

הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין : בדרך אל "האמת המורחבת"

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

שמואל רוזנבלום

המחלקה לפילוסופיה יהודית

הפקולטה למדעי היהדות

אוניברסיטת בר-אילן

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהנחייתו של

פרופ' חנוך בן פזי

מן המחלקה למחשבת ישראל,

הפקולטה למדעי הרוח,

אוניברסיטת בר-אילן

שלמי תודה

ברצוני להודות מעומק הלב לפרופ' חנוך בן פזי שליווה אותי בשנים האחרונות, מהשלב של בחירת הנושא לעבודה ועד סיומה. אני מכיר לו טובה על השיעורים, ההנחיה המשתפת והמכבדת וההערות המחכימות שתרמו לעבודתי והעשירו אותה. הזמינות והסבלנות, הלב הרחב ומאור הפנים היו לי למופת והעניקו לי את המשענת הנחוצה במסע המיוחד שעברתי.

תודתי נתונה למחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בר-אילן ולעומד בראשה דוקטור אברהם אלקיים, שהשכיל יחד עם כל הצוות לבנות מקום שמציע למידה משמעותית ואיכותית. בזכות האווירה הביתית התומכת והמפרגנת, מצאתי את מנוחת הדעת הדרושה כדי לשקוד על המלאכה.

תמיד אוקיר את הרב אהרן ליכטנשטיין, שעוד בחייו עודד אותי ותמך בהחלטתי עת התייעצתי עמו וסיפרתי לו על נושא המחקר. זכיתי ללמוד ממנו רבות בחייו. אהבתי והערכתיו אליו רק הולכות ומתעצמות ככל שחולפות השנים. תודתי נתונה גם לבניו, הרב מאיר והרב שי, שעמם נפגשתי ומהם קיבלתי הערות והפניות שעזרו לי רבות. כמו כן, ברצוני להודות לפרופסור אביעד הכהן, תלמידו הקרוב של הרב אהרן ליכטנשטיין, על כך שסייע לי בתחילת הדרך.

אחרונים אחרונים חביבים, אבקש להודות למשפחה הקרובה. להוריי היקרים שדחקו בי לצאת למסע ותמכו בי לאורך כל הדרך. תודה מיוחדת שלוחה לאשתי נאוה, שעזרה, ייעצה ותמכה. בלעדיה לא הייתי מגיע אל קו הסיום, "שלי – שלה הוא".

הכרת תודה והערכה רבה לכולכם ולבורא עולם הנותן כוח ותעצומות לאדם לעשות חיל.

תוכן העניינים

תקציר / א

פתח דבר / 1

מבוא / 3

כתבי הרא"ל / 3

כתבים בתחום הגמרא וההלכה / 4

כתבי הגות ופילוסופיה / 5

שיחות, מאמרים וראיונות / 6

מקורות ופרסומים על הרא"ל / 6

דרך המחקר / 7

פרקי העבודה / 8

פרק ראשון:

קווים לדמותו של הרב אהרן ליכטנשטיין / 22

מקורות ההשפעה וההשראה של הרא"ל / 23

"בשביל האבות" – הולך בדרכי ההורים / 23

הרב הוטנר – לימוד תורה מתוך "חפץ הלב" / 26

במחיצת הרב אהרן סלובייצ'יק / 33

הרב יוסף דב סלובייצ'יק – השאיפה לשלמות / 37

פרק חייו של הרא"ל בארצות הברית / 40

השכלה אקדמית – ישיבה יוניברסיטי ואוניברסיטת הרווארד / 41

צעדים ראשונים בשדה ההוראה / 44

מעורבות בוויכוחים ציבוריים / 46

הפרסומים הראשונים / 47

פרק חייו של הרא"ל בארץ ישראל / 49

העלייה לארץ / 49

התבטאויות הרא"ל על המתרחש בשדה הציבורי בארץ / 55

מהפכות קטנות / 63

הכרה והוקרה / 68

פרק שני:

- 69 / "האמת המורחבת" של הרא"ל וביטוייה בהגות, בהלכה ובהוראת הגמרא
- 71 / השיטה הבריסקאית – גישות פרשניות
- 72 / הרב אליקים קרומבין – הגישה ההתפתחותית
- 78 / הרב אברהם וולפיש – גישת השילוב
- 79 / הרב משה ליכטנשטיין – כוחם של פרטים
- 81 / אבינועם רוזנק – מודל ללימוד התלמוד
- 87 / מודל "האמת המורחבת" של הרא"ל
- 91 / "תורת חסד" – לימוד תורה מחייב ריבוי אפשרויות
- 96 / "האמת המורחבת" של הרא"ל כאידאל אפיסטמולוגי
- 97 / כיצד נהפך האדם ליוצר התורה וכיצד מתפתחת התורה?
- 98 / סובלנות ואמת מורחבת
- 99 / מה בין גישתו של הרא"ל לגישות אחרות?
- 100 / הרי"ד – הדיאלקטיקה הנצחית
- 102 / הראי"ה – הסינתזה של הניגודים
- 104 / לוגיקה עמומה (fuzzy logic) – היש "אמת במידה מסוימת"?
- 107 / מקורות ההשראה ל"אמת המורחבת" – תפיסות פילוסופיות וחיידושים מדעיים
- 111 / השלבים של הרא"ל בדרך ל"אמת המורחבת"
- 112 / השלב הראשון: קבלת ריבוי האמיתות לאחר שיפוט תבוני
- 113 / השלב השני: אמת מורחבת ואמת מאפשרת
- 115 / דוגמאות ליישומה של שיטת "האמת המורחבת"
- 115 / תחום פסיקת ההלכה: חיוב סוכה בלילה בטיולים של תנועות נוער
- 117 / תחום המחשבה: מידת הביטחון בה'
- 120 / תחום עולם הלמדנות: שיעורי הגמרא

פרק שלישי:

- 129 / תורת המוסר של הרא"ל – לחיות את הקטבים יחדיו
- 131 / היש מוסר אנושי?
- 131 / מה דינו של מוסר אנושי לפני מתן תורה?
- 133 / מה דינו של מוסר אנושי לאחר מתן תורה?
- 137 / המוסר צריך את השכל הקר
- 139 / הבחירה בהנרי מור כנושא למחקר
- 141 / המוסר בנוי על השכל ועל הארה פנימית הנובעת מנקיות
- 146 / בעקבות מור – השימוש הנכון בשכל והשילוב האופטימלי בין השכל לרצון
- 147 / ההתנגשות בין המוסר האנושי לצו ההלכה
- 148 / איך מתמודדים עם הסתירה בין המוסר האנושי לצו ההלכה?
- 158 / שילוב של מוסר אנושי עם צו ההלכה במבחן המציאות של יחסי אישות

- הומניזם ודת – הילכו שניים יחדיו? / 163
- התפתחותו ההיסטורית של ערך ההומניזם / 163
- האם תיתכן דתיות ליברלית-הומנית? / 165
- לאיזה אושר שואף ההומניסט? / 167
- מעמדם של ערכים הומניים ביהדות / 169
- הפסיקה ההומניסטית אל מול הפסיקה הטהורה / 172
- אתגר ההומניזם לאדם המאמין / 175
- לגשת אל ההומניזם עם יראת שמים / 176
- גבולות הפתיחות להומניזם ולמודרניות / 178
- הלכה למעשה – יישום ההומניות והמודרניות לנוכח ההלכה / 182
- מתי מותר לצאת לחו"ל? / 182
- מתי מותר לבצע הפלה? / 184

פרק רביעי:

- "האמת המורחבת" – גשר בין קודש לחול** / 187
- התגבשותה של ההגות היהודית בארצות הברית במאות התשע-עשרה והעשרים / 188
- ראשיתה של התנועה הרפורמית / 189
- ראשיתה של התנועה הקונסרבטיבית / 190
- ראשיתה של התנועה האורתודוקסית / 192
- שינוי דגשים בהגותה של יהדות ארצות הברית במאה העשרים / 194
- מסורת וחידוש באורתודוקסיה בראי הוויכוח בין הרא"ל לרב גרינברג / 195
- בין קודש לחול – על היחס בין חכמת התורה לבין החכמה הכללית האנושית / 202
- שורשי הארכיטיפ של הרא"ל ביחסו לחכמה הכללית / 206
- כיצד יכול החול להיות גם חלק מהקודש? / 208
- בין חכמת התורה לחכמה הכללית במשנתם של הרמב"ם, הרי"ד והרא"ל / 214
- תרומתה הסגולית של החכמה הבאה מן החוץ / 218
- הרמב"ן – מודל חיקוי לשילוב של ערוצי פרשנות / 222
- הרא"ל והממד הקבלי של הרמב"ן / 226
- הפולמוס על לימוד התני"ך / 227
- לימוד התני"ך מתוך פרשנות מורחבת / 231

פרק חמישי:

- משנתו החינוכית של הרא"ל** / 241
- לימוד תורה – לשם מה? / 242
- לימוד תורה "לשמה" – מקורות ההשראה / 243
- הרב חיים מוולוז'ין – יראת שמים כתנאי מקדים ללימוד התורה / 244
- הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק – הגישה המושגית ללימוד התורה / 246
- הרי"ד – הלימוד כמוהו כמשקפיים לראות ולחוות את המציאות מבעד / 246

- לימוד התורה – מהרעיון למימושו / 252
- "החפירה לעומק" וההמשגה / 252
- "חנוך לנער על פי דרכו" / 253
- "לאחוז את החבל בשני ראשיו" / 254
- ויכוחים ופולמוסים ציבוריים על סוגיות חינוך / 255
- הפולמוס בעניין לימוד הגמרא בישיבות התיכוניות בארץ / 255
- הוויכוח בדבר מעמדם של לימודי היהדות באקדמיה לעומת הלימוד הישיבתי / 266
- הזכות והחובה לחנך / 267
- פיתוח אישיותו של תלמיד הישיבה על בסיס ערכי תורה, עבודה וגמילות חסדים / 270
- לחיות עם תודעת השליחות / 271
- כללי "עשה ואל תעשה" בחינוך / 273
- "מדוע ייגרע חלקן דווקא לגבי תורה?" – לימוד תורה לנשים / 276
- חשבון הנפש של הרא"ל בנוגע להישגיו החינוכיים / 282

פרק שישי:

- ציונות דתית של מוסר וראליזם** / 285
- לנוכח המשיחיות והדטרמיניזם / 285
- התפיסה הציונית-דתית של הרא"ל / 292
- אקטיביזם – על האדם "ליטול את שרביט ההיסטוריה" / 293
- ראליזם – ישיבה ושירות צבאי הם ערכים משתלבים שאינם מנוגדים זה לזה / 312
- שותפות מטרות – שיתוף פעולה עם הציונות החילונית ומוסדותיה / 322
- מטובת הפרט לטובת הכלל דרך הציונות והעלייה לארץ / 340

פרק שביעי:

- הרא"ל בזירה הציבורית** / 345
- ההלכה – מערכת אקסילוגית רחבה / 345
- שטחים תמורת שלום / 346
- רצח רבין – היעדרה של מערכת איזונים / 360
- סירוב פקודה – הלכה ומעשה / 365

אחרית דבר / 371

רשימת המקורות / 377

נספח

- התפיסה הציונית של הרי"ד / 411

רשימת קיצורים וכינויים

הגר"א – רבי אליהו בן שלמה זלמן

"החפץ חיים" – רבי ישראל מאיר הכהן מראדין

הראי"ה – הרב אברהם יצחק הכהן קוק

הרא"ס – הרב אהרן סלובייצ'יק

הר"ח – הרב חיים הלוי סלובייצ'יק המכונה הרב חיים מבריסק

הרח"ו – הרב חיים איצקוביץ המכונה הרב חיים מוולוז'ין

הרי"ד; הגרי"ד – הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'יק

הרצי"ה – הרב צבי יהודה הכהן קוק

השג"ר – הרב שמעון גרשון רוזנברג

תקציר

מחקר זה עוסק בהגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין (הרא"ל; 1933-2015). הרא"ל היה מחשובי תלמידיו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (הרי"ד), מאנשי הרוח הבולטים וממנהיגי האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית באמצע המאה העשרים. לצד לימודיו התורניים, התמחה הרא"ל בספרות אנגלית ואף כתב את עבודת הדוקטור שלו בתחום זה. הרא"ל עלה לארץ והיה ממקימי ישיבת ההסדר "הר עציון", שבראשה עמד יחד עם הרב יהודה עמיטל במשך למעלה מארבעים שנה. בשנת 2014 זכה הרא"ל בפרס ישראל לספרות תורנית על מפעל חיים בנושא הוראת הגמרא.

חשיבות המחקר. מחקר זה הוא ראשון מסוגו ובהיקפו על הגותו של הרא"ל. המחקר בוחן את עיקרי משנתו לצד מקורות ההשראה שלו, ובראשם הגותו של הרי"ד. מכיוון שכך, חשיבותו של המחקר כפולה: הוא בוחן את הגותו ואת שיטתו הייחודית של הרא"ל, אך גם בוחן את התפתחות שיטתו לאור הגותו של מורו, הרי"ד.

א. הגותו של הרא"ל – מחקר זה נועד להראות את הרא"ל כהוגה דעות ייחודי בעל משנה לכידה ומקורית, שחשיבותה טמונה בהיותה מעודכנת ורלוונטית למאמין בן זמננו. הגותו של הרא"ל השפיעה ומשפיעה גם כיום על הציבוריות הישראלית והאמריקנית, ובעיקר על השיח המתנהל בתוך הציונות הדתית בארץ. הרא"ל מיזג באישיותו ובמסכת חייו מגוון רחב של תחומי ידע, הן של קודש הן של חול. אף-על-פי שלא כתב ספר הגות שיטתי, הוא התמודד במאמרו ובהרצאותיו עם מגוון רחב של סוגיות תאולוגיות ואתיות. בכתביו שילב הרא"ל פתיחות מחשבתית, ידע תורני מעמיק והשכלה רחבה.

ב. הרא"ל כתלמידו של הרי"ד – אין עוררין על השפעתו הנכבדה של הרי"ד על הרא"ל. מכיוון שכך, אפשר לקבל פרספקטיבה נוספת על חקר הגותו של הרי"ד דרך מי שהגדיר את עצמו כממשיך דרכו. בשלושים השנים האחרונות, במיוחד לאחר פטירתו של הרי"ד בשנת 1993, רבו המחקרים עליו; טובי החוקרים ניתחו את מסכת חייו, את משנתו המורכבת, את דרכו הלמדנית הבריסקאית ואת תחומי השפעתו. ואולם, דווקא תרומתו של הרא"ל, שכתב מאמרים רבים העוסקים בהגותו של הרי"ד ואף הרבה להזכירו במסותיו ובשעוריו, חשובה לאין ערוך. יש לזכור שהרא"ל היה קרוב במיוחד אל הרי"ד (שהיה גם חותנו) ואל דרכו, ומכאן שהיטיב להבין את שיטתו, את התפתחותה והשפעתה כמו גם את התפתחותה של הגישה הבריסקאית.

מצב המחקר. טרם נכתב מחקר מקיף על הרא"ל. המחקרים שנעשו עד כה התנהלו בשני ערוצים נפרדים שאין ביניהם נקודות השקה של ממש. החוקרים אליקים קרומביין, אברהם וולפיש וכן

כמה מתלמידיו הצעירים יותר של הרא"ל עסקו בניתוח גישתו הלמדנית בגמרא ובהלכה. ניתוח זה יש בו כדי לתרום להבנת שיטתו הלמדנית של הרא"ל בפרט ולהבנת התפתחותה של השיטה הבריסקאית בכלל. חוקרים אחרים התעמקו בהגותו הכללית של הרא"ל: אלן בריל כתב מאמר כללי על תרומתו של הרא"ל לאורתודוקסיה המודרנית, שלמה פישר התמקד בהומניות ובתורת המוסר של הרא"ל, יצחק הרשקוביץ דן בהשפעת הרמב"ן עליו ודב שוורץ כתב מאמר כולל ומקיף על הרא"ל תוך שהוא משווה את הגותו של הרא"ל לזו של הרי"ד. החידוש במחקר הנוכחי הוא הניסיון לתת תמונה רחבה, הוליסטית, על הגותו של הרא"ל בדרך המשלבת עיון בכתביו ההגותיים לצד עיון בדרכו הלמדנית, ובתוך כך להצביע על הקשר הישיר בין שני מוקדים אלה.

התזה המוצעת של המחקר: גישת "האמת המורחבת". התזה של המחקר מבקשת לאגד ולחבר את דרכי המחשבה והניתוח של הרא"ל המופיעות בכלל כתביו הלמדניים וההגותיים באמצעות גישת "האמת המורחבת". תפיסה זו מקפלת בתוכה שיטת חשיבה שהחידוש שלה אינו רק מתודי כי אם גם תאולוגי.

ככלל, הרא"ל נהג לנתח את הסוגיות שעמדו לפניו, הן ההגותיות הן התלמודיות, בדרך שכלית-אנליטית, וכך הגיע להמשגת הגישות השונות. למרות גישתו האנליטית, הוא לא חיפש אחר הכרעה בכל מחיר. לרוב גם לא הגיע כלל לפסיקה ברורה וחד-משמעית. בעוד הלוגיקה הלינארית שואפת למסקנה אמתית אחת ויחידה בסופו של תהליך הניתוח, הרא"ל העדיף להימנע מכך ובמקום זאת בחר לנתח את הסוגיות שהועלו באמצעות גישת "האמת המורחבת". בשלב הראשון, הוא ניתח כל גישה אפשרית בנפרד ואף העלה גישות אפרוריות. בשלב השני, לאחר שכל גישה נבחנה בפני עצמה התקבל מנעד רחב של אמיתות, אבל גם התקבלו אפשרויות שלא מצאו את דרכן אל תוך המנעד הזה ולכן נפסלו. לדעת הרא"ל, "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" הוא הקריטריון לזיהוי ספקטרום האמיתות. בשלב השלישי, לאחר סידור השיטות והעמידה על ההבדלים, העדיף הרא"ל לא להכריע אובייקטיבית, אלא הותיר מקום להכרעה סובייקטיבית. שהרי אם יש מנעד רחב של אמיתות ויש בו יותר מאפשרות אחת, אזי אין צורך להכריע. כאשר בכל זאת נדרש להכריע, שאף הרא"ל למצוא את הדרך המשלבת בין האמיתות. כלומר, את הממשק המעשי שיש בו התייחסות למגוון האמיתות בעת ובעונה אחת.

לאחר הוכחת התזה, נדונו הסברים אפשריים לבחירה של הרא"ל ללכת בדרך "האמת המורחבת". הסברים אלה הצביעו על התפתחותה של השיטה הבריסקאית, על הססנות ועל אי-יכולת להכריע לכאן או לכאן. ואולם, מחקר זה מצביע על כיוון אחר. יש לזכור שהרא"ל גיבש את שיטתו על רקע עלייתה של התפיסה הפוסט-מודרניסטית במחצית השנייה של המאה העשרים. הפוסט-מודרניזם ביקש לקעקע את יסודות האמת האובייקטיבית ולקדם במקומם את האמת הסובייקטיבית. הרא"ל אף נדרש לסוגיה של ניתוח טקסטים בשיטה הדקונסטרוקטיבית. תמורות אלה חייבו התייחסות. ואכן, המודל שהציב הרא"ל נותן מענה לשבר הפוסט-מודרניסטי ואף מקבל חלק מהתמורות שהביאו עמן הרוחות החדשות. אל מול ריבוי האפשרויות וחוסר היציבות של הפוסט-מודרניזם, הציב הרא"ל מודל אחר, זהו המודל של "האמת המורחבת". באמצעות מודל זה הצליח הרא"ל לנווט בין אמת אובייקטיבית וריבוי אמיתות.

מתודולוגיה. הרא"ל לא כתב ספרי הגות מוכּנים. מאמריו ותמלילי הרצאותיו ראו אור בפרסומים שונים. ישנם כמה ספרים המאגדים חלק ממאמריו, מהרצאותיו ומהמסות שלו תחת קורת גג אחת. כמו כן, יצאו לאור ספרים המכנסים את שיעורי הגמרא שלו וספרים המלקטים שיעורים שונים בנושאים למדניים והלכתיים. ספר במתכונת שונה במקצת, המבוסס כולו על שיחות פנים אל פנים בינו לבין הרב חיים סבתו, יצא אף הוא לאור בשנותיו האחרונות של הרא"ל. מחקר זה מבקש להציג משנה שיטתית וסדורה של הרא"ל, המבוססת על המקורות הקיימים. ביסוד שיטת המחקר שני מעגלים המשלימים זה את זה:

- המעגל הראשון – חקר רעיוני של הרא"ל על סמך כתביו ופרסומיו השונים. באמצעות עיון בכתבים אלה וניתוחם, אפשר ליצור תמונה שלמה בנושאים מהותיים בהגותו של הרא"ל, ולהצביע על אבני היסוד של השקפתו.
- המעגל השני – השוואה וחינוך. הגותו של הרא"ל משמשת מוקד עיקרי להשוואה. כמו כן, אפשר לבחון ולאפיין את תפיסתו הייחודית של הרא"ל בהשוואה להגותם של החולקים עליו, בעיקר מבית מדרשו של הרב צבי יהודה הכהן קוק (הרצי"ה), כמו גם בהשוואה לאישים שהשפיעו עליו. המחקר בוחן גם מקורות השפעה נוספים כמו השיטה הבריסקאית, הגותו של הרמב"ן וההגות היהודית-אמריקנית.

נושאי המחקר. מחקר זה פורש בפני הקוראים מגוון רחב של נושאים וסוגיות הקשורים לתפיסת עולמו והגותו של הרא"ל. שבעת פרקי המחקר בוחנים היבטים שונים של האיש ומשנתו כמפורט להלן:

הפרק הראשון של המחקר מוקדש לרב אהרן ליכטנשטיין – **האיש וקורות חייו**. בפרק זה מובאת סקירה רחבה של מסכת חייו, כתביו, יצירותיו בשדה הציבורי ומקורות ההשפעה על הגותו. דמותו של הרא"ל מתוארת על רקע תקופתו, סביבתו הקרובה, ולנוכח צומתי ההכרעה בחייו. לשלושת המרכיבים האלה נודעת חשיבות רבה משום שהם מניחים את התשתית לניתוח המעמיק של הגותו בפרקים הבאים.

הפרק השני פורש את התזה של העבודה: **גישת "האמת המורחבת"**. גישה זו משמשת בסיס לניתוח שיטת החשיבה של הרא"ל ולהבנת הגותו. לאחר הצגת התזה והוכחתה, ניתנות דוגמאות מהגותו של הרא"ל בתחומים שונים.

הפרק השלישי בוחן את **תורת המוסר של הרא"ל** ואת הדרך לחיות את הקטבים יחדיו. הרא"ל טען שיש מוסר אנושי טבעי, וכי הקודקס ההלכתי של התורה מבוסס על מוסר זה. התורה האלוקית לא נועדה להחליף את המוסר האנושי אלא להוסיף עליו עוד נדבך. התפיסה ההומנית רואה באדם ובהתפתחותו המוסרית בסיס לאתיקה הכללית. הרא"ל הכיר בהתפתחות המוסרית האנושית וראה בה תהליך התקדמות חיובי. אך יתרה מזו, הוא רצה לשלב את המוסר האנושי המתפתח בתוך המחויבויות ההלכתיות והמוסריות הגלומות בתורה, שהרי כל אמת, גם אמת אנושית חדשה, צריכה להיות חלק מהמוסר שנכלל בתוך מרחב האמת. "אמת מורחבת", לדעת הרא"ל, היא גם אמת מתרחבת.

כבר בצעירותו עסק הרא"ל ביחס שבין הדת למוסר, כפי שאפשר ללמוד מעבודת הדוקטור שכתב על הגותו של הנרי מור (1617-1687). מור, תאולוג דתי-נוצרי אנגלי מאמצע המאה השבע-עשרה, היה דמות מרכזית ופופולרית בקרב עמיתיו, חברי "החוג האפלטוני של קיימברידג'". החוג הזה ניסה לשלב ולמזג שלושה אלמנטים מרכזיים: שכלתנות, מוסר, חוויות והתלהבות רוחניות. במקרה של חוסר הרמוניה והתנגשות דווקא החקירה השכלית נדחקה אצלם הצדה. הרא"ל ראה בתפיסה זו את תחילתה של הפילוסופיה הדתית ההומנית. כלומר, כדי להיות דתי והומני צריך למצוא את הדרך לקלוט ערכי מוסר אנושיים, אך בה בעת להישאר נאמן להלכה. לשם כך, העצים הרא"ל את הצווים הכלליים כמו "ועשית הישר והטוב" ו"דבר הרשות". התורה, לדעת הרא"ל, יצרה בכוונה לקונות הלכתיות כדי שיהיה אפשר לשלב בהן הלכות חדשות שלא נאמרו במפורש. כדי להימנע מעולם דיכוטומי של מסלול הלכתי ומסלול אנושי שאינם נפגשים לעולם, הראה הרא"ל כיצד נשתלו ערכי מוסר כבר בתוך ההלכה המוקדמת כדי שיתגלו במלוא עוצמתם בהמשך הדורות. הרא"ל זיהה אפוא את זרעי המוסר האנושי המתפתח שכבר היו טמונים בתוך המערכת ההלכתית.

כדי להתגבר על אותם מקרים שבהם ישנה התנגשות או סתירה בין ההלכה למוסר האנושי, נדרש הרא"ל לגשר על הפער. לשם כך הוא הסתמך על דעת מיעוט, או שבחר בדרך ניתוח המאבחת את המציאות העכשווית באופן שונה מהמציאות של התורה. כך ביקש הרא"ל להישאר במסגרת ההלכה גם כאשר נדרש לשלב ערכי מוסר מן החוץ. בדרך זו הצליח להרחיב את המחויבות ההלכתית של התורה ולהחילה על ערכים נוספים. עם זאת, במקרים שבהם הרא"ל לא הצליח בשום פנים לגשר בין מוסר אנושי לבין מוסר התורה, הוא נהג בהכנעה לפי צו ההלכה.

הפרק הרביעי מתמקד **ביצירת הגשר שבין קודש לחול**. הרא"ל הוקיר את עולם החול ואת מה שיש לו להציע. הוא לא ראה לנכון להתעלם ממנו או להסתירו. אמנם הוא לא סבר שהחול הוא קודש, אבל בכל זאת ייחס לו חשיבות. שהרי הרא"ל הכיר גם באמת שמקורה אינו בהכרח בתורה. באמת מסוג זה נכללו לעתים כלים, תחושות וכיווני חשיבה שאינם נרכשים מלימוד התורה, אך הרא"ל סבר שצריך להכירם. הרא"ל טען שהחול יכול להיגרר אל הקודש, לעבור המרה ולהיות ממש חלק מהקודש. הכול כמובן במינון הנכון ובכוונה הראויה. בכך צעד הרא"ל צעד אחד קדימה מעבר לרי"ד, שראה בפיתוח החול ציווי אלוקי ומצע לקודש.

הרא"ל רצה להיפתח לדעות אחרות שמקורן בעולם הרוח, לתת הזדמנות לחשיבה מנקודת מבט שונה ולהשתמש בכלים החדשים שנבעו מעולם החול. אין המדובר רק בידע מדעי מעשיר אלא גם בהגות ובמחשבה הקשורות ישירות לעולם הרוח. "האמת המורחבת" היא הדרך שבה צעד הרא"ל כדי לחבר את הניגודים וליצור גשר שיאפשר את הרחבת הקודש מתוך עולם החול. לתפיסתו, הכלי המרכזי שנועד לשמש מִסְנֵן שדרכו תעבור החכמה ורק החכמה, גם כזו הבאה מבחוץ, הוא השכל. הרא"ל הגיע למסקנה זו בעקבות עבודת הדוקטור שכתב על הנרי מור ורעיו. אשר על כן, קרא הרא"ל ללמוד תנ"ך גם מן הזווית הספרותית ולגלות פתיחות לניתוח של נושאים אחרים בקודש על ידי הוגים שאינם בהכרח מבאי בית המדרש. אך מדוע נדרש עולם התורה ל"יבא" חכמות וכלים מבחוץ? על כך השיב הרא"ל תשובה כפולה; ראשית, לימוד התורה ממלא כל כך עד כי לעתים הלומד כלל אינו חש ואינו מודע לצורך להרחיב את אופקיו. שנית, משאבי הזמן

העומדים לרשות האדם הם כה מוגבלים עד כי מי שמתמקצע בתורה אינו יכול להרשות לעצמו להרחיב אופקים בתחומים אחרים.

נושאו של הפרק החמישי הוא **משנתו החינוכית של הרא"ל**. במחקר זה בולטת במיוחד תרומתו של שלוש דמויות רבניות שפעלו בבית מדרש למדני, תוסס ומתפתח והטביעו את חותמן על גישתו החינוכית של הרא"ל. כל אחת מהן תרמה את תרומתה למשמעות לימוד התורה. מהרב חיים מוולוז'ין (רח"ו) קיבל הרא"ל את כמיהתו של הלמדן להבין, להשכיל ולדעת את התורה. מהרב חיים מבריסק (ר"ח) קיבל הרא"ל את השאיפה להמשגה כמתודה. יתרה מכך, המשגה זו יכולה להיות גם אפריורית והיא גולת הכותרת בפועלו של הלמדן. מהרי"ד קיבל הרא"ל את השאיפה לטפס ולהגיע לקומה הנוספת בלימוד התורה. כלומר, את ההכרה ביכולתה של המשגה ליצור את הדבקות. הרא"ל מצא שהלימוד וההבנה משפיעים על עולם החוויה ויוצרים את הקשר האיתן עם נותן התורה, במעין זיווג של משכיל ומושכל.

הרא"ל ראה בחינוך לא רק עניין של הקניית ידע, אלא גם ובעיקר עניין של הפנמה והרגשה. שהרי המטרה המרכזית בלימוד התורה היא העמקת יראת השמים והקשר עם הא-ל. לפיכך, אם וכאשר הלימוד אינו משיג את המטרה הזאת ואף מזיק, אזי יש לשקול ברצינות לשנות את דרך הלימוד. מסיבה זו הציע הרא"ל להמיר את לימוד הגמרא בהלכות פסוקות של הרמב"ם. הסתייגותו מלימודי היהדות באקדמיה נבעה מאותה סיבה. כלומר, הרא"ל סבר שלימוד אקדמי אינו תורם להעמקת יראת השמים. עם זאת, הוא קרא להוסיף דרכי לימוד אחרות בגמרא שאינן מבוססות בהכרח על הגישה הבריסקאית. תמיכתו של הרא"ל בלימוד תורה לנשים נבעה אף היא מהרצון להעמיק אצלן את יראת השמים. שהרי בימינו רמת ההשכלה של נשים משתווה לזו של גברים, ולפיכך גם להן יש צורך במזון רוחני ברמה גבוהה.

כדי להצליח בחינוך התלמידים, ניסח הרא"ל חמש הנחיות מעשיות: (א) אין לצפות לפתרונות קסם מהירים; (ב) חובה להשקיע בחינוך; (ג) יש להציב רף גבוה אך רף בר-השגה; (ד) הקשר האישי בין המורה לתלמיד צריך להיות מבוסס על דרך הלימוד ועל כבוד הדדי; (ה) יש לתת אמון בתלמיד ובבחירותיו. עם זאת, הרא"ל היה מודע לכך שדרכו, המכילה ריבוי אמיתות ודורשת מהתלמיד לחיות את הקצוות במלואן ללא פשרות, אינה כה פשוטה ליישום בחיי המעשה, ולכן רבים אינם מסוגלים לעמוד בדרישותיה הגבוהות.

הפרק השישי מוקדש לתפיסתו הציונית של הרא"ל – **ציונות דתית של מוסר וראליזם**. הציונות של הרא"ל לא התבססה על מצוות יישובה של ארץ ישראל. ביסוד השקפתו עמדו ערכים מוסריים אוניברסליים של חסד, נתינה והקרבה מתוך תחושת חיבור לכלל הציבור היהודי. במובן זה, התכנית של ישיבות ההסדר שילבה, לדעת הרא"ל, לכתחילה בין חסד ותורה. השילוב הזה גואל את האדם מתחושה של פריזיות, והמינון שלו נקבע לפי הצורך.

להיות ציוני, בעיני הרא"ל, משמעותו בראש ובראשונה הרצון ליטול את הגורל בידך. לא עוד ישיבה בחיבוק ידיים מתוך תקווה שיהיה טוב, אלא רצון לעשות ולפעול בעולם המעשה. האמונה בביאת המשיח אינה צריכה להשפיע על ההתנהלות היומיומית, והעשייה צריכה להיות ראלית

ומאוזנת. מסיבה זו תמך הרא"ל בפשרות טריטוריאליות תמורת השגתו של שלום. שהרי החזון האסכטולוגי הרחוק והמבטיח אינו צריך לנטרל את החשיבה הרציונלית כעת.

הרא"ל נהג לציין את יום העצמאות של מדינת ישראל כדי לבטא את הכרת התודה שלו לקב"ה על שגמל טובה לעמו בדורו. אולם הרא"ל סירב לראות בעצם הקמתה של המדינה את ודאות הגאולה. הוא סירב לקבוע היכן בדיוק נמצא עם ישראל בתהליך הגאולה וכן סירב לראות בתהליך הזה תהליך סופי שאין חזרה ממנו. זו גם הסיבה שבעטייה נמנע מלתת הסבר נחרץ להתחוללות השואה וסירב לקשור בינה לבין הגאולה הלאומית שבהקמת המדינה. הרא"ל טען כי מבחינה תאולוגית לא ניתן להצדיק את סבלו של אדם אחד לטובת הצלחתו של האחר. כלומר, אין לקשור את עצם התרחשותה של השואה להגשמת הייעוד הציוני בהווה. הרא"ל אף התקשה לקבל את התפיסה הוודאית השוללת כל אפשרות אחרת של הבנה ושל התרחשות בעתיד, ומסוגלת לשם כך לדחוק את הרציונליות הצדה. בעולמו של הרא"ל, עולם של ריבוי אמיתות, אין ודאות. לדידו של הרא"ל, הציונות הדתית צריכה לחיות מתוך גישה דיאלקטית: מצד אחד להאמין בעתיד המבטיח שבוא יבוא ומהצד האחר לחיות את ההווה במלואו.

הפרק השביעי סוקר את **חלקו ומקומו של הרא"ל בזירה הציבורית**. בבסיס גישתו של הרא"ל עמדה התפיסה של האדם הדתי-המודרני ששואף לראות וליישם את האמת המורחבת והמורכבת בכל היבטי החיים. מכיוון שהמציאות לרוב מורכבת, אזי לא תיתכן אמת חלקית המביאה בחשבון רק ממד אחד, הגם שנדמה כי קסם הוודאות מתנוסס מעליה. העמדה הדתית-המודרנית במיטבה מעודדת הכרה במציאות המורכבת ובצורך בחיבור מכמה וכמה היבטים. ראשית, כאשר האדם הדתי-המודרני בוחן את סביבתו, מסתכל ימינה וגם שמאלה, רב יותר הסיכוי שידחה את הפתרונות הפשטניים, הצבועים בשחור-לבן, ונחשבים כה קוסמים בעיני אחרים. הפתרון שלו יהיה אמתי יותר משום שיכיל בתוכו את כל הדגלים שמייצגים במהותם את האמת. שנית, השקפתו של האדם הדתי-המודרני מורכבת יותר, משום שהיא מכילה חלק נכבד יותר מן המציאות. שהרי היא עוסקת במגוון רחב של תחומי חיים ונוגעת לתחומים רבים יותר של הקיום האנושי, הן הציבורי הן האישי. שלישית, הגישה הדתית-המודרנית מצטיינת לא רק בכמות אלא גם באיכות, שכן היא נוטה יותר לקלוט גוונים שונים ודקויות, כלומר רבדים שונים של מציאות מוסרית ורוחנית.

הראייה המורכבת, לדברי הרא"ל, מביאה לצניעות ולהכרה בכך שלא לכל דבר יש תשובה או פתרון פשוט. לא אחת אין כלל בנמצא פתרון. כפועל יוצא מהחשיבה המורחבת והמורכבת, המאמין המודרני מבין אפוא שלא לכל שאלה יש פתרון הלכתי ברור בספרי ההלכה. ישנם מקרים שאינם נכללים בתוך המרחב ההלכתי הקיים, ולכן יש צורך לבנות ולפתח כלים רחבים יותר שיוכלו לסייע במתן מענה. בסופו של דבר, האדם צריך לנווט את חייו בתוך המתח הדיאלקטי ששורר בין ערכים שונים. עליו לבחור בדרך שתכלול ותביא בחשבון גם ערכים מנוגדים. חששו הגדול של הרא"ל היה מפני הפשרה: במקום לחיות את הניגודים במלואם יבחר האדם המאמין להתפשר על דרך האמצע מתוך תחושה של רפיסות והתקוותה הקצוות. הרא"ל דרש מההולך בדרכו לא להתפשר אלא לבחור לחיות את הערכים הנוגדים במלואם. גם כאשר המציאות

מחייבת לבחור ערך מסוים ולהעדיפו על פני אחר, אין המדובר בשלילתו של אותו ערך אלא רק בהעדפה בין ערכים בהתאם לנסיבות.

התפיסה, שלפיה המאמין נדרש לנווט בעולם דיאלקטי של ערכים מנוגדים, הנחתה את הרא"ל גם ביחסו לרצח ראש הממשלה יצחק רבין. לדבריו, הנפת דגל אחד ויחיד יש בה חוסר אמת וחוסר איזון. שהרי מי שרואה את העולם דרך פריזמה אחת בלבד הוא חסר ונוטה לקיצוניות. כזהו גם רוצחו של רבין שהניף דגל אחד בלבד, זה של מצוות יישוב ארץ ישראל, אך הוא נטול יכולת לראות עולם ערכים אחר. גם כאשר דנים בתהליך השלום, יש לשקול גם את היתרונות הטמונים בשלום לעומת חסרונותיה של המלחמה. כמובן, יש להבחין בין ויתור פסול הנובע מנתק נפשי מארץ ישראל, לבין פשרה המלווה בכאב ומודעות למחיר אך גם מודעת לכורח המציאות.

אף-על-פי שניסה להיתלות באילנות גדולים ולהצניע את חדשותו, נמצא הרא"ל מחדש במגוון של תחומים. "האמת המורחבת" של הרא"ל התוותה לו את הדרך לחדש בלימוד המעמיק של הגמרא. כך השכיל לפתח דרך שיטתית, למדנית, ייחודית ולהטביע חותם על עולם הישיבות. הניסיון להכיר את האמת על כל זוויותיה הוביל את הרא"ל לשילוב בין מוסר אלוקי ומוסר הומני; לחיבור והכנסת החול אל תוך הקודש; לגיבוש השקפה ציונית-דתית שאינה נשענת אך ורק על מצוות יישוב הארץ וחזון משיחי אלא גם על ערכים של חסד ועל ראליות; להכרה בגישות שונות לחינוך; לקריאה לאפשר לקנות ללמוד תורה ברמה גבוהה ואף לעודד אותן לעשות כן; ולנכונות לוותר על לימוד גמרא לטובת יראת שמים. בכל אלה, כמו גם בתחומים רבים אחרים, ניווט הרא"ל את דרכו בניסיון תמידי לקבל החלטה מושכלת הבוחנת ומלבנת את כל גוני האמת שלפניו.

פתח דבר

את הרב אהרן ליכטנשטיין פגשתי לראשונה בגיל שמונה-עשרה, כשהתחלתי ללמוד בישיבת ההסדר "הר עציון" בסוף שנת תשמ"ז (1987). אז התוודעתי לראשונה לשיעורי הגמרא שהעביר כמו גם לשיעורים הכלליים ולשיחות. במסדרונות הישיבה היה גלוי וידוע שהרב ליכטנשטיין למד באוניברסיטת הרווארד ואף השלים שם את עבודת הדוקטור שלו, וגם שהיה בעל ידע כללי נרחב. מעט מזער מעושר זה זכיתי לשמוע במהלך השנים בשיעורים שהעביר.

שיעורי הגמרא של הרב ליכטנשטיין היו מתודיים ובנויים בסדר מופתי אנליטי. היות שלא הכרתי קודם לכן דרכי לימוד אחרות, לא ייחסתי לכך חשיבות מיוחדת באותה העת. דמותו של הרב הצטיירה בעיני, תלמיד הישיבה שזה מקרוב בא, כדמות תובענית, בלתי-מתפשרת, חידתית. השיעורים הרבים והמגוונים שהעביר כל שבוע, ההתמקדות בלימוד בבית המדרש והתפילה המאומצת שלו היו לפלא בעיני. לא יכולתי שלא לחוש שהחיים של הרב ליכטנשטיין מתנהלים בספֶרה אחרת ומתאפיינים בפשטות ובעוצמה נדירה. כמו רבים מחבְרֵי לספסל הלימודים, חשתי יראה אל מול האדם הזה. אין כוונתי ליראה הנובעת מפחד אלא ליראת הרוממות. תחושה זו נבעה מרגשי הערכה ומתוך הכרה פנימית כי הנה ניצבת מולי אישיות דגולה.

לימים, כאשר כבר הייתי רובי ככולי עסוק וטרוד בעולם העשייה, קראתי כמה ממאמריו של הרב ליכטנשטיין כמו למשל, "בכיו של יוסף", "תהליך וסיום בהיסטוריה", "דרכה של ישיבה – בין אלון שבות לוולוז'ין" וכן את הספר **באור פניך יהלכון**, ושוב כבעבר, חשתי משב רוח רענן, כזה המתלווה לחשיבה מורכבת ומיוחדת. באותה העת (2011), יצא לאור ספרו של הרב חיים סבתו, **מבקשי פניך**, המאגד בתוכו שיחות פנים אל פנים עם הרב. ספר זה, כמו גם המאמרים, העלה על נס את דמותו הייחודית של הרב ואת מחשבתו המקורית. באותה העת לא עלה בידי לאפיין במדויק את מחשבתו, אבל חשתי (הגם שלא יכולתי לנמק זאת) כי הרב ליכטנשטיין התווה דרך הגותית ייחודית השונה בתכלית מהעולם התרבותי-רוחני שבו צמח והתפתח. המפגש הבוגר שלי עם כתבי הרב, בעודי מצוי עמוק בעולם העשייה החינוכית, עורר בי רצון לרדת לשורשי שיטתו, להבין את בסיס הגותו ולאפיין אותה ביחס להוגי זמנו, שברובם יצאו מבית מדרשם של הרב אברהם יצחק קוק ובנו הרב צבי יהודה קוק. לשם כך יצאתי לחקור את משנתו ואת הגותו. במיוחד רציתי לבדוק אם הרב ליכטנשטיין אכן התווה דרך משלו, שיטת חשיבה ייחודית ומקורית, או שהיה רק בבחינת ממשיך דרך של רבו וחותנו, הרב יוסף דב סולובייצ'יק.

במהלך העיון בהגותו של הרב, התוודעתי למגוון הרחב של כתביו ההגותיים, להרצאותיו, לראיונות שנערכו עמו ולשיעורים שהעביר במרוצת השנים בנושאי למדנות בגמרא. מצאתי עצמי ניצב אל מול אישיות מרתקת, מקורית מאין כמותה, האוחזת בשיטה סדורה ובחשיבה לכידה.

הבנתי כי בבסיס השיטה של הרב מצויה דרך חשיבה וניתוח ייחודית המתאימה הן ללימוד הגמרא והן להבנת מסותיו ההגותיות. בשנת תשע"ה (2015), בעודי שקוע במלאכת המחקר, נפטר הרב אהרן ליכטנשטיין והוא בן שמונים ואחת. אירוע זה האיץ בי להשלים את המלאכה, לקשור את הקצוות או שמא לפרוש אותם לרווחה (אם נאמץ את שיטתו של הרב), לגבש את ממצאי המחקר בדבר "האמת המורחבת" של הרב ליכטנשטיין ולהביאם לכלל סיכום.

מבוא

במהלך חייו חווה הרב אהרן ליכטנשטיין (להלן הרא"ל) עולמות שונים בשלוש יבשות: החורבן הגדול באירופה, הפריחה הגדולה של יהדות ארצות הברית וההשתלבות בארץ לאחר הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים. הרא"ל נולד בשנת 1933 בצרפת למשפחה אורתודוקסית. לאחר הכיבוש הנאצי, בהיותו בן פחות משמונה, ברח משפחתו לדרום צרפת ומשם לארצות הברית. לאחר הסתגלותו לשפה החדשה, רכש הרא"ל השכלה תיכונית בישיבת "רבנו חיים ברלין". בהמשך הגיע לישיבה יוניברסיטי, שם עמד בראש בית המדרש הרב יוסף דב סולובייצ'יק (להלן הרי"ד; לעתים הגרי"ד). לאחר כמה שנות לימוד במוסד ולאחר שסיים את התואר הראשון, יצא הרא"ל בעידודו של רבו הרי"ד ללמוד לימודים מתקדמים באוניברסיטת הרווארד היוקרתית. משסיים את הדוקטורט שלו בגיל עשרים ושלוש חזר הרא"ל לישיבה יוניברסיטי והשתלב בסגל ההוראה בבית המדרש, ובאקדמיה בהוראה במסלול לימודי הבנות. במהלך השנים התפתח הרא"ל וצמח לכדי דמות רבנית מרכזית בישיבה יוניברסיטי ובאורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית.

הרי"ד, רבו המובהק של הרא"ל, נהפך גם לחותנו של הרא"ל לאחר שזה נישא לבתו טובה. בשנות השישים של המאה העשרים כבר נחשב הרי"ד לאחד מחשובי הרבנים ואנשי הרוח בארצות הברית בפרט ובעולם היהודי בכלל. היה ברור לכול כי הרא"ל, תלמידו וחתנו של הרי"ד, עשוי לרשת את מקומו בבוא העת. למרות זאת, בשנת 1970, בהיותו בן שלושים ושבע, בחר הרא"ל להגשים חלום ילדות ועלה עם משפחתו לארץ. הרא"ל הצטרף לרב יהודה עמיטל כדי לבנות ולהוביל ישיבת הסדר צעירה וחדשה שהוקמה בגוש עציון. בתפקיד זה כיהן למעלה מארבעים שנה. בתקופתו, ותחת ההנהגה המשותפת לו ולרב עמיטל, גדלה ישיבת "הר עציון" והייתה לאחת הישיבות הגדולות והחשובות של הציונות הדתית. הרא"ל השקיע את מרבית זמנו ומרצו בתוך בית המדרש של הישיבה, בעיקר בהוראת הגמרא. בגין תרומתו בתחום זה זכה בשנת 2014 בפרס ישראל. בהרצאותיו בפני פורומים שונים, בשיחותיו בישיבה ובמסות שכתב בעברית ובאנגלית נגע בנושאים הגותיים רחבים. בנושאים אלה, שהיו ברובם באותה עת מקור לדיון ציבורי, התגלתה בקיאותו הגדולה של הרא"ל, יצירתיותו ויכולת החידוש שלו. הרא"ל נפטר בשנת תשע"ה (2015) והוא בן שמונים ואחת.

כתבי הרא"ל

הרא"ל לא כתב ספר שלם בשום נושא. למרות זאת, בעשרים השנים האחרונות יצאו לאור קבצים רבים המכנסים את תורתו ואת הגותו. לא מן הנמנע שיצאו בעתיד עוד קבצים וכתבים. להלן

אפרט שלושה סוגי כתבים שבהם הותיר הרא"ל את חותמו: כתבים בתחום הגמרא וההלכה; כתבי הגות ופילוסופיה; והתבטאויות של הרא"ל בענייני השעה ובסוגיות ציבוריות.

כתבים בתחום הגמרא וההלכה

בשנים תשנ"ז-תשע"ג (1997-2013) יצאו לאור שמונה כרכים של **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין**, שעניינם נושאים שונים בגמרא. הספרים נכתבו על בסיס שיעוריו הקבועים בגמרא, שמסר לתלמידיו משנת תשנ"ו (1996) ואילך. השיעורים נכתבו ונערכו על ידי תלמידיו. הכרך הראשון שיצא לאור עסק בסדר "טהרות", והאחרון במסכת "הוריות"¹.

בשנת תשע"ד (2014) יצא לאור הספר **מנחת אביב – חידושים ועיונים בש"ס** המכיל מאמרים של הרא"ל על סוגיות תלמודיות ודיונים הלכתיים שכתב במשך למעלה מחמישים שנה בהקשרים שונים. המאמרים בספר מאוגדים על-פי נושאים ולא על-פי סדר כתיבתם הכרונולוגי. כלולים בו מאמרים משנת תשי"ב (1952) ועד שנת תשס"ד (2006)².

בשנת תשע"ז (2017) יצא לאור הספר **קדושת אביב – עיונים בקדושת הזמן והמקום**³. הספר מבוסס ברובו על שיעורים שהעביר הרא"ל בנושא קדושת הזמן והמקום בשנת תשנ"א. שיעורים אלה הם ביסודם למדניים. דרך הניתוח הלמדני ניסה הרא"ל לדון ברעיון הקדושה ובהופעתה ההלכתית בנושאים שונים.

¹ שמונת הספרים שעניינם נושאים שונים בגמרא:

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: בבא בתרא – חזקת הבתים, עריכה: רוני כץ, עמיחי גורדין, מתן גילדאי, חיים נבון, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: בבא מציעא – השואל, עריכה: דניאל וולף, עמיחי גורדין, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: בבא קמא – דינא דגרמי, עריכה: דניאל וולף, עמיחי גורדין ודוד פלדמן, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תש"ס.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: גיטין, עריכה: דניאל וולף, רוני כץ, יואב שחם, יוסף קלמנוביץ, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: הוריות, עריכה: רוני כץ, אביהוד שוורץ (עורכים ראשיים), דניאל וולף, אליקים קרומביין, עמיחי גורדין, בניה מינצר, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: זבחים, עריכה: עמיחי גורדין, יובל וייס, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: טהרות, עריכה: עמיחי גורדין, חיים נבון, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשס"ט.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: פסחים, עריכה: דניאל וולף, רוני כץ, מתן גילדאי, חיים נבון, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

² ליכטנשטיין, אהרן, **מנחת אביב – חידושים ועיונים בש"ס**, עריכה: אליקים קרומביין, ירושלים: הוצאת מגיד וישיבת הר עציון, תשע"ד (2014). המאמרים הראשונים בספר זה נכתבו כאשר הרא"ל היה בן פחות מעשרים, והאחרונים שבהם כאשר היה כמעט בן שבעים. ספר זה יכול לשמש בסיס למחקר על התפתחותה של שיטת הלימוד של הרא"ל במרוצת השנים.

³ ליכטנשטיין, אהרן, **קדושת אביב – עיונים בקדושת הזמן והמקום**, עריכה: ש"י ליכטנשטיין וחיים נבון, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ז (2017). רק בשני נושאים נכתבו השיעורים על ידי הרא"ל. כל השאר תומלל מתוך הקלטות ומסיכומי שיעורים. בספר שני חלקים: הראשון עוסק בקדושת הזמן: שבת, מועדים, שמיטה, ראש חודש ויובל. החלק השני של הספר עוסק בקדושת המקום: קדושת הארץ וקדושת המקדש.

כתבי הגות ופילוסופיה

יבול נוסף של הרא"ל הוא דברי הגותו. חלקם נכתבו על ידו כמאמרי מקור שפורסמו במקומות שונים, וחלקם נישאו בעל פה על במות שונות ומול קהלים מגוונים. המסות ההגותיות הגדולות שלו מופיעות בחמישה כרכי אסופות שיצאו לאור בשתיים-עשרה השנים האחרונות לחייו, וגם לאחר פטירתו. שלושה כרכים יצאו בשפה האנגלית. שניים מהכרכים נושאים את השם *Leaves of Faith* ("עלי אמונה"). הראשון, *Leaves of Faith: The World of Learning*, יצא לאור בשנת תשס"ג (2003) ועוסק בנושא לימוד התורה.⁴ הכרך השני, *Leaves of Faith: The World of Jewish Living*, יצא לאור בשנת תשס"ד (2004) ועוסק בחיי המעשה והמוסר.⁵ כרך אסופה אחר, *Varieties of Jewish Experience*, יצא לאור בשנת תשע"א (2011).⁶

בשנת תשע"ב (2012) יצא לאור בעברית הספר **באור פניך יהלכון**.⁷ זהו תרגום של הספר *By His Light*, שיצא לאור באנגלית בשנת תשס"ג (2003).⁸ הספר מבוסס ברובו על הרצאות שהעביר הרא"ל, בעיקר בשפה האנגלית, באמצע שנות השמונים.⁹ הספר עוסק במתח שבין קודש לחול, בין מיצוי אישי למחויבות ובין מוסר אנושי למוסר אלוקי. כן עוסק הספר בדרכים להתעלות רוחנית בעולם מודרני מורכב.

בשנת תשע"ו (2016), כשנה לאחר פטירת הרא"ל, יצא לאור ספר חמישי במספר, **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, המקבץ מאמרים שכתב הרא"ל במשך עשרות שנים, בעיקר בנושאים אתיים, ומזוויות שונות.¹⁰ הרא"ל התנה את הוצאת הספר בכך שיאוגדו בו רק מאמרים שהעלה על הכתב, ולא מאמרים שנכתבו על בסיס הרצאות שמסר בעל פה. מכך אפשר להסיק, כי הרא"ל ייחס משקל רב יותר לדברים שכתב מאשר לאלה שמסר בעל פה.

כל הספרים הנזכרים לעיל, אף שיצאו בחמש-עשרה השנים האחרונות, מקבצים מאמרים ומסות שכתב הרא"ל במשך למעלה מחמישים שנה.

⁴ Lichtenstein, Aharon, *Leaves of Faith*, vol. 1: The World of Learning, Jersey City, NJ: Ktav, 2003

⁵ Lichtenstein, Aharon, *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004

⁶ Lichtenstein, Aharon, *Varieties of Jewish Experience*, Jersey City, NJ: Ktav, 2011

⁷ ליכטנשטיין, אהרן, **באור פניך יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה'**, שיחות מעובדות בידי ראובן ציגלר, תרגום: אליקים קרומביין, תל אביב: הוצאת משכל, ידיעות אחרונות ספרים, 2012.

⁸ Lichtenstein, Aharon, *By His Light: Character and Values in the Service of God*, ed. Reuven Ziegler, Jersey City/Alon Shevut: Ktav/Yeshivat Har Etzion, 2003

⁹ חלק מההרצאות הועברו בישיבת הר עציון כסדרת הרצאות לתלמידי חו"ל, שהייתה זו שנתם הראשונה בישיבה. כמה מההרצאות נמסרו במסגרת מכון גרוס של ישיבה יוניברסיטי בירושלים, שנועד לתת מענה לעולים בעל רקע תורני שעלו מארצות הברית (לא מעט מהם למדו בעבר בישיבת הר עציון). הרצאה אחת שנכללת בספר הועברה לרבנים בוגרי ישיבה יוניברסיטי. עוד שלוש הרצאות נמסרו בעברית; שתיים מהן בישיבת הר עציון, ואחת בפני מחנכים בכירים בחמ"ד על רקע מלחמת יום כיפור.

¹⁰ ליכטנשטיין, אהרן, **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016). רוב המאמרים נכתבו במקור בעברית ופורסמו במסגרות שונות. כמה מהמאמרים, שהם במקור באנגלית, לקוחים מהכרך השני של הספר *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living.

קודם לפרסום חמשת ספרי הגות אלה, יצא לאור בהוצאת אוניברסיטת הרווארד בשנת תשכ"ב (1962) ספרו של הרא"ל על הנרי מור, *Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, המבוסס על עבודת הדוקטור שלו שנכתבה בשנת תשי"ז (1957).¹¹ העבודה אמנם נכתבה כמחקר בספרות האנגלית, אך המעיין בה ימצא כי היא עוסקת בעיקר בפילוסופיה קיומית הקשורה למתח שבין שלושת הדחפים: המוסר האנושי, הדת הכוללת צו קטגורי אלוקי מחייב והחשיבה הרציונלית. העיסוק בהנרי מור, נושא המחקר, הוא אפוא המצע של הרא"ל לדיון באיזון שבין שלושת הדחפים האלה.

ספר אחר, שיצא לאור בעברית, הוא ספרו של הרב חיים סבתו, **מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין**.¹² הספר, שיצא לאור בשנת תשע"א (2011), נכתב כריאיון ארוך עם הרא"ל, ובו נדרש הרא"ל לנושאים שונים. אין בספר מסות גדולות, אך נפתח בו צוהר לעולמו האישי של הרא"ל ולדרך מחשבתו הייחודית במגוון של נושאים. חלק גדול מהנושאים הנדונים בספר הם בענייני הגות ומוסר והם נמסרים מנקודת מבט הבוחנת את חיי המעשה.

שיחות, מאמרים וראיונות

החפץ להכיר את משנתו של הרא"ל לאורך השנים מנקודת מבט מעט שונה, ימצא את מבוקשו במאות שיחות, מאמרים, שיעורים וראיונות במגוון מרתק של נושאים, שהעביר במקומות שונים, בעיקר אל מול תלמידי ישיבת הר עציון. שיחות, מאמרים וראיונות אלה הודפסו ברובם בעלונים ובכתבי העת של ישיבת הר עציון – **דף קשר, עלון שבות, עלון שבות בוגרים**. חלקם מופיע גם באתר האינטרנט VBN של ישיבת הר עציון.¹³

ראוי לציין כי על אף שאת עיקר זמנו הקדיש הרא"ל להוראת הגמרא, יש שפע גדול של מסות ומאמרים בנושאי הגות ומחשבה משלו שהועלו על הכתב. היבול הכולל שהותיר אחריו הרא"ל בנושאים אלה הוא רב ומגוון, ונפרש על פני עשורים רבים של כתיבה. במהלך עבודה זו אראה כיצד הותיר אחריו הרא"ל משנה סדורה ולכידה, אף שלא כתב מעודו ספר מסודר בנושא מסוים. באמצעות מאמריו, הרצאותיו ושיחותיו של הרא"ל נפרשת בפנינו יריעה רחבה ומרתקת של הגות עשירה, עמוקה, ייחודית וחדשנית.

מקורות ופרסומים על הרא"ל

עד פטירתו של הרא"ל בשנת 2015 נכתבו מאמרים על ידי הרב אליקים קרומביין, ומנגד תגובות של הרב אברהם וולפיש.¹⁴ שניהם ניסו לאפיין את שיטת הלמדנות של הרא"ל במאמרים שנכתבו

¹¹ Lichtenstein, Aharon, *Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

¹² סבתו, חיים, **מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין**, מראיין: חיים סבתו, עריכה: אייל פישר, תל אביב: הוצאת משכל, ידיעות אחרונות, 2011.

¹³ רוב הפרסומים האלה הם שכתוב של שיעורים ודרשות שנאמרו בעל פה על ידי הרא"ל בישיבת הר עציון ובמקומות אחרים והועלו על הכתב על ידי תלמידיו. רבים מהסיכומים לא עברו את שבט ביקורתו של הרא"ל. חלק מאותם פרסומים הם שיחות שהתקיימו בשבת ותומללו רק לאחר צאתה.

¹⁴ על הרב אליקים קרומביין ועל הרב אברהם וולפיש, ראו בהרחבה פרק שני.

על רקע השיטה הבריסקאית המתפתחת, שהתחילה ברב חיים הלוי סולובייצ'יק (להלן הר"ח) ועברה דרך הר"ד¹⁵. הרב חיים נבון כתב מאמר על משמעות לימוד התורה על-פי גישת הרא"ל¹⁶. אלן בריל כתב מאמר כללי על הרא"ל ובו נימה של ביקורת על חוסר החדשנות של הרא"ל¹⁷. לאחר פטירתו של הרא"ל, נכתבו כמה מאמרים שעסקו בהגותו הכללית. שלמה פישר כתב מאמר שעסק בתפיסה ההומנית של הרא"ל¹⁸. דב שורץ אפיין את הגותו הכללית ונגע בכמה נושאים כמו מוסר ולימוד תורה¹⁹. מאמרים נוספים העוסקים בדרך למדנותו ובדרך פסיקתו נכתבו על ידי תלמידיו של הרא"ל²⁰. יצחק הרשקוביץ בחן את היחס של הרא"ל לרמב"ן ואת השפעתו של הרמב"ן על הגותו של הרא"ל²¹. ועם כל זאת, טרם נכתב מחקר מקיף על הרא"ל. החידוש בעבודה זו הוא הניסיון לתת תמונה רחבה על הגותו של הרא"ל באמצעות שילוב בין בחינת כתביו ההגותיים ובין דרכו הלמדנית.

דרך המחקר

הבא לחקור את הגותו של הרא"ל פוגש בכתבי המחשבה שלו עושר רב. כתבים אלה מעידים על בקיאות רבה וידע נרחב בפילוסופיה, בספרות ובהיסטוריה. לעומת זאת, בכתביו הלמדניים אין כמעט התייחסות ישירה לרוחב הדעת הזה. הרא"ל הגיע מבית מדרש שאחז בשיטת לימוד מובילה וייחודית בכל הקשור ללימוד הגמרא. שיטת הלימוד היא בעצם שיטת ניתוח מועתקת שאפשר להעתיק גם לתחומים אחרים. הטענה שלי במחקר זה היא שהרא"ל סלל דרך למדנית חדשה משלו. דרך זו הושפעה ביסודה מתפיסת האמת של הרא"ל. כפי שאראה בהמשך, מושג האמת עבר שינוי מהותי במחצית השנייה של המאה העשרים, והרא"ל התמודד עם שינוי זה בדרכו הייחודית. הרא"ל אמנם היה חניך השיטה הבריסקאית, אך הוא גם פיתח את השיטה והרחיב את אופקיה. מתוך הבנה כי דרכו הלמדנית ודרכו ההגותית של הרא"ל שלובות יחדיו ולכידות, ומתוך הנחה כי דפוסי החשיבה דומים בשתייהן, ברצוני לטעון כי אותו חידוש חשיבתי ורעיוני, שאפיין את לימוד הגמרא שלו, בא לידי ביטוי אצל הרא"ל גם בתחומי ההגות. הרא"ל מצא את האיזון בין הפוסט-מודרניזם והפלורליזם ובין המחויבות לעקרונות יסוד.

בעבודה זו אטען כי גישתו של הרא"ל ביחס לאמת מסבירה את עמדותיו בנושאים הגותיים שונים. בהתחלה אבחן את יסוד השיטה ואעמוד על החידוש שבה. וכדי להשלים את התמונה, אשווה את גישתו של הרא"ל לזו של רבו הר"ד ואאמת אותה אל מול גישות אחרות. לאחר הגדרת החידוש,

¹⁵ קרומביין, אליקים, "מר' חיים מברסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין – על גלגוליה של מסורת לימוד", **נטועים**, ט (תשס"ב), עמ' 51-94; וולפיש, אברהם, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה, תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין", **נטועים**, יא-ב (תשס"ד), עמ' 95-137.

¹⁶ נבון, חיים, "תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", **אקדמות**, יז (תשס"ו), עמ' 153-170.

¹⁷ Brill, Alan, "An Ideal Rosh Yeshiva: By His Light: Character and Values in the Service of God and Leaves of Faith by Rav Aharon Lichtenstein", *Edah Journal*, 5:1 (Tammuz, 2005), pp. 2-18.

¹⁸ פישר, שלמה, "ההומניזם הדתי של הרב אהרן ליכטנשטיין", **דעת**, 76 (תשע"ד), עמ' 57-67.

¹⁹ שורץ, דב, "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין: תדמית ומציאות", **דעת**, 76 (תשע"ד), עמ' 7-45.

²⁰ המאמרים מרוכזים בכתב העת **צהר**, מ (תשע"ו). הכותבים הם תלמידיו של הרא"ל: שמואל דוד, רון קלימן, יאיר כהן, אליקים קרומביין.

²¹ הרשקוביץ, יצחק, "הרב אהרן ליכטנשטיין: בין הערצה להשפעה תוכנית", **דעת**, 76 (תשע"ד), עמ' 69-82.

