

## בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי\*

### הערה על הפילוסופיה המוסרית של ההלכה ועל קידוש-השם

#### מבוא – הגדרה "נומינליסטית" של ההלכה?

מאמרו של פרופ' דניאל שוורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני',<sup>1</sup> פותח בסיפור מעניין:

מספרים, שכאשר נכנס הצבא הפרוסי לסטראסבורג ב-1870, נתקלו חייליו בין השאר במערכת של חוטי ברזל שהקיפו את העיר. בהתאם לצרכיהם הם פירקו את החוטים האלה. אז ניגשו רבני העיר אל הקומנדאנט הפרוסי, והסבירו לו, שהם תלו את החוטים האלה, כדי שיסמלו מעין חומה מסביב למקום, ועל-ידי כך, לפי תורת ישראל, יהפוך המקום לרשות אחת ויתאפשר טלטול בשבתות ("ערוב חצרות"). לפי הסיפור, שאינני יכול לערוב לאמיתותו, תשובת המפקד הגרמני היתה, שאם מסוגלים היהודים להסתכל בחוט ולחשוב שהוא חומה, בוודאי יוכלו להסתכל באוויר ולחשוב שהוא חוט.

---

\* מתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, אסופת מאמרים והרצאות בנושא יהדות, שלטון וערכים דמוקרטיים, ירושלים תשס"ב.

בחוברת "דרך ארץ, דת ומדינה" פורסם מאמר נוסף של הרב יואל: "משטר דמוקרטי על פי התורה – משטר רצוי ומגבלותיו"; מאמר אחר, העוסק אף הוא בהלכות ציבור: "קהל שוגג ומי שחזקתו שוגג או טועה – חילוניים וחילוניות בהלכה", פורסם באקדמות י' (תשס"א). שני המאמרים הללו לא נכנסו לחוברת הנוכחית מסיבות טכניות, על אף זיקתם לנושאים הנידונים בה, והקורא המעוניין מוזמן לעיין בהם. (המערכת)

1 ד' שוורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני', **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל**, ירושלים תשנ"ב.

בהסתמכו על ההגדרות היסודיות של פרופ' יוחנן סילמן בפילוסופיה של ההלכה,<sup>2</sup> בין נומינליזם וריאליזם, מנסה ד' שוורץ להסביר את מחלוקות החכמים (=הפרושים) מול הצדוקים וכוהני כת- היחד (=קומראן). הוא מבחין ומבדיל בין הלכת חז"ל שהושתתה על התפישה הנומינלית, ועל פיה, החוק יוצר את המציאות, וצו ה' הוא שיוצר את האיסור ההלכתי – לבין התפישה "הריאלית", המבוססת על המהויות הטבעיות, שהחוק והמצווה רק חושפים אותן, מצווים עליהן ומזהירים אותנו מפניהן. תפישה זו מיוחסת לחוגי הכהנים בימי בית שני, שמהם יצאו גם הצדוקים וגם אנשי כת-היחד, (הידועים בשם "כת מדבר-יהודה"). בלשונו של ד' שוורץ, היו סבורים הכהנים הצדוקים, וחוגים כוהניים אחרים, "שהחזיר הוא טמא באופן ריאלי, טבעי, וה' ברוב חסדו הודיע לעמו את העובדה הזאת, כדי שיוכלו להישמר מפניו. תפקידם של פרשני התורה שלוחי ה'... גם לגלות אלו חיות הן חזירים. ואם יטעו הפרשנים, ויחליטו שחיה מסוימת אינה חזיר, ולכן מותר לאכלה, אך באמת – לפי הטבע – חיה זו אכן חזיר היא – ...האוכל את החיה היא נטמא. העובדה שלא התכוון לעבור עברה איננה מעניינת כאן, כי לא מדובר בחטא ובעונש, כי אם בהימנעות מטומאה: מי ששותה רעל בכוונה, איננו נפגע יותר או פחות, ממי ששותה אותו רעל בטעות".

מנגד גורסת הגישה הנומינליסטית, שהקדושה וההתחייבות ביחס אליה נוצרות על ידי דיבור, על ידי מתן שם (nomen). לפי גישה זו, החזיר טמא רק משום שכינהו הקב"ה טמא, ואם יחליט בית דין מוסמך, שחיה מסוימת אינה חזיר, ולפיכך איננה טמאה, האוכל אותה לא עשה מעשה רע או אסור. לפי גישה זו מדובר בחוק, בקיומו ובהפרתו, ולא בהסתדרות נכונה עם הטבע.

ד' שוורץ מסביר את הגישה הראשונה של כוהני בית שני, הצדוקים ואנשי היחד, ומעגן אותה במוצאם, תמיד על פי לידתם – "מי שנולד כהן, ומי שלא נולד כך, איננו יכול לשנות את הדבר, גם אם ישנה את שם משפחתו ל'כהן'. כהנים הם מין טבעי".

---

2 יוחנן סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל, יב (תשמ"ד-תשמ"ה) עמ' רמט-רסו; הנ"ל, 'תורה אלוהית ש"לא בשמים היא" – בירור טיפולוגי', ספר השנה של בר-אילן, כב-כג (ספר משה שוורץ), רמת גן תשמ"ח, עמ' 261 – 268. בכיוון דומה כתב פרופ' אבי שגיא על ההבחנה בין "גילוי האמת בדרך של חשיפת דבר ה', באמצעות הפעילות ההלכתית", לבין "יצירת האמת ההלכתית ע"י הפעילות הלכתית האנושית". ראה: אבי שגיא, 'עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם', ע' מרצבך ומ' קופל (עורכים), היגיון – מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, כרך א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 69-90; הנ"ל, 'בעיית ההכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית', דיני ישראל, טו (תשמ"ט-תש"ן); וראה גם בספרו אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי, תל אביב 1996, פרקים ב, ג, וד; ובספרו יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998.

לעומת זאת, החכמים (=הפרושים) אמרו, שכל הרוצה ליטול כתר תורה, יבוא ויטול,<sup>3</sup> והתפארו בחכמים גדולים שיצאו מבני עניים ומבני גרים – ואף אמרו: "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" (הוריות יג, ע"א). הם ראו אפוא את הקדושה כמעוגנת בחוק ולא במהויות הטבעיות.

הביטוי המובהק ביותר של תפיסה זו נמצא בדבריו של ר' יוחנן בן זכאי לתלמידיו, בעניין פרה אדומה: "חייכם! לא המת מטמא, ולא המים מטהרים, אלא – גזרתו של הקב"ה היא.<sup>4</sup> ריב"ז היה כידוע, יריב מר ונוקב של הצדוקים לסוגיהם.<sup>5</sup>

כדרכם של הסברים כוללים שיש בהם הברקה גאונית, שאין ביכולתם להסביר את כל הפרטים ואת כל התופעות. למשל, ד' שוורץ מסביר בכך את מחלוקת הניצוק בין הצדוקים (משנה, ידיים ד, ז) וכוהני היחד, שחשבו את הזרם הניצוק מכלי לכלי כחיבור לטומאה, "כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת" (מקצת מעשי התורה, D.J.D.XX Oxford 1994, שורות 57-58) – לבין החכמים (=הפרושים), שמטהרים את הניצוק, מפני שכל כלי יש לו שם לעצמו, והוא מוגדר בפני עצמו, ולכן אין הזרם הלח של הניצוק נחשב חיבור בין שני כלים, לא לטהרה ולא לטומאה (טהרות ח, ט).

ואולם, המשנה במקום אחר רואה את הניצוק כחיבור לטומאה, כאשר הוא נשפך מכלי צונן לכלי חם, מפני ההבל העולה מן החם, ור' שמעון מטמא אף בניצוק מחם לחם יותר (מכשירין ה, י). באותו מקום נחשב גם ניצוק של דבש כחיבור לטומאה – "כל הניצוק טהור חוץ מדבש הזיפים וצפחות" – ולדעת בית שמאי גם במקפה (=דיסה) של גריסים ושל פול, "מפני שהיא סולדת לאחוריה" (שם שם, ט).

לפנינו אם כן נימוקים "ריאליסטיים" ברורים שנובעים מ"מהויות טבעיות", בהלכת חז"ל עצמה, והמשנה מלאה דוגמאות כאלה.

