: א' רייכנר, באמונתו – סיפורו של הרב יהודה עמיטל, תל אביב 2008, עמ' 149-162.

הרב עמיטל חלק על טענות אלה במספר רבדים, מלבד הוויכוח ההלכתי הישיר על גופם של דברים. ראשית הסתייג מהניסיון לצמצם את התורה לפרספקטיבה ההלכתית בלבד.[7] גם בתוך הדיון ההלכתי, סבר, יש מידה רבה של פשטנות בהצגת העמדה ההלכתית כברורה, פשוטה וניתנת להיקבע בכל שאלה בצורה חד-משמעית, ללא תלות בעמדות מוצא קודמות. לדעתו ההלכה היא מורכבת, ויש בה סתירות ואפשרויות שונות לפסיקה בנוגע לשאלות אקטואליות.

בדברים בעל פה שנאמרו בנוגע להדפסת אותה חוברת שבה אנו עוסקים, אמר הרב עמיטל ששאלת היחס הכללי לערבים בזמננו והשאלות הספציפיות שעלו בזמן מלחמת לבנון הן שאלות קשות שלא קל להגיע להכרעה הלכתית ברורה לגביהן. ניתן להגיע למסקנות מנוגדות על סמך מקורות הלכתיים שונים. לדעת הרב עמיטל, ההכרעה בשאלות אלו מחייבת ידע רחב בכל מקורות היהדות – לא רק ההלכתיים – ופרספקטיבה רחבה שדרכה ניתן יהיה להכריע בין מקורות שונים, כדי להסיק איזה משקל יש לייחס לכל מקור ולכל שיקול הלכתי. בדורות שלנו – אמר אז הרב עמיטל – היה אדם אחד שהיה בקיא בכל התורה, בנגלה ובנסתר, בהלכה ובאגדה, והוא הרב קוק. בהתייחסו לחוברת שהתפרסמה הוסיף הרב עמיטל: "בואו ונראה מה הייתה דעתו של הראי"ה על היחס לגויים ועל המוסר הטבעי".

הרב עמיטל ביקש אם כן להראות שהרב קוק הכריע, מכוח גדלות אישיותו, לכיוון של יחס חיובי אל אומות העולם, תוך שהוא דוחה את המקורות ההפוכים שיש בהלכה בנושא זה. החוברת מראה, כמו כן, עד כמה ייחס הראי"ה חשיבות למוסר הטבעי אל מול הפורמאליות ההלכתית המצומצמת. הדבר היה חשוב במיוחד לאור העובדה שחלק מהחולקים על דעתו של הרב עמיטל ראו את עצמם כממשיכי דרכו של הראי"ה.

ג. "שטחיותן של כמה הלכות"

לגופם של דברים, הרעיון שאהבת הבריות צריכה להתמודד עם מקורות תורניים המנוגדים לה הוא רעיון שהראי"ה חוזר עליו בעוד מספר מקומות (חוץ משני המקורות שהובאו על ידי הרב עמיטל). כך למשל:

> אהבת הבריות צריכה טיפול מרובה, להרחיבה ברוחב הראוי לה, נגד השטחיות הנראה בסקירה הראשונה ע"י שימוש שאינו כל צרכו, מצד

7. ראה על כך במאמרו: לא הכל הלכה, עלון-שבות בוגרים יג, עמ' 95-98 (התפרסם גם במימד 15 [תשנ"ט]).

התורה ומצד המוסר המנהגי, כאילו יש נגודים ולפחות שויון-נפש לאהבה זו, שהיא צריכה להתמלא תמיד בכל חדרי הנפש.
(מידות הראי"ה, אהבה י)

כל מה שבא בדברי תורה שבכתב ושבעל פה, שיוכל לרפות קצת את האהבה של ישראל, אפילו ביחש לרשעים היותר מוחלטים, הם נסיונות ובירורים לאדם איך שיעלה על מדרגה עליונה של אהבת השי"ת, עד שימצא לו דרך בין הסתירות כולן, ואהבת ישראל ואהבת הבריות תשאר בלבבו חיה וקימת בלא שום גרעון ופקפוק בעולם.
(אורות, אורות ישראל ד, ד)

כשיש על האהבה מניעות וסתירות, בין מן הטבע בין מן התורה, היא מזדככת יותר עד שהיא מתעלה לעצם האהבה הא-לקית, שבראה כל היצורים, שהיא מחיה אותם בכל עת. (מידות הראי"ה, אהבה ז)

אמנם כל מה שהדעה האנושית מתבררת, כך מתמעטת הכפירה המוחלטת וכחה תשש. על כן ישנם הרבה אפיקורסים שהם כופרים לפי המדה של ההלכה, אבל כשנבין לחקר נפשם, נמצא בהם קישור לתוכן האלהי בצורה נעלמה. ומטעם זה רבה היא מאד הנטיה כלפי זכות וחסד בדורותינו, אפילו לאלה הכופרים המוחלטים.
(קובץ א, שכז)

למרות שיש בסוגייה זו סתירה בין מקורות שונים בתורה ובחז"ל, הרי שהראי"ה מכריע בבירור ובצורה טוטאלית לצד אהבת הבריות בכלל ואהבת ישראל בפרט. יש אומנם צורך להתמודד עם המקורות הסותרים, אבל המסקנה קבועה מראש באופן חד-משמעי. הראי"ה מוכן אפילו 'להזיז הצידה', כביכול, מקורות שאינם עולים בקנה אחד עם קביעתו, על ידי ראייתם כניסיון לאדם שמטרתו לזכך את האהבה, שאינה מוטלת בספק כשלעצמה.

כפי שראינו לעיל, הרב עמיטל ראה בקביעת החסד והאהבה כאוריינטציה טוטלית – שמכוחה מוכן הראי"ה לדחוק הצידה מקורות לא נוחים – הוכחה לגדולת אישיותו של הראי"ה. מכל מקום, ראוי לבחון לעומק הכרעה מסוג זה, שיש לה השלכות משמעותיות לא רק על הנושא שבו היא עוסקת אלא גם על שאלות יסוד בנוגע לדרך פסיקת ההלכה ועיצוב תפיסת העולם התורנית. הנכונות להתעלם מהלכות (או לתרץ אותן בדוחק) מכוחה של תפיסת עולם מחשבתית-מוסרית מוקדמת מעלה שאלות לא פשוטות – שאלות שעומדות לדיון בוויכוח בין היהדות האורתודוקסית ליהדות הרפורמית והקונסרבטיבית, כמו גם בוויכוח האקטואלי סביב הניאו-רפורמה.

ברצוני לבחון את מקורות שיטתו של הראי"ה. מכוח מה עיצב הראי"ה את תפיסת הסנגוריה והחסד שלו? על מה ביסס את אוריינטציית האהבה הנחרצת שלו?

ד. "להחזיק במדותיו של מקום"

במקור שהובא לעיל על ידי הרב עמיטל מנמק הראי"ה את הצורך לדבוק ברצון להיות טוב לכול כך:

> על כולם ילחם, ובמעוזו יחזיק, וישא דעו למרחוק, להחזיק במדותיו של מקום, הטוב לכל, ורחמיו על כל מעשיו.
>
> (אורות הקודש ג, עמ' שטז)

בכך שהאדם מטיב לכולם הוא הולך בעקבות מידותיו של הקב"ה ומתדמה לו. תפיסה דומה מצאנו גם במקור שהבאנו ממידות הראי"ה, שם כתוב על אהבת הבריות:

> היא מזדככת יותר עד שהיא מתעלה לעצם האהבה הא-לקית, שבראה כל היצורים, שהיא מחיה אותם בכל עת.
>
> (מידות הראי"ה, אהבה ז)

הרעיון הכללי כשלעצמו, על חשיבות הדבקות במידותיו של הקב"ה ועל הרצון להידמות לו, הוא רעיון מרכזי בהגותו של הראי"ה:[8]

> ב. אם אין אנו מכירים שכל עיקר הצורך לתלמודם של השמות, של המדות ושל הספירות. הוא כדי שנדע שאנו צריכים להתדבק במדותיו של מקום, ושאנו יכולים להתדבק בהן, ושאין אנו יכולים להתדבק בגבורה של מעלה בלא השאיפה למדותיו. אם אין אור זה פרוש לפנינו אין אנו מכירים כלל את כל התוכן של חכמת המדות, של יסוד הספירות והאצילות של הנושא היסודי של מעשה מרכבה.
>
> ד. בהאידיאלים הא-להיים צריכים להתדבק ולהם אנו צריכים לשאוף תמיד למלאותם בחיים, ברעיון ובפועל ובציור. בפרט ובכלל, בכל האיווי ובכל השקיקה היותר אדירה והיותר מתמידה שלנו.
>
> ה. אי-אפשר להנצל משמץ של עבודה-זרה כי-אם על-ידי השינון שהדבקות של 'ואתם הדבקים בד' א-להיכם חיים כולכם היום' היא

8. על סוגיה זו ראה: י' בן שלמה, האידיאלים הא-לוהיים בתורתו של הרב קוק, בר-אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 73-86; י' אביב"י, אקדמות לקבלת הראי"ה, בספר זה לעיל.

> הדבקות במדותיו של הקב"ה, כי אי- אפשר להדבק בשכינה, אלא התדבק בדרכיו. מה הוא רחום וחנון אף אתה היה רחום וחנון, מה הוא גומל חסדים אף אתה היה גומל חסדים. (מידות הראי"ה, דבקות)

הראי"ה מציג את הדבקות במידותיו של מקום לא רק כהכוונה מוסרית-מעשית, אלא כיסוד חשוב בתפיסה הפילוסופית של האמונה. במאמר 'דעת א-לקים' (עקבי הצאן, עמ' קל-קמא), מנתח הראי"ה את יסודות האמונה תוך ביקורת חריפה על שפינוזה. לדעתו, טעותו הבסיסית של שפינוזה היא הניסיון לדבר על עצמותו של ה'. לדברי הראי"ה, לניסיון לדון במה שהוא מעבר ליכולת ההשגה האנושית יש תוצאות הרסניות. את האמונה יש לבסס על האידיאלים הא-לוהיים כפי שהם מתגלים בעולם. על האדם לדבוק באידיאלים אלו – שהם המידות בהן עסקנו – ולהגשימם בחייו ובעולם. נמצא שההליכה אחר מידותיו של הקב"ה מהווה את יסודה המחשבתי של האמונה כולה.

ברצון להיות טוב לכול ללא שום הגבלה, הולך האדם בעקבות ה' שהוא טוב לכול.

ה. אהבת חינם

עדיין יש מקום לשאול מה מעניק למידה זו של 'טוב לכול' עדיפות על פני מידות אחרות בהם מתגלה ה' בעולם? הרי ה' מתגלה גם בפנים של דין ונקמה בחוטאים, ומדוע יש להעדיף באופן כל כך גורף וחד-משמעי את צד החסד והרחמים?

ברצוני להציע תשובה לשאלה זו מתוך עיון בפסקה מפורסמת של הראי"ה:[9]

> ואם נחרבנו, ונחרב העולם עמנו, על ידי שנאת חנם, נשוב להבנות, והעולם עמנו יבנה, על ידי אהבת חנם, היורדת מראש צורים, 'וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם', שהיא התיאוריה הנאמנה של העברת כל הטוב על פניו, של זה האיש משה. אבל תיכף בהולדו בא הטוב עמו - 'ותרא אותו כי טוב הוא', יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. (אורות הקודש ג, עמ' שכד)

ראשית, יש לבחון את הביטויים "שנאת חינם" ו"אהבת חינם", השגורים אומנם בלשונם של בני אדם, אבל עיון קל מראה שהבנתם אינה פשוטה כל כך.

9. דומני שהרב עמיטל עצמו לא אהב את השימוש הפופולארי הנפוץ בפסקה זו של הראי"ה. לשיטתו, האהבה לכל יהודי באשר הוא אינה יכולה להיחשב בימינו אהבת חינם. וראה את המשך דברינו להלן.

לפי ההלכה,[10] המצב הבסיסי הוא שיש מצווה לאהוב כל יהודי מדין "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח). במקרים מיוחדים, כשאדם עשה מעשים שעל פי ההלכה מוציאים אותו מכלל 'רעך', הרי שאין חיוב לאהוב אותו, וחל עליו הכלל של "מְשַׂנְאֶיךָ ה' אֶשְׂנָא" (תהלים קלט, כא). לכאורה אין מצב ביניים שבין אהבה ושנאה. אם כך איך נגדיר שנאת חינם ואהבת חינם? אם נאמר ששנאת חינם היא לשנוא את מי שאין היתר לשונאו ועל כן יש חיוב לאהוב אותו – איך נגדיר אהבת חינם? אם אין היתר לשנוא אדם, הרי האהבה כלפיו היא מחויבת מעיקר הדין ואינה אהבת חינם?!

על כורחנו, אנו חייבים לומר שבביטוי "אהבת חינם" הראי"ה מתכוון לאהבה כלפי מי שבמבט ראשון נראה שיש היתר, ואולי אף חיוב, לשנוא! אם כן, אהבת החינם עליה מדבר כאן הראי"ה שייכת לאותה מגמה כללית של חסד והטבה ללא מגבלות בה אנו עוסקים, גם במקומות שניתן להקשות עליהם מפרט הלכתי או מקור זה או אחר.[11]

בהמשך הפסקה כותב הראי"ה על מקורה של אהבת החינם "היורדת מראש צורים, 'וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם', שהיא התיאוריה הנאמנה של העברת כל הטוב על פניו של זה האיש משה". הראי"ה מתייחס כאן להתגלות ה' למשה בנקרת הצור:

> וַיֹּאמַר הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ. וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם. וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי. וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר. וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹדִי וְשַׂמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ עַד עָבְרִי. וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ. (שמות לג, יח-כג)
>
> וַיֵּרֶד ה' בֶּעָנָן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְשֵׁם ה'. וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא ה' ה' אֵ-ל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת. נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים. (שמות לד, ה-ז)

10. על הסוגיה ההלכתית בנקודה זו ראה למשל: א' אבינר, הערה 4 לעיל, עמ' 172–174; א' וסרמן, רעך כמוך: בירור הלכתי בסוגיות שבין דתיים לחילוניים, רמת גן תשס"ח; וכן ראה את הדיון שהתנהל בנושא בכתב העת אקדמות י–יא.

11. חשוב להדגיש שהראי"ה אינו מתעלם מן השאלה ההלכתית. כך הוא בוחן למשל את שאלת היחס כלפי יהודי שאינו שומר מצוות, ומראה שלהלכה אין כלפיו דין שנאה בדור הזה. ראה: איגרות הראי"ה א, עמ' קעא ועמ' שה.

פסוקים אלה מכילים את י"ג המידות המהוות מרכיב מרכזי בהבנתנו את התגלות ה' בעולם ואת המידות והאידיאלים הא-לוהיים בהם עלינו לדבוק. דומה שהראי"ה למד את עיקרון אהבת החינם מפסוק יט, שהוא כותרת כללית לכל התגלות המידות. וכך מצאנו בגמרא:

> 'וחנתי את אשר אחון' - אע"פ שאינו הגון; 'ורחמתי את אשר ארחם' - אע"פ שאינו הגון. (בבלי, ברכות ז ע"א)

אני סבור שהראי"ה מבסס את דבריו לא רק על מדרש זה של חז"ל אלא גם על פשט הפסוק, במעין מדרש נוסף משל עצמו. הראי"ה מדבר על "התיאוריה הנאמנה של העברת כל הטוב על פניו" (שם), דהיינו שהקב"ה מגדיר את התגלות המידות העתידה לבוא בפסוקים בהמשך כמבטאת את "כל טובו" של ה'. יש כאן עיקרון ראשוני וכולל של כל המידות, והוא התגלותו של ה' כמקור הטוב. הפסוק "אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ" הוא כותרת כללית לכל התגלות המידות המפורטת שתבוא אחר כך. לאידיאה זו של הטוב המוחלט קושר הראי"ה גם את מה שכתוב על משה: "וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא" (שמות ב, ה). משה מבטא את האידיאל של להיות טוב לכול.

נמצאנו למדים שהראי"ה למד את עיקרון אהבת החינם שלו מפסוקי ההתגלות בנקרת הצור, בהם מתגלה ה' בראש וראשונה כמקור הטוב וכמיטיב לכול, גם למי שאינו ראוי. הראי"ה לומד מהפסוקים גם את חשיבותו המרכזית של אידיאל זה וגם את משמעותו הכללית והראשונית הקודמת לאידיאלים האחרים. לכן מי שרוצה לדבוק בקב"ה בנקודה זו ולהיות טוב לכול – יכול וצריך להסיט הצידה סתירות ממקומות אחרים.

ו. סיכום

תפיסתו של הראי"ה את האידיאלים הא-לוהיים כיסוד מרכזי בעבודת ה', בצירוף ראייתו את העיקרון של ההטבה לכול כאידיאל כללי וכמרכיב מרכזי באמונתנו בקב"ה, הם שעומדים בבסיסה של אותה נטייה של הטבה וחסד ללא גבולות המהווה נקודת מוצא ראשונית בהגותו. מכוחה של תפיסה זו, היונקת מקריאת הפסוקים של ההתגלות בנקרת הצור, מתמודד הראי"ה עם מקורות סותרים שאפשר למצוא בהלכה ובחז"ל.

דומה שגם מו"ר הרב עמיטל, המתבסס בהרצאתו על הראי"ה בנקודה זו, פעל מתוך נטייה מוסרית עמוקה וכוללת של "טוב לכול", וראיית העיקר המכריע בתורה בכך שהיא תורת חסד ש"דְּרָכֶיהָ דַרְכֵי נֹעַם וְכָל נְתִיבֹתֶיהָ שָׁלוֹם" (משלי ג, יז). נטייה זו מעניקה לאדם את היכולת להתמודד עם מקורות הסותרים אותה, ואת הביטחון העצמי להכריע הכרעות מוסריות במציאות מורכבת.

עמית משגב

תיאוריית הקשר*

א. הקדמה

עבודת ה', בהיותה הנחיה א-לוהית המכוונת מאת הבורא כלפי ברואיו, היא החיבור שבין שמים וארץ. לפיכך, הטמעת הרעיון הרוחני בעולם החומר לשם הוצאתו מהכוח אל הפועל כוללת דרישה פנימית להתאמה מלאה בין האידיאל לבין נושאי דגלו ובין האורות לכלים. לאור זאת, הקביעות "אסתכל בה באורייתא וברא עלמא" (זוהר תרומה, עמ' קסא) ו"בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין" (בבלי, קידושין ל ע"ב), מהן נגזר שקיום התורה ומצוותיה הוא טבעי לאדם על מכלול תכונותיו, הכרתו ואישיותו, אינן בגדר אפשרות גרידא. התובנות הללו מחויבות למעשה מעצם הפנייה של הא-ל אל בני האדם.

אחת התופעות הבולטות במציאות בה אנו חיים היא הרבגוניות שבה. נדמה כי התופעה מתגלה בשיא עוזה כאשר אנו סוקרים את פרטיו של המין האנושי. לכאורה לכל בני האדם יש מכנה משותף רחב, על בסיס נתונים רבים מספור המאגדים את כל הפרטים תחת הכותרת 'המין האנושי', אולם העובדה שפרצופיהם שונים ודעותיהם שונות[1] מחדדת ומבהירה עד כמה התמונה הכללית אינה אלא רושם חיצוני בלבד. האישיות המניעה כל אחד מן הגופים חשובה ועקרונית לאין ערוך מן הלבוש המכסה אותה, ולכן מבחינה מהותית אנו עומדים בפני הרבגוניות בשיאה.

אם אכן הדרישה המופנית מאת הקב"ה לאדם תואמת לעולמו ולאופיו הייחודי והשונה של כל אחד ואחד, המסקנה המתבקשת היא שעבודת ה' אינה אחידה אלא ייחודית.

* מאמר זה לקוח מתוך ספר בשם "האיש וההגדה" שכתב עמית משגב ועתיד אי"ה לצאת לאור בקרוב.

1. בבלי, ברכות נח ע"א: "תנו רבנן, הרואה אוכלוסי ישראל אומר: ברוך חכם הרזים. שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה".

בפרשת נשא מסביר הרמב"ן (במדבר ז, ב) שהתורה פירטה את קורבנו של כל נשיא ונשיא למרות שמדובר בקורבנות דומים, בכך שלכל אחד מהנשיאים הייתה כוונה ייחודית בהבאת הקורבן. מו"ר הרב עמיטל זצ"ל מתבסס על דברי הרמב"ן ומוסיף עליהם:

> ואף על פי שמבחינה מעשית כולם מקיימים את המצוות באותו אופן, יש הבדל בין אדם לאדם מבחינת המטען הנפשי המתלווה לעשיית המצוות, ומבחינת ההד הנפשי החוזר מעשיית המצווה אצל כל אחד ואחד. (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 55)

לאור דברי הרב קוק[2] קובע הרב עמיטל ש"לכל אדם יש מטרה משלו ועליו לפעול לפי מה שמתאים לאישיותו", ובהתאם לכך "תיתן תכונתו הנפשית אור מיוחד, שישפיע על אותו תחום על פי אישיותו המיוחדת" (שם, עמ' 58). הרב קוק (אורות התורה ט, ו) גורס שיש להחיל תפיסת עולם זו גם על סדרי לימוד התורה, בהם כל אחד צריך לעסוק על פי "טבע כשרונו העצמי", והרב עמיטל מוסיף, על פי הפסוק "בְּכָל לִבִּי דְרַשְׁתִּיךָ אַל תַּשְׁגֵּנִי מִמִּצְוֹתֶיךָ" (תהלים קיט, י), שגם בהבנת התורה יש משמעות ללימודו האישי המיוחד של כל אדם – ל"אובנתא דלבא" שלו.[3]

אם כן, ניתן לסכם שאחת מצפונותיו של החיבור שבין הא-לוהי לאנושי טמונה ביחס שבין אישיותו של החכם לבין תורתו.

ב. אישיות מכוננת

אם אכן אישיותו של הלומד מהווה "הכנה" לקליטת תכניה של התורה, נמצא שאישיות זו, המורכבת מאופיו של החכם ומְטבע כישרונו העצמי לצד קורות חייו על כל חוויותיו בנבכי החיים, משפיעה על אמירותיו המוסריות וההלכתיות ועל ההכרעות אליהן הוא נדרש בצמתי החיים השונים שזימנה לו ההשגחה.

טענתנו היא שהתורה, בשונה ממתמטיקה, אינה אובייקטיבית ואינה נטולת הקשר.[4] אחת ועוד אחת שווה שתים תמיד ובכל מקום, אבל דרישה מוסרית, ואפילו פסק הלכה, יכולים להיות נכונים מאוד בסיטואציה אחת אך מאוד לא מתאימים

2. אורות הקודש ג, דרך הקודש, סדר ראשון, טו ו-יט.
3. ועיין בדברים דומים של הראי"ה, אורות התורה ב, א.
4. דברים דומים כותב הרמב"ן בהקדמתו לספר מלחמות ה': "ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשובתי על הרב זרחיה הלוי כולם בעיני תשובות ניצחות ומכריחות אותך להודות בהם... אין הדבר כן! כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות, ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה".

במקרה אחר. לאור זאת מסתבר שהחכם שלפתחו התגלגלה ההכרעה בשאלה ההלכתית העומדת לפניו הינו חלק בלתי נפרד מהסיטואציה עצמה, כיוון שההלכה שבפיו או המסר שאנו למדים מהאגדה בה הוא מופיע הולמים את אישיותו.

אילו היינו עוסקים בשיפוט חיצוני וקר, היינו מעדיפים שלמקבל ההחלטה לא תהיינה נטיות מוקדמות לצד כזה או אחר. אולם, מכיוון שהתורה אינה מערכת של הוראות הפעלה, אלא יש בה מסר אישי וחינוכי המתאים לאורחות החיים, הרי שיש לראות את החכמים כמעורבים בדעת עם הבריות, סוללים את הדרך, צועדים בראש המחנה וקוראים: "אחריי!".

ג. אשלי רברבי

בבואנו לבדוק ולבחון במקורותינו את הטענה שאישיותו ותורתו של החכם קשורות זו לזו ומשפיעות זו על זו, בראש ובראשונה ניתן להצביע על סיפורים רבים המופיעים במדרשים, שלכאורה אין בהם מסר עמוק אלא שהם מתארים את חכמינו בתחילת דרכם טרם נעשו לגדולי עולם. מקורות מסוג זה תומכים בטענתנו, בהנחה שההתעכבות על פרטים כאלו ואחרים אינה מקרית אלא בעלת משמעות בעיניהם של בעלי האגדה. אם אכן נבין כך, יוצא כי בעלי האגדה סברו שידיעת הביוגרפיה של החכם הינה כלי להבין לאשורה את תורתו ההלכתית.

יתרה מזאת, הלך חשיבה זה, שהאישיות של החכם והביוגרפיה שלו משפיעים על דעותיו והשקפותיו, עולה באופן מפורש במספר הקשרים בגמרא ואפילו במשנה.

הגמרא במסכת שבת (נו ע"א) כותבת כך:

> אמר רב: רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד.

כלומר, רבי שהיה מזרעו של דוד המלך מסביר את הפסוקים בספר שמואל באופן כזה שדוד לא חטא עם בת שבע. למשל, את הפסוק "מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע" (שמואל ב יב, ט) רבי מפרש כך שדוד "ביקש לעשות" אבל בסופו של דבר לא עשה; ואת המשך הפסוק – "אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב", הוא מסביר שדוד היה אמור לדון את אוריה בסנהדרין ולא שעצם ההכאה הייתה בעייתית. לא ניכנס כעת לדיון בשאלת חטאו של דוד, אודותיה נכתב רבות. לצורך הדיון שלנו חשובה קביעתה של הגמרא כי רבי נוקט בעמדה שדוד לא חטא בשל היותו מזרעו של דוד.

דוגמא אחרת, בולטת אף יותר, מופיעה בגמרא במסכת חולין (מט ע"א):

> ר' ישמעאל כהנא מסייע כהני!

כלומר, ר' ישמעאל בן אלישע, שהיה כהן גדול מסייע לכוהנים, וכדבריו של רש"י על אתר שמרחיב את היריעה מעבר למקרה הספציפי: "תמיד הוא עוזרן ומיקל להם".[5]

הסוגיה המדוברת עוסקת במחלוקת בין ר' ישמעאל לבין ר' עקיבא בדין חלב שעל גבי הקיבה. בשלב מסוים התעוררה שאלה בבית המדרש האם חלב זה כלול באיסור אכילת חלב, ור' ישמעאל העיד בשם אבותיו שהכוהנים, הזכאים לקבל את הקיבה לאכילה מכל בהמת חולין שנשחטת, נהגו בו היתר. כפי שראינו, הגמרא מאפיינת את דבריו של ר' ישמעאל באמירה "ר' ישמעאל כהנא מסייע כהני", ובקביעה זו היא כורכת את הביוגרפיה של ר' ישמעאל עם העמדה ההלכתית שביטא בבית המדרש.

הדוגמה הקיצונית ביותר לענייננו, ולא רק בשל התחום האינטימי בו היא עוסקת, מופיעה בתחילת מסכת סוטה (ד ע"א). הגמרא דנה במשך הזמן הדרוש על מנת לקיים יחסי אישות, ומביאה מספר דעות באשר לאומדן זמן זה:

> וכמה שיעור סתירה? כדי טומאה, כדי ביאה, כדי הראה, כדי הקפת דקל – דברי ר' ישמעאל. ר' אליעזר אומר: כדי מזיגת הכוס. ר' יהושע אומר: כדי לשתותו. בן עזאי אומר: כדי לצלות ביצה. ר' עקיבא אומר: כדי לגומעה... אמר ר' יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן: כל אחד ואחד בעצמו שיער!

רש"י על אתר מפרש את הדברים כפשוטם:

> כל אחד ואחד מן התנאים הללו בעצמו שיער כמה שהיה שוהה בביאתו.

דברים חריפים אלו משקפים באופן חד-משמעי את הקביעה שכל חכם מביא את ניסיונו האישי, גם בשעה שהדיון המתנהל בתוך בית המדרש הוא הלכתי.

חשוב להדגיש שבמקרה הנדון במסכת סוטה הגמרא עוסקת בצורך לקבוע אמת מידה אובייקטיבית לדין 'סתירה' של סוטה, ואף על פי כן החכמים לא נמנעו מלערב את הפן האישי הסובייקטיבי בעניין ולחשוף אגב כך טפח מהנעשה אצלם בחדרי חדרים. כמו כן, חשוב לזכור שההשלכה של הקביעה בה דנה הסוגיה היא חיוב הבאת קורבן סוטה לבית המקדש – קורבן שבהקרבתו יש היתר ייחודי למחוק

5. דוגמה נוספת לכך שר' ישמעאל מסייע לכוהנים ניתן למצוא במקור הבא: "אמר רבי חמא בר חנינא: מנין לחתן שמיסב בראש? שנאמר 'כחתן יכהן פאר' – מה כהן בראש, אף חתן בראש. וכהן גופיה מנלן? דתנא דבי רבי ישמעאל: 'וקדשתו' – לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון" (בבלי, מועד קטן כח ע"ב).

את שם ה' ולעתים הוא יכול להוביל אפילו למותה של האישה. למרות זאת, הגמרא מקבלת את דבריו של ר' יוחנן בשלוות נפש, כאילו לא מדובר בחידוש תפיסתי מרעיש. גם מכך ניתן להסיק שמדובר בדרך פסיקה שגרתית.

אדרבא, השתלטותה של הגישה ה'ביוגרפית' על המחלוקת הדינית מקובל ופשוט, עד כדי כך שהגמרא מקשה בהמשך כיצד בן עזאי, שלא נשא אישה מעולם, הביע את דעתו בשאלת משך הזמן הדרוש לביאה. הגמרא מציעה שלוש דחיות: בן עזאי נשא אישה ופרש ממנה; הוא למד את שיעור הזמן מרבותיו; או "סוד ה' ליראיו". בכל אופן, גם בסיכומה של הסוגיה נותר בעינו העיקרון הכללי: התנאים הביעו את דעתם על סמך התנסותם האישית.

עם זאת שומה עלינו לעדן ולסייג את הדברים, מתוך חתירה למסקנה מתונה מעט מזו שהוצגה עד כה. לצד הדוגמאות שהובאו לעיל יש גם דוגמאות אחרות, שהעיון בהן מעלה סימן שאלה ביחס לקביעה הגורפת שחז"ל סמכו את ידיהם על פסיקה בה ניכרת השפעת אישיותם של בעלי השמועות.

המשנה במסכת עדויות (ה, ו) מתארת ויכוח מר בין עקביא בן מהללאל לשאר חכמי דורו, אשר לפי אחת הדעות מסתיים בנידויו ובהוצאתו באופן נחרץ מחוץ לגדר עד יום מותו ועד בכלל:

> עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים. אמרו לו: עקביא חזור בך ונעשך אב בית דין.
>
> אמר להן: מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום, שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו.
>
> ...הוא היה אומר: אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה משוחררת. וחכמים אומרים: משקין. אמרו לו: מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להן: דוגמא השקוה. ונידוהו, ומת בנידויו, וסקלו בית דין את ארונו. אמר ר' יהודה: חס ושלום שעקביא נתנדה שאין העזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. ואת מי נידו? אליעזר בן חנוך.

פשט טענתו של עקביא בן מהללאל היא ששמעיה ואבטליון לא השקו את כרכמית השפחה המשוחררת מי סוטה, אלא רק ערכו טקס שנראה כמו השקאת סוטה על מנת לאיים עליה.[6] עם זאת, הירושלמי (מועד קטן ג, א) והראשונים בעקבותיו הכניסו

6. להרחבה עיין בערוך, ערך "דוגמא".

משמעות נוספת לביטוי "דוגמא השקוה", כפי שעולה מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה:

> אמר שהם לא השקוה מי סוטה על אמיתתה, אבל עשו תחבולה שחשבה שהן מי סוטה והם כדמות מי סוטה ו'דוגמא' הוא הדמיון. ועשו זה לפי שהיתה גיורת והם גרים, וכאילו הם לא סברו להרחיקה להסתפחה בדת ישראל. וקשה זה הדבר על החכמים על שלעג עליהם, ונדוהו.

הראב"ד נקט עמדה דומה:

> דוגמא השקוה – כלומר, דוגמא דידהו; מפני שהם היו גרים רצו להחזיק את הגיורת בכל דיני ישראל... ונדוהו כי חשד אותם לעשות שלא כדין, לפי שאין עושין כן שמא יוציאו לעז על מי המרים לומר שאינם בודקים.

מהדרך בה הרמב"ם והראב"ד פירשו את הוויכוח[7] נראה שעקביא בן מהללאל, שקבע במסכת אבות (ג, א) "דע מאין באת ולאן אתה הולך", גרס שהביוגרפיה של החכם משפיעה על דעותיו ועל פסיקת ההלכה שלו, וכפי שראינו לעיל. לדבריו, שמעיה ואבטליון, שהיו גרים בעצמם, הכריעו שיש לבחון במי סוטה גם גרות החשודות בבגידה כיוון שרצו לחזק את מעמד הגרים ולצמצם את ההלכות המבדילות בין הגר לבין מי שמעמדו ישראל מבטן ומלידה.[8] חכמים ראו בטענה זו ביחס למעשיהם של שמעיה ואבטליון לעג וחשד, והתמודדו עם בעל הדעה באמצעות נידויו והחרמתו.

עם זאת, עלינו לזכור שבסוף המשנה ר' יהודה חולק וגורס שעקביא בן מהללאל לא נודה. יתכן שכוונתו של ר' יהודה היא שהמאורע המתואר כלל לא התרחש, אבל ניתן גם לפרש שלדעתו לא היה ראוי לנדות את עקביא בן מהללאל למרות שהוא ביקר במרומז את מעשיהם של שמעיה ואבטליון.[9]

בנוסף, התוספות שאנץ בפירושם למשנה פירשו באופן זהה לרמב"ם ולראב"ד, שהיות ושמעיה ואבטליון היו גרים הם רצו להחזיק את הגרים בכל דיני ישראל, אולם בסוף דבריהם קבעו שנידו את עקביא בן מהללאל לא בשל הדברים שאמר

7. וכך גם משמע מהבבלי, ברכות יט ע"א.
8. מחלוקת דומה בה גר מביע עמדה בשאלת היחס לגרים מצאנו בתוספות בקידושין עא ע"א, ד"ה קשים גרים. ע"ש.
9. וכן משמע מדבריו של המאירי שם.

אלא משום שלא חזר בו.[10] כלומר, התוספות שאנץ הבינו שבאופן עקרוני טענתו של עקביא בן מהללאל יכולה להיות נכונה, ולדעתם הגישה הקושרת בין הביוגרפיה האישית לעמדה ההלכתית היא לגיטימית.

דוגמה נוספת לבעייתיות הקיימת בפסיקה על יסוד חוויות החיים האישיות מצאנו בגמרא במסכת בבא קמא (פ ע"ב):

> רב אשי אמר: כל המריעין לו לא במהרה מטיבין לו. רב אחא מדיפתי אמר: לעולם אין מטיבין לו. ולא היא, רב אחא מדיפתי מילתא דנפשיה הוא דאמר.

רב אשי מלמד שמי שיורד מגדולתו לא חוזר אליה כל כך מהר. רב אחא מדיפתי חולק עליו, וגורס שמי שיורד מגדולתו לעולם לא יצליח לשוב לאותן פסגות. הגמרא שוללת את דבריו של רב אחא מדיפתי, בטענה שהוא מסב אירוע אישי שעבר עליו והופך אותו לכלל.

המקרה שרב אחא מדיפתי חווה בעצמו מופיע במסכת בבא בתרא (יב ע"ב), שם מסופר שרצו למנות אותו להיות ראש הישיבה, אולם בסופו של דבר מינו חכם אחר. התוספות (ד"ה לעולם) מקשים שבסיפור בבבא בתרא רב אחא מדיפתי עצמו אמר כדבריו של רב אשי בסוגיה דנן "לא במהרה מטיבין לו", ואם כן מדוע בסוגיה בבבא קמא דבריו מוקצנים? התוספות מסבירים שינוי זה לאור המשך מהלך חייו של רב אחא מדיפתי, בהם נחל אכזבה על אכזבה:

> לעולם אין מטיבין לו - והא דקאמר איהו גופיה בעובדא דידיה 'לא במהרה מטיבין לו' בפרק קמא דבבא בתרא, זה אמר בשעה שהיה סבור עדיין שיחזירו וימנו אותו ראש ישיבה, אבל לבסוף שלא החזירוהו אמר לעולם אין מטיבין לו.

תוספות מתארים כיצד רב אחא מדיפתי רואה את העולם דרך הפריזמה האישית שלו ועל פיה הוא מביע את דעתו בבית המדרש. בשלב ראשון, כאשר רב אחא עדיין ציפה לחזור לגדולתו, הוא אמר "לא במהרה מטיבין לו", אולם כאשר השנים נקפו וחלפו הבין שההזדמנות הגדולה שהחמיץ לא תשוב עוד. מתוך כך שינה את דעתו וקבע: "לעולם אין מטיבין לו", ואת זה הגמרא אינה מוכנה לקבל.

10. לפי דבריהם ראוי לנדות את עקביא בן מהללאל רק משום שלא חזר בו, כנראה משום שהיה בדעת יחיד כנגד הרבים שהלכה כמותם, כפי שעולה מהמשנה הבאה שם: "בשעת מיתתו אמר לבנו: בני, חזור בך בארבעה דברים שהייתי אומר. אמר לו: ולמה לא חזרת בך? אמר לו: אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים, אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתן; אבל אתה שמעת מפי היחיד ומפי המרובין – מוטב להניח דברי היחיד ולאחוז בדברי המרובין".

כאמור, בגמרא נאמר בפירוש שקורות חייו של רב אחא מדיפתי משתקפים בדעתו, ואם כן לפנינו דוגמה מובהקת בה הביוגרפיה האישית של החכם משפיעה על הצורה בה הוא מביט על העולם, וצורת הסתכלות זו מיתרגמת באופן ישיר לדברים ולעמדות אותם הוא מבטא בבית המדרש.

להלן נציע חילוק בין המקרים בהם מתקבלת השפעתה של הביוגרפיה כחלק אינטגראלי מתורתו של החכם לעומת המקרים בהם הגמרא מסתייגת מהפיכת אירוע אישי לכלל גורף. במסגרת מהלך זה ננסה להבין מדוע הגמרא מוכנה לקבל את הדברים הראשונים שרב אחא מדיפתי למד מניסיונו המר, אך באותה עת היא דוחה את דבריו האחרונים בטענה כי מדובר במקרה פרטי שאינו מצביע על הכלל.

עד עתה ראינו כי סוגיית החיפוש אחר אמת אובייקטיבית מול הכנסת האישיות על כל רבדיה ונימיה לתוככי בית המדרש הינה סוגיה מוכרת ועתיקת יומין. בפנינו שאלה שהיוותה מקור למחלוקות קיצוניות וגם ללא מעט דרמות, שלא לומר טרגדיות, פעמים רבות.[11]

ד. קווים וגבולות

כפי שראינו לעיל, הגמרא בחולין פירשה כי ר' ישמעאל פסק שחלב שעל גבי הקיבה אינו אסור באכילה לכוהנים בשל היותו כהן. בבואנו לפרש מדוע עובדת היותו כהן גרמה לר' ישמעאל לפסוק כך, ניתן לכאורה להבין כי לדברי הגמרא ר' ישמעאל משתמש בסמכותו התורנית כמנוף לגריפת רווחים לטובת אחיו הכוהנים, בבחינת 'יד רוחצת יד'.

אולם גישה זו נתקלת בקושי חינוכי: מדוע בעלי הגמרא והמדרש ירצו להציג את ר' ישמעאל כבעל דבר שהאינטרסים הצרים מוליכים אותו? גם אלמלא היינו נוקטים מראש בעמדה בסיסית של אמון בחז"ל ובמניעיהם, עמדה לפיה ברור שר' ישמעאל וחבריו לא היו פוסקים באופן מוטה בשל זיקה כלשהי שאינה ממין העניין, גם אז קשה היה להעלות על הדעת שכוונת הגמרא הייתה לבקר באופן גס את מניעיהם של חז"ל.[12]

11. בבבא מציעא פד ע"א נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בשאלה איזה שלב בייצור הסכין נחשב ל'גמר מלאכתו'. במהלך הדיון מטיח ר' יוחנן בריש לקיש, שהיה שודד בעברו וחזר בתשובה, "לסטאה בליסטיותיה ידע"; ובתרגום חופשי: שודד מבין במקצוע שלו, קרי בסכינים. אירוע זה מוביל את ריש לקיש למותו, וכתוצאה מכך ר' יוחנן מאבד את שפיות דעתו ולאחר מכן נפטר גם הוא.

12. במסכת קידושין (מד ע"ב) מסופר שכאשר הובאה לפני רב מחלוקת בין קרנא לשמואל, הפכו את דבריהם. רש"י שם מסביר: "ושדרוה לקמיה דרב לידע אם יודה לדברי שמואל שהיה חלוק על הדבר,

מלבד הקושי החינוכי, קיים גם קושי מהותי בהסבר זה, לאור פרשנות הראשונים בסוגיה בקידושין (עב ע"א). הגמרא שם מביאה את דברי רב פפא, המעיד שהיהודים בחבל ימא התחתנו עם גויים ולכן יש לראותם כפסולי חיתון, אולם דוחה את דבריו באמצעות סיפור אישי:

> ולא היא, איתתא הוא דבעא מינייהו ולא יהבו ליה.

בפשטות, לדברי הגמרא רב פפא הכריע כי יהודי חבל ימא הם פסולי חיתון כיוון שנמנעו להיענות לבקשתו להתחתן עם אחת מהן!

רש"י, מתוך מודעות לבעייתיות שבפשט הגמרא, מסביר את הדברים כך:

> איתתא בעא מינייהו - כותיים לא נתערבו בהם, אבל הקול יצא על ידי ששאל כותי אחד אשה מהם אבל הם לא נתנו לו. ויש אומרים, 'רב פפא בעא מנייהו איתתא ולא יהבי ליה' לכך היה מוציא עליהם שמץ פסול. וקשה בעיני לומר כן.

ובאופן דומה התוספות נדרש להדגיש:

> איתתא בעא מינייהו ולא יהבו ליה - ולכך הוציא עליהם לעז. ויש מפרשים דקאי אדרב פפא. ולא נהירא, דח"ו שיעלה בדעתו של אותו צדיק להוציא לעז עליהם שלא כדין!

אם כן, הן רש"י והן תוספות שוללים לחלוטין את האפשרות שדבריו של רב פפא יושפעו מהאכזבה האישית שנחל. ולכאורה, תפיסה זו עומדת בסתירה לדברי הגמרא בחולין שר' ישמעאל שהיה כהן סייע לכוהנים.

לפיכך, ברצוני להציע דרך אחרת לקריאת הסוגיה בחולין.

סביר להניח כי דווקא הכוהנים, הזכאים לקבל את הקיבה ולאכול אותה כחלק ממתנות הכהונה, הם שעמלו רבות בלימוד הנושא ההלכתי של אכילת חלב שעל גבי הקיבה, שכן שאלה זו הייתה מאוד רלבנטית עבורם. הגמרא, המעידה כי ר' ישמעאל התיר אכילת אותו חלב מחמת היותו כהן, אינה מתכוונת לטעון כי הפסק נובע ממניעים אינטרסנטיים או מזלזול ח"ו באיסור אכילת חלב שעונשו כרת.

ומשום דרב אוהבו של שמואל היה, אפכוה, אולי יודה לדברי קרנא שאמרו בשם שמואל". כלומר, היו שחששו שאהבתו של רב לשמואל תפריע לשיקול דעתו (בעניין מערכת היחסים בין קרנא לשמואל, עיין: בבלי, שבת קח ע"א; רש"י בבא קמא פ ע"ב, ד"ה אדבריה). בהמשך הסיפור רב פוסק כדבריו המקוריים של שמואל (שהובאו בפניו בשם קרנא) וטוען שלא יתכן ששמואל חלק על זה. המסר הברור העולה מסוגיה זו הוא שחיבתו האישית של רב לשמואל אינה מהווה גורם שיכול להטות את דעתו.

אדרבה, דווקא בשל חומרת האיסור והעובדה ששאלה זו נוגעת לדיני נפשות, ניתן לסמוך על מעשיהם של הכוהנים ששמו נפשם בכפם כשאכלו חלב זה, ולהתירו.

דוגמה מובהקת בה התכונה הנפשית הייחודית של החכם מולידה פסק הלכה שרק הוא יכול היה לפסוק, מצאנו בגמרא בבבא בתרא (כב ע"ב):

> רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי. אתו אומני ויתבי תותייהו, ואתו עורבי - אכלי דמא וסלקי אבי תאלי ומפסדי תמרי. אמר להו רב יוסף: אפיקו לי קורקור מהכא. א"ל אביי: והא גרמא הוא? א"ל: הכי אמר רב טובי בר מתנה, זאת אומרת: גרמא בניזקין אסור. והא אחזיק [להו]? הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אין חזקה לנזקין. ולאו איתמר עלה, רב מרי אמר: בקוטרא, ורב זביד אמר: בבית הכסא? אמר ליה: הני לדידי דאנינא דעתאי, כי קוטרא ובית הכסא דמו לי.

רב יוסף האסטניס מלמד שעוצמת ההפרעה שהוא חש מהקזת דם דומה לזו שאדם רגיל מרגיש ביחס לבית הכסא, ובנוסף שתכונתו זו מחייבת את שכניו שלא להקיז דם בסביבתו. לאנשים 'רגילים' לא הייתה דרך להגיע להשוואה מעין זו בשל האדישות הכללית שהם חשים כלפי הקזת דם. רק בזכות רגישותו של רב יוסף נחשפה בפנינו תובנה חדשה בהלכות נזקי שכנים וחובת הרחקתם – קרי, בהלכות שכנים אין להיצמד לכלל 'בטלה דעתו אצל כל אדם', אלא עלינו לדון בכל מקרה לגופו תוך התחשבות בצרכיו הייחודיים של הניזק.

כעת נתייחס בקצרה לדוגמאות הקודמות שהבאנו, ונראה כי גם בהן ניתן להסביר כי ההשגחה הא-לוהית מסבבת את הדברים באופן כזה שחכם בעל אופי או עבר מסוים יפתח רגישות ייחודית לאותו תחום ויאיר את עינינו ביחס לפרשנות הנכונה של הפסק.

רבי, שייחוסו הרם משייכו לצאצאיו של דוד המלך, הוטרד עד מאוד מהעננה המרחפת מעל הלגיטימיות של שושלת המלוכה בשל חטאו של דוד. לכן דווקא הוא, ביושבו על המדוכה, יכול היה לתת את דעתו באופן רציני ובכובד ראש לסוגיה ולהצליח להביע את התובנה כי "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". רבי ידע מן הסתם שמנת חלקו תהיה חיצי ביקורת, לעג וקלס, מאנשים שיחברו באופן טבעי בין עמדתו לבין ייחוסו האישי. לפיכך, אנו יכולים להיות בטוחים שאלמלא היה משוכנע במאת האחוזים בצדקת דבריו, הוא לא היה אומרם.

אולם אם אכן ייחוסו של רבי לא השפיע על פרשנותו, מדוע הגמרא מחברת בין ייחוסו לבין דבריו? התשובה טמונה בקורות חייו של רבי. אם נזכור שרבי שימש כמנהיג הדור, הן מבחינה תורנית והן מבחינה פוליטית, נוכל לראותו כמי שבמובן

מסוים יושב על כיסאו של דוד. מעמדה זו יש באפשרותו לתאר לנו כיצד הדברים נראים 'מהצד ההוא', מבפנים, וזו התובנה שהגמרא מדגישה כשהיא אומרת "רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד".

אם כן, המקורות שטורחים לחשוף בפנינו את הנעשה "מאחורי הקלעים" אינם מיועדים ללמד אותנו שהמאורעות האישיים והרגישויות הספציפיות מקלקלים את שורת הדין. אדרבא, כל אלו נדרשים על מנת להבין טוב יותר את התורה ואת צורת הופעתה במציאות. התורה כוללת בתוכה את כל מגוון האספקטים ואינה שבויה בקונספציה זו או אחרת, ולכן דווקא הפריזמה האישית, או ליתר דיוק הרבה פריזמות אישיות, הן הדרך לפצח את האור הגדול הקיים בה.

ה. מודעות עצמית

לאחר שהסברנו כיצד הביוגרפיה האישית תורמת לעיצובה של ההשקפה ההלכתית, עלינו לחזור למקורות מהם עלתה הסתייגות מגישה זו ולתרץ אותם. החילוק שברצוני להתוות בין המקורות שמחייבים את השפעתה של הזווית האישית על הלימוד לבין אלו השוללים אותה הוא מבחן המודעות.

במידה שהחכם פועל בתמימות ושעמדתו משקפת את הבנתו בסוגיה באופן טבעי, הרי שלפנינו תורה תמימה כפי שהבורא, מחולל המציאות כולה, התכוון מלכתחילה שתתגלה, גם אם ניכרת השפעתה של הביוגרפיה האישית המדברת מגרונו של החכם. לעומת זאת, אם החכם מודע לייחודיות הטמונה בו והוא פוסק מתוך מגמה מכוונת המושפעת ממודעות זו, אל לנו לקבל את דבריו. במקרים כאלו הגמרא תאמר "ולא היא – מילתא דנפשיה הוא דאמר".

בצורה כזו ניתן להסביר את הסוגיה הבאה:

> תני תנא קמיה דרב ששת: הרואה נחש בחלום – פרנסתו מזומנת לו, נשכו - נכפלה לו, הרגו - אבדה פרנסתו. אמר ליה רב ששת: כל שכן שנכפלה פרנסתו! ולא היא, רב ששת הוא דחזא חויא בחלמיה וקטליה. (בבלי, ברכות נז ע"א)

רשי על אתר מסביר:

> פרנסתו מזומנת - כנחש שעפר לחמו, ומצוי לו בכל מקום; הרגו - לנחש; כל שכן שנכפלה לו - שהרי נתגבר עליו; ולא היא - אלא רב ששת דורש להנאתו, לפתור חלומו לטובה.

כלומר, רב ששת הכיר את הכלל ש"כל החלומות הולכים אחר הפה" (בבלי, ברכות

נה ע"ב), דהיינו שדרך התגשמות החלום מושפעת מהאופן בו הוא יפורש, ולכן דרש במכוון את הריגת הנחש בחלומו כסימן טוב. כיוון שהיה מודע להשפעת פרשנותו על החלום שחלם, אין הגמרא מוכנה להפוך את פירושו לכלל גורף.

בדומה לכך, גם המחלוקת בין עקביא בן מהללאל לחכמים ביחס למעשיהם של הלל ושמאי שהשקו גיורת כסוטה, הייתה בעניין זה: עקביא טען כי הם פסקו כך מתוך מודעות לייחוסם שלהם, ואילו חכמים טענו שהם לא הושפעו באופן מודע מייחוסם, הגם שייתכן שלא בכדי היו אלו הלל ושמאי שפעלו על מנת לחזק את מעמדם החברתי של הגרים.

ו. סתום מן המפורש

כאמור, עד כה עסקנו במקורות המתייחסים באופן ישיר לביוגרפיה של החכם כמשפיעה על דעותיו. מתוך כך ברצוני להתקדם עוד שני שלבים בדרך זו. בשלב הראשון נבחן מספר מקרים מייצגים בהם רואים קשר ברור, הגם שאיננו מפורש, בין דבריו של החכם בבית המדרש לבין מאורעות חייו, הן מבחינה סגנונית והן מבחינה עניינית. שלב זה יהווה הקדמה לשלב השני, בו ננסה להרחיב את היריעה ולהציע שפסקים רבים ומגוונים במשנתו של חכם מסוים מהווים רצף אחד היונק מאישיותו הייחודית.

ר' יוסף

הגמרא במסכת נדרים (מא ע"א) מצטטת דרשה של רב יוסף על שכחת הלימוד, ומספרת מייד אחר כך שרב יוסף שכח את לימודו ואביי היה מסייע לו להיזכר שוב:

> 'כל משכבו הפכת בחליו' - אמר רב יוסף: לומר, דמשכח למודו. רב יוסף חלש, איעקר ליה למודיה. אהדריה אביי קמיה, היינו דבכל דוכתא אמרינן אמר רב יוסף: לא שמיע לי הדא שמעתא, א"ל אביי: את אמריתה ניהלן ומהא מתניתא אמריתה ניהלן.

הגמרא אינה כורכת את דרשתו של רב יוסף במחלתו, אולם ברור שעריכת הדברים בזה אחר זה רומזת לכך. באופן דומה ניתן לקשר למחלתו של רב יוסף את המובא במסכת מנחות (צט ע"א):

> 'אשר שברת ושמתם בארון' - תני רב יוסף: מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון. מכאן לתלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון.

ר' עקיבא

בגמרא במסכת שבת (קנו ע"ב) מובא הסיפור המוכר הבא, ואנו נתמקד רק בסופו:

> ומדר' עקיבא נמי, אין מזל לישראל. דר' עקיבא הויא ליה ברתא, אמרי ליה כלדאי: ההוא יומא דעיילה לבי גננא - טריק לה חויא ומיתא. הוה דאיגא אמילתא טובא. ההוא יומא שקלתא למכבנתא, דצתא בגודא, איתרמי איתיב בעיניה דחויא. לצפרא, כי קא שקלה לה - הוה קא סריך ואתי חויא בתרה. אמר לה אבוה: מאי עבדת? – אמרה ליה: בפניא אתא עניא, קרא אבבא, והוו טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה. קאימנא, שקלתי לריסתנאי דיהבית לי, יהבתיה ניהליה. אמר לה: מצוה עבדת! נפק ר' עקיבא ודרש: וצדקה תציל ממות, ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה.

הסיפור מסתיים בכך שכתוצאה ישירה מהחוויה הקשה שעבר ר' עקיבא עם בתו הוא הגיע למסקנה ש"צדקה תציל ממות" ודרש זאת בבית המדרש. במבט ראשון מדובר בדוגמה נוספת לכך שהגמרא מתארת באופן מפורש שקורות חייו של החכם משפיעים על השקפתו. אולם ברצוני להפנות את תשומת הלב לכמה נקודות גלויות פחות שניתן לקשר לסיפור זה.

ראשית, ההוספה "ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה" מעלה באופן אוטומטי את מותו הטרגי של ר' עקיבא עצמו, שמת במיתה משונה[13] למרות שהיה גבאי של צדקה.[14] בכך שאנו ערים להשוואה זו אנו מחריפים למעשה את זעקתו של משה (בבלי, מנחות כט ע"ב) "זו תורה וזו שכרה?", כשנדרש לסוגיית 'שכר ועונש' בשעה שחזה את עוצמת תורתו של ר' עקיבא לצד סופו הנורא. קושייתו של משה מתעצמת כשאנו מגלים שגם על בתו של ר' עקיבא נגזרה גזירת מוות, אלא שהיא, בניגוד לאביה, נמלטה ממנה בגלל זכויותיה כנותנת צדקה. ממילא, גם תשובתו של הקב"ה מקבלת כפל משמעות: "שתוק, כך עלה במחשבה".[15]

בנוסף, במשנה במסכת אבות (ג, יט) אומר ר' עקיבא "הכול צפוי והרשות נתונה", וגם זו היא ללא ספק אמירה שנובעת מהמקרה המתואר במסכת שבת. כלומר,

13. בבלי, ברכות סא ע"ב: "בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים".
14. בבלי, קידושין כז ע"א: "תא שמע עישור שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר... ואי בעית אימא שאני ר' עקיבא דיד עניים הוה".
15. עיין במאמרי, בו הצעתי הסבר מדוע נדרש ר' עקיבא למוות כל כך אבסורדי: דרוש אוזני המן, דף-קשר 1002.

אמירה 'סתמית' של ר' עקיבא במשנה באבות נשענת למעשה על אירועים מכוננים שהתרחשו בחייו. גם אם במקרה זה המקורות לא קשרו באופן ישיר ומפורש בין הדברים, הרי שאיסוף הנתונים והעמדתם זה לצד זה מורים שיש קשר חד-משמעי השוזר את מהלך חייו של ר' עקיבא עם תפיסותיו הרוחניות. החל בבחירה הכמעט בלתי אפשרית להתחיל ללמוד תורה בגיל ארבעים וכלה במיתתו המשונה והידועה מראש,[16] חווה ר' עקיבא לאורך חייו את סוגיית 'ידיעה ובחירה' באופן של "הכול צפוי והרשות נתונה".

ר' אליעזר

במקורות מסופר שבמסגרת וויכוח בין ר' אליעזר לאביו הוא בורח מהבית, ובמשך תקופה מסוימת אין לו מה לאכול. בגרסאות השונות של הסיפור[17] מתואר כי אף על פי כן ר' אליעזר אינו מוותר על הלימוד, ומתוך דבקותו בתורה הוא אוכל אדמה, אבנים או גללי בקר, עד שהדבר מתגלה לר' יוחנן בן זכאי שדואג לו.

בשני מקומות ניתן לראות כיצד עבר זה משפיע על התורה אותה מבטא ר' אליעזר. במדרש (במדבר רבה, ח) מובא האירוע הבא:

> 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה' – עקילס הגר נכנס אצל ר' אליעזר. אמר לו: הרי כל שבחו של גר 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה'? אמר לו: וכי קלה היא בעיניך? דבר שנתחבט עליו אותו זקן 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש', ובא זה והושיטה לו בקנה!

ר' אליעזר, שבתחילת דרכו נאלץ לחטט באשפתות ולחם היה בעבורו רק חלום רחוק, אינו יכול לשמוע, ובוודאי שלא להזדהות, עם זלזולו המתריס של עקילס הגר. באופן דומה יש להבין גם את תביעתו הבאה של ר' אליעזר ביחס לרמה האמונית הנדרשת מיהודי:

> רבי אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה. (סוטה מח ע"ב)

ושוב, למרות שאין ציון לקישור מפורש נראה שהדברים נאים למי שאמרם.

16. בנוסף לגמרא במנחות אודות משה שהובאה לעיל, גם בסוגיה נוספת מנבא ר' אליעזר לר' עקיבא על מיתתו המשונה: "אמר להן: תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן. אמר לו ר' עקיבא: שלי מהו? אמר לו: שלך קשה משלהן" (בבלי, סנהדרין סח ע"א).
17. אבות דר' נתן ו, ג; פרקי דר' אליעזר א; תנחומא לך לך, ו; ועוד.

ז. אחרית דבר

ר' אליעזר, שהחל ללמוד בצורה מסודרת ומובנית בגיל מבוגר, מכונה במשנה באבות (ב, ח) "בור סוד שאינו מאבד טיפה". כלומר, ר' אליעזר הוא איש המסורת, עליו מסופר שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מרבותיו.[18] מסתבר שעקשנותו של ר' אליעזר בסיפור תנורו של עכנאי (בבלי, בבא מציעא נט ע"ב), אירוע שבעטיו נודה, קשורה אף היא לעובדה שהוא בעל מסורת מהר סיני ולכן מבחינתו לא ניתן לערער על נכונות פסיקותיו.[19] לסיום, ברצוני לעמוד על חריגה אחת מכלל גורף זה.

בסיפור תחילת דרכו של ר' אליעזר[20] מסופר שר' יוחנן בן זכאי ביקש מר' אליעזר לדרוש, והלה, לשיטתו, טען שאין באפשרותו להוסיף דבר חדש מעבר למה שר' יוחנן לימדו. ר' יוחנן בן זכאי טוען לעומתו:

> המעיין נובע ומוציא מים יותר ממה שהוא מכניס, כך אתה יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקיבלו מסיני.

ואכן, ר' אליעזר דורש באותו מעמד בדברים שלא שמעתן אוזן מעולם. השאלה העולה היא כיצד יתכן שהחכם, המעיד על עצמו שאינו יכול לחדש דבר, מצליח לדרוש בדברים שאיש לא שמע מעולם?

נדמה, כי אפילו כאשר אדם מצטט מה שנאמר לו אנו שומעים דברים שעברו דרך ה"מסננת" שלו (ושלנו). ממילא, כל דבר שאדם אומר מושפע באופן כזה או אחר ממי שהוא, אפילו אם מבחינתו הוא רק משמש כחוליה בשרשרת מעתיקי השמועה. כך קורה שר' אליעזר, הגם שדקדק היטב בשמועות שלמד מר' יוחנן בן זכאי, מצליח לומר יותר ממה ששמע. בעצם העובדה שהקשיב, הוסיף.

מאותה סיבה, ר' אליעזר יכול לומר יותר ממה שנאמר בסיני. בסיני הדברים נאמרו כהווייתם, אבל כשר' אליעזר שומע ומקבל את מה שנאמר בסיני, אזי בהגדרה יש כאן תוספת. לפיכך, כשהוא אומר את מה ששמע בסיני שומעים האחרים דברים שלא שמעתן אוזן מעולם, כיוון שגם מי ששמע בהר סיני את אותם דברים עדיין לא שמע אותם בצורה שבה ר' אליעזר שמע אותם, והוא הדין לכל אחד ואחד מבני ישראל.

האדם, באשר הוא אדם, מנסה כל העת לשמוע, ללמוד ולקלוט, את דבר ה'

18. עיין בהמשך הסוגיה בחגיגה שהובאה לעיל, וכן: בבלי, סוכה כז ע"ב; שם, כח ע"א.
19. מלבד זאת, כבעל השמועה "יקוב הדין את ההר" (בבלי, יבמות צב ע"ב) העקשנות גם היא כנראה חלק מאופיו הבסיסי.
20. כפי שהוא מובא באבות דר' נתן ובפרקי דר' אליעזר בשינויי נוסח.

בעולם ובתורה. כבר בשלב זה, עוד בטרם בחן את הדברים, העמיק בהם או שכלל אותם, דרך הבנתו את הדברים ששמע מושפעות מאישיותו ומחוויותיו האישיות. זו הטענה שביסוד המאמר כולו. ממילא, על מנת להאזין טוב יותר לדברי חז"ל ולהבינם לעומקם, עלינו להכיר את הרקע, הסביבה והאווירה במסגרתם הם נאמרו, ובכלל זה להיפגש עם מי שאמרם.

הרב אמנון בזק

חובת לימוד גמרא לבנות בדורנו

א. פתיחה

נושא לימוד גמרא לבנות בחברה הדתית-לאומית עבר בדור האחרון מעלות ומורדות. בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים[1] חלה פריצת דרך בהוראת גמרא לבנות, בעיקר בעזרת מדרשות לבנות כמו 'ברוריה' (לינדבאום) והמדרשה בעין הנצי"ב, וכדרכן של מהפכות כגון אלו, היא לוותה בהתלהבות רבה באופן יחסי. מספר הבנות שלמדו אז במדרשות היה נמוך מאוד, לא יותר מכמה עשרות בודדות, אך מרבית הלומדות ניגשו ללימוד גמרא ברצינות רבה, והגיעו להישגים נאים מבחינת מיומנות הלימוד והרחבת עולם המושגים העומד במרכז לימוד תורה שבעל פה. בשנת תשנ"ח הקימה ישיבת הר עציון את בית המדרש לנשים בקיבוץ מגדל עוז, מתוך מגמה מוצהרת להעמיק את ידיעותיהן של הלומדות בו בגמרא ובתורה שבעל פה, בד בבד עם לימוד מעמיק בתחומי התורה הנוספים.

אומנם בעשור האחרון ניכרת דעיכה מסוימת בנושא זה. ההתלהבות הראשונית חלפה, ועם היחלשות מסוימת שחלה בערכו של לימוד גמרא בעולם הדתי-לאומי לבנים, חלה היחלשות דומה גם בבתי המדרש לנשים שבהן עסקו בתחום זה. דומה שעיקר הרצון מצד נשים להעמיק ולהתקדם בלימוד גמרא נמצא אצל בנות שבאות מהעולם האנגלו-סקסי, כשם שאצל בנים הבאים מעולם זה לימוד הגמרא דומיננטי מאוד.

במאמר זה אין בכוונתנו לעסוק בניתוח הגורמים לעלייתו ולהיחלשותו של עולם לימוד הגמרא לבנות ולנשים. מטרתנו המרכזית במאמר היא לבטא את ה'אני מאמין' שעמד מאחורי הרצון לבסס את עולם לימוד הגמרא אצל הנשים. מתוך תפיסה זו, תקוותנו שלימוד זה יתפוס מקום מרכזי יותר בעולם לימוד התורה אצל נשים ויתרום לבניית אישיותן ולמחויבותן לתורה. טענתנו היא, שמתוך ראיית לימוד

1. למען הנוחיות נשתמש בספירה הכללית המקובלת.

הגמרא כעומד במרכזו של כל עולם ההלכה, הרי שברמה העקרונית אין כל סיבה להבחין בימינו בין בנים לבין בנות בנושא. לשם כך יהיה עלינו לבחון בקצרה את מהותו של לימוד הגמרא ככלל, ולאור זאת להאיר את חשיבותו המעשית של לימוד זה בחייה של כל אישה ובת, ובפרט שומרת תורה ומצוות. נדגיש שבאומרנו 'לימוד גמרא' כוונתנו ללימוד גמרא בעיון, כולל ניתוח שיטות הראשונים והאחרונים בדרך המקובלת בעולם הישיבות אצל הבנים.

ב. מ"תִפלות" ל"מצווה רבה"

אין עניינינו במסגרת זו בפרישת המקורות הרבים בנושא לימוד תורה לנשים שנידונו בהרחבה מעל בימות רבות.[2] רק נציין בקצרה, כי נשים נפטרו ממצוות תלמוד תורה (בבלי, קידושין כט ע"ב), ונחלקו תנאים האם מותר להן ללמוד (משנה, סוטה ג, ד). להלכה נקט הרמב"ם כדעה האוסרת:

> צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני **שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי מפני עניות דעתן**. אמרו חכמים: כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות. במה דברים אמורים? בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה, ואם לִמדה – אינו כמלמדה תפלות.
>
> (הלכות תלמוד תורה א, יג)

והעתיק השו"ע את הדברים (יו"ד רמו, ו).[3]

ברם, כבר בדברים שצוטטו נרמזת הנחת יסוד מציאותית ביחס ל'דעתן של נשים' העומדת בבסיס הדברים, כמודגש בדברי הרמב"ם. משום כך הורו פוסקים רבים, שעם השתנות המציאות במשך הדורות גם גדרי ההלכה בנושא זה השתנו. המפורסם בין פוסקים אלו בדורות האחרונים הוא החפץ-חיים, שכתב בספרו ליקוטי הלכה כך:

> ונראה דכל זה דווקא בזמנים שלפנינו, שכל אחד היה דר במקום אבותיו וקבלת האבות היה חזק מאד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו... בזה היינו יכולים לומר שלא תלמד תורה ותסמוך בהנהגתה על אבותיה הישרים. אבל כעת, בעוונותינו הרבים,

2. עיין למשל: הרב א"ג אלינסון, האישה והמצוות – בין האישה ליוצרה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 143 ואילך; הרב חגי ניר, לימוד תורה לנשים, ישע ימינו 51, עמ' 64-84.
3. ועיין שם בדברי הרמ"א שאישה חייבת ללמוד דינים השייכים לה, וכדעת ספר חסידים (סימן שיג). ודומה שכך נוהגים כיום בכל מוסדות הלימוד לבנות.

> שקבלת האבות נתרופפה מאד מאד... מצוה רבה ללמדם חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל... כדי שיתאמת אצלן עניין אמונתנו הקדושה, דאי לאו הכי עלול שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת חס ושלום. (סוטה יא, הערה ג)

וביתר תקיפות כתב הרב זלמן סורוצקין:

> וההיפך מזה בזמננו, כל מי שאינו מלמד את בתו דעת ה' ותוכן יהודי מקורי שישמשו כתריס בפני השפעת הרחוב, הרי היא למדה ממילא את אותה התפלות הממלאה עתה את הוי הרחוב.
> (מאזניים למשפט, סימן מב)

בדור האחרון, עם התפתחות רמת הלימודים אצל הבנות והשוואתה המלאה לרמת הבנים (הן בלימודי בית הספר היסודי והתיכון והן במסגרות על-תיכוניות ואקדמאיות), העלו פוסקים שונים את חשיבות לימוד הגמרא לבנות לא רק בבחינת 'סור מרע' – מחשש שמא בלא לימוד מעמיק עלולות הבנות להיחשף לתרבות החילונית ולהיטמע בה; אלא גם בבחינת 'עשה טוב' – כצורך חיובי מצד עצמו, להתפתח ולגדול בתורה, וממילא מתוך כך גם בעבודת ה'. גישה זו הנחילו לנו רבותינו ראשי הישיבה, הרב עמיטל[4] זצ"ל והרב ליכטנשטיין שליט"א,[5] ובה אוחזים גם פוסקים רבים בדורנו, כדוגמת הרב חיים דוד הלוי[6] והרב משה מלכה.[7]

4. בספרו והארץ נתן לבני אדם, אלון שבות תשס"ה, עמד הרב על היותו של לימוד תורה קיום של מצוות עבודת ה', על בסיס דברי הספרי "ולעבדו – זה תלמוד" (דברים, פיסקא יא). לדבריו, הדגשה זו היא בעלת משמעות מיוחדת בדור שבו המרכיב העיוני הוא חלק בלתי-נפרד מחיי האדם: "לאור זה נראה שגם נשים, הפטורות מצוות תלמוד תורה, חייבות בזמננו בלימוד תורה מצד מצוות עבודת ה', שכן כאמור, מרכיב מרכזי בקיום עבודת ה', במיוחד בזמננו, הוא על ידי תלמוד תורה, שהוא עבודת ה' בשכל" (שם, עמ' 45).
5. בין היתר, עיין בדברים שהועלו מתוך שיחה עם הרב בספר האישה וחינוכה, כפר סבא תש"מ, עמ' 159: "לדעתי רצוי וצריך, לא רק אפשר, לתת חינוך אינטנסיבי לבנות גם ממקורות תושבע"פ, בין אם משום הטענה ש'נשים שעוסקות בכל המקצועות מדוע יגרע חלקן דווקא לגבי תורה?', ובין אם משום דברי החפץ-חיים שאם הרמב"ם אומר שצריך ללמד לגר את עיקרי הדת, אדם שגדל במסגרת יהודית על אחת כמה וכמה. הבנות כיום מקבלות חינוך כללי רחב ורבות מגיעות לאוניברסיטה, ושם – ולא רק שם אלא בחברה בכלל – הן באות במגע עם השקפות ותפיסות עולם שונות, כך שהידע וערכי התורה נחוצים לבת".
6. "כי נראה שבזמנים הראשונים, כאשר היתה האשה עקרת בית גרידא והבנות לא למדו כל עיקר, היה חשש שלימוד התורה... תגרום אולי נזק לאותן נשים שהיו מרוחקות מכל חכמה אחרת, ולא התירו ללמדן אלא דינים הנחוצים להן בלבד. אבל בזמננו שלומדות לימודים כלליים בכל הרצינות הראויה – למה יגרעו דברי תורה?!" (עשה לך רב ב, סימן נב).
7. "בימינו אלה, שהנשים לוקחות חלק גדול באורחות חיים, חודרות אל מעמקי החכמות החיצוניות

עם זאת, כפי שציינו, על פי דעת כמה פוסקים נמנעים במקומות רבים גם כיום מללמד בנות גמרא באופן סדיר, בין מתוך שלילה עקרונית של לימוד תורה שבעל פה לנשים[8] ובין מתוך שלילה ספציפית יותר של לימוד גמרא לנשים.[9]

בדברינו הבאים נלך, כאמור, בעקבות הפוסקים הרואים באופן חיובי לימוד גמרא לבנות, ונבאר את חשיבות העניין מתוך הסתכלות במשמעותו של לימוד התורה.

ג. מטרות לימוד הגמרא

כפי שציינו בפתיחה, בדור האחרון מתעוררת ביתר שאת שאלת חשיבות לימוד הגמרא. רמי"ם ומחנכים נשאלים שוב ושוב: מהי מטרת הלימוד? מדוע לא להתרכז בלימוד הלכה למעשה? מה ערך יש לדיונים ולסברות במחלוקות השונות בין תנאים, אמוראים, ראשונים ואחרונים, כאשר המסקנה ההלכתית היא החשובה למעשה?

תשובתנו היסודית פשוטה: כבכל מקצוע שבעולם, ואולי על אחת כמה וכמה, ניתן אכן ללמוד תורה בשתי רמות. ניתן ללמוד את 'השורה התחתונה' – מה לעשות, מתי ואיך – ואין ספק שיש בכך חשיבות עצמאית. ברם, הרוצה גם להבין ולהפנים כיצד פועלת המערכת, כיצד היא נוצרה, מדוע פעמים יש לעשות כך ופעמים לעשות אחרת ומה ההיגיון העומד מאחורי הדברים – עליו להכיר את המערכת על בוריה ומראשיתה. הניתן להעלות על הדעת שבלימודי הרפואה ילמדו את הרופאים לעתיד רק איזו תרופה יתנו לאיזו מחלה, בלא שיכירו את מבנה

וממלאות ספסלי האוניברסיטאות, מנהלות משרדים ובעלות עסקים, יש להן יד ושם בהנהגת המדינה... בוודאי יודה גם ר' אליעזר שאין שום איסור ללמד גם תורה שבע"פ... ולא זו בלבד אלא החיוב מוטל עלינו ללמדה ולהלעיטה כל מה שאפשר" (שו"ת מקוה המים ג, יו"ד כא).

8. כדעת ר' משה פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה: "על כל פנים משניות שהוא תורה שבע"פ צוו חכמים שלא ילמדום והוא כאילו למדום תפלות, ולכן צריך למונעם מזה, ורק פרקי אבות, משום שהוא ענייני מוסר והנהגות טובות, יש ללמדן בהסבר לעוררן לאהבת תורה ולמידות טובות, אבל לא שאר המסכתות" (יו"ד ג, סימן פז).

9. כדעת הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל במאמרו 'יסודי דינים הנוגעים לבנות' (האישה וחינוכה, הערה 5 לעיל, עמ' 39-45), שאומנם נטה לצמצם את האיסור ללמוד תושב"ע, אך עם זאת ציין: "מי שאין בידו חיוב קיום מצות תלמוד תורה אינו יכול לקלוט את טבע לימוד התורה בכל מלוא היקפו. זה מסביר את אמרם ז"ל: שלא ללמד תורה לאשה, שלא תיכנס בה ערמומיות. לכן, עם הקדושה והחכמה של התורה שתקלוט האשה בכליה, תקלוט גם צלילים שאינם מתאימים לאופיה, ערמומיות, ויש חשש שלא תבינם ותיישמם כראוי... עיקר הלימוד צריך להיות בדברים הנוגעים למעשה ולא לשם עצם לימוד מצות התורה".

גוף האדם לפרטיו? הנמצא חשמלאי היודע לתקן מכונות בלא לדעת ולהכיר את המנגנון והמבנה העומדים מאחורי אותן מערכות חשמליות?

וממילא – על אחת כמה וכמה – הניתן באמת להבין ולהפנים את המערכת ההלכתית בלא להכיר כיצד היא נוצרה? מה ההגיון שמאחוריה? מהם הכללים שעל פיהם היא פועלת? זאת בדיוק תמצית מטרתו הבסיסית של לימוד גמרא: הכרת עולם ההלכה על בוריו, מתחילתו, על כל יסודותיו ושורשיו. ליבון המחלוקות השונות מסייע להגדיר במדויק ככל הניתן מה בדיוק נאמר. עיון במהלכי השקלא והטריא של הסוגיה ממחיש את ההתלבטות מאחורי בניית המערכת ההלכתית הנידונה. תובנות יסוד לכל עולם ההלכה, ותובנות ספציפיות לסוגיות ולעניינים פרטיים, עשויות להירכש רק על ידי עמל והשקעה בניתוח מרכיבי הסוגיה השונים. רק היכרות אמיתית עם הסוגיה והדיונים שנלוו לה במשך הדורות עשויה להביא לידי הבנה מלאה שלה, על כל השלכותיה הרעיוניות וההלכתיות.

משום כך ניתן, למשל, ללמוד הלכות שבת מתוך שינון הספר 'שמירת שבת כהלכתה' או מספרי תקצירים דומים. אך דומה שלימוד מסוג כזה עלול לגרום לתסכול רב אצל הלומד/ת, שימצאו את עצמם נופלים בין הכיסאות: מצד אחד, קשה מאוד להאמין שניתן לזכור אוסף כל כך עצום של פרטים לאורך זמן, ומצד שני, הלימוד עשוי להיות משמים וחסר עניין; אוסף בלתי-מובן של הלכות, לפעמים אסור ולפעמים מותר, בתנאים מסוימים כך ובתנאים אחרים אחרת. העקרונות העומדים מאחורי ההלכה נותרים סתומים.

על כן יש ערך רב בלימוד יסודות הלכות שבת מראשיתן: ההבחנה בין ל"ט אבות מלאכה ובין תולדותיהן; בין מלאכות האסורות מדאורייתא ובין אלו האסורות מדרבנן; היסודות הכלליים של מלאכת מחשבת, מלאכה שאינה צריכה לגופה, דבר שאינו מתכוון ופסיק רישיה; הגדרת כל אחת מאבות המלאכות המרכזיות; ועוד ועוד. כל אלו נובעים כולם ממקור אחד – הגמרא. בסוגיות הגמרא נוצקו היסודות, ובדיוני הראשונים והאחרונים נתבררו ונתלבנו יסודות אלו, הן כתובנות חשובות מצד עצמן והן כמרכיבים ביצירת ההלכה וביישומה למעשה. נקטנו רק במצווה אחת, אולם מדובר בשפע של מצוות וסוגיות המתפרשות על כל מרחבי התורה.

האם בכל זה יש מקום עקרוני להבחין בין בנים לבנות? האם מה שאנו משננים חזור ושנן לתלמידינו על מרכזיותו של לימוד הגמרא בתוך מכלול חיינו הרוחניים ובעבודת ה' שלנו – איננו נכון לכל אדם בעל יכולת חשיבה, בין איש ובין אישה? בעבר, כאמור, חינוכן של הבנות היה מצומצם הרבה יותר. אולם כיום, כשהשכלתן של הבנות אינה נופלת מזו של הבנים, הרי ברור שלא ניתן להבין מדוע דווקא

בלימוד תורה נצפה מהן להסתפק ברמה שטחית וירודה של הבנת הדברים. והלא דבר ידוע הוא שהפנמת ערכים נובעת ברובה מהכרה ומהזדהות עמם, ועל כן אם אכן מעוניינים אנו שבנות יפנימו ויזדהו עם התורה ומערכת מצוותיה, נדרש מהן ללמוד ולהכיר את עולם הגמרא בכל עוצמתו והיקפו ככל הניתן. כך, ואולי רק כך, נגיע למצב בו "מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה' כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיהו יא, ט).

יתרה מזאת, יש המציעים שבנות תתמקדנה בתחומי מחשבת ישראל במקום לימודי תורה שבעל פה. בלימודים אלו יש, כמובן, חשיבות מרובה, אולם הניסיון לנתק בין תחום התורה שבעל פה לתחומי האמונה והמחשבה לא תמיד יצלח. עולם ההלכה הושפע בכל הדורות ממערכת שלמה של תפיסות 'מחשבתיות', ולהפך – עולם המחשבה מתייחס ובנוי על רקע דיני ההלכה. כיצד, למשל, ניתן לברר בצורה אמיתית את מעמד האישה ביהדות בלא היכרות מעמיקה עם מושגי קידושין וגירושין, הזכויות והחובות של הבעל והאישה במערכת הנישואין, יכולתה ההלכתית של האישה לבצע פעולות קנייניות וכדומה? כיצד ניתן לעמוד על משמעותם הרעיונית של מועדי ישראל, בלא להכיר היטב את מערכת הלכותיהם? כיצד ניתן לדון במעמד ישראל והעמים, בלא ללמוד לעומק עשרות סוגיות העוסקות בנושאים אלה? מחשבה ואמונה משתקפות בעולם ההלכה לכל אורכו!

ניתן אמנם לבחון – וזאת יש לעשות גם ביחס לבנים – מהי תוכנית הלימודים שעל פיה יש לעבוד. גדולתה של התורה היא השתרעותה על פני כל תחומי החיים – בחיי היום-יום, במועדים, במשפחה, בעולם דיני הממונות, בעבודת האדמה, במערכת המשפט ועוד, ולכל תחום ישנה המסכת המתאימה לו ואוצר בלום של דיונים ועיונים בתחום זה. על קובע תוכנית הלימודים מוטלת האחריות לבחון ולקבוע סדרי עדיפויות בלימוד: האם להקדים נושאים רלוונטיים, או שמא לפתוח פתח גם לתחומים יותר משפטיים-מופשטים שהעיסוק בהם עשוי להיות פורה ועשיר יותר; האם ללמוד קודם 'קצת מכל דבר', או שמא להתרכז בנושא אחד תחילה מתוך מגמה להקיפו. אולם סוגיות אלו צריכות לעמוד לפתחם של מחנכי הבנים והבנות כאחד.

מבחינה מעשית, הקפת עולם התורה כולו הינה יעד כמעט בלתי אפשרי. למרות זאת, שאיפה – ולו גם תיאורטית – צריכה וחייבת להיות: "להבין ולהשכיל, לשמוע, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה", תפילה הנישאת מדי יום על ידי בנים ובנות כאחד, שאל לה להיות כצפצוף הזרזיר.

ד. ביטויים מעשיים

עד כאן עסקנו בעיקרון הבסיסי – לימוד גמרא בעיון כהכרחי להבנת עולם המצוות. ברצוני לעבור כעת לכמה דוגמות מעשיות, הממחישות את חשיבות ההכרה עם עולם הגמרא ויסודותיו.

שיעורים

כל העוסק בלימוד גמרא מודע לקיומה של מערכת השיעורים כדרך לקביעת אמות מידה אובייקטיביות לשם הגדרת מושגים: הן ביחס לפעולות כגון אכילה (כזית או כביצה), שתייה (רביעית, מלוא לוגמיו) או הליכה (ד' אמות), והן ביחס לחפצים כגון לולב (ד' טפחים), סוכה (שתי דפנות וטפח) או מקווה (ארבעים סאה).

לעומד מן הצד יכולה להראות מערכת זו מלאכותית ותמוהה במקצת: האומנם גרם אחד יותר או פחות הוא כל כך משמעותי, עד שהוא אשר קובע אם האדם קיים את המצווה או לא? וכי איזה אדם נורמלי סופר את השורות במצה וממהר לאוכלן בכדי אכילת פרס? ברם, עולם ההלכה, ככל מערכת חוקים אחרת, להבדיל, נזקק בהכרח להגדרות אובייקטיביות אלו, שכן ללא הגדרות ברורות תאבד ההלכה את כל משמעותה – כל אדם יעשה כפי ראות עיניו, ונמצאת התורה מתפצלת, חלילה, לאלף אלפי תורות פרטיות. ברור שנתינת הגדרות אובייקטיביות יוצרת מלאכותיות מסוימת, כשם שהקביעה שנסיעה במהירות מעל 100 קמ"ש נחשבת כנסיעה במהירות מופרזת הינה קביעה מלאכותית בלא להתייחס לטיב הנהג, טיב המכונית, זמן הנסיעה וגורמים משמעותיים נוספים; אולם קיומה של כל מערכת חוקים דורשת הגדרות עקרוניות מדויקות.[10]

דברים אלו מובנים, אולי, מבחינה הגיונית, אולם כדי שהם אכן יוחדרו למודעות האדם שומה עליו להכיר היטב את צורת החשיבה של המערכת ההלכתית. בעולם המעשה, אבחנות אלו מעשיות בכל שעה.

זכורני שבאחת משבתות החורף, שבהן קשה לקיים מצות סעודה שלישית כהלכתה, ראתה אותי קרובת משפחה בשעה שנטלתי ידיים דקות ספורות לפני

10. דמותו הידועה של רב ירמיה מהווה סמל למערערים על המלאכותיות שבהגדרות האובייקטיביות. בכמה מקומות מערער רב ירמיה על ההגדרות האובייקטיביות הללו (ראש השנה יב ע"א, סוטה טז ע"ב, בבא בתרא כג ע"ב, שבת לח ע"ב, פסחים מח ע"ב, סוכה נג ע"ב, סנהדרין פה ע"ב, נדה כג ע"א וסג ע"א), ומפני כך אף סולק מבית המדרש. כאמור, מלאכותיות זו הינה הכרחית, ולכן לגלוגו של רב ירמיה הוא למעשה לגלוג על סמכות חכמים. בסופו של דבר תיקן רב ירמיה את דרכו וקיבל בצניעות את סמכות חכמים, בשעה שהשיב לשאלה שנשאל: "אני איני כדיי שאתם שלחתם לי, אלא כך דעת תלמידכם נוטה" (בבא בתרא קסה ע"ב). בעקבות זאת הוא הוחזר לבית המדרש.

השקיעה, אכלתי פרוסת חלה וברכתי ברכת המזון. הדבר הפליא אותה: הלזאת ייקרא 'סעודה שלישית'? בחיפזון, בלא ניגונים ובלא מאכלים נוספים? אכן, ברור שאוי לו למי שמסתפק בקיום הפורמאלי המינימאלי של המצוות; ברם, ההכרה שבסופו של דבר ישנה הגדרה מינימאלית כזו ושבשעת הדחק ניתן להסתפק בה,[11] נובעת מהטמעת עולם המושגים האובייקטיבי של חז"ל, ודומני שבעזרתו ניתן גם לחוות משהו מאופייה האידיאלי של סעודה שלישית.

כך גם בכיוון ההפוך: בתחומים רבים בהלכה קיים ממד הזמן – תחילה וסוף של מועדים, סוף זמן אכילת חמץ, חצות היום בתשעה באב (לעניין הקלות מסוימות במנהגי האבלות), הפסקה בין מאכלי בשר וחלב ועוד. לא פעם, במצבים גבוליים, נוטים אנשים להקל בדבר, שהרי "מה כבר ההבדל בין דקה אחת או שתיים נוספות לבין עכשיו?". דווקא מי שאמון על המושגים האובייקטיביים חדור בתודעה שאכן הבדל של שמים וארץ יש בין דקה זו לבין הדקה הבאה, שכן חלויות של יום ולילה, היתר ואיסור, כרת והיתר, נבדלות זו מזו בהפרש של כהרף עין. גם כאן, תודעה והפנמה מלאה של תחושה זו עשויה להירכש רק כתוצאה מלימוד גמרא כסדרו, שיסוד השיעורים הוא אחד מתובנות היסוד שבו.

