

אתם קרוים אדם האמנס אומות העולם אין בכלל אדם?

אבי שגיא

שםזהיריהם אותו⁴. וכן 'א"ר יוחנן משום משום רשב"י, מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם, שקראו לקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון⁵.

יתרה מזאת, כהן מראה כי עמדתו הכללית של רשב"י ביחס לגויים היא מורכבת ביותר. הוא מצטט (שם, עמ' 81-83) שלל מקורות שמהם עולה ביקורת חrifת השם רשב"י על הגויים הראויים לגינוי מוסרי-ידתי. ועם זאת מקורות אחרים שאוותם מצטט כהן עולה רשב"י אינו יוצר הבחנה דיקוטומית בין יהודים לגויים. כך למשל רשב"י סבור שמקבלים קורבן עולה מן הגוי (شكلים פרק ז, משנה ז). והוא אף מזהיר מפני גזל הגוי⁶. ואולם המפתיע והמעניין מכל הוא המקור הבא שעלו עמד כהן (שם, ד, משנה ח), קובעת: 'লפיך נברא אדם ייחידי למazard שככל המאבד נשח אחת מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא וכל המקדים נשח אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא'. מדרש אונוני זה מצוטט במדרשה משלו בשם רשב"י⁷.

לאחר מהלך זה ממשיך כהן ומוכיח כי רשב"י מצדד בмагמה כללית של הקלה בנושא הטעמה, וההלכה שלפנינו משתלבת יפה בмагמה זו (ראה כהן שם, עמ' 85). סיכומו של דבר, רשב"י משתמש

בתלמוד¹, מוצאים אנו את הדברים הבאים:

תניא, וכן היה רשב"י אומר: קברי גויים אין מטמאין באهل שנאמר: 'זאתן צאני מרעייתי אדם אתם', אתם קרוין אדם ואין הגויים קרוין אדם².

השאלה הבסיסית העומדת בפני המעניין במדרש זה היא, מה בדיק טוען רשב"י? אפשרות אחת היא שקביעותו משקפת הבחנה אונטולוגית עקרונית בין יהודים לגויים; רק הראשונים ראויים לשם אדם ואילו האחרונים לא. אפשרות שנייה היא, רשב"י אינו מתחכו כלל ועיקר לטעון טענות אונטולוגיות עקרוניות, כל מה שהוא מבקש לטען, שהקשר ההלכתי של טומאת אוהל המונח 'אדם' המופיע בתורה - 'אדם כי ימות באهل' - מתיחס רק ליהודי ולא לגוי שאינו מטמא בטומאת אוהל.

במחקר מאלף הוכחת יחזקאל כהן³ כי רשב"י מצדד באפשרות השנייה. ראשית, בוחן כהן את השימוש של רשב"י במונח אדם ומסקנתו היא כי אף שברוב המוקומות משתמש רשב"י במונח אדם ביחס לישראל, בשני מקורות הוא משתמש בו ביחס לנו: אמר רבי שמואל מלמד שהוזהרנו נגענים על כל המעשים האלו שאין עונשיהם את האדם עד

נשمتין, וכך אטריך מניה ההוא מסאנו אשთאר גופא بلا מסאנו כל⁸.

לפי גישה זו, העובדה שהנוכרי אינו מטמא במוותו אינה גזירתו הכתוב גרידיא, והוא משקפת את הסטאטוס המטאפיסי השונה של היהודי והגוי. מקור נשמתו של הגוי הוא בספרות הטומאה (MASTER דמסבא), ולפיכך בחיו הוא מטמא. אבל משמת הגוי ונסתלקה הטומאה ממנו נותר הגוף בלבד ולפיכך אין הוא מטמא.

הבחנה זו חוזרת ועולה אצל ר' חיים ו' עטר המair בצורה מיוחדת את יחסיו הקדושה והטומאה. וכך הוא מסביר את העובדה שרק יהודי מטמא בטומאת אוהל ולא גוי:

על-ידי שקיבלו התורה נעשו עם בני ישראל דבר שהרוחנים השפלים תאבים להדבק בהם להיות חטיבה של קדושה עליהנה בחיהם גם במוותם... וכבר המשלתי במקום אחר ענן זה לב' כלים שהיו אצל בעל הבית אחת מלאה דבש ואחת מלאה זבל ופינה אותם והוציא לחוץ מהחדר אותה שהיתה מלאה דבש מתקbezים לה כל החובבים והרמשים ואיתה שהיתה מלאה זבל הגם שנכנסו לה מקצת מרহרים לא ישוה לשיל דבש, כמו כן אדם מישראל שמת להיוון מלא קדושה המתוקה והערيبة בצאת הנפש ונתרוקן הגוף יתקבזו הקליפות לאין קץ שהם כוחות הטמאה המתאים תמיד ליהנות מהערב ולזה יטמא.⁹

ו' עטר ממשיך את המסורת הקבילתית המדגישה את המאבק הנוצרי שבין הטומאה והקדשה, כוחות הטומאה

בדדרשה שלפנינו בנסיבות מצומצמתה ביותר; אין הוא מבקש ליצור הבחנה מהותית בין גויים ליהודים וזאת למרות הערכתו השלילית את הגויים, עניינו הוא הלכתי מובהק. כדורי שלפנינו עומדת תכלית מוגדרת מראש -- הקלה בדייני טומאה -- הוא מגיש את כוחו הדרשני כדי לקבל את זהותם בין המונח 'אדם' בטומאת אוהל לבין המונח 'ישראל'. במונחים פילוסופיים ניתן לומר כי רשב"י יוצר זהות בין הקבוצה הקרויה 'אדם' בדייני טומאה לבין הקבוצה 'ישראל' אך אין הוא יוצר זהות של משמעות (זהות אינטנציאלית), ואין הוא קבוע כי באופן מהותי רק ישראל הוא אדם.

ברם, שומה עליינו להבחן בין משמעותם של דברי רשב"י לבין המשמעות שייחסה להם במשך הדורות. העיוון בטקסטים שעשו שימוש בדברי רשב"י מלמד על קיומן של שתי מגמות, הראשונה מייחסת לדברי רשב"י משמעות אונטולוגית. כאמור יש הבחנה מהותית בין היהודי לבין הגוי, ואילו השניה מצמצמת את משמעות דבריו ומתקרבת, בצורה כזו או אחרת למשמעות הראשונית של דברי רשב"י. למגמה הראשונה אקרוא המגמה האונטולוגית ואילו למגמה השנייה אקרוא המגמה המצמצמת. אפתח בניתוח המגמה האונטולוגית.

א. המגמה האונטולוגית
ביטוי ברור של עמדה זו מצוי בספרות הקבלה. כך למשל מוצאים אנו בספר הזוהר:

אמר רבי יוסי הא חמינן כל זמנה דבר נש קאים ברוחא דא לאו
איחו מסאוב, נפקא נשמתיה מניה
איחו מסאוב... ושאר עמיין עכו"ם
כך איינון בחיהון, איינון מסאובי
זהא מסטרא דמסאבא אית לון

יעקב הוא דמות דיוונגו... אבל כותים אין
צורת אדם רק כשאר הנבראים והמאבד

נפש אחד מהם אין מאבד עולם מלא...

דכותים לא מעליין ולא מוריידין.¹²

גישה אונטולוגית זאת לא נשarra בתחום הספקולציה הדרשנית והיא חדרה אף בתחום ההלכתי. ר' שנייאור זלמן מלעדי ב'

ב' שלוחן ערוך' שלו פוסק כי קודם נטילת

ידיים שורה רוח טומאה על הידיים

ולפיך יש להיזהר שלא לגעת בידיים

בשם דבר כדי שלא לטמאם, והוא

משיך וכותב:

אבל לנגעת הנכרים אין לחוש כי
רוח טומאה זו אינה מתואה לשירות
אלא בכלי של קדש במקום קדושה
שנסתלקה ממש שם גופות
ישראל כשם ישנים ונשماتם
הקדושה מסתלקת מגופם ואיזי רוח
הטומאה שורה על גופם
וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת
רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת
על הידיים בלבד.¹³

ר' שנייאור זלמן מיישם אפוא, את
הدينמיקה של יחס טומאה וקדושה כפי
שתוארו בספרות הקבלה¹⁴ בתחום
ההלכתי. אך גם מי שלא נזק להשראה
קבילת זו עשוי להבין את דברי רשב"י
כפושוטם. ר' אהרון הירחי בספר המנהיג'
קובע בczורה ברורה שאין הגוי יכול ליטול
ידיו של יהודי: 'דבעינן שיבוא מכח אדם
והם אינן קרוין אדם'¹⁵

אחד השאלות שהותרדו ממנה חכמי
ישראל בדורות האחרונים היא שאלת
ניתוח' מתים. ר' משה סופר מציע
שנויותיהם אלו יובצעו בגופותיהם של
נכרים ולא של יהודים. וכך הוא מנמק את
קוביעתו:

וכבר הארכתי במקומות אחר במה

שאמרו חז"ל אין עכו"ם מטמאים.

אציע מ"ש תוספות פ"ק דעתודה

משתוקקים להשתלט על הקדושה
ולhalbליה בתוכם. לפיך כשהמת יהודי
ኖצרת האפשרות להשתלטת של הטומאה
על הקדושה, מה שאין כן משפט גוי. יחד
עם זאת ו' עטר, בנגד זהה, סבור,
לפחות במקור שלפניו, שמקור הקדושה
של היהודי היא בתורה ולא בגנאלוגיה
של הנשמה.

דווקא עם ישראל שחווה נעל בשדו
באימי השואה את החוויה הנוראה של
סילוק "אונטולוגי" מהקיים האנושי,
חייב להיזהר מכל שטח של ניסיון
להפריד הפרדה אונטולוגית בין בני
אדם.

חכם ידוע אחר שהdagיש את הבדיקה
הזהותית בין היהודי לגוי היה המהרש"א.
במקום אחד¹⁶ מייחס הוא בмедиיה הרבה של
צדקה עד לרשותי. בדברים (כא, כא)
נאמר: 'לא תلين נבלתו על העץ... כי
קללת אלהים תלוי', רשי' בפיירשו ל תורה
כותב: 'אלזלו של מלך הוא שאדם עשוי
בדמות דיוונו וישראל הם בניו'. מכך
מסיק המהרש"א: 'מפירשו נראה דין זה
רק בישראל ולא בעובדי כוכבים, ועל-פי
הכוונה שישראל זרע יעקב הם דמות
דיוונו'. במקומות אחר במסכת סנהדרין
חוור המהרש"א ומצדקה עד מה שבקש
מנוסת המשנה. כבר למעלה ציינתי את
המשנה בסנהדרין המביאה את הדרישה
לפיך נברא אדם יחידי וכו' ומסיקה
'ללמדך שכל המאבד נפש אחת מעלה
עליו הכתוב Cain אויבד עולם מלא',
בנוסח הדפוס השתרבבה המילה
'ישראל'¹⁷, בעניינו של המהרש"א אין זה
עניין מקרי -- 'דקדק לומר נפש אחת
מיישראל שצורת אדם שנברא יחידי היא
דיוונו של מעלה כייחדו של עולם וצורת

ካאחדות שאין בו כל דיפרנציאציות. שנייה, אם הגורם הסובייקטיבי -- אמוןוთיהם של בני אדם -- הוא הקובל, מה ביחס ליהודים שאינם מאמינים בהישארות הנפש, האם ניתן לנתחם אחר מותם?! ולבסוף, מניין שהגורם הסובייקטיבי קובע את עצם היתר ההנהה?

אין זה מקרה של פתעה הפכה שאלת רציחתם של העربים בחברון לשאלת הלכתית סבוכה הנזקקת למקורות מיוחדים כדי לשוללה.

ואולם למרות הקשיים שבעמدة זו היא חוזרת וועלה בספרות ההלכה אצל הרב קוק, הנזקק אף הוא לשאלת ניתוח' מתים. הוא דוחה את האפשרות שהם עשו בגופותיהם של יהודים. נימוקו הוא: ניול המת הוא אחד מהאיסורים המוחדים לישראל שהקב"ה צוה אותנו על קדושת הגוף, כמו שאנו מוזהרמים ממאכלות אסורות. לא מצד הטבע של הגוף, אלא מצד הקדושה המוחדת לישראל שקראות הש"ת גוי קדוש, והגויים כשם שאינם מקפידים על המאכלות רק באופן טבעי, מכח אין להם שום טעם להקפיד כל כך על הגוף שלא יתנוול, בשבייל איזה מטרה טبيعית כמו הרפואה¹⁸.

הנמקת הרב קוק שונה מזו של החתום סופר' בכך שאין היא מבוססת על האמונה הסובייקטיבית אלא על ה"היסט הלוגי" האובייקטיבי. מאחר והגויים אינם מקפידים על ניול הגוף ואוכלים מאכלות אסורות אין טעם להקפידם על ניול גוף המת. גם היסק זה בעיתך. ראשית, לא ברור כיצד ניתן להסיק מהעובדת

זהה לחלק בין אדם לאדם¹⁹ דוגמת העכו"ם נקראו האדם והסביר תורת חיים כי האדם בה"א הידייעה דקאי אגוף העומד בפניו ובזה בין עכו"ם ובין ישראל צורת אדם הוא. אך אדם بلا ה"א הידייעת קאי על תוכו אדם פנימי חלק אלהי מעול, זה קאי על ישראל ולא עכו"ם. ... והאי גופא טעמא בעי הוא משום כלל העכו"ם חיושים בפרק הנשמה מהגוף נשאר הגוף בלי שם לחוליות רוחנית על כן קוראים הרוח (זעיר) והגוף פגר (געקערפערט) שהוא כלו גוף. ועל כן מנתחים אותו ואינם חששים לבזינו. ועל כן מותר בהנאה ואין עכו"ם קרויים עוד אדם לפי דעתם ואמונתם. אך בני ישראל מאמינים גם 'אדם כי מוות באهل' עדין במותו נקרא מוות נרתך נשמה ונוהגים בו לחוליות קדשה ונוהגים בו כבוד²⁰.

