

האם עוד אנשים אנחנו? | אריאל שוורץ על מקומם של החלקים הא-אידאולוגיים בחיינו

הָיָה לָנוּ אוֹצֵר סְמוּי שֶׁל פְּנָאִי
עֲדִין פְּאִוִּיר הַבְּקָר.
פְּנָאִי שֶׁל סְפוּרִים, דְּמָעוֹת, נְשִׁיקוֹת וְחֲגִים.
פְּנָאִי שֶׁל אִמָּא, סְבָתָא, וְהִדּוּדוֹת
יוֹשְׁבוֹת בְּנַחַת בְּסִירָה
שֶׁל זֵיו,
שְׁטוֹת אֵט-אֵט
בְּדוּגִית הַשְּׁלוֹם
עִם הַיָּרֵחַ וְעִם הַמְּזֻלוֹת.

(זלדה, 'פנאי')

בשנת תשי"ב פרסם עקיבא ארנסט סימון מאמר על דרכה של הציונית הדתית בשם 'האם עוד יהודים אנחנו?' ועל מקומה של הזהות היהודית במגזר הציוני דתי.¹ כפרפרזה על דבריו הצבתי בראש הדברים את השאלה 'האם עוד אנשים אנחנו?' וזאת על מנת לברר את מקומה של הזהות האנושית ביחס לזהות היהודית שלנו כעובדי ה'. במאמר זה ברצוני לבסס ולחזק את התפיסה כי היהדות מאפשרת, באופן מוגדר, מרחבים שאינם דתיים אלא אנושיים בלבד, ומעניקה להם

* מאמר זה נכתב בעקבות שיחות רבות לתוך הלילה עם חברי האהוב בנימין זינגר. מכיוון שמדובר בנושא שליבנו במשותף, בקשתי מבנימין לכתוב את דעתו בנושא (ההפוכה משלי כמעט לחלוטין) והדברים מובאים במאמר תגובה לאחר מאמר זה.
¹ עיין במסה בתוך ספרו של ע"א סימון, האם עוד יהודים אנחנו – מסות, עמ' 46-9.



אוטונומיה כשלעצמם מבלי צורך להכפיף אותם לאידיאל המקיף של 'עבודת ה''. מרחבים אלו מוצדקים מעצם קיומם כמרחבים אנושיים וטבעיים בבחינת 'דרך הארץ'. אין ברצוני לטעון כי זהו הכיוון היחיד הקיים במקורות אלא להראות, כי כיוון זה קיים וכי יש לו צידוק בתוך המרחב של ההגות היהודית לדורותיה. כצעד ראשון, ברצוני לבחון האם וכיצד מרחבים אלו קיימים בהגות היהודית. לאחר מכן, אנסה לברר כיצד תפיסה זו משפיעה על היחס למרחבים של הפנאי והסתמי בחיינו ועל ביסוס מחודש של ערכי 'תורה ועבודה' ו'תורה עם דרך ארץ' על משמעויותיהם האנושיות והדתיות.

האם יהודים הם בני נוח?

מה בדיוק קרה לבני ישראל עת הם עמדו תחת ההר בסיני ונכנסו בברית עם א-לוהים? האם המעמד שלהם כבני אדם נהפך על פיו יחד עם ההר תחתיו עמדו, ובכך הם נכנסו לקיום יהודי חדש השונה באופן תשתיתי מהקיום בו חיו קודם לכן? או שמא ברית סיני נועדה על מנת להוסיף קומה נוספת על גבי זהותם האנושית הבסיסית וזאת מבלי לבטל את זהותם הקודמת? או במילים אחרות – האם היהודי הוא קודם כל בן אדם או שהוא קיים במערכת חיים שונה בתכלית?

שאלת היחס בין היהודים לכלל האנושות ('בני נוח' בשפה ההלכתית-תלמודית), וכנגזרת מכך – מידת היותו של היהודי שותף ב'קומת אדם' האוניברסלית, יכולה להבחן בצורה חדשה ביחס לחיוב של היהודים בשבע מצוות בני נוח. השאלה היא, האם היהודים מחויבים בשבע מצוות בני נוח מדין היותם חלק מקהילה זו ובנוסף לכך הם מחויבים בתרי"ג מצוות בעקבות ברית סיני, או שמא ברית סיני היא היחידה שמחייבת את העם היהודי, ומרגע שנכרתה היהודי כבר איננו נכלל בקהילה הכלל אנושית של בני נוח אלא בקהילה עצמאית ונפרדת לחלוטין.² הרמב"ם בפירושו המשניות (חולין ז, ו) אומר על כך דברים שנראים חד משמעיים:

והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו

² המקורות שלהלן לקוחים ברובם ממאמרו של נ' רקובר, "על חיובם של בני ישראל במצוות בני נח" רכז הקהילתי איחוד שיבת ציון, חוג הנוער הדתי, תשע"ג, עמ' 35-40. זמין גם באתר 'דעת'.

אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות.

הרמב"ם עומד על כך בצורה מפורשת, שכל החיובים של העם היהודי במצוות אינם באים מתוקף החיוב של האנושות כולה, אלא רק מציווי מפורש לעם היהודי בלבד. למרות דבריו המפורשים בפירוש המשניות, נראה שניתן לשמוע כיוון שונה בספרו משנה תורה:

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אף על פי שכולן הן קבלה בידינו ממשנה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, **עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.**³

נראה כאן מדברי הרמב"ם, שקבלת התורה השלימה את קבלת המצות שהייתה כדורות קדומים ולא 'אפסה' את הסיפור מחדש. וכך הביין זאת ר' יוסף ענגיל בספרו 'בית האוצר':

ומוכח מלשון הרמב"ם דמצוות בני נח, וכן דמילה וגיד הנשה, הם עדיין אצלנו מכח החיוב שמקודם מתן תורה, והתורה היתה רק השלמת שאר המצוות שלא ניתנו עדיין.⁴

לשאלה זו יש אף נפקא-מינות מעשיות. כך לדוגמא, עיור (לפי דעת ר' יהודה) וקטן פטורים מתרי"ג מצוות, לעומת זאת בן נוח קטן או עיור מחויב בכל אופן בשבע מצוות בני נוח. ומכאן השאלה – האם יהודי קטן או עיור מחויב בשבע מצוות בני נוח מתוקף היותו משויך לקהילה זו או שהוא משויך לקהילה היהודית בלבד ולפיכך יהיה פטור?

³ רמב"ם, הלכות מלכים פרק ט, הלכה א.
⁴ בית האוצר, מערכת א-ב, אות ז. הרב אהרון ליכטנשטיין הבין הלכה זו בצורה דומה. עיי' בספרו, באור פניך יהלכון, עמ' 40-41.



