

ספרא וסייפא

ספר היובל לרב מרדכי פירון

עורכים: אביעד הכהן | צבי א' טל

ספרא וסייפא

ספר היובל לרב מרדכי פירון

עורכים: אביעד הכהן | צבי א' טל

רכז המערכת: אריאל הורוביץ
עיצוב, ביצוע גרפי והפקה: אברהם שטרן
עיצוב כריכה: אריאל הכהן
תרגום: אימי יורמן
צילום דיוקן: ששון תירם

בהוצאת

מרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי
קרן ניצן לפיתוח ערכים, חינוך והשכלה
מחננים: רבעון למחקר, להגות ולתרבות
יהודית – הוצאה מיוחדת

ירושלים תשע"ד

תולדות חיים

הרב מרדכי פירון נולד ביום כ"ז כסלו תרפ"ב, 28 בדצמבר 1921, בווינה שבאוסטריה. עם השתלטות היטלר על אוסטריה ורדיפת היהודים הצליחו הוריו, יעקב (ז"ק) ואירנה פסק, למלט את בנם היחיד אגון (מרדכי) ולצרפו לקבוצה של עליית הנוער שהפליגה לארץ ישראל. הוא השאיר אחריו את הוריו ובני משפחתו שלא זכה לראותם עוד.

כנער בודד שלא היו לו בארץ קרובי משפחה, נשלח לבית הספר החקלאי מקווה ישראל, ומשם עבר לישיבת בני עקיבא כפר הרא"ה בראשית הקמתה. לאחר מכן למד בישיבת "מרכז הרב" והתקרב לראשי הישיבה, הרב יעקב משה חרל"פ והרב צבי יהודה הכהן קוק. בסיום לימודיו בישיבה הוסמך לרבנות על ידי הרבנים יעקב משה חרל"פ והרב יוסף גרשון הורוביץ, מגדולי רבני ירושלים, ולאחר מכן על ידי הרב הראשי לארץ ישראל הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג.

השתלם בלימודים אקדמיים באוניברסיטה העברית ובאוניברסיטת לונדון. התגייס לשורות ההגנה, השתתף במלחמת העצמאות ונפצע בה. עם כינון צה"ל עבר לכהן כרב הצבאי לגדודי הנוער (גדנ"ע), משם עבר לשרת במטה הרבנות הצבאית הראשית שבה שימש ראש ענף הווי דת בדרגת רב סרן וסגן אלוף.

בשנת 1971 הועלה לדרגת אלוף משנה וכיהן כסגן הרב הראשי הראשון לצה"ל, הרב שלמה גורן. בתפקיד זה הועלה לדרגת תת אלוף ולאחר מכן מונה למלא את מקומו כרב הצבאי הראשי לצה"ל, והועלה לדרגת אלוף.

במהלך כהונתו כרב ראשי לצה"ל פרצה מלחמת יום הכיפורים. בסיומה נתבקש על ידי ראש הממשלה דאז, גולדה מאיר, לפעול להתרת עגונות המלחמה. בסוגיה זו נועץ הרב פירון בראשון לציון, הרב עובדיה יוסף ז"ל, שקיבל על עצמו את המשימה ולאחר עיון קפדני בכ-120 תיקי הנופלים ובפסקי דין מנומקים הותרו כל עגונות מלחמת יום הכיפורים.

הרב פירון כיהן בתפקידו כרב הצבאי הראשי במשך שש שנים. בתום תקופה זו היה ממייסדי המכללה לביטחון לאומי ונמנה עם מרציה הבכירים.

לאחר פרישתו מצה"ל כיהן הרב פירון במשך תריסר שנים כרבה הראשי של קהילת ציריך בשווייץ. בד בבד שימש כיועץ לענייני התפוצות של שר החוץ שמעון פרס. עם שובו לארץ נתמנה הרב פירון ליו"ר "מרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי" בעיר העתיקה בירושלים.

הרב פירון חיבר שישה ספרים בנושאי פילוסופיה, הלכה והיסטוריה יהודית. כמו כן פרסם מספר רב של מאמרים מדעיים בשפות שונות שזכו לתפוצה בארץ ובעולם.

במסגרת פעילותו ב"מרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי" פיתח הרב פירון את נושא השיח הבין-דתי, והוא עומד בראש הוועדה הישראלית-יהודית ליחסים בינדתיים – IJCIR.

נישא לאהובה ז"ל לבית גרדי, ואב ליעקב וטובה שיבלחט"א ולאורנה ז"ל.



תוכן העניינים

- 11 אקדמות מילין • אביעד הכהן וצבי א' טל
13 פתיחה • מנחם הכהן
15 ברכה • שמעון פרס, נשיא מדינת ישראל

מקרא וספרות חז"ל

- 19 שתי מסירות חלוקות בכתב יד אחד של המשנה • משה בר אשר
33 בנתיבי אגדות חז"ל • יהודה ברנדס
53 ידיד נפש כחלק מסדר התפילה • משה חלמיש
66 סיפורי האבות והאימהות באספקלריה מוסרית • גבריאל ח' כהן
על הנגלה והנסתר בפירושו של רש"י לפסוק הראשון
והאחרון של התורה • מיכאל צבי נהוראי
89

משפט עברי

- 105 דין ו'לפנים משורת הדין' • צבי א' טל
שוחד מאוחר – פרק בחובת השמירה על טוהר המידות
בשירות הציבורי • אליאב שוחטמן
112

רבנות, קהילה והנהגה

- 125 ישיבה של מעלה וישיבה של מטה • מנחם הכהן
137 אם אין דעת, מנהיגות מניין? • אהרן ליכטנשטיין
156 קווים לדמותו של רב הקהילה • שי פירון

הלכה והליכות

- 171 עומר של פרחים בשבת • עובדיה יוסף (ז"ל)
177 הר הבית והעלייה בו בזמן הזה • שאר ישוב כהן
187 חדש והבא מתרומה חדשה • שבת א' הכהן רפפורט

הלכות צבא ומדינה

- "סכנה, מדרון חלקלק!": הדאגה למורל החיילים כמקרה בוחן לשיח
ההלכתי באשר לשימוש בשיקולים מתירניים • אביעד יחיאל הולנדר 201
- "לא בחיל ולא בכוח" – דת ומדינה בצה"ל • אביעד הכהן 233
- ביסוס מעמדה העצמאי של הרבנות הצבאית: מהרב גורן
ועד הרב פירון • שפרה מישלוב 366
- הלכה והיסטוריה בפסיקתו של הרב גורן • חיים נבון 390
- מבוא לתולדות הגיור בצה"ל • נתנאל פישר 413
- הרבנות הצבאית בהנהגתו של הרב פירון 1971-1977 • אהרון קמפינסקי ... 454

דברי ימי ישראל

- מתח דתי וחברתי בימים הנוראים באשכנז
במאות 11-13 • אברהם גרוסמן 475
- 'עליית הנוער' במעגלי המאבק על החינוך ביישוב • דבורה הכהן 500
- האם הפטירו בארץ ישראל במנחת יום הכיפורים
בספר יונה? • חננאל מאק 524
- על תנועת המוסר בעולם הליטאי • אליקים רובינשטיין 545
- תפקידו של יוחנן פאולוס השני בשינוי היחסים
בין יהודים לקתולים • דוד רוזן 551
- הוראה אחר הוראה בעולמה של הרבנות בישראל לאור הוויכוח
בין הרש"ר הירש והרב במברגר בדבר חובת הפרישה של היראים
מהקהילה הכללית • שלמה שפר 567

אמנות וספרות

- "העוקד הנעקד והמזבח": משחקי תפקידים ודמויות משתנות
באיקונוגראפיה הישראלית של עקידת יצחק • נועה חייט 601
- הקלריקל הקטן • מנחם פינקלשטיין 618

הגות וחינוך

- 647 ביטחוננו הלאומי • עוזי דיין
- 652 "עשה לך רב וקנה לך חבר": על החינוך לחירות • בנימין לאו
- 676 אמונה וחירות • נפתלי רוטנברג

רשימת המשתתפים

פרופ' משה בר אשר, נשיא האקדמיה ללשון עברית
הרב ד"ר יהודה ברנדס, ראש בית המדרש, בית מורשה, ירושלים
פרופ' אברהם גרוסמן, החוג להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית, ירושלים;
חבר האקדמיה הלאומית למדעים; חתן פרס ישראל
אלוף (מיל.) עוזי דיין, יו"ר מפעל הפיס; סגן הרמטכ"ל לשעבר
ד"ר אביעד יחיאל הולנדר, מנהל פורום הוועדה הישראלית של האיגוד העולמי למשפט עברי
ד"ר אביעד הכהן, דקאן מכללת "שערי משפט" הוד השרון; הפקולטה למשפטים,
האוניברסיטה העברית; מכון ון ליר בירושלים
פרופ' דבורה הכהן, המחלקה ללימודי א", אוניברסיטת בר אילן
הרב מנחם הכהן, רב תנועת מושבי העובדים בישראל; מרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי,
ירושלים
נועה חייט, ירושלים
פרופ' משה חלמיש, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן; הקתדרה לחקר הקבלה
על שם הרב ד"ר אלכסנדר שפרן; עורך 'דעת', כתב-העת לפילוסופיה יהודית וקבלה
צבי א' טל, לשעבר שופט בית המשפט העליון
הרב עובדיה יוסף, הראשון לציון והרב הראשי לישראל לשעבר
ד"ר גבריאל ח' כהן, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר אילן
הרב שאר ישוב כהן, הרב הראשי לחיפה לשעבר
הרב ד"ר בנימין לאו, רב קהילת הרמב"ן, ירושלים
הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת "הר עציון", אלון שבות
פרופ' חננאל מאק, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן
ד"ר שפרה מישלוב, אוניברסיטת בר אילן
הרב חיים נבון, רב קהילת השמשוני, מודיעין
הרב פרופ' מיכאל צבי נהוראי, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן
אלוף (מיל.) ד"ר מנחם פינקלשטיין, שופט בית המשפט המחוזי מרכז; הפרקליט הצבאי
הראשי לשעבר
ד"ר נתנאל פישר, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית, ירושלים
הרב שי פירון, חבר הכנסת ושר החינוך
ד"ר אהרון קמפינסקי, המכללה האקדמית אשקלון; מכללת אפרתה לחינוך
אליקים רובינשטיין, שופט בית המשפט העליון, ירושלים
הרב דוד רוזן, מנהל המחלקה ליחסים בין דתיים, הוועד היהודי האמריקני; מרכז ספיר
לתרבות ולחינוך יהודי, ירושלים
הרב פרופ' נפתלי רוטנברג, מכון ון ליר בירושלים; רב היישוב הר אדר
הרב שבתי רפפורט, ראש המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר אילן
פרופ' אליאב שוחטמן, מכללת "שערי משפט"; הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית
הרב שלמה שפר, רב הקמפוס, אוניברסיטת בר אילן

אקדמות מילין

הרב מרדכי פירון היה ועודנו דמות ייחודית בנוף הישראלי. איש אשכולות, הטובל כולו בתורה ודרך ארץ. תרבות של אירופה, נימוסים והליכות של וינה, מרחבי ידע גדולים ועצומים בלשונות העמים, בהיסטוריה, בפילוסופיה כמו גם בדבריהם של חז"ל, הלכותיהם ואגדותיהם; תורה של כפר הרא"ה ו"מרכז הרב", רבנות של צבא והנהגה רוחנית של ק"ק ציריך, אישיות ואנושיות, סבלנות וסובלנות, אבא וסבא אוהב ואהוב, זקן בחכמה וצעיר ברוחו.

"כי מרדכי היהודי גדול ליהודים" – אך לא רק להם, "ורצוי לרוב אחיו, דורש טוב לעמו, ודובר שלום לכל זרעו".

הרב פירון – בעל 'נשמה יתירה' הוא. בארחו ורבעו, בשיחו ושיגו, בהלכותיו ובהליכותיו. פתחת עמו בשיחה בנושא כלשהו, וכבר הוא חוזר עמך על פתחי חכמה, וחורז מקרא ומשנה, מדרש ותלמוד, פילוסופיה של יוון וספרות אנגלית. כמעייץ המתגבר, שלא נס ליחו.

דומה שדברים שכתב הרב פירון בהקדמה לספרו "בנתיבי אגדות חז"ל", יפים גם לתורתו-שלו, הן זו שבכתב הן זו שעל-פה: "היא יחידה במינה בעושרה הרוחני, באתגריה המוסריים וביופי הפיזי בו מוצגים הרעיונות... פסיפס רעיוני המשקף בבהירות את העקרונות האידיאיים של ההגות היהודית, על התמורות וציוני הדרך שבה".

מתוך האודים העשנים של אירופה, שבה איבד את משפחתו, עלה לארץ כנער יחיד, בודד, והחל מפלס את דרכו בנתיבות החיים. מחברת ילדי "עליית הנוער" בבית הספר החקלאי של "מקווה ישראל", לאחד מחלוצי-ראשוני ישיבת "בני עקיבא" בכפר הרא"ה, לאחר מכן לישיבת "מרכז הרב" בירושלים, ומשם לצבא ההגנה לישראל, שם עשה עשרות שנים בהרכבת תורה וחכמה, בפסיקת הלכה, בכינון המכללה לביטחון לאומי, עד הגיעו לדרגת אלוף ולכהונת הרב הראשי לצה"ל. אהבת חיים ואהבת הבריות נתמזגו בו, ברב פירון, והיו לאחדים בידו.

כישרונותיו וידיעותיו רחבות האופקים, לבו הפתוח, אוזנו הקשבת, עינו

הטובה, חיוכו הטוב ומאיר הפנים, נועם הליכותיו וטוב טעמו ונימוסיו, ליוו תמיד את עשייתו והיו ברכה לכל. גם בשנים האחרונות, ושנות גבורה המה, ממשיך הרב פירון ובמרץ רב בהרבצת תורה, בארץ ובחו"ל, וזאת לצד פעילות חינוכית ענפה ב"מרכז ספיר – לתרבות וחינוך יהודי" ובהרחבת אופקיו של השיח הבינדתי, בארץ ובעולם כולו.

משביקשנו לכבד את הרב פירון בהגיעו ליובלו התשעים, היה זה אך טבעי שנכבדו בכלי מחזיק ברכה המלא בפרי הרוח, קובץ מאמרים המשלבים תורה ומדע, אהבותיו הגדולות של הרב פירון. באו כאן מאמרים בנושאים שונים ומגוונים מאת ידידיו, רעיו, מכריו ומוקיריו של בעל היובל, שמשקפים ולו משהו מרוחב דעתו ואורחות חייו.

המעין במגוון המאמרים שבאו כאן, ידע ויכיר מתוכם ובם מהו ייחודו של בעל היובל.

זה המקום להודות לאנשי "מרכז ספיר – לתרבות וחינוך יהודי" ו"קרן ניצן", ובראשם לרב מנחם הכהן, ידידו ורעו של הרב פירון מזה שנות דור ודורותיים, על יוזמתם הברוכה בהוצאת ספר היובל. אלמלא עזרתם ותמיכתם המתמדת, ברוח ובחומר, לא היה ניתן להוציא את הרעיון המבורך מן הכוח אל הפועל.

לצד העורכים, שקד אריאל הורוביץ, כדרכו במסירות ובנאמנות על עריכת הספר. אברהם שטרן וצוותו ניצחו על מלאכת ההדפסה, בנאמנות ובמימנות. לכולם יאתה התודה והברכה.

אביעד הכהן צבי א' טל

ירושלים, אלול תשע"ג

פתיחה

מנחם הכהן

ידידות וחברות בין בני אדם, יש בה בדרך הטבע גם עליות וגם מורדות. למעלה משני שנות דור של חברותי הקרובה עם הרב מרדכי פירון ידעה רק עליות. זאת, בזכותו יותר מאשר בזכותי. שכן, דרכיו נועם, ונתיבותיו שלום, ובכל הליכותיו ובחיי יומיום הוא שייך לבית הלל ונוהג כהלכתו בנרות חנוכה להיות האור "מוסיף והולך" – מחיל אל חיל.

היכרותי הראשונה עם הרב מרדכי פירון התחילה בנר שלישי של חנוכה תשי"ב, בחורף הקשה, הקר והסוער של שנת 1951. שירתי אז כחייל צעיר באחד הגדודים של צה"ל בגליל העליון, גדוד שהיה מורכב ברובו הגדול אנשי קיבוצים ומושבנים ותיקים מצפון הארץ ומעמק יזרעאל.

ימים אחדים לפני חנוכה הופיעה על לוח המודעות פקודת שגרה: "ביום רביעי לאחר ארוחת הערב תתקיים הדלקת נרות חנוכה והרצאה של הרב הצבאי רב סרן מרדכי פירון על הנושא: 'צבא החשמונאים ומוסר המלחמה בהשקפת היהדות', השתתפות קצינים, נגדים וחיילים – חובה!"

בחדר האוכל ולא רק בו, נשמעו הערות ציניות וביקורתיות על "הדוסים" הבאים לעשות לנו שטיפת מוח, כופים עלינו הטפות דתיות, ומכריחים אותנו לשמוע הרצאות משעממות של רבנים.

ביום רביעי בתום ארוחת הערב, הוצאו מחדר האוכל הגדודי כל השולחנות, וחיילי הגדוד על מפקדיו, התכנסו בו כשהם מכורבלים במעילי צבא ("שינלים") עבים וכבדים, מפני הקור הגלילי העז. כשנכנס הרב הצבאי מלווה על ידי מפקד הגדוד קרא הרס"ר "הקשב" וכל החיילים קמו על רגליהם. חייל הדליק נרות חנוכה, חיילות חילקו סופגניות וכולם שרו "מעוז צור ישועתי".

כאן ציפתה לנו הפתעה, לאחר שמפקד הגדוד הציג את הרב, הוא הוסיף: כבוד הרב רב סרן פירון, ביקשני להודיע שאחרי עשר דקות של הרצאה, הוא

יעשה הפסקה קצרה, מי שעייף ואינו רוצה להישאר להמשך ההרצאה, רשאי לעזוב. רחש קל עבר באולם. הרב העיף מבט בשעונו והתחיל בהרצאתו, כעבור עשר דקות הוא עשה אתנחתא ואמר: "אני יודע שהיה לכם יום גדוש של פעילות בקור העז, אתם עייפים ורוצים בוודאי ללכת לישון, כפי שהודיע לכם המפקד, מי שרוצה רשאי לעזוב". ואז נשמעו קריאות מכל עבר: "רבי, תמשיך, זה מעניין, אבל תשאיר גם זמן לשאול שאלות".

ההרצאה, שהייתה אמורה להימשך שעה, נתארכה לשעתיים, היה בה שיח ער, מרתק וחוויתי בין הרב למפקדים ולחייילים. בסיומה היה על הרב פירון להבטיח שהוא יחזור בקרוב לפקוד את הגדוד להרצאה נוספת ולהמשך השיח. באותו ליל נר שלישי של חנוכה, לא ידעתי שזהו יום הולדתו השלושים של הרב פירון. מאז חלפו שנים רבות, נער הייתי וגם זקנתי, ומהיכרותנו הראשונה בגדוד הגלילי צמחה ידידות גדולה וחברות של אמת הנמשכת זה שישים שנה. בשיתוף פעולה פורה, עברנו יחד דרך ארוכה ברבנות הצבאית, הרב פירון כראש האגף להווי דתי ובכחנו כרב הראשי לצה"ל, ואני כעורך "מחניים" ופרסומי הרבנות הצבאית הראשית. הקשר החברי ההדוק בינינו לא נותק גם בעת שהותו הממושכת בחוץ לארץ, כשכיהן כרב הראשי של ציריך. עם שובו לארץ שוב אנו נמצאים תחת קורת גג אחת בפעילות ייחודית ענפה ובעשייה חינוכית יומיומית, ב"מרכז ספיר" בירושלים שבין החומות. זכה הרב פירון להימנות על תלמידיו של אהרן, להיות "אוהב שלום, ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבם לתורה".

כאחד מבני אהרן המצווים לברך את ישראל באהבה, זכות לי לברך באהבה את חברי כאח לי הרב מרדכי פירון לצדיק שנותרו להאריך ימים בכריות גופא ונהורא מעליא: "יברכך ה' וישמרך; יאר ה' פניו אליך ויחונך; ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום".

ברכת נשיא מדינת ישראל, מר שמעון פרס לרב מרדכי פירון

ככל שאני מסתכל אחורה ומעביר לנגד עיני את החבורה הנהדרת הזו של מפקדי צה"ל, רבני צה"ל – זו באמת הייתה קבוצה מאוד מרשימה – הרב פירון מופיע מול עיני כזן נדיר. הוא לא היה דומה לאף אחד. הוא היה שונה מכולם, ומכובד על כולם, הוא הביא עמו כמובן את הניחוח האירופאי. איש בעל אופקים רבים ורחבים, שהכיר יפה מאוד את תור הזהב של אירופה, אדם בעל תרבות פנימית וחיצונית מובהקת.

יחד עם זאת הוא היה ישראלי. גם למד בבית ספר לחקלאות, גם הלך לצבא, גם לחם, גם נפצע. הוא היה איש כובש לבבות, הייתה לו השראה ורוחנית. הוא לא היה רב טכני; הוא היה יותר מורה מאשר רב טכני. הוא עורר סביבו הרבה מאוד אמון, יצר הרבה מאוד נאמנות. היו לו דעות מוצקות משלו והוא פעל בשתי גישות: האחת תורנית והשנייה אנושית. מבחינה תורנית הוא היה ידען, ומבחינה אנושית הוא היה כולו בית הלל. הוא פתר הרבה מאוד בעיות שיש בהן משום סכך פורמאלי. הוא עשה את זה תמיד בשקט, ותמיד הוציא אנשים ממבוכה ומאובדן דרך.

אנחנו מאוד כיבדנו אותו גם מימין גם משמאל ובוודאי בן גוריון עצמו. נכנס מכובד, יצא מכובד.

כשסיים את השירות הצבאי שלו עשה הרב פירון עבודה מאוד יפה כרב הראשי לציריך. אולם למעשה הוא היה רבה הראשי של אירופה: הוא ארגן את רבני אירופה לתמוך בישראל של סובלנות, בישראל של הידברות.

לשמוע שמלאו לו 90 שנה זה משהו שנותן תקווה. הוא נכנס צלול ויצא צלול, נכנס עם ראש טוב ויצא עם ראש טוב, נכנס עם לב טוב ויצא עם לב טוב.

פעם אמר לי מישהו שהבעיה העיקרית בחיים היא שמונים השנים

הראשונות. הרב פירון חצה אותן והגיע לתשעים, ועל כן אנחנו, כל בני דורו וכל הצעירים שנותרו, מסתכלים עליו בגאווה ובתקווה.

אני רוצה לברך אותו מקרב לב באשר היה, באשר הוא עשה, באשר הוא, ועמי תקווה שיישאר כך לכולנו.

שמעון פרס

נשיא המדינה

הדברים תומללו ונערכו מברכה מצולמת ששלח הנשיא לרב פירון

מקרא וספרות חז"ל

שתי מסירות חלוקות בכתב יד אחד של המשנה

משה בר-אשר

הערות מבוא

1. זה עשרות בשנים שמחקר לשון חכמים ובמיוחד מחקר לשון המשנה מתבסס על הטובים בכתבי היד שלה; ¹ בראש כולם ניצב כתב יד קאופמן [להלן – כתב יד ק].² בתיאור לשון המשנה על פי כתב היד הזה נתבססה ההבחנה בין שני עדיי העיקריים – (א) הסופר מעתיק כתב היד; (ב) הנקדן – המתקן.³ גם הסופר וגם הנקדן הם מעתיקים קדמונים.⁴ אין ספק שמסירותיהם של שני העדים זהות ברוב מכריע של מילי המשנה, אבל יחד עם זאת יש ביניהם אלפי הבדלים גלויים וסמויים, כפי שהראו מחקרים שונים.⁵

1 מחקר לשון חכמים מתנהל רובו ככולו בלשון העברית, וכמעט כל העושים בו הם חוקרים מישראל. ואכן רוב המחקרים בדקדוק ובמילון שעשו חוקרים בארץ מבוסס על כתבי היד הטובים והמשובחים של ספרות חז"ל (ראה הביבליוגרפיה המעודכנת בסוף כל אחד משני הכרכים של ספרי, מחקרים, א ב).

2 העיסוק במסורת הלשון שבכ"י ק גבר מאוד ומתמיד מאז פרסום מאמרו של יחזקאל קוטשר, 'לשון חז"ל', ספר היובל לחנוך ילון (עורכים שאול ליברמן ואחרים), ירושלים תשכ"ג, עמ' 246-280 (המאמר נדפס מחדש בספרו של קוטשר, מחקרים, עמ' עג-קז ומובא על פיו).

3 כך ראוי לקרוא לנקדן העיקרי של כתב היד, שכן הוא לא רק הטיל בו ניקוד אלא גם תיקן ושינה רבות מגרסתיו של הסופר-המעתיק. מכל מקום להלן נקרא לו "הנקדן" בלבד.

4 הסופר העתיק את כתב היד כנראה במאה האחת עשרה, והנקדן ניקדו זמן קצר אחרי כן (אולי מדובר בדור אחד או בשני דורות אחרי העתקת כתב היד בידי הסופר).

5 ראה למשל בר-אשר, 'נשכחות בלשון התנאים – בין הסופר לנקדן של כ"י קאופמן', שראה אור במחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה (עורכים משה בר-אשר

2. ברוב מכריע של ההבדלים אפשר לומר כי מסורת הסופר משקפת מסירה קדומה ומהימנה יותר ממסירתו של הנקדן, אך יש גם מקומות שמסירת הנקדן נראית אותנטית יותר מזו של הסופר. ברור שכל הבדל המתגלה בין שני העדים טעון בירור יסודי לעצמו כדי לקבוע את טיבה של כל אחת מהמסורות. ואכן כך נעשה בבירור כל אחד מההבדלים בין שני העדים בכתב היד שהחוקרים עסקו בהם. ידגים את הדבר מה שנאמר על ההבדל בין הצורה ומתחמדתן (מכות ג טו) – צורת נתפעל בשימוש פעיל שנצמד לה כינוי המושא במסורת הסופר – לצורה ומתמדתן בבניין פעל במסורת הנקדן. גרסת הסופר משמרת מבנה תחבירי המעיד על שימוש של בניין נתפעל בלשון חכמים, הנקדן המיר אותה במבנה נפוץ יותר וכך דחה מבנה אותנטי שנהג בלשון המשנה.⁶

3. ההבדלים בין שני העדים הם מסוגים שונים ומגוונים, ולא כאן המקום לפרטם לסוגיהם השונים. אסתפק כאן בציון של כמה הבדלים שיש להם ביטוי כמותי:

א. לפעמים ההבדל המתגלה בין שני העדים של כ"י ק משתקף בהופעות רבות או בהופעות אחדות של צורה אחת או של קטגוריה דקדוקית אחת. למשל צורת הבינוני של הפועל שָׁכַח בבניין קל, נכתבה בידי סופר ק בלי וי"ו: שכח או שכח. הבירור מעלה שהכתיב הזה מכונן לבינוני במשקל פֶּעַל – שָׁכַח, כמו לָמַד, דָּבַק וכיו"ב. בהופעות אחדות שלה תיקן נקדן ק את הגרסה וקרא צורה במשקל פּוֹעַל: שָׁכַח (פאה ו יא), הַשְּׁכַיַח (שבת ז א).⁷ ובמקום אחד הנקדן מעיד על עצמו שלא הבין כלל את הכתיב הזה, וקרא צורה בזמן עבר (אחרי ה' הזיקה): הַשְּׁכַח (אבות ג ח[י]). במקום הַשְּׁכַח.⁸ ועוד דוגמה: ידועה הקטגוריה

ואחרים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 83-110 (= בר-אשר, מחקרים א, פרק ח, עמ' 195-222; מכאן ואילך הבאות ממנו הן על פי הפרסום האחרון).

6 ראה שם, עמ' 203-206, § 15-17. צוין שם שערותו של סופר ק נתמכת מעדים נוספים, אך רוב העדים משקפים את התיקון של הנקדן שעקר שימוש קדום של לשון המשנה.

7 הגם שהמילה כתובה בלא וי"ו כמתבקש לפי דרכי הכתיב של ספרות חז"ל. שכן התנועה [O] כשמדובר בחולם מלא נכתבת כתיב מלא וי"ו בכתבי היד של ספרות חז"ל.

8 ראה שם עמ' 213, § 29. עם זאת יודגש שצוין שם שבמקוואות ד א התקיימה גם במסורת הנקדן הצורה המקורית שָׁכַח (בפתח במקום קמץ).

הדקדוקית שנוצרה בלשון חכמים – צורת הבינוני של בניין נתפעל הפותחת בנו"ן – נתפעל, נתפעלין – ליד הצורה במ"ם מתפעל, מתפעלין.⁹ קטגוריה זו מתועדת במידת מה במסורת הסופר של ק, כגון ניתמלא (גיטין ה ח[ט]), ניטמין (= ניטמין, נגעים ח ח), והנקדן תיקן אל מתמלא, מיטמין.¹⁰ ויש שנקדן ק לא הביין נכונה את הצורה כמו בדוגמה הזאת: הסופר גרס פעמיים נתקיים (= נתקיים בנינוני, גיטין א ג), אך נקדן כתב היד טעה וגילה שלא הביין כלל את הצורה, בנקדו אותה כצורת עבר: נתקיים, נתקיים.¹¹

ב. לעתים ההבדל בין שני עדיו של ק מצטמצם למילה המופיעה במשנה כולה פעם אחת ויחידה או פעמיים לכל היותר, ובה מתגלה הבדל בין הסופר לנקדן של ק, כמו המילה הבדילה (= הפדילה – גוש או חתיכה של פדיל'), המופיעה פעמיים (סנהדרין ז ב) במסורת הסופר, אבל הנקדן תיקן את הגרסה בשתי הופעותיה בהמירו את המילה הנדירה במילה הרגילה הפתילה.¹²

4. בעיון הזה אעסוק בחמש דוגמות שבהן נבדלה גרסת הנקדן של כ"י ק מגרסת הסופר. גם באלה אפשר לראות שיש מילים שגרסת הסופר עדיפה על גרסת הנקדן, ויש שגרסת הנקדן היא העדיפה (בדרך כלל מדובר במילים שיצאה מתחת ידי הסופר שגיאת כתיב). ויש דוגמה אחת לפחות ששתי המסורות הן בעייתיות. אכן כל אחת מחמש המילים הנדונות כאן קובעת מקום לעצמה.

במהלך הביורור אזקק כמובן לעדויותיהם של כתבי יד אחרים. משקל מיוחד יש לעדים הקדומים יותר, כגון כתבי היד פרמה ב (פר), אנטונין (א), פרמה א (פא) וקיימברידג' (לו), לפי שנשמרו בהם מסורות מהימנות יותר, אך לא אסיח את דעתי גם מעדים מאוחרים, לרבות דפוסים.¹³

9 ראה בר-אשר, מחקרים ב, עמ' 131-137, § 10-15.

10 ראה שם עמ' 132-133.

11 ראה שם עמ' 134-135.

12 ראה בר-אשר, מחקרים א, עמ' 197-200, § 3-9.

13 פרטי כולם מצויים להלן ברשימת הקיצורים.

המילים הנידונות

אָסל/אָסל

5. השם אסל (= מוט למשא בכתף) מופיע במשנה מספר פעמים, היום הוא נהגה בפינו אָסל במשקל פֿעַל. בכתבי היד הקדומים הוא שקול במשקל פֿעַל: אָסל – זו קריאת השם בכל חמש הופעותיו בכ"י פר: אָסל (אהילות טז ב), אָסל¹⁴ (פרה ז ה), אָסל (שם י ד), אָסל (כלים יז טז; אהילות טז ב). וזו הקריאה בארבע הופעות גם בכ"י ק: אָסל (פרה ז ה), אָסל (שם י ד), אָסל (כלים יז טז), בפתח: אָסל¹⁵ (אהילות טז ב[ג]).¹⁶ קריאה דומה מצויה בעדים אחרים, כך הוא למשל בכ"י א: אָסל (פרה י ד), אָסל¹⁷ (שם ז ה). וכן מצאנו בהופעה המנוקדת בכ"י פא: (ו)אָסל¹⁸ (כלים יז טז); וכן מצאנו בשלוש הופעות בכ"י ת: אָסל (כלים שם שם), אָסל (פרה ז ה), אָסל (פרה י ד).

6. בסעיף הקודם הובאו מכ"י פר כל חמש הופעותיו של השם הזה ומכ"י ק הובאו רק ארבע הופעות, שבהן נכתב השם אסל. גם בהופעה החמישית כתב הסופר צורה דומה – והאסל: "הקדר שהוא עובר והאסל על כתיפו, והאהיל צידו אחד על הקבר – הכלים שבצד השני טהורין, אם יש באסל פותח טפח – טמאין"¹⁹ (אהילות טז ב[ג]). כאמור הנקדן ניקד בהופעה השנייה אָסל, אך בהופעה הראשונה ניקד אָסל; מחק את האל"ף וגרס אָסל (=הטנא).

14 בהופעה הזאת ובקודמתה הצורה מיודעת בכ"י פר: אָסל/אָסל (>אָסל), לעומת זאת הניקוד ב-ק מוסר צורה לא מיודעת אָסל/אָסל. הברלים כאלה בין שני כתבי היד מצויים לעשרות, האחד מיידע את השמות והשני אינו מיידע אותם.

15 בפתח במקום קמץ.

16 ראה הערה 14 לעיל.

17 זו תופעה מוכרת שצירי ממיר חטף סגול באות אל"ף, כגון אָפו (שמות טז 23) בנוסח המסורה במקום אָפו (וראה פירוט העניין אצל בר-אשר מחקרים ב, עמ' 247, § 8ג, ועמ' 264, § 21).

18 א. הוי"ו מחוקה בקו זעיר וגם אינה מנוקדת. יוער כי הסופר התחיל לכתוב את המילה בסוף שורה וכתב רק את שתי האותיות "וה" למילוי השורה, ואחר כך חזר וכתב "והאסל", ובנקדו מחק את הוי"ו. ההופעות האחרות אינן מנוקדות ב-פא. ב. כתב יד פא המשקף הגייה איטלקית מחליף בשפע קמץ בפתח ופתח בקמץ.

19 המשנה הובאה על פי כ"י ק, בהשמטת הניקוד. וכך אני נוהג בכל המובאות בעיון הזה, אני מביא רק את ניקודן של מילים שאני דן בהן, מילים אחרות הושמט ניקודן.

7. יש להעיר כי רוב העדים הקדומים גורסים בכל חמש הופעותיו של השם: אסל²⁰ (כך הוא בכתבי היד פא²¹ לו רמב"ם, וב-ד"ר). וזו הגרסה במשנת כלים ובמשנת אהילות בכ"י של פירוש הגאונים לסדר טהרות: והאסל²². הגאון מבאר שם את השם במילה 'מוט'. המהדיר מוסיף שם "בנוסחאות והסל"²³. הגרסה בלי אל"ף הייתה ידועה גם לבעל מלאכת שלמה; הוא כותב באהילות (טז ב): "והסל גרסינן, והוא כמו והאסל באל"ף". וכן כותב גם רבי עובדיה מברטנורא: "והסל – המוט [...] ובמסכת כלים קורוהו האסל", ובהופעה השנייה במשנה הוא גורס רע"ב "באיסל". בשתי ההופעות באהילות (טז ב) כ"י ת כותב ומנקד: וְהַסֵּל, בְּסֵל. גולדברג ציין שני דפוסים (ונציה רפ"ג, ודפוס וילנה) הגורסים במשנה זו והסל, ודפוס אחד (וילנה) הגורס בסל²⁴.
8. ראינו אפוא שרוב העדים הקדמונים גורסים אסל (=מוט) בשתי ההופעות של השם במשנת אהילות (טז ב[ג]). הראשון בעדים הגורסים צורה בלי אל"ף (סל) הוא נקדן ק שגרס בהופעה אחת סל. וכאמור כך מצאנו בכ"י ת בשתי ההופעות במשנה הנ"ל. גם ר"ח אלבק גרס (בניקודו של ר"ח ילון): וְהַסֵּל, בְּסֵל. ובפירושו כתב: "והסל – נוסח אחר: והאסל. המוט שנושא בו את הקדרות בכתפו". לפי הגרסה בלי אל"ף המשנה מדברת על סל (=טנא) ולא על אָסֵל (=מוט).
9. לאיזה משני השמות – אָסֵל (אָסֵל) או סל – כיוונה המשנה באהילות? יש לתת את הדעת לדבריו של בעל פירוש הגאונים, שביאר את השם בהופעותיו במשנת אהילות כמכוונים למוט. בזה אין חידוש, כי הוא גרס אסל. מחכימה ביותר היא הערתו של בעל מלאכת שלמה²⁵, שאמר: "והסל גרסינן, והוא כמו והאסל באל"ף". כלומר גם הגרסה בלי אל"ף (סל) צריכה להתפרש כמכוונת למוט. אכן נראים מאוד דבריו של בעל "מלאכת שלמה", שהצורה אסל והצורה סל משקפות שם אחד (מוט) שנכתב בשני כתיבים שונים.

20 ויתרתי כאן על הבאת ה' הידיעה וו' החיבור.

21 כאמור רק הופעה אחת מנוקדת אצלו.

22 ראה אפשטיין, פיה"ג, עמ' 50, 91.

23 ראה שם, עמ' 91 בהופעה במסכת אהילות הערה 12.

24 ראה גולדברג, אהילות, על אתר.

25 ראה לעיל § 7.

10. כוונת הדברים ברורה: הצורה המקורית הנמסרת בעדים הקדומים הקדמונים המנוקדים היא אָסֶל; ²⁶ וכידוע אל"ף בראש מילה נושלת היא ותנועתה במסורות שונות של לשון חכמים, כגון אָלִיעזר < ליעזר, אָלעזר > לעזר. ²⁷ כך צריך להבין גם את אָסֶל < סַל. במקום שנכתבה המילה בלא אל"ף הכוונה הייתה לצורה הסַל (=המוט), בסַל – בסמ"ך קמוצה. כלומר מדובר בהגייה אחרת של הצורה באל"ף. אלו שניקדו את הצורה בפתח הסַל, בַּסַל גלגלו מהכתיב הזה שם אחר – סַל (=טנא). עדותו של נקדן ק מלמדת שהשינוי-התיקון נעשה בתקופה קדומה.

אסופי שביעית

11. אביא עכשיו דוגמה של שם ממשנת כ"י ק, שצורתו מסופקת במסורת הסופר וקריאתו של הנקדן ברורה אך מוקשית. ידועה ההלכה במשנה המונה ארבעה פסולי עדות; וזה לשונה: "ואלו הן הפסולין: המשחק בקוביה והמלווה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. אמר רבי שמעון: בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית" (סנהדרין ג ג). ²⁸ מצוי כאן צירוף המופיע פעם אחת ויחידה במשנה: "אוספי שביעית". זו הגרסה בהרבה מעדי הנוסח הטובים של המסכת ובכללם פא לו רמב"ם ד"ר ועוד.

12. הביטוי מצוי פעמיים גם במקום המקביל: "סוחרי שביעית זה היושב בטל בשאר שני שבוע כיון שהגיע שנת השמיטה התחיל מפשיט ידיו ורגליו ונושא ונותן בפירות עבירה [...] ר' מאיר היה קורא אותן אוספי שביעית ר' יהודה היה קורא אותן סוחרי שביעית. אמ' ר' שמעון, מקיים אני דבר שניהן. הא כיצד, ע[ד] ²⁹ שלא רבו האונסין היו קורין אותן אוספי שביעית, ומשרבו האונסין היו קורין אותן סוחרי שביעית" (תוספתא סנהדרין, ה ב). ³⁰

26 ראה לעיל § 5; כאמור, גרסת כ"י א באל"ף צרויה אָסֶל (=אָסֶל).

27 התופעה בולטת במיוחד כשתנועת האל"ף היא חטופה (ראה קוטר, מחקרים, עמ' פב-פד).

28 נוסח המשנה הובא כאן על פי הרפוסים.

29 בתחילה כתב "על" ותיקן.

30 המובאה היא מהמאגרים של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית. הם זמינים במרשתת האינטרנט באתר של האקדמיה ללשון.

13. סופר כ"י ק של המשנה גרס "אסופי שביעית". אסופי ולא אוספי. הנקדן לא שינה דבר בכתבי של הסופר וניקד אַסופי. גרסתו זו של נקדן ק ברורה; הוא מכוון בה לצורת הנסמך של אַסופים – צורת הרבים של אָפּה השקול במשקל פֶּעַל כמו אָדָם – אָדוּפִים, עֲמָק – עֲמוּקִים ודומיהם. אך זו גרסה תמוהה ביותר; הצורות השקולות במשקל זה – אָדָם, עֲמָק וכיו"ב – הן שמות תואר סטטיים, המתארים מצבו של שם עצם אחר, ואינם מביעים כל פעולה. אבל צורת הנסמך בצירוף "אסופי שביעית" היא צורה פעילה, המכוונת למי שאוספים, וליתר דיוק למי שדרכם לאסוף פְּרוֹת בשנת השמיטה. ולפיכך תמוהה קריאתו של נקדן ק אַסופי השקול אותה במשקל שמות התואר הסטטיים. מכל מקום אם מסורת היא, נקבל את הגרסה על אף חוסר סבירותה.

14. ולְמָה כיוון הסופר בכתב אסופי? אפשר לטעון שזו שגגת העתקה; כלומר, הוא כתב בטעות אסופי במקום הצורה בבינוני פועל אוספי, כגרסה שמוסרים העדים האחרים; כלומר הווי"ו נדדה ממקומה בטעות מלפני האות סמ"ך לאחריה. עם זאת אילו הייתה זו משוגת העתקה, מסתבר שהנקדן היה מתקן כמו שעשה במקומות אחרים, כגון אסור (ק, בבא מציעא ה ט"ז), שהנקדן תיקנה וקרא אַסוּר(ו) במחקו את הווי"ו.

15. האם מותרים אנו להניח שהסופר לא טעה בכתב המילה? כלומר אלא הביא כאן צורת לשון מיוחדת, היינו אולי התכוון לצורה במשקל פֶּעַל; הוא המשקל המציין את שם הפועל (nomen agentis); היינו אפשר שכיוון לקרוא "אַסופי שביעית", מי שדרכם לאסוף פְּרוֹת בשביעית.³¹ אמנם הריבוי הרגיל של משקל פֶּעַל הוא פְּעוּלוֹת, כגון הַפְּרוּק (כלים כו ה), וברבים שְׁלֶפְרוּקוֹת (שם יב ב).³² אבל זה אינו קושי אמיתי, שכן דבר ידוע הוא כי בשמות רבים הנחתמים בחתימה -וֹת – צורת הנסמך של הרבים באה בצורת הזכר בחתימה -י, כמו בשם שְׁטָר, צורת הרבים שלו היא שְׁטָרוֹת, אבל הנסמך הוא שְׁטָרִי (בעדים מאוחרים הקריאה היא: שְׁטָרִי).³³

31 ראה בר-אשר, מחקרים ב, עמ' 137-139, § 16.

32 שתי הצורות הובאו על פי כתב יד ק, והן מתועדות בעדים אחרים.

33 ראה מה שכתב שרביט, פרקי מחקר, עמ' 143 (במסגרת עיונו המעמיק בשמות כפולי צורה בלשון התנאים שם, עמ' 140-178).

16. עם זאת יש להודות שמדובר בגרסה מוקשית הן במסורת הסופר הן במסורת הנקדן של כ"י ק. מסורת הסופר אינה ידועה לדיוקה; התלבטנו בין משוגת כתיב (אוספי < אסופי) לאפשרות שמדובר בצורה במשקל פֶּעוּל. אפשר לומר שתוקפה של האפשרות הראשונה האומרת שמדובר בשגגת העתקה אינו קטן מתוקפה של האפשרות השנייה, האומרת שמדובר בצורה במשקל פֶּעוּל. מסורתו של הנקדן הקורא אֶסוּפִי ומכוון בה לצורת יחד אֶסֶף ברורה לחלוטין, אך יש בה צד מוקשה מצד שימושה. צורה זו מדגימה מילים יחידאיות שיש קושי לעמוד על כוונת מוסריהן לדיוקה.

נְמָלָה/נְבָלָה

17. השם נְמָלָה מצוי ארבע פעמים במשנה. פעם אחת בצורת היחיד: נְמָלָה (מכות ג ב) ושלוש פעמים בצורת הרבים: נְמָלִים (פאה ב ז; ד יא), הַנְּמָלִים (מעשרות ה ז). בהופעה של צורת היחיד במסכת מכות יש הבדל בין גרסת הסופר לגרסת הנקדן בכ"י ק. הנה המובאה בשלמותה על פי הדפוסים:

האוכל נבילות וטרפות ושקצים ורמסים, אכל טבל ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו, כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב? רבי שמעון אומר כל שהוא וחכמים אומרים כזית. אמר להם רבי שמעון: אין אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא, שהוא חייב? אמרו לו: מפני שהיא כברייתה. אמר להם אף חיטה אחת כברייתה.

18. מכל ההבדלים בין כ"י ק ועדים אחרים לדפוסים נעסוק כאן רק בצירוף שבו מופיעה המילה הנוגעת לעיונונו. סופר כ"י ק גורס: "כאוכל נמלה", והנקדן גורס "בְּאוֹכֵל נְבָלָה". הנקדן הסב את הכ"ף הראשונה במילה הראשונה לבי"ת, ואת המ"ם הסב לבי"ת והטיל על גביה את הקו לציון הגייתה הרפה וגם הטיל תחתיה צירי.³⁴

34 אך מעשה ההסבה של המ"ם לבי"ת לא היה מושלם; הבי"ת עדיין נראית כמ"ם (כי רק הרגל השמאלית שלה גורדה!), אבל אנחנו עומדים על טיבה בזכות שני סימני הניקוד שהוטלו על גביה ותחתיה.

19. הגרסה נמלה במסורת הסופר של ק כבר ידועה מפסקה מהמשנה בגמרת הבבלי (מכות, יז ע"א), המצטטת את המשפט המובא לעיל "אמר להם רבי שמעון: אין אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא, שהוא חייב" בשינויים מזעריים.³⁵ והיא הגרסה המופיעה גם בקטע גניזה³⁶ ובכתבי יד טובים של המשנה (לו ורמב"ם) וב-ד"ר. וזו גרסת רש"י במשנת מכות "באוכל נמלה גרסין",³⁷ והיא הגרסה שנשתגרה בדפוסי המשנה. עם זאת יש לציין כי גרסת הנקדן של ק (נְבִילָה) אינה מבודדת; היא מצויה בכ"י פא (נבילה) ובכ"י פס (נְבִילָה).³⁸

20. גרסת סופר ק עדיפה על גרסת הנקדן לא רק לאור כל העדויות התומכות בה, אלא גם כעולה באופן ברור מההקשר. המשנה אומרת מפורשות את הנימוק "מפני שהיא כברייתה",³⁹ המכוון בבירור לרמש נְמִלָה. אפשר כמובן לומר כי הגרסה נבילה שבכתבי היד פא פס היא תוצאה של טעות גרפית; המ"ם הומרה בבי"ת ויו"ד הדומות למ"ם בצורתן (במיוחד כשהן נכתבות קרובות זו לזו). אבל נקדן ק הסתפק בהסבה של המ"ם לבי"ת בלבד.

21. עם זאת אין כל צורך להיזקק לנימוק התולה את הופעת הגרסה נבלה/נבילה בתקלה גרפית. אין מניעה להניח שגרסה זו היא תוצאה של גררר אחרי מה שכתוב לפני כן במשנה זו גופה: "האוכל נבילות וטרפות ושקצים ורמסים", כלומר בהשראת "האוכל נבילות" עלתה הגרסה "באוכל נבלה". ולא פחות מזה יש לתת משקל רב לכתוב בגמרת הבבלי, העוסקת באכילת נמלים ומסיימת בהלכה "לוקה ששה – חמשה משום בריה, ואחד משום כזית נבילה" (מכות, טז ע"ב). האמירה "כזית נבלה" עשויה הייתה לגרום לשינוי בביטוי שבמשנה: "כאוכל נמלה" < "כאוכל נבילה".

35 כגון "איי" במקום "אין" של המשנה.

36 זה הקטע CUL: Or. 1080 1.59; אני מודה לד"ר בנימין אליצור שהעמיד לרשותי תצלום שלו.

37 הרי הדברים במלואם. במשנתנו במסכת מכות המובאת בגמרת הבבלי (דף יג ע"א) מעיר רש"י: "באוכל נמלה גרסין שהוא חייב, משום שרץ השורץ על הארץ".

38 בסגול במקום צירי כחילוף הרווח של שני סימני הניקוד האלה בכ"י זה (ראה בר-אשר, איטליה, עמ' 37).

39 וכתב הר"ח אלבק בפירושו על אתר: "כבריתה, כמו שנבראה, בריה שלמה".

22. מכל מקום יש להדגיש את העובדה שעליית הגרסה נבלה/נבילה במקום "נמלה" היא קדומה ביותר, שכן היא משתקפת כבר גם במסירתו של נקדן ק וגם במסירתו של פא שהם עדים קדומים.

עֲנוּהַ (עֲנָה)/עֲנִייה

23. השם ענבה/ענווה (= גרגרים) נקרה במשנה בשלוש הופעות. כ"י ק גורס: הַעֲנוּהַ (פאה א ב); עֲנָיו מרובות (סוכה ג ב), אבל בהופעה השלישית הסופר כתב "ענייה של שעורים" (פאה ו ז) והנקדן הסב את הו"ד ל"ן לווי"וין וקרא את השם במשקל פֶּעֶלָה: עֲנוּהַ של שעורים (פאה ו ז).

24. הנה הנתונים מעדים אחרים: א. במשנת פאה א ב גם פא/פס גורסים הַעֲנוּהַ/הַעֲנוּהַ (פאה א ב); טקסט עיצורי זה הביא זק"ש מכ"י אוקספורד.⁴⁰ רוב העדים האחרים לרבות לו ורמב"ם גורסים הענוה בוי"ו אחת בלבד.⁴¹ ויש עדים הגורסים הענבה בבי"ת,⁴² אבל כ"י מינכן גורס העניה וקטע גניזה אחד גורס הענייה.⁴³ בפאה ו ז מנקד פא עֲנָה (פאה ו ז); זו צורה במשקל פֶּעֶלָה.⁴⁴ פס מנקד עֲנָה.⁴⁵ הכתיב ענבה נמצא גם ב-לו ובעדים נוספים.⁴⁶ רמב"ם ואחרים גורסים ענוה.

25. ריבוי העדים על הכתיבים ענבה/ענווה/ענוה נותן משקל גדול יותר לצורה זו. מסתבר שהצורה המקורית היא ענבה; הכתיב בוי"ו הוא תוצאת החילופים הרווחים של הבי"ת הרפה והווי"ו זו בזו בכתיב היד של ספרות חז"ל (לפי ששתייהן נהגו [V]).⁴⁷ מסתבר אפוא שמדובר בגרגרים. הכתיב

40 ראה זק"ש, זרעים א, על אתר.

41 כך יוצא משתיקת האפרט של זק"ש, שם.

42 ראה שם, ופירוט העדויות בהערה 19 שם.

43 שתי העדויות האחרונות הובאו שם. ובהערה 18 הביא שם זק"ש עדות נוספת לגרסה העניה. אף היה מי שקשר את המילה עם עֲנִיית השדה.

44 כ"י זה הוא מכתבי היד המחליפים לעתים קרובות קמץ קטן בחטף קמץ.

45 זה ניקוד שאינו חד משמעי: אפשר לפרשו כמכוון לצורה פֶּעֶלָה כגרסת כ"י פא, ואפשר לפרשו כמכוון לצורה פֶּעֶלָה כגרסת נקדן ק בפאה ו ז, שכן בכ"י פס מרובים חילופי פתח בקמץ וקמץ בפתח (ראה בר-אשר, איטליה, עמ' 36-37).

46 בהערה 46 הביא זק"ש, זרעים א, עדויות נוספות לגרסה זו.

47 כגון יִבְנָה/יִוֶּנָה, קִצְּבָה/קִצְּוָה .

ביו"ד – ענייה/עניה שיצא מתחת יד הסופר של ק (פאה ו ז) ונמצא גם בקטע גניזה ובכ"י מינכן (פאה א ב) נראה תוצאה של המרה גרפית מוטעית של וי"ו ביו"ד במילה נדירה ולא מוכרת. יושם נא לב שחילופי ביי"ת רפה/וי"ו מצויים רק בצורת היחיד – הצורה שאינה מצויה במקרא נכתבה בעדים רבים בוי"ו – ענווה. אבל זו שנמצאה במקרא (ענבים) באה ככתיבה בו – ענביו (סוכה ג ב).

26. היחס בין צורת היחיד ענבה/ענווה לצורת הרבים ענבים הוא כיחס שאנו מוצאים בשמות מעולם הצומח ומעולם החי – היחידה באה בצורת הנקבה והרבים בחתימת הזכר – ים (חטטה – חטים, שְׁעוֹרָה – שְׁעוֹרִים, דְּבוֹרָה – דְּבוֹרִים, נְמִלָּה – נְמָלִים),⁴⁸ וכך גם השם ענבה/ענווה ליד ענבים.⁴⁹

27. במשקלו של השם חלוקות המסורות: (א) פְּעֵלָה בכתבי היד ק פא פס (פאה א ב), על יסוד צורת הרבים עֲנָבִים אני מניח שמדובר במשקל פְּעֵלָה בקמץ לא מתקיים; (ב) פְּעֵלָה (פאה ו ז) בכ"י ק;⁵⁰ (ג) פְּעֵלָה (שם) בכ"י פא.⁵¹ גמרו של דבר: במשנת פאה ו ז גרסת הנקדן ענווה⁵² עדיפה על גרסת הסופר ענייה.

שנית/שנות

28. שנינו: "כותל שנות טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת" (אהילות ז א). סופר כ"י ק גורס "כותל שנית" והנקדן קורא "כותל שנות".⁵³ הגרסה שנות

48 צורת היחיד גם מכנה את המין כולו, היינו חיטה היא הדגן ששמו חיטה, דבורה היא החרק ששמו דבורה. צורות הרבים חיטים ודבורים מציינות הרבה חיטים והרבה דבורים

49 גם צורת היחיד ענבה/ענווה מציינת גרגיר אחד וגם את המין וצורת הרבים ענבים מציינת הרבה גרגרים.

50 ראינו כי נקדן ק מכיר שתי קריאות של המילה עֲנָנָה במשקל פְּעֵלָה וגם עֲנָנָה. במשקל פְּעֵלָה. וכבר אמר ר"ח ילון: "נקדן היודע שתי מסורות קריאה לתיבה אחת נוטה פעם לכאן ופעם לכאן" (ילון, מבוא, עמ' 31).

51 כאמור לעיל ב-§ 24, מסירתו של פס אינה חד משמעית.

52 ראינו שאת הכתיב הזה הוא קורא בשתי דרכים.

53 גולדברג, אהלות, על אתר לא דייק כשהביא את הגרסה שְׁנִית כגרסת ק ולא חש בתיקון שיצא מתחת ידי הנקדן. יושם נא לב כי מתחת לשי"ן יש שווא. הרחק מימין לשווא

נמצאת גם בכתבי היד פר פא, וכך הוא בלא ניקוד גם בכ"י לו (שנות).⁵⁴ רמב"ם גרס "כותל שנותי" ובפירוש המשניות כתב: "ויש קורין שנות, והוא הכותל הכפול". נראה כי שנות היא הגרסה העומדת ביסוד הצורה שנותי (היינו שְׁנוֹת + י?)⁵⁵.

29. מסתבר כי קריאת סופר ק (שנית) נראית המרה מוטעית של הוי"ו ביו"ד. ההעתקה המוטעית עשויה הייתה להתרחש במילה שנות, שכן זו גרפמה (כתיב) של מילה נדירה; וכתיבה של תיבה נדירה עשוי להתחלף בכתיב של התיבה המוכרת יותר – שנית.

30. גיזרונה ופירושה של הצורה שְׁנוֹת וחלופתה שנותי שנמצאה בעדים אחרים הוא מסופק כפי שהראה גולדברג.⁵⁶ הסברה שהכתיב שנות נתגלגל מהצורה שְׁנוֹטָה⁵⁷ נטולת בסיס בלשון ומפוקפקת ביותר. דברים סבירים יותר נמצאים בפירוש המשנה לרמב"ם שהובאו לעיל. הוא רואה בשם שנות צורה מהשורש שני", שעניינו הכפלה בשניים ("הכותל הכפול"), משמע התי"ו אינה עיצור שלישי בשורש.

דברי סיכום

31. חמש הדוגמות שהובאו ונידונו כאן חושפות הבדלים נוספים בין שתי מסירותיו העיקריות של כתב יד ק, ואינן אלא הד קטן של ההבדלים הרבים בין סופר כתב היד לנקדן-המתקן. צירוף נתוניהם של עדים אחרים לממצאים בכ"י ק מאפשר לעמוד על טיבן של הגרסות שמוסר כל אחד משני העדים של החשוב בכתבי היד של המשנה. כאמור, כל אחת מהמילים שנידונו כאן קובעת מקום לעצמה. במקום שיצאה שגגת העתקה מתחת ידיו של הסופר באה גרסת הנקדן ומתקנת את המשוגה;

יש נקודה מתחת ללמ"ד של המילה "כותל" הבאה לפנייה. זה נראה לי בבירור כתם בעלמא, ואין מדובר כלל בסגול.

54 וכן מצא גולדברג בשני עדים נוספים.

55 גולדברג, שם, ציין את הגרסה שנותי מכתב יד אחד ומדפוס אחד; שניהם עם פירוש המשניות לרמב"ם.

56 ראה שם, עמ' 54.

57 כדברי גולדברג, שם בעקבות ביאורו של בעל "מלאכת שלמה", שפירש "כותל הנוטה ליפול".

דבר הזה משתקף בדוגמות ענייה/ענוה/ענוה, שנית/שנות. ובמקום שלא טעה הסופר בהעתקתה של מילה, נקל לראות שמסירתו טובה מזו של הנקדן. הדבר הזה ניכר היטב בדוגמות אָסל/סל, נְמָלָה/נְבָלָה. אבל אין חסרים מקומות שאין לדעת למה כיוון הסופר, כך הוא בכתיב אסופי שביעית. כלום טעה בכתיב המילה וכתב אסופי במקום אספי כגרסת כל העדים במשנה ובתוספתא או שמא כיוון לצורה אָסופי במשקל פָּעוּל? וגרסת הנקדן – אָסופי – הגם שהיא ברורה, יש בה קושי אמיתי: למה תישקל צורה המכוונת לעושי פעולה במשקל המציין תואר סטטי?

32. כאמור מספר המילים שבהם נבדלו מסירותיהם של שני העדים העיקרים של כתב יד ק הוא רב עד מאוד. בדוגמות המעטות שהובאו ונידונו בעיון הזה, אפשר לראות כי כל מילה עומדת לעצמה, ומסירתה לדיוקה תלויה במידת המהימנות של המסרן או בתקלות העתקה ובדוגמות אחרות אפשר להצביע על גורמים אחרים. ויש גם דוגמות שלא תמיד אנחנו יכולים לעמוד על טיבה של הצורה הנמסרת. פעמים שצורתה המדויקת של המילה היחידאית נשארת עלומה ומסופקת.

רשימת קיצורים

עדי נוסח

א = כ"י אנטונין לסדר טהרות על פי הפקסימיליה שהביא א"י כץ, גנזי משנה מאוסף אנטונין בספרייה הלאומית בלנינגרד, ירושלים תש"ל, עמ' קסט – שיט; ד"ר = משנה דפוס ראשון נפולי רנ"ב (מהדורת צילום ירושלים); לו = משנה על פי מהדורתו של ו"ה לו, מתנייתא דבני מערבא על פי כ"י קיימברידג' Add 470,1, קיימברידג' 1883; ליוור = דפוסי המשנה, ליוורנו תרע"ט, תרפ"ט; פא = כ"י פרמה א של המשנה (דה-רוסי 138), מהדורה פקסימילית, ירושלים תש"ל; פס = כ"י פאריס 328-329 בספרייה הלאומית בפריז, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ג; פר = משנה כתב יד פרמה (ב) לסדר טהרות, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"א; ק = משנה כ"י קאופמן A50 בספרייה הלאומית בבודפשט, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשכ"ה; רמב"ם קאפח = גרסות המשנה במהדורתו של הר"י קאפח, משנה עם פירוש רבנו משה בו מימון, ירושלים תשכ"ג – תשכ"ז (חלקה הגדול ביותר מבוסס על אוטוגרף הרמב"ם); ת = משנה כתב יד תימני – נזיקין קדשים טהרות, מהדורה פקסימילית, ירושלים תש"ל.

מחקרים

אפשטיין, פיה"ג = י"נ אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות, ירושלים – תל-אביב תשמ"ב

בר-אשר, איטליה = משה בר-אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה, עדה ולשון ו, ירושלים תש"ם

בר-אשר, מחקרים א ב = משה בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, א – מבואות ועיוני לשון, ב – פרקי דקדוק, ירושלים תשס"ט

גולדברג, אהלות = אברהם גולדברג, מסכת אהלות – מהדורה מדעית על פי כתבי יד, דפוסים קדומים ונוסחאות הראשונים עם פירוש ומבוא, ירושלים תשט"ו

זק"ש, זרעים א, ב = ניסן זק"ש (עורך), משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי יד של המשנה ועם השוואות להבאות מהמשנה בחז"ל, גאונים וראשונים, כרך ראשון – ברכות... כלאים, ירושלים תשל"ב; כרך ב – שביעית... ביכורים, ירושלים תשל"ח

ייבין, בבלי = ישראל ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, א-ב, ירושלים תשמ"ה

ילון, מבוא, חנוך ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד

קוטשר, מחקרים = יחזקאל קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז

שרביט, פרקי מחקר = שמעון שרביט, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים תשס"ח

בנתיבי אגדות חז"ל¹

יהודה ברנדס

חלק א: אגדות, אמונות ודעות

בשנת תש"ל יצא לאור ספרו של הרב מרדכי פירון 'בנתיבי אגדות חז"ל'², כשנה אחרי הופעת ספרו של פרופ' אפרים אלימלך אורבך, 'חז"ל אמונות ודעות'³. הרב פירון מזכיר את ספרו של פרופ' אורבך במסגרת 'רשימה ביבליוגרפית קצרה' המופיעה בסוף ספרו, אחרי חלק המקורות וההערות, תחת הכותרת: 'להלן כמה מהמחקרים המקיפים בעברית על חז"ל, דבריהם ועולמם'⁴. לא נראה שספרו של פרופ' אורבך השפיע ישירות על חיבורו של הרב פירון. ראשית, מפני שבהכירנו את משך הזמן העובר מחיבורו של ספר ועד עוברו את כל מסלול ההכנה לדפוס וההוצאה לאור, סביר להניח שהרב פירון סיים את כתיבת עיקר ספרו לפני שספרו של פרופ' אורבך יצא לאור. שנית, מפני שספרו של הרב פירון נוצר, כפי שהוא מעיד (מבוא, עמ' 7), במהלך שיעורים משודרים ברדיו, בהרצאות השבועיות 'בשנים האחרונות',

1 כאשר נתבקשתי לכתוב מאמר לכבודו של הרב מרדכי פירון, יאריך ה' ימיו ושנותיו בנעימים, התקשיתי לבחור בתחום דעת הולם, שהרי בעל היובל ידיו רב לו, איש אשכולות שעסק ועוסק ואי"ה עוד ינובון פירותיו בשיבה, בתחומים רבים ומגוונים. נזכרתי במפגש הראשון שלי עם כתבי הרב: הספר 'בנתיבי אגדות חז"ל', שקבלתי מתנה לבר מצווה, קראתיו בימי נעוריי והיה מן השערים הראשונים שנפתחו בפניי לעולם האגדה. לפיכך, בחרתי להגיש לרב מנחת שי, עיון בעקבות הספר הזה, בדבר הדרך להגיש ולהנגיש את האגדה והספרות התלמודית כולה ללומד שאינו מצוי בתוך עולמה.

2 הוצאת דון, תל אביב תש"ל.

3 הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"ט.

4 המחברים שנמנו לצד אורבך ברשימה זו הם, לפי סדר הא"ב: גדליה אלון, ב.ז. באכר, יוליוס גוטמן, לוי גינצבורג, יצחק היינמן, אברהם יהושע השל, שאול ליברמן וי.ל. צונץ.

ומסתבר שרובם של השיעורים נאמר עוד קודם לפרסום ספרו של פרופ' אורבך. ייתכן שהרב פירון למד אצל פרופ' אורבך באוניברסיטה העברית (לרב פירון תואר בתלמוד), ושם קיבל מתורתו שבעל פה, אולם השפעה זו אינה בולטת בספר. אדרבה, ספרו של הרב פירון על אגדות חז"ל יכול להתקבל כחיבור מנוגד לספרו של פרופ' אורבך, אף כי אין בו ויכוח ישיר עם שיטתו. ברצוני להצביע, באמצעות השוואה בין שני החיבורים הללו, הקרובים בנושאם ובזמן חיבורם, על ההבדל בין שניהם בגישה לאגדות חז"ל, על שתי הדרכים בלימוד אגדת חז"ל והגותם הנובעות משני החיבורים הללו, ומכאן לבעייתיות הרחבה יותר של הגשת דברי חז"ל לקורא וללומד המודרני.⁵

בין 'אמונות ודעות' ל'נתיבי אגדות'

ספרו של פרופ' אורבך, 'חז"ל, פרקי אמונות ודעות', מחיל על ספרות חז"ל מונח מן הספרות הפילוסופית של ימי הביניים. ספרו של רס"ג, ראשון המחברים של ספר 'פילוסופיה יהודית', רחוק בשיטתו ובמבנהו מאגדות חז"ל וקרוב יותר לתבניות החשיבה של הפילוסופים הערבים, המושפעים מן הפילוסופיה היוונית. כבר משם הספר מבין הקורא שפרופ' אורבך הלך בדרכו של רס"ג, וביקש לחלץ מספרות חז"ל משנה תיאולוגית-פילוסופית. לעומת זאת, השם 'נתיבי אגדות חז"ל' – עיונים במשנתם של קדמונים' אינו מציע תבנית שלתוכה ייצוק המחבר את האגדה, אלא אדרבה, מזמן את הקורא להלך עמו, בעקבותיו, בתוככי האגדות עצמן.

בין שיטה לאורח חיים

הפרק הראשון בספרו של פרופ' אורבך עוסק ב'חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל', והוא מהווה מבוא לספרו ולשיטה בה נקט. הוא מצביע על הבעיה היסודית: "אין לנו דיון שיטתי בפרקי אמונות ודעות, ואין גם כמעט סוגיות רצופות הדנות בנושא אחד. לרוב עלינו לצרף ולסדר את החומר המפוזר לכלל מסכת מחשבה אחת" (עמ' 3). פרופ' אורבך קובע שהיעדרה של משנה

5 בין הספרים יש הבדלים משמעותיים רבים, בגודלם והיקפם, במשמעת האקדמית, בדרך הרצאת הדברים ועוד. במהלך הדיון אתעלם מן ההבדלים הללו, ואתמקד רק בהבדלים הנראים קשורים לגישה לאגדות חז"ל ומשנתם ההגותית.

מסודרת, עקבית ושיטתית, זימן לידי בני הדורות הבאים חירות רבה בהגדרת עיקרי האמונה, כשהם מסתמכים על דברי חז"ל, איש איש לפי דרכו ושיטתו, מבלי לנסות לחשוף את "אמונותיהם ודעותיהם של חז"ל על רקע המציאות של ימיהם ושל סביבתם" (עמ' 3). זו המשימה שנטל על עצמו פרופ' אורבך בספרו.

הרב פירון פותח את הקדמתו (עמ' 9) בהבהרה ש"האגדה אינה מחשבה והגות בלבד, שכן לא קווי-אידאולוגיה רצו חכיננו להביע, ומכל מקום לא היתה זאת מטרתם הראשונית. מגמתם הכוללת היתה לבנות את עולמה של היהדות על כל מישוריו ורבדיו, ולהקים היכל קודש לעם קדוש, להורות את דרך התורה שהיא דרך ה', דרך החיים".

וכן הוא מוסיף ומדגיש: "האגדה אינה מצטמצמת בעיונים מטפיסיים, בספקולציות מופשטות, כל תחומי החיים הם תחומיה, וכל בעיות אנוש המסובכות, מאווייו, יצריו ותחושותיו, כל אלה נושאה ותכניה. כמוכן – הכל מתוך אידיאה אחת השזורה בכל דבריהם: 'האידיאה האלקית'. הציפייה המתעוררת למקרא הקדמה זו היא שקריאת האגדות על ידי הרב פירון תיעשה בדרך שיש בה יותר קשב ללשון הטבעית של האגדה ופחות הכפפה של האגדה למערכת מושגים חיצונית. ואכן, גם ממבט שטחי ביותר ניכר ההבדל: בעוד שבספרו של פרופ' אורבך הרצאת הנושאים לפרטיהם היא בלשונו של המחבר, וההפניות לדברי חז"ל עצמם הן קצרות ומקוטעות – רק כדי להדגים או להוכיח את הנאמר בלשון המחבר – הרי שבפני קורא 'בנתיבי אגדות חז"ל' מוצגות פסקאות שלמות של אגדות חז"ל ודברי המחבר מלווים את הקורא בקריאתו, במילות הקדמה ורקע, הסבר ופירוש, וקישור לנושא הכללי של הפרק ולהקשרים נוספים, היסטוריים ורעיוניים. אין הוא מציע בלשונו את דברי החכמים, אלא מניח לקורא לעיין בהם בעצמו – לעתים אף בלא הוספת הסבר כלשהו. הדבר ניכר אפילו בגרפיקה: אצל פרופ' אורבך, גופן אחיד בכל הספר, ואילו אצל הרב פירון, דברי חז"ל מופיעים בגופן שונה, מודגש.

רשימת הנושאים

רשימת הנושאים של פרופ' אורבך אופיינית לחיבור בעל אופי פילוסופי-תיאולוגי כללי: קבוצת הפרקים הראשונה עוסקת באלוהים: 'האמונה באל אחד', 'נוכחות האל בעולם', 'קרבה ומרחק – מקום ושמים', 'הכינוי גבורה וכוחו של אלוהים', 'הכישוף והנס', 'כוח השם', 'פמליא של מעלה', 'מי שאמר

והיה העולם'. חטיבה זו מקיפה מחצית מפרקי הספר (שמונה פרקים מתוך שישה עשר, בניכוי הפרק הראשון שהוא פרק מבוא).⁶ החלק השני של הספר, פרקים י – יז, מכיל פרקים על 'האדם', 'ההשגחה', 'תורה שבכתב ותורה שבעל פה', 'המצוות', 'קבלת עול מלכות שמים', 'חשבוננו של אדם וחשבוננו של עולם', 'עם ישראל וחכמיו', ופרק אחרון: 'על הגאולה'. אין בספרו של פרופ' אורבך כמעט התייחסות לשאלות של מוסר, ובוודאי אין הוא עוסק במצוות פרטיות, אף לא במצוות שבין אדם לחברו שהמרכיב המוסרי שבהן מאוד משמעותי. עניינו של פרופ' אורבך בתיאולוגיה, ולא באתיקה.⁷

לעומת זאת, רשימת הפרקים של הרב פירון ממעטת מאוד בעיסוק באלוהים. היא ממוקדת באדם, ובמיוחד – אדם מישראל. כבר מקריאת תוכן העניינים ניכר שהמוקד של הספר הוא האדם והעם ומקומו בעולם. רק שני הפרקים הראשונים, מתוך עשרים ותשעה, מוקדשים לעולם ולבוראו. שבעת הפרקים הבאים עוסקים בעם ישראל ובארצו: מהותה של האומה הישראלית, בחירת ישראל, גיור וגרים, השנאה לעם ישראל, ארץ ישראל, שבחה של ירושלים, ירושלים מרכז האומה. סדרת הפרקים הבאה (27-10) עוסקת בעולמו של האדם מישראל, מן ההיבט של החובות והמצוות המוטלות עליו בתחום המוסרי, החברתי והדתי: מוסר היהדות, אהבת הזולת, האדם וכבודו, השוויון בפני החוק, מציאות הרע בעולם, מקומו של האדם ביקום, יישובו של עולם, ערבות הדדית ופיקוח נפש, הצדיק ומעמדו, רכושו של אדם, לשון הרע, צדקה וחסד, מידת הענווה וסגולתה, אדם ותפילתו, התפילה ונוסחאותיה. הפרקים האחרונים נראים מכוונים יותר לזמן חיבורו של הספר, בעקבות מלחמת ששת הימים וציפיות הגאולה שהתעוררו אחריה: מהותה הרוחנית של הגבורה, המלחמה ושברה, גדול השלום, אתרית הימים.

נושא לדוגמה: ערבות הדדית

דרך אחרת להשוואה בין הספרים היא לבחור נושא אחד ולראות כיצד טופל בכל אחד מן החיבורים. ניטול לדוגמה את הנושא 'ערבות הדדית'. פרופ' אורבך הקדיש לו עמוד אחד, בסופו של תת-הפרק 'בחירה ומציאות', שהוא

6 אף כי מבחינת היקף העמודים היא מהווה פחות משליש מן החיבור כולו.

7 אין הכוונה חלילה לר' אפרים אלימלך אורבך האיש, שידי רב לו בהלכה ובמוסר, אלא לאופיו של הספר המסוים הנדון כאן.

הסעיף הראשון בפרק 'עם ישראל וחכמיו'. לפי פרופ' אורבך, הערכות ההדדית מביאה עונש על כל העם הנושא באחריות, ויש בה גם משום ערובה שישראל יחזרו בהם למוטב וממילא גם לנצחיותה של האומה. הרב פירון הקדיש ל'ערכות הדדית' פרק בפני עצמו, בן שבעה עמודים. הדגש של הרב פירון הוא על כך ש'השקפת המוסר של היהדות מדגישה את ההתחייבות והאחריות האישית של כל אדם כיחידה עצמאית תוך השתלבותו ההדוקה בכלל כולו'. ככלל, הוא דן בשאלת הערכות ההדדית בהקשר של 'שאלת היחס והקשר בין הפרט לבין הכלל, ומקומו של האדם כיחידה בודדת בקולקטיב הציבורי', ולא בהקשר של עם ישראל ובחירתו, גורלו וייעודו. נקודת המבט של הרב פירון היא נקודת מבט אנושית-חברתית, בשונה מנקודת המבט התיאולוגית של פרופ' אורבך.

אגדת חז"ל כלשונה

הקריאה במקביל בשני הספרים שנוצרו בקרבת זמן ומקום ואפילו סביבה רוחנית מגלה עד כמה קשה ליצור שפה שתשקף את אגדת חז"ל בתבנית אחרת מזו שבה נוצרה. המפגש עם דברי חז"ל דרך מתווכים שאינם מביאים את הדברים כלשונם וכסדר הופעתם – או ליתר דיוק אי-סדר הופעתם – מאבד לא רק את הטעם של האותנטיות. זו אינה הבעיה הקלאסית של תרגום משפה לשפה, או של תרגום שירה, אלא בעיה מסדר גודל אחר, של העברה מ'משחק שפה' אחד למשנהו, במונחים ויטגנשטייניים. העברה שכזו מאבדת רכיבים מהותיים מאוד של הדבר עצמו. הבעיה דומה יותר לבעייתו של האנתרופולוג המבקש לתעד הווי חיים שבטי לבן התרבות המערבית המודרנית, או אולי בלשונם של בעלי האגדה עצמם – בעיית הכפרי שנקלע לעיר ובן המלך שהתחלף עמו.⁸ את הבעיה הזו תיאר יפה מקס קדושין בהבהירו את הפער שבין שפת האגדה שהיא שפה 'אורגנית', בלשונו, לבין השפה ה'לוגית' של מפרשיה וחוקריה בזמננו.⁹ לא די בהעתקת האגדה בלבד כדי להשיג מטרה

8 לסיכום תמציתי של בעיית 'משחקי השפה' בעקבות ויטגנשטיין עיין גילי זיוון, דת ללא אשליה – נוכח עולם פוסט-מודרניסטי, רעננה תשס"ו, עמ' 35-41.

9 Max Kadushin, *The Rabbinic mind*, מהדורה ראשונה: 1952. נדפס לאחרונה על ידי Global publications, Binghamton University New York. 2011. במהדורה זו נדפס גם מבוא ביקורתי לשיטתו של קדושין מאת י' ניוזר ותגובה מאת צ' קדושין.

זו. על כך יעיד מפעלם החשוב של ביאליק ורבניצקי בספר האגדה, שביקשו להביא את אגדת חז"ל כלשונה בפני הקורא שאינו יכול לקוראה במקורה. עצם מעשה הבחירה וסידור החומר לפי נושאים שובר את שדה-השיח של האגדה ומנתק אותה מעולמה הטבעי, הארוג והשזור; אגדה והלכה, סוגות שונות של אגדה, נושאים ותחומים רבים מעורבים זה בזה, ככל התופעות אשר הצביעו עליהן חוקרי האגדה ומפרשיה. על אחת כמה וכמה מתרחקים הדברים ממקורם הטבעי כאשר חוקר בוחר למקד את עיונו בסוגה אחת של האגדה, כדוגמת חיבורו של פרופ' יצחק היינמן 'דרכי האגדה', המתמקד כמעט כולו במדרש הכתובים, או מחקריו המאלפים של הפרופ' יונה פרנקל, שעיקרם מבוסס על ניתוח ספרותי-מבני של סוגת הסיפור הקצר.¹⁰ אין בכך כדי לגרוע במאומה מתרומתם העצומה של חוקרים אלו, ורבים אחרים, לחקר האגדה ופרשנותה, אלא רק להצביע על הקושי שבהעברת דפוסי המחשבה של בעלי האגדה לקורא שאינו מכירם באופן בלתי אמצעי. אין מדובר על הפסד של 'טעם' בלבד, אלא על חיסרון מהותי ביכולת להבין את מחשבת חז"ל, באשר אין דרך לנתק בין התכנים לבין אופני הבעתם במחשבה החז"לית. בווריאציה על הביטוי הידוע של חוקר המדיה המודרני מרשל מקלוהן, 'המדיום הוא המסר', עם העברת הדברים באמצעות מדיה אחרת, תיווך שונה, משתנה גם המהות. ספרו של הרב פירון מנסה לשמור על קרבה ללשון האגדה ולעולמה, אך גם הוא אינו פטור מלסדרה ומלצקת אותה בכלים המתאימים לקורא בן זמנו. לפיכך, יש לדון גם את הספר הזה וגישתו כאחת מן הסוגות של 'ספרות הנגשת האגדה', ולא כאגדה במקורה.

חלק ב: בעיית תרגום התלמוד

הבעיה הבלתי-פתירה

בשנת תרמ"ה (1885), לרגל יובל השבעים של ר' אייזיק הירש וייס (להלן:

ועיין עוד: אברהם הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל: בעקבות משנתו של מ' קדושין, תל אביב תשל"ט.

10 פרופ' פרנקל מודע לחלוטין לבעיות ההרמנויטיות של פרשנות האגדה בפרט והתלמוד בכלל. עיין יונה פרנקל: סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, רעננה תשס"ד, פרק ראשון: שאלות הרמנויטיות, עמ' 10-50. ודברינו כאן עולים במידה רבה בקנה אחד עם הבעיות ששרטט.

ראה"ו), חוקר התלמוד וההיסטוריה היהודית ומחבר 'דור דור ודורשיו', פרסם חברו להוראה בבית המדרש לרבנים בווינה, ר' מאיר איש-שלום (להלן: רמא"ש), חוקר ספרות חז"ל בעל שם בפני עצמו, קונטרס לכבודו. כדרכם של חכמים, התשורה לחברו הייתה מאמר עיוני, ולא דברי הלל ותשבחות בעלמא.¹¹ רמא"ש בחר להקדיש לראה"ו מאמר קצר שנקרא 'דבר על אודות התלמוד'. בכותרת המשנה מבואר נושא המאמר: 'אם יכול הוא להתרגם כל צרכו'.¹²

הקונטרס הקצר בן שישה עשר העמודים נחלק לשניים. בראשיתו מבואר בן שני עמודים שבו מסביר רמא"ש את קשיי התרגום של התלמוד. חלקו השני והעיקרי של הקונטרס מכיל מספר סוגיות לדוגמה, באמצעותן הציג רמא"ש את הדרך להתקנת התלמוד לקראת תרגום. במבוא מנה רמא"ש את סוגי הקשיים שבתרגום התלמוד, והסיק שרוב הקשיים אינם ייחודיים לתלמוד והם קיימים בכל תרגום של ספרות קלאסית עתיקה. טענתו העיקרית היא שיש ממד אחד של קושי ייחודי לתלמוד, שאינו קיים בספרויות אחרות ויש להתגבר עליו לקראת כל תרגום. לזיהוי הקושי הזה ולהצעת דרך ההתמודדות אתו הוקדש המאמר. הקושי שרמא"ש מתאר הוא המבנה המורכב, הרב-רבדי של התלמוד. לטענתו, קודם למעשה התרגום יש להתקין את התלמוד על ידי הפרדת ה'רבדים' שבו באופן מובלט, ואת זאת הוא מדגים בסוגיות אחדות. גישתו של רמא"ש לבעיית הריבוד של שכבות התלמוד נראית כיום, כעבור למעלה ממאה שנות מחקר, נאיבית למדי. רמא"ש סבור היה שגוף התלמוד הוא יחידה רצופה ושלמה, ועל גבה נוספו קטעי הסבר, פרשנות ומשא ומתן קצרים. כיום מקובלת במחקר הגישה שהתלמוד עצמו בנוי שכבות שכבות, זו על גבי זו, כפי שתיאר רב שרירא גאון באיגרתו: 'ואתוסף תלמודא דרא בתר דרא'.

הבנה זו מחריפה שבעתיים את הקושי שהעלה רמא"ש. לא זו בלבד שהפיתרון שלו אינו אפשרי – לא ניתן לחלץ את 'גוף התלמוד' מתוספותיו – אלא שגם הבעיה חמורה בהרבה. חוסר היכולת לתרגם את התלמוד אינו נובע רק מהקושי הטכני להפרידו לשכבותיו, אלא מקשיים הרבה יותר יסודיים בהתמודדות עם אופן החשיבה שבו נוצר. אופי העריכה של התלמוד משקף

11 מנהג נאה זה מתקיים גם בחיבור הנוכחי, לכבוד יובלו של הרב מרדכי פירון שליט"א.

12 מאיר איש שלום, דבר על אודות התלמוד, פרעסבורג תרמ"ה.

דפוסי חשיבה שונים לחלוטין מאלו המוכרים בתרבות שאל לשונה מבקשים לתרגמו.

אם תרגום התורה ליוונית נחשב בעיני חכמים לאירוע בעל משמעות חמורה, כמעט אסון לאומי, הרי שתרגום התלמוד לא התרחש בעצם מעולם. פער השפה בין התלמוד לבין לשונות העולם הוא כה עמוק, עד שהתרגום המילולי אינו מצליח לגשר עליו. הפער הזה נותר לא רק כאשר תרגמו את התלמוד ללטינית, לגרמנית או לאנגלית, אלא גם בעת תרגום התלמוד לעברית. שום תרגום אינו מצליח להעביר את המהות של החשיבה התלמודית.

הבעיות הפתירות כביכול

כאמור, רמא"ש טען שהבעיה העיקרית של תרגום התלמוד היא בעיית מבנה הסוגיה. לפני שהגיע לתיאור הבעיה הזו, מנה רשימה של קשיים שלדעתו הם אופייניים לכל תרגום ספרות עתיקה, ומתרגמים אמורים כביכול להתמודד עמם כחלק מתפקידם הרגיל. אולם, תוך כדי הצגת הדברים מתברר שגם הקשיים ה'רגילים' אינם רגילים כלל כאשר מדובר בתלמוד.

בעיית קיצור הלשון

הבעיה הראשונה שמונה רמא"ש היא בעיית הסגנון התמציתי של החיבור. וכך הוא מתארו: "התלמוד הזה לא נכתב לקרות. רצוני לומר, שיהא אדם קורא בו כדרכו וכיון שהוא יודע פירוש מלותיו ודיבוריו יבין את הכל מעצמו, כמו שאדם קורא בספרים אחרים. שהתלמוד הזה אעפ"י שהוא כתוב ומונח עדיין הוא תורה שבעל פה. שיותר הוא מה שהוא מרמז עליו ממה שכתוב בו מפורש. ועל כן אלולי שבאו לנו בו פירושים מקובלים מדור דור לא מצאנו בו ידינו ורגלינו. והוא דבר שאין צריך ראייה עליו. והזכרתי זה לומר שאף אם יוכל הוא להתרגם לא יחשוב אדם כיון שהוא מתורגם בלשון המדוברת הנה הוא יכול להבינו, שאין הדבר כך, אלא יהא דומה לספר שנכתב בלשון המדוברת ולשונו מקוטע וקצר ורומז יותר ממה שכתוב בו. ועל כן אף אם יתורגם יהא עדיין צריך לפירוש וביאור בהרבה מקומות באותה הלשון שיתורגם בה".

עובדת היות התלמוד מסוגן בקיצור נמרץ ידועה לכל. המעיין בפירושו של הרב עדין שטיינזלץ לתלמוד יראה מיד, שבנוסף לקטעי התרגום חייב היה להוסיף פרשנות מרחיבה 'למען ירוץ הקורא בו'. מבקרי פירוש שטיינזלץ

נחלקים לאלו המאשימים אותו בקיצור יתר, שאינו מספיק לפתור את הקשיים בקריאה, ואלו המאשימים אותו בהרחבת יתר, הגורמת ללומד לקבל נתיב פרשני אחד מן האפשריים. הבעיה כמובן אינה בעייתו של הרב שטיינזלץ אלא של החיבור המתפרש, התלמוד. רמא"ש לא הסביר ממה נובע קיצור הלשון של התלמוד, ולא הסביר מה צפוי לקרות בתרגום – האם המתרגם אמור להשאיר את הספר 'רובו בעל פה', כלומר, בלתי מובן למי שלא יקבל הסבר נוסף ומרחיב, או שמא אמור המתרגם לכלול גם את הרחבת הלשון – ואם כן, מה יחמיץ הלומד בתלמוד בשפה זרה אם לא יפגש ישירות עם הלשון הקצרה, החדה והחידתית, שהרי סגנון זה הוא משורש נשמתו של התלמוד. אין הבדל גדול לעניין זה בין לומד דובר עברית-ישראלית מודרנית לבין דוברי שפות זרות. כל מורה לגמרא מכיר את הבעיה הזו. כאשר פוגשים את המשפט הראשון במשנה: 'מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן', או את המשפט הראשון בתלמוד: 'תנא היכא קאי דקתני מאימתי'. כמות האינפורמציה וההסברים הנצרכים כדי לבאר ללומד המתחיל את האמור במשפטים אלה, מרחיקה אותו משמיעת הניגון המקורי, הראשוני, של המאמר החז"לי.¹³

בעיית הרקע ה'תרבותי': מקרא, מדרש וטרמינולוגיה

הבעיה השנייה לדעתו של רמא"ש היא שישנם חלקים מן התלמוד שכלל אינם ניתנים לתרגום. הוא מונה שלושה מהם: רקע מקראי, מדרשי, ומערכת המושגים.

מקרא ומדרשו: "לקריאת התלמוד יוקדם בהכרח ידיעת המקראות לפי שכל דרשותיו מיוסדים על המקראות. והדרשות על פנים שונים והרבה בהם נתלים אפילו באותיות המלה או בקריאתה. והנה אם תתרגם את המקרא בלשון אחרת אין לדרוש זה שום הִתְלֹוּת. על כן אין לתרגם המקראות כלל. כי כל מי שירצה לקרות בתלמוד צריך שיוקדם לו בקיאת (!) המקראות, וכל מי שאינו בקי במקראות אין לו עסק בתלמוד".

המקרא אמנם ניתן לתרגום, אולם ממקרא מתורגם אי אפשר להגיע להבנת דברי התלמוד המתייחסים אליו, מכיוון שמרכיב מאוד משמעותי בתלמוד הוא המדרש, והמדרש אינו יכול לפעול על פסוק מתורגם, שהרי הוא נזקק

13 עיין עוזיאל פוקס, 'התלמוד ... מקצתו כתוב ומקצתו על פה', דימוי 26 (חורף תשס"ו).

למבנים הלשוניים והדקדוקיים של הלשון העברית המקראית. מנקודת מבטו של רמא"ש, זו בעיה של תרגום, אולם מנקודת השקפה רחבה יותר שבה אנו עוסקים כאן, הקושי הוא אחר: דפוס החשיבה של המדרש זר לחלוטין למחשבה חוץ-תלמודית. הגמרא בתחילת מסכת סנהדרין מסיקה מהחזרה המשולשת על המילה 'אלוהים' בפרשת משפטים שיש צורך בשלושה דיינים בבית דין. כדי להבין את הדרשה הזו צריך בראש ובראשונה להכיר את הכפילות הלשונית במילה 'אלוהים', המשמשת גם לריבוננו של עולם וגם לדיינים. תרגומי התורה לא יכולים לפתור את הבעיה, כיוון שהם יכולים לתרגם או 'אלהא' או 'דיינא', וכמו בארמית כך גם בשאר כל הלשונות. וכיצד ניתן לתרגם את הדרשה 'קודש הלולים' – אחליה והדר אכליה" (חללו ואחר כך תאכלו)? אפילו דובר עברית ויודע מקרא יתקשה בדרשה כזאת, מכיוון שהיא מניחה שאפשר להחליף בדרשה חי"ת וה"א, וזו כנראה אפשרות הקיימת רק במקום שבו כתיבת האות ה"א הייתה דומה לחי"ת, כאשר הרגל השמאלית אף היא הייתה מחוברת לגג האות, או במקום שבו הגיית הה"א והחי"ת הייתה זהה.

הבעיה אינה רק בלשון שבה משתמש המדרש, אלא גם בלוגיקה שלו: בניגוד לדעתם של פרשנים וחוקרים אחדים, הן מן הראשונים והן מן החדשים, הסבורים שניתן למצוא הקבלה בין המידות שהתורה נדרשת בהן לבין דרכי הפרשנות וההיסק הלוגיים שבתשתית המחשבה היוונית-אירופאית-מערבית, סבור רמא"ש, בצדק, שגם אם ניתן למצוא מספר מקבילות בדרכי ההיסק והלוגיקה, כדוגמת הקל-וחומר וה'היקש' – עיקרן של דרכי הדרשה של חז"ל אינן מותאמות ללוגיקה המקובלת בעולם המדעי הכללי. לא רק 'גזירה שווה' שאין אדם דן מעצמו, אלא גם מידות אחרות. בדרך כלל ההיגיון היווני הפשוט והישר אינו יכול להתחקות אחרי דרכו של המדרש להפיק את הדרשה מפסוקי המקור, והוא יכול להציע מבחר אפשרויות אחרות, הולמות במידה שווה. שוב, הבעיה אינה רק בעיה של תרגום מילולי כפי ששמתמע קצת מדבריו של רמא"ש, הבעיה היא של התאמת דפוסי החשיבה. היווני אינו יכול להבין, לקבל ולהזדהות, כיצד אפשר להחליט על סמך החזרה המשולשת על המילה 'אלוהים' שנחוצים שלושה דיינים, גם אם מתרגמים 'אלוהים' כדיינים. יש לזכור שלא די בעובדה שיש חזרה משולשת: המדרש מצריך גם 'עירוב פרשיות' המאפשר לחבר את פרשת 'שבועת מודה במקצת'

עם פרשת 'שבועת השומרים', כדי לצבור משתיהן יחד את שלושת המופעים של 'אלוהים' ולהסיק מכך את חובת שלושה הדיינים. האדם המשכיל שחונך על ברכי התרבות היוונית אינו יכול לקבל את דרך ההיסק הזאת, ובוודאי שאינו יכול לקבל שבדרך כזו של פרשנות-דרשנות מפיקים עיקרי חוק ומשפט. במקרה הזה – עיקרון יסודי בסדר הדין.¹⁴

פענוח המושגים

כל מתרגם, גם מי שמתרגם מן המקרא, מכיר את הקושי שבתרגום שמות. לשמות העבריים, גם שמות מקומות וגם שמות אישים, יש אטימולוגיה ברורה, לעתים דרשנית ולעתים פשטית. אברהם הוא נוטריקון אב-המון-גויים. אם נשמור את השם כצורתו העברית, גם אם בצליל נכרי – איברהים או אייברהם, הנוטריקון יאבד. קל וחומר בשם כמו 'יצחק', שבו עם אמירת השם נשמע כבר הצחוק. איסחאק, אייזיק – אין בהם שום דבר מצחיק. ביחס לתלמוד, רמא"ש מחריף את הבעיה עוד יותר:

"כל שמות המושגים שהם כשם פרטי, שכמו שאי אפשר לשם פרטי שיתורגם, אלא השם ראובן יהיה ראובן בכל הלשונות כמו כך אלו שמות המושגים. דרך משל: השם 'שמע' או 'קריאת שמע', וכן השם 'תפלה' הם כשם פרטי, שפרשה מיוחדת בתורה נקראת בפרט 'שמע'. וכן קריאתה נקרא בפרט 'קריאת שמע'. עד שתוכל לומר: 'אמר קריאת שמע' או: 'לא אמר קריאת שמע'. והשם 'תפלה' אינו להשתפכות הנפש בכלל, אלא הוא פרטי לשמונה עשרה ברכות הידועים. ומעתה אם תתרגם המשנה: 'נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע ומן התפילין וחייבין בתפלה', יהיה היותר טוב שלא תתרגם אלו השמות אלא ישארו בהוויתן ובצורתן, ותפרשם ותבארם פעם אחת ודי בכך. ושמות כאלו רבים הם והתלמוד מלא מהם. ואין לך דוגמה גדולה כשם פרטי שמונה עשרה שהוכרתי. שבאמת אין לתפלה משמונה עשרה ברכות מציאות כלל, שהרי י"ט או שבע או תשעה הם כידוע ואעפ"כ כולם נקראות שמונה עשרה".

הטרמינולוגיה של התלמוד מכילה אינספור 'שמות פרטיים', דהיינו –

14 על הפער בין תפיסת הלשון ופירושו הכתוב בין ספרות חז"ל לספרות המאוחרת לה ומושפעת מן הפילוסופיה היוונית, עיין בנימין גרוס, ברית הלשון, ירושלים תשס"ה, עמ' 40-44.

מושגים ייחודיים שאי אפשר לתרגמם כלשונם, אלא צריך להשתמש בהם כמונח קבוע, ולהציע לקסיקון להנהרת המושגים. לדבריו של רמא"ש, בעיית התרגום של השמות הפרטיים מתרחבת בהקשרים שונים. ואפשר להוסיף על דבריו כהנה וכהנה. ראשית הוא מונה מושגים ששייכים לעולם המצוות. כמובן, הבעיה אינה תרגום לשוני, אלא פענוח ופירוש המונח למי שעולם המצוות זר לו. גם ישראלי חילוני אינו יודע בדיוק מהו 'שמונה עשרה', בעוד הרעיון המשעשע ביותר הוא שבכלל אף פעם לא מתפללים שמונה עשרה. המושגים התלמודיים אינם רק מושגים משדה המצוות, אלא גם טרמינולוגיה הלכתית, כדוגמת: 'פסיק רישיה', 'מתעסק', 'מעמד שלושתם', מושגים זרים גם לשומרי מצוות שאינם מתמצאים בשיח ההלכתי. הפיתרון של רמא"ש לבעיית תרגום כל המושגים הללו הוא ויתור על התרגום והשארת המונחים במקורם. לפיכך, בצמוד לתרגום התלמוד נחוץ גם לקסיקון מונחים מקיף ועשיר. בהמשך דבריו הוא מעלה בעיה קשה יותר, מכיוון שהלקסיקון אמור להציע גם פירושים למונחים שנשמעים מוכרים בתרגום, אבל התרגום מטעה לפרשם באופן אחר ממשמעותם המקורית. רמא"ש מדגים זאת על המונח 'דיני נפשות', שבתרגומים השונים מאבד בדרך כלל את המשמעות הרחבה שיש לו בדברי חז"ל, הכוללים תחת דיני נפשות גם שור הנסקל. לקבוצה זו צריך להוסיף גם את המושגים האגדיים, שכפי שהסבירו הרמב"ם והמהר"ל, לפעמים אסור לפרשם כפשוטם, ולפעמים זו טיפשות בעלמא.

ושוב, יש להרחיב את הבעיה מעבר לדבריו של רמא"ש. לא מדובר רק בבעיה של תרגום מושגים, אלא של הקשר תרבותי שונה לחלוטין. גם קורא עברית רהוט 'מתרגם' בלי לחוש בכך את המשנה והתלמוד ללשונו ה'מודרנית', מבלי להרגיש שהוא עוקר את הדברים ממשמעותם המקורית בלשון חכמים ומעתיק אותם להקשר ומובן חדש.

ניטול לדוגמה את המילה 'אונאה'. אונאה בעברית מודרנית היא סוג של רמאות. אבל האונאה התלמודית בשני מובניה אינה רמאות. פירוש אחד שלה הוא חריגה מופרזת משווי המכירה, ופירוש אחר שלה, בהקשר של 'אונאת דברים', הוא עלבון. עם זאת, היא מכילה גם את המשמעות השלילית של מעשה הרמייה וגם את שתי המשמעויות הנוספות. אי אפשר למנוע את הקורא העברי מאי-הבנה ראשונית של המשנה בפרק רביעי בבבא מציעא, העוסקת באונאה. בלי פירוש – לא יבין את משמעות המונח, ואולי גם לא ישים לב כלל שהוא טועה בפירושו. גם קשה מאוד להסתפק בערך לקסיקלי כדי לפתור

את המורכבות של התרגום הזה, שהרי באמת יש ניואנסים עדינים של מובנים של 'אונאה' שעונים לכל ההיבטים של העבירה לסוגיה.

רמא"ש טוען שאלו בעיות מוכרות שמתמודדים עמן בכל תרגום: "והנה כל אלה הדברים שהזכרתי אינם מיוחדים לספרי התלמוד כי אם שווים בתנאים האלו ספרי כל עם ועם". אולם נדמה שבהקשר של התלמוד הפערים הם כה גדולים, עד שהגשרים המרובים הנחוצים על מנת לתווך בין הלומד לבין המקור גורמים לאיבוד הגישה הישירה אל המקורות עצמם.¹⁵

ניתן דעתנו על התסכול הנוצר בעת ששיחה קולחת ומתוחכמת בין שני 'מביני עניין' נקטעת שוב ושוב על ידי שומע טירון, שצריך שיסבירו לו כל מושג מתחילתו. ממה נפשך: אם לא יסבירו, לא יבין על מה מדברים, אם יסבירו – לא יגיעו לדבר על מה שמדברים, שהרי יכלה הזמן ולא יכלו להסביר לו את כל הנתונים הנצרכים להשתתפות בשיחה. הבעיה הזו אינה בעיה חברתית או נימוסית, היא שאלה מהותית בהבנת העניין וביכולת התקשורת בין המשוחחים. אפשר להסביר בדיחה, אבל לאחר היגיעה על ההקדמות והרקע, היא כבר לא מצחיקה. אפשר לפרש בסבלנות פלפול תלמודי, אבל בדרך, מרוב פירוט, אבדה החריפות. ואפשר לתרגם ולהסביר את הסמלים שבאגדה, בפירוט רחב, כדרכו של המהר"ל, או באופן לקסיקלי, כדרכו של רמ"ק בשער הכינויים, אבל אחרי שמסתיים מפעל הפענוח, מגלים שאבד כל הקסם שבאגדה, והיא הפכה להיות דרשה פילוסופית-מהר"לית או צופן קבלי.

פערי השפה: בין 'אונאת דברים' ל'תנורו של עכנאי'

גם אם נקבל את גישתו של רמא"ש שהבעיות האחרות שמנה אינן מיוחדות לספרי התלמוד, עדיין נותרה בעינה הבעיה המרכזית שהעלה, ובנוסף החמור יותר שהצענו, שעליו אין לו מענה: בעיית הפער בין 'משחק השפה' של התלמוד לזה של האדם המערבי המודרני.

כדי להבהיר את דברינו, נחזור לדוגמה של האונאה, ונתמקד בסוגיית אונאת דברים. סוגיה שלמה בפרק הרביעי של בבא מציעא, בלבו של פרק העוסק במסחר ובאונאת ממון, מוקדשת לנושא 'אונאת דברים'. בין

15 לבטיו של פרנץ רוזנצוויג בבואו לתרגם את המקרא לגרמנית (עם בוכר) משקפים יפה את הקשיים המעשיים והמשמעות הרעיונית-רוחנית הטמונה בכל תרגום. לסיכום שיטתו ומקורות עיין בנימין גרוס (לעיל הערה 14), עמ' 163-169.

העניינים הנדונים בה: איסור לפגוע בבעל תשובה ובגור על ידי הזכרת מעשיו הראשונים, איסור להטריח בעל עסק בתואנות שווא, זהירות של בעל באונאת אשתו מפני ש'דמעתה מצויה', ועוד ועוד. בתוך הסוגיה מופיעים מאמרי אגדה רבים מסוגים שונים, וביניהם גם שלוש אגדות 'היסטוריות'. האחת עוסקת בתמר שנמנעה מלבייש את יהודה, השנייה עוסקת בעלבוננו של דוד המלך, והשלישית עוסקת בפרשת נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס, הידועה כפרשת 'תנורו של עכנאי'. כל אחת מן האגדות ההיסטוריות הללו דורשת פענוח בכלים שונים. פרשת תמר ויהודה זוקקת שימוש בכלים מקראיים ומדרשיים. פרשת עלבוננו של דוד המלך אף היא פרשה מקראית, אך היא משלבת מדרשים בסגנון אחר, רחוקים מן הפשט, מכיוון שאין לה גרעין ממשי בפשוטי המקראות כמו פרשת יהודה ותמר. הסיפור השלישי מחייב היכרות עם עולמם של חכמים בדור יבנה, עם דמויותיהם של רבי אליעזר בן הורקנוס, רבי יהושע ורבן גמליאל, עם הלכות טהרות הקשורות לטהרת התנור, ועם עולם המושגים הסמליים של האגדה, שאף הוא, כידוע, מצריך 'לקסיקון' משל עצמו: החרוב, אמת המים, קירות בית המדרש, הספינה המיטלטלת בין גלי הים, נפילת אפיים, דמעה – כל אחד מאלו אינו פרט עובדתי בסיפור היסטורי אלא סמל אגדי טעון רבדי משמעות.

מי שיקרא את הסוגיה הזו בשלמותה, גם אם היא מתורגמת לו כדבעי ומושגיה מבוארים לו באר היטב, יופתע לגלות שבין קפליה של סוגיית אונאה, הקשורה לענייני מוסר ובין אדם לחברו, התבוננות רגישה בנפש האדם ומיקומו בחברה, מונחת מרגלית פילוסופית-תאולוגית, סוגיה הרת-עולם, שעומדת ביסוד המחשבה ההלכתית שבתורה שבעל פה: שאלת 'תורה מן השמים'. ההתעצמות בין החכמים, הוכחותיו המטפיזיות של רבי אליעזר ועמידתו של רבי יהושע על עקרון 'לא בשמים היא' הן אבן יסוד במחשבת ההלכה. הסיפור הזה הוא העוגן המרכזי שעליו משעינים מחברים קדמונים ומאחרים את תפיסת הסמכות של החכמים בהלכה, ואת היחס שבין 'תורה מן השמים' לבין תורה שבעל פה בידי אדם. אין בספרות התלמוד כולה שום התייחסות בשפה 'יוונית' לשאלת הסמכות. צריך יהיה לחכות עד שתחדור השפעת הכתיבה הפילוסופית היוונית דרך התרבות הערבית לבית מדרשם של הגאונים, כדי שרבי שרירא גאון, הרמב"ם והר"ן, ועוד רבים אחרים, ינסחו גישה עיונית-שיטתית לסוגיה זו של 'תורה מן השמים'. האפשרות שפתרונה של שאלת היסוד של החוק והמשפט והסמכות המשפטית גנוז בתוך סיפור אגדה המופיע כבדרך אגב בתוך

סוגיה שהנושא המרכזי שלה שונה לחלוטין, זרה לתרבות היוונית והמערבית לא פחות מאשר קשיי התרגום של המונח 'שמונה עשרה'.¹⁶ כיום, כאשר שאלת סמכות החכמים ותורה מן השמים הפכה להיות שאלה מרכזית בשיח הדתי, ובתרבות היהודית בכלל, בעקבות הרפורמה והחילון, נדקקים לסוגיה זו לעתים קרובות. 'תנורו של עכנאי' הוא 'מותג' ידוע, כמו גם הפתגם 'לא בשמים היא'. רפרוף קצר בדפי מקורות של מכוניס וארגוניס שונים ללימודי יהדות יגלה שזהו אחד המקורות הנלמדים והמצוטטים ביותר בזמננו. דא עקא – בדרך כלל אין לומדים את הסיפור בתוך הקשרו האגדי אלא דולים אותו החוצה מן התלמוד ומן ההקשר שבו הוא נתון, וייתכן שבכך מחמיצים מרכיב מאוד משמעותי של האגדה. ההתערבות האלוהית במחלוקת החכמים קשורה קשר הדוק לשאלת האונאה של רבי אליעזר. הניתוק בין הדיון התיאולוגי-משפטי להקשרו המוסרי אינו רק החמצה בהבנת הסוגיה המקומית, אלא גם חיסרון בהבנת מקומו של השיקול המוסרי והאנושי בפילוסופיה של ההלכה ופוסקיה. ההתמקדות ב'תנורו של עכנאי' בלבד גוררת דיונים על טיבה של אמת, על הקשר בין האלוהי לאנושי, על הכרעת הרוב ושאר שאלות של מטפיזיקה ומשפט. ואילו ראיית 'תנורו של עכנאי' כחלק מסוגיית אונאה מחייבת לגרור דיונים גם על השאלה של כבודו של חכם, אופייה של קהילת החכמים ומערכת היחסים בין חבריה כשיקולים בעלי ערך משמעותי גם לפסיקת ההלכה!¹⁷

חלק ג: כיווני פיתרון

משפה זרה לשפת אם

במקומות אחרים עסקתי בהרחבה בצורך ללמד תלמוד כ'שפה זרה'.¹⁸ הצגתי שני מודלים ללימוד גמרא: המודל של 'שפת אם', שבו התלמיד מגיע ל'ארץ

16 עיין בפרק 'מורכבותו הדיסציפלינרית של התלמוד' בעבודת הדוקטור של יהודה שוורץ: 'הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי', מהדורה מקוונת, אתר 'דעת', חלק ג, פרק ב, סעיף 5.

17 לתיאור שיטותיהם של הוגים בני זמננו שעמדו על ההיבט הזה בפסיקת ההלכה, עיין גילי זיוון (לעיל הערה 8), עמ' 141-154.

18 'לקראת תכנית חדשה בתלמוד ובתושבע"פ', בשדה חמ"ד 2-3 (תש"ס), עמ' 69-90.

דוברי הגמרא, היא הישיבה, ושם הוא נספג ונטמע בהמון דוברי תלמודית. מוריו מדברים עמו בשפה הזאת כדבר אם עם עולליה, ללא הבניה סדורה של השפה, הדקדוק, המושגים ודרכי החשיבה. כל אלה נקנים כמאליהם ומוטמעים אצל התלמיד כחלוף זמן. המודל של 'שפה זרה', לעומת זאת, מתאים למקום שבו התלמיד לומד גמרא במסגרת שבה יש גם לימודים אחרים, מסגרת שאינה מנתקת אותו מסביבתו הטבעית, שגמרא אינה שפתה. טענתה היא שבתיווך הדתי ואפילו בישיבה התיכונית, אין ברירה אלא ללמד גמרא כשפה זרה, ולא נכון להניח שניתן להעתיק את הלימוד הישיבתי לחדר כיתה בלי סביבה ישיבתית תומכת. הוראת הגמרא כשפה 'זרה' אינה חלילה קריאה ללימוד מתוך ניכור וזרות, אלא ללימוד שיטתי ומובנה. אוצר מילים, תחביר ודקדוק, פיסוק המשפטים, התייחסות שיטתית לשאלות של מבנה הסוגיה, ביאור המושגים והמונחים באופן שיטתי ועקבי, וכיוצא בזה. שיטה זו אינה עדיפה על שיטת ההטמעה כשפת אם, אבל היא השיטה היחידה האפשרית בתנאים המצויים ביד המורה והר"מ, מבחינת משך הזמן העומד לרשותו ומידת הפניות של התלמידים להשתקע בגמרא.

כאן אני מבקש להציע את התנועה ההפוכה – משפה זרה לשפת אם. כלומר, לאחר שרכש התלמיד כלים בסיסיים להתמצאות בדף הגמרא וללימוד מושכל בה, באופן עצמאי או בהדרכת ר"מ, מורה או חברותא בוגר, מגיע הזמן לחדול מן הלימוד המובנה והשיטתי, ה'יווני', ולחזור אל הקריאה הראשונית והתמימה כביכול של המקור התלמודי כצורתו. דף אחרי דף, פרק אחרי פרק, מסכת אחרי מסכת, עד כדי כך שהלומד יסגל לעצמו את דרך החשיבה ה'אורגנית' כפי שקדושין קורא לה.¹⁹ המטרה של הלומד המתקדם והאיכותי היא שיגיע למצב שבו יוכל לדבר 'תלמודית'.

יש להעיר בלא להרחיב את היריעה כאן יתר על המידה, שבעיית איבוד השפה התלמודית קיימת לא רק אצל מי שמרוחקים מעולמה של תורה. לעתים, למדן אנליטי בנוסח בריסק-טלז, או איש הלכה שתורתו מבוססת על הטור והשולחן ערוך ונושאי כליהם, גם הוא עלול לסבול מנתק מן השפה התלמודית

19 קריאה זו דומה להבנתו של שליירמאכר את תפקידו של הפרשן: הקורא אמור להיכנס לעולמו של המחבר. על המחלוקת היסודית בהרמנויטיקה בין המחנה של שליירמאכר לבין המחנה של גדאמר והשתמעויותיה להוראה וחינוך, עיין וויליאם דול, השקפה פוסט-מודרנית על חינוך: מבט חדש על תכנית הלימודים, רעננה תשנ"ט, עמ' 162-165. לקריאה כללית על הנושא עיין זאב לוי, הרמנויטיקה, תל אביב תשמ"ז.

עצמה. שהרי גם הוא רואה את הגמרא מפרספקטיבה מוגבלת יחסית: עיני האחד נתונות להגדרות מושגיות מופשטות של נושאים הלכתיים, עיני השני נשואות לסוגיות בעלות משא ומתן הלכתי שמגיע להכרעה למעשה, ואלו ואלו רואים באגדה או בענפים אחרים של הסוגיות ההלכתיות, שאינם נשואי עיונם, משהו שנועד רק ללימוד במסגרת 'דף יומי' ודומיו, אך לא חלק אינטגרלי מגיבוש עולמם כלומדי גמרא ומשפתם ה'תלמודית'. דומים הם בעיניי למי שרכש שפה לצורך שימוש מקצועי כלשהו, אך אין הוא דובר רהוט שלה. הקריאה לשוב אל הגמרא היא אם כן קריאה נרחבת, לקהלים רבים ומגוונים. בעצם, היא קריאה המכילה את קרואיה בתוך עצמה – מי שרוצה ללמוד גמרא, אין לו דרך אחרת לעשות זאת, מלבד השיבה אל הגמרא והטמיעה בה.

המבט הכפול, הלומד הדרו-לשוני

אין להסיק מדברינו לעיל שהדרך המומלצת ללימוד גמרא היא טמיעה מוחלטת בשפת הגמרא. שתי סיבות לכך: האחת היא – שהדבר כלל אינו אפשרי. אי אפשר לדלג על פער של למעלה מאלף וחמש מאות שנים רק מתוך השתקעות בכתבים מן הימים ההם. שום אדם מודרני אינו יכול לחוות את אוסף האסוציאציות הכרוכות בכל פריט חומרי המוזכר בתלמוד. לא רק הכלים הנדירים והבלתי-מוכרים של מסכת כלים, אלא גם הכלים הביתיים הבסיסיים המהווים את השלד של הלכות שבת: נר ומנורה, יתד של מחרשה ומסר הגדול, חרתא דאושכפי, סיכי זירי ומזורי. אין דרך להכיר את הכלים הללו בלי תיווך פרשני, וכשבתינוך פרשני עסקינן, שוב איננו שומעים את הצליל המקורי של הכלי: האם מדובר ב'מוקצה מחמת חסרון כיס', ב'דבר שאדם מקפיד עליו ומיחד לו מקום'? אלו עצמם הם כבר תרגומים ופירושים קדומים של המטאפורה שבה השתמשו התנאים. באותה מידה, ה'שור' וה'חמור' אינם מוכרים לנו מקרוב במידה שנוכל לשמוע למה התכוונו חכמים בדרשותיהם האגדיות אודות בעלי החיים הללו. על אחת כמה וכמה שהמפרש המאוחר, אפילו איש ימי הביניים, כבר אינו רגיל בשפת האגדה הפנטסטית, והוא זקוק לתרגום ולתיווך כדי להבין מה משמעותה של ביצת בר-יוכני או צפרדע הענק של אגדות רבה בר בר חנה. כך הדבר גם בתחום ההלכה. סוגיית 'תגרי לוד' היא סוגיה סבוכה בהלכות ריבית, בראש ובראשונה מפני שהעולם הכלכלי שבו אנו חיים שונה בתכלית השינוי מהעולם הכלכלי שבו חיו תגריה של לוד.

גם אם טובי המומחים לחקר הקדמוניות יעמידו לפנינו תמונה ברורה ושלמה של הכלכלה הלודאית בימי המשנה – תהיה זו מלאכת תרגום.

הדמיון, כאילו במסורת הישיבות נשמרה רוח הדברים כפי שהייתה בתקופה הקדומה, אין לו כמובן שום אחיזה במציאות, ודי בעיון בשיטת הראשונים בכל סוגיית הלכה או אגדה כדי לראות את ריבוי ומגוון הפירושים, המעידים על כך שכבר בין הראשונים לבין התלמוד נפער פער המצריך בניית גשרים פרשניים משמעותיים.

כבר בימי התנאים אומר רבי אליעזר בן יעקב על פרטים מן המקדש: 'שכחתי מה הייתה משמשת'. ורבא, האמורא הבבלי, משבח את רב סחורה שהסביר לו מהו 'זוהמא ליסטרוון' שבמשנה. ייתכן שמבחינת התודעה העצמית חלק מן הראשונים סבורים היו שהם נטועים בעולם דומה לזה של בעלי התלמוד, אולם אי אפשר לומר כך ביחס לכל הראשונים, ודאי ככל שמתרחקים מבבל ומסביבתו הטבעית של התלמוד הבבלי.²⁰

הסיבה השנייה לשלילת הטמיעה בתוך הגמרא כפיתרון לבעיית התרגום חשובה לא פחות מן הראשונה. והיא, שגם לו היה ניתן לעשות זאת, לא היה ראוי לעשות זאת. התורה שבעל פה על פי טבעה לא נועדה לקיים שמורת טבע של עולם קדמון בתוך סביבה משתנה. ברור לכל, שאין שום דרישה או ציפייה מאיש הלכה נאמן למסורת אבותיו להשתדל להתקין כירה לשבת על פי המשנה והגמרא בפרק שלישי של מסכת שבת, ואין מצפים ממנו לטמון את החמין בקש ובגבבה. המעבר לעולם תעשייתי וטכנולוגי מחייב תרגום ופירוש של אורחות החיים השבתיות לעידן המודרני. מה שנכון לגבי השינויים החומריים והטכניים נכון גם לשינויים חברתיים ותרבותיים. אין קיסרים ומלכים בעולמנו, אין פגאנים בסביבתנו, ולדעת רש"י והחזון איש, גם אין רשות הרבים גמורה מדאורייתא. עבודת המקדש הוחלפה בינשלה פרים שפתינו' כבר בימי יבנה, ויהדות של בית כנסת שונה לחלוטין מיהדות של בית מקדש. לפיכך, לא רק שאי אפשר, אלא גם לא רצוי, לחזור במנהרת הזמן אל העבר ולחיות באופן בלתי-אמצעי את עולמם של האמוראים. הלומד מחויב

20 דברים אלו הולמים את ביקורתו של גדאמר על שליירמאכר ודילתיי: לדבריו אי אפשר 'להבין את הטקסט' במנותק מן ההקשר התרבותי וההיסטורי של הקורא, ולכן נכון יותר לדבר על 'מיווג אופקים' בין עולמו של המחבר לבין עולמו של הקורא. על האופן שבו ניתן לאמץ קריאה 'גדאמרית' לפרשנות מקורות תלמודיים עיין תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, רעננה תשס"ז, עמ' 298-302.

בתנועת רצוא-ושוב, בין הניסיון להבין את העולם של התנאים והאמוראים מתוכו, לבין הצורך לתרגמו לעולם שבו הוא מצוי.

החובה של המפרש והמתרגם היא להשתדל לאפשר ללומד להימצא בשני העולמות במקביל. מצד אחד, להיות מסוגל לשמוע את הניגון של הסוגיה התלמודית במקורה, ומצד שני, לדעת לתרגם אותה לעולמו העכשווי. לעתים קרובות אנו פוגשים באחד משני סוגי הכשלים: ניסיון לשמר כביכול את התלמודיות האותנטית מחד גיסא, או ניסיון לתרגם את התלמוד לשפה מודרנית לגמרי מאידך גיסא. שני הכשלים דומים בסיבתם אך שונים בתוצאתם. בשני המקרים מדובר על ניסיון לעשות את הבלתי אפשרי. במקרה הראשון, הניסיון לשמר את האותנטיות הוא בעצם דמיון של אותנטיות. הדבר בולט בחריפותו כאשר ה'אותנטיות' הבבלית נשמרת בהברה אשכנזית-ליטאית בדווקא. אבל הוא לא פחות משונה כאשר משתדלים לשחזר את הריאליה של אז בכלים מדעיים. בהקשר הזה אפשר להזכיר את ההלצה הישיבתית הנודעת בגרסה משופרת: יכולים אנשי המדע לשחזר מה אכל אביי ובאילו כלים השתמש, אבל לשחזר מה חשב אביי ומה חווה, זה, מודים כיום גם היסטוריונים מומחים – קרוב לבלתי אפשרי. מן הצד האחר, תרגום יעיל מדי מעלים את השפה התלמודית לחלוטין, ומשתמש בחומרים תלמודיים כפיגומים לבנות עליהם קונסטרוקציה מודרנית לחלוטין, כדוגמת החיבור שפתחנו בו, 'חז"ל אמונות ודעות'. ההלצה המתאימה כאן היא זו שבה מבטל ר' חיים מברסק את האפשרות ש'ר' משה בן מימון איש מצרים יוכל לפרש נכון רמב"ם קשה. המרחק בין השפה המושגית של ר' חיים לבין הרמב"ם וקל וחומר לבין זו של התלמוד הוא עצום. אין זה עושה את יצירתו של ר' חיים לבלתי לגיטימית חלילה, שהרי זה עניינה של תורה שבעל פה, אך אין היא יכולה להתיימר לשקף את ה'אותנטיות' של הגמרא או של המשנה תורה. אם משווים את שני התרגומים-פירושים החדשים לתלמוד, פירוש שטיינזלץ ופירושי מהדורת שוטנשטיין, נקל לראות שהפירוש של הרב שטיינזלץ משתדל לשמר יותר את היכולת לקרוא את התלמוד באופן בלתי אמצעי, ואילו הפירוש של שוטנשטיין מגיש ללומד את התלמוד דרך התיווך של פרשנות הדורות המסורתית. זו אחת הסיבות החשובות לכך שפירוש שוטנשטיין התקבל בעולם החרדי באהדה ואילו פירוש שטיינזלץ נדחה בביקורתיות.

במידה מסוימת, דרכו של הרב פירון בספרו 'בנתיבי אגדות חז"ל', לשלב

בין הגשת המקורות בלשונם לבין סידורם על פי נושאים והוספת דברי הקדמה ופירוש בשפה מודרנית, יכולה להוות דוגמה לדרך מאוזנת בין שני הקטבים, המאפשרת ללומד את המבט הכפול, הדו-לשוני.

התהליך של תרגום התלמוד ופירושו אינו עתיד להסתיים ביום מן הימים במפעל מונומנטלי שיפתור את כל הבעיות שהעלה רמא"ש ושסקרנו כאן בעקבותיו. לא מפני שהמשימה קשה, אלא מפני שהיא אינסופית. כל דור ודור זקוק לתרגום ולפירוש משלו, כך היא דרכה של תורה שבעל פה שהיא בחינת 'חיי עולם נטע בתוכנו' – נטיעה שפרה ורבה ואף על פי כן, היא 'כמסרות נטועים'.

ידיד נפש כחלק מסדר התפילה

משה חלמיש

מוגש בהוקרה לידיד נאמן

ביטוי מיסטי עמוק לבקשת האהבה והדבקות האישית לצד כיסופי הגאולה הלאומית נמצא בפיוטו המפורסם של ר' אלעזר אזכרי: ידיד נפש.¹ פיוט זה, שחובר² לפני שנת 1583 והושר תחילה בקרב חוגו של אזכרי מתוך

1 הערכה ספרותית אמנותית ראה נפתלי בן-מנחם, זמירות של שבת, ירושלים תש"ט, עמ' קפב-קפג; א"מ הברמן, תולדות הפיוט והשירה, א, רמת גן תש"ל, עמ' 243-244. לעומתם, ביקורת על לשונו מעלה ר' כליפא בן מלכא בספרו כף נקי, כ"י: "שאין בו לשון צח והוא נחרז בדרך שיר עובר". על איות שם המחבר: אזכרי, ולא: אזקרי, ראה שאול ליברמן, ספר היובל לא' מארכס, החלק העברי, ניו יורק תש"י, עמ' שה, הערה 109; דוד תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובאיטליה, ירושלים תש"ל, עמ' 200. על תאריכי הולדתו והסתלקותו ראה ליברמן, שם; וכן דוד תמר, 'לברור שנת פטירתם של גדולי חכמי ארץ-ישראל ותורכיה', סיני ע (תשל"ב), עמ' רלג-רלד. על ייחוס הפיוט לריה"ל ראה אליעזר לאנדסהוטה, עמודי העבודה, ברלין תרי"ז, עמ' 73 מספר 46. הוא אף מאשים את "אוהבי הקבלה" שהשמיטו בית שפתח באות ד' וכך נוצר אקרוסטיכון של שם הוי"ה בלבד. ברם, טענה זו משוללת יסוד כאשר אזכרי כותב מפורשות: "מיוסדת על ארבעת אותיות שבשם" (הקשר של ארבע האותיות לגוף האדם היה חשוב בעיני אזכרי. ראה מילי דשמיא [להלן הערה 5], עמ' 105, 181). על ייחוס הפיוט לר' ישראל נג'ארה ראה ישראל דודזון, אוצר השירה והפיוט, ניו יורק תרפ"ה, ב, עמ' 277, מספר 407, בסופו. לאחרונה כתב אלי קאונפר מאמר בנושא (ראה להלן הערה 11). לא אתיחס לכל פרט במחקרו, אך הקורא יבין מאליו מקומות שהרחבתי או חלקתי על דבריו, בעיקר בהקדמת תאריכים.

2 מאיר בניהו כתב (באנציקלופדיה יודאיקה האנגלית, כרך 3 עמ' 1008) כי חובר לערך בשנת 1584. אולם בספרו יוסף בחירי, ירושלים תשנ"א, עמ' תקמד, ציטט מכ"י גינצבורג 320 (כתיבה איטלקית), דף 381ב: "אלו ד' בתים של שם בן ד' כ"ה [כצ"ל: ב"ה]

חוויה מיסטית והשתפכות הנפש,³ כבש גם את לב הציבור הרחב. לפני כיובל שנים נתגלה האוטוגרף של מחבר הפיוט, וכתרתו שניתנה לו בידי המחבר היא "בקשה על היחוד וחשק האהבה". אכן, שירי נשמה, שירי דבקות (ובלשונו: "שירי אהבה"; "שיר ידידות"), מושרים היו "בשמחה בחברת חברים מקשיבים", בהתאם "לאלה ששרו לפני יוצרנו אוהבי שמו הראשונים והאחרונים", כפי שהוא מעיד במפורש.⁴ אולם נראה שאזכרי לא התכוון לשלב את הפיוט הנדון במסגרת סידור התפילה הכלל-ישראלי, אלא נתן בו ביטוי לעולמו הפנימי, כפי שניכר בעיקר מתוך יומנו המיסטי, מילי דשמיא.⁵ אולם עוצמת הביטוי שבו, כנראה, גרמה ש"באופן טבעי" הוא הלך וחרג מגבולות החוג והוא מצוי בסידורים רבים ובהזדמנויות מגוונות.⁶ בלשונו של ר' אפרים זלמן מרגליות: "הוא מלהיב הלב לעבודת הבורא".⁷ ולא בכדי יש מן החסידים שאומרים את הפיוט בעמידה.⁸ ענייננו אפוא במקומו הליטורגי של השיר לאחר שיצא מגבולות מחברו.

אמנם קשה לדעת אימתי נכנס לראשונה לסידורי התפילה. מכל מקום, בדור שלאחר חיבורו עדיין אינו מופיע בסידורי ונציה שפ"ו, אמשטרדם שפ"ו, ולא בתקוני שבת, ונציה ת. לעומתם, הוא כבר מופיע בחיבורו הקבלי של ר' אהרן ברכיה ממודנה, אשמורת הבקר, שנדפס⁹ במנטובה שפ"ד, קעז ע"א, ושם מופיע במסגרת שמיני עצרת.

כללית, משנתקבל, כוון המועד בעיקרו לשעת התפילה, שכן העריכו כי אז

שמעתי מפי קדוש ה' מכובד החכם השלם כמהר"ר גדליה יצ"ו בן לגאון המופלא המקובל האלקי כמהר"ר משה קורדוירו זצוק"ל". ור' גדליה זה הגיע לאיטליה בשנת שמ"ג לערך, וכבר הביא עמו את פיוטו של אזכרי.

3 אולי ראוי להעיר שפרט זה בולט על רקע העובדה שערכים של מיעוט הדיבור ושתיקה

היו מאבני הפינה בעולמו. ראה מרדכי פכטר, 'חיי וישיותו של ר' אלעזר אזכרי בראי יומנו המיסטי וספר חרדים', שלם ג (תשמ"א), למשל עמ' 138, 139, 144.

4 ספר חרדים, ונציה שס"א, טז ע"ב – יז ע"א, מב ע"ב – מג ע"ב. ראה גם ביומנו, מילי דשמיא, עמ' 28. וראה להלן הערה 33.

5 ההדיר מרדכי פכטר, תל אביב תשנ"ג.

6 די לעיין ברשימת המקורות הארוכה אצל ישראל דודזון (לעיל הערה 1).

7 מטה אפרים, סימן תקפא ס"ק נו. ראה גם להלן ליד הפניה 10.

8 ראה ישראל קלפהולץ, מנהגי כ"ק רבותינו מבלו זצלה"ה, בני ברק תשמ"ג, עמ' כ.

9 למעשה, חבורת מעירי שחר החלה לפעול ב"ג בחשון שע"ג (עמ' ז), הגם שבתחילה התנגדו לו (רעא ע"ב).

הוא הזמן הטבעי והרצוי ביותר להבעת אהבת ה'. וכבר העריך ר' יעקב עמדין: "זמר לעורר הנפש לאהבת השי"ת היה רגיל בו אמ"ה [=אבי מורי החכם] ז"ל ביחוד בלילה".¹⁰ וכנראה הצדק עם בני גזונדהייט ואלי קאונפר¹¹ שזהו הסידור האשכנזי הראשון המציין את הפיוט. לעניין זה יפים הם הדברים שנאמרו כיובל שנים לאחר מכן בפי ר' שבתי מרשקוב: "כשהוא סמוך לאור היום יאמר לכבוד קונו קצת שירות ותשבחות להיות לו חלק עם המלאכים המעוררים אהבה ... ואם אין לו קול ערב יקר' ס' תהלים מלה במלה בכוונה. וישורר שירות תקון הנפש לתקן חלל שתחת עולה [צ"ל: עולם] העשייה".¹² והכוונה לפיוט ידיד נפש. שנים ספורות לאחר מכן נמצא בסדר תפלות וברכות, ליורנו תקס"ג, ד ע"א, אחרי מה טובו: "ולחקל העול מעל האדם ולצאת י"ח בשירין ותושבחן ולזמור כל המקטרגים מעלינו ישורר בקול נאה ויאה זאת הבקשה". וחשובה גם עדותו של ר' יעקב רקח, שערי תפלה, י ע"ב, המביא בשם כף החיים, סימן ס"ק ה': "שמעתי מפי מגידי אמת דהבאים בסוד ה' אינם אומרים כי אם פיוט ידיד נפש דמיוסד ע"פ הקבלה". עד כמה היה בכך יחס נפשי-אישי אפשר להיווכח מן העובדה שאפילו במסגרת תפילת השחר לא הציבו לו מקום קבוע. מקורות שונים קובעים אפוא לומר תפילה זו בכניסתו בבוקר לבית הכנסת. כך הוא בספר כף נקי, כ"י, בראשיתו: "מה נאה שיר זה לאומרו בכניסתו לבית הכנסת שחתום בראש הבתים שם הוי"ה ב"ה".¹³ וכך בכ"י בהמ"ל 2058 (שהוא חיבור של תפילות ובקשות איטלקי, מאה י"ז), דף 43א, בכניסתו לבית הכנסת.

מעין זה הוא ההיגיון שבהכללתו בסדר הבקשות וב"תפילות קודם התפלה"

10 עמודי שמים, אלטונא תק"ה, שלא ע"ב. כאמור, במסגרת סדר הלילה.
 11 ראה מאמרו של בנימין גזונדהייט בהמעין מה, ב (תשס"ה), עמ' 50. ולדעתו, אביו של ר"י עמדין, החכם צבי, שהוסמך להוראה בשאלוניקי על ידי רבנים ספרדים ואחר כך שימש ברבנות בקהילות ספרדיות – הושפע מן הנהוג בקהילות ספרד (ולפניו כתב כך יעקב אפרתי, 'על אודות הפיוט ידיד נפש', שמעתין 123-124, עמ' 78). וכן Elie אטינגר ודני בר עוז (עורכים), מטוב יוסף – ספר היוכל ליוסף טובי, חיפה תשע"א, כרך א, עמ' 373-385.

12 סידור ר' שבתי מרשקוב, קארעץ תקנ"ד, ח"א, כב ע"א.
 13 המחבר חי במרוקו במחצית השנייה של המאה הי"ז ובמחצית הראשונה של המאה הי"ח. דבריו צוטטו אצל יעקב רקח, שערי תפלה, י ע"א, במסגרת בקשות.

או שמקדימים לכשיעלה עמוד השחר, "סמוך לאור היום" או "קודם שיאיר היום"¹⁴ או אחר תיקון חצות או סמוך לעטיפת הציצית, ואפילו לפני פסוקי דזמרה.¹⁵ כאמור, הפיוט מופיע בסידור במקומות שונים בשחר ללא מיצוב קבוע. אולם בכל ההזדמנויות שנזכרו זה עתה הזמן כמעט חופף, באשר אין כל סידור רושם או מכיל את כל הקטעים הללו.

באמצע המאה הי"ז, בסוף "סדר מאה ברכות" (שעל-פי ר' משה זכות), ויניציאה תכ"ג, שהוא סוף תיקון חצות, נמצא כתוב: "עוד בקשה נאה ע"ד הסוד שנוהגים בא"י לאומרה בעת עלות עמוד השחר, והשם הגדול ב"ה בראשה". יצוין כי במקורות רבים באשכנז ובאיטליה נתנו מקום חשוב לעובדה שהאקרוסטיכון הוא שם הוי"ה (ובעצם בעקבות המקור: "מיוסדת על ארבעה אותיות שבשם"). נוסח זה, או בשינויים קלים, תמצאנו בסידורים רבים וחשובים שהעתיקו איש מרעהו. למשל, תפלת ישרים, אמשטרדם ת"ק, ח"א, ב ע"ב: "בקשה נאה ע"ד הסוד שנוהגים בא"י לאומרה בעלות ע"ה [=עמוד השחר] והשם הגדול ב"ה [=ברוך הוא] בראשה";¹⁶ משמרת החדש, מנטובה תקי"ג, מד ע"ב, בסוף תיקון חצות; תפלה זכה, ליוורנו תקמ"ט, ב ע"ב; שפת אמת, ספרדי, צפת תקצ"ב, ה ע"ב; בית עובד, ליוורנו תר"ג, לא ע"ב; שער השמים, בעריכת אברהם אנקאוא, ליוורנו תר"ה, ושם תרל"ח, יג ע"א; בסוף הלולא רבא, בעריכת יעקב בן יוסף אנהורי, ליוורנו תר"ז, כד ע"א: "בקשה נאה ע"ד הסוד שנוהגים בארץ ישראל לאומרה בעת עלות השחר והשם הגדול ברוך הוא בראשה"; סידור חקת עולם, ירושלם תרס"ה, יב ע"א. ובהבדלים קלים בכ"י בהמ"ל 2058, דף 43א, שנזכר לעיל.

יושם לב שכל המקורות שנזכרו בפסקה האחרונה מעידים, כביכול, על הבקשה המיסטית שנוהגים לאומרה בארץ ישראל. אין ספק שהיגד זה תרם להיקלטותו בציבור הרחב, כפי שאירע לפיוט בר יוחאי.¹⁷

14 כך, למשל, סידור ספרדי בכ"י בספריית קהילת ליוורנו, תחנות וברכות. ושם: אנא אלי שמחת לבי חוסה נא ואל תתעלם.

15 סדור תהילות ישראל, ישראל (חש"ד), עמ' 31. ועוד.

16 לפי קאונפר (לעיל הערה 11), בסידור ספרדי זה נדפס הפיוט לראשונה. אך הזכרנו את סידורו של ר' משה זכות משנת תכ"ה, ולהלן נזכיר סידורים ספרדיים שנדפסו בפרינצי תע"ה, באמשטרדם תע"ו, ושם תפ"ח (אף הזכרנו את החיבור אשמורת הבקר שנדפס במנטובה שפ"ד).

17 ראה משה חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ע (מהדורה שלישית), עמ' 519.

כאמור, יש שנאמר במסגרת תיקון חצות או במסגרת 'תקון הנפש' שלאחר תיקון חצות. נראה כי המקור הראשון ששילבו סמוך לתיקון חצות הוא שערי ציון, דפו"ר,¹⁸ פראג תכ"ב [יא ע"ב], בשער ב, תקון הנפש [שהוא המשכו של תיקון חצות], ובו נדפס: "שיר נאה לזמר¹⁹ לכבוד קב"ה ושכינתיה מיוסד²⁰ ע"פ שם הוי"ה בר"ת"; בתפלת ישרים, אמשטרדם ת"ק, ח"ב, קכח ע"א, פותח הפיוט את תיקון חצות ("הערה לאבלות ירושלים").²¹ בדומה, בקונטרס משמרת לילה, והוא תקון חצות ללילי ששי, בבית המדרש עץ חיים, אמשטרדם תקכ"ח, בהמשך לתיקון הנפש, דף יז: "בקול רנה ותודה יזמרו לאל באלה הפיוטים הנבחרים", ובראשם ידיד נפש. וכן בסדור כמנהג כפא וקראסוב, מעזיראוב תקנ"ג, טז ע"א: "שיר נאה לומר לכבוד קודשא ושכינתיה מיוסד ע"פ שם הוי"ה בר"ת". (אחריו 'אל מסתתר'); וכן במרפא לנפש (תיקון חצות הראשון שנקרא בשם זה), ליוורנו תר"י, יח ע"ב – יט ע"א; "תיקון חצות וסליחות כמנהג ק"ק ספרדים", ליוורנו תרי"א, יג ע"ב; מרפא לנפש, ליוורנו תרט"ז, יח ע"ב; כנ"ל, ליוורנו תרכ"א, יט ע"א; "שער הרחמים, כולל סדר תקון חצות וסליחות כמנהג ק"ק בגדאד ואגפיה", בגדאד תרנ"ה. אחרי תקון חצות: פתח אליהו ו"שיר נאה לכבוד קב"ה ושכינתיה מיוסד ע"פ שם הוי"ה בר"ת", והוא ידיד נפש (דף כ); וכן בסידור אביר יעקב, "לפי מנהגי הספרדים ועדות המזרח", נהריה חש"ד, עמ' 31. ואציין כאן כי בנחלת אבות, לר' יצחק קורייאט, מאמצע המאה הי"ט, חיבור הכולל דינים, פיוטים ותקונים, ליוורנו תרנ"ט, כתוב בסופו, שמו ע"ב: "יתברך אלהי העולמים ... ויען כי אלה המצות יסוד כל ועיקרם הוא הכוונה כמ"ש הרב הגדול חיד"א זצוק"ל

18 קאונפר (לעיל הערה 11), עמ' 375, הסתמך כנראה על דודזון (לעיל הערה 1), ולא ראה בעיניו את הדפוס הראשון. דודזון מציין משערי ציון רק את מהדורת תס"א, דף יט. אגב, בספר יד כל בו, פפד"מ תפ"ז, שבו מופיע "שערי ציון ושומרים לבוקר", שהוא בנוי כדברי המחבר על שערי ציון, משום-מה נשמט ידיד נפש. אמנם לחילופין נוסף הפיוט 'עד מתי העכו"ם יעלוזו', שבספרים אחרים נשתבשה מאוד המילה האחרונה (יעוצצו וכיו"ב).

19 האמת היא שקשה מאוד, כאן ובחיבורים רבים אחרים, לקבוע בכירור אם כתוב 'לזמר' או 'לומר' בשל הדמיון הגרפי בכתב רש"י.

20 חיבורים רבים שהעתיקו את לשון שערי ציון הנ"ל כתבו "מיוסד", ואחרים שינו ל"מיוחד".

21 מעניין שבח"א, ב ע"ב, כתוב: וחוושה נא ואל; ואילו בח"ב, קכח ע"א: חוסה נא ולא.

בצפורן שמיר סימן ה', לכן שמנו כאן התפלה הכוללת להרב הנזכר זיע"א, וזה הוד יופיה וזה תוארה".

זמן זה חופף או קרוב למה שבחיבורים מסוימים נקרא "אחר הלימוד". כלומר, אחרי הלימוד בלילה ולפני שחרית. בפעם הראשונה נדפס: "שיר זה טוב לאומרו אחר הלימוד".²² כך גם בסידור האר"י, זאלקווא תקמ"א, מ ע"ב, במסגרת 'סדר הלימוד באשמורת' שאחר תיקון חצות; ובחיבור נחלת אבות, שהזכרנוהו לעיל בסמוך, רצו ע"ב.

ובהקשר לבקשות – יש לזכור שהמחבר עצמו קרא לפיוטו "בקשה". ואכן, בסידורים רבים הוא מופיע במסגרת הבקשות,²³ ולרוב הוא פותח את סדרת הבקשות. למשל, "סדר תפלות לחדשים ולמועדים", ספרדי, פרינצי תע"ה; "סדר תפלות ותחנונות ופזמונים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו ... כמנהג ק"ק ספרדים", אמשטרדם תע"ו, ה ע"ב; וכן כנ"ל תפ"ח, ב ע"א. ואילו ב"סדר תפלות של כל השנה כמנהג ק"ק ספרדים", ונציה תצ"ח, ו ע"ב, מופיע בתוך שורת הבקשות; וכן בתפלת ישרים, אמשטרדם ת"ק, ח"א, ב ע"ב; "סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו", אמשטרדם תקכ"א, ח ע"ב – ט ע"א; שי"ר אמונים, "והוא אסיפת בקשות ופזמונים קדמונים" וכו', אמשטרדם תקנ"ג, ג ע"א; וכן "סדר תפלה כמנהג ק"ק ספרדים", תקנ"ד; שפת אמת, צפת תקצ"ב, ה ע"ב; "סדר תפלת ישראל כמנהג ק"ק ספרדים", ירושלים תר"ב, ו ע"ב; נעימות בימין נצ"ח [=נסים צחציר, היה חתנו של ר' חזקיהו מדיני], ירושלם תרצ"ז: "הן הנה בקשות ושיירי תהלה הנהוגים בין אחי העברים תושבי מדינת קרים המכנים קרימצאקים הי"ו", מתחיל בבקשות כגון ידיד נפש, אדון עולם וכו'; "סדור שלם ע"ש האדמו"ר אביחצירא זיע"א בבא סאלי" בנוסח יהודי מרוקו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 35. אצל ר' אברהם חמוי, בית דין (שהוא מחזור לראש השנה), ליוורנו תרי"ג, מא ע"ב – זו בקשה ראשונה, והוסיף: "בקשה זו סודה רם ונשא ורמוז בה שם הוי"ה ב"ה מט' ומ"ן [=מה טוב ומה נעים] לאומרה בכל יום".

22 יעקב קאפיל בן צבי מרגליות, קול יעקב, ויניציאה תי"ח, שהוא קונטרס דרשות קצר, ובסופו, יב ע"ב. קאונפר מציין שהמחבר היה חברו של ר' נתן נטע הנובר, אך בכך יוצר סתירה לדבריו, שכן בהערה 19 הוא כותב שמרגליות שאל משערי ציון של הנובר את הכללת ידיד נפש. אך לשיטתו, בשערי ציון נדפס רק ב'1704.

23 וראה מ"ש גשורי, "בקשות של שבת" אצל יהודי המזרח, סיני יט (תש"ו), עמ' י-יז. אם כי הוא לא דן בפרטים.

וכן נמצא, למשל, בכ"י בית הדין בלונדון 100 (שהוא סידור אשכנזי עם כוונות מן המאה הי"ז), דף 10א (גם הפיוט אל מסתתר); כ"י רוזנטליאנה 545, יא ע"ב (אל מסתתר מיוחס שם לבן הרמב"ם); כ"י מוסקה-גינצבורג 1527, תימני, משנת 1661; "מחזור קטן ... לימים נוראים ... כמנהג ... קצונטינה", ליוורנו תרל"ב, מג ע"א, במסגרת "בקשות ופזמונים" שאחר תפילת יום כיפור ("שיר נאה ליקבה"ו והשם הגדול ב"ה בראשה"); ישמח ישראל (של ק"ק איסטמבוליס, בעריכת יעקב חי בורלא), ירושלים תרל"ה, במסגרת בקשות לאשמורת הבוקר, דף א (ואחריו אל מסתתר); כנ"ל, יגל יעקב, ירושלים תרמ"ה, א ע"א (ואחריו אל מסתתר); ספר רננות ובקשות, קושטא תרפ"ג, עמ' 14; עולת תמיד, ג'רבה תש"י, ז ע"א; תפלה לדוד, קזבלנקה תשי"א, עמ' 9; בילקוט של שירים למועדים שונים, כנראה בנוסח בבלי, שנדפס בירושלים תשי"ד, בשם ספר שירים, נדפס הפיוט במסגרת הבקשות, בעמ' נב. וכן בסידור אמרי פי, ירושלים תשל"ד, עמ' כח.

במסגרת בקשות של שבת נמצא בספר מקרא קדש, והוא בקשות "הנאמרים באשמורת הבקר בלילי שבתות בעוב"י [=בעיר ואם בישראל] ארם צובה", ליוורנו תרכ"ד, נז ע"א, הפיוט מופיע ממש לפני הסוף. פרט זה מעניין, כי הפיוט אל מסתתר פתח את הקובץ (כה ע"א), ובדרך כלל נדפס ידיד נפש לפני אל מסתתר. וכן מקרא קדש, והוא בקשות "הנאמרים באשמורת הבקר בלילי שבתות ... פעם ג'", "אר"ץ תרל"ג, סימן א: אל מסתתר, וסימן מג (אחד לפני הסוף); ידיד נפש. גם במהדורת מרדכי עבאדי, מקרא קדש (מנהג אר"ץ), "הנאמרים אחר חצות לילה ... לילי שב"ק בקהל רב", ליוורנו תרמ"ד, דף סד, סימן עא, לפני הסוף, בעוד שאל מסתתר פתח את הקובץ (סימן א, ח ע"א); ובעקבות אלה, "בקשות של שבת ... הנאמרים אחר חצות לילה ... לילי שבת קודש בקהל רב בעיר ביירות יע"א" (ביירות תרע"ג). כמו כן, פני שבת, תונס [תר"ץ], עמ' 5; אף בקובץ שירי זמרה השלם עם ספר הבקשות לשבת, ירושלים תשי"ב, אל מסתתר פתח את הקובץ (סימן א), ואילו ידיד נפש בסוף, בסימן סא (אמנם נוספו כאן לאחריו שני שירים). וכנראה שבעקבות אלה נדפס גם בילקוט שירים בשם עונג שבת, ירושלים תשמ"ו, עמ' 83 (אחד לפני אחרון. בעוד שאל מסתתר הוא פיוט ראשון).

מועד הבקשות יכול להופיע בסידורים אחרים, בעיקר בנוסח אשכנז, במסגרת "תפלות קודם התפלה", שכן הוא מקביל למסגרת הבקשות של עדות המזרח. כך, למשל, סידורו של ר' נתן נטע משינאווא, עולת תמיד,

פרעמישלא תרנ"ו, יט ע"ב, כולל ידיד נפש, אל מסתתר וכו'; סידור תפלה זכה, וין חש"ד, ז ע"א; ועוד.

מעין מועד זה היא הכותרת 'הנהגות הבוקר' המצויה בסידורים, שהיא בעצם ביטוי לכל שלב אפשרי בבוקר, וכל סידור – תכניו וסדריו עמו. כך נמצא, למשל, בסדר תפלות וברכות, ליורנו תקס"ג, אחרי מה טובו, ד ע"א; ב"סדר תפלות תחנון ופזמונים ... כמנהג ק"ק ספרדים", אמשטרדם תפ"ו, אחרי עטיפת ציצית. וכך נמצא בחיבור הואיל משה באר, ח"א, עיש תקפ"ט (1829), שהוא ביאור למנהג ארבע הקהלות קרפנטרין, קאואליון, לישלוא ואביגניון, ושם אחרי הברכות של ציצית ותפלין נרשמו: אודה לאל לבב חוקר (יד ע"ב), י-ה רבון (טז ע"א), ידיד נפש (יז ע"א). קרוב לכך ב"סדר תפלה ... מתורגם בלשון פרסית", ירושלם תרס"ו, ד ע"ב – ה ע"א; ובסידור זכרון ירושלם, תרמ"ז, שבו מופיע הפיוט לפני יגדל, בעמ' יב-יג. מעין זה בסידור עבודת התמיד, ב[ן]מבי תרמ"ט: פתח אליהו, ידיד נפש, כל ברואי מעלה ועוד. וכן בסידור תפלה לדוד, קזבלנקה תשי"א; קול יעקב, ירושלים חש"ד (הסכמת הרב מרדכי אליהו משנת תשנ"ג), עמ' כח.

ברם, הפיוט מופיע גם במועדים אחרים, שלא במסגרת תפילת השחר. למשל, ר' אפרים זלמן מרגליות, שחי בין תק"ך(?)-תקפ"ח, כתב על "הנוהגים בכל ע"ש [=ערב שבת] לומר קודם מנחה מזמור ק"ז בתהלים הודו לה' וזמר ידיד נפש, ואומרים אותו גם בער"ה קודם מנחה".²⁴ וכנראה מתוך אותה מגמה "אומרים פתח אלי", ידיד נפש – בכל ערב ש"ק, אף כשחל יו"ט או חוה"מ בע"ש".²⁵ מעניין שמנהג זה, שנמשך והלך, מובא בערוך השלחן (סימן רסז ס"ק א) בלא תגובה. וכה דבריו: "ויש שאומרים קודם מנחה דע"ש מזמור דארבעה צריכין להודות [=מזמור קז] ופתח אליהו מהתיקונים ופזמון ידיד נפש ופרשת התמיד וקטרת". למעשה, הפיוט מתאים מאוד להשתלב בפיוטי שעת רצון זו של עלות המנחה, ובמיוחד בשבת. לכן, החסידים ואחרים אמרוהו לאחר מזמור קז.²⁶ ומסיבה זו, יש חוזרים ואומרים

24 מטה אפרים, סימן תקפא ס"ק נז. אמנם הספר נדפס לראשונה בזאלקווא תקצ"ה, לאחר פטירתו, אבל עדותו ("הנוהגים") חשובה. כמוכן, חשוב לדעת אימתי נכתב ספרו.

25 ספר המנהגים (של חב"ד), עמ' 25.

26 ראה אהרן ורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תש"ך, עמ' 123. וכך נהג ר' חיים אלעזר שפירא. ראה יחיאל מיכל גולד, דרכי חיים ושלוה, מונקאטש ת"ש, סימן ש.ע.

את הפיוט גם בסעודה שלישית. ואילו בסידור קול יעקב, סלאוויטא תקס"ד, ח"ב, ו ע"ב, נדפס סמוך לפני קבלת שבת. מכל מקום, זהו מקור ראשון בדפוס הקושר לשבת. ואילו בסידור שעל פי הוראותיו של הרב עובדיה יוסף, ניב אהרן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 250, מופיע בסתם בין "פזמונים לשבת". וכן הוא בילקוט יצחק ירנן (מיוחד כנראה ליהדות מרוקו), תשע"א. ומעתה נתקדם לפי סדר מועדי השנה.

בספר תהלות ה', ויניציאה ת"ק, "והוא סדר הלימוד לליל שביעי של פסח", בסופו: "פזמון נאה", ואין לדעת אם קשור למועד החג. תופעה זו שהפיוט מופיע בסוף חיבור כלשהו מצויה גם בחיבורים אחרים, כדלהלן. לעיל הזכרנו את הלולא רבא [לכבוד ר' שמעון בר יוחאי ול"ג בעומר], תרל"ז, ושוב בסופו.

במחזור קריאי מועד, וין תקפ"ב, מופיע בליל שבועות. לתיקון שובבים (ולמעשה במסגרת תיקון חצות) חדר הפיוט בשלב מאוחר במקצת. הנה, במהדורות מנטובה תנ"ה, ויניציאה תס"ח, ויניציאה תע"ו, ויניציאה תע"ט, מנטובה תפ"ב, מנטובה תצ"ב, ויניציאה תצ"ט – אין הפיוט מופיע. אולם בתקון שובבים, ויניציאה תק"א, נו ע"א, כתוב: "ביום תשעה באב [!] אומרים פזמון זה". משפט זה מופיע מאה שנה לאחר מכן ב"סדר שובבים" (ובראשי הדפים: סדר מנחת שובבים), ליוורנו תר"א, בסופו, לג ע"ב, שבו נדפס "סדר תקון חצות שנוהגים בני ק"ק פירארא לומר בין המצרים אחר חצות היום".

בחלק מן הסליחות נמצא הפיוט. למשל, סליחות כמנהג תונס, ליוורנו תרמ"ח, לט ע"ב, בסוף הסליחות. לעומתו, ב"סליחות לאשמורות הבקר כפי מנהג ק"ק ספרדים באמשטרדם", אמשטרדם תפ"ז – אין (וראה עוד להלן). אולם בסדרי סליחות של האשכנזים, כגון פפד"מ תפ"ז, אין הפיוט מופיע. לעיל הזכרנו את ר' אברהם חמוי, שבספרו בית דין, המוקדש לראש השנה, מופיע הפיוט.

בחיבור יומא אריכתא, "והוא לימוד לליל שני של ר"ה", ליוורנו תקס"ג, סה ע"ב, בסוף הלימוד יש כמה פיוטים ובתוכם: "שיר נאה לומר לכבוד קב"ה ושכינתיה מיוסד ע"פ שם הוי"ה בר"ת" (ואחריו 'אל מסתתר').

בספר השירים, שהוא אוסף עצום של שירים, בגדאד תרס"ו, סימן רנו, נדפס השיר במסגרת "שבחות לימ"ת [=לעשרת ימי תשובה]". ומציין כי "סימנו מיוסד על שם הוי"ה".

לעיל הזכרנו את "מחזור קטן", ליורנו תרל"ב, מג ע"א, במסגרת הבקשות שלאחר תפילת יום כיפור.

כן נודע הפיוט במסגרת הסליחות²⁷ של ליל הושענא רבא. ולא עוד אלא שבמסגרת זו נדפס הפיוט לראשונה בתוך סדר המועדים (ותיקון שובבים). כגון, "שפר התקונים ... בלילות עצרת והושענא רבה", ויניציאה תנ"ו, נב ע"א; "סדר התקון שנוהגים לקראת בליל הושענא רבה בארץ ישראל י'ח'צ' [=ירושלים, חברון, צפת] ת'ו'ב'ב' ומצרים ואגפיה ובכמה מקומות השרידים אשר ה' קורא אליהם אתה ה' תשמרם" (אמשטרדם תפ"ז, קיג ע"ב, בסוף סליחות ליל הושענא רבה); "סדר התיקון ליל הושענא רבה, שנוהגים לקרות בארץ ישראל ... מצרים ואגפיה", ויניציאה תפ"ח, ק ע"ב; בסוף "סדר התקון לליל הושענא רבא, שנוהגים לקרות בארץ ישראל י'ח'צ' ת'ו'ב'ב' מצרים ואגפיה ובכמה מקומות" וכו', שנדפס בוניציאה תצ"ט, קה ע"א: "אחר שמשלימים הלימוד [אחרי הסליחות] מזמרים בקול נעים זה המזמור"; "סדר התקון לליל הושענא רבא, שנוהגים לקרות בארץ ישראל ... מצרים ואגפיה", ויניציאה תקי"ג, קה ע"א: "ואחר שמשלימים הלימוד מזמרים²⁸ בקול נעים זה הפזמון".

וכבר הזכרנו כי בחיבור אשמורת הבקר, לר' אהרן ברכיה ממודנה, מנטובה שפ"ד, קעח ע"א, מופיע הפיוט במסגרת שמיני עצרת. לאחריו מזמור ז (שגיון לדוד), ואחריו אדון הכל הדורש לעם שלומך, שאף הוא יצא מידי ר' אלעזר אזכרי.²⁹

במסגרת הקפות לליל שמחת תורה נמצא ב"סדר נוסח הקפות" של ליזנסק, תרפ"ה, וירושלים תשנ"א. לפני הקפה א בליל שמחת תורה, נמצא ב"סדר הקפות לשמיני עצרת ולשמחת תורה", מלוקט מאדמו"רים שונים, ורשאנוב תרס"ד (שם נדפסו ברצף שני השירים: ידיד נפש, אדון הכל הדורש לעם דורשיך); ואחר כך ב"סדר נוסח הקרבנות ואושפיזין והקפות ... הנאמרים בבית מדרשו של ... ר' חיים הברשטאם" מצאנז, פאדגורזע תר"ע, יג ע"א.³⁰

27 מעניין שב"סליחות לאשמורת הבקר כפי מנהג ק"ק ספרדים [לחודש אלול]", ויניציאה תפ"ח, אין הפיוט מופיע.

28 אצל קאונפר (לעיל הערה 11), הערה 26, נדפס בטעות: מזכירים.

29 וראה ישראל דודזון (לעיל הערה 1), א, עמ' 26 מספר 516.

30 ראוי לציין כי לפני הפיוט כתוב: "בקשה אחרת על היחוד וחשק האהבה מיוסדת על ארבעה אותיות שבשם". ולאחריו פיוט נוסף של אזכרי: אדון הכל הדורש וכו'.

ב'סדר נוסח הקרבנות והקפות לשמיני עצרת ולשמחת תורה', אנטווערפען תשנ"ז, עמ' כח-לא, נדפסו שני שיריו של ר' אלעזר אזכרי: אומר שירה לפני יוצרי, וידיד נפש.

אפשר להיווכח, באמצעות שני פרטים נוספים, שהפיוט ידוע היה באיטליה. ראשית, תופעה מעניינת היא שבחיבורים שונים מופיעה בעמוד האחרון "תפילה", והיא ידיד נפש. למשל, בשפר התיקונים ... עצרת והושענא רבה, ויניציאה תי"ט, כ ע"ב (ללא כל כותרת); במרגליות טובות לר' יעקב בן יצחק צהלון, ויניציאה תכ"ה, שהוא קיצור חובת הלבבות, נדפסה בסופו, סא ע"א: 'תפלה'; וכן תהלות ה', ויניציאה ת"ק; שפר התקונים, ויניציאה תקי"ג, לו ע"ב (ראה בסמוך); ועוד.

שנית, והוא חשוב יותר, אף נלווה לו לחן מיוחד והוא שגור, שכן בשפר התיקונים ... עצרת והושענא רבה, ויניציאה תי"ט, במסגרת 'תקון הקריאה לליל הושענא רבא', בפתחת ספר שני של תהילים נרשם פיוט 'הדרך ועזוז ירך', וכותרתו: לחן ידיד נפש (יז ע"ב). וכן הוא במהדורת ויניציאה תע"ז (של אותו תיקון), לד ע"ב. הפיוט עצמו מופיע שם בסוף, לו ע"ב.

ובהקשר אחר: בסדר תקון כרת של החיד"א, יוסף בסדר, סימן ב אות ט: "ויאמר פיוט ידיד נפש". ובעקבותיו, "שיר נאה לכבוד קב"ה ושכינתיה מיוסד ע"פ שם הוי"ה בר"ת".³¹ וכן בסדר שנקבע על ידי החיד"א בתענית ציבור כאשר היו ישראל בצרה: "ובסוף הלילה ... ולא יאמרו בקשות כי אם ידיד נפש".³²

סיכומו של דבר, מבחינה כרונולוגית, הפיוט נדפס ראשונה בספר חרדים, שס"א. לאחר מכן אצל ר' אהרן ברכיה ממודנה בשפ"ד, לאחריו אצל ר' יעקב מרגליות בתי"ח, ומיד לאחריו בשפר תקונים, תי"ט. סמוך לאחר מכן בשערי ציון, תכ"ב, ולאחריו אצל צהלון, בתכ"ה, וכן הלאה.

הערות אחדות באשר לנוסח הפיוט

בדפוס ראשון של ספר חרדים³³ כתוב כך:

וראה רישומו הקצר של אברהם יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 434, פריט מספר 389.

31 תקון כרת, בהוצאת חכמי מארוקו, ירושלים תרס"ג, עד ע"ב – עה ע"א.

32 יוסף בסדר, סימן ה אות ז.

33 ויניציאה שס"א, מג ע"א. הספר נתחבר בשנת שמ"ח, כעדות המחבר, שם, נה ע"א.

ידיד נפש אב הרחמן, משך עבדך אל רצונך, ירוץ עבדך כמו
 איל, ישתחוה מול הדרך, כי יערב לו ידידותך, מנפת צוף וכל
 טעם. כי יערב

הדור נאה זיו העולם, נפשי חולת אהבתך, אנא אל נא רפא
 נא לה, בהראות לה נעם זיוך, אז תתחזק ותתרפא, והיתה לך
 שפחת עולם. אז תתחזק

ותיק, יהמו רחמין, וחוס נא על בן אוהבך, כי זה כמה נכסף
 נכסף, לראות בתפארת עזך. אנא, אלי, מחמד לבי, חושה נא
 ואל תתעלם. אנא אלי

הגלה נא ופרש חביב, עלי את סכת שלומך. תאיר ארץ מכבודך,
 נגילה ונשמחה בך. מהר, אהוב, כי בא מועד, וחנני כימי עולם
 מהר אהוב

הנוסח המתוקן נדפס, כאמור, גם במרגליות טובות לר' יעקב בן יצחק צהלון,
 ויניציאה תכ"ה, סא ע"א.

למרבה הצער, כבר בהעתקות מוקדמות שבכתבי יד ובדפוסים חלו
 שיבושים מסוימים בנוסח. יש מן השיבושים שבאו בשל אי-הבנה או קריאה
 שגויה (כגון שפחת-שמחת), ומהם בשל רצון להימנע מעינא בישא. כך הוא
 שינוי המילים "מחמד לבי", שיש בהן זכרו של נביא האסלאם, ו"כנראה
 תיקנוהו בדפוס שלא להזכיר שם מחמד"³⁴, העלול לשמש עילה לסכנה מבחויץ.
 וכך "זכה" לחלופות שונות ומשונות, ל"תיקונים" המשבשים ול"תיקוניהם".
 אציין כמה חילופים בלשון הכתוב: באשמורת הבקר, לר' אהרן ברכיה
 ממודנה, מנטובה שפ"ד, קעח ע"א: שפחת; נכסף לחנות בתפארת עזך; אנא
 אָל! [! מחמד לבי חושה נא ואל תתעלם; ותנני כימי עולם. בשערי ציון, פראג
 תכ"ב: שמחת עולם; חמדת לבי וחוסה. בסדר מאה ברכות, ויניציאה תכ"ג,
 ובדומה לכך בשי"ר אמונים, אמשטרדם תקנ"ג, ג ע"א: שפחת עולם; נכסוף
 נכסף; אנא אלי חמדת לבי חושה נא ולא תתעלם. בקול יעקב של ר' יעקב

בכתב יד המחבר שגילה מאיר בניהו בגנזי בית המדרש לרבנים בניו יורק ונדפס ברף
 בודד בירושלים תשל"ח בצירוף תצלום המקור (ופירוש של אהרן מירסקי) יש שינויים
 קלים. למשל: בהראות לה; בן אוהבך; יותר כתיב חסר.
 34 מאיר ב"ר מצליח מאוזו, ספר זכרון לרב נסים, ח"א, ירושלים תשמ"ה, עמ' קנח.

מרגליות, ויניציאה תי"ח, וכן בסידור האר"י (זאלקווא תקמ"א, מ ע"ב): אנא אלי שמחת לבי; בסידור ר' שבתי מרשקוב, קארעץ תקנ"ד, ח"א, כב ע"א: אלה חמדה. בכ"י גינצבורג 1527, משנת 1661, מנהג צנעא: שמחת, אנא אלי חמדת לבי, וחוסה. כמעט ברוב סידורי הספרדים נדפס: אנא אלי חמדת לבי; ואילו אצל האשכנזים: שמחת. ולא נאריך בכך.

אולם יותר מצער, אך אופייני הדבר לחברה שמרנית, הסיפור המדהים באותו אדם מן החסידים שהעז לתקן (ובצדק) ביטויים מהשיר ונאלץ על כרחו לחזור בו.³⁵

35 ראה נפתלי בן-מנחם, בשערי ספר, ירושלים תשכ"ז, עמ' 211 הערה 14. ראה גם דוד תמר, ידיעות אחרונות, ז בתשרי תשל"ז, 1.10.76. אגב, בספר דרכי חיים ושלוש, סימן שע, נרשמו תיקוני לשון שלו לפיוט זה. על משמעות המילים "נפשי חולת אהבתך" עמד ר' חיים אלעזר שפירא, דברי תורה, מהדורא תניינא, אות נב.

סיפורי האבות והאימהות באספקלריה מוסרית

גבריאל ח' כהן

הקדמה

על שאלתו המפורסמת של רש"י מדוע מתחילה התורה ב'בראשית ברא' ולא במצווה הראשונה שנצטוו בה ישראל, "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב), יש העונים "דרך ארץ קדמה את התורה" (על פי תנא דבי אליהו א). ספר בראשית ממחיש את דרך הארץ של קדמונינו על כל גילוייה, ולכן הוא משמש פתיחה מתאימה לקראת בחירת ישראל ומתן תורה.

ספר בראשית מתאר את תקופת האבות על כל מורכבותה. מצד אחד, ביטוי עז ליצרים אישיים ולמתחים משפחתיים וחברתיים קשים, ומצד שני ניסיונות אמיתיים לשנות ולהשתנות. בספר בראשית אנו מלווים את האבות והאימהות בדרכיהם, ופרשיות חייהם הן עבורנו פרקי חינוך לדורות.

א

בעיוננו במעשי האבות אנו נתקלים בפרשיות תמוהות מבחינה מוסרית וחינוכית, ואיננו יודעים כיצד להתייחס אליהן. במרוצת הדורות התגבשו שלוש גישות מרכזיות ביחס לשאלה זו.

גישה אחת מאמצת את הכלל "אם הוו קדמאיו מלאכין אנן בני נש, ואן הוו בני נש אנן חמרין" (אם הראשונים כמלאכים, אנו כבני אדם; ואם הם בני כאדם, אנו כחמורים).¹ את לימוד מעשי האבות לפי כלל זה תאר הגר"א קוטלר באחת משיחותיו:

1 בראשית רבה, ס, ח. כלל זה מופיע בתלמוד פעם אחת בלבד (בבלי שבת, קג ע"ב), אך כללים דומים מצויים בהקשרים שונים. והשוו מאמרי: 'הראשונים בני מלאכים – ואנחנו בני אדם', עמודים לח (תשרי תש"ן), עמ' 22-25.

לכן כשמלמדים פרשה במעשי האבות, צריכים להסביר לתלמידים שאין המדובר באנשים רגילים בעלי מידות ורצונות שלנו. מדובר באנשים נקיים מכל שאיפה ורצון עצמי, שאין לנו יכולים להשיג את מדרגתם, כשם שאין לנו קנה-מידה להעריך מלאכים, כך אין לנו אפשרות להעריך את האבות ולהשיג את מדרגתם.²

לפי דבריו של הרב קוטלר, המקובלים עד היום על חלקים רחבים בציבור התורני, אבותינו הם כעין מלאכים הרחוקים מכל זיקה לעולם המאוויים האנושי הרגיל, ואין לרדן במעשיהם כמעשי אנוש רגילים.

גישה הפוכה, הרחוקה מכל קדושה, מצויה בדיונים רבים על ענייני מקרא בספרות העברית החדשה. על פי גישה זו אין כל ייחוד במעמדם של אבות האומה, ואין להתייחס אליהם אלא כאנשים רגילים אתם אנו נפגשים מדי יום ביומו. התורה כולה, על פי גישה זו, אינה ספר שאלוהים חיברו.³

במאמר זה נצעד בעקבות גישה שלישית, הרואה את האבות והאימהות כדמויות ייחודיות, אך דנה במעשיהם 'בגובה עיניים'. לגישה זו תומכים רבים, כל אחד לפי סגנונו המיוחד. נציין שלושה מקורות התומכים בכיוון פרשני זה. האברבנאל, בהתייחסו לחטא דוד עם בת שבע, דוחה את הניסיון לטהר את דוד המלך מן המעשים הרעים המיוחסים לו בכתובים:

ואיך נאמר שביקש לעשות ולא עשה?! והכתוב מעיד על המעשה הרע כולו בפירוש ... ולכן לא יסבול דעתי להקל בחטאת דוד. טוב לי שאומר שחטא דוד, והודה מאד, ושב בתשובה גמורה, וקיבל עונשו ונתכפר עוונותיו.⁴

לדעת אברבנאל, פשוטו של מקרא ברור: דוד חטא וחזר בתשובה. אין לראות את כישלוננו בנפרד מתיקון החטא, ויחד הם מהווים דוגמה לדרך ארץ. רש"י הירש מתייחס גם הוא לנושא זה, ומדגיש:

- 2 על פי שיחה עם הגר"א קוטלר, שמעתין טו (תשכ"ח), עמ' 9.
- 3 ראו למשל מאיר שלו, תנ"ך עכשיו, תל אביב תשמ"ה, עמ' 7: "התנ"ך שלי הוא תנ"ך אחר, מחבריו ודמויותיו הם בשר ודם, הוא לא חובר על ידי אלוהים וגיבוריו אינם קדושים וטהורים".
- 4 אברבנאל בפירושו לנביאים ראשונים, שמואל ב פרק יא. נראה שאברבנאל מתפלמס עם האמירה התלמודית "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" (בבלי שבת, נו ע"א).

אין התורה מעלימה את השגיאות, הסכנות והחולשות של גדולי ישראל, ודווקא על ידי כך היא מטביעה על כל סיפוריה את חותם האמת. אולם, לאמיתו של דבר, ידיעת חטאם של גדולי ישראל איננה מנמיכה את דמותם, אלא להיפך, דמותם גדולה ומאלפת בעצם החטא שחטאו. אילו הזהירו כולם כזוהר הרקיע ללא רבב ושמץ פגם, היינו סבורים שטבעם שונה מטבענו. והוא למעלה מהישג ידינו. ללא תאוה וללא מאבק פנימי – היו מידותיהם הטובות רק תוצאה מטבעם הנעלה. לא בזכותם קנו את מידותיהם. ואין הם יכולים להיות למופת.⁵

על פי הרש"ר הירש, בזכות תיאור כישלונות האבות אנו עומדים דווקא על גדולתם. אמירה פרדוקסלית זו מבטאת אמת פנימית חזקה. רק אם האבות הם בעלי חולשות כמונו ואינם כמלאכים, הם יכולים לשמש דוגמה ולהדריכנו כיצד להפעיל כראוי את היצרים האנושיים במסגרת חיים בצלם אלוהים. גם בין הוגי הדעות התורניים בזמן החדש יש הקוראים להתייחס למעשי האבות בצורה גלויה ואמיתית. כך כותב הראי"ה קוק:

אין אנו אחראים על כל המעשים שעשו גדולי האומה, לפעמים הננו מוצאים ע"פ גדולי ישראל הערות של מחאות על מעשים של רבים וגדולים מגדולי האומה: אבותיה, מלכיה, נביאיה וכהנה, וכבר העיר הרמב"ם בפרק ז' משמונה פרקים, שאין מתנאי היותו שלם שבבני-אדם השלמות הגמורה בלא חסרון. וישנם מעשים שנעשים ע"פ גדולי גדולים שהם ראויים לבקורת. ונפוצים מאמרים כאלה בדברי חז"ל ובספרי הראשונים גלויים לכל דורש.⁶

הראי"ה קוק מדגיש שכבר בחז"ל ובדברי הראשונים אנו מוצאים ביקורת על מעשי האבות, ויש לקבלה כדבר לגיטימי בשיח הפרשני לדורותיו. נראה שהעובדה שהתורה מדברת בצורה כה גלויה וכנה על כישלונות האבות רומזת לכך שהיא מעוניינת שנתייחס אל ה'נפילות' הללו בכובד ראש וביושר.

5 רש"ר הירש בפירושו לבראשית יב, י.

6 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 509.

ב

אף שאנו מקבלים את העיקרון של דיון בסיפורי האבות ב'גובה עיניים', אנו מודעים תמיד לכך שמדובר ביחיד סגולה, ב'אנשי קודש'⁷, ושעל אף מאמצינו לרדת לעומק דעתם, ייתכן מאוד שחסרים לנו נתונים חשובים על מנת להשלים את התמונה ביחס למצבים מורכבים שבמסגרתם פעלו האבות. אמנם "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), ואין להתעלם ממעשים תמוהים של אבותינו, אך מאידך אסור לאדם לדון את חברו וכל שכן את אביו ורבו עד שיגיע למקומו (על פי אבות ב, ה). מכאן שאנו אמנם רוצים להבין את הרקע למעשי האבות שאליהם אנו מתייחסים, לעתים מתוך הסתייגות וחוסר הבנה, אך אין בכוונתנו לשפוט אותם. עלינו לרדת לעומק דברי הכתוב כדי שנוכל ללמוד ממעשי קדמונינו, הן מטעויותיהם והן מתיקונן.

ג

לצורך הבנת פרקי המקרא המורכבים ניעזר בפרשנות היהודית לדורותיה. פרשנות זו, החל ממדרשי חז"ל ועד המפרשים בני זמננו, הייתה רגישה לנושאים בעייתיים והעלתה שאלות נוקבות על סיפורי המקרא. ניעזר גם במחקר המקראי – הן הלשוני, המתייחס לפענוח לשון הכתוב, הטקסט, והן ה'הקשרי', הבודק ביסודיות את הכתובים מבחינת ההקשר החברתי, התרבותי והמשפטי בהם נאמרו, הקונטקסט. נשלב בעבודתנו גם מהישגי המחקר: החל מהמידע המדעי על המזרח הקדמון ועד לגישה הספרותית-מדרשית של קריאת הטקסט המקראי.

הפרשנות שאנו הולכים לאורה בנויה על פשוטו של מקרא, אף שנשתדל לעסוק גם בעומק פשוטו של מקרא.

ד

השאלות המוסריות בתורה מתעוררות לראשונה בכל תוקפן בקשר לדמותה

7 לפי הבנתי, הפועל 'קדש' ושם העצם 'קדוש' נתפסים יותר מדי במשמעות של holiness. המשמעות הבסיסית של המונח היא 'נבדל' ו'מיוחד', ומכאן גם ביטויים ידועים כמו 'הרי את מקודשת לי'. אנשי קודש הם לאו דווקא holy men, אלא אנשים מיוחדים (גם בזיקתם לה!). והשוו מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו.

של שרה אמנו. במאמר זה נציג שלוש סוגיות הקשורות לשרה אשת אברהם ומעלות שאלות חינוכיות נוקבות.

הסוגיה הראשונה היא הצגת שרה כאחות אברהם – על ידי אברהם ועל ידי שרה עצמה – כדי להטעות את פרעה (בראשית יד) ולאחר מכן את אבימלך (בראשית כ). הסוגיה השנייה והשלישית מתייחסות ליחסה של שרה אל הגר וישמעאל (בראשית טז, כא).

בהמשך הדברים נעלה את הבעיה המוסרית בכל אחת מן הסוגיות הללו ונציג כיווני פרשנות שונים שהוצעו במרוצת הדורות. לבסוף נציע הצעה משלנו כיצד יש להבין – תוך בדיקה מקיפה של הטקסט והקונטקסט – כל אחת מן הפרשיות.

ה

בדיונים כגון אלה יש חשש שמתוך זיקתנו הנפשית העמוקה לאבות ולאימהות נשתדל לראות את מעשיהם תמיד באור חיובי, גם תוך הקרבת האמת הפרשנית, וזאת מתוך גישה אפולוגטית המבקשת להגן בכל מחיר על עמדה רעיונית-אמונית. אולם הואיל ואנו מבארים את הכתובים כפשוטם תוך התייחסות אל האבות ב'גובה עיניים', ונמנעים בבירור מתהליך של שיפוט מעשיהם, ביכולתנו להימנע מפרשנות המרגישה מחויבת להצדיק את המעשים.

יחד עם זאת, בכל הקשור לאבות ולאימהות, זקני משפחת עמנו, תמיד ישרור יחס של אמפתיה ורצון לרדת לעומקם של דברי התורה המתארים את מעשיהם, כדי להבינם בכל היקפם. בזכות גישה כנה ומעמיקה זו יהפכו דברי התורה על תקופת האבות סימן לבנים ומקור רענן של הדרכה לדרך ארץ ראויה.

ו

הערה אחרונה: במאמר זה נדון במעשים של שרה הנראים כמפוקפקים מבחינה מוסרית. בשלב זה היה מקום לדון בשאלת אופיו של המוסר שבשמו אנו דנים במעשים אלו. מחקרים רבים עוסקים בשאלת מהות המוסר על כל גלגוליו. אנו נמנעים במודע מלקיים דיון עיוני בגבולות המוסר. נבין את המוסר העכשווי כמוסר הטבעי של האדם בן ימינו, החייב לשמש נר לרגליו

בהליכות חייו. ננתח אפוא את ההתנגשות בין מעשי שרה עם ערכי המוסר כפי שהם מקובלים אצלנו.⁸

ביורר היסודות המוסריים והחינוכיים במעשיה של שרה המובאים כאן יכול להדריכנו גם בסוגיות מוסריות אחרות במקרא, ולשפוך אור יקר על אחד הנושאים המורכבים והרגישים ביותר בלימודי התנ"ך.

"אחי הוא"

א

על פי הנאמר בתורה, שרה אמנו היא 'עזר כנגדו' למופת. יחד עם אברהם היא עוזבת את ארצה ומולדתה עם רכושם אשר רכשו והנפש אשר עשו (בראשית יב, ה). יחד עם אברהם היא יורדת, תוך סיכון רב, למצרים (פרק יב) ואחר כך לגרר (פרק כ). שניהם עוסקים בהכנסת אורחים בשותפות מלאה (פרק יח). עקרותה של שרה מניעה אותה לחפש פיתרון שיעזור לממש את הבטחת ה' כי אברהם יהיה לגוי גדול, ושרה אכן מציעה פיתרון כזה (פרק טז). לאחר שנים, כאשר מבינה שרה שישמעאל עלול לסכן את יצחק בנה, היא דורשת מאברהם – בהסכמת האל – לגרש את ישמעאל מן הבית (פרק כא). במותה הופכת שרה את ישיבתו של אברהם בארץ ישראל לישיבת קבע, זאת משום שמערת המכפלה, שבה נקברה, הייתה לאדמה הראשונה שנרכשה בארץ ישראל על ידי אבותינו מידי אנשי המקום.

ברם, חלק ממעשיה של שרה מעוררים שאלות מוסריות קשות. כך, למשל, בהתנהלותה המורכבת עם הגר וישמעאל. על פי המקרא, שרה עינתה את הגר כשהייתה בהריון ("ותענה שרה", בראשית טז, ו), ולאחר כעשרים שנה דרשה מאברהם לגרש את הגר ואת ישמעאל ("גרש האמה הזאת ואת בנה", בראשית כא, י). גם העובדה ששרה משתפת פעולה עם אברהם ואינה מגלה את זהותה האמיתית ("והיא גם היא אמרה אחי הוא", בראשית כ, ח) מעוררת קושי מוסרי לגבי אמינותה. נבדוק את לשון הכתוב בפרשיות הללו וננסה להבין אותן בהקשר ההיסטורי-החברתי שבו נאמרו.⁹

8 על הנושא הכללי של מתח בין דת, יהדות ומוסר ראו למשל דני סטטמן ואבי שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג, וכן בין דת למוסר, רמת גן תשנ"ד, וכן S. Spero, Morality, Halakha and the Jewish Tradition, N.Y. 1983.

9 אין כמעט פרשן או חוקר העוסק בסיפורי האימהות שאיננו דן בשאלות העולות כאן.

ב

נפתח בהצגת זהותה של שרה.

לאחר שאברהם ושרה מגיעים לארץ המובטחת, הם עוברים תקופה קשה של בצורת. אברהם מחליט לרדת מצרימה "כי כבד הרעב בארץ" (יב, י). בדרך למצרים מציע אברהם לאשתו להכריז כי היא אחותו, וכך למנוע את הריגתו: "אמרי נא אחותי את – למען ייטב לי בעבורך וחייתה נפשי בגללך" (יב, יג). שרה אכן שיתפה פעולה עם אברהם, כפי שהעיר אבימלך: "והיא גם היא אמרה: אחי הוא" (כה, ה). התנהגותם של אברהם ושרה נראית מפוקפקת מבחינה מוסרית: לא רק שדבריהם על הקשר המשפחתי ביניהם אינם נכונים, אלא שעל ידי שימוש ברמאות זו הם לכאורה מתעלמים מן התוצאה העלולה לנבוע מכך: חילול כבוד שרה ועבירה על גילוי עריות.

כך תיאר אברבנאל את חומרת מעשם של אברהם ושרה:

השאלה הי"ג במאמר אברהם לשרה "והרגו אותי ואותך יחיו אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך" ומי האיש המעלה שיבחר בחיים עם קלון נמרץ כזה ויבקש תועלת והטבה בהיות אשתו מזנה עם אחרים. ויותר ראוי היה שיבחר במות לבלתי עשות נבלה גם באומרו ואותך יחיו הוא מאמר קשה לפי שיראתו לא הייתה אלא שמא יהרגוהו על דבר אשתו לא שמא יחיו אותה ולכן היה לו לומר בלבד והרגו אותי.¹⁰

בעוד אברבנאל מתפלא ושואל האם ייתכן שאברהם יעשה צעד שיפקיר את אשתו בידי זרים למען בצע כסף, פרשנים שאינם בני ברית השתמשו בתחבולתם של אברהם ושרה כדי להציג אותם, באופן בוטה, כאנשים לא מוסריים בעליל.¹¹

לחלק מן ההצעות נתייחס בהמשך. ראו גם מאמרי: 'שיפוט מוסרי לדמויות מקראיות', בתוך משה ארנד ושמואל פוירשטיין (עורכים), דרכים במקרא ובהוראתו, רמת גן תשנ"ז, עמ' 199-213.

10 אברבנאל בפירושו לבראשית יב (שאלה יג). בלשון דומה כותב גם המלבי"ם: "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך", שמשמעותו שהפקיר את אשתו לקבל מתנות" (בראשית יב, ג).

11 כך, למשל, כותב הולצינגר בסגנון השמור לפרשנים האנטישמיים שקנו שביתה במחקר המקראי: "אברהם מתוך נבלות מבישה מפקיר את אשתו למען שליט זר ומפיק מתוך

ג

בין הפרשנים שהתייחסו באופן נוקב לפרשייה זו היה הרמב"ן, המבקר את מעשה אברהם ושרה.

אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת
במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו והיה לו לבטוח בשם
שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו.¹²

דבריו של הרמב"ן אמנם לא מקובלים על רוב הפרשנים, והוא למעשה היחיד מבין פרשני התורה המרכזיים שהולך בדרך זו, אך מדבריו אפשר ללמוד שניתן לבקר את האבות ולהציג בלשון ברורה את כשלונותיהם.¹³ פרשנים רבים יצאו כנגד כיוון פרשנותו של הרמב"ן. כבר הרד"ק, שקדם לרמב"ן, מדגיש שהתפיסה היהודית איננה מקבלת את הפסיביות ואת ההסתמכות על הנס במצבים מורכבים. אדרבה: במקום סכנה יש להיעזר בכל תחבולה אפשרית כדי להיחלץ ולהיושע.

ומזה פחד אברם ולא סמך על הבטחת האל שהבטיחהו. כי
אמר שמא יגרום החטא, וכן פחד יעקב אבינו אחר הבטחת
האל וכן ראוי לכל צדיק שלא יסמוך במקום סכנה על הנס
וישמור עצמו בכל תחבולה אשר יוכל, ועל זה אמר שלמה:
"אשרי אדם מפחד תמיד" (משלי כח, יד). וכן אמרו רבותינו
ז"ל שאין ראוי לסמוך על הנס.¹⁴

עסק מטונף זה גם תועלת חומרית"; A.Holzinger, Genesis AT (K.Marti ed), Leipzig; 1898.

12 הרמב"ן בפירושו לבראשית יב, י. על הרמב"ן ושיטתו בהערכת חטאי אברהם ראו מאמרה של רות בן מאיר, 'גישתו של הרמב"ן לאברהם', בתוך: חנה כשר, יוחנן סילמן ומשה חלמיש (עורכים), אברהם אבי המאמינים, רמת גן תשס"ב, עמ' 164-166.

13 בוויכוח החינוכי על הערכת מעשי האבות נשאל פעם הרב צבי ישראל טאו כיצד יתייחסו רבנים כמותו, המתנגדים בתוקף להתייחסות אל אבות האומה בגובה עיניים, לדברי הביקורת של הרמב"ן על אברהם ושרה. תשובתו של הרב טאו הייתה: "מה זה שייך? האם לך יש את הסברה של הרמב"ן?... האם יש לך אמונה חיה הממלאת אותך כפי שהייתה לרמב"ן?... כאשר חסרה אותה הענווה וההתבטלות, וחסרים אותם הממדים, באים חוקרים, יהודים או גויים, זה לא משנה, ומחטטים בכתבי הקודש... מה לנו ולכל זה?! ראו: צדיק באמונתו יחיה – על הגישה ללימוד תנ"ך, ירושלים תשס"ב, עמ' כ.

14 רד"ק בפירושו לבראשית יב, ב.

לדעת רד"ק, אברהם היה נתון במצב של סכנת חיים ועל כן החליט לפעול ולא לסמוך על הנס.

בשיחתו עם אבימלך, שגם לו סיפר אברהם כי שרה היא אחותו, אברהם מצהיר בפירוש שלא הייתה לו ברירה אלא להשתמש בתחבולה.

כי אמרתי רק אין יראת אלוהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי.¹⁵

הואיל ואין יראת אלוהים במקום הזה, היה זה מצב של פיקוח נפש ואברהם פעל בהתאם. מעבר לכך, אברהם מזכיר ששרה היא אכן גם אחות.¹⁶ מידת קרבתו המדויקת של אברהם לשרה אינה ברורה, אך בימי המקרא קראו 'אחות' גם לקרובי משפחה רחוקים יותר. לוט, בן אחיו של אברהם, נקרא 'אחי אברהם' ("כי נשבה אחיו", בראשית יד, יד; "אנשים אחים אנחנו", בראשית יג, ח). אברהם מדגיש שלמען הצלת נפשות, לא הייתה לו ולשרה ברירה אלא לומר אמת חלקית. אברהם מעמיד את השיפוט המוסרי במקומו הראוי, ורומז לכך שהגורם הלא מוסרי בפרשה הוא דווקא אבימלך, העומד בראש חברה שאין בה 'יראת אלוהים', דהיינו, מחויבות להתנהגות מוסרית.

ד

מה טיב התחבולה בה נקטו אברהם ושרה, וכיצד האמירה לפיה שרה היא אחותו של אברהם תסייע להצילו ממוות ולהציל את שרה מגורל אכזר בחצרות זרים?

15 בראשית כ, יא. 'יראת אלוהים' בתורה מבטאת מחויבות מוסרית כללית. כך, למשל, בדברי יוסף: "את האלוהים אני ירא" (בראשית מב, יח), וכן בסיפור המיילדות במצרים: "ותראין המילדת את האלוהים" (שמות א, יז). והשוו ישעיהו ליבוביץ, 'יראת ה' בחומש בראשית', דעות כ (תשכ"ב) עמ' 67-69; נחמה ליבוביץ, עיונים בספר שמות, ירושלים תש"ל, עמ' 32-33.

16 בחקר המקרא מוכרת התופעה של נישואים לאישה שקודם לכן אומצה כאחות, ועל כן יש חוקרים המסבירים את דברי אברהם על רקע זה. במקרה שלנו אברהם אימץ את שרה, בדומה לקשר שנוצר בינו ובין לוט, ואחר כך נשא אותה לאישה. ברם, נוסח דבריו של אברהם בבראשית כ, יב אינו מחזק בהכרח גישה זו. והשוו E.A.Speiser, *The Wife Sister Motif in the Patriarchal Narratives, Biblical and Other Studies* (A.Altmann, ed.) Cambridge 1963., pp.15-28.

התחשבות בהקשר הרחב של הסיפור תבאר לנו את מלוא סודו. בימי המקרא נשאו גם האבות וגם האחים באחריות לשלומן של הנשים בבית, וכן בכל הנוגע לנישואיהן. לכן מטפל בשידוך של רבקה, אף על פי שבתואל היה בבית (בראשית כד); אחי דינה מנהלים את המשא ומתן עם שכם בן חמור (בראשית לד).¹⁷ נראה אפוא שבמצוקתם, מכריזים אברהם ושרה על עצמם כעל אח ואחות, ומשערים שבני המקום יבקשו מאברהם את רשותו לבעלות על שרה היפה, והוא מצדו ידחה את בקשותיהם עד שיצליחו לשוב לארץ כנען. שד"ל, על סמך פירושיהם של הר"ן, אברבנאל וספורנו, מסכם תכנית זו בבהירות:

כל אחד יקווה שיסכים אברהם לתת לו לאשה ולא יהרגוהו
כי יחשבו שלכך הביאה להשיאה לאחד מנכבדי הארץ, וחשב
אברהם שלא יקחנה פתאום וביד חזקה אבל יישאו ויתנו עמו
בחיתון זמן מה, והוא ישמט מהם בתחבולות עד שישוב לארצו
אבל מרוב יופיה נמשך הענין באופן אחר ונלקחה פתאום לבית
המלך.¹⁸

נראה ששיקוליו של אברהם היו נכונים, אך בשני המקרים המובאים בתורה רצה דווקא השליט (פרעה, אבימלך) לקחת את שרה. המלך היה מעל החוק, ויכול היה לקחת אישה גם ללא הסכמת קרובה.¹⁹ אברהם, מצדו, לא חשב שדווקא המלך יתעניין באשתו, שהייתה אז כבר בת 65 שנה.²⁰ מכל האמור לעיל, הצהרתם של אברהם ושרה על קרבה משפחתית מובנת. באמצעות אמירת אמת חלקית זו יציל אברהם את עצמו ואת שרה. כאשר לטענה שמטרתו של אברהם הייתה להתעשר, מוסיף שד"ל:

17 גם בחוקים שונים של המזרח הקדום יש התייחסות למעמדו של האח במקום האב בענייני נישואין של הבת או האחות. השור, למשל, חוקי אשור התיכונה א 48 שהתגלו בחפירות העיר אשור ושייכים לזמנו של תגלת פלאסר, המאה השתים-עשרה לפני הספירה.

18 שד"ל בפירושו לבראשית יב, יג.

19 יופייה של שרה מתואר בפרוטרוט במגילה חיצונית לבראשית ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, עמ' 12, שורות 2-8.

20 משה ארנד בספרו יסודות בהוראת המקרא, רמת גן תשמ"ח, מראה כי גם על פי משמעותם הפרשנית של טעמי המקרא ברור שתכלית דברי אברהם היא להציל את נפשו. ראו בעמ' 106-110 שם.

והנה "וחייתה נפשי" הוא פירוש "למען ייטב לי", וכן דעת רד"ק. ויפה הוסיף כי לא התכוון אברהם שיעשו עמו טובה אחרת והרי ממלך סדום לא רצה לקבל ממון אעפ"י שהציל את שלו.

איך ניתן להאשים ברדיפת בצע אדם שאפילו אחרי מלחמת המלכים הקשה מסרב לקחת שלל "מחוט ועד שרוך נעל"?

ה

לבסוף, מן הראוי שנשאל את עצמנו מה ניתן ללמוד מתגובת התורה על התנהגותם של אברהם ושרה. יש להבהיר שהסיפור מופיע, בשינויים מסוימים, שלוש פעמים בספר בראשית: אברהם ושורי מול פרעה (בראשית יב, י-כ); אברהם ושרה מול אבימלך (בראשית כ); יצחק ורבקה מול אבימלך (בראשית כו, ו-יא).

מן הפסוקים ניתן להבין שגיבורי ספר בראשית לא חשו רגשות אשמה בקשר להתנהגותם. יתרה מזו: העיון בכתובים רומז שהקב"ה משתתף בהצלת אברהם. התורה מבקשת לומר שעל האדם לעשות הכל כדי להציל את עצמו מסכנה, ונד בדד לבטוח בה' שיעזור לו. בשני הסיפורים, אצל פרעה ואבימלך, הקב"ה פועל כאשר מתברר שהתחבולה של שרה ואברהם לא הועילה. ברגע המכריע חושפת שרה בפני פרעה את זהותה כאשת אברהם כדי לא לעבור על איסור גילוי עריות; אז יודע פרעה שבגללה הוא נענש. כך גם נאמר במדרש על הפסוק "על דבר אשת אברם": "שהייתה אומרת לו אשת איש אני – ולא היה פורש" (בראשית רבה מא, ב). מאופן דיבורה של שרה יכול פרעה לדעת מדוע באו עליו הנגעים. מכיוון שפרעה לקח את שרה בכוח לארמונו ("ותוקח בית פרעה", יב, טו) גילתה שרה את זהותה האמיתית לפרעה, וכך נודע לו על שום מה הוכה.

אברהם, ואחר כך גם יצחק, משתמשים בעורמה כדי להציל את חייהם מבלי לחכות לנס. אך כשהשתדלות שלהם הגיעה לקצה גבולה, לא הייתה להם ברירה אלא לחכות לסייעתא דשמיא – שבשני המקרים הקשורים לשרה אכן הגיעה: נגעים לפרעה וחלום תוכחה לאבימלך.

עיון בלשון הכתוב ובירור ההקשר המקראי הרחב, תוך התדיינות עם הפרשנים, מאפשרים לנו להבין אילו מחשבות הדריכו את אברהם כאשר

ביקש משרה להזדהות כאחותו ולא כאשתו. נראה שדרכם של אברהם ושרה בפרשה זו היא הדגם הראוי גם בעיני הקב"ה, כפי שמסתבר גם ממקרים אחרים. נביא לכך דוגמה אחת: כשה' שולח את שמואל למשוח את דוד, שמואל מגיב בפחד מפני תגובתו של שואל המלך. ה' אומר לשמואל:

עד-מתי אתה מתאבל אל-שואל ואני מאסתיו ממלך על-ישראל
מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל-ישי בית-הלחמי כי-ראיתי
בבניו לי מלך: ויאמר שמואל איך אלך ושמע שואל והרגני
ויאמר ה' עגלת בקר תיקח בידך ואמרת לזבח לה' באתי: וקראת
לישי בזבח ואנכי אודיעך את אשר תעשה ומשחת לי את אשר-
אמר אליך.²¹

אכן, הקב"ה בכבודו ובעצמו ממליץ על תחבולה של אמירת שקר כדי להציל מפיקוח נפש.

ד

המפגשים של אברהם ויצחק עם תרבויות זרות מלמדים אותנו את דרך הארץ הראויה במצבים של סכנות נפשות. אדם חייב לנקוט בכל האמצעים האפשריים כדי להציל חיים, בתנאי, כמובן, שלא ייפגעו ציוויים אלוהיים בסיים (כגון ייהרג ואל יעבור). אין סומכים על הנס, אלא פועלים בהשתדלות אנושית.²² יתרה מזו: אנו נתקלים כאן בבעיה כפולה של מוסר העמים. ראשית, אנו מבינים שערכי המוסר משתנים. לפי המסופר בבראשית, לציווי 'לא תרצח' לא היה תוקף מחייב במצרים. אדם שבא למדינה זרה לא זכה להגנה מפני אפשרות של הריגה. מאידך, לפי המתואר בתורה, בימים ההם אדם לא יכול היה לשאת אישה בלי הסכמת אביה או אחיה, אך במקרה של גניבת אשת איש, דם בעלה הזור היה הפקר. סולם הערכים המוסרי השתנה בימינו אנו. ההורג ייענש בכל חומרת הדין, ואיש לא ירצה להתרועע עם רוצח, אך לגבי ניאוף יש סלחנות יתר.

21 שמואל א טז, א-ג.

22 בהקשר זה כדאי להזכיר את האמירה 'אלוהים עוזר לאלה שעוזרים לעצמם'. אף שייתכן שאמירה זו נאמרה בסרקזם, הרי שאפשר לפרשה בדרך חיובית: האדם חייב לעזור לעצמו, וה' עוזר לו במשימה זו; ואם הגיע לקצה גבול יכולתו, ייכנס ה' לפעולת הצלה במישרין.

הערה נוספת: כל פרשני התורה, יהודים כגויים, בודקים את התנהלותם של אברהם ושרה מבחינה מוסרית, אך כמעט איש מהם אינו מתייחס לרקע של הפרשה הנידונה: ההתנהגות הבלתי מוסרית בעליל של אנשי מצרים, שגרמה להתלבטויותיו של אברהם. יש כאן התנהלות של איפה ואיפה בהערכת של מעשי ישראל והעמים, וחוסר שוויון זה מלווה את תולדות עמנו מאז ועד היום.

שרה והגר

א

פרשה מורכבת יותר מבחינת התנהגותה של שרה קשורה להתייחסותה אל שפחתה, הגר. ננסה להבין פרשה זו תוך עיון קפדני בלשון הכתוב וראיית ההקשר ההיסטורי והחברתי של מערכת היחסים זו.

שרה שהתה בארץ מזה כעשר שנים ולא ילדה לאברהם. היא מציעה לאברהם דרך להתגבר על המצב. "הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה" (טז, ב). בדומה לרחל, שנים רבות אחר כך (פרק לג), גם שרה חושבת 'להיבנות' על ידי בן המשפחה שאותו תגדל כילדה (ואולי קיוותה שבזכות הילד תהרה גם היא, כפי שאכן קרה בהמשך).

אפשר, לכאורה, לראות ביוזמת שרה חוסר אמון בהבטחתו של ה', אך לא כך הם הדברים. ההבטחה לזרע נמסרה לאברהם, ושרה לא רצתה להוות מכשול בדרך למימוש ההבטחה. כך כותב ספורנו (טז, ב):

אף על פי שאמר לתת לך זרע כאמרו לזרעך אתן את הארץ
הזאת לא אמר שיהיה לך אותו הזרע ממני.

אברהם מסכים להצעתה של שרה. כדרכן של רוב הנשים בתורה, מנסה שרה לקדם מיוזמתה תהליך משפחתי רצוי. ואכן, גם בהמשך הסיפור נתונה היוזמה בידי שרה, אף שקל לשער איזה איפוק נפשי דרוש לה לשם כך: "ותקח שרי אשת אברהם את הגר המצרית שפחתה ... ותתן אתה לאברהם אישה לו לאשה" (טז, ג).

לאחר שהגר הרתה, היא התחילה לזלזל בשרה: "ותקל גברתה בעיניה" (פסוק ד). בכעסה ובהשפלתה פונה שרה אל אברהם (ולא אל הגר), וטוענת נגדו: "חמסי עליך ... ישפט ה' ביני וביניך" (פסוק ה). שרה נראית בטוחה לגמרי בצדקתה, ומוכנה שה' ישפוט בינה ובין בעלה. שרה, ככל הנראה, חשה שאברהם לא מגן מספיק על מעמדה כגבירה.

יש לכך אפילו רמז בכתוב: שעה שהגר נקראת בתחילת הפרק 'שפחת שרי', הרי בפסוק שבו מסופר על התייחדותם של אברהם והגר, כינוי לוואי זה חסר: "ויבא אל הגר ותהר" (פסוק ד). נראה שאברהם לא מתייחס יותר אל הגר כאל שפחה!

אברהם, אולי מתוך תחושת אשמה על שלא הגן מספיק על מעמדה של שרה, מקבל את טענתה ואומר לה: "הנה שפחתך בידך – עשי לה הטוב בעיניך" (פסוק ו). וכאן, לאחר ששרה קיבלה רשות מבעלה לנהוג בהגר כרצונה, היא אכן עושה צעד דרסטי הגורר אחריו תגובה מרחיקת לכת: "ותענה שרי ותברח מפניה" (פסוק ו).

ב

צעד זה של שרה מעורר פליאה רבה: וכי לאחר כל גדלות הרוח שהפגינה בפרשה זו, נכשלה בהתייחסות אכזרית אל הגר שפחתה?! חלק מן המפרשים סבורים כך. כותב הרד"ק:

ותענה שרי, עשתה עמה יותר מדי ועבדה בה בפרך, ואפשר שהיתה מכה אתה ומקללת אותה ולא היתה יכולה לסבול וברחה מפניה. ולא נהגה שרי בזה לא מדת מוסר ולא מדת חסידות: לא מוסר כי אף על פי שאברהם מחל לה על כבודו ואמר לה: עשי לה הטוב בעיניך היה ראוי לה למשוך את ידה לכבודו ולא לענותה. ולא מידת חסידות ונפש טובה, כי אין ראוי לאדם לעשות כל יכולתו במה שתחת ידו. ואמר החכם: "ומה נאה המחילה בעת היכולת". וזה שעשתה שרי לא היה טוב בעיני האל. כמו שאמר המלאך להגר: כי שמע ה' על עניך (פסוק י) והשיב לה ברכה תחת עניה. ואברהם לא מנע שרי מלענותה אף על פי שהיה רע בעיניו משום שלום הבית. וכל זה הסיפור נכתב בתורה לקנות אדם ממנו המידות הטובות ולהרחיק הרעות.²³

לפי רד"ק, פרשה זו באה ללמדנו על חשיבותן של מידות טובות. שרה פעלה אמנם כשורה מבחינת הנורמות המקובלות, אך היה עליה להימנע מצעדים חריפים נגד הגר. אברהם לא התערב משום שלום בית.

23 רד"ק בפירושו לבראשית טז, ו.

הרמב"ן מעצים את דברי רד"ק ומביע ביקורת קשה על שרה ואברהם גם יחד:

ותענה שרי ותברח מפניה. חטאה אמנו בענוי הזה. וגם אברהם
בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן שיחא פרא
אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני הענוי.²⁴

לדברי ביקורת אלה מצטרפת נחמה ליבוביץ, שכדרכה מעניקה זווית חינוכית לפרשה. בתחילת דבריה היא מציינת שהרמב"ן דווקא משבח את שרה על רצונה לדאוג לזרעו של אברהם, אך בהמשך הוא מגנה אותה על מעשיה:

ודווקא הרמב"ן הרואה את "מוסרי שרי" בפסוקים ב-ג של פרקנו, הרואה בכל מלה, ב"ותאמר שרי" וב"וישמע אברהם" וב"ותקח שרי" וב"לו לאשה" את עדינותה של שרה המוכנה לכל קרבן. דווקא הוא אינו בא ללמד עליה זכות בהסברים פסיכולוגיים על המעשה אשר עשתה, כי כל הבנת הגורמים והמסיבות אינן מבטלות חומרת העבירה של "ותענה שרי".

בהמשך מסבירה ליבוביץ שהפרשה – לפי הפירוש המחמיר של הרמב"ן – באה ללמדנו שלפני קבלת משימה, עלינו לבדוק האם נוכל לעמוד בה ולמלאה כראוי, אחרת שכרנו עלול לצאת בהפסדנו. נראה ששרה לא עמדה במתח הנפשי הקשור למעשה ההקרבה והגיכה באופן שלילי, מה שמבטל מבחינה מסוימת את הערך של הכנסת צרתה לבייתה.

אולי רצתה התורה ללמדנו, כי המתמתח מעל לקומת אנוש ומקבל על עצמו משימות שמעל לכוחו – ייטיב לשאול עצמו תחילה, אם יוכל לעמוד בהן עד הסוף. שאם לא כן, מוטב לו לאדם שיחיה לפי כוחותיו ולפי הנדרש ממנו, כי אם רגע יעלה מעלה ביכולת היותר ובהבאת קרבן ובכבישת כל יצר אנושי וכל מאוייו – הן אם לא יוכל גם לשהות על אותם רוכסי ההרים שאליהן טיפס והגיע לרגע, סכנה שיפול מטה מטה בהרבה ממה שהיה בזמן היותר במישור.

זוהי אולי הסיבה שהזהירונו רבותינו, והזהירה אותנו התורה

24 הרמב"ן בפירושו לבראשית טז, ו.

עצמה, מפני המרבים לנדור נדרים, לאסור איסור על נפשם, כי אולי לא יוכלו לקיימם? וכמאמר הרמב"ן בדברים כ"ג, כ"ג כנגד אלה הנודרים נדרים שמעל לכוחם:

ולא יחשבו בלבם לא דעת ולא תבונה לאמר: אולי לא תמצא ידי להשלים כל אלה. אבל יחשוב כי הרצון אשר היה לו בעת נדרו יחשב לו לטובה.

כאן נוזף הרמב"ן חמורות באלה המשתכרים – בהחלטותיהם הנדיבות, בהתעוררות רוחם לקראת כל טוב ואצילי. בהחלטותיהם האמיצות, החלטות שאין עמהן הגשמה, התחלות שאין עמהן המשך, התעוררות והתלקחות – אשר סופה דעיכה ושקיעה.

"ואין המצוה נקראת אלא על שם גומרה". הן לא רצתה שרי לכבוש יצרה, להתגבר על כל רגש ושמץ של קנאה בצרתה, לו לא העפילה לדרגה על-אנושית זו – לא נפלה לחטא של "ותענה שרי" – ולא היה נולד מי שהוא ובניו הנם רצועת מרדות לישראל עד היום הזה. אולי? ²⁵

לפנינו אפוא כיוון פרשני המסתייג מבחינה מוסרית-חינוכית מיחסה של שרה להגר.

ברם העיון בכתובים איננו מצדיק, לכאורה, את דבריו הקשים של הרמב"ן. מלאך ה' שבא אל הגר אינו מגנה את שרה, אלא דורש מהגר לחזור אליה: "שובי אל גברתך והתעני ידיה" (פסוק ט). המלאך קורא להגר בפירוש לחזור אל גבירתה המענה אותה! מתקבל הרושם שה' מצדיק את תגובתה של שרה, ואם עד כה הרגשנו צורך להבין את שרה, נראה שכעת עלינו להסביר גם את התמיכה האלוהית שקיבלה. במידה מסוימת, השאלה איננה מוסרית בלבד, אלא גם תיאולוגית.

ננסה, תוך בדיקה קפדנית של הטקסט והקונטקסט, להבין את הפרשה בדרך אחרת.

ג

הדרמה המשפחתית מתחילה, יש להדגיש, ברגע שהשפחה ההרה מזלזלת

25 נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 211-212.

בגבירתה. שרה מרגישה מאוימת ומחליטה לפעול לשמירה על מעמדה. לשם כך עליה לתת להגר לחוש את מעמדה כשפחה.
 העיון בכתובים ובהקשרם מצייר בפנינו תמונה ברורה של מערכת היחסים בין שרה והגר. שרה הייתה הגבירה והגר השפחה; המתח ביניהן לא היה אישי אלא מעמדי. נעקוב אחרי לשון הכתובים:

ושרי אשת אברם לא ילדה לו – ולה שפחה מצרית ושמה הגר. ותאמר שרי אל אברהם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברהם לקול שרי ותקח את הגר המצרית שפחתה... (פסוקים א-ג).

לאחר שהרתה, ניסתה הגר לבטל את אדנותה של שרה, ועל כך נאמר: ויבא אל הגר ותהר, ותרא כי הרתה ותקל גברתה בעיניה ('גבירתה' ולא 'שרי'!) (פסוק ד).

לכך אין שרה מוכנה, והיא פונה לאדון הבית שיבהיר את דעתו בנידון: ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך, אנכי נתתי שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל בעיניה (פסוק ה).

אברהם רואה בצדקת דבריה וקובע כי הגר נשארת במעמדה – שפחה: ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך, עשי לה הטוב בעיניך (פסוק ו).

מלאך ה' מודע ליסוד המתח בין שרה והגר והוא פונה אליה: ויאמר: הגר שפחת שרי אי מזה באת ואנה תלכי? (פסוק ח).

על כך עונה הגר ביושר:

ותאמר: מפני שרי גברתי אנכי ברחת (פסוק ח).

המלאך מכריע במאבק המעמדי בשם ה', ובהוראה ברורה קובע:

ויאמר לה מלאך ה' שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה (פסוק ט).

לא בנקל מסכימה הגר לחזור לבית אדוניה ולבית גבירתה. היא עושה כן רק לאחר שהמלאך מבטיח לה בן שיהיה בעל עוצמה וכוח. מכל האמור לעיל

יוצא בכירור שעיקר העניין כאן איננו מתח בין אישה לצרתה, אלא מאבק על מעמד הגברת מול השפחה. שרה מוכנה שהגר תלד בן לאברהם, אך אינה מסכימה לביטול מעמדה הבלעדי בבית. לאחר שהגר מתחילה לערער על מעמדה ולזלזל בה, שרה חייבת להעמיד את שפחתה במקום. מן הראוי גם לבדוק את משמעות הפועל 'ענה', שנודעת לו חשיבות מכרעת בהבנת הפרשה. לאור המשמעות המודרנית של המונח 'עינוי', נשמעים דברי הכתוב 'ותענה שרי' קשים מאוד. ברם מסתבר שבלשון המקרא יש לפועל 'ענה' משמעויות רבות. וכך מתרגם את השורש 'ענה' המילון המקראי הקלאסי LVTL:

Oppress, cause one to feel his dependency.²⁶

על פי הגדרה זו, המשמעות המתאימה לפרשתנו היא הענקת תחושת התלות בקרב הזולת. זו כוונתה של שרה: להחזיר את הגר לעמדת השפחה, ולתת לה להבין שעליה לקבל את מרותה של הגבירה. גם בהקשר קרוב, בפסוק "ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה" (בראשית טו, יג), מלמדת התקבולת על משמעות הפועל 'ענה' כשעבוד.

גישה זו, הרואה במתח בין שרה והגר עניין של מלחמת מעמדות, מקבלת חיזוק מכריע מהספרות החוץ-מקראית. מסתבר שבמשפט הקדום יש התייחסות למקרה דומה לזה המתואר בפרשתנו. בחוקי חמורבי, קודקס חוקים שנחקקו כ-150 שנים לפני מתן תורה ונחשבים ליברליים למדי עבור הימים ההם, כתוב:

אם יקח איש אשה ונתנה את שפחתה לבעלה ותלד לו בנים ואחרי כן השפחה תדרוש שוויון לגבירתה עקב אשר ילדה בנים, גברתה בכסף לא תמכרנה, לעבדות תשימנה ועם שפחותיה תיחשב (חוק 146).

על פי נוהל שהיה ככל הנראה מוכר בימי האבות, אין למכור אישה שהרתה מבעל הבית, אך אפשר להשאיר אותה במעמדה כשפחה, וכך עשתה שרה. מסתבר שמצבים משפחתיים דומים לאלה שנוצרו בבית אברהם נפוצו באותם ימים במשפחות רבות, וזכו להנחיות משפטיות מחייבות בקרב עמים

Lexicon in Veteris Testamenti Libros (eds.. L.Koehler, W.Baumgartner), Leiden 26
1958, 719

שונים. המתח בין שרה והגר על רקע זלזולה של הגר, ותגובתה של שרה למצב שנוצר, מתבהרים היטב אם נעמיק בכתובים וננסה להבין את הדברים במסגרת ההקשר החברתי-היסטורי שבהם התרחשו. קריאה צמודה של הטקסט והתבוננות בפרשה לאור התרבות של אותם זמנים מאירות את הפרשה באור אחר.

שרה – ישמעאל

א

חלפו כעשרים שנה מאז בריחת הגר בשעת הריונה. בינתיים נולד ישמעאל וגדל בבית אברהם. בגיל שלוש עשרה נימול, וכשנה לאחר מכן נולד יצחק. כדרך של נשים בימים ההם, הניקה שרה את יצחק שנים אחדות, עד שגדל: "ויעש אברהם משתה גדול ביום היגמל את יצחק" (כא, ח). בכל אותן שנים לא נמסר לנו על כל מריבה בין שרה והגר. שתי הנשים ידעו את מקומן, ונראה ששלום שרר בבית אברהם. אך אז, לאחר שהגיע יצחק לגיל חינוך, רואה שרה את ישמעאל 'מצחק': "ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק" (פסוק ט).

שרה מגיבה בחריפות למראה עיניה: "ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה, כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (פסוק י). ואנו משתוממים: וכי ראוי בנו של אברהם לגירוש בגלל מעשיו, ולביטול זכות הירושה?! לבני דורנו קושי נוסף בהבנת הצעת שרה – בעקבות אירועי ההיסטוריה, המונח 'גירוש' מצטלצל באוזנינו באופן שלילי במיוחד.

אברהם מהסס אם לקבל את הצעת שרה: "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו" (פסוק יא). כפי שהעירו הפרשנים הקלאסיים, בפסוק זה ישנה דו-משמעות מכוונת. כך, למשל, כותב רש"י: 'ששמע שיצא לתרבות רעה, ופשוטו על שאומרת לו לשלחו'. אברהם סובל מהתנהגות בנו מחד, ומאידיך, הוא סובל גם מהרעיון לגרשו. אולם הקב"ה תומך חד-משמעית ביוזמתה של שרה, ואומר לאברהם: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (פסוק יב). תגובת שרה שוב אינה מעמידה בעיה מוסרית בלבד; יש בה גם שאלה תיאולוגית: כיצד מחזק ה' את ידי שרה ותומך בהצעתה החריפה?!

בניגוד לשתי הפרשיות הקודמות בהן עסקנו, בפרשנות לדרווחיה איננו

מוצאים ביקורת על הצעתה הבעייתית של שרה. הסיבה לכך ברורה: במקרה זה אישר הקב"ה בעצמו את תוכניתה של שרה, ועל כן לא ראוי לבקר אותה.

ב

כמו בפרשיות הקודמות, גם כאן קריאה צמודה של הפרשה וביורר הקשרה החברתי-משפטי תאפשר חשיפה של יסודותיו האמיתיים של הדין המשפחתי הקשה. בשעה שיצחק מגיע לגיל חינוך ונגמל מאמו, שכבר לא מספקת את מזונותיו במישרין, רואה שרה את ישמעאל 'מצחק'. המדרש, ורש"י בעקבותיו, מנסים לברר באילו הקשרים מופיע השורש 'צחק' בבניין 'פיעל'. והנה גילו ששורש בבניין זה מוזכר גם בקשר לשלוש עבירות שעליהן נאמר 'יהרג ואל יעבור': עבודה זרה (שמות לב, ו), גילוי עריות (בראשית לט, יז) ושפיכות דמים (שמואל ב, יד). מכאן שהשימוש בלשון 'מצחק' רוצה לציין שהתנהגותו של ישמעאל חורגת מכל מסגרת ראויה ומסכנת את חינוכו של יצחק. שרה מודאגת בקשר לעתידו של בנה ומעוניינת לנתק כל קשר בינו לבין ישמעאל, ועל כן היא מציעה שהפרדה ביניהם תהיה תמידית: ישמעאל יעזוב מיד, ולא יקבל חלק בירושתו של אברהם בעתיד.

מן הראוי לשים לב לעובדה שישמעאל נקרא בפרשה זו בכינויים שונים (אף פעם לא 'ישמעאל'), הנותנים ביטוי למתחים הפנים-משפחתיים. שרה רואה אותו כבן תרבות אחרת ("בן הגר המצרית", כא, ט) וכבן מעמד אחר ("בן האמה הזאת", כא, י).²⁷ נראה ששרה חוששת מהשפעת ישמעאל בן המצרית על יצחק, אותו היא רוצה לחנך בייחודיות יהודית, אך מה עניין הירושה המובלט כאן כל כך, ומדוע מודגש שהירושה נמנעת מישמעאל?!

ג

מעקב אחרי לשון הכתוב והמינוח המשפטי-החברתי של הפרשה, וראיית הנושא באספקלריה של סדרי המשפט שהיו מקובלים באותה תקופה, מבהירים את הדברים. על פי חוקים שנהגו בימי אברהם אבינו, לא ירש בן האמה את אביו אם האמה ובנה שוחררו מעבדות בחיי האב.

27 בהמשך נקרא ישמעאל 'בן' (בקשר לאברהם), 'נער' (בקשר למלאך) ו'ילד' (בקשר להגר). והשוו: מאיר וייס, 'למלאכת הסיפור במקרא', מקראות ככונתן, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293-311.

וכך כתוב בחוקי לפית אישטר שחלקם קדומים לחוקי חמורבי (סעיף 25):

כי יקח איש אשה, והיא ילדה לו בנים, והילדים ההם חיים,
ושפחה גם היא ילדה ילדים לאדונה אם האב העניק שחרור
לשפחה ולילדיה, הילדים של השפחה לא יחלקו את הנחלה
עם הילדים של אדונה.

ואכן, נראה שגם בפרשתנו ביקשה שרה מאברהם לשחרר את האמה ואת
בנה מעבדות כדי למנוע מלחמת ירושה. עיון מדוקדק בלשון הכתוב מבחיר
היטב כוונה זו: שרה מציעה לאברהם ל'גרש' את האמה ואת בנה, ואברהם
אכן 'משלח' אותם, לאחר שה' עודד אותו לעשות כרצון שרה. הפעלים
הללו נזכרים גם בקשר לשחרור עבדים. כך למשל כתוב: "ויאמר ה' אל
משה: עתה תראה אשר אעשה לפרעה, כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה
יגרשם מארצו" (שמות ו, א), וכן "ויאמר ה' אל משה עוד נגע אחד אביא
על פרעה ועל מצרים, אחרי כן ישלח אתכם מזה כשלתו כלה גרש יגרש
אתכם מזה" (שם יא, א).

מן האמור לעיל מובן ששרה מבקשת מאברהם לשחרר את "האמה הזאת
ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק", ואברהם אכן
משלח אותה. בשלתו את ישמעאל יודע אברהם שגם הוא יחיה וייסד אומה,
כהבטחת ה': "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא" (כא, יג).
מבחינה לשונית ומשפטית מסתבר ששרה מציעה לאברהם לנתק את הגר
וישמעאל מיחסי התלות והשעבוד ולשחררם לחיי חופש. בכך משיגה שרה
שתי מטרות: ישמעאל המצחק, 'בן הגר המצרית', אשת התרבות האחרת,
יורחק ממעגל חייו של יצחק, והניתוק יהיה לדורות: ל'בן האמה' לא יהיה
חלק בארץ ישראל.

ד

לסיפור על 'גירוש' ישמעאל המשך מעניין ומפתיע. אברהם, שלא רצה בתחילה
לבצע את תוכניתה של שרה, הבין את ההיגיון הפנימי שבתכנית הגירוש בכל
הנוגע לעתיד היחסים בין שני בניו. משום כך עתיד אברהם, שנים רבות לאחר
מות שרה, לנהוג באותה דרך: שילוח בני הפילגשים מעל פניו, ובלבד שלא
יתחלקו עם יצחק בירושה המשפחתית.

ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם (בראשית כה, ה-ו).

ולבסוף, יש לשים לב לסיום המרשים של חיי אברהם. על אף כל המתחים, מסיים אברהם את חייו בשלווה ונקבר בשדה שקנה מבני חת לקבורת שרה: "וימת אברהם בשיבה טובה זקן ושבע ימים ויאסף אל עמיו ויקברו אתו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה" (בראשית כה, ח-ט). אכן, גם יצחק וגם ישמעאל הולכים אחרי ארונו של אברהם, ומשם כל אחד מבניו הולך לדרכו כשבאמתחתו הבטחת ה' שיהיה לגוי גדול – כל אחד בארצו ובעולמו.

סיכום

בדברים אלה ניסינו להראות כיצד ניתן להתמודד עם הוראת פרשיות בתורה המעלות בפנינו שאלות מוסריות וחינוכיות. הצענו לגבש הבנה לעולמו של הכתוב, המדבר בלשון קדומה על אירועים שהתרחשו לפני אלפי שנים, ולא לתאר את הנאמר לפי משמעותם העכשווית של הביטויים או להעריך את המצבים המתוארים על פי קנה מידה של סדרי חברה ומשפט מודרניים. אדרבה: יש לחדור ללשון הכתוב, לסגנונו ולכלל דרכי ההבעה שבו על מנת לדלות ממנו את משמעותו הפנימית. כמו כן הצענו הבנה של פרשיות התורה לאור הקשרן ההיסטורי-חברתי, ולשם כך נעזרנו במקבילות הן בכתבי הקודש והן במקורות חוץ-מקראיים. הדגמנו את דברינו בשלוש פרשיות העוסקות במעשיה של שרה אמנו ומעוררים תמיהות מוסריות לגבי פעולותיה. בנייתוח הכתוב הלכנו בעיקר בעקבות הפרשנים היהודים הקלאסיים, במידה שהם חדרו ללשון הכתובים ולסגנונם בדרך הפשט, דהיינו, תוך התחשבות בכללי הלשון ובכל המתחייב מן ההקשר כולו. נעזרנו גם בפרשנים בני זמננו שהלכו בדרך הפרשנות הספרותית וקראו את הכתוב מתוך תודעה ברורה שכל גילוייו הלשוניים והסגנוניים חשובים להבנתו, ושיש לבאר את הפרשה תוך התחשבות בכל פרטיה. נראה שהעיון בכתוב כפשוטו וכמשמעו (במובן העמוק של מונח זה!) סייע לנו להאיר את שלוש הפרשיות על שרה תוך בירור המעוגן היטב בכתובים עצמם.

באשר להתחשבות במסגרת ההיסטורית-חברתית שבה אירעו הדברים, יש להתייחס לשאלה החוזרת: לשם מה יש להסתייע במקורות חוץ-מקראיים

בהבנת מעשיהם של האבות והאימהות? וכי מעשיה של שרה נעשים נכונים ומוסריים יותר בגלל שפעלה לפי המקובל בתקופתה? התשובה היא שיש ערך בהבנת הרקע ההיסטורי והנוהג המקובל בנושא מקראי, במידה שיש בהם כדי לשפוך אור על משמעותה הסגולית של הפרשה ועל ייחודו של המקרה המסופר בה. במקרים שלפנינו מילאנו, ככל הנראה, אחר תנאי זה. ניתוח שלוש הפרשיות הקשורות לשרה אמנו התבסס על עיון יסודי בכתוב עצמו, על כל גילוייו והקשריו, אך הדברים שהובאו מטקסטים חוץ-מקראיים היו תנא-דמסייע חשוב ועזרו לנו להבהיר ביתר שאת את הנאמר בתורה. יתרה מזו: הכרת דרך החיים בימי האבות סייעה לנו לעמוד על המניעים של אברהם ושרה למעשיהם. כפי שאין להבין את העובדה שאברהם לוקח אישה שנייה ומחזיק בביתו עבדים ושפחות אלא אם נדע שאכן כך נהגו בימיו, כך ניטיב להסביר לעצמנו את שלוש הפרשיות מחייה של שרה אם נדע את אורחות החיים בימי אבותינו.

בעיוננו ניסינו לחדור להוויית החיים של אברהם ושרה ולהבין את התלבטויותיהם האמוניות והאנושיות במסגרת סדרי החיים שבהם פעלו. ראינו שדווקא בדרך זו, המנסה להבין את הכתוב על כל פרטיו, מתוך התחשבות ברקע ההיסטורי של ההתרחשויות המסופרות, אנו חיים מחדש, יחד עם האבות והאימהות, את ההכרעות הגורליות שהיה עליהם לקבל. נראה שרצוי ללכת בדרך זו גם בבירור פרשיות אחרות, שהוראתן מציגה בפנינו אתגרים חינוכיים-מוסריים. כך פרקי המקרא, מלאי המתח הפנימי, יוכלו להפוך עבורנו מקור לא אכזב של תורת חיים.

על הנגלה והנסתר בפירושו של רש"י לפסוק הראשון והאחרון של התורה

מיכאל צבי נהוראי

בדברים הבאים אבקש להצביע על פירוש נועז של רש"י לפסוק האחרון של התורה ועל התוכנות העולות ממנו ביחס להבנת דברי הפתיחה שלו לפרשת בראשית. נפתח בדבריו של רש"י על הפסוק הראשון בספר בראשית:

אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא "מהחודש הזה לכם" (שמות יב ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים", שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו: [ילקוט שמעוני, בראשית א, א]¹

1 על דרשה זו של ר' יצחק, כפי שהיא מובאת בדברי רש"י, מעיר הרמב"ן לאמור: ... וזו אגדה בלשון שכתבה רבינו שלמה בפירושו: ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלוהים, כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל.

מדברי הרמב"ן לא התברר האם גרסת רש"י "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם'" וכו' באה להורות, שכל ספר בראשית לא היה אמור להיכלל בתורה או רק פרשת בראשית. מכל מקום נמצאנו למדים שספר התורה אשר בידינו היום כולל גם פסוקים שנועדו לחזק את ידי ישראל בפולמוס עם האומות השוללות את זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל. כפי שנראה להלן, הגרסה בדברי ר' יצחק המוצעת על ידי הרמב"ן היא שונה: "מה טעם גילה להם הקב"ה לישראל מה שנברא ביום ראשון" וכו'. ואלה דברי הרמב"ן:

נראה בעליל שדרשת רבי יצחק ניתנת להתפרש באופנים שונים, ומצפים היינו שרש"י יחווה דעתו על כך, עם שיבהיר לקורא מדוע בחר לפתוח את פירושו לתורה דווקא בדרשה זאת. ואולם רש"י, כפי שראינו, מתעלם בשלב זה מציפיות אלה, אך כפי שניווכח, לקראת סוף המאמר נשמע מפיו תשובה גם לחידה הנזכרת.

נציין שהרב חיים דב שעוועל² כבר תמה לפשר שתיתקנו של רש"י בעניין הנזכר והעיר:

ולא אמנע מלהעיר עד כמה משתקף כאן טהרת נשמתו של רבינו, [הכוונה כמובן לרש"י. מ.נ.] דהנה בחר מכל עשרות המאמרים שבמדרשים לפתוח את פירושו עם מאמר אשר בילקוט,³ שמטרתו היא להגן על כבוד ישראל, "שמא יאמרו

והתשובה, מפני שמעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות, ולא יודע על בריו אלא מפי הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה ... לכך אמר רבי יצחק שאין להתחלת התורה צורך בבראשית ברא... ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחילה התורה בבראשית ברא אלוהים וספור כל ענין היצירה עד בריאת אדם ... וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנזדמן להם. אם כן ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלוהים בארץ מעולם ... אבל יירשוה עבדי ה' זרע אוהבו... עבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו. כלומר, שגירש משם מורדיו, והשכינ בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפנייהם: ואשר יבאר הפירוש שכתבתי, לשונם בבראשית רבה (א ג) שאמרוה שם בלשון הזה רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי... מה טעם גילה להם הקב"ה לישראל מה שנברא ביום ראשון ומה שנברא ביום שני, מפני ז' אומות שלא יהיו מונין את ישראל ...

וראה גם בעל הטורים (שמות ו, ח) על הפסוק: "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק ולעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". ואלה דבריו: "שבזכות התורה ירשו הארץ כדכתיב 'ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו', וכתיב: 'מורשה' ולא כתיב 'ירושה', רמז שמורשים ולא יורשים – שלא יכנסו לארץ".

2 עורך פירושי רש"י על התורה, ירושלים תשמ"ג, עמ' ב.

3 נראה בבירור שגם הרב שעוועל תמה על כך שרש"י בחר דווקא בנוסח הנדיר של המדרש, בזה שב"לקוט שמעוני" ולא מ"בראשית רבה".

האומות". והנה אחרי תשע מאות שנה שנכתבו הדברים הללו עדיין אנו עומדים במדוכה זו עם אומות העולם. אין זאת אלא שרוח הקודש הדרוך את רבינו "מאור הגולה"... וכל זה כדי להיות לנו לעד שנצח ישראל לא ישקר.

יש להשיב לדברי הרב שעוועל שככל שנרבה באזכור מעלותיו של רש"י כן תלך ותכבד השאלה: מדוע הוא לא חשף בפני הקורא את טעם הבחירה בדרשת רבי יצחק כפתיחה למפעלו הפרשני לתורה? כיוצא בזה נשיב גם לדברי פרופ' אברהם גרוסמן אשר כותב ביצירתו המופתית "רש"י":⁴

רש"י פתח את פירושו לתורה בעניין הזה בהביאו את המדרש מן התנחומא: "שאם יאמרו האומות לישראל: ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבע אומות וכו"... מובן שלפתיחה של ביאורו לתורה בזכות עם ישראל על ארץ ישראל הייתה משמעות רבה והיא נשאה מסר ליהודים באירופה ולסביבתם הנוכרית גם בזמנו של רש"י.

ב

נפנה עתה לשלושת הפסוקים האחרונה בתורה:

וְלֹא קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ ה' פְּנִים אֶל פְּנִים: לְכֹל הָאוֹתוֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שָׁלַח ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם לְפָרְעֹה וּלְכֹל עַבְדָּיו וּלְכֹל אֶרְצוֹ: וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מִשָּׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל: (דברים לד י-יב)

המתבונן יבחין מיד שסופו המודגש של הפסוק האחרון, 'אשר עשה משה לעיני כל ישראל', ארוג בשני הפסוקים שלפניו, ולפי פשוטם מכוונים הפסוקים להציע הערכה מקיפה על כלל אישיותו ופועלו של משה רבנו. ואולם רש"י, בפירושו שיובא להלן, מעניק לפסקה הנזכרת מעמד עצמאי. הוא מייעד אותה לעיסוק ספציפי בשתי הארות המתייחסות לפרשת שבירת הלוחות הברית על ידי משה רבנו. ואלה דברי רש"י:

לעיני כל ישראל: שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר (לעיל דברים, ט, יז) ואשברם לעיניכם, והסכימה דעת הקב"ה

4 אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 175. וראה עוד שם לענייננו בעמ' 205.

לדעתו, שנאמר (שמות לד, א) "אשר שברת, יישר כחך ששברת"
(בבלי שבת, פז ע"א).

כאמור, רש"י משנה את אופייה הכללי של הפסקה הזכרת, ובכך אף של הפסוקים שלפניה, ומטעין אותה בשתי הארות קונקרטיות הנוגעות במישורין לאחת מדרשותיו של ריש לקיש על פסוק מספר שמות: "וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת" (שמות לד, א). וכך דרש ריש לקיש:

אשר שברת. אמר לו הקב"ה [למשה, מ.ג.] יישר כחך ששברת,
שאלמלא לא נשתברו נתחייבו ישראל כלייה ח"ו, לכך נאמר
אשר שברת (פסיקתא זוטריתא [לקח טוב] שמות לד א).⁵

דרשה זו מובאת גם במקום אחר בנוסח אחר:⁶

- 5 מהמשך הפסוקים עולה שבתגובה לגזירה שנגזרה על ישראל פנה משה רבנו אל ה' בתפילה ובתחנונים ("ויחל משה את פני ה'", שמות לב יא-יד) וכי תפילתו נתקבלה: "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו". מתבקשת אפוא השאלה, כיוון שכן, על שום מה היה צורך לשבור את הלוחות? ועל שום מה קבע ריש לקיש ש"פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה" וכי "אלמלא לא נשתברו [הלוחות] נתחייבו ישראל כלייה ח"ו". הרמב"ן בפירושו לדברים (ט, יט) מיישב קושיה זו לאמור: "יאמר כי מפני האף והחמה אשר קצף השם מתחלה עליכם להשמיד אתכם יגורתי גם עתה, כי עדין יש עליכם להשמיד אתכם מן הקצף הגדול ההוא אף על פי שכבר נחם השם על הרעה אשר דבר לעשות לעמו. על כן חזרתי והתנפלתי עליכם ארבעים יום וארבעים לילה, עד ששמע אלי גם בפעם ההיא כאשר שמע בפעם הראשונה קודם שירדתי". הסבר זה היה כפי הנראה מקובל גם על רש"י, שאינו מתייחס לשאלה זו.
- 6 חז"ל עמדו על מהות הזיקה שבין שבירת הלוחות לביטול הגזרה האלוקית, כמבואר להלן:

... מלה"ד [משל למה הדבר דומה] למלך שקדש אשה אמר לה לאחר זמן אני משלח לך כתובתיך ביד שושבין, שלח המלך אחר זמן עד שהוא הולך מצא אותה שקלקלה עם אחר, מה עשה אותו שושבין קרע אותה כתובה אמר מוטב שידון אותה כפנויה ולא כאשת איש, כך הקדוש ב"ה קדש את ישראל שנאמר (שמות יט) וקדשתם היום ומחר בא משה ליתן להם את התורה ומצאן שעשו אותו המעשה מה עשה שבר את הלוחות שנאמר וארא והנה חטאתם לה' אלוהיכם ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם לעיניכם.
(תנחומא (ורשא) פרשת עקב סימן יא)

הסבר מקביל לזה נמצא גם בשמות רבה:

"ויאמר ה' אל משה, פסל לך שני לחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת" (שמות לד א). דרש ריש לקיש: פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה. דכתיב: "אשר שברת – אמר לו הקב"ה למשה: יישר כחך ששברת" (בבלי מנחות, צט ע"א).

נוכחים אנו שהארותיו של רש"י – הבלתי מובנות בשלב זה – מתייחסות במישרין לנושאי משנה הכלולים בדרשת ריש לקיש. עובדה זו מורה בעליל שהיה לו לרש"י עניין לחתום את פירושו לתורה בדרשתו של ריש לקיש דווקא. השאלה שנבקש להשיב עליה היא כמובן – למה? ולאילו תכלית? כפי שיתבאר בהמשך, התשובה לשאלות אלה תשליך גם על התשובה לשאלה שהעלינו לעיל ביחס לטעם הבחירה של דרשת ר' יצחק לפתיחת ספר בראשית.

ג

המשך הדיון מחייב אותנו לסטות מעט מדברי רש"י כדי לעמוד על העקרונות שהנחו את ריש לקיש בדרשתו. תיאור הרקע לשבירת הלוחות, על פי הכתוב בתורה, מעורר שוב את המשבר הקשה ביותר ביחסים שבין הקב"ה לעם ישראל:

ויאמר ה' אלי לאמר ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא. הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו: ואפן וארד מן החר והחר בו ער באש ושני לחות הברית על שתי ידי: וארא והנה חטאתם לה' אלוקיכם עשיתם לכם עגל מסכה סרתם מהר מן הדרך אשר צוה ה' אתכם... ואתפשו בשני הלחת ואשלכם מעל שתי ידי ואשברם לעיניכם (דברים ט, יג-טז).

... ראה משה שחטאו ושבר את הלוחות, משל לשר שנטל אשה וכתב לה כתובה ונתנה ביד השושבין, לאחר ימים יצא עליה שם רע, מה עשה השושבין קרע את הכתובה אמר מוטב שתהא נדונית כפנויה ולא כאשת איש, כך עשה משה אמר אם אין אני משבר את הלוחות אין לישראל עמידה שנאמר (שמות כב) "זובח לאלהים יחרם", מה עשה שברם. אמר לו להקב"ה: לא היו יודעין מה היה כתוב בהם (שמות רבה) (וילנא) פרשה מו; וראה פירושו של רש"י לשמות לד א המביא מדרש זה תוך שינוי משמעותי של ניסוחו ואכמ"ל.

ממבט ראשון היה מקום להניח, ובדין, שלאור גזירתו של הקב"ה עלולה שבירת הלוחות על ידי משה להוסיף שמן למדורה ולהחריף עוד יותר את המשבר שחולל חטא העגל. ואולם להפתעתנו דרשת ריש לקיש מצליחה לשכנע אותנו שטעינו; ששבירת הלוחות על ידי משה רבנו דווקא הביאה לתוצאה הפוכה מהמצופה; היא הביאה עלינו ברכה וישועה גדולה – לא רק לידי הסרת אימת העונש מעל ראשם של עובדי העגל, אלא אף למתן ציון לשבח מפי הקב"ה למשה, לאמירת "ישר כוחך ששיברת", "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה" ו"שאלמלא לא נשתברו נתחייבו ישראל כלייה ח"ו".

מה טיב הקסם המופלא הזה, שהיה בו כדי להניע את המערכת השמימית לחולל את הרקע להולדת הפרשנות המהפכנית הזאת? כפי שיתברר, הקסם המבוקש כאן אינו נסמך על אלמנטים אוטוריים או מיסטיים. הוא יונק את כוחו דווקא מהפן ההלכתי של התורה האמור להיות מושרש בשני עקרונות יסוד המלווים אותו: האחד, שהקב"ה אף הוא, כביכול, מחויב לתורה שניתנה לעם ישראל בסיני; והשני, שההלכה היא כר' שמעון בר-יוחאי אשר שאל והשיב:

וכי מי נברא בשביל מי התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל התורה? התורה בשביל ישראל (מד"ר קהלת פ"א).

להבהרת האמור לעיל נפנה לאחת הדרשות של ר' יצחק הבולטת בנועותה על הפסוק:

וַיַּחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָּה ה' יַחַרְה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְיַד חֲזָקָה (שמות לב, יא).

להלן גופה של דרשת ר' יצחק:

ד"א "ויחל משה" מהו כן? אמר ר' ברכיה בשם ר' חלבו בשם ר' יצחק, שהתיר נדרו של יוצרו. כיצד? אלא בשעה שעשו ישראל העגל עמד משה מפיס האלוהים שימחול להם. אמר האלוהים: משה, כבר נשבעתי (שמות כב) "זוכח לאלוהים יחרם",⁷ ודבר שבועה שיצא מפי איני מחזירו. אמר משה, רבון העולם ולא

7 "זוכח לאלהים יחרם", מה עשה שברם. אמר לו להקב"ה: לא היו יודעין מה היה כתוב בהם" (שמות רבה (וילנא) פרשה מו); וראה גם: תנחומא (ורשא) פרשת עקב סימן יא.

נתת לי הפרה של נדרים ואמרת (במדבר ל) "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו" – הוא אינו מוחל אבל חכם מוחל את נדרו בעת שישראל עליו? וכל זקן שמורה הוראה אם ירצה שיקבלו אחרים הוראתו צריך הוא לקיימה תחלה, ואתה צויתני על הפרת נדרים דין הוא שתתיר את נדרך כאשר צויתני להתיר לאחרים. מיד נתעטף בטליתו וישב לו כזקן והקב"ה עומד כשואל נדרו... אותה שעה אמר משה: "מותר לך מותר לך אין כאן נדר ואין כאן שבועה", הוי ויחל משה שהפר נדרו ליוצרו, כד"א (במדבר ל) ולא יחל דברו, אר"ש בן לקיש לפיכך נקרא שמו איש האלוהים לומר שהתיר נדר לאלוהים, וכן ויחל משה (שמות רבה, וילנא) פרשה מג ד; וראה עוד שם סימנים א, ב ג).⁸

מדרשה זו של ר' יצחק בשמות רבה עולה שגם הקב"ה, כביכול, מחויב להלכות הפרת נדרים וכי משום כך בטל תוקף עונש העוון של "זובח לאלוהים יחרם" על האיסור המופיע בלוחות הראשונים. מתבקש אפוא לאור זאת, שעם הפרת הנדר יש לשבור את הלוחות – הן כדי לאפשר את הסרת האיום מעל ישראל והן כדי לאפשר לקב"ה להתחבר עם ישראל בברית חדשה. וכך, על ידי כפיית הלכות נדרים גם על הקב"ה עצמו, עלה בידי משה רבנו להסיר את אימת הגזירה מעל בני ישראל.

מדרש אחר, זה שריש לקיש דולה ממנו, בונה אף הוא את יסודותיו על דברי הלכה – על הלכות כתובה וקידושין. כידוע, הדין הוא ששטר כתובה הנקרע לפני מסירתו לידי הכלה מבטל את הקידושין והכלה המיועדת, במידה וזינתה, תיפטר מאשמת ניאוף. בדומה לכך גם בענייננו, היה זה שיקולו של משה רבנו שעם שבירת הלוחות תבטל הברית שבין ה' לישראל ואתה גם עוון מעשה העגל. וכך מפרש רש"י את הפסוק בספר שמות:

"פסל לך" – אתה שברת הראשונות, אתה פסל לך אחרות. משל למלך שהלך למדינת הים והניח ארוסתו עם השפחות, מתוך קלקול השפחות יצא עליה שם רע, עמד שושבינה וקרע כתובתה, אמר אם יאמר המלך להורגה אומר לו עדיין אינה אשתך.

8 מן הדין לציין כאן שהדרשה שפתח בה רש"י את פירושו לתורה אף היא של ר' יצחק.

ג

כאן המקום לשוב ולשאול: מה הוסיף רש"י בהארותיו על דרשת ריש לקיש ומה הניע אותו להציב אותה כאפילוג לכלל פירושו לתורה? נזכיר ששאלה דומה בקונטקסט שונה כבר הועלתה בראשית דברינו ביחס להערת ר' יצחק על פתיחת התורה בספר בראשית. נחזור עתה לשתי הערותיו-הארותיו של רש"י לדרשת ריש לקיש:

א. לעיני כל ישראל: שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר (לעיל דברים ט, יז) ואשברם לעיניכם.

ניסוחו של משפט זה כאן מעורר תמיהה. מטבע הלשון "נשאו לבו" משמש בדרך כלל לתיאור פעולה נשגבה של התנדבות מרשימה מתוך שמחת לב ורוממות רוח. לא למותר להוסיף ששבירת הלוחות שנכתבו באצבע אלוקים אינה שייכת לקטגוריה הזאת. ואכן, כפי שראינו, בדרשת ריש לקיש גופה אין זכר לביטויים כאלה. מה אם כן מבקש רש"י להביע במשפט בלתי צפוי זה? מתבקש לומר שרש"י בא לשתף את הקורא בהלך הרוח המרומם שמשה היה שרוי בו, לאחר שהכריע בלבו באופן החלטי על שבירת הלוחות. כי הנה לצורך זה נדרש היה משה רבנו להתבוננות ולהתבודדות רבה וגורלית: מחד גיסא ברור היה לו שאי-שבירת הלוחות מאיימת על המשך קיומו הפיזי של עם ישראל; ואולם מאידך גיסא ברור היה לו ששבירת הלוחות תביא ישועה לישראל אך עלולה לסכן את קיומו הוא. וכבר הרגיש בכך הרמב"ן בפירושו לדברים, ט יז:

... ויתכן שירמוז עוד לטובה שעשה עמהם, כי סיכן בנפשו לשבור לוחות האלוקים לטובתם, כאשר אמרו רבותינו (שמו"ד מג א) מוטב תדון בפנויה ולא באשת איש.

ואכן, היעלה על הדעת שילוד אישה יעז להרים ידו, מדעתו, על לוחות הכתובים באצבע אלוקים ויינקה? ראייה לקיומה של התחבטות מעין זו ניתן להביא גם מהארתו השנייה המחודדת עוד יותר את הדילמה שבפניה עמד משה:

ב. והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר (שמות לד), "אשר שברת, יישר כחך ששברת" (בבלי שבת, פז ע"ב).