ממילא אין כל סיבה להבחין בין גברים לנשים בתחום זה. אלו ואלו עומדים מדי יום בפני מערכת הלכתית המציבה הגדרות אובייקטיביות, ואלו ואלו נדרשים למאמץ מקביל על מנת שגדרים אלו יופנמו בתודעתם וילוו אותם במהלך קיום המצוות שלהם. אם לא יעשו כך, עלולים אלו ואלו להיזרק, חלילה, מבית המדרש, כרב ירמיה בשעתו.

מערכת הנישואין

דוגמה נוספת לחשיבות לימוד גמרא בעיון לנשים הוא בתחום הנוגע, בע"ה, לכל אחת: מערכת הנישואין. מערכת זו כוללת, כמובן, היבטים שונים גם בתחומי המחשבה, הרגש והפסיכולוגיה, אולם היא נוצרת על ידי מערכת הלכתית של קידושין ונישואין. כל כלה מתקדשת, אך ספק הוא כמה מן הכלות אכן מבינות לעומק את משמעות התהליך שבו הן נוטלות חלק.

מהם הקידושין? חז"ל משתמשים, כידוע, בשני מונחים שונים בתחילת הפרק הראשון והשני במסכת קידושין: "האשה נקנית" ו"האיש מקדש". מהו אותו 'קניין': האם "האשה קניין כספו של האיש כמו עבדו שורו וחמורו", כדעת הרא"ש

11. ועיין בשו"ע (או"ח רצא) ובמשנה-ברורה, המציינים את האפשרות לקיים סעודה שלישית בשעת הדחק בכזית אחד, ולאו דווקא בפת.

בתוספותיו (כתובות ב ע"א, ד"ה נסתחפה), או שמא "אין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא", כדעת הרמב"ן (גיטין ט ע"א, ד"ה אם יש)? ומה משמעותו של קניין הכסף, המתבצע על ידי מסירת הטבעת לכלה – האם מדובר בתמורה כספית על נכונותה של האישה לוותר על זכויותיה להינשא לאחרים, כדעת הסמ"ע (חו"מ קצ, א), או שמא זו פעולה סמלית בלבד, כדעת הט"ז שם? וכיצד מתבצע המעבר שבין קידושין לנישואין – האם החופה היא קניין נוסף, או שמא מדובר ביצירת מציאות חדשה, שהיא היוצרת את הנישואין?

שאלות אלו, ועוד רבות אחרות, מוכרות לכל הלומד את מסכת קידושין, והן מהוות את אבני היסוד להבנה עמוקה של התהליך ההלכתי המתבצע מתחת לחופה. כלום אין זה רצוי שבשעה שהכלה מושיטה את ידה לחתן היא אכן תבין את מלוא המשמעות ההלכתית של מעשה זה? דומני שדווקא מודעות הלכתית עמוקה למעשה עשויה להעניק עוצמה מיוחדת לרגע מרגש זה.[12]

על כן נראה לי שישנה חשיבות מיוחדת שנשים יעסקו בלימוד מסכת קידושין, ולפחות בעקרונותיה וביסודותיה המרכזיים, דווקא לפני הנישואין. כך תוכל כל בחורה, בבוא העת, להיכנס לחופה מתוך הבנה מלאה של הטקס רב המשמעות שבו היא נוטלת חלק מרכזי.

פסיקה בעניינים אינטימיים

במשך הדורות נאלצו פוסקי ההלכה להתייחס גם לנושאי פסיקה אינטימיים. כוונתי בעיקר לשני תחומים: פסיקה בענייני נידה וייעוץ בענייני גירושין. והנה, עם התרחבות לימוד גמרא לבנות אנו עדים לתופעה מבורכת, הפותרת במידה רבה את הקשיים בשני תחומים אלו. בהסכמת פוסקים חשובים קמו מסגרות שונות המכשירות נשים לפסוק בענייני מראות נידה, ובמקביל התפתחו מסגרות להכשרת נשים לשמש כטוענות רבניות. כך יכולות נשים לפנות לנשים אחרות, ללא תחושת חוסר נעימות מצד האישה או מצד הפוסק. אישה הנמצאת בתהליכי גירושין עוברת תקופה קשה עד מאוד, ולא תמיד יהיה לה קל למצוא משענת ותמיכה אצל טוען רבני ממין זכר.

12. על נושא זה הרחבתי במאמרי: משמעות הקידושין ותפיסת הזוגיות בזמננו, בתוך: לביתך נאוה קודש, אסופת מאמרים בנושא הנישואין והמשפחה היהודית (לזכרה של נאוה אפלבוים הי"ד), עמ' 95–109. במאמר זה עסקתי ברלוונטיות של מערכת הקידושין ביחס לדורנו, שבו לכאורה קיים פער בין תהליך הקידושין ובין תפיסת הזוגיות השוויונית.

ה. סוף דבר

ציינו כאן שלוש דוגמאות לחשיבות המעשית שיש ללימוד גמרא בעיון. מובן שניתן היה להעלות דוגמות רבות נוספות, אך דומני שהעיקרון ברור: לימוד גמרא בעיון הוא הדרך היחידה להכיר באמת את עולם התורה והמצווה בכל הודו והדרו ואין כל סיבה למנוע מנשים זכות וחובה זו.

בשולי הדברים אוסיף שלימוד גמרא לבנות עשוי לשמש כגורם מחזק ומאחד בקשר המשפחתי שבין הבעל והאישה. ראשית, לימוד תורה הוא כלי נפלא ליצירת קשרים עמוקים בין כל שני בני אדם, וכל מי שהתנסה בלימוד בחברותא טעם חוויה זו, על אחת כמה וכמה כשהחברותא היא בין שני בני זוג. אך ברובד עמוק יותר, הוא מסייע לבני הזוג לחוות ביחד חוויות שבעבר היו שמורות רק לאחד מבני הזוג.

לאור כל האמור לעיל, יש מקום לבחון מחדש את מערכת לימודי הקודש לתלמידות. לעניות דעתי, יש להתחיל בלימודי גמרא סדירים לבנות כבר בבית הספר היסודי, לפחות בכיתות הגבוהות, על מנת לרכוש מושגי יסוד בסיסיים.[13] בלימודי התיכון יש להקדיש מקום במערכת הלימודים ללימודי גמרא באופן רציני יותר, וזאת, כמובן, בהתאם לרמת הלימודים באולפנא/תיכון במקצועות אחרים. יש גם מקום להקים מגמה ללימודי גמרא, שתיועד לבנות מצטיינות החפצות להתפתח בתורה וביראה ושתהווה מקור בסיסי להכשרת המורות לדור הבא.

בהמשך, במדרשות לבנות ובמכללות להוראה, יש לִבְנות תוכנית מעמיקה שתעניק עוצמה ועומק ליכולת הבוגרת או המורה-לעתיד להכיר את עולם התורה שבעל פה במלוא הרצינות. בצד הדברים יש להוסיף שהכנסת לימודי הגמרא למערכת הלימודים תשרת גם מטרה נוספת: כך תוכל בת הרוצה להתפתח בלימודי הגמרא לעשות זאת בלא חשש שהיא מפסידה זמן יקר ללימודי מקצוע.

לסיום, אני מבקש להוסיף דבר על סמך ניסיוני האישי. יש הטוענים שלימוד גמרא עלול להשפיע על אישה בצורה שלילית כזו או אחרת. ברם, זכיתי ללמד גמרא בעיון לבנות במסגרות שונות, ואני יכול להעיד שלימודים אלו לא רק שלא פגמו באופיין של הבנות, אלא להפך: הם תרמו להכרת עולם התורה שבעל פה

13. אין כאן המקום לדון בשאלת תוכנית הלימודים לבנים בגילאים אלו, וברור שיש להשקיע מחשבה מקורית ומאמצים גם שם, על מנת ליצור תוכנית אטרקטיבית ורצינית כאחד. מכל מקום, תוכנית טובה שתהיה מתאימה לבנים אין סיבה שלא תהיה מתאימה גם לבנות.

על יסודותיו הרעיוניים, והביאו ליתר דבקות והקפדה במצוות וביראת ה' לא פחות מאשר אצל תלמידיי בני גילן.

נדמה, כי על בנות כגון אלו אמר בעל מעין גנים[14] לפני כחמש מאות שנה את הדברים הבאים:

> אמנם הנשים אשר נדב לבן אותנה לקרבה אל המלאכה מלאכת ה' מצד בחירתן בטוב במה שהוא טוב, הן הנה תעלינה בהר ה' תשכונה במקום קדשו כי נשי מופת הנה, ועל חכמי דורן לאדרן להדרן לסדרן לחזק ידיהן לאמץ זרועותיהן, עשי והצליחי ומן השמים יסייעוך.
>
> (תורה תמימה, דברים יא, יט, אות מח)

14. ר' שמואל ב"ר אלחנן יעקב הרקוולטי.

לדרכם
של
ראשי הישיבה

הרב ראובן טרגין

דרך הוראת הגמרא של הרב אהרן ליכטנטשיין

א. ייחודה של ההוראה התלמודית

ייחודו של מורנו ורבנו הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א (להלן: הרא"ל) חורג הרבה מעבר לגישתו להוראת התלמוד. עיקר ייחודו טמון בכך שהוא ייחודי בהרבה תחומים ומובנים. מכל מקום, יסוד וראשית היכרותנו עימו כבני ישיבה היה ונשאר באמצעות לימוד דרכו הייחודית בהוראת גמרא.

ייחוד שיטתו הלימודית מתבטא בכך שהוא היחיד בדורנו ובדורות הקודמים שהצליח להעניק לאלפי תלמידים את היכולת ללמוד וללמד באותה צורה שבה הוא עצמו מלמד. יש כמובן אלפי ראשי ישיבות ור"מים שמלמדים גמרא ברמה גבוהה, אך רוב תלמידיהם אינם מקבלים מהם את היכולת ליישם את שיטת הלימוד באותה רמה. לעומת זאת, המתודיקה של הרא"ל חוללה מהפכה בלימוד הגמרא בעולם הישיבות כולו, וייתכן שאף בעולם האקדמיה.[1] למעשה, צורת הלימוד אותה חידש השפיעה על ציבור הלומדים בצורה כל כך רחבה, עד שנדמה שרבים מאלו הלומדים כיום מפי הרא"ל אינם מודעים לכך שהם משתמשים בכלים שהוא חידש ולחידוש שיש בשימושם. ייתכן שזו אחת הסיבות לכך שעד היום שיטת הלימוד של הרא"ל אינה מוערכת כראוי לה.

סיבה נוספת להערכה המוגבלת טמונה כנראה בכך שאפילו תלמידיו אינם מבינים תמיד או יודעים לנסח את הייחודיות ואת גודל החידוש שבשיטתו הלימודית.[2] נדמה שגם מי שהצליח בראשית לימודיו אצל הרב להעריך, ואפילו

1. כמי שלא עסק בלימוד גמרא בעולם האקדמי, קשה לי למדוד את מידת ההשפעה של הרא"ל במישור זה. מטבע הדברים, ייתכן שגם עולם המחקר משתמש בחלק מהכלים שהכניס הרא"ל לעולם הלימוד הישיבתי.
2. מניסיוני כר"ם בישיבה, נדמה לי שמידת ההערכה של התלמידים לרא"ל תלויה במידה רבה במידת הניסיון הלימודי שלהם. רק מי שנחשף ללימוד גמרא בעיון ברמה גבוהה קודם שהגיע לישיבה, יכול להיות ער לייחודיות שבשיטת הלימוד של הרא"ל.

לנסח, את הייחודיות ואת גודל החידוש המאפיינים את הכלים הלימודיים שקיבל, התרגל אליהם לאחר שנים רבות של שימוש, וממילא אותה הערכה ראשונית פחתה.

מטרתי במאמר זה היא להסביר את הייחודיות הקיימת בדרך הלימוד וההוראה של הרא"ל, שאפשרה לו לשנות את האופי של לימוד הגמרא הבריסקאי הקלאסי.[3] כדי לעשות זאת, אקדים ואתייחס להתפתחות דרכי הלימוד בדורות שקדמו לרא"ל.

ב. הלימוד הקלאסי והלימוד הבריסקאי

מאז ומעולם היה ברור בעולם הישיבות כי מטרת לימוד גמרא בעיון היא השגת הבנה מעֻבר לפשט הטקסטואלי. אולם, לאורך מאות ואלפי שנות לימוד תורה שבעל פה היו הבנות שונות לגבי אופיו של אותו 'מעבר'.

ברוב התקופות, הלימוד העיוני הרווח התבסס על קושיות הקשורות לטקסט המקורי: האמוראים דנו בקושיותיהם על המשנה, הראשונים בקושיותיהם על המשנה והגמרא, והאחרונים בקושיותיהם על המשנה, הגמרא והראשונים. קל מאד למצוא דוגמאות לגישה לימודית זו, החל בפירושם של בעלי התוספות וכלה בפירושי האחרונים, ובראשם המהרש"א, המהרש"ל, המהר"ם והרש"ש. הדיונים המצויים בדבריהם אומנם עסקו לעיתים גם בשאלות עקרוניות, אך הדבר לא היה אחת ממטרות הלימוד ובוודאי לא נוסח כמטרתו הבלעדית או אפילו העיקרית. לכן, גם כאשר בעלי התוספות, למשל, מציגים סברה, אין מטרתם ללבן במדויק ובצורה מלאה את יסודה, משמעותה והשלכותיה. הדבר גורם לכך שפעמים רבות הצגתה של סברה משאירה את הלומד בציפייה להבהרה שבעלי התוספות אינם מרגישים צורך לתת.

דרך לימוד זו הגיעה לשיאה במאה השנים שקדמו להופעת דרך הלימוד הבריסקאית, והיא מיוצגת נאמנה בספרים כגון שו"ת שאגת-אריה, כלימוד הבנוי משרשרת של קושיות ותירוצים הבנויים זה על גבי זה.

לעומת דרך לימוד זו, דרך הלימוד הבריסקאית העבירה את מוקד העיסוק מתירוץ קושיות אל הגדרת יסודות הדין והבנת פרטי ההלכה לאור יסודות אלו. הגדרות כאלו אומנם היו קיימות במקורות קדומים יותר, אך הן לא עמדו במרכז הלימוד ולכן לא הוצגו ולובנו בצורה שיטתית ורחבה.

3. להרחבה נוספת ביחס לחידוש הקיים בשיטת לימוד הגמרא של הרב אהרן ליכטנשטיין, עיין: א. קרומבין, מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין": על גלגוליה של מסורת לימוד, נטועים ט (תשסב), עמ' 51-94; הנ"ל, על "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי", עלון שבות 158 (תשסא), עמ' 115-129; וכן במאמרו של הרב דני וולף בספר זה.

ג. ביטויים לשוני בין הדרכים

היחס בין התשובה והשאלה

השוני בין הדרך הבריסקאית לבין הלימוד המסורתי מתבטא בין השאר ביחס בין הקושיה לבין התירוץ.

בלימוד העיון המסורתי, המטרה המרכזית היא לתרץ קושיות. העיון וההעמקה הם תוצר של קושיה, ובלעדיה אין כל סיבה לעיון. בלימוד כזה, אין כל משמעות לצורת התירוץ. כל עוד הוא עונה על השאלה הוא קביל. לכן לא נמנעו האמוראים, הראשונים והאחרונים, להשתמש בדיוקים טקסטואליים או בניסוח של "לאו דווקא" בכדי לתרץ קושיות. תירוצים אלו קבילים בדיוק כמו תירוץ הבנוי על סברה.

לעומת זאת, המטרה המרכזית של דרך הלימוד הבריסקאית היא מציאת תירוץ אשר יתרום להגדרת הדין. ניתן לומר, כי בעוד שנקודת המוצא של הלימוד המסורתי הייתה הקושיה, נקודת המוצא של הלימוד הבריסקאי היא התירוץ, באמצעותו נוכל לשפוך אור על יסוד הדין. אומנם על מנת להגיע לתירוץ פותחים הבריסקאים את ניתוחיהם בקושיה, אך מטרתם חורגת הרבה מעבר לתירוץ הקושיה הספציפית. הקושיות הינן מקפצה לליבון יסוד הדין.

היחס למקורות

בניגוד לדרך הלימוד המסורתית, שמטרתה הייתה להבין את הנאמר בטקסט המקורי, דרך הלימוד הבריסקאית שואפת להבין את יסוד הדין ואופיו. הבריסקאי מעוניין לא רק ללמוד ולהבין את הטקסט הספציפי, אלא בעיקר ללמוד ממנו משהו עקרוני. עיקר מגמתו אינה הבנת הטקסט, אלא הנושא הכללי של יסוד הדין.

שינוי זה השפיע על מבנה החיבורים שכתבו הבריסקאים. למשל, ספרו של ר' חיים מבריסק לא נכתב על סדר הדף, כמו החיבורים של ה'פני-יהושע' ושל ר' עקיבא אייגר, או על סדר ה'שולחן-ערוך', בדומה לחיבורים שכתבו ה'קצות' וה'נתיבות'. הוא נכתב על סדר משנה-תורה לרמב"ם. כפי שכתבנו, הסיבה לכך היא שהחיבור נועד לרדת לעומקם של נושאים תלמודיים ולא לפרש את הרצף הטקסטואלי של הגמרא.

למעשה, גם כשבריסקאי לומד את הגמרא כסדרה הוא מתייחס לסוגיות השונות כאל חלקים מהנושא הכללי בו כל אחת מהן דנה. ביטוי לגישה זו ניתן לראות בצורת הכתיבה של חידושי הבריסקאים על הש"ס. בשונה מגדולי האחרונים, ראשי הפרקים באותם חיבורים הם הנושאים העולים מתוך דפי הגמרא. הספרים

מחולקים לסימנים ולא לדפי גמרא, ופעמים רבות יש לאותם סימנים כותרות המבהירות את הנושא הנידון. כיום ישנו אפילו תוכן עניינים בראשית הספר. צורת עריכה זו מורה שוב כי מטרת החידושים אינה לפרש את הטקסט התלמודי או את דברי רש"י ותוספות, אלא לבאר נושא כללי העולה מתוך הסוגיה.

במאי קמיפלגי?

התמקדות דרך הלימוד הבריסקאית ביסודות הדין מתבטאת גם ביחסה אל המחלוקת.

כידוע, מסורת התורה שבעל פה בכלל והתלמוד בפרט כוללת מחלוקות רבות. הגמרא דנה בהרחבה בהבנת אותן מחלוקות ועונה תשובות שונות לשאלה "במאי קמפילגי?". לעתים האמוראים תולים את הדעות השונות בסברות שונות, אך לעתים קרובות הם מסבירים את המחלוקת לאור פרשנויות שונות של פסוקים, משניות או טקסטים אחרים.

התמקדות הבריסקאים בצד העקרוני של הדין מביאה אותם לחפש זאת גם במחלוקות. הסברים עקרוניים מוצעים אצל הבריסקאים לא רק למחלוקות שלא הייתה להן התייחסות עד עתה (כגון מחלוקות ראשונים, ובמיוחד מחלוקות בין הרמב"ם והראב"ד), אלא גם למחלוקות שכבר הוצע להן בגמרא הסבר טכני. לדידם, העובדה שהאמוראים תולים מחלוקת תנאים בהבנת פסוק עדיין משאירה פתח לשאלת המשך: למה יש מחלוקת בהבנת הטקסט?

הבריסקאים ייתנו לשאלה זו תשובה עקרונית – קרי, המחלוקת בהבנת הטקסט מבוססת על מחלוקת עקרונית בהבנת הדין.

עמעום החידוש הבריסקאי וסיבותיו

רוב לומדי הגמרא בדורות האחרונים, כולל בדורנו, הושפעו מדרך הלימוד הבריסקאית. אין מדובר רק בלומדים המזדהים במפורש עם הדרך הבריסקאית, אלא גם ברבים שאינם מזדהים איתה, ולעיתים אף מבטאים התנגדות אליה. אלו האחרונים אומנם מתייחסים פחות לצד העקרוני הקיים בכל סוגיה, אך בסופו של דבר גם הם כוללים את החיפוש אחר הגדרת הדין כחלק מרכזי ממטרת הלימוד שלהם. למעשה, אף ראש ישיבה בימינו לא יעביר שיעור כללי המורכב אך ורק מהעלאת הקושיות ותירוצן ללא 'מהלך' הקשור להגדרת הדין.[4]

4. באופן כללי ניתן לתלות את שתי הגישות שהעלינו בדרך הלימוד של שתי הישיבות הגדולות – חברון ופוניבז'. חברון היא הישיבה הבריסקאית יותר, ואילו פוניבז' אומנם איננה מגדירה עצמה כבריסקאית

למרות עומק חדירת שיטת הלימוד הבריסקאית לעולם הישיבות וההשקעה הרבה המושקעת בלימודה, רבים מהתלמידים אינם מגיעים לרמה המאפשרת להם ליישם את שיטת הלימוד בצורה עמוקה באופן עצמאי. נראה שתופעה זו נובעת מצורת הלימוד ומהצגתה בראשית הופעתה, ובמידה רבה אף בימינו.

על אף שהבריסקאים שינו את מטרת הלימוד, רובם שימרו, ועדיין משמרים, את סגנון העברת השיעור המסורתי הבנוי על קושיות ותירוצים. לדוגמה, למרות המהפכה בדרך הלימוד שחולל ר' חיים מבריסק, מי שיעיין בספר חידושיו על הרמב"ם לא ירגיש בהכרח כי מדובר בספר מהפכני. הספר דומה לקודמיו הן מבחינה עיצובית – שני טורים של אותיות רש"י – והן מבחינת תוכן הקטעים, הכוללים תירוצים לקושיות שונות על שיטת הרמב"ם. ייחודו של הספר טמון אך ורק בכך שכל תירוץ כולל את הגדרת יסוד הדין בו הרמב"ם עוסק.

שמירת סגנון העיצוב והכתיבה הקלאסי גרם להצגת הדרך המחודשת כהמשך של זו הישנה, והמעיט במידת רבה את השוני בין הדרכים, או לפחות את הרגשת השוני בעיני הלומד. ייתכן שר' חיים בחר לכתוב את חידושיו בדרך כזו כתוצאה מתפיסה אמונית לפיה לא יכול לחול שינוי בתורה הנצחית,[5] תפיסה שהייתה תחת מתקפה כבדה מצד תנועת ההשכלה והרפורמה במאה ה-19 בה יצא הספר לאור. מכל מקום, העובדה שראשוני בריסק ותלמידיהם טרחו להציג את שיטתם החדשה בלבוש הישן הקשתה על פיתוח מתודולוגיה לימודית מתאימה ליישום השיטה. נוצר מצב מוזר, בו דרך לימוד שאמורה הייתה להניב פרי מזן חדש, זרעה לצורך כך זרעים (כלים לימודיים) שנועדו ליצירת הזן הישן.

בהעדר מי שיציג כלים לימודיים חדשים בצורה שיטתית ומוצהרת, אפילו תלמידים שקיוו להגיע להגדרת יסודות הדין תוך כדי הלימוד התקשו לעשות זאת בפועל.

ד. חידושו של הרא"ל

רבניו של הרב ליכטנשטיין היו מעמודי התווך של דרך הלימוד הבריסקאית. אולם, גם אם העבירו את שיעוריהם לאלפי תלמידים, רק מעטים מאלו הצליחו לסגל לעצמם את הכלים הדרושים ללימוד עצמי באותה צורה. נדמה כי הצלחתו

אך עדיין מושפעת מדרך לימוד זו. השוני בין הישיבות כנראה קשור להבדל בין דרך הלימוד של הרב איסר זלמן מלצר לבין זו של הרב שמואל רוזובסקי, שרבו היה הרב שמעון שקאפ.

5. נראה לי שרוב לומדי הגמרא בימינו חושבים שהם לומדים באותה דרך בה למדו רבי עקיבא איגר, הרמב"ן ור' עקיבא (וכמובן אינם מודעים להבדלי הלימוד בין שלושת אלה).

הייחודית של הרא"ל טמונה בכך שהעביר את שיעוריו בצורה שהבליטה את המטרה הייחודית העומדת במרכז הלימוד הבריסקאי, וכן הציג במפורש את הכלים בהם יש להשתמש כדי ליישם שיטת לימוד זו.

בראש ובראשונה, מבנה השיעור של הרא"ל מבהיר כי מטרתו המרכזית של הלימוד היא להגיע להבנת יסוד הדין. השיעור אינו מתחיל ואינו בנוי סביב קשיים הנובעים מדברי הגמרא, רש"י או בעלי התוספות, אלא מוצג מראש כחיפוש אחר יסודות הדין. בהתאם לכך, גם השאלות המרכזיות הנשאלות לאורך הלימוד המשותף מובילות להצגת יסודות הדין ובירורם.

על מנת לברר את יסודות הדין, פיתח וניסח הרא"ל מערכת של כלים לימודיים, המאפשרת את הפיכת תהליך הלימוד מדיון מקרי בקושיות ובתירוצים למחקר מדעי ומאורגן המכוון לזיהויין של שאלות מרכזיות ולדליית התשובות ומשמעותן מדברי הראשונים והאחרונים.

הכלי המתודולוגי העיקרי אותו פיתח הרא"ל הוא החשיבה האפריורית. כיון שמטרת הלימוד היא להגיע ליסודות העקרוניים של הדין, מדגיש הרב את הצורך לנסח שאלות יסודיות על מהות הדין וכיוונים אפשריים לפתרונן עוד קודם העיון במקורות בהם מופיע אותו דין. ממילא, חלק מרכזי מהלימוד כולל העלאת הבנות אפריוריות, שאומנם אפשריות באופן עקרוני אך אינן מתאימות לצורה בה מופיע הדין במקורות עצמם.

אם כן, בעוד הלימוד המסורתי התמקד רק באפשרויות המבוססות בראיות, או לפחות בכאלו המסוגלות לפתור קושיות טקסטואליות, חשיבתו האפריורית של הרא"ל בנויה על הצבת אופציות המבוססות על חשיבה לוגית עוד קודם שנמצא להן ביסוס, ולעתים גם כאשר אין להן ביסוס במקורות כלל.

בנוסף להצגה אפריורית של שאלות וכיווני מחשבה, מציג הרב כלים למיקום סוגיה ספציפית במערך הסוגיות הכללי בו מופיע אותו דין. בשיעוריו מדגים הרא"ל כיצד לזהות את העיקרון העולה מכל סוגיה ביחס לדין הנדון, יחד עם סיווגו ומיקומו בתוך המערכת הרעיונית הכללית של הדין. במוקד הדיון בהקשר זה מעמיד הרב בירור משולש, הכולל את מקור הדין, אופיו והיקפו.[6]

6. השימוש של הרא"ל במילה 'היקף' מהווה דוגמה טובה לניסוח המודרני בו משתמש הרב על מנת להציג את שיטתו לתלמידים. המונח הקלאסי בו השתמשו הראשונים והאחרונים לבירור דומה הוא "למאי נפקא מינה?". העיסוק בנפקא-מינות הוא מעמודי התווך של הלימוד הבריסקאי, והחלפת המונח ל'היקף' עוזרת לתלמידי הרא"ל להבין כי למעשה מדובר בחיפוש אחר היקף הדין.

גם אופי הדיון בשיעור מותאם למטרה המשולשת. לעומת שיעור מסורתי, הנפתח בלימוד הגמרא ולאחריו עיון בשיטות רש"י ובעלי התוספות, שיעוריו של הרא"ל מתנהלים סביב העיון הרעיוני ביסודות הדין ומתמקדים רק במקורות המאפשרים את אותו פיתוח רעיוני מסודר. לרוב, הרב משתמש בטקסט רק כדי לבסס או לדחות הבנה לגבי אופי הדין, או בתור מעבר משלב בדיון לשלב הבא אחריו.

נקודה אופיינית נוספת בשיעוריו של הרא"ל היא ההקפדה להפריד בין נושאים שונים המשתלבים בתוך סוגיה אחת ולעתים אף בתוך מקור יחיד. לשם כך מדגיש הרב את הצורך לנסח ולדון בנפרד בכל הנחות היסוד העומדות בבסיסה של כל שאלה או הווא-אמינא בגמרא, ולאור הנחות אלו להבין את הנקודה המדויקת שנקבעה כמסקנת הסוגיה או שעליה יש מחלוקת. פעמים רבות, בירור זה משמש כביסוס לאופציות השונות שהוצגו בתחילת השיעור כאפשרויות אפריורית.

ה. סיום

שיטתו של הרא"ל כוללת את הכלים הלימודיים שהצגנו ואחרים נוספים. כלים אלו אפשרו למאות ואלפי תלמידים לפתח את היכולת ללמוד בעיון בדרך הלימוד הבריסקאית, ברמה גבוהה ובאופן עצמאי. כיום, יש המנסים ללמד בצורה הדומה לצורת הלימוד של הרא"ל ויש שהוסיפו נדבכים נוספים על גבי אותו לימוד, אך כולם נכנסו למעגל הלומדים בזכות מורנו ורבנו הרב אהרן ליכטנשטיין ודרך הוראתו המיוחדת.

בשם אלפי התלמידים, ובעיקר בשם עצמי, אני מודה לו על שהעריב לי את תורת ה' והפך אותה לתורתי; תורה שבזכות לימודיי אצלו אני מנסה להגות בה יומם ולילה.

הרב דני וולף

על החידוש בשיטתו הלמדנית של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין

במסכת חגיגה מופיע מאמר מפורסם מפיו של ר' יהושע:

> אין בית מדרש ללא חידוש. (בבלי, חגיגה ג ע"א)

אם אכן אין בית מדרש ללא חידוש, אזי יתכנו מוסדות בהם לומדים תורה בהתמדה רבה, בדביקות ואפילו בעומק, אך הם אינם נחשבים כבתי מדרש. הכינוי 'בית מדרש' מתייחס רק למקום בו מתרחש חידוש תמידי, בו לא קופאים על השמרים ומנסים לחזור ביעילות ובדייקנות אחר דברי רבותינו.[1]

על אף שמו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין (להלן: הרא"ל) שאב רבות מתורת רבותיו, בייחוד מהשושלת שהחלה בר' חיים והגיעה עד מו"ר הגרי"ד, להבנתי הוא תרם מספר חידושים משמעותיים לדרך הלימוד הבריסקאית. במאמר זה אנסה לסקור חידושים אלו.[2] יתכן ותלמידים שלמדו בעולם ישיבות ההסדר בשנים האחרונות יראו את החידושים שאסקור להלן כמובנים מאליהם, אך דומה שעובדה זו גופא מהווה אות של כבוד לשיטתו הלמדנית של הרא"ל. הדבר מורה כי חידושיו הונחלו לתלמידיו, המכהנים כעת כרמי"ם וכמגידי שיעורים בישיבת 'הר-עציון' ובישיבות הסדר רבות אחרות, ודרכם לעולם הלמדנות הציוני-דתי כולו.

1. על אף שהדברים לכאורה פשוטים, לצערנו ישנם בתי מדרש שחרתו על דגלם את סמל השמרנות. לאחרונה אף שמעתי על ישיבה בה הגביל ראש הישיבה את לימוד הגמרא למספר מסכתות בודדות אותן למד אצל רבו, וכן תוכן והיקף השיעורים הוגבל למה ששמע מרבותיו. אינני מזלזל בחשיבות המסורת והעברתה, אך וודאי גם רבותיו של אותו ראש ישיבה הכירו בחשיבות זו ואף על פי כן לא נמנעו מלחדש.
2. אין ספק כי במסגרת המאמרים והשיעורים שכתב ומסר הרא"ל לאורך השנים ניתן למצוא מקרים החורגים מהכללים שאציג בהמשך. למרות זאת, במאמר זה אסקור את שיטתו הלמדנית של הרא"ל בהכללה. ממבט-על כזה ניתן למצוא מאפיינים למדניים ייחודיים בשיטתו, השונים באופן מהותי מאלו של הגרי"ד ושאר גדולי בריסק.

א. בירור המושגים

מאז רבינו תם ושאר בעלי התוספות, שעל פי תיאורו של המהרש"ל בהקדמתו ל'ים של שלמה' "עשו את התלמוד ככדור... ונמצא מיושר התלמוד ומקושר", נעו מפרשי התלמוד על הציר בין ניסיון להסביר ולנתח טקסט מסוים ומוגדר (סוגיה או הלכה מסוימת) ובין ניסיון להקיף ולהסביר נושא לאור שלל המקומות בהם הוא מוזכר. דומה כי הרא"ל הביא לידי קיצוניות את הגישה המנסה להקיף את המושג על סמך כל אזכוריו.

על כן, כשלמדתי מפיו את הנושא של 'עדי מסירה כרתי' או 'עדי חתימה כרתי' – ברור היה כי יש לברר נושא זה לאור הסוגיה במסכת כתובות המזכירה מושגים אלו, אף שהמסכת הנלמדת הייתה מסכת גיטין. לא עוד, אלא שלעתים קרובות הרחיב הרא"ל את היריעה עוד יותר. כך, העמיק הרא"ל בדין 'לשמה' בגט גם לאור הקשריו של מושג ה'לשמה' בדיני כתיבת סת"ם והלכות ציצית.

מאחר ומגמת הלימוד היא להקיף נושא, לעתים כלל סדר הלימוד בישיבה את מכלול הנושאים הקשורים למסכת הנלמדת תוך וויתור על הלימוד הרציף. לדוגמא, כשנלמדה מסכת כתובת לא התמקד הרא"ל במושגים כגון 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', 'דבר שאינו מתכוון' או סוגיית 'יהרג ואל יעבור', המוזכרים בדפים הנלמדים, שכן נושאים אלו אינם קשורים למסכת כתובות. בהכללה, ניתן לומר כי לשיטת הרא"ל לימוד מסכת אינו מורכב מלימוד הטקסט התלמודי כהוויתו, אלא מעיסוק במכלול הנושאים והסוגיות המופיעים במרכז אותה מסכת.

לא נפריז אם נאמר שמו"ר הרא"ל שליט"א מגדיר מחדש את דרך הלימוד. במקום 'בלאט שיעור' - דהיינו שיעור על הדף שמטרתו לברר וללבן את הטקסט שבתלמוד, הפך הנושא שבו דן התלמוד למוקד ועיקר הנלמד.

ב. חיפוש המקורות

זכורני כי כאשר לימד הרא"ל את סוגית 'דיחוי' הוא התעסק רבות בניסיון למצוא לעיקרון זה מקור ברור. הדבר מאפיין את שיטתו, על פיה בתחילת העיסוק בבירור מושג תלמודי יש לבחון ראשית האם מדובר בדין מהתורה או מדרבנן, מסברא או ממקרא. מדובר בחידוש, שכן פעמים רבות האחרונים דשו באותן סוגיות בהרחבה ולא נדרשו למקור המושגים בהם הם עסוקים.

העיסוק הנרחב במקור המושגים הינו פועל יוצא מכך שהרא"ל התעסק במושגים מתוך מבט רחב על שלל הסוגיות בהן הם מופיעים. הלומדים בשיטה

הקלאסית אינם נדרשים לברר את מקור המושג על מנת להבין סוגיה ספציפית בה הוא מוזכר, ברם במרכז הדיון על המושג המופשט בהכרח מונח הניסיון לברר מהיכן נובע מושג זה ומה מקורו.

ג. שפה ומינוח

ר' חיים, מייסד שיטת הלימוד הבריסקאית, הרחיב פעמים רבות את משמעותם של מושגים שונים המוזכרים בתלמוד ובכך למעשה העניק להם פרשנות מחודשת. למשל, אין ספק כי משמעות המושגים 'חפצא' ו'גברא' בחידושיו חורגת ממשמעותן התלמודית. אף על פי כן, ככלל נמנעו ראשי ישיבות משימוש במטבעות לשון חדשים שהושאלו מתחומי ידע אחרים, בין אם ממדעים מדוייקים ובין אם מהגות כללית, לשם הבהרת מושגים תלמודיים. הרא"ל חרג מכלל זה בכך שלא נמנע משימוש בלשון מודרנית כחלק משפת הלימוד. על אף שכתב בהקדמתו לחידושיו על מסכת זבחים כי הלשון בה נכתבו החידושים היא 'לישנא דרבנן', המעיין יבחין בקלות כי מדובר בשילוב של 'לישנא דרבנן' עם עברית בת-זמננו.

למעשה, אין מדובר בשימוש בלשון מודרנית רק לשם מילות קישור וכדומה. במקרים רבים, גם המושגים המרכזיים בהם משתמש הרא"ל הם מילים עבריות מוכרות להן נוצקה משמעות מחודשת. 'מימד', 'מישור', 'עקרוני', 'צדדי' ו-'שולי' – כל אלו אינם מושגים אותם המציא הרא"ל, אך אימוצם לשם הבהרת מושגים תלמודיים עתיקי-יומין היא מחודשת. שימוש בלשון עשירה ומודרנית מאפשר להתבטא בצורה מדוייקת בלי לוותר על הבנת השומע, ובנוסף מנגיש מושגים למדניים לציבור צעיר שגדל בתרבות ושפה שונה וחדשה מזו התלמודית.

ד. היקף העיסוק

בניגוד לספרות הלמדנית הקלאסית, שהתמקדה לרוב בבירור דעה פרשנית יחידה או שלל הפירושים סביב סוגיה מסוימת, הרא"ל חותר להקיף במבטו את מגוון הדעות המופיעות בראשונים סביב שלל הסוגיות העוסקות בנושא הנידון.

ראוי לציין כי חלק מהדעות אותן נוהג הרא"ל לסקור ולברר הן דעות תנאים ואמוראים שאינן מקובלות להלכה. לא עוד, אלא שבמקרים רבים יועלו על שולחן הניתוחים הלמדני גם הבנות שהופיעו בגמרא ובראשונים בתור הו"א בלבד.[3]

3. אמנם מגמה דומה ניתן למצוא גם בחידושיו של ר' חיים (עיין למשל: הלכות אבות הטומאות ג א), אך להערכתי הרא"ל עסק בכך באופן נרחב הרבה יותר.

החידוש הלמדני טמון אפוא בניסיון למפות ולהסביר את כל הדעות השונות, ולבחון כיצד כל אחת מהן מתמודדת עם הבעיות הלוגיות העולות בכל אחת מהסוגיות.

ה. דימוי מילתא למילתא

השוואה בין סוגיות שונות העוסקות בנושא דומה היא אבן יסוד בלמדנות, אך הרא"ל הרחיב עיקרון זה בכך שנהג להשוות גם בין סוגיות שרק המושג המופשט העומד ביסודן הוא דומה.

למשל, השוואה בין סוגיית 'עובר ירך אמו', לפיה הרך הנולד נחשב כחלק מהאם אך לא להיפך, ובין סוגיה במסכת עירובין העוסקת בצירוף חצר קטנה לחצר גדולה הסמוכה לה (בבלי, עירובין צב ע"ב), מתקיימת רק בשיעוריו של הרא"ל. דוגמא נוספת ניתן למצוא בהשוואה שערך בין חידושו של הרמב"ן שבכור נדרש לגעת ברחם אמו בשעת הלידה על אף הכלל הידוע שמין במינו אינו חוצץ, ובין נושאים שונים בהם נדרשת סמיכות, כגון 'תיכף סמוך לשחיטה' (בבלי, ברכות מב ע"ב) או החובה לסמוך גאולה לתפילה.

ו. הרחבת הספריה

מסורת הלמדנות הבריסקאית התעלמה פעמים רבות מספרות האחרונים, ובמידה ניכרת לא התמקדה גם בספרות הראשונים. הדבר נבע גם ממגבלה טכנית של זמינות הכתבים, אך דומה כי הרא"ל הרחיב את הספריה מטעמים מהותיים. בשיעוריו מוזכרים פעמים רבות פרשנים כגון הראבי"ה, האור-זרוע, בעל התרומות והיד רמ"ה, כמו גם ראשונים הקיימים רק על מסכתות בודדות, כגון רבינו דוד על מסכת פסחים ותלמידי ר"ת על מסכת בבא-קמא. כל אלו אינם נלמדים, ודאי שלא בהיקף דומה, אצל מקביליו בישיבות אחרות. העיסוק לא כלל איזכור בלבד, אלא לימוד מעמיק שלעתים אף היה קרש קפיצה להעלאת תפיסות חדשות בהבנת מושגים יסודיים.

הרב ירמי סטביסקי

מישיבת הר עציון לתיכון הימלפרב

א. שני המאורות

לאחר סיום לימודי בישיבה למדתי באוניברסיטה בארה"ב. במסגרת שיעורי החובה של התלמידים החדשים נדרשתי לקחת גם שיעור חיבור. אחת המטלות באותו שיעור הייתה לכתוב חיבור המשווה בין שני אנשים שונים, ובלי הרבה התלבטויות החלטתי לכתוב אותו על שני רבותיי הגדולים – הרב אהרון ליכטנשטיין שליט"א והרב יהודה עמיטל זצ"ל.

פתחתי את החיבור בתיאור השוני הגדול הקיים בין שני האישים, המתבטא בראש ובראשונה בביוגרפיות השונות שלהם: האחד, אוד מוצל מאש, למד בישיבות הונגריה של טרום מלחמת העולם השנייה ואינו בעל השכלה כללית פורמאלית; ואילו האחר, אומנם בן של פליטים, אך גדל והתחנך בניו-יורק שלאחר המלחמה, והוא תלמידו המובהק של הרב סולובייצ'יק ב-Y.U, בעל תואר דוקטור מאוניברסיטת הרווארד, המוסד האקדמי החשוב ביותר בארה"ב.

אין ספק כי המקום בו גדלו השפיע על אישיותם ועל אופיים של שני ענקי רוח אלו, אך זוהי רק תחילתו של ההבדל הקיים ביניהם. הרב ליכטנשטיין שקוע עמוק בעולם הלמדנות המסורתית. אהבתו הגדולה ביותר, כפי שהעיד על עצמו, היא לימוד גמרא, ועיקר עיסוקו בהעברת מסורת תורה שבעל-פה אותה ינק מרבו, הגרי"ד סולובייצ'יק. לשיטתו, הכלי המרכזי המסייע בלימוד התורה הוא השכל, כאשר תהליך הלימוד מחייב משמעת ברזל ומחויבות אין קץ. זכור לי היטב המתח האינטלקטואלי ששרר בשיעור היומי ובשיעור הכללי, בהם ניסה הרא"ל לברר את מחלוקות הראשונים ולהילחם את מלחמתה של תורה. מעולם לא היה לי מורה טוב כרב ליכטנשטיין.

לעומתו, הרב עמיטל הזריח עלי אור אחר. אף על פי ששורש נשמתו ינק מבית המדרש, נדמה היה שכל העולם מעניין אותו. אם מהרב ליכטנשטיין קיבלתי מסורת

לימודית מסודרת, הרי שמהרב עמיטל למדתי על המפגש שבין התורה לבין החיים, בבחינת "בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ" (משלי ג, ו). ייתכן שבשל עובדה זו בקיאותו בספרי השאלות והתשובות הייתה כה מופלאה.

מאפיין בולט נוסף בתורתו של הרב עמיטל הוא יסוד ההפתעה. לא יכולתי לצפות מראש כיצד הוא יתמודד עם בעיה פרטית או לאומית, מלבד העובדה שרחמים, סובלנות אנושית ובעיקר החשיבות של חיי אדם, יהיו נר לרגליו. השתוקקתי למוצא פיו בסוגיות חינוכיות, משפחתיות ופוליטיות.

מלבד זאת, מהרב עמיטל זכיתי ללמוד את כוחו ואת עומקו של הניגון, ועל החובה לחזור עליו פעמים רבות עד שיתיישב במקום הנכון בנשמה. במקביל לעולם הלמדנות ההונגרית, למדנו מהרב עמיטל חסידות.

דוגמה להבדל הגישות השורר בין שני ראשי הישיבה נחרתה במוחי במיוחד. זוכר אני את השיעור שנתן הרב ליכטנשטיין כדי להסביר מדוע הוא מתנגד ל"עסקת ג'יבריל" ביחס לחילופי השבויים, ואת השיעור שהעביר הרב עמיטל כדי להסביר מדוע עסקה כזו מותרת. באותו מקרה נדמה היה לי שהרב ליכטנשטיין אומנם מנתח את הסוגיה בכאב גדול, אך בסופו של דבר מכריע בלי פשרות על פי הכללים ההלכתיים המורים כי "אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם" (בבלי, כתובות נב ע"ב); ואילו הרב עמיטל הכריע בצורה הפוכה, כיוון שלא יכול היה להשלים עם הפקרת חיילים יהודיים בשבי האכזרי. נראה היה לי שהרב ליכטנשטיין פוסק מתוך עיון בדברי הראשונים והאחרונים ולבסוף מאזן את המסקנה בהתאם למציאות, ולעומתו נקודת המוצא של הרב עמיטל הייתה החובה המוסרית עצמה להחזיר את החיילים הביתה. לאחר שקבע מה ראוי לעשות הוא מצא ביסוס לדבריו בדברי הראשונים והאחרונים.

במובן מסוים ניתן לנסח את ההבדלים בהם הבחנתי בין שתי הדמויות השונות כך: הרב ליכטנשטיין הוא תיאורטיקן של התורה, ואילו הרב עמיטל התאמץ לשלב את התורה בתוך החיים עצמם; הרב ליכטנשטיין לימד אותי להתאמץ בלימוד התורה ובהבנתה, ואילו הרב עמיטל לימד אותי להתבונן בנפשי שלי; הרב ליכטנשטיין הפך כל הלכה לאידיאה אלוהית הגבוהה מעל הזמן והמקום, ואילו הרב עמיטל התאמץ להבין כיצד ניתן, אם בכלל, ליישם את האידיאות האלוהיות במציאות המורכבת שבה אנו חיים.[4]

4. בהקשר זה, פעם הראיתי לרב עמיטל ביקורת שכתב ראש ישיבה חשוב מאוד נגד הפסק הנועז של הרב גורן בעניין "פרשת שני הממזרים", בו התיר אותם לבוא בקהל. תגובתו של הרב עמיטל הייתה חדה ביותר: "מי שלא מוכן לפסוק – שישתוק". הרב עמיטל הוסיף שרבו הדרכים בהן התאמצו

לא במקרה אהב הרב ליכטנשטיין לעסוק בעבודת הקרבנות. מאידך, אין זה מקרה כי דווקא הרב עמיטל ניסה להשפיע על הפוליטיקה הישראלית במסגרת תנועת "מימד".

ב. העוצמה שבאיחוד הכוחות

לאורך השנים תהיתי: כיצד יכולים שני האנשים הגדולים הללו לדור בכפיפה אחת, כאשר נדמה היה לי שבשאלות מהותיות רבות תפיסת העולם המרכזית שלהם שונה מאוד?

ייתכן שדווקא השוני שבין ראשי הישיבה הוא שיצר את העוצמה של הישיבה. שני ענקי עולם אלו היו כה גדולים, עד שידעו לצמצם עצמם אחד בנוכחות השני. כנראה הבינו שהרווח לישיבה גדול הרבה יותר בזכות העובדה ששניהם משמשים כראשי ישיבה. לימוד תורה אמיתי מחייב דיאלקטיקה, שהרי המבנה הבסיסי של התורה שבעל פה הוא המחלוקת. הראי"ה קוק עומד על כך באורות הקודש, ומדגיש את החובה באיחוד עולמות רוחניים ויצירת סינתזה ביניהם:

> אחת מהצרות הגדולות של העולם הרוחני של האדם הוא מה שכל מקצוע של מדע ושל רגש מעכב אצלו את ההופעה של המקצוע האחר. ומתוך כך נשארים רוב בני אדם לקויים ובעלי גון יחידי, ומגרעותיהם השליליות הולכות ומתרבות... חסרון זה לא יוכל להתמיד והעתיד של האדם בא יבוא, שיתפתח למעמד רוחני איתן כזה, שלא די שכל מקצוע לא יסתיר את חבירו, אלא שמכל מדע, מכל רגש, יהיה נשקף כל הים המדעי וכל התהום ההרגשי.
>
> (אורות הקודש א, טו)

בעצם העובדה ששני ראשי הישיבה השונים כיהנו יחדיו הם יצרו דיאלקטיקה חיה, אמיתית ועמוקה, בתוך בית המדרש.

הפוסקים לאורך הדורות להתיר ממזרים. הוא התלונן על כך שמרכז הכובד ההלכתי עבר מרבני הקהילה אל ראשי הישיבה. לדבריו, פוסק המתחכך עם הקשיים של בעלי בתים יפסוק אחרת מאשר ראש ישיבה, הפוסק ממרום מושבו לכמה מאות אברכים. ועיין בדברי ערוך השולחן, המגן על היתר העירוב בשבת למרות שלדעתו כל הדרכים כיום נחשבות כרשות הרבים: "אבל על כל פנים, מה מועיל האריכות אחרי שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות שנים מקודם ורק על סמך היתר זה, וכאילו בת קול יצא ואמרה הלכה כשיטה זו, ואם באנו לעכב לא לבד שלא יצייתו אלא נראה כמשתגעים דבר זה נתפשט בכל ישראל... ויען כי מצוה וחובה ללמד זכות על כלל ישראל לכן שמתי את לבי להמציא איזה היתר" (הלכות שבת, שמה).

תורה אפשר ללמוד, אך האתגר הגדול הוא גם לחוות אותה. חוויית התורה אינה יכולה להימסר באופן אוטומטי על ידי תכנית מחשב, אלא היא נוצרת בכל דור בזכות האישיות של מעבירי המסורה. לכן אין זה מספיק ללמוד אצל גדולי הדור כי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" (בבלי, עירובין יג ע"ב), אלא חייבים לשמש אותם ולחוות כיצד "אלו ואלו" יכולים לחיות ביחד מתוך אהבה, אחווה, שלום ורעות. באמצעות שיתוף הפעולה ביניהם הראו לנו ראשי הישיבה כיצד יכול רעיון 'איחוד הכוחות' של הראי"ה לפעול במציאות אנושית אמיתית, וכיצד הדיאלקטיקה אכן יכולה לרומם את המציאות. אם השלום הוא אכן הערך הגדול מכולם ועליו נקרא שמו של הקב"ה, הרי שאנו זכינו לראות בהתנהגותם של ראשי הישיבה כיצד סתירה ומתח אינם הורסים את העולם אלא מאפשרים בנייה ושלום, לאור התנהלותם של של בית הלל:

> מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהם ודברי בית שמאי. ולא עוד, אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן. (בבלי, עירובין יג ע"ב)

בעשור האחרון אני משמש כמנהל התיכון התורני 'הימלפרב' בירושלים. מהתנהלותם של ראשי הישיבה למדתי מדוע כה חשוב לגוון את הצוות החינוכי ולהעשיר אותו בזרמים שונים ומגוונים של עולם התורה. תלמידי בית הספר ערים למחלוקות שקיימות בתוך חדר המורים בסוגיות שונות, החל מהיחס לתרבות המערבית וכלה בשאלות דתיות-פוליטיות, אך הם רואים גם כיצד המתח האידיאולוגי הזה אינו מונע את האהבה והאחווה השוררת בין צוות המורים. אם התלמידים לא יפנימו רעיון זה, הם לא יהיו מסוגלים לתפקד בעולם מורכב המלא בסתירות. סביר להניח שהם יהיו גם בשלים פחות לחיי נישואין, שהרי נישואין מבוססים על הרעיון הנשגב של חיבור שתי בריות שונות. הניסיון לבנות עולם דתי חד גוני אינו מאפשר ליהנות מהאור האין סופי הקיים בעולמו המורכב של הקדוש ברוך הוא.

ג. תחומים אפורים והכרעה אישית

נקודה שנייה אותה למדתי במהלך שנותיי בישיבת הר עציון היא הרעיון הבסיסי של אחריות אישית בעבודת ה'. ראשי הישיבה ידעו לפסוק הלכה, אך במקרים רבים הפסיקה שלהם רק הציבה גבולות מימין ומשמאל והשאירה מקום לשיקול דעת. מכך למדתי כי בהלכה קיימים תחומים אפורים רבים, בהם חייב האדם היהודי לקחת אחריות על מעשיו. ראשי הישיבה לא אפשרו לנו להעביר אליהם את האחריות האישית המוטלת עלינו.

המודרנה הביאה בכנפיה שעבודים מסוגים חדשים: הן השעבוד למדע החילוני, המתכחש ליכולת הבחירה של האדם המורכב, לשיטתו, ממערכת טכנית של ריאקציות כימיות; והן השעבוד לפונדמנטליזם הדתי, המטיל את כל ההכרעות הפרטיות והלאומיות על המנהיגים הדתיים. דווקא בשל אמונה גדולה באחריותו ובכוחו של היחיד השאירו ראשי הישיבה הכרעות רבות בידיים שלנו, בעיקר בכל הנוגע לחיינו הפרטיים.

אומנם בעניינים שנגעו לדרכה ולאופייה של הישיבה ברור היה שהם ורק הם יכריעו מה תהיה השקפת העולם. כשאחד התלמידים ניסה לסטות מקו זה בפרהסיה הרי שהם נלחמו בעוז על דמותה ועל השקפת עולמה של הישיבה.

בעבודתי עם נערים בגיל ההתבגרות אני למד שאין דבר חשוב יותר מאשר החובה של המחנכים ללוות את התלמידים אך לא לכפות עליהם, להשפיע עליהם אך לא לשלול מהם את חופש הבחירה. אין זו השקפה הנובעת מהכרה חינוכית או פסיכולוגית בלבד, אלא אמונה דתית בדבר חופש הבחירה של האדם, והצורך של כל יחיד ויחיד לתת דין וחשבון לפני ריבונו של עולם. מרבותינו למדתי כי אל לנו לגזול חירות זו על ידי שליטה בחיי תלמידינו.

העולם שרוי היום במלחמת תרבות בין תפיסת עולם מערבית מתירנית לבין השקפת עולם דתית פונדמנטליסטית. הפונדמנטליזם מתגבר לנוכח הרדידות התרבותית שנוצרה בדמוקרטיות המערביות, אולם התשובה של הפונדמנטליזם הדתי לרדידות זו מפחידה אף יותר. היא מחזירה את העולם לתפיסת עולם שבטית וכוחנית. ישיבת הר עציון, בדמותם של הרב ליכטנשטיין והרב עמיטל, אפשרה עומק של חיים דתיים מתוך דיאלקטיקה אמיתית. את העומק הזה אני מנסה להעביר לתלמידי.

הרב מאיר נהוראי

תרומתם של ראשי הישיבה לעיצובם של רבני קהילות

א. מבוא

הזיקה בין הישיבה לקהילה עברה תמורות רבות במהלך הדורות. בעבר, עולם הישיבות היה קשור לקהילה באופן הדוק: מחד, הקהילה תרמה לחיזוקה ולהתבססותה הכלכלית של הישיבה; ומאידך, בישיבה היו נושאים ונותנים בבעיות ובשאלות חברתיות הקשורות לקהילה, כגון הלכות שכנים, מיסוי ועוד. מלבד זאת, בני הקהילה היו שותפים בסיומי מסכת שנערכו בתוך הישיבה עצמה. ניתן לומר כי בעבר הלב המרכזי של הקהילה הייתה הישיבה.

אולם בדורות האחרונים ניתן להבחין בניתוק שהתגלע בין העולם הישיבתי לבין הקהילה. אומנם בשנים האחרונות הוקמו גרעינים תורניים המבקשים להתבסס בתוך הקהילה ולהשפיע עליה, אבל חלקם עדיין מסתגרים בתוך עצמם והשפעתם על הקהילה היא מינורית.[1]

במאמר זה ננסה לעסוק בזווית נוספת הקשורה ליחס שבין הישיבה לקהילה. ניתן לנסח זווית זו באמצעות השאלה הבאה: האם הישיבה, כמוסד גבוה ללימודי תורה, יכולה להכשיר את בוגריה לתפקד כרבנים בתוך קהילה המורכבת מגוונים שונים וממשפחות בעלי רקע דתי שונה?

באופן עקרוני, השהות בישיבה מעצבת תלמידי חכמים באמצעות הקניית שיטות ודרכי לימוד. לכן מי שלמד בישיבה והמשיך בהוראה בתוך העולם הישיבתי יכול לכאורה להגדיר את התרומה שקיבל מהישיבה ומראשיה בצורה מובהקת יותר מאשר רב הקהילה, שאומנם שהה בישיבה, למד הלכה והתפתח בתורה, אך לא רכש בה כלים להתמודדות עם קהילה. אולם למעשה מסתבר שהדבר אינו מדויק.

1. ראה מאמרו של פרופ' מרדכי ברויאר, בתוך: ניב המדרשיה טז-יז, עמ' 263-269.

כאחד מרבני קהילה שיצאו מבין כותלי הישיבה אוכל לומר, כי ראשי הישיבה חינכו אותנו גם כיצד להתבונן על הנעשה מחוץ לישיבה, הן מתוך שיעוריהם והן כתוצאה מהתבוננות בהנהגותיהם בתוך הישיבה. בכך אכן קיבלנו מהם הכשרה לעבודתנו כרבני קהילה.

למעשה, הרב אהרן ליכטנשטיין מעיד שאחד הדברים שגרמו לו לבחור להגיע דווקא לישיבת הר עציון היה ייחודה בזיקתה לחברה:

> [אחד הדברים שאפיינו את הישיבה הוא] הצורך לקשר ולגשר בין עולם בית המדרש לבין מה שמחוצה לו; ליצור את הקשר מבחינה מעשית בין התקופה שהתלמיד נמצא בין כתלי הישיבה ובין התקופה שלאחר מכן... נקודה זו לא היתה – ובמידה מסוימת איננה – כה פשוטה בעולמה של ישיבה, כיוון שהיא דורשת ממנה התמודדות כפולה: מצד אחד התמודדות עם רש"י ותוספות, עם ה'קצות' וה'נתיבות', ומצד שני להיות קשוב ורגיש לבעיות חברתיות, לפן הרוחני ולפן המעשי שבהן. כל אלה הם נחלת הישיבה ומורשתה, ואותם חרתה על דגלה מיום הקמתה. (הודאה לשעבר ותפילה לעתיד לבוא, עלון שבות בוגרים יג)

בניגוד לישיבה שלנו, ברוב הישיבות עסקו באותן שנים בהוויות אביי ורבא ובלימוד תורה צר, ולא שוחחו על המתרחש מחוץ לכותלי הישיבה.

במאמר זה אנסה לעמוד על התרומה שקיבלתי מהישיבה לעבודתי כרב קהילה, הן מההנהגות של ראשי הישיבה והן מדבריהם ומשיחותיהם במהלך לימודיי.

ב. הרב כ'עובד סוציאלי' בתוך הקהילה

בעבר, תפקידו של הרב היה בעיקר ארגון החיים הדתיים בתוך הקהילה: הקמת מערכת חינוך תורנית, פסיקת הלכה, שיעורים ודרשות. אולם בתקופה המודרנית התעוררה ציפייה מהרב שיהיה מעורב גם בבעיות חברתיות ושיתפקד כמעין 'עובד סוציאלי' בקהילתו. עבודה מסוג כזה אינה מצטמצמת לחלון זמן מסוים, אינה נראית לעין ובדרך כלל פחות מוערכת מאשר העברת שיעור או דרשה לציבור הרחב. סיבות אלו עלולות לגרום לשחיקה במוטיבציה של הרב להיות אותו 'עובד סוציאלי' בתוך קהילתו.

נדמה שכל מי שלמד בישיבת הר-עציון שומר באמתחתו את הסיפור הבא שהרב עמיטל זצ"ל היה מספר ושלאורו חינך אותנו:

> כאשר באו התלמידים הראשונים לישיבה הם שאלו אותי: מהו ייחודה

> של הישיבה? סיפרתי להם את הסיפור החסידי על בעל ה'תניא' שישב ולמד, חדר לפנים מחדר. נכדו, ה'צמח צדק', ישב בחדר האמצעי. בחדר החיצון היה תינוק בעריסה, שניעור לפתע משנתו והחל בוכה. בעל ה'צמח צדק' היה שקוע בלימודו עד כדי כך שלא שמע את בכיו של התינוק, ואילו בעל ה'תניא', שחדרו היה מרוחק יותר, שמע, הפסיק את לימודו ויצא להרגיע את התינוק. משסיים, החזירו למקומו, עבר דרך חדרו של ה'צמח צדק' ואמר לו: כשלומדים תורה ולא שומעים את בכיו של המשווע לעזרה, משהו פגום בלימוד.
>
> (לשמוע קול בכיו של תינוק, עלון-שבות בוגרים א, עמ' 83)

באמצעות סיפור זה הטמיע בתוכנו הרב עמיטל את הרגישות לציבור. כלומר, לא ייתכן שרב ימשיך ללמוד ולהעביר שיעורים בזמן שאחד מבני קהילתו סובל וזקוק לעזרה. כיוון שמסר זה הופנם, החשש שמא הלימוד פגום מלווה אותנו בעבודתנו כרבני קהילה, וכך המוטיבציה לשמוע את מצוקותיו של האחר אינה נשחקת.

אולם לא מדובר בסיפור בעלמא שהרב הזכיר בדרשותיו. המסר העולה ממנו בא לידי ביטוי בפועל במסירותם של ראשי הישיבה למען הישיבה ותלמידיה. ראשי הישיבה ישבו שעות רבות בבית המדרש, והיו זמינים על מנת לשרת את התלמידים ולהיות לעצה בעת הצורך. זמינות זו הייתה דוגמה אישית למה שנדרש מכל אחד האוחז בתפקיד ציבורי, ובמיוחד בעבודה קהילתית. ככל שחולפות השנים אני לומד להעריך יותר את זמינותם של ראשי הישיבה אלינו כשלמדתי בישיבה, במיוחד לאור העובדה שמצב בו ראש ישיבה מבלה שעות רבות בלימוד בבית המדרש אינו מובן מאליו בימינו.

ג. דעת תורה ופסיקה בסוגיות ציבוריות

הרב עמיטל הזהיר אותנו פעמים רבות מפני החדרת עניינים פוליטיים או שאלות של 'דעת תורה' לתוך התחום ההלכתי:

> יש להיזהר מהכנסת השקפות פוליטיות לתוך מעטפת הלכתית, שיש בה משום הטעיית הציבור העומד נבוך מול פסק שכזה.
>
> (דעה פוליטית במעטפת הלכתית, מימד 5, עמ' 7)[2]

> היום זה הפך להיות מובן מאליו. גם חלק מאנשי הציונות הדתית, החשים רגשי נחיתות, תרים אחרי 'דעת תורה'. אולם, במקורות –

2. עיין עוד: הרב יהודה לוי עמיחי, תחומין יא, עמ' 24-30; הרב ח' שלמה שאנן, תחומין יב, עמ' 171-177.

> ברמב"ם, ב'שולחן ערוך' ובשאר פוסקים - אין כל הד לכך שבתחומים שאינם הלכתיים יש לשאול 'שאלת חכם'!
>
> ('דעת תורה' מן התורה מניין?, עלון-שבות יב, עמ' 100)

ובהתייחסות נוספת:

> במקום בו נולדתי וחייתי, עד גיל שמונה לא שמענו מעולם על מונח כמו 'דעת תורה'. כמובן, בשאלות הלכה היו פונים לרב. לא אחת היה הרב זועק חמס ומשמיע קולו גם בשאלות מוסריות. אבל תפיסה שלפיה כל ענייני הקהל נחתכים על פי הרב? לא היה כדבר הזה. זו תופעה חדשה. (שם)[3]

הרב עמיטל הסתייג ממעורבות יתירה של הרב בשאלות שאינן הלכתיות גם בשל העובדה שבכך אנו הופכים להיות חסרי ביטחון עצמי:

> הציבור הציוני-דתי איבד את ביטחונו העצמי באורח חייו. חלק מביע זאת באמצעות שאלותיו, אך במקביל יש רבים שאינם שואלים. אלו ואלו משדרים חוסר ביטחון. הדבר מביא לכך שבני הנוער נוהרים למי שיש לו תשובה לכל שאלה.
>
> (תנו לתורה לנצח, עלון-שבות בוגרים יח, עמ' 11)

הימנעות מהבעת דעה נחרצת בסוגיות המכונות 'דעת תורה' ראויה להערכה מיוחדת לאור המצב המצוי כיום, בו ראשי ישיבות אינם נמנעים מלהתבטא בעניינים כאלו. ראש ישיבה מוערך על ידי תלמידיו המבקשים לשתות בצמא את דבריו, וכוחו ומעמדו עלולים לגרום לו להתבטא גם בתחומים שהוא אינו מתמחה בהם.

אולם בעוד שראש ישיבה המתבטא בתחומים שאינם הלכתיים אינו גורם נזק למעמדו ולהשפעתו, הרי שרב קהילה שיתבטא בנושאים אלו עלול להזיק למעמדו הציבורי כדמות משפיעה. קיים חשש כי התערבות בסוגיות 'טעונות' שאינן הלכתיות עלולה לגרום למצב שחלק מבני הקהילה לא יחפוץ לשמוע את הרב גם בשאלות הלכתיות צרופות או בשיעורי תורה. מלבד זאת, ככל שהיישוב הוא קהילתי יותר, כך יש לו מוסדות האחראים על טיפול בבעיות חברתיות או כאלו שאינן הלכתיות, ואין צורך שהרב יתבטא בהן.

אם כן, דרכו החינוכית של הרב עמיטל, שדגלה בהימנעות מהתבטאות בנושאים שאינם הלכתיים, מסלקת מוקשים בעבודתנו הציבורית כרבני קהילות.

3. בנושא דעת תורה ראה דבריו של מו"ר אהרן ליכטנשטיין: נחפשה דרכנו ונחקורה, עלון-שבות בוגרים ח, עמ' 25. בסוגיה זו דעתם של ראשי הישיבה היא זהה.

ד. מעורבותו של הרב בקרב בני קהילתו

סיפור נוסף אותו נהג הרב עמיטל לספר פעמים רבות הוא על רבי משה מקוברין, שהיה נוהג לבקר מדי פעם רבנים וצדיקים ולעמוד על עבודת ה' שלהם. וכך סיפר:

> פעם אחת הגיע רבי משה למקומו של האדמו"ר רבי ישראל מאפטא בערב שבת, והתבונן בהכנותיו לקראת שבת. כשהסתיימו ההכנות, נכנס האדמו"ר לבית המדרש והתחיל לקרוא את שיר השירים בהתלהבות ובדבקות, ורבי משה לא ידע את נפשו מרוב התפעלות. לפתע נפתחה הדלת, וריח חריף של רפת חדר לבית המדרש. יהודי רפתן ניגש אל האדמו"ר וצעק: רבי! הפרה, הפרה! האדמו"ר הפסיק את אמירת שיר השירים, ושאל את היהודי הרפתן למבוקשו. סיפר לו הרפתן שפרתו צריכה להמליט, ויש לה קשיים בהמלטה, ואם היא תמות תיפסק פרנסתו חלילה. הרגיע אותו האדמו"ר, שלח אותו לגוי שהיה ידוע כרופא בהמות, ואף בירך אותו שפרתו תמליט בשלום. והנה, רבי משה מקוברין שצפה בכל הנעשה הוטרד מאוד ממה שראו עיניו. אמנם יש לקרב יהודים פשוטים, אולם הרי כל השירים קודש, ושיר השירים קודש קודשים! כיצד ניתן להפסיק את אמירת שיר השירים בגלל פרה? חיכה רבי משה עד לאחר סעודת השבת וה'טיש', והקשה: האם אין גבול ליחס ליהודים פשוטים? השיב לו האדמו"ר: האם שמעת מה צעק אליי היהודי? כן, השיב לו רבי משה, הוא צעק: הפרה, הפרה! אמר לו הרבי: אם כן, לא הקשבת טוב. היהודי הזה צעק: רבי, אני כל כך כלום, אנא קרב אותי אליך! אכן, לא זה מה שהיהודי צעק, אך זה מה שהוא שידר. היהודי הפשוט חיפש את קרבת הרבי, ועל מה יוכל לדבר אתו? האפשרות היחידה שהייתה לו ליצור קשר עם הרבי היא באמצעות עיסוק בצורכי היומיום שלו. אך המילים הללו שידרו מסר מעבר למה שנאמר. (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 128)

סיפור זה מחנך לשתי נקודות מרכזיות. ראשית, ההכרח שהרב יהיה קשוב לכל אחד מבני הקהילה בשפתו. השיח המתקיים בין הרב לאחד מבני קהילתו בתחום עיסוקו יכול לקרב את אותו אדם לרב ולחזק את מערכת הקשרים ביניהם.

שנית, המוטיבציה שאמורה להנחות את הרב היא למצוא פיתרון הלכתי לשאלות הקשורות לעיסוקם של בני הקהילה, גם אם ימצא עצמו בודד ואף מותקף על ידי חבריו הרבנים. נקודה זו באה לידי ביטוי בסיפור בכך שהרב התיר את ההמלטה על ידי וטרינר גוי.

המוטיבציה לחיפוש קולא נובעת כמובן מההזדהות עם השואל ועם עיסוקו. נדגים נקודה זו באמצעות תשובת הרב קוק ביחס לייצור שמן שומשום כשר לפסח. בתקופה בה חי הרב היו האנשים דלים וחסרי אמצעים, והחקלאים נאבקו לפרנסתם. הרב קוק הזדהה עם המתיישבים ועם קשייהם, ותמיכתו בבניינה של ארץ ישראל השפיעה על פסיקתו. ברור שהראי"ה לא התיר דבר שהוא 'איסור מוחלט', אבל בעקבות בירור הנושא מכל צדדיו הוא הצליח למצוא קולא רלוונטית לשאלה. מן הסתם, חשיבות בנין ארץ ישראל לא נלקחה כשיקול משמעותי אצל עמיתיו החרדים בהקשר לשאלת השמן בפסח, ולכן הרב נדרש לגלות עצמאות ולהיות לפה לאותם חקלאים:

> והעיקר אומר לכבוד מעלת תורתם, שראוי לנו להחזיק כל דבר שנעשה בתיקון הישוב ההולך ונבנה בימינו בחסדי השי"ת. ובזה שיצא בכשרות מין זה החדש של שמן שומשמין המשומר, יתחזקו ידי המתעסק בהמכונה החדשה ויהיה לו ריוח שיוכל לנהל את העסק שלו, ועל ידי זה יראו עוד אנשים שהענינים המתיילדים בארץ הקודש לטובת בנינה מוצאים חיזוק מצד רבנים ובתי-דינים, ויהיו דברי תלמידי חכמים נשמעים יותר ויתקדש על ידי זה שם שמים. ואם היה ח"ו שום נדנוד של איסור בדבר, חלילה לי לבקש להקל משום תקון הישוב, אבל בדבר, שהוא רק קצת דיוק בענין של מנהג, שראיות בצורות חזקות וסברות ישרות כולן עומדות כחומה להחזיק את ההיתר, למה זה נכביד על מישבי ארץ הקודש ונאסור?! (שו"ת אורח משפט, סימן קיא)

גם בשמיטה האחרונה (תשס"ח) הייתה מחלוקת בציבור הדתי בדבר מעמדו של היתר המכירה. תפיסותיהם של הרבנים נבעו גם מתפקידם בקהילות, וסביר להניח שרב של קהילה שבתוכה חיים חקלאים יתייחס להיתר המכירה באופן שונה מעמיתו הגר בעיר.[4] פעמים ימצא עצמו רב קהילה כזה בודד במערכה במהלך שנת השמיטה, משום שהוא זה שיידרש בסופו של דבר לפסוק פסיקות אמיצות לבני קהילתו שעובדים בשדות. אולם במצב בו הרבנות הראשית שותקת, רב הקהילה יידרש לפסיקה גם אם היא לא תהיה פופולארית בין עמיתיו הרבנים. מובן שצורך זה דורש מהרב עיון מעמיק בסוגיות הרלוונטיות.

את הכוח לעמוד במשימה זו יכולים רבני הקהילה יוצאי הישיבה לשאוב מראשי הישיבה מו"ר הרבנים עמיטל וליכטנשטיין, שהתבטאו פעמים רבות בנושאים

4. ראה בגיליונות צהר כח-ל את הפולמוס אודות היתר המכירה בין הרב זאב ויטמן (רב תנובה), הרב יואל פרידמן (מכון תורה והארץ) לביני.

העומדים על הפרק אף ששיטתם לא הייתה פופולארית בציבור ובקרב חלק גדול מהרבנים. כתלמידים המשמשים בהוראה, משתדלים אנו להמשיך את דרכם הלכה למעשה.

זאת ועוד, זכינו ללמוד בישיבה שראשיה הם מגדולי הדור. ההיקף התורני והידע העצום שלהם הן בלמדנות והן בפסיקת הלכה השפיעו עלינו רבות. היתה זו זכות גדולה להיות מתלמידיהם של רבנים כאלה. ניתן היה לדבר עם ראשי הישיבה בכל נושא הלכתי, פשוט או מורכב, מכל חלקי השולחן ערוך. בעיקר בימינו, בדור בו הרבה מהתלמידים הצעירים אינם יודעים להבחין בין תלמיד חכם גדול לבין תלמיד חכם רגיל, אין זה מובן מאליו.

ה. על הזהירות בפסיקת הלכה לציבור

אחד מתפקידיו המרכזיים של רב הקהילה הוא פסיקת הלכה. פעמים שהרב נדרש לענות לשאלה פרטית שעליה נשאל על ידי אחד מבני קהילתו, ופעמים שהוא נדרש להציף נושא הלכתי מסוים באמצעות מתן שיעורים או הפצת דף הלכה, המפרט את ההלכה ואת מרכיביה השונים.

תהליך הפסיקה בשאלה שהתעוררה בעקבות שאלה של אחד מבני הקהילה הוא פשוט יותר – השואל מכיר בסמכותו של הרב, שאלמלא כן לא היה ניגש לשאול, וגם הרב מכיר היטב את השואל. לעומת זאת, כאשר הרב הוא היוזם לפרסם את פסק ההלכה בקרב בני קהילתו, עליו לזכור שהקהילה לא שאלה אותו שאלה זו. גם אם מעטים מבני הקהילה אכן בקשו שהרב יפרסם פסק הלכה, עדיין רבים מהם לא ציפו לפרסומה. יתכן שחלק מבני הקהילה כלל לא מעוניינים לשמוע לרב, או לפחות מעדיפים שהרב לא יפרסם את פסיקתו.

לכן, במקרה שהרב בוחר לפרסם ביוזמתו פסק הלכה הוא נדרש לרגישות גבוהה יותר. עליו להיות מודע לאחריות הגדולה המוטלת עליו, שמא פסיקתו תרחיק במקום לקרב. מלבד זאת, פרסום ההלכה ברבים משנה את מעמדו של השומע שאינו נוהג כראוי משוגג למזיד, וידוע הכלל: "מוטב שיהיו שוגגים ולא מזידים" (בבלי, ביצה ל ע"א).

הרגישות הנדרשת מהרב גבוהה במיוחד בקהילות כגון קיבוצים או מושבים שיתופיים, בהם הרב נדרש לעתים לפרסם פסקי הלכה בתחומים ציבוריים של תעשייה או חקלאות השייכים לכלל הקהילה. יש החושבים שהפסיקה בסוגיות אלה אינה מצויה בתחומו של הרב. לדידם, מקומו של הרב הוא בתחומים השייכים לבית הכנסת ולא לסוגיות הקשורות לתחומים הכלכליים של המקום, במיוחד

כאשר הפסיקה יכולה להשפיע על רווחים או הפסדים כספיים. במקרים כאלו הרגישות הנדרשת מהרב גבוהה עוד יותר.

בהמשך התשובה שהובאה לעיל בנוגע לכשרותו של שמן שומשומין בפסח, חושף הרב קוק את מניעיו במתן פסק זה, ובאופן יוצא דופן פורס את משנתו בעניין פסיקת הלכה. הרב קוק מדגיש את הצורך הגדול ליצור אמון בין הציבור לרבניו, ומציין כי על הרב להיות מודע לכך שהציות אליו אינו מובן מאליו:

> כשיראו העם כולו שמה שהוא מותר אנחנו מתירים, אז יאמינו ביותר שכל מה שאנו אוסרים הוא מפני שכך הוא דין תורה או מנהג ישראל, שהוא גם כן תורה. אבל אם נאסור, אפילו דברים הבאים על ידי המצאה חדשה שלא היה מעולם כלל, יאמרו שהרבנים חפצים להחמיר מלבם ואינם חסים על הצבור, ובזה יש נתינת יד לפרצות גדולות, ד' ישמרנו.

הראי"ה שולל את הסברה שאם הרב יתיר בכל מקום בו הוא יכול הוא יגרום נזק למעמדה של ההלכה ואנשים יקלו ראש גם באיסורים. להפך, אם נאסור את המותר עלול הציבור שלא להקשיב לרבניו. אומנם ישנן קהילות בהן נאמר כאשר הרב מקל: "זו קולא שאין הציבור יכול לעמוד בה"; אולם במרבית הקהילות, המורכבות מבעלי בתים רגילים, צריכים להיזהר מתוספת חומרות שאין הציבור יכול לעמוד בהן.

לרוב, בתקופת החגים, רב הקהילה יוזם את הפצת ההלכה בקרב בני קהילתו במסגרת שיעורים או בכתיבה. ההלכה מופנית לכלל הקהילה, ולכן חשוב לדייק בניסוחה ולשקול את התשובה מזוויותיה השונות בהתאם למגוון האנשים החיים בקהילה, מנהגיהם ורמתם הדתית.[5]

אחת המתנות הגדולות שקיבלנו מראשי הישיבה בהקשר זה היא היכולת להתבונן על העולם מתוך ראייה מורכבת. אמנם בהלכה אנו נדרשים לפסוק ולחתוך, אבל אסור לוותר על התהליך שברובו הוא מורכב. הזהירות שמאפיינת את הרב ליכטנשטיין יחד עם ההיכרות המעמיקה של הרב עמיטל עם בעלי בתים (בקהילת גבעת מרדכי), הביאו אותנו להיות מורכבים יותר ועמוקים יותר בפסיקת ההלכה, ובכך אפשרו לנו רבותינו להתאימה לקהילה.[6]

5. ייתכן שכאשר כותבים דף הלכה לקהילה מגוונת יש לציין בהלכות מסוימות שיש מנהגים שונים ולא להכריע. כמו כן, אני נוהג לכתוב מראי מקומות והערות שוליים (מעין הסגנון והצורה המצויים בספר שמירת שבת כהלכתה), כך שתלמידי חכמים יוכלו להעמיק בהערות השוליים ואילו השאר יסתפקו בקריאה שטחית יותר שתאפשר להם לדעת את השורה התחתונה בלבד.

6. המורכבות הזו קיימת אף בדילמה האם לפרסם בציבור פסקי הלכה שונים. פרסום ההלכה ברבים

ו. רבנים אינם מלאכים, הם אנשי משפחה

אחד הזיכרונות שמלווים אותי מתקופת הלימודים בישיבה הוא תפקודם של ראשי הישיבה כאנשי משפחה ויכולתם המרשימה לשלב בין עבודתם הציבורית למשפחתם. הרב ליכטנשטיין הקפיד ללמוד בחברותא עם כל אחד מילדיו, נכח במסיבות הגן של נכדיו וכמובן קשה לשכוח את הטיפול המסור שהעניק לאביו ז"ל. בדומה לו, גם משפחתו של הרב עמיטל עמדה בראש סדר העדיפויות שלו. ראוי לציין גם את השותפות המלאה בין ראשי הישיבה לנשותיהם, וכן את המסירות הגדולה של נשותיהם לשהות בישיבה אחת לשתי שבתות.

כיום, כאשר חלקנו רבנים, ראשי ישיבות או רמי"ם, יודעים אנו להעריך דברים אלו ולדעת שאין הם מובנים מאליהם. פעמים ישנה נטייה בעבודתנו הציבורית להזניח את משפחתנו, ועליי להודות שבכל פעם שהאיזון בין המשפחה לעבודה הציבורית מופר, עולה דמות דיוקנם של ראשי הישיבה ומזכירה לי מחדש את סדר העדיפויות הנכון.

ז. סיכום

ראשי הישיבה חינכו אותנו בכל עת לבצע משימה כפולה בתוך כותלי הישיבה: מצד אחד להמשיך את מסורת הלימוד, את רצף הדורות ואת שלשלת מסירת תורה שבעל פה, ומצד שני להיות חשופים לרוחות המנשבות בחוץ. בתוך הישיבה נשמעו מסרים לאומיים, ציונים והשקפתיים שלא בהכרח תרמו לתלמידים בעת ששהו בתוך הישיבה, אולם מי שביקש לצאת לאחר מספר שנים מהישיבה ולפעול בתוך הקהילות בחוץ, מצא את עצמו משתמש בכלים שקיבל מראשי הישיבה וממוריה.

בכל עת חוננו על רגישות תמידית לסביבה – לשמוע קול בכיו של תינוק. שמענו מסרים מורכבים, ומתוך כך למדנו לכבד באופן אמיתי את הדעות השונות. בעידן העכשווי קשה לבני הנוער הצעירים לקבל תפיסה מורכבת כזו. אנו מצויים בעידן שבו לכל דבר יש תשובה ברורה, והחובה שלנו כמחנכים היא להטמיע

הוא בגדר תוכחה, ואמרו חז"ל (בבלי, יבמות סה ע"ב): "ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע". ומפרש שם הריטב"א: "פרוש: לרבים, אבל לחבירו עד הכאה". מכאן, שדרושה רמת זהירות גבוהה יותר לתוכחת הרבים ושיש לשקול היטב את פרסומה של ההלכה ברבים במסגרת כתיבה או דרשה בקהילה. כאשר מדובר בנושא הלכתי טעון העלול לייצר מתחים בתוך הקהילה, לפעמים יפה השתיקה. כשם שרב קהילה צריך לדעת אלו נושאים הלכתיים לעורר, כך הוא צריך לדעת אלו נושאים הלכתיים להימנע מלהעלות.

בדור הבא את המורכבות הקיימת בהלכה ובכך להמשיך את הקו שקבלנו מראשי הישיבה.

שיטתו החינוכית של בית הלל, שבאה לידי ביטוי במשפט "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת בין הבריות" (כלה רבתי ט, א), היא תנאי מרכזי בעבודה ציבורית. התרומה הגדולה של ראשי הישיבה שעודדו להגיע למימושה של תפיסה זו מאפשרת לבוגרים שפנו לתחומים של הנהגה ציבורית להנהיג את קהילותיהם בהתאם.

הרב אליקים קרומביין

האנושות במאבקה עם השואה בהגותו של הרב עמיטל*

א

אמת.

מילה זו עולה בדעתי מאליה כאשר אני מהרהר בהגותו החינוכית של מו"ר הרב יהודה עמיטל זצ"ל. אמת זו אינה שכלית ומופשטת, שהרי במשנה חינוכית עסקינן, אלא הכוונה היא למידת האמת כיסוד מוסרי. ככזאת אין מתפקידה של אמת זו לפשוט ספקות ולהקנות ודאות אובייקטיבית, אלא לאפשר לנו לראות דברים מהם הסחנו את דעתנו; דברים שעליהם אולי העדפנו שלא לחשוב. שלא במפתיע, אמת זו מחייבת התמודדות אישית, עיונית ומעשית. במאמר זה אנסה לתרום להתמודדות זו.

ראשית ננסה לסקור בקצרה את שני ספריו ההגותיים של הרב עמיטל שיצאו לאור מטעם הישיבה בשנים האחרונות, על מנת שנוכל לעקוב אחר האתגר שהם מציבים.

הספר "והארץ נתן לבני אדם"[1] מגיש את פרקי הגותו החינוכית של הרב על פי נושאים. בין דפי הספר חש הקורא את הכנות ואת היושר שבסגנון עוד קודם שהוא קולט את המסרים והתכנים המפורשים. הוא חווה את השפה הברורה והישירה, ואת הסירוב התקיף לומר חצי-דבר שיעמיד בספק את בהירות התקשורת עם הקהל.

אולם הסגנון אינו אלא סממן אופייני למסרים עצמם. על פי גישתו של הרב עמיטל, האדם נדרש לא לעשות שקר בנפשו, לא לחמוק ולא להעמיד פנים, אלא

* המאמר היה לנגד עיני מו"ר הרב עמיטל זצ"ל, שהסכים לפרסומו. עם זאת, הרעיונות שבו הם על אחריות הכותב.

1. הרב י' עמיטל, הוצאת תבונות, אלון- שבות תשס"ה. עורך: הרב אמנון בזק.

להיות "מי שהוא". על האדם להודות במהותו האנושית, לא להתבייש בה ולהפוך אותה למקור כוח רוחני. חיינו רוויים בהזמנות לבריחה, ולרוב הבריחה היא דווקא במעטה של צדקות. אולם בריחה זו אינה אלא הסוואה לחוסר-מאמץ ולאהבת עצלות. הרב מיישר את מבטנו נוכח כל אלה.

הקורא את דבריו עובר חוויה שהיא גם קשה וגם רכה. הקושי הוא בדרישה החודרת, בניעור ובהתפכחות, אך הרוך והנועם מצויים ביעד של טיפוח האנושיות בכל מצב, אפילו – להפתעתם של רבים – בעבודת הבורא.

הספר השני אליו נתייחס בהרחבה הוא "עולם בנוי חרב ובנוי",[2] בו מגולל המחבר את התייחסותו של הרב לשואה ואת השלכותיה על הגותו. הרב רואה את תקופת האימה שעברה עליו בממדיה הכלל-ישראליים וההיסטוריים. בעקבות מאורע זה הוא דורש להסיק מסקנות באשר להשקפת עולמנו ועבודת השם שלנו. הוא מוטרד מן ההתעלמות הרווחת מן השואה. לדעתו, הדור נגוע בהכחשת השואה, אפילו כאשר הוא ממלמל את מוראותיה בשפתיו, כל עוד הוא מסרב להבין את השלכותיה וכל עוד הוא מתיימר להסביר אותה או להתאים אותה לתפישת עולם מן המוכן. לדברי הרב עמיטל, מן השואה עלינו ללמוד שאיננו יכולים להבין את דרכי הבורא ושאין לנו יכולת לבסס את עבודת השם על הכרת הטוב.

שתי מערכות של לקחים לפנינו. הן נוצרו בכבשון ליבה של אישיות חינוכית אחת, מרכזית ויוצאת-דופן בדורנו, שזכתה להעמיד תלמידים הרבה. בבואנו כתלמידים לנסות ולהטמיע את הלקחים, נתקלים אנו בשאלת היחס בין שני הספרים. אין ספק שיש ביניהם קשרים ויחסי-גומלין. מאידך, ברור גם שהשניים אינם מציבים השקפת-עולם הרמונית ואחידה. השאלה היא האם ההבדלים בין הספרים, שאת חלקם אשתדל להדגים, הם עניין של הדגשה, או שמא מעידים הם על מתחים של ממש. המסקנה השנייה היא אפשרית, כיוון שכידוע לכל, הרב עמיטל הוא האחרון שיחשוש ממתחים.