נחלקו על כך האחרונים. המנחת חינוך⁵ מחייב עיוור בשבע מצות בני נוח. האור שמח⁶ ור' יצחק אלחנן ספקטור⁷ מחייבים את הקטן. לעומת זאת, ר' אשר וייס סובר, שאין לחייב ישראל כלשהו בדין בני נוח מהנימוק: "דהלא אינו עכו"ם אלא ישראל גמור, וכיון שפטרנו תורה ממצות שישראל חייב בהן, מהיכי תיתי לחייבו במצוות של בני נח? דתרי"ג מצוות אינם תוספת על מצוות בני נח, אלא דין אחר לגמרי".⁸ יש כאן דיון עקרוני לגבי השאלה האם עצם היותו של אדם יהודי היא קומה נוספת מעל 'קומת האדם' שלו, או שהיא שונה מהקומה האנושית כבר מהיסוד. כאמור לעיל, רצוני בדברים אלו להראות כי לפי הוגים שונים היהודי ממשיך להתקיים במרחב האנושי אשר ממשיך לחייבו אף לאחר מתן תורה.

הרב אהרון ליכטנשטיין, הלך בכיוון דומה לכיווננו וכתב את הדברים הבאים על השאלה 'האם היהדות מחליפה או משלימה ערכים אוניברסליים?':

מחויבותנו היהודית הפרטית מיוסדת על גבי מחויבותנו האוניברסלית, ואין האדם יוכל להתייחס רק ליסודות היהודיים הפרטיים ולהתעלם לחלוטין מאלה הכלליים והאוניברסליים. מכאן שבסרטוט יעדיו של בן תורה, רמת השאיפה הראשונית היא בעלת אופי כללי: להיות 'מענטש' (בן אדם), להיאחז בערכים אוניברסליים בסיסיים ולעמוד בדרישות הציווי האוניברסלי.⁹

מכאן ניתן לראות, כי ניתן להסתכל על היהודי לא כישות יהודית בלבד, אלא כמורכב משתי זהויות: הזהות האנושית – 'קומת אדם', והזהות היהודית – 'קומת יהודי'. יוצא אם כן, שגם לאחר מתן תורה היהודי חי במרחב האנושי האוניברסלי, ואליו ממשיך הוא לקיים כל העת זיקה בזהותו ובתפיסתו העצמית. כמו כן, זהות זאת אף מחייבת אותו בחיובים שונים.

⁵ מנחת חינוך מצווה כו, אות ג.

⁶ אור שמח הלכות איסורי ביאה, פרק ג, הלכה ב, ד"ה ובזה פירשתי.

⁷ נחל יצחק סימן ז, ענף ב.

⁸ מנחת אשר בראשית, סימן סח, אות ד.

⁹ באור פניך יהלכון, עמ' 44.

"מכניסה לביתו" – שאלת הנישואין האזרחיים

נראה ששאלה הלכתית בוערת ומעניינת שנוגעת גם היא בשאלת היחס בין המרכיב האנושי ליהודי היא שאלת הנישואין האזרחיים. השאלה ההלכתית עוסקת במצב בו בני זוג נישאו בטקס אזרחי וכעת הם חיים יחד כאיש ואשה לכל דבר. האם במקרה זה ההלכה תראה אותם כאיש ואישה נשואים או כחיים חיי זנות? על נושא זה ניטש ויכוח חריף בין הפוסקים בדורות האחרונים. מצד אחד, עמדו הרב אברהם פרייס והרב אברהם הנקין כמתקפים את הנישואין האזרחיים מבחינה הלכתית. מצד שני, עמד הרב אליעזר ולדנברג (ה'ציץ אליעזר') כנציג הבולט של הגישה השוללת.¹⁰ בהתכתבות בין ה'ציץ אליעזר' לבין הרב פרייס ניתן לעמוד על יסודות מעניינים הנוגעים לשאלתנו. הרמב"ם בספרו משנה תורה בהלכה המפורסמת בתחילת הלכות אישות (א,א) מתאר את הליך התהוות הקידושין בישראל:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה".

הרמב"ם מתאר שני שלבים. השלב הראשון הוא השלב הקודם למתן תורה, בו קשר האישות נעשה בדרך טבעית אנושית. תחילת החיים המשותפים הופכת את בני הזוג לנשואים ללא צורך בטקסים חיצוניים להתרחשות עצמה. לאחר מתן תורה, התורה חייבה את האיש לקנות את האישה בפני עדים ורק לאחר מכן לחיות איתה. מתיאור זה עולים שני שלבים בהתפתחות האנושית: השלב האנושי-טבעי והשלב היהודי-קדושתני. מה היחס בין שני שלבים אלו? האם השלב השני בא על גבי השלב הראשון או שמא השלב השני בא על מנת לבטל את השלב הראשון? נראה, שבמידה רבה זאת היתה מחלוקתם של הרב ולדנברג והרב פרייס. הרב פרייס ראה את השלב השני כבא על גבי השלב הראשון ולפיכך אם השלב השני לא נעשה כדין, עדיין יש תוקף לשלב הראשון ויש תוקף לזוג הנישא בנישואים האזרחיים, או כדבריו:

¹⁰ לסקירה מקיפה של מחלוקת אחרונים זאת עיין אצל א' פיקאר, "כדת משה וישראל" מהות הנישואין בעיניהם של פוסקי ההלכה במאה העשרים: הנישואין האזרחיים כמקרה מבחן" תרבות דמוקרטית 12, עמ' 207. וכן אצל הרב שג"ר, וזאת ברית, עמ' 165 ואילך.



וכי בשביל שעבר על מצות עשה ולא לקחה אלא על ידי חיי אישות בלבד
בטל קשר האישות אשר ביניהם? הלא צו הוא לעולמים שאי אפשר
להתיר שום קשר של אישות בלתי על ידי גט או על ידי מיתת הבעל.¹¹

השלב השני, 'היהודי-קדושותי', נתפס על ידי הרב פרייס כמצוות עשה שמתווספת
מעל הקיום האנושי-טבעי. לפיכך, איש שלא קידש את אשתו עבר על מצות עשה,
אך ברור שיש ערך לכך שהם חיים חיי אישות מלאים, זאת מהסיבה הפשוטה,
שהשלב הראשון של הנישואין כדרך אנושית וטבעית עדיין שריר וקיים! על כך
חולק בחריפות הרב ולנדברג:

ורצה (הרמב"ם) לומר **שקודם מתן תורה הוא שהיה כן**, שהיה מספיק
ההכנסה לתוך ביתה לשם נשואין לישא אותה והיינו לייחודה לו לשם
אישות, והבעילה היתה בינו לבין עצמו בלי עדים.
אבל משנתנה תורה, נצטוו ישראל שנוסף להיחוד לשם נשואין שאם ירצה
האיש לישא אשה, צריך שיקדים תחלה קנין בפני עדים שיקנה אותה
תחלה בפני עדים, [...] אבל קנין הקידושין בלי עדים לא מועיל אף אם
מכניסה לתוך ביתו וכולם יודעים שיחדה לו ע"מ לישא אותה.¹²

החלוקה של ה'ציץ אליעזר' נעשית בבירור בין קודם מתן תורה לאחר מתן תורה.
התפיסה שהייתה לפני מתן תורה השתנתה מהיסוד לאחר מתן תורה. כבר אין
מקום לקיום הזוגי שהיה נהוג קודם לכן. לפיכך, לעובדה שזוג קיים רק את השלב
האנושי-טבעי ללא השלב היהודי אין כל תוקף ועל כן הם חיים חיי זנות לכל דבר
ועניין. הדרך היהודית לדידו של הרב ולדנברג היא הדרך היחידה שבאפשר. עבור
היהודי לאחר מתן תורה - האופציה האנושית-טבעית כבר לא קיימת.