אבחן נושאים שונים שהעסיקו רבות את הרא"ל. אבדוק כיצד התזה שהצעתי עוזרת להבין את עמדתו ואת חידושו בנושאים שונים.

פרקי העבודה

הפרק הראשון – **קווים לדמותו של הרב אהרן ליכטנשטיין** – הוא פרק ביוגרפי הסוקר את קורות חייו של הרא"ל ואת הדמויות המרכזיות שפגש בתחילת דרכו ושהשפיעו על התפתחותו. בפרק זה השווייתי בין מקורות ההשראה של הרא"ל ובין ההגות שלו, וכן התמקדתי בצומתי ההכרעה במהלך חייו. ברוח התפיסה ההוליסטית, חיפשתי אחר הקשר בין אישיותו של הרא"ל ובין הגותו. לשם כך, התחקיתי אחר מסכת חייו ובחנתי את דרכו המעשית בהשוואה לתפיסת עולמו הרעיונית.

לבד מהוריו ומהרי"ד, היו עוד שני אישים שהשפיעו במיוחד על הרא"ל. האחד, הרב אהרן סולובייצ'יק, שעליו אמר הרא"ל במבט לאחור, כי "היה מופת ליושרה, אדם מעורר הערצה, כך שבאופן עקיף הוא השפיע עלי הרבה יותר ממה שלדעתי הוא ידע".²² וכן: "עד ליום זה, אני מסתכל על ר' אהרן כמי שהייתה לו השפעה עמוקה ביותר על חיי".²³ האיש השני הוא הרב יצחק הוטנר, שאת אישיותו ואת עוצמתו העריך הרא"ל מאוד וממנו קיבל פרספקטיבה על הנהגה ועל השקפת עולם.

התקופה שבה שהה ולמד הרא"ל באוניברסיטת הרווארד היוותה אף היא מוקד השפעה, התמודדות וגיבוש השקפת עולם בנושאים שונים. מהרווארד יצא הרא"ל כשבאמתחתו תפיסת עולם רחבה שאפשרה לו לבחון את המציאות דרך ספקטרום רבגוני, דרך "עדשה רחבה" המציגה תמונה מורכבת. הרא"ל אף העיד על תקופה זו: "ארבע שנים למדתי בהרווארד ואילו שאלת אותי, מה למדתי שם? הייתי משיב: למדתי, שהעולם מורכב והאדם מורכב".²⁴ לטענתי, אף שלמד את תורת רבו הגדול הרי"ד, בחר לו הרא"ל דרך שונה בהגותו, בחייו ולעיתים גם בהנהגתו הציבורית.

תמונת חייו של הרא"ל לא תהיה שלמה ללא תיאור פועלו בשדה הציבורי. בסוף הפרק הראשון סקרתי את המהפכות הקטנות שחולל הרא"ל בעולם המעשה – לימוד תורה לנשים, מכללה לצד הישיבה, מינוי יורשים בחיים – בין שהיה שותף להן ובין שיזם אותן.

²² ליכטנשטיין, אהרן, "חינוכי ושאיופתיי: הרהורים אוטוביוגרפיים של הרב אהרן ליכטנשטיין". מאמר זה עובד מתוך שיחה שהועברה באנגלית בחורף תשס"ז (2007) לתלמידי חו"ל בישיבת הר עציון. המאמר עובד על ידי ראובן ציגלר עם יוסף בלוד מתוך תמליל שהוכן על ידי מרק הרמן ודב קרול. תרגום לעברית: חנה גלזנר, עריכת התרגום: דוד פוקס. הערות שוליים במאמר זה הן משל העורכים. אתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מסובר.

²³ שם.

²⁴ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 15.

הפרק השני – "האמת המורחבת" של הרא"ל וביטוייה בהגות, בהלכה ובהוראת הגמרא – מתמקד בתזה של העבודה. פרק זה יוחד לדרך החשיבה של הרא"ל, והוא מהווה את לב לבה של התזה בעבודה זו. בתחילה סקרתי את המחקרים שכבר נכתבו בנושא זה. מחקרים אלה דנים במתודת הלימוד של הרא"ל בגמרא, אך אינם מרחיבים על הגותו הכוללת.

החוקר אליקים קרומבין²⁵ מתאר את השתלשלות השיטה הלמדנית של בריסק מהר"ח ועד הרא"ל. מבחינה מתודולוגית, הלימוד המסורתי של תורה שבעל פה נעשה בדרך של שאלות ותשובות. הרא"ל²⁶ הגדיר שתי סוגי שאלות שאפשר לשאול כמבוא למהלך עיוני: הסוג ראשון – שאלות ראשיות על מהות הדין, מקורו והיקפו; הסוג השני – שאלות משניות הדנות בהסדרת סתירות פנימיות בתוך ההלכות של הנושא הנלמד. הר"ח, מייסד השיטה הבריסקאית, עסק לדעת קרומבין בבעיות טקסטואליות שהן שאלות משניות. הר"ח הגיע לחילוקים עקרוניים לרוב מתוך סתירה בין שתי הלכות ברמב"ם, וסיים בכך שהעניין פשוט. הכול מתחיל מבעיה טקסטואלית ומסתיים ביישובה²⁷. מורו ורבו של הרא"ל, הרי"ד, חצה את קו פרשת המים, והעביר את מוקד הלימוד אל הרעיון וההמשגה. בספרו, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**²⁸, העלה הרי"ד צרור קושיות ושאלות ראשיות הנוגעות למהות הנושא. כך נוצר המצע ליצירת רעיון חדשני בהבנה היסודית של הנושא.

לטענת קרומבין, הרא"ל, תלמידו של הרי"ד, העצים עוד יותר את העדפת הצד הרעיוני על פני הצד הטקסטואלי. שיעוריו של הרא"ל כלל לא התחילו מקושיות, גם לא מקושיות טקסטואליות. הרא"ל פתח את שיעוריו בניתוח ראשוני, אפריורי, המעלה את האפשרויות הקשורות להבנת שורשי של הנושא. לכל היותר, העלה הרא"ל שאלות קטגוריות. במהלך הלימוד נוצרו מסלולים שונים, אפריוריים, שמאפשרים הבנה של הרעיונות הנדונים. לאחר מכן, כחלק מהרחבת היריעה, נלמדו הטקסטים השונים. הרא"ל הציע אפוא דרכים שונות להבנת אותם הטקסטים, אך לפי המתווים שהועלו מלכתחילה. הרא"ל בעצם בנה את שיעוריו על סמך תבניות אנליטיות המנותקות מהטקסט, והטקסט השתלב רק בשלב מאוחר יותר. לדעת קרומבין, זוהי ההתפתחות שחלה בשיטה הבריסקאית; היא עברה טרנספורמציה מהתמודדות עם קשיי הטקסט לכיוון רעיוני טהור²⁹.

הרב אברהם וולפיש מסרב לקבל את ההבחנה החותכת בין שאלות ראשיות לשאלות משניות, בין מהות לבין עיסוק טקסטואלי. הוא סבור שהכול משולב ונע על "מטוטלת הנעה בין ההמשגה

²⁵ קרומבין, "מרי' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 51-94.
²⁶ ליכטנשטיין, אהרן, "כך היא דרכה של תורת 'הרב' – לדרך לימודו של הגרי"ד סולוביצ'יק", **עלון שבות בוגרים**, ב (תשנ"ד), עמ' 105-118.
²⁷ ראו גם רוזנק, אבינועם, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה – קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולוביצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולוביצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 285: "תחילת דיונו בקריאה פשוטה של הטקסט הנלמד. הוא לא יקדים לדון במהות לפני הדיון בטקסט עצמו".
²⁸ סולוביצ'יק, יוסף דוב, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל: מן ר' משה הלוי סולוביצ'יק**, כרכים א ו-ב, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ג.
²⁹ ראו וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה", עמ' 95-137. במאמר זה וולפיש מבקר את המסקנות שהועלו.

לפרשנות טקסטואלית³⁰. לדבריו, "כל פרשן הניגש לטקסט ההלכתי מביא למפגש שלו עם הטקסט את עולמו המושגי, והפרשנות מתבצעת מתוך הדינמיקה הנוצרת על ידי מפגש זה. את הטקסט הוא מנסה להבין באמצעות המושגים העומדים לרשותו ועולמו המושגי עשוי להתרחב ואף להשתנות לאור הרעיונות העולים מהטקסט"³¹.

בנו של הרא"ל, הרב משה, מאפיין את השיטה הבריסקאית ואת גישת אביו ככזו הבורחת מהניסיון להבין את הכללים הרעיוניים של הגדרת הפרטים: "עניינו של הלומד בפרי (בהלכות) ולא בשורש (בסברות) [...] דבר זה מקביל כמובן למהפכה המדעית של ראשית העת החדשה. כשם, כן כאן, הוסט הענין מה'למה' ל'מה', מהסיבה התכליתית לסיבה הפועלת"³². כלומר, כפי שהמדע התיימש מהסברות הרעיוניות הכוללות ופנה להבין את העולם האמפירי, כן הלימוד של השיטה הבריסקאית ושל אביו הרא"ל עבר לעסוק בהגדרת פרטי ההלכות.

לתפיסתו של הרי"ד, הלמדן מחפש את החוקיות ואת המבנה המתמטי הטהור גם אם זה אינו בא לידי ביטוי בעולם המעשה. לדבריו, "הלמדן איש בריסק עומד בפני החוקיות ההלכתית, ... מבקש ליצור אותה בהכרתו מחדש ללא היזקקות לעולם הממשי החוץ-הכרתי. לשם כך הוא מצמצם [...] את הממדים הכמותיים של ההלכה, ובונה אותה מחדש מהאיכות הטהורה [...] צמצום זה אפשרי אם מכוננים את ההלכה על מתמטיקה [...] איש ההלכה ניתן להסביר רק על פי אמות המידה של הכרה מדעית"³³. הרא"ל, כממשיך המתודה הבריסקאית, עסק במיון הפרטים ובחלוקתם לקבוצות אם כי במבנה רחב יותר. הפרטים הרבים אמנם עוזרים להגדיר את התופעה ההלכתית אך אינם מסבירים אותה.

רוזנק מאפיין את דרך למדנותו של הרי"ד בשילוב של המתודה הבריסקאית עם הרעיונות האקדמיים שקלט בעת לימודיו באוניברסיטה. לשם כך הוא בוחן את עבודת הדוקטור של הרי"ד שנושאה הוא יחזקאל (הרמן) כהן. כהן המשיך את תפיסתו של עמנואל קאנט (Immanuel Kant)³⁴, שטען כי האדם מסוגל לתפוס רק את התופעות הנובעות מ"הדבר כשלעצמו". התבונה יוצרת קטגוריות אפריוריות בגבולות החלל והזמן, וקטגוריות אלה נותנות את המשמעות לתופעות האפוסטריוריות. קאנט הציב אפוא שוב את עולם האידאות הטרנסצנדנטי בקדמת הבמה. זהו עולם שבו ההכרה השכלית האידאית ממוקמת מעל הניסיון החושי ומשמשת משקפים שמבעדם צריך להתבונן במציאות. כהן המשיך בדרכו של קאנט והלך לכיוון אידאליסטי טהור³⁵. הוא הפריד לגמרי בין עולם התופעות לבין עולם התבונה. לדעת כהן, אין לערב שום נתון ניסויי-סובייקטיבי עם ההכרה. החשיבה האפריורית צריכה להיות מנותקת לגמרי מהמציאות

³⁰ שם, עמ' 102.

³¹ שם.

³² ליכטנשטיין, משה, "סבא רבא", **עלון שבות בוגרים**, ב (תשנ"ד), עמ' 123-124.

³³ שוורץ, דב, **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך א: איש ההלכה: דת או הלכה?, רמת גן: הוצאת

אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 118-120.

³⁴ על עמנואל קאנט ראו בהרחבה, פרק שישי, ה"ש 72.

³⁵ כהן, הרמן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, תרגום: צבי ויסלבסקי, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 1971, עמ'

393. ועיינו עוד רוטנשטרייך, נתן, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, תל אביב: הוצאת עם עובד, 1966, כרך ב,

עמ' 66.

הסובייקטיבית. התבונה היא שמכוננת את המציאות³⁶. עמיתו של כהן, הפילוסוף הנאו-קאנטיאני פאול נטורף³⁷, הרחיב וטען כי החשיבה האפריורית מאפשרת להגדיר את הקטגוריות, ואולם בשלב הבא הפרטים מקבלים את משמעותם מאותן קטגוריות.

רוזנק מראה כי נקודת המוצא של השיטה הבריסקאית המקורית מבית מדרשו של הר"ח היא בפרטים (הנתון ההלכתי). כתוצאה מהסתירה הטקסטואלית בין הפרטים נמצא החילוק העקרוני המפריד ומחלק את הפרטים לקטגוריות שונות. על-פי שיטתו של הר"ח, החילוק העלים את הקושי והפרטים מצאו את מקומם. הר"ח לא יצר מושג אידאי המסביר אחרת את הסוגיה אלא פירק את הדינים לקטגוריות קיימות וכתוצאה מכך הקושי נעלמה³⁸. הרי"ד, לדעת רוזנק, קיבל את גישת נטורף הרואה בפרטים את הכוח המניע להכרת הקטגוריות. הרי"ד אף הוא התחיל מהפרטים של ההלכות. כשנמצאו הקושי או הסתירה, רק אז נבנו החילוקים הקטגוריים. הרי"ד לא עצר בשלב המיון והקטלוג. על בסיס חשיפת הקטגוריות השונות, הציג הרי"ד רעיון אידאי כללי ומקיף שיש בו גם ממד סובייקטיבי. בשלב הבא, חזר הרי"ד לפרטים והנהיר אותם באור חדש של רעיון אקסילוגי שיש בו גם תפיסה קיומית. דמות "איש ההלכה" של הרי"ד הושפעה מיחזקאל (הרמן) כהן ומתפיסתו הנאו-קאנטיאנית³⁹. אם נמשיך את קו המחשבה של רוזנק לגבי הרא"ל, נמצא כי הוא יכול להזדהות עם הפילוסוף ארנסט קסירר⁴⁰, תלמידו של כהן, שקיבל את תורת האידאות של כהן אך היה מוכן גם לקבל יותר מאידאה אפשרית אחת.

הגישה המוצגת בעבודה זו היא **גישת האמת המורחבת**. לטענתי, בבסיס דרך הלימוד של הרא"ל עמדה תפיסת האמת שלו. יש להבין תפיסה זו על רקע העידן הפוסט-מודרניסטי, שניפץ לרסיסים את השאיפה האנושית למצוא אמת אחת ויחידה, וקידם את החשיבה היחסית הרלטיביסטית-סובייקטיבית נטולת האמת האובייקטיבית. הרא"ל בחר להתמודד עם התפיסה

³⁶ יחזקאל (הרמן) כהן, מושא עבודת הדוקטור של הרי"ד, משמש בסיס לדיון בבתי מדרש שונים. תורת ההכרה של כהן מצויה בבסיס הגותו של הרי"ד וגם של הרב הנזיר (רבי דוד הכהן), שערך חלק מכתבי הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) וראה עצמו כממשיך דרכו של כהן. שוורץ עוסק בהגותו של הנזיר בשני חיבורים שכתב: **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, ספרית אופקים, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"א; **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, ספרית אופקים, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ט. לדעתו, השמיעה ב"קול הנבואה" היא ההיגיון האנלוגי שמאפשר חידוש. ההיגיון הנבואי הוא אינדוקטיבי. לכן הנזיר שאף לחבר את ההיגיון עם הסוד: "הנזיר ראה בחכמת הסוד כעין המשך לנבואה [...] ההתגלות עדיין קיימת באופן לטנטי חבוי בעם ישראל, והיא ממתינה לגילויים הנכונים כדי לשוב ולהפוך לנבואה המקורית והנכספת [...] הרב הנזיר טען כי פרספקטיבה נכונה של תורת הקבלה תוביל לחידוש הנבואה; יישום כללי ההיגיון על תחום הנחשב למקודש, על חכמת הסוד, יביא לעידן המשיחי" (שוורץ, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, עמ' 303-304); עיינו עוד **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, עמ' 154-155. צמח הלפרין חולק על הבנה זו המאחדת בין הנבואה לתפיסה השכלית ההגיונית. לדעתו, יש להפריד בין השתיים: ההכרה המושאית הבוחנת את המציאות החיצונית זוקקת ראייה, כלומר בחינה מדעית שכלית והגיונית שהיא המתודה היוונית. לעומת זאת, ישנה גם הכרה שמעית המגיעה מעולמו הפנימי של האדם. הכרה זו תורמת לדינמיות ולהתחדשות והיא הנבואה שהרב הנזיר שאף שתתמש בגאולה (עיינו הלפרין, צמח, "הרב הנזיר כממשיכו של הרמן יחזקאל כהן", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ה, עמ' 132-134).

³⁷ על נטורף, ראו בהרחבה פרק שני.

³⁸ רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה", עמ' 286.

³⁹ עיינו, Kaplan, Lawrence, "Rabbi Joseph Soloveitchik's Philosophy of Halakhah", *Jewish Law Annual*, 7 (1988), pp. 145-151; Kaplan, Lawrence, "The Religious Philosophy of Rabbi Joseph Soloveitchik", *Tradition*, 14 (1974), pp. 40-50.

⁴⁰ על קסירר, ראו בהרחבה פרק שני.

הפוסט-מודרניסטית בדרך של מידור⁴¹; הוא קטלג והגדיר את כל מרחב האמיתות, וכן הגדיר כל דעה בנפרד. הרא"ל האמין בריבוי אמיתות. לתפיסתו, זוהי תורת החסד האנושית הסובלת יותר מפירוש אחד. ואולם, מי שדוגל ביותר מאמת אחת אינו מעוניין להכריע לכאן או לכאן במחלוקות. אשר על כן, בעולם המעשה הרא"ל נמנע לעתים מלהכריע בהותירו מקום למרחב אישי של החלטות שנמצא כולו בתוך מתחם האמת. בריאיון שנערך עמו אמר: "באמת לא הכול מוכרע מבחינה הלכתית [...] זה בהחלט לגיטימי לומר לאדם שיש אפשרויות לכאן ולכאן, ועל האדם להכריע לאור השיקולים המוסריים, הפוליטיים והביטחוניים כפי שהוא מבין אותם. בשאלות כאלו אני לא מתפעל ממי שמכריז שכל התשובות נמצאות בידו"⁴². מכאן, אפשר להבין מדוע שיעוריו של הרא"ל בגמרא פתחו בפני הלומדים כיווני חשיבה שונים והשאירו אותם ללא הכרעה. כאשר נדרש להכריע, ביקש הרא"ל למצוא את הדרך שתכיל המגוון של כל האמיתות. הוא לא רצה לוותר על אף אמת וניסה למצוא את הניתב שיאפשר לו לחיות עם כולן ואת כולן. לשכל תפקיד מכריע בעולם של ריבוי אמיתות; תחת שבטו צריכות לעבור כל האפשרויות, ואז יש לקטלגן ולשייכן.

בסוף הפרק בחרתי לתת דוגמאות משלושה תחומים – הלכה, מחשבה וגמרא – ולהמחיש באמצעותן את היישום המעשי של גישת "האמת המורחבת". לאחר הצגת התזה, אבחן בפרקים הבאים כיצד באה לידי ביטוי התפיסה של הרא"ל בכמה וכמה נושאים.

הפרק השלישי – **תורת המוסר של הרא"ל – לחיות את הקטבים יחדיו** – עוסק בתורת המוסר של הרא"ל. הרא"ל תמרן בין התפיסה התאוצנטרית, שלפיה הא-ל הוא הבסיס למוסר, לבין התפיסה האתוסצנטרית, שלפיה האדם הוא הקובע את המוסר. הרא"ל סירב לקבל את הטענה שלפיה אין מוסר ללא תורה משמים, וגם דחה את הקביעה שלפיה משניתנה תורה אין יותר מקום למוסר אנושי. לדבריו, "נראה לי שההפך הוא הנכון. כל מה שנתבע מאתנו כחלק מכנסת ישראל אינו שולל את מה שנתבע מאתנו כבני אדם ברמה אוניברסלית אלא בא בנוסף לוי"⁴³. יתרה מכך, הרא"ל סבר כי שמורה לאדם הזכות לעמוד מול הא-ל ולטעון כי לפי ראות עיניו המוסריות ישנה סטייה ממה שהאל מחויב לו. לא זו בלבד שיש מקום למוסר האנושי אלא שהמוסר אינו דבר שלם וסטטי; המוסר האנושי משתנה עם הזמן. הרא"ל אף טען ש"ההלכה עצמה מצווה שנפעל מעבר לגופי הדינים"⁴⁴. ה"לפנים משורת הדין", לדעת הרא"ל, הוא חלק מההלכה. אולם, דווקא משום שהכלל רחב, הוא סובל פרשנויות משתנות בצוק העתים. הקביעה מהו הישר והטוב צריכה להיעשות על ידי החכמים בהתאם לנסיבות של זמנם ותקופתם. החכמים גם יכולים להגדיר האם הישר והטוב יהיה בבחינת חובה או רק בבחינת המלצה ושאיפה. בידי אותם החכמים ישנם כלים להכניס את המוסר האנושי המתחדש אל תוך מוסר התורה. כלומר, המוסר האנושי יכול להיות חלק מהמוסר האלוקי.

⁴¹ שורץ, "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 29.

⁴² בן דוד, יצחק, "שאלות הן התשתית של עולמנו האמוני והדתי", ריאיון עם הרב אהרן ליכטנשטיין, **דעות**, 51 (ניסן תשע"א) **מקוב**.

⁴³ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 40.

⁴⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", בתוך **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016), עמ' 22-23.

במחקר שכתב לשם קבלת תואר דוקטור בספרות, התמקד הרא"ל במקומו של השכל כמאבחן ומאזן את המוסר. בלעדי שכל זה יש חשש לסטייה של המוסר, סטייה מהאמת כתוצאה מהנטייה הסובייקטיבית המוטה על ידי יצרים ותאוות: "אבל החופש של הרצון הוא משמעותי רק במידה שהוא פועל באופן רציונלי. כלומר ... משתמש ... במסגרת שסופקה על ידי השכל. השכל אינו תלוי בחושים. יש לו את הנתונים שלו והוא בעצמו המקור למושגי היסוד שלו"⁴⁵. האינטואיציה אף היא כלי חשוב אך גם היא צריכה את מסנן השכל. משנמצא מקום למוסר האנושי, הרא"ל רצה למזער את הסתירה שבין המוסר האנושי לבין חוקי התורה. לשם כך הציע כמה מתווים. למשל, שינוי מציאות או הסתמכות על דעה שלא קיבלה את מקומה המעשי בעבר, או אם למשל יש ספק פרשני, אז עדיף לקבל פירוש דחוק משהו אך כזה המתיישב עם המוסר האנושי. אם לא ניתן לשלב בין מוסר אנושי למוסר אלוקי, אז על האדם לקיים את הצו האלוהי ללא פניות ומתוך הבנה ברורה כי מחויבותו הראשונית היא לצו הא-ל. כל סטייה מהצו תהפוך את המעשה לסובייקטיבי, כלומר לכזה המכיל שיקולים זרים הפוסלים את טהרתו. התפיסה ההומנית יכולה אפוא לאיים על התפיסה הדתית והאמונית. שכן האדרת האדם והתפיסה ההומנית עלולות לנתק את האדם רגשית ומעשית מהצו האלוהי ולהחליש אצלו את היראה.

עם זאת, הרא"ל סבר באמת ובתמים שיש להומניזם מה להוסיף לעולם התורה. הוא ביקש לקבל ערכים הומניים מתוך מודעות קיומית ברורה, כי "יראת חטאו קודמת לחכמתו", קדימות הן במישור הזמן והן במישור הערכי...⁴⁶. הרא"ל ניסה אפוא לשלב את התפיסות העכשוויות עם ההלכה. שתי דוגמאות מעשיות מעולם הפסיקה המופיעות בסוף הפרק מציגות את יכולת התמרון ההלכתית אל מול מציאות משתנה. שינוי המציאות קשור לקדמה הטכנולוגית ובעיקר לתפיסה המחשבתית המשתנה.

הפרק הרביעי – "האמת המורחבת" – גשר בין קודש לחול – בוחן את היחס שבין קודש וחול בהגותו של הרא"ל. הרא"ל לא הגביל את הדיון רק לשאלת המינון. הוא לא עסק אך ורק באיזון הראוי שבין קודש וחול אלא גם שאף להגדיר את מערכת היחסים בין שני התחומים האלה. בפרק זה בחנתי את גישתו של הרא"ל על רקע הגישות והזרמים היהודיים השונים בארצות הברית ועל רקע גישתו של רבו הרי"ד.

גישתו של הרא"ל התחדדה ונעשתה ממוקדת יותר במהלך הפולמוס בינו לבין הרב יצחק גרינברג בשנות השישים של המאה העשרים⁴⁷. הרב גרינברג קונן על כך שההלכה אינה גמישה דיה ושאינה נלמדת מתוך ראייה היסטורית-אנושית שמאפשרת הכנסת שינויים ברוח הזמן. הרא"ל טען כי עולם הערכים של חז"ל היה גם בעבר רגיש ופתוח. לדבריו, ההלכה עצמה כלל אינה צריכה להשתנות. המציאות משתנה והיא זו המאפשרת לחכמים לשנות את פסיקת ההלכה המעשית.

⁴⁵ Lichtenstein, Henry More, p. 45

⁴⁶ Lichtenstein, Aharon, "Contemporary Impediments to *Yirat Shamayim*", in Marc D. Stern (ed.), *Yirat Shamayim: The Awe, Reverence, and Fear of God*, Orthodox Forum Series, Jersey City, NJ: Ktav, 2008, pp. 231-264. Reprinted in Lichtenstein, *Varieties of Jewish Experience*, pp. 224-225

⁴⁷ המקור השני. על הפולמוס, ראו בהרחבה פרק רביעי.

בפרק הרביעי הצגתי ארבע גישות שונות שרווחו בעולם הדתי והגדירו את היחס שבין הקודש לחול. הרא"ל בחר לו נתיב ייחודי וגיבש גישה משלו. לטענתו, לא זו בלבד שהקודש יצא נשכר מהמדע ומהידע המעשי-אנושי החדש אלא הוא גם יכול להפיק תועלת מתחומי הרוח שמקורם בחכמה האנושית. הרא"ל יצא כנגד אלה שאינם רואים את היופי והחיוניות בחכמות החיצוניות. הוא לא הסתפק בקביעה שידיעת חכמות חיצוניות היא חשובה כשלעצמה אלא אף טען שהחכמה האנושית יכולה ואף צריכה להשפיע על העולם הרוחני של מי שראשו ורובו בתורה: "אני מחויב לעיסוק שלי בתורה. אני מתמלא ממנו. [...] ובכל זאת אני צריך להשלים גם את מה שנוצר במקומות אחרים. יצירות שאני חושב שהן לגיטימיות, מפני שהן נותנות לי מענה והשראה, שאי אפשר לי לקבל אותן מתוך שולחן ערוך"⁴⁸. ניתן לסכם בשתי מילים את מה שמצא הרא"ל בחכמות הבאות מבחוץ: רגישות ומורכבות. העושר הטמון בהבנת זוויות אנושיות נוספות, מתוך ראייה מורכבת רבת-ממדים, מצריך פתיחות לעוד תכנים מלבד התורה.

אך הרא"ל הרחיק לכת עוד יותר. הוא טען כי אותן חכמות, אף שהן נובעות ביסודן מתוך חכמה אנושית, יכולות להיות גם חלק מהתורה עצמה: "ישנם תכני חכמה אשר כשלעצמם בשום פנים ואופן אינם תורה ואינם משתווים לתורה, אך בהיותם מעורים ומושרשים בנוף תורני הם הופכים להיות חלק הימנו..."⁴⁹. הרא"ל גייס את הרמב"ן כדי לחזק את טענתו. יש לזכור שהרא"ל העריך את הרמב"ן ולמד ממנו כיצד ללמוד את התורה בכמה רבדים. אמנם לצד לימודי הפשט, הרמב"ן שילב גם את תורת הסוד, אך הרא"ל לא אימץ את דרכו של הרמב"ן במלואה. הוא בחר לאמץ ממנו את העיקרון שיש יותר מאמת אחת בלימוד ושעלינו ללמוד יותר מזווית אחת בתורה, כולל גם זוויות הנובעות ממקורות חוץ-תורניים: "אני שומע את הרמב"ן שאומר כאן: חשוב לדעת את הדברים האלה ואני הרמב"ן מעיד עלי שמים וארץ שכדאי להקדיש לידע הזה זמן [...] הידע הזה בא לידי ביטוי בפירוש שלי [...] אין הרמב"ן מדבר על תכנים ספרותיים במובן שלנו, אבל בכל אופן הוא מדבר על תורה עם מספר תובנות"⁵⁰.

הפולמוס על דרך לימוד התנ"ך עולה מפעם פעם בקרב הציבור הדתי-לאומי. מצד אחד ניצבים האוחזים ב"גישת הקו", ומנגד האוחזים ב"גישת המרחב", ובהם גם הרא"ל⁵¹. חסידי גישת הקו טוענים שאת התנ"ך אפשר ללמוד אך ורק דרך עיני חז"ל. כלומר, אי-אפשר לדון בגיבורי התנ"ך כאילו הם אנשים בשר ודם מכיוון שהם "על אנושיים". מן הצד האחר, ניצבים לוחמי הפשט – אלה שמוכנים ללמוד תנ"ך בכלים חדשים הכוללים ניתוח ספרותי והסתמכות על ממצאים ועדויות ארכיאולוגיים והיסטוריים – שמסתכלים על סיפורי התנ"ך בעיניים אנושיות ועל גיבורי התנ"ך במבט נטול הוד, מתוך רצון לתת לסיפורים משמעות קיומית.

הרא"ל הביע דעתו בסוגיה של דרך לימוד התנ"ך כבר בתחילת שנות השישים בארצות הברית ובהמשך שוב בעשור האחרון לחייו. כהרגלו ניסה לאחוז בחבל בשני קצותיו. הוא אמנם הכיר בסכנות של גימוד גיבורי התנ"ך, אך מנגד ציין כי לימוד שמרומם את גיבורי התנ"ך לדרגת

⁴⁸ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 87-88.

⁴⁹ ליכטנשטיין, אהרן, "טובה חכמה עם נחלה", בתוך יהודה שביב (עורך), **ממלכת כהנים וגוי קדוש**, ירושלים: משפחת דוד כהן, תשמ"ט, עמ' 35.

⁵⁰ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 42.

⁵¹ על "גישת הקו" ו"גישת המרחב", ראו פרק רביעי.

בלתי-מושגים אינו מאפשר לתנ"ך להיות ספר מוסר עכשווי. לטענת הרא"ל, האבות התנ"כיים טוהרו מכל חולשה, ש"מונעת מאתנו לראות באבותינו את מלוא גובה דמותם ושיעור קומתם כבני אדם ושוללת את ערך הקיום האנושי על כל עושרו ומורכבותו"⁵². לפיכך הוא הציע להשתמש בכלים רחבים הכוללים מדרשים, וגם בכלים חדשים כמו ניתוח ספרותי, כאשר ניגשים ללמוד את התנ"ך. בדרך זו סבר שיהיה אפשר להעמיק בלימוד ובקבלת המסקנות מבלי לגמד את גיבורי התנ"ך, ומבלי לפגוע ברלוונטיות שלו. הרא"ל סבר שהכלים החדשים שעומדים לרשות לומדי התנ"ך חושפים בפניהם את יופיו וגם תורמים להעמקת הלימוד באמצעות גילוי זוויות מבט חדשות: "במישור אחד אני מקבל בברכה את לימוד התנ"ך בגישה המכונה בגובה עיניים, ככל שהיא מהווה שינוי בריא מן האידאליזציה מרחיקת הלכת המביאה לביטול האנושיות"⁵³.

החידוש של הרא"ל מקבל משנה תוקף לנוכח עבודת הדוקטור שכתב. הרא"ל אמנם למד ספרות אנגלית, אך המתבונן בעבודת המחקר שלו על הנרי מור מגלה שהוא בעצם עסק בניתוח המציאות האנושית, התאולוגית והמוסרית של מור ורעיו ולא בניתוח ספרותי של כתביהם. אם כן, הרא"ל ביקש להכיר את הלך החשיבה ואת תפיסת עולמם של מור וחבורתו באמצעות כתביהם.

הכנסת הכלים השכליים לתוך עולם התורה נעשתה כבר על ידי הרמב"ם. הוא שאב כלי חשיבה, תכנים והשראה מהחשיבה הלוגית-פילוסופית בת זמנו וזו הועתקה אל תוך המחשבה היהודית. גם רבו של הרא"ל, הרי"ד, השתמש בכלים פילוסופיים ובתבניות חשיבה לוגיות ושילב אותם בלימוד הגמרא והמחשבה. ואולם הרא"ל טען כי ניתן לקחת מעולם החול גם תחושות ודמיון ולהכניס אותם אל תוך עולם הקודש. לתפיסתו, הן הכלים והן התכנים של עולם הספרות הכללית יכולים להעשיר ולהרחיב את המחשבה אפילו יותר מהלימוד הפילוסופי. זאת גם אחת הסיבות שבגינן למד הרא"ל ספרות: "באשר להבנה שלנו את עוצמתה של 'רוח ממללא', אמני הדמיון מאירים וזורחים יותר מהתאורטיקנים – לא רק משום שהם מתארים בעוצמה רבה יותר אלא גם משום שהם העמיקו לחקור ... הסופר – איש הרוח, ממזג דיוק ורגישות, אינטואיציה וחדות, כדי לתפוס ולתאר את המציאות האישית והחברתית הקונקרטיית"⁵⁴. דרך הניתוח הספרותי רצה הרא"ל להכיר את המציאות של הקיום האנושי, וכדי להכיר את הקיום האנושי סבר הרא"ל שצריך להעמיק בחוויה האנושית כפי שהיא. חוויה זו חיונית, לדעתו, לכל אדם שלומד תורה ורוצה שהתורה תהיה תורת חיים. הרא"ל ראה לנכון לשאוב מעולם החול גם חוויות ותחושות. הוא האמין כי הרגש הדתי השלם יכול וצריך לכלול גם רגשות שנובעים ביסודם ממקורות של חול. לדבריו, "חוויה אסתטית המתועלת בדרך נכונה היא דבר רצוי מבחינה רוחנית, היא מסוגלת לחדד את תפיסתנו להרחיב את אופקינו ... ובכך להפוך אותנו לבני אדם עשירים יותר והרמוניים יותר"⁵⁵.

⁵² ליכטנשטיין, אהרן, "תורת חיים", בתוך יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון, מכללת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 22-23.

⁵³ שם, עמ' 26-27.

⁵⁴ [התרגום שלי, ש.ר.], in Jacob J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration*, Northvale, NJ: Aronson Press, 1997, p. 248.

⁵⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "ויבד נביאים אדמה" – ניתוח ספרותי וכתבי הקודש, בתוך יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון, מכללת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 76.

הפרק החמישי – **משנתו החינוכית של הרא"ל** – עוסק במאפייני שיטתו החינוכית של הרא"ל. שאלות בתחום החינוך, כמו "למי נתון המנדט לחנך?" ו"כיצד מצליחים בחינוך?", העסיקו רבות את הרא"ל. מעבר למתן עצות שימושיות בתחום החינוך, דן הרא"ל בהרחבה בשאלות מעשיות הקשורות לחינוך. כך למשל נדרש לשאלה "מדוע ללמוד גמרא?" או לסוגיית לימוד תורה לנשים. הרא"ל לא נרתע מעשיית חשבון נפש בכל הקשור למורכבות שיטתו החינוכית, ואף ביטא את תחושות התסכול שלו לנוכח הקשיים במימושה.

המשמעות של לימוד הגמרא. הרא"ל, בהיותו מחנך שעסק רבות בהוראת הגמרא, העלה את השאלה "מדוע ללמוד גמרא?". כדי לענות על כך, הצגתי בפרק זה את הדעות השונות בנושא "תורה לשמה" שקדמו לרא"ל, ורק לאחר מכן דנתי בגישתו. "לשמה" מגלם בעבור הרא"ל שני ערוצים שונים שיש בהם ניגוד והשלמה. ערוץ אחד הוא זה של לימוד התורה על דרך הגמרא. ערוץ זה נועד להפגיש את הלומד עם המגוון של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", עם "שבעים פנים לתורה", כלומר עם "האמת המורחבת" שהיא האמת האלוהית. ואולם, ישנו עוד ערוץ ללימוד התורה שנועד למטרה אחרת, הקודמת בזמן ובמקום, והיא גם היעד הסופי. משמע, הלימוד "לשמה" טומן בחובו הן את הבסיס והן את הייעוד – לימוד לשם התחברות אל התורה ומתוכה אל הקב"ה. כלומר, לימוד תורה לשם העצמת "יראת השמים" המתבטא במחויבות לתורה. כל עוד הלימוד לשם חשיפת האמת האלוהית משתלב עם העצמת הקשר לתורה עצמה, יש ללמוד בדרך המביאה לידי ביטוי את הערך של "האמת המורחבת". אך אם בגין קנייתה של "האמת המורחבת" נפגע הקשר לתורה והמחויבות לה, אזי מוטב לצמצם את מרחב האמת וללמוד טקסטים שונים שאינם דווקא גמרא, ובלבד שהלימוד יהיה אמיתי. עדיף ללמוד "חומרים" פחות מורכבים אך לא מזויפים. עדיף ללמוד בקיאות על פני עיון. הרא"ל הגדיר זאת בבירור: "עיצוב אדם אשר יראתו קודמת לחכמתו. ... הן מפאת הזיקה ליראת שמים כערך קיומי כשלעצמו, והן מפאת קביעת חז"ל כי בהעדרה אף החכמה אינה מתקיימת. הנחה זו הינה נקודת המוצא של כל מערכת לימודים תורנית. [...] יסוד היסודות הינו זיקת החכמה ליראה, השפעת קניין ידיעת תורה על אהבתה"⁵⁶. זו גם הסיבה שבגינה התנגד הרא"ל ללימודי מדעי היהדות. לדעתו, הלומדים באקדמיה עוסקים בכלים ולא ביראת שמים, שזהו הבסיס לכל לימוד. מכיוון שכך, הוא גם סבר שאפשר להמיר לימודי גמרא בלימוד משנה אצל תלמידי התיכון. לטענתו, לימוד כזה עדיף על פני לימוד גמרא בדרך אקטואלית חווייתית, שהופכת אמצעי ליצירת חוויות זולות ועומדת בסתירה לדרך של לימוד תורה "לשמה".

הרא"ל הדגיש כי המרת לימוד הגמרא בלימוד משנה או הלכה אין משמעותה ויתור על העמל, על שעות הלימוד ועל הדרישות. המרה זו רק נועדה להתאים את הלימוד לצרכיו וליכולותיו של הלומד. הדרישה להשקיע בלימוד ולהקיף את מכלול הנושאים נותרה בעינה. בלימוד תורה יש מטרה כפולה: לדעת את מכלול האמת ולהפנים את התורה. ההפנמה נעשית כאשר אדם מלמד את התורה, אך גם מפנה את הלימוד לעצמו: "ללמד תורה משמעותו לימוד המופנה אל נפש האדם. [...] משמעותו להשפיע על עיצוב האישיות [...] חייב לכשיכיר, לא לקיים מצוות תלמוד

⁵⁶ ליכטנשטיין, אהרן, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", חלק א, **הצופה**, י"ח אייר תשס"א (11.5.2001), מוסף, עמ' 9.

תורה לשמה, אלא 'ללמד', קרי לעצב את עצמו, וכאוטו-דידקט, להפוך לבונה ובנוי, תלמיד ומלמד כאחד"⁵⁷.

לימוד תורה לנשים. למרות השוני בין המינים, הרא"ל לא מצא הבדל בין היכולות הלמדניות של נשים וגברים. הוא שאל "למה יגרע חלקה" בלימוד התורה בשעה שאישה מסוגלת ללמוד לימודים מתקדמים בכל נושא אחר⁵⁸. יתר על כן, הרא"ל קרא להעמיק את לימוד התורה בקרב נשים. כך תוכלנה לקבל מענה על דברים שקשורים אליהן, כך תוכלנה לקבל משמעות רוחנית, כך תוכלנה לעמוד אל מול האתגרים מן החוץ. הרא"ל אף הצדיק את לימוד התורה לנשים בכך שהן בעצם מעבירות את המסורת לילדיהן, לדור הבא, וכדי שתוכלנה לעשות זאת נדרש מהן קשר נפשי ועומק שכלי בלימוד התורה: "רצוי וצריך [...] לתת חינוך אינטנסיבי לבנות גם ממקורות תורה שבעל-פה [...] הבנות כיום מקבלות חינוך כללי רחב ורבות מגיעות לאוניברסיטה, ושם – ולא רק שם [...] – באות במגע עם השקפות ותפיסות עולם שונות, כך שהידע וערכי התורה נחוצים לבת [...]"⁵⁹. יתרה מכך, התורה היא מזון רוחני וגם הנשים זקוקות למזון זה. גם כאן קרא הרא"ל לראות את מכלול האמת והטענות ולא להסתתר מאחורי אִמרות חז"ל. כלומר, הראייה הרחבה המביאה בחשבון את כל השיקולים היא שהביאה אותו למסקנה המחייבת לימוד תורה לנשים.

חשבון נפש חינוכי. הרא"ל חלם על ציבור תלמידים שמתאפיין בלהט ודבקות בלימוד התורה ובקיום מצוותיה. הרא"ל חלם על כך שיוכל להצמיח אנשים שילכו בדרכו. כלומר, יהיו מעורים בתרבות הכללית, אך יחיו את התורה בכל רמ"ח איברייהם. לחלום הזה התלוותה תחושת חמיצות ופספוס. הרא"ל חש כי החיבור בין הקצוות הביא רבים מן התלמידים לסוג של פשרנות ולוויתור. הוא חש שלא הצליח להגשים במלואו את היעד שהציב לעצמו – להצמיח תלמידים המחוברים לתרבות הכללית מכאן ומושרשים עמוק בראש ובלב בעולם התורה מכאן. וכך אמר בעניין זה: "התקשיתי [...] לעצב אנשים ללכת בדרך זו במלואה, להפוך לאנשים המושרשים לעומק בעולם התורה ובעולם הלמדנות, ובו זמנית, מבינים ומעריכים את התרבות הכללית"⁶⁰. עוד הוסיף: "ישנם אנשים רבים שאינם מעיזים לקפוץ למים, או שהם מועדים, ובהשיגם את התרבות הכללית, הם מאבדים משהו מהחדות, הלהט הסוער, המחויבות הפנימית, לתלמוד תורה. זהו תסכול"⁶¹. הרא"ל היה מודע לחלוטין לדרך המורכבת והמאתגרת שהציע. הוא ידע שגישתו מחייבת הרבה יותר אנרגיה על מנת לחיות את הקצוות עד הסוף, הן בשכל הן ברגש. הרא"ל חש כי רבים העדיפו להסתפק בבינוניות ועל כן קרא לחשבון נפש ציבורי ואישי⁶².

הפרק השישי – **ציונות דתית של מוסר וראליזם** – מוקדש למשנתו הציונית של הרא"ל. הרא"ל עלה לארץ לאחר הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים. באותם ימים החלה התפיסה הגאולית

⁵⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", בתוך אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ (עורכים), **על דרך האבות**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשס"א, עמ' 20-21.

⁵⁸ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 171.

⁵⁹ ליכטנשטיין, אהרן, "בעיות היסוד בחינוכה של האשה", בתוך בן-ציון רוזנפלד (עורך), **האשה וחינוכה: אסופת מאמרים בהלכה ובמחשבה**, כפר סבא: אמנה, תש"מ, עמ' 161-162.

⁶⁰ ליכטנשטיין, "חינוכי ושיאיו"⁶¹.

⁶¹ שם.

⁶² ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 264-265.

מבית מדרשם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן הראי"ה) ובנו הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלן הרצי"ה) לתפוס את מקומה של הציונות הדתית-הפרגמטית. לאחר סקירה של הדעות שרווחו באותה תקופה, תיארתי את תפיסתו הציונית של הראי"ה שהתבססה על שני יסודות בולטים – האקטיביות והעשייה, הנתינה והחסד.

היסוד הראשון: **האקטיביות והעשייה**. הראי"ה טען: "אנחנו חייבים ליטול על עצמנו אחריות [...] אנחנו חייבים ליטול את שרביט ההיסטוריה"⁶³. הוא לא רצה לחיות לאור החזון האפוקליפטי. הוא חשש שמא החזון הגדול יקדם את החזון הגאולי ולא את חיי ההווה, כלומר, יקדם גישה פסיבית או משיחית באופייה. כך או כך, הראי"ה חשש שמא החשיבה הרציונלית, שדרכה יש לבחון את המציאות, תידחק הצדה. זאת ועוד, הוא סבר שהיומרה להבין את רצונו של האל אינה נכונה. לתפיסתו, האדם מצווה לפעול נכון במצב שבו הוא נתון ללא קשר להתקדמותו של התהליך הגאולי. הראי"ה היה מודע לסוף הגאולי המובטח אבל סבר שהדרך לשם תלויה בבני אדם וכי יש יותר מאפשרות אחת לפלס דרך זו. כאמור, על-פי גישת "האמת המורחבת", יכולה להיות יותר מאמת אחת אפשרית בכל רגע ורגע.

היסוד השני: **הנתינה והחסד**. הראי"ה לא נשבה בקסם של פריחת העצים ומימוש חזון הנביאים בכל הקשור לעלייה לארץ ישראל. לא רק הצו הקטגורי של יישוב הארץ דחף אותו לעלות. הראי"ה חיפש חיים רוחניים גדושי אידאלים: "וכי כל חזון הגאולה מתמצה בענפים ובפרות? יש מי שחושב שאותו 'קץ מגולה', שעליו דברה הגמרא, ומגולם בפסוק ואם הרי ישראל ענפכם תתנו [...] אינו סימן אלא מהות ולא היא! המהות היא חיים של מוסר, חיים של עבודת ה', חיים של תורה. זוהי המהות ואין בלתה"⁶⁴. לדברי הראי"ה, בארץ אפשר לחיות חיי נתינה וחסד: "אמרתי שני דברים חשובים מצאתי בארץ. אידיאליזם ושיוויון. מצאתי כאן יותר אידיאליזם, יותר נכונות לתת, לעשות למען משהו גדול יותר ממני [...]"⁶⁵. הראי"ה טען כי עלה לארץ אף שידע לאשורו מה המצב הרוחני בה. הוא גם לא ציפה לשיפור המצב בעתיד הקרוב. להפך, הוא צפה כי תהיה הידרדרות רוחנית. למרות זאת, הראי"ה רצה להיות במקום שבו מתרחשים הדברים ולנסות להשפיע על התוצאה הסופית. במילה "השפעה" כוונתו הייתה להשפעה רוחנית: "אני עולה בעיניים פקוחות ובלב פתוח. אני סבור שהמצב ייהפך גרוע יותר ולא ישתפר, ובכל זאת אני רוצה להיות שם, במקום בו שאני יכול לעשות משהו כדי להשפיע מה יהיה"⁶⁶. בארץ ישראל החיים המשותפים ובניית הארץ יש בה נתינה וחסד.

כאמור, היסוד השני בתפיסתו הציונית של הראי"ה הוא נתינה וחסד. בכך הצדיק את קיומן של ישיבות ההסדר המשלבות צבא ולימודים תורניים. לתפיסתו, על האדם להתפתח רוחנית, וכדי לעלות קומה בהתפתחות זו נדרשים נתינה וחסד. ההליכה לצבא בעת הזאת היא הנתינה והחסד. כלומר, ההליכה לצבא נחשבת שלמות ולא התפשרות. שהרי הנתינה והחסד הם אידיאל הלכתי

⁶³ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 183.

⁶⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "עלה רש' או 'עלה רש': על היחס הראוי שבין חזון ההתיישבות לבין בניין חברה צודקת ומתוקנת", **עלון שבות בוגרים**, כ (תשס"ה), עמ' 263.

⁶⁵ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 94.

⁶⁶ שם, עמ' 184-185.

שעליו מושתתת כל התורה. אמנם הצורך הפרגמטי מגדיר את הדברים שצריך לעשות בפועל. אך ישנם ערכים נוספים חוץ מהשכלה תורנית. אלה הם יעדים אנושיים ויהודיים, "שיש צורך להוסיף אותם על מנת להגיע להסתכלות שלמה על האדם [...]".⁶⁷ כך לדוגמה, אדם העוסק בתורה ללא גמילות חסדים דומה כמי שאין לו אלוה.

הרא"ל היה משוכנע לחלוטין שהשילוב הזה בין תורה ונתינה הוא האידיאל, וכזה היה גם בעבר. עם זאת, חששו הגדול היה שהשילוב הזה עלול להוביל לרדידות. הרא"ל קרא למצוינות בכל התחומים, אך היה מודע לכך שקשה יותר להשיג את היעד כאשר מניפים דגלים רבים, אולי רבים מדי, בעת ובעונה אחת. הוא אף התבטא בנימה פסימית באמרו:

דווקא בישיבות ההסדר, המניפות אידיאולוגית יותר מדגל אחד, צפוי היה שמידת ההתמסרות והדבקות במשימה תהיה מעל ומעבר לרמה שהסתפקו בה בוולוז'ין, אך לצערנו, נראה שהמצב כיום אינו כן, ולמרות ריבוי המשימות והרחבת האופקים – ההתמדה ההשקעה, העמל והיגיעה אינם ברמה המתבקשת [...]".⁶⁸

הפרק השביעי – **הרא"ל בזירה הציבורית** – מתמקד בדעותיו של הרא"ל ביחס לסוגיות שהעסיקו וממשיכות להעסיק את הציבוריות הישראלית. הרא"ל לא הסתיר את דעותיו גם בתחומים שבהם לא שרר קונצנזוס. הוא תמך בתנועות, בתהליכים ובאישים, אם כי נמנע מלהשתתף בפועל בפוליטיקה. הוא חשב שאינו מתאים לכך. שלוש סוגיות ציבוריות העסיקו אותו במיוחד: (א) שטחים תמורת שלום; (ב) רצח רבין – היעדרה של מערכת איוונים; (ג) סירוב פקודה – הלכה ומעשה. בדיון שלו בסוגיות אלה יישם הרא"ל את ערכי ההלכה כמו גם את כללי השכל הישר וכן נורמות של מוסר אנושי.

שטחים תמורת שלום. בשנים שאחרי מלחמת ששת הימים (1967), זוהה הציבור הדתי-לאומי עם הצד הימני של המפה הפוליטית בארץ והתנגד ברובו לפשרות טריטוריאליות ולהסכמי שלום למיניהם. הסיבה לא הייתה פרגמטית כי אם אידיאולוגית; על ארץ ישראל לא מוותרים גם אם נדרשים לשלם על כך מחיר. הרא"ל, משום גישת "האמת המורחבת" שלו, לא היה מסוגל לעצום עיניים לנוכח האמת על כל היבטיה. אשר על כן, הוא טען שיש להקשיב היטב גם לאלה המדברים על המחיר האנושי והרוחני הכרוך בהתמשכותו של הסכסוך:

הצורך להבין את "צרת נפשו" של האחר אינו רק עניין פרגמטי או אינטרסנטי. יש כאן עניין קיומי, ערכי, יהודי, ועל כולנו להרגיש יחדיו בחיוניותו [...]. מה עוד, שקיימים אינטרסים משותפים ברמה התרבותית של הציבור החילוני והדתי: הצורך לשמור על עצמאותה של המדינה לא רק ברמה המדינית אלא גם ברמה התרבותית.⁶⁹

⁶⁷ שם, עמ' 258.

⁶⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "דרכה של ישיבה – בין אלון שבות לוולוז'ין", **עלון שבות בוגרים**, יד (תשס"א), עמ' 52.

⁶⁹ ליכטנשטיין, אהרן, "רב תרבותיות בחברה הישראלית – מאין באנו ולאן אנו הולכים", **עלון שבות בוגרים**, י (תשנ"ז), עמ' 131.

לכן, טען הרא"ל, קודם שמכריעים בעניין יש להביא בחשבון את כל השיקולים, לא רק אלה האידאולוגיים הקשורים לשלמות הארץ אלא גם אלה הקשורים בהגנה על חיי אדם, וכן שיקולים כלכליים, רוחניים, תרבותיים ואחרים. בעניין זה, אף הדגיש הרא"ל את הצורך בחשיבה רציונלית. לטענתו, גם כאשר קיימת שאיפה לגבולות ההבטחה מכוח החזון יש לראות את המציאות נכוחה. לפיכך, הגיע הרא"ל לפתרון מורכב המכיל הן את מצוות יישוב הארץ והן את הרצון לתת ביטוי לשיקולים אחרים כמו חיי אדם, כלכלה ושלוש. הפתרון נמצא בחילוק שבין ויתור לפשרה:

אבל בין דחיה מוחלטת של ויתור לבין פסילת הפשרה פעורה תהום. כל הדבקות בא"י, כל ההערכה, כל האהבה, כל הכיסופים, הציפיה, הרצון להגשים, עדיין בהחלט ייתכן שמכוח הנסיבות ובראייה ערכית מקיפה, ובקביעת סדר עדיפויות מתאים, ורוחני, שגם לגבי מה שאנו בשום פנים ואופן לא מוכנים לוותר עליו, נכיר בצורך להתפשר.⁷⁰

רצח רבין – היעדרה של מערכת איזונים. רצח ראש הממשלה יצחק רבין בידי בחור דתי-לאומי הביא את הרא"ל לדרוש מהציבור הדתי-לאומי לעשות חשבון נפש. הוא טען שיש לחפש את הליקוי בדרך החינוכית ולא להסתפק בטיעון של "עשב שוטה". הרא"ל טען כי מקור הבעיה הוא בראייה צרה שאין בה מערכת איזונים. מי שמניף דגל אחד בלבד בהכרח מפספס אמינות אחרות שונות. כתוצאה מכך הוא נעשה קיצוני יותר ומאבד את הבלמים והאיזונים הנדרשים כדי לחיות בעולם מורכב. מכאן הגיע הרא"ל למסקנה שמי שמניף דגל אחד בלבד, גם אם מדובר בדגל חשוב כלימוד תורה או נאמנות לארץ, חי בשקר גם בתוך התחום שכביכול הוא מיישם אותו בשלמות. יתרה מזו, מי שלומד תורה בעודו מצטמצם בתחום צר (יהא חשוב ככל שיהא) ואינו מודע לתחומים אחרים, לא זו בלבד שאינו נוגע בכל המכלול אלא גם עושה שקר בנפשו. החלקיות כהשקפת עולם היא אפוא עיוות. מערכת של איזונים אינה אמצעי כנגד ההקצנה אלא היא המטרה, היא השלמות: "הגמרא מלמדת שכאשר עבודת ה' היא חלקית, ללא מודעות לתחומים שלמים בקיום האנושי ולמערכות שלמות של ערכי תורה, הרי עבודה זו אינה רק חלקית, אלא שקרית. אם יש רק חצי גם אותו חצי איננו"⁷¹. בבסיס טענתו של הרא"ל עומדת אפוא הקריאה לראות בכל סוגיה וסוגיה את מרחב האמת כולו על האידאליים השונים והמנוגדים שבו. לאחר מכן, כאשר מגיעים לשלב המעשה, יש לשלב את האידאליים האלה. השילוב אינו פשרה הוא האמת והוא גם הערובה לאיזון.

סירוב פקודה – הלכה ומעשה. גם כאשר עלתה השאלה אם חייל צריך לסרב פקודה כאשר הוא נדרש לפנות יישובים שבהם יושבים יהודים, הגיב הרא"ל באותה דרך. הוא סירב לבחון את הסוגיה הזו מנקודת מבט צרה וחד-צדדית. אם כן, "האמת המורחבת" היא גם "אמת מורחבת". על-פי גישה זו, יש לבחון את כל השיקולים, ובכללם שיקולים שהם מעבר לשאלה "האם מותר או

⁷⁰ ליכטנשטיין, אהרן, "בין ויתור לפשרה", **עלון שבות בוגרים**, א (תשנ"ד), עמ' 65.

⁷¹ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 113. בהרצאה שנשא הרא"ל לאחר מלחמת יום הכיפורים הוא טען שחוסר האיזון בין האמונה בגאולה ואמונה מתוך משבר מביאים לשבר רוחני. החינוך לביטחון לא מאזן, לביטחון של אמונה ללא ביטחון של אהבה הוא חלקי והוא מעוות ויכול לגרום נזק חינוכי ורוחני. הרא"ל אמר: "אני חושש שכיום אנחנו מתחילים לשלם את מחירו של חוסר האיזון הערכי הזה, ואין לנו דרך אלא לתקן את הטעות" (שם, עמ' 172).

אסור לפנות יישוב יהודי כדי להשיג שלום?". כל טענה צריכה להידון בנפרד. גם כאשר מתגבשת החלטה, עליה לכלול את כל היבטיה של האמת. גם משהוסקה המסקנה, יש להותיר מקום לספק וגם פתח למרחב של דעות, שהרי ההחלטה על השיקול הנכון היא כבר עניין סובייקטיבי. גישה זו של הרא"ל יש בה משום ענווה, שכן גם כשמתבקשת הכרעה זוהי הכרעה מורכבת המהולה בספק. בסופו של דבר, האדם צריך לנווט את חייו במתח הדיאלקטי ששורר בין ערכים שונים. עליו לבחור בדרך שתכלול ותביא בחשבון גם ערכים מנוגדים. אם צריך לבחור בעולם המעשה ערך מסוים, אין פירוש הדבר שערך אחר נפסל ונשלל לחלוטין אלא רק שהעדיפו על פניו ערך אחר. חששו הגדול של הרא"ל היה שהאדם המאמין יעדיף להתפשר וללכת בדרך האמצע מתוך רפיסות וקהות חושים במקום לחיות את הניגודים במלואם. הרא"ל דרש מההולך בדרכו לא להתפשר אלא לחיות את הערכים הנוגדים במלואם.

פרק ראשון:

קווים לדמותו של הרב אהרן ליכטנשטיין

אכן, מתחת למראה ההדור, לקומה הזקופה, לרוחב הדעת, לזיכרון המופלא, לדיבור המוקפד, לכושר הניתוח האנליטי המרשים, לבקיאות האינסופית בכל חדרי תורה, להכרת ספרות הפילוסופיה והספרות האנגלית הקלאסית על בורייה, ניצבה דמותו של "יהודי פשוט", שכאשר שאלו אותו מה הוא רוצה שיכתבו על מצבתו, השיב במילה אחת: "השתדל"¹.

במילים אלה מתאר אביעד הכהן את הרב אהרן ליכטנשטיין (להלן הרא"ל) כחודש לאחר שנפטר. הרא"ל אכן היה ידען גדול, תלמיד חכם ואישיות מורמת מעם, כפי שמעידים רבים מאלה שנפגשו עמו. באישיותו התמזגו בעוצמה תורה, חכמה, מוסר, רגישות והומניות ומחויבות מלאה להלכה יחד עם השכלה רחבה בתחומים מגוונים. במחקר זה כוונתי לבחון את הגותו של הרא"ל, ואטען בו כי הרא"ל הותיר אחריו משנה סדורה, וכן מחשבה מקורית המאירה באור חדש ורענן תחומים רבים בהגות הדתית בכלל ובהגות הציונית-דתית בפרט. אין מקום לספק באשר למקורות השראתו של הרא"ל, אך הוא היטיב לסלול דרך ייחודית משלו, שבאה לידי ביטוי בתחומים רבים כגון דרכו ללימוד הגמרא, פרשנותו ליחסי הגומלין שבין חול לקודש ותפיסתו המוסרית והציונית.

הרא"ל נולד בצרפת בכ"ח אייר תרצ"ג (23 במאי 1933). בתחילת שנת 1941, לאחר כיבוש צרפת על ידי הנאצים, היגר הרא"ל יחד עם הוריו ושתי אחיותיו לבולטימור שבארצות הברית. את לימודיו התיכונים (מגיל 12 עד 16) השלים בישיבת רבנו חיים ברלין בראשות הרב יצחק הוטנר. בהמשך למד שם במסלול של ישיבה גבוהה בהנחייתו של הרב אהרן סולובייצ'יק. בגיל שש-עשרה עבר ללמוד בישיבה יוניברסיטי, ושם התוודע לרב יוסף דב סולובייצ'יק (הרי"ד), הפך לתלמידו הקרוב, ואף נישא לבתו טובה. את לימודיו האקדמיים המתקדמים השלים הרא"ל באוניברסיטת הרווארד שבבוסטון, שם התמחה בספרות אנגלית של המאה השבע-עשרה. לאחר השלמת עבודת הדוקטור חזר לישיבה יוניברסיטי, ועסק בעיקר בהוראת תלמוד. בשנת 1971 עלה לארץ, ועמד יחד עם הרב יהודה עמיטל² בראש ישיבת הר עציון במשך למעלה מארבעים שנה. מאמריו והרצאותיו נפרשים על פני כל התקופה הזאת. הרא"ל נפטר בא' אייר תשע"ה (20 באפריל 2015), והוא בן שמונים ואחת.

¹ הכהן, אביעד, "איש חסיד היה", פסיפס, 10 (סיוון תשע"ה), עמ' 8.

² הרב יהודה עמיטל (1924-2010) – יליד רומניה. לאחר שהשתחרר ממחנה כפייה בשלהי מלחמת העולם השנייה עלה לארץ בשנת תש"ה (1944). במלחמת העצמאות לחם במסגרת חטיבה 7. הרב עמיטל הקים את ישיבת ההסדר הר עציון בגוש עציון בשנת תשכ"ח (1968). בשנת תשמ"ח (1988) הקים את תנועת "מימד" ועמד בראשה. התנועה ניסתה לרוץ לכנסת באותה שנה אך לא עברה את אחוז החסימה. לאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין, מונה בשנת תשנ"ו (1995) לשר ללא תיק בממשלת שמעון פרס.

מקורות ההשפעה וההשראה של הרא"ל

לאורך שנות חייו הושפע הרא"ל מחמישה מוקדי השפעה בולטים ואף ייחס להם חשיבות רבה: המשפחה, ובעיקר הוריו; מוריו: הרב יצחק הוטנר, הרב אהרן סולובייצ'יק והרב יוסף דב סולובייצ'יק; ותקופת לימודיו לתואר שלישי באוניברסיטת הרווארד. להלן ארחיב את הדיון בכל מוקד בנפרד.

"בשביל האבות" – הולך בדרכי ההורים

קשה להפריז בתפקיד החשוב שמילאו הוריו של הרא"ל בגיבוש מתווה חייו, וללא ספק הם שימשו בעבורו מודל לחיקוי. אביו, ד"ר יחיאל ליכטנשטיין, נולד בעיירה קובל (Kowel) בפולין (כיום באוקראינה) למשפחה אורתודוקסית. נוסף על לימודיו התורניים, הוא גם למד ספרות צרפתית וכתב עבודת דוקטור באוניברסיטת נוישאטל בשווייץ (Université de Neuchâtel) בשם: "השפעת התנ"ך על המחזאי הצרפתי בן המאה השבע-עשרה ז'אן ראסין"³. אפשר לשער שבחר לחקור את השפעת התנ"ך על יצירותיו של ראסין על מנת שיוכל לעסוק במסגרת מחקרו בתחום הקרוב ללבו – התנ"ך. אביו של הרא"ל עסק כל חייו בעיקר בחינוך ובהוראה של מקצועות היהדות⁴. כך תיאר הרא"ל את מסכת חייו של אביו:

אבי ע"ה היה מסור עד מאוד לחינוך יהודי. הוא חונך בגרמניה והחל לעסוק בחינוך יהודי בגיל עשרים והמשיך ללמד עד היותו בן שבעים ושתיים. תחילת הקריירה שלו הייתה בסמינר למורים בוירצבורג שבגרמניה [...]. ב-1935 הוא סייע בהקמת בית ספר רמב"ם (Ecole Maimonide) בפריס ושימש בו כמורה ללימודי קודש. בית הספר הזה היה אחד מבתי ספר היהודיים הראשונים בפריס. הוא היה בעל דוקטורט בספרות צרפתית, אך התמסר בכל ליבו ומאודו לתורה ולחינוך. הוא ראה בכך את ייעודו [...]; הוא לא היה בדיוק "workaholic" [וורקהוליק; "מכור לעבודה", ש.ר.⁵], אך היה בהחלט בעל מוסר עבודה גבוה⁶.