דברי החתום סופר' מלמדים על תפנית מעניינת ביישום הבדיקה האונטולוגית. עד עתה הונח שהעמدة האונטולוגית משקפת הבדל מטפיסי בין היהודי לגוי, לעומת זאת החתום סופר' טוען, לפחות בתשובה זו, שהבדיקה אינה מעוגנת בסדר המטאפיסי עצמו אלא באמונותיהם של בני אדם ביחס לגוף - 'אין עכו"ם קרוי' אדם במותם לפי דעתם ואמונתם'. הנמקה זו לביסוס היתר ההנהה מגוף של הנוצרי מוקשה מכמה טעמיים: ראשית, היא לוקה בהכללה מופרצת, האמנם יכול החתום סופר' לקבוע בודדות מהם אמוןוותיהם של כל הנוצרים! דרך השיבה זו אופיינית לא אחת לתרבות מסוותית סגורה המשקיפה על כל מה ש מבחוץ

מי שיאמצץ את הנחתו של הרב קוק עדין יכול הוא להעלות נימוקים כבדי משקל נגדים. הוא עשוי לטעון שלאם הנחזה אמנים ייעוד נשגב ביותר, אך לעיוד זה יש משמעות ביחס לחיזים ולא ביחס למות. מיום שמתה היהודית גופו הוא כגוף של כל אדם ואין לו זכויות מיוחדות. ולבסוף, האם אמנים האמין הרב קוק שבני תרבות ישראל העדר סימטריה זאת? די להתבונן במצבות ימינו ובקשיים המעוררים בפני יהודאים בניחוח השתלות בחוץ' וברתומת אבירים מהתם להכא, כדי להיווכח עד כמה טעה הרב קוק. יתכן והnymok האמתי מצוי בסוף דברי הרב קוק בהם הוא מסביר מדויק לא תוכל להועיל הסכמתו של היהודי לנחתת גופו לאחר מותו:

איסור ניול המת הוא בא מצד צלים אלקים שבאדם, שהוא מייחד לישראל ביותר בהירות מצד קדושת התורה, וחקל גביה מייתי.

אכן, 'אורות' מנשח הרב קוק את העמדה האונטולוגית בצורה חדה ובהירה: 'ההבדל שבין הנשמה היהודית, עצמיותה, מאוייה הפנימית, שאיפתה, תוכנותה ועמדותה, ובין נשמת הגויים כולם, לכל דרגותיהם, הוא יותר גדול ויותר עמוק מההבדל שבין נפש האדם ונפש הבאה, שבין האחראונים רק הבדל כמו נמצא, אבל בין הראשונים שורד הבדל עצמי איקוטי' (שם, עמ' קנו). קביעות נחרצות אלו היוצרות פער כה עמוק בין היהודי ליהודים מביאות לידי מיצוי את המשמעות שייחסה העמדה האונטולוגית לדברי רשב"י, והוא שהיותה בסיס לקביעות הלכתיות שונות.

ב. העמדה המוצמצמת
בכמה מסלולים צעדת העמדה המוצמצמת.

שהנכרים אוכלים מאכלות אסורות בחינם להתרת ניול גופם לאחר מותם. האם הערך של כבוד האדם, היכול לכלול אף את כבוד גופו, מותנה בשאלת מה בני אדם אוכלים?! שנית, מה פשר הקביעה 'אין להם שם טעם', האם הרב קוק העלה ובחן את כל הנימוקים האפשריים לאיסור שעשוים נקרים ליחס לניחוח מותם כדי לקבוע שאכן אין להם בסיס כלשהו? דומני שכאן משתקפת אחת הפנים האופיניות והבעייתיות אצל הרב קוק -- פן פטרנלייטי, המתימר להבין את עמדת הזולות טוב יותר מהזול עצמו¹⁹. בהמשך תשובהו מציע הרב קוק לרכוש גופות של נקרים כדי לבצע בהם ניחוח מתים. הוא אמנים עיר לחשש שהעדר הסימטריה בעברת הגוף עשויל לעורר שנאת ישראל, אלא שהוא דוחה חשש זה: ואין לחוש זהה משום שנאת הגויים, כי הישראלים שבhem ייבינו שישוף סוף אומה זו שנבחרה להביא את אור הקודש של ידיעת ה' אמת בעולם וסובלות על זה צרות מרבות לאין שיעור היא רואייה גם כן לאיזה פריבילגיה של קדושה, והמקולקלים שבhem לא יחלו מלהעליל עלילות גם אם נכח מותים מישראל (שם).

אין אדם מישראל יכול להימנע מהכרעה, הכרתו ונרכם של ذי אנוש נתוניים על כף המאזינים.

גם דברים אלו, כקדומים, אינם ברורים. האם האמונה בנבחורות עם ישראל היא אמת המידה ליוצרים של העמים?! וגם אם כן, כיצד בדיק נובעת מכך המסקנה ש'ישראל' אלו יסיקו להיתר מכירת גופותיהם של נקרים? שהרי גם אם נמצא

מכלל אדם רק חז"ל באו לפריש כי בכל עת אשר נזכר בתורה ובכתבי הקודש סתם לשון אדם לא כווננו רק אל בני ישראל כמו בכל ספרי ו nomine הדת המיוחדת לאוთה אומה אחת. כל מקום שנזכר בדבריהם סתם כי האדם מהוויב או מוזהר כך וכך הכוונה רק על אותם בני אדם אשר מוכרים להזין בכול הפקודות הללו. כן בתורה ובנביאים כל מקום שנזכר בני אדם סתם הכוונה לישראל כי רק להם הטיפו מילתם זולת במקום דምפורש דນבאו גם לאומות.²⁴

המהר"ץ חיות מעלה כאן שיקול משפטי לצמצום המשמעות של דברי רשב". לדעתו יש לבחון את דברי חכמים תוך הנחת מודעותם לכך שהתקסט של כתבי הקודש הוא טקסט משפטי שלחוראותינו תוקף מהшиб במאנו' אדם' מצין אפוא את לו. השימוש במונח 'אדם' מציין את הסובייקט המסוים של החובה המשפטית, שהקשרו שלנו הרינו ישראל, ואין לו כל משמעות אונטולוגית. מצצום זה מתלכד יפה עם עמדתו הכללית של המהר"ץ שאינו מוכן לאמץ הבחנה אונטולוגית כלל ועicker. הוא מזכיר מקורות תלמודיים שונים שהםם עולה העדר הבחנה מהותית בין היהודי לבין הגוי וכותב:

ואמרו במשנה דאבות 'אל תה' בז לכל אדם', אףלו עכו"ם שביהם במשמע, ואמרו 'שנאת הבריות מוציאה את האדם מן העולם', בריות היינו כל בני כלל ובפרט, כל זמן שלא הרעו לנו אסור לשנוא אותם, ואמרו 'חביב אדם שנברא בצלם שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם', והכוונה על כלinin בני אדם, אחר שבעת הבריה לא נברא רק

הראשון: "ייחוס משמעות לשוניית-טכנית לדרשת רשב". מסלול זה ראשיתו אצל בעלי התוספות. הם התקשו בהבנת דברי רשב". קושי זה, כך מסתבר, נשען על הנחת המוצא שהנicho שלפיה לדברי רשב"י יש משמעות אונטולוגית. לפיכך שאלו כיצד מתיישבים דברי רשב"י עם דברי רב מאיר האומר: 'מנין שאפילו עובד כוכבים ועובד תורה שהוא כהן גדול שנאמר: "אשר יעשה אותם האדם וחיו בהם", כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, הא لمدة שעילו עובד כוכבים ועובד תורה הרי הוא כהן גדול' (סנהדרין נט, א). רשב", מנוסתם בהתאם לעמדתו האונטולוגית, קובע: 'ידם דליתליה אתם קרוין אדם ולא עובדי כוכבים'. ואולם בעלי התוספות לא אימצו עמדה זו וחזרו וצמצמו את עמדת רשב"י לעמדה שיש לה משמעות לשונית בלבד. כך קובע רבנו תם 'דיש חילוק בין אדם להאדם. דעובדי כוכבים בכלל האדם נינהו'. כמובן, מבחינה לשונית המונח 'אדם' מצין רק את ישראל ויאלו המונח 'האדם' הוא רחב יותר וככל גם את הנוראי. באופן דומה קובע רבנו משולם כי המונח 'אדם' חל הן על הגוי הן על היהודי אלא 'דגבוי פורענות דוקא קאמר' אתם קרוין אדם' דלא רצה לכתוב ישראל בהדי גבי פורענות²²: המסלול החוזר ועולה אצל ר' יחזקאל לנדא והוא על דברי רבנו משולם ומוסיף: 'אתם קרוים אדם וכו' אלא בלשון תורה אבל בלשון חכמים לא'.²³

המסלול השני, שניתן לכנותו המסלול המשפטי, מוצג בבהירות על ידי המהר"ץ חיוט. בהערה מעמיקה כדרכו, מפרש הוא את דברי רשב"י כך: אין הכוונה כאן להוציא יתר העמים

חו"ל... וכי סלקא דעתך שחו"ל
יאמרו על עכו"ם שיש לו צלם
אליהם כפי שברורנו שהיה נחשב
רק כבמה? ותו דאם כן מה זה
דיקאמר קב"ה 'זהייתם לי סגולה
 לכל העמים', ואילו כל העמים רק
כבהמות הארץ המה, לא יהיה
מאמר זה כאומר והייתם לי סגולה
 לכל הבהמות ומכל הקופים
שודומין בתמונותם לאדם.
בדברים אלו שומעים אנו כעין תגובה
מטרימה לדברי הרב קוק, שאוטם הבאתינו
למעלה; אם אכן הפער בין היהודי לנוצרי
הוא כה עמוק, רעיון הבחירה מאבד
מערכו. שכן רעיון זה חייב להניה שווין
בסיסי בין בני אדם, שמתוכם נבחר
המובחר שביהם, המובהך אף לא מי
ששונה מהם באופן מהותי.
ואולם לא רק שאלות טכسطואליות
ותיאולוגיות טרדו את מנוחתו של ר' יeshua
ישראל, דומה שהוא שהעיק עלייו יותר
מכל, הן האימפליקציות הנבעות מהעמדת
האונטולוגית בתחום הבין-אנושי. אם
הנוצרים הם כבהמות הר' אין ערך
למעשייהם, ור' ישראל הולך ומונה רישימה
ארוכה של היגים אנושיים, שלא הושגו
על-ידי יהודים אלא על-ידי נוצרים. קשיים
אלו מולייכים אותו לאינטראקטיבית חדשה
של דברי רבנו تم, שלפיה דברי רשב"י
אין מצינים מעלה מיוחדת של היהודי
השונה באופן מהותי מהנוצרי, לדעתו הוא
 לישראל והן לנוצרים יש יתרונות
וחסרונות. היתרון של האומות הוא 'שהן'
בבחירה החופשית, בכך עצמן ממש
עשו את עצמן, זהה וודאי יותר מעלה
מאשר לישראל שנמשכו בפה ראשם
בכך אליהם להשלמתן ואין להם להחיזק
טובה לעצמן'. יתרונות של ישראל הוא חן
בעובדה שבידיהם נורמות שחן מעבר
להכרה האנושית, והן בעובדה שהשלמות

אדם אחד וממנו נשתלשל כל
העמים ולאומים נפרדים... והנביא
גם כן מカリז ומשמעות ברבים 'הלא
אב אחד לכלנו אל אחד בראנו
מדווע נבוגד איש באחיך' (מלachi
ב)²⁵.

מקור ממשמעותyi ביותר לביסוס העמדה
המצומצמת מצוי כפי שכבר הצבע
המהר"ץ חיות במשנה באבות (ג, יד) 'הוא
היה אומר חביב אדם שנברא בצלם'
פשוטה של משנה זו מתייחס לכל אדם,
נוצרי ויהודי כאחד, שהרי המשינה
משמעותו ואומרת 'חביב' ישראל שנבראו
בנים למקום'. אכן בעל 'התוספות ים
טוב' (שם) קובע את הדברים בצורה
מפורשת 'ובכל אדם אמר רב עקיבא'.
והוא ממשיך וכותב:

ומעתה אני תמה למה זה רחקה
הדרך מן המפרשים ולא רצוי לכלת
ביה לפרש דברי ר"ע שאמר מאמרו
כלפי כל אדם כי אם לישראל
 בלבד. ונשמעו במאמר ז"ל 'אתם
קרויים אדם וכו' והרי זה דרש על
דרש. ובזה נכנסו בדוחק עניין
הצלם.

לדעת ר' יום טוב ליפמן הילר, ההנחה
שכל בני אדם ברؤאים בצלם היא הבסיס
לחובה של שבע מצוות בני נח 'כי זאת
תורת האדם לעשות חוקי אלהים
ומשפטיו מצד אשר הוא [הינו האל] צווה
דברי הרמב"ם. דהיינו שhabbo לבראו
בצלמו. لكن מוטל עליו לעשות רצון
קונו'.

ביטויי רב רושם לעמדת המצומצמת מצוי
אצל ר' ישראל ליפשיץ בפירושו 'תפארת
ישראל' למסכת אבות. 'ב'יכין' הוא קובע
בפשטות שדברי רב עקיבא מתייחסים
אף לגוי. ואולם ב'בזע' משתק ר' ישראל
אותנו ברוחשי לבו ובטחשותיו:
דמיימי נתקשתיי במאמר זה של

הבריהה כליה שהיא מוטל על פנו חוץות מנול ומלא סדרון. וכן דקדק הטור והרמב"ן כתוב: בזיוון דכולו חyi ולא אמר של כל ישראל. ובודאי שבזה אין הבדל בין גוי לישראל ובין חייבי מיתה או לא. ואין זה תלוי לא ברצון המת עצמו ולא בהסכמה יורשי, שאין שום אדם יכול להתיר בזיוון ונול גופו וצלמו (שם, עמ' קעה-קעט).

לדעת הרב עוזיאל השיקול של כבוד האדם חל בצורה שווה על כל בני אדם שוכלם ברואים בצלם אליהם, ולפיכך אין מקום להבחנות אונטולוגיות בין ישראל לנוצרי.

