

תוכן

מאמרים וכתבות

- 4 הבו לנו רבנים שאינם אקדמאים**
הרב יובל שרלו
- 7 דרושה מהפכה, חברתית ופוליטית -**
ריאיון עם יעקב חסדאי מאיר רוט ויואל ירדן
- 12 חזנות התורה שעדיין בעל-פה אלישבע שפרבר**
- 17 הפקעת קידושין -**
הרב שלמה ריסקין לקראת פתרון בעיית העגינות בזמננו
- 26 אין דרך קלה -** הערות נוספות על
יצחק גייגר הציונות הדתית החדשה
- 29 אנחנו אורתודוקסים-תגובה**
מאיר רוט
- 31 מי מוליך את ההלכה?**
יורם קירש

מדורים

- 23 ספר**
יעד בירן 'תשע קריאות תלמודיות' של עמנואל לוינס
- 31 במה**
תמר ויס לבירינט בתאטרון קליפה
- 30 תנועה בתנועה**
נחום ברוכי מן המתרחש בקיבוץ הדתי
- 32 מפרי עט הדעת**
אליעז כהן "תשוקה לשירי הראשון" - אורי צבי גרינברג
- 38 מכתבים**

יוצא לאור בהוצאת
נאמני תורה ועבודה,
תורה וציונות
ותנועת הקיבוץ הדתי

דעות
עמודים

החוברת יוצאת לאור
בסיועם הנדיב של
ד"ר דוד וגב' ימימה יסלזון
חברי תנועת
"נאמני תורה ועבודה"

עמודים (666) 32
ביטאון הקיבוץ הדתי
עורכת: יונה ברמן
amudim@kdati.org.il
הקיבוץ הדתי, דובנוב 7
תל-אביב 64732

עריכה גרפית והפקה:
סטודיו אלף, טל' 02-6535023

דעות 14
עורך: צחי מזומן
מערכת: מאיר רוט, הדס גולדברג, יעד בירן
עורך תמונות: דוד שפרבר
עריכת לשון: הדס גולדברג
כתובת המערכת:
ת"ד 24354 הר הצופים
ירושלים 91240
deot@toravoda.org.il

בראיון עמו (דעות עמודים 12) מתח הרב יובל שרלו ביקורת על הדתיים האקדמאים. בתגובה קרא פרופ' דני סטטמן: "הבו לנו רבנים הלומדים באקדמיה". הרב שרלו מסביר את עמדתו וקורא מנגד:

הבו לנו רבנים שאינם אקדמאים

ה'הבו לנו רבנים אקדמיים', אני מבקש לקרוא קריאה הפוכה, רק כדי להבליט את העומד מאחורי טיעוני, ולומר את אשר היה על לבי בעת שקראתי את הדברים על חוסר האקדמיות של הרבנים.

הרבה הסתייגויות מתחייבות כמבוא לדבריי: ראשית, כתיבתי בהקשר זה היא טיפולוגית, ועוסקת ב'אקדמאי' וירטואלי שאינו קיים במציאות, אך מרכיבים רבים בו מצויים בכל הלומד לימודים אקדמיים; שנית, ההכללה היא אם כל חטא ואב כל ניסיון להתמודד עם תופעה, דבריי נדים בין החטא לבין הרצון לטעון טענה של ממש, חוטאים בהכללה (ובעיקר יסלחו לי טובי הרבנים שעולמם נעוץ בשני העולמות גם יחד) ואומרים אמירה של ממש; שלישית, יש להבחין הבחנה חדה בין הידע הרחב החיובי שאותו מקנה העולם האקדמי, לבין המחיר שגובה הדמות הטיפולוגית של ה'אקדמאי'. זו הייתה גם מגמתי

בדבריי - לעמוד על המחיר הכבד של האקדמיה ועל חסרונותיה המעמעמים מעט את יומרת הנאורות שעליה מתבססת הקריאה לרבנים אקדמאים. ורביעית, אף שיישמע הדבר פרדוקסלי - דברים אלה נכתבים מתוך אהבה עמוקה לשני העולמות גם יחד, ומתוך חיפוש

יכול ידידי פרופ' סטטמן להירגע - לא באתי בהבל פי למוטט את העולם האקדמי, שכן עולמי נטוע היטב בתוכו והתברכתי ממנו הרבה. גם לו הייתי עושה זאת, לא היה הדבר גורם להינד עפעף בעולם האקדמי, שכן מותניו



אלפונסו לוי, האוור הכשר

עבים בהרבה ממותני, ואין הוא זקוק לסיוע כלשהו כדי לעמוד בדלות הרוח שפי הוציא כנגדו. למעלה מכך, חלחלה עוברת בי כשאני מדמה בנפשי מה היה קורה בעולמנו הרוחני ללא המחקר האקדמי, ההוראה והכתיבה, הרמה והמתודה. ברם, כיוון שהושמעה הקריאה

הרב יובל שרלו

הבו לנו רבנים הלומדים באקדמיה

תגובה לריאיון עם הרב יובל שרלו (דעות עמודים 12)

אחד המאפיינים המרכזיים המגדירים את הציבור הדתי-מודרני ומבדילים בינו לבין הציבור החרדי הוא גישה חיובית להשכלה כללית. אין מדובר ברעיון מופשט בלבד; אלה המזהים עצמם כדתיים-מודרניים הם כמעט כולם בעלי השכלה אקדמית, ומעוניינים שילדיהם ירכשו השכלה כזאת. הם מפנימים את המושגים שרכשו באקדמיה, ודרכם מבינים את המציאות. אלא שבעיני הרב שרלו אקדמיה זו היא חשודה, ואם אינה לשם-שמים (וכמובן שרובה אינה כזאת), היא בעיניו 'בלתי לגיטימית', ולעתים אף מעוררת בו 'שנאה פנימית'. מי שמתייחס כך לאקדמיה נכשל מראש בבניית גשר בין התורה לבין המודרנה ומעמיק את הפער, ההולך וגדל בלאו הכי, בין הציבור הדתי-מודרני לבין מי שמתיימרים להתוות את דרכו. רבנים חרדים יש לרוב. ה'הבו לנו רבנים הלומדים היסטוריה, ספרות, קולנוע ופסיכולוגיה, לא בחינת 'דע מה שתשיב', אלא כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

דני סטטמן

(פורסם בדעות עמודים 13)

... האקדמאי הוא בדרך כלל מהאו"ם! טובה לי חד־ממדיותו הלוהטת של הרב (על אף ריחוקי העמוק ממנה) מעושר הפתיחות של האקדמאי, בעת שאנו עוסקים בהנהגת קהילה

שממנו הוא שואב את מנהיגותו נמצא מעבר למוטל בספק. האקדמאי הוא בדרך כלל מהאו"ם! טובה לי חד־ממדיותו הלוהטת של הרב (על אף ריחוקי העמוק ממנה) מעושר הפתיחות של האקדמאי, בעת שאנו עוסקים בהנהגת קהילה.

ה. ידיו של האקדמאי שחוקות מהקלדה על מחשבו. ידיו של הרב שחורות מעיסוק בשפיר ושליה. זה הרב שאני רוצה.

ו. האקדמאי מייחס בדרך כלל חשיבות מועטה לביטוי החיצוני של המצוות. אין אדם יודע מה עוצמת יראת שמיים ואמונה בלב חברו, אך הוא יודע היטב מה הוא מבטא כלפי חוץ. קיים מתאם בין השכלה אקדמאית לבין זלזול באותן מצוות המהוות גם סמלים, כגון: כיסוי ראש ולבוש נשים, תפילה במניין, דף יומי וכדו'. לו היה הדבר נובע מתוך הצגת עמדה לוהטת המקדשת את התחומים האחרים, כגון הצטיינות בולטת בחסד וצדקה ובמצוות שבין

אדם למקום, החרשתי, כי הצער שווה בנזק המלך. לעומת זאת, רב הקהילה גם מטפח את הזיקה לפרטים הקטנים של המשנה ברורה, שזה ייחודה של אמונת ישראל: "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים".

ז. האקדמאי המתקדם התרגל לפינוקים: מלגות, כנסים בינלאומיים במקומות נוחים, שבתונים, סמינריונים וכדו'. פינוק זה מחלחל לסגנון החיים, שאין אני רוצה כי הרב ינהג בו. יש להדגיש כי אין מדובר בעצם רעיון ההשתלמות והרחבת הדעת כי אם בסגנון החיים שהוא משריש. הרב התרגל לאכול רבע עוף בחתונה וסעודת הבראה בשבעה. זה הרב שאני רוצה - לא מפנק.

לסוד קסמו והשפעתו של העולם הרבני על חברתנו, ומבקשים להציע את התלות, הצמצום המחשבתי, הדיקטטורה הרוחנית וכדו' שרביים יוצרים. ברם, הסיבה העיקרית והראשונית היא מסירות הנפש - הרב מעביר דף יומי, אומר "וורט" לפרשת השבוע, מיישב בעיות שלום־בית ומשתתף מתמיד בשמחות, מופיע בסמינריונים של תנועות נוער - מה הפלא



שער ספר המדע, משנה תורה לרמב"ם, איטליה 1450

שאינו לו זמן לכתוב מחקר ופרסום חדש?

ד. כאמור, האקדמיה מאפשרת, וייתכן שאף מעודדת, הבחנה בין המושא הנחקר לבין החוקר. בשל כך, פעמים רבות דווקא העיסוק בנושאים אמוניים ודתיים מצנן את התלהבותו הדתית והאמונית של החוקר. הפתיחות, הראייה הרב־כיוונית והספקנות שעומדות ביסוד כל מחקר מדעי ודומיהם - טובים הם למחקר ורעים עד מאוד לעבודה הרבנית. הרב המצוי בעבודתו צריך לשאת עמו את הלהט הגדול של העוצמה הרוחנית הנובעת ממקורות עמוקים יותר, שאין יד הספקנות היסודית פוגעת בהם. לא שלרב אין ספקות - חייב הוא שיהיו לו כאלה - אך המקום

פנימי מתמיד אחר הדרכים ליישב את שניהם בשלום, על אף ההבחנות החדות הכלולות בהם.

מפני מה אין רצוני ברב אקדמאי?

א. אחד מיסודות הכתיבה האקדמית הוא הריחוק וחוסר המעורבות. פגם גדול פוגם החוקר אם הוא מערב עצמו בנושא הנידון.

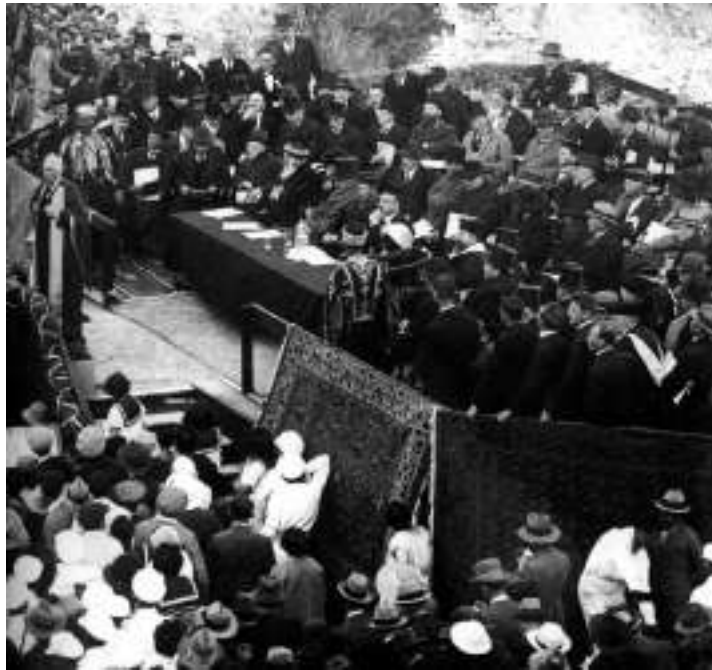
ריחוק זה מחלחל מן המתודה האקדמית אל תרבות החיים. האקדמאי הוא בדרך כלל בעל העין השלישית, המתבונן מן הצד כמנתח וכחוקר ולא כמעורב. אביו לרב אם ינהג בדרך זו ואביו לקהילה אם זו תהיה נקודת המבט של רבה. הרב צריך להיות מעורב בכל נימי יישותו בנעשה בקהילתו, ולקחת ללב כל עניין וכל תחום.

ב. האקדמאי מתרגל לפנות רק אל החלק האינטלקטואלי שבאדם. עולמו של הרב אסור לו שיהיה כה מצומצם, וזאת משתי סיבות: ראשונה בהן היא העובדה כי קהילתו מורכבת מהיקף נרחב של חברים, ולא

רק מאינטלקטואלים. הסיבה שנייה היא כי על הרב לפנות אל צדדים אישיותיים אחרים שבכל אחד - אל הרצון והדמיון, הרגש וההתפעלות, וכשהוא לוקה בתסמונת האקדמאי הוא יימנע מלעשות זאת. אמנם, ראוי מאוד כי הרב יהיה גם בעל רמה אינטלקטואלית, אך זו רק אחת ממשימותיו, ולא החשובה ביותר.

ג. לעולם יעדיף האקדמאי את המחקר, הפרסום, הגילוי המחודש, הרחבת הערות השוליים, נסיעה לפוסט־דוקטורט ודומיהם, על פני מסירות הנפש שבהליכה ממקום למקום ומעיר לעיר ללמד את הדברים הפשוטים והראשוניים. רבים שואלים עצמם

טקס הפתיחה של
האוניברסיטה העברית
על הר הצופים
במעמד הרבנים הראשיים,
הרב קוק והראשון-לציון
יעקב מאיר, 1925



הישראלית לאמונתה ולתורתה, לנאמנותה ולדבקותה באלוקיה, ואפילו מנקודת מבט זו בלבד הוא העומד בראש. קולם הבלתי נשמע של הרבנים הנושאים בעול בענווה ובמסירות נפש, הנעים מחתונה ללוויה ומשמחה לאבל; המלמדים בכל מקום ובכל זמן, בכל רמה ובכל תחום; המצמיחים את הדור הבא במציאות שהיא כמעט בלתי נסבלת; הזונחים את משפחתם

למען המשימה הכללית החשובה; הנוטלים על עצמם את עמל החינוך והפסיקה ומונעים עצמם בשל כך לשבת, ללמוד ולחקור – הוא שבער בקירב, ואת קולם אני מבקש להשמיע. עד שלא תגדל התפיסה האקדמית את הנוער ואת הקהילות לאותה עוצמה שבה מגדלים רבנינו את ילדינו, אין לה זכות מוסרית לקרוא לרב האקדמי. מכוחם של רבנים אלה הריני קורא למפגש עמוק יותר בין העולמות, שתקדם לו הכרה עמוקה בערכם של רבנינו צרי האופק המשועבדים לעבודתם, לקהילתם, למצוות ד' ולאמונת עתנו, ולא זה המתמצה בקריאה 'הבו לנו רבנים אקדמאים'.

בני גילי הרבנים, אף שלא למדו השכלה אקדמית מסודרת וייתכן כי דווקא משום כך, נושאים על כתפיהם את חלקם בהנהגה הרוחנית של הציונות הדתית. הרב מוטי אלון, אדמו"ר הציונות הדתית; הרב דוד סתיו – רבה של שהם; הרב אלישע וישליצקי ודומיהם. השכלה אקדמית מסודרת לא הייתה מזיקה לנו, וסביר אף להניח כי הייתה מסייעת בידנו להשיג חלק ממטרותינו טוב יותר, אולם כיוון שהיא מחלחלת אל אופי ההנהגה הרבנית, ייתכן כי מוטב לנו רבנים ענווונים ולא אקדמאים, החיים בשלום עם עובדה זו, ואין עיניהם צרה בעולמות השונים. כי אם הם עושים במלאכתם והחוקרים עושים במלאכתם, אלו ואלו ימצאו את הדרך לחבור יחד. ■

ח. לשונו של האקדמאי לשון קרה היא, המנתחת ומסווגת, מגדירה ומתפלמסת, בשפה שרוח קרירה נושבת הימנה. עמידתו על כללי הלשון התקינה ועל הלוגיקה הפנימית של הדברים, משפיעה גם על ההתנסחות. לשונו של הרב עשירה בחום, ואף אם לעתים היא אינה תקינה ומדוקדקת, היא מקרינה על השומע עולם ומלואו.

אפילוג:

אני מתבונן על מה שכתבתי ואיני מאמין כי דברים אלה יצאו תחת ידי. מעריך גדול של הדעת אני, מקבל האמת ממי שאמרה, ושמוח מאוד בעולמות המחקר והידע, כמו גם בעילאיות הביקורתיות. הרבה קיבלתי ועוד אקבל מהעולם האקדמי. למעלה מכך, אף אני שותף לתסכול העמוק על צרות הדעת שלנו, הרבנים, על איראמוץ המתודות הנרחבות הראויות לעולם הדעת, על שעבודנו לסגנון העבודה הרבני ועוד ועוד – עניינים שראוי ליחד להם מאמר בפני עצמו.

ברם, 'תגובת בטן' זו נכתבה באהבה עמוקה לרעיי ולעמיתי הרבנים, אשר עושים לילות כימים בהוראת התורה ובפסיקתה, בחינוך ילדינו, בהשכנת שלום, בהשאת זוגות ובניחוח אבלים – בתמורה זעומה שאיננה עומדת בשום יחס למידת השקעתם. מולם עומדת ה'גילדה' האקדמאית שברוב התפארותה על עצמה מנכסת לה את הזכות לקבוע מי יכול להיות דירקטור, מי ראוי להכשיר את מחנכי ישראל (תהליך האקדמיזציה של החינוך), מי יקבל את הפרסים השונים המוענקים במרחב, מי יזכה לשבתון, מה נחשבת יצירה אמיתית, ומיהו הרב הראוי לקהילה הציונית דתית. 'גילדה' זו בזה לנעשה בעולם הישיבות, וטוענת לרמתה הגבוהה מול היצירות העלובה בעולם זה, אך שוכחת כי גם אם הייתה עובדה זו נכונה (מה שאינו ודאי כלל וכלל), עולם הישיבות הוא הקושר את האומה

ט. סגנונו של האקדמאי אינו תובע – הוא מציג את התפיסות השונות בפני תלמידיו וקוראיו, ובכך רואה את סיום תפקידו. לעומתו, רב שאינו יכול לתבוע מאנשי קהילתו אינו ראוי לתוארו. חלק מתפקידיו של הרב הוא להתייבב בתוך עדתו ולומר דברי כיבושין וחיזוק על תופעות הדורשות שינוי – תופעות הלכתיות והנהגתיות. דמותו של הרב צריכה להיות גם זו של המוכיח בשער, ואת זאת הוא יכול לעשות רק אם לא סיגל לעצמו את דמותו הבוהקת של האקדמאי.

לו זכינו, היו שני העולמות חוברים. לו זכינו, לא היינו נאלצים לברור בין השניים ולא היינו אומרים 'גזור'. עכשיו, שלא זכינו, ואנו נאלצים לעתים לבור לנו את אחד הצדדים בלבד, לא הייתי מצטרף לקריאה 'הבו לנו רבנים אקדמאים' – אלה לא ישרתו את הציבור ואת צרכיו, הם ישרתו רק קבוצה מסוימת ממנו שהאינטלקטואליות היא עולמם הפנימי. ואף קבוצה זו לא תזכה לקבל מ'אב הטיפוס' הרבני הזה את טיפת הפינוק ואת חומרת התביעה להן כל אחד מאתנו זקוק. לעומת זאת, דווקא הרב המכוון את דבריו כדי לעורר את הלבבות (אף שעליו לדעת כי בחברתנו לא ניתן להתנער מחובת הרמה הגבוהה), לקרב את הנפשות ולהלהיט את האמונה – הוא הראוי לתארו.

דרושה מהיכה, חברתית ופוליטית

שיחה עם
יעקב חסדאי
על המצב,
ועל דברים
שבצדו



מאיר רוט ויואל ירדן

זאת, אין סימנים כי המשבר הביא להבנת הסכנות הפנימיות המאיימות עלינו, להסקת מסקנות אמיצות ולחיפוש אחר דרכים חדשות. התבונה היא עדיין נקודת תורפה של החברה הישראלית ולכן גם שאלת הזמן שנותר לנו נשארת פתוחה. מסתבר שגם את הזמן ההיסטורי שנותר לנו כדי להיחלץ מן המיצר, אנחנו מבזבזים בהיעדר כיוון ודרך. לכן בעיניי, הבעיה האמיתית של ישראל הייתה ונותרה ללא שיוני – התהליכים החברתיים שהיא עוברת. הם שגורמים לכך שגם ברגעי משבר החברה לא מצליחה להסיק מסקנות נכונות, להקים לה מנהיגות ברמה מתאימה ולא מסוגלת לקבל החלטות נכונות שמתבקשות ממנו.

ממי אתה מצפה שילמד מן הניסיון, שייתן את התבונה הנדרשת, שיציע את הדרך?
"מי שצריך להתוות דרך הם אנשי האקדמיה ואנשי הרוח, או קבוצות אידאולוגיות. אבל מתברר, וזה לא חדש, שהשכבה האינטלקטואלית אינה ממלאה את ייעודה, גם הקבוצות האידאולוגיות די מאובנות, כך שמבחינת הפקת לקחים והתחדשות רעיונית יש שממה מוחלטת".

אז נחליף את העם. אתה אומר שהבעיה נמצאת גם בצבא, גם בשכבה האינטלקטואלית...
"אין צורך להחליף את העם, אולם יש צורך להתגבר על הקיפאון ועל המאובנות של החברה הישראלית ולחפש דרכים חדשות. הדרך לכך מתחילה במישור הערכי והחינוכי. שם יש צורך במהפכה בעלת משמעות היסטורית. מהפכה שתיצור תנאים למחשבה פתוחה, לחיפוש דרכים חדשות ולנכונות של יחידים להעזי למרוד ולצאת לדרך חדשה. ההמון אינו יוצר דרכים חדשות ואינו פונה אליהן, זה בדרך כלל מעשה של יחידים שההמון הולך בעקבותיהם. בחברה שלנו אין חינוך למחשבה יצירתית ועוד פחות יש טיפוח לתחושת חובה ואחריות של היחיד.

"יש לכך סיבות היסטוריות שקשורות בדרכה של הציונות, וסיבות אקטואליות שנובעות

יעקב חסדאי - אל"מ במיל, ד"ר להיסטוריה, משפטן בעיסוקו וראש תנועת 'לאור' - שוטט בין פרספקטיבות שונות ויצר לעצמו זווית ראייה ייחודית על החברה הישראלית, על חולייה ועל הדרכים לפתרונם. בריאיון רחב, אפרופו המצב המדיני הקשה, משרטט חסדאי את עמדותיו ביחס למדינת ישראל, מקומה של היהדות בה וסדרי הממשל הרצויים בעיניו.

מסוכנים – חברתיים, פוליטיים ותרבותיים – המאיימים על ישראל מבפנים. ספקותיו היו בשאלות אחרות: האם ומתי תתפכח החברה הישראלית מאשלייתיה? וכאשר תתפכח – האם תימצא בה התבונה הדרושה להסקת מסקנות נכונות? ואם תימצא התבונה – האם עדיין יהיו בה החיוניות והכוחות הדרושים כדי להתחיל דרך חדשה? וכמובן, האם יישאר לה מספיק זמן כדי להגן על עצמה וכדי לתקן את כל מה שהושחת במשך זמן כה רב?

"השנתיים האחרונות הבהירו כמה מספקותיי, אך השאירו אחרים בעינם. נראה כי רובה של החברה הישראלית התפכח מן האשליות. עמידתה של ישראל מול הטרור והתנהגות האזרחים בשתי שנות המלחמה מלמדים כי כוחה וחיוניותה של ישראל לא אבדו. לעומת

"אחרי מלחמת יום הכיפורים", מספר יעקב חסדאי בפתח שיחתנו, "כתבתי כי לקצונה בצה"ל לפני המלחמה חסרו שלושה דברים: חשיבה יצירתית, חשיבה מופשטת וחשיבה ביקורתית. כיום אני סבור שהדלות היצירתית, חוסר חוש הביקורת, הקונפורמיזם ורמת החשיבה הירודה שהביאו את צה"ל למלחמת יום הכיפורים, הביאו כיום, שלושים שנה מאוחר יותר, את כל מדינת ישראל למשבר העמוק ביותר בתולדותיה".

האם שינית את השקפותיך בעקבות המשבר הנוכחי כפי שעשו אחרים?

"אינני יודע מה אתה מגדיר כמשבר. גם בעבר לא היה לי ספק כי גם חלום ארץ-ישראל השלמה וגם חזון השלום הם אשליות חסרות סיכוי, וכי ההתמכרות לחלומות אלה משקפת בריחה מהמתודדות עם תהליכים פנימיים



מאיר גל, arms pit "זה כתם שמראה כיצד המדינה מחלחלת ומסתננת לתוך הגוף, במקומות שהם בלתי נראים לעין" (מדברי האמן).

דווקא לטיפוח מחדש של התרבויות האתניות. כלומר, התהליכים אינם חד־משמעיים: יש אמנם דומיננטיות בכיוון מסוים, אבל אפשר לראות גם את המהפכה ההפוכה. לכן אינני סבור שהמדינה הלאומית היא דבר שעבר זמנו. מדינת ישראל הוקמה כדי להיות מדינה יהודית, ואין הצדקה אחרת לקיומה ולקורבנות הנדרשים כדי להגן עליה. גם ספק אם יש מקום ל'מדינת כל־אזרחיה' במזרח התיכון – במקום או במאוחר היא תיהפך למדינה מזרחית אופיינית, עם מיעוט יהודי כלשהו שיישאר בה, ואילו רוב היהודים יעברו למערב".

אם כן, מהם הערכים הלאומיים שהמדינה צריכה לטפח?

"אני לא חושב שתמיד צריך להגדיר זאת. כי אם תשאל אותי מה הערכים שיהודים נושאים עמם, לא בהכרח אוכל לענות. תאמר, למשל, 'ערך המשפחה' – והרי גם הקתולים בעד ערך זה. מה שיש לנו בראש ובראשונה זו מסורת, מסורת זו נפגשת בכל פעם במציאות חדשה ויוצרת תשובות חדשות. חלק מן הזהות שלנו נקבע על פי העובדה שיש לנו מורשת תרבותית שמעבירה מדור לדור ערכים, סיפורים, לשון ומנהגים – ונאבקת כל הזמן על קיומה בעולם חדש. עם זאת, נראה לי שהיום, טיפוח הקהילה והמשפחה הוא תנאי הכרחי לקיומה של היהדות מול עולם שהולך ומתפורר לזהות גרעינית אישית. היהדות צריכה את המניין ואת המשפחה. זה צריך כיום להיות חלק ממאבקה של היהדות: להגן על המשפחה ועל הקהילה. יכול להיות שנמצא בעניין הזה בעלי־ברית בתרבויות אחרות שגם הן חוששות מההתפוררות החברה האנושית, אבל זה לא אומר שדרכנו שלנו מתבטלת משום שזו בעיה כללית. להפך: זה אומר שהיהדות מתמודדת עם בעיה כלל אנושית. והתשובה שלנו תהיה תשובה יהודית, לא של אחרים".

