הרב יהודה לב גולדברג

# המרדף אחר החיים המוסריים (יד) – חיי צדקה ומשפט – חלק שני: מדיניות הלכתית וקהילתית (מג)

שיעור זה ממשיך את דיוננו בנוגע לתפקידה של האינטואיציה המוסרית בחיים היהודיים. נתמקד בשני רכיבים שבהם ערכי צדקה ומשפט עשויים להיות רלוונטיים – כהשלמה לניתוחים הלכתיים בתחומים בר משמעות מוסרית, וכמנחים מדיניות עבור שלטון קהילתי, ברבדים המקומיים והלאומיים.

## מוסריות בחשיבה ההלכתית

לפעמים ה'גלאי' ההלכתי מבחין בתופעה מסוימת, אך ממדים מוסריים אחרים שלה אינם מיתרגמים בקלות לטיעונים או רעיונות הלכתיים, והטיפול ההלכתי בסוגיה עשוי ללקות בחסר. התוצאה עלולה להיות שיח חסר – שיח המחויב לברית סיני אבל אדיש לברית אבות; הוא עומד בקריטריונים הנוגעים להלכה, אך מזניח את שיקולי צדקה ומשפט.

במאמר "[מה עושה את החשיבה ההלכתית מוסרית?](https://www.jewishideas.org/article/what-makes-halakhic-thinking-moral)", מצטט הרב יוג'ין קורן כמה דוגמאות השייכות לסוג זה של דיונים הלכתיים בלתי מאוזנים:

1. מדיניות בנוגע להשתלת איבר לאחר מוות מוחי, שאיננה מעודדת לתרום, אך עם זאת מאפשרת קבלת תרומה מאדם אחר.

2. חוסר דאגה למותם של אזרחים חפים מפשע במהלך מלחמה.[[1]](#footnote-2)

3. עידוד טיפולי המרה ללהט"בים.

הרב קורן טוען כי במקרים אלו, מסקנות הדיון ההלכתי צרות אופקים מבחינה מוסרית. מבלי להיכנס לפרטי דוגמאות אלה, אני סבור כי אנחנו יכולים בקלות להבין באופן אינטואיטיבי את המשקל המוסרי ואת המורכבות החבויה בכל אחד מתחומים אלו, ובשל כך גם את הכמיהה המובנת לפיתוח הדיון באופן שיקנה מעמד שווה לשיקולי ברית סיני וברית אבות. כך מביע הרב קורן תמיכתו בספרות הלכתית רחבה ושאפתנית יותר בחשיבתה.

אביא עוד כמה דוגמאות לנושאים שלדעתי היו יכולים להרוויח מניתוח מקיף יותר:

1. קנייה או מכירה של איברים
2. תשלום עבור פונדקאות
3. שוויון בגישה למערכת הרפואית
4. מכירת נשק לצבאות זרים
5. כבד אווזים מפוטמים
6. הטיפול במהגרים, פליטים ומבקשי מקלט

כל אחד מנושאים אלו מזמין ניתוח הלכתי רציני, וכתלמיד מסור של 'הוויות אביי ורבא', אני מאמין שחקירות ועיונים מסוג זה אמורים לעצב את אבן הפינה של מה שיש לכנות 'חשיבה יהודית' בכל נושא נתון. תוכנה של ברית סיני הוא "חיינו ואורך ימינו", וכל עמדה או טענה המצמצמות את מרכזיותה ואת סמכותה אף בעקיפין הן מופרכות מעיקרן.