המשפט הטבעי – ר' שמעון שקופ

הוגה אשר מעניק מקום רב במיוחד להנהגה האנושית הטבעית לצד הנהגת התורה
הוא ר' שמעון שקופ. ר' שמעון שקופ טוען, שבצד המערכת ההלכתית מתקיימת
מערכת משפט אנושית 'חילונית' אשר יונקת את תוקפה המשפטי מהכרת השכל
ולא מהציווי הא-לוהי.¹³ גם במקרים בהם ההלכה איננה מחייבת את האדם,
מערכת המשפט הטבעית ממשיכה להתקיים אף ללא הממד הדתי. ההלכה בלבד

¹¹ משנת אברהם, חלק א, סעיף י"ד.

¹² ציץ אליעזר, חלק ב, סימן י"ט. ההדגשות שלי.

¹³ ניתוח הגותו של ר' שמעון שקופ מבוסס על מאמרו א' שגיא, "המצווה הדתית והמערכת
המשפטית – פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ", דעת 35, עמ' 114-99.

אינה מבטאת את מכלול המחויבות של האדם, אלא יש לאדם מחויבות הן למשפט הטבעי שתוקפו הוא אוניברסלי והן למשפט התורני הבא לידי ביטוי בהלכה.

לתפיסה כפולה זאת של המערכת המשפטית יש נפקא-מינות למעשה. כך לדוגמא, קובע הרב שקופ כי גם לדעות שסוברות כי גזל הגוי מותר, זהו רק מצד החוק הדתי, אולם מצד כללי המשפט הטבעי דבר זה נאסר, שכן האיסור לגנוב הוא אוניברסלי. כך, לפי הרב שקופ איסור הגזל מורכב משני איסורים: דתי ומשפטי. גם לדעה הסוברת כי ביחס לגוי לא חל האיסור, עדיין חל האיסור המשפטי. תפיסה תשתיתית זו של הרב שקופ באה לידי ביטוי בעוד עשרות מקומות בכתביו ואין כאן המקום להאריך.¹⁴

אך על גבי מערכת כפולה זאת של ר' שמעון שקופ יש לשאול – מדוע שהאדם יהיה מחויב למערכת המשפטית הטבעית? מהו התוקף המחייב של מערכת זאת? ר' שמעון שקופ מודע לקושי זה, שואל אותו בעצמו ואף משיב:

לכאורה הוא דבר תמוה איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה?

אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין ענין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו יתברך, הוא גם כן ענין חיוב והכרח על פי משפט השכל וההכרה. כמו כן הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי שנתחייב על פי דרכי הקניינים.¹⁵

ר' שמעון שקופ מבסס את הדרך האנושית והטבעית על פי כלי ההיגיון והמוסר הטבעיים. בכך הוא מצליח לקיים מערכת טבעית המתוקפת בצורה אוטונומית ומקור סמכותה זהה למקור הסמכות של התורה. בכך, ר' שקופ מזהה את מקור התוקף של התורה ומקור התוקף של המשפט הטבעי כמקור משותף – השכל! מהגותו של ר' שמעון שקופ עולה בצורה ברורה, כי היהודי לא חי רק בתוך עולם יהודי של תורה ומצוות, אלא חלים עליו אף חיובים טבעיים ואוניברסליים שמקור סמכותם עומד בצורה אוטונומית.

¹⁴ להרחבה בהגותו של ר' שמעון שקופ עיין אצל א' שגיא, שם. ש' וזנר, "נאמנות להלכה – מהי?" מסע אל ההלכה, עמ' 97-98. וכן אצל הרב שג"ר, בתורתו יהגה, עמ' 96-104.
¹⁵ שערי ישר, כרך שני, עמ' ד.



”המין האנושי צריך לשופט” - ההנהגה המדינית-

חברתית

נראה, שאוטונומיה נוספת שניתנת לקיום האנושי כעומד בפני עצמו, מופיעה בצורת המשפט וההנהגה. נראה, שפוסקים שונים העניקו אוטונומיה שיפוטית וסמכותית למערכת משפטית הבנויה על השכל והסברה בלבד וזאת – במקרים מסוימים – אף כשהיא עומדת מול דין תורה. סמכויות משפטיות אנושיות אלו מתבטאות הן במשפט המלך והן בתקנת שבעת טובי העיר, כפי שנפרט זאת להלן. משפט המלך, כתחום העומד בפני עצמו ואינו כפוף לדיני תורה, נמצא לראשונה בהגותו של הר”ן בספר דרשותיו (דרשה י”א). הר”ן מתמודד בדרשותיו עם העובדה, כי ההלכה היהודית מקיימת בדין הפלילי דרישות גבוהות וכמעט בלתי אפשריות על מנת להפליל פושע במשפט. מכאן הר”ן שואל – אם כל הפושעים יצאו זכאים כיצד יהיה ניתן לקיים את האומה מבחינה מדינית וחברתית? על כך עונה הר”ן כי יש משפט אנושי אוטונומי שלא כפוף לדין תורה והוא ‘משפט המלך’. כלשונו:

ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי [...] ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

לעם ישראל יש שני צרכים: צורך דתי וצורך מדיני. הצורך הדתי הוא להעמיד את ה'צדק האמיתי' ולהחיל את השפע הא-לוהי בישראל והצורך המדיני הוא להעמיד את הסדר החברתי והלאומי על כנו. את הצורך בקיום חברתי מדיני עם ישראל צריך בדיוק כפי שכל עם אחר צריך: ”ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט [...] וכל אומה צריכה ישוב מדיני”. הר”ן אף מחדד תובנה זאת על ידי ציטוט פילוסופי של אחד מחכמי אומות העולם. במרחב זה עם ישראל זהה לאומות העולם ולפיכך

גם הכלים שבו הוא שופט הם כלים אוניברסליים – השכל והסברה. בנוסף לצורך ראשוני זה, יש צורך מיוחד לעם ישראל המתגלם על ידי משפט התורה והוא מתקיים על פי חוקי התורה הקפדניים והמדוקדקים.¹⁶ למשפט המלך יש אוטונומיה עצמאית ויש לו סמכות להעניש אף במקרה שבו דיני התורה פוטרים מעונש!¹⁷