דת ומדינה

נדון בתהליך חברתי שלילי נוסף. במשך שנים רבות ניסתה הציונות־הדתית לשמור על

מדינת לאום והבעיה הדמוגרפית בין התהליכים שעוברת החברה הישראלית קיים גם תהליך של שינוי דמוגרפי. מה לדעתך ראוי, אפשר ומותר למדינה לעשות למען שמירת הרוב היהודי והגדלתו?

"כל מדינות העולם מכירות בכך שמותר למדינה לנקוט אמצעים להשגת מטרות דמוגרפיות. סין היא הקצה הקיצוני, הלא דמוקרטי – שם הבעיה הדמוגרפית היא התפוצצות אוכלוסין, ולכן קבע השלטון הגבלת ילודה. אבל גם במדינות דמוקרטיות מותרת הסברה וכדו'. כיום יש הבנה בקרב מדינות באירופה שהן לא יכולות להרשות להגירת כוח העבודה הזול לשנות את הזהות הלאומית שלהן. המנהיג ההולנדי שנרצח לא מזמן טען לעניין זה זכה לאהדה רבה. לפעמים כוחות בוטים מעלים בעיה אמיתית. גם ישראל במחשבה נכונה ומקורית תוכל להתמודד עם בעיה זו".

ואולם, במקביל רווחת כיום התפיסה שערכים לאומיים הם עניינו הפרטי של אדם, ושאינו לבדוק אם הוא שייך לקבוצה אתנית כזו או אחרת. גם בארץ נמחק לאחרונה מתעודות־זהות סעיף הלאום, סעיף שלא היה קיים כלל במדינות אחרות.

"במערב אירופה ישנה אכן התפתחות לעבר 'מדינת כל־אזרחיה' אמיתית. אולם יש גם מגמות מנוגדות. ניקח לדוגמה את שווייץ. שלושת העמים שחיים בה מגינים בקנאות על ייחודם, על תרבותם ועל שפתם, ודואגים שלא יהיה למיעוט שום זכות לערער על הדומיננטיות התרבותית באזורים שלהם. בנוסף, חשוב לזכור שבעולם מתרחש כיום תהליך של אנטי־גלובליזציה, מהלך שמוביל

מהפיכת החברה הישראלית מחברה ערכית לחברה הישגית. תחילה לסיבות ההיסטוריות: אנו חברה שנבנתה על יסודות קולקטיביסטיים, והמשקעים התרבותיים הללו נותרו בתוכנו גם אם הקולקטיביזם עצמו נעלם. במערבונים אמריקנים יוצא הגיבור לבד לרחוב הראשי לקדם את פני המנוולים. מבחינה חינוכית המסר לנוער הוא: כאשר כולם מסתגרים ומתחבאים, צא להלחם לבד! בחברה הישראלית המיתוס הוא קולקטיביסטי: יוצאים יחד. איך התחילו אצלנו כל הפעולות של תנועות המחאה? בכרוז שעליו חתומים חמישים איש לפחות. דמותו של הגיבור היוצא לבדו אל הרחוב אמנם קיימת באתוס היהודי – זה הנביא הפועל נגד הזרם – אולם דמות זו לא קיימת באתוס הציוני. הציונות נתנה לחברה הישראלית אתוס קולקטיבי שמחק את אחריותו של היחיד.

"הנה, כשתנועת 'לאור' הלכה לבחירות בשנת 1988, הטענה העיקרית שטענו נגדי הייתה: אין לכם סיכוי. ואם אין סיכוי – לא צריך ללכת אתכם. מה עומד מאחורי הטענה הזו? לא השאלה האם דרכה של 'לאור' צודקת. חסרה אצלנו התפיסה שלפיה מכובד יותר ללכת עם הצודקים, גם אם הם המעטים. "אל המסורת ההיסטורית נוסף גורם חדש. החברה הישראלית הייתה פעם חברה ערכית. בחברה כזו יש חשיבות רבה לדרך שבה אדם הולך ולכללים המנחים אותו. היום נעשינו חברה הישגית שהמבחן העיקרי שלה הוא מבחן התוצאה: לא חשוב איך התפתלת ואיפה שיקרת, העיקר שניצחת. ברור שבחברה כזו מחפש האדם את ההצלחה ולא את הכבוד, ואם הבחירה היא בין דרך נכונה וצודקת שסיכוייה מעטים – וכך הן תמיד הדרכים החדשות – לבין דרך סלולה שההצלחה בה מובטחת – יעדיף האיש הצעיר את הדרך הסלולה שבה גם אין מעצורים רבים. "כך נעשינו חברה שאינה מחפשת דרכים חדשות, שאינה מחנכת את בניה לפנות לדרכים כאלה ולכן אינה מסוגלת למצוא דרכים כאלה גם בשעת משבר".

החברה הישראלית הייתה פעם חברה ערכית. בחברה כזו יש חשיבות רבה לדרך שבה אדם הולך ולכללים המנחים אותו. היום נעשינו חברה הישגית שהמבחן העיקרי שלה הוא מבחן התוצאה: לא חשוב איך התפתלת ואיפה שיקרת, העיקר שניצחת

הערכים האנושיים שוב הוצנעו. ייתכן שהייתה זו מטרה גדולה וחשובה, אולם מבחינת מצבה של החברה הישראלית ומצוקתה - זמנה חלף.

תפקיד הרב

רמזת כבר על הצורך בכך שהציונות-הדתית תהיה מעורבת יותר, מוסרית יותר. האם אתה יכול לשרטט את דמות הרב הרצויה בעיניך, לאור כל מה שאמרנו?

"אי אפשר לתת מתכון, אפשר לומר מהי משאלת הלב. ראשית - שהציבור יהיה קשוב לדברי הרבנים, ושלא יהיה זה ציבור קטן, מצטמצם והולך, אלא שיכלול גם אנשים שאינם דתיים. כוחה של היהדות במדינה יגבר ככל שתגבר הנטייה להקשיב לדברים שאומרים רבנים. כדי שתגדל הנטייה הזאת, צריך שהדברים שרבנים אומרים ידברו אל לב אנשים, יגעו בבעיות שלהם, יתנו פתרונות למצוקות שלהם, יציעו דרך טובה יותר. ואולי מוטב שיעסקו בצרות הפרט יותר מאשר בבעיות המדינה."

נציע הגדרה: שיהיו נביאים ולא כוהנים.

"טוב היה לו רבנים היו מוכיחים את הציבור בשאלות של פער חברתי, בשאלות של חינוך ושל תרבות. אבל מלבד זאת הייתי רוצה לראות גם רבנים כמו ר' אריה לוי. האיש שכאב העם הוא כאבו, והעם יודע זאת ולכן מקשיב לו. הרבנים צריכים לפנות אל העם מזוויות שונות ומעמדות שונות, אך יחד הם צריכים להציג בפני הציבור משהו נעלה יותר מחיי היום - יום, מן האינטרסים ומן ההתחשבנויות. קשה להגיד שזה המצב כיום."

נדמה שיש רבנים שהצליחו לעשות זאת. החזון איש, לדוגמה, היה אישיות כזו. האם הציבור החילוני לא כיבד אותו, לא ראה בו אדם נעלה?

"כאשר החזון-איש היה חי, רוב היהודים בארץ שהגיעו מפולין וליטא ידעו מי הוא

שהיה ציוני. באותו שלב לדתיים לא היה סיכוי. ואכן, כילד, גיבורי הנערצים היו מן האצ"ל, הלח"י והפלמ"ח. הם סיפקו את כל מה שנפש האדם חפצה בו אז. אלא שבאותו שלב נוצר גם חלל רוחני ותרבותי שרק מאוחר יותר הורגש בו. המאבק על המדינה היה כה גדול עד שכל מה שהיה קשור למידות האדם - דרך-ארץ, ערכים אישיים הפך לשולי. צעקות, גסות, שקר - הכל היה בטל בשישים אל מול הנאמנות לציונות ולמדינה. כתוצאה, אין לנו במדינה תשתית תרבותית מספיקה של ערכים אנושיים בסיסיים: דרך-ארץ, צניעות, כבוד ויושר. אלא שנראה כי ערכים לאומיים ופטריוטיים הם בני חלוף, והתשתית



Ben Shahn, שופר ומנורה 1958. הכיתוב: "הלוא אב אחד לכלנו, הלא אל אחד בראנו, מדוע נבגוד איש באחיו לחלל ברית אבותינו?"

של כל תרבות הם דווקא הערכים האנושיים הבסיסיים. 'דרך-ארץ קדמה לתורה' אמרו חז"ל, ויש בכך אמת שכדאי לחזור ולשנן.

"כשהחלו לשקוע הערכים הקולקטיביים של הציונות והסוציאליזם, נוצר חלל בנפשו של האדם החילוני. זו הייתה יכולה להיות שעתה הגדולה והיפה של היהדות במדינת ישראל, שהרי למסורת ולאמונה שלנו יש תשובות למשבר זה. אלא ששעה זו הוחמצה בגדול. הציונות-הדתית החמיצה אותה משום שבחורה להניף את הדגל שנשמט מידי הציונות החילונית, לשוב ולהציב מטרות לאומיות ומופת של הקרבה ומסירות במפעל ההתנחלויות הגדול.

אופייה היהודי של המדינה. איפה נכשלנו?
"תחילה צריך לברר האם היה זה כישלון. אמנם יש תהליך טשטוש של הזהות היהודית במדינה, ויש גם ערעור עקרוני וקולני על זהות זו, אך הדבר נובע ממכלול של תהליכים ולא מאשמה. צריך לזכור שבשנות קום המדינה עדיין רוב יהודי הארץ נולדו בבתים דתיים. ואף שלא היו דתיים, הם לא היו בורים. כל נשכח שביאליק מחה על משחקי כדורגל בשבת וערך עונג שבת לציבור הפועלים החילוני. מאז, התהליכים החינוכיים-חברתיים במדינה יצרו דור מנוכר יותר ליהדות מאבותיו. דור זה שוחק את האופי היהודי של המדינה בעצם אורחות חייו. גם תהליכים טכנולוגיים

גרדאו השפיעו: בשנות החמישים היו בארץ מעט מכוניות, ומשום כך הכבישים בשבתות היו ריקים, ואם סגרת את התחבורה הציבורית אנשים לא נסעו. היום, סגירת התחבורה הציבורית היא רק חגיגה למכוניות הפרטיות. כלומר, התחוללו כמה תהליכים שהפכו באותם ימים את המאבק של היהדות הדתית לחסר סיכוי. זה לא כישלון במאבק אלא תהליכים בלתי נמנעים."

בכל זאת, מה היה חלקה של

הציונות-הדתית בכך?

"אחריותה של הציונות-הדתית

למצב זה קשורה לשאלה מה התפקיד ההיסטורי שמילאה בדרכה של הציונות ושל מדינת ישראל. ומהו תפקיד היסטורי? הנה, למשל, הכנסייה הקתולית פרחת בפולין בימי השלטון הקומוניסטי משום שהיא ייצגה את המאבק על החופש. מי שהחופש היה יקר לו, תמך בכנסייה. מבחינה זו ניתן לשאול: איזה תפקיד היסטורי מילאה הדת בבניית מדינת ישראל? בשלב הראשון, עד להקמת המדינה ובשנותיה הראשונות, תפקידה ההיסטורי היה שולי למדי. הציונות ייצגה אידיאה, הקרבה, מסירות, מלחמה למען העם. מה יכולה הייתה הדת להוסיף כאן? מאומה. לאדם שהיה פטריוט אמיתי, לא היה צורך להיות דתי, מספיק

כשהחלו לשקוע הערכים הקולקטיביים של הציונות והסוציאליזם, נוצר חלל בנפשו של האדם החילוני. זו הייתה יכולה להיות שעתה הגדולה והיפה של היהדות במדינת ישראל, שהרי למסורת ולאמונה שלנו יש תשובות למשבר זה. אלא ששעה זו הוחמצה בגדול

סיפורה העצוב של הפוליטיקה הישראלית והצעותיה של תנועת 'לאור'

כיצד אתה מנתח את התפתחות המצב הפוליטי הקיים, זה שתנועת 'לאור' רוצה לתקן?

"במדינת ישראל יש לפוליטיקאים שליטה רבה מדי במשאבים. יש לכך סיבות היסטוריות: בעבר המדינה עסקה בעלייה ובהתיישבות, המשאבים היו מעטים, הצרכים היו גדולים, וראשי המדינה היו אנשים שנבחרו כדי להוביל את המפעל הציוני על סמך יכולותיהם בתחום זה. ואולם, לאט לאט החלו אנשים לגלות שבמערכת הפוליטית ניתן להגיע לעמדות שיש עמן הטבות שונות. אנשים אלו החלו להסתכן למרכז המפלגות הגדולות. אנשים שלא הייתה להם יכולת רבה בתחומים אחרים גילו שבכישוריהם המוגבלים הם יכולים להשיג בפוליטיקה הרבה יותר מאשר במקומות אחרים. כך התמלאו מרכזי המפלגות בחברים שהפוליטיקה הייתה עבורם מכשיר להשגת מטרות. זהו תהליך שנמשך שנים וקשה היה להבחין בו. בינתיים הזדקנו ותיקי המנהיגים והחלו להתפנות מקומות בכנסת. את המקומות האלה תפסו אנשים שמה שמעניין אותם זה כסף ומשרות, והם יכולים להיבחר רק אם הם עצמם מחלקים כסף ומשרות. "באותו שלב התרחשה התפתחות מעניינת נוספת: התברר שניתן להשיג יותר כסף ומשרות במפלגה קטנה, כי במפלגה גדולה צריך יותר כסף כדי לנהל פריימריס. במפלגה קטנה, גם אם יש לך חוג קטן, אתה עדיין יכול להיבחר לכנסת, ואם אתה גם לשון המאזניים, אז אתה גם מחלק למקורבים שלך נתח גדול מהצלחתך. כך החלו להתרבות מפלגות קטנות, ונוצרו יותר סיעות בתוך המפלגות כשכל אחת מגינה על האינטרסים שלה. בסופו של התהליך הזה הופתענו לגלות ממשלה שלמה שכל מה שמעניין את רוב אנשיה זה הטבות וכסף. התוצאה היא מערכת פוליטית צינית, חסרת רמה, חסרת יכולת. סיפור פשוט ועצוב – סיפור שקיעתה של המערכת הפוליטית הישראלית. ובימים אלה

של 'תורה עם דרך־ארץ' שהביאו הייקים, והתווה מסורת אורתודוקסית נוקשה, ששומרת על אופי הלימוד כמו בשיבות מזרח־אירופה, ושמתייחסת למודרנה בעוינות מסוימת. הציונות־הדתית, שנולדה מתוך זרם שלא היה מוכן לקבל את ההכתבה החרדית בתחום הציונות, יצרה מציאות אך לא הגדירה את עקרונותיה ולא קידשה אותם. היא יצרה מציאות של שילוב לימודי קודש וחול אך לא הגדירה זאת כעיקרון, ולכן, אפילו בלבו של הציבור הדתי־לאומי יש היום חוגים



מנהיגים, כרזת בחירות של המערך, 1974

המתייחסים בביקורת ללימודי חול. כך גם בעניין החברה המעורבת: בני־עקיבא יצרו מציאות של פעילות משותפת של בנים ובנות, אך לא הגדירו זאת כעיקרון, ולכן היום מתחזקת מגמת ההפרדה בבתי הספר וגם בתנועה עצמה. אנשי הציונות־הדתית בארץ חיו בעולם המודרני, אך מעולם לא נתנו לו את ההכשר, את הלגיטימציה הסופית. ומה הייתה התוצאה? בניהם, שחשו בכך, התחרדו או התחלנו, מפני שהם הבינו שאם רוצים לחיות על פי עקרונות ולא על פי פשרות, לא זו הדרך."

עוד מילדותם. לבנים שלהם, החזון איש כבר לא אמר כלום. בן־גוריון הלך אל החזון איש כי הוא ידע מה זה 'גדול בתורה'. החזון־איש לא היה מנהיג פוליטי. בן־גוריון הלך אליו כדי לנהל ויכוח היסטורי, לא כדי לקבל ממנו קולות. ואילו כשביבי או ברק הלכו לרב עובדיה, הם הלכו אליו כאל מנהיג תנועה פוליטית. כדי שרבנים ינהלו ויכוח היסטורי בשם היהדות, צריך שיהיו ברמה של ניקיטכר'ס ואישיות כאלה שגם הציבור החילוני יכיר בכך שהם נציגים של משהו גדול ונעלה. אשווה שוב לדת אחרת: אחרי שהכנסייה הקתולית בצרפת איבדה את מטה עוזה במהפכה, כיצד היא קנתה מחדש את לב העם הצרפתי? היו כמרים שהלכו אל פשוטי העם, ישבו עמם, שמעו אותם, דיברו אל לבם. איך נפתח הספר 'עלובי החיים'? ז'אן ולז'אן מתאר אצל כומר, גונב ממנו את הפמוטים, וכששוטרים תופסים אותו ומחזירים אותו אל בית הכומר, הכומר אומר: הוא לא גנב, נתתי לו את הפמוטים במתנה. עם סיפורים כאלה הכמורה בצרפת חזרה להיות מקובלת. אם יהיו סיפורים כאלה על רבנים שלנו – ייטב."

אתה הולך בכיוון החסידי, המוסרניקי, שנכון בפני עצמו, אך יש לנו רושם שבמאתיים השנים האחרונות יש נדבך אחר, והוא הניטוק של הרבנים מחיי התרבות והיצירה האנושית העצומה שהתפתחה בעולם המודרני. מה דעתך על הכשרתו של הרב בעניין הזה?

"הרבנות האורתודוקסית היגרה בראשית המאה העשרים לשני מקומות: לארצות־הברית ולארץ־ישראל. בארצות־הברית הוקמה 'שיבה' יוניברסיטי', הרבה לפני אוניברסיטת בר־אילן, ולמה? כי האורתודוקסיה המזרח־אירופאית שהגיעה לארצות־הברית הייתה חייבת להסתגל למציאות האמריקנית, והיא התוותה דרך של התערות בכל תחומי החיים. לכן צמחו שם רבנים־רופאים, רבנים־פרופסורים וה'שיבה' יוניברסיטי."

"בארץ־ישראל הכיוון היה שונה לגמרי: הזרם המזרח־אירופאי גבר באופן מוחלט על הזרם

דפוסי השלטון והתנהגות האזרחים מאופיינים כיום במידה גדולה של חוסר אחריות. פוליטיקאים מגלים חוסר אחריות כלפי האינטרס הלאומי, ואזרחים מגלים אדישות וחוסר אכפתיות

כיום, בעיית היסוד הקריטית של מדינת ישראל היא זקוקה לשינוי כמו אוויר לנשימה, ובאותה מידה – האזרחים שלה משוכנעים שאי אפשר לשנות. המערכת הפוליטית הנוכחית סיימה את דרכה. השאלה היא רק מתי העם יסכים להודות בכך, וכשהוא יעשה זאת – האם יהיו הצעות חכמות ורציניות לפתרון?

ובכל זאת, הגישה שלך נשמעת מאוד פרפקציוניסטית, היא דורשת 'הכול או כלום'. בין כותלי החדר הזה זה נשמע נפלא, אבל במציאות הפוליטית אתה נאלץ לעשות סחר-מכר. לא כולם רוצים את טובת כל אזרחי המדינה, כל אחד רוצה את טובת הסקטור שלו.

"נכון. אך לפעמים ההיסטוריה מביאה עם למצב של בחירה שבו אין אמצע: או הדגם הפוליטי הישן שהביא אותנו עד הלום, או אלטרנטיבה. במקרים כאלה האלטרנטיבה כבר לא יכולה להיות שיפוצים קוסמטיים, דרוש שינוי דרסטי".

אבל שינוי הוא תהליך, יש לו את הקצב שלו, אי אפשר להכתיב אותו.

"השאלה אינה מתחילה בקצב אלא בכיוון – לאן אנו צועדים. ישראל נמצאת במשבר פוליטי ומנהיגותי עמוק. משבר זה משתלב במשבר ביטחוני וכלכלי מן המסוכנים שידעה המדינה. בתנאים אלה אנו עלולים להגיע לשלב שיחייב צעדים מרחיקי לכת. ההיסטוריה מתקדמת בשתי שיטות: אבולוציה ורבולוציה. אם התיאור של המצב הפוליטי שתיארת נכון, היו צריכים לקום כוחות בתוך העם שירצו שינוי ויקדמו אותו צעד אחר צעד, בהדרגה. אבל זה לא קורה. לכן נראה שההיסטוריה הפעם תתקדם בדרך של רבולוציה. השאלה היא רק מתי יתחולל הזעזוע הדרוש לשינוי עמוק ויסודי".

תנועת 'לאור' נחשפה לציבור, במידה מועטה אמנם, בבחירות 88. מאז היא קיימת?

"הנר בוער עדיין".

לשם מה? "כדי שאם תהיה התפכחות בציבור, יהיה מי שיוכל להדליק בעזרת הנר הזה לפיד גדול יותר".

במקומות שונים. למשל, אנחנו מציעים שבמדינת ישראל יהיה נשיא שעוסק במדיניות לטווח ארוך, וראש-ממשלה שעוסק בבעיות שוטפות. זה קיים בצרפת. מושלם? לא. אבל יותר טוב ממה שקיים במקומות אחרים. כמו כן אנחנו מציעים בית עליון ובית תחתון, כמו בארצות-הברית, אלא שההבדל בין הבתים לא יהיה של נציגי מדינות מול נציגי האומה, כפי שקורה שם, אלא שההבחנה תהיה בתפקידים: הבית העליון יעסוק במדיניות לטווח הארוך, ואילו הבית התחתון בחקיקה שוטפת. עוד אנחנו מציעים להשתמש במנגנון של משאל-עם בעת הצורך, באופן שעובד טוב בשווייץ. הדגם שלנו לומד מניסיון של המדינות המתוקנות במערב ומנסה לשפרו. כדי לעודד את אחריות האזרח לנעשה במדינה ואת מעורבותו בבעיותיה, וגם כדי להקטין את כוחם של הפוליטיקאים לחלק כסף ומשרות, אנו מציעים לחלק את תקציב המדינה לשני חלקים: תקציב הממשלה ותקציב האזרחים. תקציב הממשלה ישמש למטרות ביטחון, חוץ ושמירת החוק והסדר. תקציב האזרחים יחולק לאזרחים לפי גדל משפחותיהם והם יקצו אותו לנושאי חינוך ותרבות לפי צורכיהם. ניסיונות בכיוון זה כבר נעשו בארצות שונות, ואין סיבה שאנו ניגור אחר רעיונות טובים של אחרים ולא ננסה להיות המובילים. לכן הצעותינו אינן אוטופיה מבחינת האפשרות המעשית ליישמן. הן אוטופיה למי שפוחד משינויים ואינו מוכן לניסויים".

מה הסיכויים לבצע אצלנו שינויים

רדיקליים כאלה כמו שאתה מציע?

"נבדיל בין אוטופיה במובן 'דבר מה שאינו ניתן לביצוע', לבין אוטופיה שלא מתממשת משום שאנשים לא רוצים בה. חלק גדול מהשמרנות בחברה שלנו נובע מחוסר אמון ביכולת לשנות. אנשים הסיקו שאי אפשר לשנות כי עד כה הניסיונות נכשלו. מסקנה נכונה יותר היא שעד כה הניסיונות לשנות היו לא רציניים. כשאתה מגיע למסקנה שאין סיכוי, אתה כבר לא מנסה, וזוהי לדעתך,

ניכר המחיר של תהליך זה. המערכת הפוליטית הולכת ומאבדת את אמון העם, וזאת דווקא באחת משעותינו הקשות. את זה תנועת 'לאור' רוצה לתקן".

כפי שתיארת קודם את תקופת ראשית הצינונות, גם בתקופת ההשכלה הציג העולם המודרני חזון של קידמה, של עולם טוב יותר – ואילו היהדות נותרה מיותרת, כאילו אין לה מה להציע בעניין. והנה אתה, כראש תנועת 'לאור', מציג מערכת של תיקונים ואיזונים למען חברה טובה יותר – האם הצעותיכם מחליפות את ערכי היהדות? האם הן משתלבות בהם?

"ההצעות שלנו הוגדרו לאור הפגמים והחוליים המסתמנים בחברה הישראלית. דפוסי השלטון והתנהגות האזרחים מאופיינים כיום במידה גדולה של חוסר אחריות. מנהיגים אינם נושאים באחריות למעשיהם, פוליטיקאים מגלים חוסר אחריות כלפי האינטרס הלאומי, ואזרחים מגלים אדישות וחוסר אכפתיות. לכן מונחים בבסיס הצעותינו שני עקרונות: אחריות ובחירה. על בסיס עקרונות אלה אנו מעלים שורת הצעות שאמורה לשנות את הסדרים הפוליטיים במדינה ואת דפוסי החינוך וההתנהגות של האזרחים. ההצעות הפוליטיות נועדו לחזק את כוחו של השלטון, להעניק לו יכולת ראייה ופעולה לטווח ארוך, להעלות את רמת הפוליטיקאים ולהדגיש את חובתם לדאוג לטובת הכלל. לאזרחים אנו נותנים כלים שביאו לכך שיהיה להם מידע טוב יותר על הנעשה במדינה ומוטיבציה להתערב ולהשפיע".

נשמע מאוד אוטופי.

"מדוע? הרי כל חברה מתיימרת לעשות זאת. אנחנו רק מציעים כלים יותר טובים. בכך שאתה מכנה זאת אוטופיה, אתה מצביע על בעיה מרכזית שכבר הזכרתי בחברה הישראלית: כיוון שהחברה שלנו מאוד שמרנית, שינויים שבמקום אחר בעולם יכולים להיחשב כשינויים סבירים, נתפסים אצלנו כאוטופיה. מה אוטופי בכך שאתה מחליף משטר? "ההצעה שלנו מורכבת מחיבור של מגוון רעיונות שמיושמים

התורה שעדיין

מניין צמחה המוזיקה המלווה את התפילות בבתי הכנסת?
מהם הקודים המוזיקליים של התפילה המכוונים את הקהל?
עד כמה עתיקה היא החזנות האשכנזית?

אלישבע שפרבר

כל נדרי

ואסרי וחרמי

וקונמי וכנויי..."

מה שומע הקורא מתוך טקסט זה? האם יש מי שקורא מילים אלה בהקשר המשפטי של התרת נדרים? האם יש מי שיכול לדמיין מילים אלה ללא מנגינת ואווירת יום הכיפורים הנלווית אליהן?