נשים לב לניסוח הקפדני של משפט זה שאף הוא אינו מובא בנוסח של ריש לקיש. אין במשפט זה כדי לרמוז שבדיעבד, לאחר מעשה, היה ברור לו למשה רבנו שבשעת מעשה הוא פעל בהתאם לרצונו של הקב"ה. לא כן. דיוק בקריאת הנוסח מורה שרק לאחר מעשה, בדיעבד, "הסכימה דעת הקב"ה לדעתו".

ואם אמנם כן, הרי שהארותיו של רש"י מכוונות לחדד את הדילמה שבפניה הועמד משה רבנו. היה עליו להכריע בין קבלת ההצעה של הקב"ה, "הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו" מחד גיסא, לבין הנכונות החד משמעית למסירות נפש על מזבח קיום עם ישראל הנתון מאידך גיסא. נמצאנו למדים, שרק עם חלוף ההתחבטויות וקבלת ההכרעה הכיר רש"י שמשה לא שבר את הלוחות מתוך זעם כי אם מתוך "שנשאו לבו לעשות כן לעיניהם".¹⁰

נאמר מעתה שרש"י ראה זאת לחובה להנציח אירוע זה לדורות כאירוע הגדול והדגול ביותר מכלל פעליו של משה רבנו. מעשה זה גרר אחריו גם את חשיפת דרכי התגובה האלוקיות המיוחדות כלפי ההנהגה הציבורית של "איש האלוהים", שהכריע לכיוון של נכונות למסירות נפש ממש על מזבח הקיום של ישראל, כמבואר במדרש להלן:¹¹

10 יצוין שלדעת ר' אלעזר שתובא להלן, כלל לא עלה על דעתו של משה להתחבט בשאלה האם לקבל את הצעת הקב"ה, ואלה דבריו:

א"ר אלעזר, בשעה שאמר הקב"ה למשה ועתה הניחה לי ואעשה אותך לגוי גדול, אמר לפניו, רבש"ע, ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך, כסא של רגל אחת על אחת כמה וכמה, ולא עוד אלא שיש לי בושת פנים מאבותי, עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם ביקש גדולה לעצמו ולא ביקש עליהם רחמים" (בבלי ברכות, לב ע"א).

11 על מידת הידבקותם של מנהיגים גדולים במידותיו משה רבנו יעיד המדרש הבא:
אמ' לו [הקב"ה]: ישעיה בני, טרחנין הן, אם את מקבל עליך להתבוזת וללקות מבניי אתה הולך בשליחותי ואם לאו אי אתה הולך בשליחותי. אמ' לו על מנת כן, גוי נתתי למכים ולחיי למורטים (ישעיה נ, ו), ואיני כדאי שאלך בשליחות אצל בניך. אמ' לו ישעיה אהבת צדק, אהבת לצדק את בניי. ותשנא רשע, ששנאת לחייבן. על כן משחך אלוהים אלוהיך שמן ששון מחביריך (תהלים מה, ח). ... אמ' לו חייך, שכל הנביאים מתנבאים נבואות פשוטות ואתה נחמות כפולות, עורי עורי (ישעיה נא, ט). התעוררי התעוררי (ישעיהו נא, יז). ... נחמו נחמו עמי (ישעיהו מ, א) (ויקרא רבה (מרגליות) פרשה י).

ד"א וארא והנה חטאתם לה' אלוהיכם, ראה שאין לישראל עמידה וחבר נפשו עמהם ושבר את הלוחות ואמר להקב"ה הם חטאו ואני חטאתי ששברתי הלוחות, אם מוחל אתה להם אף לי מחול שנאמר (שם, שמות לב, לב): ועתה אם תשא חטאתם כן לחטאתי מחול, ואם אין אתה מוחל להם אל תמחול לי אלא מחני נא מספרך אשר כתבת, א"ר אחא לא זו משם עד שפנה חטייה שלהם [עד שהביא לידי מחילת עוונם, מג. ש] שנאמר ויפן וירד משה, כיון שפנה חטייה שלהם אמר משה הרי היה לישראל מי שיבקש עליהם, אני מי יבקש עלי, התחיל מצטער על שבור הלוחות ואמר לו הקב"ה אל תצטער בלוחות הראשונות שלא היו אלא עשרת הדברות לבד ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות ... ולא עוד אלא שאתה מבושר שמחלתי לך על חטייה שלך ... (שמות רבה וילנא) פרשה מו).

ד

עתה ברור לגמרי על שום מה היה רש"י מעוניין לחתום את פירושו לתורה דווקא עם המוטיב של שבירת הלוחות. הדגשת מוטיב זה בסוף פירושו (וכפי שיתברר גם בראשיתו) יש בו כדי להורות שהתורה נבראה כדי להבטיח את קיומו של עם ישראל, וכי ייחודו של משה רבנו מתאפיין דווקא בכך שהעז לשבר את הלוחות בעת שאלה סיכנו אותו. את המעשה הגדול הזה לא עשה משה בסתר כי אם בגלוי, "לעיני כל ישראל", להורות להם שדווקא ההעזה של משה הביאה לידי תגובות האהבה והרצון מצד הקב"ה: "יישר כחך ששיברת". דעת למבין, שכדי להעמיס דרשה זו על הפסוק האחרון היה על רש"י לכבוש פרשנות מהפכנית זו בלבו לאורך כל השנים שהקדיש לפירוש שלו על התורה. לצורך זה בלבד הוא נמנע מלעסוק במדרש הנידון לפסוקים הרלוונטיים הרבים שבהם פגש ואשר מפורש בהם "אשר שברת", כגון שמות, לב, יט וכגון דברים ט יז ועוד.

נוסף עוד שרש"י נתן ביטוי קצר לתפיסתו זו גם בפירושו לתהילים קיט,

קכו:

עת לעשות לה' הפרו תורתך: ורבותינו דרשו ממנו שעוברין על

דברי תורה כדי לעשות סייג וגדר לישראל כגון גדעון ואליה
בהר הכרמל שהקריבו בבמה.

כמו כן ראוי להוסיף כאן את דברי הרמב"ם בנידון:

מכיוון שהאל יתעלה יודע שבכל זמן ומקום זקוקים דיני התורה
הזאת – בהתאם לשוני במקומות, לאירועים חדשים ולנסיבות –
לתוספת לחלקם או לגריעה מחלקם, הוא אסר להוסיף או לגרוע
... עם זאת הוא התיר לחכמים שבכל תקופה, כלומר, לבית-דין
הגדול, לעשות סייגים לדיני תורה אלה כדי לשמור על יציבותם
בדברים שיחדשו על דרך אחוי שבר, ולהנציח סייגים אלה, כמו
שאמרו [חז"ל]: ועשו סִיג לתורה. כן גם הותר להם להשעות
חלק ממשעי התורה או להתיר חלק מאיסוריה במצב כלשהו
או בהתאם למאורע... בהנהגה זאת תמיד התורה להיות אחת,
ויונהג בכל זמן ובאשר לכל מאורע כפי שמתאים לו. אבל אילו
היה העיון החלקי הזה מותר לכל אחד מן החכמים, היו בני-
אדם אובדים מרוב המחלוקת והסתעפות השיטות (מורה נבוכים
ג, מא).

עתה נוכל להשיב לשאלה שבה פתחנו. בכוונה תחילה בחר רש"י לפתוח את
פירושו לתורה דווקא עם דרשתו של ר' יצחק, בחינת סוף מעשה במחשבה
תחילה, שכן זו מקבילה ברוחה לדרשה שבשמות רבה. כיצד?

המתבונן יעמוד מיד על האנלוגיה המתבקשת בין שתי דרשותיו של ר'
יצחק: שדרשתו לפרשת בראשית, "לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש
הזה לכם", מקבילה בתעוזת ההשגה שלה את המושג האלוקי לדרשתו האחרת
בדבר הפרת נדרו של הקב"ה. ואכן, היעלה על הדעת שילוד אישה, קרוץ
חומר, יעז ח"ו להתיימר לדעת כיצד היה על הקב"ה לערוך את ספר התורה?
בהכרח נאמר על כן שרש"י דאג לקשר בין הרישא לסיפא של פירושו. בכך
הוא מורה שלעולם נכון הקב"ה להיענות ואף לשנות את סדרי התורה הקדומים
כדי לחזק את ידי ישראל, ולו רק בפולמוס עם האומות המבקשות להחליש
את הקשר שבין עם ישראל לארצו.

סיכום

הצבענו על המכנה המשותף שבין הדרשה התמוהה הפותחת את דברי רש"י לפסוק הראשון שבתורה לבין הגיונותיו המאירים לפסוק האחרון. עמדנו על אתגרו: להאיר את כלל התורה באור השופע מהכלל ההלכתי הנועז לפיו הקב"ה נענה לצורכי העתים של ישראל, גם תוך התפשרות עם הסטייה מהסדר המוחלט והקדום של התורה, כאמור: "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה". מעתה, שתי דרשותיו של ר' יצחק לפסוק הראשון ולפסוק האחרון הוכחו כמשלימות וכמבססות את אותו רעיון עצמו, דהיינו את עוצמת כוחם של חכמי ההלכה והדעת האלוקית.

נספח

מצאתי לנכון לצרף שני היגדים של הראי"ה קוק זצ"ל המתחברים לענייננו ואינם טעונים ביאור:

א

... ולא אוכל להמנע מלהביע את השתוממותי על דברי כת"ר, שכתב להשיג עלי על מה שכתבתי שהצלת כלל ישראל ודאי נחשבת למגדר מילתא, וי"ל שנחשבת למגדר מילתא בצורה כזו שאין צריך לטול רשות מב"ד, וכל הזוכה בזה שליחותיהו דב"ד קא עביד, וע"ז אומר כת"ר שאין נקרא מגדר מילתא כ"א הצלת ישראל מעבירה ולעשות סייג לתורה, אבל לא הצלת כלל ישראל.

וממליץ אני ע"ז מש"כ (על זה, מה שכתב) בתנא דבי א"ר פי"ד (אליהו רבה פרק י"ד): שני דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן תורה וישראל, אבל איני יודע איזה מהם קודם, אמרתי לו בני דרכם של בנ"א אומרים התורה קדמה שנאמר ד' קנני ראשית דרכו וגו', אבל אני אומר ישראל קדמו שנאמר קודש ישראל לד' ראשית תבואתו ע"כ.

וע' מד"ר (מדרש רבה) קהלת פ"א הארץ לעולם עומדת, ארשב"י וכי מי נברא בשביל מי התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל התורה לא התורה בשביל ישראל?, אלא תורה שנבראת בשביל ישראל הרי היא קיימת לעולמי עולמים, ישראל שנבראו בזכותם עאכ"ו (על אחת כמה וכמה)...

(מתוך שו"ת משפט כהן [ענייני ארץ ישראל] סימן קמד).

ב

... שאנו חייבים בכל מיני ההשתדלות לעסוק בהצלת הכלל, וגם לעבור עד"ת (על דברי תורה) אנו חייבים לפעמים בשביל זה, ש"מ (שמע מינה, כלומר, נשמע מזה) שאדרכא מדת הבטחון בעצמה דורשת מאתנו, שנתנהג ע"פ התורה, וזהו רצון השי"ת (השם יתברך) שבכל עת הצורך נעשה אנחנו כל שביכלתנו, ולד' הישועה, א"כ שוב הננו חוזרים לענין משקל החומר של הדברים, שצריכים להיות נתנים לעבור עליהם בשביל הצלת הכלל, לפי מדת החומר שיש במצוה זו. וכיון שישראל הם קודמים לכל, וגם התורה בשביל ישראל נבראה, ברור הוא שכל מה שחייבים לעשות בשביל קיומה של כל התורה כולה חייבים לעשות בשביל קיום האומה בכללה והצלתה, וזהו יסוד של למגדר מילתא, ועת לעשות לד' (ההדגשות שלי מ.ג.)

(שו"ת משפט כהן [ענייני ארץ ישראל] סימן קמח)

משפט עברי

דין ו'לפנים משורת הדין

צבי א' טל

הכרתי את הרב פירון בימי בחרותו, לפני יותר משבעים שנה, ואני נער בישיבת בני עקיבא בכפר הרא"ה. הבניין הגדול של הישיבה והכיפה המחודדת בראשו נועד מלכתחילה לישיבה חקלאית, ובתחילת חורף תש"א (סוף 1940) הגיעה לישיבה, כגרעין לישיבה החקלאית העתידה, קבוצה של בחורים שעברו הכשרה חקלאית במקווה ישראל. רוב ה"מקוואים" הגיעו בעליית הנוער מווינה והביאו איתם השכלה רחבה ורוח דעת העולם הגדול. מרדכי פיסק, לימים הרב מרדכי פירון, היה אחד ומיוחד שבהם. הוא ניכר לא רק בהשכלתו, אלא גם בסקרנותו האינטלקטואלית; כל דבר אנושי לא היה זר לו, משיטות בפילוסופיה, עד חקר האנטישמיות, ועד לימוד ראשי פרקים בקבלת האר"י ז"ל. וכמובן השתתף בלימוד הגמרא לפי הסדר ופעמיים-שלוש בשבוע אחר הצהריים היה יורד עם חבריו לשדה להכשיר את הקרקע לחקלאות. מלבד זאת היה מבקר שנון, אך דבר זה לא מנע ממנו להיות גם איש שלום הלכה למעשה. את רובי תורתו קנה אחר כך בישיבת מרכז הרב, מתוך עוני ופת במלח וחיי צער, והיא שעמדה לו לימים בספריו בהגות ובאגדה, ברבנותו הצבאית ובוויכוחיו עם פרחי כמורה בגרמניה. כאשר נשאל מאחד מהם מה היה עושה אילו נגלה אליו ישו בזמן הזה, השיב: הייתי מזמין אותו אלי הביתה לארוחת ערב, כי אצלך בבית הוא לא יאכל מטעמי כשרות! זה ידידי וזה רעי הרב מרדכי פירון, ייתן לו השם חיים וברכה ובריאות.

התורה מעידה על עצמה שחוקיה הם צודקים וישרים: "כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת" (דברים ד, ב). היינו מצפים שבמשטר שיש בו מערכת חוקים צדיקים וישרים, הצדיק והישר יהא זה שידבק בחוקים ויעשה בדיוק כפי שורת הדין. אם החוקים

צודקים וישרים, גם העושה כפי הדין הוא צדיק וישר. ואף על פי כן למדו חכמינו מן המקראות שחייב אדם לעשות לפנים משורת הדין. חכמינו למדו מן הפסוק "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון" (שמות יח, כט): "המעשה" – זה הדין, 'אשר יעשון' – זו לפנים משורת הדין" (בבלי בבא מציעא, ל ע"ב).

מקור נוסף לקיומה של נורמה שלפנים משורת הדין הוא הכתוב בדברים ו, יח: "ועשית הישר והטוב בעיני ה'". וידוע פירושו של הרמב"ן לפסוק זה:

ולרבותינו בזה מדרש יפה. אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין, והכוונה בזה כי מתחילה אמר שתשמור חוקותיו ועדותיו אשר צווך, ועתה יאמר גם באשר לא צווך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו כי הוא אוהב הטוב והישר, וזה עניין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה כגון לא תלך רכיל, לא תקום ולא תטור, ולא תעמוד על דם רעך, לא תקלל חרש, מפני שיבה תקום, וכיוצא בזה, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא, ואפילו מה שאמרו פרקו נאה ודיבורו בנחת עם הבריות עד שיקרא בכל עניין תם וישר.

לפי פירוש זה, 'לפנים משורת הדין' פירושו התנהגות מוסרית גם בעניינים שלא פורטו במפורש בתורה. ומה דינה של חברה הדבקה רק במידת הדין?! על כך אמרו חכמינו: "אמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עשו לפנים משורת הדין" (בבלי בבא מציעא, שם).

שלוש שאלות בדבר:

- א. אם החוקים צודקים וישרים, מדוע אין די בהם, וצריך לעשות מהם?
- ב. אם יש להיכנס לפנים משורת הדין, האם לא הכנסנו את ה'לפנים' אל תוך שורת הדין?
- ג. מדוע עונשה של ירושלים העושה כדין תורה כה חמור, עד כדי חורבנה?

בפתח הדברים יש להדגיש: לא כל התנהגות מוסרית נקראת לפנים משורת

הדין. אדרבא, לפי פירוש הרמב"ן לעיל, ההתנהגות המוסרית היא היא שורת הדין.

בספרו 'כך דרכו של תלמוד' מביא השופט משה זילברג מספר ניגודים בין החוק ובין המוסר. בין היתר כותב זילברג:

החוק פונה אל האזרח, המוסר פונה אל האדם. זה יוצרו מבחון – במרכזי השלטון, וזה יוצרו מבפנים – במעמקי הלב. זה בא להשליט סדר, וזה בא להשקיט מצפון. תפקידו של החוק להציל את העשוק, תפקידו של המוסר להציל את העושק – מידי עצמו. זה מצווה לסלק את החוב, וזה מצווה לסלק את החובה.

הווי אומר: המשפט דואג לתיקון החברה. המוסר דואג לתיקון האדם. המשפט דואג לזכויותיו של הזולת, המוסר דואג לחובות האדם עצמו ולמצפונו. לכל דין יש בסיס מוסרי מינימלי, בתוך מעגל מוסרי רחב יותר. המעגל הפנימי, הקטן יותר, הוא החוק שכופה את הנורמות המוסריות שלו. המעגל הרחב יותר כולל נורמות מוסריות שהחוק איננו כופה עליהן.

כך, למשל, קיימת נורמה מוסרית רחבה להימנע משקר. אבל החוק איננו מתערב כל עוד השקר אינו גורם נזק, כגון קבלת דבר במרמה, או הוצאת דיבת שקר רעה. לא כן שקר "סתמי", שלא גרם כל נזק, שלגביו החוק איננו מתערב. אפשר אפוא לומר כי 'לפנים משורת הדין' היא התנהגות מוסרית שאין החוק כופה עליה. וזו היא מידה הנדרשת מכל אדם.

ואולם גם החוק עצמו נדרש למידה זו של 'לפנים משורת הדין', מידה שהיא באה להמתיק עוולות שבדין.

שיטת המשפט הראויה היא שוויונית וכוללת וחלה על כולם בשווה, שיטה המבקשת להשיג את המיטב לרוב רובו של הציבור. אכן, גם החוק הטוב ביותר לא יתאים לציבור כולו. תמיד ימצאו בקצוות יחידים שהחוק אינו מתאים להם ואף גורם להם עוול, כפי שקורה בכל דבר שבנוי על הממוצע. מידת ה'לפנים' באה להמתיק את העוול הנגרם לפי שורת הדין.

נניח, לדוגמה, שאנו מבקשים להטיל מס. בדינו הברירה להטיל מס על הכנסה מיגיעתו האישית של אדם או על הכנסה מרכושו. רוב בני האדם יסכימו שצודק יותר להטיל מס על הרכוש, ולא על יגיע כפיו של אדם. הסדר מעין זה יהיה צודק לגבי רוב הציבור, אבל בוודאי ימצאו בשני הקצוות יוצאים מן הכלל. מצד אחד – אישה ענייה שבבעלותה דירה קטנה שהיא משכירה

ומדמי שכירות אלה היא מוצאת כדי חייה, ובדוחק; הכנסתה באה מרכושה ולכן היא חייבת במס.

מן העבר השני ניצב שחקן מפורסם שמשתכר מדי חודש בחודשו יותר משהאישה הזו תשתכר במשך עשר שנים. הכנסתו תהא פטורה ממס בהיותה הכנסה מיגיעתו האישית. ייתכן אפוא שהחוק לא יהא צודק כלל כלפי אנשי השוליים, אנשי הקצוות.

דבר זה נכון לגבי כל שיטת משפט ונכון גם במשפט התורה, יהיו חוקיה צודקים וישרים ככל שיהיו. וכבר אמר דברים מעין אלה מורנו ורבנו "הנשר הגדול", הרמב"ם, במורה נבוכים חלק ג פרק לד. לדבריו, משפטי התורה מכוונים אל הציבור ולא אל היחיד, ולא אחת ייתכן שייגרם עוול ליחיד. חכמת המשפט אינה דומה לחכמת הרפואה. חכמת הרפואה היא אינדיבידואליסטית; הרופא אינו מרפא את המחלה אלא את החולה שלפניו, וייתכן שירשום לשני חולים באותה מחלה תרופות שונות ואפילו מנוגדות, הכל לפי מזגם ותכונתם. המשפט, לעומת זאת, חייב להיות שוויוני וכולל כולם, ולכן הוא גורם עוול ליחידים החורגים מן הממוצע.

המושג לפני משורת הדין בא כאן להמתיק בראש ובראשונה את העוול הנגרם ליחידים, וזאת על פי תקנות חכמים שהן בגדר חקיקה משלימה. אתן לכך שתי דוגמאות.

נושה שירד על פי בית דין לנכסי החייב וקיבל בחובו שדה של החייב. השדה של הנושה לכל דבר ועניין כאילו קנה אותו בקנייה גמורה, ולפי שורת הדין אין הוא חייב להחזירו לבעליו כאשר גם הלה מבקש לגאול את השדה על ידי תשלום החוב.

זוהי שורת הדין. אבל לפני משורת הדין קבעו חכמים דין 'שומא הדר', שלפיו השומה 'חוזרת', והלווה יכול לשלם את חובו ו'לגאול' את שדהו מיד הנושה. מדוע נקראת מידה זו 'לפנים משורת הדין'? משום שהיא סותרת את שורת הדין. לפי שורת הדין, המלווה קנה את השדה לכל דבר ועניין ואין הוא חייב להחזירו ללווה. אכן, חכמים תיקנו לפני משורת הדין שהנושה יהיה חייב להחזיר את השדה ללווה, בניגוד לדין. לכן מידה זו 'לפנים משורת הדין' היא, ואינה הדין עצמו.

דוגמה שנייה – "דינא דבר מצרא" שהזכיר הרמב"ן בפירושו. בשעה שאדם מוכר את שדהו, יש לשכנו, הגובל עם השדה הנמכר, זכות קדימה על פני כל אדם אחר בקניית השדה. חכמים מגדירים דין זה בפירוש כדין השייך

למסגרת 'לפנים משורת הדין' מכיוון שהדבר אף הוא עומד בניגוד לדין. לפי הדין רשאי בעל השדה למכור את שדהו למי שירצה, ואף על פי כן תיקנו חכמים, לפנים משורת הדין, שגם לאחר שהשדה נמכר לאחר, יכול השכן, בניגוד לדין, לסלק את הקונה ולהיכנס תחתיו.

האם גם בית דין הדין בסכסוך פרטי בין בעלי הדין מצווה לעשות 'לפנים משורת הדין'? כאן הדבר מוקשה ותמוה. שהרי התורה מצווה "לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפוט עמיתך" (ויקרא יט, טו); "לא תהדר פני דל" (שמות כג, ג); "ודל לא תהדר בריבו" (דברים כג, ג). הווי אומר: יש איסור בתורה להטות את הדין בגלל רחמנות. ובכל זאת מצינו כי יש שבית הדין מצווה לפעול לפנים משורת הדין, ולהתאים את ההלכה הכוללנית, אל המקרה הפרטי שלפניו. כיצד ?!

מובא בטור חושן משפט סימן א: "כל הדין דין אמת לאמיתו כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית". הדברים מבוססים על מימרה של חז"ל במסכת שבת דף י ע"א. בפירושו "דרישה ופרישה" על הטור, מסביר ר' יהושע ולק כץ מהו "דין אמת לאמתו": "שדן לפי המקום והזמן והעניין, וכשאינו עושה כן אף שהוא דין אמת" – כלומר, על פי הכללים של המשפט הכוללני והשווינוני – "זה אמת אבל אינו לאמיתו. ועל דרך שאמרו חז"ל 'לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עשו לפנים משורת הדין'". לפיכך אחד מן הפוסקים החשובים שאומר שיש והפיתרון על פי הכללים של המשפט השווינוני אינו מתאים והדיין צריך לעתים לפסוק לפנים משורת הדין. ביתר חריפות ניסח את הדברים רבי יצחק עראמה, בעל 'עקידת יצחק', בפירושו לפרשת יתרו. הר"י עראמה מדבר על כך שהמשפטים הכוללים ישרים הם. אבל יש שמצווה להתאים את הדין הכולל למקרה האינדיבידואלי, על אף שהוא מנוגד לדין הכללי: "כמו שאמרו 'לא חרבה ירושלים אלא מפני שדנו בה דין אמת', כלומר, לפי האמת הכולל", היינו, הכללים של המשפט הכוללניים השווינוניים, "ובלתי מישירים אותו", לא מיישרים, לא מתקנים אותו במקרה הספציפי, "אף כי יבוא הצורך, אבל אומר הדיין יקוב הדין את ההר. ועליהם אמר המשורר 'לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו ימוטו כל מוסדי ארץ', והיא הכת היותר מזקת בכל כיתות הדינים המקולקלים שהזכיר ראשונה כמו שיתבאר". כלומר, הדיין שאינו יודע להתאים את ההלכה לפי הנתונים במקרה הספציפי שלפניו, הוא הכת היותר מזקת בכל כיתות הדינים. האם הדבר לא עומד בסתירה למצוות התורה "לא תישא פני דל ולא תהדר

פני גדול? נביא שתי דוגמאות בגמרא המראות כיצד הותאם הדין למקרה הספציפי. הדוגמה הראשונה מובאת במסכת בבא מציעא (לט ע"ב). בא אדם ממדינת הים וטען שהוא אחיו של מרי בר-איסק, ותבע את חלקו בירושת אביהם. היו לו עדים להוכחת זהותו, אך לטענתו העדים פחדו לבוא ולהעיד מפני שמרי בר-איסק היה אדם אלים. הטיל רב חסדא על הנתבע, מרי בר-איסק, לזמן הוא עצמו את העדים הללו.

רב חסדא הדיין הפך את הכלל הגדול ש'המוציא מחברו עליו הראיה', כלל בסיסי ויסודי בכל שיטת משפט, וזאת בשל אלימותו ותקיפותו של הנתבע. רב חסדא לא גרם לעיוות הדין לטובת החלש. אלא, לפני משורת הדין, הטיל על הצד החזק להזמין את העדים, שחששו לבוא בהזמנת האח החלש. אולם תוצאת המשפט תלויות, כמו תמיד, בטיב הראיות.

מקרה שני מופיע בגמרא במסכת כתובות (קג ע"א): מעשה באדם ששכר ריחיים מחברו והתחייב לשלם את דמי השכירות בשירותי טחינה. לימים התעשר המשכיר בעל הריחיים, קנה לו ריחיים חדשות וכבר אינו זקוק לשירותיו של השוכר. אמר לו המשכיר: מעתה שלם לי את דמי השכירות בכסף. אמר לו: ההסכם בינינו היה שאשלם לך באמצעות טחינת הריחיים, לא בכסף. באו שניהם לדין תורה, ונפסק כך: אם יש לשוכר תעסוקה מלאה, כך שלא יפסיד אם יטחן לאחרים וייתן את הכסף למשכיר, אזי מחייבים אותו לשלם את דמי השכירות בכסף בניגוד ולפנים משורת החוזה ביניהם, מפני שזה נהנה וזה לא חסר. כלומר, בעל הבית יינה משום שהוא יקבל כסף ולא שירות שאינו זקוק לו, והשוכר לא חסר מפני שבלאו הכי יש לו תעסוקה מלאה.

ונחזור לעניין ראשון: ועשית הישר והטוב היא הפנייה לכל יחיד ויחיד בהתנהגותו היומיומית עם חבריו, כפי שאומר הרמב"ן "שבכל ענייניך תעשה טוב וישר", לא תעמוד על מלוא זכויותיך במקום שהדבר גורם רעה לאחרים. בעלי התוספות (בבא מציעא כד ע"ב ד"ה לפנים) מבחינים בשלוש דרגות של עשיית הטוב והישר האינדיבידואלית. יש שאינו מנצל פטור מיוחד שחל רק לגביו בחוק. למשל אומן מומחה שטעה, פטור מלשלם. כגון "המראה דינר לשולחני, ונמצא רע" – אם אותו שולחנו הוא מומחה גמור – פטור מלשלם. אף על פי כן, מעשה באישה שהראתה דינר לרבי חייה ואמר לה שהוא טוב ונמצא רע, וציווה רבי חייה להחליף לה את הדינר שלה בדינר טוב על חשבוננו, אף על פי שהיה מומחה ועשה כן לפני משורת הדין (בבא

קמא קט ע"ב). כמו כן מסופר על רבי ישמעאל ברבי יוסי שסייע לאדם שטען משא של עצים, אף על פי שהיה פטור ממצווה זו לפנים משורת הדין בהיותו זקן ואינה לפי כבודו.

במקרים כאלה מצווה האדם לעשות לפנים משורת הדין ולא לנצל פטור החל לגביו, וזאת מן הכתוב "אשר יעשון" – זו לפנים משורת הדין". ויש שהכל פטורים והחכם, שגם הוא פטור, עושה לפנים משורת הדין ומחייב את עצמו. כגון אביו של שמואל שהחזיר חמורים אבודים במדבר לאחר שנים עשר חודש (בבלי בבא מציעא, כד ע"ב). כאן הגמרא אינה מביאה את הכתוב "אשר יעשון", מכיוון שהתורה אינה מצווה על דרגה גבוהה כזו של מוסריות.

ויש דרגה גבוהה עוד יותר שאינה נדרשת מכל אדם אלא מיחידי סגולה, כמו המעשה בסבלים ("הנהו שקולאי") שהעבירו חבית של יין ושברוה ברשלנותם, ולא זו בלבד שרב הורה לתלמידו רבה בר בר חנה להחזיר להם את רכושם ולא לתבוע מהם את נזקו, אלא הורה לו גם לשלם להם שכר עבודתם. כאן בפירוש לא נסמך רב על הכתוב בתורה אלא על מידת חסידות, לפי ספר משלי (ב, כ): "למען תלך בדרך טובים, ואורחות צדיקים תשמור". לבסוף שאלנו: מדוע חרבה ירושלים כשאינן עושים בה לפנים משורת הדין? מפני שהחברה שבה כל אחד עומד על מיצוי מלוא זכויותיו ואינו מוותר גם כשהדבר גורם רעה לחברו, חברה כזו תהא מלאה ריב ושנאת חינם וסופה להיחרב.

בנימה חסידית: אומרים בשם הבעל שם טוב על הפסוק "ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך" (תהילים קכא) – "ה' צלך" – הקב"ה מתנהג איתך כמו הצל שלך. אתה מרים את היד, גם הוא מרים את היד. אתה מוריד אותה, גם הוא מוריד אותה. כמידה כנגד מידה. כפי שאדם נוהג בעצמו כך נוהגים איתו מן השמים וכן אמרו חכמינו (סוטה לה) "במידה שאדם מודד – בה מודדין לו". אם נעמוד על שורת הדין ולא נעשה לפנים משורת הדין, גם הקב"ה יבוא איתנו בדין ולא יעשה איתנו לפנים משורת הדין. ואז מי יוכל יעמוד? אם נעשה אנו לפנים משורת הדין, גם הקב"ה ייכנס עמנו לפנים משורת הדין, וירושלים שחרבה משורת הדין תיבנה במהרה בימינו. אמן.

שוחד מאוחר – פרק בחובת השמירה על טוהר המידות בשירות הציבורי

אליאב שוחטמן

האיסור לקחת שוחד

האיסור לקחת שוחד נאמר בתורה בפרשת משפטים¹, ונכפל בפרשת שופטים². עקב היותו מן העבירות שבסתר, כלול האיסור ברשימת הקללות בפרשת כי תבוא,³ והוא מושא לתוכחותיהם של נביאי ישראל.⁴ חז"ל הפליגו מאוד בחומרת איסור השוחד, עד שאמרו: "תיפח נפשם של מקבלי שוחד".⁵ ונפסק בשולחן ערוך:

מאוד מאוד צריך הדיין ליוהר שלא ליקח שוחד, אפילו לזכות את הזכאי. ואם לקחו, צריך להחזירו כשיתבענו הנותן. וכשם שהלוקחו עובר בלא תעשה, כך הנותנו עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד). ולא שוחד ממון בלבד, אלא אפילו שוחד דברים.⁶

בביאור כפל הלשון שבראש הלכה זו, כותב בעל ה"פרישה"⁷: "בעבור שרוב בני אדם להוטים אחר חמדת הממון, משום הכי הזהירם באזהרה כפולה".

1 שמות כג, ח.

2 דברים טז, יט.

3 דברים כז, כה.

4 ראה למשל: ישעיהו ה, כג; מיכה ג, יא.

5 בבלי כתובות, קה ע"ב. וראה עוד שם בגמרא.

6 שולחן ערוך, חושן משפט, סימן ט, סעיף א.

7 פרישה על טור, חושן משפט, סימן ט, ס"ק א.

איסור לקיחת שוחד בנבחר ציבור

כלל הוא בדין היהודי: "טובי הקהל [=נבחר ציבור] הרי הם כדיינים"⁸. לכלל זה, שנאמר במקורו לגבי האיסור למנות עבריינים לתפקיד ציבורי (כשם שאסור למנותם לדיינים)⁹, השפעה בעניינים אחדים. וגם לגבי איסור לקיחת השוחד, שנאמר במקורו ביחס לדיינים, קבעו הפוסקים שהוא חל גם על נבחר ציבור וגם על משרתי הציבור האחרים:¹⁰

ולאו דווקא דיין אסור בקבלת שוחד, אלא אפילו כל הממונים וכל העוסקים בצרכי ציבור, אף שאין דיניהם דין תורה. ואסורים להטות העניין בשביל אהבה או שנאה, וכל שכן על ידי לקיחת שוחד.

כך לדוגמה התבטלה בחירתו של רב על פי הוראתו של החתם סופר, כשנתברר שחברי הגוף הבוחר קיבלו שוחד.¹¹ והטעם לביטול על פי הסברו של המשיב הוא:

שהרי היו צריכים [הבוחרים] לומר דיעותם לשם שמים... והם אמרו על-ידי שוחד שהוא חד ומעוור עיניהם... ואפילו אם יהיו מקבלי השוחד מעטים, וישארו לו רוב דעות שלא קבלו שוחד... בטל כל המעשה ההוא. ואפילו הנוטל שכר לדון – דינו בטלים משום קנס דרבנן, מכל שכן מי שלקח שוחד, שבטל אפילו מן התורה. וזה לשון רמ"א סוף סימן ל"ז: "טובי הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים הרי הם כדיינים, ואסור להושיב ביניהם מי שפסול לדין משום רשעה".

8 הגהות הרמ"א לשולחן ערוך, חושן משפט, סימן לז, סעיף כב.

9 שו"ת תרומת הדשן, פסקים וכתבים, סימן ריד.

10 ערוך השולחן, חושן משפט, סימן ט, סעיף א. ראה גם: פלפולא חריפתא על פסקי הרא"ש, סנהדרין, פרק ג, אות ש; ברכי יוסף, חושן משפט, סימן ט, אות י, בשם מעדני מלך. וראה הרב אברהם צבי שיינפלד, 'נתינת שוחד לעובד ציבור', תחומין ה (תשמ"ד), עמ' 332; הרב שמואל זעפרני, 'נתינת תמלוגים לעובד צבור עבור הכרעותיו – היא שוחד', אור תורה (תשרי תשס"ד), סימן ב.

11 שו"ת חתם סופר, חושן משפט, סימן קס. מאוזכר ומנותח בב"ש (ירושלים) 4301/08 ליאורה ברקו נ' מדינת ישראל (פורסם ב"נבו"), מפי השופט משה דרורי, בעניין פגיעה בפרטיות. וראה גם אביעד הכהן, 'הזכות לבחור ולהיבחר וטוהר הבחירות', פרשת השבוע, בשלח, תשס"ג, גיליון מספר 107.

מתשובתו של חתם סופר יש ללמוד "שלא רק בממונים על הציבור שייך דין שוחד, וכפי שכתב תחילה, אלא בכל מי שיש לו זכות הצבעה באסיפה או בבחירות כל שהן יש בזה איסור שוחד אם יקבל טובת הנאה".¹²

וכבר הראיתי במקום אחר שהלכה זו, המשווה את מעמד נבחר ציבור למעמד הדיינים, עולה בקנה אחד עם התפיסה המקובלת במשפט העברי, לפיה פועלים נבחרים הציבור כשלוחי הציבור, וחלה עליהם חובת נאמנות כלפי הציבור, שהיא גם מאבני היסוד של המשפט המנהלי הישראלי.¹³

האיסור לתת שוחד מאוחר

ומה דינו של שוחד מאוחר, תשלום לדיין או לנבחר ציבור לאחר שפסק את הדין או נתן את החלטתו בעניין מסוים? האם גם תשלום זה אסור? לכאורה, צריך לומר שהאיסור לתת שוחד קיים רק אם יש חשש שיניע התשלום את הדיין להטות את הדין, ולנבחר הציבור להחליט החלטה מוטית. חשש זה קיים לכאורה רק לפני שנפסק הדין או ניתנה ההחלטה, אבל לאחר מכן כבר אין חשש להטיית הדין או ההחלטה.

ואולם מדברי הרא"ש בפסקיו עולה שגם שוחד מאוחר אסור.¹⁴ דברי הרא"ש, שהם המקור הראשון בספרות ההלכה שמוזכר בו הביטוי "שוחד מאוחר", מבוססים על מעשה המובא בתלמוד:¹⁵ יהודי בשם בר חמא, שהיה מקורב לשלטון, הרג אדם. ביקש ראש הגולה מרב אחא בר יעקב¹⁶ שיעניין בדינו, ושאם תוכח אשמתו, יטיל עליו עונש.¹⁷ וראוי לציין שמדובר בעונש שלא מן התורה, אלא קנס כהוראת שעה, שהרי מיום שבטלה סנהדרין מישראל

12 הרב יעקב שורצברט, שיח משפט, בני ברק תשס"ג, סימן ב.

13 'טוהר השיפוט וטוהר המינהל הציבורי', פרשת השבוע, שופטים, תשס"ג, גיליון מספר 135. וראה: רחל שלו-גרטל, 'על טוהר השיפוט ועל פסלות שופט', פרשת השבוע, שופטים, תשס"א, גיליון מספר 40; הרב יהודה זולדן, 'הון ושלטון – שוחד וטובת הנאה למנהיג ציבור', תחומין כט (תשס"ט), עמ' 65-75.

14 רא"ש, סנהדרין, פרק ג, סימן יז.

15 בבלי סנהדרין, כז ע"א-ע"ב.

16 כן היא גרסת הרי"ף. ולא כנדפס בבבלי: ר' אבא בר יעקב, שהיה מאמוראי ארץ ישראל. וראה חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 213, הערה 128.

17 לפירושים בעניין העונש ראה: רש"י, בבלי סנהדרין, כז ע"א, ד"ה לכהיהו לעיניה; המאירי, בית הבחירה, סנהדרין כז ע"ב, ד"ה בזמן.

בטלו דיני נפשות מן התורה.¹⁸ התעוררה שאלה ביחס לכשרותו של אחד העדים. בעקבות דבריו של רב פפי,¹⁹ שנכח בדין, החליט בית הדין לפסול את העד ולזכות את בר חמא. בעקבות הזיכוי, קם בר חמא ונישק את רגלי רב פפי וקיבל על עצמו "לדבר בעדו אל המלך לפוטרו מן המס" (רא"ש).²⁰ הרא"ש אומר שאין במעשה הזה משום שוחד מאוחר, מכיוון שרב פפי היה פטור בלאו הכי מן המס כדין כל תלמידי החכמים, וממילא לא צמחה לו שום טובת הנאה מבר חמא.²¹ מדברי הרא"ש אנו למדים שאילו הייתה נגרמת הנאה ממשית לרב פפי או שהיה מדובר באדם שאינו תלמיד חכמים (שאינו פטור מלשלם מסים),²² היה בזה משום שוחד מאוחר, שהוא אסור.²³ בעל תוספות יום טוב בפירושו על הרא"ש אומר²⁴ שאיסור שוחד מאוחר דומה לאיסור ריבית מאוחרת.²⁵ כידוע, האיסור לתת ריבית מן התורה אמור ביחס לפסיקת ריבית בשעת ההלוואה, אבל חכמים אסרו גם כל תוספת מאוחרת להלוואה, ואין הבדל בין שוחד מאוחר לבין ריבית מאוחרת. מכאן שהאיסור לקבל שוחד מאוחר אינו אלא מדרבנן, שהרי גם ריבית מאוחרת אסורה רק מדרבנן.²⁶

- 18 ראה פירוש רש"י שם, ובית הבחירה שם.
- 19 ואולי יש לגרוס 'רב פפא', כנוסח שבתשב"ץ, חלק א, סוף סימן קמה, וש"ת תורה לשמה, סימן שמה, המובאים להלן.
- 20 אבל יד רמ"ה לסנהדרין שם פירש שקיבל על עצמו לפרוע עבורו את המס כל חייו. וראה: שארית יעקב (טראב), חלק ב, הלכות סנהדרין כג, א, דף עו ע"ג.
- 21 ובש"ת מהר"ם אלשקר, סימן יט, פירש שחיובו של רב פפי במסים היה שלא כדין, ולכן לא חש בר חמא לשוחד, כיוון שלא היה אלא כמבריה ארי מנכסי חברו (על פי יוסף, יורה דעה, סימן רמג, בשם תשובה). וראה תומים, לשולחן ערוך, חושן משפט, סימן לד, ס"ק יח; הרב זלמן נחמיה גולדברג, משפט ערוך, קדומים תשס"ח, סימן לד, אות מט.
- 22 ראה של"ה, ראש השנה לו ע"ב, ד"ה איסור קבלת שוחד אף לאחר הדין.
- 23 לדיון מפורט בסוגיית התלמוד לאור דברי הפוסקים, ראה ברכי יוסף, חושן משפט, סימן ט, אות ט (ושם דן באפשרות שאיסורו של שוחד הוא רק ממידת חסידות, ואולי גם זה לא. ומכל מקום, דעתו כדעת מהריק"ש, שיש לדיין להימנע מקבלת מתנות מכל סוג שהוא). וכתב בספר עולת יצחק (ציוני), חלק א, סוף סימן רמא: "שאף אם אין [בית הדין] פוסקים דין תורה רק דרך פשר, צריכים להרחיק".
- 24 פלפולא חריפתא על פסקי הרא"ש (לעיל הערה 10), שם, אות ש.
- 25 ראה שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קס, סעיף ו; ש"ך, שם, ס"ק י.
- 26 ראה הרב זלמן הלוי אורי, 'שוחד מאוחר', הפרדס מא (תשל"א), חוברת ב, עמ' 25.

דברי הרא"ש הם היסוד להגהת הרמ"א בשולחן ערוך: "דיין שדן כבר, ובא הבעל דין ליתן לו מתנה על שהפך בזכותו, אסור לו לקבלו".²⁷ וכן נפסק בערוך השולחן: "ולאחר הדין, כשהפך בזכות אחד מבעלי הדין ושלח לו מתנה על שהפך בזכותו, אסור לו לקבל, אם לא שמדינא מגיע זה לדיין".²⁸

החשש להטיית הדין קיים אפוא לא רק בשוחד הניתן לפני פסק הדין אלא גם בשוחד מאוחר. וכתב הרב שמואל מוהליבר בביאור הדבר:²⁹ "ואפילו לקבל אחר גמר דין אסור, שהרי יטה המשפט למי שירגיש שיתן לו אחר הדין". כלומר, אם הדיין מצפה לקבל תשלום או טובת הנאה כלשהי מצד אחד מבעלי הדין, הדבר עלול להניעו להטות את הדין גם אם הדבר נעשה לאחר פסק הדין.

ויש מקום לסברה, שכיוון שאסרה התורה את השוחד אפילו כדי לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, גם אם אין חשש להטיית הדין, השוחד אסור, גם אם הוא מאוחר לפסק הדין.³⁰

ר' משה אלשיך פירש את הפסוק "ושוחד על נקי לא לקח, עשה אלה לא ימוט לעולם" (תהילים טו, ה) כמדבר בשוחד מאוחר: "ושוחד על נקי – אפילו בשכבר יצא נקי מלפניו בדין, לא יקח עליו שוחד מאוחר". השקפתה של תורת ישראל היא אפוא: הדיין חייב להימנע מלקבל טובת הנאה כלשהי, בין קודם מתן פסק הדין בין לאחריו.

האם כל מתנה מאוחרת היא שוחד?

נשאלת השאלה: האם כל מתנה לדיין לאחר שפסק את הדין היא בגדר שוחד, ואסור לו לקבל אותה, גם אם ניתנה כעבור זמן רב? יש מי שרצה ללמוד דבר

27 הגהות הרמ"א לשולחן ערוך, חושן משפט, סימן לד, סעיף יח. ויש להעיר שאיסור זה, האמור בדיינים, הובא על ידי הרמ"א בהלכות עדות, ולכאורה היה צריך להביאו בהלכות דיינים (כשם שהובא בערוך השולחן המובא להלן). והעיר על עניין זה הסמ"ע לשולחן ערוך, שם, ס"ק מז. וראה פתחי תשובה לשולחן ערוך, חושן משפט, סימן לד, ס"ק כח, בשם תפארת יעקב, ביישוב קושי זה (בלשון "אפשר". ראה נחלת אבות, לר' משה שמואל מזוויהעל, סימן לג, ד"ה גם מה).

28 ערוך השולחן, חושן משפט, סימן ט, סעיף ג.

29 מאזניים למשפט, חושן משפט, סימן ט, סעיף א, במשנה אחרונה.

30 ראה אור לציון (אבא שאול), כתובות, סימן שמד, אות ה.

זה מדין ריבית, שכאמור לעיל, הושוותה לשוחד.³¹ דין ריבית מאוחרת שנוי במשנה:³² "לוה הימנו והחזיר לו את מעותיו והיה משלח לו, ואמר: 'בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי' – זוהי ריבית מאוחרת". מכאן יש להסיק שרק אם הלווה שולח למלווה דבר לאחר שהחזיר את ההלוואה ואומר בפירוש שהוא נותן לו אותו בעד ההלוואה, רק אז הדבר בגדר ריבית מאוחרת, ונראה שכך היא גם דעת הרא"ש.³³ לפי זה, גם שוחד מאוחר הוא בגדר שוחד רק אם הנותן אותו אומר במפורש שהוא נותנו תמורת פסק הדין. אבל הרמב"ם, בפסק ההלכה בעניין ריבית מאוחרת, אומר:³⁴ "לוה ממנו והחזיר לו מעותיו והיה משלח לו סבלונות בשביל מעותיו שהיו בטלין אצלו – זו היא ריבית מאוחרת". לכאורה, לדעת הרמב"ם, אין צורך שיפרש ויאמר שהסבלונות הן בשביל ההלוואה.³⁵ לפי זה, גם מתנה הניתנת לאחר פסק הדין בלא לפרש שהיא ניתנת בתמורה לו, דינה כשוחד מאוחר. נמצא שהגדרת שוחד מאוחר תלויה במחלוקת בין הראשונים. אולם אפשר שגם לשיטת הרא"ש, אם נסיבות המקרה מעידות על זיקה ברורה בין הפסיקה ובין התשלום הבא בעקבותיה, כגון שהתשלום נעשה מיד לאחר פסיקת הדין, כבמעשה ברב פפי, התשלום הוא בגדר שוחד מאוחר, ואסור לקבלו.³⁶ מכל מקום, תשלום שברור שהוא בגדר שכר בטלה אין בו משום שוחד מאוחר.³⁷

תשלום לדיין שישב בדין להתרת עגונה

הרב שבתי באר נשאל בעניין אישה שטבע בעלה בים, והיו ראיות שמת.³⁸

31 הרב זלמן הלוי אורי (לעיל הערה 26), בעמ' 26.

32 בבא מציעא ה, י (בבלי בבא מציעא, עה ע"ב).

33 רא"ש, בבא מציעא, פרק ה, סימן עט. וכן סבור מגיד משנה לרמב"ם, הלכות מלווה ולווה, פרק ה, הלכה יא, ברעת רש"י, בבא מציעא עג ע"ב, ד"ה אחולי קמחלי גבך. וכן כתב בספר בני יעקב, חלק השו"ת, קושטא תע"ד, סימן א, עמ' קעז, ד"ה אמנם מה שהק' לדעת הרמב"ן, בדעת הרמב"ן.

34 רמב"ם, הלכות מלווה ולווה, פרק ה, הלכה יא.

35 וראה בית יוסף, לטור, יורה דעה, סימן קס, ד"ה והרמב"ם.

36 וראה עיר מבצר, חלק ב, סימן מה, לעניין משלוח מנות לדיין שדן בעניינו ופסק את דינו קודם פורים, כשלא היה רגיל לשלוח לו מתנות, והורה לאיסור.

37 ראה שו"ת ר' גבריאל אשכנזי, סימן כד.

38 שו"ת באר עשק, סימן עט.

פנתה האישה לאחד הרבנים והציגה בפניו את הראיות שמת בעלה. הרב הושיב עמו עוד שני תלמידי חכמים, ושמעו את הראיות והתירוה מעגינותה. שילמה האישה לרב שמונה זהובים, ועלתה השאלה אם אין מדובר בשוחד מאוחר, שהוא אסור, ונפסק "דאין זה אלא כמתנה בעלמא. ואף על גב שאם בא בעל-דין ליתן מתנה אל הדיין אפילו אחר שדן, על שהיפך בזכותו, אסור לקבלו... שאני הכא [=שונה הדבר כאן], שאינו צריך להפך בזכות ולמשקל ולמטרי [=ולשקול ולדון] בדבר, דאפילו היא בעצמה היתה יכולה לבוא לפני הבית דין ולומר 'מת בעלי. התירוני להינשא'... ועוד. שהוא לא הרבה עליה, ולא שאל ממנה מאומה... ואין זה מרבה שכרו... ואם אינו נוטל אלא שכר בטלתו – מותר".

התחייבות לשלם לדיין

ומה דינו של תשלום לדיין שניתן לאחר פסק הדין בעקבות התחייבות מלפני הדיון? היו שרצו לומר שדין תשלום זה כדין תשלום שכר בטלה והוא מותר, אך הרב משה פיינשטיין דוחה זאת:³⁹

כיון דנתחייב תחלה שיתן לו, ברור שאסור מדאורייתא [מדין שוחד], וליכא אף קצת ספק בזה, ולא רק התחייב ממש שיתן אחר זמן, אלא אף אם ידוע להדיין שודאי יתן לו הזוכה איזה מתנה אחר זמן, נמי פשוט שהוא שוחד גמור, והיה פסול להיות דיין, ואין דינו כלום.

כלומר, אם התחייב בעל הדין מראש לשלם לדיין, או אף אם לא התחייב מראש אבל שילם לו לאחר מתן פסק הדין, כשהיה ברור לדיין שכך יעשה, אין זה בגדר שוחד מאוחר, אלא הוא שוחד גמור האסור מדאורייתא.

תחולת האיסור על מסייע

ונשאלת השאלה: האם האיסור לקבל שוחד מאוחר חל לא רק על מי שפסק את הדין אלא גם על מי שסייע בפסיקת הדין?⁴⁰ לפני הרב יוסף חיים, בעל "בן איש חי", נשאלה שאלה בדבר חכם אחד

39 שו"ת איגרות משה, חושן משפט, חלק ב, סוף סימן כו.

40 אין הכוונה לעורך דין, שתפקידו להפך בזכותו של בעל הדין ששכר את שירותיו, ולכן ברור שאינו בכלל איסור קבלת שוחד, אפילו לא שוחד מוקדם (ראה תשב"ץ, חלק א,

שהתבקש לכתוב חוות דעת הלכתית (בדרך של שאלה ותשובה), ובית הדין פסק על סמך חוות דעתו מה שפסק. האם מותר לו לחכם לקבל מתנה מבעל הדין שביקש ממנו את חוות הדעת? מצד אחד, החכם שכתב את חוות הדעת לא שימש כדיין, ועל כן לא חל עליו האיסור לקבל שוחד; אולם מצד שני, מאחר שהובאה חוות דעתו לפני בית הדין, גם אם אמנם היה בידי בית הדין לפסוק בניגוד לה, מכל מקום "חשיב [=נחשב] זה [=החכם] כחד מינייהו דדייני [=כאחד מהדיינים] הנזכרים, ואסור לקבל הנאה מכוח הוראתו הנזכרת משום איסור שוחד, אף על פי שמקבל ההנאה אחר שכתב הפסק דין הנזכר"⁴¹. הרב יוסף חיים מכריע בתשובתו כי האיסור לתת שוחד מאוחר חל גם על החכם שכתב חוות דעת, גם אם הוא עצמו לא היה הדיין, ומביא ראיה מן המקור התלמודי – שממנו למד הרא"ש את האיסור לתת שוחד מאוחר – שאינו מדבר על מתן שוחד מאוחר לדיין, אלא על מתן שוחד מאוחר לחכם (רב פפי) שנכח בדין וחוות דעתו השפיעה על פסק הדין (המזכה).

[מאחר שרב פפי] הביא ראיות וטעמים על פי הדין לזכות את בר חמא, חשיב כחד [=נחשב כאחד] מן הדיינים באותו דבר, דאסור לו לקבל שוחד אפילו מאוחר. ואם כן הוא הדין בנידון דידן, כיון שזה החכם בעל התשובה מביא ראיות וטעמים על פי הדין בדבר ההוא, ודבריו אלו הם נמצאים לפני הדיינים, אף על גב דעל פי הדיינים דמתא [=של המקום] יקום דבר, עם כל זה חשיב [=נחשב] זה הפסקן כחד מינייהו [=כאחד מהם], ואסור לקבל הנאה משום לתא דשוחד, ואפילו מאוחר.⁴²

אבל יש מהראשונים שאמרו שמאחר שרב פפי לא היה דיין, ורק עיין בדינו של בר חמא בפני בית הדין, מותר היה לו לקבל מתנה מבר חמא ולא עבר על איסור.⁴³

סימן נה). מה שאין כן מומחה המסייע לבית הדין, שמצפים שיהיה אובייקטיבי, שמא נאסר עליו לקבל אפילו שוחד מאוחר?

41 שו"ת תורה לשמה, סימן שמה.

42 וראה מה שכתב על תשובה זו הרב רפאל שטרן, 'האם בחוות דעת יש צד של שוחד', בספרו מנחה שלוחה, גבעת שמואל תשס"ז, עמ' רכא.

43 ראה יד רמ"ה (לעיל הערה 20), שם. וכן כתב בעיר שושן, סימן ט, סעיף ה, שרב פפי לא היה אלא מליץ ולא דיין.

תחולת האיסור בנבחר ציבור

לאור דברינו לעיל, בעניין תחולת איסור שוחד בנבחר ציבור הנדרשים לקבל החלטות במסגרת סמכותם, מתחייבת המסקנה שכשם שאסור לדיין לקבל שוחד מאוחר, כן אסור גם לנבחר ציבור לקבל תשלום בדיעבד. ואמנם, בעל "פלפולא חריפתא",⁴⁴ שהטעים את איסור קבלת שוחד מאוחר בדיינים העולה מדברי הרא"ש, כותב בהמשך דבריו: "כתבתי זה להורות לנתמנים על הצבור, אף על פי שאין דיניהם דין תורה ולא נתקבלו לכך, אפילו הכי יזהרו מלקבל מתנות על דיניהם".⁴⁵

מה דין פסק הדין

מה דינו של פסק הדין כשניתן לדיין שוחד מאוחר? האם הוא מתבטל למפרע? והאם החלטת נבחר ציבור שקיבל שוחד לאחר החלטתו בטלה למפרע? ביחס לשוחד שניתן לפני שנפסק הדין מסכימים הפוסקים שהוא בטל.⁴⁶ הוא הדין ביחס לשוחד מאוחר שהובטח לדיין לפני שנפסק הדין.⁴⁷ אבל ביחס לשוחד מאוחר, שאיסורו אינו אלא מדרבנן, נפסק: "לכולי עלמא, שכר מאוחר לא קנסו רבנן, ולכן דיניו שדן קיימים".⁴⁸

שוחד מאוחר במשפט הישראלי

ונשאלת השאלה: מה דעת המשפט הישראלי ביחס לנתינת מתנה או טובת הנאה כלשהי לשופט ולעובד ציבור בדיעבד? האם הדבר אסור על פי החוק? במשפט הישראלי, גם שוחד בדיעבד הוא בגדר שוחד. על פי סעיף 290(א) לחוק העונשין, התשל"ז-1977, נכלל בגדר מקבל שוחד גם "עובד הציבור

44 לעיל הערה 24.

45 וראה: תשובת שיח משפט לר' יעקב שורצברט, סימן ב; הרב יום טוב זנגר, 'שוחד מאוחר במינוי רב', בית דוד, קובץ תורני על מסכת כתובות, תשס"ח, עמ' שיא; שו"ת מים חיים להרב ח"ד הלוי, חלק א, סימן סה.

46 ראה שו"ת הב"ח (הישנות), סימן נא, המובא בספרי: מעשה הבא בעבירה – תוצאותיה של אי-חוקיות במשפט העברי, ירושלים תשמ"א, עמ' 231.

47 שו"ת מוצל מאש, סימן לח.

48 שו"ת באר שלמה (בארי), סימן ט, על פי המשתמע מברכי יוסף, חו"מ, סימן ט, אות יט. וראה גם הלכה פסוקה, סימן ט, סעיף ה, הערה 189.

הלוקח שוחד בעד פעולה הקשורה בתפקידו", והשופט הוא בכלל "עובד ציבור". ולא נאמר כאן שהשוחד ניתן לפני הפסיקה או קבלת ההחלטה על ידי מקבל השוחד, ואף נאמר במפורש בסעיף 293(5): "אין נפקא מינה בשוחד – אם ניתן לכתחילה או בדיעבד...". וטעם הדבר: ⁴⁹ "שוחד בדיעבד ניתן פעמים רבות בעקבות 'הבנות' מוקדמות, קשות מאוד להוכחה. יתרה מזו, פעמים רבות הנותן שוחד בדיעבד עושה זאת גם מתוך צפיית פני עתיד, בבחינת שלח לחמך על פני המים".⁵⁰

דומה שהאיסור לתת שוחד מאוחר במשפט הישראלי מתחייב גם מכללי המשפט המנהלי כפי שהתגבשו בפסיקה. כפי שראינו לעיל, החלתו של איסור שוחד מאוחר על נבחרי ציבור במשפט העברי מתחייבת מן הכלל "טובי הקהל הרי הם כדיינים". כלל זה נקלט בארץ בפסיקה העוסקת במעמדם של עובדי ונבחרי ציבור בכמה וכמה נושאים,⁵¹ וראוי שיחול גם ביחס לקבלת טובות הנאה מאוחרות על ידי עובדי ציבור.

הנורמה הקבועה במשפט הישראלי, האוסרת לשלם גם שוחד בדיעבד, תואמת אפוא למסורת הפסיקה היהודית לדורותיה, המגלה רגישות רבה כלפי כל גילוי של פגיעה בטוהר השיפוט ובטוהר המנהל הציבורי.

49 מרדכי קרמניצר וליאת לבנון, 'עד היכן תתרחב עוד עבירת השוחד', עלי משפט א (תשס"א), בעמ' 377.

50 וראה הפסיקה בע"פ 538/71 קרפ נ' מדינת ישראל, פ"ד כו(2) 234, בעמ' 244; ע"פ 584/72 פיישר נ' מדינת ישראל, פ"ד כו(2) 836, בעמ' 839; ע"פ 658/88 טייטלמן נ' מדינת ישראל, פ"ד מג(1) 259; ע"פ 4148/96 מדינת ישראל נ' גנות, פ"ד נ(5) 367, בעמ' 376.

51 ראה למשל: בג"ץ 24/66 מלכה נ' עובד סרי לוי, פ"ד כ(1) 651, בעמ' 657, מפי השופט י' קיסטר, לעניין חובותיו של נבחר ציבור; בג"צ 400/87 כהנא נ' יושב ראש הכנסת, פ"ד מא(2) 729, בעמ' 741, מפי השופט מ' אֶלון, לעניין כשירותו של עבריין לתפקיד ציבורי; ת"א 1376/98 (ירושלים) אפרופים נ' מדינת ישראל (פורסם ב"נבו"), פסקה 118-119, מפי השופט מ' דרורי, באותו עניין; בג"ץ 1635/90 יוסף ז'רז'בסקי נ' ראש הממשלה מר יצחק שמיר, פ"ד מה(1) 749, בעמ' 782, מפי השופט מ' אֶלון, לעניין מעמדם של נבחרי ציבור; עע"ם 8582/05 מועצה מקומית סאג'ור נ' המרכז לטניס בישראל, מפי השופט א' רובינשטיין, פסקה ז של פסק הדין, לעניין כשירות לתפקיד ציבורי (פורסם ב"תקדין").

רבנות, קהילה והנהגה

ישיבה של מעלה וישיבה של מטה

מנחם הכהן

לידידי ורעי הטוב הרב מרדכי פירון הי"ו, איש מופת לתורה ודרך ארץ, לרוחב דעת וחכמת המעשה, חבר של אמת ובר לבב, שאין בו לא טינה ולא קנאה, אוהב אדם ואוהב ישראל.

בחוגי הישיבות מהלך הסיפור הבא: כאשר ייסד הרב אברהם יצחק הכהן קוק, הרב הראשי הראשון לארץ ישראל, את ישיבת מרכז הרב, פנה בין השאר גם למנהיגי הפועלים הסוציאליסטי ברל כצנלסון וביקש את תמיכתה של ההסתדרות הכללית בהקמת הישיבה. כאשר העלה ברל את הבקשה בפני חברי הוועד הפועל של ההסתדרות צירף לה המלצה חמה והסביר: אנו צריכים לתמוך בישיבות, כדי להצמיח מנהיגות לתנועת העבודה גם לדור הבא. דבריו של ברל כצנלסון היו באותם ימים "סוד גלוי" לאנשי העלייה השנייה החלוצית. שכן הישיבות הצמיחו מתוכן לא רק את המנהיגות התורנית של העולם הדתי, אלא גם את רוב מנהיגי תנועת העבודה, מה שקרוי היום בשמאל הישראלי "דור הנפילים". מבין כותלי בית המדרש הישן יצאו גם רוב הסופרים העבריים ורבים מראשי התנועה הציונית ואנשי העלייה השנייה והשלישית. המשורר הלאומי חיים נחמן ביאליק היה תלמיד ישיבת וולוז'ין, אם הישיבות הליטאיות, ולצד שירתו הביקורתית על העולם הישן, כתב את שיר ההלל הגדול לישיבה והגדיר אותה "בית היוצר לנשמת האומה".

אחד מעיר ושניים מישיבה

בעיצומן של שנות השואה וחורבן מרכזי לימוד התורה באירופה, כאשר נדמה היה כי הקיץ הקץ על עולם התורה, חלה התעוררות מפליאה בעולם הישיבות בכלל ובישיבות הליטאיות בפרט. "אחד מעיר ושניים מישיבה", שרידי השואה והחורבן שנמלטו מן התופת ונפוצו על פני שבעה ימים ויבשות, התלקטו והקימו מחדש את ישיבותיהם במקומות מקלטם.

בימים ההם התאספו ראשי ישיבת מיר ומאות מתלמידיהם ביפן ובסין הרחוקות והמנוכרות, שם הקימו מחדש את ישיבתם הארעית. גם קבוצות פליטים אחרות, יוצאי ישיבות קלצק, קמניץ, לובאוויטש ולובלין שמצאו מקלט ביפן וסין, חידשו בהן את לימוד התורה ואף הקימו בית דפוס עברי להדפיס בו ספרות תלמודית וספרים עם חידושי תורה. ישיבתם בארצות מקלטם, בייחוד בארצות בהן לא היו קהילות יהודיות, הייתה ארעית, ומגמת פניהן של הישיבות לאחר השואה הייתה ארץ ישראל.

מדינת התורה

עם קום מדינת ישראל כמו בה עשרות ישיבות שנקראו בשמותיהן המקוריים, שמות הערים והעיירות ברוסיה, בליטא, בפולין ובהונגריה: סלובודקה, פונוביז', טלז', לומז'ה, פרשבורג, לובלין, מיר, נוברדהוק, קמניץ, ראדין ועוד. למעלה מתשע רבבות לומדי תורה מאכלסים כיום את מאות הישיבות וה"כוללים" במדינת ישראל, עד כי ניתן לקבוע ללא היסוס כי מדינת ישראל היא המרכז הגדול ביותר ללימוד התורה בתולדות עם ישראל מאז תקופת המשנה והתלמוד.

אולם הפריחה והגידול הכמותי של עולם הישיבות עומדים ביחס הפוך ליצירה התורנית. "עולם הישיבות הליטאיות", או "עולם התורה" בפי החוגים החרדיים, אשר בדורות שעברו הוציא מתוכו גדולי תורה שהעשירו את העולם התורני היהודי ביצירות מקוריות ובמפעלים רבי היקף, הולך ונעלם מנוף הישיבות של ימינו. למעלה משני דורות של תלמידים שגדלו ועוצבו בעולם הישיבות במדינת ישראל לא הצמיחו מתוכם ענקי רוח גדולי תורה, ולא ניתן להצביע על יצירה תורנית גדולה ומונומנטלית שנוצרה בישיבות הישראליות הגדולות.

היו בוודאי כאלו שיבקשו לערער על קביעה זו בטענה כי אנו נחפזים במסקנותינו ועוד יצמחו ויעלו מן הישיבות במדינת ישראל גדולי תורה בשיעור קומתם של גדולי הדורות הקודמים. אם זוהי תקווה ותפילה, הריני שותף לה בכל לב. אך עלינו לתת את הדעת על כך שכבר בעשור הראשון למדינת ישראל למדו בישיבותיה אלפי צעירים שהיו אז בשנות העשרים הראשונות לחייהם. רבים מבני התשחורת של אז, שעשו בעולמה של תורה, בישיבות ובכוללים, בין שלושים לארבעים שנה ברציפות, נמצאים כיום בשנות השבעים או השמונים לחייהם, ועדיין אין אנו רואים יצירה תורנית גדולה

ומשמעותית פרי עמלם ותורתם של גידולי הישיבות הארצישראליות. וזאת לדעת: בישיבות של הדורות הקודמים הגיעו בני הישיבה לבגרות תורנית כשהיו בשנות השלושים לחייהם. כשמלאו להם ארבעים באה ראשית ביכורי פרי תורתם לבשלות יצירתית וכבר נודעו ספריהם ויצא שמעם ונתפרסם שמם בעולם היהודי כגאונים וכגדולי תורה.

נכסי צאן ברזל לדורות

כאשר אנו מדברים על יצירה תורנית, כוונתנו ליצירה איכותית, מונומנטלית, ההופכת לנכס צאן ברזל לדורות ואשר משעה שיצאה לאור, אי אפשר עוד לעולם התורה בלעדיה. אמנם בשנות קיומה של מדינת ישראל נוסדו בה מפעלים תורניים ענקיים ונוצרו יצירות מופת תורניות רבות, אך העומדים בראש המפעלים ומחברי היצירות הגדולות שייכים, בדרך כלל, לשרידי דור הישיבות מלפני השואה, או שבית גידולם התורני מחוץ לתחומן של הישיבות הישראליות.

החזון איש, רבי אברהם ישעיהו קרליץ, פרסם את רוב יצירתו הגדולה במדינת ישראל, אך יהיה זה משגה לייחס את גאונותו ואת יצירתו לישיבה הארצישראלית. שלא בדרך אגב נציין שאת החלק הראשון של יצירתו פרסם החזון איש בהיותו בן שלושים ושתיים.

רבים ומגוונים הם המפעלים התורניים הגדולים שקמו ונוצרו במדינת ישראל, כמו "האנציקלופדיה התלמודית", שנוצקה ונערכה על ידי רבי שלמה יוסף זווין; "אוצר הפוסקים", שמסגרתו נקבעה על ידי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג ורבי איסר זלמן מלצר; "הקונקורדנציה לתלמוד", יצירת היחיד המונומנטלית של רבי חיים יהושע קוסובסקי; התרגום וההדרה המתוקנת של כתבי הרמב"ם ורב סעדיה גאון, יצירתו של הרב יוסף קאפח; "תורה שלמה", מפעלו של הרב מנחם כשר; "הש"ס המבואר", יצירתו של הרב עדין שטיינזלץ; "המשנה המבוארת" של ר' פנחס קהתי ומפעלים תורניים אחרים שהפכו נכסי צאן ברזל של הספרות הרבנית והתורנית, שהם תהילה לעולם התורה ותפארת לשמה הטוב של מדינת ישראל. כל אלה, ועמן היצירות התורניות החשובות שהזמן והדור צריכים להם, ואשר מיום שראו אור ובאו לעולמה של תורה אי אפשר עוד בלעדיהם: "ציץ אליעזר" של הרב אליעזר יהודה ולדנברג; "משפטי עוזיאל" של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל; "חזון יחזקאל" של רבי יחזקאל אברמסקי; "יביע אומר" של הרב עובדיה יוסף ועוד.

ספר וספר של בעל מחבר

לכאורה, אפשר בנקל לסתור ולבטל את הקביעה אודות דלות היצירה התורנית בעולם הישיבות, ואף להוכיח את היפוכה. הכמות העצומה של הספרים התורניים היוצאים לאור היא מעשים שבכל יום בהוויית עולמם של בני התורה שנולדו וגדלו במדינת ישראל. גם שפע כתבי העת לחידושי תורה, פרי עמלם של תלמידי חכמים בני הישיבות, יכולים להעיד כמאה עדים על מעיין מפכה ומקור לא אכזב ליצירה התורנית. אך סתירה זו היא רק לכאורה.

ש"י עגנון היה מגדיר טיבם של ספרים ואומר: בעולמה של תורה יש ספר, ויש ספר של מחבר. והרי כל ספר יש מי שחיבר אותו, ומה ההבדל בין ספר לבין ספר של מחבר? סתם ספר – לומד תורה צריך לו; ספר של מחבר הוא צורך של המחבר בלבד. בימינו, רוב רובם של ספרי עולם הישיבות "ספרי מחברים" הם. רובם צצים כפטריות ונעלמים כקיקיון דיונה, ומיעוטם עומד לשעה ואולי לדור ולחוג מצומצם, אך לא לדורות ולכלל לומדי התורה.

שתי דרכים עומדות בפנינו להשיב על התמיהה מדוע נסתם המעיין ופסקה יצירה תורנית גדולה מעולמם של בני הישיבות בימינו. הדרך הקלה היא זו שרבים אימצו אותה ומשתמשים בה כל אימת שמדובר בירידת הדורות ותחושת נוסטלגיה לאנשי הרוח של הדורות הקודמים. הם תולים את דלות היצירה ב"עודף שומן", ואומרים: רוב היוצרים הגדולים בעם ישראל, כמו גם באומות העולם, יצרו מתוך עוני, לחץ ומצוקה, כמאמר חכמים: "היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה". חיי רווחה ומותרות גורמים להחלשת כוח היצירתיות ומביאים להסתיידות עורקי ההשראה. חיי הרווחה של בני הישיבות לעומת חיי העוני והמחסור של בני התורה בדורות שעברו הם שגרמו ל"ירידת הדורות". בעלי דעה זו מרבים להביא דוגמאות של גדולי תורה שלמדו תורה מתוך עוני כדי לקיימה מתוך עושר. הם מסתמכים על ציטטות חז"ליות, דוגמת המשנה בפרקי אבות: "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, אם אתה עושה כן, אשריך וטוב לך". אך כאמור, תשובה זו פשטנית מדי. כנגד דוגמאות וציטטות על יצירה רוחנית מתוך מצוקה ניתן להביא אסמכתות וסיפורים לרוב על אישי תורה גדולים שגדלותם באה להם מפני שיכלו להסיר מלבם דאגות פרנסה; כאלה שיצירתם הרוחנית היא תולדה של הרחבת דעת הבאה מחיי רווחה.

כשייסד רבי מאיר שפירא את ישיבת חכמי לובלין, הגדולה שבישיבות פולין, באו אליו בטענה על כך שבניין הישיבה מפואר מדי. בייחוד טענו כנגדו על שדאג להקים פנימייה מרווחת לתלמידי הישיבה, דבר שעומד בסתירה לדברי המשנה "כך דרכה של תורה: פת במלח תאכל". ענה רבי מאיר למבקרו: במשנה אין סימני פיסוק ולכן אתם מפרשים אותה בטעות; משנה זו צריך לפרשה בלשון תמיהה: וכי "כך דרכה של תורה?".

דרך אחרת לנסות ולהבין את תופעת דלות היצירה בעולם הישיבות היא לבחון את טיבה של היצירה התורנית הקלאסית ואת נסיבות היווצרותה במרוצת הדורות. אולם יש לזכור: עולם הישיבות במדינת ישראל חסר את הנתונים המאפיינים את היצירה התורנית לדורותיה, שהצטיינה ברוחב האופקים והדעת של היוצרים, בסקרנות אינטלקטואלית, בלשון ימינו.

עולם הישיבות הקלאסי היה סגור ומסוגר בפני השפעות זרות, אך ראשו הכירו היטב את העולם שנגדו עמדו ועמו התמודדו. עולם הישיבות במדינת ישראל אינו סגור בפני השפעות חומריות ופוליטיות חיצוניות, אך הוא אינו מכיר את העולם הפנימי של החברה שכנגדה הוא מתמודד, כביכול. בהיותו מנותק לחלוטין מדופק החיים הישראלי, עולם הישיבות הארצישראלי חי בתוך בועה של "שלום עלייך נפשי".

גדולי התורה בדורות שעברו, עם היותם שרויים בתוך ארבע אמות של הלכה ומצויים תמיד בהיכלות התורה, הכירו את הנעשה גם מחוץ לכותלי בית המדרש, והיו מודעים להוויה החברתית והתרבותית של העולם הגדול. רבנים וראשי ישיבות ליטאיות (אך לא חסידיות) ואף רבים מן התלמידים הכירו על בורייה את הספרות היהודית והלא-יהודית בת התקופה. בעל "חזון יחזקאל", רבי יחזקאל אברמסקי, נשיא ועד הישיבות וראש ישיבת סלובודקה בבני ברק, והרב שלמה יוסף זווין, עורך האנציקלופדיה התלמודית, ידעו לצטט בעל פה יצירות שלמות מהספרות העברית החדשה, מהספרות הרוסית הקלאסית ומיצירות מופת מן הספרות העולמית. הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב הראשי לישראל, היה בקי בספרות האנגלית הקלאסית ואף פרסם מאמרים אודותיה.

ביטוי מעניין וקולע למציאות זו שמעתי מרבי יחזקאל אברמסקי באחד מביקוריי בביתו בשכונת בית וגן בירושלים, סמוך לעלותו להשתקע במדינת ישראל. אמר לי הרב אברמסקי: בימים אלה ובדור זה צריך להשתדל יותר מאשר בדורות הקודמים שבחורי הישיבה בעלי הכישרון לא יתקלקלו חלילה

ויצאו מתוך עולם התורה. וזאת למה? בדורות הקודמים, אם בן תורה בעל כשרון "שנה ופירש", עזב את עולם התורה והלך לרעות בשדות זרים, צמחו ממנו ביאליק, אחד העם, קלצ'קין ודומיהם. בימינו, כאשר בחור ישיבה עוזב את עולם התורה ויוצא לתרבות רעה, לא יוצא ממנו כלום. וכל כך למה? מפני שבדורות הקודמים, בוולוז'ין ובישיבות ליטא, היו בחורי ישיבה נתפסים בקלקלתם כשהם מחזיקים על ה"סטנדר" (עמוד עץ ללימוד הנהוג בישיבות), מתחת לגמרא, "מים גנובים": את ה"ביכלאך" של פושקין, לרמנטוב, טולסטוי ורוסטיובסקי. בימינו, הם מחזיקים מתחת לגמרא "נארישע ביכלאך און צייטונגען" – "מעריב", "ידיעות אחרונות", "העולם הזה" וכיוצא בהם. בחורים אלה, כשיעזבו את הישיבה ויצאו מעולם התורה, ביאליקים ופושקינים לא יצאו מהם; מה כבר יכול לצמוח מהם?

מסלולי הספרות הרבנית התלמודית

את היצירות הגדולות של הספרות הרבנית התלמודית (קיימת כמובן גם יצירה פרשנית, מקראית, מדרשית, קבלית, ליטורגית וכדומה), יש לחלק לארבעה מסלולים ראשיים.

המסלול האחד הוא ספרות חידושי התורה ודרכי לימודה. עיקר ייעודה של יצירה תורנית זו הוא לשמור על חיוניות לימוד התורה. טיבה של יצירה זו – פתיחת מסלולים נוספים ויצירת שיטות מקוריות חדשות בלימוד התורה ופרשנותה. יצירה תורנית זו מאופיינת בחידושי תורה שיש בהם הברקה, בהתמודדות מקורית בהארת סוגיות תלמודיות סבוכות וביישוב מחלוקות וסתירות בין מפרשי התלמוד לדורותיהם.

דוגמאות מובהקות ליצירות מעין אלה הן יצירותיהם של רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק ("שיטת ההגיון") ושל רבי אברהם ישעיהו קרליץ, החזון איש ("שיטת הבקיאות והעיון").

ספרו של רבי חיים מבריסק, "שיטת ההגיון", שעיקרו ניתוח אנליטי הגיוני של הסוגיה התלמודית על דרך ההבנה והפשט המעדיפה את העומק של הלימוד על פני ההיקף. ספר זה חולל מהפכה והפיח חיים רעננים ומחודשים בדרך הלימוד הישיבתית. עד להופעתו של "שיטת ההגיון" הייתה נהוגה בישיבות רוסיה, פולין וליטא דרך הלימוד בשיטות "הפלפול" וה"חילוקים", מיסודו של רבי יעקב פולאק (מגדולי התורה בדרום גרמניה בסוף המאה ה-15

ותחילת המאה ה-16, שהיה ראשון ראשי הישיבה ומפיצי התורה בפולין). שיטה זו, שנועדה לחדד ולפתח את שכלם של התלמידים, התבססה על ההנחה שדברי חכמי התלמוד צריכים להשתלב האחד בשני ולהתאים זה לזה. הסתירות בין הטקסטים הן מדומות, ובדרך הפלפול וחריונות השכל ניתן ליישבן.

המסלול השני של היצירה התורנית התלמודית הוא ספרות השו"ת (שאלות ותשובות), הממשיכה את רצף הפסיקה ההלכתית מן המשנה ואילך. ספרות זו מתאפיינת בהתמודדות עם ספרות ההלכה לדורותיה, הן על ידי הוספת נדבכים חדשים-ישנים, הן על ידי יישוב סוגיות הלכתיות אשר נשארו תלויות ועומדות ללא הכרעה והן על ידי פסיקה עדכנית וחדשה לשאלות הלכתיות שהזמן גרמן.

ראשוני יוצרי ספרות השו"ת היו ראשי הישיבות בתקופת הגאונים, שנהגו לענות בכתב על שאלות הלכה ומנהג שהופנו אליהם. לאורך השנים הפכה ספרות השו"ת ליצירה הרבנית הגדולה ביותר, הן מבחינת מספר החיבורים – למעלה משלושת אלפים – והן מבחינת היקף השאלות והתשובות – למעלה משלוש מאות אלף.

ייחודה של יצירה תורנית זו הוא בהיותה צועדת בעקבות שאלות הזמן וחשה את דופק החיים. בין ספרי שאלות ותשובות חשובים המתמודדים עם שאלות הלכה אקטואליות של דורנו נמנים: "אגרות משה" של רבי משה פיינשטיין; "ציץ אליעזר" של הרב אליעזר ולדנברג, "מנחת יצחק" של הרב יעקב יצחק וייס; "שרידי אש" של הרב יחיאל יעקב וינברג; "חלקת יעקב" של הרב יעקב ברייש; "משיב מלחמה של הרב שלמה גורן; "יביע אומר" של הרב עובדיה יוסף, ועוד.

המסלול השלישי של היצירה התורנית התלמודית הוא המרחב העצום של "התורה שבעל פה" – שאינן רשאי שלא לומר אותה בכתב – הספרות הרבנית לדורותיה, שבגלל היקפה העצום הפכה בקרב רבים למעיין חתום, והצריכה עריכה, קיבוץ, כינוס, סידור, תרגום ופרשנות חדשה. את היסודות של מסלול זה הניחו רבי יהודה הנשיא והאמוראים רבינא ורב אשי בעריכת המשנה והתלמוד; המשכו ברי"ף, ברמב"ם ובשולחן ערוך, ובדורות מאוחרים יותר – "פחד יצחק" לרבי יצחק למפרונטי, "שדי חמד" לרבי חזקיה מדיני וה"אנציקלופדיה התלמודית" לרבי שלמה יוסף זווין.

נתיב נוסף במסלול זה הוא ספרי העזר לסוגיהם, שהם המפתחות ליצירת הדורות. היצירה הבולטת בספרות העזר בת זמננו היא "אוצר לשון המשנה והתלמוד", הקונקורדנציה של רבי חיים יהושע קוסובסקי. בימינו נוספו לספרי העזר תקליטורי "פרויקט השו"ת" של אוניברסיטת בר אילן; תקליטורי "דווקא" שבארה"ב ומנוע החיפוש "גוגל" ודומיו.

המסלול הרביעי של היצירה התורנית הרבנית הוא מסלול הגילוי של אוצרות הרוח של עם ישראל: גילויים, חשיפתם ופענוחם של כתבי יד גנוזים בספריות ובמוזיאונים, שנגאלו על ידי יוצרים תלמידי חכמים שהעתיקו, פירשו, העירו והביאו אותם לאור עולם.

בכל ארבעה מסלולי היצירה התורנית, חלקם של הישיבות והכוללים בשישים וחמש שנותיה של מדינת ישראל הינו זעום ביותר.

בראשית הייתה הישיבה

לפי אגדת חז"ל (תנחומא בראשית) קדמה התורה לבריאת העולם: "נתייעץ (אלוהים) בתורה וברא את העולם"; "אין העולם יכול להתקיים בלי התורה". האגדה מספרת לנו על הישיבה של שם ועבר, שני ראשי הישיבה הראשונים מצאצאי "נח הצדיק בדורותיו", שבישיבתם למדו אבות האומה (בבלי יומא, כח ע"ב): "מימיהם של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם, היו במצרים – ישיבה עמהם, היו במדבר – ישיבה עמהם, אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה, יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה, יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה, אליעזר עבד אברהם זקן ויושב בישיבה".

לימוד התורה של אבות האומה היה מעין הכנה למעמד הר סיני, מתן התורה לישראל כחוקה.

באגדותיהם ביטאו חכמי ישראל את מרכזיותה של הישיבה בחיי העם, שהפכה והייתה למעלה מאלפיים שנה לבית היוצר של העם היהודי.

הישיבה בה"א הידיעה

מאז נוסדה הישיבה הליטאית הראשונה לפני מאה וחמישים שנה בעיירה וולוז'ין על ידי רבי חיים, תלמידו של הגאון מווילנא, זוהה המושג "ישיבה" עם הישיבה הליטאית, שהפכה לדגם ולמורה דרך בעולם התורה של היהודים

האשכנזים. ברבות הזמן השפיעה הישיבה הליטאית מרוחה גם על הישיבות של הספרדים ובני עדות המזרח, במיוחד בישיבות הספרדיות במדינת ישראל ובישיבות צפון אפריקה.

בכל תפוצות ישראל במזרח ובמערב, ביהדות ספרד כביהדות אשכנז, בצפון אפריקה כבהונגריה, התקיימו ישיבות גדולות ומוסדות מפוארים ללימוד תורה. אך משעה שקמה הישיבה הליטאית, הפכה היא ורק היא ל"הישיבה" בה"א הידיעה, וכאשר אומרים בימינו "ישיבה" סתם, מתכוונים לישיבה ליטאית. כל שאר הישיבות יש להן תוספת לשם התואר "ישיבה", כגון: ישיבה חסידית, ישיבת הסדר, בית מדרש לתורה, מדרשה, מרכז תורני, מדרשה, מכון לרבנים ודיינים וכדומה.

תמורות רבות עברו במאה האחרונה על העולם בכלל ועל העם היהודי בפרט. השבר והשסע בין עולם התורה והישיבות ובין הזרמים המשכיליים שקמו עליהם וביקשו לקעקעם; המהפכה הבולשביקית מחד, והמהפכה הלאומית היהודית מאידך; השינויים החברתיים בחברה היהודית במזרח אירופה בין שתי מלחמות העולם – כל אלה חוללו שינויים דרמטיים ומפליגים בחיי היהודים. העם היהודי פשט צורה ולבש צורה חדשה, העולם היהודי הישן חרב ולא היה עוד. בעולם שקם במקומו נדחקו גדולי התורה ממרכזיותם בהנהגת העם, והישיבות לא היו עוד מוקד לחיים יהודיים.

עד לתמורות התרבותיות והחברתיות בחיי היהודים במזרח אירופה היה הלימוד בישיבות רק נחלתם של עילויים, בעלי כשרון ובני אליטה. אולם השינויים המפליגים והמהפכות שהתחוללו חייבו את העתקתן של ישיבות רבות ממקום למקום, אך בעיקר את הרחבת הישיבות והגדלת מספר הלומדים בהן, על מנת שיוכלו לעמוד נגד הרוחות העזות שאיימו עליהן מבית ומחוץ.

בין שתי מלחמות העולם יצאו גדולי התורה במזרח אירופה מתוך ד' האמות של ההלכה ועשו מאמץ אדיר לחיזוקן של הישיבות הקיימות ולייסודן של ישיבות חדשות. הייתה זו תקופת פריחה בעולם הישיבות בכלל ובישיבות הליטאיות בפרט. באותה תקופה התרחבה מפת הישיבות הליטאיות לא רק בפולין ובליטא אלא גם בארצות שמעבר לים, באמריקה ובאנגליה ובייחוד בארץ ישראל. ראשי ישיבות ותלמידים מובחרים מן הישיבות הליטאיות עלו לארץ והקימו בה ישיבות ליטאיות כגון "כנסת ישראל-סלבודקה" בחברון ואחרי פרעות תרפ"ט בירושלים; ישיבת לומז'ה בפתח תקווה, ועוד.

בית יוצר לגדולי תורה ותלמידי חכמים

עולם התורה והישיבות הליטאיות, שנאלץ לוותר על מרכזיותו הבלעדית בחיי העם, הסתגל למעמדו החדש בעולם היהודי והפך את הישיבה מ"בית היוצר לנשמת האומה" – כהגדרתו של ביאליק – לבית גידול לגדולים בתורה, בית יוצר ליצירה תורנית גדולה, בית אימון לרבנים, דיינים ו"כלי קודש" וחממה ל"בעלי בתים" תלמידי חכמים ויודעי ספר.

עולם הישיבות הליטאיות ראה בהצמחת גדולי תורה את אחד מייעודיו הגדולים. בישיבה הליטאית עודדו את היצירה התורנית המקורית והמריצו את הלומדים והלמדנים לחדש חידושי תורה ולהעלותם על הכתב. גם בימים ההם, כאשר הדפוס עדיין לא היה בהישג יד וכיס, יצאו לאור בישיבות הגדולות כתבי עת תורניים לחידושי תורה, במגמה לחנך ולהרגיל את תלמידי החכמים הצעירים ליצירה תורנית פוריה.

על חשיבותה של היצירה התורנית בעולם הישיבות יכולים אנו ללמוד מתוך התפילה שחיבר ראש ישיבת ראדין הליטאית, רבי ישראל מאיר הכהן בעל "החפץ חיים":

ראה נא ריבונו של עולם את הכבוד שעמך ישראל חולק לך; ראה את הכתרים שהכתירו בהם את תורתך; נתת לישראל תורה זעירה, ראה את המגדלים הענקיים שהקימו עליה. הם למדו כל מלה ומלה; לא החסירו ממנה כחוט השערה, את הכל ייפו וקישטו. כל אות וכל תג הבהירו את הכל האירו בפנינים יקרות ובספירים; ראה את שני התלמודים הבבלי והירושלמי, הזוהר, ספרא, ספרי, מכילתא, תוספתא, רבנו אלפס, רמב"ם, ראשונים ואחרונים לאין קץ! ובאיזה תנאים יצרו כל זאת? בגלות קשה ומרה, בתנאים האיומים ביותר וללא נשוא, ממש בין האש ולחרב למדו וכתבו. ומה לך מתרעם עליהם ריבונו של עולם, היש לך עם אחר שיוכל להידמות להם? ההוכיח כזאת משהו אחר? עד כמה, איפוא אבא תניח עוד את עמך ישראל גולה ומעונה בניכר, תן להם לשבת על התורה ועבודה במנוחת, ותראה איזה חידושי תורה הם יעלו לפניך כקרבת תודה וכשלמים.

אין ספק שבעל "החפץ חיים", אשר העשיר את עולם היהדות בספרו

המונומנטלי "משנה ברורה" וביצירות תורניות ומוסריות רבות אחרות, ביטא בתפילתו את היחס של עולם הישיבות הליטאיות ליצירה התורנית המקורית העומדת לעד, שהייתה עיקר גדול בעולם התורה והישיבות.

הסיף והספר אינם כרוכים עוד

אמרו חכמינו במדרש: "הסיף והספר ירדו כרוכים מן השמים". שני עולמות מקבילים צמחו במדינת ישראל בשישים וחמש שנות קיומה: עולם הסיף ועולם הספר. בעולם הסיף – העשייה הצבאית ותורת הלחימה – עושה ישראל חיל; דור של מצביאים גדולים ומחדשים מקוריים בתורת הלחימה נולד וגדל במדינת ישראל, כובש לו מקום יוקרתי בספרות הצבאית העולמית. לעומת זאת, בתחום הספר – היצירה המקורית התורנית – יבש המעיין הגדול, היכול האיכותי של יצירה ספרותית-תורנית משמעותית של גידולי הישיבות במדינת ישראל, אף שאינו דל מן הבחינה הכמותית, הרי שהוא אינו עומד בשום פרופורציה אל מול היצירות התורניות הגדולות שנוצרו בדורות קודמים. אמנם קול התורה נשמע ברמה בארצנו, אך ניגון היצירה הגדולה והקלאסית פסק ולא נשמע עוד.

סדנא דארעא

הדברים הללו מתייחסים בעיקר למצבה של היצירה הספרותית-תורנית במדינת ישראל. אך אפשר להשליך מכך גם על היצירה הספרותית-תורנית גם בארצות הגולה. שכן, כמו העולם בו אנו חיים, גם עולם הישיבות בימינו הוא "כפר גלובלי", הישיבות בארה"ב מושפעות מהישיבות הליטאיות הישראליות, ומאווירת "החומרות" הבני-ברקיות וכן מ"גדולי הדור" – "הגדולים", כפי שהם מכונים בעולם הישיבות – המנותקים מן העולם האינטלקטואלי והתרבותי הרחב, וזאת מתוך אידיאולוגיה.

לצערנו, אין עמנו היום בעולם היהודי גדולי תורה דוגמת הרב יוסף דב סלובייצ'יק, הרב יעקב קמינצקי, הרב משה פיינשטיין, רבי מנחם מנדל שניאורסון מלובאוויטש, רבי יחיאל יעקב וינברג. במדינת ישראל אין עוד אישי תורה דוגמת הרב יחזקאל אברמסקי, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, הרב שלמה יוסף זווין, הרב שלמה גורן, הרב אליעזר ולדנברג ועוד, שעם היותם גדולי תורה השקועים בתוך ארבע

אמות של הלכה ותורה, היו בעלי אופקים רחבים ולא ראו בלימודים כלליים אסון שיביא לחורבן עולם התורה והיהדות. היו אלה גדולי תורה שלא מנעו מעצמם ומצאצאיהם לימודים כלליים ואקדמאיים, אף כי ראו אידיאל חינוכי-תורני במסגרת הישיבתית הליטאית שלא כללה לימודים כלליים. אך לעומת הישיבות הליטאיות המסורתיות קמו מסגרות תורניות כמו הישיבה יוניברסיטי בארצות הברית ודומיה, כמו גם הסמינרים לרבנות בשיטת "תורה עם דרך ארץ" של רבי שמשון רפאל הירש והרב עזריאל הילדסהיימר, ששמו להם למטרה להעמיד לעם ישראל דור של תלמידי חכמים שהם גם אינטלקטואלים בעלי השכלה רחבה ואופקים רחבים. הנהגה תורנית כזו חסרה לנו היום בהתמודדותנו עם אסון ההתבוללות, שהוא תוצאה של החיים המודרניים בעולם בכלל ובעולם היהודי המשתנה בפרט.

אם דעת אין, מנהיגות מנין?

אהרן ליכטנשטיין

א. אקדמות מילין

מנהיגות תורנית, מהי? האמנם יש לה סגולה מיוחדת של "דעת תורה"? נתבקשתי להתייחס לשאלות אלה, אך קודם שאפתח את הדיון בהן אני מבקש להקדים להן הערת אזהרה.

במסגרת דיון בשאלות מעין אלה, עלולה – מטבע הדברים – להימתח ביקורת כלפי שיטות הנהגה מסוימות שכלפיהן הדברים מכוונים. ברצוני להדגיש שאיני תוקף דמות כלשהי או מתנגד לה באופן אישי. דבריי מתייחסים לגישה כללית יותר הרווחת בציבור הדתי והחרדי בעת האחרונה. אבקש אפוא שדבריי לא "יתורגמו" לשפת המעשה באופן פשטני, משל היו מכוונים כלפי פלוני או אלמוני. ואוסיף עוד שב"תרגום" מעין זה טמונה גם בעיה נוספת. וכבר למדנו בגמרא, במסכת שבת (צז ע"א), בעניין צרעת מרים:

כיוצא בדבר אתה אומר: "ויחר אף ה' בם וילך" (במדבר יד),

מלמד שאף אהרן נצטרע, דברי רבי עקיבא.

אמר לו רבי יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה

עתיד ליתן את הדין!

אם כדברייך – התורה כיסתו ואתה מגלה אותו!

ואם לאו – אתה מוציא לעז על אותו צדיק.

אכן, אין בי יומרה להעז ולומר שדבריי דברי "תורה" הם, אבל על זו הדרך ראוי לומר גם כאן: "הדברים מכוסים", ואתה מגלה אותם? בין כך ובין כך

* דברים על פה שנאמרו בימי העיון בישיבת "הר עציון", חנוכה תשע"ב. כתב וערך: אביעד הכהן. תודתנו נתונה לרב יעקב פרנצוס, לאודי שוורץ וללביא ביגמן על סיועם בהבאת הדברים לדפוס.

המגלה אותם עלול ליתן את הדין! וכל המבקש לפרש כנגד מי הם מכוונים, על דעתו שלו הוא עושה כן.

ב. כותרת הדברים

כותרת הדברים מבוססת על דברי חז"ל בעניין סדר ברכות תפילת שמונה עשרה. כידוע, לאחר דברי השבח בתחילת התפילה, אנו פותחים בדברי בקשה, ובראשם "אתה חונן לאדם דעת". וכאן הבן שואל: מה טעם פתחו דווקא בברכת ה"דעת"? וכי אין בקשות גדולות ומעולות הימנה? היה מקום לומר שאכן ה"דעת" היא הדבר החשוב ביותר. והדברים עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ם שלשיטתו ה"דעת" מאפיינת ומבליטה את "צלם אלוהים" שבאדם, ומבדילה בינו לבין בעלי החיים. אכן, בתלמוד הירושלמי (ברכות פרק ה הלכה ב) ניתן הסבר שונה, ולפיו ה"דעת" היא המפתח:

כרבי דרבי אמר: תמיהני היאך ביטלו חונן הדעת בשבת, אם אין דעה – תפילה מניין? וכה אם אין דעה, הבדלה מניין.

כדי להבחין בין דבר אחד למשנהו, בין תכלת לכרתי, בין חמור לערוד, בין אדם לחברו, זקוק אדם ל"דעת". כל עוד לא ביקש "דעת", וגם נענה, אדם אינו בר הכי להבחין ולהבדיל.

בדומה לכך, "אם אין דעת – מנהיגות מניין?". כשם שאי אפשר לתפילה או להבדלה בלי דעת, כך גם אי אפשר לה למנהיגות שתהא חסרת דעת. מדובר במרכיב קריטי Sine qua non, גורם בלעדיו – אין. ולמען הסר ספק, לא מדובר רק במנהיגות תורנית. הוא הדין למנהיגות פוליטית, הן אצל בני ברית והן אצל מי שאינו בן ברית. אם אין דעת, מנהיגות מניין?

דרישה מהותית זו ל"דעת" חשובה ומשמעותית ביותר לעיסוק במונח הרווח של "דעת תורה".

ג. "דעת תורה" כמקור סמכות מחייב

המונח "דעת תורה" נוסד בחוגי היהדות הליטאית, ומשם הלך והתרחב לחוגים דתיים נוספים. בשנים האחרונות נכתבו דברים רבות בעניינו,¹ והוא

1 ראו, למשל: הרב משה חיים שלנגר, אמונת חכמים – קובץ מקורות, ירושלים תשל"ז;

תואר בצורה המניחה את הדעת ולפיכך איני רוצה להאריך בו. לא כאן המקום לודן בגלגוליו ההיסטוריים והחברתיים של מונח זה, ואולם יש לבחון את עניינו ומשמעותו. עולות ובוקעות הימנו שאלות יסוד שונות, הקשורות זו בזו.

מנקודת מבט נורמטיבית, השאלה הראשונה היא באיזו מידה מוטלת חובה על אדם מישראל לאמץ את הדוקטרינה של "דעת תורה".

ביסוד שאלה זו ניצב המרכיב העובדתי. לנוכח הנחת היסוד שניצבת בבסיסה ולפיה "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם", האם אדם שגדול בתורה הוא אכן בקי בכל תחום, לרבות בשדה ה'חולין' (בהנחה שקיים שדה כזה, שאינו בכלל ה'קודש')?

והידוש יש בדבר, שכן לא מדובר בחובת ציות לגדולי תורה רק מכוח מצוות "לא תסור" או מכוח מצוות "ועשית ככל אשר ירווך", אלא גם מכוח שתי הנחות יסוד אחרות:

1. אדם שלמד תורה הרבה מוסמך וראוי לייעץ עצות בכל תחום בחיים, בקודש ובחול כאחד.

הרב יהודה עמיטל, 'דעת תורה – מן התורה מנין?', עלון שבות בוגרים יב (אלול תשנ"ח), עמ' 97-102; שמחה פרידמן, 'אמונת חכמים במישור החברתי ובבעיות ציבור – אתגר רעיוני או הנחיה אופרטיבית?', כנס לביא תשל"ה; גרשון בקון, 'דעת תורה וחבלי משיח', בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 84-94 [=תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 497-508]; יעקב כ"ץ, 'דעת תורה – הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה', שם, עמ' 95-104; לורנס קפלן, 'דעת תורה – תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית', שם, עמ' 111-115; אשר כהן, 'הלכה ומדינה, דעת תורה ופוליטיקה: זיקות גומלין בין מנהיגות דתית ופוליטית במפלגות הדתיות', בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 435-451; בנימין בראון, דעת תורה ואמונת חכמים בהגות החרדית, עבודת גמר, ירושלים תשנ"ו; הרב שלמה דיכובסקי, 'דעת תורה – מן התורה מנין?', בתוך: חנה עמית, אביעד הכהן וחיים באר (עורכים), מנחה למנחם – ספר היובל לרב מנחם הכהן, ירושלים תשס"ח, עמ' 165-178; בנימין בראון, 'דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים', יהודיע עמיר (עורך), דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שביד, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יט (תשס"ה), עמ' 537-600; בנימין בראון, לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית? דוקטרינת דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת, המכון הישראלי לדמוקרטיה, מחקר מדיניות 89, ירושלים תשע"א.

2. קיימת חובה הלכתית או מוסרית לציית ל"דעת תורה" של אותו תלמיד חכם באשר היא.

ייתכן שלהנחות יסוד אלה יש ידיים ורגליים בדברי חז"ל, אך בוודאי שלא באופן הגורף והטוטאלי שבו מבקשים להציגן כיום. כך, בעיקר, לנוכח הרחבת חובת הציות מההקשר שנאמר מפורשות בתורה, המתייחס לענייני הלכה שנידונים על ידי דיין היושב על מדין בבית דין, המהווה חוליה נוספת בשרשרת הפסיקה מדור דור. בפרשת שופטים מודגש שמדובר בדיין הנמנה עם דייני בית הדין, וחייב לציית לכלליו.

כשמדובר על ציות בהקשר זה, חובת הציות אינה חידוש גדול, שהרי בכל מערכות החיים קיימת חובת ציות למי שעומד בראש המערכת ומתווה את המדיניות: שחקן ספורט מצייט למאמן הקבוצה; חייל חייב בציות למפקדו וכן הלאה.

לפי השקפת "דעת תורה", כל אדם מישראל הנתון במערכת התורנית מוכרח לציית באופן גורף לעומדים בראש המערכת – גדולי התורה.

עיקר החידוש הוא שאדם אינו יכול למשוך ידיו מציות מוחלט לדברי ה"דיין", הגדול בתורה, גם כשהוא נמצא מחוץ לבית הדין. גם בשכבו ובקומו, ובלכתו בדרך, חב הוא חובת ציות מלאה ל"מח"ט ההלכתי" שלו, ואפילו אם אינו בעל דין. חובת הציות נמתחת אפוא וחלה על כל אדם מישראל, בכל זמן ובכל מקום.

חובה זו בנוסחה הרחב אינה מפורשת בתורה, אך היא בוקעת ועולה מדברי הרמב"ם בריש הלכות ממרים:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם
עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל,

ועליהן הבטיחה תורה שנאמר "על פי התורה אשר יורוך" – זו
מצות עשה,

וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת
עליהן ולישען עליהן.

ד. מצוות "לא תסור"

למראית עין, נסמך המונח 'דעת תורה' על פסוק מפורש בספר דברים (יז, יא):

”על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה
לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ומאל”.

ועם זאת, במרחבי הש”ס כמעט ולא מצויה התייחסות נרחבת של חז”ל למצוות “לא תסור”. דומה כי היא מצומצמת למקומות ספורים בלבד, השונים זה מזה באופיים ובהקשרם.

נפתח במקור הראשון שהוא מעניינא דיומא. הגמרא במסכת שבת (דף כג) קובעת שניתן לברך על הדלקת נר חנוכה ברכת “אשר קדשנו במצוותיו”, שהרי תיקנה חכמים, והקב”ה ציוונו “לא תסור”. מופע ראשון זה של “לא תסור” מתייחס אפוא לברכה על נר חנוכה, ברכה שתיקנה חכמים. במקרה אחר, במסכת יומא, הדיון במצוות “לא תסור” מתייחס לחובת שבועת העדות מדרבנן מכוח מצוות “לא תסור”, נורמה שאינה נוגעת ל”תקנה” במובנה המקובל אלא יותר להשלכה מעשית שנובעת מכוח דין שקבעו חכמים.²

ומכל מקום, עיון בשני המקרים שבהם נזכרת מצוות “לא תסור” מלמד שקבלת הגישה המרחיבה של “לא תסור” מתקבלת על הדעת, אם כי אינה מתחייבת באופן חד משמעי. עיון במקורות הללו מלמד שחובת “לא תסור” אינה מתייחסת רק לפסיקת הלכה רגילה, אלא גם לתקנות. דרישת “לא תסור” באשר לפסיקה הלכתית כלשהי אינה מפורשת בש”ס. ניתן לומר שהדברים פשוטים, ועל כן לא ראו חז”ל צורך להתייחס לכך. עם זאת, בהחלט ייתכן להציע ולומר שמנקודת מבטם של חז”ל חובת “לא תסור” מתייחסת דווקא לסמכות לתקן תקנות הלכתיות, לה ולא לעניינות אחרים.

אכן, כנזכר לעיל, הרמב”ם (הלכות ממרים א, א) מרחיב את חובת הציות לכל “מעשה הדת”:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם
עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן

2 ראו גם בבלי ברכות, יט ע”ב: “תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה. ואמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה’! – תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו ד’לא תסור’. אחיכו עליה: לאו ד’לא תסור’, דאורייתא היא! אמר רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה, כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו ד’לא תסור’, ומשום כבודו שרו רבנן”. ראו גם בבלי מנחות, לח ע”א.

הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה,
וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת
עליהן ולישען עליהן.

ומכל מקום ברור שגם על פי ניסוח מרחיב זה אין בידינו מקור מפורש
לסמכותה של דעת תורה בכל תחומי החיים.
לנוכח זאת, יש מקום לתהות באלו נסיבות חלה מצוות "לא תסור", על מי
היא חלה, מתי, וכל כיוצא באלה, ולברר: האמנם ניתן להרחיבה גם לשדות
אחרים ולמטרות אחרות?

ה. "בין דם לדם, בין דין לדין" – הא ותו לא

בראשית הפרשה שבה נקבעה מצוות "לא תסור" נאמר:

"כִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דֵּין לְדֵין וּבֵין נֶגַע
לְנֶגַע דְּבָרֵי רִיבֹת בְּשִׁעְרֶיךָ וְקַמַּת וְעֲלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר
ה' אֱ-לֹהֶיךָ בּוֹ".

הגמרא בסנהדרין (פו ע"א) דנה במקרא זה, וכך נאמר שם:

בין דם לדם – בין דם נדה, דם לידה, דם זיבה. בין דין לדין –
בין דיני נפשות, דיני ממונות, דיני מכות, בין נגע לנגע –
בין נגעי אדם, נגעי בתים, נגעי בגדים, דברי – אלו החרמים
והערכין וההקדשות. ריבת – זו השקאת סוטה, ועריפת עגלה,
וטהרת מצורע. בשעריך – זו לקט שכחה ופאה.

הגמרא מבהירה את ההלכות הכלולות בפסוק, אך אינה מתייחסת כלל ועיקר
לעניינים חברתיים, מדיניים או פוליטיים. דומה שלא עלה על דעת הגמרא
ולו לרגע שמצוות "וקמת ועלית" מתייחסת לסוגיה מדינית הניצבת על סדר
היום הציבורי או לענייני חקיקה בכנסת.

הווי אומר: לבית הדין אכן סמכות נרחבת ביותר, אולם דווקא בנושאים
תורניים והלכתיים מובהקים: דם נידה, עגלה ערופה, טהרת מצורע. הא –
ותו לא מידי! הניסיון להרחיב את "דעת תורה" גם לענייני חולין מובהקים
מהווה קפיצת מדרגה משמעותית בכל הנוגע להרחבת תחומיה של מצוות
"לא תסור".

ו. "דעת תורה" בימינו: שלוש גישות

כפי שהראו רבים, התפיסה הנוכחית של דוקטרינת "דעת תורה", הפורסת את ענפיה ומתפשטת לכל מרחבי החיים, היא פרי תוצר מאוחר של סוף המאה התשע עשרה והמאה העשרים. הגדלתו המשמעותית של מרחב "ועשית ככל אשר יורוך" מעוררת מאליה מספר שאלות יסוד: מיהם אותם אישים שזכו ל"דעת תורה"? האמנם תחולתה היא ביחס לכל רב, בכל נושא, או שמא יש לצמצמה רק לגבולות בית הדין, ואולי אפילו – בגישה מינימליסטית – לתחומי בית הדין הגדול שבירושלים, ודווקא כשהוא יושב ודן בהרכב מלא?

שאלה נוספת בעניין זה מתקשרת לשאלה שנשאל הריב"ש, ועניינה הצורך בקבלת "הסמכה" לעסוק בהוראת ההלכה. מעיקרא יש לתמוה: לשם מה על אדם לעמול וליגע כדי לקבל "סמיכה"? באופן אינטואיטיבי, דרישה זו עולה מאליה, בדומה לכל מקצוע אחר. כשם שרופא או עורך דין חייבים לעבור מבחנים מסוימים כדי שיהיו כשירים לעסוק במקצוע שבו בחרו לעסוק, כך גם ברבנות ובהוראת ההלכה.

הריב"ש (סימן ס"א) דן בהגדרת 'תלמיד חכם' הרשאי לנדות לכבודו, ומשלב בדיון גם שיקולים נוספים. בהתייחסו למחלוקת שאירעה בנושא זה בימיו, נוטה הריב"ש לכיוון אחר, המסתמך על דברי הגמרא סנהדרין (ה ע"ב):

יורה? – יורה. אי גמיר – רשותא למה לי למישקל? – משום מעשה שהיה.

דתניא: פעם אחת הלך רבי למקום אחד, וראה בני אדם שמגבלין עיסותיהם בטומאה. אמר להם: מפני מה אתם מגבלין עיסותיכם בטומאה? אמרו לו: תלמיד אחד בא לכאן, והורה לנו מי בצעים אין מכשירין. – והוא – מי ביצים דרש להו. ואינהו סבור: מי בצעים קאמר.

הווי אומר: לא רק שאלת הידע והגדלות בתורה היא רלוונטית, אלא יש להתייחס גם לשאלות נוספות, כגון חיתוך דיבורו של אדם, שעשוי להביא את שומעיו לידי טעות.

ולכאורה הדברים הם קל וחומר: אם אדם אינו רשאי להורות בשל חיתוך דיבורו, שאינו רוט, ועשוי להביא את שומעיו לידי טעות, תלמיד חכם הפוסק "הלכה" על פי "דעת תורה" בדברים שאינו מבין בהם דבר, על אחת כמה וכמה!

שאלה מסוג אחר לחלוטין קשורה ליחסנו כלפי הדורות הראשונים, ומגלה מתח מסוים בין שתי גישות סותרות. מצד אחד אנו מתחנכים ואמונים על תפיסת "ננס על גבי ענק" ועל ההכרה בתוקפם של "ראשונים כמלאכים", שעלינו להישען על חוכמתם וסמכותם. והרי "שליחותייהו קא עבדינג", וכל כוחנו – מכוחם ומכוח כוחם הוא. זה לחם חוקנו, ואין לסור הימנו. בה בעת, למרות שחז"ל הסתמכו על דברי מי שקדם להם, הם מורים אותנו לילך אצל "שופט שבימך". וכך שנינו במסכת ראש השנה:

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו". שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך: ירובעל בדורו – כמשה בדורו, בדן בדורו – כאהרן בדורו, יפתח בדורו – כשמואל בדורו.

ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור – הרי הוא כאביר שבאבירים, ואומר (דברים יז) "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם".

וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו? הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, ואומר (קהלת ז) "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה".

המטוטלת ההלכתית נעה כל העת בין ההישענות על דברי קדמונים לבין ההליכה אחר "שופט שבימך". בעיה זו אימננטית וטבועה עמוק בעולמה של הלכה, אך מתחדדת ביותר לנוכח דוקטרינת "דעת תורה". דוקטרינה זו מטה את כפות המאזניים ממצב שבו הן מעוינות למצב בו הן נוטות באופן ברור לכיוונו של החכם בן התקופה, ל"שופט שבימך", ולהעדפתו על פני קדמונים. ואמנם, היו מגדולי ישראל שכלל לא ראו ב"דעת תורה" דבר מחייב. כך, למשל, כתב האדמו"ר הזקן מחב"ד, בעל התניא (אגרת הקודש, סימן כב): "מי שמע כזאת ומי ראה כאלה? מעולם לא שמענו ולא ראינו אדם מישראל שנדרש לחכמי הדור במילי דעלמא".

לשיטתו, גדולי הדור מתווים דרך בהלכה ובאמונה, אך לא בענייני חולין. בעניינים אלה יחליט כל אדם בעצמו, או ייוועץ בעורך דינו, ברופא או באיש מקצוע אחר (אכן, למען האמת, איני בטוח שחסידי חב"ד דהאינדא מכירים דברים אלה...).

גישת ביניים בעניין זה הציע הרב אהרן פלדמן, ראש ישיבת "נר ישראל"

כבולטימור וממנהיגי היהדות החרדית בארצות הברית. לדבריו, אמנם אין כל חובה הלכתית לציית לרבנים וגדולי תורה ב"מילי דעלמא", בענייני חולין. למראית עין, יש אפילו מוזרות מסוימת בכך שנזקקים לגדולי תורה והלכה לשם פתרון שאלות שאינן הלכתיות כלל.

אכן, הוסיף ר' אהרן פלדמן ואמר: חובה אין כאן. אבל טיפשות – אפשר ואפשר שיש כאן. אם אמנם הנך סבור שרבנים מסוימים ניחנו בסגולה מיוחדת, ונתעטרו במעלת "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם", האם לא תהא זו טיפשות גדולה מצדך שתימנע מלהיוועץ בהם?

במקום לפנות לרב, הבקי בחדרי תורה, אדם ש"כל רז לא אניס ליה", הנך פונה למשענת קנה רצוץ של רופא או עורך דין שבסך הכל למד כמה קורסים באוניברסיטה? האם זה הגיוני?

לשיטתו, כשם שבענייני רפואה לא הולכים לכל רופא אלא רק למומחה הגדול שבמומחים, כך גם ב"מילי דעלמא" יש לפנות לגדול שבגדולים. לפי גישתו, ישנה הבחנה ברורה בין שני המישורים: במישור הנורמטיבי, לא קיימת חובת היוועצות ברב ב"מילי דעלמא", אך במישור ההתנהגותי, המעשי, רצוי וראוי לעשות כן.

לסיכום, לפנינו שלוש גישות עקרוניות:

- א. דעת תורה מחייבת בכל תחום שהוא, הן בקודש הן בחול;
- ב. דעת תורה איננה רלוונטית כלל ב"מילי דעלמא";
- ג. דעת תורה איננה מחייבת מבחינה נורמטיבית, אך כדאי מאוד להסתמך עליה, ומי שנמנע מעשות כן, אינו אלא שוטה.

כיצד נכריע בין שלוש התפיסות? שמא נפנה גם בעניין זה ל"דעת תורה", ניוועץ באחד ה"גדולים" ונשאלנו מהי ההכרעה?....

אומר את הדברים מתוך צער רב: דומה שבמציאות ימינו, לפי ה"נמען" – ה"גדול" שאליו נפנה – כך תהיה התשובה. ואין זה מן הנמנע שמיקומו החברתי של הנשאל ומידת ההכרה בו כ"גדול בתורה", הם שיקבעו את התשובה הנכונה....

ז. "כל תלמיד חכם שאין בו דעת – נבלה טובה הימנו!"

אחת השאלות הקשות ביותר בתחום זה משיקה, וסובבת-הולכת את נושא דברינו: אם אין דעת, "דעת תורה" מנין?

על מנת להמחיש זאת, אספר לכם סיפור. לפני שנים, נפטרה רעייתו של מורי ורבי, ראש הישיבה הרב ר' יצחק הוטנר זצ"ל, ונסעתי לבני ברק לנחמו בשעת אבלו. כאשר באתי אצלו, מצאתיו יושב לבדו. שוחחנו בארבע עיניים, והייתה זו שיחה גלויה וכנה, מלב אל לב. הרב הוטנר סיפר לי שאחד מתלמידי החכמים שנכנס לנחמו, ניסה לשכנעו ו"להסביר" לו עד כמה הפטירה חיובית, שהרי רעייתו מצויה כעת ב"עלמא דקשוט", בעולם האמת, עולם שכולו טוב וכיוצא באלה דברים בטלים.

ואכן, לא אחת ניתן לשמוע קולות מעין אלה בניחום אבלים, בעיקר כאשר הנפטר הלך לעולמו תוך כדי עיסוק במצווה או נפילה בקרב, על קידוש השם. למותר לומר שדברים אלה אינם ראויים כלל וכלל. זכורני שבשעה שסיפר לי הרב הוטנר את הדברים, הרים קולו וקרא על אותו תלמיד חכם את דברי המדרש החמורים (ויקרא רבה, פרשה א'): :

כל תלמיד חכם שאין בו דעת – נבלה טובה הימנו.

והוסיף הרב הוטנר בקולו הרועם: שמעת? "כל תלמיד חכם שאין בו דעת". ותן דעתך, אין מדובר כאן על בור ועם הארץ שאין בו דעת, אלא דווקא על תלמיד חכם, צורבא מרבנן, שמילא כרסו ש"ס ופוסקים, הבקי ב'קצות' ו'בנתיות'. אך אם אין בו דעת, שיכולה להנחותו ולהדריכו כך שיהא מעורב בדעת עם הבריות, וינהג בהם מנהג דרך ארץ, נבלה טובה הימנו! ואלמלא שמעתי דברים נוקבים אלה במו אוזני מפי מורי ורבי, הייתי חושש לומר אותם מדעתי.

ובכן, בלי להיכנס יתר על המידה לשאלת היחס הראוי שבין ה"דעת" לבין ה"חכמה" וה"בינה", בהקשר דנן די לנו אם נאמר שממדרש חכמים זה ניתן להסיק בכירור שה"דעת" אינה מתת שמים, מתנת חיים המסורה אוטומטית בידיו של אדם, ויהא אפילו תלמיד חכם, גדול שבגדולים. ה"דעת" אינה שלובה ואחוזה בהכרח בלמדנות ובידע, ואינה בהכרח כרוכה עמם כאש בנעורת. מדבריו הנוקבים של הרב הוטנר למדנו שישנה רמה מסוימת של "דעת" הנחוצה והחיונית לתלמיד חכם באשר הוא, ובהיעדרה – חוכמתו נפגמת פגם של ממש. ובכן, אף אם נאחז בגישה הגורסת חובת ציות לגדולי התורה, מסתבר שהיינו דווקא חובת ציות לתלמיד חכם שיש בו דעת, ולא לתלמיד חכם המלא ידע תורני כרימון, אך חסר דעת, תלמיד חכם שעל פי המדרש, "נבלה טובה הימנו".

וכי היינו הולכים אצל "נבלה", שלדברי חז"ל טובה אפילו מאותו תלמיד חכם, כדי ליטול ממנה עצה ברפואה? וכי ניתן לסמוך בעיניים עצומות על תלמיד חכם בעל ידע אך חסר דעת? וכי ניתן לקבל דבריו של גאון בתורה אך חסר כל רגישות אנושית ורגשית, נטול הבנה בנפש האדם?

ח. איזהו חכם שיש בו "דעת"?

השאלה הנשאלת מאליה היא מהו פשרה של אותה 'דעת', ומה מקומה בעולמנו התורני, הקיומי, הרוחני והערכי.

דומה כי ה'דעת' שאליה נתכוון הרב הוטנר היא תרכובת של שכל ישר (common sense), שכל של "בעלי-בתים" (שיש מתלמידי החכמים הנוטים לזלזל בו), עם הבנה מעמיקה של הסיטואציה. תלמיד חכם שיש בו דעת מנסה להבין הן את האדם הן את מקומו ומעמדו. לשם כך דרושה הבנה פסיכולוגית מעמיקה, ולצדה הבנה והכרה של המציאות, ההתפתחותית והקיומית, שבה נמצא השואל.

אם תימצי לומר, על שלושה דברים עולמו של תלמיד חכם אמיתי עומד, בשעה שהוא בא ליעץ או להורות את השואל את הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה:

א. הבנת עולמו ונפשו של האדם העומד מולו;

ב. הבנת המציאות והסיטואציה המדוברת;

ג. חשבון נפש אמיתי וכן מצדו-שלו, המחייבו לקבוע תחילה האמנם הוא ראוי לדון בנושא, והאם הוא אכן בקיא בו דיו.

לשם כל אלה יש צורך ברגישות וביכולת הבנה בנפש האדם. עד כמה קנית כלים, הדרכה וחינוך, שיאפשרו לך לבחון דברים כהווייתם?

כאן מתמקד הקושי העיקרי שלי בנוגע ל"דעת תורה". במישור העקרוני, אין לי כל בעיה עם הצורך וההיזקקות ל"דעת תורה". להפך. השאלה היא "דעת תורה" של מי ולשם מה.

כאשר נכנסת, למשל, לחדרו של ר' שלמה-זלמן אויערבך, ולו למשך רבע שעה, לא יכולת לצאת משם בלי שהרגשת איזו הארה. אכן, לו כל גדולי התורה היו 'ר' שלמה-זלמן'נס', לא הייתה לי כל התנגדות ל"דעת תורה". ר' שלמה-זלמן ידע היטב להשיב כהלכה בעניינים שהיה מצוי בהם, אך בד

כבד ידע לומר "איני יודע" בעניינים שלא היה מצוי בהם. ומי לנו גדול כרש"י – רבן של ישראל – שכתב בכמה וכמה מקומות בפירושו לתורה ולתלמוד "איני יודע" (והגאון רבי עקיבא איגר טרח לאסוף ולציין את כל אותם מקורות).

אני מסופק ביותר האם ניתן להתחשב ב"דעת תורה" של רב ותלמיד חכם, גדול ככל שיהיה, שחסר את היושר והכנות לומר "איני יודע", או כזה שאינו מסוגל להוציא מפיו את המשפט "איני בקי ואיני מצוי בתחום חיים זה". אכן, תלמידי חכמים גדולים כר' שלמה-זלמן הם לא מן הסחורות המצויות לרוב בשוק. לצערנו הרב, רבים מאלה המשמיעים כיום "דעת תורה" הם עניים בדעת בתחומים שונים.

הספרי והגמרא בסנהדרין (יז ע"א) קובעים שיש להעמיד בסנהדרין דיינים הבקיאים בשבעים לשון. בפירושו, מסביר הנצי"ב שהשליטה ב'שפות' שונות מקנה לדיין חשיפה לתרבויות שונות ולחוכמות שונות. הדיין שאותו מתאר הנצי"ב הינו אדם פתוח, משכיל ורחב אופקים. זאת בניגוד גמור לדיין המסתגר בדל"ת אמותיה של הלכה, עד כדי כך שאפילו שפה אחת – השפה העברית – אינה שגורה על פיו, ובהגיעו לקטע בדברי רש"י העוסק בדקדוקי לשון, הוא נוהג לדלג עליו; וד"ל.

וכי לא למד או שמע מימיו על דבריו הנחרצים של הגר"א ב'ספרא דצניעותא' בדבר החשיבות הרבה שבעיסוק בלשון ובשבח הדקדוק? מה רבים הם בימינו הרבנים וחכמי ההלכה שלא רק שאינם יודעים ב"שבעים לשון", ואף לא בשתי לשונות, אלא שאפילו שפתם-שלהם, האחת והיחידה, אינה מוכרת להם. מתקשים הם בדקדוק, ולשונם – לשון עילגים היא.

אכן, אין כאן בעיה עקרונית של ציות ל"דעת תורה", אלא הרהור שמא ה'דעת' – לאו 'דעת' היא. והרי ה'דעת' אינה רק ידע בחדרי תורה, ומיומנות פסיקה, אלא גם אכפתיות ורגישות. ואם אלה אינם מצויים, הסתמכות על "דעת תורה" של אותו אדם שנעדר תכונות חיוניות אלה מנין?

למותר לומר שדברים אלה יפים לא רק לחכמי ההלכה, אלא למנהיגים בכלל. הדרישה למוסריות ולרגישות אנושית אינה מתמצית בתחום התורני גרידא. כשם שאדם ימנע עצמו מלהיבדק על ידי רופא-מקצוען, אך חסר סבלנות, יהיר וגס רוח, כך ימנע עצמו מלשמוע חוות דעת הלכתית מתלמיד חכם חסר רגישות.

ט. "דיין הגון" – בעל רגישות ואנושיות

שנינו בגמרא דסנהדרין (ז ע"ב):

אמר ריש לקיש: כל המעמיד דיין שאינו הגון – כאילו נוטע אשירה בישראל, שנאמר (דברים טז) "שופטים ושוטרים תתן לך" וסמך ליה (שם) "לא תטע לך אשרה כל עץ".

אמר רב אשי: ובמקום שיש תלמידי חכמים – כאילו נטעו אצל מזבח, שנאמר (שם) "אצל מזבח ה' א-להיך".

המונח "דיין הגון" עשוי להתפרש בדרכים שונות, ואפשר שיש לפרשו על דרך שדיברו חכמים ביחס ל"תלמיד שאינו הגון". ומכל מקום, ברור שמונח זה אינו מכוון כלפי החכמה דווקא, אלא יותר כלפי רגישותו של הדיין, מוסריותו ואנושיותו.

רגישות זו אמורה ללוות את הדיין בכל אשר ילך, על כל צעד ושעל. "דיין הגון" ער ורגיש לאדם שנידון לפניו, ונוקט כלפיו במידה גרושה של אחריות. "דיין הגון" הוא דיין שידוע להבין את הסיטואציה, וכאמור לעיל, בוחן תחילה האמנם יש בידיו כלים מתאימים – רציונליים, לא מיסטיים – שיאפשרו לו לדון בעניין שלפניו.

דיין החסר את אותה רגישות אנושית ואת האכפתיות כלפי הזולת, לא רק שדעת תורה אין לו, אפילו דעת גרידא אין בו, ונבלה טובה הימנו.

יש להדגיש במיוחד את הצורך ברגישות לנפש האדם. לא אחת, דווקא לימוד מעמיק בספר פסיכולוגיה, או עיון וקריאה בספרו של סופר דגול הצולל לעומק נבכי נפש האדם, הוא המקנה לאדם את היכולת להתייחס באופן ראוי לזולת, ולחדור לעמקי נפשו.

אכן, יכולת זו עשויה להיקנות גם בדרכים נוספות, אך עצם הגדילה בתורה איננה ערובה ליכולת בין-אישית, הקשובה ורגישה לנפש הזולת. וכי ניתן לסמוך בעיניים עצומות על תלמיד חכם שהוא גדול בתורה אך חסר בדעת? וכי ניתן לציית למי שהפן האנושי – הרגישות וההבנה לנפש האדם – חסר לו?

אכן, לא כל מי שידוע לפצח סוגיות חמורות בעירובין, הוא גם מביין גדול בנפש האדם.

ואין צריך לומר שאיני מתכוון לתלמידי חכמים היודעים, כביכול, להכריע בכל שאלה מכוחה של המיסטיקה.

לצערנו הרב, המצב כיום שונה בהרבה מזה שהיה קיים בשעה שגדולי התורה נודעו לא רק בגדולתם בתורה אלא גם בהנהגתם הקהילתית והחברתית.

י. מה בין דורות הראשונים לדורות אחרונים?

בימי קדם, נוצרה הרגישות לזולת באופן טבעי. הרמב"ם במצרים וה"נודע ביהודה" בפראג נודעו לכל בגדלותם העצומה בתורה. בתוך עמם הם ישבו, בזמן שבו רוב בני קהילתם היו שומרי תורה ומצוות. "סביבת העבודה" שלהם הייתה רוויה ביראת שמים, גם אם הייתה זו יראתם של עמי ארצות. למרות בורותם, קיבלו עליהם בני הקהילה בשמחה ובאהבה את עול מרותם של הרמב"ם וה"נודע ביהודה", עד כדי כך שחלקם היו מוסיפים ב'קדיש' את המשפט "בחייכון וביומיכון ובחיי מרנא ורבא משה ברבי מימון". בדור דעה זה הבינו בני הקהילה שהקב"ה חנן את רבותיהם לא רק בתורה אלא גם בתבונה וב"שכל ישר".

אכן, האמון היה הדדי, דו סטרי. לצד גדולתם בתורה, שימשו גדולי תורה אלה גם כמנהיגי קהילות. קיימו הם בעצמם מצוות "בתוך עמי אנכי יושבת". ללא כל קשר לגדולתם התורנית, הם היו מקובלים על קהילתם, ומקושרים אליה בעבודתו של אהבה. החיבור אל הקהילה כולה הוא שהעניק להם את סמכותם; "דעת תורה" שלהם צמחה מתוך גדלות בתורה המשולבת עם קשר אנושי ותרבותי.

דא עקא, בימיהם של רוב גדולי ישראל, אשר דעתם אכן הייתה "דעת תורה" של ממש וצאן מרעיתם נשמע להם, מושג זה טרם הפך לדוקטרינה מחייבת.

יתר על כן: מטבעו של עולם, כאשר אדם עולה כמעלות הפירמידה, הבסיס שעליו הוא נשען הולך ומצטמק, מצטמק וטוב לו, מצטמק ויפה לו. לא כן בימינו.

באותם ימים ראשונים, היו גדולי תורה בודדים, אך הכל פנו אליהם. זאת, לא מעט בשל הזיקה העמוקה שהייתה בין הציבור לבין מורי דרכו. החיבור ביניהם היה טבעי. לא אחת נטלו ילד בן ארבע לאותו חכם כדי שיתבשם מדמותו וזו תיחרת בנפשו. תלמידי החכמים שבאותו דור היו מחוברים גם לתורה, גם לחברה שבתוכה חיו. גם אם לא היו בקיאים בספרי פסיכולוגיה, בספרות או בהיסטוריה, היו גדולי התורה שבאותו דור מעורים ומושרשים היטב בקרקע צמיחתם, לא מרחפים ולא מנותקים. במציאות כזו, "דעת תורה"

יונקת כוחה מהקשר הישיר, האישי והאנושי, שמקיים החכם-המנהיג עם בני קהילתו.

לא כן בדורות אחרונים. דווקא בדורות האחרונים, כאשר מושג "דעת תורה" הלך ונתבסס, בחרו להם גדולי תורה אחדים דרך שונה, ובמידה רבה הפוכה.

ולא מדובר ביד המקרה, אלא בגישה עקרונית, חינוכית וחברתית. רבים מ"גדולי התורה" בימינו דוגלים בגישה חינוכית וערכית מעוותת, שבמסגרתה תלמידי החכמים מקימים סביב עצמם חומות גבוהות, דלתיים נעולות במסגר ובריח, כדי שחס וחלילה דבר מן המתרחש בחברה הכללית לא ידלוף פנימה, לא יטפטף אל בין כותלי בית המדרש. במציאות כזו גדלים תלמידי חכמים עצומים המנותקים כליל מענייני המציאות.

לאחר עשרות שנות ניתוק טוטאלי, הוא "נשלף" מן המחבוא, והופך ל"גדול", מנהיג ומורה דרך. והנה, למרבה הפלא, תחום הנהגתו אינו מתמצה בתחום התורני גרידא, והוא מתבקש ונדרש להכריע באותן הסוגיות שמהן ברח, סלד והתעלם במשך שנים כה רבות. דומה שגם הדבקים במיסטיקה לא יוכלו לרפא פגם גדול זה.

אכן, יש התולים את יכולתם של אותם "גדולים" להתייחס לשלל הנושאים המובאים בפניהם ביכולתם המיסטית והפלאית, אך ספק רב בעיני האמנם זה ראוי ורצוי לתלות במיסטיקה סמכות כה מרחיקת לכת.

להבהרת הדברים, אזכיר נושא כאוב המאפיין פלג מסוים בחברה הישראלית, אשר גובל בקטסטרופה, ערכית ואנושית כאחד. אמש ביקרו בביתי שני מקבצי נדבות: האחד, בן להורים גרושים, המפרנס את עצמו ואת 13 אחיו ואחיותיו; האחר, אב למשפחה של 10 ילדים, שהגיעה עד פת לחם.

והשאלה מתבקשת מאליה: מה חשבו הוריהם כאשר הביאו צאצאים לעולם? האמנם חשבו שכל החיים יוכלו ילדיהם לבוא אצלי ולהיסמך על שולחני?! תופעה זו היא פרי צירוף של כמה גורמים. מצד אחד מעודדים הקמת משפחות גדולות – נושא חשוב כשלעצמו; אך בה בעת לא דואגים לעתידן. מה יאכלו? מנין יתפרנסו? וכסף – מנא לן?

מצב זה מביא רבים עד חרפת רעב. כבר דור ההורים חווה קשיי פרנסה, ודור הבנים מה יהא עליו? מדוע לא מאפשרים לילדים אלה חינוך שיאפשר להם להתפרנס בכבוד?

הדבר קשור, כמובן, לשאלת המנהיגות: כיצד יכול מנהיג לעודד ציבור

שלם להקים משפחות גדולות, כאשר הילדים סובלים מחרפת רעב, פשוטו כמשמעו. המנהיגים, לא המונהגים, הם אלה שמביאים לכך שילדים לא יקבלו חינוך שיאפשר להם להתפרנס בכבוד. עד כדי כך, שאם לא ישתנה דבר, נכדיהם של ילדים אלה יוסיפו להתדפק על דלתי נכדינו בבקשת עזרה. האם חז"ל חשבו כך? האם חז"ל חיו כך? האם אין באורח חיים שכזה משום "תלמיד חכם שאין בו דעת"?

הגמרא במסכת ברכות (כת, ע"א) מספרת על הדחת רבן גמליאל מנשיאותו. אחת ההשגות המרכזיות על דרכו של רבן גמליאל מתמקדת במשפט מחאה חריף ביותר:

אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים ובמה הם ניזונים.

נזכור ונזכיר: המדובר בנשיא ישראל, לא בדיין זוטר המכהן בבית דין רבני בעיר זו או אחרת. אכן, גם נשיא ישראל צריך שיהא ניחן לא רק בגדלות בתורה, אלא במודעות, ברגישות, באחריות ובהתחשבות בצערם של תלמידי חכמים.

לא אחת אני מקנא באהבת התורה ששוררת בפלגים מסוימים של הציבור התורני. אכן, קשה לי להאמין שהקב"ה זנח את עמו לאנחות, ועל אדם לבחור בין דרך חיים שיש בה תורה אך לא 'דעת', ובין הדרך האחרת, שיש בה 'דעת' אך אין בה תורה.

גם כאן נחוץ שיקול דעת אמיתי – של תלמיד חכם שיש בו דעת – בכדי להתוות דרך נכונה המשלבת חיים בכבוד עם אהבת תורה ויראת שמים. חיים שיש בהם פרנסה וחיים שיש בהם כבוד הם לא רק עניין ל'דת', לתורה, אלא גם ל'דעת'. ותלמיד חכם שאין בו דעת – נבלה טובה הימנו!

יא. "שיהא שם שמים מתאהב על ירך"

ומכאן לנקודה נוספת, שאף לגביה דומה כי ניתן לומר שכל המקיים בעצמו "בתוך עמי אנוכי יושבת" כואב עליה כאב גדול.

כידוע, אחת ממצוות התורה היא מצוות אהבת ה'. "ואהבת את ה' אלוהיך, בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאדך". בסוף הלכות תשובה (י, ג) מפליג הרמב"ם במעלתה של אהבה זו, אשר עולה אפילו למעלה מאהבת איש לאיש. וכך הוא כותב:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה.

יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שציוונו "בכל לבבך ובכל נפשך", והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.

אכן, לצד אהבה זו נוטה נופה של מצות אהבת ה' גם לקידוש שמו הגדול והנורא. במקרים קריטיים, מתקיימת אהבת ה' עד דכדוכה של נפש.

היבט מרכזי במצות אהבת ה' נזכר בספרי (ואתחנן, פסקא לב):

דבר אחר ואהבת את ה' אלוהיך, האהיבהו על הבריות כאברהם אביך כעניין שנאמר (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עש בחרן".

תפקידו של רב הוא להוביל אחרים לאהבת ה'. רב שהציבור קורא על מעשיו בעיתון, ולבו מתרחב: איזה אדם נפלא. רב שלמד תורה, ראו כמה נאים מעשיו, כמה מתוקנים דרכיו. דואג הוא לחלשים, לחלכאים ולנדכאים, נותן הוא לבו על הגר, היתום והאלמנה. רב כזה, היאך לא אוהב אותו? ונמצא שם שמים מתאהב על ידו.

אכן, למרבה הצער ולדאבון לב, לעתים ההפך הוא הנכון: מעשיהם והגיגיהם של תלמידי חכמים מתפרסמים, ולא רק שאינם מוסיפים אהבת ה', אלא גורמים, חס וחלילה, לשנאת תורה, לחילול השם וביזויו.

ואם לא די בכך, הרי שיש בין תלמידי החכמים כאלה אשר גורמים לא רק לשנאת המקום, אלא גם לשנאה בין הבריות.

המודעות להימנעות מהכשלת אדם במאכלות אסורות או בשאר איסורים קנתה לה זה כבר שביטה בתודעה הציבורית. רבים נשמרים מכל משמר מאיסור "לפני עור לא תתן מכשול". אך להכשיל את הזולת בשנאת ישראל – את זאת יש תלמידי חכמים שאינם שמים על לב.³ ותמהני עליהם: מאחר שלמדו

3 ועיין עוד במנחת שלמה לגרש"ז, חלק א סימן לה אות א; ובהרצאתו של הרא"ל בעניין "לפני עור" בתורתו של הגרש"ז אויערבך (כ באדר א' תשע"א).

את התורה כולה, האם לא שמעו על מצוות "לא תשנא את אחיך בלבבך"? וכי גרימת שנאה ומדנים בין יהודים ליהודים קלה בעיניהם? אוי מה היה לנו!

לרב ידוע הייתה פעם הזדמנות חד פעמית לכבוש את המדינה כולה באהבת ה'. אך בהרצאתו, לא רק שלא הרבה אהבת ה', אלא דיבר על בועלי נידות ואוכלי שפנים, שקצים ורמשים, וכך הגביר, למרבה הצער, שנאת המקום ושנאת ישראל; אוי ואבוי!

יש כאלה שסבורים כי ניתן לפתור בעיה זו באמצעות התחפרות נוספת. לאמור – אנו פועלים בדרכנו שלנו, וכלל לא מעניין אותנו מהן השלכות מעשינו על העולם שבחוץ. איננו יודעים, ואיננו רוצים לדעת, מה מתרחש בעולם מקולקל זה. אכן, התחפרות זו בורחת מן האמת, ומן הדרישה הברורה שהציבו חז"ל כחלק ממצוות אהבת ה'.

מציאות קלוקלת זו אינה גזירת שמים. היא תלויה ב'דעת' החברה שבה אנו חיים, וב'דעתם' של אלה המייצגים את הקב"ה עלי אדמות. אני יכול לחתום על כך שאיש לא יצא ממפגש עם ר' שלמה זלמן או קרא משהו שכתב, ושנאתו לתורה ולנושאי דגלה התרחבה. חלילה. ההפך הוא הנכון. איני מאמין שהיה אדם אחד שהתייחס כך לר' יעקב קמינצקי. איזה מאור פנים היה שם; איזו הבנה ורגישות לפרטים הקטנים ביותר.⁴

יב. אחרית דבר

בחתימת הדברים, ולמען הסר ספק, נדגיש כי הסתייגותנו מ"דעת תורה" בהקשרה המודרני אינה מתנגשת כלל ועיקר עם עקרון היסוד של "אמונת חכמים". אכן, צריך "אמונת חכמים", אבל יש לדעת ולהיודע במה להאמין ובמי להאמין.

איני מסכים לכך שיחסנו לגדולי תורה יהיה כחסנו לגדולים בפזיקה או בכימיה. תורה אינה מקצוע טכנוקרטי. התורה היא תורת חיים, היא חיינו ואורך ימינו, ובה נהגה יומם ולילה. אך דווקא מתוך תפיסה זו, עלינו לעשות את מירב המאמצים במטרה לבטל כל סתירה בין המקצועיות שבתורה ובין הדעת; בין הגדלות בתורה ובין הרגישות האנושית.

4 ר' יעקב קמינצקי נהג להתעניין באופן אמיתי בחיי השוק של אנשים פשוטים, ומעולם לא ראה בכך נושא שלא ראוי לבן תורה הלומד בישיבות הקדושות לעסוק בו.

מנהיג הוא אדם שיכול להוביל חברה מנקודה אחת לנקודה אחרת. כדי להצליח בכך, עליו לזכור שאין הוא יכול לדרוש מחברתו דרישות שהן מעבר לכוחותיה. בשעת חירום, יכול מנהיג לדרוש מצאן מרעיתו מעל ומעבר; כך עשה צ'רצ'יל במאי 1940. אך בימי שגרה, לאחר המלחמה, חזר להיות פוליטיקאי מן השורה. הצבת רף המגיע עדי שמים, יעד גבוה מדי, אינו בר השגה, אינו ניתן ליישום, ולא אחת הוא מבטא ניתוק ואף ניכור מן החברה.

בגמרא בכבא מציעא (ח, ע"ב) נחלקו הדעות אודות קנייני רכוב ומנהיג. מאותה הסוגיה ניתן ללמוד שלמנהיג ישנו תפקיד מרכזי ביותר, ובעיקר – בהובלה קדימה.

אכן, כפי שאמרנו והדגשנו לעיל, אין לזלזל בידע התורני של המנהיג. אך לא די רק בידע. יש צורך חיוני גם בדעת.

כיושבי בית המדרש, וכבני אדם שהמציאות האלוהית קרובה לליבם, והחוויה הרוחנית והתורנית חרותה בהם, אנו מבינים היטב את הדרישה להאזיב את התורה ואת מלכות שמים על כל הבריות. עלינו להתחיל בחברה שבתוכה אנו חיים, ודווקא באותם פלגים הקרובים לתורה ומצוות. אלה העוסקים בתורה הם שאמורים להדגים ולהבהיר שערכיה אינם משניאים, אלא מאהיבים ומשלימים את האדם ואת העם.

מי ייתן ונהיה כולנו – קולקטיבית ואישית – ראויים לאותה אצטלא; מי ייתן שנבין את האחריות המונחת לפתחנו, ונחשוב לא רק על כוחנו, אלא גם, ואולי בעיקר, על אחריותנו. עולם של תורה הוא עולם שידע לדבר על כוח, אך זהו כוח שמעוגן באחריות, ברגישות ובאנושיות, על כל המשתמע מהם, ובכל תחומי החיים.

קווים לדמותו של רב הקהילה¹

שי פירון

א. הצגת הבעיה

בשנים האחרונות ניתן להבחין בשינויים גדולים במבנה הרבנות בישראל. גורמים אידיאולוגיים, פוליטיים ותרבותיים הביאו לפריחתה של הרבנות הקהילתית. המעבר מרבנות "ממלכתית" התלויה במועצה הדתית וברבנות הראשית לרבנות קהילתית המופעלת על ידי חברי הקהילה ללא תלות ממסדית הולך וגדל, והוא מקיף ציבור רחב בישראל.² בעבר היו קהילות רבות שסברו שלא נכון שרב ישרת בקהילתן. חלקן סברו שתפקידה של המדינה לשאת בארגון ובמימון שירותי הדת, וחלקן סברו כך ממניעים אידיאולוגיים, כמו קהילות בקיבוצים הדתיים שסירבו לקבל רב.³ לטענתן, מעמד הרבנות סותר את הערכים הדמוקרטיים והשיתופיים של הקהילה המתחדשת ולעתים הוא

1 בילדותי, בבתי ים, פגשתי ברב פירון כרב קהילת מניין הצעירים "בית וגן". היה זה מפגש ראשון עם קהילה דתית לאומית בעלת סממנים ומאפיינים חדשניים. את ראשית חינוכי בכיתות בית הספר היסודי הממלכתי-דתי ציפורי זכיתי לקבל מהרבנית אהובה פירון ז"ל. מאמר זה מוקדש לכבודו של הרב ולהבחלה לזכרה של מורתי, הרבנית עליה השלום.

2 לא מעט ארגונים, תנועות ועמותות מפעילים תוכניות להכשרת רבני קהילות בארץ. ארגון רבני צהר, למשל, מפעיל תכנית לרבני קהילות. התכנית קיימת כארבע שנים, ועד כה מכהנים במסגרתה 45 רבנים בקהילות שונות ברחבי הארץ. תוכניות נוספות הפועלות בישראל הן "לקראת שליחות", "שעלי תורה", "אור תורה סטון" ועוד. על היקף התופעה ראה גם: <http://www.keren-kehilot.org.il>.

3 כך גם בחלק מבתי הספר של קהילות אלה. בתשנ"ה נתמנתי כרבו הראשון של בית הספר הקיבוצי המשותף בשדה אליהו לאחר כמעט יובל שנים בהן פעל בית הספר ללא סמכות רוחנית.

מסיר מעל כתפי החברים את האחריות לאיכות החיים הדתיים והרוחניים בקהילה. היו קהילות שטענו שלא מצאו רב המתאים לדרישותיהן, המשלכות גדלות בתורה, פתיחות, שירות צבאי, השכלה רחבה, יחסי אנוש ייחודיים, ועוד.⁴

אולם, כאמור לעיל, בשנים האחרונות ניתן להצביע על גידול הולך ומתמיד במספר רבני הקהילות בישראל. ניתוח הגורמים שהובילו לפריחה מחודשת של הקהילה בישראל מצדיק מחקר עצמאי, אולם במסגרת מצומצמת זו אסתפק בהעלאתן של ארבע הנמקות:

1. פריחת הרבנות הקהילתית בקרב הציבור הדתי לאומי מתרחשת במקביל לאכזבה גדולה ממוסד הרבנות הראשית לישראל, כמו גם מהפיחות הגדול בהשפעתה של הרבנות על כלל החברה.

2. עם קום המדינה מילאו המוסדות הממלכתיים את החלל שבין הממד "הפרטי" לזה "הלאומי", תוך ביטול הממד הקהילתי שזוהה עם הגלות. אולם ברכות השנים התברר הנזק הגדול בביטול מדרגת הביניים שבין המשפחה למדינה. "במדינת ישראל אין הציבור יודע קהילה מה היא... למען האמת המדינה ריסקה את הקהילה. מנגנונים פוליטיים וכל שכן הנהגות פוליטיות מעוניינות תמיד לרסק מנהיגויות מקומיות משום שקיומן בולם את השאיפות הערוציות של המנהיגות המדינית". אינני יודע אם ניתוחו של הרב ד"ר זיני הולם נכונה את היעלמותן של הקהילות. להבנתי, הקמתה של המדינה עוררה תחושה שהממד הלאומי ימלא את כל הצרכים של הפרט והמשפחה. לאט התעוררה תחושה בבניית מדרגת ביניים בין המשפחה למדינה, וכך הפך בית הכנסת ממקום תפילה לקהילה.⁵

3. עלייה נרחבת של עולים מצפון אמריקה לישראל הביאה עמה את בשורת הקהילה, על פי הדגם האמריקאי – רשת "ישראל הצעיר". הרשת הוקמה בשנת 1912 בארצות הברית על ידי הרב קפלן, כאשר בישראל הוקם

4 עיין: הרב יעקב אריאל, 'הרבנות בתנועה ובהתיישבות', בתוך: ספר הציונות הדתית, חלק א; הרב רפאל אורבך, הקיבוץ בהלכה, אלון שבות תשנ"ד.

5 להרחבה בעניין זה עיין: 'בית כנסת – מוסד ורעיון', בתוך: הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, בעיקר עמ' 102-110.

הסניף הראשון ב-1972. כיום פועלות בישראל כ-65 קהילות המסונפות לישראל הצעיר העולמית, תנועה המונה למעלה מ-25000 משפחות. קהילות אלה היוו מודל ראשוני להקמתה של הקהילה הדתית לאומית הישראלית.

4. עולם הישיבות הדתי לאומי הלך והתפתח ועמו מספר הולך וגדל של תלמידי חכמים הראויים לכהן כרבנים וכמנהיגי קהילות. הפוליטיזציה של הרבנות הממוסדת מנעה מרובם לתפוס מקום בהנהגה הרבנית בישראל. כך, החלו רבים מהם לכהן כרבנים במסגרות קהילתיות לא ממוסדות שהלכו והתפתחו.

הצטרפותם של רבנים רבים לקהילות שונות ומגוונות ברחבי מדינת ישראל הובילה לדגמים שונים של רבנות. בחלק מהקהילות מכהן הרב כפוסק הלכה, איש על העדה, מלמד ויועץ אישי. בקהילות אחרות משמש הרב גם "רכז תרבות תורנית", תוך שהוא יוזם שורה ארוכה של פעילויות תרבותיות או מיזמים חברתיים בשיתוף חברי הקהילה. יש קהילות המצפות מהרב להתמודד עם קשיים בחינוך הנוער, ויש אחרות המבקשות מהרב לצמצם את נוכחותו במידת האפשר ולהסתפק באמירת דברי תורה בימי חג ומועד, בשמחות ול"ע בימים של מחלה ואבלות.

על אף פריחת רבנות הקהילה, פרופסיית רב הקהילה (Professional status) לא מוגדרת⁶ ולכן היא מעוררת שאלות רבות הדורשות ליבון:⁷ למי, אם בכלל, "שייך" רב הקהילה? האם תשלום השכר על ידי חברי הקהילה משפיע על איכות וחירות תפקודו של הרב? האם, במבט לטווח ארוך, הזנחת הערוץ הממלכתי לא משפיעה על "הפרטת" שירותי הדת ועל מערכת היחסים שבין

6 ההיסטוריה של הרבנות מלמדת על תקופות שונות בהן ניסו להגדיר מחדש את תפקיד הרבנות לנוכח השתנות התקופה. לדוגמה עיין: מרדכי ברונר, 'האמנציפציה והרבנות', בתוך: גיב המדרשיה יג, תל אביב תשל"ח-תשל"ט. ניסיונות להגדרת תפקיד הרב עיין: הרב שאול ישראלי, 'הרב והרבנות באספקלריית הדורות', ברקאי א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 27-36; הרב יחיאל יעקב ויינברג, לפרקים, ירושלים תשס"ב, עמ' תצט; הרב בנימין לאו, 'דא עקא – חובת המחאה או זכות השתיקה', זאב ספראי ואבי שגיאי (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 464; הרב משה לוונטהל, שררה שהיא עבדות, ירושלים תשס"ז, פרק ו.

7 עיין לוונטהל (לעיל הערה 6), עמ' 24 ואילך.

דת ומדינה בישראל?⁸ לאילו כללים אתיים ומוסריים מחויב רב הקהילה?⁹ ועוד.¹⁰ שאלות אלה תופסות משקל רב יותר על רקע נטייה כללית ליתר מקצועיות, המביאה עמה הגדרה ברורה של אחריות.

נראה שהבעיה המרכזית בתפקודם של רבני קהילה לא נוגעת להגדרת התפקיד כי אם למהות התפקיד. הקשיים המלווים את עבודתו של רב הקהילה נובעים משני טעמים: האחד נוגע לתפיסה האידיאולוגית המאפיינת את חברי קהילה והשני נוגע לתשתית היווצרותה של הקהילה. ראשית, ניתוח הקהילות הדתיות לאומיות מצביע על קהילות בעלות שני מאפיינים אידיאולוגיים מרכזיים. האחד הוא הקהילה הנמנית על הזרם המכונה "אורתודוקסיה מודרנית"¹¹ והשני הוא הקהילה המכונה תורנית או חרד"לית. לא כאן המקום לעמוד על מכלול ההבדלים שבין שתי הקהילות, אולם ברור שלשתיהן ציפיות אחרות ביחס למעמדו והיקף תפקידו של הרב. בטרם אציג את יחסן העקרוני של כל אחת מהקהילות לתפקיד הרבנות הקהילתית, אני מבקש להדגיש שהבעיה החריפה ביותר היא בקרב קהילות בהן חברות משפחות בעלות תפיסות עולם שונות. לא פחות מכך מקשות על עבודת הרב התשתיות השונות להיווצרותן של הקהילות. על בסיס הבחנתו של הרי"ד סולובייצ'ק במסתו "קול דודי דופק"¹², אני מבקש לטעון שיש קהילות שנכון לכנותן "קהילות ייעוד" ויש שנכון לכנותן "קהילות גורל". קהילות הייעוד הן קהילות שבבסיסן הקמתן תפיסת עולם אידיאולוגית, השתייכות לזרם דתי מוגדר או ייעוד ושליחות לשינוי החברה. לעומתן ישנן קהילות המתפקדות כ"קהילות גורל".

8 להבנת תפקיד הרב ומקומו בחברה הישראלית עיין: מנחם פרידמן, 'מרא דאתרא – ממנהיג לפקיד, סקירה היסטורית וסוציולוגית', בתוך: חנה עמית (עורכת), אחריו – על מנהיגות ומנהיגים, תל אביב תש"ס, עמ' 72-74.

9 עיין מאמרו המקיף של הרב יובל שרלו, 'אתיקה רבנית', בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), רבנות: האתגר, ירושלים תשע"א, חלק א, עמ' 347-434.

10 לסקירה מקיפה אודות שינויים בתפקיד הרבנות בישראל ראה אדם פרויגר, 'עשה לך קהל', בתוך רבנות: האתגר (לעיל הערה 9), עמ' 203-251.

11 לדמותה של קהילת האורתודוקסיה המודרנית עיין: הרב רונן לוביץ, 'האדם (שוב) מחפש משמעות – בין שני עולמות, על מצבו של איש האמונה הנודד', בתוך: דעות 7 (ניסן תש"ס); מאיר רוט, 'אורתודוקסיה מודרנית כבעיה הרמנויטית', <http://faculty.biu.ac.il/~meir/Modern.pdf>.

12 הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק, איש האמונה, ירושלים תשל"א, עמ' 61-78.

מה שגרם להן להתגבש הוא התכנסות אקראית של מספר משפחות באזור מגורים, ללא ייעוד וחלום משותף. ברבות השנים צמח צורך גדול להפוך את בית הכנסת השכונתי מ"שטיבל" לקהילה. הקמת הקהילה באה גם כדי לגשר על הפער הגדול שבין הממד הפרטי והמשפחתי לבין הממד הלאומי. התחושה היא שנוצר צורך של אנשים להתאגד סביב בסיס תרבותי או חברתי. קהילות הגורל אינן מתאפיינות בחברים העשויים מקשה אחת: יש בתוכן משפחות שונות הרואות באופן שונה לחלוטין את תפקידו של הרב. מצבו של רב קהילת הגורל בישראל מורכב, כיוון שבשונה מקהילת הגורל האמריקאית, המציאות הישראלית לא יכולה לנטרל מחלוקות סביב תפיסות עולם דתיות, פוליטיות וחברתיות המשפיעות על דמותה של כל קהילה בישראל.¹³ אולם, כהנחת יסוד אני מבקש להציב את הצורך ברב כצורך קיומי הנובע מחיפוש שירותי דת נגישים וזמינים, אך לא פחות כנובע ממניע רוחני, נפשי ותרבותי. השינויים והקשיים בהגדרת מהות והיקף תפקידו של הרב נובעים גם מתהליכי עומק המובילים לשינוי מקומן של אוטוריטות. הלך הרוח הפוסט-מודרניסטי משפיע על דמותן של שתי הקהילות ההולכות ומתפתחות בישראל. עמדת המוצא של הפוסט-מודרניזם מבקשת לערער את האמון באדם. תפיסת עולם זו מביאה לידי ביטוי ייאוש ואכזבה מחלומות על תיקון עולם. במידה מסוימת, חלומות רומנטיים על תיקון עולם קרסו ונעלמו.¹⁴ כתוצאה מכך הלכה וגברה השפעתה של התרבות על חשבון הרציונליות, שאפיינה את התקופה המודרנית.¹⁵ תהליך זה מלווה במספר תופעות, כגון אימוץ הפלורליזם ושליטת המוניזם, ההכרה במגבלותיה של כל תיאוריה, חשדנות כלפי נרטיבים,¹⁶ ויתור על תפיסות מהותניות ונטישת התכלית הגלובלית, ועוד. לכל אלה השפעות

13 ניתן למנות שורה ארוכה של דוגמאות: החל ממקומן של הנשים בבית הכנסת (חברות ועד, גבאיות נשים), דרך ביקורת על דפי פרשת השבוע הנכנסים לבתי הכנסת (בקהילתי הוחלט שלא להכניס דפי פרשת שבוע היוצאים לאור על ידי גופים פוליטיים), ועוד.

14 להרחבה עייין: קארל ל' בקר, הקריה של מעלה בהגות המאה השמונה עשרה, תל אביב תשל"ט, עמ' 25 ואילך; Alan Wilde, *Horizons of Assent*, p. 10: "עולם שיש לתקנו הוחלף בעולם שאינו בר תיקון".

15 מנחם מאוטנר, 'המשפט כתרבות – לקראת פרדיגמה מחקרית חדשה', בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי, תל אביב תשנ"ח, עמ' 545-587.

16 זן פרנסואה לויטר, המצב הפוסטמודרני: שתי שיחות מתוך בצדק, תל אביב תשנ"ט,

מרחיקות לכת על עולם האמונה בכלל ועל מקומם ומעמדם של רבנים ופוסקי הלכה. ניתוח הציבור הדתי בישראל מעלה שתי תגובות מנוגדות לתופעה. האחת מבקשת להעמיק את התפיסה הביקורתית כלפי מוסד הרבנות ומבקשת להשתית את תפקידו של הרב על דיאלוג ועל מתן שירות. התפיסה השנייה מבקשת – על רקע המבוכה הגדולה – להעצים את מקומו של הרב ולהקנות לו מעמד מרכזי בניהול חיי הקהילה. בעוד הקבוצה האחת מבקשת להדגיש את "קנה לך חבר", מבקשת הקבוצה השנייה לחדד את הקריאה ל"עשה לך רב". מעניין שהגישה המאפיינת את הכמהים להעמקת תפיסת "עשה לך רב" אינה ייחודית רק לחברה הדתית לגונוניה. גם ציבור חילוני רחב מעדיף את העמקת שליטתו של בית המשפט העליון על פני ניהול שיח אוטונומי והכרעה בכלים דמוקרטיים.¹⁷ קבוצות נרחבות מבקשות להטיל את ההכרעה על מערכת המשפט ומערכת ההלכה.

על רקע התגבשותן של קהילות ולנוכח תפיסות שונות של מעמד ותפקיד הרבנות בישראל, עלינו לנסות ולהגדיר מחדש את תפקידו של רב הקהילה.

ב. מעמדו ההלכתי של רב הקהילה

תפקידו כמו גם מעמדו ההלכתי של הרב טעונים בירור וליבון. הגדרה ברורה של תפקיד הרב נמצאת, לכאורה, בדבריו של משה:¹⁸ "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחַתְּנָו כִּי יבֹא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ אֲלוֹהִים. כִּי יִהְיֶה לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטִי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו". שלושת התפקידים המודגשים בפסוקים אלה הם: שפיטה,¹⁹ הוראת חוקי האלוהים²⁰ ודרישת אלוהים, כגון שיחבר בין בני האדם לקב"ה ושיתפלל עליהם.²¹ ריבוי המשימות גורם ליתרו להציע למשה לבזר את סמכויותיו. בכל מקרה, המפגש הראשון עם תפקיד

עמ' 7. להרחבה עיין במאמרה של גילי זיוון בתוך רבנות: האתגר (לעיל הערה 9), עמ' 143-121.

17 עיין במאמרם של אבי שגיא וידידיה צ' שטרן, 'האורקל המשפטי-הלכתי', בתוך: הנ"ל, מולדת יחפה – מחשבות ישראליות, תל אביב תשע"א, עמ' 152.

18 שמות יח, טו-טז.

19 בבלי שבועות, ל ע"ב.

20 במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי על פסוק טז מסתבר שמדובר על הוראת חוקי התורה.

21 עיין בפירוש הרמב"ן לפסוק זה וכן בפירוש הרמב"ן לשמות יח, יט. בנביאים הכוונה בביטוי 'לדרוש אלוהים' היא לקבל הדרכה מהנביא. ראה לדוגמה בשמואל א ט, ט.

הנהגה רוחני כולל ריבוי משימות, תוך שהגדרת מקור הסמכות לא ברורה. "הרבנים הראשונים" שאבו את כוחם ממסורת הסמיכה שהעניקה תוקף לפעולתו של הרב או הדיין. בעל ה"כלי יקר" מחדש שהסמיכה העניקה לנסמך שתי סמכויות:²² "ומה שאמר ויסמוך את ידיו עליו כך פירושו שמשם מסר ליהושע שני מיני הנהגות. האחת היא ההנהגה בתורה ומצוות, השניה היא ההנהגה המדינית".

עם ביטול הסמיכה, בתקופתו של הלל, לא היה לרבנות מעמד של מוסד רשמי. סמכותו של הרב לא צמחה אלא מכוחו של הציבור:²³ "צורבא מרבנן דאיכא דמתא עליה רמיא".²⁴ על אף העובדה שלא נשא בתפקיד רשמי, הקפיד ה'צורבא מרבנן' להנהיג את קהילתו בשורה של נושאים. פוסקי הלכה רבים הדגישו את תפקידה המכריע של הסכמת הציבור בבחירת הרב,²⁵ אולם במהלך השנים עבר המוקד מרוב 'כמותי' לרוב 'איכותי',²⁶ אף שהדבר עורר ביקורת נרחבת אצל גדולי תורה לכל אורך הדורות.²⁷ רק בשלהי ימי הביניים החל להתמסד מעמדו של הרב בקהילה.²⁸ אמנם, בתחילה, בקהילות סורא ופומבדיתא הרבנים נשאו בתואר ראש ישיבה. המעיין בסגנון התשובות ההלכתיות של ראשי הישיבה מגלה ששם הונחה התשתית להיווצרותו של ה'מרא דאתרא'.²⁹

אלא שעדיין יש להבחין בין רבנים ותלמידי חכמים, שנוכחותם היא צורך הציבור, לבין מעמד-על המקנה לרב סמכויות נרחבות שאינן עולות תמיד עם רצון הרוב. התלמוד הבבלי ממליץ לחכם באיזו עיר אל לו להתגורר:³⁰ "כל

22 הרב אפרים לונטשיץ, כלי יקר, במדבר כז יח.

23 עיין הרב אברהם דובר שפירא, שו"ת דבר אברהם, ירושלים תשכ"ט, חלק א סימן א. להרחבה ראה הרב יעקב אריאל, 'מעמדו של רב בישראל', בתוך רבנות: האתגר (לעיל הערה 9), עמ' 19-36.

24 בבלי מועד קטן, ו ע"א. עיין עוד בבלי בבא בתרא, כב ע"א.

25 עיין שולחן ערוך אורח חיים, סימן נג סעיף יט; מגן אברהם שם, סעיף ב; משנה ברורה שם, סעיף קטן נג.

26 שמחה אסף, לקורות הרבנות, ירושלים תרפ"ז, עמ' 32.

27 עיין לוונטהל (לעיל הערה 6), עמ' 62-64.

28 עיין שו"ת הריב"ש סימן רעא; שו"ת מהר"י ברונא סימן רנד.

29 עיין במאמרו של הרב אריאל (לעיל הערה 23). בעמ' 25 שם מצביע הרב אריאל על שורשיו התלמודיים של המושג מרא דאתרא.

30 בבלי סנהדרין, יז ע"ב.

עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה: בית דין מכין ועונשין, וקופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, ובית הכנסת, ובית המרחץ, ובית הכסא, רופא, ואומן, ולבלר, (וטבח), ומלמד תינוקות". היינו שבמקום ללא בית דין ומלמד תינוקות – שהם חלק מתחום אחריותו של הרב – אין להתגורר. הרב הוא צורך הקהל גם בשל "השירות ההלכתי" שהוא מעניק לתושבים וגם בשל "המטרייה הרוחנית" שנוכחותו מעניקה. אולם אף אחד מהנימוקים הללו לא מקנה לרב סמכות כי אם מעמד חשוב. הלכה למעשה, מוסכם על רוב פוסקי ההלכה שהרב שואב את כוחו מכוח הציבור. כך מגדיר התלמוד את הליך מינוי הדיין: "שהמחזה הרבים עליהם".³¹ עמדה הלכתית זו עומדת, לדוגמה, בבסיס סמכותה ההלכתית של הרבנות הראשית לישראל, הנבחרת ברצון הציבור.³²

במהלך השנים הלך והתרחב תפקידו של הרב. בחלק מהקהילות הפך הרב למנהיגה הבלתי מעורער של הקהילה, ובחוף לארץ, לא פעם, אף ייצג אותה בפני השלטונות. כך מצינו, לדוגמה, אצל ר' חיים מבריסק:³³ "בהיותו בבריסק לא יכול רבי חיים, למרות רצונו החזק, להתמסר הרבה ל'הגדת שיעורים' כמו בוולוז'ין. הרבה זמן הקדיש לענייני העיר. דעתו היתה כי רבנות פירושה לנהל את העיר. לא היתה אסיפה חשובה בעניין עירוני שבה לא הטיל את השפעתו בכיוון זה או אחר". תפקידו של הרב התרחבו לא רק בהגדרת אחריותו כלפי בני עדתו אלא גם באחריות שלו לרצף הדורות, תוך שמוטל עליו להביא את דבר היהדות ברבים.³⁴ במקרים אחרים הטילו על הרבנים את החובה לאחד ציבור מפולג. ידועים דברי הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, כי "זקני ישראל ורבניו היו ככריח התיכון...שמרו מכל משמר בית ישראל הקדוש והטהור ודמותו הנפלאה והנהדרה שהיא מוצגת לכבוד ולתהילה בתור חטיבה אחת שמעידה ואומרת: 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'".³⁵

31 בבלי סנהדרין, כג ע"א.

32 בעניין זה ראה הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה, תל אביב תשי"ז, פרק שישי, וכן בספרו עמוד הימיני, ירושלים תשנ"ב. לעומת זאת עיין בדעתו של הרב אהרן ליכטנשטיין, 'הרבנות הראשית לישראל: מבט הלכתי עכשווי', בתוך: איתמר ורהפטיג (עורך), הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, תרפ"א-תשנ"א, ירושלים תשס"ב.

33 הרב מאיר בר אילן, מוולוז'ין עד ירושלים, תל אביב תרצ"ט, כרך א, עמ' 235.

34 הרב יחיאל יעקב ויינברג, שו"ת שרידי אש, ירושלים תשס"ג, הקדמה.

35 הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, מכמני עזיאל, ירושלים תשנ"ה, עמ' שנט.

על אף שהציבור הוא זה שמקנה כוח למעמד הרבנות, התגבשה עמדה הלכתית המקנה למרא דאתרא מקום הקובע ברכה לעצמו אפילו במקום שבו פסקיו הם כנגד רוב הציבור ממנו הוא שואב את כוחו. בעניין זה ראוי לעיין בתשובתו של הרב עובדיה יוסף: "הא דאזלינן בתר רובא היינו דווקא במקום שאין להם רב מרא דאתרא, אבל במקום שיש להם רב שנהגו לסמוך עליו בכל פסקיו, דברי אותו הרב הוקבעו עליהם כהלכה למשה מסיני שאין בה שום מחלוקת, ואפילו במקום שרבים חולקים עליו. והזו מדבריו אפילו מקולא לחומרא, הרי הוא כאילו זו מדברי תורה ומזלזל בכבוד רבם. וע' בס' ים של שלמה (פ"ה דביצה סי' ד). שמכאן שלא יפריז אדם לחלוק ע"ד רבו אפילו לחומרא".³⁶ תשובתו של הרב עובדיה מניחה שמרגע שהציבור החל לסמוך על פסקי הרב וקיבל אותו כמרא דאתרא, הופך הרב לישות עצמאית בלתי תלויה, "כהלכה למשה מסיני שאין בה שום מחלוקת".

סקירה קצרה זו מצביעה על תהליך התפתחות סמכותו של הרב, אולם בחלקה הגדול אין בה כדי לתרום לעיצוב דמותו של רב קהילה בו אנו מבקשים לעסוק. דומה ששאלה זו עולה ומתחדדת ביחס לריבוי התפקידים הרבניים הקיימים בשדה הציבורי: רב ראשי, רב העיר, ראשי ישיבה, תלמידי חכמים גדולים וידועים שאין להם אחריות על קהילה או ישיבה מסוימת, ועוד. מה מקומו של רב קהילה במרחב הרבני הקיים?

ג. רב קהילה – הצעה חדשה להגדרת התפקיד

בשנים האחרונות מתחולל פולמוס בדבר תפקידו של "רופא המשפחה". עד לא מכבר היה נהוג להבחין בין "רופא כללי" לבין רופא המתמחה בתחום ספציפי, כגון רופא אף אוזן גרון, פנימאי, רופא נשים או אורתופד. בשנות השבעים הלכה רפואת המשפחה ותפסה לה מקום כפרופסיה רפואית העומדת בפני עצמה.

ההתמחות ברפואת המשפחה הובילה לכתיבת מאמרים ומחקרים רבים המבקשים להגדיר את תפקידו ואת סמכויותיו של רופא המשפחה. בשורות הבאות אני מבקש לסכם את תפקידו של רופא המשפחה כפי שעולה משורה ארוכה של מחקרים.³⁷

36 הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ירושלים תשל"ו, חלק ו, יורה דעה סימן ה.

37 לדוגמה עיין: The leeuwenhorst Group: Working Party of the 2nd European

המחקר מבקש לעצב את דמותו של רופא המשפחה על פי המאפיינים הבאים:

ראשית, רופא המשפחה עובד עם אוכלוסייה קבועה, יש לו אחריות למשך שנים ולכן הוא מוגדר כרופא אחראי (Doctor of continuing responsibility). כדי שיהיה נאמן לתפקידו, על הרופא ליצור קשר אישי טוב עם מטופליו, תוך שהוא דואג לזרימה עדכנית של מידע. במידה רבה מכהן רופא המשפחה גם כשומר הסף של מטופליו וקהילתו. תפקידו למנוע פגיעה בבריאותם ולשם כך עליו ליזום פעילות להטבת איכות חייה של הקהילה המטופלת.

1. רופא המשפחה רואה את החולה במרפאתו, בביתו ולעתים בבית החולים. המטרה היא להגיע לאבחנה מוקדמת. על רופא המשפחה לחשוף מצבי מצוקה המופנים במסווה של מחלה.
2. רופא המשפחה מתחשב בגורמים גופניים, נפשיים וחברתיים בבואו לשקול בריאות וחולי. תפיסתו הרפואית במהותה הינה תפיסה הוליסטית.
3. רופא המשפחה מקבל החלטה ראשונית בכל בעיה המוצגת לפניו.
4. על רופא המשפחה לקחת אחריות לטיפול מתמשך.
5. חלק מהותי מתפקידו של הרופא הוא לבנות יחסי אמון שיעזרו לו בביצוע תפקידו.
6. הרופא עובד בשיתוף עם עמיתים, רופאים ושאינם רופאים, ומכוון את מטופליו לאנשי המקצוע המתאימים.³⁸
7. הרופא מתערב לא רק באמצעות טיפול אלא גם באמצעות מניעה ראשונית, כולל חינוך לקידום הבריאות.
8. רופא המשפחה הוא רופא אישי לחוליו וגם רופא לקהילת מטופליו.
9. רופא המשפחה יוזם שינוי בסגנון החיים של המטופלים.

Conference on Teaching of General Practice, leeuwenhorst, Netherlands; The Role of General Practitioner/ Family Physician in Health Care System, World Organization of Family Doctors (WONCA), 1991.

Case Manager, Patient Advocate, ועוד. 38

מעניין שכאשר ספרי המחקר מבקשים לחדד את מחויבותו הקהילתית של רופא המשפחה, הם מציינים שעליו לתת כל טיפול לכל חולה החבר בקהילה גם אם אינו ברשימת המטופלים שלו.

מתמונת המצב של המחקר מתגבשת הגדרה שניתן לנסחה בתמציתיות: על רופא המשפחה לשמור על קשר אישי ורציף עם מטופליו, להתמחות באבחון מחלות ומצוקות תוך שהוא מביט במבט הכולל גוף ונפש. על הרופא להפנות את המטופל לגורמים מקצועיים רלוונטיים, תוך שהוא נושא באחריות להמשך הטיפול. רופא המשפחה נושא גם באחריות מניעתית ואמור לחנך את מטופליו לנהוג בזהירות ובאחריות. אחריותו של הרופא היא לכל הקהילה, ובתוכה גם אלה שלא נמנים על מטופליו.

בשיחה עם פרופסור מיכאל ויינגרטן, רופא משפחה בכיר וראש בית הספר החדש לרפואה בצפת, הוצגה תזה נוספת: רופא המשפחה הוא סוג של "רופא אישי", הרואה במוקד עיסוקו את האדם. עליו לתפור חליפה אישית המתאימה לכל מטופל. לעתים הוא מתפקד כ"רופא קהילתי" וגם אז עליו להתאים חליפה מתאימה לצורכי הקהילה. לעומתו, רופא המתמחה בתחום מקצועי ספיציפי רואה את הרפואה ואת הידיעות המדעיות שיש לו במוקד הטיפול אותו הוא מעניק למטופליו. הוא לא מתאים חליפה אישית אלא משתמש בידיעותיו המקצועיות.

המחקר במהות רפואת המשפחה יכול לשמש מפתח להבנת תפקידו של רב הקהילה. רב הקהילה אמור להיות מחובר לבני קהילתו תוך שהוא בונה אתם יחסי אמון, להצטיין באבחון מצבי מצוקה של בני קהילתו, תוך שהוא מסוגל להפנותם לגורמים טיפוליים ומקצועיים מתאימים. רב הקהילה לא חייב לשלוט בכל הפתרונות הקיימים; הוא אף לא חייב להיות פוסק הלכה בעל שיעור קומה. הוא סוג של "כיכר עיר" המחבר גוף ונפש של מטופליו. על רב הקהילה לחוש באחריות רציפה, תוך שהוא מלווה גם את התושבים החילוניים בקהילה או את אלה שאינם נזקקים לשירותיו באופן תדיר. רב הקהילה נדרש להעמיד את האדם במרכז, את הקהילה ואת בניה במוקד עולמו. לא פעם הוא מוצא עצמו לומד סוגיה דרך המשקפיים של בני קהילתו. רב הקהילה עוסק בחינוך; הוא לא מוותר לבני קהילתו על הצגת דרך חיים ראויה. הוא יוזם ומתעניין, ועושה כל שביכולתו לשיפור איכות החיים של החברים בקהילה. לכן לעתים הוא נאלץ להוכיח, לנזוף, להציב מראה בפני חברי הקהילה. תחושותי השלמה כרב קהילה באה לי רק ברגע שבו יכולתי

לעסוק גם ב'טיפול מניעתי', להוכיח את הקהל, להשתדל לעסוק בגיבוש דפוסי חיים עתידיים המשפיעים על אורח חייהם של חברי הקהילה. לא פעם חזרתי לעיין בדבריו של הרי"ד סולובייצ'יק:³⁹ "ומדוע, מורי ורבותי, תכבשו נבואתכם ולא תאמרו לעם בפירוש, כי יהדות פירושה שבת, טהרה וקדושת חיי המשפחה, מאכלות אסורות, איסורי ממון, אמונה פשוטה ותמימה בכל קודשי ישראל, בי"ג עיקרים הכתובים בסידור 'קורבן מנחה'? ... אל תדברו על יהדות פילוסופית מופשטת, יהדות מטפיזית, שאינה נוגעת ללבו של אדם ושאינה חודרת לתוך נשמתו". מנין שואבים את הכוח לומר דברים מעין אלה? מדוע, ברוך ה', הם נופלים, בדרך כלל, על אוזן קשובה? אני רוצה להאמין שעקרונות רפואת המשפחה, שהם הם עקרונות הרבנות הקהילתית, מהווים את הבסיס לגיבוש ולהגדרת התפקיד ולהצלחתו.

דמות רב הקהילה שונה בתכלית מדמות ראש הישיבה, פוסק ההלכה, אב בית הדין או רב השכונה ורב העיר. הגדרת תפקידו של רב הקהילה מתמודדת היטב עם אתגרי הפוסט-מודרניזם שהזכרתי בראש מאמרי. במידה רבה היא מייצרת חלק מהשאלות הנוגעות לתפקידו ולמקור סמכותו של הרב, והיא מתאימה לקהילות ייעוד ולקהילות גורל כאחת.

ד. אפילו

לכל אורך כתיבת המאמר השתדלתי שלא לשתף באירועים ובדילמות שליוו אותי כרב קהילה. כיהנתי כרב 'קהילת ייעוד' וכרב 'קהילת גורל', אך אני מבקש להניח שניסיוני האישי אינו רלוונטי לקביעת מסמרות הנוגעים לגיבוש תפקידו של הרב. אולם, אף על פי כן, אני מבקש להוסיף נדבך נוסף בבניית מעמדו של רב הקהילה.

לפני כמה שנים התארחתי בשבת בביתו של רב קהילה גדולה בניו יורק. עם צאת השבת, לאחר שסיים את ההבדלה, התיישב הרב ליד שולחן הכתיבה, הוציא פנקס טלפונים קטן, הרים את שפופרת הטלפון והחל לנהל שיחות רבות. הטייתי אוזן ונדהמתי. הרב התקשר לכל אותם שלא פקדו בשבת האחרונה את בית הכנסת, התעניין בשלומם ואיחל להם שיזכו להיפגש בבית הכנסת בשבת

39 הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, בתוך: הפרדס י"ז (ב), עמ' 12-13, הובא במאמרו של הרב מאיר ליכטנשטיין, 'הרב והרבנות במשנת הרי"ד סולובייצ'יק', בתוך: רבנות: האתגר (לעיל הערה 9), עמ' 986.

הבאה. ניסיתי לחשוב מה היה עולה בגורלי אילו במוצאי שבת הייתי מתקשר לאחד מחברי קהילתי והייתי אומר: "שלום, מדבר שי. מה שלומך? לא ראיתי אותך היום בבית הכנסת...". כך צמחו שורה ארוכה של תרחישים אפשריים למגוון תגובות ישראליות "טיפוסיות". לא יכולתי שלא לשתף את עמיתי מארצות הברית במצוקה שפקדה אותי. סיפרתי לו על תפקיד רב הקהילה, תוך שאני פורס בפניו שורה ארוכה של מאפיינים ייחודיים לקהילתי. הוא העמיד אותי על מספר גדול מדי של משפטים שנפתחו ב"אילו" ובאמצעם "אז". וכך, בפשטות מכאיבה, נעץ בי מסמר נוסף: "אתה יודע, הרב פירון, אני חושב שיש עוד הבדל בין רב הקהילה בארצות הברית לבין רב הקהילה בישראל. אצלנו קהל היעד היחיד של הרב הוא בני עדתו. ואילו אצלכם, קהל היעד המרכזי של הרב הוא... הקולגות שלכם, הרבנים האחרים. לא האדם הפרטי, לא הקהילה, עומדים במרכז העשייה הרבנית. לעיתים רב יודע מה מתאים לקהילה שלו ורק בגלל הקהילה השכנה, או ליתר דיוק: הרב של הקהילה השכנה, הוא נמנע מלהקל או לשנות". האמנם נכונים הדברים?

מבנה חדש לרבנות קהילה, השואב את כוחו ממעמד רופא המשפחה, יכול להיות בשורה גדולה לעתיד הרבנות ולעתידין של הקהילות המתחדשות בישראל.

הלכה והליכות

עומר של פרחים לשבת

עובדיה יוסף

מאמר זה נכתב לאות הוקרה לידידי הרב הראשי לצה"ל לשעבר, הרה"ג ר' מרדכי פירון שליט"א, יהי רצון שעוד יזכה לאורך ימים ושנות חיים, להגדיל תורה ולהאדירה. אמן.

א. מעמר – מהו?

המעמר הוא אחד מל"ט אבות מלאכות. ופירש רבנו עובדיה במשנה (שבת ז, ב): "המעמר הוא האוסף זרעים או תבואה וצוברם על מקום אחד". ובגמרא (בבלי שבת, צו ע"ב): "אמר רב אחא בר יעקב: מקושש עצים – מעמר הוה" (שיבולים תלושים ומפוזרים היו, והוא עמרן). וכדאמר לעיל (עג ע"ב), "האי מאן דכניף מלחא חייב משום מעמר". ע"כ. וכן כתב רבנו אליעזר ממיץ בספר יראים השלם (דף קלב, ע"א): "המעמר: כל כינוס דבר מגידולי קרקע נקרא מעמר, הלכך ייזהר אדם מלאסוף פירות המפוזרים ולקבצם ביחד, דהוי מעמר". ובאור זרוע חלק ב (סימן נז) כתב בשמו, "הלכך ייזהר אדם שלא לאסוף פירות או ביצים המותרים בטלטול לקבצם יחד, משום דהוי מעמר". ע"כ.

ב. "אין עימור אלא בגידולי קרקע"

והנה בשבת (עג, ע"ב) איתא: "אמר רבא: האי מאן דכניף מלחא ממלחתא חייב משום מעמר. אביי אמר: אין עימור אלא בגידולי קרקע". וכן הגירסא בספר הערוך (ערך חלתא), ובתרומת הדשן (סימן נו), ובאור

* הראשון לציון הרב עובדיה יוסף, ידיד קרוב ל"בעל היובל" הרב מרדכי פירון במשך עשרות שנים, נפטר בחודש חשוון תשע"ד. את מאמרו לספר זה מסר לנו זמן קצר קודם שחלה ונתבקש לישיבה של מעלה.

זרוע (סימן נז). ואחרי כן הביא האור זרוע מה שכתב הרמב"ם (פרק ח הלכה ה), "המעמר אוכלים לאכילה שיעורו כגרוגרת שהוא אחד משלשה מכביצה, ואין עימור אלא בגידולי קרקע". ותמה עליו, דלמה פסק כאביי, הא קיימא לן שהלכה כרבא לגבי אביי חוץ מיע"ל קג"ם (כבא מציעא, כב ע"ב). ולכן כתב שאסור לאסוף "ביצים" ולקבצם יחד, דהוי מעמר.

גם ב"כסף משנה" שם הביא דברי הרמ"ך שתמה על הרמב"ם, שלמה הניח סברת רבא שחייב משום מעמר על איסוף המלח שאינו גידולי קרקע ופסק כאביי. והשיב מרן ה"כסף משנה" שאין בזה השגה, כי ספר מוטעה נזדמן להרמ"ך שהיה גורס רבא, ואינו אלא רבה בה"א, ולכן פסק כאביי דהוא בתרא. וכן הוא בהרב המגיד שם. וכן כתב רבנו חננאל דלא קיימא לן כרבה, אלא כאביי דאמר אין עימור אלא בגידולי קרקע.

וכן כתב בספר העתים (סימן רכג), וזו לשונו: "וקא אמרי רבנן דליתא לדרבה אלא הלכה כאביי דאמר אין עימור אלא בגידולי קרקע, מה שאין כן מאן דכניף מילחא" וכו'. עיין שם.

והנה הרב 'עולת שבת' (סימן שמ סק"ט) העיר על מה שכתב מרן בש"ע שם, "שאסור לקבץ מלח ממשרפות המלח, שדומה למעמר", דמשמע שאינו אלא איסורא דרבנן בעלמא, ואינו חייב משום מעמר. ותימה דלמה פסק כאביי, דסבירא ליה שאין עימור אלא בגידולי קרקע, הא קיימא לן כרבא לגבי אביי חוץ מיע"ל קג"ם.

וגם על הרא"ש שפסק בהדיא כאביי יש לתמוה, דהא אנן קיימא לן כרבא לגבי אביי. וצריך עיון. והרב 'טל אורות' (דף כה, ריש ע"ג) תפס עליו, שלא ראה דברי הרב המגיד והכסף משנה, דגרסינן רבה. ע"ש. וכן כתב הגרי"ב בגליון (שבת עב ע"ב), שעל פי מה שכתב הרא"ש (פרק הזהב סימן יט), שלא מצינו בכל הש"ס שמקדים רבא לאביי, כי אביי מלך קודם רבא, ולפי זה צריך לגרוס כאן רבה. והמאירי (שבת עג ע"ב) היה גורס רבא, ולכן פסק שיש עימור שלא בגידולי קרקע. ושוב הביא דברי הרמב"ם. ובגליון המאירי הובא שאף ההשלמה גרס רבא, ולכן פסק שיש עימור שלא בגידולי קרקע, שהלכה כרבא לגבי אביי, אלא שסיים, "ואית דגרסי רבה". ע"ש.

וראיתי להרב 'טל אורות' (כה, ע"ג) שהביא לשון היראים (סימן קב) במלאכת המעמר, שכתב, מעמר, כל כינוס דבר "מגידולי קרקע" נקרא מעמר. ואמר רבא, האי מאן דכניף מלחא ממלחחא חייב משום מעמר. ע"כ. ודבריו מרפסן איגרי, שמאחר שכתב בראש דבריו "מגידולי קרקע", ומוכח שפסק

כאביי, שאין עימור אלא בגידולי קרקע, היאך סיים דמאן דכניף מלחא ממלחתא חייב משום מעמר, והא מילחא לאו מגידולי קרקע הוא? ודבריו סתראי ניהו. ע"כ.

אולם בספר יראים השלם (דף קלב ע"א) לא נזכר כלל הא דמאן דכניף מלחא ממלחתא. וגם באור זרוע (סימן נ) שהעתיק לשון הר"א ממיץ לא נזכר כלל הא דכניף מלחא וכו', וכתב בתועפות ראם שם, שבספר יראים שבכתב יד ליתא הא דכניף מלחא כלל, וכמו שהעתיק האור זרוע, וסבירא ליה שהעיקר כמי שאומר שאין עימור אלא בגידולי קרקע. ומה שכתב האור זרוע בשמו שהאוסף ומקבץ ביצים המותרים הוי מעמר, צ"ל "כמעמר", כנוסח היראים השלם, והאיסור הוא מדרבנן, וסבירא ליה כמו שכתב ה"בית יוסף" (סימן שמ אות ט) אליבא דהרמב"ם, דלא פליג אביי אלא לפוטרו מחטאת, אבל איסורא מדרבנן מיהא איכא. וכן כתב הרב המגיד (פרק כא הלכה יא), שמשום הכי כתב הרמב"ם שם, שאין מקבצים את המלח מפני שנראה כמעמר, דסבירא ליה שלדבריו הכל אסור. עיין שם.

ג. אין עימור אלא במקום גידולו

והנה כתבו התוספות (ביצה יא ע"א), אהא דתנן "מביאים עצים ביו"ט מן הקרפף אפילו מן המפוזר", תימה, "הא הוה מעמר שהוא אב מלאכה! ויש לומר דלא שייך עימור אלא במקום שגדלים שם". ע"כ.

וכן כתב בחידושי הריטב"א (שבת עג, ע"ב) בשם התוספות, שאין מעמר אלא במקום גידולו או בעיקר תחילת מקום לקיטתו, כמו המקושש בשדה, אבל זה שהיה כנוס בקרפף ונתפזר אין בו משום מעמר. ע"כ.

וכן כתב הסמ"ג (לאוין סה). וכן כתב הר"ן פרק ב' דביצה (דף יט ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל: "ומדלא אסרינן הכא אלא משום דמיחזי כמאן דמכניס העצים לחול, ולא אסרינן משום מעמר, יש מכאן ראייה למה שכתב רבנו יצחק בן רבינו מאיר, שאינו חייב משום מעמר אלא במלקט הפירות במקום שגדלו שם" (וע"ע בתוספות מו"ק יב, ע"ב).

גם בתוספות רי"ד (שבת עג ע"ב) כתב וז"ל: "המעמר הוא המקבץ שבולים מאחורי הקוצר, ועושה אותם עומר. ואי קשיא אם כן מי שנתפזרו לו פירות בשבת בחצרו או בשדה וליקטן יתחייב משום מעמר? תשובה: אין מעמר אלא בשעת תלישתו מן הקרקע, שזהו הוא תחילת ליקוטו, אבל פירות שנלקטו כבר ואחר כך נתפזרו אין זה מעמר". עכ"ל.

וכן כתב הרב בעל המאורות (שבת עג, ע"ב), שלדעת הרמב"ם אף על פי שאין עימור אלא בגידולי קרקע, מכל מקום אסור לכתחילה מפני שנראה כמעמר, ואף על גב דאמרינן (פ"ק דביצה יג ע"ב), שמעמר אדם ערימה בשבת ואינו חושש, יש לומר שבביתו מותר לעמר, לפי שאין דרך העימור אלא במקום שקצר, שכשקוצרים בשדות עושים ערימות, אבל כשמביאים לביתו, אף על פי שמעמרם אין בכך כלום, והיינו דאמרינן האי דכניף מילחא ממלחא. ע"כ.

וכן כתב הסמ"ק (ר"ס רפב), שהמעמר הוא המאסף שבולים הרבה, ודווקא כשמקבצם ממקום חיבורם וגידולם. ע"כ.

וכן כתב בספר אהל מועד ח"א (דרך ד נתיב ו דף מב ע"א). וכ"כ הרמ"ך בהגהותיו (פרק כא הלכה יא). והובא בכסף משנה (פרק ח הלכה ו), שאין מעמר בפירות אלא דוקא כשקבצם ממקום שנפלו שם מן האילן, אבל אם קבצם בבית לא, כדאמרינן (בביצה יג סע"ב), שהמעמיד ערמה בשבת פטור. ע"ש.

וכן כתב המאירי שבת (עג ע"ב) וזו לשונו: "יש שואלים: היאך המעמר נאסר, והלא בפ"ק דביצה (יג ע"ב) איתא, מעמיד אדם ערמה בשבת ואינו חושש? ומתמצים שבביתו "מותר לעמר", שאין דרך עימור אלא במקום שנקצר שם בשדה, אבל כשמביאין בביתו אף על פי שמעמרין אין בכך כלום".

והנה בספר 'טל אורות' (דף כ סע"א) כתב שיש להסתפק, דשמא אף שלא במקום גידולו איסורא מדרבנן מיהא איכא. ע"ש.

ובשו"ת זבחי צדק ח"ב (תאו"ח סימן כ דף יט ע"א) כתב, שיש איסור מדרבנן אפילו שלא במקום גידולו. ע"ש. אבל המשנה ברורה (סימן שמ ס"ק לז) כתב על דברי מרן הש"ע שם, "שאסור לקבץ כל דבר ממקום גידולו", דהיינו פירות וירקות עצים ועשבים וכל דבר הגדל מן הקרקע, ובאלו יש חיוב מן התורה כשמקבצם ממקום גידולם, שזהו מלאכת מעמר, ומאי דנקט המחבר לשון "אסור" להורות לנו דשלא במקום גידולו, כגון שנתפזרו לו בבית, אפילו איסורא דרבנן ליכא כשמקבצם יחד.

וכן פסק הרב חיי אדם (כלל יג סימן א). וכן מוכח ממה שכתב בשיטה מקובצת (ביצה לא ע"א) שהאיסור של מעמר אינו אלא במקום גידולו, והכא דהוי שלא במקום גידולו "שרי". ע"כ. וכן כתב המאירי (שבת עג ע"ב) הנ"ל, שבביתו דהוי שלא במקום גידולו "מותר" לעמר, לפי שאין דרך עימור אלא במקום שקצרו שם, דהיינו במקום גידולו. וכן כתב בעל המאורות הנ"ל,

שבביתו מותר לעמר. ע"ש. וכן העלה הרב גזע ישי (מערכת א אות נב), שאפילו איסור דרבנן ליכא. ודייק כן מדברי הטור (סימן שמ). ודחה מה שכתב הרב 'טל אורות' לדייק מדברי מהרש"ל בים של שלמה (פרק המביא סימן ו), דאיסור מדרבנן מיהא איכא, דליתא. וה'טל אורות' עצמו סיים להוכיח מדברי השיטה מקובצת הנ"ל שאפילו איסורא דרבנן ליכא. ע"ש.

והנה בשלטי הגבורים (פרק כלל גדול דף לב ע"א מדפי הרי"ף) כתב, שמדברי הרמב"ם משמע שאפילו שלא במקום גידולו אסור, שכתב (בפרק כא הלכה יא), "אין מקבצים את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר". ולא קאמר "ממלחתא", אלמא שאסור גם שלא במקום גידולו. ע"כ.

גם הרב 'טל אורות' העיר על שלא הזכיר הרמב"ם החילוק דשלא במקום גידולו מותר. והגאון הפרד"ס בספר 'אות היא לעולם' ח"ב (דף צב ע"ב) כתב, שאין לתמוה על זה, מפני שאין דרך הרמב"ם להביא בחיבורו אלא מה שנזכר בגמרא בפירוש (וכמו שכתב בספר יד מלאכי בכללי הרמב"ם והסמ"ג אות ב. ע"ש).

גם הרב אליה רבה (סימן שמ ס"ק יח) כתב, שדעת מרן ה'כסף משנה', שגם הרמב"ם מודה שאין איסור מעמר אלא במקום גידולו. והאגלי טל (מלאכת מעמר אות טו) כתב, שאע"פ שדעת מרן שגם הרמב"ם סובר כן, אבל הוא סבור שלדעת הרמב"ם חיוב מעמר הוא אפילו שלא במקום גידולו. ומכל מקום פסק שם (בסעיף ב), שאפילו גידולי קרקע שהיו כבר מאוספים, ונתפזרו, וחזר וקיבצם ואספן שלא ממקום גידולן, אין זה נקרא מעמר. ע"ש.

אולם הגאון בעל משכיל לאיתן בספרו יד איתן על הרמב"ם (פרק ח מהלכות שבת הלכה ו) כתב, שאף לרבנו בעינין שיהיה דווקא במקום גידולו, ורק כשמדבקם יחד עד שנעשו לגוף אחד יש בזה איסור מעמר אפילו שלא במקום גידולו, ודלא כמו שכתב המעשה רוקח, שרבנו אוסר בכל ענין, ושחולק על התוספות והר"ן וסיעתם. ואפשר שאף התוספות והר"ן מודים למה שכתב רבנו שאם דיבקם ועשאו גוף אחד, חייב משום מעמר אפילו שלא במקום גידולו.

וכ"כ עוד בספרו 'נחל איתן' (פרק ח מהלכות שבת הלכה ו). והביא מה שכתב הרמב"ם (בפרק כא הלכה יא), שאם נתפזרו לו פירות בחצירו, לא יתנם לתוך הסל, שמא יכבשם בידו בתוך הסל, ויבוא לידי עימור.

ומוכח שדוקא כשכובשם עד שעושה אותם גוף אחד, אף בחצר דלא הוי מקום גידולן הוי עימור. ע"ש.

וכן כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סימן לט), שדווקא כשמדבק הפירות עד שנעשו לגוף אחד והיו לאחדים בידו, חייב משום מעמר אפילו שלא במקום גידולו. ע"ש. וכן משמע בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ריד).

ד. הלכה למעשה: זר פרחים בשבת

אשר על כן נראה שאיש נכבד אשר בשבת יום שמחת לבו, הביאו לו ידידים וקרובי משפחה פרחים בצבעים שונים בודדים, ואחד מבני ביתו מקבצם ועושה מהם זר פרחים נחמד למראה, אין בזה משום איסור מעמר, ומותר לעשות כן לכתחילה בשבת.

הר הבית והעלייה בו בזמן הזה*

שאר-ישוב כהן

"מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו. נקי כפיים ובר לבב, אשר לא נשא לשווא נפשו ולא נשבע למרמה. ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלוהי ישעו".
מנחת ברכה ליובלו של ידיד נפשי הדגול ואלוף נעורי הרב מוה"ר מרדכי פירון שליט"א.

בספרו "כפתור ופרח" כותב רבנו אשתורי הפרחי, מגדולי הראשונים, שרבנו חננאל (יחיאל) מפאריס, מבעלי התוספות, "אמר לבוא לירושלים, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה...". רוב הפוסקים, ראשונים ואחרונים, תמימי דעים עם השיטה הסוברת שמבחינה עקרונית תיתכן הקרבת קרבנות בזמן הזה. ראויה לציון העובדה שרבים מן האחרונים

* זכיתי להכיר מקרוב את הרב מרדכי פירון שליט"א עוד בימי נעוריי ולימודיי בשיבת מרכז הרב בירושלים, בבית הרב אשר ברחוב הרב קוק, כשהגיע כבחור ועולה חדש לארץ ללמוד בשיבה יחד עם חבריו מ"עליית הנוער" ומשיבות בני עקיבא וחוגי הקיבוץ הדתי. הם הגיעו אז ללמוד בשיבה והיוו את הסנוניות הראשונות של דור הכיפות הסרוגות, בוגרי ישיבת ההסדר הראשונות ויוצאי מוסדות הציונות הדתית. לימים הפכו לרוב בניין ורוב מניין של תלמידי הישיבה הקדושה מרכז הרב ולרמ"ם בשיבות. נתקיים בשיבת מרכז הרב מה שאמר כ"ק אבי מורי הרב הנזיר הקדוש זיע"א: "על ישראל ועל רבנו, ועל תלמידיהוון ועל כל תלמידי תלמידיהוון ועל כל מאן דעסקין באורייתא, די באתרא קדישא הדין': 'על רבנו' – מרן הרב הגראי"ה זצ"ל, 'ועל תלמידיהוון' – אנו, תלמידי מרן הרב זצ"ל". ועל "תלמידי תלמידיהוון" – שהם תלמידי ישיבות ארץ ישראל שגדלו, ברוך ד', למאות ולאלפים ד' ישמרו ויהיים. זכורני כי בני חברותו של הרב פירון, שקראנו לו אז בשם משפחתו הלועזי "פיסק", התמקמו בכותל המזרח של הישיבה. ר' מרדכי יבלחט"א למד בחברותא עם ר' יהודה דומיניץ זצ"ל, סופר והוגה דעות, לימים מראשי בני עקיבא ומנהל מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית, ועם ר' יעקב בס ז"ל, איש הקיבוץ הדתי (דומני שדה אליהו). החבורה הקדושה של ראשוני בוגרי ישיבות בני עקיבא וישיבות ארץ ישראל שהרב פירון וחבריו השתייכו

הוכיחו כי גם לאחר חורבן הבית הקריבו קרבנות. בעיקרה, שיטה זו מבוססת על פסק הרמב"ם, הלכות בית הבחירה פרק ו הלכות יד, טו וטז, שכתב בין היתר הלכה למעשה: "...לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אעפ"י שאין שם בית בנוי... שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא". הראב"ד השיג בחריפות על הרמב"ם, וכתב: "שאפילו לרבי יוסי דאמר 'קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא', לא אמר אלא לשאר א"י (לעניין הקדושה למצוות התלויות בה). אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו. לפיכך: הנכנס עתה (ל)שם אין בו כרת".

דברי רש"י במסכת זבחים דף ס ד"ה 'אי קסבר' ודברי תוספות שם ד"ה 'אי קסבר' נראים כנוטים לשיטת הראב"ד. אכן על דבריו שאין דין כרת כתבו כמה מן הפוסקים והאחרונים שמכל מקום יש בזה איסור תורה או לכל הפחות איסור דרבנן, ויש שהוכיחו כן מדיוק בלשונו של הראב"ד.

לאחר שהביא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, כותב רבינו מנחם המאירי (בחיידושו למסכת שבועות, מהדורת הרב לנגה, עמ' 29): "והמנהג פשוט להכנס שם, לפי מה ששמענו". אותו "מנהג פשוט", שרחוק מאוד מלהיות כך בימינו אנו, טעון הבהרה. קשה מאוד להבין את דבריו המסתמכים והמתבססים רק על דעת הראב"ד, שהיא לכאורה דעת יחיד, בעוד שרוב

אליה דבקה לאהבה בראש הישיבה, מו"ר הגה"צ הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, ובר"מ הישיבה, אדוני אבי מו"ר מרן הרב הנזיר הקדוש זצ"ל. הם השתתפו בשיעוריהם והיו לבני ביתם. בייחוד הצטיין בכך ר' מרדכי פירון שליט"א, שקבע את מקום לימודיו בישיבה, ממש סמוך למקום בו ישב ולמד מרן הרב צבי יהודה זצ"ל ובקרבת מקום למקום ישיבתו ולימודו של אבא מארי הרב הנזיר הקדוש. ר' מרדכי הקפיד במיוחד להשתתף בשיעוריהם, שיעורי התנ"ך והמחשבה של הרב צבי יהודה זצ"ל, השיעורים בנושאי הלכה ואגדה, מדרשי הלכה והמידות שהתורה נדרשת בהן, וכן השיעורים בספרי היסוד של מחשבת ישראל: "הכוזרי" לרבנן יהודה הלוי זיע"א ו"האמונות ודעות" לרבנו סעדיה גאון זיע"א, ולימים גם שיעורים בכתבי אור ישראל וקדושו, מרן הרב הראי"ה הכהן קוק זצ"ל, שהלכו ונערכו ע"י אבא ומארי זצ"ל ועל ידי בנו של הרב, מרן הרב צבי יהודה זצ"ל. ר' מרדכי בא גם בימי שישו לבית אבא מארי הרב הנזיר זיע"א להשתתף בשיעורים בזהר ובתיקונים ובספרי חכמת האמת (כך היה רגיל אבי מורי זצ"ל לקרוא לספרי הקבלה שעסק בהם ולימדם בחוג מצומצם בביתו). שמחתי באומרים לי כי הולך ונערך ועומד לצאת לאור ספר יובל לכבודו של חברי וידיד נפשי הרב פירון שליט"א, והחלטתי להקדיש לכבודו תזכיר שהכנתי בזמנו והגשתי למועצת הרבנות הראשית לישראל בנושא הר הבית, הכניסה אליו והקמת בית תפילה יהודי בתוכו.

הראשונים והפוסקים חולקים על שיטה זו. זאת ועוד: לכאורה, דברי המאירי כי ה"מנהג פשוט" אינם משתלבים יפה עם דברי ה"כפתור ופרח" שחי באותה תקופה וכותב בספרו: "א"כ היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ נוכל להתקרב לענין תפלה והשתחויה עד אותם הכותלים. וכן עמא דבר באים עד אותם הכותלים, ומתפללים לאל ית', לפני אלו השני שערים שהזכרנו". הרי מפורש בדבריו שנהגו בתקופה ההיא לא להיכנס להר הבית כלל.

בדורות האחרונים עלתה שאלה זו מחדש, הן לגבי כניסה להר הבית והן לגבי אפשרות חידוש עבודת הקרבנות בזמן הזה. הגאון רבי צבי הירש קלישר זצ"ל, אחד מגדולי האחרונים, מסיק בספרו "דרישת ציון", לאחר בירור הבעיות הכרוכות בהקרכת קרבנות בזמן הזה – כי אפשר להתגבר על כל הקשיים הכרוכים בחידוש העבודה בזמננו, "רק אם יתנו לנו שרי ירושלים השולטים על מקום המקדש – רשות כניסה למקום".

אחדים מענקי התורה של אותו דור הסכימו לרעיון זה. בראש ובראשונה יש להזכיר את איגרותיו החשובות של רבו של הרב קלישר, הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, מהן משתמע כי דעתו חיובית בכל הקשור להקרכת קרבן הפסח בימינו (למרות שבשתי האיגרות הראשונות הוא מעלה נימוקים כנגד הקרכת הקרבנות בזמן הזה). מלשונו באיגרת נשמע כי הוא נוטה לדעת הראב"ד: "בריך מתייך לשלם, לכבוד רב חביבי כנפשי הרב וכו' מו"ה הירש נ"י, אודיע שאתמול השגתי תשובה מכבוד חתני הגנ"י (הכוונה לחת"ם סופר), וכתב בזה הלשון: מה שכתב מו"ה לבקש משרי ירושלים ליתן רשות להקריב, הוא קפדן גדול על אתר דא לבל יקרב שם מי שאינו מאומת ישמעאלים. כי שם נבנה בית עבודה שלהם.. ואף אם היה לנו רשות מלבד מה שכתב חותני נ"י לנכון בענין בגדי כהונה בתכלת וארגמן, גם יהיה רק תועלת לפסחים, כי קרבנות יחיד אין באין בטומאה וקרבנות צבור צריך להיות משקלי ישראל...". חת"ם סופר עצמו התייחס לשאלה זו בתשובותיו (יורה דעה סימן רלו ועוד) בהעמידו את משאלת רבי יחיאל מפאריס (המובאת לעיל) על האפשרות של הקרכת קרבן פסח בלבד (ראה המכתב), בשל הקושי לגבות בזמן הזה שקלים מכל ישראל. כמובן שאפשרות הקרכת קרבנות יחיד לא נדונה, משום שלא הותרה הקרכתם בטומאה.

גדולי ישראל רבים עסקו בשאלה זו בדורות האחרונים. אכן, גם זו מסממניה המובהקים של צפיית הישועה בכל הדורות, עד דורנו האחרון, דור הישועה והפדות.

בזמנו המציא לי ידידי ועוזרי לשעבר ברבנות הצבאית, הרב אשר סוכא נ"י (מדגוור, קולורדו) הדפסה מחודשת של ספר "קרנות המזבח" שנדפס בווראשא תרפ"ח, מאת אביו הרב יאקל סאבא זצ"ל. הרב מקאלק היה נערץ על החזון איש זצ"ל, כפי ששמעתי, בהזדמנות מסוימת, מפיו של החזון"א בעצמו. הרב הנ"ל הקדיש את ספרו "להעיר לב העם להשיב סדר העבודה לירושלים בהסיר כל הפקפוקים שנפלו בענין הקרבת קרבנות בזה"ז". הקדמת הספר מעניינת מאוד, ונזכרת שם העובדה ההיסטורית הבאה: "וכמה געגועים היה לו לאותו צדיק יסוד עולם מרן הגאון ר' עקיבא איגר זצ"ל, לקבל רשיון, להקריב שם קרבנות עבור בזה"ז (ראה גם לעיל) ומפי רב אחד שמעתי שקבלה בידו מהגה"צ הר"ר צדוק הכהן מלובלין זצ"ל, שמחמת שהחת"ס זצ"ל היה ממודעי בית-רוטשילד, וע"כ כתב מזה הגרע"א לחתנו הגה"צ להשתדל בזה ע"י בית רוטשילד אשר להם יד ורגל בחצרות מלכים בנוגע להשיג רשיון על זה". הספר הנ"ל הוא תמציתי ויסודי, ועיקרו משא ומתן עם בעל החפץ חיים זצ"ל על זיהוי מקום המזבח. הדברים מזכירים את דברי הגר"א לתלמידו הגר"ח מוולאזין זצ"ל "שאם יתאמצו בה שעה אחת יהיה כבר אחרי המעשה", הכוונה, לגאולה האחרונה שתהיה במהרה בימינו בעזה". הספר מסתיים בקריאה קדושה לכל איש ישראל למסור נפשו על מצווה זו.

נוסף ונדגיש: בבואנו לדון בשאלה גדולה זו של קדושת מקום מקדשנו בזמן הזה, שממנה נובעת במידה רבה הגישה היסודית לשאלת הקרבת הקרבנות בזמן הזה ובשאלת הכניסה להר הבית ולמקום המקדש, ראוי שיהיו לנגד עינינו תמיד דברי אור ישראל וקדושו, מרן הרב הראי"ה קוק זצ"ל, בתשובתו הידועה על עניין קדושת מקום מקדשנו בזמן הזה: "אילו היה בידינו להכריע בין החולקים, אם הקדושה של ציון וירושלים, וביחוד קדושת בית חיינו כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, קדשה או לא קדשה לעתיד לבוא, והיינו באים לדון בתחילה איך היה הדבר נוטה מתוך פסוקי התורה שבכתב, ודאי יצא לנו המשפט מתוכם להחליט את נצחיות הקדושה של המקום הזה קדושת עולמים... אמנם באמת אין לנו כל ענין הכרעה כלל". עיינו שם בכל דברי התשובה המקיפים ומאירים נושא נרחב זה מכל צדדיו. אמנם, כך רווחה הלכה בישראל, וכמעט כל גדולי ישראל בכל הדורות ניגשו לדון בשאלה זו על בסיס השיטה שקדושת הר הבית והמקדש עדיין בתוקפה עומדת. שיטה מחמירה זו אוסרת עלינו להיכנס לשטח המקדש בטומאת מת כיוון שיש בכך איסור כרת, ואף מחייבת את דיני מורא מקדש

על כל שטח הר הבית בזמן הזה, למרות כל זאת, ואולי דווקא משום כך, משכנו גדולי ישראל נפשם על תשוקתם העזה לחדש את הקרבת הקרבנות בזמן הזה, ובייחוד קרבן פסח, שבזכותו תבוא הגאולה. איתורו המדויק של מקום המקדש והמזבח עשוי כמובן לקדם מבחינה הלכתית את פתרון שאלת הקרבנות בזמן הזה ואת קביעת תחומי הכניסה להר הבית. גם בשאלה זו עסקו רבים מ טובי החוקרים בישראל, בייחוד בזמן האחרון. להלן נברר באופן כללי את יסודות הבעיה מנקודת מבט הלכתית ומציאותית כאחת.

מעלות בתחומי הר הבית והמקדש

קדושת הר הבית מחולקת לכמה דרגות המפורטות במשנה (כלים פרק א משנה ח-ט). עיקרן: הר הבית עצמו, דהיינו, חצר המקדש; החיל – הוא המחיצה שלפני העזרה ברוחב עשר אמות; העזרה, והמקדש עצמו, המתחלק גם הוא לדרגות אחדות של קדושה.

גם בזמן שבית המקדש היה קיים מותר היה לטמא מת להיכנס לשטח המוגדר כהר הבית עד החיל, וכך פסק הרמב"ם: "טמא מת, אפילו המת עצמו מותר להכנס להר-הבית שנאמר: 'ויקה משה את עצמות יוסף עמו', עמו במחנה הלוייה".

תחום איסור הכניסה לטמאי מת (וכן לנכרים) מתחיל מהחיל, ואף לגבי שטח זה אין האיסור אלא מדרבנן. הוא הדין לגבי שטחה של "עזרת נשים", שלטמא מת האיסור הוא מדברי סופרים. איסור תורה ממש, שיש בו כרת, לטמא שנטמא באב הטומאה הנכנס למקדש, הוא רק על השטח מעזרת הנשים ולפנים, דהיינו, עזרת ישראל, עזרת כהנים, מקום המזבח, בין האולם למזבח, ההיכל וקודש הקודשים, וכן אחת-עשרה האמות שמאחורי קודש הקודשים לצד מערב. השטח הזה כולו מוגדר מבחינה הלכתית כמקום המקדש.

נראה לי שאנו חייבים להציע לפני גדולי התורה שבדור ולפני מועצת הרבנות הראשית לישראל מפה מפורטת שתשרטט את התחומים המדויקים בתוך השטח הידוע היום בשם הר הבית ותציין את גבולות מקום המקדש, הר הבית ותוספת הורדוס. בייחוד בשטח שבין צפון לדרום, שאפילו בעין בלתי מזוינת ניתן לראות שהוא גדול בהרבה מהשטח של "חמש מאות אמה על חמש מאות אמה" הנזכר במשנה.

*

אני חייב תשובה לרבים ששאלו, ובצדק: מה יום מיומיים? שנים רבות חלפו מאז הודיע רב-אלוף מוטה גור ז"ל "הר הבית בדינו", אך בפועל נותר הר הבית בשליטת הוואקף המוסלמי. מדוע להעלות את הנושא דווקא עכשיו? התשובה היא פשוטה. הסטטוס-קוו בשטח הופר ומופר על ידי הוואקף, המבצע עבודת הרס וחפירות בהר הבית. לצערנו העמוק, הולכות ומתקיימות לנגד עינינו ולמגינת לבנו נבואות הזעם של נביאי האמת והצדק, הנבואה של "ציון שדה תחרש" (מיכה ג, יב) והנבואה "אדמתכם לנגדכם זרים אוכלים אותה ושממה כמהפכת זרים" (ישעיהו א, ז) בכל מה שנוגע לשטחים הפנימיים בהר הבית. כל זאת למרות העובדה שהריבונות על ההר נמצאת בידי ישראל. לכן, לכאורה, כאשר בדינו לשנות את המצב הקיים, האחריות נופלת גם עלינו, רבני ישראל, לתבוע מממשלת ישראל לעשות כל שביכולתה על מנת להבטיח ריבונות ונוכחות יהודית מלאה בהר הבית.

ההצעות שהעליתי בפני מועצת הרבנות הראשית בדבר קביעת דיני האיזורים השונים בהר על פי מעלות קדושתם התבססו על פסיקתו ההלכתית הברורה של גיסי המנוח, מרן הגאון הרב שלמה גורן זצ"ל, הרב הראשי לישראל, כפי שהתבררה בהרחבה בספרו הגדול "הר הבית" שיצא לאור בשנת תשנ"ב. וכן על דבריו של מרן הגאון הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב מרדכי אליהו זצ"ל כפי שנתפרסמו בזמנו ב"תחומין" כך ג, כתגובה למאמרו החשוב של הרב הגאון זלמן קורן שליט"א, מחבר הספר "חצרות בית ד"'. בזמן האחרון עסק בנושא הרב הגאון ר' ישראל אריאל שליט"א, ראש מכון המקדש, בקונטרסו החשוב "בית ה' נלך – התפילה בחצרות בית ד" שהתפרסם כנספח ל"סידור המקדש", ועוד עסקו בדבר הרבה תלמידי חכמים וחוקרים מובהקים.

עלי להדגיש כי הגוף המוסמך לפסוק בנושא הוא הרבנות הראשית, ואין אני אלא כדן לפני חכמים, בתקווה שיתקבלו דבריי ויוסקו המסקנות הראויות.

*

לצערנו, הולכת ונוצרת בתודעת הציבור תפיסה שגויה לפיה יש בזמננו מי שמתיר כניסה להר הבית כולו ואינו חושש מפני האיסור החמור של כניסת טמאי מת למקום המקדש. דבר זה עומד בניגוד לפסיקת כל גדולי האחרונים, ובתוכם אור ישראל וקדושו מרן הרב קוק זצ"ל. לעומת זאת, מן הפרסומים בעיתונות נוצר הרושם שקיום תפילות יהודים על הר הבית הוא תופעה חדשה,

“ראשונה מזה אלפיים שנה”, וכי יהודים שומרי תורה ומצוות, ובוודאי גדולי תורה, הדיירו עצמם מאז החורבן משטחי הר הבית ולא קיימו בו תפילות. גרוע מכך: נוצרה דעת קהל בינלאומית הנרתעת מפני תפילת יהודים על הר הבית, משום שכביכול יש בה משום התגרות באמונתם ובפולחנם של “אחרים” ופגיעה ב”חופש הדת והמצפון”. דברים אלו הם חסרי שחר וטעונים בירור והבהרה, ולכך מיועדים הדברים הבאים.

שאלת יחסי יהודים ומוסלמים לגבי הר הבית התעוררה כבר בימי הפגנות הכותל ומהומות הדמים של חודש אב תרפ”ט, שנגרמו כתוצאה מדברי ההסתה של המופתי הירושלמי חאג’ אמין אל חוסייני. הלה טען כי היהודים מתכוונים לפגוע במסגדים שעל הר הבית. אור ישראל וקדושו, מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ”ל, רבה הראשי הגדול של ארץ ישראל, השיב לו תשובה ניצחת: “עובדה היא, כדברייך אדוני, שמנהג יהודים שלומי-אמוני-ישראל לתלות בכל סוכה יהודית בחג הסוכות לוח מיוחד של תפלות הנקרא בשם ‘מזרח’ ועליו תמונת מקום המקדש – ציורו של מסגד עומר. הדבר נובע מכך, שלגבינו אין בתמונת המסגד משום בית עבודה זרה, כפי שפסק הרמב”ם. אחרת לא היינו מרשים לתלות תמונתו אצלנו, במקום קדוש. אנו מצפים ומתפללים ליום שבו כל בני האומות יבינו בצדקת אמונתנו, ואז יבנה מקדשנו בימות המשיח, אבל על יחסנו הטוב אליכם, מעידה דוקא תמונת מקום המקדש, שאנו תולים אצלנו – עליכם לשמוח על כך, ולא למחות כנגד זה”.

כמה מוזרה הטענה כי בבואנו להתפלל במקום הקדוש לנו ביותר אנו פוגעים באתרים המקודשים לזולתנו. אדרבה ואדרבה: בבואנו אל המקום הקדוש כמטיילים ותיירים, ללא מורא מקדש, אז אנו פוגעים בקדושתו בבחינת “באו פריצים וחילוה”. אולם בבואנו אל המקום הקדוש הזה כדי להתפלל בו, אנו מתייחסים אל כל ההר מתוך מורא של קדושה. על ההר הזה ניבאו נביאי ישראל: “נכון יהיה הר בית ה’ בראש ההרים ונישא מגבעות, ונהרו אליו עמים”. על ההר הזה יקום באחרית הימים בית המקדש לאלוהי ישראל, ועליו נאמרה הנבואה “כל העמים יהפכו שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה’”.

עובדה היא – שהוכחה על ידי כמה חוקרים היסטוריים חשובים (להלן נסקור בקצרה את המקורות ההיסטוריים) – כי בימי תור הזהב של מלכות האסלאם התקיימו תפילות על הר הבית בבית כנסת מיוחד לכך, ברשות מנהיגי האסלאם ומלכיהם ובעידודם.

עם כל הצער על שאינן יכולים לבוא וליראות ולעשות חובותינו בבית בחירתנו, חלילה לנו לבחור בדרך של פגיעה בבני עמים אחרים. אך לא נוכל לסבול את גזילתם, הפקרתם ושעבודם של קודשינו בידיהם של אחרים. משום כך גם אנו נבוא אל ירמיהו, לכשייקבעו התחומים המותרים, ונעמוד להתפלל עליו. זכותנו ההיסטורית לכך נקבעה במשך דורות, ואינן אנו, בני אברהם יצחק ויעקב, יכולים ורשאים לוותר עליה. זו הדרך בה צריכה ללכת הסברתנו הדתית והמדינית בשטח זה, תוך בירור ופירוט זכויותינו שאינן ניתנות לערעור.

מן הבחינה הדתית והלאומית ומן הבחינה ההלכתית, הר הבית הוא המקום המקודש ביותר לישראל. הר המוריה הוא הר העקידה "ששכן עליו הענן" כאלף שנים לפני שנתקדשה ירושלים בכיבוש דוד, ונתקדש על ידי דוד המלך אחרי קניין הגורן שעליו מידי ארונה היבוסי. מאז ובמשך כל הדורות כווננו כל תפילות ישראל אל המקום הזה אשר עליו נאמר: "עיני ולבי שם כל הימים". כל יהודי העומד בתפילה מכוון עצמו ואת לבו מזרחה, אל הר הזה. כל בתי הכנסת היהודיים בעולם כולו בנויים כך שהתפילות נישאות בכיוון זה, אל הר הבית ומקום המקדש.

קדושת הכותל המערבי באה מכוחו של הר הבית, משום שהוא תוחם את ההר מבחוץ, ממערבו של מקום המקדש. כשהר הבית עצמו בידנו, לכאורה לא מן הדין הוא שנתרפק רק על אבני הכותל הקדושות מבחוץ אם אפשר למצוא דרך הלכתית ומעשית לשאת תפילה על הר הבית עצמו. הבעיה היא בקביעת התחום אליו ניתן להיכנס בימינו, לאחר שהתמלאו תנאים יסודיים מסוימים כגון טבילה במעיין או במקוה וחליצת נעליים, וכן קביעת התחום האסור בכניסה מחמת טומאת המת. אנו סבורים כי ההגדרה ההלכתית והתיחום הפיזי ימנעו רבים – ובהם גם בני תורה ושומרי מצוות – מכניסה שלא כדין למקום המקדש, המהווה עבירה חמורה.

*

לגבי הרקע ההיסטורי: עיון במקורות היסטוריים ובמחקרים שנתפרסמו בנושא זה מראה כי בהר הבית, ככל הנראה בפינתו הדרומית-מערבית, עמד בעבר בית תפילה ובית מדרש ליהודים. בבית תפילה זה התקיימו תפילות במשך מאות שנים; גם תחת השלטון הערבי. פרופסור בן ציון דינור הוכיח זאת על ידי בירור מקיף וליבון מדוקדק של המקורות במאמר שפרסם בשנת תרפ"ט

(1929) ברבעון "ציון", ספר שלישי עמ' 54. הוא מצטט, בין היתר, מתוך מגילת המגלה של רבי אברהם בר חייא הנשיא (חי בשנים 1135-1065): "והרשו לישראל לבוא אל הר-הבית ולבנות בו בית תפלה ומדרש והיו כל גלויות ישראל הקרובים אל הבית עולים אליו בחגים ומועדים ומתפללים כנגד תמידים ומוספים". ממסקנותיו של דינור עולה שבית התפילה נבנה לפי רשיון החליף עומר, והיה נתון לרשות היהודים עד ימי החליף אל-מאמון. עם כיבושה של ארץ ישראל על ידי הפטימיים נבנה הבית מחדש על ידי רבי פלטיאל, ככל הנראה אישיות ידועה מאוד בדורות ההם שאין בידינו פרטים מלאים עליה. ישנן השערות שונות בדבר, שמסגרת מאמר זה אינה מאפשרת לפורטן. נזכיר רק השערה אחת, שהוא היה המצביא הערבי הנודע ג'ויהאר. על כל פנים, רבי פלטיאל היה מקורב למלכי הערבים והוזכר גם בהקדמת רבי שבתי דונולו לספר יצירה ובספר חסידים סימן תקמ"ה. מאז, התקיים בית התפילה עד ימי הגזירות הידועות על יהודי ישראל בימי החליף הקנאי אל-חכים ביום י"ז באב ד'תשע"ח – 1018. לאחר תקופה קצרה חזרה ונתחדשה התפילה בבית הכנסת שעל הר הבית ונמשכה למעשה עד תקופת הצלבנים והסלג'וקים. מאז, ככל הנראה, לא נתחדש בית התפילה והוא הלך ונשכח. כנגד הטענה כי רק אנשים פשוטים, עמי ארצות ודלי עם נהגו להיכנס להר הבית, ניתן להצביע על כמה מקורות: עדותו של רבנו שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב (הובא שם עמ' 67), דברי הרדב"ז בספר תשובותיו סימן תקצ"א, הבחירה למסכת שבועות (דף יט), דברי הרדב"ז בספר תשובותיו סימן תקצ"א, ובייחוד הדברים המעניינים והחשובים שמזכיר בעל ספר חרדים רבי אליעזר אזכרי (מצות התשובה פרק ג) בשם רבנו משה מאור הגולה באיגרתו. היו שניסו לשער כי איגרת זו לא נכתבה על ידי הרמב"ם כי אם על ידי הרמב"ן. זו השערה שאינה מתקבלת על הדעת, בייחוד נוסח הדברים: "וביום שלישי בשבת ארבעה ימים לירח מרחשון שנת ששה ועשרים ליצירה (כנראה שנת דתתקכ"ו – 12 באוקטובר 1165) יצאנו מעכו לעלות לירושלים תחת סכנה ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו, ביום חמישי ששה ימים לחודש מרחשון". לשון זו מתאימה לסגנון הרמב"ם. פרופ' יחזקאל יהודה המנוח, שפרסם אף הוא מאמר גדול ומקיף באותו כרך "ציון" (תרפ"ט) על הכותל (עמ' 95-165), משער שהרמב"ם נכנס לבית הכנסת שהיה על הר הבית, אך מחוץ לחיל ולסורג, הוא "מקום המקדש", שלפי שיטת הרמב"ם – שהיא המקובלת, הלכה למעשה, עד היום – אסורה

בהחלט הכניסה לשם. גם פרופ' יהודה מצטרף אפוא לדעתו של פרופ' דינור אודות קיומו של בית תפילה יהודי קבוע על הר הבית. ראוי להזכיר כי קיימים גם מקורות לא-יהודיים המאשרים עובדה היסטורית זו. גם על מיקומו של בית הכנסת היהודי על הר הבית ישנן השערות מבוססות: פרופ' דינור כותב (שם, עמ' 87) כי מקומו של בית תפילה זה היה מסביב לכותל המערבי, ליד שער השלשלת, כנראה היכן שהיום נמצא ה"מחכמה", או מעט דרומה משם. הכותל המערבי שימש עמוד (מזרח) למתפללים. מעניין שמיקום זה מכוון למיקום שבו לדעת הרב הראשי מרן הרב גורן זצ"ל נמצא השטח המותר בכניסה לשם תפילה, אחרי טבילה, חליצת נעליים והקפדה על כל דיני מורא המקדש.

*

לסיכום: הר הבית במובנו הרחב כולל את מקום המקדש ואת יתר חלקי ההר. אל מקום המקדש אין אנו יכולים עדיין לעלות וליראות. עדיין נתון הוא בידי אחרים ומצפה לגאולה ולאחרית הימים בהן יתוקן עולם במלכות ש-די וכל יושבי תבל יתאחדו באמונה שלמה, כחזון נביאי ישראל. אל הר הבית במובנו המצומצם – מן החומות החיצוניות ועד החיל – מצווה עלינו לעלות בטהרה ובקדושה ובכל דיני מורא ההר, משיקבעו במדויק התחומים המותרים והאסורים. אנו מצפים להודעת כל הרשויות ההלכתיות והמדיניות המוסמכות כי סולקו המכשולים בדרך להקמת בית תפילה ובית מדרש ליהודים בהר הבית. על הרבנות הראשית לישראל מוטל, דווקא בימים אלה, תפקיד היסטורי, ואנו מתפללים שתכריע את הכף לחיוב. הצעתנו המעשית היא להבטיח מניעת מעבר של יהודים מן השטח המותר לשטח האסור על פי ההלכה, זאת על ידי בניית גדר או מחיצת זכוכית משוריינת. כמו כן, יש להבטיח את טהרת הגברים והנשים וכניסת כל אחד למקומו המיוחד על ידי מינוי מפקחים ומפקחות, הכל בפיקוחה הקפדני של הרבנות הראשית לישראל ובהסכמה בינלאומית ויהודית-ערבית, ברוח הנבואה: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים".

חדש והבא מתרומה חדשה

שבתי א' הכהן רפפורט

לכבוד יקירי מכובדי הרב הגאון רבי מרדכי פירון שליט"א, יזכה לאריכות ימים ושנים של הרבצת תורה מתוך בריאות, דעת שלמה וטובת הלב. יהי רצון שיזכה לחדש ולהתחדש תמיד

בפרשת קרבנות ראש חודש שבפרשת פנחס (במדבר כח, יא-יד) נאמר:

וּבְרֵאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם תִּקְרִיבוּ עֹלָה לַה' פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל
אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁבַעַת תְּמִימִם: וְשִׁלְשָׁה עֶשְׂרִים סֹלֶת
מִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן לֶפָר הָאֶחָד וּשְׁנֵי עֶשְׂרִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה
בְּשֶׁמֶן לְאַיִל הָאֶחָד: וְעֶשְׂרֹן עֶשְׂרֹן סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן
לְכֶבֶשׂ הָאֶחָד עֹלָה רֵיחַ נִיחַח אִשָּׁה לַה': וְנִסְכֵיהֶם חֲצִי הַהֵיזֵן יִהְיֶה
לֶפָר וְשְׁלִישֵׁת הַהֵיזֵן לְאַיִל וְרִבִיעֵת הַהֵיזֵן לְכֶבֶשׂ יֵין זֹאת עֹלֹת חֲדָשׁ
בְּחֲדָשׁוֹ לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה:

במסכת ראש השנה (ז ע"א) דרש רבי יאשיה על מה שנאמר "עֹלֹת חֲדָשׁ בְּחֲדָשׁוֹ": "חֲדָשׁ וְהֵבֵא מִתְּרוּמָה חֲדָשָׁה". זהו המקור מן התורה לדין שנוכר בברייתא שם: "באחד בניסן ראש השנה ... לתרומת שקלים", ופירש רש"י: "להקריב ראשון קרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו". כלומר, עד ראש חודש ניסן קונים את קרבנות הציבור מכספי מחצית השקל שנגבו בשנה שעברה, ומראש חודש ניסן ואילך קונים את הקרבנות מכספי מחצית השקל שנגבו השנה – התרומה החדשה.

בהמשך הגמרא אומר רב יהודה בשם שמואל: "קרבנות צבור הבאין באחד בניסן – מצוה להביא מן החדש, ואם הביא מן הישן – יצא, אלא שחיסר מצווה".

הקשה על זה בספר "טורי אבן" שאין בדברי שמואל חידוש, שכן זו משנה מפורשת במסכת שקלים (פרק ה משנה ה), העוסקת בקטורת:

מוֹתֵר הַקְטוּרָה מֵהָיָה עוֹשֵׂי בָהּ? מִפְּרִישֵׁי מִמֶּנּוּ שֶׁכָּר הָאוֹמְנִין
וּמַחֲלִיין אוֹתָהּ עַל שֶׁכָּר הָאוֹמְנִין וְנוֹתְנִין אוֹתָהּ לְאוֹמְנִין בְּשִׁכְרָן
וְחוֹזְרִין וְלוֹקְחִין אוֹתָהּ מִתְרוּמָה חֲדָשָׁה אִם בֶּאֱהָרֶשֶׁת בּוֹמְנוֹ
לוֹקְחִין אוֹתָהּ מִתְרוּמָה חֲדָשָׁה וְאִם לֹא מִן הַיִּשְׁנָה.

הַרְמַב"ם בְּפִירוּשׁ הַמִּשְׁנָה מְבַאֵר שֶׁהַמִּשְׁנָה עוֹסֶקֶת בְּקְטוּרַת שְׁנוֹתָרָה בְּסוּף
הַשָּׁנָה, כְּשֶׁהִגִּיעַ רֹאשׁ חֹדֶשׁ נִסְחָן, וְאִי אִפְשָׁר לְהַמְשִׁיךְ לְהַקְטִיר אוֹתָהּ, שֶׁהָיָה
צָרִיךְ לְקַנּוֹת קְטוּרַת מִן הַתְרוּמָה הַחֲדָשָׁה כִּפִּי שְׂרָאִינוֹ לְמַעֲלָה. לְכֵן אֲנִי
מִשְׁתַּדְּלִים לְהַפְּוֹךְ אֶת הַקְטוּרַת שְׁנִקְנָתָה מִן הַכֶּסֶף שֶׁל שָׁנָה שֶׁעֲבָרָה לְחוֹלִין,
וְלִקְנוֹת אוֹתָהּ מִחֲדָשׁ מִן הַכֶּסֶף הַחֲדָשׁ, וְכֵן לְהַכְשִׁירָה לְהַקְטִירָהּ. וְכֵן עוֹשִׂים
זֹאת:

מִתְרוּמַת הַלִּשְׁכָּה (הַכֶּסֶף שֶׁנִּלְקַח מִמַּחְצִית הַשֶּׁקֶל שֶׁנִּגְבְּהָ מֵעַם יִשְׂרָאֵל וְיִועֵד
לְקַנִּיית קְרִבְנוֹת הַצִּיבוֹר) כֶּסֶף לְשֶׁכָּר הָאוֹמְנִים שֶׁעֲסָקוּ בְּקְטוּרָתָהּ. שֶׁכָּר
זֶה הוּא חוֹלִין וְלֹא קוֹדֵשׁ, כִּיּוֹן שֶׁהוּא בֹא תְמוּרַת עֲבוֹדַת הָאוֹמְנִים שִׁיּצְרוּ אֶת
הַקְטוּרַת עֲבוֹר בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. עֲבוֹדַת הָאוֹמְנִים בֹּאָה מִן הַחוֹל וְנִעֲשְׂתָה קוֹדֵשׁ,
וְתְמוּרָתָהּ נִיתֵן לְחַלֵּל קוֹדֵשׁ וְלְהוֹפְכּוֹ לְחוֹלִין. אַחֵר כֵּן לְלוֹקְחִים אֶת הַנּוֹתֵר מִן
הַקְטוּרָה, שֶׁהוּא קוֹדֵשׁ, וּמַחֲלִילִים אוֹתוֹ עַל אוֹתוֹ הַכֶּסֶף שִׁיּוֹעֵד לְשֶׁכָּר הָאוֹמְנִים.
כֵּן שֶׁהַקְטוּרַת יִצְאָה לְחוֹלִין, וְהַכֶּסֶף נִעֲשֶׂה קוֹדֵשׁ וְחוֹזֵר לְתְרוּמַת הַלִּשְׁכָּה. אֶת
קְטוּרַת הַחוֹלִין נּוֹתְנִים לְאוֹמְנִים בְּשִׁכְרָם. אַחֵר כֵּן קוֹנִים מֵהֶם אֶת הַקְטוּרַת
מִתְרוּמָה חֲדָשָׁה, וְהַקְטוּרַת נִעֲשְׂתָה קוֹדֵשׁ וְנִקְנָתָה מִתְרוּמָה חֲדָשָׁה, וְלִכְּן אִפְשָׁר
לְהַקְטִיר אוֹתָהּ גַּם מִרֹאשׁ חֹדֶשׁ נִסְחָן וְהַלֵּאָה, וְכִסְפֵי הַתְרוּמָה הַחֲדָשָׁה יִצְאוּ
לְחוֹלִין תְּמוּרַת הַקְטוּרָה, וְהֵם שֶׁכָּר הָאוֹמְנִים.

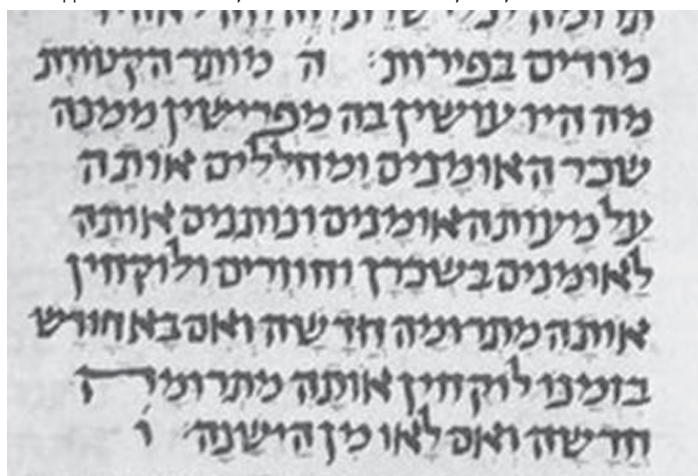
כֹּל זֶה נִיתֵן לְעֲשׂוֹת "אִם בֶּאֱהָרֶשֶׁת בּוֹמְנוֹ", דֵּהִינּוּ אִם כִּבְר נִאֲסַפְהָ תְרוּמָה
חֲדָשָׁה, וְאִפְשָׁר לְקַנּוֹת בָּהּ אֶת הַקְטוּרָה. אֲבָל אִם עֲדִיין לֹא נִאֲסַפְהָ הַתְרוּמָה
הַחֲדָשָׁה נִיתֵן לְקַנּוֹת מִן הָאוֹמְנִים אֶת הַקְטוּרַת שֶׁהִיא חוֹלִין בְּכִסְפֵי הַתְרוּמָה
הַיִּשְׁנָה וְלְהַקְרִיבָהּ. וְהַטַּעַם לְזֶה צָרִיךְ לְהִיֹּת שֶׁאִם אֵין תְרוּמָה חֲדָשָׁה, מִמְּשִׁיכִים
לְהַקְרִיב קְרִבְנוֹת מִן הַתְרוּמָה הַיִּשְׁנָה. וְאִם כֵּן, מֵה שֶׁאִמְרָ שְׂמוּאֵל נִאֲמַר בְּמִשְׁנָה
בְּפִירוּשׁ, וּמִדּוּעַ הִיָּה שְׂמוּאֵל צָרִיךְ לְחוֹזֵר עַל הַלֵּכָה זֶה?

"הַטוֹרֵי אֲבָן" מִתְלַבֵּט בְּשִׂאלָה זֶה, וְלְבִסּוּף מִצִּיעַ פִּתְרוֹן חֲדָשׁ לְמִשְׁנָה
בְּשִׁקְלִים, אֲךָ פִּתְרוֹן זֶה אֵינוֹ כְּפִירוּשׁ הַרְמַב"ם וְשֶׁאֵר מִפְּרָשֵׁי הַמִּשְׁנָה.

לְפִי הַצַּעַתּוֹ, יֵשׁ לְקַרֹּא אֶת הַמִּשְׁנָה לֹא "אִם בֶּאֱהָרֶשֶׁת בּוֹמְנוֹ" אֲלָא "אִם
בֶּאֱהָרֶשֶׁת בּוֹמְנוֹ", וְהַמִּשְׁמַעוֹת אַחֲרַת לְגַמְרֵי (וְיֵשׁ סִיּוּעַ לְפִירוּשׁוֹ מִפִּירוּשׁ
הַרְש"ס, וּבִכְתָב יָד עֲתִיק נִכְתָּב לֹא "הַתְּחִדָּשׁ" אֲלָא "חֹדֶשׁ", מִלֵּא בּו' וּבְלִי

ה' הידיעה, והנקדן שניקד לאחר זמן ניקד "חֲדָשׁ" למרות מה שנכתב בכתב היד על ידי הסופר).

צילום משנה כ"י קויפמן נכתב בו "חודש" ונוקד מאוחר יותר "חֲדָשׁ"



פירוש המשנה הוא שאם עדי החודש לא הגיעו לבית הדין עד זמן הקטרת הקטורת של ראש חודש ניסן, לא יקטירו אותה מן התרומה החדשה, כיוון שעדיין אין אנו בטוחים שיום זה, שהוא יום השלושים לראש חודש אדר, אמנם יהיה ראש חודש ניסן. שכן אם לא יבואו העדים כלל ביום זה, יהיה אדר מלא, וראש חודש ניסן יהיה למחרת, והיום עדיין אין להקריב קרבנות מן התרומה החדשה.

לפי זה אין קשר בין המשנה בשקלים לבין דברי שמואל, שאמר שגם אם היה צריך להקריב מן התרומה החדשה והקריבו מן הישנה שיצאו ידי חובתם, שהרי המשנה אמרה שייקחו את הקטורת מן התרומה הישנה רק כאשר לא נתקדש חודש ניסן עדיין, וחייבים לקחת אותה מן התרומה הישנה דווקא.

לפי ה"טורי אבן" כך פירש את המשנה הירושלמי בראש השנה (פרק ג הלכה א) ובסנהדרין (פרק א הלכה ב), שם נאמר: "רבי אומר ניסן לא נתעבר מימיו, והא תנינן אם בא חדש בזמנו? – אם בא; לא בא!", ופירוש הדברים שרבי אמר שמעולם לא נתקדש ראש חודש ניסן באיחור, ביום השלושים ואחד לחודש אדר, אלא תמיד נתקדש בזמנו, ביום השלושים לחודש אדר. והקשו עליו: הרי במשנה בשקלים מועלית האפשרות שלא נתקדש חודש

ניסן בזמנו! ותירצו שמה שנאמר במשנה הוא רק על דרך האפשרי, אבל לא שבאמת היה כך, כיוון שבית דין היו מכוונים את קידוש החודשים כך שראש חודש ניסן יתקדש בזמנו.

והקשה ה"טורי אבן" על פירושו: הרי דין המשנה פשוט ואינו צריך להיאמר כלל. אם נאמר שהמשנה באה להשמיענו שהחל מראש חודש ניסן יש להביא קרבנות מן התרומה החדשה, היה צריך להשמיע דין כללי בכל הקרבנות, ולא רק בקטורת, ולומר בפירוש שבראש חודש ניסן באים קרבנות הציבור מן התרומה החדשה. ואמנם כך הם דברי התוספתא (פרק ב הלכה ז): "כל קרבנות צבור קריבין באחד בניסן, בא הַתְּקֵדֶשׁ – או החודש – בזמנו קריבין מן הַתְּקֵדֶשׁ ואם לאו קריבין מן הישן". לכן לא ייתכן שכוונה זו באה המשנה להשמיענו. ואם באה המשנה להשמיענו שכשלא נתקדש החודש בזמנו מביאים את הקרבנות מן התרומה הישנה, הרי זה דין פשוט ומובן מאליו. ודאי שאם לא נתחדשה השנה בקידוש חודש ניסן, עדיין יום זה – ל' אדר – שייך לשנה הקודמת, ואין להביא בו קרבנות מן התרומה החדשה, ומדוע צריכה המשנה לבאר דין זה כלל?

ותירץ שפעמים רבות בזמן הקטרת קטורת של שחר עדיין לא הייתה שהות שעדי החודש יגיעו לבית הדין, ומן הסתם הרי עתידים עדיין העדים להגיע בהמשך היום ולקדש את החודש בזמנו. המשנה חידשה לנו שלמרות שיקול זה, שמן הסתם עדיין העדים עתידים להגיע לבית הדין היום, אם לא הגיעו העדים בפועל עד זמן הקטרת הקטורת של שחר, שהייתה בשעה מוקדמת ביותר בבוקר, יקטירו אותה מן התרומה הישנה (כלומר יקנו מן התרומה הישנה כמות של פָּרֶס – חצי מָנָה – המספיקה לקטורת של שחר).

חידוש זה מתאים להיאמר דווקא בקטורת, שכן גם כאשר העדים היו מגיעים ביום השלושים להעיד על קידוש החודש, בדרך כלל לא היו מספיקים להגיע לזמן הקטורת של שחר. במועדים, בזמן ניסוך היין על תמיד של שחר, היו הלוויים שרים לא את השיר הרגיל והקבוע של אותו יום בשבוע אלא שיר מיוחד. אבל על תמיד של שחר של ראש השנה היו הלוויים שרים את השיר הרגיל לאותו היום בשבוע (בבלי ראש השנה, ל ע"ב): "תמיד של ראש השנה שחרית קרב כהלכתו", ופירש רש"י: "אומרים הלוים על נסכיו שיר של חול כמשפט היום, כמו שאנו שונים במסכת תמיד [פרק ז משנה ד]: השיר שהלוים היו אומרים בבית המקדש, ביום הראשון כו'". במסכת ביצה (ה, א) פירש רש"י את הטעם לכך: "אפילו הוקדש החדש קודם הקרבנות –

שיר של חול היו אומרים, לפי שברוב השנים אין העדים ממהרים לבא כל כך". מסדר המערכה הנאמר בכל יום (בבלי יומא, לג ע"א) עולה בכירור שהקטורת הוקטרה על מזבח הזהב שבהיכל, לפני ניסוך היין ושירת הלויים. הקטורת קודמת להקטרת איברי התמיד על המזבח החיצון, הקטרת אברי התמיד קדמה להקרבת מנחת הסולת הבאה עם התמיד, מנחת הסולת של התמיד קדמה להקרבת מנחת החביתין של הכהן הגדול, ומנחת החביתין של הכהן הגדול קדמה לניסוך היין הבא עם קרבן התמיד על גבי המזבח. כך שאם בדרך כלל עדי קידוש החודש לא הגיעו עד זמן ניסוך היין, ודאי שלא הגיעו לפני הקטרת הקטורת.