אמנם, במקום שבו החוק עצמו מותיר כמה אספקטים ללא התייחסות, מערך הטיעון ההלכתי צריך להיות מושלם על ידי הגות מוסרית שוות-עומק. לכל הפחות, הפסיקה ההלכתית צריכה לדעתי להיות מפורשת ובעלת מודעות עצמית לממדיה המוסריים ולהשלכותיהם, אפילו אם היא איננה מוצאת מקום לתמרון, או שהיא במודע מסרבת לדון בסוגיות אלו.[[2]](#footnote-3)

הרב קורן מציג את עקרונות 'צדק' ו'רחמים' כקווים מנחים עבור שיפוט מוסרי, מה ש"במקרה" מתאים בדיוק לשני הערכים שאנו עוסקים בהם – משפט וצדקה. במילים אחרות, לפני הגעה למסקנה או החלטה בנוגע לפעולה, אנו חייבים לשאול את עצמנו שתי שאלות:

1. האם זה הוגן?

2. האם זה אמפתי?

כאשר החוק במפורש מתנגד לעקרון שוויון הזכויות (כמו האיסור על זר לקחת חלק בעבודות המקדש) או כאשר הוא דורש לפעול במפורש בניגוד לאינסטינקט המרחם שבנו (כגון הריגה על ידי בית דין במקום שאי אפשר לערער בהוכחות נגד המואשם[[3]](#footnote-4)), עלינו להיכנע לסמכותו. אולם כאשר החוק מאפשר מרחב, עלינו לבחון כיצד ערכי צדקה ומשפט מתרגמים בנסיבות אלו, ובמישרין – איזו החלטה היה מקבל אברהם אבינו במצב זה?

## צדקה ומשפט כערכים מנחים במדיניות הקהילתית והלאומית

הצורך בערכים מוסריים מנחים עולה גם בהקשר של שלטון קהילתי, ברמה המקומית או הלאומית. אנו יכולים למצוא במסגרת ההלכה תמיכה בקביעת מדיניות לא-רבנית ולא-הלכתית (אך גם לא אנטי-הלכתית), ולצד זאת עדיין עלינו לשאול אילו עקרונות אמורים להניע, להנחות ולהגביל את הכרעותיה המוסריות. ערכי ברית אבות, לדעתי, יכולים להוות חלק מהתשובה.

ישנם שני בסיסים עיקריים עבור סמכות "אזרחית" במסורת ההלכתית: מוסד המלוכה ו"תקנות הקהל" (סמכויות הקהילה לשלטון עצמי).[[4]](#footnote-5) בנוסף, יש חוקרים שממזגים למעשה בין השניים ומציעים כי תקנות הקהל הן יישום מסוים של סמכות המלך.[[5]](#footnote-6)

בשני הרעיונות נעשה שימוש, בתוך המסגרת ההלכתית, על מנת להצדיק את סמכויות הממשל בישראל ואת חוקיו. פוסקים וחוקרים שונים טוענים, בהתבסס על קטעים מפירושי הראשונים, שהסמכויות המשוקעות במוסד המלוכה היהודי אינן ייחודיות למלך אלא יכולים לשמש כל מנהיג לאומי או גוף מושל, כגון הכנסת.

נקודה זו נרמזה בדבריו של ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי המעלה לדיון את דרשות הר"ן בנוגע לכוחה החוקי של המדינה העתידית (ראו בשיעור 38), והוצעה במפורש במכתב מפורסם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (משפט כהן קמד, טו) המצוטט על ידי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג ורבים אחרים.[[6]](#footnote-7)

על כל פנים, אף אם הממשל בישראל מוכר כתחליף הלכתי עבור שלטון מלוכני, סמכותו המירבית יכולה להיות רק בהיקף סמכותו של המלך היהודי האידאלי, מה שמחזיר אותנו לניתוחנו הקודם בדבר מעורבותו של המלך במשפט. בקצרה, בעוד שהרמב"ם נראה כמציב את הסמכות החוקית והשיפוטית בידיהם של חכמים, ומסמיך את המלך רק להתערב במקרים יוצאי דופן, הר"ן מעניק למלך כח חקיקתי נרחב, על מנת לשמור על חברה מתפקדת.