ב

מבט ראשון בכל ספר על רקע חברו מפנה את תשומת לבנו להבדלים החיצוניים. מן הסתם אלה אינם עניין של מה בכך, ולכן ניתן את דעתנו קודם כול למסגרת ולצורה.

שני הספרים לא נכתבו בידי הרב עצמו. "והארץ נתן לבני אדם" נערך בידי הרב אמנון בזק וצוות מסייע, על פי סדרת שיעורים בעל פה, אותם מסר הרב מתוך

2. מ' מיה, הוצאת תבונות, אלון-שבות תשס"ב. עורך: הרב חיים נבון.

מגמה מוצהרת לסכם את משנתו. "עולם בנוי חרב ובנוי" נכתב על ידי משה מיה, בעיקר על פי שיחותיו המסוכמות של הרב עמיטל.

בולט לעין כי יד העורך מורגשת בשני הספרים בצורה שונה לחלוטין. בספר "והארץ נתן לבני אדם" נכתבה המשנה החינוכית המקיפה בגוף ראשון; הרב עמיטל נוכח בספר משום שהוא הדובר. לעומת זאת, בספר על השואה אין הרב פונה אלינו באותה צורה ישירה. נוכחותו של הרב עמיטל ב"עולם בנוי" בולטת משום שהוא חלק אינטגראלי מהנושא – הדברים נכתבו כתיעוד להתמודדותו של הרב עם השואה – אך יש מסגרת חיצונית העוזרת לנו למקד את מבטנו. יש מישהו המביא את דברי הרב עצמו מצד אחד, ומאידך גם דואג לתאר ולהגדיר עבורנו את מה שאנחנו רואים ושומעים ולהנגיד את גישת הרב מול תפישותיהם של אנשי-רוח אחרים.

בקיצור, "והארץ" הוא ספר חינוך; "עולם בנוי" הוא מחקר על גישה חינוכית.

ניתן להעלות הסברים מגוונים להבדל הזה, אבל בעיניי ההבדל קשור לאופי המסרים בשני הספרים השונים. "והארץ" מהווה "משנה חינוכית מגובשת" כדברי העורך,[3] ומסכת הערכים שבה אינה תלויה דווקא בשואה (להלן נעסוק במידת ההשפעה של השואה עליה). האמירה בגוף ראשון מתבקשת כאן. אולם לגבי השואה, אותה משתדל הרב ללא-לאות להביא לקדמת תודעתנו, הרי הדברים קשים לשמיעה. פעמים רבות הניצולים כלל אינם מצליחים למצוא את השפה שתיצור אצל השומעים תהודה חיובית לניסיונם המר. בהקשר זה, יומרתו של הרב עמיטל גדולה במיוחד, כיוון שבעקבות החוויה שעבר הרב בא בתביעות חינוכיות רחבות, המעצימות את המרחק בין הניצול לבין הדור "שלא ידע את..." עשרת מונים. ממילא, יש קושי גדול להציג את המסרים הללו בציבור ללא תיווך, ללא הסבר וללא מרחק-הגנה. אומנם תיווך זה הוא חרב פיפיות, כמובן, שהרי הוא מסייע לקליטה ולקבלת הטיעונים, אך בו בזמן יוצר מרחק המקהה את החריפות ואת תחושת התביעה. זה יתרונו, וזה מחירו, של הסגנון החקרני.

מלבד הסגנון, הרי שכלול בדברינו דלעיל עוד הבדל בולט בין הספרים: השואה אינה עניין מרכזי ב"והארץ נתן לבני אדם". אומנם היא קיימת שם במידה מסוימת,[4] אך מעבר לאזכורים מזדמנים, המשנה החינוכית המגובשת המוצגת בספר יכלה להיאמר כצורתה ללא כל קשר לשואה. אולי ניתן להסתפק בהסבר פשוט למצב

3. והארץ נתן לבני אדם, עמ' 9.
4. עיין: והארץ נתן לבני אדם, עמ' 20 ועמ' 149.

זה: עם כל הנפח שהשואה חייבת לתפוש בתודעה לדעת הרב עמיטל, הוא מבין כי ישנם נושאים אחרים בעולם. אך לחילופין ניתן להציע, כי הרב חושש שמא השלטת השואה בשיח החינוכי מעבר לגבול מסוים היא דבר שאינו נשמע.

בכל אופן, ההבדלים החיצוניים הללו אינם צריכים למנוע מאיתנו מלראות את הקשרים הברורים הקיימים בין שני החיבורים ואת האחדות הרעיונית ביניהם, אותה ניתן לזהות בקלות.

בפתח המאמר הצבענו על "מידת האמת" אצל רבנו. ב"והארץ נתן לבני אדם" מתפרשת מידה זו לאור הצמד "טבעיות" ו"אנושיות" – האמת דורשת שהאדם יהיה נאמן לעצמו ולטבעו.[5] בהקשר זה, הרב עמיטל מעמיד את השאלה האם עבודת ה' בכלל צריכה לנבוע מרצון וממוטיבציה פנימית, או שמא עליה לנבוע מתוך כפייה חיצונית. מגמתו היא להוכיח שהדרך הראשונה מועדפת, על אף דברי הרמב"ם שבמצוות שמעיות רצויה התמודדות פנימית עם רצון ה' הכופה את רצון האדם. הרב ממתן את דברי הרמב"ם[6] ומביא דעות המנוגדות לו.

בהמשך, הרב עמיטל מרחיב בדבריו על הדרישה ל"כיסוי" נפשי לעבודת ה' שלנו ועומד על הצורך להתרחק מהעמדת פנים מלאכותית. בכלל, לדברי הרב, המוסר הטבעי הוא יסוד באורח חיים אמוני, הן בציות להלכה והן – וזו הדגשה חזקה של הרב – בתחומים שאינם מוגדרים בהלכה. רובו המכריע של הספר קשור לקו-חשיבה זה בצורה זו או אחרת. מקורותיו החסידיים של הרב עמיטל משתקפים כאן בעליל, כמו גם קישורו לתורת הראי"ה קוק, אבל הסינתזה, השפה, הביסוס הרעיוני הרחב על פי מקורות ההלכה והמחשבה והמבט הערני על סביבת חיינו – כל אלה טבועים בחותמו האישי.

נדמה שאלמלא עמדה מוסרית זו לא יכולנו להבין את סירובו של הרב עמיטל לאפשר כל הסבר לשואה בספר "עולם בנוי". מה שפוסל כל ניסיון הסבר הוא העובדה שהאירועים באירופה היו הניגוד התהומי והמוחלט לכל מה שמוצג ב"והארץ נתן לבני אדם":

> זה היה כל כך ברור, כל כך לא נורמלי, כל כך לא טבעי, כל כך לא הגיוני... זה לא היה טבעי, זה לא אנושי. את יד ה' ראיתי, אך את משמעותה לא הבנתי. תקומת מדינת ישראל אין בה כדי לתת פשר

5. עיין: והארץ נתן לבני אדם, עמ' 66 והלאה.
6. גם הגרי"מ חרל"פ, רבו של הרב עמיטל, ראה אתגר בדברי הרמב"ם האלה והציע למתן אותם. עיין: מי מרום לשמונה פרקים, ירושלים תשל"ב, עמ' קכא והלאה.

> למאות אלפי ילדים המובלים למוות. אינני מקבל אפוא את הרעיון, שמדינת ישראל היא הסבר ותשובה לשואה.
> (עולם בנוי וחרב ובנוי, עמ' 112)

מי שמתעלם מליקוי המאורות ההומאני של אותם ימים ומעניק לשואה פשר תיאולוגי הרי הוא בוגד ביסוד המוסר, שהוא גם יסוד האמונה. הוא דומה לכל אותם המתעטפים בטלית של צדקות שמימית תוך שהם מתנכרים לאנושיותם. זהו עצם הלוך-הרוח אותו מבקר הרב תכופות, של המקיימים מצוות מתוך השתעבדות חיצונית ורואים את ההזדהות הרגשית הפשוטה כדרגה נמוכה ולא-רצויה ביראת שמים; שכן, רק בעל הלוך-רוח כזה מסוגל להשלים עם חילול מקדש האנושיות, באומרו שחילול זה הוא נדבך בתוכנית א-לוהית גדולה יותר.

וכשם שתורתו הערכית משמשת יסוד לאופן שבו תופש הרב את השואה, ברור שגם ההפך הוא נכון. הרושם של חורבן יהדות אירופה חיזק אצל הרב עמיטל את החיוב להעמיק ולבצר את המוסר הטבעי. על נקודה זו חזר רבנו פעמים רבות: עם ישראל הוא הסמל לערכי המוסר, הוא שהעניק אותם למין האנושי, ובגינם עמד לבדו מול אומות העולם כולן, בין אלה שרדפו את העם היהודי בכוונת השמדה ובין אלה שעצמו עין באפס מעשה. את העמידה המוסרית האיתנה הזאת, שכבר עלתה לנו בסבל שלא יתואר, חייבים להמשיך.

הדברים שכתבנו כעת הם ברורים ומפורשים בתורת הרב עמיטל, ועם זאת אני חוזר לחוסר הבלטתה של השואה ב"והארץ נתן לבני אדם". לעיל הצענו שאין לייחס לכך חשיבות מהותית, אך עיון מפורט בדבר דווקא מעלה מספר מסקנות מהותיות.

כאמור, הרב עמיטל מבקר את הכחשת השואה במובנה הרוחני (ועוד נעמוד על כך להלן), אך לעיתים אתה מוצא בספר אמירות חינוכיות העשויות להעלות תהייה בליבו של מי שמכיר את עמדותיו על השואה; אמירות המצריכות אם לא התעלמות מן השואה, לפחות הסחת הדעת ממנה.

למשל, הזכרנו שרבנו סבור שהשואה מעידה על מוגבלותה של יראת העונש בדורנו:

> יהודים התפללו גם במחנות ההשמדה; האם ניתן לומר שהם עשו זאת רק מתוך פחד מעונש? (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 20)

להלן מציע הרב את מה שנראה בעיניו כדרך מתאימה יותר לתקופתנו, אך דומה שגם היא אינה מסבירה את תפילתם של אסירי המחנות. יש לראות את הנאמנות לבורא העולם, טוען הרב עמיטל, על פי דגם שכל אחד מכיר מחייו הפרטיים:

> מורא אב ואם איננו מבוסס על יראת העונש או יראת הרוממות. הוא נובע מתוך תחושה טבעית של כל אדם בריא בנפשו, החש מחויבות כלפי הוריו, לשמוע בקולם... מתוך תחושה טבעית. (שם, עמ' 22)

בדומה ליראת ההורים, גם יראת שמים נובעת מתוך התבטלותנו אל הקב"ה:

> כבוראנו וכאבינו במובן הרחב, אשר מתוך חיבה יתרה אנו נקראים בנים, ואשר בכל צעד ושעל אנו תלויים בחסדיו... [ויש לשאוף לכך] שמחויבות זו תהפוך להיות תחושה טבעית מתמדת, וזאת תהיה, אכן, יראת שמים. (שם)

לכאורה, דמיוננו אינו מאפשר גם את החיבור בין גישה כזו לבין מחנות המוות. כיוצא בזה ציטוטו של הרב עמיטל את הסבא מסלובודקה, שוב בהקשר של יראת שמים:

> החיים התוריים מוארים באור ה', פותחים לפני האדם אופקים רחבים המרחיבים לב ונפש... וחיי התורה זכים ונעימים כל כך, עד שגם אי-הנעימות הקלה ביותר – הרוחנית או החומרית – אי-אפשר שתימצא בהם. (שם, עמ' 24)

דוגמה נוספת לדבר ניתן להביא מדבריו המאירים של הרב עמיטל על סגולותיה וערכה של התפילה. בין השאר מספר הרב על התרגשותו מסיפורו של אדם שתפילתו נענתה ואשתו זכתה להריון.[7] אם השקפת עולמנו חייבת להביא בחשבון את מה שעבר על עם ישראל לפני שישים וחמש שנה, את התפילות שלא נענו ואת הייאוש התהומי, מה תוקפן של האמירות הללו?

נקודות כאלו מביאות אותי לשאול – ונניח לקשרים הברורים שבין תודעת השואה לבין עמדתו החינוכית של רבנו – האם ישנו מובן שבו תודעת השואה אינה מבצרת את ההשקפה המוסרית-חינוכית של הרב עמיטל, אלא מאתגרת אותה ומעמידה אותה במבחן? חשיבות השאלה היא בכך שאם התשובה עליה תהיה חיובית, יש להביא בחשבון שהמבחן יהיה קשה מנשוא. אם אכן כך המצב, ייתכן שאם ברצוננו לשרוד, וכל שכן לשגשג, דווקא כאנשים של מוסר טבעי, לא תהיה ברירה אלא לשים גבול לתודעת השואה.

מן השואה הפיק הרב שני סוגי לקחים. סוג אחד של לקחים מתייחס למשימת דורנו ולדגשים הרוחניים והמוסריים המוטלים על עם ישראל בעקבות מאורעות השואה. אך מעתה ננסה לעסוק בסוג השני של הלקחים: התפישות האמוניות שהיו

7. והארץ נתן לבני אדם, עמ' 92. וראה כל הפרק.

אפשריות בלעדיה, אך הופכות על ידה למפוקפקות. על מנת להעריך את המהפך שחוללה השואה, מתבקש עיון מה קדם לתמורה זו ומהו המצב החדש. במיוחד יש לשאול האם תמורה זו עלולה לגבות מחיר דווקא בתחום המוסר והחינוך.

בירור זה אינו קל, ונוכל לנגוע בו כאן רק בכלליות ובאופן חלקי. למרות זאת, נדמה לי שככל שהדבר ייעשה ללא מורא, ייתכן ונבין יותר את ההתמודדות המתחייבת מהגותו של הרב עמיטל. ואם תאמר, כיצד נעסוק אנו בכך? הרי כלל לא היינו "שם"?! לכך אשיב, כי בעקבות דברי רבנו על כך שלקחי השואה מחייבים את כולנו, חייבים אנו לעשות כמיטב יכולתנו לדון בה ובלקחיה על אף שלא חווינו אותה על בשרנו.

ג

משה מיה עוקב אחרי גלגולי חשיבתו של רבנו דרך מאמרים וסיכומי שיחות שהתפרסמו לאורך עשרות שנים. ביחס לשואה עצמה לא היה שינוי לאורך תקופה זו, ולמעשה תמיד ראה הרב את מאורעות השואה כחידה סתומה. אולם השינוי שהתפתח במשך הזמן נוגע להתייחסות הרב לתקומת עם ישראל בארצו. בראשית דרכו הציבורית נראתה המדינה בעיני הרב עמיטל בממדים משיחיים, אך לאחר מכן התגבשה דעתו שאין כל ודאות שמה שאנו רואים הוא מהלך של גאולה. אומנם כמה וכמה מגדולי ישראל היו בטוחים שהמשיח עומד אחרי כותלנו, אבל לצערנו "הייתה שואה". הקטסטרופה הזו לא נצפתה על ידי הגר"א ותלמידיו, הנצי"ב מוולוז'ין, הראי"ה קוק ושאר מורי דרכה של הציונות הדתית, והיא קושיה חזקה, אם לא מוחצת, על תפישתם.

על פי המתואר ב"עולם בנוי חרב ובנוי", הפנמת חורבן אירופה משליכה על יכולתנו להבין את דרכי ההשגחה העליונה. איננו יכולים להבין את יד ה' בהיסטוריה, ומכאן שאיננו יכולים לומר שתקופתנו היא "ראשית צמיחת הגאולה". כמו כן, איננו יכולים להבין את הסבל האנושי, מכיוון שאין לנו הסבר לרצח מיליון ילדים. הרב עמיטל טוען בחריפות נגד רבנים השולפים הסברים "דתיים" לתקלות ולאסונות הפוקדים אותנו:

> [השואה] אטמה את פתחי ההסבר לסבל האנושי באשר הוא; שכן לאחר הסבר כזה תעמוד גם היא ותצפה להסברה.
>
> (עולם בנוי וחרב ובנוי, עמ' 49)

שני עניינים אלה – מעורבות א-לוהית בהיסטוריה וסבל אנושי – מתייחדים בדברי הרב כבלתי-מוסברים. עד היכן מגיעה החשכה תבונית זו והאם היא עוטפת גם

תחומים אחרים בחיינו? על כך אין אנו שומעים כאן בפירוש, אבל שני תחומים אלה מבטאים את העיקרון שהשואה "טרפה את הקלפים" (בלשונו של מיה) בקשר להבנת דרכי ההשגחה, ולכאורה אין סיבה שיהיו גבולות לעיקרון זה.

אפתח בסיפור, ואני מסתמך כאן על זכרוני. באחד מלילות שבת פרשת חיי-שרה שוחח מו"ר אהרן ליכטנשטיין שליט"א בבית המדרש על חיפושי אברהם אבינו אחר כלה לבנו יצחק. הבסיס היה מדרש חכמים בסוף פרשת וירא:

> ויהי אחרי הדברים האלה, אחר הרהורי דברים שהיו שם. מי מהרהר? אברהם הרהר; אמר, אילו מת בהר המוריה לא היה מת בלא בנים. עכשיו מה אעשה? אשיאנו מבנות ענר אשכל וממרא, שהן צדקניות. וכי מה איכפת לי מיוחסים? אמר לו הקב"ה: אין אתה צריך, כבר נולד זוגו של יצחק. (בראשית רבה, נז)

הרב ליכטנשטיין התעכב על "הרהורי דבריו" של אברהם אבינו. על פי המדרש, דאגתו לעתיד בנו רבצה עליו כעול כבד. אולם לכאורה לא הייתה לו כל סיבה לחשוש – האם לא נשבע לו הקב"ה לאחר העקידה "אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲךָ" (בראשית טז, י)?

אלא, הסביר הרב, שגם קודם העקידה הובטח לאברהם "בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע" (בראשית כא, יב), ולמרות השבועה ההיא נצטווה אברהם אבינו לפתע וללא כל הסבר להעלות את בנו יחידו, ובכלל זאת את כל עתידו האישי, לעולה. "הסוף הטוב" של סיפור העקידה לא השאיר את אברהם אבינו רגוע, כי מאותו יום ידע שהוא חי בעולם בו הוא עלול להידרש לחסל את כל היקר לו, למרות שיש בידיו שבועה מפורשת מפי בורא העולם בעצמו. המדרש מלמדנו על חוסר הביטחון היסודי והקיומי הנגזר על האדם באשר הוא.

הרב ליכטנשטיין לא הזכיר בזמנו את השואה, אבל כמדומני שאין לך חוויה אנושית כמוה המסוגלת והאמורה להחדיר את הרעיון הזה בכל אימת אכזריותו. אין ראייה ניצחת מהשואה לאנדרלמוסיה הטמונה בישות, העלולה להתפרץ בכל רגע ולהציף את הקיום. לכן מפתיע כי דווקא הרב עמיטל, שניצל בנס מן השואה, הסתייג מתוכן דבריו של הרב ליכטנשטיין כאשר אלה נודעו לו. לדבריו, אדם צריך לעשות את המוטל עליו כמיטב יכולתו ולסמוך על ריבונו של עולם שיגמור בעדו. אין לקחת את העקידה כדגם לחיים. אי אפשר לו לאדם לחיות בחשש מתמיד מפני סכנות בלתי צפויות שההשגחה עלולה להנחית עליו. מתגובתו של הרב עמיטל עולה שאנו רשאים להניח שחיינו יתנהלו במסלול הגיוני ומובן בקוויו הכלליים.

לשם מה נחוצה לנו הנחה זו? ברור שאנו זקוקים למנוחת הנפש כדי לארגן את חיינו המעשיים, על שגרתם היומיומית ומטרותיהם ארוכות הטווח כאחד. אבל

הנחה זו נחוצה גם לצורך רוחני מובהק: כדי שנהיה אנשים מוסריים, אנו מוכרחים להאמין שהעולם מתנהל באופן מוסרי.

ד

חכמינו הקדומים, מאז בעלי המדרש ועד חכמי הפילוסופיה והקבלה, הבינו שהאדם הוא "עולם קטן".[8] בתוך מושג זה כלול נתון נפשי מסוים – לעולם יתפוש האדם את מהותו בהתאם להבנתו את המציאות הסובבת: מי שרואה את עצמו כאדם רציונאלי חי בתודעה של עולם חיצוני מסודר המתנהל לפי תכנון; אך מי שתופש את עצמו כמכונה בדמות אדם, חי מן הסתם בעולם חיצוני דטרמיניסטי. לענייננו, האדם המוסרי, וכל שכן האדם הרואה את מוסריותו כחלק מטבעו היסודי והעמוק ביותר, חי בעולם שיש בו דין ומאמין שדיין מנהיג אותו לפי ערכי החסד והצדק.

באחת משיחותיו בליל סליחות עמד הרב עמיטל על דברי ר' יוחנן:

> אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.
> (בבלי, ראש השנה יז ע"ב)

"אלמלא מקרא כתוב", הסביר הרב, לא יכולנו להעיז להעלות על דעתנו את העובדה שאותן מידות אנושיות בסיסיות, הרחמים והחסד, הן מידותיו של הקב"ה בעצמו; לא יכולנו לתאר שכדי להידמות לו יתברך אין לנו אלא למצות את הטבוע עמוק בנפשנו. זו הבשורה הגדולה של הגילוי בנקרת הר חורב: ריבונו של עולם נוהג בעצמו בהתאם לאותם כללי מוסר, ומתפאר בכך.

האם ניסיון החיים אכן מאשר את התמונה הזו? גדולי הוגי ישראל הקלאסיים היו משוכנעים בכך.[9] לנו אין אפשרות לבדוק את הדבר במחקר סטטיסטי, ובוודאי שאנו נתקלים בחוויות שאינן מתיישבות עם טיעון זה. אולם, הנקודה החשובה אינה תדירות הופעתה בעליל של השגחה מוסרית, גלויה ומובנת; איש אינו רוצה עולם המתגמל את עושי הטוב באופן ברור וצפוי, כך שהמוסר יהפוך ל"משחק כלכלי". האמונה, על פי מהותה והגדרתה, היא פעילות שנועדה לסגור את הפער בין ההכרה הברורה בהשגחה ובטובה לבין ההכרה הברורה לא-פחות שהמציאות בפועל אינה מתנהגת כמצופה מעולם "מושגח".[10]

8. עיין לדוגמא: תנחומא פקודי, ג; שיבולי הלקט ג (בפירוש "אשר יצר"); מורה נבוכים א, עב.
9. מורה נבוכים ג, יב.
10. ראה: א' שבייד, להגיד כי ישר ה', עמ' 19-20.

האמונה יכולה לקבל את הרוע בעולם כניסיון שיש לעמוד בו, בתנאי שישנם גם גילויי חסד או דין שאכן מתיישבים עם החוש המוסרי האנושי שלנו ומאשרים אותו. מה שחשוב לנו הוא שסדר העולם באופן כללי יתמוך בתחושתנו הפנימית שבורא העולם השתית את עולמו על ערכי הטוב והצדק. בלי האישור הזה, מחויבותנו המוסרית נמצאת בסכנת התרופפות. מצבים בהם הצורך הזה מופר בקיצוניות עלולים להשמיט את הקרקע מתחת רגלינו. הם מעוררים את הציניות, את המסקנה ש"שָׁוְא עֲבֹד אֱלֹהִים" (מלאכי ג, יד), ואת התחושה שאין התאמה בין המציאות המנוהלת בידי צדיק עולמים לבין מה שנכון לפי מיטב הבנתנו. מצבים כאלה מכונים "חילול השם".

מקרה אחד שבו התירו חכמינו את איסור לשון הרע הוא לפרסם את החנפנים מפני חילול השם (בבלי, יומא פו ע"ב), והסביר רש"י על אתר:

> מפרסמין את החנפין - שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים. אם יש מכיר במעשיו מצוה לפרסמו מפני חילול השם, שבני אדם למידין ממעשיו, שסבורין עליו שהוא צדיק; ועוד, כשבא עליו פורענות בני אדם אומרים: מה הועיל לו זכותו?[11]

לפי הטעם השני נמצאנו מתירים לשון הרע כדי למנוע את חילול השם שינבע מסבלו של צדיק למראין-עין. אך האם באמת יימנע בכך חילול השם? ומה אם אחרי שפרסמנו את רשעותו של אותו אדם הוא ימשיך להצליח בדרכיו, ולא עוד אלא שההשגחה תאיר לו פנים על מנת להכביד את עונשו בעולם הבא או מכל סיבה אחרת? אם רוצים למנוע חילול השם, האם לא היה נכון יותר לחנך את הצופים שלא יהיו כה תמימים ולא יטפחו ציפיות לראות את הצדק בעולם הזה?

מסתבר שלא. כנראה שוויתור על הציפייה לכך שההשגחה תתנהל בצורה רחמנית וצודקת יגבה מחיר כבד מדי. אם אכן נוותר על ציפייה זו, השלב הבא עלול להיות דחיית המוסר הטבעי המובן מאליו גם בהתנהלותנו שלנו.

פסק הרמב"ם בהלכות תעניות:

> ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב 'עונותיכם הטו' וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים,

11. וראה דברים דומים בפירוש רש"י למסכת אבות ד, ד.

> ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי', כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי. (א, ב)

על פי הרמב"ם, עלינו לדעת שכל שהצרות באות בגלל מעשים רעים. מי שאומר שהפורענות היא מקרית גורם להתמדת המעשים הרעים ולהכפלת הצרות. היסוד העמוק הקיים בקשר זה הוא שאלא אם יפקח האדם את עיניו להבין שאירועי החיים הם מידה כנגד מידה, הוא אינו יכול להיות מוסרי. הדרישה היהודית מן האדם אינה להתנתק מן המציאות הפראית ולהיות צדיק בעולם אדיש, אטום וציני, אלא להבין שחיי הרוח האנושיים חייבים לבטא את נשמת העולם. חיים טובים הם חיים המותאמים לטבע הקיום בכללותו; מי שחי ברוע מוסרי, הוא הנידון גם לניכור קיומי.

הלכה זו של הרמב"ם שרדה את מיליון ההרוגים על ידי טיטוס, את השמדת אלף הכפרים על אוכלוסיהם במרד בר כוכבא,[12] את האינקוויזיציה ואת זוועות ת"ת ות"ט. ומה כעת, לאחר שואת אירופה?

אשאיר את הדבר בסימן שאלה, אך דבר אחד ניתן לומר לעניות דעתי בוודאות קרובה. אלמלא האמינו יהודים שבורא העולם הוא דיין אמת ושהמוסר הטבעי הוא יסוד כל היש, וזאת עד כדי יציקת אמונה זו בהלכות פסוקות, כי אז לא יכולנו לתהות על השואה בחוסר-הבנה. לא היה אז כל משבר, לא הייתה תשתית להתמודדותנו ולא היה טעם ללבטינו. אי אפשר לומר שהשואה טרפה את הקלפים בלי לדעת בו-זמנית שיש קלפים שלא נטרפו ובלי לדעת שהשקפת עולמנו מחוברת בעוז לחוויית חיים ממשית ומוכרת ביותר המספרת כבוד א-ל, צדקתו, רחמיו, נאמנותו ואהבתו לעמו ולברואיו.

לא מצאתי ניסוח נרגש יותר לעניין זה מאשר קריאתו של ישעיהו:

> אַף אֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ ה' קִוִּינוּךָ לְשִׁמְךָ וּלְזִכְרְךָ תַּאֲוַת נָפֶשׁ. נַפְשִׁי אִוִּיתִיךָ בַּלַּיְלָה אַף רוּחִי בְקִרְבִּי אֲשַׁחֲרֶךָּ כִּי כַּאֲשֶׁר מִשְׁפָּטֶיךָ לָאָרֶץ צֶדֶק לָמְדוּ יֹשְׁבֵי תֵבֵל! (כו, ח-ט)

הנביא מבטא כיסופים עזים לקב"ה, אבל אין אלה אותם כיסופים המוכרים מספר תהילים – הגעגועים לחצרות ה', לישיבה בהן לאורך ימים ולחוויית הדבקות העילאית כשלעצמה. הנביא כאן תאב לראות את נוכחות ה' במשפטיו ובגילוי

12. שהתגובה ההלכתית עליו הייתה תקנת ברכת "הטוב והמטיב" (בבלי, ברכות מח ע"ב).

ההשגחה שלו בעולמנו זה. הוא גם מפרש מדוע הוא נכסף להתגלות א-לוהית בדיוק מסוג זה, וזאת כיוון שרק היא מביאה לתוצאה של "צֶדֶק לָמְדוּ יֹשְׁבֵי תֵּבֵל".

ניתן להסביר בפנים שונות את הסתרת ההשגחה שבה אנו נפגשים לעיתים במציאות שלנו, אך כל ההסברים לא יפתרו את הבעיה שהעלמה זו יוצרת אם תהיה קיצונית מדי; היא מייאשת את בני האדם מקיום עולם מוסרי וצודק, והיא מכבה את זיק האנושיות המוסרית השוכן בליבו של כל אחד ואחד. מכאן אותה תאווה גדולה לראות את חשיפת דרכי ה' הצודקות בניהול העולם.

ובכן, כלום יכול מורנו הרב עמיטל, השוקד לבנות אישיות שצלם האנוש שבה הוא השורש לצלם א-לוהים שבה, שלא לאמץ את השאיפה הממשית ליחסים אידיאליים טבעיים בין אדם ובין קונו ולפאר את הקישור הנשגב הנבנה באמצעות התפילה ואת חיי הרוח "הזכים ונעימים כל כך"? בניית המוסריות הטבעית האישית בזיקה הדוקה לבחינת טוב ההשגחה ולמעמדנו כבניו החביבים של הקב"ה חייבת להתרחש באווירה של אמת אידיאלית, וממילא בהסחת דעת מסוימת אך משמעותית מן השואה. זהו בסיס ותנאי מוקדם למאבק עם השואה, שאכן יגיע בתורו בעוצמה וללא כחל ושרק. לכן, הבסיס החינוכי והמוסרי צריך להיות חזק דיו בכדי לשרוד את הזעזוע המחכה לו.

ה

נפנה להתמודדות הבאה – אותה "תאווה" נבואית למשפטי ה' בארץ – מתוך הנקודה שבה סיימנו. מה מקורותיו של הרעב הזה ומה מעצים אותו? אנו מכירים את טיבן של תאוות; תחושת חסר ממושכת ללא סיפוק מחריפות אותן. הדעת נותנת שחוויית הסתר פנים והפקרת דמם של צדיקים היא היכולה לחדד את הצימאון להתגלות צדקת ה' לרמות גבוהות במיוחד. אם הדבר נכון לגבי כל הסתר פנים, בוודאי שהשואה, מעצם טבעה, מולידה כמיהה אדירה להתגלות השגחת ה'.

המודעות לכמיהה זו חשובה בבואנו לדון באותה תחושה שהיא נושא מרכזי ב"עולם בנוי חרב ובנוי" – הוודאות שהגאולה עומדת אחרי כותלנו. משה מיה מתאר את הרב עמיטל כמי שפעם הזדהה עם עמדה זו, וכמי שהסתייג ממנה בתקופה מאוחרת יותר. אפשר שהדברים שראינו נותנים מקום לשתי העמדות. ייתכן שהמוסר הטבעי יוביל לוודאות הזו עצמה, וייתכן שהוא יוביל לביקורת נוקבת כלפיה.

אפשר אפילו להציע – אומנם בהיסוס ובכל הצניעות האפשרית – שדעתו המתפתחת של הרב עמיטל בעניין זה התבססה תמיד על אותה אנושיות עקרונית.

למעשה, לא דעתו היא שהשתנתה, אלא אותו "שכנוע גאולתי" הוא זה ששינה את אופיו המוסרי-הציבורי, עד שהרב הרגיש כאיש חינוך שכבר אינו יכול להזדהות עמו. מידה יתירה של פשטנות תעזור לי להסביר את כוונתי; הקורא יבין מעצמו שהמציאות מורכבת יותר מכל תיאור טיפולוגי.

ההערכה שהגאולה קרובה לבוא עשויה ללבוש שתי צורות. נשווה נגד עינינו עַם מוכה אסון, שהדבר האחד המייאש אותו אפילו יותר מעינויי התופת שעברו עַליו הוא הסתרת פני א-לוהיו. לפתע חש אותו עם בכוחות א-לוהיים היסטוריים המרימים אותו מן הגיהינום אל התקומה.

תיאור זה דומה למה שהתרחש בעם ישראל, כאשר אחרי שנים של תחושה כי מסך ברזל מבדיל ביניהם לבין אביהם שבשמים, לפתע נענו תפילותיו באופן פלאי, והובילו להתרחשויות שאי אפשר היה להכחיש את ההתאמה בינן לבין הנבואות הכתובות. השואה מכחישה את הגאולה? להפך! כל חושיהם האנושיים, כל אינטואיציה מוסרית ואמונית שיש בהם, שכנעו את אותם שרידי חרב שאם בורא העולם רוצה להציל את נוכחותו בעולם – מתי, אם לא עכשיו? האם הצרת פעמי משיח לעת הזאת לא תנציח את חילול השם ללא תקנה? אמנם ההיגיון הזה הוא עתיק וימיו כימי האסונות שפקדו את עמנו עוד מתקופת הנביאים,[13] אך זהו ההיגיון שאומץ על ידי עם ישראל, גדוליו וקטניו, ללא הרף, לאורך תולדותינו רצופות היגון. בזאת הייתה אמונתם. אי אפשר לחלוק על האמת האנושית העומדת מאחורי חשיבה זו, על התביעה ועל הציפייה הדרוכה הכלולות בה.

אולם מאידך, ייתכן שתודעת גאולה לא תצמח מתוך חוויית החורבן אלא על חשבונה. תופעה כזו עלולה לקרות בדור הממשיך לאחוז באותן אמונות למראית עין, בלי לשים לב למהפכה שהתרחשה בלב פנימה, ששינתה לחלוטין את משמעותן של אותן אמונות. כאשר זיכרון הצרות מתרחק והופך לנחלת העבר, אמונת הגאולה כבר אינה זקוקה לגבורת-נפש הרואית והיא יכולה להכות שורש היטב בלעדיה. ננסה להסביר את דברינו.

נתאר לעצמנו עתה דור חדש, שלא עבר את הגיהינום ושלא נדרש לעמוד בניסיון. הוא נולד לעולם של שפע וכל טוב, אך הוא אינו מסתפק בטוב הגשמי אלא מתאווה גם לנוחות אידיאולוגית. הוא מתחנך על השקפת עולם נפלאה שבה יש תיאום מלא והבנה הדדית בין האדם וההשגחה העליונה, הכול רוקדים כי הם

13. שבייד (לעיל הערה 10, עמ' 39 והלאה) טען שההתעוררות המשיחית-האוטופית בחזונות הנביאים האחרונים קשורה לממדי חילול השם חסרי התקדים של אותם ימים.

"אוהבים את הקדוש ברוך הוא" והתפישה הגאולתית ניזונת מן האידיליה שבתודעה. כוחות-נפש ענקיים שאפשרו לאבותינו ללכת אחרי ריבונו של עולם בארץ לא זרועה פינו את מקומם לטובת קוצר-רוח ודימויי-שלמות מסוכנים, העשויים לפגוע ביכולתנו הציבורית לספוג תבוסות ולהתאושש מהן. וכל זה נקנה "במחיר קטן" – השכחת השואה. באווירה החדשה, יסומן הרס יהדות אירופה כמשבר ביחסים השייך לעולם הטרום-גאולתי (שכבר אינו מעניינינו), או כניתוח כואב שהיה נחוץ על מנת שנגיע ל"עת דודים". במצב כזה, הוודאות הגאולתית עלולה לפתח יחסי-תלות דווקא במזעורה של השואה ובהדחקת המודעות לה. הפיתוי הוא להסיח את הדעת על מנת לרפד את תפישת העולם. חוסר-התמודדות עם השואה יהיה סימן מובהק לחולשה, לבריחה ולקהות-חושים מוסרית ואנושית.

שוב, אינני יודע לומר באיזו מידה משקף תיאור זה את לבטיו של רבנו לאורך השנים, אם כי סביר בעיניי שיש בו גרעין של אמת. בכל מקרה, ברור שהרב עמיטל תובע לבחון מה עומד מאחורי עמדותינו והשקפותינו. ניתן לדון לגופו של עניין האם דורנו הוא דור גאולה, אבל ההכרעה בשאלה תלויה גם במרכיבים מוסריים. ושמא נאמר יותר מכך, שהמרכיבים המוסריים הם העיקר.

ו

הרב עמיטל תובע להעלות מחורבן יהדות אירופה מסקנות בעניין חוסר היכולת לעמוד על דרכי השגחתו של ה', ובכך לסגת מערך הכרת הטוב כבסיס לעבודת ה' שלנו. מה עושות המסקנות האלו לעבודת ה' הטבעית והאנושית?

ביקורתו של הרב עמיטל על הוודאות המשיחית נובעת מעמדתו האנושית. מאידך, היא חייבת לקבל על עצמה גם את המחיר. במידה והביטחון באנושיותנו כבסיס מוסרי אכן נשען על היכרותנו עם דרכי ה', הרי שאם דרכי ה' נעלמות מאיתנו אזי הבסיס הוא בסכנה.

ואכן, לדעתי מלמדים מסריו של הרב עמיטל על משנה דיאלקטית. אנושיותנו מקרבת אותנו אל הקב"ה, אך היא גם מרחיקה אותנו ממנו. עלינו להשקיע מאמץ מוסרי וחינוכי בשני הכיוונים: עלינו לחוש את היותנו בנים חביבים, לשמוח בעבודת ה' ולהזדהות איתה, ומאידך לעמוד לא מבינים, מתוסכלים, מקשים ונדהמים מול רוע קיצוני; לאחוז בכוח בדיאלוג האמוני, מתוך הכרה שאנו חיים במשבר היסטורי. אנושיותנו היא הנמצאת במצב משברי, אבל הכרה בקיום המשבר אפשרית רק מתוך אותה אנושיות עצמה. מעשית, רק תגובה אחת אפשרית: הגברת האנושיות.

ומה בעניינה של הכרת הטוב? גם כאן עלינו לשלם מחיר אנושי. נקדים ונאמר שיש לראות את דברי הרב עמיטל בפרופורציה. הרב אמר רק שהכרת הטוב אינה יכולה לשמש בסיס לעבודת ה' בדורנו, והוא בוודאי לא התכוון לשלול את הערך הזה מעיקרו. אך מכיוון שאירוע בסדר גודל של השואה הוא היסוד להצהרתו, הרושם הוא שערך הכרת הטוב נדחק כאן לשוליים של החוויה הדתית.

כאשר בא הראי"ה קוק לדון בנושא הכרת הטוב, הוא כתב מספר משפטי מבוא:

> הא-לוהים עשה את האדם והעולם ישר, במלוא הכחות והאמצעים הדרושים לשלמות הגוף והנשמה, להוצאתם אל הפועל, להיטיב ולהשכיל, והמבטל את הסדר הנמשך מהנהגתו יתברך הרי הוא מחריב ומהרס. כמו מי שעושק מהגוף את התנועה הדרושה לו, כמו שישכב תמיד מקופל כפנקס ולא יזוז ממקומו ולא יזיז אבריו, שבודאי יבטל בזה חיות הגוף, כן מי שמונע את נפשו מהתנועות הדרושות לה הרי הוא עושק ממנה את חוקה ומוכרחת להתקלקל. (מוסר אביך ב, ג)

הדברים אמורים כלפי הכרת הטוב, כפי שממשיך וכותב הראי"ה:

> הכח של הכרת טובה הוא כח גדול בנפש, שכפי מעלת טהרתה יגדל הכוסף של הוצאתו-לפועל... ותנועה זו היא מהתנועות היותר חשובות בנפש, ביסוד חוקה המתאים לשלמות המציאות... והנה עוצם התנועות החזקות, שראוי שתמשך נפשנו מהן מצד הכרת-הטובה על חסדיו ב"ה, בודאי שאנו חלושים מלהעלות על ציורנו אפילו חלק ממנה. ואנו צריכים להרגיל עצמנו מעט מעט באור זה שלא תחלש נפשנו מזהרו, – ואין שיעור לחלישות המגיעה לה כשימנעוה מזה ההמשך המחויב בחוקה חק האמת של פעולות ד' באמת.

הכרת הטוב, לדעתו, היא יסוד טבעי בעל שורשים עמוקים במציאות ובאישיות. הגלייתה ממרכז קיומנו כעובדי ה' מרחיקה אותנו מנקודת כוח שהיא "מן החשובות ביותר שבנפש". אבל מזווית ראייתו של הרב עמיטל, לאחר החורבן שעברנו המציאות היא שהפכה להיות לא-טבעית ולא נורמאלית. השואה כופה עלינו את החולשה הזאת, ואין לנו ברירה אלא להתגבר כנגדה.

בצמוד להתבטאותו בעניין החיסרון הקיים בהכרת הטוב, מציע לה הרב עמיטל חלופה. הוא מצא בספר "חובות הלבבות" גם דרך אחרת, שאינה תלויה בהכרת הטוב; זו המידה המצויה בשער האחרון של הספר, שער אהבת ה'. כך מתאר רבנו בחיי את אחת מהפסגות בעבודה זו:

> כמו שנאמר על אחד מן החסידים, שהיה קם בלילה ואמר: א-לוהי! הרעבתני ועירום עזבתני ובמחשכי הלילה הושבתני, ובעזך וגדלך נשבעתי: אם תשרפני באש, לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך! דומה למה שאמר: 'הן יקטלני לו איחל'. ואל הענין הזה רמז החכם באומרו: 'צרור המור דודי לי בין שדי ילין', ואמרו רז"ל על דרך הדרש: 'אף על פי שמצר לי ומימר לי, בין שדי ילין'.
>
> (שער אהבת ה', א)

והסביר הרב עמיטל:

> במדרגה האחרונה של חובות הלבבות, שער אהבת ה', מבסס רבנו בחיי את אהבת ה' לא על הכרת הטוב אלא על אמונה, שקיימת ועומדת בתקופה של הסתר פנים. (עולם בנוי וחרב ובנוי, עמ' 123)

עם זאת, לכשנתבונן בספר חובות הלבבות נעמוד על החידוש המשמעותי שבדברי הרב עמיטל. רבנו בחיי אינו מייעד את השער האחרון כתחליף לגישה שהתווה בשערים הקודמים, אלא כשיא. לא אחת מדגיש המחבר שאהבת ה' תושג רק על ידי מי שעבר את מסלול ההתקדמות המתואר לאורך הספר, כולל כמובן 'שער הבחינה', קרי: הכרת הטוב.

זאת ועוד, בעיני רבנו בחיי אמירת "הן יקטלני" היא אות לדרגה שאליה הגיע העובד. לעומת זאת, מוה"ר עמיטל מפרש אחרת:

> "למי נותר לנו לברוח? לאן נברח? התשובה ברורה: ברחנו ממך – אליך... לפסוק 'לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי' יש מובן רחב יותר. כנסת ישראל אומרת: 'איך יכולה הייתי להחזיק מעמד בלי ה'?'. איך אדם יכול להחזיק מעמד בלי הקב"ה? דווקא משום שעבר ניסיון כזה. בלי הקב"ה אין לאדם יכולת להתמודד. (שם, עמ' 123)

"הן יקטלני" – כלומר, המציאות האובדנית של השואה היא עצמה מהווה סיבה להידבק בקב"ה; פשוט אין ברירה, ולא יכול להיות מצב מוחלט יותר של "אין ברירה". לו היו החיים בתקופתנו מתנהלים בצורה הקרובה יותר לטבעיות ראויה, לאנושיות מתקבלת על הדעת, יכולנו לשאוף לאהבת ה' בדרכו של רבנו בחיי: שלב אחרי שלב, בלי לדלג על מדרגות; קודם לבנות תשתית איתנה של מידות יסוד ולעמוד עליה בשתי רגלים, ומשם לטפס. אולם, השואה משמיטה את שלבי הסולם התחתונים. לא נותרה לנו ברירה אלא להגיע לדרגות העליונות בקפיצה.

קשה שלא לראות את השוני בין הדברים האלה לבין רוח הדברים ב"והארץ נתן לבני אדם". אומנם לא מצאתי שם התייחסות ישירה למידת הכרת הטוב כנושא

עצמאי, אך בכלל, ברור שהרב עמיטל מודע שם לצורך שהמדרגות העליונות בעבודת ה' ייבנו על יסודות טבעיים פשוטים:

> עם כל חשיבותו של המוסר הטבעי, הליכה בדרכי ה' עשויה לפתח את התנהגותו של האדם מעבר למה שניתן להגיע על ידי המוסר הטבעי ולהביא אותו לדרגה גבוהה ביותר... אם האדם אכן מרגיש בפנימיותו של תחושת 'ומבשרי אחזה א-לוה', יהיה בכוחו להגיע גם לרמות מוסר גבוהות ביותר. וכך כתב הראי"ה קוק: 'סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד בלעדה'.
> (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 31-32)

כל זה בעולם הנוהג כתיקונו, ואכן חובה עלינו לחנך מתוך הנחה שהעולם נוהג כתיקונו. בלי זה לא נוכל לגדל יהודים בריאים בנפשם. אבל המציאות חוזרת ומכה על קודקודנו: האם ניתן להסתפק בדברים אלה ולהסתמך עליהם בעולם לא נורמאלי? זו השאלה העולה מן העיון במכלול דברי הרב עמיטל.

ד

לקראת סיום, ברצוני להתעכב מעט על מדרש ידוע המתקשר לנושא שלנו.

חכמים מספרים על מסעו הנפשי של אברהם אבינו בראשית דרכו:

> אמר רבי יצחק, משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך, לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם. (בראשית רבה לט, א)

לפי המדרש, אברהם חיפש את ריבונו של עולם עוד לפני שזכה להתגלות נבואית. מה טיבו של החיפוש הזה ומה היה מקורו? הדבר תלוי בפירושים השונים שניתנו למדרש.

יש שהבינו שהבירה "הדולקת" היא ארמון מאיר ומפואר. הנמשל הוא היקום הנהדר והמסודר להפליא, שלימד את אברהם שלא ייתכן שכל ההוד והתפארת נולדו מעצמם. התפעלותו עוררה אצלו את הצימאון להכיר את מי שברא כל אלה.[14]

14. כך כנראה הבין הרמב"ם, הלכות עבודת כוכבים א, ג. עיין גם בפירוש המיוחס לרש"י במדרש רבה שם.

אולם מפרשים רבים הבינו שבדברם על בירה "דולקת" התכוונו חז"ל לארמון עולה באש. 'איך ייתכן שבעל הבית עוזב את ביתו המתפורר?', שאל אברהם; 'האם הוא לא יבוא להצילו?'. הבנה זו עולה מגרסת הסיפור המופיעה בפסיקתא זוטרתא, שם מפורט "הנמשל" של הבירה הדולקת באופן הבא:

> כך עברו עשרים דור מאדם הראשון ועד אברם וכמה דורות מהם שקלקלו מעשיהם: דור אנוש, דור המבול, דור הפלגה. ומתוך דור הפלגה יצא אברהם, התחיל מהרהר בלבו ולאמר: תאמר שהעולם בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני ראשון ואני אחרון אני אדון העולם, לכך נאמר 'ויאמר ה' אל אברם'.
>
> (לך לך)

אברהם היה עד להידרדרותו ולשקיעתו של המין האנושי לתהומות, לתוהו ובהו חברתי ולחורבנות פיזיים חוזרים ונשנים. נוכח האנדרלמוסיה הנוראה אברהם אבינו מחפש את הא-לוהים, משום שהוא מחפש משמעות.

גישושיו של אברהם נענו על ידי הבורא: "אני בעל הבירה, אני אדון העולם". מה אומר המענה הזה? התשובה תלויה בהבנת טיב השאלה. אם אברהם הוקסם על ידי הוד הבריאה והִתאווה לגילוי מקורו המסתורי, הרי שהנבואה עונה במדויק למשאלתו. אך לפי הפירוש השני, שיממון העולם דחף אותו לתהות על משמעות קיום האנושות. על מנת להגיע לאותה משמעות, נצטרך לכאורה להוסיף פירוש לאמרה הסתמית "אני הוא בעל הבירה".

ואכן, הסברו של בעל "ידי משה"[15] מתאים לכיוון זה. לדבריו, הקב"ה הסביר לאברהם שהחורבן לא היה התפרצות עיוורת של כוחות הרס, אלא היה מכוון לרשעים, ושביעורם הוא חלק מן התוכנית הא-לוהית. המשך התוכנית הוא הליכת אברהם לארץ המובטחת.

נדמה כי הגותו של הרב עמיטל מזמינה פירוש שלישי למדרש. כמו בפירוש השני, אברהם מחפש את הקב"ה מתוך ההפיכה; אלא שלמרות התגלותו של בורא העולם אליו, אין הוא זוכה להבין את המשמעות. "אני הוא בעל הבירה" – זה כל מה שניתן לומר, ועל זה אין להוסיף. אכן יד ה' נמצאת גם במחזה של הבירה הדולקת, אך ללא טעם וללא פשר הניתנים לתפישתו של בן-תמותה. כביכול אומר הקב"ה לאברהם: 'אתה מוכרח להמשיך לבנות, ללכת אל הארץ אשר אראך וגם ללמוד מהחורבן, אבל על השאלה מדוע דורות של התפתחות ובנייה חייבים

15. במדרש רבה דפוס וילנא. בדומה לזה פירש גם מהרז"ו.

לעלות באש ובעשן תמשיך להתייסר'; 'על הפיתרון – בסופו של דבר – תצטרך לוותר'.

אולם, גם הפירוש השני וגם השלישי זוקקים את הפירוש הראשון ותלויים בו, ועל כן ניתן לראות את שלושת הפירושים כסדרה מתקדמת. התמיהה והחיפוש לפשר השריפה מניחים שיש ארמון בנוי, שיש בעולם סדר ותשתית של משמעות; ומתוך הכרה יסודית זו מגיע האדם להתמודד עם המצבים ההפוכים, עם הסתר פנים והרס משתולל. ייתכן שיגלה האדם בסוף את הסדר ואת הטעם גם בכל זה ותנוח דעתו; יתברר לו שהכול נועד לבער את מה שהיה צריך לבער כדי שיהיה אפשר להגיע אל המנוחה והנחלה. ברם, הפירוש השלישי בא ומזהיר: ייתכן שהקב"ה יאמר לנו רק דבר אחד – שהוא בעל הבירה. במקרה כזה, את הסבר האירועים לא הוא מספק, אלא קוצר-רוחו של האדם להגיע סוף סוף למעט שלווה.

אם כן, עלינו לחזור ולשאול את עצמנו האם לא התכחשנו לדבר-מה יסודי בחפזוננו לשלמות? האם לא התפתינו מוקדם מדי להאמין שהחורבן האיום היה שלב מעבר, ולא סוף-פסוק מהדהד?

בדורנו תובע הרב עמיטל להגיע לשלב השלישי, אך הדרך לשם עוברת גם בשלבים המוקדמים. המסלול אינו קו התקדמות פשוט, כי בין העמדות השונות יש מתחים וניגודים מהותיים, ובעיקר חינוכיים. מן המבוכה הזאת אין מפלט, אבל יש כיוון פנייה: "אליך".

הרב ד"ר קלמן נוימן

על עוז ועל ענוה:
המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית

א. מבוא

לפני יותר משלושים שנה הגעתי לישיבת הר עציון מישיבת מרכז הרב. עזבתי מקום אשר טיפח מאז ומתמיד קו השקפתי ברור ואחיד, והגעתי למקום שבראשו עמדו שני רבנים אשר השוני באופיים, ברקע שלהם ובסגנונם, היה בולט כבר ממבט ראשון. אולם במשך הזמן התברר שקיים "צד השווה שבהם" שניתן לאפיינו כ"דרכה של הישיבה", הגם שבדרך כלל קו זה לא הוגדר בצורה דוגמטית.

ברצוני לעמוד על סוגיה מרכזית אחת שזכיתי ללמוד עליה משני ראשי הישיבה, ואשר מהווה לדעתי נדבך חשוב בהשקפה התורנית, הן של כל אחד מהם בנפרד והן של דרכם המשותפת.[1] כוונתי לסוגית המוסר הטבעי, אשר דבריהם עליה בכתב ובעל פה הציבו אותה כבנין אב לסוגיות רבות בחיי הפרט והציבור. יתר על כן,

1. ביטוי לכך נמצא בכתיבתם של רבותינו על סוגיה זו. בדברי הקדמה למאמר, שהתפרסם רק לאחרונה אך נכתב לפני עלותו של הרב ליכטנשטיין ארצה, כותב הרב שהמאמר הוא חלק מ"פרויקט יותר גדול הנוגע ליסודות הממשק בין מוסר והלכה" שבו היה עסוק באותם שנים. עיין: Ma Enosh: reflection on relations between Judaism and humanism, The Torah u-Maddah Journal 14, (2006/7) page 1. הדים לפרויקט זה ניתן למצוא גם במאמרים הבאים: לבירור כופין על מידת סדום, הגות עברית באמריקה א (תשל"ב); כבוד הבריות, מחניים תשנ"ג. מרכזיות הנושא בתפישתו הרוחנית של הרב עמיטל זצ"ל עלתה גם ברבים מן הדברים שנאמרו לזכרו בעל פה ובכתב.
החיבורים העיקריים אליהם אתייחס במאמר הם: הרב אהרן ליכטנשטיין, להיות דתי ולהיות טוב - על יחסי דת ומוסר, בתוך: באור פניך יהלכון, אלון-שבות תשס"ו; הנ"ל, מוסר והלכה במסורת היהדות, דעות מו, עמ' 5-29; הנ"ל, הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים (להלן: הלכה והלכים), בתוך: ערכים במבחן המלחמה - קובץ מאמרים לזכרו של רם מזרחי הי"ד, עמ' 13-24; הרב יהודה עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, עמ' 25-41.

במהלך השנים התברר שנושא זה עובר כחוט השני ברבות מן הסוגיות המפלגות את הציבור הציוני הדתי.

יהי רצון שנזכה שדבריהם של רבותינו הרב עמיטל זצ"ל ויבלח"א הרב ליכטנשטיין ימשיכו להתוות דרך עבורנו ועבור רבים ברחבי העולם היהודי.

ב. היש מוסר שאינו תלוי בהלכה?

לשאלה התורנית אודות המוסר הטבעי שני פנים: עקרוני ומעשי.

מבחינה עקרונית, נשאלת השאלה האם קיימת בעולמו של עובד ה' מערכת מוסרית-ערכית מלבד ההלכה (או לפחות מלבד פרטי דיניה), ומה מקורה של מערכת זו?

אכן, ברור מראש שהתורה מציבה מגוון של תביעות מוסריות, כאשר בנוסף ל"דין" יש תחום של "לפנים משורת הדין" ו"מידת חסידות". לעיתים אף מצינו כי העובר על עקרונות אלו ייענש, כגון דברי הגמרא ביחס למי שאינו עומד בדיבורו, עליו נאמר ש"מי שפרע מדור המבול" הוא ייפרע ממנו (בבלי, בבא מציעא מז ע"ב). אולם, עצם קיומן של קטגוריות אלה אינו מכריע בהכרח את השאלה הנדונה. לענייננו, אין זה חשוב כיצד חז"ל יצרו גדרים אלה, ומבחינתנו הם מהווים חלק מדיני ההלכה. הווי אומר, חובה על האדם הרוצה לפעול על פי דברי חז"ל לקיים את דיבורו. על כן, אין צורך לפתח רגישות מוסרית מיוחדת כדי לממש חובות אלו ואין צורך באלמנט סובייקטיבי בכדי להסיק מהן הלכות חדשות. יישומן ייעשה בדרכי ההלכה הרגילות של דימוי מילתא למילתא. על כן השאלה העקרונית, האם ההלכה מכירה במערכת מוסרית העומדת לחלוטין מחוץ לדינים אלה, עומדת בעינה.[2]

מעבר לכך, כאמור לעיל, קיימת גם שאלה מעשית: גם אם קיימת מערכת מוסרית-טבעית כזו, כיצד היא אמורה להשפיע על חייו של האדם המחויב להלכה?

ג. אופיו של המוסר הטבעי

בפסקה מפורסמת מעלה אפלטון את השאלה אם הטוב הוא טוב מפני שהאל רוצה בו או שהאל רוצה מה שהוא טוב מלכתחילה; הווי אומר, האם קיים 'טוב' הקודם

2. נקודה זו הובהרה על ידי הרב י"ד בלייך: J. David Bleich, Is There an Ethic Beyond Halacha, Studies in Jewish Philosophy (ed. Norbert Samuelson) pp. 527-546 at 534.

לרצון ה'? רוב חכמי ישראל ככולם הכריעו כדעה השנייה, וראו בדבר ה' ביטוי לטובו של הקב"ה.[3]

אולם השאלה אותה הצגנו לעיל אינה האם רצון ה' הוא שרירותי או מבוסס על עקרונות הטוב. השאלה בה אנו עוסקים היא האם לאחר מתן תורה אנו יכולים, ואף צריכים, לפתח במקביל לעולם ההלכתי גם מושג של טוב מוסרי עצמאי, או שמא אין בכוחנו לגעת במושג הטוב אלא דרך הציות לדבר ה'?

ראשי הישיבה מציבים תשובה חד משמעית לשאלה זו. הרב ליכטנשטיין מתמצת את עמדתו בכך ש"חז"ל הכירו במוסר טבעי כמערכת מנחה ומחייבת... מערכת זו תקפה לאחר הר סיני כלפניו".[4] בהקשר זה, שני הרבנים מצטטים את דברי הרמב"ן המפורסמים לגבי החיוב "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" (דברים ו, יח):

> כי מתחלה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך - תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה... חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין.

בראש ובראשונה, דברי הרמב"ן מצביעים על כך שפרטי ההלכה לבדם אינם ממצים את מושג הטוב. המצוות הפרטיות שבתורה דורשות השלמה, משום שיש תחומים המחייבים הכרעה מוסרית שאינה באה לידי ביטוי בפרטי הדינים. לאחר שהתורה קבעה שיש לנהוג על פי הישר והטוב, תחומים אלה אינם נותרים "ניטראליים", אלא נתונים תחת חובה זו.

יתר על כן, מצוות "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" מניחה את קיומו של מנגנון הכרת הישר והטוב שאיננו כרוך מראש בפרטי ההלכה, וייתכן שאין מקורו במסגרת תורנית כלל. אלמלא כן, מהיכן אמור האדם לשאוב מושג זה של טוב?!

ואכן, הרב עמיטל מגדיר תהליך זה בצורה ברורה וגורס כי מקורו של המוסר הוא באדם עצמו:

> המוסר הטבעי והרגשת האדם הם המקור להגדרת הישר והטוב.

3. איתופרון, e10. וראה עוד: דניאל סטטמן ואבי שגיא, תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית, בין דת ומוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 115-144.
4. הרב מציג זאת כסיכום למאמרו על מוסר והלכה, בתוך: הלכה והלכים, עמ' 16.

> לאחר הכרעת המוסר הטבעי שדבר מסוים הוא ישר וטוב הרי שהוא הופך להיות מצווה. (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 25)

בדומה לכך, הרב ליכטנשטיין עושה שימוש בביטוי "הרגש המוסרי" (בעקבות הוגים מהמאה הי"ח, כפי שהוא מציין בעצמו),[5] כדי לתאר את המצפן שמכוון את האדם במצבים קיומיים שאין לגביהם הנחיה חד משמעית:

> לפנים משורת הדין משמשת בתחום המוסר ההקשרי (קונטקסטואלי). מי שפועל כך עושה שימוש ברגש המוסרי שלו... להעריך ולחוש את הדרך הטובה ביותר מתוך הברירה הקיומית העומדת בפניו.
> (מוסר והלכה, עמ' 115)[6]

יוצא מכאן שהמוסר הוא 'טבעי' לא רק במובן שאין הוא מתבסס על התגלות א-לוהית על טבעית, אלא גם במובן שהוא טבוע באופי האנושי ואינו נובע מהיסק רציונאלי ומחשבון קר. הרב עמיטל מנסח את הדברים כך:

> הקב"ה ברא את האדם בצלם אלוקים וחנן אותו ברגישות מוסרית ומצפונית. הקב"ה פונה לאדם דרך המצפון והמוסר.
> (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 25)[7]

הן לדברי הרב ליכטנשטיין והן לדברי הרב עמיטל, מצפון זה מהווה חלק מן האישיות השלמה של עובד ה'.

ד. מקומו של המוסר הטבעי בחיי התורה

אם נקבל את הטענה כי מוסר טבעי קיים וכי פיתוחו נדרש מאת האדם הדתי, יש לברר אלו השלכות יש למצפן מוסרי זה עבור אדם המכלכל את דרכיו על פי ההלכה.

5. להרחבה על שימוש במושג זה בהגות על המוסר באירופה ראה: D. D. Raphael, "Moral Sense", Dictionary of the History of Ideas, ed. P. Weiner, New York, 1973.
6. במקור הדברים נכתבו באנגלית: Lifnim mshurat hadin is the sphere of contexual morality… The contextualist employs his moral sense (to use an outdated but still) useful eighteenth century term to evaluate and intuit the best way of eliciting maximal good from the existential predicament confronting him.
7. לעומת זאת , במאמר שמערער על דברי הרב ליכטנשטיין אף שאיננו כותב זאת מפורשות (הערה 2 לעיל), קובע הרב דוד בלייך (בהתבסס על דברי ר"ע מברטנורא בתחילת פרק אבות) שאין מקום ביהדות להתחשבות בתביעה המוסרית הנובעת מן המצפון של היחיד. בסופו של דבר, בלייך מפקפק באפשרות להגיע להסכמה לגבי מערכת מוסרית שכזו. להערכה של דברים אלה של ברטנורא במסגרת עמדות על דת ומוסר ראה: א' שגיא, הערה 3 לעיל.

בראש ובראשונה, ובעקבות דברי הרמב"ן לעיל, המוסר הטבעי מהווה קריאת כיוון בתחום רחב של מקרים בהם אין הנחיה הלכתית ברורה. כפי שהדגיש זאת הרב ליכטנשטיין, יש תחום רחב של "דבר הרשות", שמצד אחד הוא בעל פן מוסרי ומצד שני אי אפשר לשייך אותו לסעיף הלכתי מסוים (הלכה והלכים, עמ' 16-18).

יתר על כן, ערכי המוסר הטבעי עשויים להשפיע על פרשנות ההלכה בכמה מובנים.

ראשית, הם עשויים להשפיע על הנכונות להרחיב או להצר את גבולותיה של הלכה מסוימת בהתאם למידת התאמתה למוסר הטבעי. לדוגמה, בעל ספר החינוך קובע (מצווה תפב) שאף שמן הדין מצוות "הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ" (דברים טו, יד) נוהגת רק בזמן הבית ולגבי עבד עברי, הרי גם בזמן הזה ראוי שהמעביד ייתן משהו לפועל העוזב אותו לאחר שעבד אצלו כשכיר. מדוע בעל ספר החינוך בוחר להרחיב את תחולתה של מצווה זו ולא את זו של מצווה אחרת, אין זאת אלא משום שהיא משקפת בעיניו ערך החורג מעבר לחיוב ההלכתי. הבנה זו עצמה נובעת לא מתוך דיוני ההלכה אלא מתשתית ערכית נפרדת.

בנוסף, אם מצווה נתפסת כתואמת את המוסר הטבעי ייתכן כי ראוי שנמנע מלהשתמש ב"היתרים" המנצלים את הפרצות בפרטיה. כידוע, יש מקרים בהם ההלכה מאפשרת שימוש בהערמה, אך לא בכל המצוות מצאנו שימוש בכלי הלכתי זה. תנאי קודם לשימוש כזה הוא שהתוצאה של 'הפיקציה המשפטית' אינה נוגדת את המוסר הטבעי. למשל, השימוש במנגנון "היתר עיסקא" בכדי לעקוף את איסור ריבית מניח שבתנאי הכלכלה המודרנית לקיחת ריבית במסגרת מסחרית אינה נוגדת ערכים מוסריים.

מעבר לכך, "גם בתוך המסגרת ההלכתית יש מקום לשיקולים של מוסר טבעי" (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 35). המוסר הטבעי עשוי להשפיע על פסיקת ההלכה עצמה, כאשר הפוסק יעדיף מסקנה הלכתית שעולה בקנה אחד עם עמדתו המוסרית במידה ומדובר באחת המסקנות הלגיטימיות בנושא הנדון.

מבחן משמעותי לשאלת השפעתם של ערכים מוסריים על התנהגותו של אדם הכפוף לכללי ההלכה נמצא ביחסו למי שאינם יהודים.

הרגש המוסרי של חמלה לאדם באשר הוא, אינה מבחינה באופן מובהק בין יהודי וגוי. מתן מעמד נורמטיבי לרגש זה עשוי לצמצם את הפער הקיים בין מוסר אוניברסאלי לבין החיובים ההלכתיים, הכוללים לעיתים קרובות הבחנות כאלה. הווי אומר, שיקוליו של פוסק הדן בשאלה אם לאמץ את גישתו של המאירי,

המוציא "גוים הגדורים בדרכי הדתות" מכלל הגויים שנזכרו בתלמוד,[8] או בשאלה האם להרחיב בעקבות דברי הרמב"ם את המושג "דרכי שלום"[9] מעבר לשיקול תועלתני ולראות בו קביעה ערכית לכתחילאית, מושפעים בין היתר מהשאלה האם הפוסק רואה בהתנהגות מוסרית כלפי לא יהודים ערך תורני כשלעצמו, בהיותו ביטוי של מוסר טבעי.[10]

ייתכן שההכרה הדתית במעמדו של המוסר הטבעי עומדת גם בבסיס עמדת הרב עמיטל שמדינת ישראל צריכה לקחת בחשבון את הערך של "קידוש השם" ביחסה אל אומות העולם ואל הגויים החיים בתוכנו.[11] עמדה זו תוארה לעתים בצורה וולגרית על ידי מבקריו כמתן כסות הלכתית לגישה גלותית של "מה יאמרו הגויים", אך נדמה כי במבט עמוק יותר, הדרישה שעם ישראל יעמוד באמות מידה מוסריות של המתוקנות שבאומות העולם (להבדיל מן הצבועות שבהן, הדורשות מישראל לעמוד ברף מוסרי גבוה שהן כלל אינן עומדות בו) היא ביטוי למחויבותנו למוסר האנושי האוניברסאלי.

אף התבטאויותיהם של ראשי הישיבה בנושאים ציבוריים נוספים נבעו לעתים מתוך ראייתם את ערכי המוסר הטבעי כערכים תורניים. דבר זה השתקף בצורה מובהקת באחת הפעמים הראשונות שדבריהם בנושאים אקטואליים הגיעו לידיעת הציבור הרחב: גישתם כלפי הטבח שביצעו הנוצרים, בני בריתה של ישראל, במחנות הפליטים בבירות במהלך מלחמת לבנון הראשונה. שני ראשי הישיבה ראו בכישלונה של ישראל למנוע את הטבח פגם מוסרי חמור, ויצאו בדרישה שישראל תחקור את אחריותה למעשים.

8. ראה למשל באגרות הראיה (א, עמ' צט) שכתב כי "העיקר כדעת המאירי". ראוי לציין כי הראי"ה כתב כך על אף שבפניו היו מצויים רק חידושי המאירי המובאים בשיטה מקובצת. בשנים האחרונות יצאו לאור כל כרכי בית הבחירה, וחשפו את השיטתיות שבעמדת המאירי בעניין זה.
9. "צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום. הרי נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' ונאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'" (הלכות מלכים י, יב).
10. דוגמה לכך שמדובר בסוגיה הנתונה במחלוקת ניתן למצוא בפסק של אחד מחשובי הרבנים בציונות הדתית, שהתפרסם בעלון בית הכנסת של 'קרן הצדיק'. הרב נשאל מה יש לעשות עם מצרכי אוכל לא כשרים שהתקבלו בארגון חסד עבור נזקקים, ותשובתו הייתה שמחמת איסור "לא תְחָנֵּם" (דברים ז, ב), "עקרונית צריך לזרוק את המוצר ולא למוסרו לגוי". ברור שבפני הפוסק עמדו אפשרויות שונות לפסוק בשאלה (ראה בארוכה שו"ת עטרת פז א, חו"מ, סימן יב), אך ניתן לשער שהרב הפוסק כלל לא ראה בהכרעתו בעיה מוסרית.
11. עיין במצעה של מפלגת 'מימד' לקראת בחירות 1988 כשהרב עמיטל עמד בראשה: "מחויבותנו החוקית והמוסרית כלפי האוכלוסיה הערבית בישראל... מוטלת עלינו גם במסגרת חובת קידוש השם ומניעת חילול השם".

ה. סתירה בין מוסר להלכה

עצם הקביעה שיש לגיטימיות תורנית בקיומו של מצפן מוסרי שאינו נובע בלעדית מדיני ההלכה צופנת בחובה אפשרות שתתעוררנה סתירות בין שתי מערכות אלה. גישה פשטנית מצמצמת לעיתים את שאלת 'המוסר וההלכה' לשאלת ההכרעה במקרים של סתירה שכזו, אולם כבר ראינו לעיל שיש מרחב רב להשפעת המוסר הטבעי במקרים בהם אין התנגשות חזיתית בין התחומים.

בכל אופן, בשאלת דרך ההתמודדות עם מקרים בהם אכן מתעוררת סתירה, מצינו קירבה מרובה בגישתם של ראשי הישיבה. שניהם סוברים כי ככל שמדובר בשאלה העקרונית, אין מקום להציב את המוסר האנושי מעל לציוויו של הקב"ה או אפילו כשווה ערך אליו. מעשה העקדה מוכיח כי יש לקיים את דבר ה' גם כאשר הוא סותר את צו המצפון והמוסר.

מסיבה זו, אין זה מקרה שהתיאולוג יוג'ין בורוביץ (מהוגי הדעות של התנועה הרפורמית) תקף את המאמר של הרב ליכטנשטיין (ואת היהדות הרבנית, שהרב נתפס בעיניו כמייצג אותנטי שלה) על כך שהמעמד שמוענק בו למוסר חוץ-הלכתי אינו מספק את האדם העומד "בחוץ" והשוקל האם לאמץ את ההלכה כמערכת ערכית אפשרית.[12] אכן, תפישת הרב ליכטנשטיין אינה מעניקה למוסר את הסמכות המוחלטת המגיעה לו על פי התפישה של קאנט:

> ההלכה דורשת – בעקרון, ולעתים גם בפועל – להקריב לא רק את הנטיה הטבעית, אלא את השיפוט המוסרי עצמו. כפי שקירקגור הבחין בבהירות, העקדה חייבה מאברהם לוותר לא רק על בנו אלא גם על האינסטינקטים המוסריים שלו. (מה אנוש, עמ' 21)

אומנם, גם לנוכח דברים אלו עדיין יש הבדל בין מי שמכריע להעדיף את צו ה' לבין מי שאיננו מודע כלל למתח בין הציווי לבין הצו המוסרי. כפי שראינו לעיל, המודעות לקיום הסתירה עשויה להשפיע על פרשנות ההלכה בצורה שתפתור את הבעיה. מי שמודע לקושי המוסרי ינסה לבחון עד כמה שידו מגעת אם אומנם מדובר בדבר ה' המגיע אלינו דרך התורה והמסורה קודם שידחה מפניו את הצו המוסרי, כפי שאומר הרב ליכטנשטיין בדברים הבאים:

12. ראה מאמרו: Eugene B. Borowitz, "On the Ethical Moment in Halakhah: A Disagreement with Aharon Lichtenstein" in Exploring Jewish Ethics: Papers in Covenant Responsibility Detroit 1990, pp. 193-209.

> האדם מישראל מחויב לענות "הנני"... אך טרם שליפת המאכלת הוא רשאי ואף חייב לוודא כמיטב יכולתו האמנם בכך נצטווה, האם המסר חד משמעי והאם ההתנגשות הערכית כל כך חזיתית? במידה ויש צורך ומקום לפרשנות – ואת זה חייבים לברר – מצפון רגיש ונבון הינו אחד הגורמים המעצבים שיקול דעת.
>
> (הלכה והלכים, עמ' 20)

גם הרב עמיטל מצדד בעמדה זו, ומוסיף כי אף אם המסקנה העולה לאחר הבירור ההלכתי היא שדבר ה' מחייב לפעול בניגוד למוסר הטבעי, אין בכך התעלמות מן המוסר:

> גם כאשר התורה מצווה אותנו לפעול בניגוד למוסר הטבעי שלנו, אין הכונה שעלינו לתקן את הגישה המוסרית שלנו ולהתאים אותה לציווי של התורה. הרגישות שלנו תישאר כפי שהיא, אך אנו מכירים בכך שברגע מסוים הקב"ה מצווה אותנו לעשות דברים גם כאשר אין הם עולים עם המוסר הטבעי שלנו.[13] (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 33)

במקרה כזה, כאשר עובד ה' מקבל בהכנעה את הציווי הא-לוהי אף שהוא מנוגד למוסר, יחול הכלל ש"אין לך בו אלא חידושו" (בבלי, שבועות כה ע"ב). אותן סיטואציות תהיינה מוגבלות למקרים בהם זו המסקנה הברורה העולה מתוך דבר ה' ולא יהיה מקום להרחיב את היריעה באמצעות דימוי מילתא למילתא.[14]

דוגמה מובהקת לכך היא הפרשנות הניתנת להגדרת עמלק בתחום ההלכתי. כידוע, שערי דרוש לא ננעלו, ובמשך הדורות נעשה שימוש אלגורי בדמותו של

13. הרב עמיטל ממשיך ומסביר ששאול לא נענש על תחושת החמלה כלפי אגג, אלא על כך שלא העדיף את צו ה' למרות המועקה המוסרית. אף הרב ליכטנשטיין נדרש להסבר סיפור זה. לדבריו, שאול לא נענש עקב החמלה על אגג, אלא משום שהסירוב להרוג אותו גילה כי החלטתו להרוג את שאר העמלקים לא נעשה מתוך ציווי ה' כשלעצמו, שאלמלא כן לא היה מקום להתייחס בצורה שונה לאגג. אם אכן המניעים להרג שאר העמלקים היו אנושיים הדבר דורש עונש, כיוון ששיקולים כאלו אינם יכולים להצדיק הריגה המונית שכזו. להרחבה עיין: באור פניך, עמ' 114-115; החזרת הגאוה הלאומית וזקיפת הקומה הישראלית, בתוך: הצופה, 13/10/08. דוגמה לגישה אחרת מצינו בדברי הרב אביחי רונצקי: "במלחמה זו נלמד הכלל היסודי שחלק ממידת החסד היא להתאכזר לאכזרים" (עלון מעייני הישועה, ויקרא תשס"ח).

14. השווה למאמרו המפורסם של הרב שאול ישראלי שנכתב בעקבות פעולת קיביה: פעולות בטחוניות להגנת המדינה, עמוד הימיני, עמ' קסב-קצח. בסופו של המאמר הוא מחדש גדר הלכתי של "מלחמת נקמה", הנלמד ממלחמת מדין בה משה נצטווה להרוג גם את הטף. אמנם, בהמשך הוא מסייג את הקביעה הזו בכך שמצאנו הריגה לכתחילה של ילדים בידי אדם רק במקרה של עיר הנידחת, שם מדובר על איסור עבודה זרה. על כן הוא מסתייג מהריגת ילדים בכוונה לכתחילה.

עמלק. אולם ככל שמדובר בשימוש הלכתי, אם רואים מצווה זו כ"חריגה" בנוף ההלכתי בכך שהיא נוגדת את הצו המוסרי, אזי אין מקום להרחיב את תחולתה. אם אין רואים בציווי זה סתירה למוסר, אזי אין מקום עקרוני להגביל אותו לעמלק בלבד ויש יד חופשית לדמות אויב לאויב.

כפי שנראה להלן, נושא זה אכן נתון כיום במחלוקת.

ו. כלפי לייא

כלפי מי וכלפי מה התעוררו ראשי הישיבה להדגיש את המעמד של המוסר הטבעי כתפיסה תורנית?

במאמריו הראשונים על נושא זה, שנכתבו לפני עלותו ארצה, עיקר מגמתו של הרב ליכטנשטיין הייתה להראות כי המוסר הוא חלק מתוך המערכת ההלכתית ואינו נתון מחוצה לה. יתכן שיש בכך התמודדות עם מבקריו של עולם התורה וההלכה המושפעים מגישה נוצרית לגבי היחס בין חוק ומוסר. אולם בהמשך נאלץ הרא"ל להתמודד בתוך המחנה עם עמדה המציגה את עצמה כגישה תורנית ושוללת כל מוסר חוץ-הלכתי, ובוודאי מוסר טבעי. הדברים באים לידי ביטוי בצורה חריפה בנוגע ליחס הראוי לגויים. קיומה של עמדה כזאת עורר השתוממות אצל הרא"ל:

> עלינו לתת את דעתנו כיצד הגענו למצב, שבו תלמיד בישיבה תיכונית – והדברים קורים בשטח – סבור שיש להכריע אם מותר או אסור להרוג גוי, לפי הגרסאות, מדוייקות או מצונזרות, ברמב"ם, בראשית הלכות רוצח... האם כך אנחנו רוצים לראות את פרי חינוכנו?
>
> (דף קשר 134)

כפי שהרב בוודאי ידע, העמדה שאין שום חובה מוסרית טבעית כלפי גויים עולה לא רק מתלמידים אלא גם מרבותיהם. בזמנו התפרסמה (עלון שבות 100) תשובתו של הרב עמיטל ל"אחד הרבנים" מאברכי מרכז הרב, שדרש להראות לו את המקור ההלכתי לאיסור רציחת גוי. בסוף מכתבו רומז הרב עמיטל לשאלה הבסיסית שעליה נחלקו:

> צר לי שדברים כאלה יוצאים מתחת ידי תלמיד חכם ונתלים בישירות או בעקיפין במרן הרב זצ"ל ובמו"ר הגריי"מ חרל"פ זצ"ל. אגב, כדאי לעיין באורות הקודש ח"ג, ראש דבר סימן יא, ושם עמ' שיח, ובמידות הראי"ה אהבה פסקא ה.[15]

15. קטעים אלה עוסקים במוסר הטבעי ובחובת האהבה לכל אדם.

דוגמה אחרת לעימות בין עמדת ראשי הישיבה לבין רבנים המבטאים גישה שונה עלתה תוך כדי מלחמת לבנון הראשונה. הרב ליכטנשטיין השתתף בזמנו בסימפוזיון עם רב חשוב, ואותו רב קבע ש"מוטב להפציץ עיר שייהרגו בו מליון גויים ולא יישרט חייל יהודי אחד". מול עמדה כזאת, השוללת מוסר טבעי לחלוטין, נוכח הרב ליכטנשטיין שאין אפשרות לגשר על חילוקי הדעות.

אחד מן הרבנים החשובים שהתפלמס בפומבי עם גישת הרב ליכטנשטיין הוא הרב שאול ישראלי זצ"ל, שאף הקדיש שיעור כללי בישיבת מרכז הרב לוויכוח עם הרב סביב פרשת סברה ושתילה, ובתגובה למאמר שפורסם על כך ב"הצפה".[16] בעקבות כך פנה הרב ליכטנשטיין לרב ישראלי, והלה הסביר לו כי התנגד לדבריו שמצוות מחיית עמלק אינה יכולה להיות מוצדקת על ידי מוסר טבעי. הרב ישראלי טען שאסור להתנסח בצורה כזו, משום שהריגת בני עמלק ללא אבחנה היא צודקת על פי אמות מידה של מוסר א-לוהי שאינם ניתנים להבנה על ידי בני אנוש. הרב ישראלי המשיך וטען שמבחינה חינוכית אסור לומר על דבר ה' שהוא בלתי מוסרי. לעומתו, הרב ליכטנשטיין סבר שהסכנה החינוכית בעמדה השנייה גדולה יותר (הלכה והלכים, עמ' 23-24; באור פניך, עמ' 115-116).

במה נחלקו תלמידי חכמים אלה? הצגת מצוות מחיית עמלק כמשקפת "מוסר אלוקי" גורמת לכך שלא מדובר בעימות בין ציווי למוסר, עימות שבסופו על האדם לקבל על עצמו את עולו של נותן התורה, אלא בביטול מוחלט של המוסר הטבעי. כפי שמסביר הרב ליכטנשטיין, מדובר בנטרול המרכיב המוסרי בחינוך מתוך חשש שהדבר יביא לסטייה, בשם המוסר, מציות לדבר ה' (באור פניך, עמ' 116). אולם לדעתו, למרות הסכנה של העמדת מערכת ערכית חיצונית להלכה, "שלילת המצפון אינה מהווה פתרון נאות... לבני בניו של אברהם אבינו אסור להיענות ללחשיה וקריצותיה" (הלכה והלכים, עמ' 24).

הרב ישראלי הציג את המחלוקת כסמנטית וחינוכית, אולם נדמה שבשנים האחרונות התפתח בתוך הציבור הציוני-התורני קו רדיקלי השולל באופן מהותי כל מוסר שאינו מבוסס על התורה. גישה זו משמשת לעתים קרובות להדיפת טענות בשם המוסר נגד עמדות שונות המקובלות בציבור התורני. התומכים בעמדה

16. בהתייחסות הכתובה שלו, הרב ליכטנשטיין נמנע מלגלות את שמו של הרב ישראלי. אולם, מעבר לכך שהדברים נאמרו בציבור, חלק מסיפור המעשה כבר הופיע בדפוס במאמרו של הרב אליעזר מלמד, שהעלה על נס את עמדת הרב ישראלי לעומת ה"בוסריות המוסרית", כדבריו, המשקפת את המחשך שבתלמודה של בבל (רמז לעמדת הגרי"ד סולובייציק שתבע נחרצות שהמפד"ל תדרוש ועדת חקירה בעניין). עיין: http://www.inn.co.il/ Besheva/Article.aspx/1222.

הרדיקלית סבורים שמי שטוענים בשם המוסר הטבעי מייצגים "מוסר נוצרי" של "הושטת הלחי השנייה".[17] מפתיע למצוא גישה זו אף אצל תלמידי הרצי"ה, שהרי הרב קוק עצמו קבע כי המוסר הטבעי אל לו להידחק אף מפני יראת שמים (אורות הקודש ג, כז).[18]

הרב יוסף קלנר, למשל, סבור שרק ציווי אלוקי יכול להוות קריטריון למעשה המוסרי.[19] ניתן לומר שהוא ממשיך את עמדתו הידועה של דוסטויבסקי כי "בלי אלוקים הכול מותר", אך הוא מרחיב זאת לקביעה ש"בלי ציווי א-לוהי הכול מותר", ובעצם "בלי פסיקת תלמיד חכם בכל נושא הכל מותר". קשה לראות איך גישה זו עולה בקנה אחד עם תפישת המוסר הטבעי של הראי"ה.

הרב קלנר סבור שאירופה נכשלה בחיפוש "קריטריון למוסר", ושכישלון זה אחראי לכל אסונות העולם האירופי:

> בזוועות השואה והקומוניזם נקברה סופית ההזיה של יומרת האדם להצבת ערכים אנושיים כמערכת מוסרית. (עמ' קכ)

לכן, האלטרנטיבה היחידה היא ההסתמכות הבלעדית על ציווי התורה:

> לנו יש קריטריון למעשה המוסרי. אנו יודעים מהו המעשה שהוא טוב לכל – תורת ישראל הוא טוב לכל. (עמ' קכא)
>
> כאשר אנו אומרים שהאמת והקריטריון למוסר זה התורה, אזי כאשר ישנה התלבטות שקשה להכריע בה ניגשים לשאלת חכם, לפסיקה הלכתית שערכה הוא בירור דעת האמת המוחלטת. הקביעה התורנית היא המשך מהעניין הנבואי המוחלט המורה לעשות כך, והאדם הקטן אינו מוכרח להתלבט כל כך הרבה. (עמ' קכד)

זרם רדיקלי זה מביע את הרצון ליישם את התורה בצורה "מוחלטת", בלי ששיקולים מוסרים ישתתפו בפרשנותה ויפגמו בטהרת מסריה, מתוך הנחה שאפשר להפיק מסר אובייקטיבי של "תורה נטו" מבלי ששיקולים ערכיים ישתתפו בו:

> שאיפתנו היא מדינה [שבה]... כל הכתוב בתורה מתקיים ככתוב. אין בכך שום שאלה מוסרית. אם מצאת שיש פער בין המוסר שלך לבין

17. באופן פרדוקסלי, טיעון זה בדרך כלל משמש יחד עם הטיעון שעם ישראל שומר על סטנדרטים מוסריים גבוהים יותר מאלו של אומות העולם.
18. ביוזמתו ובעידודו של הרב עמיטל פרסמתי לקט מדברים בנושא זה בשם קונטרס ראי"ה שלמה, ירושלים תשנ"ד.
19. יוסף קלנר, פלורליזם פנטאיזם וכלליות, ירושלים תשס"א.

> המוסר של התורה, השאלה שצריכה להישאל היא איפה המוסר שלך שגוי, ולא לחפש דרכים לעקוף את המוסר של התורה או למנוע ממנו לבוא לידי ביטוי... השיקולים יהיו אך ורק סביב השאלה מה נראה יותר מתוך התורה. הדיון יהיה אובייקטיבי לחלוטין, ולא ישתתף בו מי שיש לו רצון שאינו נובע מתוך התורה להגיע להכרעה מסוימת דווקא. (איתי אליצור, נקודה 308 , עמ' 53)

אכן, מדובר במחלוקת עמוקה. יש לציין את האומץ של ראשי הישיבה לעמוד על נקודת המחלוקת ולנקוט עמדה חד-משמעית בנושא זה, אך בו בעת ללכת בענווה ובזהירות ולהימנע מ"שבירת כלים" הלכתיים.

נדמה כי עמדתם מהווה הליכה "נגד הזרם" גם בתחום אחר.

כידוע, האפשרות של הגדרת קנה מידה מוסרי אוניברסאלי אחיד עומדת בפני מתקפה חריפה מאז סוף המאה הי"ט. פילוסופים שונים הראו את כישלונו של הניסיון לבסס עקרונות מוסריים על יסוד הנחות אובייקטיביות-רציונאליות הניתנות ליישום.[20] ביקורת זאת נפוצה בזרם המכונה "פוסט-מודרני", על אף שהמתקפה על "הפרויקט של הנאורות" שניסה לבסס מוסר אוניברסאלי באה גם מכיוונים אחרים, החולקים על העמדה של הנאורות.