יפה הוא הסברו של ד' שוורץ למחלוקת הצדוקים על טומאת ידיים של כתבי הקודש (ידיים ד, ו), שהצדוקים מסרבים לקבל רעיון של גזרת טומאה על כתבי הקודש, והנימוק של החכמים (=הפרושים) כי זו נועדה למען הרחקתם ממאכלי תרומה ולמען שמירתם של הספרים, לא יכול להתקבל על דעתם בשום אופן, שהרי הקדוש והטמא הם שתי

3 לענ"ד, חז"ל הם שהמשיכו בכך את הנבואה הישראלית, שהיתה עממית באופיה, הרבה יותר ממתנגדיהם הכוהנים, הצדוקים ואנשי היחד, אשר האמינו כי האל מגלה להם סודותיו (פשר חבקוק). לא החכמה היוונית השפיעה על חז"ל, כפי שחושב ד' שוורץ, כי אם הנבואה המקראית.

4 פסיקתא דרב כהנא (מהדורת מנדלבוים), ניו יורק תשכ"ב, עמ' 44. על פי ההקשר שם, יש לומר, שהתפיסה האחרת, הריאליסטית, קרובה בעיניו של ריב"ז לתפיסות מגיות, כמו זו של הגוי ששאל אותו, והתשובה שהשיב לו "בקנה". דיון במקור זה ובדומים לו נמצא בספרו של א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר, פרק ב, ובפרט עמ' 52-53.

5 ראה, למשל, תוספתא, פרה פג; מנחות סה, ועוד.

קטגוריות הפוכות מבחינת המהות. אבל, ההסבר שבמשנה לטומאה החמורה של עצמות אדם יותר משל בהמה, "לפי חיבתן" – "שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרודות (=כלים)" – נראה מוסכם במשנה גם על דעת הצדוקים, אף על פי שהוא הסבר נומינליסטי.

יתר על כן, הלוח השמשי המקוצר בן 364 יום של 'ספר היובלים', של 'מגילת המקדש', של 'מקצת מעשי תורה' ושל עוד חיבורים כיתתיים, הוא מקרה מובהק של תפיסת חוק שמימית, שמוגדרת לטבע הנצפה (שהרי שנת החמה בת 365 יום ורבע בקירוב). השנה מקוצרת על ידם כדי להיכנס למתכונת קבועה של שבועות שלמים (364 מתחלק ל-52 שבועות תמימים), שהרי כל חג יוכל לחול ביום קבוע בשבוע, ואף פעם לא יחול חג בשבת. לעומתם, חז"ל שומרים על הלוח הצמוד לטבע, גם של שנת החמה, וגם של חודשי הלבנה. המחלוקת העיקרית בין חז"ל לבין הכיתות, מחלוקת הלוח, נשאה אופי הפוך בדיוק להגדרות המוצעות על ידי ד' שוורץ.

עדיף אם כן להכיר בכך, שהרעיון ה"נומינליסטי" והיסוד ה"ריאליסטי" נמצאים שניהם בהלכה שבידינו, ומתקיים ביניהם מתח מעניין ופורה לאורך הדורות, באופן שיכול להסביר מחלוקות רבות, כפי שהראה י' סילמן במחקרו.

## הלכות נומינליסטיות

נפתח אפוא בסקירה של הלכות אחדות בעלות אופי נומינליסטי. בהלכות שבת ועירובין, אנו מוצאים שמותר לטלטל בשבת רק במה שמוגדר כרשות היחיד – רשות של בעלות אחת המוקפת מציצה. אבל כולנו יודעים שעל-פי ההלכה הנהוגה, ניתן להקיף יישוב בשורת עמודים המחוברים בחוט על ראשיהם, ובכך להחיל על היישוב כולו דין של עיר מוקפת חומה, באשר היא מוקפת ב"צורת פתח" מכל צדדיה. (במקביל, צריך כמובן לשותף את כל בני העיר במזון שתי סעודות, שמונח במקום ידוע – בבית כנסת מסוים, בדרך כלל). בכך הפכה העיר כולה לרשות היחיד, ומטלטלים כולה על פי הנהוג בדורות האחרונים, אף על פי שברור למדי, שלא כך נהגו אבותינו בימי קדם, לא בימי המשנה והתלמוד ואף לא בימי הגאונים. נוסף לכך, עמודים או חוטים, הקרובים זה אל זה פחות משלושה טפחים (כלומר פחות מעשרים וארבעה ס"מ) אף על פי שיש ביניהם רווח נחשבים על פי ההלכה כצמודים, וזה נקרא "דין לבוד"<sup>6</sup>. בהלכות סוכה, אנו מוצאים הלכה של "דופן עקומה". כאשר לפנינו דופן אחת וצמוד אליה מלמעלה חלק של תקרה בנויה עד ארבע אמות בעומק (כלומר, עד שני מטר), הרי שהתקרה הזאת נחשבת כחלק מהדופן. ישנה דעה המסבירה את הדופן העקומה כאלכסון, וישנה דעה

6 לסיכום בהיר של ההלכות האלה, ראה: אלימלך לנגה, הלכות עירובין, ירושלים תשל"ב.

אחרת שרואה אותה כדופן מתעקמת.<sup>7</sup> הלכות רבות נוספות מסוג זה קיימות כידוע בידינו עירוב וסוכה.

הלכות כאלה מעלות את השאלה על משמעותה הכוללת של ההלכה. האם ההלכה הנוהגת היא מכלול של דרישות **פורמליות** והגדרות טכניות, או שמא יש גם **משמעות** בהלכה, אלא שהיא נעלמת מאתנו פעמים רבות. כאמור, בניסיון להגדיר את הלכת חז"ל מכנה אותה דניאל שוורץ בשם "הלכה נומינליסטית". עניינה של גישה זו הוא הגדרות בסיסיות שנובעות מ"חשיבה אנושית" (=רציונלית), שמגדירות את התנאים, ושקובעות מהו המינימום ההלכתי הנדרש, למשל: מהו תיחום, מה נחשב דופן או מחיצה וכיו"ב. במאמץ לחשוף משמעות בהלכות אלה, הגדיר אותן פעם ארכיטקט שהוא גם תלמיד חכם, כ"תיחום מרומז".<sup>8</sup> הרעיון של "תיחום מרומז" הוא ניסיון להעניק משמעות כללית, במונחים אדריכליים מקובלים להלכה, נומינליסטית. איננו דורשים תיחום פיזי – די לנו ב"תיחום מרומז". כך במקום שאין חומה, ואין גדר – אם העיר מוקפת ב"צורות פתח", זהו המינימום של "תיחום מרומז" הלכתי, וזה מספיק כדי להתיר טלטול בשבת (שיתוף החצרות ועירובן לרשות אחת יכול להיעשות על ידי מזון שתי סעודות, שהרב המקומי מזכה אותן לכל בני העיר). אולם ללא "תיחום מרומז", וללא מזון משותף לכל בני העיר, לא יהיה תוקף לעירוב, ויהיה איסור גמור וחמור לטלטל בשבת ברחוב. ההלכה מאפשרת להמיר "תיחום מלא" ב"תיחום מרומז", אבל את המחשבה הזאת לא יכול היה לתפוס הדמיון של המפקד הפרוסי בשטרסבורג, ומתקשים להבין אותה גם יהודים רבים, ובכלל זה יהודים דתיים לא-מעטים, אשר נהנים מהיתר העירוב, אך יתקשו להסבירו.

## הלכה נומינליסטית וגבולותיה

ראוי לציין כי לדעת הרמב"ם עירובים מינימליים כאלה אינם מועילים כלל. לדעתו "צורת הפתח" אינה יכולה להיות מכל הצדדים (הלכות שבת טז, טז). לפי הרמב"ם, אפוא, צריך לבנות גדר עם פתחים חלקיים, אך לא די בעמודים וחוטמים.<sup>9</sup> מסתבר אם כן, שהרמב"ם דורש "תיחום מלא יותר" בעירוב, וגישתו "ריאליסטית" – ומחמירה יותר: "צורת-פתח" צריכה להתאים למושג "פתח" על פי הגדרותיו המקובלות. "תיחום מרומז", שבנוי על "צורת הפתח" מכל צד, נשלל על ידי הרמב"ם.

7 ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ערך "דופן עקומה".

8 ביטוי שלקוח מעבודת המ"א של קרוב משפחתי, הארכיטקט ר' ישעיהו אילן ז"ל, תפיסת החלל הארכיטקטוני במחשבה ההלכתית במשנה ובתלמוד, הטכניון, חיפה תשכ"ו.