במיוחד עבור הר"ן, המלך, או הגוף שצריך להחליפו, זקוק לעקרונות מוסריים מנחים וחזקים כדי להתוות מדיניות נכונה. היכן טוב יותר להסתכל מאשר במסורת משפט וצדקה של דוד המלך? במילים אחרות, כאשר כח יהודי ריבוני כמו מדינת ישראל, שוקל מדיניות שההלכה במובנה הצר איננה יכולה להכריע לגביה, הוא יכול, לדעתי, להשתמש בערכים הכלולים ב'ברית אבות' כחזון מקיף עבור המנהיג היהודי, כהדרכה וכהשראה.

יתרה מזאת, הצורך בעקרונות יהודיים מנחים בממשל של מדינת ישראל חוצה, למעשה, את המחלוקת בין הרמב"ם והר"ן. אלו הדוחים את הבנת הר"ן כבסיס לסמכות ממשלתית לא-הלכתית רחבה יותר – בולט בהם בעיקר הרב הרצוג – אינם מציעים להסתמך רק על החוק התורני הטהור, אלא לסייע לכנסת ולתפקידה החוקתי באמצעים אחרים.

נקודה זו נוכחת ביותר בנוגע לחוק הפלילי. הרב הרצוג מדווח כי כאשר נושא החוק והצדק במדינה העתידית עלה באסיפה רבנית שעמד בראשה, לא היה כל עניין בשיתוף בית הדין הרבני בתביעה ובענישה. תחת זאת, הייתה כמעט הסכמה מלאה לדחות עניין זה במערכת משפט חילונית (תחוקה לישראל, כרך א, עמ' 55 ועמ' 173).

סמכותו של ממשל אזרחי, טוען הרב הרצוג, נובעת מהעיקרון של ענישה "שלא מן הדין" על ידי המלך או סנהדרין, בהתאם ל'צורך השעה'. מקורות מוקדמים שכבר הזכרנו בשיעור 37, עוסקים רק באנשים יחידים ובמעשים יוצאי דופן המאיימים על הסדר הציבורי. אולם עם היעלמותה של התביעה הפלילית מטעם בתי דין, הסמיכו פוסקים מאוחרים יותר מוסדות ציבוריים חלופיים לתחזוק הסדר באמצעות תביעה וענישה בהתאם לסטנדרטים שלהם.

הרשב"א למשל נשאל על סמכות פקידים שהתמנו על ידי הקהילה לשמור על חוק וסדר. הוא חוזר ומאשר את יכולתם לסטות מדין התורה בנוגע לפסיקה, בהתבסס על 'צורך השעה', שאלמלא כן העולם עשוי להיחרב.[[7]](#footnote-8) הוא מצטט מספר רב של מקורות חז"ל ולבסוף קובע: "כן עושין בכל דור ודור ובכל מקום ומקום שרואין שהשעה צריכה לכך, ולייסר השוטים והנערים המטים עקלקלותם" (שו"ת הרשב"א ח"ג, שצג).[[8]](#footnote-9)

בהתייחסו לתקופת ימי הביניים, כותב הרב הרצוג:

הרושם הכללי שאנו מקבלים הוא שלא דנו בתורת הוראת שעה, אלא בתור דבר קבוע, והרי שלמיגדר מילתא אין זאת אומרת דווקא בתור הוראת שעה אלא כל זמן שיש צורך בכך.

 (תחוקה לישראל, כרך א, עמ' 52)[[9]](#footnote-10)

הרב הרצוג ממשיך ומעיר על כך שבעידן הבתר-תלמודי, תפקידים אלו לא בוצעו על ידי בתי הדין אלא נדחו למנהיגים אזרחיים. לגבי הסיבה, מעלה הרב הרצוג את ההשערה הבאה:

[...] שלא רצו הרבנים לקחת לעצמם עטרת סמוכין לדון עונשין והשאירו את זה לפרנסי הקהל כאילו הם דנים בדין המלכות, כלומר בכח ההנהגה הציבורית שתפסה את מקומה של המלכות בישראל. (שם, עמ' 55)

במילים אחרות, בהיעדר מוסד מלוכה מתפקד או סמכות רבנית החלטית, צורות אחרות של הנהגה קהילתית מקבלות כמה מתפקידיהם, כולל היכולת לחוקק ולהעניש שלא על פי דין תורה.