לפיכך היה מקום לומר שהעובדה שעדי החודש לא באו עד שעת הקטרת קטורת של שחר אינה מעוררת חשש שהם לא יגיעו במשך היום, ומן הסתם יגיעו כמנהגם בכל שנה, ולכן יש להקטיר קטורת מן התרומה החדשה. לכך השמיעתנו המשנה חידוש שאם לא באו העדים עד זמן הקטרת הקטורת, ייקחו את קטורת השחר מן התרומה הישנה.

לאחר שנתפרשה המשנה בשקלים יפה, הקשה ב"טורי אבן" מדוע באמת הדין כך. הרי נתבאר בראשונים (חידושי הריטב"א ראש השנה יח, א וכא, א) שכיוון שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, הלכו בבבל אחרי רוב השנים ולא חששו שמא נתעבר אלול והיום שחושבים אותו ליום הכיפורים הוא התשיעי בתשרי, ולכן יש לצום גם ביום שלאחריו. וכן נאמר בירושלמי (חלה פרק א הלכה א וראש השנה פרק א הלכה ד) שהיו אנשים בבבל שצמו יומיים ביום הכיפורים, ואמר להם רב חסדא: מדוע אתם מכניסים עצמכם לספק הזה שהוא רחוק מן השכל? חזקה שאין בית הדין מתעצל, ודואג שאלול לא יהיה מעובר, וממילא יום הכיפורים הוא ביום העשירי לאחר ראש השנה, שחל ביום השלושים לחודש אלול. ואם לעניין יום הכיפורים, שהוא איסור כרת, הלכו אחרי רוב שנים שעדי חודש תשרי באים בזמנם, מדוע לא נעשה כן גם לגבי דין חידוש הקרבנות מתרומה חדשה, ונאמר שנלך אחר הרוב שעדי ניסן באים בזמנם ונקטיר את הקטורת של שחר מן התרומה החדשה? כאן צריך להוסיף ביאור לדבריו. הרי גם בעניין השיר שעל התמיד של שחר של ראש השנה הבאנו למעלה שאין הלויים שרים את השיר של ראש השנה, וממילא הכלל הוא שאין סומכים על כך שעדי קידוש החודש יבואו בזמנם. כך רואים גם מעצם הדין של יום טוב שני של גלויות במועדי תשרי וניסן, שלמרות שעל פי רוב ראש החודש שלהם חל ביום השלושים לחודש

הקודם, מכל מקום אין סומכים על הרוב אלא נוהגים שני ימים טובים. ורק יום הכיפורים יוצא מן הכלל הזה, והטעם הוא כפי שנוסף שם בירושלמי והובא בראשונים (ראבי"ה הלכות תענית סימן תתפו, אור זרוע הלכות יום הכיפורים סימן רפא), שיש אנשים שיבואו לידי סכנת נפשות אם יצומו יומיים. ולכן בעניין הקטורת שאין בה כל חשש סכנה, אמנם נכון שלא להקטירה מן התרומה החדשה עד שיבואו עדי החודש, וידעו בכיורו שהחודש נתקדש בזמנו. אם כן מה היה קשה לבעל ה"טורי אבן"?

ונראה שמה שאין סומכים על קידוש החודש בזמנו בשיר של יום של ראש השנה וביום טוב שני של גלויות הוא משתי סיבות שונות, שאינן שייכות להבאת קרבנות מן התרומה החדשה.

במסכת ערכין (יא ע"א) נאמר שמקור הדין של שירת הלויים על קרבן התמיד הוא מן החיוב לעבוד את ה' בשמחה, שנכתב בתורה בתוכחה (דברים כח, מז): "תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עֲבַדְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוֹב לֵבָב מִלֶּב פֶּל". השמחה שייכת לחוויה של היום המיוחד, ולא רק להלכות השייכות אליו. לכן לא שייך לשמוח ביום מיוחד רק מספק ומתוך שמסתמכים על הרוב, אם אין ידיעה ברורה וודאית שאמנם נתקדש היום. לכן קבעו חכמים שאין שרים שיר של ראש השנה על תמיד של שחר. היות והשיר דינו קבוע בכל יום ובכל מועד, גם בשנים המועטות שעדי החודש של תשרי הקדימו לבוא לפני ניסוך היין של תמיד של שחר ממשיכים לשיר את השיר הרגיל של היום בשבוע. טעם זה לא שייך לגבי הבאת קרבנות מן התרומה החדשה, שהוא עניין הלכתי גרידא, והולכים בו אחר הרוב כמו בכל ספק בהלכה. לכן היה צריך להביא גם את הקטורת של שחר מן התרומה החדשה אף שעדיין העדים לא הגיעו.

יום טוב שני של גלויות הוא עניין אחר. נראה שלא הלכו במועדי תשרי וניסן אחר רוב השנים כדי לא לתת לחוץ לארץ עטרה של קידוש החודש. מאחר שהחודש מתקדש דווקא בארץ, אין בחוץ לארץ אפשרות להניח מסברה מתי התקדש החודש. ואף שניתן היה לסמוך על הרוב, לא הניחו חכמי ישראל לבני חוץ לארץ לעשות כן. אבל ביום הכיפורים, שיש קושי גדול ואף חשש לנפשות לצום יומיים רצופים, העמידו חכמים את דבריהם על עיקר הדין והסברה, וניתן לסמוך על הרוב ולצום רק יום אחד.

אילו מן הדין לא היה ניתן לסמוך על רוב שנים, לא היה חשש פיקוח נפש פוטר מלצום יומיים, כיוון שכמו שביום הכיפורים, שהוא יום אחד, מי שיש

לגביו חשש נפשות לא יתענה, כן יהיה הדין בתענית יומיים. רק מי שבטוח שלא יסתכן – יתענה. רק משום שניתן לסמוך על הרוב, כדברי רב חסדא בירושלמי, פטורים גם הבריאים לגמרי מלצום יומיים.

לכן הקשה ה"טורי אבן" מדוע לא נפסוק כעיקר הדין בהבאת קרבנות מן התרומה החדשה, נלך אחר רוב שנים, ונביא גם את הקטורת של שחר מן התרומה החדשה.

ומתרץ ה"טורי אבן" שמספק אין מביאים קרבן מן התרומה החדשה, אפילו שניתן ללכת אחר הרוב, כל עוד אין כאן ודאות גמורה. האסמכתא לעיקרון זה היא ממקור הדין בתורה. בתחילת דברינו ראינו שהחייב להקריב קרבן מן התרומה החדשה בא מן הפסוק "זאת עלת חֲדָשׁ בְּחֻדְשׁוֹ" שנאמר לגבי קרבן מוסף. הטעם שדין התרומה החדשה נאמר דווקא בקרבן מוסף של ראש חודש הוא שקרבן זה מעצם דינו מוקרב רק כאשר כבר באו העדים והעידו על החודש, או שלא באו העדים ביום השלושים לאדר ונתקדש היום השלושים ואחד להיות ראש חודש. אבל קרבן התמיד של שחר, וכן הקטורת של שחר, לא יילקחו מן התרומה החדשה אלא אם כן יבואו העדים עד זמן הקרבנות. עד כאן תוכן דברי רבנו בעל "טורי אבן".

אלא שעתה שוב קשה: מדוע השמיעה המשנה את הדין האמור דווקא לגבי הקטורת ולא לגבי קרבן התמיד עצמו? ועוד, מהו באמת הטעם שלא נלך אחרי הרוב ונסמוך על כך שעדי החודש יגיעו ביום השלושים לחודש אדר, וניקח את הקטורת של שחר מן התרומה החדשה?

גם לשון הירושלמי אינה ברורה כל כך לפי הסברו של בעל ה"טורי אבן". הקושיה מן המשנה בשקלים על דברי רבי שאמר שניסן לא נתעבר מעולם הייתה צריכה להיות מן הקטע האומר "ואם לאו מן הישנה", המצביע על כך שיייתכן שעדי החודש לא באו בזמנם, ויום השלושים לחודש אדר לא נתקדש להיות ראש חודש ניסן. אבל הירושלמי הקשה מן הקטע "ואם בא חודש בזמנו", שאין ממנו כל קושיה על דברי רבי. לכן צריך לומר שהקושיה הייתה מן הלשון "ואם בא חודש בזמנו", שנרמז כאן שלא תמיד הוא בא בזמנו, ולדברי רבי הרי תמיד הוא בא בזמנו.

ולפי זה תשובת הירושלמי "אם בא – לא בא" אינה ברורה. היה צריך להיות "אם בא – תמיד בא", דהיינו שלשון "אם" היא רק על דרך האפשרי, אבל במציאות תמיד היה בא החודש בזמנו.

כדי לענות על שאלות אלה נתבונן בעצם דין קידוש החודש התלוי בכיאת

עדים שראו את הירח החדש. וכך כתב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פרק א הלכות ו-ז:

בית דין מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבים האצטגנינים שיודעין מקומות הכוכבים ומהלכם וחוקרים ומדקדקים עד שידעו אם אפשר שיראה הירח בזמנו שהוא ליל שלשים או אי אפשר, אם ידעו שאפשר שיראה יושבין ומצפין לעדים כל היום כולו שהוא יום שלשים, אם באו עדים ודרשום וחקרום כהלכה ונאמנו דבריהם מקדשין אותו, ואם לא נראה ולא באו עדים משלימין שלשים ויהיה החדש מעובר, ואם ידעו בחשבון שאי אפשר שיראה אין יושבים יום שלשים ואין מצפין לעדים, ואם באו עדים יודע בודאי שהן עדי שקר או שנראית להם דמות לבנה מן העבים ואינה הלבנה הודאית.

מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש, וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חדש כדי שידעו באיזה יום הן המועדות, שנאמר אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ וְנֹאמַר וְשִׁמְרֶתְ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ.

מדברי הרמב"ם נראה בבירור שהחשבון שבית הדין מחשבים משמש כהוכחה מוחלטת לעניין נראות הירח, שכן כתב שאם ידעו בחשבון שאי אפשר שהירח ייראה, אף שבאו עדים והעידו הרי הם עדי שקר. וקשה: מדוע בכלל הצריכה התורה עדים לקידוש החודש אם החשבון טוב יותר מן העדים? נסמוך על החשבון לבדו ולא נצטרך את העדים כלל!

התשובה לכך היא שגם אם על ידי החשבון מחד ועל ידי עדות העדים מאידך נגיע לאותה מסקנה מעשית לגבי נראות הירח, מכל מקום, מאחורי כל אחת מן השיטות האלה עומדת השקפת עולם אחרת לגמרי. השקפת העולם שהתורה הנחילה לנו באה לידי ביטוי דווקא בקביעת ראש החודש באמצעות עדותם של העדים.

החשבון בנוי על התבוננות בטבע והסקת מסקנות מהתבוננות זו לגבי העתיד להיות. ההתבוננות בטבע נועדה למצוא חוקיות וקביעות בתופעות הטבעיות, ועל פי החוקים הקבועים הללו לחשב ולצפות תופעות טבע, ובהן זמן נראותו של הירח החדש. לכן, קביעה על פי חשבון מניחה מראש את

קביעותם של חוקי הטבע, והיותם בלתי משתנים. בתפיסת המציאות המעשית שלנו אנו רואים את העולם באופן הזה, ומכוונים כך את מעשינו. בלילה אנו מניחים שהשמש תזרח בבוקר, בזמן שנועד לה לפי חוקי הטבע, ואם נתעורר משנתנו ולא נבחין בשמש שזרחה בזמן זה, נניח שבלי ספק השמש זרחה בזמן הקבוע לה, אלא שמסיבה כלשהי אין אנו רואים את הזריחה. לכן אנשים רבים מתבוננים בלוח – ולא בשמים – לקביעת זמן הנץ החמה לתפילת ותיקין. אדם מן השורה שיסתכל בשמים ולא יראה שהשמש זרחה ככתוב בלוח, יעדיף בדרך כלל לסמוך על הזמן הכתוב בלוח ולא על מה שרואות עיניו, ויתלה את מה שאינו רואה את השמש בכך שהיא נסתרת מאחורי בתים או הרים, וכדומה. כל זאת למרות שברור שהלוח לא נכתב באמצעות צפייה מדויקת של הזריחה, שהרי הוא נדפס זה מכבר, אלא באמצעות צפייה מתמשכת משנים קודמות.

לעומת זאת, עדותם של העדים באה מתוך צפייה בתופעה שהתרחשה כבר בפועל, ואין היא לוקחת בחשבון שום ניסיון קודם ושום תצפית שהייתה בזמן שעבר. העדות מתמקדת בתופעה עצמה. כשהעדים מעידים על חידוש הירח, אין בעדותם שום התייחסות לחודשים שעברו ולשנים קודמות. הדברים שלגביהם יש צורך בעדות עדים הם אלה שאין ביטחון גמור שאמנם התרחשו, ובאיזה אופן שהתרחשו. עם זאת, ביאר זקני הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות יורה דעה חלק א סימן מז) שידיעה הגיונית שבהכרח מבוססת על ניסיון העבר נחשבת לעדות, חוץ מאשר בדיני נפשות. ויש ידיעה ברורה שאף בדיני נפשות נחשבת עדות.

כשהצריכה התורה עדים לקידוש החודש, אף שלדעת הרמב"ם בית הדין חייב לחשב את אפשרות הופעת הירח החדש על פי החשבון האסטרונומי, אמרה לנו התורה שבפנימיות עניין הזמן והבריאה האלוהית צריך עם ישראל להתייחס אל הזמן ואל תופעות הטבע כדברים שאין כלל ביטחון בחזרתם על עצמם. קידוש החודש על פי עדים אומר שהזמן מתחדש ממש, ו"החודש הזה לכם" הוא חידוש והתחלה חדשה, ולא חזרה אל מה שהיה מעולם. לכן, אף שעל פי ההיגיון האנושי הפשוט והמושכל כאשר יש סתירה בין עדות העדים לבין החשבון, נראה בבירור שהעדים טועים או משקרים ואין לקבל את דבריהם, מכל מקום על פי התורה וההלכה אי אפשר לקדש חודש על פי ההיגיון והחשבון, אלא רק מתוך תפיסת ההתחדשות בפועל. ותפיסת ההתחדשות כה חזקה, עד כדי כך שאנו מתעלמים לגמרי מן הידיעה ההגיונית, ואומרים שיייתכן שהירח כלל לא נראה בזמן שהיה אמור להיראות.

וכך אומר הירושלמי נדרים פרק ו הלכה ח:

רב הושעיה כד הוה מקבל סהדיא בעין טב (כשהיה מקבל את עדות החודש בעין טב שהיה מקום הסנהדרין באותו הזמן) הוה אמר לון הוון ידעין כמה עדות יוצא מפיכם (שימו לב לחשיבות עדותכם) כמה שכר בתים יוצא מפיכם (כשמתחדש החודש צריך לשלם שכר דירה לחודש נוסף). אמר רבי אבינא אין כך הוא אפילו דיני נפשות. בת שלשה שנים ויום אחד בא עליה הרי זה בסקילה (כיוון שביאתה ביה) נמלכו בית דין לעברו ובא עליה אינו בסקילה (שאם אין היום ראש חודש, עדיין לא מלאו לה שלוש שנים). א"ר אבון "אַקְרָא לְאַלְקִים עֲלִיּוֹן לְאֵל-גָּמֵר עָלַי" בת שלשה שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו בתולין חוזרין ואם לאו אינן חוזרין.

רבי אבון פירש שחידוש הטבע, שאינו פועל בהכרח לפי חוקיו הקבועים, הנמצא ביסוד ההלכה של קידוש החודש, משפיע גם על תופעות טבעיות אחרות ולא רק על עצם קביעת הזמן. על כן, גילו הטבעי של האדם נקבע לפי קידוש החודש, ולא רק הגיל ההלכתי.

כל זאת בהיות עם ישראל על אדמתו, וחכמי ישראל קידשו את הזמנים בכל חודש. אבל משגלינו מארצנו, חזרנו לקבוע את החודשים על פי חשבון הקבוע מראש.

כשהייתה ארץ ישראל בבניינה, היה בית המקדש שורש ועיקר בתפיסת החידוש וההשתנות המתמדת שבעולם. אפילו קביעת הכהנים העובדים במקדש מדי יום איננה קביעה שניתן לעשותה לפי חשבון ומחזור של הגינות, אלא היא נקבעת לפי גורל – פיס – המתחדש בכל יום, ללא קשר למה שהיה בעבר במשפחת הכהנים העובדים כעת במקדש. בחידוש השנה, ביום החודש הראשון, מתחדשים הקרבנות, ואין מביאים אותם עוד מן התרומה של שנה שעברה; יש להביע בקרבנות מחויבות חדשה של עם ישראל לעבודת ה' יתברך. לכן מחדשים ומביאים קרבנות מן התרומה החדשה.

ממילא, בראש חודש ניסן עצמו, כל עוד לא באו עדי החודש, אי אפשר להקריב קרבנות מן התרומה החדשה, שכן תהיה בכך סתירה פנימית. מדוע אנו בטוחים שהעדים יבואו היום להעיד על החודש? רק מתוך ניסיון העבר. ללא ניסיון העבר לא נוכל לדעת אם אמנם התחדש הירח בזמנו המיועד לו,

ואם אמנם ראוהו העדים. אבל עצם עניין ההתחדשות מחייב אותנו להתעלם מניסיון העבר, ולפעול רק לפי ההתחדשות בפועל. זו הסיבה שקרבנות הבוקר, כשעוד לא באו עדי החודש, נלקחים דווקא מן התרומה הישנה. ומדוע נתחדש דין זה דווקא בקטורת? בטעם מצוות הקטורת כתב הרמב"ם בספר מורה נבוכים חלק ג פרק מה:

וכאשר היו שוחטים במקום המקודש בהמות רבות בכל יום ומחתכין בו הבשר ושורפין ורוחצין בו הקרב והכרעים, אין ספק שאילו היו מניחים אותו על זה הענין היה ריחו כריח מקומות הבשר, מפני זה צוה להקטיר בו הקטורת שתי פעמים בכל יום, בבקר ובין הערבים, להטיב ריחו בגדי כל העובד בו, כבר ידעת אמרם מיריחו היו מריחים ריח הקטרת, וזה ג"כ ממה שמעמיד יראת המקדש, אבל אם לא היה לו ריח טוב כל שכן אם היה לו שכנגדו, היה מביא בלב האדם הפך ההגדלה, כי הנפש תתרחב מאד לריח הטוב, ותטה אליו ותרחק מן הריח הרע ותברח ממנו.

על דברים אלה תמה מאוד רבנו בחיי בפירושו לפרשת כי תשא:

וכיון שבאר לנו הרב (הרמב"ן) בכאן ענין הקטורת בסודו מעתה ראוי לכל משכיל להרחיק דעת הרמב"ם שכתב בזה בטעמי המצות כי לפי שהיה אהל מועד מקום ששם מחתכין נתחי הקרבנות ורוחצין הקרבים על כן צוה להקטיר באותו מקום כדי להסיר ולדחות אותו הריח ושיהא הריח הטוב מתגבר ועולה במקום ההוא גם בכגדי המשרתים שם.

והנה הרב הכריחו לומר כן הדרך אשר דרך בה בשאר המצות אבל חס ושלום שנתלה העקר הגדול שבסוד הקטרת שחייבה עליו התורה כרת לעושה כמוהו כמתכונתו בטעם החלוש הזה.

ואולם, בדברי הרמב"ם אנו מוצאים נקודה עמוקה וחשובה מאד. בכל דבר נברא בעולם, אפילו הוא מלא וגדוש בכל טוב, יש בו, בהכרח, חסרונות. חסרונות אלה מצטברים וגדלים, ובאים תמיד לידי ביטוי. גם בקרבנות שהם ענייני קדושה, והתורה גזרה שיבואו מעולם הטבע הגשמי, יש חסרונות. הריח הרע שעלול להתלוות לתהליך הקרבת הקרבנות מרמז על חסרונות אחרים התלויים במקריבי הקרבנות: חסרונות של גאוה, של חולשה, של

חוסר מסירות נפש מספיקה והתלהבות דרושה לעבודת ה'. שלמות עבודת ה' מחייבת את סילוק החסרונות הללו, וזה נעשה בגשמיות וברוחניות על ידי הקטורת, שאינה מניחה לעבודת המקדש להתיישן, אלא נותנת בה ריח טוב וחיידוש תדיר. כך אין החסרונות מצטברים, כיוון שהם מסתלקים מיד עם היווצרם במקום הקודש. זהו גם עניין כפרת הקטורת ומה שהיא מצילה ממלאך המוות כמו שנכתב בפרשת קורח, שכן יש בה כוח חיים וחיידוש.

דבר זה נרמז גם בכך שלעבודת הקטורת היו לוקחים רק כהנים חדשים שלא הקטירו מעולם, והיו מפייסים בין ה"חדשים לקטורת". כמו כן נרמז העניין במה שאמרו חכמים שמיריחו היו מריחים את ריח הקטורת. יריחו היא המקום הראשון בארץ ישראל שמעבר הירדן המערבי, ארץ זבת חלב ודבש, שבאו אליו בני ישראל. במקום זה גנוז כוח ראשית היישוב בארץ, וההתחדשות המתמדת שביישוב זה. לכן שייכת יריחו לריח הקטורת.

עיקר חידוש העבודה במקדש בא לידי ביטוי בקטורת. ואף שמבחינה איכותית ניתן היה להשתמש במותרת הקטורת של השנה שעברה, היה צורך לחללו ולקנותו מחדש בתרומה החדשה. אולם דווקא בעניין זה של הקטורת הדגישה המשנה שכל עוד לא באו עדי החודש, ממשיכים להקטיר את הקטורת מן התרומה הישנה, שכן החידוש שבקטורת צריך להיות אמיתי, ולא בנוי על ניסיון העבר כמו שנתבאר.

לפי זה נוכל לפרש היטב את דברי הירושלמי, שתירץ שאכן לא מצינו ניסן שראש החודש שלו חל ביום השלושים ואחד לחודש אדר, ומכל מקום כתבה המשנה "ואם בא החודש בזמנו", שיש ספק אם החודש יבוא בזמנו. ותירץ הירושלמי היטב "אם בא – לא בא". וביאור הדברים הוא שכיוון שעדיין לא באו העדים עד זמן הקטרת קטורת של שחר, הרי שנכון לכנות את המצב בזמן הקטרת הקטורת כמצב של ספק. לגבי הקטורת אי אפשר לסמוך על הרוב, וכשעדיין לא באו העדים נחשב קידוש היום כספק שאינו מאפשר להקטיר מן התרומה החדשה. ושיעור דברי הירושלמי: "אם בא", נאמר במשנה, כיוון ש"לא בא" – לא באו עדי החודש בפועל כדי להעיד. עצם קדושת היום אמנם איננה בספק של "אם", והיא ודאית לנו מכוח רוב השנים, אבל לעניין הקטורת, כיוון שלא באו עדי החודש בפועל, מסתפקים אנו בקדושת היום ולא מביאים קטורת מן התרומה החדשה.

הלכות צבא ומדינה

“סכנה, מדרון חלקלק!”: הדאגה למורל החיילים כמקרה בוחן לשיח ההלכתי באשר לשימוש בשיקולים מתירניים

אביעד יחיאל הולנדר

אחת התופעות המעניינות בהווייתה המופלאה של האומה וארצה עם כינונה של מדינת ישראל היא ללא ספק הרבנות הצבאית הראשית בתוך צה"ל [...] ניתן לקבוע בוודאות כי משאת נפשה של מחשבת הציונות הדתית אודות אינטגרציה של ההלכה והתורה בכל תחומי החיים מצאה בתוך צבא הגנה לישראל, ואולי רק בו, את ביטויה המוחשי והעקבי. צה"ל מהווה למעשה את המסגרת הממלכתית היחידה בה שולטת ההלכה כגורם משמעותי ומנחה בכל תחומי החיים, הפעילות והעשייה.¹

1. הקדמה, מושגים והבחנות

עולמה של ההלכה עשיר ומגוון הוא עד מאוד, ומפעם לפעם במשך ההיסטוריה היא ניצבת בפני אתגרים לא פשוטים. חילופי תנאי החיים מעמידים מחדש את עולמה של ההלכה במבחן, ופוסקי ההלכה מתבקשים למצוא את הדרכים המקשרות בין המציאות החדשה להלכה המקובלת מימי קדם. אחד השיקולים הפועלים בעולמה של ההלכה הוא “המדרון החלקלק”,

* טיוטה מוקדמת של מאמר זה שלחתי אל מו"ר אלוף משנה הרב אייל קרים, פרופ' חיים וקסמן וסרן הרב נחום נתנאל קינן. הערותיהם והארותיהם היו לי קילורין לעיניים, והטמעתי אותן בנוסחו הסופי של המאמר. תודתי נתונה להם מעומק הלב.

1 תת-אלוף הרב מרדכי פירון, ‘הרבנות הצבאית הראשית’, בתוך: יצחק רפאל ושלמה זלמן שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית: עיונים, מאמרים, רשימות, תעודות, ירושלים תשל"ז, עמ' 202.

ובפתח הדברים ברצוני להבחין בין שלושה טיעונים דומים הקשורים כולם לשיקול זה, אף על פי שתוכנם שונה זה מזה.²

א. חשש מפני הידרדרות עתידית במדרון החלקלק. טיעון זה מביע הסכמה עם ההכרעה במקרה העומד על הפרק, אלא שהוא מביע חשש מפני האפשרות שהקלה שניתנת בזמן ובמקום מסוימים, ילכו ויתרחבו במשך הזמן, עד כדי שחיקה מוחלטת של ההלכה. הטוען טענה זו מסכים שהפעולה המבוקשת אינה אסורה, אולם התרתה עלולה להביא להידרדרות חסרת שליטה. אמנם, מן העבר השני, יש הטוענים כי הזהירות מפני חלקלקותו של המדרון מביאה לשיתוק ההלכה ולניווה, ובסופו של תהליך עלולה להפוך למוצג בלתי רלוונטי למציאות המתחדשת.³

ב. אישום בדבר הידרדרות במדרון החלקלק בהערכה בהווה. לצד חשש "המדרון החלקלק" עומדת טענת או האשמת "המדרון החלקלק". כאן, הטענה מופנית כלפי בר-שיח, וליתר דיוק, בר-פלוגתא, ומשמעותה הינה שבן המחלוקת טועה בשיקול דעתו ולמעשה הידרדר במדרון החלקלק. פעמים רבות טענה זו הינה שיפוטית, ביקורתית, והיא מהווה ערעור על שיקול הדעת של המותקף, וממנה יכולה להשתמע גם ביקורת על מניעיו ומגמותיו.⁴

2 טיעוני "המדרון החלקלק" מוכרים מדיוני אתיקה בתחומי המשפט והרפואה. אבחנה מפורטת יותר בין טיעונים שונים החוסים תחת הכותרת "המדרון החלקלק" הוצעה כבר בעבר, ראו: Frederick Schauer, "Slippery Slopes", *Harvard Law Review* 99: 361-383 (1985-1986). אף שהתבססתי על הבחנותיו, לצורך מאמר זה העדפתי להשתמש במינוחים וניסוחים שיקלו על הטיעונים שנשמעו בדיונים שלהלן. לענייננו חשוב לציין שלדעת שאוור תחום המשפט הינו תחום שבו לטענות מסוג "המדרון החלקלק" יש משנה תוקף, ונראה שבהקשר זה ההלכה בכלל משפט.

3 דיון מעשיר באשר לגבולות שיקול "המדרון החלקלק" בהקשרו ההלכתי מצוי אצל הרב יובל שרלו, 'הלכה ומדרון חלקלק', אקדמות כג (אלול תשס"ג), עמ' 33-48.

4 ראו לדוגמה את ההאשמות ההדריות בדיונים באשר לאמירת "קדיש יתומה" מעל דפי כתב העת צהר: ד"ר יואל ב' וולולסקי, 'קדיש יתומה', צהר ח (סתיו תשס"ב), עמ' 19-13; הרב נריה גוטל, 'קדיש יתומה – תגובה', צהר ח (סתיו תשס"ב), עמ' 21-37; הרב יהודה אייזנברג, 'קדיש יתומה (תגובה לתגובתו של הרב נריה גוטל – צהר ח)', צהר ט (חורף תשס"ב), עמ' 187-194; הרב ארי (יצחק) שבט, 'הפמיניזם האורתודוקסי במבט גלתי ובמבט ישראלי', צהר ט (חורף תשס"ב), עמ' 195-203; ד"ר יואל ב' וולולסקי, 'תהליך תורני (תגובה למאמר 'הפמיניזם האורתודוקסי' – צהר ט)', צהר

ג. “אם כן, אין לדבר סוף”.⁵ בשונה מן החושש ממדרון חלקלק, הטוען טענת “אין לדבר סוף” אינו מסכים שבאופן עקרוני ניתן להקל בסוגיה הנידונה. אמנם כן, מוכן הוא להסכים עם בר הפלוגתא שלו שטיעונו אינם מופרכים, אלא שלדעתו השימוש בהם חורג מן הגבולות המקובלים בין פוסקי ההלכה.⁶ מבחינה תוכנית, טענה זו זהה לטענת המדרון החלקלק, אלא שמשקלה ומשמעותה הנסותרת שונים. כאן הערעור הינו על הסברה המכוננת יישום נרחב של כלל מקובל, ולא על מגמתו של מי שהשתמש בכלל. באחת: כאן הביקורת ממוקדת בדברים עצמם, ולא בדוברים. המוקד הוא האישיו (Issue, הנושא) ולא האיש.

תחום בולט ביותר בו נדרשו פוסקי ההלכה לרמה גבוהה של חדשנות הלכתית

יא (קיץ תשס"ב), עמ' 141-144; הרב ארי שבט, 'פמיניזם אורתודוקסי=אגואיזם דתי (תשובה לתגובתו של ד"ר יואל ב' וולוולסקי, צהר יא)', צהר יג (חורף תשס"ג), עמ' 153-162. עם זאת, לעיתים הביטוי “מדרון חלקלק” משמש גם לביקורת עצמית. ראו לדוגמה רשימתה של רחל קרן, “מדרון חלקלק” או “עלייה בהר ה””: הרהורים על גבולות השינוי, בתוך: טובה כהן ועליזה לביא (עורכות), להיות אשה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי השלישי: אשה ויהדותה שהתקיים בירושלים בחודש תמוז תשס"ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 231-238.

5 טענה זו מוזכרת בספרות חז"ל בהתייחס לדברי רבי יהודה לפיהם חובה להשיא לכהן הגדול אישה שנייה מפני החשש שאשתו תמות במהלך יום כיפור, ובשל כך כשירותו לתפקיד תיפגם. כנגד טענה זו אמרו חכמים “אם כן, אין לדבר סוף”, כלומר, אם נחשוש שאישה אחת תמות, שמא שתיים ימותו (משנה יומא א, א). באופן דומה קובעת המשנה (פסחים א, ב) כי אין לחוש שמא חולדה העבירה חמץ ממקום למקום או מבית לבית, וזאת משום שאם מתחילים בחששות מעין אלה “אין לדבר סוף”. בשני המקרים הטיעון משמש להגבלת החמרה, ואילו אני משתמש בו כאן בהשאלה להגבלת הקלה.

6 כך, לדוגמה, אל מול טענתו של הרב פרופ' דניאל שפרבר בדבר האפשרות להתיר עליית נשים לתורה מכוח השיקול של פגיעה ב”כבוד הבריות” שלהן, טען הרב פרופ' אריה פרימר שזהו שימוש בלתי סביר בכלל האמור. ראו: דניאל שפרבר, דרכה של הלכה – קריאת נשים בתורה: פרקים במדיניות פסיקה, ירושלים תשס"ז; Aryeh A. Frimer, "Feminist Innovations in Orthodoxy Today: Is Everything in Halakha – Halakhic?" JOFA Journal 5:2 (Summer 2004), pp. 3-5. עוד על ויכוח זה רדיון מקיף באשר להשקפתו של הרב פרופ' שפרבר על ההלכה מצויים במאמרי 'הלכה הומאנית – לבירור טיב גישתו של הרב פרופ' דניאל שפרבר להלכה' (עתיד להתפרסם).

בפסיקותיהם הוא תחום הלכות הצבא. ראשית, קיומו של צבא יהודי העמיד את הפוסקים בפני מציאות שכמוה לא הייתה מזה אלפיים שנה, וחסרה מסורת באשר למותר ולאסור בגוף שכזה. בנוסף, על אף שחיילים יהודים שירתו בצבאות של עמים זרים, הרי שנושאים בעייתיים במיוחד התעוררו דווקא בצבא שרוב חייליו יהודים.⁷

החדשנות הרבה שתחום הלכתי זה זוקק מאלצת את הפוסקים לנקוט בהרחבת כללים מוכרים, ובניסוח כללים שטרם התבררו דיים בספרות ההלכתית. חדשנות זו מזמינה את שלוש התגובות שהוצגו לעיל: (1) החשש מפני הידרדרות עתידית במדרון החלקלק; (2) טענה כי פסיקה מסוימת מהווה הידרדרות במדרון החלקלק; (3) טענה כי הרחבת מושג מסוים או כלל שבאופן עקרוני מקובל הינה בגדר הרחבת יתר ושימוש פסול בו.

במאמר זה אציג סוגיות שונות בהן הובעה הטענה לפיה בשל החשש לפגיעה במורל החיילים, חשש שיגרור פגיעה באיכות הלחימה, יש לנקוט בקו מתירני, אף שדיון הלכתי שגרתי היה מביא למסקנה מחמירה. אף כאן יש להבחין בין שלוש טענות אותן אני כולל תחת המונח "מורל החיילים":

(1) רוח הלחימה של חייל בעת מלחמה. בזמן המלחמה חשובה ביותר רוח הלחימה של החיילים, ובכוחה להשפיע השפעה ישירה ומכרעת על תוצאות הקרב שבו ישתתפו. הדאגה לרוח זו יכולה להיחשב כ"פיקוח נפש" או כתרומה לנצחון המלחמה.

(2) מצב הרוח של חייל בעת לחימה. כאן אין מדובר על רוח הלחימה, אלא על רגשות חיוביים של שמחה והפגת מתח, אשר בעקיפין אפשר שהם משפרים את רוח הלחימה.

(3) הקשר שבין החייל לדת. עבור החייל הדתי חריגה מקיום המצוות כהרגלו מהווה גורם לדכרוך הנפש, מצב שעלול להביא להתרחקות מאורח חיים של שמירת תורה ומצוות. פסיקה שתאפשר לו להמשיך באורח חייו הדתי תשמור על מצב רוחו, כמו גם על רמתו הדתית.

7 כמה היבטים של השוני בין ספרות ההלכה הנוגעת לחיילים יהודים בצבאות זרים לבין הספרות הנוגעת לחיילי צה"ל נידונו בעבודתו של חניאל נהרי, הספרות ההלכתית לחייל בהתפתחותה (1880-1975), עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג.

בהצגת המחלוקות ההלכתיות ובבחינת עמדותיה של הרבנות הצבאית כיום יהיה בכדי ללמד כי בעוד שבסוגיות אחדות אכן הורחבו גבולות ההיתרים, הרי שבסוגיות אחרות דווקא נאסרו היתרים ישנים. לצד דיון בשיח ההלכתי באשר להלכות צבא, אבקש ללמוד מכאן מסקנות על השיח ההלכתי בכללותו: ראשית אטען שעל אף שהחשש מפני “המדרון החלקלק” סביר, הרי שפוסקי ההלכה ערניים לגביו, ולפיכך תוקפו חלש מכפי שאולי נדמה בהשקפה ראשונה. עוד אטען כי הטענה כנגד בני פלוגתא כי הם הידרדרו במדרון מבלי משים הינה טענה המשדדת את הדיון ההלכתי ועלולה לפגוע במידה רבה בהנהגה ההלכתית.

2. כוחה המתירני של הדאגה למורל החיילים

אחד ההיתרים המשמעותיים ביותר באשר למורל החיילים הוא ההיתר לנסוע בשבת בנסיבות שבהן נראה שהדבר יביא לחיזוק רוח הלוחמים. היתר זה ניתן בראשיתו בנסיבות מוגבלות, אך עם השנים הוא הלך והתרחב, עד כי עורר ביקורת קשה לגבי אופן השימוש בו.

א. פינוי גופות חללים בשבת לשם הגנה על רוח הלחימה

אחד הנושאים הכאובים בחיי הצבא הינו הטיפול בחללים. מדובר בנושא רגיש ביותר, וצה"ל מתנהל בזהירות יתירה בכל הנוגע אליו. שאלת הטיפול בחללים מתחדדת כאשר חייל נהרג בשבת, ורבות מהפעולות הנדרשות לשם הטיפול בו נחשבות לאסורות בשבת.

אחת הפעולות הבסיסיות בטיפול בחלל היא פינוי גופתו אל שטח המרוחק מאזור הלחימה. ברם, העברת החלל כרוכה בכמה בעיות הלכתיות. ראשית, גופת אדם נחשבת למוקצה, והזזתה אסורה. שנית, גם נשיאת חפץ מותר למרחק הגדול מארבע אמות נאסרת כאשר מדובר בשטח שלא הוקף ולא הותקן בו עירוב. יתר על כן: העברת הגופה מרשות אחת לרשות אחרת נחשבת אף היא לאיסור שבת, ובוודאי שנסיעה ברכב לצורך העברת החלל אסורה ככל נסיעה שאינה מבצעת.

הרב שלמה גורן, מייסד הרבנות הצבאית, דן בבעיה זו בימי מלחמת ההתשה מכמה זוויות. לדעתו, אם החללים מצויים במוצב באופן שהשארתם פוגעת ברוח הלוחמים, הרי שיש לראות בפינוים תרומה משמעותית למורל הלוחמים ולהתירה:

השארת חללים שלנו במקום נפילתם בקו למשך יממה שלמה עלולה לפגוע קשות בכושר הלחימה של החיילים ובמורל שלהם [...] בהתחשב ברגישות הנפשית המיוחדת שיש לנו כלפי בנינו הנופלים [...] אנו מתירים (הלואי שלא נזדקק לכך) לפנות החללים ברכב בשבת.⁸

לרב גורן ברור שיש להתיר דווקא במקרים בהם נותרו שעות רבות עד סיומה של השבת, וכי את טלטול הגופות יש לעשות בדרכים המותרות על פי ההלכה לטלטול מתים בשבת.⁹ עם זאת, לגבי גבולות ההיתר ספקותיו של הרב גורן היו גדולים. בהמשך דבריו הוא מתחבט בשאלת היתר חזרתם של הלוחמים אל מוצב הקבע שלהם לאחר פינוי החללים. הרב גורן מניח שבמוצב אין מחסור בלוחמים, וחזרת החיילים נועדה רק כדי להשיב את חפציהם. לטעמו של הרב גורן, על אף שהיוצאים לפעילות מלחמתית רשאים לחזור למקומם,¹⁰ אין להתיר את הרצועה כל כך, וחזרה לאחר פינוי חלל אסורה:

מכל מקום, מאחר ועצם ההיתר של הפינוי ברכב בשבת הוא חידוש וינתן לצורך השעה, הבו דלא לסיף עליה, ולא נתיר להם לחזור ברכב בשבת.¹¹

8 הרב שלמה גורן, משיב מלחמה: שאלות ותשובות בעניני צבא, מלחמה ובטחון, ירושלים תשנ"ד² [=להלן: משיב מלחמה], חלק ב, עמ' ריז. מעין זאת כתב הרב גורן גם במשיב מלחמה, א, עמ' סא: "בצה"ל התרנו איסוף חללים בשבת [...] השארת לוחמים חללים בשדה הקרב פוגעת קשות ברוח הלחימה של חיילינו ומהווה פגיעה הבטחונית קשה". לצד הדאגה למורל החיילים דאג הרב גורן מחטיפת הגופות אשר תביא לויתורים מצד הדרג המדיני, אולם שיקול זה אינו מעניינו של מאמר זה ולכן איני מרחיב את הדיבור אודותיו.

9 מגבלה זו אינה מופיעה בדברי הרב גד נבון בימי מבצע שלום הגליל, ראו הנ"ל, 'פינוי חללים בשבת', תחומין ה (תשנ"ו), עמ' 55-57.

10 היתר זה מוגבל למקרים בהם המערכה טרם הוכרעה, ואילו במקרים בהם המערכה הצבאית הוכרעה, ובכלל זה מבצעים מקומיים ופעילות ביטחון שוטפת, הוא אוסר את החזרה. ראו משיב מלחמה, א, עמ' רלב, רלו-רמב. את המצב אליו התייחס הרב גורן בתשובתו לגבי פינוי חיילים הוא הגדיר כמערכה שטרם הוכרעה, ולפיכך ההיתר בעינו, ראו משיב מלחמה, ב, עמ' ריח.

11 משיב מלחמה, ב, עמ' ריט (ההדגשה שלי).

חשוב לשים לב שלרב גורן אין הנמקה ברורה לאיסור זה, ונימוקו הוא שבעיניו זהו חידוש מתירני יתר על המידה.¹²

אמנם, כפי שטען הרב מרדכי הלפרין, היתרו של הרב גורן התרחב במשך השנים.¹³ במאמרו פורס הרב הלפרין יריעה רחבה ובה הוא מפרט את המציאות בה ניתנו ההיתרים השונים, החל במלחמת ההתשה, עבור במלחמת יום הכיפורים ועד למלחמת לבנון הראשונה. השאלה הראשונית התייחסה למעוזים ולמוצבים בהם שהו מחלקות או פלוגות לוחמים. הרב גורן, כאמור, התיר את פינוי החללים ממקומות אלה אל בסיסים עורפיים. הרב הלפרין מדגיש אל נכון שתוקפו של ההיתר מוגבל למצב בו החללים סמוכים לחברייהם הלוחמים, ואילו דין חללים בשדה טרם התברר. הרב הלפרין דן בשאלה ממלחמת יום הכיפורים, שבה התקבל דיווח מחיילים הנוסעים באחד מצירי הגזרה לפיו הם מזהים גופות של חיילי צה"ל המוטלות בצידי הדרכים. הופנתה דרישה לרבנות הצבאית לפנות את החללים, משום שמראה הגופות פוגע ברוחם של הלוחמים. לאחר התלבטויות החליט הרב גורן, ששימש אז כרב הראשי לישראל, שיש לפנות את החללים, על אף שהדבר היה כרוך בסיכון לוחמים ובחילול שבת.¹⁴

עדות דומה מצויה בדברי הרב מאיר יהושע בן מאיר שהתפרסמו בשנת תשס"ב.¹⁵ הרב בן מאיר מספר כי ביום טוב הראשון של חג הסוכות תשל"ד הוא נקרא לפנות חללים ברמת הגולן. את הירתמותו למשימה הוא מטעים בשלושה נימוקים: ראשית, החללים מילאו את שטח התאג"ד (תחנת איסוף גרודית) ומנעו את האפשרות להגיש טיפול לפצועים, ובשל כך הטיפול בפצועים נעשה בשטחים החשופים לאש האויב; שנית, אחדים מן החללים היו בתוך הטנקים שנפגעו, ולפיכך נמנע תיקון הטנקים שנדרשו להמשך

12 בנטייתו של הרב גורן להציג מסקנות שמרניות יותר מאשר הטענות שהעלה במהלך תשובותיו ומאמריו ההלכתיים דנתי בפרק השמיני של עבודתי, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן: עינים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"א.

13 הרב מרדכי הלפרין, 'פינוי חללים בשבת', תחומין כב (תשס"ב), עמ' 104-115.

14 שם, עמ' 110.

15 הרב מאיר יהושע בן מאיר, 'פינוי חללים בשבת וחג במלחמת יום הכיפורים', בתוך: שמחה רו (עורך), קובץ הצינונות הדתית: במלאת מאה שנה ליסוד "המזרחי", ירושלים תשס"ב, עמ' 361-367.

הלחימה; לבסוף, מראה החללים המוטלים בצידי הדרכים פגע קשות במורל החיילים היוצאים אל הקרב.

במוצאי החג פנה הרב בן מאיר אל הרב שלמה גורן, והלה הסתייג מהסעת החללים ברכב שיוחד לכך. לדעתו עדיף היה להסיע את החללים בכלי רכב שנסעו בשטח הלחימה לצרכים מבצעיים. הרב בן מאיר התווכח עם הרב גורן, ולבסוף הודה האחרון שמאחר שהוא אינו הרב שנמצא בשטח ואף לא הרב הראשי לצה"ל, אין הוא יכול לקבל החלטה שתתיר, אך הרבנים המכהנים יכולים להתיר זאת לפי שיקול דעתם. בחופשה מן הלחימה פנה הרב בן מאיר גם לרב שלמה זלמן אורבך וסיפר לו את שאירע. הרב אורבך חיזק את ידיו ואת הכרעתו ההלכתית, ואף הסכים לטענה שדי בפגיעה במורל החיילים להתיר חילול שבת.

חשובה לענייננו עדותו של הרב בן מאיר באשר לדברים שהוסיף הרב אורבך בשיחה שנערכה כמה חודשים מאוחר יותר:

בשיחה אחרת [...] הזהיר אותי הגרשז"א שלא ילמדו [...] ויגידו בשמו שגם לאכול אוכל קר בשבת זו בעיה מורלית ופיקו"נ [=ופיקוח נפש], ולכן מותר לחלל שבת ולבשל או לחמם אוכל במלחמה. הוא הסביר שצריך יראת שמים אמיתית להבין את ההבדל בין הדברים, וברור שאין שום היתר לחלל שבת לחמם אוכל וכדומה.¹⁶

אם כן, לדעת הרב אורבך אין גבול חד וחותר באשר למותר ולאסור בחילול השבת. ההכרעה בדבר מסורה לאומד עיניו של המחליט וללבו. אשר על כן, החלטה שכזו תלויה ביראת השמים של מקבל ההחלטות. מעתה מתעורר החשש מפני "המדרון החלקלק", ואף על פי כן צידד הרב אורבך בהיתר.

16 הרב בן מאיר (לעיל הערה 15), עמ' 366. עדות זו עומדת כאורה בסתירה לעדותו האישית של הרב רא"ם הכהן לפיה הרב אורבך הורה לו לחלל שבת על מנת לספק לחיילים מדים נקיים, וזאת משום שלטעמו חייל נלחם טוב יותר במדים נקיים, ראו: הרב רא"ם הכהן, 'פירורים מפסיקה בהלכות ציבור', בתוך: יאיר הלוי (עורך), המלחמה בטרור: קובץ מאמרים בענייני מוסר והלכה, קרית ארבע תשס"ו, עמ' 107-198. עדות זו נזכרה בשמו גם אצל הרב נחום סטפנסקי, ועלהו לא יכול: המנהגותיו והדרכותיו של הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, ב, ירושלים תשס"א, עמ' ריב. על כל פנים, כאן אני מתעניין בעמדתו של הרב בן מאיר, ולא בבירור עמדתו המדויקת של הרב אורבך.

לדברי הרב הלפרין, השלב הבא בהרחבת גבולות ההיתר היה בזמן מלחמת לבנון הראשונה. ביום שישי, לאחר חמישה ימי לחימה, הנהיג צה"ל הפסקת אש חד צדדית. הרגיעה היתה שברירית, וכלל לא היה בטוח שהלחימה לא תתחדש במהרה. אף על פי כן, במהלך השבת התקבלו דיווחים על חללים שטרם פונו, ובשל כך הרבנים שבשטח קיבלו בעצמם, על סמך שיקול דעתם והערכת המצב שלהם, את ההחלטה אם לפנות את החללים בשבת אם לאו. במקרים אלו היו רבנים שסברו שההיתר שניתן בעבר תקף גם לימיהם, על אף שהזמן לא היה זמן לחימה כי אם זמן הפסקת האש. הרב הלפרין עצמו מצדיק את ההחלטה לפנות את החללים משום שהסכנה להתחדשות הקרבות הייתה גדולה, ולפיכך ניתן לדעתו לראות את המצב כספק פיקוח נפש. עם זאת, לטעמו ההיתר לא יהיה בתוקף במידה והפסקת האש יציבה. או אז, אין לחלל את השבת לשם פינוי החללים, ואפילו אם בכך ייפגע מורל החיילים הסמוכים להם.¹⁷

אם כן, בעוד שההיתר הראשוני לפינוי חללים בשבת התייחס לפינוי ממוצבים בעת לחימה, הרי שבסופו של דבר הורחב ההיתר לפחות עד כדי פינויים משטחי לחימה בזמן הפסקת אש בלתי יציבה, וזאת אפילו על ידי כלי רכב שנוסעים במיוחד לשם מטרה זו.

בהוראותיה של הרבנות הצבאית כאשר לפינוי חללים בשבת אנו מוצאים כי ההיתר מבוסס על ההנחה לפיה יש בפינוי בכדי לשמור על רוח הלחימה של החיילים, ובכך להציל בעקיפין את חייהם. עם זאת, פינוי גופות במצב שבו אין בכך משום פיקוח נפש מותר אך ורק באמצעות כלי רכב הנוסעים בהיתר ממילא, וכאשר אין חשש שנהג הרכב יוסיף נסיעות בלתי מבצעיות לשם הטיפול בגופה.¹⁸ בכך יש לראות דחייה של העמדה המקלה יותר שהועלתה במלחמת לבנון הראשונה, אך ההיתר לפינוי חללים בשעת לחימה נותר על כנו.

ב. חילול שבת לשם תמיכה נפשית בלוחמים

בעוד הפסיקות באשר לפינוי החללים ביקשו למנוע פגיעה ברוח הלחימה

17 הרב הלפרין (לעיל הערה 13), עמ' 115.

18 חש"מ, טיפול בחללים בשבת: הנחיות הלכתיות, חש"מ: תחום ההלכה – הרבנות הצבאית הראשית, תשס"ח, עמ' 25-26, 28-29. החוברת מצויה גם באינטרנט: http://www.aka.idf.il/SIP_STORAGE/files/5/65025.pdf (נצפה בתאריך 20.4.2012).

של החיילים, אנו מוצאים גם פסיקות המתירות חילולי שבת לשם עידוד החיילים לקראת לחימה מתקרבת.

בשנת תש"ס פרסם הרב יעקב אריאל את חלקו השני של ספר השו"ת "באהלה של תורה"¹⁹. באחד מסימני ספר זה עוסק הרב אריאל בשאלת הצטרפות הרב הצבאי ליחידתו בשבת. בראשית הדברים דן הרב אריאל בהשפעה הסגולית של רב היחידה, ובהמשך מדמה את הרבנים הצבאיים לבני שבט לוי, אשר על אף שלא לקחו חלק פעיל בלחימה, התלוו בשבת לבני שאר השבטים ביציאתם למלחמה, ולפי דעות אחדות אף הותרו באכילת מאכלות אסורים. לאחר דיון בחומרת האיסורים שעלול הרב לעבור, פסק הרב אריאל שמותר לרב היחידה לעבור על איסורי שבת שתוקפם מדרבנן: "אם הרב סבור שיוכל לתרום למאמץ המלחמתי, בעצם נוכחותו, או בדברים אחרים שיעשה, הוא רשאי להצטרף ללוחמים הנוסעים בשבת"²⁰. ובכך, היתר זה מוגבל יותר מאשר היתרי פינוי החללים, באשר הוא מצטמצם להצטרפות לרכב הנוסע ממילא ושנסיעתו מותרת, אך מאידך אינה מתייחסת לפעולת פינוי חללים שנועדה למנוע פגיעה ברוח הלחימה כי אם לחיזוק רוח הלוחמים קודם ללחימה.

היתר דומה, המתייחס לא רק לרב היחידה אלא גם לרבנים המוכרים לחיילים ולפסיכולוגים, ניתן על ידי הרב יצחק קופמן בפרק שכותרתו "'שוב הדעת" כגורם בפיקוח נפש"²¹. לדעתו, במידה שחיילים סובלים מהלם קרב וההערכה היא ששיחה עם רב או פסיכולוג תחזק את רוחם לקראת הלחימה הקרבה ובאה, יש להתיר את נסיעתם של גורמים אלה בשבת. עם זאת, הרב קופמן מדגיש שההיתר מתייחס דווקא למקרים בהם ישנה השפעה ישירה על רוח הלחימה ועל מצבם הנפשי של הלוחמים, ואשר ללא חילול השבת יבואו לידי סכנת נפשות.²² לפיכך, מילוי שאלונים פסיכולוגיים בשבת הינו

19 הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, ב: מאמרים ותשובות בענייני אורח חיים, כפר דרום תש"ס.

20 שם, עמ' 176.

21 הרב יצחק קופמן, הצבא כהלכה: הלכות מלחמה וצבא, ירושלים תשנ"ב, עמ' קצב, וראו גם הערות 11-12 שם.

22 יצוין כי האפשרות שרבנים יספקו תמיכה נפשית הייתה ידועה עוד בימי מלחמת ההתשה. ראו מכתבו של י' בן-שלמה משנת תשל"א אשר התפרסם בשנת תשל"ג, 'על הרבנות הצבאית: מתוך מכתב לידיד', מורשה ד (חורף תשל"ג), עמ' 73-76. אף על פי כן, הרב

מן הנמנע, שכן לפי עדות פסיכולוגים ניתן לעמוד על קשיים משמעותיים גם ללא שאלונים אלה.

היתרו של הרב קופמן רחב יותר מזה של הרב אריאל, באשר הוא מתיר גם נסיעה מיוחדת לשם חיזוק רוחם של החיילים. המשותף לשתי הפסיקות הוא הקביעה כי יש להתיר את חילול השבת מפני שהתמיכה הנפשית בחיילים מצילה חיים ומהווה תרומה מכרעת למאמץ המלחמתי.

ג. חילול שבת לשם שיפור מצב הרוח של הלוחמים

גבולות ההיתר נמתחו עוד יותר במאמר עיוני שפרסם הרב נריה גוטל בשנת תשס"ו.²³ לאחר שפירט הלכות שונות המתחשבות בממד הנפשי, הוא הוסיף והדגים את התחשבות הלכות המלחמה ברוח הלוחמים. כך לדוגמה, לדעת הרמב"ן הותרה אכילת מאכלות אסורות בשעת הקרב, ואפילו אם אין בכך הכרח לשלום ובריאות החיילים. בהמשך התייחס הרב גוטל גם לסוגיית פינוי חללים, וציין את מרכיב המורל בהיתרו של הרב גורן ורבנים אחרים שנקטו בדרך ההיתר גם כן.

בסיכום מאמרו הדגים הרב גוטל מקרים בהם יש לאסור, ומקרים אחרים בהם יש להתיר את חילול השבת:

אם בירור אמיתי של המציאות מוביל להערכה שאין כל נפקות בדבר, וחימום הקפה – למשל – אינו מעלה ואינו מוריד מאומה במימד הנפשי הרצוי לחימה; ואם גם הגעת להקה צבאית לחזית – למשל – אינה אלא אירוע “נחמד” ו“נעים” ולא יותר, הרי אין להתירם [...] ואולם אם מתברר כי יש ויש להם משקל של “צורך”, ולו גם משקל לא גדול, הרי ודאי לא גרעו ממאכלות אסורות [...] הוא הדין, אם הגעת פסיכולוג או רב אל הלוחמים תרגיע, תעודד ותשפר את המורל [...] ולעניינים אלה עשויה להיות השפעה חיובית על הלוחמים, הרי זה ודאי

גורן לא התיר נסיעת רב צבאי בשבת והסתפק בהיתר פינוי חללים. עם זאת, קשה לדעת האם הרב גורן נמנע מהיתר כזה באופן עקרוני, או שחלק על כוחה של העזרה הנפשית של הרב לחיילים. מכוח ספק זה בחרתי שלא להתייחס לעניין זה בגוף הדברים.

23 הרב נריה גוטל, “משקלו ההלכתי של המימד הנפשי במלחמה”, סיני קלח (ניסן-סיון תשס"ו), עמ' צח-קי.

לא גרע מפינוי חללים [...] בהחלט אין לדחות על הסף סיכון חיילים לצורך מטרה מורלית. זו כאמור יכולה להיות שליחתם להכשרת מטבחיים לפסח, במקום תחת אש [...] הוא הדין, עקרונית, גם ביחס לשליחת להקה צבאית, תחת אש, על מנת ש"תחמם" את לב החיילים [...] הכל כפוף לשאלה המהותית של המידתיות: באיזו מידה – אליבא דאמת – הדבר אכן ישפר את התחושה המורלית.²⁴

משמעות היתרו של הרב גוטל חריפה ביותר. לדבריו, בסיטואציות מסוימות מותר להביא להקה צבאית שתשיר שירים, וזאת תוך חילול השבת. לפיכך, פשוט הוא שבמקרים מעין אלה ניתן לחלל שבת לשם הבאת רב אל החיילים, וזאת במידה והללו זקוקים למשענתו הרוחנית.

אכן, בדבריו של הרב גוטל אנו מוצאים חילוק בין "אירוע 'נחמד' ו'נעים'" לבין הופעת להקה "שתחמם" את לב החיילים". כפי שמדגיש הרב גוטל, אותה חמימות תורמת לחיילים אך מעט, ובכל זאת הוא סבור שיש בכוחה להתיר את חילול השבת. נראה אם כן ששני מיני ההופעות משתייכות לתחום שיפור מצב הרוח של החיילים, ולא להפחת רוח הלחימה, ולטעמו של הרב גוטל במידה ונראה שיש השפעה חיובית למצב הרוח של החיילים על הלחימה יש להתיר את חילול השבת.

ד. הלכה למעשה: חילולי שבת של רבנים צבאיים לחיזוק מורל החיילים העמדה המתירה את הצטרפותו של רב היחידה לכוח הלוחם במחיר חילול שבת באה לידי ביטוי מעשי על ידי הרב אביחי רונצקי בהיותו הרב הצבאי הראשי, ומעשה שהיה כך היה: בערב חג הפסח תשס"ח (19.4.2008) שבת הרב רונצקי בבית הספר למ"כים, ובמהלך השבת דווח על חדירת מחבלים לישראל. כמה מן המפקדים שבבסיס נסעו לאזור האירוע, והרב רונצקי הצטרף אליהם. בהמשך השבת אף חזר עמם אל הבסיס. מאחר ורבו הטענות על כך שנהג שלא כדין, פרסם הרב רונצקי את עמדתו.²⁵ הוא הסביר שלפי תפיסתו

24 שם, עמ' קז-קח, ההדגשה שלי.

25 חנן גרינברג, 'הרב רונצקי מסביר: למה נסעתי בשבת', YNET, 20.5.2008, באינטרנט: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3545773,00.html> (נצפה בתאריך 20.3.2012).

תפקידו של הרב הצבאי אינו מתמצה באספקת צורכי הדת לחיילים, אלא מתפקידו להפיח רוח לחימה בקרב הלוחמים.²⁶ לפיכך, נוכחותו של הרב מעצימה את החיילים, ובבואו עם החיילים הוא מקדם את המאמץ המלחמתי. לפי גישה זו, חובה על הרב הצבאי להצטרף ללוחמים גם תוך חילול שבת, ובשל כך הפעולה בה נקט מוצדקת.

כחודשיים מאוחר יותר הביע הרב רא"ם הכהן עמדה דומה, המגבה את צעדיו של הרב רונצקי. לדעתו, צמצום תפקידו של הרב הצבאי לאספקת צורכי דת “מתאימה אולי לצבא האמריקאי, ולא לצבא ומדינה יהודים השואפים שהתורה תהיה נר לרגלם. בצה”ל תפקיד הרב הצבאי דומה לזה של ‘כהן משוח מלחמה’ [...] אחד מתפקידיו של הרב הצבאי הוא לדאוג לרוח הלחימה, ובודאי יש בזה גדר של פיקוח נפש”. המסקנה הברורה אף לדעתו היא שחובתו של הרב הצבאי להצטרף לכוחות הלוחמים בשבת עצמה, ולא להמתין לצאת השבת.²⁷

סוגיית הצטרפות הרב הצבאי ליחידתו התעוררה מחדש במהלך מבצע ‘עופרת יצוקה’. בשבת ‘ויגש’, ז’ טבת תשס”ט (3.1.2009), קיבלו כוחות צה”ל הוראה להתרכז בשטחי כינוס בואכה העיר עזה. כמה רבנים צבאיים הצטרפו ליחידותיהם ואף הביאו עמם ספרי תורה, אותם הורידו מן האוטובוסים בשטחי הכינוס. פעולות מעין אלה ניתנות לעיגון בספרות ההלכתית, אלא שכפי שהסביר הרב אריאל במאמרו – באופן שגרתי הן תיחשבנה לאסורות. במאמר שפורסם לאחר מעשה, ביקש הרב יצחק אבי רונס לספק הנמקות הלכתיות לאשש את החלטת הרבנים.²⁸ בין יתר הטיעונים המוזכרים במאמרו מציג הרב רונס את דברי הרב אברהם אבידן המבחיין בין דאגה למורל

26 את גישתו זו הביע הרב רונצקי בהקשרים שונים, וראו לדוגמה במאמרו ‘המניע הנפשי להסתערות בקרב’, מערכות 433 (אוקטובר 2008), עמ’ 62-65. יש שראו את פעילותו וגישתו של הרב רונצקי בעין לא טובה, ראו למשל: עמוס הראל, ‘כך מחזיר הרב הצבאי את צה”ל בתשובה’, הארץ, 22.10.2008, מצוי באינטרנט: <http://www.haaretz.co.il/news/education/1.1355654> (נצפה בתאריך 20.3.2012).

27 הרב רא"ם הכהן, ‘רב, אלוף?’, שבת בשבתו 1225 (פרשת נשא, ד’ בסיוון תשס”ח), 7.6.2008, עמ’ 2, מצוי באינטרנט: http://www.moresheet.co.il/sedra/UploadFiles/shabat/1130-462008_1225.pdf (נצפה בתאריך 20.3.2012).

28 הרב יצחק אבי רונס, ‘חילול שבת לצורך עידודם של חיילים היוצאים לקרב’, תחומין כט (תשס”ט), עמ’ 453-461.

הלוחמים הנובעת מחשש שמצב רוח רע יביא לירידה בכושר הלחימה, דבר שיגרור ריבוי נפגעים ואיבוד חיי אדם, לבין דאגה דומה שעניינה הניצחון במלחמה. לטענתו, התבססות על החשש לריבוי נפגעים כמוה כפיקוח נפש, ולפיכך ההיתר לחלל את השבת מותנה ברמת ודאות גבוהה שביצוע הפעולות האסורות יביא להצלת חיים. לעומת זאת, המתבסס על השיקול המעמיד במוקד את הניצחון יסתפק ברמת ודאות פחות גבוהה בכואו להתיר את חילול השבת, ואפילו ספק רחוק יהווה שיקול מכריע להיתר.

ניתן אפוא לראות כי ההיתר, שראשיתו בהתמודדות עם מציאות של חללים שנותרו במחנה ופוגעים במורל חבריהם העוסקים בלחימה, התפתח והגיע עד כדי התרת נסיעה והבאת ספרי תורה קודם ללחימה, ובאופן עקרוני גם להבאת להקת הווי ובידור לעידוד החיילים קודם היציאה לקרב.

ה. ערעור נגד הרחבת ההיתרים הנובעים מהדאגה למורל הלוחמים

להרחבת גבולות ההיתר נודעה גם התנגדות. בכרך "תחומין" העוקב לזה בו פרסם הרב רונס את עמדתו התפרסם מאמר תגובה מאת הרב יהושע בן מאיר.²⁹ כזכור, הרב בן מאיר התיר במלחמת יום הכיפורים את פינוי החללים, ואף טרח לפנות לרב גורן ולרב אורבך לאחר מעשה על מנת לברר אם צדק בכך.

במאמרו מביע הרב בן מאיר מורת רוח מהאופן בו הורחב השימוש בשיקול הדאגה למורל הלוחמים. הוא מזכיר כי הרב אורבך התריע מפני הרחבת ההיתר, וכתב כי נזקקת יראת שמים על מנת להבחין בין המותר והאסור. בעיני הרב בן מאיר, חששו של הרב אורבך מתממש. "וכעת נוכח אני", הוא כותב, "באמיתת דברי חז"ל 'חכם עדיף מנביא'³⁰."

לדעת הרב בן מאיר, ניתן למתוח קו ברור בין המותר והאסור: "ההבדל הוא בין אירוע חריג וטראומתי לבין אירוע יום-יומי שאנשים רגילים להתמודד איתו גם באורח חיים שגרתי"³¹. לא כל פגיעה מוראלית מורידה את רמת הלחימה, ולפיכך לא כל פגיעה שכזו מתירה את חילול השבת. לדעתו, ההיתר

29 הרב יהושע בן-מאיר, 'חילול שבת לצורך מורל החיילים', תחומין ל (תש"ע), עמ' 87-

82.

30 שם, עמ' 83.

31 שם.

מוגבל למציאות בה הלוחמים נדרשים לשוב ללחימה, וחילול השבת משפר את רמתם המבצעית.³²

להערות למאמרו של הרב בן מאיר נוספה הערה מאת אחד מעורכי כתב העת, יצחק ברט.³³ הלה טען שלא רק רמת הפגיעה המורלית משמעותית, אלא רמת החריגות של המציאות בכללותה. מאחר ומלחמה הינה מציאות חריגה, “גם בעיות מינוריות ושגרתיות עלולות לגרום לפגיעה חמורה בתפקוד”. לפיכך, טוען ברט, החשש מפני מותו של חייל אחד “כיון שנלחם פחות טוב בגלל היעדר שיחת מוטיבציה” מתירה את חילולי השבת של הרבנים הצבאיים בכל מציאות מלחמתית. לפי עמדה זו, אין כל הבדל בין שיפור מצב רוח החייל לבין הפחת רוח לחימה בו. זו גם זו משפרות את ביצועיו, ובשל כך יש להתיר חילולי שבת למען שתי המטרות.

הרב בן מאיר לא קיבל טענה זו. “אציע לקורא הנכון לתאר לעצמו את צביונה של השבת במדינה ובצה”ל אם תאומץ גישתו של העורך”, הוא קבל. הרב בן מאיר מבין אל נכון שהרחבת גבולות ההיתר יכולה להגיע עד כדי התרת הקרנת סרט או הבאת צוותי בידור, כהצעתו של הרב גוטל שנזכרה לעיל. בדבריו הוא אינו מתייחס רק לחילול השבת באותו אירוע, והוא חושש מפני מצב בו חילולי השבת יתרבו וצביונה של השבת במסגרת הצבאית יקועקע לחלוטין.

לסיכום: לפי הרב בן מאיר, הרב אוירבך חשש מפני הידרדרות במדרון החלקלק של דחיית השבת בשל הסברה כי פגיעה במורל הלוחמים תפגע בפעילותם המבצעית. בעיניו, חשש זה התגשם במשך השנים בהחלטותיהם של רבנים צבאיים ובמאמרים שנכתבו להצדקתם. אלה גם אלה חסרים את יראת השמים – כזו שהייתה לרב גורן, למשל – הנדרשת לשם ההבחנה בין המותר והאסור מכוח השיקול המתירני. לדידו, נקיטת קו זה תביא למצב שבו תיהפך השבת לחול. בחינת המצב בצבא מלמדת שחששותיו של הרב בן מאיר לא התממשו, לפחות לעת עתה.

3. הלכות בהן צומצמו גבולות ההקלה

בסעיף זה אציג כמה סוגיות הלכתיות בהן הדאגה למורל החיילים מהווה שיקול, ובהן נוקטת הרבנות הצבאית בעמדות מחמירות מכפי שההלכה מאפשרת.

32 שם, עמ' 86.

33 שם, עמ' 84, הערה 9.

א. ברכת המצוות בליל הסדר

הדיונים בתחום ההלכה והצבא עוסקים רבות באופני קיום ההלכה במסגרת הצבאית. בין היתר מבקשים חיילים לדעת כיצד עליהם לציין את מועדי ישראל בהיותם נתונים בלוח זמנים המוכתב לפי צורכי הצבא, ואשר פעמים רבות אינו עומד בקנה אחד עם ההלכה המקובלת.

ענייננו כאן בחיילים שיצאו לפעילות מבצעית קודם שנכנס חג הפסח, אך שבו ממנה לאחר חצות הלילה. לפי פסיקת השולחן ערוך (אורח חיים סימן תעב סעיף א) אין לקיים את מצוות ליל הסדר קודם לצאת הכוכבים. מכיוון שהחיילים יוצאים לפעילות קודם לכן, עליהם לדחות את קיום הסדר לשוכם מן הפעילות המבצעית. אולם, לגבי אפשרות קיום מצוות הסדר לאחר חצות נחלקו התנאים ובעקבותיהם הראשונים. בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תעז סעיף א) נקבע כי יש לחוש לדעת המחמירים, ולהזדרז לאכול את האפיקומן קודם לחצות. בשל כך, יש מהאחרונים (משנה ברורה ס"ק ד; ערוך השולחן סימן תעז סעיף ה) שהסיקו שלפי הכלל "ספק ברכות להקל", הקובע שכשיש ספק בענייני ברכות אין לברך, אל לו למקיים את הסדר אחרי חצות לברך את ברכות המצוות שבהגדה, שהרי ייתכן שבשעה שהוא עורך את הסדר הוא אינו מחויב במצוות הלילה.

הרב משה הררי, מחבר סדרת הספרים "מקראי קודש" המהווה מעין אנציקלופדיה להלכות המועדים, מביא בכרך העוסק בהלכות ליל הסדר מכתבים רבים מפוסקים שונים.³⁴ בין היתר מציג הרב הררי מכתב אותו הפנה לשלושה פוסקים: הרב שלמה מן-ההר, הרב דב ליאור והרב גורן. במכתבו שאל הרב הררי כמה שאלות הנוגעות לאופן שבו חיילים צריכים לקיים את ליל הסדר, וביניהן שאלת החיילים המקיימים את הסדר לאחר חצות הלילה.³⁵

מסקנתם של הרב שלמה מן-ההר ז"ל והרב דב ליאור זהה. הרב מן-ההר כותב:

ואם לא הספיקו עד חצות יקיים את הכל גם אחרי כן, אבל לא יברך "על אכילת מצה" ו"על אכילת מרור" [...] ולא יברך

34 הרב משה הררי, מקראי קודש: הלכות ליל הסדר, ירושלים תשנ"ה.²

35 שם, עמ' 584.

על אכילת המצה [...] אם הוא אוכל מצה רק אחרי חצות לשם מצוה, לא יברך על אכילת מצה ולא שהחינו.³⁶

באופן דומה קובע הרב דב ליאור:

ולאותם שחוזרים בלילה אחרי חצות יקיימו את מצות אכילת מצה ומרור וכל דיני הסדר, אבל בלי ברכת המצוות, משום שיש מחלוקת ראשונים האם אפשר לקיים מצות אכילת מצה אחרי חצות, ומספק אין לברך.³⁷

אף לדעת הרב גורן לכאורה הפסיקה דומה, ויש לאסור על החיילים את אמירת הברכות שבהגדה:

השו"ע והרמ"א בעלי התוס' ורבים מן הראשונים והאחרונים פוסקים כר"א בן עזריה [...] ומסקנת רוב הפוסקים, שמי שאיחר ולא אכל מצת מצוה עד אחר חצות אין לברך על אכילת המצה והמרור [...] ולא יברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור [...] קשה לכאורה להורות לחיילים הנמצאים בפעולה מבצעית בליל פסח לקיים סדר פסח כהלכתו לאחר חצות הלילה, מכיון שספק ברכות להקל, לא יוכלו לברך על כל מצות הלילה.³⁸

אולם בהמשך הדברים הרב גורן חוזר בו. הוא קובע שלגבי חיילים יש לסמוך על פסיקת הרי"ף, הרמב"ם, בעל העיטור והאור זרוע בשם הר"י מקורביל, הסוברים שזמן קיום מצוות הסדר הוא עד עלות השחר. בשל כך רשאים החיילים לברך בעת אמירת ההגדה. לטענה זו מוסיף הרב גורן נימוק נוסף להקל. לפי הר"ן (ראש השנה ט ע"ב ד"ה 'ולענין ברכה') תוקף הכלל "ספק ברכות להקל" הוא דווקא כאשר אין כל צורך בברכה, אך ניתן לברך ברכת המצוות גם כאשר יש ספק לגבי קיום המצווה.³⁹ לדעת הרב גורן, לפי כלל זה יש לברך על קיום מצוות הסדר גם אחרי חצות הלילה.

36 שם, עמ' 590-591, ההדגשה שלי. בדבריו מציין הרב מן-ההר שיש ברכות אותן רשאים החיילים לברך, אך טיעונו ההלכתיים אינם מיוחדים למצב המיוחד של חיילים היוצאים לפעילות מבצעית ולכן התעלמתי מהם.

37 שם, עמ' 595, הוספתי הדגשות.

38 שם, עמ' 587-588, ההדגשה שלי.

39 דיונו של הר"ן עוסק בברכת הנשים על מצוות עשה שהזמן גרמן, והוא מביא את דעת

בדבריו מסביר הרב גורן את טעם הפסיקה החורגת מהוראת האחרונים הנזכרים, לפיה אין לברך אחר חצות (מקראי קודש, עמ' 588-589, ההדגשות שלי):

כדי למנוע צער ועגמת נפש מהלוחמים והמגינים על גבולות ישראל בליל השמורים, על שאינם יכולים לקיים מצוות הפסח [...] וכיון שמדובר בחיילים הנמצאים בשעת חירום על הגבול ממול האויב, שהם נושאי החירות האמיתיים, יש לאפשר להם שמחת חג החירות ע"י קיום מצות ליל הסדר כהלכתו בברכותיהן, ולו יהא זה לאחר חצות הלילה.

בדברים אלה בולט יחסו המיוחד של הרב גורן לחיילים. הללו נתפסים כגיבורים, "נושאי החירות האמיתיים", ובשל כך ראויים ליחס מיוחד. בנוסף, מצוקת החיילים כאן הינה מצוקה רוחנית, הנובעת מצער על כך שלפי ההלכה המקובלת הם אינם יכולים לקיים את החג כהרגלם וכמנהג ישראל.⁴⁰ לדעת הרב גורן, מצוקה כזו יש בה כדי להצדיק פסיקה כנגד השולחן ערוך והכרעת האחרונים, וזאת על אף שלא נראה שעוגמת הנפש של החיילים תשפיע על ביצועיהם בשדה הלחימה. ככל הנראה, בעיני הרב גורן השמירה על מצב הרוח הדתי של החיילים מהווה שיקול מספיק לאימוץ העמדות המקלות, על אף שהללו נחשבות בדרך כלל כדעות שלא התקבלו להלכה.

הנחיותיה של הרבנות הצבאית בזמננו אינן מאמצות את פסקו של הרב גורן בעניין זה, ובחוברת "הלכה כסדרה", המוקדשת לבירורי הלכה לחג הפסח, מוּנָחִים חיילים שאינם יכולים לקיים את הסדר קודם לחצות הלילה לקיים את סדר ההגדה לאחר חצות, אולם "באשר לברכות, לא יברכו על"

רבנו תם שקבע כי אם הנשים רוצות הן יכולות לברך. כפי שכתב הרב גורן, סברת רבנו תם המובאת בדברי הר"ן היא שאיסור הזכרת שם שמים לבטלה, המהווה את היסוד לאיסור אמירת ברכות מיותרות, חל דווקא כאשר אין כל טעם בברכה, "אבל בברכה לא מתסר אלא מדרבנן, ודוקא בברכה שאינה צריכה כלל, אבל בברכת המצות למי שהוא פטור מהן – לא, הלכך אם רצו נשים לברך על מ"ע שהזמן גרמא הרשות בידן".

40 מעניין לציין שלפי המסופר בתורה (במדבר ט, ו-יד), דין פסח שני התחדש לאור תחושתם של אנשים שהיו טמאי מת שהם נגרעים מעם ישראל בכך שאינם מקיימים את הפסח. רגישותו של הרב גורן לחיילים מזכירה את רגישותה של התורה לטמאים.

אכילת מצה ו'על אכילת מרור', אך כן יברכו את ברכת 'אשר גאלנו' ואת ברכת 'יהלוןך'".⁴¹

אם כן, הדאגה למורל הלוחמים בסיטואציה שאינה מלחמתית הביאה את הרב גורן להקל בהלכות ברכות ולהתיר לחיילים לברך את ברכת המצוות על אף שהדבר נוגד את המובן בפשטות מן השולחן ערוך, כפי שהסיקו האחרונים. שיקול זה לא הובא בחשבון על ידי הרב מן-ההר והרב ליאור, והרבנות הצבאית אימצה את פסקיהם של הללו, ודחתה בפועל את השפעת הדאגה למורל החיילים על פסיקת ההלכה למעשה.

במקרה זה נראה שהמניע של פסיקת הרבנות הצבאית אינו חשש מפני הידרדרות במדרון החלקלק בעתיד, וכמו כן אין כאן ערעור על מגמתו של הרב גורן. דומה כי השיקול המתפקד הינו מן הסוג השלישי, "אין לדבר סוף", ולדעת פוסקי הרבנות החשש של הרב גורן מן הפגיעה במורל החיילים הינו מוגזם וחורג מהגבולות הסבירים של ההטיה ההלכתית.

ב. יציאה מתחום שבת וטלטול לשם שמיעת תקיעת שופר

במקרה הבא הרב גורן אינו מציין מפורשות שמגמתו היא דאגה למורל החיילים, ובכל זאת הדמיון לפסיקתו בעניין ליל הסדר מקרב מאוד את הסברה שדאגה זו היא המוליכה את נטייתו המקלה.

על פי ההלכה המקובלת, אסור לאדם לצאת בשבת ממקום יישוב ולהתרחק מרחק גדול. אולם ממקורות חז"ל משמע שלחיילים במחנה מלחמה ישנו היתר מיוחד לעשות כן. אחת השאלות שעניין זה עורר הייתה מהו הגודל המינימאלי של מחנה, ולדעת כמה מן הראשונים רק מחנה המונה לפחות עשרה חיילים פוטר את יושביו מאיסור התחומין. דעות אחרות מחמירות יותר, ומחשיבות כמחנה רק מחנות המונים כמות גדולה יותר של חיילים. נמצא

41 חש"מ, הלכה כסדרה: פסח – כולל דיני חול המועד ודיני ימי ספירת העומר, חש"מ: תחום ההלכה – הרבנות הצבאית הראשית, תשס"ט (מצוי גם באינטרנט: http://www.aka.idf.il/SIP_STORAGE/files/9/65019.pdf). חוברות "הלכה כסדרה" כוללות הנחיות לחיילי צה"ל ומהוות מסמך רשמי של הרבנות הצבאית. קובץ חשוב נוסף הוא הוראות מקצועיות – הרב הראשי לצה"ל, שפורסם בשנת תש"ע, 2010. חוברת זו נושאת את הסיווג "שמור", ולפיו אין למסור "מסמך זה, כולו או מקצתו, לידי אנשים שאינם מוסמכים לכך". לפיכך אני מסתפק בפרסומים משניים, דוגמת חוברות "הלכה כסדרה" וידעיות עיתונאיות.

שאף המסתמך על הדעות המקלות לא יוכל להקל לחיילים השוהים במחנות שבהם פחות מעשרה חיילים. למסקנה זו הגיע החזון איש (אורח חיים, הלכות עירובין, ליקוטים, סימן קיד, ו) שהוסיף וטען שעל עשרת החיילים להיות במקום אחד, דהיינו באותו מוצב עצמו:

ונראה דאף אם הלוחמים מרובים אבל הם מפוזרים אינם מצטרפים, ובענין עשרה במקום אחד, ואפשר דשיעור צירוף עד ע' אמה ושיריים, כשיעור צירוף עיר.

הרב גורן לא קיבל את עמדת החזון איש. לפי פסיקת החזון איש, לחיילים המצויים במוצבים קטנים אין אפשרות לצאת מן המוצב ולהרחיק למוצב אחר, ולדעת הרב גורן מסקנה זו אינה תואמת את תכלית הקולא לחיילים במחנה:

והרי דוקא להם חשוב ההיתר הזה של הליכה מחוץ לתחום בשבת, כדי לאפשר להם להתארגן למנין של מתפללים בשבת ובמועד לכל דבר שבקדושה [...] כאשר מדובר בצבא היושב על הגבולות במצב של מלחמה מתמדת נגד אויבי ישראל, אין צורך שבכל מוצב ומוצב יהא בו עשרה חיילים, אלא כלם מצטרפים לדין מחנה, גם כשהם מפוזרים. ויש איפוא מקום להקל ולהתיר [...] לצאת מחוץ לתחום כדי להצטרף למנין לתפילה, לקריאת התורה ולתקיעת שופר וכיוצ"ב.⁴²

לפי פרשנותו המרחיבה של הרב גורן, "מחנה" אמנם מכיל לפחות עשרה חיילים, אלא שהללו נמצאים בקו הגנה אזורי, ולא דווקא מרוכזים במקום אחד. מעתה, קו המוצבים כולו נחשב "מחנה", ומאחר שבכל הקו בוודאי ישנם למעלה מעשרה חיילים, יכולים חיילי כל מוצב ומוצב להסתמך בשבת על ההיתר האמור, ולעבור על איסור תחומין.

את ההיתר ביסס הרב גורן על טענה נוספת. לפי המקובל, תוקפו של איסור תחומין הוא מדאורייתא, ואילו הרשב"א סובר שתוקף האיסור הוא מדרבנן בלבד. הרב גורן עמעם את חומרת מעשה החיילים בכך שהכריע כדעתו החריגה של הרשב"א.

42 משיב מלחמה, א, עמ' קנח, ההדגשות שלי. השאלה אליה התייחס הרב גורן נגעה להליכה לדבר מצווה, אך במסקנותיו (עמ' קס-קסא) כתב שייתכן שאף לדבר הרשות יהיה מותר ללכת.

אכן, עמדתו של הרב גורן מצאה את ביטויה בפסיקה מעשית, ולא רק בדיון תיאורטי. בסידור שהופק על ידי הרבנות הצבאית עוד בשנת תשי”א נקבעו ההלכות הבאות:

יט. יושבי המשלטים המרוחקים למעלה מתחום שבת, מותר להם לחזור בחג ברגל [עמ’ 16] לבסיס בכדי לשמוע תקיעת שופר ולהתפלל בצבור. אעפ”י ששנינו ”שופר של ר”ה אין מעבירין עליו את התחום”.

כ. יושבי המשלטים המרוחקים שאינם יכולים לעזוב את תפקידם ולחזור לבסיס, מותר להביא בשבילם את השופר בכדי לצאת ידי חובת תקיעות.⁴³

מה הניע את הרב גורן לנקוט בפרשנות מרחיבה כל כך, ובהסתמכות על עמדתו החריגה של הרשב”א? נראה שהרב גורן חשש מהפגיעה במורל החיילים אשר ירגישו שעולמם הדתי נפגע בשל בשל שירותם הצבאי, ולפיכך שאף להציע פסיקה שתאפשר להם לציין את ראש השנה באופן דומה לזה שבחייהם האזרחיים.⁴⁴ לדעת הרב גורן, ההקלות ההלכתיות לחיילים נועדו לאפשר להם חיים רגילים במידת האפשר. בשל כך, כאשר יש ספק האם

43 חש”מ, מחזור לראש-השנה בצרוף דיני ראש השנה לחייל, חש”מ: צבא הגנה לישראל מטעם הרבנות הצבאית הראשית, תשי”א, עמ’ 15-16.

44 בתשובתו (משיב מלחמה, ב, עמ’ קס) מזכיר הרב גורן מזכיר את דברי הרמב”ם שהקולות ללוחמים נובעות מכך ”שהם מתעסקין בכבוש ארצות האויבים”, ומאחר ולמד מכך שההיתרים ללוחמים אפילו לא לצרכים מלחמתיים, נראה שהבין שההיתר בא לחזק את רוח הלוחמים, ולא רק להקל את תנאי הלחימה. אמנם יש לציין תשובה אחרת של הרב גורן, ממנה לכאורה משמע שההיתר אינו נוגע למורל הלוחמים. הרב גורן נשאל לגבי חייל שתפקידו להתלוות לקציני או”ם, והללו נוסעים בשבת, ולפיכך התלבט החייל אם יש רשות בידו למלא תפקידו. הרב גורן ענה כי מאחר והנהגה גוי אין כאן איסור נסיעה בשבת, והבעיה המתעוררת היא של איסור תחומין. לטענת הרב גורן, מאחר והחייל הינו חלק מן המערך הלוחם אזי חלה עליו הקולא של חיילי מחנה, ולפיכך אין איסור תחומין חל עליו, ומותר לו למלא תפקידו (משיב מלחמה, ב, עמ’ צז-צח). לטעמי, בפסיקה זו אין בכדי לערער על הבנתו את עמדת הרב גורן. פסיקות רבות של הרב גורן מבקשות לאפשר לחייל הדתי את השירות בצה”ל תוך מיעוט החיכוכים בינו לבין המערכת הצבאית, ולפיכך סביר שלאחר שההיתר מבוסס, מכל טעם שהוא, הרי שכוחו ההלכתי יפה גם למקרים בהם הטעם אינו מתממש. יתר על כן, אפשר והרב גורן

לפרש את ההלכה לפיה ההיתר חל דווקא במחנה בן עשרה חיילים כמתייחסת לחיילים המצויים במקום אחד או מפוזרים במוצבים שונים, יש להכריע באופן שבו ההיתר יעזור לחיילים המצויים במצוקה הגדולה ביותר. מאחר שחיילים מפוזרים מצויים במצוקה גדולה יותר מאשר חיילים המרוכזים במוצב אחד, יש לפרש את ההלכה כך שההיתר יחול גם על חיילים מפוזרים. הרב גורן פירש את המקורות שלפניו לאור תכלית ההלכה כפי שהוא הבין אותה, וזאת על אף שהפירוש המתעלם מתכלית ההלכה לא יוצר כל קושי.⁴⁵ על אף החדשנות שבעמדת הרב גורן והיותה חלוקה על פסיקת החזון איש, הרבנות הצבאית בזמננו אימצה את עמדתו:

אם נמצאים במוצב, פילבוקס, מגדל וכדומה לאורך הגבול, אין צורך שבכל מקום כזה יהיו עשרה חיילים, אלא כלל החיילים שלאורך הגבול מצטרפים לדין מחנה, ומותר להם לצאת מחוץ לתחום שבת לצורך מצוה כנ"ל.⁴⁶

ניתן אף להצביע על הלכות נוספות בהן הרבנות הצבאית מאמצת את שיקול הדאגה לרגשותיו הדתיים של החייל כגורם מכריע במחלוקות הפוסקים. דוגמה לכך מצויה בתשובה לשאלה האם חיילים שחזרו לקראת ערב מפעילות מבצעית רשאים לקרוא את פסוקי התחנון בתפילת מנחה, על אף ששעת שקיעת החמה כבר חלפה. בתשובה מפורטת מחלוקת פוסקים בעניין זה, ולאחריה באה הפסיקה הבאה:

למעשה נראה שמפאת חשיבות קיום תפילה כסידרה במסגרת היחידתית ותועלתה לשמירת האווירה התורנית הראויה, יש לנהוג בצבא כשיטת הפוסקים המקילה ולומר תחנון אף בזמן בין השמשות.⁴⁷

ראה את ריבוי החיכוכים על רקע דתי כדבר שיפגע במורל החייל, ושמא אף במעמדו הדתי, ולפיכך ראה את מיעוט החיכוכים כדאגה למורל החיילים.

45 דיון מקיף על תורת הפרשנות של הרב גורן, והעמדת תכלית ההלכה במרכזה, מצוי בעבודתי (לעיל הערה 12), פרק ו.

46 חש"מ, הלכה כסדרה: חגי תשרי, חש"מ: תחום ההלכה – הרבנות הצבאית הראשית, תשס"ט, עמ' 26.

47 סגן הרב יוסף ריבלין (עורך), ספר תורת המחנה חלק א: שאלות ותשובות בעניינים שכיחים במסגרת השירות הצבאי למנהגי העדות השונות, חש"מ: הרבנות הצבאית

לעומת זאת, בעניין אחר עמדתה של הרבנות הצבאית כיום מחמירה יותר מזו של הרב גורן, וזאת בעיקר משום הדאגה לצביונה של השבת בצבא.

ג. העברת מזון לחיילים בעמדות המרוחקות מן הבסיס

היתרו הנזכר של הרב גורן אינו נוגע אך ורק למטרות מצווה, אלא בכוחו להתיר שתיית מים שהובאו למחנה מרחוק, למרות שבדרך כלל יש בכך איסור:

שעפ”י ההיתר הזה של תחומין במחנה, אפשר להתיר גם את המים והמזון המובאים למוצבים מחוץ לתחום בשבת.⁴⁸

בעיית חלוקת מזון חם ושתייה בשבת התחילה עוד בימי ה'הגנה', והיא ממשיכה עד ימינו.⁴⁹ אמנם כן, במחנות ובמוצבים נפתרה הבעיה על ידי הצבת פלטות ומחמים, אולם לחיילים המוצבים במחסומים אין את אמצעי החימום הללו, ולפיכך אספקת מזון חם ושתייה נסמכת על אספקה שוטפת במשך היום.

אכן, ככל שהדבר נוגע לשעת חירום גבולות ההיתר נמתחים ביותר. הרב אבידן כתב שיש להתיר פעולות המסייעות ללוחמים גם אם אין בהן “פיקוח נפש ממש”.⁵⁰ כדוגמה לכך הוא הצדיק מש”ק דת שלא מחה באלו שהכינו תה חם בשבת – “אמנם אין סכנה אם לא ישתו הלוחמים שתייה חמה, אך

הראשית, תשע”א, עמ’ 255. חיבור זה מצוי גם באינטרנט: http://www.aka.idf.il/SIP_STORAGE/files/5/68825.pdf (נצפה בתאריך 20.4.2012).

48 משיב מלחמה, א, עמ’ קנט. אמנם, בתשובה אחת מצוי היתר של הרב גורן לשלוח רכב מיוחד לשם אספקת מזון לכוח תותחנים, ראו: משיב מלחמה, א, עמ’ רעח-רעו. אולם המעיין בתשובה זו יראה כי היא עוסקת במקרה מיוחד. מדובר בכוח המצוי בסניי בימים בהם החום ביום בלתי נסבל וכמוהו גם הקור בלילה, והדיון עוסק בחיילים העוברים ממקום למקום ולא ניתן לספק להם מזון קודם לשבת או לרדוף אחריהם באופן רגלי במהלך השבת. מעניין לציין כי גם בתשובה זו, בדומה לדבריו בעניין ברכות ליל הסדר אחר חצות, הרב גורן מציין שיש לתת יחס מיוחד לחיילים: “לצורך החיילים הנמצאים בתפקידי בטחון למען העם והארץ, בודאי שאין לנו להטיל עליהם סבל בלתי נסבל עקב היותם בתפקיד זה בשבת”.

49 על מצבם של החיילים הדתיים בשורות ההגנה קודם להקמת המדינה ראו אצל אלתר ולנר, חמושים לפני המחנה: סיפורה של פלוגה דתית, תל-אביב תשמ”ה, עמ’ 15-32.

50 הרב אברהם משה אבידן (זמל), שבת ומועד בצה”ל: בירורים הלכתיים בנושאי שבת ומועד בצה”ל, ירושלים תש”ן, עמ’ טו.

שתייה זו תסעוד ותיטיב עמם, וא"כ יפה נהג סמל הדת שלא מזה בידם".⁵¹ הרב גוטל במאמרו הנזכר לעיל הוסיף על הרב אבידן וטען שיש להתיר לא רק את חלוקת התה, אלא אפילו את הכנתו בשבת, וזאת כאשר ישנה הערכה שבכך יש משום הטבה, ואפילו מועטת, למורל הלוחמים ושיפור הצלחתם במשימות המבצעיות שבפניהן הם עומדים.⁵²

עם זאת, הבעיה המשמעותית יותר מתעוררת בפעילות ביטחון שוטף, כאשר פיקוח הנפש וההשפעה על הלחימה מצויים במידה מועטה, ואילו הפגיעה בצביון השבת היא מרובה. הרב אבידן עצמו מתייחס למצב בו "ישנו חשש שמא התשובה המקילה תתפרש בצורה כזו שתגרום לפירצה בחומת השבת", ולטעמו במקרים בהם ההשפעה על פיקוח הנפש מועטה יש לשקול בחיוב את ההימנעות ממתן ההיתר.⁵³ כמו כן, היתרו של הרב גורן הינו היתר 'בדיעבד', ולכתחילה ודאי שעדיף שהמזון יועבר בהיתר ולא באיסור. לפיכך, הוראות הרבנות הצבאית היו שבשבת יש להקפיד על כך שמזון ושתייה יועברו ברכבים הנוסעים למטרות מבצעיות. היות והרכב נוסע בהיתר, אף העברת המזון מותרת:

מכונה [=מכונית] הנוסעת לצרכי בטחון חיוניים בשבת אם גררה בדרכה חזרה עוקב מים אין המים ניתרים על ידי כך [...] אבל כאשר שמו על המכונה מים בטנק או בג'ריקניס (!), כאשר המכונה נוסעת לצורך בטחוני מותרים הם המים.⁵⁴

לעומת זאת, בשנים האחרונות ישנה מגמת החמרה בתחום זה בנהלי הרבנות הצבאית. כך, בעוד שלפי הנוהל האמור מותר להעביר לעמדות אוכל חם ושתייה בעזרת כלי רכב הנוסעים בהיתר, הרי שלפי נהליה החדשים של הרבנות הצבאית פעולה זו אסורה:

- 51 שם, עמ' טז.
 52 הרב גוטל (לעיל הערה 23), עמ' קי.
 53 הרב אבידן (לעיל הערה 50), עמ' טז. יצוין כי למרות נטייתו להגביל את מתן ההיתרים, הרב אבידן כותב "שעדיין יש לדון בדבר מצד חילול ה', וצ"ע", אלא שאת תוצאות עיונו לא הביא בפנינו.
 54 הרב שלמה גורן, קובץ פסקי הלכות צבא ודינים לחייל, א, חש"מ: בסיס הדרכה מס' 11, תשכ"א², עמ' 54. הדיון בהבאת קרח (שם, עמ' 87-88) מתייחס לרכב הנוסע באיסור, ולכן העמדה המחמירה.

הנחיות הרבנות הצבאית אוסרות להסיע מזון ל“נקודות קצה” באמצעות רכב הסיוור. אולם מעיקר הדין הדבר מותר אם אינו נוסע לשם כך למטבח או לחדר אוכל כדי להעמיס את המזון, ואינו נוסע נסיעה מיותרת כדי לקרבו לנקודת הפריקה.⁵⁵

כפי שמודגש בדברים עצמם, אין מדובר באיסור הלכתי, אלא בגזירת הרבנות הצבאית שהיא בבחינת “החכם עיניו בראשו”; מאחר והעברת אוכל מותרת על ידי רכבים מבצעיים, הרי שקל להגיע למצב בו נהג הרכב המבצעי יסע למקומות אליהם הוא לא נדרש לנסוע לשם הקלה על העמסת ופריקת המזון. חמור מכך: מאחר שיתברר למפקדים בשטח שלרכב מבצעי מותר להעביר מזון, יוגדר כל רכב כרכב שיועד למשימה מבצעית, ואף העברת עיתון תיהפך לחיונית לפעילותם המבצעית של הלוחמים בעמדות. באחת, הרבנות הצבאית חוששת משחיקת מעמדה של השבת בצבא, ולכן אסרה את שניתן להתיר מבחינה הלכתית.

במקרה זה הרבנות הצבאית בזמננו היא הנוקטת בקו המזכיר את טענותיו של הרב בן מאיר בדבר “המדרון החלקלק”. אולם בעוד שהרב בן מאיר נקט בטענת המדרון החלקלק, זו המאשימה את בר-הפלוגתא בהתדרדרות במדרון, הרי שהרבנות חוששת מפני התדרדרות עתידה במדרון. זאת ועוד: בעוד שהרב בן מאיר מבקר בן-שיח רבני, הרי שחששנותה של הרבנות הצבאית היא מן המערכת הצבאית, המונה מפקדים רבים שאינם מחויבים לתורה ולמצוות בכלל ולשמירת השבת בפרט.

4. סיכום ודיון

בחינת מכלול הסוגיות – היתר נסיעה בשבת וגלגוליו, ברכת המצוות בסדר פסח הנערך לאחר חצות ואיסורי תחומין לחיילי הקו הלוחם – מעמידה אותנו בפני מסקנות מעניינות.

בשאלת חילולי השבת לשם הטבת מורל החיילים ראינו כי במשך השנים אכן חלה הרחבה משמעותית ביישום הכלל לפיו בכוחה של הדאגה למורל החיילים להתיר חילולי שבת. מה שהחל כהיתר לפינוי חללים ממוצבים

55 חש"מ, בט"ש בשבת ובמועד: הנחיות הלכתיות, חש"מ: תחום ההלכה – הרבנות הצבאית הראשית, תשס"ט, עמ' 57.

בשעת הקרב התפתח להיתר עקרוני להבאת להקה צבאית, כמו גם להצטרפות הרב רונצקי לג'יפ המג"ד ולהבאת ספרי תורה לשטחי הכינוס תוך עשיית פעולות הנחשבות בדרך כלל כאסורות. בסוגיה זו הרבנות הצבאית נקטה בקו מקל שאיננו ירא מפני המדרון החלקלק, וזכתה לביקורת מצד הרב בן מאיר.

בנוגע לברכת המצוות בסדר פסח הנערך על ידי חיילים השבים מפעילות מבצעית לאחר חצות, ראינו שהרבנות הצבאית דחתה את עמדתו של הרב גורן, והנחתה את הלוחמים להימנע מלברך את ברכת המצוות. זאת למרות החשש שהעלה הרב גורן, שבכך יהיה בכדי לפגוע במורל הלוחמים.

מה הטעם לדחיית עמדתו של הרב גורן בעניין זה? על פניו ניתן לטעון שמאחר שעמדתו הינה חדשנית ובלתי מקובלת ראתה הרבנות הצבאית לנכון לאמץ את הגישה הרווחת יותר, השוללת את אמירת ברכת המצוות. דומה בעיניי שהסבר זה אינו מספק. בעניין יציאה מתחום שבת אומצה פסיקת הרב גורן הרואה ברצף העמדות כמחנה אחד, זאת למרות שחלק על החזון איש. דומני שהפער מצוי בהערכה שונה לגבי הפגיעה במורל החיילים. לגבי ליל הסדר ההפסד אינו של המצווה עצמה אלא רק של הברכות, ולכן זהו הפסד זוטא, והפגיעה במורל קלה ביותר, ולעומת זאת, בראש השנה ההפסד הוא של קיום מצוות התקיעה בשופר, ודכדוך הנפש גדול יותר.

אם אכן כך, הרי שיש כאן ניסיון לאמוד את מידת הפגיעה במורל הלוחמים, ולפי אומדנה זו ניתן הפסק להיתר או לאיסור.

מידתיות מעין זו מצויה גם בשאלת העברת מזון בשבת. הפסיקה המוקדמת של הרבנות הצבאית אפשרה את העברת המזון על ידי רכבים הנוסעים בהיתר, ואילו הפסיקה המאוחרת אוסרת זאת. הטעם לשינוי אינו נובע מהבנה שונה של הסוגיות ושל ספרות הפוסקים, אלא מהערכה מחודשת של מידת הפגיעה בצביון השבת וכמות חילולי השבת לעומת מידת התרומה למורל החיילים.

להערכה המחודשת ניתן להציע שני הסברים: חילולי השבת התרבו במהלך הזמן, והאיסור מוערך ככזה שאינו משפיע על הפעילות המבצעית ואינו מביא לקיפוח בחיי אדם. לפיכך הרבנות הצבאית ראתה לנכון לאסור את המותר, ולגזור איסור על העברת המזון אפילו בדרכים שיכולות להיחשב כמותרות מבחינה הלכתית. מאידך, ייתכן שהמציאות נותרה בעינה, אלא שרגישותם של הרבנים ומידת חששנותם גברה. סברה זו מתחזקת לאור מגמת החמרה המצויה

בתחומים שונים של פעילותה של הרבנות הצבאית.⁵⁶ כך, בין היתר, הגבלות הכשרות בתחום הרכש כוללות עתה מגבלה על רכישת מוצרים המכילים אבקת חלב נוכרי.⁵⁷ על כל פנים, תהא הסיבה אשר תהא, הרבנים ערניים

56 איני קובע באפשרות זו מסמרות על אף שהיא מסתברת על רקע מגמות של החמרה בקרב חלקים מרבני הציונות הדתית ובני מרעיתם. תיאור התופעה מתוך ראיית שינויים בתנועת הנוער בני עקיבא מצוי במאמרו של אבי שגיא 'רקוויאם לצינות הדתית – עדות', המופיע בחיבורו המשותף עם ידידיה צ' שטרן, מולדת יחפה: מחשבות ישראליות, ירושלים ותל-אביב 2011, עמ' 137-144. תמונה דומה משתקפת אצל יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים 2000, עמ' 91-92, עם ששלג מדגיש כי הציונות הדתית אינה חברה אחידה, ויש בה תנועות דיאלקטיות של טמיעה והיבדלות. מגמות אלה תוארו בעבודות נוספות דוגמת: יואל פינקלמן, 'בין ימין לשמאל בציונות הדתית', בתוך: נפתלי רוטנברג ואליעזר שביד (עורכים), לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומים עם ולאומיות, ירושלים ותל-אביב תשס"ח, עמ' 205-226; מטי דומברובסקי, מחינוך ממלכתי דתי לתלמודי תורה: תהליכי התבדלות בחברה הציונית דתית בישראל, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד; הנ"ל, מהסתגרות למעורבות? תופעת הגרעינים התורניים כביטוי לתמורות בתפיסה החברתית והתרבותית של הציונות הדתית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"א. בעבודתה האחרונה עמדה דומברובסקי על כך שבני הגרעינים התורניים הינם בעלי רמה גבוהה של הקפדה דתית (עמ' 267). לעובדה זו חשיבות רבה, שכן על אף שאינטואיטיבית נדמה שישנה התאמה בין הקלה והחמרה לטמיעה והיבדלות (בהתאמה), מתברר כי לעתים אין הדבר כן, ודווקא קבוצות הנוטות להקפדה הלכתית מרשות לעצמן היטמעות בחברה הכללית, ואילו קבוצות מקלות יותר ידרשו להיבדלות חברתית, נוסח שכונות דתיות, כדי לשמור על ייחודן. עם זאת, חשוב לשים לב לכך שהקפדה הלכתית אינה זהה תמיד עם החמרה הלכתית, וגם בעלי עמדות מקלות יכולים להיחשב כקפדנים המסורים להלכה קלה כחמורה. דיון זה הינו חשוב ודורש יריעה רחבה מזו שביכולתי להקדיש במסגרת זו, וחשיבות העמידה על מורכבותה של החברה היא בכך שגם מנהיגיה מביעים עמדות לא אחידות, ולפיכך כל טענה באשר להשפעת מגמה על פסיקה קונקרטיית צריכה להיאמר במשנה זהירות, וראו עוד בהערה הבאה.

57 בשל מגבלה זו שונה פס היצור של מפעלי "עלית" כך שלא יכללו אבקה זו, ראו: יצחק ססלר, 'הרבנות הצבאית וצה"ל כפו שינוי על שטראוס: ברבנות הצבאית הבהירו כי צה"ל לא ירכוש יותר חטיפי עלית המכילים חלב נוכרי. בשטראוס ישתמשו מעתה רק ב"חלב ישראל" מהודר', NRG, 21.11.2010, <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/179/936.html> (נצפה בתאריך 16.4.2012). יש להביא בחשבון את האפשרות שהרבנות הצבאית אינה מחמירה בשל עמדותיהם של רבניה, אלא בשל נטיותיהם הדתיות של החיילים

לחשש מפני הידרדרות במצב בעתיד, ולפיכך אוסרים גם את המותר בכדי להקדים רפואה למכה.

אנו רואים אפוא כי המשתתפים השונים בוויכוח סביב היתרי חילול השבת ערניים לכוחות השונים המשפיעים על פסיקת ההלכה: הדאגה להעלאת מורל החיילים מחד, ומאיך חששות מפני מתירנות יתר המעוותת את מושגי ההלכה ועלולה להביא לקעקוע צביון השבת בצבא. מחלוקתם, אם כן, אינה לגבי עצם קיומם של הכוחות, אלא לגבי מידת התוקף שיש לכל אחד מכוחות אלה, ולאופן בו יש להביא את לידי ביטוי את מכלול הכוחות והערכים אותם הם מבטאים.

לאור תובנה זו מתחדד עוד יותר השוני בין טענת הרב בן מאיר לבין טענת הרבנות הצבאית. הרב בן מאיר מבקר את הרבנות הצבאית וטוען שרבניה התיירו את האסור. בכך הוא רואה את התגשמות החשש שעמד בבסיס התרעתו של הרב אוירבך מפני הידרדרות ב"מדרון חלקלק", הנובעת מחוסר יראת שמים. האשמה זו משתייכת לסוג השני של טענות "המדרון החלקלק". לעומת זאת, המניע של הרבנות הינו חשש מהידרדרות עתידית (הסוג הראשון) או טענה על הרחבת יתר של השיקול הדואג למורל החיילים (הסוג השלישי).

לצד שוני זה, יש להצביע על הבדל משמעותי נוסף בין טענות הרב בן מאיר והרבנות הצבאית. הרבנות הצבאית בוטחת ברבניה, וטענת "המדרון החלקלק" שבפסיקתה מופנית כלפי המערכת הצבאית שרוב מפקדיה אינם שומרי שבת. חשש כזה אינו חדש, וכבר בראשית שנות החמישים קבל הרב משה צבי נריה על כך שפסקי הלכה מקלים שניתנו למציאות מצומצמת מנוצלים על ידי מפקדי הצבא אשר מחייבים את החיילים הכפופים להם לחלל שבת. משום כך, כתב הרב נריה, נדרשים רבנים להיזהר מפרסום פסקים מקלים, ולעתים אף לאסור את המותר.⁵⁸ חששו של הרב בן מאיר שונה במאוד.

הדתיים בצבא. כמו כן, יש לזכור שהרבנות אינה עשויה מקשה אחת, וחילופי גברי מביאים גם לשינויי מדיניות שבכוחם להביא לשינויים בפסיקת ההלכה בחילופי הזמנים. עניינים אלה זוקקים כמובן מחקרים נוספים.

58 הרב משה צבי נריה, צניף מלוכה: בירורי הלכות ועיוני הליכות (עם תקומת מדינת ישראל בארץ-ישראל), כפר-הרואה תשנ"ב, עמ' 318-319. מאמרו של הרב נריה פורסם לראשונה בשנת תשי"ב בגליונות כתב העת "בטרם" כתגובה לטענות שהביע פרופ' ישעיהו ליבוביץ. דיון באשר לפולמוס זה והפניה לספרות שעסקה בו ראו אצל מרדכי

הוא אינו חושש מפני מפקד שאינו מחויב לעולם ההלכה, ואת חצי הביקורת הוא מפנה כנגד רבנים הבקיאים בהלכה.

יתכן שההבדל ברמת האמון וההעצמה של הרבנים הזוטרים קשורה לתהליך ארוך שעוברת הרבנות הצבאית מאז עזיבתו של הרב גורן. אהרון קמפינסקי הציג וניתח שינויים מבניים ופרסונאליים שחלו ברבנות הצבאית במשך עשרות שנות קיומה. בראשיתה של הרבנות הצבאית היה הרב גורן הפוסק שתחתיו שימשו בחורי ישיבות, אך בדרג השטח רוב המלאכה נעשתה בידי סמלי וקציני דת שלא היו בקיאים בהלכה והסתמכו על פסקי הרבנות הצבאית. עם מינויו של הרב מרדכי פירון החלה הכשרה של רבנים צבאיים מקרב בני הישיבות הציוניות בניצוחו של הרב גד נבון. מטרת מהלך זה הייתה יצירת דרג שטח המסוגל להתמודד עם הבעיות ההלכתיות המתחדשות, ולהוות מודל לחיקוי עבור החייל הדתי. הרב ישראל וייס הקים מעין “פורום הלכה”, בו השתתפו בין היתר הרב יעקב אריאל והרב אברהם שרמן, שתפקידו היה להתמודד עם הבעיות העולות מן השטח. במקביל יזם הרב וייס את הקמת “הקו הפתוח”, קו טלפוני אליו יכולים חיילים לפנות בכל שעות היממה ולקבל מענה לבעיות הלכתיות בפניהן הם עומדים. חשוב להדגיש שבין המשיבים שובצו בני ישיבות שאינם רבנים ידועי שם.⁵⁹ הרב רונצקי, הרב הצבאי הראשי לאחר הרב וייס, החל במינוי לוחמים לתפקיד “רב גדודי במילואים”, והרב הצבאי הראשי כיום, הרב רפי פרץ, ממשיך את קיומם של קורסים אלה. שינויים אלה מלמדים על תהליך מתמיד של העצמת דרגי השטח שהחלה בימי הרב פירון. כפי שהסביר ירון זילברשטיין, בין תפקידיו של רב היחידה מצוי גם פסיקת ההלכה ליחידה בה הוא משרת. אין מדובר עוד בחייל המקבל נהלים מן הרבנות ואחראי על מימושם, אלא על פוסק הלכה מקומי, הלוקח אחריות ומתמודד עם מצבים מורכבים בפניהם הוא ניצב.⁶⁰

ייתכן שעל רקע זה יש להבין את האמון הרב שנותנת הרבנות הצבאית ברבניה גם בסוגיות כגון חילול השבת למען הרמת מורל החיילים. מאחר

סער מרמורשטיין, עיצוב אתוס ציוני דתי – הגותו ופעלו של הרב משה צבי נריה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשע”א, עמ’ 117-120.
 59 אהרון קמפינסקי, דת, צבא וחברה בישראל: תמורות בעיצובה ובדרכה של הרבנות הצבאית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס”ח, עמ’ 67 ואילך.
 60 ירון זילברשטיין, ‘לרמותו של הרב הצבאי בצה”ל: עבר הווה ועתיד’, עמדות א (תש”ע), עמ’ 81-82.

שהרב היחידתי נתפס כפוסק הלכה, הריהו מעין "מרא דאתרא", ועל הרבנות הראשית לחזק את ידיהם של רבניה ולגבותם. מובן שייתכן מצב בו הרב הצבאי הראשי יחלוק על הרבנים הכפופים לו, אך באופן כללי, בדומה למפקד המעניק גיבוי לכפופים לו, כך נוהג גם הרב הצבאי הראשי כלפי הרבנים שתחתיו. בכך גם יהיה בכדי להסביר את חשש "המדרון החלקלק" בפסיקת הרבנות הצבאית באשר לחלוקת מזון בשבת. כאן האמון הנדרש אינו ברבנים הצבאיים, אלא במפקדים בשטח, ובשל כך שאלת העצמת הרבנים שבשטח אינה עומדת על הפרק.

נקודה מעניינת נוספת נוגעת לטיבם של המשתתפים בדיונים ולטיב טיעוניהם. הנוכחים במאמר זה הינם רבנים צבאיים, בעבר או בהווה. הרב גורן ייסד את הרבנות הצבאית ועמד בראשה למעלה משני עשורים. הרב הלפרין שירת כרב אוגדה וכאחראי על פינוי החללים בגזרת החזית המצרית במלחמת יום הכיפורים, והרב בן מאיר היה אף הוא רב אוגדה בימי מלחמת יום הכיפורים ובעל תפקיד דומה לזה של הרב הלפרין בגזרת הלחימה הצפונית. גם הרב נריה גוטל הינו רב אוגדה במילואים; הרב אריאל שירת כרב חטיבה ואף הרב קופמן היה בעל תפקידים בכירים ברבנות הצבאית. כמו כן, הרב אבידן כיהן כסגן הרב הצבאי הראשי והרב רונצקי היה הרב הצבאי הראשי. יוצאים מגדר זה הם הרב רא"ם הכהן והרב יצחק רונס שאינם רבנים צבאיים; עם זאת, הרב הכהן הינו רב-סרן במילואים וראש ישיבה, והרב רונס הינו אחיו של אחד הרבנים הצבאיים שהביאו את ספרי התורה במהלך מבצע 'עופרת יצוקה', וככל הנראה בכך היה משום הנעה לכתיבת מאמרו.

אמנם כן, סטיוארט כהן כבר עמד על כך שבשיח ההלכתי בתחום הלכות צבא ישנה פולטות של רבנים שנשארו בתפקידים בכירים שונים במערכת הצבאית, אם ברבנות הצבאית ואם ביחידות אחרות.⁶¹ בכל זאת, נראה שבנידון דידן יש כדי להדגיש את חוסר ההירארכיה בדיונים אלו. הרב בן מאיר הינו ראש ישיבה, והוא רואה לנכון להגיב למאמר של בוגר ישיבתו, הרב יצחק רונס. הרבנים הצבאיים שנהגו היתר במהלך מבצע 'עופרת יצוקה' אינם רבנים בעלי סמכות יתרה, ובכל זאת ראו לנכון להתיר את חילול השבת לפי שיקול דעתם, בהתבסס על הבנתם את מהלכיו של הרב הצבאי הראשי, הרב רונצקי.

61 סטיוארט כהן, 'ספרא וסיפא ומה שביניהם: עיצוב הלכות צבא ומלחמה בישראל -2004

1948', עיונים בתקומת ישראל 15 (2005), עמ' 246-250.

מאידך, יש לשים לב לטיב השימוש בטענת “המדרון החלקלק”, אשר דומה שאינה מיוחדת לתחום הצבאי. המחלוקת העניינית באשר להערכת המציאות (מידת הפגיעה במורל הלוחמים), הופכת בדבריו של הרב בן מאיר לטענה כנגד “יראת השמים” של הרבנים הזוטרים⁶² ברבנות הצבאית, שאינם מדקדקים כראוי במשמעות היתר “מורל הלוחמים”. כאן, מאחר וחלוקים הם על דעתו, הפכו להיות לפחותי ערך, ולנתונים להערכה שיפוטית לפיה יראת השמים שלהם פגומה.

טענה זו מתחדדת לאור העובדה שהרבנות הצבאית אכן ערה לחשש “המדרון החלקלק”, ואף מחמירה לפעמים יותר מאשר הרבנות הצבאית בימיו של הרב בן מאיר. כאמור, לא מחלוקת באשר לעצם קיומם של השיקולים לפנינו, אלא באשר למידתיות שבהפעלתם, ובכל זאת חשופים הרבנים הצבאיים לטענות המפחיתות במידת “יראת השמים” שלהם.

דומה שכאן מודגמת יפה הבעייתיות שבטענות מופשטות כדוגמת “מורל החיילים” מחד, אך לא פחות חשוב מכך מוצגת לפנינו הבעייתיות שבטענת הידרדרות ב”מדרון החלקלק” מאידך. טענות אלה נתונות לאומד הדעת ולרגשי הלב, וההיסק האנליטי רחוק מהן. באופן מהותי אלה טענות התלויות ב”ענייני הדיין”, ולפיכך השימוש בהן מותנה במידת האמון לו זוכה מי שהפעיל אותן. בשל כך יש בהן בכדי לשדר את הדיון ההלכתי בשני כיוונים שונים: מחד, שיקול “מורל החיילים” יכול לבטל את איסורי השבת, אך מאידך, ההאשמה כי הכרעה מסוימת הינה הידרדרות ב”מדרון החלקלק”, ונכון יותר – התרסקות בתחתיתו של אותו מדרון, מבטלת את מעמדם של רבנים ופוגעת בכוחם להנהיג את צאן מרעיתם באופן בו הם רואים לנכון.⁶³

במובן מסוים, שימוש מופרז בהאשמת רבנים בכך שהכרעותיהם הינן בגדר החלקה ב”מדרון החלקלק” הינו בעל השלכות מרחיקות לכת בהרבה מאשר שימוש מופרז בשיקולים מתיירניים כדוגמת “מורל החיילים”. בעוד

62 מאמרו מתייחס באופן ישיר למאמרו של הרב רונס אשר בא בעקבות הסעת ספרי התורה במבצע ‘עופרת יצוקה’. יתכן שביקורתו של הרב בן מאיר התייחסה לא רק למקרה זה, כי אם גם לנסיעתו של הרב רונצקי.

63 אני מתייחס למשמעות החברתית שיש לשימוש יתר בטענות “המדרון החלקלק”. ביקורת אנליטית על טיעונים מסוג זה ראו אצל: David Enoch, "Once You Start Using Slippery Slope Arguments, You're on a Very Slippery Slope", Oxford Journal of Legal Studies 21:4 (2001), pp. 629-647

שכוחם של שיקולים מעין זה האחרון מוגבל לתחומים הלכתיים מסוימים, הרי שהטענה השוללת את כוח השיפוט של הרבנים מתורגמת בקלות לטענות כנגד "יראת השמים" שלהם, ומכך נגזרת פלגנות בין הרבנים עצמם, ובעקבות כך בין הקבוצות החברתיות שאליהן הם משתייכים ושאותן הם מייצגים. לסיום, בהלכה ישנם שיקולים מתירניים שכוחם הגדול מהווה סכנה לשיח ההלכתי, וכנגד זאת בשיח הרבני בענייני הלכה ישנן טענות שכוחן הגדול מהווה איום גדול לא פחות. נראה שקיום הנהגה הלכתית תלוי במתן האמון ברבנים הנושאים והנותנים שגבולות היתריהם נקבעים לפי אמות מידה של יושר והגינות, ושאף הם מכוונים לבם לאביהם שבשמים.

”לא בחיל ולא בכוח“ – דת ומדינה בצה”ל

אביעד הכהן

1. אקדמות מילין
2. ייחודה של הסוגיה
3. רקע היסטורי
 - א. ימי בראשית: פקודת מטכ”ל על הקמת הרבנות הצבאית
 - ב. מהלכה למעשה
4. הפן המוסדי
 - א. רב צבאי ראשי
 - ב. רבנים צבאיים
 - ג. קציני דת, סמלי דת ומשגיחי כשרות
 - ד. בית הדין הצבאי לגיור
 - ה. שילוב נשים בצבא בכלל וברבנות הצבאית בפרט
5. הפן המהותי
 - א. זכויות אדם במסגרת צבאית – כללי
 - ב. זכויות אדם בצה”ל
 - ג. עקרון השוויון ויישומו הלכה למעשה
 - ד. חופש הדת
 - ה. החופש מדת
 - ו. מן הכלל אל הפרט: הסדרים פרטניים בנושאי דת ומדינה בצה”ל
 - I. כשרות
 - 1) מזון בכשרות מהדריין
 - 2) איסור חמץ בפסח
 - 3) פיקוח על הכשרות
 - II. שמירת שבת

- 1) עירובין
 - 2) תנועת כלי רכב צבאיים בשבת
 - 3) הפעלת גלי צה"ל בשבת
- III. חגים ומועדים
 - IV. "מסע התעוררות" בחודש אלול
 - V. תפילה ובית כנסת
 - VI. פעולות "הווי דתי" ולימודים תורניים
 - VII. הרשאה למתן גט
 - VIII. חירות הלבוש והתספורת
 - IX. שירות נשים, צניעות והפרדה מגדרית
 - X. קבורה, לווית המת, אמירת 'זכור', הנצחה וזיהוי חללים
- ז. היחס לבני דתות שונות
 - ח. הפריפריה של יחסי דת ומדינה:
 - I. חופש הביטוי
 - II. פטור משירות צבאי
 - III. סירוב פקודה משיקולים דתיים
6. מבט השוואתי: סוגיות דת ומדינה בצבאות זרים
- א. מדינות "הלכה" תיאוקרטיות: איראן וסעודיה
 - ב. מדינות רודפות דת
 - ג. מודלים "מעורבים"
1. הפרדה "אוהדת" בין דת למדינה: ארצות הברית
 2. הפרדה עוינת בין דת למדינה: צרפת
- ד. מדינות שבהן יש "דת מדינה" לצד חופש דת
 1. בריטניה
 2. שוויץ
 3. ספרד
 4. טורקיה
 5. בלגיה

ה. מדינות ליברליות: “חופש דת” ו”חופש מדת”

1. אוסטרליה
2. הולנד ונורבגיה
3. דרום אפריקה
4. קנדה

7. אחרית דבר

1. אקדמות מילין

בראשית ימיו של צה”ל החליטו להקים לו גם תחנה צבאית, שתשרת את צורכי הצבא.¹ אנשי התחנה, שעמדו בתחרות עם “קול ישראל”, ביקשו להפעילה במשך כל ימות השבוע. אך מכיוון שהתחנה פעלה במסגרת צבאית, ולכולי עלמא לא דובר ב”משימה חיונית שיש בה פיקוח נפש מיידית”, התלבטו מפקדי התחנה כיצד לנהוג. הרב גורן, ששמע על הכוונה להפעיל את התחנה בשבת, טען שיש בכך הפרה בוטה של פקודות מטכ”ל, ואיים למנוע את הדבר.

האגדה מספרת שכפשרה טיפוסית הוסכם לבסוף שב’תמורה’ להפעלת התחנה בשבת, תקבל הרבנות הצבאית כמה שעות שידור בכל שבוע, במהלך השבוע ובמוצאי שבת. כך נולדה התכנית המיתולוגית “במוצאי יום מנוחה”, המלווה את גלי צה”ל עשרות שנים בכל מוצאי שבת.²

הרב גורן לא הסתפק בכך וביקש להוסיף ולשדר שעה שבועית של שיעור בתלמוד, שיועבר על ידו. אנשי התחנה, שסברו כי רוב המאזינים, ובוודאי החיילים שבהם, לא ירצו ואף לא יוכלו להתעמק בסוגיה תלמודית שמושמעת

1 על תולדות גלי צה”ל ומעמדה המשפטי, ראו: רפי מן וציפי גון-גרוס, גלי צה”ל כל הזמן, תל אביב תשנ”א.

2 כמו ברשות השידור, גם בגלי צה”ל יש לעתים התחבטות בשאלה כיצד להכניס תכנים “יהודיים” ואפילו “דתיים” לשידורי התחנה, אך זאת בלי לפגוע בחופש מדת או להטיף ל”חזרה בתשובה”. ביטוי לסממנים ה”יהודיים” של התחנה ניתן ביום פתיחת השידורים, 24.9.50, עת הוקרא בכוונה מיוחדת פרק בתנ”ך המספר על נצחון דוד על גולית. אחת המקבילות המעניינות ב”קול ישראל” הייתה שידורה של התכנית “פרקי חזנות כבקשתך” במשך שנים רבות בעיצומו של יום השבת. ראו: איזי מן, קול ישראל מירושלים... 1948-2008 – מדינה מאחורי המיקרופון, ירושלים 2008.

ברדיו, מתובלת בארמית ובשקלא וטריא תלמודית, ניסו להעביר את 'רוע הגזרה'³. המשימה הוטלה על קצין צעיר, סרן הרב מרדכי פירון. הלה ניווט את ספינת השידורים בחכמה, ובמקום שיעור מפולפל בתלמוד החלה התחנה לשדר סדרה של הרצאות בנושאי מחשבת ישראל וסוגיות העומדות על הפרק, ששולבו בהן קטעי חזנות ומוסיקה.⁴

בין אם הייתה זו רק "אגדה" ובין אם מציאות, יש בהעלאת הסוגיה, כמו גם בפתרונה היצירתי, לשקף משהו מסוגיות של דת ומדינה שעולות על סדר יומו של צבא ההגנה לישראל.

לימים, כעבור יובל שנים, שבה סוגיית הפעלת תחנת גלי צה"ל בשבת ועלתה על סדר היום הציבורי והמשפטי, לרבות עתירה שהוגשה בעניין לבג"צ.⁵ גם כאן נמצאה 'נוסחה גואלת' בדמות תיקון פקודה מיוחדת שהסדיר את פעילות התחנה בשבת,⁶ וביטא את האיזון המורכב והממשק העדין של הסדרת יחסי דת ומדינה בצה"ל.

3 כך היה גם לגבי התכנית "מפקדים קוראים בתנ"ך" ששודרה בראשית ימיה של התחנה. סקרי האזנה גילו שרק שלישי מהנשאלים מצאו בה עניין, ומחצית מהמשתתפים בסקר המליצו לבטלה כליל. דעה דומה הייתה לנשאלים גם ביחס ל"פסוקו של יום", פינה נוספת שביקשה להחזיר במאזינים קצת "יידישקייט", יהדות. לצד זה, מאות מהנשאלים בסקר הביעו רצון להרחיב את השידורים גם לשבתות וחגים. ראו: גלי צה"ל כל הזמן (לעיל הערה 1), עמ' 39.

4 הרצאותיו של הרב פירון במסגרת זו היו לימים המסד לספריו בנתיבי אגדות חז"ל – עיונים במשנתם של קדמונים (תל אביב תשל"א); בשערי האגדה (תל אביב תשל"ד).

5 בג"ץ 7384/08 הפורום המשפטי למען א"י נ' שר הביטחון ואח', ניתן ביום 27.8.08. ראו להלן. על עתירה דומה שביקשה להפסיק שידורי "קול ישראל" בשבת, ראו: בג"ץ 80/70 יהודה אליצור ואח' נ' רשות השידור, פ"ד כד(2)649.

6 הפקודה החדשה הסדירה את הנושא מבחינה פורמאלית, ומנעה את התערבות בג"צ, אך ספק רב אם במישור המהותי היא אכן עומדת בכללי שמירת השבת שהונהגו בצה"ל. מדיניות זו של העלמת עין נהגה גם בתחומים אחרים. כך, למשל, הקליט טכנאי גלי צה"ל את התפילה החגיגית הראשונה שנערכה בכותל המערבי לאחר שחרורו בחודש יוני 1967, שבה השתתפו הרב גורן ושר הביטחון משה דיין. התפילה הוקלטה באמצעות מיקרופון שהוסתר מתחת לטליתו של הטכנאי. "חששנו קצת כאשר שידרנו את הדברים שמא מישהו ישאל איך הוקלטו, סיפר לימים הטכנאי שביצע את ההקלטה, אך במקרה זה איש לא שאל...". ראו: גלי צה"ל כל הזמן (לעיל הערה 1), עמ' 58. ראו גם: בעוז ובתעצומות (להלן הערה 36), עמ' 347.

אנקדוטה זו משקפת במשהו את הספינה המיטלטלת של יחסי דת ומדינה בישראל בכלל ובצה”ל בפרט. לא אחת, עולות ובוקעות סוגיות שונות מתחום הדת והמדינה גם בהקשר צבאי. למן שאלת הסירוב לשרת במסגרת צבאית בכלל, הסירוב לגיוס נשים לצבא מטעמי דת,⁷ הסירוב למלא פקודה ספציפית מטעמים דתיים,⁸ דרך מימוש חופש הדת והחופש מדת במסגרת הצבא, ועד לסוגיות פרטניות כגון כשרות, שמירת שבת ומועדי ישראל, עיסוק הצבא בגיור, וכיו”ב.

סוגיות אלה אינן מיוחדות למדינת ישראל, והן נידונות במסגרות שונות – לרבות משפטיות – במדינות רבות בעולם. בדברים שלהלן ביקשנו לבדוק מקצת סוגיות אלה. כמו סוגיות אחרות, מדובר בסוגיה מורכבת, מגוונת, שהפתרונות המוצעים לגביה אינם יכולים להיות פשטניים או חד ממדיים. בהרבה מקרים פתרונות אלה נגזרים מאיזון ראוי בין ערכים יהודיים ודמוקרטיים, המאפיינים את המשפט החוקתי של מדינת ישראל.⁹

2. ייחודה של הסוגיה

על פני הדברים, אין ייחוד לדיון בסוגיות דת ומדינה במסגרת צבאית בכלל ובמדינת ישראל בפרט. והרי גם הצבא כפוף לשלטון החוק, ואין הוא פטור מעולה של מערכת הזכויות והחובות שחלות במערכת האזרחית, החוץ צבאית.

7 ראה למשל: בג”צ 456/71 ברזני נ’ שר הביטחון, פ”ד כו(2)543. השופטים לנדוי ומני דחו העתירה וחייבו את העותרת לשרת בצה”ל, ואילו השופט קיסטר, בדעת מיעוט, נטה לשחררה. ניתן ביום י”ח תשרי תשל”ג (26.9.72). לעניין זה, ראה גם בג”צ 201/64 דיאנה לוי נ’ שר הביטחון ומנהל לשכת הגיוס, פ”ד יח(4)130; בג”צ 136/73 מרגלית עפרי נ’ שר הביטחון, פ”ד כז(2)459; ע”פ 54/81 אסתר ואביבה רוזן נ’ מדינת ישראל, פ”ד לה(2)821. לאחרונה ניתן פסק דין שזיכה נערה ששחררה מחובת הגיוס מסיבות דתיות, על אף שנראתה מסתובבת על שפת הים בלבוש לא צנוע. ראו: ת”פ (שלום אילת) 1216/06 מדינת ישראל נ’ סכורי יפית, ניתן 27.98.09.

8 סוגיה זו עלתה בישראל בעיקר סביב הפקודה לפנות את ימית בשנת 1982, וסביב יישום תכנית ההתנתקות בשנת 2005. סוגיית “סירוב פקודה” היא מן הסוגיות הקלאסיות שבהן שתי מערכות “תובעניות” (greedy) מתחרות ומתנגשות זו בזו, כשכל אחת מהן תובעת בלעדיות. על תופעה זו בהקשר של דת וצבא, ראו בהרחבה: אלישבע רוסמן-סטולמן, דת וצבא כמערכות תובעניות: צה”ל והציונות הדתית, עבודת דוקטור, רמת גן תשס”ה. 9 לעניין זה ראו מאמרו החשוב והמעמיק של חנן מלצר, ‘צה”ל כצבאה של מדינה יהודית ודמוקרטית’, משפט ואדם – משפט ועסקים יד (תשע”ב), עמ’ 347-394.

גם הדילמה הבסיסית, הניצבת במוקד ההתנגשות בין ה"דת" וה"מדינה" – שאלת הריבון והמחויבות לצווים שיוצאים מלפניו – מצויה הן בצבא הן חוצה לו. ה"מדינה" או ה"צבא" רואים בעם, בכנסת השואבת את כוחה הימנו ומחוקקת חוקים, ואת הצבא ששואב את סמכותו מכוח חוק הכנסת – את הריבון שהכל חייבים לציית לו.

מרות זאת שהכל כפופים לה באה לביטוי בשבועת האמונים לצה"ל, שבה נשבע (או כשמדובר בחייל דתי, מצהיר) החייל: "הנני נשבע ומתחייב בהן צדקי לשמור אמונים למדינת ישראל, לחוקתה¹⁰ ולשלטונותיה המוסמכים. לקבל על עצמי ללא תנאי ולא סייג עול משמעתו של צבא ההגנה לישראל, לציית לכל הפקודות וההוראות הניתנות על ידי המפקדים ולהקדיש כל כוחותיי, ואף להקריב את חיי, להגנת המולדת וחרות ישראל".¹¹

לעומת זאת, ה"דת" רואה באל את הריבון, ואת חוקי התורה כמערכת החוקים המחייבת כל איש דתי. אדם דתי מקבל עליו "עול מלכות שמים" בתחילה, ורק לאחר מכן, יכול הוא לקבל עליו "עול משמעתו של צה"ל", כלשון השבועה, וגם זאת בתנאי שהעול השני אינו סותר את הראשון. במקרה של סתירה או התנגשות בין שתי מערכות החוקים, עומד האדם הדתי – וכמוהו הקצין או החייל הדתי – ותוהו, לאיזו משתי המערכות יישמע, ולאיזו יציית.

נאמנות "כפולה" זו לחוק או לאל יוצרת לא אחת "תחרות" והתנגשות בין שתי המערכות. זו באה לביטוי באותם מקרים שבהם כל אחד ממקורות הסמכות מורה לחייל לציית לפקודה-מצווה שונה. מבלי להיכנס לעומק המישור התיאולוגי-פילוסופי שעניינו המשמעות ה'דתית' של מדינת ישראל בכלל, ושל הצבא בפרט,¹² יש להניח שהסדרי הדת

10 באותם ימים עוד האמינו שתהיה חוקה למדינת ישראל בעגלא ובזמן קריב.

11 דוד בן גוריון, פקודת יום להקמת צה"ל מיום 31.5.48, בתוך: דוד בן גוריון, יחוד ויעוד, ירושלים תשל"א, עמ' 26-27. למותר לציין שהדגשת מרות זאת, הנוהגת בכל צבא ראוי לשמו, חוזקה שבעתיים בצה"ל לנוכח החשש מהקמת צבאות "פרטיים" והמשך פעילותם של ארגוני המחתרות. ראו גם: דוד בן גוריון, 'על מבנה הצבא ודרכו', בתוך: דוד בן גוריון, צבא וביטחון, תל אביב 1955, עמ' 141; הנ"ל, מדינת ישראל המחודשת, תל אביב 1969, עמ' 122-124.

12 היבטים אלה נדונו בהרחבה אצל אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב 1993.

והמדינה בצבא והיחס אליהם עשויים להיות מושפעים במידה רבה מתפיסת המדינה – והצבא כגורם מרכזי בה – כחלק ממימוש חזון הגאולה או, חס ושלום, כ”מעשה שטן”.

ראיית השירות בצבא כמצווה בפני עצמה או כאמצעי לקיום מצוות דת דוגמת כיבוש הארץ והגנה על עם ישראל, מביאים חלק מחכמי ההלכה וההוגים שעסקו בנושא למסקנות שונות לחלוטין מאלה הרואים בצבא הכרח בל יגונה במקרה הטוב, או מכשיר עבירה במקרה הפחות טוב.

יש להניח שחכמי ההלכה והוגים הרואים בצבא משהו “קדוש”,¹³ ואת השירות בו כקיום מצווה,¹⁴ יתייחסו בסלחנות מרובה יותר לחריגה ממצוות דתיות מסוימות הנעשות במסגרתו, ולו בשל הכלל ש”העוסק במצווה פטור מן

13 אחד הבולטים מבין הוגי הדעות הדתיים שייחסו קדושה לצבא היה הרב צבי יהודה הכהן קוק. במשאו המפורסם שנאמר בישיבת “מרכז הרב” בליל יום העצמאות, אייר תשכ”ז-1967, שלושה שבועות לפני שחרור העיר העתיקה, אמר הרב בהתייחסו למצעד צה”ל: “זוהי [=היציאה למלחמה] מצווה, מצוותם של כלל ישראל, ומוטלת על כולנו. משום כך, כל השייך אליה, כל כלי הנשק למיניהם, מתוצרתנו ומתוצרתם של גויים, כל מה ששייך ליום הזה של קימום מלכות ישראל – הכל הוא קודש! קדושה היא מציאות ממשית-ריאלית ולא פראזה רגשית-אנושית”. לעניין זה מעניינת גם השקפתו באשר לחובת גיוסם של בחורי הישיבות לצה”ל. ראו: ורהפטיג (להלן הערה 171), עמ’ 235 והערה 34 שם; וראו: אחיטוב (להלן הערה 85), עמ’ 434. בעקבותיו הלכו חלק מתלמידיו. ראו, למשל, את דברי הרב יעקב שפירא, ראש ישיבת “מרכז הרב”, שהביא את הדברים שאמר הרצי”ה קוק על “קדושת הצבא”: “כל מה ששייך לקיום המצוה הזאת, וקודם כל קדושת הצבא, כל הטנקים וכל המכשירים ששייכים לזה, ארוכים וקצרים ועגולים, אינני בקי בשמות, בין שמתוצרת שלנו ובין שמתוצרת של גויים, כל זה שייך לקדושה הזאת, לאשר קידשנו במצוותיו וציונו של המצוה הכלל ישראלית הזאת. ומתוך כך המדים של הצבא שלנו. אני מתייחס אליהם בקדושה. זוהי קדושה עצמית מקורית, קדושת כל מכשירי המצווה מכל הצדדים”; מובא במאמרו ‘הרצי”ה ויחסו לצבא’, באתר ישיבת “מרכז הרב”, <http://www.mercazharav.org.il/default.asp?pg=3&id=269>. על תפיסות, חילוניות ודתיות כאחד, שראו בצבא מעין “משיח מודרני”, ראו: יונה הדרי-רמג’, משיח רכוב על טנק, תל אביב 2002.

גם מדינאים והוגי דעות חילוניים דיברו על “התותח הקדוש”, תוך שהם מנכסים את מושגי הקדושה הדתיים לתחום האזרחי-חילוני. על תופעה זו ראו: אביעד הכהן, “מה נורא המקום הזה” – על מקומות קדושים: בין דת, משפט וקדושה’, שערי משפט ג (תשס”ג), עמ’ 247-279.

14 כהקבלה מעניינת ניתן להביא את דבריו של חכם דת מוסלמי מטורקיה שראה בשירות

המצווה". לעומתם, חכמי הלכה חרדיים השוללים את השירות בצבא, ורואים בו, במקרה הטוב, הכרח בלי יגונה, לא ייטו לוותר על הקפדה דקדקנית של כל המצוות גם במסגרת הצבא, וכל חריגה ממנה תיתפס כ"חילול הקודש" וכ"מצווה הבאה בעבירה".

סוגיה זו מושפעת, כמובן, גם מצורת המשטר וההסדר הכללי שנוהג במדינה, מחוץ לצבא, בשאלות של "דת ומדינה".

במדינה תיאוקרטית, "מדינת הלכה", הדת מכתיבה את כלל הנורמות ובכלל זה את נורמות ההתנהגות של הצבא ומפקדיו.¹⁵ לעומת זאת, ברי שבמדינה חילונית-קומוניסטית, לדת אין דריסת רגל בהכוונת אורחות המדינה וממילא גם הצבא מודר מכל השפעה דתית. ברוב המדינות, לרבות מדינות שבהן מתקיימת הפרדה בין דת למדינה ו"מדינות כנסייה", מערכת היחסים בין הדת והמדינה הרבה יותר מורכבת. כתוצאה מכך, גם הסדרים הנוגעים ל"דת וצבא" מורכבים הרבה יותר.

בדברים הבאים ננסה לתת סימנים בדרך הילוכו של צה"ל בסוגיות הדת והמדינה, להצביע על קשיים ואתגרים הניצבים לפתחו בסוגיה רחבת היקף זו, ולהצביע על מספר סוגיות שמן הסתם עוד תדרושנה בעתיד את פתרונו.

3. רקע היסטורי

דומה שדיון בשאלת קיומם של הסדרים אלה ואחרים בתחום הדת בצה"ל אינו יכול להתעלם מהרקע למיסוד נושא הדת כולו בפקודות הצבא.¹⁶ ראשיתו,

הצבאי בארצו מצווה הפוטרת את המאמין המשרת בצבא מקיום מצוות אחרות של האיסלאם, כגון תפילה וצום בחודש הרמדאן. ראו סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 23. 15 בישראל נעשו לא פעם ניסיונות תיאורטיים לבחון את נורמות ההתנהגות של צה"ל מנקודת מבטה של ההלכה. ראו, למשל, את עמדתו של הרב שלמה גורן, שבהיותו רב ראשי לישראל (אך לא כן בהיותו רב ראשי לצה"ל!), טען שהמצור על ביירות מנוגד להלכה היהודית ויש להימנע הימנו. ראו: הרב שלמה גורן, 'מצור ביירות לאור ההלכה', הצפה, י"ז באב תשמ"ב; וראו עוד: אריה ארעבי, 'מלחמה הלכה וגאולה – צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן', קתדרה 125 (תשס"ח), עמ' 147 הערה 93. על הנעשה באיראן, ראו להלן.

16 כפי שמציין דרייזין (להלן הערה 337) עמ' 4, ניתן לראות את הכהן משוח המלחמה כ"קצין הדת הראשון".

עוד בתקופה של טרום המדינה, בקיומה של ”המחלקה לענייני דת“ בארגון ”ההגנה“, מחלקה שהוקמה בלחץ הרבנים הראשיים והתנועות הדתיות, שלימים היו למפלגות דתיות, כשהשיקולים הפוליטיים – ולא רק הצבאיים – מנחים את פעולותיהן.¹⁷

לא למותר להדגיש, שקיום חופש דת במישור המהותי אינו מחייב בהכרח הקמת ”מוסד“ דתי, דוגמת הרבנות הצבאית,¹⁸ בתוך הצבא, שתפעל למימושו. ניתן היה לחשוב על מערכות אחרות, דוגמת אכ”א והשלישות, שתדאגנה לסיפוק צורכי הדת של החיילים.

יתר על כן: הקמת ”מחלקה דתית“ עשויה ליצור בסיס להקמת ”צבא בתוך צבא“, יחידה שתהיה כפופה למרות רבנים – בתוך הצבא ולמעלה מזה, חוצה לו – ולא למרות הרמטכ”ל, או למרותה של מפלגה דתית שתיטול עליה ”פטרונות“,¹⁹ ובכך לערער את עקרונות היסוד של הצבא שבו הכל כפופים למפקד העליון ורק לפקודות הצבאיות, ולא להנחיות הלכתיות חוץ-צבאיות. הקמת הרבנות הצבאית והתקבלותה – בדומה למערכת הרבנית בישראל מחוץ לצבא – ממחישה את אי-ההפרדה בין דת למדינה ואת מעורבותה הגדולה של המדינה בהסדרת חיי הדת גם בפן המוסדי.

17 ראו: שפרה מישלוב, ”ידידי וידיד כל בית ישראל“: הרב שלמה גורן ודוד בן גוריון, קתדרה 145 (תשע”ג), עמ’ 147 והפניות בהערה 1 שם. לעניין יחסי הידידות בין השניים, ראו גם: הולנדר (להלן הערה 38), עמ’ 9-10. נעיר כי מישלוב מסתמכת במידה רבה על זכרונותיו האישיים של הרב גורן ושל חוג מקורביו, אך כרגיל בזכרונות אוטוביוגרפיים וסובייקטיביים מעין אלה יש לנהוג באלה בזהירות מרובה (וראו הערת העצמית של מישלוב, בעין הסערה (להלן הערה 38), עמ’ 3). כך מוכיחות גם אי ההתאמות שקיימות לעתים בין זכרונות אלה לבין עדויות אחרות, דוגמת יומני בן גוריון (ואף בהם יש לנהוג בביקורתיות), שמישלוב עצמה מפנה אליהם. ראו שם, עמ’ 151, לעניין הערתו הסרקסטית של בן גוריון, שלפיה עצם מינוי רב צבאי הוא ”מדרכי האמורי...“ [על תיעוד על פה, ראו: יואב גלבר, ’תיעוד בעל פה כמקור היסטורי’, דפים לחקר תקופת השואה ז (תשמ”ט), עמ’ 165-171]. על רבנים צבאיים בארה”ב ובריטניה, ראו: קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ’ 23-37, ולהלן.

18 אם בראשית הדרך היה מי שעירער – בעיקר מקרב חוגי השמאל – על הצורך בהקמת רבנות צבאית, מתוך חשש שתפעל כ”מדינה בתוך מדינה“, הרי שכיום קיומה נתקבל כדבר מובן. ראו למשל יואב ארציאלי, אמנת גביון-מדן – עיקרים ועקרונות, תל אביב 2003, עמ’ 54; קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ’ 2.

19 כפי שאכן ניסו לעשות המפלגות הדתיות בראשית הדרך.

לעניין זה יש השלכה לא רק על ההסדרים עצמם, מבחינה מהותית, אלא גם על האישים שמונו לפקח על הסדרת ענייני הדת בצבא. הוא הדין למערכת היחסים העדינה שבין הרבנות הראשית לישראל לבין הרבנות הצבאית. בשנותיה הראשונות של המדינה היה קיים מרוץ סמכויות, לעתים סמוי, לעתים גלוי, בעניין שאלת הסמכות העליונה בקביעת נורמות "הלכתיות" בצה"ל.²⁰

במידה רבה, בשל אישיותו הדומיננטית של הרב שלמה גורן והגיבוי לו זכה מראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן גוריון, הוכרע מאבק זה לטובתו של הרב גורן. עם היבחרו לכהונת רב ראשי לישראל ועזיבתו את צה"ל, חזרה הסמכות לידי מועצת הרבנות הראשית לישראל, והיא קיבלה ביטוי מסוים בהקשרים שונים.²¹

למרות ההינזרות ה"רשמית" מעירוב פוליטיקה וכוח צבאי, שונה היה

20 עד כדי כך, שהרב הרצוג שכינה כ"רב הראשי לישראל" ונהג אף לחתום בתואר "ראש הרבנים לישראל" התנגד למנהגו של הרב גורן לחתום בתואר "הרב הראשי לצה"ל", ותבע להמירו בתואר "הרב הצבאי הראשי" (כינוי זה אף עוגן בסעיף 7(7) לחוק הרבנות הראשית לישראל, תש"ם-1980). ראו גם מכתבו לבן גוריון המצוטט אצל הרב גורן, בעוז ובתעצומות (להלן הערה 36), עמ' 241-242, שבו הוא מתייחס פעמיים לרב גורן כ"ראש רבני הצבא", ובמכתב אחר כ"רב ראשי צבאי", ללא ה"א הידיעה. גם בעניין זה גברה ידו של הרב גורן, ורק לאחר פרישתו מצה"ל הושב הכינוי – או בקיצורו המוכר – הרבצ"ר, למקומו. בעניין זה ראו את מאמרה של שפרה מישלוב בקובץ זה; מישלוב, בעין הסערה (להלן הערה 38), עמ' 20; מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), עמ' 156 והפניות לחומר ארכיוני שם. על המלצתו החמה של הרב הרצוג למינוי הרב גורן כרב ראשי בצה"ל בראשית הדרך, ראו מישלוב, בעין הסערה (להלן הערה 38), עמ' 15; הרב גורן, בעוז ובתעצומות (להלן הערה 36), עמ' 241-242. על המתח ביניהם, ראו גם הולנדר (להלן הערה 38), עמ' 11 והפניות שם.

21 כך, למשל, ראשי הרבצ"ר להשתתף בישיבות מועצת הרבנות הראשית לישראל, אך כ"משקיף" בלבד. לפי סעיף 7 לחוק הרבנות הראשית לישראל, התש"ם-1980, הרב הראשי הצבאי וסגנו הם שניים מתוך 150 חברי הגוף הבוחר של מועצת הרבנות הראשית. הרבצ"ר הוא גם הגורם המוסמך לחתום על תעודות הפטירה בצה"ל. יש לציין כי בפקודות מטכ"ל אין כל תנאי כשירות למינוי רבנים צבאיים. לפני מספר שנים הונחה על שולחן הכנסת הצעת חוק של ח"כ יוסי שריד שביקשה להסדיר בחקיקה ראשית את תנאי הכשירות של הרבצ"ר. על פי ההצעה, הרבצ"ר ימונה על ידי הרמטכ"ל באישור שר הביטחון. כתנאי כשירות נדרש שירות צבאי מלא בצה"ל, שרות סדיר ומילואים כהגדרתם בסעיף 1 לחוק שירות ביטחון [נוסח משולב], התשמ"ו-1986.

הדבר כאשר הוקמה היחידה הדתית בהגנה, שהייתה הבסיס להקמת “השירות הדתי” בצה”ל, יחידה שלימים התמזגה ברכבות הצבאית.

הפועל המזרחי תבע שבגוף שיוקם יינתן לו ייצוג של שני שלישי, ורק שלישי לשאר התנועות, ואילו נציגי אגודת ישראל (!), למרות הסתייגות חלק מרבניה ומורי דרכה מעצם השירות בארגון ההגנה, תבעו שהחלוקה תהיה שווה: חצי חצי. בסופו של דבר הוחלט כתביעת הפועל המזרחי.

שלושה חודשים לפני ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, בחודש פברואר 1948, התקיימה ישיבה חגיגית שבה נכחו, בין השאר, הרב י”ל פישמן (מימון), משה שפירא, יעקב דורי, הרמ”א של ההגנה, ישראל גלילי, חברי המפקדה הארצית ונציגי ההגנה. גלילי דיווח על ההסדר שהושג ועל הקמת מחלקה מיוחדת. הוקמה ועדת שהייתה אמורה להקים את המחלקה, להגדיר פעולותיה – ועדת המ”א (המפקדה הארצית).

לאחר מספר ישיבות שקיימה נשלח חוזר לכל יחידות ההגנה ובו נכתב:

הפיקוד העליון הקים במטכ”ל, באגף כוח אדם, מחלקה מיוחדת לטיפול והסדר העניינים בכנסת [=כינוייה המחתרתי של ההגנה]. תפקידה: הגשמת השבת כיום מנוחה, הסדר העבודות ההכרחיות בשבת, פיקוח על הכשרות, טיפוח הווי דתי במחנות, דאגה לכיצוע מעשי של פקודות והוראות הפיקוד העליון בנדון, רבנות – הדרכה רוחנית, מגע עם גופים דתיים, גיוס והיול חוגים דתיים, מקום שיכון ואימון לדתיים והסדרת אימון בני הישיבות.²²

בראש השירות הדתי עמד נתן גרדי, איש הפועל המזרחי,²³ וכשני סגניו מונו יחזקאל ארליך (נציג הפועל המזרחי) והרב יצחק מאיר (נציג אגודת ישראל²⁴). דרישתה של הפועל המזרחי לקבלת רוב ברור בגוף שהוקם נתמלאה אפוא.

22 בתקן שהוקצה לשירות נמנו מספר תפקידים נוספים, וביניהם: הקמת בתי כנסת והחזקתם. יש לציין שהאחריות לנושאי קבורה ולזיהוי חללים לא נכללה בין תפקידים אלה. ראו אוסטפלד (להלן הערה 53), עמ’ 440.

23 על פעילותו ראו מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), עמ’ 148-149 והפניות בהערות 2-6 שם; מישלוב, בעין הסערה (להלן הערה 38), עמ’ 13.

24 על פועלו, מנקודת מבטו הסובייקטיבית, ראו: יצחק מאיר, לא בחיל ולא בכח (להלן הערה 53).

למנגנון השירות הדתי מונו חמישה מפקחים. לרשותם הועמד משרד קטן בשרונה, ליד מפקדת אכ"א. הוקמה מועצה בה היו חברים נציגי המפלגות הדתיות, שהייתה אמורה לסייע למחלקה בפעולותיה: סיוע כספי, איסוף ספרי תורה, טליתות, תפילין, ספרי קודש.

זמן קצר לאחר מינויו הגיש גרדי את התפטרותו. גרדי טען שלא קוימה הוראה שהוציא למח"טים, לארגן ביחידותיהם יומיים לפני פסח קורס להכשרת המטבחים, וקבל על כך שלעוזריו לא ניתנה רשות כניסה למחנות. בנוסף מחה גרדי על כך שלמחלקה שלו לא הוקצו כלי רכב שיאפשרו להם למלא תפקידם ואף על כך שמפקחי השירות הדתי לא קיבלו משכורות.²⁵ לאחר לחץ מטעם הפועל המזרחי חזר בו גרדי מהתפטרותו, אך לא לזמן רב.

עם הקמת צה"ל קיבלה המחלקה את השם "השירות הדתי". ראש השירות, סא"ל נתן גרדי, הוכפף לראש אכ"א, ולצדו מונו מספר קציני דת וסמלי דת. השירות החל בחלוקת תנ"ך לכל מתגייס (שלימים התגבש לנוהג שלפיו כל חייל מצהיר שבועת אמונים לצה"ל כשבידו רובה וספר תנ"ך²⁶), ופיקח על הבשר המשווק לצבא ועל המטבחים. כמו כן הוקמו שני בתי מלאכה לנגרות לאספקת ארונות קודש ושולחנות קריאה וכן בית מלאכה לסופרי סת"ם. לצד פעולות אלה עסק השירות הדתי גם בארגון מסיבות חגים והפקד על ניהול מחסן ששימש לאספקת צורכי דת.

25 ראו נתן גרדי, פרקי חיים של חלוץ דתי, א, תל אביב תשל"ג, עמ' 209-210; מישלוב (לעיל הערה 17), עמ' 149.

26 נורמה זו שונתה לימים, כאשר עלה מספרם של הלא-יהודים המשרתים בצה"ל, והם יכולים להישבע אמונים על ספר דת לפי בחירתם, כגון הברית החדשה או הקוראן. חיילים דרוזים מקבלים מדליה בעת ההשבעה. חובת השבועה עוגנה בסעיף 3 לפקודת צה"ל, התש"ח-1948; וכן בפקודת מטכ"ל 33.0915. לאחר הקראת השבועה חייב כל טירון לענות "אני נשבע(ת)", אך לחיילים דתיים שנמנעים משבועה מטעמים דתיים ניתנה האפשרות לענות "אני מצהיר(ה)". יש לציין כי בארה"ב נוסח השבועה לצבא מסתיים במילים: "יהי הא-ל בעזרי!". בן גוריון שניסח את השבועה לצה"ל נמנע ממנה במתכוון, אך קבע כנוהג לא מחייב שתתלווה אליה הענקת ספר תנ"ך (ראו יומן בן גוריון מיום 30.5.48). גישה זו הולמת היטב את גישתו של בן גוריון לתנ"ך כסמל לאומי, גישה שקיבלה ביטוי גם במגילת העצמאות, אך הסתייגותו מכל סממן הלכתי או זיקה למקורות היהודיים המסורתיים שלאחר תקופת התנ"ך. שבועה דומה נהגה גם אצל יחידות יהודיות בצבאות זרים. ראו, למשל, ב"רויסטנס" היהודי שבצבא צרפת: http://en.wikipedia.org/wiki/Armee_Juive

בשלב זה, כאשר נתעורר צורך בפסיקה הלכתית, פנו אנשי השירות הדתי לרבנים אזרחיים. באותו שלב הייתה במטכ”ל התנגדות נחרצת להקמת רבנות צבאית, ובתקנון השירות הדתי אף הושמט הסעיף שכותרתו “רבנות – הדרכה דתית”, על אף שהיה חלק מתקנון המחלקה לענייני דת בהגנה. במקביל, החלה הרבנות הראשית לפעול למינויו של “רב צבאי ראשי”. בחודש ינואר 48, החליטה מועצת הרבנות הראשית על הקמת ועדה לדיון בסוגיה זו. לאחר כמה דיונים החליטה הוועדה למנות את הרב שלמה גורונצ’יק (גורן) כרב צבאי ראשי.²⁷ מכתב ברוח זו נשלח ל”פיקוד העליון של ארגון ההגנה בארץ ישראל”, ותוכנו מבטא את מגמתה של הרבנות הראשית לקנות שליטה על ניהול חיי הדת בצבא המדינה שעתידה לקום:

בשורה של ישיבות של הרבנות הראשית לא”י, בזמן האחרון, נדונה התכנית להקמת רבנות צבאית לצבא העברי ההולך ומוקם בא”י. בתור רב ראשי לצבא העברי וכבא כוח הרבנות הראשית לא”י לענייני הצבא העברי נתמנה על ידנו הרב שלמה גורונצ’יק. תקנון הרבנות הצבאית יעובד על ידינו יחד אתו, בתיאום עם הפיקוד העליון ויובא לאישור לפני הפיקוד העליון של ארגון ההגנה. נא לאשר בהקדם מינויו של הרב שלמה גורונצ’יק.

הרבנים הראשיים לארץ ישראל.

הכוונה שעולה מן המסמך ברורה: לא רבנות צבאית עצמאית, העומדת על רגליה-שלה, אלא גוף הכפוף בכל הנושאים ההלכתיים למרות הרבנות הראשית לישראל.²⁸

27 ראו הרב שמואל כ”ץ, “יומן פעילות של הרבנות הראשית”, בתוך: שמואל כ”ץ (עורך), הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, ג, ירושלים תשס”ב, עמ’ 1314; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, משפטי עוזיאל ח, ירושלים תשס”א, עמ’ תקס. על המתחים שליוו את הקמת הרבנות הצבאית ראו גם אוסטפלד (להלן הערה 36) עמ’ 440; הרב גורן, בעוז ובתעצומות (להלן הערה 36), עמ’ 241-242; קמפינסקי (להלן הערה 81); הולנדר (להלן הערה 38), עמ’ 10-12.

28 מתח זה בין הרבנות הצבאית והרבנות הראשית לישראל מוסיף ללוות את שני הגופים למן הקמת המדינה ועד היום, וידע עליות ומורדות. בין השאר, הוא קיבל ביטוי בהוספת הרבצ”ר כ’משקיף’ בישיבות מועצת הרבנות הראשית, פעולה שלכאורה מחזקת את מעמדו אך למעשה מבטאת את כפיפותו לסמכות מועצת הרבנות הראשית והחלטותיה

עם זאת, הרבנות הראשית – בתמיכת המפלגות הדתיות – פעלה בתנועת מלקחיים. מצד אחד רצתה לשמר את היחידות הדתיות כמרכז כוח בתוך הצבא וכערוכה להבטחת יכולתם של החיילים הדתיים לפעול במסגרתו בלי להפר את מצוות הדת. בד בבד היה חשש שקיום יחידות דתיות נבדלות יהפוך את שאר היחידות לשדה "הפקר" מבחינה דתית, והן יראו עצמן פטורות לחלוטין ממילוי מצוות הדת, דבר שהרבנות הראשית בוודאי לא רצתה בו.²⁹ לפיכך המשיכה הרבנות הראשית לחזק את ידי היחידות הדתיות, אך בד בבד ובמקביל שיגרה הנחיות הלכתיות שיועדו לצבא כולו. ברוח זו המשיכה הרבנות הראשית, גם לאחר מינויו של הרב גורן, לשגר הוראות שונות שנגעו לפעילות הצבא.³⁰ בין השאר תבעו הרבנים הראשיים

(אין זה מקרה שהסדר זה לא נוצר בימי הרב גורן ששאף לעצמאות מלאה של הרבנות הראשית). ביטוי נוסף ליחסי הגומלין בין המוסדות הוא זיהוי החללים לאחר מלחמת יום הכיפורים, שבו שיתף הרבצ"ר דאז, הרב מרדכי פירון, את הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף (לעניין זה ראו הרב בנימין לאו, להחזיר עטרה ליושנה: עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, דיסרטציה, רמת גן תשס"ב, עמ' 57-59, עמ' 61 והערה 183, עמ' 316-317; הנ"ל, ממרן עד מרן, תל אביב 2005, עמ' 106 [=המספר שנקוב שם מוגזם מעט]). לסוגיית התרת העגונות במלחמת יום הכיפורים, ראו: אביעד הכהן, 'יום ליום יביע אומר ולילה ולילה יחוה דעת' – על יחסו של הרב עובדיה יוסף למערכת המשפט בישראל ולבני החברה הקיבוצית', משרד המשפטים ומכללת "שערי משפט", פרשת השבוע, גיליון מס' 428, וירא תשע"ד, ושם הערה 21. "עירוב תחומין" אחר קיים בפעילות מקבילה של גורמים אזרחיים וצבאיים בתוך הצבא בהנחלת ערכי דת ומסורת. ראו קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ' ג. סוגיה זו יש לבחון בהקשר רחב יותר, של הצבת "גבולות" בין המערכות הצבאיות והאזרחיות בתחומים שונים, דוגמת עשייתו של צה"ל בתחומי החינוך (במסגרת חיל החינוך, פרויקט 'נערי רפול'), ההתיישבות (במסגרת הנח"ל), הכלכלה (במסגרת התעשיות הביטחוניות ופיתוח אמצעי לחימה). לעניין זה ראו קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ' 7 והספרות שנוכרת שם; מישלוב (לעיל הערה 17), עמ' 155 והפניות שם, ומאמרה בספר זה.

29 בנוסף, הובע חשש לשלום החיילים הדתיים ששירתו ביחידות המעורבות, שמא בהיעדר פיקוח וגיבוי ינטשו את מצוות הדת. ראו אוסטפלד (להלן הערה 53), עמ' 747.

30 כך, למשל, הוראה האוסרת על פתיחת מטבח לא כשר לחיילים, אף על פי שאינם מקפידים כלל על דיני הכשרות. כך גם לעניין האזהרה ששיגרה הרבנות נגד מניעת מזון מבחורי ישיבה שסירבו לשרת בצבא. הרבנות הראשית התירה גם לפתוח את לשכות הגיוס בשבת ולהמשיך את עבודות הביצורים וחיפירת השוחות בירושלים בשבת, כ"הוראת שעה" עקב החשש מפלישת צבאות ערב לארץ. ראו כ"ץ (לעיל הערה 27).

שבשבועת האמונים לצה”ל יוזכר שם ה’, אך בקשתם נדחתה.³¹ הרבנים הראשיים תיקנו “מי שבירך” לחיילי צה”ל, וקבעו שיש לאומרה בבתי הכנסת בשבת, לפני הכנסת ספר התורה להיכל.³² כמו כן דרשו מינוי רב צבאי בכל גדוד, ומינוי רב צבאי ראשי שייעשה על ידי הפיקוד העליון באישור הרבנות הראשית.³³ בראשית שנת תש”ט הסמיכו הרבנים הראשיים את הרב גורן לרשום נישואין שיסודרו לחיילי צה”ל במחנות הצבא, תוך שמירה על זכויות הרבנים האזרחיים.³⁴ כעבור מספר חודשים החליטה מועצת הרבנות הראשית להימנע מהתנגדות להקמת בתי קברות מיוחדים לחללי צה”ל, אך תבעה שהכל ייעשה “בהתאם למצוות התורה ולמנהגי ישראל”. בנוסף, ביקשה מועצת הרבנות הראשית משר הדתות הרב פישמן למנוע יישום כל צעד הנוגע לרבנות הצבאית בלי הסכמת הרבנות הראשית.³⁵ בקשה אחרונה זו מבטאת את חרדתם של הרבנים הראשיים שמא יאבדו שליטה על הנעשה בהסדרת ענייני הדת בצבא. אכן, התעוררות זו באה מאוחר מדי. חלק גדול מדרישות הרבנות הראשית נענו בשלילה על ידי צה”ל ושר הביטחון שלא רצו לכפוף עצמם למרותה,³⁶

- בהזדמנות אחרת פנה הרב עוזיאל לאלוף משה דיין, מפקד מחוז ירושלים, בבקשה שיורה לחיילי צה”ל לשמור על קדושת הקבר המיוחדס לדוד המלך בהר ציון (שם, עמ’ 1318). הרבנים הראשיים גם תבעו מראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן גוריון להימנע כליל מהחלת צו הגיוס על נשים נשואות, ולפטור בנות רווקות משירות מטעמים שבדת.
- 31 ראו כ”ץ (לעיל הערה 27). נוסח השבועה שנתקבל אינו כולל את שם ה’. חיילים הנמנעים משבועה מסיבות דתיות נפטרו מחובת השבועה ובמקום זאת הם “מצהירים” על תוכנה.
- 32 כ”ץ (לעיל הערה 27), עמ’ 1316.
- 33 כ”ץ (לעיל הערה 27), עמ’ 1317.
- 34 סמכות מיוחדת זו נוצלה ברבות השנים לפתרון בעיות נישואין שלא יכלו להיפתר במסגרת הרבנות האזרחית. בהחלטה מאוחרת יותר, מיום כ”ג בשבט תש”ט, הוחלט ש”כל חייל הרוצה להינשא ייחקר על ידי רב צבאי, ועל פי זה הוא יירשם ברבנות המקומית; את טקס הנישואין יסדר במחנה צבאי – רב צבאי, ומחוץ למחנה – הרב המקומי בשיתוף רב צבאי” (!). ראו כ”ץ (לעיל הערה 27), עמ’ 1323.
- 35 כ”ץ (לעיל, הערה 27), עמ’ 1321.
- 36 ביטוי לכך נתן שר הביטחון בן גוריון בדברי השבחה שהשמיע לרב גורן על פעולתו בהתרת עגונות חללי מלחמת השחרור. הרב גורן הדגיש כי הרבנות הצבאית “אינה כפופה למשרד הרבנות [=הראשית]”, ולמרות ניסיון הרבנים הראשיים להוציא מסמך המבהיר שכל היתריו נעשו בהסכמת הרבנות הראשית, כדי “לסלק את הרושם המוטעה שעשו דברי ראש הממשלה בכנסת” סירב הרב גורן להוציא מסמך כזה. ראו מישלוב, בעין הסערה (להלן הערה 38), עמ’ 20-21; הרב שלמה גורן, בעוז ובתעצומות, תל

ונוצר מתח בין שני הגורמים על רקע כמה אירועים.³⁷ הבקשה המרכזית שעליה הושגה הסכמה בין שני הגופים, בעיקר מטעמים פוליטיים, הייתה ההחלטה לפטור כמה מאות בחורי ישיבה מגיוס לצה"ל.

עם מינויו לתפקיד, פעל הרב גורן – בעצה אחת עם מיטיבו דוד בן גוריון – להשתחרר מ"עולה" של הרבנות הראשית, ועשה להקמת רבנות צבאית שתהיה עצמאית בכל.³⁸

לשם ביסוס עצמאותו נעזר הרב גורן גם בידידו, ראש הממשלה ושר הביטחון, דוד בן גוריון. לאחר שהרבנות הראשית פנתה לבן גוריון בדרישה שיסדיר את כפיפות הרב גורן אליה, הורה בן גוריון ליועץ המשפטי לממשלה, יעקב שמשון שפירא, להכין חוות דעת משפטית בעניין. כצפוי, חוות הדעת אימצה את עמדתם של בן גוריון והרב גורן, וקבעה נחרצות ש"מינוי רב צבאי הוא עניין לשלטונות הצבאיים בלבד. שלטונות אלה לא ימנו לרב צבאי אלא

אביב 2013, עמ' 236. יש להתייחס לכל האמור בספר זה בביקורת רבה, בשל אי הדיוקים וההגזמות המרובים שבו (בלשון המעטה). ראו גם הולנדר (להלן הערה 38), עמ' 1 והערות 2-3 שם. על תופעה זו של חוסר אמינות בתיאור חייהם של גדולי תורה, ראו: זאב לב, 'תשובה לביקורת', המעיין לב(ד) (תשנ"ב), עמ' 48-49. עם זאת, בנקודה זו התיאור שמופיע בו בעניין הסכסוך בין הרב גורן לרבנים הראשיים על ה"קרדיט" להתרת עגונות מלחמת השחרור מדויק למדי. על המתח בין הרבנות הצבאית לרבנות הראשית, ראו גם שם, עמ' 238-242.

37 כך, למשל, נמנעו הרבנים הראשיים ונציגי היהדות הדתית להשתתף במצעד הראשון של צה"ל, שנערך בתל אביב, במחאה על חילול השבת שהיה כרוך בהכנת בימת הכבוד למצעד. ראו כ"ץ (לעיל הערה 27), עמ' 1318.

38 לבד מהפן האישי, פעולה זו השתלבה במשנתו ההגותית וההלכתית של הרב גורן, שעסקה בין השאר בדמות הצבא האידיאלי במדינת ישראל. השקפת עולמו של הרב גורן, שהזינה רבות ממעשיו ומקביעותיו ההלכתיות, עדיין דורשת עיון ולימוד. בשנים האחרונות נעשו צעדים חשובים בלימודה וליבונה, ראו: שפרה מישלוב, בעין הסערה: דמותו הציבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948-1994, עבודה לקבלת תואר דוקטור, רמת גן תש"ע; הנ"ל, 'השקפתו הציבורית של הרב שלמה גורן', ישראל 20 (2012), עמ' 81-106 [להלן: מישלוב, 'השקפתו']; אביעד 'הולנדר, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן – עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודה לקבלת תואר דוקטור, רמת גן תשע"א [להלן – הולנדר]; אריה אדרעי, 'מלחמה, הלכה וגאולה – צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן', קתדרה 125 (תשרי תשס"ח), עמ' 119-148; הרב מנחם הכהן, "מישיב מלחמה": פסקי ההלכה של הרב שלמה גורן זצ"ל בענייני דת וצבא, מילין חביבין א (תשס"ה), עמ' ג-יא.

מי שיש בידו 'היתר הוראה', אך למועצת הרבנות הראשית אין לגבי מינויים כאלה מעמד בעיני החוק.³⁹

מיד לאחר קבלת החלטת הרבנות הראשית, החל הרב גורן לפעול במרץ בשטח, גם ללא מסגרת רשמית. כך, למשל, התיר לאנשי ההגנה לחפור תעלות ביום השבת שלאחר ההכרזה על הקמת המדינה, 14.5.48, באיזור הצפוני של ירושלים, כדי למנוע מהטנקים של עבדאללה לפלוש אל העיר.⁴⁰ הוראה דומה ניתנה במקביל על ידי הרבנים הראשיים. את עצמאותו ההלכתית ביטא הרב גורן גם בהכרעותיו בעניין התרת עגונות מלחמת השחרור, בלי שנועץ ברבנים הראשיים מראש, ואלה ענו אחריו, *post factum*, רק לאחר מעשה, “אמן!”⁴¹. עם זאת, הקפיד הרב גורן לשמור על מערכת יחסים מכבדת עם הרבנים הראשיים, ובמיוחד עם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שבראשית הדרך היה אחד ממעודדיו,⁴² ומפעם לפעם נועץ בהם בעניינים שבאו לפתחו, כגון הבאת עצמות לוחמי כיס פלוג'ה לקבורה או חפירת שוחות בשבת לשם הגנה על העיר ירושלים.⁴³

- 39 מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), והפניה בהערה 55 שם. למרות מעמדו כמשפטן מוערך, ודעתנותו בסוגיות אחרות, היועץ המשפטי לממשלה הראשון (ולימים, שר המשפטים) “ש שפירא” יישר קו” עם בן גוריון בעניינים רבים, ויש להניח שגם במקרה זה תוצאת חוות הדעת הייתה ידועה מראש. על דמותו של “ש שפירא ותפקודו כיועץ משפטי לממשלה, ראו: דינה זילבר, בשם החוק, תל אביב תשע”ג, עמ’ 21-33.
- 40 לזכרונותיו של הרב גורן בעניין זה, ראו: בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’ 148-138.
- 41 ראו: ‘תקנת העגונות של מלחמת השחרור’, בתוך: משיב מלחמה ג, ירושלים תשמ”ג, עמ’ יא-סא; מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), עמ’ 156 והפניות שם, בהערה 53; וראו עוד: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’ 234-237.
- 42 ראו הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’ 241-242.
- 43 ראו הולנדר (לעיל הערה 38), עמ’ 4-5. בעניינים הלכתיים נועץ הרב גורן בראשית דרכו גם עם רבנים אחרים. כך, למשל, נועץ ב”חזון איש” מעת לעת (משיב מלחמה, כרך א, עמ’ קמג, קנב-קנג, קנח, שסז, שעג-שפ, שפו-שפח, שצב; כרך ב, עמ’ צב; כרך ג, עמ’ פא, פד, פו, קמה, רלה, תו), ועם הרבנים בצמ”ח עוזיאל ורצ”פ פרנק (משיב מלחמה ג, עמ’ נט), וראו: בנימין בראון, החזון איש, ירושלים תשע”א, לפי המפתח; חניאל נהרי (להלן הערה 85), עמ’ 71; מישלוב, בעין הסערה (לעיל הערה 38), עמ’ 21; מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), עמ’ 157 והערה 60 שם. לתיאורו של הרב גורן את מאמציו בעניין הבאת הנופלים בכיס פלוג’ה לקבורה, ראו: בעוז ובתעצומות (לעיל

הרב גורן לא שאל בעצת הרבנים הראשיים והחל מפיץ באינטנסיביות פסקי הלכה שהופיעו תחילה ב"מחניים", ירחון הרבנות הצבאית הראשית, ולימים כונסו בקובץ פסקי הלכות צבא,⁴⁴ עד שהיו לשלושה כרכים של "משיב מלחמה", שהתפרסמו בערוב ימיו של הרב גורן.⁴⁵

הרב גורן לא הסכים לכפוף עצמו גם למרות משרד הדתות, על אף ניסיונות סגן השר, ד"ר זרח ורהפטיג, לחייבו במסירת דו"ח על פעולותיו בשטח הדת.⁴⁶ בעניין זה הלך בעקבות ההסדר שנהג בצה"ל, ביחס שבין הדרג המדיני והצבאי,⁴⁷ והפנה את סגן השר לשר הביטחון.

עצמאותו של הרב גורן ניכרה במיוחד באותן סוגיות הלכתיות שבהן פסק, כמעט בהתרסה גלויה, פסקי הלכה שסתרו את פסקי ההלכה של הרבנות הראשית.⁴⁸

המעייין בכרכים אלה יראה שבחלק גדול מהשאלות יש התמודדות חדשה עם שאלות שעיקרן אמנם נטוע בהלכה הקיימת, אך הן נושאות עמן מטען גדול של חידושים. הצורך בהתמודדות, לראשונה מזה אלפיים שנה, עם יישום ההלכה במערכת צבא של מדינה יהודית, הוליד הרבה הלכות חדשות. הדעת הייתה נותנת שלנוכח זאת יעביר הרב גורן את ההכרעה לרבנים הראשיים

הערה (36), עמ' 184-193. הרב הצבאי הראשי אלוף מרדכי פירון נועץ לא אחת ברב עובדיה יוסף, ואילו אל"מ הרב אברהם אבידן (זמל) נועץ ברי"ש אלישיב וברש"ז אויערבך. ראו חניאל נהרי (להלן הערה 85), עמ' 88. אחרים נועצו ברב מרדכי אליהו (נהרי שם, עמ' 90).

44 פסקי הלכות צבא, מהדורה שלישית מתוקנת, בהוצאת המטכ"ל, תשכ"ה.

45 משיב מלחמה, כרכים א-ג, תשמ"ג-תשמ"ו. על הפסיקה ההלכתית בשאלות צבא ומלחמה ראו בהרחבה: אביעד הולנדר (לעיל הערה 38); הרב יהודה שביב, צבא ומלחמות, בתוך: שמואל כ"ץ (עורך), הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, כרך ג, ירושלים תשס"ב, עמ' 411-444.

46 מישלוב, בעין הסערה (לעיל הערה 38), עמ' 21. על ניסיונות המפלגות הדתיות להתערב בענייני הרבנות הצבאית, שהחלו עוד בימי השירות הדתי, ראו מישלוב, שם, עמ' 22. הניסיונות ל"הכפיפה" למרותן לא חדלו עד ימינו אלה.

47 ראו לעניין זה סעיף 2 לחוק יסוד: הצבא. יחס זה היה אחד ממוקדיו של דו"ח מבקר המדינה בעניין מסמך הרפז שפורסם לאחרונה.

48 כך, למשל, הדוגמה הנודעת של אמירת הלל בליל יום העצמאות, אמירת הלל שלם עם ברכה בבוקרו, וכנגד זאת אי-אמירת הלל ביום ירושלים. ראו מישלוב, השקפתו (לעיל הערה 38), עמ' 104. וראו עוד הולנדר (לעיל הערה 38), עמ' 4.

לישראל או, למצער, ייוועץ בהם. אכן, כחלק מהעצמאות והנחישות שהפגין, לא היסס הרב גורן לפסוק בשאלות אלה בעצמו, ועד מהרה קנו הכרעותיו ההלכתיות שביתה בצה”ל, כמחייבות את כלל החיילים.

חוסר הבהירות באשר לחלוקת הסמכויות בין הרב הצבאי הראשי לבין השירות הדתי שרר במשך כמה חודשים,⁴⁹ וגם מועצת הרבנות הראשית נדרשה לסוגיה זו, והקימה ועדה מיוחדת לבדיקתה.⁵⁰ בתקופת מלחמת השחרור עדיין פעלו בצבא יחידות מיוחדות שבהן רוכזו רק חיילים דתיים, על פי המודל שעיצבה הפלוגה הדתית בהגנה.⁵¹ רק בשלהי 1948 הוקמה הרבנות הצבאית הראשית, ובין השאר הוטל עליה לפקח על סדרי התפילה בצבא, לטפל בנושאי אישות ולפקח על נושא זיהוי חללים וקבורתם.⁵²

אחד המבחנים הראשונים לסמכות הרב הצבאי ומרותו אירע בשבת, 31.7.48. שני טבחים דתיים סירבו למלא פקודה שניתנה להם על ידי מפקד הפלוגה הדתית בחטיבת אלכסנדרוני לבשל בשבת ארוחה חמה לחייליו לפני צאת יחידתם לקרב. השניים סברו שלא מדובר בפיקוח נפש, וסירבו למלא אחר הפקודה. עקב סירובם נשפטו השניים ונידונו ל-3 חודשי מאסר ולגילוח הראש. בתגובה התחוללה סערה במערכת הדתית הפוליטית, ושני החיילים – כמו גם חבריהם לפלוגה הדתית – פתחו בשביתת רעב. זו נסתיימה רק לאחר שהשניים שוחררו ושר הביטחון בן גוריון הבטיח לבדוק את כל השתלשלות הפרשה.⁵³

49 אוסטפלד (להלן הערה 53) מציינת כי אחד הרעיונות שהועלו היה שהרבנות הצבאית תקבע את המדיניות ואילו השירות הדתי ישמש כרשות מבצעת, ומפנה לתזכיר שר הדתות לרמטכ”ל מיום 20.9.48. ראו גם מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), עמ’ 152 והפניות שם.

50 ראו כ”ץ (לעיל הערה 27), עמ’ 1323-1324.

51 על תולדותיה ראו: אלתר ולנר, חמושים לפני המחנה, תל אביב תשמ”ה. לסוגיה זו ראו גם: מיטל גז, השתלבותו של החייל הדתי במערכת הצבאית בשנים הראשונות של צה”ל, 1948-1953, עבודת מוסמך, רמת גן תשס”ד [להלן – מיטל גז].

52 אוסטפלד (להלן הערה 53), עמ’ 440.

53 לפרשה זו ראו גם: זהבה אוסטפלד, צבא נולד, כרך ב, תל אביב תשנ”ד, עמ’ 748; הרב יצחק מאיר, על חומותיך בני ברק, בני ברק תשנ”ג; הרב יצחק מאיר, לא בחיל ולא בכח: הרבנות הצבאית והשירות הדתי מניחי היסודות לחיי הדת בצה”ל, בני ברק תשנ”ח, עמ’ 86-95; קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ’ 39; מיטל גז, השתלבותו של החייל הדתי (לעיל הערה 51), עמ’ 84-85; הרב שלמה גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל

השלכותיו של מקרה זה חרגו הרבה מעבר למקרה הפרטני של שני החיילים. הייתה זו הפעם הראשונה שבה ניצבה הפקודה הצבאית אל מול ההלכה הדתית, והשאלה הייתה "הי מינייהו עדיפא", ידה של מי מהן תהא על העליונה? המטכ"ל פסק את פסקו בעניין זה בלשון חד משמעית: השיקול הצבאי קודם לשיקול הדתי, וסדרי המשמעת בצה"ל מחייבים כפיפות אחת ויחידה: למפקד הצבאי. לפיכך, קצין הדת אינו מוסמך להורות לחייל להימנע ממילוי פקודת המפקד הצבאי.⁵⁴

במחאה על כך התפטר שר הדתות, הרי"ל מימון, מן הממשלה וחזר בו רק לאחר שהוקמה "ועדת שרים לענייני החייל הדתי" שהבטיחה לבחון את דרכי השתלבותם של החיילים הדתיים בצה"ל. בראש הוועדה עמד ראש הממשלה ושר הביטחון, דוד בן גוריון, ומלבדו היו חברים בה גם השרים הרב מימון, ח"מ שפירא ור' יצחק מאיר לוין.

שלושת השרים הדתיים הציגו בדיון עמדה אחידה שעיקרה דרישה אולטימטיבית להקמת יחידות מרוכזות של חיילים דתיים⁵⁵ בכוחות היבשה, האוויר והים כדי "שלא יצטרכו לעמוד בניסיון".⁵⁶ דרישה זו קיבלה סיוע מהחלטת מועצת הרבנות הראשית לישראל שדרשה ריכוז החיילים הדתיים ביחידות דתיות. גם שרי מפלגות השמאל תמכו בדרישה מתוך מחשבה שכך יוכלו לשחרר את כלל צה"ל מעולה של השמירה על אורח חיים דתי. הרב גורן, שהופיע בפני הוועדה, דחה בתוקף עמדה זו משני נימוקים:

הערה (36), עמ' 174, ושם עמ' 340-341; יומן המלחמה של בן גוריון, מיום 7.9.48, עמ' 674; 8.9.48 עמ' 677; 12.9.48 עמ' 681. בשונה מהערכתו של כהן, ספרא (להלן הערה 386), עמ' 241, החזרה הנשנית של חוקרים המפנים לדוגמה זו ולא לדוגמאות אחרות, מבטאת דווקא את נדירותה וקשה לראות בה כשלעצמה עדות ל"מגמה של מתחים בנושאי דת ומדינה שנמשכת והולכת כמעט מיום הקמתו של צה"ל".

54 אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ' 748.

55 בסוף מלחמת השחרור עלה מספר החיילים הדתיים היהודיים בצה"ל לכדי 15,000 חיילים, כ-15% מכלל החיילים. ראו אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ' 440.

56 מעורבותן הפוליטית של המפלגות הדתיות באה לביטוי גם בהקשרים אחרים. כך, למשל, פנה אחד מראשי הפועל המזרחי, אליעזר גואלמן, לחברי סיעתו בכנסת בשם "המחלקה לחייל ולמגוייס" בהסתדרות הפועל המזרחי, בהמשך להחלטת הוועד הפועל מיום 10.12.53 שעסקה בהסדרת בעיות הדת בצבא. גואלמן התלונן על כך שהסעיף בהסכם הקואליציוני שקבע כי יהיו ריכוזי מגורים של חיילים דתיים בצבא לא בוצע, ובדומה לו הסדר בדבר הקמת יחידות דתיות מיוחדות בגדנ"ע לא בוצע.

א) הרצון להימנע מיצירת ”גטאות“ בהן ירוכזו החיילים הדתיים; ב) הרצון להימנע מוויתור על אורח חיים יהודי מחייב בצבא כולו. בן גוריון תמך בעמדתו של הרב גורן ולבסוף הוחלט שבצבא כולו ישמרו על הכשרות והשבת, כל עוד הדבר אינו פוגע בבטחון המדינה.

בפרספקטיבה רחבה יותר ובהקשר כללי יותר יש מקום לראות את הכרעתו של בן גוריון כחלק ממהלך כולל יותר של פירוק ה”גרעינים העצמאיים“ בתוככי הצבא, שהבולט שבהם היה פירוק הפלמ”ח. הממלכתיות הייתה את הכף אצל בן גוריון לטובת פירוק כל המנגנונים העצמאיים או החוץ-צבאיים, והשלטת מרות אחת ויחידה של מפקדי הצבא על כל שלוחותיו וזרועותיו.⁵⁷

כאמור, בסופו של יום, הכריע בן גוריון לטובת עמדת הרב גורן, וביום 24.8.48 פורסם מינויו של הרב גורונצ'יק (גורן) כרב צבאי ראשי בחתימת הרמטכ”ל יעקב דורי. למשך זמן קצר עוד היה שיתוף פעולה בינו לבין השירות הדתי, אך לא עברו ימים רבים וראש השירות הדתי, נתן גרדי, התפטר מתפקידו. לימים טען סא”ל גרדי כי הרב גורן חתר תחת מעמדו ודרש שהשירות הדתי יהיה כפוף לפיקודו הישיר.

המפלגות הדתיות התערבו בסכסוך זה ופנו לבן גוריון בטרוניה. הרב גורן וסא”ל גרדי אף הופיעו בכינוס מיוחד של מועצת הרבנות הראשית והסבירו את עמדותיהם, אך כאמור, בסופו של דבר התפטר גרדי והרב גורן נשאר בעל הסמכות לבדו. הלכה למעשה, חלק מקציני הדת של השירות הדתי נשארו בתפקיד, ולצדם מינה הרב גורן כתריסר רבנים לפיקודים, לחילות ולחטיבות המחוז.⁵⁸

לבסוף, במחצית שנת 1949, התפטר ראש השירות הדתי מתפקידו והשירות כולו התמזג ברבנות הצבאית תחת שרביטו הבלעדי של הרב גורן. כ”פיצוי“ על פירוק השירות הדתי, תבעו השרים הדתיים מינוי מפקדים דתיים, מתן ייצוג הולם לאנשיהם בשירותי התרבות והסעד המקיימים קשר ישיר עם ציבור רחב

57 ראו אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ’ 720-746, ושם עמ’ 746-751 לעניין פירוק השירות הדתי והטמעת החיילים הדתיים בכל היחידות.

58 על המתיחות בין שני הגופים, ראו גם: זהבה אוסטפלד, צבא נולד, כרך א, ת”א תשנ”ד, עמ’ 439; מנחם מיכלסון, צה”ל בחילו, כרך 16: הרבנות הצבאית, תל אביב תשמ”ב, עמ’ 83-129 [להלן – מיכלסון]; קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ’ 1; מישלוב (לעיל הערה 17), עמ’ 153.

של חיילים, מינוי סמלי דת במחנות הקלט ושיבוץ מפקדים דתיים בבסיסי האימוץ.⁵⁹

יהא אשר יהא: העמדה שהתנגדה בחריפות לבידולם של החיילים הדתיים בצה"ל ניצחה ניצחון מוחץ, ולבניינה היו שותפים בן גוריון והרב גורן כאחד. ביטוי חריף לה נתן בן גוריון באומרו: "אם תהיינה יחידות [=דתיות] – תהיינה קטנות, ואני חושש פן יצירת יחידת דתיות תגרור אחריה יצירת יחידות אנטי דתיות... הייתי רוצה ליצור מצב שלא יהיה צורך ביחידות דתיות. אפשר לחנך קצינים ומפקדים שיבינו ויוקירו את האדם הדתי".⁶⁰

כחלק מהזהירות שביצירת מיליציה דתית בתוככי הצבא, ניתנו הוראות ברורות שאסרו על רב צבאי לפנות לשר בממשלה אלא באמצעות צינור הפיקוד הצבאי, מנעו את מעורבות המפלגות הדתיות – והרבנות הראשית ששימשה, במידה רבה, "ראש חץ" שלהן בראשות הממלכה⁶¹ – בענייני הצבא; וקבעו את עליונותה המוחלטת של הפקודה הצבאית על פני פסק ההלכה הרבני.⁶² לצד זה, וברוח דבריו האוהדים את שילוב החיילים הדתיים בצבא, ניסח בן גוריון את ה'אני מאמין' שלו ביחס למקום הדת בצבא: "א) צבאנו יהיה אחיד, בלא 'זרמים'; ב) למען אחידותו נחייב כולם בכשרות; ג) נשליט אווירה יהודית בשבת; ד) נחנך לכבוד הדדי שלא ילגלג חייל שאינו מתפלל בחייל מניח תפילין".⁶³

לגישה העקרונית, המכילה, שגרסה כי אין להקים "גטאות" דתיים בתוך הצבא אלא יש ליצור מסגרת אחת ואחידה שבתוכה יוכלו כלל חיילי צה"ל

59 אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ' 749.

60 אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ' 441. כפי שמציינת אוסטפלד, בן גוריון חשש שקיומן של יחידות דתיות יביא את חייליהן, בנסיבות מסוימות, להעדפת פקודת הרב על פני פקודת המפקד, וכן להתגברות כוחן הפוליטי של המפלגות הדתיות בתוככי צה"ל, דבר שיגרור אחריו מיד תביעה מצד מפלגות אחרות להקמת יחידות על בסיס סימני היכר אחרים, לא דתיים.

61 ביטוי לכך ניתן בבחירות הראשונות לכנסת כאשר הרבנים הראשיים לישראל פעלו למען הקמת חזית דתית מאוחדת, קראו בפומבי להצביע לה ואף השתתפו בעצרות בחירות מטעמה. ראו לדוגמה: הרב שמואל כ"ץ, יומן פעילות (לעיל הערה 27), עמ' 1319, 1336.

62 ראו יומן המלחמה של בן גוריון מיום 16.9.48, עמ' 693-694.

63 יומן בן גוריון מיום 23.9.49; אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ' 749.

– שומרי מצוות ושאינם שומרי מצוות – לשרת בצוותא, היו השלכות רבות משמעות.

בשונה מצבאות אחרים ובשונה מהנעשה ב”רשות הרבים” הישראלית, שמחוץ לצה”ל, על מנת ליישם את הגישה המכילה, מחיל צה”ל הוראות שונות בענייני דת על כלל הצבא, גם על חיילים חילוניים ואתאיסטיים, גם על חיילים שאינם יהודים כלל. כפי שיפורט, הוראות אלה מתייחסות בעיקר ל”רשות הרבים הצה”לית”. כך, למשל, חל איסור על חילול שבת במחנות צה”ל, פרט למקרים שבהם הדבר מותר מכוח ההלכה עצמה, בשל צורך ביטחוני חשוב; המטבחים הצה”ליים כולם חייבים לעמוד בתנאי דיני הכשרות, טקסי הקבורה הצה”ליים נעשים לפי ההלכה האורתודוקסית וכך גם טקסי נישואין שנערכים במסגרת הצבא. בדברים הבאים נבחן את הסוגיות השונות, ונצביע על השלכותיהן המשפטיות.

א. ימי בראשית: פקודת מטכ”ל על הקמת הרבנות הצבאית

ביום 23.12.48 פורסמה פקודת המטכ”ל על הקמת רבנות צבאית, סמכויותיה ותפקידיה,⁶⁴ בהאי לישראל:

לשכת הרבנות הצבאית, המטכ”ל/אכ”א היא הרשות העליונה לכל ענייני הדת בצבא. ללשכה זו תהיינה לשכות משנה ברחבי הפיקוד השונים בהתאם לתקן שייקבע.

ניסוחה החד של הפקודה אינו תמים כפי שהוא עשוי להיראות במבט ראשון. ראשית, הוא מותיר בכוונה בצורה עמומה את כפיפות הרבנות הצבאית לאכ”א או למטכ”ל.⁶⁵

64 השוו: קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ’ 3 הטוען ש”לעומת כל חיל אחר בצבא אשר מטרתו והיקף פעולותיו ברורים ומוגדרים, הרי שלרבנות הראשית [=צ”ל: הצבאית] מעולם לא הייתה מטרה מוגדרת ומתוחמת”. מסקנתו זו מעוררת תמיהה לנוכח הפירוט הרב יחסית בפקודה שהקימה את הרבנות הצבאית, פירוט שאינו קיים ביחס לכל שאר החילות בצה”ל.

65 שאלה זו הוסיפה להדהד בחללו של צה”ל עוד במשך שנים רבות. הרב גורן רצה להיות כפוף לרמטכ”ל ישירות, כחלק מביטוי עצמאותו. לעומת זאת ראש אכ”א ביקש, משיקוליו שלו, להנמיך את קומתה של הרבנות הצבאית ולראות אותה כאחת היחידות

שנית, והוא העיקר: יש בפקודה הכרעה ברורה לעמדת הרב גורן וכן גוריון שלפיה "כל ענייני הדת בצבא" כפופים רק להנחיות הרבנות הצבאית ולא להוראות הרבנות הראשית לישראל.

בכך יצרה הפקודה מעין שטח "אקס-טריטוריאלי" שבו הרב הצבאי הוא הקובע בענייני הדת בצבא, ולא סמכות אחרת. הפקודה המשיכה וביקשה לפרט מהם "ענייני הדת בצבא":⁶⁶

תפקידי הלשכה הם:

1. לקבוע ולנסח הלכות והוראות בענייני דת;
2. לפקח על ההוצאה לפועל של ההוראות הנ"ל;
3. לטפל ולהסדיר כל בעיות האישות (קידושין, הרשאות לגטין) במידה שהחיילים נזקקים לכך;
4. לפקח על זיהוי חללים וקבורתם;
5. לפקח על סדרי התפילות בבתי הכנסת;
6. להיענות לדרישות של חיילים הרוצים בנוכחות רב במצבים מסויימים.

וכמאליה עולה השאלה: האם מדובר ב"רשימה סגורה" של סמכויות ותפקידים, או שמא ניתן להוסיף עליה? הפקודה אינה נותנת מענה ברור בשאלה זו. מחד גיסא היא מדברת בלשון כללית על "כל ענייני הדת"⁶⁷ בצבא, אך מיד

הזוטרות הכפופות למרותו, בדומה למדור התשלומים או בסיסי הקלט והמיון. לעניין זה ראו אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ' 750. מעבר לעניין המנהלי והמהותי, היה במחלוקת זו גם פן אישי מובהק. הכפפת הרב הצבאי לרמטכ"ל הייתה עשויה להעניק לרבצ"ר דרגת אלוף, ואילו כפיפותו לראש אכ"א הייתה מותירה אותו בדרגת תת אלוף בלבד. כידוע, שלושת הרבנים הראשיים לצה"ל הראשונים – גורן, פירון ונבון, אכן זכו בדרגה הנכספת, אך כדרגה אישית, ואילו הבאים אחריהם, לא זכו בה, עם הפיחות שחל במעמד הרבצ"ר. ראו אוסטפלד (לעיל הערה 53), עמ' 750, ויומן בן גוריון מיום 49.12.6. גם מבחינה מנהלית עשויה הייתה הכפפת הרבנות לרמטכ"ל להופכו לחיל של ממש, בשונה מהיותו יחידת סמך באכ"א. בן גוריון דחה את רעיון הקמת ה"חיל הדתי" בחריפות. ראו מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), עמ' 155 והפניות שם.

66 השוו קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ' 3.

67 אין צריך לומר שהמונח "דת" כשלעצמו טוען פירוש. אחד מחוקרי הדתות ביקש למצוא הגדרה למונח דת, אך לאחר שתר ואיתר עשרות הגדרות אפשריות שהוצעו לו כתב כי אף לא אחת מהן ממצה את משמעות המונח...

לאחר מכן פורטת שורה של סוגיות ספציפיות הנכללות ביניהם. האמנם אין בכלל אלא מה שבפרט, וסוגיות שאינן מוסדרות במפורש בפקודה אינן בכלל סמכויותיה של הרבנות הצבאית ואם תעסוק בהן יהא בכך משום “חריגה מסמכות”? לשאלה זו לא ניתנה תשובה ברורה.⁶⁸ המציאות מלמדת שברבות השנים פעלה הרבנות הצבאית בתחומים נוספים, שונים ומגוונים, גם בהיעדר הסמכה מפורשת בפקודות.

יתר על כן: עיון בתוכן הפקודה מלמד שהיא מסדירה בעיקרה את הסמכות, אך לא את המהות. לרבנות הצבאית ניתנה כמעט יד חופשית לחלוטין “לקבוע ולנסח הלכות והוראות בענייני דת”, ובכך למעשה ניתן לה מעין מונופול על קביעת סדרי הדת בצבא.

ישנם אל לב שסמכות זו לא הוגבלה רק לחיילים יהודים. ואכן, למרות שמה היהודי המובהק, הרבנות הצבאית אחראית גם לענייני הדת של לא יהודים המשרתים בצה”ל (מוסלמים, נוצרים, קראים).

מיד לאחר פרסומה של פקודה זו פרץ משבר פוליטי: הוועדה הבינארגונית תבעה למנות רבנים לפי מפתח מפלגתי, אך הרב גורן סירב לכך בתוקף, ודעתו התקבלה.

ב. מהלכה למעשה

למרות עיגון מעמד הרבנות הצבאית והכבוד שרחשו לרב גורן, יישום ההנחיות בפועל התנהל בעצלתיים.

כבר במחצית שנת 1949, פחות משנה מאז נכנס לתפקידו, ביקש הרב גורן מבן גוריון ל“השתחרר” מתפקידו, בטענה שלמרות ההבטחות לא ניתנו לו הכלים והאמצעים לטפל בהכשרת המטבחים בכל ימות השנה ובפסח בפרט. כמו כן, טען הרב גורן שהמטכ”ל לא אישר את המלצות הוועדה⁶⁹ שמיינה את העבודות בצבא והגדירה את העבודות החיוניות והבלתי חיוניות במאמץ המלחמתי בשבת, מהלך שנועד לבסס את שמירת השבת בצבא. בנוסף

68 שאלה דומה עולה בהקשר לרבנות הראשית לישראל. החוק המסדיר את פעולתה מונה רשימת תפקידים, אך בפועל הרבנות הראשית פועלת גם בתחומים אחרים. לעניין זה ראו: אביעד הכהן, הרבנות הראשית לישראל (להלן הערה 95), עמ’ 188-201.

69 בוועדה היו חברים האלוף שלמה שמיר; שמעון וסרמן – ב”כ שר הביטחון; והרב שלמה גורן.

לכל אלה טען הרב גורן שראש שירות התרבות "מצנזר" את המאמרים בבטאון הרבנות הצבאית, שלא מאשרים דרגות מתאימות לרבנים הצבאיים, ושלא פירסמו את הצעת תקן הכשרות שהוצעה על ידי גורן. בעקבות איום ההתפטרות של הרב גורן, הזמינו בן גוריון לפגישה שבמהלכה הודיע לו כי ככוונתו לפעול לאכיפת דיני הכשרות בצה"ל.⁷⁰

הרב גורן איים להתפטר פעם נוספת על רקע פקודות מטכ"ל ביחס לשבת.⁷¹ פרסום הפקודות החל בתקופת דורי ונמשך בתקופת ידין. כאשר הוכנו הפקודות לפרסום הודיע אחד מפועלי הדפוס, שומר מצוות, לרב גורן, כי לכל פקודה משמעותית ביחס לשבת הוכנסו המילים "במידת האפשר". הרב גורן איים שוב בהתפטרות, בן גוריון נכנס לתמונה והנוסח המקורי הוחזר.

ממסמכים שונים בני התקופה עולה כי גם בתחומים אחרים לא תמיד נשמרו פקודות המטכ"ל בענייני דת כראוי. כך, למשל, פנה ד"ר מ"א קורץ ביום 9.12.48 לשירות הדתי בבקשה למנוע שחרור חיילים לחופשה בעיצומו של יום השבת, מעשה שלטענתו גרם לחילול שבת המוני. ממכתב זה עולה כי לפי הצעת ד"צ פנקס, יו"ר ועדת הביטחון של מועצת המדינה הזמנית, ניתנה הוראה מפורשת על ידי הרמטכ"ל למנוע תשלום לחיילים בשבת.⁷²

גם גיוס הנשים לצבא עורר שאלות לא מעטות. כך, למשל, ביום 4.1.49 פנה הרב י"מ אברמוביץ, מראשי אגודת ישראל, לפקיד גיוס כוח אדם בקריה, ומחה על הכוונה לגייס חברות של אגודת ישראל כדי לעבוד בתור עוזרות לחולים ופצועים במחנות צבא שונים. בהתאם למכתב בן גוריון למרכז הגיוס, הוקמה ועדה לענייני נשים דתיות שתפקידה היה להסדיר סוגיה רגישה זו. גם כאן שלטה הפוליטיזציה בהרכב הוועדה, ועם חבריה נמנו ברוך רוזנטל, מנהל מינהל גיוס, מר אוסטרובסקי, הרב י"מ אברמוביץ נציג אגודת ישראל וצבי ברנשטיין נציג הפועל המזרחי.

70 למרות הצהרה זו, ביום 27.1.49 כתב הרב דב כהן לשרי הביטחון והדתות והרבצ"ר כי למרות הוראות החוק פחות מ-50% מהמטבחים בחיל האוויר הם כשרים.

71 על האיומים החוזרים ונשנים בהתפטרות ראו מישלוב, ידידי (לעיל הערה 17), עמ' 154-155, הערה 43 והפניות שם.

72 גנזן המדינה, גל 6955/16. במסמך נוסף מיום 5.7.49 מתלונן א' קראוס, הממונה על הכשרות בצבא, בפני אנשי משרד הדתות: תלונת חיילים על שבשבת מגישים להם לחם שחור רגיל ולא חלות.

לפי הסכמה שהושגה בין שר הדתות הרי”ל מימון⁷³ לבן גוריון, כל חיילת דתייה שרצתה בכך יכולה הייתה להיות משובצת במחנה שממנו תוכל לשוב ללון בביתה.⁷⁴

כפי שיפורט להלן, הסדרים מיוחדים אלה ואחרים, שהוחלו רק על חיילים דתיים, יצרו טענות של הפליה, הן לרעה והן לטובה.

שאלת הפלייתם-לרעה, כביכול, של חיילים דתיים בצבא עלתה לדיון עוד בראשית ימיה של המדינה. בדיון על תקציב המדינה הראשון שהוגש לאישור מועצת המדינה הזמנית, טען זרח ורהפטיג כי ישנן יחידות שלמות בצבא הנמנעות מלקבל חיילים דתיים לשורותיהן, לאור הקשיים ששירותם מעורר, במיוחד בנושא שמירת כשרות והימנעות מפעילות בשבתות ובמועדים.⁷⁵

החדש והמתח שליוו את שילובם של חיילים דתיים בצבא עלה גם מדבריו של נציג פא”י, בנימין מינץ, בישיבת מועצת העם הזמנית שנתכנסה בתקופת הפוגה הקצרה במהלך מלחמת השחרור, ביום 17.6.48. מינץ טען שהחיילים הדתיים הם “חיילים ממדרגה שניה”, הנושאים בכל החובות אך כופים עליהם “מתוך כוונה ומתוך רשלנות להתכחש לדתם, להתגאל בטרפות, או – מה שקורה במקרים רבים יותר – לרעוב ימים ושבועות ולחלל את השבת ללא טעם וללא צורך”.⁷⁶ מינץ הציע שהממשלה תחוקק פקודה שתחייב את הצבא לשמור על כללי הכשרות בכל המטבחים בצבא, ושהשבת תישמר ולא תחולל שלא לצורך. ח”כ מינץ נדרש לנושא גם בעת הדיון על תקציב המדינה הראשון שהתקיים במועצת המדינה הזמנית. לטענתו, יהודי שומר שבת היה מנוע

73 במשרד הדתות הוקמה מחלקה מיוחדת לטיפול בענייני הדת בצבא שבראשה עמד הרב ש”ז כהנא, לימים מנכ”ל המשרד.

74 זאת, למרות האפליה שבדבר כלפי חיילות שאינן שומרות מצוות. טענה דומה נשמעה לאחרונה מפי חיילים בתחנת גלי צה”ל שמחו על כך שמכריחים אותם לעשות תורנויות בשבת ובחגים בעוד שחברייהם שומרי המצוות פטורים מכך. אפליה זו אינה מובנת לאור כוונת הרב גורן ועקרון היסוד שלפיו שמירת השבת צריכה לחול בצבא כולו, ואם מדובר בפיקוח נפש – כל החיילים, לרבות שומרי המצוות, חייבים לחלל את השבת.

75 דברי מועצת המדינה הזמנית מיום 7.10.48, עמ’ 29-30. טענה זו שבה ועלתה בהקשרים שונים. כך, למשל, בקומנדו הימי לא שירתו חיילים שומרי מצוות כמשך עשרות שנים, ואילו בחיל הים היה מספרם זעום. מדרך הטבע, הדרתם הסמויה או הגלויה של שומרי מצוות מיחידות אלה הביאה לכך שהתרופפה בהן מאוד השמירה על פקודות מטכ”ל בענייני דת: השבת לא נשמרה וכך גם הכשרות.

76 דברי מועצת המדינה הזמנית מיום 17.6.48, עמ’ 9.

מלקבל עבודה בשירות הצבא מאחר שבמשרדים שונים עבדו שבעה ימים בשבוע.⁷⁷

4. הפן המוסדי

א. הרב הצבאי הראשי

עיון בפקודות השונות מלמד כי למרות מעמדו הרם, אין הוראה מיוחדת בחוק המסדירה את מעמד הרב הצבאי הראשי, את תנאי כשירותו, הכשרתו,⁷⁸ דרך בחירתו או סמכויותיו ותפקידיו המדויקים.⁷⁹

חסר (לאקונה) בולט זה בחוק, בא במידה מסוימת על תיקונו בחוות דעתו של היועץ המשפטי לממשלה הראשון, י"ש שפירא, שכתב לבן גוריון כי "מינוי רב צבאי הוא עניין לשלטונות הצבאיים בלבד. שלטונות אלה לא ימנו לרב צבאי אלא מי שיש בידו 'היתר הוראה'. אך למועצת הרבנות הראשית אין לגבי מינויים כאלה מעמד בעיני החוק".⁸⁰

בשונה מהמערכת האזרחית, הבחירה נעשית בדרך הנהוגה בצבא לעניין מינויים אחרים, באמצעות מינוי שניתן לרבצ"ר על ידי הרמטכ"ל, בעצה אחת עם ראש אכ"א. לנוכח זאת, במידה רבה הושפע מעמד הרבצ"ר מאישיותם

77 דברי מועצת המדינה הזמנית מיום 7.10.48, עמ' 23.

78 סוגיית הכשרת הרב הצבאי לתפקידו נכונה גם ביחס לרבנים הזוטרים יותר. בפועל, במשך שנים הייתה תקופת הכשרתו של רב צבאי קצרה ביחס לקצינים בכירים אחרים, ועד לשנים האחרונות היא נעשתה בבית הספר לשלישות ולא בבית הספר לקצינים. הרב רונצקי שינה מגמה זו וכיום חלק מההכשרה נעשית בבה"ד 1, בית הספר לקצינים. לעניין זה יש השלכה על זהות המועמדים לשרת כרבנים צבאיים ועל יכולתם להשתלב ביחידות השונות כחלק אורגני שלהן ולא כ"סרח עודף". ראו גם קמפינסקי (להלן הערה 81), עמ' 14.

79 לעניין זה השוו לניסיון המחוקק להגדיר בסעיף 2 לחוק הרבנות הראשית לישראל, תש"ם-1980, את סמכויות מועצת הרבנות הראשית לישראל, על יתרונותיו וחסרונותיו. ראו הכהן, הרבנות הראשית לישראל (להלן הערה 95). על השוני שחל בתפקידו הרב הצבאי, ראו גם: ירון זילברשטיין, 'לדמותו של הרב הצבאי בצה"ל: עבר, הווה, עתיד', בתוך: משה רחימי (עורך), הכיפה והכומתה [=עמדות א], אלקנה תש"ע, עמ' 83-93; הנ"ל, 'הרב הצבאי בגרוד הסדיר: אתגרי המחר', מערכות 423, עמ' 42-47; הנ"ל, 'הפסיקה הצבאית ביחידה: דגשים ראשוניים', מערכות 443, עמ' 68-71.

80 חוות הדעת מיום 13.4.50 מצויה בארכיון בן גוריון ומצוטטת אצל מישלוב, בעין הסערה (לעיל הערה 38), עמ' 20.

של המכהנים בתפקיד. מכאן יובן מדוע זכו הרבנים הראשונים לצה”ל למעמד שונה מזה שלהם זכו הרבנים שבאו אחריהם.

שאלה זו אינה בת השפעה רק ביחס לפן המנהלי, אלא יש לה השלכות אף לעניין חובת הציאות של חיילים דתיים להוראותיו ההלכתיות של הרב הצבאי. לא אחת העלו גורמים שונים, בעיקר מקרב ראשי הישיבות שבניהן משרתים בצה”ל, תהיות באשר למרותו של הרבצ”ר מנקודת מבט הלכתית.

כפי שציין קמפינסקי,⁸¹ עם ירידת קרנה של הרבנות הצבאית החלו יותר ויותר חיילים לפנות לרבני הישיבות שבהן למדו, מתוך רצון לשמוע מפייהם דבר הלכה, תוך “עקיפת” סמכותו של הרב הצבאי.

מנקודת מבט הלכתית, תופעה זו העלתה את סוגיית היותו של הרב הצבאי “מרא דאתרא”,⁸² שהוראותיו בתחום ההלכתי מחייבות את כלל החיילים המשרתים בצה”ל.

למרות שמנקודת מבט צבאית הרב הצבאי הוא המפקד בשטח וכלל החיילים חייבים לציית לו,⁸³ חלק מן החיילים הדתיים רואים עצמם כפופים

81 אהרן קמפינסקי, דת, צבא וחברה בישראל – תמורות בעצובה ובדרכה של הרבנות הצבאית, עבודה לתואר דוקטור, רמת גן תשס”ח [לעיל ולהלן: קמפינסקי]. ראו גם מאמריו: אהרן קמפינסקי, ‘בין תמיכה להסתייגות: התייחסותו של בן גוריון להסדרת הדת בצה”ל’, עיונים בתקומת ישראל 19 (תשס”ט), עמ’ 435; הנ”ל, ‘הרבנות הצבאית ושאלת נאמנותה הכפולה’, עמדות א (תש”ע), עמ’ 161-184.

82 על ההשלכות המשפטיות שעשויות להיות לפסיקת ה”מרא דאתרא”, ראו פסק דינו של השופט רובינשטיין, בג”ץ 2957/06 חנן חסן ואח’ נ’ משרד הבינוי והשיכון – האגף לפיתוח מבני דת, ניתן ביום 16.7.06.

83 עמדה זו אומצה גם על ידי רבנים שמחוץ לצבא. כך, למשל, בהקדמה לספר ההלכה הצבאי הפופולרי בשנות השבעים והשמונים, “דיני צבא ומלחמה”, נאמר: “הגוף הממונה על ענייני ההלכה בצה”ל היא הרבנות הצבאית. הרב הראשי לצה”ל הוא הפוסק המוסמך לצה”ל ועל פי הוראותיו יש לנהוג. שאלות המתעוררות בזמן השירות יש להפנות לרב הצבאי ולנהוג לפי הוראותיו. ההדרכה בספר זה היא במקום שאין הוראות של הרבנות הצבאית, ובמיוחד בהתעורר שאלות הדורשות תשובה מיידית” (הקדמה לספרם של הרב שלמה מן ההר ויששכר גואלמן, דיני צבא ומלחמה, ירושלים תשל”ג). הרבצ”ר, הרב מרדכי פירון, נתן הסכמה לספר. ראו גם: הרב שלמה אבינר, ‘כבוד הרב הראשי לצה”ל’, עלון צהר לשבת, גיליון 383, שבט תשע”ב, עמ’ 1, 13; ומאמריהם של הרב דוד סתיו, ‘צבא לפי בקשתך?’, עמ’ 4-5, 11, והרב רפי פוירשטיין, ‘מי פה הקיצוני?’, שם, עמ’ 6-7, באותו גיליון.

לרבותיהם שמחוץ לצבא וכופרים במרות הרב הצבאי בתחום ההלכתי. מצב זה מביא עמו חיכוך בלתי נמנע וכן גורם לטעויות הלכתיות.⁸⁴ יתר על כן: חלק מהרבנים שמחוץ לצבא אף הוציאו מעין "פסקי הלכה"⁸⁵ שבהם הם מערערים על היות הרב הצבאי – הראשי או הגדודי

84 כך למשל הורה במקרה אחד ראש ישיבה לתלמידיו לחזור בשבת ממגדלי השמירה לבסיס ברגל, בניגוד להוראת רב הבסיס שסבר כי הדבר אסור לנוכח ההוראה האוסרת על חציית מסלולי המראה של מטוסים באופן רגלי, שעשויה לסכן את חיי החיילים.

85 הספרות ההלכתית בענייני צבא ומלחמה הולכת ומתעצמת מיום ליום. כך, למן חיבורו החלוצי של הרב א"י וולדינברג, הלכות מדינה, שפרק שלם בו הוקדש למשפט הצבא; ואחריו: שמריהו אריאלי, משפט המלחמה, ירושלים תשל"א; הרב שלמה מן ההר ויששכר גואלמן, דיני צבא ומלחמה, ירושלים תשל"ג; הרב שלמה גורן, משיב מלחמה א-ד (תשמ"ג-תשנ"ו); יצחק יעקובוביץ, אור יצחק: פעילות מבעצית בצה"ל על פי ההלכה, ירושלים תשמ"ד; יצחק קופמן, הצבא בהלכה – הלכות מלחמה, ירושלים תשמ"ז; אברהם אבידן, שבת ומועד בצה"ל, ירושלים תש"ן; נחום אליעזר רבינוביץ, מלומדי מלחמה, מעלה אדומים תשנ"ג; הרב זכריה בן שלמה, מספרא לסייפא, שעלבים תשנ"ח; הרב שלמה אבינר, שו"ת בעניין צניעות בצבא, ירושלים תשנ"ט; הרב איל קרים, קשרי מלחמה, ירושלים תשס"ג. יש לבחון תופעה זו בהקשר רחב יותר של עיסוק ב"הלכות מדינה". לעניין זה ראו: Aviad Hacoen, "Religious-Zionist Halakhah – Is It A Reality Or Was It A Dream?", in: C.I. Waxman (ed.), Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions, New York 2008, pp. 315-369. מפליא הדבר (ואולי לא כל כך), שלעומת העושר הגדול הזה, בספרות ההלכה החרדית כמעט ואין התייחסות לשאלות של "הלכות צבא". כך, למשל, בספר שהיה לספר קאנוני בהלכות שבת, "שמירת שבת כהלכתה", אין המחבר הרב נויבירט מזכיר, ולו ברמז, את דבר קיומו של צה"ל ואת השאלות ההלכתיות בהלכות שבת, נושא הספר, המתעוררות במסגרתו. יושם אל לב, שדווקא הרבנות הצבאית שלכאורה הייתה צריכה ללכת בראש המחנה בעניין זה כמעט ולא הוציאה פרסומים הלכתיים מתחת ידה(!). זאת, פרט ללקט מפסקי ההלכה של הרב גורן שיצא לאור בשנות החמישים, וקובץ מגליונות "מחניים" שם הופיעו הפסקים לראשונה. בשנים האחרונות החלו לתקן מעט מעוות זה עם הוצאת "תורת המחנה" בעריכת הרב אייל קרים, שמקבץ את פסקי ההלכה של הרבנות הצבאית בשאלות שונות. על סוגה ספרותית זו, ראו: חניאל נהרי, הספרות ההלכתית לחייל בהתפתחותה (1880-1975), עבודת גמר לתואר שני, רמת גן תשס"ג; יוסף אחיטוב, 'מן הספר אל הסיף': על דמותו הרצויה של הצבא הישראלי על פי התורה, בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 414-434 [להלן: אחיטוב]. על עיסוק הלכתי קודם בשאלות דת וצבא, ראו: "ז' כהנא, שירות הצבא בספרות ההלכה, מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 163-194.

– “מרא דאתרא” שדעתו מחייבת בענייני הלכה.⁸⁶ כמה מהם אף סברו – קביעה שמשקפת את הירידה במעמד הרבנות הצבאית בשלהי המאה ה-20 ובראשית המאה ה-21 – שתפקיד הרבנות הצבאית הוא תפקיד מעין מנהלי⁸⁷ של “אספקת שירותי דת” – סידורים, ארונות קודש, תפילין, עריכת חופות וסידור לוויית – הא ותו לא.⁸⁸

מעמד הרב הצבאי התערער במידה רבה בשל היעדר תנאי כשירות מינימאליים הקבועים בפקודה. כך, באופן תיאורטי, עשוי להיבחר לתפקיד הרבצ”ר כל אדם, גם כזה שאין לו השכלה תורנית בסיסית והוא נטול כישורים הלכתיים לכהן בתפקיד.

ואכן, ברבות השנים הוצעו מועמדים שונים לתפקיד, חלקם מחוץ לשורות הצבא. לצד זה, חלק מן הרבנים הצבאיים המכהנים בתפקידים בכירים, לרבות הרב הצבאי הראשי, לא כיהנו מעולם בתפקידים רבניים משמעותיים קודם לכהונתם, אלא היו בעיקר בעלי ניסיון פיקודי צבאי או מורי הוראה בשיבות.⁸⁹ מצב דברים זה הביא לכך שהועלו הצעות חוק להסדרת הנושא בחקיקה, או למצער באמצעות ‘גוף בוחר’ או ‘ועדת בחירה’ שתורכב לא רק מאנשי צבא אלא גם מנציגי הרבנות הראשית ורבנים צבאיים לשעבר. הצעות אלה לא התממשו מעולם והן גם מנוגדות לדרך המינויים בצבא, שמבחינה חוקית אינה כפופה לגורמים חיצוניים.⁹⁰

86 ראו, לדוגמה בעלמא, את תשובת הרב שאול בר אילן: <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=17909>

87 בדומה למועצה הדתית, שלמרות חברות הרב המקומי בה עשויה להיתפס כגוף מעין מנהלי המספק שירותי דת אך נעדר כל סמכות הלכתית. לעניין זה ראו: בג”ץ 153/87 שקדיאל נ’ השר לעניני דתות, פ”ד מב (2) 221.

88 ראו למשל: הרב אביחי רונצקי, כחצים ביד גיבור, ירושלים תשנ”ו, עמ’ 56. ראו גם את התנעויות החריפה של הרב אליעזר מלמד מפסיקת הרבצ”ר שלפיה חייל אינו רשאי לסרב למלא פקודה שמורה לו להישאר בטקס שנשמעת בו שירת נשים. ראו: <http://www.kipa.co.il/now/47301.html>, מיום 12.1.12.

89 כך למשל הרבצ”ר הנוכחי, תא”ל הרב רפי פרץ, וכך גם קודמו בתפקיד הרב אביחי רונצקי.

90 לעניין זה ראו דברי השופט שמגר (כתוארו אז) בבג”צ 676/82 ההסדרות הכללית נ’ ראש המטה הכללי, פ”ד לז(4) 105, בעמ’ 112: “המערכת הצבאית בנויה על אדני ההירארכיה הפיקודית, בה נקבעים ההסדרים מכוח הסמכות המוקנית לרשויות הצבאיות לדרגיהן, ובכך ההבדל המהותי ביותר בינה לבין כל מסגרת ארגונית אחרת בשירות

מבחינה פיקודית, הרב הצבאי הראשי הוא הסמכות הדתית העליונה בצבא לכלל החיילים, ובהם גם חיילים שאינם יהודים. מצב דומה, שבו יש רק סמכות דתית עליונה אחת (Chaplain General, Chief of Chaplains), קיים גם במדינות אחרות דוגמת קנדה ודרום אפריקה. במדינות אחרות, דוגמת צרפת, יש "סמכות דתית עליונה" לכל דת בנפרד. בארצות הברית, יש "סמכות דתית עליונה" לכל אחת מזרועות הכוח הלוחם: הצבא, הצי (The Navy) וחיל האוויר. שלושת הנושאים בתפקיד זה מקיימים תיאום ביניהם ביחס לשאלות כלליות המשותפות לכולם.

ב. רבנים צבאיים

גם מעמד הרבנים הצבאיים הזוטרים יותר אינו מוסדר במערכת מסודרת של פקודות אלא בעיקר בהנחיות מנהליות פנימיות של מערכת כוח האדם בצבא. במהלך השנים, ובמידה רבה ביוזמת הרב מרדכי פירון, בתקופת כהונתו כרבצ"ר, נוספו והוקצו עשרות תקנים לרבנים צבאיים בקבע,⁹¹ ועליהם נוספו מאות רבנים צבאיים המשרתים ביחידות המילואים.

פקודות מטכ"ל אינן קובעות תנאי כשירות ל"רב".⁹² לפי נוהג שהיה

המדינה. אין להעלות על הדעת כי בכל הנוגע למינוי נושאי תפקידים צבאיים לסוגיהם יהיה על הרשויות הפיקודיות בצבא עולו של גורם כלשהו, שאינו בין אלו, להם כפופה המערכת הצבאית מכוח הוראותיו של חוק יסוד: הצבא. מבחינה זו אין מקום לאבחנות בין יחידות הנמנות עם הדרג המסותר, הדרג המסייע או דרג השירותים; יחידה צבאית כשמה כן היא, וכל עוד לא הוטלה הגבלה מפורשת כחוק על דרך ניהולה ועל האחריות לגביה דין כל אחת מהן הוא דין אחד.

91 אחת הבעיות הקשות שנוצרו ברבות השנים היא המעבר שחל במהות תפקיד הרב הצבאי מ"שליחות" ל"משלח יד", בין ראייתו כיעוד ומשימה למקור פרנסה גרידא. על פני הדברים לא חייבת להיות סתירה בין שני הדברים, אך בפועל חלק מהרבנים הצבאיים, בעיקר כאלה שהגיעו מהציבור החרדי (ובני משפחתם הקרובים לא שירתו כלל בצה"ל, מסיבות אידיאולוגיות), ראו בצבא רק מקור פרנסה והדבר השפיע הן על מידת מחויבותם לערכי צה"ל, הן על המוטיבציה להם למלא את תפקידם נאמנה. על האבחנה בין "רב פרופסיונאלי"-מקצועי לרב שהתגייס למשימה ממניע אידיאולוגי, ראו קמפינסקי (לעיל הערה 81), עמ' 12.

92 בעבר היה נהוג למנות כרב צבאי רק מי שהוא נשוי. עם זאת, היו גם חריגים בעניין זה. ראו: יחיאל פריש וידידה הכהן, האיש על העדה – סיפור חייו ופועלו של הרב שאר ישוב כהן, חיפה תשע"ג, עמ' 150. כפי שעולה מדברי הרב שאר ישוב כהן עצמו

קיים שנים רבות, כל מועמד היה חייב להיות בעל “סמיכה” לרבנות, ממוסד תורני או מרב מוכר, ולעבור קורס רבנים צבאיים.⁹³ ברבות השנים, עם כניסתו לתפקיד הרבצ”ר של הרב רונצקי, בוטלה הדרישה לתעודת ‘סמיכה’ מוכרת ובמקומה נדרש ניסיון צבאי משמעותי בשירות מלא. זאת, מתוך מטרה לשלב את הרבנים הצבאיים כחלק אורגאני של הכוחות הלוחמים. שינוי גישה זה התבטא, בין השאר, בהעברת קורס הרבנים הצבאיים מבסיס ההדרכה של הרבנות הצבאית לבסיס ההדרכה הכללי של צה”ל, בה”ד 1.

בהקשר זה נעיר כי ראיית הרב הצבאי כחלק מהכוחות הלוחמים עשויה להיות בת השפעה במישור המשפט הבינלאומי. אמנת ז’נבה אינה מתייחסת לשאלה האם ל”כהן דת” צבאי מותר לשאת נשק, וממילא חלות עליו כלל ההוראות המתייחסות לכוחות הלוחמים, הן לעניין הזכויות הן לעניין החובות. אכן, סעיף 43.2 לפרוטוקול הראשון שנסמך לאמנת ז’נבה (מיום 8.6.1977) קובע שכהני דת צבאיים אינם לוחמים וממילא נאסר עליהם לקחת חלק פעיל בלחימה. כך אכן נהגו במלחמת העולם השנייה, שבה כהני הדת בצבא לא היו חמושים. עם זאת, בתקופה מאוחרת יותר החלו כהני הדת בצבאות שונים ליטול חלק פעיל בלחימה, לצד תפקידם הדתי. בשנים האחרונות דורשים הצבא האמריקני והבריטי מכהני הדת המשרתים במסגרתם – בניגוד לאנשי הצוות הרפואי – להימנע מהלחזיק בנשק. מדינות אחרות, דוגמת נורבגיה, דנמרק, שבדיה ואוסטרליה מותירות את ההחלטה בעניין זה לצו מצפוננו של כל כהן דת צבאי הפועל במסגרת צבאותיהם.

(שם, עמ’ 152), עם מינויו כרב צבאי לא הייתה בידי סמיכה לרבנות, והוא השלים את לימודי הרבנות שלו רק במהלך השירות עצמו.

93 לעומת מקצועות אחרים, השאלה “מיהו רב” אינה מוסדרת כראוי ובאופן כולל גם במערכת האזרחית ויוצרת לא מעט בעיות. ראו למשל סעיף 2 לחוק איסור הונאה בכשרות, התשמ”ג-1983 לעניין “רב מקומי”, שמוגדר כ”מי שבידו אישור בכתב מאת מועצת הרבנות הראשית לישראל שהוא רב בישראל והוא מכהן כרב עיר, רב מועצה אזורית, רב מושב או רב קיבוץ”. ברם, הגדרה זו מוציאה מתוכה מאות ואלפי רבנים במגזר החרדי שאינם מכירים בסמכות הרבנות הראשית ולפיכך אינם ניגשים למבחניה ואינם רוצים לקבל ממנה תעודת הסמכה. הרבה רבנים צבאיים כיהנו בתפקידם למרות שה”סמיכה” שבידם לא הייתה מהרבנות הראשית לישראל אלא מרבנים שונים. בעבר נעשו ניסיונות להסדיר את השימוש בתואר, אך ללא הצלחה. ראו: הצעת חוק הרבנות הראשית לישראל (תיקון – כשירות לתואר רב), התשע”ב-2012.

כתוצאה מהגדרת אנשי הדת הצבאיים כ"מי שאינם לוחמים", לא חלים עליהם דיני השבויים, ולפיכך צבא אויב שתפס אותם מחויב להחזירם מיידית למדינה.

בהיעדר הסדרה מפורשת, כפוף נושא כשירותם של הרבנים הצבאיים, מספרם וסמכויותיהם, במידה רבה, לטיב הקשרים שבין הרבצ"ר לבין גורמי כוח אדם במטכ"ל, וליכולותיו התקציביות של צה"ל. בשנים מסוימות, היו הרבה מן הרבנים הצבאיים אנשים שראו בצבא מקור פרנסה ותו לא, כשהשקפת עולמם של חלק מהם הייתה רחוקה מרוח צה"ל מרחק רב, נהגו באורח חיים חרדי, ורבים מבניהם גם לא שירתו בצבא כלל.

מטבע הדברים, מצב דברים זה הביא לא אחת לחיכוך ולהתנגשות בין הרבנים לבין מפקדי היחידות ובינם לבין החיילים. כך, למשל, נמנעו חלק מהרבנים הצבאיים לאכול את האוכל הצבאי שהוגש ביחידותיהם מחשש שהוא "אינו כשר מספיק", נמנעו מלשבות עם החיילים בחג הפסח וכיוצא בהן.

מצב זה של היעדר הסדרה יוצר גם פגיעה בעקרון השוויון. בפועל, לא מונו בצה"ל מעולם רבנים שאינם אורתודוקסיים,⁹⁴ הגם שחלק מאוכלוסיית הצבא – גם אם מדובר במיעוט ניכר – נמנה עם הזרמים שאינם אורתודוקסיים. היעדר הסדרת הנושא בפקודות עשוי להביא גם לחיכוכים בין הרב הצבאי הראשי לבין הרבנים הצבאיים האחרים. בעוד שבמישור הפיקודי, כפופים הרבנים לרב הצבאי הראשי, הרי שבמישור ההלכתי חלק מהם עשויים לכפור בסמכות הרבצ"ר לכפות את סמכותו עליהם.⁹⁵

בעקבות חסר חקיקתי זה הונחה על שולחן הכנסת הצעת חוק פרטית, "הצעת חוק הרב הראשי לצה"ל, התשע"ב-2012", שביקשה לקבוע "סדרי מינהל תקינים" במינוי הרבצ"ר, להבטיח כי ייבחר רק לאחר "התייעצות עם הרבנים הראשיים לישראל", ולקבוע כי הוא יהיה יועצו של הרמטכ"ל "בכל

94 זאת, לעומת המצב בצבא ארה"ב שם מכהנים רבנים בני כל הזרמים, ואף נשים כ"רבנות צבאיות". ראו להלן.

95 בעיה דומה קיימת במערכת היחסים שבין הרבנים הראשיים לישראל ומועצת הרבנות הראשית לבין רבני הערים. לעניין זה ראו: אביעד הכהן, 'הרבנות הראשית לישראל: היבטים משפטיים', בתוך: שמואל כ"ץ (עורך), הרבנות הראשית לישראל: שבעים שנה לייסודה עמ' 159-219; איל ינון ויוסי דוד, הרבנות הממלכתית: בחירה, הפרדה וחופש ביטוי, ירושלים תש"ס.

תחומי הדת והסמכות הדתית הגבוהה ביותר בצבא. בין תנאי הכשירות ביקשה ההצעה לקבוע כי המועמד להיות רבצ”ר ”מכהן או כיהן כדיין או רב עיר”, או שהנו בעל כשירות למלא תפקידים אלה.

ג. קציני דת, סמלי דת ומשגיחי כשרות

לצד הרבנים הצבאיים מונו ”קציני דת”, ”סמלי דת” ו”משגיחי כשרות” (מכ”שים). אך בעוד שסמכות האחרונים ברורה ומתחומת היטב, היחס שבין קצין הדת לרב הצבאי אינו ברור כל צרכו. על פני הדברים, הראשון אמור לעסוק בעניינים מנהליים דתיים (כגון אספקת תשמישי קדושה וטיפול בהיבטים הלוגיסטיים-טכניים של קבורה וכשרות וכיו”ב), ואילו האחרון עוסק בפסיקת הלכה ובמתן הדרכה רוחנית. בפועל, בחלק מהמקרים מיטשטש הגבול בין השניים. כך, למשל, קובעת הפקודה הצה”לית (וראו עוד להלן) כי ”המכ”ש – משגיח הכשרות – יקבל הוראות רק מקצין או סמל הדת”. הנחת המוצא של פקודה זו הייתה שביחידות הקטנות, בוודאי בעשורים הראשונים של צה”ל, לא היו בנמצא די רבנים צבאיים וקצין הדת, או אפילו סמל הדת הזוטור, היה ממונה על הכשרות. מטבע הדברים פיקוח זה דורש לא אחת ידע הלכתי רחב, וההנחה הייתה שבמקרים קשים יפנו קציני וסמלי הדת לרב הצבאי על מנת שזה יפסוק בשאלה שעלתה לפנייהם.

ד. בית הדין הצבאי לגיור

מוסד נוסף הפועל תחת חסותה של הרבנות הצבאית הוא בית הדין הצבאי לגיור.⁹⁶ מדי שנה מתגיירים באמצעות צה”ל עשרות רבות של חיילות וחיילים, ונדמה שתופעה זו, של המרת דת במסגרת צבאית ובעידודה, היא תופעה ייחודית בעולם כולו ואינה מוכרת מצבאות אחרים בעולם. בדומה לרבנים הצבאיים, גם דרכי הכשירות של הדיינים המכהנים בבתי דין אלה לא הוסדרו כראוי, ונעשו, אם בכלל, בדרך של ”טלאי על גבי טלאי”.⁹⁷ יש להדגיש כי סוגיית הגיור בכללה, גם מחוץ לגבולות הצבא, אינה

96 על נושא זה ראו גם: נתנאל פישר (להלן הערות 97-98).

97 להתפתחותה של מערכת הגיור בצה”ל ודרכי התנהלותה, ראו בהרחבה במאמרו של נתנאל פישר בקובץ זה.

מוסדרת בחוק הישראלי אלא בצורה עקיפה ביותר.⁹⁸ אין זה מקרי שבחוק שיפוט בתי דין רבניים ובחוק הרבנות הראשית לישראל לא נמנתה סוגיית הגיור בצורה מפורשת בין תחומי האחריות שנמסרו לסמכותם של גורמים אלה. לפי "עקרון החוקיות", עקרון היסוד במשפט המנהלי,⁹⁹ שלפיו רשות מנהלית אינה מוסמכת לעסוק בתחום מסוים אלא אם המחוקק הקנה לה סמכות זו במפורש, היו גופים אלה אמורים להימנע מלעסוק בגיור. אכן, הן מכוח מסורת רבת שנים, הן מכוח סמכותה השיורית של הממשלה,¹⁰⁰ נוהלו ענייני הגיור בפועל על ידי בתי הדין הרבניים ותחת עינה הבוחנת של הרבנות הראשית.

כניסתה של מערכת שלישית – הרבנות הצבאית – לתוככי שדה זו אינה דבר פשוט, מאחר והיא יוצרת כעין "ממלכה בתוך ממלכה". עם זאת, לנוכח החמתם היתרה של חלק מבתי הדין והרבנים בסוגיית הגיור הרגישה, קיומה של מערכת הגיור הצבאית אפשרה להביא לפתרון של סוגיות רגישות והייתה מעין "פותחן לחץ" לבעיות שעלו בסוגיה זו בשדה האזרחי. דווקא משום כך, נשמעה לא אחת הקריאה לבטל לחלוטין את המערכת המקבילה של הגיור הצבאי או למצער להכפיפה לרבנות האזרחית. למרבה המזל, עד כה קריאות אלה לא זכו לאוזן קשבת ושתי המערכות, האזרחית והצבאית, ממשיכות לפעול במקביל.

בשל ניסיונם של בתי דין חוץ צבאיים ורבנים שונים לערער על תקפות הגיור בצה"ל,¹⁰¹ הונחה בשנת תשע"א-2011 על שולחן הכנסת הצעת חוק

98 ראו פקודת ההמרה (רישום) שאינה מסדירה את תהליך הגיור, אלא רק את התנאי להכרה בתקפותו, *post factum*, לאחר מעשה. על סוגיה זו, ראו: נתנאל פישר, מדיניות הגיור של ישראל מהקמת המדינה עד ראשית שנות האלפיים, עבודה לקבלת תואר דוקטור, ירושלים תשע"א-2011, עמ' 104-105; אביעד הכהן, 'גיור כדת אבל לא כדין? על תפקידם של בתי המשפט, הכנסת והיועץ המשפטי לממשלה בסוגיית הגיור', קובץ על גיור בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה ("צ שטרן ונ' פישר עורכים) [בדפוס].

99 ראו: דפנה ברק-ארו, משפט מנהלי, תל אביב תש"ע, עמ' 97-144.

100 ראו סעיף 32 לחוק יסוד: הממשלה. על סמכותה השיורית של הממשלה ומגבלותיה, ראו למשל: בג"ץ 8600/04 שמעוני, ראש המועצה האזורית חוף עזה נ' ראש הממשלה, טרם פורסם, פסקאות 9-12 לפסק דינו של הנשיא ברק; בג"ץ 11163/03 ועדת המעקב העליונה לענייני הערבים בישראל ואח' נ' ראש ממשלת ישראל; מרגית כהן, סמכויות כלליות של הרשות המבצעת, תשס"ג-2002, 174; והשוו: שם, 230.

101 ראו, למשל: בג"ץ 5079/08 פלונית ואח' נ' הדיין הרב שרמן ואח'.

הגיור הצבאי, התשע”א-2011 שביקשה לעגן את מעמדו של בית הדין הצבאי לגיור בחקיקה ראשית ולחייב את כל מוסדות המדינה לקבל את החלטת בית הדין על גיורו של חייל כ”ראייה מכרעת ליהדותו” ותאסור על ביטול הגיור למפרע. עד כתיבת הדברים הליכי חקיקתה טרם נסתיימו.

מבחינה משפטית גרידא, עיסוקן של צה”ל בסוגיה זו אינו פשוט כלל ועיקר. מעבר לשאלה האם המרת דתו של אדם היא מענייניו של הצבא, מעלה העיסוק בתחום זה שאלות של זכויות אדם, חופש דת, הפליה ושוויון.¹⁰² הגיור נעשה רק בכיוון חד סטרי, למבקשים להצטרף לדת היהודית ולא למבקשים להצטרף לדתות אחרות, והמשתתפים בתהליך זוכים לפריבילגיות שונות.

כאמור לעיל, כל נושא הגיור לוט בערפל מבחינה משפטית. לבד מפקודה מנדטורית משנת 1927 (!), פקודת העדה הדתית (המרה), שמתייחסת להכרה בגיור, לאחר שכבר נעשה (ואף תחולתה מצומצמת למדי), אין התייחסות מפורשת בחוק הישראלי לשאלת הסמכות לעסוק בתהליך הגיור גופו.¹⁰³ חוק הרבנות הראשית כמו גם חוק שיפוט בתי דין רבניים אינם כוללים את הגיור בין הסמכויות שהוקנו למוסדות אלה. במידה רבה, פעילותה של הממשלה בתחום זה נובעת מ”סעיף הסל” שבחוק יסוד: הממשלה, המקנה לממשלה סמכות שיווית לעסוק בסוגיות שאף רשות אחרת אינה מוסמכת לעשותן. ברם, כפי שהוער לא אחת, ספק אם בנושא כה עקרוני כמו גיור, שיוצר זכויות וחובות וענייניו בשינוי מעמדו האישי (סטטוס) של אדם, ראוי לעשות שימוש בסעיף זה, ולא בהסדר ראשוני הקבוע בחקיקה ראשית וקובע מבחנים ברורים לשאלת הסמכות לגייר, תוכן התהליך והזכויות הנובעות הימנו.

בין כך ובין כך, צה”ל עוסק בגיור משך עשרות שנים, ולא פעם הדבר אף סייע לפתרון סוגיות ביטחוניות רגישות.¹⁰⁴

102 לנושא זה, ראו בהרחבה: Aviad Hacoen, "Proselytism and the Right to Change Religion in Israel", in: Law and Religion in the 21st Century (S. Ferrari and R. Cristofori (ed.)), Ashgate, UK 2010, pp. 261-278. הגיור בצה”ל נעשה כמובן רק לפי כללי ההלכה האורתודוקסית.

103 לעניין זה ראו: בג”ץ 1031/93 פסחו גולדשטיין נ’ שר הפנים, מט(4) 661.

104 כך, למשל, כאשר אנשי השב”כ או המוסד נדרשו, לשם מילוי תפקידם, לשאת נשים לא יהודיות או לגייר את ילדיהן.

- אכן, לגיור במסגרת הצבאית בישראל יש כמה קווי ייחוד: ¹⁰⁵
- א. בשונה מן הנעשה בתחום זה בשדה האזרחי, קהל היעד העיקרי של הגיור בצה"ל תחום בגיל: רובם ככולם של המתגיירים הם מתגיירים צעירים (ואם תרצו, מתגיירות ¹⁰⁶), בראשית שנות העשרים לחייהם. לעומת זאת, במערכת האזרחית רוב המתגיירים הם אנשים מבוגרים או צעירים יותר. ¹⁰⁷
- ב. במערכת האזרחית המתגיירים שוהים איש איש בכיתו ובסביבתו. כפועל יוצא מכך, נוצרות הרבה בעיות בתהליך הגיור כאשר המתגייר אינו חי בסביבה "שומרת מצוות", כגון בקיבוצים או בשכונות שבהן רוב האוכלוסיה אינה שומרת מצוות. לעומת זאת, כפיפותם של מתגיירי צה"ל לחוקי הצבא וסדריו מאפשרת למערכת המגיירת לכונסם אל מקום אחד למשך מספר שבועות או חודשים, ובמסגרת קורס הגיור שניתן להם לשלבם בחברה תומכת המאפשרת הליך גיור מהיר ו"חלק" יותר. ¹⁰⁸ גם היכולת לכפות על חיילים נורמות שונות במסגרת הליך הגיור (כגון אי-חילול שבת, הקפדה על אוכל כשר, השתתפות בתפילות ושיעורים) אינה קיימת מחוץ לצבא.
- ג. כל מתגיירות צה"ל הן רווקות, בעוד שבאוכלוסיה האזרחית חלק ניכר מהן נשואות. זאת ועוד, רוב מובהק של החיילות המתגיירות במסגרת צה"ל מצהירות על העדר בן זוג או 'חבר', בעוד שרווקות אזרחיות רבות מדווחות על נוכחות בן זוג בחייהן או לקראת חתונה עתידית. לעניין זה השלכה על תהליך הגיור: כאשר למתגיירת יש בן זוג הוא נדרש להיות חלק מהליך הגיור, וכאשר הוא מסרב לכך

105 סקירה רחבה בנושא זה מצויה במאמרו של הרב ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, "גיורי צה"ל בהשוואה לגיור האזרחי – תמונת מצב והמלצות", מופיע באתר: <http://www.zomet.org.il/?CategoryID=282&ArticleID=652>

106 זאת בשל העובדה שזהות האם קובעת את זהות צאצאיה והרצון של עולי חבר המדינות להיטמע בחברה הישראלית-יהודית.

107 לעניין גיור קטינים, ראו: נתנאל פישר, מדיניות הגיור (לעיל הערה 98).

108 הבעיה בעניין זה מתגברת במקרה שבו המתגיירים אינם לנים בבסיס אלא שוהים בשעות הערב ובסופי שבוע מחוצה לו. במקרים אלה דורשים מהמתגיירים להקפיד על שמירת השבת ודיני הכשרות גם בשהותם בבית הוריהם או חבריהם, ודרישה זו מציבה לא אחת קשיים גדולים ואתגרים בפני המתגיירים.

נוצר קושי ועיכוב גדול בתהליך. עם זאת, בשתי המערכות הדרישה העקרונית דומה; בן הזוג צריך להשתתף בשיעורי ההכשרה לגיור ובניהול אורח חיים יהודי כנדרש מן המתגיירת.¹⁰⁹ מאידך, כאשר בן הזוג הוא יהודי שומר מצוות, יש בכך כדי להקל על בן הזוג האחר. חסר זה מתמלא בצה”ל באמצעות מערך של עידוד ותמיכה הניתנים למתגיירים במסגרת קורס הגיור הצה”לי.