תפילת 'כל נדרי' היא דוגמה ברורה לתפקיד החשוב שמשחקת המוזיקה בתפילות בית הכנסת. חשיבותו של מעמד 'כל נדרי' מנותק ללא ספק ממשמעותו העצמאית של הטקסט. מעמדו הפך למרכזי בגלל הביצוע המוזיקלי שלו. שליחי הציבור באשכנז נדרשו להאריך מעמד זה ולהכניס בו אווירה של הדר ושל יראה המשקפים את הרגשות המתאימים לקראת תחילת היום הקדוש. היות והתרת נדרים חייבת להתבצע לפני תחילת החג ומבעוד יום, הוטל על החזן לפתוח בטקסט זה ולמשוך אותו עד זמן ערבית. כך מורה המהרי"ל (ר' יעקב מולין, 1356-1427): "תחיל שליח הציבור כל נדרי טרם שיקדש היום, אכן יאריך בו בניגונים להמשיך עד הלילה".¹ ממילא הודגש המעמד והפך סמל לתפילת יום הכיפורים. מעניין כי בסידור הרפורמי בוטל הטקסט של 'כל נדרי', אשר נתפס כלא-רלוונטי, אולם הנעימה נשמרה במקומה כשהיא צמודה למילים אחרות, עובדה שמצביעה שוב על מרכזיות המוזיקה. לא רק נעימת 'כל נדרי' נקבעה כמנהג בליעבור באשכנז. ישנן דוגמאות רבות להשפעת נגינות התפילה על האווירה בבית הכנסת: כך הנגינות השונות של הקדיש המסמנות לקהל במה מדובר: קדיש יתום, קדיש שלפני מוסף של שבת או קדיש של סוף תפילת נעילה – האם יקשה על מי מבאי בית הכנסת לזהות את הנעימות השונות? כך גם בתפילת 'עלינו

לשבח' – ברור לכולנו כי אינה דומה אמירתה דרך שגרה לאמירתה בנעימה חגיגית במוסף



חזן חסידי מתפלל מתוך תווים. צלם: רומן ושיניאק, פולין 1938

של ימים נוראים: "ע-לי-נו".

במשך דורי דורות נלמדו הלכות ומנהגים מן הספרות הכתובה ותועדו בה. המעיין יוכל למצוא במחזורים ובספרי המנהגים הוראות מדויקות על מהלך התפילה בבית הכנסת. ואולם, מהיכן נלמדות נגינות התפילה ('נוסח התפילה' בלשון חזנים)? התשובה המפתיעה לרוב היא: "כך עושים בבית הכנסת שלנו" או: "כך לימדני אבא מר". עד כמה שמפליא הדבר, תחום זה נותר עבורנו 'תורה שבעל פה' עד עצם היום הזה!

תורה זו – מהי?

המסגרת המוזיקלית של תפילת בית הכנסת האשכנזי

אין שני בעלי תפילה שתפילתם זהה. קולותיהם

וסגנונם של החזנים מגוונים ביותר. יחד עם זאת, קל לקבוע כי שירה מסוימת היא חזנות. כבר בתחילת חזרת הש"ץ נדע לזהות בכל בית כנסת אשכנזי אם מדובר בתפילת יום חול, בתפילת שבת או בתפילת ראש השנה. למרות ההבדלים בין בעלי התפילה השונים נזהה בלא קושי את אופי התפילה. מהם אותם כלים מוזיקליים המאחדים את תפילתם של כל בעלי התפילה והמסייעים לציבור לזהות את ההקשר הליתורגי בתפילה? התשובה לשאלה זו אינטואיטיבית; איננו צריכים להיות בקיאים במוזיקה כדי לענות עליה. להלן ננסה להגדיר את התשובה בעזרת שלושה מושגים המהווים יחד את המסגרת המוזיקלית לחזנות אשכנזית: פסלמודיה, מודוסים, ו'ניגוני מסיני'.

פסלמודיה – סגנון הבסיס

שירת פרקי תנ"ך, בראש ובראשונה פרקי תהילים, הייתה מימים ימימה חלק חשוב הן בפולחן היהודי והן בזה הנוצרי. לפיכך נוצר סגנון מוזיקלי לביצועם ונטבע המונח הלטיני פסלמודיה, המתאר את אופן שירת פרקי תהילים ושאר פסוקים מקראיים. האם ניסיתם אי פעם להצמיד טקסט חדש למנגינה קיימת? לרוב הבעיה היא שהמנגינה מעוותת את הטעמת המילים ואת פיסוק המשפטים. אולם, דמיינו את האופן שבו נקראים הפסוקים שלפני תקיעת שופר – אלו הם שבעה פסוקים במשקלים שונים המוצמדים כולם לאותה מנגינה, ולמרות זאת אין עיוותים בשירתם, הכיכד? בעזרת סגנון הפסלמודיה אפשר לשיר כמעט כל טקסט במנגינה ידועה בלא שהמנגינה תיפגע בהטעמה ובפיסוק. הסגנון מבוסס על תבניות פשוטות בעלות מספר מצומצם של תווים אשר נחלקות לרוב לשניים – חלק

אלישבע שפרבר היא דוקטורנטית במוזיקה יהודית ב-JTS.



בעל-פה



מלך' ובסוף הקדושה עוברים למודוס 'אהבה רבה', ובו ממשיכים גם את תפילת "תיכנת שבת".

מודוסים אם כן, הם אשר קובעים מסגרת למהלכים המוזיקליים בחזנות במקומות שונים ובמועדים שונים, ובכך יוצרים אווירה מיוחדת לכל תפילה.

'ניגוני מסיני' – קישוטים למסגרת בנוסח אשכנז

בימי הביניים התפתחה באשכנז, תחת השפעות פנימיות וחיזוניות, מערכת מוטיבים חזניים ייחודית – מנגינות קטנות הידועות כ'ניגוני מסיני'. ניגונים אלו מושתתים אמנם על המודוסים העתיקים, אך בניגוד למודוס, רצף התווים שלהם ומקצבם קבועים, והם נשזרים בשלמותם במקומות מסוימים בתפילה. מוטיבים אלו הם החותם המוזיקלי של תקופות השנה השונות ושל אווירת בית הכנסת באותה עת, כפי שהדגם בתפילות 'כל נדרי' ו'עלינו לשבח'. הקשר בין מוטיבים שונים והמועדים שאליהם הם קשורים מתבטא למשל במנהג לשזור את המוטיב הרלוונטי בשירת 'לכה דודי' בשבת שלפני כל מועד (למשל את נעימת 'אלי ציון' לפני תשעה באב, או את נעימת 'מעוז צור' לפני החנוכה).

מדוע צמחה מוזיקת בית הכנסת?
מעט ידוע לנו על התוכן המוזיקלי של נעימות בית הכנסת. הקושי העיקרי

בהתחקות אחר שורשי הנעימות הוא מחסום טכני של היעדר כלי תיעוד. עד למאה התשיעית לא הייתה שיטה לכתבה מדויקת של מוזיקה. השיטה המודרנית, הנעזרת בחמשה (ראו איור), התפתחה רק במאה ה-11, וגם אז – מעטים היו היהודים שידעו להשתמש בה. התיעוד הראשון בתווי נגינה של מוזיקה יהודית הוא משנת 1130 לערך.

במאה ה-18 החלו חזנים במדינות אשכנז ללמוד מוזיקה מערבית, ובעקבות כך נמצא

מודוס חשוב נוסף הוא 'אהבה רבה'. אם תשירו את הפיוט "אבינו מלכינו חננו ועננו" תוכלו לזהות בו את המודוס, המשמש למשל לקריאת שמע וברכותיה בימות החול. מודוס זה מפורסם בתור 'הסולם היהודי' ועליו מושתתים ניגונים חסידיים רבים, אך למעשה הוא מופיע לראשונה במוזיקה היהודית רק במאה ה-15. מקורו במקאם חג'אז הערבי,



דוד המלך מנגן בחברת מוזיקאים עם כלי נגינה שונים. כתב-יד על המוזיקה מאת סוורינוס ביאטיס, איטליה אמצע המאה ה-14

ובו, אגב, קורא המואזין: "אללה הוא אכבר". ואולם, סביר להניח כי יהדות מזרח-אירופה למדה אותו דווקא משירי עם קוזאקים. המודוסים מהווים תשתית לכל קטע מוזיקלי בכלל ולמוזיקת התפילות בפרט. במסגרתם מתאפשר חופש אלתור רב, כפי שברור ממגוון המנגינות המושתת על מודוס משותף אחד. כללי החזנות מקשרים בין התפילות השונות למודוס שבו מקובל לבצען. למשל: בחזרת הש"ץ של מוסף לשבת מתחילים במודוס 'ה'

פותח וחלק סוגר, במקביל לחלוקה הדואלית האופיינית לרוב פסוקי התנ"ך (בטעמים: אתנחתא וסוף-פסוק). הברות "עודפות", מעבר למספר התווים בתבנית הבסיסית, נקראות על 'תו הדקלום' – תו החוזר על עצמו מספר פעמים כנדרש. באופן שכזה ניתן להתאים טקסטים במשקלים שונים לאותה מנגינה ולארגן את ההברות והפסוק באופן שלא יעוותו.

סגנון שירה זה מצוי בכל קהילות ישראל ואף בכנסיות העתיקות ביותר. ניגוני טעמי המקרא הם סוג של פסלמודיה מתקדמת, שבתוכה – מעבר לחלוקה הבסיסית של הפסוק לשניים (אתנחתא וסוף פסוק) – יש חלוקות משנה, למשל 'מונח' ו'זקף-קטון'. פסלמודיה היא, אם כן, הבסיס לחזנות והגורם המשותף לסגנונות של כלל קהילות ישראל.

מודוסים (שטייגערס) – המסגרת הראשונית

הכלים הבסיסיים לקביעת "אווירה" במוזיקה הם המודוסים או ה'שטייגערס' ביידיש. אלו הם סולמות מוזיקליים (רצף תווים מסודר) שעליהם מבוסס כל ז'אנר של מוזיקה, והם הקובעים מהם התווים שעליהם תושתת המוזיקה. נעימות ספציפיות נקבעות על סמך המקצב והסידור המסוים של התווים השייכים למודוס. מקור המודוסים

היהודיים הוא כנראה במוזיקה הערבית, שם המקבילה למודוס נקראת 'מקאם'. דוגמה לאחד המודוסים הנפוצים הוא מודוס 'ה' מלך'. הוא מכונה כך על שם אחד מפרקי התהילים של קבלת שבת אשר נעימתם מושתתת על מודוס זה. זהו גם המודוס של הברכות 'אבות' ו'גבורות' בחזרת הש"ץ של שחרית ובמוסף לשבת. מודוס זה מצוי במוזיקה של כלל עדות ישראל, אך הספרדים משתמשים בו רק בימים הנוראים.

קבלת שבת עם תזמורת.
מתוך כתב-יד
"תיקון שבת וזמירות"
אצל כל סעודה וסעודה,
וכל סדר מסכת
שבת וברכת הלבנה",
בוהמיה 1717



התיעוד הראשון בתווים של 'ניגוני מסיני' בסוף המאה ה-18, ותווים של נוסח תפילתו השלם של החזן שלמה קשטן³ בתחילת המאה ה-19. עד כמה עתיקה היא, אם כן, מסורת המוזיקה הליתורגית הנהוגה בקהילות אשכנז?

בעת העתיקה – התפתחות הפסלמודיה והמודוסים

בכל התרבויות מהווה המוזיקה חלק מרכזי בטקסים. אין ספק כי כן היה גם בפולחן הליתורגי היהודי מאז תקופת המקרא. כעדות לליווי בכלי נגינה מביאים החוקרים את רשימת הכלים בפרק האחרון של תהילים, והתיאורים במשנה⁴ מצביעים גם הם על שימוש במקלה ובכלי נגינה במקדש. יש כמה סיבות להניח כי עם החורבן התפתח סגנון חדש בשירת בתי הכנסת. הסיבה המרכזית היא איסור השימוש בכלי נגינה לאחר החורבן, איסור שבוודאי גרר אחריו פיתוח סגנון חדש המבוסס על שירה בלבד. העובדה שהתפילה והלימוד בתקופת האמוראים נעשו תוך שירה נאמרת בפירוש בגמרא: "ואמר ר' שפטיה אמר ר' יוחנן כל הקורא בלא נגינה ושונה בלא זמרה, עליו הכתוב אומר: 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים'".⁵ כלי חשוב לקביעת תוכן המוזיקה בעת העתיקה הוא ביהוי גורמים משותפים למוזיקה בתרבויות שונות כפי שידוע לנו היום, ותיארוך אותם גורמים לזמן שבו נפגשו התרבויות הללו.

כבר ראינו שסגנון הפסלמודיה ומערכת המודוסים הם אלמנטים המשותפים לכלל קהילות ישראל. מכאן מסיקים החוקרים שאלו הם האלמנטים המוקדמים ביותר במוזיקה היהודית, והתפתחותם מתוארכת לאלף הראשון לספירה.

במאה השישית החלה מתפתחת צורת הפיוט. מספרות הגאונים ניכר כי לרבנים הייתה התנגדות להוספת פיוטים לתפילה, בין השאר משום שהם נתפסו כשינוי מ'מטבע שטבעו

למשה מסיני. למעשה, ידוע כי אלה התפתחויות של ימי הביניים באשכנז. אף כי ניגונים אלה מושתתים על מודוסים עתיקים, ניכרת בהם השפעה רבה של מוזיקת החול שרווחה בתקופת התפתחותם. נעימת 'מעוז צור', למשל, כמעט זהה לשיר כנסייה לותרני.⁷ הפעם הראשונה שבה מוזכרים מוטיבים אלה היא אצל המהרי"ל, בסוף המאה ה-14. הוא קיבע את המוטיבים הנהוגים בימיו כחלק ממנהג תפילה שאין לשנותו. מפליא להיווכח כי מוטיבים אלה מצויים במוזיקה של קהילות אשכנז בכל העולם, ממזרח רוסיה ועד סקנדינביה ובריטניה, מה שמצביע על קיומם עוד לפני גל ההגירה למזרח-אירופה במאה ה-15.

החל מהמאה ה-19 – התפתחות החזנות האשכנזית המודרנית

עם צמיחת ההשכלה במערב-אירופה והתפשטות החסידות במזרח, החלה להיווצר חלוקה בין סגנונות החזנות באזורים השונים. הסגנון המזרח-אירופאי (Polnische Weise) הושפע מן הניגון החסידי והדגיש את החוויה הרגשית בתפילה. הרב זליג מרגליות מתאר בשנת 1715 את החזנים כמי שיוצרים לעורר חרטה בעזרת קולם ולגרום לקהל כולו לשפוך לבו כמים, בניגוד למדינות אחרות שבהן אין ניגון ואין התעוררות.⁸

לעומת זאת, המגמה בבתי כנסת מערב-אירופאיים היתה מודרניזציה, בעקבות ההשכלה המוזיקלית המערבית של החזנים. מי שעיצב את סגנון החזנות האשכנזית המערב-אירופאית במודל המקובל היום בבתי כנסת בעלי מקהלה (סגנון הנשמע לנו לעתים 'כנסייתי') היה שלמה זולצר (1804–1890). יחד עם הקפדתו לשמור את המוטיבים העתיקים בתפילה, הוא הפך את מוסד החזן למודרני. במסגרת זו הנהיג לבוש חדש לחזן (כפי שנהוג עד היום), ייסד מקהלה המבוססת על זמרים מקצועיים והלחין טקסטים מהתפילה כשירי מקהלה בסגנון התקופה הרומנטית (זולצר אף הזמין יצירות מקהלתיות ממלחינים

חכמים,⁶ אולם הקהל חייב צורה זו. המשקל הקבוע של הפיוטים והתחכום במילים משמשים יסוד להניח כי צורפו להם מנגינות משוכללות (ודאי יותר מפסלמודיה בסיסית). את המנגינות המשוכללות הללו כתב וביצע כמובן החזן ולפיכך, לדעת החוקרים, התפתחות הפיוטים היא הגורם המרכזי למיסוד תפקיד החזן, והיא שהביאה למתח בין הרב והחזן, מתח שבו נדון בהמשך.

ימי הביניים עד למאה ה-18 – התפתחות 'ניגוני מסיני'

במאות ה-16 וה-17, בהשפעת הרנסנס, החלו ניגוני חול נכנסים בשלמותם לבין כותלי בית הכנסת. בתקופה זו נפוץ מודל של חזן שאותו מלווים גבר בעל קול בס אשר כונה 'משורר' ונער – 'זינגר'. צוותים אלו, שנדדו בין קהילות אירופה מוכות הפוגרומים, כונו בלעג "כלי חמ"ס" (חזן, משורר, סינגר) או "זב"ח רשעים" (זינגר, בס, חזן). על 'הזינגר' הוטל, בין השאר, לזכור בעל-פה נגינות חדשות שנלמדו בדרך מקהילות יהודיות אחרות ומן הגויים, שכן אומנות כתיבת התווים עדיין לא הייתה ידועה להם. מידע על צוותים אלה מתועד כבר במאה ה-14 בתמונה במחזור לייפציג. ההתפתחות העיקרית בת-הקיימא בתקופה זו היא 'ניגוני מסיני'. שמם של הניגונים מלמד כי התייחסו אליהם כאל מסורת שעברה



לא־יהודים, ביניהם פרנץ שוברט). הביצועים בבית הכנסת של זולצר התפרסמו באיכותם, והפכו למעין קונצרטים לקהל הרחב. ממסד החזנות ה"זולצרי" הפך במהירות לפופולרי בכל מערב־אירופה ובמידה מסוימת אף במזרח, עד כדי כך שנגינותיו נחשבו במהרה לחלק מנוסח התפילה המסורתית. דוגמאות למנגינות מפורסמות שהלחין הן 'שמע ישראל' ו-'יִהְיֶה בְּנִסּוּעַ הָאָרֶץ' (דוגמה "זולצרית" אופיינית היא מודל התפילה בבית הכנסת הגדול בירושלים). תרומת המאה ה־19 הייתה, אם כן, בעיצוב ממסד החזנות האשכנזית כפי שהוא נוהג בבתי כנסת בעלי מקהלה בעולם כולו.

החזנות בימינו

מזמנו של זולצר ועד לאמצע המאה ה־20 פרח ממסד החזנות. משכורות החזנים הפכו כמעט מספקות למחיה – בניגוד למה שהיה מקובל בדורות הקודמים – ושורה ארוכה של חזנים התפרסמו בעולם כולו, אולי בזכות האפשרויות הטכניות להקליטם. בתחילת המאה ה־20 החלו חזנים מופיעים באולמות קונצרטים, ומסופר כי אנשים היו מוכנים לעמוד שעות רבות בתור ולשלם מחיר יקר כדי לשמוע קונצרט חזנות.

ואולם, החל מהמחצית השנייה של המאה ה־20 ועד היום הולכת קרנה של החזנות ויורדת.

בישראל ממסד החזנות נפוץ פחות מאשר בארצות־הברית ובאירופה. ברוב הקהילות הגדולות בחו"ל קיים לפחות בית כנסת אחד שבו מועסק חזן קבוע ולצדו מקהלה. מפתיע

הרבנים והמוזיקה – אויב או אהב?

בפסיקתו כי: "שליח צבור שמוסיף על מטבע שטבעו חכמים בתפלה ומרבה דברים בר נידוי הוא"¹¹. נקודות חיכוך נוספות בין רבנים לחזנים נגעו לשימוש בנעימות לא־יהודיות בתפילה, חזרה על מילים או עיוות הפיסוק בהתאם לתכתיבי המוזיקה ועוד כהנה וכהנה. כך למשל כותב בעל ה'תולדות אהרן', ר' יעקב יוסף מפולנא: "[...] כחזנים שמבטלין התפילה ותופסין במלאכת גונוי הזמר, שהיה מתחלה טפל וצורך אל עיקר התפילה, ועכשיו הניחו העיקר ותפשו הטפל". מעטים היו הרבנים אשר ייחסו חשיבות למוזיקה. מבין אלו שמשקפים יחס של הערכה אליה ניתן למנות את הרמב"ם, אשר כותב ב'פרקי הצלחה': "והמתפלל יהיה פונה אל הש"י [...] מתענג בלבו ובשפתו, [...] ולא יסור מהנעים קולות ערבים"¹².

כבר הזכרנו את המהרי"ל, שנחשב לאבי החזנות האשכנזית, אשר שימש בעצמו כחזן והיה הראשון אשר קיבע את מעמד הביצוע המוזיקלי של התפילות כמנהג בל־יעבור. כמו כן נציין את ר' יואל סירקיס, מחבר הב"ח על הטור, אשר פסק בשנת 1697 כי אין מניעה לאמץ מנגינה ממקור לא־יהודי בבית הכנסת, כל עוד לא שימשה המנגינה בפולחן נוצרי.¹³ בשם הגר"א נכתב כי הוא ציין את חכמת המוזיקה ככזו ש"שבחה הרבה [...] ו אי אפשר לידע בלעדיה, ועל ידה יכולים בני אדם למות בכלות נפשם בנעימותיה", ועליו נאמר כי "היה מתפלל מלה במלה בקול נעימות ונגינה עדינה"¹⁴.

לפלא הוא כי אף שמוזיקת בית הכנסת היא חלק אינטגרלי מהתפילה בציבור, והיא משמעותית לתפילה אולי לא פחות מהמילים עצמן, הטיפול הרבני ההלכתי בה מצומצם. נראה כי סיבה עיקרית לכך הייתה היעדר כלים לתייעוד מוזיקלי. מציאות זו לא הותירה בידי הרבנים מסורת כתובה לאופן הביצוע המוזיקלי הראוי לתפילות, ובהיעדר חומר כתוב מוקדם יותר, נתפס הביצוע המוזיקלי לעתים קרובות כחסר חשיבות דתית. יתרה מכך, חיכוכים בין רב לחזן בית הכנסת הם מסורת רבת שנים, ונבעו, ככל הנראה, מניגוד עניינים. בעוד שרוב הרבנים התייחסו למוזיקה כאל כלי שרת לתפילה, כלי משולל קדושה ולעתים אף מכשול לביטוי הלכתי נכון של התפילה – בעיני החזן היה הביצוע המוזיקלי חלק מהותי מהחוויה הדתית של התפילה, בלתי ניתן להפרדה מהמילים עצמן.

החזנים נבחרו לעתים קרובות בגלל קולם הנעים ולא בהכרח היו תלמידי חכמים. אי לכך נחשבו בורים, נחשדו כי אינם מקפידים בקיום המצוות ובכך שעיקר המוטיבציה שלהם בבית הכנסת הוא רצונם להתפאר בקולם.

כפי שצוין, הצורך בחזן התפתח כנראה בעקבות כניסת הפיוט לתפילה, דבר שדרש ביצוע אמנותי נאות. גם נקודות החיכוך הראשונות נגעו לעניין הפיוטים. כך למשל בתקופת הגאונים (המאה התשיעית) פסק רב נחשון: "[...] ואין מכניסים לבית הכנסת חזן שיועד פיוט. ובית הכנסת שאומרים פיוט מעידין על עצמם שאינם תלמידי חכמים", ומרחיק לכת רב צמח גאון

אף כי ניגונים אלה מושתתים על מודוסים עתיקים, ניכרת בהם השפעה רבה של מוזיקת החול שרווחה בתקופת התפתחותם

שירה ומוזיקה טובה במופע: שירה מתנשבת בשלושה

גוש עציון הנמצא בלב
הרי יהודה הקסומים
מוליד מתוכו גוונים שונים
של יצירה יהודית עכשווית.

שלושה חברים לשירה:
אליעז כהן - משורר
צבי זלבסקי - מלחין ושר
שלמה שוק - משורר

מנהלים דיאלוג של מוזיקה ושירה
ביניהם ובין הקהל
על הסיפורים שמאחורי השירים
על יצירה כחוויה דתית
על שירה בצל מלחמה
ועל האהבה

אפשרות לשלב סדנה בכתבה יוצרת

להזמנת המופע: אליעז

056-417518, 02-9935231

מנייני קרליבך

תופעת הפופולריות של סדר התפילה
ה"קרליבכי" היא ייחודית ומפתיעה.
מבחינה מוזיקלית – נגינותיו אינן
מסורתיות. הן אמנם מבוססות על
מושג הניגון החסידי הקיים מזה דורות,
ואולם הן כמעט ואינן משתמשות
במסגרת נוסח התפילה המסורתית,
אלא מחליפות אותו ברצף ניגונים.
הצלחת המניינים ה"קרליבכיים" נובעת
אולי מהעובדה שהם משתפים את
הקהל באופן פעיל במשך רוב התפילה,
והם מושתתים על רעיון הדבקות
החסידי, תוך שהן פונות לציבור
לא-חסידי (או ניאורחסידי) שאינו
בא במגע עם קהילות חסידיות
מסורתיות.

מעניין להשוות תופעה זו עם תופעה
שהתרחשה באיטליה של סוף המאה
ה-16. בהשפעת הרנסנס ביקשו קהילות
איטלקיות אחדות להכניס "מודרניזציה"
בתפילה. ברוח זו פעל המלחין היהודי
שלמה רוסי (1587–1628) שהלחין
מחדש מזמורים מתהילים ופרקים
מהתפילה בסגנון המוזיקלי של התקופה.
לא ידוע למשך כמה זמן בוצעו יצירותיו,
אם בכלל, אולם ידוע כי עם גירוש
יהודי מנטואה ב-1630 לא נותר זכר
ליצירתו המפוארת.

המשותף לשתי התופעות הוא ההלחנה
המחודשת של התפילה על ידי חזן
יחיד מחוץ למסגרת נוסח התפילה
המסורתית. ההבדל הגדול בין שתי
התופעות הוא שאצל רוסי המנגינות
הושפעו ממוזיקת הרנסנס הלא-יהודית
ואילו מוזיקת 'קרליבך' נובעת מהניגון
החסידי. כפי הנראה זו השנייה תגדל
ותתעצם עם השנים בניגוד מוחלט
לתופעת המוזיקה של רוסי.

לגלות שבארצות-הברית מוסד החזן והמקהלה
נפוץ יותר בקהילות קונסרבטיביות ורפורמיות
מאשר בבתי כנסת אורתודוקסיים. כמה
סיבות אפשריות לירידת קרנה של החזנות
בימינו: האחת, משום שבעבר הייתה החזנות
אחת הצורות היחידות לבידור יהודי מוזיקלי
ואילו היום התפתח ז'אנר של "פופ יהודי".
סיבה נוספת היא ירידה כללית בהתעניינות
במוזיקה מן העבר (למשל מוזיקה קלאסית)
ונהירה גוברת אחר מוזיקת פופ עכשווית,
שמתבטאת גם בציבור החרדי.
בנוסף, בעקבות פסקי הגר"א, התקצרה
התפילה בבתי הכנסת האורתודוקסיים-
מודרניים ורוב הפיוטים שנאמרו בהתחזנות,
חדלו להיאמר.

לבסוף נזכיר את תהליך עזיבת הקודים
הטקסיים של תחילת המאה ה-20: בית
הכנסת עצמו עבר "פופולריזציה". ייתכן כי
האווירה הנינוחה והחברתית יותר של בתי
הכנסת כיום אינה תואמת עוד את טקסיות
ממסד החזן והמקהלה.¹⁰ ■

1. ספר המנהגים למהרי"ל, הלכות ליל יו"כ, סימן ה.
2. כפי שכתבו על ידי החזן אהרון ביר.
3. Abraham Zvi Idelsohn (1882-1938), *Jewish Music: in its Historical Development*, New York 1929, pp. 266
4. למשל: מסכת ערכים פ"ב, מסכת תמיד פ"ה
5. מגילה ל"ב ע"א.
6. למשל: רב טרונאי, נחשון וצמח. ראו סדר רב עמרם, ורשה 1865, חלק ראשון עמוד 10.
7. הכורל הלוטרני *Non freut Euch Ihr lieben Christen*.
8. ר' זליג ברבי" יצחק אייזיק מרגליות, **חיבורי ליקוטים**: חידושי מסכתות עם שו"ת, אמסטרדם 1715, 34–א5.
9. נזכיר גם את הניגונים המפורסמים לא פחות: 'מגן אבות בדבר' ו-'זאת התורה', שנכתבו בידי ממשיכו של זולצר – לואי לבנדובסקי (1821–1894).
10. ראו פירוט נוסף על כך במאמרו של אליהו שליפר 50' שנות חזנות בישראל דוכן חוברת ט"ו (תש"ס), ירושלים עמודים 15–26.
11. **אוצר הגוונים** ח"א, ברכות, עמוד 70 סימן קע"ט.
12. הרמב"ם, **פרקים בהללחה**, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים 1939, עמוד 7.
13. ר' יואל סירקיס, **תשובות ישנות**, הלכות תפילה וס"ת ובי"כ ותשמישיהן, שאלה קכז.
14. ר' ישראל משקלוב, הקדמה **לפאת השולחן**. ראו עוד במאמרו של עקיבא צימרמן, 'החזנות והמוזיקה במשנתו של הגאון מוילנא' דוכן ט"ו, (תש"ס), עמודים 81–87.