מבחינה מעשית, הכרת מגוון התרבויות האנושיות (אשר מדעי החברה מציגים לפנינו) מערערת את האפשרות של מערך ערכי אחיד. במיוחד יש לציין את הגישה הרב-תרבותית הקובעת שלכל תרבות ערך ייחודי ושאי אפשר לקבוע היררכיה בין תרבויות שונות.[21]

לאור תפיסות אלו, הקריאה של רבותינו למחויבות לעקרונות המוסריים, אל מול התקפות "מימין" (תפישות הבאות בשם הדת ומכירות רק את הציווי הא-לוהי) ומ"שמאל" (עמדות הכופרות בתקפותו של מוסר אוניברסאלי ונגררות לרלטיביזם מוסרי ואף לניהיליזם), היא הכרעה אמיצה, הנובעת מאמונה פנימית עמוקה.

20. דוגמה מפורסמת מצויה בספרו של אלסדייר מקינטאייר, מעבר למידה הטובה, תרגום עברי: ירושלים 2006.

21. אומנם ישנם כאלו המנסים למצוא מכנה משותף מוסרי לכלל המן האנושי ולהסביר אותו על בסיס תורת האבולוציה, אך אין מדובר בערכים מוסריים משותפים אלא ב"תבניות" שבהם כל "שפה מוסרית" עושה שימוש. ראה: Steven Pinker, "The Moral Instinct", The New York Times January 13, 2008.

ז. לאן?

כיצד צריכה תפיסה המכירה במוסר הטבעי בתוך עולמנו התורני להשתלב בעשייה חינוכית? נעלה כאן רק מספר נקודות, היכולות להוות נקודת פתיחה לדיון בנושא.

חינוך תורני חייב לכלול התייחסות לשאלות מוסריות מעשיות השייכות ל"דבר הרשות" ההלכתי, ולהראות בכך שיש תחומים מחוץ לד' חלקי שולחן ערוך שצריכים להיות בתודעתו של אדם המנסה ללכת בדרכו של אברהם אבינו. אי אפשר לצפות מהתלמיד לפתח רגישות מוסרית אם הלימוד התורני כולל רק את פרטי הדינים שבקיצור שלחן ערוך ולא את תחום "הישר והטוב".

זאת ועוד, פיתוח רגישות מוסרית מחייב התמודדות עם קשיים מוסריים בלימוד תורה שבכתב. עצם העלאת השאלה לגבי התנהגויות של אבותינו שנראות סותרות את המוסר הטבעי במבט ראשון, בלי קשר לדרך הפיתרון שלהן במסגרת תלמוד תורה, נותנת לגיטימציה להפנים את ערכי המוסר העומדים על הפרק. גם במסגרת לימוד תורה שבעל פה, לימוד סוגיות "נשים" ו"נזיקין" מבלי להעלות על פני השטח את המשמעות המוסרית של הדינים הנלמדים, שולח מסר סמוי השולל התיחסות לקיומו של המוסר הטבעי.

לבסוף, אם המוסר הטבעי אינו תלוי בהתגלות ואף אינו שייך למורשת המיוחדת לישראל, שמא יש מקום לטפח אותו על ידי היכרות עם בני אומות אחרות שהדגימו במעשיהם או תיארו בכתביהם ערכים מוסריים אלה. זכורני שבפעם הראשונה בה שמעתי את הרב ליכטנשטיין (מספר שנים קודם שהגעתי לישיבה), הוא העלה על נס את אלבר קאמי כמי שראוי להערכה, למרות המרחק האדיר שהרב חש מאדם שהציג אידיאל של היות "קדוש בלי אלוקים". האין מקום, אם כן, לפתח היכרות גם עם דמות כזו במסגרת חינוך תורני?!

לא לחינם נמנענו עד עכשיו מלהגדיר במדויק את תכניו של המוסר הטבעי. תיחום כזה קשה במיוחד כיוון שאנו רואים את הרגש והמצפון הטבעיים כעומדים בבסיס המוסר, ולא תפיסה כזאת או אחרת של מוסר רציונאלי.[22]

לאור הקושי להגדיר בדיוק אלו ערכים כלולים במוסר הטבעי, קשה לתת מענה לבעיות מוסריות המתחדשות חדשים לפרקים. הדברים בולטים במיוחד לאור השינויים שחלו בתפיסות ערכיות. אנו צריכים לשאול את עצמנו האם המוסר הטבעי של "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" עשוי להשתנות אף הוא במשך הזמן.

22. זאת לעומת דבריו של הרב בלייך במאמרו הנזכר לעיל, הטוען טענה הפוכה.

הדברים נאמרים במיוחד בתחום המגדר והמשפחה. האם לדעתנו אי מתן זכות הצבעה לנשים נוגד את המוסר הטבעי למרות שהראי"ה קוק דגל בכך? האם הדרת נשים מתפקידים במסגרת תפילה בציבור מהווה פגיעה ב"כבוד הבריות", כפי שיש טוענים? מהי ההתנהגות המתחייבת מעקרונות "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" כלפי אנשים עם נטיות מיניות הנוגדות את התורה, במידה ואנו מתקשים לראות בהם אנשים בעלי מוסר לקוי? בנושאים אלה, ובדומים להם, הרבו ראשי הישיבה להשתמש במידת הענווה ולא להפעיל את העוז שאותו ביטאו בהקשרים אחרים. דרכם משקפת זהירות כלפי מסורת חכמי ישראל והיסוס מפריצת גדר:

> צריך לדעת – והדבר מותנה בלמדנות מוצקת ובקשר למסורת חכמי ישראל – עד היכן אפשר למתוח את
>
> החבל... יתכן שגבה לב שלא קרא ולא שנה ולא שימש תלמידי כחמים יחבל בכך בכרמה של תורה... נגד סטיות כאלה יש לעמוד בכל תוקף אך העקרון עומד בעינו... במידה רבה הדבר נמסר לראשי העדה, חכמי המסורה המוסמכים. (הלכה והלכים, עמ' 21)

אם כן, השאלה לגבי האפשרות ליישם את תפישת המוסר הטבעי אל מול אתגרים חדשים נותרה פתוחה. אנו נתקלים בתחומים בהם אין לנו מסורת תורנית מן הכתובים ואנו מתקשים לקבוע כיצד לנווט בהם.

הרב עמיטל הדגיש שגישת "הכול הלכה", שהשתלטה לדעתו גם על האורתודוקסיה המודרנית, גרמה לכך שערכי יסוד של "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" ושל "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" איבדו מתקפותם בעיני ציבור הרואה עצמו מחויב להלכה, ועל כן רבני הדור מתקשים לתת מענה לשאלות חדשות.[23] אולם, יש להרהר האם העמימות של "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" מספיקה, למשל, כדי לתת כיוון לגבי מדיניות חברתית-כלכלית?[24] ומה לגבי שמירת הסביבה? האם ניתן לומר ששימוש בלתי מוגבל בכלים חד-פעמיים מהווה עברה על "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב"? כיצד נבטיח שעקרונות מופשטים ייצרו אדם וחברה המגשימים את הישר והטוב?

ייתכן שאלו האתגרים העומדים בפני דור תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של רבותינו, אך זו כבר פרשה אחרת.

23. ראה: עיון מחודש בעקרונות הציונות הדתית, בתוך: כלביא יקום (תשסא), עמ' 42-66.
24. דיון על כך התנהל בזמנו מעל דפי עלון-שבות בוגרים ט"ז, בין הרב ליכטנשטיין לרב דניאל וולף.

הרב חיים נבון

הלכה ומוסר בהגותו של הרב ליכטנשטיין

הרב אהרן ליכטנשטיין הוא מבכירי הרבנים וההוגים של הציבור הדתי המודרני.[1] לשאלת היחס בין הלכה למוסר הקדיש הרב אהרן ליכטנשטיין שני מאמרים מקיפים,[2] מלבד התייחסויות רבות לנושא זה בשאר כתביו. דומה שבהשקפת עולמו נודע לנושא זה מקום מרכזי במיוחד. לעומת מורו ורבו הרב י"ד סולובייצ'יק, אשר התייחסותו לתרבות הכללית כללה בעיקר דיונים על היחס בין התורה למדע ולטכנולוגיה, הרב ליכטנשטיין התמקד בהקשר זה ביחס בין התורה למוסר.[3]

בהקשר זה יש לציין גם את ההבדל בתחומי המפגש עם התרבות הכללית: הרב סולובייצ'יק התמחה בפילוסופיה, תוך עניין מיוחד בפילוסופיה של המדע, בעוד הרב ליכטנשטיין עסק בתחומים הומניים יותר. בעוד הדוקטורט של הרב סולובייצ'יק עסק בהגותו של הרמן כהן, הדוקטורט של הרב ליכטנשטיין עסק במשנתו של הנרי מור, תיאולוג אנגלי בן המאה הי"ז. בהקשר זה אופייני – ובמידה

1. לאחרונה פרסמתי מאמר על אודות הגותו: 'תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין', אקדמות יז, תשס"ו, עמ' 153-169. שם נמצאת גם ביוגרפיה קצרה של הרב.
2. הרב א' ליכטנשטיין, 'הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים', בתוך: א' בלום ואחרים (עורכים), ערכים במבחן מלחמה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 13-24 (להלן: הלכה והלכים); הנ"ל, 'מוסר והלכה במסורת היהודית: האם המסורת היהודית מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה?', דעות מו, תשל"ז, עמ' 5-20 (להלן: מוסר והלכה).
3. עם זאת, במקומות המועטים שבהם הרב סולובייצ'יק התייחס לשאלות של הלכה ומוסר הוא הביע עמדות הדומות לאלו של הרב ליכטנשטיין. אני מצאתי רק שני מקומות כאלו, ושניהם שוליים באופן יחסי: האחד בשיחה שסוכמה על ידי תלמידו (א' בית דין [עורך], פרקים במחשבת הרב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 74-79; ועיין גם שם, עמ' 146-147), והשני במכתב פרטי ששלח לש"ז שרגאי והלה פרסם לאחר שנים רבות (א' ביק-שאולי [עורך], בעיות אקטואליות לאור ההלכה - גדולי ישראל משיבים לרש"ז שרגאי, ירושלים תשנ"ג, עמ' קכו). ועיין גם: S. Carmy, 'Pluralism and the Category of the Ethical', in: M.D. Angel (ed.), Exploring The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, NJ 1997, pp. 325-346.

מסוימת סימבולי – המהפך שמתאר הרב ליכטנשטיין במשנתו של מור, מעיסוק בשאלות דת ותבונה להתמקדות בשאלות דת ומוסר.[4]

במאמר זה נבחן את עמדותיו של הרב ליכטנשטיין בנוגע לשאלת היחס בין הלכה ומוסר.

א. האם ישנו מוסר אובייקטיבי

כך מציג הרב ליכטנשטיין את השאלה היסודית:

> האם יש לשלול או לחייב, נורמטיבית ועובדתית, קיום מערכת מוסרית לצד ההלכה כגורם מחייב או מנחה? (הלכה והלכים, עמ' 13)

נקודת המוצא של הרב ליכטנשטיין בדיונו היא הדילמה שהעלה אפלטון ב'אותיפרון' (10a), אותה הוא שם בפי סוקרטס:

> האם אהובה היא החסידות מפני שחסידות היא, או מפני שהיא אהובה, על כן היא חסידות?[5]

אפלטון שואל, למעשה, האם יש טוב ורע אובייקטיביים, המכתיבים לאלים (כפי ניסוחו האלילי) את התנהגותם וציווייהם; או שמא ציוויי האלים הם שרירותיים, ואותם צווים שרירותיים הם המכתיבים את הקריטריונים של 'טוב' ו'רע' שאין להם כל משמעות אובייקטיבית. בהקשר זה מזכיר הרב ליכטנשטיין את קביעתו של ווייטהד, כי הפילוסופיה המערבית אינה אלא סידרה של הערות-שוליים לאפלטון. השאלה שהעלה אפלטון היא עדיין מוקד הדיונים בנושא דת ומוסר.

הרב ליכטנשטיין מעלה בהקשר זה טענה מקורית. לדעתו, ההכרעה בדילמה הזו קשורה בתפישת האל. הכתוב אומר: "קוֹל ה' בַּכֹּחַ, קוֹל ה' בֶּהָדָר" (תהלים כט, ד). אלו המדגישים את ה"כוח" כתכונתו של האל – ייטו להבנה שפעולתו היא שרירותית ובלתי מוגבלת. אלו המדגישים את ה"הדר" כתכונתו המהותית של האל, במובן האתי של המושג, ייטו להבנה שפעולת האל הולמת את הערכים האובייקטיביים של המוסר.[6]

הרב ליכטנשטיין מחדד את שני צדדי הדילמה:

4. ראה: Rabbi A. Lichtenstein, Henry More, The Rational Theology of a Cambridge Platonist, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1962, pp. 206-208.
5. 'אותיפרון', כתבי אפלטון א, ירושלים-תל אביב תש"ם, עמ' 267.
6. Rabbi A. Lichtenstein, By His Light, Jersey City NJ 2003, p. 107-108.

> מצד אחד, אדם מאמין ורגיש מתקשה לקבל כי ההבדל היחיד בין נשיקת תינוק לרציחתו קשור בעובדה שבמקרה הקדוש ברוך הוא בוחר בזו ובוחל בזו; מאידך, הוא סולד מלראות את ריבון העולמים כמופעל, מושפע, וממילא גם כבול, כביכול, בכל צורה שהיא.
> (הלכה והלכים, עמ' 14)

הדילמה אומנם קשה, אך הרב ליכטנשטיין מכריע בה חד-משמעית. "ליהדות דעה נחרצת בנידון", הוא טוען. דעה זו קובעת כי אכן יש מוסר אובייקטיבי שאינו תלוי בצו האל או ברצונו.[7] הרב ליכטנשטיין שולל את התפישה אשר סטטמן ושגיא הגדירו כ'תלות חזקה' של המוסר בדת, תפישה אשר שוללת את קיומו של מוסר אוטונומי וכופפת אותו לרצון האל השרירותי.[8] לדעת הרב ליכטנשטיין, למוסר יש מעמד עצמאי והוא מנחה את פעילות האל. במקום אחד מזכיר הרב ליכטנשטיין את הטיעון שהאמת והטוב הם חלק ממהותו של האל עצמו ועל כן אין מדובר כאן בהגבלה חיצונית.[9]

ראיה לתפישה זו, המצדדת בקיומו של מוסר אובייקטיבי, מוצא הרב ליכטנשטיין בדיאלוג של אברהם עם הקב"ה על חורבן סדום. אברהם טוען לפני הקב"ה: "הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?!" (בראשית יח, כה). מכאן עולה שאברהם מצפה מהקב"ה להתנהגות מוסרית שאפשר להעריך אותה לפי קריטריונים אובייקטיביים של צדק. מכאן נובע גם שהקריטריונים הללו הם בהישג ידו של האדם.[10] כך עולה גם מדבריו

7. דברי הרב ליכטנשטיין מותירים בקורא את הרושם שזוהי עמדתו ההכרחית של הוגה דעות יהודי, אולם היו הוגים יהודיים שחשבו אחרת. השווה, למשל, לדבריו של האדמו"ר מפיאסצ'נה: "והנה אומות העולם, גם הטובים שבהם, חושבים שהאמת הוא דבר עצם לעצמו, וד' ציווה על האמת מפני שהאמת לעצמו אמת... מה שאין כן ישראל אומרים: אתה אלקים אמת, הוא יתברך אמת, ואין אמת זולתו, וכל אמת שנמצא בעולם הוא רק מפני שכן ציווה ד' ורצה, וכיוון שהוא יתברך אמת, לכן גם זה אמת. ואסור לגזול מפני שד' האמת כן ציווה. ובשביל ציווי של ד' האמיתי, נעשה זה גם אמת. וכשד' ציווה ההפך, שהפקר בי"ד הפקר, אז זה נעשה אמת, שהונו של זה הפקר. וכשציווה לאברהם אבינו שיעקוד את יצחק בנו, היה זה האמת לעקדו, ובאם לא אמר לו אחר כך 'אל תעש לו מאומה', היה זה האמת לשחטו" (אש קודש, ירושלים תש"ך, עמ' סח). אומנם א' שגיא, שהקדיש לסוגיה זו מחקר נרחב, הגיע למסקנה כי התפישה הגורסת תלות חזקה של המוסר בדת ושוללת את קיומו האובייקטיבי של המוסר, "כמעט ואינה מצויה במקורות" היהודיים (א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998 , עמ' 18).

8. "תלות חזקה פירושה שעצם קיומן ותוקפן של הנורמות המוסריות תלוי בדת, ואילו תלות חלשה פירושה שיכולתו של האדם להכיר או לממש את הנורמות האלה תלויה בדת" (ד' סטטמן וא' שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 10-11). ועיין שם בהרחבה.

9. באורו, הערה 6 לעיל, עמ' 107-108. והשווה: הרב א' ליכטנשטיין, 'יעודו של בן הישיבה וציפיותיה הימנו', עלון-שבות בוגרים ג, עמ' 16.

10. מוסר והלכה, עמ' 6.

של ירמיהו, אשר מהין להעלות לפני הקב"ה תמיהה מוסרית בנוגע להנהגתו את העולם:

צַדִּיק אַתָּה ה' כִּי אָרִיב אֵלֶיךָ אַךְ מִשְׁפָּטִים אֲדַבֵּר אוֹתָךְ מַדּוּעַ דֶּרֶךְ
רְשָׁעִים צָלֵחָה שָׁלוּ כָּל בֹּגְדֵי בָגֶד?! (ירמיהו יב, א)

שאלה זו היא חסרת משמעות אם מאמינים שאין כל מוסר אובייקטיבי אלא רק גחמות לבו של האל. משאלתו של ירמיהו עולה כי הניח כדבר פשוט שהקב"ה פועל לפי כללים מוסריים.

כאשר מתרגמים עמדה עקרונית זו למערכת המצוות, הדיון מתמקד בשאלת טעמיהן של המצוות. האם כאשר הקב"ה ציווה אותנו במצוות מסוימות עמדו לנגד עיניו ערכים אובייקטיביים של טוב ורע, או שמא המצוות הן שרירותיות בתכלית? הרב ליכטנשטיין קושר תפישה זו לפולמוסו הקלאסי של הרמב"ם בנושא. הרמב"ם טען בתוקף כי המצוות אינן שרירותיות וכי יש להן טעמים. כנגד התפישה "שהמצוות כולן באות בעקבות חפץ בלבד", טוען הרמב"ם "שכל צו ואיסור מהן באים בעקבות חוכמה, ומכוונת בהם תכלית כלשהי".[11] לעמדה זו הסכים גם הרמב"ן.[12]

אומנם, מוקד עניינם של הראשונים אינו בשאלה האם צו ה' הוא מוסרי, אלא האם הוא מנומק; באופן תיאורטי אפשר לראות את צו ה' כמנומק על ידי מערכת אחרת שאינה זהה עם המערכת המכונה בפינו מוסר. אך הרב ליכטנשטיין כנראה מתמקד בעצם שלילת התפישה שצו ה' הוא שרירותי. יש להעיר שהרב ליכטנשטיין עצמו עוסק רבות בניתוח טעמי המצוות.[13]

בהקשר זה דן הרב ליכטנשטיין בדברי הרמב"ם, אשר טען כי עקרונות המצווה אומנם מנומקים אך פרטיה הם שרירותיים.[14] הרב ליכטנשטיין טוען כי הגבלה זו אינה מפקיעה את האופי היסודי של מערכת המצוות כמערכת מנומקת.[15]

הוא אומנם מכיר בכך שגם פרטים חסרי משמעות כלשעצמם מחייבים אותנו, מצד עצם היותם דבר ה':

11. מורה נבוכים, מהד' שוורץ, תל אביב תשס"ג, חלק ג, פרק כו, עמ' 512.
12. עיין למשל בפירושו לדברים כב, ו.
13. לדוגמה עיין: הרב א' ליכטנשטיין, 'עולמה המחשבתי של ההפלאה', עלון-שבות בוגרים יד, עמ' 69; הנ"ל, 'למשמעותם הרעיונית של דיני אונס ומפתה', שם, עמ' 71-90 (להלן: אונס ומפתה). במאמר האחרון מצהיר הרב ליכטנשטיין ברורות: "קיימת מסכת ערכים שאמורה להיות מגולמת בעולם ההלכה ומתגשמת באמצעות ההלכה" (עמ' 73).
14. מורה נבוכים, שם.
15. הלכה והלכים, עמ' 15.

> מבחינתנו, כמובן, אחרי שדגם מסוים נבחר והותווה, הוא מחייב בהיותו 'קדוש בגלל ריצויו', אף שאינו 'רצוי בגלל קדושתו'.
> (הלכה והלכים, עמ' 15)

אם כך, לכאורה יש חלק מסוים במערכת המצוות – הלא הוא פרטי המצוות – אשר אין לו כל טעם, ובכל אופן הוא מחייב אותנו בגלל עצם ציוויו של הקב"ה. אך הרב ליכטנשטיין ממהר להסתייג מעמדה זו, המכירה, לכאורה, בממד מסוים של שרירותיות בצו האלוהי. הוא מזכיר את תפישתו של ק"ס לואיס, הטוען שגם אם האל מצווה עלינו לבצע מעשה שרירותי מסוים שאין לו ערך כשלעצמו, עדיין המצווה עצמה אינה שרירותית; שהרי גם לעשיית מעשה שאין בו טעם עצמי יש ערך מבחינת הפסיכולוגיה האנושית של עבודת האל. גם מעשה כזה משפיע על תודעתו של העושה ומחדד את זיקתו לעולם עבודת האלוהים.[16]

כאשר הקב"ה מורה לנו לבצע פעולה מסוימת יש טעם לרצונו זה, גם אם אין טעם לתוכן הספציפי של הציווי. עצם ההיענות לרצון ה' מעמיקה את תודעת המשמעת והציות לאלוהים, למשל, וזאת בלי קשר לתוכן הספציפי של הציווי. לכן, גם אם לפרט מסוים במצווה אין טעם ספציפי מבחינת תוכנו, אין זה אומר, חלילה, שהקב"ה ציווה עליו מתוך גחמה שרירותית.

טיעון זה, אשר הרב ליכטנשטיין משתמש בו לכיסוי 'מקרי קצה' כדוגמת פרטי המצוות לפי דעת הרמב"ם, מנותק, כמובן, מהדיון בנושא הלכה ומוסר, שהרי הטעם הכללי הזה אינו "מוסרי" אלא דתי צרוף.

ב. מוסר בתוך ההלכה, או מחוץ לה

אם כך, ראינו שלדעת הרב ליכטנשטיין יש מוסר אובייקטיבי המנחה את הקב"ה בקובעו את המערכת ההלכתית.

אך כאן יש להעלות שאלה נוספת. פשוט הוא שלפי גישה זו, אדם שלא נצטווה בצו האלוהי (במקרה של ההלכה – נוכרי) גם הוא מחויב בציווייו של המוסר.[17] כתגובה לקביעתו המפורסמת של פוקס כי ביהדות אין, ולא יכולה להיות, תפישה של משפט טבעי,[18] מצהיר הרב ליכטנשטיין כי "לכל היותר דחו חז"ל את החוק הטבעי, לא את המוסר הטבעי". כלומר, גם אם המוסר הטבעי אינו מתגבש לכדי חוק

16. C.S. Lewis, The Problem of Pain, Glasgow 1981, pp. 88-89. ועיין: באורו, הערה 6 לעיל, עמ' 109-111.
17. "ודאי שלא התבוננו על האדם, שלא קיבל מצוות ממרום, כניטראלי מבחינה אתית" (מוסר והלכה, עמ' 7).
18. M. Fox, Maimonides and Aquinas on Natural Law, Dine Israel 3, 1972, p. 5.

פורמאלי מחייב, עדיין הוא קיים כמנחה וכמדריך.[19] אך מה לגבי אדם שמחויב במערכת ההלכתית? לכאורה אפשר לומר שכל הערכים המוסריים נמצאים כבר בהלכה, ודווקא משום כך אין מקום שאדם המחוייב להלכה יערב שיקולים ערכיים ומוסריים עצמאיים.

גם בנקודה הזו עמדתו של הרב ליכטנשטיין חד-משמעית:

> ברור שחז"ל הכירו במוסר טבעי כמערכת מנחה ומחייבת, והרי היא אותה דרך ארץ שמבחינה כרונולוגית, הגיונית, ואולי אף ערכית, קדמה לתורה. (הלכה והלכים, עמ' 16)

אומנם, מעיר הרב ליכטנשטיין, אם רואים בהלכה ממד לא פורמאלי, "גורם ערכי הקובע יעדים ומתווה כיוונים" (שם), הרי שגם הוראות מוסר ו'דרך ארץ' מוצאות את מקומן בהלכה במובנה הרחב. הרב ליכטנשטיין מציג בהקשר זה תפישה אנטי-פורמליסטית מובהקת. ההלכה כוללת גם הוראות מוסריות-כלליות כמו "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" (דברים ו, יח), "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" (דברים כח, ט), "לפנים משורת הדין", וכדומה.[20] יישומה של 'הלכה' במובן זה, רומז הרב ליכטנשטיין, ממילא מבוסס על מוסריות אישית, שהרי אין הנחיה מפורשת ומפורטת הקובעת באילו נסיבות יש להגשים את הערכים הנידונים.[21]

הרב ליכטנשטיין טוען שיש ערך וחשיבות בהדגשת זיקתם של הערכים המוסריים להלכה במובנה הרחב, וזאת משלוש סיבות:

א) פעמים רבות מסייע ה'דין' להגדרת ה'לפנים משורת הדין'. למשל, על ידי הימנעות מניצול פטור אישי פורמאלי.

ב) המטרות, ההקשר והמניעים המוסריים נלמדים מן ההלכה המפורשת.

ג) במישור כללי יותר, ההלכה היא המסגרת המקיפה את כל מערך חייו הדתיים של היהודי, וחשוב שגם הממד המוסרי ישתלב במערך זה.[22]

כל זה לגבי ההלכה במובנה הרחב, הכולל גם הנחיות אתיות כלליות. בכל אופן, אם מתייחסים להלכה במובנה הפורמאלי המצומצם, כמערכת חוקים מוגדרת, בהחלט יש מקום למוסר מחוץ למסגרת ההלכה.[23]

19. מוסר והלכה, עמ' 7.
20. שם, עמ' 10-19.
21. הלכה והלכים, עמ' 18; מוסר והלכה, עמ' 19-20.
22. שם, עמ' 18-19.
23. הלכה והלכים, עמ' 16.

"סלע המחלוקת", קובע הרב ליכטנשטיין, "הנו מושג 'דבר הרשות'" (הלכה והלכים, עמ' 16). הכוונה היא למקרה שאין לגביו התייחסות הלכתית.[24] מי ששולל את תוקפו של מוסר עצמאי מעבר להלכה ייאלץ לומר אחת משתיים לגבי כל מקרה שאין לגביו התייחסות הלכתית: או שאין להכרעה במקרה זה שום משקל מוסרי ואדם יכול לעשות בו ככל העולה על רוחו, או שאפשר למצוא סעיף הלכתי הנוגע למקרה זה. "שתי ההנחות הראשונות פשוט אינן מתקבלות על הדעת" קובע הרב ליכטנשטיין: "הראשונה מתנגשת עם כל היגיון ורגש, והשנייה עם הפירוש המילולי והפשוט של המונח 'רשות'" (שם, עמ' 17). כדוגמה מביא הרב ליכטנשטיין ברייתא המופיעה בתחילת מסכת סוטה:

> 'וקנא את אשתו' - רשות, דברי רבי ישמעאל; ורבי עקיבא אומר - חובה. 'לה ייטמא' - רשות, דברי רבי ישמעאל; ורבי עקיבא אומר - חובה. 'לעולם בהם תעבודו' - רשות, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר - חובה. (סוטה ג ע"א)

רבי עקיבא ורבי ישמעאל נחלקים בנוגע לשלושה מקרים: האם חובה על הבעל לקנא לאשתו וליזום תהליך של השקיית סוטה כאשר מתעורר בו חשד שבגדה בו; האם חובה על כוהן לעסוק בקבורת אחותו הבתולה אשר נפטרה תוך שהוא מטמא את עצמו; והאם מותר ליהודי לשחרר את עבדו הנוכרי. לדעת רבי ישמעאל, כל המקרים הללו מוגדרים כ'רשות'. אולם קשה מאוד לראות את המקרים הללו כנטולי ממד ערכי ומוסרי. על הרשימה הזו מוסיף הרב ליכטנשטיין את מלחמת הרשות, אשר ההכרעה האם לפתוח בה היא הכרעה ערכית-מוסרית. וכך מסכם הרב ליכטנשטיין את מסקנתו:

> המסר ברור. דבר הרשות אינו תופעה סתמית שניתן להתייחס אליה באדישות. אמנם אין הלכה מוגדרת המחייבת זיקה מסוימת אליו, אך בהחלט ייתכן לבוחנו על פי אמות מידה ערכיות ו/או מוסריות. (הלכה והלכים, עמ' 17-18)

מנהיגי תנועת המוסר מתחו לעתים ביקורת על אנשי ההלכה בני זמנם, שלא פיתחו די הצורך את ההלכות הנוגעות לשאלות אתיות. הרב ליכטנשטיין טוען שהביקורת הזו אינה מוצדקת: ממהותה של ההלכה הוא שאין היא מכסה את כל התחום האתי.[25] מדברי הרב ליכטנשטיין משתמע כי ההלכה נמנעה מלגבש עמדה

24. הרב ליכטנשטיין קובע כי לאנשי האורתודוקסיה המודרנית מודעות רבה יותר לתחום זה מאשר לחרדים, ובהתאם, עיסוקם בשאלות מוסר והלכה אינטנסיבי יותר (באורו, הערה 6 לעיל, עמ' 131).

25. מוסר והלכה, עמ' 10.

חד-משמעית בשאלות אלו משום שמדובר בבעיות תלויות זמן, מקום והקשר.[26] ההלכה הפורמלית אינה יכולה להקיף את כל המצבים והמאורעות, ועל כן אין מנוס מלהישען גם על מוסר קונטקסטואלי גמיש.[27] זאת בניגוד לעמדה אחרת, אשר תטען כי בגלל סיבות חינוכיות הותירה ההלכה במכוון מרחב להכרעה המוסרית האוטונומית. כך, למשל, כתב הרב קוק, בדיונו על מוסר המלחמה:

> שבהלכות ציבור לא החמירה תורה כלל לדחוק את רוח העם לחסידות, מפני שאז היתה החסידות הכללית נעשית דרך קבע וחובה, ותכלית התורה היא שתקבע ההערה השכלית בכח אהבה ונדבה.
> (אגרות הראי"ה א, עמ' ק)

לעומת זאת, לדעת הרב ליכטנשטיין ההלכה נמנעת מלטפל בנושאים מסוימים רק בגלל המגבלות הבלתי-נמנעות של אופייה כמערכת משפטית.

מעבר לתפקידו של המוסר כמשלים את ההלכה במקום שבזו יש חלל משפטי, המוסר אף משמש לדירוג חשיבותן של הלכות שונות. הרב ליכטנשטיין מביא מדרש אשר מציג פגיעה בדיני שביעית כפחות חמורה מאשר זנות. הדירוג הזה אינו הלכתי-פנימי, טוען הרב ליכטנשטיין, אלא מתבסס על אמות מידה מוסריות.[28] לתפישה הזו ישנן השלכות מעשיות: על סמך דירוג כזה טוען הרב ליכטנשטיין שחשוב לנו יותר שבמשפט האזרחי ייקלטו דיני הסגת גבול שבהלכה, שיש להם מטען ערכי עמוק, מאשר פרטי דיני קניינים.[29]

ג. המוסר ככלי בפרשנות ההלכה

השאלה הבעייתית ביותר בהקשר זה היא השימוש במוסר לפרשנות ההלכה. הרב ליכטנשטיין מדגיש: חובה עלינו לקיים ציווי ישיר של הקב"ה, אף אם זה נדמה לנו כסותר את ערכינו המוסריים. אומנם יש מקרים שבהם גורמים אתיים – כגון פיקוח נפש, כבוד הבריות, שלום בית וכדומה – מתירים את ביטולם של דינים ספציפיים, אך במקרים הללו לגורמים הנזכרים יש מעמד פנים-הלכתי מוכר; "הם חלק מן השיקולים ההלכתיים, במובן הטכני ביותר של המילה" (מוסר והלכה, עמ' 9). לקריטריון של "עבירה לשמה", מבהיר הרב ליכטנשטיין, אין כל מעמד בהלכה.[30]

26. הלכה והלכים, עמ' 18.
27. מוסר והלכה, עמ' 17.
28. הלכה והלכים, עמ' 20, ובהערה 21 שם.
29. הרב א' ליכטנשטיין, 'משפט והלכה', עלון-שבות בוגרים י, עמ' 91.
30. מוסר והלכה, עמ' 9, ובהערה 25 שם. עיין בהרחבה: הרב א' ליכטנשטיין, 'עבירה לשמה - הרהורים

במקרה שאין פתרון פנים-הלכתי להתנגשות בין מוסר להלכה, על היהודי מוטלת חובה להיענות לצו ההלכתי.

אפשר לפרש את הדרישה הזו בשני אופנים: האם על האדם לחשוב שזהו צו אנטי-מוסרי ובכל זאת יש לקיימו, או שמא עליו להאמין שכנראה תפישת המוסר שלו היא שגויה?[31] כאשר דן בסוגיה זו עם "אחד מחשובי רבני ירושלים", הגדיר הרב ליכטנשטיין את הפער בין שתי האפשרויות שהצגתי כ"סמנטי גרידא".[32] אולם מדבריו שם משתמעת נטייה לתפישה שהצו הלא מובן משקף את המערכת המוסרית האמיתית, שאינה ידועה לנו, ואינה שרירותית גרידא. במקום אחר מצהיר הרב ליכטנשטיין במפורש: "אם הוא מצווה... אז זה חייב להיות טוב (במובן שאולי כרגע אינני מבין)".[33]

הרב ליכטנשטיין מכונן כאן תלות מסוימת של המוסר בדת, אולם – במינוחיהם של סטטמן ושגיא – זהו גילוי של 'תלות חלשה' של המוסר בדת ולא של 'תלות חזקה'. צו האל אינו מגדיר את המוסר, אלא רק מגלה אותו. התלות קיימת רק במישור האינפורמטיבי. מתוך ההלכה אנו לומדים מהו המוסר האמיתי, שמתגלה בתורה בבהירות רבה יותר מאשר בכל מקור אחר.[34]

אם כך, במקרה של התנגשות בלתי-פתירה בין ההלכה לבין המוסר, הרב ליכטנשטיין טוען שעל האדם ללכת בעקבות הצו ההלכתי שבו גלום מוסר ודאי יותר. אך בכל אופן, הוא סבור, על האדם הדתי להשתדל להימנע מהתנגשות כזו בין ההלכה למוסר.[35] זוהי הדרך הרצויה: "ניתן לומר שההנחיה הטובה היא לנסות ולברר עד כמה ניתן לצמצם את המתח ואת הפער".[36] צמצום המתח נעשה על ידי עיון ופרשנות מחודשים. לעתים אין מקום לפרשנות, ויש לשמור על יושר אינטלקטואלי ועל מצפון דתי טהור ולא לעוות את ההלכה;[37] אך לעתים יש מקום לפרשנות, הנשענת גם על תפישה מוסרית:

בהלכה ובמחשבה', בתוך: ח' דויטש ומ' בן-ששון (עורכים), האחר, תל אביב 2001 , בעיקר עמ' 124-125.

31. השווה: ד' סטטמן וא' שגיא, הערה 8 לעיל, עמ' 176-177, 195-198; א' שגיא, הערה 8 לעיל, עמ' 227.
32. הלכה והלכים, עמ' 23-24. אך השווה: באורו, הערה 6 לעיל, עמ' 127.
33. באורו, הערה 6 לעיל, עמ' 124.
34. ד' סטטמן וא' שגיא, הערה 8 לעיל, עמ' 128-130. עמדה זו עומדת בניגוד לתפישתו של דוד הרטמן, אשר כתב: "לא ייתכן לעולם, שהערכתנו לגבי מה שנחשב טוב וישר תתערער מכוח טענות הנשענות על סמכותה המוחלטת של ההלכה" (ד' הרטמן, מסיני לציון, תל אביב תשנ"ג, עמ' 120).
35. השווה: א' שגיא, הערה 7 לעיל, עמ' 162.
36. אונס ומפתה, עמ' 81.
37. השווה גם: Leaves of Faith I: The World of Jewish Learning, Jersey City NJ 2003, p. 174.

> במידה ויש צורך ומקום לפרשנות - ואת זה חייבים לברר - מצפון רגיש ונבון הנו אחד הגורמים המעצבים שיקול דעת. כמו שהרמב"ם בשעתו, במודע, נעזר בתפיסה מטאפיסית כדי לרדת לעומקם של פסוקים, כך ניתן להפעיל השקפה מוסרית כדי לעמוד על תוכן ההלכה.[38] (הלכה והלכים, עמ' 20)

בהקשר אחר מזכיר הרב ליכטנשטיין את דברי חז"ל בכמה מקומות על כך שדרישות התורה אינן יכולות להיות פחותות ממה שקדם להן. הוא מפרש זאת כקביעה שהמוסר הטבעי מציב רף שהתורה אינה יכולה לרדת ממנו. שיקול זה מנחה את חז"ל בפרשנות ההלכה.[39]

כדוגמה לפרשנות מחודשת, במישור התיאורטי וגם המעשי, נוכל להביא את דברי הרב ליכטנשטיין בנוגע לדין אונס. הוא טוען שהעובדה שהתורה נתנה לאנס עונש קל באופן יחסי קשורה במציאות החברתית של ימי התורה וחז"ל. הסבר זה מקל על הפער במישור התיאורטי. במישור המעשי, הרב ליכטנשטיין אינו נרתע מלטעון שלו הייתה בידינו כיום האפשרות לשנות את עונשו של האנס, "קרוב לוודאי שהיינו דוגלים בעונש משמעותי יותר".[40]

תפישה מעין זו משאירה מקום לגמישות, שהרי יישום ערכים מוסריים הוא תְלוּי מקום והקשר. הרב ליכטנשטיין עומד על נקודה זו:

הרב ליכטנשטיין עומד שם על האפשרות שפוסק רגיש ומוסרי ייאלץ לפסוק לחומרה בשאלה הנוגעת לעגונה בגלל אילוצים הלכתיים פורמליים.

38. הרב ליכטנשטיין אינו מדבר כאן על ניסיונות להתחמק מהקונפליקט באופן עקיף, אלא על פרשנות המשתמשת בשיקול המוסרי באופן ישיר. עיין: א' שגיא, הערה 7 לעיל, עמ' 218. בהספדו על הרב שלמה זלמן אוירבך, הזכיר הרב ליכטנשטיין בהתפעלות, איך בשיחה שהייתה ביניהם בנוגע לשימוש במכשיר שמיעה בשבת הצהיר הרב אוירבך שזה "בלתי אפשרי" להתעלל בחרש ולא לדבר בשבת למכשיר השמיעה שלו. הרב ליכטנשטיין מדגיש שהרב אוירבך לא עיוות את ההלכה, אך נתן משקל רב להיבט המוסרי ('ולישרי לב שמחה: דברי מספד על הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל', עלון-שבות בוגרים ז, עמ' 203-204). ועיין עוד: אונס ומפתה, עמ' 76. גם בהספדו על מורו ורבו הרב סולובייצ'יק ציין הרב ליכטנשטיין שהרב "תמיד התפעל ממאמציהם של גדולי ישראל לחתור לפתרונות שיביאו בחשבון, עד כמה שיד הפוסק וגמישות ההלכה מגעת, את ההיבט הערכי והמוסרי של צרכים אנושיים של ממש" ('דברי הספד על מרן הגאון ר"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל', מסורה ט, עמ' כב). במקום אחר מזכיר הרב ליכטנשטיין, מתוך נימה של ביקורת מסוימת, את מנהגם של הפוסקים להימנע מלכתוב בפירוש שהם מסתמכים על הכלל הערכי של "גדול כבוד הבריות" גם במקום שהם אכן מתחשבים בו ('כבוד הבריות', מחניים 5, עמ' 14-15).

39. מוסר והלכה, עמ' 7. ועיין עוד: באורו, הערה 6 לעיל, עמ' 19-26, שם הרב ליכטנשטיין דן בשאלה זו בהקשר חינוכי.

40. אונס ומפתה, עמ' 83-84.

> פוסק רגיש מודע לחומר מצבים אישיים ולחומר גורמים הלכתיים כאחד, ובכן, במקרה פלוני הוא עלול להטות ספקות לצד אחד ואילו במקרה אלמוני לצד אחר; להגיע למאזנים שונים בהערכת דעות קודמיו; לתת משקל רציני לשיטות מרחיקות לכת כאן ולהתעלם מהן שם; למתוח את החבל לקולא במקום שנשקפת טרגדיה משפחתית רצינית ולמצות את חומר הדין, כפי ראות עיניו, כשהלחצים להקל נובעים מקלות ראש ונעוצים ברמה מוסרית ירודה... שפסקי הלכה אינם - ואינם צריכים להיות - פרי מחשב אלא פרי מחשבה; שיש ליישמם למצבים קונקרטיים, תוך מאמץ נועז למצוא את האיזון המוסרי וההלכתי האופטימלי בין כל הגורמים המעורים בו.[41]

הרב ליכטנשטיין מסייג את הפרשנות הנסמכת על תפישה מוסרית, תובע זהירות ואחריות, ומגביל את הפרשנות הזו ל"ראשי העדה, חכמי המסורה המוסמכים"; אך הוא עצמו מצהיר כי "העיקרון עומד בעינו" (הלכה והלכים, עמ' 21). הרב ליכטנשטיין מבהיר כי הערכים המוסריים המנחים אותנו בפרשנות ההלכה חייבים להיות מעוגנים בתורה עצמה. הוא מזהיר מפני דחיקת ההלכה ל'מיטת סדום' של ערכים חיצוניים;[42] כלומר, ערכים מוסריים מהווים שיקול, לעתים מרכזי, בפרשנות ההלכה, אך מקורם צריך להיות בתורה עצמה (במובנה הרחב). עמדה זו אינה מהווה סטייה מתפישתו העקרונית של הרב ליכטנשטיין. שוב, אין כאן 'תלות חזקה' של המוסר בדת, אלא 'תלות חלשה'; לא עצם קיומו של המוסר תלוי בדת, אלא רק השגת פרטי הידיעה המוסרית.

הרב ליכטנשטיין מאשר שימוש פרשני בערכים העולים מן התורה עצמה, שהוא לגיטימי ואף כרצוי, אך פוסל שימוש פרשני בערכים אשר נשאבו מן העולם החיצוני. לדעת הרב ליכטנשטיין, כאשר ערך מוסרי מסוים אינו נשאב מתוך מקורות התורה, אין לנו רשות להסתמך עליו לצורך פרשנות התורה. תפישה זו מתיישבת עם עמדת 'התלות החלשה' שבה מצדד הרב, אשר לפיה התורה היא מקור הידע המוסרי האמיתי.

נביא דוגמה גם למקרה כזה, שבו הרב ליכטנשטיין דוחה את האינטואיציה המוסרית שלו מפני הקביעות המוסריות המשתקפות לדעתו בהלכה. בעת דיונו במעמדה של המשפחה בהלכה, הוא מגיע למסקנה המפתיעה ש"עובדה אחת

41. 'חוות דעת הלכתית (בעניין הפלה מלאכותית)', בריאות הציבור יז (4), 1974, עמ' 500.
42. אונס ומפתה, עמ' 89.

בולטת: הקציר דליל בהחלט".[43] כלומר, אין הרבה הלכות המתייחסות למשפחה הגרעינית כיחידת פעולה. ההלכה מניחה את קיומה של המשפחה, אך אינה מקדישה לה הרבה הוראות הלכתיות מפורטות:

> אין ההלכה מדגישה את המשפחה - ודאי לא את המשפחה הגרעינית - כיחידה של פעילות מירבית, או כיחידה הנוקטת יוזמות נרחבות.
> (המשפחה בהלכה, עמ' 26)

הרב ליכטנשטיין מודה: "עובדה זו עלולה לא רק להפתיע, אלא אף להרתיע אותנו" (שם). אין כאן רק נטייה ציבורית-כללית, אלא גם נטייה אישית: "משפחתיות כשלעצמה יכולה להיות כוח חיובי עד מאוד, ואני חייב להודות כי לי אישית יש נטיות חזקות מאוד לכיוון זה" (שם, עמ' 28). המעטת חשיבותה ההלכתית של המשפחה יכולה להביא לערעור מעמדה; "הסכנה אמנם קיימת - ברם, המסקנה אינה זזה ממקומה" (שם, עמ' 26). ביושר אינטלקטואלי ואישי מרשים ביותר מסיק הרב ליכטנשטיין משתיקתה של ההלכה מסקנה הנוגדת את נטיית לבו הפרטית. הוא נזהר שלא לכפות את ערכיו שלו על ההלכה, אלא מפיק ממנה את ערכיה שלה:

> אין לנו ערובה טובה לקיום טיב חיינו מאהלי יעקב ומשכנות ישראל. אך אל נא נעניק להם בשם ההלכה מעמד וסמכות הלכתית שאינה מעוגנת ומעורה בה. (שם, עמ' 30)

ייתכן, מציע הרב ליכטנשטיין, שההלכה אינה אוהדת את המיתוס של המשפחה כפי שזה התפתח למשל בחברה האירופאית במאה הי"ט, שם היחס למשפחה גבל כמעט בהאלהה.[44] מלבד הסכנה הדתית של דחיקת מלכות שמים, בהדגשת יתר של המשפחה יש סכנה של פגיעה באינדיבידואליות הפרטים השייכים לה.[45] חשוב לשים לב שהרב ליכטנשטיין אינו מעלה שיקולים אלו כנובעים מעולם הערכים שלו, אלא מנסה לנמק את מה שהוא רואה כעולם הערכים המשתקף בהלכה. כאשר הרב ליכטנשטיין מעלה את השיקולים הללו הוא מתנסח ככפוי שד: "הריני אנוס להדגיש כי בירידת ה'משפחתיות' יש גם מן החיוב" (שם, עמ' 27). במאמר של הרב ליכטנשטיין העוסק בנושא זה עולה בבירור כי השיקולים הערכיים הללו – חשש האלהת המשפחה וכדומה – נובעים מהניסיון 'לסנכרן' את עולם הערכים

43. הרב א' ליכטנשטיין, 'המשפחה בהלכה', בתוך: ח' שוורץ (מלב"ד), משפחות בית ישראל, ירושלים תשל"ו, עמ' 21 (להלן: המשפחה בהלכה).
44. שם, עמ' 27.
45. שם, עמ' 28.

שלנו עם זה המתגלה בתורה. במקרה הזה, התורה אינה רק כופה עלינו להתעלם מערכינו שלנו אלא מלמדת אותנו מערכת ערכים אחרת.

אם כן, עמדתו של הרב ליכטנשטיין היא שאין לפרש את ההלכה באופן אוטומטי כך שתתאים לעולם הערכים שלנו. מותר לפרש את ההלכה רק לאור ערכיה שלה. שתי הדוגמאות שבחנו, עונשו של אונס ומעמדה של המשפחה, מדגימים את תפישתו בסוגיה זו. במישור המעשי, האבחנה אינה ברורה לגמרי ונותר שטח אפור נרחב: כיצד מבחינים בין ערכים 'פנימיים' לערכים 'חיצוניים'? אך עם זאת, עמדתו העקרונית של הרב ליכטנשטיין בעינה עומדת.

האיזון בין הממד הפורמאלי לממד הערכי בפסיקת הלכה מעסיק את הרב ליכטנשטיין רבות. ב'אחרית דבר' שצירף לספר שיעוריו בנושא 'דינא דגרמי' הוא מציג שתי דרכים שונות לניתוח נושא הנזקים העקיפים: דרכו של הרמב"ן, הרואה בשאלה זו בעיה משפטית צרופה התלויה בהגדרות הלכתיות חדות, ודרכו של הריצב"א, אשר מציב במוקד שאלה זו התמודדות עם בעיות חברתיות ומצבים מציאותיים. בהקשר זה הוא מנסח את עמדתו שלו: "אנו, הבאים בעקבי הצאן ורועיו, נמשכים לשני הכיוונים - וללא דחף להכריע ביניהם".[46]

ד. השלכות חינוכיות

תפישתו העקרונית של הרב ליכטנשטיין בדבר מקום המוסר בהלכה מובילה גם לגישה חינוכית מסוימת:

> אם אין בעולם המוסר אלא ארבע אמות של הלכה, במובן המצומצם, הרי שאין לנו אלא לשאוף ולחנך לקיום צייתני ומדוקדק של דרישותיה... לעומת זאת, אם מוסר אובייקטיבי קיים... הרי שעלינו להגדירו, להחדירו, ולפתח את הכלים הרעיוניים והנפשיים הנחוצים ליישומו. (הלכה והלכים, עמ' 22)

אומנם, מדיניות חינוכית כזו היא מורכבת וסבוכה. יש להיזהר שהנימה ההומניסטית בחינוך לא תפגע בדומיננטיות של קבלת עול מלכות שמים, הכוללת הגבלת בחירתו החופשית של האדם. בהקשר הספציפי של מוסר והלכה, אסור שחידוד

46. שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין – דינא דגרמי, אלון-שבות תש"ס, עמ' 199. מתוך קביעה זו מנסח הרב ליכטנשטיין קריאה ל"גדולי הפוסקים" לנסח תקנות חדשות בתחום הנזקים העקיפים, כדי להתמודד עם הבעיות המודרניות בתחום זה. כך מסיים הרב ליכטנשטיין את ספרו: "הבקשה שטוחה, הסמכות קיימת, והעיניים נשואות. במידה ויעלה ביד גדולי הפוסקים לתקן בנידון, הם יצליחו לגדור פירצה חברתית של ממש, ואף ישכילו, בד בבד, להרים קרנה של תורה".

התודעה המוסרית יגרום לתלמיד לזלזל או לבטל הלכות אשר נראות כאילו אינן עולות בקנה אחד עם תפישתו המוסרית.[47] יש לנקוט כאן בזהירות, ולעתים השתיקה עדיפה על הדיבור.[48] חשוב גם להדגיש שהמוסר אינו זהה עם יראת שמים, אלא כלול בה ומהווה חלק ממנה.[49]

לדעת הרב ליכטנשטיין אסור לוותר על הממד המוסרי בחינוך, כיוון ש"אישיות רוחנית, המבחינה בין טוב לרע אף בדבר הרשות, עשירה לאין ערוך מזו הדבקה אך ורק במפורש במקורות" (שם, עמ' 22). חשוב ביותר שהאספקט המוסרי יתחדד דווקא בתוך מסגרת החינוך הדתית, כדי להקרין את המסר שבין ההלכה והדת למוסר אין כל ניגוד או תיחום.

כפי שראינו, הרב ליכטנשטיין מציג מערכת משוכללת ומפורטת של התייחסות לשאלות העקרוניות של יחסי הלכה ומוסר. עם זאת, בנוגע לשאלת פרשנות ההלכה לאור ערכים מוסריים במישור המעשי, אין הוא מציג נוסחאות חותכות ומותיר לעתים שאלות פתוחות; ושמא בסוגיות מעין אלו אין דרך אחרת.

47. הלכה והלכים, עמ' 22-23.
48. שם, עמ' 24.
49. באורו, הערה 6 לעיל, עמ' 111, 131.

רשימת כותבי המאמרים

הרב יהודה עמיטל זצ"ל – מייסד ישיבת הר עציון. שימש ראש הישיבה מהקמתה בשנת 1968 ועד שנת 2008.

הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א – ראש ישיבת הר עציון מאז שנת 1971.

הרב ברוך גיגי (מחזור ח') – ראש ישיבת הר עציון מאז שנת 2005.

הרב יעקב מדן (מחזור א') – ראש ישיבת הר עציון מאז שנת 2005.

הרב יוסף אביב"י (מחזור ב').

הרב שלמה אנגל (מחזור י"א) – מנהל בתחום התוכנה. לומד ומלמד תורה בקהילה בשוהם. כתב שני ספרי פירוש לתפילת שחרית בשם "עבודה שבלב זו תפילה" על בסיס אותם שיעורים.

הרב אמנון בזק (מחזור י"ז) – ר"מ בישיבת הר עציון. מרצה לתנ"ך ולתושב"ע במכללת הרצוג ובבית המדרש לנשים במגדל עוז.

הרב יואל בן-נון – ממייסדי ישיבת הר עציון וממקימי מכללת הרצוג להכשרת מורים. לימד וחינך במסגרות רבות ומגוונות. ד"ר במחשבת ישראל על הגותו של הרב קוק.

הרב שלמה ברין (מחזור ו') – ר"מ בישיבת הר עציון.

הרב דני וולף (75) - ר"מ בכולל הגבוה בישיבת הר עציון.

הרב ראובן טרגין (מחזור כ"א) – ר"מ ואחראי על תלמידי חו"ל בישיבת הכותל. ראש בית המדרש במחנה מושבה בארה"ב ומעביר שיעורים במדרשת באר-מרים.

הרב מאיר מוניץ (מחזור י"ד) – מרכז הוצאת הספרים תבונות. מעביר שיעורים במכללת הרצוג, אוניברסיטת בר-אילן ומדרשת נשמת. ד"ר בפילוסופיה יהודית.

הרב עמית משגב (מחזור כ"ז) – יועץ לעסקים בינלאומיים.

הרב חיים נבון (מחזור כ"ד) – רב קהילת השמשוני במודיעין. מלמד בישיבות, במדרשות ובמכללות ברחבי הארץ. כותב ספרים בנושאי יהדות.

הרב מאיר נהוראי (מחזור ט"ז) – רב מושב משואות יצחק ור"מ בבית המדרש לנשים במגדל עז.

הרב ד"ר קלמן נוימן (מחזור ט') – מלמד במכללת הרצוג וחוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה.

הרב ירמי סטביסקי (מחזור י"ד) – מנהל תיכון הימלפרב בירושלים.

הרב יאיר קאהן (77) – ר"מ וראש התוכנית לתלמידי חו"ל בישיבת הר עציון. כתב מספר סדרות שיעורים בנושאי גמרא בעיון במסגרת בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון (VBM). ערך את סדרת הספרים "שיעורי הגרי"ד" בהוצאת מוסד הרב קוק.

הרב אליקים קרומביין (מחזור ו') – ר"מ ומרכז תוכנית הבקיאות בישיבת הר עציון. כתב סדרת שיעורים על מורשת הגר"א במסגרת בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון (VBM). חיבר שני ספרי עזר ללימוד בקיאות במסכת גיטין וקידושין בשם "שואל כעניין", וכן ספר רעיונות בתחום המוסר היהודי בשם "Musar for Moderns".

הרב יובל שרלו (מחזור ח') – ראש ישיבת ההסדר אורות שאול וחבר הנהלת צהר. חיבר ספרים רבים ומאמרים בנושאים מגוונים. חבר במספר ועדות אתיות רשמיות רמות דרג.

R. Dr. Asher Meir ('86) is a Senior Lecturer in economics and Jewish business ethics at the Jerusalem College of Technology. From 2001 to 2011 he authored a weekly column on contemporary ethical problems for the Aish HaTorah website; selected columns were collected in the book *The Jewish Ethicist* (2005). He has also written a VBM course on *Mishna Berura* and another on the inner meaning of the everyday practices of Halakha published as *Meaning in Mitzvot* (2005).

R. Doniel Schreiber ('86) is a *Ram* at Yeshivat Har Etzion and Dean of its Center for Torah Leadership (CTL). He lectures and writes widely on halakhic topics and has authored a series on the laws of Shabbat for the VBM.

R. Reuven Ziegler ('86), Editor-in-Chief of Yeshivat Har Etzion's Virtual Beit Midrash and Director of Research for the Toras HoRav Foundation, has edited volumes by Rav Soloveitchik, Rav Amital and Rav Lichtenstein, and is author of *Majesty and Humility: The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (2012). He serves as Chairman of the Editorial Board at Koren Publishers Jerusalem.

Participants in This Volume

Harav Aharon Lichtenstein *shlit"a* has been *rosh yeshiva* of Yeshivat Har Etzion since 1971.

R. Ari Berman ('87), formerly the Rabbi of The Jewish Center in Manhattan and a *Ram* at Yeshiva University, is currently completing his doctoral studies at Hebrew University.

R. Dr. Joshua Berman ('82) is a lecturer in Tanakh at Bar-Ilan University and author of *The Temple: Its Symbolism and Meaning Then and Now* (1995); *Narrative Analogy and the Hebrew Bible: Battle Stories and their Equivalent Non- Battle Narratives* (2004); and *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought* (2008).

R. Yitzchak Blau ('86) teaches at Midreshet Lindenbaum, Orayta and the WebYeshiva. He is the author of VBM courses on Modern Rabbinic Thought and on Aggada, the latter of which was published as *Fresh Fruit and Vintage Wine: The Ethics and Wisdom of the Aggada* (2009).

R. Dr. Adam S. Ferziger ('82) is a Gwendolyn and Joseph Straus Fellow in Jewish Studies at Bar-Ilan University, and Associate Director of Bar-Ilan's Graduate Program in Contemporary Jewry. He is author of *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity* (2005).

R. Nathaniel Helfgot ('81) is the chair of the Dept. of *Torah She-beal Peh* at SAR High School in New York City. He serves as rabbi of Congregation Netivot Shalom in Teaneck, NJ, and teaches part-time in a number of Torah instiutions of higher learning. He is the author and editor of a number of volumes, including *Mikra and Meaning: Essays on Bible and Its Interpretation* (2012).

Retelling the Exodus: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 2, 152-63; *Festival of Freedom*, 102-05.

Taking the Four Species: "*Be-Din Pesulei Etrog Kol Shiva*," in *Kovetz Chiddushei Torah Me'et Ha-Gram Ve-Ha-Grid Soloveitchik* (Jerusalem, 5744), 114-19; *U-Vikkashtem Mi-Sham*, 209 (Heb.), 193-94 (Eng.).

Honoring and Enjoying the Sabbath: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 1, 62-68.[40]

Charity: The Virtual Beit Midrash, "*Tzedaka*: Positive and Negative *Mitzvot*," based on a *shiur* by R. Aharon Lichtenstein, http://vbmtorah.org/archive/halak58/11tzeda2.doc.

Torah Study: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 2, 7-11.

Torah Reading: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 2, 207- 13; *Out of the Whirlwind*, 14-15.[41]

40. The Rav actually seems to contradict himself on this point. In explaining why holidays cancel mourning but *Shabbat* does not, he says in *Shiurim Le-Zekher Abba Mari*, vol. 2, 191 (*Out of the Whirlwind*, 72), that holiday rejoicing (*simchat yom tov*) and mourning (*avelut*) are both fulfilled internally; therefore, one must cancel the other, since the emotions of despair and joy are mutually exclusive. However, the rabbinic *mitzva* of honoring and enjoying *Shabbat* (*kibbud ve-oneg*) is fulfilled by external actions; since the *mitzva* of *kibbud ve-oneg* does not mandate an internal *kiyyum*, *Shabbat* need not cancel *avelut*. However, in vol. 1, 64-68, he seems to say that there is indeed an internal *kiyyum* involved in *kibbud Shabbat*, but it is not one that would preclude the internal *kiyyum* of *avelut*.

41. I thank Dr. David Shatz and R. Yitzchak Blau for their comments on this article.

Appendix:

Mitzvot that Require Action but whose Fulfillment is Experiential

I) Mitzvot where the experience is essential to the kiyyum

Repentance and Confession: *On Repentance*, 77-81, 84-85.

Prayer: *ibid*., 81-84; *Worship of the Heart*, *passim*, esp. 19-26.

Fasting, Blowing Trumpets and Crying Out in Times of Distress: *Shiurim Le-Zekher Abba Mari*., vol. 1 (Jerusalem, 5743), 69-90, 191-99; "*Al Ha-Tzar Ha-Tzorer Etkhem*" and "*Ha-Evkeh Ba-Tzom Ha-Hamishi*," adapted by R. Yair Kahn, *Alon Shevut Le-Bogrim* 9 (Sivan 5756), 131-42.

Mourning: See esp. *Shiurim Le-Zekher Abba Mari z"l*, vol. 2 (Jerusalem, 5745), 182-96 (English: *Out of the Whirlwind*, 49-85). Also: "*Peleitat Sofreihem*," in *Divrei Hagut Ve-Ha'arakha*, 137- 40 (English: *Shiurei Harav*, 46-48); *Out of the Whirlwind*, 1-30; *Shiurim Le-Zekher*, vol. 1, 40-49; R. Eliakim Koenigsberg, *Shiurei Ha-Rav al Inyanei Avelut U-Tisha Be-Av* (Jerusalem, 1999), *passim*.

Festival Rejoicing: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 2, 188ff. (English: *Out of the Whirlwind*, 64ff.); *ibid*., vol. 1, 64-68; *U-Vikkashtem Mi-Sham* (n. 19), 209-12 (Heb.), 193-98 (Eng.).

II) Mitzvot where the experience is an aspect of the kiyyum

Reciting the *Shema*: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 1, 24-33; *Worship of the Heart*, 87-106.

Shofar: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 1, 191; B. David Schreiber, *Noraot Harav*, vol. 1 (New York, 1996); Arnold Lustiger, *Before Hashem You Shall Be Purified: Rabbi Joseph B. Soloveitchik on the Days of Awe* (Edison, NJ, 1998), 18-29; "*Be-Sod Siach Ha-Shofar*," in *Yemei Zikkaron* (Jerusalem, 1996), 137-52.

Hallel: *Shiurim Le-Zekher*, vol. 2, 17-22.

Honor and Fear of Parents: *Family Redeemed*, 126-57.

not leave an entire generation orphaned. Somehow, through speeches and writing, he had to try to recreate the personal *rebbe-talmid* relationship even with those who did not have the opportunity of *shimush talmidei chakhamim* (service or apprenticeship to a scholar). The *gemara* (*Berakhot* 7b) declares:

> Greater is service [of a Torah scholar] than study [of Torah], for the verse states, "Here is Elisha ben Shafat, who poured water on Elijah's hands" (II *Melakhim* 3:11) – it does not say, "who studied [under Elijah]," but rather, "who poured water."

The Rav somehow manages to approximate this close contact; he makes the mute sharing of experiences verbal; he heroically and selflessly opens himself so that his personality can overflow even toward those who do not have direct contact with him. In this manner, the Rav, the master of the *masorah*, tries to induct his listeners and readers into the eternal *masorah* community – a community of experience no less than of teaching.[39]

---

39. The need to train students in Judaism's experiential dimension can account for the appearance in the Rav's writings and speeches of passages that discuss his own *religious experience*. Yet the Rav's oeuvre also contains many personal passages of a different type, namely, passages dealing with his *family relationships* (particularly those with his parents and his wife). What can account for these?
    The answer becomes clear in *Family Redeemed*, which sets forth a fascinating doctrine regarding the connection between human family relationships and man's relationship to God. The Rav claims that establishing appropriate family relationships is a necessary component of, or perhaps even a precondition for, establishing a relationship with God. I discuss this doctrine at length in chapter 19 of *Majesty and Humility: The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (Jerusalem and New York, 2012).
    While *Family Redeemed* contains expositions of Judaism's views on these familial relationships, exposition alone is not enough. Therefore, in other places the Rav shares his own experience of family relationships, in order to teach the experiential dimension in this area too.

> Can the Oral Torah pass on *kedusha* (holiness) … in the sense that the Written Torah sanctifies *tefillin*, *mezuza*, the Torah parchment, etc.?… It would be folly to conclude that the Oral Torah is inferior in this respect. The answer is that the Oral Torah operates in a more subtle manner, transmitting sanctity through study and its relation to the mind of the student… The parchment of *Talmud Torah* is the human mind, the human heart and personality… The old halakhic equation that every Jew is *a sefer Torah* is, in this light, fully understandable.[38]

By bringing the student into the living chain of tradition, the teacher inducts him into a community which transcends the bounds of uni-directional time. The *masorah* unites both the glorious past and the eschatological future with the present into one great experience. Events from the past, far from being dead, are constantly re-experienced (e.g., the exodus, the revelation at Sinai, the destruction of the Temple). Teachers and heroes of the past quicken into living presences: they both address those currently alive, and in turn can be engaged by them in dialogue (through Torah study). At the other extreme, members of the *masorah* community eagerly anticipate the future redemption of the world and actively attempt to introduce some of its perfection into the present. Their experience transcends clock time, giving them a sense of eternity within the temporal, and affording a perspective that sensitizes them to the opportunities and challenges of the present.

Due to the centrality of the *rebbe-talmid* relationship in Judaism, and due to the breakdown in the transmission of the *masorah* caused by the uprooting of traditional Jews from Europe to America and then the destruction of European Jewry, the Rav felt that he could

38. "Torah and Humility," Tonya Soloveitchik Memorial Lecture, March 5, 1971, adapted by R. Ezra Bick, http://www.vbm-torah.org. See also "*Ha-Yehudi Mashul Le-Sefer Torah*," trans. R. Shalom Carmy, *Beit Yosef Shaul* 4 (5754), 68-100.

that of the student. A teacher not only trains the mind, but influences the personality of the student; he shares not only information, but experiences, visions, dreams – in short, his very essence. The personality of the master teacher, like that of the prophet, spontaneously overflows toward the student in an act of self-revelation. This leaves an indelible impression upon the student's soul and binds the two together intimately. The entire enterprise of the *masorah*, passing on the tradition, is based on the unity of teacher and disciple. Unlike the Written Torah, which is crystallized in a clearly defined text, the Oral Torah is by its very nature amorphous. It is borne not by parchment, but by the human being, who both shapes it with his own unique contribution and understanding, and who is in turn shaped by it.

> Within this fundamental principle [i.e., unity of teacher and student] is hidden the secret of the Oral Torah, a Torah which by its nature and application can never be objectified, even after it has been written down. "Oral Torah" means a Torah that blends with the individual's personal uniqueness and becomes an inseparable part of man. When the person transmits it to someone else, his personal essence is transmitted along with it.[36]

This leads the Rav to his famous observation that "The living Jew is the *sefer Torah* of the *Torah shebe'al peh*."[37]

---

36. *U-Vikkashtem Mi-Sham*, 229 (Heb.), 142 (Eng.).

37. The Rav may have derived this idea from the writings of his great-grandfather and namesake; see *Beit Ha-Levi*, *derush* #18. The *Beit Ha-Levi*, however, speaks of the Jewish people as a whole, and not the individual Jew, as the "scroll" of the Oral Law. Although Allan Nadler ("Soloveitchik's Halakhic Man: Not a *Mitnagged*," *Modern Judaism* 13 (1993), 119-47) has correctly pointed out significant differences between the ideology of R. Soloveitchik and that of his Lithuanian forbearers, particularly with regard to the issue of ascetic dualism, I believe that it would be fruitful to investigate the influence of some of these predecessors, such as the *Beit Ha-Levi* and especially the Netziv (particularly in his Torah commentary *Ha'amek Davar*), on the Rav. Nadler's analysis applies primarily to the views of the Vilna Gaon and his circle, but the Netziv's approach differed in crucial respects.

V. Conveying the Experiential Tradition

The most powerful and effective way of transmitting the experiential tradition of Judaism is not through stories about others but through the self-revelation of the teacher himself. Therefore, in the same essay, the Rav formulates the idea of two traditions which a teacher must pass on. The first is the formal halakhic *masorah*, which by its very nature is a public one. However, the second tradition, the moral *masorah*,

> can be realized only in the private, intimate relationship between *talmid* and *rav*, between student and teacher. The medium that this *masorah* employs is not the word but living action. The morality-*masorah* is not a didactic but an inspirational affair; the master does not teach but influences the pupil. The student does not grasp the abstract idea of morality with his mind but perceives an experiential reality with his senses and feels it with his heart. He absorbs it by osmosis and recasts it in his own unique mold...[34]

This is precisely why the moral and experiential traditions are so hard to transmit. However, this mode of transmission is indispensable. Indeed, it contains the secret of *Torah she-be'al peh*. The Rav develops this idea at the end of his *magnum opus* on the religious experience, *U-Vikkashtem Mi-Sham*.[35] There, as elsewhere, he proclaims that the true teacher must merge his total experience with

---

basis of prophecy about the path he should follow, according to the root of his soul and the nature of his body... Even when prophecy ceased, the holy spirit remained in Israel. Each individual would be advised by his own spirit how to conduct himself, the holy spirit being found in each and every person." R. Amital discussed this in his *Jewish Values in a Changing World*, ed. R. Amnon Bazak (Jersey City, 2005), 68ff. The Gra himself, however, believed that this individualistic path is no longer open to us today.

34. "Halakhic Morality."

35. Chapter 19. R. Soloveitchik expounds on the Jewish theory of education in a number of places, e.g., *Family Redeemed*, 59-60; *Out of the Whirlwind*, 210-13.

These two aspects of subjectivity afford insight into the Rav's educational principles and techniques.

1) "It is impossible to describe morality in distinct cognitive categories. We must avail ourselves of metaphors, illustrations, oblique allusions, indirect media of expression." This idea accounts for a seemingly perplexing aspect of the Rav's teaching highlighted in R. Rakeffet's collection – the Rav as storyteller. He would often recount tales of his forebears not because he was a *mitnagdish maggid*, nor for entertainment or edification, but rather for a fundamental *philosophical* reason: Due to the subjectivity of Jewish ethics, this is the *only* way to convey moral doctrines.[31]

2) "To command an individual to act morally... would be tantamount to suggesting to an individual that he should shed his identity and live, think, and feel like someone else. The great moral personalities may inspire us, but they can't make us accept all their ways." It is well-known that, when approached for guidance on personal matters, R. Soloveitchik, contrary to many other *rashei yeshiva*, would help a student explore his options but would not tell him what to do.[32] The decision was in the student's hands. Here we see why the Rav thought that it was not only inappropriate to force his opinion on others, but illegitimate as well. In matters of morality, the teacher can serve as an inspiration, but only the student himself is able to choose the path that suits him best.[33]

---

and covenant, or Adam I and Adam II. Second, based on the above quote from the Rav, I think it is more appropriate to speak of the *inspiration* of Torah personalities rather than the *imitation* of them.

31. Additionally, anecdotes are a component of the method of *Verstehen* in the *Geisteswissenschaften* (see footnote 12 above).

32. See R. Rakeffet, vol. 2, 237. Anyone who has attended Yeshivat Har Etzion can attest that R. Aharon Lichtenstein also follows this educational path.

33. In a related vein, see the comments of the Gra to *Mishlei* 16:4, which I often heard quoted by R. Yehuda Amital *zt"l*: "Each and every individual has his own path to follow, for the minds of two people are not the same, just as their facial features and natures are not the same. When there were prophets, people would go to the prophets to seek out the Lord, and the prophet would advise the individual on the

> with concepts but structures, not with laws but with commitments stemming from our religious perceptions and intuitions. The second is more of a corollary to the first rather than an independent premise. The moral commitment cannot claim uniform universal validity equally binding all people at all times without taking into account the incompatibility of individual tempers and modes of thinking...
>
> Each individual fulfills his moral commitment in his own private and unique fashion. There are no specific criteria by which he must be guided, no mathematical formulae as determinants of the performance. The latter is an intimate, subjective gesture in which each individual engages in response to his God-experience. To command an individual to act morally ... would be tantamount to suggesting that the individual shed his identity and live, think and feel like someone else. The great moral personalities may inspire us, but they can't make us accept all their ways. Morality is part of the human personality; the very instant we try to separate it from the living personality with all its peculiar traits, it ceases to be morality and turns into an abstract law.[30]

30. "Halakhic Morality." R. Walter Wurzburger ("The Centrality of Creativity in the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik," in his *Covenantal Imperatives* [Jerusalem, 2008], 158) draws attention to another reason for the lack of a definitive code of Jewish ethics, namely, the dialectical morality of Judaism:

> Because the dialectical tension between the two components of human nature (Adam I and Adam II) mandates divergent approaches to concrete situations, the Rav always insisted one cannot simply resolve ethical dilemmas by recourse to formal rules. It therefore becomes imperative to rely on ethical intuitions, which can be cultivated by the imitation of Torah personalities who can serve as role models.

I would modify R. Wurzburger's assertion on two counts. First, in several places (e.g., *The Lonely Man of Faith*, 82-84; "Majesty and Humility," 26) the Rav refers to Halakha itself as providing a roadmap for negotiating the tension between majesty

establishing oneself as an individual, a self-creating subject, and not merely remaining species man[27] or a man of fate.[28]

Returning to the subjectivity of morality, the Rav elaborates on this elsewhere in the essay previously quoted:

> Morality [or *hashkafa*] flows not from the highly trained mind comprehending God but from the heart sensing and feeling God...[29]
>
> Therefore we must say that morality – in contradistinction to the halakhic law – is a personal, subjective affair. I use the term "subjective" in a twofold meaning. First, morality does not lend itself to objectification in the form of precise definition and formulation. It is impossible to describe morality in distinct cognitive categories. We must avail ourselves of metaphors, illustrations, oblique allusions, indirect media of expression, for we deal not

---

by God, when He ordered finitude to emerge out of infinity and the universe, including man, to unfold itself.

27. See *Halakhic Man*, 123-28.

28. See the beginning of "*Kol Dodi Dofek*." This theme also recurs in the Rav's *derashot* on repentance.

29. This assertion receives elaboration in the Rav's essay, "A Theory of Emotions," in *Out of the Whirlwind* (197-98, emphasis mine):

> *Axiological structures and moral ideas are intuited through our emotional experiences.* Contrary to the prevailing opinion (held by Kant and many of the medievals) that either the intellect or the will beholds the ethical universe, Judaism has maintained that the aboriginal discovery of the moral law and ideal was made by the "heart," by the feeling, not by the *logos* or the *voluntas*. The aboriginal moral challenge is encountered by the heart, notwithstanding the fact that the later decoding, interpreting and implementing of the message contained in the challenge are carried out by the intellect and will... The categorical absolute in Judaism is anchored in the love of God. Since this fundamental law is revealed to the heart and not to the mind, *the entire moral universe reveals itself to the inner eye of a person with a warm heart*, and is experienced emotionally as fascinating and redeeming.

It would be interesting to compare some of the ideas here to those developed by Max Scheler in his *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. Manfred Frings and Roger Funk (Evanston, Illinois, 1973).

> were terminated. For *pesak Halakhah* would imply standardization of practices, a thing which would contradict the very essence of morality.[25]

Of course, one who is emotionally shallow and religiously immature will lack the ability to properly correlate his inner being with a moral path; hence the religious necessity of developing self-awareness along with depth and maturity of vision. Such self-awareness will allow a person to identify his unique mission, thereby responding appropriately to God's summons.[26] These ideas intersect with a major theme in the Rav's writings, namely, the importance of

---

25. R. Soloveitchik, "Halakhic Morality" (from a forthcoming volume on ethics). Interestingly, even though there is *pesak* in matters of formal Halakha, intuition can play a role there as well. R. Soloveitchik remarks extensively about the role of intuition in Torah study – at least for those select few who have attained the level of "marriage" to Torah ("*Ma Dodekh Mi-Dod*," 70-75) – and also has brief but suggestive comments on the role of intuition in *pesak* (*Community, Covenant and Commitment: Selected Letters and Communications*, ed. R. Nathaniel Helfgot [Jersey City, 2005], 24-25; see also 275-76).

    Some of his disciples have highlighted the role of intuition in *pesak*; for example, R. Mayer Twersky emphasizes the role of intuition with regard to *pesak* on public policy issues ("Halakhic Values and Halakhic Decisions: Rav Soloveitchik's *Pesak* Regarding Women's Prayer Groups," *Tradition* 32:3 [Spring 1998], 5-18), while R. Herschel Schechter extends it to *pesak* in general (*Nefesh Ha-Rav* [Jerusalem, 1994], 42). Of course, this is legitimate only for the greatest *poskim*, whose intuition is derived from years of immersion in Torah study. R. Schechter adduces the Chatam Sofer as an exemplar of intuitive *pesak*: he first sensed what the answer should be, and then he looked for sources to prove it. R. Moshe Feinstein is said to have adopted the opposite technique: he approached questions without prejudice and examined all sources before reaching a conclusion (*Iggerot Moshe*, introduction to vol. 8 [Jerusalem, 5756], 31-32). For more on the role of ethical intuitions in Halakha, see R. Walter Wurzburger, *Ethics of Responsibility* (Philadelphia, 1994), and David Shatz, "Beyond Obedience: The Ethical Theory of Rabbi Walter Wurzburger," in his *Jewish Thought in Dialogue* (Boston, 2009), 305-25.

26. If one does not respond when God summons him through bounty, one may be summoned through suffering; see, for example, *Out of the Whirlwind*, 139-40. On religious immaturity, see footnote 22 above. In *The Lonely Man of Faith*, 8, the Rav highlights the religious dimension of self-knowledge:

    > [T]o the man of faith, self-knowledge has one connotation only – to understand one's place and role within the scheme of events and things willed and approved

din (mercy or justice); one may follow Shammai's approach of always preparing for Shabbat or Hillel's approach of *Barukh Hashem yom yom*, accepting God's blessings each day; one may follow Beit Shammai's elitist and exclusive educational policy or Beit Hillel's open and democratic educational policy. On what basis is one to decide between these? The choice is mainly a matter of introspection, of recognizing a plurality of valid approaches and finding the one that conforms best to one's inner being.[24]

> Each individual finds in the colorful God-experience whatever appeals to him. He searches through the total span of the spectrum of the religious experience. He finds that some of the shafts of colorful and brilliant light, notwithstanding their high moral potential, do not correspond to his innate moral being and are only remotely related to the needs which he considers the strongest... In a word, the selection of the basic norms of the religious experience depends upon the organization of the self.
>
> That is why there was no *pesak Halakhah*, no authoritative halakhic ruling, in matters of morality, and why no controversy on moral issues was resolved by the *masorah* in accordance with the rule of majority in the same manner as all disagreements pertaining to halakhic law

24. Related to the Rav's discussion of the subjectivity of Jewish ethics is his advocacy of developing an individual *style* of religious living in addition to the *way* of religious living that is common to all (i.e., formal Halakha). The style allows a person to express his personal proclivities in his religious life, adding a dimension of passion and beauty to his divine service, and facilitating transmission of the tradition. A style cannot be taught; it can only be observed and absorbed. See R. Rakeffet, vol. 2, 37-42. In the Rav's writings, there is a complex of related ideas – morality (as opposed to halakhic law), style (as opposed to way) of religious living, thematic (as opposed to topical) Halakha, etc. – which require correlation, although I believe the impulse to overly systematize his thought should be resisted, or at least acknowledged as creative interpretation.

Judaism, this has devastating consequences, not only regarding any attempt to develop a connection to God, but also regarding the task of developing a proper *hashkafa*, a Jewish world-view and value structure. The Rav had sharp words on this subject:

> On the one hand, the young [*talmidei chakhamim*, or rabbinic scholars] of America occasionally tend to exaggerated extremism, which is frightening in its arrogance; frequently, they move in the opposite direction and agree to concessions and the path of least resistance. In a word, they are perplexed in the pathways of Judaism, and this perplexity is the product of an imperfect grasp and experience of the world.[22]

There is no *Shulchan Arukh* to dictate a person's path in the realm of *hashkafa*, or what the Rav termed "ethics" or "morality" – namely, the choosing of a way of life within the bounds of the law.[23] One may be a *chasid* or a *mitnagged*; one may be guided by *rachamim* or by

---

22. "*Al Ahavat Ha-Torah*," 408. This idea is spelled out at length in the section on "Religious Immaturity" in R. Rakeffet's book (vol. 2, 238-41), transcribed from a speech given by the Rav at the Wurzweiler School of Social Work on March 13, 1974:
> [T]he American *ben Torah* ... has achieved great heights on an intellectual level. However, experientially, he is simply immature... As a result, Jewish youth is inclined and very disposed to accept extremist views. They do this to such an extent that my own students examine my *tzitzit* to see whether they are long enough! The youth is extremely pious, but also very inconsiderate. Sometimes they drive matters to absurdity. Why? Because they have no experience. Their experience is very childish, simply infantile... That is why they accept all types of fanaticism and superstition. Sometimes, they are even ready to do things which border on the immoral. They lack the experiential component of Judaism, and simply substitute obscurantism for it... I have never seen so much naive and uncritical commitment to people and to ideas as I see in America. This is the main problem we have today.

23. In this sense of the term, "ethics" is to be contrasted with formal Halakha (which is indeed guided by rules and codes). This terminology is not to be confused with the Rav's use of "ethic" as a foil for "metaphysic," which contrasts action with explanation (as in *Out of the Whirlwind*, 102-15), nor is it to be confused with the conventional meaning of the word "ethics" (which deals with right and wrong, good and evil).

IV. Determining the Individual's Path

Poignantly, despite all his efforts to convey to his students the experiential dimension of Judaism, the Rav considered himself to have failed in this regard.

> While I have succeeded, to a great or small degree, as a teacher and guide in the area of *gadlut ha-mohin* – my students have received much Torah from me, and their intellectual stature has been strengthened and increased during the years they have spent around me – I have not seen much success in my efforts in the experiential area. I was not able to live together with them, to cleave to them and to transfer to them from the warmth of my soul. My words, it seems, have not kindled the divine flame in sensitive hearts. I have sinned as a disseminator of the Torah of the heart... Blame me for the mistake.[21]

It is important to understand the ramifications of this failure. If one does not properly develop the experiential dimension of one's

21. "*Al Ahavat ha-Torah*," 420, trans. by R. Aharon Lichtenstein in "The Rav at Jubilee," in his *Leaves of Faith*, vol. 1 (Jersey City, 2003), 202. R. Lichtenstein's comment on this passage is noteworthy (ibid., 203):

> That, too, is part of the Rav's legacy. Not just spellbinding *shiurim*, magnificent *derashot*, and electrifying *chiddushim*, but the candid recognition of failure – failure which is transcended by its very acknowledgement. In his own personal vein, so aristocratic and yet so democratic, he has imbued us with a sense of both the frailty of majesty and the majesty of frailty.

R. Lichtenstein's invocation of "the majesty of frailty" clues us into another possible motivation for the Rav's self-revelation. By sharing with his audience his sense of failure and vulnerability – in essence, by showing that he, too, was human – the Rav could be a more effective role model and teacher, for he allowed people to identify with him. If he was not superhuman but nevertheless attained such religious heights, so could they. It was especially necessary for the Rav to allow others to identify with him since he wanted not just to teach information and analytic methodology, but also to educate people how to feel. Furthermore, he perceived in America an excessive admiration for the majestic side of the majesty/humility dialectic, and therefore counteracted it by showing the vulnerability of his seemingly majestic personality.

be doing so. The Rav bitingly characterized the Modern Orthodox community as possessing "clipped wings, preventing it from soaring, and lacking the roots necessary to penetrate the depths of the religious experience."[19]

Spurred into action by this analysis, the Rav heroically and almost single-handedly fought to remedy the situation. An extreme situation called for extreme measures, and this is one of the reasons the Rav overcame his natural proclivity to emotional reticence and decided, for pedagogical reasons, to share his innermost experiences with others. R. Shalom Carmy recounts:

> The Rav once remarked in my hearing that old-time *Gedolim* refrained from talking about themselves, but that the disconnection of modern man from living exemplars of religious existence has made self-revelation an educational necessity.[20]

19. "*Peleitat Sofreihem*," in *Divrei Hagut Ve-Ha'arakhah*, 148.

20. "Of Eagle's Flight and Snail's Pace," *Tradition* 29:1 (Fall 1994), 31 n. 22. In a speech in 1968, transcribed by R. Rakeffet, *The Rav*, vol. 2, 168-9, the Rav made explicit the contemporary necessity of self-revelation for pedagogical purposes:

> However, I do not believe that we can afford to be as reluctant, modest, and shy today as we were in the past about describing our relationship with the Almighty. Why? The reason is simple. In the past, this great experience of the tradition was not handed down from generation to generation through the medium of words. It was absorbed through osmosis; somehow, through silence. We used to observe... Today in America, however, and in the Western world, this is completely lost. The father ... cannot expect his son to receive something he himself does not possess. Therefore it is up to the Yeshiva and the teacher to open up the emotional world of Judaism to the students.

Consonant with this approach, R. Soloveitchik apparently distinguished between his family and his students. The former could absorb his religious fervor osmotically and could learn through observation, in the traditional manner; the latter had to have matters made explicit. Thus, the Rav's daughter, Dr. Tovah Lichtenstein, related to me that, as an essentially private person, he rarely spoke about himself to his family. However, when addressing large audiences he would reveal personal matters that he never would have mentioned at home.

However, one encounters an inherent problem when attempting to educate others regarding the experiential dimension of Judaism. Let us examine the Rav's description of how "the romance of Judaism" is to be conveyed:

> ...Judaism is not only an intellectual but an experiential tradition as well. The Jew not only observed but *experienced* the Shabbat; the Jew *experienced* Rosh Hashana and Yom Kippur. He did not only recite prayers on those days. The *seder* was not just a ceremonial, but a great *experiential* event. There is beauty, grandeur, warmth, tenderness to Judaism. All these qualities cannot be described in cognitive terms. One may behold them, feel them, sense them. It is impossible to provide one with a formal training in the experiential realm. Experiences are communicated not through the word but through steady contact, through association, through osmosis, through a tear or a smile, through dreamy eyes and soft melody, through the silence at twilight and the recital of *Shema*.[18]

In other words, the experience of Judaism cannot be taught in a direct, didactic manner. It is, instead, something conveyed almost osmotically by one's social and familial environment. However, in American Jewry, neither society nor the family was able to perform this function any longer, nor were they even aware that they should

---

18. *Family Redeemed*, 115. Similarly, in "A Tribute to the Rebbitzen of Talne," *Tradition* 17:2 (Spring 1978), 76-77, the Rav distinguishes between "*mussar avikha*," the intellectual-moral tradition bequeathed by the father, encompassing the discipline of thought and the discipline of action (i.e., Torah study and *mitzvah* observance), and "*torat imekha*," the experiential tradition passed on by the mother:

> Most of all I learned from [my mother] that Judaism expresses itself not only in formal compliance with the law but also in a living experience. She taught me that there is a flavor, a scent and warmth to the *mitzvot*. I learned from her the most important thing in life – to feel the presence of the Almighty and the gentle pressure of His hand resting upon my frail shoulders. Without her teachings, which quite often were transmitted to me in silence, I would have grown up a soulless being, dry and insensitive.

riential element.[15] When we recall that the Rav was a paragon of the abstract and highly conceptual Brisker approach to Torah study, his emphasis on the experience of "learning" becomes all the more striking.