ד. הכשרה קבוצתית והכשרה פרטנית בתהליך הגיור: מראשית ייסוד מינהל הגיור הממלכתי נקבע כי ההכשרה צריכה להתבצע במסגרת אולפן גיור מוכר ומאושר, ולא בלימוד אצל רב או רבנית פרטיים או לימוד עצמי, מתוך תפיסה לפיה ההכשרה לגיור אינה רק רכישת ידע אלא גם הליך חברתי וקהילתי.¹¹⁰ מחוץ לצבא מקפידים על כך, ורק במקרים חריגים ביותר פוטרים את המתגייר מלעבור הליך מסודר באולפן הגיור. בגיור הנערך בצבא, ניתן לעתים פטור מלימוד קבוצתי ומסתפקים בליווי של רב או רבנית “מוסמכים” שלומדים עם המתגייר באופן פרטי-פרטני ומכשירים אותו לעבור את התהליך בבית הדין הצבאי לגיור.

בעבר, היה הליך הגיור ממוקד ברבנות הצבאית שהסתייעה לשם כך גם בגורמים מחוץ לצבא. כיום, בעקבות יוזמתו של אלעזר שטרן, לשעבר ראש אכ”א ואלוף במיל, הועברו אולפני הגיור בצה”ל לסמכות חיל החינוך, תוך הסתייעות במכון ללימודי היהדות (מל”י). תכני הלימוד נקבעים בהסכמה עם הרבנות הצבאית, ובסופו מתייצב המתגייר לפני בית הדין הצבאי לגיור שעומד על כנותו וידיעותיו.

בית הדין הצבאי לגיור פעל במשך שנים רבות תחת פיקוחו הישיר של הרב הצבאי הראשי. זה היה ממנה את דייניו, בדרך כלל מבין הרבנים הצבאיים, וקובע את סדרי עבודתו והדרישות שהוא מציב לפני המתגייר. בעשור האחרון של המאה ה-20 פעל הרב הצבאי הראשי בתיאום עם הרב הראשי לישראל למיסוד הליך הגיור בצבא. נקבע שבראש כל הרכב ישב דיין שהנו

109 הרב רוזן (לעיל הערה 105).

110 ראו סעיף ז’ לכללי הדיון בבקשות לגיור תשס”ו-2006, שמאפשר במקרים מיוחדים “מגימוקים מיוחדים שיפורט ובכתב, ובהסכמה בכתב של ראש מערך הגיור, להפנות את המבקש לבית הדין בלא לימודים באחד הגופים המכנינים לגיור”; וראו הרב רוזן, (לעיל הערה 105).

בעל כושר לדיינות, גם אם אינו מכהן כדיין בפועל. לצדו משמשים כדיינים רבנים צבאיים, וכן דייני בתי דין לגיור במסגרת האזרחית העושים את שירות המילואים שלהם כדיינים בבית הדין הצבאי לגיור. את הצד המנהלי של בית הדין מרכז "קצין בית הדין לגיור".

ה. שילוב נשים בצבא בכלל וברבנות הצבאית בפרט

סוגיה מעניינת היא שילובן של נשים בצבא בכלל ובמערכות הרבנות הצבאית. סוגיית גיוסן של נשים לצבא – הן כגיוס חובה והן מתוך התנדבות – נידונה בהרחבה במקומות אחרים¹¹¹ ואין כאן מקומה.

לעומת זאת, שילובן של נשים דתיות במערכות הרבנות הצבאית כמעט ולא זכה להד ממש. למן ראשית ימיו של צה"ל ועד שנות השישים שירתו בו גם נשים, ובהן בנותיהן של בכירי החיל.¹¹² מקצתן פנו לשרת ברבנות הצבאית, והרב גורן ראה בכך ערך רב, מבחינה סמלית ומעשית כאחד.

לימים, עם ההקצנה הדתית שחלה בציבור הדתי, והרגישות שרכים ממנהיגי התורניים ראו בשירות נשים בצה"ל, חיילות שומרות מצוות שהתגייסו מרצון לצה"ל שולבו במערכות אחרות, אך לא במסגרת הרבנות הצבאית. שינוי זה חל רק בשנת 2008, עם מינויה של קצינה מיוחדת ברבנות הצבאית שתפקידה לטפל בצורכי הדת של החיילות המשרתות בצבא ושל נשות אנשי הקבע, לצד הכשרת מאגר של מש"קיות דת שתשולבנה ביחידות השונות ותעסוקנה במילוי תפקידיהם של מש"קי הדת.¹¹³ עם זאת, בקרב חלק

111 ראו, למשל: בג"ץ 456/71 שרה ברזני נ' שר הביטחון ואח', פ"ד כו(2), 543; נורית גילת, יחס החברה הישראלית לשרות נשים בצה"ל 1948-1967, עבודת דוקטורט, חיפה תשס"ה; דפנה ברק-ארוז, 'על טייסות וסרבניות מצפון: מאבק אחד או מאבקים שונים?', בתוך: דפנה ברק-ארוז (עורכת), עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם, שריגים 2007, עמ' 98-65. סוגיה זו העסיקה את הרבנות הראשית כבר בשנת תש"ח-1948. ראו: הרב שמואל כ"ץ, יומן פעילות של הרבנות הראשית (לעיל הערה 27), עמ' 1319; וראו עוד בהרחבה: ורהפטיג (להלן הערה 171), עמ' 261-238.

112 כך, למשל, שירתו בתו של הרב גורן, תחיה שפירא (לימים, שופטת בית המשפט המחוזי בתל אביב) ואלירז קראוס בתו של הרב שאר ישוב כהן כקצינות בצה"ל. סג"מ רבקה קרימילובסקי שירתה במערכת עיתון "מחניים".

113 ראו: http://dover.idf.il/IDF/News_Channels/today/08/08/0103.htm. בשנת 2013 אף סיימה לראשונה קצינה, סגן נהורה שוויצר שבשירותה הסדיר הייתה לוחמת מג"ב,

מאנשי הרבנות הצבאית קיים פחד בלתי מוסבר משילוב חיילות בתפקידים “דתיים”. ביטוי לכך ניתן בישיבת מועצת הרבנות הראשית לישראל שדנה במתן היתר לנשים לשמש כמשגיחות כשרות.¹¹⁴ היה זה דווקא הרב הצבאי הראשי שהשתתף בדיון, שהסתייג בחריפות ממגמה זו והביע חשש פן תעלה דרישה לשילוב משגיחות כשרות במטבחים הצבאיים, דרישה שמהווה בעיניו “סכנה” של ממש, שסופה מי ישורנה.¹¹⁵

5. הפן המהותי

בעוד שהפן המוסדי של הרבנות הצבאית לוט בערפל מסוים, ניתנה שימת לב רבה יחסית לפן המהותי. ברבות השנים נוצרו הסדרים חוקיים שונים בתחום הדת, ואלה עוגנו בשורה של הוראות חוק, ראשיות ומשניות.¹¹⁶ לצד חקיקת פקודת מאכל כשר לחיילים, שהייתה אחד מדברי החקיקה הראשונים הראשיים של מדינת ישראל, פעל הרב גורן לחקיקה מזוורת של פקודות מטכ”ל שונות, שמעגנות את ההסדרים בתחומים דתיים שונים. חקיקה זו מעוגנת הן בהוראות הפיקוד העליון, שמסדירות את מעמדה המוסדי של הרבנות הצבאית,¹¹⁷ והן בפקודות מטכ”ל שמסדירות את התחומים השונים. במהלך השנים עברו חלק מהסדרים אלה שינויים. להלן נסקור בקצרה את הפקודות בתחומים השונים, ואת השאלות המשפטיות שעולות מהן.

קורס קציני קבורה, שמטפלים בחללי צה”ל. ראו: <http://www.idf.il/1133-18124-he/Dover.aspx>

114 סוגיה זו נידונה באלה הימים בבג”ץ וטרם ניתן בה פסק דין. ראו: בג”ץ 4780/13 אמונה ואביבית רביע נ’ השר לשירותי דת והרבנות הראשית.

115 פרוטוקול ישיבת מועצת הרבנות הראשית לישראל מיום 4.11.12.

116 כאמור בראש הדברים נעסוק כאן בענייני דת “מובהקים”, אך נדגיש כי לצדם קיימים דברי חקיקה שונים המסדירים סוגיות שבחלקן נוגעות לממשק שבין הדת והצבא. כך, למשל, חוק בתי עלמין צבאיים, תש”י-1950; חוק שירות ביטחון; ו”חוק טל”, חוק דחיית שירות לתלמידי ישיבות שתורתם אומנותם, התשס”ה-2005. חוק זה בוטל בהחלטת בג”ץ 6298/07 יהודה רסלר ואח’ נ’ כנסת ישראל ואח’, ניתן ביום 21.2.12.

117 הפ”ע [=הוראות פיקוד עליון] 2.0201 קובעת שהרב הצבאי הראשי הוא הרשות המוסמכת לפסוק בענייני דת בצה”ל, ותפקידו לייעץ לרמטכ”ל גם בנושא המיעוטים.

א. זכויות אדם במסגרת הצבאית – כללי

במדינות שונות הוצעו שלוש גישות בסוגיה זו:¹¹⁸

- (א) הזכויות החוקתיות אינן נתונות כלל לחיילים בעת שירותם בצבא;¹¹⁹
- (ב) לחיילים יש זכויות אלא שהן מוגבלות ומצומצמות יותר בהיקפן;
- (ג) החיילים נהנים מכל הזכויות. עם זאת, כמו כל אדם, גם בצבא יש מצבים שבהם נדחית זכות מסוימת מפני זכויות וערכים אחרים, אך כאמור איזון זה בין זכויות קיים גם מחוץ למסגרת הצבאית. בעניין האיזון ניתן ללכת בכמה גישות:

- i. תינתן מראש עדיפות לשיקולים הצבאיים של שמירה על מסגרת אחידה, משמעת ויכולת תפקודו של החייל על פני השיקולים הדתיים;¹²⁰
- ii. במישור העקרוני, מלכתחילה יינתן משקל שווה או דומה לשיקולים הצבאיים והדתיים, ללא קביעה מראש שהאחד עדיף על פני משנהו. האיזון הקונקרטי ייעשה בכל מקרה ומקרה לפי נסיבותיו;
- iii. תינתן עדיפות לשיקול הדתי על פני השיקול הצבאי.

118 על סוגיה זו, ראו: יצחק מירון, חופש הדת והמצפון בצה"ל (מסמך פנימי בהוצאת מפקדת פרקליט צבאי ראשי, תשל"ו), עמ' 6, והפניות שם [להלן: מירון, חופש]. תודתי נתונה לשופט חנן מלצר על שהפנה את תשומת לבי למחקר חשוב זה וברוב אדיבותו העמידו לעיוני.

119 Sabel, Civil Sageguard before Courts-martial, 25 Minn. L. Rev. 323 (1941); Wiener, Courts martial and the Bill of Rights: The Original Practice II, Harvard Law Review 266 (1958). מקורות אלה נזכרים אצל מירון, שם.

120 כפי שיפורט להלן בהרחבה, דומה שגישה זו אומצה בצבא האמריקני, וכתוצאה ממנה נקודת האיזון שקיימת בו בין צורך צבאי לבין שיקול דתי נוטה בכיורו לכיוון הצורך הצבאי. עם זאת, ניתן להצדיק עמדה זו בכך שהגיוס לצבא האמריקני אינו חובה, ולכן הצבא יכול לומר לחייל: "אם רצונך למלא את כל מצוות דתך – אל תתגייס, אך משבחרת מרצונך החופשי להתגייס, עליך לדעת שדברי המפקד ופקודות הצבא קודמות למצוות הדת".

לפי הגישה המקובלת בישראל, ברובד הבסיסי, איש הצבא אינו משיל מעליו את זכויותיו בלובשו מדים. ממילא, הוא זכאי ליהנות מכל זכויות היסוד, לרבות הזכות לשוויון, חופש הדת וחופש מדת, חופש הביטוי, וכיו”ב.

ב. זכויות אדם בצה”ל

עמדה עקרונית זו מתחזקת לנוכח דברים¹²¹ שנאמרו עם הקמת צבא ההגנה לישראל, שבהם נאמר, בין השאר כי ”מגילת החירות של מדינת ישראל תהיה לעיניים לכל הצבאות בישראל,¹²² ואלה דברי המגילה: ‘...מדינת ישראל תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל’.”¹²³ אשר על כן, חייל המשרת בצה”ל אינו משיל מעליו את זכויות וחובותיו ה”אזרחיות”. כתוצאה מכך, כל עקרונות היסוד החוקתיים, וביניהם חירות, שוויון, חופש דת וצנעת פרט, חלים גם בתוככי הצבא.

יתר על כן: דווקא בשל אופייה הכופה של חובת השירות בצה”ל, בשונה מצבאות אחרים בעולם שבהם השירות הוא וולונטרי-התנדבותי ותלוי ברצונו הטוב של האדם, יש מקום ליתר התחשבות בצרכי הדתיים שהרי אין לו חירות אמיתית להימנע מגיוס תוך נטילה-מרצון של הסיכון שלא יוכל לקיים את פולחנו הדתי במסגרת הצבאית.¹²⁴

121 ראו מירון (לעיל הערה 118) עמ’ 7. הדברים לא נכללו בפקודת צבא ההגנה לישראל מיום 26.5.48 (ראו: <http://www.imj.org.il/exhibitions/2008/blueonwhite/item2>).
122 שפורסמה חמישה ימים מאוחר יותר, ביום כ”ב באייר תש”ח, 31.5.48. על הפקודות השונות ראו גם: אוסטפלד, צבא נולד (לעיל הערה 53), עמ’ 105-106.

123 עם זאת, יש לתת את הדעת לכך שמדובר בביטוי עמום, שמשמעותו החוקתית והמשפטית אינה ברורה כל צורכה. מקור הביטוי הוא מדברי משה ליתרו: ”והיית לנו לעיניים” (במדבר י, לב). אך בלשון המקרא ”עיניים” משמש כמונח המקביל להנהגה (השוו: ”והיה אם מעיני העדה נעלם” – במדבר טו, כד). וראו: אברהם גוטליב, ”והיית לנו לעיניים”, אוניברסיטת בר אילן תשנ”ו, בקישור: <http://www.biu.ac.il/jh/parasha/ behaalot/behah2.html>

123 על משמעותו של ”חזון” זה להטמעת ערכים יהודיים במשפט מדינת ישראל, ראו: אביעד הכהן, ’מדינה יהודית ו/או דמוקרטית – על משמעותה החוקתית של יהודיות המדינה’, עורך הדין (בטאון) לשכת עורכי הדין בישראל), אייר תשע”ב, אפריל 2012, עמ’ 81-85.

124 לעניין זה עשויה להיות אבחנה בין צבא החובה לצבא הקבע. רב צבאי המשרת מרצונו

אכן, בשל אופייה המיוחד של המסגרת הצבאית, שהיא מערכת הירארכית של פקודות, צרכים מבצעיים ודרישה מוקפדת לשמור על אחדות, מצטמצם היקפן של חלק מזכויות היסוד, ובמקרים מסוימים תש כוחן לחלוטין, למרות שמבחינה רעיונית ועקרונית יש להן מקום גם במסגרת הצבא.

לעניין זה עשויות להיות השלכות מעשיות: האם פקודה שנוגדת בעליל את עקרון היסוד של הזכות לחיים, חירות הפרט או חופש הדת, תיחשב כ"פקודה בלתי חוקית בעליל" שניתן לסרב לה? ובענייננו שלנו: האם חייל רשאי לסרב לפקודה שמורה לו לחלל שבת,¹²⁵ או לעשות מעשה שבעיניו – או בעיני רבותיו מורי דרכו, או ציבור גדול¹²⁶ – הוא עבירה מן התורה, דוגמת פינוי יישוב?

אין צריך לומר, שמתן היתר מעין זה עשוי לערער את כל בסיסו של הצבא, שמושגת על חובת הציות לפקודות, ולהביא לאנרכיה.¹²⁷ אכן, בית המשפט הכיר בקיומן של "פקודות בלתי חוקיות בעליל שדגל שחור מתנוסס

בצבא הקבע אינו יכול לטעון, באותה עוצמה של טענה, כי נמנע ממנו "חופש הביטוי" להשמיע קולו בענייני הלכה, שהרי איש אינו מחייבו לשרת בקבע. ירצה להשמיע את קולו ללא מגבלות – יתכבד ויתפטר ממשרתו ויוכל לומר כל אשר על לבו. מעמדו של המשרת בצבא הקבע דומה לעובדי מדינה או רבנים בשירות המדינה שהוטלו עליהם סייגים שונים באשר לחופש הביטוי והעיסוק שלהם ובעניינות אחרים. ראו למשל: עש"מ 5/86 גדעון ספיירו נגד נציבות שירות המדינה, פ"ד מ(4) 227; ער"מ 1/82 אלי רובין נ' עיריית ת"א. בהקשר דגן עלתה סוגיה זו ביחס לאי רצונו של רב חיל האוויר, הרב ראב"ד, לקבל את מדיניות צה"ל בנושא שילוב הנשים בצבא. ראו: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4171264,00.html>

125 ראו דברי הכנסת, כרך 16, עמ' 2019.

126 שאלת מעגל האנשים שעל פיהם ייקבע שפקודה מסוימת "אינה חוקית בעליל ודגל שחור מתנוסס מעליה" אינה פשוטה כלל ועיקר, ולא כאן המקום להאריך בעניינה.

127 ראו מירון (לעיל הערה 118), עמ' 21 והערה 130 שמביא את פסק ההלכה של הרבצ"ר הרב שלמה גורן (פסקי הלכות צבא, מהדורה שלישית, עמ' 62) לפיו חייל המקבל פקודה הכרוכה בחילול שבת חייב לפני כן לתאם את אי-ציותו לה עם הרב הצבאי או קצין הדת. במידה ואין במקום רשות דתית המוסמכת לפסוק הלכה, על החייל לדרוש ממפקדו שיודיענו האם המצב הביטחוני אינו מרשה את דחיית הפעולה ולוודא שאי-ביצועה אינו עלול לפגוע בביטחונם של אנשים, מתקנים או כל רכוש אחר של המדינה. רק בהתקיים כל אלה רשאי החייל לסרב ולהימנע מלציית לפקודה.

מעליהן¹²⁸ ואסור לקיימן, אך מדובר במקרים קיצוניים ביותר, ולא כל הרוצה ליטול את פקודת הדגל השחור יבוא וייטול.¹²⁹

סעיף 125 לחוק השיפוט הצבאי, תשט”ו-1955 אמנם מעניק הגנה בפלילים, וקובע כי לא ישא אדם באחריות פלילית בשל אי-ציות לפקודה שניתנת מאת מפקד כאשר ”ברור וגלוי“ שהפקודה שניתנה לו היא בלתי חוקית. אך במישור המעשי הבעיה היא שבשעת מעשה קשה לחייל לדעת האמנם ”ברור וגלוי“ שהפקודה היא אכן ”בלתי חוקית“.¹³⁰

יתר על כן. כפי שקבע בית המשפט בפסק הדין המנחה בסוגיה זו, המבחן לקיומה של ”פקודה בלתי חוקית בעליל“ אינו מבחן סובייקטיבי, הנתון לשיקול דעתו של כל חייל: ”סימן היכרה של פקודה בלתי חוקית בעליל“ – מן הדין שיתנוסס כדגל שחור מעל לפקודה הנתונה, ככתובת אזהרה האומרת: ’אסור!’. לא אי חוקיות פורמלית, נסתרת או נסתרת למחצה, לא אי חוקיות המתגלה רק לעיני חכמי משפט חשובה כאן, אלא: הפרת חוק גלויה ומובהקת, אי חוקיות ודאית והכרחית המופיעה על פני הפקודה עצמה, אופי פלילי ברור של הפקודה או של המעשים שהפקודה מצווה לעשותם, אי חוקיות הדוקרת את העין ומקוממת את הלב, אם העין אינה עיוורת והלב

128 ראו ביד”צ מר/57/3 תובע צבאי נ’ מלינקי, פסקים יז, 90. לדיון עדכני בנושא זה, ראו: ע’ פרוש ”פסק-הדין בפרשת כפר-קאסס, מבחן הדגל השחור והמושג של פקודה בלתי-חוקית בעליל“ עיוני משפט טו (תש”ן) 245; בג”ץ 4668/01 ח”כ יוסי שריד ואח’ נ’ ראש הממשלה ואח’, פ”ד נו(2)265.

129 על דרך ההשאלה מהביטוי שטבעו חכמים במשנה: ”לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא וייטול“. ראו משנה ברכות ב, ח.

130 מירון (לעיל הערה 118), עמ’ 22, סבור כי בשל היעדר עיגון מפורש של הזכות ל”חופש דת ומצפון“ לכל חייל בחוקי הצבא בישראל, גם פקודה שמנוגדת לדתו או למצפונו לא תיחשב כ”פקודה בלתי חוקית בעליל“. דומה שנימוק זה כשלעצמו אינו סותר את חובת אי-הציות. כפי שקבע בית המשפט לא אחת, הזכות לחופש דת ומצפון נתונה לאדם כזכות טבעית, כחלק מחירותו וכבודו, וגם בהיעדר מקור חוקי מפורש היא עומדת לו כזכות יסוד חוקתית. לכן, כאשר פקודה מסוימת מנוגדת בעליל לזכותו של אדם לחיים, לחירות או בענייניו לזכותו לקיים את מצוות דתו, אי-ציותו לה בשל טעמים שבדתו, מצפונו או אמונתו, עשוי להוות צידוק חוקי הולם לאי-השתת באחריות פלילית עליו. עם זאת, וכמודגש בגוף הדברים, הרשות והסמכות להחליט, בכל מקרה ומקרה ספציפי, מהי ”פקודה בלתי חוקית“ אינה נתונה לכל חייל, על דרך של שגרה, וניתן לסרב פקודה, אם בכלל, רק במקרי קיצון מיוחדים במינם ש”דגל שחור“ מתנוסס עליהם לדעת ”כולי עלמא“, ולא רק לדעתו הסובייקטיבית של החייל המסרב.

אינו אטום או מושחת – זוהי מידת אי החוקיות הדרושה כדי לבטל את חובת הציות של חייל ולהטיל עליו את האחריות הפלילית למעשיו.¹³¹ על דרך הכלל, בית המשפט ולא כל חייל וחייל, הוא שצריך להכריע בדבר חוקיותה וחוקתיותה של פקודה.¹³² בדיקה מעין זו נעשית *post factum*, ולא ב"שעת מעשה" שבה חלה חובה למלא אחר הפקודה פרט למצבים קיצוניים ביותר, שבהם המעוות לא יוכל לתקון עוד, וציות לפקודה במועדה יגרום לתוצאה חמורה שאינה הדירה.¹³³ הגדרתה של מדינת ישראל כ"מדינה יהודית ודמוקרטית", שאמורה לנהוג את אורחותיה "לאור חזונם של נביאי ישראל", מדינה שהשבת ומועדי ישראל הם חלק משמעותי בהווייתה הלאומית, מקנה נופך מיוחד לעיסוק בשאלות דת ומדינה בצה"ל לעומת היקרותן בצבאות אחרים, בוודאי באותם צבאות הקיימים במדינות שבהן יש הפרדה בין דת ומדינה.

ג. עקרון השוויון ויישומו הלכה למעשה

לצד חופש הדת, חלות במישור העקרוני כל שאר זכויות האדם. בראשן ניצב עקרון היסוד של השוויון.

131 מדברי השופט בנימין הלוי ב"פרשת כפר קאסם", ביד"צ מר/3/57 תובע צבאי נ' רס"ן מלינקי ואח', פס"מ יז, 213.

132 בעבר הייתה שאלה האמנם מוסמך בג"צ לבחון את חוקיותה של פקודה ולבטלה (ראו מירון, עמ' 8; המפנה לבג"צ 78/68 ד"ר קראוס נ' שר הביטחון, פ"ד כב(2) 463; בג"ץ 279/72 אילן עובד נ' שר הביטחון ואח', פ"ד כז(1) 169, בעמ' 171). כיום, לאחר "מהפכת השפיטות", דומה ששאלה זו נתייתרה. בג"ץ מוסמך לבקר את כל פעולות הצבא, לרבות את חוקיות פקודתן, אם כי התערבותו בהן, ומקל וחומר ביטולן, ייעשו על דרך הצמצום ובמשורה בלבד. ראו: דנג"ץ 4110/92 יואב חס נ' שר הביטחון, פ"ד מח(2) 811.

133 כפי שציין מירון (לעיל הערה 118), עמ' 22, בארה"ב רווחת גישה כי התרת אי-ציות לפקודה בשל נימוקים שבדת היא פתח להפיכת החוק הדתי לעליון על חוקי המדינה ובשל כך אין להצדיק באף מקרה אי-ציות לפקודה מטעמים שבדת. ראו: Chadwell v. Fletcher (1965), 36 C.M.R. 741; US v. Culter, 454 F. 2d 392. בתי המשפט הוסיפו כי אין בכך פגיעה בעקרון היסוד של חופש הדת, שכן עיקרון זה נותר בתוקפו, אלא שככל שאר עקרונות היסוד גם הוא אינו מוחלט ויישומו כפוף לאיזונו עם ערכים וזכויות יסוד אחרים. מירון מוסיף ומציין כי בעבר נקבע בתקנה 76(ג) לחוקת השיפוט הצבאי, תש"ח-1948 מעין "הגנה תרבותית" ולפיה "טעמים אשר מקורם ברגשותיו הדתיים או המוסריים של הנאשם עשויים לשמש נסיבות מקילות לעניין עונש" אך הוראה זו בוטלה.

אכן, המציאות מלמדת שבפועל עיקרון זה אינו מיושם במלואו, גם בהתחשב באבחנות המותרות שהמשפט מאפשר במקרים מסוימים, על בסיס מבחנים של שונות עובדתית ורלוונטיות.¹³⁴

כך למשל, השוויון בין בני דתות שונות או בין זרמים דתיים שונים פנים-יהודיים מופר בעליל.

עקרון השוויון מעורר שאלות נכבדות גם ביחס לדחיית השירות או לפטור המוחלט הימנו שניתן למי ש”תורתו אומנותו”, ובאשר לשירותם המקוצר של בני ישיבות ה”הסדר”. סוגיות אלה נידונו בהרחבה בהקשרים אחרים ולא נעסוק בהן כאן.

במישור הבין-דתי, ניתנת עדיפות ברורה לדת היהודית. למרות שחוק בתי קברות צבאיים מדבר על היועצות ב”כהן דת שאינו יהודי” לעניין קבורת חללי צה”ל לא-יהודים,¹³⁵ למיטב ידיעתי עד היום לא מונה בצה”ל ולו איש דת אחד שאינו יהודי, בין בכיר בין זוטר. למותר לומר שלא הוקם במסגרת צה”ל מקום פולחן – כנסייה או מסגד – שיוכל לשרת, בדומה לבתי הכנסת, את צורכי החיילים שאינם יהודים המשרתים בצה”ל. לצד זה שומר צה”ל, גם בעתות מלחמה גם בעתות שלום, על זכות הגישה של לא-יהודים למקומות הקדושים להם. במסגרת פעילות של חיל החינוך, נחשפים חיילי צה”ל לביקורים לא רק במוסדות דת יהודיים אלא גם בכנסיות, והדבר אף עורר לא פעם תרעומת.¹³⁶

134 עקרונות אלה נידונו בהרחבה בספרות המשפטית ובפסיקת בתי המשפט. ראו, למשל: אמנון רובינשטיין, המשפט החוקתי של מדינת ישראל, עקרונות יסוד, כרך א, ירושלים תשס”ה, עמ’ 455; פרנסיס רדאי, ‘על השוויון’, משפטים כד (תשנ”ד), עמ’ 241; ובהקשר לשוויון במסגרת הצבאית, בג”ץ 4541/94 אליס מילר נ’ שר הבטחון, פ”ד מט (4) 94. וראו עוד: יצחק בנבגי, ‘שוויון וכבוד כאידיאלים מתחרים: השופט דורנר בעניין אליס מילר’, מחקרי משפט כב (תשס”ו), עמ’ 445-462.

135 ראו להלן, בפרק על הקבורה.

136 הרבנות הצבאית הוציאה פסק הלכה שלפיו ביקור בכנסיות ומזורים אסור לפי ההלכה, וכמוהו כביקור בבתי “עבודה זרה”. בשם עקרון “חופש הדת”, יכולים חיילים שומרי מצוות להיפטר מחובת הביקור בכנסיות במהלך סיורים של חיל החינוך שהם משתתפים בהם, אולם הסיורים עצמם נמשכים כסדרם. לעומת זאת, כמעט ולא ידוע על מקרים שבהם הותר לחייל שאינו שומר מצוות להיפטר מחובת סיור בבית כנסת או בשיבה. כפיית הביקור במקומות אלה מוסברת דרך כלל בנימוקים “לאומיים”, בדומה לשבועה על ספר התנ”ך או להשתתפות ב”מסע התעוררות”. ראו להלן. לסוגיה זו ראו: <http://>

כחלק מחופש הדת מאפשר צה"ל לחיילים הלא-יהודיים בצבא – מוסלמים, דרוזים, נוצרים, צ'רקסים, קראים ושומרונים¹³⁷ – שמעוניינים לשמור על דתם¹³⁸ ולקיים את פולחנם, לעשות כן. במסגרת זו ניתנת לחיילים המוסלמים האפשרות להישבע אמונים לצה"ל על ספר הקוראן, ולנוצרים על הברית החדשה.

במסגרת היהודית, הפנים-דתית, ניתנת עדיפות ברורה ולמעשה כמעט מוחלטת לזרם האורתודוקסי.¹³⁹ בתי הכנסת¹⁴⁰ והתפילות בצבא מתנהלים כולם על פי ההלכה בפרשנותה האורתודוקסית; כך גם הקבורה.¹⁴¹ גם בית הדין הצבאי לגיור פועל על פי ההלכה האורתודוקסית.¹⁴²

news.walla.co.il/?w=/2689/1744795 . גבולות הפלורליזם בצה"ל, במיוחד בנושאי חינוך ו"תודעה" זכו גם לביקורת מבקר המדינה. ראו: <http://www.haaretz.co.il/magazine/1.1698256>

137 לפי נתון אחד מספרם עולה כדי 5% מכלל חיילי צה"ל. ראו סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 3 הערה 12.

138 בנוסף לאלה יש בצה"ל אלפי חיילים לא יהודים, בעיקר עולים מארצות חבר העמים, שאינם מעוניינים לקיים פולחן דתי כלשהו.

139 כפי שיפורט להלן, הנישואין בצבא נערכים רק על פי כללי הזרם האורתודוקסי, וכך גם סדרי התפילה וההלוויות הצבאיות. עניין זה הועלה לדיון בכנסת: דברי הכנסת, כרך 52, עמ' 2907. אכן, בשנים הראשונות לקיומו של צה"ל הופלו לא אחת חיילים שומרי מצוות לרעה אך בשל רצונם לקיים אורח חיים דתי, ונמנעה כניסתם ליחידות מסוימות. ראו, לדוגמה, ורהפטיג (להלן הערה 171), עמ' 223.

140 במקרים מסוימים פורש נוהג זה כמונע אף תפילת נשים בבתי הכנסת ולא הוקצה להן מקום. בעקבות פניות רבות של חיילות דתיות, ברוב בתי הכנסת הצבאיים (אך לא בכלם) הוקצה מקום ל"עזרת נשים" המאפשר גם לחיילות דתיות להתפלל.

141 דבר זה הביא לתרעומת רבה של משפחות שכניהן שירתו בצבא אך אינם יהודים לפי ההלכה. בעקבות גלי העלייה הגדולים ממדינות חבר העמים, מצאו לכך פיתרון בבתי הקברות הצבאיים והקצו חלקות קבורה נפרדות, אך כחלק מבית הקברות, לחייל שראה עצמו כיהודי אך אינו כזה לפי ההלכה. פיתרון דומה נמצא כבר לפני עשרות שנים לחיילים שהתאבדו, שלפי ההלכה המסורתית יש לקבורם "מחוץ לגדר", אך פרשנות יצירתית של הרב גורן הביאה לקבורתם בתוך בתי העלמין הצבאיים.

142 לנוכח המונופול של הרבנות הצבאית על ניהול חיי הדת בצבא, חיילים שנמנים עם זרמים דתיים אחרים, לא אורתודוקסיים, מופלים לעתים לרעה. הם אינם רשאים לקיים מניין בבית הכנסת הצבאי, או לקיים טקסי נישואין או הליך גיור במסגרת הצבא על פי עקרונות אמונתם הדתית. במקרה אחד, מפקדים בחטיבת הנח"ל סירבו לאפשר לשישה

בפן המוסדי, ברבנות הצבאית לכלל דרגותיה – לא רק בסגל הרבנים אלא גם בין קציני הדת ומש”קי הדת – מתקיימת הפליה לטובה של יהודים שומרי מצוות על פני מי שאינם שומרי מצוות. הפליה מעין זו אינה קיימת בשאר יחידות צה”ל. לכאורה, ניתן לתלותה בידע הנדרש למילוי התפקיד, אך ברור שאין הדבר כך וגם בעלי ידע רב בתחום הדת (ובוודאי מי שאינו יהודי) לא יוכלו, אפילו ירצו בכך, לשמש קציני או מש”קי דת.¹⁴³

גם החלת השוויון המגדרי בצה”ל בעייתית לא מעט, למרות ההתקדמות הרבה שחלה בעניין בעשור האחרון, עם הנהגת מדיניות ה”שילוב הראוי”. בחלק מהמקרים, הפגיעה בשוויון המגדרי נובעת משיקולי דת.¹⁴⁴

כמו בסוגיות אחרות, גם הסדרת סוגיות דת ומדינה בצה”ל מושפעת ומודרכת על ידי גורמים שונים: אידיאולוגיים,¹⁴⁵ היסטוריים, חברתיים, כלכליים, הלכתיים-דתיים, חינוכיים.

גם ההכרעה המשפטית בסוגיות אלה, למרות המעטה המשפטי החיצוני

מחיילי החטיבה שנמנו עם חברי התנועה המסורתית (קונסרבטיבית) לגדל זקן על פי מנהגי ספירת העומר, מאחר שהרב הצבאי של החטיבה לא ‘הכיר’ בהם כדתיים. הרב הסביר כי אינו מכיר בתנועה המסורתית, הזרם שאליה משתייכים השישה, ובעקבות ההחלטה אולצו החיילים לעבור על מנהגי האבלות היהודיים ולהתגלח. הורי החיילים הגישו קבילה רשמית. אולם, לטענת מפקדיהם של החיילים, המג”ד, הקצין שרשאי לפי הנוהל לתת אישור שלא להתגלח, עיכב את מתן האישור עד להחלטת נציב הקבילות ובינתיים חויבו החיילים להתגלח מדי יום – בניגוד לאמונתם ולמסורת היהודית.

143 ראו: קמפינסקי (לעיל הערה 81), עמ’ 4.

144 בדומה לנעשה במערכת האזרחית, ולחלקים רבים בתוך צה”ל, במשך עשרות שנים, למן שנות השבעים ואילך ועד לאחרונה, היו כל אנשי הרבנות הצבאית גברים, ולנשים ניתנה דריסת רגל, אם בכלל, רק בתפקידים זוטרים ביותר. בשנים האחרונות, עם החלת עקרון השילוב, חלה תמורה רבתי בנושא זה בכלל צה”ל, אך הרבנות הצבאית ומתן שירותי הדת נותרו מעין “שמורת טבע” גברית, למעט חריגים בודדים (ראו, למשל, לעיל הערה 113). לעניין זה יש השלכה גם על הדרה מסוימת של נשים מבתי הכנסת ומאירועים שונים.

145 כך, למשל, רואים חלק מבני הציבור הדתי את הצבא כ”קודש קודשים”, ומתוך כך מבקשים להשליט בו נורמות דתיות ככל שניתן. לעומתם, רואים אחרים את הצבא כגורם פוגע בדת, הן בשל שיוכו של צה”ל ל”מדינה הציונית”, ראו פס”ד שטיינברג (הערה 304 להלן); הן בשל אופי המסגרת הצבאית ותכניה, מסגרת שבה לטענת אותם מתנגדים לעתים רבות קשה או אפילו בלתי אפשרי לשמור על נורמות התנהגות דתית הנהוגות באזרחות. וראו לעיל, הערה 13.

שהיא עוטה על עצמה, נטועה הרבה פעמים בשיקולים חברתיים,¹⁴⁶ כלכליים ואחרים, שלעתים בולטים בפסק הדין ולעתים נותרים בשוליו, סמויים מעין רואה.

ד. חופש הדת

חופש הדת הוא אחת מזכויות היסוד החוקתיות.¹⁴⁷ עיקרו הוא ברצון לאפשר לכל אדם לקיים את מצוות דתו כרצונו. אין צריך לומר שכשאר זכויות האדם, גם זכות זו אינה מוחלטת והיא נדחית מפני זכויות או אינטרסים אחרים.¹⁴⁸ יש הרואים את חופש הדת כחלק מזכותו של אדם לחירות, או לחופש ביטוי (ובכלל זה חירות ביטוי הדת), ויש שגוזרים הימנה זכויות משנה נוספות כגון חופש הפולחן הדתי והזכות להתאגדות על בסיס דתי.¹⁴⁹ חופש הדת נקבע כאחד מעקרונות היסוד בחוקתיהן של רוב המדינות בעולם,¹⁵⁰ וזכרו בא גם במגילת הזכויות של האו"ם¹⁵¹ ובהכרזה על הקמת מדינת ישראל.¹⁵²

146 ביטוי משמעותי לכך ניתן בסוגיה הרחבה של גיוס בנות לצה"ל, שעוררה סערה רבתי בשנות החמישים, וכן בסוגיות הפטור שניתן לבחורי הישיבות, שמעורר סערה עד ימינו. לעניין זה ראו דו"ח ועדת טל.

147 על מהותו ותכליותיו, ראו בהרחבה: דני סטטמן וגדי ספיר, 'חופש הדת, חופש מדת והגנה על רגשות דתיים', מחקרי משפט כא (תשס"ד), עמ' 5-87.

148 כך, למשל, נדחתה טענה בזכות נישואי כפל (ביגמיה) שביקשה להתבסס על עקרון "חופש הדת" מפני הרצון להגן על זכויות האישה. ראו פס"ד יוסיפוף הנזכר בהערה 153 להלן.

149 לעניין זה ראו: אביעד הכהן, 'שבטיות, שוויון וחירות ההתאגדות', פרשיות ומשפטים, תל אביב תשע"ב, עמ' 178.

150 ראו למשל את התיקון הראשון לחוקת ארה"ב: "הקונגרס לא יחוקק חוק הנוגע למיסודה של דת או האוסר קיומה החופשי של עבודה דתית".

151 סעיף י"ח להכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם: "כל אדם זכאי לחירות המחשבה, המצפון והדת; חירות זו כוללת את הזכות להמיר את דתו או את אמונתו ולתת ביטוי לדתו או אמונתו, כפרט או בציבור, ברשות היחיד או ברשות הרבים – באמצעות הוראה, נוהג, פולחן ושמירת מצוות". על זכותו של אדם להמרת דתו ומגבלותיה, ראו גם: A. Hacoen, 'Proselytism and the Right to Change Religion in Israel', in: Law and Religion in the 21st Century (S. Ferrari and R. Cristofori (ed.)), Ashgate, UK 2010, pp. 261-278. לצד הזכות הכללית לחירות הדת, מונה מגילת הזכויות סעיפים שונים האוסרים הפליה על בסיס דת.

152 כנאמר בהכרזה: "מדינת ישראל תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות". לצד

לצד חופש הדת הכיר המשפט גם ב”חופש מדת”, דהיינו: רצונו של הפרט להימנע ממילוי חובה דתית כלשהי, שלא ברצונו, בעל כורחו. לצד ההכרה בזכות עצמה, קיימת מחלוקת באשר להיקפה המדויק של הזכות, ולאיוון הראוי בינה לבין זכויות יסוד אחרות. במישור העקרוני, אין מחלוקת על כך שבדומה לשאר זכויות האדם שמוקנות לחיילים (ראו לעיל), יש להם גם זכות לחופש דת. עם זאת, טיבה המדויק וגבולותיה של זכות זו אינם תמיד ברורים. באחד מפסקי דינו ביקש השופט משה זילברג, על בסיס הפסיקה והספרות המשפטית, להגדיר את תחומי התפרסותו של ”חופש הדת”, בקבעו כי:

חופש הדת אין פירושו החופש לעשות כל מה שהדת מתירה
אלא למלא את אשר הדת מצווה.¹⁵³

אכן, אפילו נקבל הגדרה זו, דומה שאין בה מענה לכלל הסוגיות העולות בהקשר זה, הן בצבא והן מחוצה לו.

ראשית, במישור העקרוני עשויה להיות מחלוקת בשאלה מה נכלל באותו שדה של ”מצוות”: האם שדה זה כולל רק את ה”גרעין הקשה” של מצוות הדת, או שמא הוא כולל גם כל אותם הלכות, מנהגים ונוהגים שמצויים ב”פריפריה ההלכתית”,¹⁵⁴ אך ברבות השנים היו ל”סממנים דתיים” מובהקים, דוגמת חבישת כיפה,¹⁵⁵ גידול זקן,¹⁵⁶ הוצאת ציציות מחוץ למכנסיים, איסור כניסה לכנסיות או אכילת ”שלוש סעודות בשבת”.

שנית, ניתן לשאול את השאלה הבסיסית ביותר מהי ה”דת” שתוכר לעניין החופש לקיים את מצוותיה: האם מדובר רק ב”דתות” מוכרות כגון הנצרות, האיסלאם והיהדות, או שמא גם בכתות ”דתיות” זעירות? האם מדובר ב”דת” לפי פירושה האורתודוקסי, או גם ב”דת” לפי פירושה הליברליים? כך,

זאת נקבע בהכרזה איסור על הפליה מטעמי ”דת, גזע ומין” וכן נקבעה חובת השמירה על המקומות הקדושים של כל הדתות.

153 ע”פ 112/50 יוסיפוף נ’ היועמ”ש, פ”ד ה, 481; בג”צ 49/54 מלחם נ’ השופט השרעי, פ”ד ח, 913; בג”ץ 174/62 הליגה למניעת כפיה דתית נ’ מועצת עיריית ירושלים ואח’, פ”ד טז, 2665, 2668; בג”ץ 287/89 מירון נ’ שר הדתות, פ”ד כד(1) 337.

154 על הניסיון להבחין בין ה”גרעין הקשה” של ההלכה לבין ה”פריפריה” שלה, ראו: בג”ץ 465/89 רסקין נ’ המועצה הדתית ירושלים, פ”ד מד(2) 673.

155 לעניין זה ראו פס”ד גולדמן שנוכר להלן, בהערה 267.

156 לעניין זה להלן טקסט ליד הערה 250 ואילך.

למשל, ייתכן שחובה מסוימת מוכרת בזרם א', אך אינה נחשבת כלל כחובה או מצווה בזרם ב' של אותה דת עצמה!

שאלה בפני עצמה היא מהו הגוף המוסמך להחליט – ועל פי אלו פרמטרים – האם נורמה מסוימת מצויה ב"גרעין הקשה" או ב"פריפריה ההלכתית": האם היא זה רבו האישי של החייל, שאותו הוא רואה כסמכות המחייבת אותו מבחינה דתית;¹⁵⁷ הרבנות הראשית לישראל; הרב הראשי לצה"ל, שהוא מעין ה"מרא דאתרא" של הצבא, או גורם חוץ-הלכתי, כגון בית המשפט?

למותר לומר שאף כאן ניתן להבחין בין רמות שונות של הלכות, מנהגים ונוהגים דתיים: "מצוות דאורייתא",¹⁵⁸ "מצוות דרבנן", מנהג, חומרה, וכיו"ב.¹⁵⁹ הבחנה נוספת היא בין פגיעה בחופש הדת על ידי מעשה, ב"קום עשה", כגון חיוב חייל שומר שבת לבשל בשבת¹⁶⁰ או לנהוג ברכב בשבת במצב שבו הנסיעה אינה מוגדרת כ"צורך חיוני", לבין פגיעה בחופש הדת באמצעות מחדל, ב"שב ואל תעשה".¹⁶¹

אפילו אמרנו שהזכות לחופש דת נועדה להגן לא רק על מימוש מצוות שהדת מחייבת לעשות, האם נראה את הזכות ל"חופש דת" כמגנה רק על ה"גרעין הקשה" של הדת, או גם על נורמות המצויות ב"שוליה". בעיה בפני עצמה היא כל אותן סוגיות שבהן קיימת מחלוקת בתוך הדת

157 ראו: בג"ץ 1514/01 גור אריה נ' הרשות השנייה, פ"ד נה(4)267.
 158 דוגמה לפקודה שלכאורה סותרת דין תורה היא פקודת היום שהקימה את צה"ל, ובסעיף 3 שבה נאמר כי "כל אדם המשרת בצה"ל חייב להישבע שבועת אמונים למדינת ישראל, לחוקתה(!) ולשלטונותיה המוסמכים". בשל התנגדות חיילים שומרי מסורת להישבע שבועה, כנהוג במסורת היהודית, הומרה לימים חובת השבועה בחובת "הצהרת אמונים".
 159 הגדרות אלה כשלעצמן עשויות להסתבך עוד יותר שכן לעתים חל שינוי במעמדן. כך, למשל, חבישת כיפה (בוודאי שלא בשעת אמירת "דברים שבקדושה") היא מנהג בעלמא, ואינה לא מצווה דאורייתא אף לא מדרבנן. אכן, בנסיבות מסוימות (כגון אלה המוגדרות בספרות ההלכתית כ"שעת השמד", שבה אפילו על "ערקתא דמסאנא" – על אופן קשירת שרוכי הנעליים, ניתן לגזור, בנסיבות מסוימות, "ייהרג ואל יעבור") עשוי נוהג זה לקבל מעמד גבוה הרבה יותר בשל הסמליות שבו.

160 ראו פרשת שני הטבחים הדתיים שהוכרחו לבשל בשבת, לעיל ליד הערה 53.
 161 כגון מניעת חייל מתפילה, הנחת תפילין, נטילת לולב, אכילת מצה ומרווה לביל הסדר וכיו"ב, או אי-ציאה מאירוע שבו נשמעת שירת נשים, לסוברים שיש בכך איסור. ראו להלן.

עצמה, בשאלה האם מעשה מסוים מותר או אסור. כך, למשל, קיימת מחלוקת בתוך שדה ההלכה בשאלת ההיתר לשימוע קול אישה שרה, מחלוקת שחלחלה גם לשדה הצבאי,¹⁶² והוא הדין לעניין פינוי יישובים.

האם בשם ”חופש הדת“ נתיר לחייל לומר ”קים לי“ – נוהג אני לפי זרם הלכתי פלוני, שבעיניו המעשה אסור לחלוטין, או שמא נחייב אותו לנהוג לפי הפרשנות האחרת, המקלה יותר ומתירה את עשיית המעשה, ואף היא נובעת מתוך ההלכה עצמה?

ניתן כמובן לומר שהזכות ל”חופש דת” קיימת כלפי כלל ה”מצוות”, במשמעותן הרחבה, אך בעוצמה שונה: ככל שמדובר ב”גרעין הקשה”, כך הולך כוחה של הזכות ומתגבר, ואילו ככל שאנו מתרחקים יותר מהגרעין ונוטים לכיוון הפריפריה, כך הולכת ופוחתת עוצמתה של הזכות.

כך, למשל, בעניין הכשרות בצבא. כפיית חייל לאכול מאכל שאסור מדאורייתא (שלא במצבים של ”פיקוח נפש“), כפייתו לאכול חמץ בפסח, חזיר או מאכל שבושל בשבת במזיד על ידי יהודי,¹⁶³ כפייתו לעשות מלאכה שאסורה בשבת מדאורייתא שלא במצב של ”פיקוח נפש” המחייב את עשייתה, וכיוצא באלה. כל אלה עולים לכאורה כדי עבירה על איסור דאורייתא ומכאן שהן פוגעות פגיעה קשה ביותר בזכותו של החייל ל”חופש דת”.¹⁶⁴

לא כן הוא המצב שבו מוגש לחייל אוכל שכשר ברמה הבסיסית, אך אינו כשר ל”מהדרין” דוגמת מי שמקפיד כל ימיו על אכילת בשר ’חלק’ בלבד,¹⁶⁵ על אכילת ירקות שגודלו בתנאים מיוחדים (כגון ’גוש קטיף’), אכילת ירקות ופירות בשנת השמיטה שהיתר אכילתם אינו מבוסס על ”היתר המכירה”¹⁶⁶ או אכילת מוצרי מזון בהכשר ה”בד”ץ בלבד.

162 ראו למשל את עתירתו של צוער שהודח מקורס קצינים בשל סירובו לשימוע שירת נשים: בג”ץ 6556/11 יואל גליקמן נ’ אלוף סמי תורג’מן ואח’.

163 לעניין כפיית חייל לאכול את מזונו מחוץ לסוכה בחג הסוכות, הדבר תלוי בנסיבות העניין.

164 ניתן כמובן לטעון שהחייל יכול להימנע כלל מאכילה ועל כן אין זו כפייה, אך טענה זו אינה עומדת במבחן הביקורת כאשר מדובר באוכל הניתן לחייל במשך תקופת זמן ממושכת ללא חלופות ראויות של ממש שיהא בהן כדי לקיים את נפשו.

165 לפי נתונים שונים, כשליש מהבשר המשווק כיום בצבא הוא בשר ”חלק” (גלאט), ויש מגמה להרחיב את השימוש בו, שנמצא כל העת במגמת עלייה.

166 ראו בג”ץ 7120/07 אסיף ינוב גידולים בע”מ ואח’ נ’ מועצת הרבנות הראשית לישראל, ניתן 23.10.07.

לדעת רבים, מדובר כאן בהידורים וחומרות ששייכים ל"פריפריה" ההלכתית, ולא ל"גרעין הקשה" שבה. במקרה זה ניתן לומר שהידורים אלה אינם נכללים כלל ב"חופש הדת", שהרי הדת אינה מחייבת אדם להחמיר בכגון אלה אלא רק מתירה לו לעשות כן. למצער, ניתן לומר שגם אם הידורים כאלה כלולים בחופש הדת, עוצמתם פחותה בהרבה מזו של איסורי תורה ממש.

מקרה דומה הוא חיוב חייל לעשות פעילות הכרוכה בחילול שבת כאשר הדבר אינו מתחייב מדין "פיקוח נפש" או צורך "חיוני" (שאו ההלכה עצמה מחייבת אותו לעשות פעילות זו, ולא רק מתירה לו לעשותה). כך, למשל, במקרים שבהם חויבו חיילים לצחצח את נעליהם בשבת, או לנקות את הנשק כאשר לא היה בכך צורך חיוני.

הוא הדין לחבישת כיפה, גידול זקן או גילוחו בדרך המותרת. נוהגי דת אלה אינם מצוות דאורייתא, ולפי רוב שיטות ההלכה אף אינם בגדר מצוות דרבנן אלא "מנהגים" בעלמא. האם הטלת חיוב על חייל לגלח את זקנו בניגוד לרצונו, כשהוא מבסס את סירובו בנימוק "דתי", תהווה פגיעה ב"חופש הדת" שלו? האם חיובו לצעוד, ללכת, להתאמן ולהילחם כשציציותיו מוחבאות בתוך מכנסיו (או ללא ציצית כלל), או בגילוי ראש – במקום שהנסיבות המבצעיות אינן מחייבות זאת – מהווה פגיעה לא מוצדקת ב"חופש הדת" שלו?

כפי שנקבע בפסיקה האמריקנית בנושאים אחרים של דת ומדינה, ייתכן שכדי להשיב על שאלה זו יש צורך לבחון לא רק את תוכנה של הנורמה הפוגעת ואת תוצאותיה, אלא גם את מניעיה ואת עוצמת הפגיעה: כאשר המניע של הפקודה ותכליתה נועדו לשם פגיעה בדת, ניטה לאסור על פקודה מעין זו או לצמצם את תחולתה. לא כן כאשר המטרה והתכלית המרכזיים של הפקודה נועדו לצרכים אחרים, כגון שמירה על אחדות בצבא (שממנה נגזר, למשל, איסור לחבוש כיפה או לגדל זקן), והפגיעה בחופש הדת היא רק תוצר לוואי שלה.

הרחבת שדה "מצוות הדת" או הצרתו תלויות, בין השאר, בנימוקים השונים להצדקת חופש הדת.

אם המטרה המרכזית של הזכות ל"חופש הדת" היא השמירה על כבודו של אדם, הבטחת חירותו ויכולת המימוש העצמי שלו, הרי שגם פגיעה ביכולתו לקיים מנהגים שמצויים ב"פריפריה" ההלכתית אך נראים בעיניו הסובייקטיביות של החייל המאמין כפוגעים בעיקרי אמונתו עשויים לקבל את הגנת הדין.

הוא הדין לנימוק שעיקרו נטוע בשדה הסובלנות והרצון להימנע מפגיעה ברגשות הדת של המאמין.¹⁶⁷ במקרה זה ייתכן שלא מדובר כלל ב”חופש הדת”, שהנו זכות חוקתית, אלא ברמה נורמטיבית נמוכה יותר של ”פגיעה באינטרס”, ובמקרה זה הפגיעה ברגשות דתיים שגם היא זכתה להגנת המחוקק. להשלמת התמונה נוסף כי יש להבחין בין מקרה שבו נפגע ”חופש הדת” לבין מקרה שבו מדובר רק בפגיעה ב”רגשות דת”.¹⁶⁸ הוא הדין להבחנה בין משרתי החובה בצה”ל, לבין שירותים של אנשי צבא קבע שהשירות בצה”ל הוא פרי בחירתם, וממילא אפשר שהיקף זכותם ל”חופש דת” תהיה מצומצמת יותר מזו של משרתי החובה.¹⁶⁹

ה. החופש מדת

לצד חופש הדת, מכיר המשפט גם ב”חופש מדת”, ועיקרו מניעת ”כפייה דתית” על מי שאינו חפץ בקיום מצוות הדת. היטיב לבטא את תוכנו השופט מישאל חשין: ”עקרון על הוא בישראל – מקורו בשלטון החוק (כמובן המהותי) ובהלכה שיצאה מלפני בית המשפט – שלאזרח ולתושב שמורים גם חופש הדת וגם החופש מדת... מעקרון העל של חופש הדת והחופש מדת

167 לעניין זה ראו דברי הנשיא שמגר: ”הסובלנות איננה צריכה לשמש היתר לפגיעה חמורה ברגשות הדת של הזולת, ואפשר אף לומר כי פגיעה חמורה ברגשות הדת היא אנטי תיוזה של הסובלנות”. [בג”צ 806/88 Universal City Studios Inc ואח’ נ’ המועצה לביקורת סרטים ומחזות ואח’, פ”ד מג(2)30].

168 מקרה מן הסוג האחרון הוא מקרה שבו מפקד מטיח בחייל אמירה הפוגעת ברגשותיו. דוגמה נוספת מן העת האחרונה: פניית הרבצ”ר למפקד גל”צ ולעורך ”במחנה” בבקשה כי יימנעו מפרסום כתבות על הומוסקסואלים בצבא כדי לא לפגוע ברגשות החיילים הדתיים. להבחנה בין פגיעה בחופש הדת לבין פגיעה ברגשות דת, ראו למשל: בג”ץ 5016/96 חורב נ’ שר התחבורה, פ”ד נא(4) 1; דני סטטמן, ’פגיעה ברגשות דתיים’, בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ”ח, עמ’ 133-188; אביעד הכהן, ’חופש הביטוי ופגיעה ברגשות דתיים’, פרשיות ומשפטים, תל אביב תשע”ב, עמ’ 156-163 [=בנוסח מורחב: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/284-2.htm>].

169 בשנים האחרונות קיימת נטייה בצה”ל לאפשר גם לאנשי הקבע ובני משפחותיהם לממש את ”חופש הדת” שלהם. ברוח זו הוקם מקווה טהרה באחד הבסיסים, ואף נקבעו שעות שחייה נפרדות בברכת הבסיס. על אלה ועל סוגיות אחרות שעניינן ”דת ומדינה” בצה”ל, ראו: אלעזר שטרן, משא כומתה, תל אביב 2009, עמ’ 28 ואילך.

תיגזר ההלכה כי אין כופים מצוות דת על מי שאינם שומרי מצוות ועל מי שאינם רוצים בקיום מצוות דת".¹⁷⁰

אכן, גם לעניין החופש מדת יישום העקרונות על המציאות אינו תמיד פשוט ומובן. על מנת לקבוע שאכן יש כפייה דתית יש להראות שמדובר בנורמה דתית ולא בנורמה אחרת שרק מקורה, ריחה או טעמה דתי הוא. דוגמה יפה לכך היא חובת השביתה מפעילות שאינה חיונית, ממלאכה ומנסיעה ביום השבת במסגרות השונות של צה"ל. היכול חייל לטעון שבחיובו להימנע מפעילות זו – אך חיובו בה בחלוף השבת, אולי בזמן שפחות נוח לו לקיימה – היא בגדר כפייה דתית? היכול הוא לטעון שהאיסור שחל עליו לאכול חמץ בתוככי מחנות צה"ל או לקבל חבילות שיש בהן חשש חמץ במהלך ימי הפסח בגדר כפייה דתית הוא? ומה באשר לחיובו להשתתף ב"מסע התעוררות" לפני הימים הנוראים, או בחיובו להצהיר אמונים לצה"ל כשירו האחת מונחת על ספר התנ"ך?

בדומה למבחן שהוצע לעיל לעניין "חופש הדת", גם לעניין "החופש מדת" ניתן לקבוע מבחנים שיתמקדו לא רק בתוכן הפקודה ובתוצאותיה אלא גם במניעיה. כאשר המניע המרכזי, הדומיננטי, של פקודה הוא "דתי", יש יותר מקום לבטל את הפקודה בהיותה פוגעת ב"חופש מדת". לא כן כאשר המניע והתכלית המרכזיים של פקודה אינם "דתיים" אלא אחרים (כגון רצון לשמור על אחדות בצבא או להטמיע ערכים "לאומיים" שאינם בהכרח "דתיים", כגון ערכו של ספר התנ"ך או ערכם של השבת ומועדי ישראל מנקודת מבט לאומית). במקרה אחרון זה, גם אם תוצאת הפקודה היא צמצום חירותו של חייל, עדיין לא תיפסל הפקודה. מבחנים אלה, של תכלית הפקודה ודומיננטיות המרכיב ה"דתי" שבה, אומצו בפסיקה האמריקנית בהקשרים אחרים.¹⁷¹

170 בג"צ 3872/93 מיטראל נ' ראש הממשלה, פ"ד (מז)506. כן, למשל, לעניין חיובו של חייל לצפות בתפילה בביה"ס לקצינים. ראו להלן, פס"ד אנדרסון, טקסט ליד הערה 233. לעניין צה"ל, כבר בראשית ימי המדינה טען ח"כ שמואל מיקוניס, חבר מועצת המדינה הזמנית מטעם מק"י-המפלגה הקומוניסטית הישראלית, שהאיסור על חימום אוכל בשבת הוא כפייה אנטי דתית, שתוצאתה לאחר השבת היא ש"רוב החיילים הם חולי קיבה....", אך טענתו נדחתה. ראו: ישיבת מועצת המדינה הזמנית מיום 28.11.48, עמ' 5; זרח ורהפטיג, חוקה לישראל – דת ומדינה, ירושלים, 1988, עמ' 223.

ניתוח הנורמות הנזכרות, שחלקן מעוגן בפקודות מטכ”ל, מלמד שמקור רבות מהוראות אלה הוא אכן דתי, אך קיומן אינו עולה בהכרח כדי ”כפייה דתית“. כך, למשל, ניתן בהחלט לטעון שחובת הצהרת האמונים על ספר התנ”ך אינה נובעת כלל ממניע דתי – שהרי בתורת ישראל, במובנה הרחב, אין כלל חובה של ”הצהרת אמונים“, ולא מדובר כאן אלא בעניין לאומי. הוא הדין לעניין שמירת השבת, שלצד מקורה הדתי משקפת ערכים סוציאליים רבים.

ואין צריך לומר שאפילו מדובר ב”כפייה דתית“ ובפגיעה ב”חופש מדת“, הרי שכמו לעניין ”חופש הדת“, גם זכות זו אינה זכות מוחלטת ויכולה היא להידחות מפני ערכים ואינטרסים אחרים.

דוגמאות רבות לפקודות צבאיות שעשויות לגרום להתנגשות עם הוראות ההלכה היהודית מצויות בספרות ההלכתית הנרחבת שנכתבת בשנים האחרונות בנושא ”הלכות צבא“.¹⁷²

עיון בפקודות השונות שעניינן נושאי דת, ויובאו להלן, מלמד שלפחות על פני הדברים, למראית עין, במקרים רבים כופה המסגרת הצבאית על

172 כך, למשל, בספרו של הרב איל משה קרים, קשרי מלחמה, חלק ב, ירושלים תש”ס, מופיעות שאלות בדבר ההיתר לערוך תרגילי סדר לפני תפילת שחרית, איסור להסיע צוות חוקרים של משטרה צבאית בשבת לבית חולים כדי לחקור פלסטיני שמאושפז שם (סימן כח); מג”ד רצה להכריח מ”פ להגיע בליל שבת – תוך חילול שבת – להגיע לכנס שנערך בנושא נוהלי בטיחות, לאחר שהייל נפצע ביום שישי במהלך תרגיל אימון לקראת מארב שהיה אמור להתקיים בשבת. הרב קרים אוסר עליו לחלל שבת אם אין הצדקה לקיום הכנס בשבת (סימן לז); מפקד הורה לשלוח רכב בשבת כדי למלא מים בישוב סמוך על אף שהיו מים לשעת חירום – טען שאין להשתמש במים הקיימים אלא בעת חירום. בסופו של דבר נסעו חיילים חילונים להביא מים – הרב קרים אוסר אם המים המצויים בג’ריקנים לשעת חירום מספיקים (סימן לח); סמב”ץ בחמ”ל שלישות של פיקוד צפון קיבל הוראה לקשר את קצין השלישות של הפיקוד למנוי פלוני למרות שהיה ברור שמדובר בשיחה מינהלתית רגילה ולא במשהו שאינו סובל ידחוי – תשובה: יש לסרב בנימוס להעביר שיחות כאלה (סימן ט); אסור לרשום כלי רכב שנכנסים לבסיס באיו”ש בשבת – הרישום נועד לשלוט ולבקר תנועת הנכנסים לבסיס, אך בשבת ניתן להשיג אותה מטרה על ידי הצגת תעודת זהות מהנהג ברכב (סימן מו); הענשת כהן בעבודת ניקוי לצורכי משמעת מותרת (סימן צו); שתי גבעות שבמפת הקוד נקראות ”שדיים“, האם מותר להשתמש במילה זו גם כשהיא גורמת לאווירת ליצנות.

חיילים פקודות שיש בהן מעין כפייה דתית ופגיעה בחופש הדת שלהם. עם זאת, ניתן להצדיק רבות מהגבלות אלה בהיות מטרתן ל"תכלית ראויה", של שמירת האחידות והסדר בצבא ומניעת פגיעה ברגשות דתיים של חיילים שומרי מצוות.

כך, למשל, האיסור הכללי על חילול שבת גם במקום שאין בו כלל, ברגע נתון,¹⁷³ חיילים שומרי מצוות, נועד ל"תכלית ראויה", לשמירה על הפרהסיה בצבא כולו (ולאפשר שירות חיילים דתיים ביחידות מעורבות ולא ב"גטאות"), אך בה בעת כופה שמירת נורמות דתיות על חיילים שאינם מעוניינים בכך.

קל וחומר, כאשר מצווים על חיילים ב"פקודה" להשתתף בטקסים דתיים או מעין דתיים, כגון סדר ליל פסח¹⁷⁴ ושמיעת קידוש בשבת. מנגד, הועלו טענות לכפייה אנטי-דתית בהקשרים שונים, כגון חיוב חיילים לחלל שבת גם כאשר הדבר אינו בגדר "פיקוח נפש". לאחרונה הועלו טענות

173 הטלת האיסור גם ברגע נתון שבו אין נוכחות של חיילים שומרי מצוות בבסיס יכולה להיות מנומקת בניידות הגבוהה בצבא, ובאפשרות הסבירה שתוך זמן קצר עשוי להגיע למקום חייל דתי, ללא כל "התראה" מוקדמת. לנימוק מעין זה, ראה את פסק דינו השופט רובינשטיין, ברע"ב 4201/09, הנזכר להלן הערה 200.

174 בעניין זה אף הועלתה טענה לא באשר לעצם ההשתתפות בסדר אלא לעניין נוסח ההגדה שקוראים בו. חיילים בני קיבוצים ביקשו לקרוא בסדר הגדה "קיבוצית" בנוסח המקובל עליהם, אך בקשתם נדחתה על הסף. לקראת חג הפסח בשנת תש"ט-1949, עמד חיל החינוך בצה"ל להכניס ליחידות הגדה בנוסח הקיבוצים, שבה הורמו ארבע כוסות בנוסח הקיבוצי: "כוס ראשונה כנגד שר הביטחון, שניה – כנגד הרמטכ"ל, שלישית – כנגד אלוף הפיקוד, רביעית – כנגד המח"ט" (ראו: הרב גורן, בעוז ובתעצומות, לעיל הערה 36, עמ' 261-262). באותו זמן הדפיסה הרבנות הצבאית הגדה רגילה משלה, שבה הופיעה הקדמת הרב גורן והקדמת מטה השירות הדתי. בעקבות לחצו של הרב גורן, שפנה בעניין זה לבן גוריון, נגנזה ההגדה המתחרה והוכנס "נוסח אחיד" של הגדה לכלל יחידות צה"ל, שמשקף את הנוסח המסורתי (על נוסח זה ראו: הרב שלמה גורן, 'הגדת צה"ל נוסח אחיד', מחניים כח (תשט"ז), עמ' 145-150). נוסח זה גובש על ידי אמו"ר הרב מנחם הכהן, וברבות השנים הודפסו רבבות עותקים של ההגדה הצה"לית (השוו לתיאורו החוטא לאמת של הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ' 248-250). בהקשר זה נזכיר כי בשנת תשל"א ניתנה הוראה לגנוז "לוח הדלקת נרות" של צה"ל שעליו הופיעה מפת "ארץ ישראל השלמה", אך הגדה בנוסח אחיד שעליו הופיעה מפה זו לא נגנזה. וראו מיכלסון (לעיל הערה 58), עמ' 124-126.

רבות מצד חיילים בני ישיבות ששילוב חיילות בכל יחידות הצבא גורם למעין כפייה אנטי-דתית, תוך עבירה על איסורי ייחוד ודיני צניעות שונים.¹⁷⁵ בנוסף לחובה להשתתף ב”מסע התעוררות” שעוגנה בעבר בפקודת מטכ”ל,¹⁷⁶ אך שונתה, נטען כי בכפיית חיילים לשמוע הרצאות בנושאי דת מפי רבנים יש משום כפייה דתית.¹⁷⁷

מנגד, העלו חיילים דתיים טענות נגד פקודות שחייבו אותם – במסגרת סדרת חינוך – להיכנס לכנסיות שבעיני רובם המכריע של פוסקי ההלכה נחשבות לבתי עבודה זרה האסורים בכניסה.¹⁷⁸

ואכן, בחודש מרץ 1997 יצאה הנחיה חדשה של הרמטכ”ל האוסרת על ביקורי חיילים בכנסייה, מסגד או מוסדות רפורמיים (!) במסגרת סדרות החינוך. קצין חינוך ראשי וראש אכ”א התנגדו להנחיה זו שהוצאה בעקבות פניה של ח”כ משה גפני (דגל התורה) לאחר שחיילים דתיים התלוננו שכופים עליהם את הביקור בכנסיית הקבר ובמסגד אל-אקצא במסגרת סדרות חינוך. צה”ל הודיע בתגובה כי יתקיימו סיורים רק במסלולים שבהם ”יכולים להשתתף כל החיילים הנוטלים חלק בסדרה”.¹⁷⁹

בסוגיה זו אף הונחה על שולחן הכנסת הצעת חוק של ח”כים מסיעת שינוי שתכליתה לאסור על רבנים בפרט, ואנשי דת בכלל, להרצות בצה”ל: ”לא ייכנס איש דת למתקן צבאי או למתקן משטרה לצורך ביצוע פעולה בתוקף היותו איש דת, לא יישא דברים מתוקף היותו איש דת, ולא יבצע טקס דתי

175 ראו לעיל הערה 162, ולהלן הערה 196; וטקסט להלן ליד הערה 270.
176 פקודת מטכ”ל 34.0202: ”ימים נוראים: מדי שנה בשנה ייערך בכל יחידה בצה”ל מסע התעוררות על ידי הרבנות הצבאית הראשית בתקופה שבין ראש חודש אלול ויום הכיפורים, בו יוסברו ערכי הימים הנוראים ומועדי ישראל. ההשתתפות במסע ההתעוררות חובה על כל חיילי צה”ל”.

177 טענת נגד היא שפעילות זו נעשית כחלק מהעשרה תרבותית-לאומית ולא דווקא דתית, בדומה לכפיית חיילים להשתתף בסדרות חינוך. וראו עדותו של הרב מרדכי פירון (מובאת אצל נהרי, לעיל הערה 85), עמ’ 62, שהיו שראו במסע ההתעוררות כניסה פסולה ל”נשמתו של החייל”. וראו להלן טקסט ליד הערה 233 ואילך.

178 ראו: מלך שפירא, ’האם מותר להיכנס לכנסייה? פרסום ראשון של תשובת הגאון ר’ אליעזר ברקוביץ בנידון’, מילין חביבין 4 (2008), עמ’ מג-נ והמקורות שנוכרו שם.
179 עמותת ”עם חופשי” בראשות ארנן יקותיאלי ז”ל הודיעה שבכוונתה להגיש עתירה לבג”צ שבה יעותרו נוצרי, רפורמי ומוסלמי נגד אפלייתם לרעה, אך לסוף לא מימשה את כוונתה.

כפני חיילים בפעילות מאורגנת מטעם הצבא אלא אם כן ניתן לכך אישור מראש מקצין בדרגת אלוף ובמטרה מקצין מדרגת ניצב".

כדי למתן את ההצעה, קבעו מנסחיה כי היא לא תחול על רבנים צבאיים או משטרתיים. בדברי ההסבר להצעה נאמר כי "הצעת החוק באה למנוע מצב בו אנשי דת שאינם אנשי צבא מגיעים למתקנים ולבסיסי צבא לקיום טקסים דתיים, תפילות או מסעי התעוררות למיניהם, להטפה לחזרה בתשובה או לקיום מצוות הדת".

הצעת חוק זו לא עברה את שלב הקריאה הטרומית. בפועל, הלכה למעשה, מזה שנים רבות נוהגים חסידי חב"ד לחלק בחנוכה סופגניות לחיילים ולהדליק עמם נרות חנוכה. בסמוך לחג הסוכות נוהגים רבים מהם לחלק ערכות ארבעה מינים לאלופי צה"ל, אוזני המן בפורים ולפני פסח הם מחלקים להם ערכות של "מצה שמורה" לליל הסדר.¹⁸⁰

כמו כן הורשו בעבר, ובמשך שנים רבות, מרצים מטעם תנועות החזרה בתשובה לשהות במחנות צה"ל. בשל התנגדות ציבורית שקמה, הדבר נאסר עליהם כשהנימוק היה חשש שמא יביאו להחזרה בתשובה של חיילים שמאוחר יותר יסרבו לשרת בצה"ל.¹⁸¹

180 לאחר שחב"ד החלה ליטול חלק פעיל במאבקי הבחירות בשנות התשעים יצאה קריאה לאסור על אנשים להיכנס למחנות צה"ל, אולם בפועל כמעט ולא מומשה הוראה זו. ביום 16.6.96, כשלושה שבועות לאחר הבחירות, הוציא הרמטכ"ל אמנון ליפקין-שחק פקודה שלפיה "יש להקפיד בשלב זה כל פעילות של חב"ד בתוך צה"ל", בטענה ש"תנועת חב"ד הזדהתה באחרונה עם כיוון פוליטי ולכן אין לה כל ייחודיות על פני תנועה פוליטית אחרת". השר יצחק מרדכי התיר את פעולת חסידי חב"ד במחנות, וביטל את האיסור שהטיל הרמטכ"ל אמנון ליפקין-שחק. ח"כ אמנון רובינשטיין איים בפניה לבג"צ וטען שהחלטת השר מפלה בין תנועה לתנועה, אך השר מרדכי השיבו שאין הדבר כך: "בהיכנסו לתפקיד מצאתי ששרי הביטחון שקדמו לי אישרו חלוקת סופגניות בחנוכה ואוזני המן בפורים על ידי אנשי חב"ד. כלל זה יכול גם בעתיד ולא מעבר לכך" [הארץ, 24.11.96, עמ' 4]. בשלב מסוים עלתה "מלחמת הסופגניות" מדרגה נוספת: חסידי חב"ד הודיעו שיצליחו להיכנס לבסיסים למרות הוראת שר הביטחון, וזאת באמצעות אנשי מילואים שלהם המשרתים בתוך המחנות ובאמצעות חלוקתן בטרמפיאדות. כפעולת נגד החליטה התנועה הרפורמית לחלק 2,500 סופגניות משלה. בהסדר שאליו הגיעה עם הצבא נקבע כי על פי הנוהל יעבירו אותן לאנשי הרבנות הצבאית והם יחלקו אותן בבסיסים השונים.

181 איסור זה עורר כצפוי את חמתם של החרדים. ביטוי לכך ניתן בדברי אחד מדובריהם:

ו. מן הכלל אל הפרט: הסדרים פרטניים בנושאי דת ומדינה בצה”ל במהלך השנים הוסדרו בפקודות מטכ”ל¹⁸² רבות מן ההוראות הנוגעות להסדרים בנושא חופש הדת בצה”ל. עם זאת, כמו בתחומים אחרים ההסדרה נעשתה ”מעשה טלאים“, טלאי על גבי טלאי. מתוך כך, לא כל התחומים הוסדרו, והחללים מולאו ברבות השנים על ידי הוראות ברמות נורמטיביות שונות. להלן נבקש ל”מפות“ את מערכת ההסדרים הקיימת בתחומים העיקריים שעניינם דת ומדינה.

I. כשרות

לצד שמירת השבת והמועדים, השמירה על דיני הכשרות הייתה מאז ומתמיד אחד הקשיים הגדולים שעמדו בדרכו של חייל בצבא. ה”חפץ חיים“ הקדיש קונטרס מיוחד, ”דבר בעתו“, בסוף חיבורו ”מחנה ישראל“, לחובת הזהירות מאכילת ”מאכלות אסורות“ בעת השירות הצבאי.¹⁸³ ה”חפץ חיים“ לא הסתפק בהתרעה על כך אלא ניסה לגייס כספים שיאפשרו לחיילים שומרי כשרות לאכול רק אוכל כשר.¹⁸⁴

”איש מבין כל אותם נושאי דגל הדמוקרטיה לא התמיה עליהם ולא שאל: מדוע בעצם לא? כלום נוגדים ביקורים אלה את הדמוקרטיה? גבולות הדמוקרטיה מעולם לא עיכבו בעד המחבלים מבחוץ ומבפנים אך הם מתייצבים כחומה כאשר מדובר בפתיחת אשנב קטן אל הדת“. מנחם טוקר, יתד נאמן, ”באלול תשמ”ה, עמ’ 3. על השימוש בטיעונים ”דמוקרטיים“ בידי חרדים שאינם אמונים על ברכיה, ראו: בנימין בראון, חרדים מ’שלטון העם’ – ביקורת חרדית על הדמוקרטיה הישראלית, ירושלים תשע”ג (הציטוט הנ”ל מופיע שם, עמ’ 104).

182 למותר לומר שעיון הסדר מסוים בפקודה עדיין אינו מבטיח את אכיפתה. ממחקר שטח שנעשה על ידי אשר סאקס בהנחייתי עולה כי רבים מהחיילים והמפקדים כלל אינם מודעים לפקודות מטכ”ל בנושאי דת (וגם לא בנושאים אחרים) וכתוצאה מכך אין הקפדה על מילויין. ראו: אשר סאקס, ’עיון הדת בפקודות מטכ”ל וצה”ל’, עבודה סמינריונית, הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית, ירושלים תשע”א, לא פורסם. 183 ראו קונטרס ”דבר בעתו“, בתוך מחנה ישראל, וילנה תרמ”א; אחיטוב (לעיל הערה 85), עמ’ 415-416; חניאל נהרי (לעיל הערה 85), עמ’ 9 מעיר לעדות בנו של ה”חפץ חיים“, ר’ אריה ליב הכהן, שלפיה קונטרס זה נכתב בעקבות מפגש שהיה לאביו עם תופעה של חיילים שהורו היתר לעצמם לאכול נבלות וטרפות בעת שירותם הצבאי. 184 ראו א”ל הכהן, החפץ חיים-קובץ אגרות, ורשה תרצ”ז, אגרות עט, צא, קיד.

הסדרים שונים בעניין זה נקבעו גם בצבאות שונים בעולם כבר לפני כמאה שנה.¹⁸⁵ עם זאת, צבאות רבים התעלמו לחלוטין מצורך חיוני זה עבור שומרי מצוות הדת.

לא ייפלא אפוא שמכל תחומי הדת היה תחום זה אחד הראשונים שהוסדרו בחקיקה ראשית של הכנסת. כבר בראשית ימיה של המדינה, הצהיר דוד בן גוריון, בהמשך להתחייבותו במסמך ה"סטטוס-קוו" המפורסם, ש"אם המדינה תעשה מטבח ליהודים, היא תעשה אותו כך שכל יהודי יוכל לאכול בו".¹⁸⁶ יישומה החקיקתי של הצהרה זו בא בפקודת מאכל כשר לחיילים, תש"ט-1949, שנתקבלה במועצת העם הזמנית ביום 25.11.48, והייתה לאחד מדברי החקיקה הראשונים שחוקקו בישראל לאחר הקמת המדינה. פקודה זו קבעה כי "לכל החיילים היהודיים בצבא הגנה לישראל יש להבטיח מאכל כשר" וכי "שר הבטחון ושר הדתות ממונים על ביצוע פקודה זו".

יושם אל לב שנוסח הפקודה תואם את הנוסח במכתב ה"סטטוס-קוו", ואינו מבטיח שבצה"ל יהיה "רק אוכל כשר" אלא רק שלכל חייל יהודי יש להבטיח מאכל כשר.¹⁸⁷ בפועל, הוכשרו כל המטבחים הצבאיים בהנהגת הרב גורן וגם על חיילים שאינם יהודים נאסר לאכול אוכל שאינו כשר בתחומי המחנות הצבאיים.¹⁸⁸

185 כך, למשל, מעיד משה אונא, כי בצבא הגרמני הקיסרי נעשו סידורים מיוחדים כדי להבטיח אוכל כשר לחיילים שומרי מצוות. ראו: משה אונא, בדרכים נפרדות – המפלגות הדתיות בישראל, אלון שבות תשמ"ד, עמ' 110-111.

186 דברי הכנסת הראשונה מיום ט' באדר תש"ט (10.3.49), כרך 1, עמ' 136; ראו גם דברי הכנסת השניה מיום טז' בתמוז תשי"ב (9.7.52), כרך 12, עמ' 2593-2592. וראו: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ' 171-173; 243.

187 ח"כ נחום ניר-רפאלקס, איש מפ"ם, הגיש הסתייגות שבה ביקש לקבוע כי הסעיף ינוסח בהתניה: "לכל החיילים היהודים בצה"ל שידרשו זאת", אך הסתייגותו לא נתקבלה ושתי המלים האחרונות הושמטו. וראו ורהפטיג (לעיל הערה 171), עמ' 226. סיוג הפקודה ליהודים בלבד עולה בקנה אחד עם עקרון ה"מידתיות", ונועד לאפשר, תיאורטית, לחייל לא יהודי, לאכול מזון לא כשר. לעניין זה ראו פסק דינו של השופט רובינשטיין, בפס"ד ראיך, להלן הערה 200.

188 סוגיה זו שיקפה חלק מההסדרים המשפטיים בעניין יצירת צביון יהודי ל"פרהסיה" של מדינת ישראל. לעניין זה, ראו: אביעד הכהן, "מדינת ישראל, כאן מקום קדוש!" – עיצוב "רשות רבים יהודית" במדינת ישראל, בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת

לנוכח אופייה ה”דתי” של הוראה זו, נשמעו כמה קולות התנגדות, אולם אלה נאמרו בקול ענות חלושה ולא היה בהם כדי לעורר פולמוס של ממש.¹⁸⁹ כך, לדוגמה, ד”ר אורי הינסייהימר (ידין), הממונה על מחלקת החקיקה במשרד המשפטים, התנגד נמרצות לחקיקת הפקודה וטען שנושא הכשרות אינו עניין לחקיקה ראשית אלא להוראה שתצא מיד הרמטכ”ל לקציני המטבחים. גם עמדה זו לא התקבלה.

על בסיס החקיקה הראשית, הוצאו גם כמה פקודות מטכ”ל שביקשו להסדיר את נושא הכשרות בצה”ל מבחינה מערכתית. פקודת מטכ”ל 34.0101 קובעת לאמור:

המזון המסופק לצבא יהיה כשר. מזון נחשב לכשר אם אינו אסור על פי תורת ישראל.¹⁹⁰ הרבנות הצבאית תקבע את סוגי המזון שאין לספקם ליחידות הצבא מטעמי כשרות.¹⁹¹

יש לתת את הדעת לכך שהגדרה זו רחבה מזו הקבועה בחוק איסור הונאה בכשרות, שבה נאמר כי ”במתן תעודת הכשר יתחשב הרב בדיני כשרות בלבד”, ודומה להגדרה שמצויה בחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי”ג-1953, סעיף 2: ”נישואין וגירושין של יהודים ייערכו בישראל על פי דין תורה”. הפסיקה הישראלית פירשה מונח אחרון זה כמתייחס ל”שולחן ערוך”, היינו להלכה האורתודוקסית.¹⁹²

(עורכים), שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס”ב, עמ’ 144-172.

189 וראו עדותו של הרב פירון על ”מלחמת האיתנים” בנושא זה. מצוטט אצל נהרי (לעיל הערה 85), עמ’ 61: ”אל תכריחו אותנו לאכול כשר. כפי שאנו דגניה לא אוכלים כשר כך יהיה בצבא”, וכן טענת המתנגדים שלפיה ”אם כולם יאכלו כשר נצטרך לספק שתי מערכות כלים לכל הצבא”.

190 לעניין השימוש במונח זה ובמונחים קרובים, ראו: אביעד הכהן, ’בג”ץ או בד”צ?’ (להלן הערה 192).

191 ”תקנון הכשרות במטבחים צבאיים” התפרסם בנספח מס’ 52 לפקודות מטכ”ל (תשט”ו).
192 לעניין זה ראו גם: אביעד הכהן, ’בג”ץ או בד”צ?’ – מעורבות שיפוטית בסוגיות הלכתיות: מגבלותיה, היקפה ותוצאותיה’, משפט ועסקים יד [ספר היוכל לכבוד אמנון רובינשטיין], תשע”ג-2012, עמ’ 395-440. על זיהוי ההלכה עם ה”שולחן ערוך” דווקא, ראו: משה אידל, ירון בן-נאה ואביעד הכהן (עורכים), מרן – רבי יוסף קארו, ירושלים [בדפוס].

אכן, המונח "כשר" כמו גם המונח "דיני כשרות" או "תורת ישראל" טעון פרשנות. בשל מגוון הגישות בסוגיית הכשרות, התעוררו במערכת האזרחית שאלות רבות שנגעו להגדרת המונח "כשר", וזכו אף להתייחסות רחבה בפסיקה.¹⁹³

לעומת זאת, הסמכות הבלעדית שניתנה לרבנות הצבאית בהכרעה ב"ענייני הדת" מנעה ויכוח של ממש בסוגיה זו, והכרעות הרבנות נתקבלו כהחלטה שאין עליה עוררין, גם אם לעתים עוררו מורת רוח בקרב חיילים שביקשו אוכל בכשרות 'מהודרת' יותר. בשנים האחרונות, עם הצטרפות חיילים חרדים וחרדים-לאומיים למערכת הצבאית, החלה מערכת הכשרות הצה"לית לנטות יותר ויותר לעבר כשרות 'מהודרת' ומחמירה, כדי לרצות את צורכי כל החיילים.

1) מזון בכשרות 'מהדרין'

בשנים האחרונות החלו להתעורר שאלות בנוגע לטיב רמת הכשרות הנדרשת בצה"ל. שאלה זו התעוררה בעיקר לאחר שחיילים חרדים ביקשו להתגייס (במסגרת הנח"ל החרדי או במסגרות אחרות), אך התנו זאת בכך שיסופק להם מזון בהכשר "מהודר" של אחד הבד"צים החרדיים, ולא רק בהכשר הרבנות הרגיל.¹⁹⁴ לטענתם, אי-מתן אוכל ברמת כשרות זו פוגע בחופש הדת שלהם ובאורח חייהם.

כאמור לעיל, השאלה האם "חופש הדת" נקבע באמצעות פרמטרים אובייקטיביים, לאור הנורמות הרווחות בכלל הציבור, או לפי מקרהו של האדם הפרטי, במבחן סובייקטיבי התואם את אורחות חייו הספציפיות, אינה חד משמעית. ברגיל, חופש הדת אמור לאפשר לאדם חירות לנהוג על פי אמונותיו-שלו, אך ברי שגם לעניין זה מגבלות, במיוחד במערכת ציבורית,

193 ראו למשל: בג"ץ 465/89 רסקין נ' המועצה הדתית ירושלים, פ"ד מד (2) 673.
194 ראו: בג"ץ 650/01 גרנות נ' צה"ל. העתירה נמחקה ביום 13.5.01; בג"ץ 6478/01 מרדכי אנדר ואח' נ' צבא ההגנה לישראל, ניתן ביום 29.4.02. בדומה למערכת הכשרות האזרחית, גם בצה"ל רוכשים מוצרים רבים שיש עליהם חותם של הבד"צים למיניהם. יש בכך אבסורד מסוים שכן רבים מגופי כשרות אלה, ובראשם בד"צ העדה החרדית, אינם מכירים במדינת ישראל ומתנגדים התנגדות חריפה לשירות בצה"ל. בה בעת הם ניוונים, וביד רחבה, מרווחים שמופקים, בין השאר, מרכישת מוצרי מזון בהכשרתם בכמויות גדולות על ידי הצבא.

וקל וחומר במערכת צבאית רבת אוכלוסין, שאינה יכולה “לעשות כרצון איש ואיש” ולספק לכל חייל מזון מיוחד משלו.

שאלה זו עלתה לדיון בשתי עתירות שנדונו בעשור האחרון. בבג”צ 650/01 גרנות נ’ צה”ל נידונה עתירתו של חייל חרדי, אסיר בצריפין, שביקש ארוחות בהכשר הבה”צ. בית המשפט הוציא צו ביניים שהורה לשלטונות הכלא הצבאי לספק לו ארוחות כאלה, אך לבסוף העניין נפתר ללא צורך בהתערבות שיפוטית ובדיון לגופם של דברים.

בעתירה נוספת, בג”צ 6478/01 אנדר והאגודה לזכויות האזרח נ’ צה”ל, ביקשה העותרת לחייב את צה”ל לספק לחיילים החפצים בכך מסיבות דתיות אוכל בהכשר מהודר, או לחלופין לשלם להם דמי כלכלה שיאפשרו להם רכישה אוכל כזה. לטענת העותרים, בוגרי ישיבה חרדית מקפידים על הכשר “מהודר”, ובשנת השמיטה מצבם אף קשה יותר. דמי כלכלה משולמים לפי פקודת מטכ”ל 35.0214 כתוספת למשכורת לחיילים שנוקקים לתזונה מיוחדת, ועמם נמנים חיילים בני העדה השומרונית והקראית שנוהגים בדיני שחיטה אחרים מזו הנהוגה בדת היהודית.

בתשובתו לעתירה, טען צה”ל כי לא ניתן לספק דרישת כל חייל וחייל, ולפי פקודת מטכ”ל, המזון נחשב לכשר “אם הוא אינו אסור על פי תורת ישראל”, כשהסמכות הקובעת לעניין זה היא הרבצ”ר.¹⁹⁵ בג”צ דחה את העתירה בקבעו כי שני ראשיה, לספק לעותר כחייל את כל מזונו כשהוא נושא הכשר מתאים לאמונתו, או לחלופין לתת לו דמי כלכלה כחלופה, אינם אקטואליים עוד, באשר העותר השתחרר מצה”ל.

אשר לראשה השלישי של העתירה, ולפיו נדרש כי ייקבע בפקודות מטכ”ל הסדר כולל למתן מזון לחיילים חרדים המשרתים בצה”ל, קבע בג”צ כי מתגובות המשיב בכתב ובעל-פה עולה כי המשיב ער לזכות של החייל המבקש לקבל מזון בהכשר למהדרין, וכי נעשה מאמץ ניכר ונעשתה עבודה מטה שהחלה לפני הגשת העתירה לקדם נושא זה. עוד עולה כי עומדת

195 סוגיה זו עלתה לדיון גם בכנסת בשנת 2003 בעקבות שאילתה שהגיש ח”כ רוני בריזון (שינוי) בדבר אספקת אוכל בהכשר בד”צ לחיילים המבקשים זאת. שר הביטחון השיבו כי הרבנות הצבאית היא שקובעת מהו מזון בכשרות מהדרין, כאשר לא מתייחסים לבר”צ זה או אחר אלא לטיב המוצר וההכשר. הרכש מתבצע מסל המזון הכללי בצה”ל ואינו יקר יותר מהמזון הרגיל. השר הוסיף כי בדומה לכך צה”ל מספק מזון מיוחד גם לחיילים צמחונים וטבעונים.

להתפרסם פקודה שבאה להסדיר את הספקת המזון בהכשר מהדרין של הרבנות הצבאית לחיילים הרוצים בכך.¹⁹⁶

2) איסור חמץ בפסח

לצד דיני הכשרות, הטיל איסור אכילת חמץ בפסח קושי נוסף על חיילים יהודים שביקשו לשמור את מצוות דתם בעודם משרתים בצבאות לא יהודיים. לפי עדות אחת, אחד המניעים לכתיבת החיבור "מחנה ישראל" בידי ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, בעל ה"חפץ חיים", היה עדות בנו של האופה המקומי ששב משירות צבאי בקווקז וסיפר שבפסח נאלצו החיילים לאכול חמץ כיוון שלא היו להם חיטים לאפיית מצות. לפי עדות זו, ה"חפץ חיים" הזדעזע מכך שכן לפי ההלכה ניתן לאכול מצה האפויה גם משאר מיני דגן, ולפיכך החליט לכתוב ספר שיהא מיועד לחיילים וימנע מהם מכשול.¹⁹⁷

קושי זה עמד גם לנגד עיני חיילים בצבאות אחרים בעולם. לעומת זאת, למן ראשית הדרך נקבעו בצה"ל הוראות מפורטות בעניין זה, המתייחסות, בין

196 במקרים אחרים, התלוננו חיילים חרדים שהצבא אינו מאפשר להם לטבול במקווה כל בוקר, כמנהגם מימים ימימה; התנגדו למינוי מש"קית ת"ש ודרשו שגבר יבצע התפקיד; התנגדו שאישה תבוא להרצות לפניהם; טענו נגד כשרות המזון שבושל מעל אותם כיריים שבהם בושל מזון בהכשר רגיל. סוגיה אחרת בתחום הכשרות עולה מתוך מציאות של מסגרת אחת שבה משרתים חיילים יהודים ולא-יהודים. כך, למשל, בשאלת מאכלים שבושלו על ידי לא-יהודים, שמנקודת מבט הלכתית רווחת אסורים באכילה ליהודי, וכך בשאלות של כפיית דיני הכשרות על לא יהודים. שאלות אלה אמנם עלו כבר בראשית ימיו של צה"ל, מתוך התייחסות לשירותם של בני המיעוטים בצה"ל (דרוזים, בדואים, צ'רקסים), אך הלכו והתגברו עם העלייה הגדולה והברוכה ממדינות חבר העמים, שהביאה עמה גיוס של אלפי חיילים שהם יהודים בלאומיותם אך אינם יהודים מנקודת מבט הלכתית (כגון בן לאב יהודי ואם לא יהודייה). לא אחת אף עוררו סערות ציבוריות. ראו למשל: http://www.bhol.co.il/forum/topic.asp?topic_id=843458&forum_id=8735. בדרך כלל נמצאו לסוגיות אלה פתרונות פרגמטיים, קלים יחסית, אך אלה קשים יותר למימוש ביחידות קטנות שבהן המטבח אינו מופעל ומפוקח בידי מכ"שים-משגיחי כשרות, אלא באמצעות חיילים המשרתים במוצב.

197 רמ"מ ישר, החפץ חיים – חייו ופועלו, חלק א, תל אביב תשי"ח, עמ' קסט. וראו מחנה ישראל עמ' רסא, שם פסק ה"חפץ חיים" שניתן להכין מצה מכל חמשת מיני דגן; נהרי (לעיל הערה 85), עמ' 10.

השאר, לא רק לאוכל המוגש לחיילים אלא גם לאיסור הכנסת חמץ לבסיסי צה”ל בפסח.

וכך מורה אותנו פקודת מטכ”ל 34.0202, הקובעת לאמור: ”פסח: בכל המטבחים ובחדרי המזון של צה”ל¹⁹⁸ יבוער החמץ עד יום יג’ בניסן שעה 18:00 לכל המאוחר”.

בהוראה אחרת, פקודת מטכ”ל 34.0205, מוסדר גם נושא הכשרת המתקנים לפסח, ונקבע בה ש”בכל ימי הפסח אין להשתמש ואין להכניס ליחידות צה”ל ולמתקניו חומר שהוא חמץ או המכיל תערובת חמץ. יש להטמין חמץ שנשאר ביחידות מלפני הפסח עד לאחר החג. סעיף זה חל גם על אזרחים הנכנסים למחנות צה”ל ולמתקניו”.

על בסיס פקודה זו, מספר ימים לפני החג נערך ”מבצע פסח” שבמסגרתו עוברים צוותים של הרבנות הראשית ומכשירים את המטבחים השונים. למרות ההבחנה הבסיסית שנוכרה לעיל בין ”רשות הרבים” הצה”לית לבין ”רשות היחיד”, במהלך ימי החג מונע צה”ל העברת חבילות מזון לחיילים כאשר יש בהם חשש חמץ, גם כאשר חבילות אלה מיועדות לאכילה באוהלים או בחדריהם הפרטיים של החיילים.

כ”חזוק” להוראה האמורה נקבע בהנחיות שהוצאו מכוח הפקודה הנזכרת ש”אין להוציא מהדואר במשך ימי הפסח חבילות פרטיות, שנשלחו לחיילים, פרט לחבילות מזון ’כשר לפסח’, שהוכנו במיוחד בפיקוח הרבנות הצבאית למשלוח עבור החיילים וסומנו בהתאם”.

החלת פקודה זו גם על מי שאינו שומר מצוות ובוודאי על לא יהודים, מהווה פגיעה מסוימת בחירותם, אך כמו במקרים אחרים תכליתה היא לדאוג לאחידות, כדי שכל מחנות צה”ל יהיו ”כשרים לפסח” כך שיתאפשר לחיילים יהודים שומרי מצוות לשהות בהם בחג בלא שיחושו פגיעה ברגשותיהם.¹⁹⁹ הוראה מעין זו הועמדה במבחן בג”צ ביחס לבתי הסוהר של המדינה, והוכרה

198 מפקודה זו עולה לכאורה שבמאהלים ובחדרים הפרטיים של החיילים מותרת הכנסת חמץ. בפועל, מנסים לאכוף את ביעור החמץ מכל תחומי המחנות. מסיבה זו, למשל, יש יחידות שבהן מנעו בעבר קבלת חבילות מזון במהלך ימי הפסח מחשש שמא יש בהן חמץ. ראו להלן.

199 הפגיעה באותם חיילים שומרי מצוות אינה ישירה אלא יותר פגיעה ברגשות, שהרי גם אם יוכנס חמץ הוא לא יהיה ”שלהם”, ומנקודת מבט הלכתית לא יהיו חייבים עליו.

כהוראה שעומדת במבחני החוקתיות הראויים, כל עוד היא מופעלת באופן מידתי.²⁰⁰

על פני הדברים, הוראה זו פוגעת פגיעה קשה ובלתי מידתית בזכויות חיילים שאינם שומרי מצוות, בהיותה חלה גם על חבילות שיש בהן מזון כשר לפסח, אך לא "הוכנו במיוחד בפיקוח הרבנות הצבאית", והן בהחלטה גם במגורים הפרטיים של החיילים. עם זאת, הצדקתה היא בצורך למנוע חשש של הכנסת חמץ למטבחי צה"ל בפסח היא נאכפת בקפדנות. במקרים מסוימים אף הוטלה סנקציה חמורה על המפר אותה. כך, למשל, באחד המקרים, הזמין סמל טירונים לבסיסו משלוח של מגש פיצה חמץ. בתגובה, הוטלו עליו שבעה ימי מחבוש בפועל שהומרו בריתוק לבסיסו.²⁰¹

פגיעה נוספת נובעת מהחלת ההחמרות של מנהגי האשכנזים – שהנמנים עמם מהווים מיעוט בין חיילי צה"ל – על כלל החיילים צה"ל, דוגמת האיסור לעשות שימוש בקטניות בפסח.²⁰²

3) פיקוח על הכשרות

לצד ההתייחסות המהותית לכשרות המזון, חוקקה פקודה שעניינה כוח האדם המופקד על שמירת הכשרות בצבא. לפי פקודת מטכ"ל 34.0102, "בכל מטבח צבאי יועסקו לפחות שני עובדים שיאושרו ע"י הרבנות כמשגיחי

200 ראו את פסק דינו של השופט רובינשטיין, רע"ב 4201/09 מגאדבה ראיך נ' שירות בתי הסוהר, 24.3.10. באותו מקרה נפסק כי בבתי סוהר שבהם מצויים אסירים בטחוניים לא יהודים בלבד, ובאגפים בבתי הסוהר ה"כלליים" בהם מצויים אסירים לא-יהודים בלבד, יסופק חמץ לפני הפסח. לעומת זאת, באגפים הפליליים המעורבים אין מקום לכך, אך אסיר לא-יהודי יכול להחזיק חמץ ולאוכלו באופן שלא יפגע ברגשות יהודים. וראו שם את דעתו החולקת של השופט ריבלין. וראו מירון (לעיל הערה 118), עמ' 13, שצייין כי שר הביטחון סמך נוהג זה על פקודת מאכל כשר לחיילים, על אף שלא נזכר בה מפורשות דבר מעין זה. ראו דברי הכנסת 51, עמ' 2071. הדואר עצמו אינו מוסמך למנוע משלוח חבילות מעין אלה. ראו: דברי הכנסת, כרך 55, עמ' 3108. בדומה לכך אין רשות הדואר מוסמכת למנוע משלוח חומר מיסיונרי באמצעותה. ראו: <http://news.walla.co.il/?w=90/2514131>

201 ראו: http://www.bhol.co.il/forums/topic.asp?cat_id=4&topic_id=1355903&forum_id=771&upd=1

202 בתחילת הדרך הותרו הקטניות לבוא בצה"ל, אך בהמשך נאסר השימוש בהן. ראו: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ' 260.

כשרות (מכ”שים). המכ”ש יקבל הוראות רק מקציין או סמל הדת. עובד מטבח שעבר בזדון על הוראות שמירת הכשרות, אם הוא חייל – יובא לדין ועבודתו במטבח תופסק עד למתן פסק דין; אם הוא אזרח עבודתו תופסק ועניינו יבורר בהתאם להסכם העבודה הקיבוצי. על עובדי המטבח המוסמכים לכשרות יוטלו תפקידים אחרים רק במידה שהדבר לא יפגע בכיצוע הפיקוח על הכשרות במטבח.”

הוראות אלה מקוימות ביחידות הגדולות, אך אכיפתן בעייתית הרבה יותר ביחידות שדה מרוחקות ובמוצבים הצבאיים.²⁰³ מיקומם של האחרונים, כמו גם כוח האדם המצומצם יחסית השוהה בהם, אינו מאפשר הקצאת תקנים של מכ”ש “במשרה מלאה” לפיקוח על נוהלי הכשרות ביחידות אלה. כתחליף, קיים “מכ”ש נודד”, שאינו עונה תמיד על הצורך בהקפדה תמידית על כשרות המטבח והאוכל המוכן בה. לא אחת התלוננו חיילים שומרי כשרות כי אינם יכולים לאכול אוכל המוכן במטבחים אלה, בשל חשש לערבוב כלי חלב ובשר, שימוש במוצרי חוץ שאינם כשרים, וכיו”ב.

II. שמירת שבת

לצד שמירת דיני הכשרות, שעליה עמדנו לעיל, גם השמירה על דיני השבת והמועדים היא אחד האתגרים הגדולים שעומדים בדרכו של חייל בצבא. ה”חפץ חיים” מצטט בחיבורו “מחנה ישראל” סיפור שהתפרסם קודם לכן בעיתון “הצפירה”,²⁰⁴ המתאר חילול שבת של חיילים יהודיים, בניגוד להוראות הצבא.²⁰⁵

הסדרים שונים בעניין ימי מנוחה לשומרי דת נקבעו גם בצבאות שונים בעולם כבר לפני הרבה שנים.²⁰⁶ עם זאת, צבאות רבים התעלמו לחלוטין מצורך חיוני זה עבור שומרי מצוות הדת. כך, למשל, התלוננו חיילים יהודיים

203 על קשייו של החייל ה'בודד', שאינו מצוי בתוככי יחידות גדולות שבהן רב מספרם של החיילים הדתיים ראו למשל: יעקב (ג'קי) לוי ואהרן פורשטיין, 'לא קל להיות חייל דתי', זרעים 8 (יולי 1995), עמ' 8-9.

204 הצפירה מיום י"א שבט תרמ"א (1881).

205 מחנה ישראל, וילנה תרמ"א, סוף פרק לג; חניאל נהרי (לעיל הערה 85), עמ' 10.

206 כך, למשל, מעיד משה אונא, כי בצבא הגרמני הקיסרי נעשו סידורים מיוחדים כדי להבטיח אוכל כשר לחיילים שומרי מצוות. ראו: משה אונא, בדרכים נפרדות – המפלגות הדתיות בישראל, אלון שבות תשמ"ד, עמ' 110-111.

ששירתו בצבא הבריטי בתקופת מלחמת העולם השנייה על שנמנעה מהם האפשרות לשמור שבת כהלכתה.²⁰⁷ גם בארגון ההגנה נערכו רוב האימונים בשבת, דבר שהרתיע מתגייסים פוטנציאליים שומרי מצוות, אך חלק מהם בחרו להשתתף בהם כשהם מגיעים למקום האימון ברגל.²⁰⁸

אחד הנושאים המרכזיים בהוראות ה"דתיות" שבפקודות מטכ"ל הוא שמירת השבת והמועדים. כאמור לעיל, ובדומה לנושא הכשרות, הוחלו ההוראות בנושא זה על כלל החיילים, לפחות ב"רשות הרבים" הצה"לית, ולא רק על חיילים שומרי מצוות. לעומת זאת, ב"רשות היחיד" אין הקפדה על שמירת השבת, ואיש אינו מפשפש בנעשה בחדרים ובאוחלים.

גישה זו יוצרת איוון מסוים בין הרצון לשמור על מסגרת אחידה לבין עקרון חופש הדת והחופש מדת. ועם זאת, בשונה מסוגיית המזון הכשר, שפגיעתו בחיילים שאינם שומרי כשרות קטנה יחסית (שהרי אין 'מצווה' או 'חובה' על אדם שאינו שומר מצוות לאכול דווקא אוכל שאינו כשר,²⁰⁹ ולכל היותר מדובר בהעדפה קולינארית שממילא אין הצבא מתחשב בה גם בהקשרים אחרים), היקף הפגיעה כאן גדול יותר: מדובר בימים שלמים שבהם נאסר על אדם לעשות פעולות מסוימות כגון נהיגה, בישול, עישון וכיו"ב, באופן שמגביל באופן משמעותי את חירותו באותם מועדים ולמשך זמן ממושך, בן 25 שעות לפחות. עם זאת, הרצון לשמור על מסגרת מאוחדת של חיילים שומרי שבת ושאינם בצבא, הביא לכך שפקודות אלה אמורות להיאכף בשווה על כלל החיילים.

בחודשים הראשונים להקמת המדינה, הייתה פקודה בצה"ל שקבעה כי יהיו בו "שבעה ימי עבודה" בשבוע.²¹⁰ לאחר לחץ גדול להכריז על שבת

207 ראו: דב קנוהל (עורך), בהתנדב עם, כרך א, בני ברק 1989, עמ' 164, 529; משה אונא, בדרכים נפרדות (לעיל הערה 206), עמ' 111; לילך רוזנברג, נשים ומגדר בציונות הדתית, רמת גן 2002, עמ' 301; מיטל גז (לעיל, הערה 51), עמ' 16.

208 ראו מיטל גז (לעיל הערה 51), עמ' 17 והפניות שם.

209 לעניין זה ראו: פס"ד ראי (לעיל הערה 200) שדן בדרישתם של אסירים ביטחוניים לאכול פיתות חמץ בבית הכלא בעיצומם של ימי הפסח.

210 לפי עדות אחת, הראשון שהכריז על יום השבת כיום מנוחה היה מפקד חזית הדרום יגאל אלון. ראו חניאל נהרי (לעיל הערה 85), עמ' 86. על הפן החוקתי שהביא דווקא לקביעת יום השבת כיום מנוחה, ולא יום אחר בשבוע, ראו: מלצר (לעיל הערה 9),

עמ' 41.

כעל “יום מנוחה”, שונתה הפקודה ביום 19.9.48, ונקבעה הוראה מפורשת בעניין זה. וכך מורות אותנו הפקודות:

שבת ומועד – הפ”ע 3.0903

א. שבתות מועדים וחגי מדינה רשמיים שנקבעו ע”י הכנסת²¹¹ הם ימי מנוחה²¹² מלאים לצה”ל, לכל דרגותיו, מתקניו ומוסדותיו.

ב. בימים הנ”ל תופסק כל עבודה פרט לעבודות חיוניות ואלו הן: 1. עבודות המהוות מבצע צבאי חלק ממנו או סיוע ישיר לו; 2. עבודות הדרושות בדחיפות להגנת המדינה ובטחונה אשר הפסקתן עולה לסכן את בטחון המדינה.

בהתאם לכך ימוינו כל העבודות לשלושה סוגים: א. עבודה שהיא כה חיונית למאמץ המלחמתי עד כדי שאינה סובלת כל דיחוי תימשך במידת ההכרח גם בשבתות ומועדי ישראל; ב. עבודות אשר אינן הכרחיות באותה שעה אבל עלולות להיות דחופות באופן פתאומי לגבי אלה תישאר תורנות הכרחית ביותר להפעלתן המיידית; כל יתר העבודות יופסקו בשבת ובמועדי ישראל. המיון ייקבע ע”י ועדה להסדרת השבת שליד ראש אכ”א.²¹³

211 ימי המנוחה הרשמיים נקבעו בסעיף 18א לפקודת סדרי השלטון והמשפט, דבר החקיקה הראשון שנחקק במדינת ישראל. בנוסחו המקורי של החוק לא נכללה הוראה זו, אולם בלחץ המפלגות הדתיות היא שולבה בו מאוחר יותר. ראו: אביעד הכהן, ‘מדינת ישראל, כאן מקום קדוש!’ (לעיל הערה 188). ברשימה זו לא נכלל יום העצמאות, שנקבע כ”יום מנוחה” בחוק מיוחד. הפקודה הצה”לית מאגדת את כל ימי המנוחה יחדיו.

212 המינוח “יום מנוחה” אינו מקרי ומשקף את הפן הסוציאלי-חברתי של השבת. כך גם הניסוח בחוק שעות עבודה ומנוחה, תשי”א-1951. במקורות היהודיים מודגש שהשבת היא יום ‘קדושה ומנוחה’, אך מוטיב ה’קדושה’ כמובן נעדר מן החוק האזרחי. על “גיוס” ו”המתם” של מונחים מסורתיים יהודיים ו’חילונים’, ראו: אביעד הכהן, ‘מדינה יהודית ו/או דמוקרטית – על משמעותה החוקתית של יהודיות המדינה’, עורך הדין (בטאון לשכת עורכי הדין בישראל), אייר תשע”ב, אפריל 2012, עמ’ 81-85. על הכנסת מונחי ‘קדושה’ לתוך החוק האזרחי, ראו: חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, סעיף 1 (‘קדושת חייו’), ומאמרי: אביעד הכהן, ‘מה נורא המקום הזה’ (לעיל הערה 13).

213 לעניין זה השווה לתיאורו של הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’

המחוקק נמנע – ויש לשער שלא במקרה – מעשיית שימוש במינוח ההלכתי של "פיקוח נפש".²¹⁴ עם זאת, אפילו היה עושה שימוש במינוח זה, ספק אם הייתה חובה ליצוק את התוכן ההלכתי לתוככי הפקודה, כמות שהוא.²¹⁵ העברת הסמכות לקביעת הפעולות השונות ל"ועדה להסדרת השבת שליד ראש אכ"א" נועדה בעליל למנוע מצב שבו עמדת הרב הצבאי תהיה העמדה המכרעת. עם זאת, במהלך השנים נוצרו לא מעט הבנות שייתרו את הצורך להכריע בכל מקרה ומקרה וקבעו מראש כללים לסיווג הפעולות השונות. למרות זאת, היו שערערו על פעולות מסוימות שהיו כרוכות בחילול שבת שלדעתם לא היה כורח המציאות, אך למרות זאת הוכרע שיש לעשותן בשבת.²¹⁶ הפקודה מוסיפה וקובעת ש"יש להסדיר את לוח החופשות ביחידות כך שתתחלנה 3 שעות לפני שקיעת החמה ותסתיימנה במוצ"ש 3.5 שעות לאחר צאת השבת. אין הוראה זו חלה על מקרים מיוחדים בהם נוצר האפשרות למתן חופשה רק בשבת, בתנאי שמתן החופשה במקרים כאלה לא יהיה מלווה במתן תחבורה ע"י היחידה". ועוד מוסיפה הפקודה לאמור:

פעולות בידור בשבתות ובמועדי ישראל ביחידות צה"ל תיערכנה

כך שתמנענה חילול שבת וחג.²¹⁷

259-258. הסדר נוסף נקבע בעניין האיסור לגייס חיילי מילואים לאימונים רק למשך יום השבת. ראו ורהפטיג (לעיל הערה 171), עמ' 227-228.

214 יש לציין כי הרב גורן עצמו העדיף להימנע מהסתמכות על ההיתר של "פיקוח נפש" והעדיף להסתמך על היתר הלכתי אחר המבוסס על מדרש חכמים את הפסוק "עד רדתה – ואפילו בשבת", שנדרש לעניין היתר עשיית פעולות במלחמה למרות שהן אסורות בשעת שגרה. היתר זה מעניק מוטת כנפיים רחבה יותר לחכם ההלכה.

215 לעניין זה ראו: המ' 89/51 מיטובה נ' קזם, פ"ד ו, 4, ולעומתם מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, 1573-1574 והמקורות שצינו שם; והשוו לדברי מירון (לעיל הערה 118), עמ' 10. מירון מציין (שם, בעמ' 11) שלימים בוטל האיסור שהיה קבוע בתחילה, על שמיעת רדיו (וצפייה בטלוויזיה) בפומבי במחנות צה"ל, ונקבע בפקודה מכאן שגם לגבי התוכן אין זהות בין הפקודה לבין הנורמה ההלכתית. לדוגמאות מעין אלה, ראו למשל חוק איסור גידול חזיר, תשכ"ב-1962 (לפי ההלכה, מן התורה יש איסור על אכילת חזיר, לא על גידולו); חוק חג המצות (איסורי חמץ), התשמ"ו-1986, ועוד.

216 כך למשל חיובם של חיילי צה"ל לאבטח ביקור של אישים מהרשות הפלסטינית בישראל במהלך השבת, או החובה לאבטח מועדוני לילה בתל אביב. לעניין אחרון זה, ראו אלעזר שטרן, משא כומתה, תל אביב 2009, עמ' 28 ואילך.

217 פקודה זו הועמדה במבחן בכמה הזדמנויות. עמידתו העיקשת של הרבצ"ר הרב

כפי שנאמר לעיל, השימוש במינוח ההלכתי של ”חילול שבת“ אינו מחייב מתן תוכן ופרשנות הלכתיים לפקודה האזרחית-חילונית, וכך גם קביעת יום המנוחה משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים.²¹⁸ בדומה לחוק האזרחי שמחוץ לצבא, קביעה זו נסמכת על המבחן הדתי-לאומי-היסטורי, שבו ה”יום“ מתחיל בלילה ומסתיים בלילה שלאחריו,²¹⁹ אך אין בעובדה זו כשלעצמה לחייב מתן פרשנות דתית-הלכתית לתוכנו של יום.

יש בפקודה זו איזון ראוי בין הרצון לקיים בשבת פעילות תרבותית ובידורית, שאינה בהכרח בעלת סממנים דתיים, לבין אי חילול השבת בפרהסיא באופן שיביא לפגיעה ברגשותיהם של חיילים שומרי שבת.²²⁰ פקודה נוספת, פקודת מטכ”ל 34.0201, קובעת את איסור העישון בחדרי

שלמה גורן מנעה את הפרתה והפיכתה ל”אות מתה“. ראה להלן הערה 103 לעניין האירוע שמתואר במכתבם של הרבנים פירון והכהן, וכן אצל מיכלסון (לעיל הערה 58), עמ’ 96.

218 השוו לדעתו החולקת של מירון (לעיל הערה 118), עמ’ 11.

219 ראו, למשל סעיף 11 לחוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, לעניין קביעת גילו של אדם: ”יום מתחיל עם שקיעת החמה של היום שלפניו ונגמר עם שקיעת החמה של אותו יום“. הסדר דומה נקבע בסעיף 2 לחוק יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, התשכ”ג-1963; סעיף 1 לחוק יום הזיכרון לשואה ולגבורה, תשי”ט-1959, סעיף 2 לחוק איסור פתיחת בתי עינוגים בתשעה באב (הסמכה מיוחדת), תשנ”ח-1997, ובעשרות חוקי עזר נוספים. ברי שאין בכך כדי להפוך אותם לחוקים ”דתיים“. והשוו לעמדתו של מירון שם. מעניין לציין שדווקא לגבי השבת וימי המנוחה הקבועים בחוק לא קבע המחוקק במפורש את משכם המדויק, אך הפסיקה פירשה את המונח ”יום השבת“ לפי פרשנותו המסורתית, ולא לפי ההגדרה שבחוק הפרשנות הקובעת ש”יום“ מתחיל רק מחצות הלילה. לעניין זה ראו: ע”פ 1002/02 מדינת ישראל – יעקוביאן, פד”ע לח, 363. בקשת רשות לערער על פסק דין זה נדחתה בביהמ”ש העליון: רע”פ 7264/02 יעקוביאן נ’ מדינת ישראל (לא פורסם). ראו גם פסק דינו של הנשיא אדלר בבית הדין הארצי לעבודה, ע”פ 1004/00 אלוניאל בע”מ ועמרי פדן נ’ מדינת ישראל, פד”ע לח, 488.

220 הגם שהוראה זו מגבילה במקצת את יכולת הנאתו של חייל ממופעי בידור בשבת, הרי שבשונה מהעמדה שהביע שמעון שטרית (’חופש המצפון והדת’, משפטים ג, עמ’ 493) דומה שאין לראות בהוראה זו כפייה דתית, שהרי אין לחייל ”זכות מוקנית“ ליהנות מפעילות בידורית בכלל, ובשבת בפרט. מקל וחומר שלא מוטלת חובה על מי שאינו שומר שבת לקיים או ליהנות מפעילות בידורית דווקא בשבת, ובוודאי לא מפעילות כזו שכרוכה דווקא בחילול שבת. וראו מירון (לעיל הערה 118), שם, עמ’ 12-13.

האוכל הצבאיים בשבת, ופקודה אחרת, פקודת מטכ"ל 34.0304 קובעת כי בכל יחידות צה"ל יקוימו בליל שבת וחג ארוחות ערב חגיגיות מסורתיות לשם יצירת הווי שבת וחג מסורתי.

קביעת "ימי מנוחה" שמבוססים בעליל על יסודות דתיים ולאומיים נעשתה כבר בדבר החקיקה הראשון של מדינת ישראל, בסעיף 18א לפקודת סדרי השלטון והמשפט, תש"ח-1948. אכן, כפי שנפסק פעמים רבות,²²¹ ברומה ל"חוקי יום ראשון" במדינות אחרות, אין לראות בהם כשלעצמם נורמה 'דתית',²²² וממילא גם פרשנותם ויציקת תוכנם לא יהיו בהכרח לפי הנורמות הדתיות.

1) עירובין

כחלק מהרצון לאפשר לשומרי מצוות לשרת בכל יחידות צה"ל, נקבע כבר בראשית ימיו של צה"ל כי במידת האפשר יוקם עירוב בכל מחנות ויחידות צה"ל.²²³

2) תנועת כלי רכב צה"ליים בשבת

הוראות מיוחדות נקבעו לעניין תנועת כלי רכב צה"ליים בימי המנוחה. לפי פקודת מטכ"ל 33.0231, "תנועת כלי רכב צבאיים אסורה בימים שנקבעו כשבתון רכב. שבתון יחל: בשבתות, בראש השנה, יום כיפור, יום א' בסוכות, שמיני עצרת, יום א' וז' דפסח, שבועות". עם זאת, בפקודה נקבע סייג שלפיו "כלי רכב אשר תנועתו בשבת הכרחית לביצוע משימה חיונית יורשה לנוע במשך שבתון הרכב לאחר שנהג רכב זה יצוייד באישור נסיעה בשבתון רכב".

על אף ניסוחה הכללי של הפקודה, והחלטה על כל "כלי הרכב הצבאיים", בפועל פקודה זו נאכפת בעיקר בתחומי המחנות הצבאיים, אך אינה נאכפת

221 ראו, למשל: ע"פ 217/68 יוראמקס נ' מדינת ישראל, פ"ד כב(2) 343.

222 והשוו מירון (לעיל הערה 118), עמ' 10.

223 על המאבק בעניין זה, ראו עדותו של הרב מרדכי פירון, מובא אצל נהרי (לעיל הערה 85), עמ' 61. היה מי שהציע שבשבת ירוכזו הדתיים במעין "גטאות" שבהם יוכלו לשמור את השבת בעוד שבשאר המחנות לא תישמרנה הלכות שבת, אך הצעה זו נשללה על הסף.

כאשר מדובר בכלי רכב צבאיים ה”צמודים” ל”זכאים” – המשרתים בצבא הקבע, בדרך כלל קצין מדרגה מסוימת (רס”ן או סא”ל) ומעלה.²²⁴ אלה עושים שימוש ברכבם הצבאי כרכב פרטי, ובשבתות ניתן לראות כלי רכב רבים כאלה נעים בכבישי הארץ.

3) הפעלת גלי צה”ל בשבת

כאמור בראש המאמר, אחת הסוגיות שעלו לדיון בראשית ימיו של צה”ל הייתה הפעלת גלי צה”ל בשבתות ומועדי ישראל. על פני הדברים, הפעלת התחנה בימי רגיעה אינה מוגדרת כ”פעולה חיונית” המותרת בשבת. למרות זאת, מתוך ”הסכמה שבשתיקה”, התחנה פעלה במשך עשרות שנים גם בשבתות ובימי המנוחה לאורך כל שעות היממה.

בראשית ימיה של התחנה, שהוקמה בשנת 1950, לא הייתה בעיה זו קיימת בשל לוח השידורים המצומצם יחסית של התחנה. התחנה שידרה רק מספר שעות ביום, ורק למן מלחמת יום הכיפורים ואילך החלה משדרת בכל שעות היממה.²²⁵ כיום, החלק ה”צבאי” משקף רק חלק קטן יחסית של שידורי התחנה, ועיקר שידוריה הם תוכניות אקטואליה, חברה, מוסיקה, תרבות, פנאי ובידור. התחנה בנויה למעשה כגוף ”דו מהותי”. מחד גיסא, מדובר ביחידה צבאית, הכפופה לפיקוד הצבאי ולהוראות ופקודות הצבא, אך מאידך גיסא מדובר בגוף תקשורתי הפועל בשוק תחרותי, וככזה עליו להיות מונחה על ידי עקרונות של ”חופש הביטוי” ו”זכות הציבור לדעת”, שאינם עולים תמיד בקנה אחד עם העקרונות המנחים את הצבא.

224 מבחינה פורמאלית, נקבע בתקנות כי גם על רכבים אלה יש מגבלות תנועה בשבתות ובמועדי ישראל. וכך נאמר בהן: ”אין להשתמש ברכב זכאות לצורכי היחידה בימי שישי או שבת או במועדים וחגים הקבועים בפקודות הצבא, בין שהיחידה פעילה באותם ימים ובין שאינה פעילה. אולם, מפקד בדרגת תא”ל, לפחות, מוסמך לאשר שימוש ברכבו של זכאי בימים אלה, ובלבד שהשתכנע, כי קיימות נסיבות מיוחדות המצדיקות זאת, לא יותר מפעם אחת ברבעון, למעט מקרים שבהם נמצא הזכאי בתורנות ביחידה. אישור, יינתן על גבי הטופס המובא בנספח ג; נמצא הזכאי בתורנות ביחידה ביום שישי או בשבת או במועד או בחג הקבוע בפקודות הצבא, ניתן יהיה להשתמש ברכבו לצורכי היחידה. שימוש זה יראה כשימוש בשעות הפעילות.”

225 ראו: מרדכי נאור, ’תקשורת בחאקי’, קשר 25 (1999), בעמ’ 59-60; גלי צה”ל כל הזמן (לעיל הערה 1).

עתירה לבג"צ שביקשה לבטל את הפעלת התחנה בשבת,²²⁶ בטענה שזו מנוגדת לפקודות מטכ"ל, השיגה את התוצאה ההפוכה. על מנת לשמר את מעמד התחנה, הוצאה הוראת פיקוד עליון (הפ"ע) שהחריגה את גלי צה"ל מכלל הצבא והתירה לעובדי התחנה, שאינם חיילים בשירות סדיר, לעבוד גם ב"ימי המנוחה", לרבות שבתות ומועדי ישראל, בדומה להחרגת העבודה ב"קול ישראל" ובשידורי הטלוויזיה הממלכתית בשבתות ובמועדים. פיתרון זה הוא דוגמה לדרך הפרגמטית שבה מהלכת סוגיית הדת והמדינה בצה"ל. מבחינה עיונית קשה מאוד למצוא היתר להפעלת התחנה בשבת, אך יצירת "מעקף" שמכשיר את הפעולה, ולו למראית עין, די בו כדי להשיג הסכמה שבשתיקה להמשך הפעלת התחנה.

III. חגים ומועדים

על מנת להבטיח את צביונם של ימי החגים והמועדים בצה"ל, ומתן אפשרות לחיילים שומרי מצוות לקיים את פולחנם, נקבעה בפקודות מטכ"ל שורת הוראות המתייחסת למועדים אלה. כך, למשל, קובעת פקודת מטכ"ל 34.0202, ש"למשך חג הסוכות תוקם ליד כל חדר אוכל צבאי סוכה לפי דיני ישראל.²²⁷ לכל חייל הרוצה בכך יאופשר לאכול בסוכה במשך ימי החג".

בכל יחידות צה"ל נערכים "סדרים" בליל פסח. לחיילים המשרתים ביחידות מבודדות או במוצבים רחוקים, הוכנו "ערכות ליל סדר" הכוללות את כל הדרוש לעריכת ה"סדר", ואף הוכנה "הגדה לשעת חירום" הכוללת נוסח מקוצר של סדר ההגדה הרגיל.²²⁸

באחת מפקודות מטכ"ל נקבע שכל ה"סדרים" הנערכים בצה"ל ייערכו רק בידי אנשים דתיים מבין חברי סגל הרבנות הצבאית או נציגי המאושרים.²²⁹ פקודה זו נועדה "לחסום" עריכת "סדרים" שלא בהתאם למסורת היהודית, ויש

226 בג"צ הפורום המשפטי, ראו לעיל, הערה 5. על תופעה זו של "עתירות בומרנג", שמביאות לתוצאה הפוכה מזו שאליה נתכוונו העותרים, ראו: אביעד הכהן, 'בתי המשפט ובג"ץ: תל פיות לתנועה הרפורמית?', אבינועם רוזנק (עורך), קובץ על התנועה הרפורמית, ירושלים תשע"ג [בדפוס].

227 יושם אל לב השינוי במינוח בין "תורת ישראל" לגבי דיני הכשרות, לבין "דיני ישראל" הנזכר כאן.

228 ראו: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ' 260-261.

229 מירון (לעיל הערה 118), 13.

בה ביטוי נוסף למונופול שהוקנה לרבנות הצבאית – בדומה לרבנות האזרחית מחוץ לצבא – על עריכת טקסים דתיים. נוהג דומה קיים לגבי הלוויית צבאיות שרק רב צבאי מותר בעריכתן (ראו להלן).

באחד הסדרים המפורסמים בתולדות צה”ל, שנערך בשבט בשנת 1954, וחל במוצאי שבת, נעשה ניסיון על ידי הרמטכ”ל דאז, משה דיין, להזמין עשרות שרים ודיפלומטים, ולשלב זמרת עם ליווי של כלי נגינה. הרב גורן, שחש מפני חילול החג, עמד על כך שתכנית זו תבוטל ובסופו של דבר, בין השאר לאחר שגם בן גוריון התערב בסוגיה, נמנע חילול חג גדול.²³⁰ במסגרת “חופש הדת”, ניתנה חירות לכל חייל לצום או להימנע מצום ביום הכיפורים ובשאר הצומות.²³¹ עם זאת, פקודות מטכ”ל יוצאות מנקודת הנחה שכל החיילים צמים, ורק ‘ברירת המחדל’ היא חיילים שאינם צמים, שלגביהם נקבע בפקודות כי “תוכן מנת מזונם בערב יום הכיפורים”. חירות זו ניתנה גם ביחס להשתתפות באמירת הסליחות. וכך מורה אותנו פקודת מטכ”ל 34.0203: “מפקדי היחידות יאפשרו לכל חייל הרוצה בכך להשתתף בכל התפילות ואמירת הסליחות של הימים הנוראים”. הוראה מיוחדת נקבעה לגבי תשעה באב, וכך נאמר בה: “משך שעות הצום אין לקיים במחנות הצבא שעשועים כולל קולנוע, קונצרטים, הצגות או מסיבות. מזנוני שק”ם יהיו סגורים. בלילה אור לט’ באב אחרי כניסת הצום לא תוגש ארוחת ערב במחנות הצבא”. דומה שהוראה אחרונה זו, משונה בתוכנה, נובעת יותר ממניעים ‘לאומיים’,

230 לתיאור של ליל סדר זה, ראו: מיכלסון (לעיל הערה 58), עמ’ 96-98, והשוו למתואר אצל הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’ 245-246. ראו גם בעוז ובתעצומות שם, עמ’ 118-126, תיאור של ליל הסדר הראשון בצה”ל, פסח תש”ח, שאף הוא מתואר באופן מוגזם ולא אמין.

231 לשם השוואה, חיילים יהודיים המשרתים בצבא ארה”ב רשאים לצום ביום הכיפורים, ולחיילים מוסלמים ניתנות הקלות באימונים פיזיים בימי צום הרמדאן, ומאפשרים להם לשנות את סדר יומם כך שיוכלו לאכול בשעת השקיעה. ראו סטולמן (לעיל הערה 8), עמ’ 18 והפניה שם. עם זאת, במקרה אחד סולקו שני בני זוג חיילים יהודים מאחד הקורסים של המודיעין האמריקני, לאחר שנעדרו – ללא רשות – משיעורים שניתנו לחיילי הקורס בעיצומו של יום כיפור. לשניים הותר להימנע מגעילת נעלי עור והבעל נפטר מחובת הגילוח, אך השניים חויבו להופיע לכל השיעורים שניתנו בקורס באותו יום. ראו סטולמן, שם, עמ’ 19 והערה 103.

של הבעת ביטוי חיצוני לאבל הלאומי, מאשר ממניעים 'דתיים'-הלכתיים, שכן לפי ההלכה אין מקום להבחין לעניין הצום בין ליל תשעה באב ליומו.²³²

IV. "מסע התעוררות" בחודש אלול

אחת ההוראות המיוחדות שנקבעו בתחילה, אך שונו ברבות הימים, היא הוראה שאינה שייכת ל'גרעין הקשה' של שמירת ההלכה אלא יש בה ביטוי לרצון הרבנות הצבאית להרחיב את מוטת כנפי פעילותה גם לתחומים של "העמקת התודעה היהודית", ובלשון פחות 'מכובסת': חינוך למצוות במובן הרחב. בפקודה המקורית הודגש כי הפקודה היא "חובה על כל חיילי צה"ל", ניסוח המבטא את חשש מנסחיה מלכתחילה שהפקודה לא תיאכף. וזו לשון הפקודה המקורית:

פקודת מטכ"ל 340.20.2:

מסע התעוררות: מדי שנה ייערך בכל יחידה בצה"ל מסע התעוררות על ידי הרבנות הצבאית הראשית בתקופה שבין ראש חודש אלול ויום הכיפורים בו יוסברו ערכי הימים הנוראים ומועדי ישראל. ההשתתפות במסע ההתעוררות חובה על כל חיילי צה"ל.²³³

"מסע ההתעוררות" זה, שחייב את השתתפותם של כלל חיילי צה"ל, עורר לא פעם התנגדות עזה מצד המפלגות הליברליות. ביטוי לכך ניתן בשאילתה שהגיש בכנסת ח"כ יעקב ריפתין, איש מפ"ם, שטען כי יש בכך כפייה דתית.

232 לעניין מקומו של ט' באב במדינת ישראל מחוץ לצה"ל, ראו: חוק איסור פתיחת בתי עינוגים בתשעה באב (הסמכה מיוחדת), תשנ"ח-1997. בהקשר זה נסיף כי בהוראות מטכ"ל אכ"א 344 חטיבת פרט ענף תנאי שירות, חוזר של חופשות קבע – חלקי ימי פעילות וערבי חג סעיף מס' 6 נקבע לאמור: "העדרות לרבות צום ט' באב תחושב על חשבון חופשתו השנתית של החייל" (החייל רשאי לצום ביחידה, או אז ישוחרר מכל פעילות ויום זה לא יחושב כיום חופשה).

233 לפי נוסח הפקודה היא חלה על כלל חיילי צה"ל (גם לא יהודים!). חובה זו, כמו גם קיומה בסמוך לימים הנוראים דווקא, גררה עמה טענות בדבר "כפייה דתית". ראו מירון (לעיל הערה 118), עמ' 14. אכן, לימים שונתה הפקודה והיקפה צומצם. לעניין זה ראו: מלצר (לעיל הערה 9), עמ' 41. יש לציין כי עתירה דומה שהגישו צוערים בארה"ב, שביקשו לפטור אותם משיעורי דת נדחתה בנימוק ששיעורים אלה מאפשרים לחייל לשפר את תפקודו כמפקד ואת מוסריותו. ראו: Anderson v. Laira, 316 F. Supp. 1081.

סגן שר הביטחון שמעון פרס השיב ש“הפקודה אינה מחייבת את החייל לנקוט כל פעולה שהיא פרט לשמיעת דברי הסבר על ערכי הימים הנוראים ומועדי ישראל”, ולכן אין לראות בה כפייה דתית. עוד הוסיף סגן השר כי “פעולת הסברה זו הינה מקבילה לפעולות ההסברה הנערכות בנושאים אחרים על ידי קצין חינוך ראשי ואף בהן חלה חובת ההשתתפות על כל חיילי צה”ל”.²³⁴

על פני הדברים, ניתן להצדיק קיומו של “מסע” זה כפעולה שתכליתה לאומית ולא דווקא דתית, בדומה להרצאות בנושאי חינוך או לשיעורי תנ”ך ותושב”ע במערכת החינוך הממלכתית האזרחית.

V. תפילה ובית כנסת

כאמור לעיל, אחד התפקידים הראשונים שהוטלו על הרבנות הצבאית היה “פיקוח על סדרי התפילה”. מכוח סמכות זו הקימה הרבנות הצבאית עשרות בתי כנסת, תוך שיתוף פעולה עם אגף הלוגיסטיקה בצה”ל, וסיפקה להם תשמישי קדושה כגון ארונות קודש, ספרי תורה, סידורים ומחזורים. פקודות המטכ”ל מסדירות את זכותו של חייל דתי המבקש להתפלל לעשות כן, וקוצבות לכך זמנים. הפקודה קובעת כי הזמן לתפילת שחרית ייקבע בסדר היום של היחידה ושאר החיילים יועסקו באותה עת בתעסוקה אחרת.²³⁵ פרט לאימונים, התעמלות או סידורים אישיים.²³⁶

234 דברי הכנסת מיום י”ב בכסלו תשכ”ה (17.11.64), עמ’ 363.

235 למותר לומר שהסדרים שונים אלה (וגם שכמותם, דוגמת ההיתר לחייל שומר מצוות להימנע מגילוח ותספורת בימי ספירת העומר, או מהיתר גילוח באבקת גילוח רק אחת ליומיים – ראו פקודת מטכ”ל 33.0118) יוצרים חוסר שוויון בין חיילים שונים באותה יחידה ועשויים לגרור אחריהם תרעומת רבה.

236 מירון (לעיל הערה 118), עמ’ 17. בראשית הדרך הובע חשש כי תימנע מחייל דתי הזכות להתפלל אך חשש זה הופרך. ראו: נהרי (לעיל הערה 85), עמ’ 60-61, ועדותו של הרב מרדכי פירון, שם; דברי הכנסת, כרך 2, עמ’ 1068; 1561. בארה”ב נפסק כי כפיית חייל להשתתף בתפילה מנוגדת לחוקה. ראו: Leroy F. Foreman, “Religion Conscience and Military Discipline”, 52 Mil. L. Rev. 77 (1971), p. 99, המובא ע”י מירון, שם. לעומת זאת כאשר דובר על צוערים שידעו מראש כי הקורס כולל השתתפות בתפילה, נקבע שהדבר כשר מבחינה חוקתית. ראו פס”ד אנדרסון המצוטט לעיל.

בנוסף, מספק צה"ל תשמישי קדושה שונים כגון טלית, ציצית ותפילין וסידורי תפילה לחיילים המצעונינים בכך. אכן, גם בעניין זה מתנהלים כל בתי הכנסת בצבא באופן אחיד, לפי ההלכה האורתודוקסית.

בעבר, היה ניסיון של הרב גורן לקבוע "נוסח תפילה אחיד"²³⁷ שיחייב את כל הצבא. נוסח זה אינו אלא "נוסח ספרד" הנהוג במסורת החסידית, שעמה נמנה גם הרב גורן בעצמו.²³⁸

הרב גורן ביקש לכפות את הנוסח על כלל בתי הכנסת בצה"ל, מתוך מחשבה שלא יהיה ניתן להקים בכל מחנה בית כנסת שבו יתפללו לפי מנהגי כל עדה ועדה. ביטוי לניסיון זה, שלא צלח, ניתן בהקדמה לסידור: "בצה"ל נקבע נוסח ספרד דהיינו נוסח האר"י כנוסח הקבוע לכל בתי הכנסת הצבאיים... ועם הדפסת הנוסח של סידור זה, הרי הנוסח הזה של הסידור הוא הקבוע והמחייב בכל בתי הכנסת בצה"ל".²³⁹

על פני הדברים, פקודה מעין זו, כשהיא חלה גם על חייל המתפלל באופן פרטי ולא על שליח הציבור (שאז אולי ניתן להצדיק שימוש בנוסח אחיד מטעמי אחידות ומניעת מחלוקות) מנוגדת לעקרונות היסוד של החירות ושל חופש הדת.²⁴⁰ ניסיון זה לא צלח וברבות הימים, בעת כהונתו של הרבצ"ר גד

237 חובת התפילה בנוסח זה נקבעה בתקנון בתי הכנסת הצבאיים בצה"ל, שהוצא מכוח סעיף י"ב לפקודת מטכ"ל 34.0301; ראו מירון (לעיל הערה 118), עמ' 18. וראו עוד: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ' 262-263.

238 ניסיון לקבוע "נוסח אחיד" של תפילה לא צלח גם מחוץ לצבא. עם זאת, ברבות השנים נעשו ניסיונות מתונים יותר שלא ביכרו מסורת אחת על פני רעותה אלא ניסו ליצור נוסח "משולב", שבו שולבו יחדיו כמה נוסחים. כך למשל בסדר הסליחות "לשמע אל הרינה ואל התפילה" שהוציאה ישיבת הקיבוץ הדתי במעלה גלבוע.

239 על ניסיון זה ראו נהרי (לעיל הערה 85), עמ' 70-71; קובץ פסקי הלכות צבא, בהוצאת הרבנות הצבאית, תשכ"א, עמ' 9; יוסף תבורי, 'התפילה ביובל הראשון של מדינת ישראל', בתוך: צ"א שטיינפלד (עורך), חקר התורה שבעל פה בחמישים שנות המדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 79-80. על ניסיון הרב גד נבון לשמר נוסח זה, ראו נהרי, שם, הערה 48. וראו עוד: אביעד הכהן, "מיהו אשכנזי? מיהו ספרדי? מיהו חרדי? הלכה, משפט ובית המשפט כמשקפי זהות ומכונניה", בתוך: זהות יהודית (א' מעוז וא' הכהן עורכים), תל אביב תשע"ד, עמ' 127 והערה 2 שם.

240 לעניין זה ראו פסק דינו של בג"ץ בפרשת עמנואל, בניסיון לכפות על תלמידות "ספרדיות", בין השאר, תפילה בנוסח אשכנזי ובהכרה אשכנזית. ראו: בג"ץ 1067/08 נוער כהלכה ויואב ללום נ' משרד החינוך ואח', ניתן ביום 6.8.09 [2009].

נכון, הוציא צה”ל לאור גם מחזורי תפילה בנוסח עדות המזרח. הלכה למעשה, בכל בית כנסת צבאי נקבע הנוסח לפי נוסחו של הש”ץ שעובר לפני התיבה. בהקשר זה נוסף כי אחד החידושים שאפיינו את כהונת הרב גורן ברבנות הצבאית היה חיבורן של תפילות מסוגים שונים: תפילת הדרך לצנחן,²⁴¹ תפילה לפני יציאה לקרב,²⁴² הגדה של יום העצמאות²⁴³ וכיוצא בהן.

VI. פעולות “הווי דתי” ולימודים תורניים

לצד ‘מסע ההתעוררות’ של ימי אלול, עוגנה בפקודות מטכ”ל השתתפותם של חיילים ב’פעולות הווי דתי’. וכך מורה אותנו פקודת מטכ”ל 34.0303: “ימי עיון – הרבנות הצבאית הראשית תערוך אחת לשלושה חודשים השתלמות תורנית תלת יומית לחיילים דתיים ביחידות צה”ל”.

לפקודה זו נלוותה הוראה שניתנה על ידי סגן הרמטכ”ל ולפיה במידה וקיום יום העיון יהיה נוגד ביצוע תכנית האימונים – ישוחררו החיילים הדתיים מהאימונים.

על פניה, בפקודה זו יש אפליה של חיילים רק בשל שיקולים דתיים, ולכאורה היא מנוגדת לעקרונות של שוויון. יש בה ביטוי לשיעור ההולך וגובר של בוגרי ישיבות תיכוניות, ובעיקר חיילי ישיבות ההסדר והמכינות הקדם-צבאיות, ובמיוחד ביחידות הלוחמות שבו, שהגבירו את דרישתם למתן תגבור בלימודים תורניים מדי כמה חודשים.

ומכל מקום, ההשוואה שבין פעולות הרבנות הראשית בתחום “העמקת התודעה היהודית” לבין חיל חינוך אינה מקרית. ברבות השנים, הרחיבה הרבנות הצבאית את פעולותיה בתחום ה’חינוך’, במשמעותו הרחבה, ויצרה תחרות של ממש לפעולות חיל החינוך בתחום זה. לצד מטה הרבנות הצבאית הוקמה “מדרשה תורנית”, שאליה גויסו עשרות רבות של מרצים, המעבירים השתלמות ב’תודעה יהודית’ לרבבות חיילים מדי שנה. כאשר הונפה חרב הקיצוצים על צה”ל, החל צה”ל מתקשר עם גורמים חוץ-צה”ליים לקיום פעילות זו.

241 תפילה זו חיבר הרב גורן בלילה שלפני צניחתו הראשון, בקורס הצניחה שבמהלכו שבר את רגלו. וראו: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’ 244.

242 וראו: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’ 269.

243 ראו מישלוב, השקפתו (לעיל הערה 38), עמ’ 103.

לנוכח טענות בדבר הצורך בפלורליזם חינוכי, ושמירה על עקרון השוויון, הרחבת הפעילות והתקשרותו של חיל החינוך גם עם גופים חוץ צה"ליים הביאה לכך שהפעילות מתקיימת על ידי עשרות גופים שחלקם אינם נמנים עם הזרם האורתודוקסי או מקיימים פעילות בגוון שונה לחלוטין מזה שהוכתב עד אז באופן בלעדי על ידי הרבנות הצבאית. הרבנות הצבאית, מכל מקום, ממשיכה להקפיד על כך שבאירועים המאורגנים על ידה ירצו רק מרצים מהזרם האורתודוקסי, דבר שעל פניו יוצר חשש לאפליה על רקע של השקפה דתית. במהלך השנים הובעה בכנסת תרעומת כלפי קיום השתלמויות לחיילים שמתקיימות בין השאר בישיבות לחוזרים בתשובה. צה"ל הכחיש זאת, אך אישר שמתקיימות הרצאות ב"נושאי יהדות". כמו כן אישר שבמקרים חריגים אכן מתקיימים ביקורי חיילים בישיבות, אך זאת רק כפעילות רשות.²⁴⁴ לצד זה, הובעה גם תרעומת על כניסתם של אנשי דת שאינם אנשי הרבנות הצבאית, וחלקם אף לא שירת בצבא, למחנות צה"ל, בעוד שכניסתם של אנשים אחרים שאינם אנשי דת נמנעת.²⁴⁵

VII. הרשאה למתן גט

פקודה מיוחדת מסדירה את אחד הנושאים הרגישים ביותר בצה"ל, ונועדה למנוע מצב של עגינות אישה כאשר בעלה החייל נעדר במלחמה ולא נודע מה היה לו. פקודה זו חלה על חיילים נשואים בלבד, ומשום שמספרם נמוך יחסית, אין היא ידועה ברבים. הפקודה מבוססת על מנהג עתיק יומין שנהג בצבאו של דוד המלך. וכך מורה אותנו הפקודה:

פקודת מטכ"ל 34.0402 – הרשאה למתן גט

על מנת למנוע עגינותה של אשה במקרה של מות בעלה החייל בלי הוכחות ברורות היכולות לשמש בבתי הדין כעדות מספקת של מותו, זקוק כל חייל נשוי לסידור הרשאה למתן גט לאשתו (טופס 821). הרשאות למתן גט אפשר לסדר באמצעות כל רב צבאי.

דומה שלא במקרה נוסחה הפקודה בלשון מעורפלת, ולפיו "זקוק החייל

244 ד"כ מיום 14.1.81, עמ' 1186.

245 ראו לעיל, ליד הערה 179.

הנשוי” לסידור ‘גט הרשאה’, ולא בלשון מצווה או כופה. בפועל, פקודה זו כמעט שאינה נאכפת.

VIII. חירות הלבוש והתספורת

אחת ההוראות המעניינות שמקורן ביחסי הגומלין שבין הדת והמדינה נוגעת ללבוש האחיד ולדרך התספורת. כידוע, ‘חירות הלבוש והתספורת’ היא חלק מחירותו של אדם, ויש הרואים בה אף ביטוי איתן של חופש הביטוי. עם זאת, המסגרת הצבאית מדגישה את הצורך בתלבושת אחידה, והוא הדין לכל סממן חיצוני. במסגרת זו נקבע ‘קוד לבוש’ קפדני ומחמיר, הנוגע הן למדים הצה”ליים, הן לתספורת²⁴⁶ והן לענידת פריטי לבוש נוספים כגון עגילים ושרשראות.²⁴⁷

למרות כל אלה, הותר לחיילים דתיים לחרוג מההוראות הרגילות. וכך מורה אותנו פקודת מטכ”ל בעניין זה:

פקודת מטכ”ל – 33.0118: תספורת, פאות וזקן
שערות ראשו של חייל תהיינה קצרות. אורך הפאות לא יעבור
את קו גובה העין. חייל דתי רשאי להאריך פאותיו.
חייל יהיה רשאי לגדל זקן. מפקד יחידה רשאי להורות על גילוח
זקן אצל חייל שלא מגדל את הזקן מטעמי דת אם נוכח שהזקן
לא הולם את ההופעה הצבאית הנאה.²⁴⁸

246 עתירות שהוגשו נגד פקודת מטכ”ל בעניין זה, בנימוק של חירות ביטוי, נדחו על הסף. ראו: בג”ץ 546/01 סבן נ’ שר הביטחון, 26.7.01; ולאחרונה ממש: בג”ץ 761/13 עומרי דובוסק-כהן נ’ משרד הביטחון, 20.2.13.

247 כפי שציינ מירון (לעיל הערה 118), עמ’ 18 והערה 114, ההקפדה על תספורת וגילוח מקובלת בצבאות שונים והיא חלק מהחינוך למשמעת צבאית, סדר ואחידות. ראו: Hough v. Seaman, 493 F. 2d 298 (1974). במקרה זה בדק בית המשפט את חוקיות האיסור על חבישת פאה נוכרית בצבא ארה”ב וקבע שבמסגרת הצבא ניתן להטיל מגבלות כגון אלה, אך יש לעשות כן בצורה מידתית. מאחר שבעלי קרחת הורשו לחבוש פאה נוכרית, אין להפלות לרעה חיילים בעלי שיער ארוך המבקשים לחבוש פאה כדי להימנע מגילוח שערם והותר אף להם לחבוש פאה.

248 להשלמת התמונה נציין שכחלק מיצירתו ההלכתית הענפה בדיני צבא ומלחמה, התיר הרב גורן לחיילי צה”ל לגלח את זקנם ולהסתפר ביום העצמאות, למרות שזה חל בימי ספירת העומר. ראו מישלוב, השקפתו (לעיל הערה 38), עמ’ 103.

בפקודה אחרת, פקודת מטכ"ל 34.0207, הותר לחיילים דתיים להימנע מתספורת וגילוח בימי ספירת העומר, בתקופת "בין המצרים", בין י"ז בתמוז לט' באב, ובתקופה שבה הוא חייב במנהגי אבלות.²⁴⁹ פקודה נוספת מתירה לחייל דתי שנמנע משימוש בתער או במכונת גילוח ומשתמש כתחליף להם באבקת גילוח להתגלח רק אחת ליומיים.

על פני הדברים, יש במקצת הוראות אלה אפליה בין חייל דתי לבין חייל לא דתי,²⁵⁰ שמגדל את זקנו מטעמי אסתטיקה ורואה בזקנו חלק מכבודו כאדם.²⁵¹

קיים גם ספק בשאלה עד כמה ההלכה היהודית המסורתית מחשיבה את גידול הזקן כ"מצווה" דתית²⁵² ממש, ודומה שנכון יותר יהיה לראות בו רק נוהג מקובל²⁵³ ותו לא. זאת, לעומת דתות וכתות אחרות, בהן נחשב גידול הזקן למצווה דתית ממש. כך, למשל, אצל הסיקים שנאסר עליהם לגלח את השיער בכל חלקי הגוף.

249 סעיף ד' לפקודת מטכ"ל 33.0118. למותר לומר שחיילים שומרי שבת נפטרו מחובת הגילוח בשבת ובמועדי ישראל. בשנת תש"ח פנו הרבנים הראשיים לישראל הרצוג ועוזיאל לשר המשטרה בבקשה שיפטור את השוטרים מחובת הגילוח בשבת. ראו: הרב שמואל כ"ץ, יומן פעילות (לעיל הערה 27), עמ' 1319.

250 ראו מירון (לעיל הערה 118), עמ' 18. מירון מבחין בצדק בין הפקודה הפוטרת חייל אבל מתספורת וגילוח, שאין לראותה כהפליה אסורה אלא כאבחנה מותרת, לבין הפקודה המתירה לחייל המתגלח באבקת גילוח לעשות כן רק אחת ליומיים מטעמי נוחות. כאשר מדובר ב'נוחות' גרידא, יש להחיל נורמה זהה גם על חייל שמבקש לעצמו נוחות שלא מטעמים שבדת.

251 ואכן, בשנת 2001 פנה ח"כ אילן גילאון, בעל זקן בעצמו, לרמטכ"ל ותבע לבטל את הפקודה שלפיה לחיילים מותר לגדל זקן רק מטעמי דת או בריאות. ח"כ גילאון טען כי מדובר בפגיעה חמורה בחופש הפרט ובהפליה על רקע דתי, אך טענתו לא נתקבלה.

252 בתורה נאסרו תספורת הזקן והפאות, אך רק בתער ולא באמצעים אחרים כגון משעי או מספריים. בתורת החסידות וזו המיוסדת על ספרות הסוד הוענקה לזקן משמעות רבה, מיסטית בעיקרה. לעניין זה ראו: אלימלך הורוביץ, 'על משמעויות הזקן בקהילות ישראל במזרח ובאירופה בימי-הביניים ובראשית העת החדשה', פעמים 59 (אביב תשנ"ד), עמ' 124-148. וראו עוד: הרב איתמר מחפוד, קדושת ישראל, יבנה תשס"ה.

253 בדומה לנהוג בקרב כתות מוסלמיות קיצוניות, או בקרב בני כת ה"אמיש" שמגלחים את שפמם ומותירים את זקנם. בקרב בני כתות דתיות מסוימות, גידול הזקן אסור וחלה חובה דתית לגלחו.

עם הגברת קצב גיוסם של חיילי הנח”ל החרדי, התרבה גם מספר החיילים שמגדלים פאות ארוכות, וכיום זו תופעה שאינה נדירה בחלק מהיחידות. על אף שהצבא דורש אחידות בהופעה החיצונית, ומסיבה זו אוסר גם על חיילים לגדל שיער ארוך, על חיילות לענווד תכשיטים בולטים, וכמובן קובע הוראות שונות שונות ביחס למדים והופעה חיצונית שנועדו ל”תכלית ראויה”, ייתכן שאבחנה על רקע דתי במקרה זה היא בעייתית.²⁵⁴

בצה”ל הותרו, כדבר שבשגרה, חבישת כיפה ולבישת ציצית, אם כי הושמעו בעבר קולות הקוראים להציב סייגים לגודל הכיפה והסוג שלה.²⁵⁵

במקרה אחר, סירב הצבא לתת פטור לחיילים חרדים המשרתים במסגרתו מלבישת מדים בדרך אל הבסיס וממנו. חיילים אלה טענו שלבישת המדים בשכונות חרדיות גורמת להתנכלויות כלפיהם, וזאת בשל היחס העוין ברחוב החרדי לצה”ל. אשת אחד החיילים שהגיש בקשה לפטור ממדים טענה שבני משפחתה תומכים בהם כלכלית, אך לא יודעים שבעלה משרת בצבא, ואם ידעו על כך, יפסיקו את תמיכתם והדבר יוביל לנידוים מהמשפחה. בנוסף, נטען כי מנהלי תלמודי תורה אינם מקבלים ילדים שאביהם משרת בצה”ל, וכמעט בכל פעם שהוא חוזר הביתה, צעירים חרדים בשכונה יורקים עליו, מקללים אותו ומאיימים עליו.²⁵⁶

מצב מעניין בסוגיה זו קיים בצבא ארצות הברית. כיום, כל היחידות הצבא האמריקני אוסרות על גידול זקן.²⁵⁷ זאת, לעומת מלחמת האזרחים שבה, לדברי אחד העדים, “היה קשה למצוא תמונה של גנרל נטול זקן...”.

254 לסוגיה זו ראו בג”צ 4919/90 הרב חיים מילר ועיריית בני ברק נ’ שר הביטחון, פ”ד מה(2)293; בג”צ 205/94 עקיבא נוף נ’ משרד הביטחון, פ”ד נ(5)449. על הזכות לגדל זקן בבית הסוהר, ראו פסק הדין האמריקני: Helbrans v. Coombe, 890 F. Supp. 227, S.D.N.Y. 1995.

255 כך, למשל, הועלתה קריאה לאסור על חבישת כיפות צמר לבות גדולות מסוג אלה שחובשים חסידי ברסלב. ראו: <http://www.shavuz.co.il/regular/article.asp?artid=961&secid=1145>. במקרה זה הנימוק נעוץ בצורך לשמור על אחידות והופעה “מכובדת”, בדומה לאיסורי לבוש אחרים דוגמת גזרה “נמוכה” במכנסיים. 256 לעניין זה ראו: <http://www.kikarhashabat.co.il/> בקשת-חרדים-לפטור-מדים-נשללה.html.

257 סייג לכך ניתן בהוראות המתירות גידול שפם בתנאי שיהיה קצוץ ומסופר כראוי. לפי ההוראות, אסור לשפם לכסות את השפה העליונה, או לחרוג מקו אנכי שעולה מקצות הפה (...). כאשר מדובר בצורך רפואי, כגון במקרה של מחלת עור, הותר גידול זקן אך

יש הרואים את הרקע להדרת הזקן מהצבא האמריקני בתקופת מלחמת העולם הראשונה, כאשר נוצר צורך בחבישת מסכות גז, והזקן נתפס כגורם המפריע לחבישתו.²⁵⁸ אחרים תולים זאת בגיוס מאסיבי של חיילים מערי השדה, שיצרו חשש להתפתחות מחלות והביאו לדרישת גילוח הזקן ולתספורת קצרה מיד עם הגיוס. מכל מקום, בתקופת מלחמת העולם השנייה נאסר גידול הזקן לחלוטין מטעמים שבהיגיינה, אחידות ומשמעת. בין השנים 1970-1984 התיר הצי האמריקני למשרתים בו לגדל זקן, אך האיסור הושב על כנו. במקרים חריגים בלבד הותר גידול זקן מטעמים דתיים, אך גם זאת רק לפרק זמן קצוב ובתנאי שההיתר יתבטל מאליו במידה ויש בו כדי לפגוע בתפקודו הצבאי של החייל. הקלה נוספת ניתנה לרבנים המשרתים במילואים בצבא האמריקני, שלא נדרשו לגלח את זקנם, ובלבד שמשך שירותם במילואים הוא קצר יחסית. אכן, בדומה לפסק הדין בעניין גולדמן (פסק הדין בעניין חבישת כיפה בצבא האמריקני, ראו להלן), גם בעניין גלר נ' מזוכיר ההגנה, עלתה שאלת ההתנגשות שבין חופש הדת לבין רצון הצבא לשמור על אחידות בהופעתם החיצונית של החיילים.

במקרה זה, גידל רב בחיל האויר האמריקני זקן באין מפריע. לאחר שבע שנות שירות התבקש לגלחו. בנסיבות המיוחדות של המקרה נפסק כי יוכל להשאיר את זקנו מגודל. פסק הדין נומק, בין השאר, בכך שהרב המזוקן שירת קודם לכן במשך תקופה כה ארוכה ולנוכח העובדה שהצטרף לשורות חיל האויר למטרות אספקת שירותי דת.²⁵⁹ במקרה אחר ביקש הרב מנחם שטרן להתגייס לשורות הצבא האמריקני כרב צבאי מבלי שיאלץ לגלח את זקנו. משבקשתו לא התקבלה, עתר לבית המשפט בטענת הפליה,²⁶⁰ ולבסוף אושרה בקשתו.

רק באורך שדי בו כדי להשיג את התכלית הרפואית. כמו כן הותר גידול זקן בנסיבות מיוחדות, כגון לחיילי ארה"ב שהוצבו באפגניסטן, שם הזקן המגודל עשוי להקל על אנשי הצבא להתערות בסביבה ולעורר פחות ניכור וחסד.

258 להשוואה ראו פסק הדין בעניין חיים מילר, לעיל הערה 254. במקרה אחד, נדרש רב צבאי במילואים, יעקב גולדשטיין, ששירת במסגרת כוחות ארה"ב במלחמת המפרץ וקיבל היתר מיוחד לגדל זקן, להוכיח כי זקנו לא יפריע לו בחבישת מסכת גז, אם יודק לכך, והוא עמד במשימה.

.Geller v. Secretary of Defence, 432 F. Supp. 941 (D. Conn. 1977) 259

.Stern v. Secretary of the Army, 699 F.2d 260

השוואה מעניינת לעניין זה יכולה לשמש פסיקה המתייחסת לגידול זקן בבתי סוהר, שגם בהם נדרשת אחידות ואכיפת משמעת על כלל הסוהרים והאסירים.

בפסק דין אחד שניתן בארצות הברית נקבע כי הוראה שהופיעה בהנחיות בתי הסוהר ומנעה גידול זקן היא בלתי חוקתית.²⁶¹ כך היה גם במקרה של נוהל משטרה שקבע איסור על גידול זקן פרט למקרים שמצדיקים זאת מבחינה רפואית. נקבע כי הטלת איסור כזה על מי שמבקש לגדל זקן מסיבות דתיות, מפרה את התיקון הראשון לחוקה העוסק בחופש הדת.²⁶²

במקרה אחר נקבע כי תקנה שהגבילה אורכו של זקן היא חוקתית ואין בה כדי למנוע מהעותר להמשיך ולקיים את מצוות דתו.²⁶³

גם בפס”ד פרידמן נקבע כי תקנות בית סוהר שאסרו על גידול זקן אינן בלתי חוקיות, לאור תכליתה הראויה של ההוראה: יש אינטרס לגיטימי לרשויות למנוע הסתרת תווי פניו של אסיר במקרה של בריחה.²⁶⁴ כך היה גם בפסק דין נוסף שקבע כי תקנות בית סוהר שמכוונו נאסר על אסיר מוסלמי לגדל זקן או להתאסף עם חבריו לשם תפילה משותפת בין כותלי הכלא אינן פוגעות ביכולתו לקיים את מצוות דתו.²⁶⁵

סוגיה זו של התנגשות בין חופש הדת ורצון חיילים להשתמש בפריטי לבוש שיש בהם סממנים דתיים לבין הרצון לשמור על הפרדה בין דת למדינה ועל הופעה אחידה בצבא עלתה במלוא עוזוה בארצות הברית (ראו להלן). סוגיה זו כוללת סממנים דתיים שונים בפריטי לבוש, כגון ענידת “תג יחידה” ועליו צלב, מגן דוד או חצי סהר.

מעבר לסמלים ולתגי היחידה, הותר בהוראות הצבא האמריקני לבני הדתות השונות ללבוש פריטי לבוש בעלי סממנים דתיים בשעת התפילה. לעתים, הצבא עצמו מנפיק פריטי לבוש כאלה.²⁶⁶ עם זאת, שלא בשעת התפילה הותר לחיילי צבא ארה”ב ללבוש פריטי לבוש בעלי סממנים דתיים רק “מתחת

.Moskowitz v. Wilkonson, 432 F. Supp. 941 (D. Conn. 1977) 261

.Police Newark lodge No. 12 v. City of Newark, 170 F. 3d 359 (3d Cir. 1999) 262

263 Fromer v. Scully, 874 F 2d 69 (2nd Cir. 1989). בחיל האוויר האמריקני הותר במקרים מסוימים גידול זקן, וזאת בתנאי שאורכו לא יעלה על רבע אינץ’.

.Friedman v. State of Arizona, 912 F. 2d 328 (9th Cir. 1990) 264

.Umar v. Scott, 991 cS.W. 2d 512 (Tex. App. 1999) 265

266 ראו להלן טקסט ליד הערה 330 ואילך.

לתלבושת הצבאית ובתנאי שאינם נראים לעין או בולטים". כך, הותר ליהודים ללבוש יציאת מתחת לבגדים ולחיילים מורמונים הותר ללבוש הלבשה תחתונה לבנה הנהוגה בקהילתם כמעין "הגנה" סמלית מהרוע שבעולם. במקרים מסוימים הותרה גם לבישת פריטי ביגוד עליונים כל עוד הם נקיים ואינם בולטים בצורתם, מראם, או צבעם. לעתים הותרה חבישת כיסוי ראש בתנאי שצבעיו וצורתו מתמזגים עם שאר פריטי הלבוש של המדים הצבאיים ובתנאי שאין עליהם כל כיתוב או סמל כלשהו. הותרה גם ענידת תכשיטים שעליהם סמלים דתיים, כגון שרשראות צוואר, בתנאי שאינם בולטים יתר על המידה ואינם מפריעים לתפקודו השוטף של החייל. כתובות קעקע על הגוף שיש בהם מסרים היכולים לעורר חוסר נוחות דתית אסורים בתכלית, ואם חייל נושא אותם על גופו עליו להסיר אותם על חשבוננו, ובמקרים מסוימים הוא צפוי לעמוד לדין משמעתי, עד כדי הדחה מהשירות.

ביטוי לגישה המאפיינת את ארצות הברית בעניין זה, ניתן בפסק הדין המפורסם בעניין גולדמן.²⁶⁷ בפסק דין זה, פסק בית המשפט העליון האמריקני שסירוב הצבא לאפשר לגולדמן, רב אורתודוקסי, לחבוש כיפה בעת שירותו בצבא כפסיכולוג בחיל האוויר,²⁶⁸ אינה מהווה פגיעה בתיקון הראשון לחוקה מאחר שחופש הדת לא נועד לאפשר פגיעה באחידות הצבאית. על פסק דין זה נכתבה ספרות ענפה, והוא זכה גם לביקורת לא מעטה.²⁶⁹ בעקבות פסק הדין נעשה בקונגרס מאמץ לתקן את החוק כך שיתיר חבישת כיפה שאינה בולטת מדי בצבעה, גודלה או צורתה.

267. *Goldman v. Weinberger*, 106 S. Ct. 1310, 475 US 503 (1986)

268. באופן עקרוני, נקבע בכללי חופש הדת בצבא האמריקני שניתן להתיר חבישת כיפה כאשר אין חובשים כיסוי ראש צבאי. כמו כן מותר לחבוש כיפה מתחת לכומתה הצבאית. עם זאת, כמו לגבי שאר הכללים בדבר לבוש ותספורת, אלה כפופים לעקרון השמירה על תפקוד החייל והאחידות הצבאית. ראו סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 17, ולהלן.

269. ראו למשל: *UMKC Law Rev.* 55 (1986)163-172; *Harvard Law Rev.* 100 (1987)302; *Univ. of Richmond Law Rev.* 21 (1987)335; *Arizona Law Rev.* 30 (1988)349; *New York Law Rev.* 62 (1987)855; *The Army Lawyer* (1998)1-19; 1987, pp. 3-12; 1986, pp. 5-10; 1985, pp. 6-12; *Druke Law Rev.* 36 (1986)457; *Military Lae Rev.* 113 (1986)31-45; 121 (1988), 125-152

היתר חבישת כיסוי הראש אינה מוגבלת ליהודים בלבד. בשנת 1948 הורשו חיילים סיקים המשרתים בצבא האמריקני לגדל זקן ושער ארוך, כשהוא אסוף בטורבן. לימים הדבר נאסר, ורק בשנת 2010 שונו ההוראות מחדש וניתן היתר לסיקים לנהוג בעניין זה כמנהגם. היתר דומה ניתן לחיילים מוסלמים. במתחמי תפילה ארעיים הנמצאים במחנות הצבא ובבסיסי הקבע של הצבא האמריקני מונף גם דגל שעליו סמליה של הדת הרלוונטית שבאותה שעה מקיימת את תפילותיה במקום. לעומת זאת, חל איסור על הצבת סמלים דתיים קבועים על מבנים המשמשים דרך קבע לתפילה במחנות הצבא. איסור זה נועד למנוע העדפת דת אחת על פני רעותה, ולהבטיח כי המקום יוכל לשרת את בני כל הדתות. חפצי הפולחן של הדתות השונות (כגון צלב, איקונות, מנורה, ארון קודש) מוצבים במקום באופן ארעי ועם סיום התפילה יש לפנותם משם או לכסותם על מנת להבטיח את ה“נייטרליות” של המקום. רהיטי קבע אחרים כגון עמודי תפילה או במה חייבים להיות חפים מכל סממן דתי מובהק. שאלת ה“סממנים הדתיים” עלתה בצבא האמריקני גם בהקשר לדיסקיות זיהוי. לצד פרטי זיהוי כמו שם וסוג דם, נהוג לציין על הדיסקית גם את דתו של החייל (אלא אם ביקש להימנע מכך). פרט זה מקל על הטיפול בו במקרה של מוות וסידורי הקבורה שלאחריה, או במקרה של פציעה במצב אנוש, בהם נדרש כהן דת שלפניו יאמר החייל את וידויו האחרון. במקרים אלה הותר לחייל להוסיף לדיסקית סמל של דתו (כגון צלב או מגן דוד) או אפילו לצרף לה קמיע בדמות מזוזה או חפץ דומה.

IX. שירות נשים, צניעות והפרדה מגדרית

ככל שעוברות השנים נתקל צה”ל יותר ויותר בסוגיות שעניינן “דיני צניעות” במובן הרחב. ההקצנה הכללית בנורמות הדתיות, השתלבות חיילים חרדיים וחרדים-לאומיים בצה”ל, כמו גם מגמת ה“שילוב הראוי” שהביא לשילובן של חיילות בכל התפקידים בצבא הביאו עמם צרור של שאלות ובעיות. כך, למשל, עלו סוגיות של צניעות, כאשר מדריכת ספורט (מד”סית) או מפקדת הדריכה חיילים דתיים; כך באשר לשאלות שעניינן “איסור ייחוד” ונובעות משהות משותפת של חיילים וחיילות במקומות סגורים, וכך באשר לרצונם של חיילים דתיים בהימנעות משמיעת קול שירת נשים, שלשיטתם אסורה מבחינה הלכתית.

בעבר, שאלות אלה כמעט ולא עלו, ובדרך כלל נמצא להן פיתרון מעשי,

ללא הפיכת הסוגיה לשאלה "עקרונית" ומעוררת מחלוקת. אך כאמור, עם שינוי הזמנים החלו סוגיות אלה לצוץ על פני השטח, העלו תהיות באשר ליכולת הצבא להתמודד עמן, ועוררו סוגיות שונות שעניינן נושק גם ל"חופש הדת". שאלות אלה התעצמו עם החלת מדיניות ה"שילוב הראוי" של נשים בכל יחידות צה"ל, לרבות היחידות הלוחמות.²⁷⁰ על מנת לפתור בעיות אלה הוקמה בצה"ל מנהלת מיוחדת שנועדה לאכוף את כללי הפרדה בין בנים לבנות.²⁷¹ בין השאר, המליצה המנהלת על הפרדה בשעות הרחצה של חיילים וחיילות בברכות המצויות בבסיסי חיל האוויר. כמו כן המליצה המנהלת להימנע מאפשרות של הישארות חייל וחיילת לבדם במקום סגור, דוגמת מגדל שמירה. בנוסף, ניתנה הנחיה האוסרת על חיילות להיכנס לאזור מגורי החיילים, ונקבע שמדריכות אימון גופני ידריכו חיילים רק בלבוש הולם. כמו כן הוצע שבעת מילוי שאלון קליטה יוכל כל חייל לבקש שיבוץ בצוות או במחלקה שבה לא משרתות חיילות.²⁷²

לצד זה, הורה הרמטכ"ל כי אסור לחיילים דתיים לנטוש עצרות צבאיות במחאה על הופעת זמרת. חלק מהחיילים הדתיים סברו שיש בכך משום איסור של "קול באישה ערווה", אך הרמטכ"ל הציע להם כתחליף להישאר במקומותיהם ולהסב את מבטם הצדה, פיתרון שאומץ על ידי הרבה מחכמי ההלכה. ההוראה ניתנה לאחר שבכמה עצרות חטיבתיות עזבו עשרות חיילים וקצינים דתיים את הטקס הצה"לי בשל זמרת נשים שנשמעה בו.²⁷³ יש להדגיש כי בניגוד לטענות שונות שהועלו על ידי רבנים בצורה

270 זרז משמעותי למדיניות זו היה פסק דינו של בג"צ בפרשת אליס מילר. ראו: בג"צ 4541/94 אליס מילר נ' שר הבטחון, פ"ד מט (4) 94.

271 הקמת המנהלת הייתה יוזמה של מפקדת זרוע היבשה ובראשה עמד תקופה מסוימת אל"מ הרב אביחי רונצקי.

272 הצפה 3.8.01, עמ' 3; במחנה, אוגוסט 2001.

273 הארץ, 23.6.09. בעקבות מאורע זה, אף הונחה על שולחן הכנסת הצעת חוק פרטית, שכותרתה הצעת חוק שירות הביטחון (תיקון – שמירת חופש הדת), התשע"ב–2011, וביקשה להוסיף לחוק שירות הביטחון, תשמ"ו–1986, את סעיף 45 שכותרת "שמירת חופש הדת", וזו לשונו: "בשירות הביטחון לא תהיה פגיעה בחופש הדת של חייל, לא תינתן פקודה לחייל בניגוד לדתו ולא יודח חייל מתפקידו בשל אי-מילוי פקודה המנוגדת להלכת דתו; הרבנות הצבאית מוסמכת לקבוע מהי ההלכה". הצעת החוק לא עברה את שלב הקריאה הטרומית.

מגמתית,²⁷⁴ מאז הקמתו נהגו בצה”ל להקל בעניין זה. כפי שעולה ממכתבם של שניים מבכירי הרבנות הצבאית, אלוף (מיל.) הרב מרדכי פירון שכינה כרב הראשי לצה”ל, וא”מ הרב מנחם הכהן שערך את פרסומי הרבנות הצבאית והיה יד ימינו של הרבצ”ר הרב גורן, מאז ומתמיד נהגו בצה”ל לקיים טקסים ממלכתיים ואחרים (כגון השבעת טירונים) שבהם שרו נשים. הרבנים שנכחו במקום, וביניהם גדולי תורה ששימשו לימים כדיינים בבתי הדין הרבניים (דוגמת הרב יצחק הלוי אפשטיין והרב שמואל אליעזרי), השתתפו בטקסים אלה כדבר שבשגרה.²⁷⁵ הרבנים פירון והכהן מוסיפים כי גם הרבנים הראשיים הרצוג ועוזיאל וגם אלה שכינהו אחריהם, לא מנעו עצמם מהשתתפות בטקסים ממלכתיים שבהם נשמעה שירת נשים, דוגמת פתיחת מושב הכנסת או טקסים ב”יד ושם”. לדבריהם, התנגדותו החריפה של הרב גורן לקיומו של אירוע מסוים בשנות החמישים, שלעתים מובאת כדוגמה להתנגדותו העקרונית ל”שירת נשים”, לא נבעה כלל בשל עניין זה אלא בשל הרצון לשלב בליל הסדר כלי נגינה, דבר שגרם לחילול החג ועמד בניגוד להוראות הצבא.²⁷⁶

X. קבורה, לוויית המת, אמירת ”זכור“, הנצחה וזיהוי חללים

אחד הנושאים שבהם צפו עימותים על רקע של יחסי דת ומדינה הוא נושא הקבורה בצה”ל. בשונה מנושא הקבורה הכללי, שעד כה לא הוסדר בחקיקה כוללת ושיטתית,²⁷⁷ נושא זה הוסדר בחקיקה ראשית כבר בראשית ימיה של המדינה בחוק בתי קברות צבאיים, תש”ו-1950.

274 ראו למשל דברי הרב אליעזר מלמד, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4172421,00.html>. מכתבם של הרבנים פירון והכהן (להלן הערה

275) נועד להפריך את התיאור העובדתי שנכלל ב”פסק ההלכה” של הרב מלמד.

275 הדברים נכללו במכתב ששיגרו הרבנים פירון והכהן לרמטכ”ל בחודש שבט תשע”ב (פברואר 2012) בעקבות סערת ”שירת הנשים” בצה”ל. העתק המכתב שמור בארכיוני השניים מסיימים את מכתבם בהבעת צער על ”רוח עיוועים של קיצוניות דתית היוצרת בלבול אצל החיילים הדתיים, גורמת חילול שם שמים, פוגעת בלכידות ואחדותו של צה”ל ובזכרו של הרב גורן זצ”ל אשר ראה בצה”ל גם ערך דתי”.

276 הוכחה לכך נמצאת גם בזכרונותיו של הרב גורן עצמו, מהם עולה כי ההתנגדות להשתתפות זמרת בליל הסדר לא נבעה כלל מדיני צניעות ואיסור ”קול באישה” אלא בשל חשש מחילול החג על ידי השמעת מוזיקה. ראו: קובי דמבינסקי, ’הרב גורן על משמר השבת’, בשבע, 26.1.12. וראו לעיל טקסט ליד הערה 230.

277 ראו, למשל: חוק הזכות לקבורה אזרחית חלופית, התשנ”ו-1996.

בין השאר מקנה החוק סמכויות בנושא ספציפי לאנשי הדת הצבאיים. סעיף 6 לחוק קובע כי ניתן לצוות על העברת גופתו של חלל צה"ל לבית קברות צבאי רק בהתייעצות עם הרב הצבאי הראשי, וכאשר מדובר בחייל לא יהודי עם "כוהן הדת הצבאי של אותו חייל".²⁷⁸

נושא רגיש זה של פינוי גופות וקברים עורר לא פעם סערות ציבוריות. כך, למשל, בעת ההתנתקות מגוש קטיף, עת נדרשו הרבצ"ר ואנשי הרבנות הצבאית לעסוק – כחלק ממעורבות הצבא בהליך הפינוי – בפינויים של בתי הקברות בגוש והעברתם למקומות אחרים.²⁷⁹

החוק מסמיך את שר הביטחון להתקין תקנות בדבר הסדרים בבתי קברות צבאיים. על אף שהדבר לא נאמר בגוף החוק מפורשות, בפועל, סדרי ההלוויות בצה"ל והטיפול בהן הועברו לסמכות ולאחריות הרבנות הצבאית,²⁸⁰ ונוהגים בהם לפי המסורת היהודית ולפי דרישות ההלכה בפירושה האורתודוקסי.²⁸¹ במהלך הטקס נאמרת תפילת "אל מלא רחמים" ומושמע ה"קדיש" המסורתי.²⁸² לצד הקבורה עצמה, נקבעו בצה"ל נהלים פנימיים המסדירים את הטיפול בחללים בעת המלחמה עצמה, הן חללי צה"ל והן

278 חוק זה מניח, כמובן מאליו, את קיומו של אותו "כהן דת צבאי" לא יהודי, אך בפועל, למיטב ידיעתנו, מעולם לא היה כזה בנמצא. הלכה למעשה במקרים אלה נועצים אנשי הרבנות הצבאית בכהני דת לא יהודים שמכהנים מחוץ לצבא.

279 ראו תיעוד הפינוי: <http://www.youtube.com/watch?v=bdTAwSSNXQc>. הד למאבקים שליוו תהליך זה, ניתן למצוא בזיכרונותיו של הרבצ"ר באותה תקופה. ראו: הרב ישראל וייס, בדם לבי, תל אביב 2010. על הבאת חללי צה"ל לקבורה בתקופות אחרות, ראו גם: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ' 152-153 (קבורת חייל לא יהודי שנפל על הגנת המדינה בבית קברות צבאי); עמ' 184-231 (איתור וזיהוי גופות חללים והבאתם לקבר ישראל), עמ' 254-255 (קביעת נהלים לסדרי הקבורה).

280 זאת, על אף הסתייגותם של חלק מהח"כים. ראו דברי הכנסת, כרך 6, עמ' 2171.

281 לטענת שטרית (לעיל הערה 220), עמ' 479, הוראות אלה נוגדות את עקרון חופש הדת והמצפון.

282 פקודת מטכ"ל 33.0901. כפי שציין בצדק מירון (לעיל הערה 118), עמ' 19, דבר זה כשלעצמו אינו מהווה בהכרח "כפייה דתית" אלא יש לראותו כהמשך המסורת הלאומית בטקסי הקבורה. נוהג דומה חל גם בטקסי קבורה ממלכתיים מחוץ לצבא, הנערכים על פי המסורת היהודית. ביטוי לכך ניתן בדברי יו"ר ועדת החוק והביטחון בכנסת. ראו דברי הכנסת, כרך 6, עמ' 2172.

חללי האויב.²⁸³ כמו כן נקבע סדר ההלוויה הצבאית והונהג חידוש הקבורה בארונות, בשונה מן המנהג היהודי הרווח.²⁸⁴

שאלות שונות בעניין זה התעוררו בעקבות רצון משפחות חיילים שנפטרו לנהל את סדרי ההלוויה והקבורה שלא לפי מנהגי ההלכה. כך, למשל, בשנת 1998, בעקבות סירוב צה”ל לקבור את סמ”ר זוהר דורון מקיבוץ להב שנהרג בלבנון בהלוויה חילונית, נאלצה המשפחה לערוך לבנה טקס קבורה אזרחי ללא מסדר כבוד לאחר שנציגי צה”ל הודיעו לה כי לא ניתן לערוך טקס צבאי ללא רב. זאת, למרות שכמה שנים קודם לכן איפשר צה”ל למשפחה שבנה נהרג בתאונת דרכים לערוך הלוויה צבאית ללא רב. בתגובה לסערה הציבורית שהתחוללה, הודיע המשנה למנכ”ל משרד הביטחון חיים ישראלי כי ייבדקו מחדש נוהלי ההלוויות הצבאיות. במקביל, פעלו ח”כים ביוזמת חקיקה שתכליתה להבטיח כי כל חייל המעוניין בהלוויה חילונית יוכל לעשות כן.²⁸⁵

אחת הסוגיות הרגישות שנוגעות לקבורה עסקה בקבורת חיילים לא-יהודים בבתי קברות צבאיים. לפי ההלכה המסורתית, אין לקבור לא-יהודים בבית קברות יהודי. מנגד, הצבא ביקש להימנע מפגיעה ברגשות משפחות החללים הלא-יהודים. הפיתרון שנמצא היה הכשרת חלקות נפרדות לקבורת חיילים לא-יהודים בתוככי בתי הקברות הצבאיים, כשמבחינה חיצונית קשה להבחין בשוני בינן לבין חלקות הקבורה של יהודים.²⁸⁶

283 טיפול זה בחללי האויב ראוי לציון מיוחד. ההקפדה עליו נובעת מן ההלכה הרואה בכל בן אנוש, גם אויב, מי שנברא בצלם אלוהים. על נושא זה, של היחס ל”כבוד המת” בעולמה של יהדות, ראו גם: אביעד הכהן, “מה הוא רחום וחנון, אף אתה רחום וחנון!”: על אכזריות ורחמנות בעולמה של מורשת ישראל, בתוך: יואל אליצור (עורך), כתם של עננה קלה: חיילים, צבא, וחברה באינתיפאדה, בני ברק תשע”ב, עמ’ 325-347; ‘איסור הצגת גופות בתערוכה’, תחומין ל (תש”ע), עמ’ 444-450.

284 ראו לעניין זה: הרב גורן, בעוז ובתעצומות (לעיל הערה 36), עמ’ 258.

285 למידע בעניין זה, ראו: <http://www.hofesh.org.il/alternatives/burial.html>. על התמורה שחלה בצה”ל ברבות השנים בנושא זה, ראו: מלצר (לעיל הערה 9), עמ’ 388; דב שפי, ‘קבורת חייל לא יהודי או ספק יהודי בקבר צבאי – היבטים משפטיים וציבוריים’, בתוך: עודד ישראלי וישראל רוזנסון (עורכים), חיל ברוח: בטחון ומחשבה חינוכית בתקומת ישראל, תל אביב תשס”ט, עמ’ 309; יוסי כ”ץ, ‘תמורות במתחם המצבה בבתי הקברות הצבאיים כראי לשינויים בחברה הישראלית’, תרבות דמוקרטית 13 (תשע”א), עמ’ 141.

286 הרב גורן נדרש לסוגיה זו כאשר החליט להביא לקבורה את עצמות חיילי בר כוכבא

לימים, בשנת תשע"ג-2013, נעשה צעד נוסף לביטול הבחנה זו, כאשר נתקבלה ההצעה לקבור את החללים – יהודים ולא-יהודים כאחד – באותה חלקה, אך בשורות נפרדות.²⁸⁷

סוגיות רבות הונחו גם לפתחו של בג"צ בעניין הכיתוב על מצבות חיילים. גם כאן מעורבות לעתים שאלות שבהלכה, הנושקות לסוגיות דת ומדינה, כגון הוספת כיתוב לועזי על גבי מצבה.²⁸⁸ עם זאת, הגורם הדומיננטי המנחה בקביעת המדיניות היה הרצון לאזן בין האחידות ושמירת השוויון בין כלל החיילים²⁸⁹ לבין ערכי יסוד אחרים כגון כבוד האדם והרצון לאפשר לבני המשפחות השכולות מתן ביטוי אישי ומיוחד לכאבם.²⁹⁰ עם זאת, לא הותרה הצבת סמלים "דתיים" (כגון מגן דוד, צלב או חצי סהר) על גבי המצבות. לעומת זאת, בבתי הקברות הצבאיים של ארה"ב מותרת חרייתת סמל "דתי" על גבי המצבה ולמעלה מ-40 סמלים כאלה הותרו לשימוש, והראשונים שביניהם צלב ומגן דוד.

והיה חשש שמעורבות ביניהן עצמות של לא-יהודים. ראו משיב מלחמה ג, עמ' תו-תח.

287 שינוי המדיניות בעניין זה אירע לנוכח תקרית שהתרחשה בערב יום הזיכרון, כאשר הרמטכ"ל הניח דגל על קברו של חלל צה"ל היהודי האחרון שנקבר בהר הרצל, במקום להניח את הדגל על קברו של החלל האחרון על ההר באותה העת, יבגני טולוצ'קו, משום שנקבר בחלקה המיועדת לחללים שיהדותם מוטלת בספק. התקרית עוררה ביקורת ציבורית, בעקבותיה הודיעו בצה"ל ובמשרד הביטחון על שינוי הנוהל, כך שהרמטכ"ל יניח דגלון על קבר החלל האחרון בהר הרצל באשר הוא – בנוסף לחלל האחרון שנקבר בחלקה המרכזית. ח"כ אלעזר שטרן יזם הצעת חוק שלפיה ייקברו החללים באותה שורה זה לצד זה (ראו: הצעת חוק בתי קברות צבאיים (תיקון – חיילים זכאי חוק השבות), התשע"ג-2013). ההצעה הוסרה לבסוף בהסכמה לנוכח התנגדות ח"כים דתיים שטענו כי הדבר מנוגד להלכה היהודית. לטוף נמצאה פשרה בדמות הוראת מטכ"ל – ולא חוק – שלפיה ייקברו החללים הלא-יהודים באותה חלקה אך לא באותה שורה. ראו: <http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.2064780>

288 לסוגיה זו ראו בהרחבה: ע"א 294/91 ח"ק גחש"א "קהילת ירושלים" נ' קסטנבאום, פ"ד מו(2) 469; ע"א 6024/97 שביט נ' ח"ק גחש"א ראשל"צ, פ"ד נג(3) 600.

289 עקרון האחידות עמד ביסוד חקיקת החוק. ראו דברי הכנסת, כרך 4, עמ' 1069.

290 ראו, למשל, בג"ץ 532/74 בן זאב ואח' נ' המועצה הציבורית להנצחת החייל ואח', פס"מ ל(1) 305; בג"ץ 1438/91 יוסי גנוסר נ' שר הביטחון, פ"ד מח(2) 807; בג"ץ 5688/92 ויכסלבאום נ' שר הביטחון ואח', פ"ד מז(2) 812; והדיון הנוסף בעניין זה: דנג"ץ 3299/93 ויכסלבאום נ' שר הביטחון, פ"ד מט(2) 195.

מחלוקת התגלעה בכנסת גם בעת חקיקת חוק בתי קברות צבאיים, תש”ל-1950. בסעיף 6 להצעת החוק נקבע כי העברת גופת חייל שנפל או נפטר בעת שירותו הצבאי תבצע רק על ידי קצין מוסמך, וזאת בהסכמת קרובי משפחתו וב”התייעצות עכם הרב הצבאי הראשי”. נציגי מפ”ם התנגדו להתערבות הרב הצבאי בנושא זה, מכיוון שהדבר קיבע את מעמדו כסמכות בצה”ל והיה בו לטענתם סממן של ”כפייה דתית”.²⁹¹

בשנים הראשונות נהגו טקסי אזכרה בנוסחים שונים. בקיבוצים ובמושבים נערכו טקסים בעלי צביון חילוני ונטולי סממנים דתיים. לעומת זאת, בטקס הזיכרון לחללי הפלוגה הדתית של חטיבת אלכסדרוני שנפלו חללים בכיס פלוגה, אמר הרב גורן תפילות ”אל מלא רחמים” ו”קדיש”. לימים, בשנת 1954, התלונן ח”כ אברהם שאג, יו”ר המועצה הציבורית להנצחת החייל (ולשעבר ח”כ מטעם החזית הדתית המאוחדת), כי בטקס שנערך בקרית ענבים לחללי חטיבת הראל לא התחשבו במסורת היהודית. בדיוני המועצה להנצחת החייל היה מי שהציע שכל טקס לחללי צה”ל יכול סממנים דתיים, אך מנגד היה מי שטען כי כפיית נורמה כזו על קיבוצים ואנשים לא דתיים כמוה ככפייה דתית. לבסוף נקבע שבכל טקס ממלכתי תיאמר תפילת ”אל מלא רחמים” והדבר גם עוגן בפקודות מטכ”ל.²⁹²

פולמוס נוסף התעורר בצה”ל סביב נוסח תפילת ה”יזכור” שנאמרת לזכרם של חללי צה”ל. בשנים הראשונות היה מי שהציע להימנע מאמירת הנוסח המסורתי, שפותח במלים ”יזכור אלוהים”, ולהמירו בנוסח מיוחד, כללי יותר, שחובר על ידי ברל כצנלסון לזכר חללי תל חי, ופותח במלים ”יזכור עם ישראל את בניו ובנותיו”.²⁹³ השמטת שם שמים והמרת הנוסח המסורתי בנוסח חדש כמובן אינה מקרית.²⁹⁴ היא נועדה לאפשר גם למי שאינו מאמין או שומר מצוות לומר נוסח זה ולהזדהות עמו.

291 ח”כ יעקב ריפתין, נציג מפ”ם, טען בדיון כי ”המעמד המיוחד של הרבנות הצבאית אינו הולם את האופי הדמוקרטי הכללי של המדינה”. דברי הכנסת מיום 11.7.1950, עמ’ 2171. וראו דברי התגובה של ח”כ זלמן אהרונוביץ (לימים: ארן), איש מפא”י ויו”ר ועדת החוץ והביטחון, שם עמ’ 2172; מעוז עזריהו (להלן הערה 301), עמ’ 287-288. 292 ראו עזריהו (להלן הערה 301), עמ’ 288-289. 293 ראו עזריהו (להלן הערה 301), עמ’ 289. 294 תופעה זו בולטת בהליך ’חילונם’ של פסקים רבים שבהם נעשה שימוש בתנועה הציונית ובתרבות הישראלית, תוך השמטת שם שמים. כך, לדוגמה, הושמט שם שמים

על מנת לפשר בין הניצים הציע המשורר ש' שלום נוסח כלאיים: לפתוח במונח "יזכור אלוהים" אך להותיר על כנו את עיקרי הנוסח ה"חילוני" של ברל כצנלסון. לימים, החלו לומר גם בצה"ל בטקסים שונים את הנוסח המסורתי, תוך התבססות על שינוי שנעשה בפקודות מטכ"ל שמקורו לא נודע.²⁹⁵ פולמוס ציבורי גדול בענין זה שב וניערור בשנת תשע"א-2011. בעקבות דרישה לשוב לנוסח המקורי,²⁹⁶ מינה הרמטכ"ל ועדה שבראשה עמד האלוף ישי בר. זו הגיעה למסקנה כי יש לחזור לנוסח המקורי שנהג בצה"ל, של "יזכור עם ישראל".²⁹⁷

מנקודת מבט חוקתית, יש באיזון הנעשה בשנים האחרונות כדי לשקף טוב יותר את זכויות היסוד של "חופש הדת" מזה ואת "החופש מדת" מזה. קרובי משפחה המעוניינים לקיים קבורה אזרחית ליקירם שנפל במהלך שירותו רשאים לעשות כן, וגם בטקס הדתי במהותו ניתן חופש פעולה רב יותר לבני המשפחה. איזון ראוי נעשה גם בקבורת חללים לא יהודים בתוך בית העלמין הצבאי, אך בחלקה נפרדת, ללא הבלטת העובדה שמדובר בחלקה שונה.

מכינויה של תנועת ביל"ו, המבוסס על הפסוק "בית יעקב לכו ונלכה באור ה'" (ישעיה ב, ה), וכך גם בסיסמת בית הספר הריאלי "והצנע לכת" תוך השמטת הסימנת "עם ה' אלוהיך" (מיכה ו, ח). על היבטים שונים של תופעה זו ראו אוריאל סימון, 'מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי', יריעות א (תשנ"ט), עמ' 7-35; אביעד הכהן, 'מדינת ישראל, כאן מקום קדוש!' (לעיל הערה 188), עמ' 152. ביטוי לכך ניתן גם בחקיקה. כך, למשל, מדבר הסעיף הראשון בחוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח-1998 על כך שעקרונות החוק מבוססים על ההכרה ב"ערך האדם שנברא בצלם", אך מושמט במכוון המקור "בצלם אלוהים".

295 ראו: אילנה שמיר, שינויים בנוסח היזכור, תרבות ההנצחה והזיכרון, תל אביב תשנ"ט, עמ' 38-44. מהפקודות עצמן לא ברור מתי ועל סמך מה נעשה השינוי. מפי אמו"ר הרב מנחם הכהן שמעתי כי השינוי בוצע על ידי הרב גורן כאשר הובא נוסח הפקודה המקורי לדפוס. לפי הנוהל באכ"א, כל פקודה שהייתה לה נגיעה לענייני דת הועברה גם לביקורת של הרבצ"ר. הרב גורן שנוסח הפקודה הועבר לעיונו, שינה על דעת עצמו את הנוסח ל"יזכור אלוהים" והורה לאבי להעבירו ישירות לבית הדפוס הצבאי שבו מודפסות פקודות הצבא, ולוודא שאיש לא ייגע בנוסח עד הדפסתו...

296 ראו, למשל: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4081999,00.html>.

297 ראו: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4104659,00.html>. בתוך כך הודיע השר המכהן כראש הוועדה הממשלתית לסמלים וטקסים, כי למרות זאת אין הוא מתכוון להעלות את החלפת תפילת יזכור בטקסים הממלכתיים שמחוץ לצבא. ראו שם.

להשלמת התמונה נוסיף כי באשר לניתוחי מתים במסגרת הצבא, אמורות לחול ההוראות החלות ביחס לאזרחים, בהתנגשות בין הערכים הדתיים לבין הערכים האחרים שלשמש נועדה פעולה זו. סעיף 1298 לחוק השיפוט הצבאי, תשט”ו-1955 קובע ששופט חוקר רשאי לצוות על בדיקת או ניתוח גווייה, על דחיית הקבורה עד לאחר הניתוח ועל פתיחת קבר והוצאת הגווייה לשם כך.²⁹⁸ נושא חשוב אחר שהונח לפתחם של הרבנים הצבאיים היה זיהוי החללים.²⁹⁹ נושא זה נמסר לסמכותם הבלעדית, ובמהלך השנים צברו אנשי הרבנות הצבאית ידע רב בנושא רגיש זה.³⁰⁰

סוגיה קרובה אחרת שעוררה לא פעם פולמוס על רקע דתי הייתה סוגיית הנצחתם של חללי צה”ל. התכנית להקמת מצבות הנצחה אלה נקבעה מטעם המועצה הציבורית להנצחת החייל כבר בשנת 1951. על מנת להימנע ממחלוקות ומפגיעה ברגשות הדת היהודית, שרבים מחכמי ההלכה שלה אוסרים פיסול דמויות אדם, נקבע כי “במקרה של דמויות אדם יש להסתפק בקווים כלליים בלבד”.³⁰¹ באופן ספציפי, שינו צורת אנדרטה שכבר הוחל בבנייתה, בשל התנגדות של חוגים דתיים לעיצובה הפיגורטיבי.³⁰²

298 ראו מירון (לעיל הערה 118), עמ’ 20. לסוגיה כולה ראו בהרחבה: אביעד הכהן, ‘משפט ורפואה במדינה יהודית ודמוקרטית – בין אנטומיה של חוק לפתולוגיה של יחסי דת ומדינה’, שערי משפט ב (תש”ס), עמ’ 221.

299 נושא זה הועבר לסמכות הרבנות הצבאית הראשית כבר בראשית דרכה. כיום, חלק ניכר מהזיהוי נעשה באמצעות מערכות מחשב משוכללות. לעניין זה ראו: www.aka.idf.il/Main/rabanut/general.aspx?catId=59034.

300 מקצת מפירותיו של ידע זה מרוכזים בספרו של הרב אברהם אבידן (זמל), דרכי חסד, ירושלים תשל”ח. על הרקע לכתובת הספר ראו חניאל נהרי (לעיל הערה 85), עמ’ 88. ראו עוד: אהרן ארנד, ‘חללי צה”ל בספרות הרבנית’, בתוך: פרקי מחקר ליום העצמאות, ירושלים תשנ”ח, עמ’ 201-213.

301 לעניין זה ראו: מעוז עזריהו, ‘המסורת היהודית ועיצובם של פולחני הריבונות’, בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס”ב, עמ’ 286; וראו: מעוז עזריהו, פולחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים 1948-1956, שדה בוקר 1995, עמ’ 151-152.

302 עזריהו (לעיל הערה 301), וראו: אלונה שמיר, הנצחה וזיכרון: דרכה של החברה הישראלית בעיצוב נופי הזיכרון, תל אביב 1996, עמ’ 65-66. על האיסור הדתי בפיסול דמויות אדם והדרך ל”עקיפתו”, ראו: אביעד הכהן, ‘וישן מפני חדש תוציא? – על מדגמים וההגנה עליהם, בימים ההם, בזמן הזה’, בתוך: ויקטור בוגנים, חגי ויניצקי

ז. היחס לבני דתות אחרות

למרות מיקודן של פקודות מטכ"ל בדת היהודית, ברבות השנים נקבעו כללים שעניינם הסדרת חופש הדת של בני העדות האחרות. אלה מרוכזים בעיקר בפקודת מטכ"ל מס' 34.0310 שכותרתה "שירותי דת לחיילים בני העדות הלא יהודיות".

בין השאר נקבע בהן עקרון העל ולפיו "צה"ל מכיר בעיקרון השוויון ובשמירה על כבודם של חיילים, ללא קשר לדתם", וממילא "חיילי צה"ל ועובדיו יפעלו ברוח עיקרון זה ולא יפגעו ברגשות חיילים על רקע דתם או אמונתם הדתית". באופן מפורש נזכרו בפקודות חיילים "הנמנים עם העדות הדרוזית, הצ'רקסית, הברדואית, המוסלמית והנוצרית", אך גם בני דתות אחרות זכאים לחופש דת.

פקודות מטכ"ל קובעות, בין השאר, כי הודעות בדבר החגים שנקבעו כימי מנוחה רשמיים לבני העדות הלא-יהודיות וכן בדבר ימי הצום שנקבעו להם, יתפרסמו בחוזרי מזכירות הפיקוד העליון, ביוזמת הרבנות הצבאית הראשית, וכי "באחריות הרב הצבאי היחידתי, ובהיעדרו, סגל הדת – לפרסם בפקודות השגרה של היחידה את מועדי החגים, את ימי הצום ואת שעות כניסתם ויציאתם, ואלה יובאו לידיעת חיילי היחידה באחריות מפקדיהם".

הפקודות קובעות שכל מפקד אחראי לכך שלכל חייל הכפוף אליו והחפץ בכך יוכל להתפלל בהתאם לנהוג על-פי דתו, או שישוחרר לביתו בחגים הנהוגים בדתו. כמו כן נקבע שכל חייל רשאי לצום בכל אחד מימי הצום הנהוגים בדתו, במקרה זה ישוחרר מכל פעילות בשעות הצום. לפי הפקודות, "קצין הלוגיסטיקה היחידתי אחראי לכך שלכל חייל שצם, תוגש ארוחה חמה לפני כניסת הצום ומיד בסיומו. בימי צום המתחילים בבוקר ומסתיימים בערב של אותו יום, תוגש לחייל הצם ארוחה דשנה (כך!) השכם בבוקר לפני הצום ובלילה עם סיומו. מפקדו של חייל אשר צם בימי הצום כאמור, אחראי לכך שיתאפשר לחייל לסעוד סעודות אלה".

בדומה לחיילים יהודים, במקרה של פעילות מבצעית רשאי קצין בדרגת אלוף משנה ומעלה להורות לחיילים שלא לקיים את מצוות דתם, במקרה שבו הדבר עלול לפגוע בכושר תפקודם הצבאי וכשאין אפשרות אחרת בנמצא.

יוסי מרקוביץ (עורכים), קובץ דברי הכנס על מדגמים וזכויות יוצרים, מכללת שערי משפט, תשע"ג, עמ' 16-22, והמקורות שזכרו שם.

עם זאת, על הקצין לעשות שימוש בסמכותו זו רק לאחר שהתייעץ עם הרב הצבאי הפיקודי, הזרועי או האגפי הרלוונטי.

פקודות מטכ”ל מאפשרות גם לחיילים שאינם יהודים לצאת לחופשת אָבָל במקרה של פטירת בן משפחה קרוב. כמו כן מסדירות הפקודות את סדרי לווייתו של חייל שאינו יהודי, לרבות תיאום השתתפותו של כהן דת הנמנה עם עדתו הדתית של החייל שנפטר.

ח. ה”פריפריה” של יחסי דת ומדינה בצבא

בשונה מן הסוגיות שנזכרו לעיל, שמצויות בליבת העיסוק בסוגיות דת ומדינה בצה”ל, קיים איזור שוליים שבו עולות סוגיות נוספות שמבחינה מהותית אינן מתאפיינות בזיקה ישירה לשדה הדת, אך מושפעות הימנו, מונעות על ידו ומקיימות אליו זיקה ברמה זו אחרת.

כך היא למשל סוגיית הפטור משירות בצבא מטעמים שבדת. ביסודה, סוגיה זו נוגעת לעקרון החוקתי של שוויון ונשיאה שווה בנטל,³⁰³ אך לעתים קרובות היא מנומקת גם או בעיקר³⁰⁴ בטעמים שמקורם בדת.

I. חופש הביטוי

דוגמה אחרת נוגעת לגבולות חופש הביטוי במסגרת הרחבה, סוגיה רחבה, שיש לה הקשרים גם בשדה הדת והמדינה.

חופש הביטוי של אנשי צבא מצומצם בהיקפו משל אזרח רגיל. בדומה

303 במהלך השנים הוגשו עתירות רבות בסוגיה זו של פטור בחורי ישיבות ש”תורתם אומנותם” משירות בצה”ל. ראו למשל: בג”ץ 6298/07 יהודה רסלר ואח’ נ’ כנסת ישראל ואח’, ניתן ביום 21.2.12, שבעקבותיו בוטל ‘חוק טל’. יש לציין כי במדינות שבהן אין גיוס חובה, כגון צבא ארה”ב, בעיה זו אינה מתעוררת וכתות דתיות המתנגדות לשירות צבאי מטעמי דת (כגון “כנסיות שלום” מסוג “עדי ה’”, הקווקרים והמנוניטים), אינן מתנגשות עם החוק. לעומת זאת ביוון, שם קיים גיוס חובה, אנשים המשתייכים לאחת מכתות אלה נאסרים בשל סירובם לשרת. ראו סטולמן (לעיל הערה 8), עמ’ 17 והערה 88 שם.

304 כך, למשל, כבר בראשית ימיה של המדינה כאשר הועמד לדין פלילי עריק מצה”ל, איש “נטורי קרתא” שטען כי מצפונו ואורח חייו מונעים ממנו לשרת בצה”ל. ראו: ע”פ 5/51 חיים שטיינברג נ’ היועמ”ש, פ”ד (ה)61, ולהלן הערה 311.

לעובדי מדינה,³⁰⁵ הרצון להימנע מעירוב הצבא במחלוקות בנושאים פוליטיים וכאלה ששנויים בוויכוח ציבורי קשה, מנועים אנשי הצבא מהשתתפות בפעילות פוליטית, או מהבעת דעה בנושאים אלה.

מעבר למגבלה זו, קיימת שאלה מעניינת בדבר חופש הביטוי ההלכתי של רבנים בצה"ל: האם רב צבאי יכול – ושמא חייב – להביע עמדה הלכתית שונה מזו של הרב הצבאי הראשי?

מבחינה הירארכית, הוראת הרב הצבאי הבכיר בפרט והרבנות הצבאית ככלל מחייבת את כל הכפופים להם.³⁰⁶ בהיעדר ציות, עשויים להתעורר אנדרלמוסיה וחוסר אחידות בפסיקת ההלכה בצה"ל. לצד זאת, ההלכה מחייבת כל רב לפעול לפי צו מצפונו ולפסוק הלכה כפי האמת הנראית בעיניו. שאלה זו אינה מיוחדת לצה"ל, ונוגעת גם ליחס שבין רבני ערים לבין הרבנים הראשיים לישראל. ועם זאת, היא מתחדדת בצה"ל הן לנוכח אופיו ההירארכי, והן לנוכח העובדה שלמן שנות השמונים ואילך החלו לכהן בצה"ל רבנים צבאיים חרדים שעמדותיהם ההלכתיות היו פעמים הרבה מחמירות בהרבה מאלה של הרב הצבאי הראשי, או רבנים צבאיים שראו עצמם כפופים לרבנותיהם שמחוץ לצבא.

כפועל, הקפיד הרב הצבאי הראשי לאכוף את הוראותיו ההלכתיות על כלל הרבנים בצה"ל, אך לא פעם חרגו האחרונים מהן, והדבר הביא לעתים ליצירת מתחים ומחלוקות.³⁰⁷ כדי למנוע אותן הוקמה הישיבה

305 לעניין זה השוו: ירון אונגר ויובל וורגן, גבולות חופש הביטוי הפוליטי של עובדי הוראה במערכת החינוך, נייר עמדה של המרכז למידע בכנסת מיום 20.6.10, מופיע באתר: <http://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m02823.pdf>.

306 לעניין זה ראו עדותו של אל"מ הרב אברהם אבידן (זמל), שהיה מופקד בזמנו על נושא הפסיקה בצה"ל בשנות השמונים. מובא אצל חניאל נהרי (לעיל הערה 85), עמ' 87.

307 דוגמה בולטת בשנים האחרונות הייתה סירובו של רב חיל האוויר סא"ל הרב רמי ראב"ד להסכים לפסיקת הרב הצבאי הראשי בעניין השתתפות חיילים דתיים וחרדים בטקסים דתיים שמתקיימת בהם שירת נשים, מחלוקת שהביאה לבסוף לשחרורו מצה"ל. פן אחר של פגיעה בחופש הביטוי נוגע לסירובו של הרב גורן לאפשר שימוש בצבא של הגדה לפסח שאינה בנוסח המסורתי, ופקודתו לגנוז "הגדה מעין קיבוצית" שהוצאה לאור והופצה על ידי חיל חינוך. ראו: מאיר, לא בחיל ולא בכוח (לעיל הערה 53), עמ' 116-118; הולנדר (לעיל הערה 38), עמ' 7. במקרים מסוימים הורה הרב גורן לגנוז גם תמונות או מאמרים בחוברות "מחניים" שלא נשאו חן בעיניו. העורך, אמור"ר הרב מנחם הכהן, התנגד בחריפות ל"צנזורה" זו ולא פעם המחלוקת הגיעה לכדי עימות של

הצבאית³⁰⁸ ולימים “מחלקת ההלכה” ברבנות הצבאית, המבקשת ליצור הלכה אחידה לכלל צה”ל תוך שיתוף גורמים שונים בעיצוב ההלכה. סוגיה אחרת שמקיימת זיקה ליחסי דת ומדינה ונושקת לשדה חופש הביטוי עלתה באחרונה גם על שולחנו של בית המשפט הגבוה לצדק ונוגעת לתחנת השידור הצבאית. עמותת “יד לאחים” שנלחמת במיסיון הנוצרי, ביקשה לשדר בגלי צה”ל תשדיר שעיקרו קריאת אזהרה מפני מיסיונרים שפועלים בישראל.³⁰⁹ התשדיר נפסל בידי אנשי גל”צ בטענה שיש בו פוטנציאל של פגיעה ברגשות הדתיים של חלק מהאוכלוסיה.³¹⁰ בנוסף טענו אנשי התחנה הצבאית כי פעילות הארגון “שנויה במחלוקת אידיאולוגית בציבור” ולכן גל”צ, כתחנה צבאית, מנועה מלשדרו. הנושא הגיע לפתחה של הפרקליטות הצבאית הראשית שתמכה בעמדת התחנה הצבאית, וטענה כי לנוכח אופייה הצבאי אין היא יכולה “להפוך זירת התגוששות בין גורמים התומכים במיסיונריות לבין גורמים המתנגדים להם”.

II. פטור משירות צבאי או דחייתו מטעמים שבדת

אחת הסוגיות הראשונות בנושאי דת ומדינה בצה”ל שנידונו בכג”ץ נגעה לסוגיית הפטור משירות צבאי מטעמים שבדת. אחד מאנשי “נטורי קרתא” סירב להתגייס לצבאה של “המדינה הציונית”, לטענתו, מטעמים דתיים ומצפוניים.³¹¹

סירוב מסוג אחר להתגייס נוגע לפטור מהשירות או לדחיית שירותו של

ממש. לעניין זה ראו, לפי שעה: מיכלסון (לעיל הערה 58), עמ’ 124-126. “צנזורה” מסוג אחר ביקש להטיל ראש שירות התרבות על פרסומי הרבנות הצבאית, ובתגובה לכך איים הרב גורן בהתפטרות. ראו: הולנדר (לעיל הערה 38), עמ’ 7.

308 ראו חניאל נהרי (לעיל הערה 85), עמ’ 90.

309 נוסח התשדיר היה די מתון: “נשמה. אל תיתן שיעבדו על הנשמה שלך! המיסיונרים פועלים ברחבי הארץ, במטרה להשפיע עליכם להמיר את דתכם. אל תתפתו! שמרו בגאווה על זהותכם היהודית!”.

310 על פגיעה ברגשות הציבור בהקשר הדתי, ראו: דני סטטמן, ‘פגיעה ברגשות דתיים’ (לעיל הערה 168).

311 ע”פ 5/51 חיים שטיינברג נ’ היועמ”ש, פ”ד ה(2)1061, ניתן ביום טו’ תמוז תשי”א (19.7.51). והשוו לבקשת מלש”ב דרוזי להיפטר מחובת השירות: בג”צ 53/56 האני

חסונה נ’ ראה”מ, פ”ד י, 710.

מי ש"תורתו אומנותו"³¹² סוגיה זו מלווה את מדינת ישראל מאז הקמתה וטרם נמצא לה פיתרון הולם. מבחינה מהותית היא נוגעת לסוגיית ה"שוויון בנטל", אך בשל העובדה שהשוני המצדיק, כביכול, נקיטת יחס שונה למגזר זה נעוץ בטעמים שבדת, היא כורכת בתוכה גם סוגיות שעניינן דת ומדינה, כגון השאלה האמנם הדת – יהודית או אחרת – פוטרת מי ש"תורתו אומנותו" משירות צבאי.

III. סירוב פקודה משיקולים דתיים

סוגיית סירוב הפקודה משיקולים "דתיים", כאלה או אחרים, קשורה בטבורה לנושא דיוננו מבחינה מהותית, אך בירורה המקיף דורש מסגרת רחבה יותר. נסתפק אפוא בהצבעה על כך שתופעה זו, שכמעט ולא הייתה ידועה בראשית ימיו של צה"ל, הלכה ותפסה תאוצה למן סוף שנות ה-70 ואילך, במיוחד על רקע המאבקים הפוליטיים אודות פינוי יישובים והחזרת שטחים, שהצבא תפס בהם מקום מרכזי.³¹³

זעיר פה זעיר שם החלו להופיע "פסקי הלכה" שהכריעו כי פקודות לפינוי יישובים סותרות את דיני התורה, ולפיכך אסור לציית להן.³¹⁴ בחלק מהמקרים נקראו חיילי צה"ל לסרב פקודה. ככל שגבר משקלם של החיילים

312 ראה: דפנה ברק-ארו, 'גיוס בחורי הישיבות: בין דילמת השפיטות לדילמת האזרחות', מחקרי משפט כב (תשס"ו), עמ' 268-227; גידי ספיר, 'גיוס בחורי ישיבות לצה"ל: הצעת מתווה לשיקולים הנורמטיביים הרלוונטיים', פלילים ט (תשס"א), עמ' 217; מנחם הופנונג, 'ישראל – בטחון המדינה מול שלטון החוק, ירושלים תשנ"א, עמ' 247-243; גיא זידמן, הזכות לשרת בצה"ל, תל אביב תשנ"ו, עמ' 188-196; על הפן ההלכתי של סוגיה זו, ראה: יחזקאל כהן, גיוס כהלכה – על שחרור תלמידי ישיבות מצה"ל, ירושלים תשנ"ג.

313 לעניין זה ראו, למשל: כהן, ספרא (להלן הערה 386), עמ' 238-239; תופעה אי הציות לפסקי הלכה הקוראים לסרבנות בלטה עוד יותר בעת תכנית ההתנתקות בקיץ 2005. לרקעה ההלכתי, ראו למשל: הרב יהודה שביב, 'סמכויות השלטון וחובת הציות – גבולות ומגבלות', תחומין טו (תשנ"ה), עמ' 118-132.

314 בעניין זה בלטה הוראתו של הרב גורן, שלמרות עברו הצבאי לא נמנע מלתת הוראות שרמזו על חובת הסירוב. עם זאת, הרב גורן נזהר בלשונו: הוא הצביע על כך שהפקודה לפינוי יישובים סותרת את התורה, אך נמנע מקריאה ישירה ואקטיבית לחיילים לסרב לציית לה.

חובשי הכיפה בצה”ל, מבחינה כמותית ופיקודית, כן גבר החשש מפני השפעת פסיקות הלכה אלה על חוסנו של הצבא ויכולתו למלא את משימותיו. בפועל, מספר סירובי הפקודה היה קטן בהרבה מן התחזית הראשונית, והוכיח שוב שקיים פער לא קטן בין הוראות רבניות ופסקי הלכה לבין הציאות להם.³¹⁵

6. מבט השוואתי: סוגיות דת ומדינה בצבאות זרים

עיון בהסדרים הקיימים בצבאות שונים בעולם³¹⁶ מלמד כי באופן יחסי, ההסדר הישראלי הוא מפורט מאוד אך בסיסו דומה לזה שבצבאות אחרים בעולם: מחד גיסא, הרצון לאפשר חופש דת לכל החיילים, ומאידך גיסא, רצון לשמור על אחידות ומשמעת בתוככי הצבא.

הצורך בקביעת הסדרים בענייני דת ומדינה בצבאות השונים נובע מהרצון לאפשר חופש דת ופולחן לחיילים השונים המשרתים במסגרתו. מקצת הדתות מחייבות דיאטה מסוימת (כשרות אצל היהודים, אכילת בשר חלאל אצל המוסלמים, שחיטה מיוחדת אצל הקראים, איסור צריכת אלכוהול אצל מוסלמים, צמחונות בקרב חלק מדתות המזרח, ימי צום, וכיו”ב), סימני היכר מיוחדים (פאות, זקן, כיסוי ראש), פולחן במועדים קבועים וכן הלאה.

הסדרי הדת והמדינה בצבאות השונים ניזונים הן מצורת המשטר הנוהגת בהם (כגון הפרדה בין דת למדינה בארה”ב וצרפת, או הדרה מוחלטת של הדת במשטר קומוניסטי), הן מהסדרים פרגמטיים. להלן נסקור כמה מן ההסדרים הנוהגים במדינות המסמלות הסדרים שונים בתחום הדת ושילובה בצבא.

315 לתופעות מקבילות של פער בין פסקי הלכה והציאות להם, בתחומים כמו ההליכה לערכאות, השימוש באינטרנט ובטלפון הסלולארי, ראו: אביעד הכהן, “מרים יד בתורת משה” – על פניית החרדים לערכאות משפט אזרחיות-חילונית, תרבות דמוקרטית, תשע”ג [בדפוס].

316 לסקירה כללית, ראו: Bergen, Doris. L. (ed.), 2004. *The Sword of the Lord: Military Chaplains from the First to the Twenty-First Century*. University of Notre Dame, 2004. מסמך מסכם בעברית בנושא זה נערך על ידי ברוך לוי במרכז המידע והמחקר של הכנסת, תחת הכותרת “זכויות דתיות ומתן שירותי דת בצבאות זרים”, מיום 3.6.02. חלק מהדברים שנכתבו להלן בפרק זה מבוססים על מסמך זה. [להלן: מסמך מ”מ כנסת]. ראו גם: קמפינסקי (לעיל הערה 81), עמ’ 296-293.

א. מדינות "הלכה" תיאוקרטיות: איראן וסעודיה

איראן עשויה לשמש מקרה מבחן מרתק בהיותה מדינה תיאוקרטית. כתוצאה מכך, במישור האידיאלי-תיאורטי, הצבא כפוף לחלוטין לחוקי השריעה האיסלאמית ואמור להתנהל רק על פיהם. במודל זה, הצבא והדת מנהלים ביניהם יחסי גומלין: אנשי הדת מעורבים בניהול הצבא ובהכוונת אורחותיו, ובה בעת מעניקים לגיטימציה דתית לפעולותיו.³¹⁷

ביטוייה של גישה זו רבים ומגוונים. כך, למשל, התבטאו מנהיגי הדתיים של איראן כי השימוש בנשק כימי³¹⁸ או בנשק אטומי להשמדה המונית הוא "חראם", מנוגד לחלוטין להלכה האיסלמית וממילא אסור להשתמש בו.³¹⁹ מנהיג איראן עלי חמינאי אף הוציא בעניין זה "פתווה", פסק הלכה. עם זאת, בפועל, כפי שהראו מחקרים אחדים, לא אחת קיים פער ניכר בין האידיאה למציאות, וההלכה הדתית מוכפפת לא פעם לצרכים הביטחוניים-אזרחיים של המדינה.³²⁰ כבר המנהיג המייסד של הרפובליקה האיסלמית חומייני הצהיר כי "המשפט המוסלמי קיים כדי לשרת את האינטרסים של הקהילה האיסלאמית ושל האיסלם. וממילא, כדי להציל חיי מוסלמים ולמען האיסלאם במקרה הצורך חובה לשקר ולשתות יין".

לגישה עקרונית זו השלכות גם במישור המוסדי: המנהיג הדתי האייתוללה חמינאי משמש גם כראש הצבא, ומכווין את אורחותיו.³²¹ אדיקותו הדתית

317 ראו קמפינסקי (לעיל הערה 81), עמ' 293.

318 בתקופת מלחמת איראן-עיראק אסר בתחילה חומייני על צבא איראן לעשות שימוש בנשק כימי שמנוגד להלכה האיסלאמית. לאחר שהבהירו לו כי צבא עיראק עושה שימוש בנשק זה התיר חומייני גם לצבאו את השימוש בו, אם כי אין עדויות שאכן נעשה בו שימוש בפועל. ראו קלהגי (להלן הערה 320).

319 בדומה לכך הצהירו האיראנים במהלך מלחמת איראן-עיראק כי שימוש בנשק נגד אוכלוסיה אזרחית אסור לפי האיסלאם, אך בפועל עשו שימוש רב בהפצצת אוכלוסיה אזרחית. ראו מאמרו של קלהגי הנוצר בהערה הבאה.

320 ראו: Mehdi Khalaji, "Shiite Jurisprudence, Political Expediency and Nuclear Weapons", פורסם באתר מכון וושינגטון למחקרי המזרח התיכון: <http://www.thecuttingedgenews.com/index.php?article=52767>. תודתי נתונה לבני אריאל הכהן שהפנה את תשומת לבי למאמר חשוב זה ולספרות הענפה שנכתבה בנושא זה.

321 בדומה לכך שימש עלי אכבר האשמי רפסנג'אני (לימים, נשיא איראן) לאחר המהפכה הן כיו"ר המג'לס, הפרלמנט האיראני, והן כמפקד הכוחות הצבאיים.

של חייל היא מן השיקולים בבחירת קצינים ובקידומם, ובאקדמיה לקצינים מתנהלים דרך קבע שיעורים בנושאי דת ואמונה מפי אנשי דת בכירים.³²² הצבא חייב להתנהל לפי כל חוקי האיסלאם. יתר על כן: סעיף 144 לחוקת הרפובליקה האיסלאמית קובע שחברי כוחות הצבא צריכים להיות מוסלמים מאמינים המקיימים את מצוות הדת, והצבא צריך להיות “מכתפי”, היינו מוסלמי-הלכתי. גם חובת הציות לפקודות מתוארת כחובה דתית: “יש לשמור על משמעת לא מתוך פחד מפני המפקד או מפני עונש ממשי אלא בגלל רגש של אחריות כלפי האל וסולידריות של חיילים מוסלמים מול הכופרים”. במקרה של פקודה הסותרת את האיסלאם מותר לסרב פקודה.³²³ גם “משמרות המהפכה האיסלאמית” נחשבים חלק מכוחות הביטחון, על אף שהם מאורגנים במסגרת נפרדת, ולצד תפקידם הצבאי והביטחוני הם מבטיחים את אכיפת חוקי השריעה האיסלאמיים על כלל התושבים. לאחר המהפכה האיסלאמית, בשנת 1979, צורפו לכל יחידות הצבא אנשי דת, שתפקידם היה הבאת דבריו של האייתולה חומייני לכוחות הלוחמים. לימים, התמקדו אלה בשמירה על נאמנותם הפוליטית והאידיאולוגית של החיילים, בדומה לקומיסרים של הצבא האדום.³²⁴ הדת משמשת עוגן להצדקת פעולות צבאיות והפיכתן למצווה דתית. לעתים נדרשים חכמי הדת למצוא צידוקים לפעולות שעל פניהן מנוגדות למצוות הדת.³²⁵ מכל אלה ברור שלחייל החפץ לשמור את מצוות האיסלאם במסגרת שירותו הצבאי אין כל בעיה. להיפך: מתקיימות תפילות יום שישי וניתנת גם אפשרות להעמקת הלימודים הדתיים. בדומה, להבדיל, למודל שהציע הרמב”ם בהלכות מלכים³²⁶ לעניין תפקיד המלך, תפקידו של הצבא אינו מתמצה אפוא בהגנה על בטחון המדינה, שלומם של אזרחיה ותושביה, אלא יש לו גם תפקיד דתי: להשליט את “דת האמת”.

322 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 6.

323 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 8.

324 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 7.

325 סטולמן (לעיל הערה 8) עמ' 7, מביאה כדוגמה את הצורך בהצדקת מלחמת איראן-עיראק למרות האיסור שעולה מן הקוראן על מלחמה בין מוסלמים.

326 רמב”ם, הלכות מלכים ד, ט: “ובכל יקו מעשיו לשם שמים, ותיקו מן שבתו ומגמתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבר זרוע הרשעים, ולהלחם מלחמות ה'”.

ברוח זו, כחלק ממעורבותם של כהני הדת בצבא, נתבקש הצבא האיראני לפעול להטמיע בחייליו את הערכים הרוחניים של האיסלאם.

ב. מדינות רודפות דת

מודל הפוך קיים במדינות רודפות דת, שמדירות את הדת מן המרחב הציבורי ורודפות אותה ואת מאמיניה. דוגמה לכך ניתן להביא מהמדינות הקומוניסטיות (סין, צפון קוריאה) שאינן מאפשרות קיום פולחן דתי לא בצבא ולא מחוצה לו.

במקורות יהודיים, ספרותיים והלכתיים כאחד, ניתן ביטוי למסירות הנפש של יהודים להימנע מאכילת מאכלות אסורים או מחילול שבת בעת שירותם בצבא הרוסי.³²⁷ רבים מחייבי הגיוס קטעו את אצבעותיהם או הטילו מום אחר בגופם כדי להימלט מחובת השירות בצבא שלא איפשר להם לשמור על אורחות חייהם. בתקופת הצאר הדבר נבע מזלזול וחוסר מודעות לצורכי בני הדתות השונות, אך בתקופת השלטון הסובייטי הייתה זו כמובן מדיניות מכוונת שהונעה על ידי האידיאולוגיה הקומוניסטית.

ג. מודלים "מעורבים"

1. הפרדה "אוהדת" בין דת למדינה: ארצות הברית

בהתאם לתיקון הראשון בחוקה האמריקנית, ארצות הברית מקיימת הפרדה בין דת למדינה, אך בד בבד דואגת לשמור על חופש הדת. ההפרדה בין דת למדינה אינה "הפרדה עוינת", שמטרתה פגיעה בדת, אלא "הפרדה אוהדת" שתכליתה שמירה על שוויון זכויות והזדמנויות של בני כל הדתות מבלי להעדיף דת אחת על פני רעותה. העקרונות שמבטיחים את חופש הדת בצבא מרוכזים במסמך מיוחד שהוציא משרד ההגנה ומשקפים עמדה עקרונית זו.³²⁸ חופש הדת מתבטא הן במישור המוסדי – מינוי Chaplains – כהני דת,

327 אחד החיבורים המפורסמים בעניין זה הוא חיבורו של ה"חפץ חיים", רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, "מחנה ישראל". ראו לעיל, הערות 183, 197, 205.
328 Department of Defence Directive (DODD) number 1300/17 מיום 3.2.88. וראו: חניאל נהרי (לעיל הערה 85), עמ' 34. על המתח שבין עקרון היסוד החוקתי של "חופש הדת" וההפרדה בין דת ומדינה שהיא יסוד מוסד במשפט החוקתי האמריקני, לבין ההסדרים השונים בתחום זה הנוהגים בארה"ב, נכתבה ספרות ענפה. ראו,

ובכללם כמרים ורבנים, כדי שיספקו את צורכי הדת של החיילים; הן במישור המהותי – מתן אפשרות לחייל, ככל שהנסיבות מאפשרות זאת, לשמור על מצוות דתו. כך, לדוגמה, בתקופת מלחמת העולם הוצאו הנחיות למפקדים המורות להם לאפשר, עד כמה שניתן, לחיילים היהודים לשמור את מצוות השבת.³²⁹

כבר ביום 29.7.1775 החליט “קונגרס המדינות” (The Continental Congress) לייסד “כמורה צבאית”. באותה עת לא ענדו אנשי הדת בצבא סמלים או אותות בעלי משמעות דתית מובהקת אלא סמל “נייטראלי” בדמות “קרס הרועים” (Shepherd Crook). ברם, בשנת 1898 היה הצלב לסמל רשמי שהוצמד למדי הצבא של כהני הדת בצבא האמריקני.³³⁰ עברו מספר שנים, ובתקופת מלחמת העולם הראשונה פנה חבר הקונגרס יצחק סגל מניו יורק לרשויות הצבא בבקשה להתיר לרבנים המשרתים בצבא להימנע מענידת הצלב על מדיהם, ובקשה זו נענתה בחיוב.³³¹ לימים, הוצעו שלוש חלופות על מנת למנוע את הפגיעה ברגשות הרבנים הצבאיים: א. הימנעות מענידת אות כלשהו; ב. ענידת סמל משותף, “נייטראלי”, לכלל אנשי הדת המשרתים בצבא; ג. יצירת סמל מיוחד ליהודים, בדמות לוחות הברית עם ציון עשר ספרות כסמל לעשרת הדיברות ומעליהן מגן דוד.³³² בסופו של דבר אומצה החלופה השלישית, ובשנת 1981 אף החליף הצי האמריקאי (Navy) את הספרות הרומיות שמציינות את עשרת הדיברות באותיות הא”ב העברי, וכך עשו, בעקבותיו, גם חיל הרגלים וחיל האוויר.³³³ התנגדות לשינוי

לדוגמה: (לעיל, הערה 237) Foreman; Kent Greenwalt, Religion and the Constitution, Princeton University. Press, 2006, pp. 207

329 ראו Greenwalt, שם.

330 לימים, אף נקבעו סמלי צלב שונים לאנשי הדת של הכנסיות הקתוליות, הפרוטסטנטיות, הקלוויניסטיות וה”מזרחיות”-אורתודוקסיות. חלק מכהני הדת המשתייכים לכתות הנוצריות, שברוך כלל אינן עושות שימוש בצלב, הסכימו לאמץ בכל זאת את הצלב כסמל על מדי אנשיהם.

331 59-61 pp. Albert Isaac Slomovitz, The Fighting Rabbis (NY, 1999), [להלן]: שלומוביץ].

332 הייתה קיימת התנגדות לענידת מגן דוד בלבד בשל דמיונו לכוכב בעל חמש פנינות שהוא סמלם של הגנרלים בצבא. סמלים אחרים הוצעו: מגורה ואריה שמעליו מגן דוד.

333 שלומוביץ (לעיל הערה 331), עמ’ 123; Natkin, Fred, "Story of a Symbol: Jewish ;

זה באה דווקא מקרב כמה רבנים שראו בכך "חילול הקודש" של האותיות העבריות, והרב הרפורמי שלמה פריהוף אף כתב תשובה הלכתית בנושא. אכן, הסדר זה לא היה קיים בצי האמריקני מראשיתו. רבנים ששירתו בו הוכרחו ללבוש את המדים הרגילים של כהני הדת בצי, שהצלב היה חלק בלתי נפרד מהם. הרב דוד גולדברג, ששירת בצי האמריקני בתקופת מלחמת העולם הראשונה, ביקש בשנת 1918 להמיר את הצלב במגן דוד אך בקשתו סורבה. ניסיונו להמיר את הצלב בסמל "ניטרלי" נתקל בהתנגדותם של הכמרים ששירתו בצי. בסופו של דבר הותר לו לענוד סמל ניטרלי וכך עשה עד מלחמת העולם השנייה שבה ניתן היתר לכל הרבנים ששירתו בצי לענוד על מדיהם את סמל עשרת הדיברות במקום הצלב, בדומה לנהוג בשאר יחידות הצבא. להשלמת התמונה נוסף כי בשנת 2008, אחד מאנשי הדת בצבא, מיכאל היילס (Michael Hiles) הצהיר שהוא "יהודי משיחי"³³⁴, ודרש שלמרות זאת תינתן לו האפשרות לענוד את המגן דוד על מדיו. בקשתו נענתה בשלילה, והוא נדרש לענוד את הצלב שמבטא טוב יותר את אמונתו הדתית. בתגובה, החליט היילס לעזוב את הצבא.

בשנת 1990 החליט הצבא האמריקני לעצב "תג יחידה" גם לכהני דת בודהיסטיים, וכך נעשה. בשנת 1992 עלתה דרישה לעצב סמל מתאים גם לכהני דת מוסלמים.³³⁵ סמל כזה, בדמות חצי סהר, הוכן ואושר לשימוש. בשנת 2011 נוסף עליהם תג יחידה לכהני דת הינדואיסטים, בדומה לתגים כאלה שאותם עונדים כהני דת ההינדו במדינות אחרות (כגון דרום אפריקה). ריבוי הסמלים – חמישה עד היום – שעונדים כהני הדתות השונות בצבא האמריקני עורר ביקורת לא מעטה, בשל חוסר האחידות והבלטת השוני – ולא המאחד – בין המשרתים בצבא. בעקבות כך היה מי שהציע לשוב לסמל אחד, "ניטרלי" במהותו, שאותו יענדו כל כהני הדתות.³³⁶

Chaplain's Insignia," "Navy Chaplain's Bulletin," OPNAV P-09G-2, Volume 2, Number 5, Summer 1986

334 על מעמד המשפטי של בני כהני דת בישראל, ראו בהרחבה: בג"ץ 265/87 ברספורד נ' שר הפנים, פ"ד מג(4) 793.

335 בשנים האחרונות החלו משרתים בצבא גם כוהני דת מוסלמים. כך, למשל, ווליד חבש מכהן כ"אימאם" בחיל האוויר האמריקני.

336 Markoe, Lauren, "Chaplains push for uniform religious badges," The Washington Post, September 8, 2011, retrieved September 9, 2011

בצבא האמריקני, על זרועותיו ושלוחותיו השונים, בארה“ב ומחוצה לה, משרתים מאות קציני דת (chaplains).³³⁷ כתנאי כשירות מקדמי הם נדרשים לעבור “הסמכה” על ידי אחד ממוסדות הדת המוכרים שאליה הם משתייכים ובעלי תואר שני לפחות.

כחלק מהפלורליזם הדתי, משרתים בצבא האמריקני כהני דת בני זרמים שונים, לרבות בני מיעוטים כמו פגאנים (Wicca), הינדים ובודהיסטים. כאשר מדובר ברבנים, הם נמנים עם בני כל הזרמים, האורתודוקסי, הקונסרבטיבי והרפורמי, ובמסגרת שני האחרונים מכהנות גם נשים כ”רבנות”-נשות דת צבאיות.

התפקיד עבר שינוי במהלך השנים: משמירה על “דתיותם” של החיילים,³³⁸ במאה ה-17, ועד שמירה על זכויותיהם הדתיות ואספקת שירותי דת כיום.³³⁹ עם הקמת צבא הקולוניות האמריקאיות, ביולי 1775, קבע הקונגרס שחובה על חיילים להשתתף בתפילות ושבוים ראשון אסור לקיים פעילות בזמן התפילה. כשנה לאחר מכן מונה קצין דת קתולי ראשון לצד קציני דת פרוטסטנטיים, ולאחר מלחמת האזרחים מונו לראשונה גם קציני דת יהודים.³⁴⁰ קציני הדת סועדים חיילים השוהים בבית החולים, מגישים תמיכה רוחנית לחיילים בשדה הקרב, וכחלק מתפקידם הם מודיעים לבני המשפחה על פציעתו או מותו של חייל בקרב.³⁴¹

שאלת חופש הפולחן הדתי בצבא האמריקני, כחלק ממימוש חופש הדת במסגרת השירות הצבאי, התעוררה כבר לפני שנים רבות. בשנת 1775 נקבע

Israel Drazin and Cecil B. Currey, For God and Country: The History of a 337 Constitutional Challenge to the Army Chaplaincy (New Jersey, 1995); Louis Barish (ed.) Rabbis in Uniform: The Story of the American Jewish Military Chaplaincy, NY, 1962, והאתר הרשמי של משרד קצין הדת: www.chapnet.army.mil. לפי הנתונים של סטולמן (לעיל הערה 8), יש בצבא ארה“ב כמה עשרות רבנים. ראו שם, עמ' 14.

338 קצין הדת היה אמור לשמש דוגמה ומופת להתנהגות טובה ומוסרית ולשרש הרגלים שליליים כגון שתייה לשוכרה והימורים. סטולמן (לעיל הערה 8), בהסתמך על שלומוביץ (לעיל הערה 331), עמ' 4.

339 סטולמן (לעיל הערה 8), 9.

340 Drazin (לעיל הערה 337), עמ' 9-10; סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 10.

341 סטולמן, שם.

בפקודת הצי האמריקני (Navy) שתתקיים תפילה על גבי ספינות הצי פעמיים ביום, ויינשא נאום מפי איש דת בימי ראשון אלא אם כן מזג האוויר או אילוצים אחרים אינם מאפשרים זאת.

חלק מנושאי הדת מוסדרים בנהלים קבועים.³⁴² כך, למשל, נקבעו ימי ראשון ושבת, בהתאם לדתם של החיילים, כימי שבתון שבהם פטורים חיילים בני אותן דתות מביצוע פעילויות שונות והותר להם לקיים את פולחנם הדתי. משך הפולחן ומועדו משתנים בהתאם לקבוצות הדתיות השונות. הצבא מעודד את מפקדיו להתחשב בדרישות הפולחניות הייחודיות של חיילים דתיים, כאשר הדרישות המבצעיות מאפשרות זאת. בנוסף לכך מכיר הצבא האמריקני בזכותם של חיילים דתיים לחוג את חגיגה השונים, על מצוות פולחנם המיוחדות.

בבסיסים הגדולים של צבא ארה"ב נמצאים מקומות המיועדים לתפילה ומתקיימות בהם דרך קבע תפילות של הדתות השונות: נוצרים מסוגים שונים – פרוטסטנטים, בפטיסטים, מתודיסטים וקתולים; מוסלמים,³⁴³ יהודים, מורמונים, הינדים, בודהיסטים. בחלק מהמקומות מתקיימים לצד התפילה גם שיעורי דת. בבסיסים מרוחקים של הצבא האמריקני, בתוככי ארה"ב ובעיקר חוצה לה, מקומות שבהם לא מכהן קצין דת קבוע, מופנים

342 שאלות הלכתיות הקשורות לשירות חיילים בצבא האמריקני עלו גם בספרות ההלכה. ראו למשל שו"ת מענה לוי לר' לוי גינצברג, מבוא, עמ' ז, שפסק כי מותר לצבא ארה"ב להכריח חייל יהודי לגלח זקנו – במספריים ולא בתער – כדי שיהודים דתיים לא ינסו להתחמק משירות צבאי בתואנה זו, והתיר לכהן לשרת בצבא ארה"ב על אף החשש מטומאת מת.

343 לפי הנתונים שהביאה סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 15-16, יש שני מסגדים צבאיים בארה"ב, כשאחד מהם נבנה מתרומה של ממשלת ערב הסעודית. בשנת 1994 מונה קצין דת מוסלמי ראשון בצבא ארה"ב, וכיום מכהנים בו כעשרים כאלה. שילובם של המוסלמים בולט על רקע הרגישות והמתיחות ביחסי ארה"ב והאיסלאם לאחר פיגועי ה-11 בספטמבר. עם זאת, לנוכח גודלה של האוכלוסייה המוסלמית בארה"ב (שעל שיעורה המדויק קיימת מחלוקת), מדובר בתהליך טבעי ומתבקש. אחת התופעות המרתקות – שדורשת השוואה למתרחש בישראל – היא ניסיונם של חכמי דת מוסלמים למנוע את גיוסם לצבא, בתואנה שלא ניתן לשמור בו על הלכות הדת המוסלמית ושמדובר ב"שיתוף פעולה עם כופרים". ראו סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 16. חומר רב ערך על שירות המוסלמים בצבא ארה"ב מצוי באתר המוקדש לנושא זה: <http://www.amafandvac.org>.

המעוניינים בכך לקבלת שירותי דת מכהני הדת המקומיים או מקציני דת של צבאות אחרים.³⁴⁴

כחלק מ”חופש הדת” הקבוע בתיקון הראשון לחוקה, מעמיד הצבא האמריקני לרשות חייליו תשמישי קדושה, וזאת גם כאשר הם שוהים בתפקיד מחוץ לגבולות ארה”ב, חפצים הדרושים לחיילים לשם קיום מצוות פולחנם כגון סידורי תפילה, לולבים ומצות. כך, למשל, מנפיק חיל האספקה האמריקני ציציות וכיפות (בצבעי הסוואה!) שבהן ניתן לעשות שימוש בעת התפילה.³⁴⁵ במלחמת המפרץ אף הוקמה סוכה בחצר ארמונו של השליט העריץ העיראקי סדאם חוסיין.

הצבא האמריקני רגיש גם לדרישות המזון המיוחדות של חייליו, ובכלל זה כאלה הנובעות משיקולי דת. כך, למשל, הוא מאפשר לחיילים יהודים או מוסלמים השומרים על דיני הכשרות המיוחדים להם, לקבל מזון מיוחד, ולהימנע מאכילה במועדי צום.³⁴⁶

שימת לב ורגישות ניתנת גם לקבוצות דתיות מסוימות דורשות טיפול רפואי עצמי, אחרות אוסרות על חיסונים, עירויי דם או ניתוחים. חייל המסרב לקבל טיפול רפואי³⁴⁷ יופנה לוועדת אד הוק, אשר תוקם על-ידי קצין הרפואה, ותדון בעניין. במקרי חירום, כגון סכנה הנשקפת לחיי החייל, יינקטו כל האמצעים הרפואיים הדרושים, ללא התחשבות באמונתו הדתית.³⁴⁸

קצין הדת נדרש לספק שירותי דת גם לחיילים בני קבוצות דתיות זעירות, כגון וויקה (Wicca) – כת בעלת סממנים פגאניים, הרי קרישנה ואחרים. קבוצות שונות מקיימות כללים ייחודיים להן בעת מקרי מוות ולשם הכנת גופה לקבורה על החיילים המקפידים על קיום מצוות כגון אלה להבטיח, כי בקשותיהם אושרו על-ידי מפקדיהם על-פי הנהלים, אשר יפורטו בהמשך. קבוצות דתיות מסוימות מחייבות פרטי לבוש האופייניים להן, בהם פרטי

344 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ’ 12-13.

345 לדוגמה, ראו נספח.

346 ראו: <http://www-cgsc.army.mil/CHAP/AR600-75/>, 30.5.2002; סטולמן (לעיל

הערה 8), עמ’ 18 והערה 95.

347 כך, למשל, חיילים הנמנים על כת “עדי ה” שאוסרת על מאמיניה קבלת טיפול רפואי הכולל עירוי דם. ראו סטולמן (לעיל הערה 8), עמ’ 18 והערה 91.

348 http://books.usapa.belvoir.army.mil/cgi-bin/bookmgr/BOOKS/R600_20/ CONTENTS, 30.5.2002. מוזכר במסמך מ”מ שם.

לבוש הבולטים לעין כגון כיסוי ראש ותכשיטים. לפי הנהוג בצבא האמריקני, על החיילים למלא אחר דרישות הסדר והמשמעת המעוגנות בתקנון הצבאי. כל עוד פרטי הלבוש המסורתיים אינם מפריעים לאחידות ולהופעה הצבאית התקנית – כגון ציצית מתחת לבגדים – או לתפקודו של החייל, ניתנת הרשות ללבושם. עם זאת, נקבע בכללים שאסור ללבוש פריטים שחורגים מהמשמעת הצבאית והמדים התקניים, ואסור שפריטי לבוש דתיים יהיו תחליף לפרטי הלבוש הצבאיים. בדומה, נקבע בכללים שלא ניתן להימנע מתספורת או מגילוח בשל סיבות דתיות.³⁴⁹ כללים אלה נתחדדו בעקבות הפולמוס המתקשר שהתעורר בעקבות "עתירת הירמולקע", שבה ביקש החייל היהודי גולדמן להתיר לו חבישת כיפה בעת שירותו הצבאי.³⁵⁰

קבוצות דתיות שונות דורשות לבוש צנוע, למשל, כיסוי זרועותיהן ורגליהן של נשים או איסור על נשים ללבוש בגדי גברים. למפקדים ניתנת הרשות לאפשר לחייליהם ליישם מנהגים דתיים מסוג זה, כאשר הם אינם מהווים סיכון בריאותי או בטיחותי.

האחידות תופסת מקום מרכזי בהכרעה בדבר ההיתר ללבוש פריטי לבוש שמתחייבים או נהוגים מכוח כללים דתיים. עם זאת, אין בה כדי לשלול כל בקשה שעניינה לבוש או הופעה חיצונית החורגות מהכלל, כאשר אלה מבוססות על אמונה דתית כנה.

מנהגים של הארכת שיער, גידול זקנים וענידת תכשיטים בקביעות כגון צמיד מרותך אסורים מטעמי בריאות ובריאות, גם אם הם מבוססים על אמונה דתית כנה.³⁵¹

הצבא האמריקני מאפשר חקיקתו של סמל דתי על קבר צבאי בהתאם לאמונתו או דתו של החייל. כך, הותרה חקיקת צלבים, מגן דוד, סהר מוסלמי, סמלי כנסיות וסמלים בודהיסטיים ובהאיים. כחלק מהזכות לחופש מדת ויישום עקרון השוויון הותרה גם חקיקת סמל אתאיסטי.³⁵² למרות ההפרדה בין דת למדינה ועקרון היסוד של "איסור מיסוד דת" הנוהגים בארה"ב מכוח התיקון הראשון לחוקה, הצבא האמריקני מספק

349 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 17.

350 ראו לעיל, ליד הערה 266.

351 <http://www-cgsc.army.mil/CHAP/AR600-75/>, 30.5.2002 מסמך ממ"מ שם.

352 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 17.