באופן דומה טוען הרב יוסף משאש. השאלה שעסוק בה הייתה העברת רשותיות עניין מת ישראל לנוצרי. הוא מעלה שני נימוקים לחוב עניין זה. השיקול הראשון פרקטטי, תרומות איברים מיהודים תגרור פעולות גומליין. 'ופשט וברור כי הם [=הנוצרים] יתנו יותר כי הם המרובין'.²⁷

השיקול השני הוא מהותי: ובהז תחיה ניכרת אהבת אדם לאדם בלי הבדל דת. כי כלם הם בריאותו של הקב"ה הם, וככינול הקב"ה מצטרע אף על דמן של עכ"ם שנשפך. צא ולמד ממצרים ע"ז ולא חפש המקום ב"ה בשירת מלאכיו על מפלתם מטעם שמעשה ידיו טובעים בהם וכו'... ואמם כן גם אם תגיע ותופי עינו של ישראל המת לעינו של הנכרי החי מצוה

כא עביד ישראל בגופו (שם).

גם כאן בולטות ההכרה בקיומה של חברה אונשית אחת הכוללת את כל בני האדם. חברה זאת מקבלת את ערכיה המופלג מהיותה יצירתו של הקב"ה המגלה בעצם פעולות הבריהה את ערכה של המציגות

האנושית אינה מותנית בהפתחות התربותית. לאור זאת, טוען ר' ישראלי, עם ישראל ראוי לכינוי אדם 'מדמקורתן והשלמתן השיגו מידיו הקב"ה בעצמו כמו אדם הראשון ולא מכח עצמן'. לעומת זאת המונח 'בני אדם' חל גם על אומות אחרות שכן כולם בניו של אדם הראשון. בפרשנות זאת מאמרו של רשב"י אינו מצין אפוא, איקות מהותית של היהודי ההופכת אותו לשונה באופן מהותי מהנוצרי. הן ליהודים, הן לבני האחים חברים באותו קולקטיב אונשי המשתלשל מן האדם הראשון.

לעומדה אוניברסליסטיות זו יש השלכות הלכתיות ברורות. בניגוד לumedתם הנחרצת של החותם סופר' והרב קוק, מתיר הרב עוזיאל ניתוחי מתים בגוףם של יהודים. לדעתו:

במקום פקוח נפש ותועלת החיים אין כאן בזיוון ולא נול לגוף המת, היה שאין המת עצמו מרғיש בזיוונו ונולו, והחיים לא יודעים שאין זה נול אלא צורך הכרחי הנעשה בכבוד הראו.²⁸

תוך ניתוח מפוכח של המציגות קבוע הוא כי אין דרך להימנע מניתוח מתים 'שאי אפשר באופן אחר, שאם נאסור כל ניתוח המתים לעולם לא יוכל ללמידה החכמה הזאת שנknית אך ורק בראה'. בمعنى תגובה לדברי החותם סופר' והרב קוק, דוחה הרב עוזיאל בשאט נפש את האפשרות שניתוחים ייעשו בגוףם של נקרים:

זה ודאי לא ניתן להגיד ומכל שכן להכתב, שהרי אסור הנול הוא משומם בזיוון דכולו חי. ככלומר שבזיוון הוא להשאיר אדם הנברא בצלם אלקים ומהונן בשל כל ובינה לרדות ולמשול בכל

האנושית.

ברור אפוא שיש הבדל בסיסי בין העמדת התרבותי שמעצבת העמדה האונטולוגית לבין העמדת התרבותי שמעצבת העמדה המוצמצמת. אין בכוונתי להינס לניתוח מדויק של הבדל זה²⁸, בתמציתיותו אומר כי העמדה האונטולוגית יוצרת פער עמוק בין יהודים לנוצרים, ואין היא מכירה במציע אנושי מסווג. מילא ממעטה היא בערכיה של תרבות העמים ורואה בה תרבות נחותה. האידיאל של העמדה האונטולוגית הוא אידיאל של סגירות והגבהת החומות והתייחסות המהולה בבוז או ברחמים למי שמחוץ לחומות אלו. העמדה המוצמצמת אינה מכירה בפער זה. היהודי הוא חלק מהחברה האנושית, וערכו ליצור אנושי מסווג לו ולזולתו. מכאן שמוסולטת על היהודי חובת התיחסות הוגנת ואכפתנות כלפי הזולת. האידיאל של העמדה המוצמצמת אינו הגבהה מוחלטת של החומות; בתחום הדתי יש חומה מפרידה בין היהודי לגוי, אך בתחום המוסרי והערבי כל בני אדם הם ברזאיו של האל, שבראות בצלמו. עולמים של נוצרים אינם עולם ריק והאידיאל האנושי מסווג לכל בני האדם²⁹.

שאלת המפתח עתה היא האם לפניינו עוד מחלוקת ו'אלו דברי אלהים חיים', או שאדם מישראל מחויבכאן להכרעה מוחלטת לכך או לא. לסוגיה זו אייחד את הסעיף הבא.

ג. על ההכרעה העיון המפורט שנערך מלמד כי העמדה האונטולוגית והעמדה המוצמצמת נבדלות זו מזו לא רק בתחום התרבותי ערכי שהן מציגות, אלא בשתי סוגיות יסודיות שלא ניתן להישאר אדיש כלפיهن: מעמדה של החברה האנושית, ומעמדה של המוסריות.

מי שמאםץ את העמדה האונטולוגית ברצינות, חייב להטיל ספק בהכרה האנושית. שכן עמדה זו לא רק שאינה מקבלת אישור כלשהו בהכרתנו, אלא אדרבה, ההכרה האנושית אינה רואה הבדל אונטולוגי כלשהו בין ישראל והאומות. כדי לחזור ולעFINE בדרכיו של ר' ישראלי לפישע שהובאו לעמלה. הוא הוטרד בדיק בקדוה זו, כיצד אפשר לטען שאומות העולם נחותים באופןן כלשהו עם ישראל? כיצד ניתן לטען שאין בהם טוב כלל, כאמור ה'תנייא'? הכרתנו האמפירית והאנטלקטו-אליטית מתקומה נגד זאת. אכן יש הבדל בין העמים השונים ועניין זה הוא נושא שעוסקים בו אנטרופולוגים וחוקרת תרבות, אך ההבדל שבין ישראל לבין שאר העמים אינו שונה באופן מוחותי מהבדל שבין הדנים לאנגלים. אין עם ישראל אונטולוגיה השונה מהאונטולוגיה האנושית. מי שטוען אחרת יכול לתלוות את דבריו בכל מיני 'טקסטים', אך לא בהכרה אמפירית.

יתכן, ויאמר אדם: אם זה המצב, הריני מוטר על הכרתני האנושית לטובות הטקסט הסמכותי. אם הטקסט מורה לי שיש הבדל מוחותי בין ישראל והאומות והכרתי מלמדת אותה להפוך, הריני מוטר על הכרתני. ואולם ויתור זה אינו פשוט כלל ועיקר. ראשית, לא מדובר כאן בטקסט מול הכרה, שהרי הטקסט עצמו אינו חד משמעי. המקורות התלמודיים רובם בכולם, כולל רשב"י, אינם משקפים את העמדה האונטולוגית. ואף בתקופה הבתר-תלמודית לא זו העמדה הבלעדית של הטקסט. אדם המוטר על הכרתו האנושית, איננו יכול לגולל את האחוריות מעצמו על הטקסט.

שנית, הויתור או הספקנות ביחס להכרה האנושית, פוגע באושיות הקיום ההלכתי,

הבדל בין דם לדם, שההבדל בין יהודי לנוצרי גדול מההבדל שבין אדם לבהמה, מי שתחשוטתו המוסרית קחו מלראות את השווון הבסיסי בערכם של בני אדם, המתרגמים במונחים דתיים ברעיון הבריאה בצלם, זוק לטקסטים ומקורות. אדם שתחשוטתו המוסרית מתוקנות לא יקלע למלכודות זאת. שומה לזכור דזוקא את דבריו الآחרים של הרוב קווק:

אסור ליראת שמיים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם כי אז אינה עוד יראת שמיים תהורה... אם תצוויר יראת שמיים בתוכנה כזאת שלאה השפעתה על החיים היז החיים יותר נוטים לפעול טוב... ועל פי השפעתה מתמעט כה הפועל ההוא, יראת שמיים כזאת היא פסולח.³¹

כדי לזכור שחז"ל היו אלו שלימדונו שלא לוותר על תחשוטתו המוסרית גם כנגד דברי התורה; מהם למדנו כי עדיף לפרש את התורה אפיו בזרה ודיוקית ובבלב שלא תunker תחשוטתו המוסרית. האין זה עיקר לכתה של פרשנותם של חז"ל לسانית 'בן סורר ומורה'?! אמץ לב מוסרי זה אינו התרסה כנגד התורה, הוא משקף את האמונה העמוקה בצדクトו וטובו של האל. אמונה זו מהייתה לפרש את התורה וההלכה באופן שיהלמו את המוסר ולא יגדו אותו.³²

סבירומו של דבר, קשה לי לדאות כיצד ניתן להוכיח את הבחירה בעמלה האונטולוגית, ועדיף ליחס לדברי רשב"י את ההקשר הפילולוגי הנכון ואת ההקשר המצוומצם של דיני טומאה וטהרה. אין אדם מישראל יכול להימנע מהכרעה, הכרתו וערכם של חי אנוש נתונים על כף המאזניים.

שהרי חלק גדול ומכريع של ההלכה נשען על ההכרה האנושית. אם יש לפפק בכוחה ההכרה האנושית, כיצד ישרם מעמדה של ה'סברא'? יתרה מזאת, יישום ההלכה לביעות ספציפיות מחייב את הפסק להפעיל שיקולי דעת שונים, אבל אם יש לפפק בכוחה של ההכרה האנושית כיצד ניתן להפעיל שיקולי דעת שכאלו. נזכיר את דבריו המאלפים של הרוב עוזיאל שטען כי התורה צריכה 'כללי קיבול' - ההכרה האנושית, שכן 'מסורת ההוראה בידי אנשים נעדרי הדעה העצמית והבינה הישרה לא רק שאינה מועילה אלא שהיא גם מזיקה... התורה נהinctה להם לרועץ'. אין ספק שהכלל אותו קבוע הדבר³³: צריך שמשפטי תורהינו יהיו מסכימים אל השכל והסביר³⁴ משקפתיפה את תודעתו של איש ההלכה, שכלו ובינתו הם המנתחים אותו בעולם ההלכה.³⁵ מאחר ולא ניתן יותר כך בפשטות על ההכרה עדיף לוותר על טקסטים המחייבים יותר זה.

ואולם להערכתי, המחר הקשה ביותר שאמור אדם לשולם תמורה העמלה האונטולוגית, מצוי בתחום המוסרי. דזוקא עם ישראל שחווה על בשרו באימי השואה את החוויה הנוראה של סילוק "אונטולוגי" מהקיים האנושי, חייב להיזהר מכל שמי של ניסיון להפריד הפרדה אונטולוגית בין בני אדם. כדי לזכור שנטיותיו של האדם אין מתג חשמלי שנייתן לשחק בו ככל שרצו. אם האדם מפתח נטייה לדאות בזולות יצור נחות ממנו הוא עשוי להסיק מכך מסקנות 'הلاقתיות' שונות ולהתיר את דם. אין זה מקרה שלפתע הפה שאלת רציחתם של העربים בחברון לשאלת הלכתית סבוכה הנזקקת למkillות מיעדים כדי לשוללה. רק מי שמסగ בתוכו את התחשוה שיש

- (17) שו"ת חותם סופר, יורה דעה, סימן שלו.
 (18) שו"ת דעת כהן, סימן קצט.
 (19) על פן זה ראה בהרחבה מאמרי 'הזה היהודית, סובלנות ואפשרות הפלורליזם' אשר ראה או ב'עיוון'.
 (20) סנהדרין, שם, ד"ה האדם.
 (21) תוספות יבמות, סא, א ד"ה ואין.
 (22) תוספות יבמות שם וראה תוספות סנהדרין שם.
 (23) שו"ת נודע ביהודה, מהדורה קמא, יורה דעה סימן צד.
 (24) חזושי מהר"ץ חייט, יבמות סא, א ד"ה: אתם קרויים.
 (25) כל ספרי מהר"ץ חייט, כרך ב, ירושלים תש"ח, עמ' תפוח.
 (26) פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, עמ' קעה.
 (27) שו"ת מים קדושים, חלק יורה דעה, סימן קט. חלק זה של תשובה הרבה משאש כולל בספריו מים חיים, חלק שני, ירושלים תשמ"ה.
 (28) ראה מאמרי 'התגלות ומקור הנורמות', גילאון, ניסן תשנ"ד; J.L.A. ביד.
 (29) לשרטוטו קיים וראשוני של אתוס זה ראה פנחס אליהו הורביץ, ספר הברית, וארשא תרמ"ז, מאמר ג'.
 (30) דרישות עוזיאל, מסכת אבות, עמ' 3-4.
 (31) שו"ת רדב"ז, סימן אלף נב (תרצת).
 (32) לעניין זה ראה עוד ד' סטטמן וא' שגיא, 'תלות של המוסר בדת במסורת היהודית', בתוך: ד' סטטמן וא' שגיא (עירככים), בין דת למוסר, רמתGAN תשנ"ג, עמ' 113-141.
 (33) אורחות הקודש, ג, סעיף יא.
 (34) לניתוח מעמدة של האמונה בטובו של האל בהלכה ראה מאמרי 'תכוונתי המוסריות של האל בספרות ההלכתית ומעמדו של המוסר בהלכה' בתוך: מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, רמת גן תשנ"ד, עמ' 286-261.