הפקעת קידושין

לקראת פתרון בעיית העגינות בזמננו

הרב שלמה ריסקין

עיבוד: יוסקה אחיטוב

1. הבעיה והפתרונות הקיימים

ממדים של הדדיות

במסורת ישראל נתפס מוסד הנישואין כהסכם חוזי הנוצר על ידי שני בני הזוג, וכשם שהם יוצרים את הנישואין, כך הם – ורק הם – יכולים לפרק אותם. הפסוק "כי יקח איש אישה" (דברים כד, א) מלמד כי הבעל הוא ה"לוקח" את בת זוגו לאישה באירוסין ובנישואין. כדי לבטל את קשר הנישואין, חייב הבעל לתת גט ביד אישתו: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" (שם). קשר הנישואין אינו יכול להתבטל בהחלטת מוסד משפטי כלשהו.

אף שיש פוסקים המתארים את מעשה הקידושין והנישואין כמעשה הדדי שבו כל צד נותן משהו ומקבל דבר מה בתמורה, עדיין

מי שפעיל יותר במעשה הקידושין ובמעשה הגט הוא הבעל. עם זאת טרחה ההלכה במהלך התפתחותה להגיע ככל האפשר למידה גדולה יותר של הדדיות בין האיש והאישה גם בטקסי הקידושין והנישואין וגם בגירושין. לפיכך נדרשה כבר בתלמוד הסכמת האישה להתקדש: "מדעתה אין [=כן], שלא מדעתה לא" (קידושין

ב, ב). כך גם תיקנו כתובה לאישה, כדי למנוע גירושין פזיזים (כתובות י, א). אף שמדין תורה האישה מתגרשת אפילו בעל כורחה, כבר תיקן רבינו גרשום מאור הגולה לפני כאלף שנה שאי אפשר לגרש אישה אלא אם כן היא מקבלת את הגט מרצונה החופשי.

עגינות

עם כל הרצון הטוב שיש בדאגתם של חכמי התורה שבעל-פה לאישה, העובדה שהיא זקוקה לקבל את הגט מידי בעלה משמרת את עמדתה הנחותה. העיקרון ההלכתי לפיו

אפילו אם הבעל נשא את אישתו כדת משה וישראל, יכול הוא לגרש אותה בבית דין אזורי. הבעל יודע שהרשויות לא יתערבו במקרה זה, וביכולתו לנצל את המצב ולעגן את אשתו על מנת לצערה או כדי לסחוט אותה כלכלית, כאשר לבתי הדין הרבניים אין שום סמכות מחייבת בנידון. יתרה מזאת, גם במדינת ישראל, שבה לבתי הדין הרבניים קיימת סמכות דיני אישות, לא תמיד מצליחים לגבור על בעל סרבן שבשום פנים ואופן לא מוכן לתת לאשתו גט. מצב זה הוקל לאחרונה, כשבתי המשפט האזוריים החלו להטיל על הבעל עונשים כגון:

שלילת רישיונו המקצועי או רישיון הנהיגה שלו, ואפילו מאסר, כאשר הוא מסרב לתת גט לאישתו אחרי שביט דין רבני ציווה עליו לגרשה. ואולם, יש בעלים המעדיפים לשבת תקופה ארוכה בבית הסוהר מלגרש את נשותיהם, ולנשים כאלה אין בנמצא פתרון.

בעיית העגונות היא בעיה כפולת פנים: מחד היא יוצרת מציאות טרגית לעגונה עצמה, ומאידך היא מציבה אתגר להלכה שאמורה

לשקף 'משפטים צדיקים'. חוסר הפתרון לבעיית העגונות סותר את המצווה הכתובה בתורה: "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח). התורה הרי הבטיחתנו "משפטים צדיקים" – יש דין ועלינו לדאוג שיהיה דין ועלינו להוציא מן הכוח אל הפועל את האפשרות שניתנה לנו, במסגרת ההלכה הנצחית המרחמת



יהודה פן, גירושין 1907

אין הבעל מגרש בעל כורחו ושלא ברצונו (יבמות קיג, ב; גיטין מט, ב) יכול ליצור מקרים של עיגון האישה, כאשר היא רוצה להתגרש והבעל מסרב לתת לה גט¹. בימינו, הבעיה חריפה במיוחד בחוץ לארץ, במדינות שבהן הונהגו לאחר האמנציפציה נישואין וגירושין אזרחיים. ברוב ארצות המערב,

בעיית העגונות היא בעיה כפולת פנים: מחד היא יוצרת מציאות טרגית לעגונה עצמה, ומאידך היא מציבה אתגר להלכה שאמורה לשקף 'משפטים צדיקים'

על הנשים העגונות. יתר על כן, ההלכה עצמה קובעת ש"דרכיה דרכי נועם" (סוכה לב, ב, יבמות פז, ב), ולכן חייב להימצא פתרון לבעיה סבוכה זו במסגרת עולם ההלכה. "משום עיגונא הקלו בה רבנן" (יבמות פח, א) – כבר חז"ל ראו בעיגון בעיה שמחייבת פתרונות בלתי שגרתיים והקלות מעיקר הדין. ואכן, חז"ל, גאונים וראשונים הציעו פתרונות שונים ותיקנו תקנות המשקפות את דאגתם לכבוד האישה הרוצה להתגרש מבעלה. אף כי אין בפתרונות אלו די כדי לפתור את הבעיה באופן מוחלט, מן הראוי להציג את מקצתם. בהמשך אציע פתרון שבעיניי יש לו תימוכין הלכתיים וסיכויים מעשיים.

א. כפיית גט

במשנה במסכת כתובות (עז, א) נקבע שבמקרים מסוימים כופין את הבעל להוציא את אשתו בגט. בכל המקרים הללו כופין את הבעל "עד שיאמר רוצה אני" (ערכין כא, א) והבעל נחשב כמי כמגרש את אשתו מרצונו.² בעיית תקפותו של הגט שניתן, כביכול, בעל כורחו של הבעל אינה מתעוררת. יתרה מזו. מצינו בגמרא במסכת כתובות גם כפיית גט בטענת "מאוס עלי". האמורא אמימר קובע שאם האישה נמנעת מלקיים יחסי מין עם בעלה בטענה שהוא מאוס עליה, אין כופין אותה לכך. רוב הגאונים והראשונים הקדומים סוברים שכשאשה טוענת שבעלה מאוס עליה, כופין אותו לגרשה - אם מדין הגמרא אם מתקנת הגאונים. ובלשונו של הרמב"ם: "אם אמרה מאסתיה ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו לשעתו לגרשה, לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוא לה." (הל' אישות יד, ח)

אמנם, יש הסבורים אחרת בעניין זה, והתקף מכולם היה רבינו תם³ שדחה את האפשרות לכפות על הבעל גט במקרה שהאשה טוענת שבעלה מאוס עליה.

לאור התנגדותו הנמרצת של רבנו תם לכפיית גט במקרה זה, לא קמו אחריו רבים שחלקו עליו, ובשולחן ערוך נפסק שאין לכפות את

מתי ואיפה

שמות הרבנים המוזכרים במאמר, מקום פעילותם ושנות חייהם (לפי סדר איזכורם)

רבינו גרשום מאור הגולה	965–1040	צרפת
הרמב"ם	1138–1205	מצרים
רבינו תם	1100–1171	צרפת
ר' יוסף קארו, השולחן ערוך	1488–1575	ספרד-צפת
הרב חיים פאלאג'י	1788–1868	טורקיה
הרב אליעזר וולדינגברג	1917–	ישראל
הרב משה פיינשטיין	1895–1986	ארה"ב
הרב בן ציון מאיר חי עזיאל רש"י	1880–1953	ישראל
המאירי	1040–1105	צרפת
רב יהודאי גאון	820–905	בבל
רב האי גאון	969–1038	בבל
רשב"א	1235–1310	ספרד
הרא"ש	1250–1328	ספרד
הרב שמעון בר' צמח דוראן (תשב"ץ)	1361–1444	ספרד-אלג'יר
הרמ"א (ר' משה איסרליש)	1525–1572	פולין

האורתודוקסים, אך אין לראות בו עדיין פתרון לכל בעיות העגונות. כך, למשל, אישה עלולה להישאר עגונה במקרה שהבעל עשיר ומוכן לשלם לה מזונות ובלבד שלא לגרש אותה, או במקרה שהצדדים לא חתמו על הסכם כזה.

ג. ביטול נישואין על בסיס הטענה

של קידושי טעות

כפי שנברר להלן, ההלכה מכירה באפשרות של הפקעת קידושין, אפשרות שבה השתמשו חז"ל כשהיה צורך כלשהו לבטל קידושין שכבר תפסו. שונה לחלוטין הוא המושג 'קידושי טעות'. במקרה זה, קידושין שהייתה בהם טעות מהותית בעצם הקידוש – אינם תקפים. השאלה המתעוררת היא מתי אפשר לומר שיש בקידושין משום 'מקח טעות'. הרב משה פיינשטיין⁷ קובע בתשובותיו את התנאים הנחוצים כדי לקבוע שמדובר במקח

הבעל לגרש את אשתו בעל כורחו, אפילו אם היא טוענת שהוא מאוס עליה.⁴ ואולם, היו כמה אחרונים שהיו מוכנים להסתמך על שיטת הרמב"ם והגאונים ולכפות גט על בעל שאישתו טוענת "מאוס עלי", אם לא בשוטים אז לפחות בדרכים קלות יותר, כמו הרב חיים פאלאג'י,⁵ והרב אליעזר וולדינגברג.⁶

ב. תנאים מוקדמים בענייני ממון

בימינו הוצעו כמה נוסחות להסכם טרום-נישואין ולפיו מתחייב הבעל לשלם לאשתו סכום כסף גדול למזונותיה במקרה שיתעכב מלתת לה גט. הצעות אלה מבוססות על התלמוד הירושלמי, המביא דוגמאות של תנאים שונים בענייני ממון שהיו נוהגים להכניס לכתובה לפני הנישואין כדי להגן על האישה. תנאי זה נועד להגן על האישה במקרה הצורך ולאליץ את הבעל לתת לה גט. נוסח כזה כבר נכנס לשימוש בארצות-הברית על ידי איגוד הרבנים

לעניות דעתי, בשעת הדחק כמצב היום, שיש נשים רבות שיושבות עגונות תחת יד בעליהן המנצלים את יתרון מעמדן ההלכתי לעשות נשותיהם כשבויות, יש מקום להשתמש ביסוד של הפקעת קידושין אף ללא גט ובתקנה מפורשת כדי להציל נשים אלה מעגינות ומחיי חטא כמעט ודאיים

ב"ד המחוזי או המדינה והחלטת בית הדין ונשיאות הרבנות הראשית של כנסת ישראל בירושלים, ומסיבה מוכרחת של עיגון. אבל גם הצעה זו נדחתה על ידי רוב חכמי הדור, בין השאר בטענה

כי בכל קידושין על-תנאי יש לזולז בקדושת הנישואין.

2. פתרון חדש-ישן: הפקעה

נראה שבכל זאת אפשר למצוא פתרון הלכתי ששורשיו נעוצים בין דפי התלמוד, אשר רק מחכה ליזמתנו לנצל את האפשרויות הגלומות בו. הפתרון שעליו אני מדבר הוא בדרך של 'הפקעת קידושין' – אף שקידושין נתפסים כקניין בינו לביתה, קניין שניתן לבטל רק במעשה שנעשה ביניהם, יש כמה מקרים בתלמוד שמהם עולה כי בתנאים מסויימים יש בידי חכמים הכוח להפקיע קידושין ללא רצון הבעל ואף בניגוד לרצונו.

סוגיות תלמודיות הדנות בהפקעת קידושין

'הפקעת קידושין' מופיעה בתלמוד הבבלי בחמש סוגיות שונות. שתיים מהן עוסקות

בהפקעה הנעשית כבר בזמן הקידושין,¹¹ ושלוש האחרות עוסקות בהפקעה שנעשית לאחר זמן – בעת הגירושין. לענייננו חשובות בעיקר שלוש הסוגיות האחרונות, ומהן נוכל לשאוב סיוע לפתרון בעייתנו. נציג את הסוגיות בקצרה:¹²

הסוגיה האחת מופיעה בגיטין ל, א (ומקבילתה ביבמות ז, ב). היא דנה במי ששלח גט לאשתו בידי שליח וביטל את הגט שלא בפני השליח או בפני האישה, בניגוד לתקנת חכמים.

ולהתנות בתנאי כפול שאם תיפול האישה לפני המומר לייבום שלא תהא מקודשת.⁸ גם רבני קושטא הציעו בחוברת בשם 'קידושין על תנאי' שפירסמו בשנת תרפ"ד (1924), שבעת הקידושין יתנה הבעל שאם הוא יעזוב את אשתו לזמן ממושך בלי רשותה או שיסרב



טקס גירושין, תחריט, גרמניה המאה ה'18

לקבל דין תורה או שיחלה במחלת רוח או במחלה מדבקת – בכל המקרים האלו למפרע לא יהיו קידושי קידושין והאישה לא תצטרך גט. רוב חכמי הדור דחו את ההצעה, ותקנת קושטא לא הונהגה למעשה.⁹

בעקבות ההסתייגויות מתקנת קושטא הציע הרב בן ציון מאיר חי עזיאל¹⁰ הצעה משופרת, לפיה יקדש הבעל את אשתו בנוסח זה: "הרי את מקודשת לי בטבעת זו עד שלא ימחו בחיי ולאחר מותי ב"ד שבעיר זו בהסכמת

טעות, ואשר בלעדיהם אין לבטל את הקידושין בטענת 'מקח טעות'.

לאחרונה הועלתה הצעה להרחיב את הקריטריונים להחלת מושג זה ולכלול כעילה לטענת 'קידושין טעות'

את מידותיו האישיות של הבעל, כגון כעס או קמצנות. לפי הצעה זו, אישה יכולה לטעון שאילו הייתה יודעת מראש עד כמה בעלה כעסן או קמצן, לא הייתה מתחתנת עמו. כך ניתן יהיה לבטל את קידושה על סמך טענת 'קידושין טעות'. ביטול הקידושין בדרך זו

נעשה ב'בית הדין לבעיות עגונות' של הרב עמנואל רקמן והרב משה מורגנשטרן בארצות-הברית. בית דין זה הוקם במיוחד על מנת לפתור בעיות קשות של עיגון. על אף הביקורת החריפה שמוטחת בבית הדין מצד רוב הממסד הרבני האורתודוקסי, בית דין זה כבר ביטל בדרך זו קידושין של מאות זוגות.

לי נראה שאין מקום להרחיב את הקריטריונים שנקבעו על ידי הרב פיינשטיין, שאם כן אין צורך בתורת גיטין, שהרי כל מי שדורש גירושין טוען שלו היה יודע מראש שלאשתו (או לבעלה) מידה

זו או אחרת, לא היה מתחתן איתה.

ד. ניסיונות לתקנת עגונות על ידי הוספת תנאי מפורש בעת הקידושין

במאה האחרונה נעשו כמה ניסיונות לפתור מראש את בעית העגונות על ידי הצהרת תנאי מפורש בעת הקידושין. ניסיונות אלו נסמכו על תקדים של תקנה ישנה של הר"י ברין מן המאה ה'15, שלפיה מי שמקדש אישה ויש לו אח מומר יכול לקדש אותה

אף שקידושין נתפסים כקניין בינו לבינה, קניין שניתן לבטל רק במעשה שנעשה ביניהם, יש כמה מקרים בתלמוד שמהם עולה כי בתנאים מסויימים יש בידי חכמים הכוח להפקיע קידושין ללא רצון הבעל ואף בניגוד לרצונו

הסוגייה השנייה מצוייה בגיטין עג, א והיא דנה בשכיב מרע [=גוסס] שנתן גט לאשתו משום שחשב שלא יקום ממיטת חוליו והעדיף שאשתו תיחשב גרושה ולא אלמנה – ועמד מחוליו. הסוגייה השלישית נמצאת בכתובות ג, א, והיא דנה בבעל שנתן גט על תנאי, כגון שהתנה שהגט יהיה בתוקף אם לא יבוא

למקום מסוים עד זמן מסוים, ואכן הוא לא הגיע בזמן אבל מחמת אונס ולא מרצונו. בשלוש הסוגיות הללו קובעת הגמרא כי יש לחכמים הסמכות להפקיע את הקידושין, ולהכשיר את הגט, אף שמן התורה תוקפו בטל. ההצדקה לכך היא בטיעון: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה" [=כל מי שמקדש – על דעת חכמים הוא מקדש, והפקיעו חכמים את הקידושין ממנו]. דהיינו, שכל אדם שמקדש אישה סומך על החכמים שייקנו תוקף לקידושיו, ולפיכך יש להם סמכות להפקיע אותם. רוב הפוסקים הראשונים הביאו דעה זו להלכה.

יחס הגאונים והראשונים להפקעת קידושין

מן הסוגיות התלמודיות הללו לא ניתן לגזור מסקנות מעשיות מיידיות, ועדיין עולות כמה שאלות שבהן נחלקו פוסקים

ראשונים ואחרונים. אף כי לא כאן המקום לדון בשאלות בהרחבה, מן הראוי להציג אותן להלן כשהן מרוכזות בארבע קבוצות: א. מהו המנגנון ומהי הפרוצדורה הנדרשים להפקעת הקידושין? בשתי הסוגיות בתלמוד שבהן הופקעו הקידושין כבר בזמן הקידושין עצמם, ברור שאין צורך בגט. מאידך, במקרים של הפקעה לאחר זמן, נחלקו הראשונים בשאלה אם ייתכן שהאישה תצא אפילו בלי גט, ואם היא צריכה גט – האם מדובר בגט

הכשר מדין תורה או רק מדרבנן? ביסודה של מחלוקת זו עומדת השאלה אם שני סוגי הפקעה אלה – הפקעת הקידושין בעת הקידושין עצמם והפקעת הקידושין לאחר זמן הקידושין – מושתתים על אותו עיקרון עצמו של "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש". אם אכן בסיס אחד לשניהם, יש מקום להקיש



הליך הגירושין מפניית הבעל לרב"ד ועד מסירת הלוי. חקרנו מאת הרבני, יבמניה 1748

מאחד לחברו.

ב. בהפקעת הקידושין לאחר זמן, מתעוררת השאלה אם הקידושין מופקעים למפרע, רטרואקטיבית, והאישה נחשבת כמי שמעולם לא הייתה מקודשת, או שמא הקידושין מופקעים רק מכאן ולהבא?

ג. האם בכלל ניתן לעשות שימוש בימינו בהפקעת הקידושין? האם הסמכות להפקיע קידושין הייתה נתונה רק לחכמי התלמוד, ומשנחתם התלמוד פג כוחה?

ד. באילו מקרים אפשר להפקיע קידושין? האם רק במקרים המוזכרים בגמרא במפורש, או גם במקרים אחרים?

להלן אציג את עיקרי השיטות:

שיטתו של רש"י

בהבנת שיטתו של רש"י מסתמנות שתי סיעות. האחת סבורה שלדעתו של רש"י כל

אדם שמקדש אישה, מקדשה על תנאי שירצו חכמים, והוא מתנה את קיום הקידושין בהסכמתם, על אף שבמעשה הקידושין הוא אינו מזכיר במפורש את המלה "תנאי". כך כנראה הבין רש"י את משמעות נוסח הקידושין: "הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל". מכאן, שלפי רש"י הפקעת קידושין מבוססת על תנאי קבוע המלווה תמיד כל קידושין.

אם אכן הדברים כך, הרי שאין צורך בגט כדי לממש את ההפקעה. כמו כן יש מקום לומר שהמקרים הנזכרים בתלמוד הם מקרים מדגמיים, ושאפשר לתקן תקנות ונהגים חדשים בעניין קידושין וגירושין, ואין להצטמצם דווקא לאלה המוזכרים בגמרא. ניתן גם לומר שלשיטת רש"י הסובר שאין הבדל בין הפקעה הנעשית בזמן הקידושין להפקעה הנעשית לאחר זמן, ויש פתח אף לומר שכשם שבהפקעה בזמן קידושין אין צורך בגט, אפשר גם לתקן שבנסיבות מסוימות יופקעו קידושין אפילו לאחר זמן הקידושין, אף ללא גט.

ואולם, סיעה אחרת סבורה שגם לדעת רש"י השימוש בגט הכרחי בהפקעת קידושין שלא בזמן הקידושין. משמעות דברי הגמרא "דמאן דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", איננה התניית הקידושין ברצון החכמים, אלא פירושה שהאדם חפץ שיהיו קידושיו קידושין גמורים ובלתי תלויים, ולא יתבטלו כי אם על ידי



שטר אירוסין הכולל הערה שהכלה יכולה לקבל גט אם היא כבר לא אוהבת את החתן (ההערה החל מאמצע השורה החמישית). הגניזה הקהירית (אוסף ספריית קמברידג').

הגט שהכשירו חכמים. לפי שיטה זו, יש להבחין בין הפקעה בשעת קידושין, שאם הבעל עשה שלא כהוגן קידושי אינם קידושין, לבין הפקעה לאחר זמן, ששם צריכים גט כשר, לפחות מדרבנן, כדי להפקיע את הקידושין.¹³

שיטות אחרות של ראשונים

יש ראשונים הסבורים שבהפקעת קידושין לאחר זמן אין הקידושין מופקעים למפרע, אלא הם מופקעים רק מכאן ולהבא, ורק על ידי גט. חלקם תובעים גט כשר מדאורייתא, ואילו אחרים סבורים שבמקרה זה האישה יוצאת בגט כל שהוא.

חשובים לענייננו הם דברי ר' מנחם המאירי,¹⁴ הסבור כי הפקעת הקידושין לאחר זמן מבוססת על סמכותם של חכמים להפקיע את תוקף הקידושין "כהוראת שעה דרך סייג וגדר. ומכל מקום כל ענין שבאישות אין עוקרין [=כלומר, אין זה נקרא עקירה] דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ולהם הרשות להפקיע". לכאורה, אין סיבה לומר שסמכות זו לא קיימת היום.

הפקעת קידושין לאחר תקופת התלמוד – מכוח תקנות הקהל

במשך הדורות היו ניסיונות להחיל את הכלל של הפקעת הקידושין גם במקרים שאינם מוזכרים בגמרא במפורש. רוב הדיונים בנושא נועדו כדי למנוע 'קידושי סתר' או 'קידושי רמאות', ולמנוע ספקות לגבי תוקף הקידושין. לשם כך הותקנו בהקילות רבות תקנות שהכניסו פומביות וטקסיות לסדר הנישואין. ביניהן, למשל, החובה לערוך קידושין בפני עשרה, בנוכחות הרב או ראשי הקהילה; הצורך בהסכמת ההורים; קיום הקידושין בזמן החופה, וכדומה. השאלה שהתעוררה היא מה דינם של קידושין שנערכו בניגוד לתקנות אלו. החכמים נחלקו אם ניתן להפקיע את תוקף הקידושין במקרים כאלו: יש שאמרו שגם אחרי חתימת התלמוד מצויה סמכות זו בידי חכמי כל דור ודור, ויש ששללו מחכמים

כל כוח לבטל קידושין; יש שהגבילו את האפשרות להפקיע קידושין רק למקרים שבהם נזכרה סנקצית הפקעת הקידושין במפורש בלשון התקנה, ויש שסברו שאף שלהלכה נותר כוח זה בעינו, למעשה אין להפעילו מטעמים שונים. במשך הדורות הלכה וגברה ההסתייגות מהשימוש בסמכות הפקעת הקידושין. עם זאת, בפועל השתמשו חכמי הדורות שלאחר חתימת התלמוד פעמים רבות בסמכותם להפקיע קידושין כדי לטפל בבעיות זמנים.

על עמדתם של הגאונים ניתן להסיק מתשובה של רב האי גאון המצויה בדינו.¹⁵ מתשובתו עולה כי גם רב האי גאון וגם רב יהודאי גאון סברו שסמכות ההפקעה לא פקעה עם חתימת התלמוד, ושניתן להפקיע קידושין לא רק במקרים המסוימים הכתובים בגמרא. ואולם, ר' יוסף קארו מעיד¹⁶ שראה בתשובת שאלה של אחד מן הגאונים "שכתב דלא אמרינן אפקעינהו רבנן אלא היכא דאמור" [=היכן שאמרו (במפורש)]. פשוט שלפי דעה זו הכוח להפקיע קידושין תם עם חתימת התלמוד. הרשב"א סבור שיש סמכות לקהילות לתקן תקנות כדי "לגדור בפני תקלות אלו": "יעשו תקנה במעמד כלם ויפקיעו מעתה ועד עולם או עד זמן שירצו כל ממון שינתן לשום אישה אלא אם כן תקבלם האשה מדעתה ומדעת אביה או בפני פלוני ופלוני כמו שירצו". גם הרא"ש סבור כמו הרשב"א, שיש לחכמים שלאחר התלמוד סמכות לפי תקנות הקהל של אותו דור להפקעת הקידושין.

עמדות מסתייגות:

מפנה בגישת חכמי ההלכה לעניין הפקעת הקידושין, ולפיו הפקעת קידושין מתקבלת להלכה אבל לא למעשה, נמצא בדברי הריב"ש שכותב שאף שלהלכה "המקדש כנגד תקנתם אין קידושי קידושין ואינה צריכה גט", הרי שלמעשה היה מחמיר ונמנע מהתרת אישה ללא גט, אלא אם יסכימו לכך כל רבני הדור.¹⁷ הרב שמעון בר' צמח דוראן ונכדו ר' שמעון

בר' שלמה דוראן¹⁸ סבורים שאף שמעיקר הדין הסמכות להפקיע קידושין ניתנה לכל בית דין ולכל קהל שבכל דור, הרי שבכל זאת בעניין חמור כקידושין ראוי להחמיר ולחשוש שמא הסמכות מסורה רק לבתי דין בעלי סמכות מיוחדת כבית דינם של ר' אמי ור' אסי. "וכן שמענו שלא נעשה מעשה לעולם בדבר". היסוס דומה משמיע גם ר' יוסף קארו.