לחייליו שירותי דת שונים. לפי הקבוע בתקנון הצבא, ראש כהני הדת הצבאיים (Chief of Chaplains) משמש כיועץ לקצין השלישות הראשי (Deputy Chief of Staff for Personnel), ואחראי להסדרת הפולחן הדתי בצבא ולתכנון תכניות חינוכיות, הנוגעות לאמונות ולמנהגים דתיים. בכל יחידה צבאית, על המפקד לספק שירותי דת לחייליו על-ידי צוות של כהני דת (MT- Ministry Team), אשר כולל לפחות כהן דת אחד, ולצדו מכהן “עוזר” לכהן הדת. צוות כהני הדת עוסק לא רק בניהול הפולחן הדתי ובייעוץ רוחני, אלא מטפל גם בבעיות סוציאליות של החייל, מספק תמיכה נפשית במקרי לחץ וחרדה ובסוגיות אתיות שונות, וחלה עליו חובה לספק שירותים אלה לכל חייל ביחידה.

כעיקרון, על קצין הדת לספק את צורכי הדת של כל החיילים ביחידתו, גם אם הם נמנים עם בני קבוצות דתיות שונות.³⁵³ בשל המגוון הרחב של קבוצות הדת בארצות הברית, ייתכן כי ביחידה אחת ישרתו חיילים שאמונתם הדתית שונה מזו של אנשי צוות הדת, ובשל כך אין ביכולתו של צוות הדת לספק להם בעצמו שירותי פולחן דתי. במקרה כזה על אנשי צוות הדת לבקש את עזרתם של כהני דת אחרים.³⁵⁴ על כהני הדת הצבאיים לשתף פעולה בכדי ליצור תכניות מקיפות לתמיכה דתית, אשר יאפשרו חופש פולחן לכל אנשי הצבא. כהן הדת הינו איש צבא, קצין מיוחד בסגל הפיקוד, שאחראי על שירותי הדת, ואשר הוסמך על-ידי מוסד דתי להיות כהן דת בשירות צבאי. כהן הדת מפתח ומיישם תוכניות ופעילויות, ומייעץ למפקד בנושאי דת, מצפון ומוסר.³⁵⁵

לפי הכללים הנוהגים בצבא האמריקני, כאשר אמונה או מנהג דתי מתנגשים בדרישות הצבאיות, באפשרותו של החייל להגיש בקשה בכתב למפקדו הישיר להסדרת מנהגיו הדתיים. במקרים רבים, המפקד יכול לאשר את הבקשה בנקל.

353 מנקודת מבט הלכתית תפקיד זה עשוי כמובן להביא לעימות בין תפקיד קצין הדת להלכה הדתית המחייבת אותו, שכן ההלכה היהודית, למשל, אוסרת על הגשת סיוע ותמיכה לפולחן המוגדר כ”עבודה זרה”. יש להניח שבמקרים אלה יימנע העימות בין חופש הדת של קצין הדת לבין חובתו מכוח התפקיד באמצעות “מיקור חוץ” של אספקת שירותי הדת.

354 <http://www-cgsc.army.mil/chap/fm16-1/CHAP01.htm>, 30.5.2002 מסמך ממ”מ שם.

355 http://www.dtic.mil/doctrine/jel/new_pubs/jp1_05.pdf, 22.5.2002

במקרים אחרים, ייתכן כי המפקד אינו יכול לאשר את הבקשה במלואה עקב אופי הבקשה, אופי המשימות המוטלות על היחידה או מסיבות אחרות. על המפקד לשקול את בקשת החייל על-פי אמות מידה שונות, כגון חשיבותן של הכוננות הצבאית, אחידות היחידה, בריאות, בטיחות ומשמעת מול בקשת החייל; מידת חשיבותה של הבקשה למגיש הבקשה; ההשפעה המצטברת של בקשות חוזרות ונשנות בעלות אותו אופי על תפקוד הצבא; שקילת חלופות אשר עשויות לתת מענה לבקשת החייל והבאה בחשבון של אופן הטיפול הקודם בבקשות דומות.³⁵⁶

לפי הנהלים, על המפקד להשיב לבקשת החייל תוך עשרה ימי עבודה. גם אם המפקד מאשר את הבקשה, האישור תקף רק לגבי אותה יחידה ולאותו מפקד. אם אחד מהם משתנה, על החייל להגיש את הבקשה מחדש.³⁵⁷ אם המפקד דוחה את הבקשה, באפשרותו של החייל להגיש ערעור בכתב לדרג פיקודי גבוה יותר. בכל מקרה של דחיית הערעור, יעבור הערעור לדרג פיקודי גבוה יותר, עד הגעתו אל קצין השלישות הראשי.³⁵⁸ ככל שלב באפשרותו של המפקד להתייעץ עם כהני הדת הצבאיים, וכמו כן, עותק של בקשת החייל יועבר לוועדה לפיקוח על הסדרת המנהגים הדתיים בצבא ארצות הברית (The Committee for the Review of Accommodation of Religious Practices). זוהי ועדה המייעצת למפקדים ולחיילים בנושאי דת, וכן בוחנת ומגישה את המלצותיה לקצין השלישות הראשי. לאחר שהביעה הוועדה את חוות דעתה על בקשת החייל, קצין השלישות הראשי יפסוק בעניין הבקשה. על החלטתו אין אפשרות לערער, והאפשרות לשנות את החלטה נמצאת בסמכותו בלבד.³⁵⁹

במהלך השנים הגיעו חלק מנושאי הדת והמדינה בצבא ארה"ב להכרעת בתי המשפט. כך, למשל, עתירה שהגישו צוערים בארה"ב בשנת 1972, בבקשה לפטור אותם מחובת השתתפות סבילה בתפילה, באמצעות צפייה בה, במהלך לימודיהם בבית הספר לקצינים, נדחתה בנימוק ששיעורים אלה מאפשרים לחייל לשפר את תפקודו כמפקד ואת מוסריותו.³⁶⁰

www.religioustolerance.org/mili_ret.htm, 30.5.2002 356

<http://www-cgsc.army.mil/CHAP/AR600-75/>, 30.5.2002 357

<http://www.gordon.army.mil/eoo/reliprac.htm>, 30.5.2002 358

<http://www-cgsc.army.mil/CHAP/AR600-75/>, 30.5.2002 359

360 ראו: Anderson v. Laira, 316 F. Supp. 1081. וראו לעיל, ליד הערה 223.

יש לציין כי בניגוד למערכת החינוך הציבורי בארה”ב, שם קיימת פסיקה ענפה האוסרת על כפיית השתתפות בתפילות (מכל סוג שהוא) בבית הספר, בבתי הספר לקצינים של הצבא האמריקני המצב שונה לחלוטין. כבר בשנת 1821 האקדמיה הצבאית הנודעת לשם ותהילה בווסט פוינט (West Point) הוציאה פקודה לפיה כל צוער חייב להשתתף בתפילה שמתקיימת בכנסייה המקומית. לימים, הורחבה מעט הפקודה ונקבע בה שבנוסף לכנסייה הפרוטסטנטית, יכול הצוער לצאת ידי חובה זו גם בהשתתפות בכנסייה הקתולית או בבית הכנסת שהוקמו בתחומי בית הספר לקצינים. הנחיות דומות הוצאו גם באקדמיה הצבאית הימית באנאפוליס ובאקדמיה של חיל האוויר בקולורדו ספרינגס, אלא ששם ניתנה האפשרות לכל צוער להשתתף בתפילה בכל כנסייה מקומית, תהא אשר תהא, שאושרה על ידי כהן הדת הצבאי המקומי.

פקודות אלה נאכפו בקפדנות. ההוראות בווסט פוינט קבעו שאין צוער הרשאי להיפטר מקיומו. השתמטות ממילוי הפקודה הייתה עשויה לגרור ענישה ולעתים גם הדחה מקורס הצוערים. רק בראשית שנות השבעים החליטו כמה צוערים לתקוף את חוקתיותן של הפקודות בבית המשפט. אנשי הצבא טענו בתגובה כי הפקודה אינה כופה כל מבחן ‘דתי’. לטענתם, הפקודה לא חייבה את הצוערים להתפלל אלא רק להיות “נוכחים” בתפילה, כאשר המניע והמטרה הדומיננטית היא לשפר את תפקודם העתידי כקצינים. לשיטתם, התבוננות וצפייה בתפילה עשויות ללמד את הקצינים לעתיד כיצד להבין טוב יותר את יחסם של חיילים-לעתיד לאמונתם הדתית, וכיצד לעשות שימוש יעיל בידע זה בשדה הקרב לשם שיפור יכולות הלחימה שלהם. “זהו חלק בלתי נפרד מ’חבילת המנהיגות’ שאנו מבקשים לצייד בה את הצוערים”, אמרו המשיבים לעתירה מטעם הצבא.

כמו במקרים אחרים,³⁶¹ הפעילה הערכאה הראשונה גם במקרה זה את את מבחן ה’מניע’ וה’דומיננטיות’ של הפקודה. בעשותו כן, קבע בית המשפט המחוזי כי המניע העיקרי של הפקודה לא היה כפיית החיילים להשתתף במעשה דתי כלשהו, אלא מניע ‘חילוני’ מובהק: שיפור יכולותיהם של

361 ראשיתו של מבחן זה (‘purpose and primary effect’) בפסיקה שנגעה להנהגת נורמות “דתיות” במערכת החינוך הציבורית בארה”ב, שמכוח התיקון הראשון לחוקה חייבת בהפרדה בין דת למדינה ואסורה ב”מיסודה” של דת כלשהי.

הצוערים, ומתן כלים בידם להתמודדות עתידית עם חיילים בעת לחימה, שרואים בתפילה מעין 'מפלט' ומקור כוח. מכאן, קבע בית המשפט, לא מדובר בפקודה לא חוקתית שיש בה סתירה כלשהי לעקרונות התיקון הראשון לחוקה שאסר על 'מיסוד' דת כלשהי.

פסק הדין עורר לא מעט ביקורת. בין השאר הועלו ספקות באשר לאפקטיביות של "צפייה" סבילה בתפילה לשם השגת המטרה שכביכול עמדה במוקד הפקודה. היו שהרהרו בקול האמנם אין דרכים יעילות יותר להשגת מטרה זו ללא צורך בחיוב הצוער בהשתתפות בתפילה. אחרים תהו על חוסר ה'מידתיות' של הפקודה והאינטנסיביות שלה. לדידם, ניתן היה להסתפק בביקור אחד או שניים בכנסייה לשם השגת המטרה, ואין צורך לשם כך בביקור שבועי כפוי בכנסייה, במשך חודשים ושנים, לאורך כל ארבע שנות שהות הצוער באקדמיה הצבאית. אחרים תהו על פשר החיוב לצפות דווקא בתפילה של הדת שאליה, כביכול, משתייך הצוער. לדידם, ניתן להשיג את מטרת הפקודה על ידי צפייה בתפילה של כל דת שהיא, ולהפך: על ידי צפייה בתפילות של בני דתות אחרות יכול היה הצוער להעשיר את עולמו ואת הידע שלו, ולהרחיבו גם אל מעבר לגבולות דתו-שלו.

בין כך ובין כך, נדרש לעניין גם בית המשפט לערעורים, ששלושת שופטיו נחלקו ביניהם. שופט אחד קיבל את טיעונם של המשיבים במלואו וקבע שהפקודה עומדת במבחני החוקתיות; השני קבע שיש אכן בפקודה פגיעה מסוימת בעקרון איסור ה'מיסוד' החוקתי, אך נטה להתיר את הנוהג בשל העיקרון השני שקבוע בתיקון זה, של מתן 'חופש דת' לכל החפץ בכך, ואילו השופט השלישי סבר שיש לבטל את הפקודה בהיותה סותרת את התיקון הראשון לחוקה בשני היבטיו: הן לעניין איסור ה'מיסוד', הן לעניין חופש הדת. המשיבים ערערו לבית המשפט העליון, אך זה דחה את הערעור. זמן קצר לאחר מכן, בשנת 1973, הוציא מזכיר ההגנה הנחיה חדשה שביטלה את הפקודה המקורית וקבעה שאין חובת נוכחות או 'השתתפות' בתפילות אלה. בשנת 2001 הופנתה לרשויות הצבא בקשה שעניינה הפוכה: חופש מדת. טייסת ששירתה בחיל האוויר האמריקני, מרתה מקסאלי (Martha McSally), נדרשה כשאר חברותיה ללבוש "עבאיה"-כיסוי ראש, בכל זמן שבו יצאה מבסיסה שמוקם בערב הסעודית, וזאת כדי להימנע מפגיעה בבני המקום.³⁶²

362 זאת בשונה מדיפלומטים המשרתים בערב הסעודית שנדרשו להימנע מלבישת בגדים

בנוסף לכך טענה מקסאלי שבהוראות אלה יש משום פגיעה בעקרון השוויון בין המינים, וכמו כן טענה לפגיעה בכבוד האדם בשל הדרישה כי בכל יציאה שלה מהבסיס עליה להיות מלווה בחייל, ואם יישאל עליו לומר שהוא בעלה. כתוצאה מפנייתה שונו הפקודות, ונקבע בהן כי לבישת העבאיה לא תוטל כחובה אלא כ”המלצה” בלבד, שתכליתה כיבוד מנהגי המקום. במקרים אחרים, נדרשו חיילות בצבא ארה”ב ששירתו באפגניסטן לחבוש “חיג’אב”- כיסוי ראש, כאשר באו במגע עם בני האוכלוסיה המקומית (לשם חלוקת מזון, תרופות וכיו”ב).

כחלק מהניסיון לשמור על חופש הדת בצבא האמריקני, נאסר על כלל המשרתים בו לעסוק בפעילות שיש בה סממן “מיסיונרית”, מכל סוג שהוא. הוראה גורפת זו עוררה ביקורת בקרב חוגים מסוימים, שראו באיסור שמוטל על כל חייל לדבר על אמונתו הדתית – גם ללא ניסיון לשכנע – איסור גורף מדי הפוגע בחירות הביטוי, בחופש הדת ובאוטונומיה של המשרתים בצבא. נושא זה עלה לכותרות בשנת 2012, בעקבות איסור שהוטל מכוחו, על כהני דת המשרתים בצבא האמריקני, להתבטא נגד נישואין חד מיניים. עם זאת, במסגרת חופש הדת הותר לכל כהן דת בצבא המתנגד, מסיבות דתיות, לנישואין חד מיניים, שלא ליטול חלק בטקס כזה גם אם בני הזוג נמנים עם בני עדתו. עם זאת, נהדף ניסיון מצד השמרנים לאסור קיומם של נישואין חד מיניים במסגרת הצבא.

במקרים אחרים הועלו טענות בדבר תפילה שנכפתה על כלל החיילים, או שימוש בכסף ממשלתי כדי לקדם את הנצרות האוונגליסטית. כמה מהם הגיעו עד בתי המשפט.

במקרה אחד, נדחתה טענת חייל נגד חוקתיותה של הוראה בצבא האמריקני, המחייבת חייל המשרת מחוץ לגבולות ארה”ב והמבקש להתחתן עם תושבת מקומית להיוועץ תחילה בכוהן דת צבאי. בית המשפט קבע שאין בכך כפייה על אמונה דתית, ותכלית ההתייעצות היא לתת לחייל מידע בדבר הנישואין ומשמעותם.³⁶³

הוראה נוספת של הצבא, שניתנה בשנת 2011, ועוררה פולמוס ציבורי,

הדומים לאלה של בני המקום, דווקא כדי להדגיש את היותם דיפלומטים אמריקנים. 363 ראו: United States v. Wheeler, 30 c.m.r. 387 (1961). מובא אצל מירון (לעיל הערה 118) עמ’ 32 הערה 83.

נגעה לאיסור הכנסת כתבים דתיים, לרבות תנ"ך, לבתי חולים צבאיים על ידי בני משפחות החיילים החולים. בעקבות הביקורת שעוררה הוראה זו, נמסרה הבהרה לפיה ההוראה נועדה למנוע כפיית נורמות דתיות על חייל שאינו מעוניין בהן, אך לא למנוע אותן ממי שחפץ בהן.

בשנת 1979 טענו שני סטודנטים מבית הספר למשפטים בהרווארד – קטקוף ווידר – בתביעה אזרחית שהגישו לבית המשפט נגד משרד ההגנה והצבא האמריקני, כי מתן שירותי הדת בצבא האמריקני מנוגד לחוקה ולעקרון איסור ה"מיסוד" שהוא גורם מרכזי בהפרדה בין דת למדינה.³⁶⁴ לדבריהם, ראוי היה לקיים את חופש הדת באמצעות אספקת שירותי דת שיינתנו על ידי גורמים אזרחיים ולא באמצעות קציני דת שהם חלק מהצבא. יתר על כן: לטענתם, מימון שירותי הדת כמו גם העמדת מקומות תפילה לחיילים סותר את עקרון ההפרדה. קיום תפילות במסגרת הצבא סותר לטענתם של עקרון "איסור המיסוד". זאת ועוד: לטענתם, הדרישה לתואר שני כתנאי כשירות מקדמי לקצין הדת פוגעת בקבוצות דתיות שכהניהן אינם עומדים בתנאי זה ומפלה אותם לרעה.

כעבור כחמש שנים נדחה עיקר תביעתם. עם זאת, שניים מן השופטים, הנשיא פיינברג והשופט מנספילד, סברו שיש מקום להרהר אחר חוקתיותן של מקצת הפרקטיקות הנהוגות בשירותי הדת בצבא ארה"ב, ואילו השופט מסקיל סבר שאין צורך לתקן דבר.³⁶⁵ לאחר שסקרו באריכות את תפקידיהם השונים של קציני הדת בצבא ארה"ב, קבעו השופטים שאלה שירתו בצבא האמריקני לפני המועד שבו התקבל התיקון הראשון לחוקה. בית המשפט הצדיק את דרישות הכשירות הנדרשות מרב צבאי, ובכלל זה תואר שני בלימודי תיאולוגיה, בסוברו שאלה יסייעו לו ליצור קשר הולם עם חיילים מכל הרמות. בנוסף, הדגיש בית המשפט את היותו של קצין הדת חלק אינטגרלי של הכוחות הלוחמים, את חובת ציותו לכל הפקודות הצבאיות ועמדו על כך שקידומו ייקבע רק על פי פרמטרים של תפקודו הצבאי ולא על פי מידת יעילותו ככהן דת.

364 פסק הדין: *Katcoff and Wieder v. John O. Marsh, Jr., Secretary of the Army*, 755 F.2d 223 Argued Oct. 29, 1984. Decided Jan. 22, 1985.

365 דרייזין (לעיל הערה 337), 1-3. כפי שמעיר דרייזין, אילו התביעה הייתה מתקבלת הייתה לה השפעה לא רק על שירותי הדת בצבא אלא גם השלכות רוחב על אלה הניתנות בבתי חולים ובתי סוהר.

2. הפרדה עוינת בין דת למדינה: צרפת

בדומה לארה”ב, גם בצרפת³⁶⁶ מתקיימת הפרדה בין דת למדינה, אלא שבשונה מהמודל האמריקני הפרדה זו נועדה, לפחות בראשיתה, וכך גם במהלך תקופות שונות במאתיים השנה האחרונות, לבטא סלידה מן הדת, והייתה חלק ממגמת החופש והשתחררות של המהפכה הצרפתית. כתוצאה מגישה זו, קיימת בצרפת גישת ה”Laicite” המבקשת, בין השאר, למנוע הצגה של סמלי דת בפומבי. בשנת 2004 נחקק בצרפת חוק האוסר על הצגת סמלי דת בבתי הספר הציבוריים.

בעבר, בימי הביניים, נהג הצבא הצרפתי לצאת למלחמה כשלפניו צועדים שרידי התלבושת של סט. מרטין (Cappa Sancti Martini), אחד החפצים המקודשים ביותר בבית המלוכה הצרפתי, ולצדם היו נוהגים להשביע את הלוחמים. כהן דת מיוחד – *cappellanu* – היה אחראי על שמירת החפץ הקדוש, וכל כהני הדת הצבאיים שהיו כפופים לו נקראו בהתאמה *cappellani*, מונח הקרוב לכינוי *chapelains* בצרפתית או *chaplain* האנגלי, שהיה שם נרדף לכוהן דת צבאי.

כבר במאה ה-16 ניתן לכהני הדת בצבא מעמד רשמי. מעמד זה עוגן בחקיקה משנת 1880, שבה ניתן מעמד רשמי לכהני דת קתולים, פרוטסטנטים ויהודים. למרות שבשנת 1905 נקבעה בחוק ההפרדה המוחלטת בין הדת והמדינה, נותר מעמד כהני הדת בצבא על תלו. בשנת 2006 נוספו לכהני שלוש הדתות הנזכרות גם כהני דת מוסלמים.

כהני הדת בצבא הצרפתי לובשים מדים, אולם אין להם דרגות או סמלים מיוחדים. תפקודם במסגרת רשמית של המדינה עורר לא פעם תהיות בשל ההפרדה הקפדנית בין דת למדינה שנוהגת בצרפת, אולם למרות זאת הם נותרו על כנם.

ד. מדינות שבהן יש “דת מדינה” לצד חופש דת

1. בריטניה

בדומה למדינות מערביות ודמוקרטיות אחרות, בשתיים ממדינות בריטניה – אנגליה וסקוטלנד – קיימת “דת מדינה” שהיא הכנסייה האנגליקנית.³⁶⁷ לצד

366 למעט חבל אלזס-לורן שמהווה “מובלעת” בעניין זה של הפרדה בין הדת והמדינה.
367 ביטוי לכך ניתן בדגל הבריטי שכולל בין מרכיביו גם צלב, במעמדו הרשמי של ראש

זה, שומרת בריטניה על חופש הדת ומאפשרת לאזרחיה לקיים את פולחנם הדתי תוך איזון בינם לבין זכויות, ערכים ואינטרסים אחרים.

למעמד אנשי הדת בצבא הבריטי יש היסטוריה ארוכה. כבר במאה השמינית הצטרפו כמרים לספינות הצי הבריטי. בשלהי המאה ה-18 חוקק הפרלמנט צו מלכותי שהקים את "מחלקת אנשי הדת" (Army Chaplains' Department) בצבא. בעקבות שירותם במלחמת העולם הראשונה, קיבלו אנשי המחלקה חסות "מלכותית".

תפקידם המרכזי של אנשי הדת הוא לתת תמיכה רוחנית ועידוד לחיילים, לרבות ניהול טקסים דתיים. בראש המערכת עומד כהן דת אנגליקני. כל אנשי הדת בצבא הם קצינים ולובשים מדים. בעבר היו כל כהני הדת נוצרים או יהודים. הרב הצבאי הראשון בצבא הבריטי נתמנה לתפקידו בשנת 1892, ובתקופת מלחמת העולם השנייה כבר כיהנו בתפקיד זה כמה עשרות רבנים יהודיים. בשנת 2005 מונו לראשונה כהני דת מדתות אחרות: הינדו, בודהיסט, מוסלמי וסיקי.

בהתאם לגישה זו, וכחלק מהרוח הדמוקרטית שעברה על בריטניה במאה ה-19, נתאפשר לראשונה גם לחיילים שאינם בני הכנסייה האנגליקנית לכהן בתפקידי קצונה בכירים.

בדומה לכך, מאפשר הצבא הבריטי לחיילים לקיים בימי שגרה פולחן ומנהגים דתיים, תוך איזון עם צורכי הצבא.³⁶⁸ כך, למשל, הותר לחיילים מוסלמים לצום בחודש הרמדאן וליהודים לצום ביום כיפור, אך זאת רק כאשר לא מתקיימת באותם מועדים פעילות מבצעית שהצום עשוי לסכן את יעילותה והצלחתה.³⁶⁹

למרות מספרם הזניח יחסית, יש נהלים צבאיים המתייחסים בפירוט ללבוש

הכנסייה האנגליקנית, הארכיבישוף מקנטרברי, ובשורה שלמה של חוקים ונוהגים. לעומת זאת, בוויילס ובצפון אירלנד אין כנסייה אחת "רשמית".

368 ראו: Brumwell, P. Middleton (1943) *The Army Chaplain: the Royal Army Chaplains' Department; the duties of chaplains and morale*. London: Adam & Charles Black

369 אחר הרברים שמקלים על חופש הדת של מוסלמים ויהודים בצבא הבריטי הוא מספרם הזניח של החיילים שאינם נוצרים בין שורותיו. לפי נתונים שונים, כ-94% מהחיילים נגדירים עצמם כנוצרים (אך לא בהכרח כנוצרים "אדוקים" השומרים את כל "מצוות" הנצרות), 4% מגדירים עצמם כחסרי דת, 0.2% מגדירים עצמם כמוסלמים, 0.2%

הסיק המסורתי. הנהלים מתירים לבישת פריטי לבוש מסורתיים בעת שגרה, ומותר גידול זקן ושיער מטעמים דתיים. עם זאת, היתרים אלה אינם חלים בעת פעילות מבצעית. לחייל יהודי מותר לחבוש כיפה. לעומת זאת, חיילות מוסלמיות אסורות בחבישת רעלה. בכללים נקבע שהצבא ישתדל לספק מזון העונה על דרישות הדת היהודית והמוסלמית לחיילים המבקשים זאת. עם זאת, בתנאי שדה, בהם ישנו קושי לספק מזון בצורה סדירה, ייתכן כי דרישות אלו לא ימואלו.³⁷⁰

בדומה לצבא האמריקני, גם לצבא הבריטי מסורת ארוכה של דאגה לצורכי הדת בצבא. בשנת 1796 הוקמה מחלקת הכמורה כחלק אינטגרלי מצבא בריטניה. לכמרים ניתן יפוי כוח על-ידי כנסייתם לשרת בצבא כאנשי דת. הכנסייה אחראית למינוי הכמרים ולמתן שירותי הדת לחיילים ולבני משפחותיהם. הכמרים הצבאיים משתייכים לזרמים שונים בנצרות, בעיקר לכנסייה האנגליקנית והקתולית, ועליהם לעבור הסמכה מלאה על-ידי הכנסייה אליה הם משתייכים, כדי שיוורשו לתפקד כאנשי דת בצבא בריטניה. מלבד ההסמכה על-ידי הכנסייה, הכמרים עוברים תקופת אימונים במרכז הכמורה של הכוחות המזוינים (The Armed Forces Chaplaincy Centre) ובאקדמיה הצבאית המלכותית. אנשי הדת מועסקים על-ידי משרד ההגנה הבריטי, אשר משלם את משכורתם ואת קצבת הפנסיה שלהם, אך כל החלטה לגבי המשך פעילותו של איש הדת מתקבלת על-ידי הכנסייה אליה הוא משתייך, ובסמכותה להורות על הפסקת פעילותו. לפי נתונים משנת 2001, שירתו בצבא בריטניה 154 כמרים צבאיים. בנוסף, מספר אנשי דת מדתות מיעוט אחרות משמשים כיועצים לצבא בריטניה, כדי לספק שירותי דת לחיילים שאינם נוצרים.³⁷¹

כהינדו, 0.1% כסיקים ו-0.1% מגדירים עצמם כיהודים. ראו: <http://www.vexen.co.uk/military/religion.html>

370 30.5.2002 http://www.army.mod.uk/careers/equal_opp.htm; מסמך מ"מ"מ שם; 371 <http://www.armychaplains.com>, 30.5.2002. מספר רבנים צבאיים שירתו בצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה, ועם הידועים שבהם נמנו הרב משה (מוריס) יפה והרב מ"ד קספר, לימים רבה הראשי של דרום אפריקה. לרב צבאי שמשרת בצבא הבריטי בימינו, ראו: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3774100,00>. <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3774100,00> html (למותר לומר שהכותרת שגויה בעליל מבחינה עובדתית).

2. שוויץ

בדומה לארה"ב, גם בשוויץ מתקיים משטר של הפרדה בין דת למדינה בגי'נבה ונוישאטל, אך לא בשאר הקנטונים של המדינה. המרכיב הנוצרי בחברה השווייצרית חזק ביותר, והוא מתבטא, בין השאר, בסמל הצלב החקוק על דגלה ובכנסיות הרבות הפזורות לאורכה ולרוחבה. לצד זה, קיים בשוויץ חופש דת, אך לצדו יש סממנים לניסיון להצר את רגליהן של דתות אחרות, דוגמת הניסיון למנוע בניית צריחי מסגדים ברחבי שוויץ.

כעיקרון, דוגלת שוויץ בחופש דת גם בצבא. דבר זה מתחייב גם מכוח קיומו של גיוס חובה המחייב את בני כל הדתות לשרת בצבא.

תפקידיהם וחובותיהם של קציני הדת בצבא שוויץ מעוגנים בתקנון שנקבע בשנת 1997. בצבא השווייצרי משרתים שני כמרים ראשיים המייצגים את שני הזרמים הנוצריים העיקריים בשוויץ, הקתולי והפרוטסטנטי. מתחתם, מבחינה הירארכית, פועלים בצבא השווייצרי כמה מאות אנשי דת, בדרגות קצונה, שקיבלו הכשרה צבאית מקצועית.³⁷²

לפי התקנון, בכל חטיבה משרתים שני קציני דת המייצגים את שני הזרמים, למרות שבפועל, לעתים משרת בחטיבה מסוימת קצין דת אחד בלבד. מינויו נעשה בהמלצת הרשות הדתית והרשות הצבאית של הקנטונים, והוא מאושר על-ידי סגן קצין משאבי אנוש ראשי בצבא שוויץ. קציני הדת הנם בעלי השכלה תיאולוגית מוכרת, והם עוברים קורסים והשתלמויות בנושאים תיאולוגיים, משפט בינלאומי ופסיכולוגיה.

קציני הדת חייבים לספק שירותי דת, לא רק לחיילים ולקצינים בעלי אמונה דתית זהה לשלהם, אלא לכל איש צבא. לפי עיקרון זה, כומר פרוטסטנטי או קתולי חייב להכיר לא רק את אמונתו שלו, אלא גם את השקפת העולם של אמונות אחרות, ועליו להיות מסוגל לספק תמיכה נפשית ופסיכולוגית גם לבני דתות אחרות. במקרה הצורך, כדי לתת שירותי דת לחייל שאינו נוצרי פרוטסטנטי או קתולי, על קצין הדת ליצור קשר עם נציגי הדת של הזרם הדתי שאליו משתייך החייל. בדרך זו, יכול חייל יהודי ליהנות ממזון כשר, שמסופק לו על ידי קצין הדת בתיווך הקהילה היהודית בשוויץ.³⁷³

372 הנתונים בפרק זה מבוססים על מסמך הממ"מ הנ"ל.

373 <http://www.vbs.admin.ch/internet/GST/TiD/f/TiDBU/T994>, 21.5.2002 373

3. ספרד

בספרד קיימת חקיקה פרלמנטרית המסדירה את מתן שירותי הדת בצבא. חופש הדת הן בחיים האזרחיים והן בחיי הצבא מעוגן בחוקתה החדשה של ספרד משנת 1978. בנוסף לעיקרון הכללי, קיימים חוקים נפרדים לכל קהילה דתית בספרד, המבוססים על הסכמים בין ממשלת ספרד לבין נציגי הקהילות הדתיות.

צו שיצא מטעם מלך ספרד בנושא שירותי הדת בצבא מאשר את חובת השמירה על עקרון חופש הדת לאנשי צבא בני הדת הנוצרית-קתולית השלטת בספרד. מקורו בהסכם שעליו חתמה ממשלת ספרד עם הוטיקן. הצו קובע כי מתן שירותי הדת הנוצרית-קתולית יהיה תחת פיקוח הבישופ הראשי של הכנסייה הקתולית הספרדית, והוא האחראי ליישום עקרונות ההסכם עם הוטיקן.

צו זה קובע הסדר מיוחד שנועד, ככל הנראה, לשמור על עצמאותם של אנשי הדת שפועלים במסגרת הצבא: אנשי הדת אינם אנשי צבא, והם נחשבים לעובדי מדינה הכפופים לקצין משאבי אנוש ראשי, ופועלים במסגרת המחלקה לשירותי דת בצבא ספרד. כדי להיות מועסק על-ידי המדינה, על איש הדת לעבור מבחנים בתיאולוגיה שנקבעים בידי הבישופ הראשי ועל-פי דרישות משרד ההגנה. הבישופ הראשי רשאי להחליט על הפסקת שירותו של איש הדת בצבא ספרד. למרות היותם אזרחים, נהנים אנשי הדת מתנאים של קצינים בכירים.³⁷⁴

ממשלת ספרד חתמה על הסכם דומה עם נציגי הקהילה היהודית והקהילה המוסלמית בשנת 1992. גם הסכמים אלה אושרו בחקיקה על-ידי הפרלמנט הספרדי. ההסכם מכיר בזכותן של קבוצות מייעוט אלה לקיים את מנהגי הפולחן שלהן, ולחגוג את חגיהן ומועדיהן הדתיים. כמו כן, מתייחס החוק לזכותם של החיילים היהודים ליהנות ממזון כשר.

בדומה להסכם שנחתם עם הוטיקן, על שירותי הדת לבני קבוצות המיעוט בצבא מופקדים אנשי דת בעלי הסמכה של רשות דתית רשמית. בהתאם לכך, שירותי הדת היהודית בצבא ניתנים על-ידי רבנים עובדי מדינה, בעלי מעמד שווה לזה של עמיתיהם הנוצרים. חשוב לציין כי בכל מקרה, הזכות ליהנות

משירותי הדת כפופה לאישור המפקדים הצבאיים, והיא תלויה בנסיבות ובדרישות המבצעיות של הצבא.³⁷⁵

4. טורקיה

המקרה של טורקיה מעניין במיוחד בשל אופי אוכלוסייתה, מוסלמי ברובו, והתמורות שעבר משטרה במאה השנים האחרונות, ממשטר "אזרחי-חילוני" למשטר "מעין-דתי" שכוחו הולך וגובר מאז בחירת ראש המפלגה האסלאמית ארדואן לראשות הממשלה בשנת 2004.

כחלק מרצון המשטר לשלוט בנעשה בחיי הדת, בדומה לישראל גם בטורקיה לא מתקיימת הפרדה בין דת למדינה. כל המוסדות הדתיים נשלטים בידי המדינה, המסגדים הם ממשלתיים והאימאמים המכהנים בהם מקבלים את משכורתם מהמדינה.³⁷⁶ לצד זה, גם קיומו של גיוס חובה במדינה זו משליך על חופש הדת שניתן לחיילים המשרתים בצבא, וביניהם בני מיעוטים כגון נוצרים ויהודים.

במשך שנות השלטון החילוני של אתאטורק וממשיכי דרכו, שימש הצבא חוד החנית במאבק על "חילוניתה" של טורקיה, ונתפס בעיני החברה כ"מגן החילונית".³⁷⁷ אך דוקא בשל כך בולטים הסממנים ה"דתיים", ולו הסמליים, שמשולבים בצבא הטורקי: קריאת הקרב של חיל הרגלים "אללה! אללה!"; ספינות הקרב של הצי הטורקי נושאות עמן כמטען "חובה" את ספר הקוראן; לפני כל מטח ירי קורא הצוות בקול "באסמאללה"-"בשם אללה!", ולפני האוכל נאמרת הברכה המסורתית.³⁷⁸ בדומה לחלק מן הגישות ביהדות, חלק מחכמי הדת רואים את עצם השירות בצבא כקיום מצווה דתית.

למרות זאת, בשל התפקיד שמילא הצבא כ"מגן החילונית" במדינה, נמנעה מחיילים "דתיים מדי" האפשרות לשרת בתפקידי קצונה, ובוגרי בתי הספר הדתיים, שמטרתם הכשרת מנהיגי דת, אינם יכולים להתקבל לאקדמיות

375 הנתונים בפרק זה מקורם במסמך הממ"מ הנזכר. ראו גם: www.mju.es/asuntos_religiosos/ar_n07_e.htm, 29.5.2002

376 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 21 והפניות שם.

377 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 22.

Gareth Jenkins, Context and Circumstance: The Turkish Military and Politics, 378
2001, p. 28; מובא על ידי סטולמן שם.

הצבאיות לקצינים.³⁷⁹ בדומה לכך, מדיח הצבא משורותיו קצינים שנחשדים ב”דתיות יתר”, בין השאר באמצעות הבעת תמיכה פומבית במדינת הלכה מוסלמית. כמה מהקצינים שהודחו על רקע זה פנו לבית הדין הבינלאומי לזכויות האדם (ECHR-European Court of Human Rights) וביקשו כי יושיט להם סעד שימנע את פיטוריהם על רקע אמונתם. לטענתם, הדחתם נשענה רק על טעמים דתיים: נשותיהם הצטלמו לתעודות הזהות שלהן בכיסוי ראש, אחד מהקצינים נמנע לבוא עם אשתו לארוחת ערב רשמית שבה הייתה ישיבה מעורבת של גברים ונשים מטעמי צניעות. מנגד, טענה ממשלת טורקיה כי ההדחה נבעה משיקולים עניינים, ובהם השתייכות העותרים לכת דתית קיצונית, נקשיבנדי (Naksibendi), ופעילות מיסיונרית עבורה, והפרתם את חוקי הציות הצבאיים.³⁸⁰

התביעה נדחתה. בית הדין קבע כי למרות שאסור להפלות חייל בשל דתו או אמונותיו, במקרים הספציפיים שהובאו לפניו השיקול המרכזי היה ענייני מחויבותם של התובעים לדת שגוברת על מחויבותם להוראות הצבא ועשויה לפגוע ביכולת תפקודו של הצבא.³⁸¹

5. בלגיה

בבלגיה יש “דת מדינה”, אולם בד בבד מועמק בה “חופש דת” לבני הדתות האחרות. ביטוי לכך נמצא בהסדרת ענייני הדת בצבא. במקום “כהני דת” פועלים במסגרת הצבא “אנשי דת הומניסטיים” המעניקים תמיכה רוחנית לבני הדתות השונות ולמי שאינם שייכים לאף דת כאחד.

379 סטולמן (לעיל הערה 8), עמ' 23. לדבריה, מועמדים לקורס קצינים נדרשו לספק תצלומים משפחתיים על מנת שניתן יהיה לבחון אם אבי המועמד מגדל זקן ואם אמו מכסה את ראשה...

380 מעניין להשוות פסק דין זה לפסק דינו של בג”צ שדחה את עתירת החייל שהודח מקורס קצינים בשל סירובו לשמוע שירת נשים. ראו: בג”ץ 6556/11 יואל גליקמן נ’ אלוף סמי תורג’מן ואח’, וטקסט ליד הערה 380 לעיל.

381 Sedat Sen and Others v. Turkey; ECHR 8-Jul-2003 45824/99, פורסם באתר: <http://swarb.co.uk/sedat-sen-and-others-v-turkey-echr-8-jul-2003-2>

ה. מדינות ליברליות: "חופש דת" ו"חופש מדת"

1. אוסטרליה

מאז הקמת האיחוד האוסטרלי בשנת 1901 הונהג בה חופש דת, ו"דת המדינה" ששלטה בה קודם לכן אינה קיימת עוד. בדומה לתיקון הראשון בחוקה האמריקנית, פרק 116 בחוקה האוסטרלית קובע כי למדינה אסור "לחוקק חוק כלשהו לביסוס דת כלשהי, או לקידום השקפה דתית, או לאיסור פעילות בשם דת כלשהי. הדת לא תהווה קריטריון לקבלה להכשרה למשרד או למשרה ציבורית". לצד זאת, המדינה מבטיחה כמובן חופש דת לכל אזרחיה. במסגרת זו פועלים בצבא האוסטרלי כהני דת בדרגת קצינים. בראש הפירמידה ניצבים שלושת קציני הדת הראשיים, של שלושת הזרמים הנוצריים המרכזיים: קתולי, אנגליקני ופרוטסטנטי.

2. הולנד ונורבגיה

בהולנד קיימת הפרדה בין דת למדינה והיא נחשבת כאחת המדינות הליברליות ביותר בעולם המערבי. כביטוי לכך, בצבא ההולנדי אין "כהני דת" של דת מסוימת, אלא "איש דת הומניסטי" (Humanist Chaplain) המעניק תמיכה ורוחנית לכלל החיילים, דתיים ושאינם דתיים כאחד. ביטוי נוסף ל"ניטראליות" זו ניתן בטקסים רשמיים ובאירועים צבאיים שבהם לא נאמרת תפילה אלא מעדיפים על פניה "דקת דומייה" שיפה לכלל החיילים, דתיים ושאינם דתיים. תפקיד דומה של "איש דת הומניסטי" קיים גם בנורבגיה.

3. דרום אפריקה

בדרום אפריקה, שכ-77% מתושביה הם נוצרים, לא קיימת הפרדה רשמית בין דת למדינה. עם זאת, החוקה מבטיחה חופש דת, פולחן ומצפון, מחשבה ואמונה. המדינה משתדגלת לנהוג בניטראליות, כדי לאפשר קיום של כל הדתות בצוותא ומתוך שוויון. במסגרת זו, פועלים בצבא הדרום אפריקני כהני דת, בדרגת קצינים. יש להם תג מיוחד ועליו מונוגרמה של שלוש אותיות ומשולש המסמלים את השילוש הקדוש בנצרות. לצד כהני דת נוצרים, יש גם ייצוג לבני דתות אחרות ובהן ההינדו והמוסלמים.

4. קנדה

מערכת היחסים שבין הדת והמדינה בקנדה היא מקרה מיוחד. אין בקנדה דת

מדינה, אך ישנן מספר קבוצות דתיות מועדפות. ה”צארטר” הקנדי, מגילת זכויות האדם החוקתיות, קובע בראשו ש”קנדה מיוסדת על בסיס עקרון ההכרה בעליונותו של האל ומצוותיו”, ורק לאחר מכן מדבר על הכפיפות לעקרון היסוד של ”שלטון החוק”. מכוח עיקרון זה, מובטח בקנדה גם חופש הדת גם החופש מדת. המדינה גם אינה נמנעת ממתן מימון ממשלתי לפעילות דתית. שיקוף למדיניות זו מצוי גם בצבא, שבו פועלים מאות כהני דת במסגרת צבא הקבע ובשירות המילואים. כהני דת אלה מייצגים את ארבעת הזרמים הדתיים העיקריים: נצרות פרוטסטנטית, נצרות קתולית, איסלאם ויהדות. בעבר היה נהוג שכאשר נאמרת תפילה במסגרת טקס או מצעד צבאי, כל החיילים הנוכחים חייבים להסיר בפקודה את כיסוי הראש שלהם, כומתה או כובע צבאי, כביטוי של כבוד והשתתפות בתפילה. בעקבות ערעור שהוגש לבית הדין הצבאי לערעורים בשנת 2004, נקבע שהוראה זו ”אינה חוקית” מאחר שהיא דורשת מכל הנוכחים, וביניהם חיילים חסרי דת או אתאיסטים, ליטול חלק בתפילה דתית, גם אם אינם מאמינים בה. בעקבות פסק הדין, יכול כל חייל להישאר בכיסוי ראש בדומה ליהודים ולסיקים, שלהם ניתנה אפשרות זו מראש, בהתאם למצוות דתם.

7. אחרית דבר

בהקשר הרחב, סוגיית יחסי דת ומדינה בצה”ל משתלבת במערכת היחסים הכוללת שבין דת ומדינה בישראל. כמו במעגל הרחב של סוגיה זו, גם כאן ניכר המתח שבין חובת הציות לצו האל, הריבון בעולמה של דת, לבין חובת הציות לפקודת בשר ודם, ויהא זה המחוקק – הכנסת, שמייצגת את העם, הריבון במדינה דמוקרטית, או המפקד הצבאי. מתח זה מתגבר כאשר ההוראות השונות שיוצאות משתי הרשויות לא רק מצרות זו את תחומיה של זו, או מסיגות את גבולה, אלא גם מתנגשות ביניהן התנגשות חזיתית. ייחודה של סוגיית דת ומדינה בצה”ל נובע מאופייה של המערכת הצבאית, המאופיינת במשטר קפדני של היירארכיה, ציות מלא ומוחלט לפקודות, ושמירה על אהידות ומוכנות תמידית למילוי משימותיה. מערכת, שבראש מעייניה ההגנה על ביטחון המדינה, ערך שמפניו נדחים – לחלוטין, או למחצה, לשליש ולרביע, כל שאר הערכים. עיון בפרשת יחסי הדת והמדינה בצה”ל מלמד כי המגמה השולטת בהם היא האיזון. ההכרעה שלפיה לא תהיינה יחידות ”גטו” של חיילים שומרי

מצוות ושאינם שומרי מצוות, של "דתיים" ו"חילונים", הייתה הכרעה אסטרטגית.

מחד גיסא, הכרעה זו חייבה את הצבא כולו לאפשר חופש דת מלא למבקשים למלא אחר מצוות דתם, לעתים גם במחיר נגיסה – ברמה כזו או אחרת – בזכויותיהם של חיילים המבקשים להיפטר מעולן של המסורת ומצוות הדת.

מאידך גיסא, מציאות זו חייבה את מורי הדרך של הדת בצבא ליצור הסדרים שלא יחרגו מהלכות הדת, אך בה בעת יאפשרו לצה"ל לתפקד כמסגרת צבאית, שהביטחון – לא האמונה – ניצב בראש מעייניו, ושמשגרתו מכתובה אורחות חיים של סדר, ציות ומשמעת.

באופן כללי, ניתן לומר כי גישת ההסדרה, הקונצנזוס, שנתנה אותותיה גם בהסדרת יחסי דת ומדינה בישראל מחוץ לצבא,³⁸² נתקבלה גם בצה"ל. החלטה, והעדפתה על פני גישת ההכרעה הגיליוטינית, הכופה והמצווה, מנעה חיכוכים מיותרים והביאה למיתון מסוים של השסעים בחברה הישראלית המחלחלים היטב גם לשורות הצבא.³⁸³

כמו בכל מערכת שיש בה איזונים ובלמים, כל אחד מן הצדדים נדרש לעתים לוותר על הגשמת מלוא מאווייו. ניווט ספינה רגישה זו, בנחישות וברגישות, הוביל לשקט יחסי במערכות הדת והמדינה השונות בצה"ל: כשרות, שבת, הווי דתי, קבורה, גיור וכיו"ב.

הסדר יחסי הדת והמדינה בצה"ל משקף במידה רבה את הסדרי הדת והמדינה מחוץ לצבא: מגמה של הסדר פרגמטי, קונסוציונאלי,³⁸⁴ המבקש

382 לעניין זה ראו בהרחבה: אליעזר דון יחיא, שיתוף וקונפליקט בין מחנות פוליטיים – תנועת העבודה ומשבר החינוך בישראל, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים 1977; אליעזר דון-יחיא, הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 1999; אשר כהן וברוך זיסר, 'מדמוקרטיה הסדרית לדמוקרטיה משברית: המאבק על הזהות הקולקטיבית בישראל', פוליטיקה – כתב עת למדע המדינה ויחסים בינלאומיים, 3 (1999), עמ' 9-30; אשר כהן וברוך זיסר, מהשלמה להסלמה – השסע הדתי-החילוני בפתח המאה העשרים ואחת, תל אביב 2003.

383 ביטוי לכך ניתן בהקשרים שונים, ב"העלמת עין" מנורמות שמנקודת ראותה של הדת אינן מקובלות. כך, למשל, לעניין הפעלת גלי צה"ל בשבת (ראו בראש המאמר).

384 לעניין זה ראו בהרחבה: Arend Lijphart, "Consociational Democracy", World Politics 21/2 (1969), pp. 207-225.

למצוא את “עמק השווה”, הגישור והפשרה בין שני הקטבים במקרים של עימות, ולא להגיע למצבים של קיטוב שיחייבו הכרעה גיליוטינית, לכאן או לכאן.³⁸⁵

מגמה זו אפשרה גם מתן מעין “אוטונומיה” ליחידות ‘דתיות’, דוגמת יחידות של חיילי ישיבות ה’הסדר’ או גדוד הנח”ל החרדי, למרות ההכרעה האסטרטגית בראשית ימי צה”ל כי חיילים שומרי מצוות ושאינם כאלה ישרתו יחדיו, בצוותא-חדא.

שיתוף הפעולה היחסי³⁸⁶ בין נושאי “הדת” ומפקדי ה”צבא” בישראל, בולטים על רקע הקיטוב והבידול שמתקיימים חוצה להם. למרות כל המחלוקות שנתגלעו במהלך השנים, בצה”ל עדיין יש רק סוג אחד של בתי כנסת,³⁸⁷ מערכת כשרות אחת ומערכת גיור אחת.³⁸⁸ רבנים צבאיים מכל העדות משרתים את כלל החיילים, ללא חלוקה עדתית ל”ספרדים” ו”אשכנזים”.³⁸⁹ לעומת זאת, במערכת האזרחית, החוץ-צבאית, יש רבנים ל”אשכנזים” ו”ספרדים”, מערכות כשרות וחינוך סקטוריאליות ושונות, וכיו”ב.

הסדרי הדת והמדינה בצה”ל משקפים גם את צורת המשטר הנוהג בישראל בתחום זה מחוץ למסגרת הצבאית. במדינות תיאוקרטיות, כגון איראן

385 ראו: דן הורוביץ ומשה ליסק, מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר, תל אביב 1990, עמ’ 26.

386 השווה: סטיוארט כהן, ‘ספרא או סיפא? שאלות של דת ושירות צבאי בישראל בשנות ה-90’, בתוך: נרי הורוביץ (עורך), דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון, תל אביב 2002, עמ’ 235-249.

387 בשונה מהנעשה מחוץ לצבא שם מתקיימים לצד בתי הכנסת האורתודוקסיים, גם בתי כנסת קונסרבטיביים ורפורמיים, שנהנים, הם והמשמשים בהם – במישרין ובעקיפין – מתקצוב של המדינה. ראו, למשל: בג”ץ 8944/05 קהילת ברכת שלום נ’ משרד ראש הממשלה, ניתן ביום 29.5.12. כידוע, הרב גורן ניסה אף לכפות קיומו של סידור תפילה ב”נוסח אחיד”, שלא היה אלא “נוסח ספרד” המקובל בעדות החסידים, אך ניסיון זה כשל. ראו לעיל, הערות 174, 238. באחת ההדפסות הראשונות של נוסח זה, בשנת תשכ”ג, חל שיבוש בסדר, ובמקום “סדר נטילת לולב” נדפס בכותרת “סדר נטילת קטן” (...). מהדורה זו נגנזה על אתר בהוראת הרב גורן ושרד ממנה רק עותק אחד.

388 זאת, לעומת מדיניות הגיור המפולגת מחוץ לצבא: בתי הדין הרבניים נוקטים במדיניות גיור מחמירה, לעומת “בתי הדין המיוחדים לגיור” הנוקטים במדיניות גיור מקלה יותר. 389 זאת, בשונה מהחלוקה ה’מסורתית’ במערכות הרבנות ה”אזרחיות”, החוץ צבאיות, הנוהגות בישראל. ראו: הכהן, ‘הרבנות הראשית’ (לעיל הערה 95).

וסעודיה, הדת והמדינה אחת הן, וכתוצאה מכך כל אורחות הצבא אמורות להיות תואמות את הדת.

בקוטב השני, במדינות רודפות הדת כגון מדינות קומוניסטיות, הדת ותכניה הן בבחינת "בל יראה ובל ימצא" במוסדות המדינה, ובצבא בכלל זה. בישראל מתקיים מודל "מעורב", מכיוון שלא קיימת בה הפרדה בין הדת והמדינה. כתוצאה מכך, מקצת דיני הדת, כגון שמירת השבת והכשרות, נוהגים בכל מחלקות הצבא ואינם מוגבלים רק לחפצים בהם, ובה בעת מתאפשר חופש דת וחופש מדת יחסי לחפצים בהם.

כתוצאה מאי-ההפרדה בין דת ומדינה בצה"ל, המדינה וצבאה אינם מסתפקים רק במתן חופש דת לחפצים בו, אלא מממנים את אספקת שירותי הדת ונושאים בעול אספקתם לחפצים בהם. בצה"ל משרתים עשרות ומאות אנשי דת (רבנים צבאיים, קציני דת, סמלי דת, מכ"שים).

בחלוף כשישה וחצי עשורים מאז נוצרו ונוצקו ההסדרים הראשונים, יש מקום לחשיבה בדבר ישימותם למאה ה-21. הרכבו המשתנה של צה"ל מבחינה חברתית, ומגמת העלייה בהתגייסותם המאסיבית של אלפי חיילים שומרי מצוות לשורותיו³⁹⁰ – רבים מהם "בני תורה", בוגרי ישיבות ומכינות,

390 לעניין זה ראו כהן, ספרא (לעיל הערה 386) עמ' 237 המציע כמה נתונים: 30% מאוכלוסיית הנגדים והקצינים הזוטרים בצה"ל ביחידות הלוחמות חובשים כיפה סרוגה, כ-60% ממסיימי השלב הראשון בקורסי הנגדים בחי"ר בין 1995-1999 אילו שנים? היו בוגרי בתי"ס תיכון דתיים-לאומיים; בין השנים 1995-1997 הוכפל כמעט אחוז הבוגרים בני המחנה הדתי-לאומי בביה"ס לטיס מ-6% ל-11%. דומה שבעשור שחלף מאז פרסום הדברים (2003), הנתונים נמצאים במגמת עלייה מתמדת, אם כי לא הצלחתי למצוא פילוח שלהם לפי מגדירים פנים-דתיים: בוגרי ישיבות לעומת בוגרי תיכונים, דתיים-לאומיים לעומת חרדים-לאומיים, וכיו"ב. הגידול הקטן יחסית, אך היציב, במספר המתגייסים מקרב הציבור החרדי לסוגיו השונים, והצפי להתגברות משמעותית של מספרם בעקבות ביטול 'חוק טל', רק מעצים את הצורך בהתמודדות עם האתגרים שמציאות חדשה זו מציבה בפני צה"ל. כך למשל מציין כהן כי רק בשנת 1998 קודם בפעם הראשונה איש צבא מן המחנה הדתי-לאומי (הפצ"ר מנחם פינקלשטיין) לדרגת אלוף (מלבד הרבצ"ר), ומתוך 40 תת אלופים 5 הם חובשי כיפות. כיום, כבר מכהנים או כיהנו בדרגת אלוף ארבעה חובשי כיפות (יעקב עמידרו; סגן הרמטכ"ל, יאיר נווה; ישי בר, וניתן להוסיף עליהם את גרשון הכהן, שאמנם נוהג ללכת גלוי ראש אך למד עם האלופים נווה ובר באותו מחזור בישיבת "נתיב מאיר". הפצ"ר אלוף אביחי מנדלבלט שחזר בתשובה בגיל צעיר חובש כיפה שחורה).

וחלקם ”חרדים-לאומים“ – מציבים בפני צה”ל אתגרים לא פשוטים. כך, למשל, בסוגית ”השילוב הראוי“ של נשים בכל שדרות הפיקוד והלחימה. ועם זאת, החששות מפני התגברות המתח בין ”הדת“ וה”מדינה“ בתוככי צה”ל, בשל היות שתי המסגרות, הדת והצבא כאחד, מסגרות ”חמדניות“³⁹¹ ו”תובעניות“,³⁹² המבקשות, כביכול, את הכל לעצמן ואינן נכונות לפשרה – התברו. גם החשש מפני התגברות ה”גטאות“ הדתיים בתוך הצבא³⁹³ התברו עם התגברות מגמת ה”שילוב“ ופיזורם של חיילי ישיבות ה’הסדר‘ בכל יחידות צה”ל, בשונה מהיחידות ההומוגניות שאפיינו אותם בעבר. בחינת הנושאים השונים שעניינם הסדרת חיי הדת בצה”ל מלמדת שכמו בסוגיות אחרות של דת ומדינה, וכאלה המעוררות את המתח שבין ”מדינה יהודית“ לבין ”מדינה דמוקרטית“,³⁹⁴ גם בסוגיה זו עדיף ללכת בדרך ההסדרה המעשית, הפרגמטית, שנותנת פתרונות מעשיים לדילמות השונות, ולהימנע מהכרעות עקרוניות שיכולות בנקל להביא להתנגשויות והתנגחויות מיותרות.

נספח: סמלי דת בצבא האמריקני



מדי הצי האמריקני שנכנסו לשירות למן שנת 8891 ומאפשרים לכהן כל דת לענוד את סמלי דתו.

391 ראו כהן, ספרא (לעיל הערה 386), עמ' 241.

392 ראו בהרחבה: סטולמן (לעיל הערה 8); קמפינסקי (לעיל הערה 81), עמ' ב-ג.

393 ראו למשל: כהן, ספרא (לעיל הערה 386), 245-246. חריג לכך היא יחידת הנח”ל החרדי ”נצח יהודה“. בעניינה, ראו: זאב דרורי, בין אמונה לצבא: גרוד הנח”ל החרדי – סיכויים וסיכונים, ירושלים תשס”ה; דוד זולדן, חרדים לגורלם, תל אביב 2009.

394 ראו מלצר (לעיל הערה 9).



מדי אנשי הדת בצבא האמריקני במלחמת העולם הראשונה ועליהם סמל הצלב.



מדי אנשי הדת, הנוצרים והיהודים, בצי האמריקני (yvaN) בשנות הארבעים של המאה ה־20



תג השירות של רבני הצבא האמריקני, הישן (בצד שמאל) והחדש, עם כיתוב אותיות עבריות (בצד ימין). מקור: ויקיפדיה.



ציצית "צבאית" בצבעי הסוואה המסופקת לחיילי צבא ארה"ב



טלית לתפילה ועליה סמל צבא ארה"ב



דגל המונף במתחם בית הכנסת הצבאי בצבא ארה"ב

כל התמונות נלקחו מאתר wikipedia

ביסוס מעמדה העצמאי של הרבנות הצבאית: מהרב גורן ועד הרב פירון

שפרה מישלוב

א. מבוא

מאמר זה מבקש לעמוד על האופן שבו ביססו הרבנות הצבאית והעומדים בראשה את מעמדם העצמאי, למן השנים הראשונות להקמתה ועד לתקופה שלאחר מלחמת יום הכיפורים, עת עמד בראשה הרב מרדכי פירון. זאת אל מול שאיפתם של גורמים במערכת הפוליטית והדתית בישראל שביקשו כל העת לנגוס במעמד עצמאי זה ולהחיל את סמכותם על הרבנות הצבאית ועל העומדים בראשה.

לצורך בחינת תהליכים אלה נבחנו, בין השאר, מסמכים מהארכיון האישי של הרב גורן שאוחסן בביתו בירושלים וכן מארכיונים נוספים, ובהם ארכיון צה"ל, ארכיון מדינת ישראל, ארכיון בן גוריון וארכיון הציונות הדתית באוניברסיטת בר אילן.¹

ב. הרב שלמה גורן

הרב שלמה גורן (1918-1994) כיהן כרב הראשי לצה"ל בין השנים 1948-1971, כרב ראשי לתל-אביב-יפו בין השנים 1971-1972 וכרב הראשי לישראל בין השנים 1972-1983. הוא צמח לתלמיד חכם על רקע דתי וחברתי מורכב אשר הוביל לסינתזה באישיותו: קרקע גידולו הייתה עמק זבולון החלוצית של

1 במאמר זה יכוננו ארכיונים אלה בקיצורים הבאים: ארכיון הרב גורן=אר"ג, ארכיון צה"ל=א"צ, ארכיון מדינת ישראל=אמ"י, ארכיון בן גוריון=אב"ג, ארכיון הציונות הדתית=אצ"ד.

ראשית שנות השלושים, שם נטלה משפחתו חלק בייסוד כפר חסידים; שנות לימודיו כנער וכאברך היו בישיבת חברון הליטאית בירושלים של היישוב הישן; הוא אף בחר לטעום מעולם האקדמיה בלימודי מתמטיקה, פילוסופיה, יוונית ושפות קלאסיות אחרות באוניברסיטה העברית בהר הצופים. במקביל הוא קשר קשרים עם רבנים ציונים, בהם רבה הראשי של ארץ ישראל הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ובנוסף לכל אלה היה גם בעל זיקה לעולם החסידי בהיותו בן למשפחת חסידי גור. כל אלה הצמיחו אותו לדמות רבנית בעלת אופי והשקפת עולם עצמאיים וייחודיים.²

בשנים האחרונות נכתבו מספר מחקרים מקיפים אשר עוסקים בפועלו הציבורי ובמשנתו ההלכתית של הרב גורן.³ מאמר זה מתבסס גם על מחקרים אלה, אך מבקש להוסיף ולתרום למחקר המתפתח בתחום זה על ידי כיוון הזרקור אל דפוסי פעילותו של הרב גורן בראשית שנות פעילותו הציבורית כפוסק מרכזי. אופן פעילותו לביסוס עצמאותה של הרבנות הראשית בימים אלה מהווה אב טיפוס לדרך שבה המשיך גם בשנים הבאות, בעת שמילא תפקידים רבניים נוספים, לשמור על עצמאות מחשבתו ופסיקתו אל מול מתנגדים חריפים.

ג. השירות הדתי

החלטתה של עצרת האומות המאוחדות על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל בכסלו תש"ח (נובמבר 1947) הובילה להקמתם ולהתארגנותם המהירה של

2 הרב מנחם הכהן מצייץ שהרקע הביוגרפי של הרב גורן הוביל אותו בהמשך הדרך לפסיקת פסקים ישימיים לחיי עם ישראל המתחדשים בארץ, תוך ביסוס פסקיו על דרך הפלפול המסורתי של הישיבה הליטאית כדי שיעמדו לא רק במבחן ההלכה הצרופה אלא גם בהתמודדות עם פלפולו של עולם הישיבות (הרב מנחם הכהן, 'משיב מלחמה: פסקי ההלכה של הרב שלמה גורן זצ"ל בעניני דת וצבא', מילין חביבי א (תשס"ה), עמ' ד-ה).

3 העיקריים שבהם: אביעד הולנדר, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן: עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"א; שפרה מישלוב, בעין הסערה: דמותו הציבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948-1994, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תש"ע; אהרן קמפינסקי, דת, צבא וחברה בישראל: תמורות בעיצובה ובדרכה של הרבנות הצבאית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"ח.

מוסדות מדינת ישראל שבדרך על בסיס המוסדות שכבר היו קיימים עד אותה עת ביישוב היהודי בשלטון המנדט. כך החל להתגבש צבא ההגנה לישראל על בסיס המסגרת המאורגנת של ההגנה. ההתארגנות לייסוד הצבא כללה גם את הקמת 'המחלקה לענייני הדת' אשר נוסדה בעקבות לחץ הרבנים הראשיים והמפלגות הדתיות על המפקדה הארצית של ההגנה לטפל בכל ענייני הכשרות והדת בצבא.⁴ הוקמה ועדה מיוחדת, ועדת המ"א (המפקדה הארצית), שתפקידה היה להקים את המחלקה, להגדיר את תפקידיה ולפרט את דרכי פעולתה ואמצעיה. ועדת המ"א ייסדה את 'המחלקה לענייני הדת', אשר עם הקמת צה"ל נקראה 'השירות הדתי', והעמידה בראשותה את נציג הפועל המזרחי נתן גרדי. תפקידי 'השירות הדתי' הוגדרו על ידי ועדת המ"א וכללו בין השאר דאגה להקמתן של יחידות דתיות בחטיבות וסיפוק צרכיהן הדתיים, פיקוח על השבת והכשרות וקיום מגע עם הגופים הדתיים ביישוב. השירות הדתי היה כפוף לראש אכ"א (אגף כוח אדם), ולמימוש תפקידיו מונו קציני דת וסמלי דת לכל יחידה.

פעולותיו של השירות הדתי לוו בקשיים רבים. מעיון בתכתובת מתקופה זו עולה שלא העניקו לשירות זה את האמצעים הנדרשים לפעילותו. גרדי, ראש השירות, הפנה מכתבים רבים בעניין זה לרמטכ"ל, לשר הביטחון ולרב הראשי הרצוג, ובהם הציג את דרישותיו לקביעת חוקה מחייבת לצבא בענייני השבת והכשרות, מתן סמכות לאכיפת שמירת השבת, העברת תקציבים לאספקת צורכי הדת וקביעת מעמד ברור לשירות הדתי הכולל תקנים, דרגות ואישורי כניסה למחנות. אולם לא כל דרישותיו נענו. לשירות הדתי לא הוענקה הסמכות לפסוק בבעיות הלכתיות הנוגעות לחיים השוטפים בצבא, ובכל בעיה אשר הצריכה פסיקה הלכתית פנו אנשיו לרבנים האזרחיים בערים הסמוכות לבסיסים בשל התנגדותו של הרמטכ"ל למינוי רבנות צבאית בצה"ל.⁵

4 הרחבה על השירות הדתי ופעילותו ניתן למצוא במחקרים האלה: מיטל גז, 'השתלבותו של החייל הדתי במערכת הצבאית בשנים הראשונות של צה"ל 1948-1953', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"ד, עמ' 48-66; ירון זילברשטיין, 'לדמותו של הרב הצבאי בצה"ל: עבר הווה ועתיד', משה רחימי (עורך), הכיפה והכומתה, אלקנה תש"ע, עמ' 84-85; מנחם מיכלסון, 'הרבנות הצבאית – הכוח והרוח', אילן כפיר ויעקב ארז (עורכים), צה"ל בחילו – אנציקלופדיה לצבא ובטחון, 16, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 83-88.

5 נתן גרדי, פרקי חיים של חלוץ דתי, א, תל-אביב תשל"ג, עמ' 209-210.

ד. מינוי הרב גורן לרב הראשי לצה"ל

תלונות של חיילים דתיים על אודות המצב הדתי הירוד בצבא, בין השאר בתחום שמירת השבת, הכשרות והטיפול בחללים, הגיעו באותה עת לגופים כגון הסתדרות הפועל המזרחי, ומקצתן הועברו לגופים הממשלתיים הממונים.⁶ בשל כך החליטו הרבנים הראשיים לישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שלא די בשירות הדתי וכי יש למנות רב צבאי ראשי. כוונתם הייתה כי הרב הצבאי הראשי שימונה יהיה בא-כוחם יחד עם היותו בעל סמכות הלכתית של ממש.⁷ דומה כי כבר בהגדרה זו נשתלו הזרעים למחלוקת שהתגלעה מאוחר יותר בדבר מידת עצמאותו של הרב הראשי לצה"ל.

ביוני 1948, לאחר ההכרזה על הקמת מדינת ישראל ובעיצומה של מלחמת העצמאות, נפגשו הרבנים הראשיים עם דוד בן-גוריון, ראש הממשלה ושר הביטחון, ודרשו 'הקמת רבנות בתוך מסגרת הצבא של מדינת ישראל' ומינוי ראש לרבנים בצבא אשר יהיה בא-כוחה של הרבנות הראשית לישראל. תפקידיו יתפרסו על פני תחומי החיים הדתיים בצבא אך יכללו גם מעורבות חברתית.⁸ בן-גוריון העביר את הטיפול בנושא לשר הדתות, הרב יהודה-לייב הכהן מימון,⁹ וזה נטל עליו את המשימה וביקש לקבוע שתי רמות הירארכיות: רבנות צבאית ראשית בראשות רב צבאי ראשי כגוף הקובע מדיניות פסיקה הלכתית ותפקידים רבניים ושירות דתי שיהיה גוף מבצע.¹⁰

6 הרמטכ"ל יעקב דורי לאגפי, חילות וחטיבות צה"ל, 21 באפריל 1948, גצ"ד, חטיבת המרכז העולמי של המזרחי, 14/6; חיילי גבעתי להפועל המזרחי, 14 ביוני 1948, א"צ, 87/6127/1949; הסתדרות הפועל המזרחי למשרד הביטחון, 2 באוגוסט 1948, א"צ, 87/6127/1949; אלמוני – ח"ה למרכז העולמי של המזרחי, שנת 1948, גצ"ד, חטיבת המרכז העולמי של המזרחי, 14/6.

7 מכתב בנושא שלחו הרבנים הראשיים לפיקוד העליון של ההגנה בארץ ישראל כבר ב־2 במאי 1958. ראה הרב בצמ"ח עוזיאל, מכמני עוזיאל ה, ירושלים תשס"ז, עמ' תקס.

8 מכתב לסיכום הפגישה – הרבנים הראשיים יא"ה הרצוג ובצמ"ח עוזיאל לדוד בן-גוריון, 30 ביוני 1948, אב"ג, רבנות צבאית.

9 דוד בן-גוריון לרבנים הראשיים הרב יא"ה הרצוג והרב בצמ"ח עוזיאל, 6 ביולי 1948, אב"ג, רבנות צבאית.

10 זהבה אוסטפלד, צבא נולד: שלבים עיקריים בבניית הצבא בהנהגתו של דוד בן-גוריון, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 440.

באותה עת כבר היה הרב גורן מוכר כתלמיד חכם ולוחם עז. הן הרבנים הראשיים והן הרב מימון הכירוהו בזכות פרסומיו התורניים, קשריו עם עולם הרבנות בארץ ישראל והצטיינותו כלוחם ההגנה בחזית ירושלים. הרב גורן היסס אם לקבל עליו את תפקיד הרב הצבאי הראשי, הן משום שביקש להמשיך בתפקיד לחימה כל זמן שנמשכת המלחמה, הן משום שנשא עיניו לתפקידים רבניים אזרחיים בכירים והן משום שרצה להתקדם בכתיבת המהדורה החדשה של הירושלמי שהחל בה. רק לאחר שהצטרפו אנשי צבא ללחצים נענה הרב גורן בחיוב, אולם התנה את הסכמתו בכך שימשיך להילחם כל זמן שנמשכו הקרבות בירושלים. בסופו של דבר, לאחר כמה ישיבות עם הרבנים הראשיים, סוכם שהרב גורן ימשיך להילחם בשעות הלילה ועם זאת ידאג לענייני הדת באיזור ירושלים עד שיוכל ליצור קשר עם המפקדה המרכזית בתל-אביב ולנהל את כלל ענייני הדת בצבא.¹¹

בשלהי שנת תש"ח (1948), לאחר הסרת המצור על ירושלים ובעת הפוגה בהתקפות, ניאות הרב גורן לעזוב את יחידתו ולקבל עליו את תפקיד הרב הראשי לצה"ל במלואו, אולם מינויו היה תלוי ועומד עד לאישורו של בן-גוריון. הרב הרצוג שלח לבן-גוריון את המלצתו למינויו בחודש אוגוסט בשנה זו:

הנני מתכבד להציג לפניו את הרב רבי שלמה גורונצ'יק, מועמד הרבנות הראשית לארץ ישראל למשרת ראש רבני הצבא... הרב גורונצ'יק ידוע ומפורסם כבר מילדותו בעולם התורה בארץ ובחוץ לארץ כעילוי עצום, וכבר נתפרסמו ספריו בהלכה לשם ולתהילה. הוא באמת גאון בתורה, ועד כמה שאני יודע אין כמותו בגילו בארץ ובתפוצות. הוא גם בעל השכלה גבוהה שאותה הוא רכש לו בחלק גדול באוניברסיטה העברית כאן. למרות היותו עמוס בעבודת הקודש, לחבר פירוש חדש על התלמוד הירושלמי שהוטל עליו מאת מוסד הרב קוק, השתתף

11 על פי ראיון שנערך עם הרב גורן עבור המכון למורשת בן-גוריון ביום 29 בדצמבר 1976 ואשר מצוי בבית הרב גורן בירושלים בתיק 'מסמכים אישיים הקשורים למסלול חיי הרב'; על פי הקלטות שהקליט הרב גורן את עצמו לקראת כתיבת אוטוביוגרפיה בשנת 1994, שנת חייו האחרונה, ואשר תמלילם הועבר לידיי על ידי בני משפחתו הרב גורן, הקלטות; הטלוויזיה הישראלית, חיים שכאלה עם הרב גורן, ח' בתמוז תשל"ב.

הרב גורונצ'יק באופן פעיל מאד בהגנת ירושלים בימים ובלילות והיה מופת לרבים.¹²

כבר באותו חודש הגיע הרב גורן לפגישה עם בן-גוריון וכידו מכתב המלצה של הרב מימון.¹³ הם נפגשו בלשכתו של בן-גוריון וסיכמו את אופי התפקיד ומשמעותיותו,¹⁴ וביום י"ט באב תש"ח (24 באוגוסט 1948) אושר מינויו הרשמי בדרגת סגן אלוף.¹⁵ הרמטכ"ל יעקב דורי הודיע על כך ליחידות הצבא.¹⁶

ה. מיזוג השירות הדתי עם הרבנות הצבאית

ההחלטה על מינויו של הרב גורן לרב הראשי לצה"ל התקבלה בחדש על ידי גרדי, הממונה על השירות הדתי, אשר חשש לפגיעה בסמכויות השירות. בעניין זה התקיימה פגישה בין הרב גורן לגרדי אצל בן-גוריון,¹⁷ ולדברי גרדי נחתם הסכם להגדרת תפקידים ושיתוף פעולה, ועל פיו עניינים הנוגעים להלכה יוכרעו על ידי הרב הצבאי, ועניינים ארגוניים – על ידי ראש השירות הדתי.¹⁸ ההסכם הרגיע את גרדי והוביל אותו לצדד בהקמת הרבנות הצבאית בעיקר לשם הסדרת הפסיקה ההלכתית בצה"ל. אולם לא כך ראה הרב גורן את הדברים. דומה שכבר משעה שפנו אליו רבנים ואנשים בעניין התפקיד הוא היה נחוש בדעתו לקבל אותו רק אם הוא ילווה בקביעת מעמד גבוה וסמכותי, בכלל זה הכפפתו של השירות הדתי לרבנות הצבאית, והוא הבהיר זאת לרב

12 הרב יא"ה הרצוג לדוד בן-גוריון, 6 באוגוסט 1948, אב"ג, התכתבויות, יולי 1948.

13 הרב יהודה-לייב מימון לדוד בן-גוריון, אב"ג, 2 באוגוסט 1948, אב"ג, רבנות צבאית.

14 דוד בן-גוריון, יומן המלחמה: מלחמת העצמאות תש"ח-תש"ט, ב, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 642. על פגישה זו ועל קשריו של הרב גורן עם בן גוריון בשנים הבאות ראה מאמרי: "ידידי וידיד כל בית ישראל": הרב שלמה גורן ודוד בן גוריון, קתדרה 145 (תשע"ג), עמ' 147-172.

15 כאשר הונהגה בצה"ל דרגת אלוף משנה, הוא קיבל דרגה זו (במחנה, 15 ביוני 1971, עמ' 23).

16 יעקב דורי ליחידות הצבא, 24 באוגוסט 1948. נדפס אצל יצחק מאיר, לא בחיל ולא בכח, בני ברק תשנ"ט, עמ' 25.

17 בן-גוריון, יומן המלחמה (לעיל הערה 14), עמ' 693.

18 הסכם בין נתן גרדי לרב גורן, 20 בספטמבר 1948, בתוך: גרדי, פרקי חיים (לעיל הערה 5), עמ' 211.

מימון. לטענתו, הוא מסר לבן-גוריון בפגישתם הראשונה שכניסתו לתפקיד תהיה כרוכה בכיטול השירות הדתי.¹⁹ הרב גורן איים להתפטר אם לא תתקבל דרישתו, ובחודש תשרי תש"ט (ספטמבר-אוקטובר 1948) פעל הרב מימון נמרצות בניסיון לקבוע את מעמד הרבנות הצבאית הראשית והורה לרמטכ"ל שהרבנות הצבאית תהיה כפופה לרמטכ"ל, והשירות הדתי יהיה כפוף לה.²⁰ בתגובה השיב הרמטכ"ל שעניין הסדרת מעמדה של הרבנות הצבאית טרם טופל בשל המחלוקת בין הרבנות הראשית ובין השירות הדתי, ולכשתיושב יהיה ניתן להסדיר את העניין ללא דיחוי.²¹ הרב מימון פנה לבן-גוריון וציין שעל פי הסמכות שהוענקה לו הוא הסדיר את מעמד הרבנות הצבאית וקבע את כלליה, אך הרמטכ"ל אינו מקבל את הכללים. הרב מימון ציין שנפגע מאוד מתגובת הרמטכ"ל, וכי הדבר דורש הסדרה מיידית.²² כעבור זמן קצר פנה הרב מימון שנית לבן-גוריון והבהיר שאינו יכול לקבל אחריות על מצב הכשרות בצבא אם לא יוענק מעמד לרבנות הראשית, וניהול העניינים יושאר בידי השירות הדתי.²³

גרדי מצדו לא ישב באותה עת בחיבוק ידיים. הוא פנה לרב מאיר בר-אילן, נשיא המזרחי העולמי וחבר מועצת המדינה הזמנית, וביקש ממנו למנוע מן הרבנים פרסום פקודה או חוזר שיסדירו את מעמד הרבנות הצבאית לפי תפיסתם.²⁴ כל זמן שהתנהל המאבק בין גרדי לרב גורן נפגעה הסדרת ענייני הדת בצבא,²⁵ אך לא חלף זמן רב ולחציו של הרב מימון נשאו פרי. במרחשוון תש"ט (אוקטובר 1948) פרסמה המחלקה לתפקידי מטה במטכ"ל מנשר לכלל יחידות הצבא ולפיו בראש לשכת הרבנות הצבאית יעמוד הרב הצבאי הראשי,

19 מיכלסון, הרבנות הצבאית (לעיל הערה 4), עמ' 88.

20 הרב יהודה-לייב מימון ליעקב דורי, 20 בספטמבר 1948, אב"ג, התכתבויות.

21 יעקב דורי לרב יהודה-לייב מימון, ספטמבר 1948, אב"ג, התכתבויות.

22 הרב יהודה-לייב מימון לדוד בן-גוריון, 6 באוקטובר 1948, אב"ג, התכתבויות.

23 הרב יהודה-לייב מימון לדוד בן-גוריון, 7 באוקטובר 1948, אב"ג, התכתבויות.

24 נתן גרדי לרב מאיר בר-אילן, 27 בספטמבר 1948, גצ"ד, המרכז העולמי של המזרחי, 14/6.

25 תלונות על תפקודם של הגופים הממונים על הסדרת ענייני הדת בצבא ראה לדוגמה במכתבו של ישעיהו ליבוביץ, שהיה פעיל באותה עת ב'מרכז העובד הדתי', וקבל על שהאנשים עסוקים בסכסוכים אישיים ונמנעים מלדאוג לצורכי הדת (ישעיהו ליבוביץ למשרד הביטחון, 27 באוקטובר 1948, א"צ, 169/121/1950).

ו'השירות הדתי' יהיה כפוף אליו.²⁶ בן-גוריון תיעד ביומנו שביום 10 בנובמבר 1948 ביקר אצלו 'הרב גורנצ'יק' וביקש תקציב להבטחת הכשרות. בהזדמנות זו ציין לעצמו בן-גוריון שהרמטכ"ל הכריע במחלוקת בין הרבנות הצבאית לשירות הדתי וקבע שהסמכות העליונה תהיה בידי הרבנות.²⁷ על מנת לתת תוקף ברור להכרעה זו ולמנוע את מימוש איומיו של הרב גורן בהתפטרות²⁸ הוסיף הרב מימון להתכתב בנושא זה עם בן-גוריון,²⁹ וביום כ"א בכסלו תש"ט (23 בדצמבר 1948) פורסם התקן של 'לשכת הרבנות הצבאית'.³⁰

גרדי, אשר בתחילה כאמור שיתף פעולה עם הרבנות הצבאית, סירב עד מהרה לקבל את הכרעת הרמטכ"ל והגיש תלונות לוועד הפועל של המזרחי ולגופים אחרים בטענה שהרב גורן מצר את צעדיו בסיוע הרב מימון ופוגע בסמכויות השירות הדתי כגוף עצמאי. בד בבד פנה לרמטכ"ל והציע להסדיר את תפקידי הרבנות הצבאית והשירות הדתי ואת המבנה ההירארכי באופן שבו יהיו הרבנים חלק מהשירות הדתי ויעמדו בראש המחלקה ההלכתית מטעמו.³¹ המחלוקת שהוסיפה לשרור בין השניים הובילה להתערבות הפועל המזרחי, המרכז העולמי של המזרחי והמפלגות הדתיות, והשניים נדרשו להופיע באדר תש"ט בכינוס מיוחד של ועדה מטעם הרבנות הראשית. הם הופיעו בפני הוועדה והסבירו את עמדותיהם, ומועצת הרבנות הראשית קיבלה את עמדתו של הרב גורן וקבעה שהוא יהיה מפקד, וגרדי יהיה סגנו לנושאים אדמיניסטרטיביים וכפוף לו גם בהסדר שאר התחומים. לפיכך הורה שר הדתות לרמטכ"ל לקדם בהקדם את מיזוג הרבנות הצבאית והשירות הדתי ומינה את הרב גורן לפעול בשמו לביצוע המיזוג. בתגובה הודיע גרדי על התפטרותו וסירב להיענות לבקשות מצד אישים, בהם הרב גורן והרבנים הרצוג ומימון, להימנע מצעדו, ובסיוון תש"ט (יוני 1949) פרש מתפקיד ראש השירות הדתי.³²

26 מנשר מאת המחלקה לתפקידי מטה בצה"ל ליחידות צה"ל, אוקטובר 1948, א"צ, 228/121/1950.

27 דוד בן-גוריון, יומן אישי, עמ' 46, אב"ג, יומנים.

28 ראה מכתב איום בהתפטרות של הרב גורן ליעקב דורי, 23 בדצמבר 1948, א"צ, 228/121/1950.

29 מכתבי הרב יהודה-לייב מימון לדוד בן-גוריון, 1-2 בדצמבר 1948, אב"ג, התכתבויות.

30 תקן לשכת הרבנות הצבאית, 23 בדצמבר 1948, א"צ, 10/1386/1951, 39/128/1950.

31 גרדי, פרקי חיים (לעיל הערה 5), עמ' 216-217, 229.

32 קמפינסקי, דת, צבא וחברה (לעיל הערה 3), עמ' 50-51.

לאחר התפטרותו המשיך השירות הדתי לפעול במשך שבועות ספורים כיחידה נפרדת בפיקודו של הרב גורן, אולם עד מהרה התמזגו שני הגופים.³³ קציני דת ששירתו בשירות הדתי שולבו ברבנות הצבאית, ואחרים פרשו.

1. פיתוח מוסד הרבנות הצבאית וביצור מעמדה

עם סיום הסכסוך בין השירות הדתי ובין הרבנות הצבאית ומיזוג הגופים בראשותו של הרב גורן הוא התפנה לביסוסו ולפיתוחו של מוסד הרבנות הצבאית כגוף עצמאי וסמכותי אל מול גורמים מצה"ל ומחוצה לו. ברם, מולו עמדו גופים אשר ביקשו לצמצם את סמכויותיו.

תחילה ביקש הרב גורן להבהיר שסמכותו תחול על כלל צה"ל והתנגד להקמתן של יחידות דתיות כהמשך לאלו שהתקיימו במסגרת ההגנה. הרב גורן שאף שהדתיים ישתלבו בכלל הצבא, וכי הוא עצמו יהיה אחראי לענייני הדת עבור כלל חיילי צה"ל ולא רק לדתיים המעוניינים בכך. עמדתו זו נבעה מתפיסתו הלאומית בדבר ערכן של מערכות המדינה המתחדשת והחשיבות שראה בהחלת הנורמות הדתיות על מערכות אלה.³⁴ הסוגיה עלתה בכל עוזה לאחר פרשת שני חיילים טבחים אשר סירבו לבשל בשבת, ובשל כך גולח שערם והם נשלחו לכלא. הדבר עורר הד ציבורי נרחב. בתגובה הוקמה ועדת שרים בראשותו של בן-גוריון לדיון בנושא. רוב חברי הוועדה – נציגי מפלגות המזרחי, אגודת ישראל ואף מפ"ם (מפלגת הפועלים המאוחדת) – תמכו בהקמת חטיבות דתיות נפרדות, שכן לא סברו שניתן לאפשר קיום חיים דתיים בצבא אלמלא כן. הוועדה ביקשה לשמוע את דעתו של הרב גורן אשר הופיע בפניה והבהיר שאם תתקבל ההצעה להקים חטיבות דתיות יתפטר מיד. דעתו הייתה שהדת היא נחלתו של כל צה"ל, והחלטה כזאת תיצור שני צבאות – 'צבא דתי' ו'צבא לא דתי', ולא תינתן אפשרות לחיילים הדתיים לשרת על פי כישוריהם. עוד טען שעלולה להיווצר תחושה שעל פיה אם החטיבה הדתית לא תישלח למלחמה, הרי לא מעריכים אותה כראוי, ואם ישלחוה ויפלו ממנה חללים רבים, יטען ששלחו את החיילים להיהרג משום היותם

33 התכתבויות בין הרב גורן לראש אכ"א מ' צדוק בעניין המיזוג בין הגופים, מאי 1949, א"צ, 717/852/1951.

34 להרחבה אודות תפיסתו זו ראה במחקרי (לעיל הערה 3).

דתיים.³⁵ בן-גוריון צידד גם הוא בעמדה זו שתאמה את מגמתו לפרק יחידות המזוהות פוליטית או מפלגתית, וכך היה.

ז. קשיי ראשית הדרך

בעקבות ההחלטה שלא להקים יחידות דתיות כללה אחריותו של הרב גורן מתן שירותים דתיים מלאים עבור כל חייל הרוצה בכך במסגרת הכללית של צה"ל. לצורך מילוי משימתו החל הרב גורן לפעול נמרצות להשגת תקציבים וכוח אדם. מיד עם כניסתו לתפקידו הפעיל את כוחו על מנת שיפורסמו פקודות מטכ"ל בענייני שמירת השבת והכשרות בצבא, שכן סבר שבלעדי זה לא תהיה לו סמכות כלפי המפקדים ביחידות השונות. ברם, עד מהרה התברר לו שהמלאכה העומדת בפניו אינה קלה כלל ועיקר. ניסיונותיו האמורים להשגת תקציבים נתקלו בקשיים רבים: הוא נתקל בסירוב לפרסום פקודות המטכ"ל האמורות, בקושי לגייס כוח אדם מתאים ובהתנגדותם של מפקדים בדרגים שונים לסמכויותיו ולסמכויות הרבנים הצבאיים שתחתיו. הקושי הוחרף עוד יותר היות שהרב גורן נכנס לתפקידו ונאלץ להסתגל אליו ולקדם אותו בעוד מלחמת העצמאות מתנהלת בשיאה וללא אפשרות להיערך מבעוד מועד למצבי החירום המסובכים שמזמנת המלחמה. בראשית שנת 1949 שלח הרב גורן מכתב לבן-גוריון, לרמטכ"ל ולראש אכ"א וביקש שישחררוהו מתפקידו בטענה שבתנאים הקיימים אין הוא יכול למלא את התפקידים שיועדו לרב הראשי לצה"ל, ובעיקר את תפקידו כממונה על שמירת השבת, הכשרות ואספקת המזון הרוחני בצבא.³⁶ שר הדתות הרב מימון ביקש לעכב את פיטוריו ופנה לבן-גוריון שיתערב בסוגיה, והוא אכן נענה בהצלחה.³⁷

35 הרב גורן, הקלטות (לעיל הערה 11). אכן, כאשר נפלו 81 לוחמים מפלוגת הדתיים שבה שירתו שני הטבחים שסירבו לבשל בשבת, ואחד מהם נפל גם הוא בלחימה בכיס פלוגיה, הפגינו הוריהם של הנופלים מול משרד ראש הממשלה וטענו ששלחו אותם להיהרג בנקמה על האירוע האמור. הרב גורן מונה לחקור את העניין, ומסקנתו הייתה שלא הייתה כוונת ודון בשליחתם (מכתבי הורים, מינויו של הרב גורן לחקירה ודו"ח שכתב בנושא בשנת 1949 מצויים באר"ג, מסמכים אישיים הקשורים למסלול חיי הרב; א"צ, 417/1308/1950).

36 הרב גורן לרוד בן-גוריון, יעקב דורי ומשה צדוק, 9 במרס 1949, אמ"י, פ-3073/16.
37 בן-גוריון, יומן המלחמה, ג (לעיל הערה 14), עמ' 980: 'בא אלי... הרב מימון ושאל מה יהיה על גורנצ"ק... הבטחתי לו שלא אתן לו להתפטר'. הרב גורן שב והודיע על

בעקבות לחציו של הרב גורן ניתנה עם חלוף הזמן הוראה לפרסם פקודות מטכ"ל מפורטות אשר על פיהן ייאכפו כללי הדת בצבא. את פקודות המטכ"ל בנושא ניסח וערך הרב גורן והן כללו בין השאר הוראות בדבר תכנון והפעלה של שירותי דת ביחידות הצבא, ייעוץ בענייני דת לגופים צבאיים ופרסום חומרי הסברה דתיים.³⁸

לחציו של הרב גורן אף הביאו להפניית תקציבים לרבנות הצבאית ואמצעים למילוי תפקידיה, ביניהם כלי תחבורה נוספים. הרב גורן אף דרש בפגישה עם בן-גוריון 'מעמד' לרבנות הצבאית והגדרתה כ'חיל דת', וכך יינתנו לה משאבים נכבדים.³⁹ דרישה זו הופנתה בכתב גם לרמטכ"ל.⁴⁰ ברם, בן-גוריון סירב לאשר את מעמדה של הרבנות כ'חיל דת', משום שסבר שתחומים שאמורים להיות מוחלים על כל הצבא, כגון דת, חינוך ותרבות, לא ראויים לקבל מעמד של חיל בפני עצמו.⁴¹ בפגישות הבאות עם בן-גוריון חזר ודרש הרב גורן מפעם לפעם תקציבים ותקן משודרג לרבנות הצבאית אשר יאפשר לה לקבל עוד כוח אדם וכלים על מנת למלא את משימותיה.⁴² אמנם בן-גוריון פעל להגדלת התקציבים לרבנות הצבאית⁴³ אולם הוסיף לדבוק בסירובו להעניק לרבנות הראשית מעמד של 'חיל דת'.

ח. הרבנות הצבאית והרבנות הראשית לישראל

סוגיה רבת חשיבות נוספת שעלתה על הפרק בראשית פעילותו של הרב גורן כרבו הראשי של צה"ל הייתה מידת עצמאותו מן הרבנות הראשית לישראל, משרד הדתות וגופים מפלגתיים. הרב גורן ראה בסמכות שניתנה לו לנהל

כוונותיו להתפטר בשל סירוב לדרישותיו גם בחודשים הבאים. הרב גורן לרמטכ"ל יעקב דורי, 5 ביולי 1949; הרמטכ"ל יעקב דורי לרב גורן, 31 ביולי 1949, אר"ג, מכתבי המלצה והסכמות אישיים.

38 מיכלסון, רבנות צבאית (לעיל הערה 4), עמ' 90-91.

39 בן-גוריון, יומן אישי, עמ' 26, 20 בספטמבר 1949, אב"ג, יומנים.

40 הרב גורן לרמטכ"ל יגאל ידן, 30 בנובמבר 1949, א"צ, 23/95/1951.

41 ראה תגובתו של בן-גוריון להצעה זו בישיבת הממשלה – פרוטוקול ישיבת הממשלה, 1 בנובמבר 1949 (כרך י"ד), עמ' 10-13, אמ"י.

42 ראה לדוגמה בן-גוריון, יומן אישי, 6 בדצמבר 1949, עמ' 67, אב"ג, יומנים.

43 ראה לדוגמה דיווח יו"ר הוועדה לענייני כספים בכנסת ישראל גורי לדוד בן-גוריון, 19 בנובמבר 1952, אב"ג, רבנות צבאית.

את כלל ענייני הדת בצבא סמכות עצמאית, ריכוזית ומשמעותית, אך לא כך היה בעיני הרשויות הנזכרות.

כאמור, הרבנות הראשית ביקשה לראות ברב גורן את 'בא כוח הרבנות הראשית לארץ ישראל' בצבא ו'נציגם של הרבנים הראשיים לכל העניינים הדתיים בצבא ההגנה לישראל', וביקשה לתחום את סמכויותיו,⁴⁴ ואילו הרב גורן מצדו ראה את צה"ל נתון לסמכותו הבלעדית בכל הנוגע לענייני הדת וביקש בין השאר לערוך את טקסי הנישואין של החיילים, לרשום את נישואיהם ולפסוק בעניינים שונים של חיילים אשר עד אותה עת היו נתונים לסמכות בתי הדין הרבניים האזרחיים. בתגובה הודיעה לו הרבנות הראשית לישראל שלרבנים הצבאיים יש סמכות לערוך חופות אך ורק במחנות צבאיים שמחוץ לשטח עיר ומושבה, ואילו נישואי חיילים הנערכים במחנות שבתוך שטח עיר ומושבה ייערכו על ידי הרבנות המקומית בשיתוף הרב הצבאי. עוד הובהר שרישום הנישואין ייערך בכל מקרה רק על ידי הרבנות המקומית הסמוכה ולא על ידי הרבנים הצבאיים. בסוף מכתב בעניין שנשלח לרב גורן נאמר כי 'מובן מאליו כי כל עניינים של שחיטה, גירושין, חליצה, גרות וכל דבר שצריך בית דין שייך אך ורק לרבני הקהילות וחלילה לגעת בהם'.⁴⁵

נראה שתחושתה של הרבנות הראשית שהרב גורן חורג מסמכותו החריפה בעקבות החלטתו של בן-גוריון בתמוז תש"ט (יולי 1949) להטיל על הרב גורן את המלאכה המורכבת של בירור הנתונים לשם התרת עגונות מלחמת השחרור.⁴⁶ כאשר ברבות הזמן נוכחה הרבנות הראשית שבדעת הרב גורן לקבוע פסק הלכה בעניין העגונות, התכנסה מועצת הרבנות הראשית לשיבה בעניין וקבעה כי רבני צה"ל כפופים לרבנות הראשית, מייצגים אותה ונתונים לפיקוחה הישיר בכל הנוגע לדת ודין. היא הדגישה שאין לרבנים הצבאיים סמכות להורות הלכה למעשה בעניינים חמורים כעגונות אלא רק לאסוף חומר עובדתי בעניין זה ולמוסרו לרבנות הראשית לישראל לדין ולהוראה. עוד הוחלט שהתואר של הרב גורן או של מי שיתמנה במקומו לא יהיה 'רב

44 הרבנים הראשיים בצמ"ח עוזיאל ויא"ה הרצוג לרמטכ"ל יעקב דורי, 15 בנובמבר 1948, א"צ, 228/121/1950.

45 הרבנות הראשית לרב גורן, 16 בפברואר 1949, א"צ, 27/101/1957. תגובת הרב גורן למכתב אינה בידינו.

46 ראה 'תקנת העגונות של מלחמת השחרור' שכתב הרב גורן בעקבות בקשתו זו של בן-גוריון. פורסם בספרו של הרב גורן, משיב מלחמה, ג, ירושלים תשמ"ג, עמ' יא-סא.

ראשי לצבא הגנה לישראל' או 'הרב הצבאי הראשי' כי אם 'הרב הצבאי הכללי לצה"ל'. כך ביקשה המועצה להפחית ממעמדו של נושא המשרה ולהדגיש את כפיפותו לרבנות הראשית.⁴⁷ בעקבות החלטות אלה התכנסה על פי דרישת הרב גורן ישיבה נוספת של מועצת הרבנות הראשית לבירור ההחלטות, ונכחו בה הרבנים הראשיים, שר הדתות ורבנים אחרים. בישיבה הביע אמנם הרב גורן לכאורה את הסכמתו העקרונית להכפפתו לרבנות הראשית אך ציין שתחושתו הפוכה מזו שהציגה הרבנות הראשית. לטענתו, הרבנות האזרחית הזניחה את הרבנות הצבאית ואינה מסייעת לה במלאכתה הקשה. הלכה למעשה הוא הבהיר שיש להסדיר את עניין הסמכות שמעליו עם המטכ"ל והתעקש שאין לפגוע במעמדו ולכנותו 'הרב הכללי לצה"ל', כיוון שמעמדו מאפשר את השפעתו וקבלת עמדתו בצבא.⁴⁸

בעקבות ישיבה זו והחלטותיה אכן פנתה הרבנות הראשית למשרד הביטחון בדרישה להסדיר את זיקתו של הרב גורן אליה.⁴⁹ בן-גוריון הורה ליועץ המשפטי לממשלה, יעקב שמשון שפירא, להכין חוות דעת משפטית בדבר סמכותה של מועצת הרבנות הראשית לישראל בעניין מינוי רבנים צבאיים. בחוות דעתו של היועץ המשפטי נקבע לאחר דיון במקורות הסמכות של הרבנות הצבאית ולאור תקדימים של 'כהני דת' בצבא הבריטי בזו הלשון:

מינוי רב צבאי הוא ענין לשלטונות הצבאיים בלבד. שלטונות אלה לא ימנו לרב צבאי אלא מי שיש בידו "היתר הוראה", אך למועצת הרבנות הראשית אין לגבי מינויים כאלה מעמד בעיני החוק.⁵⁰

חוות דעתו של היועץ המשפטי נגעה אמנם אך ורק בסמכות הרבנות הראשית למנות רב צבאי, אך היא תרמה לניתוק הזיקה בין נושא התפקיד לבין הרבנות הראשית. אין צריך לציין שבפקודות המטכ"ל לא נזכרה אפילו ברמז תלות

47 פרוטוקול ישיבת מועצת הרבנות הראשית, 27 בפברואר 1950, אב"ג, רבנות צבאית.

48 פרוטוקול ישיבת מועצת הרבנות הראשית בנוכחות הרב גורן, תאריך לא ידוע, אמ"י, 885/13/140.

49 ראה שאול אביגור, עוזר שר הביטחון, לדוד בן-גוריון ולרמטכ"ל יגאל ידין, 14 במרס 1950, אב"ג, התכתבויות.

50 חוות דעת היועץ המשפטי לממשלה בעניין מקור הסמכות של הרב הראשי לצה"ל, 13 באפריל 1950, אב"ג, רבנות צבאית.

כלשהי של הרבנות הצבאית ברבנות הראשית לישראל. בזה שוב ניתן ביטוי לעצמאותו ולסמכותו ההלכתית והארגונית של הרב גורן ברבנות הצבאית. החלטתו של בן-גוריון לקבל את עמדת הרב גורן לאור חוות דעת היועץ המשפטי סתמה את הגולל על הניסיונות לצמצם את מרחב פעולתו של הרב גורן. אך בזאת לא בא הקץ לחיכוכים בין הרב גורן לרבנות הראשית. הרבנות הראשית הוסיפה שלא לראות בעין יפה את התנהלותו של הרב גורן בתפקידו והפצירה בבן-גוריון – ללא הועיל – שלא להאריך חוזה עם איש מהמשרתים ברבנות צה"ל עד לבידור יסודי של מצב הרבנות.⁵¹

יש לציין כי כאשר בסופה של מלאכת איסוף הנתונים והעיון ההלכתי כתב הרב גורן את פסק ההלכה המתיר רבות מעגונות מלחמת השחרור, הוא הביא אותו לאישורם של הרבנים הראשיים והרב צבי פסח פרנק. ברם, כאשר שיבח אותו בן-גוריון על כך בנאומו בכנסת וביקר את הרבנות הראשית על שאינה עושה די לפתרון בעיית העגונות וציין שהרבנות הצבאית אינה כפופה למשרד הרבנות,⁵² התרעמה הרבנות הראשית ודרשה מהרב גורן שיפרסם מיד בעיתונות שכל היתרי העגונות שיצאו מתחת ידו נעשו בהסכמת הרבנות הראשית ושיפנה לבן-גוריון על מנת שיתקן את הודעתו בפני הכנסת ויציין שההיתר ניתן מן הרבנות הראשית. כך ביקשה הרבנות הראשית לסלק את הרושם המוטעה שעשו דברי ראש הממשלה בכנסת.⁵³ הרב גורן סירב לדרישה, והרבנות הראשית פנתה לבן-גוריון במכתב מחאה.⁵⁴

כך, על אף נטייתו של הרב גורן לנטילת סמכויות עצמאיות הוא פנה מפעם לפעם לרבנים הראשיים והתייעץ עמם בסוגיות שונות, בהן העברת עצמות מתים וחילול שבת ומועד,⁵⁵ וכן כאמור קיבל את אישורם בעניינים

51 הרבנות הראשית לדוד בן-גוריון, 19 בפברואר 1951, אב"ג, התכתבויות.

52 דברי הכנסת, 9, כנסת ראשונה, מושב שלישי, 17 ביולי 1951, עמ' 2186.

53 הרבנות הראשית לרב גורן, 19 ביולי 1951, אב"ג, התכתבויות.

54 הרבנות הראשית לדוד בן-גוריון, 20 ביולי 1951, אמ"י, 6378/18/98.

55 הרב גורן, ראיון, מכון בן-גוריון (לעיל הערה 11). וראה לדוגמה הרב גורן לרב בצמ"ח עוזיאל בעניין העברת עצמות לוחמי כיס פלוג'ה, 11 במאי 1949, אמ"י, פ-885/1. וראה הערות הרב הרצוג והרב עוזיאל והתנגדותם להיתר הרב גורן ליציאה מתחום שבת במחנה לשמיעת שופר. בהערותיו ציין הרב עוזיאל שלא עיין בחוברת של הרב גורן בפרוטרוט מתוך הנחה שחזקה על רב וגאון שאינו מוציא מתחת ידו הלכה שאינה ברורה ומוסכמת, ורק לאחר שהרב הרצוג העיר את תשומת לבו שם לב לפסיקתו של

חמורים הנוגעים להתרת עגונות. עם זאת, יש לציין שבשאלות סכוכות הרבה הרב גורן להתייעץ עם הרב אברהם-ישעיהו קרליץ, ה'חזון איש', גדול פוסקי הציבור החרדי.⁵⁶ הרב פירון, שליווה את פעילותו של הרב גורן בצבא במשך שנים רבות כסגנו וכראש מחלקת 'הווי דתי' ברבנות הצבאית ואף כיהן כרב הראשי לצה"ל, נכח בפגישות בין הרב גורן ל'חזון איש'. לדבריו, הרב גורן רחש אל ה'חזון איש' הערכה רבה וראה בו איש הלכה מובהק המנותק משיקולים פוליטיים, שלא כרבנות הראשית, ולפיכך הגיש דווקא אליו את ההתלבטויות הקשות שלו בעניין ההתנהלות בצבא. לדבריו, ה'חזון איש' רחש אף הוא הערכה לרב גורן ועודד אותו להמשיך בתפקידו גם כאשר הרב גורן גילה היסוסים בשל הקושי להשליט בצבא את ההוראות ההלכתיות.⁵⁷

במשך השנים זנחה הרבנות הראשית את שאיפתה לפקח על פעילותו⁵⁸ של הרב גורן ושיתפה עמו פעולה, על כל פנים כלפי חוץ. הרבנים הראשיים נטלו חלק במסעות התעוררות שערך הרב גורן לחיילים לקראת הימים הנוראים ובאירועים דתיים אחרים, ואף פרסמו מאמרים בכתב העת 'מחניים' של הרבנות הצבאית.⁵⁹

לקראת סיום כהונתו של הרב גורן כרב הראשי לצה"ל, בסמוך למלחמת ששת הימים, הוא הקים בית דין מיוחד לגיור בטענה שצה"ל הוא איזור שיפוט רבני. היועץ המשפטי לממשלה מאיר שמגר הסכים עם עמדתו וקבע כי על פי חוק העבודה, צה"ל הוא ישות ודינו כדין איזור גאוגרפי ממש לכל צורכי החוק. בעקבות קביעתו זו של היועץ המשפטי לממשלה ביקש הרב

הרב גורן בעניין זה. הרב בצמ"ח עוזיאל, משפטי עוזיאל ח, ירושלים תשס"א, עמ' ככו; הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' עג. יצוין שהרב גורן ביכר להתייעץ בפסיקותיו עם מומחים מחוץ לממסד הרבני הממלכתי, כפי שיתברר להלן, עמ' 166.

56 על פי ראיון עם הרב מנחם הכהן, פקודו של הרב גורן ברבנות הצבאית אשר מילא תפקידים שונים, בין השאר עורך כתב העת 'מחניים' של הרבנות הצבאית ומקורבו של הרב גורן משנת 1951 ועד לפטירתו. תאריך הראיון: ז' שבט תשס"ט.

57 על פי ראיון עם הרב מרדכי פירון, סגנו של הרב גורן כרב הראשי לצה"ל ויורש תפקידו. תאריך הראיון: י"ב במרחשוון תש"ע.

58 קמפינסקי, דת, צבא ומלחמה (לעיל הערה 3), עמ' 88.

59 הרב מנחם הכהן, ראיון (לעיל הערה 56).

גורן כי יינתנו לו גם פנקסי רישום נישואין, אולם הרבנות הראשית התנגדה לכך. משרד הדתות העניק לו את הפנקסים לשימוש ל'מקרים מיוחדים'.⁶⁰ הרב מרדכי פירון טוען כי אישיותו העצמאית של הרב גורן היא זו שהובילה אותו לרצון לנתק את תלותו ברבנות הראשית. בראיון עמו ציין שהרבנות הראשית מצדה לא הסתגלה לדמותו המהפכנית של הרב גורן אשר היה איש צבא מובהק לצד גדלותו בתורה.⁶¹

ט. הרבנות הצבאית וארגונים מפלגתיים

פרשת טיפולו של הרב גורן בעגונות המלחמה אף הובילה אותו להוכיח את עצמאותו גם ממשרד הדתות, לאחר שבעקבות הפרסומים בעיתונות וביקורתה של הרבנות הראשית ביקש סגן שר הדתות זרח ורהפטיג מהרב גורן לקבל דו"ח על מצב הדת בצבא ועל היתרי העגונות שהוציאה הרבנות הצבאית הראשית.⁶² הרב גורן סירב וטען שלשם כך על ורהפטיג לפנות לבן-גוריון, שבהיותו שר הביטחון הוא הממונה על הרבנות הצבאית.⁶³ אכן ורהפטיג פנה לבן-גוריון בבקשה זו והתלונן על תגובתו האמורה של הרב גורן,⁶⁴ אך לבן-גוריון גיבה את עמדת הרב גורן בפרשה והבהיר לוורפהפטיג שאם ירצה דבר מה מהרב גורן, עליו לפנות לשר הביטחון, כנהוג כלפי כל אחד מקציני הצבא.⁶⁵ לימים ציין ורהפטיג שנהג לעמוד בקשר עם הרבנות הצבאית – הוזמן להרצאות, סייע ברכישת ספרי תורה ותשמישי קדושה לצבא ועוד, ולכן הופתע כשבן-גוריון הבהיר שצה"ל הוא מבנה מסוגר העומד בפיקוחו הבלעדי של שר הביטחון.⁶⁶

הרב גורן דחה תחילה גם את דרישותיה של ועדת המ"א, הוועדה הפוליטית שכאמור פיקחה על הקמת 'השירות הדתי' והייתה מורכבת מנציגי המפלגות הדתיות. נציגי הוועדה דרשו שהרב גורן יפעל על פי הנחיותיהם וימנה בעלי תפקידים על פי מפתח מפלגתי, אך הוא הבהיר להם שהוא מגויס לצבא,

60 מיכלסון, הרבנות הצבאית (לעיל הערה 4), עמ' 109.

61 הרב פירון, ראיון (לעיל הערה 57).

62 זרח ורהפטיג לרב גורן, 23, 28 בנובמבר 1951, אב"ג, התכתבויות.

63 הרב גורן לזרח ורהפטיג, 20 בינואר 1952, א"צ, 200/1559/1952.

64 זרח ורהפטיג, לדוד לבן-גוריון, 5 בפברואר 1952, אב"ג, התכתבויות.

65 דוד לבן-גוריון לזרח ורהפטיג, 19 בפברואר 1952, אב"ג, רבנות צבאית.

66 זרח ורהפטיג, חמישים שנה ושנה: פרקי זכרונות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 83.

מקבל את הוראותיו ממפקדיו ומגייס אנשים אך ורק על פי כושרם למלא את התפקיד.⁶⁷

גילויי העצמאות ותקיפותו של הרב גורן הובילו לאי-שביעות רצון מצד הגופים המפלגתיים, ובישיבות הוועד של הפועל המזרחי הועלתה הדרישה להעביר אותו ממשרתו או למנות אדם נוסף אשר יסדיר את ענייני הדת בצבא.⁶⁸ אולם בשל תמיכתו של בן-גוריון ברב גורן ובמגמת ניתוק הצבא מהמערכת הפוליטית, לא צלחו ניסיונות הדחה אלו.

אם כן, בסיועו של בן-גוריון ביסס הרב גורן בשנים הראשונות את מעמדה של הרבנות הצבאית כגוף עצמאי בעל סמכויות מוגדרות החלות על כלל חיילי צה"ל ונתון אך ורק לפיקוחו של הדרג הצבאי ושר הביטחון. נראה שבן-גוריון תמך במגמה זו בשל הערכתו ליכולותיו של הרב גורן אך בעיקר כיוון שהיא תאמה את עמדתו הממלכתית שעל פיה ראוי שכל הפונקציות הארגוניות במדינה יעברו מגופים מפלגתיים לידי גופים ממשלתיים.⁶⁹

י. פעילותו של הרב גורן כרב הראשי לצה"ל עד פרישתו

בשנים הבאות הוסיף הרב גורן לבסס את הרבנות הצבאית ותפקידיה. הוא פיקד על הרבנות הצבאית בסמכותיות רבה, ורבות העדויות על התקיפות שבה השליט את קיום פקודות המטכ"ל בענייני הדת בצבא. הוא נהג לפקוד את בסיסי צה"ל ולגזור במפקדים אשר ביחידותיהם נמצאו ליקויים בנושאי הכשרות והשבת והיחס לחיילים הדתיים וצורכיהם, ולעתים אף המליץ להדיח מפקדים מתפקידם בשל ליקויים בתחומים אלה.⁷⁰ דרכו זו של הרב גורן

67 מיכלסון, רבנות צבאית (לעיל הערה 4), עמ' 88.

68 פרוטוקול של ישיבות הוועד הפועל של הפועל מזרחי, 12 בינואר 1950; 16 בפברואר 1950, אצ"ד, 7/3.

69 על מגמתו זו של בן-גוריון ראה בין השאר אליעזר דון יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', הצינונות יד (1989), עמ' 51-88.

70 הרב מנחם הכהן, ראיון (לעיל הערה 56); הרב גורן למפקד גיסות השריון בעניין טיפול בהפרת סידורי הדת בחטיבה 8, 29 בנובמבר 1966, א"צ, 4/83/1970; אלוף פיקוד הצפון לרב גורן – מחאה על אופי הערותיו של הרב גורן על מצב הדת, 25 ביולי 1961, א"צ, 5/207/1963. אלוף פיקוד המרכז, ' גבע לרב גורן – מחאה על שהרב גורן האשימו בהפרת הבטחה אישית למנוע חילול שבת, א"צ, 63/401/1962 – ר'ק מתוך הנחה שחילול שבת כואב לך אישית, ועל כן נוסח מכתבך כפי שנוסח, מוצא אני

אפשרה לו לעמוד בנחרצות מול התנגדותם של גורמים בצבא ומחוצה לו אשר לא ראו בעין יפה את השלטת הנורמות הדתיות על התנהלות היומיומית של צה"ל. במשך השנים נאלץ הרב גורן להיאבק אף בראשי מערכת הביטחון בניסיון לשמור היטב על יישום פקודות המטכ"ל על פי ההגדרות ההלכתיות המחייבות.⁷¹

בסיוון תשכ"ח (יוני 1968) נבחר הרב גורן לרבה הראשי של תל-אביב-יפו, אך הוא התמהמה בכניסה לתפקידו בטענה שמלחמת ההתשה שהתנהלה באותה עת אינה מאפשרת לו להשתחרר מצה"ל. דומה שהפרידה מצה"ל לאחר שירות של 23 שנים ומהרבנות הצבאית, שאותה בנה והקים כמו ידיו, הייתה קשה על הרב גורן, ברם, ביום כ' בסיוון תשל"א (13 ביוני 1971), בעקבות לחצים שהופעלו עליו להיכנס לתפקיד רבה הראשי של תל-אביב-יפו, פרש מתפקידו כרב הראשי הצבאי.⁷² עם פרישתו ציין ששירותו בצה"ל יהיה תמיד נר לרגלי וישמש עבורי נושא לאהבה, להערצה ולכיסופין.⁷³

יא. המשך ביסוס עצמאותה של הרבנות הצבאית: הרב מרדכי פירון

עם פרישתו של הרב גורן מצה"ל תפס את מקומו סגנו, אלוף הרב מרדכי פירון. הרב פירון נולד בווינה שבאוסטריה בשנת 1921. בשנת 1938 עלה לארץ לבדו במסגרת 'עליית הנוער' ולמד בבית הספר החקלאי מקווה ישראל. כעבור שלוש שנים השתלב בישיבת כפר הרא"ה שעשתה אז את צעדיה הראשונים, ומשם המשיך לישיבת 'מרכז הרב' בירושלים. בד בבד למד במכון ללימודי היהדות שבאוניברסיטה העברית.

באותן שנים הייתה 'מרכז הרב' ישיבה קטנה ביותר, כמעט שכוחה,

לנחץ לחזור לשלוח לך הסבר. תיקים רבים נוספים הכוללים מכתבי התראה חמורים, א"צ, 5/135/1960, 4/117/1970, 734/1034/1965, 234/433/1971, 55/349/1961, 34/852/1951, 27/101/1957 ועוד.

71 דוגמאות בודדות למאבקיו ראה מיכלסון, הרבנות הצבאית (לעיל הערה 4), עמ' 97-98; קמפינסקי, דת, צבא וחברה (לעיל הערה 3), עמ' 110, 180-183; משה דיין, אבני דרך, תל-אביב תשל"ז, עמ' 203.

72 ראה עיתוני התקופה, 13-14 ביוני 1971, אשר סקרו בהרחבה את פרישתו בציון תרומתו הרבה להקמת הרבנות הצבאית.

73 הרב גורן לחיים בר-לב, 4 ביולי 1971, אר"ג, שוטף, אפריל 1974.

שניסתה להמשיך את החזון הגדול של מייסדה, הראי"ה קוק. פירון הצעיר התחבב על בנו של הראי"ה קוק, הרב צבי יהודה הכהן קוק, ועד מהרה היה לבן בית אצלו. בשל העובדה שכל משפחתו הקרובה נספתה בשואה, אימץ הרב צבי יהודה את הבחור הצעיר.

כעבור מספר שנים התגייס פירון לשורות ההגנה והשתתף בקרבות על הגנת ירושלים. עם הקמת צה"ל היה אחד מראשוני הרבנות הצבאית. בתחילה שירת כקצין הדת של הגדנ"ע, ולימים מונה על ידי הרב גורן לנהל את כל פעולות ההווי הדתי של הרבנות הצבאית. השכלתו רחבת האופקים, שכללה בקיאות בתורותיהם של גדולי הפילוסופיה העולמית, לצד מתינותו ונועם הליכותיו, שבמידה רבה היו אנטיזזה לאופיו החרוף והתקיף של הרב גורן, סייעו לו ליצירת קשרים עם ראשי המערכת הצבאית. למרות המתחים שהיו לא אחת בין השניים על רקע אופיים השונה, הכירו הרב גורן והרב פירון זה בסגולותיו של זה. הרב גורן נעזר לא אחת בידע הרחב בתרבות העולמית שהביא עמו הרב פירון, ועד מהרה קידם אותו בסולם הדרגות, עד שהיה לסגנו וממלא מקומו.

עם פרישת הרב גורן מצה"ל, בשנת תשל"א (1971), ירש הרב פירון את מקומו.

הרב פירון קיבל לידי מערכת עצמאית ומבוססת, שרוחו של הרב גורן שרתה עליה. עם זאת, הרב פירון וסגנו, תת-אלוף (לימים אלוף) הרב גד נבון, שאפו לבצר עוד יותר את מעמד הרב הצבאי ולהעמיק את השפעת הרבנות הצבאית בכלל המערכת הצה"לית.

במקום המבנה הריכוזי שאפיין את תקופתו של הרב גורן, שאף הרב פירון להאציל יותר סמכויות לפקודיו. לשם כך הוא ביצע רה-ארגון מקיף במבנה הרבנות הצבאית. אם עד אז התאפיינה המערכת בריבויים של קציני דת ומעט רבנים (כשהרב גורן נוטל על שכמו את כל נטל ההכרעה בשאלות הלכתיות וממעט לשתף בהן את עמיתיו כמו גם את הרבנות הראשית לישראל, כפי שפורט לעיל), הרי שמעתה שאף הרב פירון שמשקלם של הרבנים יגבר, ושההכרעות ההלכתיות לא תהיינה פרי הכרעה של אדם אחד אלא של קבוצה רחבה יותר.

לשם כך מינה הרב פירון שורה ארוכה של רבני חטיבות וגדודים, תקנים שלא היו קיימים עד אז, וצירף למסגרת הרבנות רבנים צעירים חדורי מוטיבציה, שלימים היו לשדרה המרכזית של שרשרת הפיקוד בחיל.

את ההסבר לשינוי זה תיאר לימים הרב פירון: "קציני הדת עבדו יפה, אבל הם אנשים צעירים בצבא הסדיר, הם בעלי השכלה תיכונית ולא תורנית, אינם מייצגים מבחינת התורה, אינם מסוגלים לנאום ולהרצות. לפיכך, כבר בחודשים הראשונים לכהונתי הפכנו את כל התפקידים לרבניים. הפכנו את הרבנות לגוף אקדמי תורני מקצועי. בכל העלינו את כל העניין לרמה אחרת, לרמה תורנית. אמנם נשארה הפונקציה של קצין הדת, אבל במישור יותר אדמיניסטרטיבי, הארגוני. למישור התוכני המהותי – היה הרב".⁷⁴

מהלך זה לא היה חד צדדי. בתיאום עם הרמטכ"ל דאז, חיים בר לב, הבהיר הרב פירון כי מטרתו אינה "ייצור" של מפקדים קרביים נוספים, אלא רבנים בעלי ידע צבאי, שחוו על בשרם אימונים צבאיים, ומתוך כך יוכלו להכיר טוב יותר את צורכי החיל שבו הם משרתים ולתת מענה הולם יותר לסוג הבעיות שעמן נדרשו להתמודד. המחזור הראשון מנה 15 רבנים צבאיים, שלצד הכשרתם כרבנים עברו השתלמות חילית.⁷⁵

מהפך ארגוני זה העמיק את עצמאותה של הרבנות הראשית. "הרב הצבאי", אמר לימים הרב פירון, "גרם לשינויים בראיית הרבנות בצבא. אם עד עכשיו למח"ט היה עסק עם קצין צעיר, בן 19, שהוא מה'חבר'ה', אבל אינו יכול לייצג את האידאיה של התורה, לא משום שאינו טוב אלא משום שהוא צעיר ועדיין אינו מסוגל לעשות זאת, כמו שחובש אינו מסוגל לייצג רופא. והנה בא רב צבאי המייצג מיד רמה תורנית אקדמית".⁷⁶

לצד הרבנים שגויסו לצבא קבע, גייס הרב פירון עשרות רבני מילואים, ששירתו כרבני גדודים, והעמיקו את השפעתה של הרבנות הצבאית גם ביחידות הקטנות יותר.

תרומה נוספת לביסוס מעמדה של הרבנות הצבאית נוצרה הודות לקשר האישי שרקם הרב פירון עם שר הביטחון דאז, משה דיין, ועם הרמטכ"לים חיים בר לב ודוד (דרו) אלעזר. אלה סייעו לרב פירון בהעמדת התקנים הדרושים, ומחיל קטן הייתה הרבנות לחיל רב תקנים, ששלוחותיו פרושות בכל יחידות הצבא.

74 מיכלסון (לעיל הערה 4), עמ' 111.

75 בין הרבנים שמונו על ידי הרב פירון כרבנים צבאיים ניתן למנות את הרבנים אברהם שרמן (לימים דיין בית הדין הרבני הגדול לערעורים), שלמה לבנון, יואל נחשון, אהרן לפידות, וישראל זינגרביץ (לימים מועמד לתפקיד הרב הראשי לצה"ל).

76 מיכלסון, שם.

במקום המודל הריכוזי של הרב גורן בפסיקת ההלכה הצבאית, שאף הרב פירון להנהגת מודל ביזורי יותר. באמצעות הרבנים החדשים שגייס לשורות הרבנות הצבאית, שרבים מהם היו בעלי השכלה תורנית מקיפה, ייסד הרב פירון את ה"ישיבה הצבאית", שבין כתליה התלבנו סוגיות הלכתיות שונות. רמתם התורנית של הרבנים הצבאיים הוכרה גם מחוץ לשורות צה"ל, והמתח התמידי ששרר בעבר בין חוגי הרבנות האזרחית לבין הרבנות הצבאית הלך והתפוגג. הרב פירון אף הקפיד ליצור קשרים חמים עם הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף, שנודע בשערים כאחד מגדולי ההלכה בדור, וזה סייע לו במתן מענה הלכתי לבעיות סבוכות.

המתח הרב שאפיין את מערכת היחסים בין הרבנות הצבאית והאזרחית בשנים הקודמות פינה את מקומו לשיתוף פעולה פורה, שמבחנו הגדול היה בעת מלחמת יום הכיפורים ובהתרתן של מאות נשים מכבלי העגינות בעקבותיה.

יב. הרב גורן והרבנות הצבאית בעת כהונתו כרב הראשי לישראל

הרב גורן נבחר לכהונת הרב הראשי לישראל ביום ז' במרחשוון תשל"ג (15 באוקטובר 1972). פחות משנה לאחר תחילת כהונתו, בראשית שנת תשל"ד, פרצה מלחמת יום הכיפורים. סמוך לפרוץ המלחמה, במוצאי יום הכיפורים, מיהר הרב גורן ל'בור' המטכ"ל וביקש שיגייסוהו. הוא טען כי סוכם בינו לבין הרמטכ"ל בעת פרישתו מהצבא, שיינתן לו מינוי חירום לטיפול בחללים במקרה של מלחמה. לבקשתו לקבל את המינוי הוא נענה בשלילה על ידי ראש אכ"א, הרצל שפיר.⁷⁷ הסירוב לגייסו חרה לו, ובתגובה לכך הוא לבש את מעילו הצבאי ללא הדרגות ויצא ביזמתו במכוניתו לחזיתות הלחימה ובירדן ספר התורה שנשא במלחמות הקודמות. הוא הורה להדפיס עשרת אלפי ספרי תהילים קטנים לחלוקה לחיילים ותפילות לפני יציאה לקרב, מילא את רכבו במצרכים נחוצים לחיילים ויצא לעמדות הקדמיות ברמת הגולן ובתעלה.⁷⁸ מאוחר יותר טען כי בעת שהותו עם החיילים בחזיתות השונות פנו אליו

⁷⁷ הרב גורן אף פנה במכתב דחוף לעזרת רחבעם זאבי, אשר במהלך המלחמה היה ראש אג"ם ועוזר הרמטכ"ל. הלה ניסה לקדם את מינוי החירום שלו, אך לשווא. הרב גורן לרחבעם זאבי, 23 באוקטובר 1973, אר"ג, טיפול בחללי מלחמת יום הכיפורים.

⁷⁸ על פי ראיון עם הרב אריה שלום, נהגו של הרב גורן, בין השאר במלחמת ששת הימים

מפקדים בטענה למחדל בטיפול בגופות החללים וביקשו את סיועו,⁷⁹ ולפיכך פנה לתלמידו וידידו הקרוב, סגן-אלוף יוסי הראל, רב צבאי באזור הדרום, והורה לו לטפל באיסוף הגופות גם בשבת. הרב הראל העיד שעל פי הנחיה זו הוביל פינאי חללים רבים משדה הקרב בתנאים קשים ביותר.⁸⁰ לדברי הרב גורן גם בגזרת הגולן נוכח שהחברה קדישא של הרבנות הצבאית אינה פעילה ולכן הורה לחיילים לאסוף את הגופות. על פי עדות נהגו, הוא אף עלה לחרמון לשם פינאי חללים, כאשר היה עדיין בשליטת הסורים לאחר שעודכן שכוחות צה"ל לא הצליחו לכבוש את המקום.⁸¹ הרב גורן כתב בעניין זה לרמטכ"ל דוד אלעזר בעיצומה של המלחמה והפציר בו להורות על חיפוש וחקירה דחופים לטיפול בגופות ובירור מצב הנעדרים על מנת למנוע בהמשך בעיית עגינות, אך לא נענה.⁸²

מנגד, הבהיר לימים הרב פירון כי הוראות הפיקוד העליון ופקודות המטכ"ל אמרו ברורות ומפורשות שאם יש הרוג, היחידה היא המושכת אותו משדה הקרב ומביאה אותו לנקודת איסוף, אולם במרבית המקרים לא הצליחו חיילי צה"ל לאסוף את החללים בגלל התפתחות תנאי הקרב הקשים. הוא סיפר כי לפיכך הרבנות הצבאית כולה התגייסה תחת פיקודו לאיסוף החללים בצפון ובדרום תחת הפגזות. במקביל נעשו פעולות זיהוי ומאוחר יותר בוצעו תחקירים ארוכים בנוגע לנעדרים, הוחלפו גופות בגופות חיילים מצרים, ונערכו חיפושים אחר הגופות במעוזים.⁸³

ובמלחמת היום הכיפורים. תאריך הראיון: ד' בניסן תשס"ט (הרב אריה שלום השתחרר מצה"ל עוד טרם המלחמה, אך לבקשת הרב גורן ניאות להיות נהגו).

79 ראה עיתוני התקופה, 3-5 בינואר 1975.

80 על פי ראיון עם הרב יוסי הראל, כיהן כרב צבאי בפיקודו של הרב גורן ומקורב לרב גורן משלהי ימי כהונתו כרב הראשי לצה"ל ועד פטירתו. תאריך הראיון: י' באייר תשס"ט. עם זאת הרב יהושע בן-מאיר, אשר שימש רב צבאי של אוגדת המילואים ברמת הגולן, טען שכאשר הפנה אל הרב גורן שאלה בעניין פינאי החללים בשבת בעת המלחמה נמנע הרב גורן מלפסוק בטענה שיש רב ראשי לצה"ל, הרב פירון, אשר דעתו הייתה שאין לפנות חללים בשבת וחג. משום כך פנה הרב בן-מאיר לרב שלמה-זלמן אוירבעך וקיבל את היתרו לפנות את החללים. קמפינסקי, דת צבא וחברה (לעיל הערה 3), עמ' 95.

81 שלום, ראיון (לעיל הערה 78).

82 הרב גורן לדוד אלעזר, 29 באוקטובר 1973, אר"ג, טיפול בחללי מלחמת יום הכיפורים.

83 מיכלסון, הרבנות הצבאית (לעיל הערה 4), עמ' 114.

לא זו בלבד שהרב גורן הודר על ידי הדרג הצבאי מטיפול בחללים בעת המלחמה, הוא גם הודר מאוחר יותר מטיפול בעניינין של עגונות המלחמה. בעקבות נפילתם של חללים רבים במלחמה ומצבן הקשה של הגופות התעורר צורך דחוף למנוע עגינות ממאות אלמנות. הרב גורן ראה מסמכותו ומסמכותה של מועצת הרבנות הראשית לדון בענייני אלמנות אלו,⁸⁴ אולם הרב פירון הקים במסגרת צה"ל בית דין לבירור זהות החללים לצורך מניעת עגינות. זאת על פי התקדים שקבע הרב גורן עצמו בעת שהקים בית דין לגיור בצה"ל באישורו של היועץ המשפטי לממשלה אל מול התנגדותה של הרבנות הראשית, כאמור. בית הדין הורכב מהרב עובדיה יוסף, אשר כיהן באותה עת כרב הראשי הספרדי לישראל, בנוסף לרב פירון וסגנו הרב גד נבון.⁸⁵ הרב גורן התרעם ביותר על שהדירו אותו מהטיפול בנושא.⁸⁶ יש הטוענים שהסיבה להדרתו מהטיפול בעגונות הייתה הרצון לערב בבית הדין שהתיר את העגונות גם דמות ללא רקע צבאי.⁸⁷ הרב פירון עצמו טוען שמסר את הטיפול בנושא לרב יוסף היות שבעקבות הפגיעה החריפה במעמדו ההלכתי של הרב גורן על רקע התרת ממזרים בפרשת 'האח והאחות',⁸⁸ חשש שיהיו שיפסלו את ההיתרים שייתן. הוא רצה שהיתר העגונות יהיה מקובל על הכל. לדבריו, הרב יוסף היה מקובל ממנו מבחינה הלכתית באותה עת.⁸⁹ בסיום שנה של עבודה קשה ומאומצת זוהו בוודאות כל מאות החללים, והנעדרים הוכרזו כמי שאינם בין החיים.⁹⁰

הרב פירון הקפיד, אם כן, מחד להוסיף ולשמור על עצמאותה של הרבנות

84 פרוטוקול ישיבת מועצת הרבנות הראשית, י"ז בכסלו תשל"ד, אמ"י גל 43552/1.

85 דברי הכנסת, 69, מושב ראשון, כנסת שמינית, 4 במרס 1974, עמ' 517 – הודעת שר הדתות ש-810 תיקי אלמנות צה"ל נפתחו והועברו לטיפולו של הרב יוסף. על היתר העגונות ראה הרב עובדיה יוסף, יביע אומר ו, ירושלים תשס"ב, אבן העזר, סימן ג.

86 הוא מחה בפני שר הביטחון משה דיין על שלא שותף בהרכב בית הדין שדן בכך, אף שלטענתו פנו אליו אישית אלמנות רבות וחברי ועדת החוץ והביטחון מכל הסיעות. הרב גורן למשה דיין, 15 במרס 1974, אר"ג, טיפול בחללי מלחמת יום הכיפורים. לא נמצאה תשובתו של דיין לפנייתו.

87 ניצן חן ואנשיל פפר, מרן – עובדיה יוסף, הביוגרפיה, ירושלים 2004, עמ' 203-206.

88 על פרשה זו ראה בהרחבה במחקרי (לעיל הערה 3), עמ' 44-52.

89 הרב פירון, ראיון (לעיל הערה 57).

90 מיכלסון, הרבנות הצבאית (לעיל הערה 4), עמ' 116-117.

הצבאית על ידי הקמת בית דין במסגרת צה"ל למניעת העגינות. מאידך, בשונה מהרב גורן הוא לא נרתע מלהעמיד בראש בית הדין את הרב הראשי לישראל, הרב עובדיה יוסף, מתוך הבנת חשיבות שילובו בבית הדין לצורך מתן תוקף הלכתי סמכותי להכרעות שיתקבלו.

סיכום

על אף היסוסיו של הרב גורן בתחילה אם לקבל עליו את תפקיד הרב הראשי של צה"ל, הרי שעד מהרה נכנס בכל עוז לתפקידו וביסס אותו בנחרצות רבה כתפקיד עצמאי וסמכותי המנותק מהמערכות הפוליטיות והדתיות. בשנותיו הרבות בכהונה בתפקיד זה לחם ללא לאות אל מול גורמים בצבא ומחוצה לו אשר התנגדו לשאיפתו להחיל את הנורמות הדתיות על כל צה"ל, והפך את הצבא לגוף הממלכתי היחיד המתנהל על פי ההלכה. עם זאת, על אף שנאבק נחרצות על עצמאותו של נושא תפקיד הרב הראשי לצה"ל, הרי שלאחר שמונה לרב הראשי לישראל התקשה להתנתק ממעורבותו כמתרחש ברבנות הצבאית בראשות הרב פירון, הביע ביקורת על התנהלותה וקבל על כך שלא ניתנה לו סמכות לפסוק בענייני עגונות מלחמת יום הכיפורים. בסופו של דבר נוכח לדעת כי גם הוא עצמו מחויב לאופייה העצמאי, הסמכותי והבלתי תלוי של הרבנות הצבאית שאותה הקים במו ידיו. הרבנות הצבאית בראשותו של הרב פירון המשיכה את המתווה העצמאי והסמכותי שאותו שרטט הרב גורן, ואף העניקה לו יתר תוקף על ידי ביזור הסמכויות בתוך החיל עצמו, הוספת תקנים לרבנים צבאיים ותגבור הכשרתם התורנית ומעמדם בחילות השונים. יחד עם שמירה על מעמדה העצמאי, הרי שהרבנות הצבאית בעת כהונתו שיתפה פעולה עם הרבנות האזרחית לצורך פתרון בעיות חמורות שהצריכו את כובד משקלו של פוסק מרכזי המקובל על זרמים רחבים בחברה הישראלית.

הלכה והיסטוריה בפסיקתו של הרב גורן

עיון במאמרו בנושא מלחמה בשבת

חיים נבון

א. הלכות צבא – התחום וייחודו

הרב שלמה גורן (תרע"ח-תשנ"ה) כיהן כרב הראשי הראשון לצה"ל, כרבה של תל אביב וכרב הראשי לישראל. השפעתו הציבורית ניכרה בכל תפקידיו, אך דומה שהשפעתו ההלכתית המתמשכת ניכרת בעיקר בתחומים הכרוכים בתפקידו כרב הראשי לצה"ל ומייסד הרבנות הצבאית. הרב גורן היה מן הראשונים – ואולי ראש לראשונים – אשר כוננו מחדש את התחום ההלכתי של דיני צבא ומלחמה, לאחר קרוב לאלפיים שנים בהן לא הייתה ריבונות יהודית.¹ הדיון בהלכות צבא בימינו שואב השראה מגישתו החלוצית של הרב גורן, ומושפע ממנה מאוד.²

פסיקתו של הרב גורן הייתה חדשנית גם בתחום עיסוקה וגם במסגרותיה. אך לא רק בהן; לעתים דרך פסיקתו ומתודת הדיון ההלכתית שלו היו חדשניות אף יותר. דומני שטרם הוקדשה לנקודה זו תשומת הלב הראויה לה. במאמר זה לא נתיימר למצות את מכלול דרכי החשיבה ההלכתיות של הרב גורן, ונגביל את עיוננו משתי בחינות. מבחינת הנושא, נתמקד כאן ביחסו של הרב גורן להיסטוריה בתוך הקשרים הלכתיים; מבחינת הטקסט, נגביל את עצמנו

1 סקירה כללית על אודות גישתו של הרב גורן להלכות צבא ועל הרקע לפסיקתו, ראה: הרב מנחם הכהן, 'משיב מלחמה: פסקי ההלכה של הרב שלמה גורן זצ"ל בענייני דת וצבא', מילין חביבין א (תשס"ה), עמ' ג-יא; אריה אדרעי, 'מלחמה הלכה וגאולה – צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן', קתדרה 125 (תשס"ח), עמ' 148-119.

2 כך, למשל, ספר השו"ת של הרב אייל קרים בנוגע להלכות צבא (קשרי מלחמה א, ירושלים תשנ"ט), נפתח בהספדים על הרב גורן.

כאן למאמר אחד של הרב גורן, העוסק ביסודות העקרוניים של דיני מלחמה בשבת.

גרסה ראשונה של מאמרו של הרב גורן על מלחמה בשבת התפרסמה תחת הכותרת 'לחימה בשבת לאור המקורות' בספר היובל לכתב העת סיני, בשנת תשי"ח. המאמר התפרסם בשנית בגרסה מתוקנת, תחת השם 'לחימה בשבת באספקלריה של ההלכה', בספר השו"ת של הרב גורן, משיב מלחמה א, ירושלים תשמ"ג, סימן ב, עמ' מא-קט. בהקשר של ספר זה, המביא מתשובותיו של הרב גורן בענייני צבא וביטחון, המאמר הוצג כמבוא מקיף, המטרים את הדיון בשאלות הספציפיות הנידונות בספר. בהקדמתו לספר משיב מלחמה, מתאר הרב גורן את ייחודיותו:

שונה היא פסיקה זו מפסיקה הלכתית אזרחית רגילה, ושונה הוא ספר זה מכל ספרי השו"ת. באשר הנושאים שבספר זה, אין להם מסורת רצופה של פסיקה מדור דור. אין להם חלק מקביל בשולחן ערוך, ולא בספרי הפוסקים... כדי למצוא מקורות הלכתיים והיסטוריים מוסמכים, לפתרון של אלפי הבעיות ההלכתיות של צה"ל, היה הכרח לאסוף, ללקט ולקבץ כעמיר גרנה, את שברירי ההלכות, המנהגים והנוהלים, שהיו קיימים בצבאות ישראל בימי קדם. להעלות אותם מתהום הנשיה, מתחת לחורבות מלכות ישראל, ללקטם מכתבי הקודש. מים שני התלמודים, הבבלי והירושלמי, ממדרשי תנאים והאמוראים ושאר ספרות ההלכה מימי עולם ומשנים קדמוניות. כמו כן השתמשנו בספר החשמונאים ובשאר ספרים החיצוניים, וספרי ההיסטוריה המקובלים עלינו, כגון ספריו של יוסף בן מתתיהו הכהן וחבריו ומכל מקום שידינו מגעת. בנינו הנוהגים אריח ע"ג לבינה, והקמנו מהם יסודות איתנים למערכת פסיקה הלכתית מוסמכת הבנויה על תורת ישראל
(משיב מלחמה א, עמ' 10).

מדברי הרב גורן עולה הצורך להזדקק למקורות היסטוריים, כנובע מהאופי המיוחד של הפסיקה בענייני צבא. כיוון שבתחום זה אין מסורת פסיקה רציפה, יש לנסות לשחזר "את שברירי ההלכות, המנהגים והנוהלים, שהיו קיימים בצבאות ישראל בימי קדם". לשם כך יש צורך להיעזר במקורות היסטוריים ובחשיבה היסטורית.

ניתן דעתנו על ניסוחו של הרב גורן. כאשר הוא מתאר את מאמציו ומגמתו, הוא כותב: "כדי למצוא מקורות הלכתיים והיסטוריים מוסמכים..." וכו'. מראש, הרב גורן מציג זה בצד זה את המקורות ההלכתיים ואת המקורות ההיסטוריים, כמקורות שקולים כביכול העומדים בפני הפוסק. כאשר בהמשך דבריו מתאר הרב גורן את סוג החומר שמטרתו לחשוף, הוא מדבר על "ההלכות, המנהגים והנוהלים, שהיו קיימים בצבאות ישראל". באופן מודגש, שוב מציב הרב גורן זה בצד זה את ההלכות לצד "המנהגים והנוהלים" – אופן פעולתם של צבאות ישראל למעשה. משתקפת כאן עמדה מטא-הלכתית ייחודית, אשר מתייחסת לידיעות היסטוריות על אודות מנהגי ישראל בימי קדם כנתונים בעלי משקל הלכתי (ולהלך עוד נעמוד על הבסיס לתפיסה זו, ועל הייחוד שבה). מכאן נגזרת התפיסה הגורסת שיש להיעזר במקורות היסטוריים מובהקים, כמו ספריו של יוספוס פלביוס, לשם חשיפת מנהגים קדומים אלו. כעת נבחן באיזו מידה ובאיזה אופן יסודות אלו מתגלמים למעשה בדיונו ההלכתי של הרב גורן.

ב. מהלך המאמר

את מאמרו בנושא הלחימה בשבת פותח הרב גורן בניגוד המתעורר לכאורה בין המקורות ההלכתיים ובין המקורות ההיסטוריים בנושא. מבחינה היסטורית, שאלת המלחמה בשבת רחוקה מלהיות מוכרעת, אף שעמדת ההלכה נראית חד-משמעית:³

ההלכה הרווחת בישראל בדבר היתר לחימה בשבת, ותפיסת המחשבה ההלכתית הנקוטה כעת בידינו, כאין עליה עוררין ומגבלות, בכל הנוגע לניהול מלחמת מצוה בשבת, בין שזו מלחמת מגן ובין שזו מלחמת כיבוש – בגבולות א"י שהובטחו לנו עפ"י הגבורה, אינה זהה לכאורה עם המקורות ההיסטוריים הדנים על מלחמות ישראל בימי קדם (משיב מלחמה א, עמ' מא).

3 כפי שאף הרב גורן ציין (משיב מלחמה א, עמ' נד), באיגרתו המפורסמת של רבי חסדאי אבן שפרוט ליוסף מלך הכוזרים, שואל אבן שפרוט האם הכוזרים היהודים נוהגים להילחם בשבת.

ובכן, עם פתיחת המאמר כבר עומד הרב גורן על אחד הקווים היסודיים המנחים את חשיבתו ההלכתית – הצורך לעמוד על היחס שבין המקורות ההלכתיים למקורות ההיסטוריים. מטרת המאמר, כלשונו, היא "לפרוס... את היריעה ההלכתית-הסטורית החשובה הזו על כל צדדיה"; שהרי "קיים חוסר בהירות ביחס ליסודות ההלכה הזו בקרב רבים מעמודי ההלכה כיום".

את דיונו בנושא מלחמה בשבת פותח הרב גורן דווקא בכיבוש יריחו על ידי יהושע. בדרך כלל, מאמרים הלכתיים השואפים לשיטתיות פותחים במקורות הבסיסיים יותר על פי ההירארכיה ההלכתית. אך הרב גורן בחר לבנות את מאמרו על פי סדר אחר, שהוא מצהיר עליו במפורש: "הפעם הראשונה בהיסטוריה שבה התעוררה בעיית הלחמה בשבת, לפי המקורות שלנו... היתה בכיבוש הראשון של יריחו בימי יהושע בן נון" (שם). כלומר: מבנה המאמר אינו נשען על סדר ההירארכיה ההלכתית, ואפילו לא על הסדר הכרונולוגי של המקורות, אלא על הסדר הכרונולוגי של המאורעות.

בשלב הזה של דיונו עוסק הרב גורן בשאלה המתעוררת כבר למקרא פסוקי ספר יהושע. בספר יהושע (פרק 1) מסופר שבני ישראל סבבו את יריחו במשך שבעה ימים; בהכרח חלה גם שבת בין הימים הללו. אם כך, כיצד התנהגו בני ישראל ביום השבת? האם ביצעו את פעולות המצור והלוחמה כמנהגם בשאר הימים? בשאלה זו נחלקים מקורות חז"ל. בירושלמי (שבת פרק א הלכה ח) נאמר שיום כיבוש יריחו עצמו היה בשבת, ומכאן למד הירושלמי שבמלחמת חובה מותר להילחם אף בשבת. במדרש במדבר רבה (פרשה יד 1) נאמר שאכן יריחו נכבשה בשבת, אך יהושע עשה זאת על פי הוראת שעה שמיימית מיוחדת, ואז לכאורה אין מכאן הלכה לדורות. כנגד שיטת הירושלמי והמדרש, טוען רב סעדיה גאון (אמונות ודעות, מאמר ג), שכיבוש יריחו כלל לא היה בשבת; שבת הייתה אחד מן הימים שבהם הקיפו את העיר ותקעו בשופר, ובזה אין איסור בשבת. מדבריו עולה לכאורה שאין כלל היתר להילחם בשבת, תוך ביצוע פעולות אסורות.

אגב דיונו, נזקק הרב גורן למגוון מרשים של מקורות, רובם ככולם מן הספרות המדרשית, אך נוספים עליהם גם חיבורים כאמונות ודעות, אוצר הגאונים ועוד. בקיאותו של הרב גורן מרשימה כאן במיוחד בהתחשב בכך שמדובר בעידן הקודם בהרבה למאגרי המידע הממוחשבים, ובנושא שבו בדרך כלל לא יכול היה הרב גורן להסתמך על החומר שאספו פוסקים הקודמים לו (כפי שמקובל בתחומים אחרים, שנידונו באופן אינטנסיבי בספרות ההלכה הקיימת).

בהמשך המאמר, ממשיך הרב גורן על ציר הרצף ההיסטורי: "המלחמה השנייה בה התעוררה בעיית הלחימה בשבת, והכריעו בה לאיסור, היתה מלחמת יהושע בחמשת מלכי האמורי על גבעון" (משיב מלחמה א, עמ' מט). הרב גורן אינו מתאפק, ומעלה על הכתב דיון קצר בדבר הנחיצות של עיכוב השמש, כאשר גזר יהושע "שמש בגבעון דום" (יהושע י, יב). מדוע נאלץ יהושע לעכב את שקיעת החמה? הרי "אף פעם לא נרתענו בפני לחימת לילה"! הרב גורן מציג כאן דיון קצר, שאינו קשור כלל לשאלת המלחמה בשבת, בנוגע לעדיפות סוגי לחימה שונים באור או בחושך. בכל אופן, ישנם מקורות מדרשיים אשר מבארים שיהושע עיכב את השמש כדי שלא תיכנס השבת. מכאן עולה לכאורה שאין מלחמה דוחה שבת, ולפיכך נזקק יהושע לעכב את כניסת השבת, כדי שיוכל להמשיך במלחמה.

דיון ארוך מקדיש הרב גורן לשאלת המלחמה בשבת בתקופת החשמונאים (משיב מלחמה א, עמ' נד-ס). כך מספר בנושא זה מקור מפורסם:

וייודע לאנשי המלך ולצבאות שהיו בירושלים, בעיר דוד, כי ירדו אנשים, אשר בזו למצוות המלך, אל מסתורים במדבר. וירדפום רבים, וישגומו, ויחנו עליהם ויערכו נגדם מלחמה ביום השבת. ויאמרו אליהם: עד הנה! צאו ועשיתם כדבר המלך – וחייתם. ויאמרו: לא נצא ולא נעשה את דבר המלך, לחלל את יום השבת. וימהרו לעשות מלחמה עליהם. ולא השיבו להם, ולא ירו בהם אבן ולא סגרו את המסתורים. ויאמרו: נמות כולנו בתומנו, עדים עלינו השמים והארץ כי בלא משפט ישמידונו. ויקומו עליהם למלחמה בשבת וימותו הם ונשיהם וטפם ומקניהם, כאלף נפש אדם.

וידע מתתיה וידידיו ויתאבלו עליהם עד מאוד; ויאמרו איש אל רעהו: אם נעשה כולנו כמו שעשו אחינו, ולא נילחם בגויים על נפשנו ועל חוקינו, עתה מהרה יכריתונו מעל האדמה. וייוועצו ביום ההוא לאמור: כל איש אשר יצא עלינו למלחמה ביום השבת, נילחם בו, פן נמות כולנו, כמו שמתו אחינו במסתורים (מקבים א פרק ב, לא-מא, מהדורת רפפורט, עמ' 129-131).⁴

4 תיאורים דומים במקצת מופיעים גם בספר מקבים ב פרק ו, ובקדמוניות היהודים יב, ו, ב.

מפשט הכתובים עולה כאן לכאורה התפתחות היסטורית: בראשית הדברים, ההלכה המקובלת אמרה שאין להילחם בשבת; מתתיהו וידידיו ישבו על המדוכה, לאור התוצאות המזעזעות של טבח החסידים במסתורים, והחליטו שמוטר להילחם בשבת.

סוגיה זו עוררה מבוכה גדולה בעולם המחקר ההיסטורי. כנגד דברי הספר המפורשים, החוזרים ונשנים אף במקורות אחרים, עומד ההיגיון הפשוט: קשה להניח שעם ישראל יכול היה לשרוד ולו שבוע אחד בלי נכונות להילחם בשבת. הרי כל אויבי ישראל בכל מקום היו מנצלים יום זה כדי להרוג ביהודים כרצונם, כאשר אלו חסרי אונים להתגונן.⁵ בנושא זה ישנן דעות שונות בין החוקרים.⁶

גם הרב גורן מתמודד עם בעיות אלו. הוא טען שגזירות השמד באותה תקופה התמקדו באיסור על שמירת שבת (כפי שעולה מספר מקבים עצמו: "ויאמרו: לא נצא ולא נעשה את דבר המלך, לחלל את יום השבת"; ומשתמע שזו הייתה גזירתו של המלך). אותם חסידים נהגו כפי שמפורש בסוגיית ההלכה (בבלי סנהדרין, עד ע"א): "בשעת השמד – אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור". לפי פירושו של הרב גורן, מטרתם של היוונים הייתה לגרום ליהודים להילחם בשבת – ובכך, כביכול, לחללה; משום כך נמנעו החסידים מלהילחם, כיוון שאם היו נלחמים, הייתה זו בעיני היוונים הוכחה כביכול שהיהודים מילאו את רצונם וחיללו את השבת.⁷

5 אמנם, אהרן אופנהיימר טען כי "איסור המלחמה בשבת נתפס יפה על רקע התקופה הפרסית... ככל הנראה לא עמד האיסור בתקופה זו במבחן מעשי, שכן לא ידועה כל מלחמה בתקופה הפרסית בארץ ישראל" (אהרן אופנהיימר, 'ההלכה בספרי החשמונאים', בתוך: בצלאל בר-כוכבא [עורך], התקופה הסלווקית בארץ ישראל, תל אביב תשמ"מ, עמ' 228). אך אם אכן היה ידוע שבני ישראל אינם נלחמים בשבת – כלום עובדה זו לא הייתה מעוררת עמים שונים להילחם נגדם ביום זה? והשווה לדבריו של בצלאל בר-כוכבא: "ידיעות על עיסוקם של יהודים בענייני צבא שרדו גם מן התקופה הפרסית... קשה להעלות על הדעת כי עד ימי המרד לא נתקלו יהודים בצורך להלחם בשבת" (בצלאל בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים – ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 333).

6 עיין בסיכומו של רפפורט במהדורתו לספר מקבים א, עמ' 130-131. רפפורט עצמו מציע שהצהרתו של מתתיהו בדבר המלחמה בשבת אינה חידוש הלכתי, אלא הכרזה תעמולתית, שנועדה לשכנע את המהססים להצטרף למלחמה בסלווקים.

7 באופן דומה פירש, לאחר הרב גורן, גם בצלאל בר-כוכבא. ראה בספרו: מלחמות החשמונאים – ימי יהודה המקבי (לעיל הערה 5), עמ' 336.

אם כך, מדוע מתתיהו וידידיו מקבלים החלטה שלא לנהוג כמו אותם חסידים? הרי לכאורה מעשיהם עלו בקנה אחד עם שורת הדין! הרב גורן הסביר שמתתיהו ובית דינו החליטו שגם כאשר יש גזירות שמד, אין דין "ייהרג ואל יעבור" במקרה שמשקפת סכנה לעצם קיומו של העם היהודי כולו. הרב גורן מוסיף ומדייק מהחלטתו של מתתיהו: "כל איש אשר יצא עלינו למלחמה ביום השבת נילחם בו". לפי הרב גורן, מכאן עולה שהחלטה אישרה להתגונן באופן ישיר מפני התקפה, אך אין בה היתר לנקוט בשבת בלחימה מונעת, ואף לא באמצעי התגוננות לטווח רחוק. כאן מעלה הרב גורן שאלה שהיא רבת חשיבות בנוגע לנושא דיונונו כאן – איזה מעמד הלכתי יש להחלטה זו של מתתיהו וידידיו?

ומאחר שבאותה תקופה הוקם בית דין מיוחד של החשמונאים, שגזר גזירות ותקן תקנות לעשות סייג לתורה, כאמור בתלמוד במס' סנהדרין פב, א, בע"ז לו, ב, וחז"ל התחשבו מאוד עם תקנות אלו, משמע שהיו בעלי סמכות הלכתית, לכן עלינו לברר את פסק דינם ההיסטורי החשוב, לאור ההלכה שבידינו על פי התלמוד והמדרשים
(משיב מלחמה א, עמ' נז).

מדברי הרב גורן עולה הסתייגות מהמקום המרכזי שהוא מעניק לדיון ההיסטורי במסגרת מאמרו ההלכתי. לא שמענו הסתייגות כזו בדיונו בדבר מלחמת יהושע; שם היה ברור לרב גורן שיהושע נהג כהלכה, והוא לא העלה כלל את השאלה האם התנהגותו של יהושע מחייבת אותנו. להבדל זה ישנו הסבר פשוט: יהושע צר על יריחו שבעה ימים על פי הוראה מפורשת של הקב"ה. זאת ועוד: לא הרי יהושע, תלמידו הישיר של משה, כהרי מתתיהו וידידיו האלמוניים. בנוגע להם, נאלץ הרב גורן להזכירנו שעל פי חז"ל מדובר בבית דין בעל סמכות. בכל אופן, מדבריו עולה שלא העובדה ההיסטורית כשלעצמה חשובה לנו, אלא הפסיקה ההלכתית בת-הזמן המשתקפת בה. הרב גורן מסביר שהגבלת היתר הלחימה רק להגנה עצמית במובנה המצומצם, מתיישבת היטב עם הגישות שראינו קודם במדרשים ובמקורות נוספים. על פי גישות אלו, מצוות הלחימה עצמה אינה דוחה שבת, אלא יש להפעיל את הקריטריונים הרגילים של פיקוח נפש. ולפי הקריטריונים הללו, מותר לאדם לחלל שבת רק אם נשקפת לו "סכנת נפשות ישירה ומיידית" (שם, עמ' נז).

הרב גורן מוסיף ומדייק מדברי מתתיהו וידידיו, על פי נוסח התרגום של ספר מקבים א שהיה לפניו (תרגום פרענקיל): "אם הלחם ילחמו אויבינו בנו ביום השבת, ויצאנו לקראתם ועמדנו על נפשנו" (ב, מד). מנוסח זה משמע שאמנם יש היתר להילחם רק כאשר האויב עולה למלחמה, ואין היתר ליזום התקפת מנע, אך אם האויב פתח במתקפה, ההיתר אינו מוגבל להתגוננות בלבד, אלא מותרת גם "הגנה אקטיבית תוך התקפה". הרב גורן מסביר שזאת דווקא בגלל הנסיבות ההיסטוריות הספציפיות שתיאר בנוגע לגזירות השמד באותה תקופה. לדבריו, אם ישראל יוצאים למתקפה אקטיבית יש בזה קידוש השם, ועל כן לא יהיה מקום לחשוד בהם שמחללים שבת מתוך קבלת גזירת השמד של המלך.

יש להעיר שעל פי תרגומים אחרים הדיוק הנ"ל אינו במקומו. כהנא תרגם במהדורתו: "כל אדם אשר יבוא אלינו למלחמה ביום השבת נילחם בו". ובדומה תרגם רפפורט במהדורתו: "כל איש אשר יצא עלינו למלחמה ביום השבת נילחם בו". לפני הרב גורן עמד תרגום פרענקיל, אשר ניסח תגובה אקטיבית יותר: "ויצאנו לקראתם". לנוסח זה אין זכר בתרגומים אחרים, ונפל פיתא בבירא.⁸

אך לענייננו, חשוב יותר לציין את המתודה החריגה שמשמש בה הרב גורן. הוא מדייק במקור היסטורי, שאינו נחשב מקור רבני קלאסי, ומסיק מתוך דיוקיו מהלכים הלכתיים. הרב גורן מבאר את הקושיות והדיוקים בעזרת מהלך הלכתי מורכב בדיני קידוש השם, מהלך אשר היה יכול להתאים כצורתו לאחד מספרי האחרונים על הגמרא. עדותו של ספר מקבים על התנהגות החסידים ועל תגובתו של מתתיהו נתפסת בעיני הרב גורן כמקור הלכתי מוסמך. וזאת לא בגלל ספר מקבים – שוודאי אינו מקור הלכתי מחייב כשלעצמו – אלא בגלל המציאות שהוא מעיד עליה. המציאות ההיסטורית עצמה נתפסת בעיני הרב גורן כמקור מוסמך למידע על פסיקת הלכה קדומה. מסקנת הרב גורן היא כדלהלן:

וראים אנו אפוא שלאחר פסק הדין של מתתיהו ובניו בדבר היתר התגוננות בשבת, הותרו כל סוגי לחימה והתקפה במטרת

8 אמנם, הרב גורן דייק גם ממקורות היסטוריים נוספים, שבפועל החשמונאים לא הסתפקו בהגנה עצמית במובן המצומצם, אלא גם יזמו התקפות-נגד, לאחר שהתקיפו האויב (ראה: מקבים א פרק ט; קדמוניות היהודים יג, א, ג; מקבים ב פרק טו).

הגנה, כאשר נשקפת סכנת התקפה מיידית מצד האויב, וכאשר החלו במלחמה אפשר להרחיב אותה ולרדוף אחרי האויב עד כלותו

(משיב מלחמה א, עמ' ס).

בהמשך עובר הרב גורן, על פי הרצף ההיסטורי, לתאר את שאלת המלחמה בשבת בשלהי ימי הבית השני. הוא מביא מקורות מכתבי יוספוס, מהם עולה שבימי מלחמת הורקנוס ואריסטובלוס, פומפיוס הגביה את הסוללה דווקא בשבת, כיוון שהיהודים נמנעו מלפגוע בה ביום זה, שבו הם נלחמים רק כדי לשמור על נפשותיהם. ובדומה נאמר בנאומו של אגריפס בנושא זה. אולם הרב גורן טוען כי המורדים, אשר נלחמו באופן אקטיבי בשבת, לא הפרו את דיני התורה – כפי שמשמע מיוספוס – אלא פעלו על פי הוראות הסנהדרין, אשר לא קיבלה את המגבלות על מלחמה בשבת, והתירה להילחם כרגיל, וגם לנקוט פעולות מנע.

הרב גורן מוסיף ומביא מקורות רבים נוספים מכתבי יוספוס, שמהם עולה השקפתו הכללית, כי אין לנקוט פעולות מלחמה יזומות ביום השבת. בנוגע לכל המקורות הללו נוקט הרב גורן את שיטתו דלעיל, דן ומקשה ומפריך, ובכלל מתייחס למציאות המתוארת בכתבי יוספוס כמקור שיש להתחשב בו. רק בשלב הזה, לאחר הדיון ההיסטורי הארוך, מכריז הרב גורן: "כעת עלינו לברר את שיטת התלמוד וספרי ההלכה השונים שעליהם אנו סומכים כיום, ולאורם נסע ונלך" (שם, עמ' סט). כאן מתחיל הרב גורן בדיון הלכתי, שבסיומו הוא מגיע למסקנתו המהפכנית, שהיתר מלחמה בשבת אינו מסתמך על פיקוח נפש, אלא על גזירת הכתוב מיוחדת של "עד רדתה" – אפילו בשבת" (בבלי שבת, יט ע"א). התפיסה הזו מאפשרת היתר רחב הרבה יותר מזה המסתמך על פיקוח נפש, וודאי היתר רחב יותר מזה העולה מן המקורות ההיסטוריים.

ג. יחסו של הרב גורן למקורות ההיסטוריים – ניתוח ומשמעות
מסקנתו של הרב גורן מאששת במישרין את הסתירה שבין מקורות ההלכה למקורות ההיסטוריים:

9 נציין שגם במסגרת דיון הלכתי זה שוזר הרב גורן דיונים היסטוריים. עיין: משיב מלחמה א, עמ' פה-פו.

היוצא מכאן, שאין השקפת ההלכה זהה עם התפיסות ההיסטוריות הנ"ל במאמר זה, ביחס ללחימה בשבת, שאף אחת מהן לא מספרת על מתן היתר לניהול מלחמת רשות בשבת, או פתיחת קרב ביזמתנו אנו בשבת. כי לכל היותר התירו להתגונן כאשר היתה נשקפת סכנה ישירה ומיידית לחיי אדם מצד האויב (משיב מלחמה א, עמ' צ).

בנקודה זו, הרב גורן אינו מנסה לתרץ את המקורות ההיסטוריים וליישבם עם שורת ההלכה שבידינו. דומה שהוא מתייחס למחלוקת זו כמו אל עוד אחת משורת המחלוקות שבתוך עולם ההלכה. הרב גורן עצמו מודה שאפשר להבין ששיטת הגאונים חולקת על דבריו, ולפי הגאונים היתר המלחמה בשבת הוא רק משום פיקוח נפש, ולא משום הלימוד המיוחד של "עד רדתה" (שם, עמ' צח-צט). ואף שהוא מציע אפשרות ליישב דבריהם עם דבריו, עדיין, על פי הפשט, יש כאן מחלוקת. ובאותה מידה חולקים המקורות ההיסטוריים, וקרובים לשיטתם של הגאונים, אשר מצמצמים את היקף המלחמה המותרת בשבת.

כך כותב הרב גורן בפסקאות הסיכום של מאמרו:

לכאורה מתקבל הרושם מן המקורות ההיסטוריים, כי קיימים הבדלים עקרוניים להלכה ולמעשה בנושא זה גם בין התקופות השונות בהיסטוריה שלנו, וככל שאנו מתקדמים מבחינה כרונולוגית, מתרחב והולך ההיתר של הגנה ולחימה בשבת – למעשה אין הדבר כך, כי גם בין חכמי התלמוד עצמם, ובעיקר בין בעלי המדרשים הראשונים, וכן בתקופת הגאונים, אנו מוצאים את אותן ההשקפות ההלכתיות, האוסרות פעולות לחימה בשבת היזומות על ידינו כמו בראשית הבית השני, אלא שההלכה התלמודית המבוססת על מדרשי התנאים מתירה כל מלחמת מגן בשבת, וגם מלחמת רשות

(שם, עמ' קז).

דברי הרב גורן כאן יכולים לסייע לנו לפענח ולנתח את גישתו הכללית בנוגע למקומם של מקורות היסטוריים בתוך הדיון ההלכתי. הרב גורן אינו רואה כל דבר חריג במחלוקת בין המקורות ההיסטוריים למקורות ההלכתיים. בעיניו, מדובר במחלוקת הלכתית בין גישות שונות, אשר התקיימה במשך

כל התקופות השונות. בדרך מקרה, גישה אחת מצאה ביטוי משמעותי יותר במקורות מז'אנר הכתיבה ההיסטורית, וגישה שנייה מצאה ביטוי משמעותי יותר במקורות מז'אנר הכתיבה ההלכתית.¹⁰

לפני שאמשיך לנתח את גישתו של הרב גורן, ברצוני להרחיב את יריעת הדיון. יש דמיון מסוים בין שאלת יחס ההלכה למקורות היסטוריים-ספרותיים לבין שאלת יחס ההלכה למנהגים. זאת משום שגם המנהג הוא למעשה מקור היסטורי, המעיד על נוהג קדום (במידה כזו או אחרת). כאשר הנוהג הקדום הזה מתנגש עם הנורמה ההלכתית התיאורטית, הרי זה דומה במקצת למקרה של מקור היסטורי-ספרותי הסותר את ההלכה שבידינו.

אך יש גם הבדל יסודי בין המקרים; שהרי המנהג מתאר פרקסיס הלכתי הנוהג בקהילה בפועל בשעה זו ממש, בעוד המקור ההיסטורי-ספרותי מתאר פרקסיס שהיה נוהג, וכבר אבד ואיננו. עצם זניחתו של הפרקסיס הזה יכול לבטא הכרעה הלכתית או עממית, הקובעת שאין זה נוהל ראוי.

אך אין הדבר כך כאשר מדובר בהלכות מלחמה, שהרי כבר אלפי שנים שאין בקהילה היהודית כל פרקסיס בתחום זה. אין לומר שעם ישראל זנח במכוון את הפרקסיס ההלכתי המשתקף בספרות ההיסטורית הקדומה, שהרי לעם לא ניתנה כל הזדמנות להילחם בשבת, וממילא לא נהג כך או אחרת. אם כך, ניתן לומר שהרב גורן התייחס למקורות ההיסטוריים באופן דומה ליחס מלא-הכבוד שרוחשים הפוסקים למנהגים המקובלים.

ההשוואה החלקית הזו יכולה לסייע לנו לנתח את גישתו של הרב גורן בנוגע לשימוש במקורות היסטוריים. שאלת חשיבותו של המנהג בעולם ההלכה נידונה בהרחבה, וחכמי ישראל הציעו כמה מודלים בסיסיים בנוגע אליה. אחד המודלים הללו יוכל לשמש אותנו בתיאור גישתו של הרב גורן למקורות ההיסטוריים.

אינני מתיימר למצות כאן את הנושא הרחב של היחס למנהגים, ואציע

10 למעשה, הרב גורן מונה כאן ארבע גישות: 1. רק מלחמת מגן מותרת בשבת. 2. גם מלחמת מגן אסורה, ומותרת רק הגנה מסכנה מיידית. 3. כל סוגי המלחמה מותרים בשבת. 4. היתר מלחמה בשבת מטעם מצוות כיבוש הארץ (שם, עמ' קח). כאמור, לדעת הרב גורן, ארבע השקפות אלה אינן מבטאות התפתחות היסטורית כלשהי. על גישתו של הרב גורן לאפשרות התפתחות היסטורית בהלכה, עיין גם: אדרעי (לעיל הערה 1), עמ' 134, והערה 49 שם.

רק שני מודלים בסיסיים.¹¹ נפתח בתיאורו של פרופ' ישראל תא-שמע בנוגע לגישת רב האי למנהגים:

על פי התפיסה שתוארה לעיל, קודם ה'מעשה' ל'הלכה' לא רק קדימה של חשיבות אלא גם של היגיון. ואין זה כקדימת הביצה לתרנגולת, אלא ודאות היא, שקודם היו המעשים, ואחר כך נוסחו ההלכות. את יחס ההלכה – הווה אומר: את יחס התלמוד אל המעשה, יש לדמות, לפי זה, ליחס חוקי הדקדוק והתחביר אל הלשון החיה. תחילת מעשיהם של אבותינו הראשונים היה הדיבור בפועל, ולא שינון חוקי דקדוק, שאינם אלא תיאור אפוסטריורי של המציאות הלשונית 'התקנית'. אין 'הלכה' אלא ניסיון להכליל ולהפשיט את עושר המעשים המגוונים.¹²

לפי רב האי, מסביר פרופ' תא-שמע, המנהג קודם להלכה, משום שההתנהגות בפועל היא המדיום ההלכתי המרכזי, והטקסטים אינם אלא הדהוד חיוור שלה. ההלכה התיאורטית מסכמת ומנמקת את ההתנהגות ההלכתית המעשית, ולא להיפך.¹³

אם היינו מתרגמים גישה זו משאלת היחס למנהג לשאלת היחס למקורות ההיסטוריים, היינו מגיעים למסקנה שלעובדות ההיסטוריות יש חשיבות עליונה. דרך ההיסטוריה אנו יכולים להכיר את התנהגות עם ישראל בפועל בתחום מסוים – וזו חשובה הרבה יותר מאשר העקרונות ההלכתיים התיאורטיים שנמצא בספרים.

אך לא זו דרכו של הרב גורן. ראינו לעיל שהרב גורן מצדיק את התייחסותו הנרחבת לדברי מתתיהו, כשהוא קובע שחז"ל הכירו בחשיבותו של בית הדין

11 להרחבה בנוגע ליחס שבין הלכה ומנהג, עיין: מנחם אלון, המשפט העברי א, ירושלים תשמ"א, עמ' 713-767; דניאל שפרבר, מנהגי ישראל – מקורות ותולדות א, ירושלים תש"ן, עמ' כד-ל; הנ"ל, מנהגי ישראל – מקורות ותולדות ב, ירושלים תשנ"א, עמ' א-כב.

12 ישראל מ' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 69. ועיין גם: משה הלברטל, על דרך האמת, ירושלים תשס"ו, עמ' 100.

13 השווה גם לדבריו של השופט האמריקני החשוב, אוליבר וונדל הולמס: "It is the merit of the common law that it decides the case first and determines the principle afterwards" (The Collected Works of Justice Holmes, vol. I, Chicago 1955, p. 212).

שבימי החשמונאים, ועל כן יש לעיין בתקנותיו. גם את הנהגות המורדים כנגד רומא מצדיק הרב גורן בעזרת חסותה של הסנהדרין. בעיניו, המקורות ההיסטוריים אינם רק מצביעים על ההתנהגות המעשית בפועל, אלא הם מצפינים בתוכם טקסטים הלכתיים-תיאורטיים סמויים – ומכאן חשיבותם. לא נמצא בדבריו טענה עקרונית בדבר עדיפות הפרקסיס ההלכתי ההיסטורי על התיאוריה ההלכתית. טענתו היא פחות רדיקלית: לדעתו, במקורות המסווגים מבחינה ספרותית כמקורות היסטוריים, נוכל למצוא עדויות על גישות הלכתיות-תיאורטיות קדומות.

גם גישה מעין זו נוכל למצוא בדיון בנוגע לחשיבותו ולמעמדו של המנהג. הרי"ף טוען שתוקפו של המנהג נובע מכך שהוא משקף תקנה קדומה:

עיקר המנהג שעושין על פיו, והוא שרוב הקהל יתייעצו עם זקני הקהל, ויתקנו תקנה כְּמָה שיתקנו ויקיימו אותה, זהו מנהג. ואפילו לאחר שנים, אם לא ידעו הך עיקרו, אלא שהיה מחזיק בכך, והיה עומד בחזקתו
(שו"ת הרי"ף, סימן יא).

לדעת הרי"ף, תוקפו של המנהג נובע מכך שאנו מניחים שמשתקפת בו תקנה שנקבעה על ידי הקהל, על פי הקריטריונים ההלכתיים הפורמליים לתיקון תקנות. המנהג הוא תקנה בעלת תוקף הלכתי שנשתכח טעמה; אנו מקיימים את המנהג רק משום שאנו מניחים שביסודו הוא היה תקנה הלכתית תקפה. באופן דומה כתב הרא"ש:

במקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, פירוש: אם יש רפיון בהלכה, שאין ברור לך כמי נפסקה ההלכה, וראית שנוהגים – הלך אחר המנהג, דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן
(שו"ת הרא"ש, נה, י).

בדומה לרי"ף, גם הרא"ש טוען שתוקפו של המנהג נובע מכך שאנו מניחים שהוא משקף הלכה קדומה. הרי"ף הניח שהמנהג משקף תקנה קדומה, והרא"ש הניח שהמנהג משקף הכרעה קדומה במחלוקת הלכתית ידועה. גישה זו רווחת למדי באחרונים.¹⁴ על פי גישה זו, למנהג אין תוקף עצמאי, הנגזר

14 חתם סופר יורה דעה סימן שכז, אגרות משה יורה דעה א סימן קלו, ועוד רבים.

מעצם מעמדו כמנהג; חשיבותו של המנהג מצויה באפשרות לחשוף בעזרתו פסיקות הלכתיות הצפונות בו, שמקורן ואולי גם טעמן נשתכחו. דומה שכך יש להסביר גם את גישתו של הרב גורן למקורות ההיסטוריים. בעיני הרב גורן, שימושו במקורות היסטוריים אינו נתפס כמהפכה עקרונית, אלא רק כהרחבה נוספת של הקורפוס הרלוונטי לדיון ההלכתי. ההרחבה הזו נחוצה בגלל המחסור במקורות הלכתיים צרופים בנושא הלכות צבא; אך דומה שהרב גורן מרחיב כאן את יריעת העיון לא מתוך תחושה של שעת הדחק והכרח שלא יגונה, אלא מתוך עמדה עקרונית לגבי היקף המקורות הרלוונטיים לעיון בהלכה. לדעתו, אפשר לחלץ עמדות הלכתיות לא רק מספרי הלכה מובהקים, אלא גם מספרים השייכים לתחומים שונים לחלוטין.¹⁵ במובן זה, האזכורים מספריו של יוספוס אינם שונים מהותית מן האזכורים מספר אמונות ודעות, שגם הוא אינו שגור בכתביהם של בעלי ההלכה. ככל שמדובר במדרשים המעלים טענות היסטוריות, ודאי שאזכורם בשיח ההלכתי אינו מבטא עמדה מהפכנית; אך גם כאשר מדובר במקורות היסטוריים צרופים, אין כאן מהפכה עקרונית בטיבו של השיח ההלכתי, שהרי דרך המקורות ההיסטוריים מתיימר הרב גורן לחשוף עמדות הלכתיות של חכמי ישראל. יש להעיר עוד שהרב גורן אינו מזכיר כאן מקורות מודרניים מעולם המחקר ההיסטורי האקדמי. הוא מסתפק במקורות הקרובים יותר לקורפוס היהודי-תורני המסורתי, ושואב את ידיעותיו ההיסטוריות מתוך ספרי מקבים ומספריו של יוספוס, וזאת בנוסף למידע היסטורי הגלום במקורות יהודים-תורניים קלאסיים. אם הכיר הרב גורן את כתבי החוקרים, הוא אינו נוטן לכך ביטוי. גם בין המקורות ההיסטוריים הנושנים, הרב גורן מצטט מקורות יהודיים בלבד; בלשונו: "ספרי ההיסטוריה המקובלים עלינו" (משיב מלחמה א, עמ' 10). כאשר הוא דן במקום אחד בדברי היסטוריון יווני, הוא מצטט אותו רק מכלי שני, מתוך כתביו של יוספוס.¹⁶ גישה זו משפיעה, כמובן, גם על מסקנותיו ההיסטוריות של הרב גורן.¹⁷

15 אריה ארעי טען שהרב גורן השתמש במקורות אלו גם מתוך הצורך לדון בשאלות שלא נידונו בספרות ההלכתית הקלאסית, אך יותר מכך מתוך רצונו להשתלב בשיח הפנים-ציוני (ארעי [לעיל הערה 1], עמ' 136). אין בכך סתירה לטענתנו שהרב גורן הביע בכך עמדה עקרונית בנוגע להיקף המקורות הרלוונטיים לדיון ההלכתי.

16 ראה: משיב מלחמה א, עמ' סה.
17 אריה ארעי כתב על הרב גורן: "בסופו של דבר היה פוסק הלכה ולא איש מדע. בתור

דומני שניטיב להבין גישה זו על פי הקו היסודי שתיארתי לעיל. חידושו של הרב גורן היה הרחבת הקורפוס הטקסטואלי הרלוונטי לפסיקה ההלכתית; הרב גורן מסרב להרחיב גבולות אלו מעבר לספרות היהודית העתיקה – אל ספרות המחקר האקדמית, או אל ספרות היסטורית שלא נכתבה בידי יהודים. כאן עובר גבול ההרחבה שלו.

כמו כן, הרב גורן אינו מצדד בתפיסה הרואה שינוי והתפתחות בהלכה בנוגע למלחמה בשבת. כפי שראינו, הרב גורן שולל את התפיסה הגורסת כי "קיימים הבדלים עקרוניים להלכה ולמעשה בנושא זה גם בין התקופות השונות בהיסטוריה שלנו" (משיב מלחמה א, עמ' קז). לדעתו, מדובר בעמדות שונות שהתקיימו בכל התקופות של ההיסטוריה היהודית. הרב גורן משתמש במקורות היסטוריים, אך מתוך גישה סינכרונית. בכך הוא מתנתק לחלוטין ממחקר היהדות האקדמי בתחום ההלכה, אשר מתרכז בחקר שינויים והתפתחות היסטורית. בעיני הרב גורן, ההיכרות עם המקורות ההיסטוריים אינה מגבשת פרספקטיבה אחרת להתייחסות אל התורה, אלא רק מציגה מקורות נוספים לדיון התורני.

ד. השוואה לרב ולדינברג

כדי להאיר באופן מודגש יותר את המיוחד בגישתו של הרב גורן, נשווה את דבריו לדברים שכתב, עוד לפני קום המדינה, הרב אליעזר יהודה ולדינברג, בעל שו"ת ציץ אליעזר. בעוד הרב גורן מציג את דבריו כמאמר, הרב ולדינברג דבק במסגרת המסורתית של שו"ת, ולפיכך הוא פותח את דבריו – שלאמיתו של דבר הריהם מאמר יסודי, ולא תשובה על מציאות ספציפית – בתיאור של שאלה שעלתה "מן השטח":

נשאלתי מכמה אנשים החרדים לדבר ה' העומדים על משמר העם והגנת הארץ כאן בארצנו הקדושה... לברר להם על פי ההלכה הברורה מה ואיך עליהם להתנהג כשהם קרואים עפ"י תפקידם למלחמת הגנה או התקפה בשבת, העליהם להענות

רב לא הייתה לו כל יומרה לקריאה אובייקטיבית לא אידיאולוגית המרוחקת מרחק רגשי ורוחני מן הטקסט. הוא אימץ מקצת הגישה המחקרית במקרים שסייעה בידו לקדם את טענותיו ולקרוא את הטקסטים באופן הקרוב לעולמו הרוחני והמוסרי" (אדרעי [לעיל הערה 1], עמ' 138).

בכלל לפקודה? ואם כן, איך עליהם להתנהג במלחמה זו, כימות החול, או באופן אחר

(ציץ אליעזר, חלק ג סימן ט פרק א).¹⁸

בגוף דבריו, וכדרכם הרגילה של פוסקי הלכה, מקדיש הרב ולדינברג רוב מניין ורוב בניין של דבריו לעיסוק במקורות הלכתיים קלאסיים, כגון סוגיית "נכרים שצרו על עיירות ישראל" (בבלי עירובין, מה ע"א), סוגיית "כל היוצאין להציל חוזרין למקומן" (בבלי עירובין, מד ע"ב), וסוגיית "עד רדתה" (בבלי שבת, יט ע"א). כצפוי, הוא אינו מביא כלל מקורות היסטוריים חיצוניים. אך מעניינת ביותר הדרך שבה הוא מתמודד עם הנושאים והמקורות המדרשיים שעלו אצל הרב גורן בהקשר היסטורי.

הרב ולדינברג מצטט גם הוא את המדרש הקובע שיהושע בן נון עצר את מהלך החמה כדי למנוע חילול שבת. הרב גורן לא היסס לומר שדעת המדרש מתאימה למקורות ההיסטוריים שבידינו, ולכאורה משמע ממנה שאין ליזום מלחמת התקפה בשבת. בעיני הרב גורן, זוהי אחת הדעות על קשת המחלוקת ההלכתית בנושא מלחמה בשבת. הרב ולדינברג חתר להצגת עמדה הלכתית אחידה, ההולמת את הפסיקה המקובלת, ולכן לא העלה אפשרות זו על דעתו. הוא מבאר שהמדרש כנראה סבר שהבעיה אינה בעצם המלחמה, אלא בכך שהתחילו אותה בשלושת הימים הסמוכים לשבת.

בנוגע לכיבוש יריחו, הרב ולדינברג מביא רק את הירושלמי, שממנו עולה כי כיבוש יריחו אכן נעשה בשבת, ומהלך זה משתלב עם ההיתר הכללי לדורות לנהל מלחמת חובה בשבת. הוא אינו מביא את המקורות האחרים שהזכיר הרב גורן – מדרש במדבר רבה וספר אמונות ודעות – שמדיונם במלחמת יריחו עולה הגבלה בנוגע להיתר להילחם בשבת.

ההבדל הבולט ביותר בין הרב גורן לרב ולדינברג הוא, כמובן, היקף המקורות שהם מתייחסים אליהם. הרב גורן חש שענייני המלחמה לא נידונו בספרות ההלכתית הלכה למעשה במשך אלפי שנים, ומשום כך יש צורך להרחיב את יריעת המקורות הנידונים. מסתבר שהרב ולדינברג לא היה שותף לתפיסה זו. נוסף לכך, דיונו של הרב גורן שזור על ציר הרצף ההיסטורי,

18 אמנם לאחר מכן צירף הרב ולדינברג דברים אלו לספרו הלכות מדינה, ושם אכן השמיט את השאלה, והציג את הדברים כפרקים יסודיים העומדים בפני עצמם. ראה: הלכות מדינה, ירושלים תשי"ב, עמ' רמז-רסג.

בעוד הרב ולדינברג מזכיר את מלחמות יהושע רק אגב אורחא, לקראת סיום דיונו.

כמו כן, הרב גורן פותח את מאמרו בקביעה נחרצת בדבר הסתירה לכאורה שבין ההלכה שבידינו לבין המקורות ההיסטוריים:

ההלכה הרווחת בישראל בדבר היתר לחימה בשבת... אינה זהה לכאורה עם המקורות ההיסטוריים הדנים על מלחמות ישראל השונות בימי קדם

(משיב מלחמה א, עמ' מא).

אמנם, במסקנתו טוען הרב גורן כי אין כאן התפתחות היסטורית, אלא עמדות הלכתיות שונות שהיו קיימות במשך כל התקופות. אך כפי שראינו, הרב ולדינברג אינו מוכן להודות אפילו בזה. גם בין המקורות המדרשיים הפנים-תורניים הוא מצטט רק את אלו ההולמים את העמדה ההלכתית המקובלת בימינו, ואינו מעלה כלל את האפשרות שאי-פעם התקיימה עמדה הלכתית אשר הגבילה את ההיתר להילחם בשבת.

ה. ההתנגדות לגישתו של הרב גורן

גישתו החריגה של הרב גורן בנוגע למקורות ההיסטוריים בסוגיה זו ספגה ביקורת לא מעטה. אחד ממוקדי הביקורת הוא שאלת המהימנות של מקורות היסטוריים חיצוניים. הרב גורן עצמו מעיר כי "אין פלויוס מהימן בספריו" (משיב מלחמה א, עמ' סז).¹⁹ אך עם זאת, אין הוא מוותר על השימוש בהם. אחרים ביטאו ספק זה לגבי מהימנות המקורות ההיסטוריים באופן חריף יותר. כך, למשל, כאשר הרב מרדכי הלפרין דן בדברים שציטט הרב גורן מתוך ספר מקבים בנוגע לפינוי חללים,²⁰ הוא מעיר על כך שיש ספק בנוגע למהימנותם:

ממו"ר הג"ר אביגדר נבנצל כי אין לסמוך על ספר מקבים (חשמונאים) א בענייני הלכה. הספר נכתב במקורו בעברית,

19 בנוגע למגמתיות של יוספוס בהתייחס לשאלת המלחמה בשבת, עיינו גם: בצלאל בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים – ימי יהודה המקבי (לעיל הערה 5), עמ' 331, הערה 3.

20 הרב הלפרין אינו מתייחס למאמרו של הרב גורן הנידון כאן, אך דברי ספר מקבים על פינוי חללים מצוטטים גם במאמר זה. ראה: משיב מלחמה א, עמ' ס-סא.

אך המקור העברי אבד. מחברו לא היה ת"ח, בלשון המעטה, ויש בו דברים הנוגדים בעליל את ההלכה המקובלת בידינו. לדוגמה: באותו ספר (סוף פרק ג) מסופר על יהודה "ויעבר קול במחנה לאמר: מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, או ארש אישה ולא לקחה, או נטע כרם ולא חיללו, או איש אשר ירך לבבו – ילך וישוב לביתו – ככתוב בספר תורת ה'". אך במשנה (סוטה ה, א) מבואר שדין החוזרים מעורכי המלחמה חל רק במלחמת רשות ולא במלחמת מצוה, אשר בה "יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה". מלחמת יהודה היתה כמובן מלחמת מצוה. ספר מקבים (חשמונאים) ב... מתוך כתיבתו נראה כי יסון [= מחבר הספר] היה יהודי מאמין וירא שמים ובעל השכלה יוונית רחבה... ניתן, לענ"ד, להתייחס לעדויות המובלעות בו כמסיח לפי תומו – לא כסמכות הלכתית, אלא כעדויות היסטוריות המסייעות להבנת האירועים המתוארים בו. תיאורים אלו יכולים לעורר שאלות ודיונים הלכתיים אשר צריכים להיות נידונים במסגרת הלכתית מוסמכת, אך הם לא מהווים מקור או סמכות עצמית לפסיקה הלכתית ישירה.²¹

הרב הלפרין מתייחס למהימנותם האישית של מחברי ספרי מקבים – שאלה שאינה עולה כלל אצל הרב גורן. הרב גורן, כאמור, העלה ספקות רק בנוגע למהימנותו של יוספוס; ובכל אופן, למעשה – מן הסתם בגלל ההתאמה בין דברי יוספוס לבין מקורות אחרים – קיבל בדרך כלל את דבריו כמבטאים עמדות הלכתיות מוכרות. הרב הלפרין טוען כי אם דברים שנאמרו בספר מקבים א סותרים את ההלכה המקובלת שבידינו, הרי זו ראייה שהכותב אינו תלמיד חכם ("בלשון המעטה", כדבריו). הרב הלפרין אינו מעלה כלל את האפשרות שגיבורי ספר מקבים א הונחו על ידי תפיסה הלכתית שונה.²² לגבי ספר מקבים ב הרב הלפרין מקל יותר בשיפוטו. הוא טוען שלדעתו אפשר להשתמש בדבריו גם בהקשר הלכתי, אך רק כמסיח לפי תומו, וגם אז אין לראות בו סמכות הלכתית, אלא רק להשתמש בדבריו כדי "לעורר

21 הרב מרדכי הלפרין, 'פינוי חללים בשבת', תחומין כב (תשס"ב), עמ' 11, הערה 29.

22 בנוגע למהימנות החומר ההלכתי המצוי בכתבי יוספוס, פילון והספרים החיצוניים, ראה: מנחם אלון, המשפט העברי ב, ירושלים תשל"ח, עמ' 840-848.

שאלות ודיונים הלכתיים". הרב גורן, בניגוד אליו, ראה בספרים אלו מקור למידע הלכתי; אמנם הספרים עצמם אינם המקור ההלכתי, אלא המציאות ההלכתית הנחשפת בהם.

במסגרת זו הגבלנו עצמנו לדיון במאמר אחד של הרב גורן, העוסק במלחמה בשבת. ברם, לא נימנע מלהזכיר מקור אחר מכתביו, אשר רלוונטי ביותר לענייננו, בייחוד – עקב הביקורת שנמתחה עליו. כאשר הרב גורן דן בשאלת טלטול נשק אישי בשבת, הוא כותב שעל פי שורת ההלכה נראה לכאורה להקל בזה, אך הוא מוסיף:

ברם כל זה להלכה אבל כנראה שבימי הבית השני נהגו איסור חמור לטלטל נשק בשבת, לדברי יוסף בן מתתיהו ככתוב ב'חיי יוסף' פל"ב: "לא יכלו לקחת נשק בידיהם כי חוקינו אוסרים את הדבר הזה גם בשעת צרה ומצוקה", וכ"כ בכמה מקומות בספרי יוסף בן מתתיהו... ומכיון שכל מנהגם של הלוחמים בימי הבית השני היה לפי הוראות הסנהדרין, יש להתחשב עם דבריו אלו, שהיו נוהרים מאוד מלשאת נשק אישי בשבת... ולכן אין לנו להקל בזה אלא בשעת צורך גדול (משיב מלחמה ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' נה-נו).

כאן הסתמכותו של הרב גורן על המקורות ההיסטוריים 'עולה מדרגה': כבר אין מדובר רק בכירור שיטות תיאורטי, אלא בהסתמכות על המקורות ההיסטוריים בעיצוב ההלכה למעשה. ברם, שוב אפשר לראות כאן אותם קווים יסודיים ביחסו של הרב גורן למקורות ההיסטוריים. נכונותו להסתמך על כתבי יוספוס קשורה באמונתו כי "כל מנהגם של הלוחמים בימי הבית השני היה לפי הוראות הסנהדרין". כלומר, בעיני הרב גורן, המקורות ההיסטוריים חושפים בפנינו שיטות הלכתיות קדומות, ורק משום כך יש להתחשב בהם. על פסקו זה של הרב גורן העיר הרב שמואל קדר, מחבר שו"ת היכל שלמה:²³ "וצ"ב עד כמה יש לחוש לעדותו של יוסף בן מתתיהו, במקום

23 ספר הכולל "תשובות לשאלות שנשאלו במבחי הסמכה לרבנות ע"י הרבנות הראשית לישראל". מחברו השתייך לחוגי הציונות הדתית. ככלל, הביקורת על הרב גורן מגיעה בהקשר זה מחוגי הציונות הדתית – משום שספרי הפוסקים המשתייכים לחוגים החרדיים התעלמו (ומתעלמים) מדבריו.

שסותרת לקבלת חז"ל שבידנו".²⁴ שוב אנו רואים פקפוק באמינות המקורות ההיסטוריים, ומתוך כך ביקורת על הסתמכותו של הרב גורן עליהם.

לאחר פרסום מאמרו של הרב גורן בנושא מלחמה בשבת בגרסתו הראשונה בשנת תשי"ח, פרסם בשנת תשי"ט הרב משה צבי נריה, ראש ישיבות בני עקיבא ודמות דומיננטית בעולם החינוך הציוני-דתי, חוברת בשם מלחמות שבת, שכולה תגובה למאמרו של הרב גורן (אם כי הוא אינו מזכירו בשמו). הרב נריה מעיר שם על חוסר האמינות של כתבי יוספוס, ברוח הביקורת שכבר ראינו.²⁵ אך עיקר ביקורתו הוא אחר לגמרי.

בחוברת שכתב הרב נריה נמצא שלושה שערים: "ביאור הלכות" – ובו דיון במקורות ההלכה הקלאסיים בנושא זה, כפי שהזכרנו; "בינת קדומות" – ובו דיון במדרשים המתארים את מלחמות יהושע; "בירור עובדות" – ובו דיון במקורות ההיסטוריים הנוגעים למלחמות בימי בית שני. עצם ההפרדה בין הדיון ההיסטורי לדיון ההלכתי אף היא יכולה ללמדנו על הבדל בין גישתו של הרב נריה לגישת הרב גורן. הרב נריה אף כתב דברים מפורשים בנוגע להבדל גישותיהם:

עלינו להשלים את המלאכה בבירור כמה פרשיות סתומות בתולדות ישראל, שכאילו נראה מהם שהיתה קיימת – כביכול – אי-בהירות ביחס להלכה גדולה וחיונית זאת. בה בשעה שכבר נתברר לנו, שאין למצוא שום רמז להיסוס כלשהוא בדבר, במקורותיה המוסמכים של ההלכה, ולא נחלק בזה אדם מעולם (מלחמות שבת, עמ' סט).

הרב נריה מוסיף ומביע ביקורת כלפי הגישה הטוענת שיש בהלכה עמדות האוסרות על מלחמה בשבת:

והנה נתחדשה דעה משובשת ובלתי הגיונית זו, לפני כמה דורות, על ידי היושבים ראשונה במלכות 'חכמת ישראל', שרצו להוכיח את דעתם על התפתחות ההלכה... מאז מתגלגלת והולכת דעה משובשת זו, וחוזרת ונשנית בפי תלמידיהם

24 שו"ת היכל שלמה, ירושלים תשנ"ד, עמ' עו, הערה ז.

25 מלחמות שבת, ירושלים תשי"ט, עמ' פח.

ותלמידי תלמידיהם, וכל אחד מוסיף בה נופך משלו כעולה על רוחו... לצערנו, אף אמוני תורה מסויימים, נתלבטו ונתחבטו בהבלם ובחבטם של אלו, וכיוון שקבלו 'תורה' מפי אחרים מבלי לבחון ומבלי לחקור, סופם שנוקשו ונלכדו ונתעלמה מהם הלכה כבואם לברר סוגיית מלחמה בשבת לאור המקורות²⁶ (שם, עמ' ע).

עיקר ביקורתו של הרב נריה אינו נוגע לאמינותם של המקורות ההיסטוריים. נקודת המוצא שלו אחרת לחלוטין: הוא מנסה להביא להרמוניזציה של המקורות העוסקים בהלכה ובתולדותיה, וחושש מפני עמדות המצביעות על "אי-בהירות" הלכתית. בייחוד הוא חושש מפני עמדות העלולות להתגלגל לתפיסה של התפתחות ההלכה (אף שראינו שהרב גורן עצמו שלל בהקשר זה תפיסה של התפתחות היסטורית כלשהי).

זוהי גישה שהיא יותר חינוכית-רוחנית מאשר הלכתית. מגמתו של הרב נריה, מבכירי המחנכים של הציבור הציוני-דתי, הייתה להתרחק ככל האפשר מעמדות הקשורות בתפיסת התפתחות ההלכה. לדעתו, הדרך לעשות זאת היא על ידי הרמוניזציה של המקורות ההלכתיים והמקורות ההיסטוריים. כך תוצג עמדה הלכתית דומיננטית, ברורה ומוסכמת, שהייתה קיימת מאז ומעולם, לא השתנתה ולא תשתנה. הרב גורן עצמו דחה את התפיסה של התפתחות היסטורית בהלכה זו, אך גישתו למקורות עלולה לאפשר פרשנות זו. ועל כך יצא קצפו של הרב נריה.

הרב נריה מתפלמס עם עיונו של הרב גורן במקורות ההיסטוריים. הוא עצמו אינו מתנזר כלל ממקורות מעין אלו, ואדרבה: בניגוד לרב גורן, הוא מביא אסמכתאות רבות – אף אם מגמתיות – גם מספרות המחקר האקדמי. מגמת ההרמוניזציה של הרב נריה באה לידי ביטוי בדיונו במדרשים העוסקים במלחמת יריחו. הרב גורן לא חשש לפרש שהמדרשים המדברים על היתר מלחמת יריחו בשבת כהוראת שעה, מציגים עמדה שבאופן בסיסי שוללת מלחמה בשבת. הרב נריה חלק על גישתו, וביאר שדווקא במלחמת יריחו נדרשה הוראת שעה מעין זו, משום "שלדעתם לא היה שם כל צורך טבעי להילחם בשבת... שלא היה בה כל הכרח חיוני" (שם, עמ' נג-נה). הרב נריה סיכם את דיונו במדרשים בקביעה הבאה: "בעצם היתר המלחמה

26 זהו רמז ברור לשם מאמרו (המקורי) של הרב גורן.

בשבת, לא מצינו בשום מקום שנחלק בזה מישהו מחכמי התלמודים ומבעלי המדרשים" (שם, עמ' סה).

בפתיחת עיונו במקורות ההיסטוריים של ימי בית שני חוזר הרב נריה ומצהיר על מגמתו העקרונית:

עיון יסודי בכל אחד מהמאורעות הללו, וראיה נכונה של מצבם העובדתי, יוכיחו לנו כי אין בהם שום עדות נוגדת להלכה המקובלת ולא שום הוכחה שיציתנו תורות ו'נתחדשו' הלכות, אלא קו ישר נמשך והולך מימות יהושע בן נון ועד גלות ישראל מארצו בחורבן בית שני

(שם, עמ' עג).

לגבי המעשה בחסידים שנתבצרו במסתורים ומסרו נפשם כדי שלא להילחם בשבת, מאמץ הרב נריה את הסברו של ר' יצחק אייזיק הלוי, בעל דורות הראשונים. על פי גישתו של זה, החסידים לא החליטו שיימנעו ממלחמה בשבת, כיוון שמלחמה כוללת כלל לא עמדה אז על הפרק. הם החליטו שלא יתנגדו באופן נקודתי למבקשי נפשם, משום שממילא אין להם סיכוי להצליח, יחידים בלא נשק כנגד צבא חמוש. מתתיהו לא החליט לאחר מכן לשנות את הלכתם, אלא לפתוח במלחמה כנגד הסלואקים – וממילא, היה ברור ופשוט שגם יילחמו בשבת.²⁷

בנוגע למקורות אחרים מכתבי יוספוס, חלק הרב נריה על הנחתו של הרב גורן, שהתנהגות היהודים בימי בית שני הייתה בהכרח על פי הוראות הסנהדרין, ומכאן שייצגה עמדה הלכתית מגובשת. הוא אינו מערער על עצם התרחשות המאורעות כפי שתיארם יוספוס, אלא טוען שאלו מבטאים את עמדתם ההלכתית של הצדוקים והדומים להם.²⁸

הרב נריה אינו דוחה באופן גורף את האפשרות להסתמך על מקורות היסטוריים בדין הלכתי, אך הוא מונע על ידי דחף להגן על שלמות ההלכה ועל יציבותה, ולכן דוחה מה שנראה בעיניו כאפשרות לתאר שינוי והתפתחות בהלכה, לאור מקורות היסטוריים.

ייתכן שאפשר להעלות ביקורת נוספת על הרב גורן, מכיוון שונה מעט. נניח

27 שם, עמ' עט-פא.

28 שם, עמ' פז-פט.

לשאלת המהימנות של המקורות ההיסטוריים. לפנינו צריכה לעמוד שאלה נוספת: איזה משקל הלכתי יש למקורות אלו? בספרי ההיסטוריה מובלעות עמדות הלכתיות דחויות, שהודרו מן השיח ההלכתי לפני עידן ועידנים. חוקרי ההלכה טוענים שהצליחו לשחזר עמדות הלכתיות שונות של ההלכה הארץ-ישראלית הקדומה. כך, למשל, טען י"ד גילת כי "ההלכה הקדומה לא הכירה את גיל שלוש-עשרה כגיל חובה למצוות התורה... ההלכה הראשונה הקדימה חובה זו לגיל הרך, בהתאם ליכולתו הפיסית של הילד לבצע בפועל את המצווה"²⁹. גם אם נקבל את טענתו כאמיתית, האם מישהו מעלה על דעתו שנדון בעמדות אלו בבית המדרש, כחלק מהשיח ההלכתי העכשווי? הרי זו ארכיאולוגיה, ולא הלכה.

הרב גורן מניח כדבר פשוט, שכל עמדה הלכתית שהובעה אי-פעם ראויה למקום בשיח ההלכתי העכשווי. אך ההלכה היא שיח חי ופועם, ודומה שיש מקום לומר שעמדות שנדחו ממנה מימים ימימה, יתקשו למצוא בה שוב את מקומן.³⁰ וזאת מעין דבריו של החזון איש בנוגע לכתבי יד חדשים: "והדבר ידוע בעניני הלכה שלא לסמוך הרבה על מציאות חדשות, רק על ספרי הפוסקים שנמסרו מדור לדור בלא הפסק"³¹. הרב גורן ודאי לא חשב כך. הוא גאל מתהום הנשייה עמדות הלכתיות נישנות, והעלה אותן על שולחנם של פוסקי ההלכה, בשאלות האקטואליות ביותר של הקיום המודרני במדינת ישראל.

29 יצחק ד' גילת, פריקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 31.

30 אפשר לטעון זאת גם במקרה שהדחייה לא קיבלה ביטוי מעשי, משום שכל נושא המלחמה בשבת נשאר תיאורטי גרידא.

31 הרב ש' גריינימן (עורך), קבץ אגרות מאת מרן בעל החזון איש ב, בני ברק תשט"ז, סימן כג, עמ' לז.

מבוא לתולדות הגיור בצה"ל

נתנאל פישר¹

1. גבולות הדיון: שאלות מרכזיות והצגת מטרת המחקר

בקיץ תש"ע (2010) סערו הרוחות בישראל עקב הטלת דופי גורפת בכשרות הגיורים הצבאיים. לפתע התברר כי הרב הראשי, האחראי לכאורה על מערכת הגיור בישראל, אינו מעורב כנדרש במסלול הגיור בצה"ל: הדיינים הצבאיים לא מונו על ידי הרב הראשי לישראל ונציגו אינו חותם על התעודות, כפי שמורים כללי הגיור וכפי שנהוג במסלול הגיור האזרחי. הסערה התעצמה כאשר הרב הראשי עמאר נאות להכשיר את הגיורים בצה"ל רק כעבור מספר חודשים וזאת רק לאחר שהרב עובדיה יוסף קיבל את המלצות ועדת הבדיקה שמינתה הרבנות. הכשרה זו לא סיפקה את תומכי הגיור, שאגב, אינם נמנים בהכרח על המחנה הדתי, ואלו איימו בהצעת החוק להפיכת הצבא לרשות גיור עצמאית, איום שהתפתח למשבר קואליציוני זוטא.

אירוע זה העלה מספר שאלות בסיסיות: על פי החוק (פקודת ההמרה)

1 מחקר זה מבוסס בין השאר על עבודת הדוקטור שלי, המרת דת ומדינה – מדיניות הגיור של ישראל מהקמת המדינה ועד ראשית שנות האלפיים, שנכתבה במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית בהדרכת פרופ' עמנואל גוטמן וד"ר אביעד הכהן, מרס 2011. לצורך מחקר זה נעזרתי רבות גם בעבודת הדוקטור של רוני קמפינסקי על הרבנות הצבאית (אהרון קמפינסקי, דת, צבא וחברה בישראל: תמורות בעיצובה ובדרכה של הרבנות הצבאית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז). ברצוני להודות לד"ר קמפינסקי על שניאות לאפשר לי לעיין בכתב היד ובמקורותיו. ברצוני להודות לו וליאיר הלוי על הערותיהם לטיוטות מאמר זה. למותר לציין שאני נושא באחריות על הכתוב ואשמח לכל הבהרה בכדי שחלילה לא תצא שגיאה מתחת ידי.

הסמכות לאשר או לדחות את כשרות הגיור הנעשה בישראל מסורה לרב הראשי, וליתר דיוק לנשיא בית הדין הרבני הגדול בהיותו ראש העדה הדתית.² הכיצד ייתכן אפוא שהרב הראשי, המנפיק את תעודות הגיור, נדרש לוועדת בדיקה בכדי לברר את הליכי הגיור בצבא עליהם הוא אחראי? זאת ועוד: מדוע בכלל יש צורך בגיור צבאי ומדוע צה"ל מעורב בנושא שאינו נמצא לכאורה תחת הגדרות תפקידיו? השאלה הולכת ומסתבכת לאור העובדה שמייסדי הגיור הצבאי "המחודש" בשנות האלפיים אינם אנשי הרבנות הצבאית אלא דווקא אנשי חיל חינוך וקצינים בכירים נוספים בצה"ל. מה למפקדים אלו ולגיור?

במאמר זה אבקש לענות על שאלות אלו באמצעות סקירת תולדות הגיור הצבאי, החל מהקמתו בשנות השישים וכלה בשנות האלפיים. לטענתי, סקירה זו תוכיח כי מסלול הגיור בצה"ל נובע מתוך תפיסה ישראלית ייחודית הרואה בצבא לא רק גוף צבאי אלא גם גוף חינוכי המספק מגוון שירותים לחייליו. אראה כיצד העובדה שמסלול הגיור האזרחי נתפס כ"מחמיר" וקשה, הובילה כבר בשנות השישים להקים מסלול גיור "עוקף רבנות ראשית", אם כי מדובר ב"עקיפה חלקית", במובן זה שהגיור הצבאי מקיים יחסים אמביוולנטיים עם הרבנות הראשית בכל הנוגע לגיור. זהו מתח המובנה בתוך המערכת עצמה ועל גבו נוצרו משברים כדוגמת משבר קיץ 2010 או משבר הלן זיידמן בשנת 1970, שליוו את קורותיו במהלך עשרות שנות קיומו. סקירת משברים אלו, כמו גם ניתוחם, היא מושא מחקר זה.

ברצוני להדגיש כי אין אני מתיימר להציג את מכלול סוגיית הגיור הצבאי.³ מאמר זה אינו דן במהות הגיור הצבאי מבחינה דתית ואף לא בנייתו מדוקדק

2 פקודת העדה הדתית (המרה), חא"י ב 1269, (א) 1294. ראוי להדגיש כי על פי הפקודה הסמכות לאשר את הגיור מסורה בלעדית לרב הראשי וראש אבות בתי הדין ואינה מתוקף סמכותה של הרבנות הראשית. הסמכות לגייר אינה מוזכרת בחוק הרבנות הראשית ואף לא בחוק שיפוט בתי הדין הרבניים (ראה בג"צ 3023/90 פלונית נ' בית הדין הרבני האזורי רחובות מה(3) 808; בג"צ 8638/03 סימה אמיר נ' ביה"ד הרבני הגדול).

3 עוד בעניין הגיור הצבאי ראה: אריה חסקין, גורמים המנבאים התקדמות בתהליך גיור בקרב חיילים מבריה"מ לשעבר: זהות ומניעים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: המרכז לחינוך יהודי ע"ש מלטון, בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית, 2012.

של מעמדו המשפטי. המטרה העיקרית שעמדה לנגד עיני היא להעניק לקורא פרספקטיבה היסטורית-פוליטית של הסוגיה. מתוך כך, אני מקווה, ניתן יהיה להבין את יתר ההיבטים של סוגיה ייחודית זו העומדת במרכזו של דיון ציבורי סוער מזה כעשור.

2. שנות החמישים והשישים וייסוד הגיור הצבאי בידי הרב גורן, הרב הראשי לצה"ל

2.1. הרב גורן מייסד הגיור הצבאי – קווים לדמותו הממלכתית

הגיור הצבאי נוסד בידי הרב שלמה גורן זצ"ל שעמד בראש הרבנות הצבאית מאז היווסדה ועד לראשית שנות השבעים (1948-1971). הגיור הצבאי הינו חלק מפרויקט הגיור הממלכתי, שנוסד גם הוא על ידי הרב גורן, עם פרישתו מצה"ל ומינויו לרב הראשי לישראל (1972-1983).⁴

לא בכדי היה זה הרב גורן שייסד את הגיור בצה"ל. על פי תפיסת עולמו, תפקידה של הרבנות הראשית לא התמצה באספקת שירותי דת ואף לא בפסיקות הלכה לשאלות מזדמנות. הרב גורן עיצב את הרבנות הצבאית, ובמידה רבה השפיע על הצבא כולו, על פי העיקרון הממלכתי הרואה לנגד עיניו את כלל חיילי צה"ל ואת מכלול התפקידים העומדים בפני הצבא.

תפיסה זו הביאה אותו להתנגד להקמת יחידות נפרדות לחיילים דתיים עם קום המדינה. באותה שעה, חבר הרב גורן לבן גוריון והשניים – מתוך עמדה ממלכתית – דאגו ליצור את התנאים שיאפשרו לחיילים דתיים להתפזר בכל יחידות הצבא, למרות שריכוזם ביחידות נפרדות היה מקל על שמירת המצוות של החיילים הדתיים ולמרות שרוב הרבנים באותה תקופה התנגדו לעמדתו.⁵ מתוך אותו קו מחשבה ביסס הרב גורן את מעמד הדת בצה"ל כמערך פקודות שחייבו את כלל החיילים ולא רק את הדתיים שבהם, כאשר רשויות הצבא, ולא הרבנות, הופקדו על אכיפתן. הרב גורן ראה ברבנות הצבאית גורם מוביל ואקטיבי וכפועל יוצא היה מעורב במגוון פעולות. כך לדוגמה הוא הצטרף וליווה את החיילים בחזית במקרים רבים תוך הסתכנות עצמית, הידועים שבהם כוללים את הבאת חללי גוש עציון לקבורה לאחר מלחמת השחרור

4 ראה: נתנאל פישר, 'הרב שלמה גורן וייסוד הגיור הממלכתי בישראל' (טרם פורסם).

5 קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 45-48.

והצטרפותו לשורה הראשונה של הלוחמים ששחררו את הכותל, הר הבית, קבר רחל ומערת המכפלה (חברון) במלחמת ששת הימים. בתקופתו, הרב גורן היה דמות חריגה בנוף הרבנים בישראל. כרב שצמח מתוך שורות הצבא ולא מתוך הממסד הרבני, הרב גורן היה מקושר דווקא להנהגה הפוליטית החילונית ואף היה מועמדה של מפלגת השלטון החילונית, מפא"י, לתפקיד הרב הראשי בהתמודדות מול הרב אונטרמן (בה הפסיד) בשנת 1964. בהתאמה, חלק מראשי הרבנים והדיינים ראו בו רב עצמאי שאינו מכיר בסמכות הממסד הרבני. התנהלותו הריכוזית, פסיקתו העצמאית והלא שגרתית, כמו גם מעורבותו בנושאים ייחודיים ושנויים במחלוקת, כדוגמת העלייה להר הבית או הבאת לוחמי בר כוכבא לקבורה, עוררו אי הסכמה והתנגדויות מצד גורמים שונים, חילונים כחרדים, שראו בו רדיקל ציוני וסוג של הרפתקן דתי.⁶

גישתו הממלכתית של הרב גורן עלתה בקנה אחד עם גישתו של בן גוריון ביחס לתפקידו של צה"ל בחברה הישראלית. בן גוריון, שר הביטחון הראשון של מדינת ישראל, שעיצב את אופיו של הצבא בראשית שנות המדינה, הוביל ל"התפשטות תפקודית" של צה"ל, קרי: הרחבת פעילות הצבא גם לתחומים אזרחיים רבים ובהם חינוך, התיישבות ואף מדע וכלכלה. גם בתוך הצבא עצמו התפתחה תרבות ארגונית לפיה צה"ל אחראי על מעטפת רחבה של שירותים

6 ייתכן שחדשנות הרב גורן היא הסיבה לכך שפסיקות רבות שלו, כמו לדוגמה בסוגיית הגיור, לא זכו להיכנס להיכל הפסיקה הקלאסי. בנוסף, כרב שהיה פעיל רוב שנותיו בעשייה ולא בהוראה, הרב גורן לא זכה להעמיד תלמידים רבים. על הרב גורן ראה עוד: הרב שלמה גורן, בעוז ובתעצומות, תל אביב תשע"ג; אריה אדרעי, 'מלחמה, הלכה וגאולה: צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן', קתדרה 125 (תשס"ח), עמ' 119-148; דוד ברוקנר, 'הרב שלמה גורן: דמותו ודרכו בהלכה', בתוך: יואב שורק (עורך), עגונות דקר מאת הרב שלמה גורן, ירושלים תשס"ח; הרב מנחם הכהן, 'משיב מלחמה: פסקי ההלכה של הרב שלמה גורן זצ"ל בענייני דת וצבא', מילין חביבין א (תשס"ה), עמ' ב-יא; שפרה מישלוב, בעין הסערה: דמותו הציבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948-1994, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תמוז תש"ע; אביעד יחיאל הולנדר, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן – עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, שבט התשע"א.

הניתנים לחיילים, גם אם הללו חורגים מהתמחות בפעילות מבצעית גרידא.⁷ במובנים רבים אימץ הרב גורן את גישתו של בן גוריון וחתר להרחיב את פעילות הרבנות הצבאית גם לתפקידים שאינם צבאיים במובהק כגון נישואין, התרת עגונות, חינוך דתי בצה"ל ואף מעבר לו. עם זאת, פעילותו של הרב גורן בהקשר זה נעשתה לעתים בניגוד לעמדתו של בן גוריון ששאף "לגמד" את הרבנות הצבאית ואף בניגוד לעמדת הרבנות הראשית, שראתה ב"התפשטות התפקודית" של הרב גורן גורם המערער על סמכותה. הרבנות חתרה לכך שסוגיות דתיות לא-צבאיות יטופלו מחוץ למסגרת הצבאית או לכל הפחות תחת פיקוחה.⁸ אולם בנושאים רבים, כדוגמת הגיור, הצליח הרב גורן לבסס את מעמדה העצמאי של הרבנות הצבאית כמעניקה שירותי דת רב-היקפיים. תפיסתו הממלכתית של הרב גורן ביחס למקומה של הרבנות בצבא נבעה מתפיסה רחבה לפיה התורה יכולה וצריכה לתת מענה לכל צורכי מדינת ישראל המתחדשת. לדידו הקמת המדינה אינה רק "אתחלתא דגאולה", אלא חלק ממשי מן הגאולה עצמה. מתוך השקפה זו ביקש הרב גורן לעגן את ההלכה בצבא ומדינה באופן שתתאים לא רק לאנשים דתיים, אלא לחיי האומה כולה בארצה. במובן זה ביסס הרב גורן את הצבא כמקיים הלכה למעשה – גם אם "בזעיר אנפין" – את רעיון מדינת התורה.⁹

- 7 ראה בהרחבה: סטיוארט כהן, 'צה"ל והחברה הישראלית', לקראת צמצום תפקודי של הצבא?', משה ליסק (עורך), 'ישראל לקראת שנת אלפיים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 215-232.
- 8 כך, לדוגמה, עם ייסוד הרבנות הצבאית סירבה הרבנות הראשית לכנות את הרב גורן כ"רב הראשי לצה"ל" והעדיפה את הכינוי "הרב הצבאי הכללי" (הרבנות הראשית לישראל, פרוטוקול ישיבת מועצת הרבנות הראשית, 'י אדר תש"י' (גנוך המדינה (להלן: ג"מ) גל-17/15794). להרחבת מאבקי הסמכות בין הרב גורן לרבנים הראשיים וכן למחלוקת בין הרב גורן לבן גוריון, ראה קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 53-54, 84-88, 110-111, 143. וכן: אהרון קמפינסקי, 'צבא ודת – בין תמיכה להסתייגות: התייחסותו של בן-גוריון להסדרת הדת בצה"ל', עיונים בתקומת ישראל 19 (2009), עמ' 425-448.
- 9 דוגמה ייחודית לשיקולי הפסיקה הרחבים של הרב גורן בצבא הייתה במלחמת ההתשה, עת אסר לערוך תיקונים במוצבי התעלה בשבת למרות שהדבר היה כרוך במידה של פיקוח נפש, וזאת כדי להביא לשמירת השבת במוצבים. פסיקה ייחודית זו זיכתה אותו בהסכמת אחד מגדולי הפוסקים החרדים, הרב ש"ז אוירבך (http://www.medethics.org.il/articles/ASSIA/ASSIA9/R0091195.asp הורד 1.4.10). וראה עוד בהרחבה, קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 58-66.

2.2 הרב גורן וייסוד מסלול הגיור הצבאי

עיסוקו של הרב גורן בגיור התגבש לאור משנתו הייחודית בסוגיה. הספרות ההלכתית הקלאסית דנה בנושא סביב שאלת ההתבוללות – האם יש להקל או להחמיר בגיור לאור התרחבות תופעת נישואי התערובת בעם ישראל. הרב גורן, לעומת זאת, ניגש לסוגיה מזווית "גיאוגרפית". לשיטתו, ההבחנה הרלוונטית היא האם הגיור מתבצע בארץ ישראל או מחוצה לה. בחוץ לארץ יש להחמיר ולדחות את המתגיירים, שכן החברה הסובבת הינה חברה נוכרית ויש סיכוי רב שהמתגייר יחזור לאורח חייו הקודם. לעומת זאת, בארץ ישראל יש לקרב את המתגיירים, שכן המתגייר יישאר יהודי לאחר הגיור בהשפעת חברת הרוב היהודית. את האסמכתא לגישה זו ביסס הרב גורן על ההבדל שמצא בין התלמוד הבבלי, המחמיר בגיור, לתלמוד הירושלמי אשר גישתו לגיור הינה חיובית.¹⁰ עיקרון זה שימש בידו כמפתח ליצירת מסלול גיור מקרב ומקל בעת שירותו כרב צבאי ראשי ובהיותו הרב הראשי לישראל. זאת בניגוד לגישה השלילית כלפי הגיור שהייתה העמדה הרשמית של הממסד הרבני בשנות החמישים והשישים כפי שאתאר להלן.

ככל הנראה לא היתה הקמה רשמית של מסלול זה, אך סביר להניח שהוא החל משנות השישים, עת חל גידול בחיילים שאינם יהודים כהלכה בצה"ל. הללו היו ברובם בני משפחות מעורבות שעלו לישראל וגדלו בה כיהודים וכישראלים לכל דבר והם ביקשו להתגייר במסגרת שירותם הצבאי. הרב גורן לא הקים מערך גיור מאורגן באופן המוכר לנו כיום, באמצעות כיתות לימוד ובתי דין מיוחדים. חייל שביקש להתגייר פנה לרבנות הצבאית שהעמידה לרשותו רבנים ומורים כדי להכינו לגיור ולבסוף אף הקימה בית דין רבני-צבאי ייעודי שגיירו. בכתבה עיתונאית מראשית שנות השבעים (20.2.70), הוסקרת את אפשרויות הגיור בישראל באותן שנים, נכתב כי:

אם יש לך קצת מזל והחלטת להתגייר תוך שירותך הצבאי – נפלת לידיים טובות. הרבנות הצבאית תדאג להקנות לך, ביעילות האופיינית לצה"ל, בסיס איתן ורחב של רוח היהדות. איש לא יקל ראש בתהליך גיורך – אך הרב הצבאי, שהוא חייל כמוך,

10 הרב גורן הרבה לכתוב בענייני גיור. ראה לדוגמה: 'הגרות באספקלריה של ההלכה', מחננים צב (תשכ"ה), עמ' 8-12; 'כפירה בעם-ישראל לענייני גיור', שנה בשנה תשמ"ג, עמ' 149-156; 'חוקי הגיור בימי קדם ובימינו', משנת המדינה, ירושלים תשנ"ט.

יטייחס אליך בחיבה, ינסה לקרב אותך ברוח טובה, בדברי נועם. הוא יעמיד אותך על חובותיך כיהודי – אך כאח לנשק. יעשה זאת תמיד תוך ניסיון להקנות לך את החוויה האדירה הטמונה באותו מאורע, שהוא בעל משמעות רוחנית נעלה כל כך. שני חיילים משוחזרים שהתגיירו תוך שירותם בצה"ל, דיברו עמי על הרב הצבאי שגייר אותם כעל הגיבור של חייהם. הם העריצו אותו לא פחות מדמותו האגדית של המג"ד.¹¹

על פי עדות בנו, גם אשתו של הרב גורן הייתה שותפה לבחינות החיילים המתגיירים.¹²

גישתו החיובית של הרב גורן כלפי הגיור הצבאי לא נבעה רק מתפיסה לפיה יש להקל בגיור בארץ ישראל. לשיטתו, על הרבנות מוטלת חובה עלילאית לסייע בגיורם של חיילים המוכנים למסור את נפשם למען המדינה והעם.¹³ אגב, עמדה זו באה לידי ביטוי גם בפסיקתו הייחודית לפיה ניתן לקבור בבית קברות יהודי חיילים לא-יהודים (בני אב יהודי), שנפלו במהלך שירותם הצבאי.¹⁴

בראיון עיתונאי בשלהי כהונתו כרב צבאי ראשי התייחס הרב גורן לסוגיית הגיור ואמר כי "אנו מוכנים להתמודד עם הבעיות על מנת לפתור אותן, ברצון

11 אהרון בכר, 'קשה להיות יהודי', ידיעות אחרונות, 7 ימים, 20/2/70, עמ' 7. וראה בדומה: "מספרים ש... במשך שנים גייר דרך בית דינו מאות גרים" (א' אורי, 'הגר' ש גורן: בדרכו של הלל הזקן', הצופה, 19/6/70).

12 על פי דברים שנשא רמי גורן באזכרה לרב גורן בישיבת האיגוד בירושלים, 15/11/2006 (קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 118).

13 ההתייחסות האוהדת לחיילי צה"ל הביאה אותו ליצור מסלול גיור אזרחי מיוחד לבני הקיבוצים, אותם ראה כקבוצת אליטה המוסרת נפשה לבניין הארץ ובטחונה.

14 דברי הכנסת, שאילתות לשר הביטחון, 4/3/70. לימים חזר הרב גורן על פסיקה זו (בפרשת אולגה חייקוב, לא-יהודייה שנרצחה בפגיעה ובפרשת החייל לב פיסחוב, בן לאב יהודי ולאם לא-יהודייה, שנהרג מאש מחבלים בשירותו הצבאי) וטען כי "כל מי שנהרג בגלל שחשבו שהוא יהודי זכאי להיקבר כיהודי". לדבריו "בזמן קום המדינה הוחלט לקבור בריטי בבית קברות יהודי, רק משום שהתברר שהוא נהרג אחרי שזוהה בטעות כיהודי" (אבי פוזן, 'האם המוות מגייר', ידיעות אחרונות, 7/7/93; שחר אילן, 'הרב בקשי דורון', הארץ, 18/8/93). לפסיקה בהרחבה ראה הרב שלמה גורן, 'קבורת קצין נוכרי מאב יהודי', תחומין כ"ו (תשס"ו), המאמר נכתב בתשכ"ח), עמ' 217-218. וראה עוד: קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 106-107.

טוב, תעוזה ורמה גבוהה של ידע תורני". בתשובה לשאלה "האם בהתאם לקן זה זירזתם במסגרת צה"ל פרוצדורות גיור של עולים חדשים", ציין הרב גורן:

הגענו למצב שכל הצדדים מרוצים מטיפול הרבנות הצבאית. כמובן, הכל נעשה בהתאם להלכה... ארץ ישראל מכשרת גרים. כלומר, הגישה שונה לגמרי מאשר בחו"ל.¹⁵

גישה זו של הרב גורן עמדה בניגוד מוחלט למדיניות המחמירה שעוצבה על ידי הרבנות הראשית באותן שנים. כמובן זה הגיור הצבאי היה "מסלול עוקף" רבנות.

2.3 הגיור הצבאי: "מסלול עוקף" רבנות

בישראל של שנות השישים לא היו בתי דין מיוחדים לגיור וניתן היה להתגייר רק בבתי הדין הרבניים. המדיניות המסתייגת של רוב בתי הדין יצרה מצב שבו היה קשה – ולעתים כמעט בלתי אפשרי – להתגייר, באם הגיור נידון בפני הרכבים מחמירים.¹⁶ במהלך שנות החמישים הוציאה הרבנות הנחיות גיור ששיקפו גישה הפוכה לזו של הרב גורן, קרי: בארץ ישראל יש להחמיר בגיור יותר מאשר בתפוצות. באחד מכנסי הדיינים הראשונים שהתקיימו במדינת ישראל, בשנת 1953, קבל הרב אונטרמן (1886-1976), רבה של תל אביב ולימים הרב הראשי לישראל (1964-1972) נגד הרבנים "שהחליטו יותר מדי על קבלת גרים". לדבריו:

בגולה היה הגר בין יהודים והיו רובם שומרי תורה ונקלט בסביבה זו והתנהג בדרך היהדות. אבל כאן יושבים בין יהודים

15 שלמה שמגר, 'ראיון מיוחד עם האלוף הרב שלמה גורן', ידיעות אחרונות, 2/4/69.
16 מצד שני היו גם בתי דין בעלי גישה מקלה, אולם הללו לא פרסמו זאת ברבים. כך לדוגמה העיד (1960) הרב ישראל בארי, רב העיר נס ציונה: "אנו מגיירים נשים שבוודאות אנו יודעים שאינם מתכוונים לשמור על טהרת המשפחה ואין תמים שיאמין להם בכך, זה, ובכל זאת אין אנו חוששים לזה" (תשובת הרב בארי מופיע בספרו של הרב גדליה פעלדער, נחלת צבי, מרכז שפירא: ישיבת אור עציון, 2000, עמ' קסב). גם הרב עובדיה יוסף, העיד לימים (1976) על מדיניות הגיור המקלה שלו בהיותו דיין בתל-אביב: "מקרים דחופים פתרתי תמיד, תוך ימים אחדים... במקרים כאלה אמרתי: בואו אלי ואני אסדר את זה אחת-שתיים" (בהופעתו בפני וועדת הפנים של הכנסת 16/11/1976).

שמתנהגים אחרת ולא בהתאם לדת והגרות לא מכריחה אותם
אפילו לשמור מינימום.¹⁷

לדידו של הרב אונטרמן, המניע לגיור במדינת ישראל הוא סוציולוגי, כפי
שכינה זאת לימים אשר כהן,¹⁸ ונעדרת ממנו המוטיבציה הדתית:

אם בא לארץ גוי שיש לו מסחר ואשה יהודייה ולא חסר כולם
רק 'נטוריאליזציה'. כי הוא מרגיש את עצמו כמו זר בין האנשים
ולכן שואף להתגייר, וכשמתקבל לקהילה היהודית הוא מרגיש
את עצמו ממש כאחד מהיהודים אבל אין כוונתו לקבל את דתו
הקדושה ואת מצוותיה.

בדברים אלו בולט ההבדל בין גישת הרב אונטרמן לזו של הרב גורן. אם
האחרון טען שהרוב היהודי בישראל מאפשר להקל שכן האווירה הכוללת
הינה יהודית, הרי הראשון ראה את התנהגותו של הרוב החילוני כעילה
להחמיר. בדומה לרב אונטרמן טען הרב הראשי הרצוג:

לא הרי בזמן הזה כימים שעברו, שאז אפשר היה לומר אגב
אונסא גמר ומקבל, ולא כן עתה שבראש העם עומדים פושעי
ישראל בגופם (הכוונה לחילונים – נ.פ.)... אומדנא ניכרת שאינו
מתגייר כלל.¹⁹

הסתייגות הממסד הרבני מהגיור התבטאה למעשה בהנחיות גיור מחמירות.

17 מתוך דברי הרב אונטרמן בכנס הדיינים השני, 4-5/10/53, (ג"מ, גל-8581/5).

18 אשר כהן, יהודים לא יהודים, ירושלים תשס"ו.

19 הרבנות הראשית לישראל, פרוטוקול המועצה המורחבת, י"א כסלו תשי"ב (ג"מ, גל-15794/17). נימוק זה חוזר ומופיע גם בתשובותיו ההלכתיות של הרב הרצוג, אגב
בצד נימוקים מקלים הפוכים. ראה: הרב בניהו ברונר, 'יחסו של הגרי"א הרצוג לגיור',
בתוך: שולמית אליאש ואחרים (עורכים), משואה ליצחק, ירושלים תשס"ט. אגב, לימים
שינה הרב אונטרמן את דעתו והפך ממסתייג לתומך נלהב של הקלות בגיור לעולי ברית
המועצות. ראה: הרב איסר יהודה אונטרמן, 'הלכות גירות ודרך ביצוען', תורה שבעל
פה יג (תשל"א), עמ' יג-כ. וכן בהרחבה:

Netanel Fisher (Forthcoming). "Opposition, Integration, and Ambiguity –
The Israeli Chief Rabbinate's Policies Regarding Conversion to Judaism",
in: Bastards and Believers: Converts and Conversion between Judaism and
Christianity, edited by P. Maciejko and T. Dunkelgrün, Philadelphia, PA:
University of Pennsylvania Press.

ראשית, הרבנות הראשית הדפה כל בקשה להקמת מערך גיור מיוחד. לשיטתה, הגיור אינו שונה משאר ענייני המעמד האישי המסורים לסמכות בתי הדין הרבניים. במקביל, על מנת להדוף את הלחצים שהופעלו על בתי הדין הרבניים ולברר את כנות כוונותיהם של המתגיירים, נקבע שהמתגייר נדרש להמתין זמן רב (שנה) עד שניתן יהיה להתחיל לדון בבקשתו. רק במקרים בהם הוגשה בקשה על ידי זוג מעורב, בית הדין היה רשאי – אם כי לא חייב – לקצר את זמן ההמתנה.²⁰ בתי דין לא מעטים ניצלו פרצה זו בכדי להקל בגיור, אולם ככל הנראה רובם הסתייגו ממנה. כך ארע שרבים היו הסיכויים שאדם המתעניין בגיור היה נפגש דווקא בבתי הדין המחמירים ולא במיעוטם המקלים. עיתוני שנות השישים מלאים דוגמאות על בתי דין שנקטו במדיניות של "לך ושוב" מתוך מגמה לייאש את המועמד ולמנוע את גיורו בסופו של דבר.²¹ לא רק העיתונות דיווחה על דחיות גיור. גם רבנים קראו להתערבותה של הרבנות הראשית בפסיקות המחמירות. כך לדוגמה פנה רב עיר בתלונה לרבנות הראשית על כך שבית הדין המקומי סירב להתחיל בהליכי גיור של אישה הנשואה ליהודי מזה 17 (!) שנה ולהם שלושה ילדים, בטענה שאין לגייר לשם אישות.²² התברר אפוא כי למרות שתקנות הדיון אפשרו לקצר את זמן ההמתנה לגיור, רבים מבתי הדין לא מימשו אפשרות זו והמתגיירים נאלצו להמתין זמן ארוך, עד שלבסוף לפחות מחציתם נדחו. לעומת זאת, הגיור בצה"ל שיקף מסלול מקל על בסיס גישה חיובית יותר. לא בכדי צוין בכתבה כי מי שהתגייר בצבא היה "בר מזל". הרב גורן

20 התקנות מופיעות במכתב ז' ורהפטיג לנשיא המדינה יצחק בן-צבי בתאריך 8/6/57 (ג"מ, נ-60/16). וכן במכתבו של הרב הרצוג לנשיא בן-צבי, בתאריך י"ב סיוון תשי"ז (ג"מ, נ-60/16) ולימים נקבעו בתקנות הדיון הרשמיות של הרבנות (תש"ך), פרק כה, סעיפים קפה-קפז [ג"מ גל 449/19].

21 ראה לדוגמה: מרים פלג, 'הדרך לאושר זרועה מכשולים', מעריב, 20/10/60; עמוס כרמלי, 'עם מי יישאר הילד?', דבר, 15/2/62; 'בשולי דברים – קשיי גיור', דבר, 11/11/60.

22 בשל צנעת הפרט בחרתי שלא לחשוף פרטים מזהים. אגב, במכתבו (ו' תמוז תשכ"ב, ארכיון נתנאל פישר (להלן: אנ"פ)) מביא הרב את תשובת הרב חיים עוזר גרודזינסקי (בספרו "אחי עזר") לפיה "אם האישה הלא-יהודיה כבר נישאה ליהודי, אין התגיירותה אחר-כך נחשבת כהתגיירות לשם אישות. בפרט במקרה הנ"ל שלאשה יש כבר שלש ילדות מהאיש הנ"ל". אולם למרות תשובה זו בית הדין המקומי לא רצה לגיירה.

ייסד מערך גיור עצמאי ומקל שלא היה כפוף להנחיות הגיור המחמירות של הרבנות הראשית. במובן זה הגיור הצבאי היה אכן "מסלול עוקף" של בתי הדין הרבניים.²³

כיצד התייחסו הללו לגיור הצבאי? מה הייתה הסמכות החוקית לפעילות זו? שאלות אלו באו לידי ביטוי באחת מפרשות הגיור הסוערות בתולדות מדינת ישראל, פרשת הלן זיידמן.

2.4 פרשת הלן זיידמן ושאלת תוקף הגיור הצבאי

משבר הגיור הרפורמי והצבאי (שתי הסוגיות נכרכו יחד באירוע) הראשון בתולדות מדינת ישראל, המכונה גם בשם "פרשת הלן זיידמן", נולד מיד לאחר תיקון חוק השבות בשנת 1970. כידוע, התיקון לא כלל הגדרה ברורה למושג 'גיור' אלא קבע כי יהודי הוא "מי שהתגייר או שאמו יהודייה". בשל חוסר ההסכמה בין הצדדים והרצון להימנע מעימות פוליטי, הוחלט להשאיר את הנוסח מעומעם מבלי לפרט איזה סוג גיור ייחשב כגיור מוכר. אולם תוך זמן קצר טולטלה המערכת הפוליטית מחדש בשל עתירתה של הגברת זיידמן. הלן זיידמן עלתה לישראל בשנת 1964. כשנה לאחר מכן קשרה את גורלה עם קיבוץ נחל עוז בנישואיה (נישואין אזרחיים במקסיקו) עם בן הקיבוץ, בנימין זיידמן. במלחמת ששת הימים ביתם הופגז ונהרס בידי המצרים. כאשר פנתה לבית הדין הרבני האזורי בבקשה לגיור, דחו הללו את בקשתה בטענה שהיא גרה בקיבוץ חילוני ונשואה לכהן (שאסור לגיורת). בצר לה, פנתה זיידמן לבית דין רפורמי שגייר אותה בישראל בשנת 1967. משרד הפנים סירב לרשום אותה כיהודייה, אלא אם כן היא תציג "תעודת גיור... מבית דין רבני מוסמך בישראל".²⁴ בתגובה עתרה זיידמן לבית המשפט העליון כנגד החלטת משרד הפנים בטענה שיש להכיר גם בגיור רפורמי. הדין זכה לתהודה ציבורית משום שארע סמוך לתיקון חוק השבות שזה עתה תוקן

23 דוגמה לפסיקה מקלה נוספת הנוגעת לגיור חיילים שספק אם יוכלו להתמיד בקיום מצוות מלא לאורך שנים, ראה בספרו של הרב אברהם אבידן, סגן הרב הצבאי הראשי, משא בהר: בירורים הלכתיים בנושאי צבא, בטחון וארץ ישראל, ירושלים תשס"ו, עמ' 455-427.

24 מתוך מכתבה של סמנכ"ל משרד הפנים לגברת זיידמן (10/11/68). תמצית עניינה של הגברת זיידמן, כמו גם ציטוט ממכתב משרד הפנים, מופיע בתוך: אשר מעוז, גיור רפורמי, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך למשפטים, ירושלים תשל"א, נספחים יז-יט.

בעקבות פרשת שליט.²⁵ העובדה שהיועץ המשפטי לממשלה מאיר שמגר סירב – באופן חסר תקדים באותם ימים – להגן על עמדת הממשלה בטענה שיש להכיר בכל סוג של גיור המתקיים בישראל, הוסיפה שמן למדורה.²⁶ ביוני 1970 נדרכה המערכת הפוליטית לקראת הפסיקה. היה ברור שהכרה מצד בית המשפט העליון בגיור רפורמי תחייב את המפד"ל לפרוש מהקואליציה. "יש דברים שעליהם אנו מושבעים ועומדים עד כדי פרישה מהממשלה", אמר השר בורג, חבר סיעת המפד"ל שתבעה לשנות חוק השבות בשנית ולהכיר רק בגיור כהלכה.²⁷ אולם ממשלת גולדה מאיר סירבה בכל תוקף להיענות לדרישה זו. מבחינתה, תיקון נוסף של חוק השבות יתפרש ככניעה של מפלגת העבודה למחנה הדתי. בנוסף, הממסד הרפורמי והקונסרבטיבי בארצות הברית הפעילו לחץ כבד על ראשי המערכת הפוליטית בטענה שאי הכרה בגיוריהם תהווה פגיעה בוטה ביחסים בין ישראל לתפוצות.²⁸ מועצת הרבנות הראשית, מצדה, הפעילה לחץ על המפד"ל. היא קבעה שאסור לרשום במרשם התושבים את מי שאינם יהודים כהלכה. שלא לפרסום, היא אף תבעה משרי המפד"ל לעזוב את הממשלה אם לא ייקבע שרק גיור כהלכה מוכר.²⁹ שני הצדדים – המפד"ל ומפלגת העבודה – התקשו למצוא מוצא מהמשבר.³⁰

- 25 בג"צ 58/68 שליט נ' שר-הפנים, פ"ד כג(2), 477 (1970). להרחבה בפרשה ראה: פנינה להב, 'זהות אישית וזהות קולקטיבית, מודרניות ויהודיות בפרשת שליט', בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה יהודית ודמוקרטית, ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי, תל אביב תשנ"ח, עמ' 409-438; שחר ליפשיץ וגרעון ספיר, 'מיהו המחליט בשאלת מיהו יהודי', מחקרי משפט כב (תשס"ו), עמ' 269-326.
- 26 יחיאל גוטמן, היועץ המשפטי נגד הממשלה, ירושלים תשמ"א, עמ' 212-214.
- 27 יש דברים שעליהם אנו מושבעים ועומדים עד כדי פרישה מהממשלה, הצופה, 15/6/70.
- 28 'אווירה פסימית בדיון שרי העבודה על אפשרות מניעת משבר בפרשת הגיור', מעריב, 14.6.70. וראה גם פרוטוקול ישיבה משותפת לרבנים רפורמים ולראש הממשלה מאיר ושר המשפטים שפירא (9.6.70), מובא בתוך: מעוז (לעיל הערה 24), נספח כה.
- 29 הרבנות הראשית לישראל, מכתב הרבנות הראשית לשר שפירא, א' סיוון תשל"ל (5.6.70) (ג"מ, גל-8581/4); 'הוחרף משבר הגיור הרפורמי בגלל החלטת מועצת הרבנות', מעריב, 5/6/70; וראה גם הדיון ברבנות וההתלבטות האם בסמכותה ובכוחה לתבוע – בפומבי או בחשאי – משרי המפד"ל לפרוש מהממשלה, בתוך: שלמה נקדימון, 'הרב אונטרמן: מה יהיה אם השרים הדתיים לא ישמעו לנו?', ידיעות אחרונות, 4/2/72.
- 30 שלמה נקדימון ואריה צימוקי, 'ורדהפטיג: שני הצדדים רוצים למנוע משבר ואינם יודעים כיצד', ידיעות אחרונות, 14/6/70.

הבעיה נפתרה במפתיע מכיוון בלתי צפוי, כאשר יום לפני הדיון בבג"ץ התגיירה הלן זיידמן בגיור אורתודוקסי. הרב שלמה גורן, הרב הצבאי הראשי באותה התקופה, גייר אותה באמצעות בית דין צבאי מיוחד שהקים לצורך האירוע. הגיור התבצע לאחר שככל הנראה ראשי המדינה (נשיא המדינה שז"ר, ראש הממשלה מאיר ועוד) לחצו על הגברת זיידמן ועל הרב גורן לקיים את הגיור.³¹ מיד לאחר הגיור משכה זיידמן את עתירתה והגישה בקשה להירשם כיהודייה שעברה גיור אורתודוקסי. המערכת הפוליטית נשמה לרווחה. האיום על פירוק הקואליציה הוסר מעל סדר היום, גם אם הבעיה העקרונית בנוגע להסדרת הגיור הלא אורתודוקסי לא נפתרה. ראשי הקואליציה וראשי סיעת המפד"ל היללו את הרב גורן על אומץ לבו ההלכתי והציבורי ואת הגברת זיידמן על נכונותה לעבור גיור אורתודוקסי.³² גם ראשי הממסד הרבני שיבחו את הרב גורן. הרב הראשי אונטרמן שיבח את הרב גורן על "מעשהו הזריז" והרב עובדיה יוסף, רבה של תל אביב, אמר לו: "קידשת שם שמים ברכים".³³ בצד התשבחות הגיעו גם הביקורות. השמאל החילוני טען ש"גיור הבזק" של זיידמן הינו דוגמה להשחתה הפוליטית של הדת. "טכס הגיור המזורז – שניהל רב צבאי שחרג מתחומי סמכותו – אינו אלא בדיחה תפלה ולעג לכל מי שמכבד את תורת משה", נכתב במאמר מערכת של עיתון הארץ יום לאחר הגיור.³⁴ בדומה, טענו הרפורמים שלמרות שהרב גורן רצה למנוע את ההכרה בגיור הרפורמי, הרי למעשה אין הבדל בין הגיור האורתודוקסי המזורז של הרב גורן לבין הגיור הרפורמי. "אחינו אתה!" קראו הרפורמים לרב גורן

31 מנשה ברש, 'הלן זיידמן גיירה תוך 3 שעות ע"י הרב שלמה גורן', ידיעות אחרונות, 16/6/70. עו"ד יוסף בן-מנשה שייצג את זיידמן טען שגיורה של מרשתו לא נעשה "מצוננה הטוב והחופשי" (פרשת הלן זיידמן נסתיימה בדממה דקה, ידיעות אחרונות, 17/6/70).

32 מאמר המערכת של עיתון המפד"ל פנה לזיידמן באופן אישי: "גב' הלן זיידמן... בהחלטתה להתגייר אצל בית דין כרין.. אנו אומרים לה בקורת-רוח: אחותנו את!" ('על המצפה', הצופה, 16/6/70).

33 'הגרי"א אונטרמן: מגיע 'ישר כח' להגר"ש גורן על מעשהו הזריז', הצופה, 16/6/70; 'הרב הראשי לת"א עובדיה יוסף הרכיב ב"ד רבני ואישר את גיורה של הלן זיידמן', מעריב, 19.6.70.

34 מאמר מערכת, 'גיור טרגי-קומי', הארץ, 17/6/70. ברוח זו: אלי ניסן, 'רווח שיוצא בהפסד סמכות', דבר, 19/6/70; נתן ברוך, 'משבר הגיור: פתרון בזק לטווח קצר', ידיעות אחרונות, 19/6/70.

בהתרסה מכוונת.³⁵ גם העולם החרדי תקף את הגיור המהיר של הרב גורן משום שנעדרה בו לטענתם כנות דתית וקבלת מצוות. גדולי הרבנים החרדים, הרב שך והרב קנייבסקי, מחו פומבית כנגד "עשיית עניין הגרות לצחוק, ולקרוא שם ישראל על אלו שאינם מקבלים כלל ועיקר לא עול מצוות ולא עול מלכות שמים באמת... לא זו הדרך ולא אלו המורים".³⁶

לענייננו, חשובה במיוחד הביקורת שנגעה לעצם הכשרות החוקית של הליך הגיור הצבאי. ח"כ שלום כהן (העולם הזה) והרב צבי וינמן, טוען רבני חרדי, עתרו במשותף לבית הדין הרבני הגדול כנגד גיורה של זיידמן. בעתירה נטען כי הליך גיורה בבית דין צבאי נעשה בניגוד לתקנות הרבנות ועל כן דינו להתבטל. לדבריהם, זיידמן לא הגישה בקשה להתגייר כמתחייב והיא לא התגיירה בפני בית דין רבני (שהיה אמור להיות בכאר שבע או באשדוד הסמוכות למקום מגוריה) אלא בפני בית דין צבאי שאינו מוכר בחוק. מה גם שהעובדה שזיידמן הצהירה שהיא תמשיך לחיות את חייה עם בן זוגה הכהן מצביעה על כך שלא הייתה קבלת מצוות בגיור ולכן יש לפסול את הגיור.³⁷ "עקיפתו את מוסדותיה המוסמכים העמידה את הרבנות באור שלילי ביותר בעיני העם כולו", הסביר הטוען הרבני וינמן.³⁸ פסק הדין של בית הדין הרבני הגדול, בראשות הרבנים אלישיב, ז'ולטי, גולדשמידט וישראל, גיבה את טענות העותרים. הוא התבסס על טענות פורמליות של העדר סמכות וקבע שהגיור הצבאי הינו "בית דין פרטי" ולכן אין לו כל תוקף.³⁹

35 משה זמר, 'הרב גורן מגייר גיור רפורמי', פתחים ד (14), תש"ל, עמ' 39-41. וראה: שרגא הר-גיל, 'הרפורמים: אנו מחמירים בגיור מן הרבנות', מעריב, 14/6/70.