- הערות**
- (1) יבמות ס, ב - סא, א ובמקבילות.
 - (2) בנוסח הדפוס שלפנינו המילה 'אים' הומרה במונח 'עובד כוכבים', וזאת מוחמת הצנזורה. ראה ב'זקוקי סופרים' לבבא מציעא קיד, ב וככתבו היד למסכת יבמות.
 - (3) היחס אל הנכרי בהלה ובמצוות בתקופת התנאים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תש"ה.
 - (4) ספרי שופטים פ' קע"ג, מהדורות פינקלשטיין עמ' 220.
 - (5) ברכות ז, ב. כהן שם, עמ' 80-81.
 - (6) ראה ספרא בהר פרק ט, מהדורות ויסס ק"י, ב.
 - (7) ראה למשל ילקוט שמעוני משלי, רמז תתקכט; מדרש משלי א, ז. כדי להעיר כי בנוסח המדרש מופיעה המילה מישראל, אבל כבר אורבך הראה כי למילה זו אין משמעות ראה כל המקדים נשפ' אחות... גלוילו של נוסח, תהיפות צנזרה ועסקן מדפסים', מעולמים של חכמים, ירושלים תשמ"ח עמ' 561-577.
 - (8) זוהר, חיי שרה, מהדורות מרגוליות, עמ' קלא, א, וראה גם שם, וחיה, רב, א.
 - (9) אור החיים, במדבר, יט, א.
 - (10) חזושי אגדות, סנהדרין מו, ב ד"ה: לשני אחיהם.
 - (11) ראה העירה 7مامארו של אורבך.
 - (12) מהרש"א, סנהדרין, חזושי אגדות ז, א, ד"ה: לפיכך.
 - (13) אורח חיים, ד, ב. השווה פרי מגדים, משbezחות זהב, אורח חיים ד, סימן קטנו ז.
 - (14) בגנאי, כותב ר' שניאור זלמן: 'вшשות אומות עובדי גלולים הן משאך קליפות טמהות שאין בהן טוב כלל, (ליקוטי אמרים פרק א, וראה פרק ו).
 - (15) הלכות נתילת ידיים אותן יט. השווה ר' חיים פלאגי, שו"ת לב חיים, חלק א, אורח חיים, סימן סח, וחלק ב, אורח וויס, סימן ו.
 - (16) על הבחנה זו ראה בהמשך.

הגדת

הדרין

ה דעה

אתם :

ושלים

סימן

ו כלל

ושלים

רמות,

Natur

שיפיע

ראה

ארשא

שגיא,

ודית,

זין דת

האל

ת של

מוסר

ההלכה

עמ'

תלמוד תורה - כמפעל פופרייני

על הספר "לדעת חוכמה", מאת מ. פיש

מאיר רוט

השאבות מן התלמוד כדי לפחות בהם את דברי האומר. לא יפלא איפוא שהתנפלו כי ביכורה בטרם קין על ספרו של מנחם פיש "لدעת חוכמה"² על מדע, רציזונליות ותלמוד תורה. בספר מוצב תלמוד תורה בצד מדע וrzizonalיות מחדר, ובצד ספר קהילת מайдן, כמבנה בעל שלוש צלעות, היוצר מסע בין-תחומי מפתח ורואי לעין.

בעקבות תמורה מהpecificיות שהתחוללו בפסיכה במרוצת שני העשורים הראשונים של המאה העשרים איבדה האנושות את בטחונה העצמי בהקשר למזה שנטפס עד אז כהבנה רציזונלית של העולם. שתי תאוריות עמדו במקודם להזיר משחו מן הראשוניות, שמצ'מן ההתחלה שכח נעדרת בעולמים של המתמחים שבköshi מוצאים בקעה משל עצמם להתגדר בה.

אין ספק כי העיסוק בתנ"ך ובפרשיו מגיש את החוקר עם תחומיים רבים כמו תרבויות קדם, ארכיאולוגיה, היסטוריה, אנטropולוגיה, בנוסח לדברים מובנים כמו ספרות, בלשנות ופילוסופיה. ניתן איפוא להגדיר את העיסוק בו כבנייהomi מעצם טبعו. ואולם אם התלמוד נותר על פי רוב בודד, כמעט עולם לעצמו וממעטים לדאות בו מרכיב בתוך עולם פילוסופיognosi, פרט לאילוסטרציה של שינוי

העיסוק הבין-תחומי הולך וכobiaש לו מקום של כבוד בעיקר מכמה כתבי עת¹ וניצני הראשונים החלו לנבוע גם בקודש הקודשים של המדע - באוניברסיטאות, שלآخرונה גלו עניין באומה מגמה המנסה להתעלם מן הגבולות שבבלו ראשונים, ובמקום התמחות מעמיקה החלו נותנים את הדעת גם על רוחב והתרשות, וזאת חרף התpeczot הידע המאיימת להטיבע גם את המומחים בתחוםם. בקרב הנושאים הבינתחומיים יש מקום כמעט לכל דבר, וניתן מעוף הציפור להקיף שפע נדי' של תחומיים שבמבחןה ראשונה נראים נעדרי כל נקודת השקה. המפגש מרתק ומרגש ויש באפשרות העוסקים בכך להזכיר משחו מן הראשוניות, שמצ'מן ההתחלה שכח נעדרת בעולמים של המתמחים שבköshi מוצאים בקעה משל עצמם להתגדר בה.

אין ספק כי העיסוק בתנ"ך ובפרשיו מגיש את החוקר עם תחומיים רבים כמו תרבויות קדם, ארכיאולוגיה, היסטוריה, אנטropולוגיה, בנוסח לדברים מובנים כמו ספרות, בלשנות ופילוסופיה. ניתן איפוא להגדיר את העיסוק בו כבנייהomi מעצם טבעו. ואולם אם התלמוד נותר על פי רוב בודד, כמעט עולם לעצמו וממעטים לדאות בו מרכיב בתוך עולם פילוסופיognosi, פרט לאילוסטרציה של שינוי

הישר.³³

על רקע משבר זה הופיע אarl פופר, מגדולי הפילוסופים של המデウ בדורות האחרונים, וקבע נחרצות כי אין להזות עוד את המデウ עם האמת. כל שיש בידינו אלו הערכות והשערות זמניות, אשר באמצעותם מתקדם המדוע וזו היא מהוות של הרציונאליות המדעית. כך מסוכמות תפיסתו: "నכוֹן שעַצְמָת הַמִּתְּחַדֵּשׁ אֵין, לְדֻעָתוֹ, בַּהֲיֵג יִדְנוּ, אֶךְ בָּאֲמָצּוּת שִׁימּוֹשׁ שִׂיטָּה, אַחֲרָאֵי וְכֵן בְּשִׁיטָּה 'הַנִּיסְוי' וְהַטְּיעָה', יֵשׁ לְאֵילִי יִדְנוּ לְהַבְּתִיחַ אֶת הַשְּׁבָחָת הַמוֹצָר הַמְּדֻעִי וְלַהֲתִקְרֵב לְאֶמֶת בְּהַדרָּגָה". ("לדעת חוכמה", עמ' 34). תפיסתו של פופר הינה מהפכנית גם בبنית המתודולוגיה של המדוע. פופר מגדיר מהי תאוריה מדעית, והוא קובע שני כלליים המכוננים אותה:

בעקבות תמורה מהפכנית שהתחוללו בפסיכה במרוצת שני העשורים הראשונים של המאה העשורים איבדה האנושות את בטחונה העצמי בהקשר למה שנתקפס עד אז כהבנה רציונאלית של הנולם.

1. "עליה להיות ניתנת להפרכה, קרי צrisk שיהיה אפשר לומר בכל זמן ובארוח חד-משמעותי באלו נסיבות היא תנוטש".
 2. "עליה להיות נתונה בפועל לנסיונות הפרכה, שכן, אפשר להפוך לדוגמות גם גופי מידע אשר עקרונית אפשר לבחנן ולשפרם" ("אלפיים" מס' 1 עמ' 205).
- יצא מתפיסה זו, כי יש לשנות את הבנתנו בדבר מאפיין הרוח הכבירים של אנשי המדוע. תחת לראותם כממשים תאוריות ומנסים להוכיח את האמת שלהם, יש להכיר כי מעיני המדענים נתונים בהפרכת קבועויותיהם הראשוניות.

הudeau בעיקרו הוא קריאת תגר על דעתות מקובלות והוא שואב את עצם ציוקו מתחילה הביקורתית חסר הפניות שבו אמרור הוא לשגשג. בראשית השער השני המוקדש לתלמוד תורה פותח פיש בתמייה המתבקשת: "...מה לכל זה וلتלמוד תורה? כיצד... עשויה תאוריה של פעילות רציונאלית, המושתתת על אי-יכולת עקרונית לדעת דבר לא shoresו, להאיר את עיננו ביחס להתייכי השינוי, המסתירה והקבלת של גוף ידע, הנתקפס על ידי לומדי אילו נמסר כל יכול מפי הגבורה בסיני...". ("לדעת חוכמה" עמ' 43). המעביר מהפילוסופיה של המדוע לתלמוד תורה נראה אכן מתחמי, שהרי התלמוד נתקפס בցיבור כשיטה מסורתית של עיסוק בהלכות והנהגות, ולא כחקירה רציונאלית המבקשת להתקדם באמצעות שיטת "הניסוי והטיעיה" כפי שעושה המדוע אליבא דפופר.

פיש בונה את התשובה לכך כשהוא מסתיע בכמה ציוני דרך היסטוריים:
א. המחלוקת בין הפרושים לצדוקים בנושא ספרית העומר. כאן הוא עומד לא רק על ההבדל ההלכתי שבין שתי הקבוצות (הבדל שהפרושים דאגו להעימקו הלכה למעשה), אלא בעיקר על הפער הקיים בין שתי הקבוצות בתפיסה הזמן. הצדוקים תפסו רק את הזמן הטראנצטנאלי שנקבע על ידי האל, "וכתוצאה לכך קצוב פרק הזמן הנמנה בינו לביןיהם, יחסו הפרושים לזמן גם את המשמעות האנושית, המסתורה בידי אדם והנתונה לקביעתו, וזאת לצד הזמן הטראנצטנאלי וההיסטוריה שאן לאדם שליטה עליון.

נות
זוק
שבו

אוד
ות:
ד...
ית,
עת
חס
גופ
סר
עת
של
יה,
טה
ות,
שת
די^ו
בא
וא
זים
לא
תתי^ו
אגו^ו
על
צת^ו
סמן^ו
אל^ו
ונגה^ו
וור^ו
נד^ו
את^ו
רדם^ו
מן^ו
רדם^ו

אפשר להשיג את האמת באמצעות התבונה
המתוגדת בצל כל-ידיעתו וככל-כך של
האל בורא העולם ונתן התורה" (שם, עמ'
.62).

מכאן עובר פיש לאנלוגיה בין המדע
המודרני לבין תלמוד תורה. בעולם המדע
מקובל להציג שני סוגי של טקסטים
מדעיים, האחד ספרי לימוד המכונים
חומרניים, והאחר מאמריים מדעיים, כאשר
הראשונים נכתבים בכוגנה ללא דיק
קפדי, אלא לצורך העברת המסורת
המדעית לדור חדש של חוקרים, ואילו
המאמריים המדעיים שוואפים לעדכניות
ומידות דיקום מכיסימלית ביחס למצב
הידע באותו זמן. חלוקה זו קיימת, לפחות
פיש, גם בין המשנה למורה. במשנה
נכתבו הדברים בצורה כללית, מתחום
מטורה מודעת של חתרה לשיטתיות
ולסיכון, ובידעה שהנامر שם ישמש
רק בסיס לדין עמוק, שינחת ופיריד את
הכל לרכיבים הקטנים ביותר. הדיון
האמוראי יעמיק, יבחן הכל מבלי להשאיר
אבן על אבן ויזקק את החומר באמצעות
משא ומתן קפדי, שבו כל אחד מנסה
כוחו בסברות ובהבאת מקורות גם מן
הרביות וממן התוספות. מעניין לציין
שהשגת הכרעות הלכתיות קונקרטיות
על רגלו ומן הטענה של תלמיד
אינה מטרתו העיקרית של התלמיד.
הרושם העולה הוא, שהוא מעוניין בעיקר
למסור דוח נאמן על המשא ומתן
התלמידי, לפעמים עד כדי מסירת פרטיהם
על התנהגות בוטה בעת התרחשויות
מלוחמתה של תורה" חסרת הנסיבות.

את הקביאות המרכזיות בספר ביחס
למשנה, אם כן, יהיה רק בחזקת
חומרניים, וכי האמוראים לא לקחו את
ניסוחיה כמוחלטים. הם ראו אותה כספר
שימושי, הבא להנihil את עיקרי קודקס
החוקים והנורמות הדתיות לדורות
הבאם. האמוראים היו רשאים לעשות

ב. הדחת רבנן גמיאל מנשיאות הסנהדרין
ביבנה. רבנן גמיאל גרש שהעברת הידע
התורני תהיה רק לאנשים "שותכם כברים"
ולא תונחן כדי פתוח לכל דיכפין.
כחותה מהדחה זו נפתחו שעריו בית
המדרש לרוחה, הושפו ספסלים רבים
ו严格执行 הלוות רבות באותו היום.
(בבלי, ברכות ז"ב - כח ע"א) אין ספק
שפתיחות זו גם מחייבת שיטה ביקורתית
ותרבות ויכולת התקיפה והסמכות של רבנן
גמיאלי", ולראיה אפשר להביא את שיטת
קייעת ההלכה שהתחדשה "בו ביום",
כאשר רבי אליעזר בן עזריה העמיד
לחכבה ולקביעת הרוב את כל שהיא
שנייה בחלוקת הלכתית אותה שעה.
ג.חלוקת רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי
יהושע בעניין תנורו של עכנא (בבלי,
בבא מציעא, נט ע"ב). כידוע, בקש רבי
אליעזר סיוע מן השמים להוכחת צידקו
ואף שיצאה בת-קול לאישוש טענותו
רבי יהושע לא נכנע: "עמד רבי יהושע
על רגלו ואמר: 'א בא שמים היא!'. רבי
אליעזר נתפס כמו שמייצג את התפיסה
המסורתית, הטוענת..." מהותה של מצוות
תלמוד תורה היא: כזה ראה, הבן, שננו
וקדש, ומסור את תלמודך עד כמה שניתנו
בשלימותו לתלמידך מבלי לאבד טיפה"
(פיש, עמ' 63). בעוד רבי יהושע בן חנניה
נתפס כמייצג השיטה המדעית העכשוית,
עד כדי כך שפייש מרוחיק וקובע: "...
שתלמוד תורה נתפס בענייני רבי יהושע
ותלמידיו כמפעל פופראני מאוד.." (שם
עמ' 74). זאת ודאי המدلילה החשובה
bijouterie בה יכול המחבר להזכיר מישחו
המנסה לעצב את דרכו ההלכתית לא
באמצעות מסורת אלא על ידי מתודולוגיה
של "ניסי וטעיה", מתוך הנחהuai

MBOLI להביא לידי הכרעה" (שם עמ' 77). CANAN YKSHA LEGLOT AT HAKSHAR HOFORAIANI. BEULI HADUOT VEHASHKFOH MIZIGIM AT SBERTOM CAMAT PNFIMIT, HON NAMEROT AGB "DRUSH" LAFSOK BTEN"Z, AO KAMAMR BEUL OFPI AGDATHI AO MASHI AO CMASHL SHNINTON LEHPIK MMUNO LKH MAALF. OFPI PROLILISTI AKCN YSH CAO, HASHKFOH HUOMODOT BMACHON HAPFRCHA ANIN CAN.