מעניינות במיוחד התבטאויותיו של הרמ"א. מחד, בהגהותיו על השולחן ערוך¹⁹ הוא שולל מן הקהל את הסמכות לתקן תקנות שיפקיעו קידושין "אע"פ שהקהל התנו בפירוש שלא יהיו קידושין והפקירו ממונו אפילו הכי יש להחמיר לענין מעשה". ועם זאת, ב"דרכי משה"²⁰ הוא מצדיק את ההיתר שניתן "על פי גדולים" לנשים שנחטפו בגזירת אוסטרייך לחזור לחיק בעליהן ואפילו לכוהנים, בנימוק נועז ביותר ולפיו ההיתר היה בנוי על בסיס הפקעת קידושיהן הקודמים, כך שבעת שהן נאנסו הן היו פנויות "והיו כפנויות ואף אם זינתה מותרה לבעליהן".

ניסוח זה בפיו של הרמ"א מעיד כי בעיניו מצויה בידי הגדולים של זמננו (כלומר, שלאחר תקופת התלמוד) הסמכות להפקיע קידושין בעת הצורך ואפילו בלי גט, ואפילו שלא על יסוד תקנה מפורשת.

למרות ההיסוסים וההסתייגויות הללו אנו מוצאים מקרים רבים של תקנות להפקעת קידושין במהלך המאה ה-19 ועד לראשית המאה ה-20. אברהם פריימן בספרו **סדר קידושין ונישואין**²¹ מתאר שורה של תקנות להפקעת קידושין שהותקנו בתקופה זו בארצות שונות כגון: איטליה, צרפת, אלג'יר ומצרים.

מסקנה: להתכנס ולהפקיע

ראינו כי גם אם לאורך הזמן הסתייגו יותר ויותר מן השימוש בסמכות הפקעת הקידושין, מעולם לא נפסק שימוש זה לחלוטין. הפקעת קידושין המשיכה תמיד להוות פתרון לגיטימי



לבעיות הלכתיות דוחקות בעת הצורך, וכשלא היה בידם פתרון הלכתי אחר. מעולם לא פסקו התקנות שאפשרו הפקעת קידושין, כפי שמעידות התקנות שהזכרנו שהותקנו במצרים אף לפני פחות ממאה שנה. לעניות דעתי, בשעת הדחק כמבא היום, שיש נשים רבות שיושבות עגונות תחת יד בעליהן המנצלים את יתרון מעמדם ההלכתי לעשות נשותיהם כשביות, יש מקום להשתמש ביסוד של הפקעת קידושין אף ללא גט ובתקנה מפורשת כדי להציל נשים אלה מעגונות ומחיי חטא כמעט ודאיים. דבר זה נחוץ במיוחד כשבעיית העגונות יוצרת כל כך הרבה סבל אנושי וביזוי של ההלכה. דבר זה צריך להיעשות בכינוס

נרחב של רבני ישראל שיחליטו לבצע דבר זה, כדי שרבים ישאו בעול ההחלטה וכדי שהתורה לא תיעשה לשתי תורות. מחשבה רבה נחוצה, כמובן, כדי להגדיר בדיוק רב את הנסיבות שבהן יופקעו הקידושין. הצעתי היא שהרבנות הראשית בירושלים תתקן תקנה הקובעת שאם בית הדין הרבני מצווה על הבעל לגרש את אשתו והוא מסרב, ואם גם העונשים שהטיל עליו בית המשפט אינם מועילים – אז יוקם בית דין מיוחד שתהיה לו הסמכות להפקיע את הקידושין ולהתיר לאישה להינשא שנית.

אין מקום לחשש שהפקעת קידושין ללא גט תביא לפיחות בערך קדושת מוסד הנישואין. התקנה המוצעת תחול רק במקרים הקיצוניים ביותר של בעל המסרב לתת גט לאשתו. ועוד, הפקעת קידושין בפועל תהיה נחוצה רק במקרים בודדים ביותר. עצם האפשרות של הפקעת קידושין - ועמה התרת האישה מכבלי נישואיה - תשלול מהבעל את האחיזה החונקת שיש לו באשתו, וברוב המקרים יהיה די בכך כדי לשכנע אותו לגרש אותה בגט כשר.

ואכן, ברוב המקרים מצויות בידינו יותר

● מאמר זה הוא תמצית של מאמר רחב יותר שפורסם בתחומין כב (תשס"ב) עמודים 191–209. בשל מגבלות המקום ובשל אופי האכסניה הושמטו ממנו מקורות הלכתיים רבים, ודיונים הלכתיים מפורטים המאששים את ההיגדים. הקורא המעוניין בהם ימצאם שם.

1. גם אחרי תקנת רבנו גרשום שאין לגרש את האישה בניגוד לרצונה, עדיין יש בידי הבעל אפשרות להשיג 'היתר מאה רבנים' שיתיר לו לישא אישה אחרת על פניה, ובולטת כאן האסימטריה ביניהם.
2. ראו רמב"ם משנה תורה (הל' גירושין, פרק ב הלכה כ) שכותב שההכאה מגלה את רצונו האמיתי של אדם שרוצה להיות מישראל, ולעשות את אשר הוא מצווה, ויצרו הרע תוקפו ומונע ממנו לעשותו. וראו בשו"ת **חיכל יצחק** לר' יצחק אייזיק הרצוג (ח"א סימן א אות לב) שניתן להתבסס על סידור זה בכל המקרים שחז"ל קבעו שיש לכפות גירושין על הבעל.
3. תוס', כתובות סג, ב, ד"ה 'אבל אמרה מאיס', וספר הישר לר"ת, חלק השו"ת, סימן כד.
4. אבן העזר, סימן עז סעיף ב.
5. שו"ת **החיים והשלום**, ח"ב סימן לה.
6. ראו שו"ת **ציץ אליעזר** ח"ד סימן כא, וח"ה סימן כו.

7. **אגרות משה** (אבן העזר, ח"א סימן סט) בעניין אדם שאין לו כוח גברא; שם (סימן פ) בעניין שוטה; שם (ח"ד סימן קיג) בעניין אדם ששטוף במשכב זכר. ראו לציון שהרב פיינשטיין דורש שלפני שנסתמך על קידושי טעות, יש לנסות תחילה להשיג גט פטוריין.
8. מובא בדרכי **משה** אבן העזר קנז סק"ג, ורמ"א בהגהה שם סעיף ד.
9. אברהם פריימן, **סדר קידושין ונישואין**, ירושלים 1945, עמוד שצא.
10. שו"ת **משפטי עזיאל** אבן העזר סימן מו.
11. שתי הסוגיות שבהן הופקעו הקידושין בשעת הקידושין עצמן הן בבבא בתרא מח, ב, שם מדובר באדם שהכריח אישה להתקדש לו ("תלויה וקידש") וביבמות קי, א, שם מדובר במעשה שהיה בנרש, שאדם קידש קטנה בקידושין דרבנן, וכשגדלה בא אחר וחספה וקידשה לפני שהראשון הספיק לחזור ולקדשה בקידושין מדאורייתא. בשני המקרים הללו נאמר בתלמוד: "הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה".
12. דיון מפורט בכל חמש הסוגיות הללו וניתוח המסקנות העולות מהן מצויות, כאמור, במאמר הרחב (לעיל הערה 1).
13. במאמר הרחב (לעיל הערה 1) מובאות דעותיהם של ראשונים רבים נוספים וכן מתוארות אופציות פרשניות נוספות בדברי רש"י.
14. ראו דבריו בכתובות ג וביבמות פט, ב.
15. מובא באוצר **הגאונים** לכתובות, עמוד 18, אות ס.
16. בשו"ת **בית יוסף**, סימן י.
17. שו"ת **הריב"ש** סימן תשצט.
18. **תשב"ץ** ח"ב, סימן ה; **יכין ובעז**, ח"ב סימן מו.
19. אבן העזר סימן כח, סעיף כא.
20. סימן ז, אות יג.
21. פריימן, לעיל הערה 9, עמוד שמה.
22. פריימן, לעיל הערה 9, עמוד שמג.

עדויות על תקנות המאפשרות הפקעת קידושין מעדויות על מקרים שבהם מומשה ההפקעה בפועל. גם פריימן מביא בספרו הנזכר. 22 עדות על כך שבשבע השנים לאחר התקנה שנתקנה במצרים, לא העז איש לקדש אישה שלא לפי התקנה, היות והכל ידעו שקידושין שלא לפי התקנה יופקעו.

מסכת יבמות מסתיימת במימרא של רבי אלעזר בשם רבי חנינא: "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' – אל תקרי בניך אלא בוניך". המהרש"א מסביר, שמסכת יבמות מסתיימת במימרא זו דווקא מפני שיש במסכת זו דברים תמוהים שנראים לכאורה כאילו הם עוקרים דבר מן התורה. רבי אלעזר בא לומר: "דאין זה עקירה אלא ממדת השלום, שלא תעגן האישה", ומסיים: "ה' עוז לעמו יתן" – כי הקב"ה יתן למנהיגי עמו, חכמי התורה בכל הדורות, את העוז והכוח "להיות מקילין בדבר זה [...] שהרי ה' יברך את עמו בשלום, [...] ואין כאן שלום אם תתעגן האשה". ואזי – "ה' יברך את עמו בשלום". וכן יהי רצון. ■

להיות יהודי לוינסקי



ספר

יעד בירן

'תשע קריאות תלמודיות', עמנואל לוינסקי
תרגום: דניאל אפשטיין
הוצאת שוקן

"והנה הטקסט – בלי התערבותו של פרשן מודרני שובב המחפש פרדוקסים – הופך את האמיתות המשפטיות לאמיתות מוסריות דתיות" (עמוד 235).

כך מקדים עמנואל לוינסקי את אחת המובאות שהוא מצטט מהתלמוד, מודע למשחק שהוא משחק, לדו־המשמעות של דבריו – פרשנות לתלמוד מצד אחד, ויצירה פילוסופית-דתית עצמאית, מצד שני. אתחיל דווקא בכמה מלים על הפילוסופיה של לוינסקי שהפכה בזמן האחרון לפופולרית.

לוינסקי מבדיל בין שתי גישות פילוסופיות אפשריות שהוא מכנה 'טוטליות' (או 'כוליות' בתרגום העברי) ו-'אינסופיות'. הגישה הטוטלית היא המאפיינת בעיני לוינסקי את רוב הפילוסופיה המערבית. גישה זו מנסה להסביר את המציאות מתוך נקודת מבט אנוכית, והמאמץ הפילוסופי מתרכז בניסיון להפוך את העולם למובן וללא מאיים. ברגע שהפילוסופיה מצליחה להסביר את התופעות מתוך עיקרון מובן כלשהו הנתפס על ידי הפילוסוף, העולם כבר אינו זר ואחר, אלא הופך למוכר, למשהו שכבר השתלטנו עליו ורכשנו אותו לעצמנו. גישה זו חוטאת כמובן בחטא הפילוסופי החמור של הנחת המבוקש – היא מניחה שהעולם יכול להיתפס במחשבה שלנו – ואז היא מיישמת את ההנחה הזאת בהפיכת הזר והאחר למוכר וזהה. התהליך הפילוסופי הזה, על פי לוינסקי ובעקבות הוגים רבים במאה ה-20, הוא תהליך שאונס את העולם ללבוש את דמות הפילוסוף. הוא כופה את שיטת המחשבה האנושית ואת נקודת

המבט של האדם על מציאות שאינה בהכרח כזו.

לעומת גישה זו מציג לוינסקי את הגישה האינסופית שלו – הפתיחות אל האחר. גישה זו נמנעת מניסיון לכבוש את האחר ולנכס אותו לעצמה. היא מניחה שהאחר שונה באופן מהותי מהאני, ומנסה לפגוש אותו, לא על ידי הכללתו במהות, אלא דרך הדיבור עמו, פנים אל פנים.



בסדרת כנסים שנתיים של האינטלקטואלים היהודים בפרויז נתן הפילוסוף עמנואל לוינסקי הרצאות על סוגיות בתלמוד. תשע מן ההרצאות נאספו לספר זה ויצאו לאור. אפשר להטיל ספק בחדשנותה של המתודה שבא משתמש לוינסקי – האם זה לא מה שעושה כל רב בית כנסת מצוי בדרשת ליל השבת שלו? מצד שני, אין ספק שיש עניין

בדברים דווקא כשהם באים מלוינסקי. בהרצאותיו אנו פוגשים לא רק את התלמוד (יש מי שיגידו: רק לא את התלמוד), אלא את הגותו של הפילוסוף. זהו כמעט הספר הראשון של לוינסקי שמתורגם לעברית,¹ ובו באה לידי ביטוי הגותו של לוינסקי רק באופן חלקי, כי הספר עוסק בתלמוד ולא בהצגת משנה פילוסופית סדורה. עם זאת, אפשר לראות כיצד לוינסקי מבטא רעיונות אופייניים לו דרך הסוגיות בתלמוד.

דוגמה יפה היא הדרך שבה מסביר לוינסקי את הסוגיה במסכת יומא (החל מדף פה, ב) האומרת כי "עבירות שבין אדם לחברו – אין יום-הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו". רב יוסף בר חבו מקשה על הלכה זו של המשנה, ומעלה את האפשרות שהקדוש ברוך הוא יכפר גם ללא ריצוי החבר.

"רב יוסף בר חבו מעמיד כנגד דעת המשנה דעה העשויה לפנות אנשים מודרניים רבים. דעה זו, המחמירה עם הסובייקטיבי והפרטי, עם הסיפורים האישיים הקטנים, והמעלה על נס את הערך הייחודי של האוניברסלי, מוצאת הד בבפשוט השואפת לגדולה. הדמעות והצחוק של בני התמותה אינם נחשבים כל כך, חשוב הוא סידור הדברים במוחלט."

נעקוב עד תכלית פירושו

של רב יוסף בר חבו: הפגיעה ללא תקנה היא העבירה בין אדם למקום. אין דבר חמור יותר מאשר הפגיעה בעיקרון. רב יוסף בר חבו הוא ספקן ביחס לפרטי, הוא מאמין באוניברסלי. פרט כנגד פרט – אין לכך חשיבות; הפגיעה בעיקרון – זה האסון. אם יחטא האדם לאל, מי יחזיר את הסדר על כנו? אין שום היסטוריה מעבר להיסטוריה, אין שום אידיאה, המסוגלת להביא לפיוס בין האדם לבין התבונה עצמה במקרה של עימות ביניהם. כנגד תפיסה גברית זו, גברית יתר על המידה,



בכל זאת האתיקה אינה
הולכת לאיבוד בים הסיפורים
הקטנים והאנוכיים. המוסר
על פי לוינס נוצר דווקא

במפגש החי עם הזולת. כפי שכבר נאמר,
ישנן שתי דרכים לפגוש את הזולת. הדרך
האחת היא הניסיון לשעבד אותו – אולי
אפילו לרצוח אותו – ובכך לרצות את שאיפת
האני להשתלט על העולם. הדרך השנייה,
המומלצת בחום, היא לעמוד פנים מול פנים
עם האחר ולהבחין באחרות של הזר שאף
פעם לא ניתן לנכס אותה באמת (רעיון שבא
לידי ביטוי גם בדוגמאות שהובאו לעיל).
מתוך הכרה זו יש סיכוי לחיים מוסריים
בעולם שבו גם לשונה ממני יש זכות קיום.

כשקראתי את הספר 'תשע קריאות תלמודיות'
התגלם לוינס בעיני רוחי בדמותו של 'מר
אוריין' מהתכנית 'שניים אוחזין' של הטלוויזיה
החינוכית. אחרי שקרא את הטקסט הארמי
הקשה בבית המדרש, הוא פותח את הדלת
והנה – הפלא ופלא, בדיוק באותו רגע בחוץ,
ממש על מפתן הדלת, מתנצחים להם כמה
אנשים בלבוש ארכאי בשאלות של מלחמה
ושלום, של מהפכה וצדק חברתי, של המחילה
לגרמניה, או של פמיניזם ושחרור האישה.
אפשר כמובן לטעון שהפרשנות של לוינס
'מולבשת' על הסוגיה התלמודית ואינה קשורה
אליה באמת, אבל נראה לי שמה שהכי חשוב
ללוינס זה לפתוח את התלמוד ולקרוא בו,
גם אם בסופו של דבר התלמוד ישמש אותו
בעיקר כדרך נוספת להציג את הפילוסופיה
שלו. הקריאה בתלמוד היא קיום הדיאלוג
עם האחר. לוינס אינו מנסה לכפות את
הפרשנות שלו על התלמוד מנקודת מבט
מדעית או אחרת. חשוב לו להקשיב לכתוב
בתלמוד, לנסות לעקוב אחרי מהלך הסוגיה
ולהבין את כוונתה מבלי לנתח אותה בעזרת
כלים חוץ-ספרותיים. מצד שני, הוא גם אינו
מתבטל בפני התלמוד כאל מול אמת
אבסולוטית.

מה שיפה בעיניי בקריאות של לוינס הוא,

כשהזולת הוא, כעיקרון, אינסופי בעיני, נוכל
במידה מסוימת – אבל רק במידה מסוימת
– לצמצם את היקף חובותי. החוזה אמור
להגביל את חובותי יותר מאשר להגן על
זכויותי." (עמודים 121, 123)

כמו שניתן להבין, פרשנותו של לוינס אינה
תמיד פשט הסוגיה. לפעמים לוינס מונחה
על ידי נושא הכנס. הוא מצמיד אותו לסוגיה
נבחרת בתלמוד ומנסה לדלות ממנה תשובות
לשאלות השעה (לכיוון זה נוטה למשל
הקריאה התשיעית העוסקת בנושא המלחמה
דרך סוגיית נזקי האש), ולפעמים דווקא
הסוגיה היא זו שנותנת את הטון והמסקנות
הפילוסופיות נבנות על גביה (למשל בקריאה
הראשונה שנושאה הוא 'הסליחה').

ועוד בעניין: יש שואלים, מה יהא על המוסר
בעידן פוסט-מודרני כשלנו? נדמה כי ללוינס
יש תשובה מסוימת לשאלה זאת.
הביקורת של לוינס על הכוליות היא הרי
לחם חוקו של הפוסט-מודרניזם: כל ניסיון
לספר סיפור אחד וכולל הוא תמיד עיוות
של המציאות ואונס של חלקים ממנה. גם
על פי לוינס² למשל, הפוסט-מודרניזם הוא
חוסר האמון בסיפורי העל (של המודרניזם
בעיקר), אשר מנסים לספר לנו סיפור אוניברסלי
אחד גדול שמכיל את הכול, ומעבר מהם
לריבוי של סיפורים פרטיים. אבל לוינס
מכניס לתוך העסק הזה משהו נוסף ובעל
חשיבות רבה: הוא אינו מסתפק בהשתקעות
בתוך הנרטיב הקטן והפרטי שלי, שממנו אין
לי יכולת להבין את האחר, ובכך הוא צופן
בחובו סכנה למוסר – שהרי אם לכל אחד
יש סיפור משלו אין שום סיבה שאנסה
להקשיב לאחר ולסיפור הזר שלו, ממילא
לא אוכל להבין זאת אף פעם. למרות שגם
על פי לוינס הצו המוסרי לא אמור לנבוע
מן האדם כמין צו קטיגורי או כאמת מוחלטת,

אשר נשמעים בה הדים
אנכרוניסטיים מתפיסתו
של הגל, כנגד דעה זו
המעמידה את הסדר

האוניברסלי מעל לסדר שבין אדם לחברו,
מתייצבת הגמרא ואומרת: לא! חובה לפייס
תמיד את האיש הנפגע, לגשת אליו ולנחמו
באופן אישי. מחילת ה' – או מחילת ההיסטוריה
– לא תינתן מבלי שיכבדו את הפרט. אין
שלום בעולם שאין בו נחמה". (עמודים
17-16)

לוינס סובר שלא רק שהאדם צריך להימנע
מלכבוש את האחר, אלא שיחסו הבסיסי של
האדם לעולם הסובב אותו צריך להיות יחס
של אחריות. לפני הכול ישנה חובת האדם
לאחר. בניגוד לתורות אתיות אחרות המבססות
קודם כול את מקומו של האדם ורק אחר
כך מגדירות את חובותיו לזולת, לוינס מתחיל
דווקא מהאחריות, ומתוך אחריות זו הוא
מגדיר את מקומו של האדם:

"מעשה ברבי יוחנן בן מתתיהו שאמר לבנו:
צא שכור לנו פועלים והלך ופסק להם מזונות
– וכשבא אצל אביו אמר לו: בני, אפילו אם
אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא
יצאת ידי חובתך עימהן שהן בני אברהם
יצחק ויעקב – אלא עד שלא יתחילו במלאכה
צא ואמור להם: על מנת שאין לכם עלי אלא
פת וקטנית בלבד. (בבא מציעא פג, א)
אנחנו מקבלים כאן מידע מסוים על היקף
הזכות של הזולת: מדובר בזכות אינסופית!
גם אם היו עומדים לרשותי אוצרותיו של
שלמה המלך, לא הייתי יכול לצאת ידי חובותי.
[...] השורות שכבר הסברנו קובעות בבירור
שהכול מתחיל עם זכות האחר וחובותי
האינסופית כלפיו. האנושי הוא מעל לכוחות
אנוש. החברה המאורגנת לפי כוחות האדם
אינה אלא הגבלת הזכות והחובה האלו. החוזה
לא שם קץ לאלמונות האדם כלפי האדם,
לסדר או לאי-הסדר שבו "אדם לאדם זאב".
אל יער הזאבים שום חוק לא יוכל לחדור.

מרכז
יעקב הרצוג
HERZOG & DOR
CENTER

עושים חשבון

תיקון חברתי
תיקון לאומי
ותיקון אישי -
האם יש סיכוי?

הנכם מזמנים לערב עיון
לימוד וחוויה בין כסה לעשור
במרכז יעקב הרצוג
בהשתתפות מורי המרכז ומרצים
אורחים מהשורה הראשונה.

הערב יתקיים ביום שלישי
ד' בתשרי תשס"ג, (10/9/02)
בשעה 19.30

הרשמה ופרטים
בטל' 08-8501420

להתראות!



צביקה לחמן, מול אבי 1999-1998

שהוא לא מתעקש להבין את התלמוד כיצירה טוטלית המכילה את כל האמת (זו התפיסה המודרניסטית המובהקת ונדמה לי שאפשר לראות כיצד היא מתגברת ומתגבשת בחלקים מסוימים של העולם היהודי לאור ההתמודדות עם העולם המודרני), אלא דווקא כיצירה הפתוחה אל האינסוף משום שהיא נוצרת מתוך שיח. האינסוף נוצר במפגש עם הקורא ולא כאיזה אמת נצחית הטמונה בטקסט עצמו. לוינס ניגש אל התלמוד כבן התרבות היהודית, ומשום כך הוא בן-שיח בדיונים המתרחשים שם כמו כל מי ששייך לתרבות הזאת. ההנחה היא שהיהדות מזמינה את כולם להשתתף ולתרום ליצירת התורה שבעל-פה. בנקודה זו מתיישבת הפילוסופיה של לוינס היטב עם המתודה שבה הוא נוקט.

בדיוק מהסיבה הזאת נהייתי מה'קריאות' של לוינס. הן משעשעות (במובן הרציני של המלה) והן לא מחוייבות לפרשנות מדעית. יחליט כל קורא לעצמו אם הפרשנות של לוינס לסוגיות טובה או לא טובה בעיניו. זו שאלה חשובה, אבל נדמה לי שהיא איננה השאלה הכי חשובה. ערכן של ה'קריאות' האלו הוא כערכו של התלמוד בעיניו של לוינס. עצם השיח, המשך המסורת, הפרשנות המתחדשת שוב ושוב, גם אם הקורא חולק על התוכן המסוים שלה, הם תמצית היהדות בעיניו של לוינס. ■

1. לפניו יצא לאור ספרון קטן בשם **אתיקה והאינסופי** בתרגום לעברית של אפרים מאיר (הוצאת מאגנס, תשנ"ה) ובו משוחח לוינס על הפילוסופיה שלו עם פיליפ נמו.
2. פילוסוף צרפתי, מחבר **המצב הפוסטמודרני**.

אין דרד קלה

הערות נוספות על הציונות הדתית החדשה

היחס לאוטונומיה ולערכים הומניסטיים-מוסריים

המודרנה העלתה על נס "את חשיבות האלמנט האוטונומי, בהיותו בסיס לשיפוט מוסרי ויסוד לביקורת מוסרית-ערכית כלפי הנורמות החברתיות וכלפי הטקסט הדתי וההלכה" (רוט, עמוד 24). אם כך, אפשר שהאוטונומיה תשולל מרכיבים רבים של המסורת, ומי יערוב לכך שמרכיבים אלה לא יהיו כה רבים או כה מהותיים, עד שבסופו של דבר המסורת, שעליה יבקש להגן בצד"ח, לא תהיה אלא צל חיזור מהמסורת המפוארת שלנו? שאלה דומה ניתן לשאול ביחס לבחינת המסורת בכלים מוסריים. גם אם נתעלם משאלות יסוד ביחס לטבעו של המוסר כמו היותו תלוי תרבות, תלוי מקום, ותלוי תקופה ואישיות – הרי שקבלת המוסר כנקודת מוצא לבחינת המסורת (רוט, שם) טומנת בחובה את האפשרות לקעקוע רוב המסורת בטענה שהיא איננה מוסרית. לדוגמה, כיצד ניתן להצדיק מבחינה מוסרית ביצוע ניתוח באבר המין של ילד בן שמונה ימים ללא הסכמתו? אינני טוען כי האורתודוקסיה חייבת לאמץ עמדה הפוכה ולשלול כל אוטונומיה אישית ולהימנע מתפיסת המוסר ככלי בחינה, אך נראה לי כי בין שני הקטבים מצויות עמדות ביניים שונות,⁴ המתאימות לתפיסה האורתודוקסית יותר מן העמדה המוצגת על ידי חלק מהצד"ח.

בהקשר זה אני מבקש לשוב להערתי ש"דומה כי בצד"ח קיימת מגמה להפוך את השיקול החיצוני של הפוסק שהיה עד כה לא מודע, לא שיטתי ומאולץ, לשיקול מודע, שיטתי ואף רצוי" (עמוד 69). רוט רואה בהערה זאת "ניסיון לשלול את השפעת הגישה הדתית ההומנית והמודעת של הפוסק ועולם ערכיו" (רוט, עמוד 23) ולכן הוא שואל "מדוע על הפוסק להדחיק את ערכיו בבואו לפסוק, ומדוע עליו להתנכר לצו מצפוניו?" מה עוד ש"בטענותיהם הם אינם עוקרים את המשא ומתן ההלכתי מן היסוד, שהרי בהלכה קיימות גם גישות התומכות בשינויים עקב תמורות

לא קלה דרכנו

ציונות דתית חדשה – האומנם?

במאמר ביקורת על הציונות הדתית החדשה (הצד"ח) שדופין בכתב העת אקדמות הביא את מאיר רוט, יו"ר תנועת נאמני תורה ועבודה, להשיב על טענות המועצות הדתיות על דרכנו.

מאיר רוט



במאמר "הציונות הדתית החדשה" שדופין בכתב העת אקדמות הביא את מאיר רוט, יו"ר תנועת נאמני תורה ועבודה, להשיב על טענות המועצות הדתיות על דרכנו. המאמר מביא את דבריו של רוט על היחס לאוטונומיה ולערכים הומניסטיים-מוסריים, ואת תגובתו של ד"ר יצחק גיגור.