36 גילוי הדעת פורסם בעיתון המודיע, כ"א סיוון תש"ל (וכן בעיתונים חרדים נוספים).

37 ערעור (בית הדין הרבני הגדול), בקשה מס' תש"ל/788 (ז/24/16), י"ג סיון תש"ל. הנדון: ערעור בעניין צבי וינמן, סיוון תש"ל.

38 שערוריית הגיורים המזויפים (ללא ציון שם המחבר), תשמ"ט, עמ' 67.

39 יש לציין כי בפסיקתו בית הדין הרבני לא דן בגיור לגופו מבחינה הלכתית והוא טען לפסולתו באמצעות הסתמכות על על חוק המדינה למרות שבדרך כלל החוק "איננו מהווה אסמכתא בשביל הדיינים" (זאב פלק, 'לבעיית הגיור – עניין הלן זיידמן', טורי ישרון ג (1970), עמ' 5-8). פלק גם טען ובצדק, שההסתמכות על החוק הישראלי במקרה זה, בטעות יסודה, שכן על פי פקודת ההמרה מוסמכים הרבנים הראשיים להכיר בגיור פרטי, גם אם זה נעשה שלא בתוך המערכת הרבנית הפורמלית.

אגב, בפרספקטיבה היסטורית מעניין לראות כי בית הדין הרבני הגדול ביסס את פסיקתו בטענה פורמלית של העדר סמכות ונמנע מלבטל את הגיור באופן מהותי. ככל הנראה,

לעומת זאת, טען הרב גורן ששיקולים לאומיים ודתיים הנוגעים לשמירת המונופול האורתודוקסי בישראל חשובים יותר משמירה על ההירארכיה הממסדית. למרות שברור היה כי גיורה של זיידמן באמצעות בית דין צבאי, אף שלא הייתה חיילת, פגע ביוקרה ובמונופול של בתי הדין הרבניים על הגיור, הצדיק הרב גורן את המהלך בכך שבמקרים של שעת הדחק, "אין צורך לכתחילה ללכת לבית דין המקומי, אלא כל שיש שם שלושה רבנים – דיים".⁴⁰ במקביל, בכדי להתמודד עם הבעיה החוקית של הגיור הצבאי, פנה הרב גורן במהירות לעמיתו הרב עובדיה יוסף, רבה הספרדי של תל אביב, והלה הכשיר את הגיור מתוקף סמכותו החוקית כאב בית דין רבני.⁴¹ הלן זיידמן הוכרה כגיורת והמשבר הפוליטי הוסר, אך מעמדו העקרוני של הגיור הצבאי נשאר עמום כשהיה.

2.4 לסיכום: הגיור הצבאי בימי הרב גורן

פרשת זיידמן חשפה את העובדה שהגיור בצה"ל הינו "אקס-טריטוריה". הדרך לגיור מקל, כך התברר, עוברת באמצעות הצבא. חיילים – בדרך כלל ממשפחות מעורבות – זכו ליחס מקרב ולגיור מקל על ידי הרב הראשי לצה"ל. במקרים ספורים יותר, אף אזרחים – וכנראה לא רק זיידמן – גוירו בבית דין צבאי.⁴² מנגד התברר כי הבסיס המשפטי לגיור זה הינו רעוע. תקנות

באותה שעה הרעיון של ביטול גיור לא היה מקובל. בפרשת גיור מפורסמת אחרת שבה היה מעורב הרב גורן באותה תקופה, פרשת "האח והאחות", השתמש הרב גורן בביטול הגיור כאחת הדרכים להתרת הממזרים. אולם החברה החרדית יצאה כנגדו בתקיפות, בין השאר משום שהם טענו שלא ניתן לבטל גיור למי שיש חזקת יהדות. ברם לימים התהפכה התפיסה החרדית והאפשרות לביטול גיור הפכה לנשק רב עוצמה בידי רבנים חרדים בבתי הדין.

40 מתוך תשובת הרב גורן לרב יחזקאל אברמסקי (תמוז תש"ל), בתוך: הרב שלמה גורן, 'גיור של אישה שחיה בגירותה עם כהן', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 185-180 (יש להדגיש כי הרב גורן לא השיא את זיידמן לבעלה הכהן ואף הודיע לה מראש שלא יעשה כן שכן גיורת אסורה לכהן).

41 לסקירת מעורבותו של הרב עובדיה יוסף בפרשת זיידמן, ראה: בנימין לאו, ממרן עד מרן, תל אביב תשס"ה, עמ' 96-97; אנשיל פפר וניצן חן, מרן: עובדיה יוסף, הביוגרפיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 174-175.

42 אחד המקרים שהובאו לידיעתי הוא גיורה של נכדת בן גוריון על ידי הרב גורן, ראה:

הגיור והחוק בישראל הכפיפו את כל הליכי הגיור בישראל לרבנים הראשיים, אולם הם מצדם הסמיכו אך ורק את בתי הדין הרבניים האזרחיים, ולא את בתי הדין הצבאיים, לעסוק בנושא. הרבנים הראשיים היללו את אומץ לבו של הרב גורן אולם הם לא הקימו בית דין ייעודי בדומה לו ואף לא העניקו הכרה רשמית למסלול הגיור הצבאי שהקים. נדמה כי נוח היה לכל הצדדים להשאיר את המצב המעורפל על כנו. הרב גורן היה ממונה על "ממלכתו" ללא הפרעות מבחוץ ובכך פתר בעיות ציבוריות שהיו עלולות ליפול לפתחו של הממסד הרבני, מבלי שזה יהיה מזוהה עמו.

חשוב להדגיש כי פרשת זיידמן הייתה חריגה בכל הנוגע לשאלת מעמדו של הגיור הצבאי. מעבר למקרה ייחודי זה, לא ידוע לי על ערעורים נוספים בנוגע לתוקף מסלול זה. ככל הנראה שיעור החיילים המתגייסים היה נמוך ולכן לא נוצרה עילה להתנגשות. עם זאת ניתן לראות כיצד זרעי המשבר נזרעו כבר באותה שעה. התברר כי אין הסדרה ברורה של הגיור בצה"ל על ידי הרבנים הראשיים הממונים על הנושא בחוק ולמרות זאת נתיב זה המשיך להתקיים כמסלול "עוקף רבנות".

3. הגיור הצבאי משנות השבעים ועד שלהי שנות התשעים

הגיור הצבאי לא משך תשומת לב ציבורית במשך שנים ארוכות. למעשה, מאז פרשת זיידמן ועד הקמתו המחודשת בראשית שנות האלפיים, הסוגיה לא עוררה כל עניין מיוחד. עם זאת ידוע כי הגיורים בצה"ל המשיכו להתקיים, אולם הפעם – ככל הנראה בין השאר כלקח מפסיקת בית הדין הרבני בפרשת זיידמן – באישורם של הרבנים הראשיים. סביר להניח שהרבנות הצבאית ביקשה לדאוג לכך שלא יוטל פגם בכשרותם של הגיורים שהיא ערכה ולכן דאגה לאשרם.

בתקופת כהונתו של הרב פירון כרב צבאי ראשי (1971-1977) ולכל הפחות בתחילתה, נהגה הרבנות הראשית לבקש את אישורו של הראשון לציון הרב עובדיה יוסף לגיורים שביצעה. מסתבר שהיא לא פנתה לרב הראשי גורן, לשעבר הרב הראשי לצה"ל, מחשש שאישורו עלול לעורר בעיות בחלק מהרבנויות.⁴³ לעומת זאת, על פי העולה מעבודת המחקר של ד"ר אהרון

איתן הבר, 'מאזן אימה', ידיעות אחרונות, 21/7/2010; צבי טל, 'נכדתו של בן-גוריון

תנשא ב-3 לאפריל – אומרת האם', ידיעות אחרונות, 22/2/68.

43 ראה עדותו של הרב עובדיה יוסף בכנסת, ועדת הפנים, 16.11.76, וכך עולה גם מהראיון

קמפינסקי, הרי בתקופת כהונתו של גד נבון כרב צבאי (1977-2000), לא ברור האם הרבנות הראשית הייתה מעורבת ומאשרת את הגיורים הצבאיים. לדבריו:

בתקופתו של הרב נבון כרבצ"ר, הייתה קיימת מדיניות של מידור מהמגזר האזרחי. דהיינו, בית הדין הרבני הצבאי הוא שטיפל בגיור בצבא, ללא כל מעורבות של הרבנות הראשית לישראל או בתי הדין הרבניים.... הרבצ"ר נבון הרכיב לצורך כל עניין לגופו בית דין מיוחד, ובמסגרת זו התקבלה ההחלטה בנוגע לגיור.⁴⁴

קמפינסקי אף מציין את המגמה של הרב נבון להקל בגיור. בכל אופן, המודל שייסד הרב גורן נשאר כשהיה. הגיור היה תהליך אינדיבידואלי שנבע מיוזמה של החייל המתגייר. הלה פנה אל הרבנות שהעמידה לרשותו מורים ובית דין רבני צבאי, בדרך כלל בראשות הרב הצבאי עצמו, לצורך השלמת התהליך. מודל זה התקיים במרוצת השנים, עד לראשית שנות האלפיים. בדיון שהתקיים בכנסת בשלהי שנות התשעים (1997) הסביר נציג הרבנות הצבאית, סגן-אלוף הרב אהרון מגדלביץ', את תהליך הגיור:

באים אלינו חיילים... כל חייל שמגיע מקבל את השירות של הלימודים... הן באות להיבחן לפני בית הדין שהרב הצבאי הראשי יושב בראשו... החתימה שלו היא החתימה המוכרת במשרד הדתות.⁴⁵

4. שנות התשעים: העלייה ההמונית מברית המועצות ושאלת הגיור הצבאי

4.1 ניסיון התרחקות של הרבנות הצבאית מגיור

העלייה ההמונית מברית המועצות, שהביאה בכנפיה מאות אלפי עולים שאינם

(4.2.2010) שקיימתי עם הרב פירון, יורשו של הרב גורן על כס הרבנות הצבאית, שהעיד כי רק לאחר זמן פנתה הרבנות הצבאית גם לרב גורן בבקשת אישורי הגיורים. 44 קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 118. אכן, למיטב ידיעתי באותה תקופה תיקי הגיור הצבאיים לא עברו דרך הרבנות הראשית אלא היו עוברים במישרין לאנשי משרד הפנים ("הממונה על המחוז" כפי שמורה פקודת ההמרה) שהיו מנפיקים את תעודות ההמרה. 45 הכנסת, ועדת העלייה והקליטה, 27.5.1997.

יהודים כהלכה, לא שינתה את המדיניות הקיימת שנשענה על יוזמה ראשונית של החיילים המעוניינים בגיור. הרבנות הצבאית לא ניסתה להציע לחיילים לא יהודים להתגייר וקל וחומר שלא פעלה לשווק את האפשרות הזו. לדברי סגן-אלוף מגדלביץ, "כמו שלא מבהירים לו (לחייל-נ.פ.) שיש טיפול שיניים בצבא, כך גם בעניין הזה. אם יש לחייל כאב שיניים, הוא הולך לרופא שיניים". בקיץ 2000, עם פרישתו של הרב נבון וטרם ההחלטה על מינויו של מחליפו, ניסו חלק מהרבנים הצבאיים שניהלו את הרבנות הצבאית להוציא את הטיפול בגיור מצה"ל ולהעבירו לרבנות. הרב ישראל מאיר זינגרביץ, אחד המועמדים לרשת את הרב נבון, הציע שהטיפול בנושא יועבר לבתי הדין האזרחיים, כאשר לרשות החיילים יעמוד מסלול מיוחד. מסלול זה ייתן מענה לבעיות של זמינות החיילים וסודיות במקרים הנדרשים. ראשי הממסד הדתי ובהם הרב הראשי לישראל, ישראל מאיר לאו, ומנהל בתי הדין הרבניים, הרב בן דהאן, הסכימו להצעה. ברם, רעיון זה לא הבשיל שכן הרב הצבאי החדש, ס"ל ישראל וייס, דחה אותו.⁴⁶

4.2 ראשית שנות האלפיים – העימות בין קצין חינוך ראשי לרב הצבאי

עוד טרם בחירתו של הרב וייס לרבצ"ר החלו להישמע קולות שטענו שעל הרבנות הצבאית לגלות מעורבות פעילה בגיור חייליה הלא-יהודים. השר הרב מלכיאור שעמד בראש ועדת השרים לענייני גיור אף הציע זאת כחלק מתכניתו לקידום גיור העולים בישראל.⁴⁷ הרעיון שהצבא יכול להתנהל במנותק מהממסד הרבני, בעל התדמית המחמירה, קסם לגורמים שונים במחנה הציוני-דתי שניסו לקדם מועמדים שיוכלו להוביל את השינוי הרצון מבחינתם בתחום הגיור.⁴⁸ בסופו של דבר נבחר הרב ישראל וייס לרב הצבאי הראשי, למרות שהיה חסר כל ניסיון בתחום הגיור, כפי שהודה בספרו.⁴⁹ ואכן, ראשית כהונתו של הרב וייס כרב צבאי ראשי (2006-2000) עמדה בסימן הסתייגותה של הרבנות הצבאית מהרחבת מסגרת הגיורים. הרב הצבאי

46 קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 119-120.

47 שחר אילן, 'התכנית: גיור המוני לילדים מרוסיה בגיל בר מצווה', הארץ, 12/12/99.

48 יאיר שלג, 'רוצים רבנות צבאית שתפתור את בעיית הגיור', הארץ, 5/3/2000, עמ' 5א.

49 הרב ישראל וייס, בדם ליבי, יומן שירות: מיומנו של הרב הראשי הרביעי לצה"ל, תל אביב תש"ע, עמ' 180.

המשיך להיות מעורב בגיור ולעמוד בראשי הרכבי בית הדין שמונו לצורך העניין והוא אף גייס לטובת העניין את אחד מוותיקי הדיינים בישראל, הרב אברהם אלמליח, על מנת שידריך ויגבה את דייני הגיור הצבאי. אולם במקביל ניסו ראשי המערכת לשמור על מדיניות גיור שמרנית. בדיון פנימי שנערך באותה תקופה נטען כי, כפי שמצטט קמפינסקי את הרב הצבאי וייס, "נושא הגיורים חוזר ועולה, תוך בקשות חוזרות ונשנות לגלות פתיחות יתר לגיור המוני ומזורז יותר". אולם, עמדתו של הרב וייס היתה "להמשיך בכיוון שאנו הולכים בו היום, כיוון שהרב שלם עם בית הדין במתכונתו הנוכחית, והדבר גם מקבל תגובות חיוביות מחוץ לצבא – הרבנות הראשית והנהלת בתי הדין הרבניים". עם זאת, הרב וייס קבע "שאינן לעכב בקשות חיילים להתגייר ואם יש רב שמעכב את החיילים, מקומו לא במערכת". דברים אלו נאמרו ככל הנראה בתגובה לניסיונות של רבנים צבאיים זוטרם להתנער מהנושא הסבוך ולהעביר את הטיפול בבקשות לגיור לדרגים שמעליהם. הרב וייס העיד כי לרבים במערכת הצבאית הייתה תחושה "שהגיור הוא תהליך לא רציני ורבים ברבנות הצבאית סירבו לעסוק בכך".⁵⁰

הרב וייס ניסה לשמר את המדיניות לפיה הפנייה לגיור נעשית על ידי החייל המתגייר והרבנות הצבאית רק מספקת לו – כשלב שני בלבד – את כל צרכיו. בדיון מיוחד בכנסת בנושא הגיור הצבאי הוא לא הסתיר את עמדתו האידיאולוגית, לפיה הרבנות אינה יכולה ליזום גיור:

היהדות לא מאפשרת לי ליצור תהליכים שהייתי אומר, יפתו אותם להיכנס לתהליך. אנחנו מבקשים את ה"פתחו לי פתח" הראשון. את הבעת הרצון להיכנס לתהליך. ואם הם צועדים את הצעד הראשון מבחינתי הדלת פתוחה.⁵¹

עמדתו השמרנית של הרב וייס כוונה בעיקר ללחצים שהופעלו עליו מצד קצין חינוך ראשי, תת-אלוף (בתוארו אז) אלעזר שטרן. שטרן, קצין חובש כיפה, טען, באותו הדיון בכנסת, בניגוד מוחלט לגישת הרב הצבאי כי "אנחנו לא יכולים לחכות בקצה ההר ומי שרוצה להיות יהודי שיתחיל להזיע. אלא אנחנו צריכים לעשות פעולות מלמדות, פותחות".

50 קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 123-124.

51 הכנסת, ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות, 16/7/2003.

בספרו מעיד שטרן כי נושא הגיור לא עמד מלכתחילה על סדר יומו כקצין חינוך ראשי, אולם משהתוודע למאות ספרי הברית החדשה הנדרשים בכל שנה לטקסי ההשבעה, "הייתי נרעש מהכמות"⁵². לדבריו, הוא העריך כי מיעוט מהחיילים הם נוצרים מאמינים; "רובם, כך חששתי", כותב שטרן:

מבקשים ברית חדשה כהתרסה נגד תהליך הקליטה שלהם בארץ. בעיקר מפני שהם נתפסים בעינינו כלא-יהודים. במקרים רבים הגיעו לישראל אנשים שנתפסו כיהודים בארץ מולדתם... בעיני עצמם הם יהודים לכל דבר.

למרות היותו אדם דתי הודה שטרן כי השיקולים שהובילו אותו לעניין לא היו דווקא שיקולים דתיים כדוגמת המעטת נישואי תערוכת או שמירת המונופול האורתודוקסי על הגיור. הוא נימק את צעדיו בחובתו כקצין לסייע לחייליו להשתלב. כקצין חינוך ראשי, העיד שטרן על עצמו כי הוא דוגל ב"אימפריאליזם חינוכי". "אני מאמין", כך כתב, "שצה"ל צריך לעסוק בהיבטים החינוכיים של הצבא, באופן הכי רחב שניתן במדינה דמוקרטית". לשיטתו:

אני חושב שאנחנו חייבים את זה לחיילים שלנו. זאת אומרת, אם אנחנו חייבים לדאוג לחיילים שלנו לצרכים הכלכליים, לתחושות שלהם בבית, למעטפות השונות שהן לאו בהכרח צבאיות, להשלמת בגרות לדוגמה, להכנה לאזרחות, אני חושב, שבמסגרת אותן חובות אנחנו מוכרחים לתת למי שירצה להתגייס, ראשית שיבין את המשמעות של הגיור ושל היותו יהודי במדינה הזאת, ומצד שני להציב בפניו תהליך גיור שמתחשב בזה שהוא מוכן להקריב את חייו למען מדינת ישראל, המדינה של העם היהודי.⁵³

במקביל, הזכיר שטרן נימוקים לאומיים (אך לא דתיים) נוספים ובהם הקניית ההיסטוריה היהודית לחיילים על מנת "שידעו על מה הם נלחמים", ושמירה על זהותה היהודית של המדינה. מנקודת המבט הצבאית, חשיבות הגיור לא היתה רק בהקשר של "פתרון הבעיה הלאומית". הדבר נבע בראש ובראשונה

52 אלעזר שטרן, משא כומתה: ניווטים בגובה העיניים, תל אביב תשס"ט, עמ' 186.

53 הכנסת, ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות, 16/7/2003.

מהתפיסה החינוכית הצה"לית הייחודית ומתחושת האחריות של הצבא כלפי חייליו.

למרות היותם של שני האישים – הרב וייס ותת-אלוף שטרן – קצינים דתיים בכירים בצה"ל, המשתייכים למחנה הציונות הדתית, גילו השניים עמדות שונות בכל הנוגע לאופיו של הגיור הצבאי: הראשון, הרב הצבאי, ביקש לשמר את פרוס הגיור המסורתי, לפיו אין לעודד גיור אלא יש לתת מענה למי שמבקש להתגייר. לכל הפחות, כך טען, הרבנות הצבאית אינה זו שיכולה לפעול בכיוון זה. השני, קצין חינוך ראשי, ביקש להחיל את המודל החינוכי האקטיביסטי גם על תחום הגיור. בנוסף לכך, בין השניים התגלעה מחלוקת ביחס להיקף קבלת המצוות הנדרש בגיור. הרב וייס טען כי "אם יש מישהו שמבקש להתנות אי אלו התניות, שמקבץ זה של מצוות אני מקיים ואחר לא, הוא לא יכול להיכנס לבית הדין שלי". לעומתו גרס שטרן ש"אם אנחנו נגיד שבמדינת ישראל רק מי שלא מדליק אור בשבת אנחנו נהיה מוכנים בסוף להכיר בו כיהודי גם אם הוא בא לפה מכוח חוק השבות, אז אני חושב שכולנו יחד נפסיד".⁵⁴

בניגוד לשטרן, שהתגבר בקלות יחסית על ההתנגדויות הפנים-צבאיות למעורבות בגיור וזכה בגיבוי צמרת צה"ל, על הרב וייס הופעלו לחצים, לדבריו, מצד "כל חוגי האורתודוקסיה, שאיש מהם לא 'התלהב' ממעשי בלשון המעטה".⁵⁵ גם שיתוף הפעולה בהכנה לגיור בין הצבא לבין "המכון המשותף ללימודי היהדות", שהינו הגוף הממלכתי לגיור, תרם להתרחקותו של הרבצ"ר מיוזמותיו של שטרן. המכון, שהוקם על בסיס פשרת ועדת נאמן (1997), היה מורכב גם מנציגים של זרמים לא-אורתודוקסיים, על בסיס הסכמה לפיה הגיור עצמו יהיה אורתודוקסי אך הליך הלימוד פלורליסטי. ככזה, ל"מכון המשותף ללימודי היהדות" היו יחסים מורכבים ומתוחים עם הממסד הדתי שלא ראה בעין יפה את שיתוף הפעולה בין הצבא למכון. בנוסף, ניסה שטרן לקצר את הליך הגיור הצבאי. הוא שאף למזער את ההפסקות בין שלבי הלימוד, על מנת לשמור על הרצף ולמנוע נשירה בתהליך. לעומתו, הרב וייס ניסה להרחיב ולהאריך את המסלול בכדי לאפשר לחיילים לעכל ולהפנים את השינויים

54 הכנסת, שם.

55 הרב וייס (לעיל הערה 49), עמ' 181.

הדתיים שהגירור דורש מהם.⁵⁶ הרב וייס חשש גם שתדמית גירור מקילה שתדבק בגירור הצבאי עלולה לפגוע במתגיירים כבואם להינשא ברבנויות האזרחיות לאחר שירותם הצבאי.⁵⁷

חילוקי דעות מהותיים אלו הביאו למשבר של ממש בין קצין חינוך ראשי לרבנות הצבאית. זו לא הסכימה לשתף פעולה עם הליכי הגירור שיזם שטרן. כתוצאה מכך הליכי הגירור הצבאיים הראשוניים נעשו מחוץ לצבא. בתי הדין של הרבנים דרוקמן ודרורי, מוותיקי דייני הגירור בישראל (עוד מימי הרב גורן), שנודעו בגישתם המקרבת, היו אלו שהסכימו לגייר את ראשוני המתגיירים בצה"ל במסגרת החדשה. רק לאחר זמן הצליחו השניים לגשר על הפערים ביניהם והסכימו על המודל המתקיים עד היום, כאמור להלן. הסכמה זו, ראוי לציין, נבעה בין השאר מלחצים ישירים שהופעלו על הרב הצבאי, בין השאר על ידי ראש הממשלה אריאל שרון, שהגדיר את משימת הגירור כ"אתגר לאומי".⁵⁸

4.3 הגירור הצבאי בשנות האלפיים במרכז הקונצנזוס הלאומי

המעורבות שגילה אריאל שרון בסוגיית הגירור באה על בסיס הסכמה ציבורית ופוליטית רחבה בשנות האלפיים, לפיה ישנו צורך לאומי להגדיל משמעותית את מספר המתגיירים בישראל. ראש הממשלה שרון הוביל את התהליך ותחת הנהגתו הפכה מדינת ישראל למעין "סוכנת גירור". ראש הממשלה הפעיל את כל כובד משקלו על מנת לזרז את תהליכי הגירור, הצבאיים והאזרחיים כאחד, באמצעות מהלכים עוקפים של הממסד הרבני. בזירה הצבאית הוקם

56 כך על פי הראיון שקיימתי עם הרב הצבאי הראשי וייס, יחד עם פרופ' אשר כהן (30/11/2003).

57 הכנסת, ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות, 16/7/2003.

58 הרב וייס (לעיל הערה 49), עמ' 181; שטרן (לעיל הערה 52), עמ' 191. בעניין הגירור כ"משימה לאומית" ראה בהרחבה:

Michal Kravel-Tovi, "National mission: biopolitics, non-Jewish immigration and Jewish conversion policy in contemporary Israel", *Ethnic and Racial Studies*, 2011, pp. 1-20;

וכן: ברוך לרין, החיפוש הסיזיפי אחר העצמי הפנימי: אסטרטגיות דיסקורסיביות בהמרת דת של מהגרים בישראל, עבודת גמר לקראת תואר מ.א., ירושלים תשס"ח; יהודה גודמן, 'גירור מהגרים: התאזרחות, ממשליות והדתה בישראל של שנות האלפיים', בתוך: אדריאנה קמפ ויוסי יונה (עורכים), פערי אזרחות: הגירה, פריין וזהות בישראל, תל אביב תשס"ח, עמ' 207-238.

כאמור מסלול הגיור הצבאי על ידי חיל חינוך. בזירה האזרחית הוקם "מערך הגיור" במשרד ראש הממשלה, שהיה אמור ליצור מסלול גיור עצמאי המנותק מהממסד הרבני שנחשב למחמיר בעיני שרון ועמיתיו. מהלכים אלו התאפיינו בתיאום מינימלי עם ראשי הממסד הדתי ובמידה רבה אף בכפיית המערכות החדשות עליהם. לא בכדי כינה יאיר שלג את המהלכים הללו בשם "תכנית ההתנתקות של בתי הדין לגיור".⁵⁹

בזירה הצבאית, בניגוד לזו האזרחית, החלו המערכות לעבוד בשיתוף פעולה מלא. לאחר שנתיים של מתיחות, ציין הרב וייס בראיון לעיתון "במחנה" כי "היום אני שמח לומר שאני וקצין חינוך ראשי משתפים פעולה בתחום הזה, מה שלא היה בעבר, ואנו עושים זאת בצורה מכובדת".⁶⁰ ממסתייג הפך הרב הצבאי וייס לתומך נלהב של מסלול הגיור הצבאי החדש.

במסלול זה חברו יחדיו מספר גורמים: ראשית, חיל חינוך עם הרבנות הצבאית. חיל החינוך מונה כאחראי על תהליך ההכשרה לגיור, בעוד הרבנות הצבאית אחראית על הליך הגיור עצמו בבתי דין צבאיים מיוחדים, תוך כדי ליווי תהליך ההכשרה. התהליך התקיים בשיתוף עם "המכון המשותף ללימודי היהדות" הפועל בחסות הסוכנות היהודית, אשר אף מממנת חלק מהליך הגיור הצבאי.

כיום (קיץ 2013) הליך הגיור הצבאי כולל שני שלבים עיקריים: הראשון, קורס "נתיב" שאינו מוגדר כקורס גיור אלא כקורס היכרות עם היהדות וככזה הוא פתוח לכלל החיילים העולים בצה"ל (כחמישה עשר אחוז מכלל משתתפי קורס "נתיב" הם חיילים עולים יהודים). משך הקורס כשבעה שבועות. במקביל לקורס נתיב ה"סגור" ישנו קורס "נתיב" המיועד לחיילים החוזרים לביתם כל יום (קל"ב). הקורס "הפתוח" נמשך 11 שבועות במשך שעות היום והוא מתקיים בשלשה בסיסים, בדרום, בצפון ובמרכז. כמו כן ישנו קורס "נתיב" לחיילים בתחילת שירותם הצבאי.⁶¹ חיילים לא-יהודים שהביעו רצון להתגייר בסוף קורס "נתיב" מוזמנים לשני סמינרי גיור. הסמינרים נפתחים לרשות החיילים רק כחודש אחרי סיום קורס "נתיב" וכל אחד מהם נמשך כשבועיים וביניהם ישנה הפסקה. הקורסים פתוחים לחיילים בשלבים שונים

59 יאיר שלג, יהודים שלא כהלכה, ירושלים תשס"ה, עמ' 44.

60 במחנה, 19/9/2003, עמ' 9.

61 להרחבה על האפשרויות השונות ראה באתר התכנית: <http://www.nativhagiur.org.il>

של השירות הצבאי ולאחרונה אף דווח כי נפתח מסלול גיור לחיילי מילואים אשר לא סיימו את הליך הגיור בשירות הסדיר.⁶² במהלך העשור האחרון התגלה מערך הגיור הצבאי כאחת הדרכים היעילות ביותר לקידום הגיור בישראל. הגיור נעשה על חשבון השירות הצבאי, המהווה מעטפת תומכת המעניקה את כל הצרכים הדתיים של החייל המתגייר ללא כל עלות. לרוב רובם של החיילים אין מחויבות משפחתית או תעסוקתית, עובדה המאפשרת להם להתמסר לתהליך ללא הפרעות, בניגוד למסלול האזרחי.⁶³ מצב זה הביא לכך שמאות חיילים מתגיירים כל שנה בצה"ל, קרוב למחצית מכלל המתגיירים בישראל מקרב יוצאי חבר העמים. להלן נתוני הגיור בצה"ל:⁶⁴

שנה	בנים	בנות	מתגיירים מנתיב
2001	744	2479	0
2002			16
2003			147
2004			426
2005			626
2006			522/450 ⁶⁵
2007			611
2008			834
2009	182	591	773
2010			824
2011	186	625	811
2012	166	527	693
סה"כ			6211

62 חנן גרינברג, 'לראשונה: חיילי מילואים ישולבו בקורסי גיור בצה"ל', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3852488,00.html>, 21/02/10

63 אגב, העובדה שהגיור הצבאי נעדר מוטיבציה לשם נישואין מקלה על התהליך מבחינה הלכתית, שכן ההלכה רואה בעין בעייתית גיור לשם אישות.

64 הנתונים נמסרו לי מדובר צה"ל בתאריכים 3/10/2010, 21/2/2013.

65 הנתונים שקיבלתי מדובר צה"ל מראים כאמור על ירידה חדה בשנת 2006, ככל הנראה בשל מלחמת לבנון השנייה. עם זאת אין התאמה בין נתוני הגיור של דו"צ כפי שנמסרו בשנת 2010 (522) וכפי שנמסרו בשנת 2013 (450).

יש לציין כי למרות הגידול המרשים במספר המתגיירים בצה"ל, הנתונים אינם משביעי רצון מבחינת קובעי המדיניות. לאחר כעשר שנות פעילות התגירו במסגרת הצבאית רק 6211 חיילים, קרי כשליש מכלל החיילים העולים הלא-יהודים שפתחו בתהליך (18,600).⁶⁶ בהסתכלות כוללת על מספר החיילים הלא-יהודים המשרתים בצבא, כ-4500 בכל שנה, שיעור ההצלחה הינו נמוך עוד יותר.⁶⁷

עם זאת, הגיור הצבאי נחשב כהצלחה יחסית. יורשיו של הרב וייס בתפקיד הרב הצבאי, הרבנים רונצקי ופרץ, לא גילו כמותו – למיטב ידיעתי – מעורבות אינטנסיבית בנושא, אולם המסלול זוכה לשיתוף פעולה מצד כל זרועות הצבא. גיור החיילים הוגדר כמשימה צבאית שקיבלה עדיפות על פני המשימות השגרתיות, ומועמדים לגיור משוחררים משירות פעיל למשך מספר חודשים, גם על חשבון שירות קרבי. קצינים בכירים נקראים לעתים תכופות לכנסת על מנת לדווח על הצלחת הגיור הצבאי. הדברים מגיעים לידי כך שבמקרה שבו נמנע מחיילת להשתתף בקורס גיור כעונש משמעתי, זומנו קציני הצבא לכנסת לביור.⁶⁸ ראשי הצבא והמדינה, ובהם הרמטכ"ל, ראש הממשלה ונשיא המדינה נוהגים להצטלם עם חיילים מתגיירים, תוך כדי הרעפת תשבחות עליהם ועל המסלול שבו בחרו.

4.4 מעורבות הרבנות הראשית בגיור הצבאי בראשית שנות האלפיים

מה הייתה מידת המעורבות של הרבנות הראשית בהקמת מסלול הגיור הצבאי? לימים טען אלעזר שטרן כי "התהליך הזה לא נעשה בהיחבא. הוא נעשה בשיתוף הרבנות הראשית לדורותיה". בדומה טען רס"ן עובדיה צאלח, קצין בית הדין לגיור בצה"ל, כי:

הדברים היו מוכרים וידועים לכל הרבנים הראשיים לישראל.

66 מבקר המדינה, דוח שנתי 63 לשנת 2012 ולחשבונות שנת הכספים 2011, כרך ראשון, ירושלים: מאי 2013, עמ' 163.

67 להרחבה ראה: הכנסת, ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות, 19/1/11; משרד הקליטה, דיוני ועדת חלפון, בתאריכים 7/5/07; 25.4.07; וכן: הרב ישראל רוזן, גיורי צה"ל בהשוואה לגיור האזרחי – תמונת מצב והמלצות, (הורד 1/2/11) [http://zomet.org.il/](http://zomet.org.il/?CategoryID=282&ArticleID=652&Page=1)

68 הכנסת, ישיבת ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות, 11/1/2005.

אני לא יודע להצביע על רמת התיאום שהייתה לפני הרבה שנים, אבל על עשר השנים האחרונות אני יכול לומר שהתיאום הוא תיאום מלא; הרבנים הראשיים לישראל יודעים בדיוק מה נעשה בתוך הרבנות הצבאית. תחום הגיור, כשהוקם מערך 'נתיב' בראשות האלוף שטרן, התיאום אפילו התהדק, ונתנו מענה נכון והלכתי, על פי דרישת הרב הראשי הקודם, הרב לאו. כלומר הדברים היו מתואמים וידועים עד היום... אנו עובדים בשיתוף פעולה מלא עם ראש מערך הגיור, הרב דרוקמן, וראש האגף לגיור, מר מולי יסלזון. העבודה, אפשר לומר, כמעט יומיומית ומשותפת, מפרה ופורה, והדיינים שלו יושבים כאבות בית דין אצלנו בדיונים.⁶⁹

בתשובה לשאלה האם "הייתה אי פעם בעשר השנים האחרונות, לפחות כשאתה בתמונה, הייתה מחלוקת, שאלה, סימן שאלה?", השיב רס"ן צאלח ב"לא" מוחלט.

נדמה כי דברים אלו יכולים להתפרש רק כהסכמה עקרונית של הרבנים הראשיים לפעילות הגיור הצבאי, אך לא מעבר לכך. בתחילת הדרך ידע הרב הצבאי את הרב ישראל מאיר לאו, הרב הראשי באותה שעה, על מעורבותו של הרב אלמליח כדיין חונך ועל מכלול המסלול המתגבש. דרישתו היחידה של הרב לאו, כך לפי עדותו של הרב ישראל רוזן, "הייתה דרישה כי בראש כל הרכב ישב דיין בעל כושר לדיינות", אם כי שאר חברי ההרכב היו "רבנים צבאיים ותיקים, משירות הקבע והמילואים".⁷⁰ עם חילופי הרבנים הראשיים, עדכן הרב הצבאי גם את הרב הראשי עמאר, האחראי על הנושא ברבנות הראשית, אולם הרב הראשי לא היו מעורב בגיבוש פרטי התכנית. אישור ההרכבים היה עקרוני, ללא נקיבה בשמות וללא מינוי רשמי. היבט מובהק של חוסר מעורבות זה בא לידי ביטוי גם בעובדה שנציגו של הרב הראשי, העובר מטעמו על כל שלבי הגיור ומכשיר אותו לקראת הנפקת תעודת המרה, לא נהג לעשות כן בתעודות הגיור שהונפקו לחיילים מתגיירים. סביר להניח שלרבנים הראשיים היה נוח שהמערכת תפעל ללא מעורבותם.

69 הכנסת, הוועדה לענייני ביקורת המדינה, 13/9/2010.

70 הרב ישראל רוזן, גיורי צה"ל בהשוואה לגיור האזרחי – תמונת מצב והמלצות, <http://zomet.org.il/?CategoryID=282&ArticleID=652&Page=1>

הם הבינו כי אין ביכולתם לעמוד בדרכם של ראשי הצבא והמדינה שעודדו את הגיור הצבאי ואולי אף סברו כי קיומו של מסלול זה עשוי להפחית מעליהם את הלחץ הציבורי שקרא להגדלת מספר המתגיירים. מאידך, העובדה שלא התקיים זיהוי ישיר בינם לבין מערכת זו אפשר להם להצטייר כנקיים בעיני המחנה החרדי אשר נשף בעורפם. מצב זה אפשר את המשך מערך הגיור הצבאי במשך כעשור, אולם בקיץ 2010 הדברים הגיעו לידי משבר שהתגלגל לפתח הרבנים הראשיים, כפי שנראה להלן.

5. ההתנגדות לגיור הצה"לי

5.1 ההתנגדות החילונית-ליברלית לגיור

הצלחת הגיור הצבאי לא נעלמה כמובן מעיני מתנגדי הגיור, השמאל הליברלי והמחנה החרדי.

ההתנגדות החילונית-ליברלית לגיור בצה"ל הינה חלק מהתנגדות כללית יותר למעורבות המדינה בגיור, כמו גם בענייני דת אחרים. לטעמם של המתנגדים, מעורבות זו אינה עולה בקנה אחד עם ערכים ליברליים של חופש הדת והמצפון. על פי גישה זו, אין זה מעניינה של המדינה לעסוק בהמרות הדת של אזרחיה ובמיוחד במסגרת צבאית. עם ההכרזות הראשונות על פתיחת מסלול הגיור הצבאי בשנת 2001, טען פרופ' נתן לרנר, משפטן בינלאומי המומחה בענייני המרת דת ומיסיון, כי "מדובר בתופעה חמורה" המהווה הפרה של "עקרונות מקובלים בכל החברות הדמוקרטיות".⁷¹ לטענתו, על פי הדין הבינלאומי למדינה ולצבא אסור לעסוק בשידול להמרות דת במקומות שבהם האנשים הם "קהל שבוי". "מקומות כאלה הם כיתות בית ספר, בתי סוהר, בתי חולים, ובוודאי מתקנים צבאיים". העובדה שהצבא מנצל את כוחו בכדי להמיר את דתם של חייליו פוגעת בעקרון חופש המצפון והדת. "גיור יכול להיות רק פרי חשיבה חופשית של אדם הרוצה או מעוניין לקבל עליו את הדת היהודית", ועל כן כתב לרנר, "על מדינת ישראל, כמדינה דמוקרטית, למנוע פגיעות כאלה".

71 נתן לרנר, 'כומתה חופשית', הארץ, 4/3/2001. להרחבה משפטית בנושא הגבלת המסגרת הצבאית לעסוק בענייני המרת דת ראה בעבודותיו של נתן לרנר, לדוגמה:

Lerner, Nathan. Religion, beliefs, and international human rights, Maryknoll, N.Y.: Orbits Books, 2000, pp. 110-116.

הצבא היה ער לטענות אלו ומתחילת הפרויקט טרחו האחראים על הגיור בצבא"ל למסד את הגיור כבחירה ולא כחובה. החיילים אינם מחויבים להצטרף לקורסי הגיור או לעבור משלב אחד למשנהו ואף רשאים כמובן לעזוב את המסלול בכל עת שיחפצו. העובדה כי אחוז הנשירה לאורך המסלול עומד על כ-70 אחוז, מלמד כי בפועל אכן עומד בפני המתגיירים חופש בחירה מלא. עם זאת עדיין נשמעים קובלנות כנגד הגיור הצבאי. עוזי ארנן, למשל, טען שעצם מסגרת הגיור הצבא"לי, הנוחה והמקרבת, מהווה "פיתוי לקבלת טובות הנאה מיידיות וארוכות טווח", המנוגדות לחוק בישראל האוסר על פיתויים הכרוכים בשידול להמרת דת.⁷² לדבריו, "צה"ל אסור שיהיה מעורב בהמרת דת. יש לסגור את 'נתיב' ולבטל את פעולות הגיור המוצע לחיילים כהצעה שאי אפשר לסרב לה".⁷³ בדומה טענה אריאנה מלמד כי לא מדובר רק בפגיעה בחופש המצפון של המועמדים לגיור אלא ש"זו גם התחנפות מיותרת לאורתודוקסיה", שכן לדבריה "מעריך הגיור הוא מכונה אורתודוקסית לכל דבר, המכוונת ללמד אנשים כיצד להתגייר על פי דרך אחת ביהדות, שאינה בהכרח דרכם או סגנון חייהם של רוב היהודים בעולם או בישראל".⁷⁴ גם בקרב חוגים דתיים ליברליים יש המתנגדים למעורבות הצבא בענייני גיור: אנשי ארגון "נתיבות שלום", המזוהה עם השמאל הדתי, כתבו כי "רעיון בית החרושת לגיורים על ידי צה"ל נראה מופרך ובעייתני". במאמר בעיתון הארץ עם פתיחת מסלול הגיור הצבאי החדש, נימקו הללו את טענתם בכך שהרעיון "מטשטש את הגבולות בין ספרא לסייפא, בין הליך רוחני-דתי לבין מסגרת צבאית, והופך את התורה לאמצעי להעלאת מוטיווציה".⁷⁵

72 חוק העונשין, תשל"ז-1977 (תיקון תשל"ח).

73 עוזי ארנן, 'פיתויים להמרת דת', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3679863,00>, 12.03.09.html, וראה תגובתה של מתגיירת בוגרת מסלול הגיור הצבאי: אנה בולייבסקי, 'פשוט מאפשר 'נתיב' לדת היהודית', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3688506,00>, 18/3/09.html, עוד התנגדות חילונית מנימוקים דומים ראה לדוגמה: יולי חרומנצ'קו וניר חסון, 'תרבות הגיור', ערים, 22/8/03.

74 אריאנה מלמד, 'רוצים להתגייר? בזמנכם הפנוי', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3790139,00>, 14/10/09.html, וראה בתגובה: עליזה לביא, 'רק הצבא יכול', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3791635,00>, 19/10/09.html, אלימלך הורוביץ, פנחס לייזר וצבי מזא"ה, 'במה עוסקת הרבנות הצבאית', הארץ, 9/1/2001, עמ' 2. וראה עוד ברוח זו: דניאל שוורץ, 'השם "ישראל" גם הוא מכובד

למרות הביקורת, טענות אלו לא זכו להד משמעותי בשיח הציבורי הישראלי, שהפך לתומך מובהק של מסלול הגיור בצה"ל. התמיכה הרחבה בגיור באה לידי ביטוי לא רק בהתעלמות המופגנת מהביקורת של השמאל החילוני אלא בעיקר בגיבוי המלא שניתן למערכת ובמאבק כנגד ההתנגדות החרדית לגיור.

5.2 ההתנגדות החרדית לגיור בשנות האלפיים: מהתנגדות הלכתית לאי הכרה בגיורי צה"ל

ההתנגדות החרדית לגיור הצבאי הייתה חלק ממסכת התנגדות רחבה לכל פרויקט הגיור הממלכתי. התנגדות חרדית זו החלה בשנות השמונים, עם פרישתו של הרב גורן מכס הרבנות הראשית, והגיעה לשיאה (הראשון) בשנת 1984 עם פרסום כרוז גדולי התורה החרדים כנגד מערך הגיור הממלכתי. עם התרחבות מערך הגיור בשנות התשעים והאלפיים גברה ההסתייגות החרדית מפני גיורים אלו. ההתנגדות החרדית לגיור בצה"ל הסתמכה על העובדה שמסלול זה הינו – כנראה – מקל יותר מזה האזרחי, אם כי גם מקבילו זכה לכינוי "שערוריית הגיורים הסיטונאיים והמזויפים".⁷⁶ העובדה כי ההכנה לגיור הצבאי נעשת באמצעות "המכון המשותף ללימודי היהדות" בו מתקיים כאמור שיתוף פעולה בין זרמים שונים ביהדות, רק הוסיפה שמן למדורת ההתנגדות כנגד "הרפורמיזם בצה"ל".⁷⁷ נתוני הנשירה הגבוהים (כשני שלישים כאמור) לא מנעו את הטענה החרדית כי מדובר ב"סרט נע" או ב"מפעל ייצור". עם השנים אימצו החרדים גם את הרטוריקה החילונית-ליברלית וקבלו על עצם מעורבותה של המדינה בענייני דת, עובדה שנחשבה בעיניהם – בהקשר זה – כלא לגיטימית. בתחילה היו אלו טענות מינוריות וראשי הצבא מיעטו להתייחס אליהם.

– תגובה לראיון עם פרופ' בנימין איש שלום, דעות, 41. <http://toravoda.org.il/node/1656>.

76 הספר "שערוריית הגיורים המזויפים" יצא לאור בשנת תשמ"ט ללא ציון שם המחבר. הספר הכניס לשיח החרדי מספר ביטויים, ובראשם כותרתו, השגורים עד היום בשיח החרדי ביחס לגיור הממלכתי בישראל.

77 א' פאר, 'לראשונה צה"ל מפעיל תכנית 'חינוכית' בשיתוף הרפורמים והקונסרבטיבים', המודיע, 2/3/04; ישראל קצובר, 'חשיפה ראשונה: רפורמיזם בצה"ל', המודיע, 16/4/04; בצלאל קהאן, 'תעשיית הגיורים בצה"ל מתרחבת', יתד נאמן, 25/1/05.

בראיון לשבועון החרדי בקהילה אמר הרב וייס כי אכן "צה"ל קיבל החלטה לחבר את החיילים הללו למסורת, לשורשים, להיסטוריה, לאזרחות, לדת, על מנת לתת להם קצת יותר יציבות במהלך שהותם בצבא ובמדינה".⁷⁸ ברם, בהדרגה, וככל שגדלו נתוני הגיור בצה"ל, החלה להישמע ביקורת סמויה גם מחוגי הרבנות הראשית עצמה. כך, לדוגמה, התראינו בכירים ברבנות הראשית לעיתון ידיעות אחרונות בראשית 2006 בטענה כי "אין לנו פיקוח על הגיורים בצה"ל. הגיורים קלים מידי – ולא נוכל להכיר במתגיירי הצבא כיהודים". בתגובה מסר הרב עמאר, הרב הראשי, כי:

מי שאחראי על הגיורים בצה"ל זה הרב הצבאי הראשי. כל אדם שמגיע לרבנות כדי להירשם לנישואים נרשם לפי ההליכים המקובלים...אני מתכוון לבדוק את התכנים של קורס הגיור בצבא ולבדוק את אורח החיים היהודי של הגר. נפעל יותר חזק וביתר הקפדה.⁷⁹

דברים אלו חשפו את העובדה כי מעורבות הרבנים הראשיים, שהינה נמוכה יחסית גם בתחום האזרחי, הייתה נמוכה אף יותר במסלול הגיור הצבאי. מסלול הגיור הצבאי נעשה הרחק מעיני הרבנות הראשית שמיעטה להתערב בנושא. אט אט תורגמו קריאות אלו למעשים. יותר ויותר רבניות מקומיות סירבו להכיר במתגיירי הצבא ולא היו מוכנות לרשום אותם לנישואין. רשמי נישואין אלו סירבו אמנם להכיר בכל תעודות ההמרה שהונפקו על ידי מערך הגיור הממלכתי, אולם המקרים השכיחים היו של חיילים משוחררים שהתגיירו בצה"ל. התופעה שהלכה והתרחבה הגיעה לשיאה בשנת 2008 כאשר בית הדין הרבני הגדול פסק כי אין להכיר בכל הגיורים שנעשו במסגרת הממלכתית כיוון שהללו נעשו שלא כהלכה ובניגוד להוראתם של גדולי התורה החרדים.⁸⁰ הרוח שנשבה מבית הדין הרבני הגדול, מוסד ממלכתי רשמי של מדינת ישראל, הופנמה היטב ברבנויות המקומיות והללו הרחיבו את אי הכרתן בגיורים הממלכתיים בכלל ובגיורי צה"ל בפרט.⁸¹

78 'הרב ישראל וייס: הגיור שלנו קיבל את ברכתם של גדולי ישראל', בקהילה, ט"ז אלול תשס"ד, עמ' 8-9. מצוטט מתוך קמפינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 122.

79 חיים לוינסון, 'גיור כהלכה?', ידיעות אחרונות, 5/1/2006.

80 ערעור (בית הדין הרבני הגדול), תיק מס' 5489-64-1, 10/02/08.

81 ראה לדוגמה: ניסן שטראוכלר, 'מתנת חתונה מהרבנות: ביטול הנישואין', ידיעות

ההתנגדות החרדית הפכה למסע דה-לגיטימציה של כלל הגיורים בישראל. מצב זה היה אחד הביטויים המובהקים של ההשתלטות הזוחלת של הגישה החרדית על מוסדות הרבנות הממלכתיים. רשמי הנישואין, חלק מהממסד הרבני הממלכתי, הממומן בכספי המדינה ומעוגן בחוקיה, לא הכירו בגיורי הרבנות. מצב זה הגיע לשיאו בקיץ 2010, כאשר התברר שהרב הראשי לישראל, הרב שלמה עמאר, אינו ממנהל לעמוד מאחורי הגיור הצבאי.

5.3 קיץ 2010: סערת הגיור הצבאי והערעור על כשרות הגיור הצבאי

סערת הגיור הצבאי ב-2010 הייתה דומה במאפייניה לפרשת זיידמן שאירעה ארבעים שנה קודם לכן. הרקע לשתיהן היה הצעות לתיקון החוק שישלול את ההכרה בגיורים שאינם אורתודוקסיים, דבר שעורר את חמת יהודי ארצות הברית. בנוסף, שתיהן החלו סביב הדיון אודות הסמכות הפורמלית של הגיור בצה"ל וגלשו במהירות לדיון מהותי אודות כשרות הגיור. אולם בניגוד לפרשת זיידמן, בה הרב הצבאי הראשי, הרב גורן, טרח לסגור את הפרצה המנהלית במהירות, הרי בקיץ 2010, העדר הכרעה בעניין המנהלי הביא למשבר מתמשך בעצם הלגיטימיות הדתית של גיורים אלו.

משבר 2010 פרץ בעקבות עתירה לבית המשפט העליון בנוגע לסירוב לרשום מתגיירים לנישואין ברבנות, רובם חיילים משוחררים.⁸² תוך כדי הדיון

אחרונות, 29/7/2009; גרעון מרון ועודד שלום, 'מצדי שהאחבה שלנו תפיל את הממשלה', ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, 17/12/2010.

82 מכון עתים נ' הרבנות הראשית לישראל, בג"צ 2532/10.

אגב, מספר חודשים לאחר סיום משבר הגיור הצבאי הסכימו הצדדים בעתירה למצוא פיתרון עוקף לבעיית הרישום. על פי המתווה נקבע שדרך הטיפול בבקשת רישום נישואין של מתגיירים תשווה לאופן שבו "מטפלים בכל בקשה אחרת לרישום נישואין המוגשת למועצה הדתית". קרי, במידה והרב רושם הנישואין מסרב לרישום לנישואין את הגר, המועצה הדתית תעביר את הטיפול לאחד מארבעה רבנים שמונו במיוחד לצורך העניין. לאחר אישורם, תנפיק המועצה הדתית המקורית את תעודת הנישואין הנדרשת. משמעות הדברים היא שהמתגייר לא יאלץ לפנות בעצמו לרשם נישואין אחר והאחריות על ביצוע מלא של רישום המתגיירים יהיה בידי הרבנות וזרועותיה (המשרד לשירות דת, המנהל הכללי, הגידון: נוהל רישום נישואין עבור רושמי נישואין המסרבים לרישום לנישואין בני זוג שעברו גיור ממלכתי המוכר ע"י הרבנות הראשית לישראל, (25/7/2011).

בבית המשפט הודיעה עו"ד יוכי גנסין נציגת פרקליטות המדינה כי "קיים ספק חוקי בכלל הגיורים הנערכים בצה"ל".⁸³ בדיון חירום שנערך בוועדה לביקורת המדינה הסבירה הפרקליטה שמדובר בחוסר הבנה "ולא הוטל שום ספק לא בכשרות הגיורים בצה"ל, לא בתוקף הגיורים בצה"ל, לא הוטל שום ספק. אני אומרת את הדברים בצורה חד-משמעית, וכך גם אמרתי בהודעה לתקשורת".⁸⁴ אולם דבריה חשפו את העובדה כי אכן ישנה בעיה "פרוצדורלית", כלשונה, בגיור הצבאי:

מעריך הגיור הממלכתי הוקם בעקבות החלטת ממשלה ב-1998.⁸⁵ במסגרת מערך הגיור הממלכתי הוקמו כמה וכמה הרכבים של בתי דין... הדיינים הללו, שפועלים במערך הגיור הממלכתי, פועלים לפי כללי הדיון בבקשות לגיור, שקבע אותם הרב הראשי לישראל, הראשון לציון, הרב שלמה עמאר, באישור היועץ המשפטי לממשלה. הכללים הללו פורסמו ברשומות... לצד המערך הזה הוקם מערך גיור בצה"ל.

בתשובה לשאלה "על ידי מי הוקם מערך הגיור בצה"ל", אמרה גנסין:

איני יודעת. אני מניחה שהוקם בצה"ל, אולי על ידי הרב הראשי לצה"ל. אלה בדיוק ההיבטים שזימנו לקראת הדיון בעתירה, זימנו את צה"ל לישיבה אצל המשנה ליועץ המשפטי לממשלה כדי לשאול באשר להיבטים המשפטיים של הקמת מערך הגיור בצה"ל, לא להיבטים ההלכתיים.

התברר אפוא שישנן מספר בעיות מנהלתיות הנוגעות לזיקת הרב הראשי לגיור הצבאי.⁸⁶ בניגוד לפקודת ההמרה ולתקנות הגיור המחייבות כי הרב הראשי

83 יאיר אטינגר, 'הפרקליטות לבג"ץ: הגיורים שנעשים בצה"ל מוטלים בספק', הארץ, 6/9/2010.

84 הכנסת, הוועדה לענייני ביקורת המדינה, 13/9/10.

85 זוהי כמובן טעות. מערך הגיור הממלכתי הוקם בשנת 1995, ביוזמת הרב הראשי בקשי-דורון, וזאת לפני החלטת הממשלה בעניין המלצות ועדת נאמן בשנת 1998.

86 דבריה של גנסין חשפו את העובדה המשפטית כי הבסיס החוקי שעל בסיסו פועל מערך הגיור השתנה בעשור האחרון לאור פסיקות בג"ץ בנושא. בתחילה קבע בג"ץ (בג"צ 1031/93, פסרו (גולדשטיין) ואח' נ' שר-הפנים ואח', (1993)) כי פקודת ההמרה רלוונטית אך ורק לענייני המעמד האישי. לאחר מכן הורה בג"ץ כי הסמכות החוקית של

(באמצעות נציגו) יאשר בכל תיק "כי הושלמו כל ההליכים", הרי בבתי הדין הצבאיים התיקים אינם מועברים לאישור נציג הרב הראשי. בנוסף, הרבנים הצבאיים המגיירים בצה"ל לא מונו על ידי הרב הראשי.⁸⁷

היו אלו פגמים דומים לאלו שעליהם הצביע בית הדין הרבני העליון בפרשת זיידמן. קרי, בתי הדין בצבא אינם פועלים בהתאם לתקנות הגיור הפורמליות. כאז כן עתה פגמים אלו העידו כי הגיור הצבאי אינו פועל בשיתוף פעולה הדוק עם הרבנות וזו מצדה אינה מתעניינת בנושא.

כזכור, את משבר הגיור של 1970 פתר הרב גורן במהירות. הוא פנה לרב עובדיה יוסף, והלה אשרר את הגיור מחדש בתוקף סמכותו כאב בית הדין בתל אביב. בדומה, גם הפעם הפיתרון היה פשוט: הרב הראשי היה צריך להודיע כי הגיורים הצבאיים מוכרים על ידו. הכרזה זו הייתה מאשרת את כל הגיורים הצבאיים רטרואקטיבית. לאחר מכן עליו היה למנות נציג מטעמו לאשר את התעודות ואף להסמיק בצורה מפורשת את דייני הגיור הצבאיים. זהו גם הפיתרון שיושם בסופו של דבר, אולם רק לאחר מספר חודשים ולא מיד עם חשיפת פגמים אלו.

אמנם בתחילה הוציא הרב עמאר הודעה לפיה ניתן להבין כי הוא מכשיר את גיורי הצבא:

לאורך שנים רבות פעלו הרבנים הצבאיים הראשיים לגיורם של חיילי צבא ההגנה לישראל בבתי הדין לגיור שבצבא ההגנה

בתי הדין לגיור מבוססת על החלטת הממשלה (סמכות שיווית) שאימצה את המלצות ועדת נאמן והסמיכה את הרב הראשי להקים מערך גיור ממלכתי ולקבוע את תקנות הגיור ("לעניין הבסיס החוקי להקמת מערך הגיור נטען בפנינו כי הוא מעוגן בסעיף 32 לחוק-יסוד: הממשלה". בג"צ 2597/99, תא"ס וודריגו-טושביים נ' שר הפנים ואח'. פ"ד נח(5), 412).

87 במסמך שפרסם הרב ישראל רוזן, ממקימי מערך הגיור האזרחי, עולה כי גם במערך האזרחי לא מתקיימים כל כללי הגיור. ראשית, רוב דייני הגיור האזרחי בבתי הדין המיוחדים לגיור לא קיבלו מינוי רשמי מהרב הראשי. בהיותו ראש מינהל הגיור בשנות התשעים, קיבל הרב רוזן את אישורם של הרבנים הראשים למנות דייני גיור אך הללו לא קיבלו הסמכה מפורשת לכהונה זו. שנית, "גם בבתי הדין האזרחיים (האזויים, ולא המיוחדים לגיור – נ.פ) התיקים אינם מועברים לאישור הרב הראשי כמתחייב מהתקנות" (מכתב הרב ישראל רוזן, חירות – המרכז לקידום הגיור ליד מכון צומת, ליפעת ארליך מעיתון מקור ראשון, 20/9/10).

לישראל. הרבנים הצבאיים הראשיים פעלו בשיתוף פעולה מלא עם הרבנים הראשיים לישראל בכל ענייני הדת והמדינה. חיילים אשר התגיירו בבתי הדין לגיור כאמור, אף נישאו כדת משה וישראל במשך שנים רבות על ידי רשמי הנישואין, כדת וכדין.⁸⁸

ברם הייתה זו הודעה מעורפלת שלא קבעה חד משמעית כי הגיורים הצבאיים מאושרים על ידי הרבנות הראשית. אישור זה, הודיע הרב הראשי, יינתן רק לאחר שוועדת בדיקה מיוחדת תבדוק את כשרות הגיורים ותגיש את המלצותיה תוך מספר חודשים. אולם המצב הסתבך כאשר תוך ימים ספורים התפטרו חברי הוועדה.⁸⁹

לא במפתיע התחוור כי מאחורי הקלעים של התנהלות זו עמדה מערכת לחצים מורכבת:

החרדים הליטאים, שהתנגדו כאמור לגיור הצבאי מראשיתו, צהלו לאור הבקיעים שהתגלו בכשרות הפורמלית של הגיור הצבאי. הללו החלו להפעיל מסע ציבורי חריף כנגד הרב הראשי בדרישה שלא יאשר את הגיורים. אל האשכנזים הליטאים הצטרפה גם העדה החרדית בירושלים שהודיעה על כוונתה לפתוח בצעדי מחאה נגד הרב הראשי. מנהיגי העדה החרדית הודיעו כי מדובר באירוע קריטי הדורש פעילות יוצאת דופן. למחאות הרשמיות נוספו גם פשקווילים שנתלו בריכוזים חרדיים ובהם נכתב, בין השאר, כי "הרב עמאר כופר וצבוע", וכן כי הכשרת הגיור הצבאי משמעה "לקחת גויים ולהצהיר עליהם שהם יהודים".⁹⁰

הרב הראשי, שנרתע ככל הנראה מעוצמת הביקורת החרדית, ביקש לנצל את המשבר על מנת לחזק, בהקשר אחר, את מעמדה של הרבנות. הדרך לכך

88 יהונתן ליס ויאיר אטינגר, 'הרב שלמה עמאר: חיילים שהתגיירו נישאו כדת משה וישראל', הארץ, 16/9/2010.

89 יאיר אטינגר, 'הרבנות הראשית החליטה שלא להחליט בנושא הגיור', הארץ, 21.10.10; קובי נחשוני, 'פרשן 3 מ-5 חברי ועדת בדיקת הגיורים בצה"ל', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3975509,00.html>, 26/10/10.

90 יחיאל סבר, 'רבנים ודיינים במחאה חריפה נוכח הצהרת הרה"ר הספרדי המכשירה את אלפי "גיורי" הצבא הפסולים', יתד נאמן, 29/9/10; מוטי לוי, 'העדה החרדית תאבק בהכרה בגיורי צה"ל', <http://news.walla.co.il/?w=/90/1737857>, 30/9/10; קובי נחשוני, 'מתנגדי הגיור הצבאי: הרב עמאר כופר וצבוע', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4008812,00.html>, 4/1/2011.

עברה באמצעות קידום הצעת חוק בנושא גיור של ח"כ דוד רותם ממפלגת ישראל ביתנו שהפכה את קידום הגיור למוקד פעילות מרכזי. הצעת רותם, שהרב הראשי היה שותף בהכנתה, אמורה הייתה להעניק לרבנות הראשית מעמד חוקי בגיור, דבר שהיה עתיד לסלול את הדרך לפסילת גיורים שאינם אורתודוקסיים ובמקביל להקל על הליכי הגיור האורתודוקסי בישראל. הממסד הרפורמי והקונסרבטיבי בארצות הברית ותומכיהם בישראל הטילו וטו על הצעה זו. ברם נראה היה כי הרב עמאר ניסה להשתמש במשבר הגיור הצבאי כמנוף לחץ לקידום הצעת החוק. מקורבי הרב התבטאו בשמו כי "הוא מאוד כועס. הוא דיבר בנחרצות, בחוסר שביעות רצון. הוא לא מוכן לעשות שום דבר כל זמן שחוק הגיור לא עובר".⁹¹

התמהמהותו של הרב הראשי הובילה להצעת חוק נוספת של מפלגת ישראל ביתנו, לפיה הגיור הצבאי ינותק מהרבנות. הוצע כי הרב הצבאי יוסמך, במקביל לרבנות, להנפיק תעודות המרה שתחייבנה את כל רשויות המדינה.⁹² ההצעה, שנדחתה אף על ידי הרב הצבאי עצמו בטענה שמסלול גיור נפרד לחיילים יהפוך את גיורם ל"סוג ב'", עברה בוועדת שרים לענייני חקיקה ובקריאה טרומית בכנסת.⁹³

מעתה ואילך הפך הגיור הצבאי למרכזו של מאבק פוליטי בין ישראל ביתנו, שהובילה את החוק, לבין ש"ס שהתנגדה לו נחרצות, מתוך מחויבותה להגן על כבודו של הרב הראשי הספרדי. מאבק זה, שהתגלגל עד למשבר קואליציוני של ממש, הסתיים רק כאשר מינה הרב הראשי ועדת בדיקה נוספת. ועדה זו הגישה את המלצותיה לרב עובדיה יוסף (ולא לרב הראשי עמאר!) לאחר מספר חודשים והלה אישר את הגיור הצבאי:

בשבטי ישראל אודיע נאמנה, כי לפי מה שידוע לי על תהליך הגיור בצה"ל, על המורים המלמדים, על הדיינים, ועל כל

91 יאיר אטינגר, 'הרבנות הראשית החליטה שלא להחליט בנושא הגיור', הארץ, 21/10/10.

92 הכנסת השמונה-עשרה, הצעת חוק הגיור הצבאי, התשע"א-2010, הצעת חוק של חברי הכנסת דוד רותם ורוברט אילטוב, פ/2684/18.

93 קובי נחשוני, 'ש"ס לנתניהו: גיור צבאי נוגד ההסכם הקואליציוני', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3992517,00.html>, 1.12.10; יהונתן ליס, 'חוק הגיור אושר טרומית בכנסת', הארץ, 15/12.10; קובי נחשוני, 'הרבצ"ר מפתיע: "אין צורך בחוק הגיור הצבאי"', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3999625,00.html>, 15/12/10.

העוסקים במלאכת הקודש בזה, ולאחר ששמעתי גם את דברי חברי הוועדה הרבנים הגאונים שליט"א, אשר הוקמה לבקשתי, ואשר המליצו על צעדים טובים לשיפור ולהידור, הגעתי למסקנה שעל פי ההלכה, גיורי צה"ל תקפים ע"פ תורתנו הקדושה. ויש ליישם את ההמלצות הישירות של הרבנים חברי הוועדה שליט"א... בהזדמנות זו אני מברך מקרב לב את ידידנו הנעלה, הרב הראשי לצה"ל, הרב הגאון רפאל פרץ שליט"א שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה לאורך שנים ושנות חיים.⁹⁴

רק לאחר אישורו של הרב עובדיה יוסף הכשיר גם הרב עמאר את הגיורים. אך בכך לא הסתיימה הפרשה שהפכה למוקד עימות סוער בתוך החברה החרדית. המחנה הספרדי תמך ברב עובדיה, ואילו הרבנים האשכנזים יצאו כנגדו. לאחר המשך המהלומות המילוליות, הפשקווילים החריפים והאיום בהפגנה המונית מול ביתו של הרב עובדיה יוסף, הגיעו הצדדים למעין פשרה. הרב עובדיה נסוג במעט מהכשרתו הגורפת את הגיור הצבאי (אם כי תומכיו טענו כמובן שאין בכך נסיגה אלא הבהרה). בשלב זה, השני, הוא קבע כי:

אם יבוא לידינו כעת גיור בצה"ל שיוכחו שהייתה אומדנא דמוכח שהייתה קבלת מצוות במרמה, על דעת שלא לקבלה אלא רק מן השפה ולחוץ, שנבטל את אישור הגיור ולא יורשו לבוא בקהל אלא בגיורת אמיתית על פי ההלכה, וכלל זה גם על הגיורים שנעשו בצה"ל עד היום.⁹⁵

גם במקרה זה התברר כי מאחורי הקלעים עמדו לא רק שיקולי יוקרה והחשש מחילול השם, אלא גם בחישות פוליטיות ואיומים הדדיים, ובכלל זה אף איומים לפגוע בכשרויות העדה החרדית.⁹⁶ אולם בסופו של דבר הביאה

94 יוני גבאי, 'הגר"ע יוסף הכריע: גיורי צה"ל כשרים על פי ההלכה', <http://www.kikarhashabat.co.il/הרב-עובדיה-הכשיר-את-הגיור-הצבאי.14/1/11.html>.

95 חיים שקדי, "מסמך ההבהרות" של הגר"ע נחשף: כך בוטלה הפגנת הענק', <http://www.kikarhashabat.co.il/גיורי-צהל-28.04.11.17.html>.

96 קובי נחשוני, 'פשרה חרדית: גר צה"ל שרימה – אינו יהודי', <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4031228,00.html>, 20/2/11; שרי רוט, 'אז למי מגיע הקרדיט? זה מה שקרה מאחורי הקלעים של ביטול העצרת', <http://www.bhol.co.il/Article.aspx?id=24879>, 22/2/2011.

הפשרה להשקטת המאבק הפנים-חרדי ואף להרגעת המתחים בקואליציה.⁹⁷ סערת הגיור הצבאי הסתיימה אפוא ללא הכרעה ברורה. תומכי הגיור רשמו לעצמם ניצחון בכך שהגיור הצבאי המשיך להתקיים, אולם התברר שהפרשה בכללותה השפיעה על צמצום מספר המתגיירים בצה"ל.

5.4 הגיור בצה"ל לאחר סערת אירועי 2010

כבר בדיון בכנסת שנערך מספר חודשים לאחר סיום המשבר הודיעו נציגי הצבא כי חלה ירידה במספר הנרשמים לקורסי הגיור הצבאיים.⁹⁸ ואכן נתוני הרישום המפורטים להלן מעלים כי עד המשבר היתה עלייה עקבית במספר הלומדים, אולם ממנו והלאה ישנה ירידה מתמשכת:

2001-2007	כ-8,450 חיילים
2008	כ-2,910 חיילים
2009	כ-2,920 חיילים
2010	כ-3,510 חיילים
2011	כ-3,200 חיילים
2012	כ-2,660 חיילים

סביר להניח שהירידה הדרמטית במספר הלומדים מהווה גם הסבר לירידה במספר המתגיירים בצה"ל. כפי שעולה מהנתונים שצויינו לעיל, בשנת 2010 התגיירו בצה"ל 824 חיילים, בשנת 2011 התגיירו 811 ובשנת 2012 התגיירו 693. משיחות עם גורמים במערכת הגיור הצבאית עולה שלאחר המשבר החמירה הרבנות הצבאית את מדיניותה. הרבנות הראשית והצבאית דרשה לשנות חלק ממדיניות הגיור. מסלול הלימוד הוארך, נקבעו פגישות נוספות בין הדיינים לתלמידים⁹⁹ ודיינים חדשים, ככל הנראה בעלי גישה מחמירה יותר, נכנסו למערכת. במבחן התוצאה, כפי שמלמדים הנתונים, שינויים אלו הובילו לירידה משמעותית במספר התלמידים.

97 נדב פרי, 'ליברמן הקפיא את חוק הגיור הצבאי שאיים לפרק את הקואליציה', <http://news.nana10.co.il/Article/?ArticleID=786492>, 9/3/11.

98 הכנסת, ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות, 31/5/2011.

99 עם סיום קורס הגיור כל התלמידים נפגשים עם בית הדין, אולם רובם המכריע אינו עובר בפגישה זו והם מועברים לפגישה נוספת.

סיכום: גיור וצבא – הילכו שניהם יחדיו?

פרשת הגיור האחרונה חשפה את מורכבות מערכת הגיור הצבאית והאופן שבו היא מנוהלת בישראל. להלן מספר תובנות מרכזיות:

1. תרומתם של אישים שאינם בראש מקבלי ההחלטות לפיתוח הגיור הצבאי – למספר אישים בודדים ישנה תרומה מכרעת להתפתחותו של הגיור הצבאי. הרב גורן בשנות השישים ואלעזר שטרן בשנות האלפיים מהווים דוגמאות אולטימטיביות לכך. אישים אלו ראו מחובתם האישית לפעול להרחבת הגיור הצבאי ואין ספק כי ללא פעילותם האישית מערכת הגיור הצבאית לא הייתה מתקיימת באופן המוכר לנו, אם בכלל. לרשימה זו יש לצרף גם את הרב וייס, שנרתם בסופו של דבר למהלך והוביל אחריו את הרבנות הצבאית כולה. ראוי גם להזכיר את ראש הממשלה שרון שדחף את הרבנות הצבאית לכך מתוך ראייה שהגיור הינו "משימה לאומית". שם נוסף שחוזר בעתות משבר הוא כמובן הרב עובדיה יוסף אשר הכשיר את גיורה של זיידמן בתחילת שנות השבעים ואת גיורי הצבא בשנת 2010. ללא שיתוף הפעולה של הרב יוסף, אשר בשתי הפעמים לא כיהן כרב ראשי אלא כרב עיר (בשנות השבעים) וכרב בעל סמכות מיוחדת (בשנות האלפיים), לא היה ניתן להכשיר את הגיורים. פועלם של אישים אלו מלמד על כוחם של יחידים, אשר אינם משמשים דווקא בתפקידי הרבנות הבכירים ביותר. המעוניינים בקידום הגיור הצבאי, כמו גם זה האזרחי, יכולים להסיק מכך שאין להישען דווקא על נושאי התפקיד הישירים הממונים על הגיור, קרי הרבנות הצבאית והרבנות הראשית. לחץ פוליטי (כדוגמת אריאל שרון) או קביעת עובדות בשטח (כדוגמת אלעזר שטרן) יכולים לשנות את התמונה.

2. תמיכה חילונית ומחלוקת דתית ביחס לגיור הצבאי – באופן פרדוקסלי התברר כי לגיור האורתודוקסי בצה"ל יש יותר תומכים במחנה החילוני מזה הדתי. המהלכים שנסקרו במחקר זה חשפו את העובדה שרוב רובה של המערכת הפוליטית ודעת הקהל, ובכלל זה אנשים שאינם שומרי מצוות, תומכים באופן גורף בקידום הגיור הצבאי. קולות ההתנגדות החילונית-ליברלית נבלעו בקולות התמיכה החד-משמעית לה זכה מסלול ייחודי זה. בניגוד לכך, המחנה הדתי נחלק בין תומכים ומתנגדים, בין ציונים-דתיים לחרדים ובין אשכנזים לספרדים אשר מתכתשים ביניהם ביחס למידת הלגיטימיות של גיורי צה"ל. הגיור בצבא נישא אפוא על כתפי חלק מהציונות הדתית ועל כתפי רוב המחנה החילוני.

3. ההתייחסות הצבאית לגיור – המוטיבציה להקמת מסלול הגיור הצבאי נבעה מתפיסה רחבה של תפקידי הצבא והרבנות הצבאית, לפיה צה"ל אחראי לספק את מכלול הצרכים של חייליו ובכלל זה צרכים שאינם קשורים בהכרח לתפקידי לחימה ובהם "שירותי גיור". בתחילה היה זה הרב גורן, הרב הראשי לצה"ל, אשר ייסד את מערך הגיור. לימים, היה זה מפקד חיל חינוך אלעזר שטרן, שיוזם את הרחבת פעילויות הגיור הצבאיות בתמיכת הקצונה הבכירה וראשי הממשל בישראל. הרבנות הצבאית מצדה היססה לשתף פעולה עם מגמה זו. קשה לנבא בוודאות מה היה עושה הרב גורן בסיטואציה זו, אולם נדמה כי לא תהיה זו טעות לומר שלא זו בלבד שהוא היה מגיב בחיוב ליוזמה זו אלא שסביר להניח שהיה מקדם אותה בעצמו. בנוסף, הרב גורן הסתמך על גישה הלכתית עצמאית שפיתח בענייני הגיור. לעומתו, הרבנים הצבאיים בשנות האלפיים לא ניסו להתמודד עם הנושא בהיבט ההלכתי. מבחינה זו תולדות הגיור הצבאי משקפים את תהליך היחלשותה של הרבנות הצבאית כפוסקת הלכה עצמאית, לכל הפחות בענייני גיור, ואת הזדקקותה ללחצים מבחוץ על מנת לקדם פעילות זו.

4. מסלולים עוקפי רבנות ראשית מצליחים להגדיל את מספר המתגיירים – מערכת הגיור הצבאית פועלת כמסלול "עוקף רבנות ראשית". המערכת הוקמה מלכתחילה מחוץ לרבנות הראשית בראשית שנות המדינה, בין השאר מתוך תפיסה שיש ליצור גיור מקל, לפחות יותר ממה שמציעה המערכת האזרחית. בשנות האלפיים פעלה מערכת הגיור הצבאית על בסיס עקרונות זהים: בשל העובדה שהמערכת הממלכתית לא ענתה על הציפיות שנתלו בה, הורחבה מערכת הגיור הצבאית כדי לתת מענה רחב לעשרות אלפי חיילים לא יהודים. מי שמעוניין לקדם את הגיור צריך לחפש דרכים עוקפות נוספות, כיוון שהם מתבררים ככלים אפקטיביים להגדלת מספר המתגיירים.

5. לחץ פוליטי עוזר לקדם את הגיור – מתברר כי הלחץ הפוליטי הוא המניע העיקרי לקידום הגיור, במיוחד כאשר הרבנות עצמה מהססת בעניין. בשנות השבעים היה זה החשש מהתמוטטות הקואליציה שהוביל ללחצים על הרב גורן. בשנות האלפיים הלחץ הפוליטי הוביל להקמת מערך הגיור הצבאי ולפיתרון של משבר הגיור הצבאי. יתכן שלחץ פוליטי יכול לאפשר את הקמתם של מסלולי גיור נוספים מחוץ לצבא, במיוחד אם הרבנות יכולה להציג את עצמה כמרוחקת מהם.

6. הרבנות הראשית והגיור הצבאי: עצימת עיניים המובילה למשבר – הרבנות הראשית לא היתה שותפה אקטיבית בגיור הצבאי. נדמה כי לרבנות הראשית נוח היה לעצום את עיניה מהמסלול שמפחית את הלחץ הציבורי ממנה אך אינו מזוהה עמה. דפוס זה בא לידי ביטוי בפרשת זיידמן, כאשר בסופה בירכו הרבנים הראשיים את הרב גורן על הפעלת "האופציה הצבאית" שפתרה את המשבר, אך הם לא הקימו בעצמם בית דין פרטי על מנת לגייר את הגברת זיידמן. עיקרון זה חל גם על הגיור בשנות האלפיים. הרבנות הראשית היתה מודעת למערכת הגיור הצבאית ואף אישרה ככל הנראה את המבנה הכללי שלה. מנגד, היא שמרה על ריחוק. היא לא התערבה במינויים, בתכנים ואף לא הסדירה את המעמד הפורמלי של הגיור הצבאי. בשני המקרים מתברר כי הניסיון להעלים עין מקיומו של מסלול "עוקף הרבנות" חוזר בסופו של דבר לפתחה והיא נאלצת להתמודד עם המשבר.

לסיום: מה צופן עתיד הגיור הצבאי?

ההיסטוריה מלמדת כי הגיור בצה"ל משגשג כל עוד הוא נעשה בהתערבות מינימלית של הרבנות, אם כי מצד שני אין מנוס מהתערבותה בסופו של דבר. מבחינת תומכי הגיור, ההתערבות הרצויה היא מהירה וחד פעמית, כפי שנעשה ב-1970. זאת לעומת העדר הכרעה מתמשך, כפי שארע בשנת 2010. כניסתה המחודשת של הרבנות הראשית לענייני הגיור בעקבות משבר 2010 הביאה אמנם להכשר הנדרש אך גם הגבירה את עוצמת הלחצים של אלו המבקשים לצמצם ואף לסגור את הגיור בצה"ל.

ההבדלים בין שנות השבעים לשנות האלפיים נובעים כמובן מכך שבשנות האלפיים מדובר על מאות ואלפי מתגיירים, עובדה שמעצימה את מידת המעורבות של כל הצדדים בנושא. ברם מעבר לכך מדובר גם בהבדל בין רבנים המצהירים על מחויבותם הבלתי מתפשרת לקידום הגיור לבין רבנים בעלי גישה מהססת יותר. זאת בנוסף לעוצמתו של מחנה המתנגדים לגיור שהלך וגדל. בהנחה שהכוחות הפועלים לא ישתנו, משמעות הדברים שהליכי הגיור בצה"ל לא יהיו קלים יותר ויש סיכוי לא מבוטל לפרוץ משבר נוסף.

משבר הגיור החמור בקיץ 2010 הוכיח גם כי אין בכוחם של מתנגדי הגיור להביא לסגירת הגיור בצה"ל. גם אם נגרמה נסיגה במספר הלומדים והמתגיירים, הרי המסלול עבר את נקודת האל-חזור. הוא הפך לחלק אינטגרלי

ממערכת הגיור בישראל והמערכת הפוליטית אינה מוכנה לתת את ידה להפסקתו. השאלה המשמעותית היא עד כמה מעוניינת המערכת הפוליטית והציבורית להתערב בנושא שלא בעיתות משבר ולהתניע אותו מחדש. ואכן ראוי לשים לב שפוטנציאל הגיור בצבא טרם מוצה. העובדה כי למעלה ממחצית מאלו שמתחילים בתהליך אינם מסיימים אותו, מלמדת כי יש מקום לדרכים יצירתיות חדשות לטובת קידום הגיור בצה"ל, זאת בנוסף להחזרת הגידול במספר המתגיירים שאפיינה את מערך הגיור הצבאי עד 2010. מאמר זה מצביע על כך שההצלחה או הנסיגה של הגיור בצבא נובעים בראש ובראשונה מנחישות תומכי הגיור ומתנגדיו במערכת הפוליטית והרבנית. העתיד צפוי לחשוף איזו צד יהיה נחרץ יותר לקדם את עמדותיו, דבר שיעצב את אופיו של הגיור בצה"ל בשנים הבאות.

הרבנות הצבאית בהנהגתו של הרב מרדכי פירון 1971-1977

אהרון (רוני) קמפינסקי

מבוא

הרב מרדכי פירון כיהן כרב הראשי לצה"ל במשך כשש שנים, בין השנים 1971-1977. תקופת כהונה זו נחשבה בעבר כקצרה, בהשוואה לקודמו בתפקיד, הרב שלמה גורן, ובהשוואה למחליפו, הרב גד נבון. שניהם כיהנו במשך כ-23 שנה, כמעט פי ארבעה מהרב פירון.¹ לאור זאת, על פניו נראה כי החותם שהותיר הרב פירון על הרבנות הצבאית משמעותי פחות מהרבצ"רים האחרים, ואולם במאמר זה ניוכח כי ההפך הוא הנכון. דווקא תקופת כהונתו של הרב פירון הייתה משמעותית ביותר בדרכה של הרבנות הצבאית, ותרומתו של הרב פירון נותנת את אותותיה עד ימינו אנו. במוקד המאמר יוצגו שלושה תחומים בעבודת הרבנות הצבאית, שעוצבו בתקופתו של הרב פירון כרבצ"ר. הראשון שבהם הוא הרחבת מאגר הרבנים הצבאיים, שהחלה בפתיחת הקורס הראשון להכשרתם בשנת 1972, על פי הנחיית הרב פירון בראשית כהונתו. כיוצא מכך הוא התחום השני: חיזוק המסרים החינוכיים בצה"ל על ידי הרחבת פעילותה של המדרשה התורנית ועיצוב תפקיד הרב הצבאי ביחידה. התחום השלישי הוא העיסוק ההלכתי בזיהוי החללים, שזכה לעליית מדרגה דרסטית מאז מלחמת יום הכיפורים ב-1973. שלושת התחומים הללו, שנוסדו בתקופת הרב פירון, ממשיכים ביתר שאת גם בעידן הנוכחי ברבנות הצבאית, ובכך באה לידי ביטוי תרומתו הייחודית של הרב פירון. את המאמר אפתח בסקירה היסטורית של הרבנות הצבאית, ולאחר מכן

1 הרב וייס כיהן גם הוא שש שנים, והרב רונצקי ארבע שנים בלבד.

אתמקד בשלושת התחומים שצוינו לעיל. בסיום המאמר אדון בהשלכות הרלוונטיות לתקופה הנוכחית ברבנות הצבאית, וכן אסכם את אופי מנהיגותו של הרב פירון.

הרבנות הצבאית – רקע היסטורי

הרבנות הצבאית נוסדה סמוך להקמת המדינה והקמת צה"ל ב-1948, במקביל ל"שירות הדתי" בראשותו של סא"ל נתן גרדי – המסגרת הראשונה עליה הוטלה המשימה להסדיר את שירותי הדת בצבא החדש ההולך ומוקם. ואולם הצורך במסגרת שתסדיר את ענייני הדת בצבא לא נולד רק בהגנה ובפלמ"ח; שורשיו נטועים עוד ביחידות העבריות בצבא הבריטי בתקופת מלחמות העולם.² באותה תקופה קמה רבנות צבאית שתפקידה היה לספק שירותי דת לחיילים היהודים ששירתו באותן יחידות, כמו גם מתן סעד דתי ללוחמים. מבחינות רבות, רבנות צבאית זו היוותה את התשתית לרבנות הצבאית בצה"ל, למרות הבדלים מהותיים בין קיומה של רבנות מסוג זה בצבא לא-יהודי לקיומה בצבא יהודי.³

השירות הדתי והרבנות הצבאית הוקמו על מנת להתמודד עם הקשיים הרבים שנוצרו לחיילים הדתיים במסגרות הצבאיות, כגון: בעיות קשות בכשרות המטבחים, חילולי שבת ואווירה חילונית הרחוקה ממסורת. קשיים אלו ביטאו את הדילמה המורכבת שבין השירות הצבאי לבין המחויבות הדתית, והרצון לשמור עליה גם במסגרות הצבאיות השונות.⁴ אחת הדרכים לפתור את בעיית הסדרת הדת בצה"ל הייתה הקמתן של

2 על כך ראה בהרחבה: Shlomit Keren, Michael Keren, 'Chaplain with a Star of David: Reverend Leib Isaac Falk and the Jewish Legions', Israel Affairs (Vol 14, No 2), April 2008, pp. 184-201. (דב קנוהל (עורך), בהתנדב עם – מתנדבים דתיים במלחמת העולם השנייה, תל אביב תשמ"ט; אפרים אלימלך אורבך, רשימות בימי מלחמה, תל אביב תשס"ח (אורבך שימש כרב צבאי בצבא הבריטי).

3 על הבדלים אלו עמדתי בעבודת הדוקטורט: אהרון קמפינסקי, דת, צבא וחברה בישראל: תמורות בעיצובה ובדרכה של הרבנות הצבאית, עבודת לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז, עמ' 32-37.

4 נתן גרדי, פרקי חיים של חלוץ דתי, תל אביב תשל"ג; שלומית קרן, דת וצבא במלחמת העצמאות, מלחמה בת שישים – שיחות, מחקרים ומקורות על מלחמת העצמאות, תל אביב תשס"ח, עמ' 230-241.

יחידות נפרדות לחיילים דתיים. בחיבורו המקיף על היחידות הנפרדות בהגנה ובפלמ"ח, טוען מרדכי פרידמן כי אותן יחידות נפרדות היו בעיני הציבור הדתי-לאומי כורח המציאות ולא חזון או אידיאל של התבדלות.⁵ עם זאת, ולמרות תרומתן החשובה, היחידות הדתיות לא היו גורם מספק לצרכים הדתיים. על מנת להתמודד עם מכלול הבעיות שנוצרו לחיילים הדתיים, היה צורך להסדיר את ענייני הדת בצה"ל כולו, כאשר זה הוקם – בייחוד כאשר הוחלט על גיוס חובה, וחיילים רבים, בהם חיילים מסורתיים ודתיים, שובצו ביחידות השונות.⁶ זאת ועוד: הפתרונות הדתיים הנדרשים חרגו מאספקת שירותי דת ומפתרונות אד-הוק לחייל הדתי; הייתה נדרשת באותם הימים מסגרת הלכתית מגובשת ומפורטת בתחום ההלכתי של צבא ומלחמה, מסגרת כוללת שתהווה בסיס רחב ועקרוני למכלול הבעיות העולות בתפר שבין ההלכה לשירות הצבאי.

עם הקמת המדינה פעל שר הדתות להרחבת המערך הדתי בצבא ולהקמת הרבנות הצבאית במקביל לשירות הדתי. תחילה סוכם כי השירות הדתי והרבנות הצבאית ישתפו פעולה, תוך חלוקת תפקידים מסודרת ביניהם. אולם מאוחר יותר, ולאחר ויכוחים בנושא, אוחדו שני הגופים, והרבנות הצבאית בראשות הרב שלמה גורונצ'יק (גורן) הפכה לסמכות הבלעדית שטיפלה במכלול ענייני הדת בצה"ל.⁷

הרבנות הצבאית עוצבה במהלך השנים כאחד הגופים המשמעותיים במכלול יחסי דת ומדינה בישראל: תפקידה הוא להסדיר את ענייני הדת בצבא, הנחשב, לפחות בפן ההצהרתי, ל"צבא העם".⁸ חובת השירות של כל אזרח ישראלי בצה"ל הביאה להחלת העקרונות ההלכתיים על כל חייל

5 מרדכי פרידמן, היחידות הנפרדות בהגנה ובפלמ"ח, רמת גן תשס"ד.

6 בן-גוריון ראה כערך את היותו של צה"ל צבא אחיד לכולם, מתוך תפיסה ממלכתית. משום כך הוא היה מהבולטים שפעלו לפירוק היחידות הנפרדות. ראו: אהרון קמפינסקי, 'בין תמיכה להסתייגות: התייחסותו של בן-גוריון להסדרת הדת בצה"ל', עיונים בתקומת ישראל 19 (2009), עמ' 425-448.

7 זהבה אוסטפלד, צבא נולד (כרך א), תל אביב תשנ"ד, עמ' 439-441.

8 המושג "צבא העם" נתון כיום לוויכוח, כאשר במוקד המחלוקת עומדת השאלה האם בתקופה הנוכחית עדיין ניתן להגדיר כך את צה"ל. ראו למשל: כל העם צבא? שירות מילואים בישראל (פרויקט צבא-חברה), ירושלים תשס"ב, וכן יגיל לוי, מצבא העם לצבא הפרפריות, ירושלים תשס"ז.

ומפקד: האוכל המוגש לחיילים הוא כשר, חל איסור לקיים אימונים בשבת (פרט לצורך מבצעי), וכל חייל זכאי לקבל שירותי דת במסגרת תפקידו. אלו מקצת ההיבטים ההלכתיים המתקיימים בצה"ל; ייחודם הוא בכך שכמעט לא נרשמה מחלוקת עקרונית סביבם, וזאת בניגוד לתחומים אחרים ביחסי דת ומדינה בישראל, הנתונים למחלוקות תמידיות, מתמשכות, ולרוב גם בלתי פתורות.⁹

אופייה של הרבנות הצבאית ניזון ממגוון תהליכים היסטוריים וסיטואציות בהן היא נתקלת. כך, למשל, אינה דומה תקופת ראשית ימיה של יחידה צבאית לתקופות מאוחרות יותר. התקופה הראשונה מאופיינת בצורך לגבש את דרכי הפעולה ואת המטרות העיקריות המוצבות. ואילו בתקופות מאוחרות, בהן מעוצב תפקיד היחידה, ניתן לפנות לעשייה בתחומים אחרים. דוגמה נוספת קשורה להיבט הדמוגרפי. העלייה ההמונית מברית המועצות לשעבר, שהחלה בסוף שנות השמונים, יצרה אתגר משמעותי עבור הרבנות הצבאית – אתגר שלא עמד בפניה בעבר. מספרם של החיילים שאינם מוגדרים כיהודים על פי ההלכה הולך ועולה, ולתופעה זו השלכות ישירות על פסיקת ההלכה בצה"ל. התמורות הדמוגרפיות בולטות גם באופיים של החיילים הדתיים. העלייה במספר ישיבות ההסדר והמכינות הקדם-צבאיות בעיקר מאז שנות השמונים מעמידה את הרבנות הצבאית במקום שונה מבעבר.

ואולם, יותר מכל נודעת חשיבות לזהותו של הרב הצבאי הראשי, העומד בראש הפירמידה, והוא שמתווה את דרכה ונותן בה את ההדגשים החשובים על פי ראות עיניו ולאור תפיסת עולמו. הדבר נכון במיוחד ברבנות הצבאית, בשל אופייה המקצועי: מלבד אספקת שירותי דת בסיסיים להם היא מחויבת, תפקידה לוטה בערפל. ישנם תפקידים רבים שהיא אינה מחויבת להם, אולם היא נוטלת אותם על עצמה, אם הדבר חשוב בעיניה. בהקשר לכך נודעת חשיבות מהותית לדמותו של העומד בראש המערכת; הוא המעצב את אופייה של היחידה הצבאית, ועל פיו נקבע אילו תחומים יהיו מרכזיים ואילו יהיו שוליים.

הרב מרדכי פירון נכנס לתפקידו כרב צבאי ראשי ב־1971. הרבנות הצבאית

9 סוגיות שונות ביחסי דת ומדינה נמצאות כיום על סדר היום הציבורי, ורובן עומדות במחלוקת וללא פתרון. כך למשל סוגיית גיורם של עולי חבר המדינות, צביון השבת במדינת ישראל, גיוס בחורי הישיבות ועוד.

שקיבל לידיו התבססה והצליחה ליצור לעצמה מעמד בתקופת כהונתו של מייסדה, הרב שלמה גורן, בכמה היבטים משמעותיים: הרב גורן יצר מסד הלכתי להלכות צבא ומלחמה; ניסח פקודות מטכ"ל המחייבות את הצבא לאפשר לחייל הדתי לשמור מצוות; גיבש את הבסיס הארגוני והפרסונלי של הרבנות הצבאית; ויצר תשתית חינוכית/דתית בצה"ל – בעיקר בתחום הווי הדת. הרב מרדכי פירון נדרש, מחד גיסא, לשמר את הישגיו המשמעותיים של הרב גורן, ולקדם את הרבנות הצבאית בעוצמה שאפיינה את תקופת כהונתו; מאידך גיסא, רצה הרב פירון ליצוק לתפקיד תוכן ייחודי משלו. על רקע הדברים הללו תיבחן במאמר שלפנינו תקופת כהונתו של האלוף הרב מרדכי פירון (1971-1977), ובמסגרתו ניוכח לדעת כיצד דמותו של הרב הראשי לצה"ל מקרינה על המערכת כולה.

התחום הראשון: הרחבת מאגר הרבנים הצבאיים

המושג "רב צבאי" חדש יחסית בנוף המושגים המקובל בעולם היהודי. הוא נוצר בתקופת מלחמת העולם הראשונה והשנייה, כאשר בצבא הבריטי הוקמה רבנות צבאית ומונו רבנים צבאיים מטעמה. תפקידם המרכזי והבולט של הרבנים הצבאיים בצבא הבריטי היה מתן סעד רוחני והעלאת מורל הלוחמים.¹⁰ במידה רבה זהו תעתיק של הדגם הקיים בצבאות המערב, וכיחוד בצבא ארה"ב. ראש כהני הדת הצבאיים בארה"ב (Chief of Chaplains) מקביל לתפקיד הרב הראשי לצה"ל שקיים בישראל. תחתיו פועלת רשת מסועפת של צוותים המוצבים ביחידות השונות על מנת לספק שירותי דת לחיילים במגוון תחומים, כמו מזון וחופש דת, ובנוסף לכל אלו מושם דגש על הממד החינוכי-רוחני. במסגרת זו על קצין הדת היחידתי לספק תמיכה נפשית במקרי לחץ וחרדה לחיילים הזקוקים לכך. נקודה מעניינת נוגעת לרובד רחב יותר בתפקידו של קצין הדת: עליו לייעץ למפקדים בנושאים של מצפון ומוסר.¹¹

הרב שלמה גורן היווה התגלמות ייחודית של דגם זה כבר בראשית דרכו

10 Shlomit Keren, Michael Keren (לעיל הערה 2), וכן אפרים אלימלך אורבך (לעיל הערה 2).

11 ראה: ברוך לוי, זכויות דתיות ומתן שירותי דת בצבאות זרים (מסמך רקע לדיון). הכנסת – מרכז מחקר ומידע, 3 ביוני 2000, עמ' 2.

של צה"ל: מזיגה של רב פוסק הלכה עם השתלבות מלאה בפעילות הצבא, תוך תפיסה אידיאולוגית ברורה באשר לתפקידו של צה"ל בתהליך שיבת ציון.¹² לבן-גוריון, שתמך עקרונית בהסדרה רשמית של ענייני הדת בצה"ל, היה חשוב שהרב הראשי לצה"ל יהיה דמות מוערכת גם בקרב מי שאינם דתיים. מועמדו של הרב גורן לתפקיד הרבצ"ר ב-1948 הייתה מקובלת עליו לחלוטין, בעיקר בגלל דמותו, הממזגת ידע תורני והימצאות בעולם האינטלקטואלי והמודרני.¹³

בתקופת הרב גורן כרבצ"ר (1948-1971) כיהנו מספר קטן של רבנים צבאיים: במטכ"ל, בפיקודים, במחוזות ובחילות. לעומת זאת, באוגדות, בחטיבות, בגדודים וברוב הבסיסים שירת רק קצין דת מטעם הרבנות הצבאית. אפשרות הרחבת מאגר הרבנים הצבאיים עלתה עוד בתקופת הרב גורן, אולם הדבר לא יצא לפועל. בתקופתו נשמרה המסגרת של מספר רבנים מצומצם ושימת כובד המשקל על קציני דת. תחום הפסיקה ההלכתית היה נתון כולו לסמכותו של הרב גורן, שהיה כאמור חלוץ העוסקים בהלכות צבא ומלחמה במדינת ישראל. עם פרישתו של הרב גורן בשנת 1971 וכניסתו של הרב מרדכי פירון לתפקיד הרבצ"ר, שונתה המדיניות, והוחלט על הגדלת מספר הרבנים הצבאיים. בכך בוזרה הסמכות ההלכתית של הרבנות הצבאית לרבנים צבאיים נוספים גם בדרגות נמוכות יותר, והיה בכך יתרון משמעותי במציאות של אותם ימים.

אחת ההחלטות הראשונות שקיבל הרב מרדכי פירון עם כניסתו לתפקיד הרב הראשי לצה"ל הייתה לפתוח קורסים להכשרת רבנים צבאיים, ולהציבם ביחידות צה"ל. מדובר היה בהרחבה משמעותית של מאגר הרבנים הצבאיים. 25 רבנים צבאיים חדשים הוכנסו לתקן של קבע. הרב פירון ציין אז כי הרבנות הצבאית שואפת להחליף את כל קציני הדת ברבנים צבאיים – לא משום שהללו לא מילאו את חובתם, אלא משום שבכוחו של רב צבאי ליצור סמכות תורנית-דתית: "קצין הדת היה טכניקן מחוסר סמכות דתית. רב צבאי

Shalom Freedman, Rabbi Shlomo Goren – Torah Sage and General, Jerusalem 12 New York 2006, pp.23-17. – שפרה מישלוב, בעין הסערה: דמותו הציבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948-1994, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 2010.

13 קמפינסקי (לעיל הערה 6), עמ' 431-432; אריה ארדעי, 'מלחמה, הלכה וגאולה: צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן', קתדרה 125 (תשס"ח), עמ' 146-147.

יוכל להציג לפני החיילים את ערכיה ואת קנייניה הרוחניים של דת ישראל", טען הרב פירון.¹⁴

יצוין כי בהחלטה זו היה טמון גם סיכון מסוים. קצין דת הוא קצין לכל דבר, ואילו הרבנים הצבאיים לא הוכשרו כשאר הקצינים, וחלקם היו פחות מעורים במטלות היחידה. הדבר היה עלול לפגוע במעמד הדת בצה"ל, ולמרות כל זאת, הרב פירון החליט להכשיר ולשבץ רבנים צבאיים רבים מתוך הנחה שהשפעתו של הרב הצבאי על היחידה עולה לאין שיעור על השפעתו של קצין הדת.

הקורס הראשון נפתח בשנת 1972, והשתתפו בו 25 רבנים. הרבנות הצבאית פנתה לראשי הישיבות ולבחורי הישיבות והציבו בפניהם כאתגר לשמש רבנים צבאיים בצה"ל.¹⁵ בכך סומנה המגמה שעתידיה להתעצם: החל להיווצר קשר ברור בין הרבנות הצבאית לישיבות ההסדר, כאשר הרבנות הצבאית שואפת להתבסס על בני הישיבות. עם פתיחת קורסי הרבנים הצבאיים סיפר הרבצ"ר פירון כי הקורסים הם ברמה אקדמאית ורבנית גבוהה ביותר, ובהם מקנים לרבנים את ההלכה הצבאית, כלומר, משמעויותיה של ההלכה בשטח הצבאי, וכן היסודות בפילוסופיה היהודית, בתיאולוגיה, ובכלל אותם מישורים שבהם ולפיהם יצטרכו לפעול בצה"ל.¹⁶

המדיניות החדשה הייתה שפסיקת ההלכה ברבנות הצבאית לא תרוכז בידי גורם אחד בראש הפירמידה, אלא תפוזר לדרגות הנמוכות יותר. זאת בנוסף לתמורה הנוספת שבאה בעקבות כך: המעבר להתמקדות בנושאים חינוכיים ברבנות הצבאית.

בכך באה לידי ביטוי ההבחנה המרכזית בין רב צבאי לקצין דת. שלא כמו קצין דת, שאמור לטפל בעניינים "טכניים", רב צבאי נועד להיות דמות רוחנית ומוסרית החורגת מהפונקציות הרשמיות של הסדרת ענייני הדת בצה"ל. ועל כן, אין זה פלא כי תפקידם המרכזי של הרבנים הצבאיים נותב לאפיק החינוכי. בהקשר לכך דיווחה הרבנות הצבאית כי

14 'תא"ל הרב מ' פירון: רבנים צבאיים יבואו במקום קציני הדת ביחידות', במחנה, 23.2.1972, עמ' 22.

15 'רבנים צבאיים במקום קציני הדת בצה"ל', הארץ, 16.2.1972, עמ' 3.

16 'תא"ל הרב מ' פירון: רבנים צבאיים יבואו במקום קציני הדת ביחידות' (לעיל הערה 14).

קויימו קורסים להכשרת רבנים צבאיים, תוך שימת דגש על תפקידיו של רב צבאי עוצבתי ועל טיפול אישי בחייל. רבנים צבאיים שנקלטו בעוצבות ובמחנות בסיסים גדולים, הרחיבו והעמיקו את דרכי ההסברה הדתית, בכדי לקרב את החיילים לערכים המקודשים לעם ישראל. נקבעו שיטת ליישום ההלכה ביחידות, כולל היחידות החונות בקווים הפנימיים.¹⁷

בדברים אלו טמון ההיגיון בהצבת רבנים צבאיים בכל היחידות הצה"ליות. המגמה הייתה ליצור פונקציה חינוכית/ערכית שתלווה את החיילים במובן החינוכי. כך, למשל, אביגדור קהלני, מי שהיה מפקד בכיר בשריון (בין השאר, מפקד גדוד 77 במלחמת יום הכיפורים, ומאוחר יותר מפקד חטיבה 7), התייחס לדמותו של הרב הצבאי:

רב צבאי יכול להיות כאבן-דרך המוטלת בצד, או כרמזור הניצב במרכז, מכוון ומנחה... תפקידו של הרב הצבאי הוא, לדעתי, לא להתעסק אך ורק בענייני כשרות, בשר וחלב – אלא להיות איש-הרוח, המטפל במגוון נושאים רחב. הוא צריך להיות גם בעל ידע צבאי, לא רק ידע תורני מקיף, כדי לדעת מה עובר על החיילים. הייתי אומר, שרב צריך להיות מעין חצי פסיכולוג, המסוגל לגשת ולטפל בנושאים אישיים בצורה מיוחדת.¹⁸

מתיאורו של קהלני עולה כי תפקידו של הרב הצבאי נושא אופי לא פורמלי. את תפקידיו הרשמיים של הרב הצבאי, דהיינו, כשרות, שבת וכו', לא רואה קהלני כתפקידים בעלי משמעות, אלא דווקא את התפקידים ה"לא רשמיים", תפקידי ה"רוח". למעשה, זו הייתה מטרת הגדלת כמות הרבנים הצבאיים בראשית שנות השבעים: הוספת ממד רוחני לעבודת הרבנות הצבאית.

מאז ייסוד הקורסים להכשרת הרבנים הצבאיים, מתקיים קורס זה מדי שנה. בהיבט הארגוני, תמורה זו היא המשמעותית ביותר ברבנות הצבאית:

17 שנתון הממשלה, תשל"ג/ג, עמ' 114.

18 מובא אצל: מנחם מיכלסון, 'הרבנות הצבאית', אילן כפיר ויעקב ארז (עורכים), צה"ל בחילו – אנציקלופדיה לצבא וביטחון (16), תל אביב תשמ"ב, עמ' 98.

רוב סגל הקצונה ברבנות הצבאית הפך להיות מבוסס על הרבנים הצבאיים, וקציני הדת, שבעבר היוו את מרבית הקצונה ברבנות הצבאית, התמעטו בצורה משמעותית. היפוך המגמות בהיבט הפרסונלי היווה את התשתית לחיזוק המגמות החינוכיות ברבנות הצבאית, כפי שנראה להלן.

התחום השני: שדרוג הפעילות החינוכית ברבנות הצבאית

בתקופת הקמתו של צה"ל ניכר היה הקושי לחיילים דתיים לשמור מצוות בצבא.¹⁹ סיבה אחת הייתה שמירת ההלכה, בעיקר ענייני כשרות ושבת במסגרות הצבאיות. הסיבה השנייה, והחשובה לא פחות, הייתה האווירה החילונית ששררה במחנות צה"ל. העובדה כי רוב החיילים אינם שומרי מצוות, והיותם של החיילים הדתיים מיעוט, הציבו אתגר משמעותי בפני החיילים הדתיים. הרב גורן הבין בראשית דרכו של צה"ל כי ההסדרה הפורמלית של ענייני ההלכה בצה"ל, עם כל חשיבותה, אינה מספיקה בכדי להקנות לחיילים הדתיים אווירה דתית בצה"ל. לשם כך גובשה מסגרת של "הווי דת". תפקיד זה, שהיה קיים עוד בתקופת השירות הדתי, חורג מהתפקידים ה"טכניים" של הרבנות הצבאית בנושא הפסיקה ואספקת שירותי הדת המקובלים, ופונה לזווית נוספת של פעילות, שעיקרה הוא תפקיד חינוכי.²⁰

במסגרת פעילות זו אורגנו ימי עיון לחיילים דתיים, ליל הסדר בצה"ל היה באחריות הרבנות הצבאית בלבד, ופעילות מרכזית נוספת הייתה ארגון "מסעות התעוררות" בחודש אלול, ערב הימים הנוראים. הרב מרדכי פירון הוא שהוביל במשך שנים רבות את מחלקת הווי הדת, עוד לפני מינויו כרבצ"ר. בשלהי כהונתו של הרב גורן כרבצ"ר, ותחת שרביטו של הרב פירון כראש מחלקת הווי הדת, נרשמה עליית מדרגה נוספת בפעילות החינוכית של הרבנות

19 ביטוי לכך ניתן למצוא בכתבה שעוסקת בשאלה "האם התקלקלת בצבא?", מחניים, 13.10.1956, עמ' 6-7. בכתבה הובאו מונולוגים של שני חיילים שסיפרו על התמודדותם הרוחנית בצה"ל. אחד מהם הצהיר: "לא התקלקלתי בצבא", והשני הצהיר: "לא עמדתי בניסיון".

20 העיסוק בתכנים חינוכיים בתוך המסגרות הצבאיות היה מקובל בראשית ימי המדינה, ואף בתקופת היישוב. על כך נכתבו שני חיבורים מרכזיים: מוטי שלם, צבא מחפש משמעות – ערכי ארגון ההגנה: בחינה היסטורית של תהליך התגבשותם ודרכי הנחלתם 1939-1948, תל אביב תשס"ד; זאב דרורי, אוטופיה במדים – תרומת צה"ל להתיישבות, לקליטת העלייה ולחינוך בראשית ימי המדינה, שדה בוקר תש"ס.

הצבאית: ב־1965 נוסדה המדרשה התורנית. המדרשה נועדה בראש ובראשונה למסד את עבודתה החינוכית של הרבנות הצבאית. עד להקמתה עסקה הרבנות הצבאית בארגון ימי עיון לחיילים דתיים ושאינם דתיים, אך הדבר לא נעשה באופן ממוסד: כל רב צבאי או קצין דת היה מארגן ימי עיון לחיילים ודואג למכלול הפעילות. הקמת המדרשה נועדה ליצור מסגרת פורמלית שתמסד את ההדרכה החינוכית ברבנות הצבאית. הרעיון היה כי יחידות צה"ל תשלחנה חיילים (דתיים וחילוניים כאחד) להשתלמות של מספר ימים במדרשה, כחלק מפקודות מטכ"ל המחייבות את הוצאת החיילים להשתלמות שנתית. במסגרת זו דאגה המדרשה למקומות לינה לחיילים, לארוחות וכדומה. פעילותה של המדרשה הייתה, ועודנה גם כיום, מאופיינת במתן הרצאות בבסיסי צה"ל מפי מרצים מטעמה.

הרב פירון שדרג באופן משמעותי את פעילות המדרשה עם כניסתו לתפקיד הרבצ"ר, והכניס בה נופך חינוכי נוסף. לעיל עמדנו על הגדלת מספרם של הרבנים הצבאיים, ובהקשר לכך, רבנים צבאיים רבים היו חלק מסגל המרצים במדרשה, במסגרת תפקידם החינוכי ברבנות הצבאית. זאת ועוד: הרב פירון החל לשים דגש מהותי על התכנים החינוכיים המועברים לחיילים. עוד לפני היותו רבצ"ר, זיהה הרב פירון את מלחמת ששת הימים, בה שוחררו שטחי יהודה, שומרון, עזה והגולן, כאירוע רב משמעות עבור החיילים. בהתייחסו למשמעותה של המלחמה ציין הרב פירון כי "להתעוררות הדתית-הרוחנית היה גם צד לאומי. חיילים דיברו על מסורת האבות ועל השייכות ההיסטורית-לאומית של המקומות החדשים למדינה"²¹. גם בעיתון "במחנה" מוזכרת אותה מגמה. מובאת שם גישתו של הרב פירון לצה"ל, תוך התייחסות למלחמת ששת הימים כגורם שמחזק את גישתו:

צה"ל ממלא בעיניו פונקציה אלוהית מוגדרת. זהו כוח ארצי המגשים את רצונה של ההשגחה – ומלחמת ששת הימים (שבה התהלך כחולם) היא בעיניו ההוכחה הטובה ביותר לכך.²²

חשוב לציין כי המדרשה התורנית, שהוקמה שנתיים לפני המלחמה, הוסיפה נדבך חשוב לדרכי התייחסותה של הרבנות הצבאית למלחמת ששת הימים,

21 יעקב בן-אמיר, 'ימים נוראים בצה"ל', דבר, 8.10.1970, עמ' 15.

22 בונה תירוש, 'תלמוד ומרקוזה', במחנה, 22.6.1971.

על משמעויותיה השונות. הרב פירון סבר כי המדרשה צריכה לשרת את כלל חיילי צה"ל. ב"במחנה" נכתב כי הרב פירון

אף פעם לא סבר, שיש להצטמצם בסיפוק צרכיו של החייל הדתי, אלא להביא את בשורת היהדות לכל הנוער המתגייס לצה"ל. המפגש החד-פעמי כמעט, המתקיים בשורות צה"ל, בין מאמינים ללא מאמינים, טומן בחובו הזדמנות בלתי חוזרת לקירוב לבבות.²³

גישתו החינוכית של הרב פירון, הפונה לכלל החיילים, מצאה את ביטויה גם במסרים של "מסעות ההתעוררות" שנוסדו עוד בראשית דרכה של הרבנות הצבאית, ומתקיימים בצה"ל גם בימינו, ערב הימים הנוראים, אם כי בשינויי הדגשים.²⁴ מטרתו המקורית של מסע ההתעוררות הייתה להגיע לכל חיילי צה"ל ולהסביר להם את ערכי התשובה וההכנות לקראת החגים. הרב פירון כיוון את מסריו במסעות ההתעוררות למישור הלאומי, והם עסקו פחות במישור הפרטי של החייל. כך ניתן לראות כבר בפתחו של גיליון "מחניים" מערב ראש השנה תשל"ב, בו כתב הרב פירון:

מאמץ כלל לאומי זה של עריכת חשבון הנפש, על המתח הרוחני והמוסרי שנתלווה אליו, השפיע השפעה מכרעת על דמותה וצביונה של האומה הישראלית וסייע לפיתוחם ולטיפוחם של קניינים ונכסים במישורי האמונה, התרבות והמוסר, שבהם ייחודה ותפארתה.²⁵

בדברים אלו כיוון הרב פירון את הרעיון של "עריכת חשבון הנפש" לכיוונים כלליים של האומה, ופחות לכוון האישי, דבר שמעמיד את כל נושא ה"התעוררות" ערב הימים הנוראים באור שונה וייחודי. אצל הרב פירון הודגש הממד האוניברסלי והמוסרי על פני הממד האמוני. בברכת הרבצ"ר לקראת הימים הנוראים תשל"ה קשר הרב פירון בין הימים הנוראים לבין מלחמת יום הכיפורים, שהתחוללה בראשיתה של אותה שנה. הוא אמר כי מלחמה זו והניצחון שהושג עם סיומה הצביעו ביתר שאת על העובדה כי

23 שם.

24 כיום נקרא מסע זה "מסע התבוננות", ובמסגרתו, בין השאר, מתקיימים "סיורי סליחות".

25 'ברכת הרב הראשי לצה"ל לשנה החדשה', מחניים (קכ"ה), ערב ראש השנה תשל"ב.

אחד ממרכיבי הכוח והעוצמה של עם ישראל הוא "ייחודנו הערכי", ועל כן: "מכאן התביעה הנמרצת להגביר בקרבנו את הזיקה לערכים המקודשים שבהם יישותה ההיסטורית של האומה – גאון העם היהודי".²⁶ כוונת הדברים איננה לחייל הפרטי שיחזור בתשובה, אלא להגברת המודעות הערכית. מגמה זו אפיינה באופן מיוחד את מסע ההתעוררות הראשון שלאחר מלחמת יום הכיפורים, ערב ראש השנה תשל"ה (1974). הרבצ"ר פירון ציין כי "שליחותו של צה"ל כיום להמשיך במורשת הגבורה של ישראל מדור דור, ולהגשים את חזון נביאי ישראל ש'לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה'". עוד הוא ציין כי "יבוא יום בו נוכל להפנות כל משאבנו לבניין המדינה ובניין חברה יהודית שלימה ברוח התורה ומורשת היהדות".²⁷ בדברים אלו ניכר הרצון של הרב פירון שלא לשוות למסעות ההתעוררות אופי של הטפה דתית לחייל הפרטי, אלא להתמקד אך ורק ברמה הלאומית והצבאית. גם לקראת הימים הנוראים באלול תשל"ה (1975) הסתמנה מגמה דומה. הרב פירון הצהיר מפורשות כי מטרת מסע ההתעוררות איננה לעסוק בהחזרה בתשובה:

אנו באים אל החיילים כדי לשוחח אתם על הבעיות והלכטים שהם מנת חלקו של כל אזרח במדינה. אנחנו מסבירים את מהותם של החגים, את המוטיבים הלאומיים שבהם, את הרעיונות הגנוזים לתיקון החברה וכיצא בזה. אך עם זאת, אין אנו עוסקים בהטפה.²⁸

במסע ההתעוררות בחודש אלול תשל"ו (1976) קשר הרב פירון בין ימי ההתעוררות למבצע אנטבה, שהתרחש מספר חודשים קודם לכן. הוא עמד על העלאת המתח המוסרי בתוך החברה הישראלית, "ותיקון העיוותים והסילופים בדמותנו הייחודית כיהודים נושאי מורשת עתיקה", והדגיש את הצורך באחדות, כפי שבאה לידי ביטוי במורל הגבוה בעם בעקבות מבצע אנטבה.²⁹ גם כאן ניתן לזהות בבירור את הכוונת הדברים לאפיק חברתי ומוסרי.

26 הדברים מובאים בכתבה: 'הרב הראשי לצה"ל, אלוף הרב מרדכי פירון: אמונה בלתי מעוררת בצדקת מאבקנו', הצופה, תאריך מדויק לא ידוע.

27 שאול מיזליש, 'מסע התעוררות נפתח בצה"ל', הצופה, 19.8.1974, עמ' 6.

28 'צה"ל משלים ההכנות לימים הנוראים', הצופה, 4.9.1975.

29 'פתיחת מסע התעוררות בצה"ל', א"צ 21/23/ 1981.

את החשיבות שראה הרב פירון בחיזוק הממד החינוכי בצה"ל ניתן לראות בעיסוקו של הרב פירון לאחר פרישתו מתפקיד הרבצ"ר (1977): מרצה במכללה לביטחון לאומי. הרב פירון יצר תקדים ייחודי, בכך שסיום תפקידו כרבצ"ר לא הוביל לפרישתו בצה"ל, אלא להישארות בתוך המערכת ולהמשך העשייה בתחום החינוכי בצה"ל.

התחום השלישי: עליית מדרגה בנושא זיהוי החללים

כבר מראשית פעילותה של הרבנות הצבאית הוטלה עליה אחת המשימות הקשות והכואבות במציאות הצבאית: נושא זיהוי החללים, פינוים והבאתם לקבורה. עיקר הפעילות בנושא החללים מוצא את ביטויו בעיתות חירום, דהיינו מצב מלחמה בו יש מציאות של נפגעים רבים. יחד עם זאת, הדבר רלוונטי גם לזמן שגרה, כאשר ישנם נפגעים באירועים שנחשבים ל"זניחים" לעומת מלחמה כוללת.

בהתייחס לממד ההלכתי, נדמה כי עד מלחמת יום הכיפורים לא ניכרה התמודדות הלכתית עם סוגיית זיהוי החללים. סוגיות הלכתיות נכבדות, כמו דרך הטיפול במת, שאלת הטיפול בחלל בשבת, האם יש כאן גדר של "העוסק במצווה פטור ממצווה", וכן סוגיות נוספות הנוגעות באופן ישיר בסוגיית זיהוי החללים, לא זכו להתעניינות משמעותית בתקופת הדור הראשון ברבנות הצבאית, אולי בגלל שלא היו אז אמצעים טכנולוגיים להתמודדות עם אתגר זה.

כבר במלחמת ששת הימים זיהה הרבצ"ר הראשון, הרב גורן, את ה"לקונה" בנושא זיהוי החללים. הוא הודה כי "ממצאי הזיהוי שעמדו לרשותנו בסערת המלחמה, לא תאמו במקרים רבים את דרישות ההלכה". הוא סיפר כי לשם כך הוקם צוות גדול של חוקרים ומזהים "שגבו עדויות ואספו נתונים וממצאים"³⁰.

כשנתיים לאחר שנכנס הרב פירון לתפקיד הרבצ"ר נאלצה הרבנות הצבאית להתמודד עם התוצאות הקשות של מלחמת יום הכיפורים (אוקטובר 1973): המספר הרב של הנפגעים. מלחמת יום הכיפורים מהווה ברבנות הצבאית "קו פרשת מים" בכל מה שנוגע להתמודדות עם הפן ההלכתי של סוגיית החללים. הנפגעים הרבים שהותירה המלחמה, והקשיים בהם הועמדה הרבנות בעניין

30 הרב שלמה גורן, משיב מלחמה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' ק.

הטיפול בחללים,³¹ הצריכו גיבוש מדיניות הלכתית רחבה בטיפול בסוגיה.³² כדי להמחיש את ההתעלמות (או את השאננות) שאפיינה את הרבנות הצבאית עד מלחמת יום הכיפורים, יצוין כי עד לשנת 1973 לא היה מקובל לשלב את נושא הטיפול בחללים במסגרת האימונים בצה"ל. כאשר הוצע לעשות כן, לא היה ברור כיצד זה ייעשה, שהרי באימון אין באמת חללים... לבסוף, ממש לפני פרוץ המלחמה, התקיים אימון של הרבנות הצבאית בנושא החללים, דבר שתורם לתפקוד הרבנות הצבאית במלחמת יום הכיפורים: הוקמו בתי קברות ארעיים תוך כדי המלחמה, ורוב ההלוויות בבתי הקברות הצבאיים התקיימו רק לאחר תום המלחמה בהשתתפות המשפחות. הדבר תרם לאמינות הזיהוי ולטיפול מקצועי בחללים, הן בהיבט ההלכתי, הן בהיבט המשפטי והן בהיבט הרגשי. כהוקרה על תפקודה של הרבנות הצבאית במלחמת יום הכיפורים הוענקה לרב פירון דרגת אלוף, למרות שהתקן של תפקיד הרבצ"ר הוא תת-אלוף (ויחד עמו סגנו, הרב גד נבון, שקיבל דרגת תת-אלוף).

ההתעניינות ההלכתית בנושא החלה בעקבות מלחמת יום הכיפורים. הנפגעים הרבים, יחד עם כניסתם של רבנים חדשים למערכת, הם שהציתו את ההתמודדות של הרבנות הצבאית בנושא. הרב אברהם אבידן (לשעבר רב פיקודי וסגן הרבצ"ר) פרסם את ספרו "דרכי חסד", אשר מקורו בשאלות שהופנו אליו בנושא זה. הוא סיפר כי במהלך אימון בנושא החללים, עוד לפני מלחמת יום הכיפורים, הוא התוודע למחסור במידע סביב הנושא, וכך עלה הרעיון להוציא חוברת הלכתית בסוגיה זו. בעקבות מלחמת יום הכיפורים התרבו השאלות בנושא, והספר 'דרכי חסד' מרכז בתוכו את ההתייחסות ההלכתית למגוון הסוגיות בעניין זיהוי חללים.³³ הרב יעקב רוז'ה, הנחשב כיום למומחה ברבנות הצבאית בנושא ההלכתי

31 להבהרת כמות הנפגעים במלחמת יום הכיפורים, והקושי הנובע מכך, ראה את סיפורו של אבינעם וינוגרד, שקיבל את עיטור המופת על חלקו בטיפול בחללי מלחמת יום הכיפורים בחזית הצפון: לימור ריב, 'הרצון לפתור את חידת זהותו של כל חייל נשא אותי הלאה', במחנה, 20.8.2004, עמ' 36-37.

32 'סיכום דיון בנושא חללי מלחמת יוה"כ שלא זוהו מיום 25 ינואר '76', א"צ (ארכיון צה"ל) 67/1026/1978.

33 ראיון עם הרב אבידן מובא בעבודת המחקר של חניאל נהרי, הספרות ההלכתית לחייל בהתפתחותה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ד, עמ' 85-88.

של החללים,³⁴ מספר כי במהלך מלחמת יום הכיפורים הוא גילה כי "הצבא עוסק הרבה בעניינים הטכניים של חללים, ופחות בנושאים ההלכתיים".³⁵ כוונתו הייתה שלמרות שהרבנות הצבאית עסקה בסוגיית החללים מבחינה אופרטיבית, היא לא התמודדה עמה בפן ההלכתי. כך, למשל, הרבנות הצבאית עסקה בסוגיית הסריקה והקבורה, שהן בעיקר פעולות טכניות, ולא בסוגיית העיסוק המרכזי של הטיפול בחללים: כיצד הם מזוהים במצבים מסובכים, ומהם הגדרים ההלכתיים של הנושא. בעקבות זאת הדפיס הרב רוז'ה חוברת שנקראה 'יקרא דשכיבי', שעוסקת כולה בכבוד המת.

בעקבות מלחמת יום הכיפורים שדרג הרב פירון את מערך זיהוי החללים ברבנות הצבאית. בנוהל פנימי של הרבנות הצבאית שפורסם לאחר המלחמה הובהר כי:

אחד הלקחים המיידיים של מלחמת יום הכיפורים נוגע לעניין איסוף ופינוי חללים.
נעשית עתה עבודת מטה בכל הקשור בזיהוי, איסוף ופינוי חללים, ובהתאם לכך תפורסמנה הוראות חדשות ותתוקנה פ"מ (פקודות מטכ"ל – א.ק.) הנוגעות לנושא זה.³⁶

כחלק מאותה מגמה החלו להתקיים ימי עיון ייחודיים לנושא החללים,³⁷ ובנוסף לכך הוצבו רבנים צבאיים במילואים, אפילו ברמת הגדוד.³⁸ את העלייה הדרסטית בחשיבות שניתנה לנושא החללים ניתן לראות כבר בהצעת תכנית העבודה של הרבנות הצבאית לשנת 1974, בה נכתב, בין השאר:

34 הרב רוז'ה הוא איש מילואים של הרבנות הצבאית וחבר בוועדה המייעצת לרבצ"ר בנושא החללים. במקביל הוא משמש כנציג הרבנות הצבאית במכון לרפואה משפטית, וכן רבה של החברה קדישא בתל אביב.

35 ידידיה מאיר, 'אני מסתכל על החיים אחרת', במחנה, 20.2.2004, עמ' 17.

36 'נוהל איסוף ופינוי חללים בזמן חרום', א"צ 54/153/1978.

37 בסיכום פגישה בין סגן ראש אכ"א לסגן הרבצ"ר ב-26.12.1975, נכתב, בין השאר, כי "הרבנות הצבאית מבקשת להטיל השתלמויות על כל סגל הרבנות בנושא פינוי חללים". א"צ 67/1026/1978. דוגמה להשתלמות מסוג זה בשנות השבעים: 'יום עיון בנושא פינוי חללים', יולי 1977, א"צ 29/22/1981.

38 בסיכום אותה פגישה בין סגן ראש אכ"א לסגן הרבצ"ר ב-26.12.1975, נכתב, בין השאר, כי "הרבנות הצבאית תגיש נייר מטה בו פורט רעיון שבכל גודר יהיה רב צבאי...". א"צ 67/1026/1978.

נושא זיהוי וקבורה יוכנס כנושא חובה לקורסי רב"צ ובמקביל יערכו השתלמויות בנושא לסגל הרב"צ הקיים. יקויימו השתלמויות מיוחדות בהן יושם הדגש על הגברת התודעה לחשיבות הזיהוי המדוייק והמהיר של חללי צה"ל בקרב כל הדרגים שהנושא נוגע להם בתוקף תפקידם, ותוכן חוברת הדרכה בנושא זיהוי חללים והטיפול בהם על מנת לקבוע דפוסים ונוהלים אחידים בנושא זה.³⁹

בנוסף לכך לובנו בעיות רבות שעלו בנושא הטיפול בחללי המלחמה, לשם הפקת לקחים לעתיד. באחת מחוות הדעת לאחר המלחמה עלה, למשל, נושא מילוי הטפסים בעת הטיפול בחלל – האם יש מקום לשנות או לשפר את שיטת המילוי.⁴⁰ במקביל לכל זאת, מוסדו באופן רשמי מגוון הקורסים שעוסקים בנושא החללים: סריקה, פינוי, וקורס קציני החקירות. ברבנות הצבאית בוטא הצורך להעלות את הרף בתחום זה.⁴¹

החשיבות מצאה את ביטויה גם בארגון מחדש של יחידות הקבורה הפיקודיות,⁴² בעיקר שדרוגן מ"פלוגה" ל"גדוד". ב"שנתון הממשלה" אף דווח כי ברבנות הצבאית "אורגנו וצוידו מחדש יחידות הזיהוי והקבורה והושלמה תכנית הקמת יחידות סריקה והכשרתן".⁴³ מגמה זו בולטת עד ימינו. גם כיום בולט העיסוק בנושא החללים כאחד הנושאים המרכזיים בכל אימון של הרבנות הצבאית, בעיקר לאנשי המילואים.⁴⁴

הפגיעות הקשות של החללים ובעיית העגונות במלחמת יום הכיפורים הצריכו ייעוץ מעבר לפסיקת הרבנות הצבאית. זו הסיבה שהרבנות הצבאית הקימה בית דין מיוחד בהשתתפות הרב הראשי הספרדי, הראשון לציון הרב

39 'הצעת תכנית עבודה, ענף אישות וקבורה, לשנת עבודה 1974, א"צ 55/153/1978.

40 'סיכום לקחים – חוות דעת מיוחדת, מלחמת יום הכיפורים', 22.3.1974, א"צ 55/153/1978.

41 באחד מסיכומי הקורסים הללו נכתב כי "שעות הלימוד בנושאים הייעודיים צריכות להיבדק מחדש, ולבנות תכנית מורחבת יותר". 'סיכום ישיבת מטה ענף או"ק מתאריך 18.7.1975, א"צ 67/1026/1978.

42 למשל: 'ארגון מחדש יק"פ 148, 11.10.1977, א"צ 80/22/1981.

43 'שנתון הממשלה תשל"ז, עמ' 139.

44 וכפי שנכתב ב'עדים עיקריים לשנה' 2002 של ענף זיהוי וקבורה: "הגברת מעורבות הענף בתרגילים מטכ"ליים ופיקודיים וליווי כלל התרגילים...", א"צ 178/896/2003.

עובדיה יוסף, כדי לקבל הכרעות הלכתיות בנושא זיהוי החללים והתרת העגונות. מלבד הרב עובדיה יוסף ישבו בבית הדין גם הרבצ"ר הרב פירון וסגנו, הרב נבון.⁴⁵

סיכום

במאמר זה עמדנו על שלושה תחומים מרכזיים שהתפתחו ושודרגו ברבנות הצבאית בתקופת כהונתו של הרב פירון כרבצ"ר. שלושת התחומים הללו לא נותרו בגדר היסטוריה, אלא ממשיכים להתפתח גם בשנים האחרונות, ובכך ניתן לראות את תרומתו הייחודית של הרב פירון.

בתחום הכשרת הרבנים הצבאיים ניכרת עלייה מתמדת: מספרם של הרבנים הצבאיים רק הולך וגדל; מדי שנה מתקיים קורס להכשרת רבנים צבאיים, ובחמש השנים האחרונות הוא אף מתקיים בבה"ד 1 (בית הספר לקצינים). בכך הופכים הרבנים הצבאיים לקצינים לכל דבר ביחידה הצבאית, ומעמדם מתחזק בצה"ל בכלל וביחידתם בפרט.

התחום החינוכי משודרג אף הוא; לפני כעשור הוקם "ענף תודעה יהודית", המנחיל לחיילי צה"ל תחומים חינוכיים מגוונים, תחת השם "רוח לחימה". על פי תפיסת הרבנות הצבאית הנוכחית, ניתן משקל רב להיבטים החינוכיים בעבודת הרבנות הצבאית. הרב פירון ייסד ברבנות הצבאית את חיזוק הממד החינוכי הערכי, ואף שהדבר הגיע בימינו לממדים מרשימים שלא היו כמותם בעבר, אין להתעלם מתרומתו הייחודית של הרב פירון גם בעניין זה.

ולבסוף, תחום זיהוי החללים שהחל להתפתח גם הוא בתקופת הרב פירון, ממשיך לצבור תאוצה במקביל להתפתחות הטכנולוגית. שימת הדגש על נושא זה החלה ביוזמת הרב פירון, וגם כיום הרבנות הצבאית ממשיכה להתמודד עם נושא כאוב זה, ואף נחשבת לאחד הגופים המתמחים בסוגיית החללים בעולם. יותר מכל מעניינת השאלה האם תפקיד הרב הראשי לצה"ל יונק מאופיו של הרב ומתחומי התעניינותו או מהמציאות הפוליטית והחברתית אליו נקלעת כהונתו. הדוגמה הבולטת בהקשר לכך היא תקופת כהונתו הסוערת של הרב

45 בנימין לאו, ממרן עד מרן – משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב תשס"ה, עמ' 106; הנ"ל: 'היחס למדינת ישראל ולאזרחיה בכתבי הרב עובדיה יוסף', אביעזר רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב תשס"ו, עמ' 296; ניצן חן ואנשיל פפר, מרן: עובדיה יוסף – הביוגרפיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 203-206.

ישראל וייס (2006-2000), במהלכה נאלצה הרבנות הצבאית לתת יד במבצע ההתנתקות – פינוי היישובים מרצועת עזה ופינוי בית הקברות היהודי בגוש קטיף. ספק אם הרב וייס, שהוביל עד אז קו חינוכי חדש ברבנות הצבאית (למשל, הנחלת "רוח לחימה" ופעילות בנושא המאבק בתאונות הדרכים), היה רוצה לראות את הפעילות הזו כבולטת בתקופתו, אולם המציאות הכתיבה תוצאה שונה: החזיתות האחרות בהן פעל הרב וייס התגמדו לעומת השתתפות הרבנות הצבאית בהתנתקות.

דוגמה אחרת היא תקופת כהונתו של הרב אביחי רונצקי (2010-2006), שכל כולה מאופיינת בקו המרכזי שהוא הוביל: פעילות מסיבית של הרבנים הצבאיים ביחידות הלוחמות של צה"ל, והפיכת הרב הצבאי ל"כהן משוח מלחמה". המציאות הצבאית השקטה יחסית (פרט למבצע עופרת יצוקה, שגם הוא היה, נטול מספר רב של נפגעים) אפשרה לרב רונצקי לפעול בכיוון זה, ובמקרה הזה דמותו של הרבצ"ר הייתה בולטת באופן מיוחד.

בהתייחס לניתוח זה, ברצוני לטעון כי תקופת כהונתו של הרב מרדכי פירון מאופיינת כמשולבת – מחד גיסא ניתן לזהות בתקופת כהונתו מאפיינים בולטים של אישיותו הייחודית, הממזגת ידע אינטלקטואלי וניסיון צבאי, ומצד שני ברור כי האירוע המשמעותי בתקופתו, מלחמת יום הכיפורים, היווה מוקד פעילות מרכזי במהלך כהונתו. בכך ניתן לראות כיצד ההיסטוריה שזורה עם מאפייני אישיות, ויחדיו הם יוצרים את אופי ההנהגה.

דברי ימי ישראל

מתח דתי וחברתי בימים הנוראים באשכנז במאות 11-13

אברהם גרוסמן

מתח וחרדה אפיינו את הימים הנוראים בכל תפוצות ישראל בימי הביניים. במקורות הקדומים לסוגיהם חוזרת ונשנית התפיסה כי בראש השנה וביום הכיפורים נחתך גורלו של אדם לשבט או לחסד. בצד התשובה, התפילה והצדקה ואווירת הקדושה וההתעלות, היו בלב רבים חרדות: מה יעלה בגורלם, בגורל יקיריהם ובגורל העדה כולה. האמונה ש"תשובה, תפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה" עודדה את הבריות להשתדל לתקן את מעשיהן ולהקפיד על הליכותיהן!¹ ומה עוד שבתלמוד, במדרש ובספרי הלכה והגות מודגש כי ניתנת לאדם בימים אלה הזדמנות לתקן את מעשיו יותר מאשר בכל תקופה אחרת בשנה. המאבק בין יצרו של אדם ובין האידיאל הדתי תרם להגדלת המתח. כך היה בכל חברה יהודית מסורתית מדורי דורות. אף על פי כן, אווירת המתח והחרדה באשכנז במאות 11-13 הייתה גדולה במיוחד, וזאת בשל חמישה גורמים:

- (א) הסמכת אירועים דרמטיים לימים הנוראים.
- (ב) מקומה של האגדה בתודעתם של בני אשכנז.
- (ג) פולמוס על בחירת החזן והפיוטים לסליחות ולתפילת ימים נוראים.
- (ד) החשש מפני עיכוב התפילה בימים נוראים.
- (ה) מסורות משפחתיות על מנהגי תפילה ומתח חברתי.

(א) הסמכת אירועים דרמטיים לימים הנוראים

באשכנז הקדומה הסמיכו אירועים דרמטיים לימים הנוראים, ועל ידי כך

1 ראו: יעקב ש' שפיגל, 'בירור בדברי הפייטן' ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה', ועל כפיפות הפייטנים להלכה, נטועים ח (מרחשוון תשס"ב), עמ' 23-42.

הגדילו עוד יותר את המתח ואת החרדה שאפיינו אותם. עדויות לכך מצויות בספרות העממית ובכרוניקות. מדובר באירועים הנושאים בחלקם אופי אגדי בלבד. על כל פנים, אין במקורות כל אחיזה לתאריכים הנזכרים בהם. המחברים הסמיכו אותם לימים הנוראים כדי להגדיל את משקלם. אביא לכך ארבע דוגמאות:

1) מעשה ר' אמנון ממגנצא. סיפור ר' אמנון ממגנצא, כפי שסיפרו ר' אפרים מבון שחי במאה ה־12, מתמקד בתפילת הימים הנוראים. הדברים נדונו בפירוט בספרות המחקר, ולא אשוב לעסוק בהם כאן, למעט עניין קשירתם לראש השנה. לדברי ר' אפרים מבון שהביא סיפור זה, ר' אמנון אמר את הפיוט "ונתנה תוקף" במוסף של ראש השנה, לאחר שההגמון כרת את איבריו, והוא הונח במיטה לפני ארון הקודש בראש השנה, ושם הצדיק עליו את הדין: "אחר הדברים האלו קרב מועד והגיע ראש השנה... והזכיר 'וחותם יד כל אדם בו ותפקוד נפש כל חי', שכך נגזר עליו בראש השנה. וכשגמר כל הסילוק נסתלק ונעלם מן העולם לעין כל ואיננו"². אמנם מדובר בסיפור שמהימנותו ההיסטורית מוטלת בספק, שהרי הוא נמצא כבר בגניזה הקהירית, אך לענייננו אין זה משנה. הקוראים והשומעים קיבלוהו באותה עת כאירוע מהימן בכל פרטיו.³ קשירתו הדרמטית לראש השנה באה להדגיש את אוירת הקדושה והחרדה של יום הדין העולה מכל פרטי פיוט זה.

2) התנצרות בנו של רבנו גרשום מאור הגולה (רגמ"ה). בנו של רגמ"ה המיר את דתו לנצרות. על כך נשתמרו עדויות מהימנות בספרי הלכה של

2 ר' משה מווינה, אור זרוע, ב, הלכות ראש השנה, ז'יטומיר תרכ"ב, דף 125ב.
 3 אליבא דאמת, במקור זה לא נאמר שהוא חיבר את הפיוט, אלא "אמר אותו". ראו: אברהם פרנקל, 'דמותו ההיסטורית של ר' אמנון ממגנצא וגלגוליו של הפיוט 'ונתנה תוקף' באיטליה, באשכנז ובצרפת', ציון סו (תשס"ב), עמ' 125-138; איבן מרקוס, 'קידוש השם באשכנז וסיפור ר' אמנון ממגנצא', בתוך: 'ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 131-147; יוסף יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב תשנ"ט, עמ' 237-245; ישראל יעקב יובל, 'שתיקת ההיסטוריון ודמיון הסופר: ר' אמנון ממגנצא ואסתר-מינה מוורמייזא', אלפיים 15 (תשנ"ח), עמ' 132-141; עלי יסיף, 'אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים', ציון סד (תשנ"ט), עמ' 187-220. למחקרים נוספים ראו: פרנקל, שם, עמ' 125, הערה 1; יוסף במברגר, האפיפיור היהודי – לתולדותיה של אגדה מימי הביניים באשכנז, רמת גן תשס"ט, עמ' 11-12.

חכמי אשכנז, ואין כל סיבה לפקפק בהן. חכמים אלה סיפרו שהבן לא זכה לשוב ליהדות ומת כנוצרי בחיי אביו. בשל כך התאבל עליו רגמ"ה במשך שבועיים: שבוע על פטירתו על פי דיני האבלות, ושבוע על מותו כנוצרי.⁴ במקורות מאותם ימים אין כל אינפורמציה נוספת על נסיבות ההמרה.⁵ בכת"י סופר 5, שנכתב בשנת 1301, מובא סיפור דרמטי על המרת הדת של הבן והוא נקשר עם יום הכיפורים:

ואני שמעתי כי בן היה לו לרבינו גרשום... והיה ביום הכפורים עומד וספר (=מחזור) בידו והשליכו לארץ והלך ונשתמד... שאותו רשע (=הבן) היה אפיפיר.⁶ וסוף נודע שנאנסה אשתו (=של רגמ"ה) מפּרָש אחד (=אביר נוצרי) כשחזרה מטבילתה, והיא נשכה אותו באזנו וחתכה ונטלתו. לימים בא רבינו גרשום לאשתו ואמר לה: נפלאתי מאד אם יצא זה הרשע ממני. והיה מצטער בפניה. הודתה לו והראותו(!) חתיכת אזנו של אותו הפרש, ונתקררה דעתו.⁷

קשיים רבים יש בסיפור זה, וככל הנראה מדובר באגדה טיפולוגית שאין לה בסיס היסטורי. כיצד יכלה האישה לשמור בדל אוזן של האנס בביתה

4 אור זרוע (לעיל הערה 2), הלכות אבלות, סימן תכח, ח"ב, עמ' 176; מרדכי, מועד קטן, רמז תתפו. הדברים במרדכי מבוססים על דבריו של ר' מאיר מרוטנבורג (מהר"ם), ששמעם מפי ר' יצחק מווינה. וראו: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 112-113. על ההמרות בחברה היהודית באשכנז בימי הביניים ראו: אברהם גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: קדושת החיים וחירוף הנפש (לעיל הערה 3), עמ' 99-130; שמחה גולדין, עלמות אהבוך, על-מות אהבוך, ישראל תשס"ב.

5 העדות הראשונה על ההמרה נמסרה משמו של ר' שמשון משאנץ. בנוסח שב"מרדכי ישן" נאמר שהבן המיר עם אמו. ואולם מדובר בטעות מעתיק בלבד. ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל הערה 4), עמ' 112-113.

6 כלומר, אחרי ההשתמדות עלה הבן במעלות הכמורה עד שנתמנה לאפיפיר.

7 כת"י דוד סופר, 5, דף 162א, לשעבר כ"י אוסטריה 201. שם הכותב לא נזכר שם. סגנון הדברים הולם את ר' אפרים מבון, אך אין די בכך כדי לתלות בו מקור זה. חלקו הראשון של המקור (עד "כשחזרה מטבילתה") הובא בידי מארקס, A. Marx, "Hebrew Manuscripts in Austria", JQR 24 (1933-1934), p. 77, ופליאה היא שדילג על המשך הסיפור המצוי בכתב יד זה לברו.

במשך שנים מרובות? מאז "האונס" ועד ההתמרדות הפומבית של הבן בבית הכנסת ביום הכיפורים צריכות היו לחלוף שנים רבות. שהרי קשה לשער שילד או נער צעיר ינהג כן בפומבי בבית הכנסת, וישליך מחזור בעת התפילה באופן הפגנתי וילך וישתמד. שנית, מדוע הסתירה אשת רגמ"ה את מעשה האונס מפני בעלה, והרי היא נהגה בגבורה ובאומץ ואף סיכנה את חייה מבלי שהיה כל דופי בהתנהגותה?⁸ יתר על כן, על פי ההלכה, ילד שנולד לאישה שקיימה יחסי אישות עם בעלה ועם אדם זר הוא כשר לכל דבר, שהרי "רוב בעילות הולכות אחרי הבעל".⁹ מדוע אם כן "נתקרה" דעתו של רגמ"ה? עדיין על פי ההלכה הוא בנו. מסתבר, שבשל הלכה זו העיר הדרשן שמעשה האונס היה כליל טבילתה של האישה. על פי אחת הדעות בתלמוד שם, אישה מתעברת סמוך לטבילתה. אין צריך לומר, שאין בכך כדי לסטות מדברי התלמוד הנזכרים ("רוב בעילות אחר הבעל"). ובכלל יש סתירה בין מעשה זה ובין האבלות הכפולה של רגמ"ה. אם שמע רגמ"ה את הסיפור מפי אשתו והשתכנע שאין מדובר בבנו, מדוע בכלל התאבל עליו? (אלא אם כן נפרש שהוא שמע את הסיפור מפיה לאחר מות הבן, וכל זה דחוק). פרט נוסף המעיד על מגמה טיפולוגית שיש באגדה זאת הוא הסיפור על התמנותו של הבן לאפיפיוור, המקביל לאגדה על אלחנן בנו של ר' שמעון בן יצחק המובאת להלן ושולבה באגדה על "האפיפיוור היהודי".¹⁰ ככל הנראה מטרת האגדה על אשת רגמ"ה שנאנסה היא "לתרץ" בעיני הבריות את העובדה שבנו של גדול חכמי ישראל באשכנז הקדומה המיר לנצרות.¹¹ אירוע זה השאיר רושם

8 רגמ"ה לא היה כהן, שאם לא כן היה מקום לשער שהיא חששה שבהיותה אשת כהן מעשה האונס עלול להביא לגירושה, ולכן הסתירה את המעשה.

9 בבלי סוטה, כז ע"א ("אשה מזנה, בניה כשרין. רוב בעילות אחר הבעל").

10 על "האפיפיוור היהודי" ראו להלן הערה 12 ובספרות הנזכרת שם. אגדה דומה על אונס אשת רגמ"ה סופרה מאות שנים מאוחר יותר על רמב"ן. בנו תואר כמי שהמיר לנצרות ולבסוף הוברר שאשתו נאנסה וכי הבן איננו של רמב"ן. האישה נשכה ותלשה את אצבעו של האנס, ולא את אוזנו (קו הישר לר' צ"ה קוידנובר [נפטר 1712], פרנקפורט ע"נ מיין תס"ה, פרק יא; מהדרות א' שיינברגר, ירושלים תשנ"ט, עמ' תטו-תטז). אף כאן מדובר באגדה טיפולוגית שאין לה בסיס היסטורי. על הסיפורים הללו ראו: אברהם גרוסמן, 'אגדה טיפולוגית על התנצרות בנו של רגמ"ה', אביב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור – מחקרים בסיפורת היהודית, א, רמת גן וירושלים תשס"ו, עמ' 75-65.

11 דנתי בהרחבה במקור זה ובמגמתו האפולוגטית במאמרי הנזכר בהערה הקודמת.

טראומטי בקהילות ישראל. הכנסייה הנוצרית ניצלה דרכים שונות, בכפייה ובפיתוי, כדי לשכנע יהודים להמיר את דתם לנצרות. יש להניח שהמעשה בבנו של רגמ"ה סייע לה במשימה זאת. מגמת המעשה כולו היא לומר שאין מדובר בבנו הביולוגי של רגמ"ה. העובדה שהוא הוסמך לתפילה בבית הכנסת דווקא ביום הכיפורים באה להדגיש את רשעותו של הבן, שביום הקדוש ביותר עשה את מעשהו ובכך הראה שאינו מזרע ישראל. סמיכות זו הגדילה את היסוד הדרמטי שבסיפור.

3) המעשה בר' שמעון הגדול בן יצחק בן אבון ובנו אלחנן. על אלחנן, בנו של ר' שמעון, גדול פייטני אשכנז הקדומים, מסופר שהוא נחטף מאביו והוטבל לנצרות, עלה במעלות הכנסייה "וסוף עלה לגדולה עד שנעשה אפיפיור". הוא מתואר כבעל חכמה יתרה שגילה לבסוף את מוצאו היהודי, קידש את השם והתאבד לעין-כל לאחר שאסף את כל גדולי הכנסייה ואמר "אין ממשות בישו הנוצרי... כי נולד מן האשה כאחד האדם, וקפץ מן המגדל לארץ". ובנוסח אחר: שב בסתר אל הוריו במגנצא. בהמשך הסיפור נאמר כי ר' שמעון החליט להנציח את שם בנו: "מיד ששמע אביו רבנו שמעון הגדול שקדש את השם נתן שבח והודיה למקום, וקבעו (=וקבע בפיוט) על שם בנו יוצר מיום ב' של ראש-השנה 'מלך אמון מאמרך', וכתב בעניות שם בנו 'אל חנן נחלתו בנועם לאשפר', כי כך היה שמו אלחנן".¹² כך נקשר האירוע עם תפילות ראש השנה במגמה להסמיך אירוע כה דרמטי אל האווירה המיוחדת בימים הנוראים.

4) מפלת הצלבנים בקרב בקרני חיטיין. ר' אלעזר בן יהודה, בעל "הרוקח", קשר את מפלת הצלבנים בקרב בחיטיין בשנת 1187 עם ראש השנה. הוא מספר:

ובעוד שהיינו באותה צרה ראו כל העולם מופת בשמש.
בתתקמ"ז לפרט (=1187), בערב ראש השנה בבוקר, ראינו כי
השמש היה קטן כחצי ירח והיה חשוך מאד, ולאחר כך האדים,
וכל הארץ כאילו ירוקה כולה, ולבסוף שליש היום נתמלא

12 אהרן ילינק, בית המדרש, ו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 137-139. על אגדה זו הקשורה באגדת האפיפיור היהודי, ראו: אברהם דוד, 'בירורים בעניינה של אגדת האפיפיור היהודי', צבי מלאכי (עורך), יד להימן, לוד תשמ"ד, עמ' 17-25; L. Lerner, 'The Enduring Legend of the Jewish Pope', *Judaism*, 40, 2 (1991), pp. 148-170; במברגר, האפיפיור היהודי (לעיל הערה 3), ושם ספרות נוספת.

השמש. ולאחר החג לפני חנוכה שמענו, כי ישמעאלים יצאו ממקומם וכבשו את עכו, והרגו כל העם הנמצא בה, ולקחו כל המקומות סביב לירושלם מעכו ועקרון עד ירושלים. ובערב ראש השנה, ביום אשר לקה השמש, הרגו הישמעאלים באומה זו, האשכנזים, יותר מן ד' אלף גבורי חיל.¹³

מדובר במפלת הצלבנים בידי צלאח-א-דין ב-4 ביולי 1187. התאריך שציין הכותב איננו מדויק. הניצחון היה בו' בתמוז באותה שנה ולא בערב ראש השנה. אי אפשר לומר שהכוונה לכיבוש ירושלים בידי צלאח-א-דין שאירע ב-2.10.1187, כלומר בכ"ח בתשרי תתקמ"ח. ממקור זה עולה שהכוונה לניצחון המזהיר של צלאח-א-דין על הנוצרים בקרני חיטין.¹⁴ המגמה להסמיך נסים ואירועים דרמטיים לימים נוראים היא שהניעה את ר' אלעזר בן יהודה לקשור בין ליקוי החמה שאירע בערב ראש השנה ובין מפלת הנוצרים בקרני חיטין.

מה דחף את ר' אלעזר, מגדולי חכמי ישראל בגרמניה בימי הביניים, לתאר את הניצחון המוסלמי כאירוע נסי ולהסמיכו לראש השנה? ממקורות שונים ומגוונים יודעים אנו על המועקה הקשה של היהודים לאחר כיבוש ארץ ישראל בידי הצלבנים. הטענה הנוצרית הקלאסית הייתה שהנצרות היא "ישראל האמיתי" (verus Israel), וכי כיבושה בארץ מאשרים טענה זו. שליטתה במקומות הקדושים תוך שמירת שמותיהם המקראיים הייתה בעיניה אחד מהישגיה הגדולים בכל הזמנים. ירושלים שימשה מוקד של עימות סמלי בין הנצרות לבין היהדות, ולא בכדי תיארה הכנסייה את כיבוש ירושלים בידי הצלבנים כאירוע נסי מובהק.¹⁵ היהודים עמדו נבוכים מול טיעונים אלה. הם מושפלים בארצות נכר ובני עשוי זוכים במלכות בירושלים ובארץ ישראל כולה. למועקה הזאת יש עדויות בעיקר בפיוטים ובפרשנות היהודית למקרא שנכתבה באותה עת. ליקוי החמה בערב ראש השנה, אותו תיאר ר' אלעזר

13 א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' קסא.

14 על קרב זה ראו: ב"ז קדר, 'קרב קרני חיטין: מבט אחר', קתדרה 61 (תשנ"ב), עמ' 112-95, ושם ספרות נוספת; B.Z. Kedar (ed.), *The Horns of Hattin*, Jerusalem;

1991

15 ראו למשל: יהושע פראוור, הצלבנים: דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 295-297, 315.

הרוקח כאות ממרומים, מטרתו ברורה. אנשי ימי הביניים האמינו שאירועים מעין אלה מסמלים התרחשויות יוצאות דופן. שמחת היהודים בכל אתר בשל ניצחונות המוסלמים על הצלבנים מובנת וסבירה.¹⁶ על רקע זה לא ייפלא אם היהודים ראו את ניצחונותיו של צלאח-א-דין כאירוע ניסי, ותיארו את צלאח כמשיח תוך השוואתו לכורש. הם אף שמו בפיו הצהרה הקוראת ליהודים לשוב לירושלים.¹⁷

כללו של דבר, הימים הנוראים נתפסו באשכנז כמועדים לאירועים דרמטיים, דבר שהגדיל עוד יותר את המתח לקראת בואם ואת מקומם בפולקלור היהודי באותם ימים.

(ב) מקומה של האגדה בתודעתם של בני אשכנז

בקהילות אשכנז תפסה האגדה מקום חשוב יותר מאשר בקהילות ישראל שבארצות האסלאם. הנחת היסוד של גאוני בכל וחכמי ספרד הייתה כי דברי הלכה לחוד ודברי אגדה לחוד, ולכן מקורות הלכתיים בלבד הם אלו שצריכים לעצב את ההלכה ולא דברי אגדה. כבר בתלמוד הירושלמי נאמר: "אין למדין מן ההגדות", ותפיסה זו נשנית גם בדבריהם של גאוני בכל: "דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו... לפיכך אין סומכים עליהם", וכאלה נוספים.¹⁸ גישה זו תאמה את המגמה השכלתנית שרווחה בין יהודי ספרד. היא באה לידי ביטוי בתפיסה שיש לאגדה גם פן אלגורי, ויש לפרש רבות מן האגדות שלא על פי פשוטן. ואולם, רבים מחכמי אשכנז הראשונים לא קיבלו דעה זו. הם סמכו לרוב

16 ראו: אברהם גרוסמן, 'ניצחונות צלאח א-דין וההתעוררות באירופה לעלייה לארץ ישראל', בתוך: יהושע בן-אריה ואלחנן ריינר (עורכים), וזאת ליהודה – מחקרים בתולדות ארץ ישראל ויישובה, ספר היובל ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 362-382. וראו שם, עמ' 370, את שמחתו הגדולה של ר' אפרים מבון על ניצחונות של צלאח-א-דין ("ברוך המקום ברוך הוא, ברוך עושה נסים לישראל עמו").

17 ראו: יהודה אלחריזי, תחכמוני, מהדורת יוסף יהלום ונאויה קצומטה, ירושלים תש"ע, עמ' 261-264; 305-326 (1956), HUCA, 27, A. Ashtor, 'Saladin and the Jews', pp. 261-264; 305-326.

18 "אין למדין מן ההגדות" – ירושלמי פאה, פרק ב הלכה ו, דף יז ע"א. אך מצויה שם גם דעה חולקת. על ההבאה מן הגאונים (=דברי רב האי) והבאות דומות אחרות ראו: בנימין מנשה לוין, אוצר הגאונים למסכת חגיגה, ד, ירושלים תרצ"ח, עמ' 59-60.

על דברי אגדה גם במשא ומתן הלכתי. מקורות בעלי אופי אגדי, במיוחד אלה שמקורם בתלמוד הבבלי, נתפסו כמקור רב ערך לפסיקת ההלכה. בתלמוד הירושלמי ובמדרש קהלת רבה נאמר: "מקרא משנה הלכה תלמוד תוספות ואגדות ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כולן נתנו הלכה למשה מסיני".¹⁹ דברים אלה השאירו רושם רב על חכמי אשכנז. האגדה השפיעה מאוד על יצירתם הן בהלכה והן בפיוט. גם עולמם האידיאי עוצב על ידי תפיסה בסיסית זו. בימי הביניים לא היה שום מרכז יהודי באירופה שהאגדה השאירה עליו רושם ניכר כמו על יהדות אשכנז ואיטליה. בשעתו טענתי שהנכונות של בני אשכנז ליטול את חייהם וחיי בני משפחתם על קידוש השם בגזרות תתנ"ו התבססה במידה רבה על מקורות האגדה.²⁰ ישראל תא-שמע הביא לכך הוכחות ברורות מתורתם של חסידי אשכנז.²¹ מקומה של האגדה בתודעתם של בני אשכנז תרם את חלקו להתרגשות באותם ימים. האגדות העצימו עוד יותר את משמעותם של הימים הנוראים לגורלו של אדם ולאמונה בכוחה של תשובה. אחת האגדות החשובות שעיצבה את תודעתם עוסקת במעלתן הגדולה של י"ג מידות, תפילה התופסת מקום מרכזי בימי הסליחות ובתפילת נעילה.

(ג) פולמוס על בחירת החזן והפיוטים לסליחות ולתפילת ימים נוראים

במסכת ראש השנה מתוארות שלוש עשרה מידות הרחמים הנזכרות בספר שמות כבעלות כוח נדיר בהשגת מחילה וסליחה על חטאי האדם. הן נאמרו על ידי הקב"ה – ולא על ידי שליח – כשהוא "מעוטף בטלית". בספר שמות נכתב: "אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך... ויעבר ה' על

19 ירושלמי פאה, פרק ב הלכה ו; קהלת רבה ה, ז.

20 אברהם גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: קדושת החיים וחירוף הנפש (לעיל הערה 3), עמ' 99-130.

21 ישראל מ' תא-שמע, 'התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם: לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית', בתוך: יום טוב עסיס ואחרים (עורכים), יהודים מול הצלב – גזרות תתנ"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה, ירושלים תש"ס, עמ' 150-156. לדעה שונה ראו: H. Soloveitchik, 'Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz', *The Jewish Quarterly Review*, 2004, pp. 77-108

פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון...²² על כך נאמר בתלמוד: "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף (=בטלית) הקב"ה כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפילה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם".²³

דברים אלה, שמקורם בר' יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל, הם המונחים ככל הנראה בבסיס התפיסה הנזכרת בהגהותיו של הרמ"א לשולחן ערוך, הדורשת תכונות נעלות מהחזן ואמר הסליחות: "וידקדקו לחזור אחר ש"ץ (=שליח ציבור) היותר הגון והיותר גדול בתורה ובמעשים שאפשר למצוא, שיתפלל סליחות בימים נוראים".²⁴ תכונות אלה של שליח הציבור אינן מצויות בשולחן ערוך עצמו, וזהו אחד ההבדלים המעניינים בין מנהג אשכנז למנהג ספרד. עטיפת הטלית של שליח הציבור נגזרה מהמדרש הנזכר, שהקב"ה "נתעטף [בטלית] כשליח ציבור".

בהמשך הסוגיה הנזכרת בתלמוד מובאים דבריו של רב יהודה, מגדולי אמוראי בבל בדור השני, המדגישים גם הם את כוחן של י"ג המידות: "ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם". רש"י כרך יחדיו כמה מדרשים ויצר פירוש מלא עוצמה ביחס לכוחן של י"ג מידות ולצורך להתעטף בטלית בעת אמירתן:

כשנצטרכת לבקש רחמים על ישראל (=דברי ה' למשה) הזכרת לי זכות אבות. כסבור אתה שאם תמה זכות אבות אין עוד תקוה...? וקראתי בשם ה' לפניך – ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות. וכסדר שאתה רואה אותי מעוטף וקורא שלש עשרה מידות הוי מלמד את ישראל לעשות, ועל ידי שיוזכרו לפני רחום וחנון [יהיו נעניין], כי רחמי לא קלים... הבטיחו שאינן חוזרות ריקם.²⁵

התיאור הדרמטי של הקב"ה העטוף בטלית וקורא את י"ג המידות וההנחה

22 שמות לג, יט; לד, ו.

23 בבלי ראש השנה, יז ע"ב.

24 הגהות הרמ"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקפא.

25 שמות לג, יט, על פי הנוסח במקראות גדולות הכתר, שמות, ב, עמ' 156. דברי רש"י מבוססים על כמה ממקורות חז"ל. ראו, למשל: מנחם מנדל כשר, חומש תורה שלמה, כב, ירושלים תשכ"ז, עמ' נח-ס.

שכוחן של המידות הללו חזק אף יותר מזכות אבות ו"אינן חוזרות ריקם" הקנו להן מקום מרכזי בפיוטי הסליחות. בעקבות המדרשים הללו נתפס, כביכול, שליח הציבור העטוף בטלית ואומר את י"ג המידות כממלא מקומו של הקב"ה. כמה גדולה הייתה האחריות שהוטלה על כתפיו. עליו להיות הנבחר במידותיו וחובה עליו להתעטף בטלית באמירתן. נקל לשער עד כמה תפיסה זו הגדילה את ההתרגשות בעת אמירת הסליחות ואת המתח בבחירת החזן הראוי. במאות 11-12 היה זה בדרך כלל ראש הישיבה. ואולם בקהילות בהן לא הייתה ישיבה או תלמיד חכם מובהק – ואלו היו רוב הקהילות – התעוררו ספקות וסכסוכים על המועמד הרצוי. התפיסה הנזכרת לגבי י"ג המידות הגבירה את ההתרגשות בעת אמירתן מחד גיסא, ואת המתח והמחלוקות מאידך גיסא. להלן שתי דוגמאות לכך מספר חסידים:

צדיק אחד היה רגיל להתפלל בראש השנה וביום הכפורים, כי הציבור בחרו בו לפי שהיה צדיק, ובסוף ימיו לא רצה להתפלל... אמר להם אם יתפלל וימות, יאמר בני: "אני רוצה להתפלל תחת אבי".²⁶

וראוי לצדיק זקן להתפלל בראש השנה וביום הכפורים. ואם רואה שמחלוקת עושים, לא יתפלל, אע"פ שאחד שאינו הגון יורד לפני התיבה להתפלל, זהו חטאת אותם שיכולים למחות ואינם מוחים... לכך כל העוזרים לשאינם הגונים שיתפללו, הקב"ה מונע את הטוב מאת הקהל, ומעלה על כל שישיעום כאילו גזלו את הטוב מן הקהל ועתידים ליתן את הדין... אם יש אדם רע מעללים או בעל מחלוקת וגורם מריבות, ויודע להרים קול בנעימות ויודע להתפלל או לתקוע בשופר, אם יר הצדיקים תקיפה לא יתנוהו להתפלל.²⁷

אמנם הדברים הללו משקפים מתח בתפילות בבית הכנסת בין החסידים ובין

26 ספר חסידים, מהדורת י' ויסטינצקי, פרנקפורט ע"נ מיין תרפ"ד, סימן תתתשצא, עמ' 389. לדבריו, הבן אינו ראוי לתפקיד כה חשוב, והוא מעדיף שכבר בחייו ימנו חזן אחר כדי שהבן לא יתבע את תפקיד החזנות מכוח הירושה. יש בכך עדות שהיו שתבעו זכות זו, וברור שהדבר עורר מחלוקות.

27 ספר חסידים, שם, סימן תתתשצב, עמ' 390.

אלה שאינם נמנים עם תנועתם, אך התיאור מלמד בבירור על חילוקי הדעות בבית הכנסת בשאלת בחירת החזנים.

ר' קלונימוס בן קלונימוס (1286-לאחר שנת 1328) סיפר על מתיחות רבה ששררה גם במקומו, פרובאנס, בשל המאבק על בחירת בעלי התפילה בימים הנוראים:

בְּמַעְלֵי יוֹמָא דְּכַפּוּרֵי, יְבַדְּלוּ לְעוֹרֵר רִיב וּמְדוּן מִשְׁפָּחוֹת וּמִשְׁפָּחוֹת, דְּקָי הַנֶּפֶשׁ גָּפִי הַרוּחַ בְּעֵינֵיהֶם הֵמָּה הָאֲחָשְׁדֵּרֶפְנִים וְהַפְּחוֹת. אִזּוּ יִקְרְצוּ עֵינַיִם, יִחַרְקוּ שְׁנַיִם, וְלִזּוּ לְלֹז יִלְחָשׁוּ אֶל אֲזַנַיִם, אִזּוּ יַחְלֵק הָעַם לְשְׁנַיִם, זֶה יִתְרוֹמֵם וְיִתְנַשֵּׂא, שְׁהוּא יִקּוּם עַל הַכֶּסֶּא, וְזֶה יִתְפָּאֵר וְיִתְהַלֵּל, שְׁהוּא יַעֲמֵד וְיַפְּלֵל.²⁸

פולמוס על בחירת הפיוטים

פולמוס אחר מקורו בבחירת הפיוטים לסליחות ולתפילות בראש השנה וביום הכיפורים. בספר חסידים נשתמרו על כך עדויות שונות. הן מעידות על האווירה בקהילות אשכנז ככלל ולא רק על עולמם הרוחני והחברתי של חסידי אשכנז. מחד גיסא לא היו מחזורים מודפסים, ומאידך גיסא הפיוטים באותם ימים היו "חיים", כלומר לא היה סדר מחייב של כל הפיוטים, וחכמים הוסיפו פיוטים משלהם בהם תינו את צרות בני דורם.²⁹ בחירת הפיוטים עוררה מחלוקות, ובמיוחד כאשר פיוט מסוים כבר היה מקובל מזה זמן רב, ושליח הציבור החליט להחליפו באחר. עדות למתח על רקע זה מצויה בספר חסידים:

ויש (=אדם) שימות שמשנה מנהג ראשונים, כגון פיוטים שהורגל לומר, כגון קרובה דרבינו משולם נ"ע (=נשמתו עדן),

28 קלונימוס בן קלונימוס, אבן בוחן, מהדורת א"מ הברמן, תל אביב תשס"ז, עמ' 28. ספרות ענפה נכתבה על קלונימוס בן קלונימוס. ראו: חיים שירמן ועזרא פליישר, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ירושלים תשנ"ז, עמ' 514-541, וספרות נוספת שם בעמ' 514, הערה 1. על מתח חברתי ביצירתו ראו: אברהם גרוסמן, 'פולמוס חברתי בפירושי המקרא של ר' יוסף אבן קספי', אפרים חזן ויוסף יהלום (עורכים), לאות זיכרון, ספר זיכרון לאהרן מירסקי, ירושלים תשס"ז, עמ' 103-124.

29 על מנהגים שונים בבחירת הפיוטים, כולל דחיית פיוטים קדומים מפני פיוטים מאוחרים, ראו: דניאל גולדשמידט, סדר הסליחות כמנהג פולין, ירושלים תשכ"ה, מבוא, עמ' 5-8; עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 50-56.

שאחד אמר קרובה אחרת ומת תוך ל' יום. ואחד לא רצה לומר
 "אין צור חלף" ומת בתוך ל' יום.³⁰

האיום בעונש מוות מלמד על חריפות הפולמוס בנושא זה. במקום אחר בספר
 חסידים נאמר:

יש פיוטים, אם יתפללו אותם נאמר "נתנה עלי בקולה על
 כן שנאתיה" (ירמיהו יב, ח)... פיוטין אפילו עשאום טובים
 ומתפלל אדם רע אותם, או אותן פיוטין שעשאן צדיק ובפיוט
 יש שם אביו, ואביו לא היה צדיק... אין קטיגור נעשה סניגור...
 וכך אם יש תלמיד חכם שבקי בתורה, והוא עשה פיוטין והוא
 ממנה את הברכות... אינו ראוי שיאמרו פיוטים...³¹

עדויות נוספות לפולמוס על טיב הפיוטים אותם יש לומר בימים נוראים
 נמצאות בספר חסידים. ר' יהודה החסיד לא היסס לכנות בתואר "רשעים"
 את אלה שניצלו את מעמדם הכלכלי והחברתי ללחוץ על הגבאים להעדיף
 פיוטים של בני משפחתם:

ומשגברה יד הרשעים היו מתפללים פיוטי קרוביהם, ולכך
 פורענות רבות (!). וכשגברה יד הצדיקים תקנו שלא יהיו
 מתפללין אלא מי שיתנו הצדיקים רשות להתפלל... ולא יאמרו
 פיוטים של מי שאינו הגון.³²

יש בכך השתקפות ברורה של המתח סביב נושא זה. גם על החלפת הניגונים
 המקובלים הקפיד ר' יהודה החסיד, מכיוון שהם מקובלים מדורי דורות:
 "אלא כל ניגון כמו שהוא מתוקן, שהכל הלכה למשה מסיני".³³ ובכלל,
 בדרישותיו אודות טיב הניגונים הראויים בתפילה טמונה עדות על מתח בין
 המתפללים: "יזהר מי שיש לו קול נעים שלא יזמר נגונים נכרים כי עבירה
 היא".³⁴ יש לבחור במנגינות שהשתמשו בהן לקדושה ולא באלה המשמשות

30 ספר חסידים, שם, סימן לג, עמ' 34.

31 ספר חסידים, שם, סימן תתכ, עמ' 395.

32 ספר חסידים, שם, סימן תע, עמ' 134. לדוגמאות נוספות ראו: ספר חסידים, שם, עמ'
 389-397. השו"י: Ivan Marcus, Piety and Society, Leiden 1981

33 ספר חסידים, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשכ"ד, סימן שב, עמ' רמא; ראו גם ספר
 חסידים, מהדורת ויסטינצקי, שם, סימן תתיו, עמ' 207.

34 ספר חסידים, מהדורת מרגליות, שם, סימן תשסח, עמ' תנט.

לשירי עגבים. אמנם במקורות אלה מדובר לרוב על מחלוקת בין חסידי אשכנז למתפללים אחרים, תופעה החוזרת ונשנית בספר חסידים, אולם קשה להניח שהפולמוס התקיים רק בין שתי קבוצות אלה. ומה עוד, שלחסידיים באותה עת לא היה בדרך כלל בית כנסת משלהם.³⁵ כתבי יד מלמדים בבירור על קיומם של פיוטים שונים לסליחות ולימים נוראים, דבר המעיד על כך שאין מדובר במחלוקת בין חסידי אשכנז לכלל המתפללים, אלא על תופעה אופיינית לקהילות אשכנז באותם ימים.

(ד) עיכוב התפילה בימים נוראים

חשש מסוג אחר נבע מהנוהג של עיכוב התפילה. מי שסבר שנעשה לו עוול ובית הדין המקומי לא טיפל בקובלנתו לשביעות רצונו, זכאי היה להפסיק את התפילה ולתבוע מן הציבור כולו לדון בתביעתו. נוהג זה היה קיים בגרמניה כבר במאה העשירית, ועל אף מגמתם של חכמים לצמצמו, הם נמנעו מביטולו המוחלט.³⁶ זכות זו הכבידה על התפילה בבית הכנסת בכל ימות השנה ובמיוחד בימים נוראים. התופעה מפליאה. כל בן קהילה באשר הוא, גבר ואישה, זקן וצעיר, רשאי היה לעכב את התפילה ואת הקריאה בתורה עד שתיבדקנה טענותיו על עוול שנגרם לו על ידי שלטונות הקהילה או אחד מבניה. הוא היה יכול להפסיק את התפילה ולגרום לנעילתו של בית הכנסת, לפעמים לכמה שבועות, עד שתתברר קובלנתו. חסידי אשכנז וחכמים אחרים יצאו בחריפות נגד מי שניצל זכות זו ופגע בקדושת בית הכנסת, אך גם הם לא

35 יש הסוברים שחסידי אשכנז כלל לא היו תנועה חברתית-רוחנית, אלא בחזונו של ר' יהודה החסיד בלבד. ראו, למשל: יוסף דן, 'לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד', ראובן בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים – ספר זיכרון לח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 389-398. אך קשה להסכים עם קביעה זו. ר' שמשון משאנץ (Sens), בן זמנו של ר' יהודה החסיד, תיאר את חסידי אשכנז כקבוצה בעלת מאפיינים חברתיים מוגדרים המתייחדת גם בלבושה. ראו: תשובות מהר"ם, דפוס פראג, מהדורת מ"א בלוך, בודפשט תרנ"ה, סימן רפז.

36 עדות לכך מצויה באחת התקנות המיוחסות לרגמ"ה. ראו: L. Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages, New York 1964, p. 119. מובאות שם הגבלות על היכולת לבטל את התפילה אך לא ניסיון לבטלה, כגון: "אין יכול לבטל תפלת יוצר או תפלת מנחה או קריאת התורה עד שיבטל ג' פעמים תפלת ערבית או סדר קדושה. אח"כ יבטל כל התפלה עד שיעשו לו דין", ועוד.

הציעו לבטל מנהג קדום זה. אין לתופעה זו אח ורע בשום דת אחרת באותה עת, אף שגם בכנסייה הנוצרית ניתן היה לסגור כנסייה על פי החלטותיהם של השלטונות הכנסייתיים, אך לא בשל רצונו של היחיד באשר הוא.³⁷ יש להניח שימים נוראים נתפסו על ידי הקובלים כימים שאין ימים מהם להפעיל לחץ על הציבור, שהרי הכל ייחסו ערך מיוחד לתפילה ולתשובה בימים אלה. אין אנו צריכים להשערות ולסברות בעניין זה. אחת מן השאלות שהפנה ר' יצחק הלוי, מנהיגה הרוחני של קהילת וורמס, אל ר' יהודה הכהן, תלמידו של רגמ"ה באמצע המאה ה-11, מספרת על אחד מבני הקהילה שהפעיל לחץ על ר' יצחק הלוי וזה ביקש מר' יהודה הכהן להשיב במהירות על שאלתו. הוא טען שהקובל הפעיל עליו לחץ אפילו בתפילת מנחה של יום הכיפורים: "כי דחקני ראובן בעת ערב יום כפור בעת המנחה... ויגיע התשובה מפורשת ליד ר' יצחק לוי לוורמשא, כי עכוב התפלות רב".³⁸ מן התשובה ניכר היטב המתח הרב של ר' יצחק הלוי לנוכח ההפרעה לתפילה.

(ה) מסורות משפחתיות ומתח חברתי

המתח החברתי סביב מנהגי התפילה, נוסחיה וסדריה בימים נוראים, בחג הסוכות ובשמחת תורה, ניכר היטב בקהילות גרמניה וצפון צרפת. המחלוקות

37 ספרות ענפה נכתבה על מנהג עיכוב התפילה והתפתחותו. אזכיר שלושה מחקרים בלבד, ובהם מצויה ספרות נוספת: אברהם גרוסמן, 'ראשיותי ויסודותי של מנהג עיכוב התפילה', מלאות א (תשמ"ג), עמ' 199-219; מנחם בן-ששון, 'הצעה אל הציבור בבית הכנסת בארצות האסלאם בראשית ימי-הביניים', בתוך: שולמית אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא, ספר היובל לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 327-350; ראובן בונפיל, 'זכות הצעקה: הערה על מוסד עיכוב התפילה בימי הביניים', בתוך: יוסף הקר, ב"ז קדר ויוסף קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים, מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 145-156.

38 שו"ת מהר"ם, דפוס פראג, סימן תצא. על בעלותו של ר"י הכהן על תשובה זו ואחרות הסמוכות אליה ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל הערה 4), עמ' 196-201. האירוע התרחש בראשית פעולתו של ר' יצחק הלוי כראש ישיבת וורמייזא וכמנהיג הרוחני של הקהילה. מאוחר יותר הוא הפך למנהיג כריזמטי ותקיף, ואף רש"י שלמד לפניו תיאר אותו ברוח זו. קשה להניח שבאותה עת שוב היה נזקק לסייע מחכם אחר, ומה עוד שהייתה אז בידו סמכות רבה של כפייה על בני הקהילה. על דמותו והנהגתו ראו בספרי הנזכר, עמ' 265-288. הוא נפטר סביבות שנת 1050.

בנושאים אלה נבעו מאופיו של היישוב היהודי הקדום באשכנז. המהגרים הראשונים התלכדו סביב סוחרים עשירים שהובאו יחד עם חבריהם על ידי השליטים כדי להגביר את הסחר במקומם. רבים מהסוחרים הללו היו תלמידי חכמים, והם הביאו עימם מסורות משפחתיות מארצות מוצאם, ובעיקר מאיטליה, מצרפת ומפרובאנס. קשה להפריז בקנאתם למנהגי משפחותיהם ולחוסר נכונותם לוותר על מורשתם הקדומה. לאלה לוותה מתיחות על רקע כלכלי ועל רקע חברתי. בין קבוצות המהגרים הללו, שבראשותן עמדו סוחרים ותלמידי חכמים, צמח פיצול מעמדי שהושפע גם מהפיצול בחברה הפיאודלית באירופה באותם ימים. סוחרים יהודים, שצברו בידיהם רכוש ניכר, החלו תובעים לעצמם זכויות שהיו בעבר בידיהן של משפחות המהגרים הראשונות.³⁹ פיצול מנהגיהן של המשפחות השונות וחוסר נכונותן לוותר ולהסכים על מנהג אחד ניכרים היטב בתפילות הימים הנוראים. עדויות על פיצול מנהגי התפילה בבית הכנסת נשתמרו במיוחד במקורות מן המאה ה-11. המתפללים התקשו לגבש מנהג אחד מוסכם, ובאותו בית כנסת החזיקו במנהגי תפילה שונים. היו בהם גם תלמידי חכמים מובהקים, שכל אחד החזיק במנהגי אבותיו. ההבדלים בולטים במיוחד בתפילות של ימים נוראים וחג הסוכות. אזכיר בקצרה חמש דוגמאות המלמדות על ההיקף הנרחב של התופעה, מבלי להיכנס לבדיקת שורשי המנהגים הללו והתפתחותם, שהם נושאים מקיפים וראויים לדיון נפרד, ואין מקומם כאן.⁴⁰

1) זמן עריכת ברית המילה בראש השנה. מחלוקת פרצה בין רבנו גרשום מאור הגולה וחבריו ובין חכמים אחרים על זמן ברית המילה בבית הכנסת בראש השנה. האם יש לעורכה מיד לאחר קריאת התורה או לאחר תקיעת השופר. בספר אור זרוע מובאים דבריו של ר' יהודה החסיד המוסר בשם אבות משפחתו על מחלוקת זו:

39 על התפתחויות אלה והעדויות להן ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל הערה 4), עמ' 1-11. על כוחו של המנהג באשכנז הקדומה ראו: ישראל מ' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, ובמיוחד עמ' 13-88.

40 ראו למשל: תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון (לעיל הערה 39); אברהם גרוסמן, "ייחוס משפחה ומקומו בחברה היהודית באשכנז באשכנז הקדומה", עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית, ספר יובל ליעקב כ"ץ, ירושלים תש"ם, עמ' ט-כג; הנ"ל, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל", שלם ג (תשמ"א), עמ' 57-92.

שאיירע במגנצ"א מילה בראש השנה, ושאלו לקדושים אשר בארץ רבי' גרשום ברבי' יהודה מאור הגולה ורבי' שמעון הגדול בר יצחק... ושאר בני הישיבה הקדושה. והורו כולם למול הנער לאחר קריאת התורה וההפטרה קודם שיתקעו בשופר... והרבה מבני הישיבה הקדושה היה קשה בעיניהם לעכב תקיעת שופר כל כך בשביל המילה ורצו לדחותה עד גמר כל התפילה. והשיבם רבי' גרשום אם אין מילה אין תקיעת שופר בעולם,⁴¹ שנאמר... ועוד דמצות מילה קדמה לתקיעת שופר.⁴²

העובדה שמקצת החכמים בישיבה היו נכונים להתפלמס בפומבי עם ראש הישיבה, רבנו גרשום מאור הגולה, וחבריו בסוגיה זו מלמדת עד כמה קשה היה להם לוותר על מסורת אבותיהם.

(2) נענועי הלולב בתפילת הלל בסוכות. במשנת סוכה (ג, ט) נאמר: "והיכן היו מנענעין? ב'הודו לה" תחלה וסוף", כלומר יש לנענע בשני מקומות. נחלקו חכמים בפירוש הדברים. האם הכוונה לתחילת מזמור קיח שבתהילים ולסופו (בשניהם מופיע המשפט "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו"), או שהכוונה לתחילת אותו פסוק ("הודו לה' כי טוב") ולסופו ("כי לעולם חסדו")? בין התומכים באפשרות השנייה היה גם ר' שלמה בר' שמשון, ראש ישיבת וורמייזא ברבע האחרון של המאה ה-11. חכמים אחרים נהגו כאפשרות הראשונה, וכן פירש גם רש"י במסכת סוכה שם: "'הודו' שבתחילת הפרק והודו שבסוף הפרק בסוף ההלל". העדות הקדומה ביותר על חילופי המנהגים בנושא זה באשכנז נשתמרה בספר "מעשה הגאונים".⁴³ תחילה הובאה שם דעתו של רש"י, ומנגד מסופר שם ש"שליח ציבור ר' מרדכי נענע תחלה בהודו ולבסוף בחסדו". גם במחזור ויטרי נפסק כן להלכה.⁴⁴ בפועל לא הגיעו להחלטה אחת, וכל אחד שמר על מנהג אבותיו, וכך נתפצלו

41 כלומר, מעלת המילה גדולה מתקיעת שופר, ולכן יש להקדימה. אור זרוע, הלכות ראש השנה, ח"ב, עמ' 125.

42 ר' יצחק מווינה, אור זרוע, ב, הלכות ראש השנה, דף 125א.

43 ספר זה, המכונה גם "מעשה המכירי", נכתב בידי בני מכיר בסוף המאה ה-11. ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל הערה 4), עמ' 361-372.

44 מעשה הגאונים, מהדורת א' עפשטיין וי' פריימן, ברלין תר"ע, סימן נב, עמ' 41; מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, ב, סימן שעו, עמ' 437.

מנהגייהם באותה תפילה. חילוקי דעות אלה נמשכו זמן מה כמפורש בתוספות שם.⁴⁵

(3) אמירת "אדיר אדירנו" במועדים. בספר "מעשה הגאונים" שנכתב בסוף המאה ה-11 נאמר:

ואין אומרין אדיר אדירנו בקדושה אלא בראש השנה וביום הכיפורים ולא יותר, לפי שהיא שיר של מלאכים, ולא התירו לאמרו אלא באילו ימים שהן ימי הדין, אבל בשאר ימים ובכל שבתות של כל השנה אין אומרין. אבל רבינו ר' אליקים גזר לשליח ציבור לאמרו פעם אחת בעצרת, משום האי טעמא דאמר הלא אותו השיר לא אמרוהו מלאכים אלא בשעת מתן תורה...⁴⁶ ועל כן בדין לאומרו בעצרת משום מתן תורה בו ביום. והרגישו בדבר שנהג מנהג שלא נהגו קדמונים, ואמר: "אל תבוזו כי זקנה אמך" (משלי כג, כב).⁴⁷

ר' אליקים הסתמך על מעמדו הבכיר ועל המסורות שבידו וציווה (= "גזר") על שליח הציבור לומר תפילה זו גם בחג השבועות, שהרי יום מתן תורה הוא. מעשהו עורר התמרמרות קולנית ("והרגישו בדבר") כי הוא שינה ממנהג "קדמונים". קשה להניח שהוא היה עושה כן על דעת עצמו מבלי שראה לכך תקדים כלשהו. על כל פנים, ההקפדה שלא לסטות מהמנהג המקובל בידי המשפחות עולה בבירור ממקור זה.

(4) אמירת "והשיאנו... את ברכת מועדיך" בתפילת שמונה עשרה בראש השנה וביום הכיפורים. במקצת המקומות נהגו לומר תפילה זו, ורבים התנגדו. ר' משולם בן משה, מחכמי מגנצא במחצית השנייה של המאה ה-11, שאל את הגאון הארץ ישראלי ר' אליהו הכהן (סביב שנת 1070) והוא פסק שיש לאמרו, אך המחלוקת בעינה עמדה. בספר "מעשה הגאונים" מסופר שאמירתם גרמה לסכסוך בישיבת וורמייזא לאחר מותו של ר' יצחק הלוי,

45 בבלי סוכה, לו ע"ב, ד"ה: "בהודו להשם תחלה וסוף".

46 בבלי שבת, פט ע"א.

47 מעשה הגאונים (לעיל הערה 44), עמ' 38; ספר הפרדס, מהדורת ח"י ערנרייך, בודפשט תרפ"ד, עמ' ריז. ככל הנראה הכוונה לר' אליקים בר' משולם הלוי, מתלמידיו המובהקים של ר' יצחק בר' יהודה, ראש ישיבת מגנצא בשליש האחרון של המאה ה-11. למשמעות הלשון "אל תבוזו כי זקנה אמך" ראו: רש"י, בבלי ברכות, סג ע"א. רש"י פירש שם שלא עשה כן מדעתו "אלא לְמֹד מְזַקְנֵי יִשְׂרָאֵל, כִּי יֵשׁ לוֹ עַל מִי שִׁסְמוּךְ".

ראש הישיבה, שביטל ברכה זו. בניו של ר' יצחק מחו בתוקף נגד ר' שלמה בר' שמשון שהחזיר את המנהג לאומרה. הוא עמד בראש הישיבה לאחר פטירתו של ר' יצחק. הסכסוך היה קשה ואף רש"י נתבקש לחוות דעתו בו ותמך בעמדתם של הבנים.⁴⁸ המחלוקת בסוגיה זו קיימת עד ימינו אלה. מנהג אשכנז ורומניה הוא לפי דעת ר' יצחק הלוי, שלא לומר "והשיאנו", אך אלה ההולכים לפי מנהג ספרד ואיטליה נוהגים לאומרו.

5) אמירת "ובראשי חדשיכם" בראש השנה. בבית הכנסת בוורמיזא התחולל פולמוס על אמירת "ובראשי חדשיכם" בראש השנה: "אשר הנהיג רבינו (=ר"י הלוי) לפני פטירתו להזכיר 'ובראשי חדשיכם', ולאחר פטירתו חלוקין על דבריו להחזיר הדבר ליושנו, ואומרין שיש חילול ואיסור בדבר".⁴⁹ אף כאן מסתבר שר' שלמה בר' שמשון הוא שחפץ לבטל זאת.

כאמור, לא באתי לדון כאן בטיבם של מנהגים אלה, אלא רק להדגים את התופעה השכיחה של התפצלות המנהגים בתחומים רבים ומגוונים באותה קהילה ובאותו בית כנסת, שהרי ברובן המכריע של קהילות ישראל שבגרמניה ובצרפת במאות 11-12 היה בית כנסת אחד בלבד.⁵⁰ שני אידיאלים עמדו זה לעומת זה: הערך הרב שיוחס למנהגי אבות, לעומת המגמה שלא "להתגודד" ולא ליצור פיצול באותה קהילה. ר' יצחק בר' יהודה, ראש ישיבת מגנצא באמצע המאה ה-11, הדגיש מאד את מעלת המנהג: "מצווה להחזיק מנהג הראשונים", "מנהג אבותינו תורה היא".⁵¹ חכמי התלמוד דרשו את הכתוב "לא תתגודדו" (דברים יד, א) – לא תעשו אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת.⁵² באשכנז הקדומה, יותר מבכל מרכז יהודי אחר באותה עת, גברה ידה של המגמה להחזיק במנהגי הראשונים.

48 סידור רש"י, מהדורת ש' בובר וי' פריימאן, ברלין תרע"ב, סימן קעד. על גלגוליו של מנהג זה ראו: מאיר רפלד, "והשיאנו" בראש השנה: גלגולים ונוהגים, בתוך: דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, ז, ירושלים תשס"ג, עמ' קפג-ריח.

49 סידור רש"י, שם.

50 ראו למשל המסופר על שני החתנים במגנצא בשנת 1093, מעשה הגאונים (לעיל הערה 44), סימן סא, עמ' 52; כל-בו, נאפולי ר"ן, סימן קמב; הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת (לעיל הערה 13), עמ' ס.

51 שבלי הלקט, מהדורת ש' בובר, וילנה תרמ"ז, סימן כג; מעשה הגאונים (לעיל הערה 44), עמ' 50. וראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל הערה 4), עמ' 310-312.

52 ספרי, דברים, פרשה צה, עמ' 158 במהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 158. למקבילות ולרקע ההיסטורי המשוער ראו בהערות המהדיר, שם. ראו גם שם, פרשה

המתח בין המנהג ובין ההלכה הוא סוגיה גדולה ונכבדה, שלא אדון בה כאן. כאנקדוטה בלבד אביא את המסופר על ר' אפרים בר' יצחק, מחכמיה המובהקים של אשכנז באמצע המאה ה-12. הוא סיפר על מתחים קשים שהיו לו בקהילת וורמייזא, ויצא בחריפות נגד אלה שדבקו במנהג וסירבו לקבל את דעתו: "ותיפח רוחן של חזנים [ש]העומד מברך לפני ולאחריה והחזן קורא... והוא קלון התורה, ועתיד הקדוש ברוך הוא ליפרע ממי שבידם למחות ואינם מוחים. ובידי אין למחות, כי אומרים מנהג אבותינו תורת משה... ובשמחת תורה יצאתי מבית הכנסת בחרי אף"⁵³. ובמקום אחר מסופר על מחלוקת קשה שהייתה לר' אפרים עם חכמי וורמייזא על קריאת ההפטרה בראש חודש אב שחל להיות בשבת. נאמר עליו שהוא "יצא מבית הכנסת ככעס ואמר: כל מי שעובר על דברי רב (=האמורא רב) יהא בנידוי, לפי שרב אמרה במגילה"⁵⁴. אמנם ר' אפרים היה בעל אישיות תקיפה וסוערת, אך ההתנגשות בין המנהג להלכה חוזרת ונשנית בספרות האשכנזית בימי הביניים.⁵⁵ אין צריך לומר שתופעה זו הייתה מצויה גם במרכזים אחרים של היהודים.

מתח חברתי ו"כיבודים" בימים הנוראים

מתיחות אחרת התפתחה על רקע חברתי. אין היא מיוחדת לקהילות אשכנז, אך גם הן היו נגועות בה בשל הרדיפה אחרי "כיבודים". עדויות לכך מצויות בספר חסידים ובמקורות אחרים. אחת מהן נשתמרה בשאלה שהופנתה אל ר' יהודה החסיד ואל שני חכמים נוספים באשכנז סביב שנת 1200. מקור זה הוא בגדר שו"ת רגילה המצויה לרוב בספרי השו"ת מאותה עת ואין היא משקפת את עולמם הרוחני של חסידי אשכנז דווקא. מסופר בה על ויכוח סוער שהיה בין השואל ר' אפרים בן מאיר ובין קבוצה שהתאגדה נגדו. בראשית כל שנה

שמו, עמ' 403; בבלי יבמות, יג ע"ב – יד ע"ב. כלל זה נקשר שם במפורש גם עם המנהגים.

53 ספר ראבי"ה, ב, ירושלים תשכ"ד², סימן תקנא, עמ' 260.

54 ראבי"ה שם, סימן תקנו, עמ' 273, ושם בהערות.

55 על אישיותו של ר' אפרים בר' יצחק ראו: אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות, א, ירושלים תשמ"מ, עמ' 199-208. לדיון נוסף במתח שבין ספרות ההלכה הקלאסית ובין המנהג ראו: שרגא אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 284; דניאל שפרבר, 'מנהג ישראל תורה היא', מנהגי ישראל, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' רלה-רלז; ב, ירושלים תשנ"א, עמ' מז-מט.

הוא רכש מהקהל את זכות הגלילה של ספר התורה לכל השנה כולה והחזיק אותה בידו במשך שנים, עד שקבוצה של שנים עשר איש התאגדה כדי להוציא חזקה זאת מידי. אנשיה החליטו לרכוש יחדיו את זכות הגלילה וליטול אותה ממנו. ר' אפרים תיאר אותם כ"עוברי עבירה" המבקשים "כבוד ושררה", אף שהכסף בו נמכר כיבוד זה נועד לתמיכה בעניים:

גברה יד עוברי עבירה ובקשו להם כבוד ושררה לגלול ספר תורה. וקשרו קשר ורצו להרבות כבודם, ונתוועדו יחדיו שנים עשר מהם לגלול ספר תורה כל אחד חדש שלו, וליתן כל אחד זקוק, כדי שיעלה שנים עשר זקוקים לשנה לצדקה. וכל זה לא עשו אלא למצוא להם טענה ועירעור לומר אנו נותנים יותר ממך. ולא נתכוונו אלא לבושתינו ולהרבות כבודם. וברוך המקום שנתן לאל ידי להעבירם על דעתם... אך קנא קנאתי לבזיון התורה.⁵⁶

בהמשך דבריו הוא האשים אותם "שיש ביניהם שאינם יודעים אפילו פסוק אחד בתורה". בדבריו הוא רמז שמדובר בעשירים הרודפים אחר כבוד ומעמד בחברה. עניין מיוחד יש בחשש שלו שמא גם אחרים יצטרפו לתחרות על רכישת זכויות של עלייה לתורה וגלילתה, והגדיר זאת במילים: "ולא זו בלבד אך על הנולד אני דואג, שאם יתחילו חמישה וששה לגלול לשנה,⁵⁷ אילו יאמרו אנו רוצים לגלול ואילו יאמרו אנו רוצים לגלול עד שתהיה רציחה ביניהם". כאמור, מקור זה אינו משקף את ההווי של ספר חסידים. אמנם ר' יהודה החסיד הוא אחד משלושת הנשאלים, אך בפועל אין בו קשר עם משנתו של ר' יהודה החסיד דווקא. זאת דוגמה למאבק בין תלמידי חכמים שהחזיקו בידם "כיבודים" ובין סוחרים עשירים. עדות חשובה לכך מצויה כבר בראשית המאה ה-11 בפולמוס הקשה של ר' שמעון בן יצחק בן אבון וחבריו עם בעלי ממון, שצברו בידיהם כוח והשפעה עד שערערו על סמכותה של ההנהגה המסורתית של קהילת מגנצא. המאבק, אותו תיאר הכותב בחריפות נדירה, התחולל בבית הכנסת.⁵⁸

56 ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי (לעיל הערה 26), סימן תתשצב, עמ' 390.

57 כלומר, הם ירכשו את זכות גלילת ספר התורה בשותפות למשך שנה.

58 "שבת קודש חוללה בהזדה / מערת פריצים בית הועדה / עברו תורות חלפו תעודה / והם בוטחים על חילם / נחנו בשם אל עולם", פיוטי ר' שמעון בר' יצחק, מהדורת א"מ

בסכסוך על הגלילה פסקו המשיבים שעל השואל (ר' אפרים בן מאיר) לוותר, מפני שהכסף שיתקבל מרכישת זכות הגלילה מחולק לעניים. גם אם התחרות הפומבית על קניית הגלילה הייתה מונעת על ידי תאוות כבוד, בפועל היא הגדילה את הסכום שהם עתידים לקבל:

אע"פ שאינם מתכוונים לשם שמים אלא להתכבד בהם, כיון שיש ריוח לעניים אל ימנע מהם מלקשור כדי שיתפרנסו עניים, ואם ימנעם מלקשור ספר תורה הרי גוזל עניים.⁵⁹

הם אף יעצו לו להמשיך ולשלם את תרומתו עבור הגלילה כתמיכה בעניים, גם לאחר שהזכות הוצאה מידו.

מתח חברתי אחר מקורו בסכסוכים שבין בני הכפרים ובין בני הקהילות על זכות הכפריים להניח נרות בבית הכנסת לזכר אבותיהם שנפטרו. כבר באחת התקנות המיוחסות לרבנו גרשום מאור הגולה נאמר: "בני הכפרים הבאים לקהילות ביום כיפור ומביאין נרות... מניחין אותם בבית הכנסת, כי יש חרם בדבר".⁶⁰

חריף יותר היה הפולמוס בשמחת תורה על "חתן תורה" ו"חתן בראשית". על הערך הרב שיוחס לשני הכיבודים הללו ניתן ללמוד מן העובדה שחוברו עבורם רשויות מיוחדות במחצית השנייה של המאה ה-11, אף שהחוקרים חלוקים עדיין בדעתם אם מדובר בחידוש עקרוני של פייטני אשכנז או שהפיוטים לחתן תורה נאמרו כבר בארצות המזרח.⁶¹ תחילה ניתנו שני

הברמן, ברלין תרצ"ח, עמ' קסג. ר' שמעון, גדול פייטני אשכנז הקדומה, לא היסס לפנות אל הקב"ה בבקשה להצילו מידי אותם "פריצים". על פולמוס קשה זה ראו: גרוסמן, "ייחוס משפחה באשכנז" (לעיל הערה 40), עמ' ט-כג, ובמיוחד עמ' יב-יד.

59 ספר חסידים, שם.

60 פינקלשטיין (לעיל הערה 36), עמ' 123. החרם בא להגן על הכפריים מפני גבאים תקיפים שחפצו למנוע בעדם להניח את הנרות בבית הכנסת. הגבאים רצו לצמצם את מספר הנרות בשל החשש משריפות.

61 על הספקות הנזכרים בעניין חיבור הרשויות ראו: עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים (לעיל הערה 29), עמ' 472-473; הנ"ל, השירה העברית בספרד ובשלוחותיה, בעריכת שולמית אליצור וטובה בארי, ב, ירושלים תש"ע, עמ' 455; שולמית אליצור, מבואות למחזור ארם צובה, ירושלים תשס"ח, עמ' 35-117, ושם עמ' 72, הערה 126. לדעת פליישר, ר' מאיר בן יצחק איש וורמס חידש ז'אנר זה לחתן תורה. פרופ' אליצור מסרה לי כי העובדה שהרשות לחתן תורה שבמחזורי אשכנז מתועדת

הכיבודים הללו לתלמידי חכמים מובהקים, כפי שעולה מן התארים שהוענקו להם ברשויות הנזכרות. ואולם בהדרגה החלו עשירי הקהילה ומיוחסיה לתבוע כיבודים אלה לעצמם. ר' יהודה החסיד יצא בחריפות רבה כנגד תופעה זו. מדובר בסוגיה מרתקת, אך היא חורגת ממסגרת דיוננו בימים הנוראים.

מקומו של הפרט בתפילות הימים הנוראים

האם ניתן לגלות תמורה במקומו של הפרט בתפילות הימים הנוראים בקהילות אשכנז? באירופה הנוצרית חלה תמורה לטובה במעמדו של הפרט, ובמיוחד במאות 12-13. הביטוי המובהק להתפתחות זו הוא הכרה בזכותו של אדם לבחור בעצמו את בן או בת הזוג גם בחברה הפיאודלית הנוצרית.⁶² השינוי במקומו של הפרט בא לידי ביטוי גם בפולחן הדתי ובשירה החצרנית כולל שירת הטרובודורים (fabliaux) בפרובאנס. אף על פי כן, החוקרים חלוקים ביניהם בשאלה האם מדובר בתמורה ממשית או בתמורה תדמיתית בלבד.⁶³ בחברה היהודית בספרד חלה מהפכה בעולמו של הפרט החל ב"תור הזהב" במאה העשירית. תמורה זו באה לידי ביטוי מובהק בשירת החול, אך היא משקפת שכבה מצומצמת בלבד:

יהדות ספרד היתה היחידה בין קהילות ישראל בימי-הביניים אשר בחייה הרוחניים וביצירתה הפרישה וביצורה פינה שבה היה מותר להתעלם מן האומה ומאלוהיה, ולהתמסר, בסקרנות ובתחושת חרות, לעולמו של הפרט, פינה אשר בה הוכרה מרכזיותו של האדם... הוא הביא אל העולם האוטונומי הזה,

בחמישה קטעי גניזה, מופיעה במחזור ארם צובה, ואף מדברת בפירוש על בקשת רשות מ"ראשי ישיבות ואלופי תורה", יש בה כדי ללמד על שורשים מזרחיים של המנהג. אכן באשכנז במאה ה-11 ולאחריה ז'אנר זה התפתח מאוד, אך הוא לא נוצר שם.

62 ראו למשל: J. Murray, 'Individualism and Consensual Marriage: Some Evidence from Medieval England', in: C.M. Rousseau and J.T. Rosenthal (eds.), *Women, Marriage, and Family in Medieval Christendom*, Michigan 1998, pp. 121-151 ושם בעמ' 124-125 ספרות נוספת.

63 C.W. Bynum, 'Did the Twelfth Century Discover the Individual?', in: idem, *Jesus as Mother*, Berkeley 1982, pp. 82-109; A. Blamires, 'Individuality', in: *Medieval Literature in English*, E. Treharne et al. (eds.), Oxford 2010, pp. 478-495. בשני אלה יש ספרות נוספת.

כמוכן, גם את אמונותיו ואת דעותיו, את אהבותיו ואת שנאותיו, את יציריו ואת פחדיו... כדי לממש בהם את חירויותיו.⁶⁴

דבריו של פליישר מתייחסים אל שירת החול. שלב שני במהפכה זו המתמקד בשירת הקודש התרחש במאה ה-11 ולאחריה. שירת הקודש הושפעה מן התמורה בשירת החול וממקומו של היחיד בה. כך תיארה שולמית אליצור את התמורה הזאת בספרד:

בספרד – בצד פיוטים רבים העוסקים בנושא גלות וגאולה – עומד הפרט במרכז יצירות חשובות לא מעטות... אבל בשונה משירת החול, אין הפיוטים מדברים בתאוותיו ובחרדותיו של האדם בעולם שכאילו אין בו אלוהים, אלא באדם הניצב מול אלוהיו. לראשונה ניתן ביטוי לאימתו של האיש הבודד החש במרחק האדיר בינו לבין בורא שמים וארץ... לראשונה עומדים מתפללים יהודים ותוהים בהקשר של הגות דתית על עצם מהותה של התפילה ועל משמעותה כאשר האל רואה את מחשבות לב האדם עוד לפני שביטאן במילים. פנייה זו אל היחיד משתלבת יפה בגישה ההומניסטית העולה משירת החול בת הזמן.⁶⁵

הביטוי לתמורה חשובה זו נמצא בין השאר בשירתם של ר' שמואל הנגיד, ר' שלמה אבן גבירול, ר' משה אבן עזרא ור' יהודה הלוי, ואף מצאה ביטוי עז בשירתו של עמנואל הרומי באיטליה בסוף המאה ה-13.⁶⁶ האם תמורה כפולה זו בשירת החול ובשירת הקודש השאירה את רישומה גם על הפיוטים שחוברו באשכנז הקדומה (גרמניה וצרפת)? שאלה זו

64 עזרא פליישר, 'למהותה של שירת החול העברית בספרד', בתוך: 'הנ"ל, השירה העברית בספרד ובשלוותיה (לעיל הערה 61), ג, עמ' 1496. מאוחר יותר בשירה העברית באיטליה תופס הפרט מקום מובהק בשירת החול ובעיקר בשירי היין.

65 שולמית אליצור, שירת החול העברית בספרד המוסלמית, תל אביב תשס"ד, א, עמ' 76.

66 "מחברותיו הן ברובן הגדול יצירת חול מובהקת ונועזת... השפעה איטלקית ניכרת בכל רובדיהן... אבל עמנואל הרומי לא פעל בכדידות... הניבה ככל הנראה יצירה חילונית רחבה ומגוונת הרבה יותר ממה שמעידים השרידים שנחשפו במחקר", דבורה ברגמן, שביל הזהב, 1995, עמ' 19.

רלוונטית במיוחד בשל העובדה ששירת הקודש של יהודי ספרד השפיעה על פיוטיהם של יהודי צרפת וגרמניה. הדברים אמורים כבר בפיוטיו של ר' יוסף טוב עלם, ראש לחכמי פרובאנס וצרפת הצפונית במחצית הראשונה של המאה ה-11. שירי ההושענות שלו הושפעו רבות מן ההושענות שחיבר ר' שלמה אבן גבירול בראשית המאה ה-11.⁶⁷ גם ר' מאיר בן יצחק, גדול פייטני אשכנז במחצית השנייה של המאה ה-11, כתב את פיוטיו במשקל ספרדי,⁶⁸ וכן נהג ר' אפרים בר' יצחק, בן המאה ה-12, מן הגדולים שבפייטני אשכנז שבכל הדורות.⁶⁹

לשווא נחפש ביטוי לתמורה מקבילה בשירת הקודש שחברה באשכנז במאה ה-11. היא נשארה תפילת הרבים. ההשפעה הספרדית הצטמצמה לאספקטים ספרותיים ולא לאופי היצירה בכללותה. גם כאשר מצויות סליחות הפותחות בלשון יחיד ומשקפות לכאורה את הגיגיו של הפרט, מיד לאחר מכן ישנו מעבר חד אל צורכי הכלל. ברור שאין מדובר בעולמו הרגשי והרעיוני של הפייטן המבטא את הגיגיו האישיים, אלא בהתייחסות אל צרותיו של הדור כולו. קשה היה לחכמי אשכנז לחרוג מהמסגרת הפייטנית שהייתה מקובלת באשכנז מדורי דורות.⁷⁰

התפילה היהודית באשכנז נשאה מראשיתה אופי ציבורי מובהק. לביטוי

67 "בחריזה דומה בנה יוסף טוב עלם גם כמה פיוטי הושענא שלו, שבהם חיקה בדייקנות הושענות של יוסף אבן אביתור", עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים (לעיל הערה 29), עמ' 438.

68 ראו: לקט פיוטי סליחות מאת פייטני אשכנז וצרפת, מהדורת דניאל גולדשמידט ואברהם פרנקל, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 806-808.

69 ראו: א"מ הברמן, פיוטי רבי אפרים בר' יצחק מרגנשבורג, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ד, תרצ"ח, עמ' קכא-קכז.

70 ייתכן שבמאה ה-13 ניתן לגלות תמורה חד פעמית בפיוטיו של ר' מאיר בן ברוך (מהר"ם מרוטנבורג). הוא לא היסס לשלב את בקשתו האישית לעלות לארץ ישראל גם בתפילת יוצר לשבת. מהקשרם של הדברים ומהכרת האירועים בעלייתו לארץ ברור שמדובר בעניין אישי. מהר"ם דיבר על העבודה בבית המקדש ועל מעלותיה. באמצע הפיוט הוא לא היסס לבטא את תפילתו האישית ואת ציפיותו לעלות לציון: "ואני תפילתי לך ה', פתח מקדש מעט את ה' דרשתי... ואני ברב חסדך אבא ביתך... אבא ביתך בעולות אשלם לך נדרי. שויתך לנגדי הנני עומד לפניך לרוממך... שמה פני מועדות ואלך תשוקותי". יוצר להפסקה שנייה, סדר עבודת ישראל, מהדורת י"י דוב, תל אביב תשי"ז, עמ' 685-686. על פיוט זה של מהר"ם העירני אברהם פרנקל. אין לראות בכך

של היחיד ולמשאלותיו האישיות כמעט ואין מקום בתפילה, אף על פי שבמזמורי תהילים, עליהם מבוסס במידה רבה סדר התפילות, מצאו מאוייו ולבטיו של היחיד מקום נרחב – ובמיוחד בעומדו מול אלוהיו. אמנם בחלק מן הפרשנות היהודית המסורתית יש מגמה לתאר את מזמורי תהילים כמבטאים את צורכי הרבים, אך פרשנות זו רחוקה מן הפשט, שהרי המזמורים נאמרו בלשון יחיד ומתארים לעתים קרובות אירועים מחייו של המלך דוד. פרשנות זו מדגישה ביתר שאת את מגמתם של חכמים לצמצם ככל האפשר את עולמו של היחיד בתפילה. גם כאשר פיוטי התפילה בימים הנוראים באשכנז לבשו לעיתים צורות חדשות, הם לא חרגו עקרונית מן המסורת האידיאית המקובלת מדורות. קשה לנתק זאת גם מן הרקע ההיסטורי של תקופתם:

במהותו היה פיוט אשכנז קודש כתורת ימיהם וטראגי כימיהם.
פְּיִטֵי אֲשַׁכְּנֵי פְּרַנְסֵי דוֹר הָיוּ. תְּכוּנָה זֹאת הִשְׁרְתָה עַל הַפְּיִיטִים
רְצִינֹת רַבָּה שְׁאִין כִּיּוֹצֵא בְּאוֹפִיָּה בְּשִׁירָה אַחֲרָת. זוּהִי שִׁירָה
שֶׁל תְּקוּפָה מְבוֹגֶרֶת שְׁאִין לְבָם לְמִינֵי זְמַר.⁷¹

כללו של דבר, הפיוטים האשכנזיים במאות 11-13 מבטאים את ההתרגשות הרבה לקראת הימים הנוראים, אך ספק אם ניתן לגלות בהם עקבות של המתח החברתי.

ביטוי לתשוקות הרבים, אלא לעולמו של מהר"ם עצמו. ראו: אברהם גרוסמן, 'זיקתו של מהר"ם מרוטנבורג אל ארץ-ישראל', קתדרה 84 (תשנ"ז), עמ' 63-84.
71 אהרן מירסקי, הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 692.

'עליית הנוער' במעגלי המאבק על החינוך ביישוב

דבורה הכהן

מוקדש בהוקרה רבה לידידי הרב מרדכי פירון,
שעלה ארצה בגפו ב"עליית הנוער",
פילס לעצמו נתיב של השכלה תורנית וכללית,
ועלה לרום המעלה של עשייה והנהגה בישראל

מראשית התארגנותו, נקלע מפעל 'עליית הנוער' למאבק בין התנועות השונות ביישוב היהודי בארץ, מאבק שהלך והתעצם בשנות המלחמה ואחריהן. המאבק שהתמקד בנושא החינוך של ילדי עליית הנוער, נבע ממניעים אידיאולוגיים יחד עם אינטרסים פוליטיים, והיה רב משמעות בעבודתה הארגונית של עליית הנוער ובהשפעתו על חניכיה.

המאבק על השליטה בחינוך לא החל בתקופת המנדט. הוא בלט כבר עם הקמת התנועה הציונית, שחוללה מהפכה בעולם היהודי. בדומה למהפכות אחרות, התנועה הציונית יצרה תפיסת עולם חדשה ומערכת סמלים חדשה וביקשה לחולל שינויים במקורות הסמכות. היא העצימה את המאבק בין המצדדים בחילון, המעוגן בשורשי האומיות המודרנית, ובין רבנים שהיו נחושים להגן על סמכות ההלכה ולשמר את הצביון הדתי בחברה היהודית. האידיאולוגיה הלאומית הציונית החשיבה את החינוך לגורם רב-ערך בהגשמת המהפכה שביקשה לחולל בחיי הפרט והכלל, וביצירת חברה חדשה בארץ ישראל.¹

האידיאולוגיה הציונית הרתיעה את החוגים הדתיים מראשיתה, והצטרפותם

1 העמדת 'עבודת התרבות' כאחת מאבני היסוד הנוגעות למהותה וליעדיה של התנועה הייתה גם מוקד לחילוקי דעות בין אגפיה השונים של התנועה הציונית. ראו יוסף שלמון, דת וציונות – עימותים ראשונים, ירושלים תש"ן; אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882-1904), תל אביב תשמ"ה.

להסתדרות הציונית הייתה מלווה בלבטים רבים. הם יכלו להשלים עם תנועה מדינית שמטרתה לשפר את מצבם הפיזי ומעמדם החברתי של המוני היהודים השרויים במצוקה קשה, אולם הם חששו מתנועה אידיאולוגית לאומית השואפת לחולל מהפכה חברתית ותרבותית בעם ישראל, ומאופייה החילוני שהיה בו איום על שומרי דת ומסורת.² על רקע זה ניטשו ויכוחים רבים בין הציונות הדתית ובין מתנגדיה במחנה החרדי מכאן, ובינה לבין מנהיגי התנועה הציונית מכאן. חילוקי הדעות בנושא החינוך הביאו אחדים מראשי התנועה הציונית-דתית לעבור למחנה החרדי, והוויכוח הוסיף להיות אחד ממאפייני השונות בין הציונים-דתיים לחרדים ביישוב היהודי בארץ ישראל.³ החינוך היה אחד מגורמי הקונפליקט גם בין הציונות הדתית למחנה החילוני. המאבקים הללו שיקפו את הבולטות של הממד האידיאולוגי בהתפתחות החברה היישובית.⁴

מראשית ההתיישבות הציונית החדשה בארץ ישראל פעלו מנהיגי היישוב היהודי לגיבוש דמותה של החברה המתהווה ומוסדותיה. בשני העשורים הראשונים של שלטון המנדט הואץ תהליך זה, שהתאפיין במאבק אידיאולוגי ופוליטי בין התנועות השונות. החינוך היה מנושאו המרכזיים של המאבק, בהיותו כלי מרכזי בסוציאליזציה התרבותית והפוליטית בחברה המתהווה בארץ.⁵

למען שמירת האחדות ביישוב, נעשה מאמץ באותן שנים לרכך את העימותים בין התנועות, שבא לידי ביטוי בעת עיצוב מערכת החינוך העברי

2 מיכאל צבי נהוראי, ‘הרב ריינס והרב קוק – שתי גישות לציונות’, יחזקאל כהן (עורך), הציונות הדתית בתמורות הזמן, תל אביב תשמ”ט, עמ’ 25; אליעזר דון יחיא, ‘אידיאולוגיה ומדיניות: תפישת הציונות של הרב ריינס ועמדת המזרחי בשאלת אוגנדה’, אניטה שפירא (עורכת), סוגיות בתולדות הציונות והיישוב, ב, תל אביב תשמ”ג, עמ’ 55-68; משה אונא, בדרכים נפרדות, ירושלים תשמ”ד, עמ’ 39-52.

3 מונחים שונים קיימים בהבחנה בין חוגים דתיים שונים – אורתודוקסים, אולטרה אורתודוקסים או חרדים. כאן בחרתי במושג ‘חרדים’, שנהוג להבחין בינו ובין אנשי הציונות הדתית, מושג המקובל בימינו בחברה הישראלית. לגבי החוגים הדתיים בגרמניה נשמר המושג ‘אורתודוקסים’ ולא ‘חרדים’.

4 דן הורוביץ ומשה ליסק, מיישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית, תל אביב תשמ”ו.

5 יובל דרור, כלים שלובים בחינוך הלאומי: הסיפור הציוני, ירושלים 2008.

והתבסס על אוטונומיה פדגוגית ומנהלית שניתנה לכל אחד משלושת הזרמים בחינוך.⁶ העיקרון המרכזי בשיטת הזרמים היה 'הגדרה עצמית', כלומר זכות ההורים לבחור את הזרם שבו ילמדו ילדיהם. כל אחד מן הזרמים היה עצמאי בקביעת מדיניות החינוך ותכניה; גם הזיקה הפוליטית של כל זרם נשמרה.⁷ מנהיגי היישוב הישן התנגדו לרעיונות של התנועה הציונית שמנהיגותה הייתה חילונית, וגם תקפו את אנשי הציונות הדתית על ששיתפו פעולה עם 'מהרסי הדת', כלשונם. הם סירבו להיכלל במערכת החינוך של ההסתדרות הציונית, וכדי למנוע עימות עם החרדים, הכירה בעצמאותם של מוסדות החינוך שלהם כמסגרת נפרדת – 'החינוך העצמאי'. באמצעות הנהגת עקרון 'האוטונומיה' בחינוך הושג פיתרון של פשרה בין התנועות השונות.

עם הקמת עליית הנוער (1933) נוצרה מציאות חדשה, ופרצה מחלוקת בשאלת אופי החינוך של הנערים שעלו ארצה בגפם, בלי הוריהם ובני משפחתם. המאבק ניטש בין כל התנועות בארץ, אולם הוא בלט בחריפותו בעימות בין המחנה הדתי ובין ראשי עליית הנוער. מאבק זה החרף והתעצם בשנות המלחמה ואחריהן, כאשר חלק ניכר מן החניכים בעליית הנוער היו יתומים. להלן ייבחנו הגורמים שהביאו להיווצרותה של המציאות החדשה, והגורמים להפיכת עליית הנוער למוקד המאבק על החינוך בארץ בשנות השלושים והארבעים.

נסיבות הקמתה של עליית הנוער

מפעל 'עליית הנוער' הוקם לאחר עליית היטלר לשלטון. שורה של חוקים ותקנות שהטיל המשטר הנאצי על היהודים גרמו לערעור מעמדם החברתי ולדרדור מצבם הכלכלי. הילדים הושפעו מן המציאות המכביעת: הם חוו לא רק את האימה שהשתלטה על הוריהם ואת ההתרוששות המהירה שלהם,

6 'הזרם הכללי' (הוקם ב-1913), זרם 'המזרחי' (1920) ו'זרם העובדים' של ההסתדרות הכללית (1926). ראו שמעון רשף ויובל דרור, החינוך העברי 1919-1948, ירושלים תשנ"ט.

7 במאבק על החינוך נודעה משמעות רבה לזיקה הפוליטית של הזרמים: 'זרם המזרחי' לציונות הדתית, למפלגות המזרחי והפועל המזרחי (ובהמשך למפד"ל), 'זרם העובדים' לתנועת העבודה. ב'זרם הכללי' תמכו המפלגות האזרחיות, אך לא היה לו צביון מפלגתי מובהק. לחינוך העצמאי הייתה זיקה לאגודת ישראל. ראו שם.

אלא טעמו בעצמם מנחת זרועו של המשטר הנאצי. עדויות רבות תיארו את מסכת ההשפלות והפגיעות שעברו הילדים היהודים בגרמניה, כדבריו של המחנך וההיסטוריון ד"ר יוסף ולק: 'מי ידע את סבל הילד היהודי הנאלץ ללכת יום יום לבית הספר, שעה שנעשה לו מוסד זה כגוב אריות, שהוא חשוף בו לביזיונות ולהשפלה ואף לפגיעות גופניות'.⁸ מרטה אפל מדורטמונד בגרמניה, שתיעדה ביומנה את הקורות אותם תחת השלטון הנאצי, תיארה את מצוקת הילדים:

כמעט כל שיעור היה לעינוי לילדים היהודים. בעצם לא היה עוד דיון שבמסגרתו לא דיבר המורה על 'שאלת היהודים'. ילדי היהודים נאלצו להטות אוזן כשכינו המורים את כל היהודים ללא יוצא מן הכלל, פושעים וכוח משחית בכל ארצות מגוריהם. בשעת דיבורים כאלה לא הותר לבנותי לצאת מחדר הלימודים; הן אולצו להתמיד בישיבתן ולהקשיב, והוכרחו לחוש ולהתנסות כיצד שאר הילדים נעצו בהן את עיניהם וראו בהן דוגמה של גזע בזוי.⁹

המדיניות האנטישמית של המשטר הנאצי, שמוסדה בתקנות ובחוקים, לא פסחה על הילדים. ב־25 באפריל 1933 פורסם החוק שקבע מכסות לתלמידים שאינם אריים בבתי ספר ובאוניברסיטאות, במטרה לסלק את התלמידים היהודים מבתי הספר התיכוניים ומן המוסדות להשכלה גבוהה. חוק זה היה מביך במיוחד עבור חוגים מתבוללים, אשר רצו שילדיהם יטמיעו בתוכם את התרבות הגרמנית. על השפעתו של אותו חוק סיפר שמעון זקס:

סיימתי את בית הספר היסודי ונרשמתי לגימנסיה ע"ש גיתה. עם סיום המשחקים האולימפיים שנערכו בברלין ב-אוגוסט 1936, נרשם בתעודה שלי שעליי לעבור מהגימנסיה ע"ש גיתה לבית הספר היהודי [...] המעבר מבית הספר הכללי לבית הספר היהודי פגע בעיקר בכבודה של משפחתי שראתה את עצמה

8 שאל אש, עיונים בחקר השואה, ירושלים תשל"ג, עמ' 27.

9 מוניקה רייכרץ (עורכת), אזרחים על תנאי, יהודי גרמניה – פרקי זכרונות, 1945-1780, ירושלים 1993, עמ' 365.

קודם כל גרמנית ורק אחר כך יהודית. אבי קיבל את הוראות הרישום בבית הספר היהודי בצורה קשה[...] הוא ראה בהן פגיעה אישית, ופשוט לא הבין את הרוחות הרעות המכות בפניו ובעורפו.¹⁰

חיים ארלוזורוב, ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, ביקר בגרמניה בתחילת מאי 1933, נפגש עם בני משפחתו ומכריו וראה את מצוקתם הקשה של הילדים היהודים ואת הקרע הנפשי העמוק שנפער בינם ובין סביבתם החיצונית, בשל האנטישמיות הגואה והיחס המשפיל של הגרמנים כלפיהם. ליחס משפיל זה היו שותפים כל גורמי החינוך והחברה בגרמניה – בית הספר, הרחוב והמסלול המקצועי. גרוע במיוחד היה מצבם של ילדים ובני נוער יהודים בעיירות קטנות, שם היו מבודדים בסביבה העוינת.

השבר היה גדול מאחר שרוב הילדים היהודים בגרמניה למדו בבתי ספר ציבוריים; בברלין למדו רק כעשרים אחוז מן הילדים בבתי ספר יהודים, ורק בערים שבהן היה ציבור דתי גדול, כגון המבורג ופרנקפורט ע"נ מיין, מספר הילדים שלמדו בבתי ספר יהודים היה גבוה יותר. חלק ניכר מבתי הספר היהודים הוקמו עקב הגידול בזרם המהגרים ממזרח אירופה בתקופת ויימאר; רוב התלמידים בהם היו בני המהגרים. את רוב בתי הספר היהודיים הקימו חוגים אורתודוקסיים וציוניים, שהלמו את אופי המשפחות יוצאות מזרח אירופה.¹¹ במציאות זו נותרה מערכת החינוך היהודי בגרמניה מצומצמת; רק מיעוטם של הילדים למדו בבתי ספר יהודיים, ורוב הילדים היהודים למדו בבתי ספר גרמניים, וגדולה הייתה מצוקתם.

בשנת 1932 היו בגרמניה 148 בתי ספר יסודיים יהודיים. רק ברבע מהם היו למעלה ממאה תלמידים; מרביתם היו בתי ספר קטנים שמספר תלמידיהם היה בין אחד-עשר למאה. ב-43 בתי ספר היו פחות מעשרה תלמידים. רוב בתי הספר ביישובים הקטנים נסגרו כאשר עברו היהודים לערים הגדולות. בגרמניה כולה היו רק עשרה בתי ספר יהודיים על-יסודיים, ואף בערים שבהן היה ריכוז גדול של יהודים, כמו ברלין, לייפציג, קלן וברסלאו, היה בית ספר יהודי אחד בכל עיר. בערים פרנקפורט ע"נ מיין והמבורג היו שני בתי ספר יהודיים. בכל מערכת החינוך היסודי (עד כיתה ה') למדו ב-1931 רק 8000

10 שמעון זקס, חמניות – מעברים: מברלין לקרית גת, תל אביב 1984.

11 פול מנדס פלור, 'החינוך היהודי', תולדות יהודי גרמניה, ד, ירושלים 2005, עמ' 125.

תלמידים – כשליש מכל התלמידים היהודים ברייך. בכתי הספר היהודיים העל-יסודיים למדו רק כ-13 אחוז מכלל הילדים היהודים.¹² את הרעיון לשלוח נערים ארצה הגתה כבר בשנת 1932 רחה פראייר, אולם באותה עת לא נמצאו הורים שרצו לאמץ רעיון זה ולהיפרד מילדיהם. שליחת ילדים לארץ אוריינטלית רחוקה וזרה נדחתה מצד ההורים, שרובם השתייכו למעמד בינוני מבוסס, וגם מנהיגי הציבור לא היטו לה אוזן.¹³ אולם כאשר רבו ההתנכלויות של הנאצים לילדים שקלו ההורים כיצד לחלץ אותם מן הפגיעה בהם. במציאות כזו, הרעיון לשלוח את בניהם לארץ ישראל לא נראה מופרך. יוצאי גרמניה בארץ ישראל היו מן הראשונים שהגיבו על רדיפת היהודים. הם החלו בגיבוש יוזמות לסייע להם ורקמו את תכנית ‘ההעברה’, שנועדה לעודד את העלייה ארצה ולסייע למי שביקשו לעלות להציל את הונם בהעברתו ארצה.¹⁴ תוכננו גם פעולות סיוע שונות לקליטת יהודי גרמניה בשוק התעסוקה בארץ. הפעילים מיוצאי גרמניה במוסדות הלאומיים, חיים ארלוזורוב, ראש המחלקה המדינית בסוכנות היהודית ואתור רופין, יו”ר הנהלת הסוכנות היהודית, תמכו ברעיון של הבאת בני נוער מגרמניה ארצה כדי להקל על סבלם. בביקורו בגרמניה במאי 1933 הציג ארלוזורוב בפני הציבור היהודי את הרעיון של עליית הנוער, והוא החל להכות שורש בחוגים הציוניים ובקרב אחרים. השינוי המהיר במצבם הכלכלי ובמעמדם הפוליטי והחברתי של היהודים בגרמניה הניע רבים לשקול הגירה לארצות שונות. הציונים בחנו את אפשרות העלייה ארצה: אלו שלא רצו או לא יכלו לעזוב מיד, החלו להתעניין באפשרות של העברת ילדיהם ארצה, כדי למלט אותם מן המצוקה שאליה נקלעו. ככל שגברו הרדיפות גדל מספר ההורים שהיו נכונים לשקול דרך זו, והיא החלה לתפוס תאוצה. מאמצע שנת 1933 הלך וגדל מספר המבקשים לשלוח את בניהם ארצה.

חיים ארלוזורוב ואתור רופין היו מיוזמי הקמת מחלקה מיוחדת בסוכנות

12 יוסף ולק, ‘החינוך היהודי בגרמניה הנאצית’, אברהם מרגליות ויהויקים כוכבי (עורכים), תולדות השואה, ב: גרמניה, ירושלים 1998, עמ’ 597-600.

13 רחה פרייאר, ירוש, תל אביב 1953.

14 ‘ההעברה’ [‘הטרנספר’] – הסכם עם השלטון בגרמניה הנאצית להתיר ליהודים להעביר עם עלייתם ארצה סחורות או מכוונות לתעשייה וכיו”ב. ראו שאל אש, עם ישראל בדורנו, ירושלים תשכ”ד, עמ’ 33-95; יואב גלבר, מולדת חדשה, ירושלים 1990, עמ’ 23-35.

היהודית שתרכו את פעילות הסיוע ליהודי גרמניה, והם רתמו את חיים ויצמן ליוזמה זו. בקונגרס הציוני הי"ח בפראג (אוגוסט 1933) הוסכם על הקמת 'המחלקה ליישוב יהודי גרמניה', וכחלק מתכנית זו הוחלט על הקמת 'לשכה לעליית הנוער', שנועדה לטפל בארגונם ובהעלאתם של בני נוער מגרמניה וקליטתם במוסדות חינוך בארץ. מפעל זה נחשב גם כמנוף לעידוד הורי הילדים לבוא ארצה בעקבות ילדיהם. הנרייטה סאלד מונתה לראש עליית הנוער והייתה אחראית לקליטת הילדים בארץ בתחום הארגוני והחינוכי.¹⁵

הקמת עליית הנוער כנקודת מפנה בהסדרי החינוך בארץ

הנהלת עליית הנוער הופקדה על קליטת כל בני הנוער העולים שבאו במסגרתה, דתיים ולא דתיים, ובידה ניתנה ההחלטה לאילו מוסדות חינוך יישלחו. אמנם הנערים אורגנו בגרמניה באמצעות תנועות הנוער, וכל אחת מהן הועידה את חניכיה להתחנך במסגרתה לאחר עלייתם ארצה, אולם בפועל, לשכת עליית הנוער בארץ היא זו ששלטה בהצבת הנערים, ניהלה משא ומתן עם מוסדות החינוך השונים בארץ וקבעה אילו מוסדות יקבלו את החניכים ומה יהיה מספרם.¹⁶

ביישוב שררה תמימות דעים בדבר חשיבות המפעל של עליית הנוער, שנועד לקלוט מאות ואלפים של בני נוער, אולם הסמכות שניתנה לעומדים בראשו להצבת הנערים במוסדות חינוך, עוררה מתחים בקרב המחנות השונים שהתחרו על צירוף הנוער למסגרותיהם. בייחוד עוררה עליית הנוער את חשדותיהם של הדתיים, אשר ראו בסמכויות שניתנו לעליית הנוער כרסום באוטונומיה שלהם בחינוך הדתי. ככל שגדל מספר הילדים שהועלו ארצה במסגרת עליית הנוער, הלך העימות על חינוך הנערים ותפס תאוצה.

בין החוגים הדתיים השונים בגרמניה ניטשו מאבקים פנימיים. המחנה האורתודוקסי עצמו היה מפוצל ופלגיו השונים התנגדו לציונים הדתיים.¹⁷ החינוך היה אחד ממוקדי המאבק בין המחנה החרדי לציונות הדתית, אך

15 סיכום ישיבה ב-27.11.1933 במחלקה ליישוב יהודי גרמניה. מרכז תיעוד של עליית הנוער 620.5. (להלן: מתע"נ), וראו: דבורה הכהן, ילדי הזמן, עליית הנוער 1933-1948, ירושלים 2011.

16 הכהן, שם.

17 יעקב צור, בין אורתודוקסיה לציונות: הציונות הדתית ומתנגדיה 1869-1914, רמת גן

למרות זאת נוצר ביניהם שיתוף פעולה לצורך מאבק משותף נגד עליית הנוער. החרדים חשו מאוימים במיוחד כיוון שלא הייתה להם נציגות חזקה והשפעה בסוכנות היהודית בארץ ישראל. החוגים הדתיים בגרמניה, שביקשו לשלוח את ילדיהם ארצה, היו מודאגים מן החינוך הצפוי להם. הם הקימו ועדים בגרמניה ובארץ ישראל כדי שייצגו אותם בפני הסוכנות ויבטיחו שיקלטו את העולים במוסדות חינוך ההולמים את הרקע שלהם.

ראשי התנועות הדתיות פעלו בכיוונים נוספים. הם גייסו רבנים ואישי ציבור באירופה, בארצות הברית ובארץ ישראל, שיתמכו בדרישתם להיות שותפים בקביעת מדיניות עליית הנוער בעלייה ובקליטה. הם טענו שיש להעניק חינוך דתי לא רק לבני נוער שבאו מרקע דתי, אלא לכל החניכים של עליית הנוער. תביעתם העיקרית הייתה לקבל שליטה בניהול ובפיקוח על החינוך של הנוער הדתי במסגרת עליית הנוער. הם איימו שאם לא ייענו דרישותיהם, הם יקימו מסגרת ארגונית נפרדת לעליית הנוער הדתי.

הנרייטה סאלד התנגדה בתוקף להקמת מסגרת נפרדת לעליית הנוער הדתי. היא טענה שפיצול בארגון יגרום לנזקים וכביד על הפעילות המורכבת של עליית הנוער הנתונה ללחצים מעברים שונים. סאלד חרדה במיוחד מפני פוליטיזציה של הארגון, מאחר שהכירה היטב את המאבקים הפוליטיים ששיסעו את היישוב. היא צפתה שפריצת מסגרתה של עליית הנוער עלולה להביא למעורבות של גורמים נוספים, לא רק דתיים. בתחילת שנות השלושים הייתה סאלד עדה לעימותים בהנהלת הסוכנות היהודית ששיבשו את עבודתה, ולא רצתה שעליית הנוער תיקלע לאותה מציאות. היא הייתה נחושה למנוע את האפשרות שהמאבק הפוליטי יתנהל על גבם של הילדים העולים.

סאלד, שעמדה בראש עליית הנוער, הייתה דומיננטית בעיצוב מבנהו ודרכי פעולתו של המפעל, במישור הארגוני וגם בתחום החינוכי. היא זכתה לשיתוף פעולה מלא של ראשי המחלקה ליישוב יהודי גרמניה שבמסגרתה פעלה הלשכה לעליית הנוער. בתחילת פעילותה בעליית הנוער סברה סאלד שיימצאו מקומות קליטה לנוער בערים, שיהלמו את הרקע שממנו באו רובם – ציבור עירוני מהמעמד הבינוני עם אוריינטציה בורגנית. סאלד לא השתייכה למפלגה פוליטית; היא לא גדלה על ערכי הסוציאליזם ולא נמנתה עם אוהדי תנועות

2001. יעקב צור, 'האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה אל הצינונות', שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), צינונות ודת, ירושלים 1994, עמ' 127-140.

הפועלים. היא הייתה מסורתית, שמרה שבת וכשרות, והסכימה עם התביעות להעניק חינוך דתי לבני הנוער הדתי, לקלוט אותם במוסדות ובמסגרות שבהם נשמר אורח חיים דתי ובסביבה ההולמת את צורכיהם הייחודיים. ואולם היא לא צידדה בהחלטה גורפת להעניק חינוך דתי לכל הילדים בעליית הנוער, וקבעה שחינוך דתי יוענק לכל מי שהביע את רצונו בכך. אלא שבהמשך הסתבכו הדברים מסיבות שונות, וכאשר המועמדים לעלייה לא דרשו במפורש חינוך דתי, אירע שהם נשלחו למוסדות חינוך לא דתיים, אף שבאו מרקע מסורתי.¹⁸ מתחילת פעולתה נתנה הנהלת עליית הנוער הוראה למארגני העלייה בגרמניה לפיה כל מועמד לעלייה ימלא טופס ובו יציין אם ברצונו לקבל חינוך דתי או אחר, אולם הוראה זו לא בוצעה כראוי וחלו בה שיבושים. היו לכך סיבות אחדות: בגרמניה לא הייתה אבחנה ברורה בין דתיים לחילוניים. היו בגרמניה שומרי מסורת, ששמרו את הווי החגים וקיימו מקצת מהמצוות, כמו צום ביום הכיפורים והימנעות מאכילת חמץ בפסח. הם לא נמנו עם האורתודוקסים ולכן לא הגדירו את עצמם דתיים, ולא ראו צורך לציין שרצונם בחינוך דתי, שהצטייר בעיניהם כחינוך אורתודוקסי. הנערים שבאו מחוגים אלה הופתעו מן המפגש עם אורח החיים של בני הקיבוצים, שהתנגדו לקיום המסורת הדתית ומקצתם אף גילו עוינות כלפיה, והם התקשו להסתגל אליו. סיבה אחרת להעברת נוער דתי למוסדות חינוך לא דתיים נבעה מרצונם של חלק מן המועמדים לעלייה להעלים את הרקע הדתי שלהם, מאחר שלהוריהם נודע שעלייתם של בני הנוער הדתיים צומצמה בגלל מחסור בארץ במוסדות חינוך דתיים עם פנימיות. ההורים רצו שילדיהם יישלחו ארצה ללא דיחוי, ולפיכך נמנעו מלבקש חינוך דתי. בקרב אלה בלטו במיוחד הורים יוצאי מזרח אירופה וחסרי נתינות גרמנית, שהנאצים איימו עליהם במעצר או בגירוש והם רצו למהר ולמלט את ילדיהם מגרמניה ולשלוח אותם ארצה. ההורים האמינו כי לאחר עליית הנערים הם יוכלו לדרוש את העברתם למוסדות חינוך דתיים. היו גם שליחים של תנועות נוער חילוניות שהשפיעו על בני נוער דתיים להצטרף לקבוצות העולים שהם ארגנו, ושלחו אותם ליישובים שאינם דתיים. כך נשלחו בני נוער דתיים ושומרי מסורת ליישובים ולמוסדות חינוך שאינם דתיים.

מקרים כגון אלה היו בין הגורמים שיצרו קונפליקט מר בין עליית הנוער

18 דבורה הכהן, ילדי הזמן (לעיל הערה 15), עמ' 176-177.

ובין המחנה הדתי. ראשי הציבור הדתי ראו בחשש הולך וגובר את המציאות שהתהוותה בעליית הנוער, כשרוב בני הנוער העולים נשלחו לקיבוצים שרובם ככולם היו חילוניים, ובייחוד כאשר התגלה כי גם ילדים דתיים הועברו למוסדות חינוך חילוניים. תופעה זו הייתה לאחד הנושאים המרכזיים במאבקם של מנהיגים דתיים נגד עליית הנוער. הם היו נחושים לעצור התפתחות זו, וההתנגשות בינם ובין עליית הנוער לא איחרה לבוא.

נקודות מחלוקת בין הדתיים לעליית הנוער

החינוך בקיבוצים. מנהיגי התנועות הדתיות חששו ביותר מן החינוך בקיבוצים, שהיו בעיניהם סמל לכפירה בדת. הם ראו בחברי הקיבוצים לא רק כאלו שאינם מקיימים את מצוות הדת, אלא אף נאבקים נגדה. מנהיגי הציבור הדתי בגרמניה ובארץ חזרו וטענו שאין לשלוח לקיבוצים גם את הנערים שאינם דתיים, משום שלדבריהם, רוב יהודי גרמניה, גם אלה שלא הזדהו כדתיים, הקפידו על מנהגים מסוימים של המסורת היהודית, ולכן אין זה ראוי להכניסם למסגרת המגלה אנטגוניזם לכל אלה. כבר בתחילת דרכה של עליית הנוער, כאשר גילו כי הקבוצה הראשונה של בני הנוער נשלחה לעין חרוד, יצאו ראשי קהילות, בהם הרב יצחק אונא ממנהיים, הרב קרליבך מאלטונה והרב הורביץ מפרנקפורט, בקריאה נרגשת אל חיים ויצמן למנוע את העברת בני הנוער לקיבוצים.¹⁹

חוגי האורתודוקסיה בגרמניה, שהיו מקורבים ל'אגודת ישראל', הזהירו את ההורים שלא ישלחו את ילדיהם אף לקבוצת רודגס שמייסדיה היו דתיים, מאחר שלטענתם גם שם הושם הדגש על החינוך הלאומי על חשבון הדת. גישתם לא הייתה מקובלת על הרב יצחק אונא: הוא הכיר את הנעשה ברודגס, שהרי שני בניו, משה וגדליה, היו ממייסדי הקיבוץ ופעילים בהקמת קיבוצים דתיים נוספים.²⁰ אולם הרב יצחק אונא תבע שלא לשלוח נערים 'להווי שבו מחנכים אותם לאתאיזם'. במכתבו לוויצמן הסביר הרב אונא את התפיסה הרווחת בגרמניה לא רק בקרב האורתודוקסים, אלא גם בקרב ליברלים המשמרים את המסורת בדרכם, שלא כעמדות יוצאי 'החלוץ' במזרח

19 פנייה מארגון הרבנים האורתודוקסי במנהיים אל ויצמן בלונדון, 23.1.1934, ותשובתו של ויצמן, 9.2.34. 4.6.1934. אצ"מ 575/9.

20 משה אונא פעל בקבוצת רודגס ובשדה אליהו, וגדליה אונא פעל בטירת צבי.

אירופה. בהמשך לכך פנה הרב אונא אל הרב ליאו בק, ממנהיגי היהדות הליברלית ונשיא הנציגות הארצית בגרמניה, ותבע שכל המצעונינים בדת – אורתודוקסים וליברלים – ישתפו פעולה בעניין זה.²¹ הם דרשו שעליית הנוער תימנע לחלוטין מלשלוח נוער לקיבוצים.

היו הורים בגרמניה שנרתעו מהעברת בניהם לקיבוצים לא רק מנימוקים דתיים, אלא גם מתוך הסתייגות מן האידיאולוגיה הסוציאליסטית. בתובעים להימנע מלשלוח את הנוער מטעם זה היו גם מנהיגי תנועות אחרות, כמו מאיר גרוסמן מהרוויזיוניסטים, שתקף את אנשי הסוכנות על שלקחו ילדים יהודים מגרמניה וב'כספים לאומיים שלחו אותם להתחנך בקבוצות האפיקורסיות האדומות'.²²

כיצד הפכו הקיבוצים לגורם מרכזי בקליטת ילדי עליית הנוער. כאמור, ראשי עליית הנוער לא היו להוטים לשלוח את רוב הילדים לקיבוצים. הם עשו זאת מתוך האילוצים שנוצרו. בחיפוש אחר מוסדות חינוך עבור בני הנוער מגרמניה לא נמצאו בארץ די מוסדות עירוניים עם פנימיות. בשנת 1933 היו בכל הארץ בסך הכול 54 בתי ספר תיכוניים, ובהם 1654 תלמידים, מהם בתי ספר שהיו מוכרים מטעם ועד החינוך ומהם שלא היו מוכרים. בתי ספר עם פנימיות היו מעטים, וכך גם בתי ספר מקצועיים.²³ כאשר גברו הלחצים למהר ולהעלות את בני הנוער מגרמניה, פנו אל הקיבוצים שבהם הייתה תשתית קהילתית זמינה לקליטת הנוער העולה, בעוד הקמת מוסדות חינוך חדשים, ציודם והרכבת צוותי מורים, מדריכים ועובדי משק הצריכו זמן רב. בשעה שעל דלתות עליית הנוער התדפקו מאות בני נוער ומספרם הלך וגדל במהירות, החריף גם המחסור בכסף למימון המפעל. בחיפוש אחר מקומות קליטה התברר שעלות החזקת הנערים בקיבוץ הייתה נמוכה בהרבה מעלות החזקתם בפנימייה בעיר. לשיקול הכלכלי היה משקל ניכר בעתות של משברים כלכליים, כאשר בסוכנות היהודית היה מחסור חמור במשאבים. גורמים אלה הפכו את הקיבוצים למקום הקליטה העיקרי של חניכי עליית הנוער.

21 הרב יצחק אונא אל הרב אוארבך, 5.11.1933, 9.11.1933, ארכיון הציונות הדתית, מח"ת מש' 69. הרב יצחק אונא לוויצמן 21.2.1934, אונא אל הרב ליאו בק (15.7.1934), שם. צור, 'האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה אל הציונות' (לעיל הערה 17).

22 דברי הקונגרס הציוני העולמי, 20.9.1935-4.9.1935, עמ' 173.

23 רשף ודרור, החינוך העברי 1919-1948 (לעיל הערה 6).