כאשר בוטל משפט המלך הצורך בהנהגה חברתית ומעשית בקהילה לא חלף, הוא התגשם בדמות 'שבעת טובי העיר'. שבעת טובי העיר לא היו תלמידי חכמים, אלא דמויות מהקהילה שהיו אחראיות על ההסדרים הטבעיים והחברתיים.¹⁸ סמכותם בעיר היתה רחבה כפי שכותב הרמ"א: "וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג".¹⁹ כך בקהילות ישראל השונות התקיימה מנהיגות כפולה: מנהיגות דתית בדמות הרב או בית הדין הקהילתי, ומנהיגות אנושית 'חילונית' האחראית על העניינים החברתיים והפרקטיים, אשר הוענקה לה אוטונומיה שיפוטית וסמכותית, ופעלה בכלים אנושיים של שכל וסברה ישרה.²⁰

דרך הארץ כשיקול בפסיקת הלכה – הרב שרלו

בחלק זה ננתח את גישתו של הרב יובל שרלו אשר מציב את המושג 'דרך ארץ' כשיקול אנושי בפסיקת ההלכה. לא מדובר כאן – כמו אצל של ר' שמעון שקופ – בשתי מערכות משפט ערכיות ונורמטיביות, אלא על המערכת של משפט התורה אל מול הנוהג האנושי הפשוט בעולם, שגם הוא נלקח בחשבון כמערכת בעלת סמכות בעת פסיקת ההלכה. במובן זה, הרב שרלו אינו עוסק במרחבים

¹⁶ בהקשר זה ראה את דבריו של ר' מאיר פלוצקי על משפט המלך: "דהנה ידוע שיש שני הנהגות בעולם הנהגה הטבעית והוא הנהגת בני נח והנהגת התורה הקדושה והוא שניתנה לישראל מעת שקבלו התורה הקדושה דבן נוח נהרג בעד אחד ובדיין אחד. אמנם הנהגת התורה הוא דאינו נהרג אלא בב"ד של עשרים ושלושה ובעדים והתראה והוא הנהגת התורה למעלה מן הטבע וענין מלך היא הנהגה הטבעית כמו שמבואר בקרא 'ואמרת אשימה עלי מלך ככל העמים אשר סביבותי'" (ספר חמדת ישראל, קונטרס נר מצוה, אות עב).

¹⁷ להרחבה בשיטתו של הר"ן וכן לעיון בגישות חולקות עיין אצל א' רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, עמ' 45-52.

¹⁸ ראה דבריו של הרשב"א בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן תריז: "כי שבעה טובי העיר המוזכרים בכל מקום אינם שבעה אנשים המובחרים בחכמה או בעושר וכבוד. אלא שבעה אנשים שהעמידום הצבור פרנסים סתם על עניני העיר".

¹⁹ שולחן ערוך חושן משפט, הלכות דיינים, סימן ב.

²⁰ להרחבה על שבעת טובי העיר כאופציה לתפיסת ההנהגה בימינו עיין אצל הרב נחום רבינוביץ, מסילות בלבבכם, עמ' 314-334.



האידיאולוגים של הזהות האנושית (סברה טבעית, שכל ישר וכן הלאה), אלא במרחבי הקיום הפשוטים והנורמליים.

בתחילה עלינו לבאר בכלל מה מכיל המושג 'דרך ארץ'. הרב שרלו סוקר את המקורות השונים בהם מושג זה מופיע ויוצא עם המסקנה הבאה:

ממקורותינו עולה שהביטוי 'דרך ארץ' מקביל להתנהגות הטבעית היסודית של האדם המצוי, והוא מקיף את כל תחומי החיים, הכלכליים והחברתיים חיי הפרנסה וישובו של עולם, החיים המוסריים וחיי האישות. צירוף הביטוי 'טבעיות החיים' בכל מקום בו מופיע הביטוי 'דרך ארץ' יאיר את משמעותו באור נכון. כלומר 'דרך ארץ' – הדרך שהארץ נוהגת.²¹

על מנת להדגיש כיצד רעיון זה משמש ככלי מרכזי בפסיקת ההלכה, אציג את פסיקתו של הרב שרלו בשאלת היחס ההלכתי לחברה מעורבת.²² בפתח הדברים, הרב שרלו שואל – מה היחס של התורה כלפי דרך ארץ זו? האם היא באה לבטל אותה? להיות אדישה אליה? להשתמש בה כבסיס? הרב שרלו עונה על כך בצורה ברורה: "ניתן לומר בביטחון רב כי דרכה של ההלכה במקורותיה, בכל תחום, אינה להמעט ולבטל את דרך הארץ, אלא להיבנות על גביה". הרב שרלו מביא לכך מספר דוגמאות: זמני קריאת שמע מושפעים מהזמנים בהם מתעוררים והולכים לישון, סדר תקיעות השופר מחקה את דרך הבכי האנושי, הלכות אישות מתבססים על ההנהגה הטבעית בין איש לאישה ועוד.

מתוך נקודות מוצא אלו ניגש הרב שרלו לשאלת החברה המעורבת: "בעולם שברא הקב"ה יש זכרים ויש נקבות והעולם מתקיים כשהם קיימים ופועלים יחדיו". אף על פי כן: "ההלכה אינה מקבלת את העולם כפי שהוא. דרך הארץ של העולם הוא בסיס ההלכה, אולם ההלכה מצווה על הפיכתה מחברה מעורבת לחברה מעורבת **צנועה** [...] ההלכה דורשת מבני האדם, גברים ונשים, החיים

²¹ הרב י' שרלו, חברה שלמה – חברה צנועה מעורבת לכתחילה, עמ' 26. להרחבה על המושג 'דרך ארץ' עיין בספרו של הרב שרלו, וארשתיך לי לעולם, עמ' 91-69.

²² לדוגמאות נוספות לפסיקה הלכתית הנבנית על דרך הארץ הטבעית, ראה פסיקות נוספות של הרב שרלו: "כבוד האדם של הילד במצוות כיבוד הורים – האם חייב הילד לציית להוריו" אהבת אדם וכבוד הבריות, עמ' 318-328; "בין איש לאשתו – דיני לשון הרע" תחומין כז, עמ' 167-179.

²² הרב י' שרלו, חברה שלמה – חברה צנועה מעורבת לכתחילה, עמ' 28.