9 ראה: שולחן ערוך, אורח חיים שסב, י; ומשנה ברורה, שם, סעיף קטן נט.

אפשר למצוא יהודים דתיים רבים ושאינם דתיים, שיראו בעירוב הנהוג הערמה ("תיחמון" ו"בלוף"). לתחושה זו יש יסוד בדעת הרמב"ם.

חשוב עוד יותר לזכור, שעל פי התורה, לא ניתן כלל לערב את רשות הרבים האמיתית. אולם, חכמים שמחד גיסא החמירו במקום שאינו רשות הרבים לפי התורה, למשל, בשטח פתוח (= "כרמלית") וקבעו שיש לראותו כרשות הרבים, מאידך גיסא, גם התירו עירוב רשויות כאלה – ולפי הפוסקים המקילים – גם כשמקיף עיר שלמה. אבל אם מדובר ברשות הרבים מן התורה, אי אפשר לעשות כלום, ואסור לטלטל. בדין דאורייתא אין מקום להערמה! כאן יש מחלוקת עצומה בין שיטות ההלכה: רשות הרבים מן התורה צריכה להיות רחבה לפחות שש-עשרה אמה (=כשמונה מטר), פתוחה (= "מפולשת") משני הצדדים, שרבים בוקעים בה, ולא עיר ששעריה ננעלים בלילה. והנה התנאים האלה מתקיימים בימינו כמעט בכל רחוב עירוני.<sup>10</sup> אבל יש דעה חשובה בין הראשונים הגורסת שיש עוד תנאי אחד: לומדים הגדרת רשות הרבים בתורה מרחבת החניה של עגלות הלוויים במדבר, אשר פירקו את המשכן והקימוהו, ורחבת החניה הזאת היתה מיועדת לשישים ריבוא מישראל, דהיינו, שש מאות אלף יהודים. לדעה זו שש מאות אלף איש צריכים להיות מסוגלים לעבור, או עוברים בפועל (= "בוקעים") ברשות הרבים הזאת, ורק אז היא רשות הרבים מן התורה. רק לפי דעה אחרונה זו, אפשר לקיים בימינו עירוב לעיר שלמה (שולחן ערוך, אורח חיים שמה), בהנחה מסתברת שש מאות אלף יהודים אינם עוברים בפועל בשום רחוב מרחובותינו. אמנם, פוסקים רבים סבורים, שזה אינו תנאי בכלל. לדעתם, אי אפשר לערב שום עיר עם רחובות כמו שלנו, שהרי רחובות אלה הם רשות הרבים מן התורה, ואי אפשר לעשות כלום. פשוט, אסור לטלטל שם אפילו מפתח, מטפחת, ובקבוק או מוצץ לתינוק.<sup>11</sup> גם אם התנאי המספיק להחלת דין רשות הרבים מן התורה הוא עצם היכולת של שש מאות אלף לעבור במשך יום אחד, הרי שחלק גדול מן הכבישים המודרניים הוא רשות הרבים מהתורה, ואין מה לעשות. אבל לפי אותן דעות שצריכים שש מאות אלף איש לעבור בה בפועל, ממש, יש מעט מאוד

10 אמנם על פי החזון אי"ש יש הבדל בין רחוב פתוח ופרוץ מצדדיו, לבין רחוב שקירות הבתים וגדרות החצרות יוצרים מחיצה סגורה לכל האורך, משני הצדדים, וגם "עומד מרובה על הפרוץ", וגם אין פרצה של עשר אמות ויותר. ברחובות כאלה, די בצורת הפתח בשני צידי הרחוב, כדי לאפשר עירוב שכונתי, ראה חזון אי"ש, עירובין, סימן ו, וסימן מג.

11 על פי החזון אי"ש ה"נל, במקום שיש מחיצות ממש, משני צדי הרחוב, ו"עומד מרובה על הפרוץ", אין מעבר הרבים מבטל את המחיצה הממשית, ולכן אפשר לערב. הסיבה החשובה ביותר להתקנת עירוב שכונתי, לפי דעתי, היא הכורח של הורים, ובפרט אמהות, לצאת עם תינוקות וילדים. אי אפשר בשום אופן לכלוא אותם בבית, כל השבת, כל שבת. גזרה כזאת פשוט עוקרת לגמרי את עונג שבת. אבל מדוע לערב עיר שלמה?

מקומות כאלה וספק אם יש מקום כזה בארץ כולה.<sup>12</sup> מכאן עולה שהיתר העירוב בעיר שלמה הוא היתר דחוק מאוד, שמבוסס על "תיחום מרומז" מכל הצדדים ועל עמדה שנויה במחלוקת גדולה בין הפוסקים, שרחובות, כיכרות וכבישים רחבים ומהירים, בכל זאת אינם רשות הרבים מן התורה, אף על פי שברור לכל למדן בר דעת, שאבות אבותינו לא היו מוכנים לשמוע על פתרון פורמלי-הלכתי כזה, ואכן, בצורתו המקובלת כיום, הוא אינו נזכר בתלמוד.

מהו, אם כן, ההבדל בין עיר עם עירוב לבין עיר ללא עירוב? האם החוטים של העירוב הם בעלי משמעות "אמיתית" לחיים בשבת? האם בני העיר מודעים לקיומם, או רק משתמשים בהם באופן טכני, כדי לעקוף איסורי טלטול? "חיפוש האמת" בהלכה, וחתירה למשמעות שניצבת מ"אחורי ההלכה", צריכים להוביל, לדעתי, לויתור על העירוב הכולל, ולחזרה חלקית אל אורחות החיים של אבותינו שלא טלטלו בשבת, לפחות ברחובות ראשיים ומרכזיים שהם בוודאי "סרטיא ופליטיא גדולה" (שבת ו, ע"א). אמנם, יש מקום לעירובים שכונתיים, לצורכי ההליכה לבית הכנסת ולצורך טיול של שבת עם ילדים ותינוקות (ועל כך להלן).

שמעתי פעם את הרב שלמה גורן זצ"ל, בדיון על היתר המכירה בשביעית שכה רבו מקטרגיו. הרב גורן הזכיר את דברי הגמרא (עירובין ו, ע"ב) כי עיירות בבל, כמו ירושלים דאז, אלמלא דלתותיהן ננעלות בלילה היו נחשבות לרשות הרבים מן התורה. הייתכן שירושלים של ימינו איננה רשות הרבים מן התורה? היתר דחוק של צורות הפתח, שורת עמודים וחוט מסביב לעיר הפקיע את רוב מסכת עירובין וחצי מסכת שבת, שיש בהן איסורים חמורים מן התורה. האם אין גבול לפורמליזם הלכתי, שמכוון פרוצדורות הלכתיות טכניות חסרות משמעות, ויוצר היתרים גורפים?!

הבעיה מתחדדת מצד אחר במצוות שביעית. נגד היתר המכירה בשביעית קמים רבים, שעה שרוב מוחלט של הפוסקים קובעים שמצוות שביעית "בזמן הזה" מדרבנן, ולכן, יש מקום להקל בשעת הדחק.<sup>13</sup> דווקא הנצי"ב מוולוז'ין, שעמד בראש חובבי ציון טען כי לא ייתכן שעם ישראל יחזור אל ארץ ישראל דווקא כדי להפקיע ממנה מצוות שביעית. לכן הוא התנגד בחריפות להיתר המכירה, ודווקא משיקולים אידאולוגיים תורניים-

---

12 יש גם דעה שמכונת בינונית או גדולה נחשבת כרשות קטנה בפני עצמה, שכן אינה מיטלטלת מלאה וריקה ולפיכך איננה כלי, ויש לה מחיצות עשרה טפחים, ויש לה חשיבות. לפיכך מכונת כזו איננה בטלה לרשות הרבים. גם על פי התודעה – מכונת פרטית היא רשות יחיד. לפי זה תנועת המכונות בחלקה איננה נחשבת כתנועת רבים.

13 ראה הראי"ה קוק, מבוא, שבת הארץ, ירושלים תשכ"ג.