על רקע זה גברו המתחים בין החוגים הדתיים ובין עליית הנוער, והם הלכו והתעצמו ככל שהחמיר המצב בגרמניה וגדלו הלחצים לעלייה. האורתודוקסים עשו כל מאמץ להשמיע את קולם מעל בימות ציבוריות, וכאמור גייסו למאבקם גם רבנים מארצות אחרות. הם הפעילו כל גורם אפשרי להתנגדות לחינוך הנוער בקיבוצים ובמוסדות שאינם מקפידים על שמירת המסורת. בעקבות הפניות שהגיעו אליו, ביקש מרטין רוזנבליט, נציג עליית הנוער מגרמניה בלונדון, לברר את ההאשמות. הוא כתב לברלין כי ‘אין להכחיש שעין חרוד לא קשורה למסורת היהודית’, אך ביקש שיבהירו לו אם הילדים נשלחים לשם בהסכמת הוריהם. הוא חיווה את דעתו שיש לפעול בהתאם לרצון ההורים, ‘כשם שילדים לא דתיים לא יישלחו לרודגס’.²⁴

ביקורת על מוסדות עליית הנוער. לבד מנושא הקליטה בקיבוצים, הוטחה ביקורת קשה גם במוסד ‘אהבה’ לילדים יתומים שהועבר מגרמניה לארץ ישראל. סאלד ראתה ב‘אהבה’ חלק ממפעל עליית הנוער. היא קיימה קשרים הדוקים עם ביאטה ברגר, מנהלת המוסד, סייעה לה להעביר את ילדי המוסד ארצה והבטיחה את המשך עזרתה בסיוע ובמימון.²⁵ מוסד ‘אהבה’ נחשב לשומר מסורת, וחלק ניכר מהילדים שהתחנכו בו באו מבתיים דתיים, אולם חוגים דתיים התייחסו בחשדנות למידת שמירת המצוות ב‘אהבה’. הם הצביעו על מה שאירע בהפלגת הקבוצה הראשונה של ילדי ‘אהבה’ – היו בה עשרים ושמונה חניכים שעלו ארצה בחג הפסח (9.4.1934) עם המנהלת ביאטה ברגר. אלכסנדר אדלר, בנו של אפרים אדלר ממנהיגי הקהילה בליבק, פעיל בתנועת המזרחי ומעורב בעליית הנוער,²⁶ התלונן בפני סאלד על כך שההפלגה לא תוכננה כראוי ולא נעשו סידורים מתאימים למזון כשר לפסח. תלונות נשלחו גם אל אישים אחרים בהנהגת הסוכנות ובמחלקה ליישוב יהודי גרמניה, בהם

24 ממרטין רוזנבליט אל אלברט קראמר בברלין 15.2.1934, אצ"מ 75/9.S

25 סאלד לברגר, 13.4.1934, אצ"מ 75/10.S

26 אפרים אדלר מליבק (1850-1910), רופא וחניך הישיבה של הרב הילדסהיימר, היה ממנהיגי הקהילה ונציגה ברית הארצית של הקהילות היהודיות בגרמניה. הוא הצטרף לתנועה הציונית והיה ממנהיגי המזרחי בגרמניה. פעל עם הרב נובל מפרנקפורט, ד"ר פרנק מאלטונה והרמן שטרוק לחיזוק המזרחי. היה חבר הוועד המרכזי של ציוני גרמניה והשתתף בקונגרסים הציוניים. אלכסנדר אדלר (1884-1958), יליד ליבק שבגרמניה, היה פעיל במזרחי, עלה ארצה ב־1938 והצטרף לקבוצת יבנה. ראו: Joseph Walk. Kurzbiographien zur Geschichte der Juden. 1988 (1945-1918).

גיאורג לנדאואר. סאלד מיהרה לערוך בירור עם ביאטה ברגר, שטענה כי קיבלה טרם ההפלגה אינפורמציה מוטעית לגבי סידורי המזון באונייה. היא הגיעה עם הילדים ברכבת לטריאסט, ורק בעת העלייה על האונייה התברר לה כי המטבח הכשר שהיה בה נסגר בהוראת רבנים בתל אביב, משום שהם לא ידעו אם נעשו בו הסדרים להכשרת המטבח לפסח. ברגר סיפרה שכאשר נודע לה על כך, הצליחה בעזרת אנשי האונייה להשיג ביצים, תפוחי אדמה, מצות ופירות. היא רכשה גם סירים חדשים ובימי ההפלגה בישלה בעצמה את האוכל עבור הילדים, "תפוחי אדמה וביצים בלבד, חוץ מזה לא קיבלו הילדים כל דבר מבושל". ברגר האשימה את המשרד הארץ ישראלי בברלין שלא הודיע לה עוד טרם צאתה לדרך כי המטבח הכשר באונייה נסגר בהוראת הרבנים בתל אביב.²⁷ תכתובת נרגזת התנהלה בין לנדאואר לאדלר בעניין תלונותיו על הסדרי הכשרות באונייה. סאלד ניסתה לפשר ביניהם אך לא הצליחה להרגיע את הרוחות.

מחלוקות על המכסה לנוער דתי בעליית הנוער. באופן אירוני, היו יחסיו של הציבור האורתודוקסי עם עליית הנוער מתוחים בשל שני גורמים סותרים: מחד גיסא היססו האורתודוקסים לשלוח את בניהם לארץ ישראל בגלל החשש לחינוכם, ומאידך גיסא הם נאבקו על מכסה גדולה של רישיונות עלייה לילדיהם. ככל שגבר המתח בגרמניה וגדל הלחץ להעלאת נערים לארץ ישראל, החרף מאבקו של המחנה הדתי על מקומו בעליית הנוער. אנשיו דרשו לקבוע מכסה קבועה של נוער דתי, ודרשו זכויות יתר הן במספר העולים והן במימון קליטתם. גם במאבק על המכסה נעזרו האורתודוקסים באישים ובפעילים המקורבים להם בארצות אירופה. ההסדר על גובה המכסה של נוער דתי בכלל הנערים המועמדים לעלייה התקבל כמשא ומתן בין פעילי ציבור דתיים ובין האגודה לעזרה לנוער יהודי, שעסקה בארגון הילדים לעלייה בברלין.²⁸

לאחר מגעים שנמשכו מאז חודש אוגוסט 1933 הושג הסכם בין הגברת שפנגנטל-פינקוף מהולנד ובין ד"ר הנס לובינסקי, נציג עליית הנוער (28.1.1934), שם נקבע כי עשרים וחמישה אחוז מן הסרטיפיקטים של עליית הנוער יימסרו לנוער דתי. מאז היה הסכם זה לאבן פינה במגעים שהתנהלו

27 סאלד אל לנדאואר, 29.4.1934. אצ"מ, S 75/10.

28 האגודה לעזרה לנוער יהודי [Jüdische Jugendhilfe].

בין הדתיים לעליית הנוער.²⁹ ואולם חרף ההסכם העקרוני שהושג על גודל המכסה של רישיונות העלייה שיינתנו לנוער דתי, נמשכו הוויכוחים על מספר הילדים הדתיים בעליית הנוער. המחסור בסרטיפיקטים גרם למתח ולתחרות בין התנועות השונות שפעלו בגרמניה. כל אחת מהן הייתה חרדה למועמדים שלה, והעלאת מספרם של בני תנועה אחת כרסמה ברשימת המועמדים של האחרות. לובינסקי עצמו, שהיה מעורב בהסכם עם הדתיים, לא היה שלם עם ההסכם. הוא התרעם על כך שנתנו לדתיים עשרים וחמישה אחוז, יותר ממספרם היחסי בציבור היהודי בגרמניה. הוא טען כי הבין שבמכסה זו יכלול גם הילדים במוסד 'אהבה', שמספרם עלה על מאה. בסוגיה זו נחלקו הדעות עוד בקיץ 1933. מאחר ש'אהבה' שנחשב למוסד דתי, הם דרשו שהוא יכלול במכסת הדתיים, אולם האורתודוקסים טענו שהוא מוסד עצמאי ואינו פועל במסגרת עליית הנוער, ולא הסכימו להכלילו במכסת הילדים הדתיים.³⁰ סאלד הסכימה עם תביעת האורתודוקסים שלא לכלול את ילדי מוסד 'אהבה' במכסת הסרטיפיקטים שהוקצו לדתיים. היא השתדלה לפשר ולרכך מתחים, אולם לא עלה בידה למנוע עימותים חוזרים ונשנים.

המחנה הדתי במלכוד

הדתיים ביקשו לשים קץ למציאות בה לא הייתה להם שליטה על חינוך ילדי עליית הנוער שבאו מרקע דתי, וניסו לממש את איומיהם להתנתק מעליית הנוער וליצור לעצמם מסגרת חלופית. אולם קשיים רבים נערמו בדרכם. מלבד חילוקי הדעות בין הפלגים השונים בציבור הדתי במישור האידיאולוגי, ומעבר למציאות הקשה במערכת החינוך הדתי בארץ, היו מכשולים אובייקטיביים שהכבידו על קליטת נוער דתי. מראשית דרכה הייתה פעילותה של עליית הנוער מותנית בכמה מרכיבים: השגת משאבים, מציאת מקומות לקליטת

29 סאלד אל הארבייטסגמינישאפט [Arbeitsgemeinschaft für Kinder und Jugendliljah]. S. 75/6. אצ"מ 1.4.34, הגברת שפונגנטל-פינקוף הייתה פעילה ב'מועצת הנשים היהודיות' בהולנד ובתנועה הציונית. היא ייצגה את ציבור שומרי המסורת. על פעילותם של יהודי הולנד למען יהודי גרמניה ראו פנקס הקהילות, בעריכת יוסף מיכמן, הרטוך בים, דן מכמן, ירושלים תשמ"ה, עמ' 57.

30 הנס לובינסקי לסאלד. לובינסקי טען כי הסכים למכסה זו בהנחה שגם הילדים שיישלחו למוסד 'אהבה' ייכללו במספר זה. 1.1.1934, ארכיון הקיבוץ הדתי 2-369/4-9, קבוצת יבנה.

הנערים הדתיים והשגת רישיונות עלייה עבורם. משימות אלה היו כרוכות בקשיים רבים שלא היה קל להתמודד עמם.

מחסור במימון: מימון פעילותה של עליית הנוער היה מבוסס מלכתחילה על שני מקורות: תשלומים של הורי הנערים בעבור הוצאות הקיום והחינוך של בניהם בארץ, ונוסף לכך תרומות שיגויסו למטרה זו בגרמניה עבור משפחות מעוטות אמצעים. אולם בתוך זמן קצר נוכחו ראשי עליית הנוער כי ציפיותיהם שרוב ההורים יממנו את העלות החינוך של בניהם, היו חסרות בסיס. לבד מהנערים שבאו ממשפחות מעוטות אמצעים, התחוללה התרוששות של יהודי גרמניה שמצבם הכלכלי היה יציב קודם לכן, והם לא יכלו לעמוד בתשלומים לעליית הנוער. גם גיוס תרומות היה בעייתי; בתחילת שנות השלושים פרץ בארץ משבר כלכלי שהביא לירידה דרסטית בהכנסות המגביות של המוסדות הלאומיים, וקופת הסוכנות הייתה ריקה. בשנת 1935, עם פרוץ מלחמת איטליה וחבש, שוב נקלעה הסוכנות למשבר כלכלי חמור שהקשה על גיוס תרומות באירופה. לנוכח מציאות זו נעשתה מגבית לגיוס כספים בעבור החזקת הנערים וחינוכם לאחת המשימות המרכזיות בעליית הנוער. סאלד השקיעה מאמצים רבים לגיוס משאבים שיאפשרו את המשך פעילותה של עליית הנוער, שמספר חניכיה הלך וגדל.

המחסור במימון עבור הנוער הדתי היה חמור מזה שבחוגים אחרים של יהדות גרמניה, מאחר שחלק ניכר מן הנוער הדתי היו בנים ליוצאי מזרח אירופה שרובם היו במעמד כלכלי נמוך. ההורים לא יכלו לעמוד במימון החזקתם וחינוכם של ילדיהם בארץ ישראל, במיוחד לאחר שמצבם הידרדר תחת המשטר הנאצי וחלקם נותרו חסרי אמצעים לחלוטין. גם מעמדם האזרחי של יוצאי פולין בגרמניה היה קשה מזה של היהודים הוותיקים בה. חסרי הנתונים שבהם היו חשופים יותר מאחרים לרדיפות, למעצר ולגירוש, ולכן הם היו בין הראשונים שביקשו למלט את ילדיהם מגרמניה כדי לחלצם ממצוקתם הקשה. הבעיה הסתבכה עוד כשהתברר כי עלות קליטת הנוער הדתי הייתה גבוהה בהרבה מזו של קליטת הנוער הלא-דתי: העלות הנמוכה ביותר של קליטת נוער הייתה בקיבוצים. מאחר שלא היו קיבוצים דתיים באותה עת, לבד מקבוצת רודגס שהייתה בחיתוליה ונתקלה בקשיי קיום, הנוער הדתי נקלט בערים ובמוסדות חינוך שעלותם הייתה גבוהה בהרבה. לפי האומדן של עליית הנוער הייתה הקליטה במוסדות בערים גדולה פי שניים מהקליטה בקיבוץ. הדתיים תבעו שעליית הנוער תממן את קליטת הילדים הדתיים אף אם עלותה

גבוהה, ואיימו כי אם לא ייענו הם יערכו מגבית נפרדת לעליית הנוער הדתי. סאלד טענה כי המצב הקשה בגיוס הכספים יסתבך עוד יותר אם תהיינה שתי מגביות, והתוצאה של מגבית נפרדת לא תתרום לחיזוק מעמדו של החינוך הדתי, אלא תפגע בכל המפעל של עליית הנוער. היא התנגדה בתוקף לקיום מגבית נפרדת לעליית הנוער הדתי, מאחר והייתה מודעת לקשיים הרבים בגיוס תרומות. היא טענה שמבוקשם של הדתיים לחיזוק עליית הנוער הדתי לא יעלה בידם: ‘בכל שנותיי במגביות ראיתי שפעולת מחאה כזו (מגבית נפרדת) מעולם לא סייעה ליוזמיה, מאידך – גרמה נזק חמור למפעל עצמו. לכן עלינו כולנו להתאמץ להגיע להסדר מוצלח יותר ממגבית נפרדת.’³¹

פעם אחר פעם התברר שהמחסור בכסף היה לרועץ לחוגים הדתיים, וההצעה לעריכת מגביות נפרדות למען הנוער הדתי לא הייתה ריאליטת בגלל הקושי שהיה כרוך בגיוס תרומות. סאלד, שהייתה מנהיגה מוכרת בעולם היהודי, הרבתה להופיע ברחבי העולם בכינוסים שנערכו למטרה זו. היא הפעילה את השפעתה הרבה על ארגונים בארצות הברית, בייחוד ארגון הדסה, שהיא הייתה ממייסדיו וכיהנה כנשיאה שלו שנים רבות. ארגון הדסה נענה לבקשתה של סאלד, ומימן את חלק הארי של תקציב עליית הנוער.

תכנית המגבית הנפרדת מטעם הדתיים לא ירדה מהפרק. היא שבה ועלתה מדי פעם, גם כדי לאיים וללחוץ על סאלד שתקצה לדתיים סכומי כסף רבים יותר. הם דרשו שילדים דתיים יקבלו גם הקלות בתשלומים; שלא יחייבו אותם בהסדרים הכספיים שנעשו לגבי אחרים בעליית הנוער, לפיהם מחצית מהנערים היו אמורים לשלם סכום מלא עבור עלות קיומם וחינוכם. הדתיים ביקשו שרק ארבעים אחוז מהנערים הדתיים ימומנו על ידי הוריהם, והאחרים יהיו פטורים מתשלום. הם טענו שאם לא ינהגו אתם לפנים משורת הדין, לא יהיה ביכולתם למצוא את מספר הילדים שהוריהם מסוגלים לשאת בהוצאות, ועל ידי כך יפחת מספרם מהמכסה שהוקצתה לדתיים. סאלד, שחרב המגבית הנפרדת התנופפה מעל ראשה, נענתה להם, והם הגיעו להסכמה בסוגיה זו.³² נוסף על כך ביקשו הנציגים הדתיים שבכל מקרה העדר המימון לא יביא לגריעת מספר הנערים מן המכסה שהוסכם עליה. הם תבעו שיועלו ארצה כל

31 סאלד בדיון על העברת כספים לעליית הנוער, 12.4.1934, אצ"מ, S 75/3.

32 סאלד ל'קבוצת העבודה' [Arbeitsgemeinschaft für Kinder und Jugendalijah], 1.4.34. אצ"מ, S 75/6, סאלד ללנדאואר, מתע"נ, 22.21.620.

הנערים אשר שמותיהם נמסרו לה בעוד מועד, בין שיש להם אמצעים ובין שאין ביכולתם לשלם. סאלד הבטיחה שתעשה כל מאמץ שלא ייגרע חלקם במתן הסרטיפיקטים. היא קיוותה כי ההקלות בתשלומים שניתנו לדתיים יכוסו באמצעות תרומות מ'קבוצת העבודה' בגרמניה, שעסקה בגיוס כספים עבור עליית הנוער.³³ סאלד פנתה אליהם בבקשה שיסכימו להסדר המוצע 'כדרך היחידה החכמה לפתרון בעיה כואבת'. עיון ברשימת החניכים הדתיים שהגיעו בקבוצות הראשונות של עליית הנוער מגלה כי אמנם רובם היו בנים ליוצאי מזרח אירופה, וחלק ניכר מהם לא שילמו גם את סכום המינימום שהורים התחייבו לשלם בעבור ילדיהם. כך אירע כבר בארגון הקבוצה הראשונה בקיץ 1933, שנועדה לרודגס והייתה אמורה לכלול 56 בני נוער. אולם עד סוף חורף 1934 הצליחו לרכז רק 20 מועמדים לעלייה, ותכתובת מתוחה התנהלה בין ירושלים לברלין בעניין ארגון קבוצת הנוער הדתי. על פי הדיווח, רוב הנערים לא יכלו לשאת בתשלום הנדרש, ונמצא כי מתוך עשרים הנערים "אחד עשר נערים – אינם משלמים, שניים – משלמים רבע מהנדרש, ושבעה – משלמים תשלום מלא".³⁴

אף שסאלד השתדלה להיענות לבקשות החוגים הדתיים, עד מהרה התברר שהם לא יוכלו לעמוד גם בהקלות שניתנו להם. המחסור בכסף השפיע על השגת סרטיפיקטים, מאחר שהבריטים התנו את מתן רישיונות העלייה בתשלום מראש עבור סך העלות של הקיום והחינוך למשך שנתיים או שלוש שנים, שבהן ישהו הנערים במוסדות חינוך בארץ עד שימלאו להם שמונה עשרה שנים. נוסף על כך, המחסור בכסף גרם גם לדחיות בהכנת מקומות קליטה חדשים עבור הנוער הדתי, שעלותם הייתה כאמור גבוהה הרבה מעלות קליטתם של בני הנוער בקיבוצים. שאלת המימון חזרה ועלתה על סדר היום ללא הרף, והגבירה את המתיחות בין הדתיים ובין ראשי עליית הנוער. בגרמניה לא היו מודעים למציאות הקשה בארץ ישראל, בהעדר מוסדות חינוך ובמחסור במימון, שהיו תלויים זה בזה, ובעשתיים נגרמו שיבושים ועיכובים בעליית הנערים.

33 'קבוצת העבודה' עסקה בגיוס כספים עבור עליית הנוער. כפר בן שמן ומוסד 'אהבה' הסכימו על גיוס כספים משותף לשלושתם.

34 מסאלד לרונבלית, איתמר ירמייאס, לוח פיילנפלד, ברלין, 34.3.1. ארכיון הקיבוץ הדתי, 9-369/4-2.

קושי בהשגת סרטיפיקטים עבור המועמדים לעליית הנוער. המתחים והקונפליקטים בין המחנה הדתי ובין עליית הנוער הלכו והסלימו. מנהיגי הציבור הדתי הוסיפו לאיים שיקימו לעצמם מסגרת נפרדת לעליית הילדים הדתיים, בצדה של עליית הנוער, אולם הם לא מימשו רעיון זה. הסיבה להימנעותם מצעד זה נבעה גם משיקולים פוליטיים. מעמדה המיוחד של עליית הנוער נבע מן הסמכויות שהיא קיבלה מן ההסתדרות הציונית, כגוף המייצג אותה בפני ממשלת המנדט. אלה באו לידי ביטוי בשורה של הסדרים: כל מי שביקש לעלות ארצה היה מחויב לקבל רישיון עלייה (סרטיפיקט) מממשלת המנדט, שהקציבה לסוכנות מכסה מוגבלת של רישיונות עלייה.³⁵ רישיונות העלייה עבור בני נוער שבאו מגרמניה ללמוד בארץ נמסרו ישירות ללשכה לעליית הנוער. הסדר זה עם ממשלת המנדט הושג לאחר מגעים ממושכים עם ראשי ההנהלה הציונית, ובעקבות לחצים בלתי פוסקים שהפעילו מנהיגי התנועה הציונית על ראשי השלטון בבריטניה להעניק סרטיפיקטים לבני נוער מגרמניה הבאים ארצה בגפם. הסרטיפיקטים שניתנו לעליית הנוער לא נכללו במכסת הרישיונות שהיקצו הבריטים לסוכנות, ומשוך כך הם היו תוספת חשובה לסך רישיונות העלייה שניתנו ליישוב.

הבריטים ניאותו למסור את רישיונות העלייה עבור הנערים בלעדית לעליית הנוער, לאחר שיקבלו ממנה התחייבות שימלאו תנאים אחדים שנועדו להבטיח את קיומם של הנערים בארץ. כגון: הוכחת הימצאותם של מוסדות חינוך מתאימים לנערים העולים, והבטחת התשלומים מראש עבור החזקתם וחינוכם של הנערים בארץ למשך שנתיים או שלוש עד בגרותם. ההסתדרות הציונית התחייבה למלא את התנאים של הבריטים. המנהיגות הדתית שתכננה להעלות את הנוער הדתי מגרמניה ומארצות אחרות, הייתה צריכה לקבל רישיונות עלייה מידי עליית הנוער, וללא רישיונות לא הייתה אפשרות להעלותם. אמנם עוד לפני הקמת עליית הנוער היו מוסדות חינוך אחדים עם פנימיות שהורשו לקבל רישיונות עלייה עבור חניכים ישירות מהבריטים, כמו בית הספר הריאלי בחיפה וכפר הנוער בן שמן, אולם אלה היו בודדים, ולא היו מוסדות דתיים.

35 המכסה של רישיונות העלייה נקבעה מדי שישה חודשים. הרישיונות נמסרו לסוכנות ונועדו לקטגוריות שונות של עולים, כגון: קרובי משפחה, פועלים ועוד. ראו אביבה חלמיש, במירוץ כפול נגד הזמן, מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים, ירושלים 2006.

מחסור במוסדות חינוך דתיים. הקשיים הפיננסיים שהכבידו על קליטת הנוער הדתי נבעו במידה רבה ממיעוטם של מוסדות החינוך הדתי והפנימיות, שהיו צורך בסיסי בקליטת נערים שעלו ארצה בגפם. הפיצול הרעיוני בחברה הדתית הכביד אף הוא על הכנת מקומות קליטה לנוער הדתי. בציבור הדתי היו פלגים שונים שנבדלו זה מזה: ציונים דתיים ואורתודוקסים, שאף הם היו מפולגים בתוכם, ונוסף עליהם היו מסורתיים שלא הקפידו על קיום המצוות אך לא רצו בחינוך אנטי-דתי. כל אחד מהם ביקש לחנך את בנו ברוחו, ולכן אי אפשר היה להסתפק במסגרת דתית אחידה, והיה צורך במוסדות חינוך רבים ומגוונים העונים על הדרישות השונות. הקמת מוסדות חינוך ופנימיות ואיושם בצוותי חינוך הצריכו זמן וממון רב, וחסרונם הורגש כל העת.

בשל המחסור בכסף התקדמה בעצלתיים הכנת מקומות הקליטה עבור הנוער הדתי, והעכירה את האווירה בקרב החוגים הדתיים בגרמניה וביישוב. מצב זה עורר התנגשות מתמדת בין הפעילים הדתיים, שתבעו להוציא מגרמניה מספר גדול יותר של ילדים ובקצב מהיר יותר, ובין ראשי עליית הנוער. הלשכה לעליית הנוער הטילה על הדתיים את האחריות למצב, ואלה חזרו וטענו כי בעליית הנוער קיימת אפליה לרעה של הנוער הדתי. המנהיגות הדתית יצאה במחאות ובהטחת האשמות בעליית הנוער על קיפוח הנוער הדתי, ונוספו עליהם גם המתחים במישור האידיאולוגי והארגוני בנוגע למעמדו של החינוך הדתי. המנהיגות הדתית הייתה נחושה להקים מסגרת נפרדת לעליית הנוער הדתי, בה תהיה לה אוטונומיה מנהלית וחינוכית.

ניסיונות להתמודדות עם קשיים. המצוקה בקרב חוגי האורתודוקסים בגרמניה הלכה וגברה. מחד, האורתודוקסים לא היו שלמים עם עמדותיה של הסוכנות היהודית, שבחסותה פעלה עליית הנוער, ויותר מכך חששו מן ההשפעה של ההסתדרות הכללית והאשימוה בהתנכלות לדת. מאידך, הם התקשו להתמודד עם הבעיות הסבוכות של עליית הנוער הדתי, קשיים שגברו ככל שמספר המועמדים הלך וגדל. בלית ברירה נשאו האורתודוקסים בתוך המסגרת הכללית של עליית הנוער, ופעלו בתוכה לקידום מאמציהם להשגת מימון והכנת מקומות קליטה עבור הנוער הדתי. למטרה זו הוקמו ועדות של אישי ציבור בארץ, בגרמניה, בבריטניה ובארצות הברית, בהן נמנו אישים מחוגים דתיים שונים, רובם יוצאי גרמניה. בין האישים שנרתמו לסייע לעליית הנוער הדתי היו אווה שטרן מיכאליס, לאזארוס בארט, בנו

כהן, עקיבא ארנסט סימון, ארנסט נבנצאל ומשה שפירא. גם הרבנים התגייסו לסייע – הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב הראשי לארץ ישראל והרב יוסף צבי הרץ, הרב הראשי לבריטניה, וכן הרב יעקב הופמן מגרמניה והרב מאיר ברלין (בר אילן), ממנהיגי המזרחי. גם ארגון נשות המזרחי בארצות הברית, בבריטניה ובמקומות אחרים סייע להם. בארץ הייתה משימתם העיקרית של האורתודוקסים למצוא מסגרות חינוך עבור הנוער הדתי ולסייע בקליטת קבוצות הנוער הדתי שהגיעו ארצה. מדי פעם הצטרפו לפעילים אישים נוספים שקיבלו עליהם משימות מיוחדות, בהתאם לנסיבות ולצרכים המשתנים.³⁶

כדי למסד את מעמדם של הפעילים הוחלט להקים ועד מצומצם, שנועד לפעול כגוף המייצג את עליית הנוער הדתי בפני הלשכה לעליית הנוער בסוכנות בראשותה של הנרייטה סאלד. מטרת הוועד הייתה לעסוק בריכוז ‘ענייני עליית הנוער הדתי וסידורו בנקודות הקיימות כבר, או להכשיר את ייסודן של נקודות חדשות’. עם חבריו של הוועד נמנו סאלו די-בר מתל אביב, פנחס (פליקס) רוזנבליט ומשה אונא, שניהם מרודגס, ד”ר י’ רוטשילד מחיפה ודבורה פרנקל-אלינר מירושלים. אלינר, עובדת סוציאלית בהכשרתה, הייתה המקשרת עם לשכת עליית הנוער בסוכנות. חברי הוועד הבטיחו לסאלד שיפעלו בשיתוף עמה ועל דעתה: ‘הוועד הנ”ל לא יטפל בעניינים הפנימיים של הקבוצות הקיימות ולא יכנס לתחום יחוסיהן לגבי כבודה’.³⁷ פעילי עליית הנוער הדתי בוועדים השונים עשו ככל יכולתם למצוא מוסדות חינוך ופטרונות דיור לנוער הדתי, אולם הישגיהם לא היו ניכרים ולא ענו על הצרכים.

שעה שמספר הקיבוצים שקלטו בני נוער הלך וגדל, עד שהם נעשו למאגר העיקרי של קליטת ילדי עליית הנוער, לא נמצא בתחום זה פיתרון לנוער הדתי. ההתיישבות הדתית בארץ עשתה אז את צעדיה הראשונים, והיא לא יכלה לתת פיתרון למצוקת הנערים הדתיים שבאו בעליית הנוער. כאמור, בראשית שנות השלושים היה רודגס הקיבוץ הדתי היחיד, ואף הוא היה בראשית דרכו. במושבים הדתיים לא נמצא פיתרון בשל מצבם הכלכלי הקשה. רמת החיים

36 ארכיון הקיבוץ הדתי, 2-9-369/4 (ללא תאריך). בוועד לעליית הנוער הדתי שהוקם בארץ השתתפו לבד אלה שנזכרו לעיל: ד”ר ש’ שרשבסקי (מהמבורג), אדמונד לוי, אדולף פינקס, גניחובסקי, סאלו דה בר, דוד אינטרלינגטור, רודי הרץ, פרופ’ א’ פרנקל, ד”ר י’ וולפסברג (אביעד), י’ קסטנבאום (הפועל המזרחי), ד”ר י’ לוינגר (עזרא) ונציג אחד של צעירי אגודת ישראל.

37 מדבורה (דורה) פרנקל אלינר אל’ סאלד, 35.2.7. אצ”מ, 75 / 57.S.

במושבים הדתיים הייתה דלה ביותר, ובמציאות זו לא התאפשרה בהם קליטת נוער; ככלל, מספרם המועט של היישובים הדתיים לא אפשר להם לספק פיתרון מיידית בעבור מאות בני הנוער הדתיים שהתדפקו על שערי העלייה.³⁸ תקוות רבות נתלו בניסיונות להקים חברות של נוער דתי בערים, מתוך מחשבה שהן יהוו דגם לקליטת חברות נוספות של נוער דתי.

בחיפה הוקמו שתי חברות נוער שעברו תלאות רבות. תנאי הדיור שלהן היו גרועים והן נאלצו לשנות את מקומן פעם אחר פעם. בקבוצה אחת עבדו הנערים במפעל יציקה במפרץ חיפה. העבודה הייתה מפרכת, שעות העבודה הארוכות התישו אותם, ובשובם מן העבודה היו עייפים מכדי להתרכז בלימודים עיוניים ולהשתתף בפעילות חברתית. חלק מהנערים לא יכלו לעמוד בעבודה הפיזית הקשה, והם נשרו מהעבודה במפעל. גם הקבוצה השנייה בחיפה שניסו לקלוט אותה בבית הספר למלאכה בטכניון סבלה מתנאי דיור קשים, הקבוצה לא הייתה מלוכדת וחסרה יציבות. שררו בה דכדוך ואדישות והמדריך של הקבוצה התקשה להתמודד עם הבעיות הכלכליות והחברתיות. נערים אחדים עזבו את הקבוצה ומצבה הלך והתדרדר. המחסור במשאבים, בכוח אדם להדרכה ובמימון הוצאות אחזקתם של הנערים, יחד עם הקשיים במתן הכשרה מקצועית הולמת, העיבו על התפתחותן של קבוצות הנערים וגרמו למשברים תכופים שהשפיעו על מצבן החברתי. הקשיים הללו גרמו לנשירה ולתחלופה של הנערים בקבוצות, והדבר הכביד עוד יותר על גיבוש חברתי. על אף מאמציהם של פעילי עליית הנוער הדתי לסייע להם במשך שנים אחדות, חברות הנוער הללו לא הצליחו לייצב את מעמדן. רבים תלו את יהבם בהקמת כפר נוער דתי, בדומה לכפר הנוער בן שמן. נעשו מאמצים רבים להשיג מימון להקמתו, אולם הקמת כפר הנוער הדתי נמשכה שנים אחדות בעיקר בשל המחסור במשאבים, מה גם שכפר נוער אחד או שניים לא יכלו לספק פיתרון למאות נערים שצבאו על שעריהם.³⁹ כל אלה יצרו מציאות עגומה שהציבור הדתי לא מצא דרך להיחלץ ממנה ולתת מענה לקליטת הנוער הדתי.

38 נתנאל קצבורג, נחלת אמונים, ההתיישבות הדתית בארץ ישראל, ירושלים תשט"ז; חיים פלס, 'התפתחות הקיבוץ הדתי עד פרוץ מלחמת העולם השנייה', ספר שרגאי ג (תשמ"ט), עמ' 134-198; יוסי כץ, תורה ועבודה בבנין הארץ: הקיבוץ הדתי בתקופת המנדט, רמת גן 1996.

39 דבורה הכהן, ילדי הזמן (לעיל הערה 15), עמ' 157-170.

דילמות במאבק. המאבק של מנהיגות הציבור הדתי נגד עליית הנוער הונע גם משיקולים שאינם קשורים ישירות למערכת החינוך. המציאות הפוליטית ביישוב עוררה דילמות בהנהגת המחנה הדתי שהשפיעו על דרכי התמודדותם, וקבעו במידה לא מעטה את מהלכיהן במאבק נגד עליית הנוער; המחנה החרדי היה מוכן להגיע להתנגשות חסרת פשרות במאבק נגד עליית הנוער בשל הימצאותו מחוץ למסגרת התנועה הציונית. לעומתו, ביקשה הנהגת המזרחי שלא למתוח את החבל יתר על המידה במאבקה נגד עליית הנוער. הנהגת המזרחי נזקקה לרישיונות עלייה למען חבריה בארצות אירופה שציפו לעלייה בהכשרות החלוציות, והיא הייתה תלויה בראשי הסוכנות שבידם נתנו הבריטים את הסרטיפיקטים עבור עולים מקטגוריה זו. אנשי הציונות הדתית ניצבו כל העת בפני קשיים גם בהרחבת ההתיישבות שלהם בארץ. חבריהם, בוגרי תנועות הנוער, חיכו בהכשרות שנים אחדות עד שהסוכנות היהודית הקצתה להם קרקע להתיישבות. ראשי הנהגת המזרחי לא רצו להביא לקרע עם עליית הנוער והסוכנות, על מנת שלא לסכן את העלייה וההתיישבות של חבריהם.

השינוי הדמוגרפי שהתחולל ביישוב היהודי בשנות השלושים, עם בואה של העלייה החמישית, והתעצמותה הפוליטית של תנועת העבודה הגבירו אף הם את חששם של ראשי המחנה הדתי, שמא ההתפתחויות הללו יביאו לשינוי במאזן הכוחות ביישוב ויפחיתו את השפעתו של הציבור הדתי. המציאות שנוצרה בתחום החינוך בעליית הנוער הגבירה את חששם שהיא תחרוג ממסגרת זו ותיהפך לנורמה מקובלת במערכת החינוך הכללית בארץ. אף בתחום זה ביקשו ראשי המחנה הדתי להימנע מקרע עם הסוכנות היהודית, שנשלטה בידי מפא"י. גם זו מצדה הייתה מעוניינת, משיקולים פוליטיים, להימנע מהתנגשות עם המחנה הדתי; פרישתם של הרוויזיוניסטים מן ההסתדרות הציונית (1935) והקמת 'ההסתדרות הציונית החדשה' (הצ"ח), העלו במפא"י את החשש שגם תנועת המזרחי תצטרף למחנה הרוויזיוניסטי. זו הייתה אחת הסיבות לכריתת הברית בין המזרחי ובין תנועת העבודה, שכונתה 'הברית ההיסטורית'.⁴⁰ הברית בין המחנות נבעה בעיקר מאילוצים,

40 דבורה הכהן, 'הברית ההיסטורית-בין אידיאולוגיה לפוליטיקה', אליעזר דון יחיא (עורך), בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל, רמת גן תשס"ה, עמ' 295-259.

והפשרה שהונחה בבסיס ההסכמה ביניהם, נפרצה כל אימת שחלה תמורה ביישוב, כמו שינוי חד בגודל האוכלוסייה היהודית עקב גל עלייה גדול, והיווצרות מציאות שבישרה על שינוי פוטנציאלי במפה הפוליטית. במקרים אלו גבר המתח בין המחנות השונים וגרם להתפרצות מחודשת של המאבקים.

סיכום – חינוך במעגלי המאבק

נקודות מפנה במציאות פוליטית וצמיחתן של אידאולוגיות חדשות הביאו למתחים ולמאבקים בחברה היהודית. כל אימת שהתפתח עימות בין שומרי המסורת ובין נושאי דגל השינוי והחידוש, מצא הדבר את ביטויו במאבק על החינוך. עליית הנוער נקלעה שלא בטובתה למאבקים על החינוך ביישוב היהודי. החינוך, שהיה נושא רגיש ונפיץ, עמד תמיד במוקד המאבקים שבהם היה חלק מרכזי לדתיים, שהתאמצו להגן על המסגרת האוטונומית של החינוך הדתי. המערכה הראשונה במאבק זה התנהלה כאמור בשעת עיצובה של מערכת החינוך ביישוב, ולשם מיתון המחלוקת נעשה הסדר בקביעת הזרמים של החינוך, בהענקת מעמד אוטונומי במישור המנהלי ובתחום החינוכי לכל אחד מהם. המערכה השנייה התנהלה עם הקמת עליית הנוער בשנות השלושים, כאשר נוצרה מציאות חדשה שבעטייה חלה חריגה מן ההסכם על האוטונומיה החינוכית של הציבור הדתי, חריגה שאימה לחבל במעמדו של החינוך הדתי בכל מערכת החינוך.

מאבקים בנושא זה היו עתידים לפרוץ ביתר שאת בשנות הארבעים, עם בואם של 'ילדי טהרן', שחלק ניכר מהם היו יתומים. היישוב האמין כי ילדים אלה הם בבחינת סנונית ראשונה המבשרת את בואם של עוד רבבות ילדים שניצלו בשנות המלחמה. סוגיית החינוך של הילדים היתומים עוררה ביישוב פולמוס ציבורי ער, מתוך הנחה כי דרכי הקליטה שייקבעו לגביהם יהפכו לקריטריונים מקובלים לקליטת ההמונים שציפו לבואם. המאבקים התעצמו עוד בשנות החמישים, עם בואה של העלייה הגדולה בשנות המדינה הראשונות, עלייה שהכפילה את האוכלוסייה היהודית במדינה תוך שלוש שנים. ההנהגה הדתית התבססה על ניסיונה במאבק על החינוך בעליית הנוער, משום כך התלהט המאבק בשאלת החינוך של ילדי העולים שבאו בעלייה ההמונית, שהסלמתו גרמה אף למשברים ממשלתיים. כפי שאירע בנקודות מפנה אחרות שקדמו להקמת המדינה, היה ברור כי בדרך קליטת העלייה ההמונית בראשית שנות המדינה ותהליך הסוציאליזציה שלה טמון

פוטנציאל לשינוי המפה הפוליטית, שמשמעותו צעד מהפכני במציאות של החברה החדשה המתהווה במדינה. המאבק על החינוך בעליית הנוער היה ציון דרך בשורת המאבקים שבאו בעקבותיו, בתקופת המנדט ולאחר הקמת המדינה.

האם הפטירו בארץ ישראל במנחת יום הכיפורים בספר יונה?

חננאל מאק

לפני למעלה מעשרים שנה פרסם פרופסור עזרא פליישר ז"ל מאמר נרחב על סדרי התפילות והקריאות בכתבי הקודש כפי שהיו נהוגים בארץ ישראל בימי התלמוד והגאונים.¹ המאמר נשען בעיקרו על קודקס גדול של תפילות ומנהגים, שרובו נמצא בגניזת קהיר אך חלקים ממנו התפזרו למקומות רבים, ואשר התפרסם במהדורת פקסימיליה מפוארת בידי יוסף יהלום.² בין השאר דן שם פליישר בתוכנה של קריאת התורה במנחת יום הכיפורים על פי מנהג ארץ ישראל והעלה את ההשערה שהקריאה בעריות במעמד זה לא נהגה בארץ ישראל, וכן עמד על הטעמים הדחוקים, לדעתו, שניתנו לקריאה זו בכתביהם של ראשונים ואחרונים. בכמה שורות³ דן פליישר גם בשאלת הקריאה בהפטרות יונה ושיער שגם היא לא נהגה בארץ באותם ימים. לדעתו, יש רגליים להשערה שנהגו להפטיר בארץ ישראל בפרק המתאר את מעמד אליהו הנביא בהר הכרמל (מלכים א, יח), שנתפס בדעת חכמי ארץ ישראל כמתאים לקריאה באותו מועד, גם משום שבאותו פרק נאמר כי אליהו נענה 'בעלות המנחה' (פסוק לו). נימוקו העיקרי של פליישר הוא העדרם של אֶזְכוּרֵי פִּרְשַׁת עֲרִיּוֹת וספר יונה מן הפיוטים שנשתמרו למנחת יום הכיפורים במסורת ארץ ישראל – שלא כמקובל בפיוטים אלה – וכמעט כלאחר יד הוא מצרף לכך שיקול שהעלה בפניו פרופסור ראובן בונפיל ואשר יידון להלן (בפרק ב).

1 עזרא פליישר, 'פיוט ותפילה במחזור ארץ ישראל', קריית ספר ס"ג (תש"ן) עמ' 207-262.

2 מחזור ארץ ישראל קודקס הגניזה, שחזר וצירף מפתחות ומבוא יוסף יהלום, הוסיפה תיאור פליאוגרפי עדנה אנגל, ירושלים תשמ"ז.

3 בעמ' 246.

4 בהערה 217.

כאמור, דן פליישר בסוגיה זו בקיצור נמרץ. הוא איננו מביא את המקורות הנוגעים בדבר מארץ ישראל ומבבל, שכן אלה אינם מעניינו של אותו מאמר מקיף ודבריו בעניין זה נקראים כהערה צדדית. אבל לדעתי יש ויש מקום להצגה מפורטת של הנושא על המקורות הנוגעים בדבר ולדיון מחודש בהם, וזו היא תכליתו של מאמר זה. בסופו של המאמר (פרק ג) אני מציע שיקול שלא הועלה עד כה, המחזק אף הוא את שלילת ההפטרה ביונה במנחת יום הכיפורים על פי מנהג ארץ ישראל.

א

הקריאה בספר יונה כהפטרה בתפילת המנחה של יום הכיפורים היא מן המאפיינים הידועים והמרשימים ביותר של היום ושל רוחו. מדי שנה בשנה, לקראת יום הכיפורים, נלמד ונדרש ספר יונה ברבים, ונראה שבכל השנה אין עוד הפטרה שרישומה עמוק כל כך ושקריאתה נתפסת כמרכיב כה מהותי של היום שבו היא נקראת בציבור. מציאות זו נובעת הן מעצמו של יום, הן מתוכנו וייחודו של ספר יונה, וביותר מן העובדה שהוא נקרא דווקא בשעת מנחה. אמנם יום הכיפורים אינו המועד היחידי שבו מפטירים בנביא אחרי קריאת התורה של מנחה, וההפטרה בנביאים נהוגה בימינו ברוב המקומות בכל תעניות הציבור.⁵ ואף על פי כן ניכרת הפטרה זו על פני הפטרות שאר התעניות בשעת מנחה, ולא רק מהטעמים שמנינו.

ההפטרה של מנחת יום הכיפורים נבדלת מן ההפטרות הנהוגות כיום בתפילות המנחה של יתר התעניות בכמה פרטים משמעותיים. ראשית, רק חובת ההפטרה במנחת יום הכיפורים נזכרת בתלמוד בפירוש, כפי שיתברר בסמוך, ואילו המנהג להפטיר בנביא במנחה של שאר תעניות ציבור הוא מאוחר יחסית ואינו מתועד בבירור בשום מקום בספרות חז"ל.⁶ שנית, מקורו

5 ברוב המקומות אך לא כולם. וראו הערה 7 להלן.

6 לדברי אלבוגן: "כמתכונתו של יום הכיפורים הועברה הפטרת המנחה גם אל התעניות, אלא שאין עדויות על מנהג זה קודם לשנת 1000". ראו: יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, (תרגום: יהושע עמיר, עריכה והשלמה: יוסף היינימן ואחרים), תל אביב תשל"ב, עמ' 137. אבל יש להעיר לפחות על דברי הגמרא במגילה (ל ע"ב) שאפשר לשמוע מתוכם במעומעם על נוהג להפטיר בתעניות במנחה, על פי הנאמר בעזרא ט, ד-ה. ועל כל פנים נראה שיש לפרש את הנאמר במסכת סופרים (פרק י"ז, ז) בדבר הפטרת "דרשו" בתעניות כעדות להפטרה במנחה של ימי התענית, אלא שלא

של המנהג להפטיר במנחה של רוב התעניות פרט לתשעה באב הוא באשכנז, ואילו מכתביהם של פוסקים בני ספרד עולה שעוד בסוף ימי הביניים שררה אי אחידות בעניין זה.⁷ שלישית, ביום הכיפורים נתייחדה הפטרה חד פעמית לקריאה במנחה, ואילו במנחה של כל תעניות הציבור כולן – ותשעה באב בכלל זה – נוהגים להפטיר ב'דרשו ה' בהמצאו' (ישעיהו נה, ו – נו, ח).⁸

ברור אם בפועל משתקף כאן המנהג להפטיר ב'דרשו' או לא, בין השאר בגלל חילופי הנוסחאות. במהדורת הדפוס (וילנא) נכתב כאן על הקריאה וההפטרה ברוב התעניות: "... אבל תעניות אחרות ויחל משה ומפטירין דרשו ה' ויש אומרין שאין מפטירין נהגו בו העם". הגר"א הגיה כאן: "ונהגו בו העם להפטיר", אך הדבר צריך עיון. וראו חילופי הנוסחאות במהדורותיהם של מילר והיגער: Joel Miller, *Masechet Soferim*, Leipzig 1878, p. 243; במבוא לספר (פרק ד, יב, עמ' 53) עומד היגער על ההבדל הקיים, לדבריו, בין דעת הגאונים לבין מסכת סופרים. לדבריו, על פי מסכת סופרים נהגו להפטיר בכל התעניות ב'דרשו', ואילו לדעת הגאונים יש להפטיר בתשעה באב שחרית ב'אסוף אסיפם' (ירמיהו ח, כג ואילך), כדעת אב"י בגמרא, ובמנחה הפטירו ב'דרשו' או ב'שובה', והוא מביא כמה מקורות מספרות הגאונים להוכחת דבריו. על מנהגי ההפטרה בסוף ימי הביניים ראו בהערה הבאה.

7 המנהג להפטיר בנביא ברוב התעניות – פרט ליום הכיפורים – הן בשחרית הן במנחה לא התקבל בכל המקומות. באשכנז נהגו כן מימים קדמונים, אך בספרד ונפוצותיה לא שרר מנהג אחיד. וכך מסכם את הדברים ר' יוסף קארו בספר בית יוסף על טור אורח חיים (הלכות תענית סימן תקעה): "... וזה לשון הרא"ש... בתעניות אחרות (כלומר לא בתשעה באב ולא בתעניות גשמים) קורין ויחל' ומפטירין דרשו'. ויש אומרים שאין להפטיר, ונהגו העם להפטיר... והכל לפי המנהג... ומדברי הרמב"ם... נראה שאין מפטירין בשום תענית לא בשחרית ולא במנחה אלא בתשעה באב בשחרית בלבד. וכן כתב הרב דוד אבודרהם אלא שכתב להפטיר במנחת תשעה באב. וכן מנהג בני ספרד שלא להפטיר בשום תענית לא בשחרית ולא במנחה חוץ מתשעה באב שמפטירין בו שחרית ומנחה". מהמשך דבריו שם מתברר כי ר' יוסף קארו מודע למנהג האשכנזי להפטיר בכל התעניות, שחרית ומנחה. על המנהג הקדום בעניין זה ראו הערה 6.

8 בעניין מקומה של הפטרה זו בלוח ההפטרות שלא במנחת התעניות רבו המנהגים. לפי התוספות למסכת מגילה (לא ע"ב, ד"ה ראש השנה) קוראים את הפטרת דרשו בצום גדליה, ואם יש שבת בין יום הכיפורים לסוכות קוראים אותה (גם?) בשבת זו. לדברי התוספות שם "זה המנהג לא ישנתה לעולם על פי הפסיקתא". אולם יש שהפטירו ב'דרשו' דווקא בשבת שבין ראש השנה ליום הכיפורים ואילו בשבת שבין יום הכיפורים לסוכות, שבה קוראים את פרשת האזינו, הפטירו בשירת דוד. על פי מנהגנו אין מפטירים בדרשו בשבת אבל מפטירים בה בצום גדליה, אלא שבכך דומה צום זה ליתר תעניות הציבור. סיכום

הפטרת "דרשו" נקראת אפוא יותר מכל הפטרה אחרת במשך השנה, ואין צריך לומר שנוהג זה אף הוא מאוחר לימי התלמוד.⁹ ורביעיית – ובכך משתבחת הפטרת יונה על פני הרוב הגדול של הפטרות השנה כולה – במנחת יום הכיפורים קוראים בציבור ספר שלם¹⁰ מהנביאים¹¹ מראשיתו ועד סופו,¹²

- המנהגים ומקורותיהם נמצאים בערך "הפטרה" באנציקלופדיה התלמודית, כרך י, עמ' כא-כב וברשימת ההפטרות שבסוף הכרך (שאותה ערך הרב נתן פריד), עמ' תשז-תשיט. לשאלת מקומה של הפסקא "דרשו" בפסיקתא דרב כהנא ומקורה במדרש תנחומא (האזינו) ראו דבריו של ש' בובר בפסיקתא דרב כהנא שבמהדורתו (לבוב, תרכ"ח 1868), דף קנו ע"א, הערה (א). וראו גם את דברי היגער שהובאו בסוף הערה 6.
- 9 בימינו מפטירים בכל מקום גם בתשעה באב במנחה ב'דרשו', כביתר התעניות. הרב ראוי לציון כיוון שליום זה נקבעה הפטרה מיוחדת לשחרי' (אסוף אסיפם', ירמיהו ה, יג – ט, כג), והפטרה זו נזכרת ברשימת הקריאות בתורה וההפטרות שפורטו בתלמוד (בבלי מגילה, לא ע"ב), אשר תידון להלן. וראו דברי היגער שם.
- 10 ההפטרה בנבואת עובדיה לפרשת וישלח מקובלת ברוב המנהגים, והרי גם זו הפטרה בספר שלם מספרי תרי עשר.
- 11 אמנם על פי ההלכה ומסורת חז"ל נתפסים בדרך כלל כל ספרי תרי עשר כיחידה אחת (בבלי בבא בתרא, יד ע"ב ועוד), אך אין בכוחה של תפיסה זו כדי לטשטש את ייחודם של הספרים השונים שבקובץ תרי עשר ולבטל את ייחודו של כל אחד מהם, ובוודאי לא את ייחודו של ספר יונה. מעניינת ורבית ערך היא הערתו של בעל היחידה הדרשנית עתירת המספרים והגימטריות שהשתלבה במדרש תנחומא לסוף פרשת קורח, המציין את י"א ספרי תרי עשר כאחד "חוץ מן יונה שהוא ספר בפני עצמו".
- 12 כך לפי הרוב המכריע של המנהגים. ברשימה המפורטת של הפטרות לפי המנהגים והמקורות השונים שהובאו באנציקלופדיה התלמודית (לעיל הערה 8), עמ' תשיט, נמסר בקיצור רב רק על מקור נידה אחד שעל פיו קוראים כהפטרה ממש רק את שני הפרקים האחרונים של הספר, ומקור זה מכונה שם "סדר פרשיות מימי הגאונים". לפרטים נוספים ראו: A. Marmorstein, "Mitteilungen, zur Geschichte und Literature aus der Geniza", MGWJ 1924, pp 150-160.
- במקור זה נרשמו סדרי קריאה בתורה והפטרות מתקופת הגאונים על פי מנהג בבל, ומתואר בו (בעמ' 157) מנהג יחיד במינו באשר לקריאת ספר יונה ביום הכיפורים. וכך נכתב שם: "... ולאחר שמתפלל' תפלת המוסף יושבין כל אחד ואחד וקור' בנביא ויהי דבר ה' אל יונה בן אמתי לאמר קום לך אל נינוה הע' הג' וק' [=העיר הגדולה וקרא] עד ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה. ומוסיף ג' פסוקים בסוף נבואת מיכה מי אל כמוך נושא עון וג': 'שוב ירח' יכ' ע' י' [=ישוב ירחמנו יכבש עונתנין]: תתן אמת ליעקב...". לאחר מכן מתוארת קריאת התורה של מנחה ואחריה נאמר: "...ומפטיר בנביא ויהי דבר ה' אל יונה שנית לא' [=לאמר]". מעניין שהתוספת מפסוקי מיכה

ומיוחד ספר זה בתוכנו, שאין כמותו בכל המקרא כולו. כל אלה חברו, כאמור, אל היום ואל השעה שבהם נקרא ספר יונה, והם מעניקים להפטרה זו מעמד מיוחד במינו בתוך יום הכיפורים גופו ובלוח ההפטרות השנתי.

כמה מההלכות הבסיסיות של קריאת ההפטרות מתועדות כבר במשנה¹³ ובתוספתא, אלא שבמשנה אין כל התייחסות להפטרות פרטניות, וגם בתוספתא¹⁴ מופיע רק פירוט ההפטרות המיוחדות לארבע השבתות שמסביב לחג הפורים (שקלים, זכור, פרה, החודש) ולא למועדי השנה,¹⁵ ותמונה דומה עולה גם מהתלמוד הירושלמי.¹⁶ ואפילו על פי הפסיקתא דרב כהנא ופסיקתא

האחרונים סופחה כאן לקריאה הלא רשמית של שני הפרקים הראשונים שנקראו אחרי תפילת מוסף ולא אל ההפטרה התקנית במנחה בשני הפרקים האחרונים של ספר יונה. בספרים הלכות גדולות, הלכות פסוקות והלכות ראו שמימי הגאונים, ובכמה חיבורי ראשונים – בהם ספר האשכול שמוצאו במאה ה"ב בפירוש אלבק, ירושלים תשמ"ד, חלק א, עמ' 176); ספר המנהיג מסוף המאה ה"ב וראשית המאה ה"ג, שמקורותיו מגוונים (מהדורת יצחק רפאל, ירושלים תשל"ח, כרך א, עמ' שנד) וספר שבלי הלקט, שמוצאו באיטליה במאה ה"ג (מהדורת בובר, ירושלים תשל"ל, סימן שכ, עמ' 297) – בכל אלה מתועד מנהג לפיו היו מתחילים את ההפטרה בפסוק האחרון של עובדיה, 'ועלו מושיעים בהר ציון' וגו'. אולם חיבורים רבים העוסקים בנושא שלנו אינם מזכירים את המנהג. לפי מקורות רבים, ובהם זה שתואר לעיל, מסיימים את ההפטרה בפסוקים האחרונים של מיכה (ז, יח-כ), 'מי אל כמוך' וגו'. השלמת ההפטרה בפסוקי מיכה מקובלת כיום במנהגים השונים אך יש החותמים בהם את הפטרת שבת שובה, ואכמ"ל בעניין זה. אבל ראו את דברי יצחק רפאל בהערתו לספר המנהיג, שם, הערה לשורה 62. עוד ראו: אנציקלופדיה תלמודית, הפטרות (לעיל הערה 8), עמ' תשיט והערות 58, 59. ויש לציין כי בסדר הפנימי המקובל של קובץ תרי עשר מופיעים הספרים עובדיה, יונה ומיכה בזה אחר זה.

13 מגילה פרק ד, א-ה, י. בבלי מגילה, כא ע"א – כה ע"ב.

14 מגילה פרק ד, 1-4 במהדורת צוקרמנדל (עמ' 225-226); פרק ג, 1-4 במהדורת ליברמן (עמ' 353-354).

15 בהמשך הדברים בתוספתא מדובר על הקריאה בתורה ביום הכיפורים (שחרית) באחרי מות, ונאמר שם כי "מפטרין בעשור שבחומש הפקודים", אלא שהכוונה כאן ליחידה השנייה של קריאה מן התורה באותו יום הנקראת כ"מפטרין" של יום זה (מבמדבר כט, ז-יא), כפי שהכניס והעם העומדים בעזרה היו שומעים אותה מפי כהן גדול בבית המקדש, וכפי שהיא מתוארת במשנה (יומא פרק ו, א). וראו דיונו של שאול ליברמן בקטע תוספתא זה (תוספתא כפשוטה, מגילה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1172).

16 בתלמוד הבבלי (מגילה לא) רשומים פרטים רבים בדבר הפטרות החגים והשבתות המצוינות שאינם נזכרים בסוגיה המקבילה שבירושלמי.

רבתי, שבהן נשתמר זכרן של הפטרות לשבתות נוספות, לא ניתן לשחזר את רוב הפטרות החגים ולא את רוב הפטרות השבתות. ועוד: במסכת סופרים (פרק יז, ו-ח) הארץ ישראלית מובאים ומורחבים קטעים מהמשנה ועולות בה גם כמה הלכות שעניינן בקריאות הפטרה, אבל היא ממעטת מאוד בפרטים וברור שאין היא מזכירה את הפטרת יונה.

מרשימות ההפטרות שנשתמרו בגניזה לא עולה תמונה שלמה ומפורטת כל צרכה ולא ניתן לבנות לפיהן רשימת הפטרות מלאה לכל מועדי השנה,¹⁷ ומכל מקום, זכרה של הפטרת יונה אינו עולה משום רשימה קדומה שכזו. גדולה מזו: כידוע מופיעים אזכורים ורמזים לפרשיות הקריאה בתורה ולפרקי ההפטרה בנביאים בתוך קדושתאות ופיוטים אחרים לשבתות ולמועדים של פייטני ארץ ישראל ויניי בראשם, והללו משמשים מקור רב ערך בניסיונות לשחזר את סדרי הקריאה וההפטרה הקדומים שנהגו בארץ ישראל. אבל, כדברי פליישר, לא נמצאו רמזות כלשהן לספר יונה או לפרטים מתוכו בפיוטי יום הכיפורים ובייחוד בפיוטי תפילת המנחה בקובץ הנדון במאמרו ובשאר הפיוטים שנשתמרו בגניזה.

נמצא שאף לא אחד מן המקורות הארץ ישראלים יודע או רומז דבר על הפטרת יונה במנחת יום הכיפורים.

הרשימה הגדולה של ההפטרות כפי שהן נהוגות בחגים ובכמה שבתות מצוינות¹⁸ נמצאת בסוגיה המבוססת על ברייתא ארוכה אשר מובאת למקוטעין בתלמוד הבבלי, במסכת מגילה.¹⁹ ברייתא זו בנויה על בסיס המשנה והתוספתא, והיא מביאה את רוב הנאמר בהן בדבר קריאות התורה בחגים וכן בפורים, בראש חודש ובתשעה באב (שחרית). סוגיית התלמוד הבבלי מוסיפה על דברי התנאים כהנה וכהנה ומעצבת אותם בסגנון בבלי מובהק.²⁰

17 ראו הערה 36 להלן.

18 כלומר שבתות שאינן חגים ואשר יש ייחוד בקריאת התורה או ההפטרה שלהן: שבתות חול המועד של פסח ושל סוכות; שבת או שתי שבתות חנוכה; ראש חודש וערב ראש חודש; ראש חודש אב.

19 דף לא, ע"א וע"ב. ראשית הסוגיה בדף ל ע"א.

20 על תופעה זו ראו: שמא יהודה פרידמן, 'הברייתות בבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', בתוך: ישראל מ' תא-שמע ואחרים (עורכים), עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דמיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201.

כך למשל, אל הדברים הכלליים של התוספתא בדבר קריאת התורה בימי הפסח – "בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים,²¹ ושאר כל ימות הפסח מדלגין בענין פסח האמורין בתורה"²² – מוסיף בעל הסוגיה את הידיעה כי ביום הראשון של החג "מפטירין בפסח גלגל" (יהושע ה, ב ואילך). והוא ממשיך: "והאידינא דאיכא תרי יומי..." – וכאן מובא סדר ההפטרות הנהוג בבבל לשני הימים הראשונים של חג הפסח, ביהושע ובמלכים. לאחר מכן עולה השאלה מהו סדר הקריאה בתורה לשאר ימי הפסח, שעליו רמזה התוספתא (אך לא המשנה) בהכללה בלתי מחייבת, ועל כך מובאות בגמרא שתי דעות של אמוראי בכל, רב פפא ואביי, כשדברי אביי מנוסחים בסגנון המתכונת הבבלי המסכמת: "והאידינא נהוג עלמא למקרי..."²³. וכדברי אביי נהוגים סדרי הקריאה בשמונת ימי הפסח בחו"ל עד היום. בין דברי רב פפא לסיכומיו של אביי מובאת ההלכה הבבלי בדבר קריאות התורה וההפטרות לשני הימים האחרונים של חג הפסח בחו"ל.

באותו סגנון בבלי מנוסחים מנהגי הקריאה וההפטרה של שאר החגים. ביום הכיפורים כמובן אין מדובר על שני ימים,²³ אולם הניסוח כאן דומה מאוד לזה של הסוגיה כולה: "ביום הכיפורים"²⁴ קורין אחרי מות²⁵ ומפטירין כי כה אמר רם ונשא' (ישעיהו נז, טו ואילך),²⁶ ובמנחה קורין בעריות ומפטירין

21 עד כאן ההלכה שבמשנה.

22 כך על פי הנוסח שבמהדורת צוקרמנדל (על פי כתב יד ערפורט). הלכה זו עולה גם מנוסחי הדפוס ומהדורת ליברמן. משפט זה מופיע כבר במשנה וכן בקטע ממסכת סופרים (פי"ז, ז) המבוסס על המשנה, אך ההמשך אינו במשנה ובמסכת סופרים שם. בתלמוד (בבלי ראש השנה, כא ע"א) מסופר על רבא שהיה רגיל לשבת בתענית יום הכיפורים יומיים, וגם בימי הביניים נמסר על כמה חכמים שנהגו לקיים ביום הכיפורים יום טוב שני של גלויות, אך ככל הידוע היו אלה מנהגי יחידים בלבד, ולא נמסר על מנהגי תפילה וקריאה בציבור באותם ימי כיפורים שניים. ויש לשער כי גם אם נמצאו ציבורים של מתעני יומיים, נהגו אלה ביום השני כפי שנהגו ביום הראשון לכל פרטי ובכלל זה סדרי הקריאות בתורה ובנביאים.

24 בכ"י מינכן 95 ובכמה עדי נוסח נוספים: ביום הכיפורים שחרית קורין וגו'.

25 קביעה זו מבוססת כמובן על האמור במשנה ובתוספתא, ומקור ההלכה בבית המקדש. ראו הערה 15 לעיל.

26 על פי רוב המנהגים מתחילים את ההפטרה בפסוק הקודם: 'ואמר סלו סלו פנו דרך' וגו', ומסיימים אותה בסוף פרק נח. וראו רש"י (?) ד"ה: כי כה אמר רם ונשא, המציין ל'ואמר סלו סלו'.

ביונה²⁷. מקור בבלי זה הוא הקדום ביותר, והיחידי בספרות התלמודית, המתעד בעליל את קריאת ההפטרה בספר יונה במנחה של יום הכיפורים. אין ספק בדבר העיצוב הבבלי המובהק של הסוגיה, ועיצוב זה ניכר לא רק במיקום הסוגיה בתוך התלמוד הבבלי, אלא גם בכמה מאפיינים פנימיים שלה. משתקף בה קיומם של ימים טובים שניים של גלויות, וסדרי הקריאות וההפטרות הנהוגים לפיה בכל החגים מותאמים לנהוג בחוצה לארץ, והם קבועים ומוגמרים. בבליות זו ניכרת יפה גם בזהויותיהם של ראשי המדברים בסוגיה: רב פפא, אביי, רב הונא, רב (בסדר אנטי-כרונולוגי זה). דומה שבמיוחד ניכרת בסוגיה השפעתו של אביי, ועניין זה מחייב בירור בפני עצמו. כמו כן ניכרת הרוח הבבליית בסגנון הסוגיה ובכיוונים המאוחרים הפזורים בה, כגון "והאינדא דאיכא". גם הקביעה של הפטרת מנחה ביום הכיפורים ביונה היא חלק מאותו מרכיב בבלי מהותי ושליט בסוגיה זו. אלא שפְּמָקוֹם זה בתוך הסוגיה הבבליית משולב מאמר באגדה של רבי יוחנן הארץ ישראלי. מיקומו של המאמר כאן תמוה עד מאוד לכאורה, ועליו ידובר בהמשך.

*

ממקום אחר בתלמוד הבבלי עולה ידיעה שרבים התחבטו בה, ולפיה נהגו בבבל להפטיר גם בכל שבת במנחה, אחרי קריאת התורה. וכך נאמר שם: "אמר רב מתנה אמר רב, יום טוב שחל להיות בשבת, המפטיר בנביא במנחה בשבת אינו צריך להזכיר של יום טוב..." (בבלי שבת, כד ע"ב). על כך מעיר רש"י במקום: "מצאתי בתשובת גאונים שהיו רגילים לקרות בנביא בשבתות במנחה עשרה פסוקים". תשובת גאונים זו ותשובת גאון נוספת באותו עניין היו מוכרות לעוד כמה מהראשונים,²⁸ ועולה מהן כי לפי ידיעות שהיו בידי הגאונים רב נטרונאי ורב האי, נהגו בבבל בימים מוקדמים להפטיר בכל שבת במנחה בפסוקי נחמה מספרי ישעיהו, חגי ואולי גם ירמיהו, והיקפן של הפטרות אלה לא עלה על

27 גירסת הרי"ף: "ומפטיר ביונה בן אמת".

28 בהם ר' יהודה הברצלוני, בעל ספר העיתים, ר' זרחיה הלוי בעל ספר המאור וכן ר' ישעיה (הראשון) די טראני, רי"ד, בעל ספר המכריע. התשובות ודברי הראשונים מובאים באוצר הגאונים למסכת שבת, חלק התשובות, עמ' 26-27.

עשרה פסוקים.²⁹ לא נמסר שם על הפטרה במנחת יום הכיפורים.³⁰ ייתכן שההפטרה של מנחת יום הכיפורים נהגה גם היא בבבל באותם ימים קדומים, ובלא קשר ישיר למקבילה שבשבת. אך נראה שהמנהג להפטיר בנביא ביום הכיפורים במנחת התקיים בראשיתו בדומה ובמקביל למנהג להפטיר בשבת באותה שעה, אולי מפני שאיסורי מלאכה של יום הכיפורים דומים לשל שבת, ומפני שהיום מכונה בתורה שבת שבתון. וגם אם הייתה הפטרת יום הכיפורים במנחה כרוכה בזו של שבת, ברור שהפטרה זו התפתחה והלכה הרבה מעבר לחברתה של שבת, והיא הצליחה להשתחרר הן מן הכורח להסתפק בעשרה פסוקים לכל היותר, הן מן האילוץ לבחור דווקא מנבואות הנחמה של הנביאים הנזכרים. והצלחתה העיקרית: היא נקלטה ברשימה המאוחרת והמחייבת שבתלמוד והייתה להלכה פסוקה, ברורה וקיימת.

קיומה המשוער של הפטרת מנחה ביום הכיפורים וזיקתה אל אחותה של שבת גם הם מעידים אפוא על מוצאה הבבלי של הפטרה זו, אף כי אין כאן התייחסות אל תוכנה ואין כאן עדות למנהג עתיק להפטיר דווקא ביונה.

29 ראו עוד על סוגיה זו: יצחק משה אלבוגן, התפילה (לעיל הערה 6), עמ' 137; דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, ירושלים תשמ"ט, חלק א, עמ' כה-כח; חלק ד, עמ' 319-321; יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 292 הערה 136; עזרא פליישר, 'סידור השם המפורש', תרביץ ס"ט (תש"ס), עמ' 313-321; מאיר רפלד, 'לפרשת הסתירות בסוגיית הפטרת מנחה בשבת ועמדתם של חכמי פרוכנס', כנישתא 3 (תשס"ז), עמ' רצג-שא.

במקום אחר בספרו מציין אלבוגן כי בכמה מקומות נוהגים "עד היום" להתחיל את תפילת מנחה של שבת באמירת עשרה פסוקים בעלי תוכן משיחי מן הנביאים, ואולי יש בכך הד או זיכרון למנהג הבבלי להפטיר במנחת שבת בעשרה פסוקי נחמה. אלבוגן מציין לפסוקים מישעיהו, זכריה ומלאכי אבל כפי שהראה באחרונה עמוס גאולה על פי מקורות מאיטליה, נהגו לקרוא באותה הזדמנות גם בפסוקי נחמה מירמיהו. ראו: עמוס גאולה, 'דרשה ופיוט במנחת שבת בבית הכנסת בביזנטיון', אלחנן ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע – ספר הזיכרון ל"מ תא שמע ז"ל, אלון שבות תשע"א, א, עמ' 171-187. הנושא נדון בעמ' 185 והערה 59.

30 ר' יהודה הברצלוני, בעל ספר העיתים, סבר שהגרסה הנכונה בגמרא היא יום הכיפורים ולא יום טוב, ואם כן אין מדובר שם על הפטרה במנחת שבת רגילה אלא רק על הפטרת מנחה בשבת שחל בה יום הכיפורים. החולק הראשי על סברה זו הוא ר' זרחיה הלוי בעל המאור איש פרוכנס, אבל כפי שהראה רפלד (הערה קודמת), חכמי פרוכנס אימצו דווקא את שיטת הברצלוני.

עוד במובן אחד יפה היה כוחה של הפטרת מנחה ביום הכיפורים מזה של המקבילה שבשבת. בימינו נהוג בנוסח אשכנז לסיים את ברכות ההפטרה במנחת יום הכיפורים ב"מגן דוד", ולא לכלול בהן את הברכה האחרונה "על התורה ועל העבודה..." שהיא בעצם ברכה של קדושת היום. אולם, כפי שהראה דניאל גולדשמידט, בימי הגאונים ולפחות עד המאה הי"ג נהגו לכלול גם את הברכה האחרונה בסדר ברכות ההפטרה במנחת יום הכיפורים, והדבר מתועד באשכנז לפחות עד סוף המאה הי"ג.³¹ הלכה זו מובאת בסדר רב עמרם גאון וטעמה מפורט בספר אור זרוע לר' יצחק בן ר' משה מווינה, איש המאה הי"ג, המרבה כידוע להביא דברים מסדר רב עמרם. בעל אור זרוע קורא על ההלכה את שם רב עמרם גאון ואת שמות כמה ראשונים שקדמו לו, ומביא את טעמה בשם רבו הראבי"ה ואביו ר' יואל הלוי: "יום הוא שנתחייב בארבע תפילות" (על פי הגמרא בשבת, כד ע"ב).³² מכאן שברכות ההפטרה של מנחת יום הכיפורים נאמרו כסדר שנאמרו ברכות ההפטרה של שחריתו. מקומה של ברכת קדושת היום שאחרי ההפטרה במנחה מחזק אף הוא את ההשערה שמנהג ההפטרה במנחת יום הכיפורים בבבל הוא עתיק ומבוסס היטב.

בצד סדר הברכות המלא, מתועדת ההפטרה בספר יונה בסדר רב עמרם גאון הבבלי,³³ ותייעוד זה אף הוא מוכח מדברי בעל אור זרוע באותו מקום. עוד נזכרת ההפטרה ביונה בסדר רב סעדיה גאון,³⁴ בקבצי ההלכה של גאוני בבל וכן בכמה רשימות ישנות של סדרי הפטרות בבבל או מבנותיה.³⁵

31 דניאל גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, יום הכיפורים, ירושלים תשל"ל, מבוא, עמ' ל, לא.

32 אור זרוע, זיטומיר תרכ"ב, חלק ב, סימן רפ"א, כרך א, עמ' 128. דברי בעל אור זרוע משמשים לא אחת כעדות לדברי הגאון במקום שהם מוטלים בספק. גם המאירי תמך בעמדה זו. ראו: מאיר רפלד, 'לפרשת הסתירות בסוגיית הפטרת מנחה בשבת ועמדתם של חכמי פרובנס' (לעיל הערה 29), עמ' ש.

33 ראו סדר רב עמרם גאון במהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, סדר יום כפור, עמ' קסח.

34 עמ' שעא בסדר רס"ג, מהדורת דוידזון, אסף, יואל (ירושלים תשמ"ה).

35 ראו לדוגמה: עזרא ציון מלמד, 'לגלגוליהן של הפטרות אחדות', תרביץ כ"ג (תשי"ב), עמ' 126-120; הנ"ל, 'על סדרי ההפטרות בשני כתבי יד', תרביץ כ"ד (תשט"ו), עמ' 73-82. במאמר הראשון מביא מלמד שתי רשימות מפורטות של הפטרות לשבתות ולחגים המקיימות ביניהן התאמה טובה מאוד. לדעתו מקורן של השתיים הוא בתימן,

אין ספק אפוא בדבר קיומה של הפטרת יונה במנחת יום הכיפורים בבבל לפחות מימי התלמוד הבבלי ובתקופת הגאונים. מאידך גיסא, לא ידוע מקור ארץ ישראלי המלמד או מרמז על קיומה של הפטרה שם. אלא שאין בידינו תיעוד של סדרי הפטרה בחגים על פי מנהגי ארץ ישראל,³⁶ ולכן לא נוכל לשלול את קיומה של הפטרת יונה בארץ. לא שמענו אינה ראייה.

ב

אולם יש מקום לטעון כי בין אם הכירו בני ארץ ישראל את ההלכה הבבלית בעניין זה ובין אם לאו, הרי בארץ ישראל של ימי האמוראים נמנעו במכוון מלקרוא ביום הכיפורים בספר יונה כהפטרה.

במאמר שפרסם על תשובתם של אנשי נינוה באגדת חז"ל,³⁷ הראה אפרים אלימלך אורבך כי יחסם של אמוראי ארץ ישראל אל אנשי נינוה וסיפור תשובתם שונה היה לגמרי מיחסם של התנאים ושל אמוראי בבל לאותה פרשה. אורבך מציין את המשנה בתענית (פרק ב, א) שבה מתוארת דרשת כיבושין של הזקן בפני הנאספים בתענית ציבור: "אחינו, לא נאמר באנשי נינוה וירא אלוהים את שקם ואת תעניתם אלא 'ירא האלוהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה' (יונה ב, י)", ומוסיף אורבך: "תשובת אנשי נינוה דוגמה

הסמוכה לרוב על שולחנה של בבל, אלא שהאחת התגלגלה לפרס, שגם בה נהג בדרך כלל מנהג בבל. באחת מן השתיים ("ה'פרסית") רשום: "למנחת כיפור... כמעשה בתרי עשר" וברור הכוונה ל"מעשה" יונה. הרשימה האחרת אינה שלמה וחסרות בה הפטרות מנחה של יום הכיפורים, ימי סוכות ושמיני עצרת. סדרי קריאת התורה העולים מן הרשימות הם בבליים. שני המאמרים חזרו ונדפסו במקראה בחקר התפילה ו, ירושלים תשס"ג, בעריכת חננאל מאק.

³⁶ במאמרו 'ההפטרות על פי המנהג התלת-שנתי' מביא יוסף עופר רשימה מפורטת של ההפטרות לסדרי הקריאה בתורה כפי שהיו נהוגות בארץ ישראל, בעיקר על פי פיוטי יני ומקורות מגניזת קאהיר, אולם ברשימה לא נכללו ההפטרות לחגים, שכן בעניין זה המקורות הללו שותקים למעשה. ראו: יוסף עופר, 'סדרי נביאים וכתובים', תרביץ נ"ח (תשמ"ט), עמ' 155-189 ובעיקר בנספח למאמר, הקרוי 'ההפטרות על פי המנהג התלת שנתי', עמ' 173-189. גם נספח זה חזר ונדפס במקראה הנזכרת בסוף ההערה הקודמת.

³⁷ 'תשובת אנשי נינוה והויכוח היהודי-נוצרי', שמחה אסף ואחרים (עורכים), ספר היוכל לכבוד י"נ אפשטיין, ירושלים תש"י, עמ' 118-122; המאמר התפרסם גם בקובץ: אפרים אלימלך אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 556-560.

היא לתשובת ישראל".³⁸ לדברי האמורא הבבלי הגדול שמואל, החמירו על עצמם אנשי נינוה החוזרים בתשובה עד כדי כך ש"אפילו גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה ומחזיר מריש לבעליו" (בבלי תענית, טז ע"א). שמואל רומז כאן לתקנה הידועה כ"תקנת השבים", שנועדה להקל על הגזלן המבקש לתקן את דרכיו, לפטור אותו מן החובה להחזיר חפץ גזול לבעליו במקרה של נזק מרובה לגזלן, ולחייבו רק בפיצוי כספי.³⁹ אבל אנשי נינוה, לדבריו, לא הסתפקו בכך, החמירו על עצמם הרבה יותר משהמשנה דורשת מהאדם והחזירו את הגולה עצמה, אפילו כשהדבר עלה להם במחיר כבד. דרשתו של שמואל בשבח אנשי נינוה נסבה על הפסוק ו'ישוּבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם' (שם שם, ח).

אך למרבה ההפתעה, פסוק זה עצמו שימש בידי חכמי ארץ ישראל, ובראשם רבי יוחנן וריש לקיש, ככלי לניגוח תשובתם של אנשי נינוה. בתלמוד הירושלמי (תעניות פרק ב הלכה א, דף ס"ה ע"ב) מובאים דבריו של רבי שמעון בן לקיש הטוען כי "תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה", ובהמשך מובאים דבריהם של כמה חכמים אחרים מארץ ישראל (רבי שמעון בן חלפתא, ר' חונא, ר' אחא) המתארים בלעג ובאירוניה את דרכי "תשובתם של אנשים אלה", כלשונו של אורבך. ועוד בירושלמי: "וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם" – אמר רבי יוחנן: מה שהיה בכף ידיהם החזירו, מה שהיה בשידה, תיבה ומגדל לא החזירו!". כלומר, אנשי נינוה החזירו רק את הגזל המועט שהיה בידיהם ממש אך לא העלו בדעתם להחזיר את הגזלות הגדולות שאותן הפקידו במקומות בטוחים ונסתרים. ר' יוחנן תולה אפוא את דרשתו המגנה בחריפות את אנשי נינוה ואת תשובתם באותו פסוק עצמו שעל פיו הגיע שמואל הבבלי למסקנה החיובית על אודות תשובתם של אנשי נינוה. דרשה ארץ ישראלית זו מוכרת גם מהפסיקתא דרב כהנא לשבת שובה.⁴⁰ אורבך מסביר את שינוי הגישה בהתפתחותו של הוויכוח היהודי-נוצרי בימיהם ובמקומותיהם של אמוראי ארץ ישראל. הוא מראה נכוחה כי כבר

38 אורבך, 'תשובת אנשי נינוה והויכוח היהודי-נוצרי' (לעיל הערה 37), עמ' 118.

39 הבסיס לתקנה זו נמצא במשנה שבגיטין פרק ה, ה ובעדיות פרק ז, ט: "העיד רבי יוחנן בן גגדא.... ועל המריש הגזול שבנאו בבירה שיטול את דמיו מפני תקנת השבים". משנה זו מובאת גם בבבלי בבא קמא, סו ע"ב, צה ע"א.

40 שובה, עמ' 361-362 במהדורת מנדלבוים, ניו יורק 1962. וראו עוד: אורבך, 'תשובת אנשי נינוה והויכוח היהודי-נוצרי' (לעיל הערה 37), הערה 3.

בבשורות שבברית החדשה משמשים יונה ותשובת אנשי נינוה תוכחת לישראל: "אנשי נינוה יעמדו למשפט עם הדור הזה כי הם שבו בקריאת יונה, והנה פה גדול מיונה"⁴¹ (מתי יב, 41; ובדומה: לוקאס יא, 32). בהמשך דבריו מראה אורבך כי גם בדורות הבאים עשו דרשנים נוצרים שימוש בספר יונה ובתשובתם של אנשי נינוה, והוא מביא דברים שנאמרו בגנות היהודים על פי פסוקי האוונגליונים מכתבי הירונימוס, המעבד את דברי חז"ל לצורך מטרותיו, ובמיוחד מכתבי אפרם הסורי.⁴² כמוהו כהירונימוס – המאוחר ממנו – מביא אב הכנסייה הסורי דברים שמקורם בתנ"ך ובדרשות חז"ל ומשתמש בהם בהרחבה כדי לנגח את היהודים.⁴³ בדרשות אלה משולבים גם דברי המטיף הנוצרי על עקידת יצחק, וכן דברי תוכחות שאותן שם אפרם בפי מלך נינוה.⁴⁴ מלך צדיק וחסיד זה מזהיר את בני עירו לבל ילכו בדרכיהם של אנשי דור המבול שלעגו לנח הצדיק ואבדו במים, ושל בני ישראל המרבים לחטוא ומשלים את עצמם כי יעמדו להם זכות אברהם ושכר המצוות שהם

41 בפסוק הקודם הציג ישוע הנוצרי את עצמו כמקביל ליונה, בכך שכפי ששהה יונה במעי הדג שלושה ימים ושלושה לילות כן יהיה הוא, הנוצרי, באדמה שלושה ימים ולילות (בטרם יחיה מחדש). גם בדרשות נוצריות אחרות משווים הנוצרים בין יונה לבין משיחם.

42 על אפרם, מעמדו בכנסייה ויצירתו בהקשר של הוויכוח היהודי-נוצרי בזמנו ראו: מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו – בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל אביב תשנ"ב, עמ' 86.

43 בקטע הבא, הלקוח מאחד משיריו, מתייחס אפרם ישירות אל יונה ותשובת אנשי נינוה: "בחרב יהושע העברים נימולו / בקולו של יונה אנשי נינוה נימולו / יונה הנימול התבייש בנימולים / שראה ערלים מלים את הלב".

תשובת אנשי נינוה בהנחיית יונה נמשלת אפוא למילת בני ישראל הנכנסים לארץ בידי יהושע (יהושע ה, ב-ט). אבל יונה התבייש בבני עמו שלו כשראה את אנשי נינוה מלים את לבם (ראו דברים י, טז: 'ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד'). שיר מתורגם זה מובא אצל הירשמן (לעיל הערה 42).

44 בדרשות אלה מוצג מלך נינוה כמטיף נוצרי מובהק אך אין הוא מזוהה עם דמות היסטורית מוגדרת. מעניין שעל פי החיבור המדרשי המאוחר פרקי דרבי אליעזר (פרק מ"ג) היה מלך זה לא אחר מאשר פרעה מלך מצרים שקודם לכן "מרד בצור עליון הרבה מאוד... עשה תשובה... והלך ומלך בנינוה". לפי המשך האגדה בפרקי דרבי אליעזר, האריך הקב"ה אפו לאנשי נינוה ארבעים שנה, כנגד ארבעים הימים שבהם קרא יונה את קריאתו, "ולאחר ארבעים שנה שבו למעשיהם הראשונים הרבה מאוד". ניכרת בפרק כולו זיקה ברורה אל הפרשה המורחבת שבפסיקתא דרב כהנא המוקדמת לפרקי דרבי אליעזר, ועם זאת הוא מגלה מידה רבה של עצמאות, והפרטים שהובאו כאן הם דוגמה טובה לכך.

מקיימים. בראשן של מצוות אלה ניצבות המילה והשבת, שנואות נפשם של הנוצרים עוד מימיה של איגרת פאולוס אל הרומיים.

אפרם הסורי חי במאה הרביעית; הירונימוס חי בסוף אותה מאה ובתחילת המאה החמישית. רבי שמעון בן חלפתא, רבי יוחנן וריש לקיש קדמו כולם לאפרם הסורי ולא יכלו להכיר את דרשותיהם של אפרם והירונימוס כלשונן. אבל יש להניח שחכמי ישראל אלה וחבריהם ידעו לפחות באופן כללי על הנאמר בספרי הבשורה הנוצריים על אנשי נינוה, וכי דברי פולמוס נגד היהודים מהסוג שעוצב בדורות הבאים בידי אפרם, הירונימוס ואבות כנסייה נוספים היו מוכרים להם בדרך כלשהי. וכאן המקום להזכיר כי במקום אחר עמדו אורבך וחוקרים נוספים על יחסי הגומלין הדרשניים שבין דברי רבי יוחנן לבין דרשותיו של אב הכנסייה בן דורו, אוריגינס מקיסריה,⁴⁵ ומוכרות עדויות נוספות לא מעט מסוג זה.

דרשות נוצריות אלה הן שהביאו את אמוראי ארץ ישראל, לדעת אורבך, לשלול את תשובתם של אנשי נינוה ולהציגם כמי שעשו "תשובה של רמיות", וזאת בניגוד לפשוטו של מקרא, שלא כרוח דברי המשנה בתענית שנזכרה לעיל ובניגוד לעמדתם של חכמי בבל. כך הפכו אנשי נינוה, אבותיהם הרוחניים כביכול של נוצרים השבים בתשובה, לשקרנים, ודרך תשובתם התגלתה כדרך של רמיות. עוד טוען אורבך כי אמוראי בבל לא נאלצו לסטות מן הקו העתיק הרואה את אנשי נינוה ותשובתם בחיוב, שכן בבל לא שימשה זירה לוויכוח היהודי-נוצרי, וחכמיה לא נאלצו להתמודד עם דרשות נוצריות בשבח אנשי נינוה. לפיכך יכלו יהודי בבל לדרוש את פרשת אנשי נינוה לשבח בלא חשש, כדרך שעשו תנאי המשנה בדורותיהם.⁴⁶

45 ראו: אפרים אלימלך אורבך, 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי', תרביץ ל"ב (תשכ"א), עמ' 148-170.

46 יש להעיר כי הדיון ההיסטורי של אורבך לוקה בחסר. מצד אחד אין הוא מתייחס כלל לרגישות שהייתה על התנאים לגלות, לשיטתו, נוכח דברי הבשורות שבברית החדשה שעליהן יכלו לדעת, ואשר יש לשער שאותן הכירו לפחות אחדים מהם במידה לא מבוטלת. והרי סימנים חריפים של פולמוס ואיבה בין יהודים לנוצרים מוקדמים קיימים כבר מימיהם של חכמי יבנה בראשית המאה השנייה. ואם סבר אורבך כי התנאים לא הכירו את הדרשות שבאוונגליונים אפילו משמועה רחוקה, הרי היה עליו להוכיח כי מציאות זו משתנה כליל בימיהם של ר' שמעון בן חלפתא שעל גבול תקופת התנאים ושל ר' יוחנן וריש לקיש, המאוחרים ממנו רק מעט. מאידך אין אורבך מציין לאיחור

אין ספק שהטעם העיקרי לקריאת ההפטרה ביונה ביום הכיפורים הוא תיאור מסע התוכחה של יונה מחד, ותשובתם של אנשי נינוה מאידך,⁴⁷ וכך אמנם הבינו את הדבר חכמי ימי הביניים שציינו את הטעם בפירוש. כך כותב בעל "פירוש רש"י" על הרי"ף⁴⁸ בתענית: "ומפטירין ביונה דאנשי נינוה שעשו תשובה", וכך במחזור ויטרי (עמ' 393-394):⁴⁹ "מפטיר ביונה משום תשובת אנשי נינוה". וכך יש לפרש גם את דברי ר' מרדכי בן הלל, בעל ה"מרדכי", הכותב:⁵⁰ "ומפטירין ביונה שיש בה תשובה", ואת דברי בעל אור זרוע:⁵¹ "ומפטיר ביונה בן אמיתי שהוא מענין תשובה", אף כי חכמים אלה אינם מזכירים ישירות את אנשי נינוה.⁵² וגישה זו משותפת לרבים מבעלי ההלכה וטעמיה, לדורותיהם ולמקומותיהם.⁵³

זמניהם של אפרם והירונימוס ביחס לאמוראים הנזכרים, דבר שלבטח מנע מהם להכיר את כתביהם של אבות כנסייה אלה ככתבם וכלשונם. ואשר לבבל, אורכך עומד על כך שבמאה הרביעית היה מצבם של הנוצרים בבבל שבשלטון הפרסים כבי רע, וכי רבים מהנוצרים שבמזרח נהגו למעשה כיהודים. על כן, לדעתו, "לא היה אכפת להם, לאמוראי בבל, אם דרשותיהם לספר יונה ותפיסתם של תשובת אנשי נינוה... יכלו לשמש חומר רצוי לדרשנים נוצריים" (עמ' 121). אולם הדרשה הבבליית העיקרית שאותה ציטט נמסרת בשם שמואל שחי במאה השלישית. עקרונית יש לקבל את טיעונו והללו משמשים יסוד גם במאמר זה, אך העיון ההיסטורי המפורט מחייב דיון ודיוק נוספים. וזאת גם אם נניח שכערך מוסף של הפטרת יונה יש לראות את השליטה המוחלטת של האל בעולמו, המתבטאת בביטוי החוזר כמה פעמים בספר "וימן ה'", או את העיקרון שניסח משורר התהילים בפסוק 'אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח' (תהילים קלט, ז) וכיצא באלה.

48 ישראל מ' תא שמע מכנה את הפירוש הזה "פירוש דמוי רש"י", ולדעתו נלקט פירוש זה מתוך פירוש רש"י לתלמוד. לפרטים נוספים ראו: ישראל מ' תא שמע, 'קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח והלכות גדולות בצרפת ובאשכנז במאה ה"ב', קריית ספר נג (תשל"ח), עמ' 356-365, ובמהדורה מתוקנת מעט: הנ"ל, כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א (אשכנז), ירושלים תשס"ד, פרק שלישי, עמ' 43-61.

49 מחזור ויטרי בעריכת שמעון הלוי הורוויץ, ברלין 1893; ירושלים תשכ"ג.

50 תענית, עמ' 38 בדפי המרדכי.

51 אור זרוע ב, חלק שני, עמ' 128 (ראו הערה 32 לעיל).

52 ושמא אפשר לראות גם את מעשיהם של המלחים כסוג של מעשה תשובה.

53 גם בדורות המאוחרים נכתב רק מעט מאוד על הטעם לקריאה ביונה ביום הכיפורים, מעבר להיבט הכללי של תשובה וכפרה. במאמר קצר הקרוי 'מפטיר יונה', טוען הכותב, ח' אברמוביץ, כי אנשי נינוה, כמוהם כאנשי דור המבול, חטאו גם בחמס, גם בעריות,

מובן אפוא מדוע קבעו אמוראי בכל ללא היסוס את הפטרת יונה ליום הכיפורים, ואולי אף דחו מפניה את הנוהג הישן של הפטרות נחמה קצרות שהוזכר למעלה ושעל קיומו במנחת שבת מעידות תשובות הגאונים. ספר נבואה שבמרכזו נביא-מוכח, המהלך ברחבי העיר ומשכיל להשיב בתשובה קהילה גדולה של בני אדם חוטאים ומלכם בראשם; התיאורים המפורטים בדבר סדרי התשובה ההמונית, ותגובתו החיובית והסולחת של האל למראה מעשיהם – ספר זה נראה לחכמי בכל מתאים מאין כמוהו להיקרא בציבור ביום הכיפורים. שאלות הפרשנות והדרשנות של נוצרים לא הטרידו אותם במיוחד, שכן הקהילות הנוצריות בבבל שבימי האמוראים לא היו חזקות ופעילות עד כדי סיכון אמונתם של יהודי הארץ. ומאחר שנקבעה ההפטרה בתלמוד הבבלי, הפכה קריאתה להלכה פסוקה ומחייבת בכל מקום, וכך נותר הדבר בעינו עד היום. אמנם, שאלות הוויכוח היהודי-נוצרי העסיקו יהודים גם בדורות הבאים, אבל אפילו בארצות הנצרות מעטים היו היהודים שהכירו את ספרי הבשורות שבברית החדשה לפרטיהם ומעטים אף יותר היו היהודים שהכירו את כתבי אבות הכנסייה. וגם אם הפריעה הקריאה בציבור בספר יונה למישהו, לא היה לו כל סיכוי להתנגד לה אחרי שהדבר נקבע להלכה בתלמוד הבבלי⁵⁴ ונקלט יפה בספרות ההלכה הבבליית הבתור תלמודית.

עם זאת, נקבעה בבבל הפטרת יונה לתפילת מנחה ולא לשחרית, כנראה מאחר שההפטרה המוכרת לשחרית נראתה מתאימה יותר לנאמר בקריאת

ולכן נקבעה הפטרה ביונה לקריאת התורה שעניינה איסורי עריות (ויקרא יח, א-ל). לדבריו, דומה הנאמר באנשי נינוה 'כי עלתה רעתם לפני' (יונה א, ב) לנאמר באנשי סדום: 'הכצעקתה הבאה אלי' (בראשית יח, כא), והרי אין ספק בדבר העוונות הכבדים מנשוא שעו אנשי סדום בתחום המיני. ולא עוד אלא שלדעת אברמוביץ חטאו אנשי נינוה במשכב בהמה, ולכן, כאשר חזרו אנשי נינוה בתשובה הליבשו שקים גם לבהמות, שהיו 'שותפות לחטא' ומנעו מהן מזון ומים. ואכן, גם משכב בהמה הוא מהאיסורים החמורים הנזכרים בפרשת עריות הנקראת במנחת יום הכיפורים (פסוק כג). ראו: ח' אברמוביץ, 'מפטיר יונה', בית מקרא כ"ח (תשמ"ג), עמ' 326-329. קשה לקבל עצמה זו, הרחוקה ממשוטו של מקרא ואשר גם בעלי המדרש לא העלו אותה.

54 סדרי הקריאה בתורה וההפטרות כפי שהם מתועדים באותה סוגיה נקבעו להלכה והם נהוגים בכל מקום, פרט להפטרה בחג שמחת תורה. הסטייה מההלכה התלמודית בעניין זה משכה את תשומת לבם של ראשונים ואחרונים וגם נדונה לא מעט במחקר. ראו: חננאל מאק, 'על ההפטרה בחג שמחת תורה', מחקרי תלמוד ג, 'ירושלים תשס"ה, עמ' 489-502 ורשימת המחקרים העיקריים בנושא זה, שם הערה 3.

התורה של שחרית יום הכיפורים. ההפטרה הקבועה בישעיהו (נז, טו – סוף כח) עוסקת בצום הנבחר, ביום רצון לה', בישועת האדם ובמצוות השבת וכלולות בה הכרזות ברכה וישועה מופלאות של הקב"ה למי שינהג כראוי וישלב חמלה ורחמים לרצוצים ולעניים המרודים במעשי הצום והתפילה שלו. מוטעמים בפרק זה הסליחה, חובת עינוי הנפש ביום צום (אם כי לא צוין יום הכיפורים בפירוש) והביטוי 'שבת שבתון'. בתחילת ההפטרה מופיע המשפט 'שלוש שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו', וידועה מחלוקת רבי יוחנן ורבי אבהו בשאלת מעמדם של חוזרים בתשובה מול צדיקים גמורים על פי פסוק זה.⁵⁵ הפטרה זו נראתה גם לחכמי בבל קרובה לעצמו של יום ולדברי התורה הנקראים בשחרית יום הכיפורים עוד מימיו של כהן גדול בבית המקדש,⁵⁶ וקודמת לספר יונה מבחינת מעמדה ביום זה, אף כי גם בספר יונה מופיעים התשובה והצום – של בני הנכר. הדרישה לתיקון דרכיהם המקולקלות של ישראלים כנושא מרכזי בהפטרת שחרית ופרשת תשובתם של פושעים מאומות העולם במנחה נראו לחכמי בבל שילוב מתאים של פרקי נבואה לקריאה בציבור ביום הכיפורים.

בארץ ישראל, לעומת זאת, התמונה שונה בתכלית. כאמור, אין בידינו כל הוכחה חיובית או שלילית למנהג הקריאה ביונה בארץ ישראל ביום הכיפורים. אבל עמדתם של גדולי אמוראי ארץ ישראל באשר לתשובת אנשי נינוה והמשמעות האנטי-יהודית שניתנה לה בידיהם של מטיפים נוצרים לדורותיהם מביאות למסקנה הכמעט-הכרחית כי הקריאה ביונה לא הייתה נהוגה בארץ ישראל בימיהם של האמוראים. שתיקתם של מקורות ארץ ישראל בשאלה זו מצטרפת בזהירות אף היא לאותה מסקנה, ולכן יש לשער שהפטרת יונה ביום הכיפורים לא נהגה בארץ לפחות עד תום התקופה הביזנטית. רק עם הכיבוש המוסלמי במאה השביעית ודעיכתו הזמנית של הפולמוס היהודי-נוצרי בארץ ישראל התפנה מקום גם בבית הכנסת הארץ ישראלי לקריאה בציבור בספר יונה, שבמרכזו תשובת אנשי נינוה. ומסתבר שעלייתה של הקריאה בהפטרת יונה התחוללה בהדרגה ובמקביל להתחזקותם והתבססותם של עולי בבל ושל מנהגי בבל בארץ במהלך התקופה המוסלמית, עד מסעי הצלב. ובאמת, מדוע זה יקרא בציבור חכם כרבי יוחנן, או מי מטעמו, בספר

55 בבלי ברכות, לד ע"ב; בבלי סנהדרין, צט ע"א.

56 כפי שעולה ישירות מן המשנה ביומא, ז, א.

יונה ביום הכיפורים, כאשר ידוע לו יפה כיצד נדרש ספר זה בידי יריביו הנוצרים, כיצד מתפרשת להם תשובתם של אנשי נינוה ולמי נמשלו בעיניהם יונה הנביא בעצמו ומלך נינוה? ועוד: הרי אפשר שהוא עצמו או מי מחבריו ותלמידיו, דרשו בעבר או ידרשו בעתיד בדבר אותה "תשובה של רמיות" שעשו אנשי נינוה ועל הדרך שבה סרו אנשים אלה מן החמס אשר בכפיהם. הכי ראוי ליהודים הצמים, מתפללים ומשתדלים לחזור בתשובה שיקראו בציבור דווקא בסיפור תשובה של רמיות שבמקרא? וגם אם אכן היה המניע העיקרי לדרשות אלה פולמוסי וכוון מראשיתו אל הנוצרים ודרשותיהם, הרי הן מתקיימות ועומדות בכוחות עצמן, ואפשר שבאמת לא ראו רבי יוחנן וחבריו את תשובתם של אנשי נינוה כדוגמה לתשובה הרצויה לפני ה'.57

הייתכן אפוא לתאר בלעג ובשלילה גמורה את תשובתם של אנשי נינוה מחד, ומאידך לקרוא בציבור על מעשיהם מתוך כתבי הקודש ביום הכיפורים, אף אם לא נשמעו ההפטרה והדרשה באותו מעמד עצמו? ובכלל, היעלה על הדעת שדגם תשובה כוזב הוא זה שביקשו רבי יוחנן, ריש לקיש וחבריהם להציג בפני ציבור המתפללים ביום הכיפורים? ולא עוד אלא שהקורא במנחה בשבחה של תשובת רמיות כזו נמצא סותר את גופה של נבואת ישעיהו שנקראה בהפטרת שחרית, שהרי עיקרה של אותה הפטרה הוא הדרישה לתיקון אמיתי של האדם ומעשיו ושלילת התרמית שבצום ותפילה המלווים במעשי רשע ועוול. והלא טענתו העיקרית של הנביא היא כי על הצום להשתלב בתיקון הרוע, אך הוא אינו יכול לבוא במקום המעשה הנכון שאותו דורש הנביא מהאדם המענה נפשו ביום צומו, בניגוד משווע למעשיהם של אנשי נינוה לפי הדרשות הארץ ישראליות. הלזה תקרא צום ויום רצון לה'?

ועוד זאת: לדעת אורבך,⁵⁸ הדרשה הנוצרית שהובאה לעיל משני מקומות בברית החדשה מבוססת על דרשה יהודית עתיקה. דרשה זו מובאת כאחת הפתיחתאות במדרש איכה⁵⁹ ואינה מוכרת לנו ממקור יהודי שקדם למדרש איכה. את הביטוי שבפי צפניה הנביא (ג, א), 'העיר היונה', דרשו שם על

57 כאמור בראשו של מאמר זה, מביא פליישר את השיקול הזה בקצרה (בהערה 217 של מאמרו) והוא מציין שאת הרעיון העלה בפניו ראובן בונפיל בעל פה.

58 אפרים אלימלך אורבך, 'תשובת אנשי נינוה והויכוח היהודי-נוצרי' (לעיל הערה 37), עמ' 119, וראו דבריו בהערה 9.

59 פתיחתא ל"א (2), עמ' 34 במהדורת בובר.

ירושלים, וכך נאמר במדרש: "העיר היונה – לא היה לה ללמוד מעירו של יונה מנינה? נביא אחד שלחתי לנינה והחזירה בתשובה, ואילו ישראל בירושלים כמה נביאים שלחתי אליהם!". בין אם צודק אורבך בהשערתו כי הדרשה הנוצרית נשענת על דרשה יהודית קדומה ובין אם לא,⁶⁰ ברור גם מהפתיחתא כי הדרשן היהודי שנשא אותה, שחי ופעל בארץ ישראל, לא ראה בתשובת אנשי נינה עניין שיש להשתבח בו ביום הכיפורים ולהרבות בכך דברי תוכחות לישראל דווקא ביום זה. מסתבר שלא בכדי הוצבה הדרשה דווקא במדרש איכה, המכוון בעיקר ליום תשעה באב.

ג

הזכרנו למעלה את דרשתו של האמורא הארץ ישראלי רבי יוחנן המובאת בתלמוד הבבלי (מגילה לא, ע"א) אחרי הקביעות בדבר תכני ההפטרות של יום הכיפורים. דרשה זו חוצצת בין ההלכה העוסקת בהפטרות שחרית ומנחה של יום הכיפורים לבין המשך הציטוט מהמשנה בדבר הקריאה בחג הסוכות, והדיון התלמודי בה. הדרשה בולטת מאוד בזרותה במקום זה, ראשית מפני שהסוגיה כולה נושאת אופי בבלי, ושנית מפני שהיא דנה בהלכות מעשיות של קריאה בתורה ובנביאים בכל ימי החגים ובכלל זה גם חולי המועד ושבתותיהם, וכן בחנוכה ובפורים, בתשעה באב ובשבת שלפניו, בשבת של ראש חודש ובשבת של ערב ראש חודש. לאורך כל הסוגיה כמעט שלא נמצא היגד שאינו בבלי-הלכתי ושאנו עוסק ישירות בנושא של הסוגיה, ועל כן ניכר במיוחד מקומה של דרשת האגדה החריגה בסוגיה.⁶¹ נציג כאן את עיקרה של דרשת אגדה זו: "אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה אתה מוצא

60 לענ"ד אין צורך להניח שהדרשה הנוצרית הקדומה מבוססת על דרשה יהודית שקדמה לספרי הבשורות ושזמנה הוא לכל היותר שנים לא רבות אחרי חורבן הבית השני ואולי עוד הרבה קודם לכן. מתקבל על הדעת שבעל הפתיחתא באיכה רבה הכיר אותה ממקורות רבניים שקדמו לו או שהגיע בכוחות עצמו לדרשה זו – בין אם ידע ובין אם לא ידע על הנאמר בספרי הבשורה הנוצריים.

61 חריג קטן נוסף הוא דרשה קצרה על הפסוק 'היו עלי לטרח' (ישעיהו א, יד) הכלול בהפטרות ראש חודש אב שחל בשבת על פי הגמרא (בבלי ראש השנה, לב ע"ב), ובימינו בהפטרות השבת שלפני תשעה באב. אך אגדה זו קצרה במידה ניכרת מזו של ר' יוחנן, היא קשורה ישירות לנושא הדיון והיא מופיעה בסוף הסוגיה, לפיכך אין היא חריגה בנוף הכולל של הסוגיה.

ענותנותו. דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים". וכאן באים פסוקי תורה, נביאים וכתובים שעליהם נסמכים דברי רבי יוחנן. פסוק הנבואה הנוגע לעניין זה לקוח מישעיהו: 'כי כה אמר רם ונשא שָׁכַן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח...' (נז, טו). פסוק זה הוא הפותח את הפטרת שחרית של יום הכיפורים,⁶² וברור שהדרשה הובאה כאן אגב אותו פסוק של ההפטרה.

מה ראה עורך התלמוד לשלב דרשה זו של רבי יוחנן דווקא במקום זה ולשבור בכך את הרצף ההלכתי הסדור של הסוגיה? ומאידך גיסא: אם החליט העורך לשלב כאן דרשה של ר' יוחנן על הפטרת יום הכיפורים שחרית, למה לא שילב גם דרשת אגדה כלשהי לספר יונה?⁶³

יש לשקול את האפשרות שעורך הסוגיה ביקש להעמידנו על כך שרבי יוחנן – גדול אמוראי ארץ ישראל ומראשי המדברים בכל מקום – ידע על הפטרת יום הכיפורים בשחרית בספר ישעיהו וחייב אותה, מה שאין כן לגבי הפטרת יונה במנחה. ראינו למעלה שהפטרת ישעיהו מתאימה מאין כמוה לקריאת התורה של שחרית יום הכיפורים ולעיקר עניינו של היום. תוכנה של ההפטרה לא עורר כל מחלוקת שתועדה, ואין שום מניעה לשער שהיא נהגה בשחרית יום הכיפורים הן בארץ ישראל הן בבבל. לפי הצעה זו בא שילוב דרשתו של ר' יוחנן במקום זה בסוגיה לרמוז כי ההפטרה בישעיהו מקובלת עליו כמו על חכמי בבל וכי היא נוהגת בשני המרכזים. ואילו העדר דרשה ארץ ישראלית כלשהי ליונה במקום זה, אפשר שהוא מבטא את היעדרה של הפטרת יונה מלוח ההפטרות הנהוג בארץ ישראל, וזאת על פי רוחם של ר' יוחנן בעצמו ושל חבריו, שפרשנותם ודרשנותם באשר לתשובת אנשי נינוה הוצגו למעלה. אפשרות אחרת: רבי יוחנן ידע על המנהג הבבלי להפטיר ביונה והתנגד לו. כדרכם של בעלי התלמוד הבבלי במקומות רבים,

62 כך כבר בתלמוד הבבלי. ראו הערה 26 לעיל.

63 ואם ביקש העורך, מטעם כלשהו, לשלב כאן דווקא דרשה של ר' יוחנן על יונה, יכול היה להביא לדוגמה, את דבריו של ר' יוחנן על מוצאו של יונה משבט זבולון או את הווריאציה שערך רבי לוי על דברים אלה: "יפה למדני רבי יוחנן – אמו מאשר ואביו מזבולון..." (ירושלמי סוכה, פרק ה, הלכה א, דף נה ע"א, והשווה בראשית רבה פצ"ח, יא, עמ' 1261-1262 במהדורת תיאודור-אלבק). אפשרות אחרת: "ויתן שכרה וירד בה" (יונה ג, ג) – ואמר רבי יוחנן שנתן שכרה של ספינה כולה" (בבלי נדרים, לח ע"א). דרשה זו מוכרת דווקא מהתלמוד הבבלי.

גם כאן מביא העורך דברים של רבי יוחנן, אף כי אלה אינם תואמים את המנהג הרווח בבבל.

השיקול שהועלה בשורות האחרונות כשלעצמו בוודאי שאינו מכריע; אין בכוחו לשלול את מקומה של הפטרת יונה בארץ ישראל ביום הכיפורים ואין בו אלא רמז מסייע להשערה שנדונה במאמר זה. אך בשיקולים האחרים שהובאו כאן יש כדי לשלול את דבר קיומה של הפטרת יונה בלוח ההפטרות הארץ ישראלי בימי האמוראים וממשיכיהם עד התקופה המוסלמית, או לפחות להציג בחריפות את השאלה שהוצבה ככותרת למאמר זה: האם הפטירו בארץ ישראל במנחת יום הכיפורים בספר יונה?

על תנועת המוסר בעולם התורה הליטאי במלאת מאתיים שנה להולדת מייסדה, ר' ישראל סלנטר זצ"ל*

אליקים רובינשטיין

באמצע המאה הי"ט קמה בליטא תנועה תורנית, שנודעה לימים בשם "תנועת המוסר", אשר הטעימה כחובת האדם התנהגות מוסרית שביסודה תיקון המידות. מייסדה ודמות מרכזית בה היה ר' ישראל סלנטר זצ"ל (1810-1883), שזה לא כבר מלאו מאתיים שנה להולדתו. שם משפחתו היה ליפקין, והשם סלנט דבק בו על שם העיר בה פעל. לציון הדבר אקדיש רשימה זו לר' ישראל ולתנועת המוסר, לה נודעה השפעה רבה על העולם התורני היהודי. רעיונותיה, שעיקרם תיקון המידות, קרובים לערכי תום הלב וההגינות שביסוד שיטתנו המשפטית.

* חש אני הכרת הטוב כלפי הרב פירון. בשנת תשל"ו זכינו רעייתי מרים ואנכי שהוא – כרב ראשי לצה"ל – יהא מסדר הקידושין בכלולותינו, ושוכן שחקים ברוך שמו אמר לדבק טוב, ואם כן חמרא למריה וטיבותא לשקיה. מי שחיבר בינינו באותם ימים היה חיים ישראלי ע"ה הבלתי נשכח, עוזרם של שרי הביטחון מאז ימי דוד בן-גוריון, ושהיה ידידו של הרב פירון יבל"א (באותם ימים כיהנתי כסגן היועץ המשפטי למערכת הביטחון). אבל מעבר להיבט האישי, הרב פירון היה ייחודי בנוף הרבנות הצבאית בדור הראשון, שבכתביו – בעיקר בביטאון היפה "מחניים" שבעריכת הרב מנחם הכהן – שיקע תדיר מיפיויותיו של יפת באוהלי שם, שלחיבת האדמו"ר מגור בעל "שפת אמת" אזכיר כי הוא נדרש אליה בדרשותיו לחנוכה. מדבריו ההגותיים של הרב פירון בנושאים מגוונים ניכר מבט רחב, כמובן תורני לעילא בבסיסו, אך פתוח לרוחות טובות מכיוונים שונים. ועוד מקצת שבהו של הרב פירון, שהוא איש נעים הליכות באופן לא שגורתי, וכל מגע עמו היה בנעימות וברוח טובה, ואל יהי דבר זה קל בעינינו. כרב הראשי לצה"ל היה הרב פירון אחראי לטיפול הרגיש בנושאים הקשים שלאחר מלחמת יום הכיפורים, רבת ההפתעה ורבת האבידות, למרבה הצער. בחלק מן התקופה כיהנתי כיועץ משפטי לאגף השיקום במשרד הביטחון, ונודמן לי להתוודע אל נושאי השכול, שהשיקו כמובן למלאכת הקודש של הרבנות הצבאית בראשותו, ועל כך יש להחזיק לו טובה.

כמובן, לא תנועת המוסר המציאה את המוסר. תחילתו בתורה – כגון "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח); "ולא תונו איש את עמיתו" (ויקרא כה, יז); "לא תלך רכיל בעמך" (ויקרא יט, טז); המשכו בנביאים, כגון "הלא פרוס לחמך לרעב, ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום וכסיתו ומבשרך לא תתעלם..." (ישעיהו יט, יח); "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך" (מיכה ו, ח); ובכתובים – "וצדקה תציל ממות" (משלי י, ב). המונח "מוסר" עצמו לקוח מן המקרא (למשל: "מוסר לא לקחו" (ירמיהו ב, ל)). חז"ל הרבו לעסוק במידות, וגם ההלכה – הרמב"ם, השולחן ערוך ועוד – זרועה צוים מוסריים; כך גם ספרי המוסר הנודעים – חובות הלבבות לר' בחיי אבן פקודה מימי הביניים, מסילת ישרים לר' משה חיים לוצאטו מן המאה הי"ח, ועוד כמותם.

תנועת המוסר צמחה ביהדות ליטא השכלתנית, הקודרת משהו, השונה מיהדות פולין הרגשנית. היא נוצרה במעגלי היהדות המתנגדית, מחוגו של הגאון ר' אליהו מווילנה ותלמידיו, שנודע בהתנגדותו לחסידות; אחר כך הייתה לשומרת החותם מול רוחות ההשכלה החילונית, שנראו כמאיימות על הרוח היהודית. בדור שלאחר הגאון מווילנה, היה המנהיג התורני הבולט ר' חיים מוולוז'ין, מייסד הישיבה הנודעת. ר' חיים הדגיש את לימוד התורה; תלמידו ר' זונדל מן העיר סלנט בצפון מערב ליטא, הוא אשר השפיע על ר' ישראל מסלנט. בשנות ילדותו וצעירותו של ר' ישראל בליטא, שהייתה בעת ההיא חלק מרוסיה, הוא חווה את גזירת הקנטוניסטים (חטיפת הילדים היהודים לשירות הצבאי), ואחד המאצנים לשליחותו היה התקוממותו כנגד חטיפתו של בן אלמנה בסלנט, חלף בן עשירים, לשם גיוס לצבא הרוסי; כן ראה בעיניו את החמתן של גזירות תחום המושב בידי הצאר ניקולאי הראשון, ואת ראשית ההשכלה. לר' ישראל היו חיים מופלאים של שליחות, ונכונות להקרבת ענייניו האישיים והנאות העולם הזה לשם שליחותו. תחנות חייו – סלנט, וילנה, קובנה, קניגסברג, ממל, ברלין ופריס – מצביעות על כך, כמו כמובן מעשיו. כבר בצעירותו בוויילנה החל ר' ישראל בפעולות שתמשוכנה "בעלי בתים", אנשים מן היישוב שאינם תלמידי חכמים מובהקים, ויהיו גרעין ללימוד המוסר, לתיקון המידות. לימים עבר לקובנה, וגייס ללימוד המוסר בעלי מלאכה (בעזרת הנדבן יצרן התה קלונימוס זאב ויסוצקי). הוא לא קיבל עליו עול רבנות והתמסר לחינוך מוסרי. לשם קידום מטרתו גם אחז מטה נודדים למקומות שונים, גם כאלה שלא נראו כטבעיים לשליחותו, כמו ברלין ופריס – הכל לאותה מטרה.

במידות טובות עסקינן – שפעת הסיפורים על מידותיו האישיות של ר' ישראל מפליאה, ויקצר המצע, אף שנזכיר אחדים; תלמידו ר' יצחק בלאזר תיאר את אור פניו כ"מלאך ה' צבאות".

הגישה שקידם ר' ישראל סלנטר הייתה הרחבת מושג היראה – יראת ה' – מבית המדרש אל עולם המעשה; העלאת משקל היראה, על מעמדה המוסרי, בחברה שקידשה למדנות. בתלמוד הבבלי (שבת, לא ע"א) אומר האמורא רבא: "בשעה שמכניסים אדם לדין (בישיבה של מעלה – א"ר), אומרים לו, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר, ואפילו הכי, אי יראת ה' היא אוצרו אין, אי לא, לא (כלומר: יראת ה' היא העיקר – א"ר); משל לאדם שאמר לשלוחו העלה קב חיטין לעליה, הלך והעלה, אמר לו עירבת לי בהן קב חומטין (חומר משמר – א"ר), אמר לו, לא, אמר לו, מוטב שלא העלית". יראת ה' נתפסת כתבלין או כחומר משמר הכרחי, "מכון יופי לנשמת האדם", שבלעדיו לא יעמוד בניין האנוש כולו. במובן הרעיוני, עיסוק תנועת המוסר ביראה הקדים בחצי מאה את תורת הנפש של פרויד. מכאן העצות שיש בהן כדי להוות "תרופה לנפש חולה" ולמנוע בריחה לעולם ההשכלה. לשיטתו של ר' ישראל סלנטר, על האדם לגלות את הכוחות הפנימיים האצורים בו; וכלשונו בפתח חיבורו "איגרת המוסר", "האדם חופשי בדמיונו ואסור במושכלו", קרי, תאוותיו מושכות אותו, אך בידו לכבוש את יצרו. לבתי הלימוד שהקים קרא "בתי מוסר" – יכול האדם לבוא לזמן קצר בכל יום וללמוד תורת המידות, ועצת ר' ישראל ללומד היא – מי שאין לו זמן, ילמד מוסר ויראָה שיש לו זמן. שאיפתו היא, כי כשם שהיהודי מקיים את חלק "אורח חיים" של שולחן ערוך (דיני תפילה ומועדים), כך יקיים את חלק "חושן משפט", דיני ממונות, כדי שיימנע מעשות עוול ויפעל לצדק.

על כן גרס ר' ישראל סלנטר כי יש ללמוד "חושן משפט". תיקונו של האדם, לשיטתו, כולל התבוננות מאוזנת ורחבה המשקללת – גם בעולם המשפט – את כל צדדי הבעיה, לרבות במובן המוסרי; אפילו התובע את זולתו צריך לדידו ליתן משקל להיבטים מוסריים העומדים לזכות הצד שכנגד, בחינת "הלכה מוסרית", וכדברי רש"י (בבלי יבמות, עח ע"ב), "במקום שדנים את האדם, שם מזכירים פועל צדקותיו"; אם נרצה, מלאכתו של עורך דין סגנור. מינוח משפטי הוא חלק מאתוס המוסר – מצוות המשפט היא אהבת היושר, כדי שלא יצא משפט מעוקל, וכדברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן

(בבלי יבמות, קט ע"ב; בבלי סנהדרין, ז ע"א): "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנםם פתוחה לו מתחתיו", כאחריותו של השופט את הזולת (ראו גם רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק כג, הלכה ח-ט, המנסח את הדברים כך: "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו על צווארו וגיהנםם פתוחה לו מתחתיו, וידע את מי הוא דן ולפני מי הוא דן ומי עתיד להיפרע ממנו אם נטה מקו האמת... כל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. וכל דיין שנוטל מזה ונותן לזה שלא כדין, הקדוש ברוך הוא גובה ממנו נפשות..."). יתר על כן, האדם הוא הדיין על עצמו; הביטוי 'שעריך' בפסוק "שופטים ושופרים תתן לך בכל שעריך" (דברים טז, יח), מתפרש בתורת המוסר כשערי גופו של האדם, עיניו, אוזניו, פיו. בין נושאי תיקון המידות ניתן בהגות המוסר מקום מרכזי לעניינים שבין אדם לחברו, וסיפורים רבים מסופרים על דרכו של ר' ישראל בעיתות משבר (כמו מגיפת חולירע), ובנושאים פרטניים של יחס לילד ולמשרתת, של דרך הליכה באופן שלא יגרום נזק לזולת, העלאת לשון הרע במקרים מסוימים לדרגת נטילת נפש – כגון אמירה על רב שאינו למדן או על חזן שאינו יודע לשיר, וגם יחס למטרדי רעש לזולת. הרגישות משמעה: החמר על עצמך ולא על הזולת, וכדברי בעלי המוסר: "במה שנוגע לעצמו יש לאדם לבכר את הנשמה על הגוף, ואילו במה שנוגע לזולת, אין לוותר על הגוף, באשר צרכי הגוף של חברו הם ענייני הנשמה על עצמו".

חיבורו של ר' ישראל סלנטר "איגרת המוסר" סונט, בין השאר, במי שיקפידו שלא לאכול נבלות וטרפות, אך יעברו על איסורי לשון הרע. בפני תלמידיו ציין כי כדי להימנע מקפדנות יתרה, על אדם "להרגיל עצמו להיות מעביר על מידותיו, להזניח מלבבו טינה ואיבה וקפידה למי שחטא לו" (כפי שתיעד תלמידו ר' יצחק בלאזר). כתב עליו השופט ד"ר משה זילברג, ממה ששמע מפי רבו ר' יוסף יוזל הורוביץ, ראש ישיבת נובהרדוק: "הכרתי רק איש אחד מאושר בחיי, זה היה ר' ישראל סלנטר". נשאל עצמנו מה משמעות אותו אושר. התשובה היא כנראה התחושה כי יש טעם רב לחייו, כי שליחותו אינה מסתיימת, ואולי גם כי יש שכר מסוים – במובן של תיקון המידות לפרט ולכלל – לעמלו.

תנועת המוסר שהוביל ר' ישראל לא הייתה פטורה מהתנגדות ומפולמוסים קשים: חלקם בטענות של אליטיזם והתנשאות, של הפיכת תורה לטפל ומוסר לעיקר, ואף חשש מיצירת "כת" כמו החסידות, בתקופה שפצעי הפולמוס

בנושא זה טרם הגלידו. הרב י"ד סולובייצ'יק (איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 67) מתאר את ההתנגדות, מפי סבו ר' חיים סולובייצ'יק, ככרוכה בכך שאיש ההלכה שוחה בים התלמוד הנותן לו חיים, ואין הוא זקוק לחשבון הנפש של מרה שחורה; ניסוחו של ר' חיים היה חריף עוד יותר, כי תלמידי וולוז'ין בריאים בנפש ובגוף, ואינם זקוקים לתרופות מרות של שמן קיק. אך לימים, כותב הרב י"ד סולובייצ'יק, חל שינוי גם אצל אנשי המוסר (עמ' 69): "הפחד, המורא, המלנכוליה התנדפו ומקומם תפס רגש, איתן של קידוש החיים וחדוותם". כך או אחרת, התנועה הכתה שורשים בדרכים שונות. מחד גיסא קמו "ישיבות מוסר" שהיו חדורות ברוחה, אך מאידך גיסא גם בישיבות שהתנגדו לשיטה כמכלול הונהג "סדר מוסר", זמן לימוד לספרי מוסר. לטעמי, אכן יש בכך העשרה חינוכית גדולה – השלמה נפשית-רוחנית ללימוד התורני ה"רגיל", שהוא שכלתני ביסודו.

מקוצר היריעה לא אפרט את הסתעפויותיה של תנועת המוסר, בתלמידיו של ר' ישראל שהובילו בכיוונים שונים, בדרך אינדיבידואלית או בישיבות שהקימו הם והבאים אחריהם. אזכיר רק בתמצית שבתמצית את ישיבת קלם, שדגלה בהדגשת ההשתתפות בצער הזולת ("וירא בסבלותם...") (שמות ב, א), ובמושג החשוב "נושא בעול עם חברו" (הלקוח מפרקי אבות, פרק ו משנה ו), שפירושו השתתפות עם הזולת בגופו ובממונו ובעצה טובה, על כל המכלול. ישיבת נובהרדוק הטעימה את נושא המוסר עד לקצה, תוך אינדיבידואליזם רוחני קיצוני, כמעט בוהמיני, והתנתקות מן הרציונליזם. ישיבת סלובודקה הדגישה מנגד את הרציונליזם, השכל המאפשר לאדם להתקרב לבורא ולגלות את ה"טוב הפנימי" בתוכו ואת גדולתו, ואת האופטימיות הכרוכה בכך. רעיונות המוסר חלחלו, כך או אחרת, וגם מי שלא הוגדר כמשתייך "מוסדית" לתנועת המוסר, כמו ר' ישראל מאיר הכהן בעל חפץ חיים, כתב רבות בנושאי חסד (ובמיוחד, לצד ספריו "חפץ חיים" ו"שמירת הלשון" שעניינם לשון הרע, נושא שעולם מוסרי כרוך בו, גם בספרו "אהבת חסד"). דומה כי לא נותר כיום משקע משמעותי מניסיונות של "מרד" בעולם הישיבות כנגד לימוד מוגבר של מוסר, כפי שאירע בישיבת טלז בראשית המאה הקודמת, ולא רק בה. על כן, בסופו של יום, השפעת "תנועת המוסר" ומורשתה חדרו כמעין מפת דרך לעולם של מידות מתוקנות, שהכל יודו כי בלעדיו אין איש ההלכה שלם.

אסיים בנימה אישית: מזה שנים רבות עשיתי לי מנהג לעיין יום יום בספר מסילת ישרים לרמח"ל, ולעתים מזומנות בכתבי ר' ישראל סלנטר, וכן ללמוד

בכל יום בכתבי החפץ חיים. לעתים קרובות מעיין אני גם בכתבי המשגיח, האחראי ללימוד המוסר בישיבת מיר בפולין בשנות השלושים, הרב ירוחם לוואוויץ (שהדגיש מאוד מושגי משפט), ועוד. לא אוכל להעיד כנחתום על עיסתו כי מידותיי תוקנו, בוודאי רחוק הדבר מן הנחוץ, אך אני מאמין ומקווה כי לעיון זה הייתה השפעה לטובה. בכל הכבוד והענווה – מומלץ.

לקריאה נוספת: אור ישראל (על ר' ישראל סלנטר ומתוך כתביו, שערך תלמידו ר' יצחק בלאזר), הופיע במקור בתר"ס (1900) ונדפס מאז עוד; עמנואל אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר (תשמ"ד); הרב דב כ"ץ, תנועת המוסר, תולדותיה, אישיה ושיטותיה, כרך א' (תש"ו); הרב חיים יצחק ליפקין, ר' ישראל מסלנט שיטתו ותורתו (תשי"ג); הרב חיים יצחק ליפקין תורת רבי ישראל מסלנט (תשי"ד); צבי א' קורצווייל, ר' ישראל מסלנט והתנועה המוסרית, סיני מ"ז (תש"ך).

תפקידו של יוחנן פאולוס השני בשינוי היחסים בין יהודים לקתולים

דוד רוזן

טרגדיית השואה הייתה הגורם הראשון במעלה שדחף את העולם הנוצרי להעריך מחדש את יחסו כלפי העם היהודי. אמנם שנים אחדות לפני שפרצה מלחמת העולם השנייה כתב איש הרוח היהודי-אמריקני מוריס סמואל שהאידיאולוגיה הנאצית הייתה במידה רבה התקפה כנגד הנצרות עצמה,¹ אך בין אם נכון הדבר ובין אם לאו, ספק אם ה"פיתרון הסופי" היה מגיע לאן שהגיע לולא הוכשר השטח במשך מאות שנים לדמוניזציה של היהודי, בעידודה הפעיל והסביל של הכנסייה.

הסופר ואיש הדת הנוצרי, הכומר דיוויד ל' אדוארדס, ניסח זאת כך: "חסידי אומות העולם, ובקצתם בישופים אחדים, נתנו ידם להצלת עשרות אלפי יהודים, אך מאמציהם היו קטנים לנוכח שישה מיליון רציחות, פשע כה עצום ממדים שבוצע בדם קר, אשר לא הייתה לו כל תוחלת לולא האדישות הכללית ששררה כלפי גורל הקורבנות. השואה הפכה למקור האשמה האיום ביותר של נצרות אירופה; לא משום שהרוצחים היו אדוקים בדתם או משום שמנהיגי הכנסייה שמרו על שתיקה כללית אל מול החוקים והפעולות של הנאצים, אלא בשל היסטוריה בלתי מוכחשת של מאות שנות הוראת האנטישמיות בכנסיות. לא רק איכרים או נזירים בורים נטלו בכך חלק, אלא גם חכמי דת ומורים רוחניים חשובים נהגו לתקוף את היהודים כ'רוצחיו של ישו', כעם שאלוהיו עֲזְבוּ. לא זו בלבד שיהודי רומא נאלצו לחיות בגטו עד שחדלו האפייורים מלשלוט בעיר; ולא די היה בכך שלותר התיר את חרצובות פיו וירה מילים מסיתות על מטרה נוחה, אלא שכמעט בכל מקום באירופה נהגו להציג את היהודים כמוזרים, מסוכנים ודוחים. ההטפה

1 מוריס סמואל, השנאה האדירה, ניו יורק 1940.

המחפירה שנמשכה מאות שנים הייתה אחת מהסיבות שהובילו למחנות המוות של הנאצים, ובסופו של דבר הנצרות ולא היהדות היא שאיבדה את האמון שניתן בה".²

ואף על פי כן, כפי שמודה גם אדוארדס, היו גיבורים נוצרים שהתבלטו כיוצאים מן הכלל בעתות שלא היו איומות כמותן. אחד מהם היה הארכיבישוף אנג'לו ג'וזפה רונקלי, שכינה כשגריר האפיפיורי (נונציוס) בטורקיה בתקופת השואה והיה אחד מאנשי הדת המערביים החשובים הראשונים שקיבלו ידיעות על מכונת המוות הנאצית. ארכיבישוף רונקלי הציל אלפי יהודים מציפורני רוצחיהם הפוטנציאליים, וצרתו של העם היהודי נגעה עמוק בלבן.³ כעשור לאחר פטירתו של האפיפיור פיוס השנים עשר נבחר ארכיבישוף רונקלי לאפיפיור החדש, והוכתר בשם יוחנן העשרים ושלושה. כפי שידוע לנו, ובניגוד לרעה הרווחת שראתה בו איש פשוט, הוכיח האפיפיור יוחנן העשרים ושלושה שהוא איש חזון לזמנו, כאשר כינס את הוועידה האקומנית השנייה של הוותיקן, ועידה שהיו לה השלכות מרחיקות לכת על דרכה של הכנסייה הקתולית.

אחד המסמכים ההיסטוריים ביותר של הוועידה היה המסמך המטפל ביחסים עם דתות אחרות, המוכר לנו בפתיח הידוע של שתי המילים בלטינית, 'נוסטרה איטאטה' [בזמננו אנו]. בסעיף הרביעי שלו דן המסמך בגישתה של הכנסייה כלפי העם היהודי. אמנם מסמך זה פורסם רשמית רק ב-1965, לאחר מותו של האפיפיור יוחנן העשרים ושלושה, אך הוא הביא למהפכה בעמדה ובהוראה של הכנסייה הקתולית בנוגע ליהודים וליהדות.⁴

המסמך מזהיר כנגד שרטוט דמותם של היהודים בזמנו כנושאים באשמה קיבוצית על מותו של ישו, לא כל שכן באשמה נצחית לכך (בסתירה ישירה למילים המפורשות מפי דמויות סמכותיות כמו אוריגנס והאפיפיור אינוקנטיוס השלישי). בכך הוא מאשרר את הברית הנצחית בין ה' לבין העם היהודי (בצטוט מתוך דברי פאולוס ב"איגרת אל הרומאים" 2:29).⁵ בעשותו כן, ביטל 'נוסטרה איטאטה' במחי יד את כל ההתנגדויות התיאולוגיות

2 דיוויד ל' אדוארדס, נצרות: אלפיים השנים הראשונות, לונדון 1997, עמ' 446-447.

3 שם.

4 נוסטרה איטאטה: הכרזה על יחס הכנסייה לדתות שאינן נוצריות, מועצת הוותיקן

השנייה, קריית הוותיקן, 28.2.1965.

5 שם.

לרעיון שיבת העם היהודי למולדת אבותיו ולריבונותו עליה. המסמך גם מכחיש מפורשות כל רמיזה לכך שהיהודים מגודים ומקוללים על ידי ה', ומכריז שההפך הגמור הוא הנכון. כמו כן הוא מגנה באופן חד משמעי את האנטישמיות.

קרול וויטילה והיהודים

הבישוף הצעיר ביותר שנכח במועצה ההיסטורית הזאת היה קרול וויטילה, שמאוחר יותר היה לאפיפיור יוחנן פאולוס השני. הייתה זו חוויה מכוננת עבור השקפת עולמו, כשהדוגמה האישית של האפיפיור יוחנן העשרים ושלושה ומנהיגותו מותירה בו חותם בל יימחה.⁶ על כל פנים, כפי שידוע לנו, מביין הבישופים שהתכנסו שם היה וויטילה יוצא מן הכלל, ולו מבחינת ניסיונו האישי עם העם היהודי ובפרט עם הטרגדיה של השואה.

חוויות הילדות של וויטילה וחברותו עם אנשי הקהילה היהודית בוודוביצה (עיר הולדתו) השפיעו על השקפת עולמו הדתית זמן רב לפני שהעלה על דעתו להיות כומר. בראיון שנתן יוחנן פאולוס השני לטד שולץ [Tad Szulc] ופורסם בכתב העת Parade ב-1994, הוא התייחס להשפעה הגדולה שהשפיע עליו בילדותו מזמור קמז בתהילים, עת האזין לו במיסת הערב:

שבחי ירושלים את ה' הללי אלוהיך ציון! כי חיזק בריחי
שערייך, בירך בנייך בקרבך.⁷

תהילים קמז, יב-יג

בראיון עם שולץ הבהיר יוחנן פאולוס השני כי הוא זיהה את הפסוק עם אותם יהודים שהכיר. "עדיין מתנגנים המילים והלחן באוזניי, ואזכור אותם כל ימי חיי", אמר.

אם כן, ניתן לומר שכבר כילד ראה קרול וויטילה את העם היהודי כנושא את ברכת ה' ולא כמקולל ודחוי על ידו. בספרון החשוב של ג'אן פרנקו

6 מייקל ל' פיציג'רלד, 'האפיפיור יוחנן פאולוס השני ודיאלוג בין-דתי: הערכה קתולית', בתוך: ביירון ל. שרווין והארולד קאסימוב (עורכים), יוחנן פאולוס השני ודו-שיח בין-דתי, ניו יורק 1999, עמ' 207-208.

7 'ראיון בכתב העת Parade עם טד שולץ, 3.4.1994, בתוך: יוחנן פאולוס השני, עליית רגל רוחנית: טקסטים על יהודים ועל יהדות, 1975-1995, נערך על ידי יוג'ין ג' אישר ולאון קלניקי, ניו יורק 1995, עמ' 187.

סבידרקוסקי "מכתב לידיד יהודי" מוזכרים יחסי הידידות של וויטילה עם יהודים בנעוריו והקשרים ששמר עמם כל חייו, ומתגלה פן נוסף בהבנה המכוננת שלו את היחסים עם העם היהודי, פן שמקורו בתרבות הפולנית עצמה. תובנה זו הוקנתה לוויטילה על ידי מורו מר גבהארט, שלימד אותו לכבד את מיטב המסורת האינטלקטואלית בפולין, כולל את כתביו של אדם מיצקביץ', מגדולי אנשי הרוח בפולין במאה התשע עשרה. עלילת ספרו של סבידרקוסקי מספרת כי יום לאחר ההתפרעויות האנטישמיות בוודוביצה, גבהארט הקריא לתלמידיו את מילותיו של מיצקביץ' שנכתבו ב-1848, והסביר כי הן "נכתבו כסוג של מניפסט פוליטי שנועד לעורר כינון מדינות סלאביות עצמאיות בעתיד". בין היתר כתב מיצקביץ': "באומה כל אחד הוא אזרח. כל האזרחים שווים בפני החוק ובפני המערכת המנהלית. אשר ליהודי, אחינו הבכור, (אנו חייבים להראות) הערכה ולעזור לו בדרכו לקראת רווחה ולקראת זכויות שוות בכל העניינים".⁸

אכן לא היה זה מקרה שהאפיפור יוחנן פאולוס השני השתמש ממש באותו מונח, "אחינו הבכור", כאשר תיאר את העם היהודי בביקורו בבית הכנסת ברומא.

בהקדמה לספרו של סבידרקוסקי טוען הקרדינל ג'ון אוקונור המנוח שהוא משוכנע בכך שהאפיפור יוחנן פאולוס השני "הושפע באופן לא-מודע מהכרת התורה העמוקה שחש ליהדות בהיותה השורש העמוק לקתוליות שלו... (וכמו כן)... נראה שהוא פשוט מניח כי אהבתו (ליהודים) וליהדות עצמה היא כה חזקה, עד שאי אפשר לטעות בכוונותיו הטובות...".⁹

בראיון ל-Parade שהוזכר לעיל ממשיך יוחנן פאולוס השני ואומר: "ואז הגיעה החוויה הנוראית של מלחמת העולם השנייה, הכיבוש (הנאצי), והשואה, והשמדת היהודים רק מסיבת היותם יהודים... מאז, בכל פעם שניתנה לי האפשרות, נהגתי לדבר על כך בכל מקום".¹⁰

מכאן ברור שיחסו של וויטילה כלפי היהודים והיהדות הושפע הן על ידי גישות היסטוריות ותיאולוגיות חיוביות כלפיהם והן על ידי הטראומה של

8 ג'אן פרנקו סבידרקוסקי, מכתב לידיד יהודי: סיפור פשוט ומופלא על ידידו היהודי של קארול וויטילה, ירושלים 1995.

9 שם, עמ' 3-4.

10 'ראיון בכתב העת Parade' (לעיל הערה 7), עמ' 187.

השואה והשלכותיה. חוויות אלה היו ללא ספק הרקע עליו ביסס האפיפיור יוחנן פאולוס השני את מה שהקדינל אדוארד קאסידי תיאר בתור "המחויבות המיוחדת שלו לקידום היחסים בין קתולים ליהודים... (אשר משתקפים כיום)... ברוח חדשה של הבנה וכבוד הדדיים; של רצון טוב והשלמה; של שיתוף פעולה ומטרות משותפות בין יהודים לנוצרים; והרבה מתוך כך נזקק לזכות האפיפיור, שלא זו בלבד שפתח את דלתות הוותיקן למנהיגים יהודיים הבאים לרומא, אלא שבמסעותיו לצאן מרעיתו בכל רחבי העולם אף ביקר אצל הקהילות היהודיות, וניצל כל הזדמנות שהייתה לו לענות בנאומיו על שאלות שמעסיקות את שתי קהילות המאמינים".¹¹

יוחנן פאולוס השני – איש של מחוות גדולות

הכהונה האפיפיורית של יוחנן פאולוס השני התאפיינה במחוות ויוזמות גדולות, כמו גם בתקשורת רחבת ההיקף. שני אירועים מתוקשרים היטב העבירו את המסרים של מחויבותו לעם ישראל ולפיוס בין היהדות לבין הנצרות לעולם כולו: ביקורו בבית הכנסת ברומא ב-1986 ועלייתו לרגל לארץ הקודש בשנת 2000.

נאמו בבית הכנסת ברומא הוא אחד הטקסטים החשובים ביותר בתרומתו ההיסטורית למהפך ביחסים שבין הקתולים ליהודים. תמונת האפיפיור המחבק את רבה הראשי של רומא הרב אליהו טואף ומפגין אהבה אמיתית ורגשי אחווה לקהילה היהודית הותירה רושם בל יימחה על הציבור, והשפיעה על מיליונים שלא נחשפו או לא יכלו להיחשף לנאומיו ולמאמריו. ואכן, כאשר העריך האפיפיור יוחנן פאולוס השני את האירועים המרכזיים של שנת 1986 הוא הגדיר את ביקורו בבית הכנסת ברומא כאירוע חשוב ביותר של השנה, והכיר בכך שביקור זה ייזכר "למאות ולאלפי שנים... ואני מודה להשגחה העליונה שהפקידה את המשימה בידי".¹²

השפעה חשובה לא פחות הייתה לביקורו של האפיפיור בישראל, ביקור שהותיר רושם עמוק במיוחד על החברה הישראלית.¹³ רוב הישראלים היהודים,

11 עשרים שנה ל"נוסטרה איטאטא".

12 שירות הידיעות הקתולי הארצי, 31.12.1986.

13 ראו למשל: אירווינג גרינברג, 'האפיפיור דאג לקדם שינויים גדולים ביחסי הקתולים-יהודים', Jewish Daily Forward, 8.4.2005 <http://www.forward.com/>

בייחוד בציבור הדתי, מעולם לא פגשו נוצרי מודרני. כשהם נוסעים לחו"ל הם בדרך כלל נפגשים עם המקומיים כלא-יהודים, ונדיר שייחשפו לפן הדתי-נוצרי שלהם. לפיכך, דימוים את הנצרות מבוסס בדרך כלל על סיפורי העבר השליליים והטראגיים.

ביקורו של האפיפיור בישראל פקח את עיניהם של הישראלים למציאות משתנה. לא זו בלבד שהכנסייה פסקה להיות האויב, אלא שראש הכנסייה נראה ורוצה להיראות כחבר אמת! לראות את האפיפיור ב"יד ושם" כשהוא דומע תוך שותפות והזדהות עם הסבל היהודי; ללמוד איך הוא עצמו עזר בהצלת יהודים בזמנים האיומים ההם, ואיך לאחר מכן, בהיותו כומר, דרש ופעל להחזיר ילדים יהודים מבתים מאמצים נוצריים למשפחותיהם היהודיות; לראות את האפיפיור מניח בין אבני הכותל – מתוך יראת כבוד למסורת היהודית – את התפילה שחיבר לטקס של תשובה שנערך זמן קצר קודם לכן בבזיליקת סנט פטרוס שבוותיקן, בבקשת מחילה מהקב"ה על חטאים שבוצעו על ידי נוצרים כנגד יהודים במהלך הדורות – לכל אלה הייתה השפעה עמוקה על חלקים נרחבים בחברה הישראלית.¹⁴

מחוות אלה והמסר החזותי שלהן השפיעו רבות על הקהילות היהודיות וגרמו לרבים להעריך מחדש את השקפתם על הכנסייה. אך הייתה להן השפעה לא פחות גדולה, ואולי אף יותר, על השקפתם של נוצרים בכלל והמוני קתולים בפרט על המדינה היהודית.

על אנטישמיות

כבר בפעם הראשונה בה עמד כאפיפיור בפני משלחת של נציגים יהודים במאוס 1979, הדגיש יוחנן פאולוס השני כי מסמך 'נוסטרה איטאטה' מוקיע את האנטישמיות, אשר תיאר כ"מנוגדת לרוח הנצרות".¹⁵ בנובמבר

#articles/3231/; אי.פי., 'ישראל מוקירה את האפיפיור המנוח יוחנן פאולוס השני

בבול, פארק הגליל', הארץ, 20.5.2005, <http://www.haaretz.com/news/israel->

honor-late-pope-john-paul-ii-with-stamp-galilee-park-1.159137

14 ראו למשל: סוכנויות החדשות ושירות הידיעות של הארץ: 'השליח בטוח שהאפיפיור

הבא ישמור על הקשרים בין הנוצרים ליהודים', הארץ, 3.4.2005, <http://www.haaretz.com/news/envoy-sure-next-pope-to-keep-up-christian-jewish-ties-1.154859>

15 יוחנן פאולוס השני, 'קהל נציגים של ארגונים יהודיים', 12.3.1979, בתוך: עליית רגל

רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 1-5.

1986 הוא תיאר פעולות של אפליה או רדיפה אחר יהודים כ"חטא"¹⁶ ובאוגוסט 1991 הוא קרא לאנטישמיות כפרט ולגזענות ככלל "חטא נגד ה' והאנושות".¹⁷

יתר על כן, הסבל של העם היהודי לא היה, עבור יוחנן פאולוס השני, משהו שמספיק רק להכיר בו. ב-1985 הוא הוציא קול קורא, שהתבסס על מסמך שהוותיקן פרסם מעט קודם, "הערות על הדרך הנכונה להציג את היהודים ואת היהדות בהטפה ובהוראה בכנסייה הקתולית", שמטרתו הייתה לחקור לעומק את המשמעות של ההשמדה האיומה של מיליונים רבים של יהודים במהלך מלחמת העולם השנייה, ואת הפצעים שנצרכו בתודעת העם היהודי בהתאם. לשם כך הוא הכריז כי "נחוצה גם חשיבה תיאולוגית".

הוראת השואה הייתה עניין שהטריד את יוחנן פאולוס השני במיוחד, ובקשר לכך הוא הדגיש את ייחודיותם של היהודים כ"קורבנות השואה". במכתב לארכיבישוף ג'ון מאי באוגוסט 1987 הוא הצהיר שגישה אמיתית להוראת השואה אמורה קודם כל להתמודד עם המציאות היהודית של האירוע, ושרק מנקודת מבט זו ניתן להעביר את המסר הכללי של השואה.¹⁸ בהמשך להתמקדותו בסוגיה חינוכית זו, בביקורו בארה"ב באותה שנה קרא האפיפיור לנוצרים לפתח ביחד עם הקהילה היהודית "תוכניות חינוכיות משותפות אשר...? למדו את הדורות הבאים על השואה, כך שזוועה מסוג זה לעולם לא תתאפשר שוב. לעולם לא עוד!"¹⁹

האפיפיור גם חזר והתייחס לחשיבות הפדגוגית של זיכרון זה בחברה בת זמננו. בהצהרה שנשא באוגוסט 1991 אמר: "אל מול פני הסכנה של התעוררות רגשות אנטישמיים והפצתם, אשר כיום כבר ניתן לראות סימנים מדאיגים של גישות ויזמות כאלה, ואשר בגינם התנסינו בתוצאות האיומות

16 יוחנן פאולוס השני, 'ביקור באוסטרליה: נאום לקהילה היהודית, 26.11.1986, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 83.

17 יוחנן פאולוס השני, 'ביקור בהונגריה: נאום למנהיגים יהודיים בבודפשט', 18.8.1991 בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 158.

18 יוחנן פאולוס השני, 'מכתב לארכיבישוף ג'ון אל. מאי', 8.8.1987, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 100-101.

19 יוחנן פאולוס השני, 'ביקור בארצות הברית: נאום למנהיגים יהודיים במיאמי', 11.9.1987, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 108.

ביותר בעבר, יש לנו מחויבות ללמד את מצפוננו לראות באנטישמיות ובכל הצורות של הגזענות חטאים כנגד ה' והאנושות".²⁰

אך ההיבט הבולט ביותר בהתמקדותו של יוחנן פאולוס השני באנטישמיות היה ללא ספק נכונותו להתמודד עם התפקיד שהנוצרים מילאו לאורך הדורות בטרגדיה הזו ובהשלכותיו. לדעתי היה זה תהליך הדרגתי אצלו. על כל פנים, בחגיגת ה-25 ל'נוסטרה איטאטה', הוא אימץ את המילים המרשימות של הקרדינל אדוארד קסידי והכריז כי "העובדה שהאנטישמיות מצאה לה אחיזה במחשבה ובהוראה הנוצריות מחייבת פעולה של תשובה [שימוש במקור במילה העברית] – חרטה".²¹

סמוך למועד זה, בנובמבר 1990, קיבל יוחנן פאולוס השני את פני השגריר הגרמני החדש לכס הקדוש. בנאומו הכריז האפיפיור כי "בשביל הנוצרים, עול האשמה הכבדה על רצח העם היהודי חייב להפוך לקריאה מתמדת לתשובה: בדרך זו נוכל להתגבר על כל צורה של אנטישמיות ולמסד יחסים חדשים עם שותפי הברית העתיקה שלנו".²²

המסמך של הכס הקדוש על השואה, שיצא לאור ב-1998 תחת הכותרת "אנחנו זוכרים", מכיר אף הוא בגזענות שהכשילה את הנוצרים במאבקם כנגד הרוע כלפי היהודים;²³ שנה לאחר מכן הוציאה הוועדה התיאולוגית הבינלאומית בראשות הקרדינל יוזף רצינגר (לימים, האפיפיור בנדיקטוס ה-16) מסמך בנושא "זיכרון והשלמה: הכנסייה ושגיאות העבר". מסמך זה חזר וקרא לנקוט "פעולה של תשובה".²⁴ יתר על כן, בפרוס האלף החדש הצהיר האפיפיור יוחנן פאולוס השני במכתבו לכנסייה באירופה כי יש חובה

20 יוחנן פאולוס השני, 'נאום למנהיגים יהודיים בבודפשט', 18.8.1991, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 158.

21 יוחנן פאולוס השני, נאום לוועדה הבינלאומית לקשרים בינלאומיים בין הכנסייה הקתולית לבין הוועד היהודי הבינלאומי להתייעצויות בין-דתיות [IJJC], רומא, 6.12.1990.

22 יוחנן פאולוס השני, 'נאום לשגריר החדש של פדרציית הרפובליקה של גרמניה לכס הקדוש', 8.11.1990, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 138-139.

23 הוועדה של הוותיקן ליחסים דתיים עם יהודים, 'אנחנו זוכרים: מחשבות על השואה', קריית הוותיקן, מארס 1998.

24 הוועדה התיאולוגית הבינלאומית, 'זיכרון ופיוס: הכנסייה ושגיאות העבר', קריית הוותיקן, דצמבר 1999.

"להכיר בכל חלק שמילאו בניה של הכנסייה בהצמחת האנטישמיות ובהפצתה בהיסטוריה; יש לבקש מחילה מה' על כך, וחייבים לעשות כל ניסיון כדי לקדם מפגשי פיוס וחברות עם בני ישראל".²⁵

בין כל המסמכים האלה, תפילת בקשת הסליחה שאמר יוחנן פאולוס השני בבזיליקת סנט פטרוס בשנת 2000 עולה על כולם, לדעתי, והיא זו שתיזכר יותר מכל על ידי הדורות הבאים. המשפטים המבקשים מחילה מה' על החטאים שבוצעו בידי נוצרים כנגד יהודים במשך הדורות הועתקו כמה שבועות לאחר מכן לפתק שטמן יוחנן פאולוס השני בין אבני הכותל המערבי בעלייתו לרגל לירושלים.

אלוהי אבותינו,
אתה בחרת באברהם ובזרעו
להביא את שמך אל העמים:
אנו נעצבים עמוקות
על התנהגותם של אלה
שלאורך ההיסטוריה
גרמו סבל לילדיך אלה
ומבקשים את מחילתך.
ברצוננו להתחייב
לאחוזה אמיתית
עם העם של הברית.²⁶

על היהדות

כפי שמשתקף משימושו בביטוי "עם הברית", האפיפיור יוחנן פאולוס השני היה משוכנע עמוקות כי מה שפגע ביחסים בין נוצרים ליהודים בעבר לא היה תוצאה של יחס שלילי כלפי היהודים בלבד, אלא גם כלפי היהדות. כבר בנובמבר 1980, כשנשא דברים בפני הקהילה היהודית במיינץ, פנה אליהם האפיפיור במונח "עם הברית האלוהית העתיקה שמעולם לא נפסלה על

25 יוחנן פאולוס השני, 'הקריאה האפיפיורית הלאחר-סינודלי [ועידתית]', האקלסיס (הקהילה) באירופה – המקור לתקווה לאירופה', קריית הוותיקן, 13.3.2000.

26 יוחנן פאולוס השני, 'תפילת בקשת סליחה', בזיליקת סנט פטרוס, רומא, 28.6.2003.

ידי ה'” (בהתאם לרגש של 'נוסטרה איטאטה' על האיגרת אל הרומאים ב, כ"ט), על מנת להדגיש את "הערך הנצחי" הן של התנ"ך והן של עם ישראל. בעבורו, ההכרה בערך הזה היא חיונית לנצרות. האפיפיור אשרר את הדברים בצייטוט מתוך הצהרת הבישופים הגרמנים הקוראת לתת תשומת לב מרבית "למסורת הרוחנית של ישראל עבור הכנסייה". אחרי המילים 'מסורת רוחנית' הוסיף האפיפיור את המלה "חיה". כדי להדגיש את החיוניות והתקפות של החיים היהודיים בני זמננו.²⁷

שנתיים לאחר מכן, בנאומו בפני נציגי ועידות הבישופים מרחבי העולם, שהתכנסו ברומא כדי לדון בדרכים לקדם את היחסים בין הקתולים ליהודים, הצהיר האפיפיור כי הן התפייסות עם העם היהודי והן שיפור ההבנה של ההיבטים השונים בחיי הכנסייה דורשים מהנוצרים ללמוד להפגין "מודעות נכונה לאמונה של העם היהודי ולחיים הדתיים שלו כפי שהם מתקיימים הלכה למעשה כיום... עלינו לכוון את דרכנו בתחום זה לכך שהוראת הקתוליות ברמותיה השונות באמצעות קטכיזם [הצהרת והדרכת האמונה] תציג את היהודים ואת היהדות, לא רק בדרך הגונה ואובייקטיבית, חפה מכל גזענות וכוונה לפגוע, אלא גם מתוך מודעות למסורת (הזאת)...".²⁸

נוסף על ביטויי ההערכה כלפי היהדות שהשמיע בביקורו בבית הכנסת של רומא, יוחנן פאולוס השני אף נענה לבקשתם של מנהיגים קתולים ויהודים בפולין וחיבר ב-1998 תפילה לעם היהודי (הראשונה שחוברה על ידי אפיפיור מאז ומעולם). התפילה נועדה לעודד יצירת דו-שיח ולפוגג את האנטישמיות שהמשיכה להדהד בפולין. מיליון עותקים מן התפילה הזו הודפסו והופצו.

התפילה מתייחסת לאומה היהודית המייחלת "לשלום ולצדק, כדי שניתן יהיה להראות לעולם את כוחה של הברכה (האלוהית)", ומעבר לכך גם מבטאת עמה תקווה שדורות של צעירים יהודים "ימשיכו ולא ישנו דבר ממה שממשיך ונשאר סוד שליחותם הדתית", ובמילים אחרות: שימשיכו להיות נאמנים ליהדותם.²⁹

27 יוחנן פאולוס השני, 'נאום לקהילה היהודית – מערב גרמניה', מיינו, 17.11.1980, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 15.

28 יוחנן פאולוס השני, נאום לצירים של ועידת נציגי הוועידות הבישופיות ושל מומחים אחרים ביחסי נוצרים-יהודים: הוועדה ליחסים דתיים עם היהודים, רומא, 6.3.1982.

29 יוחנן פאולוס השני, 'תפילה לעם היהודי', קריית הוותיקן, דצמבר 1998.

על ישראל

יוחנן פאולוס השני אף למד להעריך את הגורמים הדתיים והלאומיים המורכבים ביהדות, המעצימים את חשיבותה של מדינת ישראל ליהדות העולם.

באיגרת האפיפיורית משנת 1984, "רדמפטיוניס אנו" [על שנת הגאולה], הכריז כי "בשביל העם היהודי החי במדינת ישראל והמשמר בארץ זו את העדות יקרת הערך של ההיסטוריה שלו ושל אמונתו, עלינו לבקש את הביטחון ואת השלווה הראויים לו כזכותה של כל אומה לקידום החברה שלה".³⁰ יש מקום אם כן לתהות מדוע הוותיקן לא כונן יחסים דיפלומטיים עם מדינת ישראל מוקדם יותר, דבר שבוודאי היה מחזק את הזכות הלגיטימית שהאפיפיור הזכיר בדבריו. יש לזכור שזהירות מצד מזכירות המדינה של הוותיקן וחשש להשלכות שליליות עבור קהילות נוצריות בעולם הערבי הם אלו שעמדו בפני שאיפתו ונטיותיו של האפיפיור. בסופו של דבר, כמי שהיה מעורב במשא ומתן על כינון יחסים מלאים בין הוותיקן למדינת ישראל, אני יכול לאשר כי נחישותו של האפיפיור יוחנן פאולוס השני לכונן יחסים כאלה גברה על התנגדויות טכניות (ולא אידיאולוגיות) שונות מצד מזכירות המדינה של הוותיקן, שהיו יכולות להמשיך ולעכב את התהליך הדיפלומטי.

בראיון מ-1994 לטד שולץ (Szulec), שפורסם ב-Parade לאחר כינון היחסים הדיפלומטיים, הצהיר האפיפיור: "חייבים להבין כי היהודים, אשר במשך אלפיים שנים נפוצו בין כל אומות העולם, החליטו לחזור לאדמת אבותיהם. זו היא זכותם... פעולת כינון היחסים הדיפלומטיים עם ישראל היא פשוט אישור בינלאומי ליחסים האלה".³¹

כינון היחסים סייע לקדם את ביקורו ההיסטורי של האפיפיור בישראל. קבלת הפנים לה זכה, הפרידה ממנו וכן ביקורו במעונו של הנשיא ויצמן, היו שיאו של תהליך חשוב ואות לכבוד האמיתי שרחש האפיפיור לזהות העם היהודי, שחידש את ריבונותו היהודי במולדתו ההיסטורית.

30 יוחנן פאולוס השני, 'מכתב לבישופים' רדמפטיוניס אנו' [על שנת הגאולה], קריית הוותיקן, 20.4.1984

31 יוחנן פאולוס השני, 'ראיון בכתב העת Parade', בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 187.

על שורשי הנצרות ביהדות

אחד מן ההיבטים התיאולוגיים החשובים ביותר במורשתו של האפיפיור יוחנן פאולוס השני בנוגע ליחסים בין נוצרים ליהודים, אם לא החשוב שבהם, הוא הדגש על ההכרה ששורשי הנצרות נטועים ביהדות, דבר ש'נוסטרס איטאטה' מתאר בתור "הקשר הרוחני" אשר מחבר בין שתי הדתות.³² בהופעתו הראשונה בפני ציבור נציגים יהודים הוא פירש ביטוי זה באומרו כי "שתי הקהילות הדתיות שלנו קשורות בקשר אמיץ ברמה הבסיסית ביותר של כל אחת מהזהויות שלהן".³³ הוא גם השתמש בביטוי "דו-שיח מתוך אחווה" כדי לתאר את מטרת היחסים בין נוצרים ליהודים. כבר ציין ד"ר יוג'ין פישר כי השימוש במונח "אחווה" וההתייחסות זה לזה כאל "אחים ואחיות" משקפים שימוש קדום הנהוג בקהילה הנוצרית, ומשתמעים ממנו קשרים דתיים משותפים.³⁴

יוחנן פאולוס השני אכן הדגיש את הרעיון של הקשר הרוחני בין הנצרות לעם היהודי, ותיאר אותו (במארס 1984) כ"סוד הקשר הרוחני המחבר בינינו [נעוץ] באברהם, ו[מועבר] באמצעות אברהם, מה' אשר בחר בישראל והוליד את הכנסייה מתוך ישראל".³⁵

בשנה שלאחר מכן, לרגל חגיגות העשרים ל'נוסטרס איטאטה', הוא תיאר את ה"קשר" הרוחני הזה כ"סוד האמיתי ליחסים שלנו עם העם היהודי – יחסים שניתן היה לכנותם 'הורות' אמיתית אשר מתקיימת רק בינינו ובין הקהילה הדתית (היהודית)... ניתן לכנות 'קשר' זה כ'קדוש' היות שמקורו ברצון הנסתר של ה'".³⁶

ב-1986, באוסטרליה, הכריז יוחנן פאולוס השני בפני מנהיגים של

32 נוסטרס איטאטה (לעיל הערה 4).

33 יוחנן פאולוס השני, 'קבלת נציגים של ארגונים יהודיים', קריית הוותיקן, 12.3.197, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 4.

34 יוג'ין ג' פישר, 'פרשנות על הטקסטים: עליית הרגל של פיוס של האפיפיור יוחנן פאולוס השני להשלמה', בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' xxii.

35 יוחנן פאולוס השני, 'נאום לליגה נגד השמצה', קריית הוותיקן, 22.3.1984, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 32.

36 יוחנן פאולוס השני, 'נאום לוועדה הבינלאומית לקשרים בין קתולים ליהודים בפרוס עשרים לנוסטרס איטאטה', קריית הוותיקן, 28.10.1985, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 56.

הקהילה היהודית ש"האמונה הקתולית מושרשת באמיתות הנצחיות של כתבי הקודש היהודיים ובכרית עם אברהם שאינה ניתנת להפרה. גם אנו אווזים בהכרת תודה באמיתות אלה בדבר המסורת היהודית שלנו ורוואים בכס אכים ואחיות".³⁷

הכרזה כזו משקפת לא רק את הבשלות יוצאת הדופן בהבנתו התיאולוגית של האפיפיור יוחנן פאולוס השני את היחסים בין יהודים לנוצרים, היא גם מראה את רגישותו להבנה ולהגדרה העצמית של היהדות, דבר המתבטא בהחלפת השימוש במונח השגור "הברית הישנה" עם המונח "כתבי הקודש העבריים".

באותה שנה, במהלך ביקורו ההיסטורי בבית הכנסת ברומא, הצהיר האפיפיור כי "הדת היהודית אינה חיצונית לדת שלנו, ומבחינה מסוימת אף פנימית לה. לפיכך יש לנו יחסים עם היהדות שאין כמותם עם אף דת אחרת. אתם אחינו האהובים והיקרים, ובמידת מה הנכם אחינו הבכורים".³⁸ בהמשך הוא שילב מונח זה בהתייחסות לברית האלוהית עם עם ישראל, כשתיאר את העם היהודי בתור "האחים הבכורים היקרים של הברית העתיקה שמעולם לא הופרה ושאינן להפרה", ובמילים אלה במפורש הוא קיבל את פני באחת מפגישותינו באסיזי ב-1993, באירוע של הכינוס הבין-דתי לתפילה לשלום בבלקן.³⁹

אחריות הדדית

יחסים ייחודיים אלה טומנים בחובם גם ציפיות. בנאומו ב-1990 בפני נציגים של הוועד היהודי-אמריקני אמר יוחנן פאולוס השני כי "המסורת הרוחנית המשותפת שלנו... כוללת יראת כבוד לכתבי הקודש, והכרה בדבר ה' החי והיחיד, אהבת הרע, ועדות נבואית לצדק ולשלום. בדומה לכך אנו חיים מתוך ציפייה בטוחה לביאת מלכות שמים ואנו מתפללים למלכותו של ה' עלי אדמות כמו שבשמים. יוצא מכך שביכולתנו לפעול ביעילות בצוותא כדי

37 יוחנן פאולוס השני, 'ביקור באוסטרליה', בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 83.

38 יוחנן פאולוס השני, 'הביקור ההיסטורי לבית הכנסת ברומא: נאומו של האפיפיור', רומא, 13.4.1986, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 63.

39 דברים אישיים לכותב, אסיזי, 1993.

להאדיר את כבודו של כל אדם וכדי לשמור על זכויות האדם ובמיוחד על חופש הדת. עלינו גם להיות מאוחדים בלחימה בכל צורות של אפליה ושנאה על רקע גזעי, אתני או דתי, ובכלל זה באנטישמיות.⁴⁰

בתקופת כהונתו של יוחנן פאולוס השני פורסמו כמה מסמכים חשובים של הוותיקן. הבולטים שבהם היו "הערות על הטפה והוראה"⁴¹ מ-1985; מסמך מ-1988, שכותרתו "הכנסייה והגזענות", שמגנה לא רק את האנטישמיות אלא גם את האנטי-ציונות שהיא מסווה לאנטישמיות;⁴² מסמך על השואה משנת 1998 בשם "אנחנו זוכרים", ומסמך של הוועדה האפיפיורית לכתבי הקודש בשם "העם היהודי וכתבי הקודש שלהם בתוך כתבי הקודש של הנצרות".⁴³ כמו כן, אין לשכוח את "ההסכם היסוד בין הכס הקדוש לבין מדינת ישראל"⁴⁴ שגם לו היבטים והשלכות משמעותיים מבחינה תיאולוגית ודיפלומטית.

מסמכים רשמיים אלו של הוותיקן הטמיעו בתוך מרקם הכנסייה חלק גדול מן המורשת ההיסטורית של יוחנן פאולוס השני באשר ליחסי יהודים ונוצרים.

מתחים

על אף כל האמור לעיל, אין להכחיש שהתעוררו נושאים שהביאו למתחים בין האפיפיור לקהילה היהודית, ולעתים ננקטו מצדו פעולות שציערו את העולם היהודי. מתחים כאלה קשורים בעיקר לתפקידם של הכנסייה ושל האפיפיור פיוס השנים עשר בתקופת השואה; להכרזתה של הכנסייה כי אדית שטיין – יהודייה שהמירה את דתה ונרצחה על-ידי הנאצים – היא קדושה, ולדמותו של האפיפיור פיוס התשיעי, אשר נחרט בזיכרון ההיסטורי היהודי כמי שתמך בחטיפה של היהודי הרומאי הצעיר אדגרדו מורטארה, ופגע עמוקות בקהילה

40 יוחנן פאולוס השני, 'נאום לנציגי הקהילות היהודיות באמריקה', קריית הוותיקן, 16.3.1990, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 134.

41 ועדה ליחסים דתיים עם היהודים, 'הערות על הדרך הנכונה להציג את היהודים ואת היהדות בהטפה ובהוראה בכנסייה הרומית-קתולית', קריית הוותיקן, 1985.

42 'הכנסייה והגזענות: לקראת חברה יותר חברית', קריית הוותיקן, 3.11.1988.

43 הוועדה האפיפיורית לכתבי הקודש, 'העם היהודי וכתבי הקודש שלהם בתוך כתבי הקודש של הנצרות', קריית הוותיקן, 30.12.1993.

44 'הסכם היסוד בין הכס הקדוש לבין מדינת ישראל', 30.12.1993.

היהודית.⁴⁵ אירועים דומים היו קבלת הפנים לקורט ולדהיים על ידי יוחנן פאולוס השני, וכן קבלת הפנים ליאסר ערפאת זמן רב בטרם השמיע הוקעה לפעולות אלימות.⁴⁶

יחד עם זאת, לדעתי אין שום ספק שהמניע לפעולות הללו לא היה, ולו ברמז, תוצאה של חוסר רגישות מכון מצד האפיפיור יוחנן פאולוס השני כלפי העם היהודי; נהפוך הוא. ברור הוא שמחויבותו ואחריותו של האפיפיור הן בראש ובראשונה כלפי אמונתו וכנסייתו כפי שהוא מבין אותן, ופעולותיו נקבעות בהתאם. אם בתהליך קידום מטרות אלה היו מקרים שבהם פגע יוחנן פאולוס השני ברגישות היהודית, אין לי ספק שהדבר ציער אותו, אף כי לא מנע בעדו מלשרת באופן מיטבי את האינטרסים של כנסייתו. ועם כל זאת, דאגתו הכנה לרווחת העולם היהודי, להגברת הכבוד כלפי היהדות, ולהבאה להתפייסות בין קתולים ליהודים, הייתה אחד מעמודי התווך של כהונתו. אפשר שהמילים הבאות, שנאמרו בקבלת פנים למשלחת של הוועד היהודי-אמריקני ב-1985, רמזו להכרתו במתח זה:

“אני משוכנע, ושמח להצהיר בהזדמנות הזאת, כי היחסים בין יהודים לנוצרים השתפרו ביותר בשנים אלה. במקום שבו הייתה בערות ומתוך כך גזענות וסטריאוטיפים, צומחים כיום הבנה, הערכה וכבוד הדדי. אך מעל הכול יש אהבה בינינו, כוונתי לסוג האהבה אשר נמצאת כצו ביסוד המסורות הדתיות של שני הצדדים... אהבה כרוכה בהבנה. היא גם כרוכה בכנות, ובנסיבות מסוימות היא כרוכה בחירות לחלוק בצורה חברית על דעת האחר.”⁴⁷

45 ראו למשל: אריק ג' גרינברג, 'מהלכים להפיכה לקדוש עלולים לפגוע בקשרים בין קתולים ליהודים', The Jewish Week, ניו יורק, 8.9.2000. http://www.thejewishweek.com/features/sainthood_moves_could_harm_catholic_jewish_ties

אלסנדרה סטנלי, 'יהודי איטליה מוקיעים את החלטת הוותיקן להכריז על האפיפיור פיוס ה-9 כקדוש', ניו יורק טיימס, 28.6.2000, <http://www.nytimes.com/2000/06/28/world/italian-jews-denounce-vatican-s-decision-to-beatify-pius-ix.html>

46 באשר לקורט ולדהיים ראו יוג'ין ג' פישר, 'סקירה: העניין של להיות יהודי', מחקרים ביחסים בין נוצרים ליהודים, כרך 4, גיליון 1 (2009) <http://escholarship.bc.edu/scjr/> vol4; באשר ליאסר ערפאת ראו: 'הקונגרס היהודי העולמי והכנסייה הקתולית', הקונגרס היהודי העולמי, http://www.worldjewishcongress.org/intreilig_catholic.html

47 יוחנן פאולוס השני: 'נאום לוועד היהודי האמריקני', קריית הוותיקן, 15.2.1985, בתוך: עליית רגל רוחנית (לעיל הערה 7), עמ' 48.

ואכן, אם יש כיום הבנה, כבוד וכנות הדדיים ואפילו אהבה ביחסים האלה, הרי שחלק גדול מכך יש לזקוף לפועלו ולמורשתו של האפיפיור יוחנן פאולוס השני.

הוראה אחר הוראה בעולמה של הרבנות בישראל לאור הוויכוח בין הרב שמשון רפאל הירש והרב יצחק דוב במברגר בדבר חובת הפרישה של היראים מהקהילה הכללית*

שלמה שפר

א. חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר

במספר מקומות בתלמודים נמצאת ברייתא ובה איסור על חכם להורות להיתר בשאלה שהובאה לפניו, אם חכם אחר קדם לו והורה בה לאיסור. וזה לשונה:

חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר, אסר אין חברו רשאי להתיר.

שני טעמים עיקריים נאמרו לגבי הלכה זו.

* הרב מרדכי פירון שליט"א נשא בעול הרבנות למעלה מיובל שנים. היה רבו של בית הכנסת "מניין הצעירים" בבת-ים, הרב הראשי לצה"ל ורבה של קהילת ציריך בשווייץ. גם כיום הוא נותן שיעורים והרצאות, מייעץ ועוזר לפונים אליו, עונה לשאלותיהם בכל תחומי היהדות ועוסק בשאלות ציבוריות בעולם היהודי בארץ ובעולם. בדרכו המיוחדת המתאפיינת בחן, בנועם הליכות וביכולת רטורית יוצאת מן הכלל, זכה להגדיל תורה ולקדש שם שמים בכל מקום שהיה בו. במהלך כל השנים היה קשור לרבנותו הגדולים והיה מתייעץ אתם בנושאים שונים. בעיקר נזכיר את רבני ישיבת "מרכז הרב" בה למד בצעירותו – הרב צבי יהודה הכהן קוק, הרב הנזיר, הרב יעקב משה חרל"פ, הרב אברהם שפירא והרב שאול ישראלי זכר צדיקים לברכה, וכן הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שבינו לבין הרב פירון התקיימה ידידות אמיצה.

זכיתי להתלוות אל הרב פירון לחלק מן הפגישות עם גדולי ישראל אלו, וראיתי את ההערכה הרבה לו ולפועלו. למדתי רבות מהשיחות ומהשאלות שנידונו בין החכמים באותן הפגישות, מגדלותם בתורה, ממידותיהם הטובות ומדעתם הרחבה. פעמים ראיתי חכם שאסר ופעמים ראיתי חכם שהתיר, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים ותורתם תורת חיים.

טעם ראשון – כבודו של חכם ראשון

הרצון לשמור על כבודו של חכם שהורה הוראה ולא להורות בניגוד לפסיקתו מופיע אצל מספר ראשונים בהסבר ההלכה של "חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר".

כך כותב רש"י (נדה, כ ע"ב ד"ה "מעיקרא") וכן מובא הדבר בתוספת ביאור על ידי המאירי בספרו בית הבחירה, וזה לשונו:¹

שלא נאמר מטעם הרבצת שם איסור אלא מכבודו של ראשון
שלא תתברר טעותו... וכן יראה לי.

הר"ן בפירושו על הרי"ף² נוקט גם הוא בהסבר זה, ומוסיף על כך:
כך נראה לי להלכה, אבל למעשה אין בי כח לחלוק על אבות
העולם ז"ל.

טעם שני – החתיכה נעשית חתיכה דאיסורא

טעם זה מובא בפירושו של הראב"ד למסכת עבודה זרה³ והסכימו לו מרבית המפרשים והפוסקים.⁴ הראב"ד טוען שכאשר חכם הורה על חתיכת בשר שהיא אסורה, חל עליה שם של איסור והיא מוגדרת כחתיכה אסורה. לאחר שהשתנה "מעמדה" מחתיכת בשר סתמית לחתיכה שרובץ עליה איסור, לא ניתן יותר לשנות את מעמדה. הראב"ד טוען שלאחר פסיקתו של חכם ראשון

1 בית הבחירה על מסכת הוריות ג ע"א, מהדורת אברהם סופר, ירושלים תשל"ו, עמ' 250-251. עוד הביא המאירי טעם זה בספרו בית הבחירה על מסכת עבודה זרה ז ע"א, מהדורת אברהם סופר, ירושלים חש"ד, עמ' 11 בשם חכמי גדולי הרבנים. ועיין שם בהערה 1 למי הכוונה בשמות אלו והקשר לרש"י.

2 מסכת עבודה זרה, פרק ראשון, דף א ע"ב בדפי הרי"ף, ומובאים הדברים גם בחידושי הר"ן למסכת עבודה זרה ז ע"א, מהדורת ר' אליהו ליכטנשטיין, ירושלים תש"ן, עמ' ייב. בדבריו דן הר"ן בטעם הנוסף שאותו נביא לקמן ודוחה אותו.

3 חידושי הראב"ד למסכת עבודה זרה ז ע"א, מהדורת אברהם סופר, ניו יורק תשכ"א, עמ' 12-13.

4 ובהם הרשב"א בחידושו למסכת עבודה זרה ז ע"א, מהדורת ר' יהודה ליב זקס, ירושלים תשכ"ו, עמ' ז-ח, ובחידושו למסכת חולין מד ע"ב, מהדורת ר' יעקב דוד אילן, ירושלים תשמ"ו, עמ' רכת. הריטב"א בחידושו למסכת עבודה זרה ז ע"א, מהדורת ר' משה גולדשטיין, ירושלים תשנ"ו, עמ' כ. הרא"ש על מסכת עבודה זרה, פרק ראשון, סימן ג.

לאיסור, אין ביכולתו של השני להתיר את אותה חתיכה ולטהר את מה שטימא החכם הראשון.

וגרסינן ביבמות פ"ה האשה רבה: תדע דלאו הוראה היא, דאילו הורה בית דין שחלב ודם מותר, והדר חזי בה טעמא לאיסורא, אי הדרי וחזו בה טעמא להיתירא אין משגיחין בהו. כלומר, שכיון שהורו בחתיכה זו לאסור, שוב אין יכולה היא עצמה לבוא לידי התר, וטעמא מפני שכיון שיצא להם שם איסור, נעשה חתיכה של נבילה, ובלבד שהוא דבר שאין בו מחלוקת אלא משקול הדעת.

הסברו של הראב"ד לגבי הוראת בית דין משמש אותו גם בהלכה של "חכם שאסר", ומתוך כך הוא אומר:

מיהו בדבר שהוא שיקול הדעת אין חכם רשאי להתיר מה שאסר זה, כלומר אין לו רשות וכח להורות בה עוד להתר.

ובצורה יותר מפורטת מופיעים הדברים בלשון המאירי כאשר הוא מסביר את דברי הראב"ד:

מכיון שאסרוה הוחזקה באיסור ואין יכולים להתירה אף הם בעצמם, ונשענים על סברא זו עד שבחכם שאסר שאמרו שאין חברו רשאי להתיר פרשוה מטעם זה, ר"ל שמאחר שהורבץ שם איסור עליה אין לה עוד התר, אחרי שנפל שם איסורו על ידי בעל הוראה...⁵

נתבונן בשתי נקודות העולות מדבריו של הראב"ד.

הסבר טעמו של הראב"ד

מדברי הראב"ד ומדברי הראשונים שהביאו את דעתו משתמע שהוראה שיצאה מפי החכם על החתיכה הופכת אותה לחתיכה אסורה, כזו שאי אפשר לשנות את מעמדה למצב של היתר. דבר זה קורה כתוצאה ישירה של הוראת החכם. האיסור שיצא מפיו הופך את החתיכה ל"חפצא" של איסור ללא קשר ותלות באדם השואל, ברצונו או במחשבתו. כך הם דברי הראב"ד: "וטעמא מכיון

5 בית הבחירה, הוריות ג ע"א.

שיצא להם שם איסור נעשה חתיכה של נבילה". והרשב"א שמביא את דעתו כותב: "אלא הואיל ונפק עלה שם איסורא הוה ליה חתיכה דאיסורא".⁶ המאירי מתבטא גם הוא בצורה דומה: "שמאחר שהורבץ שם איסור עליה אין לה עוד התר אחר שנפל שם איסורו על ידי בעל הוראה".⁷ ובצורה מפורשת יותר, הקושרת את החכם לעניין זה, כותב הר"ן: "אלא משום דכיון דאסרה ראשון שויה חתיכה דאיסורא ושוב אין לה היתר...".⁸ על הבנה זו מקשה הרב יהונתן אייבשיץ בספרו אורים ותומים:⁹ כיצד יכול החכם לאסור את החתיכה של השואל? והרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו!¹⁰ ומתוך כך הוא כותב:

מכל מקום באיסור והיתר, אם אין החכם המורה חוזר בעצמו מדבריו, אינו יכול להתיר. דזה הבעל ששאל לחכם זה, קיבל על עצמו כל מה שיאמר זה החכם, ואם זה החכם אוסר שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ואין מועיל התרה משום חכם. (וכך צ"ל, שויה נפשיה חתיכה דאיסורה דהבעל שויה נפשיה דאיך יכול החכם לעשות חתיכה דאיסורא לאחר ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו?, אלא ברור דהבעל שויה אנפשיה חתיכה דאסורה לאסור מה שהחכם יאמר לו)...¹¹

לפי דעה זו החכם בהוראתו אינו הופך את החתיכה ל"חפצא" של איסור,

6 חידושי הרשב"א, חולין מד ע"ב. ובחידושו למסכת עבודה זרה ז ע"א כתב: "כיון דאסרו איסורא רביעא עליה ונעשית חתיכה דאיסורא".

7 בית הבחירה שם, שם.

8 מסכת עבודה זרה, שם, שם. ולשון זו מצויה גם בדברי הרא"ש בסוגיה זו (פרק א סימן ג).

9 ר' יהונתן אייבשיץ, אורים ותומים, ירושלים תשל"ג, דף לא ע"א וע"ב.

10 הקביעה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מובאת בתלמוד מספר פעמים לגבי הלכות שונות. כך, למשל, לגבי כלאי הכרם נחלקו חכמים אודות המסכך את גפנו על גבי תבואתו של חברו, האם אוסר אותה. רבי מאיר סובר שכן ואילו "רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (יבמות פג ע"ב). גם לגבי עבודה זרה שנאסרת בהנאה דנו חכמים על עניין זה, אודות מעשה של אדם בדבר של חברו (חולין מ ע"ב, עבודה זרה מד ע"א, עבודה זרה נג ע"ב). וכתב על כך הרמב"ם: "...במה דברים אמורים בבהמת עצמו אבל אם שחט בהמת חברו לעבודת כוכבים או החליפה לא נאסרה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (הלכות עבודת כוכבים פרק ח הלכה א).

11 חושן משפט, הלכות דיינים, סימן כה, ס"ק יג.

אלא השואל מקבל על עצמו את אשר יפסוק לו החכם, ואם החכם אסר את החתיכה שלגביה נשאלה השאלה, ממילא אסור לשואל לאוכלה.

הבנה זו, שעולה במפורש מדברי רבי יהונתן אייבשיץ, נרמזת גם מניסוח הדברים אצל חכמים נוספים מתקופות קדומות יותר, כאשר הם מסבירים בקצרה את הברייתא בה אנו עוסקים. כך אומר הריב"ש בתשובותיו:¹²

היינו דווקא חכם שטימא או שאסר שהראשון מחמיר משום דאזלינן לחומרא, ואפילו בשאחרון גדול מן הראשון כל ששאלוהו לראשון והחמיר, שהרי קיבלו דעתו.

גם הנימוקי יוסף מתייחס לדעתו של השואל וכתב:¹³ "לפי שכיון ששאל ממנו תחלה גמר בלבו לעשות ככל אשר יורה אותו והא שויא חתיכה דאיסורא". וביתר פירוט כותב הרדב"ז:

דתניא הנשאל לחכם ואסר וכו', פירוש לא ישאל לשני סתם דכיון דסמך מעיקרא אחכם הראשון שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ושוב אין חכם שני יכול להתירה...

ב. חילוקים ונפקא מינות בין הטעמים השונים

פרטים רבים בסוגייתנו מושפעים מן הטעמים השונים שהבאנו לעיל. נביא כעת חלק מאותם מקרים – את אלו שהדיון לגביהם נובע כולו מן הטעמים השונים.

1. חכם שמחל על כבודו

אם טעם האיסור הוא כבודו של הראשון, הרי שאם החכם הראשון מוחל על כבודו¹⁴ והוא אינו מתנגד לכך שחכם נוסף יפסוק באותה שאלה, יכול השני להורות באותה שאלה גם בניגוד לדעת הראשון.¹⁵ אולם לפי טעמו של הראב"ד, שהאיסור הוא משום שהראשון עשאה חתיכת איסור, יוצא שכאשר

12 שו"ת הריב"ש, סימן שעט, ירושלים תשנ"ג, עמ' תקכ.

13 נימוקי יוסף על מסכת עבודה זרה ז ע"א, מהדורת משה יהודה הכהן בלוי, ניו יורק תשכ"ט, עמ' קעט. נמצא בתוך שיטת הקדמונים על מסכת עבודה זרה במהדורה זו.

14 רוב שמחל על כבודו כבוד מחול. עיין קידושין לב ע"א וברמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק ה הלכה א ובשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמב סעיף לב.

15 בית הבחירה הוריות ג ע"א וכן עבודה זרה ז ע"א.

הורבץ על חתיכה שם של איסור, אי אפשר להפקיע אותו יותר, ואין הדבר תלוי כלל בהסכמת הראשון. לפיכך, במקרה זה אין השני יכול להורות כנגדו ולהתיר. הדיון בנקודה זו מעלה את השאלה האם יכול החכם הראשון לחזור בו ולפסוק להתיר דבר שהוא עצמו אסר תחילה.

2. חכם שרוצה לחזור בו מהוראתו ולהתיר לאחר שאסר

גם במקרה זה פשוט הדבר שלפי הטעם הנוגע לכבודו של ראשון, אין שום בעיה כאשר הוא רוצה לחזור בו מהוראתו. אולם לפי שיטתו של הראב"ד יש לעיין במקרה זה.

ניתן לומר שההוראה הראשונה, שהחילה על החתיכה שם של איסור, אינה מתבטלת גם על ידי אותו חכם בעצמו, שכן מה לי אחרים מה לי הוא: מעמדה של החתיכה נקבע ואין לשנותו.

ואכן יש שהבינו כך בדעתו. "ויראה לדעת זה שאף הוא עצמו אינו רשאי להתירה לאחר שאסרה"¹⁶ דעה זו מסתברת יותר לפי ההבנה שהאיסור על החתיכה חל בשל הוראתו של החכם, והוא איסור "חפצא". אולם לפי ההבנה האחרת שהעלינו לעיל, לפיה עניין זה נובע מקבלת השואל את דברי החכם הפוסק ועל ידי כך מקבל הוא על עצמו את איסור אכילת החתיכה, יש מקום לומר שאם החכם שינה את דעתו, השואל מקבל על עצמו את דעתו האחרת של החכם, וקבלתו תלויה בדעתו של אותו חכם.¹⁷ ואכן, כך היא מסקנתו של רבי יהונתן אייבשיץ בספר אורים ותומים שמדבריו ציטטנו לעיל, שהחכם יכול לחזור בו מהוראתו ולפסוק אחרת ממה שהורה בתחילה.¹⁸

16 בית הבחירה עבודה זרה ז ע"א. וכן בהוריות ג ע"א ובר"ן על הרי"ף, עבודה זרה ז ע"א.

17 מעניינים בהקשר זה דבריו של ר' חיים בן ר' בצלאל מפרידברג (אחיו של המהר"ל מפראג) בספרו "ויכוח מים חיים", אמסטרדם תע"ב, דף ה ע"א. בהקדמתו לספר הוא מביע ביקורת חריפה נגד המגמה הקודיפיקטיבית של הרמ"א ושל רבי יוסף קארו. ובין היתר הוא כותב: "ואם חזרה ובאה הוראה זו מאתמול וכך וכך דינה, רק כמשפט הוראה ראשונה יעשה גם כן לשניה, להיות מתון בדבר, משום דבשינוי מעט מתהפך הענין כמו שכתבתי כבר. גם בדעתו של אדם אינו שוה עליו בכל עת, ובאולי לא היה דעתו נוטה להורות בה כמו שהורה בה אתמול. ואין בזה שום השתנות או חסרון, לומר שנעשית התורה על ידו כב' תורות חלילה, אדרבה כך דרכה של תורה, ואלו ואלו דברי אלקים חיים" (הקדמה פסקה ז).

18 חושן משפט, סימן כ"ה, וראה שם בדבריו שדן באריכות בקשר בין סוגייתנו לבין

3. אם התיר השני – האם מותר בדיעבד

מבין אלו הסוברים שהטעם בסוגייתנו הוא שמירה על כבודו של ראשון, יש שכתבו בפירושו שכל דין זה הוא לכתחילה, אבל אם השני התיר כבר את האיסור, יהיה זה מותר בדיעבד.¹⁹ אולם אותם ראשונים שקיבלו את טעמו של הראב"ד בסוגיה זו כתבו שמכיוון שאיסור רובץ על החתיכה "אפילו בדיעבד אם שאל אין טהרתו והתירו של אחרון כלום".²⁰ וכן משמע גם מדברי הראב"ד עצמו.

ג. הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר

הלכת "חכם שאסר" מתבארת יותר כאשר אנו עוברים לדון לא בחכם המורה הוראה אלא באדם הרוצה לשאול חכם נוסף לאחר שקיבל תשובה מחכם אחר לפניו. על כך מצאנו התייחסות בברייתא המופיעה בתלמוד הבבלי (עבודה זרה ז ע"א) וזה לשונה:

ת"ר הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר
לא ישאל לחכם ויתיר.

על כך מוסיף הרא"ש:

ת"ר: נשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר
לא ישאל לחכם ויתיר. תימה, למה לא ישאל לחכם אחר, אולי
טעה הראשון ומחזירהו השני?

ופירש ר"י דהכי קאמר: לא ישאל לחכם אחר בסתר כדי שיתיר
לו ויסמוך על הוראתו, דכיון דכבר אסרו הראשון ושויא חתיכה
דאיסורא אין לו לסמוך על אחר ויתירו לו. אבל יכול הוא לומר
לחכם אחר: דבר זה שאלתי לחכם פלוני ואסרו לי, מה נראה
לך בזה? ואם יראה לשני שטעה הראשון ילך ויתוכח עמו,
ואם יוכל להוכיח שטעה בדבר משנה יחזירהו.

ואם חלק עליו בשיקול הדעת שסברתו נוטה להתיר מה שאסר
הראשון, ואין יכול להוכיחו מתוך המשנה או מדברי אמורא,
יאמר: אני אומר כך, אבל איני מתיר מה שאסרת מאחר שיצא

הסוגיה בסנהדרין לג ע"א, העוסקת בטעות הדיינים, בה נדון בפרק ג שיעסוק בגדרי
הלכת "חכם שאסר".

19 בית הבחירה שם שם.

20 ריטב"א, עבודה זרה ז ע"א, וכן משמע מדברי הרשב"א במקום.

מפיך לאסור ושויתיה חתיכה דאיסורא, ואין בידי להחזירך מתוך דבר משנה או אמורא.

מדבריו עולה שהפנייה לחכם השני מותרת רק אם היא נעשית מתוך גילוי נאות על פסקו של הראשון, והיא מאפשרת לשני ללכת לדון עם הראשון במקרה שנפלה, לדעת השני, טעות בפסק ההלכה.

ד. גדרי ההלכה

נעמוד עתה על חלק מגדריה של הלכה זו.

1. מי נחשב לחכם שאסור להורות אחריו חכם שאסר, על כל המשתמע מכך בסוגייתנו, צריך שיהיה ראוי להוראה. קביעה זו, המופיעה בראשונים²¹ בקיצור נמרץ, נתבארה יותר בדברי האחרונים. כך כותב הרדב"ז בתשובותיו:²²

שאלת ממני... ואם נוהג דין זה אפילו באותם שלא הגיעו להוראה? תשובה: הריני משיב... הדבר ברור שלא נאמרו הדברים אלא באותם שהגיעו להוראה.

2. מה נחשבת הוראה לעניין חכם שאסר

כוונת השואל

לעומת החכם, שהוראתו בפועל היא הקובעת את חלות האיסור על השני להורות, הרי שאצל השואל ישנה משמעות רבה לכוונה. דוגמה לדבר מצינו בשו"ת משנה הלכות:²³

ולענין מה ששאל, כששואל רק חוות דעתו של חכם בענין הלכה, אי זה נקרא גם כן הוראה. הנה לפום ריהטא נראה דאפילו הכי הוה ליה הוראה, אפילו לא אמרו בפירוש שלהלכה אומר, ואדרבה הרי אמרו ז"ל: אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכין לימוד, כמעשה דטבי עבדו של רבן גמליאל דהיה ישן תחת המטה, ומדבריו למדנו דהישן תחת המטה אינו יוצא

21 חידושי הריטב"א, עבודה זרה ז ע"א.

22 שו"ת הרדב"ז, חלק ג סימן תתק"ה, עמ' 27-28.

23 שו"ת משנה הלכות, ניו יורק תשמ"ד, חלק ה סימן קסג, עמ' 218.

במצות סוכה. ודוקא כשאומר לו שאין אומר בדרך הוראה אז לא מקרי הוראה, כיון ששאלו חוות דעתו בענין זה הוה ליה כהוראה.

בדבריו עולה האפשרות שאדם ישאל שאלה בפני החכם, אך ירצה שהתשובה לא תחייב אותו אלא תיחשב כחוות דעת בלבד. האם גם באופן זה אסור לחכם שני להורות אחריו? התשובה שניתנת על כך במקור זה קובעת שגם כך הדבר נחשב להוראה, אך היא מובאת באופן קצר ופסקני ללא דיון בטעמי ההלכה. ברם, יש מקום לעיין אם טעמי האיסור תקפים גם באופן זה. במיוחד אמורים הדברים לגבי הבנתו של בעל ספר התומים את טעמו של הראב"ד. שכן אם יסוד האיסור הוא משום שהשואל קיבל עליו לעשות את אשר יורה לו החכם, אזי כאן הוא מביע את רצונו המפורש שהדבר לא יהיה כך. מקרה נוסף הנוגע לכוונת השואל הוא כאשר אדם אומר מראש לחכם שהוא רוצה להפנות לכמה חכמים את אותה שאלה. על כך כותב בשו"ת בנינים²⁴ שאין בזה משום חכם שאסר:

כי לא מבעי שאין כאן משום כבודו של הראשון שהרי סבר וקיבל ומחל על כבודו ואילו נפגע ממה שהשואל רוצה לשאול גם מאחרים היה יכול לסרב להשיב, אלא גם לפי הטעם דשויה חתיכה דאיסורא הרי גלוי לפנינו שהשואל אינו סומך על הראשון בלבד ולא שויה איסורא אנפשיה.

3. טעות בדבר משנה וטעות בשיקול הדעת

שני מושגים חשובים, הנוגעים ביסודה ובשורשה של הלכת חכם שאסר, עולים בסוגייתנו: "טעות בדבר משנה" ו"טעות בשיקול הדעת". מושגים אלו מופיעים בסוגיה העוסקת בטעות הדיינים לגבי דיני ממונות, והם נקבעו כיסוד בסוגייתנו, העוסקת בהוראת איסור והיתר, על ידי כל הראשונים שעסקו בה. בביאור המושג "טעות בדבר משנה" מצינו הגדרות שונות בראשונים. רש"י כותב שהכוונה לטעות המצויה בדבר המשנה, ואילו הרמב"ם כותב כי "כל דין שדן דיני ממונות וטעה, אם טעה בדברים הגלויים והידועים כגון דינים המפורשים במשנה... חוזר הדין...".²⁵ מכאן אנו למדים שישנם

24 הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בנינים, חלק שלישי, ירושלים תשנ"ח, עמ' לח.

25 הלכות סנהדרין פרק ו הלכה א.

דינים בעולמה של ההלכה המחייבים את הדיין לפסוק על פיהם, בהיות דינים שנתקבלו כדבר המחייב שהוא גם גלוי ומפורסם לעוסקים בכך. אם טעה הדיין ופסק בניגוד לדינים אלו, הדין אינו דין, והוא בטל וחוזר לתחילתו. לאור זאת יש לברר שאלה יסודית ומהותית: מה עוד כלול במושג זה? מה במהלך הדורות נתקבל ונתפרסם כהלכה המחייבת את הדיין עד שאם יטעה בה ויפסוק בניגוד לה, הוא יוגדר כטועה בדבר משנה על כל המשתמע מכך? נבחן את הנאמר במסכת סנהדרין (לג ע"א):

אמר ליה רבינא לרב אשי²⁶: אפילו טעה ברבי חייא ורבי אושעיא? אמר ליה: אין. אפילו בדרב ושמואל? אמר ליה: אין. אפילו בדידי ודידך? אמר ליה: אטו אנן קטלי קני באגמא אנן?

מדו-שיח זה בין האמוראים אנו למדים על שלושה דברים נוספים שהטועה בהם מוגדר כטועה בדבר משנה. נבאר את משמעותם לאור דבריו של רש"י על אתר.

א. טועה בדברי רבי חייא ורבי אושעיא – הכוונה לתוספתא, "שהם סידרו התוספתא וסתמו בה מה שסתמו ולא הוי עיקר כל כך כמשנתנו שסתמה רבי. שהיה גדול מהם וכל הישיבה מצויה אצלו על ידי שהוא נשיא ודקדקו עמו בדברים והעמידום על בוריים" (רש"י).

ב. טועה בדרב ושמואל – הכוונה לדברי אמוראים אלו שהם דור ראשון לאמוראי בכל, "שפסקו מסברא שלהם ולא הויא מתניתין אלא סברא" (רש"י).

ג. טועה בדידי ובדידך (בדברי רבינא ורב אשי) – הכוונה לדברי אמוראים מדורות מאוחרים יותר.

הצד השווה בכל אלו הוא שכל ההלכות שנתקבלו בזמן מן הזמנים בדורות התנאים והאמוראים מחייבות את הדורות הבאים, וכל מי שמורה בניגוד להן נחשב לטועה בדבר משנה.

טעות בשיקול הדעת

גם מושג זה נמצא בסוגיה בסנהדרין:

26 ברי"ף ברא"ש וברמ"ה (וכן הוא בדק"ס) הגירסא היא "אמר ליה רב המנונא לרב ששת" ולפי זה אין מדובר על דור אחרון לאמוראי בכל אלא על דור מוקדם יותר. אמנם אין בדבר נפקא מינה. והעיקרון הנלמד ממקור זה תקף בין כך ובין כך.

היכי דמי שיקול הדעת? אמר רב פפא: כגון תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי אהדדי, ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר. ואיקרי ועבד כחד מינייהו וסוגיא דשמעתא אזלי כאידך, היינו שיקול הדעת.

שלא כמו טועה בדבר משנה, שבו פסק הדיין כנגד הלכה מוכרעת שנקבעה במשנה, כאן הדיין מכריע בדבר שנחלקו בו שני תנאים או שני אמוראים ולא נפסקה הלכה כאחד מהם. אולם בגלל שהכרעתו לפי אחד עומדת מול העובדה שהסוגיא דשמעתא אזלי כאידך, הוא נחשב טועה בשיקול הדעת. מהי משמעות האמירה "סוגיא דשמעתא אזלי כאידך"? על כך ישנם מספר הסברים.

רבינו חננאל – "בשיקול דעת, כגון דאשכח פלוגתא דתרי תנאי או דתרי אמוראי וסוגיא דשמעתא כחד מינייהו. פי' מקשו ומפרקי אליבא דחד מינייהו ואזל הוא ופסק דינא כאידך דלא סוגיא דשמעתא כוותיה, היינו טועה בשיקול הדעת ומה שעשה עשוי וישלם מביתו".²⁷

רש"י – "רוב הדיינין נראין להם דברי השני".²⁸

רמב"ם – "טעה בשיקול הדעת כגון, שהוא מחלוקת תנאים או אמוראים ולא נפסקה הלכה כאחד מהן בפירושו, ועשה כאחד מהן ולא ידע שכבר פשט המעשה בכל העולם כדברי האחר".²⁹

העיקרון העומד בבסיס כל התירוצים הללו הוא שלא נפסקה הלכה בפירושו כדברי אחד מן החולקים. אולם בשל העובדה שהסוגיא נוטה לדעתו של אחד – אם בגלל שהתלמוד מקשה ומתרץ על דעה זו, אם בגלל שרוב הדיינים נראה להם כדעה זו, ואם בגלל שפשט מעשה בכל העולם כדעה אחת – הרי שאם פסק הדיין כדעה האחרת, הוא נחשב טועה בשיקול הדעת. טעות זו אינה כה חמורה כמו הטועה בדבר משנה, ולכן הדין קיים ואינו חוזר. שני המושגים הללו נתפרשו ונתבארו עד כה ביחס לדבריהם של תנאים ואמוראים. הדברים מהווים פתח לדיון נרחב בדבר השאלה מה ייחשב טועה בדבר משנה או טועה בשיקול הדעת ביחס להלכות שנקבעו על ידי חכמים בתקופה הבתר-תלמודית.

27 רבינו חננאל, סנהדרין ו ע"א. וכן פירשו הערוך ע' סג, וביד רמ"ה סנהדרין לג ע"א.

28 סנהדרין לג ע"א ד"ה "סוגיין דעלמא כאידך", וכן הוא בנימוקי יוסף בסוגיה זו.

29 הלכות סנהדרין פרק שישי הלכה ב.

מתוך הדיונים הרבים בנושא נביא התייחסות אחת של הרב יאיר חיים בכרך³⁰ בספרו חוות יאיר,³¹ דיון על מידת הסמכות שניתנה לחיבור זה ובו התייחסות למושגים טועה בדבר משנה וטועה בשיקול הדעת.

ואם כן בדורות הללו זר מאד לומר דטעו בשקול הדעת, אחר דקיימא לן כל מה שנזכר בספרי הפוסקים הוה ליה כדבר משנה. וכן מה דסתם לן הבית יוסף בשלחן ערוך דזכה שנקבע הלכה כמותו ולא חלקו עליו הבאים אחריו – אין לומר קים לי כלל נגד הכרעתו, אף לדעת יש אומרים דמצי למימר קים לי בכל דבר ממון... וכן בכל מה דסתם הבית יוסף בשולחן ערוך, ובמקום הג"ה רמ"א דעת חולקים והסכים עמהם – גם כן הוה ליה כדבר משנה בארצות הללו דנוהגין כוותיה. ובמקום שכתב יש אומרים ולא הכריע – הוה ליה סמ"ע וש"כ בהכרעתן ... כדבר משנה בכל ענין. ואם יש ביניהם מחלוקת, לא גרע כח ש"כ לדעתי במקום שחולק על הסמ"ע לפסוק כוותיה אף להוציא. והוה ליה גם כן כדבר משנה, דקיימא לן כבתראי... סוף דבר לא ידעתי לדידן היכי דמי טעה בשיקול הדעת.

לדעתו, מה שקבעו רבי יוסף קארו בשולחן ערוך והרמ"א בהגהותיו הוא דבר מחייב, ומי שפוסק בניגוד לדעתם נחשב טועה בדבר משנה. יתרה מזאת: גם דברי הפוסקים שבאו אחריהם, כמו הסמ"ע והש"ך שהכריעו בדברים שהשולחן ערוך לא הכריע בהם, נחשבים כדבר משנה עד שאין הוא יכול לתאר מצב של טועה בשיקול הדעת בזמנו.

4. באלו מצבים ובאלו תנאים לא חל איסור זה

גדול מחברו בחכמה ובמניין

נחלקו הראשונים לגבי מצב שבו החכם השני גדול מחברו הראשון בחכמה ובמניין, האם אז מותר לו לחלוק עליו ולהורות כנגדו.

30 ר' יאיר חיים בכרך, רב בוורמיזא, חי בשנים 1638-1701. הדברים נמצאים בסימן קסה.

31 שו"ת חוות יאיר, רמת-גן תשנ"ז, עמ' תנד.

דעת הראב"ד³² וראשונים נוספים³³ היא שגם באופן זה הדבר אסור, ואילו דעתו של הר"ן³⁴ להתיר במקרה זה. מחלוקת זו נובעת ממחלוקתם בעניין טעמי הלכה זו.

לדעת הראב"ד, הסובר שהאיסור הוא בגלל שהראשון שאסר שויה חתיכה דאיסורא, הרי מכיוון שחל על חתיכה זו שם של איסור אין אחר יכול להתירה אף אם הוא גדול מחברו בחכמה ובמניין. אולם אם הטעם הוא משום כבודו של ראשון, הרי כאשר השני גדול הימנו יש מקום להתיר לו להורות.

5. חכם שני שסומך על מסורת רבותיו

שאלה חשובה נוספת שעולה בראשונים נוגעת למצב בו החכם השני סומך בהוראתו על קבלת רבותיו ולא על סברתו. האם גם אז אין לפסוק להתיר לאחר שהראשון אסר, או שמא הדין שונה במצב זה? נראה שיש לבחון אפשרויות אלו גם לאור הטעמים שנאמרו בסוגיית חכם שאסר, ולשאול: כיצד ניתן להבין את האפשרות שאם חכם מורה על פי קבלת רבו יהיה מותר לו להתיר לאחר שחברו אסר? לפי הטעם המדובר על כבודו של ראשון ניחא, וכשם שראינו שבאופנים מסוימים לא חיישינן לכבוד הראשון – למשל, כאשר השני גדול ממנו בחכמה ובמניין – כך אפשר שאם הוא סומך על רבו, לא חיישינן לכבוד הראשון, אם בגלל כבודו של רבו ואם בגלל גדלותו וחכמתו. החת"ם סופר (חלק ז סימן כו), בתוך דבריו על הנפקא מינות בין הטעמים השונים בהלכת חכם שאסר, מעלה סברא זו:

ונ"ל נפקותא בין ב' טעמים, אי השני יש לו קבלה מרבו אז משום כבודו של ראשון לא חיישינן, כי היכי דלא חיישינן לכבודו אי ה' גדול ממנו ה"ה אי קיבל מרבו והרי גדול ממנו.

32 דעתו של הראב"ד הובאה בחידושי הרשב"א למסכת עבודה זרה ז ע"א וכן בר"ן על הרי"ף באותה סוגיה. הר"ן ציין לראב"ד בפירושו למסכת עבודה זרה והרשב"א הזכירו ללא ציון מקומו. בראב"ד שלפנינו לא מופיע דבר זה וכבר כתב המהדיר לחידושי הראב"ד, ר' אברהם סופר, שהר"ן העתיק את דעת הראב"ד בעניין זה מן הרשב"א.

33 הרשב"א והריטב"א בחידושיהם למסכת עבודה זרה ז ע"א.

34 ר"ן על הרי"ף, עבודה זרה ז ע"א וכן כתב רבינו ירוחם, ספר אדם, נתיב שני חלק ה. והמאירי בבית הבחירה, עבודה זרה ז ע"א כתב שדבר זה מותר בדיעבד אבל לא לכתחילה.

אולם לפי הטעם האומר שהראשון עשה את החתיכה חתיכת איסור, הרי מכיוון שחתיכה זו נאסרה עולמית בהוראתו של חכם, שוב אי אפשר להתירה גם אם השני גדול בחכמה ובמניין, ובאותה מידה גם לא כאשר הוא סומך על קבלת רבו.³⁵

ה. חכם שהתיר – האם יכול חברו לאסור?

ראינו עד כה את העקרונות, הטעמים והגדרים של הוראה אחר הוראה, במצב שבו חכם אחד אסר והשני רוצה להתיר באותו מקרה. נעבור כעת לבחון מהי ההלכה במצב הפוך – כאשר הראשון התיר והשני רוצה לאסור. הבסיס לדברינו בפרק זה הוא מקרה המופיע בתלמוד הירושלמי במסכת שבת:³⁶

ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי: סכין של מילה עושה לה חולה ומביאה. בר מרינה הוה ליה עובדא, שאיל לרבי סימון ושרא, שאל לרבי אמי ואסר ואיקפד רבי סימון. ולא כן תני? נשאל לחכם והתיר ישאל לחכם אחר שמא יאסר. אמר רבי יודן: הכין הוה עובדא, שאל לרבי אמי ואסר ליה, לרבי סימון ושרא. איקפד רבי אמי כהדא דתני: נשאל לחכם ואסר אל ישאל לחכם אחר שמא יתיר.

במקרה זה מסופר על רבי סימון שהתיר לבר מרינה להביא סכין של מילה בשבת דרך חולה, שהיא מחיצה של בני אדם. באופן זה, לדעתו, אין איסור של העברה ברשות הרבים בשבת ולצורך מצוות מילה הדבר מותר. לאחר פסיקתו פנה בר מרינה לרבי אמי עם אותה שאלה, והוא פסק לאסור, מה שהביא להקפדתו של רבי סימון. על הקפדה זו של רבי סימון מקשה הגמרא מברייתא, שממנה עולה שראוי לאדם, לאחר שהתירו לו בשאלה מסוימת, לשאול לחכם נוסף לבדוק האם הוא אינו אוסר באותו מקרה. מהמשך הסוגיה נראה שהלכה זו מוסכמת ומקובלת. שכן בעקבות הבאתה, משנה הגמרא את הסיפור ומעמידה אותו באופן שרבי אמי אסר בתחילה ורק לאחר מכן רבי סימון התיר, ומשום כך הקפיד רבי אמי, שכן "הנשאל לחכם ואסר אל ישאל לחכם אחר שמא יתיר".

35 חידושי הריטב"א, עבודה זרה ז ע"א ד"ה "היו שניהם".

36 ירושלמי, דפוס ונציה רפ"ג, פרק יט, הלכה א, דף טז ע"ב.

הברייתא בה אנו עוסקים מופיעה אצל מספר ראשונים בגרסה הפוכה, לפיה אסור לשאול לחכם שני גם כאשר הראשון התיר תחילה ולא רק כאשר הוא אסר תחילה.

ולא כן תני: הנשאל לחכם והתיר לא ישאל לחכם שמא יאסור?

לאור שתי גרסאות אלו נחלקו הראשונים לגבי השאלה האם מותר לחכם שני להורות לאיסור לאחר שחכם אחר התיר.

שיטת התוספות

בעלי התוספות (עבודה זרה ז ע"א, ד"ה "הנשאל"), בדיונם בסוגיית חכם שאסר בכללותה, קובעים מסברה ש"דוקא אסר אין חבירו רשאי להתיר, אבל אם התיר חבירו רשאי לאסור".³⁷ על כך קשה להם מן הירושלמי לפי הגרסה שהייתה לפנייהם:

...ולא כן תני: הנשאל לחכם והתיר לא ישאל לחכם שמא יאסור,

אלמא משמע התיר אין חבירו רשאי לאסור.

בבואם לתרץ קושיה זו על שיטתם, מפרשים התוספות את דברי הגמרא בדרך מחודשת, וזה לשונם:

הכי פירושו התם, אמאי איקפד רבי סימון, ולא כן תני. כלומר, והלא אינו שנוי בשום מקום הנשאל לחכם וכו', דלא אסרו חכמים אלא להתיר אחר אוסר...

מדבריהם יוצא שכוונת הגמרא לומר שאין ברייתא כזו האוסרת לאסור אחרי מתיר, וממילא סוגיית הגמרא תואמת את שיטתם.³⁸

שיטת הרא"ש

הרא"ש בתחילת מסכת עבודה זרה (פרק א סימן ג), לאחר שדן באיסור

37 כן כתבו גם הראב"ד והריטב"א בפירושם למסכת עבודה זרה ז ע"א והמאירי בבית הבחירה עבודה זרה ז ע"א, מבלי להתייחס לירושלמי שעליו דנים התוספות.

38 הבנה זו מיוחסת לספר הישר בהגהות מיימוניות, הלכות ממרים, פרק א, ה אות א, וכן הסביר גם הסמ"ג (עשין קיא).

להורות להיתר לאחר שחכם אחר אסר, מקשה על כך משני מקומות במסכת עבודה זרה:

והא דאמר לקמן בפרק אין מעמידין (דף מ ע"א) ובפרק ר"י (דף נז ע"ב) נפקי שפורי דרב ושרי שפורי דמר ואסר, התם מיירי בדבר שבא הדבר לפני שניהם בבית המדרש, או היו דברי המתיר תחילה.

נביא את שני המקרים בשלמותם. הראשון בפרק אין מעמידין (מ ע"א) עוסק בשאלת כשרותם של דגים:

ההוא ארבא דצחנתא דאתי לסיכרא, נפק רב הונא בר חיננא וחזא ביה קלפי ושרייה. א"ל רבא: ומי איכא דשרי כה"ג באתרא דשכיחי קלפי? נפק שיפורי דרבא ואסר, שיפורי דרב הונא בר חיננא ושרי.

המקרה השני נמצא בפרק רבי ישמעאל (נז ע"ב) ועוסק ביין ששכשך בו עובד כוכבים, האם מותר למוכרו לאחר מכין:

ההוא עובדא דהוה במחוזא, אתא עובד כוכבים עייל לחנותא דישראל, אמר להו: אית לכו חמרא לזבוני? אמרו ליה: לא, הוה יתיב חמרא בדוולא, שדי ביה ידיה שיכשך ביה, אמר להו: האי לאו חמרא הוא? שקליה האיך בריתחיה שדייה לדנא, שרייה רבא לזבוני לעובדי כוכבים. איפליג עליה רב הונא בר חיננא ורב הונא בריה דרב נחמן. נפקי שיפורי דרבא ושרו, ונפקי שיפורי דרב הונא בר חיננא ור"ה בר ר"נ ואסרי.

משני המקרים עולה שלאחר שחכם ראשון התיר והכריזו על כך בציבור יכול היה חכם שני לבוא ולאסור. לאור זאת קובע הרא"ש בתירומו השני שאם היו דברי המתיר תחילה מותר להורות אחריו לאיסור. על כך הוא מקשה מן הירושלמי:

ומיהו בירושלמי אמר: חכם שטיהר אין חבריו רשאי לטמא, התיר אין חבריו רשאי לאסור. וצריך לאוקומי שכבר חלה הוראת הראשון טרם שנחלק חבריו עליו, וכגון שלא טעה בדבר משנה. ולפי זה לא מיתוקם הא דנפקא שיפורי אלא כגון שבא הדבר לפני שניהם יחד בבית המדרש.

הרא"ש אינו הולך בדרכם של בעלי התוספות, אלא הוא מקבל את דברי הירושלמי הקובע "התיר אין חבירו רשאי לאסור". אך כאשר הוא בא ליישב דברים אלו עם שיטתו, הוא מחדש שהלכה זו בירושלמי תקפה רק אם חלה הוראת הראשון לפני שנחלק עליו חברו, אך אם היא לא חלה עדיין מותר יהיה להורות אחריו לאיסור.

מה הכוונה במושג חלה הוראת הראשון?

בדבר זה נחלקו הט"ז והש"ך בהתייחסם לדברי הרמ"א (שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמב הלכה לא) המביא את דברי הרא"ש להלכה. כך היא דעתו של הט"ז:

והך חלה נראה לי דהיינו שנעשה איזה מעשה להקל כגון שאכלו קצת ממנו או נתערב בין דבר היתר, אבל משום קבלת ההוראה ממנו לחוד לא מהני...

הש"ך בספרו נקודות הכסף חולק על הט"ז ואומר:

לא דק, דהיינו שחלה ונתפשטה, לאפוקי ששניהם בבית המדרש כמבואר בהרא"ש שממנו מקור דין זה להדיא.

וכוונתו לומר שחלות ההוראה שאחריה אין להתיר היא כאשר התפשטה ההוראה ונתפרסמה בציבור גם אם לא נעשה מעשה על פיה, אולם קודם לכן, כאשר ההוראה ניתנת בבית המדרש מותר לחכם שני לאסור. ולדברי הש"ך צריך לומר שכאשר חכם מורה הלכה בשאלה מסוימת, יש על זה תוקף של פסק הלכה ואסור להורות כנגדו, ודבר זה נכון בין שהוראתו הייתה לאיסור ובין שהייתה להתיר. מושג זה של חלות הוראה נתבאר בהרחבה על ידי הרב שאול ישראלי, וכך הוא כותב בספרו עמוד הימיני:³⁹

ורואים מזה ברור שבכהאי גוונא שהוא חכם וראוי להוראה, יש כוח בהוראתו להחל על זה דין של פסק הלכה, כל שאין כאן טעות בדבר משנה אלא בשיקול הדעת גרידא... כי יש רשות וסמכות לחכם הראוי להוראה לפסוק ולהכריע בדבר הנתון לשיקול הדעת, ומאחר שלפי דעתו יצא הדין כך, הרי כך הדין, והחתיכה נעשית חתיכה דאיסורא ששוב אין לה היתר

39 הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, ירושלים תשנ"ב, עמ' נא-נז.

עולמית. ועל פי זה נראה פשוט, שאין הבדל בין מורה להיתר למורה לאיסור.

ובהמשך דבריו הוא מרחיב את הסברו (עמ' נה):

ומכאן – שאם בא הדבר קודם לפני חכם אחד והורה בה, במה שהורה נקרא שחלה ההוראה. והיינו שכשהביא הדבר לשאלה לחכם עשאהו בזה לרבו, וכשהוא מורה להיתר או לאיסור, הוראתו עושה חלות של דין, וזהו שנקרא חלה הוראה, שאין שוב להטיל בה פקפוק.

שיטת הרדב"ז

הרדב"ז דן בהלכה זו בהרחבה,⁴⁰ כאשר בנוסף להתייחסותו לדברי הברייתא בירושלמי, הוא אף מברר אותה לאור הטעמים השונים שהובאו לגבי חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר. בתחילה הוא מביא את דברי הרא"ש ואינו מסכים עמו מכוח סברא:

ואני אומר כי הוראה זו לאו דסמכא הוא, כי איך יעלה על הדעת שזה יתיר האיסור או הערוה וטעה בשיקול הדעת ונסמוך עליו להקל, וכי מפני שיקול דעתו הטועה נתיר את האיסור?

הרדב"ז מחזק את סברתו על ידי בדיקה איזה משני הטעמים העיקריים שנאמרו בסוגייתנו שייך להלכה זו:

ותו דע"כ טעמיה הוא משום כבודו של ראשון, דאי משום דשויא חתיכה דהיתרא לא שייך. וכי מפני כבודו של זה נתיר את האיסור? בשלמא היכא דאסר משום כבודו לא נתיר ונחמיר, אבל להקל אין סברא כלל. ותו דרוב גאוני עולם אמרו דטעמא הויא משום דשויא חתיכא דאיסורא וכך הסכימו הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל וכל הנמשכים אחריהם.

לדעתו, הטעם של שויה חתיכה דאיסורא הוא העיקרי בהלכת חכם שאסר ואין להשליכו על המקרה של חכם שהתיר קודם ולומר שויה חתיכה דהיתרא. אך

40 שו"ת הרדב"ז, חלק א סימן שסב.

גם אם נאמר שכבודו של ראשון תקף כאן, אין זה עומד כנגד החשש לעבור על איסור, והוא נדחה מפניו.

1. פסיקת ההלכה בהוראה אחר הוראה

בפרקים הקודמים עסקנו בכללים ובפרטים של סוגייתנו. ראינו חלק מהטעמים, העקרונות, הגדרים והיסודות והבאנו את הדעות השונות בנוגע לכל אלו. בפרק זה נראה מה נפסק על כך להלכה בחיבורי הפוסקים המקובלים בעולמה של ההלכה.

א. השמטת הרמב"ם, בעל הטורים והשולחן ערוך

בראשית דברינו נעמוד על עובדה מעניינת וחשובה, והיא שהלכה זו אינה מופיעה ברמב"ם, בארבעה טורים או בשולחן ערוך. לסיבת השמטה זו ניתנו מספר הסברים, שמלבד היותם חשובים לסוגייתנו, יש בחלקם גם כדי ללמד על עולמה הפנימי של ההלכה ועל התהליכים שעברו עליה במהלך הדורות. ארבעה הסברים עיקריים נאמרו בעניין זה.

יש שאמרו שלדעת הרמב"ם הלכה זו נדחית מכוח סוגיות אחרות,⁴¹ ויש שהבינו שהיא כלולה בהלכות אחרות שפסק הרמב"ם.⁴² הסבר מעניין ומחודש בעניין זה ניתן על ידי הרב עזריה פיגו בספר משבית מלחמות (דף סד ע"א). בתוך קונטרסו הוא מתייחס לדעת הרמב"ם ואומר:

אבל מה שיש לעניות דעתי מקום עיון הוא בדברי הרמב"ם פרק ב' מהלכות ממרים, אשר לא זכר שם כלל ועקר דין זה דהך ברייתא, כי שם היה המקום הראוי, וגם לא באה בשום מקום אחר, והדבר תמוה, כיון שהוא ז"ל קבץ כל דיני הגמרא, ולא הניח דבר קטן שלא הזכיר. וליכא למימר דסבירא ליה דדין זה לא נאמר בזמנינו זה, כדבעינן למימר קמן ב"ה, וסמך על מה שכתב: משבטל בית דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל, זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו זה אוסר וזה מתיר, דודאי לא כיון לזה, דהא סיומא דההיא

41 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שו"ת עזרת כהן, ירושלים תשכ"ט, סימן ע, עמ' רפו.

42 שו"ת חת"ם סופר, חלק ז, סימן כו.

ברייתא הוא, והוא ז"ל דרכו לכתוב כל הדינין בין נוהגים בין אינם נוהגים כדין קדשים וטהרות, והיה לו לכתוב בפירושו הדין ולחלק מזה הזמן, ואין לי להאריך כאן.

לאחר מכן דן הרב פיגו בגדרי הלכת חכם שאסר, ולפיהם הוא מסביר מדוע אין היא מעכבת אותו מלדון ולפסוק בשאלה מסוימת שעמדה לפניו. בהמשך הוא מביא נימוק נוסף:

ועוד יש לעשות סניף לזה טעם אחר, דאיכא למימר דהיא דאין חבירו רשאי להתיר נאמרה בזמן חכמי הגמרא או הדורות הסמוכים להם, אשר לבם כפתחו של אולם וגדול כחם לדון ולהורות בכח הזרוע וכיון שכבר חכם אסר אין חבירו רשאי להתיר, אבל עכשיו בעונותינו אין לנו אלא להסמך על ספרי הפוסקים והמתחברים ז"ל הם האוסרים והמתירים לא זולת כאשר יהיה על פי הדרך האמתי. ומה שיש לדייק מהם ממי שהוא מבין מדעתו דק השכל וישר הסברא בין לאיסור בין להתיר כן יקום.⁴³

הסבר רביעי בנושא שבו אנו עוסקים מופיע בספר בית לחם יהודה,⁴⁴ ממנו עולה ביקורת חריפה על דרך פסיקתם של חלק ממורי ההוראה באותה תקופה. כך הוא כותב על הלכה זו (יורה דעה, סימן רמב, ס"ק ט):

43 יסוד זה שימש את הרב אברהם די בוטון (יוון, המאה השש עשרה) בכואו להסביר מדוע הרמב"ם לא הגביל את מורה ההוראה שלא להורות לפני גיל ארבעים כפי שמופיע בתלמוד. כך הוא כותב בספרו לחם משנה על הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה, פרק ה הלכה ד): "וסבירא ליה לרבינו, דהיינו דוקא בזמן קדמון, שלא היו לומדים אלא מפי סופרים ולא מפי ספרים... אבל עתה, שהתורה בכתב, ואנו לומדים מפי ספרים, ודאי לא בעינן כולי האי. לזה לא תלה רבינו הדבר אלא בכך שיהיה חכם גדול לבד... ובהכי סגי ליה. וכעין זה שמעתי בשם אחד שכתב בשם חכם אחד, שבזמן הזה ליכא מורה הוראה בפני רבו מפני שאנו לומדין מפי ספרים והספרים הם המלמדים". בדבריו אלו הולך הלחם משנה בעקבות רבו המהרשד"ם (רבי שמואל די מודינה, מחשובי חכמי יוון ותורכיה במאה השש עשרה, 1506-1589), שמביא בתשובותיו את דבריהם של הר"מ, רבו של רבינו יונה ואחיו מר שמואל מאיורא, לגבי אותה שאלה שעליה דן הלחם משנה. וראה עוד מה שכתב על כך יוסף אחיטוב, על גבול התמורה – עיון במשמעויות יהודיות בימינו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 99-119.

44 פירוש לשולחן ערוך חלק יורה דעה, מאת הרב צבי הירש ב"ר עזריאל, חי בפולין במאות ה"ח-ט"ט. פירוש זה נדפס גם בתוך השולחן ערוך.

כתב הרמ"ע פיגו: דין זה חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר אינו נוהג בזמן הזה. ונראה לי אף שבשיירי כנסת הגדולה הביא שחולקין על זה, אבל בעו"ה בזמנינו שהמורה יורה כבן סורר ומורה ואין להם שיקול הדעת אלא כסומא בארובה, בודאי אם אוסר רשאי להתיר, כי בוודאי לא יתיר אא"כ יש לו ראייה ברורה, וכל האוסר הוא עושה רק שאינו בקי בדינים ולכן הוא מחמיר בלא שום טעם.⁴⁵ אבל באמת כשם שאסור למורה להכשיר את האיסור, כך אסור לאסור את המותר.

בדבריו מצביע הבית לחם יהודה על העובדה שחלק מן הפוסקים אינם בקיאים בהלכות, ומשום כך אינם מורים על פי ראיות או שיקול דעת אלא מחמירים בלא שום טעם. לעומתם, אלו שכן מתירים עושים זאת רק אם יש להם ראייה ברורה המאפשרת להם להתיר. לאור מצב זה הוא קובע שהלכת חכם שאסר אינה נוהגת בזמן הזה, היות שההוראה לאיסור אינה מבוססת על בירור הלכתי בראיות נכונות ובשיקול דעת אלא על חומרא בעלמא, ולכן מותר להורות אחריה להיתר כיוון שהחכם "לא יתיר אלא אם כן יש לו ראייה ברורה".

נראה מדבריו של הבית לחם יהודה שהם נכונים למקומם ולשעתם ולמצבים הדומים להם בלבד. שכן אין בהם עניין עקרוני שבשלו נדחית הלכת "חכם שאסר", אלא הדבר קורה בגלל מציאות מסוימת בדרך פסיקת ההלכה. במקום שמציאות זו אינה קיימת, חוזר הדין למקומו וחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר. אכן, כך כותב הרב קוק⁴⁶ על דברי הבית לחם יהודה:

...ולומר דלא שייך בזמן הזה כלל הך דינא דחכם שאסר, משום שהמורה רוצה רק להחמיר, בודאי שאין לנו כח לעקור לגמרי סוגיא שלמה, לומר שאין הדין נוהג בזמן הזה, ולא כיוונו

45 והשווה זאת עם מה שכתב רש"י בפירושו למסכת ביצה (ב ע"ב) ד"ה "דהתירא עדיף ליה", וז"ל: "טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר, שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראייה, שהכל יכולין להחמיר, ואפילו בדבר המותר". ועם מה שכתב בכתובות ז ע"א ד"ה "ומי איכא הוראה לאיסור": "ומי קרי איסור הוראה? משום דכל אדם רשאי להחמיר והאוסר אין זה סמיכת דברים שאפי' מן הספק שאין ההלכה ברורה לו הוא בא ואוסר. אבל המתיר סומך על שמועתו או על סברת חכמתו והיא הוראה".

46 שו"ת עזרת כהן, סימן ע, עמ' רפה.

הגדולים הללו, המובאים בבית לחם יהודא, אלא במקום שרואין שהמורה האוסר נטה להחמיר בלא יסוד, אבל בנ"ד, שבאמת יש בזה תיוהא רבה, ודאי אם היה חכם אוסר בהוראה מוחלטת היינו צריכין לדון בדין חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר.

אכן, רוב הפוסקים לא קיבלו את דעתו של הבית לחם יהודה⁴⁷ והם סוברים שדין "חכם שאסר" חל גם בזמן הזה, כפי שפסק הרמ"א.

ז. פסק הרמ"א

דין חכם שאסר הובא על ידי הרב משה איסרליש⁴⁸ בהגותו על השולחן ערוך (יורה דעה, סימן רמב, סעיף לא). בדבריו הוא מתייחס גם ליסוד ההלכה וגם לפרטים השונים שבה.

חכם שאסר, אין חבירו רשאי להתיר משקול הדעת, אבל אם יש לו קבלה שטעה, (רבינו ירוחם בשם י"א) או שטעה בדבר משנה, יוכל להתיר. (הר"ן פ"ק דעבודת כוכבים בשם ראב"ד ורשב"א ורמב"ן ז"ל ותוס' ורא"ש ור' ירוחם סוף נתיב ב'). ואפילו אם טעה בשקול הדעת, יכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור בו. (סברת הר"ן). ולכן אין איסור לשואל (לשואל) לשני (שם במרדכי ואגודה ותוס' ורא"ש ור' ירוחם שם), ובלבד שיודיע אותו שכבר הורה הראשון לאסור. (רבינו ירוחם נתיב ב' ותוס' ורא"ש). ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו,

47 כן כתב הרב חיים בנבנשת (טורקיה, 1603-1673) הן בספרו שיירי כנסת הגדולה על יורה דעה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 483, והן בשו"ת בעי חיי, עמ' קג. לעומתו הביא הרב שלמה קלוגר בספר תשובותיו האלה לך שלמה, בילגוריי: קרונברג תרנ"ד, עמ' 90 את דברי הבית לחם יהודה וכתב שהם נכונים. וראה בספר טהרת הבית לרב עובדיה יוסף (עמ' שלא) שהשתמש בדברי הבית לחם יהודה לאיצטרופי לסניף לדבר אחר בהלכה זו.

48 ר' משה ב"ר ישראל איסרליש (1520-1572) נולד בקראקא, היה תלמידו של ר' שלום שכנא, יסד ישיבה בקראקא ועמד בראשה. חיבר את הספר דרכי משה על ארבעה טורים וכן כתב הגהות על השולחן ערוך שהן הכרעות אחרות מפסקי השולחן ערוך המיוסדות על חכמי אשכנז. השולחן ערוך עם הגהות הרמ"א נדפס לאחר מותו והתפשט מאוד בפולין ולאחר מכן נתקבל להלכה על ידי קהילות אשכנז.

אין לשני לאסור מכח שקול הדעת. (כן משמע באשיר"י פרק קמא דע"א). וכל זה באותה הוראה עצמה, אבל במעשה אחר, פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו. (מהרי"ק שורש קע"ב /קע"א/ וחדושי רשב"א וע"פ).

נגענו עד כה ביסודותיה של הלכה זו ובחלק מגדריה ופרטיה. נפנה כעת לראות כיצד היא באה לידי ביטוי בעולם המעשה.

הוויכוח בין הרב שמשון רפאל הירש והרב יצחק דוב במברגר בדבר חובת הפרישה של היראים מן הקהילה הכללית

רקע כללי

בשנת 1877 פרצה בגרמניה מחלוקת בין שניים מגדולי הרבנים בגרמניה – הרב יצחק דוב במברגר מווירצבורג⁴⁹ והרב שמשון רפאל הירש מפרנקפורט⁵⁰ – בדבר חובת הפרישה של היראים מן הקהילה הכללית.⁵¹ עד לשנה זו חייבו חוקי מדינת פרוסיה את כל יהודי המקום להשתייך לקהילה אחת, וכך עשו גם בני קהילת "עדת ישורון" בפרנקפורט שהרב הירש היה רבם. קהילה זו נוסדה בשנת 1850, וחבריה, שהורשו לקיים מוסדות מיוחדים משלהם, המשיכו להשתייך לקהילה הכללית שהייתה בשליטת הרפורמים. הם שילמו לה מסים ואף נהנו מחלק מהשירותים שהיא סיפקה. הרב הירש, שהגיע לקהילה זו שנה לאחר היווסדה, ראה את ההשתייכות לקהילה הכללית שמנהיגיה ומוסדותיה

49 על הרב י"ד במברגר (תקס"ח – תרל"ט) ראה מרדכי אליאב, 'הרב י"ד במברגר – האיש ותקופתו', סיני, פד/א-ב, (תשרי-חשון תשל"ט), עמ' סא-עא; הרב יצחק דוב הלוי במברגר – קובץ מאמרים וחייו תורה, ירושלים תשל"ט; מרדכי אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 299-301; בנימין שלמה המבורגר, נשיא הלויים – פרקי חייו ופעליו של רבנו יצחק דוב הלוי זעליגמאן בער באמבערגער, בתוך כתבי רבינו יצחק דוב הלוי מווירצבורג, בני-ברק תשנ"ב, עמ' תצה-תקעד.

50 על הרב שמשון רפאל הירש (תקס"ח-תרמ"ט) ראה: הרב שמשון רפאל הירש – משנתו ושיטתו, ירושלים תשכ"ב.

51 על מחלוקת זו ראו יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 245-285; יעקב כ"ץ, 'רבי שמשון רפאל הירש, המימין והמשמאל', ההלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 228-246. התיאור התמציתי לקמן נסמך ברובו על מקורות אלו.

נטו לרפורמה כאונס על פי חוקי המדינה. משום כך לחם הרב הירש במשך שנים בעד זכותה של קהילתו "עדת ישורון" להיות קהילה עצמאית מוכרת עם זכות גביית מסים משל עצמה ובלתי תלויה בקהילה הכללית. משנתקבל חוק הפרישה בקיץ תרל"ו (28.7.1876), לפיו כל קהילה במדינת פרוסיה יכולה להתקיים כגוף עצמאי וחבריה יכולים לפרוש מן הקהילה הכללית, הכריז הרב הירש כי בני "עדת ישורון" שקיבלו אותו לרבם חייבים על פי דין לפרוש מן הקהילה הכללית.

בפסק דין זה הסתמך הרב הירש גם על פסק דינם של 389 רבנים, שמספר שנים קודם לכן הורו על פרישת החרדים מן הקהילה הכללית בווינה במציאות דומה למצב ששרר בפרנקפורט. בין הרבנים שחתמו אז על פסק זה היה הרב הירש בעצמו וגם הרב במברגר מווירצבורג. לאור דברים אלו נראה היה שמהלך הפרישה יתקבל על דעתם של חברי קהילת "עדת ישורון" כדבר טבעי וללא מחלוקות. אולם לא כך היו פני הדברים.

...נתברר, כי המוכנים לקבל את הוראת רבם ולפרוש אינם אלא מיעוט, והרוב מבקש להשיג ויתורים מן הקהילה, שהנהלתה לא היתה מוכנה להעניקם עד עתה. מבחינת מעמדו וסמכותו של הרב היה המצב חמור עוד יותר, כי עם סרבני הפרישה נמנו מרבית צאצאי המשפחות הוותיקות שבעיר ובראשם של אלה עמד איש שמצד למדנותו ואישיותו הדתית יכול היה להתמודד עם רב העדה ואף העמיד את דעתו נגד פסק דינו. היה זה בעל בית זקן בשם הרב משה מייניץ, תלמיד חכם מובהק מן הטיפוס הישן איש צנוע ונחבא אל הכלים. הוא היה מעמודי התווך של עדת ישורון, אם כי הסממנים החיצוניים שהנהיג הרב בסדרי בית הכנסת, כגון הלבוש המיוחד של כלי הקודש וליווי התפילה במקהלה, לא היו לפי רוחו. ואולם לידי התנגשות גלויה עם הרב הירש הגיע רק בשאלת הפרישה – הוא פסק להקל לעומת פסק דינו החמור של הרב. אכן סרבני הפרישה ניהלו משא-ומתן עם הקהילה בהסתמך על דעתו של מייניץ והמשא-ומתן עבר כמה גלגולים. היו מחברי עדת ישורון שהציעו להנהלת הקהילה, שגם לאחר הפרישה הם יישארו שותפים בשני מוסדות של הקהילה, בית החולים ובית הקברות, ואילו ההנהלה התנתה את השימוש במוסדות אלה

בחברות פורמלית של החברים בקהילה. כנגד זה מוכנה היתה לפטור את האורתודוקסים מנשיאה בעול ההוצאות של אותם מוסדות שלפי הכרתם מנועים היו מלהזדקק להם, כגון בית הכנסת, וכן הבטיחה להעמיד לרשותם את השירותים האחרים הנצרכים לפי רוחם ובהשגחתם. כשרותה וטיבה של פשרה זו עמדו עתה על הפרק והיו שנויים במחלוקת.⁵²

הרב הירש התנגד לכל סוג של פשרה עם הנהלת הקהילה הכללית, וכאשר נסתיים המשא ומתן בהצלחה הוא הודיע שהוויתורים שנעשו על ידי הקהילה הכללית לא שינו את פסק דינו במאומה.

והנה דעה זו נשללה ע"י יריבו של רש"ר הירש, הרב משה מייניץ, שהיה כאמור בעל סמכות ויוקרה בעיני רבים, עד שנוצר מעין תיקו מביך ומתסכל, מבחינה אישית ועניינית כאחד. כדי למצוא מוצא מן המבוכה עלה על דעת כמה מחסידיו של הרב הירש לבקש בר סמכא שלישי, שיכריע בין השנים. הם פנו איפוא אל הרב יצחק דוב במברגר, ככל הנראה בלי ידיעת רבם, שיחווה את דעתו בסוגיה. היתה להם סיבה טובה להניח, כי הכרעתו של הרב מווירצבורג תהיה לטובת פסק דינו של רבם. הרב במברגר היה אז בן שבעים, שריד אחרון ממש של תלמידי בעלי ההלכה מן הדור שקדם להשכלה. הוא עצמו נודע כמחבר ספרי הלכה שימושיים ליחידים ולכלי קודש, הנזקקים להדרכה הלכתית במלוי תפקידיהם. לא יהיה זה לגנאי לכנותו גאון בדורו, דור עני ממוכה בנציגי ההלכה. הרב במברגר ענה לשואליו בענייני דת ודין והיה מן המחמירים, ברצותו לצאת ידי כל השיטות, שהוא שלט בהן כיד בקיאותו הגדולה. אין צורך לומר שהרב מווירצבורג התרחק מכל אבק של רפורמה...

המגע הראשון עם הרב במברגר היה בכתב. הוא התחיל במהלך המשא-ומתן עם הנהלת הקהילה, שעה שזו כבר הסכימה לפטור את האורתודוקסים מנשיאה בעול ההוצאות של הפולחן הרפורמי, אך עדיין לא הבטיחה לדאוג לצרכי האורתודוקסים

52 יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה (לעיל הערה 51), עמ' 267.

על חשבונה. תשובתו של הרב במברגר היתה, שוויתור זה אינו מעלה ואינו מוריד וחובת הפרישה בתוקפה, כדעת רבה של עדת ישרון, הרב הירש. מכתב זה, שמן הסתם הוצג בפני הרב משה מייניץ, לא הזיז אותו מעמדתו. ואולם הפונים לרב במברגר קיוו עדיין, שאם יצליחו להניע את הרב במברגר לפגוש את יריבם פנים אל פנים לא תהיה טרחתם לשווא. הם חזרו והפצירו בו שיענה לפגישה, והפעם הופיעו בעצמם בביתו בוירצבורג. לאחר היסוסים חוזרים ונשנים נענה להם הרב, אם כי תוך אזהרה, שפגישה עם הלמדן הגדול משה מייניץ יכולה להביא גם לתוצאות הפוכות מאלו שקיוו להשיג. אכן זה מה שאירע, לא הוא ששכנע את הרב מייניץ לשנות את דעתו, אלא הוא שהשתכנע, ועל כל פנים סמך עתה את ידיו על עמדת מתנגדי הפרישה.⁵³

פרסום דעתו של הרב במברגר, שעמדה בסתירה לפסק דינו המפורש של הרב הירש לבני עדתו, הביא למחלוקת גלויה וחריפה ביניהם. תחילה כתב הרב הירש "מכתב גלוי" שבו העלה את טענותיו כלפי פסקו של הרב במברגר. כתגובה למכתב זה שלח הרב במברגר "תשובה גלויה" שבה הוא מנמק את דעתו ומשיב על טענותיו של הרב הירש. על הדברים המובאים בתשובה זו ענה הרב הירש בהרחבה במכתב גלוי נוסף שנקרא בשם "הערכת התשובה", ובזאת הסתיים הוויכוח הפומבי ביניהם.⁵⁴ הנושא המרכזי שעליו התווכחו היה מעמדם של הרפורמים והיחס אליהם, אך נוספו על כך גם נושאים אחרים. אחת הטענות של הרב הירש כנגד הרב במברגר הייתה שהוא התעלם מההלכה ש"חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר".

53 שם, עמ' 268-269.

54 פירוט המקומות והתאריכים שבהם נתפרסמו דברי הפולמוס נמצא בנשיא הלויים, עמ' תקמג-תקמד. חלקים ממכתביו של הרב הירש תורגמו לעברית והם מובאים בספר שמש מרפא – שאלות ותשובות, חידושי הש"ס, אגרות ומכתבים מאת הרב שמשון רפאל הירש, עמ' נא-נו, סד-סח, רב-רד. מכתבי הפולמוס תורגמו לעברית ע"י ד"ר מאיר סיידלר מאוניברסיטת בר אילן. ראו: מאיר סיידלר, מחלוקת שסופה להתקיים – פולמוס הפרישה בין הרב שמשון רפאל הירש והרב יצחק דב הלוי במברגר (1877), פרסומי הקתדרה ע"ש רבי שמשון רפאל הירש לחקר תנועת "תורה עם דרך ארץ", אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה.

בתשובתו אל הרב הירש מתייחס הרב במברגר לכמה נקודות בסוגיית חכם שאסר כדי להצדיק את הוראתו כנגד הוראת הרב הירש.

א. בחיבורו "קיצור איסור והיתר" כתב הש"ך בסעיף א "חכם שאסר וחלה הוראתו ונתפשטה". מכאן משתמע שדין חכם שאסר מותנה בכך שההוראה נתקבלה על ידי השואל והתפשטה בציבור, שאם לא כך מותר לחכם שני להורות גם הוא בשאלה זו. לפיכך, מכיוון שהוראתו של הרב הירש לא נתקבלה על ידי רבים מקהילתו וגם לא התפשטה עדיין בציבור, הוא יכול להביע את דעתו והדבר נחשב כמו שנשאלה השאלה לשני חכמים בבית המדרש שמותר לכל אחד להביע את דעתו.

ב. "הכלל האמור חל רק אם הסמכות הרבנית של שני הפוסקים היא שווה, ואילו אם הפוסק השני מצטיין בסמכות בולטת מוכרת, אין הוא צריך להתחשב בפסק שנפסק ואשר לפי הכרתו בטעות יסודו". את המקור לדבריו אלו מביא הרב במברגר מכללי ההוראה של הש"ך:

ו"א שאפילו השני גדול ממנו בחכמה ובמנין אינו יכול להתיר ויש מתירים בגדול ממנו.

הרב במברגר מוכיח שהעיקר להלכה הוא כדעה השנייה בש"ך, וזאת משום שדין "חכם שאסר" הוא מדרבנן ובאיסור דרבנן אזלינן לקולא, לכן מותר לו לסמוך על הדעה המקלה המובאת בש"ך, ולפיה מי שמוחזק ללמדן יותר גדול יכול להתיר גם אם קדם הראשון ואסר.

בדברי תשובתו מברר הרב הירש את סוגיית "חכם שאסר" ומתוך כך הוא בא לדון בשתי הנקודות שעליהן נסמך הרב במברגר.

בתחילה הוא מתייחס לשאלה האם כאשר החכם השני גדול יותר מהראשון הוא יכול להורות אחריו. לאחר שהוא פותח בדברי ביקורת על התארים המופלגים בהם מכבדים בתקופתו איש את רעהו, הוא קובע "ששתי הדעות בחכם שאסר אם מותר בגדול ממנו, נובעות מטעמי שיטות מנוגדות ביסוד הדין של חכם שאסר". מצד אחד, שיטת הראב"ד וההולכים בדרכו היא שטעם חכם שאסר הוא משום שהראשון שווה חתיכה דאיסורא בהוראתו, ולפי זה אין לה היתר לעולם גם אם השני גדול מהראשון בחכמה ובמניין. מאידך, לשיטת הר"ן והסוברים כמותו הטעם הוא משום כבודו של ראשון, ולפיכך אם השני גדול מחברו בחכמה ובמניין מותר לו להתיר

את מה שאסר חברו הראשון. הוא מתווכח עם הרב במברגר על הכרעתו להקל בעניין זה:

והנה כבודו רצה להכריע בין השיטות האלו ולומר דמאחר דבדרבנן אזלינן לקולא לכן גם כאן מותר. אך אם הוא מכריע כך, צריך הוא מקודם להוכיח שגם לשיטת הראב"ד הדין של חכם שאסר המיוסד על שוויה חתיכה דאיסורא הוא רק מדרבנן, ואינו דומה כלל לדין שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא שהוא מדאורייתא מדין נדר. ועיין בפרי מגדים בשפתי דעת יו"ד סי' א, סקל"ט, שכתב דהיסוד של שוויה חתיכה דאיסורא הוא מטעם נדרי איסור שהם מדאורייתא. ודבר המתקבל על הדעת הוא, כי מי שבא לפני חכם הראוי להוראה בשאלה של איסור והיתר, הלא מקבל הוא על עצמו מעיקרא לקיים מה שיורה לו החכם כל שלא טעה בדבר משנה, ובגלל קבלה זו נעשתה ההוראה כחתיכה דאיסורא. וכן אנשי קהל בישראל שקיבלו עליהם חכם אחד להיות להם לרב ומורה הוראה, ממילא התחייבו את עצמם לציית להוראותיו בכל עניני הקהל הן בנוגע ליחיד והן בנוגע לרבים, ובפרט שקובעים ככה בתקנות הקהל שיהא הרב הפוסק היחידי בכל עניני הציבור. נמצא דהענין של שוויה חתיכה דאיסורא הוא מיוסד על נדרי איסור, ובקושי יימצא מקור שונה לדין זה.⁵⁵

בדברים אלו של הרב הירש מתברר המושג שוויה חתיכה דאיסורא באופן מפורט ומחודש יותר מאשר עד כה. אמנם ראינו כבר בדברי ראשונים ואחרונים את האפשרות להסביר ששוויה חתיכה דאיסורא משמעותו שהשואל מקבל עליו את אשר יורה לו החכם.⁵⁶ אולם לא מצאנו מי שדן בזה מצד היות הדבר מטעם נדרי איסור, ובשל כך קבע שדין חכם שאסר הוא מדאורייתא. בהמשך תשובתו דן הרב הירש בהרחבה בטיעונו הנוסף של הרב במברגר. בתחילה הוא מביא את תמצית דבריו:

והנה הרב המערער רצה להתנצל באמרו כי לפי קיצור או"ה

55 שמש מרפא (לעיל הערה 54), עמ' סה.