בחברה מעורבת ומנהלים במסגרתה יחסים אלו עם אלו, לשמור על טהרתם מחשבתם ועל מעשיהם".²³

הרב שרלו ממשיל זאת להלכות לשון הרע. אף על פי כן שחז"ל מודעים לכך, שרוב האנשים נכשלים באבק לשון הרע (כבא בתרא קסה ע"א), ההלכה לא שוללת כליל את המפגשים החברתיים מחשש איסור זה, אלא מנסה לקדש את המפגשים החברתיים הקיימים. גם במקרה של חברה מעורבת, התורה מגיעה כשלב שני מעל המציאות האנושית הנתונה ומקדשת אותה, ואין היא באה לשנות את דרך הארץ האנושית הבסיסית.²⁴ בכך, הרב שרלו מציב שתי מערכות בהם קיים היהודי: המערכת האנושית הנורמלית בה התורה לרוב לא מתערבת והמערכת היהודית-דתית המגיעה כשלב על גביה.²⁵

בדרך ציורית ניתן להדגים זאת על ידי הבדלי העריכה בין משנה תורה לרמב"ם מצד אחד ובין השולחן ערוך מצד שני. הרמב"ם בנה את ספרו משנה תורה על פי הגדרות הלכתיות קטגוריאליות, כך שעל האדם ללמוד את המצווה ולהכניס את חייו לתוך אותם ציוויים הלכתיים. לעומת זאת, השולחן ערוך – בחלק אורח חיים – ערוך על פי סדר יומו של אדם: הקימה בבוקר, לבישת הבגדים, ארוחת הבוקר וכן הלאה, כך שההלכה בנויה על גבי סדר יומו של האדם ומקדשת אותו. ה"מחלוקת" היא, האם האדם נכנס לתוך המבנה ההלכתי או שההלכה נכנסת לתוך המבנה האנושי. בשפה פילוסופית ניתן להגיד ששאלה זו תלויה בשאלה, האם המהות קודמת לקיום (אידיאליזם) או שהקיום קודם למהות (אקזיסטנציאליזם).

²³ ש.ם.

²⁴ נראה שמקור שיכול לחזק את גישתו של הרב שרלו הוא דברי רבנו תם המובאים בתוספות ישנים על בבלי יומא דף פה, ב: "רגיל רבינו יעקב לומר דתלמוד תורה טפל לגבי דרך ארץ מדקתני יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ אלמא דרך ארץ עיקר".

²⁵ למקרים בהם יש סתירה בין המערכות ראה בסעיף הבא. לדעת הרב שרלו בשאלה זו עיין הערה הבאה.



זהויות בהתנגשות

עד כה דברנו על מצבים בהם התורה והאנושיות מגיעים כשני מרחבים המצויים זה לצד זה בצורה הרמונית. אך מה יש לעשות במקרה של סתירה? לאיזו זהות יש לאדם מחויבות רבה יותר? נראה, שגם הוגים, שיסכימו כי היהודי קיים גם בתוך המרחב האנושי, יחזיקו בדעה כי המחויבות לעולם היהודי גוברת.²⁶ הוגה אשר מציב את המחויבות ל'קומת אדם' בצורה חזקה יותר במקרה של התנגשות הוא ר' משה גלזנר, בספרו 'דור רביעי' על מסכת חולין.

בפתיחה לספר (אות ב) הוא דן בשני מקרי קיצון. המקרה הראשון הוא של אדם שביתו עולה באש כאשר הוא ערום ויש לפניו רק שמלת אישה, האם עליו לצאת לרחוב ערום, שכן אין בזה לאו מפורש בתורה, או ללבוש שמלת אישה ולעבור על איסור דאורייתא של 'לא ילבש'? תשובתו של הרב גלזנר ברורה:

ובעני פשוט הדבר דלצאת ערום עבירה יותר גדולה מלהשהות מאהל מת, או לבישת שעטנו ובגד אשה, כי היא עבירה המוסכמת אצל כל בעלי דעה. והעובר עליה יצא מכלל אדם הנברא בצלם א-לוהים.

שאלה שניה שמציג הרב גלזנר קשורה לאכילת בשר אדם. אדם שהולך למות ויש לפניו בשר נבלה ובשר אדם, שלפי דעות מסוימות אסור באכילה רק בלאו ולפי דעות אחרות כלל לא אסור מהתורה. באיזה מהם עליו לבחור? גם במקרה זה תשובתו של הרב גלזנר חד משמעית:

היעלה על הדעת שאנו עם הנבחר, עם חכם ונבון נעבור על חוק הנימוס כזה כדי להנצל מאיסור תורה? אתמהה! [...] וכל שאסור לכלל מין האנושי הנאורה בחוק הנימוס אי אפשר להיות מותר לנו עם קדוש, שמי איכא מידי דלדידהו אסור ולדידן שרי?

הרב גלזנר מציב את ה'נימוס' הנוהג בדרכי האומות הנאורות מעל דין התורה עצמו! הוא רואה את היהודי כמחויב קודם כל לקומת צלם א-לוהים שבו ולהיותו חלק מהמוסר הטבעי השייך לכלל האומות, ורק לאחר מכן כמחויב לתורה

²⁶ כך מסביר ר' שמעון שקופ במצות ריבית כי ההתחייבות הטבעית נדחית מפני איסור תורה של ריבית. עיין בשערי ישר, שער ה, פרק ד. כך נראה גם מדבריו של הרב שרלו: "ברמה העקרונית, אין ספק שבאותם מקומות בהם עומדת דרך הארץ בסתירה מוחלטת לנאמר במתן תורה נדחית זו הראשונה מפני השנייה, וחובת הציות המוחלט לתורה היא יסוד האמונה". הרב י' שרלו, שם, עמ' 27. אמנם יש להסתפק אם הרב שרלו מתייחס רק לעקרונות אנושיים סתמיים או גם לערכים אנושיים נשגבים.

ולמצוות. לפיכך, על היהודי קודם כל לקיים את מערכת הנורמות האנושית ורק לאחר מכן את זו היהודית.

התנגשות פחות חריפה נמצאת בספר 'בין הזמנים' של הרב דוד סתיו. בספר זה מנסה הרב סתיו לתת מעין מדריך הלכתי והגותי לתרבות הבילוי והפנאי. בספר זה נזקק הרב סתיו לשאלה – האם מותר לראות סרטים שמצויים בהם קללות וניבולי פה. וכך הוא כותב:

כשם שאסור לנבל את הפה כך אסור לשמוע אדם אחר המנבל את פיו, ולכן אין לצפות בסרטים או בהופעות שחלק מרכזי מהם עוסק בניבול פה. אמנם, סרטים בעלי תוכן חיובי מותרים בצפייה גם אם נעשה בהם שימוש מועט בלשון שאינה נקיה, **משום שלצערנו זו דרך הדיבור המקובלת בעולם ואי אפשר לאסור כליל את החשיפה אליה.** עם זאת, חשוב להיות מודעים לבעייתיות שבדיבורים אלו ולהקפיד ששפתנו לא תושפע מהם.²⁷

יש לשאול על דברי הרב סתיו – מדוע אי אפשר לאסור כליל את החשיפה לקללות כפי שדורשת הנורמה ההלכתית? וכי מדוע עצם כך שזו דרך הדיבור המקובלת מתיר את הדבר? נראה להגיד, שהרב סתיו רואה בדרך הארץ נתון אנושי בסיסי שההלכה לא באה להתווכח איתו. הרי צפייה בסרט היא התנהגות אנושית מקובלת, ואם נאסור על צפייה בסרטים עם ניבולי פה נאסור כליל כמעט על כל סרטי הקולנוע האפשריים. הרב סתיו נמצא בקונפליקט בין הנורמה ההלכתית האוסרת הקשבה לניבולי פה לבין דרך הדיבור המקובלת בעולם – והוא מכריע לצד הדרך האנושית המקובלת.