הרא"ל הלך בעקבות אביו במתווה חייו. הוא הקדיש את מרבית חייו להוראת מקצועות היהדות, ואילו בלימודיו האקדמיים המתקדמים עסק בדומה לאביו בספרות מתקופת המאה השבע-עשרה ואף התמקד בהוגה הדעות האנגלי הנרי מור מאותה תקופה (על כך ארחיב בהמשך).

³ המחקר אף יצא לאור כספר בשם: Lichtenstein, Jean-Pierre, *Racine – poète biblique*, Paris: Librairie Lipschütz, 1934. ז'אן ראסין (1639-1699) – מחזאי וסופר צרפתי. למד ספרות יוונית ופילוסופיה במנזר פור-רואַנז'אל-דה-שאן (Port-Royal-des-Champs) ליד ורסאי. ראסין יועד ללמוד תאולוגיה ולהיות כומר, אך בחר לכתוב מחזות. בתחילה כתב טרגדיות על חיי המלכים וחרוטיהם. הוא עסק במלכים מתקופת יוון ועד תקופתו. בסוף ימיו, לאחר שקיבל חסות מהמלך הצרפתי לואי הארבעה-עשר, כתב שני מחזות תנ"כיים: **אסתר**, שהועלה לפני המלך בשנת 1689, ו**עתליה**, המחזה האחרון שכתב, והוצג בשנת 1691.

⁴ בהספד על אביו, ציין הרא"ל כי אביו עבד בהוראה יותר מחמישים שנה, ביותר מעשרים מוסדות שונים. תחומי ההוראה שלו היו בעיקר מקצועות היהדות אך הוא גם לימד היסטוריה, צרפתית ואפילו מתמטיקה (ליכטנשטיין, אהרן, "אבי, אביו", **עלון שבות**, 123 [תשמ"ט], עמ' 10-11).

⁵ מכאן ואילך ההערות בסוגריים מרובעים הן שלי. שמואל רוזנבלום.

⁶ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירותיי".

הוריו של הרא"ל התוודעו זה לזה בשווייץ. אָמו, בלומה לבית שוורץ, גדלה בעיר טלו (Telsze) שבליטא.⁷ אביה היה מזכיר ישיבת טלו, והמשפחה גרה בחצר הישיבה. בשנת 1930 נסעה בלומה לבקר את אחיה, שנשלח מטעם הישיבה בטלו למונטריי (Montreux) שבשווייץ כדי לחזק ישיבה שהוקמה במקום. במונטריי נפגשו הוריו של הרא"ל, ולאחר שנישאו עברו לחיות בפריס, שם קיבל האב משרת הוראה.

כאמור, משפחת אָמו של הרא"ל הגיעה מבית מדרש האמון על "שיטת טלו", שהייתה חלוקה על "השיטה הבריסקאית"⁸ בדרך ניתוח הגמרא. ישיבת טלו הוקמה בשנת 1880 כדי לתת מענה לתנועת ההשכלה היהודית. בישיבה זו למדו גמרא בעמקות אך לא בפלפול; הדגש הלימודי הושם בניחות מעמיק בסברא ישרה⁹ של סוגיות הגמרא. ישנם קווי דמיון בין השיטה הטלזית, כפי ש היא באה לידי ביטוי בספר **שערי יושר** של הרב שמשון שקופ¹⁰, ובין השיטה הבריסקאית. שתי השיטות פיתחו מתודה שנועדה להמשיג את הסוגיות שבגמרא. משמע, ההתמקדות אינה בסתירות ובקושיות משניות אלא בהגדרת הדין ועקרונות היסוד. מקובל להגדיר את נקודת המחלוקת בין השיטות בהבחנה בין השיטה הבריסקאית שבה הלומדים מתמקדים ב"מה", לבין השיטה הטלזית שבה מתמקדים ב"למה". במילים אחרות, בשיטה הבריסקאית הלומדים מעמיקים בסוגיה בעזרת הגדרות למדניות (מושגים), ואילו בשיטה הטלזית הלומדים חוקרים את הגדרים עצמם. ההבדל הנוקב בין השיטות נסב על מהות החקר ההלכתי¹¹. פעמים מספר בתחילת המאה העשרים התחולל פולמוס עז בישיבת טלו בדבר שילובם של לימודי מוסר בישיבה. הדברים הגיעו עד כדי התמרדות של תלמידים כנגד צוות ההוראה. בסופו של דבר הפכה ישיבת טלו לישיבת מוסר מובילה¹². טלו סימלה סוג של אריסטוקרטיה למדנית יהודית, ואָמו של הרא"ל הייתה גאה בכך. הרא"ל ציין כי שיטת טלו היא בריסקאית במהותה, אף שהרי"ד ראה בה שיטה עקומה ופסולה: "למרות זיהויה עם בית בריסק, ניכר חותמה גם במגרשים אחרים. הגרי"ד ... ראה את שיטת טלו בכלל ואת תורת הרב שמעון שקופ במיוחד

⁷ הרא"ל תיאר את אָמו כתלמידת חכמים, משכילה ודעתנית. עיינו ליכטנשטיין, אהרן, "אמא", **עלון שבות**, 116 (תשמ"ז), עמ' 7-11.

⁸ בהמשך אדון בהרחבה בשיטה הבריסקאית שהשפיעה רבות על דרך לימודו של הרא"ל. ראו בעיקר פרק שני.

⁹ סברא ישרה – החתירה להבין את שורש ההלכה. המטרה של הלומד להמשיג את ההלכות ולהבין את המושג.

¹⁰ הרב שמעון שקופ (1860-1939) – מוביל שיטת טלו. מחבר הספר **שערי יושר** וספרי חידושים על הגמרא. ראו גם רוזנברג, שמעון גרשון (שג"ר), "דרך אחרת בלמדנות – ר' שמעון שקופ ושיטת טלו", בתוך **בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים**, אלון שבות: מכון הרב שג"ר, תשס"ט, עמ' 96-104.

¹¹ הרי"ד קבע בדיבר השמיני מתוך עשר ההגדרות של השיטה הבריסקאית, כי "איש ההלכה אינו אומר סברה עקומה בדוּתא. ר' חיים אמר על בנו, רי"ז (יצחק זאב), מעולם לא עלתה על דעתו מחשבה בלתי ישרה. הפשט הוא נר לרגלו" (סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, **דברי הגות והערכה**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשמ"ב [1981], עמ' 85). הרי"ד טען כי סברה ישרה בלימוד היא זו החותרת להגדרת הדין וההלכה. ההגדרה וההבחנה יוצרות הבדלים (נפקא מינא) והבחנה בהלכה. החיפוש מתמקד בהגדרת המה ולא בהבנת הלמה. בטלו מחפשים את ההגדרה ללמה, וזוהי סברה עקומה, לדעת הרי"ד, שכן אין לה אחיזה והיא אינה בהכרח יוצרת הבדלים (נפקא מינא) בהלכה למעשה. על סברות אלה אמר רב חיים, כי **שערי יושר** של הרב שקופ מעקם את השכל ואילו מאיר משה מעיד, כי הרא"ל אמר: "כל ימי שמעתי מאמא על טלו. היא הצטיירה בעיני כהתגלמותה של התורה. הישיבה בטלו הייתה מעוז התורה, ורבניה נושאי אמיתה של תורה. והנה הגעתי ללמוד אצל הרב (הרי"ד). כשרצה הרב לומר על סברה שהיא סברה עקומה, היה אומר עליה שהיא סברה טלזית" (מאיר, משה, "האיש שאכל מעץ הדעת ומעץ החיים", אתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**).

¹² ברויאר, מרדכי, **אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה**, ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ג, עמ' 57-60; ורהפטיג, ירוחם אשר, "מרד המוסר בישיבת טלו", בתוך עמנואל אטקס ושלמה טיקוצינסקי (עורכים), **ישיבות ליטא, פרקי זכרונות**, ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר ומרכז דינור, תשס"ד, עמ' 221-228.

כדוגמאות מובהקות של חדשנות עקומה, אך אי-אפשר להתעלם מכך שספר **שערי יושר** דומה יותר לתורת ר' חיים...¹³.

בפריס נולדו ליחיאל ולבלומה ליכטנשטיין שלושה ילדים: שושנה, אהרן והדסה, בפער של ארבע שנים בין הבת הגדולה לבת הקטנה. בשנת 1940, כשרוחות המלחמה כבר באוויר, ערב פרוץ המערכה בין גרמניה לצרפת במלחמת העולם השנייה, לקח אביו של הרא"ל את המשפחה מפריס והעבירה לדרום צרפת. את הרא"ל נאלץ האב להוציא בעורמה מבית החולים, שם היה נתון בהסגר של חודשים רבים בשל מחלה מדבקת. בזיכרונותיו ציין הרא"ל כי דווקא תקופת האשפוז הממושכת, שגרמה לניתוקו מהבית, מהסביבה היהודית ומקיום המצוות, היא שיצרה אצלו דחף פנימי לחיפוש רוחני ולתודעה דתית עמוקה:

אבל במבט לאחור אני חושב שהתקופה הזאת בבית החולים ולקראת סופה תחת הפצצות הנאצים יימח שם, במאי 1940, עוררה בי כוחות שהופנו לקב"ה. לא ידעתי הרבה, הייתי ילד קטן אבל עליתי לדבקות של קשר עם הקב"ה. יצאתי משם לאחר שהייתי מנותק מההורים, מלימוד תורה ומהווי יהודי של שמירת מצוות במשך קרוב לשנה... הגעתי לשם (לדרום צרפת) עם צימאון ועם רעב. לא רעב ללחם ולא צמא למים כדברי הפסוק אלא לדעת את ה'¹⁴.

לאחר נפילת פריס בידי הנאצים, חיה משפחת ליכטנשטיין תחת ממשלת הבובות של משטר וישי. האב הרגיש כי ימים רעים מתעתדים לבוא על היהודים בצרפת וחשב על דרכים להציל את משפחתו. הוא סבר שאזרחות צרפתית תעזור להם לשרוד את התקופה הקשה, והתכוון להשיגה בסיועו של פקיד גבוה במשרד החינוך הצרפתי בשם בוהל (Boehel), שעמו היה בקשר. מפאת תחושת הדחיפות החליט האב לצאת בשבת למסע אופניים בן חמש-מאות קילומטרים למרסיי כדי לפגוש את בוהל. ניסיון זה אמנם עלה בתוהו, אך לעומת זאת הוא הצליח להשיג ויזה לארצות הברית בזכות חירם בינגהם הרביעי (Hiram Bingham IV), סגן קונסול ארצות הברית במרסיי באותה העת, שבניגוד להוראת הממונים עליו הנפיק 2,500 ויזות ליהודים ולפליטים אחרים.¹⁵

¹³ ליכטנשטיין, אהרן, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה: השיטה ועתידיה", **נטועים**, יח (תשע"ג), עמ' 25. הרב חיים הלוי סולובייצ'יק (1853-1918), המכונה רב חיים מברסק, היה סבו של הרי"ד שהיה רבו וחותרו של הרא"ל. הרב חיים ייסד שיטת לימוד של "המשגה" וחלוקה תואמת המכונה "צווי דינים". שיטה זו השתלטה על פלח ניכר מדרך הלימוד של הגמרא בעולם הישיבות הליטאי. הגישה המושגית היא הבסיס למסורת הלימוד שעברה מהרב חיים דרך הרי"ד אל הרא"ל. להרחבה על התפתחות השיטה, ראו פרק שני.

¹⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "הרגשתי שאני צריך ללכת לחפש את הקב"ה", ריאיון ועריכה: מורדי מילר, **עולם קטן**, שבועות תש"ע. אתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

¹⁵ חירם בינגהם הרביעי (1888-1903) – בשנת 1911 הצטרף לשירות הדיפלומטי האמריקני. בשנת 1939 הוצב במרסיי בתפקיד סגן קונסול. באותה תקופה נקטה ארצות הברית עמדה ניטרלית לנוכח המלחמה באירופה. לאחר כיבוש צרפת והקמת ממשלת הבובות של וישי, ששיתפה פעולה עם הנאצים, הורה הנשיא רוזוולט שלא לתת אף ויזה ליהודים. בינגהם החזיק בדעה שזוהי מדיניות לא מוסרית. בין היתר העניק ויזות לאמנים כמארק שאגאל (Marc Chagall) ומקס ארנסט (Max Ernst), לסופר תומאס מאן (Thomas Mann) ולבני משפחתו. בינגהם אף העניק מקלט בביתו לפליטים יהודים רבים, השיג למענם מסמכים מזויפים ושיתף פעולה עם המחותרת הצרפתית על מנת להבריח אותם לספרד של פרנקו. לרבים מן הפליטים אף הגיש סיוע כספי מכיסו הפרטי. כשנודע לממונים עליו על מעשיו הוא "הוגלה" לארגנטינה. גם שם לא נח על זרי הדפנה. הוא דיווח למחלקת המדינה (= משרד החוץ) האמריקנית על נאצים המכשירים מקלט לפושעי המשטר הנאצי לאחר שתסתיים המלחמה. בסוף המלחמה הוא הודח משירות המדינה בשל פועלו. רק בשנת 2002, ארבע-עשרה שנה לאחר מותו, שונתה המדיניות האמריקנית, ומזכיר המדינה דאז, קולין פאוול (Colin Powell), הודיע

ביונאר 1941, כשהרא"ל היה בן שבע, הגיעה המשפחה לבולטימור שבארצות הברית. היות שדיברו עברית וצרפתית בבית, שלט הרא"ל בשפות אלה כשפת אם. אך כיוון שלא ידע אנגלית, הוא שובץ בבית הספר היהודי "עץ חיים" בכיתה א' שבה לימד מורה שידע גם עברית. במהלך שנה זו התגלה הרא"ל כילד מוכשר מאוד, ובשנה שלאחריה כבר דילג היישר לכיתה ד'. גם על כיתה ה' דילג הרא"ל, ובכיתה ו' כבר למד בישיבת "חפץ חיים" עם תלמידים המבוגרים ממנו בכמה שנים. כשהיה בן עשר עברה המשפחה לשיקגו, שם למד הרא"ל בישיבת "בית המדרש לתורה". כעבור שנתיים, למרות הנוחות הכלכלית, החליטו הוריו של הרא"ל לעזוב את שיקגו, מכיוון שסברו שאין בה מוסדות חינוך המתאימים לילדיהם בכלל ולרא"ל בפרט, ועקרו לניו יורק¹⁶. עם הגיעו לניו יורק בהיותו בן שתים-עשרה, הצטרף הרא"ל לישיבת רבנו חיים ברלין, שם למד ארבע שנים. בשנתיים הראשונות למד בישיבה במסגרת תיכונית, ולאחר מכן, בגיל צעיר מאוד, למד בישיבה לימודי קודש בלבד במשך שנה וחצי. הרא"ל זכר לטובה את הוריו שדחפו אותו כבר בשנותיו הראשונות לרכוש השכלה כללית יחד עם לימוד תורה מעמיק. הוריו אף דאגו לתגמל אותו בצעירותו על הספקי הלמידה, אפילו בימים שמצבם הכלכלי היה דחוק. הרא"ל העיד על כך:

אחדים מזיכרונותי המוקדמים קשורים אף הם בלמידה. הוריי היו נתונים במצוקה כלכלית קשה; לא היה מספיק כסף אפילו לחלב. אף על פי כן, הם עודדו אותי ללמוד, ותגמלו אותי על הלימוד. עברתי על התנ"ך בעצמי, וקיבלתי עשרים וחמישה סנט עבור כל אחד משלושת חלקיו. בביתנו היה ספר על תולדות עם ישראל בארבעה עשר כרכים, ולמדתי אותם עבור עשרה סנט לכרך. למדתי גם את כל ששה סדרי משנה, ללא תמורה, מתוך עניין, מעורבות ומחויבות מצדי, ועידוד, הכוונה והנחיה של הורי¹⁷.

הרב הוטנר – לימוד תורה מתוך "חפץ הלב"

במסגרת לימודיו התיכוניים בישיבת רבנו חיים ברלין פגש הרא"ל לראשונה את הרב יצחק הוטנר (1906-1980) שעמד בראש הישיבה. הרב הוטנר נולד בוורשה, ולמד בישיבת סלובודקה (Słobódka) בעיר קובנה שבליטא. הוא שהה בארץ ישראל שתי תקופות ממושכות – בשנות העשרים ובשנות השלושים של המאה העשרים. בארץ התקרב לרב צבי יהודה הכהן קוק (הרצ"ה), וייחס לו השפעה סגולית עליו¹⁸. הרב הוטנר אף שהה בברלין תקופת-מה וכנראה למד שם פילוסופיה. בשנת

כי הוחלט להעניק לחירם בינגהם הרביעי הכרה לאחר המוות ואות כבוד (גלילי, זאב, "בינגהם הקונסול האמריקני שהציל אלפי יהודים בניגוד להוראות רוזבלט", הבלוג **היגיון בשיגעון**, 23.2.2009. נדלה באוגוסט 2017: מקור). בינגהם לא זכה לתואר "חסיד אומות העולם" מארגון יד ושם, היות שלפי כללי הארגון, רק מי שסיכן את חייו בהצלת יהודים זכאי לתואר זה.

¹⁶ הרא"ל זקף את המעבר לעקשנות החינוכית של אמו, שחשה כי רמת החינוך הדתית בשיקגו אינה מספקת. עיינו ליכטנשטיין, "אמא", עמ' 12-13.

¹⁷ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירותיי".

¹⁸ באיגרת לרב צבי יהודה קוק (הרצ"ה), מכ"ח אלול תשכ"ב, כתב הרב הוטנר: "הנה אמרו חכמים: 'לא קאי איניש אדעתא דרביה עד ארבעין שנין' [אמרו חכמים: אין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה. התרגום שלי, ש.ר.]. ולמדים אנו מזה 'אז כאפן צו שנל די דעה פון א רבין איז נישט א גוטער סימן פאר א תלמיד' (ולמדים אנו מזה: כי לתפוס מהר מדי את דעתו של הרב – אין זה סימן טוב לתלמיד). בבחינה זו הנני מכיר את עצמי עכשיו בתור תלמידו של הרב (הרא"ה), נשמתו עדין, הרבה יותר מכל אלה שתפסו, כביכול, את תורתו תיכף בזיקה ראשונה ... התחדשות ההרגשה בתורתו של הרב, היתה מלפפת אותי בכל עת שהותי הפעם בארץ ..." (קוק, אברהם יצחק הכהן, **אגרות לרא"ה**, ירושלים: המכון להוצאת ספרים ע"ש הרצ"ה, תשמ"ו, נספח מס' 47, עמ' תקפה). לדעת הרב הוטנר, ההסבר של "לעמוד על דעת רבו" אינו רק הבנת חכמתו אלא מדובר על הפנמה קיומית

1934, לאחר נישואיו, היגר לארצות הברית. בשנת 1939, בהיותו בן שלושים ושלוש בלבד, כבר עמד הרב הוטנר בראש ישיבת רבנו חיים ברלין. בשנת 1940 הקים בישיבה מסגרת של לימודי תיכון כלליים. הרב הוטנר עלה לארץ בשנות השבעים, ובמשך תקופה קצרה עמד יחד עם הרב דב שוורצמן בראש ישיבת "בית התלמוד". לאחר מכן הקים את ישיבת "פחד יצחק"¹⁹.

בזכות אישיותו הכריזמטית והגותו העמוקה, הייתה לרב הוטנר השפעה עצומה על היהדות החרדית בארצות הברית ובכלל. הוא העיד על עצמו כי הפך ללמדנות את לימודי המחשבה היהודית, את חובת הדעות ואת חובת הלבבות²⁰. את תורתו השמיע בעיקר בין כותלי ישיבת רבנו חיים ברלין. הרב הוטנר התפרסם במיוחד בשיעורי ההגות שהעביר בנושא החגים היהודיים. על אף שהיה ממובילי הזרם החרדי, הוא לא התנגד ללימודי חול²¹. הרב הוטנר דרש וקיים את מאמר חז"ל המשווה את תלמידי החכמים למלכים. לדידו, תלמידי חכמים צריכים להיראות ולהתנהג כמורמים מעם, עם כל גינוני הכבוד המתבקשים מכך. בעיני רוחו, לומד התורה אינו יכול להתהלך בגב שפוף ולשדר מסכנות. עליו לעמוד בגאון ובהדר, וכך להעלות את קרנה של התורה. ואכן, תלמידיו של הרב הוטנר התייחסו אליו כאל מלך. הם קראו לו בגוף שלישי – ראש הישיבה. כשנפרדו ממנו הלכו אחורנית כשפניהם אליו, ולא העזו לחלוק על פסיקותיו החברתיות והדרכותיו האישיות. בהספד שנשא לזכרו בישיבת הר עציון, דימה אותו הרא"ל ל"קיסר"²². בשיעוריו בישיבת הר עציון הרבה הרא"ל להזכיר את הרב הוטנר, את רעיונותיו ואת התחושות שלו כלפיו²³.

ישנם לא מעט רעיונות המשותפים להגותם של הרא"ל והרב הוטנר. עם זאת, האישיות של השניים ודרכי החינוך שבהן הלכו היו מנוגדות בתכלית. הרב הוטנר היה כריזמטי ותוסס. הוא הוביל קו חינוכי שבו הייתה נתונה בידי השפעה מלאה ומכרעת על תלמידיו. הציפייה

19 והזדהות עם אישיותו של הרב. לדבריו, "על ידי כוח העמידה על דעת הרב הוא מקבל את כוח חיבור העצמיות עם החכמה" (הוטנר, יצחק, **פחד יצחק: אגרות וכתבים**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"א, אגרת יב, עמ' כ).
עוד על חייו עיינו: Goldberg, Hillel, "Rabbi Isaac Hutner: A Synoptic Interpretive Biography", *Tradition*, 22:4 (1987), pp. 18-46; בלאו, יצחק, "חייו של הרב הוטנר, הגותו והתיאוריה החינוכית שלו", בתוך **הגות יהודית במאה העשרים**, בתוך אתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

20 בעולם הישיבות באירופה, הלמדנות הייתה קשורה ללימוד הגמרא וההלכה. את הגמרא למדו לעומק. בכל הקשור למוסר (חובת הלב) ולמחשבה (לדעות), הנטייה הייתה ללימוד פשוט ולעתים אף רדוד. הרב הוטנר התפאר בכך שהצליח להפוך את לימוד המוסר והמחשבה ללימוד מורכב עם עומק כמו בלימוד הגמרא.

21 במשך שנים רבות ניהלה בתו של הרב הוטנר, ברוריה דיוויד, את סמינר "בית יעקב" בירושלים. היא אף קיבלה תואר דוקטור מאוניברסיטת קולומביה. השילוב בין תואר דוקטור וניהול הסמינר משקף את אישיותו המורכבת של אביה. אם כן, בעודו מקדם בתקיפות עמדות אידאולוגיות חרדיות, הרב הוטנר גילה עניין גם בתחומים אינטלקטואליים מגוונים.

22 הרב רא"ם הכהן ציטט מההספד של הרא"ל על הרב הוטנר בערב לזכרו של הרא"ל שנערך בפתח תקווה ב"ג תמוז תשע"ה (9.7.2015). ראו הכהן, רא"ם, "למדנות בריסקאית – הלכה ומוסר בתורתו של הרא"ל זצ"ל", בתוך אתר ישיבת הר עציון, **קש"ת**, נדלה באוגוסט 2017: **מקור**. עיינו גם בתיאור דומה שמופיע בספרו של גולדברג, Goldberg, "Rabbi Isaac Hutner", p. 28. ראו גם Lichtenstein, Aharon, "Letters to the Editor: Rav Aharon", *Jewish Action*, 62:4 (Summer, 2002), pp. 3-4. Lichtenstein Remembers Rav Hutner".

23 סבתו, **מבש"י פניך**, עמ' 147. וכן שם, עמ' 69: "הרב הוטנר אדם גדול בתורה היה. הוא כבש את עולם הישיבות באמריקה, וכתביו השפיעו הרבה גם על חניכי אוניברסיטאות שלמדו קורסים במשנתו. השפעתו לא נבעה בשל ספרו ההלכתי [...] אלא בשל ספרי ההגות שלו [...] גם אישיותו הייתה רוויה בעולם הרוחני. הוא גם דיבר על כך הרבה". וכן עיינו במאמר של הרא"ל, "אם דעת אין, מנהיגות מניין?", שהוא שכתוב של הרצאה שהעביר ביום עיון בישיבת הר עציון בחנוכה תשע"ב. בהרצאה זו תיאר הרא"ל כיצד הגיע אל הרב הוטנר לניחום אבלים ולמד ממנו מתוך תגובתו החריפה, כי לתלמיד חכם צריכה להיות גם רגישות ואנושיות רבה מעבר לידיעת תורה. מופיע באתר **כיפה**. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

מהתלמידים הייתה שלא יחלקו על דברי הרב, ושיסורו למשמעתו גם בנושאים אישיים. לעומת זאת, הרא"ל היה שקול ורציונלי בגישתו החינוכית, הסביר וניתח ובדרך כלל אפשר לתלמידו להכריע מרצונם החופשי. הוא בחר שלא לכפות עליהם את דעתו, על אחת כמה וכמה כאשר היה מדובר בשאלות אישיות. להלן אסקור חמישה רעיונות המשותפים להגותם של הרב הוטנר והרא"ל ואשווה בין גישותיהם: (א) ריבוי דעות; (ב) תפיסת הקודש והחול; (ג) "דבר הרשות"; (ד) אחריות האדם; ו-(ה) חוויית לימוד התורה.

ריבוי דעות

הרב הוטנר טען כי רווח גדול צמח לעם ישראל כתוצאה מהעימות עם היוונים שניסו להשכיח מהיהודים את התורה. הצלחתם של היוונים בהשכחת המסורת ובניתוק היהודים ממנה היא שאילצה את עם ישראל לפתח את התורה שבעל פה. התורה שבעל פה מיוסדת על השכל ועל המחלוקת. למילה "מחלוקת", כפי שהיא נזכרת כאן, יש משמעות חיובית שכן היא הופכת דעות שונות לדבר ה' ולחלק מהתורה. העימות עם התרבות ההלניסטית הביא אפוא להרחבת התורה, כך שמעו יצא מתוק. לדברי הרב הוטנר,

אלו ואלו דברי אלקים חיים. ונמצא דכל החילוקי הדעת וחילופי השיטות הם הגדלת תורה. והאדרתה הנולדת דווקא מכוחה של שכחת התורה וחידוש עוד יותר גדול יוצא לנו מכאן כי מרובה היא מדת הבלטת כוחה של תורה שבעל פה המתגלה במחלוקת הדעות, מאשר במקום הסכמת הדעות [...] וחוזרים אנו בזה לתחילת הדברים. מציאות המחלוקת ההולכת ונמשכת עד ימנו נולדה אמנם בחושך יוון [...] ביטולה זהו קיומה. והנה בתוך השכחה עצמה פתחו פיהם מעיינות תורה חדשים על ידי פלפולה של תורה המתחדש לבקרים [...] ²⁴.

הרב הוטנר ראה אפוא ברכה גדולה במחלוקות ובגיוון הדעות, שלא היו באים לעולם אלמלא הצורך להסתמך על הזיכרון והשכל כדי ללמוד את הדברים מחדש, לאחר שניתק חוט המסורת. הוא גם טען כי היחס ליוון ולתרבותה הוא דואלי. מצד אחד יוון היא החושך, היא באה להחליף את תרבות התורה ולהשכיחה. אך מהצד האחר התורה עצמה נכתבת ב"יפיפותו של יפת" – בכלים היפים של יוון. אם כן, הבעייתיות של התרבות היוונית אינה בכלים שהביאה אלא בתפיסת העולם שלה המאדירה את הטבע בלבד, הגם שהטבע הוא פן אחד מני רבים בהתגלותו של הקב"ה בעולם. אך הפן הזה, לדידו של הרב הוטנר, חסר את הרצון והחירות שבתורה. העימות בין היהדות לתרבות היוונית התמקד, לטענתו, בשאלה האם המציאות היא נטורליסטית, מחוברת לטבע בלבד, או שמא ישנה גם מציאות טרנסצנדנטית, כלומר עולם שהוא מעבר לטבע? לדבריו,

²⁴ הוטנר, יצחק, **פחד יצחק: חנוכה**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשנ"ה, מאמר ג, עמ' לט-מ. הרב הוטנר השווה את התועלת בהתמודדות מול תרבות יוון לתועלת שנבעה משבירת הלוחות של משה. בגין מעשה זה קיבל משה "ישר כוח" מהקב"ה. הסכמת האל עם השבירה הביאה לנתינת לוחות בשנית ולמציאות של שכחת התורה. ללא שבירת הלוחות, קובע המדרש, לא הייתה אכן התורה משתכחת, אך גם לא הייתה מתפתחת. גם את פורים הוא ראה כתאונה היסטורית שהביאה ברכה אמונית גדולה. הוא המשיל את יציאת מצרים לאדם ההולך עם נר. ראייתו ברורה וחדה, אך הסתמכותו היא על חוש אחד בלבד. אדם היושב בחשכה אינו רואה את המציאות. אולם הוא מצליח לחוות אותה עם חושים אחרים שהתחדדו דווקא בחושך. פורים הוא חג של אמונה בהסתר פנים. ללא ההסתר פנים לא היו נרכשות אותן יכולות מופלאות של "אמונה בלילות" (הוטנר, יצחק, **פחד יצחק: פורים**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"ו, עניין לד, עמ' פו).

התורה מאפשרת לחזור אל הטבע מתוך תפיסה של חירות. לכן דווקא יוון, שהעצימה את הטבע, את היופי ואת השכל, ראויה למלא תפקיד בקריאת התורה, להיות הכלי שדרכו ניתן לחוות את התכנים של התורה.²⁵

בהמשך הדברים אטען כי הרא"ל חיפש את "האמת המורחבת", אמת הכוללת ספקטרום של אפשרויות ולא אמת אחת נקודתית.²⁶ מכיוון שכך, הוא הזדהה עם התפיסה של הרב הוטנר בדבר ריבוי האמיתות ובדבר השילוב בין עולם הטבע הנתפס בשכל ובין ההכרה בעולם העל-טבעי. ועם זאת, קיים שוני רב בין גישת הרב הוטנר לגישתו של הרא"ל. בעוד הרב הוטנר ראה בריבוי הדעות חלק מ"תאונה היסטורית", שנוצרה כתוצאה מהמפגש עם התרבות היוונית, הרא"ל ראה ב"אמת המורחבת" חלק אימננטי ממהות התורה שאינו נובע או מושפע ממשברים או מלחצים חיצוניים.

תפיסת הקודש והחול

תלמיד שיצא מהשיבה לעולם של עבודה ופרנסה שטח בפני הרב הוטנר את תחושת החמיצות שלו משום שחש כי חייו דיכוטומיים; בעולם המעשה הוא חי חיי חולין, ובבית המדרש הוא חי את עולם הקודש. הרב הוטנר ענה לו כי לא כך עליו לחוש. הדימוי האמיתי למצבו הוא כאדם החי בבית גדול עם חדרים שונים. לעתים הוא יימצא בחדר זה ולעתים בחדר אחר. אולם, כל החדרים הם חלק מאותו בית. במילים אחרות, ישנם חיים מלאים של תורה שלעתים מצריכים את האדם ללמוד ולעתים מחייבים אותו לעבוד, אך אלה הם אותם החיים. כדי להמחיש זאת, סיפר הרב הוטנר את סיפורו של ד"ר משה וולך, ממקימי בית החולים "שערי צדק" בירושלים, שנהג לבקש מהחולים שעמד לנתח את שמם המלא כדי להתפלל עליהם. לכאורה לתפילה אין קשר ישיר למקצוענות של המנתח, ואם כן, האם יש בכך חיים כפולים או חיים מלאים? שאל הרב הוטנר. זו המשמעות שכל המאריך באחד (בקריאת שמע) מאריכים לו ימיו. המאריך באחד הוא מי שמסוגל לראות את החיבור בין המציאות הנגלית והמציאות הטרנסצנדנטית, בין האלוקות שמאחורי הדברים ובין המציאות כפי שהיא מצטיירת בטבע. הקב"ה מצפה שהניגודים – הקודש והחול – יתחברו.²⁷

הרא"ל, כמו הרב הוטנר, לא רצה בניתוק החול מהקודש, כלומר בעולם של שְׁנוּת אלא בעולם מלא. משמע, עולם שיש בו איזון בין קודש לחול, בין עבודה לתורה, והכול בתוך בית אחד. עם זאת, הרא"ל הלך צעד נוסף קדימה וטען כי החול יכול להיות ממש קודש כאשר הוא נגרר לקודש

²⁵ הוטנר, **פחד יצחק: חנוכה**, מאמר ד, עמ' מב-מג. הרב הוטנר שילב בין שתי גישות: מכאן, גישת הרמב"ם הרואה בהתהוות המחלוקות חולשה ותקלה היסטורית: "וכאשר נתמעט למוד תלמידיהם ונחלשו אצלם דרכי הגין בהשוואה לשמאי והלל רבותיהם נפלה מחלוקות ביניהם ... לפי שכל אחד מהם דן לפי שכלו ולפי הכללים הידועים לו ואין להאשימם בכך ...". (בן מימון, משה [רמב"ם], "הקדמה לפירוש המשנה", בתוך **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון** [תרגום: הרב יוסף קפאח], ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, עמ' יב). ומכאן, גישת המהר"ל המחייבת את המחלוקת ואת גיוון השיטות: "כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהא בחיה יותר מאחת לדבר אחד. שאף הטמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה [...]". (ליוואי, יהודה, בן בצלאל [מהר"ל], "הבאר הראשון", בתוך **באר הגולה**, לונדון: האנינג ובניו, תשכ"ד, עמ' יט). עיינו גם שרלו, יובל, **והלכה כבית הלל**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשס"ח, עמ' 15-24; אטינגר, שמשון, "מחלוקת ואמת – למשמעות שאלת האמת בהלכה", **שנתון המשפט העברי**, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 37-69.

²⁶ על מושג "האמת המורחבת", ראו בהרחבה פרק שני.

²⁷ הוטנר, **פחד יצחק: אגרות וכתבים**, עמ' 184-185. ועיינו גם סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 104-106.

ונהיה חלק ממנו. לתפיסתו, גם כאשר נקודת המוצא היא חול, אם החול משתלב עם הקודש הוא יכול להיהפך לקודש. מכוח תפיסה זו, ניווכח כיצד אימץ הרא"ל רעיונות מוסריים שמכורתם מחוץ לתורה והפכם למוסר של תורה²⁸.

"דבר הרשות"

הרחבת הקודש אל עולם החולין באה לידי ביטוי בכתביו של הרב הוטנר בהגדרת "דבר הרשות". מדובר במצב שבו המעשים אינם בגדר מצווה ואינם בגדר עברה (כמו למשל, כל הנהגות החיים דוגמת אכילה, עבודה וחברה שאינן כלולות בקטגוריה ברורה של מצוות). הכוונה בדבר הרשות היא למישור הציבורי-הכללי, שבו משפט המלך או משפט המדינה הם שמשמשים מערכת הנותנת תוקף לחוקים, שאינם חוקי התורה אך נדרשים במציאות, בחיי היום-יום. ואילו המערכת של התורה משמשת את הסנהדרין שדנה על-פי חוקי התורה. אם כן, המלך או המדינה עוסקים בכל אותם תחומים שאינם בהכרח מצוות אך קשורים לטיוב מצבו של כלל הציבור²⁹. אם יש למלך או לשליט חזון של תורה הנובע מתוך חיבור לתורה, אזי פעולותיו במישור הציבורי יוקרנו מכוח הפנמתם של חוקי התורה. באופן דומה, אדם שטרוד בשעות היום בעבודה לצורך פרנסה, אך מצליח להקדיש זמן ללימוד התורה בשעות הערב, בעצם יוצק תוכן של קודש גם לזמן הרשות (הזמן שבו הוא עובד למחייתו) ובכך קובע שכל חייו הם קודש³⁰.

הרא"ל אף הוא הדגיש את החשיבות בדבר הרשות, אך כוונתו לא הייתה למציאות ניטרלית, כלומר מציאות שאינה חיובית או שלילית. הוא לא ראה בדבר הרשות שטח הפקר סתמי הממצע בין מעשה ראוי למעשה שגוי. לדידו, דבר הרשות מכתוב כיוון רצוי שיש לחתור אליו, אף שאין המדובר במצווה מפורשת. לכן, סבר הרא"ל, כי יש לחפש גם בדבר הרשות את הדרך וההכוונה של התורה והמוסר הכללי ולפעול על-פיהן. לדעתו, ישנם כלים הלכתיים, צווים כלליים, שבאמצעותם אפשר להרחיב את המחויבות אל תוך עולם הרשות כגון: "לפנים משורת הדין" או "ועשית הישר והטוב". הרא"ל, בדומה לרב הוטנר, לא ראה לנכון להותיר חלל ריק. אדרבה, עולם הרשות צריך להתמלא אף הוא בתוכן אידיאלי הבנוי על מוסר התורה. אך בעוד הרב הוטנר הדגיש את הצורך בהכנסת התורה לחיי החול, הרא"ל הדגיש את הצורך בהכנסת ערכים מוסריים אל תוך התורה. ערכים אלה כוללים למשל הומניזם שמקורו בצו המוסרי-האנושי יחד עם הצו האלוקי, או ערכי אהבה וזוגיות ברוח העולם המודרני יחד עם מצוות "פרו ורבו". ערכים אלה חייבים לקבל ביטוי גם אצל מי שחי חיי תורה מלאים. הרא"ל ראה לנכון להעביר את עולם הרשות אל עולם הציווי באמצעות צווים רחבים של "עשיית הישר והטוב" או "כופין על מדת סדום"³¹.

²⁸ "יש תורה עצמה, ולצדה דברים אחרים, שאם הם מתקשרים ומוטמעים כאות, יכולים להיחשב 'נגרר'..." (ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 257-258). הדוגמה המובהקת היא יחסו החם של הרא"ל לספרות כללית שביסודה היא גילוי רעיוני אנושי שאינו נובע מתוך התורה. להרחבה בנושא קודש וחול, ראו פרק רביעי.

²⁹ עיינו גירונדי, נסים בן ר' ראובן (הר"ן), "הדרוש האחד עשר", בתוך **דרשות הר"ן**, ירושלים: הוצאת מכון ירושלים, תשל"ז, עמ' קפט-קצא.

³⁰ הוטנר, יצחק, **פחד יצחק: שבועות**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"ט, מאמר לו, עמ' קצא-קצב.

³¹ צו רחב – צו המחיל את הערך שאותו הוא מייצג על מגוון של מקרים. הדרישה לא להתנהג על-פי מידת סדום היא דרישה נורמטיבית שבאה לידי ביטוי במקרים רבים, כולל מקרים עכשוויים היוצאים מתוך תפיסת עולם מוסרית-מודרנית. ראו ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאינו תלוי בהלכה?", עמ' 22-28; ליכטנשטיין, אהרן, "הלכה והלכים כאושר מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים", בתוך אלי בלום

אחריות האדם

הרב הוטנר הדגיש את הבחירה החופשית ואת האחריות של האדם על מעשיו. הוא ראה בדטרמיניזם את החטא של העולם המודרני, בצמצמו את הבחירה לשתי אפשרויות קיצוניות: אפשרות אחת היא שאין השגחה אלוקית על המציאות, משמע "עזב אלוקים את הארץ"; ואפשרות שנייה, שלפיה כל המציאות נקבעת ומכוונת מלמעלה והאדם כלל אינו יכול להשפיע על מה שיקרה. כנגד תפיסה זו נתבע היהודי לתת כל שנה מחצית השקל³². כלומר, האדם מצווה לפעול לפי יכולתו ולמלא את חלקו, בעוד האל משלים את חלקו³³. לכן, לדידו של הרב הוטנר, היחס של הברואים אל האל מבוסס על יראת שמים ולא על אהבה. היראה נובעת מעצם הבחירה הנתונה בידי האדם והחשש שלו מפני עשיית טעות. האדם המאמין אמנם מצוי כל העת במצב של חופש מוחלט ובידיו נתונה הבחירה האישית, אך בה בעת מלווה אותו החשש שמא יטעה³⁴. הרא"ל אף הוא התנגד לתפיסות הדטרמיניסטיות וסבר כי על האדם לעשות ולהשתדל. גישה זו עמדה גם בבסיס השקפתו הציונית, שעליה ארחיב בהמשך³⁵.

חויית לימוד התורה

הרב הוטנר טען כי לימוד התורה צריך להיות מתוך "חפץ הלב"³⁶. המטרה בלימוד התורה היא הרבה מעבר לידיעת ההלכות. הכוונה היא שהלומד יחוש את הטעם הערב של התורה. אותו טעם מתוק שנוצר בעת החיבור עם התורה. לדברי הוטנר, הלימוד אצל החכמים היה למזון בסיסי³⁷. לכן, "התורה אינה רק השגה אינטלקטואלית כי אם שעשוע ומשחק", שהדרך אליה היא השמחה הכוללת, ההבנה וההזדהות³⁸. לדברי הרב הוטנר, יש שתי דרכים לזכור את הנלמד. הדרך האחת היא לחזור ולשנן; הדרך השנייה מבוססת על חוויה עמוקה שמתרחשת כבר במפגש הראשון, חוויה שחורטת את לימוד התורה על הלב, וצורבת אותו עמוק בזיכרון הקיומי של האדם. כלומר, אם התורה נלמדת מתוך חוויה והזדהות היא הופכת להיות חלק מובנה מעולמו של האדם.

הרא"ל הדגיש אף הוא את הפן הנוסף של לימוד התורה, את הלימוד שמתאים לנפשו של הלומד. ללא התאמה נפשית כזו, לימוד התורה עלול להביא לכדי דחייה ולא ליראת שמים. לפיכך, גם אם בלית בררה, הרא"ל דחף לעבר שינוי המתווה של לימוד הגמרא. הוא הציע להמיר את לימוד הגמרא בלימוד כתבי הרמב"ם או פרקי משנה לאותם התלמידים שלימוד מסוג זה מתאים יותר לנפשם. הרא"ל הגיע למסקנה זו בסוף שנות התשעים ובתחילת שנות האלפיים בעקבות הפולמוס

(עורך), ערכים במבחן מלחמה: מוסר ומלחמה בראי הדורות – קובץ מאמרים לזכרו של רם מזרחי, ירושלים:

הוצאת המשפחה, תשמ"ה, עמ' 19-22. להרחבה בנושא האתיקה של הרא"ל, ראו פרק שלישי.

"זה יתנו כל העבר על הפקדים מחצית השקל בשקל הקדש ... לתת את תרומת ה' (שמות ל, יג).

הוטנר, פחד יצחק: פורים, עניין כט, עמ' עט-פא.

הוטנר, יצחק, פחד יצחק: ראש השנה, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"ו-תשמ"ז, מאמר ז, עמ' סז-סט;

מאמר ד, עמ' נה.

עיינו ליכטנשטיין, אהרן, "תהליך וסיום בהיסטוריה", בתוך יחזקאל כהן (עורך), חברה והיסטוריה: הכינוס

השנתי למחשבת היהדות, ירושלים: משרד החינוך, תשמ"מ, עמ' 252-253. להרחבה על גישתו הציונית של

הרא"ל, ראו פרק חמישי.

הוטנר, פחד יצחק: חנוכה, מאמר ו, עמ' נג-נט.

הוטנר, פחד יצחק: שבועות, מאמר ד, עמ' נב-נג.

הוטנר, פחד יצחק: אגרות וכתבים, מאמר ב.

הציבורי שנסב על הדרך הראויה להורות גמרא בישיבות התיכונים. במהלך הפולמוס נדונה המתודה הראויה, אך גם שאלת היסוד – האם כל נער חייב ללמוד גמרא כמקצוע קודש בסיסי?³⁹

עיקר עיסוקו של הרב הוטנר היה במוסר ובמחשבה ולא בלמדנות או בפסיקה של הגמרא. אך הרא"ל לא סבר שהעדפתו זו של הרב הוטנר היא עניין של יכולת אלא יותר עניין של מינון והדגשה. לדבריו, הייתה לרב הוטנר מודעות עצמית גבוהה, והוא ניסה להעביר זאת גם לתלמידיו. לכן הוא לא קיבל תלמידים שאין תוכם כברם⁴⁰. הוא חתר להוציא אליטה של תלמידי חכמים שיהיו מגדלורים גבוהים. הוא תבע מהרבנים להיות מורמים מעם, ודרש מהציבור לרומם את מוסד הרבנות⁴¹. הוא ציפה שתלמידיו יקבלו את דבריו ללא סייג, ולא יחלקו עליו. הרא"ל העיד כי כאשר שמע הרב הוטנר שאחד מתלמידיו לשעבר חלק על הנהגתו, אמר שזהו יום תשעה באב קטן בשבילי⁴². הרא"ל הגיב על אירוע זה במילים: "אמרתי לאותו אדם שסיפר לי: שמע, אני לא רגיל לסטנדרטים כאלה. רבותי לא ציפו להתנהגות כזו"⁴³. להבדיל מאישיותו הדינמית והסוערת ולעתים גם הפכפכה של הרב הוטנר⁴⁴, הרא"ל ייצג ומייצג באישיותו ובדרכו החינוכית דמות שונה לחלוטין. הוא היה נטול גינונים חיצוניים והפגין כל חייו יציבות ועקביות במחשבתו ובהגותו, כפי שיתברר בהמשך. הוא תמך בתלמידיו ועודד אצלם חשיבה עצמאית ושונה, ובלבד שתהיה בנויה על אדני ההיגיון והשכל. הרא"ל, כמו גם שותפו לדרך הרב עמיטל, רצה שתלמידיו יהיו מסוגלים להכריע בעצמם בעת פסיקה או קבלת החלטה מתוך נטילת אחריות מלאה למעשיהם ולהחלטותיהם⁴⁵.

מסר חינוכי-מעשי, ששורשיו בהגותו של הרב הוטנר ובהמשך גם אצל הרי"ד, היה שימת הדגש בלימוד תורה עם הבנים הביולוגיים. הרא"ל, שאכן מימש זאת הלכה למעשה עם בניו ובנותיו, העיד כיצד השפיע עליו הרב הוטנר בעניין זה: "אני זוכר דרשה שהרב הוטנר ז"ל העביר סביב שבועות, באחת השנים בהן למדתי בישיבת רבנו חיים ברלין. הוא עסק בגמרא האומרת: 'זכור

³⁹ Lichtenstein, Aharon, "Why Learn Gemara?", in *Leaves of Faith*, vol. 1: The World of Learning, Jersey City, NJ: Ktav, 2003, p. 18; עיינו גם ליכטנשטיין, אהרן, "הוראת גמרא בישיבות התיכונים", חלק א, **הצופה**, י"ח אייר תשס"א (11.5.2001), מוסף, עמ' 8. להרחבה בנושא הפולמוס על לימוד הגמרא בישיבות התיכונים, ראו פרק חמישי.

⁴⁰ Lichtenstein, "Letters to the Editor", pp. 3-4.
⁴¹ הוטנר דימה את הרבנים למגדל שעון, שבני אדם מכוונים את שעונם הפרטי לפיו. לפיכך, כאשר מגדל השעון גבוה, האדם מכוון את שעונו גבוה, ולהפך (הוטנר, **פחד יצחק: אגרות וכתבים**, אגרת קלב, עמ' רכג).

⁴² Lichtenstein, "Letters to the Editor", pp. 3-4. לדברי הרא"ל, "הוא חיפש, ובמידה רבה השיג, שליטה רוחנית. הוא לא אפשר קריאות תיגר על סמכותו, במיוחד לא מצד תלמידים. פעם אחת, כאשר תלמיד, שהיה כבר מבוסס היטב בעולם התורה כ'רב', התנגד לדעתו לגבי סוגיה הלכתית קהילתית, הוא סיים את הדיון באמירה שהוא מזמן כבר הסיק שאין לו משכנתה על מוחו של התלמיד, ואז אמר לאחד ממקורביו שהיה עד לדיון, כי יום זה היה עבורו מעין תשעה באב קטן" (שם).

⁴³ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 244. בציינו את רבותיו שציפו לביקורתיות ולחשיבה עצמאית של התלמידים, התכוון הרא"ל לרי"ד שעליו סיפר כי לעתים היה נכנס לשיעור גמרא ובמקום ללמד "שטף" את התלמידים, מדוע כל מה שהוא 'מוכר' להם הם בולעים אוטומטית, בלי לחשוב, בלי לבקר, איזו דרך זו ללמוד [...] " (שם, עמ' 223).

⁴⁴ הדוגמה המפורסמת לכך היא יחסו של הרב הוטנר לראי"ה. בראשית דרכו הוציא הרב הוטנר ספר הלכתי בשם **ספר תורת הנזיר: חידושים וביאורים בענייני נזירות מסודרים על הלכות להרמב"ם ז"ל**, שאליו צירף מכתב הסכמה (המלצה) של הראי"ה. המכתב הוצא בהמשך מהמהדורות החדשות שנדפסו. כמו כן, תמונתו הרב קוק שהייתה תלויה תמיד בסוכתו הורדה בחלוף השנים.

⁴⁵ רייכנר, אלישיב, **באמונתו: סיפורו של הרב יהודה עמיטל**, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות – ספרי חמד, 2008-תשס"ח, עמ' 30-41.

אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו', על ייסוד רשת חינוך יהודי⁴⁶. הרב הוטנר ציין כי ההיסטוריונים רואים במהלך של יהושע בן גמלא התקדמות נאורה. עד שבא יהושע בן גמלא, אבות למדו עם ילדיהם, אך רק כאשר התפנו לכך מעול הפרנסה ומהטיפול השוטף במשפחה. רבי יהושע הקים מערכת של בתי ספר עם תכנית לימודים. בתי הספר להמונים החליפו עד מהרה את החינוך הביתי. לפני מהפכת בתי הספר, כל אדם למד עם ילדיו שלו או שכר להם מחנך פרטי. הרב הוטנר ראה ברכה בחינוך ממוסד להמונים. עם זאת, הוא הדגיש כי מבחינה קיומית וחינוכית המהפך התרבותי שנוצר גרם נזק גדול, שכן הורים חדלו ללמוד עם ילדיהם. הפיכת החינוך לציבורי בעצם גרמה להפקעתו מידי ההורים. הרב הוטנר הדגיש פעמים רבות את הצורך "ללמוד עם בנינו ובנותינו, בדיוק כמו שאומר הפסוק"⁴⁷. הרא"ל השתמש בדבריו אלה של הרב הוטנר כדי לבסס את גישתו הרעיונית והמעשית המייחסת חשיבות מרובה לקשר שנוצר בין אבות לבניהם הביולוגיים במהלך לימוד משותף לאורך זמן.

במחיצת הרב אהרן סולובייצ'יק

כאמור, השפעתו של הרב הוטנר על הרא"ל הייתה בלימוד מוסר, מחשבה ודרכי הנהגה. אך הרב הוטנר לא לימד שיעור קבוע בגמרא, ואילו אצל הרב אהרן סולובייצ'יק (1917-2001); להלן הרב אהרן) זכה הרא"ל ללמוד גמרא כבר בצעירותו לאחר שסיים את לימודי התיכון. הרב אהרן, תלמיד חכם ונצר לשושלת בריסק, לימד את התורה שבעל פה וזו הניחה תשתית משמעותית להתפתחותו הלמדנית של הרא"ל. דרכו התודע הרא"ל לראשונה למסורת הלימוד מבית בריסק. הקשר העמוק שנוצר בין הרא"ל לרב אהרן ליווה אותם במשך כל ימי חייהם.

הרב אהרן, אחיו הצעיר של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (הרי"ד), למד משפטים באוניברסיטת ניו יורק. בתום לימודיו והוא בן עשרים ותשע, בשנת 1946, החל ללמד בישיבת "מתיבתא תפארת ירושלים" בניו יורק, שבראשה עמד הרב משה פיינשטיין. כעבור זמן קצר עבר ללמד בישיבת רבנו חיים ברלין. בשנת תש"ח (1960) לימד בניו יורק בישיבת "רבי יצחק אלחנן", וכיהן כרב קהילה שם. בשנת 1966 עבר לשיקגו, ובשנת 1974 הקים בשיקגו את ישיבת "בריסק". הרב אהרן עמד בראש ישיבה זו עד יום מותו בשנת 2001. הרב אהרן גם נהג לנסוע לניו יורק ולהעביר שיעורים בישיבת רבי יצחק אלחנן בשנת 1984, עת נחלש אחיו הרב יוסף דב סולובייצ'יק (הרי"ד) בסוף ימיו. על כניסתו של הרב אהרן לעולמו של הרא"ל, אנו למדים מדברים שאמר לסיכום תקופת לימודיו בישיבת רבנו חיים ברלין:

בישיבת רבנו חיים ברלין היו שני אנשים שנודעה להם השפעה רבה על חיי. אחד מהם היה ראש הישיבה, הרב יצחק הוטנר ז"ל: הוא היה דמות דומיננטית כל כך שהוא האפיל על

⁴⁶ ליכטנשטיין, אהרן, "על חינוך ילדים". מבוסס על הרצאה לבני חו"ל בישיבת הר עציון, בט"ו תמוז תשס"ז (1.7.2007). עיבוד ההרצאה: ראובן ציגלר ונפתלי בלנסון, תרגום: חנה גלזנר, עריכה: דוד פוקס. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**. המקור של דרשת הרב הוטנר ביידיש מופיע כנספח בסוף ספרו, **פחד יצחק: שבועות**, עמ' רלח-רמו, שם נאמר: "בן הלומד מאביו משול ליונק, ואילו הלומד מאחר משול לילד החי בתוך אינקובטור. שם חיו אינם טבעיים ואינם כה איכותיים" (שם). ראו גם: Carmy, Shalom, "Rav: Yitzhak Hutner's Lecture to a Teacher's Conference", *Tradition*, 19:3 (1981), pp. 218-226.

⁴⁷ ליכטנשטיין, "על חינוך ילדים".

כל דבר ועל כל אדם אחר. נכנסתי לשיעורו של הרב אהרן סולובייצ'יק ז"ל בהיותי בן חמש עשרה, גיל צעיר יחסית"⁴⁸.

לכאורה מדבריו אלה, אפשר להתרשם שהרא"ל לא הכביר מילים על הרב אהרן. הוא אף העיד שדמותו של הרב יצחק הוטנר האפילה על כל השאר. לדבריו, בשיעור של הרב אהרן לא הייתה אינטראקציה מרובה בין הרב לבין התלמידים ולא הושם דגש בפן החברתי. עד כדי כך, שהיה נדמה לו שהרב אהרן כלל לא הכיר את שמות תלמידיו. למרות זאת, הרא"ל העיד על הרב אהרן ש"היה מופת ליושרה, אדם מעורר הערצה, כך שבאופן עקיף הוא השפיע עלי הרבה יותר ממה שלדעתי הוא ידע"⁴⁹. הרא"ל ציין כי דמותו של הרב אהרן השפיעה עליו רבות בנושא הלימוד, ובכלל: "בכל מבחן אובייקטיבי, האדם אותו יש לכבד בשל יראת שמיים, בשל למדנות, הוא מורי ורבי, הרב אהרן סולובייצ'יק. אם אתם מכבדים אותי, אין זה כי אם משום שאני מרביץ תורה בארץ ישראל והוא בגלות. עד ליום זה, אני מסתכל על ר' אהרן כמי שהייתה לו השפעה עמוקה ביותר על חייו"⁵⁰.

בהספד שנשא הרא"ל לזכר הרב אהרן בישיבת הר עציון, הוא מנה את מאפייני אישיותו של הרב שהשפיעו עליו לאורך כל חייו: (א) יכולת ההעמקה בעקרונות ההלכתיים בצד ראיית הפרטים הקטנים בבהירות; (ב) התמדה ונחישות בדרך להשגת היעד; (ג) היעדר גינונים, דבקות באמת; (ד) אמונה פשוטה⁵¹.

יכולת ההעמקה לצד ראיית הפרטים הקטנים בבהירות

את מורו הגדול, הרי"ד, הגדיר הרא"ל כ"משורר ויוצר" המתעלה ומרחף מעל הפרטים בדרך ההוראה שלו השואפת לחידוש ולהמשגה של עקרונות רעיוניים כלליים.⁵² ראייה כוללת זו באה לעתים על חשבון הירידה לפרטים. לעומת זאת, את הרב אהרן אפיין הרא"ל כ"מדען", כמי שעוסק בפרטים הקטנים ומשם מגיע ליצירה. בעוד הרי"ד פעל בדרך אינדוקטיבית, יצא מן הפרטים והגיע אל הרעיונות הכלליים, הרב אהרן דבק בפרטים בכל דרך הלימוד שלו. הרא"ל תיאר דרך זאת במילים: "השילוב בין הדגש על יסודות ועקרונות מצד אחד, לבין העיסוק בפרטים, לעיתים בפרטי הפרטים, מהצד השני. שילוב זה כאמור, אופייני גם לדרך הלימוד שלו, אך הייתה לו משמעות מיוחדת בתחום הפסיקה ... שליטתו בפרטים של עולם ההלכה הייתה מדהימה"⁵³. בשל עיסוקו הרב בפרטים, התוודע הרב אהרן גם לספרי אחרונים בדרכו אל הפסיקה. זאת בשונה מהרבנים האמונים על השיטה הבריסקאית, שנטו לפסוק ישירות מתוך

⁴⁸ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאפיותיי". עיינו גם ליכטנשטיין, "הקדמת המחבר", בתוך **מנחת אביב**, עמ' יג-ד. שם הדגיש הרא"ל כי שלושת רבותיו הגדולים הם הרב הוטנר, הרב אהרן סולובייצ'יק והרי"ד, וכי השניים האחרונים הם שהשפיעו על דרכו הלימודית.

⁴⁹ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאפיותיי".
⁵⁰ דברים שאמר הרב ליכטנשטיין בישיבה יוניברסיטי לאחר שהוזמן לקבל תואר דוקטור של כבוד בשנת תשנ"ח. ראו ליכטנשטיין, "חינוכי ושאפיותיי".

⁵¹ ליכטנשטיין, אהרן, "וצדיק באמונתו יחיה – דברי מספד לזכר ר' אהרן סולובייצ'יק ז"ל", **עלון שבות בוגרים**, טז (תשס"ב), עמ' 129-147.

⁵² ליכטנשטיין, אהרן, "דברי הספד על מרן הגאון רי"ד הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל", **מסורה**, ט (תשנ"ד), עמ' טז.
⁵³ ליכטנשטיין, "וצדיק באמונתו יחיה", עמ' 134-135.

הבנת הגמרא וספרי הראשונים ולא מתוך ספרי ההלכה⁵⁴. הירידה לפרטים והיסודיות שיקפו גם את דרך לימודו והגותו של הרא"ל.

התמדה ונחישות בדרך להשגת היעד

הרב אהרן, שהיה צעיר מאחיו הר"ד, לא זכה כמוהו ללמוד תורה מאביו הרב משה שנפטר בשנת 1941. את תורתו למד מתוך עקשנות ובכוחות עצמו. הרא"ל תיאר את התמדתו ונחישותו של הרב אהרן והעיד על השעות הארוכות שהשקיע על מנת להגיע לישיבה וללמד את תלמידיו, יהא מספרם אשר יהא⁵⁵. הנחישות וההתמדה היו למסד מרכזי גם באישיות הרא"ל. הוא תיאר כיצד למד בישיבה יוניברסיטי, ובזמן סדר ערב נהג לשבת לבד בבית המדרש וללמוד. גם כשהיה שקוע בלימודים מתקדמים באוניברסיטת הרווארד, המשיך ללמוד תורה במשך שש שעות מדי יום.

היעדר גינונים, דבקות באמת

הרב אהרן לא ייחס חשיבות לדעת הציבור עליו. הוא הלך בדרך שחשבה לנכונה, הגם שלא זכתה לאהדה ציבורית. תוכו היה כבד⁵⁶. בשל כך נמתחה עליו ביקורת מצד תלמידיו, שאף טענו כי הוא מבזה את כבוד התורה⁵⁷. רק בשנת תש"כ (1960), בהיותו בן ארבעים ושלוש, התחיל לגדל זקן על-פי בקשתה המפורשת של "קהילת מוריה" בניו יורק שמינתה אותו לתפקידו כרב הקהילה. הדרשה שדרש בשבת הראשונה בתפקידו הייתה אפולוגטית, ועסקה ביחס שבין פנימיות לחיצונית⁵⁸. מן הנאמר עד כה אפשר להסיק, ולו גם במעט, על השוני האישיותי בין הרב אהרן לבין הרב הוטנר.

גם ביחס לשאלה לאילו תלמידים מיועדת הישיבה, נבדלו הרב הוטנר והרב אהרן זה מזה. בתחילת דרכו בישיבת הר עציון פנה הרא"ל לרב הוטנר ולרב אהרן בשאלה: איזה סוג של תלמידים ראוי לקלוט בישיבה שאליה הצטרף זה עתה? וגם מה יהיה הקריטריון לקבלה? הרב הוטנר הדגיש את הפוטנציאל. משמע, יש לקבל את התלמידים שיכולים להיות גדולים בתורה, שהרי מטרת הישיבה היא להצמיח את המיוחדים שבהם. לעומת זאת, הרב אהרן, שראה את המציאות פשוטה כמשמעה, טען כי יש לקבל כל תלמיד שיש לו שאיפות ויראת שמים. הוא סבר שהשפעתנות היא החשובה וכי אין לייחס משקל רב לפוטנציאל⁵⁹. הרא"ל הזדהה עם הדרך הישרה והישירה של הרב אהרן. אף הוא הלך לא פעם נגד הזרם כאשר האמת עמדה לנגד עיניו.

⁵⁴ שם. הרב אהרן עסק גם בפסיקת הלכה, בשמשו כרב ב"קהילת מוריה" בניו יורק.

⁵⁵ "פרק בנחישות זו זכיתי ללמוד הימנו בשנה הראשונה ששהיתי במחיצתו. למדנו אז את מסכת בבא בתרא, ור' אהרן החליט שעלינו לסיים את פרק 'יש נוהלין' בזמן הקיץ, כחודשיים ימים. באותם ימים התגורר בברוקלין, מרחק נסיעה של כשעה וחצי. לקראת סוף ה'זמן', החליט כי נסיים את לימוד הפרק ויהי מה, היה עושה מרחק זה מדי יום, מעביר שיעור במשך שלוש וחצי שעות לארבעה תלמידים, וחוזר לביתו. באותם ימים קיבלתי על עצמי, שהיה ואזכה להיות 'מגיד שיעור', לעולם לא אסתכל כמה תלמידים יושבים לפניי" (ליכטנשטיין, "וצדיק באמונתו יחיה", עמ' 143-144).

⁵⁶ שם, עמ' 140-142.

⁵⁷ שם, עמ' 140.

⁵⁸ הרב אהרן ניסה להסביר מדוע בעודו מטיף לפנימיות כנה הוא משנה את תדמיתו החיצונית שלא מיוזמתו. כמה דוגמאות שנתן הרא"ל להתנהלות לא מקובלת מצד הרב אהרן: הוא היה מהראשונים שיצאו במפורש נגד מלחמת וייטנאם גם כשזה לא היה מקובל בארצות הברית; הוא ספג ביקורת על הוזלת כבודו וכבוד תורתו; תלמידיו ביקרו אותו על כך שהוא זה המופקד בביתו על השלכת הזבל (ליכטנשטיין, "וצדיק באמונתו יחיה", עמ' 140-142).

⁵⁹ שם, עמ' 145-146. הרא"ל תלה את גישתו זו גם באחריות שחש כלפי החלשים והנזקקים.