"באתי להתריע מפני גישה שאיננה מאזנת מספיק בין מחייבות הרב למקורות ובין מויבותו לערכים שבהם הוא מאמין, ביניהם גם ערכים חיצוניים"

לאמץ חלק מהמודרנה.³ השאלה הנשארת פתוחה היא: איזה חלק של המודרנה לא תקבל אף קבוצה אורתודוקסית? לדעתי, שאלה זו היא הבסיס להגדרת הגבולות. שתי הנחות יסוד עומדות בתשתית הדיון. ההנחה הראשונה היא כי לדיון זה יש טעם רק אם מסכם שכל חוגי הציונות הדתית מבקשים להשתייך לאורתודוקסיה. השנייה, כי בדיון על גבולות האורתודוקסיה לא ניתן להתעלם מההיסטוריה ומן הקבוצות שבחרו להתמודד עם המודרנה בדרך לא אורתודוקסית. מכאן, ההשוואה של הצד"ח עם קבוצות אלה טבעית ומובנת משום שבכך היא נבחנת האם היא הולכת בדרכן, אם לאו. וכעת, לדיון עצמו.

יצחק גיגור

במאמר שפרסמתי באקדמות יא' (תשרי תשס"ב) ביקשתי להציג את דמותה של הציונות הדתית החדשה (הצד"ח) כפי שנתגלתה לעיניי לאחר עיון בכתבים רבים של חוג זה, על הגוונים השונים בו. לאחר שלב הגילוי ותיאור הממצאים, הגיע גם שלב הביקורת, המבוססת בחלקה על ביקורת שמקורה מחוץ לחוג ובחלקה על ביקורת שמקורה בחלק המתון של החוג. על חלק מביקורת זאת הגיב מאיר רוט בגיליון דעות-עמודים האחרון,¹ וכעת ברצוני להתייחס לחלק מתגובתו.

זיקת הצד"ח לאורתודוקסיה

כפי שהסברתי במאמרי (בעמ' 76), הצעתי לתת כינוי חדש לחוג זה באה מכיוון שהכינויים 'אורתודוקסיה-מודרנית' ודומיו אינם מתאימים להגדרת החוג, שבחלקו נראה לי – בעקבות פרופ' ישעיהו ליבמן² – כמצוי בתהליך יציאה מהאורתודוקסיה ובחלקו אולי כבר יצא ממנה. רוט מציין שקבעתי זאת מבלי לקיים דיון בעצם הגדרת האורתודוקסיה, ולטענתו, "ספק אם בתום דיון שכזה יהיה אפשר להכריע בשאלה מי רשאי להיקרא 'אורתודוקס' (רוט, עמוד 23). אינני סבור כי קיימת מחלוקת משמעותית ביחס לעצם הגדרת האורתודוקסיה, אך אני מסכים כי הגדרה זאת איננה חד-משמעית והיא מאפשרת דיון על גבולותיה. כיוון שכך, אעמיד את שאלת גבולות האורתודוקסיה במוקד תגובתי ואדון בה בזיקה להשקפות היסוד של הצד"ח ולתגובות של רוט.

קיימת הסכמה רחבה שהאורתודוקסיה היהודית היא תגובה למודרנה, תגובה המבקשת להגן על המסורת. מוסכם גם כי היא כוללת בקרבה גוונים שונים, כולל כאלה המבקשים

יצחק גיגור מלמד היסטוריה ואזרחות באולפנת עופרה ובאולפנת צביה במעלה אדומים.

הזמן", ו"לפי מיטב ידיעתי, לא יימצאו בכל פרסומי הצד"ח תימוכין לטיפול הלכתי החורג מן המושא ומתן ההלכתי המוכר" (שם). למעשה, הערתי לא באה לשלול באופן נחרץ את שיקול הדעת של הפוסק אלא להצביע על הבעייתיות הכרוכה באופן הצגה זו את דרך הפסיקה של הרבנים: היא מעוררת ציפייה מצד חברי צד"ח שאינם רבנים, כי ניתן תמיד להתאים את היהדות לעולם המודרני ולערכים מוסריים והומניסטיים, "שהרי בהלכה קיימות גם גישות התומכות בשינויים עקב תמורות

הזמן" (ועל כך ארחיב בהמשך בדיון על היחס לחד-מיניים). כלומר, באתי להתריע מפני גישה שאיננה מאזנת מספיק בין מחויבות הרב למקורות ובין מחויבותו לערכים שבהם הוא מאמין, ביניהם גם ערכים חיצוניים.

היחס לסמכות הרבנים

מכאן ליחס לרבנים. נכון שאימוץ הדגם ההכרתי לסמכות רבנית (כלומר, סמכות המבוססת על הידע הרחב של הרב במקורות) מאפשר גם למאמינים שאינם רבנים והם בעלי ידע רב במקורות, לבקר את פסיקות הרבנים ואת השקפת עולמם. אך אם התכונה היחידה הנדרשת לפסיקת הלכה ולגיבוש השקפת עולם תורנית היא ידע רחב במקורות, מדוע לא יוכל

גוי/חילוני/רפורמי/קונסרבטיבי לפסוק לנו על סמך בקיאותו במקורות? נדמה לי כי התשובה ברורה: המרכיב החסר הוא המחויבות האורתודוקסית להלכה ולהשקפת עולם תורנית. ולמי יש יותר מחויבות מסוג זה אם לא לרב? עד כמה משמעותית מחויבות זו נוכל ללמוד,

לדוגמה, מחילופי הדברים שהתפרסמו בגיליון האחרון של דעות-עמודים, בין יוסקה אחיטוב לרב אלישיב קנוהל על דברי הרמ"א, ביחס למנהג באשכנז להטיל הגבלות על עניינים שבקדושה לנשים נידות.⁵ לאחר דיון מעמיק במקורות מגיע אחיטוב למסקנה שמקור הגבלות אלה הוא מאגי וקשור לתפיסות דמוניות על האשה ולכן "מדוע לא ניתן גם לנוהג זה [...] להישכח ולעבור מן העולם?" (שם, עמוד 37), מה עוד שהוא מפריע למהפכת לימוד התורה של הנשים. לעומתו מציב הרב



קנוהל שיקול נוסף האופייני לרבנים המחויבים למסורת: "בפסיקה למעשה חייבים לנקוט בזהירות-יתר. מנהג שנהגו ומוזכר ברמ"א, קשה לשנותו ולבטלו גם אם אני סבור שגיליתי את כל מקורותיו. אם יעשו זאת כמה מגדולי הפוסקים יחדיו, ניחא. אך שכל רב [...] יחקור מנהג וידמה שעמד על כל סיבותיו וירשה

לעצמו לבטלו – נראה לי שיש בכך סכנה מרובה והנזק מרובה על התועלת שבדבר" (שם, עמוד 38).

בדומה לכך, גם בשאלת היחס לחד-מיניים. בהערה האחרונה במאמרי הצבתי את התמודדות הצד"ח עם סוגיית החד-מיניים כמקרה מבחן אפשרי להשתייכות הצד"ח לאורתודוקסיה. רוט ניצל הערה זאת כדי להוכיח שקיימים גבולות שהצד"ח לא יעבור אותם. לשם כך הוא הציג את הדיון של הרב רונן לוביץ בסוגיה זו⁶ – שהתפרסם לאחר מאמרי באקדמות

– ובו "על אף היחס ההומני שהוא תובע לגלות כלפי ההומוסקסואלים, הוא אינו מוכן לסטות מן ההלכה הקבועה והמקובלת מדורי דורות" (שם, עמוד 24), כדי לטעון כי "מקרה מבחן זה של ההומוסקסואליות מעמיד בספק את חששותיו של גייגר ומעלה תמיהות לגבי מסקנותיו אודות הצד"ח" (שם, עמוד 34). הלוואי שכך היה. נכון שרבנים בצד"ח זהירים בדבריהם וחשים מחויבות למסורת, אך רבנים הם מיעוט בצד"ח ועמדתם של החברים האחרים בחוג זה ביחס לסוגיה זו ולסוגיות אחרות היא המדאיגה. הנה, בעקבות מאמרו של הרב לוביץ, הגיעו למערכת דעות-עמודים תגובות שונות וזו פרסמה חלק מהן בגיליון

שאחריו (טבת תשס"ב). שם כבר היה מי שלא הסתפק בהצעת הרב לוביץ וטען כי "יש 'להמציא' קטגוריה חדשה שתגדיר היטב את מצבו הקיומי [של החד-מיני] ותשחרר אותו מאשמה" וש"לגבי היחס להומוסקסואל ולהומוסקסואליות, עצם ההתייחסות הסובלנית והאמפטיית כלפי מחייבת את קבלתו ונקיטת

אנחנו

מאיר רוט

טענתו העיקרית של יצחק גייגר כנגד הקבוצה המוגדרת על ידו 'צד"ח' בנויה בשיטה הבאה: מושג האורתודוקסיה מוגדר לדעתו באופן ברור – "איני סבור כי קיימת מחלוקת משמעותית ביחס לעצם הגדרת האורתודוקסיה" וקבוצות מסוימות בצד"ח מצויות "בתהליך היציאה מהאורתודוקסיה, אולי אף יצאו ממנה". להלן אנסה להתמודד עם הטענה בשני חלקיה.

סמכות

הקבוצות הלא-אורתודוקסיות מאופיינות לדעת גייגר בכך שהן שוללות את הסמכויות הרבניות, ובמקרה של צד"ח ישנו ניסיון להמירן בסמכות הכרתית. מדבריו מתקבל הרושם כי סמכות רבנית אורתודוקסית מנוגדת במידה רבה לסמכות ההכרתית, ובעיקרה היא בנויה על סמכות ממסדית. מכאן קצרה הדרך לאימוץ השקפה סמכותית המעלימה את שיקול הדעת ההלכתי מקהל היעד שלה ומציגה את 'דעת תורה' כסמכות אולטימטיבית השוללת כל ביקורת על שיקול הדעת של הפוסק. יש לציין שגם בעולם המסורתי עדיין מקובל שפוסק ההלכה מנמק את פסקיו. המחקר מראה כי השימוש ב'דעת

הערתו באה להצביע על הבעייתיות הכרוכה באופן הצגה זו את דרך הפסיקה של הרבנים: היא מעוררת ציפייה מצד חברי צד"ח שאינם רבנים, כי ניתן תמיד להתאים את היהדות לעולם המודרני ולערכים מוסריים והומניסטיים

עמדה של תמיכה בהתנהגותו [...] יש להמשיך בדרכי חז"ל בכל הנוגע להומניזציה של חוקי התורה בדרכי פרשנות ודרשנות שלעולם אינן ננעלות" (שם, עמ' 45). בכל אופן, רק העתיד יוכיח האם צדקתי בחששותיי בסוגיה זו. דברים אלה ראויים לשמש תשתית לדיון בעניין הביקורת על הרבנים. אין חולק על כך שכל יהודי יכול לבקש הסבר מרבנים על דבריהם ועל עמדותיהם ולהקשות עליהם. שאלה אחרת היא כיצד יגיב היהודי למקרים שבהם עמדת הרבנים אינה נראית לו: האם ימשיך בשלו ואף יפסוק הלכה למעשה על-פיה, או שיישאר בקושיה וינהג כדברי הרבנים? שאלה נוספת היא כיצד יתייחס אדם לרב שדעותיו, עמדותיו או השכלתו⁷ לא נראים לו: האם יזלזל בו או ינהג בו כבוד (גם בלב!), לפחות בגלל ש"יפתח בדורו כשמואל בדורו"? ומעל לכול: האם קיימת הסכמה שהרבנים מהווים את המצפן של כל תנועה אורתודוקסית? אגב השאלה האחרונה, מן הראוי להעיר כי תנועה אורתודוקסית איננה חייבת לזכות בתמיכת כל הרבנים ואף לא בשל רובם. לטעמי, תנועה ראויה להיחשב אורתודוקסית כל עוד חברים בה כמה רבנים הנחשבים בעלי משקל בעולמה של ההלכה⁸ המאשרים את עמדותיה. מסיבה זאת נחשבת הציונות הדתית לחלק מהאורתודוקסיה, כי מראשיתה היו בה רבנים מסוג זה שתמכו בה, ומן הראוי שכך ינהגו אלה הטוענים שהם-הם ממשיכי דרכה של הציונות הדתית המקורית.⁹

בזכות הדיון

אינני מאמין שקיימת איזו שהיא דרך קלה בתקופתנו, ודאי לא בציונות הדתית. חוג מרכז הרב נתון מזה כמה שנים במשבר מסוים,¹⁰ משבר שאפשר הצעת חלופה על ידי זרמים אחרים בציונות הדתית. הבולט בין החוגים האלה הוא הצד"ח, על גווניו השונים, שהציג שאלות קשות לחוג מרכז הרב והציע פתרונות משלו לבעיות השעה. בעקבות זאת הופיעו בחוג מרכז הרב מחשבות חדשות (או מחדשות) ומשנת החוג מתנסחת

מחדש, תוך התייחסות עקיפה וישירה גם לאתגר הצד"ח. כמו כן, מעלה חוג מרכז הרב שאלות נגדיות לצד"ח ולדרכו. לכן, כפי שצייתי במאמרי (בעמוד 53), "מתפתח אפוא פולמוס מרתק, העשוי לתרום תרומה חשובה לכל חוג בפני עצמו ולציונות הדתית כולה, אם כל צד יתייחס באופן ענייני וברצינות לטענות הצד האחר". במאמרי ביקשתי אפוא – בנוסף למחקר המדעי עצמו – לתרום את תרומתי לדיון על ידי הצגת נקודות תורפה המצויות, לדעתי, בעמדות הצד"ח, ובמיוחד בחלק הקיצוני שלה. חבל שדבריי לא הובנו כך על ידי כל הקוראים.¹¹

1. 'לא קלה דרכנו: ציונות דתית חדשה – האומנם?', **דעות עמודים** 13 (אייר תשס"ב), עמודים 22–24.
2. 'עצור גבול לפניך', **מימד** 14 (תשרי תשנ"ט). הפניתי למאמרו בהקשר זה בהערה 96 במאמרי באקדמות.
3. ראו לעניין זה את הדיון האחרון של בני בראון, מודרניזציה "אירופית", תגובה אורתודוקסית והקשר הסיבתי. **אקדמות** 'יא' (תשרי תשס"ב), עמוד 156.
4. ראו למשל את מאמרו של הרב יעקב אריאל 'החוק והמוסר הטבעי' צ' הר"ב' (חורף תש"ס) עמודים 51–70.
5. 'עוד להלכות נשים', **דעות עמודים** 13 (אייר תשס"ב), עמודים 36–38.
6. במאמרו 'סלידה, סובלנות או מתירנות' **דעות** 11 (אלול תשס"א) עמודים 9–15.
7. מדברי רוט על רבנים אקדמאים אני למד שהוא מייחס לי עמדה שלילית כלפיהם, ולא היא. אני סבור שטוב שיהיו גם רבנים אקדמאים, שידעו לדבר לציבור אקדמאי בשפתו. אך השכלה אקדמאית איננה יכולה להיות תנאי לסמכות תורנית ומסורתית וכלל אין צורך שרוב הרבנים יהיו בעלי השכלה כזאת. ואכמ"ל.
8. הגדרה זו איננה זהה להגדרה של "גדולי תורה" כפי שהבין רוט בטעות. הגדרה זו אומרת, מחד גיסא, כי אין המדובר בפרחי רבנות, ומצד שני, שאין היא חייבת באישור של הרמה העליונה ביותר של הרבנים דווקא.
9. טענת המשכיות הציונות הדתית המסורתית מצד האגף הריקלי בצד"ח (כמו של כל קבוצה אחרת בציונות הדתית) מסופקת בעיניי, לפחות בגלל העובדה שהציונות הדתית מראשיתה הייתה מורכבת מחוגים שונים בעלי השקפות שונות בדבר מהותה של הציונות הדתית.
10. ראו על כל בהרחבה בספרו של דב שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל-אביב, 2001.
11. לא ברור לי כיצד יכול לטעון רוט שבאתי להוציא את הצד"ח או חלק ממנו מחוג למחנה והייתי בעיניו כמי ש"בא לקלל" (עמוד 23), כשצייתי מפרשנות במאמרי שכוונתי היא "להתייחס אליו [לצד"ח] כאל חלק מהקבוצה החברתית של הציונות הדתית" (עמוד 75).



"דעת תורה", כרוזה ערב בחירות, מאה שנים 1981

אורתודוקסים

תורה' נפוץ בעיקר במצבי משבר ונובע ממקור של חולשה, כאשר הפוסק לא משוכנע שדבריו יתקבלו בדרך ההנמקה הרגילה או שהוא מנסה להרחיב את תחום הפסיקה שלו לתחום חוץ הלכתי המוגדר כ'מילי דעלמא'¹.

יוצא שהעיקר חסר מן המאמר – אין בו הגדרה משכנעת בדבר מהות האורתודוקסיה, מקור הסמכות של אלו המדברים בשמה ואשר טוענים להיות נציגיה האותנטיים. כאשר גייגר מנסה לאפיין את הסמכות הרבנית הוא אינו מוצא אלא הגדרה בדרך השלילה של מתנגדיה: "חסרה להם מחויבות אורתודוקסית להלכה ולהשקפה תורנית", האם אין כאן הגדרה מעגלית של תיאור המושג על ידי עצמו? אם אכן מצויה הגדרה כזו ודאי לא פגשנו זאת לא במאמרו המקורי ולא בדברי תגובתו.

אוטונומיה

גייגר יוצא חוצץ כנגד הביקורת המוסרית-ערכית על המסורת, ביקורת הנובעת מגישה אוטונומית של אנשי הצד"ח. הוא מלין על ביקורת זו ומביע את חששו כי "ומי יערוב לכך שמרכיבים אלה [ביקורת מוסרית על ההלכה] לא יהיו כה מהותיים, עד שבסופו של דבר, המסורת שעליה יבקשו להגן בצד"ח לא תהיה אלא צל חיוור מהמסורת המפוארת שלנו". אמנם אין הוא טוען את הטענה ההפוכה המפרידה לחלוטין בין ערכי דת לערכי המוסר, טענה שהוביל ישעיהו ליבוביץ בכתביו, ושמצגי הרב שלמה אבינר וגורמים נוספים מן האגף החרד"לי של הציונות-הדתית,² ולכן הנושא עדיין מחייב ברור גם מבחינתו. מיותר לציין שמעמד היהדות כדת במדינת היהודים נמצא ללא ספק במקום ירוד, וזאת לא מעט בגלל הזלזול בערכי אנוש בסיסיים. מבלי להיכנס לרשימה ארוכה של חוליים, די אם אזכיר את אי-גיוס בני ישיבות לצבא בטענות

יש מקום לחשבון נפש של הקבוצה הפתוחה יותר בציונות-הדתית האורתודוקסית, אך אין מקום למסקנותיו של גייגר כאילו חלק זה בציונות-הדתית הוציא עצמו מגדר האורתודוקסיה

'תורתו אומנותו', את ההימנעות מעיסוק בפרנסה המכבדת את בעליה בחוגים נרחבים בעולם החרדי ואת התמונה העולה ממסודות דת שלפיה היושר והמנהל התקין הם מתחת

לרמת היושר של "מחללי השבת ואוכלי הטריפות". במצב ירוד ואומלל זה, יהא זה לא נכון, דתית ומוסרית, לשתוק ולקבל את הסטייה מן הנורמות הבסיסיות כמחיר הכרחי לצורך המשך קיומה של האורתודוקסיה. אך בכך עדיין לא די, גם מאבקים נוספים כמו זה של מעמד האישה, של סובלנות דתית ושל העיסוק במדעים, מחייבים את הנאבקים עליהם למידה של אוטונומיה, זאת מבלי להתכחש למחויבותם הדתית. הניסיון להציג את הצד"ח כתנועה של אנשים המפנים עורף לדרכה של הציונות-הדתית הקלאסית עושה עוול לרבים וטובים ואין זו דרכם של אנשי 'אמני תורה ועבודה' האמונים על איזון עדין של ערכים. גייגר עשה עבודה חשובה בעצם סקירתו את הנושאים העומדים על סדר יומנו ואת הפרסומים שבהם מרבית לעסוק אותן הקבוצות דתיות פתוחות, אך דומני שדרך הסקת המסקנות שלו אינה מבוססת מספיק.

יש מקום לחשבון נפש של הקבוצה הפתוחה יותר בציונות-הדתית האורתודוקסית, ולדעתי אכן הגיעה השעה לעשות זאת בבדיקה אמיצה ומעמיקה כפי שרמזתי על כך במאמרי 'הרהור שני - מדוע נעדרת החוויה הדתית באורתודוקסיה המודרנית?' בדעות 11 (אלול תשס"א), אך אין מקום למסקנותיו של גייגר כאילו חלק זה בציונות הדתית הוציא עצמו מגדר האורתודוקסיה. ■

1. ראו בספר סמכות ואוטונומיה במסורת ישראל, הקיבוץ המאוחד - נאמני תורה ועבודה, תל-אביב 1997, מאמריהם של: יוסף אחיטוב, גרשון בקון, יעקב כץ, לורנס קפלן, ומאיר רות.
2. ראו: ישעיהו ליבוביץ, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן ירושלים תשל"ו, עמודים 15-16 ראו גם: אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל-אביב 1998, עמודים 257-259, 72-74 ראו גם: מאיר רות, 'אברהם אבינו - כמופת לאיש אמונה בן ימינו', דעות 8, (תמוז תש"ס). עמודים 22-26.

נעמי קלצקי, יציאה מן המסגרת



תנועה בתנועה

מן המתרחש בתנועת הקיבוץ הדתי - דוח מקוצר

נחום ברוכי

במזכירות הפעילה

הפקות: המזכירות הפעילה קיימה חשיבה ראשונית לגבי סגנון עבודת התנועה בשנה הבאה. בשנתיים האחרונות קיימנו כמה כינוסים גדולים שבהם נטלו חלק מאות חברים. בחודשים האחרונים ההשתתפות פוחתת והולכת ועלינו להחליט אם להמשיך בכיוון הקיים או לשנות סגנון. הוסכם לתכנן לשנה הבאה כשני כינוסים: כנס "דור לדור", הנמצא בשלבי תכנון וכנס נוסף שיהיה בקיץ הבא. כמו כן נמשיך לארגן ימי עיון לבעלי תפקידים במסגרת חכמ"ה.

באגף החברה:

כינוסים - כינוס הנשים "כל כבודה" שהיה אמור להתקיים במרכז יעקב הרצוג נדחה עקב מיעוט נרשמות. הכנס אמור היה לעסוק בנושאי חברה, עבודה, תפילה וחיי היומיום של החברה. אנו נבחן מחדש את תכנית הכנס ונחזור לקיימו אי"ה בעוד כמה חודשים.

- כנס "דור לדור" מתוכנן לסתיו וידובר בו על החינוך ועל קליטת הבנים (גילאי 15-30).

במהלך ההכנות לכנס התברר ש"כנס שק"ד" של בית הספר בשדה אליהו שהתקיים בראשית הקיץ היווה מעין חזרה מוקדמת על תכנים דומים. כמו כן התברר, שתנאי הצלחה הן הכנות מוקדמות קפדניות שקשה לעשותן בחודשי הקיץ. לפיכך הוחלט לקיים את הכנס בחנוכה ולא בתשרי, כפי שתכננו קודם.

- פורום מזכירי פנים סיכם את פעילותו בשנה החולפת. בשנה הבאה יתחלפו חלק מחבריו, ואנו דנים בתכני פעילות הפורום בעתיד.

סדנת מנהיגות צעירה - קבוצה של כ-15 צעירים וצעירות מהקיבוצים הדתיים בצפון סייעה סדנה מתמשכת להכשרתם לתפקידי מנהיגות שונים בקיבוציהם. אנו בשעת סיכום, מפיקים לקחים ומתכננים קבוצה דומה בקיבוצי הדרום ובגוש עציון.

אגף המשק:

הרפורמה בחקלאות - כחלק מציבור החקלאים בארץ אנו משתתפים במאבק על דמות הרפורמה ששר החקלאות מקדם במרץ רב (ראו מאמרו של צביקי פורת בעמודים גיליון סיוון). ההיבט החיובי של המהלך ברור לנו, אבל במתכונתו הנוכחית יש בו עדיין סיכון גדול לחקלאות, בעיקר בעמק בית שאן. אנו עושים מאמצים בכל מסגרת אפשרית כדי למנוע את האיום.

ביקורים בקיבוצים - חברי האגף משלימים בימים אלו סבב ביקורים חצי שנתי, לומדים את מצבם של המשקים לנוכח ההתפתחויות בארץ, ובודקים במה אפשר לסייע.

מחלקת החינוך:

ימי החופש הגדול הם העונה הבערת במחלקה. "תורת חיים" - סמינר תורני לבוגרי כיתה ח' התקיים בשלוחות. מספר הנרשמים הרב חייב אותנו למתוח את המסגרת כדי לקלוט את כולם.

סמינר מדריכי בני-עקיבא בקיבוצים מתקיים בכפר עציון, ומשתתפים בו כ-70 בוגרי כיתות ט'-י'. הניסיון מלמד שמדריכים חדשים זקוקים לסמינר נפרד שיהיה ייחודי לקיבוצים, בעוד "הוותיקים" משתתפים במסגרות הרגילות של בני-עקיבא.

סדנת מנהיגות - זו השנה השלישית שאנו מקיימים סדנה זו לתלמידי כיתות י' בתחילת דרכם בתיכון. תפקידם יהיה לגבש את בני גילם בכיתות יא'-יב' במסגרת "נוער הקיבוץ הדתי".

קייטנות איל"ן - זו השנה ה-17 לקיום קייטנות לילדים נכים בכל הקיבוצים שלנו. קייטנות אלה מהוות פעילות חינוכית מרכזית בכל מקום.

השתלמות מורים - נערכת השנה בטירת צבי ונוטלים בה חלק מחנכים ומורים מהקיבוצים, מיישובי יש"ע ועוד. בולטים בהיעדרם רוב המורים מקיבוצי הדרום (מרחק? תכניות? חלופיות?).

אגף משימות

שאלת הגיון נמצאת בכותרות זה זמן רב וכנראה שגם לא תרד מסדר היום בקרוב. אנחנו מעורבים ביישום המעשי של הפתרונות, באירוח סמינרים המתקיימים בקיבוצינו. הקיץ מתקיימים בקיבוצינו 10 סמינרים מרוכזים ל"יהדות הלכה למעשה", 7 קבוצות סטודנטים במסגרת סל"ה ועוד 3 קבוצות של חיילים במסגרת "נתיב".

בצד הטיפול בקבוצות עולי חבר העמים אנו טרודים מאוד בעניין קיומם של **אולפני הגיון** הוותיקים. הפחד מפני הסתננות עובדים זרים ומהגרים במסווה של מתגיירים הביא את משרד הפנים להחמיר מאוד במתן אישורי שהייה למבקשים השונים. אנו משקיעים אנרגיה מרובה בטיפול פרטני כדי לסייע לפרטים הרוצים להסתנן לעם היהודי לעשות זאת בכבוד הראוי.

משימות אחרות - חברים רבים פועלים באופן פרטי ובמסגרות קיבוציות לסייע בימי הקיץ למשפחות נפגעי הטרור, הן בביקורי בית הן באירוח קייטנות וסופי שבוע.