נראה, שבדיון זה בין הדתי לאנושי, ניצח האנושי. אמנם, הרב סתיו לא מתיר כל צפייה בסרט, אלא מנסה להגביל מבחינה הלכתית את הצפייה בסרטים האסורים על פי ההלכה, אך נראה שבמקרה כגון זה שהצגנו, לרב סתיו מובן שזוהי הגבלה אחת יותר מדי.²⁸

²⁷ הרב ד' סתיו, בין הזמנים, עמ' 206.

²⁸ על הסתייגות מפסיקה זו של הרב סתיו ראה דבריו של הרב ציון בארון בהקדמה לספר, עמ' 10.



התנגשות קלה מזו, בין הצד האנושי לצד הדתי, מציג הרב יחיאל ויינברג בשו"ת 'שרידי אש'. הוא נוגע בשאלת הכוונה הנכונה בזמן עשיית מצוות שבין אדם לחברו. האם הכוונה הרצויה היא כוונה של יהודי המצווה לעזור לחברו על פי התורה, או כוונה של מעשה הבא מכוח האכפתיות ורגש הסולידריות האנושי? הרב ויינברג ניגש לשאלה זו דרך השאלה – מדוע אין מברכים על מצות משלוח מנות:

שמשלוח מנות היא להרבות שלום ואהבה וריעות. והנה אף שבכל המצות גדול המצווה ועושה ומברכין וציונו - במשלוח מנות טוב שיתן מרצונו החפשי, מתוך רגש של אהבה לאחיו העברי, ואם הוא נותן רק עפ"י צווי הוא מפחית מידת האהבה. וכן הדין בצדקה, שאם הוא נותן מתוך רחמנות או מתוך אהבת ישראל טוב יותר ממי שנותן מתוך צווי וכפיה. וראה מה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקיו על מחלוקת הפילוסופים אם טוב יותר לעשות עפ"י צווי או עפ"י רצון פנימי והכרעת הרמב"ם בזה. ואפשר שמשום כך אין מברכין על כיבוד אב ואם.²⁹

לפי הרב ויינברג, גם בקיום המצוות עצמן נדרשת הקומה האנושית הבסיסית. במקרה של מצוות בין אדם לחברו, ההתכווננות כלפי שמיא סותרת את ההתכווננות כלפי האדם והדאגה לו. הרב ויינברג מכריע, כי הרגש האנושי של האהבה, הרחמנות, או הכרת הטוב, עדיפים מאשר התודעה הדתית של 'מצווה ועושה'. לפיכך, גם התורה עצמה אינה מעוניינת שתברך על מצוות אלו, אלא תעשה זאת מתוך 'קומת אדם' שבך.

מהי אנושיות?

עד כה ניסיתי להראות, כי במוקדים רבים ישנה תפיסה של שני מערכות הבנויות זו מעל זו או זו לצד זו – המערכת האנושית והמערכת הדתית. בשאלת בני נוח הראתי, כי יש הוגים אשר תופסים את האדם כבן נוח ועל גבי כך מגיעה היהדות שלו, כך שיש 'קומת אדם' ומעליה 'קומת יהודי'. כפועל יוצא מכך הבאתי את דעתו של ר' שמעון שקופ הטוען, שהיהודי מחויב בשתי מערכות חוק מחייבות – המשפט הטבעי האוניברסלי ומשפט התורה היהודי. בצורת ההנהגה המדינית הראיתי, כי גם בצורת ההנהגה והסדר החברתי יש שהציגו שלצד ההנהגה הדתית קיימת גם הנהגה אנושית אשר לא מושתת על הנורמות ההלכתיות והדתיות. לאחר

²⁹ שו"ת שרידי אש, חלק א, סימן סא.

מכן עסקנו בדרך הארץ האנושית כבסיס לפסיקת ההלכה ולהתנגשויות בהם הזהות האנושית אף גוברת על הזהות היהודית-דתית.

לאחר שהצגתי, כי ניתן למצוא בתפיסה היהודית מערכות אנושיות אוטונומיות, כעת ברצוני לשאול את השאלה – מה טיבה של אותה מערכת ומה תוכנה? בעיני, מושג תשתיתי לבסס עליו שאלה זאת הוא המושג 'דרך ארץ'. דנו במושג זה כשדנו בפסיקתו של הרב שרלו. נוסף כאן עליו בקצרה. מושג זה מופיע אצל חז"ל בהקשרים שונים ומגוונים. כך פרשו הרש"ר הירש בפירושו למסכת אבות:

דרך ארץ מקפל בתוכו את כל חובות האדם והצטרפויותיו, הנובעות מההכרח להשלים את קיומו, את תעודתו ואת חיי הצוותא שלו עם הזולת עלי-ארץ ובעזרת האמצעים והנסיבות שהארץ ממציאה לו. לפיכך מציין המושג הזה את דרכי מחייתו של האדם ואת סדרי חברתו, וכן את הנימוסים ואת הליכות הנועם המתבקשים מחיי השבת יחד של האדם. ועוד כל מה שנוגע לעיצוב דמותו הכללית, האנושית והחברתית של האדם.³⁰

נראה, שדרך ארץ הוא המרחב האנושי שמתרכז בחיי החברה, בדרכי שלום ונועם ובמיצוי היכולות האישיותיות והחברתיות של האדם. נראה, שמרחב זה איננו בהכרח מרחב דתי אלא מבוסס על השכל והרגישות האנושית שמצויה בכל אדם. אין ברצוני לעסוק בשאלה הפילוסופית האם יש דבר כזה מוסר טבעי, רק אעיר כי נראה מהמקרא באופן ברור שמושג זה קיים. במקרים רבים, התורה פונה באצבע מאשימה לאנשים שכלל לא צוו שלא לעשות את המעשה שעשו. כמה דוגמאות לדבר: מדוע בני דור המבול נענשו על כך ש"מלאה הארץ חמס"? וכי היכן הם נצטוו על איסור חמס? מדוע א-לוהים מאשים את קין על חטא הריגת הבל, הרי היכן מצינו שקין נצטווה על איסור רצח? אבימלך מואשם על איסור אשת איש, וכי היכן מצינו שנאסר על כך? עמון ומואב מוקעים לדורות בשל כך שלא קידמו את ישראל בלחם ומים, האם היה קיים אליהם ציווי כזה? כמו כן, סדום ועמורה נהפכות בשל חטאי היושבים בהם ואף האמורי מנושל מהארץ בשל עוונותיו.

אמנם, חלק מהאיסורים שהזכרתי נכללים בשבע מצות בני נוח, אך נראה, שלא היה איסור מפורש כזה בתורה, אלא האיסור מונע מכך, שזוהי התנהגות פסולה

³⁰ עטרת צבי – פירוש למסכת אבות, עמ' 34.