The Rav attempted to remedy this problem of the experiential poverty of the modern Jew in several ways. First, he set a personal example – but the influence of this extended only to those in his immediate surroundings.[16] Second, in his sermons he frequently employed prodigious rhetorical skill in exhorting his listeners to attain a measure of experiential depth. Third, and most interestingly, he addressed this problem by way of his halakhic scholarship, focusing often in public lectures on *mitzvot* which require an external action but whose fulfillment is internal (*ma'aseh chitzoni ve-kiyyum penimi*), such as prayer, repentance, mourning, festival rejoicing, *shofar*, etc.[17] He strove to demonstrate that the experiential element in these commandments is not the product of pietistic, extra-legal motivation, but rather an essential component of the formal halakhic definition of the *mitzva*.

---

15. See, for example, "*Al Ahavat Ha-Torah U-Ge'ulat Nefesh Ha-Dor*," in *Be-Sod Ha-Yachid Ve-Ha-Yachad*, ed. P. Peli (Jerusalem, 1976), 403-32; "On the Love of Torah: Impromptu Remarks at a Siyyum," prepared by M. Kasdan in *Shiurei Harav*, ed. J. Epstein (Hoboken, NJ, 1994), 181-86; "*Ma Dodekh Mi-Dod*," in *Divrei Hagut Ve-Ha'arakhah*, esp. 70- 75; *U-Vikkashtem Mi-Sham*, 230-33 (Heb.), 143-47 (Eng).
16. While he criticized non-halakhic movements for sometimes treating Judaism as mere sentimentality, R. Soloveitchik also felt it necessary to dispel the notion that halakhic personalities were emotionless. Works such as *Halakhic Man* and "*Be-Seter U-Ve-Galui*" take pains to depict the rich and passionate inner life of the halakhic personality. Similarly, when students looked to the Rav in order to emulate him, he had to convey to them that deep feelings and human emotions are religiously legitimate and desirable. The religious desirability of emotion can be viewed as subject of tension between Rambam (in his *Guide*) and Ramban (in the introduction to his *Torat Ha-Adam*), or within the *Guide* itself (compare, e.g., I:54 to III:51).
17. See this article's Appendix for a list of the Rav's treatments of these *mitzvot*. Note further that the distinction between physical *ma'aseh* and experiential *kiyyum* can apply to prohibitions as well: see R. Michael Rosensweig, "*Lo Tachmod*," *Beit Yitzchak* 19 (5747), 214-27.

romance."[13] On the one hand, Judaism consists of a discipline of thought and action, manifested in Torah study and *mitzva* observance. On the other hand, it also contains a questing, yearning, passionate experiential realm. Both are necessary, the Rav continued:

> Feelings not manifesting themselves in deeds are volatile and transient; deeds not linked with inner experience are soulless and ritualistic. Both the subjective as well as the objective components are indispensable for the self-realization of the religious personality.

The Rav attempted to address himself to both dimensions. Obviously, he spent most of his time teaching the objective component – Halakha. However, he also devoted prodigious efforts to conveying the experiential component. He often lamented the emotional shallowness and superficiality of the American Orthodox Jew, as in his famous depiction of the "*Erev Shabbat* Jew":

> Even in those neighborhoods made up predominantly of religious Jews, one can no longer talk of the "sanctity of Shabbat." True, there are Jews in America who observe Shabbat... But it is not for Shabbat that my heart aches; it is for the forgotten "*erev Shabbat*" (eve of the Sabbath). There are Shabbat-observing Jews in America, but there are no "*erev Shabbat*" Jews who go out to greet Shabbat with beating hearts and pulsating souls. There are many who observe the precepts with their hands, with their feet, and/or with their mouths – but there are few indeed who truly know the meaning of the service of the heart![14]

Even regarding Torah study, which would seem to be a purely intellectual pursuit, R. Soloveitchik invariably emphasized the expe-

13. *Family Redeemed: Essays on Family Relationships*, eds. David Shatz and Joel B. Wolowelsky (New York, 2000), 40. See also footnote 18 below.
14. *On Repentance*, ed. Pinchas Peli (Jerusalem, 1980), 97-98.

fosters bold and creative thought.[10] The Rav devotes an entire book, *Ish Ha-Halakha*, to delineating the contours of the religious personality shaped primarily through immersion in Torah study.

Since R. Soloveitchik's philosophy is written from the human perspective, since it is *necessarily* subjective, it must therefore proceed from the experience he knows best, namely, his own.[11] This is why, for *philosophical* reasons, he must insert himself – his own experiences and relationships – into his philosophy.

Although this explains why the Rav must base his philosophy on his subjective perceptions, it does not force him to reveal his innermost experiences to others. Nor is he compelled to do so by his adoption of the methodology of philosophical anthropology, or description of human types.[12] In order to locate another piece of our puzzle, let us analyze a fundamental duality in Judaism upon which the Rav focused on many occasions.

III. Judaism as Discipline and as Romance

R. Soloveitchik asserted that, "There are two aspects to the religious gesture in Judaism: strict objective discipline and exalted subjective

10. See, e.g., "*U-Vikkashtem Mi-Sham*," in *Ish Ha-Halakha: Galui Ve-Nistar* (Jerusalem, 1979), 204-07; in English, *And from There You Shall Seek*, trans. Naomi Goldblum (Jersey City, 2008), 107-10.
11. R. Soloveitchik frankly acknowledges the subjective nature of his interpretation of Judaism in his introductions to *The Lonely Man of Faith* (New York, 1992), *Worship of the Heart: Essays on Jewish Prayer*, ed. R. Shalom Carmy (Jersey City, 2003), and "A Halakhic Approach to Suffering" (in *Out of the Whirlwind*).
12. In the first footnote to *Halakhic Man*, R. Soloveitchik states explicitly that he is writing in the mode of the *Geisteswissenschaften*, or humanistic sciences (according to the Rav's preferred translation), and refers the reader to Eduard Spranger's *Types of Man* (Halle, 1928). In this realm of inquiry, the proper method to employ (as developed by Spranger's teacher, Wilhelm Dilthey) is *Das Verstehen*, or understanding, which entails empathy, but not necessarily personal revelation of the sort in which the Rav engages. R. Soloveitchik deals at length with the methodology of the humanistic sciences in *The Halakhic Mind*, esp. 30-36.

Just as the Rav questions the entire enterprise of theodicy, he also questions the legitimacy and relevance of the enterprise of *ta'amei ha-mitzvot*, proposing reasons for the commandments. Avoiding reductionist or instrumentalist explanations of God's motivation in commanding or prohibiting certain actions, the Rav recommended phenomenological instead of theological investigation. Contrasting his preferred method to that of the Rambam (in the *Guide*), he writes: "Instead of describing, Maimonides explained; instead of reconstructing, he constructed."[7] Although an analysis of the Rav's method of reconstruction is beyond the scope of this paper, suffice it to say that his inquiry is undertaken wholly from the human perspective, asking not why God has given the commandments, but rather what effect they have upon man.[8]

Another illustration of the Rav's human orientation arises from contrasting his approach to Torah study with that of his illustrious forebear, R. Chayyim of Volozhin, in the latter's *Nefesh Ha- Chayyim*. More than defending Torah study, *Nefesh ha-Chayyim* develops a theological system placing *talmud Torah* at the apex of human achievement. *Nefesh Ha-Chayyim* extols *talmud Torah* because of its unrivaled and indispensable effects on the supernal, metaphysical realm – the world of the *sefirot*. R. Soloveitchik likewise extols *talmud Torah*; however, he valorizes it not for its effects on God, but rather for its effects on the person who studies. *Talmud Torah* cleanses the human personality of its vulgarity and pettiness[9] and

---

2002), 86-150. Discussions of this subject can be found in Moshe Sokol, "Is There a Halakhic Response to the Problem of Evil?," *Harvard Theological Review* 92:2 (1999), 311-23, and in chapters 23-24 of my book, *Majesty and Humility: The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (Jerusalem and New York, 2012).

7. *The Halakhic Mind* (New York, 1986), 92.
8. Regarding the subject of reconstruction, see the articles by R. Jonathan Sacks and William Kolbrener in *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, ed. R. Marc Angel (Hoboken, NJ, 1997).
9. *Shiurim le-Zekher Abba Mari z"l*, vol. 2 (Jerusalem, 5745), 13-16.

eval Jewish thinkers, his study of the modern turn in philosophy and his sensitivity to the cultural climate led him to play a prominent role in a major reorientation, perhaps even a Copernican revolution, in traditional Jewish thought. The classic medieval works of Jewish thought, whether philosophical or kabbalistic, are written from God's point of view. They explain the nature of God's providence over the world, how and why He created the universe, how and why He communicates with prophets, the reasons He gave various *mitzvot*, etc. In R. Soloveitchik's works, the focus shifts: he no longer views the classic issues of Jewish thought from God's perspective, but rather from man's. He knew that, after Kant's acknowledgement of the limitations of human knowledge, it was impossible to speak philosophically from God's perspective, nor was modern man attuned to such talk.[4]

For example, the classic question of religious philosophy is the problem of evil: Why do bad things happen to good people? In his *Guide*, Rambam says that evil does not exist from God's perspective.[5] R. Soloveitchik, on the other hand, treats evil as an undeniable human experience. He does not propose to explain away suffering on a cognitive level; such an approach would be not only intellectually shaky but also morally objectionable and practically useless. Instead of a theoretical explanation or justification of suffering, he proposes a practical halakhic response, which does not deny the reality of suffering. In a nutshell, this response is repentance, the ability to utilize suffering as a catalyst for self-improvement.[6]

---

4. This shift in perspective is present in the writings of thinkers such as Martin Buber and R. Abraham Joshua Heschel, but it is striking to find it at the heart of the thought of a leading traditionalist rabbi and *rosh yeshiva*. While the human focus figures in the thought of earlier traditionalists, from the Chasidic masters to the Mussar school, R. Soloveitchik is more extreme in his eschewal of metaphysics.
5. *Guide of the Perplexed* III:10
6. Regarding the "halakhic" response to suffering, see "*Kol Dodi Dofek*," *in Divrei Hagut Ve-Ha'arakhah*, esp. 11-16; *Out of the Whirlwind: Essays on Suffering, Mourning and the Human Condition*, eds. David Shatz, Joel B. Wolowelsky, and Reuven Ziegler (Hoboken, NJ,

It is therefore surprising to find personal passages, sometimes of an intensely private nature, in R. Soloveitchik's writings and speeches. However, what is most surprising – since I wish to explore not the Rav's psychology but rather his philosophy – is that passages of self-revelation or confession appear not only in his sermons but even in his philosophical works. In "Majesty and Humility," for example, the Rav interrupts a profound discussion of different modes of relating to God with a story about his inability to pray while attending to his terminally ill wife in the hospital. Instead of praying by her bedside, he writes,

> The moment I returned home I would rush to my room, fall on my knees and pray fervently. God, in those moments, appeared not as the exalted, majestic King, but rather as a close friend, brother, father: in such moments of black despair, He was not far from me; He was right there in the dark room; I felt His warm hand, *ki-veyakhol*, on my shoulder, I hugged His knees, *ki-veyakhol*. He was with me in the narrow confines of a small room, taking up no space at all.[3]

This leads to the obvious question: What happened to the Rav? Why did he repeatedly disregard his father's advice? I believe that the Rav's insertion of a personal dimension is not an anomaly, nor is it the product of emotional exhibitionism, nor is it merely window-dressing. Rather, it is central to the Rav's educational and philosophic enterprise. An understanding of this issue will grant insight into some important themes in his thought.

II. The Subjectivity of Philosophy

Although R. Soloveitchik closely studied and frequently cited medi-

translation is by R. Shalom Carmy, "Anatomy of a *Hesped*: Reading an Essay by the Rav," *Bein Kotlei ha-Yeshivah* 6 (5748), 11-12.

3. *Tradition* 17:2 (Spring 1978), 33.

Rav Reuven Ziegler

Hidden Man, Revealed Man: The Role of Personal Experience in Rav Soloveitchik's Thought

I. The Question of Self-Revelation

Central to R. Soloveitchik's self-perception was the fact that he was a Litvak, an heir to the traditions of the Lithuanian rabbinic elite, particularly those of the Brisker school. Apart from its intellectual and spiritual components, this heritage dictated a set of emotional attitudes, primary among which was a certain emotional reticence; Briskers, in fact, had a positive aversion to self-revelation. The Rav related that he knew little about his father and grandfather because they had never spoken about themselves.[1] "From childhood," he recalled,

> I was taught to control my feelings and not to display what was taking place in my emotional world. Father *z"l* used to say: "The holier the feeling, the more intimate it is, the more it needs to be buried in the depths..." What is the holiest of places if not the Holy of Holies of the emotional life? If man is full of joy and happiness, let him reveal his feelings to God... but let him not exhibit them to others, lest a stranger's look desecrate his Holy of Holies. If, on the contrary,... man is given over to suffering and torment, ... let him confess before the Master of the Universe ... but let no stranger approach the Holy of Holies, for he might desecrate with indifference the sanctity of the mute suffering oppressing man.[2]

1. Quoted in R. Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (Hoboken, NJ, 1999), vol. 2, 88-89.
2. "*Be-Seter u-ve-Galui*," in *Divrei Hagut ve-Ha'arakhah* (Jerusalem, 1982), 174. The

students. This occupational hazard, too, leads to the distortion of Torah.

On a different plane, many, due to their immersion in *lomdus*, have a predilection for arrogance, a cynicism towards studying *Tanakh*, Mishna, *beki'ut*, or *daf yomi*, and an indifference to the seemingly simple and tedious study of practical Jewish law. But perhaps most frightening are the *lamdanim* who, as a result of their inattention to character improvement and *yir'at Shamayim*, bear little if any resemblance to *tzaddikim*.

Our community must strive to correct these deficiencies without in any way weakening the implementation and crucial contribution of Brisker *lomdus*. While the Brisker method's prestigious legacy remains, and must continue to remain, a central element of Torah life and learning, we ought to rethink and widen our emphases, and provide proper education and preparation for the student's ultimate involvement in and relationship with *lomdus*.

The educational direction *yeshivot* take in this era of Torah learning will have important repercussions for the Jewish people. At stake is whether or not we will become concomitantly more knowledgeable and more skilled in our study and mastery of the Oral Law, and at the same time more devoted to Halakha, character development, and our overall relationship with God. Neglecting our duty could tragically lead to the ultimate irony – the Brisker *derekh* undermining *talmud Torah* and eroding our commitment to and connection with *Hashem*. Certainly, R. Chayyim did not envision that!

II. Educational Challenges

In sum, *lomdus*, particularly in the form of the Brisker *derekh*, is an effective and coherent system of talmudic study that has revitalized and re-energized *talmud Torah*, becoming the core study of most contemporary *yeshivot*. This method, to its credit, has not remained static. Proponents of the Brisker *derekh* have developed it into a systematic method and have broadened its applications and horizons. Yet, despite its vitality and success, it is important to admit that Brisker *lomdus* has also created many troubling educational issues and challenges for the Torah community in general, and those entrusted with Jewish education in particular.[19]

Apprehension should be felt, and vigilance ought be applied, at the individual, social, and institutional levels, with particular regard to the misconception and misapplication of, and preoccupation with, the Brisker method. These deficiencies have, for instance, fostered in numerous students, in *yeshivot* across the ideological spectrum, a tendency to distort *sugyot* inasmuch as they are unskilled in the Brisker method's conceptual techniques, or because they do not know how to read Gemara and *Rishonim*, or because their general knowledge of the Talmud is profoundly lacking. Yet, ironically, *lomdus* also has nourished an excessive self-confidence, and thus a lack of intellectual professionalism and rigorousness, in many

---

performance of *mitzvot*." A final and more radical example can be found in *Avoda Zara* 17b: "He who engages solely in Torah study is as one who has no God."

19. See R. Jeffrey Saks, "Rabbi Joseph B. Soloveitchik on the Brisker Method," *Tradition* 33:2 (Winter 1999), 52:

> Another crucial point of interest is the Rav's presentation [of the practitioner of the Brisker *derekh*] as an expression of his vision of the ideal educator... [W]e must bear in mind that the Rav is adjuring us that the method is not merely a technique or a jargon: *hillukim* and *hakirot*, *heftsa* and *gavra*, etc. – which are certainly components – but must be the educative outcome of a princely personality, the very extension of an halakhic man himself. I believe that this raises some serious questions for education (teacher training not least among them!) that all who engage in this method ought to be asking.

a lasting impression upon me. He forcefully told me that no one may claim to have the ideal method of *limmud Torah*. However, he continued, one may assert that the method one has found is the most suitable for oneself. He found both the inaccuracy and the arrogance of claiming supremacy disturbing, and advised distancing oneself from such thoughts.[17]

Nevertheless, thought should be given as to how a yeshiva may balance standing for a given approach while also conveying that other approaches are legitimate. If every *shiur* in a given yeshiva utilizes the Brisker *derekh*, is it the implicit message that this is the only way to learn?

8. Halakha le-Ma'aseh: The Study of Practical Jewish Law

A further concern associated with concentrating primarily on *lomdus* is the neglect of *halakha lema'aseh*. There are aspiring *lamdanim* who do not have the satisfactory knowledge required to live their daily lives as complete halakhic Jews, during the week or on *Shabbat* and *Yom Tov*. This is the result of their being wholly satisfied by the stimulating experience of learning *lomdus*, and being completely uninterested in the tedious effort of studying and memorizing *halakha*. If *lomdus* comes at the expense of *ma'aseh* (performance), there is a problem. What possible value is there in engaging God through *lomdus* if one is not also committed to learning the laws necessary to live as a complete and loyal servant of God?[18]

---

17. My discussion with R. Lichtenstein was prompted by a talk he had given at the yeshiva in March 1987, which has been published as "The Centrality of Torah Study" in *By His Light: Character and Values in the Service of God*, 61-74. On many other occasions since that meeting, I have heard R. Lichtenstein emphasize how it is improper for a person or institution to believe that he or it is, for example, "uniquely qualified" for a task, preferring, instead, the phrase "highly qualified."

18. See, for instance, *Yevamot* 109b: "Whoever says that he has nothing but Torah does not even have Torah. Why? R. Papa said: The Torah states, 'Study them and observe them faithfully' (*Devarim* 5:1). Whosoever relates to observance, relates to study; whosoever does not relate to observance does not relate to study." Moreover, *Kiddushin* 40b states: "The study of Torah is preeminent, as it brings one to the

study.[16] Nonetheless, some feel that if they have not completely mastered the *sugya* or produced an innovative insight, then they have not actually learned Torah. Such a notion is both false and tragic. It is false because the mitzva is, as expressed in the blessing over Torah study, "*la'asok be-divrei Torah*," to toil in Torah, not generate *lomdus*, per se. Furthermore we are instructed, "*ve-hagita bo yomam va-layla*" (*Yehoshua* 1:8), to work in Torah day and night, not necessarily to emerge with a product. And it is tragic that many formerly aspiring *lamdanim* cum *balebatim* (laymen) believe that learning a few *mishnayot* or a *daf* a day is not "authentic" Torah study. Since they have little free time, they end up not learning at all, because, in their view, learning *daf yomi*, *mishnayot*, or the *Mishna Berura* is not considered "real" learning.

7. Exclusivity

Additionally, one must reject the tendency to believe that one who has not been taught talmudic methodology in general, or the Brisker *derekh* specifically, is not adept in learning and does not deserve respect as a Torah scholar. Such an inclination is obviously ludicrous. No mature Torah student of sound mind would truly entertain the thought for a moment that the Vilna Gaon, R. Akiva Eiger, Chatam Sofer, Chazon Ish, R. Moshe Feinstein, or R. Shlomo Zalman Auerbach, to name but a few "non-Briskers," were not Torah scholars of the highest order. Talmudic methodology and the Brisker *derekh* give people a point of view in approaching Talmud, but it is only one point of view, and a relatively new one at that. Let us not be smug in our knowledge of *derekh ha-limmud* when we are ignoramuses compared with theTorah giants mentioned above.

A personal experience serves to reinforce this idea. As a young student, I once asked R. Aharon Lichtenstein if the method taught in the *yeshiva* is the "ideal" mode of Torah study. His response made

16. *Nefesh ha-Chayyim* 4:12 and his *Ruach ha-Chayyim* to *Avot* 3:9.

learn" runs the risk of neglecting and even forgetting to actually learn. While developing a method has its place, one must never lose sight of the fact that it serves rather than replaces Torah study.

5. Experience of Talmud Torah

Similarly, one must not allow conceptual analysis of talmud Torah to degenerate into a mere intellectual exercise. R. Joseph B. Soloveitchik once declared:

> The study of the Torah has never been simply a formal religious duty that mandates an intellectual act or performance. The satisfaction that I derive from it is much more than the fulfillment of a mitzva alone. It is true regardless of how important a role the intellect plays in the study of Torah. You know very well that I place … a great deal of emphasis upon the intellectual understanding and analysis of the Halakha… However, this study is more than simply an intellectual performance. It is a total, all-encompassing, and all-embracing involvement of the mind and heart, will, and feeling – the very center of the human personality. The emotional side of man, his logical bent, the voluntaristic impulses can all be usefully employed in plumbing the depth of Torah. The study of Torah is basically, for me, an ecstatic experience in which one meets God.[15]

6. La'asok be-Divrei Torah – Intensity and Consistency

Furthermore, an unhealthy emphasis on *lomdus* could lead one to the conclusion that the basic value in studying Torah is to emerge with a *chiddush*. While, for instance, R. Chayyim of Volozhin (1749-1821) felt novel insights were the joy and highest level of Torah study, he most certainly did not consider them the definition of Torah

15. Cited in Rakeffet-Rothkoff, *The Rav*, vol. 2, 202-03 (italics added).

will refrain from slander and gossip, cease self-aggrandizement, or desist from the multitude of human vices. Although many masters and students of the Brisker method have indeed attained spiritual excellence and character distinction, it is unwise to forget that numerous *lamdanim* who are fundamentally flawed as people or who are simply not *tzaddikim* do, in fact, exist.

To offset this, it is critical for Jewish society and its institutions to exalt kindness, righteousness, and character perfection in conjunction with Torah scholarship. In fact, our society should place on a pedestal only people who are *tzaddikim* first and *lamdanim* second, or those who are at least equally committed to being both. However, those who place *lomdus* before piety have no right to our adoration – only, perhaps, our censure and pity.[12] Curriculum in *yeshivot* should include time for devoted study of *mussar* and the development of *derekh eretz*. Not taking this path will put our students and children in spiritual peril, for it is tragically possible that, in an environment where *lomdus* reigns supreme, piety may even, in the collective mind, become associated with intellectual mediocrity.[13] Is this the message we want our children and students to absorb? We must not, and dare not, sacrifice the souls of our successors upon the altar of intellectual attainment.

4. Talmud Torah Proper

A preoccupation with the methodology and technique of Brisker *lomdus* can also lead to inverting one's priorities. Actual learning of Torah is vastly more important an endeavor than the study of *how* it ought to be accomplished.[14] One who is obsessed with "how to

12. *Yoma* 72b: "Woe to scholars who engage in Torah but possess no fear of heaven." See also *Mo'ed Katan* 17a and Rambam, *Hilkhot Talmud Torah* 4:1 ("If the rabbi is like an angel of the Lord, only then seek Torah from his mouth...").
13. Note the introduction to *Mesillat Yesharim* by R. Moshe Chayyim Luzzatto.
14. Cf. R. Aharon Lichtenstein's approbation to R. Yitzchak Adler, *Lomdus: A Substructural Analysis of Conceptual Talmudic Thought* (New York, 1989), where he emphasizes this point in the context of studying conceptual methodology.

As spiritual aristocrats, in the finest sense of the term, they must, for example, display extra forbearance, honesty, and refinement of conduct and appearance, as well as act with an awareness that they are representatives of God and His Torah.[10]

Often, in the eagerness to acquire a *derekh halimmud* and to become a *lamdan*, much of this is forgotten. Students can become so enthralled with the satisfaction of mastering *sugyot* that they neglect the development of their own character.[11] There is a danger that brilliant *lamdanim*, who may be severely lacking in *simple middot bein adam le-chavero* (proper interpersonal traits) and, perhaps, even in *middot bein adam la-Makom* (proper relationship to God), can become the role models for other students.

Indeed, the fact that people have become *lamdanim* does not automatically mean they possess the basic virtues of *rachmanut* (compassion), *derekh eretz* (common courtesy and decency), *zehirut bemitzvot* (meticulousness in performing halakhic obligations), and *yir'at Shamayim* (fear of Heaven). It does not ensure that they will greet others *besever panim yafot* (with a pleasant countenance), treat others with basic dignity, or display all the other noble characteristics described in *Pirkei Avot*. Similarly, it does not indicate that they

10. Cf. Maimonides, *Hilkhot De'ot*, chap. 5.

11. This phenomenon is not new to the history of Torah learning. Note, for instance, *Sefer Yere'im* (vol. 1, introduction), in which R. Eliezer of Metz complains that despite the advanced level of Torah analysis in his time, there was a lack of *yir'at Shamayim* and halakhic compliance. R. Bahya ibn Pekuda complained similarly in his introduction to *Chovot ha-Levavot*. Nonetheless, either due to its extreme emphasis upon abstraction or simply because it is the predominant analytical method today, the Brisker *derekh* plays a large role in these current educational challenges. For a fuller discussion of this historical problem, see Yisrael Ta-Shma, "*Mitzvat Talmud Torah* as a Socio-Religious Problem in *Sefer Hasidim*" (Hebrew), in Ivan Marcus (ed.), *Dat ve-Chevrah be-Mishnatam shel Chasidei Ashkenaz* (Jerusalem, 1986), 237-252; Immanuel Etkes, *R. Yisrael Salanter and the Beginning of the Mussar Movement* (Jerusalem, 1984), especially parts 1-3; and Haym Soloveitchik, "Three Themes in the *Sefer Hasidim*," *AJS Review* 1 (1976), esp. 332-333 and 342- 347. I am indebted to R. Mosheh Lichtenstein for these sources.

fessionalism. Moreover, for some, engagement in *lomdus* represents an opportunity to flex and display one's intellectual muscles. Were they outstanding at sports, they would readily fit the bill of swaggering athletes. As *lamdanim*, they act instead as swaggering talmudic competitors. Rather than such errant and pretentious behavior, *derekh ha-limmud* should engender an appreciation of a precious and humbling opportunity to engage in *devar Hashem*.

As repugnant as conceit is in bona-fide *talmidei chakhamim*, it becomes positively bizarre in amateur students of Torah. The pride that average *talmidim* sense upon discovering that they have asked "Reb Chayyim's question" is appropriate as long as they maintain perspective. Patience, hard work, and *siyata di-shemaya* (divine assistance), as opposed to arrogance, bring the student to the portals of true greatness. Instead of *talmidim* losing perspective with regard to their true abilities and entertaining visions of grandeur, the educator's modest example and constructive criticism will lead students to a more accurate, and in the long run, constructive, assessment of themselves.

3. Character Development

Another issue that bears mention is character development. R. Aharon Lichtenstein once commented that if he were forced to choose between promoting learning or character development, he would – if he had to – opt that people know less Gemara but have greater sensitivity for one another.[8] On many occasions, R. Lichtenstein has vigorously emphasized that "Fear of God is His treasure" (*Yeshayahu* 33:6), and as such it must not only be heavily guarded and protected, but nurtured as well.[9] Moreover, Torah scholars are expected to occupy a higher, and more refined, plane of existence.

8. See R. Aharon Lichtenstein, *By His Light: Character and Values in the Service of God*, ed. R. Reuven Ziegler (Jersey City, NJ, 2003), 249.
9. See *Shabbat* 31a-b, which underscores the centrality and indispensability of *yir'at shamayim*. See also *Yoma* 72b and *Nefesh Ha-Chayyim* 4:4.

Therefore, it is necessary for anyone who wants to succeed in this form of investigative analysis to constantly work at and apply it.

B. Students' Response to the Brisker *Derekh*

1. Poor Reading Skills

Even when students master the Brisker method of analysis, many pay an embarrassing educational price: they do not know how to read Gemara or *Rishonim*. The hard work and singular effort invested by *talmidim* towards obtaining a conceptual approach to learning Talmud frequently leads to students neglecting, for sheer lack of time or interest, another necessary aspect of their Torah education – the development and perfection of their reading skills. Similarly, students of the Brisker *derekh* typically read *Rishonim* looking for the key conceptual line, but may ignore the totality of what the *Rishon* is saying.

Yeshiva high schools and *yeshivot* of higher learning commonly try to get their students excited about learning Gemara through the avenue of Brisker *lomdus*. If this approach to Torah education comes at the expense of teaching students how to read through a Gemara or a Tosafot, then a real disservice has been done. While most bright and committed students do pick up these reading skills over time, many others do not.[7]

2. Overconfidence

While *derekh ha-limmud* can transform frustrating hours in the *beit midrash* into a fruitful and satisfying experience, it can concomitantly inflate one's ego. Confidence in one's analytical abilities can easily lead to pride and arrogance. This is an occupational hazard for the *lamdan*, as it can result in a lack of intellectual honesty and pro-

7. In addition, thought should be given to the fact that there are linguistic, exegetical, philosophical, practical, historical, and geographical issues that interested Tosafot and *chakhmei Sefarad*. Are we to ignore those aspects of Talmudic commentaries? I am indebted to R. Yitzchak Blau for this point.

the actual order and process the *rebbe* went through in studying the *sugya*. Nonetheless, the very structure and content of a teacher's lecture serve as an optimal model, prodding *talmidim* to achieve new heights and levels in their daily learning. Thus, a student, after experiencing a finely crafted *shiur*, can locate and isolate his own weaknesses, and learn from his own mistakes, by asking such questions as, "Why did I not think of that question?" or "How is it that I missed that inference?" I do not take for granted that this critical self-reflection occurs automatically – especially for novice students. It is, however, an invitation for pedagogical intervention; we must encourage our students' "dissection" of their own initial understandings.

While it is difficult for *talmidim* to appreciate the skills being taught to them unless they have the opportunity to apply those skills themselves, accurate use of methodological and organizational techniques depends in great measure on the interaction between the students and their teacher. Students must have access to a teacher's guidance and input to ensure successful integration and employment of concepts learned.

While it is basic that *talmidim* apply these tools in their research prior to attending the teacher's *shiur*, it is important that they also have some opportunity to present a topic that they have studied and investigated on their own. At what stage this should be done, in what form, whether written or oral, and how often, all depend on the level of the student. Clearly, the reinforcement of mistaken ideas and applications must be avoided. Students who are relatively new to the process of *iyyun* often create elaborate, but skewed, interpretations of *sugyot*. These mistaken notions must be corrected before they are repeatedly misapplied and aggravated.

4. Constancy

The ease with which one becomes inept and careless in the application of these analytical tools due to infrequent use is alarming.

basic knowledge of the breadth of Torah. In the excitement of using a methodological tool, many aspiring *lamdanim* skew the understanding of a concept due to their incomplete knowledge of Torah. This may be acceptable so long as the *talmidim* treat their interpretations as provisional. However, such an approach requires a great deal of maturity. Many have mistakenly accepted their own *chiddushim* (innovative insights) as truth, and have even applied this "truth" to related *sugyot*, horribly distorting the talmudic concepts. While it is true that lacking an extensive background in learning frees one to read a text or interpret a position without being encumbered by preconceived notions, it also prevents one from realizing when he has strayed into the absurd.

Acquiring a basic working knowledge of our system of Oral Law will provide a sensitivity and intuition that will preclude distortions of *sugyot* and enhance one's appreciation of the subtleties in them. In its entirety, this includes studying and reviewing *Tanakh*, Mishna, *Midreshei Halakha*, *Talmud Bavli* and *Talmud Yerushalmi*. There are no shortcuts. Even studying Rambam, which is enormously helpful for learning terms and concepts, falls short of integrating the inner workings of our system of Oral Law. To develop the critical intuition and instinct required to distinguish a good *sevara* (rationale) from a poor one, a valid concept or idea from an invalid one, what is likely from what is absurd, demands many years of hard and tireless, sometimes painful, study and review of much of Talmud. Accordingly, the sophistication of one's talmudic intuition will emanate from the degree to which one has studied the breadth and depth of the Oral Law.

3. Guidance

An important dimension of students' growth in Torah is their attentiveness to the gap that exists between their own perspective of a *sugya* and the seasoned approach of their teacher. Obviously, a *shiur*, presented often as a final product, does not necessarily reflect

Brisker "*derekh*" and ask: Are we following the path of R. Chayyim, or have we fallen off "the *derekh*"?

I. Caveats and Concerns Regarding the Implementation and Impact of *Lomdus*

It is widely accepted that the Brisker analytical *derekh* is an important, useful, and meaningful contribution towards engaging *devar Hashem* (the word of God). Yet, as attractive as the Brisker *derekh* is, quite a few caveats are in order.

A. Implementation of the Brisker *Derekh*

1. Flexibility and Creativity

While the techniques and tools of *lomdus* are extraordinarily helpful, they can also be a hindrance. Ritualistic fidelity to method can interfere with or interrupt creative reading skills or even understanding of the topic. Becoming bogged down with a particular series of questions or with a particular structure threatens one's ability to recognize what is unique about a particular *halakha* and that it requires a different approach. Furthermore, one should not ignore a *sugya* or position that does not conform to one of these devices. One should not be blinded by the imperfect alignment of *sugyot*, or to their being seemingly unrelated and irrelevant.

It is important to keep in mind throughout that *lomdus* is not a formal method that merely requires a series of steps, nor is it an artificial process consisting of stale categories of thought. Rather, *lomdus* is a response to internal stimuli: one must always endeavor to be creative, open to nuances, formulations, and shifting winds in the *sugya*; flexibility is critical. Thus, while these tools are useful, one must not let them dull sensitivity and constrict creativity.

2. Breadth of Knowledge

To use the Brisker *derekh* effectively and accurately, one requires a

current talmudic educational environment and of the need for improvements and adjustments.[3]

While the benefits of the Brisker *derekh* certainly deserve recognition, its limitations ought not, and can not, be ignored. Indeed, reviewing and critiquing elements of the Brisker *derekh* as it is implemented today, and heeding the ultimate realization that we must rethink and refine some of its contemporary aspects, will serve Torah study's very definition – to humbly engage, encounter, and ultimately surrender to the will of God.[4]

Furthermore – and let there be no mistake – this endeavor will contribute to preserving, and not detracting from, the illustrious legacy of R. Chayyim. Indeed, the "Brisker method" – the brilliant integration of Torah intuition with the idea of systemization and technique – flowed from and sprang out of R. Chayyim's Torah personality as a Halakhic Man, and all that it entails for a Torah way of life.[5] As a result, the underpinnings of the Brisker method – asking the question of "what," rather than "why" – reflect Halakhic Man's emphatic attitude of total compliance with divine imperatives and absolute subordination to God.[6] It is *this* "path" (*derekh*) of R. Hayyim – the path of Torah character and halakhic persona *par excellence* – that must prevail, then, in order for the Brisker *derekh* to succeed.

Consequently, let us consider the contemporary state of the

3. As my experiences as both student and teacher reflect an all-male yeshiva environment, I hesitate to expound upon how the entrance of women into the realm of serious Talmud study would or would not correspond to my observations. No doubt much of what I write here is germane for female Talmud students, but clearly that more recent phenomenon would have its own unique characteristics.
4. Cf. R. Soloveitchik's comments in "The Study of Torah," cited in R. Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (Hoboken, NJ, 1999), vol. 2, 203-04.
5. Cf. R. Soloveitchik, *Divrei Hagut*, 82-85.
6. See R. Mosheh Lichtenstein, "'What' Hath Brisk Wrought," in *Lomdus: The Conceptual Approach to Jewish Learning*, esp. 172-173.

Rav Doniel Schreiber

Educational and Spiritual Implications of Brisker *Lomdus*: Concerns, Caveats, and Challenges[1]

Given the centrality of talmudic study, it is not surprising that different *darkhei ha-limmud* (study methods) have developed over time. For more than a century, the prevailing method of *iyyun* (talmudic analysis) in the yeshiva world has been, in one form or another, the Brisker *derekh* (method), developed by R. Chayyim Soloveitchik (1853-1918) of Brisk. While the impact of the Brisker *derekh* on contemporary Talmud study has recently begun to receive nascent but important reassessment,[2] the influence of *lomdus* upon the character, philosophy, and constitution of present-day Talmud students still awaits any form of review.

It is my intent to articulate an initial assessment of the effect of contemporary *lomdus* upon and its implications for today's student. Periodic review of the Brisker *derekh*'s methodological implementation and its impact on the student of Talmud will hopefully assist teachers, parents, and students in forming an appreciation of the

1. This is a revised version of my essay which appeared in *Wisdom from All My Teachers: Challenges and Initiatives in Contemporary Torah Education*, eds. J. Saks and S. Handelman (Jerusalem, 2003), 229-248, and is reprinted here with permission. I have not included in this revised version my discussion of how one implements the Brisker *derekh*'s analytical technique.
2. For a historical review and analysis of R. Chayyim's method, see R. Shlomo Yosef Zevin, *Ishim ve- Shitot* (Tel Aviv, 1952), 43-70; Norman Solomon, *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle* (Atlanta, 1993); Shaul Stampfer, *Ha-Yeshiva ha-Lita'it be-Hithavutah* (Jerusalem, 1995); Marc Shapiro, "The Brisker Method Reconsidered," *Tradition* 31:3 (Spring 1997), 78-102; and R. Yosef Blau (ed.), *Lomdus: The Conceptual Approach to Jewish Learning* (New York, 2006). For a more personal and intimate perspective of R. Chayyim's method, see R. Joseph B. Soloveitchik's "*Mah Dodekh mi-Dod*" in *Divrei Hagut ve-Ha'arakhah* (Jerusalem, 1982), esp. 70-85.

Conclusion

Ultimately, my disagreement with R. Lichtenstein's article is quite narrow. The evidence is compelling that *Chazal* acknowledge the "universal validity and provenance" of natural law prior to *matan Torah*. It is equally clear that the laws of the Torah narrowly and technically interpreted fall short of this standard. The article certainly makes a convincing case that there is a specifically halakhic requirement to go beyond the strict letter of the law and act according to the dictates of a supralegal contextual ethic. The disagreement is narrowly focused on the scope of this supralegal extension.

If we insist on the "integration within Halakha" (50) of supralegal conduct, this limits us to two possibilities: either the entire scope of natural law has now been subsumed *into lifnim mi-shurat ha-din* (or some equivalent supralegal principle incorporated into the law) or it has ceased to bind us at all, leaving us only with a rather narrower set of ethical obligations that have been subsumed into Halakha. R. Lichtenstein's article defends the first interpretation, but I disagree with both. The scope of ethical obligations subsumed into Halakha via *lifnim mi-shurat ha-din*, *imitatio Dei*, or through any other principle, is broad, but not nearly as broad as the natural morality recognized by our tradition. The original logic of natural morality as a whole did not somehow disappear with the giving of the Torah, and it continues to motivate us on a nonhalakhic level as a complement to Halakha.

Jewish tradition does recognize an ethic independent of Halakha, as it also recognizes that Halakha extends beyond the narrow ambit of *din*, but we fall short of subsuming natural morality into Halakha. The tension between ethics and Halakha remains, sometimes enervating and sometimes energizing. I think that many students of the Yeshiva feel that sensitivity to this tension is one of the most important educational goals of our *beit midrash*.

Was this ethical principle subsequently subsumed into Halakha at Mount Sinai? Was Moshe effectively commanded and required to intervene with God on behalf of the Jewish people after the sin of the calf and at other times? Is it even logically consistent to conceive of a legal commandment to argue with the Giver of the Law? I don't think so. Surely Moshe was driven by the same ethical urge that motivated Avraham, only with even greater intensity, for Moshe never relented as Avraham did.[11] Indeed, Jewish history presents a distinguished history of righteous people arguing with God, including the famous stories of Choni Ha-Me'agel and R. Levi Yitzchak of Berditchev.

The second example is the requirement to adhere to agreements. It is impossible that this requirement should originate in the Torah for the simple reason that our obligation to keep the Torah originates in it. The *gemara* (*Shabbat* 88a) asserts not only that the obligation to keep the Torah results from Israel's voluntary agreement to the covenant, it further states that the original covenant at Mount Sinai could, in fact, have been abrogated since there was a lack of true informed consent, insofar as God's threat to destroy them if they refused constituted duress. The covenant only became irrevocable when "they accepted it again in the time of Achashverosh." Evidently, at least this aspect of natural morality must persist as an autonomous source of ethical obligation.

Note that the conclusion that vestiges of natural morality remain binding outside the halakhic system does not have any direct bearing on what their weight is, as R. Lichtenstein has noted elsewhere.[12] His position, as I understand it, is that while ethical considerations make their way into *pesak* in a variety of ways (including *lifnim mi-shurat ha-din* and *darkhei no'am*), when there is an unambiguous halakhic obligation, it must take precedence over ethical norms. For R. Lichtenstein, this is a central message of the *akeida.*

11. Cf. *Zohar*, *Vayera* I:106a, which makes this comparison.
12. See, for example, "Being Frum and Being Good: On the Relationship between Religion and Morality," in *By His Light*, 123.

If natural morality is not subsumed into Halakha via *lifnim mi-shurat ha-din* or *imitatio Dei*, then how is it subsumed? One possibility is through rabbinic legislation. However, the sources mentioned in R. Lichtenstein's article seem to support a similarly limited scope for these additions to the *dinim*. One prominent reference to rabbinic legislation is R. Lichtenstein's quote from the *Maggid Mishneh*, who states that the "Rabbis set down some relevant details subsumed under these principles" (49). This quote does not seem to invite a wholesale importation of an extra-halakhic ethic, but rather the inclusion of specific principles enumerated by the Sages.

This would certainly apply to "*kofin al middat Sedom*," coercion in cases of "inordinate privatism" (45). Such instances of privatism are easily characterized as "standing on technicalities." Property rights were meant to secure rights of enjoyment to their owners, not to deny enjoyment to others, which is what *middat Sedom* generally involves. R. Lichtenstein acknowledges that the principle of *kofin al middat Sedom* comes only to "fill in a moral lacuna at a lower level."[10]

Ethical Obligations That Remain Beyond the Penumbra

I am much more inclined to think that large swathes of natural morality remain outside not only the *halakhot* themselves but also beyond what is included by *lifnim mi-shurat ha-din* or alternative legal categories. Let me provide two examples.

The first example is referred to in R. Lichtenstein's essay. Avraham Avinu was horrified and indignant at the thought that God might indiscriminately judge the innocent and the wicked together in the overthrow of Sodom. His argument – "Shall then the Judge of the whole earth not do justice?" – indeed "assumes the existence of an unlegislated justice" (34).

10. R. Lichtenstein wrote a separate article on this topic, "*Le-Veirur 'Kofin al Middat Sedom*,'" in *Hagut Ivrit Be- America* I (1972), 362-82. An English translation appeared in *Alei Etzion* 16 (Iyar 5769), 31-71.

Imitatio Dei

It would be unfair to question R. Lichtenstein's conclusion solely on the basis of a narrow discussion of *lifnim mi-shurat ha-din*. R. Lichtenstein explicitly states that the topic of the article is not *lifnim mi-shurat ha-din* per se, but rather the question of whether ethical obligations are subsumed into Halakha. In particular, the article itself allows the possibility that according to the Rambam, the operative legal principle for expansive ethical obligations is not *lifnim mi-shurat ha-din* but rather *imitatio Dei*; it is not learned from the verse "and you shall do what is upright and good" but rather from the verse "and go in His ways" (*Devarim* 28:9) (42).

However, I would express the same reservation here as I stated regarding *lifnim mi-shurat ha-din*. The principle of *imitatio Dei* in *Chazal* is limited to broad statements of character development and specific acts of kindness: "Just as He is merciful and clement, so should you be merciful and clement" (*Shabbat* 133b). "Just as He clothes the naked... so should you clothe the naked; the Holy One blessed be He visits the sick... so should you visit the sick; the Holy One blessed be He consoles the mourning... so should you console mourners; the Holy One blessed be He buries the dead... so should you bury the dead" (*Sota* 14a). The Rambam in *Sefer haMitzvot* (positive commandment 8) similarly seems to relate this commandment to the cultivation of specific character traits, rather than a commandment to adopt specific principles in the face of ethical dilemmas. Thus, I find little evidence that *imitatio Dei* constitutes an overarching commandment of ethical conduct.

An additional reservation relates to R. Lichtenstein's requirement that in order to be operative, a halakhic ethic must have been commanded or subsumed with the giving of the Torah. It must belong to what he calls the "post-Sinai order" (36). We should consider the possibility that *imitatio Dei* specifically is relevant even without revelation; perhaps all mankind are inherently bidden to go in the ways of the Creator, insofar as all are created in His image.

standards totally outside of Halakha (that is, *lifnim mi-shurat ha-din* incorporates all of natural morality, not just the penumbra of *mitzvot*) is the title of the essay, which refers to "an ethic independent of Halakha" and not "an ethic beyond Halakha." Later on in the essay, the terms "independent ethic" and "supralegal ethic" seem to me to be used interchangeably.[9] In one place, R. Lichtenstein specifically refers to the ethic in question as a "nonhalakhic ethic" (35).

Another indication is the opening of the essay, in which R. Lichtenstein takes pains to show that the Sages acknowledged natural morality in a far-reaching fashion, as opposed to merely showing that there are some areas of right conduct that require ethical sensitivity.

Most explicitly, R. Lichtenstein asserts towards the end of the essay that supralegal conduct may "aspire to attainments discontinuous with any specific practical norm."

By contrast, I think the sources provided in the article lend support for the concept of *lifnim mishurat ha-din* as essentially a native halakhic ethic, an extrapolation of the *din* rather than a supplement to it – precisely what the article describes as the "penumbra of *mitzvot*" (50).

The first argument for this suggestion is based on the scope of the explicit mentions of the principle. The five cases brought above as examples of the penumbra exhaust all specific examples of *lifnim mi-shurat ha-din* mentioned in the Talmud; there seems to be no evidence justifying extending the principle beyond them.

The second argument is linguistic. The phrase "*lifnim mi-shurat ha-din*," literally, "within the boundary of the law," translates much more readily as "beyond the letter of the law" than it does as "equity." It readily suggests taking the law itself and extrapolating beyond its formal boundary – much as the Ramban describes in the cited passage.

9. See, for example, p. 43.

I understand the Ramban's parallel explanation of the commandment "You shall be holy" (*Vayikra* 19:2), with its similar specific/general structure, in a similar fashion; we are meant to define holiness within the parameters set out by the commandments.

Each understanding has its own consequences for the possibility of the principle of *lifnim mi-shurat ha din* superseding natural morality as a source of obligation. In the first approach, the supersession is automatic; what was previously "natural" is now subsumed wholesale into the legal. According to the second approach, supersession is possible only if the penumbrae extend to all ethical challenges. That is, if we take the letter of the law, there remains some unethical conduct that has not been prohibited, but once we include the spirit of the law we encompass all relevant ethical obligations. R. Lichtenstein explicitly rejects this possibility; after describing the penumbra he writes, "Not all supra-legal conduct bears this character" (50).

If, according to the second approach, *lifnim* is limited to the penumbra, then what happens to those ethical obligations beyond the penumbra? They must either stop being obligatory subsequent to *matan Torah* or remain as strictly extra-halakhic sources of obligation. R. Lichtenstein does not give credence to the former position, asserting that natural morality is "incorporated as a floor for halakhic ethic" (37).

The Scope of *Lifnim*

We have seen that there are two possible ways of understanding the principle of *lifnim mi-shurat hadin*: either it incorporates all of natural morality or it extends merely to the penumbra of *mitzvot*, in which case the rest of natural morality remains extra-halakhic. I find that the general thrust of R. Lichtenstein's article supports the first possibility, while the sources marshaled support the second.

One basis for my understanding that the literary direction of the article is to view *lifnim mi-shurat ha-din* as applying to ethical

The Ramban's understanding of *lifnim mi-shurat ha-din* is subject to either interpretation. In his Torah commentary on the verse "And you shall do what is upright and good in the eyes of the Lord" (*Devarim* 6:18), the Ramban identifies this *mitzva* with the obligation to act *lifnim mi-shurat ha-din*.

> For it is impossible to mention in the Torah all of a person's actions toward his neighbors and acquaintances, all of his commercial activities, and all social and political institutions. So after He had mentioned many of them, such as "thou shalt not go about as a tale-bearer," "thou shalt not take vengeance or bear a grudge," "thou shalt not stand idly by the blood of thy fellow," "thou shalt not curse the deaf," "thou shalt rise up before age," and the like, He resumes to say generally that one should do the good and the right in all matters... even what is said "His teaching is comely and his speech is gentle with others," until he will be considered wholehearted and straight in every matter (40).

The Ramban's mention of gentle speech, which is not naturally connected with any specific commandment, and the description of being "whole-hearted and straight in every matter" suggest the first approach: the commandment to do what is "upright and good" is a general obligation of ethical conduct.

But the Ramban's description of how the Torah first mentions specifics and afterwards "resumes" to speak generally suggests a process of extrapolation, the second approach. A similar understanding was expressed by David Shatz, who wrote: "The Ramban's model is extrapolation from explicit rules, not appeal to something outside."[8]

---

is imperfect because, even assuming there is a separate prohibition on a *chatzi shiur*, it still applies only in those instances where an explicit full-*shiur* prohibition exists.

8. David Shatz, "Beyond Obedience: Walter Wurzburger's *Ethics of Responsibility*," *Tradition* 30:2 (1996), 79.

So the first approach basically suggests a commandment of *lifnim mi-shurat ha-din* whose practical content is: "Follow the best ethical instructions of natural morality." Like *pikuach nefesh*, *lifnim mi-shurat ha-din* is conceived as an imperative within Halakha whose specific parameters are to be sought outside of it.

The second approach suggests a much more specific relationship between a particular *din* and the ethical obligation imposed by *lifnim mi-shurat ha-din*. We start with a particular *din*, a specific rule, and then go beyond it, in the specific direction adumbrated by the original rule. The ethical system may also include additional directives of the Sages, which are also native to the halakhic system.

We can illustrate the distinction using well-known concepts from secular law. In secular law, we are familiar with two distinct kinds of ethical conflicts. One is the conflict between law and equity. Law is meant to deal with generalities, but in some particulars it may do a poor job of enforcing justice. In this case, judges have a degree of latitude to rule according to equity, extra-legal rules which may be quite foreign to the specific law that would formally apply. This would describe the first approach.

A distinct conflict is that between the letter and the spirit of a law. Here we have in mind quite a different problem. In this case, the law formally meant to apply a guiding principle adequate for judging the case at hand, but the specific wording of the statute doesn't apply it adequately. This would apply to the second approach.[7]

---

7. A ready parallel from the *beit midrash* would be the two approaches in the *Rishonim* to the prohibition of *chatzi shiur*, less than the designated measure of a transgression. Is this prohibition a single overarching prohibition – in addition to the myriad prohibitions on a full measure, is there an additional prohibition on a small measure of anything? Or does each of the individual prohibitions encompass two levels – the full prohibition of a full measure, as well as a lesser prohibition of a smaller amount? See the Ramban's commentary to *Yoma* 83b. I would liken the first approach to the first understanding: *lifnim mi-shurat ha-din* is a separate, overarching prohibition to act ethically. The second approach corresponds to the second understanding; each *din* has two levels, *din* and *lifnim mi-shurat ha-din*. This parallel

(*Ketuvot* 97b) first terms this *lifnim mi-shurat ha-din*.[5] This would also characterize the *lifnim mi-shurat ha-din* conduct of R. Pappa in *Berakhot* 45b. The formal *halakha* is that if two people want to recite the Grace after Meals, the third must briefly interrupt his meal to allow them to make a *zimmun*, but if one wants to make the blessing, two do not have to pause on his behalf. When R. Pappa interrupted his meal for a single person, he evidently understood that the underlying principle is that one should be willing to interrupt the meal to form a *zimmun* whenever it is not too much trouble.

Beyond the Penumbra?

Having established that *lifnim mi-shurat ha-din* extends Halakha beyond the specific requirement of the *dinim* to include the shadow that they cast, we may now ask: does the principle also go beyond that to constitute a general legal obligation of ethical conduct? Or does it remain limited to the specific laws and their extensions?

The first possibility is certainly plausible. There are precedents for the halakhic system having explicit reference to extra-halakhic standards. An instructive parallel to the kind of "halakhic subsumption" described would be the commandment to give life-saving medical treatment. The *mitzva* of *pikuach nefesh* is so important that it takes precedence over almost all other commandments. However, the exact practices that conquer disease are seldom set out in the Halakha; rather, the Halakha refers us to the physicians. When the *Shulchan Arukh* sets out to define what actions are considered life-saving, it tells us to follow the guidance of a "competent physician" (*rofeh baki*).[6] The practical content of the commandment is thus: "Follow the best medical instructions of the physicians."

---

5. Ultimately, the *gemara* concludes that R. Pappa's act was obligatory and not *lifnim mi-shurat ha-din* at all, but here we are only interested in understanding the way the expression is used.
6. *Shulchan Arukh*, *Orach Chaim* 618:1.

Kama 99b. While a person who renders professional judgment can generally be held liable for a mistake, there is an exception for an experienced and certified professional. Such a practitioner is exempt because his decision is presumed to be judgment, not misjudgment, and his mistake, in effect, bad luck. Nevertheless, R. Chiya decided to reimburse the customer and thus refused to avail himself of this exemption.

Another example of this category is found in *Bava Metzia* 30b. While fundamentally every Jew is obligated to return a lost object, there is an exemption if returning it is beneath the dignity of the finder; even if the object was his own, he would hire someone to take care of it rather than doing so himself. Nevertheless, R. Yishmael ben R. Yossi acted *lifnim mi-shurat ha-din* and declined to avail himself of this exemption.

(2) *Disregard of technicalities*: The *gemara* describes that if a lost object is found after the owner despairs of ever getting it back, the finder may keep it (*Bava Metzia* 24b). In most cases, however, we cannot actually determine if there is despair – after all, if the owner was known, the object would not be considered lost in the first place. Thus, Halakha provides for "constructive despair;" certain circumstances permit the finder to presume that the owner has despaired. If, however, we can actually locate the owner and know that he is still looking for the object, this legal construction is a mere technicality. For this reason, Shmuel prescribes returning the object in this situation *lifnim mi-shurat ha-din*.

(3) *Similar telos*: Any sale can be reversed if it can be demonstrated that there was a lack of sufficient intention on the part of the seller. This would be true if there was an explicit condition on the sale, but the same purpose is arguably achieved if the buyer is convinced that under the circumstances that developed the seller would never have agreed to the sale. Thus, R. Pappa agrees to reverse a sale when the seller sold his field only because of an urgent need for ready cash, but later obtained the cash elsewhere. The *gemara*

clearly from the primary rabbinic source for the concept of *lifnim mi-shurat ha-din*" (40).

So far, we have established that the set of particular laws are inadequate to supersede an independent system of natural morality, and we have also established that Halakha as an ethical system extends beyond the domain of the particular laws. But a critical question remains: how far does the halakhic system, in fact, extend? Is it far enough to make natural morality superfluous as an autonomous source of obligation?

The Penumbra of the *Mitzvot*

The precise scope of *lifnim mi-shurat ha-din* is examined in detail towards the end of the article. There, R. Lichtenstein enumerates a number of ways in which *lifnim mi-shurat ha-din* extends the law. "One of its principal modes entails the extension of individual *dinim* by (1) refusal to avail oneself of personal exemptions; (2) disregard of technicalities when they exclude from a law situations that morally and substantively are clearly governed by it; and (3) enlarging the scope of the law by applying it to circumstances beyond its legal pale but nevertheless sufficiently similar to share a specific telos." He then describes these three extensions as "the penumbra of *mitzvot*" (50).[4]

For the sake of completeness, it is worthwhile to provide examples of each of these categories.

(1) *Refusal to avail oneself of personal exemptions*: This characterizes the *lifnim mi-shurat ha-din* conduct attributed to R. Chiya in *Bava*

4. Professor Shmuel Shilo, in his article "On One Aspect of Law and Morals in Jewish Law: *Lifnim Mi- Shurat Ha-Din*," *Israel Law Review* 13:3 (July 1978), suggests that only the first category applies: the principle applies only to a general obligation to which there is an exception. *Lifnim mi-shurat ha-din* behavior implies waiving the exemption and acting in accordance with the original universal rule. The difference in approach is primarily semantic; Prof. Shilo would consider an exemption due to a technicality or to a lack of precise conformity to the legal category as an exception. I consider R. Lichtenstein's categorization more informative.

both so definitive and so comprehensive as to preclude the necessity for – and therefore, in a sense, the legitimacy of – any other ethic" (37). In other words, "Essentially, then, the question is whether Halakha is self-sufficient" (38).

This question in turn has a naïve and a more sophisticated formulation. The naïve version asserts that every ethical dilemma is adequately resolved by some specific law in the canon, while the more sophisticated version allows for a kind of meta-halakha directing us to act ethically. The naïve version is promptly negated: "If we mean that everything can be looked up, every moral dilemma resolved by reference to code or canon, the notion is both palpably naïve and patently false" (38). The evidence in favor of this position begins with everyday experience: "Who has not found that the fulfillment of explicit halakhic duty could fall well short of exhausting clearly felt moral responsibility?" (39).

Afterwards, we find various citations from the Talmud, including the statement that "Jerusalem was destroyed because they [its inhabitants] judged [in accordance with] Torah law... and did not act *lifnim mi-shurat ha-din*" (39). One very important proof-text is from Nachmanides' commentary on the Torah, wherein he insists that doing "the right and the good" requires going beyond the strict letter of the law.

This insight, however, only establishes that the *halakhot*, the set of individual rules or *dinim*, are not self-sufficient. R. Lichtenstein goes on to demonstrate that the halakhic system itself extends beyond the narrow ambit of such *dinim*. The individual *halakhot* are extended and amplified by the principle of *lifnim mi-shurat ha-din*, "beyond the letter of the law," which is itself a part of the halakhic system. "The demand, or, if you will, the impetus for transcending the din is itself part of the halakhic corpus. This point emerges

---

can regard Torah not as a totally new chapter in human history, but rather as the pinnacle of the earlier development."

the "meta-halakha" of *lifnim mi-shurat ha-din* – going "beyond the letter of the law." He writes: "*Lifnim mi-shurat ha-din* ... is the sphere of contextual morality" (47).

R. Lichtenstein's article, as I read it, implies that all moral conduct acquires the status of commandment through this process of subsumption; moral obligations *per se* are superseded by a Torah commandment to act ethically. In this article, I will present some evidence that the scope of *lifnim mishurat ha-din* is considerably less than the scope of the natural or contextual morality affirmed by Jewish tradition. Other halakhic meta-obligations are of similarly limited scope. At the same time, it is clear that Judaism never repudiated the principles of natural morality. It follows that Judaism recognizes an ethic truly independent of Halakha, one that is not subsumed under any other halakhic category.

Natural Morality and *Matan Torah*

A frank acknowledgment of the fundamental importance of natural morality is at the heart of R. Lichtenstein's essay. In the first few pages, he marshals Mishna, Midrash, and prominent *Rishonim* to establish that "tradition accords a non-halakhic ethic some theoretical standing by acknowledging its universal validity and provenance" (35) – certainly a far-reaching statement.

However, the impressive standing of natural morality immediately encounters a surprising obstacle: *matan Torah*. R. Lichtenstein wonders whether, subsequent to the giving of the Torah, "that standing is of any practical significance to us" (36). The significance of this ethic is not challenged with abrogation; the article asserts that "natural morality establishes a standard below which the demands of revelation could not possibly fall" (36).[3] The threat is rather from supersession; perhaps "the demands or guidelines of Halakha are

3. Similarly, in the appendix to chapter 1 of *By His Light: Character and Values in the Service of God*, ed. R. Ziegler (Jersey City, 2003), R. Lichtenstein explains that "one

Rav Dr. Asher Meir

Does an Ethic Independent of Halakha Remain an Autonomous Source of Obligation?[1]

Introduction

In the Yeshiva, the curriculum is overwhelmingly defined by the study of the Law, while the spirit is defined by the commitment to ethical conduct. It is only natural that the relationship between Halakha and ethics is a topic of study and concern. Are these sources of obligation overlapping, complementary, or perhaps conflicting?

In his article, "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?"[2] R. Lichtenstein answers this eponymous question in a characteristically nuanced way. R. Lichtenstein considers it beyond dispute that our tradition does recognize an ethic independent of the *halakhot*, the specific rules detailed in the law; there is a consistent recognition of and commitment to a kind of natural morality (although not necessarily to "natural law" as this term is usually used). "If the issue be reduced to natural morality in general, it need hardly be in doubt" (33).

However, such an ethic, while independent of the *halakhot*, is not independent of Halakha. R. Lichtenstein tries to demonstrate that, to a large extent, natural morality, "an ethic independent of Halakha," is ultimately subsumed into the halakhic system through

1. I would like to thank R. Yitzchak Blau and R. Reuven Ziegler for their many thoughtful comments provided over the development of this article.

2. First printed in Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics* (Columbus, 1975), 62-88; reprinted in Menachem Kellner (ed.), *Contemporary Jewish Ethics* (New York, 1978), 102-123, and in R. Lichtenstein's *Leaves of Faith*, vol. 2 (Jersey City, 2004), 33-56; translated into Hebrew in *De'ot* 46 (5737), 5-20. Page references in this article will be to *Leaves of Faith*.

obligated to reassess our current thought and practice. The price we are paying for caution may be excessive; and in any event, we need to ask whether we have the halakhic right to pay any price. The concepts of *kevod ha-beriyot* and *shalom* are not personal property.[30]

30. "*Mah Enosh:* Reflections on the Relation between Judaism and Humanism," *The Torah U-Madda Journal* 14 (2006-07), 38-40.

Nevertheless, this conservatism, howeverlaudable in motive and intent, is not without its own dangers. Elements such as *kevod ha-beriyot* and *shalom* are central to a Torah *Weltanschauung*, a fact to which their legitimate and limited role in suspending certain halakhic norms clearly attests. Yet the reluctance to permit them to play that role tends to downgrade their position. The result is twofold. First, there is a danger that in situations in which they ought to be decisive, so that certain usual norms actually should be overridden, they may not be invoked... Moreover the reluctance to invoke a dispensation feeds on itself. Once it has fallen into relative disuse, one is understandably reluctant to apply it more broadly lest he rock the boat – or lest he be accused of rocking the boat... Secondly, quite apart from possible specific errors, there exists a potentially graver danger. The axiological centrality of *kevod ha-beriyot* or *shalom* as the moral and religious basis of large tracts of Halakha may be seriously undermined... the failure to invoke these dispensations in any but the most extreme cases cannot but erode their position – and popular awareness of that position – as central values with a Torah-halakhic order. No committed Jew can regard such a prospect lightly. Some margin of safety is perhaps advisable. But must it be as large as we have tended to maintain? This is not to suggest that dispensations grounded in *kevod ha-beriyot* and *shalom* be bandied about with abandon. Certainly, the risks inherent in applying them cannot be ignored. I do, however, wish to point out the risks inherent in the opposite course, in the direction of extreme caution; to emphasize that we collectively perhaps – I should rather say, probably – have strayed too far in the opposite direction; and to suggest, that in this area we are... religiously

> upon to make decisions between options and to be willing to pay the price of entry into the more narrow world of action, which by its nature is uni-dimensional.[27]

The last word rightly goes to R. Lichtenstein, who addressed a related issue regarding the issue of the "slippery slope" in determining halakhic public policy. His comments in this specific instance, as in so many others, reflect the nuance, balance and sagacity to which we all aspire:

> We need to consider what has popularly become known as the "slippery slope," the concern that acceptance of certain innovations, even if they are halakhically tenable, may invite pressures for further progressive change, resulting incrementally in the erosion of traditional sensibility or even outright halakhic violation... The concern about the slippery slope is, in principle, both legitimate and genuine. It is firmly rooted in *Chazal*, who anchored many *gezerot* upon it... Yet, in applying the principle, two factors need to be weighed. We shall have to evaluate first the likely course of events. How truly slippery is the slope?... Second, we shall need to examine at what cost – whether in the form of possible alienation of certain constituencies or in the impairment or dilution of the quality of spiritual life – the presumed security of an ultra-conservative stance is being attained.[28]

In more expansive fashion, in his recently published remarks[29] on the role of meta-halakhic factors such as *kevod ha-tzibbur* or *shalom* in determining Halakha, R. Lichtenstein has noted legitimate concerns by *poskim* for not using these factors more broadly. He then, however, goes on to note that:

---

27. Ibid.
28. "Formulating Responses in an Egalitarian Age: An Overview," in *Formulating Responses in an Egalitarian Age*, Marc Stern (ed.) (Lanham, MD, 2004), 48-49.
29. Authored in the 1960's.

pride of place for the analytical Brisker *derekh* while exploring other avenues and presenting students with a more rich, diverse and nuanced arsenal of *darkhei ha-limud* should be a path that is explored with fresh eyes and a full airing of the various perspectives.

5. Excessive Conservatism

Finally, the last challenge I would like to note facing the world of *yeshivot* animated by a sense of complexity is the danger of an excessive conservatism in the face of pressing needs and challenges. On the one hand, multi-layered and nuanced thinking allows us the ability to think through problems and not rush to hasty conclusions or actions that will be regretted in hindsight. In particular, in the realm of halakhic innovation, creative religious thought, or public social action, it is important to have a conservative attitude toward the desire for movement and change in order to maintain the integrity of established systems and the continuum of practice and rootedness to Halakha. In the area of public policy, this ensures the healthy functioning of a stable civil society. At the same time, with great deference and trepidation, I would contend that there are times that this instinct has been used too broadly by various *rebbeim* and alumni of the Yeshiva as an excessive check on legitimate halakhic and social change and movement. It can, in isolated instances, lean too heavily to an exclusive acceptance of the status quo, and by its deference to the views of the most conservative voices within the traditional community (or out of concern for those perspectives) limit exploration of other legitimate avenues of religious expression, religious thought and social change. It is critical that individuals and communities exploring these avenues within the framework of Halakha in its broad conception continue to hear an authentic Torah voice to lead and steer them in the proper direction from the walls of our *beit midrash*, without feeling alienation and distance.

As R. Cherlow has written:

> A complex and rich nuanced perspective is often called

one must be careful that love does not prejudice the ability to engage in reflective evaluation and criticism where it may be warranted.

Paradoxically, it appears to me that it is specifically in this area of legitimacy of modes of study that the Yeshiva has not fully lived up to its educational message of fostering rich complexity and nuance. I speak here of the challenge that confronts the Yeshiva as it moves forward in its strong advocacy of the Brisker *derekh* as not only a primary approach to learning but as the almost exclusive approach to learning *be-iyun*. As a number of correspondents, including R. Yitzchak Blau, noted, for many faculty and alumni (although there are notable exceptions), no other approach to learning Talmud passes muster or belongs in the Yeshiva curriculum; in some instances, other approaches are viewed with an unfairly jaundiced eye. In this area, some of the passion and love for the conceptual model of learning has resulted in a univocal perspective that does not grant room for exploration of other *derakhim* in learning Talmud of a more classically *acharonic* emphasis in nature. Similarly, *derakhim* that integrate academic or spiritual elements, or those that attempt to derive values or focus more on purely *peshat* concerns, are looked upon askance or as not reflecting "real" learning.[26] These kinds of attitudes express themselves in various tangible and intangible ways and often trickle down to students, young and old. It behooves the future educational leadership to consider whether these attitudes are ones that reflect truth, as well as reflect the educational needs of the hour.

R. Mosheh Lichtenstein has written eloquently about some of the challenges of remaining boxed into an exclusively Brisker methodology and the need to go beyond its classical questions to deal with issues of spiritual value and meaning. This is a wonderful starting point that needs to be further nurtured and expanded. Retaining

26. Of course, some have objections to academic or other methods on substantive grounds, which require discussion and engagement.

> The righteous ones are those within whom complexity sparks a burning fire and a rich internal world that burns with the double torch of commitment to two extremes, and imbues their words and actions with even more force and power. However, by and large, the approach of complexity is one that is corrosive, causing most people not to do anything seriously: neither mercy nor justice, neither army service nor study in yeshiva, neither devotion to Torah study nor taking a leadership role in the world of the academic research. Rather, they remain in the middle: complex, deep, with an ability to formulate and analyze, but remaining in opposition.[25]

Rav Cherlow here points to the phenomena of alumni and students who are ultimately "paralyzed" by their commitment to sophisticated and nuanced thinking to the point that their ability to achieve their religious and spiritual growth as well as lead others boldly and firmly is undermined.

4. An Internal Blind Spot

The guiding *derekh ha-limmud* that has dominated the culture of learning at the Yeshiva since at least R. Lichtenstein's assumption of the mantle of co-*Rosh Ha-Yeshiva* in 1971 is the analytical method known popularly as the Brisker derekh, as filtered through the prism of the Rav *zt"l* and R. Lichtenstein's unique contributions to its application and interpretation. This is the method that I personally was reared on at the Yeshiva and which captured my heart and soul from the first encounter. This method dominates my own learning of Gemara and *Rishonim*, albeit with recourse to other modes that I have encountered subsequently. This method has enriched me religiously, intellectually and existentially and has helped me develop my passion for Talmud since my youth. However, as *Chazal* teach us,

25. *Daf Kesher* #791.

from observing the scene both in America and Israel it is clear that a percentage of graduates of the Yeshiva, while having excelled in deep and complex learning *be-iyun* in the walls of the *beit midrash*, upon leaving the Yeshiva were and are not able to sustain that type of commitment. Part of the reason for this phenomenon is that students often imbibe the notion that "true" learning only involves intense, complex analysis of an entire *sugya* and its permutations, while superficial learning such as *daf yomi* is to be eschewed. Some therefore fall into the trap, upon leaving the Yeshiva halls, pressured by the demands of work and family upon entry in to the working world, of abandoning continued commitment to any ongoing *Talmud Torah*. In effect, the excellent and ideal becomes the enemy of the good.

Moreover, for some this point goes beyond the area of *talmud Torah*. Distorted notions of complexity and openness to non-Torah values and pursuits do not often breed passionate and intense religious personalities, but rather more tepid religious individuals. As R. Lichtenstein asked more than two decades ago: "How much of our Centrism indeed derives from dialectical tension and how much from tepid indifference?"[24] This is an educational and religious challenge of the first order and one which continues to bedevil many parts of the Modern Orthodox community. For some (especially amongst sincere young adults), this reality causes them to abandon the community and world of complexity for a community that, while more single-minded and even, in some instances, excessively so, is perceived to be full of religious commitment and passion.

3. Lack of Decisiveness and Leadership

A slightly different point that dovetails with the previous point was made more recently by a prominent alumnus of the Yeshiva, R. Yuval Cherlow:

24. Ibid., 222-23.

cific halakhic issues) in complex and nuanced terms often did not capture the attention and engagement of his students. In contrast, his students often gravitated to the absolutist and uncomplicated educational messages presented by his more *yeshivish* colleagues.

What is sometimes true on the level of education in the school context is often also true on the communal and national level, where passionate but one-sided messages often carry the day on issues of both great and small import. The reality, for example, in the Israeli political scene is that for much of the last three decades, the complex and nuanced positions associated with the leadership of Yeshivat Har Etzion did not make a significant electoral or social impact in much of the *Dati-Leumi* community. In its place, the more uni-dimensional religious, social and political perspectives of other rabbinic figures and institutions generally carried the day.

2. Diffusion and Tepidness

Complexity is hard to get right and for many it is an overwhelming task. The commitment to maintaining a multiplicity of perspectives and a multi-layered web of values creates a measure of diffusion of energy. As R. Lichtenstein has noted, part of our commitment to the values of Modern Orthodoxy entails acknowledgement that we are fully justified in paying a price for the concomitant spiritual gains that this entails if kept in the proper proportions: "Some trade-off between the singular thrust of monochromatic commitment and the comprehensive breadth of a more balanced perspective is virtually inevitable, but its proportions are critical" and "whatever degree of dilution is the result of subscribing to *Chazal*'s guidance [Torah with *Derekh Eretz – Avot* 2:2], for that we bear no responsibility and need not trouble our conscience."[23]

The question, of course, is whether that truly is the reality; do we actually get our proportions and priorities right? For example,

23. *By His Light*, 247.

1. The Challenge of Conveying the Message

In general society, as well as in the Jewish community as a whole and the Orthodox community in particular, the dominant cultural thrust in the last three decades has moved away from nuanced, sophisticated, and complex discussions. We live in a culture that is professionally and careerist oriented, wherein analytical discussions and the abstract discussion of philosophical, cultural, or political issues often receive superficial treatment in the media; serious journals have a smaller readership and impact than in decades past. The blog and instant messaging/talkback culture of the Internet that has come to dominate much of the current world is both a symptom and a goad to a coarsening of our intellectual discourse. Together with the rise in number and influence of more and more conservative elements within all religious cultures, Jewish society included, the general religious tenor is one that has moved to more simplistic modes of thinking, less nuance and a desire for clear-cut, black-and-white direction in all areas. Examples of this in the Jewish world include the entire phenomenon of *da'at Torah*, "Ask the Rabbi" on the Internet, the move away from rationalistic models of religious understanding, and the rise of the study of new-age *kabbala*. Coupled with these trends in society, the champions of complexity face the eternal battle of confronting the natural human desire for uncomplicated answers and direction in a world full of sound and fury.

In this general religious and social context, educational and communal messages and perspectives of complexity often do not get much air time or consideration, and are drowned out by the absolutist messages of other communities or philosophies.

I recall a good friend of mine, who a decade ago was teaching in a prominent Modern Orthodox high school in New York City, bemoaning this phenomenon in his school. While he was more similar to his students in temperament, *hashkafa*, and upbringing than were other faculty members, his attempts to present issues (such as attitudes towards non-Jews and to the opposite sex or spe-

> cance of "the best that has been thought and said in the world"... **Above all, culture instills in us a sense of the moral, psychological and metaphysical complexity of human life.**
>
> ... **If I were asked to encapsulate what I learned in graduate school, my answer would be: the complexity of experience. The rest is commentary – "go and study"**... These elements — particularly the last — constitute, if you will, Centrist virtues. Centrism is as much a temper as an ideology, as much a mode of sensibility as a lifestyle. It is of its very essence to shy away from simplistic and one-sided approaches, of its very fabric to strive to encompass and encounter reality in its complexity, and with that encounter, to seek the unity which transcends the diversity.[22]

Challenges Confronting the Approach of Complexity

We move now to a brief review of some of the salient challenges that confront the educational and philosophical approach premised on exposure to complexity, especially as instantiated in Yeshivat Har Etzion, an institution that champions such a model in the real world. Two points must be noted before we turn to specifics. First, the list below is by no means exhaustive. Second, by its nature, presentation of such a list may flirt with the sin of over-generalization. I recognize the danger, but at the same time, a measure of that flaw may be necessary to draw out the core kernels of truth that I believe require consideration. The challenges listed below are real, and I do not personally have any simple solutions to overcoming them, but honest acknowledgement of them will help us all in addressing them with intelligence, wisdom and sincerity.

---

22. *By His Light*, 228-29.

the Rav in his involvement in various public policy and halakhic decisions in the 1960's. It goes without saying that the worldview and religious philosophy espoused by the Rav is marked by profundity and dialectical tension. The Rav's writings are replete with presentations of ideal typologies and abstract constructs that do not neatly mesh but live in existential balance in the broad soul of the spiritual virtuoso. The Rav's famous comment that religion is "not a paradise but a paradox" neatly characterizes much of the his deep quest for teasing out a philosophy of commitment, authentic spirituality and Jewish values primarily from the raw materials of the Halakha, tempered and leavened with the richness of the *aggada* and other Jewish sources.

A disciple raised on the staple of the Rav's religious existentialism and profound creative and passionate religious struggle will, by his or her very nature, imbibe a *weltanschauung* that prizes appreciation for complexity of the religious moment, or, in a sense, the conflicting pulls and ambitions of Adam I and Adam II. Such a soul will often appreciate the richness and depth of both the natural order and the moral-ethical realm in which the human being must play out his finite and limited existence.

The Study of Western Literature

R. Lichtenstein, in addition to his full-time commitment to learning during his college and graduate school years of study, received a classical liberal arts education at Yeshiva College, and subsequently at Harvard University. R. Lichtenstein particularly focused on the study of English literature, which left a deep and abiding imprint on his thought and perspectives. In the context of our topic, R. Lichtenstein has articulated the clear role that this education had on developing his sense of the complexity of the world:

> My personal experience over the last two decades has only reinforced an awareness of the spiritual signifi-

common trait of eschewing superficial approaches to Judaism and the world. Anyone reading a few pages of *Pachad Yitzchak* on any holiday or the volume of R. Hutner's published letters immediately enters a world of profound engagement with the range of classical Jewish thought, fine and complex distinctions of language and concepts, and creative new vistas of religious thinking. R. Hutner was a complex figure who had deep insight into the human psyche and an independent streak of fusing Halakha and *aggada* into a complex whole.[20] Commenting on a small work on *Chumash* that had been published by a contemporary *gadol* of great stature, R. Lichtenstein casually remarked that while that *gadol* was a master of Halakha beyond the level of R. Hutner, in terms of sophistication of thought in *Tanakh* and *machshava*, comparing R. Hutner to that *gadol* was like comparing a graduate school professor to a fifth grader!

R. Lichtenstein has often spoken about the profound impact that R. Ahron Soloveichik had upon his learning and life. After stating that R. Ahron's "hold upon me, and the ambition and commitment it generated, have not waned to this day," R. Lichtenstein relates that "What I received from all my mentors, at home and in *yeshivot*, was the key to confronting life, particularly modern life, in all its complexity: the recognition that it was not so necessary to have all the answers as to learn to live with the questions."[21]

After studying with these two critical mentors, R. Lichtenstein moved on to learn for many years with the Rav *zt"l*, to whom he became intimately connected as *talmid muvhak*, disciple par excellence, as well as close family member through marriage. He eventually became involved in preparing many of the Rav's halakhic and philosophic works for publication, as well as being a close aide to

20. He, of course, had been profoundly influenced and shaped by his exposure to the world of Slabodka and its legendary leader, the Alter of Slabodka, R. Nosson Zvi Finkel *zt"l*, as well as his wide reading in the works of *Maharal* and his contact with R. Kook *zt"l*.

21. *Leaves of Faith*, vol. 2, 364.

that emerge in each *sugya*, making the experience an intellectual and religious *tour de force*. A central feature of analytical learning is its desire to define halakhic categories in precise and clear categories, distinguish between superficially similar phenomena and texts, and get to the heart of the matters at hand. It often thrives on the dialectal analysis of halakhic data, the *chakira*, attempting to go beyond superficial explanations to more complex structures, working through entire *sugyot* and various views of the *rishonim*.

This method was eloquently described by R. Soloveitchik *zt"l* in his classic eulogy for his uncle, Reb Velvel *zt"l*, as one that is as sophisticated and profound as the disciplines of modern physics and mathematics, thus ensuring the ability of Torah study to "compete" for the hearts and minds of the intellectually rigorous and thinking Jewish youth. Immersion in and mastery of the conceptual approach to Talmud study encourages modalities of nuanced and critical thinking which foster appreciation of complexities both in learning itself and beyond.[18]

The Impact of Mentors

R. Lichtenstein has written eloquently in many places of the profound impact that his primary teachers, R. Yitzchak Hutner *zt"l*, R. Ahron Soloveichik *zt"l* and *Maran Ha-Rav* Joseph B. Soloveitchik *zt"l*, had upon the shaping of his world-view (beyond, of course, the singular impact his parents, *zikhronam li-verakha*), directing him in learning and serving as role models of aspiration.[19]

While all three of these *gedolei Yisrael* were distinct and unique figures in their own right, with varying perspectives and approaches to learning, *machshava*, and public policy issues, they shared a

18. For R. Lichtenstein's own analysis and assessment of the world of *lomdus*, see "The Conceptual Approach to Torah Learning: The Methods and Its Prospects," *Leaves of Faith*, vol. 1, 19-60.
19. See, for example, *Leaves of Faith*, vol. 2, 363.

by *Halakha* in terms such as *tza'ar*, *she'at ha-dechak*, *kevod ha-beriyot*, *mishum iggun*, etc.), balanced exquisitely with fidelity to the written codes, texts, and their intent. As R. Lichtenstein has noted in his discussion of *Chazal*'s license to make use of minority opinions in addressing situations of *she'at ha-dechak*:

> Implicit in this formulation is the concept of differential *pesak*, the principle that divergent answers may be given to the identical halakhic question, depending upon the attendant human and social circumstances; and it is this concept which holds the key to the advocacyof sensitivity in halakhic decision.[17]

Control and mastery of the responsa literature is thus an important element in sensitizing any religious leader to the complexities of Jewish life, both personal and communal. In addition, in addressing important questions of Halakha, public policy and issues of individual guidance, it provides the sensitive *posek* with a range of materials to draw from and make use of, beyond the cut-and-dry presentations of the formal codes, in providing advice and *hora'a*.

R. Lichtenstein

The Brisker *Derekh*

R. Lichtenstein is considered by most observers, certainly in the world of non-charedi *yeshivot*, as this generation's master of the Brisker *derekh*, the analytical-conceptual approach to Torah learning. R. Lichtenstein, who was nurtured by his *rebbeim* on the methodology and intricacies of classical Lithuanian *lomdus*, fully imbibed and internalized the method with passion, devotion, and artistry. Anyone who has ever heard a *shiur* or read a halakhic essay by R. Lichtenstein can attest to the rigor and depth, coupled with elegance and exquisite framing and presentation, of the core issues and concepts

17. *Leaves of Faith*, vol. 1, 169-70.

> of the theoretical part of the Torah... Let us not blind ourselves to the fact that religious Jewry of today is showing great vitality to flourish and prosper with its "simple religiosity," *proste frumkeit*, in Rav Kook's phrase (*Letters*, vol. 1, p. 160), without concern for its religious and godly concepts... I think it would be irresponsible on our part to proceed in the confidence that there will be no religious crisis in the future arising from the poverty of religious thought and confused, sometimes childish conceptions of the principles of faith.[16]

The Study of Responsa Literature

R. Amital's intellectual background and training is a blend of classical Hungarian *lehrnen* together with the Lithuanian method of learning Talmud that he was exposed to both in Hungary and upon his entry into the halls of Yeshivat Chevron in Jerusalem. As anyone who has seen the dozens and dozens of stacks of *sefarim* in R. Amital's house can attest, R. Amital displays a great interest, as well as deep familiarity with and control of, the vast body of responsa literature.

Exposure to and identification with that literature can and often does lead to a greater awareness and appreciation of the complexities and challenges of life as it is lived in both normal and extreme situations. Extensive reading of responsa literature undermines a common misconception amongst those who view halakhic decision-making in formalistic legal terms. In this rarefied conception, the *posek* is a sort of objective quasi-computer, punching out clear answers based on the input of sources fed into his memory. The reality that emerges from study of responsa, however, is one of a vibrant and pulsating world of differential *pesak* rooted in context, the weighing of various factors, the reality of human and spiritual needs (often recognized

16. "The Significance of Rav Kook's Teaching for Our Generation," in *The World of Rav Kook's Thought*, trans. S. Carmy and B. Casper (Jerusalem, 1991), 425-426.

R. Amital has written that "My spiritual outlook is based on and nourished by the writings of Rav Kook." Most poignantly, he responded to someone who inquired what had kept him going during the Holocaust, "I had a booklet by Rav Kook, and that's what sustained me." R. Amital expanded on that comment in a later talk:

> I became aware of the writings of Rav Kook at an early age while still in Hungary, where I was born. As a young yeshiva student, I was studying a book about legends of our Sages by a modern author, and I came upon a quote, an excerpt from Rav Kook's *Orot*. It was night and I saw there was a great light. It seized my imagination. I began to search for writings by Rav Kook... I was seventeen when the Germans came, and I was summoned to be transported to a labor camp in an unknown location... I didn't know what awaited me. I took a few small books in a bag: a Pentateuch, Prophets, Mishna, and I thought there would be a need for something else that would perhaps maintain the necessary morale in hard times. And so I took *Mishnat Ha-Rav* [a compilation of Rav Kook's teachings edited by R. Moshe Zvi Neryia *zt"l*]. Indeed, I received encouragement and strength from that book.[15]

In a more lengthy passage, Rav Amital clearly indicates his appreciation of and identification with R. Kook's intellectual approach. In it, he articulates which elements of his thought and perspective are still relevant today, more than seventy years after R. Kook's death. In that context, he particularly notes R. Kook's insistence on a sophisticated and nuanced understanding of Jewish thought and a rejection of the superficial and simple-minded approach:

> We should also stress his [R. Kook's] constant struggle against the superficial approach in understanding basic concepts of Judaism and his continual cry for deep study

15. Cited in *A World Built, Destroyed and Rebuilt*, 67-68.

the individual and his study and exposure to both the holy and the "not yet holy" phenomena of life.

R. Kook's writings are characterized by a deep appreciation for the multi-faceted nature of the world we experience, the partial reality that we are exposed to, and the need to go beyond surface and initial perceptions to get to the heart and essence of a topic or phenomenon. To take one example of this type of thought, R. Kook's short comments on holiness are paradigmatic of his entire approach:

> Just as the soul of man is higher and more inward than the angels and precisely because of its greatness, it descended to the lowest level, and from there will arise with great and awesome spiritual wealth to prepare the entire world for ascent to the source – **so too the sacred that is within the mundane, which descended to the utterly profane, is more lofty and holy than the sacred within the realm of the sacred, only that it is extremely hidden**. There is no end to the *tikkunim* that will accrue to the world via the mundane, which will be manifestly revealed at the happy time when there will be no light... Before the Light of the Messiah (may it be revealed speedily in our days), the power of holiness within the secular will be aroused, which initially will arouse the secular. "All will speak the language of men, not the language of God" (Zohar).[13]

From early adulthood, R. Amital was heavily influenced by the writings of R. Kook and viewed himself as a student of R. Kook and R. Yaacov Moshe Charlap *zt"l*, one of R. Kook's closest students and confidantes.[14]

---

13. *Orot*, trans. Bezalel Naor (New Jersey, 1993), 196-97.
14. R. Amital later broke with R. Zvi Yehuda regarding issues of territorial compromise, R. Zvi Yehuda's insistence on viewing the present State of Israel in messianic terms, as well as his focus on Nahmanides' approach to the *mitzva* of settling the Land of Israel.