הרא"ל הדגים זאת בספרו כי כבר בתחילת המלחמה של ארצות הברית בווייטנאם (בשנות השישים של המאה העשרים), יצא הרב אהרן בפומבי נגד המלחמה ואף הורה לחייל ששאל אותו לסרב פקודה ולא להצטרף למערכה. לדברי הרא"ל, "מקרה זה משקף שני דברים: ראשית, אומץ ונכונות להתבטא גם בנושאים ציבוריים. שנית, חוסר פחד מ'מה שיאמרו', מן הסביבה"⁶⁰. הרא"ל, בדומה לרב אהרן, היה נטול גינונים ומחל על כבודו; כך בצעירותו, לא היה זה מחזה נדיר למצוא אותו משחק כדורסל עם תלמידיו בסופי שבוע. הוא חדל ממנהגו זה רק מפאת כבודו של הרב עמיטל שביקש זאת ממנו⁶¹.

אמונה פשוטה

על אף המורכבות בדרך החשיבה שלו, בחיי המעש הייתה לרב אהרן אמונה פשוטה. משמע, אמונה תמימה ללא חקירה ואימות שכלי, אמונה הנובעת מתוך חוויה קיומית עמוקה: "ראשית הייתה נטועה בו אמונה עמוקה ומקיפה ביותר, מבחינת זיקתו לקב"ה, אמונה פשוטה כמשמעה. יהודי מאמין"⁶². בניגוד לרב הוטנר, שהציב רף גבוה מאוד, כמעט בלתי-אפשרי, הרב אהרן שימש מודל לחיקוי, דמות שהרא"ל יכול להזדהות אתה, ולאמץ את עקרונותיה בהתנהלותו היומיומית. שנים לאחר פטירת הרב אהרן, העיד עליו הרא"ל: "אהבתי אותו, כפי שכן גיונסון אמר על שייקספיר, כמעט עד כדי פולחן. הוא היה אישיות יוצאת דופן באמת!"⁶³.

משני רבותיו המוקדמים, הרב הוטנר והרב אהרן, ינק הרא"ל את הצורך בלימוד עצמאי של מוסר ומחשבה. אף-על-פי שבוולוז'ין התנגדו ללימוד מוסר, במאה העשרים פסקה המציאות כרבי ישראל מסלנט⁶⁴. כלומר, המציאות היא שיצרה את הצורך לעסוק במחשבה ובמוסר בנושאים משמעותיים העומדים בפני עצמם. הרא"ל הדגים זאת בבחירתו של הרב הוטנר שלא להתגדר בספר הביכורים הלמדני שלו, **ספר תורת הנזיר**, שכתב בצעירותו אלא דווקא בדרשותיו המפורסמות שלוקטו לסדרת ספריו **פחד יצחק**. במשך שנים-עשרה השנים שלימד בישיבת רבנו חיים ברלין בצלו של איש המחשבה הרב הוטנר, לא לימד הרב אהרן מחשבה. אולם בשנת 1966, עת עבר ללמד בישיבה יוניברסיטי, הקפיד ללמד שיעור קבוע במחשבה. גם הספר הראשון שהוציא לאור היה בתחום המחשבה: *Logic of the Heart, Logic of the Mind* ("ההיגיון של הלב, ההיגיון של הנפש")⁶⁵. אם כן, הרב הוטנר והרב אהרן, ובעקבותיהם גם הרא"ל, חשו שלימודי המחשבה הם המזון הרוחני שנחוץ לדור הצעיר.

⁶⁰ שם, עמ' 145.

⁶¹ תלמידיו של הרא"ל מעידים כי על אף שהביא עמו לשיעור בגמרא הרבה ספרים, הוא תמיד נשא את ערמת הספרים בידיו וסירב לקבל עזרה. לא פעם "תפס טרמפ" עם אחד התלמידים לחתונות של תלמידיו. במקרים כאלה סירב הרא"ל לשבת לצד הנהג, אם בשל כך תיאלץ אשתו של הנהג לשבת מאחור.

⁶² ליכטנשטיין, "יצדיק באמונתו יחיה", עמ' 137-138.

⁶³ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאפיותיי".

⁶⁴ הישיבות הליטאיות במזרח אירופה התמקדו בלימוד הגמרא. מוסר נתפס לעתים כ"ביטול תורה". ישיבת וולוז'ין הייתה אם הישיבות הליטאיות, וממנה יצא הר"ח מייסד השיטה הבריסקאית. בישיבת וולוז'ין תחת הנהגתו של הנצי"ב (1816-1893), שהיה ראש הישיבה האחרון במשך ארבעים שנה, לא למדו מוסר. על המרד שהתפתח בישיבת טלז בעניין לימודי מוסר, ראו בתחילת פרק זה, עמ' 24. וכן עיינו שטמפר, שאול, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ה (2005), עמ' 336-338.

⁶⁵ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 70.

הרב יוסף דב סולובייצ'יק – השאיפה לשלמות

הרב יוסף דב סולובייצ'יק, הרי"ד (1903-1993), נולד בפרוזנה (Prużana) שבפולין (היום חלק מביילארוס) למשפחת רבנים מפורסמת. אביו, הרב משה הלוי, בנו של חיים הלוי (1835-1918); להלן הרי"ח), היה מגדולי ראשי הישיבות באירופה. הרי"ד ינק את עיקר תורתו בילדותו מאביו. דמותו ודרך לימודו הותירו בו רושם עז למשך כל חייו⁶⁶. בגיל תשע, כאשר נתמנה אביו לרב בחיסלוויצ'י (Chislawiczi) שברוסיה, לימד את הרי"ד ר' יוסף ברוך ריסברג, חסיד חב"ד. כך נחשף הרב לתורת החסידות ולעולם הקבלה. הרא"ל סיפר כי אמו של הרי"ד לא הייתה מרוצה מהתקדמותו בלימוד הגמרא. היא הפצירה באביו שיפעל לתיקון המצב. משהתממה, פנתה לאביו של בעלה, לר"ח. בביקור בבריסק נבחן הרי"ד אצל הר"ח בגמרא ונמצא שאינו עומד ברף המצופה. לפיכך המליץ הר"ח שהילד ילמד בהדרגה אביו. מאותה עת המשיך הרי"ד את לימודיו התורניים בהדרגה צמודה של אביו עד הגיעו לגיל עשרים ושתיים⁶⁷.

בשנת 1925, בהיותו בן עשרים ושתיים, נכנס הרי"ד בשערי האקדמיה והחל את לימודיו באוניברסיטת ברלין, שם למד פילוסופיה, לוגיקה ומתמטיקה. בתקופה זו הוא התוודע לקהילה הגרמנית הפתוחה, שהושפעה רבות מהגותו של הרש"ר הירש, שדגלה "בתורה ודרך ארץ"⁶⁸. מורשת הלימוד הבריסקאית ואהבתו לרמב"ם הם שדרבנו את הרי"ד לנסות לכתוב עבודת דוקטור על הגותו הפילוסופית של הרמב"ם⁶⁹. אך למצער, לא נמצא מנחה מתאים, ונושא זה נגזר במקום זאת, כתב הרי"ד עבודת דוקטור על הגותו הנאו-קאנטיאנית של הפילוסוף היהודי-גרמני יחזקאל (הרמן) כהן, שכותרתה: "Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen" ("המחשבה הטהורה וחוק ההוויה אצל הרמן כהן")⁷⁰. כהן עצמו חיבר בין אפלטון לרמב"ם במאמר בשם "אופייה של תורת המידות לרמב"ם"⁷¹. בשנת 1932, לאחר שסיים את לימודיו, היגר הרי"ד בעקבות אביו לארצות הברית. הוא קבע את מושבו בבוסטון, שבה הייתה קהילה יהודית חלשה ולא מבוססת. בשנת 1935 הגיע לביקורו היחיד בארץ ישראל כמועמד

⁶⁶ הרי"ד תיאר בפרוטרוט את הלימוד בבית אביו בהיותו ילד קטן. לנגד עיני התחוללה דרמה גדולה כאשר אביו הקשה על הרמב"ם וניסה להגן עליו: "זכורני כד הוינא טליא, נער גלמוד ובודד הייתי. פחדתי את העולם, קר וזר היה לי העולם. נדמה היה לי כאילו הכול לועג לי. ברם, חבר אחד היה לי והוא, אל תצחקו לי, הרמב"ם. אך התיידדנו. פשוט נפגשנו! [...] אני עשיתי אוזני כאפרכסת והייתי מאזין לדבריו [של אביו], לא הבנתי אף מילה אחת בנוגע לעניין המדובר. ברם רושם כפול התרקם במוחי התמים והצעיר: (א) הרמב"ם מוקף מתנגדים ואויבים הרוצים לעשות לו רע; (ב) המגן היחידי הוא אבא מרי. הייתי מרגיש, כי הרמב"ם בעצמו נוכח כאן בטרקלין ושומע את דברי אבא. הרמב"ם היה יושב עמי במיטתי" (סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, "ובקשתם משם", בתוך **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"ט [1979], עמ' 230-231).

⁶⁷ Lichtenstein, Aharon, "R. Joseph Soloveitchik", in Simon Noveck (ed.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, New York: B'nai B'rith Department of Adult Jewish Education, 1963, pp. 282-283

⁶⁸ הרב שמשון רפאל הירש (1808-1888, להלן הרש"ר הירש) – רב אורתודוקסי שחי ופעל בגרמניה. בתקופתו מרבית הקהילות נטו לרפורמה. הרש"ר הירש ביקש להפריד בין הקהילות האורתודוקסיות לבין הקהילות האחרות. בד בבד, יסד תיכון ששילב "תורה עם דרך ארץ" – לימודי קודש וחול. הוא ראה בדרך זו הן חינוך אידאלי והן מגן בפני התפשטות הרפורמה. עיינו ברויאר, מרדכי, "שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של ר' שמשון רפאל הירש", **המעין**, ט (תשרי תשכ"ט), עמ' 1-16.

⁶⁹ לטענתו, הרמב"ם הושפע מאפלטון ושייכו האוטומטי להגות האריסטוטלית בלבד אינו מחויב המציאות.

⁷⁰ Lichtenstein, "R. Joseph, Soloveitchik", p. 285

⁷¹ רביצקי, אביעזר, "קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאניס", בתוך שאול ישראלי, נחום לאם ורפאל יצחק (עורכים), **ספר היובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק**, ירושלים: מוסד הרב קוק, ניו יורק: ישיבה-אוניברסיטה, תשמ"ד, כרך א, עמ' קמא.

לתפקיד הרב הראשי של תל אביב. בשנת 1959 הוצע לר"ד לכהן כרבה הראשי של מדינת ישראל, אך הוא דחה את ההצעה⁷². בשנת 1941, לאחר פטירת אביו, נתמנה לעמוד בראש ישיבת רבי יצחק אלחנן וכיהן בתפקיד זה עד שנת 1985. בית המדרש הוקם לצד המוסד האקדמי שעתיד להתפתח בשנת 1945 לכדי אוניברסיטה יהודית – ישיבה יוניברסיטי.

יחסו של הר"ד לציונות היה שונה מהגישה הבריסקאית המקובלת. לאחר השואה, ביטא הר"ד את יחסו האוהד לציונות ואף הצטרף לתנועת ה"מזרחי" העולמית. משנת 1946 ועד פטירתו היה נשיא כבוד של "הציונים הדתיים של אמריקה"⁷³. ברבות השנים היה הר"ד למנהיגם הרוחני של מה שכונה "האורתודוקסיה המודרנית" בארצות הברית⁷⁴. לדברי החוקר אביעזר רביצקי, למרות האידאולוגיה המודרנית של סינתזה בין קודש וחול, "תורה ועבודה", "תורה עם דרך ארץ", הרי "הציפייה מהרב הגדול היא כי יהיה המוכיח בשער ויקרין את האושר שיש בתוך עולמה של התורה ולא מחוצה לה"⁷⁵. לכן, הרוצה להתגדל בעיני הציבור עליו להקצין ולהפריד את העולמות. לטענת רביצקי, "הראי"ה, קוק והר"ד הוכרו בשעתם כגדולי תורה, למרות הסינתזה ולא בגלל הסינתזה. כמובן, משעה שהוכרו ככאלה הסינתזה שלהם הייתה נערצת על שומרי המצוות המודרניים. היא שימשה לתלמידים דגם של לגיטימציה. אך בוודאי לא היא העניקה למורים את הלגיטימציה"⁷⁶. במילים אחרות, כדי להיות מודל לדרך של סינתזה, כפי שייצג זאת הר"ד, יש צורך בגדלות רוח, שכן הנטייה הטבעית של הציבור הרחב היא לחד-ממדיות.

אישיותו המגוונת, הכריזמה שהקרין והחדשנות שבדבריו ובדרך הצגתם הביאו רבים לחקור את הר"ד ואת הגותו עוד בחייו, אך במיוחד לאחר שנפטר. רבים מצאו ברי"ד חיזוק לגישתם. לעניין זה יפים דבריו של שלום רוזנברג: "לא רק אראלים ומצוקים אחזו בגדולים, כי אם גם מפרשים, ממשיכים, יורשים ומתנגדים. [...] הם מהווים מוקד להזדהות, ... ראי שרבים משתקפים בו, [...] הופכים אותם לרקע לתהליכים פרובוקטיביים, מעין כתמי רורשאך אנושיים דרכם מביעים את

⁷² הרב נימק את סירובו בכך שלא רצה להיות "פקיד" ממשלתי. כמו כן, הוא היה אז בשיא העשייה וההשפעה שלו בארצות הברית. עיינו עוד רקפת-רוטקוף, אהרן, "ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ז. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 25-26.

⁷³ את יחסו לציונות הסביר הר"ד בחמש דרשות (סולובייצ'יק, יוסף דב, **חמש דרשות על ארץ ישראל ועם ישראל**, עריכה ותרגום: דוד טלזנר, "אחרית דבר" מאת אהרן ליכטנשטיין, תל אביב: הוצאת משכל, ידיעות אחרונות, 2012, עמ' 23-24).

⁷⁴ רביצקי מנתח את דרכי ההתמודדות בין האורתודוקסיה והמודרנה. לדעתו, ניתוח פסיכולוגי של מבנה הקהילה ודרשותיה מלמד שהקהילה ופשוטי העם מצפים מהרב או מהמנהיג לשדר אותנטיות. מדובר באותנטיות פשוטה שיש בה הפרדה ברורה ומידור בין תחומי הקודש לתחומי החול. רביצקי מגדיר את המודרנה ביכולת להיפגש עם ה"אחר". בכל דור המודרנה לובשת ופושטת צורה. תכנים, אמונות ומגמות שהיו בעבר אבני יסוד נפגשים עם רוחות חדשות ומושפעים מהן. היהדות אינה יוזמת את המודרנה היא מתייחסת אל הרעיונות החדשים כמפגש עם "החוץ". בעבר המודרנה אפפה את היהודי בעיקר בתחום העיוני-מדעי וחיבה אותו לפתח דעות ורעיונות לשם התמודדות עם המודרנה, ולשם התמזגות עמה. כיום, הציביליזציה המודרנית אופפת את היהודי המסורתי מכל עבר. רביצקי אף מציין בכאב כי רוב גדולי התורה נטו לדרך האנטי-מודרניסטית. הרמב"ם בתקופתו סבל מביקורת נוקבת בגלל פתיחותו. אך מכיוון שלא יכלו להתעלם מגדולתו של הרמב"ם בעולם ההלכה, עם הזמן הוא התקבל על כל חלקי העם. אך גם אז לא כל ספריו זוכים ללימוד ולהלל. כך למשל, **מורה הנבוכים** לא נלמד בכל בית מדרש כפי שנלמד חיבורו ה"ד החזקה". עיינו רביצקי, אביעזר, "חדש מן התורה? על אורתודוקסיה ועל מודרנה", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ז. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 454-457.

⁷⁵ שם, עמ' 457.

⁷⁶ שם, עמ' 458.

עצמם [...]”⁷⁷. הראי”ל תיאר תופעה זו במילים אלה: ”בדרך כלל, מי שכתב עליו, כתב ספר ’בצלמו כדמותו’ של הכותב”⁷⁸. מכיוון שהרי”ד היה באישיותו מגוון וסוער ואף השתנה במהלך השנים, כל אחד מצא בו את שחפץ. הראי”ל טען כי כדי להבין את הרי”ד נדרשת ”פרספקטיבה מלאה”⁷⁹.

בשנת 1950, עוד בטרם מלאו לו שבע-עשרה שנה, התחיל הראי”ל את לימודיו בישיבה יוניברסיטי ובבית המדרש של ישיבת רבי יצחק אלחנן שבראשה עמד הרי”ד. הראי”ל מצא ברי”ד גאונות, יצירתיות ושאיפה למצוינות שבאה לידי ביטוי גם בקפדנות. את הקפדנות הזו פירש כאכפתיות וכאחריות להעברת המסורת בלי סטיות: ”הרב אהב את תלמידיו, אבל את האמת אהב יותר”⁸⁰. לקראת סיום לימודי התואר הראשון התלבט הראי”ל מה לעשות הלאה? הרי”ד הוא שדחף אותו לצאת מהישיבה יוניברסיטי וללכת ללמוד באוניברסיטת הרווארד⁸¹.

במאמרים הרבים והמגוונים שכתב על הרי”ד, ניסה הראי”ל לצייר את דמותו הגדולה של רבו וחותנו. עצם הכתיבה וסגנונה, שהוא לעתים אפולוגטי, מעידים אף הם על מידת השפעתו של הרי”ד על הראי”ל. המאמרים עוסקים בין השאר באישיותו ובגדלותו של הרי”ד, בדרך למדנותו, במקומה של התפילה בהגותו, ביחסו לציונות וביחסו לתלמידיו⁸².

הראי”ל חש תסכול מכך שהציבור לא קלט את גודל אישיותו של הרי”ד, את יכולת ההעמקה וההתחדשות שלו, את יכולתו לחבר חול וקודש, פילוסופיה עם תורה והלכה: ”לא פעם אין הרב ז”ל זוכה להערכה הראויה לו. ולעיתים אף נשמעת ביקורת מפי אישים, אם בעולם התורה ואם מחוצה לו, שמפאת ראייתם הצרה אינם מסוגלים לחדור לעומק הווייתו וחשיבתו. אך גדלותו עומדת בעינה”⁸³. הראי”ל ציין בכאב כי הרי”ד שילם מחיר ציבורי כבד על הבחירות האמיצות שעשה במהלך חייו. הרי”ד אף סבל סוג של נידוי והקטנת קומתו מצד קהלים שלמים⁸⁴. בכתיבתו על הרי”ד, ניסה הראי”ל כדרכו לפרוש תמונה רחבה ומאזנת של הרי”ד, הגותו ואישיותו: ”האישיות שלו הייתה מאוד מורכבת. מורכבות שבאה מעושר, עושר ששמור לבעליו לא לרעתו

⁷⁷ רוזנברג, שלום, ”תרומתה של משנת הרב קוק להגות היהודית המתחדשת”, בתוך בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ”ל**, ירושלים: ספריית אלינר, ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשמ”ח, עמ’ 363.

⁷⁸ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ’ 218-219.

⁷⁹ שם, עמ’ 219.

⁸⁰ ליכטנשטיין, אהרן, ”הקפדן כמלמד”, **עלון שבות בוגרים**, כא (תשס”ח), עמ’ 79.

⁸¹ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ’ 235.

⁸² עיינו Lichtenstein, "R. Joseph Soloveitchik", pp. 281-297. מאמר זה אף תורגם כערך אנציקלופדי מאת ליכטנשטיין, אהרן, ”סולובייציק, יוסף דב הלוי”, בתוך **האנציקלופדיה העברית**, ירושלים-תל-אביב: חברה להוצאת אנציקלופדיות בע”מ, תשל”ד, כרך כה, עמ’ 502-535; כמו כן עיינו בחיבוריו הבאים של הראי”ל על הרי”ד: ”דברי הספד”, עמ’ ח-לג; ”סקירה על תורתו המחשבתית של הרב י”ד סולובייציק זצ”ל”, **עלון שבות**, 141-140 (תשנ”ד), עמ’ 9-19; ”כך היא דרכה של תורת הרב” – לדרך לימודו של הגרי”ד סולובייציק”, **עלון שבות בוגרים**, ב (תשנ”ד), עמ’ 105-118; ”התפילה במשנת הגרי”ד סולובייציק זצ”ל”, **עלון שבות**, 149 (תשנ”ז), עמ’ 79-91; ”סיפור ויצו’ באספקלריית הרב” – לדרכו של הגרי”ד סולובייציק בלימוד המקרא והוראתו”, **עלון שבות בוגרים**, יב (תשנ”ח), עמ’ 53-63; ”על יחסו של הגרי”ד סולובייציק ז”ל לציונות”, **עלון שבות בוגרים**, יז (תשס”ג), עמ’ 157-171; ”הקפדן כמלמד”, עמ’ 73-92. עיינו גם בפרק שלם העוסק ביחסו של הראי”ל לרי”ד בספרו של סבתו, **מבקשי פניך**, עמ’ 217-241. להרחבה על יחס הרי”ד לציונות ראו גם בנספח: ”התפיסה הציונית של הרי”ד”.

⁸³ ליכטנשטיין, ”דברי הספד”, עמ’ טו.

⁸⁴ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ’ 224-230.

אלא לטובתו. אנשים לא יודעים כמה שטחים הוא הקיף [...]”⁸⁵. ברי”ד ראה הרא”ל אמן, משורר ויוצר. הרא”ל הוקסם מדרכו של הרי”ד לחתור לאמת ללא גינוני כבוד ומיכולתו לשמש משען לציבור שלם של “אורתודוקסיה מודרנית” שחסה בצלו. הרי”ד, בהיותו רב גדול, אף נתן לגיטימציה לדרכו של ציבור זה. עם זאת, תמיכתו של הרי”ד בציונות ובציבור הדתי-מודרני זכתה גם לביקורות רבות⁸⁶.

היצירתיות, השאיפה לגדלות, חוסר הגינונים והדבקות באמת, גם במחיר ציבורי, הופנמו אצל הרא”ל כדרך חיים. מהרי”ד גם למד איך לעמול בלימוד ולהתחדש כל הזמן: “הוא תמיד הכין שיעורים”, אמר הרא”ל⁸⁷. אף פעם לא הסתפק במה שכבר ידע ובכל פעם למד מחדש את הדברים כדי להעמיק. מסיבה זו גם בחר שלא להיעזר בסיכומים ובמחברות מהעבר. היגיעה הייתה דרכו של הרי”ד להתגדל, והרא”ל הפנים זאת: “וגם מפני הערך שהוא רצה להנחיל לתלמידים, שיידעו שצריך להפשיל שרוולים, לשנס מותניים. שיפנימו עמל תורה ויגיעה בתורה”⁸⁸.

השפעתו הרבה של הרי”ד על הרא”ל באה לידי ביטוי גם באורחות חייו ובמקומה של המשפחה בחייו. אפשר רק לשער שבחירתו של הרי”ד שלא לגור בסמיכות לישיבה שבראשה עמד (הוא גר עם משפחתו בבוסטון אף שבו בזמן עמד בראש בית מדרש בניו יורק) השפיעה גם על בחירה דומה שעשה הרא”ל. כאמור, רוב חייו בחר הרא”ל לגור בירושלים, אף שעיקר עיסוקו ועתותיו הוקדשו לתפקידו כראש ישיבת הר עציון באלון שבות.

פרק חייו של הרא”ל בארצות הברית

עד מלאת לו שלושים ושבע התנהלו חייו של הרא”ל, רובם ככולם בארצות הברית. תקופה זו, מאז הגיע לבלוטימור בשנת 1941 והוא בן שנים-עשרה ועד עלייתו ארצה בשנת 1971, עמדה בסימן התגבשותו כאדם בוגר. ראשית דבר החל את לימודיו האקדמיים בישיבה יוניברסיטי בניו יורק ובהמשך הגיע עד אוניברסיטת הרווארד, שבה השלים את עבודת הדוקטור שלו. לאחר מכן, החל הרא”ל לעשות את צעדיו הראשונים בשדה ההוראה. בה בעת היה מעורב בחיים הציבוריים, הן בהשתתפות בוויכוחים ציבוריים והן בכתיבת מאמרים בענייני השעה.

השכלה אקדמית – ישיבה יוניברסיטי ואוניברסיטת הרווארד

השילוב בין אקדמיה לגדלות בתורה לא היה זר לרא”ל. אביו היה דוגמה חיה לכך וכן גם רבותיו הגדולים – הרב אהרן ובהמשך הרי”ד. הרא”ל אף השכיל ללמוד מהרב הוטנר כי הידע הכללי הנרכש מחוץ לבית המדרש, סופו שהוא תורם גם ללימוד הפנימי הבית-מדרשי ומעצים אותו. עוד בטרם הגיעו לגיל שבע-עשרה, החל הרא”ל את לימודיו בישיבה יוניברסיטי. ההבדלים בין השקפות העולם – בין העולם האקדמי באופיו לבין העולם החרדי בישיבת רבנו חיים ברלין –

⁸⁵ שם, עמ' 230.

⁸⁶ ליכטנשטיין, “דברי הספד”, עמ' כו, כז.

⁸⁷ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 234.

⁸⁸ שם.

החלו להפריע לו: "ישיבת רבנו חיים ברלין הייתה, כמובן, ישיבה חרדית. עם זאת, ר' אהרן לא הגדיר את עצמו כחלק מהעולם החרדי. הוא חש, כפי שחש הרב ז"ל [הרי"ד], כי הוא מתעלה מעל קטגוריות אלה: 'אף אני הייתי רוצה להיות מסוגל להתעלות מעליהן; אולם התעלות כזו נעשית קשה יותר ויותר"⁸⁹. לרא"ל ולהוריו היה ברור כי הוא עתיד לשלב לימודים אקדמיים עם לימודי תורה. הרא"ל נקשר לרי"ד, לשיעוריו ולאישיותו הרבגונית. בשנה השלישית ללימודיו בישיבה יוניברסיטי, לקראת סיום התואר הראשון, התלבט הרא"ל בנוגע להמשך לימודיו:

על אף שהחלטה ללמוד באוניברסיטה לא הייתה קשה במיוחד, עמדתי בפני החלטה יותר קשה בעודי סטודנט לתואר ראשון. על אף שנהניתי מהשיעורים בקולג', וגם הצלחתי ללמוד הרבה תורה למרות לימודי החול, לא הייתי בטוח לאן פניי מועדות לאחר סיום התואר הראשון. לו שאלתם אותי בעודי בתחילת השנה השלישית שלי ב-YU [ישיבה יוניברסיטי], מן הסתם הייתי מתלבט בין הליכה לישיבת לייקווד והישארות ב-YU. אלו היו הבחירות אותן שקלתי, ולא תואר מתקדם בהרווארד⁹⁰.

הרא"ל התלבט בין המשך לימודים תורניים מלאים בישיבת "לייקווד" (שמה הרשמי "בית מדרש גבוה") בניו ג'רזי, שנחשבה הישיבה המובילה ללימודים גבוהים בארצות הברית, לבין שילוב של אקדמיה ותורה בסביבה של בית מדרש, בישיבה יוניברסיטי. היה זה דווקא מורו ורבו, הרי"ד, שהציע לו לעזוב את ניו יורק וללכת ללמוד במוסד אקדמי מהטובים בעולם – באוניברסיטת הרווארד. הרא"ל ציין, כי בתחילה היה "מופתע ונבוך. פירוש הדבר היה לעזוב את סביבת הישיבה, לעזוב את הבית, ואני נאבקתי זמן מה עם הרעיון. לא שניהלתי אתו משא ומתן, אך הרב [הרי"ד] רצה מאוד שאעשה זאת". הרא"ל התלבט רבות בשאלה אם יוכל להמשיך את התפתחותו הרוחנית גם בהרווארד. הוא שאל את הרי"ד אם יוכל ללמוד עמו ולהצטרף ללימוד המשפחתי שלו, אם אכן יחליט ללמוד שם⁹¹. יש לזכור שהרווארד סמוכה לבוסטון, מקום מגוריו של הרי"ד, ומבחינת הרא"ל היה זה תנאי חשוב, שבלעדיו ספק אם היה מוכן לגלות מניו יורק לבוסטון. הרי"ד הסכים והדרך להרווארד נסללה.

הלימוד המשותף עם הרי"ד, במהלך שנות לימודיו של הרא"ל בהרווארד, הפך את הרא"ל לבן בית במשפחת הרי"ד: "בסופו של דבר, הצלחתי ללמוד הרבה מאוד תורה בבוסטון, ולהקיף חומר רב. חלקית, היה זה ההספק עצמו, כיוון שלמדתי תורה במשך כשש שעות ביום בזמן לימודי לתואר מתקדם; אך מעבר לזה, הזכות להיחשף באמצעות הלימוד לרב עצמו, בסביבתו הביתית, הייתה יקרה מפז..."⁹². הרא"ל ציין כי חייו אמנם אף פעם לא היו סוערים ומלאי משברים, אך באותה עת חייו היו מלווים בהתמודדות פנימית עמוקה. הוא נדרש להגדיר לעצמו את המתווה הנכון לחיים בעולם מלא, שבו משמשים יחדיו תורה, אך גם עולמות אחרים המוסיפים ומעשירים את הנפש. הרא"ל סיפר כי בניסיונותיו להסביר לעצמו מדוע בעצם הוא לומד באינטנסיביות ספרות אנגלית, בעוד לבו נכסף ללמוד תורה, הוא נקלע למצוקה נפשית, ואז פנה למנחה שלו, פרופסור דגלס בוש (Douglas Bush), וביקש שישא לו עצה. הרא"ל זכר כי בוש, נוצרי דתי, אמר לו כי אף הוא חווה

⁸⁹ ליכטנשטיין, "חינוכי וסאיפותיים".

⁹⁰ שם.

⁹¹ שם.

⁹² שם.

את המתח שקיים בין הלימודים האקדמיים לדת. למרות זאת, בוש ייחס חשיבות ללימודי הספרות וטען כי לימודי הספרות מרוממים את ההבנה האנושית לגבהים אחרים. הרא"ל תיאר את שיחתו עם המנחה שלו:

שוחחנו על הצורך להבין את נפש האדם, ולממש את הפוטנציאל האנושי, במיוחד דרך לימוד מדעי הרוח. חשבתי כי שיחה זו הייתה בעלת ערך רב, והיא עזרה לי לעבור את המשבר הזמני בו הייתי. אף על פי כן, הנושא לא נפתר לחלוטין; המשכתי לחשוב מחדש ולנסח מחדש את משיכתם של חיים המוקדשים באופן בלעדי לתורה בהגדרתה המצמצמת, בעוד אני מכיר בערכן של חלופות לחיים כאלו.⁹³

הלימודים באוניברסיטת הרווארד פתחו בפני הרא"ל עולם רחב של תחושות, מחשבות על סוגיות מוסריות ותפיסות בדבר המצב האנושי, שאותן העריך ורצה למזג בתוך עולמו התורני-רוחני. הדיאלקטיקה והקונפליקטים הפנימיים, שליוו את הרא"ל בזמן לימודיו בהרווארד, הם שתרמו לגיבוש גישתו בדבר היחס שבין קודש לחול, בין אתיקה להלכה. הרא"ל נוכח לדעת שעולמו המטפיזי-מוסרי יכול לצאת נשכר מהעומק ומהרבדים המצויים במקורות זרים. עם זאת, הוא הגיע להכרה ברורה כי אין ברצונו להשתקע בעולם החולין. הוא בחר לחזור אל עולם התורה עם המטען שרכש באוניברסיטה, ולהעשיר אותו. תוך כדי לימודיו בהרווארד הגיע הרא"ל למסקנה כי יש ליצירתיות האנושית ערך רוחני חשוב העומד בפני עצמו. זאת ועוד, ישנם גם ערכים, רגישויות ואפיקי מחשבה שאינם מצויים בין דפי הגמרא. על רקע תובנות אלה, הושתת המסד התאולוגי להגותו של הרא"ל, זה המצדיק יניקה מרעיונות רוחניים שמקורם ב"בארות זרות":

יש דברים מסוימים שאני צריך אותם, שנמצאים שם בעולמות האחרים [...] כמה שיחות מוסר גלומות בסיום שירו של רוברט פרוסט [...] איזה שגב ויראת שמים והתמסרות משתקפים בשורה הנפלאה החותמת את הסונטה של מילטון על עיוורונו! [...] יש אנשים, גם גויים, ששליחותם בהיסטוריה היא שליחות של יצירה. יצירה ספרותית, יצירה מוסרית. אנשים שאתה רואה בהם גדלות, גדלות נפש מוסרית.⁹⁴

הרא"ל בחר לכתוב את עבודת הדוקטור שלו על הנרי מור (Henry More, 1614-1687), הוגה דעות אנגלי ששאב את עיקר השראתו ממקורות תאולוגיים נוצריים – פרוטסטנטיים ואנגליקניים. מתוך העבודה עולה כי בחר לחקור את כתביו של מור ואת תקופתו, משום שהמאה השבע-עשרה הייתה פרק הזמן המודרני האחרון שהיה אפשר למצוא בו עולם פילוסופי-דתי כחלק מהתרבות המערבית. מציאות זו, שבה דרים בכפיפה אחת רגש דתי הנובע מחינוך נוצרי ופתיחות לתפיסות חדשות על אודות מהות העולם ומהות האדם, החלה להשתנות מהותית במאה השמונה-עשרה. אז החל כרסום מתמשך במעמדה של הדת ונפער פער שהעמיק עם הזמן, ונהפך לקרע בין הדת למדע, ובין הפילוסופיה לתאולוגיה הדתית. הרא"ל בחר להתמקד בתהליך הזה בעבודת המחקר שכתב על מור. במובן מסוים כתיבתו של הרא"ל מתנקזת כולה אל הפרק האחרון של העבודה, שבו הוא מנתח את מה שאירע לדת ולמוסר באנגליה בעקבות שינוי התפיסה האמונית. השינוי, שהובילו מור וחבריו לדרך מ"החוג האפלטוני של קיימברידג'", היה בהסתתו של מוקד האמונה

⁹³ שם.

⁹⁴ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 12.

מהחקירה השכלית (העוסקת במתח שבין הרצון החופשי והידיעה האלוקית) אל היישום המוסרי המעשי. במילים אחרות, המוקד עבר מהעיסוק באלוקות לעיסוק בעולם.

הרא"ל הצביע בעבודת הדוקטור שלו על הסיבות לירידת קרנה של הדת במאה השמונה-עשרה.⁹⁵ לטענתו, בסוף המאה השבע-עשרה, כאשר מור וחבריו הסיטו את הדגש מהחקירה השכלית-תאולוגית אל האתיקה, הם עשו זאת מכיוון שחשבו שהאמונה היא פשוטה ואין צורך לבזבז אנרגיה רבה כל כך בעיון שכלי על הוכחות. במאה השמונה-עשרה התערערה הוודאות בדבר ההתגלות האלוהית כבסיס לדת, ואז החלה תורת המוסר להתפתח לכיוון של אתיקה טבעית, סובייקטיבית.⁹⁶ כתוצאה מכך התפתחה התפיסה ההומניסטית המעלה את קרנו של האדם, ותפיסה זו מלווה אותנו עד היום. לדברי הרא"ל, במאה השמונה-עשרה האמונה והדתיות נהיו רדודות והחלה להתפתח באנגליה נטייה להכיר בהשקפות נונתאיסטיות-דאיסטיות המנתקות את ההשגחה האלוהית מההוויה לאחר בריאת העולם.⁹⁷ קצת לאחר העלייה בעיסוק המוסרי והווייתור על העיסוק השכלתני-הדתי בקיימברידג' האפלטונית בסוף המאה השבע-עשרה, גם החלה לעלות קרנה של הגישה האמפיריציסטית באנגליה מבית מדרשם של הפילוסופים ג'ון לוק (John Locke), דיוויד יום (David Hume) וג'ורג' ברקלי (George Berkeley). אלה טענו, כל אחד בדרכו, כי אפשר לתפוס את המציאות רק דרך החושים.

הרא"ל הסביר שתפיסות מעין אלה מיקדו את הדרך להשגת האמת במוחש בלבד, והתבונה הייתה לכלי ניתוח אינסטרומנטלי של כל מה שנתפס דרך החושים. ואולם, כאשר האמונה נהייתה חווייתית יותר וסובייקטיבית והתמקדה במוסר, לא היה בכוחה להתמודד עם הגישות החדשות שהכלי שלהן היה חושי ונראה ודאי. השילוב בין תפיסות אמפיריות ואמונה רגשית ומוסרית פשוטה ללא משען שכלי גרם להנחת תשתית ניהיליסטית השוללת את האמת המוחלטת הנובעת מהאמונה וההתגלות.⁹⁸

אם כן, באוניברסיטת הרווארד הרחיב הרא"ל את אופקיו, והחל להשקיף על העולם הדתי והמוסרי מנקודת מבט של הוגה דעות המנתח תהליכים ומביע עמדות ייחודיות ומנומקות. הרא"ל

⁹⁵ הסיבות הן: (א) השפעתו של דקארט שהעמיד את הניתוח הקוגניטיבי רק ביחס למדע ולא ביחס לדת; (ב) עליית קרנה של התפיסה האמפירית בהגותם של יום, ברקלי ולוק; (ג) בייקון ניתק את הדת מהשיח הרציונלי מרגע שהעביר את הדת מהמגרש של השכל אל מגרש ההתגלות; (ד) כאשר דנים במוסר דאונטולוגי דתי המקדש את המעשה ולא את התוצאה, יש נטייה אנושית טבעית לחפש מוסר תועלתני, חברתי, שאינו בהכרח דתי. עיינו Lichtenstein, *Henry More*, pp. 110, 127-132.

⁹⁶ מהו מעשה מוסרי? זוהי שאלה עתיקת יומין. בעולם הדתי, האל הוא שקובע את המוסר ולכן התשובה היא פשוטה. מעשה ראוי הוא מעשה שהאל רוצה בו. בעולם שבו האדם קובע את המוסר ואת המעשה הראוי נשאלת השאלה כיצד לקבוע מהו מעשה מוסרי? עמנואל קאנט (1724-1804), הפילוסוף הרציונליסט, דיבר על כוונה ולא על תוצאה. הכוונה צריכה לשאוף למעשה שהוא חוק כללי שיהיה תמיד נכון. הפילוסוף ג'ון סטיוארט מיל (1806-1873) פיתח את תורת התועלתנות, שלפיה מדד האושר הוא שקובע מהו מעשה מוסרי. אחרים דיברו על מוסר יחסי ולא מוחלט ואפילו על מוסר סובייקטיבי. עיינו וינריב, אלעזר, **בעיות בפילוסופיה של המוסר**, כרך א, רעננה: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 2008, עמ' 41-88.

⁹⁷ שם, עמ' 162. התפיסה הדאיסטית-נונתאיסטית מכירה במציאות מטפיזית ראשונית, נצחית, הקודמת לכל מציאות פיזיקלית, ואשר בראה ללא סיבה ברא את היקום המוכר לנו במצבו הראשוני, כמתקונן על ידי חוקים פיזיקליים וכי החל מהיווצרותו אין אינטראקציה בין מציאות זו לבין יקום זה. נובע מכך כי אין כעת השגחה אלוקית על הנעשה בעולם.

⁹⁸ שם, עמ' 210-214. מסקנתו היא שהדת והמוסר צריכים את השכל. לא די לבסס את המסד על רגש דתי בלבד.

העיד על עצמו כי הוא יכול לתמצת את מה שלמד בהרווארד במשפט אחד: "ארבע שנים למדתי בהרווארד ואילו שאלת אותי, מה למדתי שם, הייתי משיב: למדתי שהעולם מורכב והאדם מורכב"⁹⁹. בהמשך חייו עסק הרא"ל בעיקר בהוראת הגמרא. אולם, הכלים שרכש במהלך לימודיו האקדמיים – הידע העשיר בתחומי הספרות והפילוסופיה, כלי החשיבה הרציונליים והרצון להעמיק לחקר נפשו של האדם – הנחו אותו בפיתוח הגותו בהקשרים שונים.

צעדים ראשונים בשדה ההוראה

לקראת סיום ארבע שנות לימודיו בהרווארד, בתום כתיבת עבודת הדוקטור, קיבל הרא"ל הצעה מן המנחה שלו, פרופסור בוש, לשמש כממלא מקום למרצה בקונטיקט קולג'. למרות ההצעה המפתה, החליט הרא"ל כי ברצונו לחזור אל מרחב העיסוק בתורה. לדבריו, "זה היה מחמיא, כיוון שהייתי רק בן עשרים ושלוש באותה העת, אך פשוט לא יכולתי להיענות, זה לא היה מה שרציתי לעשות. הפרופסור [בוש] ידע שהייתי מין עוף מוזר: הקדשתי זמן רב ללימודי ספרות, אך רק ככלי עבור מטרה אחרת"¹⁰⁰.

הרא"ל חיפש אפוא דרך להמשיך ללמוד תורה ובה בעת ללמד בישיבה יוניברסיטי במשרה חלקית. הרי"ד ניסה לעזור לו, ופנה לנשיא האוניברסיטה, הרב ד"ר בלקין¹⁰¹. התפקיד היחידי שהוצע לרא"ל היה הוראת ספרות במסגרת תכנית הבנות ב"שטרן קולג'". הרא"ל התלבט אם כדאי לקבל את המשרה, הן בשל החשש שהנושא יסיט אותו מלימוד תורה והן בשל העובדה שמדובר במסגרת של בנות. בסופו של דבר, ובהמלצת הרב אהרן, קיבל הרא"ל את המשרה. בשנת 1957, חזר הרא"ל לישיבה יוניברסיטי ועד מהרה היה לעוזרו של הרי"ד; הוא לימד שיעורי חזרה בעקבות שיעורי הרי"ד ובדק בחינות. בשנת 1959 הוסמך לרבנות על ידי הרי"ד. בשנת 1961 נפתח כולל קטן בישיבה יוניברסיטי, והרא"ל קיבל על עצמו את תפקיד ראש הכולל בישיבת רבי יצחק אלחנן שבתוך ישיבה יוניברסיטי. בשנת 1963 מונה הרא"ל לרב מורה מן המניין בישיבה יוניברסיטי, בעודו ממשיך לשאת בתפקיד ראש הכולל. אז גם חדל מהוראת הספרות.

הרא"ל נמשך לתחום ההוראה ולימוד התורה כבר מגיל צעיר. עוד בצעירותו חש כי ביכולתו להגיע להישגים גבוהים בתחום הזה ולתרום בדרך זו לעולם היהודי. הוא העיד על כך באומרו:

מגיל צעיר מאוד היה ברור לי, כי אני רוצה להשפיע, ולהשאיר את העולם מקום טוב יותר, ולו במעט, ממה שמצאתי אותו. היה ברור לי שיהודי וכבן תורה, משמעות הדבר הייתה לפעול במסגרת כלל ישראל, ובפרט בעולם התורה. איזו צורה תלבש שאיפה זו בהמשך, לא ידעתי כנער. בגיל שנים עשרה כבר ידעתי כי אני רוצה להשפיע, כי אני רוצה ללמד תורה, אך עלתה השאלה האם אהיה מסוגל לכך [...]. אני זוכר שיחה שהתרחשה [...]

⁹⁹ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 15.

¹⁰⁰ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירותיי".

¹⁰¹ בשנת 1941, לאחר פטירת אביו הרב משה, מונה הרי"ד לתפקיד ראש ישיבת רבי יצחק אלחנן. המוסד שילב לימודי קודש ואקדמיה ובסמוך לו פעל בית ספר תיכון. בשנת 1944 נבחר לתפקיד נשיא המוסד הרב ד"ר שמואל בלקין. בשנת 1945 הצליח בלקין להשיג למוסד מעמד אוניברסיטאי מטעם מדינת ניו יורק. ההכרה האקדמית, אישיותו המיוחדת של הרי"ד וקליטתם של פליטי שואה רבים באזור החוף המזרחי בארצות הברית, העצימו מאוד את מעמדו של המוסד ותרמו גם לעליית קרנו של הרי"ד. עיינו רקפת-רוטקוף, "ביוגרפיה של הרב יוסף דב סולובייצ'יק", עמ' 27, 34.

בישיבה קולג'. אחדים מאתנו דנו בתכניותינו לעתיד, ואני אמרתי, "אני רוצה להיות מגיד שיעור, אני רוצה להפיץ תורה". אחד מהם שאל "האם תהיה מסוגל לעשות זאת?" ענית, ללא שחצנות או יוהרה, כי אני חושב שאהיה מסוגל לעשות עבודה טובה. עם זאת, עד שאינך קופץ למים, אינך יכול לדעת בוודאות אם תצליח¹⁰².

שנת 1959 הייתה שנה עמוסה באירועים אישיים ומשפחתיים בעבור הרי"ד כמו גם בעבור הרא"ל. בערב יום כיפור, ט' תשרי תשי"כ (11.10.1959) נפטר בארץ ישראל דודו של הרי"ד, הרב יצחק זאב הלוי מבריסק (המכונה הגרי"ז או הרבי מבריסק). חודשיים אחרי הפטירה הספיד הרי"ד את דודו בדרשה ארוכה בשם "מה דודך מדוד"¹⁰³. הדרשה נישאה ביום שבו נתבשר הרי"ד כי הוא עצמו לקה במחלת הסרטן במערכת העיכול. הרי"ד נשא את הדרשה כאשר אימת המוות מרחפת מעל ראשו. לב הדרשה הוא ייחודיותה של השיטה הבריסקאית. יש הרואים בדרשה זו גם מעין הספד של הרי"ד על עצמו ועל עולמו. הרא"ל וטובה לבית סולובייצ'יק, בןו של הרי"ד, תכננו לבוא בברית הנישואין באותה העת, אך מפאת מחלתו של הרי"ד דחו את החתונה בכמה חודשים. הרי"ד נותח והחלים ממחלתו. כחצי שנה קודם לגילוי המחלה של הרי"ד, בייט תמוז תשי"ט (25.7.1959) נפטר הרב יצחק הרצוג, שהיה הרב הראשי האשכנזי של מדינת ישראל. מיד לאחר פטירתו הפצירו רבים ברי"ד להגיש מועמדות למשרה זו. בחירתו לתפקיד הייתה מובטחת, אך מפאת מחלתו התמהמהה תשובתו. לאחר שהחלים השיב בשלילה להצעה, בעיקר בשל אופיו של מוסד הרבנות המחייב כפיפות למערכות השלטון. כפיפות זו, כך חשש הרי"ד, תיטול ממנו את עצמאותו ותהפוך אותו לסוג של פקיד בכיר¹⁰⁴. מעבר לכך ריחף החשש כי מפעלו הגדול בארצות הברית יקרוס עת יעלה לארץ¹⁰⁵. בהמשך התווסף נימוק אישי בנוגע לעצם אי-העלייה לארץ גם ללא קשר להצעה להגיש מועמדות לתפקיד הרב הראשי לישראל¹⁰⁶. אירועים אלה חיזקו עוד יותר את הקשר של הרא"ל לרי"ד ולמשפחה בארצות הברית.

¹⁰² ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירות".

¹⁰³ הדרשה מופיעה בסולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 57-97, וכן בסולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, **בסוד היחיד והיחד**, עריכה: פנחס הכהן פלאי, ירושלים: הוצאת אורות, תשל"ו, עמ' 189-254.

¹⁰⁴ "אחת הסיבות שלא הסכמתי לכהן כרב ראשי בישראל ... הייתה חששתי מפני היותי פקיד המדינה. רבנות הקשורה במדינה לא יכולה להיות משוחררת לחלוטין: אני מעריך את רבני ארץ ישראל על האומץ שהם מגלים בטיפולם בבעיות שם ועל הגבורה הכמעט על אנושית שהם מגלים. אולם עצם העובדה שמפעם לפעם נדונות בעיות הלכתיות בנושאים פוליטיים בישיבות הממשלה – הסגה היא על ריבונותה של הרבנות". הדברים נאמרו לראשונה בריאיון שנערך עם הרי"ד בשנת 1964 והופיע ב**בדה בוסטון גויאיש אדוקט** (The Boston Jewish Advocate). בהמשך צוטטו בהודעה לעיתונות מטעם הישיבה יוניברסיטי ב-9 באפריל 1993, עמ' 5. הציטוט מופיע גם במאמר של רקפת-דוטקוף, "ביוגרפיה של הרב יוסף דב סולובייצ'יק", עמ' 26 וה"ש 25, 26.

¹⁰⁵ שכטר, צבי, **מפניני הרב**, ירושלים: בית המדרש דפלאטבוש, תשס"א, עמ' צח. ועיינו עוד בדברים שכתב הרי"ד בספרו Soloveitchik, Joseph Dov, *Community, Covenant and Commitment: Selected Letters and Communications*, ed. R. Nathaniel Helfgot, Jersey City, NJ: Ktav, 2005, pp. 173-194. וכן עיינו Saks, Jeffrey, "Rabbi Joseph B. Soloveitchik and the Israeli Chief Rabbinate: Biographical Notes (1959-60)", *BDD*, 17 (2006), pp. 45-67, וכן ציגלר, ראובן, "מבוא להגותו של הרב סולובייצ'יק". מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

¹⁰⁶ הרי"ד קשר בין מצבו הנפשי לאחר מות אשתו בייג אדר ב תשכ"ז (25.3.1967) ובין אי-עלייתו לארץ. הוא הרגיש כי יש לו פחות אנרגיות, שמחה ויכולת לעשות שינויים בחייו. בשנת 1967 בפרק זמן קצר של כמה חודשים נפטר אחיו, אמו ואשתו. נראה כי מות רעייתו, טוניה, השפיע במיוחד על הרי"ד. הדברים ניכרים בכתביו השונים. ראו למשל, סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 218; סולובייצ'יק, יוסף דוב הלוי, **על התשובה**, עריכה: פנחס הכהן פלאי, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ט, עמ' 209. גם את הסיבה לאי-עלייתו לישראל קשר לאבלו על מות אשתו, כפי שכתב במכתב ששלח לרבנית מרים שילה, חצי שנה לאחר מות רעייתו: "[...] שקוע הנני באבלות על מות רעייתי החביבה, בבת עיני וחמדת נפשי, זיכרונה לברכה. עולמי התמוטט וחרב. כאמור, גם עכשיו אני כותב בדמע ובדם לבי הקרוע והמורתח ... הדברים קל וחומר לכיפה של אבלות קודרת שאני נמצא

מעורבות בוויכוחים ציבוריים

בשנות השישים של המאה העשרים, הרא"ל היה מעורב בכמה ויכוחים שהתנהלו בתוך המחנה האורתודוקסי המודרני ואף כתב על כך כמה מאמרים, חלקם מאמרי תגובה פולמוסיים. בשנת 1966 פרץ פולמוס בין "הנסיכים", שסומנו כמנהיגי דור ההמשך של הישיבה יוניברסיטי והאורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית¹⁰⁷. העימות התנהל בעיקר בין יצחק ("ייץ") גרינברג לבין הרא"ל. גרינברג, מוסמך לרבנות ורב קהילה, למד היסטוריה באוניברסיטת הרווארד והיה מרצה להיסטוריה בישיבה יוניברסיטי. בשנת 1966 ראיין הרולד גולדברג את גרינברג ופרסם את הריאיון **בדה קומנטיטור** (*The Commentator*), כתב העת של ישיבה יוניברסיטי, תחת הכותרת הפרובוקטיבית: "ד"ר גרינברג דן באורתודוקסיה, בישיבה יוניברסיטי, בווייטנאם ובסקס" (*"Dr. Greenberg Discusses Orthodoxy, YU, VietNam, & Sex"*)¹⁰⁸. הדברים עוררו רעש גדול, היות שהיה מדובר בדמות רבנית אקדמית מתוך המערכת שקראה תיגר על לא מעט מוסכמות. בין השאר קרא גרינברג לקבל יחסי מין כדבר חיובי וערכי, כחלק מאהבה השוררת בין בני זוג. כמו כן, הוא טען שיש ללמוד את התורה מנקודת מבט היסטורית. בדרך זו סבר כי יהיה אפשר לשנות את ההלכה מתוכה. כלומר, מתוך הבנת הנסיבות שהובילו לפסיקה המקורית בעבר, יהיה אפשר להתאים את הפסיקה ולשנותה לנוכח התמורות בהווה. גרינברג אף קרא ליתר מעורבות של האורתודוקסיה בסוגיות מוסריות כלליות הקשורות ל"צלם אלוהים של האדם" (על רקע מאבקם של השחורים בארצות הברית לשוויון זכויות). את דבריו סיכם בקינה נוקבת: "מבחינה פסיכולוגית, האורתודוקסיה מסרבת לצאת מהגטו של מזרח אירופה"¹⁰⁹.

הרא"ל הגיב במכתב פתוח לגרינברג על אותה במה¹¹⁰. לגופם של דברים, קבע הרא"ל כי נקודת המוצא של גרינברג מוטעית. הרא"ל גרס שהיהודי מחויב ברגישות מוסרית גבוהה, הן כאדם והן

בתוכה, שצריכה להימצא מחוץ לירושלים. איך אפשר לי עכשיו לעלות לירושלימה, ואני איש קשה רוח ומר נפש? אין ההשראה חלה במצב של דיכאון, עצבון וצער" (שכטר, **מפניני הרב**, עמ' קצט). המכתב הני"ל פורסם לאחרונה שנית על ידי חיים נבון, **נאחו בסבך**, מעלה אדומים: מכון מעליות, תשס"ו, עמ' 100-101. ועיינו עוד שכטר, צבי, "קוים לדמותו של מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק, הכי"מ", **אור המזרח**, מא (תשנ"ג), עמ' 196-216. בסופו של דבר אי-רצונו של הגרי"ד להיות רב ראשי הביא לדחיית המינוי של הרב הראשי האשכנזי בכמה שנים עד שבשנת 1964 נבחר הרב אונטרמן בהפרש של קול אחד לטובתו על פני הרב גורן. רבים מציינים כי מות אשתו מסרטן שממנו הוא בעצמו נרפא הביאה לשינוי באישיותו של הגרי"ד. הגרי"ד כמו התרכז והכיל חולשות אנושיות של אחרים. עיינו ציגלר, "מבוא להגותו של הרב סולובייצ'יק", ה"ש 29 וכן שם בציטוט מההספד של בנו חיים.

¹⁰⁷ "הנסיכים" הצעירים, הלוא הם הרא"ל ו"ייץ", סימלו את השילוב האידילי של האורתודוקסיה המודרנית: תלמיד חכם בעל ידע אקדמי נרחב. השניים היו דוקטורים צעירים שהוסמכו לרבנות. שניהם התחנכו בארצות הברית כיהודים אמריקנים. את תורתם ואת השכלתם רכשו בארצות הברית ולא באירופה. מנהיגי הדור הקודם דוגמת הגרי"ד והרב הוטנר ינקו תורה והשכלה מעבר לים והגיעו לארצות הברית כמהגרים מתרבות אחרת.

¹⁰⁸ גולדברג ראיין אנשי רוח שונים ופרסם את הראיונות בכתב העת של ישיבה יוניברסיטי. עם גרינברג הוא עבד על סדרת ראיונות למסגרת אחרת. מתוך הראיונות חילץ גולדברג את הריאיון הזה ופרסמו. גרינברג טען כי לא נתן לכך אישור. עוד בנושא זה ראו Feigelson, Joshua Meir, "Relationship, Power, and Holy Secularity: Rabbi Yitz Greenberg and American Jewish Life, 1966-1983", A Dissertation for the degree Doctor of Philosophy, Northwestern University, 2015. שם בנספחים, עמ' 215 ואילך. הריאיון עורר תהודה רבה וגרינברג פרסם הבהרה שבועיים אחרי פרסומו, ב-12 במאי 1966, באותה במה במדור "מכתבים לעורך". ההבהרה נשאה את השם: "גרינברג מבהיר ומחדד את השקפתו" ("Greenberg Clarifies and Defends His Views"). עיינו עוד Greenberg, Irving, "Yeshiva in the 60s", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, New York: Yashar Books, 2006, pp. 179-187. שם תיאר גרינברג את הפולמוס במבט לאחור. להרחבה על הפולמוס, עיינו כאן פרק רביעי.

¹⁰⁹ Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity" פייגלסון מקדיש את הפרק השני בעבודתו לפולמוס הני"ל. ראו שם, עמ' 54 ובנספחים, עמ' 215.

¹¹⁰ Lichtenstein, Aharon, "Open Letter to Dr. Yitzhak Greenberg", *The Commentator*, 63 (June 2, 1966), pp. 7-8.

כיהודי. אולם הפתרונות גלומים בתוך עולם ההלכה ואין צורך לחולל שינוי מחוץ לו. השקפתו של הרא"ל התבססה על כך שההלכה עצמה היא א-היסטורית. העקרונות הם נצחיים, ואשר על כן ההלכה אינה אמורה להשתנות. לדבריו, המציאות היא שמשנתה ומתחדשת, וצעות שאלות חדשות, אך יש לבחון אותן על-פי ההלכה העתיקה כפי שהיא במציאות החדשה¹¹¹. עימות זה, כמו גם הקשר המשפחתי הקרוב לרי"ד, מיצב את הרא"ל כאחד ממנהיגי האורתודוקסיה המרכזית בארצות הברית¹¹².

הפרסומים הראשונים

באותן שנים, תחילת שנות השישים של המאה העשרים, פרסם הרא"ל מאמרים בנושאים רעיוניים שונים. בשנת 1961 כתב הרא"ל מאמר שדן בנושא הרחב של השילוב בין קודש וחול¹¹³. בשנת 1962 הרצה הרא"ל בשטרן קולג' על נושא לימוד התנ"ך באמצעות שימוש בכלים ספרותיים. הרא"ל ניתח את יתרונותיה של מתודה זו ואת החששות שהיא מעוררת, וקרא לקבל מתודות חדשות הגם שהתנה זאת בכמה הסתייגויות¹¹⁴. נושאים אלה, שהיו חלק מהדילמות הקיומיות של הציבור הדתי-מודרני בארצות הברית בזמן שלמד באוניברסיטת הרווארד, נוסחו על ידי הרא"ל כמשנה פילוסופית סדורה עם שובו לישיבה יוניברסיטי¹¹⁵.

בשנת 1963 פרסם הרא"ל מאמר על הרי"ד בשם "ר' יוסף סולובייצ'יק" (R. Joseph Soloveitchik) בתוך מקראה שכותרתה: *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century* ("הוגי דעות יהודים דגולים במאה העשרים")¹¹⁶. עד אז נודע הרי"ד כמורה לגמרא, כדרשן וכמנהיג. הציבור הרחב לא הכיר אותו כפילוסוף והוגה דעות¹¹⁷. בפרסום מאמרו, רצה הרא"ל להביא לידיעת הציבור את פניו האחרים של הרי"ד כדי שיזכה להכרה ציבורית גם כאיש הגות ייחודי¹¹⁸.

¹¹¹ Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", pp. 72-73

¹¹² ועיינו עוד Singer, David, "Debating Modern Orthodoxy at Yeshiva College: The Greenberg-Lichtenstein Exchange of 1966", *Modern Judaism*, 26:2 (2006), pp. 113-126. הילל גולדברג מציין כי הרא"ל היה דמות משמעותית ביותר בעבור התלמידים; משום היותו צעיר, משכיל ומתמיד הוא שימש מודל לחיקוי בר-השגה, חשוב וקרוב לתלמידים הרבה יותר מהרי"ד שהיה כבר בשנות השישים לחייו (A Goldberg, Hillel, "Afterword: A Personal Reflection", *Tradition*, 47:4 (2015), p. 250).

¹¹³ Lichtenstein, Aharon, "A Consideration of Synthesis from a Torah Point of View", *Gesher*, 1 (June 1963), pp. 89-103.

¹¹⁴ הדברים נאמרו כהרצאה בשנת 1962 בשטרן קולג'. המאמר המקורי פורסם חמישים שנים לאחר מכן באנגלית. Lichtenstein, Aharon, "Criticism and Kitvei ha-Kodesh", in Hayyim Angel and Yitzchak Blau (eds.), *Rav* וראו *Shalom Banayikh: Essays Presented to Rabbi Shalom*, Jersey City, NJ: Ktav, 2012, pp. 15-32. ופורסם לאחר מכן בעברית בשם: "ויביד נביאים אדמה" – ניתוח ספרותי וכתבי הקודש", עמ' 73-81.

¹¹⁵ סאקס טוען שהרא"ל דבק בקו שהתגבש אצלו בשנות השישים במשך כל ימי חייו. Saks, Jeffrey, "The Best that has Been Thought and Said by R. Lichtenstein about the Role of Literature in Religious Life", *Tradition*, 44:4 (2015), pp. 240-249.

¹¹⁶ Lichtenstein, "R. Joseph Soloveitchik", pp. 92-110

¹¹⁷ רק מקצת מכתבי ההגות המרכזיים של הרי"ד פורסמו עד אז. בשנת 1944 פרסם הרי"ד את ספר המסות **איש ההלכה** – גלוי ונסתר ואת הספר *Halakhic Mind*, שני חיבורים שנועדו לתת מסגרת פילוסופית ללימוד ההלכה. בשנת 1965 פרסם הרי"ד את החיבור **איש האמונה**, ובו הקדשה לאשתו החולה. רק בהמשך פורסמה הגותו מתוך הרצאותיו שבעל פה ומתוך כתביו שכתבו שנים קודם לכן. לאחר מותו נערכו מתוך עיזבונו חיבורים נוספים.

¹¹⁸ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 226-227, 230.

בשנת 1962 פורסם פסק הדין המפורסם של בית המשפט הגבוה לצדק בישראל בנוגע ל"אח דניאל" – יהודי שהתנצר במהלך השואה, עלה לארץ וביקש לקבל אזרחות ישראלית לפי חוק השבות. הרא"ל כתב מאמר שבו נתן דעתו על הסוגיה, הן מהזווית ההלכתית והן מהזווית האנושית. מוקד המאמר היה הדיון בשאלה מהו הדבר שהופך אדם ליהודי ומה מנתק אותו מיהדותו. במאמר זה הבליט הרא"ל את ייחודה של הגדרת היהדות בעולם היהודי ואת יתרונה על פני ההגדרות של הדתות האחרות¹¹⁹. הרא"ל הגיע למסקנה כי אין לאדם המתכחש לזהותו הדתית היהודית ולשייכותו הלאומית היהודי, מעמד אישי יהודי. יש לו רק שם תואר יהודי, היות שיש לו את הפוטנציאל בלבד¹²⁰. בשנת 1966 כתב הרא"ל מאמר שעסק ביחסי דת ומדינה¹²¹. על אף ששני המאמרים האלה נכתבו על ידי הרא"ל עוד בהיותו בארצות הברית, הנושאים הנדונים בהם קשורים לארץ ישראל. בחינת הנושאים, שנדונו במאמרו של הרא"ל בעשור הראשון לאחר סיום לימודיו באוניברסיטת הרווארד ושובו לישיבה יוניברסיטי, מלמדת שכבר אז עסק במגוון רחב של תחומים – הגותו של הרי"ד, קודש וחול, תורה ומוסר וסוגיות הקשורות לדת, למדינה ולחברה – שבהם יעסוק שוב לאחר עלייתו לארץ.