לפי השכל האנושי. כפי שכותב לדוגמא החזקוני על עונשם של דור המבול ועל עונשו של קין (בראשית ז, כא):

ואם תאמר איך נענשו דור המבול מאחר שלא נצטוו על המצות? ויש לומר יש כמה מצות שחייבים בני אדם לשמרן מכח סברת הדעת אעפ"י שלא נצטוו. ולפיכך נענשו כמו קין שנענש על שפיכות דמים אעפ"י שלא נצטוו על כך.

וכן כתב גם רב ניסים גאון על השאלה – מדוע ניתן להאשים את בני נוח על כך שאין הם מקיימים מצות:

כי כל המצות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכול מתחייבים בהן מן היום אשר ברא א-לוהים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים.³¹

יוצא מכאן, שהאנושיות כוללת ערכים מוסריים בסיסיים אשר ברורים לכל אדם מכוח סברתו.³² אך כפי שראינו, לא מדובר רק במרחב של נורמות מוסריות, אלא גם במרחב של 'דרך ארץ', דהיינו התנהגות אנושית נורמטיבית הקשורה לשלמות חברתית ואישית. מרחב אנושי זה הוא במובן רחב אף א-אידיאולוגי, וזאת משום שאין האדם חי בו כל העת בתודעת הגשמה של צו מוסרי עליון, אלא חי חיים המורכבים אף מהנאות, שמחות, רצונות ואהבות המבטאים את עצם היותו בן אנוש וכנגזרת מכך את צרכיו האישיים והנפשיים, ועל כך בהרחבה להלן.

המבדיל בין קודש לחול

בדברים האחרונים ניסיתי לבסס את התפיסה כי היהודי שייך לשני מרחבים – זה האנושי וזה היהודי. הוא שייך לקהילת בני האדם מחד ולקהילת העם היהודי מאידך. מתוך התפיסה הרעיונית, שיהודי הוא גם אדם, ברצוני לגשת לשאלת היחס בין קודש לחול בעולמנו. אתייחס לדבר דרך דוגמא: ברצוני לניש ממוצע לצאת לטיול בבין הזמנים. מה ההצדקה למעשה זה? העולם היהודי יכול לענות לו מספר תשובות. תשובה ראשונה יכולה להיות, שאם הוא ילמד ויתאוורר לטיול כך הוא יוכל ללמוד תורה טוב יותר בזמן הבא בישיבה. תשובה שניה שנהוג

³¹ ר' נסים גאון, הקדמה לתלמוד, מובא בדפוס וילנא בתחילת מסכת ברכות.

³² להרחבה על המוסר הטבעי ביהדות עיין אצל הרב י" עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, עמ' 40-25. נעזרתי בספרו של הרב עמיטל בהבאת שני המקורות האחרונים. וכן אצל הרב א' ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 45-19. וכן במבקשי פניך, עמ' 96-51. וכן אצל א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר. וכן אצל הרב י" שרלו, בצלמו – האדם הנברא בצלם, עמ' 91-62.

לתת היא לזהות את הטיול כעבודת ה': הסתכלות בנפלאות ה' בבריאה, הליכת ארבע אמות בארץ ישראל, דיבוק חברים במהלך הטיול וכן הלאה. אך מה יעשה היהודי, שרוצה לצאת לטיול ככה סתם משום שהטיול משמח אותו ועושה לו נחת ללא משמעות רוחנית או דתית עליונה? האם כיהודי יש לכך צידוק? הרב דוד סתיו במבוא לספרו 'בין הזמנים' ניסח שאלה זאת בצורה קולעת:

האם עובדת היות היהודי עובד ה' אמורה להעסיק אותו "במשרה מלאה" ותובעת ממנו לעסוק בתורה ובמצוות בכל רגע ורגע, או שמא היא מותרת גם מרחב פנוי בשביל עצמו? האם היהודי יכול ליהנות מרגע של שקט, משקיעה יפה או ממשחק רגוע? האם הוא זכאי לזמן פנוי עם בני ביתו? האם היהדות מכירה בכך שאדם יחפוץ בבילויים שאינם בהכרח מוסיפים לו מבחינה דתית או רוחנית, אבל הם חלק מצרכיו כאדם המבקש ליהנות ולשמוח בחייו?³³

נדמה, שהדרך אותה הצגנו בדבר 'קומת האדם' הנמצאת בכל יהודי, מסוגלת לתת תשובה חיובית לשאלה זו. ישנם דברים שאני עושה לא מתוקף היותי יהודי דתי עובד ה', אלא מתוקף היותי אדם שחי בעולם ויש לו צרכים, רצונות ואהבות שהוא מעוניין לממש אותם, מבלי להצטרך להעניק צידוק אידיאולוגי לכל מעשה אנושי ולו הסתמי ביותר. נראה, שתפיסת 'תורה ודרך ארץ' מתחברת לכאן באופן ברור – אני עושה זאת מתוך הדרך ארץ ולא מתוך התורה! כמובן שהתורה היא המאפשרת מרחב אוטונומי זה ואין בכך סתירה למרחב היהודי, אך מרחב זה מתקיים כמרחב אנושי נפרד.

נראה, שזוהי הגישה הציונית דתית הקלאסית. תפיסה זו התפתחה בתחילה כחלק מרעיון "תורה ודרך ארץ" של האורתודוכסיה המודרנית בגרמניה בראשות הרש"ר הירש, והשתלבה יחד עם רעיון "תורה ועבודה" של הציונות הדתית כאן בארץ.³⁴ כך תיאר תפיסה זו הרב שרלו: "איש הציונות הדתית אינו רואה צורך בהצדקה יום יומית של דרך הארץ. זהו טבעו של עולם, וכשם שאין אנו צריכים

³³ הרב ד' סתיו, שם, עמ' 22.

³⁴ עיין במאמרו של י' צור, "תורה עם דרך ארץ ותנועת תורה-ועבודה", תורה עם דרך ארץ – התנועה אישיה ורעיונותיה, עמ' 97-108.



להצדיק את העובדה שיש לנו שתי עיניים, כך אין אנו צריכים להצדיק את העובדה שאנו עוסקים בדרך הארץ. זו מציאות חיינו, ובתוכה אנו פועלים.³⁵ זוהי עמדה המכירה בכך שלא כל מרחבי חיי נגזרים מכוח התורה והיהדות, אלא יש לי מרחב אנושי של רגשות, מחשבות, הגיון בריא, צרכים נפשיים, רצונות תרבותיים וכן הלאה המתקיימים מתוקף היותי אדם במובן המלא של המושג.