ציוניים.<sup>14</sup> לעומת זאת, הרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, מגדולי הפוסקים בדור ההוא, שהיה אולי המנהיג הבולט ביותר של "אגודת ישראל", היה פוסק פרגמטי ולא אידאולוגי. הוא קבע שמבחינת ההלכה, שביעית בזמן הזה היא מדרבנן, ולכן תמך בהחלט בהיתר המכירה. אם נשים לב קיים כאן תפקיד חשוב גם לאידאולוגיה, שכן ארץ ישראל ועם ישראל וקיום שביעית נחשבים כולם כערכי אמת תורניים. אנשים שמאמינים בערכים אלה כאמיתה של תורה, גם בימינו, רוצים לקיים בארץ ישראל תרומות ומעשרות ושביעית, כי אלה הן המצוות התלויות בארץ, וזאת האמת. האם ראוי להסתפק בכל המצוות המבטאות אמת זו בהסדרים הלכתיים פורמליים שבנויים על נומינליזם הלכתי? אם כן, היכן הרעיון שלשמו אנחנו לומדים ומלמדים, שומרים ומקיימים? ההתנגשות בין בקשת האמת לניתוח ההלכתי הפורמלי באה לידי ביטוי בגישת תלמידו של הנצי"ב, הראי"ה קוק, להיתר המכירה. מי שמכיר את דברי הרב קוק על היתר המכירה ועל מצוות שביעית<sup>15</sup> מבין היטב שהראי"ה התנגד להיתר הזה בלבד ובנשמתו. גישתו המעשית שחייבה בסופו של דבר את היתר המכירה נבעה מהכרת המציאות שלו, אבל יצרה התנגשות בין התפיסה האידאולוגית ותפיסת האמת התורנית השלמה שהביאה אותו ארצה, לבין הניתוח הפרגמטי ההלכתי המקובל. הוא נקרא בין הרצון הציוני מבחינה קיומית לבין הרצון הציוני מבחינה תורנית. למרות הכל ביקש הרב קוק להגן על היתר המכירה, שבא לעולם לפניו, רק מפני הכורח והחשש מחורבן היישוב, ובמגבלות חמורות.<sup>16</sup>

---

14 ראה הרב שלמה שטרנברג, **היתר תרמ"ט**, תל אביב תשמ"ו. אמנם הרב שמואל מוהליבר והרב מרדכי עליאשברג, שהיו מחשובי הרבנים הציוניים, סללו את הדרך להיתר, בראותם באיסור סכנה לקיום היישוב החקלאי המתחדש בארץ ישראל, וכך סברו לעומתם גם גדולי המתנגדים בירושלים, שלא רצו בקיום היישוב החקלאי המתחדש בראותם בו סכנה לקיום התורה.

15 ראה מבוא, **שבת הארץ**; **משפט כהן**, ירושלים תשמ"ח, סד, סז, ועוד; **אגרות הראי"ה**, א, ירושלים תשכ"ב, איגרות קפט רז, ועוד.

16 וכך כתב באיגרותיו (**אגרות הראי"ה**, א, איגרת קפט): "והשי"ת היודע כל תעלומות רק הוא יודע את לבבי המר על גורל מצוות השביעית, אשר בכל לבבי ונפשי ובכל חיי רוחי ונשמת, הנני משתוקק וצמא לחזקה, ולהחזיר עטרה ליושנה", ובהמשך: "על הסחורה, ודאי הכרח הוא לעשות היתר המכירה לעת ועתה, אף שהוא קשה כקריעת ים סוף... ועוד שם: "ועל זה לבי דווי על שאנו מוכרחים ללמד את העם להפקיע מצוות שביעית...". ובאיגרת רז מדגיש, שהוא לא חידש את ההיתר שלא התיר מלאכות דאורייתא ולמעט ככל האפשר, ורק כהוראת שעה וחתם: "ובציפיינו הננו מצפים לישועת ה' על עמו ונחלתו, שלא נצטרך לבוא לידי מידה זו, להפקיע מאיתנו חובת קדושת שביעית ולהיכנס בהיתר נדחק שכמותו".

ספק רב אם הראייה היה מוכן להביא היתר כזה לעולם, כמו הגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור, שדן בעניין אך ורק במובן ההלכתי, ויעידו על כך עמדותיו בשאלות אחרות.<sup>17</sup> יש אפוא מתח בין ההלכה כמבטאת את האמת של התורה ואת האמת של דבר ה' בעולם, לבין ההלכה כמסגרת של הגדרות פורמליות, שבהן אפשר לתמרן בין צורכי הקיום, וליצור מציאות הלכתית חדשה. ההנחה המרכזית של דיוננו היא שהגישה המקילה בתולדות ישראל, מחז"ל (בניגוד לצדוקים ולכוהני היחד) ועד אחרוני אחרונים, היא גישה "נומינליסטית" שיוצרת הגדרות הלכתיות והסדרים פורמליים. גישה זו מוצאת בהלכה הגדרות יסודיות הקובעות "מינימום נדרש". הגדרות אלו משמשות כמכשירים הלכתיים המאפשרים להקל בנסיבות שבהן יש התנגשות, קטנה או גדולה, בין האמת השלמה שבתורה לבין המציאות. הסיבה לכך היא שהגישה ה"נומינליסטית" להלכה מאפשרת ליצור מציאות על ידי הגדרות הלכתיות, בעוד הגישה ה"ריאליסטית" באה רק לשקף מציאות שקבע בורא עולם.

אבל כשמותחים את ה"נומינליזם ההלכתי" ויוצרים על פיו היתרים גורפים, עולה שאלת הגבולות. אם אין גבולות ברורים, קל להגיע לאבסורד. "נומינליזם הלכתי" עלול להקל ראש לגבי ארץ ישראל ומצוות ישיבתה, ולטעון שבכל מקום שיהודים יושבים עם הנהגה רבנית, בתי כנסת וישיבות, ללא גזרות שמד ורדיפות השלטון, כמו בבבל של פעם, ייחשב הדבר "כאילו" הם בארץ ישראל! אכן, ד' שוורץ טוען בדיוק כך: "מצד שני איפשרה הגישה הנומינליסטית הישרדות [אחרי החורבן] ללא מעגן בעולם הזה, כי היא שאפשרה לראות בשולחן – מזבח, בתפילה ובחסד – קרבן, בבית-מדרש – ארץ-ישראל, בבית כנסת – מקדש מעט, במי שאיננו בן ארץ יהודה – יהודי, ובסטרסבורג – קהילה קדושה".<sup>18</sup> שמענו וקראנו דברים דומים, פה ושם, גם בין אנשי חב"ד<sup>19</sup> הטוענים כי מקום שבו יושב הצדיק הוא "מעין" בית מקדש, אכילה משולחנו היא מעין קרבנות, וכך גם מקום שיהודים יושבים בו, שהוא "מעין" ארץ ישראל. אפשר לראות בזה "ארץ ישראל נומינליסטית", כפי שחוטי העירוב הם חומה! אבל אם כך, למה לנו כיסופים לציון, למה לנו קינות על החורבן, ולמה לנו חזרה לארץ ישראל לעלות בחומה – די לנו בחוט!

17 ראה דעת כהן, קצט ביחס לניתוחי מתים; ואורח משפט, סד ואילך, ביחס לחליבה בשבת. וראה ניתוח מקיף אצל אבינועם רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של אברהם יצחק הכהן קוק, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט, פרק ג.

18 ראה לעיל, הערה 1.

19 ראה, למשל, הרבי מ"מ שניאורסון מלובאוויטש, שיחות קודש – תשל"א, ברוקלין תשמ"ו, חלק א, עמ' 63; וכן שערי גאולה, ירושלים תשנ"ב, עמ' קסח – קעד; ראה עוד אצל א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 253-254.

אם חלילה נעשה כזאת בתפילה – האם נוותר על כל חוויה דתית, ונצא ידי חובה בפרשה ראשונה של "שמע", ובברכת אבות? או שמא נעשה כזאת בשבת חלילה ונחוקק חוק שבת אזרחי, בתור "זכר לשבת", ואח"כ תאמץ אותו "הלכה נומינליסטית" כמו שאימצה את היתרי המכירה? רבים מבני הדור החילוני הראשון, אכן חשבו וציפו שאותם רבנים אשר התירו "מכירת חמץ" ו"היתר עסקה" וכד', יתירו באותו אופן גם נסיעה בשבת וכיו"ב. ציפייה זו לא מנעה מהם מלזלזל אחר כך באותם רבנים, שממשיכים להקפיד באופן מלאכותי על "החוט".