בישיבת הקיבוץ הדתי במעלה גלבוע

הרב יהודה גלעד לכנסת - הנהלת הישיבה החליטה שעם כניסתו של הרב יהודה גלעד לכנסת יוגדר מעמדו כ"ראש ישיבה בחופשה". עם זאת הוא ימשיך לשמור על קשר הדוק עם הישיבה דרך ביקורים, מתן שיעורים והשתתפות בהתייעצויות חינוכיות, וכן יסייע בגיוס כספים, הכל לפי תקנון הכנסת ובעצה עם עורכי דינה. הנוגעים בדבר חייבים לגלות רגישות על מנת להימנע ממצבים שבהם עלולה להיות סתירה בין עמדותינו והעמדות הפוליטיות המיוצגות במערכת שבתוכה הוא פועל. במקרים כאלו תתקיים התייעצות מוקדמת עם מזכ"ל הקבוץ הדתי. ■

ה'חיים כמבורך

במה

תמר ויס

לבירינט

תאטרון 'קליפה'

יוצרים: עידית הרמן ודימיטרי טולפנוב

תחילה מתנשא מעל לכול השעון. מחוגיו נעים במהירות מופרזת. יצור משונה, המנדנד

את רגליו מעל פסגת הר-סמרטוטים מחודדת, הוא ששולה את השעון ממעמקי הבמה וקובע אותו בשמים. רק אז, מתוך פקעת קורים עדינה, שקופה-למחצה, תלויה על בלימה, מתפתל החוצה, במאמץ רב, יצור אחר. אדם.

את התמונה הזו, הפותחת את המופע 'לבירינט' של תאטרון 'קליפה', אפשר לסכם כאמירה בנאלית על 'אפסות חיי האדם אל מול הנצח', לפרש ו'לתרגם' לביטוי השגור: 'הזמן רץ', או לתאר בכל דרך שחוקה אחרת. אבל תאטרון 'קליפה' מעניק לביטויים שחוקים חיות מיוחדת; במופעיו הם קורמים עור וגידים של ממש. מושגים, סמלים, דימויים ומטאפורות מומחשים בצבע, קול וגודל כה מרשימים, עד שהאבק מוסר מעל לאמירות הישנות מוסר ומפנה את מקומו לחידוש - החידוש שבעצמת החוויה. חברי התאטרון מספרים סיפור שימיו כימי האנושות: סיפור מסע חיי האדם

מלידתו ועד מותו. הם קוראים למסע הזה 'לבירינט' (מבוך), ובכך מדיגשים את ההרפתקה שבו, את המשחק, אך גם את התעייה והמלכוד שמאפיינים אותו לאורך כל הדרך. הם מציגים תמונות מן המבוך: לידה, התבגרות, תשוקות, יחסים, מוות - תמונות שאף הן נדונו אלף ואחת פעמים. אך קרוב לוודאי שהפעם האלף ושתיים, זו שהם מציעים, שונה מכל מה שראיתם. מגוון דמויות שכמו נלקחו מתוך ספר ילדים

קסום במיוחד, מופיעות ללא הרף בין הצופים, לפנייהם, מצדדיהם ומעליהם(!), מוזיקה מעורבת במלל סתום מכשפת-מרתקת את הקהל אל המתרחש, ומשחקי התאורה, כמו גם המנופים, הכבלים והמנועים השונים הם חלק בלתי נפרד מן הדרך של תאטרון 'קליפה' להציג את הלבירינט שלהם. חלק מהמופעים מתקיימים במקומות בלתי-שגרתיים - בפארקים, במועדונים, בחורשות. במופעים אלה הקהל לוקח חלק פעיל, לא רק בהרמת צוואר כלפי מעלה כדי לראות את הדמויות



המרחפות, אלא בהליכה של ממש בעקבות המופע: מן הדשא אל האגם, מן האגם אל האוהל וכן הלאה. כל אפיזודה מתרחשת באזור אחר, ומזמינה את הצופה להתקרב אליה ולהיסחף אל תוכה. גם באולם סגור החוויה שמציע 'קליפה' היא טוטאלית, ומגרה את כל החושים.

סדר גודל כזה של אפקטים, עושר כזה של תלבושות, ובכלל - יופי כזה, אינם בגדר המצאה חדשה כמובן, אך הם פשוט נדירים

במקומותינו. במקרה של 'לבירינט' הם מעצימים את החוויה עד כדי כך, שאף שהתוכן, כאמור, מוכר, מושגים מסוימים מקבלים לרגע משמעות נוספת, נוגעת, מרגשת וחמקמקה. המשמעות הנוספת הזו נובעת לא פעם דווקא מן השיבה למשמעות הראשונית - שיבה שנוצרת מן ההמחשה, שהרי אין שמיעת הביטוי 'הידיים שמושכות בחוטים' כצפייה בזוג ידי-ענק מושכות בחוטי-האדם. האדם הנתון בין שתי הידיים המשחקות בו, יהיה בשלב אחר של המופע בתפקיד הכול יכול, המשוחרר, העף. בתחנת-חיים אחרת הוא יוצג כרדוף יצרים, רוקד בטקס קמאי סביב קורבנו - יצור שגופו גוף אדם וראשו ראש שור, רמז למינוטאור המיתולוגי, שנכלא בלבירינט הידוע מכול, זה שבנה דדלוס למינוס.

מופע מסוג זה קם ונופל על שימוש בטכניקה מושקעת ומסובכת כדי ליצור חוויה מלאה. כשהתנאים הטכניים אינם במיטבם לא ניתן ליהנות ממנו, ולו לחצאין. חבל, לכן, לגלות שתאטרון 'קליפה' בוחר לאחרונה להתארח במקומות שאינם הולמים את אופי המופע ואינם מספקים את התנאים הטכניים הדרושים לו. בימים אלה מועלה 'לבירינט' במוזיאון ישראל. על כסאות פלסטיק, באוהל מחניק, נאלצים הצופים הצפופים להציץ זה מעבר לכתפו של זה כדי לראות ולו חלק מן ההתרחשות, שמתרכזת בעיקר בקדמת האוהל וכמעט ולא נעה משם. לקהל ולמופע עצמו נעשה עוול, ולא בפעם הראשונה: גם בעבר נכחתי במופע שבו נמכרו כרטיסים רבים מדי לחלל קטן מדי. ב'לבירינט', כאמור, אין דרך אמצע - אתה יכול להיות 'בתוך זה', נסחף בכל חושך, או להישאר 'בחוץ'. לכן, אם לא תפסתם מקום טוב למופע, מוטב לכם להישאר בחוץ, פיזית, ולנסות את תאטרון 'קליפה' כשיופיע בתנאים מתאימים יותר. ■

כל כלי הנפש בניגון

תשובה לשירי הראשון

שלחני ואשוב לשירי הראשון. בחוץ חרף
הנערה והנער. חורק שלג מתחת רגלינו, חורק מקנאה.
לפנינו עוד שטחי אביב וצוף קיץ מחר.
ושחוק; וחפת חלום; כוכבים בין שיחים ורנה.
חלב אם בשפתינו וטעם תות היערים
ונשיקת אלהים מגן עדן מקדם בערף.

ימים אם נלך בלי אכל, לא נדע רעב.
בלורית הנער משחרלבקר וצמת הנערה
ענבר ודבש זהב.

כל כלי הנפש בנגון. הם חמים ככנורות בחמה למגע.
את שלחן איני ואמנו שכחנו, ויכלנו והלכנו כל לילה
עד עלות עמוד שחר בריח פריה לנחירינו.

כי חוגגת חגה
אהבת נפש בשמחת עלימינו.
הנערה לצלעי כתאנה בחמה שחנטה פנה

בדבור עם זולתנו, אנו עווים שלא ממין השיחה.
נחירי אהבת נפשנו פתוחים לעצמנו
באין די ערוגות לפריחה.
אנו אוהבים לכת בגשם, בשלג (תחתיו דרך עפר אביבית).
אין די מרחקים לכסוף הליכה –

שלחני ואשוב לשירי הראשון. הנערה בקבר וחי פה העלם,
אני העלם הזה בכל מלואו עוד.
ואשר מקאב בי, הן אינו פוגם:
הוא כנור וקשת באלם.

אפתח דלת מעץ לי (ממין שעושים כנורות) אלי בית לבן,
אכנס: לא כמי שעיף, כי כמי שעוגם
עגמת החכמה היפה בסופי מרחקים. ועונן
בשלו. בנהר דמדומים. כל מלה שייגיד הוא כאלו נוגן.

מפרי עט הדעת אליעז כהן

אפתח במעין התנצלות: לכתוב בשלהי שנתיים
זועמות ומרות דווקא על שיר אהבה של אורי
צבי גרינברג זו מלאכה שאינה פשוטה עבורי.
מאורעות השנתיים האחרונות (שחוללו גם
מתוכי שירים בעלי אנרגיות אצ"גיות טיפוסיות)
כמו זועקים לעורר מחדש בשירת האימה
והקינה, הקטרוג והאמונה של המשורר.

ובכל זאת, נראה שמה
שייוותר בסוף הוא
האהבה, אהבה שגם אורי
צבי גרינברג השתוקק
לשוב ולשוררה כמקדם.

השיר שלפנינו יועד על
ידי אצ"ג להיכלל ב'ספר
העיגול', ספר שאמור
היה לכלול את חטיבת
השירים ה'לירית
ה'טהורה' שכתב בתקופה
שלאחר מלחמת העולם
השנייה ועד לסוף שנות
החמישים, להבדיל
מחטיבת השירים בעלי
האופי ה'לאומי' שיועדו
להיכלל ב'ספר העמודים'.

בסופו של דבר, לא נסדרו הספרים ולא
הודפסו, ולמעשה מעת פרסום 'רחובות הנהר'
בשנת 1951, ספר הקינה העמוקה על חורבן
יהדות אירופה, לא הוציא אצ"ג לאור כל ספר
שהוא.

'תשובה לשירי הראשון' גילה לי את 'אורי
צבי גרינברג האחר' בשנת תשנ"ה, כאשר
ראה אור 'ספר העיגול' כדרך תשיעי במפעל
הספרותי של הוצאת כל כתבי אצ"ג לאור
במוסד ביאליק, ארבע עשרה שנה לאחר
פטירתו.

כבשירים רבים בספר העיגול, גם שיר זה
נובע מחזיונות מוקדמים ומחוויות ילדותו
ועלומיו של המשורר. ניתן כמעט לומר כי
זהו שיר אהבה סנטימנטלי, בו מעורר המשורר
געגוע לאהבה רחוקה, ראשונה. ואולם, בקריאה
חוזרת ניתן להבחין במה שמעבר – ברמזים
שהצפין אצ"ג בין בתי השיר.

נסה לעמוד על טיבן של המילים הראשונות
בשיר, החוזרות גם בפתח הבית האחרון שלו:
"שלחני ואשוב לשירי הראשון". האסוציאציה
הראשונה שמתעוררת כאן היא לדברי האישה
המזנה בהושע: "ורדפה את מאהביה ולא
תשיג אותם ובקשתם
ולא תמצא ואמרה:
אלכה ואשובה אל אישי
הראשון, כי טוב לי אז
מעתה". (הושע ב, ט)



כתב-יד יהודי, ספר המאה ה'14

נחבון בשניים שמחולל
המשורר בשיבוץ הקדום:
ראשית, באווירה. הקורא
הרגיש ודאי יחוש כי
בנבואת הושע יש נימת
ביקורת ואף סרקזם
מעודן ביחס לעמדתה
של האישה המזנה
ולדבריה, העוטפים את
גרעין הגעגועים
שמתעורר בה. אצל אצ"ג
הגעגוע שלם. השחזור

של חוויית ההתאהבות (שניגע בו בהמשך)
הוא טוטלי ופועל אצל כל מי שחוה מצב
דומה (או שעורג לכך) לתחושת הזדהות
עמוקה.

שנית, שלא כאישה המזנה המכירה במצבה
ויוזמת לשנותו ביציאה שלה ממנו ובהליכה
אל אישה הראשון – אצ"ג כבול ל'כוח עליון'
ואינו מסוגל, למרות רצונו, לשנות לבדו את
מצבו, והוא מבקש-מתחנן: "שֶׁלְּחֵנִי".
בזיכרון המקראי שלי משמעה של המילה

פתיחת דלת לשיר אהבה של אורי צבי גרינברג

'שלחני' הוא: שחרר אותי, התר אותי אל מקומי הראשיתי, אל מקורי, ואכן, אם בודקים את ארבע ההופעות המקראיות של המילה רושם זה מתחזק:

"שִׁלַּחְנִי ואלכה אל מקומי וארצי" (בראשית ל, כה) – יעקב 'המוחזק' אצל לבן רוצה לחזור הביתה.

"שִׁלַּחְנִי כי עלה השחר" (בראשית לב, כן) – 'האיש' הנאבק ביעקב מבקש שישחררו. "שִׁלַּחְנִי נא כי זבח משפחה לנו" (שמואל א כ, כו) – בקשת דוד בפי יהונתן להתחמק מ'כלוב הזהב' של בית שאול.

"שִׁלַּחְנִי ואלך אל ארצי" (מלכים א יא, כא) – הדיד האדומי מבקש מפרעה לגרשו.

אצ"ג משתוקק אל מקומו הראשוני, אל מקורו, אך הוא אחוז ואסור בדבר-מה אחר. אצ"ג מבקש התרה.

זאת ועוד: אצ"ג מדקדק ובוחר כאן בהטיה הלשונית "שִׁלַּחְנִי", כאשר בתודעת שירתו (והוא עוסק רבות ובמישרין בתודעת שירתו¹) מצויה על פי רוב ההטיה "שִׁלַּחְנִי" – עשה אותי שליח. זוהי תודעת הדָּבָר, הנביא, ה'סנה הבורע' שלקח אצ"ג על כתפיו כמשא-חיים מצעירותו ועד ליומו האחרון. ובמקרא: "הנני שִׁלַּחְנִי" (ישעיהו וח), – קריאתו של ישעיהו בנבואת הקדשתו.

אצ"ג אחוז במוסרות הנבואה כתחושה אקזיסטנציאליסטית, יום יומית, והוא אינו מסוגל להשתחרר מכך.

כדי לטעום מעט מתחושתו זו נביא כאן קטע פותח מתוך מחזור שנקרא: 'עם אֵלֵי הַנֶּפֶח':

בְּפִרְקֵי נְבוּאָה בּוֹעֲרִים יְמוֹתַי בְּכָל הַגְּלוּיִים
וּגּוֹפִי בִּינִיָּהִם כְּגֹשׁ הַמִּתְכַּת לְהַתּוֹךְ.
וְעַלִּי עֹמֵד אֵלֵי הַנֶּפֶחַ וּמִכָּה בְּגִבּוֹדָה:
כָּל פֶּצַע, שֶׁחִתַּד הַזָּמֵן בִּי, פּוֹתֵחַ לוֹ חֶתֶד
וּפּוֹלֵט בְּגָצֵי רִגְעִים הָאֵשׁ הַעֲצוּרָה.

זהו גורל־משפטי עד ערב בְּדָרְךָ.
ובשובי להטיל את גושי המכה על ערש.

פִּי – פֶּצַע פְּתוּחַ.
וְעִירָם אֲדַבֵּר עִם אֵלֵי: עֲבֹדֶת בְּפִרְךָ.
עֲתָה בָּא לִלְהָ; תָּן – שְׁנִינוּ נְנוּחַ.

אנו רואים כי אצ"ג מבקש מנוחה, והיא לא ניתנת לו. בשירנו 'תשוקה לשירי הראשון' אצ"ג מבקש לא רק רגיעה כי אם שחרור. השינוי השלישי המשמעותי שטומן המשורר בדברי האישה המזנה שבהושע הוא התחינה לשוב לא אל האהבה הראשונה, כי אם לשיר, למצב הפואטי הראשוני והמקורי. וכאן נעיר: מיום עמדו על דעתו כרוכים חייו ושירתו של אצ"ג זה בזה, וחוויות חייו הם מעיין שירתו.

כברבים משירי 'ספר העיגול', נמלט אצ"ג "הרחק וגבוה למחוז חפץ אדם", אל מחוזותיו המוקדמים – בית הוריו, הנופים הרחוקים, וכאן, ב'שירו הראשון' – אל האהבה הראשונה.

בקריאה החוזרת על פני כל השיר נראה עתה כי אצ"ג בונה ומשחזר ממרחק שנים רבות את אהבתו הראשית, שהולידה בו אז, כפי שהוא מזהה, את הדחף השירי, והוא יוצר למעשה סצנה בראשיתית. מפאת עושרו הרב של השיר לא נוכל במאמר קצר זה למצות את סגנוניותו ועל כן נסקור את בתיו במבט על:

בית ראשון – אצ"ג ממקם את 'שירו הראשון' וכבר בשורה השנייה פותר לנו את התעלומה על זהות "הנערה והנער...". מתוארת כאן אהבה היולית, נאיבית, שפועלת על הנאהבים ועל היקום שסביבם פעולה עתידית-אופטימית: מתחת לשלג "עוד שטחי אביב וצוף קיץ מחר...". התיאורים בבית זה ניתנים בקמיצה, בהקפדה רבה, כשכל אחד מהם הוא עולם מלא מחד, ומעשיר את חברו, מאידך. ישנו תיאור כללי של זוג בראשיתי, רמזים על ברית הנישואין ("חופת חלום", "מגן עדן מקדם") ותיאור מקדים לתיאור המופלא והשוצף שמקדם את פנינו בבתי השיר הבאים.

בית שני ושלישי – מתוארת הליכת הזוג,

שכוחה יפה לה בכוחה של אהבה. זו אהבה גדולה, צבעונית, חושנית, חג לאהבה:

"כי חוגגת חגה

אהבת-נפש-בשמת-עלומינו".

המצב של התאהבות, של יצירת עולם מלא בין שני בני הזוג המתנתקים מן "העולם החיצון" ומתגברים בכוח הכיסוף על קשייה של המציאות ומגבלותיה, מתואר בכישרון ואף בנימה דקה של הומור חם ומתגעגע (כמו: "בדיבור עם זולתנו אנו עונים שלא ממין השיחה"). האהבה היא טוטלית, והיא מספקת לנאהבים את כל צרכי הגוף והנפש, ובלא סיפוק...

גם בביתם הללו רמזים בראשיתיים: "את שולחן אבינו ואמנו שכחנו", "הנערה לצלעי כתאנה בחמה" וכו'.

מהאקספרסיוניזם הנאהב והמתגעגע הזה שב אצ"ג ומתחנן בפתח הבית הרביעי – "שלחני ואשוב לשירי הראשון..." – כאן, לאחר שעורר המשורר בעצמו ובנו את הערגה להיות שוב נאהבים, הופך המשורר את התשוקה והכיסוף לחומרי הגלם של שירתו. בבית זה, תוך גילוי-לב נדיר ויפהפה מגלה לנו אצ"ג "מאין נוחל הוא את שירו", על משקל השאלה הביאליקית. את הכאב, האובדן והאבל על מה שהיה ואיננו, מן התהום הנפשי הזה עושה אורי צבי גרינברג את שירו:

"ואשר מכאב בי, הן אינו פוגם:

הוא כינור וקשת באלם".

שירו זה של אצ"ג משתנן בי משנת תשנ"ה. דרכו נפתחה לי דלת ("ממין שעושים כינורות") גם למחוזות שירתו הלירית וגם לשירתו החזונית הגדולה. דרכו התחוויר לי אצ"ג כחוליה אחרונה (בינתיים) בשלשלת משוררי-נביאי ישראל שכמותם נשא בעול הנבואה וכמותם חשק, פעמים, לשוב אל אהבתו הראשונה... ■

1. באופן המובהק ביותר עוסק בכך חיבורו 'כלפי תשעים ותשעה', בו מעמיד עצמו אצ"ג כאחד מול יתר המשוררים העבריים בייעוד שירתו. בעוצמות שונות הוא מבטא זאת על פני שירתו כולה.

מי מוליך את ההלכה?

התפתחות ההלכה בעידן ביזור הפסיקה

פרופ' יורם קירש

ההלכה היהודית מצטיירת בדרך כלל כמערכת קשוחה ובלתי משתנה של מצוות וסייגים. ואולם, מי שמכיר את תולדות ההלכה יודע כי ההלכה משתנה ומתחדשת, הן בשל תהליכים פנימיים והן בתגובה להשפעות חיצוניות. אפשר להשוות את השינויים בהלכה לשינויים המתחוללים בשפה, שביאליק, במסתו 'גילוי וכיסוי' בלשון, תיאורם כ"תנועה בלתי פוסקת, הרכבות וצירופים חדשים... חילופי משמרות והעתק מקומות". השינויים בשפה הם איטיים ולעתים קשה לחוש בהם ועם זאת, אין ספק שהעברית המדוברת כיום אינה זהה לעברית שדוברה לפני שלושים או ארבעים שנה. תהליך דומה של שינויים איטיים עובר גם על ההלכה, כפי שמגלה, למשל, השוואה בין **קיצור שולחן ערוך** שחיבר ר' שלמה גאנצפריד בשנת 1863, ל**קיצור שולחן ערוך מקור חיים** שפרסם הרב חיים דוד הלוי ב־1980.

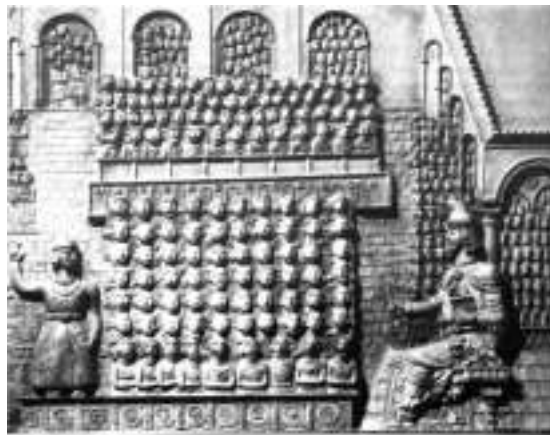
ההתעניינות שלי בהתפתחות ההלכה התעוררה לפני שנים רבות, והיא התחזקה כאשר הצטרפתי לתנועת 'נאמני תורה ועבודה' בשנת 1987. ואולם, לחקירה שיטתית של הנושא הגעתי לפני כחמש שנים, בעקבות לימודי בקורס בשם "דת ופוליטיקה" באוניברסיטה הפתוחה. בסיום הקורס הגשתי עבודה סמינריונית בנושא "הטוענות הרבניות", וכך היתה לי הזדמנות לחקור מהפכה הלכתית שהתרחשה בימינו ממש, אשר נוגעת למעמד האישה בהלכה. אחר כך המשכתי לחפש ולחקור עוד דוגמאות להתפתחות ההלכה במהלך הדורות. החיפוש

פרופ' יורם קירש הוא חבר סגל בתחום הפיזיקה באוניברסיטה הפתוחה וחבר מועצת "נאמני תורה ועבודה". ספרו "מהפכות בהלכה" יצא לאור בקרוב בספריית מעריב.

הזה הניב ספר, שבעת כתיבת שורות אלה נמצא בתהליך הוצאה לאור. במאמר זה אני מבקש לעמוד על כמה מאפיינים של התפתחות ההלכה.

שינויים יזומים וספונטניים בהלכה

את השינויים בהלכה אפשר לחלק לשינויים יזומים ושינויים ספונטניים. שינוי יזום בא בדרך כלל כדי לפתור בעיה לוחצת שמכבידה על חלק ניכר מהציבור, או כדי לתקן עוול בולט, גם אם רק מיעוט קטן סובל ממנו. הנהגת מכירת חמץ או היתר עסקה לעקיפת האיסור על ריבית, הם שינויים מהסוג הראשון, משום שבאו לפתור בעיות פרנסה של ציבור רחב. הניסיונות שנעשים בימינו לפתור את בעיית העגונות קשורים לבעיה



ישיבת סורא בבבל קטע מתבליט בבית התפוצות, תל-אביב

מהסוג השני.

הסיבה לשינוי ספונטני היא פחות ברורה והוא מתרחש כאילו מעצמו. דוגמה לשינוי כזה היא למשל, כיסוי הראש לגברים, שנחשב היום לסימן ההיכר של יהודים דתיים. מתברר כי מנהג זה הוא מאוחר יחסית, והתפתח כנראה בהשפעת מנהגים מוסלמיים ונוצריים. בתורה ובתלמוד אין כיסוי הראש לגברים מוזכר כהלכה מחייבת. הרמב"ם, אולי בהשפעה מוסלמית, פסק שאין להתפלל בגילוי ראש ושתלמיד חכם לא יגלה את

ראשו כלל ואולם במאה ה־14 התיר יהודה בן הרא"ש בספרד למי שקשה לו החום, ללמוד בגילוי ראש.² בשולחן ערוך, הדעה שאסור להיכנס לבית הכנסת בראש מגולה ואסור לומר ברכה בראש מגולה מוצגת כדעת מיעוט ("יש אוסרים").³ ההקפדה על כיסוי הראש התפתחה בימי הביניים, כהסתייגות ממנהג הנוצרים לגלות את ראשם בכנסייה, אך גם בתקופות מאוחרות יותר נהגו יהודים דתיים ללכת בגילוי ראש ולכסות את ראשם רק בבית הכנסת או בשעת התפילה. במאה ה־18 פסק הגאון מווילנה (הגר"א) כי כיסוי ראש הוא ממידת החסידות ומותר להלך בגילוי ראש. בבית החינוך שייסד ר' שמשון רפאל הירש במאה ה־19 בפרנקפורט, ישבו התלמידים בגילוי ראש כשלמדו מקצועות כלליים, וכיסו את ראשם רק בשעת לימוד תורה.⁴

ביזור הסמכות ההלכתית

כשפסקה שושלת גאוני בבל באמצע המאה ה־11, חל שינוי עקרוני ובלתי הפיך בפרוצדורה של הפסיקה ההלכתית. הגאונים, הלא הם ראשי הישיבות בסורא ובפומבדיתא, נחשבו לסמכות עליונה בענייני הלכה. יהודים בכל העולם ראו בהם את יורשי האמוראים ואת ממשיכי מסורת הסנהדרין, ופנו אליהם בכל שאלה שלא נמצא לה משיב במקומות מגוריהם. לאחר שבטל מוסד הגאונים שוב לא קמה בישראל סמכות פוסקת מרכזית (אף שהיו ניסיונות לכונן סמכות כזו. כשהוקמה הרבנות הראשית לארץ־ישראל ב־1921, היו שקיוו כי היא תשמש גוף פוסק מרכזי אשר היהדות כולה תצית לו). הסמכות לפסוק הלכה בכל תפוצות ישראל עברה למעשה לאחריות רבני הקהילות ורבני הישיבות, כלומר, היא הפכה פלורליסטית ומבוזרת. הביזור ההלכתי מתבטא בכמה דרכים.

בין השנים 1997-1999 חתמו כמה מגדולי הרבנים החרדים על מודעות שאסרו "באיסור חמור" את השימוש במחשב ובאינטרנט. למרות זאת, השימוש במחשבים בבתים חרדיים לא פסק ואף גדל

רבנים-עמיתים בפסק הלכה חדשני קובעת אם הוא יהפוך ל"הלכה לדורות", או יישאר בגדר פסיקה אזוטריה, חד-פעמית, או אף יבוטל.