הakanoniachah shel hatalmud haPacha oto
LETCSHT HACHOTM BIMIDAH RABAH AT HAMASHD
HEDION HLOGI HPORAH VEHMPERAH, HMDHN
LEBIKORTT NOKEVAT HIYORDAT THOMOT. YOTER
VYOTER MHTBZART HOGISHA SHMISHO CINA
"KRAOT TALMODIT".

YTCKN SHCHZL BAMAT LA HTCKONO LEHULOT
AT LYMODM UL HAKHTB CSTIKOM SHL PR
TALMODM, ALA YOTER CUIN CSTIKOM BINGIM
LSHUA. APShR GM LSHTSIYU BAAMRAH
HMPOROSHTA "ZBRIM SHBUL PHA AI ATAH
RSCHI ALAMDRM BCHTB" (BBELI, GITIN U"B).
SHHARI BYDZOY YSH BCHTIBA SCNAH SHL
HYKBUOT VESTAGNACHAH VAILO DBRIM
HMOUBRIM BEUL PHA YCLOLIM LKBBL CHIOT
VHPFHIA MDOR AHAD LMASHNO. YTCKN AOLI
LKBL AT DUT FISH SHBURICHET HATALMUD
HTCKONO RK L"STIKOM BINGIM BALEBD; CSTIKOM
HMIOUD, MHD GISAA, LTAT BI DI POSKI
DORM KODKS HLCHTI MSODR, VBO BZMN,
AOOLI BUIKR, LTAT BI DI BAI BIY MDRSH
NKODOT MOZAA TOBAH CCYL HAPSHR HAMASHD
TAHLIK HACHINA VHBOROR" (SHM, UM' 82).
CANAN CABR NGUIM BBL HBUYAH SHL CHIM
YHODIM HMKSHIM LSHMOR UL HMTSORA
MHD GISAA VLA HCHNICK AT HCHIDOSH
HMTBKSH MNNTIVOT SHHZMN GRMN MAIDZ
GISAA. LZUDRNG, BRBOT HIMIM, GVRH DA

BMASHNA CTOB BUINIM, BAOFEN SH-UVERA
HMSHNA BIDI MABAIRAH DH-KONSTITUKZIA
FRUTNIAT, VBUKBOTIA HRUCHBA VOMODIFIKZIA
MSHUMOUTIAT BIYOTR" (SHM, UM' 75). AF
SHUL PNEHA HTEUNA NARAH CAILO MOKRHT
VIDUHA, YSH BKBYUA ZO MASHHO MN HGORF
VEMN HMCYL. YSH LHBCHON BZN SHNI SOGI
KSHIIM SHUMDZ BPNI HAMORAIM MPRSHI
HMSHNA. HAHD CASHR MTGELIT STIYRA BZN
MKOROT TANAIM (COLL BRITIOT
VTOSEFTOT), VSHNI CASHR NOSRET HBTNGSHOT
BZN DBRI TANA VAMORAH. BMKRAH HRAOSHON YSH
APSHROT LSINNOI GIRSA; BMKRAH SHNI
YUSZO BDZRK CLL LCMZOT HATKFIOT VHCHELOT
SHL KBUTUT HPSK HNAMRD BMASHNA. CMZOT
ZOH YDVOU BCINNOI "HCA BMAAI USKIN". AZN
LBHVIN ZAT CAILO COVONT HMSHNA HITYA
MLTHCHILA LPI HAPSHROT HMCZMOT CPI
SHHTABAERA BDIZN, ALA HCOVNA HIA LSMOR
UL SHIYT HHRMONIACHAH, SHVAH GM HTANAIM
"YCZO" CPI SBRH HAMORAIM. AK DA
UKA, SHIYTA ZO HIA MSORTNTI BBSISA
VBAH LAMZ AT HKSRR UM HMRORT, VLA
LKROA TIYGR UL HTCSTSHT SHAHIA MONA
LFNHNIM. GISHA ZO MHOO ANTI-TZHA ZORMAT
LTFSHTA HOFORAIANT, SHHAPFRCHA HIA
NSHMT AFPA. CDAYI MUSHT LUMOD UL NKODA
ZO VUL HSFEUTA LCL HUOSKIM BTALMUD
BTKOPHA HBTR TALMODIT. LMEUSA CL
HBAIM ACHRI HTIMIM HATALMUD MBTZUIM
AUTOU TAHLIK SHL HRMONIACHAH CPLI
KODMIIM, MTQON HNACHA ACSIOMTIT SHAIN
CHBR BKBOZCH YHOS AHOT (AMORAIM,
SBORAIM, GAONIM VCO) YCOL LCHLIK UL
CHBR BKBOZCH YHOS SKDMA LO.

BAASHR LPN HLA HLCHTI BTALMUD, AUTOU
CHLK HMCVNA AGDATHA AO BAOTM CHLKIM
HDNIM "B'SHALOT METAFISOT, TAALOGIOT,
VONTOLOGIOT... MSTPKIM HATKSFIM
HTALMUDIM BDION NOKB VPROLILISTI MAOD,

7).
אני.
את
גב
על
יתן
ופי
פה

תָה
שׁ
זָנָק
תְרָבָה
יִנְהָה

לֹתָה
פְרַיִם
וּרְהָה
תֵה
(ב').

שֶׁל
רִים
יוֹת
וּלְוי
מוֹד
כוֹם
זָקִי
וּמָן,
דְרָש
וְשָׁד
(82).
וַיִּם
וּרְתָה
רוֹש
יִצְדָּך
יְדָה

של השיטה המסורתנית, ייד תלמידיו של רבי אליעזר בן הורקנוס תקופה על תלמידי רבי יהושע בן חנניה, כמו שמכה זה פיש: "במשך דורות רבים כמעט שלא נלמדה התורה בתני המדרש ברוח רבי יהושע ורבי אליעזר בן עזريا, והגישה המסורתנית הדוחיה שבה במידה לא מבולטת למלוך בכייפה" (שם, עמ' 89). הקאנונייזציה של התלמוד הפכה אותה לטכסט החתום במידה רבה את המשך הדיוון הלוגי הפורה והמפירה, המחנק לביקורת נוקבת היודדת תהומות. יותר ויותר מתבצרת הגישה שמשיחו כינה "קראות תלמודית", הקוטעת את המסורת הרציונאלית הפופריאנית אליבא דפיין, ומחזקת את ידי הטוענים: " שאפיילו כל מה שתלמיד עתיד לחפש בפני רבו כבר נאמר למשה בסיני".

הערות

- (1) כתב עת "מחשבות" בהוצאה ים היוצא כבר עשרות שנים היה כנאה חולץ בנושא הבינתחומי. כתב עת "אלפ'יס" היוצא מסוף שנות השמונים מגדיר את עצמו ככך, והינו דוגמה נוספת. גם כתב עת "זמנים" של אוניברסיטת ת"א ראוי לתואר זה.
- (2) מלחם פיש, "לדעת חכמה" מדע, רציונאליות ותלמוד תורה, בהוצאת הקיבוץ המאוחד בשיתוף מכון זן ליר, ירושלים 1994.
- (3) "אלפ'יס" מס' 1, עמ' 202, מ. פיש (ההדגשה שלי - מ.ר.). קיימת חפיפה רבה בין "שער המדע" בספר לבין מאמר אחר של המחבר בשם: "ההיסטוריה הבעלית של ביאור המדע" שהתרפרס בגילון הראשון של כתוב עת אלפ'יס עמ' 194-208. לדעתו, המאמר הנ"ל מסביר ביטור בהירות את הנושא ולמן הרישתי לעצמי להביא חלק מן היציטוטים מן המקור האמור.
- (4) בהקשר זה ראוי להזכיר בחברות "הסוציאולוגיה של הבعروת", מאות עמוס פונקשיון ועדין שטיינזלאץ, ספריית אוניברסיטה המשודרת, בהוצאת משרד הביטחון. החברות מאזכרת גם מבוא לספר "לדעת חכמה".
- (5) פיש מנסה לבסס את השקתו בדבר החירות הפרשנית והאינטרפרטציה היצירתיות של האמוראים ומסתייע במקורות חזובים ומעניינים כמו הגאון מווילנה, הנצ"ב ועוד. ("לדעת חכמה" הערא 38 עמ' 97). אין ספק שדברים אלו פותחים כר רחב לחקר תפיסת וחיל את הטכסט שעמד בחינותם ולפרשנותם. חקירה זו חשובה אם בראינו להקים לתחיה שמי מאותה רציונאליות על התורה שבע"פ להתברר בבית המדרש

חלק מן החוכמה הוא לגלוות את עומק המסורת כדי להבין את הבקעה הרציונאלית שנותרה להתגדר בה.

אין ספק בדבר היסודות הרציונאליים של לימוד תורה, ויש יותר משמעניות של אמרת בקביעה כי שכלו של האדם נתבע לחשיפה האמת התורנית. ואולם, הרושם המתקבל כאילו רק לגבי התורה שככטב יש הסכמה ומסורת הינו בעייתי, לפחות אם מנסים להתייחס למכלול המקורות ולא רק למקורות שהם בשבח האינטלקט האנושי. מפעל התורה שבעל פה, שהוא אחד המפעלים האנושיים הגדולים של כל הדורות, מבוסס על איזון עדין שבין מסורת וחוכמה. חלק מן החוכמה הוא לפחות את עומק המסורת כדי להבין את הבקעה הרציונאלית שנותרה להתגדר בה. וכך אכן בהחלה יש לקבל את דברי פיש, "על התורה שבע"פ להתברר בבית המדרש

השונות אין אפשרות וכיום ישיר בינם אלא רק בשיטה פרשנית מצמצמת כמו זו.

(7) ירושמי, סנהדרין פד ע"ב. שערו השלישי של הספר מכונה "שער חכמה", וזה בהגותו של ספר קהלה. שער זה ראוי להתייחסות נפרדת, על אף שהוא בפעם אחרת.

שאנו מאמינים שפעמה באותו קורפוס עצום של כתבי תנאים ואמוראים.

(8) כאן ברצוני לחלוק על הטענה כי הקביעה ש"הלכה כבראיה" היא אכן הכרעה אנטית מסורתנית חד משמעות, שהרי תוקף הלכה זו היא רק ביחס לאותה קבוצת היחס שבה דינס אותה שעה, וה"גדורות" שנקבעו בין קבוצות היחס

סמל ס"י ואיזי גזirim

בנושא

חברה דתית ותרבות מערבית

תערך א' בא' בשבת פרשת "שמות", כ'-כ' בטבת תשנ"ה
(23-24.12.94)
בבית ההארחה "ארזה", מוצא עלייה.

בשיתוף פעולה:

אליה הולצ'ר - מחשבת ישראל - מרכזו הרצוג והאוניברסיטה העברית בירושלים.
אהרון פירשטיין - שחקן.
מרצים נוספים יקבעו בהמשך.

המחיר ליחיד:

90 ש"ח לחבר התנועה בתפוצה של 4 בחדר (100 ש"ח למי שאינו חבר התנועה).
120 ש"ח לחבר התנועה בתפוצה של 2 בחדר (130 ש"ח למי שאינו חבר התנועה).
חצי מחיר ליד בחדר הורים.

ההרשמה:

עד שבת פרשת "ויגש"
טלפון: 03-9348862, פקס: 03-9348863
אפשר להשאיר הודעה במשיכון

השבת מיעודת לחיללים, סטודנטים וזוגות צעירים והוא כולל הרצאות, דיונים ופעילות חברתיות

ההשתתפות מותנית בקבלת אישור טלפון!

(התשלום בדואר מראש. לפוקדת "נאמני תורה ועובדיה")
ביטול ההרשמה לאחר שבת פרשת "ויחי" כרוך בתשלום של 50 ש"ח
עדיפות בהרשמה תינתן למצטרפים חדשים לתנועה!

LIBOBI'Z V'ANCHANU

ՅԱԼ ԻՇՆ

שיטת ליבובי'ז מתאפיינת אפוא בדיקוטומיה בין "דתיות נטו" של קיום מציאות ההלכה לבין כל שאר הערכות - הדתיים והחילוניים גם יחד. כך נראהם הדברים לפי התבטאותיו הבולטות, האפייניות והשכיחות.

הליך הרוח השוררים אצל רובו של ציבור נאמני תורה ועובדת - אם להכליל - הם שונים, ובמידה רב אף מנוגדים לאלו של ליבובי'ז. אנחנו נמנעים בדרך כלל מהחרפת מתחמים דיאלקטיים בין תחומי הערכים השונים. אנו רואים אמנים את ההלכה כענין מרכזי וחשוב ביהדות, אך לא כמקרה את כל תוכנה. אנו שואפים לשילוב ולאיוזן בין כל תחומי הערכים הנחוגים בחיננו. השילוב והאיוזן האלה מהווים את מוקד עניינו.

ובכל זאת רב גם המשותף. גם ליבובי'ז נתה לעקרונות "תורה ועובדת", גינה את הפטור של תלמידי ישיבות משירות בצה"ל, והאמין, שהתורה צריכה להתממש בחיים הלאומיים, ולא רק בחו"י היחידיים המרכיבים את הלאום. תנועת גאנמי תורה ועובדת, ליבובי'ז, אף היא מנסה לחרוג מן המשמעות הצרה, המסוגרת והגולתית שיש ליוזמות, ולהרחיב אותה למיציאות של מדינה יהודית ושל תרבות מודרנית. ליבובי'ז - על ידי הרחבת ההלכה, אנחנו - בעיקר על ידי הבלוט יסודות נספחים של היהדות: מחשבה, מוסר, דרך-ארץ.

זה זמן רב, שישיעיו ליבובי'ז המנוח היה ידוע בצייבור הרחב בעיקר בגל התבטאותיו שלוחות-הרטן והשעורורית-יוט בעניין שליטות ישראל בשטחי יהודה, שומרון ועזה. בלי לנתקו עמדה על עצם הסוגה המדינית-ביטחונית נראה לי שיש לגנות את דברי ההסתה והגידוף המופרדים, המעציבים והמקוממים, שנתקט ליבובי'ז בעניין זהה.