> brother shall live with you?" If we believe that the State of Israel is a haven for millions of Jews and if we believe that the survival of those Jews hinges on peace for Israel and the Jewish State's capacity to withstand its many enemies, and if we believe that the re-establishment of the Jewish state is and its survival constitute a *Kiddush Hashem*... then we had better realize that the State of Israel is not going to endure without cordial relations between all sectors of the nation.[12]

The Thought of Rav Kook

The writings and life's work of R. Avraham Yitzchak Ha-Kohen Kook *zt"l* has had a profound effect on the intellectual, social, religious and political culture, discussion and agendas of Israel, its leaders, thinkers and intellectuals, for the past seven decades. In particular, the thought of R. Kook and his personality, as interpreted by his son R. Zvi Yehuda *zt"l* and his followers, have dominated the thinking, ethos and perspectives of much of the Religious Zionist community in Israel for two generations. In addition, the philosophical and mystical writings of R. Kook have become a central area of study in modern Jewish thought, both in the Modern Orthodox yeshiva world and in the academy. A central feature of R. Kook's worldview is a sophisticated and multi-layered view of reality. It is rooted in a kabbalistic orientation that adopts a dialectical perspective regarding the nature of various phenomena in human and Jewish history. Phenomena that may, on their surface, be easily categorized as "good" or "bad" must be more fully analyzed in order to recognize their core energy and essence, which may reflect ultimate "truths" or goods from the more long-term perspective of the Divine economy and providence. The same can often hold true for the experiences of

12. "A Torah Perspective on the Status of Secular Jews Today," *Alei Etzion* 2 (5755), pp. 41-45.

and consideration of all factors yield false and superficial beliefs and world-views.

The Holocaust and the creation of the State of Israel are, in R. Amital's view, also significant religious moments in Jewish history from a halakhic perspective. In his view, these events have not only upset long-held notions about the way Jewish history should play out, but classical halakhic categories as well. To take one example, the classic categories of *tzaddik* and *rasha* simply cannot be maintained in light of the experience of the *Shoah* and the new and complex reality of the secular Israeli Jew and his devotion to people and country:

> Are we permitted to condemn people who find it difficult to have faith after all that the Holocaust did to Jewish souls? If Rav Kook and the Chazon Ish spoke of "coerced innocents" before the Holocaust, what shall we say today?... In Talmudic times, people who desecrated the Sabbath were also suspect regarding theft and robbery. Today, high ethical standards and moral standards can be found among people who reject the authority of the Torah and have abandoned religious observance. In recent generations, we have seen people devoid of religious faith give their lives for ethical-moral ideals or for the Jewish people and *Eretz Yisrael*. Therefore, it is only natural that we should adopt a different stance.
>
> There was a time when the Jews were hated for being the bearers of the Torah. As soon as a Jew stopped living according to his religion and accepted the religion of his Gentile milieu, the hatred ceased. Contemporary Jew hatred is racial, directed against people in whom Jewish blood flows... In Auschwitz, the Germans did not check Jews for their opinions or degree of observance. Are we going to do so as a preliminary to observing the *mitzvot* of "You shall love your fellow as yourself" and "Your

> (*Sota* 5:5) states: "On that very day, R. Yehoshua b. Hyrcanus preached: Job served God out of love, as it says: 'Even if He kills me, I will still trust in Him.'"[9]

In similar fashion, R. Amital believes that the Holocaust and its aftermath, including the rise of the State of Israel, have overturned the all-encompassing religious historiographies of both Charedi and Religious-Zionist ideologues:

> Great leaders, among them most of the Chassidic Rebbes, rejected Zionism. In the meantime, a Holocaust took place, in the meantime the State was established, but [to the Charedi view] it cannot be possible that the leaders were mistaken... The correct answer... is that no one foresaw – nor was anyone capable of foreseeing – the Holocaust... People are afraid to state openly that there are things that R. Kook did not foresee, and this in and of itself does not diminish his greatness. R. Akiva... believed that Bar Kochva was the Messiah and he was mistaken, but nevertheless he remained R. Akiva.[10]

Moshe Maya summarizes:

> The Holocaust confounded the entire ideological system and forces us to renewed evaluation of our religious world-view... It is impossible to maintain either a Religious Zionist or Charedi world-view and ignore the Holocaust.[11]

For R. Amital, then, one must be prepared to reevaluate one's most deeply-held ideological convictions in light of reality in order to arrive at a true and honest path in the service of God. Sloganeering and facile conceptions of ideology held on to without analysis

9. Cited in M. Maya, *A World Built, Destroyed, and Rebuilt*, trans. Kaeren Fish (Jersey City and Alon Shevut, 2005), 145-48.
10. Ibid., 41-43.
11. Ibid., 42.

In a number of *sichot*, R. Amital expresses the notion that continuing to live with one's historical world-view or religious approach to God after the *Shoah*, as if nothing had occurred, is simply impossible. The simple, black and white categories of how Divine Providence operates and the perspectives on reward and punishment, the march of history, and the Divine plan that many in both the Charedi and Religious Zionist camps espouse cannot encompass the reality and meaning of the *Shoah*. Thus, for example, the classic religious approach of basing one's service of God on gratitude, *hakarat ha-tov*, as articulated by R. Bachya ibn Pakuda in his classic *Duties of the Heart*, cannot be sustained:

> In "The Gate of Distinction," R. Bachaya expands on the need to constantly think about God's kindness; thus, the obligation of Divine service springs from belief in His unity and recognition of His good... More than a few modern rabbis and preachers have continued to espouse the idea of gratitude as a basis for worshipping God... After the awesome devastation of the Jewish people in the Holocaust, how, if at all, can we talk about our worship of God being based on gratitude or recognition of God's grace?... Can a Jew who lost his wife and children possibly serve God out of the recognition of His kindness? Can a Jew whose job was the removal of the charred remains of the corpses from the crematoria be capable of serving God on the basis of gratitude? No, not in any way, shape or form!... R. Bachaya in the tenth section of *his Chovot Ha-Levavot*, "The Gate of the Love of God," sets out a different path of Divine service...

In place of faith based on gratitude, a more nuanced and profound faith and belief system must emerge:

> At the highest rung of religious development... R. Bachya bases divine love not on gratitude but on faith, which persists even in an era of Divine concealment. The *mishna*

As this educational vision and practice has been led and guided by the two *Rashei Yeshiva* since the inception of the Yeshiva, I would like to briefly sketch what I believe are the foundational elements in the intellectual biographies of each of these towering figures that led them down the path that converged on a hill in Gush Etzion. It should be clear that the forces that shape and form the outlook of a human being are multifaceted and diverse and some are beyond the ken of identification by outside observers. In the short comments below, I will point to major influences that I believe played a critical role in the formation of this approach, while recognizing that other factors may need to be explored. Afterwards, I will briefly outline some challenges that this educational vision and methodology has experienced in the past decades and will need to confront in years to come.

R. Amital

The Holocaust and the State of Israel

R. Amital was born in Transylvania, Hungary in 1924 and was taken to a slave labor camp during the war years; he narrowly escaped being sent to a death camp on a number of occasions. His entire family, many friends, and his primary teacher were murdered at the hands of the Nazis, may their name be blotted out. He made *aliya* in 1944, studied in Yeshivat Chevron, joined the Hagana and fought in Israel's War of Independence. Moshe Maya has written a small but important volume on R. Amital's theology and perspective on the Holocaust, which also relates to his perspective on the meaning of the modern State of Israel. There is no need to review the insightful comments and analysis that are presented in that superb monograph; my intention is simply to focus on the impact of these two seminal events in the life of R. Amital in sharpening his sense of the complexity of the world, Jewish history, Halakha, and the human condition.

the role of Israel in the world. Many examples of this abound, and I would add to those that I have already noted a number of others that are well known to those who have spent time at the Yeshiva or read publications that the Yeshiva and its faculty have authored.

1. The Yeshiva provided its faculty and alumni the opportunity to take issue with the political approach of R. Amital and R. Lichtenstein during the debates about implementation of the Oslo I and Oslo II accords with the Palestinian Authority in the mid 1990's, both in the *beit midrash* via *shiurim* and *sichot* and in its publications, such as *Daf Kesher* and *Alon Shvut Bogrim*.

2. In teaching students about *pesak halakha*, the *rebbeim* and *Rashei Yeshiva* stress through example and demonstration how all the various factors involved in an issue must be set out and how one must carefully weigh various religious, ethical and human elements in arriving at a conclusion. A good example of this is R. Lichtenstein's discussion/*teshuva* regarding abortion, which is a model for approaching a sensitive topic with the requisite balance, complexity, and nuance.[8]

3. In contrast to many *Rashei Yeshiva* in both the more rightist community and even the *Dati-Leumi* community, the faculty of the Yeshiva recognizes the many powerful and genuinely spiritual elements in many of the social and cultural movements, such as egalitarianism, socialism, individualism, and spiritual seeking, that are part of modern life. While remaining firmly ensconced in the world of Torah and Halakha and rejecting the elements in these world-views that they see as antithetical to Torah values, the faculty is able to appreciate other values and worthy goals without the need to demonize or mischaracterize perspectives and approaches that do not fully conform to their specific world-view or halakhic determination.

8. *Leaves of Faith*, vol. 2, 241-55.

> white positions, the attempt to view issues in a broad perspective ("to see life steadily and see it whole," in a phrase much beloved by R. Lichtenstein), the bringing to bear of a wide range of thought and experience on the problems addressed and the sensitivity to nuance... [and reflects] the proposition that the Jewish value system, like life itself, is indeed complex and dialectical.[6]

This world-view, with its understandable nuances, is shared by R. Lichtenstein's senior partner and founder of the Yeshiva, R. Yehuda Amital, who in his life, teaching, and shaping of the Yeshiva has brought that perspective to bear. R. Amital has written:

> Simplistic thinking must be avoided. A person must fight superficiality and understand the complexity of the world... The development of such sensitivity is not only important for understanding other people. It also helps a person acquire a more profound perspective of reality, historical events, and ideologies, one that goes beyond the formal view, which often leads to a superficial view of things.[7]

This approach, shared by both *rashei yeshiva*, has made deep impact on generations of students in all areas. First and foremost, the Yeshiva and its faculty have guided generations of students to learn and master Torah, Talmud as well as *Tanakh* and Jewish thought, with rigor, sophistication and dialectical thought, and to learn with depth and breadth; in a word, to learn *be-iyun*. However, in addition to the formal world of learning and *lomdus*, students have also been exposed to thinking in complex and sophisticated ways about issues of halakhic public policy, relating to the nonobservant world around us, understanding the political sphere, social problems, their relationship to and their place in the modern State of Israel, and

6. Preface, 7-8.
7. *Commitment and Complexity*, Aviad Hacohen (ed.) (Jersey City, 2008), 8.

view, rigorous and analytical thinking, the need to delve deeply into issues, and the eschewing of simplistic formulations or policies are all rooted in the ethos of Yeshivat Har Etzion. That ethos recognizes the complexity of the human condition, both on the individual and collective plane, and the complexity of the halakhic, moral, and ethical worlds that we inhabit together, along with the complexity and challenges of the physical and political world of which we are personally and collectively a part. Indeed, in R. Lichtenstein's opening remarks at the annual Yeshivat Har Etzion dinner in New York on March 13, 1991, he stated:

> In seeking to define, for myself and for others, the character of our Yeshiva, I frequently find myself referring to one dominant theme: complexity. Institutionally, this quality takes various forms and entails numerous ramifications. It spans a spectrum of concerns, from curricular planning to delineating and sustaining, conceptually and practically, the fine and tensile balance between acknowledging the place of *talmidei chakhamim* as representing the centrality of Torah and recognizing the inherent worth of *ba'alei batim* in their own capacity. At the personal plane, complexity poses a challenge, alternately exhilarating and frustrating, to strive, to cope, to overcome and to integrate.[4]

In his preface to the volume *By His Light*,[5] which contains edited transcripts of major *sichot* and lectures delivered by R. Lichtenstein, R. Reuven Ziegler eloquently describes R. Lichtenstein's methodology. Rav Lichtenstein's approach includes:

> ...recognition of complexity, the openness to a plurality of approaches, the eschewing of simplistic black and

4. My thanks to Mr. Julius Berman, who provided me with transcript of those remarks at the time.
5. Jersey City, 2003.

served as an incubator for people of good-will with passionate perspectives to hear from each other, learn from each other, appreciate the nuances of the issues at hand, and ultimately understand the complex nature of difficult national, moral and halakhic decisions in the real world.

In many ways, this reminded me of a similar situation more than thirty years earlier, when I was a first-year student at the Yeshiva and the First Lebanon War was at its apex. It was during the difficult days immediately following the massacres at the Sabra and Shatilla refugee camps that R. Amital famously opposed the Begin government's conduct during the war, as well as the mainstream position of the Religious Zionist world, and became fiercely critical – on both moral and national-security grounds – of many moves that had been made. I still vividly recall the packed *beit midrash* on *motzaei Shabbat* when R. Amital delivered his famed "*Messer Politi o Messer Chinukhi*" speech, explaining his reasons for going public with his dissent and his concerns about the direction of Religious Zionism and its worldview.[3] What I recall most, however, was a particular response to the speech. At the moment R. Amital concluded, R. Chanan Porat – a founder of Gush Etzion who was close to R. Amital, taught a weekly class in the writings of R. Kook at the Yeshiva, and was also a leader of Gush Emunim at the time – rose and requested permission to respond to R. Amital's perspective. R. Amital graciously agreed on the spot to give him the "pulpit" to present his views. The educational approach of the Gush played out before my eyes. Students were challenged to hear competing worldviews and approaches, presented with passion and sophistication. Students were shown that these issues did not admit only one-sided views or simplistic directives but required deep critical thinking in order to form opinions.

These foundational messages of openness to various points of

3. Later published in *Alon Shvut* #100.

would like to consider what this T-shirt and its message meant in its original context and time.

The message of this shirt reflects the sharp and clear perspective that the disengagement was literally a religious crime of challenging the authority of God and was, in effect, no less than an act of rebellion against the Divine order. The black and white perspective symbolized by the T-shirt slogan brooks no nuance or sophistication, nor any attempt to understand the point of view of one's ideological opponents; rather, it paints them with a broad brush of rebellion and rejection of the Almighty. When I saw this message on the T-shirt, it brought into sharp relief the continuing tensions that engulf Israeli society. And of course, it pained me deeply on a societal and educational level as a symptom of the sound-bite, sloganeering culture that has engulfed the entire world. In addition, it once again brought to the fore the fact that for many in our religious world, reasoned, nuanced, complex and sophisticated thinking, the ability to see various points of view coupled with a generosity of spirit to those with whom one disagrees, is sorely lacking.

This point was especially stark for me because I had recently completed reading the wonderful collection of *sichot* and essays entitled *Bi-Se'arat Ha-Akira*.[2] This volume contains transcripts of talks that have been given by various rabbinic, political and educational figures from across the spectrum at Yeshivat Har Etzion in 2005 in the time preceding the disengagement. This volume is a reflection of Yeshivat Har Etzion at its best. For months, the Yeshiva invited both proponents and opponents of the disengagement from within and without its walls to deliver weekly *sichot* that led to open discussions with the students at the Yeshiva. The issues were dealt with in depth, with sophistication, with passion, complexity and with an appreciation of the varying perspectives, the potential costs and benefits, and a full hearing of all the competing narratives and views. The Yeshiva

2. Tel Aviv, 2007.

Rav Nathaniel Helfgot

The Complexities of Complexity as a Guiding Principle: Foundations and Challenges[1]

Introduction

In 2006, my family and I had the good fortune of spending the *Pesach* vacation in the northern tip of the Galilee with a group of Israeli and Diaspora families enjoying the *Yom Tov* together. One morning in the dining room of the *kibbutz* where we staying, I noticed a young Israeli teenage girl wearing a large orange T-shirt emblazoned on the front with the phrase, "*Mi Me'iz Lilchom Ba-Melekh*?" – "Who dares to do battle with the King?" The back side of the T-shirt proclaimed, "*Hashem Hu Ha-Melekh*" – "God is the King!" After a few moments, I realized that this shirt was a remnant from the struggle of the summer of 2005 surrounding the State of Israel's disengagement from the Gaza Strip and the removal of the Israeli inhabitants who had lived there for decades.

It is not my intention here to discuss the merits or demerits of the disengagement, how it played out in reality, the treatment of those affected by it, its positive or negative impact on the ability of the IDF to conduct its subsequent war in Gaza effectively, or whether its effects may really only be judged in ten or twenty years. I simply

---

1. *With eternal gratitude to* Yeshivat Har Etzion, *and all who work therein, led by Moreinu Ve-Rabbeinu Ha-Rav Yehuda Amital and Moreinu Ve-Rabbeinu Ha-Rav Aharon Lichtenstein, who shaped and forged and continue to shape and forge my spiritual life and work.*

   This article was composed before the passing of *Moreinu Ve-Rabbeinu* Ha-rav Yehuda Amital, *zt"l*, and is therefore written in present tense. I would like to thank my good friends and fellow alumni of Yeshivat Har Etzion, R. Yitzchak Blau and Dr. Moshe Shoshan, for reviewing an earlier draft of this essay.

will learn to work together."[96] Ultimately, it is hoped, this dialectical ambience will allow for the persistence of approaches – including those articulated in regard to Diaspora Jewry – that highlight the independence and dynamism of this unique institution.[97]

96. Ibid.

97. I thank R. Reuven Ziegler for his crucial help in gathering primary sources for this essay. Dr. Yoel Finkelman, as well as two anonymous readers, offered thoughtful comments on an early draft.

spiritual and intellectual lives were nurtured at YHE, but neither has spent any significant period as adults outside of Israel, nor has either been involved extensively with overseas students during his tenure. R. Medan, moreover, often clashed with R. Amital and R. Lichtenstein in regard to Land of Israel issues and would appear to be more sympathetic to the Kookian redemptive approach.[94] Such precedents are indicative of the leanings of the various personalities, but clearly being thrust into a position of leadership entails a more rigorous consideration of institutional directions and policies than under previous circumstances. Indeed, in R. Amital's announcement in September 2008 of his retirement and appointment of R. Mosheh Lichtenstein as *Rosh ha-Yeshiva*, he alluded to R. Medan's outspoken independence and the need to allow for the institution to evolve without digressing too acutely from its core identity. "R. Medan was asked if the Yeshiva will be same Yeshiva, and he said no. Certainly there are many changes, the rabbis change, the students change – and as such the Yeshiva changes. Nevertheless, as was said regarding Moses and Joshua, together with the changes, the Yeshiva shall continue to follow the same general approach ('*otah derekh*')."[95]

To be sure, as noted at the outset, included among the maverick characteristics of YHE is the relatively non-monolithic and non-uniform quality of its internal discourse. If the precedent from the first forty years continues to hold sway, this will likely lead to future moments of tension among the leadership as well as the student body. This, too, was stated openly by R. Amital in his transitional address: "I have worked together with R. Lichtenstein for the last few decades, and we have learned to cooperate even under circumstances when we had disagreements. Surely, between the three young Yeshiva heads there will naturally be disagreements, and they too

94. See Morrison, *The Gush*, 29-33.

95. R. Yehuda Amital, "*Yotz'im mi-Parnas le-Parnas*," *Daf Kesher* 1154 (9 Tishrei, 5769 – Oct. 8, 2008), 2.

shelichut than that expressed by their mid-twentieth century mentors. The interest on their part in promoting TMZ is particularly illuminating in light of the heavy influence of teachers and graduates of YHE on it emergence and development.

Conclusion

In the conclusion to a 1999 article on the state of Religious Zionism entitled "Reordering Priorities: From Historical Action to Spiritual Achievement," R. Mosheh Lichtenstein asserted,

> As events unfold and our possession of the Land is unfortunately decreasing rather than increasing, the more extreme position that the *geulah* (redemption) is a done deal seems to be less and less tenable... A more limited historical claim for Zionism – that is also appreciative of the vital spiritual importance of the nation as one People – [is] necessary to reinvigorate and recharge Religious Zionism, so that it can return to being a potent spiritual force.[93]

Such statements – along with his personal pedigree as a son of R. Aharon Lichtenstein and grandson of R. Soloveitchik – suggest that in his role as *Rosh Yeshiva* he will continue to steer YHE toward a less redemptive oriented Religious Zionism. As a former *Rosh Kollel* of TMZ in Cleveland, Ohio as well, his perception of Jewish peoplehood is likely to facilitate the ongoing investment of theoretical and practical efforts on the part of the Yeshiva in the broader Jewish world.

The attitudes of the two other second generation Yeshiva heads toward the Diaspora, R. Baruch Gigi and R. Ya'akov Medan, are less clear. Both are alumni and longtime faculty members whose

93. R. Mosheh Lichtenstein, "Reordering Priorities: From Historical Action to Spiritual Achievement," *Jewish Action* (Fall, 5760/1999), available at: http: / /www.ou.org/publications/ja/5760fall/religious%20zionism.pdf.

much of the Israeli Jewish population of this enterprise and its ideals caused at least a partial shift away from this monolithic path, or at least a diversification. Many within this population reached the conclusion that "settling the Land" had not engendered "settling in the hearts" of most Israelis. As such, alternative Religious Zionist initiatives began to appear.[88] One of the local Israeli examples is the *Tzohar* organization, which proffers rabbinical services to the nonobservant public in a user-friendly manner.[89] Another is the *Mi-Breishit* outreach movement, which seeks to raise the level of religious interest and commitment within broader Jewish society. The latter, in particular, shares certain common ground with TMZ, since its activities are not limited to the State of Israel. Its educational materials are distributed widely throughout the world in numerous languages and its leaders have promoted *Mi-Breishit* through numerous visits to communities throughout the Diaspora.[90] It is notable that numerous members of *Tzohar* have strong connections to the Mercaz Ha-Rav inner circles.[91] Another new direction within Religious Zionism that has direct parallels with TMZ is the option made available to girls to spend the second year of their national service (*sherut leumi*) on *shelichut* abroad.[92]

Acknowledged by them or not, I suggest that prominent representatives of the R. Kook school have thrown their support behind a project that engenders an alternative perception of the *galut* and of

88. See, for example, R. Michael Avraham, "*Ha-Derekh Ha-Shelishit, o'Al Tzionut Datit' Le-Lo Makaf*," *Tzohar* 22 (Summer, 2005): 131-140, and the responses that it provoked in the same volume, 141-158; Yair Sheleg, "*Lo Maspik Le-Hitnahel, Tzarikh gam Le-Hitchazek*," (Sept. 10, 2003), http://www.haaretz.co.il/hasite/pagesShArtPE.jhtml?itemNo=348351.

89. On *Tzohar*, see Adam S. Ferziger, "Religion for the Secular: The New Israeli Rabbinate," *Journal of Modern Jewish Studies* 7:1 (March, 2008), 67-

90. See www.mibreishit.org.

91. R. Yaakov Ariel is the Chief Rabbi of Ramat-Gan and the central halakhic mentor of *Tzohar*. In the previous election for Chief Rabbi of Israel, he was the candidate of the R. Kook camp.

92. I thank my friend and colleague, Mr. Aryeh Arazi, for suggesting this parallel.

ers? Are these rabbis comfortable with a Religious Zionism that deemphasizes territory and focuses on presenting *Torat Eretz Yisrael* as a foundation for American Modern Orthodoxy? I discussed this matter with R. Chaim Druckman, *Rosh Yeshiva* of the Or Etzion Yeshiva, the official head of the Bnei Akiva Movement, and one of the former leaders of Gush Emunim, as well as a strong supporter of TMZ. R. Druckman rejected this impression and contends that TMZ is totally consistent with Kookian ideology. Even if there is minimal direct influence on *aliya*, he claims, TMZ is crucial for American Orthodoxy because it introduces Israel and Zionism into local discourse. To his mind, the alternative for most American Jews is assimilation, while for the Modern Orthodox it is moving closer to a Charedi orientation. Furthermore, he asserted, "Torah without *Eretz Yisrael* is not Torah."[86]

R. Druckman certainly does not acknowledge the global, transnational direction engendered by TMZ. At the same time, he supports the drafting of Israeli yeshiva students to battle assimilation and to buttress ideological Modern Orthodoxy in North America. In both cases, the value of the people of Israel, without connection to their geographic location, is supreme. Moreover, in contradistinction to those medieval commentaries who suggested that there is an inherent difference in performing the commandments outside the Land of Israel,[87] R. Druckman's last statement highlights the content of the Torah and not the location where it is taught.

The support given by the R. Kook camp to the TMZ concept can be understood in the context of the upheaval within the Religious Zionist camp that arose in the aftermath of the 1994 assassination of Prime Minister Yitzhak Rabin and in response to the 2005 disengagement from the Gaza Strip. After years of focus on settlement as the primary activity of Religious Zionism, the abandonment by

86. Telephone interview with R. Chaim Druckman, February 9, 2007.
87. Nahmanides, *Commentary to the Torah*, *Vayikra* 18:25.

territory as individuals; they travel as small collectives called *kollels*, whose mandate is to cultivate a Religious Zionist atmosphere in a given Jewish community somewhere in the world. But these Israel-like environments are not created as appendages to the home territory that will necessarily facilitate the arrival of more Jews. This may happen in some cases, but it is not the main objective. Certainly for the North American Modern Orthodox communities, the value of the Zionistic spirit of the emissaries lies primarily in its potential to invigorate the local spiritual environment. Surely, the *shlichim* return home and on an individual level reassert their territorial Zionist identity. But they are immediately replaced by others who sustain the Zionist enclaves that were established and continue the role of nurturing American Judaism with their Zionist spirit.

What is notable in particular in the context of the current study is that although it was founded by individuals connected to YHE and supported by its leaders, TMZ did not remain exclusively a "Gush" project. Numerous *yeshivot hesder*, as well as other Zionist institutions that are wholly identified with the R. Kook school, are associated and send their students as TMZ emissaries.[83] These include the Beit El and Har Berakhah Yeshivas. The former is led by R. Zalman Melamed, a disciple of R. Zvi Yehuda Kook, while the latter is directed by his son. R. Boaz Genut, the former executive director of TMZ, pointed out that the son is particularly eager for his students to dedicate time to *shelichut* abroad.[84] In addition, TMZ received the imprimatur of two of the most authoritative figures in the R. Kook camp, the former chief rabbis R. Mordechai Eliyahu *z"l* and R. Avraham Shapira *z"l*.[85]

Does this mean that the R. Kook school has abandoned the negation of *galut* that was so vehemently promulgated by its found-

83. See the list of TMZ partners at www.torahmitzion.org/eng/aboutus/partners.asp.

84. Genut discussion.

85. Email letter from Ze'ev Schwartz to R. Leonard Matanky and R. Moshe Aberman (April 17th, 1997), TMZ Chicago File, TMZ Jerusalem Office.

Ha'am's (Asher Ginzburg) vision of cultural Zionism. Unlike almost all other early Zionist ideologues, he sought to downplay the contradiction between the political aims of Zionism and the continuation of Jewish life in exile.[80] The *shelichim* in an age of New Zionism are sent abroad to act as cultural agents who stimulate and reinforce the idea that Israel is the center of Jewish life and the deepest reservoir of Jewish culture and knowledge. Yet in the spirit of partnership, they are meant to learn through their exposure to other Jews and to strengthen their sense of connection with them. *Aliya* is certainly a valuable option, but it is far from the raison d'être for sending *shelichim*.[81]

In an article that focused exclusively on TMZ, I reached the conclusion – based on a broad range of data – that like the general trend within contemporary Zionism, TMZ's *shelichut* differs dramatically from the classical formula that focused almost exclusively on *aliya*.[82] Encouragement of immigration to Israel is low on the priority scale, while the main focus of activity is actually on strengthening Jewish life in the Diaspora. This is done primarily by creating a vibrant *beit midrash* that can attract Modern Orthodox children and their parents, and in some cases unaffiliated Jews, to Torah study. Without declaring so in words, the very structure and goals of TMZ's activities in America neutralize any attempt to preserve negation of the *galut* as a serious element in the Religious Zionist worldview.

Not only has the Diaspora gained greater legitimacy through TMZ, in the process Religious Zionism had acquired a new global character. The TMZ emissaries do not leave their sacred Israeli

---

80. See Yitzhak Conforti, *Zeman Avar* (Jerusalem, 2006), 125-126; Eliezer Schweid, "*Shetei Gishot la-Ra'ayon 'Shelilat ha-Golah' ba-Ideologiyah ha-Tzionit*," *Ha-Tzionut: Me'assef* 9 (1984), 21-44.

81. Kopelowitz, "Between *Mifgash* and *Shlichut*," 13-17.

82. Adam S. Ferziger, "Holy Land in Exile: The *Torah Mi-Tzion* Movement – Toward a New Paradigm for Religious Zionism," in *Religious Zionism: Future Directions*, ed. Chaim I. Waxman (New York, 2008), 373-414.

in sending government-funded emissaries abroad. Along with the decline in the *shelilat ha-galut* approach within secular Zionism, alternative perceptions of the Israel-Diaspora relationship were introduced which filtered down into the *shelichut* enterprise. Rather than the center going to the periphery in order to encourage its inhabitants to return home, new terms, such as Jewish peoplehood, partnership, and *mifgash* (meeting) have become the main reasons for sending emissaries, in addition to encouraging visits to Israel.[78] The implication of this fresh terminology is that both sides of the Israel-Diaspora axis possess inherent legitimacy and that the relationship is reciprocal. Rather than encouraging the *galut* to join or at least idealize the Zionist collective, each participant has something to learn from the other. Ultimately, the goal is to facilitate the quest of individual Jews throughout the globe – including Israelis – to discover their particular Jewish identity and connection to the Jewish people.[79]

A third position regarding the goal of *shelichut* has also been articulated since the 1990's. This position seeks to compromise between promotion of *aliya* as the only response to the *galut* and the complete removal of the State of Israel from its pedestal above all other Jewish communities. The adherents of what has been termed "New Zionism" want to create a fresh paradigm that recognizes the importance of individual quest and appreciates Jewish life throughout the world. Yet they feel that ideally and practically speaking, Israel is the cultural and spiritual center of the Jewish people to whom all other communities turn for enrichment and inspiration. To a certain degree, this is a reversion to or fulfillment of Ahad

78. See, for example, Erik Cohen, "*Mifgashim*: A Meeting of Minds and Hearts." *Journal of Jewish Education* 66 (2000), 23-37.

79. Ezra Kopelowitz, "Between *Mifgash* and *Shlichut*, Paradigms in Contemporary Zionist Education and the Question of the Ideological Relationship between Israel and Diaspora," Version Presented to Research Seminar of the Department of Jewish Zionist Education (March 12, 2003), available at: http://www.jafi.org.il/education/moriya/newpdf/Eparadigms-kopelowitz.pdf, 11-15.

inception of TMZ in 1994, YHE has consistently sent students as well as prominent faculty members – including R. Lichtenstein's son R. Mosheh Lichtenstein, who was subsequently appointed to serve as one of the three second-generation *Roshei Yeshiva* – to man its outposts throughout the Diaspora.

In order to explore aspects of TMZ that are relevant to the current discussion, I will address a few words here to the general issue of *shelichut* – serving as an emissary abroad – within Zionist history and the evolution that has taken place within this concept over the past century. Since its inception in the 1920's, the Jewish Agency has promoted sending out emissaries to Jewish communities in the Diaspora as a central mission of Zionism and the Jewish State. The *shelichim* were involved in a host of activities, ranging from teaching Hebrew and Jewish studies and running youth movements to facilitating clandestine illegal immigration, providing medical care, and serving as nature counselors and kitchen workers at Jewish summer camps. From the Zionist and Israeli perspective, the main aim and justification for this complex and costly campaign was to convince Diaspora Jews to immigrate to Israel – or at least facilitate this goal indirectly by encouraging them to visit. This was, of course, consistent with the negative perception of the exile that had long dominated classical Zionist discourse. Religious Zionists, even those who did not share the extreme antagonism toward the exile of the R. Kook school, also viewed generating immigration to Israel as the main goal in working with Jews abroad. As the former National Religious Party figure R. Moshe Haim Shapiro put it, "In the Diaspora, top priority must be accorded to the encouragement of *aliya* on the part of religious Jews who wish to settle in *Eretz Yisrael*."[77]

Recent scholarly discussion of *shelichut* has pointed to the abandonment of the classical Zionist view of *aliya* as the central purpose

77. R. Moshe Haim Shapiro, "The Mission of Religious Zionism," in *Religious Zionism: An Anthology*, 117.

erudition and for educational activities with the student body. In addition, they created an open *beit midrash* to offer Torah learning opportunities in the evenings and on weekends for the surrounding Orthodox community.[69]

Almost simultaneously, a similar framework was initiated by YHE alumnus R. Jonathan Glass in Cape Town, South Africa.[70] Shortly after, the *Torah Mi-Tzion* organization (henceforth TMZ) was inaugurated in Jerusalem. Under the guidance of founding executive director Ze'ev Schwartz, also a former YHE student,[71] it became a worldwide movement that today encompasses twenty-two Religious Zionist *kollels*. Their locations range from Moscow[72] to Montevideo[73] and from Melbourne[74] to Memphis.[75] Fifteen of them are located in North America, in addition to fifteen affiliated *Jewish Learning Initiative* (JLI) programs on major university campuses.[76] Since the

---

(CTTK) and Principal of Fuchs-Mizrachi High School, Cleveland Heights, Ohio, Sept. 8, 2003.

69. Blau interview; interview with Vicky Epstein Frolich, CTTK Administrator, Cleveland Heights, Ohio, Sept. 8, 2003.
70. See http://www.torahmitzion.org/CapeTown/section.asp.
71. Moshe Green, an American philanthropist who was active in Religious Zionist circles, gave the initial support for the TMZ organization and served as chairman until his death in 1999. One testimony to the prominence of the movement within the Religious Zionist camp was the appointment of Schwartz as general secretary of World Bnei Akiva, the main Religious Zionist youth movement. R. Boaz Genut, who returned to Israel in the Summer of 2006 after three years as head of the TMZ *kollel* in St. Louis, was appointed the new executive director. Schwartz remained formally involved through the position of chairman of TMZ and more recently returned to his former position.
72. See http://www.torahmitzion.org/Moscow/section.asp.
73. See http://www.torahmitzion.org/montevideo/section.asp.
74. See http://www.torahmitzion.org/melbourne/section.asp.
75. See http://www.torahmitzion.org/memphis/section.asp.
76. For a full list, see http://www.torahmitzion.org/eng/aboutus/kollels.asp. On JLI, see http://www.jliconline.org. The JLI founder and director is R. Menachem Schrader, a YHE alumnus who served for many years as a senior figure in Yeshivat Hamivtar and is currently at Nishmat. JLI recently partnered with the Orthodox Union and is known as the Heshe and Harriet Seif Jewish Learning Initiative on Campus.

institution that has long served as the central training ground for the American Modern Orthodox rabbinate – albeit with an official Religious Zionist orientation – it follows that YU would look for cutting-edge tools for influencing its natural constituency. For YHE, by contrast, the decision to engage the broader Jewish world on such an extensive level highlights its unique vision as a Religious Zionist yeshiva with a stake in sustaining Diaspora Jewry. Surely the considerable space devoted to Land and State of Israel related topics distinguishes the VBM from its YU counterpart. Indeed, the global structure implied in the "Gush" approach sees Israel and the Torah emanating from it at the center and as the main religious resource for the entire Jewish world. Nonetheless, the departure from those Religious Zionist outlooks that elevate space and territory to an exclusive pedestal while simultaneously deprecating exilic existence is manifest. In a virtual Torah world, issues of physical location and territorial identification are not completely erased, but they are modified by the ease and facility of gazing through a window without actually needing to enter the study hall.

Torah Mi-Tzion

Like the VBM, the *Torah Mi-Tzion* movement is another YHE-inspired project aimed at Diaspora Jewry that has experienced a great deal of success since its inception in the early 1990's. Created in 1994 through a collaborative effort between Bob Stark, a Cleveland, Ohio based philanthropist and Orthodox activist, and the leaders of YHE, the Yeshiva committed to sending senior rabbis to Cleveland for two-year stints, along with a group of post-Army married students.[68] There, they established a study hall in a local day school that served as a base both for advancing their own Talmudic

68. From 1997, single students were also integrated. See: "Site Visit by David Roth and Ze'ev Schwartz to Cleveland, November 2001," TMZ Cleveland File, TMZ Jerusalem Office, 54 King George St., Jerusalem 91710, entrance floor; interview with R. Binyamin Blau, *Rosh Kollel* (*Kollel* Head) of the Cleveland Torat Tzion Kollel

young men from overseas, who receive a stipend in order to learn to be professional outreach rabbis and commit to working abroad after completing the program. Like the VBM, its website offers a plethora of text-based online classes. The main focus, however, is on the ongoing study and intellectual development of its graduates. One of the functions of the VBM is similarly to enable Gush alumni to continue to learn Torah on a high level and maintain their connection to the Yeshiva and its ideals, but its main constituency can be defined more broadly as highly-educated Modern Orthodox or Religious Zionist oriented men and women throughout the world, although according to Ziegler, there are also quite a large number of non-Orthodox and Charedi readers.

Differences aside, what the VBM and these three yeshiva web initiatives share in common is that they have all invested a great deal of financial and human resources in order to nourish and infuse vibrancy into Diaspora Jewish religious life. But the three Jerusalem-based schools are all Charedi-sponsored and do not place settlement of the Land and strengthening of the State of Israel at the center of their worldviews. As such, their efforts to shore up Jewish life in the Diaspora are not wrought with the same ideological complexities that underlie the YHE initiatives.

The fourth yeshiva website that invites comparison to the VBM is that of Yeshiva University (YU).[67] In fact, the over 20,000 classes that are available there appear to represent the largest web-based archive for Torah learning in the world (the VBM archive currently holds 15,500 entries). From a content perspective, "YU Torah" is the most similar to the VBM, with a marked focus on text-based classes and advanced analytical discussions (although the majority of the YU offerings are English language audio lectures, while most of the VBM classes are presented in written form in either Hebrew or English). Here the geographic factor is of essence. As a Diaspora

67. See www.yutorah.org.

"The wealth of Torah in our Yeshiva was available in the past to only a small number of students for the limited number of years that they were located within our walls. Now we wish to open our doors worldwide and to make our Torah available to all seekers, at all times."[63] In considering the VBM as a vehicle for analyzing the Gush approach to the Diaspora, it is instructive to view it briefly alongside four other significant sites sponsored by Torah learning centers.

Within Israel, three *yeshivot* have web presences that invite comparison: Jerusalem's Aish Hatorah,[64] Ohr Somayach,[65] and the Jerusalem Kollel.[66] Unlike YHE, all three are American-sponsored frameworks that focus on outreach to weakly affiliated Jews from around the world. Jerusalem may be their geographic base, but their nearly exclusive constituency is Diaspora Jewry – either by attracting Jewish visitors from overseas to their seminars, or through their graduates who serve as emissaries abroad and are themselves not native Israelis. A distinction can be drawn, nevertheless, between Aish Hatorah and Ohr Somayach on the one hand and the Jerusalem Kollel on the other. While the websites of the former two certainly present a wellspring of information on Judaism and Torah subjects, their orientations are toward beginners who are, so to speak, "just stepping through the door." More than a portal for higher Torah learning, these are platforms for initial exposure to Jewish life and values. By contrast to the VBM, which offers numerous textually-based analytical classes, the materials presented by Aish and Ohr Somayach are mostly descriptive.

The Jerusalem Kollel was founded in 2002 by R. Yitzchak Berkovits, a respected Torah scholar and one of Aish Hatorah's former principal figures. It serves primarily as a training facility for Charedi

63. "VBM Fundraising Proposal (5756) [draft]."
64. See www.aish.com.
65. See www.ohr.edu.
66. See www.thejerusalemkollel.com.

(Surf a Little Torah) in English and "*Yom Yom*" in Hebrew, as well as audio podcasts entitled KMTT (*Ki Mitzion Tetzei Torah* – From Zion shall Torah go forth) in English and Keshet in Hebrew (*Kol Shidurei Torah*). Throughout the year, special "packages" are also sent out, which include original halakhic and philosophical perspectives related to specific holidays or unique events. Besides Hebrew and English, lectures and courses are available in Russian and French. All of these materials are archived and can be accessed free of charge by anyone who opens the website. The VBM administration suggests that subscribers pay a minimum tuition fee for each course that they take, but this is not a condition for participation.[60]

Measured by the number of individuals who utilize the VBM resources, it is a resounding success story. At its peak in June 2007, there were over 24,000 subscribers to VBM's weekly courses.[61] Paradoxically, one of the most tragic events in the history of the State of Israel offered an early and stark indication of the effectiveness of the VBM in exposing the broader Jewish world to the ideas expounded by its leaders. After the 1995 assassination of Prime Minister Yitzhak Rabin *z"l*, the *Roshei Yeshiva* each addressed the entire student body of the Yeshiva with impassioned messages denouncing the shedding of blood of a fellow Jew, regardless of the level of political disagreement. According to R. Ziegler, within a few days of the translated transcripts being posted by the VBM, they had been distributed to over 50,000 people.[62]

From the outset, YHE perceived the VBM as a means for extending the reach of its study hall beyond geographic limitations. Thus, a 1996 fundraising appeal prepared for Yeshiva supporters declared,

60. See www.vbm-torah.org; Reuven Ziegler, "History of the VBM," Personal Correspondence (Nov. 22, 2008).
61. Ziegler, "History of the VBM." According to Ziegler, a server crash in November 2007 caused a decrease in subscriptions but the numbers have steadily increased since then.
62. Email message from R. Reuven Ziegler (Oct. 15, 2008).

than YHE have created a multilingual web-based structure dedicated to providing regular and original high-level Torah classes to Jews around the globe.

IKVBM – the Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash

In 1990, R. Reuven Ziegler, an American alumnus of the Yeshiva and college computer major, returned to the Yeshiva in order to study in the *kollel*. He approached Rabbis Amital and Lichtenstein with a proposal for taking advantage of a relatively new and fast-growing computer technology, the Internet. After a number of technical setbacks, this project for spreading the Yeshiva's teachings throughout the world was launched in 1994. Initially, it was run by R. Ziegler and R. Menachem Leibtag, who coined the name Virtual Beit Midrash (VBM). R. Ziegler continues to manage the day-to-day operations, while R. Ezra Bick, an American-educated Torah scholar who joined the staff of YHE in 1979 and remains one of its main Talmud lecturers, serves as director. Today, the Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash[58] is a multifaceted portal and archive that avails a wide range of lectures and homiletical materials to English and Hebrew speakers around the globe. In addition to reading previously published articles by Yeshiva faculty members, by subscribing to the various classes in Talmud, Bible, Jewish law, and Philosophy, as well as receiving the latest sermons presented by the Yeshiva heads, the broader Jewish world is promised a "window into the *beit midrash*."[59] During the year 5769 (2008-9), for example, seventeen individual courses were offered in English and thirteen in Hebrew, in addition to short daily presentations known as S.A.L.T.

Americans, see Shalom Z. Berger, Daniel Jacobson, and Chaim I. Waxman, *Flipping Out? Myth or Fact: The Impact of the Year in Israel* (New York, 2007).

58. In 1997, the Koschitzky family of Toronto, Canada – which includes among its offspring numerous YHE alumni – dedicated the project in memory of Israel Koschitzky *z"l*, and they continue to provide support for the project.

59. http://www.kimitzion.org.

Kookian school, and particularly the positions promulgated by R. Zvi Yehuda Kook and his followers who have come to dominate the Israeli National Religious community since 1967. Moving forward, I will offer a number of practical examples in which this aspect of Gush exceptionalism has manifested itself, and I will explore the ways in which one of these initiatives has begun to influence those associated with the redemptive school as well.

Gush and Globalization

Since R. Lichtenstein's arrival in 1971, YHE's Israeli students have encountered Diaspora Jewish life first and foremost through daily interaction with overseas students. Gush was among the first Israeli Zionist yeshivot to create programs for young men from abroad. Today it remains among the largest, serving over 100 young men annually, primarily from North America, England, South Africa, and Australia. The majority arrive immediately after high school and remain for one or two years, while an increasing number come after completing university degrees. Since the Yeshiva's inception, nearly 2,000 foreign students have occupied its study hall, and approximately 500 have made Israel their permanent home.[56] Certainly, this initiative has created strong ties around the world, and the alumni who return to their communities have emerged as YHE's core financial backers. Yet the energy and manpower invested by the Yeshiva in sustaining this framework offers practical testimony to the central place occupied by the ideal of contributing to the ongoing functioning and religious vitality of Jewish communal life throughout the world.

That said, numerous Israeli Zionist Yeshivas run rigorous programs for overseas students today, each, of course, with its own unique character and ideational outlook.[57] None, however, other

56. See http://www.haretzion.org.

57. On the emergence and characteristics of yeshiva study in Israel for Modern Orthodox

exists. Yet the upshot is recognition of an ongoing existentially meaningful Jewish life outside the Land of Israel.

Consistent with this position, and above and beyond his awareness of the emotional challenges of emigration, R. Lichtenstein is sensitive in particular to the important role that rabbis and Jewish educators play in sustaining Judaism in the Diaspora and the personal religious fulfillment that it entails. As YHE's official website asserts:

> Since its establishment, the Yeshiva has been dedicated to producing top-quality Jewish educators and communal leaders for Israel and the Diaspora. Alumni of the Yeshiva hold prominent positions in Jewish schools, organizations and youth groups throughout the world and have made a significant contribution to improving the level of Jewish education in their respective geographic areas.[54]

R. Lichtenstein recognizes that for many individuals who yearn sincerely to settle in Israel, the issue comes down to choosing between a promising career serving the Jewish people in one's native country and working in a secular profession in Israel. Uncomfortable as he is with the policy identified with R. Ovadia Yosef – who took it upon himself to personally block possible Israeli employment opportunities for a highly successful French Sephardic educator – he sees great merit in "conscience" driven service to the Jewish people in the Diaspora.[55]

To this point, I have sought to demonstrate that the two key figures who nurtured the religious outlook of YHE have each in their own way staked out ideological positions that testify to their appreciation for the ongoing value of Jewish life in the Diaspora. In doing so, they have articulated a Religious Zionist outlook toward the exile that digresses sharply from that associated with the

54. See www.vbm-torah.org/yheprog.htm#SAKS.
55. "Diaspora Religious Zionism,"17-18.

was his identification with the land itself, the other its functional value as the venue where his father dwelled. From here, R. Lichtenstein extrapolates to students from abroad who are contemplating moving to Israel and the particular conflict that they face (which Jacob himself did not encounter): the existence of a real geographic distinction between "Canaan" and "the land of his father's dwelling." R. Lichtenstein did not necessarily equate the two elements, but by grounding the latter as well in a positive biblical verse, he testified to his recognition of the inherent value of living near one's family even at the expense of reneging on settling the land.[49] In a more recent article he confided, "At the private level...*aliya* is, palpably, very much a mixed bag. Of the components of Religious Zionism, it clearly offers the broadest opportunity, but, just as clearly, exacts the greatest toll."[50]

In the same essay, R. Lichtenstein asserts that he does not accept the position that "'Diaspora Religious Zionism' borders on an oxymoron."[51] Rather, "there is much to commend... [in its] contribution to varied sectors and different levels... of Jewish life."[52] Among other things, he believes that there is value in stimulating "bonds to *Eretz Yisrael*," even if producing no more than an "emotional link" for Jews who are rooted inthe Diaspora. With characteristic ambivalence and irony, he cites in this context a story he once heard from R. Soloveitchik in which a wise rabbi opined, "It is better to dwell in Minsk and yearn for Jerusalem than to dwell in Jerusalem and yearn for Minsk."[53] To a certain degree, this position is a reflection of his pragmatic orientation. In order for Jews to survive in the Diaspora – particularly in libertarian North America – they need to maintain an awareness of being strangers and that a true homeland

49. Ibid., 15-17.
50. R. Lichtenstein, "Diaspora Religious Zionism," 7.
51. Ibid., 19.
52. Ibid.
53. Ibid., 20.

well in his connection with and intensive involvement in the ongoing development and enrichment of Diaspora Jewish life. Despite making his residence in Israel for over forty years, R. Lichtenstein remains a central figure of authority and leadership among North America's Modern Orthodox Jews. Formally, he maintained his affiliation with Yeshiva University – which continues to list him among its *roshei yeshiva*[46] – by serving as head of its Gruss Institute (*kollel*) in Jerusalem. There, he presented a weekly Talmud lecture to the Yeshiva University rabbinical candidates who chose to spend one of their four years of training in Israel. The majority returned to the United States, where they embarked on careers in the communal rabbinate and Jewish education. He also visits the United States regularly and presents lectures and participates in various public conferences. His opinion is sought out by numerous educational institutions and religious organizations, and he makes regular literary contributions to widely-read Modern Orthodox publications such as *Tradition*, the Orthodox Forum series, and *Jewish Action*.

In his lectures and writings R. Lichtenstein is not averse to spelling out the religious deficiencies entailed in living as a Jew among the nations,[47] but he is also willing to introduce sources that lend support and express empathy for those who remain outside of Israel. An oral presentation in 1998 to the foreign students at YHE – which was later transcribed – is entitled "On *Aliyah*: The Uniqueness of Living in the Land of Israel."[48] It is built around the seeming repetition entailed in *Bereishit* 37:1, "Jacob settled in the land of his father's dwelling, in the land of Canaan." The reader knows that Canaan was also "the land of his father;" why the double description? According to R. Lichtenstein, the text teaches that there were two distinct aspects to Jacob's efforts to return from Charan to his homeland. One

46. See http://www.yu.edu/-riets/gallery.aspx?id=23708.

47. R. Aharon Lichtenstein, "Diaspora Religious Zionism: Some Current Reflections," in *Religious Zionism: Future Directions*, ed. Chaim I. Waxman (New York, 2008), 3-30.

48. R. Lichtenstein, "On *Aliyah*."

seemingly "delinquent" Religious Zionism is encapsulated in his reticence in invoking the appellation "*atchalta di-geula*," the beginning of the redemption, as an appropriate religious evaluation of the contemporary State of Israel. While he appreciates the many positive national and religious developments that have resulted from the State's existence, he has often repeated that the current reality does not appear to him to be consistent with traditional perceptions of the messianic age. [43] Referring to the writings of Rav Kook, he exclaimed, "I say freely that there are passages in which he writes of the importance of the State, its accomplishments and achievements, which bewilder me."[44] Within the R. Kook school, the perception of a unique "*Torat Eretz Yisrael*" (the Torah of the Land of Israel) has gained a great deal of currency. The accepted notion is that Torah studied in the Land of Israel is spiritually and qualitatively distinct from that learned abroad. When queried about this idea, R. Lichtenstein responded vociferously:

> The roots of the concept of *Torat Eretz Yisrael* are not very deep. I understand that people who think in more mystical and metaphysical terms than me tend toward such an outlook. I feel the holiness (*kedushah*) of the Land of Israel. But if we are speaking *of Torat Eretz Yisrael*, I prefer to follow the footsteps of the Shakh, Gra, R. Akiva Eger, *Minhat Hinukh*, and the Rabad (all outstanding Diaspora rabbinical authorities).[45]

R. Lichtenstein's "non-conformist" Religious Zionism is reflected as

---

43. Reichner, *Be-Emunato*, 170-171. Yet even as R. Lichtenstein has distanced himself from Kookian interpretations of Zionism, he has also expanded upon other redemptive elements connected to the emergence of the State of Israel. See, for example, R. Aharon Lichtenstein, "'As If He Had Gone Out Himself:' Integrating Past, Present and Future in Observing *Yom Ha-Atzma'ut*" (sermon delivered at YHE, May, 2002), available at http://www.vbm-torah.org/yyerush/atzmaut67-ral.htm.
44. R. Lichtenstein, *By His Light*, 235.
45. R. Chaim Navon, "*Derusha Harbeh Hashka'a: Re'ayon im Ha-Rav Aharon Lichtenstein*," *Olam Katan* (Sept. 28, 2008), available at http://navon.blogli.co.il/archives/117.

By choosing to uproot their family physically and dedicate themselves both personally and professionally to the development of broader Israeli society and its National- Religious sector, R. Lichtenstein and his wife, Dr. Tovah Lichtenstein, chose a far more activist approach to Religious Zionism than did R. Soloveitchik. R. Lichtenstein proclaims proudly that "*malkhut Yisrael*, Jewish sovereignty… is part of my own being,"[39] and he maintains that it is incumbent upon all religiously committed Jews in the Diaspora to seriously consider settling in Israel.[40] This message clearly has been internalized by the many YHE alumni who have settled in Israel.[41] In fact, a good number of his most gifted protégés from his tenure at Yeshiva University, as well as students from abroad who spent time at YHE, have been integrated into the senior staff of the Yeshiva – and not solely as instructors for foreigners. Together with the many foreign students who occupy the study hall, this has lent the institution a more "international flavor" than other Israeli Zionist *yeshivot*.

Notwithstanding his deep commitment to living in Israel, R. Lichtenstein is duly aware and even proud that "I have the privilege of being regarded…*in Eretz Yisrael* as being a little odd for being suspect as not sufficiently Zionist."[42] One manifestation of this

---

Lichtenstein, "Rav Soloveitchik's Approach to Zionism," *Alei Etzion* 14, available at: www.vbm-torah.org/alei/14-02ral-zionism.htm; R. Chaim Navon, "*Tefisato Ha-Tzionit Datit shel Ha-Rav Soloveitchik*," *Tzohar* 22 (Summer, 2005), 159-170; Dov Schwartz "*Mishnato shel Ha-Rav Y.D. Soloveitchik Be-Re'i Ha-Hagut Ha-Tzionit Datit: Ha-Hilun Ve-Ha- Medina*," in *Emunah Bi-Zemanim Mishtanim*, ed. Avi Sagi (Jerusalem, 1996), 123-148.

39. R. Lichtenstein, *By His Light*, 236.
40. R. Aharon Lichtenstein, "On *Aliya*: The Uniqueness of Living in *Eretz Yisrael*," *Alei Etzion* 12 (Shevat /5764/2004), 15-22, http://www.vbm-torah.org/alei/12-02ral-aliya.doc.
41. *YHE Alumni Address Book* (Alon Shevut, N.D.).
42. R. Lichtenstein, *By His Light*, 235. In Yoel Finkelman's perceptive essay, "On the Irrelevance of Religious Zionism," he defines two distinct camps – the "Religious-Zionist right" and the "Religious-Zionist left" – within contemporary Israeli Religious Zionism. See note 3, however, where he acknowledges that R. Lichtenstein – among others – does not fit neatly into either category.

central factors in R. Amital's decision were R. Aharon Lichtenstein's outstanding religious scholarship and piety. Nonetheless, R. Amital must have been aware that he was introducing into the Israeli Religious Zionist landscape a *Rosh Yeshiva* with a novel orientation.[36]

A product of American *yeshivot* and a recipient of a Ph.D. in English literature from Harvard University, R. Lichtenstein served as head of the *kollel* (advanced talmudic institute) at Yeshiva University in New York and instructor in literature at its affiliated Stern College for Women[37] before accepting R. Amital's invitation and moving to Israel with his young family in 1971. He is also the son-in-law and disciple of R. Dr. Joseph B. Soloveitchik (1903-1993), who was twentieth century American Modern Orthodoxy's most respected rabbinic authority. R. Soloveitchik, an Eastern European born Talmudist and religious thinker who himself received his Ph.D. in philosophy from the University of Berlin, immigrated to the United States in 1932 and lived there until his passing. Despite functioning as the official leader of Religious Zionism in America and expressing strong support for the Jewish State, R. Soloveitchik only visited the Land of Israel once in 1935. The Zionist philosophy that he articulated, moreover, is devoid of the messianism and negation of the galut that pervades the R. Kook school.[38]

---

36. On the recruitment of R. Lichtenstein and his integration into the leadership of YHE, see Reichner, *Be-Emunato*, 47-50.

37. On R. Lichtenstein, see Alan Brill, "An Ideal Rosh Yeshiva," *Edah Journal* 5:1 (Tammuz, 2005), available at http://www.edah.org/backend/JournalArticle/5_1_Brill.pdf; David Morrison, *The Gush – Center of Modern Religious Zionism* (Jerusalem, 2004), 35-46; David Singer, "For Torah and Culture," *First Things* (May 2005), http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=197; idem, David Singer, "Debating Modern Orthodoxy at Yeshiva College: The Greenberg-Lichtenstein exchange of 1966," *Modern Judaism* 26, 2 (2006), 113-126.

38. An enormous amount has been published about R. Soloveitchik, particularly since his passing. For the most comprehensive bibliography, see Eli Turkel, "Partial Bibliography of Works by and about Rabbi Joseph B. Soloveitchik Zt"l" (last updated October 13, 2013), available at http://www.math.tau.ac.il/-turkel/engsol.html. Regarding his approach to Zionism, see, for example, R. Joseph B. Soloveitchik, *Listen, My Beloved Knocks*, trans. David Gordon (Hoboken, 2006). Also see R. Aharon

Further on, he admonished, "The State of Israel has a responsibility to all Jews wherever they are, whether they are Sabbath observers or desecrators, whether they are considering *aliyah* to Israel or not."[34]

R. Amital's appreciation for contemporary Diaspora life expressed itself in practice in his support for numerous Yeshiva initiatives aimed at world Jewry, which will be expanded upon below. Notably, in addition to his periodic trips abroad in order to garner support for the Yeshiva, in 1985 he took a six-month leave from his institutional responsibilities. During this period, he lived in Teaneck, New Jersey, one of the most thriving Modern Orthodox Jewish communities in the Greater New York Metropolitan Area and home to many Gush alumni. His encounters with American Jewry and the numerous obstacles that they face in maintaining Jewish identity among themselves and their offspring was highlighted in a lecture that he delivered at Tel Aviv University in January 1997, entitled "The Social Challenges Facing the State of Israel." Toward the end of this presentation, he declared,

> I really believe that one of the most important challenges facing Israel in the future will be the question of how to help the Diaspora in its desperate effort for survival. The time has come to change our agenda. Instead of looking for ways in which Israel can benefit from the assistance of the Diaspora, we have to look for ways in which Israel can help Diaspora Jewry.[35]

Indeed, R. Amital's decision nearly three decades prior to turn to a prized product of Diaspora Orthodox Judaism to serve as his partner at the helm of YHE may have partially reflected his sense of the need to create a symbiotic relationship with world Jewry. Surely, the

34. Ibid., section 7.

35. R. Yehuda Amital, "The Social Challenges Facing the State of Israel," available at http://www.vbmtorah.org/alei/10-2social-rya.rtf; see also Brill, "Worlds Destroyed, Worlds Rebuilt;" Reichner, *Be-Emunato*, 232.

notion put forward by R. Zvi Yehuda Kook and his disciples that destruction of the exile through the Holocaust – which R. Amital personally witnessed and in which his entire immediate family perished – was a necessary phase in advancing the redemptive process of contemporary Zionism:

> Neither the State of Israel in reality – which must shed its blood from time to time to maintain its very existence – nor the ideal State of Israel, with its vision of "each man under his vine and under his fig-tree" (*Mikha* 4:4), can justify in any measure what happened to the nation of Israel during the Holocaust years.[32]

Following this line of thought, in the aftermath of 1982 Lebanon War, R. Amital was incensed to learn of National-Religious Israelis who expressed the hope that the sharp rise in anti-Semitism in response to Israeli military behavior was a positive result, in that it would cause more Diaspora Jews to move to Israel. He lamented that,

> Limitation of interest in Diaspora Jewry to their potential as *aliyah* candidates... shirking of responsibility toward the Jewish people in the exile due to the fact that the gates of the Land of Israel are open to them... is flawed and dangerous... Once again, the same [misguided] principle stands out...the interest of the Land of Israel is the "true" interest of the Jewish people.[33]

Alei Etzion 14 (Adar 5766), 9-20, http://www.vbmtorah.org/alei/14-01rya-zion.htm; see also Alan Brill, "Worlds Destroyed, Worlds Rebuilt: The Religious Thought of Rabbi Yehudah Amital," *Edah Journal* 5:2 (Sivan 5765; June 2005), available at http://www. edah.org/backend/JournalArticle/ BRILL_5_2.pdf; Aviad Hacohen, "*Kol Yehuda – Kavim le-Mishnat Ha-Rav Amital*," in Reichner, *Be- Emunato*, 291; Moshe Maya, *A World Built, Destroyed and Rebuilt*, 41-69; Reichner, *Be-Emunato*, 141-142.

32. Maya, *A World Built, Destroyed and Rebuilt*, 77.

33. R. Amital, "*Messer Politi o Messer Chinukhi*," section 5.

To be sure, not all followers of R. Kook adopted a thoroughly demonic perception of the exile,[26] and other voices were heard within Religious Zionism besides the greater Kook camp.[27] Notwithstanding, the core messianic Zionism that it promulgated – which emphasizes Jewish control over all of historical Israel, the illegitimacy of *galut* existence, and the need to speed up the process of ingathering of the exiles – rose to dominate Religious Zionist thought and education since 1967.[28]

One of the instrumental figures in the articulation of a redemptive Zionist response to the 1973 Yom Kippur War and its adoption by the Gush Emunim settler movement was R. Yehuda Amital, the founding *Rosh Yeshiva* of YHE. In fact, his book *Ha-Ma'alot Mi-Ma'amakim* remains a classic within this milieu.[29] After some limited initial involvement, however, he distanced himself from the movement, and over time his Zionist ideology took on a more pragmatic tone.[30] Particularly since the 1980's, the yeshiva that he headed has come to represent an alternative voice within Religious Zionism to that of Mercaz Ha-Rav.

R. Amital still maintained his allegiance to the philosophy of R. Abraham Isaac Kook, but his interpretations of the latter's writings differ dramatically from those that grew to dominate the R. Kook school.[31] One central digression is his unequivocal rejection of the

---

26. Don-Yehiya, "*Shelilat Ha-Galut*," 243-44.
27. See an alternative position in Moshe Unna, "The State of Israel and the Diaspora," in *Religious Zionism: An Anthology*, ed. Yosef Tirosh (Jerusalem, 1975), 259-97.
28. Schwartz, *Eretz Ha-Mamashut Ve-Ha-Dimayon*, 228-31.
29. R. Yehuda Amital, *Ha-Ma'alot Mi-Ma'amakim* (Jerusalem, 1974).
30. Reichner, *Be-Emunato*, 136-174.
31. See R. Yehuda Amital, "*Mashma'utah shel Mishnat Ha-Rav Kook Le-Doreinu*," in *Yovel Orot*, ed. Shalom Rosenberg (Jerusalem, 1988), 333-341, translated in *Alei Etzion* 2 (Nisan 5755), 13-28, online at http://www.vbm-torah.org/ alei/2-1kook.htm; idem., "'*Reishit Tzemichat Ge'ulatenu*:' What Kind of Redemption Does Israel Represent?" (sermon delivered at YHE, May 2005), available at http://www.vbm-torah.org/ yyerush/yeru65-rya.htm and published in *Tradition* 39:3 (Fall 2006), 7-14; idem., "The Religious Significance of the State of Israel" (sermon delivered at YHE, May 1997),

function was to serve as a resource for expanding the Jewish presence in Israel.

A Different Zionist Yeshiva

Since the 1970's, the ideology put forward by the R. Kook school gained support and eventually set the tone for Israeli Religious Zionism both on a political and educational level. To offer but a few examples, the students of R. Zvi Yehuda Kook were highly influential in the rise and development of the Gush Emunim settlement movement.[24] Educationally, the Mercaz Ha-Rav Yeshiva in Jerusalem, founded by R. Abraham Isaac Kook and led until 1982 by his son, became the standard bearer for high-level Religious Zionist Torah study. In addition to establishing an independent national educational network with separate institutions for boys and girls that runs from pre-school on up, many of its graduates created their own offshoots, while others gained leading positions within the state educational system. Similarly, Bnei Akiva, Religious Zionism's largest youth movement and the sponsor of an independent network of Religious Zionist high schools throughout Israel (as well as two high schools in North America), has long been led by prominent disciples of the R. Kook school.[25]

---

24. See Gideon Aran, "From Religious Zionism to Zionist Religion: The Roots of Gush Emunim," *Studies in Contemporary Jewry* II (1986), 116-143; Ella Belfer, "*Betzipiyat ha-Yeshua ha-Shelemah*: The Messianic Politics of Rabbi Avraham Yitzhak Kook and Rabbi Zvi Yehudah Kook," in *Tolerance, Dissent and Democracy: Philosophical, Historical and Halakhic Perspectives* (Northvale, NJ, 2002), 311-61; Eliezer Don-Yehiya, "Jewish Messianism, Religious Zionism and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim," *Middle Eastern Studies* 23:2 (1987), 215-34.
25. See R. Yuval Cherlow, "Two Images of *Medinat Yisrael*," *Jewish Action* (Fall 5760/1999), available at http://www.ou.org/publications/ja/5760fall/religious%20zionism.pdf; Eliezer Don-Yehiya, "The Book and the Sword: The Nationalist Yeshivot and Political Radicalism in Israel," in *Fundamentalisms Observed*, eds. Martin Marty and Scott Appleby (Chicago, 1994), 264-308; Yoel Finkelman, "On the Irrelevance of Religious Zionism," *Tradition* 39:1 (Spring 2005), http://www.traditiononline.org/news/article.cfm?id=100733.

in the ideology of R. Kook's students, most prominently that of his son, R. Zvi Yehuda Kook, and their followers that negation of the exile actually transformed into demonization. The Land of Israel is the wellspring of holiness, while the *galut* is the home of the profane *goyim*, the gentiles who despise the Jews. Living beside them is the seed of Israel's destruction. Thus, "The only true Israel is redeemed Israel: Israeli sovereignty, Israeli armed forces, the nation as an integrated whole and not in Diaspora exiles."[19]

This position was partially a reaction to the Holocaust, which, in the younger R. Kook's opinion, was the "absolute negation of a Jewish reality in the exile."[20] "The destruction of the exile... clarifies substantively... that the true existence of the Torah is only in our place – here, which exists exclusively for us."[21] Indeed, he maintained that the decimation of Diaspora Jewish life wrought by the Holocaust was part of God's Divine plan aimed at severing the Jewish people from the exile in order to reestablish Jewish civilization in its natural habitat, the Land of Israel.[22] This radical rejection of *galut* existence was part of a broader messianic ideology that dominated mainstream Religious Zionism after the Israeli victory in 1967. It focused on expanding the borders and strengthening Jewish sovereignty over all of biblical Israel in conjunction with the prophetic promise of ingathering of the scattered peoples. Not only did a flourishing Jewish exile run counter to the new redemptive reality, it was also a stumbling block to nurturing an Israeli population large enough to control the entire land.[23] Thus, its only remaining

19. This is a citation from R. Zvi Yehuda's famed sermon delivered at the Mercaz Ha-Rav Yeshiva in Jerusalem on the Israel Independence Day that immediately preceded the War of 1967; see R. Zvi Yehuda Kook, *Le-Netivot Yisrael* (Beit El, 2003), vol. 2 (cited in Don-Yehiya, "The Negation," 142). See also Dov Schwartz, *Eretz Ha-Mamashut Ve-Ha-Dimayon* (Tel Aviv, 1997), 101-127.
20. R. Z. Y. Kook, *Le-Netivot* vol. 1, 100, cited in Don-Yehiya, "The Negation," 143.
21. R. Z. Y. Kook, *Le-Netivot* vol. 1, 68, cited in Don-Yehiya, "Negation," 143.
22. Maya, *A World Built, Destroyed and Rebuilt*, 69-72.
23. Don-Yehiya, "The Negation," 145; Maya, *A World Built, Destroyed and Rebuilt*, 70-73.

modern political aspirations of Jewish nationalism with rabbinic tradition and authority and were reluctant to denigrate the spiritual and intellectual contributions of exilic Judaism to which they were bound.[14]

During the late twentieth century, *shelilat ha-galut* (negation of the exile) began to lose credibility among the predominant secular Zionist schools of thought.[15] The distancing of Israelis from this previously held notion can be understood as part of a societal maturation process; they no longer needed the denigration of the Diaspora "other" and its religious traditions to sustain a cohesive collective identity. Alternatively, one can view this change as a symptom of a broader sense of ideological malaise[16] – or possibly an example of the influence of Post-Zionism, which seeks to detach the State of Israel from its role as a unique homeland for the Jewish people.[17]

Concurrent with this secular about-face, the anti-exile position was championed from the late 1960's by the dominant trend in Religious Zionist thought and education, the R. Kook redemptive school.[18] Already in the ideas of R. Abraham Isaac Kook (1865-1935), whose writings achieved canonic stature among his disciples, the *galut* is described as placing limits on the Torah and the Jewish people (*tzimtzum* in kabbalistic terms). This stagnant condition is juxtaposed with the boundless spiritual creativity that comes to fruition when the Jewish people live in their natural habitat. It is

14. See Eliezer Don-Yehiya, "The Negation of the *Galut* in Religious Zionism," *Modern Judaism* 12 (1992), 129-155, esp. 129-30. For an updated and expanded Hebrew version, see idem., "*Shelilat Ha-Galut Ba-Tziyonut Ha-Datit*," in *Me'ah Shenot Tziyonut Datit* 3, eds. Avi Sagi and Dov Schwartz (Ramat-Gan, 2003), 229-258, esp. 229-32.
15. Don-Yehiya, "*Shelilat Ha-Galut*," 229. There are, however, prominent figures, such as novelist A.B. Yehoshua, who continue to promote negation of the *galut* as a central secular value. See, for example, Don-Yehiya, "*Galut* in Zionist Ideology," 233-36.
16. Don-Yehiya, "*Galut* in Zionist Ideology," 253.
17. See E. Nimni, "From *Galut* to *T'futsoth*: Post Zionism and the Dislocation of Jewish Diasporas," in *The Challenge of Post Zionism*, ed. E. Nimni (London, 2003), 122.
18. Don-Yehiya, "The Negation," 129-30; "*Shelilat Ha-Galut*," 229-32.

to the redemptive school predicated on the ideas of R. Abraham Isaac Kook and his followers.[12]

The current study highlights another related area in which the approaches emanating from YHE digress substantially from the R. Kook school: evaluation of the Jewish Diaspora and the role of Israel in contemporary communal life throughout the world. In order to characterize their distinctiveness, I will first contextualize the Gush attitudes within the development of Zionist ideology in general and Religious Zionist thought in particular. Moving forward, I will argue that the success of certain practical educational extensions of the "Gush" outlook suggest that of late it has begun to gain currency within the broader National-Religious camp as well.

Negation of the Exile

One of the fundamental motifs of the modern Zionist rebellion against tradition was its negative perception of Jewish life outside the Land of Israel. Initially, this attitude found its most vehement expression among the anti-religious streams of the movement; the exile was viewed as the venue wherein Judaism had lost its historic national character and the Jewish people had mutated into a powerless and passive minority, lacking the will as well as the skills to take their destiny into their own hands. Religious beliefs that centered on praying for Divine intervention had replaced national pride and ingenuity. Obsession with ritual law and practices symbolized the stagnation and abnormality of the ghettoized *galut*.[13] This delegitimization of Diaspora life generated a great deal of ambivalence among the early Religious Zionists, who sought to synthesize the

12. R. Aharon Lichtenstein, "Rav Soloveitchik's Approach to Zionism," *Alei Etzion* 14, available at www.vbm-torah.org/alei/14-02ral-zionim.htm.

13. See, for example, Eliezer Don-Yehiya, "*Galut* in Zionist Ideology and in Israeli Society," in *Israel and Diaspora Jewry: Ideological and Political Perspectives*, ed. Eliezer Don-Yehiya (Ramat Gan, 1991), 219-257; Arnold Eisen, *Galut* (Bloomington, In., 1986).

Some of the representative and varied examples of this Gush "exceptionalism" include: encouragement of advanced Talmud study for women,[5] appreciation for the inherent value of secular culture,[6] articulation of an original post-Holocaust outlook toward nonobservant Jews,[7] critique of the trend toward couching ideological ideals, personal decisions, and issues of common sense in halakhic terms,[8] outspoken denouncement of the Jewish underground of the 1980's and other acts of independent Jewish aggression against Arabs,[9] visceral criticism of the militarism and focus on the conquest and settlement of the "Greater Land of Israel" among the National-Religious, encouragement of Israeli governmental peace initiatives and openness to territorial compromise,[10] development of an Orthodox Jewish analytic school of Bible research,[11] and promotion of the religious Zionist thought of R. Joseph B. Soloveitchik as an alternative

5. See, for example, R. Aharon Lichtenstein, "Torah Study for Women," *Ten Da'at* III (1989), 7-8; http://www.skamigdaloz.org/about.htm.
6. R. Aharon Lichtenstein, *By His Light: Character and Values in the Service of God*, adapted by R. Reuven Ziegler (Jersey City, 2003), 225-234.
7. R. Yehuda Amital, "Rebuking a Fellow Jew: Theory and Practice," in *Jewish Tradition and the Non-Traditional Jew*, ed. R. Jacob J. Schacter (Northvale, NJ, 1992), 119-138, also available online: http://www.vbm-torah.org/alei/2-3rebuk.htm; Moshe Maya, *A World Built, Destroyed and Rebuilt: Rabbi Yehuda Amital's Confrontation with Memory of the Holocaust* (Jersey City and Alon Shevut, 2004), 111-114.
8. See R. Yehuda Amital, *Jewish Values in a Changing World* (Alon Shevut and Jersey City, 2005), 217-220; idem, *Between Religious Experience and Religious Commitment* (Alon Shevut, 5763–2002-3), 7-8, 30-32; Maya, *A World Built, Destroyed and Rebuilt*, 103, 123-124; Reichner, *Be-Emunato*, 33.
9. R. Aharon Lichtenstein, *Leaves of Faith* II (Jersey City, 2004), 255-260; Reichner, *Be-Emunato*, 179.
10. R. Yehuda Amital, "*Messer Politi o Messer Chinukhi*," *Alon Shevut* 100 (Kislev 5743), 34-54; Maya, *A World Built, Destroyed and Rebuilt*, 101-106; Tamar Rotem, "Voice from the Political Wilderness," *Ha'aretz* (March 13, 2007), available at: http://www.haaretz.com/hasen/spages/835467.html.
11. See the website of the Yeshiva sponsored *Megadim* journal for Bible study, available at http://www.herzog.ac.il/index.php?option=com_content&task=view&id=79&Itemid=159.

Rav Dr. Adam S. Ferziger

Religious Zionism, *Galut*, and Global Jewry: Exploring "Gush" Exceptionalism

Introduction

Since its inception in 1968, Yeshivat Har Etzion (henceforth YHE or "Gush") has evolved into one of the Religious Zionist (National-Religious) camp's most prominent institutions for higher Torah learning. Over the course of the forty years of its existence, however, recognizable gaps have emerged between the worldview espoused by the leaders and prominent figures in the Yeshiva and prevalent attitudes within the sector of Israeli society with which it is identified. Indeed, beginning with open distinctions between its founding leaders, R. Yehuda Amital *zt"l* and R. Dr. Aharon Lichtenstein,[1] and threading through its senior staff,[2] students,[3] and alumni,[4] an overall environment of relatively non-monolithic and non-uniform religious thinking pervades the institution and those affiliated with it. Beyond the walls of its own study hall, moreover, the outlooks of the original *Roshei Yeshiva* and numerous educational and organizational policies that they have endorsed have set them apart in discernible ways from their National-Religious colleagues.

---

1. On the unique partnership, along with the sharp distinctions, between the two Yeshiva heads, see, for example, Elyashiv Reichner, *Be-Emunato: Sipuro shel Ha-Rav Yehudah Amital* (Tel Aviv, 2008), 50-60, 170-171.
2. See for example, ibid., 160-162, 205-207, 267.
3. See the student-edited *Daf Kesher* bulletin, which began as a service to those serving in the army and has expanded into a weekly forum for communication of Yeshiva news, Torah analysis, and ideas on contemporary Jewish values by the students and the staff, available at http://www.etzion.org.il/dk/.
4. See, for example, the discussion of the *Ta'ir* theatre group and study center founded by Yeshiva alumni at: http://tarbut.moreshet.co.il/web/drashot/drashot2.asp?id=5714&kod=1900&kind=&c=342.

cessful analysis and intuition regarding halakhic teleology depends upon extensive knowledge of the given legal issue as well as broad exposure to the world of Jewish legal thought.

Conclusion

Some halakhic decisors may feel that this method will prove too dangerous and that my suggestions for avoiding unfounded halakhic reasoning fail to resolve the problem. Some rabbinic writers we have studied apparently thought otherwise when they based legal rulings on their understanding of a mitzva's purpose. Even if we do adopt a more cautious approach, Briskers and others Talmudists retain the option of restricting usage of *ta'amei ha-mitzvot* to theoretical analysis that avoids any practical application. Like R. Mosheh Lichtenstein, I believe that such an approach can add layers of depth to Brisker conceptual reasoning and provide fruitful new avenues of thought.

Briskers deserve much credit for helping to demonstrate the intellectual splendor of Talmudic study. At the same time, their analysis has sometimes appeared to make Halakha seem like a dry and technical system divorced from any kind of teleology. Including a focus on reasons for the commandments would clarify the goals and values of our Torah. The "what" and the "why" await integration.

would remove concerns about unfounded leniencies emerging from wild speculations about reasons for *mitzvot*.

Citing those rabbinic voices who reject reliance upon rationales for *mitzvot* in the halakhic discussions mentioned above can also help maintain restraint. Our presentation was obviously somewhat imbalanced, as it purported to demonstrate that legal analysis based on rationales for *mitzvot* was quite common in the rabbinic tradition, but we have not noted each time other rabbinic voices objected to the use of *ta'amei ha-mitzvot* in halakhic argumentation. For example, R. Yonatan Eybeshutz objected to R. Reischer's suggestion that the biblical laws of *nidda* only fully apply to married women because this suggestion both confuses sermonic material with halakhic argumentation and creates a stumbling block that those less scrupulous about Halakha may trip upon.[80] Recalling such opposing voices and including them in the conversation will help curtail a wilder usage of more speculative *ta'amei ha-mitzvot*

Another limiting approach might distinguish between *mishpatim* and *chukim*. Regarding the former, we have an intuitive sense of the mitzva's purpose and will sometimes rely on that intuition. In the latter, we lack the confidence necessary to derive any halakhic conclusions. If so, we may speculate about reasons for *sha'atnez* or *kashrut* but will not grant such speculations any legal authority. Looking back on the list of examples cited in this article reveals that many of the examples belong to the category of compassion for humans or animals, and several other examples relate to *mitzvot* of the festivals. Perhaps this is no accident. Rabbinic voices felt more comfortable asserting reasons for not muzzling animals or for eating on the day before Yom Kippur than they would about more mysterious *mitzvot*.

We can also restrict practical halakhic usage of this method to distinguished *talmidei chakhamim* with wide-ranging erudition. Suc-

80. *Kereiti U-Peleiti*, *Yoreh De'ah* 183:3.

R. Fisher applies this principle on several occasions, arguing that we make the *lo plug* maneuver but also allow the reason to influence Halakha. Thus, the lion's owner is exempt from *shen* and *regel* damages in the public area even though the reason does not apply in such a situation. Yet an ox owner is also not liable if the ox steps on a long beam on a public street and the other end of the beam causes damage in the victim's yard, even though the damage occurs *bi-reshut ha-nizak*, because the rationale *does* apply. This nuanced view integrates the legal impulse to create universal categories with the notion that the rationale can influence halakhic reasoning.[79]

Dangers

No doubt, usage *of ta'amei ha-mitzvot* in halakhic rulings creates the potential for irresponsible *pesak*. For example, someone might argue that *kashrut* promotes self-control, and can now be replaced with various contemporary diets. At the same time, almost any good method or idea bears the potential for misuse; we should find ways to analyze the rationales for *mitzvot* in a halakhically productive manner while avoiding the potential pitfalls of the method. As argued above, Briskers may be particularly well equipped to avoid this danger. Their study tends to emphasize theoretical constructs rather than practical rulings, so they should have no trouble engaging in an analysis that incorporates *ta'amei ha-mitzvot* while avoiding the danger of irresponsible *pesak*. Of course, the danger of excessively wild speculation exists in the purely theoretical sphere as well. Like many intellectual endeavors, we must depend upon good judgment.

If we do apply this mode of thought to practical rulings, a few suggestions may enable us to use the method effectively. First, we might adopt a posture similar to that of R. Moshe Sofer and use this method in the direction of stringency rather than leniency. This

79. I am indebted to R. Mosheh Lichtenstein for directing me to the *Beit Yishai*.

scope. R. Elchanan mentions that the Rosh implies otherwise, but he still prefers his understanding of the Rif.[75]

However, other Brisker *lamdanim* accept the Rosh's reading of the Rif. R. Aryeh Leib Mallen argues that there are two separate exemptions. One exempts the owner from damage that occurs in any area other than *reshut ha-nizak*, while the second is the exemption of *reshut ha-rabbim*, wherein the Rif's rationale comes into play. In the Rosh's case, the end of the beam causes damage in the victim's yard, so the first exemption does not apply. However, the second exemption, based on the Rif's rationale, does apply and the owner escapes liability.[76]

R. Shlomo Fisher also endorses the idea that two different *dinnim* exist: an exemption for every location except for *reshut ha-nizak* and an exemption specific to *reshut ha-rabbim*.[77] R. Fisher sees this type of reasoning as illustrative of a broader category outlined by the *Mishneh La-Melekh*.[78] We do not sacrifice an animal before it is eight days old;the *gemara* (*Shabbat* 135b) derives from here that prior to day eight, we are afraid that the mother did not have a full-term pregnancy and that the animal may not be viable. What if we know that the pregnancy was full-term? In the context of *muktza*, we assume that such an animal is viable; if born on *Yom Tov*, it would not be *muktza*. In the context of sacrifices, however, we still demand waiting the full eight days. The *Mishneh La-Melekh* explains that we simultaneously create universal categories and rely upon the rationale. We will not sacrifice any animal before eight days, but we can still derive from this *halakha* that the issue is the fear of viability due to a non full-term pregnancy, and this derivation impacts on other halakhic areas.

---

75. *Kovetz Shiurim*, 2; *Kovetz Bi'urim*, *Bava Kama* 11.
76. *Chiddushei Rabbi Aryeh Leib*, *Bava Kama* 65.
77. *Beit Yishai* 75, 99.
78. *Hilkhot Issurei Mizbe'ach* 3:8.

R. Shlomo Luria rejects this position.[74] He points out that the exemption of cases in the *reshut ha-rabbim* also applies to damages caused by a lion. Could it be that a lion's owner has the right to walk his lion through public streets and everyone else has to beware? Rather, whatever the rationale for a law, we move beyond the rationale to create universal categories. The animal's owner is never liable for *shen* and *regel* damages in public areas and always liable in the victim's property.

R. Luria adds other examples where *Chazal* function in an analogous fashion. The *gemara* (*Bava Kama* 79b) famously states that a burglar must pay double, whereas a mugger simply restores what he took, because we punish the burglar for showing more fear of humans than of God. The same distinction also applies in the case of *to'en ta'anat ganav*, when a watchman fabricates that someone took the object he was guarding. In that case, however, the halakhic distinction between claiming that a burglar took the object and claiming that a mugger took it cannot stem from the same rationale, since the two claims reveal identical fear of humans. Apparently, we must apply the categorical distinctions across the board, irrespective of the rationale.

One of the greatest Brisker *lamdanim* resists accepting the Rosh's conclusion. R. Elchanan Wasserman argues that it is hard to believe that the Rif would innovate laws based on such rationales. He objects to this type of halakhic reasoning in general and brings an example specific to this case to prove his point. If the damage occurred in a private field that did not belong to the victim, the animal's owner is still exempt from liability even though the rationale that it is normal to walk animals in public areas does not apply. Apparently, the exemption is a *gezerat ha-katuv* not linked with a specific rationale. The Rif offered a rationale for the law, but once the law was codified, the rationale plays no role in assessing its

74. *Yam Shel Shelomo*, *Bava Kama* 1:47, 7:34.

not concerned that they will violate the prohibition of having relations because there are *de'ot*, or multiple people, involved; we can also make an identifiable change or marker of some kind that will remind the couple not to transgress. The *gemara* goes on to declare this practice forbidden. The Ramban explains that the *gemara* first thought that affectionate contact with *arayot* is forbidden only as a means of preventing actual relations. From that perspective, reminding markers and multiple people may solve the problem. Later, the *gemara* determined that the rabbis objected to physical contact *per se* and not just because of where it might lead. Therefore, markers would not cancel the rabbinic prohibition.

A Brisker Case Study

One final halakhic area reveals diverse approaches to this issue, with different "Briskers" exhibiting varying tendencies. When an animal causes damage through eating (*shen*) or trampling (regel) something in the public domain, the animal's owner is not liable. The Rif cites this law and adds the explanation that it is normal behavior to walk animals in public areas.[72] The Rosh wonders why the Rif brings a rationale when the law is derived from a verse, "and it grazed in another's field" (*Shemot* 22:4). He answers that this rationale has halakhic import. What is the *halakha* if an animal stands on one end of a long beam in the public area and thereby causes the other end of that beam to break something in someone's private property? If we base the exemption of *reshut ha-rabbim* on a scriptural decree, we may conclude that the animal's owner is liable, since the damage occurred in a private domain. Once the Rif's rationale for the exemption is applied to this case, however, the owner is not liable.[73] Here we have a clear example of a reason for a mitzva bearing halakhic weight.

72. *Bava Kama* 1b in the Rif's pagination.
73. Rosh, *Bava Kama* 1:1.

clothing. Since everyone in that society recognized the king's daughter, the prohibition did not apply to her.[66]

Rabbinic Law

Those authorities reluctant to base halakhic decisions or halakhic understanding upon our human conceptualization of Divine law may find it less problematic when the laws under discussion are rabbinic in nature, and thus the product of more accessible human thought. For example, does one fulfill the mitzva of *mishlo'ach manot* if the recipient turns down the gift? R. Moshe Isserles[67] and R. Chizkia de Silva[68] debate this point. R. Moshe Sofer explains that their debate depends upon the purpose of these Purim gifts. If the gifts are meant to ensure that each Jew has enough food for the Purim feast, then this purpose remains unfulfilled when the gifts are rejected. If the gifts are to increase good will among Jews, however, then the mere gesture of sending gifts promotes this goal, irrespective of what the intended recipient decides to do.[69] R. Yechiel Yaakov Weinberg argued that this second rationale explains why we do not recite a blessing before giving these gifts; such gifts promote good will most effectively when the recipient feels that the giver was motivated by feelings of friendship and not by religious command.[70]

The Ramban, in his commentary on the Rambam's *Sefer Ha-Mitzvot*,[71] offers a sharp reading of a Talmudic discussion in which he contends that the *gemara* shifts rabbinic rationales as the discussion develops. One *gemara* (*Shabbat* 13a) questions whether or not a husband and wife may sleep in the same bed during the *nidda* period. At first, the *gemara* mentions the possibility that we are

66. *Levush Malkhut*, *Orach Chaim* 17.
67. *Orach Chaim* 695:4.
68. *Peri Chadash*, ibid.
69. *She'elot U-Teshuvot Chatam Sofer*, *Orach Chaim* 196.
70. *Seridei Eish* 2:46.
71. *Sefer Ha-Mitzvot, lo ta'aseh* 353.