בשנת 2006 הוציאה ישיבה יוניברסיטי קובץ של מאמרים בשם *My Yeshiva College: 75 Years of Memories* ("הישיבה קולג' שלי: 75 שנים של זיכרונות"). הקובץ מכיל את זיכרונותיהם של שישים וארבעה אישים שונים מתקופות שונות שהיו קשורים לישיבה יוניברסיטי. הקובץ מכיל גם מחשבות ומסקנות לעתיד. הרא"ל צירף לקובץ זה מאמר הבוחן את עברה של הישיבה יוניברסיטי ומתבונן על אתגרי העתיד שלה¹²², וכן צירף מכתב המתאר את המוסד בשנות

¹¹⁹ סיפורו של "האח דניאל" הוכרע בבג"ץ בשנת 1962 (בג"צ 72/62 אוסוולד רופאייזן נ' שר הפנים, פ"ד טז [4], 2428). במהלך השואה המיר שמואל אוסוולד רופאייזן (שכונה ה"אח דניאל" כשמו הנוצרי) את דתו לנצרות. לאחר המלחמה ביקש לעלות לארץ מכוח חוק השבות ולהירשם כיהודי אף שהמיר את דתו. רוב השופטים לא קיבלו את בקשתו, אולם הנימוק שלהם לא היה דתי. בשנת 1963 התפרסם המאמר של הרא"ל בעניין זה באנגלית: Lichtenstein, Aharon, "Brother Daniel and the Jewish Fraternity", *Judaism*, 12:3 (Summer 1963), pp. 260-280. Reprinted in *Leaves of Faith*, vol. 2, 2004, pp. 57-83. ובשנת 2016 התפרסם המאמר בעברית: ליכטנשטיין, אהרן, "האח דניאל והאחוה היהודית", בתוך **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016), עמ' 247-269. הרא"ל לא דן ישירות בריה"ל וברא"י, שהדגישו את סגולת ישראל והעצימו את הנשמה הביולוגית היהודית, אלא צעד בדרכו של הרמב"ם וכלל את שני המרכיבים – הפיזי והרוחני כאחד. המרכיב הרוחני יכול להיות קשור לקיום מצוות, להתחברות למסורת הדתית כאדם פרטי. מעבר לכך, היהודי נדרש להיות קשור נפשית להיסטוריה היהודית בעבר ובהווה, כחלק מהכלל. ניתוק שני יסודות רוחניים – קיום מצוות והקשר לעם – מוציא את היהודי לגמרי מיהדותו הרוחנית, ומרוקן מתוכן את יהדותו הביולוגית: שהרי "נבחרנו (לעם) מפני ששאפנו, וכעת שומה עלינו לשאוף מפני שבחרנו ונבחרנו" (שם, עמ' 263). כלומר, נבחרנו כי רצינו להיות מצוים לא מפאת סגולותינו. עיינו גם קרומביין, אליקים, "על המומר והגר – קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל", **צהר**, מ (תשע"ו) עמ' 77-97. שם הכותב משווה בין המאמר הנ"ל שיצא בתשכ"ג למאמר של ליכטנשטיין, אהרן, "גרות: לידה ומשפט", בתוך **תורה שבעל פה**, יג (תשל"א), עמ' פב-צד. המאמר הופיע שוב בתוך **מוסר אביב**, עמ' 145-161.

¹²⁰ "אבל אם נשאל האם למשומד יש משהו מן האישיות היהודית והאופי היהודי, ואשר על כן הוא ממשיך להיכלל במעמד האישי של יהודי? התשובה היא לא, באל"ף רבתי... " (ליכטנשטיין, "האח דניאל והאחוה היהודית", עמ' 257).

¹²¹ Lichtenstein, Aharon, "Religion and State", in Arthur Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York: Free Press, 1987, pp. 420-450.

¹²² Lichtenstein, Aharon, "Looking Before and After", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, New York: Yashar Books, 2006, pp. 231-239.

השישים – שזהו בעצם תיאור של הפולמוס שלו עם גרינברג כפי שבא לידי ביטוי במכתב הפתוח ששלח בזמנו לרב גרינברג.¹²³

פרק חייו של הרא"ל בארץ ישראל

עם עלייתו ארצה בשנת 1971, החל פרק חיים חדש בחייהם של הרא"ל ובני משפחתו. לעלייה לארץ קדמה בדיקה מקיפה ומעמיקה כדי לעמוד על התנאים ולבחון את מידת התאמתם לבני ביתו. תמריץ לעלייה הייתה הזמנתו של הרב עמיטל להקים את ישיבת הר עציון ולעמוד בראשה. בשנותיו הראשונות בארץ נמנע הרא"ל מלהביע או לפרסם את דעותיו על המתרחש בארץ. רק בשנת 1980 פרסם את מאמרו "תהליך וסיום בהיסטוריה"¹²⁴, שבו ביטא ביקורת מרומזת על הגישות המשיחיות. ואילו בשנת 1981 פרסם את המאמר "זאת תורת ההסדר"¹²⁵ על ישיבות ההסדר. על סוגיית ויתור על שטחים תמורת שלום, החל הרא"ל לדון מאז פינוי ימית בשנת 1982, עבור דרך הסכמי אוסלו בשנת 1994, ועד תכנית ההתנתקות וספיחיה עם פינוי עמונה בשנת 2006. במרוצת השנים האלה, שכללו בין היתר את פרשת המחותרת היהודית, הטבח של ברוך גולדשטיין במערת המכפלה ורצח ראש הממשלה יצחק רבין, מצא הרא"ל לנכון לעסוק ישירות בסוגיות פוליטיות, תוך שהוא מציג קו ברור ושונה מזה של בית המדרש של הרצי"ה ושל הזרם המרכזי של הציונות הדתית. הרא"ל אף היה שותף פעיל ב"פורום תקנה" וכן הביע את דעתו בענייני השעה, כמו למשל תמיכתו ברב דוד סתיו למשרת הרב הראשי לישראל. כמה מהמהפכות שחולל הן לימוד תורה לנשים, הקמת מכללה לצד הישיבה ומינוי יורשים בחיים.

העלייה לארץ

הרא"ל ציין כי תמיד חלם ללמד תורה בארץ ישראל.¹²⁶ אפשר לזקוף את שאיפתו זו בעיקר להוריו וכן לגרשון שוימר, מדריכו של הרא"ל בתנועת "השומר הדתי" בשיקגו. כזכור, הרא"ל התגורר בשיקגו במשך שנתיים (מגיל עשר עד גיל שתים-עשרה) ולאחר מכן עברה משפחתו לניו יורק. שוימר, אז בן שבע-עשרה, היה בחור כריזמטי ומרשים, שעלה בעצמו לארץ ושימש מודל הזדהות לרא"ל הצעיר. אף-על-פי שהרא"ל עלה לארץ רק כשהיה בן שלושים ושבע, הוא הצהיר כי חלם על כך מצעירותו: "תחושה זו, כי רצוני לחיות בארץ ישראל, לגדל ילדים בארץ ישראל, להיות מחנך בארץ ישראל, הייתה חדה וברורה מאוד"¹²⁷. לימים הסביר הרא"ל כי הכמיהה לעלות לארץ וללמד בה תורה קיננה אצלו כבר מילדות מבלי שידע להגדיר את המשמעות הערכית של ערגה זו. רק משבגר נרכשו הכלים לנסח את החשיבות של כמיהתו על-פי אמות מידה הלכתיות: "עוד לפני

¹²³ Lichtenstein, Aharon, "The 60s", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, New York: Yashar Books, 2006, pp. 374-387. מאמר זה נכתב בתגובה למאמרו של גרינברג שטען בשנת 2005 (כמעט ארבעים שנה לאחר הפולמוס הראשון בשנת 1966), כי הרא"ל אוזח בדעות הדומות לשלו וכי הביקורת של הרא"ל בשנות השישים הייתה קשורה רק לענייני סגנון (ראו Greenberg, "Yeshiva in the 60s", pp. 179-187). הרא"ל הגיב במאמר בחריפות וכתוצאה מכך התנצל גרינברג במאמר תגובה: Greenberg, Irving, "Response to 'The 60s'", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, New York: Yashar Books, 2006, pp. 377-381.

¹²⁴ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 258-245.

¹²⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "זאת תורת ההסדר", תחומין, ז' (תשמ"ו), עמ' 329-314.

¹²⁶ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירותיי".

¹²⁷ שם.

גיל בר מצוה, פעמו בי – ונתתי לזה ביטוי – התקווה והשאיפה, בבוא העת להרביץ תורה בארץ ישראל. כעול ימים, חסרו לי אז הכלים לנסח במונחים קוגניטיביים אובייקטיביים¹²⁸. הרא"ל הסביר כי עם השנים הבין כי מי שלומד תורה בחו"ל מקיים אך ורק את מצוות לימוד התורה. ואילו מי שלומד תורה בארץ מקיים בעת ובעונה אחת את מצוות לימוד תורה ואת מצוות יישוב ארץ ישראל. לימוד התורה בארץ מקבל אפוא משמעות נוספת, שכן הוא מקפל בתוכו גם את מצוות יישוב הארץ. מסיבה זו ההלכה גורסת כי יש להקדים נתינת צדקה לעניי ארץ ישראל על פני עניים במקומות אחרים¹²⁹. על-פי החוקר עידו פכטר, הרא"ל אמר כי ליוותה אותו "תודעה היסטורית" ביחס למשמעותה של מדינת ישראל ומתוך כך רצה להיות חלק מהמהלך הגדול¹³⁰.

זמן קצר לפני מלחמת ששת הימים החל הרא"ל לשקול ברצינות את האפשרות של עלייה לארץ. הרא"ל נקט גישה שכלתנית ומחושבת בעניין העלייה לארץ וכלכל את צעדיו. לפני ההכרעה הסופית בעניין, הוא רצה לבדוק את הפרטים לאשורם, להיווכח שאכן מתקיימים תנאים מינימליים לעליית המשפחה לארץ, משמע מקום עבודה ומגורים הולמים וחינוך ראוי לילדים. נראה היה שהרא"ל, בהיותו רציונליסט מפוקח, כבר הסכין עם המחשבה שיסיים את חייו בנ"ך: "חלפו הימים, התברגתי בהווי האמריקאי, ואש החלום דעכה. הורגשה עדיין נוכחות גחלים עוממות, אך בהיותי שקוע בעבודת הקודש המקומית, החזון הקדום התרחק והשלהבת הצטננה. לא פללתי, עם דעיכת האש, התחלתי בתוך תוכי להשלים עם עתיד בנכר"¹³¹. הרא"ל הבין כי בשביל להגשים את חלום העלייה לארץ עליו לזכות בהסכמתה של אשתו, שתיאות אף היא לקחת חלק בתהליך ותהיה מוכנה לאתגר ולהקרבה. בתוך תוכו העריך כי החיבור העמוק שלה להווי האמריקנית, לחיי המשפחה ולעבודתה שם יצננו את רצונה, והחלום ייגנו. במבט לאחור, הרא"ל הודה שטעה: "והנה, בחסדי ה', החל תהליך, והנה הראה אותי א-לוקים; והפער בין החלום למציאות [...] הצטמצם ... לא פיללתי אך שגיתי בגדול, והתברר שהיא [אשת הרב] נלהבת לא פחות ממני. ובכן, הפער הצטמק. מצדנו, עוד לפני מלחמת ששת הימים, גברו הדי דפיקות הדוד"¹³². בלשון פיוטית מלאת רגש כתב הרא"ל, כי אז "התעצמה הרגישות לקסם הארץ וקדושתה, הנהירה להיכלל בין דורשי ציון, המודעות לאתגרים ולפוטנציאל שבה, ככר פעולה, כמרחב חיים, כחיבור לכנסת ישראל ולתולדותיה, ובראש מאווינו, כאתר לחינוך ילדינו, שמנו אז ארבעה"¹³³.

התנאים לעלייה התקיימו אפוא ואף למעלה מזה, הרבה מעבר לספקות שאחזו ברא"ל: "התברכנו בהבשלת תנאים שהיה בהם כדי לאפשר ולקדם את עלייתנו. לא פיללתי שבתנאים התרבותיים,

¹²⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "דור לדור" – במעמד כניסת הרב משה ליכטנשטיין כראש ישיבה, **עלון שבות בוגרים**, כג (תשס"ט), עמ' 13.

¹²⁹ שם, עמ' 14. למרות חשיבותה של מצוות יישוב הארץ, שאף הניעה את הרא"ל לעלות לארץ, הוא לא שלל את החיים בגלות ולא הטיף לתלמידיו לעלות לארץ, לפחות לא באופן ישיר.

¹³⁰ הרא"ל העיד על עצמו כי הציונות שלו אינה זהה לציונות ה"רשמית" מבית מדרשו של הרב קוק. לדידו, ערכה של המדינה ושל הגאולה שבעקבותיה אינו נמדד לאורו של חזון אפוקליפטי גדול אלא לאור המציאות ההיסטורית בהווה גם אם זו אינה מושלמת (ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 253-254). עוד על מניעיו של הרא"ל לעלות לארץ, עיינו פכטר, עידו, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה: דגמים ושיטות", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ז, עמ' 163-164, שם, העי' 122. פכטר מצביע אף הוא על כך שמה שהתחיל בהשראת המדריך בתנועת הנוער בשיקגו ועורר אצל הרא"ל את הכמיהה לעלות לארץ, הבשיל בהמשך דרכו לאידאולוגיה רעיונית ומעשית.

¹³¹ ליכטנשטיין, "דור לדור", עמ' 14-15.

¹³² שם. הביטוי "דפיקות הדוד" קשור לשיר השירים ולמסה של הרי"ד ("יקול דודי דופק").

¹³³ שם.

החברתיים, הכלכליים, והציבוריים, ששררו אז, תושט לי, כבעל מגש של כסף, מסגרת שתאפשר כביש מאין, בניית ישיבה וישוב כאחד [...]”¹³⁴.

כבר בשנת 1968 סיפר הרב חיים דרוקמן, ראש ישיבת "אור עציון", לרא"ל שמחפשים רב שיעמוד בראש ישיבת הר עציון שעתידה לקום בקיץ של אותה שנה¹³⁵. בחודש שבט של אותה שנה פנה חנן פורת¹³⁶ אל הרב יהודה עמיטל בהצעה להקים את ישיבת הר עציון (להלן הישיבה) ולעמוד בראשה. הרב עמיטל נפגש עם משה ("מושקו") מושקוביץ¹³⁷ ועם יעקב דרורי¹³⁸ ונתער להצעה¹³⁹. בט' סיוון תשכ"ח (5.6.1968), עוד לפני המפגש הראשוני עם תלמידי המחזור הראשון שעברו הכנה בקיבוץ בכפר עציון, נקט הרב עמיטל צעד מפתיע ושלה לרא"ל מכתב שבו הציע לו להיות ראש הישיבה במקומו, וזו לשון המכתב:

הננו מתכבדים להציע בפני כבוד תורתו לבא לשמש בתפקיד ראש הישיבה, בישיבה הגבוהה בגוש עציון, העומדת בשלבי הקמתה, ואשר תפתח אי"ה בראשית שנת תשכ"ט. יודעים אנו שכבוד תורתו כפי ערכו ראוי לעמוד בראש ישיבה גדולה ומבוססת, ואם אנו מרשים לעצמנו לפנות אל כבוד תורתו לעמוד בראש ישיבה העושה את ראשית צעדיה אין זו אלא בגלל האתגר החלוצי הגדול הנובע לא רק ממיקומו בגוש עציון אשר נתקדש בדם קדושים ... את עיקר החלוציות אנו רואים בטיבה של הישיבה, אשר אנו עמלים על הקמתה ברוח אשר תשרור בה, ובדרכה המיוחדת אשר תשכלל מתוך הרגשת יעוד וחובה כלפי צרכי הדור, שהשעות הגדולות שאנו חיים בהם משוחררת מיראת בשר ודתם ונטיות לחיקוי. אין אנו באים להוסיף עוד ישיבה על הישיבות הקיימות¹⁴⁰.

מדבריו אלה משתמע שהרב עמיטל חיפש אישיות תורנית בעלת שיעור קומה שתצטרף אליו להקמת הישיבה, ותוסיף עוצמה של תורה לישיבה הנמצאת בראשית דרכה. הוא ידע שלאדם כמו הרא"ל לא ניתן להציע פחות מראשות ישיבה. לכן הוא הסכים לוותר על התפקיד שזה עתה קיבל. במכתב הקצר אפשר לזהות את עיקרי משנתו של הרב עמיטל:

¹³⁴ שם, עמ' 14-15. זוהי תגובת הרא"ל להצעתו של הרב עמיטל לעמוד בראש הישיבה שהקים.

¹³⁵ רייכנר, **באמונתו**, עמ' 48.

¹³⁶ חנן פורת (1943-2011) – מילדי קיבוץ כפר עציון, הקיבוץ שנפל בידי הירדנים במלחמת העצמאות בשנת 1948. פורת היה מתלמידי הרב צבי יהודה קוק בישיבת מרכז הרב. לאחר שחרור גוש עציון בשנת 1967, פורת היה ממקדמו המרכזיים של הרעיון לחזור וליישב את גוש עציון. הוא היה ממקימי כפר עציון והגה את הרעיון של הקמת ישיבת הר עציון. לשם כך, חיפש בתחילת הדרך אחר ראש ישיבה וגייס תלמידים. בהמשך דרכו שימש פורת גם כחבר כנסת וכרב בכמה מסגרות.

¹³⁷ משה ("מושקו") מושקוביץ (נ' 1925) – איש חזון ופעיל ציבורי. לאחר מלחמת ששת הימים נרתם למשימת פיתוחו של גוש עציון. היה ממקימי קיבוץ כפר עציון וישיבת הר עציון. הקים את העיר אפרת ועמד בראש היישוב ובתפקיד ראש המועצה.

¹³⁸ יעקב דרורי (1922-1982) – איש תנועת הקיבוץ הדתי, מנכ"ל תנועת בני עקיבא. דרורי רצה להצמיח חלוצים שהם גם תלמידים חכמים. היה ממקימי ישיבת ההסדר הראשונה "כרם ביבנה". אחרי מלחמת ששת הימים היה שותף בכיר להקמת יישובים רבים דרך הקמת ישיבה כבסיס ליישוב. בין השאר, הקים בצוותא עם הרב חיים סבתו את ישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים. גם את הקמת ישיבת הר עציון ליווה דרורי בתמיכה ובעצה.

¹³⁹ רייכנר, **באמונתו**, עמ' 13; הוברמן, חגי, **חנן פורת: סיפור חייו**, תל אביב: ידיעות ספרים, 2013, עמ' 57.

¹⁴⁰ ברקוביץ, דברה, **בגבורותינו**, סרט תיעודי במלאת שמונים שנה לרב אהרן ליכטנשטיין. הועלה לאינטרנט ב-25 במאי 2013. נדלה מאתר ישיבת הר עציון באוגוסט 2017: מקור.

- הוא ביקש מהרא"ל לראות את החזון החלוצי שבהקמת יישוב חדש כחלק מהתפיסה הגאולית ההיסטורית¹⁴¹.
- הוא ביקש להקים מוסד שיהיה קנאי לאמת, ולא יישר קו עם הנוהג, רק מתוך רצון להיות חלק מהזרם¹⁴².
- הוא שאף לכך שלימוד התורה יהיה מתוך הקשבה לצורכי הדור¹⁴³.

הרא"ל שמע את "ההשראה והאתגר"¹⁴⁴ שבהצעת הרב עמיטל, אולם באותה שנה (1968), נבצר ממנו להיענות לה. כזכור, שנה קודם לכן נפטרה חמותו טוניה, אשת הרי"ד. הרי"ד המשיך להתגורר בבוסטון, וכאשר הגיע לישיבה יוניברסיטי כדי למסור שיעורים נהג ללון בבית הרא"ל. "הקושי הגדול ביותר לא היה הסיכונים הכרוכים בכך – עליהם האמנתי שנתגבר – אלא עזיבת הרב. חמותי נפטרה בתשכ"ז, וההצעה להיות ראש ישיבת הר עציון הגיעה בתשכ"ח. אמרתי, 'איני יכול לשקול זאת כרגע, איני יכול לעזוב את הרב לבדו'. הוא לא גר בניו יורק אלא ... בבוסטון עם גיסתי; אך הוא בא ללמד בניו יורק כל שבוע, והתארח בביתנו"¹⁴⁵. הנסיבות החדשות שנוצרו השהו אפוא את התכניות לעלות לארץ. הרא"ל וטובה אשתו המשיכו לחלוטם על העלייה וחיכו לרגע המתאים: "עם זאת, ככל שנקף הזמן, אשתי ואני קיבלנו את ההחלטה"¹⁴⁶.

שנה וחצי לאחר מכן, בחורף תש"ל (1970), הגיע הרא"ל לארץ כדי לבחון את ההצעה. הוא התרשם מהרב עמיטל: "נשביתי באישיותו של הרב עמיטל", העיד על עצמו¹⁴⁷. הרא"ל גם התרשם מהתלמידים ומהרעיון, אך חשש שמא החלוציות היתרה של התלמידים תאפיל על שאיפתם ללמוד תורה. לדבריו, "הנימה החלוצית הייתה מבחינתי חרב פיפיות. מצד אחד, קסם לי להיות שותף בבניית חבל ארץ בישראל. ומצד שני חששתי שמא יבואו לישיבה בחורים שעיקר עניינם

¹⁴¹ עיינו עמיטל, יהודה, "זה היום עשה ה' – נגילה ונשמחה בו", **עלון שבות בוגרים**, ג (תשנ"ד). הדברים נאמרו בתשנ"ב: "מי שאינו מסוגל לראות את העבר, לא מסוגל לראות את העתיד ולא מסוגל להבין את יד ה', 'בשוב ה' את שבות עמו' ... האמנם לא ניתן לראות את יד ה' הגדולה?" (שם, עמ' 95). אך האם שינה הרב עמיטל את השקפתו בתחום זה? עיינו רייכנר, **באמונתו**, עמ' 163-174.

¹⁴² הרב עמיטל לא רצה שתלמידיו יקבלו את דעתו אלא שיהיו בעלי חשיבה עצמאית ויגיעו לחקר האמת בדרכם. "בכל ישיבה קיימת סכנה שהתלמידים יהפכו להיות כפילים של דמויות רבותיהם מזדהים עם כל מה שאומרים ... הם מאבדים את עצמאותם והופכים להיות צל וצילם של הדמויות המחנכות. האם זו כוונתנו?", בתוך עמיטל, יהודה, "על דוד כהן ודני מושיץ הי"ד", **דף קשר**, א (תשמ"ו), עמ' 137-139. דוגמה נוספת היא תגובתו של הרב עמיטל לשיטת הבחינות של הרב ברוייר. שיטת הבחינות קיבלה את המתודה של ביקורת המקרא ולכן עוררה עליה ביקורת רבה. הרב עמיטל, אף שלא היה איש אקדמיה, ראה ברכה בדרך של הרב ברוייר ולא התרגש מהביקורת הקשה שעוררה. עיינו רייכנר, **באמונתו**, עמ' 114-115.

¹⁴³ הרב עמיטל נהג לספר לעתים קרובות את הסיפור המכונן על "התינוק הבוכה", על בעל התניא ונכדו בעל הצמח צדק. בין השאר הוא סיפר אותו בביתו כבר בפגישה הראשונה עם גרעין של התלמידים שהתגבש לקראת מחזור ראשון בישיבה. משמעות הסיפור היא כי תלמיד ישיבה צריך להיות קשוב לצרכים שבחוץ כבר כאשר הוא יושב ולומד. עיינו רייכנר, **באמונתו**, עמ' 17. ראו גם עמיטל, יהודה, **והארץ נתן לבני אדם – פרקי הגות**, עריכה: אמנון בזק, אלון שבות: הוצאת תבונות, מכון יעקוב הרצוג שליד ישיבת הר עציון, תשס"ה. הספר מבוסס על שיחות שהעביר הרב עמיטל בישיבת הר עציון, ועוסק במוסר הטבעי ובמוסר התורה ובחובה להיות מעורב בנעשה בחברה כדי "לקדש שם שמים". עיינו שם במיוחד בשער השני, "בעיסוק בצורכי ציבור", עמ' 121-127. וראו גם עמיטל, יהודה, "לשמוע קול בכיו של תינוק", **עלון שבות בוגרים**, א (תשנ"ד), עמ' 83-88.

¹⁴⁴ עיינו רייכנר, **באמונתו**, עמ' 50, וכן סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 94.

¹⁴⁵ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירותיי".

¹⁴⁶ שם.

¹⁴⁷ רייכנר, **באמונתו**, עמ' 49.

יהיה בניין הארץ ולא לימוד תורה¹⁴⁸. העלייה לארץ הייתה אפוא מבחינת הרא"ל בבחינת הקרבה. הקרבה של קריירה בטוחה, ובעיקר הקרבה של תרבות כללית למען ארץ ישראל. את הסיכונים והחששות מפני העלייה לארץ תיאר הרא"ל במילים הבאות:

היו קשיים בהחלטה זו; כמה מהם היו קשורים בהגירה עצמה, ובמובן מסוים, לקחתי סיכון. אשתי ואני לקחנו שנינו סיכון. הייתה לי משרה ב-YU; אז כבר הייתי ר"מ בישיבה. למעשה, התקדמתי בהדרגה ממתן שיעור לשנה א', לשנה ב', לשנה ד'; הייתי אחראי על הכול; לאשתי הייתה משרה טובה – והנה אנחנו עוזבים הכול, ועולים לארץ ישראל! היו שחשבו כי היינו פזיזים, אולי חסרי אחריות. לא זו בלבד שעלינו לארץ ישראל, באנו לחור נידח; ישיבת הר עציון לא היה הרבה יותר מכך באותו שלב. אף על פי כן, היינו נחושים¹⁴⁹.

לעומת זאת, הרא"ל מצא יתרון בחיים בארץ על שום האווירה הערכית של אידאליזם ושוויון¹⁵⁰. בקיץ של אותה שנה, הגיע הרא"ל שנית לארץ, אך הפעם כדי לבחון הצעה אחרת שקיבל, לעמוד בראש ישיבת "הכותל" שהוקמה ברובע היהודי בירושלים. ישיבת הכותל הייתה מבוססת כלכלית יותר מישיבת הר עציון, וגם מיקומה היה מרכזי יותר. במהלך הקיץ של שנת 1970 העביר הרא"ל שלושה שיעורים בשבוע בישיבת הכותל, ושלושה בישיבת הר עציון.

בסופו של דבר החליט הרא"ל להיענות להצעה לעמוד בראש ישיבת הר עציון. "הרב עמיטל לא בא אליי ואמר לי: תשמע, רבי אהרן, בוא נעשה יחד ישיבה, זה יהיה טוב לך וטוב ליי, סיפר הרב ליכטנשטיין בדברים שנשא ביום הולדתו השמונים. "הוא הציע לי את המפתחות. בלעדיות! אני חותם לכם: רוב רובם של האנשים בעולם התורה או בעולם הצבא חושבים שזה טירוף הדעת. נטרפה דעתו. אם התוכנית כל כך טובה, אז למה שיהפוך את עצמו רק לאיזה משמש¹⁵¹. הרא"ל מצדו התעקש על כך שהוא מוכן לעמוד בראש הישיבה רק בשיתוף עם הרב עמיטל. "מעט מאוד אנשים בעולם התורה עשו מה שהרב עמיטל עשה", אמר הרא"ל במבט לאחור. "אני חושב שהוא היה פיקח מאוד והבין שאם הוא מוסיף אותי, אני לא לוקח לעצמי חצי מלוכה, אלא אנחנו שנינו מרכיבים יחד את המלוכה"¹⁵².

מרגע שהחליט ועד עלייתו ארצה חלפה שנה. שכן הרא"ל רצה להכין את משפחתו לקראת העלייה ולהביא לכלל סיכום את ענייניו בארצות הברית. בשנת 1971 עלה הרא"ל עם משפחתו לארץ. הוא בחר לגור בירושלים, ולא סמוך לישיבה ביישוב אלון שבות. כמה סיבות הניעו אותו לכך, בין היתר

¹⁴⁸ שם, עמ' 50.

¹⁴⁹ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאפתיים". ראוי לציין כאן, כי הר"ד לא תמך בהחלטה זו של הרא"ל. נתיניאל הלפגוט מצביע על כך שבהחלטות המשמעותיות שלו גילה הרא"ל עצמאות רבה למרות ההשפעה של רבו המובהק, לימים גם חותנו. עיינו Helfgot, Nathaniel, "Divrei Ha-Rav Ve-Divrei Ha-Talmid Ve-Divrei Ha-Rav: The Impact of Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Thought on that of Aharon Lichtenstein", *Tradition*, 47:4 (2015), pp. 86-112. גם ההחלטה ללמוד ספרות התקבלה על ידי הרא"ל למרות הסתייגותו של הר"ד שכיוון את הרא"ל ללמד מתמטיקה (שם, עמ' 102).

¹⁵⁰ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 93-94.

¹⁵¹ רייכנר, אלישיב, "הרב ליכטנשטיין נגד 'דיל' עמאר-אריאלי", ט"ז סיוון תשע"ג (24.5.2013). מופיע באתר **כיפה**.

¹⁵² נדלה באוגוסט 2017: **מקור**. שם.

ההערכה שבירושלים יימצאו בתי חינוך הולמים יותר לילדיו¹⁵³. כמו כן, נימק זאת ברצונו להקדיש זמן לשהות עם המשפחה¹⁵⁴: "... פעמים רבות אמר כי הדבר החשוב ביותר, והמוצלח ביותר שעשה בחייו, היה הקמת משפחה: 'אם הייתי צריך להצביע על הצלחה אחת, אני חושב, ללא ספק, שזו משפחתי'¹⁵⁵. רצונו של הרא"ל להקדיש מזמנו לבני משפחתו בעודו בבית הוא שעמד כנראה ביסוד החלטתו ליצור הפרדה בין הישיבה למשפחה. סיבה אחרת וחשובה לא פחות להעדפתו לגור בירושלים ולא באלון שבות סמוך לישיבה סיפק הרא"ל בנאום שנשא במושב שנערך לכבודו בקונגרס העולמי למדעי היהדות בשנת תשע"ג (2013). הוא שיתף שם את הקהל בחלומו להיות חלק מהעולם האקדמי שמרכזו בירושלים. הרא"ל סבר אפוא שבירושלים יעלה בידו לחבר את התורה לאקדמיה. חלום זה לא התגשם¹⁵⁶. רק בראשית שנות האלפיים עבר הרא"ל להתגורר ליד ילדיו הנשואים ובסמוך לישיבה באלון שבות. למרות העלייה לארץ, המשיך הרא"ל להיות מעורב בנעשה בארצות הברית, השתתף בכנסים שונים והשקיע ממרצו בתכתובות העוסקות בסוגיות הלכתיות ובענייני השעה. רבים המשיכו לראות בו חלק מהמנהיגות של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית¹⁵⁷.

הרא"ל – ראש ישיבת הר עציון

בתפקידו כראש ישיבה לימד הרא"ל כמעט מדי יום ביומו גמרא לתלמידים בוגרים. פעם בשבועיים העביר גם שיעור כללי בגמרא לכל תלמידי הישיבה בבית המדרש. כמו כן, נהג לשבת וללמוד לאורך כל שעות היום בבית המדרש. שיעוריו היו יסודיים וארוכים; הרא"ל תבע מתלמידיו השקעה, התמדה ושאיפה למצוינות. כמו כן הוא מסר שיעורים במחשבה ובהגות, כגון **במורה הנבוכים** של הרמב"ם, במחשבת הרי"ד, וכן העביר שיעורים על פירוש הרמב"ן לתורה.

¹⁵³ הרא"ל עלה לארץ עם ארבעה מתוך ששת ילדיו. השניים האחרונים נולדו בארץ. הבכור משה היה באותה עת בן עשר והקטנה אסתי הייתה בת שש. הרא"ל לא רצה לעלות לארץ עם ילדים שגילם למעלה מחמש-עשרה מכיוון שסבר שמעבר לגיל זה המעבר קשה מדי לילדים. מכיוון שכך, מועד העלייה באותו זמן היה הנכון והמתאים ביותר בעבורו ובעבור משפחתו (ליכטנשטיין, "חינוכי ושיאיופתי").

¹⁵⁴ כך פירשו ילדיו את ההפרדה שיצר בין הישיבה לבית: "סדרי העדיפויות בין התלמידים לבין המשפחה היו ברורים מאוד. אז נכון שהישיבה הייתה לגמרי המוקד של הבית, ובכל זאת הייתה איזו הפרדת רשויות: הישיבה באלון שבות, והבית בירושלים. הוא אמר כל הזמן שהדבר הכי חשוב שהוא עשה בחייו זו הקמת המשפחה, וזה גם עושה משהו. גם בפועל הוא היה בבית. הוא היה מתייבב כל בוקר בישיבה בשמונה ורבע, אבל בשש בערב כבר היה בבית. היו לו לפעמים שיעורים בערבים מחוץ לבית, והיו תקופות של ועדות ציבוריות, אבל בסך הכול בערבים הוא היה בבית, עם ארוחת ערב קבועה בשבע, שעל זה אני מורידה את הכובע בפני אמא שלי" (שלג, יאיר, "ילדה אחת מול 700 אוטובוסים", ריאיון עם הרבנית אסתי רוזנברג [בתו של הרא"ל], **מקור ראשון**, מוסף שבת, כ"ו אייר תשע"ה [15.5.2015], עמ' 2-4).

¹⁵⁵ "אם הייתי צריך להצביע על הצלחה אחת, אני חושב, ללא ספק, שזו משפחתי. אני חושב כי עברנו דרך לא פשוטה, אשתי ואני, והיא ראויה למלוא ההערכה. אני סבור כי גידלנו ילדים בהם אנו רשאים להיות גאים במלוא מובן המילה, לא מפני שהם הילדים שלנו, אלא בגלל מי שהם" (ליכטנשטיין, "חינוכי ושיאיופתי").

¹⁵⁶ הקונגרס העולמי למדעי היהדות התקיים באוניברסיטה העברית הר הצופים בכ"ד אב תשע"ג (31.7.2013). במהלכו התקיים מושב שעסק במשנתו של הרא"ל. הרא"ל נכח באירוע ונשא דברים בסוף המושב. לטענת בנו שי, הרא"ל לא עשה מאמצים להשתלב באקדמיה. כוונתו הייתה לאווירה ולחברה. הרא"ל רצה להיות חלק מאנשי הרוח שבנו את הקריירה שלהם בסביבת האקדמיה.

¹⁵⁷ שוורץ הגדיר את הקשר של הרא"ל עם ארצות הברית כ"מנהיגות בשלט רחוק" (שוורץ, "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין: תדמית ומציאות", עמ' 44-45). כלומר, מנהיגות שבאה לידי ביטוי בהגות בלבד (שם, עמ' 8). בשנת 1976, עם פתיחתו של "כולל גרוס" (Caroline & Joseph Gruss Institute of Yeshiva University in Jerusalem), שלוחה של ישיבה יוניברסיטי בארץ, מונה הרא"ל לעמוד בראש המוסד. הרא"ל השתתף בקביעות בכנסים של הפורום האורתודוקסי בניו יורק שהתקיים מדי שנה מאז סוף שנות השמונים. חלק ממאמריו ההגותיים נכתבו במיוחד לקראת כנסים אלה. עוד על הקשר בין הרא"ל לקהילה בארצות הברית, עיינו Zuckier Shlomo and Carmy, "Shalom, 'An Introductory Biography Sketch of R. Aharon Lichtenstein', *Tradition*, 47:4 (2015), pp. 9-10.

חלק מהשיעורים התקיימו בימי שישי, מתוך כוונה להפוך גם את היום הזה ליום למידה אינטנסיבי בישיבה¹⁵⁸. אחת לשבועיים בשבת התארח הרא"ל עם משפחתו בישיבה. הוא נהג להעביר שיעורי מתודיקה לתלמידי שנה א' על מנת להנחיל להם שיטת לימוד. בשיעורים אלה לימד מסכת גמרא אחרת מזו שנלמדה בישיבה באותו הזמן, ודרכה הדריך את התלמידים על האופן שבו יש ללמוד גמרא, כפי שהוא סבר.

הרא"ל אף נהג לערוך ביקורים קצרים בבסיסי צה"ל השונים, שם שהו תלמידי הישיבה במסגרת שירותם הצבאי, ולעתים אף התארח שם בשבתות. כל אימת שהגיע לביקור כזה, עמד על כך שימסור לתלמידי החיילים שיעור רציני של עיון בגמרא. בשנת 1982, בשלהי מלחמת לבנון, אף שהה עם תלמידיו החיילים בחזית במשך כשבוע¹⁵⁹. כמו כן נהג להעביר שיעור שבועי קבוע בגמרא ובמחשבה ב"כולל גרוס" בירושלים, שגם בראשו עמד. כולל זה יועד לבוגרי ישיבה יוניברסיטי ולמדו בו גם רבים מבוגרי ישיבת הר עציון¹⁶⁰.

מעט לעת נהג הרא"ל לנסוע לחו"ל, בעיקר לארצות הברית, כדי לגייס כספים לטובת ישיבת הר עציון וכדי לשמר את הקשר עם הבוגרים של הישיבה. בנסיעותיו לארצות הברית הוא השתתף לעתים בכנסים שנערכו מטעם "הפורום האורתודוקסי" (The Orthodox Forum) והוקדשו כל פעם לדיון בנושא מסוים שנקבע מראש¹⁶¹.

התבטאויות הרא"ל על המתרחש בשדה הציבורי בארץ

בשנים הראשונות לאחר עלייתו ארצה, הרא"ל כמעט לא פרסם מסות בנושאי הגות¹⁶². נראה שהעדיף לייחד את זמנו בשנים האלה להיקלטות משפחתית וחברתית בארץ, ואף להתרכז בהקמתה של ישיבת הר עציון, מתוקף תפקידו כראש הישיבה. בשנת 1975 הוא פרסם בארץ מסה בשפה האנגלית, שתורגמה כעבור שנתיים לעברית בשם "מוסר והלכה במסורת היהודית – האם ההלכה מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה?"¹⁶³. בעקבות מסה זו, ועד סוף שנות השבעים של

¹⁵⁸ בימי שישי נהגו התלמידים לצאת הביתה או להיעדר מן הישיבה.

¹⁵⁹ הכהן, עדן, "שעה של חסד". מופיע באתר ישיבת הר עציון VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

¹⁶⁰ הרא"ל עמד בראש "כולל גרוס" בתפקיד מנהל של כבוד עד פטירתו. כשנתבקש על ידי רוב התלמידים להעביר את שיעורו, שהועבר עד אז בשפה העברית, לשפה האנגלית נעתר לכך בתנאי שכל תלמידיו יסכימו. הוא התקשר אישית לכל אחד מתלמידיו הישראלים, דוברי העברית, וביקש את הסכמתם.

¹⁶¹ הפורום האורתודוקסי – כנס שנתי שמתקיים בארצות הברית פעם בשנה על ידי אנשי רוח ורבנים מהארץ ומחו"ל החל מסוף שנות השמונים של המאה העשרים. הנושאים המועלים קשורים למודרנה וליהדות. אין מטרה להגיע למסקנה אלא לשמוע את הדעות השונות מזוויות שונות: היסטוריות, הלכתיות ומחשבתיות. מוביל את הפורום הרב נורמן לאם (Norman Lamm) מישיבה יוניברסיטי. כל כנס מוליד קובץ מאמרים בנושא הנידון. חלק מכתביו של הרא"ל נכתבו במיוחד לרגל הכנסים האלה. כל מרצה נדרש לשלוח מראש מאמר שעל בסיסו ימסור את הרצאתו. כך לדוגמה, הנושא בשנת 1999 היה "לימוד התורה במציאות בת זמננו". נושאים אחרים: "סמכות הרבנות והאוטונומיה האישית", "מלחמה ושלום במסורת היהודית". וכן נושאים כמו התגובות על הופעתה של מדינת ישראל, ועל יחסי גומלין עם יהודים לא מסורתיים, וכיצד משפרים את יראת השמים?

¹⁶² מאמר חריג יחסית בשם "גרות: לידה ומשפט" פורסם בשנת תשל"א. המאמר עוסק בשניות הדיאלקטית שבגרות על רקע ניתוח אופיים של חיי הדת היהודיים בכלל. היהודי נדרש להישאב אל הקודש כדי לזכך את נפשו האינדיבידואלית. עם זאת, הוא נדרש גם להיות חלק מההיסטוריה, לפעול בה וליטול אחריות עליה מתוך תחושת שותפות עם הכלל (ליכטנשטיין, "גרות: לידה ומשפט", עמ' פב-צד). נראה שהמאמר נכתב על רקע תחושת השליחות והחיבור להיסטוריה היהודית שליוותה את הרא"ל עם עלייתו לארץ.

¹⁶³ ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 15-36. המאמר פורסם במקור באנגלית בכמה במות. הוא תורגם לראשונה לעברית בשם: "מוסר והלכה במסורת היהודית: האם המסורת היהודית

המאה העשרים, כתב הרא"ל כמה מסות בנושאים מוסריים וחברתיים, אך נמנע בעקביות מלעסוק בנושאים פוליטיים. נושא המשפחה זכה למאמר בשנת 1976¹⁶⁴. באותה שנה כתב הרא"ל מאמר על המתווה לשאיפותיו החינוכיות מתלמידי ישיבת ההסדר¹⁶⁵. המאמר עוסק באיזון שבין לימוד תורה וגמילות חסדים, פעילות למען צורכי הכלל ופיתוח אישיות עצמאית הכוללת שאיפות גבוהות והגשמת חלומות. בשנת 1980 הרצה הרא"ל על זכויות הפרט ועל הקשר שבין האדם לטבע. הרצאות אלה הופיעו בקובץ **הגות: מאסף למחשבה יהודית**¹⁶⁶.

על גישות משיחיות

המאמר הראשון שבו עסק הרא"ל, ולו גם בעקיפין, בפוליטיקה הארצישראלית יצא לאור בשנת 1980. במאמר זה – "תהליך וסיום בהיסטוריה" – שנכתב לצורך הרצאה ב"כנס השנתי למחשבת היהדות" בשנת תשמ"מ¹⁶⁷, הביע הרא"ל ביקורת מרומזת על הגישות המשיחיות הרואות את ההווה בראי העתיד האפוקליפטי. לטענתו, לאוחזים בגישות משיחיות אלה יש נטייה לדלג על ההווה לטובת העתיד הגדול המלא בהוד. הרא"ל ביקר גישה זו. הוא טען שאף-על-פי שיש להיסטוריה התחלה וסוף והיא שואפת ליעוד גבוה הוא מעדיף לראות את ההווה, כפי שניסח זאת ההיסטוריון הגרמני לאופולד פון רנקה (Leopold von Ranke): "כל התקופות שוות בעיני האלוקים"¹⁶⁸. לכן, למרות החזון האסכטולוגי שהוא חלק מהאמונה היהודית, יש ערך רב למעשים הראויים ולדרך הנאותה בהווה¹⁶⁹. במרוצת השנים חזר הרא"ל לדון בגישות המשיחיות, בעיקר כאשר נדרש להגיב על תפיסתו הגאולית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) לנוכח תפיסתו שלו התומכת בציונות (על כך ראו בהמשך).

על תכנית ה"הסדר"

בשנת 1981 פרסם הרא"ל את המאמר "זאת תורת ההסדר" בשפה האנגלית¹⁷⁰. במאמר זה החתים הרא"ל את תכנית השילוב של ה"הסדר" בחותמת של לכתחילה. כלומר, במציאות

מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה?"; **דעות**, מו (תשל"ז), עמ' 5-20. המאמר תורגם מחדש בתרגום שונה במקצת ובשם: "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?"; בתוך **מוסר אביב**, עמ' 15-36. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

¹⁶⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "המשפחה בהלכה", בתוך **משפחות בית ישראל: המשפחה בתפיסת היהדות – ספר הכינוס למחשבת היהדות**, ירושלים: משרד החינוך המחלקה לתרבות תורנית, תשל"ו, עמ' 13-30.

¹⁶⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "לדרכו של בן הישיבה", **עלון שבת בוגרים**, ג (תשנ"ד), עמ' 115-122.

¹⁶⁶ ליכטנשטיין, אהרן, "האדם והטבע – הפן החברתי", בתוך **הגות: מאסף למחשבה יהודית**, ד (תשמ"ב), עמ' 101-108.

¹⁶⁷ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 245-258.

¹⁶⁸ לאופולד פון רנקה (1886-1795) – היסטוריון גרמני מאבות ההיסטוריוגרפיה המודרנית (כתיבה היסטורית מדעית). רנקה ניסח כללים למחקר היסטורי-מדעי, שבאמצעותם אפשר להגיע למסקנות אמיתיות. לטענתו, יש להתייחס אך ורק למקורות ראשוניים. לפי רנקה, על ההיסטוריון להיות אובייקטיבי, להימנע מלשפוט אירועים או גיבורים היסטוריים ולהסתפק בתיאור המציאות על סמך מבט מבחוץ על המתרחש. בין השאר קבע כי כל תקופה קרובה לאל באותה מידה, שכן מבחינת האל כל פרק זמן היסטורי הוא זמן מועדף. יש למדוד את האירועים בעיני בני התקופה, על-פי אמונותיהם והשקפות עולמם. כמו כן, לכל חברה ולאום יש ייעוד וכל אחד מהם תורם את תרומתו הייחודית לעולם. הרא"ל דן בטענה הראשונה של רנקה במאמרו "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 249. רנקה ניסח את דבריו תוך כדי דיון ברעיון ההתקדמות בהיסטוריה בהרצאה המפורסמת "על תקופות ההיסטוריה המודרנית". ראו Ranke, Leopold, von, *The Theory and Practice of History*, Georg G. Iggers (Edition and Introduction), London, New York: Routledge, 2011, p. 53.

¹⁶⁹ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 249-251.

¹⁷⁰ המקור באנגלית: Lichtenstein, Aharon, "The Ideology of Hessed", *Tradition*, 19:3 (Fall, 1981), pp. 199-217. Reprinted in *Crossroads: Halacha and the Modern World IV*, 1995, pp. 43-64; *Leaves of Faith*, vol. 1, pp. 135-158. התפרסם בהמשך בעברית בשם "זאת תורת ההסדר", **תחומין**, ז (תשמ"ו), עמ' 314-329.

הנוכחית ולנוכח צורכי השעה, אמר הרא"ל, השירות בצבא על חשבון לימוד תורה הוא צעד מתבקש. דרך מאמר זה על ישיבות ההסדר, התמצב הרא"ל כדמות מובילה בציונות הדתית, אם כי מנקודת מבט שונה מזו שיצאה מבית מדרשו של הרצי"ה. מצד אחד הניח הרא"ל את היסודות לשילוב של שירות משמעותי בצבא עם לימוד תורה¹⁷¹. מן הצד האחר, הרא"ל מצא את הסימוכין לגישתו מתוך תפיסת עולם מוסרית ולא הסתמך בטיעונו על מצוות יישוב הארץ, כפי שהיה מקובל עד אז. כמו כן, הוא הקפיד לשמור על ההפרדה בין קודש לחול. שכן הצבא הוא הכרח חיוני, אך השירות בו אינו בבחינת אידאל נשגב ואין המדובר במערכת של קדושה.

על הפוליטיקה הישראלית

בעקבות התהודה הרבה שעורר המאמר "זאת תורת ההסדר", החל הרא"ל להביע את דעותיו בעל פה ובכתב, במסות רעיוניות ובדיונים אקטואליים בתחומים הקשורים ישירות ללב לבנה של הפוליטיקה הישראלית. בשנת 1982 החל הרא"ל לכתוב ולדבר בפורומים שונים על נושאים כמו למשל, ויתור על שטחים תמורת שלום. סוגיות אלה נדונו בציבוריות הישראלית כבר בשנת 1967 וגם לאחר מלחמת יום הכיפורים. ואילו הרא"ל החל לדון בהן החל מפינוי ימית בשנת 1982, עבור דרך הסכמי אוסלו בשנת 1994, ועד תכנית ההתנתקות וספיחיה עם פינוי עמונה בשנת 2006. במשך עשרים וארבע השנים האלה, שכללו בתוכם את פרשת המחתרת היהודית, הטבח של ברוך גולדשטיין במערת המכפלה ורצח ראש הממשלה יצחק רבין, מצא הרא"ל לנכון לעסוק ישירות בסוגיות פוליטיות, תוך שהוא מציג קו ברור ושונה מזה של בית המדרש של הרצי"ה ושל הזרם המרכזי של הציונות הדתית. בתקופה זו המשיך הרא"ל לעסוק גם בסוגיות מוסריות וערכיות, אולם הזיהוי שלו בקרב הציבור הישראלי בכלל, ובקרב הציבור הדתי-לאומי בפרט, היה קשור בעיקר לתפיסתו המדינית. ברוב המקרים הציג הרא"ל עמדה עקרונית ולא מעשית. משמע, הוא טען שאפשר להחזיר שטחים תמורת שלום אך לא פסק אם נכון לעשות זאת הלכה למעשה. עם זאת, רבים פירשו את דבריו כהצגת קו מעשי השונה מהתפיסה המרכזית של הציונות הדתית.

הרא"ל היה מודע לכך שאינו האדם המתאים לכהן כחבר כנסת ולהעביר את המסרים שהוא מאמין בהם. נימוקיו היו: "מבחינה פוליטית אני כמעט זאב בודד. שנית, זה מצער אותי, לא עבור עצמי – אני איני מתאים לכהן בכנסת"¹⁷². בתוך תוכו הוא כאב את המחיר החינוכי ששילמה הקהילה הדתית-לאומית בגין הדעות השגויות שהשתלטו עליה, דעות שנתפסו בעיניו מוטעות ומעוותות. הרא"ל סבר כי החברה הדתית-לאומית איבדה הרבה נערים בעלי ערכים ואידאליסטים, מכיוון שכוחותיהם נותבו למקומות מעוותים:

איבדנו כל כך הרבה ילדים ערכיים ואידאליסטים. הם לא הפנימו את מלוא היקפה של העצה שמתיו ארנולד¹⁷³ ציטט...; הוא אמר, "ראשית, אל תלכו בניגוד לאור הטוב ביותר

¹⁷¹ להרחבה בנושא זה, ראו פרק שישי.

¹⁷² ליכטנשטיין, "חינוכי ושיאופותיים".

¹⁷³ מתיו ארנולד (Matthew Arnold, 1822-1888) – משורר ומבקר ספרות אנגלי. בכתביו התמקד לא רק בתכנים אלא גם באסתטיקה של הכתיבה. נחשב לאבי הביקורת המודרנית.

שיש בידכם. שנית, שימו לב שהאור שבידכם אינו חשכה". ישנם ילדים חדורי אידיאליזם, אך מפנים אותם ליישום אידיאלים שגויים, סדרי עדיפויות מעוותים¹⁷⁴.

בעקבות חתימת הסכם השלום עם מצרים, הציגו הרא"ל והרב עמיטל קו אידאולוגי התומך בפשרות טריטוריאליזם תמורת השגת שלום¹⁷⁵. השניים התנגדו הלכתית וערכית ל"סירוב פקודה", גם כאשר חייל נקרא לפנות יישוב. הם קראו לבדק בית חינוכי וערכי בתוך המחנה הדתי-הלאומי בעקבות האירועים הקשים של רצח ראש הממשלה יצחק רבין, הטבח במערת המכפלה ומעשי המחתרת היהודית. בשנת 1988 הקים הרב עמיטל את מפלגת "מימד", שהייתה אמורה להוות חלופה שמאלית למפד"ל. הרא"ל תמך ברב עמיטל. אשתו של הרא"ל, טובה, הייתה מעורבת אף יותר ושובצה במקום השלישי ברשימת המפלגה¹⁷⁶. בשנת 1996, לאחר רצח רבין, הוזמן הרב עמיטל על ידי שמעון פרס להצטרף לממשלתו. הרב עמיטל מונה להיות שר בלי תיק בממשלה. הרא"ל בירך אותו, וקיווה שקולו השונה יביא לקידוש ה' ולאחדות השורות בעם ישראל¹⁷⁷. רבים בציבור הדתי-לאומי ראו במהלך זה התרפסות ו"קיפול דגלים", בעוד הרא"ל ראה בו דרך של עשייה ושליחות שיכולה להניב פירות. בשל דעתם הפומבית של ראשי הישיבה ופעילותם הפוליטית, זוהתה ישיבת הר עציון בשנים האלה כשייבה בעלת נטייה שמאלה במפה הפוליטית בארץ. למרות דעותיהם החד-משמעיות, הרא"ל והרב עמיטל עודדו שיח דעות מגוון בישיבה. הם תמכו בגישה של פתיחות, כולל הבעת דעה נגדית, מתוך אמונה שהתלמידים בוגרים דים ויכולים לשמוע מגוון של דעות גם אם אינן תואמות את דעותיהם. בשנת 1999, ערב נסיעתו של ראש הממשלה אהוד ברק לקמפ דייוויד, הוזמן הרא"ל ללשכתו של ברק יחד עם עוד כמה רבנים. דווקא שם, ערב פסגת השלום בארצות הברית, מתח הרא"ל ביקורת על ברק בשל פזיזותו ויהירותו, וטען כי הדרך שבה הוא הולך תסב נזק למדינת ישראל¹⁷⁸.

נשאלת השאלה מדוע בעשור הראשון להגעתו לארץ מיעט הרא"ל לעסוק בהגות בכלל, ובנושאים אקטואליים בפרט? לעומת זאת, מה גרם לרא"ל, החל משנת 1982, להביע את דעתו בנושאים פוליטיים¹⁷⁹, ומדוע חדל מכך באמצע שנות האלפיים? חשוב לציין כי עוד כשגר בארצות הברית, הביע הרא"ל את דעתו במגוון של סוגיות הקשורות לחיים היהודיים שם. גם חותנו, הרי"ד, מצא לנכון להביע בפומבי עמדות השונות מאלה שיצאו מבית מדרשו של הרצי"ה בארצות הברית. כבר בשנת 1967, התפרסמו פסיקות הלכתיות של רבנים מהציונות הדתית האוסרות על מדינת ישראל לפנות שטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים, הגם שמטרת הפינוי היא השגת הסכם שלום.

¹⁷⁴ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאפיותי". הרא"ל בעצם ביקש מהנזכר שני דברים: (א) להיות אמתיים וללכת קדימה עם האידיאלים שלהם, גם כאשר מדובר בהליכה כנגד הזרם; (ב) לפני שיוצאים ל"האיר את העולם", ראוי לבדוק אם הרעיונות שהם מאמצים הם אכן בבחינת אור ולא רעיונות שיש בהם חושך מוסרי וערכי.

¹⁷⁵ הרא"ל היה מזוהה עם תנועות כמו "נתיבות שלום" ו"עוז שלום". "עוז שלום" קמה בשנת 1981 ו"נתיבות שלום" קמה בדצמבר 1982. תנועות אלה, שהתאחדו בהמשך הדרך, נועדו לשמש משקל נגד לתנועת "גוש אמונים". הרא"ל נכח בחלק מהכנסים של התנועות ואף נשא שם דברים. הרא"ל אמנם לא נשא בתואר רשמי, אך נחשב לאחד האבות הרוחניים של תנועות אלה.

¹⁷⁶ רייכנר, **באמונתו**, עמ' 188. בבחירות שנערכו בשנת 1988 לא עברה "מימד" את אחוז החסימה.

¹⁷⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "העוסק בצרכי ציבור כעוסק בצרכי שמים", **עלון שבת בוגרים**, ח (תשנ"ו), עמ' 163-165.

¹⁷⁸ פרידמן, אביעד, **גדולה אמיתית**, ב אייר תשע"ה (21.4.2015), אתר **ערוץ 7**. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

¹⁷⁹ המאמר הפוליטי הראשון של הרא"ל, "השלום – ערך עליון", **עמודים**, ל: 437 (תשמ"ב), עמ' 260-263. המאמר האחרון יצא לאור בעקבות הרצאה משנת 2007, שעסקה בנינוח המציאות בעקבות ההתנתקות. עיינו ליכטנשטיין, אהרן, "שיחה חמישית – הרב ליכטנשטיין: על יהדות, מדינה ודמוקרטיה", בתוך שאול ברט ויצחק ברט (עורכים), **בסערת העקירה: עשר שיחות בישיבת הר עציון**, תל אביב: ידיעות אחרונות, תשס"ז, עמ' 103-114.

כתוצאה מכך, חודשים ספורים לאחר סיומה של מלחמת ששת הימים, פרסם הרי"ד את דעתו וטען שאין איסור הלכתי להחזיר שטחים מארץ ישראל לטובת מטרה ראויה של הסכם שלום ומניעת שפיכות דמים. מסקנתו הייתה כי השיקול המדיני חייב לכלול גם את השיקול של פיקוח נפש לצד הקשר לארץ ישראל¹⁸⁰. ואם כן, מדוע הרא"ל עצמו לא הביע את דעתו בנושאים אלה עד תחילת שנות השמונים? מדוע לא עסק בנושאים אלה עוד בהיותו בארצות הברית? וכאמור, מדוע ראה לנכון להביע את דעותיו בפומבי רק בחלוף עשור מאז עלייתו לארץ?

תשובה אפשרית לכך קשורה אולי לבנו הבכור של הרא"ל, הרב משה ליכטנשטיין (נ' 1961), שלאחר סיום לימודיו בישיבה התיכונית "בני עקיבא נתיב מאיר" בירושלים הצטרף לישיבת הר עציון כתלמיד בשנת הלימודים תשל"ט (1978), ובתום שנת לימודים בישיבה¹⁸¹ התגייס לצבא ושירת בחיל השריון. את המאמר "זאת תורת ההסדר" כתב הרא"ל רק בתום השירות הצבאי של בנו. נראה כי תחושת הזרות של הרא"ל כמי שזה מקרוב בא, ואינו יכול למתוח ביקורת ולייעץ לוותיקים, ליוותה אותו בתחילת דרכו בארץ. תחושת השייכות הסובייקטיבית לציבור הדתי-לאומי בישראל נוצרה אפוא אצל הרא"ל רק לאחר שחוה יחד עם בנו הבכור את "מסלול הציונות הדתית": ישיבה תיכונית, לימודים בישיבת הסדר ושירות צבאי במסגרת ההסדר. לאחר עשור שנים בארץ, החל הרא"ל לראות עצמו כחלק מהציונות הדתית הישראלית, ולכן הרשה לעצמו לדון בכל הסוגיות העומדות על הפרק כבן שיח שווה לצברים.

כיצד ראוי לחוות דעה על המתרחש בציבוריות הישראלית?

הרא"ל ציין בהזדמנויות רבות כי כדי לחוות דעה בנושא כלשהו יש צורך לנקוט זהירות רבה¹⁸². לדידו, צריך להכיר את המציאות לעומקה – לא רק את הפרטים הטכניים כי אם גם את הלך הרוח העומד מאחורי הדברים ומניע אותם. גישה זו הדריכה אותו הן בפסיקותיו ההלכתיות והן ביחסו הכללי לענייני השעה לאורך השנים. הזהירות והתחושה כי יש לבחון דברים לעומקם קודם שמצהירים הצהרות גדולות, הדריכו את הרא"ל גם בשנת 1966, בעת הפולמוס עם גרינברג. כזכור, גרינברג מתח ביקורת על גישתם המצמצמת והמגבילה של חז"ל ביחס לחיי המין, וטען כי המקרא פתוח וטבעי הרבה יותר בנושא זה¹⁸³. על דבריו אלה הגיב בשעתו הרא"ל:

יש לקבל את מה שאמר הרב דב בר "לא כל מה שחושבים צריך להיאמר, ולא כל מה שאומרים צריך להיות מודפס...". אני חושב כי קיימת הבחנה בסיסית בין הדיון ובין הפרסום. אמרתו של הוראס¹⁸⁴ על כך שחיה תשע שנים בין הכתיבה והפרסום עלולה

¹⁸⁰ סולובייצ'יק, יוסף דב, "דעת תורה והכרעה פוליטית", **הצופה**, ג' אלול תשכ"ז (8.9.1967), עמ' 5; ועיינו עוד נוימן, קלמן, "בין אורתודוקסיה מודרנית בארצות הברית לציונות דתית בישראל", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 482-487; שטרן, ידידיה צבי, "נגישותה של ההלכה לסוגיות מדיניות", **משפט וממשל**, ד (תשנ"ז), עמ' 215-242.

¹⁸¹ ההסדר במתכונתו הישנה פיצל את השירות הצבאי של תלמידיו לשתי תקופות: לתקופת השירות הראשונה, שארכה כעשרה חודשים, יצאו התלמידים לאחר קצת פחות משנה של לימודים בישיבה. לתקופת השירות השנייה, שארכה כשבעה חודשים, יצאו התלמידים לאחר תקופת לימודים נוספת של כשנה.

¹⁸² ראו למשל על היחס להשמדת עמלק, ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 146-147.

¹⁸³ על דברי גרינברג, ראו גם בסעיף "מעורבות בוויכוחים ציבוריים" בפרק זה ובהרחבה בפרק הרביעי.

¹⁸⁴ הוראס וולפול (Horace Walpole, 1717-1797) – סופר ופוליטיקאי אנגלי, בנו של ראש ממשלת אנגליה, שהיה מעורב בחיים הפוליטיים באנגליה.

להיות מחמירה מדי, אבל העיקרון הבסיסי נכון. היינו מיטיבים לעשות לו היינו מהוססים, חושבים ומלבנים בשיח ובעל פה לפני שממהרים להדפיס¹⁸⁵.

לדעת הרא"ל, נקיטת הזהירות והחשיבה המורכבת שמושתתת על סקירת המציאות מזוויות שונות הן חלק מהדרך להגיע אל חקר האמת. בתגובתו טען הרא"ל, כי גרינברג לא ירד לעומקה של השקפת חז"ל המאוזנת באשר לערך המפגש המיני, קודם שפרסם את הביקורת שלו עם כותרת רעשנית. לכן, לדברי הרא"ל, מסקנותיו של גרינברג נמהרות ומציגות שלא כראוי את חז"ל ואת התורה כמו גם את יחסם האמתי לחיי אישות.

במאמרו "טובה חכמה עם נחלה" משנת תשמ"ט (1989)¹⁸⁶, חיווה הרא"ל את דעתו בנוגע ליחסו החיובי להשכלה כללית. הוא ביקר את אלה השוללים רכישת השכלה כללית ומביעים את דעתם מבלי להכיר את הנושא לעומקו. מבחינתו, הבעת דעה ערכית בנושא שהדובר אינו מכיר ולא זכה לחוות את עוצמתו מעידה על חוסר רצינותו של הדובר. יתר על כן, השכלה כללית יכולה להוסיף ממד פרשני גם "ביחס לדברים שבקדושה":

[...] האין תפיסת העקדה מתחדדת על ידי קירקגור, או הבנת עתליה ושמשון מתעשרת על ידי רסין ומילטון? למי שאיננו מכיר את החומר הזה, קשה לענות על השאלות האלה – וממילא, הוא נוטה להשיב בקלות. אך מקובלים עלינו דברי רבי אליעזר: "אין אומרים למי שלא ראה את החודש יבוא ויעיד, אלא למי שראה"¹⁸⁷.

בבואו להביע דעה על נושא מסוים, הרא"ל ה"שכלתן" הציע ללכת בשני נתיבים במקביל:

- לבחון את כל כיווני החשיבה האפשריים באמצעות ניתוח אפרירי במבט מרחוק המנותק מהמציאות הפרטנית;
- להפעיל את השכל הישר בעת דיון בסוגיות מעשיות, שכן המציאות אינה נחווית לפי תבניות מקוטלגות מראש אלא יש לה היגיון משלה.

הרא"ל נדרש גם לסוגיית "דעת תורה"¹⁸⁸. הרא"ל צמצם את המושג לנושאים הלכתיים מבוהקים. במקרים אחרים ביקש הרא"ל מהשואל להפעיל שיקול דעת אישי. עם זאת, הרא"ל דרש זהירות רבה מצד מי שמתיימר לפסוק לאחרים הלכה למעשה. הוא אף הציע לפוסק שלושה כללים שיעזרו לו בעת הייעוץ:

על שלושה דברים עולמו של תלמיד חכם אמתי עומד, בשעה שהוא בא ליעץ או להורות את השואל את הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה: א. הבנת עולמו ונפשו של האדם העומד מולו. ב. הבנת המציאות והסיטואציה המדוברת. ג. חשבון נפש אמתי וכן מצדו – שלו, המחייבות לקבוע תחילה האמנם הוא ראוי לדון בנושא, והאם הוא אכן בקיא בו דיו.

¹⁸⁵ [התרגום שלי, ש.ר.], p. 8. Lichtenstein, "Open Letter to Dr. Yitzhak Greenberg", מופיע גם אצל Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", pp. 229-230.

¹⁸⁶ ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 31-32.

¹⁸⁷ שם. הציטוט לקוח מ**בבלי**, נידה, ז, עמ' ב.

¹⁸⁸ דעת תורה – האדם מחויב לפעול על-פי פסיקותיו של הרב הפוסק המייצג את דבר ה' כפי שהוא מתגלה במציאות.

לשם כל אלה יש צורך ברגישות וביכולת הבנה בנפש האדם. עד כמה קנית כלים, הדרכה וחינוך, שיאפשרו לך לבחון דברים כהווייתם...¹⁸⁹.