כדוגמה נוספת להפנמת תפיסה זו ניקח דוגמא טריוויאלית: יהודי ההולך להשאל ספר מהספרייה העירונית. אם תפיסתו תהיה כי העולם כולו מושתת על הצו הדתי של עבודת ה' אזי הוא יצטרך לשאול את עצמו: איזה ספר יקרב אותי בצורה המיטבית לקב"ה? באיזה ספר מצויה הקדושה הרבה ביותר? לעומת זאת, יהודי שחי בתפיסה כי הוא קיים גם במרחב אנושי ייקח בפשטות את הספר שהכי ישמח אותו ויהיה לו מעניין (בגבולות ההלכה כמובן) וזאת לא 'בשביל' ולא 'על מנת', אלא סתם כך, כי הוא אדם שנהנה מתרבות ומעריך אותה.

כך הציג גישה זאת הרב שרלו:

איש הציונות הדתית קורא ספרות כי הוא אוהב ספרות, כי היא מעשירה את עולמו, כי היא מאפשרת לו למצות חלק מזמנו הפנוי להפלגה על כנפי הדמיון, וכי זהו חלק בלתי נפרד מהשיח האנושי בעולם. הספרים אותם הוא קורא לקוחים מעולמות רחבים. הוא קורא ספרות ישראלית עכשווית, ספרות העולם ויצירות רבות אחרות. בשל היותו איש שאחת מרגליו נעוצה בעולם התורה בוודאי שיש לו מגבלות מסוימות בקריאתו. כנאמן למשנתו הדתית הוא לא יקרא ספרות פורנוגרפית וגם לא זו אשר כוללת בתוכה חומר מיסיונרי או דברים הדומים לכך. ברם, באופן עקרוני הוא יקרא את מה שהעולם קורא בדרך הארץ של העולם. כך גם תיראה הספרייה בביתו. כאמור לעיל, את כל אלה הוא קורא לא בדיעבד, אלא כתפיסה עקרונית הרואה בחיוב את היצירה התרבותית שבאדם.³⁶

כשלב שני, אם אותו יהודי יקרא את הספר והתוכנות הרוחניות בו יעוררו את נפשו לעבודת ה', מעולה! אם אותו ביניש שיוצא לטיול בכין הזמנים יחווה את גדולת הבריאה ובוראה, מצוין! אך יש לשים לב, שאין זה צידוק למעשה, אלא תוספת

³⁵ הרב י' שרלו, "ראשית חכמת הקודש ומשנת הציונות הדתית - השורשים הרעיוניים למשנה הקיומית של המזרחי ושל הרב קוק" זהו(ת) החמ"ד: מאה שנים לחינוך הציוני-הדתי, עמ' 311-324. זמין גם באתר ישיבת אורות שאול.
³⁶ שם.

מבורכת המופיעה על גביו כשלב שני. בעיני, היכולת לחבר בין העולמות וליצור ביניהם מפגשים פוריים הוא משמעותי ואף הייתי כמעט מגדיר אותו כ'צו השעה'. אך יש לזכור כי מדובר בשני עולמות שכל אחד מהם מוצדק מכוחו הוא ואין הם צריכים להצטדק מבחינה קיומית האחד בפני השני. רק לאחר קיום אוטונומי זה ניתן לנסות ליצור זיקות וחיבורים ואין לקדש אין המידור וההפרדה.

בנוסף לכל זאת, עלינו כל העת לשים לב שהשלב השני, 'האידיאולוגי', לא יפעל באופן שתלטני על השלב הראשון וכיפה אותו אך ורק לצרכיו. להכרה באנושיות הסתמית שאינה מצריכה להצדיק את עצמה יש ערך רב והיא יכולה להפרות ולהעשיר מרחבי חיים שלמים, שההשתעבדות כל העת להצטדקות של המערכת האנושית בפני המערכת הדתית, לא היתה מאפשרת. כך כותב אליעזר מלכיאל:

עיסוק באוכל, סידור פרחים, נגינה בלהקת רוק, או השתתפות בתחרויות שחמט, אינם יכולים להיות מוצדקים באמצעות תרומתם לקידום אידאלים מוסריים או דתיים נשגבים [...]

התביעה הפנימית למדוד את כל המעשים מנקודת הראות של "לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון", לא תניח מקום לשגשוגו של הטריטוריאלי. היא אינה מתיישבת עם הלך הרוח השובב, עם הרוח ההרפתקנית, עם הסקרנות הילדותית, עם הקלילות ההומוריסטית, או עם ההתעדנות ההדוניסטית, המפרנסים את הטריטוריאלי לסוגיו (הרבים והשונים).³⁷

כך, על ידי שחרור של המרחב האנושי והענקת לגיטימציה אליו כדבר המתקיים מתוקף עצמו, יכולים לפרוח מרחבים רבים בנפש אשר שיח אידיאולוגי לא יאפשר אותם ולא ייתן להם מקום. חשבו על ראש ישיבה שיש לו חיבה מוסתרת לקיפולי אוריגמי, רב קהילה שיש לו תשוקה בלתי מוסכרת לקונדיטוריה, או בחור ישיבה שבשעות הפנאי משקיע בערוגת עשבי תיבול מחוץ לחדרו. כמה חן יש בסיטואציות הללו ואיך השיח האידיאולוגי כלל לא מצליח ללכוד אותם. כל הקסם הטמון בהבזקי החיים הכה-אנושיים הללו פשוט עובר 'מתחת לרדאר' של אלה הרוצים לטעון למרחב משמעות אחד אשר כל שאר המרחבים נזקקים לקבל ממנו הצדקה לקיומם.

³⁷ א' מלכיאל, "אל תהי צדיק הרבה" אקדמות י, עמ' 149-158.



נסיים במילותיו היפות של אלחנן ניר:

על גבי הקומה הראשונה של האנושיות מגיע הקודש – "אנשי קודש תהיו לי": קודם כל אנשים ועל גבי זה קודש. על גבי התאמה בריאה בין המרחב הנפשי והרגשי לזה התודעתי וההכרתי, מגיע החלום, השאיפה, שלבי הנפש המרוממים ומלאי האקסטרים – החיה והיחידה. שאם לא כן, מגיע הקודש מלמעלה, מזלזל ותוקף את המציאות ללא כל הכרה בה, שורף את החורשים בשעת חרישה והקוצרים בשעת קצירה ואינו מותיר ניצולים בדרכו [...] האנושיות דקדושה אינה מבקשת אפוא לתרץ את הסתמי ולהצדיקו, לפרוש עליו חסות ולטעון שגם הוא חלק מ"עבודת ה'", שכן בכך יש איבוד של העוצמה שלו להיות הוא-עצמו, ללא כל פרשנות או אישור פטרנליסטי המוענקים לו מבחוץ.³⁸

מי ייתן ודברים אלו יצליחו להעניק מקום למרחב האנושי שבנו לצד מרחב עבודת ה', ושנצליח ליצור זיקות עמוקות ביניהם מתוך הכרה בכל עולם כנוכח בפני עצמו.

³⁸ א' ניר, "בלי סיבה מיוחדת" פורסם במוסף 'שבת', 'מקור ראשון', ה' אדר ב' תשע"ד, 7.3.2014.