הרב הרצוג מטשטש אפוא את הפער שבין הרמב"ם לר"ן בנוגע לשליטה אזרחית בחוק הפלילי, תוך שהוא הופך את הצורך בעקרונות מנחים להכרחי לכל הדעות.[[10]](#footnote-11)

בנוגע לדיני ממונות, הרב הרצוג נלחם כדי להשאירם בידי בתי הדין הרבניים. עם זאת, גם בתחום זה, הרב הרצוג ואחרים מגלים ותומכים במנגנונים שונים המאפשרים למדינה ולבתי הדין הרבניים להתגבר על כמה הגבלות הלכתיות, כמו פסול עדות אישה וגוי או היעדרות אישה מדיני ירושה. המטרה הסופית המסתמנת היא להשיג מידה של שוויון שההלכה עצמה לא קובעת;[[11]](#footnote-12) השאלה היא רק כיצד להגיע לשם. בעוד שברית אבות לכאורה איננה המניע המפורש למאמצים אלו, הם ודאי משקפים את ערכי 'צדקה ומשפט'.

## תקנות הקהל

בסיס הלכתי חלופי עבור סמכות הממשל בישראל הוא התקדים ההיסטורי של 'תקנות הקהל' – חקיקה על ידי מועצה לא-רבנית עבור הקהילה היהודית.[[12]](#footnote-13) כפי שרבים היטיבו להבחין, לתופעה יש שורשים בתקופת חז"ל (ראו בבבא בתרא ח ע"ב) אבל היא התרחבה באופן ניכר במהלך ימי הביניים.[[13]](#footnote-14) בעלי הלכה מביעים בעקביות כבוד לסמכות מעין זו וחוקיה הלא-הלכתיים, תוך הענקת הצדקות שונות לסמכות צווים אלו.[[14]](#footnote-15)

לצד זאת, חכמים מספקים רמה מסוימת של פיקוח, ובין השאר מוודאים שהצווים הניתנים על ידי הסמכות הקהילתית הם הוגנים ומוסריים. מנחם אלון כותב כי הסמכות נותרת בידי הרבנים לעשות:

פיקוח שמגמתו להבטיח, שלא יחרגו תקנות הקהל – אם נאמר בלשונה של מערכת משפטית הנהוגה כיום – מעקרונות הצדק והיושר הכללים שבמשפט העברי.[[15]](#footnote-16)

אלון ממשיך:

אמנם, כפי שראינו, גם תקנת הקהל יכלה להיות מנוגדת לתוכנה של הלכה מסוימת, ולכך נתנו חכמי ההלכה את הסכמתם; אך אסור היה לה לתקנת הקהל שתהיה מנוגדת לעקרונות מהותיים שביסוד כל מערכת המשפט העברי, כגון לעקרון השוויון בפני החוק, לעיקרון הגנה על זכויות המיעוט והחלש, לשאיפה לתיקון המשמעת והסדר החברתיים, וכיוצא באלה.

במילים אחרות, הסמכות המחוקקת הלא-הלכתית פועלת בהתאם לערכי המוסר היהודיים. אין זה מספיק שהתקנות לא יסתרו או יתנגדו להלכה היהודית; עליהן לשקף את האתוס המוסרי היהודי, אף כאשר אין מתח ישיר.

עוד נראה לי כי אנחנו יכולים לאחוז בציפיות דומות עבור המדיניות הקהילתית שלנו, בין אם מדובר בבתי כנסת מקומיים ובין אם מדובר בכנסת ישראל ובממשלה. בייחוד ברצוני להציע כי ערכי ההוגנות והרחמים לא הוצגו לעולם על ידי האידיאולוגיה של ההשכלה; מדובר בערכים יהודיים מובהקים, המבוססים על ברית אבות ונתמכים על ידי החוק.