הרי זה יכול להגיע עד אבדן כל הזהות הדתית, חוויתיה ומשמעותה, שיותירו אחריהן רק כמה סימני זיכרון "לצאת ידי חובה". חלק מהטענות הנשמעות כלפי פוסקי ההלכה על כך שאינם מקילים די בתקופה המודרנית, אינן אלא ביטוי למערכת ציפיות שנוצרה כתוצאה מהיתרים גורפים מהסוג שראינו. ככל הנראה, קיים הלך מחשבה בציבור הרחב שאומר כי אם הרבנים יודעים להתיר "מכירת חמץ", "עירוב", "היתר עסקה", "היתר מכירה בשביעית", אזי הם בוודאי יודעים – אך לא רוצים – למצוא דרכים להקל גם לגבי נסיעה או שימוש בחשמל בשבת, וכדומה. מדוע לא צדק גם הקצין הגרמני שאמר – כמו יהודים רפורמים רבים – תסתכלו באוויר ותחשבו שיש שם חוט? ! התוצאה הברורה ממבט היסטורי, היא התבוללות רחבת ממדים, וסכנה רוחנית חמורה לקיומו ולעתידו של עם ישראל.

### **בקשת האמת ופורמליזם הלכתי – פתרונות ואיזונים**

אבקש להציע מספר פתרונות לדוגמאות שהבאתי לעיל. לגבי שאלת העירוב שבה עסקנו, דומני כי אמנם ניתן על פי שיטת חזון אי"ש ליצור עירובים שכונתיים, כלומר, לא לערב ערים שלמות, כבישים ראשיים ורחובות כפולים שרוחבם שש עשרה אמה. אבל שכונה שבה "העומד מרובה על הפרוץ", דהיינו, יש בתים וחצרות עם גדרות וקירות משני צדי הרחובות, אין הרבים מבטלים מחיצות ממש, כפי שהם מבטלים "תיחום מרומז" ולכן שכונה כזאת יכולה להיחשב מבחינה הלכתית כרשת של מבואות (הרחוב כמבוי), וניתן לערב אותה בדרך הלכתית נכונה יותר, ולא דחוקה כל כך.<sup>20</sup> בשכונה אפשר גם להניח עירוב חצרות אמיתי. עירובים שכונתיים, ואפילו של חלקי שכונות יאפשרו ליהודים ללכת לבית הכנסת ולמשפחות לטייל עם ילדיהן בשבת. אם העירובים יהיו גורפים פחות, זה יכול ליצור איזון טוב יותר בין "אמת תורנית" לבין פורמליזם

---

20 עיין חזון אי"ש, חלק אורח חיים, סימן ע (שהוא סימן ו בהלכות עירובין) וסימן קז (שהוא סימן מג בהלכות עירובין).

הלכתי. באופן זה לא ניזקק לצורת הפתח שמקיפה עיר שלמה, היתר שהרמב"ם ורוב הפוסקים פוסלים, ואשר הופך את העירוב הכולל לפתרון הלכתי דחוק ביותר.

מכירת חמץ, בדרך שנהוגה בימינו, היא פרשה קשה ומוזרה עוד יותר. כל המעיין בבסיסה של הלכה זו<sup>21</sup> מבין, שמכירה זו צריכה להיות מכירה **מוחלטת** ובלא כל תנאי, ואילו מכירה על מנת להחזיר איננה מועילה, ובמקרים מסוימים אף עוברים על החמץ בבל-ייראה ובכל יימצא, **מן התורה**.<sup>22</sup>

והנה זה ברור, ששטרי המכירה כתובים כדין, וקניין חליפין ומינוי השליחות נעשים כהלכה. אבל, האם המוכרים אכן משוכנעים שהם מוכרים ללא תנאי? והקונה, האם הוא מתכוון באמת לקנות? או שהוא חושב שזהו "טקס דתי" של יהודים, ותמורתו בצדו, והכל על מנת להחזיר אחרי החג מיד?!

חומר מזה, טוען אחד מגדולי האחרונים,<sup>23</sup> שהמכירה באה בעצם במקום הביטול, שהרי אין מבטלים את מה שמוכרים, (ואם יבטלו, הרי בכך יבטלו את המכירה, שאין אדם מבטל ומפקיר אלא את שלו, ואם ימכרו אחרי הביטול, יבטלו בכך את הביטול), ואם כך, יש כאן הערמה בדאורייתא, דבר שאסור במלאכות שבת.<sup>24</sup> אמנם רבים מן האחרונים חלקו עליו, ובמכירת חמץ סמכו על דברי ה"בית יוסף",<sup>25</sup> והתירו גם הערמה כזאת, אבל זה נאמר בהנחה, שהנכרי אכן יכול לעשות כחפצו בחמץ, בתוך החג,<sup>26</sup> וכמו שהיה בתחילה שהיו משכירים לנכרי חדר או ארון עם מפתח.<sup>27</sup> אבל בכל מקרה לא מדובר על מציאות כמו בימינו, שאין המוכרים מכירים את הקונים, ולא הקונים את המוכרים, והכל נעשה כ"סרט נע" טקסי "לצאת ידי חובה".

21 **טור**, אורח חיים תמ, תמא ובפרט תמח.

22 שם סימן תמח, סעיפים ג-ד.

23 **בכור שור**, פסחים כא, ע"א.

24 על פי **שבת קלט**, ע"ב שהערמה בדרבנן מותרת בתנאים מסוימים.

25 **בית יוסף**, אורח חיים תמ"ח: "רבנו ירוחם כתב... בשם בה"ג – ובלבד שלא יערים – ואיני מבין דבריו, דהא שרי ליתנו לעכו"ם במתנה, ולחזור וללוקחו אחרי הפסח, ואין לך הערמה גדולה מזו, ואפילו הכי שרי, מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי..." – וראה שו"ת **חתם סופר**, אורח חיים, סימן סב (ובמקור **חיים** על סימן תמח, סימן קטן יא, ועוד אחרונים), שהערמה מותרת גם בשל תורה.

26 כפי שפירש חתם סופר (שם), את לשון בית יוסף (שם).

27 ראה שם **שערי תשובה**, סימן תמח, אות ה, שמתאר מקרים מעניינים מאוד שקרו כתוצאה מנתינת המפתח למרתף היי"ש בידי נכרי, שהיה נכנס בחג ומשתכר שם, ואיך התחכמו להרחיקו. ושמעתי מרב צעיר באחד הקיבוצים שרצה לנהוג כדין ולמכור לערבי מכפר סמוך על ידי ריכוז כל החמץ בחדר מסוים ומתן מפתח לערבי, ואחרי הפסח התברר שנעלמו משם מקצת דברי החמץ, ובאו אל הרב בטענות קשות ודרשו שיחזיר הכל. אחר כך חזרו לנהוג המקובל.

ובאמת, יראי ה' נוהגים על פי הגר"א (ב'מעשה רב') ואינם מוכרים חמץ גמור, גם לא בתערובת – ומה מוכרים? בדרך כלל, את מה שמותר גם להצניע ואין חובה לבער, כמו חמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילה, ותערובת שהתבטל בה החמץ לגמרי,<sup>28</sup> שנפסל מאכילת כלב,<sup>29</sup> והבלוע בכלים (שגם לא חלה עליו מכירה, כיוון שאינו בעין)<sup>30</sup> וכל כיו"ב.

לשם סנגוריה על עם ישראל, יש לומר שכל כוונת ההיתר היא להבטיח שכל אדם באמת יוציא את החמץ מרשותו ויבטלו כראוי, כי חששו הפוסקים שהביטול וההפקרה לא ייעשו בלב שלם,<sup>31</sup> ובמכירה, לפחות ברור, שהמוכרים סוגרים את החמץ בארון מיוחד ומסומן, ומוציאים מרשותם בליבם, וזהו ביטול חמץ על ידי המכירה. במילים של אחרות אין כאן הערמה על מצוות התורה, אלא הערמה על התודעה היהודית. ובכל זאת, מדוע וכיצד נוצר היתר דחוק וגורף כזה?