חשיבותם הרבה יותר הם מאמציו של ליבובי'ז לפתח תיאוריה על ממשמעותה של היהדות מנקודת ראות של יהודי בן זמנו. לדעת ליבובי'ז היהדות אינה אלא הדת היהודית, והדת היהודית אינה אלא עבדות ה' על ידי קיום המצוות, כפי שהן מפורטות בהלכה. על יסוד הדעה הזאת של ליבובי'ז כל טענה בזכותו הערך הדתי של ערכיהם אחרים. ההומיניזם לכשעצמו אינו אלא עבודה זרה; המוסר לכשעצמו הוא קטיגוריה אטיאיסטית, אלא אם כן הוא מtabס על צו האל או העצמי של יסודות יהדות שאינם ההלכה. ליבובי'ז של גם את הערך הדתי לדעתו אין התנגד'ץ מקור ליהדות, שהוא אחד מהמושגים הרבים של ההלכה, שהרי התורה שבבעל-פה היא שהגדירה את גבולות התנגד'ץ. גם האמונה אינה מקור של הדת, אלא תוצר לוואי פסיכולוגי של קיום המצוות. לעם ישראל אין שום חשיבות דתית, חוץ מקיים המצוות.

מדינה זו, והוא נושא באחריות דתית לקיומה ולשלומה.¹

ליבוביין, ונאמני תורה ועובדיה, שניהם שותפים לציוויליזציה ארצית-טבעית, ומסתויים מזיהוי של הציונות והמדינה עם תהליכי הגאולה המשיחית. ההשכה הארצית הזאת מובילת גם לעצמאות רוחנית-דתית מול הסמכויות הרבניות. אצלנו מביעים את ההשכפות האלה בניסוחים שוקלים, ואילו ליבוביין חוצב להבות, כגון אלה:

א. בדור זה של אפליה גשמיota נפשית - בישראל ובעולם כולו - לא נעשו לנו נסים ולא נרא עקבות המשיח; אדרבא, בדור של "הסתור פנים", שכמווז לא היה בחסṭוריה, העזנו אנחנו על דעת עצמנו, עם כל מייעוט השגנתנו וצדקתו, לנאל את עצמנו.

ב. הציבור של יהודים שומרת תורה שהשתתפה במפעל הציוני - חולל בהקמת המדינה הזאת את המהפכת הדתית הגדולה ביותר בתולדות ישראל, ולא על פי ההוראה של הסמכויות המסורתיות של התורה - ובזה ביטל אותנו. אנו מקבלים את העבודה שהסמכות הזאת בטלה, ואין היא קיימת עוד.

ג. אין לנו קומוניקציה עם מה שמאחורי הפרוג'ן, ולא קיבלנו שם אינפורמציה שזויה "ראשית צמיחה גאותתנו". לפיכך אנו מוכרכים, אף מחייבים, להכריע על דעת עצמנו בבעיות הדתיות החדשות, שאנו חננו וודרנן.²

גם אצל ליבוביין מוצהרת נאמנות עקרונית לעקרון ההלכה, אבל גם מובע אי-נוחת ממצבה הנוכחית. יש צפיה לפסקה דיןנית וחדשנית יותר, המתיחסת למציאות,

בעניין משמעות הציונות ומדינת ישראל - ברור לכל שיש חשיבות עצומה ויש יתרון עצום להקמת מדינה עצמאית לעם היהודי, ולקיומה של המדינה הזאת. זאת הייתה בסיסו של דבר גם דעתו של ליבוביין, המפורסם, משומם מה, רק באפיון השלילי של המדינה כמסגרת של כפיה ואלימות. ברור היה לו, חשוב שכל הציבור היהודי יהיה שותף לחובות-ازורה

רבים أولי יתקשו להאמין, שהיו זמינים, אשר בהם ליבוביין תמק בלי סייג בעליית יהודים והתיישבותם על הארץ "על אף ועל חמתם של העربים", ונילאה הבנה רבה ל"פעולות תגמול" נגד העربים.

ולתפקידים מלכתיים וחברתיים. השאלה היא, אם יש לכל אלה ערך דתי. וזאת, שלדעתי התשובה היא חיובית, וזאת מפני שאנו מייחסים ערך דתי לעם ישראל ולגוריו, וגם מפני שהמדינה העצמאית פותחת פתח לקיום מלא יותר של התורה. מעניין, שזויה בעצם גם דעתו של ליבוביין, ואפשר להיווכח בכך בדבריו:

א. השפלת כבוד ישראל... היא גם השפלת השם הגדול והענק הנקרה עליי... הכבוד אשר גלה מישראל חוזר לו, הועלה ארוכה לחורבן העם, ודברים הנאמרים בתשעה-אבב היו מוסלפים וחסדי-כנות אם לא יבטאו את העבודה המכרעת הזאת.

ב. מדינה עצמאית בארץנו הלאומית - ותהא צורתה מה שתהא, יהיו ליקוייה ופגמייה מה שיהיו - מדינות ישראל ממש היא... אדם מישראל מצווה מן התורה לדאוג לשירותה ולפיתוחה של

תדרית
שניהם
בעית,
מדינה
שקפה
גמאות
בניות.
האה
חוצב
שםית
בollow -
נראו
ד של
היה
דעת
שאגתנו
תורה
חולל
הפכה
ולדות
של
התורה
ובבלים
הזהאת
מה
משמעות
מיחת
ואף
צטמן
אנחמן
רונית
ונחת
ינמית
יאוות,

ונענית גם להעדפות השקפתיות הרווחות בקרב נאמני תורה ועובדיה. עם זאת אלו ואלו נוהגים להימנע מעיסוק שיטתי וምופרט בענייני הלהקה ופסיקת הלכה. צילו המרתיע של המושג "רפומה" מרוח על הכל, וטוריםים לסמן קו מבידיל בין לבינוו.

מתברר אפוא, שהעמדות שלנו ונם של ליבוביין הן מורכבות מאד, ואפילו קצת מעורפלות. השאייפה לבנות תיאוריה המשלבת יהדות מסורתית עם שכלהנות מודרנית איןנה קלה. לכארה נראה שבעניין זה ספר חלקו של ליבוביין, שקנה לו בחוגים רבים מוניטין של פילוסוף בעל משנה סדרה ומבוססת. אולם כבר הוכיחו מברקו הרבים, שאין הדבר כן, וכי משנה זו מלאה פירוכות וסתירות בכל התחומים העיקריים.³

במיוחד אפשר לאטר בתוכה השקפותיו של ליבוביין הבדלים תחומיים לפי תקופות. בימי טרומ-המדינה ובתחילת ימיה הוא היה ציוני-דתי אדוק; אדוק בציונותו ובתמיכתו במדיניות הציונית, ואדוק בצויר לקירוב בין הדת לציווית. ברבות הימים התקטבו דעתינו, דעהה הטפטטו לקירוב בין הדת לציווית, הוא התרכז מן הזרם המרכזי בציונות, וציונותו ה קודלה. لكن הימים ורים אולי יתקשו להאמין, שהוא זמני, אשר בהם ליבוביין תמרק בלי סייג בעליית היהודים והתיישבותם על הקרקע "על אף ועל חממות של העربים", וגילתה הבנה רבה ל"פעולות תגמול" נגד העربים.⁴

בימים ההם פעיל ליבוביין גם בזירה הפוליטית, וניסהקדם רעיוןות "תורה ועובדיה" לפי הבנתו. הוא ייסד את סיעת "העובד הדתי" בהסתדרות, והנהיג אותה. בכך הגשים ליבוביין רעיון, שכמעט ונעשה על ידי תנועת "הפועל המזרחי".⁵ הוא ייסד גם את "הפשט הדתי", ועמד

בראשו ("פשט" - פ' ושות' סגולות - על משקל "זרם", ובמובן דומה לזרם). המדובר בקבוצת בת-ספר דתיים בחסותו הארגונית של "זרם העובדים" החסתדרותי בחינוך. בשנת תש"ג, במסגרת הארגון-מחדש של החינוך בישראל, געשה הסכם מאוחר יותר גבו של ליבוביין בין דוד בן-גוריון לבני המפלגות הדתיות, "המזרחי" ו"הפועל המזרחי". לפי ההסכם זהה בוטל "הפשט הדתי", ומוסדותיו מוזגו אל תוך החינוך הממלכתי-דתי. תדמתו ותוסכלו של ליבוביין מהארוע הזה תרמו, אולי, למפנה במשנתו ובסוגנו של ליבוביין במרוצת השנים.⁶

לפני כמה חודשים הופיע ליבוביין, ונרשם לתנועת "נאמני תורה ועובדיה". מפתיעה היהתה גם היענותו להתרמה מטעם התנועה. ימים אחדים אחרי פטירתו הגיעו אל משרד "נאמני תורה ועובדיה" תרומות כסף מאות ישעיהו ליבוביין: צ'ק על סך 200 ש"ח, הנושא את התאריך של היום האחרון לחיוו.

הערות:

- (1) ישעיהו ליבוביין, "יהודות, עם יהודי ומדינה ישראלי", שוקן, תש"ל, עמ' 89, עמ' 139.
- (2) ישעיהו ליבוביין, "תורה ומצוות בזמן הזה", מסדה, תש"ד, עמ' 129. שם, עמ' 152. ליבוביין, יהדות, עמ' 91.
- (3) מ' גלבוע, "י' ליבוביין - דברים והיפוכם", אוניברסיטת בן-גוריון, תשנ"ד. מ' גנות, "אמונה משלהו", מודון, 1993. ח' בן-ירוחם וח' ע' קולין, "שלילה לשמה - כלפי ישעיהו ליבוביין", אל השרשים, תשמ"ג. ראה גם יעקב לויינר, "בן שגרה לחידוש", דעתות, תשל"ג.
- (4) ליבוביין, תורה, עמ' 169 עד 171.
- (5) שפירא, "ישעיהו ליבוביין", "הצופה", י"ט אלול תשנ"ד.
- (6) גלבוע, עמ' 2, עמ' 78 עד 79.

עוד חזון למועד

מקס סינגר

בכדי לוודא שאנו נחשב מקפיד פחות מהאחרים.

גם היהודים המסורתיים, הפחוט בקיאים והפחוט מקפידים על קיום מצוות, ש תמיד הביטו על החדרים כמשמרי 'היהדות האמיתית', הلقנו וקבלו את המרכז החדש של האורתודוקסיה כבעל תוקף מחייב, וראו בקיוניות הדתית פנאיות, ולא יראת שמים אמיתית.

ההנאה ההלכתית החדשה נשאה מפעם לפעם דברים על היבטים המוסריים והדתיים של עניים פוליטיים שונים, אך נמנעה לחלוין מעורבות פוליטית (למרות שעם הגידול בפופולריות שלהם, המפלגות נאבקו כדי לזכות בתשומת הציבור). בין השאר, הביע בית הדין הגדול את דעתו, שמדינת ישראל אינה ביטוי עכשווי של זכות הקיום היהודי, גם אם ביטוי זה דורש שיפור רב. וכן, אחרי מעלה משני יובלות, פסקה הציונות הדתית להיות זרם אורתודוקסי שוני במחלוקת, והפכה חלק מהיהדות הנורמטיבית.

התובנות במנגנון רוחנית זו הביאה את הצייר הרחב להתחיל סוף סוף להאמין שגדלות בתורה מניבה חכמה ואנושיות.

מקס סינגר היו אסטרטג מדיני וככללי, המתגורר בשינגטון ועובד בין השאר כיוץ עבור ממשלה ארה"ב.

הדברים להלן הינם תאור חזון של עם ישראל בתקופה ילידינו. אקדימים ואדישים כי חזון אינו נבואה, הוא תאור של העשי לקרות. חזון טוב יכול להעניק השראה לאנשים להפכו למציאות, ומכאן חשיבותו.

בשנת 2007 נס חדש התרחש. במשך השנים הראשונות של המאה ה-21, עשרה גדולי תורה התקבלו ברוחבי העולם היהודי כганונים אמיתיים. כל אחד מהם עמד בראש ישיבות ובתי מדרש שונים, והעמיד תלמידים רבים.

בימים הבאים לחודש סיון, בשנת תשס"ז (25 במאי 2007), התכנס בירושלים בית דין של 72 חכמים, שהוקם על ידי עשרה הגאנים, שעלהם נוספו 62 ראשי ישיבות ותלמידים שהוזמנו להצטרף. העילה לכינוס בית הדין הייתה מחולקת מסובכת ומורכבת, הקשורה בדיני ממונות ובתחומים נוספים, ושתייה קשורה לדינים אזרחיים במספר מדינות. הוסכם כי החלטות של בית הדין - שנקרה לימים 'בית הדין הגדול של תשס"ז' - תתקבלנה על ידי בתיהם בית דין ברוחבי העולם האורתודוקסי, ואכן כך היה. בית הדין הגדל החל להתכנס 4 פעמים בשנה, והחלתו עשו הلقנו ונתקבלו כסמכות ההלכתית על ידי רוב הרבנים, ראשי הישיבות והחכמים. עד מהרה חש ציבור זה, שלראשונה אין עליו להבטל לאחר

ח

חות
אים
מיד
דות
וזדש
יב,
ולא

פעם
יימם
אר
טיית
הכם,
וימת
נדול
יטוי
אם
וחחרי
וננות
שנוני
ודמות
את
אמין
ת.

גיגר
שלטת
גיגר
ו

הדגשים להם הטיפה המנהיגות החדשה
היו ערכיים, ודנו בקדושה 'או בחילולו,
הנוגדים על ידי התנהגות אנסים דתיים
בציבור.

בהדרגה, התרבות היישוב שאמצו את
העקרון שתלמידיהם חייבים לתרום
לקהילה אף יותר מאחרים. מרבית בחורי
הישיבה שרתו לבסוף בצבא שנה נוספת.
ביניהם היו כאלה שהמשיכו כקצינים, ובכך
שםשו דווקא לייחדות אמיתית בעולמה.
ערים דתיים, במיוחד בנות, שרתו
ביחידות דתית מיהודה, כדי להקל על
עצמם לשמור הדת בצבא.