הרא"ל ציפה אפוא מהפוסק שיימנע מלפסוק אם וכאשר הוא חש שאינו מבין מספיק את הסיטואציה שבה התבקש להכריע, או אם אינו מכיר לעומק את התחום שבו עוסקת הסוגיה: "אני מסופק ביותר האם ניתן להתחשב ב'דעת תורה' של רב ותלמיד חכם, גדול ככל שיהיה, שחסר את היושר והכנות לומר 'איני יודע', או כזה שאינו מסוגל להוציא מפיו את המשפט 'איני בקי ואיני מצוי בתחום חיים זה'".¹⁹⁰ היושרה האישית מחייבת את הפוסק להבין ולחוש את האדם העומד לפניו, לבחון את הדברים מנקודת מבטו של "השואל" ועל סמך עולמו. לפיכך, פסיקת מחשב, משום שאין בה מעורבות רגשית-אנושית, אינה פסיקה. פסיקת מחשב היא ללא דעת ולכן אינה אמתית. הפוסק צריך להיות ידען בתורה אך גם מעורה באווירה ובתרבות שמחוץ לכותלי בית המדרש. הרא"ל אף ביטא את הסתייגותו החריפה מפוסקי הלכה הפוסקים מבלי שהם מכירים את המציאות לאשורה: "דין החסר את אותה רגישות אנושית, ואת האכפתיות כלפי הזולת, לא רק שדעת תורה אין לו, אפילו דעת גרידא אין בו, ונבלה טובה הימנו".¹⁹¹

על תפיסות ציוניות

בשנת תש"ע (2010) כתב הרא"ל ביקורת על ספרו של הרב אהרן פלדמן, *The Eye of the Storm: A Calm View of Raging Issues* ("בעין הסערה: השקפה מתונה על סוגיות בוערות")¹⁹², הבוחן את השקפת התורה בנוגע לסוגיות מודרניות. הרב פלדמן תוקף בספרו את הציונות ואת מדינת ישראל, ורואה בציונות את הבסיס לכפירה ולהחלשת האמונה. לדידו, הציונות בנתה "גוף יהודי" אך בו בזמן היא מנסה לכופף את ה"ראש היהודי". הרא"ל, שהכיר את הרב פלדמן מצעירותו, כתב מכתב תגובה¹⁹³ שבו ביקש מהרב פלדמן להתבונן בציונות בראייה רחבה ומורכבת ולא בתבנית של "שחור ולבן" שאינה מתאימה לבחינת המציאות. הרא"ל שאל את הרב פלדמן האם הציונות, שהביאה למצב שבו כמעט "רוב יושביה עליה" (כלומר, רוב עם ישראל יושב בארץ ישראל), היא שלילית? וגם, האם הקמת מדינת רווחה שתומכת בעליית יהודים אינה דבר חיובי?

¹⁸⁹ ליכטנשטיין, "אם דעת אין, מנהיגות מניין?".

¹⁹⁰ שם.

¹⁹¹ שם. הרא"ל היה מחברי "פורום תקנה", שהוקם בשנת 2003 במטרה להתמודד עם פגיעות מיניות הקשורות לניצול יחסי מרות בקרב הציבור הדתי. מלכה פיטרובסקי, חברת הפורום, מתארת את יכולת ההקשבה של הרא"ל ואת הרצון שלו להבין מה באמת עובר על אישה הנפגעת מינית: "כדי לדעת איך לטפל במקרים כאלו ביקש הרא"ל להקדיש זמן להבין לעומק את תחושותיו של הקורבן" (פיטרובסקי, מלכה, "הרב ליכטנשטיין: מנהיג תורה בדרך ארץ". ההרצאה נישאה ביום העיון, "תורה, חכמה, חסד ושלוש – הגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין", שנערך לזכרו של הרא"ל במכון ון ליר בירושלים, י"א תמוז תשע"ה [28 ביוני 2015]. נדלה באוקטובר 2017: מקור).

¹⁹² Feldman, Harav Aharon, *The Eye of the Storm: A Calm View of Raging Issues*, Jerusalem: Yad Yosef Publications, 2009. בספרו טוען הרב פלדמן שהציונות מאיימת על ה"ראש היהודי". את החילונים הוא מגדיר כ"חלקים של העם היהודי שאינם יהודים" (שם, עמ' 4).

¹⁹³ הרב אהרן פלדמן מבוגר מהרא"ל בשנה. הם למדו ביחד בבולטימור ולאחר מכן אצל הרב הוטנר. הרב פלדמן למד ולימד בארץ החל משנת 1961, ובשנת 2001 עבר לארצות הברית כדי לעמוד בראש ישיבת "נר תמיד" בבולטימור. הרא"ל שלח שני מכתבים פתוחים לרב פלדמן, ואלה פורסמו בכתב העת *ג'ואיש אקשן* (*Jewish Action*) כתגובה לספרו של הרב פלדמן. המכתב הראשון: Lichtenstein, Aharon, "Hands Across the Ocean: A Review of Rabbi Aharon Feldman's *The Eye of the Storm*", *Jewish Action*, 70:3 (Spring 2010/5770), pp. 18-21. לאחר תגובת פלדמן, כתב הרא"ל מכתב שני: "Dear Reb Aharon, A letter in Response to Rabbi Aharon Feldman's Letter", *Jewish Action*, 70:4 (Summer 2010/5770).

הרא"ל הציע לרב פלדמן לנסח את הביקורת שלו באופן מורכב יותר, למשל: הציונות והמדינה תרמו רבות לאופיים של החיים היהודיים, אבל המציאות עודנה רחוקה מהחזון של מדינה שבמרכזה תורה – ואת זה צריך לשאוף לתקן. במכתבו לרב פלדמן, קבל הרא"ל על כך שהרב פלדמן בוחר לשפוט את הציונות והמדינה דרך פריזמה צרה, תוך שהוא מתעלם מהתמונה המלאה ומהחוויה החיובית של עצמאות יהודית בארץ. בשל כך, טען הרא"ל, מסקנתו של פלדמן היא קיצונית וחד-צדדית.

לעומת זאת, הרא"ל העדיף להכיר בציונות, ולו גם באופן מצומצם, על פני הבעת הזדהות מוחלטת או שלילה מוחלטת. הוא העדיף לראות את האמת שמכילה בתוכה סוגים שונים של ציונות ולא פן אחד ומוקצן שאותו אפשר וקל לנגח. יישום של גישת "האמת המורחבת"¹⁹⁴ חייב אפוא את הרא"ל להכיר ולחוות לעומק את מגוון העמדות בנושא שלפניו, בטרם יביע את דעתו בעניין. לתפיסתו, אפשר אמנם לנתח את העמדות והדעות השונות, אך אפשר גם לחוות אותן דרך עולם החוויה. משמע, להבין באופן מוחשי את ה"אמירה" הקיומית של הדעה שמנסים להבין. כך, הדיון בנושא כלשהו יכול להפוך מורכב ועשיר יותר. דרך עולם החוויה, גם דעות מנוגדות מקבלות מקום של כבוד, והמסקנה תתחשב ותכלול את אותה חוויה קיומית.

בריאיון שנתן לקראת ראש השנה תשס"ח (2008)¹⁹⁵, שנה וחצי קודם פרסום ספרו של הרב פלדמן, אמר הרא"ל דברים ברוח דומה אך מכיוון אחר. בריאיון זה הוא השמיע דברי ביקורת על תפיסתו הגאולית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הרא"י^ה), שלדעתו היה נלהב מדי וראייתו ההיסטורית לא הייתה נכונה: "... למרות גדלותו של הרב קוק אני סבור שראייה היסטורית לא הייתה הצד החזק שלו"¹⁹⁶. הרא"ל לא סבר שהמשיח עומד מאחורי הדלת ושהגאולה קרובה. לפיכך, הוא לא ראה לנכון לייחס למדינה ערך דתי וקדוש כמו לבית כנסת. עם זאת, הוא גם לא חסך ביקורתו מהתפיסה החרדית שרואה את כל העולם דרך הפריזמה הצרה של לימוד התורה בבית המדרש, ושאינה רואה הבדל בין לימוד תורה תחת דגל ישראל לבין לימוד תורה תחת דגל הרשות הפלסטינית. הרא"ל ביקש לראות ולחוות בכנות, על סמך המציאות בשטח, את מה שהביאה עמה הקמת המדינה: קיבוץ גלויות ומפעל ענקים של קליטת יהודים. בזכות מפעל זה, תוך שישים שנה גדלה האוכלוסייה היהודית במדינה פי עשרה. נוסף על כך, במדינת ישראל יש לימוד תורה אדיר של עשרות אלפי לומדים, ו"כל הדברים הללו מעניקים משמעות דתית למדינה, מבחינת מה שקורה בשטח"¹⁹⁷.

משנת 2006 ועד פטירתו, שוב מיעט הרא"ל בדיבור ובכתיבה על נושאים פוליטיים, וחדל לכתוב או לדבר על פשרות והסכמי שלום. אפשר להסביר זאת בכך שהנושא של שלמות הארץ אל מול תהליך שלום ירד מסדר היום הלאומי. לא התקיימו דיונים מעשיים בנושא זה, ולכן הרא"ל לא

¹⁹⁴ על גישת "האמת המורחבת" אדון בהרחבה בפרק השני. לעת עתה אסתפק ואומר כי הכוונה במושג זה היא ראשית, הכרה בכך שיש יותר מאמת אחת ולכן יש צורך להכיר את מגוון האמיתות. שנית, מתבקשת גישה מעשית מורכבת יותר המביאה בחשבון את ספקטרום האמיתות.

¹⁹⁵ נכון, חיים, "דרושה השקעה רבה" ריאיון עם הרא"ל, **עולם קטן**, ראש השנה תשס"ט (אוקטובר 2008). מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

¹⁹⁶ שם.

¹⁹⁷ שם.

נדרש להביע על כך דעה. כמו כן, ייתכן שהמציאות של אותה תקופה – פיגועים ומעשי טרור – עוררה אצלו ספק באשר לנכונות המהלכים המדיניים המעשיים המבוססים על פשרה בעת ההיא.

דווקא בעשור האחרון לחייו, משירד הנושא המדיני מסדר היום, חזר הרא"ל למלא תפקיד מרכזי יותר בציונות הדתית. הוא התמקד בכתיבת מאמרים והרצאות בנושאים מוסריים, חברתיים ותורניים, ונתפס אז כמי שאינו נושא פנים לאיש, כמייצגו של המוסר הצרוף המתמקד בסוגיות הומניות. הרא"ל היה מודע לכך שעל רקע הקולות האחרים במקהלה הציונית-דתית, קולו שלו בסוגיה המדינית היה שונה, ייחודי. הוא ייחס חשיבות להשמעת קולו זה, אך לאורך כל הדרך חש שהוא לבד במערכה, חריג בנוף. הקולות המרכזיים בציונות הדתית, במיוחד בפוליטיקה אך גם בחינוך, השמיעו קולות אחרים, ותרמו לתחושת התסכול שלו: "[...] אני חש תסכול בנוגע למעמדי במרחב הציבורי בישראל. הייתי פעיל במידה מסוימת בזירה הפוליטית, אך בהצלחה מועטה. אני חושב כי קולי היה קול ממתן, ובמובנים מסוימים קול חיובי; אך [...] אני חושב כי אנשים בעלי סדרי עדיפויות שגויים השתלטו, מבחינת פוליטית וסוציולוגית, על הציבור הדתי לאומי [...]".¹⁹⁸

למרות היותו שותף פעיל ב"פורום תקנה", התפרסם הרא"ל בעיקר בעקבות הטיפול בפרשת הרב מוטי אלון¹⁹⁹. הרא"ל אף הביע את דעתו בנושאים ערכיים ופרגמטיים. כך למשל, תמך ברב דוד סתיו למשרת הרב הראשי לישראל, ולא קיבל את העסקה (ה"דיל"), שהתנתה שינוי חקיקה כדי שהרב אריאל יוכל להיבחר למשרה זו²⁰⁰. עם צאתו לאור של הספר **מבקשי פניך**, בשנת תש"ע (2010), שבו מתועדות השיחות שערך עמו הרב חיים סבתו, נחשפו בפני הציבור הרחב תפיסותיו האתיות והדתיות של הרא"ל. תפיסות אלה הדגישו את גישתו המוסרית הייחודית ואת משנתו בדבר היחס שבין הקודש לחול ללא קשר לתפיסה פוליטית כלשהי. משנתו של הרא"ל, שזוהתה בעבר כתפיסה פוליטית שמאלנית, נחשפה עתה בפני הציבור הרחב ללא זיקה לצד זה או אחר במפה. מצד אחד, הרא"ל כבר לא היה "מוקצה" בעיני רבים בציונות הדתית בשל דעותיו ה"שמאלניות" בנושא ארץ ישראל, שכן לא התבטא בנושא זה. מהצד האחר, הרא"ל הגיע לתודעת הציבור הדתי-לאומי בזכות עמדותיו המוסריות בנושאים שונים, וקנה לעצמו מעמד שלא היה לו לפני כן; מעמד של תלמיד חכם שהמוסר נמצא בראש מעייניו, מבלי שיש צורך להידרש לתפיסותיו המדיניות.

מהפכות קטנות

הן בחיי הרוח הן בחיי המעשה הציב הרא"ל מודל שונה מהמקובל. לצד היותו תלמיד חכם גדול בתורה, נשא הרא"ל תואר דוקטור בספרות אנגלית; כך היה אפשר לשמוע אותו מצטט את הרמב"ם והרמב"ן אך גם שירים מאת משוררים נודעים כמו רוברט פרוסט (Robert Frost) וג'ון מילטון (John Milton). נוסף על היותו ראש ישיבה, הקים ישיבה שלצדה מוסד אקדמי. הרא"ל אף היה תלמיד חכם שראה לנכון ללמד גמרא לבנות כמו לבנים. גם בישיבה נהג בדרכו הייחודית:

¹⁹⁸ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירותיי".

¹⁹⁹ ליכטנשטיין, אהרן, "טרגדיה נוראה", שיחה על פרשת הרב מ. אלון". מופיע באתר **כיפה**, ג' אדר תש"ע (17.2.2010). נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

²⁰⁰ רייכנר, "הרב ליכטנשטיין נגד 'דיל' עמאר-אריאל".

ראש ישיבה ללא גינוני כבוד, הממנה את תלמידיו כיורשיו עוד בחייו. המודל שהציב יש בו מענה להלך רוח מודרני שאמנם אינו מתפשר על דבקות בתורה אך פתוח לשילוב רעיונות מודרניים.

לימוד תורה לנשים

בתו של הרא"ל, אסתי רוזנברג [שמה לאחר נישואיה], תיארה את אביה "כפורץ דרך זהיר, פורץ דרך שקול שרואה את התמונה הרחבה"²⁰¹. ולכן, "לימוד תורה לנשים היה לו פשוט שצריך, ולכן הוא הקים את המדרשה לבנות"²⁰². יחסו הבסיסי של הרא"ל לנשים היה שוויוני; הוא למד עם בנותיו וערך להן טקסי בת מצווה עוד לפני שזה היה מקובל. הוא אף תמך בלימוד גמרא מעמיק לבנות, אם כי הקפיד על כך שרמת הלימוד והתכנים אכן יתאימו לאותן בנות. הרא"ל היה ער לתמורות החיים, ותמך בכל התקדמות טבעית שנובעת מהדרישות בשטח, כמובן רק בגבולות ההלכה והמסורת. אשר על כן, הוא יזם את הקמתה של מדרשה לבנות שבמרכזה לימוד הגמרא. המדרשה הוקמה בקיבוץ מגדל עוז בשנת 1996, ובראשה עומדת בתו, הרבנית אסתי רוזנברג. למדרשת "מגדל עוז" יש זיקה לישיבת הר עציון, היא פועלת תחת חסותה, ורבנים משייבת הר עציון מלמדים גם בה. עם הקמת המדרשה, לימד בה הרא"ל באופן סדיר ולאחר מכן, רק מעת לעת. במדרשה מחנכים לתורניות, למחויבות דתית עמוקה ולהכרה בכך שעולמה התורני של האישה הדתית בדורנו מעוגן בלימוד תורה יסודי ואינטנסיבי, ובכללו לימודי תלמוד ומפרשיו.

כבר בשנת תש"מ (1980) הביע הרא"ל דעה נחרצת בדבר הצורך להעמיק את לימוד התורה לנשים²⁰³. הוא נימק זאת בטענות הבאות: אם בעולם המודרני אישה יכולה ללמוד כל תחום ברמה הגבוהה ביותר, איך ייתכן שדווקא בלימוד התורה היא צריכה להישאר מאחור. השכל הישר מחייב שאישה תוכל לעסוק בתורה כמו הבנים. כמו כן, התורה היא גם מזון רוחני. והצורך של האישה במזון כזה, בעולם רוחני עמוק, אינו שונה כלל ועיקר מזה של הגבר. לדברי הרא"ל,

... רצוי וצריך [...], לתת חינוך אינטנסיבי לבנות גם ממקורות תושבע"פ; בין אם משום הטענה שנשים עוסקות בכל המקצועות, מדוע יגרע חלקן דווקא לגבי תורה ... הבנות כיום מקבלות חינוך כללי רחב, ורבות מגיעות לאוניברסיטה, ושם – ולא רק שם, אלא בחברה בכלל – באות במגע עם השקפות ותפיסות עולם שונות. כך שהידע וערכי התורה נחוצים לבת ... לדעתי, מה שדרוש לבת כדי לקבל את ההכשרה התורנית המעשית זה הרבה מעבר למה שמלמדים היום. יש להגביר את הלימוד לבנות, כמותית ואיכותית, תוך כדי הוראת כל תחומי התורה, ובכל זאת עדיין לא נחרוג מן המסגרת הנ"ל ... אין לי שום התנגדות ללמד בנות גמרא [...] וצריך אפילו למסד את זה כחלק אינטגרלי של למידה

²⁰¹ שלג, "ילדה אחת מול 700 אוטובוסים". עיינו עוד סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 168-171. שם הרא"ל טען כי הלך בדרכו של הר"ד, שייחס חשיבות ללימוד תורה לנשים ואף עודד זאת. את החלוציות של לימוד תורה לנשים בארץ זקף הרא"ל לזכות הרב יהודה קופרמן שהקים את המכללה לבנות בירושלים. אולם שם לא העזו ללמד גמרא כמקצוע. מסגנון דיבורו של הרא"ל משתמע שהוא לא תפס עצמו כמהפכן אלא כמי שפועל עם שכל ישר במציאות משתנה.

²⁰² שלג, "ילדה אחת מול 700 אוטובוסים".

²⁰³ ליכטנשטיין, "בעיות היסוד בחינוכה של האישה, עמ' 157-163.

בביה"ס, שיעור ממשי. כך אני מלמד את בתי וכך חונכה אשתי. וזו נראית לי הדרך המומלצת לציבור הבנות בדורנו²⁰⁴.

בהיותו "פורץ דרך זהיר", לא בהכרח שחה הרא"ל נגד כיוון הזרם. גם כאשר היו מקרים שלא ראה בהם מניעה הלכתית, לא תמיד הורה להתיר את קיומם המעשי. כאשר היה חשש שמא ההיתר יביא לשבירת המסורת, הוא העדיף להימנע ממנו. כך למשל, אף שאין מניעה הלכתית של הקראת כתובה על ידי אישה בטקס החופה, הרא"ל התנגד לכך ונימק את סירובו בחשש שמא יתפרש הדבר כשינוי מהותי באופי הטקס²⁰⁵. הרא"ל גם התנגד לכך שאישה תאמר דרשה בזמן תפילה בציבור. גם במקרה כזה לא קיימת מניעה הלכתית, אך הוא חשש שמא יתפרש הדבר כשותפות של נשים במניין, ובכלל זה שותפות בכל דבר שבקדושה²⁰⁶. פסיקותיו של הרא"ל בכלל, ובתחום זה של שינויים בנוהגים הקשורים בנשים בפרט, כללו שלושה תנאים מקדימים:

- בדיקת גבולות ההלכה מתוך מחויבות מלאה לגדריה.
- אמירת האמת ההלכתית במלואה. הרא"ל נהג לנמק את קביעתו על סמך האמת ההלכתית על כל מורכבותה. הוא לא הסתפק בפסיקה של שורה אחרונה, על אחת כמה וכמה כאשר לא הייתה מניעה הלכתית. עם זאת, הוא סבר שרצוי לאסור את שינוי הנוהג מנימוקים ציבוריים.
- בדיקת התועלת הערכית והמעשית הנובעת משינוי הנוהג. לדעת הרא"ל, רק כאשר צפויה תועלת גדולה כתוצאה מהשינוי – כל עוד אינו עומד בסתירה להלכה הצרופה – ראוי למצוא דרך להתנהל לפי האמת ההלכתית ולאפשר אותו.

לדברי הרא"ל, "בכל תחום ותחום שמתעורר יש לבחון שני דברים: הנקודה ההלכתית הצרופה, יחד עם ההשלכות הנוספות שיש לכך במישור החברתי של המדיניות הציבורית. כך, כדי שיש יוכלו לחולל שינוי, עליהן לעבור שתי משוכות: גם את המבחן ההלכתי, וגם את המבחן הרצוי מבחינה ציבורית וערכית"²⁰⁷. הרא"ל סבר אפוא שלימוד תורה לנשים הוא צורך רוחני מכריע שמצדיק את פריצת הנוהג המקובל. לעומת זאת, הוא נמנע מלהתיר דברים פחות מהותיים, שיש בהם פחות תועלת, וכן נמנע מהיתר משנה מציאות שעלול להיות בעל השלכות ציבוריות נרחבות.

²⁰⁴ שם, עמ' 158-159. שנים לאחר מכן, דן הרא"ל במעמד האישה בעולם ההלכה בהקשר הרחב, בתוך המרחב ההלכתי, כלומר ביחס לעדות נשים, מסגרת הנישואין ולימוד תורה. הרא"ל נסמך שם על עיקרון מרחיב שמביא בעל תרומת הדשן: "לעשות נחת רוח לנשים". נחת רוח היא עיקרון שבגיניו אפשר לסמוך בפסיקה על שיטות המאפשרות לנקוט שוויון הלכתי יותר ביחס למעמד ההלכתי של האישה. עיקרון זה מחייב להביא בחשבון את תחושותיהן של הנשים ומכאן נפתח פתח לשינוי פסיקתי. באמצעות העיקרון הזה אפשר לבחון בכל דור את היחס בין צורכי הציבור לבין המסורת. הרא"ל אף ציין כדוגמה את הרי"ד שהתיר ועודד אמירת קדיש על ידי נשים. ראו ליכטנשטיין, אהרן, "מעמד האישה בעידן המודרני", **עלון שבות בוגרים**, כג (תשס"ט), עמ' 116; סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 174; נבון, חיים, "תלמוד תורה לנשים", **תחומין**, כח (תשס"ח), עמ' 248-258.

²⁰⁵ שלג,

²⁰⁶ שם.

²⁰⁷ ליכטנשטיין, "מעמד האישה בעידן המודרני", עמ' 114.

מכללה לצד הישיבה

היענות לצורכי הדור הביאה את הרא"ל והרב עמיטל לפתוח כבר בשנת תשל"ג (1973) את ה"מכון להכשרת מורים" (להלן המכון) לצד הישיבה. המטרה הראשונית של פתיחת המכון הייתה לעודד את תלמידי הישיבה לרכוש הכשרה כמחנכים. הרא"ל שימש כרקטור של המכון, שהפך ברבות הימים למכללה גדולה – המכללה האקדמית הרצוג. בתחילת הדרך הרא"ל אף העביר שיעורים במסגרת המכון, בעיקר בתלמוד. החיבור הפיזי בין ישיבה גבוהה ואקדמיה לא היה מוכר עד אז בארץ, ולא היה דבר מובן מאליהו. גם בתוך הציונות הדתית, היו רבים שלא ראו זאת בחיוב, לפחות לא בהתחלה, ולא נבנו מכללות דומות לצד ישיבות אחרות. הרא"ל כאמור ראה בכך מענה לצורכי הצעירים, שכן באופן זה היה אפשר להציע לבוגרי ישיבת ההסדר להמשיך ולהתעצם בלימוד תורה בד בבד עם רכישת מקצוע נדרש. בתחילת הדרך הציע המכון הכשרה להוראה במקצועות הקודש בלבד, ובהמשך התפתחו מסלולי לימוד של תחומי ידע נוספים.

להקמת המכללה נודעה חשיבות נוספת בזכות התפתחותם של לימודי תנ"ך במתכונת שונה מהמקובל בישיבות אחרות. "ימי העיון בתנ"ך", שעורכת המכללה מדי שנה בקיץ בהשתתפות אלפי אנשים, הם חלק מפירות הצלחתה. הרא"ל, שהכיר את העולם האקדמי, יצר הפרדה ברורה: מלימודים אקדמיים של מדעי היהדות הוא הסתייג, אך ללימוד מדעי הרוח ייחס חשיבות רבה²⁰⁸.

מינוי יורשים בחיים

בשנת תשס"ד (2004), בהיותו בן שבעים ותשע, סבר הרב עמיטל כי יהיה נכון למנות לו יורש לפני פרישתו. לדבריו, "הניסיון מוכיח שכל ישיבה שבה לא קבעו מראש ממשיכי דרך, התפצלה לשתיים או שלוש ישיבות או שינתה לגמרי את צורתה"²⁰⁹. הרב עמיטל שוחח על כך עם הרא"ל, שהיה אז בן שבעים, ועם משה ("מושקו") מושקוביץ, ממייסדי הישיבה, ולאחר מכן עם כל צוות הר"מים של הישיבה. בצעד שאינו אופייני להתנהלות של ראשי ישיבות בארץ, נבחרה ועדת איתור לראשי ישיבה, שלא כללה את ראשי הישיבה המכהנים. הוועדה כללה חברי הנהלה, נציגי צוות הרבנים ותלמידים בוגרים מהארץ ומחו"ל. הוועדה ישיבה על המדוכה במשך כחצי שנה, והגישה את מסקנותיה לראשי הישיבה. הוועדה המליצה למנות כמחליפים עתידיים לרב עמיטל שני ראשי ישיבה – את הרב יעקב מדן ואת הרב ברוך גיגי – ובבוא היום, כשהרא"ל יבקש למנות לו יורש, היה אמור להתמנות עוד ראש ישיבה שיהיה בעל זיקה לדרכו הלימודית, ולקשר עם תלמידים מחו"ל הלומדים בישיבה. לאמתו של דבר, המליצה הוועדה בניגוד למקובל למנות שלושה ראשי ישיבה. הרב עמיטל והרא"ל קיבלו את המלצתה. בכ"ח אלול תשס"ד (24.10.2004) הוכרז המינוי העתידי, ושנה וחצי לאחר מכן מונו שני המחליפים שנבחרו לשמש בפועל בתפקיד ראשי הישיבה. הנה כי כן, שניים מתלמידי הישיבה, בוגרי המחזור הראשונים שלה היו לראשי הישיבה לצד רבותיהם. הרב עמיטל פרש מראשות הישיבה כעבור שנתיים מהמינוי, בשנת תשס"ח (2008). הוא

²⁰⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "חינוך יהודי ומדעי היהדות – 'הילכו שניהם יחדיו'?", **עלון שבות בוגרים**, יא (תשנ"ח), עמ' 149-161. ההרצאה הועברה בעל פה בקונגרס העולמי ה-12 למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בהר הצופים, בשנת 1997 (תשנ"ז). הרא"ל לא ראה במדעי היהדות תרומה ליראת שמים.

²⁰⁹ רייכנר, **באמונתו**, עמ' 262.

המשיך לפקוד את הישיבה בשבתות ובחגים ומדי פעם אף העביר שיעורים ושיחות²¹⁰. הרב עמיטל נפטר בכ"ז תמוז תשי"ע (9.7.2010).

בכ"ט תשרי תשס"ט (28.10.2008), מונה בנו של הרא"ל הרב משה ליכטנשטיין כראש הישיבה השלישי, בעת שהרא"ל עוד כיהן כאחד מראשי הישיבה. הרא"ל ראה במינוי זה את הצלחתו בהעברת הלפייד של מסורת וולוז'ין²¹¹ ובהשתרשותו בארץ. הנימוקים של הרא"ל למינויו של הרב משה ליכטנשטיין לראשות הישיבה קשורים אמנם לבנו, אך במובן רחב יותר אפשר לראות בהם תיאור של הרא"ל עצמו:

שיהיה ברור לעין כל ר' משה לא נבחר על תקן נסיך ... הוא נבחר ככוח רציני בלימוד ... כמי שמשכיל לרתום את מיטב תרבות המערב למלאכת הקודש. הוא נבחר מפני שנתפס כמייצג היפה והנשגב במסורת וולוז'ין ומשמעותה, כממשיך דרכו של סבו הגדול הגרי"ד ... שאף יצק מים על ידיו ... הוא נבחר מפני ששיתף באישיותו מרכיבי וערכי הארץ ישראליות, כמזוהה ומזדהה עם משנת הציונות הדתית, לצד העושר שבמשנת הגולה ותרבותה ... הוא נבחר מפני שמשך עשור וחצי שימש בקודש כר"מ ...²¹².

בהעברת הסמכויות ליורשים זכתה ישיבת הר עציון, הישיבה שהקימו הרא"ל והרב עמיטל, להעברת הנהגה בין-דורית חלקה²¹³. אמנם הרב עמיטל הוא שיזם את המהלך עוד לפני הגיעו לגבורות. ואולם, ללא תמיכתו של הרא"ל, שהזדהה עם המהלך וגיבה אותו הלכה למעשה, סמך את שתי ידיו על ההמלצות והמשיך לישמו גם כשהרב עמיטל נפטר, לא היה מהלך זה קורס עור וגידים ויוצא אל הפועל. כך תיאר הרא"ל את המהלך לאחר שהוועדה פרסמה את ההחלטה ועוד לפני המינוי בפועל של שני ראשי הישיבה הנוספים²¹⁴:

באשר לשינויים בהנהגת הישיבה ... כעת ניתן לומר שבאופן כללי המהלך התנהל באופן מסודר וזכינו לשבחים רבים בגינו. חלק מהמגיבים לא רק הסכימו למהלך אלא אף התלהבו ממנו. כך, למשל, הרב שוגרמן, ראש ישיבת "הגולן", התבטא בהזדמנות אחת שהיה כאן מהלך של "קידוש השם". אחרים אמרו שאם גם קודם הייתה הערכה רבה כלפי הישיבה, עתה היא גדלה שבעתיים. אחד המניעים למהלך היה הרב עמיטל שליטי"א

²¹⁰ שם, עמ' 262-270.

²¹¹ ישיבת וולוז'ין (ישיבת "עץ חיים") הוקמה בשנת 1802 על ידי הרח"ו (הרב חיים איצקוביץ מוולוז'ין, 1749-1821), שהיה תלמידו המובהק של הגרי"א (רבי אליהו בן שלמה זלמן, 1720-1797). הגרי"א נחשב לגדול בדורו בלמדנות ובהנהגה. הגרי"א לחם נגד החסידות שהתחילה להתפשט בימיו. בין השאר הוא פחד מפני איבוד הלהט והעמקות בלימוד והתרופפות ההקפדה על קיום המצוות. מטרת הקמתה של הישיבה הייתה לבנות אליטה למדנית. בישיבה למדו גמרא בעיון, בבקאות ובאינטנסיביות.

²¹² ליכטנשטיין, "דור לדור", עמ' 12.

²¹³ דוגמה להתנהלות אחרת ניתן לראות בישיבת מרכז הרב. הרב צבי יהודה הכהן קוק, בנו של הרא"י, כיהן בישיבה כראש הישיבה בשנים 1952-1982. לאחר פטירתו נוצרו שני מחנות שטענו לכתר. מחנהו של הרב אברהם שפירא ומחנהו של הרב צבי טאו. בפועל עמד בראשות הישיבה הרב אברהם שפירא. בשנת 1977, לאחר חמש-עשרה שנות מאבקים, נוצר פילוג סופי בין המחנות ומחנהו של הרב טאו פרש מישיבת האם והקים את ישיבת "הר המור".

²¹⁴ המינוי בפועל של הרב ברוך גיגי והרב יעקב מדן נערך כשנה וחצי לאחר המלצת הוועדה בבי' טבת תשס"ו.

... כדי לאפשר מהלך זה, הוחלט להקים "ועדת חיפוש" שהיה בה ייצוג לכל הגורמים שקשורים לחיי הישיבה: ר"מים, הנהלת הישיבה, ובוגרי הישיבה מהארץ ומחו"ל²¹⁵.

הכרה והוקרה

בשנת תשע"ג (2013) זכה הרא"ל בפרס מטעם "מוסד הרב קוק" בקטגוריית "ספרות תורנית מקורית" בעבור שיעורי הגמרא שהעביר בישיבה, ושתועדו בכתב על ידי תלמידיו²¹⁶. בנימוקי הוועדה נאמר: "הרב ליכטנשטיין מביא בספריו את שיטת הלימוד הבריסקאית לזיקוק ומיצוי מעמיקים ומרשימים, ופותח את הלמדנות התלמודית המסורתית לפני בני הדור"²¹⁷.

בשנת תשע"ד (2014) קיבל הרא"ל את פרס ישראל לספרות תורנית בנימוקי הוועדה נכתב:

הרב ליכטנשטיין הפך את הלימוד העיוני המעמיק מנחלתם של עלויים בודדים למתודה שבכוחו של כל לומד הרוצה בכך ליישמה. הסדר, השיטתיות והמחשבה הבהירה מסייעים להבנה, להפנמה, ולשימוש בשיטה המתודולוגית, המטפחת ומפתחת כלי למידה עצמאיים. לצד ניתוחה הלמדני של הסוגיה, מגיע הרב ליכטנשטיין לא אחת לבניית קומה נוספת, קומה מחשבתית, הבנויה על גבי הרובד הלמדני-משפטי. לשם כך מגייס הרב ליכטנשטיין את בקיאותו הרבה במרחבי ידע עצומים במקורות כלליים: היסטוריה וספרות אנגלית, פילוסופיה ותורת האסתטיקה – מעשירים את הניתוח התלמודי ויוצרים מסכת אורגנית מרהיבה אחת שיש בה שילוב מופלא של תחומי ידע מגוונים. יצירה כוללת זו המתייחדת כאמור בהיקפה, בעומקה ובגיוונה, תורמת תרומה עצומה להרחבת אופקיה של הספרות התורנית בת ימינו וזו העתידה להתפתח²¹⁸.

חשוב לציין כאן, כי הרא"ל זכה בפרסים אלה בשל תרומתו הייחודית ללימוד הגמרא. עם זאת, תרומתו להגות היהודית לא נכללה בנימוקיהם של מעניקי הפרסים. בעבודה זו אנסה להבהיר את תרומתו הייחודית של הרא"ל, שבאה לידי ביטוי בסוגיות של היחס בין קודש לחול וביחס בין מוסר אנושי למוסר אלוקי. כמו כן אדון בדרך התמודדותו עם תפיסות פוסט-מודרניסטיות. בכונתי להצביע גם על החידוש בתפיסתו הציונית-דתית, הן הרעיונית הן המעשית. בפרקים הבאים אטען כי הגותו של הרא"ל לכידה ושיטתית וכי מושג "האמת המורחבת", שעליו ארחיב בהמשך, עובר כחוט השני בכל אורחות חייו, מעשיו והגותו של הרא"ל.

²¹⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "שבת של מי היתה? שבת של דיוזגי היתה – על שילוב בין-דורי בהנהגת ישיבת 'הר עציון'", **עלון שבות בוגרים**, כ (תשס"ה), עמ' 239-240. השיחה התקיימה בל' תשרי תשס"ה (15.10.2004) בפני בוגרי ישיבת הר עציון בניו יורק.

²¹⁶ הרא"ל לא התפנה לכתוב את שיעוריו בגמרא בעצמו היות שראה את ייעודו בהוראה ובחינוך. ואכן הקדיש את עיקר זמנו כדי להעמיד תלמידים ("הרב חיים נבון מספיד את הרב אהרן ליכטנשטיין", הספד במדרשת מגדל עוז, י' סיוון תשע"ה [28.4.2015]). מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

²¹⁷ מתוך הקראת נימוקי השופטים בעת קבלת הפרס. הטקסט תומלל מתוך סרטה של דברה ברקוביץ המתעד את טקס הענקת הפרס מטעם מוסד הרב קוק בקטגוריית ספרות תורנית מקורית לשנת תשע"ג (2013) לרב אהרן ליכטנשטיין. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

²¹⁸ פרס ישראל תשע"ד, נימוקי השופטים למתן פרס ישראל לספרות תורנית לרב אהרן ליכטנשטיין. נדלה מתוך אתר פרסי ישראל באוגוסט 2017: **מקור**.

פרק שני :

"האמת המורחבת" של הרא"ל וביטוייה

בהגות, בהלכה ובהוראת הגמרא

העמדה הדתית מודרנית [...] היא מזג לא פחות מאידיאולוגיה, דרך של תחושה לא פחות מסגנון חיים. ממהותה של המרכזיות היא להסתייג מגישות פשטניות וחד-צדדיות. משוקעת בה החתירה לקראת מפגש מקיף עם המציאות על מורכבותה, ובמסגרת אותו מפגש – השאיפה לאחדות המתרוממת מעבר לריבוי הגוונים [...]. אבל ראוי לנו להיות שותפים לאותו רצון נעלה לראות את החיים בעין יציבה, ובראייה שלמה.¹

זכייתו של הרא"ל בפרס ישראל לספרות תורנית בשנת 2014 הייתה בשל חידושו בהוראת הגמרא. בנימוקיהם לזכייה ציינו שופטי הפרס שהם רואים ברא"ל כמי שיונק וממשיך של שיטת החקירה והלמדנות מבית בריסק: "כמיטב מסורת הלימוד של בית המדרש הבריסקאי ושל חמיו הגרי"ד סלובייצ'יק ז"ל – שמהם ינק ועל ברכיהם נתגדל – מרחבי בקיאותו פרושים מברכות ועד עוקצין".² עם זאת, שופטי הפרס ציינו שדרך עיונו אינה זהה לשיטה הבריסקאית.³ בדומה לקודמיו, מייסד השיטה הר"ח ונכדו הרי"ד, גם הרא"ל הפגין רוחב ידיעות בכל מרחבי התורה. אולם הרא"ל פנה גם למקורות חדשים של ראשונים המפרשים את הגמרא. כמו כן, קודמיו חיפשו אחר פתרון אחד ויחיד לסתירות העולות מן הטקסטים, פתרון שייתן מסגרת אחת ברורה לסוגיות השונות בגמרא. לעומת זאת, הרא"ל, לדברי שופטי פרס ישראל, "מבכר ... להציב קשת של פתרונות אפשריים שלכל אחד מהם פנים משלו, על פני הצבת פתרון אחד, מבריק וחריף ככל

¹ ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 246-247.

² פרס ישראל תשע"ד. נדלה מתוך אתר פרסי ישראל באוגוסט 2017: מקור.

³ על שיטת הלמדנות לפי הגישה הבריסקאית ראו זוין, שלמה יוסף, אישים ושיטות, ירושלים: קול מבשר, תשס"ז, עמ' 40-65, וכן ראו בהרחבה Norman, Solomon, *The Analytic Movement – Hayyim Soloveitchik and His Circle*, Atlanta Georgia: Scholars Press, 1993; Lichtenstein, Mosheh, "What' Hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited", *Torah u-Madada Journal*, 9 (2000), pp. 1-18. נורמן מצביע על הסתת השאלה החקרנית מה"למה" ל"מה". בתשובה לשאלת ה"למה" יש ממד של השערה ואילו בתשובה לשאלת ה"מה" יש בסיס מציאותי איתן. נוסף על כך, כל הבנה של ה"מה" מלווה בשאלת משנה של ה"נפקא מינה" המחייבת חידוד מעשי של ההגדרות. את החולשה בשיטה הבריסקאית הוא רואה באפשרות להגיע להגדרות של אבסורד, בשל החלת השיטה על הראשונים ולא על הדיון בגמרא בלבד, ומהיעדר מוחלט של סיבתיות.

שיהיה⁴. בדרך הוראה זו ראו השופטים של פרס ישראל שיטה חדשה ייחודית מבחינה מתודולוגית בעולם לימוד הגמרא:

הלומד בספריו יגלה דרך חדשה ב"לומדות" – בהבנה מעמיקה של התלמוד ופרשניו. הניתוח האנליטי של הסוגיה מציב תחילה את אבני הבניין שלה, בוחן כל אחת מהן לעצמה, ועל גביו מניח את נדבכיה בזה אחר זה, בלא לשלול מראש כל אופציה. לאחר שהמכלול כולו מוקם על תלו מתחיל הליך ניפוי הגישות השונות, תוך בירור מידת התאמתן לדברי הראשונים מפרשי הסוגיה.⁵

הנחת המוצא בעבודת מחקר זו הייתה שדרך החשיבה והניתוח של הרא"ל בכל התחומים היא לכידה במהותה. משמע, גישתו לדיון בנושאים השונים – הן בהוראת הגמרא והן בסוגיות הגותיות – נובעת מתפיסת יסוד עקרונית אחת. לפי הנחה זו, ישנו קשר ישיר בין המתודה שלו בשיעורי הגמרא לבין הדרך והמסקנות ביחס לסוגיות הגות כלליות. לפיכך, הבנת השיטה בהוראת הגמרא יכולה להניח נדבך בסיסי להבנת השיטה ההגותית בכללותה. תופעה דומה אפשר למצוא בשני מפעליו הגדולים של הרמב"ם – **ה"ד החזקה**, ספרו ההלכתי הגדול, ו**מורה הנבוכים**, ספרו הפילוסופי – שכל אחד מהם נכתב בשפה ייחודית שונה: שפה הלכתית ב**ה"ד החזקה**, ושפה פילוסופית-לוגית ב**מורה הנבוכים**.⁶ במחקר האקדמי ישנו דיון בשאלה מיהו הרמב"ם האמתי, איש ההלכה או שמא הפילוסוף?⁷ אני מבכר את הגישה האחדותית הרואה את הרמב"ם כאיש הלכה ופילוסוף המגולמים באותו אדם. זאת גם גישתי בנוגע לרא"ל, ואנסה להסביר את השוני בין כתביו ההגותיים לבין שיעוריו בגמרא ושיחותיו מתוך גישה הרמונית.

בתחילת הפרק אסקור את הגישות הנוגעות לשיטת לימוד הגמרא של הרא"ל, ובראשן הגישה הבריסקאית, ואפיין אותן. בהמשך אציע את מודל "האמת המורחבת" – פרשנות ייחודית ומקורית לדרכו של הרא"ל, שבה שילב בדרך יצירתית חשיבה אובייקטיבית עם חשיבה סובייקטיבית. הרא"ל רתם את הלוגיקה האובייקטיבית, הרציונלית, כדי להגדיר ולסווג את

4 ראו פרס ישראל תשע"ד.

5 שם.

6 הספרים של הרמב"ם נכתבו בשפות מקור שונות ממש. **מורה הנבוכים** נכתב בערבית וה**ה"ד החזקה** בעברית. הרטמן, דוד, **הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה**, תרגום: אביב מלצר, תל אביב: הוצאת עם עובד בשיתוף עם מכון שלום הרטמן, 1979, עמ' 17 ואילך. שאלת היסוד של המחבר: היכן דר הרמב"ם בסופו של דבר, באתונה או בירושלים? במילים אחרות, האם הרמב"ם הוא פילוסוף או איש הלכה? עיינו גם Strauss, Leo, *Persecution and*

7 *the Art of Writing*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952, pp. 19-21. שטראוס סבר שהרמב"ם של **מורה הנבוכים** הוא הרמב"ם האמתי. המצוות הן רק דרך מדינית לחיות חיים מאוזנים. לדידו, הרמב"ם שתל בתוך ההלכות של **ה"ד החזקה**, מצווה ללמוד פילוסופיה הגם שהיא זרה למחשבת ההלכה (הרטמן, **הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה**, עמ' 31-33). עיינו גם Touati, Charles, *Prophetes, Talmudistes, Philosophes*, Paris: Éditions du Cerf, 1990, pp. 119-120. טואטי מסביר כי הרמב"ם אמנם שאב רעיונות מהפילוסופיה, אך יצר יצירה חדשה המשלבת בין הפילוסופיה לבין המסורת היהודית. קיימת כמובן גם דרך שלישית הפוכה. הרמב"ם הוא איש ההלכה. את הפילוסופיה כתב לנבוכים כדי להראות להם שאפשר להיות יהודי שומר מצוות בעל חשיבה מודרנית, אף כי הוא עצמו לא האמין בכך. כמו כן, אפשר לייחס לרמב"ם נאיביות; הוא ניסה לחיות בשני העולמות אף-על-פי שאין ביניהם נקודת השקה של ממש, והבסיס לעולמות אלה אינו נמצא באותו מישור. עיינו עוד הרטמן, דוד, **מורשת במחלוקת**, תרגום: ז'הר נעם, ירושלים: הוצאת שוקן, 2002, עמ' 53 ואילך. השאלה הזו עולה גם בנוגע להוגים בני זמננו כמו הר"ד. הר"ד כתב מסות הגותיות לצד שיעורים מקוריים בתלמוד. האם יש קשר בין התחומים? האם דמות "איש ההלכה", כפי שמתוארת בספרי הגותו, מתארת נכונה את דרך הלימוד שלו בגמרא ואת השקפתו על העולם? בנושא זה עיינו רוזנק, אבינועם, "השפעות מודלים פילוסופיים על החשיבה ההלכתית של הרב י"ד סולובייצ'יק", עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 62-67.

החלופות השונות ואף לתחום את מרחב האפשרויות העומדות בפני הלומד. ואילו את שלב ההכרעה, שלעולם תהא סובייקטיבית או תחתור להכיל את כל האמיתות, הוא הציע לקיים בתוך מרחב האפשרויות. לבסוף, אעמוד על מקורות ההשראה למודל "האמת המורחבת" של הרא"ל ואבדוק כיצד אפשר ליישם את המודל בשלושה תחומים: בהגות, בהלכה ובהוראת הגמרא.

השיטה הבריסקאית – גישות פרשניות

הרב חיים הלוי סולובייצ'יק (הר"ח) נולד בוולוז'ין, שם שימש אביו כמשנה לראש ישיבת וולוז'ין. לבריסק הגיע בגיל מאוחר יותר ואף התמנה לתפקיד רב העיר. השפעתו המרכזית והמכרעת בעולם הישיבות הייתה בדרך לימוד הגמרא. הר"ח ייסד "שיטה" שהיא הרבה יותר מעוד מתודה בהוראת הגמרא. השיטה המכונה "בריסקאית" מקפלת בתוכה דרך ייחודית להבנה ולהמשגה של התכנים הנלמדים בגמרא. הלומד בשיטה זו נכנס למתכונת לימוד של משא ומתן בדרך ייחודית המייתרת דרכי לימוד אחרות. השיטה הבריסקאית מושתתת על תפיסה אפיסטמולוגית המקרינה על תחומים נרחבים מעבר לעולם הלימוד התורני.

כידוע, לימוד הגמרא במתודה הקלאסית מבוסס על משא ומתן באמצעות שאלות ותשובות; השאלות נובעות מהסתירה הטקסטואלית בין שני מקורות, והתשובה לסתירה – מציאת עמדה באחד המקורות שתבטל את הסתירה – נועדה לטשטש את הפער בין המקורות. הנחת המוצא של המתודה הקלאסית הייתה שהעיקרון ההלכתי הוא אחד ומחייב. לכן, אם באחד המקורות היה מקרה שונה במקצת, הרי שמדובר בהלכה שונה. לעומת זאת, הר"ח בחר להתמודד עם סתירה טקסטואלית בדרך שונה. הוא שאף לפרק את המקרים הסותרים ולקטלג אותם על-פי קטגוריות שונות, כלומר להדגיש עוד יותר את ההבחנה ביניהם. לשם כך פיתח קטגוריות הלכתיות שהן מושגים הלכתיים שונים ועל ידי כך נטרל את הסתירה ביניהם. החולקים על הר"ח כינו אותו בזלזול "הכימאי", משום שפירק סוגיות בגמרא למושגים שונים. הרא"ל הגיב על כך ובעצם אפיין את השיטה הבריסקאית: "אבל בעקר, יש כאן עיסוק באותו חלק התופס מקום מרכזי בעולמו של מדע הכימיה: הבלטת המיון והסיווג. לשם כך מודגשת יצירת כלים משפטיים, שבאמצעותם ניתן יהיה לתאר, להגדיר ולסווג את המרכיבים השונים"⁸. החלוקה המפורסמת של הר"ח היא ההבחנה בין חפצא לגברא, כלומר בין חיוב כללי לחיוב אישי.

עתה משהונחו היסודות להכרת השיטה הבריסקאית, ברצוני לסקור את התפתחותה באמצעות דיון בכמה גישות פרשניות: הגישה ההתפתחותית של הרב אליקים קרומבין; גישת השילוב של הרב אברהם וולפיש; גישת בנו של הרא"ל, הרב משה ליכטנשטיין, המתמקדת בכוחם של הפרטים; וגישתו של אבינועם רוזנק שמציע מודל לימוד תורה המבוסס על השפעות נאו-קאנטיאניות. לבסוף, אדרש לגישתו של הרא"ל ואציע את מודל "האמת המורחבת" כדי לפרשה.

⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "כך היא דרכה של תורת 'הרב' – לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'יק", עלון שבות בוגרים, ב (תשנ"ד), עמ' 107.

הרב אליקים קרומביין – הגישה ההתפתחותית

להווה ידוע שמבחינה מתודולוגית, הלימוד המסורתי של תורה שבעל פה נעשה דרך שאלות ותשובות (שו"ת). הרא"ל הגדיר שני סוגי שאלות שאפשר להעלות כמבוא לדיון עיוני. הסוג ראשון – שאלות ראשיות, שעניינן מהות הדיון, מקורו והיקפו, מתוך כוונה להמשיג את יסודות הדיון; הסוג השני – שאלות משניות, מקומיות, שמטרתן להסדיר סתירות פנימיות בתוך ההלכות של הנושא הנלמד, ותו לא?⁹ הרב אליקים קרומביין¹⁰ מתאר את השתלשלות השיטה הלמדנית הבריסקאית החל מהר"ח ועד הרא"ל¹¹. לדעת קרומביין, הר"ח המשיך את המסורת של הלימוד הקלאסי המסורתי ועסק בבעיות טקסטואליות שהן שאלות משניות. סתירה בין שתי הלכות ברמב"ם הובילה את הר"ח לחילוקים עקרוניים ולהמשגות והוא סיים את הדיון בקביעה שהעניין פשוט; הכול מתחיל מבעיה טקסטואלית ומסתיים ביישובה¹².

לפי קרומביין, הרי"ד הלך צעד נוסף קדימה בהעדיפו את הדיון הראשי, המהותי, על פני הדיון הטקסטואלי. בספרו, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**¹³, הוא העלה צרור קושיות ושאלות ראשיות הנוגעות למהות הנושא אך לא לטקסט. הרי"ד בעצם חצה את קו פרשת המים, בעוברו מדרך לימוד טקסטואלית ביסודה לדרך לימוד קטגורית השמה דגש בהגדרות הלכתיות היוצרות מושגים חדשים. לטענת קרומביין, הרא"ל המשיך את המגמה הזו ואף העצים אותה, שכן ביכר עוד יותר את הצד הרעיוני על פני הצד הטקסטואלי. לכן, שיעורי הגמרא שלו כלל לא נפתחו בקושיות עקרוניות וגם לא בקושיות טקסטואליות. הרא"ל נהג לפתוח את שיעוריו בניתוח ראשוני, אפריורי, שבו הוצגו כיוונים אפשריים רלבנטיים להעמקה בנושא הנדון. בשלב הזה של השיעור, העלה הרא"ל לכל היותר שאלות קטגוריות. בהמשך, במהלך הלימוד, סומנו מתווים שונים, אפריוריים, להבנת כיווני חשיבה אפשריים. רק אז הורחבה היריעה לדיון בטקסטים השונים. ולבסוף, התגבשה ההסכמה בדבר הדרכים להבנת הטקסטים הנדונים לפי המתווים שהועלו בתחילה. הרא"ל בעצם הסתמך בשיעוריו על מבנים אנליטיים המנותקים מהטקסט, ורק לאחר מכן שילב את הטקסט עצמו. לדעת קרומביין, בנקודה הזו אפשר להבחין בטרנספורמציה בהתפתחותה של השיטה הבריסקאית, ובמעבר מהתמודדות עם גוף הטקסט על קשייו לכיוון רעיוני טהור¹⁴.

אך מדוע מלכתחילה התחולל השינוי בקרב ממשיכיה של השיטה הבריסקאית? קרומביין מסביר, כי מבחינת הרי"ד היה מדובר בהמשך טבעי לדרך ההמשגה של הר"ח: "פעולתו של הרי"ד הייתה זיהוי הגנוז בשיטת בריסק והוצאתו לאור עולם [...] כל הסבר של הרב סולובייצ'יק את דרכי

⁹ ליכטנשטיין, "כך היא דרכה של תורת הרב", עמ' 108.

¹⁰ הרב אליקים קרומביין – למד בישיבת ר' יצחק אלחנן בארצות הברית ועלה לארץ בשנת תשל"ג. למד ושירת במסגרת ההסדר של ישיבת הר עציון. הרב קרומביין השתלב בצוות הרבנים של ישיבת הר עציון. בכתביו הוא מרבה לעסוק בלימוד גמרא בבקאות. הרב קרומביין כתב כמה מאמרים המנתחים את שיטת הלימוד של הרא"ל.

¹¹ קרומביין, "מרי חיים מבריסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 51-94.

¹² ראו גם רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה", עמ' 285.

¹³ סולובייצ'יק, יוסף דוב, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל: מן ר' משה הלוי סולובייצ'יק**, כרכים א ו-ב, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ג.

¹⁴ ראו גם את הביקורת של אברהם וולפיש על המסקנות שהועלו בתוך וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה", עמ' 95-137.

אבותיו הוא מעשה פרשנות. וכמו כל פרשנות יש בו היבט של גילוי והיבט של יצירה"¹⁵. הרי"ד כשלעצמו מעולם לא טען כי סטה מדרך אבותיו. אולם כאשר פירש את שיטת הר"ח והעלה אותה על נס הוא פירש אותה בצלמו ובדמותו: "כשהגאון מעלה את חזונו לדרגת חשיבה הגיונית הוא פותח בפעולת יצירה ספונטנית, שאינה מפרשת את הנתון המוחשי אלא ממציאה קונסטרוקציות מופשטות [...] ר' חיים שניחן באינטואיציה הלכית ברוכה המציא את מידת הקונצפטואליזציה בשדה ההלכה. הוא בנה עולם של אידאות וגילה את הקונסטרוקציה ההלכית החופשית"¹⁶. מתוך ענווה והתבטלות, רצה אפוא הרי"ד להימנע מיצירת הבחנה בין גישתו לבין גישת סבו, אף כי הבחנה זו שרירה וקיימת. קרובמבין מצביע על כך שהרי"ד ייחס את חידושו בנושא התפילה לר' חיים¹⁷: "ברור שהגרי"ד מדבר פה על מה שהוא עצמו יצר אלא שהוא מייחס את הכל לר' חיים"¹⁸. אך אם הרב חיים הוא שיצר את שיטת ההמשגה, מדוע לא שינה את שיטת הלימוד כפי שעשו הרי"ד והרא"ל אחריו? ומדוע נהג לפתוח ולסיים בטקסט? לכאורה נדמה שקרובמבין מסרב להידרש לסוגיה זו¹⁹.

אולם, במאמר תגובה על מאמרו של וולפיש²⁰, שיצא נגד ההגדרות שלו להבנת התפתחותה של השיטה הבריסקאית, קרובמבין משתמש במשל שבו מצויה התשובה לשאלה שממנה לכאורה התחמק: "כנהר המכוסה שכבת קרח כך הסוגיה התלמודית בעיניו של הבריסקאי. המקורות ההלכתיים הכתובים הם המעטה הקפוא, ואילו למטה באפיק ממשיכה הזרימה במרוצתה – היא הסברה השוטפת מתחת לפני השטח"²¹. אם כן, שכבת הקרח השטוחה המכסה את פני השטח היא שמונעת מאתנו לצלול אל נהר הסברה. בעיני הלומד, כל ההלכות נראות מסודרות ומובנות, אך כדי לצלול לתוך נהר הסברות וההמשגות, יש למצוא את הבקיעים והסדקים ברצף ההלכות הפשוט. דרך הסדק, משמע הקושיה, אפשר למצוא פתח אל עולם הסברה התוסס שהיה עד כה חסום בפנינו²².

¹⁵ קרובמבין, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין'", עמ' 88.

¹⁶ סולוביצ'יק, "מה דודך מדוד", בתוך **דברי הגות והערכה**, עמ' 220.

¹⁷ הרי"ד תיאר בדרמטיות את מהפכת ההלכה שהביא ר' חיים לתפילה. לפני ר' חיים היו הלכות אלה של בעלי בתים ברמה של קיצור שולחן ערוך. איש לא התעמק בהן. מטבעות הלשון היו עניין טכני. "והנה התחוללה המהפכה הגדולה על ידי ר' חיים. פתאום חדלה התפילה להיות נושא בעל-בתי טכני ... והתגלגלה במערכת אידאות הלכיות שנולדה מתוך פעולות פוסטוליציה רבת עוצמה. כר נרחב של חשיבה הלכית, הפשטה דקה מן הדקה, הגדרה דייקנית וניסוח קפדני משתרע לפנינו [...] מונחים שלא שמעתם אוזן מקודם גחו מתוך כבשונה של הלכה" (סולוביצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 226).

¹⁸ קרובמבין, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין'", עמ' 87.

¹⁹ "אבל עדיין מנקרת השאלה הנוספת, שגם אליה רמזנו שם. בכל זאת, אם באמת ביצירת עולמות עסקינן, מדוע דבק ר' חיים במבחן הטקסטואלי, וכל כך בעקביות? מדוע יצק המייסד את חידושו בצורה שלכאורה מגבילה ואינה הכרחית? לשאלה החשובה זאת, העומדת ברקע כל דברינו, אין בדעתי להציע תשובה, ועם הקורא הסליחה. כמה תשובות עשויות לעלות על הדעת, אבל אני מרשה לעצמי לחמוק מן הספקולציה הזו, ואשאיר את השאלה פתוחה" (קרובמבין, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין'", עמ' 88).

²⁰ וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה".

²¹ קרובמבין, אליקים, "מעבר למורכבות – בעקבות תגובתו של אברהם וולפיש", **נטועים** יא-יב (תשס"ד), עמ' 141.

²² "ובכן כדי להגיע לשם לעומק העניין, הורה הר"ח את דרך המלך. יש למצוא שבר במעטה החיצוני, שדרכו ניתן לחדור פנימה. כלומר, לאתר קושי טקסטואלי בסוגיה המפריע למראה החלק והעשוי להוביל אותנו ליסודות [...] כלומר, נעסוק במוזרויות של הטקסט, בקושייות העולות מתוכו ובדקויותיו העדינות, לא כמטרה לעצמה, אלא משום שאנו יודעים מניסיון שפתח כל שהוא הקטן כחודו של מחט, עשוי להוביל אותנו לאולמות רחבים בעלי הוד מלכות. זו משאת נפשו של הבריסקאי" (קרובמבין, "מעבר למורכבות", עמ' 141).

קרומביין אף מדגיש בהמשך כי הרי"ד, להבדיל מסבו הר"ח, לא חיפש את נקודת השבר, לכן האסמכתאות של הרי"ד לחידושו הרעיוניים הן עדינות יותר: "אך מעבר לכך עשוי הוא [הרי"ד] לצלול עמוק יותר לתוך עולם הסברה וההמשגה ללא כל תירוץ ואמתלתה מבחינה טקסטואלית"²³. יש לזכור כי הלמדנות בתקופתו של הר"ח עסקה בטקסט כבסיס ולכן לא היה אפשר לקבל שיטה המתעלמת מהקושיות בגופו של הטקסט. לפיכך אפשר להבין מדוע לא היה מסוגל להציג את שיטתו הממשיגה כל עוד נותרו מאחור השגות על הקושיות האלה. הרי"ד, לעומת זאת, לא היה מחויב לכך, שכן הוא כבר פעל בתקופה אחרת ובנסיבות שונות:

הגרי"ד אינו זקוק להוכיח דבר זה, כי לאחר שני דורות הוא כבר "נמצא" שם. לגבי ר' חיים התעלמותו מקשיים במהלכו הלמדני עוררה את מחאתם של גדולים אחרים [...]. אולם אצל הגרי"ד הכול כבר גלוי. אותה שכבה חיצונית היא כמו שקופה ממש ואינה מסתירה דבר. ממילא מוותרים אנו במפורש על הניסיון ליישב את הכול "אין מתים מקושיות". המטרה היא להסביר את עצם השיטה²⁴.

הרי"ד חי שני דורות לאחר סבו הר"ח, ובימיו השיטה הבריסקאית כבר קנתה לה אחיזה והייתה לזרם למדני מרכזי. לכן הרי"ד יכול להתחיל את הלימוד מהסברה, מהרעיון, וליתר את הצורך ביישוב הקושיות בטקסט. לטענת קרומביין, הרי"ד הוא ששינה את הלימוד, והעביר את נקודת הכובד של הלימוד ההלכתי מהממד הטקסטואלי אל הממד הרעיוני. אך השאלות הטקסטואליות שהעלה הרי"ד היו רק הטריגר לכינון המבנים הרעיוניים. ואילו הרא"ל המשיך מנקודה זו והעצים עוד יותר את שיטת הלימוד הממשיגה. כאמור, הרא"ל כלל לא פתח בקושיות הנובעות מהטקסט. הוא רק קיבל מהן השראה לכיווני חשיבה שונים אפשריים. לאחר מכן הוא חידד את הגישות השונות אפריורית, בשלבו את הטקסט בתוך קטגוריות ותבניות שהוא עצמו הגדיר.

לדעת קרומביין, התשובה לשאלה מדוע ייתר הרא"ל את הקושיות כדרך מרכזית ללימוד טמונה בתשובתו של הרא"ל על אפיונה של שיטת הרי"ד²⁵. לדברי הרא"ל, "יש צורך להבליט את נכונותו של 'הרב' [הרי"ד], הן תוך כדי לימוד והן תוך עשייתו בהרבצת תורה, להציג עניין מסוים כינושא, במסורת בית בריסק לא נעשה הדבר בצורה פורמלית [...]. אמנם הנטייה הזו קיימת בתורת 'הרב' ואפשר שהיא מאפיינת גישה קצת אקדמית לעולם הלימוד. גישה הבאה לידי ביטוי פה ושם בתורתו של 'הרב'²⁶. כזכור, הר"ח לא למד לימודים אקדמיים. לעומת זאת, הן הרי"ד הן הרא"ל למדו באוניברסיטה ואף השלימו את המסלול של לימודי הדוקטורט. הלחול הגישה האקדמית לתוך לימודי ההלכה ניכר בדרך הלימוד של השניים: אצל הרי"ד בחיפוש אחר מהות הנושא, ואצל הרא"ל בליטוש שיטת הלימוד הממשיגה.

²³ שם.

²⁴ שם, עמ' 142.

²⁵ קרומביין, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין'", עמ' 85, ה"ש 70.

²⁶ ליכטנשטיין, "כך היא דרכה של תורת 'הרב'", עמ' 115-116.