יש לזכור שכל ההיתר של מכירת חמץ נולד בגלל הפסד מרובה של מבשלות<sup>32</sup> השכר ושל סוחרי המזון הגדולים, שאינם יכולים לעמוד בגזרה של ביעור כל החמץ שברשותם. זהו, אכן, היתר בשביל חברות כלכליות כדי שלא לגרום להן הפסד ענק עד כדי פשיטת רגל. בימינו יש מקום נוסף להקל לרשתות השיווק ולחברות גדולות מפני שלגבי חברה בערבון מוגבל (בע"מ) קיימת שאלה הלכתית מיהם בדיוק הבעלים. בעלות תאורטית של חברה בע"מ איננה אחריות מלאה של הבעלים אלא היא מעין פיקציה משפטית, "אישיות משפטית" של חברה, שיוצרת בעלות פורמלית ואפשר למכור אותה באותו האופן. מכל מקום, אדם פרטי אינו חייב למכור חמץ. ניתן להתחיל לסיים את החמץ כבר מפורים, מה שנשאר לשרוף, ולהצניע מה שמותר, וכך אני נוהג כבר כמה שנים. אמנם בזה אני מחמיר מעט, מפני שאני רוצה יותר "אמת בתורה", שואף שהחזרה לארץ ישראל תחזיר גם יושר וקצת "טבע ריאליסטי" לחשיבה ההלכתית. מעניין שהאוירה התורנית המקובלת היא נומינליסטית מחד גיסא, אך מחמירה על גבי קולות, מאידך גיסא. בשלב מסוים החלה אווירה של החמרה "אמיתית", וכתוצאה מכך קולות עצומות הפכו לעקרונות הלכתיים שעליהם מגינים בחירוף נפש. למשל, חשוב מאוד לאנשים להקפיד למכור חמץ כאילו זו חומרה, אף על פי שזו הפקעה גורפת ודחוקה, של איסור גמור מן התורה. הוויכוח הזה

28 שולחן ערוך, או"ח תמוז, ד ויא-יב.

29 שם תמב, א-ב וט.

30 חוץ מכלי בצק שיש בהם סדקים, ונשאר בהם חמץ שא"א להוציאו, ראה שם תמב, יא; ובמשנה ברורה שם סב, מז. וראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות מכירה כב, יג-יד.

31 כך משתמע מדברי חתם סופר ומקור חיים שנוכרו לעיל.

32 ראה דברי הבית חדש, טור אורח חיים, תמח; ובשערי תשובה, שו"ע שם, אות ח.

בין "אמת תורנית" לבין פורמליזם הלכתי הוא וויכוח עמוק מאוד ובעל השלכות מעשיות, חינוכיות ורעיוניות.

## השלכות חינוכיות

ההבחנה של דניאל שוורץ שבה פתחנו, עוסקת בעיקר בהבדל בין הלכת חז"ל לבין תפישת הכיתות בבית שני. טענתו היא שהצדוקים וכוהני כת היחד הלכו לפי האמת הטבעית, המהותית, ומסיבה זו הם החמירו בשורה ארוכה של הלכות טהרה. לעומת זאת, הם ראו את הכוהנים החשמונאים, וגם את חכמי ירושלים (=הפרושים), כ"מטיפי כזב", "דורשי חלקות" שבחרו להתעות את העם ב"תלמוד שקרם" ו"לשון כזביהם".<sup>33</sup> למרות כל ההבדלים בין כיתות בית שני לבין מציאות ימינו, יש גם דמיון מסוים. הנטייה להציג את ההלכה כאמת מוחלטת ובלתי מתפשרת שמותאמת למהויות הדברים, וההתנגדות לכל פתרון הלכתי מקל, מעודדות בדרך כלל פריקת עול. חילונים רדיקלים רואים את הקבוצות המחמירות ביותר כמייצגות **אותנטיות** של התורה, ולכן מתחזקים כנגדם בדרכם שלהם. פתרונות הלכתיים מקילים נראים להם כהתחכמות, ובהתחכמות אין הם רוצים. גם בני נוער רבים נרתעים מן ההלכה, בגלל הרושם המתחכם, ומחפשים יושר ואמת. כאן מופיע שוב אותו קו מחשבה, שמציג את דרך ההלכה, כדרך "כוזבת", וגורם לברוח ממנה אל החומרות היתרות, או אל **פריצת הגדרות ופריקת העול**.

דומני כי אנחנו בקונפליקט, שהרי מצד אחד קיים הרצון להיות נאמנים לתפיסה ההלכתית של חז"ל המאפשרת **להלך** את התורה עם החיים, ולפתור התנגשויות גדולות. מצד שני יש סוג של פתרונות הלכתיים שהפכו במהלך הזמן להיתרים גורפים, והם יצרו מצב שבו ההלכה הפכה לטקס פורמליסטי בלתי רלוונטי במקרים רבים. בהיתרים מסוג זה יש הערמה מתחכמת ברורה, שאף אם יש לה מקום באיסורי דרבנן (שהם אסרו, ושהם התיירו באופן מסוים), יש לדרך זו מחיר חינוכי כבד. לעומת זאת, מי שמציע לאכול אוכל קר בשבת כדוגמת הקראים והשומרונים, מעודד דווקא את מחללי השבת. כשההלכה מציגה פתרונות שמאפשרים לאכול אוכל חם בשבת, או פתרונות גרמא חשמליים לנכים

33 **בברית דמשק** (שמצא שכטר בגניזת קהיר ועותקים מקבילים נמצאו בקומראן. ראה: D.J.D XVIII, Oxford 1996), ו**בפשוט חבקוק** (ראה בלהה ניצן, **פשוט חבקוק**, ירושלים תשמ"ו) מופיע כמה פעמים "מטיף הכזב" שהתנגד לכהן "מורה-הצדק". בפשוט נחום מופיעים "הפרושים", השולטים בירושלים, כ"דורשי החלקות", "אשר בתלמוד שקרם", והם מתעים אחריהם את המוני העם, ראה: דוד פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואיסיים בפשוט נחום', מ' דורמן, ש' ספראי, ומ' שטרן (עורכים), **מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית** (ספר זיכרון לגדליה אלון), תל אביב תשל"ל, עמ' 133 –

ולזקנים, היא **הצודקת**, דווקא מכיוון שאינה נגזרת לקצוות (שמעדיפים "אמת עד הסוף או לא כלום"), והיא **מחברת** את התורה עם החיים. הלכות חז"ל חותרות אל "דרך אמצע" בין אמת מהותית לבין פורמליזם נומינליסטי, או ליתר דיוק: ההכרעה ההלכתית שנקבעה מתחשבת באמיתות שונות, כולל גם האמת של כבוד הבריות, עונג שבת, שעת הדחק, צורכי רבים, תורה לעם שלם ולא לכת קטנה, וכד'. הסבר מאוזן של דרך האמת בהלכה הוא לפיכך, חלק חיוני מלימוד ההלכה, מבחינה חינוכית-אמונית. אי אפשר להבין את ההלכה כמשקפת מהויות טבעיות-ריאליסטיות בעולם החומר או בעולמות עליונים, מפני שכך אי אפשר להסביר שום מחלוקת בהלכה ולא שום הסדר הלכתי שבא להקל. לעומת זאת, הצגת ההלכה כמערכת טכנית-שרירותית של פתרונות, מרוקנת אותה מכל משמעות.

## פורמליזם הלכתי ומוסר התורה

לעומת התחום שבין אדם למקום שבו עסקנו עד כאן, אנו רואים כי בתחומים שבין אדם לחברו הלכו חז"ל בעקבות הנביאים שהתנגדו מאוד לתפיסה הלכתית פורמלית. למשל, הם התנגדו מאוד למצבים שבהם נפגעים העני, הגר, היתום והאלמנה, במסווה של פורמליזם הלכתי. הם נלחמו במיוחד נגד מצבים שבהם אנשים מקפידים בעבודת ה' אך **רומסים** אביונים ודלים. למשל, עמוס תוקף את בני דורו, השומרים שבת (!) ונראש] חדש, בהקפדה, וחנניותיהם סגורות, אך הם עסוקים במרמה ובעושי דלים: שמעו-זאת השאפים אביון, ולשבית עניי-ארץ – לאמור: **מתי יעבר החדש ונשבירה שבר, והשבט ונפתחה-בר, להקטין איפה ולהגדיל שקל ולענות מאזני מרמה. לקנות בכסף דלים, ואביון בעבור נעלים, ומפל בר נשביר. נשבע ה' בגאון יעקב אם-אשכח לנצח כל-מעשיהם. (עמוס ח, ד-ז; ובהמשך הפורענות).**

נבואת ישעיהו חריפה עוד יותר. בפרק א ובפרק נח אנו מוצאים את אותה המתקפה נגד 'דתיות בלתי מוסרית', שעוסקת בתפילה ובקרבן, בצום ובמועד ובשבת, ואינה שועה לצדקה ולמשפט: "...גם כי-תרכו תפלה אינני שמע – ידיכם דמים מלאו" (ישעיהו א, טו). ובפירוט רב:

קרא בגרון אל-תחשך, כשופר הרם קולך, והגד לעמי פשעם, ולבית יעקב חטאתם: ואותי יום יום ידר'שון, ודעת דרכי יחפצון, כגוי אשר-צדקה עשה, ומשפט אלהיו לא עזב, ישאלוני משפטי צדק, קרבת אלהים יחפצון: למה צמנו ולא ראית, ענינו נפשנו ולא תדע – הן ביום צמכם תמצאו-חפץ וכל-עצביכם תנגשו: הן לריב ומצה תצומו, ולהכות באגרף רשע לא – תצומו כיום להשמיע במרום קולכם: הכזה יהיה צום אבחרהו, יום ענות אדם נפשו הלך כאגמץ ראשו, ושק ואפר יציע, הלזה תקרא-צום ויום רצון לה?? הלוא זה צום אבחרהו פתח

חרצבות רשע, הַתָּר אגדות מוֹטָה, ושלח רצוצים חפשים, וכל-מוטה תנתקו: הלווא פֶּרֶס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית, כי-תראה עֶרֶם וכסיתו, ומבשרך לא תתעלם: אז יבקע כשחר אורך, ואַכְתֶּךָ מהרה תצמח, והלך לפניך צדקך, כבוד ה' יֶאֱסֹף: אז תקרא וה' יענה תִּשְׁנֶע ויאמר הנני, אם-תסיר מתוכך מוטה, שלח אצבע ודבר און: ותפק לרעב נפשך, ונפש נענה תשביע, וזרח בחשך אורך, ואפלתך כצהרים: (ישעיהו נח, א-י).

פרק מדהים זה קבעוהו חז"ל כהפטרה של הצום הקדוש, **יום הכיפורים (מגילה לא, ע"א)**, בהעזה חריפה ביותר נגד **המסתפקים** בתענית, בוודיוי – "ולהכות באגרף רשע" – ובנענועי ראש ובכפופות בתפילה – "הלכך כאגמון ראשו". לא נחה דעתם של חז"ל עד שאמרו, שיום הכיפורים מכפר על עברות שבין אדם למקום, אבל בין אדם לחברו אינו מכפר, עד שירצה את חברו. (משנה, **יומא** סוף פרק ח).

ובמדרש אמרו: "ואף הקב"ה אמר: חביב עלי מלא קמצו של עני, מנחת נדבה, ממלא חפנים של כהן גדול, קטרת הסמים".<sup>34</sup> ועוד אמרו שבקרבן מנחה הצנוע כתוב: "**ונפש** כי-תקריב קרבן מנחה לה'" (**ויקרא ב, א**), כיוון שעני מקריב את נפשו, כביכול, הקב"ה פונה דווקא אליו, "כי לא-בזה ולא שקץ ענות עני ולא-הסתיר פניו ממנו, ובשנעו אליו שמע" (**תהילים כב, כה**). עוד אמרו כי המזבח מהודר דווקא בקרבנו של עני, יותר מאלף עולות של אגריפס המלך (**ויקרא רבה ג, ה**), ואמרו על חמש זעקות דוד – "קומה ה'", להושיעו מאויביו:

דויד בני, אפילו את מקימני כמה פעמים, איני קם. ואימתי אני קם, לכשתראה עניים נשדדים ואביונים נאנקים – הדא הוא דכתיב: (תהילים יב, ו) "משד עניים מאנקת אביונים – עתה אקום יאמר ה'" (**בראשית רבה עה, א**).

חז"ל הרחיקו לכת בהעמדת כל תרי"ג המצוות על גבי העמודים (=היסודות) של **תהילים טו – 11** יסודות; של **ישעיהו לג, טו-טז** ששה יסודות; של **מיכה ו ו-ח** שלושה יסודות; ושל **ישעיהו א ונה** שני יסודות: משפט וצדקה (סוף מסכת **מכות**). לשיא השיאים מגיעים חז"ל בהסבירם את התלייה האכזרית של בני שאול מרצפה בת איה (**שמואל ב פרק כא**), בלי קבורה, בניגוד לאיסור מפורש בתורה, ואמרו – "מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא... – מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא, שהיו עוברים ושבים אומרים, מה טיבן של אלו? – הללו בני מלכים הם – ומה עשו?: פשטו ידיהם בגרים גרורים..." (**יבמות עט, ע"א**), והכוונה לרדיפה הקשה של שאול נגד הגבעונים, "בקנאתו לבני-ישראל ויהודה" (**שמואל ב כא, ב**), כלומר, מסיבות לאומיות.

34 השווה בין **ויקרא רבה ג, א** לקהלת **רבה ד, יא**.

ידוע למדי כי "קידוש השם וחילול השם" הם הקוד המוסרי העליון שבתורה על פי תפישת חז"ל (בבלי, סוף יומא). דוגמאות ברורות, נזכרו דווקא בהקשר זה של פגיעה בחייהם וברכושם של גויים,<sup>35</sup> ושם בירושלמי אמרו, שיותר מכל שכר העולם הזה, רוצה הקב"ה שיתקדש שמו בגויים, ושיאמרו בגויים – ברוך אלהי היהודים.

והנה בשנים האחרונות אנו רואים תופעות מדהימות. בהקשר של הסכסוך בין יהודים לערבים בארץ ישראל, התעוררו שאלות של צדק ויושר בין בני אדם, בין יהודים לגויים, ולפתע צצה השאלה האם הגויים נקראים בכלל "בני-אדם" לגבי עניינים שונים. ברוך ה' לעניין גזל הגוי יש סוגיה מפורשת שזה אסור מן התורה, אך ניתן לקרוא ולשמע בשנים האחרונות, פלפולים הלכתיים לגבי "לא תרצח" בגוי. הפלפולים הללו מתעסקים עם הסוגיה הזאת כאילו מדובר בהלכות מכירת חמץ או מכירת שביעית. באופן זה נוצרת גישה של פורמליזם הלכתי העלול, חס ושלום, למצוא הבדל ערכי בין רצח גוי לרצח יהודי. הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל "משך חכמה" כתב על כך בפירושו לפרשת משפטים, שהתורה אמרה "וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, מעם מזבחי **תקחהו למות**". אמנם אין שום הבדל באיסור **שפיכות דמים**, אבל לגבי **העונש** הוא שואל, מדוע יש הבדל בעונש מוות בין הורג יהודי לבין הורג גוי, ועונה, כי הריגת גוי חמורה יותר מפני שיש בה גם עברה של **חילול השם**, שעליה **אי אפשר** לכפר בשום עונש. היום, די בגרסה מדעית יותר ללשון הרמב"ם ביחס להגדרה פורמלית של לא תרצח, ביחס לשפיכות דמים, כדי לפרוץ פרצה, ולפרוע פרעות בישראל.

על פלפולים פסבדו-הלכתיים כאלו ניתן לשאול: האם נוכל בדרך זו גם להקל חס וחלילה על ניאוף של אשת גוי? אם אדם יהרוג גוי הרי יש כאן לפחות גזל נפשו? הפלפול הזה יכול להגיע למסקנה שהורג גוי חייב מן התורה לפחות בלא תגזול, או שמא יימצא גם פלפול נגדי חס ושלום? האם בתחומים מוסריים-חברתיים מותר לנו להפעיל נומינליזם הלכתי, ולהתייחס לתורה כשיטה טכנית של פורמליזם הלכתי? והלוא בעצם הפלפול הזה (בפרט כשהוא מתפרסם), יש כבר משום חילול השם?!

כבר אמרו חז"ל במדרש: "ל...ואם הוא שופך דמים לעכו"ם לסוף שהוא שופך דמים לישראל ולא נתנה התורה אלא לקדש שמו הגדול... " **(תנא דבי אליהו כח, ז)**. ואכן, נגעי האלימות, הגזל והרצח הולכים ומתפשטים בקרבנו עד כדי פלצות "ודמים בדמים נגעו". התיקון חייב לבוא משורש קידוש השם לעומת חילולו.  
ב"שמונה פרקים" לרמב"ם בפרק השישי, הרמב"ם אומר:

אמרו הפילוסופים, שהמושל בנפשו – אף-על-פי שעושה המעשים הטובים והחשובים – הוא עושה אותם והוא מתאוה אל הפעולות הרעות, ונכסף אליהן לכבוש את יצרו. אבל החסיד – הוא שנמשך בפעולתו... ויעשה הטובות – והוא

מתאווה ונכסף אליהן. ובהסכמה מן הפילוסופים (=הפילוסופים מסכימים), שהחסיד יותר חשוב ויותר שלם, מן-המושל בנפשו.