56 לעיל, עמ' 20-24.

של הש"ך ביו"ד סי' רמ"ב הדין של חכם שאסר וכו' תלוי הוא בתנאי של "חלה הוראתו ונתפשטה" ומשמעות תנאי זה הוא שהתקבלה ההוראה הראשונה ר"ל ע"י השואל וגם התפשטה ר"ל התפשטה בציבור. אך לפי דברי הרב, תנאי זה לא התקיים בהוראתי כי תיכף אחרי היווצרה מצאה התנגדות כהוראה מוטעית בעיני למדן אחד ידוע בעירנו אשר דעתו נראית נכונה בעיני אנשים רבים מפני שהוראתי היתה "חדשה לגמרי שלא היה דבר זה מעולם". ולכן, כך מסיק הרב המערער, לא לבד שהוראתי דומה לענין של "שניהם היו בבית המדרש" (ר"ל שנחלקו בביהמ"ד דאז לא שייך הך כלל דחכם שאסר וכו') אלא יותר מזה, לא התפשטה כלל, וכל בעל הוראה צריך להודות שאין כאן משום חכם שאסר כלל וכלל.⁵⁷

הרב הירש מתנגד בתוקף להבנה זו בדברי הש"ך. הוא מביא מספר מקרים המופיעים בגמרא בעניין חכם שאסר, מברר מתוכם את מה שנוגע למושג "חלה ההוראה ונתפשטה" ומסכם את דעתו על כך:

היוצא מדברינו כי אין פירוש חלה הוראתו קבלת הפסק דין מצד השואל, אלא חלות גמר הפסק, ר"ל ההכרעה נגמרה ותפשה את מקומה הן לאיסור והן להיתר, לאפוקי משא ומתן בביהמ"ד שעדיין הדבר תלוי ועומד, זה אוסר וזה מתיר. ולשון חלות כמו איסור חל על איסור, נדרים חלים על דבר מצוה, ורבים כהנה... עכ"פ קבלת הפסק ע"י השואל אינה מעלה ואינה מורידה כלל וכלל.

וגם התנאי "התפשטה ההוראה" אין משמעותו התפשטות הפסק בציבור כמו שהוכחנו, ולכן גם אינו מוזכר כלל בש"ך ס"ק נ"ב, שם כתוב בקצרה חכם שאסר וכו' היינו שכבר חלה הוראתו, ואין שם שום זכר להתפשטות. ועוד, אין דרכו של הש"ך להביא תנאים חדשים בקיצור הדינים שלא הביאם בפירושו הארוך. אך מפתח החידה יש למצוא בהוספת המילים "אם שניהם בבית המדרש... יכול להתיר". וזהו מבואר בש"ך ס"ק נ"ה וז"ל: שהיו

57 שמש מרפא (לעיל הערה 54), עמ' סה.

יחד בבית המדרש ונחלקו שם "ולא נתפשט" לא כדברי זה ולא כדברי זה, עכ"ל. וא"כ פשוט הוא שהמובן הוא כמו איבעיא דלא איפשטא...⁵⁸

היוצא מדבריו הוא שאין צורך בקבלת השואל את פסק ההלכה. ההסכמה לקבל את הוראת החכם אותו הוא בא לשאול היא הקובעת, וכאשר הסתיים התהליך וניתנה ההוראה, הדבר מחייב את השואל. כמו כן, כלל אין צורך שההוראה תתפשט בציבור. כוונת דברי הש"ך במילה "התפשטה" היא שאם נחלקו שני חכמים בבית המדרש ומחלוקתם לא הוכרעה, דין "חכם שאסר" לא חל. אולם אם לאחר שנחלקו נפשטה המחלוקת ושניהם הסכימו לאסור, חל על זה דין "חכם שאסר". הרב הירש מסיים את הדיון בנקודה זו באומרו לרב במברגר:

ואפילו לשיטתו אם פירוש חלה היינו נתקבלה ופירוש התפשטה התפשטה בקהל, גם אז התנאים האלו נתקיימו בו, ואין לו להתיר מה שאסרתי. כי מיד אחרי שנודעה הוראתי התקבל הפסק ע"י ועד הקהל וחבר הנבחרים וכולם יחד עם שמונים איש מאנשי קהילתנו עזבו את הקהילה הרפורמית, ולפיכך גם לשיטתו התקיימו בהוראתי שני התנאים האלו.⁵⁹

כעת ניגש הרב הירש לדון בסמכותו של מרא דאתרא להורות במקומו, ובאיסור על חכם זר להתערב בפסקיו. הוא מתמקד בעיקר במשמעות הטעם המובא בש"ס ובפוסקים "לאו אורח ארעא הוא", אך מוסיף לחיזוק דבריו בנושא זה שתי נקודות מסוגייתנו.

ובכל אופן היה מוטל על כבודו לדבר אתי ולהתווכח עמי וללכת בעקבי הרא"ש פ"ק דע"ז העוסק בשני חכמים בעיר אחת, וז"ל, "ואם יראה לשני שטעה הראשון, ילך ויתווכח עמו, אם יוכל להוכיח שטעה בדבר משנה יחזירהו...". וזה מה הרא"ש דורש מחכם מקומי שרוצה להתערב ולהתיר. וכבודו שהוא לא ממקומנו ואסור לו לסתור הוראתי בכל אופן שהוא,

58 שם, שם.

59 שם, עמ' סו-טז.

לא עשה לי אפילו נימוס זה להתייעץ עמי שאני פה המרא דאתרא, ובדרך אדיבות התיר מה שאני אסרתי.⁶⁰

הרב הירש מדגיש עניין זה כשהוא מסתייע בדברי המרדכי על חומר גדר וסייג שחכם רואה כצורך השעה במקומו כדי למיגדר מילתא.

ובאמת איך זה אפשר, הרי כבודו אפילו לא ידע טעמי ונימוקי, ואולי לא אסרתי אלא משום חומר גדר וסייג. האמת הוא שאסרתי מדינא ולא סתם משום גדר וסייג, אך כבודו לא היה יכול לדעת, ועכ"פ היה צריך לשקול את האפשרות הזאת. ועיין בש"ך יו"ד סימן רמ"ב סק"ס שמביא בשם מהרש"ל לדעת מרדכי דאם החכם הראשון אסר מחמת חומר גדר או סייג אין השני יכול להתיר אפילו במעשה אחר, עכ"ל. ומתי היו לנו תנאים מוכשרים יותר מאשר אלה של זמננו שצו השעה הוא לעמוד בפרץ. תורה"ק נמצאת בבקעה פרוצה שאין לה חומה, ואנחנו צריכים להציל את התורה לבנינו ולנכדינו, ואת בנינו ונכדינו אנו צריכים להציל לתורה, כי מכל צד אורבים עלינו לצוד את נפש בנינו ולנתקם ממסורת אבותם ומעתידם היהודי.⁶¹

ויכוח זה שהסעיר את יהדות גרמניה באותה תקופה, מלבד היותו מקור חשוב לאפשרות של חיים משותפים בין קבוצות שונות בעם ישראל, הוא גם פותח צוהר לעולמה של הרבנות והוראת ההלכה.

60 שם, עמ' סז-סח.

61 שם, עמ' סח.

אמנות וספרות

“העוקד הנעקד והמזבח”¹ משחקי תפקידים ודמויות משתנות באיקונוגרפיה הישראלית של עקידת יצחק²

נועה הייט

סיפור עקידת יצחק אהוב במיוחד על אמנים בתקופות שונות, וזכה לעיסוק אמנותי מגוון לאורך ההיסטוריה. בהקשר הנוצרי הוא הופיע בדרך כלל כהמחשה מוקדמת לצליבתו של ישו. בהקשר היהודי הוא שב ועלה, החל מהתיאור בבית הכנסת שבדורא אירופוס (סוריה) מהמאה השלישית לספירה, והמשך בפסיפסי בתי הכנסת של ארץ ישראל מתקופת המשנה והתלמוד, בכתבי יד מאוירים מימי הביניים, ועוד. התיאורים העתיקים הללו בדרך כלל מתפרשים כביטוי לברית בין עם ישראל ואלוהים (וייס ונצר, 1998). האמנות היהודית תחת שלטון רומי פיתחה סגנון המשלב סגנונות והשפעות תרבותיות מהמזרח ומהמערב. פרשנות יהודית אפשרה שאילת מוטיבים עיטוריים שהיו נהוגים אצל הפגאנים ו/או הנוצרים. תכניות איקונוגרפיות מחושבות נועדו להעביר מסרים של תקווה לגאולה לאומית (וייס ונצר, 1998). מאוחר יותר, בימי הביניים, הופיע סיפור עקידת יצחק בכתבי יד מאוירים, בדרך כלל בהקשר של זכירת “ברית אבות” סביב תפילות הימים הנוראים.

גם באמנות הישראלית זכה הסיפור לטיפולים רבים. חוקר האמנות הישראלית גדעון עפרת אצר תערוכה נרחבת בנושא במוזיאון רמת-גן בשנת 1986 וכתב: “אם הייתי נשאל מהו נושא באמנות הנעשית בארץ המאופיין בישראליות מוחלטת ללא ספק תשובתי הייתה נושא ‘עקידת יצחק’ [...]”

1 פיוט מתפילת יום הכיפורים, מאת ר' יהודה בן שמואל עבאס.

2 מאמר זה הוא תקציר מתוך עבודה במסגרת לימודי התואר השני בחוג למדיניות ומנהל בחינוך, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל-אביב. תודה לדוד שפרבר על הנחייתו והערותיו שתרמו רבות לעיצוב המאמר, ולצחי מזומן על עריכת המאמר.

האמנות הישראלית עוסקת באינטנסיביות בנושא עקידת יצחק מראשיתה ועד עצם ימינו. זוהי מעין מראה, שהחברה הישראלית בוחנת בעזרתה את יחסה אל אתוס ההקרבה האידיאולוגית. אצלנו הפכה העקידה לסמל לאומי, המייצג את הטרגדיה של גורל עם ישראל בכלל ושל גורל הבנים בפרט. לא אחת, האברהמים שלנו הם ההורים השכולים, בעוד היצחקים הם הנופלים" (עפרת, 1988).

א. אמנות כמראה חברתית

מחד גיסא, אמנות משקפת ומעידה על מציאות חברתית, ומאידך גיסא, חשיבה אינטלקטואלית או פוליטית וניתוח ביקורתי משפיעים באופן עמוק על עשייה אמנותית, משום הקשר הגורדי ביניהם, ויכולתם לשרטט יחד תמונת מציאות מלאה ועשירה.

היינץ קוהוט (1913-1981), אחד הפסיכואנליטיקאים המשפיעים ביותר במאה העשרים, פיתח את המושגים והתיאוריות של פסיכולוגיית העצמי. בהתייחסותו לעצמי החברתי, הלא הוא תודעת הזהות הקולקטיבית, טוען קוהוט כי הוא מושתת על תחושת עצמאותה ואחרותה של היחידה החברתית; על הזדהות עם מערכת אידיאלים מסוימת ועל חוויית אחדותה המתמשכת של תרבות החברה עם נופי המקום והתרחשויותיו בזמן (קוהוט, 2007).

האמנות בכל תקופה משקפת את תודעת אנשי התקופה כפרטים וכחברה, ומכאן גם את ההווה שיצרה את התודעה הזו. האמנות יכולה להצביע על שינויים בתודעה החברתית, לעתים עוד בטרם חלחלה ההכרה בשינויים אלו בתודעת ההמונים והשלטון (פרייער, 1953). לפי קוהוט, האחראים לניסוחם של הסמלים והמיתוסים של החברה הם האמנים: מעצבים, סופרים, במאי אירועים, יוצרי סרטים, פסלי אנדרטאות וכיו"ב. אלה יהיו גם העדים לקריסת הסמלים והמיתוסים בעתות המשברים של הזהות החברתית. כשם שגיבוש עצמיותו של היחיד נדרש לאמביציות ולאידאליים של האני, כך מתפקדים סמלים חברתיים כתמצות האמביציות והאידאליים של קבוצה: סמלי חירות, גאולה, בניין, "אור לגויים" וכדומה מלכדים את העצמי החברתי המפורר. האמנות, לפיכך, לא רק משקפת את החברה שבה נוצרה, אלא אף משפיעה על התפתחותה (קוהוט, 2007).

נושא העקידה מסמל יותר מכל ערכים של אמונה והקרבה, ערכים אשר היו נחוצים למדינה צעירה בראשית ימיה. אולם, אנו עדים לכך שבמהלך השנים,

עם התפתחותה של המדינה, נפגע אמון חלק מהציבור במוסדות המדינה השונים, כולל הצבא, וערכים שעליהם נבנתה המדינה מתערערים ומעוררים מחלוקת ואף התנגדות וכעס בקרב חלק מהציבור.

החיבור שבין אמנות לחברה ראוי להערת הסתייגות. עולם האמנות ההגמוני בישראל (כמו גם בעולם כולו, בדרך כלל) נוטה לצד השמאלי של המפה הפוליטית. על כן, ערכי השמאל שולטים בו, והוא לא משקף את מגוון הדעות בציבור הישראלי (לוויט, 1998).

העקידה כמקור איקונוגרפי

התיאורים העתיקים של עקידת יצחק הן באמנות היהודית והן באמנות הנוצרית מאופיינים בסכמה איקונוגרפית ברורה, שעוברת לאורך השנים מדור לדור. לאורך ההיסטוריה של האמנות המערבית והיהודית בכללה, שבו אמנים וציירו את הסיפור על פי אותה סכמה איקונוגרפית. הסכמה אמנם הייתה הבסיס לתיאורים הללו, אבל כל אמן בהתאם לדרכו, אישיותו ותקופתו, עשה שינויים קטנים (אך לא פעם משמעותיים מאוד) בתיאור. כאמור, אמנים שונים מציגים גישות שונות לעקידה וגישות אלה מוסיפות ממדים חדשים ליצירה האמנותית (כהן בלס, 1976).

האיקונוגרפיה המקובלת לתיאור העקידה כוללת את אברהם המניף את המאכלת כשמלאך משמים אוהז אותה ולא מניח לו לבצע את הפעולה. יצחק נראה בתיאורים הללו עקוד על גבי המזבח בצורות שונות בהתאם לזמן ולמקום (ואף לאופני ההוצאה להורג שהיו מקובלים כשנוצרה היצירה). בצד עומד האיל הנאחז בסבך בקרניו. דמות נוספת, שמופיעה פעמים ספורות באמנות היהודית בימי הביניים, אך נוכסה מחדש (בעקבות תיאורים מדרשיים) ביצירה הישראלית, היא דמותה של שרה, האם המקוננת על בנה.

כאמור, לאורך ההיסטוריה עשו אמנים שימוש בסכמה הזאת תוך כדי שינויים מזעריים אך משמעותיים. האמנים הישראלים העוסקים בעקידת יצחק לא יוצאים מן הכלל בהקשר זה. הם עושים שימוש באיקונוגרפיה העתיקה, אך לא נכנעים לה. הם מכניסים שינויים לתיאור המקובל, מדגישים דמות ומעלימים אחרת בהתאם למסר שהם רוצים להעביר ביצירה. לעומת השינויים הקטנים שנעשו בתחום זה בעבר, בקרב יוצרים בישראל ניכרת מגמה של משחק יוצר בסכמה ובדמויות – משחק משדר מערכות המעלה רעיונות ופרשנויות חדשים ביחס למיתוס המכונן הזה. כך, למשל, בכמה יצירות

שנעשו אחרי השואה נעדרים לא פעם המלאך והאיל, ונראה שהאמנים מבקשים להכריז: אין ישועה (Amishai-Maisels, 1993).

עקידת הבנים הישראלית

כאמור, עקידת יצחק הפכה למיתוס מכונן בתרבות הישראלית וקיבלה גם ביטוי נרחב באמנות הפלסטית. חוקר התרבות אבי שגיא מדגיש שדרך סיפור עקידת יצחק מתמודדת החברה הישראלית עם שאלות מהותיות של ערכים והקרבה למען מטרה. באמצעות הסמל של העקידה מעצבת החברה הישראלית את התייחסותה לעצמה. החברה בישראל מצויה במאבק קיומי, ועל כן היא תופסת את ההקרבה הנדרשת לחיים בארץ כעקידה. האבות עוקדים והבנים נעקדים או עוקדים את עצמם (שגיא, 1998). מביטוי להקרבה למען האל הומר המיתוס לאתוס של הקרבה למען המולדת. בין תחילת המאה העשרים למלחמת ששת הימים אנו עדים לביטויים שונים של קבלה והזדהות עם ההקרבה – כהמשך של הגישה היהודית המסורתית של הקרבה עצמית למען האל (לדוגמה, ביצירותיו של משה קסטל), כקרבן קמאי ברוח התפיסה הכנענית (לדוגמה, ביצירותיהם של יצחק דנציג ושל משה קסטל המאוחר) ובעיקר כביטוי של הקרבן שהציונות דורשת מאבות ומבנים המוצגים כ"אברהמים" וכ"יצחקים" סמליים (ביצירותיהם של אבל פן, נפתלי בזס, שמואל בונה, אברהם אופק ועוד). בתפיסה זו, המציגה את העקידה כקרבן לאומי, מתבטאים גם ההבדלים האישיים בין האמנים, בסגנון, ברעיונות, בתפיסות פוליטיות ובקשר בין הביוגרפיה האישית של כל אמן לבין משמעות הנושא עבורו. כך נוכל לראות, למשל, את הדגש על הרגש ביצירות של אבל פן ואת הדגש על הממד הפילוסופי-קיומי ביצירתו של אברהם אופק.

יש לציין כי על אף האתוס המקובל של הקרבה למען המולדת, רבים מהאמנים לא נכנעו לאתוס הזה. האמנות בדרך כלל לא הייתה קשורה לאתוס החלוצי של ההתיישבות העובדת אלא יותר למעמד הבורגני בערים (טרנטנברג, 2005). בתיאורים רבים מסוף שנות הארבעים ומשנות החמישים מודגשת הטרגדיה של מות הבן ולא ההרואיות של ההקרבה. ייתכן שתיאורים אלה מצביעים על הקשר בין עולם האמנות לקיומה המתמיד של חברת מהגרים עממית, בה מותרת ההתאבלות בפומבי. זאת, בניגוד לאתוס הציוני שראה בהתאבלות מעין זו כניעה לטרגדיה (תיאודור באומל, 2001).

ההתייחסות לנעקד בהקשר הישראלי, כקרבן כואב אך הרואי, השתנתה

במשך השנים. בעקבות ההתפכחות מהאופוריה שלאחר הניצחון במלחמת ששת הימים נוצרו דגמים חדשים של התייחסות לנרטיב העקידה. בתפיסת הציונות ערב הקמת המדינה, שהתחזקה לאחר מלחמת ששת הימים, נתפסו הכוח והגבורה כאמצעי לגיטימי וחיובי למטרת בניית המדינה וליצירת “היהודי החדש”. בהמשך החלו להישמע קולות אחרים, שהביאו לשינויים חברתיים ופוליטיים, אשר הובילו בין היתר להדגשת משמעות אחרת בסיפור העקידה. כיום (בוודאי בורם המרכזי של עולם האמנות), העקידה כבר לא נתפסת כנרטיב של קרבן הרואי שיש להללו. המתים כבר לא מוצגים כגיבורי תרבות שבחרו להשליך נפשם מנגד ולהקריב את עצמם על מזבח המולדת.

מיתוס מכונן ומשתנה

בשנותיה הראשונות של המדינה מתואר יצחק לעיתים קרובות כקרבן אותו חייבת האומה להעלות לשם גאולתה. הדגש מושם על התנדבותו של יצחק לשמש קרבן. לאחר מלחמת ששת הימים מוצג בפעם הראשונה יצחק כמי שמאשים את אברהם (שגיא, 1988). כך, למשל, הסופר א.ב. יהושע, הכריז מלחמה על מיתוס העקידה, ודיבר על הצורך לעקור אותו מתוך לבה של התרבות היהודית והישראלית (פלדמן, 2000). כך היה בספרות, בשירה ובתיאטרון, וכך גם באומנות הפלסטית (מיכאלי, 1998). אמנים שונים ביטאו ביצירתם את היחס החדש לעקידה, מתוך רצון להילחם במיתוס ולעוקרו. מחזאי שנות השבעים אכן קוממו את יצחק נגד אברהם. אברהם רז אף הראה כיצד יצחק עוקד בתגובה את אברהם (“ליל העצמאות של ישראל שפי”, 1969). בציור הישראלי האוונגרדי של שנות השבעים נוכל למצוא רק הדים רחוקים לעימות החרף הזה. את מרב ביטויו ימצא העימות העקידתי בציור הישראלי משנות השמונים, הנוצר ברקע מלחמת לבנון (עפרת, 1988). מוטיב זה מתפתח עם השנים לכדי האשמה בוטה בעבודות איקוניות של האמן מנשה קדישמן. למעשה, לאחר מלחמת ששת הימים וביתר שאת בעקבות מלחמת יום הכיפורים משתנה בדרך כלל נקודת המבט של האמנות על אתוס ההקרבה הלאומי, ואת מקומה של הגישה המוקירה ומרוממת את ההקרבה תופסת עמדה של מחאה חריפה נגדה. ביצירותיהם של יורם רוזוב, מיכל נאמן, יגאל תומרקין, מנשה קדישמן ומשה גרשוני מתבטאת מחאה חריפה. יצחק מוצג כחייל פגוע או הרוג ואברהם בדרך כלל נעדר, בבחינת מחיקתו של היסוד הבלתי מוסרי בעיני האמנים.

משנות השמונים של המאה העשרים הפרשנות של נושא העקידה באמנות הישראלית נעשית מורכבת. העקידה ממשיכה להיות נושא פוליטי, אך מופיעות גישות מגוונות אליה. בצד הגישה של מיתוס ההקרבה הלאומי, המקובלת עדיין על אמנים מן הצד הימני של הקשת הפוליטית (אבנר בר חמא, חוה ראוכר ואחרים), רובם הגדול של האמנים הקנוניים שעסקו בנושא רואים בעקידה סמל לקנאות דתית קיצונית, שבשמה מתבצעים מעשי רצח אכזריים (למשל: אצל דינה שנהב). אחרים רואים בה לאומנות פסולה, או פשוט אתוס הקרבה שאבד עליו הכלח. מעניין לציין שגם תפיסות מעין אלה לא נעדרות מן הפרשנות המסורתית של העקידה, וגם אם אמנים ישראלים בדרך כלל לא מודעים לכך, ההתרסה שלהם ביחס לעקידה מתחברת לא פעם לעולם פרשני-מסורתי מהעבר. כך למשל – ר' יוסף אבן כספי, מחכמי ימי הביניים הרציונליסטים, תהה על ציווי העקידה ואמר: "איך יצונונו ה' לעשות תועבה כזאת?" (מתוך "עט הדעת", 1997).

החייל כסמל

העיסוק במיתוס העקידה מתחבר לעיסוק נרחב של אמנים בישראל בדמות החייל, נושא שסוכם יפה בעבודתו של חוקר הפולקלור והתרבות החזותית חיים גרוסמן: "דמות חייל ומראה צבא באמנות השימושית הישראלית 1975-1948". גרוסמן כותב: "דמות החייל הישראלי שימשה סמל בעל משמעות רבה. עיקר כוחו נבע לא ממציאיותו הפיזית אלא מנוכחותו האידיאית. החייל היה דמות שביטאה את המאויים, הרצונות, המיתוסים והאידיאות שקיימו את השיח ואת החשיבה הציבורית הישראלית. לכן הייתה נחוצה נוכחותו האמנותית המתמדת כדי לבטא דמות של איש צבא הבא משורות העם; המוותר על מאוייו האישיים ופועל לטובת הכלל. החייל היה למראה האידיאית של החברה הישראלית שכך רצתה לראות את עצמה" (גרוסמן, 2008). אין ספק שההתליכים שעברו על מיתוס העקידה עברו גם על דמות החייל. מדמות הרואית הפך החייל לחומר גלם לטיפול ביקורתי, ולא פעם לדמות נלעגת. דרכו מטפלים אמנים ישראלים בשאלות שקשורות במיליטריזם של החברה בישראל. דוגמה מובהקת לכך היא הכיתובים שמופיעים בעבודות רבות של משה גרשוני (משנות השמונים והלאה) בו מתחלפת הקריאה "יצחק יצחק", ב"חייל שלי".

ב. עוקד, נעקד ומזבח – דמויות במיתוס ומקומן הדינמי

כאמור, תיאורי העקידה הישראלים מבוססים על איקונוגרפיה מקובלת מתולדות האמנות. על כן בחרתי במאמר זה לבחון את השינויים שחלו ביחס לנושא ההקרבה דרך העמקה בדמויות המוצגות או נעדרות מסיפור העקידה ביצירה הישראלית הפלסטית. כמו כן אנסה לעמוד על השינויים בתפיסת תפקידם של החיילים ומקומו של הצבא בחברה הישראלית, המשתקפים בהתייחסות השונה לעקידה אשר מביאה לידי ביטוי רגשות אשם מתגברים כלפי “טובי בנינו” ככור ההיתוך הישראלי.

העוקד: אברהם

גיבור העקידה בתיאור המקראי הוא אברהם, שאותו מנסה האלוהים. בהתאם לכך, הוא מופיע כמעט תמיד בתיאורים האמנותיים המודרניים, אלא שדמותו משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן. אברהם יכול להיות מוצג כאב אכזרי שאינו חס על בנו יחידו, או כאב אוהב הנאלץ לוותר על רצונו מפני רצון קונו. ביצירה הישראלית, אברהם הוא בדרך כלל האב השולח או מקריב את בנו החייל על מזבח המולדת. הוא מתואר לפעמים כדמות הרואית ולפעמים כדמות שטנית, על פי האידיאולוגיה והמסר שאותה מכוון האמן להעביר: מקבלה והכנעה ועד התרסה. לא פעם מומר המיתוס המקראי בעיסוק רגיש והומאני סביב יחסי אב-בן. להלן נתאר כמה דוגמאות (מני רבות) בולטות לטיפול בדמותו של אברהם בסצנת עקידת יצחק בקרב אמני ישראל.

אחד מהתיאורים הרגישים ומכמירי הלב ביותר בהקשר של דמותו של אברהם ודמות האב בכלל הופיע אצל אבן פן (1883-1963) ששכל את בנו במלחמת העצמאות, בציור “עקדת יצחק” מסוף שנות הארבעים. אברהם הישיש אוחד במאכלת, מחבק בלהט את בנו המבועת. ככלל, פן תאר בציורי עקידת יצחק שלו את הכאב שבשכול. הוא הדגיש את סערת הרגשות של האב נוכח גורלו של הבן – האב מחבק ומנשק את בנו, חושש לגורלו ומתאבל עליו (עפרת, 1988). פן רואה את עיקרו של הסיפור בניסיון הקשה שעובר האב, המרגיש חובה לבצע את מצוות האל, או בהקשר המקומי – מצוות ההגנה על המולדת, ונקרע בין תחושתו זו לבין אהבתו לבנו.

בציור “איל” משנת 1949 תאר משה טמיר (1924-2005) את אברהם נושא בידו את יצחק הפצוע או ההרוג. בעבודה “הקרובן” משנת 1951 מוצג אברהם

כלוחם כורע ארצה וידיו מושטות כלפי מעלה. בין ידיו עוברת מאכלת שבורה, ולפניו מזבח שעליו שרוע הקרבן בצורת פיאטה אופיינית (עפרת, 1988).

היצירות של שמואל בונה (1930-1999) מהוות קול ייחודי בשדה האמנות הישראלית. בונה נמנה על מיעוט (בעיקר אחרי 1967) של אמנים ישראלים שקול לאומי-ציוני מובהק עומד ביסוד עבודתם. אף על פי כן אומר בונה: "בעבורי, הגיבור הטראגי הוא אברהם. הוא זה העובר את הטראומה של המאבק בין הצו האלוהי לבין קולו הפנימי. אך תמיד ראיתי את אברהם כמי שרואה את התקווה בסופו של הנטל הגדול" (מדברי בונה המובאים אצל עפרת, 1988 עמ' 37). בונה יצר וריאציות רבות על סצנת העקידה, וספק אם ראוי לנסות למצות מתוך מגוון עבודותיו קול יחיד ומובהק המאפיין את הטיפול שלו בנושא. יחסו של בונה לבן או לאב משתנה לאורך ציורי העקידה שלו, אשר המוקדם שבהם הוא משנת 1960 ובו נעשה היפוך תפקידים: אברהם (שהוא הדמות הטרגית בעקידה לפי בונה) מתואר כ"צלוב" ולידו יצחק קירח וכולו לבן. בעבודה משנת 1970 מתואר אברהם כיושב ליד המזבח. דמותו מחוברת לדמות מלאך מכונף המניח תפילין. המלאך מסמל את הגאולה (המלאך מונע מאברהם להקריב את בנו בסיפור המקראי) ומתחבר לדמות הטראגית של אברהם. ב-1973 צייר בונה את אברהם לבוש שריון. אין מלאך בציור וגם לא איל.

המהפך התודעתי שלאחר מלחמת יום הכיפורים עולה בעבודתו של אורי ליפשיץ (1936-2011) משנת 1975. בעבודה נראית כף ידו של אברהם אוחת במוט (מאכלת) ונבלמת על ידי כף יד אחרת (אולי פרפראזה על יד המלאך הבולמת את יד אברהם בתיאורים המסורתיים). אלא שלפשיץ הפך את ידו של אברהם ליד מפלצתית מגודלת ציפורניים שעירות המזכירה חייט טרף. האב הפך לחייט טרף צבועה (שוחטת ומתאבלת), דמות האב והזכריות האגרסיבית הפכו אצל ליפשיץ לסיוט קיומי (עפרת, 1988). "העקדה מקבילה לצליבה", טען ליפשיץ והוסיף: "בעצם, כל ציור שלי זה עקדה". העיקרון של היפוך המיתוס והושטת האצבע המאשימה כנגד אברהם מחבר את יצירות העקידה של ליפשיץ עם אלו של בני דורו (עפרת, 1988).

מנשה קדישמן עסק רבות בתימת העקידה מאז שנות השמונים, ובהכללה אפשר לומר שמבחינות רבות קדישמן הוא האמן המרכזי המייצג את התפיסה החדשה ביחס למיתוס העקידה. לקדישמן הייתה גם השפעה חזקה על אמנים צעירים בהקשר זה. לדוגמה: עבודתו של עדי נס משנת 2000, בה נראה גבר

מניף נער, מתכתבת עם “אם נושאת קרבנה” של קדישמן משנת 1984. החוקר דוד שפרבר מציין כי “ההקבלה בין היצירה של נס לזו של קדישמן ברורה, וקווי הגריד שביצירות השונות דומים. הצל שביצירתו של נס מקביל לדמות המת השוכב בקבר אצל קדישמן. העברת האיקונוגראפיה מאם הנושאת את קרבנה בתנוחת צער, ייאוש ואובדן (אצל קדישמן) לשני ‘אחים’ (אצל נס) מציעה ביטול של ההיררכיה והמיתוס הפטריארכאלי” (שפרבר, 2002). בעבודתו של קדישמן עולה תפיסה קשה, ביקורתית ומחלנת של המיתוס. למעשה, בדרך כלל דמותו של אברהם אינה מופיעה כלל בסצנות שהוא מתאר. את דמותו של האב המקריב מעלים קדישמן מיצירות העקידה שלו – אין מקום לאב כזה בעולמו. מדברי האמן עצמו ניכרת מחאה של ממש כנגד שילוח הבנים אל מותם: “עקדת יצחק של ימינו מתקיימת אמנם בכל מקום שבו אנו שולחים את ילדינו למלחמות” (שפרבר, 2002). העברת הדגש התנ”כי מדמותו של אברהם, האב המקריב את בנו מתוך אמונה בלתי מסויגת בצו האל, אל הנשים המקוננות, הכואבות את המוות והשכול, הופכת את המיתוס הקדמוני, לפי קדישמן, למטפורה הומניסטית של מצפון מודרני ואקטואלי (עומר, 1995).

עשר שנים קודם לכן בחר האמן האמריקאי ג'ורג' סיגל (נולד בארה"ב, 1924) בקדישמן ובבנו כדי לשמש מודלים לסצנת העקידה לפסל שלו, אשר נקרא “אברהם מקריב את יצחק”. סיגל הפך ביצירתו את הגיבור מ“אברהם אבינו” ל“אברהם אבינו ואמנו” בכך שהעניק לאברהם מעין חזה נשי. האמן עצמו סיפר על מניעיו ביצירת הפסל: “אנחנו צריכים עכשיו את אברהם, את האיש שהחליט להפסיק את הקרבת הבנים. שום מלאך לא היה שם. כשהוא עלה להר המוריה, הוא החליט שלא יקריב את יצחק” (רפפורט, אצל עפרת, 1988). כפי שמציינת רפפורט, כוונתו של קדישמן הייתה להעביר ביקורת פוליטית על “הממשלה ששולחת את בניה למות”, כדבריו (Segal, 1979). תפיסה זו שהביע סיגל, הרואה את אברהם כנלחם במסורת הקרבת הבנים, ממשיכה גישה המוכרת כבר מן ההגות היהודית. המשמעות החדשה שיצק סיגל לעקידה הפכה עם השנים לדומיננטית מאוד בעיצוב האמנותי של הנרטיב אצל קדישמן, ובנרטיב זה היה לשרה, האם, מקום מרכזי (שפרבר, 2002).

הנעקד: יצחק

יצחק הוא למעשה “השה לעולה”, דמות פסיבית ולא ממש חשובה בתיאור

המקראי. הספרות המדרשית הפכה אותו לדמות משמעותית יותר כשהנכיחה את קולו בדיונים שלו עם אברהם. לפי דעה אחת במדרש יצחק היה גבר מבוגר בזמן העקידה, וזו מתוספת למגמה שמנכיחה ומעשירה את דמותו. במסורת הנוצרית הופך יצחק בתיאור העקידה למשמעותי מאוד, באשר הוא מהווה פרפיגורציה לישו המקריב עצמו במודע על מנת לכפר על חטאי האנושות. אצל אמנים ישראלים הופך יצחק לא פעם למרכזי ומשמעותי הרבה יותר מאברהם – הוא הבן המקריב עצמו או מוקרב על מזבח המולדת. בניגוד לתיאור המקראי בו יצחק לא מת, בעקבות מסורת מדרשית מתואר יצחק לא פעם ביצירה הישראלית כמת, ותפיסה זו חוברת למציאות הקשה של הבנים המתים במלחמות.

בעבודה איקונית וחשובה של מרדכי ארדון (1896-1992) המעלה את זכר השואה, מתואר יצחק לאחר הקרבתו כמת. יצחק המומת הופך לסמל ההשמדה באירופה, אך גם כסמל לבנים המוקרבים על מזבח המולדת. בדומה, גם אבל פן תאר את יצחק כמת או כקרוב למותו.

ציורי הקרבן של משה טמיר (1949-1951) משנת 1949 מייצגים אדם פצוע או הרוג הנישא בידיו של אדם נוסף. הזיקה לדמויי הפיאטה (שבה אם נושאת את בנה המת – ישו ומריה) הופכת את אוחו ה"קרבן" ל"אב" ואת הקרבן עצמו ל"בן". בעבודה משנת 1951 הקרבן שרוע על המזבח בתנוחת פיאטה אופיינית (עפרת, 1998).

יגאל תומרקין הוא אחד מבכירי האמנים בישראל, ואחד הקולות הישירים והבוטים (יש שיאמרו אף הגסים) כנגד המלחמות. אצל תומרקין הזעקה נגד המלחמה היא זעקת הקרבן עצמו, זעקת יצחק, שהוא גם האיל הנעקד. עבודתו האיקונית "הוא הלך בשדות" משנת 1967 מציגה את דמותו של החייל כדמות פגועה קשה, מעין מת מהלך קטוע ידיים שאבריו הפנימיים נשפכים. קנה הרובה תקוע בגופו, איבר מינו חשוף, פניו חבושות ולשונו משורבבת החוצה. החייל פצוע אנושות, מושפל ומתריס (עפרת, 1988). המחאה ביצירה זו של תומרקין מודגשת במיוחד על רקע חגיגות הניצחון של מלחמת ששת הימים. שם היצירה נלקח משם הרומן של משה שמיר, שגיבורו אורי מסמל את החייל הישראלי במלחמת העצמאות, הנופל ברצון על מזבח אידיאל ההקרבה של הציונות המתחדשת.

כאמור, דמותו של אברהם נעדרת מיצירתו של מנשה קדישמן, אבל יצחק תופס בה מקום מרכזי. בציורי העקידה שלו משנות השמונים המוקדמות,

מעומת הקרבן עם האיל ועם כבשה (דימוי חוזר בעבודתו) לסירוגין (עפרת, 1988). בפסל ענק משנת 1985 (מוצב ברחבת מוזיאון תל אביב) מתואר יצחק כמת השוכב על האדמה ומעליו איל בעל ממדים ענקיים. על פי מבקר האמנות פייר רסטאני, האיל בפסל זה כבר אינו מהווה קרבן תמים, או סמל לגאולה ולהצלה, אלא הוא זה ההורג את יצחק (רסטאני, 1996).

משה גרשוני, אחד מהבולטים שבאמני המודרניזם הישראלי, עסק משנות השמונים והלאה בנושאים יהודיים ברוח ניאו-אקספרסיוניסטי. אזכורים מקראיים ויהודיים (שימוש ביידיש למשל) הפכו עם השנים לנושא קבוע אצלו. בעבודות רבות שלו מופיע השם יצחק (”יצחק יצחק“, ”יצחק הקטן לאן אתה הולך“), כמו גם הכיתוב ”חייל“. ”בריאתו המחודשת“ של גרשוני (כפי שהגדירה את הדברים האוצרת שרה בריטברג-סמל) בשנות השמונים, הייתה קשורה ליציאתו מהארון וקבלתו העצמית כהומוסקסואל. כך מתאחדים או מתעמתים בעבודתו ארוס ותנטוס. החייל הוא גם מושא תשוקה אבל גם ”יצחק“ נעקד ומוקרב.

הדגש בעבודתו של גרשוני מושם על הקרבן, גיבור פגוע, המלווה בטקסטים פטריטיים אירוניים, והוא גם דמות ארוטית בעלת כריזמה מינית. בציור ”יצחק הקטן לאן אתה הולך“ משנת 1982 עולה מעין חדירה למהות הרגשית של תחושת הייסורים של הקרבן, חוויות האובדן, פציעה גופנית ונפשית, ויקבון ומוות.

המבכה : שרה

נדמה שהופעתה של שרה כחלק ממיתוס העקידה ביצירה הישראלית ייחודית לאמנות המקומית. אמנים ישראלים השתמשו בדמות האישה על מנת לייצג את הטרגדיה הציונית של ”עקידת הבנים“ על מזבח המולדת. השימוש לצורך זה בנרטיב העקידה היה מובן מאליו, באשר נרטיב זה היה למיתוס מכונן בתרבות הישראלית ובעל מסורת ייצוגית מובנית ומוכרת. הרצון לתאר את גודל הטרגדיה חייב את צירופה של דמות נשית, כדי לייצג את הצער והכאב. לשם כך העלו האמנים את דמותה של שרה מאותו נרטיב, ונתנו לה מקום מרכזי ומכובד בתמונה, מקום מכובד שלא זכתה לו באמנות בתקופות קודמות. בתיאורי העקידה מן העבר נפקד מקומה של שרה, וזאת בראש ובראשונה משום שהיא נעדרת מפסוקי המקרא המספרים על הפרשה. חוקר האמנות דוד שפרבר מציין כי הדימוי של האישה כאטריבוט של כאב התקבע באמנות

הישראלית. את הטרגדיה שבעקידה ואת המשמעות האקטואלית שלה לחברה הישראלית הדגישו האמנים בכך שהחליפו את דמותו של אברהם בדמותה של שרה. מיצירות אלה עולה כי מקומם של הבכי והקינה הוא אצל האישה, ובכך חזרו אמני ישראל לתיאורים עתיקים של הנשים המקוננות ולגישה האופיינית לאמנות המערבית בדימוי האישה ובקשר שבינה לבין בכי וקינה (שפרבר, 2002).

הדמות הנשית בתימת העקידה הופיעה אצל משה קסטל כבר בשנות הארבעים. לדוגמה, בעבודה "הקרבת" משנת 1942 מופיעה דמות נשית לצד המלאך, בעוד אברהם ויצחק מוצבים מצדו האחר של המזבח. דומה שקסטל נתפס לאגדה המאחדת את שרה עם אירוע העקידה, וראה בעקידת יצחק את הטרגדיה של שני ההורים, ולא דווקא של האב, כמקובל.

אחת העבודות המשמעותיות ביותר בהקשר זה היא יצירתו של מרדכי ארדון משנת 1947. כפי שציינו, ארדון צייר את שרה כדמות מונומנטאלית המקוננת סמוך למזבח אשר עליו שוכב בנה המת. תיאור זה של האמן מייצג את הגורל הטרגי של עם ישראל לאחר השואה. ארדון היה תלמיד חכם והכיר את המדרשים שכללו את שרה באירועי העקידה. בעבודתו נמצאת לראשונה תחייתו של מדרש כזה, בדמותה של שרה המקוננת על מות בנה. אלא שארדון נתן לה מקום מרכזי ובכך הלך צעד אחד קדימה מעבר לדרשות חז"ל.

כאמור, בעבודות של מנשה קדישמן משנות השמונים נעדר אברהם מן הסיפור המקראי, ואת מקומו תופסת האם המקוננת או נושאת את בנה המת בידיה (עפרת, 1988). העברת הדגש התנ"כי מדמותו של אברהם, האב המקריב את בנו מתוך אמונה בלתי מסויגת בצו האל, אל הנשים המקוננות, הכואבות את המוות והשכול, הופכת את המיתוס הקדמוני, לפי קדישמן, למטפורה הומניסטית של מצפון מודרני ואקטואלי. הפייטות המקוננות אצל קדישמן, הנושאות את קורבן בזרועותיהן, מבטאות עמדה רגשית ומוסרית. בולט כאן הממד הארכיטיפי של אם שמכילה חיים ומוות כאחד (שפרבר, 2002).

שפרבר מציין כי המוטיב של שרה המקוננת קשור קשר הדוק ליחסם של האמנים לפרשת העקידה בכלל, הנגזר מיחסם לגבורה ולכוח. אינה דומה שרה האבלה בשנותיה הראשונות של המדינה, בהן ביטא כאבה את ההרואיות של הבנים המחרפים נפשם למות על מזבח המולדת, לשרה של שנות השמונים, המקוננת על הרוע של ממשלה השולחת את בניה למות לחינם, כפי שראו זאת אמנים רבים (שפרבר, 2002).

סיכום

מאמר זה עסק בשינוי שעברה דמותו של החייל הישראלי בפרזימה של תיאור אירוע ארכיטיפי אחד באתוס ההיסטורי שלנו: עקידת יצחק. מתוך סקירה מתומצתת של היחס לעקידה באמנות ישראלית במאה העשרים – מלפני קום המדינה ועד העשור האחרון של המאה – ניסיתי לבחון את השינוי בתפיסת העקידה ואת משמעותו בעמדתה של החברה כלפי צבא, חייליו ויחסי הגומלין בין החברה לבניה בשירות החובה. מתברר כי יחסה של האמנות לנושא אינו מתמצה בתגובה לסיפור המקראי, וכי נושא העקידה הפך למיתוס ולערך שעל פיו החברה הישראלית מתבוננת בעצמה, ובעזרתו היא בוחנת את יחסה אל אתוס ההקרבה האידיאולוגית.

דרך התבוננות ביצירות השונות, כיוונתי לבחון ולהראות כיצד הדמויות משתנות במשחקי תפקידים, ואיך השינויים והשימושים השונים שעושים אמנים בדמויות מבטאים את גישתם לדמות החייל במציאות הישראלית המורכבת. הדמויות שהיו מוקד השיח האמנותי השתנו; את מקומו של אברהם “המקריב” פעמים תופסת שרה, המקוננת על מות בנה. גם היחס אל הדמויות השתנה בהתאם – לא עוד מעשה הרואי, כי אם קרבן שווא. אצל אמנים ישראלים הופך יצחק לא פעם למרכזי ולמשמעותי הרבה יותר מאברהם – הוא הבן המקריב עצמו או מוקרב על מזבח המולדת.

השינוי בנקודת המבט של האמנות על אתוס ההקרבה הלאומי ניכר בעיקר בתחילת שנות השבעים, בעקבות מלחמת ששת הימים ויום הכיפורים, ואת מקומה של הגישה שראתה בהקרבה ערך, תופסת עמדה של מחאה חריפה נגדה. אולם, נראה כי משנות השמונים של המאה העשרים הפרשנות של נושא העקידה באמנות הישראלית נעשית מורכבת. העקידה ממשיכה להיות נושא פוליטי, אך הגישות אליה מגוונות.

מקורות

גרוסמן, חיים (2008) “דמות חייל ומראה צבא באמנות השימושית הישראלית 1948-1975”.

וייס, זאב ונצר, אהוד (1996) *הבטחה וגאולה*, ירושלים.

טרקטנברג, גרסיאלה (2005). *בין לאומיות לאמנות*. סדרת ספריית אשכולות.

- כהן בלס, גילה (1976) עקידת יצחק באומנות הדורות, משרד החינוך, ירושלים.
- מיכאלי, ת' (1988) קדימה, המזרח באמנות ישראל (קטלוג), מוזיאון ישראל, ירושלים, עמ' 108.
- עומר, מרדכי (1995), הילה תסוכך על החושך: מוקדם ומאוחר בעבודתו של מנשה קדישמן. שנתון 5, מוזיאון תל אביב לאמנות, 1995.
- עומר, מרדכי (1996) "יצחק דנציגר", מוזיאון תל-אביב.
- עומר, מרדכי (1998) 90 שנה של אמנות ישראל, תל אביב.
- עפרת, גדעון (1988) עקידת יצחק באומנות הישראלית (קטלוג), מוזיאון רמת גן.
- עפרת, גדעון (1998) "הקריפטה והמזכח", תל-אביב.
- פלדמן, יעל (2007) מ'מות קדושים' ל'אושר עקדה' בשיח הציוני.
- פרייער, גרשם (1953) האמנות, התהוותה והתפתחותה. הוצאת ספרית פועלים.
- קוהוט, היינץ (2007), "פסיכולוגיית העצמי וחקר רוח אדם", תולעת ספרים, תל-אביב.
- קרטון-בלום, רות (1988) 'מאין העצים האלה בידי: העקדה כמקרה בוחן בשירה העברית החדשה'.
- שגיא, אבי (1998) העקדה ומשמעותה בתרבות הישראלית, מחקרי חג.
- שפירא, אניטה (1992) חרב היונה: הציונות והכות, 1881-1948, תל אביב.
- שפרבר, דוד (2002) אך ככי האם יחי לעולמים, מרכז ליבר לאמנות, אוניברסיטת בר אילן.
- שפרבר, דוד (2008) איפכא מסתברא, מרכז ליבר לאמנות, אוניברסיטת בר אילן.
- תיאודור באומל, יהודית (2001) העבריות החדשות – נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר, ירושלים, עמ' 446.

Ziva Amishai-Maisels, *Depiction and Interpretation: The Influence of the Holocaust on the Visual Arts*, Oxford and New York, 1993.

מקורות אינטרנטיים

לוויט, א' (1998). האמנות הישראלית בדרך למקום אחר – עלייתה ונפילתה של האמנות הציונית. <http://www.tchelet.org.il/include/print.php?id=49>
עפרת, ג. המחסן של גדעון עופרת, <http://gideonofrat.wordpress.com>, אתר אינטרנט.

נספחים

מספר יצירות לדוגמה, אשר נידונו בעבודה.

אבל פן, ”עקידת יצחק”, 1943, מתוך סדרת ציורי התנ”ך של האמן בצבעי פסטל.



אבל פן, ”עקדת יצחק”, סוף שנות הארבעים, פסטל על נייר.



מנשה קדישמן, "עקדת יצחק". קבוצת פסלים הניצבים ברחבת מוזיאון תל אביב לאמנות.



"יצחק יצחק" של האמן משה גרשוני, 1982.



אהרון כהנא, "עקדת יצחק", 1952.



מרדכי ארדון, "שרה", 1947.



עדי נס, "ללא כותרת", מתוך סדרת "סיפורי התנ"ך", 2007.



הקלריקל הקטן

מנחם פינקלשטיין

הקדמה

במשך עשרות שנים הגיב נתן אלתרמן בשירים אקטואליים על מאורעות ועל סוגיות שבחיי היישוב והמדינה. תחילה בשירים שפורסמו במדור "רְגָעִים" בעיתון הארץ בשנים 1934-1943, בחתימת "אגב", ולאחר מכן בשירים במדור "הטור השביעי", שהתפרסם בימי שישי בעיתון דבר בין השנים 1943-1967, בחתימת "נתן א.". אלתרמן עצמו קרא לשירים אלו, בעת כינוסם לספרים, "שירי הַעַת וְהַעֲתוֹן"¹.

בטור השביעי ליווה אלתרמן את האירועים בחצי יובל שנים הרות גורל בתולדות ישראל. בשנות הארבעים של המאה שעברה כתב המשורר בתכיפות רבה על השואה ועל מלחמת העולם השנייה, על ההעפלה ועל המאבק המדיני בבריטים, על מלחמת העצמאות ועל שנותיה הראשונות של המדינה. שירים אלה הקנו לאלתרמן את חיבת הציבור העברי והפכו אותו למשורר הפופולרי של הדור; הייתה להם השפעה עצומה, ונראה כי בעיקר בזכותם הפך אלתרמן למשורר לאומי, תואר שהיה שמור רק לחיים נתמן ביאליק.² המפורסם בשירי

1 הטור השביעי נקרא כך בשל מיקומם הקבוע של השירים בטור השביעי, האחרון, של העמוד השני בעיתון. לפעמים פורסמו השירים בשני טורים. במשך הזמן, עם התרחבות דפי העיתון, פורסמו השירים גם בטור השמיני והתשיעי של העמוד, אך השם "הטור השביעי" לא השתנה.

במשך שנים רבות פורסמו במדור זה שירים בלבד. מאוחר יותר כתב אלתרמן לעיתים את הטור השביעי בפרוזה. בסך הכול כתב המשורר במרוצת השנים כ-700 טורים, מתוכם כ-580 שירים.

2 עוזי שביט כתב "כי למפעל השירי-ההיסטורי-העיתונאי הכולל של אלתרמן בטור השביעי... בהיקפו, בשנינותו, ובעוצמת השפעתו הציבורית – אין אח ורע לא בשירה

שנות הארבעים, ואולי בשירי הטור השביעי כולם, הוא "מגש הכסף", שפורסם בשלהי שנת 1947.³

לאחד משירי שנות הארבעים, "הקלריקל הקטן", שפורסם בעיתון דבר ביום 30.6.1944 (ט' בתמוז תש"ד), יוקדש מאמר זה.⁴

אקדים ואציין כי על פי רוב ידוע לנו מהו האירוע המסוים אליו התייחס אלתרמן בשיר שפורסם בטור השביעי. בדרך כלל עלה הסיפור מתוך השיר עצמו, או צוין במוטו שהקדים לו המשורר. אלתרמן נדרש רבות לידיעות שהובאו בעיתונות היומית והגיב עליהן במהירות. על כן, כשהתייחס לאירוע מסוים, לא היה קושי לדעת מהו אותו אירוע. עם זאת, ישנם שירים מעטים שלגביהם לא היה ידוע, או שהיה ידוע ונשתכח, או שקיים ספק, מהם האירוע

העברית ולא בשירה הכללית". ראו דברי ההקדמה למהדורה החדשה של הטור השביעי, הטור השביעי 1943-1945, כך ראשון, תל אביב תש"ע, עמ' 10. שמעון פרס אמר: "איני זוכר פובליציסטיקה יותר משפיעה ויותר מכרעת מה'טור השביעי'". וכן אמר: "הטור השביעי" היה חזק מכל מאמר בעיתון" (מתוך דבריו בסרט "אלתרמניה" שהפיק שירות הסרטים הישראלי בשנת 2001 בבימויו של אלי כהן).

על אלתרמן כ"משורר לאומי" ראו בספרי: הטור השביעי וטוהר הנשק – נתן אלתרמן על ביטחון, מוסר ומשפט, בני ברק תשע"א, עמ' 24-28; 221-230.

שמואל טרטנר ראה את נתן אלתרמן כאחרון המשוררים הלאומיים בתקופה שתחילתה במלחמת העולם השנייה וסופה במלחמת ששת הימים. הוא העריך כי לאחר מלחמת ששת הימים אין עוד סיכוי שיופיע משורר לאומי אשר יצליח לתת ביטוי בשירתו למכנה משותף המלכד את העם. ראו בספרו מכל העמים – עיונים בשירה הלאומית של ח"נ ביאליק ונתן אלתרמן, בני ברק תשע"א, עמ' 268-270.

3 הטור השביעי א, עמ' 154 (19.12.1947). טור זה נכתב לאחר פרוץ פעולות האיבה בעקבות החלטת האו"ם מיום כ"ט בנובמבר 1947. דן מירון כתב "שמותר כמדומה לראות בו את שיא יצירתו [של אלתרמן] כמשורר ציבורי-עיתונאי" (נוגע בדבר – מסות על ספרות תרבות וחברה, תל אביב תשנ"א, עמ' 132).

דן לאור כתב על דרכי התקבלותו של "מגש הכסף" כחוליה מרכזית ב"קנון" הספרותי של המדינה, וציין כי שיר זה מוסיף לשמש "כמותג המזוהה עם המיתוס של תקומת המדינה, וכביטוי האולטימטיבי של עלילת-העל הציונית" – ראו: 'מגש הכסף': סיפור וסיפור שכנגד', בתוך: המאבק על הזיכרון – מסות על ספרות, חברה ותרבות, תל אביב תשס"ט, 110, בעמ' 136.

4 אלתרמן פרסם את השיר, בהשמטת בית אחד, בכינוס הראשון של שירי הטור השביעי לספר בשנת תש"ח, בעמ' 264-266. יש להעיר כי בזמנו הרבתה מערכת החינוך הדתית-ציונית, לרבות תנועת הנוער "בני עקיבא", לעשות שימוש בשיר זה.

או הידיעה ששימשו כרקע לשיר.⁵ מלאכה חשובה עשו מנחם דורמן, ואחריו דבורה גילולה, שכתבו הערות וביאורים לששת הכרכים של הטור השביעי בהוצאת הקיבוץ המאוחד.⁶ אכן, כבר בהקדמתו לשלושת הכרכים הראשונים ציין דורמן כי הטור השביעי עמד אמנם במבחן הזמן, ואולם "טבע צורתו ותכליתו קבעו ששמות ועניינים אקטואליים שימשו לו סממן קבוע. אלא שבינתיים נשתכחו דברים רבים, שהיו ידועים בשעתם לכל...פיענוח אותם פרטים, עשוי לסייע לדור חדש של קוראי 'הטור השביעי' ולהקל עליו לעמוד על כוונת המשורר ואמירתו".⁷

במלאת מאה שנה להולדתו של נתן אלתרמן החלה הוצאת "הקיבוץ המאוחד" להוציא לאור מהדורה חדשה ושלמה של שירי הטור השביעי

5 כך גילה מרדכי נאור כי הדימוי של מגש הכסף לשירו המפורסם של אלתרמן (לעיל הערה 3) נלקח מדברי חיים ויצמן בנאומו מהשבוע שבו פורסם השיר, שאלתרמן ציינם במוטו לטור: "אין מדינה נְתַנָּת לַעַם עַל מַגֵּשׁ שֶׁל כֶּסֶף". ראו: הטור השמיני – מסע היסטורי בעקבות הטורים האקטואליים של נתן אלתרמן, תל אביב תשס"ז, עמ' 209-213. בספר זה עמד המחבר על הרקע ההיסטורי של רבים משירי הטור השביעי. התעוררה מחלוקת גם לגבי שיר מפורסם אחר של נתן אלתרמן משנות הארבעים, "על זאת". השיר פורסם ביום 19.11.1948, בעיצומה של מלחמת העצמאות (הטור השביעי א, עמ' 149). רבים סברו כי שיר מחאה זה נכתב בעקבות כיבוש לוד ביולי 1948. לי נראה כי השיר נכתב בעקבות אירוע קשה בעת כיבושו של הכפר דווימה בהר חברון, ביום 27.10.1948, במסגרת מבצע "יואב". ראו בספרי הטור השביעי וטוהר הנשק (לעיל הערה 2), עמ' 163-168.

6 הטור השביעי א הוא ספר ראשון: תש"ג-תשי"ד; הטור השביעי ב הוא ספר שני: תשי"ד-תשכ"ב. בשני כרכים אלה מופיעים השירים שאלתרמן עצמו פרסם בחייו. הטור השביעי ג הוא ספר שלישי: תרצ"ט-תשי"ד, ובו נכללו שירים שנכון לראותם כגניזת ארעי של המשורר. בשלושת הספרים האחרונים פורסמו הטורים שלא כונסו לספר על ידי אלתרמן עצמו, והם מופיעים לפי סדרם הכרונולוגי וללא שינוי נוסח. הטור השביעי ד הוא ספר רביעי: תש"ג-תש"ח; הטור השביעי ה הוא ספר חמישי: 1948-1956; הטור השביעי ו הוא ספר שישי: 1957-1967. השנים שצוינו לעיל הן השנים שבהן פורסמו הטורים.

ההערות והביאורים לארבעת הכרכים הראשונים נכתבו בידי מנחם דורמן, ולכרך החמישי והשישי בידי דבורה גילולה. לכרכים האלה אִפְנָה בהמשך המאמר, בעת שאזכיר שירים נוספים של הטור השביעי. השיר "הקלריקל הקטן" מופיע במהדורה זו בכרך א' של הטור השביעי, עמ' 200.

7 הטור השביעי א, תל אביב תשל"ז, הקדמה.

כסדרם הכרונולוגי. חידוש מרכזי במהדורה זו הוא האפֶּרֶט האינפורמטיבי והפרשני הרחב שכתבה דבורה גילולה, בסיועה של סוניה רוזנברג. עד כה יצאו במהדורה זו שלושה כרכים.⁸ השיר "הקלריקל הקטן" מופיע בכרך הראשון, והעיון בדברי ההסבר בכרך זה, הוא שלימד אותי לראשונה על הסיפור מלפני כשבעה עשורים ששימש כרקע לשיר.

בפרק הראשון של המאמר יובא השיר עצמו וניתוחו. בפרק השני אציין את הרקע העובדתי לשיר, וזאת מתוך קטעי עיתונות של הימים שלפני פרסומו. בפרק השלישי אבקש להעמיק בחקר האירוע שביסוד השיר. בפרק הרביעי אעמוד בקצרה על חשיבותה בעיני אלתרמן של הדת והמסורת היהודית בזהות הישראלית, כפי שעולה משירים נוספים בטור השביעי משנות החמישים של המאה שעברה.

פרק א

הקלריקל הקטן

א

לְהוֹרִים חֶפְשִׁיִּים – זוּג מִפָּר לִי מְאֹד –
 נוֹלַד יְלָד חֲמוּד וְחֶפְשִׁי בְּדַעוֹת.
 אָף בְּטָרֶם הֵילָד עָמַד עַל רִגְלָיו
 כְּבָר הַרְגִּישָׁה הָאֵם וְהַרְגִּישׁ גַּם הָאָב
 כִּי בָנָה הִתְיַנֵּק, בְּמִין דְּרָף פְּטָלִית,
 נִשְׁתַּרְשָׁה נְטִיָּה חֲזָקָה קְלָרִיקְלִית!⁹

8 בכרך ראשון מופיעים השירים שהתפרסמו בימים 5.2.1943-4.5.1945. השיר "הקלריקל הקטן" הופיע בכרך זה בעמ' 168-169, ודברי ההסבר לשיר בעמ' 304-305. לנוסח זה של השיר אָפְנָה בהמשך המאמר, וכן אָפְנָה לדברי ההסבר (להלן: "דברי ההסבר"). בכרך השני במהדורה החדשה מופיעים השירים שהתפרסמו בימים 11.5.1945-14.5.1948. בכרך השלישי במהדורה זו, שיצא לאחרונה, מופיעים השירים שהתפרסמו בימים 1.2.1952-21.5.1948.

9 "קלריקליוזם – אידיאולוגיה פוליטית שמטרתה היא ייצוג ומימוש השאיפות של מוסדות הדת של הכנסייה (לרוב הכוונה לכנסייה הקתולית) או שיטה המנצלת את הדת למטרות פוליטיות על חשבון העם" (ויקיפדיה). "קלריקלי" כאן – נתון להשפעה דתית.

עַרְב־עַרְב שְׁאֵל הוּא, אוֹתוֹ קְלָרִיקֵל,
 מֵה לְמַטָּה וּמֵה בְּשָׁמַיִם מְעַל,
 מִי מוֹצִיא פּוֹכְבִּים לְהָאִיר בְּלֵילוֹת,
 מִי יוֹשֵׁב בְּרַקִּיעִים הַמְּלֵאִים אוֹרָה,
 מִי מוֹרִיד הַטְּלָלִים? וּכְמוֹ-זֶה שְׁאֵלוֹת
 שֶׁל אֲנָשֵׁי הַמָּאָה הַשְּׁחוּרָה.¹⁰

אָךְ יָדְעוּ הַהוֹרִים, עַד נִפְשָׁם כְּמַעַט קָצָה,
 לְעַמֵּד אֵיתָנִים לְמוֹל כָּל פְּרוּבֹקְצִיָּה
 וְעַנּוּ לוֹ בַּנְּחַת תְּשׁוּבוֹת בִּיּוֹלוּגִיּוֹת,
 פִּיזִיּוֹת, כִּימִיּוֹת, אֲנֹתְרוּפּוֹלוֹגִיּוֹת.

ב

וּמוֹכֵן שְׁהָאֵב גַּם הָאֵם, שְׁגִיחָם יַחַד,
 עוֹד חֲכוּ לְעֵקֶר, בְּאִמָּה וַפְּחַד.
 לֹא לְשׂוּא! יוֹם אֶחָד, אֶת הוֹרֵי הַבוֹהִים,
 הַפִּילִי־סֵטֶר¹¹ שְׁאֵל הָאֵם יֵשׁ אֲלֵהֶם.

נִדְהָמוּ אִם וְאֵב וְהַחֲלוּ לַחֲזוֹת:
 אֵיךְ הִגִּיעָה אֵלָיו
 הַשְּׂמוּעָה הַלְּזֹאת?
 וְהוּבָא לְשִׂיחָה מְשֻׁפְחָתִית זֶה הַסְּעִיף,
 וְהַחֲלֵט: זֹאת סֵפֶר לוֹ הַסֵּב שְׁבַצְרִיף.

אָךְ הַסָּבָא נִשְׁבַּע
 בְּדַמְעוֹת שְׁלִישׁ,
 שְׂאֵת זֹו הַשְּׂמוּעָה לֹא סֵפֶר הוּא לְאִישׁ.
 וּבְזַמֵּן הַתְּפִלָּה כֹּה נִזְהָר הוּא כָּל יוֹם
 שְׁנִכְדוֹ לֹא יִגַּשׁ אֵלָיו חֵס וְשְׁלוֹם.

10 "המאה השחורה: כנופיות של פורעים אנטישמים ברוסיה הצארית בתחילת המאה העשרים. הכוונה כאן – אנשים פרימיטיביים" (דברי ההסבר, בעמ' 305).

11 "הפיליסטר: מן הצורה הרומית פיליסטינוס (Philistinus), תושב פיליסטיה – היא פלשת. כינוי לאיש בור הבז לתרבות ולאמנות ולתכנים או לערכים רוחניים" (דברי ההסבר, שם).

והנו מתפלל בנשימה עצורה,
שנכדו לא ישמע את השם הנורא.
והצריף הוא סגור ואטום בתכלית,
שנכדו לא יראהו עטוף בטלית.

ג

ועלתה הצעה אז: לקראת הבאות
להגן על הילד מפני השפעות.
ולשמור את נפשו הרכה ופתייה
מגורמי תעיות ותהיה.

אף היה שם חבר הגיוני ומישב
שאמר, בלי לחזר פעמים:
לשם כך יש לקום ולהסתיר מפניו
קדם כל
אדמה ושמים.

כל כוכב הוא לילד כמין פרובוקטור –
אף בזה העולם הסוער ונתף
שום מרקסיסט לא גדל עוד בתוף אינקובטור,
ואולי פתדנות היא לשמר אותו כך.

קצת עלוב נראה המרקסיסט שיחרג
מקפסת חנוכו, מעטף כאתרוג.
לוחמים ותיקים! אב, מורה ומורה!
אל תהיו פוחדים פה מעין-הרע!

ד

חויץ מזה שכחו השוקלים-ודנים
שגם המה היו קלריקלים קטנים,
ואסון לא קרה, יש דואג ומרחם:
הם גדלו אפיקורסים, ברוף השם.

במקור פורסם השיר בתוספת בית אחד, שבא לאחר הבית השישי (בתחילת

פרק ג):

אֹז הַחֵלֶט אֶת הַסֵּב
 לְהַחֲתִים עַל מִכְתָּב –
 שְׁאֵם יֵשׁ בּוֹ עֶוֹן, הוּא יִחְזֹר לְמוֹטָב.
 וְהִסְבֵּא הוֹשִׁיט אֶת יָדוֹ וְחָתֵם
 וְהָיוּ חֲבָרִים שֶׁכָּבְשׁוּ אֶת רֵאשִׁים,
 פִּי רָאוּ אֶת הַדָּיוּ מִסְמִיקָה כְּמוֹ דָם.

להלן יתברר כי אין ספק שאלתרמן כתב את השיר בעקבות אירוע מסוים שסופר עליו בעיתונות בסמוך לפרסום השיר: הוצאת ספר תורה מקיבוץ שער הגולן של השומר הצעיר, והחזרתו לטבריה. ואולם, המשורר אינו מזהה בשיר את האירוע המסוים או את מקום התרחשותו. הוא מסתפק ברמזים לכך שמדובר בקיבוץ: הסבא שבצריף, והחבר או החברים המרקסיסטיים. האירוע של הוצאת ספר התורה מן הקיבוץ אינו מוזכר בשיר כלל.¹² זאת ועוד, הסבא בלבד הוא זה שמוזכר בשיר; מניין המתפללים – שהרי ספר תורה נקרא במניין – אינו מוזכר.

העיון בשיר ללא ידיעת הרקע העובדתי שהיה לנגד עיני המשורר מלמד כי זהו סיפור על שלושה דורות באחד הקיבוצים: ההורים שהם "קִפְּשִׁים", דהיינו, חילוניים;¹³ הסב, שהוא שומר מצוות המתגורר בצריף נפרד, שם הוא מתפלל לבדו; ונכדו שנולד "קִפְּשִׁי בְּדַעוֹת", ומשום מה השתרשה בו עוד בהיותו תינוק "נְטִיָּה תְּזַקֶּה קְלָרִיקְלִית".

הילד הקטן החל לתהות ולשאול את השאלות "הדתיות" הידועות, עד שהעז לשאול: "הָאֵם יֵשׁ אֱלֹהִים". אלתרמן מדמה כאן כמובן את "הקלריקל הקטן" לאברהם אבינו, המאמין הראשון, אשר לפי האגדה הידועה "הכיר את בוראו" בהיותו ילד קטן מתוך התבוננות בגרמי השמים.¹⁴

12 ייתכן שהחלטתו של אלתרמן, בעת כינוס השיר לספר, להשמיט את הבית השביעי, שבו דובר על החתמת הסבא על התחייבות "לחזור למוטב", נובעת מרצונו שלא להזכיר יסוד מזהה נוסף של הסיפור. זאת משום שכפי שנראה להלן, דווח בעיתונות באתם ימים שההורים המבוגרים בקיבוץ הוחתמו על מכתב שבו הם מתכחשים למה שפורסם.

13 שאלה היא מדוע הוסיף המשורר כי האם והאב הם "זוג מְכַר לִי מְאֹד". ואולי הכוונה היא שהתופעה המוצגת בשיר, היינו כפייה חילונית, היא המוכרת למשורר.

14 בספר האגדה, שהיה מוכר לאלתרמן, הובאה (מתוך "בית המדרש", מהדורת יעלינק) אגדה לפיה בהיותו בן שלוש שנים החל אברהם להרהר בלבו: "מי ברא שמים וארץ ואותי". ביום הוא התפלל לשמש, וכששקעה השמש התפלל בלילה לירח. כשזרחה שוב

בפרק השני מתגלה דבר קיומו של "הסב שְׁבַצְרִיף". מצמרר במיוחד – ואחד משיאי השיר – הוא הבית הארוך שבו נשבע הסבא שלא הוא מקור "השמועה" על קיומו של האל. אדרבה, הוא מתאמץ מאוד כדי שנכדו לא יראה אותו מתפלל. הקורא נזכר לבטח בתקופות קשות בתולדות ישראל, שבהן נאלצו יהודים להתפלל בסתר מפני הפחד מן הנוכרים שונאי ישראל; אלא שכאן מדובר בקיבוץ יהודי, "וְהַצְרִיף הוּא סְגוּר וְאֵטוּם בְּתַכְלִית" מחמת החשש מדור הבנים, חברי הקיבוץ.¹⁵

בשלב זה מביין הקורא כי מי שנוטל חלק בסיפור המעשה אינם רק הסב, הנכד וזוג ההורים. בפרק השלישי של השיר כבר עולה "הצעה" הנדחית על ידי אחד החברים. כמו כן מוזכרים "השוקלים-וְדָנִים" וכן "לוֹחֲמִים וְתִיקִים". בבית שהושמט מדובר על צעד מעשי – החלטה שהתקבלה להחתים את הסב על מכתב התנצלות והבטחה לחזור למוטב; והיו חברים שהתביישו מאוד בראותם את הסב חותם כנדרש.

ברור כי אלטרמן עצמו, שהיה בן 34 בעת שכתב את השיר, מזדהה עם הסב ולא עם זוג ההורים, והדבר בא לידי ביטוי נוקב בדרכו הסאטירית לאורך כל השיר. כך מעיר המשורר כי מניעת החשיפה לדעות אחרות היא "פחדנית" ו"עלובה". בבית שהושמט בולטת הביקורת במיוחד. המשורר כותב כי הדיו נראתה "מְסֻמְיָקָה כְּמוֹ דָם" בעת החתימה מאונס על מכתב ה"חזרה למוטב" ("אם יש בו עוון...").

בפרק האחרון (פרק ד), שהוא בן בית אחד בלבד, "מזכיר" המשורר שגם

השמש, אמר אברהם: "אין ביד אלו כח; אדון יש עליהם, אליו אתפלל ואליו אשתחוה" (ספר האגדה, תל אביב תש"ך, עמ' כד). יצוין כי המדרשים חלוקים בשאלה בן כמה היה אברהם כאשר "הכיר את בוראו" (בן שלוש שנים, בן ארבעים או בן ארבעים ושמונה). וראו גם משנה תורה לרמב"ם, הלכות עבודת כוכבים, פרק א הלכה ג: "כיון שנגמל איתן זה [אברהם] התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסובב אותו". יצוין כי אלטרמן הרבה לעשות שימוש במקורות היהודיים – המקרא, המדרש והליטורגיקה. ראו במאמרו של צור ארליך, 'אלטרמן כשמן', תכלת 27 (תשס"ז), עמ' 88-89.

15 כך, בעיתון הבקר מיום 9.7.1944 הובאה קריקטורה על אודות גירוש ספר התורה משער הגולן – בצד שירו של אלטרמן, "הקלריקל הקטן" – בצירוף המשפט: "... ושוב אנו נרדפים ומגורשים, אבל הפעם על ידי יהודים".

חברי הקיבוץ היו בעבר "קְלִרִיקָלִים קְטָנִים". האם התכוון המשורר "רק" לכך שדור הבנים של היום חונך בצעירותו על ברכי הדת, או שמא ביקש גם לרמוז שהאידיאולוגיה המרקסיסטית היא למעשה "דת"?¹⁶

השיר "הקלריקל הקטן" הוא אפוא סאטירה נוקבת של נתן אלתרמן, היוצא חוצץ נגד שטיפת המוח המרקסיסטית-אתיאטיסטית ומגלה אהדה ברורה לסבא הנאלץ להסתיר מנכדו את השקפתו הדתית ואת דבר תפילתו. אכן, בשנת תש"ח, כאשר כינס אלתרמן לראשונה את שירי הטור השביעי לספר, הופיע "הקלריקל הקטן" לאחר שיר אחר, משנת 1943, שגם בו יצא המשורר כנגד שטיפת מוח הנעשית לצעירים בתנועות הנוער.¹⁷

וכדרכו של אלתרמן, באה לשיר "פואנטה" מסיימת באמצעות אוקסימורון נפלא: והרי גם אותם מרקסיסטים "גִּדְלוּ אֶפִיקוֹרְסִים, בְּרוּף הַשֵּׁם".¹⁸ מעין אוקסימורון זה כתב המשורר בבית הקודם של השיר כאשר צירף יחדיו כפירה ואמונה, בהשוותו בין "קֶפֶסֶת חֲנוּכָּה" המקובעת של המרקסיסט לקופסת האתרוג מן המסורת היהודית.

כאמור, לא חשף אלתרמן בשירו את הסיפור האמיתי שמאחורי ה"בלדה" על הקלריקל הקטן. משאפרט עתה את הידיעות בעיתונות ששימשו בוודאי יסוד לשיר, תגדל ההבנה ועמה ההערכה למשורר, ויתחוויר כיצד הפכו בידיו חומרי הבניין העובדתיים להיכלו של השיר.

פרק ב

הידיעה העיתונאית הראשונה הנוגעת לענייננו פורסמה בעמוד הראשון בעיתון הצפה, ביום 20.6.1944 (כ"ט בסיוון תש"ד), עשרה ימים לפני פרסום "הקלריקל הקטן". כותרת הידיעה היא:

16 על "האידיאולוגיות" החדשות שאינן אלא דתות מודרניות ראו, למשל, יובל נח הררי, קיצור תולדות האנושות, אור יהודה תשע"א, עמ' 231-235. כן ראו מיכאל אברהם, שתי עגלות וכדור פורח – על יהדות ופוסטמודרניזם, כפר חסידים תשס"ז, בעמ' 181-182, 221.

17 השיר הוא "אֵלוֹף יְלָדִים" שפורסם ביום 16.4.1943. שיר זה הופיע בטור השביעי תש"ח בעמ' 262-263, ו"הקלריקל הקטן" בעמ' 264-266.

18 בכל הסוגות של יצירתו הנפנה עשה אלתרמן שימוש באוקסימורון ובאמנות הפרדוקס. השימוש בפייגורה מודרניסטית זו בא לידי ביטוי ניכר בשירי הטור השביעי. וראו גם זיוה שמיר, עוד חוזר הניגון – שירת אלתרמן בראי המודרניזם, תל אביב תשמ"ט, פרק שני; ובספרי הטור השביעי וטוהר הנשק (לעיל הערה 2), עמ' 32.

מעשה נורא בקיבוץ "שער הגולן".

כותרת המשנה היא:

ספר תורה ממנין ההורים הוחזר בכוח לטבריה – הורים
מתחננים ומבטיחים להתפלל בהסתר מן הילדים – הווי של
אנוסים על אדמת ישראל.

בגוף הידיעה צוין שעל "מעשה מזעזע בנוסח יווסקי¹⁹ מובהק", אשר קרה בקיבוץ שער הגולן של השומר הצעיר, נמסר במכתב של "איש מהימן" שהתקבל במערכת העיתון. אדם זה גר באחד הקיבוצים הסמוכים וביקש שלא לפרסם את שמו "מחמת חששות אישיים". הוא העיד על עצמו שאינו שייך "לקנאים שבין החרדים", ואולם המקרה שאירע נחשב בעיניו "לעוול גדול נגד הרגשות הדתיים של כלל האומה וגם נגד החובות האלמנטאריים, שחייבים בנים לאבותיהם, שעמלו את רוב שנותיהם בגידולם וחינוכם עד שעשו אותם לאנשים". בהמשך מובא סיפור המעשה בלשונו של המספר:

... בקיבוץ הנ"ל סידרנו מניין להתפלל בצוותה, בשבתות וחגים. אמנם חברי הקיבוץ ההוא, השייך ל"השומר הצעיר", לא רצו כלל בעניין זה מלכתחילה, באמרם, שעניין כזה יכול להשפיע חלילה לרע על חינוך ילדיהם, אבל אחרי שנדפס בעתונם "משמר" המכתב הידוע של מנהיגם, מ. יערי, אל הרבנים, שבו אמר בהמשך דבריו בערך: "אנו מתייחסים בכל הכבוד אל הרגשות הדתיים של המאמינים, ובמשקים שלנו אנחנו מספקים להורינו את כל הצרכים הדתיים החסרים להם" וכו' וכו'²⁰ –

19 יבסקציה – המחלקה היהודית של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית, שהוקמה בשלהי שנות העשרים של המאה שעברה כמתחרה למפלגות הציוניות ולבונד, במטרה לדכא את היהדות ולהחליף את התרבות היהודית המסורתית ב"תרבות פרולטרית".

20 הכוונה היא לדברים שכתב מנהיגה של תנועת השומר הצעיר, מאיר יערי, בחילופי מכתבים עם הרבנים הראשיים (הרב הרצוג והרב עוזיאל), לאחר בואם ארצה של "ילדי טהרן" בשנת 1943. הרבנים הראשיים יצאו נגד תופעת המקלחות המשותפות בקיבוצים, ומאיר יערי הגיב במכתב חריף. למכתב נוסף של הרבנים הראשיים, שיצאו כנגד תשובתו אשר לדבריהם "מפעפת שנאה עזה ללא סייג לדת ישראל", השיב יערי כי אנשי השומר הצעיר שוללים מהרבנות הראשית "את זכות התערבותה בתחום חיינו הפנימיים והציבוריים". הוא ציין בתשובתו כי יש אלמנטים הרואים באסון ישראל

השתנתה קצת גם דעתם של החברים לעניין, ועל סמך זה נסעו ההורים לטבריה והביאו ספר-תורה לבית אחד ההורים, שלשם נתאספו בכל שבת להתפלל כדת משה וישראל, וכולנו הנינו מההישג הגדול הזה שהשגנו בפינה הנדחת. אבל, לדאבונו לא עבר הרבה זמן, והשטן התחיל מחדש לרקד בין החברים ולהסיתם, כי לא נאה ולא יאה לקיבוץ "השומר הצעיר" שישמע בקרבכם קול תפילה לאלוהים. והחלו להציק להורים להחזיר את התורה למקום שממנו לוקחה, ולא ירעילו את נשמת ילדיהם הקטנים ברעל הדת והקלריקאליזם. ואחרי שההורים ביקשו על נפשם, בהבטיחם להם, שישתדלו להתפלל בהסתר מאת הילדים, כמנהג אבותינו בימים ההם הידועים בהיסטוריה, ודחו את שיבת הספר-תורה מיום ליום, – באו פתאום ביום בהיר אחד שני חברים מראשי הבריונים בקיבוץ באוטו-משא ובכוח הושיבו עליו את הזקן עם התורה בידיו, להחזיר לטבריה אל מקום מנוחתה בקודש.

המקרה הזה עשה עלי רושם נורא מאוד ואני חושב כל הזמן, שצריך להגיב על זה ולהוקיע את המעשה המתועב נגד דעת הקהל העברי.

בעקבות פרסום זה שלח קיבוץ שער הגולן לעיתון הצפה מכתב חתום בידי חמישה הורים.²¹ במכתב לוואי של מזכירות הקיבוץ לעיתון נאמר בין השאר

בתקופת המלחמה "הזדמנות להחזרת עטרת הקלריקליזם ליושנה". יחד עם זאת הוסיף כי מן הראוי לתת יחס של כבוד למאמינים ולספק להם את צרכיהם הדתיים. על חילופי המכתבים, ראו אביבה חלמיש, מאיר יערי – ביוגרפיה קיבוצית (תל אביב, 2009), בעמ' 248-249. מכתביו של מאיר יערי מיום 8.11.1943 ומיום 20.12.1943 פורסמו בספרו של מאיר יערי, בדרך ארוכה, מרחביה 1947, בעמ' 265-266.

בעבודת מוסמך של יעל אפרת שתצוין בהערה 23 להלן, מובאים (בעמ' 66) דבריו של מאיר יערי משנת 1935 בדבר התנגדותו לקלרקליסמוס ולמלחמת תרבות, בצד שמירה על מנוחת השבת ("אמרתי גם שזה חוצפה לעבור באוטו מאורגן לפני בית כנסת"). לגבי עמדתו של יערי בנושא הדת והתרבות היהודית בשנות העשרים של המאה שעברה, ראו מוטי זעירא, קרועים היינו – זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים 2002, בעמ' 121-124.

21 שמותיהם: משה שורצון, משה לובל, פלטיאל אפריק, יצחק זיגלבוים, משה בריטשפיס.

כי "מכתב ההכחשה של הורינו מעיד כמאה עדים, שהידיעה הנ"ל היא עלילה מחוסרת יסוד". תגובת הקיבוץ ומכתב ההורים פורסמו בעיתון השומר הצעיר משמר, ביום 26.6.1944 (ה' בתמוז תש"ד).

להלן יובא כלשונו מכתבם של ההורים, כפי שפורסם בעיתון משמר ובעיתון הצפה למחרת, 27.6.1944 (ו' בתמוז תש"ד), בעמודים הראשון והשני.

אנו נמצאים כ-12 הורים גברים ונשים, הקיבוץ מספק את כל צרכינו כמו: מטבח כשר, סדורים מיוחדים לחגים ולפסח, סדור באחד מישובי הסביבה בימים-נוראים, בתי מגורה בנויים לתפארת בו בזמן שחברי הקבוץ בחלקם הגדול גרים בצריפים ואוהלים. והכל בלב רחב ועין טובה.

באחד הימים הבאנו – באופן זמני – ספר תורה לקבוץ (מבלי להיוועץ עם הקבוץ ומוסדותיו) אולם מכיוון שבמקום נמצאים חמשה גברים זקנים, אז זה גרם לקשיים בסדור מנין, לא פעם נאלצנו לפנות לאורחי הקבוץ, לנוער העולה ועוד אנשים שונים לשם הצטרפותם לתפילות שלנו. דבר זה גרם לחיכוכים ואי נעימויות בינינו לבין מספר חברי הקיבוץ.

המזכירות העירה להורים, שהם לא יכולים להסכים שנפנה בפניות מעין אלה לאורחים ולנוער שהקיבוץ אחראי לחינוכם. למרות שהבטחנו להיזהר מזה הרי עצם המצב של חוסר אנשים אדוקים גרם שהפניות הנ"ל נשנו לא פעם. נקבע אז בירור משותף בין המזכירות וההורים, איפה שהדגישו לנו שבמקרה שמספר ההורים יגדל, אין להם התנגדות, להחזקת ספר התורה במקום. אולם כיום מכיוון שזה גורם לחיכוכים מיותרים, רצוי שלעת עתה נחזיר את ספר התורה למקומו. נוכחנו בצדקת דבריהם והחלטנו להחזירו אחרי שבועות מספר.

החזקנו אותו עוד חדשים מספר ולא קבלנו שום הערות או הפרעות מצד מי שהוא. בזמן האחרון, מאחר שבין ההורים בעצמם – מתוך חיכוכים פנימיים – נתפרדה החבילה ומאחר שאחדים מההורים הלכו לישב סמוך להתפלל נוכחנו שאין טעם להחזקת ספר תורה בתנאים אלה. החזרנו לכן את ספר התורה, שלקחנו אותו כנ"ל באופן זמני למקומו בטבריה מתוך רצוננו והסכמתנו.

מתוך הנ"ל יוצא שאין יסוד לעלילה על "שמוש בכוח בידי עשוי ברוטליות". לא קרה שום מקרה של הפרעה לתפילה מצד מי שהוא מהחברים, באופן שהמלים "אנוסים" באינקויזיציה צורמים ופוגעים.

תמוה לנו, שעתון חרדי מנצל מכתב לא אחראי, שמי נשל מין שהוא לא מוכר, מבלי לבדוק את אמיתותו. עובדה היא שבחדר האוכל של הקבוץ ע"י השולחנות ההורים מקדשים בשבת, מברכים במזומן וגם את הסוכה מעמידים ע"י חדר האוכל (בעזרת החברים). לא נפגשנו אף פעם בלגלוג או בזלזול מצידם.

צורת הגבתכם למכתב לא אחראי הנ"ל, היא התערבות לא נמוסית ולא הוגנת בחייהם הפנימיים של אבות ובנים. אנו מוחים בתוקף נגד פרסומכם המחוסר יסוד. אנו מבקשים את פרסום מכתבנו זה, למען להעמיד את הדברים על אמיתותם.

כאמור, מכתב ההורים פורסם במלואו בעיתון הצפה, אלא שלאחר הבאת הדברים הסתייג מהם העיתון, בכותבו:

מכתב-ההורים מקיבוץ "שער גולן", עם כל הסבר-הריכוך שבו, אינו אלא מאשר את הדברים שפירסמנו בשבוע שעבר, שאנשי הקיבוץ והעתון "משמר" מציינים אותם כ"עלילה". אין כאן הכחשה אלא לפרט אחד של הוצאת הספר בכוח כפי המסופר במכתב שפירסמנו בשבוע שעבר. אין אנו רוצים להוציא משפטנו אף ביחס לנקודה זו, הואיל והרבנות הראשית מינתה וועדת-חקירה והיא תוציא מסקנתה. הערכתנו ותגובתנו לעצם המאורע במקומה עומדת אף לפי התיאור במכתב-ההורים הניתן כאן. אם בנקודה עברית בארץ-ישראל נגרמו "חיכוכים ואי-נעימויות" משום שמספר הורים פנו לאורחים ולנוער העולה להצטרף ל"מנין", אם המזכירות העירה להורים ש"הם לא יכולים להסכים שנפנה בפניות מעין אלה לאורחים ולנוער שהקיבוץ אחראי לחינוכם" וההורים היו צריכים להבטיח "להיזהר מזה", והמסקנה מכל זה היא: "רצוי שלעת עתה נחזיר

את ספר-התורה למקומו" – הרי זה "מעשה נורא בשער-גולן",
 הרי זו שלילת חופש-הדת וחופש-המצפון, הרי זו אינקוויזיציה
 רוחנית, הרי זה מצב של "אנוסים".

בדומה, גם הכותרת שניתנה באותו יום בעיתון הצפה הייתה "הכחשה –
 כהודאה".

בידיעה נוספת בעמוד הראשון באותו יום, צוין כי בישיבת הרבנות
 הראשית המורחבת הוחלט למסור את חקירת המקרה בשער הגולן ל"מועצה"
 של שלושה רבנים: הרב ברונרוט מתל אביב, הרב קרשטיין מעפולה והרב
 זופוביץ מטבריה. עוד נאמר כי "הוטל עליהם לבוא לטבריה ולחקור את כל
 העובדות מסביב למקרה". כמו כן, הרבנות הודיעה לסוכנות היהודית על
 מינוי ועדת החקירה.

פירוט המכתבים בעיתונות היומית על אודות האירוע של החזרת ספר
 התורה מקיבוץ שער הגולן מלמד בעליל כי קטעי עיתונות אלה – הם שהיו
 לנגד עיניו של אלתרמן כאשר כתב את השיר הנדון. ודאי שצד את עיניו
 המשפט בדבר חברי הקיבוץ, אשר "החלו להציק להורים להחזיר את התורה...
 ולא ירעילו את נשמת ילדיהם הקטנים ברעל הדת והקלריקאליזם". מכאן נבע
 רעיון השיר "הקלריקל הקטן". הבטחת ההורים כי יתפללו "בהסתר מאת
 הילדים" היא המקור לשבועת הסב כי הוא מתפלל "בְּנִשְׁמָה עֲצוּרָה" כדי
 שהנכד לא ישמע חלילה את "הַשֵּׁם הַנּוֹרָא", וכי הצריף הוא "סְגוּר וְאָטוּם
 בְּתַכְלִית" כדי שנכדו לא יראה אותו "עֲטוּף בְּטְלִית". מכתב ההורים שהתפרסם
 שבוע לאחר מכן בעיתונים משמר והצפה הוא המקור לבית שפורסם בטור
 המקורי, המספר על המכתב של הסב, אשר נאלץ לחתום עליו לאחר
 ש"הִחְלַט" על ידי החברים "לְהַחְתִּים" אותו על המכתב. במכתב ההורים גם
 צוין שהמזכירות "העירה" להורים, שלא יפנו לשם השלמת המניין לנוער
 "שהקיבוץ אחראי לחינוכם". סמיכות הזמנים בין הפרסומים בעיתונות (בימים
 20.6.1944, 26.6.1944, 27.6.1944), לבין פרסום השיר בטור השביעי ביום
 30.6.1944, מסירה כל ספק בעניין זה.

אכן, נראה כי אלתרמן לא השתכנע מסיפור ההכחשה של קיבוץ שער
 הגולן ולא סבר כי מכתבם של ההורים נכתב מרצון טוב וחופשי. יתר על כן,
 הוא חשד כי ההורים אולצו לחתום על מכתב שלא הם כתבו, והדבר בא לידי
 ביטוי מפורש באותו בית שהושמט. אפשר לדמיין את המשורר מגחך בקוראו
 את האמור במכתב ההורים בדבר ה"הדגשה" של מזכירות הקיבוץ "שבמקרה

שמספר ההורים יגדל, אין להם התנגדות להחזקת ספר התורה במקום... (ועל כן גם הוחזר ספר התורה לטבריה "באופן זמני").

בבחינת "מכתב ההאשמה" אל מול "מכתב ההכחשה" – ולא לה בלבד נחשף – יכול היה אלתרמן להיווכח כי עיקרי העובדות שנטענו לא הוכחו על ידי הקיבוץ וההורים. ספר התורה הוחזר לטבריה לאחר שקיום המניין בקיבוץ גרם "לחיכוכים ולאיי נעימויות" בין ההורים לבין חברי הקיבוץ, והדבר הובא לידיעת מזכירות הקיבוץ. במכתב ההורים צוין כי הסיבה הישירה לחיכוכים היא העובדה שבקיבוץ היו חמישה מתפללים זקנים אשר פנו לאנשים נוספים לשם השלמת המניין (אורחי הקיבוץ, "הנוער העולה" ועוד). המזכירות העירה להורים שאין היא מסכימה לפניות כאמור. נערך "בירור משותף" שבו "הדגישה" המזכירות כי הגם שאין מדובר בהתנגדות עקרונית להחזקת ספר תורה במקום ("במקרה שמספר ההורים יגדל..."), הרי "רצוי שלעת עתה נחזיר את ספר התורה למקומו".

מה שהוכחש במפורש הוא השימוש בכוח לשם החזרת ספר התורה. יחד עם זאת, מתקבל על הדעת ש"נתן החכם", הלא הוא אלתרמן, הטיל ספק רב בטענת ההורים כי החזירו את ספר התורה לטבריה "מתוך רצוננו והסכמתנו", לאחר שהשתכנעו "שאינן טעם" להשאיר את ספר התורה בשער הגולן. גם בבחינה אובייקטיבית נראה שהיה יסוד לכותרת עיתון הצפה בדבר "הכחשה כהודאה", ולמסקנתו כי האירוע בשער הגולן היה למעשה "שלילת חופש הדת וחופש המצפון".

עד כאן הפרסומים בעיתוני התקופה ששימשו יסוד לשירו של אלתרמן. מן הראוי גם לציין שלאירוע זה של החזרת ספר התורה היו הדים רבים, בשעתו וגם לאחר שנים.²²

22 בארכיון שער הגולן מצויים קטעי העיתונות שבהם עלה שוב סיפור המעשה. חלקם מובאים בשני החיבורים שצינו בהערה הבאה. נזכיר שניים מן הפרסומים: בעיתונות מאותה תקופה הובא מאמר ראשי בעניין "גירוש התורה משער הגולן", שפורסם בכתב העת "אגרת לכומר" שיצא על ידי מרכז הכנסייה האנגליקנית באנגליה, ואשר נשלח בעשרות אלפי עותקים כדבר הכנסייה לשליחיה. לאחר מסירת פרטי המקרה, נמתחה ביקורת חריפה על המעשה, ובין השאר נאמר: "העם האנגלי תומך בשאיפת העם העברי משום שהוא עם התנ"ך. באותו רגע שעם זה דוחה את התנ"ך ומתנכר לו הוא חדל להיות העם היהודי ושוב אין אנו מעונינים בו...". בסיום המאמר נכתב: הדבר אשר נפל בכפר היהודי הקטן שליד הכנרת לא היה בו משום פגיעה

בפרק הבא נסקור בקצרה ממצאים נוספים אשר עלו בחקירה שערכו שלושת הרבנים מטעם הרבנות הראשית, ממצאים שלא היו בידי המשורר בעת שכתב את "הקלריקל הקטן".

פרק ג

הפרטים שיובאו עתה מופיעים בדו"ח ("פרטי כל") של שלושת חברי הרבנות הראשית. המסמך נמצא בגנוז הציונות הדתית (להלן: "דו"ח הרבנים")²³. דו"ח הרבנים נושא את התאריך ז' בתמוז תש"ד, 28.6.1944, והוא מתייחס לפגישה שהתקיימה במשרד "ועד הקהילה" בטבריה בין שלושת הרבנים לבין

באותם זקנים תשושים מעטים שביתרון כוח גדול מהם את היקר להם, זו היתה פגיעה גסה ומכאיבה בכל אותם מאות המיליונים שכתבי הקודש יקרים להם. (מתוך עיתון הבקר, 21.12.1944, עמ' 3, המצוי בארכיון שער הגולן)

בירחון לידיעת העבר "קורות" (שנה שביעית, אוקטובר 1976), הובא, בעמ' 24, מכתבו של יצחק בן-צבי, לימים נשיא המדינה, מיום 24.10.1947, הנוגע למסורת היהודית ולדרך חינוך הילדים למסורת. בין השאר כתב בן-צבי לנמענו: "אתה יודע להוקיר את התנ"ך כיצירה יהודית ואנושית הנעלה, אבל איך תשפיע על הילדים? איך תחבב אותה עליהם בשעה שב'שער הגולן' זורקים את ספר התורה כדבר שאין בו חפץ...".

אכן, בחוברת שכתב אחד מחברי שער הגולן, זאב פקרי, על השנים הראשונות של הקיבוץ ("כחלום יעוף" – עשור מתוך יובל – 1935-1945, שער הגולן 1987), הוא הביא את גרסתו לאירוע הוצאת ספר התורה, ובין השאר עמד על ההד הרב שגרם המעשה. לדבריו, מי שמסר את הסיפור לעיתונות הוא הורה מקיבוץ מסדה הסמוך, אחד מאנשי המניין:

הלך היהודי לטבריה ומסר לעיתונות סקופ – מעשה נורא! / חברי שער-הגולן גרשו ספר תורה / אלתרמן כתב שיר, הארץ הזדעזעה ת"ק על ת"ק, / מאז העיסוק בספר התורה לא נפסק / אם רוצים עד היום להראות לאן, חס וחלילה, חילוניות מובילה, עד היכן, / מביאים לדוגמה את שער הגולן (עמ' 33).

23 מכון הציונות הדתית במוסד הרב קוק, תיק הרב פישמן, ת"ש-תש"ח. העתק מהמקור מצוי בארכיון שער הגולן. כן הובא הדו"ח כנספח 23 בעבודת מוסמך של יעל אפרת במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר אילן, "היחס לדת בקיבוץ הארצי 1927-1948 – מגב כפוף נפרוק העול", תשנ"ח. הפניה לעבודת מוסמך זו מצאתי במאמרם של רני יבין וראובן גפני, "בא השטן לכפר-יחזקאל בערב שבת" – "מרד הזקנים" והמאבק על הקמת בית כנסת במושב עובדים בעמק יזרעאל 1924-1928, קתדרה 130 (טבת תשס"ט), 75, בעמ' 77. בשני החיבורים מסופר על פרשת ספר התורה בשער הגולן (בעבודת המוסמך, בעמ' 52-54 ובנספחים; במאמר בקתדרה, בעמ' 98).

באי כוח קיבוץ שער הגולן, יצחק ארדינסט ומאיר סגל, ולפגישה שהתקיימה באולם הקריאה של הקיבוץ, שבה נכחו חברי קיבוץ נוספים.²⁴ מן הראוי להרחיב מעט על דמותו של יצחק ארדינסט, מזכיר קיבוץ שער הגולן באותם ימים, ומי שמילא תפקיד מרכזי בפרשת ספר התורה. פרשת חייו של ארדינסט מרתקת. הוא נולד בפולין למשפחה חסידית בשנת 1908, עלה ארצה בשנת 1933 כאחד ממנהיגי הנוער של "אגודת ישראל", והיה ממייסדי הקיבוץ האגודאי הראשון, "מחנה ישראל", סמוך לעפולה. הקיבוץ עלה על הקרקע בשנת 1934, אך החזיק מעמד שלוש שנים בלבד ונטש. בעקבות זאת עבר ארדינסט "מהפך" אישי והצטרף לקיבוץ שער הגולן של השומר הצעיר. 29 שנים היה ארדינסט חבר הקיבוץ, אך בשנת 1966 חזר בתשובה ועבר לירושלים לחצר הרבי מגור.²⁵

ארדינסט פתח והציג את הדברים מנקודת מבטו. הקיבוץ עלה על הקרקע שמונה שנים קודם לכן, מונה 300 נפש, ומלבד חברי הקיבוץ, חיים בו 12 הורים מזה כשלוש שנים. רק שלושה מתוכם הם "אדוקים בהחלט".²⁶ ספר התורה הובא מטבריה כחודשיים לפני פסח, אלא שאז החלו ההורים לפנות לבני נוער ולאזרחים כדי שיגיעו למניין. מדריכי הנוער ביקשו מהמזכירות לומר להורים "שלא יתערבו" בחינוכם באמצעים כאלה, ולכן פנתה המזכירות להורים ומסרה להם "שזה נקרא התערבות בעניינים שלנו". ההורים הבטיחו

24 בפגישה הראשונה בטבריה הצהירו באי כוח הקיבוץ כי אין הם מכירים בחקירת הרבנים כ"ועדת חקירה סופית", וכי הם שומרים לעצמם את הזכות לתבוע "ועדת חקירה ישובית מטעם המוסדות העליונים" (וזאת משום שלא הודיעו להם מטעם מוסדות היישוב ולא מטעם הרבנים על בואה של ועדת החקירה).

25 ארדינסט נפטר בשנת 1971. על המהפכים בחייו סיפר בראיון למנחם ברש שפורסם בידיעות אחרונות ביום 9.10.1970. יצוין כי בהרצאה שנתתי בקיץ 2010 הזכרתי את השיר "הקלריקל הקטן" על רקע דברי ההסבר של דבורה גילולה במהדורה החדשה של הטור השביעי (לעיל הערה 8). אחד המשתתפים הזכיר את שמו של אדם בשם ארדינסט כקשור לאירוע. בביקור בארכיון שער בגולן למדתי פרטים נוספים על יצחק ארדינסט ועל פרשת ספר התורה, ואני מודה לעובדת הארכיון, יעל אריאלי, שעזרה לי באיתור החומר. על כשלון ההתיישבות במחנה ישראל ועל המהפך שעבר ארדינסט בעקבות זאת, ראו לאחרונה: חיים שלם, אי של אפשר – סיפור חייו של בנימין מינץ, ירושלים תשע"ג, עמ' 166-168.

26 משה שורצון, משה לוגל ויצחק זיגלבוים. ארדינסט סיפר כי בשלב מוקדם התפללו ההורים במשקים שיש בהם מניין, וילדי הקיבוץ ערכו טיולים בחגים כדי לראות את ההורים בתפילתם: "מכאן אפשר לראות כמה מופרכת השמועה, שפחדנו מפני זה שהילדים יראו מתפללים".

לחדול מכך, אך הפניות להשלמת המניין נמשכו.²⁷ בשלב זה פנה הקיבוץ להורים "והסביר להם שמצב זה גורם לאי נעימויות וחיכוכים בינם לבין הקיבוץ והציעו להם להחזיר את ספר התורה לטבריה ובמקרה שמספר ההורים יגדל, במדה שזה יקל לסדור מנין, בלי לעורר ויכוחים, אז הקיבוץ יסכים להחזיר את ספר התורה..."

מדברי ארדינסט עולה חלקו המרכזי של משה שורצון בהשתלשלות האירועים. שורצון הוא שהביא את ספר התורה מטבריה לבקשת אחד ההורים מקיבוץ מסדה הסמוך. הספר יועד לאותו הורה ממסדה, אך זה ביקש שספר התורה יישאר באופן זמני בשער הגולן, והספר הוחזק בחדרו של שורצון. עוד ציין ארדינסט כי לאחר פסח, כאשר דרש הקיבוץ שההורים יוציאו את ספר התורה, פנו ההורים לאותו הורה במסדה שהבטיח לקבלו. ההורה פנה למזכירות מסדה, אך זו סירבה לקבל את הספר לקיבוץ. שורצון עצמו, לדברי ארדינסט, יצא כנגד המשך החזקת ספר התורה בשער הגולן, מאחר שכמה מההורים "מעשנים בשבת ומה להם ולספר התורה".²⁸

יום אחד הודיעו לשורצון שכלי רכב של הקיבוץ נוסע לטבריה "ואפשר להחזיר בו את ספר התורה". שורצון פנה שוב לקיבוץ מסדה לברר שמא יסכים הקיבוץ לקבל את הספר. משקיבל תשובה שלילית, נטל שורצון את ספר התורה והחזירו לטבריה.²⁹

גם שורצון מסר את גרסתו בפני הרבנים – כפי שיתואר בהמשך – אך שתי הגרסאות אינן עולות בקנה אחד בכמה עניינים מהותיים. משנשאל מזכיר הקיבוץ ארדינסט "מי כתב את מכתב ההורים" (שצוטט לעיל), השיב:

לאחר המכתב ב"הצופה" אספו את כל ההורים וסיפרו להם על הענין ומאחר שההורים מתקשים בכתיבה הציעו להם שיערכו מכתב עם כל פרשת ספר התורה והם יקבעו אם העובדות

27 בין השאר ציין ארדינסט שהסופר יהודה בורלא אמר שפנו אליו מספר פעמים לבוא למניין, והוא שאל: "האם בקיבוץ הוא מוכרח לעמוד בפני דברים כאלה שבביתו אין איש מפריע לו".

28 לדברי ארדינסט, שורצון הצהיר שהוא עצמו יחזיר את ספר התורה, אך ארדינסט דחה את ההצעה.

29 לדברי מזכיר הקיבוץ, אמר לו שורצון לאחר מעשה כי הוא מרוצה שהחזיר את ספר התורה "באשר לא היה כאן בשביל מי להחזיק את הספר".

נכונות. המכתב נכתב על ידי חברי הקיבוץ ותורגם להם לאידית ולפי דבריהם הסכימו ההורים לחתום על הכל. למחרת לקח מר שורצון את המכתב לחדרו, עבר עליו ואח"כ חתמו שאר ההורים, לאחר שהכניסו בו שינויים קטנים.

יצוין כי בנוסף לדברי ארדינסט דיבר גם סגל, ובין השאר הכחיש "שהושיבו את הזקן באוטו בעל כורחו".³⁰

לאחר "גמר עדויות חברי הקיבוץ" ביקשו הרבנים לשמוע את ההורים ביחידות, אך חברי הקיבוץ דרשו שאחד מהם יהיה נוכח בעת חקירת ההורים. הרבנים דחו דרישה זו, ובסופו של דבר הוסכם כי ההורים יישמעו שלא בנוכחות חברי הקיבוץ. ואולם, רק שורצון מסר את "עדותו". בסיום דבריו ביקשו הרבנים לשמוע את שאר ההורים, אך מזכיר הקיבוץ ארדינסט, יחד עם שלושה מחברי הקיבוץ, הודיעו "שההורים אינם רוצים להופיע בפני הרבנים",³¹ וכן הוסיף ארדינסט אמירה שהביאה להפסקת עבודתה של ועדת החקירה.³²

שורצון עצמו אישר את הרקע להבאת ספר התורה לשער הגולן,³³ ואת דבר פניות ההורים לאורחי הקיבוץ ובני נוער לשם השלמת המניין. לקיבוץ "חרה הדבר", לדברי שורצון, והפעיל ביותר בעניין זה היה מזכיר הקיבוץ ארדינסט:

שהסביר לו את התנגדותו למנין בזה שאם לא יהיה בית כנסת

30 עוד השיב סגל לשאלה ששאל הרב ברונרוט, האם כל הקיבוץ היה שותף להתנגדות להחזקת הספר. שאלה זו נשאלה על רקע המכתב בעיתון הצפה, ממנו עלה שהייתה התנגדות רק אצל חלק מהחברים. תשובת סגל הייתה "שהכל נעשה בקיבוץ על ידי המזכירות על דעת כולם".

31 שורצון עצמו אמר שההורים לא הופיעו בפני ועדת החקירה: "מפני שאחד מהם חולה ואחד אמר שאינו רוצה להופיע מפני שהוא רואה עצמו יותר גרוע מהשומר הצעיר".

32 ארדינסט חזר על דבריו שאין הקיבוץ מכיר בוועדה כ"ועדה ישובית":

מאחר שאין בה חברים של המוסדות הלאומיים ולפיכך הם מבקשים שלא ישתמשו בחומר שאספו בתור עדות אלא בתור שיחה פרטית. לעומת זה לא איכפת להם אם ישתמשו בחומר של ההורים. הרבנים הצהירו שלאחר הודעה זו אין להם מה להמשיך בחקירה והם עוזבים את המקום.

33 לדבריו, החליטו ההורים, לאחר התייעצות, שלא לבקש אישור מראש להבאת ספר התורה למקום.

במקום לא יצטרפו ההורים החדשים שיבואו לחברי הקיבוץ, ואם לאו – יצטרפו למנין. כן אינם רוצים שהילדים יראו את התפילה.

לדברי שורצון, נערכו בקיבוץ שתי אסיפות חברים, ולאחריהן הודיעו ההורים "שעליהם להחזיר את הספר". ההורים התנגדו, והקיבוץ עמד בתוקף על דרישתו. נערכה אסיפה שלישית "והציקו מאוד לזקנים בעניין הספר". בשתי השבתות שלאחר פסח התקיימה תפילה במניין בקיבוץ:

אחר-כך פנו מהקיבוץ למר שורצון שהוא מוכרח להוציא את הספר. מר שורצון לא שם לב לדבר. על שאלת כב' הרב ברונרוט עונה העד, שהקיבוץ לא השתמש בחזקה רק הציקו בבקשות.

שורצון אישר את דברי ארדינסט כאשר לנסיבות החזרת ספר התורה. ביום שבו הוחזר הספר לטבריה, בא ארדינסט עצמו לחדרו של שורצון "והודיע לו שעתה נוסע אוטו מהקיבוץ לטבריה, הוא מציע לו לכן שישב באוטו ויקח את הספר". שורצון אישר כי פנה תחילה להורה ממסדה בבקשה שיקבל את הספר. ואולם, משסירב ההורה, הסכים שורצון למלא את דרישת הקיבוץ ולהביא את ספר התורה לטבריה: "מאז אין יותר מנין בשבת". יצוין כי שורצון הוסיף שהמניין בקיבוץ "לא היה מנין ראוי לשמו. חלק רק ישב ולא התפלל. לדעתו אילו היה מנין מסודר לא היו יכולים להפריע לו בדבר וספר התורה היה נשאר". בסיום הדו"ח, לאחר פירוט ה"עדויות", מסרו שלושת הרבנים את מסקנותיהם ("חוות דעתנו"):

חזרת ספר התורה לטבריה בא[ה] לאחר דרישות נמרצות ותכופות מצד הקיבוץ. הסיבות: א) שלא שאלו אותם בעת הבאת ספר התורה; ב) הרכב המנין. ההורים הזמינו למנין אורחים וילדי טורקיה הנמצאים במקום וכן נוטרים, דבר שהקיבוץ לא הסכים לו מתוך טענה שזוהי התערבות בענייניהם הפרטיים; ג) הם התנגדו למציאות ספר התורה במקום, מפני שראו שעל ידי כך יוצר קץ דתי במקום, דבר שלא רצוי להם.

מן הראוי לציין כי אחד הרבנים, הרב ברונרוט, שלח לרבנות הראשית ביום י"ב בתמוז תש"ד (3.7.1944) את הפרוטוקול הרשמי של חקירת הרבנים, ומצא לנכון לצרף "הוספה סודית" משלו, אלה עיקריה:

- א. נוצר הרושם שיש "הסכמה כללית שמכבר" אצל "השומר הצעיר" שלא לאפשר הקמת מניינים בקיבוציהם.
- ב. כמו כן נוצר הרושם שההורים מסרו "את עדותם ואת הצטדקותם" מתוך פחד ("נמצאים בביעתותה, מפחדים מקצפו של הישוב ומוסדותיו").
- ג. האמת היא שהמניין בשער הגולן "לא היה הולם את שמו, לא הנחיל כבוד במקום, מנין ראוי לשמו לא היה מאפשר את התוצאה הזו המחפירה...". כמו כן, מניינים כאלה של הורים בקיבוצים "אינם יכולים לחבב את היהדות על נכדיהם השומר הצעיר, אדרבא יותר מאשר הם מקרבים עוד יותר מרחיקים".
- ד. יש להבדיל בין אספקת שאר צורכי הדת להורים בשער הגולן, שהיא "ככל הצורך", לבין ההתנגדות למניין. הטעם לכך הוא, לדעת הרב, שאת המניין ראו כ"התערבות בחייהם ובהשקפותיהם" וכן כ"קיבוץ בתוך קיבוץ". בעניין זה העיר הכותב כי הרבנים מצאו "דור חדש של נכדים", שהם "מבלי כל רוח ומבלי כל ידיעה של יהדות. זה מכאיב יותר מאשר כל השערוריה".
- ה. הערה ארוכה מקדיש הרב ברונרוט לחלקו של מזכיר הקיבוץ, יצחק ארדינסט:

הוא אשר נכנס בעובי הקורה בזה הענין, הוא אשר היה מזכיר ומעורר את הקיבוץ להדרישות התכופות הנמרצות, לולא הוא היה הדבר נמשך ונדחה וח[ו]זר ונדחה.³⁴

34 כפי שצוין לעיל, היה ארדינסט מפעילי אגודת ישראל ומראשי הקיבוץ האגודאי מחנה ישראל שבעמק יזרעאל. בעקבות קריסתו של הקיבוץ עבר ארדינסט להתגורר בשער הגולן, ובתקופה הרלוונטית לענייננו הפך למזכיר היישוב. על כך ציין הרב ברונרוט כי "שנה ופורש – קשה הוא מכולם, גדול הכאב וקשה העלבון" (מקורו של הביטוי, המצביע על הבעיות שמקורן בתלמידי חכמים ש"חזרו בשאלה" – בתלמוד הבבלי, מסכת פסחים מט, ב: "שָׁנָה וּפְיָרָשׁ – יותר מכולן"). הרב ברונרוט הוסיף כי חבר הוועדה, הרב קרשטיין מעפולה, זוכר את ארדינסט "מלפני

אין בכוונתי "לשפוט" בין גרסתם של חברי הקיבוץ כפי שהובעה על ידי המזכיר ארדינסט, לבין מכתב ההאשמה שכותבו נותר אנונימי, ולבין עדותו של שורצון שגרסתו, מבחינות מסוימות, היא גרסת ביניים. מאמר זה מתרכז בשירו הנדון של אלטרמן, ובהבנת עמדתו של אלטרמן בשנות הארבעים והחמישים של המאה שעברה בשאלת מקומה של הדת והמסורת היהודית בחברה הישראלית. אסתפק בכמה הערות לנוכח העדויות שנמסרו לרבנים החוקרים.

תחילה יש לציין כי הגרסה היחידה שהתקבלה מן ההורים הייתה גרסתו של שורצון. משיקשו הרבנים לשמוע את שאר ההורים, הודיע מזכיר הקיבוץ כי ההורים "אינם רוצים להופיע בפני הועדה". לפני כן גם סירבו חברי הקיבוץ שעדותם של ההורים תישמע בנפרד. סביר להניח כי אילו העידו ההורים ללא חשש מפני חברי הקיבוץ, הייתה עולה גרסה קשה אף יותר מגרסתו של שורצון. והרי שורצון מסר כי בשלוש אסיפות חברים עלתה דרישה נוקבת של הקיבוץ להחזרת ספר התורה: "הציקו מאד לזקנים בעניין הספר". בעוד לדברי ארדינסט יצא שורצון כנגד המשך החזקת ספר התורה, הציע ביוזמתו להחזיר את הספר, והיה מרוצה לאחר מעשה מהחזרת הספר – הרי שורצון עצמו ציין כי כאשר פנו אליו מהקיבוץ "שהוא מוכרח להוציא את הספר", הוא עצמו "לא שם לב לדבר". זאת, הגם שהוא עצמו היה ביקורתי לגבי טיבו של המניין.

קשה מאוד אפוא לקבל את האמור במכתב ההורים, לפיו "נוכחנו שאין טעם להחזקת ספר התורה בתנאים אלה – החזרנו לכן את ספר התורה... מתוך רצוננו והסכמתנו". לא זו בלבד שדברים אלה מנוגדים לדבריו של שורצון, אלא שראוי לציין כי ארדינסט עצמו לא הציג תמונה כזו של הסכמה מלאה של ההורים להחזרת ספר התורה.³⁵

יתר על כן, מתשובתו של ארדינסט לשאלת הרב קרשטיין עולה כי לאמיתו של דבר, לא ההורים כתבו את המכתב אלא חברי הקיבוץ, וזאת

שמונה שנים, עת שהיה מוקד בזקן, פאות, שטריימל וקאפוטת משי בשמחת תורה באותה ההתלהבות והמרץ שגירש עכשיו את התורה...".

35 כיוצא בזה, ברור הדבר שאין לקבל את האמור במכתב ההורים, לפיו באותם חודשים שבהם הוחזק ספר התורה בקיבוץ "לא קבלנו שום הערות או הפרעות מצד מי שהוא". התמונה העולה ממכלול העדויות בעניין זה היא אחרת לחלוטין. היו דרישות בלתי פוסקות מצד הקיבוץ להוצאת ספר התורה מן המקום.

מאחר שההורים עצמם התקשו בכתיבה, ועל כן קיבלו את ההצעה שחברי הקיבוץ יכתבו את המכתב "ולפי דבריהם הסכימו ההורים לחתום על הכל". הדעת נותנת כי המכתב נכתב על ידי ארדינסט עצמו.³⁶ אין תמה אפוא שקיים חוסר התאמה בין האמור ב"מכתב ההורים" לבין סיפור המעשה האמיתי.

אדגיש שוב כי כל פרטי החקירה מטעם הרבנות הראשית והעדויות שניתנו לא היו ידועים כלל לאלתרמן. דו"ח הרבנים נשלח לרבנות הראשית בשבוע שלאחר פרסום השיר "הקלריקל הקטן". יש לשבח את המשורר על שהשכיל להבין כי ההורים לא הסכימו למעשה להוצאת ספר התורה מן הקיבוץ, וכי גם מכתבם לא נכתב מתוך רצון טוב וחופשי. הדבר בא לידי ביטוי ברור באותו בית בשיר, שבו מסופר על הסבא שנאלץ לחתום על מכתב: "וְהָיָה חֲבָרִים שְׁפָכְשׁוּ אֶת רֵאשֶׁם / כִּי רָאוּ אֶת הַדָּיוּ מִסְמִיקָה כְּמוֹ דָם".

זאת ועוד, בטור זה יצא אלתרמן למעשה כנגד הפגיעה בחופש הדת והפולחן בקיבוץ השומר הצעיר, שאותה ראה כמסוכנת וכפוגעת ברגשות שומרי המצוות. זאת עשה אגב שינוי סיפור המעשה מאירוע של הוצאת ספר התורה מהקיבוץ – לסיפור על סבא הנאלץ להסתיר מנכדו את אמונתו באל ואת תפילותיו.

בפרק הבא ניוכח לדעת כי גם בשנות החמישים נקט נתן אלתרמן אותו קו המדגיש את חשיבות הדת, והמגלה התחשבות, הלכה למעשה, ברגשותיהם של שומרי מצוות במדינת ישראל הצעירה. זאת, בהידרשו בטור השביעי לנושאים שנויים במחלוקת שעלו על הפרק באותה תקופה.

פרק ד

במאמרו "אלתרמן כשמרן" עמד צור ארליך על תפיסתו של אלתרמן את הזהות הלאומית הישראלית, המעוגנת בארבעה מושכלות יסוד:

בהעדפת ערכים מסורתיים והמשכיות תרבותית על פני מהפכנות המבקשת לשנות סדרי עולם; בהערכה העמוקה כלפי המורשת הדתית ובדעה כי גם היהודי החילוני צריך לראות

36 כך ניתן גם להתרשם מקטעים בעדותו של ארדינסט הדומים ממש לנאמר במכתב ההורים. יצוין עוד כי בחוברת "כחלום יעוף", שצוינה בסוף הערה 22 לעיל, שורטטה דמותו של ארדינסט כמי ש"העניק חשיבות-יתר לאות הכתובה" (שם, בעמ' 20).

בה את נחלתו התרבותית; בתפיסה ההיסטורית המתחקה אחר סיפורו המתמשך של הסובייקט הלאומי הקולקטיבי; ובזיהויה המוחלט של מדינת ישראל עם העם היהודי.³⁷

רעיונות אלה באים לביטוי היסטוריוסופי מרתק גם בספר השירים של אלתרמן, "עיר היונה", שהתפרסם ב-1957.³⁸ בטור השביעי התבטאו יסודות אלה, הלכה למעשה, בשלושה שירים של אלתרמן משנות החמישים, ובהם אתמקד בפרק זה.

השיר האחד הוא "המועדון והחומה".³⁹ בסוף שנת 1954 נערכו הפגנות אלימות בשכונת מאה שערים בירושלים, עקב התנגדות החרדים להקמת מועדון של "ארגון אמהות עובדות" בסמוך לבית כנסת בשכונת אלתרמן קרא בשיר להרחיק את המועדון מבית הכנסת. לכאורה, יש מקום לראות את התנהגות החרדים כ"שגועזן צרוף", ואת הכניעה להם כפגיעה בחופש המצפון. ואולם, הוסיף המשורר, יש לקחת בחשבון:

פי יש לנו פאן יסק עם איתו טרוף
שלא יכלו לו כל שוטרי עולם גם יחד...
לא שוא נושאים אנו בקצת הבלג את חרופם
וגדופם... מה לעשות הם במקצת קרובינו.
לולא המשיף העם תייו בכח טרופם,
במה היה מועיל לו כח טרופנו?⁴⁰

כיוצא בזה התנגד אלתרמן לגידול חזירים בישראל, כפי שעולה משירו "חפּש-הדעות והטלפים" משנת 1956.⁴¹ לכאורה גם כאן יש כפייה ופגיעה בחופש,

37 'אלתרמן כשרמן' (לעיל הערה 14), עמ' 80; 81-82.

38 עיר היונה, תל אביב תשל"ב. הכוונה היא בעיקר לחטיבה "שירי עיר היונה" שעל שמה קרוי הספר כולו. על מקצת הרעיונות, ראו בספרי הטור השביעי וטוהר הנשק (לעיל הערה 2), עמ' 134-141. הדיון בשירי עיר היונה, בכל הנוגע לעניינינו, חורג ממסגרת מאמר זה.

39 הטור השביעי ה, עמ' 190 (3.12.1954).

40 שם, עמ' 191. ובאשר לפגיעה בחופש המצפון כתב המשורר: "אמנם כפיית-מצפון היא, מבישה ומחפירה, / אך חפּש המצפון אל נא ירתח! יגמל נא חסד! (שם).

41 הטור השביעי ב, דברי ההסבר בעמ' 237 (20.7.1956).

ואולם: "החפּשׁ הוא דְּבַר אֶחָד וְאֵלּוּ הַחֲזִיר הוּא בְּהַחֲלֵט דְּבַר אֶחָד...".⁴² קובע המשורר: "דוּמָה כִּי בְּלִפְנֵי שָׁל כָּל אִמָּה – וְשִׁבְעֵתִים בְּאִמָּה הַזֹּאת וּבְנָה הַנוֹף שֶׁהוּא עֲרֻשָׁה – / יֵשׁ זְכָרוֹנֵי סְלִידוֹת מְסִימוֹת שֶׁנִּחְרְתוּ בְּחָרֵב וּבְשׁוֹט וְהִטְבְּעוּ כִּי־צַר אֲשֶׁר לֹא מִדַּעַת, / לִכֵּן חֲשִׁים גַּם אֵלֶּה אֲשֶׁר לֹא יִבְדִּילוּ בֵּין מִפְּרִיס פְּרֶסָה וְשֶׁאִינוּ מִפְּרִיס פְּרֶסָה / כִּי בַעֲשׂוֹת אִמָּה עֲבָרִית בְּיִשְׂרָאֵל אֵת הַחֲזִיר לְעֶקְרוֹן, כֹּל-יַעֲבֹר, עוֹבֵר בְּתוֹלְדוֹתֶיהָ רַעַד".⁴³

הטור השלישי שבו מתבטאת תפיסתו האמורה של אלתרמן הוא "לא תקום 'מלחמת תרבות'".⁴⁴ הרקע לכתיבת הטור הוא קבורתו של ילד שנפטר בפרדס חנה מחוץ לגדר בית העלמין, מפני שלא נחשב כיהודי על פי ההלכה. בדברי ההסבר לשיר צוין כי הפרשה הועלתה בכנסת ובממשלה, וכי "לרגל הפרשה הזאת נידונו בציבור בעיות הדת והמדינה בחריפות יתירה".⁴⁵ אלתרמן התייחס בטור זה, שחלקו נכתב כשיר וחלקו כפרוזה, לשורה של נושאים שהיו אז במוקד המאבק שבין הציבור החילוני לציבור שומרי המצוות: נסיעה ציבורית בשבת; גידול חזיר; נישואין אזרחיים; הצעת חוק "מיהו יהודי".⁴⁶ הוא קרא בתקיפות להרגעת המאבקים ב"חזית"

42 שם. "דבר אחר" הוא כידוע כינויו של החזיר בספרות היהודית.

43 שם, עמ' 238. כתב על כך ארליך (לעיל הערה 14) בעמ' 89:

האמונה באלוהים וקיום המצוות זכו אפוא להבנה ולאהדה מצד אלתרמן; ואולם, היה זה ההיבט הלאומי-היסטורי של הדת היהודית שמשך את לבו והעסיק את מחשבתו באופן מיוחד. הדת, לדעתו, שמרה על קיומו של העם היהודי במשך אלפיים שנות גלות, ומשום כך – ולא מנימוקים הקשורים באמונה או ברגש רליגיוזי – הוא תבע לגלות כלפיה נאמנות ויראת כבוד.

44 הטור השביעי ב, עמ' 239 (13.12.1957).

45 הטור השביעי ב, דברי ההסבר בעמ' 556.

46 גם במאמר שכתב במעריב בשנת 1970, השנה שבה נפטר ("פריט ושמו לאום"), צידד אלתרמן בעמדה ההלכתית בסוגיית "מיהו יהודי?", בעת הדין בסוגיה זו בבית המשפט העליון, בפרשת רב סרן שליט. אלתרמן כתב כי עם ישראל הוא העם היחיד שבאמצעות הגיור – המצטרף אליו מתמוזג עמו "התמוזגות שלמה ומלאה ונהפך ליהודי שאין שום חציצה בינו ובין שאר בני עמו החדש". ראו נתן אלתרמן, החוט המשולש – מאמרים תשכ"ז-תשל" (הקיבוץ המאוחד, תשל"א), בעמ' 610. אלתרמן ציטט במאמר זה (בעמ' 609), מדברי הרמב"ם בתשובתו לר' עובדיה הגר: "אין [כאן] הפרש בינינו ובינך". ראו בעניין זה תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, כרך ב', סימן רצג. דומני שזו הפעם היחידה במכלול יצירתו של אלתרמן, שבה הוא מצטט מתשובות של הרמב"ם או של "ראשונים"

זו שהתלקחה, שכן החשוב מכול הוא שלא תקום מלחמת תרבות בישראל. זאת, גם אם יהיה כרוך הדבר בוויטורים מסוימים מצד הציבור החילוני. בשתי שורות מפורסמות הכריז המשורר:

לא יתן פי ישפח היהודי הקדש
את חובו ליהודי "הישן" ...⁴⁷

ובהמשך אותו טור, בעוברו משיר לפרוזה, כתב אלטרמן: "מדינת ישראל והרוב החילוני שבה, אשר קיבלו אך זה לפני עשר שנים את עיקר האחריות להמשך דברי ימיו של העם ולאחדותו של העם, יישמרו מלבעוט בעיטה מכוונת ומאורגנת בכלים שהחזיקו פיקדון זה עד עכשיו".⁴⁸

"הסב שפצריף" בשיר "הקלריקל הקטן" הוא "היהודי הישן", ואלטרמן סבר כי חברי הקיבוץ – "היהודי החדש" – חטאו בהתייחסותם אליו. אכן אלטרמן הרבה ביצירתו לזהות את עם ישראל עם דמותו של סב זקן. כך למשל כתב המשורר בערב פסח תש"ח על הסב המגיע לליל הסדר הנערך ביחידה קרבית:

אחרים. וכן ראו מנחם פינקלשטיין, הגיור – הלכה ומעשה (רמת גן תשנ"ד), עמ' 133. אלטרמן חזר על רעיון זה במאמר שכתב סמוך לאחר מכן, שוב בקשר לפרשת רב סרן שליט. הוא ציין כי ההתמזוגות הלאומית אפשרית רק לגבי מי שמסתפח לעם היהודי "וזאת משום שכאן היו המורשת הדתית ומורשת הרוח וההשתייכות הלאומית צמודות זו לזו לאורך כל הקורות" (החוט המשולש, שם, בעמ' 615).

47 שם, עמ' 239. בקשר לשתי שורות אלה כתב מרדכי שלו ב"מבוא: מי מפחד משמחת עניים?", כי אלטרמן פרע "חוב" זה "כמעט עד הפרוטה האחרונה, מדעת ושלא מדעת, בצורות ובתכנים הסמויים של 'שמחת עניים'". ראו נתן אלטרמן, שמחת עניים – מסכת (עלי אלון ויריב בן-אהרון עורכים, הקיבוץ המאוחד, תשס"א), עמ' 57. דעתו של מרדכי שלו היא כי פתרון חידתה של הפואמה "שמחת עניים", ספר שיריו השני של אלטרמן שפורסם בשנת 1941, נעוץ במתח ובעימות שבין היהדות לבין הציונות, היינו בין "היהודי הישן" לבין "היהודי החדש".

צור ארליך כתב בקשר לשתי שורות אלה של אלטרמן, כי ה"דתיות" החילונית של אלטרמן: "לא הייתה רק ביטוי של הוקרה כלפי העבר; היא נתפסה בעיניו גם כמכשיר להנחלת ערכים, ובראשם המחויבות לאתוס הלאומי, המוצא את ביטויו בהיסטוריה היהודית ובייעודו של עם ישראל" (ארליך, לעיל הערה 14, בעמ' 90).

48 שם, עמ' 240. לאחר מכן כתב אלטרמן כי את העולם של מצוות הדת נושא למעשה גם האיש החילוני: "נושא את חותמו, אם מדעת ואם שלא מדעת, בין קווי אופי ובין רפלקסים מותנים אשר ירש" (שם, עמ' 241).

וְהִסָּב שְׁהִזְקִין עִם זָקֵן נֵת הָאָמָה
 מִצָּא פְעוֹמָד עַל עַרְשֵׁי הַזֶּה-הַלַּיִל.⁴⁹

כיוצא בזה התנגד אלתרמן לרעיון הקמתו בירושלים של אחד המרכזים הגדולים בעולם ליצירות פיסול. הוא הדגיש כי הדבר אינו נוגע לסוגיה של "כפייה קלאריקאלית". הרעיון האמור צריך להידחות לדעתו לא רק על ידי הציבור הדתי מטעמים הלכיים של הצבת פסלים, אלא גם על ידי הציבור החילוני. זאת, לנוכח נימוקים אלמנטריים של טעם טוב, שכן בהקמת גן פסלים כזה בירושלים תהיה משום התעלמות "מצביון נופו הרוחני של המקום וצביון דברי ימיו ותולדות תרבותו".⁵⁰

נראה אפוא כי גישתו החיובית של נתן אלתרמן למורשת הדתית ולמסורת היהודית, כפי שעולה מהשיר "הקלריקל הקטן" משנות הארבעים, התבטאה גם ביצירתו לאחר הקמתה של מדינת ישראל.⁵¹

49 "לילו של אליהו הנביא", הטור השביעי א, עמ' 137 (23.4.1948). כיוצא בזה מברך הסב "את הכח הקסם לאמה, / שעם חגרא שי תה / בשיני ית היא נולדת", שם, בעמ' 138.

50 "גן הפסלים", הטור השביעי ב, 245 (25.3.1960). אלתרמן הבהיר כי אין להתנגד לשיכונם של אוספי פיסול בירושלים. ואולם, לנוכח גודלו של המרכז המתוכנן, שאמור להיות אחד מסימני ייחודה התרבותיים הבולטים ביותר של ירושלים, הרי קשה להעלות על הדעת מקום מתאים פחות מעיר זו להגשמתה של תכנית כזאת: "לאמיתו של דבר נבחר כאן לתכנית זו, מכל המקומות שעל פני כדור הארץ, המקום האחד והיחיד שבו היא נעשית עניין צורם ויוצא-דופן שאינו מתיישב בשום פנים עם תולדותיה הרוחניים ההיסטוריים של סביבתה. אין בתולדות המושגים התרבותיים הקשורים בירושלים קו מוחשי ומפורש יותר מקו האנטאגוניזם הרוחני אשר בין העיר הזאת ובין הפסל. האיסור ההלכתי שבעניין זה הוא רק אחד מיסודותיה של מהות רוחנית שלמה ומגובשת אשר אין בן תרבות בעולם, אם יהודי ואם נכרי, יכול להתעלם ממנה..." (שם, בעמ' 246).

51 וראו גם אחד ממאמריו של אלתרמן במעריב בשנת 1969 ("זהות ומלחמה"), שבו שב והביע את הרעיון כי "צלמה" של מדינת ישראל טבוע בחותם היהודי השלם, ובסימני ההיכר של הזהות היהודית ומורשתה (החוט המשולש, לעיל הערה 46, בעמ' 505).

הגות וחינוך

החינוך – ביטחוננו הלאומי

עוזי דיין

כפתח הדברים

כמה משקיעה ישראל בחינוך, יחסית למדינות אחרות? אם נחשב את ההוצאה לתלמיד, ובהתאם לרמת החיים, נמצא שיש רק ארבע מדינות עולם המשקיעות בחינוך יותר מישראל.

למרות זאת, יש לנו סיבה לא להיות מרוצים מהתוצאות, לא בתחום הערכי – הכרת מורשתנו, סובלנות והכרת האחר, חינוך לדמוקרטיה, פגיעתן הרעה של האלימות והוונדליזם, ולא בתחום ההישגי.

במבחנים השוואתיים במתמטיקה לגילאי 13 שנערכו ב-12 המדינות המתועשות בשנים 1962-1963, הגיעה ישראל למקום הראשון.

בשנים 1995-1999 נערכו מבחנים אלה ב-53 מדינות (והורחבו גם למדעים המדויקים), וישראל הגיעה בהם רק למקום ה-39, כאשר 5% הטובים שלנו נמצאים במקום ה-35 (יחסית ל-5% הטובים במדינות אחרות), ובתחום השונות (אי השוויון) בהישגיות, אנו נמצאים במקום ה-49, המקום הרביעי מהסוף!

אין זה מפתיע אפוא שגם בהבנת הנקרא, שליטה באנגלית וכו', מדינת ישראל נמצאת מתחת לממוצע במבחנים הבינלאומיים.

כיצד הצלחנו בתוך דורות ספורים להפוך מאומה שהדגישה את הערכיות והמצוינות, שאפילו תינוקות של בית רבן שלה ידעו לכתוב ולקרוא – שעה שבאומות אחרות, חלק ניכר של האוכלוסייה היה אנאלפביתי – לאומה המשתרכת מאחורי המובילות?

נושא חשוב זה הוא עניין לחשבון נפש ולתיקון דחוף.

ההיבט הערכי

בשנת 1934, ביום השלושים למותו של חיים נחמן ביאליק ז"ל, אמר ברל כצנלסון:

עכשיו אנו עומדים בארץ בתקופה של בנייה ראשונית. אין אנו עוסקים אלא בצבירת זיפזיף וסיד ובהקמת שלדי בניין. אין לבנו נתון עוד לריהוט הבית, לסידורו הפנימי. אנו עצמנו עוד איננו יודעים להרחיב את דעתנו בתוך הבית פנימה. הדבר היחידי שמצדיק את חיי דורנו ... הוא מאמץ הבנייה עצמו. מחוץ לזה אנו דלים ורשים, כשתילים שלא נקלטו עוד כהלכה. סכנת חיי ערב רב אורבת לנו בכל פינה. אבל עוד נצפנו לנו ימים. עוד ישבו יהודים רבים רבים בארץ, ומכאובינו התרבותיים לא יתנו להם דמי. ומה שנדון בימינו [בשנת 1934 – ע.ד.] בזלזול, אם מעבודה קשה ואם מקהות רוח, עוד יהפוך לבאים אחרינו למצוקת נפש גדולה. וכמו שאנחנו מתחבטים עכשיו בשאלת העבודה העברית – שאלת השאלות של קיומנו בארץ – ככה נתחבט בימים הבאים בשאלות גורלנו התרבותי.

כבר בשנת 1934, לפני כשמונים שנה, ידע ברל להצביע בדייקנות מרשימה על נקודת הכשל הבסיסית: אנו בונים כאן בית לאומי, אך לא מרהטים אותו בזהות התרבותית הלאומית שלנו. אכן, מצוקת נפש לאומית גדולה. אי גיבושה של זהות תרבותית לאומית ישראלית ברורה הוא כשל, ששותפים לו הן הציונות החילונית והן הציונות הדתית.

הציונות החילונית דילגה מהתנ"ך לפלמ"ח, תוך מחיקת אלפיים שנות ציביליזציה (במובן של תרבות-על) יהודית. כולנו ממשיכים לומר "שלח את עמי" (שמות ז, טז), אבל כמה אנשים בישראל היום יודעים את המשכו של הפסוק? "ויעבדוני במדבר" אינו מוכר לרבים מהם.

הציונות הדתית, לעומת זאת, הלכה למחוזותיה שלה. עיקר הדגש ניתן בה לעניין הטריטוריאלי, וחלה בה הקצנה בתחומים שונים. ודומה שלא מקרה הוא שלתנועת הנוער שלה קוראים "בני עקיבא" ולא, למשל, "בני יוחנן בן זכאי"...

בשל כך טרם נוצרה אצלנו זהות תרבותית-לאומית משותפת. אוכל להעיד

על כך ממקור ראשון. גדלתי כצבר האולטימטיבי; אמנם לא בלונדיני עם עיניים כחולות, אבל כל השאר – כן. כבר מגיל צעיר חשתי שה"מוצר" אינו שלם, אינו מחובר מספיק לשורשים. הוכחה לכך ניתן למצוא בעובדה שרוב הישראלים החיים בחו"ל (למעלה מ-600,000!) אינם חלק מהקהילה היהודית – משום שזהותם לא נבנתה כחלק ממשיך, אינטגרלי, של היהדות.

ההיבט ההישגי

כשדיברתי על הישגיות לא-מספקת, בחרתי בכוונה בנושאים שאינם תלויי תרבות, ולכן קלים יותר להשוואה. ועם זאת, ידוע שקיימת התאמה (קורלציה) מלאה בין רמתה של קבוצה (לא של בודדים) במקצועות שאינם תלויי תרבות לבין רמת שליטתה בשפת האם, בשפות זרות, בהבנת הנקרא וכדומה. אדם אינו יכול ללמוד כראוי כשאינו מכיר ויודע את שפת האם שלו כראוי. גם כאן נרשמה ירידה משמעותית. בשנים האחרונות, אחוז ילידי הארץ הדוברים עברית ברמה המכונה בצה"ל "סימול 9" – היינו: רמה טובה של כתיבה, קריאה ודיבור – ירד ב-13%. ומדובר בילידי הארץ בלבד, לא בעולים חדשים.

סכנה לאומית

כמי שהיה היועץ לביטחון לאומי אומר: האיום העיקרי על "הבית השלישי" אינו התמוטטות חומותיו תחת האיום החיצוני (ולא שתמו אויבינו), אלא סכנת ההתפוררות הפנימית.

עם האיומים החיצוניים אנו צריכים ויודעים להתמודד. לשם כך עלינו להמשיך להיות חזקים, ונצטרך להיות כאלה עוד זמן רב, ככל שיידרש (מורגל בפי לומר: אפילו באחרית הימים, כשיגור זאב עם כבש – אל לנו להיות הכבש בסידור הזה...).

אכן, הסכנה העיקרית טמונה בהתרופפות החוסן הלאומי: הזהות היהודית-דמוקרטית, הערכות ההדדית, הלכידות.

האיום על חוסן זה מורכב מחינוך ירוד, אבטלה, אי שוויון, עוני ושחיתות. הצבתי את החינוך במקום הראשון, משום שלטעמי החינוך הוא התשתית הבסיסית לכל: לחיים ערכיים, לליבת הסכמה לאומית, לכלכלה טובה ולרווחה.

זאת ועוד: החינוך הוא ההזדמנות היחידה להעניק סיכוי שווה לנער או נערה היוצאים לחיים. הזדמנות שווה משמעותה היכולת למצוא עבודה, להתפרנס בכבוד ולמצות את חייו, וגם להיות מסוגל להנחיל זאת לילדיו. כל זאת נותן חינוך ערכי והישגי.

הרפורמה הנדרשת בחינוך

משום כך יש צורך ברפורמה מעמיקה במערכת החינוך שלנו, הן בתחום הערכי והן בתחום ההישגי. במסגרת רפורמה זו נידרש לרדת לעומק המהות והזהות התרבותית הישראלית, ולערוך שיפור ארגוני וניהולי מעמיק.

החלק הארגוני-הניהולי הוא החלק שקל יותר להבינו ולהסכים עליו. יש להעצים את מעמדו, סמכותו ומקצועיותו של המורה. לשם כך יש, מצד אחד, להכפיל את משכורתם של המורים שכן אי אפשר לבנות מעמד גבוה למקצוע ההוראה על משכורת ממוצעת של 5,600 ש"ח ברוטו לחודש; מצד שני, אי אפשר להעסיק כ-143,000 מורים וגננות על 96,500 תקני משרות הוראה, במשרות חלקיות וללא פינת עבודה משלהם; כך לא בונים מעמד מקצועי ואוטוריטה.

- יש לחזק את מעמדם של בתי הספר והמנהלים בראשם.
 - יש לספק חינוך חינוך חינוך באמת, ולעבור ליום לימודים ארוך, שבו תינתן גם ארוחת צהריים, לא כבית תמחוי, אלא משום שילד הלומד מהבוקר עד שעות אחר הצהריים המאוחרות צריך ארוחת צהריים מזינה.
 - צריך, עם כל הבעייתיות הכרוכה בכך, ליבת חינוך מחייבת.
 - צריך גם להתייעל ולקצץ כל מיני דברים בלתי נחוצים. בישראל, למשל, מכשירים מדי שנה מספר כפול של מורים ממה שדרוש, ומחזיקים מערך פיקוח שאין גדול כמותו בעולם.

יש לנו היכולת והידע לעשות זאת; אבל כל זה לא יועיל, אם לא נטפל גם בבניית הזהות הלאומית. אי אפשר לבנות אומה בלי זהות תרבותית-לאומית ברורה. ולא מדובר בכפייה חלילה. רוב האנשים בישראל רוצים לחיות במדינה יהודית-דמוקרטית. מה זה "יהודית-דמוקרטית"? היהדות הייתה קיימת הרבה לפני הדמוקרטיה, ולפי הבנתי היא דמוקרטית ביסודה. מדינה "יהודית-דמוקרטית" פירושה, אפוא, מדינה שהיא לא רק "מדינת היהודים", אלא מדינה בעלת אופי יהודי – ודמוקרטית. רוב הישראלים רואים בזה סינתזה, אלא שהסינתזה הזו אינה בנויה כמו שצריך.

האתגר – מנהיגות לאומית חינוכית

לשם כך נדרשת מנהיגות, וזהו אתגרה הגדול. כוונתי למנהיגות מן הסוג שהפגין, לפני קרוב ל-1,900 שנה, רבי יהודה נשיאה (נכדו של רבי יהודה הנשיא). הוא היה ראש הסנהדרין בטבריה, ובתלמוד הירושלמי (מסכת חגיגה פרק א, דף ע"ו עמ' ג) מסופר עליו (בתרגום חופשי מארמית):

רבי יהודה נשיאה ביקש את רבי חייה, רבי אמי ורבי אסי לעבור בעיירות שבארץ ישראל ולמנות סופרים ומורים. הגיעו לעיירה אחת, ולא מצאו בה לא סופר ולא מורה.

אמרו לבני המקום: 'הביאו לנו את שומרי העיר'.

הלכו והביאו להם את השוטרים שעל החומות.

אמרו להם: 'וכי אלו שומרי העיר הם? מחריבי העיר הם!'

שאלו אותם אנשי העיירה: 'וכי מי הם שומרי העיר?'

אמרו להם: 'שומרי העיר הם הסופרים והמורים'.

בקריאה ראשונה מתעוררת תמיהה: מדוע מכנים הרבנים את השומרים "מחריבי העיר"? הלא בעיר שאין בה שומרים, תלמידי החכמים מצווים לשמור על העיר!

למיטב הבנתי, כוונתם לומר שבעיר בישראל שאין בה לא סופר ולא מורה, ואנשי העיר חושבים שמי ששומר על העיר הם השוטרים שעל החומות – זה מה שיביא לחורבנה של העיר. וזהו שאומר הפסוק: 'אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר' (תהלים קכז, א). זהו האתגר העיקרי העומד בפני מדינת ישראל.

הביטחון הלאומי של ישראל כיום הוא הביטחון החברתי, ובבסיסו עומד החינוך.

מנהיגות חינוכית דוגמת מנהיגותו של רבי יהודה נשיאה – שגם התווה יעדים וגם שלח אנשים כדי לוודא שהם באמת יבוצעו – מנהיגות לאומית חינוכית כזו תציב את החינוך כיעד לאומי עיקרי, תרתום את האנשים המתאימים לקדמו ("הטובים לחינוך"), ותקצה את התקציבים הדרושים לכך (כן, גם אם זה יבוא על חשבון תקציב הביטחון). שכן היום, כאז, החינוך בישראל הוא הוא "שומר העיר", העיר היהודית-הדמוקרטית של כולנו יחדיו.

“עשה לך רב וקנה לך חבר”: על החינוך לחירות

בנימין לאו

מבוא: חובת החינוך לחירות: הקדמת הרב קוק להגדה של פסח מערכת החינוך הדתי מעודדת צייתנות לגדולי תורה. החיפוש אחר דמויות גדולות שיכוונו אותנו בעולם של ספקות ותהיות מוליד דלות רוח וכניעה לדעות של אנשים כריזמטיים. אנו נמצאים בסביבת עבודה שבה יש חינוך מועצם לצייתנות ולקבלת מרות, ולא להעצמה ולאחריות. בחרתי למקד את דבריי בסוגיה זו, תוך הטיה מכוונת לכיוון החינוך לעצמאות ולהעצמת היחיד. כבר בראשית דבריי אזהיר ואומר שתמונה מאוזנת יותר תעמיק את הלימוד ותגביר את האמון בנושא,¹ אולם בדברים אלה אני מבקש לעודד את החינוך לחירות ולעצמאות. את יתדותי אני תולה בדברי הרב קוק, בהקדמתו לפירוש ההגדה של פסח, “עולת ראייה”:

ההבדל שבין העבד לבין החורין אינו רק הבדל מעמדי, מה שבמקרה זה הוא משועבד לאחר וזה הוא בלתי משועבד.

אנו יכולים למצוא עבד משכיל שרוחו הוא מלא חירות, ולהיפך בן חורין שרוחו הוא רוח של עבד.

החירות הצביונית היא אותה רוח הנשאה, שהאדם וכן העם בכלל מתרומם על ידה להיות נאמן להעצמיות הפנימית שלו,

1 ראו בקובץ המאמרים בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, אבי שגיא וזאב ספראי (עורכים), תל אביב תשנ"ז, שם מרוכזים מאמרים רבים המצביעים על מגמת הסמכות בעולמה של תורה. מגמת הקובץ לשחרר מתלות ולהעצים את האחריות, אך בדרך הילוכו ייפגש הקורא עם מגמה כובשת בעולמה של חברה דתית לחזק את המשמעת ל"דעת תורה" ו"סמכות חכמים".

להתכונה הנפשית של צלם אלקים אשר בקרבו, ובתכונה כזאת אפשר לו להרגיש את חייו בתור חיים מגמתיים, שהם שווים את ערכם.

מה שאין כן בבעל הרוח של העבדות, שלעולם אין תוכן חייו והרגשתו מאירים בתכונתו הנפשית העצמית, כי אם במה שהוא טוב ויפה אצל האחר השולט עליו איזו שליטה שהיא, בין שהיא רשמית בין שהיא מוסרית – במה שהאחר מוצא שהוא יפה וטוב.

בדברים אלה מבקש הרב קוק להעמיד את חג הפסח, שעניינו יציאה מעבדות לחירות, על תודעת היחיד (והעם) את עצמו. התודעה העצמית של איש החירות היא נאמנות לרוח אישית, שבה אדם הנושא את צלם אלוהים שבקרבו פועל מתוך נאמנות לרוח המיוחדת הזו. איש החירות אינו נולד כזה. יש צורך להכשיר את האנשים, בדרך של מערכת חינוכית ארוכה ומייגעת, בבית ובבתי הספר, לקראת גדילתם לנשיאה בעול העצמאות, שבה האחריות והסמכות כרוכות בטבורו של האדם. הנטייה הטבעית של ילד (ופעמים רבות הגיל אינו קובע) היא לחפש את התלות בגורם אחר שינהיג ויקבע עבורו. בשלבי חיים מוקדמים הנטייה הזו הכרחית. זוהי תבנית חיי האדם, שבשונה מכל שאר בעלי החיים אינו מסוגל להתנהל בעולם באופן עצמאי למשך זמן ממושך. תביעתו של הרב קוק להוצאת האדם לחירות תואמת במידה רבה את הגישה הרווחת בחלק מעמדות המחקר ביחס לתלותיות האדם ובריחתו מן החופש. כך קרא אריך פרום לספרו ”המנוס מחופש“, שבו הוא תולה את הבסיס העיקרי של המאבק בין החירות לשעבוד בבעיית התלותיות. פרום טוען כי הגישה העיקרית הנלחמת בחופש הינה הסמכותנות, החינוך לציות עיוור והכניעה האוטומטית כלפי ישויות חיצוניות, ובהן ממסדים, רעיונות ואנשים. המודלים הנפוצים הקיימים הם בדרך כלל שלטונות טוטליטריים וממסדים דתיים, ששניהם דורשים מן האנשים החוסים בצלם שיוותרו על החופש האישי המוקנה להם ויביעו את עצמם רק באופנים שמסגרות אלו קובעות ומאפשרות להם. הציות כשלעצמו, שהינו חסר משמעות וערכיות, הופך לערך נעלה ולמעלה טובה בעיני מסגרות כאלו, ואי הציות נתפס כעבירה חמורה שעונשה בצידה.

מכשול נוסף לחירות האדם מתואר אצל ויקטור פראנקל (”האדם מחפש

משמעות", והוא הקונפורמיות, המתבטאת בסתגלנות, הליכה בתלם וקבלת מרות ונורמות באופן אוטומטי ולא מבוקר. לעתים נדמה לנו שאנו חיים בחברה מערבית, ליברלית, הדוגלת בחופש ובבחירה, אך כולנו מבינים שהכוחות הפועלים על עיצוב דעת קהל ושיווק שולטים היטב ביצירת זרם אנושי חסר ביקורת וחסר רוח של בני חורין. אנשים מחקים אחרים. הם חושבים, רוצים, מרגישים ואף פועלים לפי מה שנראה להם שהחברה והשכל הישר דורשים מהם, ובכך מתכחשים לעצמיות שלהם, משום שהדבר יעמיד אותם בבדילותם, ויעצים את הפחד לעמוד לבד מול אימת הקיום. בדבריי הבאים אני מבקש להתמודד בשפת התורה וחכמיה עם סוגיית החינוך לחירות והמנוס מחופש.

החינוך לצייתנות עיוורת: עשה לך רב והסתלק מן הספק

המקור המרכזי לחינוך לצייתנות כמעט עיוורת ולשמיעה בקולם של חכמים ללא הפעלת חוש ביקורת נמצא בתורתו של רבן גמליאל, שבנוסח מורכב ומעניין מופיע באבות דרבי נתן (נוסח א פרק כב):

רבן גמליאל אומר עשה לך רב וקנה לך חבר והסתלק מן הספיקות ואל תרבה לעשר אומדות.

בחרתי בנוסח שמופיע באבות דרבי נתן משום שהוא מרכז בתוכו שלושה מרכיבים:

- עשה לך רב: זהו הצו הקטגורי שמלווה כל אדם דתי המבקש להיות שותף לעשייה נורמטיבית ואינו יודע לבחור בין חלופות שונות בעולמה של הלכה.
- קנה לך חבר: זוהי התודעה המבדילה בין אינדיבידואל לבין איש קהילה. הבדל זה תאר הרב סולובייצ'יק במסתו 'איש האמונה הבודד', שבה הבחין בין האדם הראשון, שמרכז תודעתו בריאתו בצלם אלוהים, ובין האדם השני שבמרכז תודעתו הבדידות והחיפוש אחר החברות והקהילה. רבן גמליאל מבקש לבסס את האחריות המשותפת, שהיא הבסיס ליצירת קהילה עובדת ה'.
- הסתלק מן הספק: המרכיב הזה הוא הסיבה לשני הקודמים לו. בעולם של ספקות וריבוי מחפש האדם פשר ודרך.

הבחירה ברב והשותפות בקהילה מוציאות את האדם מן הספק. הוא משוחרר מאחריות ופוסע בעולם ללא תהיות וללא טעיות.

אם בימי רבן גמליאל, ימי עליית הנצרות ומחלוקות בין דעות, היה חשש מעולם הספק, מה נאמר אנו בעולם המודרני, ועוד יותר בעולם הפוסט-מודרני?

תמונה יפה למשנתו של רבן גמליאל מצוירת על ידי רבי משה חיים לוצאטו (הרמח”ל) בספרו ”מסילת ישרים“ (מידת הזהירות):

למה זה דומה? לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית במ הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמיתי או בכוזב, כי כולם שווים ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיאות וטביעות עין שכבר נכנס במ והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה. והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו ומבחין בין האמתיים והכוזבים, והוא יוכל להזהיר את ההולכים במ, לומר: זה הדרך לכו בו! והנה, מי שירצה להאמין לו, יגיע למקום המיועד. ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו, ודאי שיישאר אובד ולא יגיע אליו.

סיפורו של הרמח”ל מושתת על התודעה של ”עשה לך רב והסתלק מן הספק“. רוב ספרי ההדרכה של הציבור הדתי מבוססים על תודעה זו. ישנם אנשים גדולים שכבר הגיעו לאכסדרה והם יודעים את הדרך. במקום לתעות ולהתגלגל באבק הדרכים ובמעבה היער, כדאי להתלות באילנות גדולים ולהיות מובלים על ידי יושבי האכסדרה הגבוהה. פתרונו של רבן גמליאל ושל בעל מסילת ישרים אינו דורש מהאדם אלא להתמסר למדריכים היודעים את הדרך, ומראים לנו איך להתקדם בה ללא מבוכה.

את הדגם הזה אימץ הרב אליהו דסלר, מבכירי המשגיחים בעולם הישיבות

של הדור הקודם. בספרו "מכתב מאליהו" הוא מתאר את גן המבוך של הרמח"ל ומשם מסיק:

מזה יוצא לנו גדר אמונת חכמים. מי שרוצה להאמין להם, יוכל להשתמש בראייתם הבהירה, והיו לו לעיניים. מדבריהם נוכל לקבל הישרה בהשקפות העולם ובהנהגה מעשית. ולא עוד, אלא בה במידה שאנו נעשים תלמידיהם ומתאמצים להבין דרכי המחשבה שלהם, באותה מדה גם דעתנו מקבלת יישור. ולפיכך גדולי דורותינו אשר עסק חייהם להמשיך, כתלמידים נאמנים, בדרכי מחשבתם של חז"ל, זוכים לישרות זו במידה עצומה, עד שחוות דעתם – אפילו בדברים שאין להם מקור מפורש, וגם סתם עצות במילי דעלמא – ברורה ואמיתית – "כאשר ישאל איש בדבר אלקים", כמו שרואים בעינינו תודה לאל גם בדור הזה.

תפיסתו של הרב דסלר את "אמונת חכמים" משקפת את הגישה הקלאסית של "עולם הישיבות" הליטאי, ובוודאי של חצרות האדמו"רים החסידיים. גישה זו מעניקה לחכם מוניטין של יודע דעת עליון, בדרגה של נבואה, כפי שהתבטא הרב דסלר בסוף דבריו: "כאשר ישאל איש בדבר אלקים"². ברור שעמדה זו של הרב דסלר אינה מתארת את גדולי העבר בלבד; בכל דור מחויב אדם לשאת את עיניו אל ה"גדול" שבדורו, לעצום את עיניו הפרטיות ולאמץ את עיניו של אותו גדול. אם יזכה – יהיה הוא עצמו רואה באותו מבט של הגדול ויהיה דבק במחשבותיו עם מחשבתו.

לעניות דעתי, זהו השלב שבו הופכים כל הלומדים והמאמינים לחסרי מחשבה וחסרי דעה. שהרי אנו חייבים לכפוף את מחשבותינו הפרטיות למחשבת הגדול שבדור. זהו החינוך לעבדות מתוך האימה שבגן המבוך.

החינוך לעצמאות: עשה אוזנך כאפרכסת וקנה לך לב מבין
גישה הפוכה לגישתו של רבן גמליאל נמצאת בתורתו של רבי אלעזר בן

2 על המגמה הזו והשלכותיה ראו במאמרו של שמחה פרידמן, 'אמונת חכמים – אתגר רעיוני או הנחיה אופרטיבית', בתוך ספר הזיכרון למרדכי ויזר, יבנה תשמ"א. פרידמן מעיר שם שהפסוק שבחר הרב דסלר לעטר בו את מעלת החכם כ"איש אלוהים" הוא מספר שמואל ב טז, ונאמר על אחיתופל. "יש כאן אירוניה מסיימת, שאיני יודע אם הרגיש בה הרב דסלר ז"ל".

עזריה, הנשיא שבא במקומו של רבן גמליאל ביבנה. רבי אלעזר מוכר לנו מן ההגדה של פסח כזה שאומר ”הרי אני כבן שבעים שנה“. זו ההזדמנות לספר את הסיפור המופלא על עלייתו לנשיאות בגיל צעיר ועל שערוריו שהלביין בן לילה. אך הרקע למינויו של רבי אלעזר קשור להדחתו של רבן גמליאל (מהסעיף הקודם). כל תורתו של רבי אלעזר עומדת באלטרנטיבה לתורת רבן גמליאל. המעשה הראשון שעשה רבי אלעזר בעלייתו לנשיאות היה סילוק השומר מפתח בית המדרש. בימיו של רבן גמליאל היה עומד הסלקטור בכניסה לבית המדרש ואומר: ”אל יכנס מי שאין תוכו כבור“ (בבלי ברכות, כח ע”א). רבן גמליאל, שביקש להכניס משמעת וציות לבית המדרש ולעולם התורה, דאג מפני כוחות של שבירת ההגמוניה. בתורתו הקפיד מאוד ”שלא תרבה מחלוקת בישראל“ (ראו באריכות בספרי חכמים, כרך שני, ירושלים תשס”ח). רבי אלעזר מבטא בכל תורתו את ההפך. הוא מבקש להכניס את כל הכוחות פנימה, למלא את בית המדרש בכל מי שחפץ ולהתמודד עם הספקות שיתעוררו בבית המדרש באופן אחר (בבלי חגיגה, ג ע”ב):

ואף הוא פתח ודרש: (קהלת יב) ’דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד’. למה נמשלו דברי תורה לדורבן? לומר לך: מה דורבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונים את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דורבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלין – תלמוד לומר משמרות. אי מה מסמר זה חסר ולא יתר אף דברי תורה חסירין ולא יתירין – תלמוד לומר נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה – אף דברי תורה פריין ורביין. בעלי אסופות – אלו תלמידי חכמים שיושביין אסופות אסופות ועוסקיין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסליין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נתנו מרעה אחד – אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב וידבר אלוהים את כל הדברים האלה. אף אתה עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסליין ואת דברי מכשירין.

הפסוק בקהלת "דברי חכמים כדרבנות" מתאר את התורה על פי החיים החקלאיים. הדורבן הוא "מלמד הבקר", המקל שמסמר קבוע בראשו, שבעזרתו מזרזים את הבהמה ומכוונים אותה לשמור על ההליכה בתלם. הדורבן מכאיב לבהמה אך תכליתו לשמור על ביצוע עבודתה בשלמות. המסמר הקבוע בראש הדורבן הוא "בעל אסופה", היינו בעל ראש רחב הניתן לשחרור ולכיוון לפי הצורך.

באופן פשוט ניתן היה להבין את ההשוואה של שלמה המלך בין התורה לכלי החקלאי בעניין המשמעת הנדרשת מלומדי התורה: דברי החכמים אינם תמיד נעימים, אך בוודאי שכולם מכוונים להיטיב עם הבריות ולכוון לתלם של עבודת ה'. זהו משל יפה וברור לכל חקלאי שמכוון את פרתו לתלמיה. אלא שרבי אלעזר מבקש להעמיס על הפסוק הבנה נוספת: המסמר אינו סטטי. הוא דומה לעץ השתול באדמה, שבטיפול נכון הוא פרה ורבה. מבקש רבי אלעזר לתאר לנו את עולמה של ההלכה במורכבותה הגדולה: "נטועה כמסמר". מחד, היא ממסרת את התורה לחיים, ולא נותנת למהמורות הדרך לנתק ביניהם. מאידך, היא כל הזמן מגיבה לדרך, פרה ורבה, מתפתחת ומתחדשת. כך נראה עולם התורה בעיני איש בית המדרש שלשיטתו: "אין בית מדרש ללא חידוש".

אלא שהפסוק ממשיך ומתאר את המסמר הנטוע כ"בעלי אסופות". הפירוש הפשוט הוא שלמסמר יש סף המאפשר לחלץ אותו מקיבעונו ומתקיעותו. אך רבי אלעזר מבקש לראות את הביטוי "בעלי אסופות" כתיאור ססגוני של עולם בית המדרש החדש. בבית מדרש זה נכנסים תלמידי חכמים, למאות ואלפים, ללמוד תורה, ללא חשש של מחלוקת וללא הכרעה מוקדמת בין הדעות: "יושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין". זהו המראה המרהיב של בית המדרש בעיניו של רבי יהושע. אלא שכאן מתגנבת השאלה המחויבת: "שמא יאמר אדם היאך אני לומד תורה מעתה?" אדם הנכנס לעולם הלימוד הפתוח הזה, מרובה התלמידים, מרובה הדעות, מרובה האפשרויות, יכול בקלות לאבד את הראש. כיצד אפשר להדריך אדם התועה בעולם של ריבוי? על כך יש שתי אפשרויות לתשובה.

התשובה האחת מוצאה מבית מדרשו של הנשיא, רבן גמליאל (אבות פרק א): "עשה לך רב והסתלק מן הספק". בעולם של ספק, אל לו לאדם לחפש דרך אלא לבקש מורה דרך. הרב, מורה הדרך, הוא זה שיוציא את האדם מן

הספק. חבל על זמן יקר של חיפוש חסר תועלת. אם יש הרבה דעות – עשה לך רב. כך תסתלק מן הספק.

אך המסלול שמציע לנו רבי אלעזר מציג אלטרנטיבה למשנתו של רבן גמליאל. הוא מבקש להציב את האדם כאחראי לפילוס הדרך במבוך של הספק. במקום ”עשה לך רב“ מציע לנו רבי אלעזר את משנת ”עשה אזנך כאפרכסת“.

מקורה של המילה ’אפרכסת’ הוא מיוונית ומשמעותה כלי הבנוי כעין משפך שבצידו האחד הוא רחב ובצידו השני הוא צר. החלק הרחב נועד לקליטת קולות המשייטים בחלל. קולות אלו ”נשפכים“ לתוך האפרכסת, ודרכה נכנסים לשופרת ויוצאים מהפתח הצר. אוזן האדם בנויה כאפרכסת, שבה הקולות חודרים מבעד לאוזן החיצונה ומבעדה אל תודעת האדם. רבי יהושע אומר לנו לעשות את אוזנינו כאפרכסת, היינו לפתוח את האוזן לקליטה רחבה של כל הקולות הבוקעים בחוץ. האפרכסת אינה ממיינת ואינה מצנזרת. היא קולטת את כל הקולות.

רבי אלעזר מבקש לשחרר את האוזן מכבליה. הכניסה לעולם בית המדרש מרעישה את אוזניו של האדם. תגובה אחת אפשרית היא למהר ולחפש מורה דרך שישקיט אותו וינחה אותו בדרך. רבי יהושע מבקש מהאדם להירגע מבפנים: עשה אוזניך כאפרכסת – פתח את עצמך לכל הקולות שאתה שומע: דברי האוסרים והמתירים, המחייבים והמזכים, המטמאים והמטהרים. כל הקולות של המחלוקת שבבית המדרש מקורם בהר סיני: ”וידבר אלוהים את כל הדברים האלה“. רק מתוך שמיעה כוללת של כל הדברים אפשר להתחיל את חיפושי הדרך.

עצמאות הלומד בבית מדרשו של רב יהודה

כל מי שנכנס בעיניים פקוחות לעולמה של גמרא רואה שההנחיה האופרטיבית של חכמים היא לעודד את העצמאות ואת החשיבה הביקורתית של התלמידים. במהלך הדברים כאן אציג את אחת הדמויות המרכזיות של הדור השני בכבל, רב יהודה בר יחזקאל. הוא ידוע כראש ישיבת פומבדיתא, אך עוד קודם לכן, היה בן לאב ותלמיד לרב. אביו – רב יחזקאל – לא היה מגדולי הדור של האמוראים, אך ידוע כאיש מרכזי וחשוב בכבל. רבותיו היו רב ושמואל. אציג את דמותו בשאלת העצמאות והסמכות בשלוש תמונות: אחת – ביחס לאביו, שנייה – ביחס לרבו, שלישית – ביחס לחבריו.

תמונה א: רב יהודה בביקורתו על אביו – בבלי קידושין, לב ע"א

מתני ליה רב יחזקאל לרמי בריה:

הנשרפים בנסקלים – רבי שמעון אומר: ידונו בסקילה, שהשריפה חמורה.

אמר ליה רב יהודה בריה: אבא, לא תיתנייא הכי, מאי איריא שריפה חמורה? תיפוק לי דרובא נסקלים נינהו! אלא הכי איתנייא: הנסקלים בנשרפים.

א"ל: אי הכי, אימא סיפא, וחכמים אומרים: ידונו בשריפה, שהסקילה חמורה; מאי איריא דסקילה חמורה? תיפוק לי דרובא נשרפים נינהו!

א"ל: התם רבנן הוא דקאמרו ליה לר"ש, דקאמרת שריפה חמורה, לא, סקילה חמורה.

א"ל שמואל לרב יהודה: שיננא, לא תימא ליה לאבוך הכי,

דתניא: הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה, אל יאמר לו: אבא, עברת על דברי תורה, אלא אומר לו: אבא, כך כתוב בתורה. כך כתוב בתורה – צעורי קא מצער ליה! אלא, אומר לו: אבא, מקרא כתוב בתורה כך.

בתמונת הפתיחה יושב האב ומלמד את הבן רמי (אחיו של רב יהודה) משנה. ברור שזוהי תמונה מצעירותם של האחים, בעודם סמוכים לשולחן אביהם. האבא מלמד משנה ממסכת סנהדרין פרק ט (הדנה בסוגיית חייבי מיתות בית דין, נשרפין ונסקלין). הבן המבריק, יחזקאל, שומע את האב ומתקן אותו: "לא תתנייא הכי". התיקון שהוא מציע אינו על פי מסורת אחרת שלמד אלא על פי הסברה. מתפתח ויכוח עיוני בין האב לבן והבן מכריע בסברה ישרה.³ כשהגיעו הדי הוויכוח לאוזניו של שמואל, רבו של רב יהודה, הגיב בביקורת: "שיננא לא תימא ליה לאבוך הכי". התוכחה של שמואל קיצונית: גם אם אבא עובר על דברי תורה, יש דרך להעביר את הביקורת. לא אומרים לו "עברת על

3 למשמעות הטקסטואלית של הוויכוח והשפעתו על עיצוב המשנה של רבי יהודה הנשיא בדורות הבאים, ראו אצל יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 324-326.

דברי תורה“ אלא ”מקרא כתוב בתורה“. זו לא התנגדות לביקורת אלא לסגנון. מה משמעות ביקורתו של שמואל: ”לא תתני הכי“? האם זו הערה סגנונית או הערה מהותית?

כשאנו מלמדים בכיתה, קטנים או גדולים, ואחד מן התלמידים מעיר כלפי מישהו מן הדורות הקודמים הערת ביקורת בסגנון ”לא נכון“, ”הוא לא צודק“ וכדומה, אנו מיד מגיבים בנזיפה. אל תאמר ”רש“י לא צודק“, אמור: ”איני מבין את דברי רש“י“. הנזיפה שלנו אינה מהותית אלא סגנונית. אין אנו רוצים שהתלמידים יפסיקו לחשוב, אלא שיתרגלו לנהוג בדרך ארץ כלפי כל מי שגדול מהם, בגיל או בחכמה. הענווה הסגנונית איננה חיצונית אלא מידתית – הרגל עצמך לראות את רש“י כגדול, גם אם דבריו אינם נראים בעיניך. ברור שאם נאמץ את ”אמונת החכמים“ של הרב דסלר נאמר שההערה של שמואל היא מהותית. העיניים שלך אינן שוות כלום אל מול עיניו של רש“י. אם הוא אמר משהו אתה אינך כלום. אסור לך לחשוב בשונה ממנו כי מחשבתך אינה מגיעה לקצה קצה של מחשבתו. קריאה נכוחה של דברי שמואל הנ”ל ברורים ומכוונים אל ההבנה הראשונה. מחלוקת – כן. אפילו על אבא. אבל תוך שמירה על סגנון וקיום מצוות ”איש אמו ואביו תראו“.

תמונה 2: רב יהודה בביקורתו על רבו – בבלי שבת, נה ע”א
מעניין להציג את אותו רב יהודה המתפרץ גם כלפי רבו, שמואל, בזמן שהלה אטם אוזניו משמוע צעקת אישה במצוקתה:

רב יהודה הוה יתיב קמיה דשמואל, אתאי היא איתתא קא צווחה קמיה, ולא הוה משגח בה. אמר ליה: לא סבר ליה מר (משלי כא, יג) ”אוטם אזנו מזעקת דל גם הוא יקרא ולא יענה“? אמר ליה: שיננא, רישך בקרירי, רישא דרישיך בחמימי; הא יתיב מר עוקבא אב בית דין.

[תרגום: רב יהודה היה יושב לפני שמואל (רבו). באה אישה וצעקה לפניו, ולא השגיח בה. אמר התלמיד לרבו: האם לא חושש אדוני מהנאמר בספר משלי: ”אוטם אזנו מזעקת דל, גם הוא יקרא ולא יענה“? ענה לו הרב: ”שיננא, ראשך במים קרים, הראש של ראשך במים רותחים! הרי מר עוקבא הוא אב בית

הדין שכתוב (ירמיהו): בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט
והצילו עשוק מיד עושקו וכו'"]

שמואל הוא ראש הישיבה בנהרדעא, הגדולה והחשובה בישיבות בבל בדורות הראשונים של האמוראים (מחצית ראשונה של המאה השלישית לספירה). רב יהודה צמח בבית המדרש בסורא ולאחר פטירת רבו, רב, עבר ללמוד תורה אצל שמואל. השלטון הסאסאני בפרס טיפח את השלטון היהודי העצמאי והעמיד בראשו את "ראש הגולה" – קהילה בתוך מדינה. סמכותו של ראש הגולה כללה שיפוט וגביית מסים. ממילא הוא היה מופקד גם על שחרור ממסים וויסות הפער הכלכלי בתוך החברה היהודית.⁴ התואר המוזכר בסיפור כאן הוא "אב בית דין". ייתכן והכוונה היא למר עוקבא, שהוא ראש הגולה והוא ובית דינו מופקדים על דינה של אותה אישה.⁵ לפנינו דוגמה קיצונית של איש חכם, מורה דגול, רב ומנהיג האוטם אוזנו משמוע צעקת אישה עשוקה משום שהמפתחות לטיפול בענייניה אינם בידיו. בדבריו הוא מכון את הצעקה, על פי מיטב המסורת הבירוקרטית, לבית השליט המקומי, שהוא ממלא מקומו של "בית דוד" (היינו בית המלך). הפסוק התומך בעמדתו של החכם לקוח מכתב תוכחה חריף של הנביא ירמיהו המוחה על אטימות אוזן המלך לצעקות העשוקים בממלכתו.

לכאורה זכות המילה האחרונה בסיפור נותרה של הרב, המעיר לתלמיד ש"יש לו מזל". ראשו של התלמיד נכנס למים פושרים שאינם גורמים נזק. זהו הרב המתון והשקול שלא נפגע מביקורת. לעומת זאת הוא, הרב, עשוי לתת את הדין על כל מילת ביקורת שתצא ממנו כלפי בית ראש הגולה. הם, בבית ראש הגולה, אינם מגיבים בסלחנות לביקורת חברתית וידועים באלימותם.⁶ למרות זאת, המסורת המאוחרת נצרה בקרבה ביקורת חמורה כלפי החכם שמואל. במקור אחר (בכלי כבא בתרא, י' ע"ב) ובמקום אחר (טבריה, ראשית המאה השלישית), חלה יוסף, בנו של רבי יהושע, מראשי

4 על מעמדו וסמכותו של ראש הגולה הרבה לכתוב משה בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, תל אביב תשל"ו.

5 כך הנוסח של הסיפור באיגרת רב שרירא גאון: "מר עוקבא ובית דינו". ראה דיון על כך בספרו של בר (לעיל הערה 4), עמ' 68.

6 ואכן יש צורך דוגמאות תלמודיות המתארות את המשטר האלים שנקטו בו אנשי ראש הגולה כדי להשליט את נורמות השלטון על החברה היהודית כולה. ראו בר (לעיל הערה 4), עמ' 160-170.

”עשה לך רב וקנה לך חבר“: על החינוך לחירות

היהדות בארץ ישראל. הבן, ככל הנראה, עבר סוג של מוות קליני, וכשחזר למצב של ערות שאל אותו אביו: ”מה ראית? ענה הבן: ”עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה“. החכמים שלמדו את המקור הזה אחרי ימי התלמוד (הגאונים) ביארו אותו כך (תוספות, בבא בתרא, שם):

שקבלה בידם רב מפי רב שעולם הפוך היינו שראה שמואל
שהיה יושב לפני רב יהודה תלמידו משום שמיחה בשמואל.

על פי מסורת זו איבד שמואל את בכורתו לטובת התלמיד רב יהודה, שמחה על שתיקתו והתעלמותו מצעקת האישה העשוקה. זוהי קריאה מאוחרת לקריאה התלמודית המקבלת את אזלת ידו של הרב אל מול השלטון. מסורת זו קובעת שגם אם יש מערכות שלטוניות שבידן האחריות – אין זה פוטר את היחיד (ובוודאי לא את הרב, בעל העמדה הרוחנית והמוסרית) מלמחות על עוולה המתרחשת בקהילה. על הסגנון יש הרבה מה ללמוד, אך על הביקורת אי אפשר לוותר.

תמונה 3: רב יהודה לא נושא פני גדול – בבלי מועד קטן, יז ע”א

ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה.

אמר רב יהודה: היכי ליעביד? לשמתיה – צריכי ליה רבנן, לא לשמתיה – קא מיתחיל שמא דשמיא.

[תרגום: אותו חכם שיצאה עליו שמועה רעה. אמר רב יהודה: מה לעשות? לנדות אותו – כל החכמים זקוקים לו; לא ננדה אותו? יתחלל שם שמים]

אמר ליה לרבה בר בר חנה: מידי שמיע לך בהא:

אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (מלאכי ב') כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא אם דומה הרב למלאך ה' – יבקשו תורה מפיו. ואם לאו – אל יבקשו תורה מפיו.

שמתיה רב יהודה.

לסוף איחלש רב יהודה, אתו רבנן לשיולי ביה, ואתא איהו נמי בהדייהו.

כד חזייה רב יהודה חייך אמר ליה: לא מסתייך דשמתיה לההוא גברא אלא אחוכי נמי חייך בי? אמר ליה: לאו בדידך מחייכנא אלא דכי אזלינא לההוא עלמא בדיחא דעתאי דאפילו לגברא כוותך לא חניפי ליה.

[תרגום: באו חכמים לשאול בשלומי, ובא גם ההוא עמהם. כשראהו רב יהודה, חייך. אמר לו: לא די שנידית אותי, אתה גם לועג לי? אמר לו, לא בשלך אני מחייך, אלא שכאשר אני הולך לאותו העולם, דעתי בדוחה, שאפילו לאדם כמוך לא התחנפתי.]

כאן רב יהודה נמצא בעמדת מנהיגות ואחריות. הוא כבר בכיר במקומו וצריך לקבל הכרעה לגבי קולגה שסרח.⁷ התשובה שבאה מבית מדרשו של רבי יוחנן קובעת מדד אחד לחסינות החכם: "אם דומה למלאך ה'". תגובתו של רב יהודה למדד זה מהירה: הוא מנדה את החכם, שאינו דומה למלאך. סיום הקטע הזה של הסיפור הוא חריף. רב יהודה נפטר מן העולם בחייו למראה החכם המנודה. הוא שלם עם הנהגתו "שאפילו לאדם כמוך לא התחנפתי". רב יהודה מציג מודל של בן חורין המפלס דרך מילדות ועד זקנה לחירות בעולמה של תורה.

התנגדות חכמי התלמוד להעצמת דמותם של חכמים וההתרחקות מן הסגידה

במקומות רבים בתלמוד אנו נתקלים בדמותם המועצמת של גדולי דור על ידי תלמידיהם וסביבתם, וביקורת מפורשת על תופעה זו שבאה מתוך עולמם של חכמים.

אחת הדמויות המובהקות שהועצמו על ידי סביבתן היא דמותו של רבי יהודה הנשיא. יש כמה סיפורים מכווננים המתארים את הביקורת של חכמים מסביבתו של רבי יהודה, שלא הסכימו לפולחן האישיות שנרקם סביבו.⁸ אחד מן הסיפורים הבולטים הוא ביקורו של רבי ישמעאל, בנו של רבי יוסי

7 כלל הסוגיה הקשה הזו ראו במאמרו של הרב יהודה ברנדס, 'חכם ששמועתו רעה', אקדמות כד (ניסן תש"ע), עמ' 18-17.

8 ראו בפירוט בספרי חכמים, כרך שלישי, ירושלים תשס"ט.

בן חלפתא, בבית המדרש. הגמרא מתארת כניסה של תלמידים לשיעור של הנשיא. כולם יושבים במקומם, הנשיא תופס את מקומו, ורק רבי ישמעאל, שהיה גדול גם בגופו, פוסע לאיטו מקצה האולם לקצהו, ונראה כפוסע על ראשי התלמידים. הגבאי של רבי יהודה הנשיא מתרגז ומוחה בו:

אמר לו אבדן: מי הוא זה שמפסע על ראשי עם קודש?

אמר ליה: אני ישמעאל בן רבי יוסי שבאתי ללמוד תורה מרבי

אמר ליה: וכי אתה הגון ללמוד תורה מרבי?

אמר ליה: וכי משה היה הגון ללמוד תורה מפי הגבורה?

אמר ליה: וכי משה אתה?

אמר ליה: וכי רבך אלוהים הוא?

(בבלי יבמות, קה ע”ב).

לפנינו תיאור מדויק של בית המדרש בכניסתו של הנשיא (לפחות בעיני החכם התלמודי). חכמים יושבים שורות ושורות והחכם יושב בראשם על הקתדרה. הקרובים לנשיא מתקדמים לשורה הקדמית כדי למצוא את מקומם (“איזהו חכם המכיר את מקומו”). בשל כובדו הרב פוסע רבי ישמעאל לאיטו במעלה השורות ונראה כאילו הוא פוסע על ראשי עם קודש.⁹ אבדן, מלווהו של רבי, רואה אותו ומגיב בזלזול: “מי הוא זה שמפסע על ראשי עם קודש?” תשובתו של רבי ישמעאל מדויקת ותמציתית: אני ישמעאל בנו של רבי יוסי שבאתי ללמוד תורה מרבי. תגובתו השחצנית של אבדן כלפי רבי ישמעאל מייצגת בית מדרש אליטיסטי ופוגעני: “וכי ראוי אתה ללמוד תורה מרבי?” רבי ישמעאל עדיין משיב במסגרת נימוסית: “וכי משה ראוי ללמוד מפי הגבורה”. הפער בין הלומד והמלמד אינו עילה לכניסה לבית המדרש. רק כשאבדן ממשיך להחציף כלפי רבי ישמעאל, “וכי משה אתה?”, עונה רבי ישמעאל באותה לשון: “וכי רבך אלוהים?” זו אמירה ישירה ומדויקת. התפאורה סביב רבי הפכה אותו לאלוהים, אך רבי ישמעאל יודע דברים רבים שרבי עדיין לא למד.

9 יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ”א, עמ’ 78-82, מנתח את הסיפור שלנו. בין השאר הוא מביא את ההלכה ש”בני חכמים ותלמידי חכמים, בזמן שהרבים צריכים להם מקפצים אפילו על ראשי עם”.

תמונה דומה אנו מוצאים בסיפור פטירתו של רב הונא, גדול הדור השני בישיבת סורא, ממלא מקומו של רב במשך ארבעים שנה. רב הונא מתואר כ"גדול אמוראי בבל בדור השני, תלמידו הגדול של רב שממנו קיבל רוב תורתו, וכן היה תלמידו של שמואל וחברם של רב יהודה רב נחמן ורב חסדא" (מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, עמ' 230).

רב חסדא מתואר כאחד "מגדולי אמוראי בבל בדור השני, חי תשעים ושתים שנים... היה תלמידו של רב" (שם, עמ' 368). בהמשך מתאר מרגליות את המחלוקת שנתגלעה בין השניים ועל המרחק שנוצר ביניהם. המתח הזה מתואר בקצרה במסכת בבא מציעא (לג ע"א):

קבעי מיניה רב חסדא מרב הונא: תלמיד וצריך לו רבו מאי? – אמר ליה: חסדא חסדא, לא צריכנא לך, את צריכת לי עד ארבעין שנין. איקפדי אהדדי ולא עיילי לגבי הדדי. יתיב רב חיסדא ארבעין תעניתא משום דחלש דעתיה דרב הונא, יתיב רב הונא ארבעין תעניתא משום דחשדיה לרב חסדא.

פרשנים רבים סיפרו את הסיפור הזה באופן מינורי, היינו שלאחר שהתעורר המתח הזה שניהם הצטערו, צמו ארבעים תעניות והתפייסו. תיאור פיוטי לאירוע זה נמצא אצל זאב יעבץ, תולדות ישראל, ז, עמ' 135:

... וידאב לב כל אחד מהם ויתענה איש איש במסתרים על הכאיבו את נפש רעהו. ויהיו בעיני בני עמם כחברים דבקים אשר לא יפרדו שניהם.

הגמרא בעירובין (לח ע"ב) מספרת שבזמן מותו של רב הונא "עייל רב חסדא למירמא דרב ארב". וביאר הרב צבי הרץ חיות (הגהות וחיידושים למסכת עירובין, שם):

נ"ב משום דאמרינן דעד ארבעין שנין קפדי ולא עיילו אהדדי, וכשמת רב הונא עייל רב חסדא לבית המדרש.

על רקע סכסוך ארוך זה נוכל להבין טוב יותר את תיאור הלוויה של רב הונא, אליה בא רב חסדא כבר כ"גדול הדור" (בבלי מועד קטן, כה ע"א):

כי נח נפשיה דרב הונא, סבור לאותובי ספר תורה אפורייה.

אמר להו רב חסדא: מילתא דבחייה לא סבירא ליה, השתא

ליקום (ליה) ליעבד ליה? דאמר רב תחליפא: אנא חזיתיה לרב הונא דבעי למיתב אפורייה, והוה מנח ספר תורה עליה. וכף כדא אארעא ואותיב ספר תורה עליויה. אלמא קסבר: אסור לישב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה.

לא הוה נפיק פוריא מבבא, סבור לשלשולי דרך גגין, אמר להו רב חסדא: הא גמירנא מיניה: חכם כבודו דרך פתח. סבור לאשנויי מפוריא לפוריא. אמר להו רב חסדא, הכי גמירנא מיניה: חכם, כבודו במטה ראשונה. דאמר רב יהודה אמר רב: מנין לחכם שכבודו במטה ראשונה – שנאמר (שמואל ב, ו): וירכבו את ארון האלהים אל עגלה חדשה. פרוס בבא, ואפקוה.

פתח עליה רבי אבא: ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכניה, אלא שבבל גרמה ליה.

מתיב רב נחמן בר חסדא, ואמרי לה רב חנן בר חסדא: (יחזקאל א) היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים! טפח ליה אבוה בסנדליה. אמר ליה: לאו אמינא לך לא תיטרוד עלמא? מאי היה – שהיה כבר.

הפוליטיקה צועקת מהסיפור הזה. רב חסדא מגיע ללוויה ונאבק על סדרי המנהג שם. הדבר הראשון הוא לעצור בעד החסידים של רב הונא מלהעמיד ספר תורה על מיטת המת. המנהג הזה בא לחבר את החכם לספר התורה ולהתייחס אליו בקדושה יתירה. רב חסדא מוחה. כל אדם, גדול ככל שיהא, איננו ספר תורה. הוא יכול להיות נערץ אך לא מקודש.

בהמשך שומר רב חסדא על נהלי הוצאת המיטה, ומקפיד שיוציאו אותו כהוצאת חכם, דרך הפתח ולא דרך הגגות, במיטה ראשונה ולא במיטה אחרת (דבר שנלמד מארון ה'!).

גם בניו נמצאים אתו בלוויה וכששומעים את המספיד אומר שהיה ראוי שתשרה עליו שכניה, מגיבים (בציניות?): הרי יחזקאל זכה? הילדים אומרים בקול רם מה ששומעים בבית. רב הונא אינו אלוהים ואינו נביא. הוא חכם – לא פחות ולא יותר. גם כאן אביהם מרסן אותם ומשתיק בבעיטת סנדל. יש דברים שאומרים בבית ויש דברים שלא מעוררים בפרהסייה. “לא תטרוד עלמא”. תנו לאבלים להתאבל על הגדול שבהם על פי דרכם.

עוד סיפורים רבים יש על מערכות יחסים בין הורים ומורים לבין ילדים ותלמידים, ובהרבה מקרים יש מסר גלוי או סמוי לחשיבות העצמת הבן והתלמיד ולא הכפפתו לדמות האב או הרב. רבים זוכרים את סיפור החורבן של בית המדרש בטבריה, בסכסוך הקשה שפרץ בין רבי יוחנן לבין גיסו ותלמידו ריש לקיש. הסיפור מדגים בצורה המדויקת ביותר את בית המדרש האידיאלי בעיניו של רבי יוחנן, שבו הרב אומר את דברו, התלמיד מקשה את קושיותיו ולבסוף הרב עונה לכל הקושיות. זוהי אידיליה של מרות וסמכות, שמכירה בכוחו של התלמיד כמרחיב ומרווח את השמועה של המורה. ביום שהתלמיד מעז לחלוק על רבו הוא חוטף מהלומה מתחת לחגורה: "לסטים בלסטיותו יודע". הרב מוכן לשאלות אך לא לדעות אחרות. המסר הברור שעולה מן הסיפור הזה הוא שרוב המדכא את התפתחות החשיבה העצמית של תלמידו, סופו להחריב את בית המדרש של עצמו. זוהי המסורת של בית המדרש הבבלי במיטבה.

עד כאן המסורת התלמודית, המחזקת באופן כל כך תקיף וברור את עמדתו של רבי אלעזר בן עזריה, הדורש מכל אחד לפתח את כוח השיפוט והלימוד שלו ולהתעצם בעיצוב ומימוש צלם האלוהים שבקרבו.

מסורת הפוסקים ביחס למחלוקת אחרונים על ראשונים

את המסורת הזו שמעודדת את החשיבה העצמית ואת המחלוקת גם על הגדולים ממך מבטא הרמב"ן בהקדמתו לספר המצוות של הרמב"ם. בדבריו מתאר הרמב"ן את תחושת היראה שהוא חש כלפי מי שקודם לו, אך גם את הנכונות לחלוק במקום שהבנתו בתורה מחייבת אותו. את פסקת הסיום הוא כותב בחרוזים:

והנני עם חשקי וחפצי להיות לראשונים תלמיד / לקיים דבריהם
ולהעמיד / לעשות אותם לצוארי רביד ועל ידי צמיד / לא אהיה
להם חמור נושא ספרים תמיד.

אבחר דרכם ואדע ערכם אך באשר לא יכילו רעיוני אדון
לפניהם בקרקע אשפוט למראה עיני. ובהלכה ברורה לא אשא
פנים בתורה. כי ה' יתן חכמה בכל הזמנים ובכל הימים. לא
ימנע טוב להולכים בתמים:

מבין חכמי דורנו אפשר לקרוא את דברי ההקדמה של הרב עובדיה יוסף ל“יביע אומר”, בהם הוא מסכם את חובת החשיבה העצמית והמחלוקת כחלק אינטגרלי מלימוד התורה:

עוד רגע אחד אדבר על דבר המצפצפים ומהגים שאין לחלוק על ספרי האחרונים, ובראותם ספר חדש שבא להכריע נגד איזה אחרון צוחי ככרוכיא בדברים הדברים. וכל היודע ספר עיניו רואות נכוחה שזהו דרך כל רבותינו למימי התנאים והאמוראים ועד אחרוני הפוסקים, וכמ”ש בקידושין (ל ע”ב) שאפילו הרב ותלמידו נעשים כאויבים זה לזה, ואת והב בסופה... ורבינו ישעיה מטראני בשו”ת הרי”ד (סימן סב) כ’, ומ”ש מר שלא אחלוק על הרב הגדול רבינו יצחק זצ”ל, חלילה לי מעשות זאת כי מה אני נחשב כנגד תלמידו, אף כי אחרי המלך, אך זאת אתי, שכל דבר שאינו נראה בעיני אפילו אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה, ואיני נמנע לומר מה שנ”ל לפי מיעוט שכלי, ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש. ואני דן בעצמי משל הפילוסופים, ששאלו פעם לגדול שבהם, כי הלא אנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, ואנו סותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו, ואיך יכון דבר זה. השיבם ואמר להם, מי צופה למרחוק יותר הננס או הענק, הוי אומר הענק שעניו צופות במקום גבוה יותר מן הננס, ואם תרכיב הננס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק, הוי אומר הננס, שעכשיו עיניו גבוהות יותר מן הענק. וכן אנחנו ננסים הרוכבים על צוארי הענקים, מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקים עליהם ומכח חכמתם חכמנו, ולא שאנו גדולים מהם. וגם הלום ראיתי להגר”ח מוולוז’ין בספר רוח חיים (פרק קמא דאבות משנה ד), שכתב וז”ל: ואסור לו לתלמיד לקבל דברי רבו כשיש לו קושיות עליהם ולפעמים יהיה האמת עם התלמיד, וכמו שעץ קטן מדליק את הגדול. וזהו ששנינו, יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם, מלשון ויאבק איש עמו, שהוא ענין התאבקות מלחמה, כי מלחמת מצוה היא, וכן אנו נגד רבותינו הקדושים אשר בארץ, ונשמתם בשמי מרומים, המחברים המפורסמים וספריהם אתנו, הנה על ידי

הספרים אשר בביתינו ביתינו הוא בית ועד לחכמים, והוזהרנו גם ניתן לנו הרשות להאבק וללחום בדברים, ולא לישא פני איש, רק לאהוב האמת.

הרב עובדיה יוסף כתב את הדברים מתוך חוויית החיים האישית שלו. בשנותיו הראשונות בעולם הפסיקה הוא ניהל מלחמה של ממש בעמדות הלכתיות של כל סביבתו. הנה דוגמה אחת שמתארת את האישיות הלוחמנית הזו. עוד בימי בחרותו הכריז הרב עובדיה מלחמה על מנהג עדות המזרח במצוות המרור בפסח. הוא ראה רבים שמקפידים על אכילת עולש, שהוא צמח מר, כדי לקיים את המצווה. במחקר הלכתי ארוך הוא הוכיח שעמדת ההלכה המקורית היא שיש לאכול חסה מתוקה ולא מרה. לטענתו, הפוסקים ששיבשו את ההלכה הלכו בעקבות המקובלים מבית מדרשו של האר"י, והוא דורש להחזיר עטרה ליושנה ולהנהיג אכילת חסה בפסח:

והנה בסדר הקערה של האר"י ז"ל איתא שצריך לתת בקערה מרור וחרזת, וכתב שהחזרת יניחנה למטה מן המרור כדי לעשות בה כריכה, ומשמע שהמרור אינו החזרת אלא עולשין, ושאינן לוקחין החזרת אלא לכריכה, וצורת הקערה על פי השיטה הנ"ל נדפסה בהגדות ובמחזורים של פסח. ואני אומר שאנו אין לנו אלא דברי הש"ס והפוסקים.

בדברי הברכה של הרב עזרא עטיה לחלק א של "יביע אומר" הוא מגיב על פסיקה זו ומצנן את דברי הרב עובדיה:

הנה גם בארם צובא ובדמשק נהגו כן, לערב עולשין עם החזרת ולברך עליהם על אכילת מרור, ונראה לי להליץ על המנהג לפי מה שכתב ה"בית יוסף" (סימן קלט) דלא שבקינן [= שאין אנו עוזבים את] דברי הזוהר מפני דעת הפוסקים...לדידן כיוון שאפשר לפרש כדברי החולקים הקבלה תכריע, ובפרט שאין זה מעכב, רק למצוה לכתחילה, משום הכי שפיר אזלינן בתר הקבלה [=משום כך נכון ללכת אחר הקבלה], לכן מנהג זה יש לו על מה לסמוך.

אך הרב עובדיה עומד על שלו ומגיב בו במקום להערת רבו, ובסיום דבריו הוא אומר:

אנו אין לנו עסק בנסתרות אלא העיקר כרוב הפוסקים שהמצווה בחזרת ותו לא מידי.

זהו האיש וזו דרכו בפסיקה.

אי אפשר לקרוא את הדברים הללו (שנכתבו בזמן שהרב עובדיה היה בשנות העשרים לחייו והרשה לעצמו לחלוק על כל גדולי דורו, ואפילו על ה”בן איש חי“) ולא לכאוב את תרבות ההשתקה וההכפפה של חכמי ישראל היום, שאינם מעזים להשמיע קולם בשום נושא נגד ”פוסקי הדור“. ההשתקה היא אלימות רוחנית שהולידה רדידות ותלות שמשפיעות על חיינו הדתיים בכל פינה ופינה. הרב עובדיה לא פצה פה אל מול האלימות הליטאית בסוגיית הגיור, לא הגן על הרעיון המגונה של העתקת חדר המיון באשקלון, לא תקף את העסקנות החרדית של ליצמן וחבר מרעיו, לא השמיע את קולו בשום תחום הלכתי חשוב שבו פועל הרחוב החרדי בהנהגת ”דעת התורה“ של הרב אלישיב וסביבתו. האלימות ברחוב החרדי כלפי מי שלא מציית ל”גדולי הדור“ הגיעה לשיאה בפרשת ביטולי הגיור של דיינים רשמיים בבית הדין הגדול. בפסק הדין השעורייני של הרב שרמן הוגדרו הרב דרוקמן ודייניו כ”בית דין של רשעים“, רק בגלל שלא כופפו את ראשו אל עמדתם של ה”גדולים“ ודעתם ”דעת תורה“. הגענו לתהום כעורה של הנהגה חרדית ואין לנו אלא למרוד בה – זו לא התורה שלנו, לא ההשקפה שלנו ולא הגדולים שלנו. אנו צריכים לצעוק בקול גדול – לא זו דרכה של תורה. הילדים שלנו צריכים לשמוע אותנו מתקוממים מול האלימות הזו. אנו מאמינים בה’ ובתורתו ומסרבים להכניע ראש אל מול האפיוורות הרעה הזו.

ליל הסדר וחינוך הבנים

במסגרת סיפור ארבעת הבנים מלמדת אותנו מסורת חז”ל להעצים את יכולת ההבעה העצמית של כל ילד: ”לפי דעתו של בן – אביו מלמדו“. ילד שאינו יכול להביע את מחשבותיו יהפוך להיות תלתי ויסתכן באובדן האישיות העצמית שלו. ההכשרה לחירות מבוססת על ההכרה שכל אדם הוא יצור בלעדי וייחודי, וכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות. אי אפשר לגדל אנשים גדולים בצייטנות ומרות.

הדוגמה הטובה ביותר היא כמובן בהתמודדות עם ”הבן הרשע“, מושג

שמעורר חלחלה. כמה רחוק צריך ללכת אותו בן כדי לזכות בתואר המפוקפק הזה?

נחמה ליבוביץ (עיונים בספר שמות לפרשת בא) מבארת מה הופך ילד חכם לרשע:

לגבי הבן הרשע נאמר 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם'. כל זמן שהבן שואל, ותהינה שאלותיו אף נועזות, אף תוקפניות, אף מפקקות ומערערות – הרי סימן שרוצה הוא בתשובה וביישוב קושיותיו ואין הוא רשע חס וחלילה אלא תלמיד צמא דעת. ואילו הרשע אינו שואל ואינו רוצה בתשובה: 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם' – הם את עמדתם כבר קבעו, אינם רוצים לשמוע עוד תשובה, לכן קרויים הם רשעים וכן אומר בעל העקידה: 'כי לא כיוון כאן אל השואלים בדרך שאלה וחקירה ליסודות אלא אל הגוזרים אומר בתורת ערעור כי רבים המה'.

זוהי הגדרה ממצה ומדויקת. תפקידו של ההורה לפתוח פתח לדיאלוג, לשאלה, לביורר ולהעמקה. הבית לא יכול להיבנות על התרסה. הבן הרשע של ההגדה לא בא לנהל מחלוקת, הוא בא להתריס, ללעוג, לבזות. הוא "הוציא את עצמו מן הכלל" – זוהי ה"כפירה בעיקר". עצם הבחירה של הבן בדרך אחרת אינה הופכת אותו לרשע. הוא בחר כי הייתה לו בחירה, זוהי זכותו. החיים הללו של בחירה בין דרכי עבודה ועשייה היא נאה לאדם ונאה לבורא האדם. כך כותב רבי לוי יצחק מברדיצ'ב בספר קדושת לוי (פרשת שמות):

והנה באמת עיקר כבוד המלך הוא כשיש בחירה לכבודו, דהיינו שיש ביד האדם אם לכבדו אם לאו ואף על פי כן הוא מכבדו, זהו כבודו של מלך, מה שאין כן כשהמכבד מוכרח לדבר ההוא לכבדו ואין בו בחירה אין זה כבודו, ולכן היתה תכלית בריאת יצר הרע שיתרבה כבודו יתברך, מחמת כי בחירה ביד הברואים, ואף על פי כן כשיכבוש האחד יצרו הרע ויתחיל מקירות לבכו לכבדו ולהדרו ולעבדו שכם אחד זהו כבודו, מה שאין כן אם לא היה היצר הרע ולא היה בחירה ביד הברואים רק דעה אחד, לא היה זו כבודו כל כך.

ולכן שם תואר 'מלוכה' לא שייך אלא כשיש דבר התנגדות, ואף על פי כן אחר כך מטין שכם אחד לעבדו לפארו ולרוממו, אז

שייך שפיר שם תואר מלוכה, דהיינו כשיש בחירה, מה שאין כן כשאין התנגדות ואין בחירה בידם להיות מתנגדים, אז לא שייך שם תואר המלוכה.

דברי סיום

ביקשתי להעצים את החינוך לחירות, לאחריות של היחיד ולשחרור מתלות. החברה הדתית בדורנו מסתובבת בפרד מפני החוץ הסוחף והמבלבל. חוסר הביטחון מוליד בהכרח חיפוש אחרי הגנות והישענות על אנשי מופת שיראו לנו את הדרך ויציילו אותנו מן הספק. הידיעה שאף אחד, חכם וגדול ככל שיהיה, אינו “ספר תורה”, אינו “קדוש” ואינו אדון לנו – מוכרחה לעודד כל הורה וכל מורה לשחרר את הילדים ממרות ולפלוס להם דרך של הכרת כוחותיהם וחיזוקם. כמובן ש“דרך ארץ” היא תשתית חברתית: יש כללי התנהגות במחלוקת, יש סגנון לגיטימי ויש סגנון שמוציא את האדם מן הכלל. על זה נאמר שיש “להקהות את שיניו” של הבן הרשע, במובן של חינוך לעידוד ולהסרת העוקצנות ממנו. הבעיה האמיתית היא אותו בן “שאינו יודע לשאול” – אולי הוא חושב שאסור לשאול או שהוא רגיל ששואלים עבורו. אומר לנו בעל ההגדה: “את פתח לו” – או בלשונו של רבי שלמה אלקבץ (ממקובלי צפת במאה ה-16): “את בטח לו” – אותו בן הוא חסר ביטחון עצמי, מכיוון שסביבתו מאפילה עליו. מתוך אמון באדם ובכוחותיו, “בטח בו”, ותראה איך האור שלו יבקיע חוצה. כך ניסח זאת הרב קוק באורות התורה (פסקה יא):

האדם הישר צריך להאמין בחייו, כלומר שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו ההולכות בדרך ישרה מיסוד נפשו, שהם טובים וישרים ושהם מוליכים בדרך ישרה

זוהי ידיעה כל כך חשובה. לא צריך לחשוש – צריך להאמין ולבטוח. החלטות רבות אינן צריכות שאלות רב או רבי. הן נתונות להכרעה אישית של אדם, זוג או משפחה. אלה המעגלים הקובעים. המעגלים החיצוניים אינם יכולים ואינם צריכים להשפיע על זרימת החיים של היחיד.

אסיים בנימה אישית. לפני שלושים וחמש שנים היה חותני, ידידיה כהן ז”ל, מזכ”ל בני עקיבא, ובמסגרת זו שלח איגרת לכל ההורים. על רקע המגמה

התלותית שמסתובבת במחוזות הנוער של היום, נראה נדיר לקרוא את המסמך הזה:

לאדם ניתנה תבונה ובחירה על ידי הבורא, ומוסכם שעלי לעשות באלה שימוש.

בתחום ההלכה פירושה של הבחירה פשוט, והתבונה תפקידה לסייע בהבנת ההלכה וידיעתה. במקרה שאין בכוח תבונתי שלי לפתור, עלי להתייעץ בפוסק מוסמך שקיבלתי על עצמי. מובן מאליו, כי רשאי אני לבקש מן הפוסק את נימוקיו, ובמידה ואינם נראים לי – אף לחלוק עליו, שהרי תורה היא וללמוד אני צריך. לעומת זאת, בענייני השקפה ומחשבה אין כללי הכרעה...

מכאן לדעתי מסקנה פשוטה: נשמע את הדעות כולן, ונכריע בסופו של דבר בעצמנו: אם משום שעצם הדעה נראית לנו ואם משום שקשה לנו להכריע לבד, ואנו מכריעים מתוך הסתמכות על דגלו וגדלותו של האחד שבו בחרנו. בוודאי שמותר לנו לשמוע דעות מכל אדם: גם הרמב"ם בעצמו השתמש בכתבי אריסטו היווני, וטבע מונח חשוב: "ושמע האמת ממי שאמרה"! לעניות דעתי אם אימצת מוחך והגעת למסקנה פלונית באמונה שוב אין אתה יכול להתכחש לעצמך ולסור ממנה, אפילו אם רב גדול פלמוני אומר אחרת, שהרי אם לא כן אתה עושה שקר בנפשך ונוהג בצביעות ובחוסר הגיון. ואם לא חשבת ולא התאמצת אתה סתם עצלן בטלן והסתמכותך על החכם והגדול אין בה ערך. רק אם אתה מתלבט ואינך יכול להכריע והדעות שקולות בעיניך לאחר מאמץ רציני, אז מצא מוצא "סמכותי", אם אמנם יועיל לך הדבר - וחוששני שלא יועיל, ומוטב להמשיך ולהתלבט...

שאלתי את עצמי: מה הביא את ידידיה ז"ל לכתוב את האיגרת הזו? שנות השבעים הצטיינו במגמה של התחזקות רוחנית ותורנית של בני עקיבא. אלה היו השנים של חיזוק הנוער לתורה, עליית ישיבות ההסדר, והעמדת מנהיגות רוחנית מתוך שורות התנועה. המהפכה התורנית הזו הייתה קשה להורים. הם הרגישו שהילדים הולכים שולל אחרי החרדים ומאבדים את רוח הבית. אל מול גל זה בא ידידיה ז"ל וביקש לחזק את ההורים

בבחירתם של הילדים, לתת להם חופש בחירה ואחריות ולהעצים את חירותם בהתחזקותם.

היום, דור שלם אחרי האיגרת הזו, צריכים לחזור וללמד אותה, אך מתוך עמדה כמעט הפוכה. רבים מילדינו הפכו לתלתיים אחרי ”דמויות מופת“ בישיבות ובמדרשות. זוהי היגררות של עולם הציונות הדתית אחרי הרוח של התרדיות המשתלטת על הרחוב ועל הדעת. אנו מוכרחים לחזור ולהעמיק את החינוך לאחריות ולבחירה בקרב ילדינו. הרחוב מסובך, הפיתוי גדול, אך אין לנו דרך אחרת. אי אפשר לנוס מהחופש ולבחור בעבדות.

אמונה וחירות

נפתלי רוטנברג

בכמה צבאות בעולם זוכה חייל קרבי להיחשף לחוויה פילוסופית מעמיקה אך בהירה ומקרבת, בעיצומה של סדרת אימוני שדה קשים?

הייתכן שמפגש שהתקיים בשנת תשכ"ט, בין לוחם חי"ר לרב צבאי הוגה דעות ומרצה מבריק – הרב מרדכי פירון – השפיע על דרכו ובחירותיו של הראשון? מאמר זה מוקדש מתוך הכרת הטוב לאלוף הרב מרדכי פירון שליט"א, על ידי החייל ההוא ובשמם של אלפים, שדבריו היו להם מקור השראה וציון דרך.

אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים.
שמות כ, ב

א.

בתשע מילים מניח הדיבר הראשון בעשרת הדיברות את יסוד האמונה. שלוש מילים לאמונה במציאות ה': "אנכי ה' אלוהיך"; שש מילים להוויה המאפשרת את האמונה, להוויית החירות: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים".

התורה קבעה אפוא את הקשר ההכרחי בין אמונה וחירות.

האם מי שנשללה ממנו החירות הופך להיות גם משולל אמונה? ומה כאשר לאמונת המשועבדים, המדוכאים, היושבים בבתי הסוהר? האם הללו ואחרים במצב דומה אינם מסוגלים לאמונה? ודאי שיש להם סוגים או חוויות של אמונה, אך לא אותה אמונה אליה מכוונת התורה ב"אנכי ה' אלוהיך". אבותינו, שהיו עבדים במצרים, דווקא האמינו במשהו (על פי דברי המדרש וההגדה של פסח): הם היו עובדי עבודה זרה, שהיא סוג של אמונה שאינה מחייבת חירות. היה עליהם לעבור כבדת דרך מאז יצאו מבית עבדים עד

שבאו לפני הר סיני, שם ראו את הקולות ושמעו את ה' מדבר אליהם את דבר האמונה והחירות.

הוויית החירות לא חלה באופן אוטומטי על אדם הנמצא מחוץ לכותלי הכלא ומחזיק בתעודה המעידה על אזרחותו במדינה הדוגלת בשוויון זכויות. אפשר להוציא את העם מן השעבוד, אך לא את השעבוד מן העם. לא נולדים בני חורין אלא רוכשים את תכונת החופש בכל יום ויום, בכל פעם מחדש. קניית החירות דורשת השקעה תמידית מצדו של כל פרט ש"בכל דור ודור חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". האמונה אליה אנו נקראים איננה אמונת הבל ו"אופיוס להמונים" אלא אמונה ממנה נובעת אחריותו של אדם כלפי עצמו וכלפי זולתו. זוהי איננה "אמונה שבלב" אלא אמונה שתובעת פרקטיקה של התנהגות מוסרית נאותה. לפיכך אין היא חלה אלא על בני חורין המבטאים את חירותם מתוך אחריות וריבונות, אחריות שמכוחה הם יכולים לבחור בחירה חופשית בעשיית המעשים הראויים ובהימנעות מן הבלתי-ראויים.

יש המזהים בטעות חופש וחירות עם צורת חיים נטולת מחויבות. מעידים על עצמם שהם אנשים חופשיים, מבלי שלמעשה קיבלו כל החלטה משמעותית באופן משוחרר באמת. החירות מפחידה רבים בשל האחריות והמחויבות הנובעות ממנה, ולכן בני אדם נוטים לברוח ממנה, מרצונם, אל מצבים השוללים את חירותם. בתוך אובדן החירות הם אינם מסוגלים לאמונה מתוך חירות, ומשום שהם בעלי צורך בלתי מודע להאמין במשהו, הם הופכים לעובדי עבודה זרה מודרניים. אמונות שאינן בנויות על חירות, שתורת ישראל איננה מכוונת אליהן ואף שוללת אותן, הן אמונות המנתקות את האדם ממיציאות חייו. לעתים נעשה הדבר במסווה של התמודדות עם המציאות בסיועה של האמונה. אמונות כאלה אינן מכוונות לעבודת ה' אלא לעבודה זרה שבה האדם עובד את עצמו ומבלי משים גם מרמה את עצמו. מול מציאות החיים הקשה מוצעת כאן אלטרנטיבה של הסחת הדעת: אפשר להיזרק על החוף באיים הקריביים ויותר קרוב וזול להאמין במשהו...

התורה איננה מתכוונת לשחרר אותנו, אף לא לרגע קט, מן המציאות. עבודת ה' שהיא דורשת מאיתנו איננה בריחה לעולמות אחרים אלא התמודדות עם המציאות, כאן ועכשיו, ותיקון העולם הזה. התיקון דורש הרבה מאוד: חירות, אמונה והתמודדות מוסרית מתמדת עם המציאות הנתונה. השאלה היא כמובן: איך? מהי הדרך ליישומם של האתגרים הנעלים הללו?

קודם שננסה לענות על שאלות אלה, נעיר הערה באשר ליחס בין הלכה לאמונה: ההלכה, עניינה קשור כמובן ליישום משום שהיא עוסקת במה שראוי לעשות או להימנע מלעשות, ואמונה, שעניינה פנימי והיא עוסקת במחשבה ובתודעה.

ב.

הנושא הנדון במאמר זה הוא עקרון האמונה בה' אותו קבע הרמב"ם, על בסיס "אנכי ה' אלוהיך", כיסוד היסודות עליו מושתת כל בניין עבודת ה'.

האם קיימת מסגרת הלכתית לאמונות ודעות?

דווקא עניין האמונה, הנתפס בפשטות אצל בני אדם כיסוד הדת והתורה, כמעט שאינו לידי ביטוי בספרות ההלכתית. הנשר הגדול אמנם ניסה לקבוע הלכות אמונה (בהלכות יסודי התורה כולן ובהלכות תשובה פרק ג הלכה ז ופרק ו ואילך), אבל רבנו יעקב בעל הטורים ורבי יוסף קארו, מחבר השולחן ערוך, לא חזרו על ניסיון זה ולא קבעו הלכות אמונה. שני חיבורי התשתית של הספרות ההלכתית לדורותיה הסתפקו אפוא בפרקטיקה, נמנעו לחלוטין מן התיאולוגיה ולא קבעו מסגרת הלכתית לשאלות אמוניות.

יתר על כן: בעוד שבדתות אחרות האמונה קובעת את ההשתייכות, ולא יעלה על הדעת שמי שכופר, למשל, בעיקרי האמונה הנוצרית ייחשב לנוצרי וישתייך לכנסייה, ההלכה היהודית לא קבעה את עניין האמונה בין הקריטריונים להשתייכותו של אדם לעם ישראל. יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה או נתגייר. גר הוא מי שקיבל על עצמו בפני בית דין עול מצוות מעשיות במילה וטבילה. עיקר עניינן של הלכות גרים הוא שמירת מצוות קלות כבחמורות ולא ענייני אמונות, מחשבות ודעות. יהודים מלידה או גרים שנתגיירו והפכו לאפיקורסים, כופרים, מינים או מומרים – לא פקעה השתייכותם היהודית, והם יהודים-אפיקורסים, יהודים-כופרים, יהודים-מינים, יהודים-מומרים – קודם כל ולמרות הכל, יהודים. כדברי הרמב"ם (הלכות תשובה, פרק ג הלכה יד) לאחר שפירט את כל סוגי הכושלים בחוסר אמונתם: "כל אחד ואחד מאנשים אלו שמנינו, אף על פי שהם מישראל – אין להם חלק לעולם הבא". על עובדת היותם מישראל אין עוררין בהלכה. גם לא בשל כפירתם, אף לא בגלל חוסר אמונתם, משום שהאמונה איננה קובעת את ההשתייכות!

אמנם אין ההלכה שוות נפש כלפי האפיקורסים והכופרים למיניהם: היא שוללת את השקפתם מכל וכל עד כדי כך ש"אין להם חלק לעולם הבא", ויש שהיא מטילה עליהם סנקציות שונות. אולם גישתה הביקורתית הקשה כלפי חסרון אמונתם אינה מתפתחת עד כדי שלילת השתייכותם לישראל. על רקע הערה זו נשוב ונעיין במשמעותו של הדיבר הראשון.

ג.

המצווה הראשונה בה דן הרמב"ם בחיבורו "ספר המצוות" (המונה ומבאר את כל מצוות התורה על פי חלוקה למצוות 'עשה' ומצוות 'לא תעשה'), עוסקת בדיבר הראשון בעשרת הדיברות:

המצווה הראשונה – היא הציווי שנצטוונו להאמין באלוהות, והוא: שנאמין שיש שם עילה וסיבה, שהיא הפועל לכל הנמצאים, וזהו אמרו יתעלה: "אנכי ה' אלוהיך". ובסוף גמרא מכות (כג ע"ב – כד ע"א) אמרו: תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני. מאי קרא? תורה צוה לנו משה (דברים לג, ד). כלומר מניין ת'ו'ר'ה'. והקשו על זה ואמרו: תורה בגימטריא הכי הוי? שש מאות וחד סרי הוי. ובאה התשובה: אנכי ה' אלוהיך ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום. הנה נתבאר לך, שאנכי ה' מכלל תרי"ג מצוות, והוא ציווי להאמין, כפי שביארנו.

(ספר המצוות, מצוות עשה א)

דבריו אלה של הרמב"ם עוררו ויכוח גדול. בעל הלכות גדולות (בה"ג) לא מנה את 'אנכי' בכלל תרי"ג מצוות. הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות ורבנו חסדאי קרשקש בספרו אור ה' קיבלו את דעתו זו כנגד שיטת הרמב"ם. אולם מן הראוי לדון בנפרד בביקורתו של כל אחד מהם, שכן, כפי שנראה, דבריהם מתפתחים באופנים שונים ולכיוונים שונים.

הרמב"ן מעלה שורה של טיעונים כנגד הרמב"ם, וזה עיקרם: בספר המצוות מנה הרמב"ם ארבע מצוות לא תעשה, הכלולות בדיבר 'לא יהיה לך': לא יהיה לך; לא תעשה; לא תשתחוה להם; לא תעבדם. דברים אלה עומדים בסתירה לגמרא עליה הסתמך הרמב"ם עצמו, שכן מהם נובע שמפי הגבורה נאמרו חמש מצוות ולא שתיים בלבד, ולפי חשבון זה יש לצמצם

את מניין המצוות ששמעו מפי משה לתר"ח (608) בלבד, ולא מגיעים למניין תור"ה (611) המצוין בתלמוד.

הרמב"ן מפרש את הגמרא באופן שונה. המצוות ששמענו מפי הגבורה והמשלימות את מניין המצוות מתור"ה לתרי"ג הן שתי מצוות 'לא תעשה' הכלולות בדיבר השני – 'לא יהיה לך', ומשמעותן:

(א) הימנעות מעשיית צלמים – 'לא יהיה לך'; 'לא תעשה לך'.

(ב) הימנעות מעבודתם – 'לא תשתחוה להם ולא תעבדם'.

את פירושו הוא מאשש בציטוט מן המכילתא דרבי ישמעאל (יתרו פרשה ו): "'לא יהיה לך אלוהים אחרים' למה נאמר? לפי שנאמר 'לא תעשה כל פסל', אין לי אלא שלא יעשה, העשוי, מנין שלא יקיים? תלמוד לומר: 'לא יהיה לך'". המכילתא מבארת אפוא במפורש שהדיבר 'לא יהיה לך' כולל שתי מצוות 'לא תעשה', והדברים מהווים סיוע לפירושו של הרמב"ן. לפי פרשנות זו, הפסוק "אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" איננו אלא פסוק פותח שאינו מורה על מצווה. ואמנם, כך אפשר להבין מפשט לשון המקרא בדיבר זה, שהיא לשון סיפור, מסירת דברים, ואיננה לשון מצווה.

כיצד מתיישבים דברי הרמב"ן והמכילתא עם הדברים המפורשים של הגמרא במסכת מכות: "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", מהם משמע לכאורה שכל דיבר נאמר בפני עצמו?

הרמב"ן מסביר שהכוונה היא שהחל מ'אנכי' ועד ל'שומרי מצוותי' נאמרו הדברים מפי הגבורה ממש, ודברים אלה כוללים שתי מצוות בדיבר 'לא יהיה לך'. כן משמע גם מלשון הכתוב, שכן בכל הקטע האמור מדבר הקדוש ברוך הוא בגוף ראשון: החל מ'אנכי ה' אלוהיך' בפסוק ב וכלה בסיום הדיבר השני: 'כי אנכי ה' אלוהיך... 'לאהבי ולשומרי מצותי' בפסוק ה. בהמשך, החל מן הדיבר השלישי ואילך, חדל ה' לדבר בגוף ראשון, ו'ה' אלוהיך' מוזכר בגוף שלישי (פסוק ו): "לא תשא את שם ה' אלוהיך לשווא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשווא". כלומר, הדברים לא נשמעו מפי הגבורה אלא נאמרו ונמסרו בלשון נביא-מתרגם ביניהם.

עד כאן עיקר דברי הביקורת של הרמב"ן על הרמב"ם תוך הצגת פרשנות שונה למשמעות הפסוקים, לפשט דברי הגמרא במסכת מכות, ולמסקנות ההלכתיות הנובעות מהם.

הרמב"ן אינו מסתפק בביקורת פרשנית, ואת עמדת הרמב"ם, לפיה 'אנכי' הוא מצוות עשה בהאמנת האלוהות וש"היא ציווי להאמין", הוא דוחה גם מתוך

טיעונים הגיוניים. האמונה במציאות ה' מהווה הרי יסוד לקבלת עול המצוות כולן. לטענת הרמב"ן, אין זה הגיוני שהאמונה תהיה מצווה בכלל המצוות. העובדה שעם ישראל האמין במציאות ה' בעקבות האותות והמופתים שחוה ביציאת מצרים מאפשרת עתה, במעמד הר סיני, הטלת מצוות עשה ולא תעשה על ציבור המאמינים. מבחינה כרונולוגית – קודם האמינו ורק אחר כך נצטוו, והאמונה קדמה לחיוב המצוות כולן.

גם כאן מסתייע הרמב"ן בפרשנות חז"ל במכילתא ומאשש את טיעונו ההגיוני על בסיס ההבחנה המובאת במקורות בין אמונה – קבלת עול מלכות שמים – כעניין בפני עצמו, ובין המצוות שנצטוו בהן בני ישראל כעניין אחר:

לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני. למה נאמר, לפי שנאמר אנכי ה' אלוהיך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו, גזירותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, אנכי ה' אלוהיך – לא יהיה אלוהים אחרים. אמר להם, אני הוא, שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו, כן. וכשם שקבלתם מלכותי עליכם, קבלו גזירותי: לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני.
(מכילתא דרבי ישמעאל יתרו פרשה ו)

תנאי מוקדם להטלת המצוות הוא קבלת עול מלכות שמים, האמונה בה'. שיח המצוות בין הקדוש ברוך הוא לישראל נראה כשיעור בלוגיקה בסיסית: האם קיבלתם מלכותי עליכם? האם אתם מאמינים בי? אם כן, בנובע מכך – קבלו עליכם גזרותי. המקור מחזק את הטיעון ההגיוני נגד תפיסת הרמב"ם, וברור שגם המכילתא אינה רואה בדיבר הראשון מצווה בפני עצמה אלא מבוא למצוות כולן.

נושאי כליו של הרמב"ם עמלים להפריך קושיות אלו ולדחות את הביקורת כלפיו, אלא שמאמצייהם כמעט מיותרים, שכן הרמב"ן עצמו אינו עקבי בהתנגדותו וביקורתו. דבריו בהשגות למצוות לא תעשה ה ('לא יהיה') עומדים בסתירה לדבריו הקודמים בהשגותיו על הרמב"ם במצוות עשה א ('אנכי'). כפי שצוין לעיל, במצוות עשה א מסכים הרמב"ן עם בעל הלכות גדולות שלא למנות את 'אנכי' כמצוות עשה ולמנות שתי מצוות לא תעשה ב'לא יהיה לך'. לעומת זאת, בהשגותיו על מצוות לא תעשה ה הוא חוזר בו

ומציע למנות את 'אנכי' כמצוות עשה, ואת דיבר 'לא יהיה לך' כולו כמצוות לא תעשה שעניינה מניעת עבודה זרה. הוא אף מתאמץ להוכיח מן המקורות את הבסיס להכללת רוב איסורי עבודה זרה בלאו אחד בלבד. את סיכום דעת הרמב"ן באופן נטול ביקורתיות ההולם את שיטת הרמב"ם, לפיה הוראת הדיבר הראשון היא בכל זאת מצוות עשה, נראה בפשט פירושו לתורה:

אנכי ה' אלוהיך – הדיבור הזה מצוות עשה. אמר 'אנכי ה'
יורה ויצווה אותם שידעו ויאמנו בה'.
(רמב"ן על התורה, שמות כ, ב)

תופעה זו של ביקורת נוקבת בתחילה וחזרה ממנה בהמשך אינה מצויה ביותר אצל המפרשים בכלל ובכתבי הרמב"ן בפרט, והיא עוררה קושי רב אצל תלמידי הרמב"ן שלא חסכו מאמצים לתרץ סתירות אלו בתירוץ שונים. יש שכתבו שבהשגותיו למצוות לא תעשה ה' דן הרמב"ן לא כמשיג אלא כמפרש את שיטת הרמב"ם, אף שהוא בעצמו אינו מסכים איתה, כפי שראינו מדבריו במצוות עשה א. באשר לדבריו הברורים בפירושו לתורה: "הדיבור הזה מצוות עשה", הם מסבירים שגם כאן איננו מסכים עם הרמב"ם וכוונתו למצוות עשה כללית, שאין למנותה בתרי"ג. עיון מעמיק וחוזר בדברים אינו מאפשר לקבל פרשנות זו אלא כדחוקה ביותר. עם זאת, פירושו לתורה אמנם עומד בסתירה לפרשנותו את הגמרא במסכת סוכה, אך אינו סותר את טענתו שאין זה הגיוני שתהיה האמונה מצווה בין המצוות. הוא נזהר לנסח את הדברים לא כמצווה על אמונה בלבד אלא כמצווה ללמוד ולדעת: "יורה ויצווה אותם שידעו ויאמינו בה".

נראה לי כי עמדתו הסופית של הרמב"ן לפיה 'אנכי' היא אכן מצוות עשה התגבשה תוך כדי השקלא וטריא שנשתמרה בדבריו בספר המצוות. בתחילה נטה אל עמדת בעל הלכות גדולות, ואף הוסיף והביא ראיות חדשות לדבריו, אולם לבסוף ראה והבין את דברי הרמב"ם באור שהביאו לקבל את דעתו, ועוד נבין דברים לעומקם.

ד.

בעוד שהפולמוס של הרמב"ן עם הרמב"ם בנושא הנדון נחלש ונמוג מעצמו, נותרו במערכה מבקרים ובעלי מחלוקת קשים, ובראשם רבי חסדאי קרשקש.

ב"הצעה" לספרו אור ה' מעלה רבי חסדאי קרשקש שלושה טיעונים נגד קביעת הרמב"ם ש'אנכי' מצוות עשה היא:

(א) הטיעון הלוגי: אין לתאר מצווה אלוהית ללא מצווה אלוהי ואי-אפשר לדבר על ציווי התורה או תורה מצווה ללא מצווה. המצווה קודם אפוא למצווה. אבסורד יהיה למנות "בין שאר המצוות" מצווה להאמין במציאותו של מצווה, שכן עצם קבלת עול מצוות על ידי האדם משמעותה אמונה במצווה.

(ב) הטיעון הפסיכולוגי (או המעשי): אפשר לצוות רק על דברים השייכים לרצון ולבחירה. אי אפשר לצוות על אמונה.

(ג) הטיעון מן המקורות: טיעון זה של רבי חסדאי קרשקש מוכר לנו כבר מביקורתו של הרמב"ן בהשגתו על מצוות עשה א. עיקר הטיעון הוא שפרשנות הרמב"ם סותרת את הגמרא במסכת מכות עליה הוא עצמו מסתמך. הרמב"ם מונה שלוש מצוות הכלולות ב'לא יהיה לך' ועוד אחת ב'אנכי' – סך הכל ארבע מצוות. אם נוסיף את ארבעתן למניין תור"ה (611) נקבל תרט"ו (615) מצוות במקום תרי"ג (613). לפיכך מפרש רבי חסדאי את כוונת הגמרא כמו הרמב"ן, ששתי האזהרות שבדיבור 'לא יהיה לך' משלימות את מניין תור"ה לתרי"ג ואילו 'אנכי' איננה מצוות עשה. ולשון הגמרא: "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" – משמעה שכל הקטע הפותח ב'אנכי' ומסתיים 'לאוהבי ולשומרי מצוותי', הכתוב בגוף ראשון, נאמר מפי הגבורה.

שני טיעוניו הראשונים של רבי חסדאי קרשקש חזקים מאוד, ולא עלה בידי נושאי כליו של הרמב"ם, כמו בעל "קנאת סופרים" ואחרים, לדחותם. אלא שנראה לי שכלל לא היה צורך בכך. המגבלות ההגיוניות של תפיסת אמונה בעלמא כמצוות עשה היו בוודאי גלויות למורה הגדול שייסד את כל תורתו על "מילות ההיגיון". כוונתו במשמעות מצוות "אנכי – בהאמנת האלוהות" הייתה שונה מזו שייחסו לו מבקריו. הרמב"ן, כפי שהראינו לעיל, עמד על כך תוך כדי התעמקותו בהבנת שיטת הרמב"ם ותוך כדי הפולמוס והשקלא וטריא בדבריו, ולכן חזר בו מביקורתו ואימץ בעצמו את שיטתו. עם זאת הותיר את קושיותיו על הרמב"ם במצוות עשה א בעינין, ולא חזר והגיה אותן כדי שיהלמו את דבריו במקומות אחרים. (ייתכן שנהג כך כדי להמשיך ולהצביע על השאלות שמעוררים דברי הרמב"ם באופן ניסוחם שם,

וכדי להדגיש פרשנות הנשענת על ניסוח שונה של משמעות הדיבר הראשון כפי שעשה הוא עצמו בפירושו לתורה.)
 מהי, אם כן, המשמעות העמוקה של דברי הרמב"ם בספר המצוות, משמעות המנטרלת את הביקורת כלפיו והעוקרת מן הבסיס את עמדת החולקים עליו?

ה.

נקודת המוצא להבנת דברי הרמב"ם היא שגם לו ברור שאין לצוות על אמונה. ואמנם כאשר הוא פותח את מפעלו ההלכתי הגדול, משנה תורה, כביאור מצווה זו ונותן לה לבוש הלכתי הוא מחליף את מושג האמונה במושג הידיעה ואת המלה 'להאמין' במלה 'לידע':

יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא
 ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם,
 לא נמצאו אלא מאמתת הימצאו...
 ...וידיעת דבר זה – מצוות עשה, שנאמר: אנכי ה' אלוהיך.
 רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק א הלכה א; הלכה ו

הידיעה – יש בה עניין לפעילות שנות חיים, ומבחינה הגיונית ופסיכולוגית ניתן גם ניתן לצוות עליה. פרטי המצווה לרכישת הידיעה הם הלבוש ההלכתי שנותן הרמב"ם למצוות 'אנכי ה' אלוהיך' בהלכות יסודי התורה.
 על פי דברים אלה, וכנגד מבקרי הרמב"ם על דבריו במצוות עשה א, מדגיש רבי יצחק אברבנאל: "והנה הרב לא מנה מצוות עשה צורת האמונה ואמיתתה, כי אם ידיעת הדברים ההם ולימודם, המביאים אל קניין האמונות ולכן אמר וזה לשונו: וידיעת דבר זה מצוות עשה וכו'. הנה לא אמר הרב 'ואמונת דבר זה מצוות עשה' כי לא תלה המצווה באמונה, כי אם בידיעת הדברים ההם, שהם מביאים אל האמונה... כי תמיד תלה המצווה בידיעה ובהתלמדות הדברים, לא באמונות...".

לדעת אברבנאל, לא היה מקום לתקוף את הרמב"ם בכל הטיעונים הלוגיים והפסיכולוגיים, שכן הללו היו מקובלים עליו מלכתחילה ולא הייתה לו כל כוונה לטעון שניתן לצוות על אמונה. הוא איננו מעריך במיוחד אמונה פשוטה, בוסרית, וסובר שיש לפתח ולהעמיק את האמונה לכדי תודעה עשירה ומורכבת. הדרך להשגה זו עוברת בלימוד ורכישת הידיעה, ועל כך מצווה

אותנו התורה בדיבר הראשון של עשרת הדיברות. ידיעת הדברים מביאה אל דרגה או דרגות של אמונה הראויה לשמה לפי שיטת הרמב"ם. אמנם לא ניתן לצוות על אמונה, אך אפשר להשפיע על אמונות ולפתחן. התורה דורשת מן האדם להתפתח ולא להישאר ולהתקיים באמונה פשטנית. משמעותה של האמונה האמורה כאן היא אמת התלויה בידיעה, וזו אינה נקנית אלא בלימוד ועיון.

את רעיון האמונה התלויה בידיעת האמת ניתן להבין לעומקו מתוך הפרשנות על דברי הקדוש ברוך הוא בתשובתו לחבקוק הנביא (חבקוק ב, ד): "וצדיק באמונתו יחיה". משמעותה של המילה 'באמונתו' – באמיתו, באמת שלו, וכן תרגם יונתן: "וצדיקיא על קושטהון יתקימון". אמת זו היא הידיעה הכוללת, והשגתה היא מצווה בה על האדם לעסוק במשך ימי חייו כולם, כפי שדרשו חז"ל פסוק זה בגמרא (בבלי מכות, כג ע"ב – כד ע"א), באותו מקור עליו מסתמך הרמב"ם ושפרשנותו היוותה סלע מחלוקת עם הרמב"ן ורבי חסדאי קרשקש: "דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה. בא דוד והעמידן על אחת עשרה דכתיב (תהילים טו): 'מזמור לדוד: ה' מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך הולך תמים ופועל צדק' וגו'. בא ישעיהו והעמידן על שש דכתיב (ישעיהו לג, טו): 'הולך צדקות ודובר מישרים' וגו'. בא מיכה והעמידן על שלוש דכתיב (מיכה ו, ח): 'הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך' וגו'. בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר: 'וצדיק באמונתו יחיה'".

הדרשן התלמודי מסכם מספר ניסיונות שעשו נביאים להציג את תרי"ג מצוות המפורטות בתורת משה בצורה של עקרונות כוללים. פרק טו בתהילים מונה אחת עשרה מצוות קטגוריאליות עליהן נבנה האדם השלם. ישעיהו צמצם את מספרן לשש; מיכה – לשלוש: "כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך", וחבקוק קבע שהאמונה היא המצווה הקטגורית ממנה נובעות ובה כלולות המצוות כולן. זו שוב אינה אמונה בעלמא, אלא אמת, אמונתו של הצדיק, עליה, בניגוד לאמונה הפשוטה, ניתן לצוות משום שהיא ידיעה הנקנית במאמץ עיוני ובלימוד של שנות חיים. "צדיק באמונתו יחיה" יוצא כאן ממשמעותו הסבילה, המקובלת בשימוש בפסוק זה בדרשות המבקשות לשבח את היציבות הבלתי משתנית של הצדיק החי באמונתו בעולם משתנה, מעורער ובלתי יציב, אל משמעות פעילה, מתפתחת ומשתנית בחינת צדיק באמונתו יחיה.

האמונה, על פי הרמב"ם, היא יסוד עבודת ה', ומתבטאת בשילוב שבין ארבעה מושגי יסוד: אהבה, יראה, ידיעה ועבודה. לא זו בלבד שאין הרמב"ם מתעלם מן העקרונות ומן הנימוקים ההגיוניים והפסיכולוגיים שהנחו את ביקורתו של רבי חסדאי קרשקש עליו, ועיקרה – שאי אפשר לצוות על אמונה; אלא שהוא סבור שאין די בידיעה, שכן זו טובה רק בעולם השכל. לכן דרושים כוחות נפש שיניעו את האדם מן התחומים שאין לשכל שליטה עליהם, וזהו תפקידן של האהבה והיראה. אלו הם כוחות הנפש שבהתפתחותם ישפיעו על התפתחות האמונה וישעבדו את הדמיון לשכל.

הרמב"ם איננו מחשיב ביותר את האמונה הפשוטה, משום שהיא נובעת בדרך כלל מפחד ואיננה אמונתו של בן חורין:

אל יאמר אדם: הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה, כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא. ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן, כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא – אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה. שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, שמחנכים אותם לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתם ויעבדו מאהבה.

הלכות תשובה, פרק י הלכה א

התורה לא ציוותה על אמונה מתוך פחד, גם משום שלא ניתן לצוות על סוג זה של אמונה שאין בה כמעט יסוד של בחירה חופשית, ובמידה רבה היא מנטרלת את יכולת הבחירה. את האמונה הפשוטה לא ניתן לקשור לחירות, ובדרך כלל היא חוסמת חירות. אם הרמב"ם אינו דוחה ומבטל אמונה זו כליל, זה רק משום שהיא יכולה לסייע להרחיק את עמי הארץ מן העבירות, וכלפיהם יש ומשתמשים באמונה זו כמכשיר של כפייה: "שמחנכים אותם לעבוד מיראה". אך דעת הרמב"ם עצמו אינה נוחה מכך שאין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה" והוא מזהיר להגביל את השימוש בפחד כמכשיר חינוכי כדי שלא ייהפך למחסום להשגת החירות להאמין, החירות לדעת, האמונה התלויה בחירות עליה נצטוונו בדיבר הראשון. במקום הפחד, יראת העונש, יש לפתח את יראת הרוממות והמניע הדומיננטי בעבודת ה' צריך

להיות האהבה, שהיא התוצאה של הידיעה המצווה: "עד שתרכה דעתם ויעבדו מאהבה" – מעצמם, מתוך בחירתם החופשית, מתוך חירות. השגת שלמות המעלות, השיא שבו פותח הרמב"ם את ספרו ההלכתי ומסיים בו את ספרו ההגותי, תיתכן רק אגב שילוב והפעלה של כוחות הגוף והנפש כולם בהרמוניה מופלאה של אהבה, יראה, ידיעה ועבודה. הידיעה מביאה אהבה ויראה, והללו מעוררות לידיעה עמוקה יותר, שהשגתה מלווה באהבה ויראה. כל אלה מרוממות את עבודת ה', עד שזו כוללת כל פעולה ופעולה מפעולותיו של אדם, ובכל פעולה מתמצות אהבתו ויראתו בידיעתו, רצוני לומר – כוונתו לשם שמים בלבד.

1.

בדיבר הראשון קובעת התורה כאמור קשר הכרחי בין אמונה וחירות. היא דוחה את אמונת המשועבדים, את האמונה הפשטנית והאינטואיטיבית כמו גם את האמונות המשעבדות והמקבעות. התורה מצווה על אמונה שניתן להגיע אליה רק מתוך ידיעה הולכת ומתפתחת, מתוך לימוד ועיון תמידי. השגה זו יכולה להיות רק השגתם של בני חורין ולכן תלויה היא בהיותו של אדם בן חורין. אמונה זו עליה מצווה הדיבר הראשון היא אמונה תלויה חירות. ברוב הכתבים התיאולוגיים קושרים את האמונה לבריאה – אמונה בבורא עולם, ואילו כאן – "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" ולא "אשר עשיתי שמים וארץ" (ראו פירוש רבי אברהם אבן עזרא המדגיש עניין זה). התורה איננה מסתפקת במשמעויות המוסריות שניתן לתלות באמונה בבורא עולם שהכל כפופים לו, אלא מבקשת לבסס את האמונה כיסוד מוסרי בפני עצמו. הווה אומר: אמונה של אלו היכולים, מתוקף חירותם, לקבל על עצמם את האחריות המוסרית. אולם הזיקה והתלות בין אמונה לחירות אינן מובנות מאליהן ועדיין טעונות הבהרה. מושג האמונה בא לידי ביטוי בראש ובראשונה אצל היחיד מצד היותו מאמין או בלתי-מאמין, בעוד שמושג החירות מוצג בפסוק בו אנו דנים בהקשר הלאומי-ציבורי: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". קודם משועבדים הייתם במצרים ועתה הוצאתיך מבית עבדים, וכבני חורין אתם מסוגלים לאמונה, כדברי המדרש (שמות רבה כ"ט): "א"ר טוביה ב"ר יצחק: אנכי ה' אלוהיך שעל מנת כן הוצאתיך מארץ מצרים – שתקבל אלוהותי עליך". אך התורה איננה מנסחת את החירות משעבוד מצרים כעניין לאומי-ציבורי, בלשון רבים, אלא כשינוי במעמדו של היחיד אליו פונה הפסוק:

“אלוהיך”; “הוצאתיך”. כלומר נכון שהסיפור הוא שכולם יצאו מארץ מצרים מבית עבדים, אך הדגש הוא על כך שאתה, כפרט, נגאלת מן השעבוד ולכן הנך מסוגל לאמונה שהיא מסוגלות אישית של כל פרט ופרט בפני עצמו. כבר נאמר לעיל שאפשר להוציא את העם מן השעבוד אבל לא את השעבוד מן העם. העובדה שהעם כולו איננו משועבד על ידי עם זר איננה מבטיחה חירות אוטומטית, שכן העם עלול להיות משועבד לממשלתו שלו. השחרור משעבודו של שליט זר הוא רק צעד אחד בדרך הארוכה (התמידית, הבלתי-נגמרת) לחירות. עדיין יש להבטיח שהשלטון העצמי יאפשר את החופש שדורשת האמונה. המדרש מבאר עניין זה:

תמן כתיב (קהלת י, טז) 'אשריך ארץ שמלכך בן חורים'.
אימתי הארץ ב'אשרי'? בזמן שמלכה עוסק בתורה שנאמר
(שמות לב, טז): 'והלוחות מעשה אלוהים המה וגו' [והמכתב
מכתב אלוהים הוא חרות על הלוחות] – אל תקרי חרות אלא
חירות – שאין לך בן חורין אלא מי שהוא עוסק בתלמוד
תורה בלבד.

במדבר רבה י

התנאי לאושרה של הארץ, לאושרו של העם ולחירותו איננו רק שחרורה מעול זרים אלא שמלכה (או שליטיה) – שכן המלך מסמל את הממשלות בצורות השלטון המוכרות לנו מניסיוננו) יהיה בעצמו בן חורין. משמעותה של חירות השליט אינה נמדדת רק בשחרורו מתלות בשליט חזק ממנו או ביכולתו להטיל את חיתתו על אזרחיו ולהוציא אל הפועל את ריבונותו במגרר את אויביו. מבחן החירות האישית של השליט לפי הרעיון המובא במדרש איננו אלא בכך שהוא עצמו “עוסק בתורה”. הוא איננו מחזיק מעצמו “יודע כל” והוא מכיר בחשיבות העצומה של הלמידה התמידית. לא זו בלבד אלא שאינו עושה זאת במסתרים, וידוע לכל שהמלך מקדיש בקביעות זמן ללמוד. כך נוצרת שותפות אפשרית בין השלטון והאזרחים על בסיס ערך עליון על הכל: ערך החירות-לדעת, שעליו מושתתת ומתוכו נבנית האמונה בה'. במובן אחר, היות המלך עוסק בתורה מדגיש את האינדיבידואליות שלו, ככל אדם שעוסק בעיון ובלמוד. דווקא האינדיבידואליות איננה גורם מפצל והיא הופכת כאן למכנה משותף למלך ולציבור כולו: העיון, הלימוד, הידיעה, השגת האמיתות היא הדבר המשותף לכולם אך ההישג הוא הישגו של הפרט ובו מתבטאת חירותו:

...שנאמר (שמות ל"ב): 'והלוחות מעשה אלוהים המה וגו'
 [והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות] – אל תקרי
 חרות אלא חירות – שכל מי שעוסק בתורה הרי הוא בן חורין
 לעצמו.

אבות דרבי נתן נוסח א פרק ב

הפנייה של הקדוש ברוך הוא אל האדם ב"אנכי" בגוף ראשון יחיד היא אפוא
 הצעת הזדמנות לפרט להיות בן חורין לעצמו.

מה משמעותה של אמונה המיוסדת על ידיעה, על תלמוד תורה, על חירות?
 העיון והלימוד, השגת הידיעה, נעשים מתוך פתיחות להבין, לחדש;
 פתיחות לידיעות חדשות. מתוך ביקורתיות הנובעת מן הנאמנות לכירור
 האמת, מתוך תשוקה לקנות דעת חכמה, להגיע להשגה השכלית הגבוהה.
 פתיחות, ביקורתיות ותשוקה – כל אלו הן פועל יוצא של החירות
 המאפשרת את האמונה שהיא ידיעה.

אך גם החירות תלויה אמונה היא. בו זמנית להיות האמונה תלויה בחירות,
 תלויה אף החירות בקיום מצוות הידיעה (היא מצוות האמונה) ש"אין לך
 בן-חורין אלא מי שהוא עוסק בתלמוד תורה" (אבות ו, ב; במדבר רבה י).
 הידיעה ממלאת את החופש בתוכן וללא השגתה נותר האדם משועבד גם ללא
 משעבד חיצוני הכופה עליו את רצונו. בהעדר הידיעה, בחיים ריקים מעיון
 וכירור תמידי, בהימנעות מהשגת האמיתות הממלאים את חייו בתוכן, הופך
 האדם להיות המשעבד של עצמו.

הידיעה המביאה את האדם לעמוד על אמינות מציאותו של הקדוש ברוך
 הוא מאפשרת לו לחיות חיים מוסריים כפועל יוצא מאמונתו. העדר הידיעה
 הוא העדר משמעותה של החירות שהיא האחריות המוסרית, הביטוי היישומי,
 המעשי של חיות האדם בן חורין לעצמו. העדר הידיעה הוא העדר פתיחות,
 העדר ביקורתיות והעדר תשוקה להוסיף ולקנות דעת חכמה, וכל אלה הם
 אובדן החופש. הידיעה השכלית מבטאת את ה'אדם' שבאדם ורק היא יכולה
 לשחררו מכבלי השעבוד. "וידיעת דבר זה – מצוות עשה שנאמר: "אנכי ה'
 אלוהיך" [אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים]". ידיעה שהיא אמונה
 תלויה חירות ואמונה המקיימת את החירות.