יש להודות, כי הדוגמאות שמביא אלון (עמ' 614-629) אינן מתייחסות בהכרח באופן ספציפי ל'ברית אבות'. עם זאת, בהקשר שלנו, נדמה לי כי פנייה לצדקה ומשפט ולמורשתו של אברהם יכולה לעיתים להשמיע קול מוסרי שלא היינו זוכים לבטא בלעדיה.

תקנות הקהל אולי אינן מוגבלות על ידי ההלכה (כל עוד הן אינן סותרות אותה), אך הן עדיין מגלמות את האתוס היהודי, המאופיין בערכי השוויון והנדיבות, ומשתלבות בו. בדומה לכך, אף אם מדינת ישראל יכולה למצוא דרך לעקוף כמה מההגבלות הפורמליות של ברית סיני, היא צריכה להתמיד בשיקופם של ערכים ברוח ברית אבות, המהותיים לאפיונה כמדינה יהודית. בדיוק כמו בתחום הפרטי, כל מי שמעורב בחיי הציבור היהודיים ובקביעת המדיניות – בין אם כשותף בניהול מקומי של החיים הציבוריים או חבר בכנסת ישראל; בין אם מדובר בשומר מצוות או בחילוני גמור; בין שהוא מזדהה לחלוטין עם ההתגלות שבברית סיני או שאיננו מזדהה כלל עם דבר מעבר לשורשים יהודיים – חייב בעקביות לשאול את עצמו או את עצמה: מה אברהם היה עושה?

שאלות והערות? נא ליצור קשר איתי ישירות: judahlgoldberg@gmail.com

|  |  |
| --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* |
| \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב יהודה לב גולדברגתרגום: אסף בראון, תש"פעורך: בנימין פרנקל, תש"פ\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי מיסודו של The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrashהאתר בעברית:  [[http://www.etzion.org.il](http://www.etzion.org.il/)l](http://vbm.etzion.org.il)האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il |

1. בנוגע לנושא זה, ראו את מה שכתבו מורי ורבי הרב אהרן ליכטנשטיין ואחרים בתחומין, גיליון ד, עמ' 180-192. [↑](#footnote-ref-2)
2. לכמה דוגמאות בולטות מכתביו של מורי ורבי, ראו: “The Ideology of Hesder” in Leaves of Faith, Vol. 1, pp. 135-158; “Brother Daniel and the Jewish Fraternity”, pp. 57-83; “Abortion: A Halakhic Perspective”, Leaves of Faith, Vol. 2, pp. 241-253.