אם כן, החסיד טוב יותר מהמושל ביצרו. על זה אומר הרמב"ם -

וכאשר חקרנו דברי חכמים בזה הענין נמצא להם, שהמתאווה לעברות ונכסף אליהן – הוא יותר חשוב ויותר שלם, מאשר לא יתאווה אליהן... עד שאמרו כל הגדול מחברו, יצרו גדול ממנו, ואמרו לפום צערא אגרא. ואמר: רבן שמעון בן-גמליאל לא יאמר אדם: אי-אפשי לאכל בשר בחלב: אי-אפשי ללבש שעטנז: אי-אפשי לבוא על הערוה – אלא: אפשי, ומה אעשה – אבי שבשמים גזר עלי!

לכאורה יש כאן מחלוקת בין חז"ל לבין הפילוסופים, הפילוסופים אמרו שהחסיד עדיף על המושל ביצרו ואילו חז"ל סברו להפך. הרמב"ם אינו מזלזל במחלוקת הזאת, ומבקש לעיין בה מבלי לבטל את דברי הפילוסופים. וכך הוא אומר:

ולפי המובן מפשוטי שני המאמרים בתחלת המחשבה הם סותרים זה את זה – ואין הענין כן; אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא: שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות... הם הענינים המפורסמים אצל כל בני-אדם שהם רעים, כשפיכות דמים, וגנבה, וגזלה, ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למיטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצוות שאמרו עליהן החכמים, שאלו לא נכתבו ראיות היו להיכתב... ואין ספק שהנפש אשר תכסף לדבר מהם ותשתוקק אליו – שהיא חסרה.

לפי דברי הרמב"ם, מי שלא גונב משום שהקב"ה אסר זאת, אבל יצרו מושכו לכך, הוא גרוע יותר ממי שאינו מרגיש כלל רצון לגנוב, בגלל הרצון להיות מוסרי, צודק וישר. הנביאים, כמו הפילוסופים, ראו את הישר והחסיד כעדיפים על מי שיש לו יצרים לגנוב ולהרוג, אך מתגבר. ואילו חז"ל, שאמרו כי המושל ביצרו גדול יותר מאשר החסיד, דיברו רק בדברים שבין אדם למקום:

אבל הדברים, שאמרו עליהם החכמים, שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול – הם: 'התורות השמעיות', וזה אמת שאלמלא התורה לא היו רעות כלל. ומפני זה אמרו: שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן ולא יהיה לו מונע מהן, רק התורה.

זאת אומרת, "בשר בחלב, ולבישת שעטנז, ועריות... הן חוקות... חוקים שחקקתי לך – אין לך רשות להרהר בהם". כלומר, על פי תפיסת חז"ל בפירושו הרמב"ם, מקיימים מצוות בין אדם למקום רק מפני שהקב"ה אמר – לא מפני שהחזיר טמא במהותו, אלא מפני שהקב"ה אסר אותו. ואם הוא התיר אותו, כגון בפיקוח נפש, אז הוא מותר

לחלוטין. מכאן, טבעי שתפתח גישה נומינליסטית הלכתית, בתחומים שבין אדם למקום. אבל במצוות המוסר החברתי, בין אדם לחברו, אין שום בסיס לגישה נומינליסטית כזו, דווקא על פי הרמב"ם.

תפיסת חז"ל אומרת אם כן, לפי הרמב"ם, שצריך להבחין בין מצוות שכליות מוסריות לבין מצוות שמעיות חוקתיות. במצוות של מוסר חברתי, צריך להתרגל לא לגנוב, לא להרוג, לא לבזות אנשים, ולא לפגוע בכבודם, מעצם הטבע המוסרי, וכאן מכריעה האמת המוסרית, שקדמה לתורה, ונמצאת כבר גם בשבע מצוות בני נח – ובאמת היא נובעת מהיסוד המוסרי שבאדם באשר הוא אדם, מכוח צלם אלהים שבאדם.

עניין זה קשור לדיוננו מפני שהלכת חז"ל, שפתחה פתח להיתרים רבים המאפשרים להלך בדרכי התורה עם החיים, היא נכונה וצודקת במצוות שבין אדם למקום, ובפרט בגזרות מדרבנן, שחכמים החמירו, וחכמים הקלו. אבל בתחומים של המוסר החברתי כיוון כזה אין לו מקור<sup>36</sup> ואין לו מקום. אדרבה, יש בדרך כזאת סכנה חמורה של חילול השם, העברה החמורה ביותר שיש בתורה.

## סיכום

לסיכום, יש בהלכה צד של אמת מהותית על פי טבע החומר והרוח וצד של חקיקה פורמלית על בסיס נומינליסטי. חז"ל והפוסקים מאזנים בין שני היסודות, ולפעמים הם הולכים אחרי הפרוצדורה הפורמלית באופן שמאפשר להקל, מסיבות שונות שעיקרן חיבור התורה עם החיים. לפעמים במהלך הדורות נמשכו ההיתרים האלה והתפשטו באופן גורף, שצריך לעורר עליו מחשבה ודיון, מסיבות הלכתיות וחינוכיות כאחד. הבאנו דוגמאות של עירוב ערים שלמות, מכירת חמץ, היתר מכירה בשביעית וכדומה. אבל, כל הדברים האלה אמורים רק בתחומים שבין אדם למקום.

אמנם, בתחומים שבין אדם לחברו, חז"ל בעקבות הנביאים לוחמים למען החסידות, והרמב"ם אומר שהחסידות מעולה יותר מאשר התגברות על היצר. יסודות המוסר בשום פנים אינם דברים שאנחנו עושים או נמנעים מלעשותם רק מפני שהקב"ה גזר עלינו גזרה, וחכמים הוסיפו להם סייגים, אלא מפני שזה נתון בעצם הטבע האנושי, המוסרי, המצפוני שקדם לתורה. על כן צריך להיזהר מאוד מהפיכת החלק המוסרי שבתורה למכלול של חוקות פורמליות שצריך לצאת בהן ידי חובה. כך עלולים להגיע למה

שהזהיר מפניו הרמב"ן בפירושו לתורה, ש"יש נבל ברשות התורה"<sup>37</sup> אשר מוצא לו דרכי היתרים ברשות התורה. "נבל ברשות התורה" זו זעקה נגד נומינליזם הלכתי, בפרט בתחומי המוסר האישי (מידות) והחברתי. חמור מזה, סגנון "תורני" כזה, יש בו סכנה גדולה של **חילול-השם**, ובמקרים מסוימים זהו "חילול-השם" ממש,<sup>38</sup> וכל ישראל נושאים באחריות. הבחנה זו, שיסודה בדברי הרמב"ם ב"שמונה פרקים", היא לפיכך, **גם פרק יסוד בהלכות קידוש-השם**, כעין הרחבה לסעיף האחרון בהלכות קידוש השם ב"ד החזקה':

יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם. והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם. ואע"פ שאינן עבירות הרי זה חילול את השם כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר. והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן. או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן. או שדבורו עם הבריות אינו בנחת ואינו מקבלן בסבר פנים יפות אלא בעל קטטה וכעס. וכיוצא בדברים האלו הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבלם בסבר פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם. מכבד להן ואפילו למקילין לו. ונושא ונותן באמונה. ולא ירבה באריחות עמי הארץ וישיבתן. ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין. והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם. עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו הרי זה קידש את ה' ועליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר כך אתפאר.<sup>39</sup>

---

37 **רמב"ן**, ויקרא יט, ב "קדושים תהיו"; דברים ו, יח "ועשית הישר והטוב". "קדושים תהיו" גם הוא ציווי מוסרי על פי הקשר המצוות שבפרק, וגם הדגש של רמב"ן על התקדשות באכילה ובטהרה, מתייחס בעיקרו למידות המוסר האישי.

38 בפרט על פי הסוגיה הנ"ל **ביבמות** עט, על איסור הפגיעה בגויים, מטעמים לאומיים, כמעשה שאול המלך.

39 **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה ה, יא.