קרומביין שואל את ההבחנה בין שאלות ראשיות לשאלות משניות מהמאמר שכתב הרא"ל על שיטת רבו. אולם באותו מאמר טען הרא"ל כי מה שנראה אצל הר"ח כעיסוק בשאלות משניות הוא בעצם מסווה למשהו אחר. שכן מבחינה מתודולוגית עסק הר"ח בבעיות טקסטואליות במטרה לרדת לשורשם של הדברים, כדי שיוכל לענות על השאלות הראשיות:

חיבורו של ר' חיים עלול להוליך אותנו שולל [...]. לכאורה, נקודת המוצא של כל קטע היא קושיה "מקומית", סתירה בת חלוף בין דברי הרמב"ם לסוגיית התלמוד, או בין שני מקומות שונים בחיבורו. אמנם, לאמיתו של דבר, המוקד הבסיסי של תורת בריסק נטוע דווקא בבעיות היסוד, בשיתין, בשאלות הבסיסיות ביותר: הכרת התופעה ההלכתית, ניתוחה, ניסוחה והגדרתה, מיונה וסיווגה. כל אלה, בתוך עולם רצוף קטיגוריות משפטיות והלכתיות מופשטות²⁷.

ראוי לציין כי דמותו של "איש ההלכה" בספרו של הרי"ד משנת 1944, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, המאדירה את הלמדן ומתארת אותו כדמות אידאלית המחברת בחייה בין החומר והרוח, נבנתה בהשראת המודל האישייתי והלמדני של הר"ח.

הסיבה לשינוי בדרך הלימוד בבית המדרש של בריסק נעוצה, לדברי קרומביין, בתהליך מדורג. כאשר יצא הר"ח לחפש את הסברה לעומקה הוא עדיין לא חולל את המפנה במלואו. אולם משעה שהתווה את הכיוון הלמדני, היה זה אך טבעי שבהמשך הדרך יאבד הנושא הטקסטואלי את הבכורה ואילו הסברה וההמשגה יעברו לקדמת הלימוד. מכך נובע שהר"ח התחיל את השינוי, הרי"ד המשיך והעצים אותו והרא"ל השלים אותו. וכך כותב קרומביין על הרי"ד:

אחרי שר' חיים הצביע במפעל חייו על עולם המושגים ההלכתי, ציפיותינו השתנו באופן רדיקלי. מעתה מתקבל על הדעת שכל אותן גזרות הכתוב כל אותן תקנות חכמים שלא היה סיכוי לדורות הקודמים לעמוד על סודן, עשויות להיות מובנות שכלית ברגע שנכיר את המערכת המופשטת שהיא נשמתן [...] חמוש בהכרה זו חותר הגרי"ד באופן מודע לפתרון בעיות שטרם זכו לטיפול משמעותי²⁸.

לדעת קרומביין, הרי"ד שינה את מהות הלימוד ואת מגמתו. אולם את הלימוד הוא פתח, בדומה לר"ח, בשאלות הנובעות מהטקסט. משם הוא התקדם הלאה ובהמשך כבר לא נותר מחויב ליישוב הקושיות שבטקסט. הרא"ל הוא ששינה לחלוטין את דרך הלימוד; בהיותו משוחרר מהצורך להציג את הקושיות הטקסטואליות, הוא ניגש ישר אל הניתוח המהותי. קרומביין טוען שהמערכת המופשטת של המושגים והאפשרויות הלמדניות בעצם עומדת בזכות עצמה: "האוטונומיה של המערכת התיאורטית היא ברמה כזו, שעצם הרצון להוכיח אותה באמצעים טקסטואליים היא יומרה שאינה מובנת מאליה"²⁹. כלומר, האפשרות האפריורית היא חלק מלימוד התורה, הגם

²⁷ שם, עמ' 108.

²⁸ קרומביין, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין'", עמ' 75.

²⁹ קרומביין, אליקים, "על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין – דינא דגרמי", **עלון שבת**, 158 (תשס"א), עמ' 118.

שלא עלתה בעולמם של חז"ל לפני כן³⁰. דוגמה לכך, לפי קרומביין, היא חקירתו של הרא"ל בנוגע ל"דינא דגרמי". הראשונים דנו בשאלה אם "דינא דגרמי" הוא דאורייתא או דרבנן. אם נניח ש"דינא דגרמי" הוא מהתורה, אזי מהות הדין היא נזיקת. ואם הדין הוא מדרבנן, אזי אפשר להניח שהחיוב הממוני נובע מהרחבה של מושגים הלכתיים ולכן החיוב הוא מדין קנס. כלומר, חיוב ממוני שהוא מעבר לדין הנזיקי הבסיסי. הרא"ל העלה את האפשרות ש"דינא דגרמי" יהיה ברמה של דין דרבנן ועדיין החיוב הממוני יהיה מבוסס על דיני נזיקין ממוניים מוכרים. אין שום קושיה או סתירה באופק המחייבת העלאת אפשרות חדשה. למרות זאת, הרא"ל העלה מיוזמתו דרך חדשה. הכיוון החדש לא נועד לפתור בעיה אלא נבע בטבעיות כחלק מהחיפוש אחר האמת הגדולה בלימוד התורה³¹.

באותו מאמר מציין קרומביין, כי בחידוש של הרא"ל יש משום שינוי מהותי מדרך הלימוד הקלאסית. במרוצת הדורות, כאשר עלתה קושיה שנבעה מסתירה בטקסט, תמיד נעשה ניסיון ליישב את הסתירה, להכריע ולמצוא את נתיב האמת המוחלטת. בין שמדובר בסברה אחת ובין שמדובר בסברה מורכבת, מטרת הלומד היא לחשוף את ההסבר המדויק ביותר. הגמרא דנה במחלוקות הלכתיות שונות בין תנאים ואמוראים ותמיד מתוך רצון למצוא את המקור הספיקרטי או הלימודי לשיטה. בה בעת נעשה ניסיון על בסיס מקורות שונים לבחון אם הצגת הדברים נכונה ואם השיטה נפסקה להלכה. הפרשנים שבאו אחרי הגמרא החילו את העיקרון הלמדני הזה על הטקסט של הגמרא; המחלוקות כבר קיימות, ומקור הדין ניתן בגמרא. אם כן, כעת נותר למצוא את ה"פשט" האמתי שיסביר את נקודת המחלוקת בפשטות. הלמדן, הלומד את הגמרא, שואף להתכנס אל האמת האחת והיחידה. גם אם האמת הזאת היא דיאלקטית, הוא שואף לצמצם את מרחב האפשרויות לכדי הסבר אחד נכון וכולל.

ואילו אצל הרא"ל, כך לדברי קרומביין, "המרחב האידיאלי מאופיין בעיקר בפתיחותו הבלתי מוכרעת"³². הרא"ל העלה גישות שונות והמשיג אותן. גם במקום שאין קושיה והספיקרה יציבה, הרא"ל חיפש עוד היבטים. חלק מהם חדשים ואפריוריים וכלל לא עלו אצל קודמיו. בליבון הגישות השונות, הציג הרא"ל את נקודות החוזק של כל גישה ואת ההבדל המעשי הנובע מהן. כזכור, ליבון הנושא בשיטת הלימוד הקלאסית היה צריך להביא להכרעה או לפחות לשלילה של חלק מהחלופות, שכן הלומד חתר להגיע לאמת הצרופה והיחידה. לעומת זאת, הרא"ל פעל ההפך;

³⁰ טרגין, ראובן, "דרך הוראת הגמרא של הרב אהרן ליכטנשטיין", בתוך יצחק רקנטי ושאל ברט (עורכים), מה אהבתי תורתך: מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאת מ"ה שנה להיווסדה, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ד, עמ' רנז-רסג. לטענת טרגין, הכלי המתודי המרכזי שפיתח הרא"ל בלימוד הגמרא הוא החשיבה האפריורית. כלומר, העלאת כל האפשרויות הבאות בחשבון, גם אם נדמה שהן רחוקות ולא סבירות, שם, עמ' רסב. ועיינו עוד בקליימן, רון, "שיטת לימוד הגמרא ושיעורי 'מתודיקה תלמודית' של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל", צהר, מ (תשע"ו), עמ' 51-76. קליימן מנתח את שיעורי "המתודיקה התלמודית" שהעביר הרא"ל לתלמידים צעירים בישיבת הר עציון משנת תשל"ה עד תשנ"ב. מטרת השיעורים הייתה לתת בידי התלמידים בראשית דרכם בישיבה כלים ללימוד הגמרא. בשיעורים אלה נתן הרא"ל סקירה היסטורית, הציג ביוגרפיה של ראשונים והראה חילוקים למדניים מרכזיים. כאשר לימד סוגיות לדוגמה הדגיש כי בכל סוגיה בגמרא יש לשאול שלוש שאלות מרכזיות: מהו מקור הדין? מהו אופיו של הדין? ומהו היקפו? הלימוד נתפח בניחות אפריורי – בהעלאת האפשרויות ורק לאחר מכן, בשלב הבא, החל לימוד הסוגיה עם המקבילות וניתוח שיטות הראשונים. לדעת קליימן, הרא"ל שאף לתת ללימוד הגמרא סדר, מבנה ורציונליות, שכן הגמרא נתפסת כמשא ומתן מפוזר ואסוציאטיבי (שם, עמ' 72-73).

³¹ קרומביין, "על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 119.

³² שם, עמ' 120.

הוא העדיף לפתוח אפשרויות, להשאיר חלופות שונות, גם אם הן מוקשות, בתוך השיח. אם במהלך הליבון התגלה קושי טקסטואלי על-פי גישה מסוימת, הוא הצביע על הקושי ולא ניסה ליישב אותו באמצעות פלפולים דחוקים. קיומו של קושי אין פירושו ויתור על החלופה אלא רק דירוגה במרחב הסבירות. אדרבה, הגדלת מניין החלופות תורמת ליכולת להתמודד עם סתירות; לא עוד הכרעה בין שחור ללבן, ותו לא. גישת ההמשגה של הרא"ל הרחיבה אפוא את טווח האפשרויות גם למנעד של גוונים אפורים. משמע, כל אפשרות "תורה היא ומהווה מטרה כשלעצמה"³³.

קרובמדין מדגים את דבריו בקביעה של הרמב"ן, שלפיה כדי לחייב "בדינא דגרמיי" יש צורך בשני תנאים מקדימים: (א) קשר ישיר בין המעשה לתוצאה; (ב) קשר מידי בין המעשה לתוצאה. שני התנאים סותרים זה את זה, שהרי אם יש קשר מידי אין זה "גרמיי". לכן נטו הפרשנים שדנו בדין "גרמיי" לדחות את הצורך בקשר מידי בין הגרימה לתוצאה. הרא"ל הציע מודל חדש: הוא מבחין בין שני סוגים של קשרי "גרמיי": (א) גרימה שכלל לא הייתה קיימת קודם לכן בדרך הטבע והיא מחייבת קשר מידי; (ב) גרימה שהיא רק המרצה של דבר-מה הקיים בטבע, ולא יצירת מציאות חדשה. בגרימה מהסוג הזה, אין צורך בסמיכות בזמן בין גרימה לתוצאה כדי ליצור מציאות של "גרמיי". בדרך זו, הפותחת חלופה מחשבתית חדשה, הצליח הרא"ל לשמור על שני התנאים המקדימים של הרמב"ן בדין "גרמיי". הרא"ל סקר אפוא את הגישות השונות וחשף את נקודות החוזק והחולשה של כל אחת מהן. אולם אם לא היה הכרח להכריע כך או אחרת בעניין זה או אחר, הוא העדיף לשמור על פתיחות ולהותיר על כן גם חלופות מוקשות, ובלשונו "חיות" במרחב הלימוד:

מחבר תורני הפותח בחקירה עושה כך, בדרך כלל מתוך צפייה שיעלה בידו "הוכיח". [...] מפח נפש מצפה למי שניגש לשיעורי הרב ליכטנשטיין מתוך עמדה עיונית כזו. פעם אחר פעם, כאשר נדמה ללומד שרבנו מצביע על התאמה לכאורה שבין טקסט והסברה, הוא משמיט ביודעין את ה"ניצחון" הזה מידו. עצמאותו של עולם הסברה נשמרת על ידי הרא"ל בדביקות ובקפדנות [...] בוודאי שיש למצוא בשיעורי רבינו גם את החדווה שבהוכחה ובהוצאת מסקנה סופית, אבל נדמה שהתחושה המונגדת פועמת בהם לפחות באותה מידה, ואולי במידה עודפת. יש פה מין חדוות הישג מיוחדת, כאשר עולה בידינו לשמר את שלמותו של השדה הפתוח, בהצלחתנו להגן עליו מפני קביעות חד משמעיות מדי, העלולות להגביל אותו ללא הצדקה³⁴.

מדבריו אלה של קרובמדין אפשר ללמוד כי הסדר וההמשגה הרחבה אצל הרא"ל הם לא רק בבחינת כלי או אמצעי שנועד לזכך את האמת. הסדר וההמשגה הם-הם מטרת הלימוד. הלומד שואף לבנות תורה רחבה שמכילה בתוכה את כל החלופות האפשריות.

³³ ש.ס.
³⁴ ש.ס, עמ' 121.

לסיכום, קרומביין סוקר את התפתחותה של השיטה הבריסקאית בלימוד הגמרא כחלק מתהליך התפתחותי שראשיתו בר"ח, עבור ברי"ד ועד הרא"ל. הוא מראה כיצד פיתח הר"ח שיטה חדשה, הלוא היא "השיטה הבריסקאית", בחיפוש אחר ההגדרות וההמשגה. בעוד הר"ח נצמד לטקסט וחיפש בדרכו הממשיגה החדשה את הפתרון לקושי בטקסט עצמו, הר"ד שכלל את השיטה; הוא התחיל את הלימוד מהטקסט, אך לא חש מחויב ליישב את הסתירות שבו. ואילו הרא"ל ניגש ללימוד ישר משלב המשגה והניתוח האנליטי האפרורי, ללא צורך בַּרְזָ (קטליזטור) בדמות קושיה, רעיונית או טקסטואלית. קרומביין מייחס את הסיבות לשינוי הן בהתפתחות הטבעית של השיטה הבריסקאית והן בקו החשיבה האקדמי של הרי"ד והרא"ל. אברהם וולפיש ומשה ליכטנשטיין חלקו, כל אחד בדרכו, על פרשנות זו של קרומביין המסבירה את ההבדלים המהותיים בין הדורות בשיטה הבריסקאית באמצעות תהליך התפתחותי, ועל כך ארחיב בהמשך הדברים.

הרב אברהם וולפיש – גישת השילוב

הרב אברהם וולפיש³⁵ פותח את מאמר התגובה שלו למאמרו של קרומביין בזיכרון אישי משיעור הרי"ד³⁶. לדבריו, הרי"ד נהג להציג שתי קושיות על הרמב"ם: (א) מהו ההיגיון הפנימי של דברי הרמב"ם? (ב) כיצד אפשר ליישב את דבריו עם הגמרא? וולפיש מעיד כי לא פעם רק השאלה הראשונה זכתה לתשובה. השיטה הבריסקאית מתעלמת משאלות טקסטואליות המקשות עליה. לפי החלוקה של הרא"ל, השיטה הבריסקאית מתעלמת מהשאלות המשניות ועוסקת רק בשאלות הראשיות³⁷. וולפיש אינו מוכן לקבל את החלוקה הדיכוטומית הנחרצת בין שאלות ראשיות לשאלות משניות וגם דוחה את העדפתו של קרומביין לשאלות הראשיות. כזכור, קרומביין טוען כי הר"ח היה קונצפטואליסט המפתח את העיסוק המרכזי בשאלות ראשיות מתוך זיקה תמידית לשאלות משניות, ואילו הרי"ד והרא"ל עסקו בפועל במיפוי מושגי ומיעטו לעסוק בשאלות משניות.

לעומת זאת, וולפיש שואף לרכז את הקיטוב בין שאלות ראשיות לשאלות משניות. והרי הרא"ל אף הוא שמר על יחס הדוק בין השאלות הראשיות לשאלות המשניות: "הדרישה לפתרון (הבעיות המשניות הטקסטואליות) משמשת כתמריץ בעל עוצמה לבדיקה מחודשת ועיון מעמיק יותר בחומר ההלכתי, ולעיתים קרובות התוצאה היא הבנה מתוקנת יותר ומדויקת יותר של קטגוריות בסיסיות"³⁸. לדעת וולפיש, חידושי הר"ח לא נכתבו רק בכדי להגן על הרמב"ם אבל ברור כי רבות נוצר בהשראת יישוב הסתירות. לפנינו אפוא מעגל סגור שאין לו באמת נקודת התחלה ונקודת

³⁵ הרב אברהם וולפיש (נ' 1950) – יליד ניו יורק. למד אצל הרא"ל בישיבת הר עציון ולמד מדעי היהדות באוניברסיטה העברית. הוא נמנה עם רבני בית הלל ומלמד כיום במסגרות על-תיכוניות שונות.

³⁶ וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה", עמ' 95-137.

³⁷ ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 13-14. המאמר תורגם לעברית כעבור עשר שנים מאז הפרסום המקורי: Lichtenstein, Aharon, "The Conceptual Approach to Torah Learning: The Method and Its Prospects", in *Leaves of Faith*, vol. 1, 2003, pp. 19-60. לטענת הרא"ל, המשא ומתן של חז"ל בדיון בגמרא הוא כשלעצמו מהווה חתירה אל הבנת המהות של ההלכה.

³⁸ Lichtenstein, "The Conceptual Approach to Torah Learning", p. 34.

סוף, הכול משולב. בדומה למעגל ההרמנויטי (The hermeneutic circle)³⁹ המשלב פרשנות של הטקסט דרך הבנת הפרט אך גם דרך ההקשר הכללי, כן גם המעגל הלמדני המתבסס על

מטוטלת הנעה בין ההמשגה לפרשנות טקסטואלית. כל פרשן הניגש לטקסט ההלכתי מביא למפגש [...] את עולמו המושגי, והפרשנות מתבצעת מתוך הדינמיקה הנוצרת על ידי מפגש זה. את הטקסט הוא מנסה להבין באמצעות המושגים העומדים לרשותו ועולמו המושגי עשוי להתרחב ואף להשתנות לאור הרעיונות העולים מהטקסט⁴⁰.

וולפיש חולק על גישתו של הרא"ל, המחלק את הלימוד בין עיסוק בשאלות ראשיות לעיסוק בשאלות משניות. לדעת הרא"ל, בשיטה הבריסקאית חיפשו רק את המהות, כלומר את השאלות הראשיות, ואילו הבנת הטקסט לא הייתה מטרה בפני עצמה אלא רק אחד הכלים להמשגה. לדעת וולפיש, חלוקה נחרצת שכזו אינה קיימת. היעד הוא הבנת הטקסט, ולשם כך נדרשים מרכיבים טקסטואליים ומושגיים כאחד. הלומד מחויב לדון הן בטקסט עצמו והן במהות, והעיסוק הכפול מפרה ומחדש כל הזמן⁴¹. עוד טוען וולפיש, כי לא תמיד הדרך של הרצאת הדברים מסבירה את דרך החשיבה. כלומר, לא מן הנמנע שאותו נושא יוצג כל פעם באופן שונה בהתאם לקהל הלומדים או בהתאם להקשר ולנסיבות. אף-על-פי שמהותית כיווני החשיבה זהים, דרך הצגתם אינה בהכרח חופפת. אדם משכמו ומעלה יודע לדבר בשפות שונות לקהלים שונים. לכן, הקביעה של קרובמיין, שלפיה הר"ח רואה את הטקסט כעיקר ואת ההמשגה כאמצעי ואילו הרי"ד הופך את הפירמידה על ראשה ומדגיש את ההמשגה בעוד הטקסט הוא כלי בלבד, קביעה זו אין לה על מה להתבסס⁴². וולפיש מדגים זאת באמצעות שיעורים שונים של הרי"ד שבהם הרי"ד דיבר באופן שונה בפני קהלים שונים⁴³. כאן ברצוני לטעון כי אכן ישנו תהליך התפתחותי במסורת הלימוד של בריסק, אך ראוי להתבונן על התהליך הזה מזווית ראייה אחרת.

הרב משה ליכטנשטיין – כוחם של פרטים

דווקא בנו של הרא"ל, הרב משה ליכטנשטיין⁴⁴, מצייר תמונה אחרת. הוא מתאר את שיטת הלימוד שיצר הר"ח כמהפכה של ממש. להבדיל מקודמיו לדיון (קרובמיין, וולפיש), הוא אינו מדבר על תהליך התפתחותי, אבולוציוני אלא על תהליך רבולוציוני, מהפכני, שיש בו שינוי

³⁹ המעגל ההרמנויטי – מושג המתאר את התהליך של ההבנה הפרשנית של טקסט. מצד אחד, הבנת טקסט שלם נשענת על הבנת חלקיו השונים ומצד אחר, הבנת כל חלק בטקסט נשענת על הבנת כוונתו של הטקסט השלם. על-פי הטיעון הזה, לא ניתן להבין טקסט שלם ללא הבנת חלקיו. ולהפך, לא ניתן להבין את חלקי הטקסט ללא הבנת הטקסט השלם. נוצר תהליך מעגלי, שהרי כל שלב מניח את קיומו מראש של השלב האחר. המסקנה היא שמוכן הטקסט חייב להימצא מחוצה לו ולא בתוכו, כלומר בהקשר הרחב יותר שלו – ההקשר התרבותי, ההיסטורי והספרותי – שבו נכתב או נקרא, או בהנחות או בדיעות המוקדמות של הפרשן המבין את הטקסט.

⁴⁰ וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה", עמ' 102.

⁴¹ שם, עמ' 102-104, 117.

⁴² שם, עמ' 106: "חלק גדול מהטיעונים האלה מבוסס על הערכות סובייקטיביות שקשה להתווכח אתן, אך ספק אם ניתן לבסס עליהם מסקנות מוצקות".

⁴³ וולפיש טוען כי קרובמיין מסתמך אך ורק על שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל כמקור לגישת הרי"ד, אך שיעורים אלה אינם דומים לשיעוריו היומיומיים בגמרא.

⁴⁴ הרב משה ליכטנשטיין (נ' 1961) – בנו הבכור של הרא"ל. למד בישיבת הר עציון, שימש כמעביר שיעור בישיבת הר עציון. מאז שנת 2008 הוא משמש כאחד מראשי ישיבת הר עציון.

כיוון דרמטי. "המהפכה" של הר"ח נוגעת להתכנסות אל חילוקי ההלכות על חשבון הסְבָרוֹת הרחבות. לדבריו,

עניינו של הלומד בפרי (בהלכות) ולא בשורש (בסברות). בכך סילק את הלימוד מסברות פורחות באוויר [...] דבר זה מקביל כמובן למהפיכה המדעית של ראשית העת החדשה. כשם, כן כאן, הוסט הענין של מ'למה' ל'מה', מהסיבה התכליתית לסיבה הפועלת, מהסובב למסובב וכשם שהביקורת המדעית הביאה לידי תוצאות מעשיות מפליגות, כך אירע גם בשדה הלימוד. המהפיכה הבריסקאית היא היא המהפיכה הקופרניקאית של עולם ההלכה.⁴⁵

לדעת הרב משה ליכטנשטיין (להלן הרב משה), התהליכים שהתרחשו במדע המודרני לא פסחו על עולם הלימוד התורני-הלכתי. בעבר היה שילוב בין המדע לפילוסופיה של המדע, בין הפיזיקה למטפיזיקה. מטרת החוקר הייתה להבין את המציאות כדי להסביר שאלות רחבות. הדגש הושם ב"למה?" ואילו בעת החדשה הופרדו הדבקים; מעתה המדע עוסק אך ורק ב"איך?" וב"מה?" ומוותר ביודעין על שאלת ה"למה?". תהליך דומה התרחש בעולם המושגים של ההלכה: מטרת הלומד לדעת את פרטי ההלכה בדיוק מרבי ולא את הסְבָרה. נראה שהרב משה מציב לנגד עיניו את דמותו של "איש ההלכה", שאותו תיאר הר"ח כדמות הלומד הפועל בעולם התורה לפי המתודה של "איש המדע". לדעת הרב משה, מטרתו של איש ההלכה היא מימוש של ההלכה במציאות. הוא בוחן את המציאות כשבידו חוקי התורה:

כשאיש ההלכה נושא את עיניו אל האופק ... ורואה דמדומי חמה בשקיעה ... או זהרורי שמש בזריחתה, הרי הוא יודע כי זריחה או שקיעה זו מחדשת בעדו דינים, חובות ומצוות [...] כשהוא יוצא בליל ירח בהיר ... הוא יודע כי לבנה זו קובעת חודשים, זמנים, ומועדים לישראל.⁴⁶

הרב משה מתאר את "איש הדת"⁴⁷ כמי ש"שואף להתעלות ולהעלות את המציאות כלפי מעלה לשמי תכלת אל הוויה רוממה, ואילו "איש ההלכה" מבקש להוריד את הקדושה אל קרקע המציאות". משאת נפשו להגשים את ההלכה, "בתוך תוכם של חיים ראליים"⁴⁸. המתודה של "איש ההלכה" היא המתודה של "איש המדע", כאשר הכלים של "איש ההלכה" הם הכלים של ההלכתיים. הר"ח אמר בחיבורו "איש ההלכה", כי דמותו של הר"ח סבו ושל אביו הרב משה עמדו לנגד עיניו כאשר כתב את המסה: "באותה שעה באה דמות דיוקנו של אביו [...]"⁴⁹.

⁴⁵ ליכטנשטיין, משה, "סבא רבא", **עלון שבות בוגרים**, ב (תשנ"ד), עמ' 123-124. עיינו עוד "What", Lichtenstein, "Hath Brisk Wrought", pp. 1-18.

⁴⁶ סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 29.

⁴⁷ "איש הדת" הוא דמות טיפולוגית בספרו של הר"ח, **איש ההלכה** – **גלוי ונסתר**. "איש הדת" מעומת אל מול דמויות אחרות של הר"ח כמו "איש ההלכה" ו"איש המדע".

⁴⁸ סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 40-41, 46.

⁴⁹ שם, עמ' 101. ועיינו גם שוורץ, דב, "שילת הממד ה'אחר' של הקדושה ב'איש ההלכה' לרב י"ד סולובייצ'יק", בתוך יצחק אלפסי (עורך), **וחי בהם: על קידוש השם, לזכרו של דורות שניאור זיסרמן הי"ד**, גבעתיים: הוצאת משפחת זיסרמן, תשס"ג, עמ' 341.

הרי"ד ייחס ל"איש ההלכה" את דרך החשיבה של "איש הדעת". זהו המדען המחפש את החוקיות ואת המבנה המתמטי הטהור גם אם אינם באים לידי ביטוי בעולם הממשי:

הלמדן איש בריסק עומד בפני החוקיות ההלכתית, והוא מבקש ליצור אותה בהכרתו מחדש ללא היזקקות לעולם הממשי החוץ-הכרתי. לשם כך הוא מצמצם את האין סוף את הממדים הכמותיים של ההלכה, ובונה אותה מחדש מהאיכות הטהורה [...] צמצום זה אפשרי אם מכוננים את ההלכה על מתמטיקה [...] איש ההלכה ניתן להסביר רק על-פי אמות המידה של הכרה מדעית.⁵⁰

הרי"ד המשיך את דרכו של סבו הר"ח והלך באותו מתווה מהפכני שיצר. דמות איש ההלכה שיצר מושפעת מהגותו של יחזקאל (הרמן) כהן (Hermann Cohen, 1842-1918) ומתפיסתו הנאו-קאנטיאנית (על הרמן כהן ראו בהמשך)⁵¹. על-פי אותו קו מחשבה, אפשר לראות את הרא"ל כממשיך של מתודת בריסק, שכן עסק במיון הפרטים וחלוקתם לקבוצות אם כי במבנה רחב יותר. הפרטים הרבים עוזרים להגדיר את התופעה ההלכתית אך אינם מסבירים אותה: "אין עניינו של ר' חיים הלמדן בהתנהגות האדם אלא בהבנת המושג, ואף זה בדומה להסבר המדעי הגוזר חוקים ומושגים מופשטים מתוך התופעה [...]".⁵² לדעת הרב משה, הלמדן שואף להכיר ולהגדיר כל מופע הלכתי בדיוק כפי ש"איש המדע" שואף להכיר את תופעות הטבע. דרך מיון הפרטים ניתן להגיע לכללים מדעיים ובהתאמה לכללים הלכתיים. הכללים ההלכתיים, המושגים, מהווים מעטפת של הגדרות לכמה הלכות. ההבנה קשורה להגדרה המסבירה את המנגנון אך לא את הרעיון.

אבינועם רוזנק – מודל ללימוד התלמוד

השפעות נאו-קאנטיאניות מאפיינות גם את פרשנותו של החוקר אבינועם רוזנק⁵³, שבוחן את הקשר בין הגותו הפילוסופית של הרי"ד לבין הוראת הגמרא שלו. כלומר, האם הלמדנות שלו הושפעה מהגותו הפילוסופית, או להפך האם למדנות זו השפיעה על הגותו? רוזנק בעבודת הגמר שלו לתואר שני פותח את דבריו בהנחה הרווחת, כי באמצעות דרך הלימוד שלו שמר הרי"ד על מסורת בריסק. החידוש של הרי"ד הוכר בתחום ההגות וכל מה שקשור לשיעוריו בתלמוד "לא קרב זה אל זה"⁵⁴. תפיסתו של רוזנק היא פולית (הוליסטית). לדעתו, אצל אנשי רוח והוגי דעות דוגמת הרי"ד לא ניתן להפריד בין ההגות הפילוסופית לבין הלמדנות. כלומר, העשייה הדתית, שכוללת בין השאר את הלימוד, בהכרח מתמזגת עם ההגות. רוזנק קושר בין לימודי האקדמיים של הרי"ד לגישתו ההרמנויטית, שבאה לידי ביטוי גם בשיעוריו בגמרא. התפיסה האפיסטמולוגית משפיעה לא רק על ההגות אלא גם על דרך הלימוד בגמרא. נקודת המוצא של רוזנק היא:

אין הטיעון וכוונתו עיקר אלא דרכי מהלכה של המחשבה. לא נושא הדיון קובע את מהותו של המודל החשיבתי, שבתוכו נסוב הדיון ולאורו הוא מעוצב. אין ההתכווננות הנפשית של

⁵⁰ שוורץ, *הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק*, כרך א, עמ' 118-120.
⁵¹ עיינו Kaplan, "Rabbi Joseph Soloveitchik's Philosophy of Halakhah", pp. 145-151; Kaplan, "The Religious Philosophy of Rabbi Joseph Soloveitchik", pp. 40-50.
⁵² ליכטנשטיין, "סבא רבא", עמ' 124.
⁵³ אבינועם רוזנק (נ' 1965) – מרצה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית. רוזנק חקר את הפילוסופיה של ההלכה אצל הרא"ה והרי"ד וכן אצל אישים נוספים.
⁵⁴ רוזנק, "השפעות מודלים פילוסופיים", עמ' 4-5. ראו גם רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה", עמ' 285.

ההוגה עיקר אלא דרכי עיצובו של החומר על ידי ההוגה ומהותן של האצבעות האפיסטמיות של ההוגה היוצר את רעיונותיו.⁵⁵

הכלים האפיסטמולוגיים הם כלליים. לכן, יש קשר בין החשיבה הפילוסופית וכללי הניתוח לעוד תחומים. התפיסה ההוליסטית מביאה את רוזנק להתחקות אחר שני מוקדי ההשפעה המרכזיים בהגותו של הרי"ד: הלימוד הבריסקאי מבית הר"ח וההשכלה האקדמית שרכש באוניברסיטת ברלין. מלכתחילה רצה הרי"ד להוכיח בעבודת הדוקטור שתכנן לכתוב כי הייתה לרמב"ם זיקה גם לתפיסות האפלטוניות ולא רק לתפיסות האריסטוטליות. משלא נמצא מנחה מתאים לנושא זה, בחר הרי"ד לעסוק בהגותו של הרמן כהן. מעצם הבחירה הקמאית באפלטון עולה כי הרי"ד בעצם קיבל את תפיסת ה"צורה והחומר" שלו, את הפלאטוניזם⁵⁶. לכן, התפיסה החושית בעולם האידאות השכלי-האפלטוני נדחתה הצדה וחשיבותה פחותה. כזכור, במשל המערה הידועה, האמת, משמע האור, נמצאת הרבה מעבר לתפיסה החושית הקלושה. יש צורך להשתחרר מאשליית החושים כדי לצאת אל האור, לחשוף את האמת.

אך קודם לדיון בתפיסתו של הרי"ד, רוזנק רואה לנכון לדון במודלים הפילוסופיים שהשפיעו עליו. כוונתו בראש ובראשונה לפילוסוף היהודי-גרמני יחזקאל (הרמן) כהן, ממייסדי האסכולה הנאו-קאנטיאנית באוניברסיטת מרבורג, המכונה גם "אסכולת מרבורג" (Marburg school of neo-Kantianism)⁵⁷. כאן ראוי להקדים כמה מילים על הגותו של עמנואל קאנט ועל התשובה שלו לבעיית האינדוקציה של דיוויד יום. כידוע, יום העלה ספקות רבים ביחס לתפיסה האמפיריציסטית הגורסת שאפשר לתפוס את העולם דרך החושים. לעומת זאת, קאנט החזיר את תבונת האדם אל המרכז בבחינת מהפכה "קופרניקאית" בנוגע לתפקידה של התבונה ולמהלכיה. קודם לכן, המושאים החומריים, עולם התופעות, הם שהיו במרכז, בעוד התבונה נדרשה לכוון את עצמה אליהם בכדי להכילם ולתפסם. אצל קאנט, הקטגוריות השכליות הן שקודמות (אפריוריות) ומכוננות את התופעות. את ה"דבר כשלעצמו" לא ניתן להשיג כלל, אפילו לא דרך השכל. האדם מסוגל לתפוס רק את התופעות הנובעות מ"הדבר כשלעצמו". האדם בתבונתו יוצר קטגוריות אפריוריות בגבולות החלל והזמן, ואלה נותנות את המשמעות לתופעות האפוסטריוריות. אם כן, קאנט קידם שוב את עולם האידאות הטרנסצנדנטי, שבו ההכרה השכלית האידאית מצויה מעל הניסיון החושי ומשמשת כמשקפיים שמבעד להם צריך להתבונן במציאות.

יחזקאל (הרמן) כהן המשיך את תפיסתו זו של קאנט לכיוון אידאליסטי טהור⁵⁸. הוא פיתח את תורת ההכרה של קאנט בכיוון המכונה "מרבורגי", בהפרידו לגמרי בין עולם התופעות לבין עולם התבונה. לדעתו, אין לערב נתון ניסיוני סובייקטיבי כלשהו עם ההכרה. אדרבה, החשיבה האפריורית צריכה להיות מנותקת לגמרי מהמציאות הסובייקטיבית. שכן התבונה, החשיבה

⁵⁵ רוזנק, "השפעת מודלים פילוסופיים", עמ' 4.

⁵⁶ לפי הפלאטוניסטים, העולם מתחלק לשני חלקים מרכזיים: עולם ה"צורות" שניתן להבנה אך ורק באמצעות השכל, ומנגד העולם הניתן לתפיסה באמצעות החושים שאותו אנו רואים מסביבנו. עולם החושים אינו שלם ולכן אינו אמתי. רק עולם הצורות, כלומר העולם של האידאות השכליות, הוא שלם, אמתי ונצחי.

⁵⁷ על חייו של כהן, ראו שביד, אליעזר, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, חלק שלישי: מול משבר ההומניזם – כרך א: על פרשת הדרכים ההיסטוריות, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ג (2003), עמ' 115-117.

⁵⁸ כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, עמ' 393; רוטשטרייך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, כרך ב, עמ' 66.

האפריורית, היא שמכוננת את המציאות. קיום התופעות "הנתון" מותנה אפוא בגזירה שלהן מהכלל הקטגורי התבוני. עולם התופעות אינו קשור ל"דבר כשלעצמו" אלא הוא סך כל האובייקטים של התודעה האנושית. ה"דבר כשלעצמו" אינו נדון בתחום האונטולוגי שכן היש התבוני רחב הרבה יותר. "הדבר כשלעצמו" הוא המנוע הטלאולוגי להשתלמות האין-סופית של התבונה.⁵⁹

רוזנק מציין כי עמיתו של כהן באסכולת מרבורג, הפילוסוף פאול גרהרד נטורפ (Paul Gerhard Natorp), קיבל את עולם האידאות התבוני, אך סבר שמדובר בתהליך בן שני שלבים: בשלב הראשון, "הנתון" – עולם הפרטים המציאותי והסובייקטיבי – הוא שמניע את החשיבה התבונית הכללית ומשמש מצע לכינון קטגוריות מובנות אובייקטיביות. בשלב השני, משנמצאו אותן קטגוריות, הרי הן גוזרות תחתיהן את הפרטים ונותנות להם את משמעותם. לאמתו של דבר, הנתון הוא גם המצע וגם המושא של האידאות התבוניות.⁶⁰

הפילוסוף ארנסט קסירר (Ernst Cassirer), תלמידו של כהן, הרחיב עוד יותר את המשמעות של עולם האידאות והחיל אותו על כלל פעולותיו של האדם. לא רק עולם המדע והמוסר אלא גם התרבות וההיסטוריה נכללים בעולם האידאות. האידאות של האדם הן הסמלים שבאמצעותם הוא מפענח את המציאות. כאשר אנו נכנסים לתחום התרבות וההיסטוריה, האידאות נגזרות מהפרטים והן אידאות מסבירות בלבד. אידאות אלה אינן נצחיות, שהרי הפרטים (הנתונים) משתנים. בעצם, בתחומי התרבות וההיסטוריה יש לפרט קיום אונטולוגי עצמאי, שמונהר ומקבל משמעות מהאידאות. יתר על כן, בניגוד לכהן, קסירר אחז ביותר מאידאה אחת אפשרית וסבר שיש פלורליזם של אידאות אפשריות.⁶¹ רוזנק סבור אפוא שכהן, נטורפ וקסירר הם מקורות השראתו של הרי"ד. נוסף על עבודת הדוקטור שכתב על כהן, כל שלושת ההוגים האלה הם מושא למחקר של הרי"ד, בעיקר בחיבורו *The Halakhic Mind*. בספר זה השווה הרי"ד בין הגישות השונות ובחן אותן ביחס למודל החשיבה של עולם ההלכה.⁶²

כעת רוזנק מבקש להגדיר את עקרונות החשיבה של הרי"ד. לשם כך הוא בוחן את עולם הלמדנות שלו ומחלץ מתוכו ארבעה עקרונות:

- **"לאיש ההלכה" יש אוטונומיה.** הכוונה לאוטונומיה תבונית המאפשרת לו ליצור ולחדש כאיש המדע:

⁵⁹ על הגותו של יחזקאל (הרמן) כהן, ראו גם פרק המבוא, ה"ש 36.

⁶⁰ עיינו רוזנק, "השפעת מודלים פילוסופיים", עמ' 70, 123.

⁶¹ שם, עמ' 15-16. ועיינו קסירר, ארנסט, **מסה על האדם – הקדמה לפילוסופיה של תרבות האדם**, תרגום: יהודה לנדא ועמית רפאל, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשל"ב, עמ' 224.

⁶² Soloveitchik, Joseph Dov, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York: Seth Press, 1986, pp. 21, 85-88. בסוף החיבור, בעמ' 101, הוא מבקר את כהן על כך ששאב את מושגיו בעיקר מהגישה הפילוסופית הקאנטיאנית ולא מהעולם היהודי. עיינו גם שגיא, אברהם, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", **דעת**, 29 (תשנ"ב), עמ' 131-148. שגיא דולה מהרי"ד עקרונות אפלטוניים דומים לאלה של רוזנק. לדעתו, ההשפעה של יחזקאל (הרמן) כהן וחבריו על הרי"ד היא בהבנה כי האדם אינו יוצר את האידאות אלא רק חושף אותן. עיינו שם, עמ' 142-143 וה"ש 81. ועיינו גם ניתוחו של הרא"ל המדבר באותה שפה של חשיפה וגילוי לichtenstein, "R. Joseph Soloveitchik", p. 291.

איש ההלכה דומה במקצת למתמטיקאי השולט באין סופיות רק לשם יצירת סופיות מוגבלת במספרים ושיעורים מתמטיים ולהכרתה⁶³.

שליט אדיר במלכות הרוח והשכל [...] הכל משועבד והכל כפוף ומציית לו. אפילו הקב"ה, כביכול, מסר את הגושפנקא שלו את חותם הממשלה בענייני תורה לאדם [...] איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות בתור שותף להקב"ה במעשה בראשית⁶⁴.

גלילאו אמר כי הטבע כתוב במשוואות מתמטיות. לא אגזים אם אומר, כי ההלכה כותבת בלשון המציאות המדעית המסודרת⁶⁵.

■ **ראיית העולם מבעד למשקפיים של הקטגוריות ההלכתיות.** הדרך, כפי שתיאר זאת כהן, היא יצירה ספונטנית היוצרת את עולם האידאות. אצל הרי"ד מדובר בעולם האידאות ההלכתי: "כשהגאון מעלה את חזונו לדרגת חשיבה הגיונית הוא פותח בפעולת יצירה ספונטנית שאינה מפרשת את הנתון המוחשי אלא ממציאה קונסטרוקציות מופשטות. העלאת החזון להשגה ואינטואיציה לקונצפציה היא מעשה יוצר הבונה עולם אידיאלי⁶⁶". המטרה היא החלת העולם המוסרי, שהוא העולם הנורמטיבי של התורה, על המציאות. כאשר האדם מרכיב משקפיים של הלכה בהתנהלותו בעולם המציאות הוא מגשים את ייעודו. "גישום הצו הגילוי המוסרי מהווה פעולת יצירה. תיקון המציאות מהווה מעשה מוסרי. היוצר, בבוראו את העולם, גישם את התכלית המוסרית העליונה"⁶⁷. מטרת "איש ההלכה" היא אפוא לראות את העולם מבעד למשקפיים של הקטגוריות ההלכתיות. כל פרט מוכנס לתבניות כלליות אידאיות: "כל מקום שנתן עיניו בו וכל עניין שנגע בו נהפך לתכן הלכי, אידאה שכלית ועצם מופשטי"⁶⁸.

■ **הדיון ההלכתי הוא עצמאי.** כלומר, לא ניתן להכניס לדיון הזה שיקולים פסיכולוגיים והיסטוריים. כשם שהמחשבה הטהורה היא בלבד רלוונטית ללימוד המתמטיקה, כן גם הדיון ההלכתי אינו צריך להביא בחשבון שיקולים וגורמים חיצוניים. שיקולים מעין אלה הם הרס החשיבה ההלכתית: "ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אוטונומיה שלמה. פסיכולוגיה או סוציולוגיה של ההלכה הן התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את החשיבה המתמטית"⁶⁹.

⁶³ סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 54.

⁶⁴ שם, עמ' 72-73. וכן סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, **ימי זיכרון**, ירושלים: ספריית אלינור שליד ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, 1986, עמ' 86-92.

⁶⁵ סולובייצ'יק, "ובקשתם משם", עמ' 217.

⁶⁶ סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 75. הרי"ד אמנם דיבר על דמותו של הרי"ת, אולם רוזנק טוען כי הרי"ד בעצם דיבר על עצמו. יש לציין כי את ההספד הזה נשא הרי"ד בגיל חמישים ושבע בישיבה יוניברסיטי לפני קהל רב, יום לאחר שנתבשר על מחלת הסרטן שלו. בזמן הדרשה ציבור השומעים לא ידע על המחלה. במובן מסוים הרי"ד הספיד את עצמו ואת עולמו. הרי"ד העיד על עצמו שפחד המוות עלה לו בצורה מוחשית והוא לא ידע אם יחלים. למחרת אותו הספד התאשפז הרי"ד ועבר ניתוח מוצלח. עיינו בספרו **מן הסערה**, תרגום: אביגדור שגאן, ירושלים: הוצאת עמותת הרב, תשס"ד, עמ' 116.

⁶⁷ סולובייצ'יק, "ובקשתם משם", עמ' 223.

⁶⁸ סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 80; סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 30-31.

⁶⁹ סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 78. ועיינו רוזנק, "השפעת מודלים פילוסופיים", עמ' 59-64.

▪ **שילוב תפיסה סובייקטיבית עם ממד של חוויה.** רוזנק מודע לכך שהרי"ד הושפע לא רק מההגות האידאלית של כהן אלא גם מההגות האקזיסטנציאליסטית, שכן לא פעם תיאר הרי"ד את תחושותיו וחוויותיו. רוזנק מחפש בכתביו התלמודיים של הרי"ד אחר ניתוח סובייקטיבי עם ממד של חוויה. לטענתו, כחלק מהעצמת האידאה ההלכתית נקט הרי"ד גם תפיסה סובייקטיבית קיומית בדרך לימודו.⁷⁰

את העקרונות האלה, שחילץ מעולם הלמדנות של הרי"ד, רוזנק בוחן במבחן המעשה. הוא בודק כיצד הם באו לידי ביטוי בסוגיות מהגמרא שנדונו בשיעורים שנתן הרי"ד פעם בשנה בג' שבט לזכר אביו. השיעורים נערכו בפני קהל רב והיו מורכבים משני חלקים. החלק הראשון כלל ליבון סוגיות מהגמרא והחלק השני היה שיעור באגדה ובמחשבה. רוזנק מסביר את המהלך המתודי של השיעורים הכוללים את ארבעת העקרונות. לדעתו, נקודת המוצא של השיטה הבריסקאית המקורית מבית מדרשו של הרי"ח ובנו הרב יצחק זאב (הגרי"ז) היא הפרטים (הנתון ההלכתי). כתוצאה מהסתירה הטקסטואלית בין הפרטים, נמצא החילוק העקרוני המפריד ומחלק את הפרטים לקטגוריות שונות. הקטגוריות שנחשפו הן מושגים הלכתיים שמקומם נקבע בהתאם לסתירות שמחייבות את החידוד. החילוק שהועלה מעלים את הקושיה, והפרטים מוצאים את מקומם. הרי"ח לא יצר מושג אידאי המסביר אחרת את הסוגיה אלא פירק את הדינים לקטגוריות קיימות וכתוצאה מכך הקושיה נעלמה.⁷¹ הרי"ד, לדעת רוזנק, קיבל את גישת נטורף הרואה בפרטים את הכוח המניע להכרת הקטגוריות. הרי"ד אף הוא התחיל מהפרטים, מההלכות. רק לאחר שנמצאו הקושי או הסתירה, החלה בניית החילוקים הקטגוריים המבוססים אך ורק על עולמה הפנימי של ההלכה. הרי"ד לא עצר בשלב המיון והקטלוג. על בסיס חשיפת הקטגוריות השונות, הוא הציג רעיון אידאי כללי ומקיף שיש בו גם ממד סובייקטיבי. לאחר מכן, חזר הרי"ד אל הפרטים והנהיר אותם באור חדש של רעיון אקסילוגי שיש בו גם תפיסה אקזיסטנציאליסטית.

רוזנק לא עוסק בשיעוריו של הרא"ל. אולם אם נפתח את דבריו, אפשר להבחין שהרא"ל פתח את שיעוריו בגמרא עם האידאות האפרוריות וללא דיון בקושיה. הוא לא נדרש לסתירות בין הנתונים. גישתו דמתה יותר לזו של כהן שטען כי האידאה היא שמגדירה את הפרטים. הרא"ל התחיל מהכללים, מהמבנה הקטגורי, ורק לאחר מכן צלל אל תוך הפרטים וסיווג אותם על-פי הקטגוריות שבנה. אנו מוצאים אצל הרא"ל פלורליזם המתבטא בהצגת כמה אידאות ומודלים כלליים. הפרטים אמורים להשתבץ בכללים האלה לפי המבנה שבנה. לאמתו של דבר, גישתו של הרא"ל עולה בקנה אחד עם פרשנותו של קסירר הדוגל בריבוי אידאות שמסבירות את פרטי המציאות. אלא שאצל הרא"ל נקודת המוצא היא המשגה האידאית, וממנה יש ירידה לפרטים בעוד קסירר התחיל מהנתון שהוא הפרטים. רוזנק קושר אפוא את התפתחותה של השיטה הבריסקאית לדורותיה בהתפתחות השיטה הנאו-קאנטיאנית מבית מדרשו של כהן. ולפיכך אפשר

⁷⁰ עיינו סולובייצ'יק, "גאולה, תפילה, תלמוד תורה", בתוך **דברי הגות והערכה**, עמ' 262; סולובייצ'יק, "צירוף", בתוך **דברי הגות והערכה**, עמ' 247; סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך **איש האמונה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"א, עמ' 82. רוזנק נותן דוגמאות רבות ליחס הקיומי של הרי"ד למוות. עיינו רוזנק, "השפעת מודלים פילוסופיים", עמ' 65-67.

⁷¹ רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה", עמ' 286.

לראות בגישתו של הרא"ל חלק מאותה התפתחות, בהיותה מבוססת על ריבוי האידאות מבית מדרשו של קסירר.

פרשנות זו של רוזנק אינה מקובלת על החוקר אבי שגיא. לטענתו, המבנה היפה שבנה הרי"ד בספרו **איש ההלכה – גלוי ונסתר** ובמקומות אחרים, שמציע דרך פסיקה דדוקטיבית, יכול להוליך שולל. כזכור, המבנה שהציג הרי"ד כולל ליבון הפרטים ומתוכם חילוץ האידאה שהיא הבנת הכלל. לאחר מכן, יורדים מהאידאה ההלכתית דרך פסיקה דדוקטיבית חזרה אל המקרה הפרטי. לדעת שגיא, מבנה זה אינו עומד במבחן המציאות של הרי"ד עצמו. שהרי כאשר הרי"ד הסביר מדוע הצטרף לתנועת "המזרחי", בניגוד למסורת בריסק, הוא לא נימק זאת במבנה הלכתי אלא פשוט דיבר על מבחן ההיסטוריה. לדבריו, המציאות וההצלחה שבהקמת המדינה על רקע השואה מעידות שתנועת "המזרחי" צודקת: "ישנן שאלות שאין למצוא להן פסק חד וחלק בשו"ע יש לפסוק באופן אינטואיטיבי. לפעמים אין לדעת אם הפסק היה נכון או לא"⁷². לשאלה מדוע הצטרף לתנועת "המזרחי", השיב, "הרגשתי כי יד ההשגחה עם הציונות. כמו שההשגחה פסקה כיוסף בניגוד לאחים שלו"⁷³. מכאן מסיק שגיא כי המבנה התאורטי של **איש ההלכה – גלוי ונסתר** אינו עומד אפילו במבחן המציאות של הרי"ד עצמו⁷⁴.

לסיכום הגישות הפרשניות לשיטה הבריסקאית, הרב משה טוען כי הגישה הבריסקאית הסיטה את הלימוד מהרעיון הכללי אל הפרטים. העיסוק בפרטים חייב הגדרה של כללי ההלכות, הבנת המנגנון בלבד מתוך ויתור על השאיפה להבנת הרעיון בכללותו. לפי גישתו של וולפיש, הגישה הבריסקאית מאזנת בין העיסוק בבעיות טקסטואליות ובין הגדרות קונצפטואליות. הבריסקאים עוסקים גם בהבנת הטקסט וגם בהמשגה. כמו כן, ישנן שתי גישות המסבירות את השיטה הבריסקאית, כולל התפתחותה לאורך הדורות⁷⁵. קרומביין מציג את ההתפתחות הטבעית של השיטה, ואילו רוזנק מחפש את הסיבות לשינוי ולהתפתחות שחלו בה בד בבד עם התפתחותה של השיטה הנאו-קאנטיאנית ובהשפעתה. בשתי הגישות האלה ניכר הניסיון ליצור מהלך הרמוני, דינמי ומתפתח. לטענתו, הרא"ל אמנם קיבל השראה מבית בריסק אך בחר לצאת לדרך אחרת, חדשה ומקורית, מתוך כוונה להתמודד עם תפיסות פילוסופיות מודרניות ופוסט-מודרניות, ואף לשלבן בדרך הלימוד והחשיבה שלו. תפיסות אלה חייבו אותו להגדיר מחדש את מושג האמת. בהמשך הדברים אראה כיצד נוצר בהגותו של הרא"ל מתאם בין דרך הלימוד והחשיבה בהוראת הגמרא לבין תחומים אחרים.

⁷² סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 33

⁷³ שם.

⁷⁴ שם; שגיא, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ", עמ' 137. ראו גם שוורץ, דב, **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך ב: מחקר התודעה לתיאור אושיות הקיום, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב, עמ' 8. לטענת שוורץ, הרי"ד לא הזדהה עם איש ההלכה כשלעצמו אלא תיאר עולם שאבד שאותו אהב. הרא"ל הסביר בהספד על חותנו, כי הרי"ד הצטרף ל"המזרחי" משום שראה בה תנועה מעשית יצירתית שבה האדם עם מעשיו בא לידי ביטוי כיוצר כפי שיוצר האדם בלימודו ובכך נעשה לשותפו של הקב"ה. שוורץ מקבל טיעון זה ומסביר דרכו את החשיבה הלא רציונלית והסובייקטיבית המעשית של הרי"ד. עיינו שוורץ, "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 18. וכן ליכטנשטיין, "דברי הספד על מרן הגאון רי"ד הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל", עמ' כב. להרחבה על הרי"ד, ראו גם פרקים ראשון ושישי וכן בנספח: "התפיסה הציונית של הרי"ד".

⁷⁵ אברהם וולפיש והרב משה ליכטנשטיין אף הם הסבירו את השיטה הבריסקאית בדרכם, אולם לא עמדו על תהליך התפתחותה של השיטה ממייסד השיטה ר"ח לממשיכי דרכו.

מודל "האמת המורחבת" של הרא"ל

מאז ומעולם עסקה הפילוסופיה במושגי האמת והשקר. מושגים אלה היו הבסיס כמעט לכל דיון פילוסופי. בעולם העתיק, כמו גם בימינו, הפילוסופיה תמיד מחפשת את האמת המוחלטת, הן בתחומי המדע הן בתחומי הרוח. הפיזיקה והמטפיזיקה נכללו באותה מסגרת מחשבתית המבוססת על הוכחות לוגיות-שכליות ובהמשך על ניסיון אמפירי-אובייקטיבי. הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית הייתה ראקציה למוחלטות של הלוגיקה השכלית. היא הסיטה את נקודת המבט ביחס לאמונות ולדעות של עולם הרוח מהמסלול האובייקטיבי, השכלי, הכללי, למסלול הסובייקטיבי והאישי⁷⁶. במקום להוכיח את האמת כמי שצופה בה מן החוץ, היה אפשר לדבר על האמת מתוך חיות אקזיסטנציאליסטית ותודעה אישית. תודעה זו היא סובייקטיבית ומשתנה מאדם לאדם ולכן מאפשרת ריבוי.

החוקר מיכאל אברהם טוען כי הייאוש מהפילוסופיה הרציונלית במאה העשרים מקורו בהקשר האפיסטמולוגי המוטעה שבין אמת לוודאות. באמצע המאה העשרים התברר סופית כי הכלים הרציונליים אינם מבטיחים ודאות ולכן נסדק מושג האמת. כתוצאה מכך, לדעת אברהם, נוצרו שני כיוונים מנוגדים. האחד, הכיוון הפוסט-מודרניסטי, שהדוגלים בו בורחים מהרציונליות אל הרלטיביזם והניהיליזם. כלומר, מוותרים מראש על האמת האובייקטיבית. הפילוסופיה הפוסט-מודרנית בעצם מודה שאין אמת ולכן הכול אמת, הכול יחסי וסובייקטיבי. מנגד, נוצר הכיוון הפונדמנטליסטי; הפונדמנטליסט דוגל באמת פשוטה אחת. גם הוא בורח מהרציונליות, אך פניו אל הנסתר המיסטי שאינו מצריך חשיבה לוגית. האמת היא טרנסצנדנטית ואינה מבוססת על רציונליות. זוהי אמת ודאית אך "על-שכלית"⁷⁷.

במציאות הדו-כיוונית הזו, נותר הרא"ל אדם רציונלי החותר לעבר אמת אובייקטיבית אך גם מכיר במצב של ריבוי אמיתות. כדי לגשר על הפער שבין מושג האמת שביסודו הוא חד-ממדי לבין תופעת הריבוי, אימץ הרא"ל גישה שאכנה מכאן ואילך בשם "האמת המורחבת". הרא"ל נקט דרך שכלית-אנליטית כדי לנתח סוגיות שעמדו בפניו, וכך עלה בידו להמשיג את הגישות השונות האפשריות. את הניתוח החל בסיווג אפריורי של כל הגישות, ובכללן גישות חדשות. הגם שהרא"ל

⁷⁶ בתחילת המאה העשרים, עבר גם המדע תהליכי שינוי; דרך תורת הקוונטים ותורת היחסות מתגלה כי גם אם ידועה נקודת הפתיחה אין לנבא בבירור מה עתיד להתרחש. אפשר רק לנבא את ההסתברות למה שיתרחש. כלומר, אין אמת מוחלטת, אך יש מרחב הסתברות. בתורת היחסות נקבע כי בעולם של מהירות נמוכה הזמן מתפקד אחרת מאשר במהירות גבוהה, ולכן אפילו האמת המדעית היא במובן מסוים תלויה מקום וזמן. שתי התורות האלה פגעו באובייקטיביות של המדע וגם תרמו לקבלתן של תאוריות סובייקטיביות. עיינו קסטי, גיון ל., **גן העדן הרבוד: בבואות האדם בראי המדע**, תרגום: עמנואל לוטס, תל אביב: דביר, 1993, עמ' 40-65; אבשלום, אליצור, **תהיות חדשות על חידות עתיקות: זמן ותודעה**, אוניברסיטה משודרת, תל אביב: משרד הביטחון – הוצאה לאור, תשנ"ד-1994, עמ' 35-55; ברקוביץ, יוסי, "העולם לפי דיפנטי אופרציונליות – חקירת תפישתנו הלוגית הסתברותית לאור ממצאי תורת הקוונטים", עבודת גמר לתואר השני, אוניברסיטה העברית בירושלים, 1991. שם, "הקדמה".

⁷⁷ אברהם, מיכאל, **אמת ולא יציב – על פונדמנטליזם, ספקנות והתבגרות פילוסופית**, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות, 2016, עמ' 35-36, 123-124. לדעת אברהם, הפתרון למבוי הסתום שאליו הגיע הרציונליזם הוא ניתוק בין אמת לוודאות. ישנה אמת שאינה ודאית. אמת הסתברותית, שמאפשרת לחיות לפי האמת אך עם ספקנות. ההכרעה באמת הסתברותית מביאה בחשבון לא רק חשיבה רציונלית אלא גם אינטואיטיבית (שם, עמ' 225-232).

ניתח היטב את הסוגיות שלפניו, הוא אף פעם לא חתר להכרעה של ממש. כך למשל, הוא לא הגיע בדרך כלל לפסיקה נחרצת וחד-משמעית, בדומה לשאיפתם של הרציונליסטים שתררו אחר אמת אחת מוחלטת. כזכור, הלוגיקה הלינארית שואפת למסקנה אפשרית אמתית אחת בסופו של תהליך הניתוח. הרא"ל, לעומת זאת, ניתח את הסוגיות הנדונות בדרך המזכירה את הגישה של "לוגיקה עמומה" (fuzzy logic), שעליה ארחיב בהמשך הפרק. כאן אציין רק שלוגיקה זו מעגנת אך ורק את הגבולות של האמת, אך אינה פוסקת לכאן או לכאן. יתר על כן, היא מרחיבה את טווח האמת בכך שהיא מכירה גם באמת חלקית. תפיסה זו מאפשרת את קיומה של יותר מאמת אפשרית אחת, היות שהאמת מלכתחילה רחבה יותר ויכולה להכיל יותר ממסקנה אחת. ואילו הרא"ל גרס כי בכל נושא יש צורך להכיר את הגוונים השונים, לעמוד על האפשרויות השונות לעומקן – להכיר את טווח הסבירות שלהן, את היתרונות ואת החסרונות – עד הפסיקה המעשית בעניין⁷⁸. תוך כדי דיון, נפרשת קשת רחבה של אפשרויות, ובה בעת נקבעים גבולות הספקטרום של קשת זו. לא כל האפשרויות האפריוריות מצליחות להישאר בגבולות קשת האפשרויות, חלקן חורגות ולפיכך הן נפסלות.

גם לאחר סידור השיטות והעמידה על ההבדלים, לא הכריע הרא"ל כך או אחרת. הוא הותיר מקום להכרעה סובייקטיבית מתוך המגוון שמציעה קשת האמיתות האפשריות שבנה. באמצעות קשת זו אפשר לקבל את האפשרויות השונות כאמת מוחלטת ולא כאמת חלקית בלבד, שהרי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". כאשר נדרש הרא"ל להכריע ולפסוק, לרוב לא טען כי צד זה או אחר הוא האמת שאין בלתה. ומכיוון שהרא"ל הכיר בקיום מנעד רחב של אמיתות, הוא שאף לחיות את הניגודים או לפחות להותירם על כנם. כלומר, כל הכרעה צריכה להביא בחשבון את הדעות הנוגדות, שהרי בכל דעה שנותחה, לובנה, אופיינה והוגדרה אפשר למצוא אמת כלשהי. בהמשך אראה כיצד הדעה הנוגדת לכאורה במקרה הנידון תוֹרָה על פסיקה מעשית כמו הדעה האחרת על-פי שיטתו של הרא"ל. במילים אחרות, הפסיקה לדעת הרא"ל צריכה להביא בחשבון את הדעות השונות והמנוגדות של מניפת האמיתות ולכלול גם את גישתן של דעות אלה בתוך הפסיקה המעשית.

כזכור, הרא"ל עסק בניתוח יצירות ספרותיות בעיקר בתקופת לימודיו האקדמיים. עיסוק זה מעלה שאלה יסודית: כיצד על הקורא לבחון יצירה טקסטואלית? אם נצא מנקודת הנחה, שהגישה של הקורא (תהא אשר תהא) יסודה בהשקפת עולם רחבה המקרינה על ניתוח טקסטים מכל תחום ועל דרכי החשיבה בכלל, אז אפשר לבחון את הגישות הקוטביות מכמה נקודות מבט:

▪ **תיאום כוונות או משקפיים אישיים?** – הגישה הקלאסית האובייקטיבית מבקשת מהקורא הביקורתי לקלוע ל"כוונת המשורר". זוהי גישה הרמנויטית השואפת, לדעת התאולוג

⁷⁸ ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 19: "הלמדן יבסס את החילוק על ידי הבאת הוכחות, לרוב על ידי בחינת התאמתה העקבית של ההשערה להלכות הבולטות. לעיתים תהליך זה עשוי לחייב בחינה מקיפה של תחום הלכתי שלם".

והפילוסוף הגרמני פרידריך שליירמאכר (Friedrich Schleiermacher)⁷⁹, "לשחזר את חוויית הכותב"⁸⁰. לכן, כל פרשנות צריכה להביא בחשבון את הרקע של היצירה, את ההקשר ההיסטורי שלה ואת העולם הערכי והתרבותי של המחבר. המבקר שואף "להיכנס לראשו" של המחבר. לפיכך, יש לבחון את היצירה בהקשרים רחבים כדי לנסות לקלוע לדעת המחבר, כפי שהוא התכוון אליה, הן בכתבתו הנגלית והן בכוונותיו הסמויות. על אחת כמה וכמה נכון הדבר כאשר מדובר בלימוד של טקסט מסורתי. שהרי העברת המסורת בלי הטייות (biases) אישיות תלויה ביכולתו של הקורא להיצמד לכוונת הכותב.

הקושי בגישה זו נעוץ בראש ובראשונה בפרדוקס המובנה. שהרי כדי להגיע לכוונת הכותב צריכים להתקיים שני תנאים: (א) הקורא צריך לקרוא את הטקסט ללא שיפוט מוקדם; (ב) על הקורא להיות בעל אותם אופקים תרבותיים, מדעיים ופוליטיים כשל הכותב. ואולם, שני התנאים האלה אינם יכולים להתממש במציאות. להווה ידוע שהקורא מגיע עם שיפוט מוקדם משלו ועם עולם ערכי, היסטורי ותרבותי המגדיר את אופקיו. מכיוון שלא ניתן לגשר על הפער הזה, הרי ברור שלא ניתן כלל להגיע לכוונה המקורית⁸¹.