 מצדו השני של המטבע, הביע הרב ליכטנשטיין ביקורת חריפה כלפי ניתוחים הלכתיים שאותם ראה כצרים באופן בלתי מודע. ראו גם בסוף השיעור הקודם את דבריו של הרב אשר וייס בנוגע לחיסונים. [↑](#footnote-ref-3)
3. ראו פירוש המשניות להרמב"ם, מכות א, יא והלכות סנהדרין יד, י. [↑](#footnote-ref-4)
4. לסקירה ראו בספרו של מנחם אלון: המשפט העברי, תולדותיו מקורותיו, עקרונותיו, הוצאת מאגנס, 1973, כרך א, עמ' 558-630. [↑](#footnote-ref-5)
5. ראו לדוגמה: R. Nahum Eliezer Rabinovitch, “The Way of Torah,” The Edah Journal 3:1 (Tevet, 5763 [2003]), pp. 28-29; Elon, Jewish Law, Vol. 2, p. 714, n. 145; Gerald Blidstein, “Halakha and Democracy,” Tradition, 32:1 (Fall 1997), pp. 12-13. השוו גם את הניסוחים השונים בתשובות הרשב"א (א, תשסט; ג, תיא; ג, תיז; ה, קכו; ז, תצ) וכן בתשב"ץ (א, קכג וכן קלג). [↑](#footnote-ref-6)
6. בהקשר זה ראו: תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א, עמ' 129-130 ובעמדות הרב בן ציון עוזיאל (עמ' 248) והרב ראובן כ"ץ (עמ' 271); הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, סימן ז; הרב אליעזר וולדנברג, תשובות ציץ אליעזר י, א; והרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר י, חו"מ ו, כג. ראו גם אצל הרב ליכטנשטיין: “Religion and State,” in Contemporary Jewish Religious Thought (Arthur Cohen and Paul Mendes-Flohr, eds.), בקישור [כאן](file:///C%3A%5CUsers%5Cjudah%5COneDrive%5CDocuments%5CJudah%27s%20materials%5CVBM%20--%20Reclaiming%20Jewish%20Values%5CVBM%20Hebrew%5C%D7%A7%D7%99%D7%A9%D7%95%D7%A8), לצד ההבהרות של בלידסטיין (Blidstein, “Halakha and Democracy,” p. 34, n. 7); והרב רבינוביץ' (R. Rabinovitch, “The Way of Torah,” pp. 31-32). [↑](#footnote-ref-7)
7. בהקשר זה, מצטט הרשב"א את דברי חז"ל "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה" (בבא מציעא ל ע"ב). [↑](#footnote-ref-8)
8. הרשב"א מוסיף כי סמכות נציגי הקהילה רלוונטית אף יותר כאשר קיימת סמכות מונרכית ("וכ"ש בדאיכא הורמנא דמלכא"), אבל מרכיב זה איננו נראה הכרחי; ראו אצל הרב עידו רכניץ, מדינה והלכה, עמ' 105. ראו גם בשו"ת הרשב"א ד, שיא, ובתשובות המיוחסות לרמב"ן רעט. [↑](#footnote-ref-9)
9. ראו גם שם, עמ' 80-82. [↑](#footnote-ref-10)
10. ראו גם עמו' 75, 208-209, 224, 230. עדיין עשוי להיות הבדל עדין בין עמדת הר"ן לזו של הרמב"ם. על פי הר"ן, למלך או למחליפו יש את העצמאות לתפקד כמחוקק. החקיקה צריכה לשקף את השפעת התורה, אבל אין אינדיקציה ברורה לכך שהוא צריך להיוועץ בסמכות רבנית. אם, מצד שני, אנו מאמינים כי הממשל הישראלי ממלא את תפקידו של הסנהדרין להעניש הרי שייתכן שתרומתו של בית הדין תהיה אידיאלית. זה נראה הכיוון של הרב הרצוג עצמו כאשר הוא מעודד שיתוף פעולה פעיל בין המחוקק לבין חכמים (עמ' 208). ראו גם את הרב כץ, שם, עמ' 271, והשופט גרשון גרמן, מלך ישראל: ריבונות לדורות בראי ההלכה ומעמדם של חוקי הכנסת בעולמה של ההלכה, עמ' 702, הערה 173. [↑](#footnote-ref-11)
11. עוד בסוגיה זו, ראו את דברי השופט גרמן 'מלך ישראל', עמ' 667-738. [↑](#footnote-ref-12)
12. ראו אצל הרב הרצוג, כרך ב, עמ' 58; הרב עוזיאל, שם, כרך א', עמ' 249; הרב רכניץ, מדינה והלכה, עמ' 255-257; והשופט גרמן, 'מלך ישראל', עמ' 687-691 ועמ' 735-738. [↑](#footnote-ref-13)
13. ראו אצל הרב ליכטנשטיין, “Communal Governance,” pp. 84-87. [↑](#footnote-ref-14)
14. כך למשל מנחם אלון: “On Power and Authority: Halachic Stance of the Traditional Community and Its Contemporary Implications”; וג'רלד בלידסטיין: “Individual and Community in the Middle Ages: Halakhic Theory” in Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses (ed. Daniel Elazar) (Ramat Gan: 1981), pp. 183-258. [↑](#footnote-ref-15)
15. מנחם אלון, המשפט העברי, כרך א, עמ' 614-615. [↑](#footnote-ref-16)