30b) explains that the separation between husband and wife during the *nidda* period helps create a renewed sense of excitement when they are permitted to renew marital relations. As this rationale does not apply to a single woman, R. Reisher questions why the laws of *nidda* apply equally to married and single women. He first suggests that this rationale is more a homiletic device than a halakhic argument. Alternatively, he suggests that the *gemara* was not troubled by the seven-day waiting period required in the case of the *zava*, as other instances of ritual impurity also generate the need for waiting seven days. However, *nidda* is less stringent than *zava* (there is no requirement for seven clean days) and the *gemara* was unsure why the *nidda* period should last a full week. Thus, the *gemara*'s reason was an explanation only for *nidda* and not for *zava*. Since Jewish law no longer distinguishes between *nidda* and *zava*, single and married women must now wait the same seven days.[64]

R. Mordehai Yaffe also utilizes a mitzva's rationale to resolve a halakhic problem. How could Mikhal, the daughter of Shaul, wear *tzitzit* (*Eruvin* 96a) when the Torah prohibits a woman from wearing a man's clothing?[65] He answers that the prohibition against wearing the other gender's clothing is meant to prevent covert intermingling between the sexes, which could lead to promiscuity. If so, one who is clearly identifiable as a woman would be allowed to wear men's

64. *Torat Shelamim*, *Yoreh De'ah* 183:4. This innovative analysis answers a question formulated by the *Taz*. Why didn't Tamar and Ruth wait seven days before going to the *mikva* following their marriage proposals, as the Halakha assumes that the excitement associated with marriage will bring about the woman's period (*dam chimmud*)? The *Taz* answers that the principle of *dam chimmud* is a rabbinic enactment that was not in place when these biblical stories occurred (*Yoreh De'ah* 192:1). R. Reischer offers a different answer that relates to his aforementioned analysis. With regard to a *nidda* (as opposed to a *zava*), biblical law demands seven days of waiting only for married women who menstruate; no such obligation existed for Tamar or Ruth, who were single (*Torat Shelamim*, *Yoreh De'ah* 192:1).

65. The *gemara* actually refers to Mikhal wearing *tefillin*, but R. Yaffe writes of her wearing *tzitzit*.

words of rebuke from having a positive impact. If rebuke reflects the need to protest the violation of Divine norms, however, the mitzva remains in force even in the face of anger until it proves personally dangerous to the one rebuking.

Both R. Yosef Karo and R. Yitzchak Shmelkes use a *ta'am ha-mitzva* to explain halakhic details regarding the mixing of meat and milk. The Torah prohibition against this mixture explicitly refers only to cooking them together but does not mention eating them. Where does the prohibition against eating milk and meat derive from? The Rambam explains that if cooking is prohibited, then *kal ve-chomer* the eating is as well.[61] If the Rambam is correct, it would seem that a Jew who violates this prohibition and eats a cheeseburger should not receive lashes, as we do not give lashes to prohibitions derived from a *kal ve-chomer*! R. Yosef Karo explains that the Torah only prohibited cooking milk and meat together as a protective fence so that we not come to eat them together. Thus, the cooking prohibition implies the existence of an eating prohibition, without resort to a *kal ve-chomer*.[62]

R. Shmelkes refers to a Talmudic debate (*Chullin* 113b) about a person who cooks prohibited fat together with milk and eats it. Everyone agrees that he does not receive lashes for eating, since a second prohibition cannot take effect on something already prohibited, but they argue whether or not such a person should receive lashes for the cooking. R. Shmelkes explains that the rabbinic authority that exempts from lashes views the prohibition of cooking meat and milk together as a fence preventing eating; the fence falls away if the essential prohibition does not apply.[63]

R. Yaakov Reischer takes a Talmudic rationale seriously enough to base both a question and an answer upon it. The *gemara* (*Nidda*

61. *Hilkhot Ma'akhalot Assurot* 9:12; *Hilkhot Tumat Met* 1:2.
62. *Kesef Mishneh*, *Hilkhot Tumat Met* 1:2.
63. *She'elot U-Teshuvot Beit Yitzchak*, *Yoreh De'ah* 2:148.

of the compassion theme and against the *Zohar*'s reason.[56] Note how much of this halakhic debate revolves around *ta'amei ha-mitzvot*.

Another example appears in the prohibition against a court administering punishments on *Shabbat*. One *gemara* (*Shabbat* 106a) seems to work with the assumption that this prohibition reflects the fact that such punishments involve the type of work forbidden on *Shabbat*. On the other hand, the *Sefer Ha-Chinukh* explains that the honor and dignity of *Shabbat* mandates that even sinners should rest easy on such a day;[57] thus, this *halakha* would prohibit executing even those punishments that do not include forbidden labor. Both the *Magen Avraham*[58] and the *Chatam Sofer*[59] discuss this point and explain how *Chazal* seem to endorse both themes, a prohibition that focuses on the relevant work and one against any type of punishment on *Shabbat*.

Understanding Halakha

Thus far, we have looked at instances in which rationales for *mitzvot* influence halakhic rulings. In other instances, the rationales do not generate new rulings but they help us understand the halakhic data that we already possess. For example, *Amoraim* in *Arakhin* (16b) argue about the extent of the commandment to rebuke others. Some say the mitzva no longer applies when the recipient of the rebuke becomes angry, while others say that it remains in force until the recipient is ready to hit or curse the person giving rebuke. R. Chaim David Azzulai explains that this debate stems from different understandings of the purpose of rebuke.[60] If the point of rebuke is to improve the recipient's behavior, rebuke becomes pointless at the moment that the recipient shows anger, since anger prevents the

56. *She'elot U-Teshuvot Chatam Sofer*, *Orach Chaim* 100.
57. *Sefer Ha-Chinukh*, mitzva 114.
58. *Magen Avraham*, *Orach Chaim* 339:3.
59. *Chatam Sofer*, *Shabbat* 106a.
60. *Birkei Yosef*, *Orach Chaim* 608:7.

tion for the following day's fast. One version of this opinion is found in Rabbeinu Yona's *Sha'arei Teshuva*.[53] He explains that as a festival, Yom Kippur should include joyous meals, but the fast prevents that; we therefore move the festive meals to the day before.

Three different halakhic ramifications depend upon this disagreement. First, what if doctors tell a person that he or she cannot fast on Yom Kippur? According to the *Bach*, this person should have no obligation to eat on the ninth of Tishrei, whereas Rabbeinu Yona's reason should still obligate the person to eat. Second, are women obligated to eat on *erev Yom Kippur*, or is it a positive time-bound commandment from which they are exempt? If the eating prepares us for the fasting, then all who fast must also eat, but according to Rabbeinu Yona's rationale, women might be exempt. Finally, does the mitzva to eat include the night of the ninth or only the day? R. Yechiel Mikhel Epstein assumes that the *Bach*'s rationale only applies in the daytime, whereas according to Rabbeinu Yona's explanation, the mitzva should apply the previous night as well.[54]

Another striking example involves the mitzva to send away the mother bird before taking the young. Many authorities question if the mitzva only applies when a person wants the young or if it can be fulfilled even if a person just happens to pass such a nest and does not truly have any interest in the chicks. R. Yair Bachrach infers that the mitzva applies in either case.[55] To bolster his position, he cites the *Zohar*'s reason for this mitzva, namely, that the mother's distress should inspire Divine mercy for His children. R. Moshe Sofer, however, disagrees, arguing that the *Rishonim* explain that this mitzva is intended to teach us compassion; it would not train us in compassion if we send away the mother bird when we have no interest in the chicks. He cites an inference from the *gemara* in favor

53. *Sha'arei Teshuva* 4:9.
54. *Arukh Ha-Shulchan*, *Orach Chaim* 604:5.
55. *She'elot U-Teshuvot Chavot Ya'ir* 67.

Halakhic Influence

Several rabbinic luminaries utilize reasons to help determine Halakha. For example, the *Sefer Ha-Chinukh* explains that the Torah prohibits neutering animals because preventing reproduction reflects a rejection of the world that God created.[47] Based on this rationale, the *Minchat Chinukh* argues that the prohibition applies to fish as well, even though the relevant sources in *Chazal* only refer to land animals.[48]

One famous debate among the *Rishonim* also depends upon the rationale for a mitzva. The Rambam says that only a person who both marries a *mamzer* and consummates the marriage receives lashes for violating a biblical prohibition.[49] The Ra'avad disagrees, contending that the Torah wants to minimize the number of *mamzerim* in the world, and the prohibition therefore refers specifically to relations and not to marriage. Relations with a *mamzer* would therefore require lashes even if no marriage took place. Interestingly, the *Merkevet Ha-Mishneh* defends the Rambam based on a similar sense of this mitzva's rationale.[50] He says that marriage produces offspring more than promiscuity; therefore, the desire to minimize the phenomenon of *mamzerut* depends upon marriage as well.

The parameters of the mitzva to eat on the day before Yom Kippur also depend upon the reason for such eating. Some *Acharonim* view the eating as preparation for the next day's fast; R. Yoel Sirkis argues that we eat in order to have strength to fast,[51] while R. Barukh Epstein claims the reverse– the eating makes the desired affliction of Yom Kippur more difficult.[52] Another approach views the mitzva to eat as an independent value and not simply prepara-

47. *Sefer Ha-Chinukh*, mitzva 291.
48. *Minchat Chinukh*, ibid.
49. *Hilkhot Issurei Bi'ah* 15:2.
50. Ibid.
51. *Bach*, *Orach Chaim* 604.
52. *Torah Temima*, *Vaykira* 23, note 93.

gencies based on the assumed rationale, but we cannot base leniencies upon it for fear of ignoring the other potential reasons for the mitzva. He also suggests that each mitzva has a formalized quantity and an inner quality; the formalized part remains rigid and leaves no room for violating its norms, while the inner quality or the reason for the mitzva remains fluid and generates new obligations. Thus, another category exists wherein *ta'amei ha-mitzvot* play a halakhic role.

Clarifying Scope

Any attempt to explicate the extent of a halakhic concept naturally draws upon the reason for that concept. For example, the *gemara* states (*Kiddushin* 42b) that the principle of agency does not apply to transgressions; the agent who performed the sin is liable and not the person who sent him. Potential sources for this principle include derivations from Scripture or the logical argument that the agent should listen to God and not the one sending him. Some commentators asked about cases wherein the agent himself would not be transgressing anything in the process, such as in case where he acts as an agent for marriage between the sender and a forbidden woman. One opinion is that if we derive the principle of "*ein shaliach le-devar aveira*" from Scripture, we cannot make any distinctions between different types of cases; that would violate the principle against *darshinan ta'ama di-kera*. R. Yechezkel Landau, however, disagrees.[46] He points out that the *gemara* frequently states that we can not apply a principle from A to B because A has a quality that B lacks (e.g., "*ma leteruma she-ken*"). These factors are not arbitrary distinguishing details, but rather express a rationale for the principle. If the rationale for the principle depends upon a given factor that A has and B lacks, then we cannot apply the same principle to B. Thus, the attempt to delineate the scope of halakhic concepts involves reliance upon presumed rationales for these concepts.

46. *She'elot U-Teshuvot Noda Bi- Yehuda*, *Even Ha-Ezer* 80.

only be entitled to turn down burial if it was intended for his own benefit, but not if the burial is meant to help the surviving relatives. Again, no opposition to this mode of reasoning appears. Perhaps this was also considered a case wherein the rationales are intuitive enough to become part of the halakhic process.[39]

New *Chumrot*

Another position allows relying upon rationales for *mitzvot* to generate stringencies, but not leniencies. The Rosh claims that the mitzva to write a Torah scroll is intended to promote Torah study. In later generations, this mitzva therefore creates a demand to produce *chumashim*, *gemarot* and the like.[40] R. Yosef Karo understands the Rosh as claiming that today there is a new requirement in addition to the enduring halakhic demand of writing a Torah.[41] R. Shabbetai Ha-Kohen[42] and R. Yehoshua Katz[43] disagree and understand the Rosh's opinion as claiming that the entire mitzva is now fulfilled in a different manner. According to this latter view, we have a very strong example of *ta'ama di-kera* being used to replace an older mode of fulfillment with a newer one. Even according to R. Karo, the rationale has an impact by generating a new requirement. R. Moshe Sofer proves from this position that we do rely upon the rationale for a mitzva in terms of creating new obligations, although we would not let such rationales minimize obligations.[44]

R. Yaakov Zvi Yollish justifies this position.[45] We may feel confident in a given rationale for a specific mitzva but remain unsure whether or not other rationales exist. Our confidence enables strin-

39. This is the understanding of R. Eliyahu Klatzkin in his *Imrei Shefer* 34:5.
40. *Hilkhot Sefer Torah* 1.
41. *Beit Yosef*, *Yoreh De'ah* 270.
42. *Shakh*, *Yoreh De'ah* 270:5.
43. *Derisha*, *Yoreh De'ah* 270.
44. *She'elot U-Teshuvot Chatam Sofer*, *Yoreh De'ah* 254.
45. *Melo Ha-Ro'im*, "*ta'ama di-kera*" 9.

halakhic conclusion. When asked whether *pe'ot* can be cut with scissors, he answers that this type of question calls for stringency as it touches upon idolatrous practice. Like the *Taz*, he allows the rationale to influence legal rulings.[37]

Obvious Reasons

Furthermore, some *gemarot* rely on *ta'ama di-kera* without citing any opposing opinion. The *gemara* (*Bava Mezia* 90a) questions whether it is permissible to muzzle an animal with stomach trouble. If the purpose of the muzzling prohibition is to help the animal, then under circumstances in which muzzling would help the animal, the prohibition would not apply. If the purpose of the prohibition, however, is to prevent the animal from becoming distressed upon seeing food, then the same prohibition applies even to an animal with stomach trouble. Note that utilizing rationales for *mitzvot* within halakhic reasoning is not subject to criticism in this *sugya*. The only issue is identifying the authentic rationale for the mitzva.

Why don't R. Yehuda and those who adhere to his position reject this mode of analysis? The *Tosafot Ha-Rosh* raises this question. He explains that the muzzle prohibition is obviously meant to help the animal in one fashion or another.[38] Here, we have an important additional category; when the rationale is intuitively obvious, everyone agrees that *darshinan ta'ama di-kera*. Many *mitzvot* with an ethical component may fall into this category, as ethics is a realm about which we often have solid intuitions.

Another Talmudic example may reflect the same phenomenon. The *gemara* (*Sanhedrin* 46b) asks whether the command to bury the deceased is meant to prevent disgrace to the family or to provide atonement for the deceased. A practical difference is a scenario wherein the deceased requested not to receive a burial. He would

37. *She'elot U-Teshuvot Min Ha-Shamayim* 28.
38. *Tosafot Ha-Rosh*, *Bava Mezia* 90a, s.v. *hayta*.

enabled the Jewish people to survive the desert journey from Egypt to *Eretz Yisrael*. Surprisingly, the Tur cites this rationale in his halakhic code, which usually avoids non-legal discussions.[30] R. Yoel Sirkis explains that a person cannot fulfill this mitzva absent knowledge of its reason. He applies the same argument to the *mitzvot* of *tefillin* and *tzitzit*, for in both cases the Torah (*Shemot* 13:9, *Bamidbar* 15:39) instructs us regarding their purpose.[31] According to the *Bach*, we thus have several more examples of rationales for *mitzvot* exerting halakhic influence.

Scripture can help isolate the rationale for a mitzva in a more subtle fashion as well. The Rambam explains that the prohibition against cutting the *pe'ot* is meant to distance ourselves from pagan practices.[32] The *Tur* complains that we have no need to search for reasons for the *mitzvot*, as they are divine decrees.[33] R. Moshe Isserles explains that the *Tur* objects to the fact that the Rambam was *doresh ta'ama di-kera*, granting halakhic impact to the rationale for the mitzva.[34] R. Yosef Karo contends that the Rambam had solid textual basis for his rationale, as the *pe'ot* prohibition appears between two other prohibitions associated with idolatrous practice (*Vayikra* 19:26-28).[35] Perhaps clear scriptural context equals an explicit rationale, and we can base halakhic conclusions on such reasons.

Indeed, R. David Ha-Levi asserts that the permissibility to receive such a haircut for *shelom malkhut* stems from the fact that the prohibition relates to imitating gentiles. Regarding such prohibitions, context and intent matter.[36] Interestingly, the *She'elot U-Teshuvot Min Ha-Shamayim* uses the same rationale to arrive at a different

30. *Tur*, *Orach Chaim* 625.
31. *Bach*, ibid.
32. *Sefer Ha-Mitzvot*, *lo ta'aseh* 43.
33. *Tur*, *Yoreh De'ah* 181.
34. *Darkei Moshe*, ibid.
35. *Beit Yosef*, ibid.
36. *Taz*, *Yoreh De'ah* 181:1.

Explicit Rationales

The opposing position of R. Yehuda, which negates this principle, requires further qualification. The *gemara* (*Sanhedrin* 21a) suggests that R. Yehuda would be willing to incorporate the rationale in his halakhic reasoning when that rationale appears explicitly in Scripture. For example, the Torah says (*Devarim* 17:17) that a king cannot marry too many women because they will turn his heart away from Divine service. R. Yehuda contends that the king can marry more than the official number as long as these wives do not have a negative impact on him. Thus, even R. Yehuda does not categorically deny a place for *ta'amei ha-mitzvot* in halakhic thought. When we recall the fact that Scripture mentions explicit rationales for many *mitzvot*, including the prohibition against intermarriage, the prohibition against eating from the sciatic nerve, the commandment to keep *Shabbat*, and the commandment to dwell in a *sukka*, we realize that this concession of R. Yehuda may bear significant implications.

Some *Acharonim* make use of this option. The Torah (*Shemot* 20:22) prohibits going up on steps to the altar "so that your nakedness not be exposed." The Rambam, in his *Sefer Ha-Mitzvot*, says that a person who takes an extended stride and exposes nakedness on the altar receives lashes (*lo ta'aseh* 80), but he does not cite such a prohibition in his *Mishneh Torah* (*Hilkhot Beit Ha-Bechira* 1:17). R. Isser Zalman Meltzer explains that in the latter work, the Rambam treats exposing nakedness as the reason for the prohibition against going up steps but not as a transgression in its own right. In the former text, the Rambam contends that explicit rationales bear halakhic weight, and this generates an independent prohibition not to expose nakedness on the altar.[29]

The commandment to dwell in the *sukka* may also be affected by an explicit rationale. The Torah (*Vayikra* 23:43) clearly states that we reside in *sukkot* so that future generations will know how God

29. *Even Ha-Ezel*, *Beit Ha-Bechira* 1:17.

a donkey to encourage the red heifer would avoid the problem, as people would not make a mistake about the purpose of the donkey. The Rambam cites this rationale, seemingly endorsing the use of *ta'ama di-kera*.[23] Indeed, R. Yosef Karo,[24] the *Lechem Mishneh*,[25] and the *Minchat Chinukh*[26] all suggest that the Rambam follows R. Shimon.

The Rambam's ruling regarding the widow's security may not actually reflect that he rejects *ta'ama di-kera*. In his commentary on the Mishna, the Rambam offers a rationale for this mitzva that applies to both a rich and poor widow alike; although the lender need not return the security to a rich widow daily, even the more limited interaction between the two might generate suspicion.[27] Thus, R. Isser Zalman Melzer understands the Rambam as endorsing *ta'ama di-kera* in this case as well.[28]

R. Eliezer of Metz also presents contradictory messages in his *Sefer Yere'im*. As the Rambam did, he follows R. Yehuda's position regarding the widow (mitzva 136), but he rules in accordance with R. Shimon when it comes to the prohibition against a king taking too many wives (mitzva 380). He also rules that the prohibition against letting the seven nations reside in the land of Israel applies to all wicked individuals (mitzva 315), apparently relying on the mitzva's rationale to extend the law beyond the biblical paradigm. R. Avraham Abba Shiff, author of the *To'afot Re'em* commentary on the *Sefer Yere'im*, explains that the *Sefer Yere'im* follows the position of R. Shimon. If so, two significant *Rishonim* may endorse, at least partially, the concept of *darshinan ta'ama di-kera*.

23. *Hilkhot Para Aduma* 4:2.
24. *Beit Yosef*, *Even Ha-Ezer* 16.
25. *Malveh Ve-Loveh* 3:1.
26. Mitzva 464.
27. Commentary on the Mishna, *Bava Mezia* 9:13.
28. *Even Ha-Ezel*, *Malveh Ve-Loveh* 3:1.

Ta'ama Di-Kera

The *gemara* (*Bava Metzia* 115a) recounts a debate between R. Shimon and R. Yehuda regarding whether or not we are "*darshinan ta'ama di-kera*" – can a reason for a mitzva affect the practical *halakha*? According to R. Shimon, we do draw halakhic conclusions from our understanding of the purpose of *mitzvot*. For example, the Torah (*Devarim* 24:17) prohibits taking a widow's cloak as a security. R. Yehuda argues that this Torah verse does not indicate anything about the economic status of the widow in question; therefore, this law applies to all widows. R. Shimon contends that this law intends to protect the poor widow in particular, because the lender would frequently have to return the cloak to her and rumors would circulate about a strange man visiting the home of the poor widow. Since the rich widow would not need the daily return of the cloak, no problem exists for the wealthy widow and this *halakha* therefore does not apply. Thus, one *Tanna* allows *ta'amei ha-mitzvot* to impact on Halakha. Several other Talmudic debates hinge upon the same question.[19]

How do *Rishonim* rule regarding this debate? Most authorities, including the Meiri[20] and the *Chakhmei Sefarad*,[21] rule in accordance with R. Yehuda, but both the Rambam and *Sefer Yere'im* present a more complex picture. Although the Rambam follows R. Yehuda's view regarding taking the security from the widow,[22] he follows R. Shimon with regard to other Talmudic arguments. For example, the *gemara* (*Yoma* 42b) derives from a scriptural verse that we cannot encourage a reluctant red heifer to move by having another heifer walk with it. One opinion argues that the rationale is so that people will not say that a black heifer was used or that two heifers were used for the ritual of *para aduma*. According to this rationale, using

19. See, for example, *Kiddushin* 68b, *Yoma* 42b, *Sota* 8a, and *Gittin* 49b.
20. *Beit Ha-Bechira*, *Nedarim* 73a, s.v. *mi she-hayu.*
21. *Chiddushei Ha-Ritva*, *Nedarim* 73a, s.v., *ibaya le-hu.*
22. *Hilkhot Malveh Ve-Loveh* 3:1.

time than other Talmud students in incorporating *ta'amei ha-mitzvot* in his analysis. A legitimate fear exists that including ideas about the rationales for *mitzvot* will lead to irresponsible halakhic conclusions based on erroneous conceptions of a mitzva's purpose. Yet Briskers tend to be interested in a conceptual analysis divorced from questions of practical ramifications; they utilize *nafka minot*, but only as part of a theoretical analysis. Such a mode of thinking could include ideas regarding the rationales for *mitzvot* without any impact on *halakha le-ma'aseh*. Perhaps the Brisker need fear *ta'amei ha-mitzvot* less than the fellow learning practical Halakha for rabbinic ordination.

Our tradition includes a much more nuanced and complex approach to the question of the integration of *ta'amei ha-mitzvot* and halakhic analysis than is often realized. Beginning with the Talmud and continuing through the medieval and modern periods, rabbinic authorities exhibited different tendencies regarding these questions. We are not discussing here the more theoretical and philosophical endeavor of *ta'amei ha-mitzvot* practiced in the *Moreh Nevukhim* and the *Sefer Ha-Chinukh*, but rather the attempt to utilize such rationales in Talmudic and halakhic reasoning. While almost all authorities endorsed the former endeavor, the latter remained far more controversial. Despite the controversy, many authorities did think that various circumstances justify the use of *ta'amei ha-mitzvot* in halakhic reasoning.

The forthcoming examples do not all reflect the Brisker method at work. Yet, most of them exhibit an important aspect of Brisker analysis – the *chakira* outlining two conceptual possibilities with a *nafka mina*, a practical test case for or ramification of the two possibilities. Much of the halakhic reliance upon *ta'amei ha-mitzvot* could easily be formulated in classic Brisker style. A particular mitzva is meant to promote either goal A or goal B, and the following tests cases can help us isolate between the alternatives. If so, such a mode of analysis could prove quite fruitful in a Brisker context.

This extrapolation assumes that we can analyze the reason for the Nazirite *halakhot*; if we claim total ignorance of the "why" regarding the Nazirite, how could we extend it to other individuals? In a similar vein, Rashi derives the principle of not causing pain to animals from the mitzva to help unload a donkey;[17] this assumes that we can derive values and behavioral guidelines from our understanding of halakhic teleology.

Such understanding thus enables the application of Biblical *mitzvot* beyond the specific examples given in the Torah. This is eminently reasonable; could *Chazal* have determined the scope of mitzvot simply based on principles such as "*kellal u-perat*" without any notion of what a given mitzva attempts to accomplish? Would it not be natural to analyze the scope of application with an eye towards a mitzva's purpose?

The Brisker may claim that he agrees to all of the above, but the teleology must come from within the Halakha and not from our limited human understanding of the Divine word.[18] One difficulty with this position is that it may depend upon expanding the amount of received tradition in the Oral Law and minimizing the element of human interpretation. To the degree that the received tradition consists of a system for human interpretation rather than concrete details, *Chazal* would find it more difficult to reconstruct teleology from the given information. However, let us assume this position for the sake of argument. It still follows that sharp division between "what" and "why" breaks down because the "why" is itself a significant part of the "what." Even if our sense of rationale emerges from consideration of the halakhic details provided by the Written and Oral Law, it still follows that thinking about rationales remains very much a part of halakhic reasoning.

Ironically, from one perspective, the Brisker should have an easier

17. *Shabbat* 128b, *s.v. tza'ar ba'alei chayyim de-orayta.*
18. See R. Joseph B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind* (London, 1986), 91-102.

legal systems have a tendency towards general rules, even if such generalization means that the teleology of those rules is not realized in individual exceptional circumstances. For example, many Americans admire the Miranda decision (requiring reading of one's rights upon arrest), even if in certain cases it enables the guilty party to escape punishment. Along similar lines, Halakha includes concepts such as "*lo pelug*" and "*lo natata devarekha le-shiurim*." However, granting the need for general principles, if the gap between the purpose of the law and the detailed working out of the law grows too wide, we would have to question the wisdom of the system. In the same way, a law that builds upon the wisdom of the Divine surely must be constructed in a manner that specific legal details help bring about its desired goals. From this perspective, it makes sense that understanding the rationale for commandments would aid halakhic analysis. In other words, how could Halakha promote certain ideals if the legal development of Halakha pays no attention to those ideals?

Furthermore, a widely accepted view contends that the Torah represents values and ideals, and that there is a "spirit of the law" above and beyond formal requirements, This contention depends upon viewing individual *halakhot* as sources for particular values. Such a process becomes easier when we ask questions about the teleology of *mitzvot*. For example, Ramban's classic explanation of the commandment of "*kedoshim tihiyu*" (*Vayikra* 19:2) addresses the question of how we know which values to aspire to beyond formal Halakha.[16] How do we derive a negative attitude to significant alcohol consumption absent a formal halakhic prohibition? The Ramban suggests that Biblical narratives regarding Noah and Lot indicate the negative impact of alcohol. He also suggests that we can extrapolate from the Nazirite, who eschews wine and is considered holy.

---

taken in this article. I am merely pointing out that a significant *acharon* thought the details of a *halakha* should match the rationale closely.

16. See also his comments on *Vayikra* 23:24 and *Devarim* 6:18.

Having examined three examples where asking "why" adds to halakhic analysis, we can add that this approach can also illuminate Talmudic passages. Food only becomes fit for ritual impurity after a liquid washes over it. What rationale explains this *halakha*? The Rashbam explains that washing fruit and vegetables renders them ready for eating.[14] Washing finishes the product, just as vessels are only subject to ritual impurity after *gemar melakha*. We could view this as an interesting suggestion devoid of Talmudic or halakhic significance. However, the *gemara* (*Chullin* 118a) attempts to determine whether or not we can apply laws of impurity from produce to vessels. The *gemara* initially suggests that these categories are not parallel because only produce requires *hekhsher* (of liquid), but it then counters that the cases are parallel because lack of *hekhsher* equals absence of *gemar melakha*. The Rashbam's approach adds a layer of depth to our understanding of this line.

The Justification for Incorporating "Why" into Halakhic Analysis

Before proceeding to examples of the second category, wherein the "why" plays a primary role in the initial halakhic analysis, we must justify this more radical endeavor of employing rationales for *mitzvot* within legal analysis. Do grounds exist for assuming that teleology should exert some impact on halakhic thought?

The overwhelming majority of traditional authorities assume that *mitzvot* reflect Divine wisdom and not just Divine will. That is, each individual mitzva attempts to bring about a particular good. If so, we would imagine that the legal details of these *mitzvot* should be arranged in a way that helps promote these goals.[15] It is true that

14. Commentary to *Vayikra* 11:34.

15. R. Samson Raphael Hirsch frequently utilizes the legal details of *mitzvot* to prove the correct rationale. See his *Chumash* commentary on *Shemot* 22:28, 23:19 and *Devarim* 18:4. Of course, this does not mean that R. Hirsch would agree with the position

menora do depend upon living in Israel. They are not made for transport.[10]

Admittedly, R. Hirsch's explanation is quite speculative. However, it would explain why only the *aron* maintains its identity even when outside the *Mikdash*. Furthermore, identifying the *aron* with Torah appears reasonable, given the placement of the *luchot* inside it. As with the previous example, the halakhic analysis could work independently, but we can explain the matter further by adding a "why" to the "what."

3) The Steipler Gaon questions whether *semikhat geulla le-tefilla*, the need to juxtapose the blessing of redemption at the end of the blessings of *keriat shema* with the *amida*, is a *din* in *tefilla* or a *din* in *geulla*.[11] He briefly cites a Yerushalmi to explain the "why" of the two possibilities, but he spends the overwhelming majority of time looking for *nafka minot* that establish the correctness of one of the options.[12] Determining the "what" dominates the conversation. But perhaps we can probe a bit deeper.

R. Yosef Dov Soloveitchik contends that there is something brazen about finite humanity approaching God in prayer, and therefore such an act needs a *matir*. He suggests that the *birkhot keriat shema* provide the background praise that enables the *amida*.[13] If we adopt this perspective and utilize it to explain the requirement of *semikhat geulla li-tefilla*, then the juxtaposition is clearly a *din* relating to the dynamics of *tefilla*. Examination of the "why" helps us understand the "what."

---

10. See R. Hirsch's commentary on *Shemot* 25:12-16. Note also R. Naftali Zvi Yehuda Berlin's parallel explanation in *Ha'amek Davar*. The Netziv contends that the table represents the monarchy, which is restricted to the Land of Israel.
11. *Kehillat Yaakov*, *Berakhot* 2.
12. I am indebted to R. Mosheh Lichtenstein for suggesting this example.
13. *Shiurim Le-Zekher Abba Mari z"l*, vol. 2, 35-57. R. Soloveitchik's *yahrzeit shiurim* contain a good deal of integration between Halakha and *machshava*, which often incorporates the "why." My impression from conversations with many of the Rav's students is that this rarely occurred in the regular *Gemara shiur*.

Purim established a mitzva that differed from the paradigm of Biblical holidays. Aren't rabbinic enactments usually patterned after Biblical precedents? We might suggest that the prominence of banquets in the Purim episode motivated this novel type of mitzva as a way of commemorating the story. In this example, R. Velvel's fine halakhic analysis could stand independently, but we went a step further to explain the "why" of that analysis.

2) The Rambam mentions the obligation to carry the *aron* on shoulders, but does not apply this rule to the other vessels of the *Mikdash*.[8] R. Moshe and R. Yosef Dov Soloveitchik explain that the *aron* maintains its full identity even when removed from its normal place in the *Mikdash*. The *shulchan* and *menora* lose their identity when moved from their place, and they are therefore not subject to this mitzva in transit. The fact that the *aron* accompanies the Jewish people on the battlefield proves that the *aron* maintains its identity even when outside the *Mikdash*.[9]

This answer solves the problem by focusing solely on the "what." The example of the *aron* at wartime proves the correctness of the analysis, and the "why" question does not come up. Yet we may wonder why the *aron* maintains its status outside the *Mikdash*, while the other vessels do not. A comment by one of the greatest practitioners of *ta'amei ha-mitzvot* may help explain this distinction. The Torah prohibits removing the poles from the ark (*Shemot* 25:14), thus enabling its easy transport at any moment. Yet no such prohibition exists regarding the poles of the other vessels. R. Samson Raphael Hirsch contends that the aron, as the repository of the *luchot*, represents Torah. The ark's easy transport symbolically conveys that Torah ultimately does not depend upon the *Mikdash* and the Land but continues in full force everywhere. In contrast, the physical and spiritual bounty represented by the *shulchan* and

8. *Hilkhot Kelei Ha-Mikdash* 2:12.
9. *Chiddushei Ha-Gram Ve-Ha-Grid*, 25-26.

"Why" as an Adjunct to Halakhic Analysis

At the outset, I would like to distinguish between two ways of incorporating the "why." In one model, the "why" plays no role in the primary halakhic analysis but enters at the end of the conversation to explain some of the analysis that has already been worked out. In the other model, the "why" represents an integral part of the basic halakhic analysis itself. Only in the latter model would *nafka minot*, halakhic ramifications, hinge upon different formulations of reasons for given *mitzvot*.[6]

Three examples of the former model should help clarify this distinction.

1) R. Aryeh Pomeranchik, a student of R. Velvel Soloveitchik, questions why the joy of Purim differs from that of other festivals.[7] On other holidays, we drink wine in moderation to promote joy. On Purim, we drink wine without restraint until, according to some authorities, we become inebriated. Why the difference? He cites his *rebbe*'s answer. The mitzva on other holidays is *simcha*, rejoicing in God, and the wine is only a means to that end. We only drink enough to accomplish the true goal. On Purim, the mitzva is *mishteh*, the festive banquet itself. Since drinking constitutes an aspect of the end goal, it is not limited as on the other holidays.

This represents a fine conceptual distinction rooted in careful reading of the *pesukim*. R. Velvel's disciple feels no urge to push the analysis any further. Yet we could ask why the Sages at the time of

---

renders prayer impossible. This analysis certainly touches on issues central to theological understanding of prayer. If my critics are correct, then this article should not be read as a critique of dominant trends in Brisker conceptualization but as an attempt to highlight the role that "why" questions can play in halakhic analysis. However, I maintain the basic accuracy of my presentation. How many other pieces in R. Chayyim's masterful work relate to *machshava* questions?

6. Even in the latter category, we are not deriving *halakhot* from the rationales, but the earlier authorities we are analyzing may have done so.
7. *Emek Berakha*, 126.

R. Michael Rosensweig echoes this sentiment:

> Most of Brisker analysis is devoted to describing and formulating halakhic phenomena. Rarely is the effort undertaken to actually explain these phenomena, certainly not to relate them to external matters, unless the explanation constitutes a component or dimension of the Halakha itself (sometimes characterized as a "*kiyyum*").[3]

R. Rosensweig suggests that this approach explains why Briskers are drawn to the tractates of *Zera'im*, *Kodshim*, and *Taharot*, for "These domains are particularly conducive to formalistic description and the identification and development of an inner logic, as they defy any analogue outside of the world of Halakha." Excluding analysis of the "why" is far easier in the world of ritual impurity than in the realms of civil and criminal law.

Recently, R. Mosheh Lichtenstein has suggested that Brisker conceptual analysis should incorporate more of a focus on "why" questions. He argues that "the neglect of the why hinders the conceptual analysis itself, confining it to a restricted formal approach that suffers from its exclusion of any attempt to understand the underlying roots of the Halakha at hand."[4] This article will provide arguments in support of R. Mosheh's position and show many precedents in our tradition for this more integrated type of analysis.[5]

---

and Its Prospects," in *The Conceptual Approach to Jewish Learning*, ed. R. Yosef Blau (Jersey City, 2006), 37-38.

3. R. Michael Rosensweig, "Reflections on the Conceptual Approach to *Talmud Torah*," in *The Conceptual Approach to Jewish Learning*, 198.
4. R. Mosheh Lichtenstein, "'What' Hath Brisk Wrought: The Brisker *Derekh* Revisited," in *The Conceptual Approach to Jewish Learning*, 173.
5. In conversation, some highly skilled Brisker *lamdanim* argued that my presentation of the Briskers as routinely ignoring the "why" is too broad. One pointed to R. Chayyim Soloveitchik's sensitive analysis of different kinds of intent during prayer (*Chiddushei Rabbenu Chayyim Ha-Levi*, *Hilkhot Tefilla* 4:1) as support for his assertion. R. Chayyim differentiates between understanding the meaning of the words of prayer, knowing one is fulfilling a commandment, and having an awareness that one stands before God. The latter constitutes the essence of prayer and its absence

Rav Yitzchak Blau

Ta'amei Ha-Mitzvot, Halakhic Analysis, and Brisker Conceptualization[1]

Yeshivat Har Etzion and the Brisker *derekh* go together. With the outstanding example of R. Aharon Lichtenstein leading the way, the overwhelming majority of *shiurim* in the Yeshiva employ Brisker conceptual analysis of Talmudic concepts. A broader description of this approach need not concern us here; it suffices to note that Briskers usually assume that the endeavor of *ta'amei ha-mitzvot* represents a totally different kind of analysis best divorced from Brisker conceptualization. According to one classic formulation, Briskers analyze the "what" but not the "why." Just as the scientist attempts to understand the natural order without asking teleological questions about why the world should be the way it is, the Brisker analyzes the halakhic data without asking why the data is such. Briskers also sometimes contend that including *ta'amei ha-mitzvot* in Talmudic reasoning will lead to a less rigorous mode of analysis or reduce every *shiur* to a *mussar shmooze*.

R. Lichtenstein's description of the Brisker *derekh* supports this presentation:

> [It] relates to the content of Torah, its "what" and juridic "why," but not to a spiritual and philosophic "why." Major figures in the Brisker tradition may, of course, choose to undertake this task, and in doing so, draw upon its central halakhic corpus. But this is not an indispensable component.[2]

---

1. The author would like to thank Rabbis Elie Berman, Yaakov Blau, Shalom Carmy, Yair Kahn, Daniel Wolf, and especially R. Mosheh Lichtenstein for their comments on an earlier draft of this article.

2. R. Aharon Lichtenstein, "The Conceptual Approach to Torah Learning: Its Method

rounded him in his earliest moments, as related in vv. 1-10. This, then, is what caught the eye of the daughters of Yitro. They saw before them a man who combined an unusual balance of traits, traits that would make him worthy of trading in his flock to lead the flock of the Almighty.

The emphasis may be well understood by probing the structure of *Shemot* chapter 2 and the stories it tells. The stories may be split into three: the story of Moshe's rescue (2:1-10); the story of his encounter with Jews and Egyptians (vv. 11-15), and the story of his arrival in Midian (vv. 15-22). We may note that in the first story, there are (at least) six characters: Yocheved, Miriam, Pharaoh's daughter, the *amah* of v. 5, and the rest of the maidens. All are women. No men are present in this story, even though their presence would be quite expected. There is no record of Amram's role in Moshe's rescue, and there is no record of Pharaoh's response to Moshe's adoption by his daughter. Put differently, we may say that in his first formative stage, we find Moshe surrounded by women, all of whom toil toward a single end: to save this helpless infant from death, risking harm to themselves in the process. They are collectively engaged in the greatest act of *chesed*.

The second story, vv. 11-15, also reveals six characters: Moshe (now grown), the Egyptian (v. 11), the Hebrew slave (v. 11), the two Hebrew slaves of the second day (v. 13), and Pharaoh, who expresses his desire to have Moshe executed (v. 15). All are male. Here, Moshe discovers the violent way of men in conflict with each other. Indeed, the phrase at the beginning of the section, "And Moshe went out to his brothers" (v. 11), may be read not only to refer to his fellow Israelites, but indeed, to the world of men.

In the third story, we see within Moshe's conduct the confluence of these two spheres of behavior. As R. Lichtenstein had identified opposing tendencies within Pinchas, one toward strong action and one toward comity and peace, we may see a similar synthesis within Moshe. Moshe could call upon the lessons that he had learned when he "went out to his brethren" – the world of men and violence –and rise up in defiance of the shepherds. But what the Torah tells, and what the daughters of Yitro emphasize, is what happened next: this Egyptian demonstrated that he is no Rambo, but rather endowed with sensitivity and caring, the very traits of the women who sur-

employs in addressing the wet nurse: "Take *this child and nurse it for me*." Thus, there is a reversal here. Pharaoh's daughter assumes the position of power. Unwittingly, however, she has been manipulated by the young maiden, whose will and plan she executes. The final utterance, the naming of the baby, is a spoken enactment and exercise of power, for through it, the baby is formally – even legally, as we saw above – stripped from his past and granted emancipation, adopted by his new mother.[10]

Speech, then, in this story, is not merely a record of the words spoken during the unfolding of these dramatic events. Speech emerges as a marked rhetorical tool that indicates the attempt at persuasion and the execution of power. It signals to us where power resides – primarily in the figure of Pharaoh's daughter, secondarily in the person of Miriam – and whence power has been stripped, as evidenced in Yocheved's silent anguish.

I will conclude with a point about the structure of the story of Moshe's life prior to the revelation and mandate he receives at the *sneh* (*Shemot* 3-4). Note that when Moshe saves the daughters of Yitro, the Torah draws our attention to a minor detail (2:17): "Moshe rose up and delivered them, *and watered the sheep*." Surely, what is of import here is that Moshe rose up against a numerically superior foe. Moreover, when the daughters of Yitro report the encounter to their father, they elaborate upon this point even more so (2:18): "An Egyptian saved us from the hands of the shepherds, *and verily drew water for us and watered the sheep*!" Why is this emphasized?

---

10. Many have noted that the only proper name indicated in the story is the name Moshe and that all the other characters remain anonymous. This is usually taken as an indication of the centrality of the infant and the great stature that awaits him. I would suggest that only the name Moshe is included because its function as a name is fundamentally unique. The name given a child is usually a reflection of the parents' hopes, prayers and aspirations. The granting of the name Moshe uniquely represents the exercise of power, as it caps the adoption process, severing him from his roots.

tagonists. At the end of v. 6, Pharaoh's daughter speaks: "She spared his life, and *said*, 'From the children of the Hebrews is he.'" In v. 7, Miriam speaks to the Egyptian princess. In v. 8, the Torah could have sufficed by informing us that the princess acceded to the plan. Instead, the Torah includes the enunciation of the princess' assent: "Pharaoh's daughter said, 'Go,' so the lass went and called the child's mother." In verse 9, the Torah, again, could have simply reported the fact that Pharaoh's daughter gave the infant over to the wet nurse, but again, the plot is driven by speech: "Pharaoh's daughter said to her, 'Take this child and nurse it for me, and I shall pay your wages.' So the woman took the child and nursed it." The final act of speech is the naming of the child, "And she named him Moshe, *saying*, 'Out of the water, I drew him.'"

None of these utterances in vv. 6-10 constitute prayer or praise. Rather – to a one – they are the acts of persuasion and the exercise of power. Pharaoh's daughter's utterance at the end of v. 6, "And *she said*, 'From the children of the Hebrews is he,'" is the audible voice of her inner struggle, of her efforts to shore up her own resolve to violate her father's decree. In v. 7, Miriam speaks in order to persuade Pharaoh's daughter to adopt her plan. In vv. 8-9, Pharaoh's daughter ostensibly issues two orders; in verse 8, she orders the sister: "Pharaoh's daughter said, 'Go,' so the lass went and called the child's mother," and in v. 9 she issues an order to the putative wet nurse: "Pharaoh's daughter said to her, 'Take this child and nurse it for me, and I shall pay your wages.' So the woman took the child and nursed it." Yet, upon inspection we see that it is really the sister here who has controlled the action and Pharaoh's daughter who has submitted to her plan. The two orders issued by Pharaoh's daughter are, in reality, mimicked reiterations of what the sister had suggested to her. The sister had said (v. 7) "Shall I *go* and call for you a Hebrew nurse?" In verse 8, Pharaoh's daughter parrots this, saying "*Go*." In v. 7, the sister had specified, "that she should *nurse the child for you*?" Indeed, this is the precise language that Pharaoh's daughter

The quashing of Yocheved's sentiments continues in the immediate passage to v. 10 and the return of the child to Pharaoh's daughter: "The child grew up, and she brought him to Pharaoh's daughter, and he became for her as a son, and she named him Moshe, saying, 'Out of the water, I drew him.'" Consider what is omitted, flattened, in this dry and indifferent report. The period narrated at the beginning of v. 10 consisted of months – perhaps, even years – of maternal joy, of bonding with the infant she caressed at her bosom, of watching his first smile, first laugh, first steps, first words. Yet each successive milestone must also have been for her like the sand that inexorably trickles through an hourglass. Forced to surrender him once at the age of three months, she will have to surrender him again. Yet these sentiments are nowhere evident. What is so obviously true from a human standpoint, and so consonant with the tone and tenor of vv. 2-3, is totally absent here. Yocheved's feelings are silenced as she plays the part assigned her. The account is told from the perspective of the proprietress who has legal deed to the child. The outsourced lactation provider completes her services and returns the child to its legal "mother": *and he became for her as a son*.

Further insight into the persona of Yocheved is garnered as we notice an unusual structural aspect of the entire passage. Observe the imbalanced way in which the story in vv. 1-10 employs speech to drive the action. Until the last clause of v. 6, the verse that depicts the moment of rescue, there is no speech recorded whatsoever. Surely, Yocheved must have spoken with Amram; surely Pharaoh's daughter must have issued some sort of verbal command to her maidservant in sending her to fetch the basket in v. 5. The Torah omits words that were undoubtedly spoken. To be sure, there is nothing unusual or startling about this; the Torah rarely reports all that might have been said by the protagonists of a story. But the absence of speech in these verses stands out in bold relief when we notice that from the end of v. 6, all of the information provided us is done so within the context of statements uttered by the pro-

would become of her infant son offers the possibility of witnessing his rescue; but it also entails the risk of watching helplessly as he is killed. Yocheved rejects the option of engaging in emotional risk in order to attain certainty. By abandoning the child and departing, she opts, paradoxically, for the certainty of remaining in eternal doubt – she now knows for sure that she will never know what became of him.

The Torah's investment in Yocheved's inner world in these two verses is made all the more stark in light of the treatment of her in vv. 9-10. Let us depart from the text for a moment and imagine what comes over Yocheved as the story unfolds. One can only imagine the double joy for her of first learning from Miriam that the boy has been saved and then of the opportunity to once again hold him in her arms in verse 9. What did she exclaim to Miriam, to her husband Amram, or even to herself, when she learned of the rescue? On all these points, the text is silent. What did she feel as she took her baby back into her arms in v. 9? In stark contrast to the intense portrayal provided in vv. 2-3, the text gives absolutely no sense here of her inner feelings: "Pharaoh's daughter said to her, 'Take this child and nurse it for me, and I shall pay your wages.' So *the woman* took the child and nursed it." There is a brutality here to the silencing that the text enforces upon her. Receiving her mandate from Pharaoh's daughter, she must stoically play the role assigned her: that of lactation machine, of robotic udder. We view the scene as perceived by Pharaoh's daughter: "*the woman* took the child and nursed it." Yocheved must absolutely quell all emotion, lest she be found out. The two halves of verse 9, in fact, reflect precisely this sentiment. It features a command by Pharaoh's daughter, "Take this child and nurse it for me," and a verbatim reiteration of its fulfillment: "So the woman took the child and nursed it." The nursing is carried out on terms dictated by Pharaoh's daughter. The Torah does not say she nursed "her son," but rather "the child," the term Pharaoh's daughter herself used to designate the infant.

Indeed, the attention to technical detail here, "and so she took for him a wicker basket and caulked it with bitumen and pitch," demands elucidation, in light of the sparseness of detail in the rest of the passage. Surely, had we been spared the detail of the bitumen and the pitch, we would have assumed that the basket had been treated in some fashion; what purpose would be served by placing the child in a basket that would immediately sink? Rather, the flurry of detail attributed to the mother here intimates an attempt to compensate for her absolute powerlessness by engaging hyperactively in the small domain in which she does yet retain control to assist him.

Anyone who has ever sent off a soldier to battle will immediately relate to the feeling. The anxious parent eagerly engages in doing the soldier's laundry, in stuffing his pockets with snacks of various sorts. But the activities, done out of love and caring, are really expressions of powerlessness, born out of the knowledge that there really is nothing they can do to protect their loved one from harm's way. Yocheved in these verses wishes to retain control over her special son, wishes, at the very least, to guide what will happen to him once he leaves her bosom, but alas, finds herself powerless. All she can do is labor intensively, rubbing in the pitch and bitumen, themselves signs of the necessity of surrendering him to an unknown fate. The intensity of her connectedness with the child is nicely expressed in v. 2b, "she took *for him* a wicker basket," compensating for utter powerlessness by doing for him the little she can.

Yocheved's sense of despair is underscored by Miriam's initiative in v. 4. It is only Miriam who can bear to risk watching what could prove to be the baby's tragic end, and she establishes her vigil, apparently, unbeknownst to her mother. Evidently, Yocheved wishes no part of it, abandoning the child in an image reminiscent of the casting off of Ishmael by Hagar: "When the water was gone from the skin, she left the child under one of the bushes, and went and sat down at a distance, a bowshot away; for she thought 'Let me not look on as the child dies'" (*Bereshit* 21:15-16). To watch what

good (i.e., beautiful) in v. 2, and this, surmises the *midrash*, is what caught Pharaoh's daughter's eye when she "saw" him in v. 6. Since the *midrash* records that even Pharaoh was taken by baby Moshe, it apparently sees his beauty as the secret to his survival; he was so beautiful, that there were no questions asked when he was adopted and brought to the palace.

Aside from Pharaoh's daughter and Miriam, a third figure granted vivid characterization in the story is Moshe's mother, Yocheved. She appears in the birth scene of vv. 2-3, and then again in her role as wet nurse in vv. 9-10. The two scenes employ vastly different strategies of narration, of how we are told of what transpires. Verses 2-3 take us into the inner world of a mother desperate to save her infant child:

The woman conceived and bore a son. She saw that he was good and she hid him for three months. (3) She could hide him no longer, and so she took for him a wicker basket and caulked it with bitumen and pitch. She put the child into it, and put it among the reeds by the bank of the Nile.

Following the standard formula of the report of the birth, "the woman conceived and bore a son," the very first description of her is one that itself is pregnant with meaning and a glimpse into her inner world: "She saw that he was good." "Seeing" something "that was good" may be read as an allusion to the account of creation in *Bereshit* 1,where at the end of each generative act, God "saw" what He had created, "and it was good." It is clear that the text seeks to convey something about Yocheved's inner reaction to the baby's birth, and that it is something of great significance to her. Verse 3a, "She could hide him no longer," may in fact be redundant after verse 2d, in which we have already been told that the shelter was only of three-month duration. But 3a gives us a sense of the anguish and the despair that grips her as she struggles to determine a course of action.

heroic act, is expressed in vivid fashion in the opening of the famous *midrash* about baby Moshe playing with Pharaoh's crown (*Shemot Rabba* 1:26):

> היתה בת פרעה מנשקת ומחבקת ומחבבת אותו כאלו בנה ולא היתה מוציאתו מפלטרין של מלך. ולפי שהיה יפה, הכל מתאוים לראותו. מי שהיה רואהו לא היה מעביר את עצמו מעליו. והיה פרעה מנשקו ומחבקו, והוא נוטל כתרו של פרעה ומשימו על ראשו כמו שעתיד לעשות לו כשהיה גדול.
>
> Pharaoh's daughter would kiss him, and hug him, and fondle him, as if he were her son, and she would never take him out of the palace. Because he was comely, all desired to see him. Whoever would see him could not tear himself away from him. And Pharaoh would kiss him and hug him. And [Moshe] would take the crown of Pharaoh and place it on his own head, as he would one day do when he would mature...

What we have here is evidence of how a careful, close reading of *Chumash* can suddenly demonstrate how midrashic expansions, such as the one above, are far closer to the *peshat* of the story than we would have imagined. The opening line of the *midrash*, "Pharaoh's daughter would kiss him, and hug him, and fondle him, as if he were her son, and she would never take him out of the palace," does not come to tell us how much she loved him; rather, it comes to tell us how insecure she felt about her possession of him. The words "as if he were her son" should be read with emphasis on the word כאלו, connoting a sense of "ersatz," "make believe," "would-be," and express her angst and over-protectiveness. She literally can't let go of him, and in the continuation she does not let him out of the palace.

When the *midrash* states that Moshe was comely, it uses the language of the *Chumash* itself: "Because he was comely, all desired to *see* him (לראותו). Whoever would see him (רואהו) could not tear himself away from him." It is clear that *Chazal* here are invoking the language of "seeing" from the story itself. Yocheved saw that he was

finally, given a name by the benefactor, signaling the conclusion of the adoption process.[9] What Miriam has suggested, then, is a scheme whereby Pharaoh's daughter would adopt the infant.

While the adoption of baby Moshe may have concluded with the naming in v. 10, we may return to the moment of rescue and notice how the maternal bond is established in v. 6. The verse is fraught with imagery that supports this contention. There is a syntactical irregularity at the beginning of the verse, evident in English translation but even more so in the original Hebrew:

> ותרא את התבה בתוך הסוף ותשלח את אמתה ותקחה. ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בכה.
>
> (5) … She saw the basket among the reeds and sent her slave girl, and she took it. (6) *She opened*, she saw him – the boy – and behold it was a baby crying.

Note that even in English, the first clause of v. 6 is missing a direct object, and should properly read "she opened *it*," or "she opened *the basket*." From the context of the verse, it is clear to us that she opened the basket, but syntactically the sentence is incomplete. The irregularity is even more pronounced in the Hebrew, which would ordinarily demand a direct object to complete the clause. Absent the direct object, the words "She opened, she saw him – the boy – and behold it was a baby crying," are words that could well describe a birth scene. Childbirth elsewhere is referred to as the opening of the womb (*Bereishit* 29:31; 30:22).

The close reading that we have executed so far, pointing in large measure to the self-interest that infused Pharaoh's daughter's

9. Ibid., 112; Coats, *Exodus 1-18*, 27. The phrase used here in v. 9, "and he became for her as a son" (*va-yĕhî lâ lĕ-ben*), is the language of adoption used with regard to Mordekhai as standing in *loco parentis* in Esther 3:7. Indeed, an 11th century B.C.E. Egyptian record tells of a woman who adopted the child of a female slave and emancipated him to make him her heir. See A. H. Gardiner, "Adoption Extraordinary," *Journal of Egyptian Archaeology* (1940), 23-28.

2:1-10: an abandoned child is found, given over to a wet-nurse for a set wage, weaned, and returned to the person who found the child. Formal adoption ensues, which includes the granting of a name.[5]

Miram has thus initiated a process whereby Pharaoh's daughter will adopt the baby, and his mother (unbeknownst to the princess) will serve as the formally hired wet nurse. Wet nurses were routinely contracted for their services in the ancient Near East, and what the Torah describes accords with many of the issues that arise in the legal literature of the time.[6] It would be mistaken to understand the "wages" here in strictly monetary terms, as remuneration for services rendered. Ancient Near Eastern nursing contracts, particularly from Mesopotamia, indicate that the suckling fee typically consisted of rations, such as barley, oil, wool, and only sometimes silver.[7] The "fee" then, is not only remunerative in nature; rather, it is what enables the wet nurse to provide for herself and thereby provide the best nourishment for the infant. Many of the ancient written agreements address breach of contract and reveal a concern that the wet nurse may abscond with the child. The treaties thus state in unequivocal terms that the right of possession belongs to the party that pays for the child's upkeep.[8] These legal concerns may well be reflected in the terms expressed in v.9: "Take this child and nurse it for me, and I shall pay your wages." In paying the wages, Pharaoh's daughter is staking her legal claim to the child. These Mesopotamian records also indicate that when the child's support was being funded by an adoptive parent, the adoption process was concluded when the child was weaned, returned to the adoptive mother, and

5. George W. Coats, *Exodus 1-18* (Grand Rapids, 1999), 27.
6. Carol Meyers, *Exodus* (Cambridge, 2005), 41; Marten Stol, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Groningen, 2000), 181-90; Mayer I. Gruber, *Motherhood of God and Other Studies* (Atlanta, 1992), 92-95.
7. Meyers, *Exodus*, 182; Childs, "The Birth of Moses," 113. Although the Hebrew word for "monetary wage" is *śākar*, as here, most instances of the word in the *Tanakh* do not connote a monetary salary, but recompense of all sorts, human and divine.
8. Childs, "The Birth of Moses," 112.

act. Rather, they point to a more realistic and complex picture of human motivation.

That her compassion is intermingled with an element of self-interest and a desire to take possession of the child is evident at several more junctures in the narrative. Notice that Pharaoh's daughter instructs the putative Hebrew wet nurse to "take this child and nurse it *for me*" (v. 9). The name she gives in v. 10 also reveals the need Pharaoh's daughter has to stake out her claim over the foundling baby: "He became for her as a son, and she named him Moshe, saying, 'Out of the water, I drew him.'"

Various interpretations have been offered concerning her statement in v. 9, "Take this child and nurse it for me, *and I shall pay your wages*." For R. Saadya Gaon, the offering of wages represents a magnanimous gesture on the part of the Egyptian princess. After all, the Hebrew wet nurse was nothing but a slave. For one modern scholar, in contrast, the offering of money reveals an air of condescension.[4] Yet, the element of the wages, and indeed, much of what transpires in vv. 7-10, is best understood against the backdrop of the legal milieu of the ancient Near East. One of the contributions of the Herzog College to the formation of a *derekh ha-limmud* in *Tanakh* has been to harness our knowledge of life the ancient world to better understand the circumstances the *Tanakh* describes, and the material at hand is a good case in point.

What Miriam proposes to Pharaoh's daughter and what is described here is a formal process of adoption. Legal sources from the ancient Near East that attest to the practice of adoption of an exposed child suggest that the phenomenon was not particularly rare. One set of Mesopotamian texts, known as the *ana ittišu* texts, depicts cases that hew closely to the scenario described in *Shemot*

4. J. S. Ackerman, "The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)," in *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, eds. K.R.R. Gros Louis, et al (Nashville, 1974), 1:93.

to passively observe and discover what would be done to him by others, "to learn what would befall him." We are surprised, then, to see her take the initiative and advance a plan for his rescue. Ostensibly, verse 7 centers exclusively around Miriam. Yet, within her proposal, implications abound for our understanding of Pharaoh's daughter and her motivations. Note that in her suggestion, Miriam twice refers to the Egyptian princess: "Shall I go and call *for you* a Hebrew nurse, that she should nurse the child *for you*?" She has grasped a vital component of the motivation driving Pharaoh's daughter's disposition toward the infant. The princess acts not exclusively out of humanitarian kindness or womanly sympathy, but out of some measure of self-interest as well.[3] If Pharaoh's daughter has spared the baby, then it is because she wants it for herself. The infant's sister surmises that this is the card that must be played as she makes her bid. Whatever she proposes must appear to be in the service of her interlocutor, and not first and foremost as an effort to save the baby.

This is evident not only from the repeated phrase "for you" in v. 7, but from the dissonance that we witness between Miriam's proposed plan of action in v. 7 and the step that she actually takes in v. 8. Having suggested calling a "Hebrew nurse" (v. 7), she proceeds instead to call "the child's mother" (v. 8). Had she revealed her true intentions to call the child's mother, the entire plan would have been undermined: Pharaoh's daughter – now attached to the child, and with designs of her own – would no doubt have been threatened. Her act of independence and courage is indeed the selfless act of a great heart; yet, in its exploration of altruism in the daughter of Pharaoh, the Torah demonstrates awareness that an altruistic act may often be accompanied by additional motivations of self-interest. These motivations do not nullify the greatness of the

3. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem, 1967), 20.

The word "and behold" represents a shift in the angle of the camera. We should imagine the beginning of the verse (6a-6b) as being filmed at close range, such that we see both Pharaoh's daughter and the basket. When we reach 6c, "and behold, it was a baby crying," we no longer see Pharaoh's daughter. The camera is now perched over her shoulder, aimed downward at the basket. We see only the baby, just as she does. The word "behold" introduces us to her own inner speech, her ruminations written out: "It is a baby crying!" It is only after the sustained and varied encounter with the child, culminating with the intense experience of seeing him cry, that she resolves to spare his life.

The fifth segment (6e), "And she said, 'From the children of the Hebrews is he,'" is as multivalent as the act of gazing upon him that was inherent in the second segment (6b), "and she saw him." What is the import of this exclamation, following the resolve to spare his life, in the fourth segment? Two possible readings present themselves, and depend upon the tone of voice we hear in her words. One possibility is to read the verse as rising to a crescendo; from tactility (verse 5e and 6a), to vision (6b), to audibility (6c), to inner resolve (6d), and now finally to audible proclamation. In a burst of effusive sympathy and benevolence, she exclaims, "From the children of the Hebrews is he!" Alternatively, however, we may read verse 6e as a backtracking of sorts. Having resolved to spare the infant's life in 6d, she now contemplates what she has decided, and finds herself in the throes of a dilemma. Caught between filial and national loyalty on the one hand and compassion for this helpless child on the other, she wrings her hands and verbalizes the proximate cause of her tension-fraught predicament: "From the children of the Hebrews is he."

The exploration of altruism and the complexity of motivation are carried over into v. 7, where we shift our focus to Miriam and the surprising initiative upon which she embarks. In verse 4, we were told that she had stationed herself at a distance, "to learn what would befall him." Powerless to steer the child's fate, she hoped only

The complexity of Pharaoh's daughter's character continues to reveal itself as we move through the remaining segments of verse 6. Observe that it is only in the fourth segment (6d) that the Torah states, "she spared his life." The sequence of the segments seems deliberate. Prior to that statement is the third segment (6c), "and behold, it was a baby crying." It was only when she observed him crying that she was moved to pity and to sparing his life – not before. Put differently, we are witness to the sensual bombardment that Pharaoh's daughter experiences, which reaches its culmination with her resolution to spare the infant's life. Her initial encounter with the baby entails the tactile sense, as she takes the basket into her hands: "She saw the basket among the reeds and sent her slave girl, and she *took* it." From there, her experience of the foundling attains a visual dimension: "She opened, and she *saw* him – the boy," and then, finally, to this is added the audile element of the baby's cries, "and behold it was a baby crying." The sensual overload of touch, sight, and sound, of, literally, holding his whole world in her hands, leads her, finally, in the fourth segment to resolve – against her filial and national responsibilities – to spare the child's life.

But there is more to the progression of response here in v. 6. Notice how the information is presented to us in two different ways. The first two segments are what we may call direct narration; the Torah simply tells us what happened: "She opened," "She saw him – the boy." Direct narration for the third segment would have dictated the following syntax: "The baby cried." Instead, we read, "*and behold*, it was a baby crying." That word, "and behold" (והנה) brings us into the inner subjectivity of the viewer, namely Pharaoh's daughter. The baby's cries are not reported to us from the objective, distanced perspective of the impersonal narrator; rather, the action is presented to us as perceived through the *interpretative thought process* of Pharaoh's daughter herself.

The effect created of entering into her inner world is well dramatized by what is familiar to us from the realm of cinematography.

Usually laconic in its style, the Torah here in v. 6 states the obvious (and, hence, superfluous) when it states, "She opened, *she saw him – the boy* – and it was a baby (na'ar) crying." Remove the phrase "the boy" (את הילד) from the sentence and you have lost nothing by way of new information, as *baby* here in the Hebrew, *na'ar*, implicitly reveals the infant's gender to be male. It is obvious that once she opens the basket, she will inevitably see the boy. What does the Torah wish to stress when it says the obvious, that "She opened, *she saw him – the boy*"?

Rather than looking for a single answer, we would be better advised to seek an equivocal answer– one that seeks out the ambiguities and inner contradictions of activity and motivation. Perhaps the stressed "seeing" indicates that she took in the gravity of the situation and immediately realized what she would later verbalize at the end of the verse – this is an Israelite boy, whose fate now rests in her hands. The Torah expresses here in words what in cinematography would be the equivalent of a studied close-up of her facial expression. Eyes bulged wide open at the sight of the abandoned child, "she saw him – the boy"!

Within this story, however, "seeing" is a charged term. This is the second time this baby has been "seen" in a sense more profound than the mere optic phenomenon of neurons firing behind the retina. Recall that upon the child's birth (v. 2), Yocheved "*saw* that he was good" and hid him for three months. The "good"-ness that she *saw* is often taken to mean that he was of exceptional physical beauty or completion. If that is so, then we understand that when Pharaoh's daughter "opened" and "she saw him," she saw precisely what Yocheved had seen: "that he was good." Put differently, the report that "she *saw* him" suggests that discovering the baby not only throws her into a moral quandary (tugged by her filial loyalties in one direction and by her womanly and humanitarian instincts in the other), but also that she likely finds something in the boy that is attractive, something that predisposes her toward expressing sympathy for him.

> and called the child's mother. (9) Pharaoh's daughter said to her, "Take this child and nurse it for me, and I shall pay your wages." So the woman took the child and nursed it. (10) The child grew up, and she brought him to Pharaoh's daughter, and he became for her as a son, and she named him Moshe, saying, "Out of the water, I drew him."

I will begin my analysis of Pharaoh's daughter by examining v. 6, the key verse of the rescue scene, and note the Torah's handling of time. When the Tanakh wishes to cut through time quickly, it has no problem doing so – witness v. 2: "the woman conceived and she bore a son." In the Hebrew, nine months pass within the space of four words. In v. 6, however, the action of what must have transpired in the space of a few seconds is drawn out over five sequences in this verse, which I will label "a" through "e": a) "She opened" (ותפתח); b) "She saw him – the boy" (ותראהו את הילד); c) "And behold, it was a baby[2] crying" (והנה נער בכה). d) "She spared his life" (ותחמל עליו); e) "And she said, 'From the children of the Hebrews is he'" (ותאמר מילדי העברים זה). We are called upon to see in these five sequences an indication of the inner stirrings of Pharaoh's daughter as she contemplates the extraordinary sight before her.

Just what is her response? Herein lies the difficulty, the complexity, and hence the beauty of the verse at hand. One may read her response simply as one of compassion and conclude that this is the thrust and sweep of the verse all the way through its five parsed segments. Yet, surely, it could not have been that simple. She is, after all, Pharaoh's daughter, and the backdrop to the entire story is her own father's decree to kill all newborn Hebrew males (*Shemot* 1:22). This verse, instead, opens up a range of possibilities for fathoming what Pharaoh's daughter experienced at this fateful and critical moment.

---

2. Although the Hebrew word here, *na'ar*, usually refers to a "youth," when speaking of a minor, it can connote an infant as well. Cf. *Shoftim* 13:8; 2 *Shemuel* 12:16.

Having acted with great daring and in a violent way in his suppression of the heresy of Ba'al Pe'or (*Bamidbar* 25:1-9), Pinchas was now awarded the *berit shalom* to restore the balance to his persona, in accordance with the varied legacy that he bore.

I remember my young self sitting there stunned: who would have ever thought that Pinchas had anything to do with Aharon, let alone with Levi? And yet, R. Lichtenstein had painted a nuanced picture of Pinchas in these later chapters of *Sefer Bamidbar* by invoking earlier episodes and creating a structured whole. Building block A (the violent tendency of Levi) + building block B (the peace-loving nature of Aharon) had merged into the persona of C, Pinchas.

* * *

Humbly, I submit we can use a similar approach to great effect in understanding the inner workings of the figures who toiled to save Moshe Rabbeinu as an infant:

> (1) A man of the house of Levi went and married the daughter of Levi. (2) The woman conceived and bore a son. She saw that he was good and she hid him for three months. (3) She could hide him no longer, and so she took for him a wicker basket and caulked it with bitumen and pitch. She put the child into it, and put it among the reeds by the bank of the Nile. (4) His sister stationed herself at a distance, to learn what would befall him. (5) The daughter of Pharaoh came down to bathe in the Nile. Her maidens walked along the Nile. She saw the basket among the reeds and sent her slave girl, and she took it. (6) She opened, she saw him – the boy – and behold, it was a baby crying. She spared his life, and she said, "From the children of the Hebrews is he." (7) His sister said to Pharaoh's daughter: "Shall I go, and call for you a Hebrew nurse, that she should nurse the child for you?" (8) Pharaoh's daughter said, "Go," so the lass went

eral books. Structure is found in the composition of legal parts of *Chumash*; structure is found in the composition of song, a poem, a *nevu'ah*; structure is found in the historical development of an age, or in the relationship between several historical episodes as reported to us by the *Tanakh*.

Yet, what made the greatest impression on me during my years in the yeshiva was R. Lichtenstein's use of structure in the study of *Tanakh*, for R. Lichtenstein sought structure in the text as a reflection of the composite parts that make up the inner psychic workings of the *Tanakh*'s protagonists.

An illustration will clarify this point. I recall one summer Friday night *sicha*, at the end of *zeman kayitz*, when R. Lichtenstein spoke about *Parashat Pinchas*. He raised a question asked by the *mefarshim*: why does the Torah provide us with Pinchas' lineage at the beginning of the *parashah*, as he is about to be endowed with the *berit shalom*?

> Pinchas, the son of Elazar, the son of Aharon the Kohen, has turned My wrath away from the children of Israel, in that he was very jealous for My sake among them, so that I consumed not the children of Israel in My jealousy. Wherefore say: Behold, I give unto him My covenant of peace. (*Bamidbar* 25:11-12)

R. Lichtenstein answered with a response that views Pinchas as the confluence of earlier figures and their temperaments, all rolled into one. By invoking his lineage, R. Lichtenstein explained, the Torah beckons us to consider from whom Pinchas had descended. On the one hand, Pinchas is a descendant of Levi, who performed the most daring, violent acts, as demonstrated in the attack on Shechem (*Bereishit* 34). Yet, he was also a descendant of Aharon Ha-Kohen, who excelled as an *ohev shalom* and *rodef shalom*. The tendencies toward vengeance and violence on the one hand, and conciliation and comity on the other, do not usually dwell within one and the same person, but they were meant to within the person of Pinchas.

Rav Dr. Joshua Berman

Hearing the Baby's Cry: Pharaoh's Daughter and the Rescue of Moshe[1]

Yeshivat Har Etzion was founded on the ethos of R. Amital's oft-told story of the Ba'al Ha-Tanya, who rebuked the Tzemach Tzeddek for remaining immersed in his study as a baby cried nearby. R. Amital *z"tl* retold this story as a call to us to be sensitive to the needs of *Am Yisrael* even when it would be easier and more convenient to ignore their cries and stick to our own routine and agenda. In the *Tanakh*, no personality more embodies the letter and spirit of this story than Pharaoh's daughter in her rescue of Moshe Rabbeinu as an infant; thus, a meditation on this story is in order as we celebrate the yeshiva's fortieth anniversary.

I was asked to contribute a piece that would in some way highlight an aspect or lend insight into the yeshiva's *derekh ha-limmud* in *Tanakh*. My interpretation of the story of Pharaoh's daughter actually stems from what I believe is a sometimes overlooked aspect of *Tanakh* study in our yeshiva: the contribution that R. Lichtenstein has made to this *derekh*.

If there is one word that sums up the way in which the *derekh ha-limmud* of the yeshiva has added to what classical *mefarshim* have bequeathed to us, it is the word *structure*. The articles and *shiurim* deriving from Yaacov Herzog College and its faculty routinely highlight the structure of a passage, a *perek*, a book, or even sev-

1. The following is adapted from R. Dr. Berman's book, *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought* (New York, 2008), chapter 5, "Egalitarianism and the Evolution of Narrative: The Rescue of Moses (Exodus 2:1-10) and the Legend of Sargon Compared." The book was composed with the help of a fellowship from the Shalem Center, Jerusalem.

My closing thoughts to the young man – and to all of us who, like him, struggle with *teshuva* – are that, aside from the rare exception, this race is not won by the swift, but by those who focus on both immediate gains and long-term goals, who balance energy and enthusiasm with sustained effort and multilayered strategies, who place their years in a broader context, and who place God at the center of their lives.

I thank R. Reuven Ziegler, R. Yitzchak Blau, and *mori ve-rabi* R. Jacob J. Schacter for their constructive comments and additions to this article.

One important note in thinking about this journey is not to underestimate the powerful effect of God's presence. As R. Soloveitchik describes in many of his works, it is man's relationship with God that gives him direction, perspective and meaning. God, not man, stands at the center of R. Soloveitchik's religious thought, and for our lives to have a greater significance than the natural limitations of our years and abilities, God must stand at the center of our universe as well. It is God as a commanding *Malkeinu* who ennobles our lives, as we dedicate our days and years to His service, and it is God as a loving *Avinu* who gives us the courage to confront ourselves and to rise above our weaknesses. The powerful presence of *Hashem*, who is there before and after the sin,[59] is a critical factor that enables us to aspire higher.

In this sense, it is important that individual acts of *teshuva* are placed in the context of the broader picture. Just as Chapter Seven of *Hilkhot Teshuva*, the end goal of complete transformation, often requires Chapter Two of *Hilkhot Teshuva*, as its success is based on the initial battles and incremental victories, the reverse is true as well. The individual battles against each and every sin are made easier when they are placed in an overarching context.[60] When one understands the mission and purpose of one's life, when one has a clear picture of the end goals, one can both map out the path to reach them and suffer the sacrifices that are necessary to get there. With a clear vision of our mission as *ovdei Hashem* and a clear sense of our ultimate goals, our individual battles are placed in a proper perspective. The journey is often long and hard, bolstered by minor victories and littered with painful setbacks, but throughout all of our experiences, a clear sense of purpose and mission provides the strength to continue marching forward.

---

59. *Rosh Hashana* 17b.

60. See R. Aharon Lichtenstein, "The Integrity of *Teshuva*," Virtual Beit Midrash, Yeshivat Har Etzion, www.vbm-torah.org.

Mishneh Torah, the Rambam includes different behavioral techniques, symbolic actions, and oral articulations of past failures and future goals as methods of furthering one's *teshuva*. In truth, with today's advancement in the world of psychology, new methods, techniques, and approaches are open to the individual who is sincere about change.[58] The prospective penitent must find the right tools that work for his or her individual personality and circumstances. Each individual confronts a different set of issues and challenges. While the human condition creates many commonalities, each person is uniquely shaped by his or her background, temperament, abilities and experiences. What works for one person may not be effective for another. Finding the right tool or the right balance between multiple tools is a personal effort that often requires continued reevaluation, even for the same individual, as one enters different stages of life.

Finally, this concept of *teshuva* requires hard and sometimes painful work, as one must engage core aspects of one's personality. For some, it might entail a difficult process of introspection, stripping away the protective layers that have otherwise shielded fragile dimensions of one's psyche. For others, it might require renegotiating personal relationships that have become unhealthy or even destructive. For yet others, it may involve altering set patterns of conduct that have become part of one's system of responses. In most cases, genuine change regarding core issues requires real, sometimes painful, effort. *Teshuva* as a long-term journey is comforting in that it validates each small step, taking a long-range view as to the definition of success. But at the same time, it adds a great sense of responsibility and seriousness to the endeavor.

---

58. For three alternative approaches to the interface between *teshuva* and modern psychology, see Mordechai Rotenberg, *Rewriting the Self: Psychotherapy and Midrash* (New Jersey, 2004), Moshe Halevi Spero, "To When, To Where and To Whom Does One Return in *Teshuvah*," op. cit., and Michelle Friedman and Rachel Yehuda, "Psychotherapy and *Teshuvah*: Parallel and Overlapping Systems for Change," in *Judaism, Science and Moral Responsibility*, eds. Y. Berger and D. Shatz (Lanham, 2006).

> Every year on Yom Kippur I do *teshuva* for a specific sin, and every year after Yom Kippur I falter. During *Elul* and *Tishrei*, I am serious about *teshuva*; I earnestly and sincerely regret my transgression and verbally confess my sin. But at some point during the year, I inevitably stumble again. What is the point of this *Yamim Nora'im* season if it never results in real change? Is *teshuva* really possible? What am I supposed to do?

While there is, of course, no one right answer to these questions, the conceptual framework that we have developed can help supply some possible directions and suggestions.

The first point is to recognize that, if properly executed, there is an immediate effect to *teshuva*. The young man's frustration is understandable, as he assumed that if he did not experience long-term results, his annual *teshuva* effort was worthless. In response to this mindset, one must first emphasize that although *teshuva* of *kappara* is not the only goal, it still is an important goal. Even if the young man never experiences long-term transformational *teshuva*, his annual effort is still potentially consequential and effective.

Second, one must understand that real change is often a long-term, complex process. This perspective is important in two respects. On the one hand, it validates the effort of each meaningful act of *teshuva*, adding layer upon layer of protection from feelings of discouragement. Beyond the goal of *kappara*, even for *tahara*, each step along the way is important for the journey. Success, in this sense, should not be solely defined by instant change.

On the other hand, this goal also significantly increases the amount of effort required from a prospective penitent. One cannot expect to have one meaningful *Yamim Nora'im* season and be able to reach the end goal. One needs to focus on *teshuva* during the year, year after year, to achieve maximum effect. In addition, doing *teshuva* responsibly means employing a number of different strategies. In the

chatanu,"[56] while *al chet* lists a number of specific sins and misdeeds. As the custom is to recite both forms of confession, we are signifying the necessity of a dual focus on Yom Kippur.[57] Both are important, either because *tahara* itself demands a dual focus or due to the fact that Yom Kippur is a day for both *kappara* and *tahara*.

In summary, there are many differences between the first two chapters of *Hilkhot Teshuva*, including different formulations and *halakhot* regarding *teshuva*, *vidduy*, and Yom Kippur. These differences seem to reflect two distinct perspectives of *teshuva*. The first chapter addresses the *teshuva* of *kappara*, while the second chapter deals with transformational *teshuva*, the *teshuva* of *tahara*, as related to specific sins. Later on in *Hilkhot Teshuva*, the Rambam returns to the theme of transformational *teshuva*, but in his later treatment in Chapter Seven he describes the highest level of transformational *teshuva*, in which the sinner's whole personality and his relationship to God are fundamentally altered. These are the central themes of these three chapters and these central themes provide a framework to understand the concept of *teshuva*.

Struggling with *Teshuva*: The Journey Forward

Based on this analysis of the details and structure of *Hilkhot Teshuva*, we can now address the question I was asked by the young man during the break between Yom Kippur services.

---

we assert that God knows all of the secrets and hidden matters that lie in the heart of man: אתה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי; אתה חופש כל חדרי בטן בוחן כליות ולב; אין דבר נעלם ממך ואין נסתר מנגד עיניך. See *Yoma* 87b for different formulations of *vidduy*, some more internally/*tahara* focused, others more externally/*kappara* focused.

56. See *Sefer Rokeach*, *Hilkhot Teshuva*, *siman* 18, who lists this whole paragraph beginning with *aval anachnu chatanu* as the *ikar vidduy*. Also see *Lechem Mishneh*, *Hilkhot Teshuva* 2:8, who assumes that the concluding phrase, "*chatanu*, *avinu*, *pashanu*," is also part of the *ikar vidduy*.

57. See R. Aharon Lichtenstein, "*Kallot Va-Chamurot*: Gradations of Sins in Repentance," *Alei Etzion* 16 (2009), 150-53.

act of transgression. In this respect, the position of the Ritz Giat,[53] quoted in the *Tur*, is particularly interesting:[54]

> Sins for which one has already confessed on a past Yom Kippur and which have not afterwards been violated again, writes the Ritz Giat, should not be mentioned in subsequent confessions. If someone stole or robbed and confessed his sin in a previous year, in subsequent confessions, in place of "*ganavti*," he should say "*ga'alti be-drakhay*," which is a general statement. Similarly, all of the details should be changed in this manner.

The first year one recites *vidduy*, the exact sin must be specified, but in the subsequent years, assuming one has not transgressed again, one must recite a generalized confession without mentioning the specific sin. This position nicely ties together the two points that were previously suggested regarding the concept of *tahara*. First, there is a need for repetitive *vidduy*, year after year, since purification is a potentially long process. Second, a specific *vidduy* is an important beginning but it is not the essence of *tahara*; in fact, an over-focus on it could even be misleading. Thus, the first year one specifies the sin, both for the requirement of *tahara* and *kappara*, but in the subsequent years only a more generalized *vidduy* is recited.

Finally, regarding this issue of a general versus particular form of *teshuva*, it is important to note the custom to recite two different formulations of *vidduy* on Yom Kippur: the paragraph beginning with *ashamnu*, *bagadnu* followed by the list of *al chet*. Each of these two paragraphs has its own focus. *Ashamnu* focuses on the more general sense of transgression[55] and follows after the phrase "*aval anachnu*

53. See *Hagahot Ve-Ha'arot*, *Tur Makhon Yerushalayim* 607:9-10, in which different *girsa'ot* are mentioned with regard to both the position that is quoted and the author of the position.

54. *Tur*, *Orach Chaim* 607.

55. That *ashamnu* is more focused on the internal character traits of the sinner, rather than the external act of sin, is reflected in the conclusion of the paragraph, where

process of exploration and transformation. Even assuming that the goal of *teshuva* is for the sinner to alter his or her inner personality, still the sin itself is a valuable tool in this effort as it might reveal the sinner's internal challenges and issues. After one has sinned, the ideal approach is not to forget the sin but to understand the sin, exploring one's faults and one's underlying issues. It is in this sense that *teshuva* can turn a sin into a merit,[52] as the sin itself becomes a vehicle for greater self-awareness and more profound change. R. Yehuda ben Bava, then, might agree with R. Akiva that the focus is on transformational *teshuva*, but also believes that mentioning the sin is an important tool for its implementation.

Chapter Two of *Hilkhot Teshuva* (2:4) codifies the position of R. Yehuda ben Bava that the sin must be specified. However, in Chapter One the sin is the focus of the essential *vidduy*, while in Chapter Two the specific sin is not part of the *ikar vidduy*. Perhaps this nuance reflects both understandings of the position of R. Yehuda ben Bava. In the first chapter, the Rambam focuses on *kappara*; since the only issue is the atonement of the sin, naturally it is the focus of the *ikar vidduy*. But in the second chapter, the Rambam focuses on *tahara*. With regard to *tahara*, the specific sin is important and needs to be mentioned, but it is not the essential matter. The essential matter is the internal character, both the initial weakness that caused the sin and the personality blemish that was formed by the sin. Thus, the more generalized version of the *vidduy* is the *ikur vidduy*. In fact, an over-focus on the specific sin can even lead one to misidentify the central issue at stake, which is not limited to one

52. This touches on the well-known distinction cited in *Yoma* 86b between *teshuva me-ahava* and *teshuva me-yir'a*. *Teshuva* of *yir'a* tries to neutralize one's sins, as fear motivates the penitent to cast them away as soon as possible. But *teshuva* done in a positive context, with a sense of love and a feeling of support, gives the penitent the strength and courage not to immediately shed his sins but to spend time trying to understand them. In this spirit, sin is an opportunity. The penitent who takes advantage of this opportunity turns his sins into merits.

> One must specify the sin, as it is stated: "I implore! This people have committed a grievous sin and made themselves a god of gold" (*Shemot* 32:31). These are the words of R. Yehuda ben Bava. R. Akiva says, "Fortunate is the one whose transgression is forgiven, whose sin is concealed" (*Tehillim* 32:1).

The position of R. Akiva in this debate needs to be explained. The implication of his statement is that it is preferable for the penitent to cover up his sin. But why should this be preferable? How does it hurt one's *teshuva* to be more specific? Interestingly, a different version of the position of R. Akiva is found in the *Yerushalmi*.[50] In response to the statement that one must specify his sin, R. Akiva counters: "*eino tzarikh lifrot et ma'asav*." In the Yerushalmi, R. Akiva simply holds that there is no *requirement* or obligation to specify the sin. In the *Bavli*, however, the position of R. Akiva requires some explanation, for he asserts that it is *preferable* not to specify the sin.

This debate may be related to our broader question about the nature and purpose of *teshuva*. R. Akiva may believe that the focus of *teshuva* is not on the specific sin, but on the inner character blemish that caused the sin and was strengthened as a result of the sin. Thus, he is concerned that an over-focus on the "*chet*" itself might help nullify this specific transgression, but leave intact the internal weakness that caused the sin, which could then, in turn, be re-channeled in another negative direction.[51] R. Yehuda ben Bava, then, may be arguing in one of two ways. He could either be claiming that *teshuva* is *kappara* and, as such, the essential focus is only the sin itself, or he might agree that *teshuva* is *tahara*, but still claim that one should focus on the specific sin in order to start the

50. *Yerushalmi Yoma* 8:7.

51. See *Beit Yosef*, *Orach Chaim* 607, for an alternative explanation of the position of R. Akiva.

R. Yona in *Sha'arei Teshuva* illustrates this point by employing the metaphor of washing clothes.[48] The surface dirt of a soiled garment is removed after one washing, but the garment will only become entirely clean after much repeated washing. Similarly, *teshuva* leads to immediate *selicha* (forgiveness) and cleanses on some level, but does not necessarily purify the heart of the sinner. For complete purification, one needs regularly to repeat the cleansing process. In the first chapter of *Hilkhot Teshuva*, when the Rambam focuses on the role Yom Kippur plays in the *kappara* process, he mentions only the need to recite *vidduy* once for a specific sin. But in the second chapter, when the Rambam addresses the *teshuva* of *tahara*, he emphasizes the need to repeat one's personal *vidduy*, as *tahara* often requires an extensive process, and each repetition helps one advance towards one's ultimate goal.[49]

In addition to the Rambam teaching us the rule regarding repetitive confession, he also introduces in this section a new version of the "essence of confession." In Chapter One, the Rambam writes that the essence of confession is the set formula of אנא השם חטאתי עוויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך. והרי ניחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה The essential *vidduy*, according to this chapter, consists of pleading to God, regret for the past, identifying the sin, and commitment to change for the future. Yet in the second chapter, in speaking about Yom Kippur, the Rambam writes that the essential confession consists of only three words: *aval anachnu chatanu*.