השפעת ביזור הפסיקה על הדינמיות של ההלכה

ביקורת העמיתים קובעת למעשה עד כמה יכול פוסק חדשן להרחיק לכת בסטייתו מההלכה הנורמטיבית בעניינים חשובים. יש לציין בעניין זה כי לביזור הפסיקה היו שתי השפעות הפוכות על הדינמיות של ההלכה. מצד אחד, היעדר סמכות מרכזית המקובלת על הכול גרמה לקיפאון בכמה עניינים הלכתיים שבהם אי-אפשר לחולל שינוי בלי הסכמה של כל קהילות ישראל. כך, למשל, בימינו אי-אפשר להכניס תיקונים בלוח השנה, אף-על-פי שהלוח הנוכחי אינו מושלם ופסח, שלפי התורה היה צריך לחול בחודש האביב, נע באיטיות לעבר הקיץ. שינוי בלוח דורש הסכמה של כל העולם היהודי, ובימינו אין אפשרות להשיג הסכמה כזאת או לכפות אותה.

מצד שני, ברוב התחומים היעדרה של סמכות מרכזית לא פגע בהתפתחות ההלכה, אלא סייע לה. זאת משום שרבנים בכל אתר ואתר יכולים לפסוק הלכות מבלי שיהיו נתונים למרותו ולפיקוחו של גוף סמכותי רב עוצמה. ביקורת העמיתים, שנוטה להיות פסקנית ולוחצת בעניינים חשובים, היא בדרך-כלל סובלנית כשמדובר במנהגים ובהלכות לא חשובות. כך נוצרים הבדלים קטנים בין המנהגים וההלכות שמקיימות קהילות שונות, ובמשך הזמן ההבדלים הללו מצטברים ויוצרים פיצול וגיוון בתחום ההלכה.

ביזור הפסיקה מאפשר את התפתחותה של ההלכה בתהליך שמורכב מכמה שלבים.



תלמידים עוקבים אחר ויכוח הלכתי בין שני תלמידי חכמים, גרמניה המאה ה-15

5. גם סמכותו של הפוסק בתוך קהילות אינה עומדת מעל לכל ערעור ומחלוקת. פסיקותיו צריכות להיות מקובלות על קהלו, בהתאם לכלל התלמודי: "אין גוזרים גזרה על הציבור, אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה".⁵ בהשפעת הציבור על תהליך הפסיקה נדון בהמשך.

ראויה לציון העובדה, שלמרות היעדר סמכות הלכתית מרכזית, הבדלי המנהגים בין עדות וקהילות, וחסרונם של כללים ברורים המגדירים מתי חידוש הלכתי הוא לגיטימי ומתי הוא חורג מן המותר, נשמרה האחידות היחסית של ההלכה, והיהדות לא התפצלה לכתות ולזרמים, לפחות עד להופעת הרפורמה במאה ה-19. יש אמנם הבדלים בהלכה המקובלת בעדות השונות, אך אלה הם, בדרך כלל, הבדלים קטנים הנוגעים בעיקר לתחום המנהג. אפשר לומר כי אף שביהדות אין אפיפיור כמו אצל הקתולים, היא לא התפצלה למספר רב של כתות כמו אצל הפרוטסטנטים.

אחד ההסברים לכך הוא "ביקורת עמיתים" שהוזכרה קודם. רבנים בכל הדורות נהגו להגיב בכתב ובעל-פה על פסיקות שהגיעו אליהם, לפרסם הסתייגויות והתנגדויות כשהפסיקה לא נראתה להם, או דברי שבח והסכמה כאשר היא מצאה חן בעיניהם. יש דוגמאות רבות לכך שמידת התמיכה של

1. הקהילות אוטונומיות בדרך כלל לבחור את רבניהן בעצמן. גם כאשר הרב מתמנה בידי גדולי הדור או בידי השלטונות, נחוצה הסכמת הקהילה למינויו (בישראל נבחרים רבני הערים על ידי גוף בוחר שמורכב באופן שווה מנציגים של הרשות המקומית, המועצה הדתית של היישוב ובתי הכנסת, ולהלכה לפחות כל אלה הם נציגי הקהילה).

2. לרבנים בכל מקום יש סמכות עקרונית לפסוק הלכה באופן עצמאי. אמנם פסיקתם כפופה לביקורת

עמיתיהם, אך הביקורת הזאת הדוקה ומחייבת רק בעניינים מסוימים, כמו דיני אישות. בעניינים אחרים הביקורת מחייבת הרבה פחות, ולכן בקהילות שונות יכולים להתפתח מנהגים שונים.

3. סמכותו של הרב אינה נובעת מהיותו נושא משרה רשמית, אלא מהמוניטין שיצאו לו כפוסק בקי ומנוסה בעל ידע בהלכה. הגאון מווילנה זכה להשפעה עצומה אף שמעולם לא כיהן במשרה רשמית של רב או ראש ישיבה. גם החזון איש (ר' אברהם ישעיהו קרל יץ) לא החזיק במשרה רשמית, וסמכותו נבעה מכבוד לבקיאיותו וללמדנותו.

דוגמה נוספת היא הרב עובדיה יוסף, שמעמדו כפוסק התחזק דווקא לאחר שנאלץ לוותר על כהונה שנייה כרב ראשי בשנת 1983.

4. גם סמכותם של פוסקים ידועי שם היא מוגבלת. בימי הביניים הסמכות הוגבלה על ידי הגיאוגרפיה – לפוסקים מפורסמים כמו הרמב"ם, רבנו גרשום מאור הגולה והמהר"ם מרוטנבורג, הייתה השפעה ניכרת באזור מסוים, והשפעה פחותה מחוץ לאזור זה (למשל, חרם דרבנו גרשום על ביגמיה הוכר רק בארצות אשכנז). בעת החדשה, כאשר אמצעי התקשורת צמצמו את המרחקים, ההשפעה היא לעתים בתחומי "קהילה וירטואלית" שאינה מוגבלת לאזור גיאוגרפי מוגדר אלא יכולה להשתרע על פני ארצות רחוקות.

יש דוגמאות רבות לכך שמידת התמיכה של רבנים-עמיתים בפסק הלכה חדשני קובעת אם הוא יהפוך ל"הלכה לדורות", או יישאר בגדר פסיקה אזוטריה, חד-פעמית, או אף יבוטל

דוגמה מודרנית לחומרה שהתפשטה עקב התנהגות הציבור הוא היחס לחומרי ניקוי כשרים לפסח. על פי ההלכה, חומר ניקוי אינו חייב להיות כשר לפסח, משום שהוא אינו ראוי אפילו "למאכל כלב". אף-על-פי כן, שומרי מצוות מקפידים בשנים האחרונות לקנות לכבוד פסח רק חומרי ניקוי "כשרים לפסח". הרבנים הממונים על מתן הכשרים מיישרים קו עם הציבור בנושא זה, ומעניקים הכשר לחומרי ניקוי שאינם מכילים חמץ, למרות שהדבר אינו נחוץ מבחינה הלכתית.

המסקנה מהדוגמאות הללו היא, שהשפעת הציבור אינה תמיד בכיוון של הקלות בהלכה. הציבור יעדיף בדרך כלל להפנות את שאלותיו לפוסק שהתפרסם כגדול בתורה, ולא לפוסק מקל. עם זאת, עצם היכולת של הציבור לבחור מהווה לחץ מסוים על הפוסק להתחשב בקהל ובמאוויו.

בקרב הציבור הדתי בימינו אפשר להבחין במגמות סותרות של החמרה והתחלשות מצד אחד, והתקרבות לעולם החילוני, מצד שני. שני סוגי התהליכים משפיעים על התפתחות ההלכה. בכמה תחומים, ובהם מעמד האשה, ההתפתחות הבולטת היא דווקא בכיוון של התאמה לעולם החילוני. אנו עדים לשינויים הלכתיים חשובים, שתקצר היריעה מלפרטם כאן, ושמשמעותם שוויון רב יותר לנשים בהלכה, עד כדי כך שיש המדברים על "מהפכה פמיניסטית" ביהדות. המהפכה הזו עדין לא הושלמה, אך חשוב להכיר בה ולהבין כיצד היא משתלבת בהתפתחות הטבעית וההדרגתית של ההלכה במהלך הדורות. ■

במקומם. גם כאשר יש תמימות דעים בין הפוסקים, הציבור עשוי לא לקבל את פסיקתם. יש דוגמאות רבות לפסקי הלכה שלא יושמו משום שהציבור שאליו כווננו הפוסקים לא קיים אותם. לדוגמה, בין השנים 1997–1999 חתמו כמה מגדולי הרבנים החרדים על מודעות שאסרו "באיסור חמור" את השימוש במחשב ובאינטרנט. למרות זאת, השימוש במחשבים בבתי חרדיים לא פסק ואף גדל.

באוקטובר 2000 פרסמו עיתוני המפלגות החרדיות המודיע ויתד נאמן מכתב שקרא לציבור החרדי לא להאזין לרדיו, כולל לתחנות החרדיות, ולא לקרוא עיתונים חרדיים שאין עליהם פיקוח הלכתי (כלומר, ביטאונים עצמאיים שאינם כפופים למפלגות החרדיות). על המכתב היו חתומים בין השאר ראשי אגודת ישראל, הרבנים יעקב אלתר (האדמו"ר מגור) ומשה הגר (האדמו"ר מוויז'ניץ), וכן ראשי סיעת דגל התורה, הרבנים יוסף אלישיב ואהרון שטיינמן. באפריל 2001 פרסם יתד נאמן מכתב, בחתימת הרבנים אלישיב ושיינמן ורבנים נוספים, שאסר על תלמידי הישיבות להחזיק בטלפונים סלולריים. האיסורים הללו לא נקלטו. הציבור החרדי ממשיך לקרוא עיתונים חרדיים עצמאיים כגון השבוע ויום השישי ולהאזין לרדיו. בישיבות ממשיכים להדהד צלולי המכשירים הסלולריים.

הקלה או החמרה?

ביזור הפסיקה מאפשר לציבור להשפיע על התפתחות ההלכה גם על ידי בחירת הפוסק שאליו מופנות השאלות. אין פירוש הדבר שהציבור יעדיף תמיד לפנות לפוסק שנוטה להקל. השפעת הציבור על ההלכה היא לעתים דווקא בכיוון של החמרה. דוגמה לכך היא האיסור על תספורת בימי ספירת העומר, שאינו נזכר כלל בתלמוד ובספרות הגאונים, אלא הוא מנהג שהחל להתפשט באופן ספונטני בימי הביניים, וקנה לו אחיזה בהלכה הנורמטיבית.

בתחילה יש פיצול לנוסחים שונים בגלל פסיקה מבוזרת. אחר-כך יש "תחרות" בין הנוסחים השונים שבמהלכה מתגבשים כמה נוסחים מרכזיים "מנצחים". מתוכם עשוי לבסוף להתגבש נוסח אחד, שיהיה שונה מהנוסח הקדום של ההלכה לפני התחלת הפיצול. זהו כמובן תיאור סכימטי שאינו ממצה את כל האפשרויות לשינויים, פיצולים והשפעות הדדיות בין מנהגים שונים, שאפשר לעקוב אחריהם, למשל, במפגש בין עדות שונות במדינת ישראל. השינויים הנוצרים בדרך זו בליבה הקשיחה של ההלכה (להבדיל משינויים במנהגים ובדפוסי התנהגות) הם מטבע הדברים איטיים ולא דרסטיים. ואולם הם מתרחשים כל הזמן, ומאפשרים להלכה להתפתח ולהתאים את עצמה לתנאי החיים, בצורה קלה וחלקה יותר מאשר היה אפשרי בנוכחות סמכות הלכתית מרכזית. ברוב התחומים אפשר להגיע בדרך זו גם לשינויים גדולים בהלכה, תוך התפתחות הדרגתית שנמשכת עשרות שנים.

התפתחות ההלכה, לפי תיאור זה, דומה במידה מסוימת להתפתחות המדע על פי גישתם של הפילוסופים של המדע קרל פופר ודונלד קמפל. גישה זו, שמכונה "אפיסטמולוגיה אבולוציונית" או אבולוציה של רעיונות, טוענת כי המדע מתפתח באמצעות "בררה טבעית" של רעיונות. מדענים מציעים רעיונות שונים לתיאור תופעות טבע והרעיונות הללו נבחנים על ידי הקהילה המדעית באמצעות ניסויים ובדיקות תיאורטיות. בסופו של דבר שורדים הרעיונות המוצלחים, והם מתפתחים לתיאוריות מדעיות שהופכות חלק מהמדע התקני.⁶

תפקיד הציבור

בתהליך הזה של "בררה טבעית" יש לציבור תפקיד חשוב, משום שהוא הבוחר בין המנהגים השונים, וכאשר הפוסקים אינם מצליחים להגיע לידי הסכמה הציבור מחליט

1. משנה תורה, הלכות תפילה ה, ה; הלכות דעות ה, ו.
2. שו"ת זכרון יהודה, כ.
3. שולחן ערוך, אורח חיים צא, ג; קנא, ו.
4. שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, נו.
5. בבא קמא עט, ב; הוריות ג, ב.
6. דיון בגישת האפיסטמולוגיה האבולוציונית יש בספריו של פילוסוף המדע הישראלי אהרון קנטורוביץ: A. Kantorovich, Scientific Discovery, State Univ. of N.Y., 1993. **מהאמבה**
עד איינשטיין, אוניברסיטת חיפה - זמורה ביתן, 2002.

חיסול מלאי של ספרים ב"נאמני תורה עבודה"

לרגל שינויים במשרדנו וצמצום מקומות האכסון העומדים לרשותנו, נותרנו עם מלאי גדול של פרסומי התנועה. לפיכך אנו יוצאים במבצע חד-פעמי המאפשר לרכוש את פרסומי התנועה בהנחה של עד 75% .
המבצע לזמן מוגבל!

סימון	שם הספר	מחיר מקורי	מחיר מבצע
	גיוס כהלכה יחזקאל כהן	38 ש"ח	10 ש"ח
	תלמוד תורה ושירות צבאי אוסף מאמרים	12 ש"ח	5 ש"ח
	היחס ללימודי חול ביהדות אוסף מאמרים	12 ש"ח	5 ש"ח
	הציונות הדתית בתמורות הזמן בעריכת אמנון שפירא ויחזקאל כהן	25 ש"ח	5 ש"ח
	הציונות הדתית בראיה מחודשת בעריכת מאיר רוט	50 ש"ח	15 ש"ח
	אמונת חכמים שמחה פרידמן ז"ל	8 ש"ח	4 ש"ח
	נשים בהנהגת הציבור יחזקאל כהן	15 ש"ח	5 ש"ח
	בין סמכות לאוטונומיה בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא	65 ש"ח	30 ש"ח
	צניעות האישה בעידן המודרני אורה כהן	55 ש"ח	20 ש"ח
	עין טובה בעריכת נחם אילן	80 ש"ח	70 ש"ח
	כלביא יקום בעריכת הדס גולדברג	50 ש"ח	40 ש"ח
	חוברות דעות (5-13)	20 ש"ח לחוברת	5 ש"ח לחוברת



ניתן לרכוש את הספרים מחירים מוזלים. התשלום בצ'ק או בכרטיס אשראי, (ורק בסכומים שמעל 50 ₪) באמצעות הדואר, הטלפון, הפקס או הדוא"ל. פרטים על תוכן הספרים ניתן לקבל באתר התנועה: www.toravoda.org.il

לכבוד

נאמני תורה ועבודה

קב' עין צורים ד"ר שדה גת 79510

טל' 08-8505226 פקס: 08-8505227

מצ"ב צ'ק בסך _____ ש"ח תמורת ספרים המסומנים.

מס' כרטיס האשראי שלי: _____ תוקף: _____

נא לשלוח את הספרים לכתובתי: _____

מיקוד: _____ שם: _____ טלפון: _____

תגובות לדעות-עמודים 13
(אייר תשס"ב)



הקדש, ותלה על צווארה, ושלחה והלכה לה. והכל צפוי לפני הקב"ה, וירד מיכאל המלאך והורידה למצרים, לביתו של פוטיפרע... וכשירד יוסף למצרים לקחה לו". כאז כן

להתיר הפריה לרווקות
בעקבות "הורות מהקבר",
מאמרם של
ריצ'רד גראזי ויואל וולולסקי

המאמר שהעלה שאלות המנסרות ברומו של עולם הוא דבר בעתו. יש להעיר תחילה מבחינה עניינית כי כותבי המאמר הפנו לערך 'הזרעה מלאכותית' באנציקלופדיה הלכתית רפואית, אך לא לערך הרלוונטי יותר – 'הפריה חוץ גופית' (כרך ב) – שעליו נסב מאמרם.

טוב עשו המחברים שהצביעו על הפער המצוי בין היתר הפוסקים לביצוע הפריה אצל זוג נשוי לעומת חוסר רצונם "להתיר במפורש" הפריה מלאכותית לרווקה, ועל העובדה שקשה למצוא איסור הלכתי מפורש לכך, לבד מהחשש של ערעור מעמד מוסד הנישואין.

לאורך זמן לא ניתן יהיה להתעלם מהמגמה הברורה שאנו עדים לה בשנים האחרונות, של רווקות דתיות העושות דין לעצמן, ומממשות את זכותן המוקנית להן על פי חוק להביא ילדים לעולם. אף אם אין דעתם של רבנים שונים נוחה מתופעה זו, ככל שירבו מקרים מעין אלו, כך תיאלץ החברה הדתית להתמודד עם פנים אל פנים, ולו בדיעבד. החברה הדתית תצטרך להידרש לשאלה הנוקבת בדבר היחס הראוי שיש לגלות כלפי האמהות וכלפי הילדים הנולדים – האם לקרבם או להרחיקם. בעניין זה עתידה דמותו המוסרית של ציבור שומרי המצוות לעמוד למבחן מחודש. נדמה כי לגבי היחס לוולדות ניתן להציע

דגם הולם בהקשר הנאמר על אודות אסנת, שלפי המובא במקורות מדרשיים שונים הייתה בתם של דינה בת יעקב ושכם בן חמור. לפי הנזכר ב'פרקי רבי אליעזר' (פרק לח), רצו בני יעקב להרוג את אסנת "שעכשו" יאמרו כל הארץ שיש בית זמה באהלי יעקב. מה עשה יעקב? הביא ציץ וכתב עליו שם



בן צבי, אמהות (פרט)

הגישה ההלכתית האוסרת על רווקות איסור טוטלי לבצע הפריה מלאכותית בלא להעלות נימוקים הלכתיים של ממש, עשויה במקרים מסוימים להביא נשים לבחון מחדש את מחויבותן הכללית להלכה – הלכה המונעת מהן כל סיכוי לשמר את תכונותיהן הביולוגיות לעתיד. נוכח פסקים חד-צדדיים בעניין שימור הפוריות העשויים להפלות את האישה לרעה, אפשר כי אין מנוס מההכרה כי הגיעה השעה לאמץ מעתה את הכלל שהציב החיד"א: "אשה חכמה יכולה להורות הוראה" (ברכי יוסף, חו"מ, סימן ז, סעיף יב). ייתכן והבשילה העת לפסיקה אחרת, מבית מדרשן של נשים למדניות, אשר תהיה רגישה לצורכי הנשים ותבחן אלטרנטיבות לפסקים שיסודם בשיקולים חברתיים גרידא ושאינם נובעים ממניעים הלכתיים טהורים, אשר יש בהם משום אפליה כלפי נשים. פסיקה נשית זו תעמיד בראש טיעוניה את היסוד שאישה "לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה" (כתובות סא, א) ואת הערך של "וחי בהם" (ויקרא יח, ה).

שם הכותב שמור במערכת

החרדים מסוכנים

תגובה למאמרו של אודי שפיגל "לא לפחד כלל"

במאמר טוען שפיגל שהחברה החילונית מפחדת מהקהילה החרדית שלא בצדק, אך ורק בגלל סטריאוטיפים שדבקו בהם. אני מודע לעובדה שחלק מהאשמותיי שלהן

עתה, ודאי יימצאו מי שיבקשו להטיל דופי בילדים תמימים. יעקב צפה את העתיד, ועל מנת למנוע התנהגות נלוזה כלפי אסנת תלה על צווארה את שם ההווה. דומה כי בכך התווה בפני הדורות הבאים את הגישה הנאותה שבה יש לנקוט, בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים".

לא נכונות ביחס למרבית הציבור החרדי, ואף על פי כן, ראוי להעמיד את דבריו של מר שפיגל על דיוקם.

כתושב ירושלים החי בשכונה מעורבת (דהיינו חילונים, אורתודוקסים וחרדים) אני מתחכך לא מעט עם חרדים ועם טקסטים חרדיים. לצערי הרב, שפיגל לא התייחס כלל לפרספקטיבה החרדית על החילונים. חשוב לזכור שהאוכלוסיה החרדית אינה רק מותקפת. תמיד יש יחסי גומלין עדינים של צייד לניצוד, וכך גם במקרה זה (את ההבחנה מיהו מי - אשאייר לקורא).

זעקת החברה החילונית על אי-צדק משווע צודקת בעיקרה. החילונים לא רואים בחרדים חלק מעם ישראל, בדיוק כפי שחרדים רבים לא רואים בחילונים את מייצגי האמת. אין צורך לנבור עמוק כדי למצוא חרדים שלא יחשיבו "ציונים" (רח"ל) למניין. ואין צריך לומר מהו יחסם לחילוניים. במצב כזה, פתרונו של שפיגל – 'שיח זהות', אינו מעשי: אותו חרדי שיסכים להתקרב ל"דופן הבועה" (ויסתכן בנידוי מקהילתו) יזדהה יותר עם ליבת הקהילה החרדית הפונדמנטליסטית. הוא יראה את עצמו כסניגור המשטח את השקפת עולמו בפני בית דין, בניסיון כושל למצוא חן בעיניו ולהצדיק את התבדלותו. לדעתו זו מצווה חשובה שהרי רבותיו, שפועלים על פי סמכות 'דעת-תורה', אינם טועים.

החרדים לא רק שומרים על "אורח חיים אולטרא-מסורתי" כפי שטוען שפיגל. אם נדייק, יחסי הגומלין בינם לבין שאר 'עמיהאראץ' אינם יחסים של פחד, אלא של הפכים. החברה החילונית היום (ופלגים שונים של האורתודוקסיה המודרנית) דוגלים בעיקרון הקידמה. עבורם זוהי נקודת מוצא בסיסית ביותר שמנחה את חייהם היום-יומיים: מוטל עלינו ליצור, ליזום ולחדש בכל תחומי החיים; אנו חכמים יותר מהדור הקודם, לרשותנו עומדים כלים חזקים יותר ומשוכללים יותר; אנו מבינים שאיננו חסינים בפני הקידמה וכי גם אנו נישפט, כפי ששפטנו את קודמינו.

הבנה בסיסית זו של התנהלות העולם חקוקה בליבנו. עיקרון זה הוביל במישורן להתרחשות אירועים היסטוריים וחידושים מדעיים כגון בדיקות הרנטגן, שיגורי לוויינים וניסויים גרעיניים. איננו טוענים כי עלינו להתנזר מכל טוב העולם הזה רק מפני שיש בו מוטיבים משחיתים.

לעומת זאת, חרדים רבים טוענים את ההפך. הם נמצאים באבל מתמיד על עולם העבר האידאלי, ומתייפחים על כך שאינם יכולים לחזור אליו. לדעתם, כל התקדמות היא בבחינת התרחקות ממקור הקדושה העילאי; כל האמת כבר התגלתה ומכאן ואילך אנו רק שוכחים יותר ומתבלבלים יותר. הערפל מטשטש את שדה הראיה, ואנו הולכים שולל אחרי דמויות פרי דמיוננו.

יחסים אלו הם המונעים סימביוזה בין האוכלוסיות. אין שתי המלכויות יכולות לדור בכפיפה אחת כיוון שעקרונותיהן מנוגדות אחת לשנייה.

דוד רונד, ירושלים

לשנות את היחס למזרחיות

תגובה למאמרה של דפנה חורב "המזרחי והמזרחיות"

גם עבורי היה כנס 'קולך' בבחינת 'שיא'. ההתרגשות שבמציאת קבוצת נשים דתיות הפועלות ועושות למען שיח פמיניסטי דתי היה עצום. אולם כבר בארוחת הצהרים המשותפת שמתי לב, למרות ההתרגשות, לחיסרון הקול הנשי הדתי המזרחי. אחת הנשים הוזמנה לברך ברכת המזון ואף אחת לא העלתה בדעתה להזמין משתתפת לברך את ברכת המזון בנוסח עדות המזרח. בהמשך הכנס הורגש עוד יותר חיסרון הקול המזרחי. שיגרתי בנושא זה מכתב לגב' חנה קהת וקיבלתי תשובה סתמית לחלוטין. אותו אסימון שנפל אצלי העיר גם בי זרעי מודעות קדומים. גם אני גדלתי במערכת

הציונית-דתית. אני, שבאתי ממשפחה ממעמד סוציו-אקונומי נמוך התקדמתי במערכת בזכות כישורי ו'השתלבות' בשיח הכלל ציוני-דתי. כמו את כולם, גם אותי העסיקו נושאים המנותקים מהמציאות החברתית הקשה שסביבי, נשטפתי בזרם עד שהתפכחתי ובסופו של תהליך ארוך וכואב התנתקתי (אם כי לא בידדות) מהרב קוק ומחבריו ומאז אני נודדת ומחפשת את מקומי ואת החברה שלי.

אני מודעת לבעייתיות של העלאת הנושא, אולם לדעתי אין לנו בררה. אם ברצוננו לבנות חברה שתהיה משותפת לכלל החברה הדתית, עלינו לשנס מותניים ולשנות את היחס אל החברה המזרחית. חובה לקיים דיון מעמיק על הערכים שבית הספר מנסה להעניק לעומת ערכי הבית. חובה לחבר את הטקסטים של הרבנים הספרדים לטקסטים האחרים הנלמדים בבתי הספר, לא כחומר נלווה אלא כחומר משותף שווה ערך.

האמונה הפשוטה והתמה שהבנות מביאות מהבית היא חומר רגשי נהדר, שבדרך כלל נהרס בשיעורי האמונה וההלכה. אולם אותה אמונה תמה היא הדבר שחסר כל כך לכל אותם נערים ונערות דתל"שים והיא מה שמחפש 'נוער הגבעות' וה'חבוקו-קניקים' למיניהם.

אולי נדמה שזוהי מסורתיות 'חפיפניקית' כמאמרה של גב' דפנה חורב, אולם אני רואה זאת כהסתכלות שונה על מקומה של ההלכה החותכת במערך החיים הדתיים. יש צורך בקבלה, מתוך כבוד, של תרבויות דתיות שונות. חובה עלינו ליצור דיאלוג דתי תרבותי בישראל ולהעלות, ללא פחד, את הבעיות החברתיות הקשות הקיימות, לנסות למצוא פתרונות בתוך מערכת החינוך הקיימת או מחוצה לה.

אני רוצה להודות לגב' דפנה חורב על אומץ ליבה בהעלאת הבעיה ובהצעת הפתרונות השונים.

ד"ר מירה נעמד, ירושלים