בית הדין הגדל לא יכול היה, כמובן,
לפסק בכל המחלוקת ההלכתית,
וחילוקי הדעות נמשכו בנושא רבים
בקרב קבוצות שונות, אך כל זאת עד
לפסקתו של בית הדין הגדל. כך הוסר
חשש של נידי מהמחנה האורתודוכסי,
כל עוד התקבלה לבסוף פסיקתו של בית
הדין.

עם זאת, ככל שנטרבו פסיקותיו של בית
הדין הגדל, חן נעשו ברורות יותר, ולמן
צפויות יותר. ככל שהובן ההגין בעקרונות
ההלכה שהנחו את בית הדין, הבהיר יותר
וויותר שהזו מוסד שיפוטי שהחלטו תוי
נעשו לגומו של עניין, ולא על בסיס אישי
או פוליטי. כתוצאה לכך חל שינוי חשוב
באופי הלימוד ההלכתי. הרבניים יכלו
להביע את דעתם בגלוי, בלי צורך
להקדיש מחשבה רבה לתמורות
פונקציונאלים, ולא צורך להגן על
תדמיתם כנגד התקפות פוליטיות צפויות.
מצד שני, היה עליהם להיות ערים יותר
לבקרת אינטלקטואלית. משמע, הלימוד
ההלכתי נקשר בנסוף גם לפני הגותי
 והעקרוני שביסוד ההלכה. התרבות
 הלימודית החדשה שהלכה ונוצרה לא
 הגנה על אף אחד מבקרים, היא מעמדו
 או תפיקתו בכל שהיא.

לפתע, פרצה כמיהה ליהדות בקרב רבים
מבין היהודים החלוניים; כמיהה שנשמרה
סמויה משך שנים על ידי הרקון
המוסרי, הפחד והעוינות כלפי היהדות
האורחותoxicית ה'ישנה', כמו גם על ידי
בורות מדינה בכל הקשור לייחדות. ככל
שהידע בייחדות הילך והעמיק, חשו יותר
ויותר שהיהודים מספקת הגנה כנגד חוסר
השורשים, חוסר המטרה, ותחושים אי'
וזאות ובלבול, בתוך הסדר של העולם
ה משתנה תמיד. למעשה, בתבונת
המוסריות של ההלכה היו כה ידועות, וכשה
מחמירות, שהיו ככל שחששו לחוש
כיפה, שתזהה אותם כשותמי ההלכה, ובכך
תחשוף אותם לציפוי בדבר סטנדרטים
גבוהים של התנהגות.

בזהרונה, החלה היהדות להשפיע גם על
aicoot ה החיים של החברה הישראלית.
בישראל - לעומת שאר העולם - נמצאו
פחות משפחות שהתפרקו, פחות פשיעה,
פחות אלכוהולים וסמים.

בזמן בית הדין הגדל של תש"ז לא היו
מפלגות דתיות בישראל, אך נבחורי ציבור
דתיים כיהנו במוסדות המחוקקים, ואחד
או שניים אף היו מועמדים לנשיאות.
התנטקות זו מהפוליטיקה הצליחה לשכנע
חלק גדול מהעם כי מקור הסמכות
ההלכתית אינו נועד בהכרח בכח
הפוליטי.

רבים - בעיקר נשים - היו מטוסכים מן
הकצב האיטי של השינויים, ולעתים
קרובות שני הצדדים - הדתי והחלוני -
היו בלתי מוכנים מהכרעות בית הדין
הגדל, אך הכבד למוסד נשמר. הצביע
יכול היה להוכיח שהධינאים עשו
מאומץ, במסגרת ההלכה, להקשיב לכל,
לא חשש מן העולם המודרני. לראשוונה
מזה שנים רבות ההלכה חוזרת להיות
אמיצה ויצירתית, וקשהה לשינוי החיים.
במקביל, חלו בעולם שינויים גדולים.

היהדות ולהלכה, שהליך וצמחה, העניק לבית הדין הגדל את יכולת להביע את דעתו בסוגיות אלה ללא חשש שמשיחו יפרש התערבות זו כמנועת מטעמים פוליטיים. יתרה מזו - סקרים הראו כי רוב הציבור שהתנגד להחלטות שנתקבלו בכנסת בטענות פגעה בחופש הפרט, התנגד במקביל באופן עקרוני לכל גוף שביקש להלחם בהחלטה באופן פוליטי ולא על ידי ויכוח ענייני בדבר הנורמות שאמורויות לשorer במדינה יהודית תוך שמירה על ערכי המיעוט החילוני.

* תרגום מאנגלית: אורה כהן

במדינות רבות התבכשו הפיקות, חילופי משטרים, ומלחמות אזרחים. לאט לאט למדו רבים להערך שיטה שבה יש מהויבות וכבוד למסורת העבר, והמתבססת על תהליך אינטלקטואלי. היה ברור, כתוב, כי ההלכה משתמש מקור ליציבות, שהברות רבות נזקקו לה בדחיפות. התהליך להפיכת מדינת ישראל למדינה הלכה, בשנת 2020, היה צפוי. כਮון שהויכוחים על השאלות החוקתיות היו ממושכים ומרירים, אבל בהדרגה גדל הרוב הפליטי המוצק שתמך בהכרה בדבר דרישות הדת מן המדינה. הכבוד לערכי

גילדנות עין - מסכת אבות

(30 חוברות - 720 עמ')

עלוני עין - פרשיות השבוע

(48 חוברות - 768 עמ')

בעריכת שמעון אורן

המחיר: 60 ש"ח בתוספת 10 ש"ח דמי משלוח

לפרטים והזמנות - טל. 03-9348862

ביסת
עטו
פרש.
ים.
בר
נסת
גנד
יקש
על
רות
על
כחו

ישעיהו ליבובי' - מtower ספריו

מיכאל שר

לק שתהיה רעה או טובה הוא האדם. אבל דזוקא בהקשר זה יבין מדוע אין המושגים "טוב" ו"רע" אבסולוטיים. בהירושימה הוטלה כזכור פצחה אטומית במלחמות העולם השנייה. היפנים שנפגעו מן הפצחה יאמרו לא ספק שהיא זה דבר רע, ואילו רע מאד. ואילו האמריקנים שהטילו את הפצחה יטנו שהיא זה דבר טוב, משומם שהטלת הפצחה גרמה לסיומה של המלחמה ולכינועתה של יפן.

על הבדל זה עומד ליבובי' בתשובה לשאלת: האם אין חושש שאנשי מדע צריכים לדודש זכות הכרעה לגורל המצאותיהם? ותשובתו היא: "באיזו זכות הם ראשים לדודש זאת? بما איש מדע מוסמך יותר להכריע בענייני מוסר מכל אדם אחר? (ההדגשה שלי מ.ש.) ...מן ההכרה המדעית לא ניתן להסיק שום חיוב ושום איסור. ככלומר שום הכרעה מוסרית אינה נובעת ממנה" ובನיסוח ליבובייאני טיפוסי הוא מסיים סוגיה זו בדבורי: "בין אנשי המדע, כמו בין כל יתר בני האדם, תמצאו קופרים ומאמינים, רשעים וצדיקים ואילו חכמים ושותים".

*

סוגיה מרכזית בעבודותיו של ליבובי', היא "הבעיה הפסיכוזית". וכדבריו: "לפנינו 2400 שנה שאל אריסטו כיצד

(מיכאל שר הוא מחבר הספר "ישעיהו ליבובי'" על עולם ומלאו- שיחות עם מיכאל שר" בהוצאת כתר)

שורה ארוכה של ספרים - מעלה מעשרה - הניח ישעיהו ליבובי' על שולחנו של המשכיל היהודי והערבי, הן בתחום מחשבת ישראל, שבה, כך נדמה, הטבעי בעיקר את חותמו - והן בתחום הפילוסופיה הכללית והמדועים.

למרות שבאף אחד מספריו לא מדובר בא'ופוס מגנום', אלא, בדרך כלל, במאמרים ובמסות שקובצו בספרים, עולה מtower הדברים דמותו המוצקה של הוגה הדעות הדגול. יתר על כן: למרות קביעה של ליבובי', הנאמרת מtower צניעות ויושר אינטלקטואלי אמתי, כאילו לא יצא מפיו שום דבר מקורי (כך בספר "ישעיהו ליבובי'" על עולם ומלאו"), לא נחתה ליבובי' על הרבה הרבה מן החידוש, לאמת אם נאמר שיש הרבה מן החידושים, החידוד והמקורות בתורתו, בין שמדובר בעולמו של שם ובין שמדובר בעולמו של יפת.

כך הוא אומר בספרו "בין מדע לפילוסופיה", כי המדע לעולם אינו "טוב" או "רע". מי שגורם לכך שהתוaczות הנbowות מן המחקר המדעי יהיו "טובות" או "רעות", הוא האדם, המנצל את הישגי המחקר לצרכיו. הוא עושה כן, כשהוא מודרך ע"י רצונותיו וכוונתו, המתבטהאים במישור הקולקטיבי באידיאולוגיות בסוגיהן.

אם נפשט את הדברים עוד יותר ונתיחס לדוגמה החביבה על ליבובי' עצמו, נאמר שהפצחה האטומית כשלעצמה, אין בה "רע" כשם שאין בה "טוב". מי שגורם

וירכמים" שבו הוא דן, בין היתר, במעמדה של האישה ביהדות. הוא כותב: "מקוםמה של האישה בחים החברתיים, הכלכליים והתרבותיים שלנו הוא מז הדברים אשר הקביעות ההלכתיות שבידינו אינן תופסות לגביון הימים, משום שאין הן מתייחסות כלל למציאות שלנו". הבעיה לדעתו איננה ביוזמה נשית לקיום מצוות, שאינן מוטלות עליו ע"פ ההלכה כמו לבישת ציצית, או בנושא הנחת התפילהן, יזומה שהיא בבחינת "מעשה חסר טעם מבחינה דתית", אלא דווקא בעניין תלמוד תורה. "נקבע בהלכה המקובלת שנשים פטורות מצווה זו וזה משגה חמורה ואסון גדול של היהדות הרטורית. הרחיקת תלמוד תורה מן האישה, היא שלילת זכות יהודית יסודית ממנה". כאן מסיר ליבובי' מסווה שמאחורי נוח ליהודים דתיהם רבים להסתתר, אף שבילבם הם חשים שכך הם עושים שקר בנפשם. הציבור היהודי הדתי משתיך לחברה שתרבותה היא תרבויות גברים ונשים יחד - אשר-על-כן אין כל צידוק להפלות את האישה ולהרחקה דווקא מתלמוד תורה. להיפך! ליבובי' מביע את דעתו כי "עד נכון בכוונן של תיקון מצב זה הוא הנסיון להקים בית מדרש לנשים אמריקה ואולפן בישראל". אולם, מוסיף הוא, "הטירה חייבות להיות בית מדרש ליהודים ויהודיות יחד".

זהו ממשך: "הוא הדין במעמדה של האישה ע"פ ההלכה במצוות הציורית-מדינית. הקביעות ההלכתיות ביהדות בעניין מניעת האישה מתפקידים ציבוריים, יותר מאשר אומרות מה צריך להיות, הן מתייחסות למה שהוא קיים בפועל" (ההדגשה במקור). ומכאן שלדעתו לא תוכל החברה היהודית הדתית להוטף ולהתקיים אם מטעמים פסידוד-דתיים נסיף לשלהן מן האישה את הזכות המגיעות לה במסגרת קיומית זו". בעניין

קשרו הנפש לגוף, ועודין אנחנו שואלים שאלה זו." לדעתו לא תמצא בעיה זו את פתרונה מבחינה לוגית לעולם. ליבובי' ידע שאליה הם דברים מופשטים, שאינם תמיד שווים לכל נפש, וכמורה ופדגוג בחסד, הוא ממהר להמחיש את קביעתו. הוא עושה זאת בדוגמה המשפט שדרקה אדם באצבעו והוא חש כאב; אבל בעצם אין קשר מובן בין הדקירה לכאב. "דקירת המשפט ותוצאותיה מוגדרות בקטגוריות פיסי-קוראיימות... ואין הבדל עקרוני בין החדרת המשפט לתוך עץ השולחן ובין תחזרת הכאב מופיעה כלל". הבעיה היא, איפוא, בלשון פשוטה, מה הקשר בין הדקירה בגוף הפיזי, לבין הכאב בחלק הפסיכי של ישות האדם, ועל כך אין ולא תהיה לדעת ליבובי' - תשובה לעולם. ליבובי' הוא גם בעל תואר דוקטור לרפואה ובכתביו הוא דן בעיקר בשאלת היחס שבין הרפואה והמוסר. כך, למשל, הוא מציג את השאלה: באיזו מידת רשיים או אף חייבים אנו ליטול חייו של אדם בטענה שכך אנו עושים טובה לו ולסבבתו? - וכך מתווסף שאלת מטאPsiית: האם חייו של האדם הם רכושו, שהוא רשאי לוותר עליו כל אמתה שרצוינו בכך, או שהם פיקדון בידו ואין הוא יכול לוותר עליהם? - על שתי שאלות אלו מшиб ליבובי' ללא מוחלט! מפני ש"אם אנו מבטלים את ההנחה המוחלטת, והבלתי מנומקט, שאסור ליטול חיי אדם. ניתן לצפות מראש את התוצאות. פתאום יתרברר לרבים שהעולם שורץ יצורים אונשיים שביחסולם יש משום עשיית חסד. היטול קבוע שיש חיים שאינם כדאים". *

דברים חשובים ובלתי שגרתיים ימצא הקורא גם בספרו "אמונה היסטוריה

זה קובל ליבובי' נחרצות לא נכל לקבל
עלינו את הקביעה ההלכתית של אבותינו,
המתיחסת למציאות חברתיות שאינה
שלנו".

*

הניגוד בין תלמוד תורה לבין החומר
והנאות הגוף, כיצד הוא בא על פתרונו
במקורות היהדות? - האם ע"י גישה
פטריצית, שמעט חכמים, מורים מהעם,
לומדים על חשבון כלל הציבור, או שמא
ע"י הגישה הפלבאית, עממית-דמוקרטיבית,
שכל העם חייב בלימוד תורה, בחינת
אהוב את המלאכה ושנא את הרבקות".
שתי גישות אלו באות לידי בטוי ביהדות
ובמסכת "אבות", אלא שליבובי' תומך
לא סיג בגישה השניה. מדבריו
משתמע, שעצם העובדה שרבניים הם
מעמד או כספה, מעמידה בספק את
סמכותם ההלכתית ובזואו המוסדרת.
בדבורי יש בחאים של לימודי תורה על
חובונים של אחרים משום טפיפות,
הנותלת מתלמיד תורה זה את משמעותו
הדתית והמוסרית".