This *halakha* relates to two different debates found in the *gemara*. The most obvious source for this *halakha* is the discussion cited in *Yoma* 87b about which form of *vidduy* is considered the *ikkar vidduy*. But there is another *gemara* which is also relevant. In *Yoma* 86b there is an argument as to whether a penitent should specify his sin.

48. *Sha'arei Teshuva, sha'ar* 1:9.

49. In *Pachad Yitzchak*, *Yom Kippurim* 3:14, R. Hutner also explains the idea of repetitive *vidduy* as a means to further the *tahara* process.

> is a fool who repeats his foolishness" (*Mishlei* 26:11). But R. Eliezer ben Yaakov says: All the more so is he praiseworthy, as it is stated, "For I recognize my transgressions and my sin is before me always" (*Tehillim* 51:5).

The *gemara* records a debate as to whether one must repeat *vidduy* for a specific sin. At first glance, it makes sense to posit that once *vidduy* is performed, there is no need for it further. In truth, however, this would depend on the purpose of *vidduy*. When it comes to *kappara*, once one has performed the ritual, one has completed one's level of participation. Depending on the severity of the sin, there still might be additional elements to achieving *kappara*, such as *yisurim*, *mita*, etc., but from the perspective of the penitent, his duty is done. In fact, repeating *vidduy* is useless and is like a "dog returning to its vomit." When it comes to personal transformation, however, a reminder of one's past is helpful both to keep him on his new path and to further the process. Profound internal change can often be a long and extensive journey. Separating from a sin that is an outgrowth of internal forces and drives is difficult and complicated, especially if the sin was repeated and has become embedded in one's personality. Along the journey of *teshuva* are setbacks and challenges, periods of development and times of stagnation. Moreover, the human personality is too complicated to progress on a clear linear plane, with only forward or backwards motions. Many different drives, inclinations, predilections, anxieties, fears, and insecurities combine together to form one's composite identity. These aspects of personality are interconnected; working on one often affects another. The number of techniques discussed by the Rambam in the second chapter highlights the complexity of achieving real change. The variety of these methods reflects the need for multiple strategies and continued attention for one to succeed completely. Appreciating the role words play in personal transformation, one can understand that an annual repetition of a verbal confession could help further strengthen the penitent's new path.

> eve, before one eats the [final] meal, lest one choke to death in the meal before confessing. Although a person confessed before eating, he should confess again in the evening service on Yom Kippur night, and similarly repeat the confession in the morning, *Musaf*, afternoon and *Ne'ila* services... (2:7)
>
> The confession customarily recited by all Israel is "But we have sinned." This is the essence of confession. Sins which were confessed on one Yom Kippur should continue to be confessed on subsequent days of Yom Kippur even though one remains steadfast in his repentance, as it states: "I acknowledge my transgressions and my sins are always before me" *(Tehillim* 51:5) (2:8)

First, the Rambam places Yom Kippur in the context of the *teshuva* (and *tze'aka*) he described in the previous *halakhot* in this chapter. This fits well into the general theme of the chapter. Although there are many vehicles through which *tahara* is achieved, the best time for one to achieve it is during the Ten Days of Repentance. This is true because at that time man feels closest to God, which enables the benefits and joy of being "*lifnei Hashem*" to be most felt.[47] In addition, the Rambam not only cites the need for *vidduy*, but also introduces the concept of repetitive *vidduy*. The sinner is to repeat his *vidduy* both on the day of Yom Kippur and on subsequent years on Yom Kippur as well. This requirement for repetitive *vidduy* is potentially very revealing. The *halakha* is based on a *gemara* in *Yoma* (86b):

> The Rabbis taught: Sins that one confessed this Yom Kippur should not be confessed again on another Yom Kippur. But if he repeated the sins, then he needs to confess them again on another Yom Kippur. And if he did not repeat them, but yet confessed them again, regarding him Scripture says, "Like a dog returning to his vomit, so

47. See footnote 27 above.

Yom Kippur, Repetitive Confession and the Essence of *Vidduy*

This distinction between the first two chapters of the Rambam's *Hilkhot Teshuva* is reflected in the way each chapter describes the purpose of Yom Kippur. In Chapter One, Yom Kippur is about *kappara*. This chapter includes the law of the scapegoat, which is in part effective even without *teshuva*, and the role of Yom Kippur in the atonement process of the four levels of sin. But in the second chapter, the Rambam places Yom Kippur in a different context.

> Even though repentance and crying out to God are desirable at all times, during the ten days between Rosh Hashana and Yom Kippur, they are even more desirable and will be accepted immediately, as it says: "Seek God when He is to be found" (*Yeshayahu* 55:6)... (2:6)
>
> Yom Kippur is the time for repentance for all, both individuals and communities at large. It is the set time of forgiveness and pardon for Israel. Accordingly, everyone is obligated to repent and confess on Yom Kippur. The *mitzva* of confession of Yom Kippur begins on the day's

---

repetition is a natural psychological phenomenon. The Rambam speaks of the penitent falling into the same exact scenario of the previous sin, but even if it is not exactly the same, the penitent might find himself in a parallel situation in which he transfers onto others the identities of the people who previously played a role in the failings of his past. Complete *teshuva*, then, revisits, confronts, and breaks from the past to rewrite new endings to past patterns and prevent further destructive cycles. See Daniel Rothenberg, "Formulation, Psychic Space and Time: New Dimensions in Psychoanalysis and Jewish Spirituality," in *Soul on the Couch: Spirituality, Religion and Morality in Contemporary Psychoanalysis*, eds. Charles Spezzano and Gerald Gargiulo (New Jersey, 1997), 70-71.

These two concepts could emerge from the two different Torah sources in which one can learn the concept of *vidduy*. The Rambam (*Hilkhot Teshuva* 1:1) quotes *Bamidbar* 5:6-7, which focuses on the act of *vidduy* after a sin. The Ramban (*Devarim* 30:11), however, cites the verses in *Devarim* 30:11-14, which relate to the process of *teshuva*, as a source for the *mitzva* of confession. Each source could reflect a different type of *vidduy* - one for the process of *kappara*, the other for the process of *tahara*. See also the verses in *Hoshea* 14:2-3, which are quoted as a primary source for *teshuva*. Those two verses could also reflect two different approaches towards *teshuva* and *vidduy*.

set order or pattern, and it encourages the penitent to go beyond the required elements.[45] This *vidduy* is more free-style to allow the penitent to articulate his inner thoughts and feelings, to concretize his *teshuva* through verbal expression, and to use his words as a vehicle for personal growth.

In summary, we see that included in Chapter Two are *halakhot* that address a substantive form of change. Both by words and deeds, by verbal confession and behavioral techniques, the *halakhot* suggest a number of different strategies to help the penitent achieve the *teshuva* of *tahara* for a specific sin. In this respect, the Rambam sets the tone for the second chapter in the opening *halakha*.

> [Who has reached] complete *teshuva*? A person who confronts the same situation in which he sinned when he has the potential to commit [the sin again], and nevertheless, abstains and does not commit it because of his *teshuva* alone and not because of fear or lack of strength. For example, a person engaged in illicit sexual relations with a woman. Afterwards, they meet in privacy, in the same country, while his love for her and physical power are still strong, and nevertheless, he abstains and does not transgress. This is a complete *ba'al teshuva*.

The *halakha* highlights different degrees of personal transformation. If one finds oneself in the very same situation as when one previously sinned, but refrains from it, the experience not only is a reflection of a meaningful transformation, but also reinforces and strengthens the penitent's new tendencies. If his internal *teshuva* was not yet complete, after passing this challenge, it now becomes complete.[46]

---

45. Although in the first chapter the Rambam mentions that one who elaborates and lengthens his *vidduy* is praiseworthy, since this recommendation follows his prescribed formula, the implication is that the elaboration should take place in the context and parameters of the formula, with the set text remaining as the base.
46. On the surface, it might seem like an uncommon occurrence for the sinner to be in the exact same situation and circumstance of his earlier sin. In truth, however,

In one *teshuva* discourse, R. Soloveitchik makes this very distinction, differentiating between the *vidduy* in *Hilkhot Ma'aseh Korbanot* with the *vidduy* in *Hilkhot Teshuva*. R. Soloveitchik explained that in the context of *korbanot*, *vidduy* is part of a ritual and is a formulized text, while in the context of *teshuva* it is more reflective of the individual's inner feelings.[42] In truth, one can take that same distinction and apply it to the first and second chapters of *Hilkhot Teshuva* as well.

Both presentations of confession require that the penitent's thoughts match his words. The words would be vacuous and meaningless if they were not accompanied by true intention. Both presentations also require the same key elements, like expressing regret for the sin and the conviction that it will not be repeated. But in the first chapter, the words are formulaic and ritualistic, as one is in the world of *kappara* with all of its set prescriptions and methods.[43] In Chapter Two, however, the penitent uses confession as a means for internal development.[44] As such, it does not have a

42. See ibid., 251-258.

43. In this respect, a subtle difference in the language of the Rambam is potentially significant. In the first chapter, the Rambam writes "*chayav* (*le-hitvadot*)," but in the second chapter, he changes the word to "*tzarikh* (*le-hitvadot*)." In the first chapter, where the Rambam addresses the halakhic obligation of confession as a prerequisite for *kappara*, the word "*chayav*" is appropriate, but in the second chapter, *vidduy* is not just a halakhic obligation but also a necessary tool for personal transformation, so "*tzarikh*" is more fitting.

44. The Rambam in his *Sefer Ha-Mitzvot*, *mitzvat aseh* 73, counts confession in the context of *teshuva* as a *mitzva*. In his explanation of the *mitzva*, the Rambam cites a *Mekhilta* that raises two interesting possible limitations to the concept of confession. The first is that confession is only said when bringing a *korban* for a sin, and the other is that confession is only applicable inside the borders of Israel and not in the Diaspora. In the end, both possibilities are rejected. But clearly these two initial possibilities assume a more ritualistic rather than transformational perspective of the concept of confession. The conclusion of the Rambam, then, may not be a total rejection of this ritualistic perspective. Although the manifestations mentioned in the *hava aminot* are rejected, the concept could play itself out in other ways, such as the form, style, and structure of the *vidduy*. Applying this to the distinction between *kappara* and *tahara*, the conclusion could be that there are two types of *vidduy*, one more ritualistic, the other more developmental.

of inner thoughts, the Rambam is inviting the penitent to go beyond the prescribed elements already required. The penitent might have many thoughts about his sin and about his *teshuva* that have little to do with regret for the past and commitment to the future. This *halakha* could be seen as encouraging the penitent to put into words all of his internal decisions, conclusions, and maybe even deliberations. This new formulation of the way in which *vidduy* is recited could be a function of the different focus of the first two chapters.

As mentioned previously, R. Soloveitchik, in a few places, argues that verbal confession is necessary only for *kappara*, but not for personal status change, which relates to core personality issues. But, in fact, one might suggest that for either form of *teshuva*, words play a significant role. For words do not just reflect a person's thoughts, they help shape and define them as well.[40] R. Soloveitchik himself develops this point in a few of his discourses. "Feelings, emotions, thoughts and ideas become clear and are grasped only after they are expressed in sentences, bearing a logical and grammatical structure. As long as one's thoughts remain repressed, as long as one has not brought them out into the open … they are not truly yours; they are foreign and elusive… Repentance contemplated but not verbalized is valueless."[41] Being that verbal confession plays a central role in the process of personal development, the difference between *kappara* and *tahara* may not be whether words are necessary for *teshuva*, but what form the words take. Are the words formulaic and ritualistic or are they internally driven and inspired?

---

40. See, for example, Moshe Halevi Spero's discussion of Hellen Keller and the Well-House in his article "To When, to Where and to Whom Does One Return in *Teshuvah*," *Judaism, Science and Moral Responsibility*, eds. Yitzhak Berger and David Shatz (Lanham, 2006), 247-48. The way in which language as an external symbolical frame defines one's inner life and shapes one's experiences also creates significant complications. See 218-22 for Spero's formulation of the problematic dimension of language.

41. *On Repentance*, 101. R. Soloveitchik explains that confession plays a role in both the *teshuva* of *kappara* and that of *tahara*; see 102-05 and 249-58.

Vidduy: Formal Requirement or Vehicle for Transformation?

In addition to the utilization of behavioral techniques, the Rambam differentiates the first two chapters by the way in which he describes the function of words. Words play a central role in the *teshuva* process, most obviously in the recitation of *vidduy*. But the method and meaning of the *vidduy* differs depending on the chapter. In Chapter One, there is a clear formula and pattern to the *vidduy*. It has a connotation of *tefilla*, beginning with "*anna Hashem*," and has its roots in the confession of the *Kohen Gadol* on Yom Kippur.[38] The *vidduy* in Chapter Two, however, is not expressed as a set formula. Indeed, the Rambam presents us with the exact opposite impression: וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו. In this chapter, verbal confession is formulated as an expression of one's inner thoughts. As in the first chapter, included in the vidduy is the commitment to not repeat the sin as well as regret for one's past actions, but by adding this comment that the penitent is to verbalize his inner thoughts and decisions, the Rambam is subtly changing the tone and affect of the *vidduy*. Practically, he is making it more free-style. As opposed to the first chapter, in this presentation there is no set structure or pattern as to how the *vidduy* is recited. The Rambam himself switches the order, placing the commitment for the future ahead of the regret for the past.[39] In addition, by formulating confession as expressions

---

this sin again." For examples of interpretation of this phrase, see *Lechem Mishneh* 2:2 and R. Aharon Lichtenstein, "Changing Paths, Not Just Deeds." The reference to God as the "one who knows the secrets of the heart" clearly points towards a more internal perspective of *teshuva*. See *Halakhic Man*, 112.

38. See, for example, *Yoma* 36b.

39. Besides highlighting the absence of a set formula, this switch in the order of confession, placing the commitment to the future at the beginning of the *vidduy*, might reflect the central difference between the two chapters. *Teshuva* of personal transformation is oriented around the future, but *teshuva* of *kappara* is focused on the past. For another explanation of this switch in the order of confession, see *On Repentance*, 218-224. Also see R. Yona, *Sha'arei Teshuva* 1:11, who formulates two approaches to *teshuva*, differentiating between whether one needs to begin with "regret" or "forsaking the sin."

commitment to his repentance.[36] In addition, the Rambam includes in this chapter a prescriptive list of actions for a penitent.

> Among the paths of repentance is for the penitent to 1) constantly call out before God, crying and entreating; 2) perform charity according to his ability; 3) separate himself from the object of his sin; 4) change his name, as if to say "I am a different person and not the same one who sinned;" 5) change his behavior to the good and the path of righteousness; and 6) travel in exile from his home. Exile atones for sin because it causes one to be submissive, humble and meek in spirit. (2:4)

All of these are behavioral techniques to distance oneself from one's sin and to further advance one's personal transformation. To be successful in transformational change, uprooting not just the sin but also the drives that led to the sin and the blemish that comes in consequence of the sin, one needs to employ multiple strategies. In these *halakhot*, the Rambam cites a number of positive methods for one to achieve this goal. The most striking formulation is the suggestion for the sinner to change his or her name, as that signals that "I am a different person and not the same one who sinned." This is a dramatic expression of the concept of personal transformation and its supportive techniques, which are the focus of these laws in the Rambam.[37]

---

36. Many commentaries connect the benefit of publicizing an interpersonal transgression with the requirement to ask the victim for forgiveness. Rashi (*Yoma* 86b), Meiri (*Yoma* 86b), and the *Kesef Mishneh* (*Teshuva* 2:5) claim that the publicity helps him achieve his goal of *ritzuy* and *mechila*. In a future article, I hope to address how asking for *mechila* for interpersonal sins is part of the *teshuva* process of *tahara*. The issue of why sins against God are not publicized is also potentially relevant to our discussion. For different interpretations, see Rashi (*Yoma* 86b), the *Or Sameach* (*Hilkhot Teshuva* 2:5), and the debate between the Rambam and Ra'avad (*Hilkhot Teshuva* 2:5) as to whether a public sin against God should be confessed publicly.
37. Also in this chapter, it is important to note the unusual formulation that the "the one who knows the secrets of the heart testifies that [the penitent] will never do

> confesses and forsakes his sins shall have mercy" (*Mishlei* 28:13). And one needs to detail one's sin, for it is written, "This people have committed a great sin, and they have made for themselves gods of gold" (*Shemot* 32:31).

As in Chapter One, Chapter Two also mentions the need for verbal confession, but the formulation of this *halakha* is very different. In Chapter Two, the focus is clearly on *teshuva*. Moreover, while both chapters cite similar elements, such as intending to not repeat the sin, regret for the sin, and the requirement to name the specific sin, there are additional elements in the second chapter that reflect a different orientation. For example, in Chapter Two the Rambam includes the requirement for the penitent to "remove his sin from his thoughts." This requires more than just committing to never repeat the sin again. This is highlighted by the next *halakhot* in this chapter, in which the Rambam lists different techniques for one to successfully remove his sin from his thoughts.[35]

> It is very praiseworthy for a person who repents to confess in public and make his sins known to others, revealing to his colleagues the transgressions he committed. He should tell them: "Though I sinned against so and so, committing the following misdeeds... Behold, I repent and express my regret." Anyone who, out of pride, conceals his sins and does not reveal them will not achieve complete repentance, as it states: "One who covers his sin will not be successful" (*Mishlei* 28:13). (2:5)

Publicizing one's sin, when appropriate, is both a way of showing one's distance from it and a method to distance oneself even further. The more one publicly disavows one's previous actions, the more likely one will not return to it. "One who covers his sin will not be successful," but one who publicly exposes it will strengthen his

35. See R. Ahron Soloveichik, *Parach Mateh Aharon*, *Hilkhot Teshuva* 1:1, who explains these *halakhot* in the context of "removing the sin from his thoughts."

> fess to God, for it is written, "When a man or a woman commits any sin that people commit... then they shall confess their sin which they have done" (*Bamidbar* 5:6-7). This refers to verbal confession. This is a positive command and is performed by saying: "O Lord, I have sinned, transgressed and rebelled before You, and have done such- and-such, and I regret and am ashamed by my actions and will never do it again." This is the essence of verbal confession, and anyone who elaborates on these matters is praiseworthy.

The emphasis of this opening *halakha* is on *vidduy*, not *teshuva*, to the point that some commentaries have famously suggested that the Rambam does not count *teshuva* as an obligatory *mitzva*. But beyond the focus of the *halakha* is the contrast to the parallel *halakhot* in Chapter Two (*halakhot* 2-3):

> What is repentance? Repentance is that the sinner abandons his sin and removes it from his thoughts, resolving never to do it again, as it is written, "Let the wicked man forsake his way, and the unrighteous man his thoughts, and let him return to the Lord" (*Yeshayahu* 55:7). And also, he must regret his past, as it is written, "For after I had returned, I regretted" (*Yirmiyahu* 31:18). And the One who knows the hidden will testify that he will never return to that sin, as it is written, "...we will no longer declare about the work of our hands that they are our God" (*Hoshea* 14:4). And he needs to verbally confess with his lips and articulate these matters, these resolutions of his heart.
>
> Anyone who verbally confesses but does not resolve in his heart to abandon [his sin] is like someone who ritually immerses himself while holding a *sheretz* [defiling object] in his hand, for ritual immersion is useless until he has discarded the *sheretz*. And so it has been said, Whoever

In the first chapter, the Rambam focuses on the concept of *kappara*, while in the second chapter he focuses on *tahara*.[34] For example, the last *halakha* in the first chapter details the relationship between *teshuva* and sin, describing four levels of transgression: transgression of a positive command which does not carry a penalty of excision is immediately forgiven upon repentance; transgression of a negative command which does not carry the penalty of excision or death is not immediately forgiven upon repentance but also requires the Day of Atonement; transgression of a commandment which carries a penalty of excision or death requires repentance, the Day of Atonement and personal suffering; transgression of a command which also contains a desecration of God's name only achieves complete atonement after repentance, the Day of Atonement, personal suffering and the sinner's death. These four levels do not address personal transformation, but the manner in which the consequences of sin are either manifested, mitigated or negated. Additionally, the Rambam in this chapter addresses the atoning power of the scapegoat and the confession by the High Priest that is recited upon it. This ritual and its *vidduy* (confession) are effective for minor transgressions for every Jew in Israel, even if one did not repent for his sin. Clearly, this *halakha* does not address profound internal changes in a penitent, but the process through which one is protected from the negative consequences of sin.

In truth, the sense that the Rambam is speaking about *kappara* is already implied in the opening *halakha*:

> If one transgressed any commandment of the Torah, whether a positive or a negative command, whether deliberately or accidentally, then when one repents and returns from one's sin, one is obligated to verbally con-

34. While, to my knowledge, R. Soloveitchik did not make this distinction between the first two chapters, it is interesting to note that in his discourses, he cites from Chapter Two to prove the existence of a status-changing, transformational type of *teshuva*. See, for example, *Halakhic Man*, 112-13.

Chapter Seven addresses the highest level of transformational *teshuva*, when the sinner's whole personality and relationship to God is fundamentally altered. For the Rambam, this is an ultimate goal and ideal end for each individual, as he expresses in the first *halakha* of the chapter: כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא. The goal is to attain the status of *ba'al teshuva* at some point before the end of one's life and merit the reward of the World to Come.[33] This chapter precedes the last three chapters of *Hilkhot Teshuva*,which describe the nature of the World to Come and the messianic times, the concept of reward and punishment in this world, and the ultimate height of religious perfection, that of *ahavat Hashem*, love of God. This is an account of the end of man's journey, detailing the ultimate goals for humanity. Chapter Seven, then, introduces the latter part of *Hilkhot Teshuva* by describing the end goal of transformational *teshuva* through which an individual is ready for and deserving of the life and rewards described in the next few chapters.

The beginning chapters of the *Mishneh Torah*, however, describe the period in which man is still struggling to overcome his faults, weaknesses and imperfections. It does not describe a war already won, but details the skirmishes and battles that are fought along the way. This is not immediate, all-encompassing *teshuva*, but incremental *teshuva* via small victories and gradual advancements. The fight in the trenches is an attack against each and every sin, one sin at a time. As we have seen, an attack against sin must advance on two fronts: the *teshuva* of *kappara*, shielding against punishment, and the *teshuva* of *tahara*, transforming and purifying the individual from a specific sin.

---

33. As we previously mentioned, this could either be achieved instantaneously or after a lifelong journey. If, in fact, Chapter Seven refers to a lifelong process, one would need to argue that the celebrated passage describing the immediacy of the penitent's newfound close relationship with God, shifting between אמש (yestereve) and היום (today) should not be interpreted literally but figuratively.

regard to a specific sin is achievable through understanding, shifting, or eliminating the drives and behavioral patterns that led to the sin. Transformation in regard to one's entire personality is due to reorienting one's entire sense of mission and purpose, reframing one's relationship with *Hashem*, and recalibrating all of one's activities and drives towards achieving the correct goals. In some cases, this complete transformation could emerge suddenly, after a major life-altering moment that reconfigures one's entire direction.[30] In most cases, however, if it is achieved, it is after a lifelong journey.[31] This journey might be a long and challenging process, consisting of many minor triumphs and failures along the way, until the penitent reaches the goal of aligning his or her entire personality in service to *Hashem*.

Framing *Hilkhot Teshuva*

With this background, it is possible to better understand the structure of *Hilkhot Teshuva* in the *Mishneh Torah*. Certainly, these two types of *teshuva*, the formal *kappara* and the transformative *tahara*, can be placed within the context of the beginning and the end of the *sefer*, with the first two chapters focusing on repentance for a specific sin referring to the *teshuva* of *kappara*, while the seventh chapter, which broadens the scope to include the sinner's internal character traits and personality as well as the penitent's newfound closeness with God, relates to the transformational *teshuva* of *tahara*.[32] But in a slightly more subtle and moderate way, the two sides of this distinction already appear in the first two chapters of *Hilkhot Teshuva*.

---

chapter of *Hilkhot Teshuva*. This position implies that there is a form of *teshuva* that does not require *kappara* at all. See footnote 13 above for other formulations of the relationship between the *teshuva* of *kappara* and that of *tahara*. For another section in *On Repentance* in which this kind of all-encompassing *teshuva* is discussed, see 324-43.

30. See *On Repentance*, 178-82 and 340-343.

31. See ibid., 330-43.

32. Ibid., 182-86. See also R. Aharon Lichtenstein, "Changing Paths, Not Just Deeds," and "A Pure Heart: Refining Character and Balancing Values," Virtual Beit Midrash, Yeshivat Har Etzion, www.vbm-torah.org.

Sages, this sense of closeness with *Hashem* already exists during the Ten Days of Repentance,[23] but it intensifies on the day of Yom Kippur itself: *Ki ba-yom ha-zeh yekhaper aleikhem le-taher etkhem me-kol chatoteikhem lifnei Hashem titharu*.[24] The Torah not only teaches that Yom Kippur is a day of "*lifnei Hashem*," but also connects this state with the concept of purification ("*titharu*"). Being "*lifnei Hashem*" creates the setting and inspires the ambition for personal transformation. Our intense closeness with Him and our elevated spiritual state enable us to feel *Hashem*'s warmth and acceptance,[25] to reach a level of *yir'a* that diminishes our other fears and anxieties,[26] to give us perspective on our true goals and values, to reflect on the failures of sin,[27] to remind us of our distance and our true longing for God.[28] Yom Kippur can be *mekhaper* and act as a shield to eliminate punishments, but as we are *lifnei Hashem*, it also has the power to be *metaher*.

Before applying this distinction between the two types of *teshuva* to *Hilkhot Teshuva* in the *Mishneh Torah*, it is important to note that this transformative *teshuva* can be understood in one of two ways. It can either address the fundamentally different way in which the penitent relates to an individual sin, or it can describe a fundamental change in the total personality of the penitent.[29] Transformation in

---

23. *Rosh Ha-Shana* 18a: "'Seek *Hashem* when He is to be found' (Is. 55:6). When is this? Rabbah bar Avuha states: These are the ten days between Rosh Ha-Shana and Yom Kippur."
24. *Vayikra* 16:30.
25. *On Repentance*, 92-97.
26. Ibid., 241-42.
27. Ibid., 71-73.
28. Ibid., 92. See also ibid., 281-84, and "Sacred and Profane," 24-29, in which R. Soloveitchik argues that the intensity of longing for God that stems from the distance that sin creates pushes one to even greater heights than previously attained, thus transforming sin into a vehicle for good.
29. In one section of *On Repentance*, 176-202, R. Soloveitchik classifies this form of repentance as "repentance of redemption." In this section, R. Soloveitchik writes that an individual who undergoes this complete transformation is not subject to the rules of the four gradations of sin and atonement that are set in the first

Another central concept open to new possible layers of interpretation is the relationship between Yom Kippur and the process of *teshuva*. R. Soloveitchik explains that both the *teshuva* of *kappara* and that of *tahara* are central to the holiday of Yom Kippur,[19] as there is an opportunity for one to emerge both free from punishment for the sins of the past year and internally transformed and elevated. *Kappara* requires earnest intentions and feelings of regret, but is essentially rooted in divine *chesed*. Yom Kippur, with its rituals and unique character, brings *kappara* to the Jewish People. But Yom Kippur also has the power to be *metaher*. *Tahara* is based on a fundamental transformation of the sinner's character. This is accomplished through "intense self-contemplation and profound soul searching."[20] It is fueled from a "remorse which issues from a penetrating analysis, from sharp self-criticism and facing one's spiritual and psychological situation [which] results in true self-recognition."[21] "The act of *tahara* is not supernatural but psychological"[22] – it is an act of self-creation.

Since it is rooted in the rational and psychological, one might ask why Yom Kippur is more a day of *tahara* than any other day of the year in which one can decide to make fundamental changes to one's character. Although R. Soloveitchik does not propose one systematic answer to this question, one can still tease out a thematic strand interwoven throughout his works. Central to the sanctity and effect of Yom Kippur is the concept of "*lifnei Hashem*." According to the

---

offender is the sinner required to discard the tools of the trade because in such a case the sin has been internalized and become part of the sinner's personality. This is in line with R. Huna's statement (*Yoma* 86b) that from the perspective of a repeat offender, the transgression is viewed as a permitted act. See R. Yona, *Sha'arei Teshuva* 1:11, who distinguishes between the *teshuva* of a repeat offender and the *teshuva* of one who sinned "*derekh mikreh*."

19. See *On Repentance*, 295.
20. Ibid., 71.
21. Ibid.
22. "Sacred and Profane," 25.

> is responsible for the emergence of a new personality, a new self... Atonement, however, is only a peripheral aspect of repentance. Its central aspect is the termination of a negative personality, the sinner's divesting himself of his status as a *rasha* – indeed the obliteration of that status.[13]

To avoid punishment, one needs to follow the prescribed path for atonement. It is a path that requires a level of remorse and inner feeling,[14] but does not require transformational change of character. Achieving a new personal status, however, does require meaningful change of character. In order for the dice player to reach this level, he needs to discard the tools of his trade. This requirement removes the path that led to sin and assists him in his effort to not sin again.[15] In addition, if the penitent does not throw away the dice, "it is evidence that he has not as yet entirely subdued his drives."[16] Moreover, the act of throwing away the dice is in and of itself cathartic. It is interesting to note that the *halakha* does not say that the dice must be removed from the sinner's house, but that the sinner must throw them away. The act of discarding the vehicle of his sin, the tools that were once so much a part of his personality, is a jarring concretization of his internal effort to split off that piece of himself.[17] Thus, in this case, *hirhurei teshuva* alone are not sufficient for the *teshuva* of *tahara*; the act of removing the dice plays a critical role in the effort to subdue or alter the penitent's drives and inclinations.[18]

---

13. *Halakhic Man*, 112
14. *On Repentance*, 65.
15. Ibid., 65.
16. Ibid., 73.
17. Note that the custom of *tashlikh* includes a similar gesture in which sins are symbolically discarded.
18. The Rema, *Choshen Mishpat* 34, quotes the position of the *Ittur*, which qualifies the need to discard the tools of the trade as referring only to a repeat offender. A first-time offender, however, is immediately reinstated once he does *teshuva* (and returns any illegal profit). By distinguishing between kinds of sinners, this position seems to relate this *halakha* to the sinner's inner character. Only in the case of a repeat

Emerging from R. Soloveitchik's expression of the inner depth experience of the true penitent are new interpretations of central concepts of *teshuva*.[11] For example, while other authorities assume that sincere thoughts of *teshuva* qualify one as a penitent, in R. Soloveitchik's thought there is a recognition that at times mere *hirhurei teshuva* alone do not effect meaningful change.[12] This perspective is reflected in R. Soloveitchik's interpretation of the laws that instruct how a disqualified witness is reinstated. The Rambam in *Hilkhot Edut* (12:4-8) codifies the law that a person who was disqualified as a witness due to monetary indiscretions is required to discard the tools of his operation in order to become eligible again. It is not enough for a dice player to assert that he is reformed; he must rid himself of his dice as well. R. Soloveitchik explains this *halakha* as based on the distinction between *teshuva* as personal transformation and *teshuva* as protection from punishment.

> The first principle of repentance is that the sinner be divested of his status as a *rasha*. This can only be attained if the sinner terminates his old identity and assumes a new identity for the future. It is a creative gesture which

11. In truth, even the nature of the relationship between the layers of *teshuva* is open for reevaluation. The *Or Zarua*, Chatam Sofer, and *Minchat Chinukh* consider the possibility that the penitent is able to successfully change his status before he achieves atonement for his past sin. In some of his works, however, R. Soloveitchik reverses the order, placing the *teshuva* of *kappara* as the most basic stage in the process of *teshuva* (*On Repentance*, 65). In other formulations, R. Soloveitchik suggests that these two concepts exist on two separate planes, each one achievable without the other (*Halakhic Man*, 112). See footnote 28 below for a third possible relationship between the different layers of *teshuva*.
12. Alternatively, one can say that since internal change is not an all-or-nothing proposition, but a process with many gradations, it is possible that *hirhurei teshuva* could only partially alter one's status. See *Beit Shmuel*, footnote 3 above, who suggests that the status of a thief who has *hirhurei teshuva* but has not returned the stolen object has been upgraded sufficiently for us to suspect the validity of a *kiddushin* conditioned on his status of *tzaddik*, but not enough to remove his disqualification from testimony. Also see the *Chelkat Mechokek*, footnote 3 above, who suggests that while this aforementioned thief attains the status of a *tzaddik*, he is not yet a *ba'al teshuva*.

authorities, this process takes on new meaning in R. Soloveitchik's treatment of the issue. In his *teshuva* discourses, R. Soloveitchik not only broadens the application of this duality to new areas of *halakha*, but also adds nuance and depth to the profound inner transformation that is required of the true penitent.

> *Kappara* means: forgiveness or withdrawal of claim. This is a legal concept, borrowed from the laws of property. Just as one may release his fellow man of a debt owed to him, so may God absolve one of penalty to which he is liable to sin. *Kappara* removes the need for punishment.[8]
>
> However, sin also has a polluting quality... This impurity makes its mark on the sinner's personality... He is subjected to a complete transformation as his original personality departs, and another one replaces it... Sin harms the inner quality of man and has a deep and far-reaching effect on his being.[9]
>
> Indeed, true *teshuva* not only achieves *kappara* (acquittal and erasure of penalty) it should also bring about *tahara* (purification) from *tum'a* (spiritual pollution), liberating man from his hard-hearted ignorance and insensitivity. Such *teshuva* restores man's spiritual viability and rehabilitates him to his original state.

While *teshuva* of *kappara* has a formal, legal quality, *teshuva* of *tahara* purifies the character and personality of the sinner so that both the negative internal changes that resulted from sin and the inner drives and external circumstances that initially led him to sin are removed.[10]

"Creative Repentance: On Rabbi Soloveitchik's Concept of *Teshuvah*," *Tradition* 28:2 (Winter 1994), 11-18. For a contemporary of R. Soloveitchik who similarly develops this distinction, see R. Yitzchak Hutner, *Pachad Yitzhak*: *Yom Kippurim*, *ma'amar* 27.

8. *On Repentance*, 58.
9. Ibid., 60.
10. Ibid., 65.

Centuries later, many *Acharonim* essentially adopt this same distinction.[4] The Chatam Sofer, for example, when asked to prescribe a *teshuva* regimen for specific sins, answered by first pointing out that the essence of *teshuva* is regret for the sin, commitment to not repeat the sin, and verbal confession.[5] After this process, the sinner is viewed as a *tzaddik ve-ne'eman*. In cases of severe prohibitions, however, the sinner also needs to incur some form of affliction in order to achieve atonement and remove the necessity of punishment. Similarly, the *Minchat Chinukh* suggests that the sinner only needs to have sincere thoughts of *teshuva* in order for him to attain the status of *tzaddik*. To attain atonement, however, the sinner is also required to confess his sin verbally.[6]

For those of us who have studied in *batei midrash* influenced by R. Soloveitchik, this distinction is well known, as R. Soloveitchik is quoted in a number of works as mentioning these two consequences of sin and formulating a dual *teshuva* process that addresses each layer.[7] While the concept of a dual process is cited by earlier

4. Generally, these opinions are informed by the *halakha* cited in *Kiddushin* 49b that a marriage proposal conditioned on the man being a *tzaddik* is considered as potentially valid even if the man is known to be a *rasha*, due to the possibility that he had thoughts of *teshuva* during the time of the proposal. See *Shulchan Arukh*, *Even Ha-Ezer* 38:31, *Beit Shmu'el* 38:55, *Chelkat Mechokek* 38:44, and *Pri Megadim*, *Kelalei Peticha* 3:10.
5. It is interesting to note that the Chatam Sofer counts verbal confession as one of the requirements for the sinner's status change. See footnotes 38 and 39 below.
6. *Minchat Chinukh*, *mitzva* 254.
7. See *On Repentance in Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, ed. Pinchas Peli (Jerusalem, 1980), 55-74 and 289-343; *Halakhic Man*, trans. Lawrence Kaplan (Philadelphia, 1983), 110-17; "Sacred and Profane: *Kodesh* and *Chol* in World Perspectives," *Gesher* 3:1 (1966), 24- 29; "The Different Levels of *Kapparah*," adapted by Nathaniel Helfgot in *Bein Kotlei Ha-Yeshiva*, volume 1, 4-10; *Shiurim Le-Zekher Abba Mari*, part 2, 168-69; *Before Hashem You Shall be Purified: Rabbi Soloveitchik on the Days of Awe*, ed. Arnold Lustiger (New Jersey, 1998), 141-61. See Lawrence Kaplan, "Hermann Cohen and Rabbi Joseph Soloveitchik on Repentance," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 13:1-3 (2004), 213-58, for an attempt to fit a number of R. Soloveitchik's discourses on *teshuva* into this bifurcated mold. For further study on the influences behind R. Soloveitchik's theory of repentance, see R. Yitzchak Blau,

article dedicated to the topic. Even so, I would like to suggest some directions and possible approaches based on a broader understanding of the *halakhot* of *teshuva*. While volumes of work have been written describing, categorizing, and analyzing the concept of *teshuva*, in this article I will focus on some of the themes that appear in R. Soloveitchik's works, specifically as they apply to *Hilkhot Teshuva* in the *Mishneh Torah*.

Teshuva in Theory and Practice: A Multilayered Approach

To better understand and appreciate R. Soloveitchik's approach to the process of *teshuva*, it is helpful to first contextualize it by placing it within the framework of other thinkers who suggest a similar structure. In the thirteenth century, R. Yitzchak ben Moshe of Vienna was asked whether a man who accidentally killed a child is allowed to serve as a *shaliach tzibbur*.[2] In response, the *Or Zarua* distinguishes between two consequences that come as a result of sin. The first consequence is that the sinner assumes the status of a *rasha*. Since he is classified as a *rasha*, Jews are discouraged from intermingling with him, including him as part of a *minyan*, and allowing him to serve as their representative during *tefilla*. This status is immediately removed once the sinner has sincere thoughts of remorse and repentance. At this stage, the penitent is considered a *tzaddik gamur* and is permitted to serve as a *shaliach tzibbur*. But even after becoming a *ba'al teshuva*, the penitent still needs to be punished. Although his future status is already altered, the penitent still needs to achieve atonement for his past transgression, and this necessitates some form of punishment, which is either self-inflicted[3] or imposed by a court.

2. *Or Zarua* 1:112.
3. R. Yitzchak ben Moshe studied under R. Eleazer Rokeach, who prescribed in his *Sefer Rokeach* (*Hilkhot Teshuva*) different gradations of self-imposed afflictions as part of one's *teshuva* regimen.

Rav Ari Berman

Multiple Methods and Models of *Teshuva*[1]

Why should we honor those that die upon the field of battle? A man may show as reckless a courage in entering into the abyss of himself. – William Butler Yeats

איזהו גבור – הכובש את יצרו, שנאמר: "טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר." – אבות פ"ד מ"א

My initiation into the challenges of the rabbinate occurred soon after I was appointed to my first position. In the middle of my first Yom Kippur, during the break between services, a young man approached me with the following dilemma. Every year on Yom Kippur, he said, I do *teshuva* for a specific sin, and every year after Yom Kippur I falter. During *Elul* and *Tishrei*, I am serious about *teshuva*. I earnestly and sincerely regret my transgression and verbally confess my sin. But at some point during the year, inevitably I stumble again. What is the point of this *Yamim Noraim* season if it never results in real change? Is *teshuva* really possible? What am I supposed to do?

Certainly for a young rabbi, a question such as this is difficult to answer in one meeting during a short break between Yom Kippur *Musaf* and *Mincha*. Now that I am a more seasoned rabbi, I must admit that I still find this question difficult to answer, even in an

1. This article is submitted in tribute to *mori ve-rabi* R. Aharon Lichtenstein and the *rabbeim* in Yeshivat Har Etzion, and in memory of R. Yehuda Amital *zt"l*. Their life lessons, *derekh ha-limmud* and personal example have profoundly influenced and informed the religious lives of the thousands of students who have studied in the Yeshiva. On a personal note, I thank them for their *shi'urim*, *sichot*, and individual attention and guidance from which I greatly benefitted during my formative years as a post-high school student, for our continued connection and relationship throughout my years in the Diaspora, and for their warm embrace upon my return as an *oleh chadash*.

tion of Torah – acceptance. Acceptance of servitude, of the yoke of bondage to the *Ribbono Shel Olam*, קבלת עול מלכות שמים; acceptance of the yoke of submission to the divine will, קבלת עול מצוות, as formulated in the corpus of Torah; and acceptance of whatever lot He has meted out to us, as the lodestar of life, divided and unified. For *ovdei Hashem*, in quest of gratifying holistic existence, in this triad inheres the *unum necessarium* for its attainment. I cannot agree with R. Nachman. Whether or not the entire world is to be perceived and experienced as an extremely narrow bridge, the accompanying assertion, possibly tinged with a touch of bravado, that the main thing is fearlessness, is wide of the mark. *Ve-ha-ikkar* is acceptance.

allowing for the ascription of values and meaning to many secular careers, the choice of a vocation is not immaterial, and that all factors being equal (are they ever?), devotion to the study and, a fortiori,[26] the teaching of Torah is, personally and publicly, optimal; as an implicit normative statement dictating how a person ought to spend his or her "spare" time, its vision is pregnant with contemporary relevance and captures our allegiance. This, however, in the nature of what *Chazal* defined as *hilkheta li-meshichah*, a Halakhic standard to be implemented eschatologically. As to the historical situation, what better instance of the dilemma posed by double business need be sought than the Rambam's graphic account of the pressures exerted by his medical duties at the royal harem, pressures which often left little time for personal *talmud Torah*, but for Shabbat afternoon? And what more ennobling manifestation of how the intensity of personality and the depth of commitment enable transcending the force of necessity, or diffidence, so that the confrontation does not issue in "both neglect" but in maximal integration?

At bottom, our response to the quandary of double business is an amalgam of pragmatic, moral, and religious elements. Practically, one needs to develop the capacity for both decision and decisiveness – the ability to judge incisively and effectively, to see life steadily and see it whole, as well as the strength to act upon the decisions. Morally, we are charged to adopt and to internalize Ben Zoma's counsel, itself an amalgam of ethics and Torah איזהו עשיר השמח בחלקו, "Wealthy is he who is satisfied with his lot" (*Avot* 4:1), while yet suffused with an aspiration to ascend spiritually at the personal plane, and to contribute to *yishuvo shel olam* by developing better mousetraps whose invention is stimulated by a measure of dissatisfaction with the older models as our part of the collective lot. Finally, in the more purely religious realm, an element often more associated with the East than with the West, but surely very deeply rooted in the tradi-

26. See *Bava Kama* 17a, *Bava Metzia* 85b, and *Kohelet Rabba* 9:8.

commentary *Emek ha-Netziv*, ad locum, notes: בכל לשון והרי הוא משכיל בהויות העולם, "In all languages – hence, he is wise with respect to the realities of the world." In that context, the concern voiced relates to the prospect of harnessing this factor to malevolent ends. It should be clear, however, that the conception posited by the Netziv is no less relevant to the realization of positive ends. Even allowing for the distinction between the molding of the inner self and the structuring of the public square, the implicit definition of לשון as culture and sensibility has, therefore, significant implications for assessing and defining the role of unified double business in our communal and personal *avodat Hashem*.

The Rambam concludes his magnum opus, *Mishneh Torah*, with an apparent ringing rejection of life "to double business bound." Projecting the prospective character of the Messianic era and the source of its appeal to prophets and sages, he affirms:

> ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד.
>
> And at that time, there shall be neither famine nor warfare, and neither envy nor competitiveness, as bounty will be widely conferred and all delicacies as common as dust, and the entire world shall have no business but to know God, exclusively.[25]

However, the fact that this scenario is relegated solely to the utopian millenarian setting reinforces our awareness of its current impracticality. As an axiological manifesto, it is a clear statement that, even

---

25. *Hilkhot Melakhim* 12:8. It is noteworthy that, in formulating this prognosis and in adducing a *pasuk* in its support, the Rambam speaks in universal terms –
ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים הדברים הסתומים העמוקים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.
However, the list of textual variants at the end of the Frankel edition cites some readings as, יהיו ישראל חכמים. Cf. also *Hilkhot Teshuva* 8:2, whose narrower canvas does not contradict that of *Hilkhot Melakhim* but clearly differs from it.

double business is, from a public standpoint, the sole legitimate or desirable model. Who would have wanted to alter one iota of that luminous fusion of *lomdut*, *tzidkut*, sensitivity and insight which marked R. Shlomo Zalman Auerbach *zt"l*, through which he enriched and enlightened the broad Torah community? But on the other hand, ought we ignore, as blithely as much of the Torah world does, *Chazal*'s dictum that only *talmidei chakhamim* versed in the range of the world's seventy languages[23] – or, in the Rambam's formulation, ברוב הלשונות, "in the majority of languages" – qualified for membership in a *sanhedrin gedola*?[24]

Admittedly, to many, this prerequisite will have a highly technical ring, as regards both its substance, with nothing more than narrow linguistic facility intended, and its purpose – שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן, so that the members of the *sanhedrin*, while hearing a case, will be able to adjudicate without recourse to interpreters. Surely, however, there is much to be said for a broader construction. Commenting upon the *pasuk* לא תכירו פנים במשפט, "With respect to the judicial establishment, you will pay no regard to acquaintance" (*Devarim* 1:17), which, prima facie, may ordinarily be read as addressed to the *dayyanim*, demanding of them full impartiality, the *Sifrei*, ad locum, asserts that the admonition refers to those empowered to appoint *dayyanim*. In this sense, it prohibits all aspects of nepotism and simony, with general merit or formal Halakhic regulations to be the sole basis for selection. Included in the catalogue of possible illegitimate choices is the factor of virtuosity in the knowledge of language: איש פלוני יודע בכל לשון אשיבנו דיין, "I shall appoint this person inasmuch as he knows all languages." Elaborating upon this motif, R. Naftali Zvi Yehuda Berlin, in his

23. The number seventy appears in *Chazal* in numerous contexts as a thumbnail figure for the range of nations, cultures, and languages.

24. *Sanhedrin* 17a and Rambam, *Hilkhot Sanhedrin* 2:6, respectively. There is some debate as to whether this ability is a sine qua non or merely a preference; see *Kesef Mishneh* and *Sefer Ha-Mafte'ach* (in the Frankel edition, ad loc.).

of the scientific revolution since the seventeenth century, in favor of the total mastery of a relatively narrow area as opposed to the development of Renaissance polymaths. Related to this attitudinal change is the expansion of an information explosion, all of which lessens the chance of multiple mastery of divergent or interdisciplinary fields, and raises the barriers to the development of competent candidates, capable and willing to cope with double businesses.

VIII

Unfortunately, these difficulties surface at a time when the need for such talents has magnified rather than diminished. Since the Emancipation and the *Haskala*, the broad Torah world has paid a heavy price for the dichotomy typifying many of its leaders, fine *talmidei chakhamim* but divorced from the world around them. Furthermore, in many instances, they are divorced not by accident, but by design, often consciously trained to avoid all significant contact with that world and then handed the keys of the kingdom, authorized to pass judgment and determine policy for a society they have been educated to avert, whose pulse they don't feel, of whose existential language they are largely ignorant, and whose values they neither understand nor appreciate. Their accomplishments cannot be gainsaid, their stature is worthy of our respect; and far be it from me to strive for dilution of Torah knowledge and commitment in the service of national leadership. Would, however, that those in the Torah world, entrusted with double business, were more fully equipped to confront its challenges.

I certainly do not mean to suggest that the pattern of unified

---

well as the Rambam, *Hilkhot Teshuva* 10:3-4.) However, human nature being what it is, this motive is all too common. I recall a comment once made to me by *mori ve-rabbi*, R. Hutner, in this connection. In surveying the current status of most *batei midrash*, he stated, with typical realism, that egotistical considerations impelled most of the *talmidim*. "As for *Torah lishmah*, that was attained by perhaps three or four in a generation."

The realization that while he has labored and achieved, "Tho' much is taken, much abides;" that a crust of knowledge, levels of creativity, aggregates of elements of Torah strewn through basic sources, Scriptural or from the world of *Chazal*, and, beyond them, within *rishonim*, *acharonim* or *poskim*, are at the fingertips of some peers and/or colleagues, or even ensconced among the treasured reserves of others, while they have somehow eluded or passed him by, can be gnawing – at times, even depressing. As to the obverse, a parallel situation obtains. One may be a competent chemist or historian but not the preeminent, the gap between excellence and competence defying his attempt at bridging it. Lest I be misunderstood, it should be clear that this sentiment need not necessarily entail retrospective regret over the decision to pursue a chosen course, made in the past and subsequently dictating much of what followed. Even if one is genuinely convinced that he had pursued an optimal path – from both an objective Torah and spiritual standpoint, with reference to what F. H. Bradley called "my station and its duties," and his talents and circumstances, as well as what was, subjectively, the most gratifying and fulfilling scenario – he may regret his limitations without being in any way conscience-stricken.

Moreover, for our budding *lamdan*/scholar, the situation is further exacerbated by at least two local and contemporary factors. The first is the inordinately competitive climate of the major Eastern European *yeshivot*, most of them oriented to nurturing and promoting *illuyim*.[22] The second is the more general shift, under the impact

---

the application of the term "*be-khol makom*," *Rishonim* (ad locum) discussed whether its intent is any place, with a small quotient sufficing, or every place.

22. This element, a prominent feature of the climate of some of the premier *yeshivot*, is of course problematic, inasmuch as it borders upon the thirst for fame, and should thus be regarded as a pursuit motivated by *shelo li-shmah*, i.e., learning for personal adventitious gain rather than for its own sake. The *gemara* in *Nedarim* 62a explicitly rejects this aim as an improper incentive:
שלא יאמר אדם אקרא שיקראני רבי אשנה שאהיה זקן ואשב בישיבה אלא למוד מאהבה וסוף הכבוד לבוא.
(In this vein, see *Sifrei*, *Devarim* 6:5 and the Ramban's comments on that verse, as

but is manifested over the span of a lifetime, and when b) it entails the thwarting of ambition, natural but not necessarily sacral, related to the ego, if not the super-ego, in its quest for personal success.

Within our world, these are pangs particularly felt by the advocates and practitioners of "Torah and...." It is not so much the thirst for acclaim, strong as that often is. To be sure, Milton asserted that "Fame is the spur that the clear spirit doth raise / (That last infirmity of Noble mind) / To scorn delight, and live laborious days,"[20] and he knew, passionately, whereof he spoke. Keats aspired to be included among the English poets; and while he did not live to savor Arnold's verdict, "He is; he is with Shakespeare," the impetus of the hope was very much in evidence. But the lack or the loss of public acclaim – particularly, of the cheaper variety – is of relatively lesser import. Any creative aspirant of quality can serve as his own best critic and gauge the qualifications of his judges.

Beyond recognition, however, there lies a higher dimension – the quest for mastery and excellence, often accompanied by the competitive urge for preeminence. Presumably, a *ben Torah* who commits himself to double business is impelled by the conviction that the fusion may be personally rewarding and enriching, or that, with an eye for the needs of the public domain, it is generally valuable in molding leadership, or is, at the very least, the call of the hour.

Nevertheless, in all likelihood, he is also impelled by the desire for mastery per se; quite apart from recognition of his accomplishment, by the substantive attainment as such. In the event, however, there is, consequently, a price – at times, a perceptively grave price – to be paid. Breadth is purchased at the expense of comprehensiveness. *Chazal*'s definition of *a talmid chakham*, ששואלין אותו הלכה בכל מקום, "one who can be questioned about all areas of Halakhah,"[21] is, for him, difficult to achieve, and the nuances of exposition increasingly elusive.

---

20. "Lycidas," 70-72.

21. See *Kiddushin* 49b, *Shabbat* 114a, and *Ta'anit* 10b. With respect to these sources and

> It is superfluous for me to tell you that I would never, under any circumstances, have agreed to a "double life." However, if one rents a room in a home in order to live there as a resident and rents an additional room in a hotel so as to live there as a guest, he indeed leads a double life. But if one rents a two-room apartment, he leads a broad life rather than a double life... And you, my dear cherished [one], far be it from you to see yourself via the dual mirror of a double life.[18]

This counsel is not quite identical with the affirmation of the possible need for votaries of Torah to offer it upon its own altar. Both assertions are, however, pervaded by the same harmonizing and animating spirit.

VII

Apropos of the sacrifice, as well as of the righteousness and saintliness deemed requisite for its implementation, a concluding observation is in order. The scenario depicted is one within which the *makriv* and the *korban* are, to a degree, coincident. The Torah which is being offered is, in one sense, a facet of personal existence and possession, what *Chazal* denominated as *torato dilei*, the learner's own Torah,[19] but it is that part of him which is consecrated to *malkhut shamayim*. Hence, in comparison with the remission of subjective mundane ambition, it is both less and more demanding. Less, insofar as one is offering what is already owned "by *hekdesh*," the divine treasury, and not fully his. More, insofar as to the spiritual committed soul, it is the most precious part of his being. The situation is quite different, however, in both directions, when the scope of the sacrifice is measurably wider; when a) it is not confined to periodic gestures

18. *Pachad Yitzhak*, *Iggerot U-Mikhtavim* (Jerusalem, 5741), 184-5. I am not fully certain as to whether the opening sentence relates to the *talmid* or to the *Rosh Yeshiva*.
19. See *Kiddushin* 32b.

> commentaries. Indeed, a person must be a great *tzaddik* and saint in order to be able to sacrifice Torah proper upon the altar of Torah; so as to leave Torah to labor on its behalf.[17]

Double business and unity of purpose, par excellence – at once passionate and majestic.

That was the gist of the letter and the quintessence of R. Avraham's Elya's rich, albeit tragically brief, life. Not his alone, however. Looking retrospectively upon my own, I note, more clearly and more fully than when I heard the message articulated, the power and the consistency with which it was borne in upon me. That was the heart of the legacy I received at home, and, at bottom, it was common to my primary *morei derekh*, *rabbi muvhak*, the Rav *zt"l*; his brother, R. Ahron *zt"l*; and the Rosh Yeshiva (as, with the definite article, he was known to *talmidim*), R. Yitzchok Hutner *zt"l*. They differed on a range of issues regarding style, substance and priority in areas of Halakhah, *hashkafa* and public policy – although, fundamentally, less than many imagined. With respect to our issue, however, there was much substantive assent, concerning both the perception of the problem and the direction of its resolution.

A letter written by the Rosh Yeshiva – who, incidentally, in his early stages, was significantly influenced by the personality and ideology of R. Avraham Elya – to a *talmid* who had lapsed into crisis upon leaving the yeshiva is typically instructive. The latter's lament had evidently been based on the perception of a secular career as entailing a "double life," and it induced a sharp and imaginative response:

> למותר להגיד לך כי מעולם לא הייתי מסכים בשום אופן ל-"double life".
> אמנם מי ששוכר לו חדר בבית לחיות בו חיי תושב, ושוכר לו עוד חדר במלון לחיות בו חיי אורח, בודאי שיש לו double life, אבל מי ששוכר לו דירה בת שני חדרים יש לו broad life not double life... ואתה חביבי יקירי חלילה לך מלראות את עצמך בראי כפול של חיים כפולים.

17. *Be-Ikvot Ha-Yir'a* (Jerusalem, 5720), p. 200.

both countries, he resolved to revamp it; and to this end, he sought to focus upon teacher training. In the process, he plunged into the nitty-gritty of establishing a quality institution – raising funds, acquiring quarters, structuring a curriculum, attracting students. In the letter, he enumerates and describes the pell-mell of his multiple businesses; and then, suddenly, the yeshiva *bachur* in him comes to the fore, reminding him of his roots, as that *bachur*'s inner voice reproaches him for reducing his commitment to them:

> אולם מתוך כל רבוי העבודה הזה תשמע נפשי קול מדבר: והתורה מה תהא עליה? תורה זו שעמלת עליה כל ימי נעוריך, שבזבזת לה אל כל הגיגיך ושנעשתה לך למקור חיים וענג – האם תעזבנה עתה ונטשתה? זו תורה וזו שכרה?!
>
> But from the midst of this multifaceted labor, my soul hears a voice, speaking: "And what is to be of Torah? That Torah over which you labored throughout your youth, upon which you spent all your thoughts, and which became, for you, a source of life and gratification – will you now leave and desert it? Shall this be the telos of Torah and its reward?!"

True, his current activity is also geared to the study and dissemination of Torah – to young tyros who are setting out on their lifelong vocation, and will, thence, in turn, transmit what they have absorbed to their students. And yet,

> אבל סוף סוף אין כאן מקום לכל אותו המקצוע הרחב והנאור, הכביר והנשגב, אשר נקרא לו 'לומדות', אותו הטיול הנהדר בסירת מחשבתי על גלי ים התלמוד ומפרשיו - אכן צריך אדם להיות צדיק גמור וחסיד גדול בכדי שיוכל להקריב על מזבח התורה את התורה עצמה - לפרוש מן התורה בכדי לעבוד בעד התורה.
>
> And yet, at bottom, there is no place here for that broad and illuminating subject, so lucid and majestic, which was called *lomdut*; that glorious excursion in my mind's dinghy on the waves of the sea of the Talmud and its

upon the other, for a God-fearer will discharge his duty to all."[15] It is palpably difficult to view this conclusion as a recommendation for a joint commitment to moderate evil and virtue, or as a compromise between the two. Is it only much evil which is to be shunned, Chazal asked,[16] while a small quotient is acceptable? However the answer is to be understood, I believe, the key lies in integrated diversity.

The concept is, of course, familiar from other contexts, for which the relation between *talmud Torah* and *gemilut chasadim* may serve as an instructive example. Both are listed in the mishna in *Pe'ah* (1:1) as boundless. Hence, some clash, at the level of implementation, between these greedy normative systems is inevitable, and *Chazal*, from that *mishna* down, took pain to define patterns of resolution. Yet, whatever one's *hashkafa* regarding optimal balance, no one assumes that this factor dictates total bifurcation. We take the integration and the reciprocal fructification for granted; and so, likewise, generally, with the relation between *talmud* and *ma'aseh*. The point to be stressed here is that, *mutatis mutandis*, an analogous relation obtains between the pure study and teaching of Torah and advancing *yishuvo shel olam*.

VI

For a modern instance, reflecting the mindset and the values of the yeshiva world, we might turn to a striking letter written to his wife by a remarkable *gadol* and poignantly sensitive soul, R. Avraham Eliyahu Kaplan. Reared in Lithuaniaand trained in its premier *yeshivot* at the turn of the twentieth century, he subsequently moved to Germany, where he headed the Hildesheimer Rabbinical Seminary. Acutely aware of some of the deficiencies of religious education in

15. *Kohelet* 7:16-18.

16. See *Shabbat* 31b and *Kohelet Rabba*, 7:17. The answers suggested in both texts are similar but not identical. The general thrust is the admonition against relaxation of effort to avoid sin and against acceptance of its habitual place in one's mindset and life simply because one has lapsed into it previously.

controversy cited in the *Mekhilta* has significant implications. But insofar as common values inform both pursuits and mold an organically unified personality, duality will result in neither neglect nor resentment, and the lament will not be quite the same.

V

While I have dwelt upon a specific situation to exemplify the distinction I have presented, the principle as such cuts comprehensively to the core of Torah living. What is the *mishna*'s dictum וכל מעשיך יהיו לשם שמים, "And all your acts should be for the sake of Heaven" (*Avot* 2:12), but a pithy encapsulation of the overarching fusion of unity in diversity, cited in the *mishna*, and quite clearly ensconced by the Rambam in that role?

> נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו כולן עובד את ה' תמיד אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבועל מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו, עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'.
>
> The result is that if one pursues this course during his entire lifetime, that he serves God constantly, even while he is conducting a commercial transaction, and even while copulating, inasmuch as his thought throughout is that he care for his needs so that he shall be physically sound in order to serve God.[14]

It is presumably in this spirit – although in a different sense – that Kohelet's Scriptural approbation of duality should be understood. Pursuant to complementary counsels – אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם, "Be not overly righteous nor overly wise; why destroy yourself?" and אל תרשע הרבה ואל תהי סכל למה תמות בלא עתך, "Be not overly sinful, nor be foolish; why should you die prematurely?" – the next *pasuk* urges טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך כי ירא א-לקים יצא את כולם, "It is good that you grasp the one nor release your hold

14. *De'ot* 3:3. Cf. *Shemona Perakim*, chs. 4-5.

> R. Yehoshua asserts: "One can study two halakhot in the morning and two in the evening, and devote his whole day to his labor – and he would be regarded as one who had fulfilled the entire Torah."[11]

Rashbi, however, evidently focusing, characteristically, upon the demands imposed by serious *talmud Torah* and the responsibility attendant upon its exposition, infers, by contrast, that only those fortunate enough to be liberated from material worries are able and possibly authorized to pursue *talmud Torah* properly.

> מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן הא כיצד היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן אוכל ושותה ומהיכן היה לובש ומתכסה הא לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן ושניים להם אוכלי תרומה.
>
> R. Shimon ben Yochai inferred, thence, that the exposition of Torah was but granted to the consumers of manna. How is this [to be viewed]? Could one who knows not whence he shall derive sustenance to eat and drink or to dress and clothe himself expound [Torah properly]? Hence, [it is to be concluded that] Torah was but granted to the consumers of manna and, secondarily, to the consumers of *teruma*.[12]

Rashbi does not, of course, advocate reducing the scope of one's Torah study in order thus better to manage mundane affairs. On the contrary, he implicitly counsels limiting general activity so as to improve the prospect for the mastery of Torah.[13] In any event, the

---

11. *Mekhilta*, *Vayasa* 2, on *Shemot* 16:4. Rashbi's position here parallels that which is cited in his name in *Berakhot* 35b, in opposition to that of R. Yishmael. Cf. also *Menachot* 99b. Irrespective of Rashbi's principled position, per se, the source of the inference cited here is surprising.
12. *Loc. cit*.13.
13. It is noteworthy that Rashbi only relates to לדרוש, which can mean either to explicate or to teach publicly. These are special tasks requiring particular skills and concentration.

business, at best, an obstacle course to stir the powers of volition and conscience, thus indirectly abetting human growth? Or can it be harnessed to contribute, in a direct sense, to the enhancement and realization of the very values with which it was competing for impetus and attention? With respect to the reciprocal dependence postulated by the *mishna* in *Avot* (3:17) as defining the relation between Torah and flour – that is, *talmud Torah* and economic pursuits, respectively – ought not the quest for material means, when motivated by the desire to build an infrastructure which should facilitate *avodat Hashem*, be viewed as contributing to the realization of its supposedly contrasting goal?

In this sense, Rashbi's double business is not, ideologically and axiologically speaking, quite dual at all. Of course, at the pragmatic plane, initiatives may clash, schedules conflict, and priorities, short- or long-term, determined. And at that plane, almost a millennium later, Rabbenu Tam and his grand-nephew, Rabbenu Elchanan, were to disagree as to the primacy of *talmud Torah* vs. vocational *derekh eretz*.[10] And at that plane, a spiritual disciple of Rashbi may be anxious, after all, over being confronted by the distraction of double business and lapses into wishing that he had been among the *okhlei ha-man*, the consumers graced with celestial manna whose acquisition required no effort; among those of whom, in a debate cited in the *Mekhilta*, Rashbi asserted that, in a sense, they had been singularly privileged to have the gift of Torah bestowed upon them. R. Yehoshua had been fairly accepting in evaluating the life of double business and had apparently not regarded its impact upon commitment to Torah as particularly deleterious:

> רבי יהושע אומר שונה אדם שתי הלכות בשחרית ושתים בערבית ועוסק במלאכתו כל היום מעלין עליו כאלו קיים כל התורה כולה.

10. See *Tosafot Rabbi Yehudah He-Chasid*, *Berakhot* 35b, s.v. *ve-asafta*; *Tosafot Yeshanim*, *Yoma* 85b, s.v. *teshuva*; and *Hagahot Maimuniyot*, *Talmud Torah* 3:2. The primacy ascribed by Rabbenu Tam to *derekh eretz* presumably refers to the expected quantitative division of time, rather than to axiological priority.

had created, and it was very good" (*Bereshit* 1:31) – but he, personally, in light of subjective predilection, would have opted and pleaded for a more challenging alternative. Second, it may be contended that while the created human condition is admittedly not as pristine as it could have been, this should not be regarded as a purely negative concession to human fallibility and frailty. On the contrary, just as the inclusion of the evil inclination in the composite human spirit activates man religiously by exposing him to temptation, thus energizing the capacity for choice and the exercise of freedom, so with the structure of a single mouth. Its role – if you will, as the representative of homo sapiens in his entirety – its use to be divided among contrasting and, at times, conflicting forces – is to be perceived as among "the uses of adversity." It redounds to our benefit, precisely, because, once attained and sustained, ours is no longer "a fugitive and cloistered virtue, unexercised and unbreathed, that never sallies out and seeks her adversary, but slinks out of the race, where that immortal garland is to be run for, not without dust and heat" – deemed by Milton as unworthy of his encomium. We are now, rather, willing combatants: "Assuredly we bring not innocence into the world, we bring impurity much rather; that which purifies us is trial, and trial is by what is contrary."[8] These lines may strike some as sounding a Christian ring, but they clearly conform with elements deeply rooted – admittedly, not unanimously – in our own tradition.[9]

Third – and, to my inclination, preferably – the nature and impact of the dilemma of being "to double business bound" may turn on our own perception of the relation of the respective options. Is each

8. *Areopagitica.*
9. For a suggestive analogue, see *Avoda Zara* 17a-b, where the *gemara* records a debate amongst *Amoraim* with respect to a situation in which necessity compels undertaking an initiative requiring exposure to one of two temptations of differing degrees of risk. For which is it preferable to opt? The text speaks, literally, of levels of reward for prospective successful resistance, but it appears likely that spiritual preference is included as a factor in the calculation as well.

Yet, despite the pangs, he, at most, looked back but did not seriously entertain the prospect of turning back. Abelard and Kierkegaard recognized that they needed to abandon Eloise and Regina, respectively. Yet, the acceptance and awareness were not devoid of anguish and regret. Our yeshiva world is wont to pronounce that the joy of the resolution of uncertainty – not so much in the course of pure *talmud Torah* as with regard to the determination of existential choice – is beyond compare. This assertion is, however, only true of certain situations – and then, often partially. Resolution can indeed usher in relief – but possibly at the cost often inherent in the process. Decision rarely proffers free lunches.

IV

Ought we, then, conclude that confrontation with double business inevitably entails a measure of anguish or even torment? Need we regard it as, in part, reflecting the character of human life as, in Hobbes' pungent phrase, "nasty, brutish, and short," and, in part, rendering it as such? Certainly not. Setting aside Claudius' description, which presumably refers to a humanly created dilemma, Rashbi's hypothetical demand raises an obvious question. Granted that he would have dared to press his request, and allowing for its justice (if *ma'amad Har Sinai* raises the level of obligation, oughtn't we have the right to ask for means for meeting it?), the fact remains that the *Ribbono Shel Olam* patently decreed against the complaint; in all modesty, then, it behooves us to attempt to grasp the implicit rationale.

Several conjectures may be advanced, all premised on the assumption that Rashbi would not have deigned to challenge divine judgment. It may be suggested, first, that he acknowledged that the balance that was achieved between the spiritual and the material was optimal for the Jew, objectively speaking, and that it was surely subsumed under the primeval approval of the created universe – וירא א-לקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד – "And God surveyed all that He

distinction between the radically distinguished realm of the sacred and the profane whose combined weight hung heavily on Rashbi's shoulders. And, yet, insofar as the psychological and spiritual difficulty in responding to multiple responsibility and variegated needs – whether in serving the *Ribbono Shel Olam* or in servicing His creation, including that of the commanded agent – is concerned, both situations share much in common. Each entails tension, each is fraught with obstacles, each may generate frustration deriving from the inability to balance goals, and in each a person is seemingly doomed to only partial success – and, hence, to partial failure. As to the subsequent course of global history, if anything, the growth of culture and civilization issues in the proliferation, sometimes explosive and exponential, of possibilities, each with its particular onus and appeal.

The onus does not necessarily relate to concern over possible bad judgment, although the lurking prospect of error frequently compounds the anguish of choice. The pain can inhere in the need to choose at all – to forego desirable future gratification or to abjure sources of previous fulfillment. Moreover, anxiety may subsist even when one is convinced that he or she has chosen wisely. The maturing Matthew Arnold clearly sensed that he needed to leave the joys of his youthful romanticism aside and move on to a duller life of marriage, public service, and often prosaic responsibility. And yet the pain of transition, the desperate wish that he need abandon nothing in moving to the next phase, is palpable in so much of his verse, openly envious of peers who have not stayed the course – partly chosen, partly imposed – which is becoming his lot. "There thou art gone, and me thou leavest here, / Sole in these fields... / Fields where soft sheep from cages pull the hay, / Woods with anemonies in flower till May, / Know him a wanderer still; then why not me?"[7]

7. "Thyrsis." The "thou" who is addressed is a close friend, Arthur Hugh Clough, who had died several years before the composition of this elegy to him.

The issue is germane to all walks of life and to a perceptive understanding of the niceties of any serious legal corpus. It has numerous conceptual and practical ramifications; and to the theoretically oriented Halakhist, in particular, it is the bread and butter of his endeavors. By dint of his engagement, that Halakhist is keenly aware that standards vary, as a function of the purpose and the area of discourse. In some, the key lies in the verb employed, in others, activity is defined with an eye to a complex of factors. For our present telos, we need to distinguish between formal and existential elements. Formally, students pursuing a doctoral program and hence writing dissertations in any given area are all part of a sociological pool, regardless of the area pursued, whether sacred or secular, humanistic or technological – and their relation to it. On the other hand, a *talmid* who reads *chiddushei Torah* and his peer who writes them are, linguistically, engaged in divergent activities, but, existentially, comrades in *talmud Torah*.

The business here under consideration, is, of course, spiritual; hence, its categories are limned by their relation to *avodat Hashem*. That area can itself be further divided and nuanced, to a significant degree; and, for certain purposes, this could be not only meaningful but essential. For ours, however, it would be largely redundant, and we shall, consequently, content ourselves with broader strokes – at times, lumping together under a single rubric what could have been readily differentiated, and, at others, contrarily, distinguishing what could have been easily fused.

III

This digression may strike us as remote from Rashbi and his lament over the need to divert time and energy from *talmud Torah* to the management of mundane affairs; and, in many respects, indeed it is. The dual role assigned to humanity in agricultural enterprise, insofar as both its interlocking facets relate to a single milieu, is no precursor to subsequent truly divided endeavor, assuredly not to the

that this implies for conduct and responsibility – or the grosser division of substance proper. Speculating upon the course of the origins of humanity, the *midrash* attributes a dual approach to the *Ribbono Shel Olam*:

> אמר הקב"ה הרי אני בורא אותו בצלם ובדמות מן העליונים פרה ורבה מן התחתונים.
>
> I shall create him, as regards image and form, as of the celestial [world], but he shall propagate as of the bestial.[6]

As to function and duty, a trace of a possible dilemma is perhaps immanent in the second Biblical narrative of the creation of man. Unlike the first, which focuses upon the experience of nature and the potential for exploitation and hegemony, the second defines purposive human existence in terms of charge and service. In this context, we note, from our perspective, a subtle shift. The need for implanting man within nature is implied, early in the second chapter, as necessary to tend the newly created earth: ואדם אין לעבד את האדמה – "There was no man to tend the earth" (*Bereshit* 2:5). Upon the realization of human creation, however, it turns out that his role is defined more expansively (*Bereshit* 2:15): ויקח ה' א-לקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. Not only to till and tend but to protect and conserve; not only *la'avod* but *le-ovdah u-leshomrah*. To do double business.

Reference to this text invites the obvious retort, that this *pasuk* does not relate to double business at all, but entails, rather, a single, albeit not identical, task, performed with respect to different objects at various stages of development. This, in turn, raises the broader issue of the parameters and guidelines which, for our purposes, can direct us in defining and determining what constitutes the identity of an act as of a course of action and wherein need distinctiveness inhere in order that singularity be recognized.

6. *Bereshit Rabba* 14:3.

But, then again, in one admittedly puzzling respect, perhaps it had begun on this note, after all. Rashi, *ad locum*, refers us to *Chazal*'s attempt to resolve the apparent contradiction between "and God created the man" and "male and female He created them," regarding which R. Yehuda suggests:

> בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף נברא אחד.
>
> Initially, the plan had been to create two separate [beings]. Subsequently, however, only one was created.[4]

Rashi concludes by postulating a more literally oriented explanation:

> ופשוטו של מקרא כאן הודיעך שנבראו שניהם בששי ולא פירש לך כיצד ברייתן ופירש לך במקום אחר.
>
> The *peshat* of the text, however, means that here we are only informed that both were created on the sixth day. Nothing is said here, however, as regards the mode and sequence of their creation, and that is elucidated elsewhere.[5]

According to the Aggadic reading, the question of the primal character of the blueprint homo sapiens obviously arises: Was the latent initial intent that there be a single persona with two destinies or two personae welded by an extraneous link? The impact of these alternatives for our topic is self-evident – and it serves as a point of departure for our discussion.

Whatever our disposition with respect to this issue, the early intrusion of double business may be perceived through other channels. At one plane, we note the dichotomous metaphysical composition of human nature – body and soul, spirit and matter, with all

4. *Ketuvot* 8a. This account, as Rashi notes, of course omits what a *peshat* reading regards as the final phase, i.e., separate creations. The concept of initial plans which were then modified at the plane of implementation raises obvious difficulties. It appears in various contexts; see Rashi, *Bereishit* 6:7; *Eruvin* 18a; Tosafot, *Rosh Ha-Shana* 27a, s.v. *ke-man*. Its elucidation lies beyond our scope here, however.
5. *Bereshit* 1:28, s.v. *zakhar*.

ables. For a monist, however – and a denizen of a dank cave during a thirteen-year sojourn, such as Rashbi, should almost certainly be regarded as such – the pressures exerted by double business can be both pragmatically and spiritually formidable. All the more so, inasmuch as, while Claudius' simile may conceivably refer to a random occasion, in other contexts, as an existential dilemma, the phenomenon can be quite extensive in duration and quite disconcerting in impact. Whether the man to which he refers is "bound" in the sense of a destination to which he is headed, or whether, alternatively or additionally, in the sense of a linkage or bond that commits him legally or existentially, the duality as such may constitute a powerful challenge, stifling achievement and engendering frustration.

II

Human life had not quite commenced in this vein. At the dawn of creation, man and woman had been clearly defined and differentiated, each assigned a distinctive role in the process of propagation, and related to no other business.

> ויברא א-לקים את האדם בצלמו בצלם א-לקים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם. ויברך אתם א-לקים ויאמר להם א-לקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ.
>
> And God created the man in His image, in the divine image He created him; male and female He created them. And God blessed them and said to them, "Be fruitful and multiply, and fill the earth and conquer it, and lord over the fish of the sea, the fowl of the heavens, and over all living creatures which crawl over the face of the earth" (*Bereshit* 1:28).[3]

3. For our purposes, I present this text as a normative assignment of duty. However, the *Tannaim* disagreed on this issue, with R. Yochanan ben Nuri apparently interpreting it as a blessing; see *Yevamot* 65b. Cf. *Bereishit* 9:7, and Rashi and Ramban thereon.

died in gracious old age, elderly and satiated" (*Bereshit* 25:8) – the Ramban notes:

> שראה כל משאלות לבו ושבע כל טובה ... ולא יתאוה שיחדשו בו הימים דבר... והוא ספור חסדי השם בצדיקים ומדה טובה בהם שלא יתאוו במותרות כענין שנאמר "תאות לבו נתת לו" (תהלים כא, ג), ולא כמו שנאמר בשאר האנשים "אוהב כסף לא ישבע כסף" (קהלת ה, ט) ואמרו בו "אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותיו בידו יש בידו מנה מתאוה מאתים השיגה ידו למאתים מתאוה לעשות ארבע מאות שנאמר אוהב כסף לא ישבע כסף" (קהלת רבה א, לד).
>
> He saw all his heart's wishes [realized], and was sated with bounty; and he had no desire that passing days should innovate anything for him... This is the story of *Hashem*'s beneficence to the righteous and a proper quality that they possess – that they do not yearn for superfluities, as it is written, "His heart's desires You have granted him" (*Tehillim* 21:13). Unlike what is stated about most people, "A lover of money shall never have enough money" (*Kohelet* 5:9); and they [*Chazal*] said of them, "Upon leaving the world, a person has but satisfied half his desires. If he has one hundred units [of currency], he desires two hundred; if he has attained two hundred, he desires four hundred, as it is written, 'A lover of money shall never have enough money'" (*Kohelet Rabba* 1:34).

The Ramban's description, so grossly inconsonant with the Faustian impetus of much modern Western culture, with its thirst for drinking life to the lees, exacerbates the dilemma, inasmuch as it enlarges the bounds of appetite without correspondingly increasing the reservoir from which the capacity for double business or double gratification can be drawn. Hence, the prospect of a shortfall can stimulate frustration, distort judgment, and immobilize decision.

The challenge of dual existence does not, of course, perturb all equally. Personality, commitment, and conscience are major vari-

Patently, none of this, *le-havdil*, has any bearing upon Rashbi's provisional plea. He is rather impelled by the concern, and possibly, pain, generated by the inherent limits of personal and universal insufficiency. *Ars longa, vita brevis* – היום קצר והמלאכה מרובה. "The day is brief, and the labor plentiful" (*Avot* 2:15). The prospect of defeat he envisions is not grounded in indecisiveness, let alone in indolence or guilt, but rather in the magnitude of the spiritual challenge, as well as in the limits and ravages of time. "Where, alack," Shakespeare lamented in one of the variations on the theme in his *Sonnets*, "Shall Time's best jewel from Time's chest lie hid?" (65). Moreover, as to Rashbi's response to his dual charge, he, of course, neglects nothing.

Nevertheless, comparison, be it in the shadow of dissociation, is meaningful, after all, as in reading the texts jointly we encounter not only tangency but coincidence. The depth of Shakespeare's psychological insight and the magic of his verbal deftness have enabled him to encapsulate within the dramatic parameters of several lines of gripping soliloquy the essence of a fundamental facet of the human condition: the quandary of double business. Succinctly stated, the problem, for many if not most, inheres in the parcelization of effort and responsibility – indeed, of life itself. The day is brief and the *melakha* – delineated in the *mishna* in the singular but clearly relating to a plural phenomenon – is *merubba*, not only in terms of quantitative scope, but, in light of its being, qualitatively, diffuse. The scarcity of wherewithal – in time, energy, resources – to attain all that one needs to get done or that one wants to get done generates a need to divide the available means, often leaving no area fully entitled. The process of prioritization – particularly, if pursued on a grand scale – may then result in bitterness, dilute the quality of life, and leave clouds of uncertainty hovering over personal existence.

Moreover, the issue touches upon the realization of ambition and the utilization of potential no less than upon the discharge of duty. Commenting upon the Torah's description of Avraham Avinu's death – ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה זקן ושבע – "And Avraham expired and

Harav Aharon Lichtenstein

To Double Business Bound: Reflections on the Divided Life of *Ovdei Hashem*

I

> And, like a man to double business bound,
> I stand in pause where I shall first begin,
> And both neglect.[1]

> דר' שמעון בן יוחי אמר אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאיתיהיבת אורייתא לישראל הוינא מתבע קומי רחמנא דאיתברי להדין לבר נשא תרין פומין חד דיהוי לעי באורייתא וחד דיתעביד בה כל צרכוי.
>
> R. Shimon ben Yochai asserted: "Had I stood at Mount Sinai at the time that Torah was given to Israel, I would have demanded that a person be given two mouths: one with which to learn Torah, and the other with which to manage all other matters."[2]

Prima facie, these two passages, the first put by the world's premier dramatist into the mouth of Claudius, whom Hamlet denominated "thou incestuous, murd'rous, damned Dane," the other expressing the fervent spirituality of the saintly avatar of mystical *avodat Hashem*, do not admit of the faintest comparison. Quite apart from their antithetically contrasted authorship, their motivation and substance differ no less than the sources. Claudius, contemplating his role in engineering his brother's murder, while groping for prayer and pardon, is immobilized by an admixture of ambivalence and tormenting guilt. "Pray can I not, / My stronger guilt defeats my strong intent." And so, radical self-knowledge trumps incipient guilt.

---

1. *Hamlet* 3:3:44-46.
2. *Yerushalmi Berakhot* 1:2 and *Shabbat* 1:2.

its strengths but also points to a number of educational and spiritual pitfalls that must be addressed in a yeshiva setting.

Rav Soloveitchik, despite his Litvak upbringing, employed self-revelation as a deliberate educational strategy in his speeches and writings. **Rav Reuven Ziegler** explains that the Rav's reasons for using this strategy offer insight into his views on the enterprise of Jewish philosophy, the nature of morality, the relationship between intellect and experience, and the essence of the *masorah*.

* * *

A number of people deserve thanks for their contributions to the success of this volume: **R. Yitzchak Blau**, who graciously gave of his time and commented on nearly all the English essays; **Meira Mintz**, who meticulously copy edited all the English essays; and **R. Yair Kahn** and two anonymous readers, each of whom evaluated one essay.

These articles were submitted for publication in 2008 and edited shortly thereafter. Other than the lamentable need to change "Rav Amital *shlit"a*" to "Rav Amital *zt"l*," the articles have generally not been updated to reference subsequent developments and publications.

All those involved in producing this volume, as well as students worldwide (firsthand, secondhand and virtual), join together in wishing Yeshivat Har Etzion many more decades of success in spreading the ideals of *talmud Torah*, *yirat shamayim* and service to *Am Yisrael*.

Rav Dr. Joshua Berman explores the complexity of Pharaoh's daughter through the language that reveals her thought process. Close reading of the text demonstrates that the midrashic interpretations are closer to the *peshat* than we might have imagined.

The Brisker approach generally conceptualizes halakhic data without asking the question of "why." **Rav Yitzchak Blau** argues that the "why" can help understand the "what." He offers many precedents in our tradition for this more integrated type of analysis and demonstrates its value in understanding *sugyot* and generating *nafka minot*.

Rav Dr. Adam S. Ferziger demonstrates that the Religious Zionism espoused by Yeshivat Har Etzion differs discernibly from that prevalent in other National Religious circles. This is reflected in the lack of negation of *Galut* and reluctance to invoke the concept of "*atchalta di-geula*." The approach of outreach to the Diaspora is reflected in the yeshiva's pioneering roles in spreading Torah via the Internet (the Virtual Beit Midrash) and overseas *kollelim* (Torah Mi-Tzion).

Yeshivat Har Etzion is defined by its encouragement of complexity, stemming from the approaches of Rav Amital and Rav Lichtenstein. **Rav Nathaniel Helfgot** explains the nature of this exhilarating and uplifting complexity, and examines the many challenges it entails.

Rav Lichtenstein has argued that there is clearly an ethic independent of Halakha, but it is subsumed into Halakha through the principles of *lifnim mi-shurat ha-din* and *imitatio Dei* and through rabbinic legislation. **Rav Dr. Asher Meir** argues that though some principles of natural morality are subsumed into Halakha, much of natural morality remains outside Halakha but nevertheless remains obligatory.

The "Brisker derekh" has energized Torah learning and has become the primary approach in many yeshivot. **Rav Doniel Schreiber** notes

Preface

In the four and a half decades since its founding, Yeshivat Har Etzion has grown into a major center of Torah scholarship and education. That it exercises a broad influence in Israel is a testament to the power of its message and to the level of its learning, but that it exercises a strong influence abroad is a tribute to the vision and greatness of its leaders.

Recognizing the broad reach of Yeshivat Har Etzion's Torah and *hashkafa*, there can be no better way to mark the yeshiva's anniversary than by presenting in English a collection of essays by faculty and alumni on issues related to the yeshiva's *derekh*. With the caveat that a brief description cannot possibly do justice to any article, herewith are short surveys of this volume's essays.

Harav Aharon Lichtenstein's thought is characterized by sensitivity to competing calls and to dual obligations – sometimes complementary and sometimes conflicting. In this essay, he offers reflections not on a specific dichotomy of values, but on the very notion of duality in the service of God. In a sense, therefore, this essay can serve as a preface to all of Rav Lichtenstein's writings on Jewish thought and religious life.

Motivated by a questioner who found himself returning to the same sin year after year, **Rav Ari Berman** explores the two types of *teshuva* described by Rav Soloveitchik – formal repentance to avoid punishment and transformative repentance to achieve purification. He finds them treated separately in the Rambam's *Hilkhot Teshuva* and reflected in the *halakhot* of *vidduy* and Yom Kippur. The former type of *teshuva*, although inferior, achieves forgiveness every year, while the latter type is a life-long and difficult process.

Analysis of the structure of Biblical texts, a hallmark of *Tanakh* study at Yeshivat Har Etzion, reveals not just themes of narratives but also psychological motivations of the protagonists. In his article,

Table of Contents

Preface 5

Harav Aharon Lichtenstein
To Double Business Bound: Reflections on the Divided Life of *Ovdei Hashem* 9

Rav Ari Berman
Multiple Methods and Models of *Teshuva* 33

Rav Dr. Joshua Berman
Hearing the Baby's Cry: Pharaoh's Daughter and the Rescue of Moshe 63

Rav Yitzchak Blau
***Ta'amei Ha-Mitzvot*, Halakhic Analysis, and Brisker Conceptualization** 83

Rav Dr. Adam S. Ferziger
Religious Zionism, *Galut*, and Global Jewry: Exploring "Gush" Exceptionalism 111

Rav Nathaniel Helfgot
The Complexities of Complexity as a Guiding Principle: Foundations and Challenges 142

Rav Dr. Asher Meir
Does an Ethic Independent of Halakha Remain an Autonomous Source of Obligation? 170

Rav Doniel Schreiber
Educational and Spiritual Implications of Brisker *Lomdus*: Concerns, Caveats, and Challenges 184

Rav Reuven Ziegler
Hidden Man, Revealed Man: The Role of Personal Experience in Rav Soloveitchik's Thought 198

Participants in This Volume 221

Editor: Reuven Ziegler

Typesetting: Shimon Ben Shachar
Cover Design: Michal Kutner

©
All Rights Reserved
Yeshivat Har Etzion
Alon Shevut 9043300
Israel
Tel.: 972-2-993-7300
Fax: 972-2-993-1298
Email: office@etzion.org.il

ISBN: 978-965-7430-09-5

מה אהבתי תורתך

How I Love Your Torah

Essays in Honor of Yeshivat Har Etzion
On the Forty-Fifth Anniversary of Its Founding

Alon Shevut
5774 / 2014