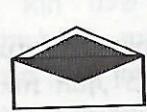
הדברים אכן ערבים לאוזנו של בן דורנו
וAffected-PI אין להימלט מן השאלה:
כלום איננו חיים בעולם של התמחות
ומתחמיים? ואם כך - מדוע לא רבנים
שתורתם אמונהם?
להצדקת עמדתו, מגיס ליבובי' את
הרמב"ם, שוגם לו הקדיש ספרים ("אמונתו
של הרמב"ם" ו"שיחות על שmono פරקים
לרמב"ם"). הוא קובל שהרמב"ם שלל
גישה "אליטיסטי" של לומדי תורה, בשם
שלל נידחות את מבנה "המדינה" של
אפלטון". וAffected-PI אין יש רגילים לסבירה
- אפילו לדעתו של ליבובי' - שבמהלך
ההסתוריה היהודית לא היה מנוס, מבחינה
סוציאולוגית שקיבלה בדייעד גם גושפנקא
דתית, מהיווצרות גופים "אליטיסטיים של
לומדי תורה על חשבון הציבור", אלא

שהוא מוסיף: "לא במחקר ההיסטורי אנו
עוסקים... אלא בהשapterו של גدول התורה
והיראה (הרמב"ם)", ולכן חשוב לעניינו
הגישה העקרונית - האם יש להעדיף מצב
זה מלכתחילה - כדעת רבים בעולם
הישיבות היום, הנושאים את שם הרמב"ם
לשווין, בשל "האינטרסים המڪוציאים
שליהם" או רק בדייעד, מחוסר אפשרות
מעשית אחרת, כדעתו האמיתית של
הרמב"ם.

*

elibovi' עצמו אמר לא פעם שתורתו
הגדולה בתחום המחשבה הדתית, היא
בדבורי על התפילה. לדידו אין כל ספק
שיש להעדיף את משמעויות התפילה כפי
שהיא מנוסחת בסעיף הראשון של
השולחן ערוך "תגבר כאריך לעמוד בבורק
לעבודת הבורא" גם כאשר אין הנפש נוטה
לכך, על-פני גישת מחבר התהילים, המדבר
על "תפילה לעני כי יעטך ולפני
ה' ישבוק שיחור" (תהי ק"ב, א). גישה זו
היא לדעתו "תופעה אנושית-פסיכולוגית,
ביטוי לדוח נפשי עצמי של האדם".
ואילו הגישה הראשונה היא-היא עובdot
ה' האמיתית, שאינה מותנית ב"מצבי
רוח" או בפעולה "שהאדם עושה אותה
לעננו, למtan פורקן לחוויותיו".

ת透ראה מכך ברורה והגיונית עמדתו
השלילת לשינויים בסוטה התפילה כדי
לעשותה "מודרנית יותר", או אף
מתיחסת לmourautים ימינו, כגון תפילות
ליום העצמאות, או יום ירושלים. עם זאת
היהתי רוצה להיות נכון בזיכוח שבין
הבש"ט, בעל תורה "רחמנא ליבא בעי",
לבין ליבובי' השכלתני והקר (לומר לא
בחיו האנשים, אלא בפרשנותו הדתית),
כדי לראות ידו של מי תהא על העליונה
בזיכוח אדיר זה, שואלי אינו ניתן כלל
להכרעה.



תיבת דואר

לציוון המשמעות המילולית. אולם בדרך כלל מתקיונים למשמעות הרגינית-הפשוטה, לומר למשמעות המקורית של הכתוב בזמן הבעתו, כפי שהיא משוחזרת בעזרת שיקולים שכליים, כגון חוקי הלשון, ההבעה, ההגיוון, והכרת המציאות. בפירוש הביטויים המגשיים רמב"ם ויתר על פשוט במובן הראשוני, המילולי, לטובות "כוונת הכתוב" (מוראה נבוכים ב כה), שהוא פשוט במובן השני, גם אנו, כאשרנו מנוגד למסורת. להצעה ניתן אישוש עליידי שיטת רמב"ם בהתמודדות עם בעיות גישות הא-ל. הענייןណון במאמרם "הכהנים ופשטו של מקרא" (גיליון, ניסן תשנ"ד). "שכלתנות ומסורת" (גיליון, אב תשנ"ד) ו"פשט והפשטה" (שם). יש עדין נקודות חשובות הטיענות הבהירה או בירור:

ג. המקרא מעיד כי ה' ציווה להרוג אוכלוסיות שלמות של נוכרים. הוא גם מודיע על הוצאות לפועל של חלק מן הוצאות האלה. (במדבר לא י, י-יח; דברים ב לג-לד, ג-ג, כה י-יט; יהושע י, יא יד; טומאל א' טו ג, ז-ח). יש צוים כאלה, המהווים מצווה לדורות (דברים כ י-יח; רמב"ם, ספר המצוות, עשה קצ). בסיסו לישב את הכתובים האלה עם השקופתינו המוסריות הצעיה הטעונה, שהכתבים מותאמים למוסר המלחמה (הנחשלה) של איז. ההצעה הזאת אינה מספקת, כי נבע ממנה, שהמוסר של ה' עצמו מתחלף, כביכול, עם חלוף הזמן. ולא עוד, אלא שאין בהצעה הזאת שום התיחסות אל המצווה לדורות דלעיל.

ד. הצעה לדחות באופן גלי וחד-משמעות את מה שגורם לנו לחיות בכאב לב

פשט והשקפה
לאחרונה היה דיון בכתב על היחס לפרשיות מקראיות המנוגדות להשיפותינו המסוריות אודות היחס לחוי נקרים. הועלתה הצעה להזיא את הפרשיות האלה מפשטן, ולהתאים את פירושן אל השקופתינו, גם אם הפירוש החדש יהיה מנוגד למסורת. להצעה ניתן אישוש עליידי שיטת רמב"ם בהתמודדות עם בעיות גישות הא-ל. הענייןណון במאמרם "הכהנים ופשטו של מקרא" (גיליון, ניסן תשנ"ד). "שכלתנות ומסורת" (גיליון, אב תשנ"ד) ו"פשט והפשטה" (שם). יש עדין נקודות חשובות הטיענות הבהירה או בירור:

א. אין להתבסס על הנחות בלתי-מוסכמתות. זאת היא ההנחה, שלא עמדו לרשותו של רמב"ם תימוכין רבים מן המסורת היהודית להשקפה על איגשנות הא-ל. יש הרבה, אשר מעמדתם נובע הփק, כמובן, שהמקרא וחוז"ל דוגלים באופן עקרוני באיגשנות הא-ל. השימוש בספרותי בדים מ>Showcases איננו סותר את הקביעה הזאת (למשל: צ' ורבולובסקי, אנציקלופדייה עברית י"ג 425 א"א אורבך, חז"ל - אמונה ודעות, עמ' 29 עד 30). יצא אפוא, שבעניין זה לא היה רמב"ם מהפכן. יהודו הוא באימוץ ניסוח ברור יותר ומהיבר יותר להשקפה המוסריתית.

ב. במונה "פשט" משתמשים לפעמים

ובצלילות דעת מלאה, כתוב על משה רבינו ע"ה, כי ביום פטירתו "לא כהנה עינו ולא נס לחיה" (דברים ל"ז, ז'). גם יושרו האיש הבלתי רגיל בולט באירוע קטן זה בכך שפרופ' ליבוביין איננו משתמש בשורת הדואר של האונייה ברסתה העברית אלא טורח להדביק בול.

צלילות הדעת והקשריים בהם יידי ביטויו בעצם ההחלטה להענות לפניה שונשלהה למאות ואלפי חברים שלא מיהרו להגיב. את חטא אני מזקיר היום - בזמן כתיבת הדברים הללו מצאתי את המכתב הנ"ל, שהופנה גם אליו, עדין בתוך ערימת הדואר שלי שלא טופלה. ואילו כאן, החלטתו של פרופ' ליבוביין ז"ל לעזר באהה יידי ביטוי מיידי במתן תרומה יפה ובמוני עצמי של הכתובה והפרטיהם ובכתב יד רהוט ויפה אשר כלל איננו אופיני לשנות התשעים, וכל זאת ממש יום לפני מיתתו.

בימים אלו איני יכול להימנע מהΖכיר את הלחץ שניתן ללמידה בעצמו ע"פ הדברים היודיעים של ר' אליעזר במסכת שבת (דף קג). ר' אליעזר אומר שביום אחד לפני מיתתו. שאלו תלמידיו את ר' אליעזר: וכי אדם יודע איזהו יום ימות? אמר להם: וכל שכן ישוב היום שם ימות לאחר - ונמצא כל ימיו בתשובה". ואומר אני, זכה רבינו ישעיהו ז"ל שיתקיים בו מאמר זה.

תלמידו
פרופ' פנחס אלפרט
מצירות נאמני תור"ע

ובמボכה גדולה; לבסוף ולאם הקשיים מקרים ומדרשים התואמים את גישתנו המוסרית". הצעה צאת היא סבירה רק אם מתוים שיטה, אשר מצד אחד מגבילה מאוד את תוקפם של המקרא והמסורת, ומצד שני עליה בקנה אחד עם השקפות דתיות בציור שלגון.

יואל ירדן, תל-אביב

מכתבו האחרון של פרופ' ליבוביין ז"ל בראשית אלול האחרון (ב' באלו, 9.8.94) הוציאה תנועת "נאמני תורה ובעודה" מכתב אישי לחבריה ובו מצינית גב' אורה כהן, י"ר התנועה, את הרחבות הפעולות ובבקשת את התגניות החברים לעזרה.

פרופ' ישעיהו ליבוביין מחליט ביום פטירתו למלא את הספק המצורף למכתב ולתרום לתנועה את הסכום ע"ס 200 ש"ט. הוא ממלא את הפרטים - כתובתו ברוח אושישקין 62 בירושלים, כותב המחבר וחותם עלייה את התאריך שלמחרת - יום חמישי, ה-18 באוגוסט 1994. התאריך שכתוב על ה策ק הופך להיות זהה ליום בו נערכה הלוויתו. בעת השתתפותו בדריכו האחידונה בהר המנוחות בירושלים, עשו המכתב וה策ק הnaloheli אליו את דרכם בדואר ישראל אל מזכירות התנועה ברוח' חובבי ציון בפ"ת. חותמת הבילול על מעטפת המכתב מצינית את התאריך של יום פטירתו - י' באלו תשנ"ד, ה-17 באוגוסט.

אייזו זכות גדולה היא זו לאדם בן למעלה מתשעים, כי ביוםו האחרון נמצא בקשר

חברות

דמי חברות לשנת הכספים תשנ"ה-תשנ"ו (1995) הם:
משפחה - 60 ש"ח,
חברי הקב"ד, ייחדים ו굼לאים -
30 ש"ח,
חברים צעירים - 30 ש"ח.

החברים מתבקשים להעביר בחקודם את התשלום בהמחאה לפקודת נאמני תורה ועובדיה, רח' חובבי ציון 46 (קניון לב העיר) פ"ת, 49362, או באמצעות כרטיס אשראי בהוראה טלפונית, טלפון 03-9348862.

הציונות הדתית בתמורה הזמן

אוסף מאמרם; 204 עמ', 25 ש"ח

נשים בהנהגת העיבור

ד"ר יחזקאל כהן; 108 עמ', 15 ש"ח.

גיאס הכלכלה

ד"ר יחזקאל כהן; 298 עמ', 38 ש"ח.

Tora and Avodah - The Idea
and the Way

Dr. M. Neoray, Dr. Y. Cohen
32 עמ', חיים.

הזמןות יש לשלו אל:

נאמני תורה ועובדיה,
רחוב חובבי ציון 46, (קניון לב
העיר) פ"ת, 49362.

מערכת "גילוי"

* טוביה כהן * מאיר רוט

* שמיר אחיטוב

פרסומי התנועה

בஹזאה לאור של נאמני תורה ועובדיה -
הקבוץ הדתי, מונע להשיג את הספרים
הלו (המחירים אינם כוללים דמימשלוח):

ד"ר יחזקאל כהן; 70 עמ', 14 ש"ח.

תלמיד תורה ושרות צבאי

אוסף מאמרם; 57 עמ', 12 ש"ח.

הasha בתמורות הזמן

אמנון שפירא וד"ר יחזקאל כהן; 85 עמ', 15 ש"ח.

אמנות חכמים

שמעה פרידמן; 26 עמ', 8 ש"ח.

היחס ללימוד חול ביהדות

אוסף מאמרם; 88 עמ', 15 ש"ח.

לנוחה הஸלה ביחס לעربים - אוסף
מאמרם; 88 עמ', 12 ש"ח.

התורה והחיים - משנתו של הרב חיים
הירשzon

בעריכת ד"ר יחזקאל כהן; 134 עמ', 20 ש"ח

תנועת "נאמני תורה ועובדיה" זקופה לך!

בדי שערונית ופעילוותה יפיצו ברבים ויזנו לחמיה רחבה, היא זקופה לך ולרבים גםך. אם יש
אפשרותך להתרבא למען התנועה באירוע חוג בית, בהעברת הרצאות, ביצוע עבודות משרד
וכדומה, נברך עלך.

ניתן ליצור קשר עם מזוכירות התנועה בטלפון: 03-9348862

בהתוודה ארנון בלתי רוחוי, זקופה תנועת "נאמני תורה ועובדיה לתמיכה כספית כדי להמשיך בפעילותה
החוינית.

יש אפשרותך להול שינויים, להביא就近 ליבור לבבות ולהסביר את עקרונותיה המקוריים של הציונות
הדרתית למקומות הרואין בחברה הישראלית

➤

ברצוני להצטרף לתנועת "נאמני תורה ועובדיה".

רツ"ב המהאה על סך _____ כרמי חברות/תרומה.

שם: _____ כתובות: _____ טל: _____

תנועת נאמני תורה ועובדיה, רח' חובבי ציון, (קניון לב העיר) פ"ת, 49362, טל. 03-9348863 פקס. 03-9348862