לעומת זאת, הגישה החדשה הסובייקטיבית – שאכנה אותה כאן "גישת המשקפיים האישיים", או הגישה הדקונסטרוקטיבית – מכירה בזכותו של הקורא לפרש את היצירה מנקודת מבטו, שמקורה בעולמו התרבותי. הקריאה נעשית מנקודת המבט של המבקר ובמנותק מעולמו של היוצר. קשה להניח שהמחבר היה מודע לכל האסוציאציות הרבות והמשתנות שיצירתו יכולה לעורר. למרות זאת, הקורא חופשי לפרשה כפי שהוא רואה אותה מבעד ל"משקפיים שלו" ודרך המציאות שבה הוא חי. הקורא מעתיק אפוא את היצירה אל עולמו ותרבותו ומפרש אותה דרך תפיסת עולמו הסובייקטיבית⁸².

■ **לגלות את העבר או לחוות את ההווה?** – הבדלי הגישות מבליטים גם את נקודת המוצא הרגשית ביחס ליצירה. המבקשים ל"תאם כוונות" עוסקים בסוג של ארכיאולוגיה. המיקוד הוא בעבר, בחקר התהוותה של היצירה. הקורא מנסה להבין את היצירה ואת משמעותה על

⁷⁹ פרידריך שליירמאכר – מכונה "אבי התאולוגיה הפרוטסטנטית המודרנית". לדעתו, הדת אינה מערכת מושגית בהירה ומובנת שניתנת לניסוח שיטתי אלא צורת חיים נבדלת שעיקרה חוויית האיחוד עם האין-סופי. הדת היא אחת משלושה תחומי ההווה של האדם: המדע שעוסק בדיעה, המוסר שעוסק בעשייה והדת שעוסקת בחוויה. הדת האמתית היא טעימה מן האין-סוף, ואפשר להבין אותה רק מבפנים. דרך החוויה הדתית, העולם חודר לתודעה והאדם חווה את עצמו כחלק מן הכליות. שיאה של החוויה הדתית ב"דבקות". לטענת שליירמאכר, רק פרשנות הרמנויטית של המציאות תביא להבנה אמיתית. שאר הפרשנויות מובילות בהכרח לטעות.

⁸⁰ לוי, זאב, **הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, 2006. שם בהקדמה; הלברטל, משה, **מהפכת פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1997, עמ' 181-182. הלברטל מגדיר את התפיסה של שליירמאכר "כמודל הכוונה". לפי מודל זה, תפקיד הקורא הוא להיכנס לנעליו של הכותב.

⁸¹ עיינו שמואלי, אפרים, **האדם במצור**, תל אביב: הוצאת יחדיו, 1981, עמ' 254-255.

⁸² בין גישת הדקונסטרוקציה לבין גישת תיאום הכוונות יש גם גישות ביניים. אחת הגישות מיוחסת להנס-גאורג גדמר (Hans-Georg Gadamer) ונקראת "מיזוג אופקים"; הקורא מגיע מתוך עולמו שלו למפגש דיאלוגי עם הטקסט והכותב. יחדיו הם מנהלים סוג של שיח. המפגש יוצר פרשנות רלוונטית שאינה מנותקת מהכותב אך אינה כבולה לכוונה. כל דור בונה עוד נדבך על אותה פרשנות, וכך נוצר סוג של בניין שיסודותיו נטועים ביצירה המקורית וראשו בשמים. עיינו שמואלי, **האדם במצור**, עמ' 261-264, וכן לוי, זאב, **הרמנויטיקה**, תל אביב: הוצאת ספרית פועלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"י, עמ' 125-133.

סמך ההקשר והזמן שבהם נוצרה. העיסוק הפילולוגי ששם דגש באימות הטקסט מקבל משנה חשיבות. המבט מתמקד בשורשיה של היצירה. לכן ככל שניטיב לתאר לעצמנו ולהבין את הרקע ההיסטורי, התרבותי והאקסילוגי של המחבר בזמן הכתיבה, כן נוכל להתקרב לכוונתו המקורית.⁸³

הגישה האחרת, גישת "המשקפים האישיים", מבקשת לבחון את היצירה דרך המציאות של הקורא בהווה. הקורא אינו מעוניין ביצירה מן העבר ובהקשריה ההיסטוריים. להפך, הוא מעוניין לפתח את עולמו שלו דרך היצירה. לכן הוא בוחן את היצירה מתוך הפריזמה של עולמו ותרבותו ודרכה הוא קורא ומפרש את היצירה. הביקורת שלו סובייקטיבית. כלומר, הוא שופט את היצירה ממקומו ובמטרה לחוות דרכה את עולמו שלו. היצירה מאבדת את ההקשר ההיסטורי שלה ונכנסת אל ממד הנצח דרך הפרשנות הקיומית של הקורא הנפגש בעצמו עם הטקסט בזמן ובמקום שבו הוא נמצא כעת.⁸⁴

■ **אמת אחת או ריבוי אמיתות?** – הכוונה בביטוי "אמת אחת" היא למודל של "כוונת הכותב" שמבקש למצוא את האמת האחת, את הפרשנות שהיא-היא "כוונת המשורר". כתוצאה מכך הסדר והמבנה מקבלים משנה חשיבות. הסטרוקטורליסטים, בבואם לקרוא יצירה, מחפשים את המבנה שמאחד את הפרטים דרך מתודה רדוקטיבית. במתודה זו הפרטים הרבים מתכנסים למכלול אחד השוזר את היצירה כולה. לשם כך, על הקורא לעמוד מבחוץ ולבחון את המעטפת הרחבה של מכלול היצירה: תרבות, רקע היסטורי ועולם הערכים של המחבר. רק לאחר הבנת הנסיבות המדויקות שבגינן נכתבה היצירה אפשר לצלול לתוכה ולפענח אותה. העמידה מבחוץ והשאיפה לחשיפת המבנה של היצירה יוצאות מנקודת הנחה, שעל הקורא לחפש את ה"אמת האחת" בהבנת היצירה שהיא משמעותה המקורית הבלעדית. זוהי כמובן האמת שאליה התכוון הכותב.

לעומת זאת, הביטוי "ריבוי אמיתות" מקורו בגישה החדשה הפוסט-סטרוקטורליסטית, שיוצאת מנקודת הנחה שאפשר לקרוא את היצירה מזוויות שונות, ולכן הטקסט יכול לקבל משמעויות רבות. המתודה הדקונסטרוקטיבית מאפשרת פירוק והרכבה מחדש של טקסטים על בסיס הנחות יסוד שונות ועל סמך תאוריות מגוונות. הטענה המרכזית שבבסיס מתודה זו היא שלא ניתן לתחום את הטקסט למשמעות אחת ויחידה בלבד, ושהמשמעות או המשמעויות של הטקסט תלויות באופן קריאתו ובמטרות שלשמן מייעד אותו הקורא.

⁸³ עיינו שגיא, אבי, **אתגר השיבה אל המסורת**, תל אביב: מכון שלום הרטמן, תשס"ז. שגיא טוען כי השאיפה לחיות לגמרי את העבר היא מעוותת מיסודה ובלתי-ראלית. אין שום גמישות בהתאמה בין העבר למציאות בהווה: "לפי דימוי זה התרבות המסורתית היא תרבות הנשלטת על ידי מסגרות סגורות, קבועות ונוקשות [...] היא קובעת את הלגיטימי והבלתי-לגיטימי במכלול תחומי החיים התנהגויות, המסורתיות, תפיסות ומטרות ראויות" (שם, עמ' 19-20).

⁸⁴ עיינו Lichtenstein, Aharon, "Torat Hesed and Torat Emet: Methodological Reflections", *Leaves of Faith*, vol. 1 עיינו (שם, עמ' 19-20). (2003), pp. 82-83

התאורטיקן הצרפתי רולאן בארת (Roland Barthes) בחיבורו המפורסם, **מות המחבר**⁸⁵, קורא לנתק בין הטקסט לבין המחבר. הגישה בטהרתה נותנת לגיטימציה לכל פרשנות משום שאין בנמצא פרשנות אחת אמתית שאין בלתה⁸⁶. לכן, הקורא רשאי לפרש בעיניים סובייקטיביות את המקור ולהתעלם לחלוטין מכוונתו המקורית של הכותב. כך ניתן הכשר לאין-סוף הבנות של הטקסט. הקריאה היא סובייקטיבית ומשתלבת עם התפיסה הרלטיבית של האמת. מכיוון שהאמת יחסית והכול תלוי בזווית השיפוט הסובייקטיבית, ניתן דרור לפרשנויות שונות של הטקסט.

הרא"ל הצביע על כך שבגישתו שלו ללימוד התורה יש משום דמיון לדקונסטרוקציה ולפוסט-מודרניזם. אולם ההבדל המשמעותי בין הגישות נוגע להיקף התפיסה ולסיבה שבגינה ניתן הדרור לסטות מ"תורת אמת": "יקל עלי להשוות את הדברים בהקשר לאופנות הביקורתיות והאינטלקטואליות של שני העשורים האחרונים – הדה-קונסטרוקטיביזם והפוסט-מודרניזם [...] גם במקרה זה ההבדל העיקרי והמכריע ביני לביניהם נוגע להיקף התופעה"⁸⁷. התפיסה הדקונסטרוקטיבית מבית מדרשו של הפילוסוף הצרפתי ממוצא יהודי ז'ק דרידה (Jacques Derrida) מאפשרת לקורא לעשות בטקסט כבשלו מנקודת מוצא של כישלון ויאוש. לטענת דרידה, אי-אפשר להגיע לכוונת הכותב היות שאין לקורא כלים לבחון אובייקטיבית את היצירה. הקורא ממילא לעולם לא יוכל לחוות את הלך רוחו של הכותב לא כל שכן לרדת לשורש כוונתו. לפיכך, קבע דרידה, כל הפרשנויות הן לגיטימיות. מכיוון שלא ניתן להיכנס לנעלי הכותב, אזי "כל פרשנות היא מוטעית". ואולם, אם כל פרשנות היא בהכרח מוטעית ואינה קולעת לאמת של הכותב, אזי אפשר לומר שכל פרשנות בעצם לגיטימית⁸⁸.

"תורת חסד" – לימוד תורה מחייב ריבוי אפשרויות

כאשר הרא"ל דן בסוגיה זו של ניתוח הטקסט מנקודת המבט של לימוד התורה הוא בעצם פתח בחילוק בריסקאי החושף שני סוגי תורה – "תורת אמת" ו"תורת חסד". תורת אמת פירושה אמת אובייקטיבית, אמת צרופה כמו זו הקיימת במלכות השמים. זוהי התורה העליונה שלפיה האל

⁸⁵ בארת, רולאן, **מות המחבר** / מישל פוקו, **מיהו מחבר?**, תרגום: דרור משעני, עריכה מדעית: אלי שיינפלד, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2005.

⁸⁶ עיינו בפולמוס בין גישת **מות המחבר** של בארת לבין גישת **מיהו מחבר?** של פוקו. ועיינו בארת, רולאן, **ביקורת ואמת**, תרגום: אבנר להב, עריכה מדעית: עירן דורפמן, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 74: "אנו נוטים בדרך כלל, לפחות בימינו, להאמין שהסופר יכול לתבוע את מובנה של יצירתו ולהגדירו בעצמו כמובן החוקי. מכאן בא תשאול בלתי-הגיוני שהמבקר מפנה לסופר המת, לחייו, לעקבות כוונותיו, כדי שאותו סופר מת יגבה בעצמו את משמעות יצירתו".

⁸⁷ [התרגום שלי. ש.ר.], p. 82, "Torat Hesed and Torat Emet", Lichtenstein. הרא"ל ציין כי הוא אישית לא בנה את גישתו לאור התאוריות הספרותיות הדקונסטרוקטיביות. כאשר הציב הרא"ל את המודל המשפטי ואת המודל הספרותי כמודל להבנת הרב-ממדיות, קרוב לוודאי שהיה נתון להשפעתן של התאוריות החדשות, אם כי הושפע מהן בדרכו שלו.

⁸⁸ עיינו אליס, ג'ון, **נגד הדקונסטרוקציה**, תרגום: מאירה טורצקי, ירושלים: הוצאת שלם, 2004, ובמיוחד בפרק הרביעי, "מה פירוש הקביעה שכל פרשנות היא פרשנות מוטעית?", עמ' 88-102. אליס מבחין בין דקונסטרוקציה צורנית הקשורה לטקסט לבין דקונסטרוקציה תוכנית הקשורה לרעיונות. השנייה מסוכנת הרבה יותר שהרי גם נורמות מוסריות שהן במרכז החברה מקבלות ערעור מהבסיס. הדקונסטרוקציה יוצאת נגד פרשנות יחידה של האירועים ההיסטוריים שהיו בעבר. לכל אירוע יש פרשנויות רבות באשר לסיבות, למגמות ולמשמעות של אותו אירוע. כלומר, אפילו יסודות העבר שעליהם נבנה העולם התרבותי-מוסרי שבו אנו חיים נפגמים ומאבדים מיציבותם.

אחד ותורתו אחת. תורת החסד, לעומת זאת, היא התורה כפי שנמסרה לבני האדם. זוהי תורה ארצית המדברת בלשון בני האדם ופונה אליהם, אל תפיסתם ואל יכולת הבנתם: "כשם שפרצופיהם שונים, כך דעותיהם שונות"⁸⁹. המפגש של בני האדם עם התורה יוצר בהכרח הבנות שונות. תורת החסד היא התורה שבעל פה שנוצרה על ידי בני האדם, היא פלורליסטית וסובלת יותר מהבנה אחת⁹⁰. במילים אחרות, אפשר לומר שתורת האמת מתקיימת במישור האונטולוגי; מבחינה מציאותית יש תורת אמת אחת. ואילו תורת החסד היא אפיסטמולוגית, שכן ההכרה האנושית מגוונת, סובייקטיבית ולבטח אינה חד-ממדית. הרא"ל ראה במתודה הזו של לימוד התורה אנטי-תזה לתפיסה של מדעי היהדות. בעוד התפיסה המדעית חותרת לאמת אחת ולכן היא נשאבת אל הממד ההיסטורי והתרבותי של ההלכה, הלימוד הישיבתי שואף להכיר את הקשת הרחבה של האמת. על לימוד זה אמר:

דומני שניתן לומר בכנות כי לאחרונה "תורת חסד" מאפיינת במיוחד את הלימוד המקובל בעולם הישיבות. נוסף על הפערים הרחניים והאידיאולוגיים בין מגדלי השן של האקדמיה ובין בית המדרש, קיימים גם הבדלים מתודולוגיים ביניהם. עולם "מדעי היהדות" רואה עצמו מחויב ל"תורת אמת". הוא מתמקד בעובדות, כפוף לשליטה הגמונית של הגישה המתרכזת בבירור בכוונת המחבר [...] לעומת זאת, עולם הישיבות עוסק בתורת חסד ... הוא מתרכז בעיקר (ולעתים בצורה מוגזמת) ברעיונות ולא בעובדות. הוא משתבח בבלבול המחשבתי, בשיח המופרה מחשיבה מקורית, והוא ניזון מחיפוש כל אפשרות והשערה [...] בסופו של דבר, בן התורה שואף להשיג את שני פניו של דבר ה' הקשורים יחד – (כדברי המשורר רוברט פרוסט) "כמו שתי עיניים המתאחדות במבטן". הוא מחפש את הגרעין המפריה של האמת, גם כאשר הוא עוקב אחרי מסלולו בתוך עולם של "תורת חסד"⁹¹.

לדעת הרא"ל, כאשר מטרת הלומד אינה לחפש את האמת האחת אלא את קשת האפשרויות, אזי לא זו בלבד שהמסקנות שונות אלא גם הגישה הנפשית היא של רוחב דעת ויצירתיות, ואלה נובעים בעיקר מעיסוק ברעיונות השונים ופחות מעיסוק בעובדות הכובלות.

⁸⁹ הרמב"ן ציין בהקדמה לפירושו לתורה שאת תורת משה אפשר לקרוא קריאה כפולה, ברבדים שונים. ישנה תורה שהיא שמונתו של הקב"ה וישנה תורה המדברת בלשון בני אדם. במישור המיסטי התורה היא שמונתו של הקב"ה ובמישור המעשי היא מדברת בלשון בני אדם (בן נחמן, משה [רמב"ן], **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט, עמ' ד-ז).

⁹⁰ Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 62-65. בתחילה נתן הרא"ל הסברים שונים ל"תורת חסד", וההסבר שאליו חתר הוא על-פי פירוש יעקב בן אשר ("בעל הטורים"), **טור אורח חיים**, ירושלים: מוסדות שירת דבורה, תשנ"ג, סימן קלט. שם מסביר הטור את הכפילות בברכה שלאחר קריאת התורה: "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו". בתורת אמת הכוונה לתורה שבכתב ותורה שבעל פה היא חיי עולם. התורה שבעל פה "פרה ורבה". על הפלורליזם הפרשני בחז"ל ועל ההבדל בינו לבין הפרשנות הדקונסטרוקטיבית, עיינו לנדאו, דב, פרק 14: פרשנות של דקונסטרוקציה, בתוך "דרכי חשיבה מודרניים כעקרונות פרשניים". מופיע באתר **דעת**. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**: "יש להניח שדרידה, אבי השיטה, על אף היותו יהודי לא התמצא בספרות התלמודית, ולא ידע, שבמשא ומתן התלמודי ובמשא ומתן הרבני השתמשו חכמינו בדרך זו, ומצאו בדברי בני הפלוגתא שלהם משמעויות מנוגדות שהפכו את המשמעות הבסיסית של ההיגד על פיה. אולם בזמן שדרידה ניסה להראות שכל הפירושים שווים, ועל כן אפילו אחד מהם אינו אמת, חיפשו חכמינו באמצעות שיטה זו את האמת האחת האמתית או המוסרית והשתדלו להתקרב אליה" (שם). בהמשך נראה כי הרא"ל חלק על המסקנה הזו בסוף דבריו של לנדאו.

⁹¹ [התרגום שלי. ש.ר.] Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 86-87.

התנאים ל"תורת החסד" – "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" וגם "שבעים

פנים לתורה"

לאחר שאפיין את תורת החסד כאנושית וכפלורליסטית, נפנה הרא"ל לבחון את הסיבות שבגינן יש "שבעים פנים לתורה". בה בעת ניסה הרא"ל להגדיר את היקף הפלורליזם הפרשני וההלכתי של תורת החסד. לשם כך ניתח הרא"ל את הגמרא הבאה: "אמר רבי אבא אמר שמואל: שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כבית הלל'".⁹² אם כן, אף שישנה הכרעה הלכתית על דעה אחת, מעיד הקב"ה כי שתי הגישות הנוגדות הן דברי אלוקים חיים. את הביטויים שבגמרא הזאת אפשר לפרש בכמה גישות. הנה דעתו של הרא"ל בקשר לכל אחת מהן:

■ **גישה א: אמת אחת ופרס על המאמץ.** אפשר לטעון כי גם בעולם האנושי יש אמת אחת בלבד הבאה לידי ביטוי בהכרעה ההלכתית. לפיכך, הקביעה כי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" משמעותה סוג של "פרס ניחומים" המוענק לטועים כשכר על כוונתם הפרשנית הטובה שהייתה לשם שמים. הרא"ל שלל גישה אפריורית זו מכול וכול.

■ **גישה ב: לאדם הסמכות לפרש.** זהו פירושו של רבי יוסף קארו בן אברהם אשכנזי (הריטב"א). "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" נותנים תוקף של אמת גם לפרשנות שלא נפסקה להלכה. הדעות השונות והמנוגדות כולן אמת וכולן תורה הן.⁹³ החכמים הם שמעבירים את מסורת התורה דרך שכלם והבנתם. ניתנה להם סמכות ליצור, לפתח ולפרש. לכן כל פירוש שלהם עתיד להיחפך בסופו של דבר לחלק מהתורה. זוהי המשמעות של "כל מה שתלמיד עתיד לחדש נאמר למשה מסיני".⁹⁴ כל פירוש לגיטימי הוא כתורת משה.⁹⁵ הרא"ל מקבל גישה זו.

■ **גישה ג: לאדם הסמכות לחוקק ולפסוק.** גישה זו מרחיבה את כוחו של האדם. נוסף על הסמכות הפרשנית, נמסרה לאדם גם סמכות ההכרעה. כאשר התלהט הוויכוח ההלכתי בין רבי אליעזר ורבי יהושע וחבריו בנוגע לתנורו של עכנאי, גייס רבי אליעזר את הקב"ה לטובתו. בת קול יצאה מהשמים והכריזה: "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום". רבי יהושע עמד מול הקב"ה והכריז: "לא בשמים היא".⁹⁶ אם כן, כיוון שנמסרה התורה לבני אדם, הפרשנות של החכמים והפסיקה שלהם מחייבות ואף הקב"ה מחויב להן. בהמשך לגישה זו מופיע בגמרא סיפור מפתיע. נשאלה שאלה לגבי נגע הצרעת בבית המדרש של

⁹² **בבלי**, עירובין, יג, עמ' ב.

⁹³ Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 63-64. ובריטב"א לגמרא בעירובין, יג. "שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שניהם דברי אלוקים חיים וזה אוסר וזה מתיר, ותרצו כי שעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר מטי' פנים לאיסור ומטי' פנים להיתר. ושאל לקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור יהיה הכרעה כמותם [...]". (אלאשכנזי, יוסף קארו בן אברהם, **חידושי הריטב"א**, מסכת עירובין, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, עמ' קז). הדעות להיתר או לאיסור שלא נפסקו להלכה הן רלוונטיות שכן הן אמת. לכן חשוב להכיר אותן, שהרי אם בדור אחר ירצו לפסוק על-פי הדעה שנדחתה, יהיה אפשר לעשות זאת (תוספות שני, עדויות, פרק א, משנה ה, בתוך Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 63-64).

⁹⁴ **ירושלמי**, פאה, פרק ב, הלכה ד.

⁹⁵ Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 67-68. הרא"ל ציין כי אפשר לפרש את המשפט: "כל מה שתלמיד עתיד לחדש נאמר למשה מסיני" כחשיפה של מגוון האפשרויות הפרשניות שבפועל ניתנו למשה או כיצירה של פרשנות המתקבלת אל תוך תורת משה. מקורות נוספים מהגמרא המעידים על ריבוי פרשנויות: (א) "בעלי אסופות (אמרות חכמים) כולם מרועה אחד ניתנו" (**בבלי**, חגיגה, ג, עמ' א); (ב) "וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (**בבלי**, סנהדרין, לד, עמ' א).

⁹⁶ **בבלי**, בבא מציעא, נט, עמ' ב, בתוך Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 74-75.

הקב"ה. הדיון היה כאשר התגלע ספק בנוגע להתהוותו של נגע הצרעת. הספק היה אם הַבְּהָרַת קדמה לשיער לבן או ההפך. הקב"ה פסק טהור והמלאכים רצו לפסוק טמא. בהמשך נשאלה השאלה בבית המדרש בשמים. מי יכריע? והתשובה: רבה בר נחמני שהעיד על עצמו שהוא יחיד (בקיאה) בדיני נגעים⁹⁷. מסיפור זה הסיק הרא"ל כי דעתו והכרעתו של הקב"ה אינן רלוונטיות לגבי תורת החסד שנמסרה לבני האדם אפילו לא במישור של הכרעת הדין.

■ **גישה ד': לאדם הסמכות לקבוע מהי האמת.** לא זו בלבד שהפרשנות וההכרעה ההלכתית נמסרו לבני האדם, גם היכולת להפוך שקר לאמת נמסרה לידיהם. פרשנותו או פסיקתו המוטעית של האדם נהיית האמת. הרא"ל נסמך על רבי אריה לייב הלר בהקדמה לספרו **קצות החושן**, שבו הביא את המדרש המספר כי בשעת בריאת העולם הקב"ה, שנמלך בפמליה של מעלה, נתקל בקושי⁹⁸. מידת האמת טענה כי אין לברוא את העולם, שהרי האדם כולו שקרים. כדי להתמודד עם הטענה הזו השליך הקב"ה את האמת ארצה. מאותו הרגע ואילך, האמת לא נקבעה יותר מהשמים אלא צמחה וצומחת מהארץ. את אמות המידה לאמת קובע האדם בשכלו הסובייקטיבי גם אם אובייקטיבית הוא טועה:

לפי מה שהקשה בר"ן שם כיון שיש לכל מצוה כוח להחיות חיי עולם ובעבירה להמית מיתת עולם אי"כ אם הרופאים יסכימו על הסם המזיק שהוא טוב ומועיל וכי מפני זה לא יעשה הסם שלו ויזיק אם בטבעו להזיק וע"ש שכתב כי בסגולת כוח המצווה הזאת אשר אנחנו שומעים לדברי החכמים יש בה כוח להחיות גם אם אין הם מכוונים האמת [...] לזה קאמר האמנתי כי אדבר כי התורה ניתנה על פי הכרעת שכל האנושי והאמת והאמנה כי אדבר ועל דיבורא דידן קא סמיך בעל הבית: והיינו פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה משום דתורה שבע"פ ניתנה כפי הכרעת החכמים אף על פי שאינו אמת ונקרא תורת חסד⁹⁹.

כוחו של החכם לפרש ולהכריע גדול כל כך עד שפירושו נהיה האמת גם אם אובייקטיבית פירוש זה טעות ביסודו. כך למשל, רופא שנתן בטעות לחולה רעל במקום תרופה. גם אם כוונתו הייתה לטובה, אין בכך כדי לשנות את המציאות, שכן הרעל הזיק. לעומת זאת, החכם טעותו אף היא נהפכת לחלק מהתורה לא רק במישור הפרשני אלא גם במישור המעשי-הלכתי. לדעת רבי אריה לייב הלר, הטעות אמנם קיימת אולם השמיעה בקול החכמים חשובה יותר, ולכן הקב"ה מקבל את הפירוש עם הטעות.

הרא"ל הסביר אחרת את התנאים לתורת החסד. ריבוי הפירושים והמחלוקות כלל אינו טעות! ישנם שני ממדים – האלוקי והאנושי. בני אדם אינם תופסים את רצון הקב"ה ואת ממד האמת האלוקית. הם תופסים את התורה רק בממד הארצי, שהוא פרי הבנתם המוגבלת מלכתחילה. מנקודת המבט האנושית יש באמת מט' פנים לטמא ומט' פנים לטהור ולכן יש מגוון אפשרויות¹⁰⁰. אם כן, יכול להיות שבתורה הארצית ייתקלו בני אדם באמת מורחבת המכילה יותר מאפשרות אחת.

⁹⁷ **בבלי**, בבא מציעא, פו, עמ' א, בתוך 74-75. Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 74-75.
⁹⁸ הלר, אריה לייב, **קצות החושן**, ירושלים: מכון מרכז הישיבות, תש"ס, חלק ראשון, "הקדמה".

⁹⁹ שם.

¹⁰⁰ Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 74-78.

מכיוון שמגוון האפשרויות הוא חלק מהאמת של תורת החסד, בני אדם מצווים להכיר ולדעת את כל האמיתות. שהרי מצוות תלמוד תורה היא ללמוד את כל הדעות השונות שכולן אמת:

לימוד התורה אינו ניסיון כמו-מיסטי להשיג את הרצון המוחלט של הקב"ה. יש לראות אותו כניסיון לתפוס, באמצעות כלים אנושיים, את התורה שנאמרה בלשון בני אדם. המשימה היא להשיג את המושגים והקטגוריות המוטבעים בה וש אפשר להסיק מתוך המסר האלוקי. יתרה מזאת, האתגר הוא להשתלט לא רק על הבנה לגיטימית אחת של המסר ההוא אלא על כולן – "מט פנים לטמא ומט' פנים לטהור" – גם אם בסופו של דבר נעדיף אחד מן הפנים [...]. ההתרכזות היא בתורת חסד השופעת ולא בתורת אמת הרזה¹⁰¹.

לסיכום, הרא"ל הראה כי היצירה האלוקית נבואית. כלומר, היא ניתנה מאת הקב"ה עם פתח לכוונות מרובות. שהרי הקב"ה יכול לכתוב את התורה ולשתול בה מגוון פרשנויות. ואולם, האם ייתכן שהרמב"ם או כל פרשן אחר שכתב פירוש לתורה התכוון ליותר מאמת אחת? כיצד יכולים לדרוש את דברי הרמב"ם בשבעים פנים אף-על-פי שהוא כתב את דבריו מתוך כוונה אחת בלבד? הגמרא מספרת כי בשעה שעלה משה למרום להביא את התורה ראה בחזונו את רבי עקיבא שיושב ומחדש בתורה. משה התיישב על הספסל בבית המדרש ולא הבין. המדרש מתאר את התסכול של נותן התורה שלא מבין איך לומדים אותה: "הלך וישב סוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו"¹⁰². רק כאשר רבי עקיבא הגיע להלכה שלא ידע את מקורה ותלמידיו שאלו אותו מנין לך? והוא ענה להם: "הלכה למשה מסיני", רק אז "נתישבה דעתו". משה הבין שהכול נובע מהתורה שלו. אם כן, מה שקרה לתורת משה קורה גם לפרשנות האנושית. חכמי המסורה מקבלים במסורת את התורה, וכך גם מעבירי התורה. בהעברת התורה יש ממד פרשני ויצירתי, ולכן הפרשנות הרב-ממדית לתורתם אף היא חלק מתורת החסד. לאמתו של דבר, הרמב"ם שמיצג את התורה שבעל פה היה לימים לחלק מהתורה, ולתורה במהותה יש שבעים פנים¹⁰³,

¹⁰¹ [התרגום שלי. ש.ר.] שם, עמ' 78. ניתן להשוות לקאנט שטען כי את הדבר כשלעצמו איננו יכולים להשיג בשכלנו אלא אך ורק את ה"פנומן". קאנט סירב להיפרד מ"הדבר כשלעצמו" ויצר את המשפטים האנליטיים סינתטיים שדרכם אפשר לגעת גם בדבר כשלעצמו.

¹⁰² **בבלי**, מנחות, כט, עמ' א.

¹⁰³ שאלת היסוד בכל המחלוקות בעולם היהודי היא האם התכנון המקורי נועד ליצור עולם של דעות שונות המפרשות את התורה האלוקית, או שהמחלוקת נובעת מ"תאונה היסטורית"? הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה טען כי אנשים בעלי שכל גבוה לא יבואו לידי מחלוקת. המחלוקת נוצרה מפאת ירידת הדורות השכליים ומפאת חוסר הלימוד. דבר זה הביא באופן טבעי למחלוקת שלא היו בעבר: "ואין להאשימם בכך, כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתווכחים שיתווכחו לפי שכלם של יהושוע ופינחס" (רמב"ם, "סדר זרעים", בתוך **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון**, עמ' יב). לעומת זאת, המהר"ל בספרו **באר הגולה** הסביר כי המחלוקת היא חלק מרצון ה': "וכן הוא דבר זה שכל דבר שיש לו בחינות מתחלפות שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות, אם כן המטמא והמטהר זה למד תורה כמו השני כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות ... כי כל השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שיש לו בחינות מתחלפות ...". כל בחינה היא אמיתית אלא שבעניין הלכה "אחד מכריע על השני". כלומר, בשלב ההלכה יש צורך בהכרעה אחת (מהר"ל, **באר הגולה**, עמ' כ). ועיינו בהרחבה שרלו, **והלכה כבית הלל**, עמ' 7-31; שגיא, אברהם, "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם", בתוך עמיחי ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי**, תל אביב: הוצאת משכל, תשס"ג, עמ' 221-241; אטינגר, שמשון, "מחלוקת ואמת – למשמעות שאלת האמת בהלכה", **שנתון המשפט העברי**, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 37-69; סטטמן, דני, "אוטונומיה וסמכות ב'תנור של עכנאי'", **מחקרי משפט**, כד (תשס"ט), עמ' 639-662.

כלומר שבעים פנים חל גם על הרמב"ם. לדברי הרא"ל, כל לומד נדרש לחקור את תורת החסד שלו, שכן מעצם מהותה היא פתוחה לפרשנות של כל לומד ולומד:

הוא [הלומד] מפעיל את הזכות ואת החובה שהעניק לו חכם מחכמי הראשונים: לבחון את התוכן האובייקטיבי של תורת "החסד שלו". אין זו פרשנות סובייקטיבית מול פרשנות אובייקטיבית. אין זה הרצון להיענות לצרכים ולנסיבות היסטוריות. זוהי מהותה הפנימית של התורה שירדה מהשמים אל הארץ ונהפכה מתורת אמת לתורת חסד. תורה שפניה שונים כפני לומדיה¹⁰⁴.

אם כן, המשך פיתוחה של התורה עובר דרך המשך פיתוחה של הפרשנות במשך הדורות. הפרשנות מתרחבת היות שאפשר לפרש כל פירוש ופירוש ביותר מדרך אחת. כך התורה פרה ורבה. כל פירוש שנוצר נהפך לחלק מהתורה בעודו נלמד ומתפרש ביותר מדרך אחת. גם הפירושים החדשים מתווספים לתורת החסד האנושית הגדולה והדינמית, שכן התורה, שניתנה לבני האדם על ידי האל, כוללת גם את האוטונומיה לפתח ולשכלל אותה.

הגבולות של תורת החסד – האם כל פרשנות היא לגיטימית?

עד כה עמדתי על תפיסת הרא"ל באשר להגדרת תורת החסד ועל המבדיל בינה לבין תורת האמת. לכאורה יכול להשתמע מעקרון "שבעים פנים" שכל פרשנות באשר היא מקובלת. האומנם? התשובה לכך ברורה, הרא"ל עצמו מנה ארבעה תנאים, שהם בעצם ארבעה סייגים המצמצמים ומבדילים בין הגישה הפוסט-מודרנית והגישה הדקונסטרוקטיבית לבין גישתו הלכה למעשה:

- **הכוונה.** הפירוש צריך להיות מתוך רצון ללכת בדרכי בעלי המסורה. הפירוש צריך להיות מושתת על אדנים של יראת שמים ומתוך הערכה והערצה לחכמים הראשונים.
- **הנתונים.** הבא לחדש צריך לדעת את התורה. פרשנות צריכה לנבוע מתוך ידיעת התורה. אי-אפשר לבנות בניינים פורחים באוויר המנותקים לגמרי מהטקסט ומהקשריו.
- **פרשנות מול הלכה.** שערי הפרשנות אינם נעולים. עם זאת, דווקא בתחום ההלכתי על הלומד לדעת לכוון לכוונת הפוסק ורק משם לגזור את דעתו שלו בנושא.
- **ההכרה.** הפירוש צריך להיות מקובל על קהילת לומדי התורה.

"האמת המורחבת" של הרא"ל כאידאל אפיסטמולוגי

נקודת המוצא של הרא"ל אינה פוסט-מודרניסטית¹⁰⁵. הרא"ל לא אמר נואש מהיכולת להגיע לאמת. לכן, הוא לא אחז באידאולוגיה של "להרוג את המחבר" ולדון אך ורק בטקסט מתוך רצון דקונסטרוקטיבי לבנות את הדברים כראות עיניו של הקורא. נכון יותר לאפיין את הגישה של הרא"ל כגישה טלאולוגית. לפי גישה זו, התורה ניתנה מלכתחילה עם ריבוי כוונות, והקורא חושף אותן באמצעות הניתוח השכלי ולימוד של הטקסט המקורי כמו גם של הטקסט שהתפתח במהלך

¹⁰⁴ [התרגום שלי. ש.ר.], p. 80. Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet".

¹⁰⁵ פוסט-מודרניזם – תפיסה קיומית ופילוסופית שקנתה לה מקום לקראת סוף המאה העשרים. הייאוש מהרציונליזם, מהאדם, מהקדמה ומהאידאולוגיות הגדולות הוא הבסיס לצמיחתה. זוהי תפיסה רלטיביסטית סובייקטיבית בעלת ריבוי קולות, שאינה מאמינה באמת מוחלטת. לפיכך היא מותחת ביקורת על אדני היסוד ההיסטוריים, הרציונליים, ועל הראייה האובייקטיבית.

הדורות. הקביעה "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" משמעותה, כי מבחינת התורה אין אמת אחת. הדבר אינו נובע מחוסר יכולת להגיע לאמת אלא מאופייה של התורה היוצאת ממקור אחד ומתפצלת לשבעים פנים: "כפטיש יפוצץ סלע"¹⁰⁶, משמע דברי האל כמוהם כניצוצות הניתזים מהסלע ומתפצלים לשבעים לשונות.

במציאות האנושית יש אפוא אמת מורחבת המכילה קשת אפשרית של אמיתות. הספקטרום שלה מאפשר דעות שונות, אולם אין המדובר בחירות מוחלטת. שכן לא כל הבנה אפרורית היא תורה, יש דברים שמצויים מחוץ לתחום הספקטרום. ההסתייגויות של הרא"ל מעידות על ההבדל בין גישתו המרוסנת והמאופקת לבין הגישות הפוסט-סטרוקטורליסטיות שממהרות להפקיע את הטקסט ממקורותיו וממחבריו בעוד הן מפילות בדרכן כל חומה אפשרית. אם כן, הקורא הפוסט-מודרני מתמקד בלימוד עצמו ואילו הטקסט המקראי משמש רק מצע לכך. כלומר, הטקסט חָדָל להיות הדבר העיקרי, המטרה, התכלית, והופך לאמצעי בידי הלומד להכרת עצמו. הרא"ל אמנם הסביר שלימוד התורה אינו מחייב לרדת לכוונת הראשונים. אנו לומדים את תורתם של ראשונים, והתורה "פרה ורבה". אך היות שבתורת האבות אנו עסוקים, לא כל פרשנות היא לגיטימית¹⁰⁷.

כיצד נהפך האדם ליוצר התורה וכיצד מתפתחת התורה?

הקריאה ליצירה עולה כבר בהגותו של הרי"ד כחלק מההתפתחות של שיטת ההמשגה בגישה הבריסקאית. הרי"ד ראה ממד של יצירה בחשיפת עולמות חדשים על ידי הלימוד; האל ברא ופיתח את העולם בשישה ימים, וכעת על האדם לפתח את הרוח דרך היצירתיות שלו בהבנת התורה. לדברי הרי"ד, "איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף לקב"ה במעשי בראשית. כוח החידוש הוא יסוד המסורה והקבלה. [...] כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הרי הוא בכלל תורה שבעל פה ... מהותו של החידוש הוא החידוש היוצר"¹⁰⁸. הרי"ד הדגיש את מקומה של היצירתיות בעולם הרוחני בדומה למקומה במדעי הטבע והמתמטיקה, כלומר את היכולת לרדת לשורשי הדברים ולהגיע משם ליצירתיות של ההפשטה ושל ההמשגה. החתירה לחשיפת האמת נעשית אפוא דרך החילוק והניתוח היצירתי¹⁰⁹.

¹⁰⁶ עיינו בבלי, שבת, פח, עמ' ב: "א"ר יוחנן מאי דכתיב 'ה' יתן אומר המבשרות צבא רב" (תהילים סח, יב) – כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות. תני דבי ר' ישמעאל "וכפטיש יפוצץ סלע" – מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות".

¹⁰⁷ Lichtenstein, "Torat Hesed and Torat Emet", pp. 80-81.

¹⁰⁸ סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 73. הרי"ד התמקד בחידוש ובאוטונומיה של הלומד, והעלה על נס את פיתוח התורה. הוא ראה את ייעוד הלומד בהשלמת התורה ובהעצמתה. תפקיד הלומד הוא ליצור, והכלי שלו לשם כך הוא ההמשגה. היצירה היא חשיפה של עומק הטקסט. אין הוא עוסק במחלוקת ובריבוי השיטות. הרי"ד המשיך אפוא את גישת קאנט, שלפיה השכל תופס אך ורק את עולם התופעות ומתוך הפרטים הוא יוצר המשגות. זהו תהליך של חשיפת האמת המוצנעת בהלכות בדומה לחשיפת נוסחה מתמטית שמסבירה ומגדירה תופעות רבות.

¹⁰⁹ "האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחוללי מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותו של תופעות מוחשיות ולהכירן. ברם יש בידו ליצור קונסטרוקציות צורניות כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות ... קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית-מתמטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אבטונומיה שלמה ... באופן דומה נהג ר"ח בהלכה. קודם כל טיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ ... מה עשה רב חיים? הוא חתר לקונצפטואליזציה מלאה של כל העניין ולשם זה הסיט את הצד הטכני מטבורו של העניין, ובמקומו הכניס תכנים אידיאליים וקונסטרוקציות טהורות" (סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 221-225).

ואילו הרא"ל הדגיש כי היצירתיות מתבטאת ביכולת להמשיג ולהגדיר את המקרים לכדי כללים מובנים, כלומר, ביצירת מושגים וקטגוריות קולעות. בהתייחסו לדרך הלימוד הבריסקאית אמר הרא"ל: "השיטה הזאת חוזרת לאפלטון. אפלטון הדגיש את ההגדרה. ההגדרה [...] אינה הגדרה מילולית, כלומר לדעת מה פשר מילה מסוימת, אלא הגדרה פילוסופית ... הגדרה שבה אני בונה לעצמי מערכת מושגים, מערכת קטגוריות [...] זו גישה שרוצה להיות נוקבת עד השיטיין"¹¹⁰. לתפיסת הרא"ל, יש בדרך ההגדרה רובד נוסף מעבר ליצירתיות, המחדד את החילוקים ועוזר לחשוף את האמת האחת. היצירתיות באה לידי ביטוי בריבוי: ריבוי פירושים וריבוי כיווני חשיבה. הפירושים מכילים בתוכם עולמות שונים של מהות וערכים, וגם מקומן של הספרות והאמנויות אינו נפקד מיצירתיות זו. לטענת הרא"ל, נתונה בידי האדם אוטונומיה: אוטונומיה פרשנית, אוטונומיה אפיסטמולוגית להכיר את המציאות מנקודות מבט שונות ועל ידי כך להרחיב את האמת. במילים אחרות, בעוד הרי"ד הציג את מודל האחדות הממשיגה של הר"ח, הרא"ל הציג מודל של ריבוי ממשגיג¹¹¹.

לדעת החוקר דב שוורץ, הרא"ל לא חפץ לעמת בין הדעות אלא להכיל את כולן בדרך של מיזור ומורכבות. לדברי שוורץ, "בגישה כזו יש תמימות מסוימת, מעין אמונה מקדימה שייחוס יתרון לערך אחד לא יבוא על חשבון מעמדו של האחר"¹¹². לדעתו, המורכבות היא אפוא פועל יוצא של המיזור והרצון להכיל את מרב הגישות. עולם מורכב הוא עולם המתנהל על ידי מגוון פלורליסטי של אמיתות בעת ובעונה אחת ולא מתוך עימות. זהו סוג של "קידוש הדילקאטיקה"¹¹³ המאפשרת דילוג תמידי בין הקטבים. לדעתי, הרא"ל ויתר ביודעין על העימות בין הגישות השונות. הוא קיבל את הגיוון ואת השונות ולא ראה בהן סתירה. אדרבה, הוא תפס אותן כחלק מהאמת הגדולה, המורחבת וראה בכך הרמוניה של ריבוי.

סובלנות ואמת מורחבת

לכאורה אין קשר בין פלורליזם וסובלנות לאחר לבין ריבוי אמיתות. שהרי במקום שיש לגיטימציה למגוון של דעות אין צורך בסובלנות. הסובלנות נחוצה כאשר אל מול האמת של אדם אחד עומדת האמת של אדם אחר, ורק אז עולה השאלה אם אפשר להיות סובלני לאמת של האחר, ואם כן עד כמה. כאשר מגוון של דעות הוא לגיטימי אין צורך בסובלנות, שהרי הדעה הנוגדת נמצאת במעמד שווה לדעות האחרות. רק כאשר האמת מזדקרת לה ולצדה דעות שאינן דעות אמת נשאלת השאלה עד כמה צריך להיות סובלני לאותן דעות מכחישות¹¹⁴. במילים אלה פתח הרא"ל את מאמרו "The Parameters of Tolerance" ("הפרמטרים של הסובלנות") שעוסק

¹¹⁰ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 205.

¹¹¹ הרא"ל אף הוא העצים את האדם ואת יכולתו לפתח את התורה. יכולתו המיוחדת של האדם היא ליצור את הריבוי ואת ריבוי המשגות. הלמדן בשכלו חודר לעומק ולשורש ההלכות ובדרך מוצא גוונים נוספים. זהו ההבדל בין גישה המבוססת על ג'אליזציה מתמטית-אינדוקטיבית הגוזרת מהפרטים את המושג המאחד, לבין גישה המבוססת על ביקורת ספרותית המאפשרת את הריבוי ואת ההבנת השונות מתוך היכרות מעמיקה והמשגה.

¹¹² שוורץ, "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 29. שוורץ טוען כי הרא"ל נתון בעולם דילקטי מתמיד, שבו מונצח העימות בין הדעות השונות.

¹¹³ שם.

¹¹⁴ עיינו Lichtenstein, Aharon, "The Parameters of Tolerance", *Leaves of Faith*, vol. 2 (2004), pp. 85-88.

בסובלנות. בהמשך המאמר הוא הצביע על כך שאף אם לכאורה אין קשר בין אלה המרחיבים את "אלו ואלו דברי אלוקים" לבין אלה הסובלניים, הרי ייתכן מצב שבו בני אדם פתוחים לריבוי אמיתות ובה בעת קנאים למסגרת שקבעו לעצמם. הגם שאין זה מחויב המציאות, יש בוודאי מתאם גבוה בין הדברים. לדבריו,

גמישות בפרשנות ויישום רחב של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" אינם צריכים לכלול הבנה רגישה וסובלנית לגבי מה שעומד מעבר לתחום של "אלו ואלו". ניתן להיות קנאי המגנה כל חריגה, אך בתוך הבית פנימה להיות ליברלי מבחינה הלכתית ותאולוגית [...]. ובכל זאת, ייתכן שיש קשר פסיכולוגי בין הגדרת הנורמה והסובלנות כלפי הסוטים ממנה. לקשר בין פתיחות למגוון אמיתות ולסובלנות יכולה להיות זיקה לתכונות אישיות. נוקשות שמתבטאת בפרשנות או דוחפת לעמדה עקרונית מסוימת יכולה לבוא לידי ביטוי גם ביחס לאחרים. [...] אם היינו סוקרים את הנושא מבחינה היסטורית ואמפירית, אין לי ספק שהיינו מוצאים מתאם רב ועל כן גם בדיון האנליטי אי-אפשר להתכחש לזה¹¹⁵.

מה בין גישתו של הרא"ל לגישות אחרות?

כאמור, הפרדיגמה הפילוסופית הקלאסית הייתה חד-ממדית; האמת, בין שהייתה אונטולוגית ובין שהייתה אפיסטמולוגית, הייתה צריכה להיות הטרונומית ואובייקטיבית. על-פי פרדיגמה זו, האמת היא אחת, קבועה ובלתי-משתנה. חשיפתה נעשית על-פי כללי הלוגיקה האריסטוטליים הפשוטים, שיש בהם "אמת" ו"שקר", ויש "נמנעות". חוק הסתירה קובע כי מן הנמנע שיהיו שתי עמדות אמיתיות, ולכן נגזר על העמדות להילחם תמיד על הבכורה. כך לדוגמה, עד סוף המאה התשע-עשרה, הפרדיגמה השלטת בתחום הפיזיקה הייתה זו של הפיזיקה הניוטונית, שירשה ומחקה את הפיזיקה האריסטוטלית שהוכחה כטעות. האמת החדשה העלתה את הטבע על מסלול חוקי ברור ופשוט עד כדי כך שבשנת 1900 הצהיר הפיזיקאי והמתמטיקאי האירי-סקוטי ויליאם תומסון, הלוא הוא הלורד קלווין (William Thomson, 1st Baron Kelvin), את הצהרתו המפורסמת: "אין מה לגלות בפיזיקה עוד. כל שנותר הוא רק לערוך מדידות מדויקות יותר ויותר". חמש שנים לאחר מכן פרסם אלברט איינשטיין (Albert Einstein) את מאמרו על תורת היחסות הפרטית (1905), שזעזע את אמות הספים של המחשבה הפיזיקלית. עד אז הפיזיקה הייתה קשורה לכללים הפשוטים והמובנים לכול של המכניקה הניוטונית, ובכללים האלה השתמשו כדי לתאר מונחים כמו "כוח" ו"תנועה" במשך שלוש-מאות שנים. נשאלת השאלה: האם איינשטיין מחק את הפיזיקה הניוטונית? והתשובה על כך היא: כלל וכלל לא. איינשטיין בעצם הראה שהמדע הניוטוני נכון, אך רק בעולם של מהירות נמוכה. לעומת זאת, בעולם של מהירות הקרובה למהירות האור החוקים או הכללים הם שונים, שכן יש להביא בחשבון השפעות נוספות. במילים אחרות, האמת הפיזיקלית היא יחסית ותלויה בנקודת מבטו של המתבונן.

¹¹⁵ [התרגום שלי. ש.ר.] שם, עמ' 90-91.

שינוי פרדיגמטי מעין זה הקשור ביחסיות האמת ובנקודת המבט הסובייקטיבית התחולל גם בעולם הרוח, ולענייננו גם בעולם החשיבה ההלכתית-היהודית. כאן אציג שלוש גישות שונות לנושא זה: גישתו של הרי"ד, שאפשר לנסח כדיאלקטיקה נצחית; גישתו של הראי"ה, שאפשר לנסח כסינתזה של ניגודים; והגישה המבוססת על לוגיקה עמומה (fuzzy logic). לאחר מכן אבדוק גישות אלה ביחס לגישתו של הראי"ל.

הרי"ד – הדיאלקטיקה הנצחית

הרי"ד, שהיגר עם משפחתו לארצות הברית בשנות השלושים של המאה העשרים, ניסה להסביר את החשיבה ההלכתית-היהודית בדומה לחשיבה המדעית המתמטית בת זמנו. את הכלים ואת המתודה המדעית שהכיר במהלך לימודיו האקדמיים רתם להבנת החשיבה הדתית. הרי"ד אף האמין כי מבחינה חווייתית-קיומית, על האדם לחיות את העולם השכלי-המדעי ואת העולם הדתי בעת ובעונה אחת. הוא אחז בדעה שיש לאדם תפקידים מנוגדים; עליו להיות איש דת ואיש דעת גם יחד. עליו לשאוף לגדולות ולכבוש את העולם מכאן, ועליו להיכבש ולהיכנע לצו הקטגורי המונע ממנו לקטוף את פירות המאמץ מכאן. אם כן, איך אפשר ליישב את הסתירה? לדעת הרי"ד, אי-אפשר להכריע מהי הדרך הנכונה שכן שני המודלים נכונים ושניהם צריכים לבוא לידי ביטוי במציאות. אשר על כן, נגזר על האדם לחיות בין שני עולמות המנוגדים באופיים בדרך דיאלקטית של רצוא ושוב. עליו לחיות את הניגוד בדרך של דילוג, פעם לכאן ופעם לכאן, שהרי המציאות תזייתית ודורשת מהאדם לפעול בדרך שיש בה סתירה פנימית ודרישות מנוגדות. ייעודו של האדם לחיות תמיד במרחב המנוגד: "הואיל והתפקיד הדיאלקטי הוטל על האדם על ידי האלוקים, הרי האלוקים הוא הרוצה שהאדם יתנועע בין קהילת האמונה ובין קהילת ההדר, בין קיום בעולם מול אלוקים ובין הכרה ישירה ואינטימית של האלוקים באמצעות הברית, ולכן האלוקים הוא שקבע שהגאולה השלמה של האדם אינה ניתנת להשגה"¹¹⁶.

¹¹⁶ סולובייצ'יק, **איש האמונה**, עמ' 5. מכאן שההרמוניה אינה מציאותית. במקומות אחרים עולה כי ההרמוניה אפשרית בעיקר לגבי "איש ההלכה" שמגיע לדרגה של "לב רץ לבלתי שוב". פתרונות להבנת דעתו של הרי"ד:

- א. גישה התפתחותית – מחיבוריו הראשונים, "איש ההלכה" ו"ובקשתם משם", עולה גישה הרמונית. בחיבוריו המאוחרים, "ממעמקים" ו"איש האמונה הבודד", ניכר כי הרי"ד התיימש מהאפשרות של איחוי הניגודים ויצירת הסינתזה. לכן חיבוריו המאוחרים מדגישים כי העולם קרוע. ראו עוד זיוון, גילי, "הקיום הדתי אל מול המודרני על פי הרב סולובייצ'יק", עבודת גמר לתואר השני, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג, עמ' 123-121 ובהערה שם; בן ששון, יונה, "משנת ההגות של הראי"ה, קוק והרי"ד סולובייצ'יק", בתוך חיים ירחמיאל (עורך), **באורו – קובץ מאמרים**, ירושלים: הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ו, עמ' 385-450. לטענת בן ששון, הגות הרי"ד השתנתה עם הזמן. כתביו המרכזיים נכתבו בשלבים שונים של התפתחותו הרוחנית. בשלב הראשון נכתב "איש ההלכה" בהשפעת ההגות הנאו-קאנטיאנית בברלין. בשלב השני נכתב "איש האמונה", המציין את ההגות הקיומית, בהשפעת החוויה היהודית בניו יורק. השלב השלישי ניכר בחיבור "ובקשתם משם", המציין את ההגות המסתורית של סוף חייו בבוסטון, עת שילב רכיבים של השראה בהגותו. בן ששון מסתמך בעיקר על מועדי הפרסום של הכתבים לצורך ביסוס שיטתו. כיום ידוע כי שלושת החיבורים נכתבו בפרק זמן קצר (תוך עשר שנים). הרי"ד, משיקוליו, פרסם את "ובקשתם משם" רק לאחר עשרות שנים. עיינו עוד רוזנק, "השפעות מודלים פילוסופיים", עמ' 43 וה"ש 22.
- ב. המודל הסינכרוני – לפי מודל זה יש "לקדש" את הגותו הניגודית של הרי"ד. הרי"ד כהוגה מאמץ את שתי הדמויות – ההרמונית והקרועה – כאחת. לכן אין טעם לנסות לקבוע את מועד כתיבתם של כתבי הרי"ד, שהרי ממילא הוא כתב מתוך סערה של דיאלקטיקה פנימית קרועה.
- ג. דיבור ברבדים שונים – בחיבורו "איש ההלכה" שרטט הרי"ד את דיוקנו של הבריסקאי שממנו הוא עצמו צמח, ואילו "איש האמונה" מתאר את הדילמות האישיות שלו. הרי"ד דיבר לקהלים שונים בדרך שונה, ועל החוקר להבין מול איזה קהל עמד ולשם מה נאמרה המסה בעת שנאמרה. עיינו Singer, David and Sokol, Moshe, "Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith", *Modern Judaism*, 2:3 (1982), pp. 247-266.

הרב יובל שרלו, מתלמידיו של הרא"ל, טוען כי הרי"ד למרות תפיסתו הדיאלקטית סבר שיש להלכה תפקיד מאזן. לכן לעתים, בפרקי זמן קצרים ביותר, האדם זוכה לצאת ממַצַר הסבל ולהגיע אל האושר ההרמוני¹¹⁷. ההרמוניה אינה נובעת מסינתזה של העולם הדיאלקטי אלא מהאיזון שמובילה ההלכה. הרי"ד התנגד לתפיסה ההגליאנית שלפיה הסינתזה הגואלת צומחת מן העימות בין הכוחות המנוגדים. הוא גרס כי הקרע, הניגוד והסבל מוטבעים בנפשו של האדם על ידי בורא האדם. לדבריו, "הדיאלקטיקה היהודית, בניגוד להיגליאנית, לעולם אינה ניתנת ליישוב ולאיחוי, והיא מתקיימת ועומדת. היהדות מודה בדיאלקטיקה, הכוללת רק תיזה ואנטי תיזה, והחסרה את השלב ההיגליאני השלישי, שלב ההשלמה ההדדית. הקונפליקט סופי הוא כמעט מוחלט"¹¹⁸. בנימה של אכזבה ויאוש קבע הרי"ד נחרצות כי: "רק הקב"ה הוא היודע כיצד ליישב ולהשלים. אנו איננו יודעים. ההשלמה המלאה היא חזון אחרית הימים: עבור היהדות היה האדם מאז ומעולם ממשות חיה, או שמא אומר – ממשות חיה טראגית. בעולם זה של הוויות ריאליזם, ההרמוניה בין הניגודים היא מן הנמנע"¹¹⁹. הרי"ד אף הגיע למסקנה שגם העולם ההלכתי אינו מסוגל ליצור את ההרמוניה, שכן ההלכה – לימודה התאורטי וקיומה המעשי – יצרו איזון מבורך, ותו לא: "ההתנגשות מסעירה את לבו, ובמבוכתו כורע הוא בתפילת ומעתיר אל קונו אשר העיק עליו משא דיאלקטי זה, כי ידריכו ויאיר את דרכו. ההלכה נותנת דעתה לדילמה זו ומנסה לסייע לאדם ברגעים גורליים כאלה. ההלכה לא גילתה את הסינתזה, שהרי זו אינה בנמצא, אולם סללה דרך המניחה לאדם להיענות לשתי הקריאות כאחד"¹²⁰.

לדעת שרלו, ההרמוניה אצל הרב סולובייצ'יק אינה אפשרית, אפילו לא במישור האישי¹²¹. שהרי הרב כתב במפורש: "אילו אשליה זו הייתה מתממשת היה איש האמונה שרוי בשלום עם איש התרבות [...] ברם הרמוניה זו לעולם לא תושג, מפני שאיש האמונה אינו איש של פשרות והתחייבות הברית שלו אינה ניתנת לניתוח שכלתני ואינה ניתנת במלואה לתרגום לאספקטים תרבותיים"¹²². אם כן, לדעת שרלו, מכיוון שחויית האמונה אינה רציונלית אלא מעשה של שיגעון הנובע מתוך "מחלה של אהבה", היא אינה ניתנת לתפיסה והיא עולה ויורדת בנסיבות השונות¹²³. לדבריו, הדחפים השונים מובנים, אולם חויית האמונה אינה נתפסת אפילו לא אצל המאמין עצמו. לכן "איש האמונה", גם אם יבחר להיות "איש ההלכה", לא יזכה להרמוניה ולשלמות הנפש

לטענת שורץ, הרי"ד הספיד את מודל "איש ההלכה" אך לא ראה עצמו ככזה. הרי"ד היה איש הדת כפי שהוא מופיע ב"ובקשתם משם". עיינו שורץ, **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך א, עמ' 358-359. ד. לורנס קפלן מתאר שני מודלים בהתפתחות אצל אותו אדם: המאמין המודרני-השכלי, בעל השליטה המלאה בעולם החומר, מיישם את הקטגוריות האנליטיות ההלכתיות, עובר שינוי והופך מאדם בעל ידיעה שכלית לאדם בעל חוויה רגשית. אישיות כזו מתוארת ב**איש האמונה**. בעולם החוויה הקרע נשאר. "כאשר איש ההלכה משיג שליטה שכלית על ההלכה, נוצר שינוי פרדוקסלי. איש ההלכה משתנה מאדם מהסוג הראשון לאדם מהסוג השני. ההלכה היא כבר לא מושא מושגי אלא חוויה חיה. התורה לא נשארת במרכז המחשבה של האדם אלא נכנסת לתוך הלב" [התרגום שלי. ש.ר.]. ראו Kaplan, "The Religious Philosophy of Rabbi Josef Soloveitchik", p. 62.

117 שרלו, יובל, **והיו לאחדים בידך** – **מדיאלקטיקה להרמוניה במשנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תש"ס, עמ' 108-116.

118 סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, "גאון וענווה", בתוך **דברי הגות והערכה**, עמ' 211-213.

119 שם.

120 שם.

121 שרלו, **והיו לאחדים בידך**, עמ' 108-116.

122 סולובייצ'יק, **איש האמונה**, עמ' 55.

123 שרלו, **והיו לאחדים בידך**, עמ' 108-116.

המיוחלת. הוא יוכל להגיע ליציבות ולשליטה על כוחותיו השונים, אך לא יזכה להרמוניה ולשלווה נפש שנמנעת ממנו מעצם טבעו המיוחד של האדם, הנע בעל כורחו בין הקטבים הסוערים שבתוכו¹²⁴.

לסיכום, הרי"ד ביקש מבני האדם לחיות בעת ובעונה אחת ב"צַיִי דינים"¹²⁵. כלומר, לקבל את עצם קיומה של הדיאלקטיקה הקיומית ובכך להכיל אמת רחבה שיש לה יותר מזווית אחת חד-ממדית של המציאות, שכן להווה ידוע שיש במציאות אמיתות שונות ולא פעם הן ממש מנוגדות.

הראי"ה – הסינתזה של הניגודים

התפיסה הפולית והאחדותית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) מכילה בתוכה תפיסות פנתאיסטיות¹²⁶. תפיסות אלה ביקשו לחבר את האל אימננטית לכל מרחבי המציאות. תפיסה פנתאיסטית אחת מזהה את האל עם הטבע ואינה מכירה בעולם שהוא מעבר להכרת האדם. תפיסה פנתאיסטית אחרת מודעת לכך שהאל אינו מצוי רק בעולם ההכרה שלנו והוא אף מצוי מעבר לכך. על-פי התפיסה הזו, האל מזוהה עם העולם אך העולם המוכר לנו אינו כל האל. מכיוון שהתפיסה הכולית והאחדותית מתקשה להתמודד עם השקר או עם עצם או רעיון שאינם חלק מהאלוקות, התגבשה אצל הראי"ה תאוריית "אחדות הניגודים".

הפילוסוף הגרמני בן המאה החמש-עשרה, ניקולאס קוזאנוס (Nicolaus Cusanus), היטיב לנסח את הדברים בהסבירו שישנם סתירות וניגודים במישור של השכל האנושי, אך אצל האל הם מתלכדים ובעצם אינם קיימים¹²⁷. תפיסה זו בגלגולים שונים הייתה חלק מגישתם של הוגי דעות גרמנים במאה התשע-עשרה כמו נובאליס (Novalis)¹²⁸, פרידריך וילהלם שלינג (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) ואחרים. הניגודים היו סטטיים, כלומר ניגודים מובנים קיימים שאינם משתנים, והשאלה הייתה איך ניתן להכיל אותם, בייחוד מכיוון שלא הייתה להם השפעה חיובית, השפעה יוצרת ומחדשת. לעומת זאת, הפילוסוף הגרמני בן המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, פרידריך הגל (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), נתן לניגודים גושפנקא מחייבת. לדבריו, הניגודים הם תהליך דינמי-היסטורי הכרחי המקדם את המציאות. ריבוי הדעות הניגודיות הוא חלק ממכלול הרמוני, חלק מפילוסופיה אחת שלמה ואחדותית. דווקא ריבוי

¹²⁴ שם.

¹²⁵ מיידיש: שני דינים. זוהי מתודה לפתרון סתירות בטקסט. במקום לנסות לעגל את הקצוות של הסתירה ועל ידי כך להקהות אותה, המתודה הזו מסבירה את הסתירות בדרך של הפרדה. כל מקרה הוא דין אחר שונה ולכן אין בסיס להעלאת הסתירה.

¹²⁶ על הפנתאיזם במשנת הראי"ה, עיינו ירון, צבי, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ההסתדרות הציונית, תשל"ט, עמ' 60-61; רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, כרך ב, עמ' 271-272.

¹²⁷ עיינו ברגמן, שמואל הוגו, **תולדות הפילוסופיה החדשה: מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה**, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, תשל"ד, עמ' 22-50. להרחבה על השיטות השונות במשנת הראי"ה עיינו איש שלום, בנימין, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, ספרית אופקים, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשמ"ד, עמ' 57-64.

¹²⁸ שם העט של גאורג פיליפ פרידריך פון הארדנברג (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg), מראשי התנועה הרומנטית בגרמניה.

הדעות הסותרות מקדם את הפילוסופיה האחת¹²⁹. הניגודים מתהווים ומתחדשים והם המאפשרים את היצירתיות ואת ההתקדמות בעולם. במישור האלוקי, הניגודים אינם מתבטלים הם פשוט שרויים בהרמוניה בתוך האחד. אולם במישור האנושי, הניגודים מניעים את העולם קדימה וגורמים לו להשתפר ולהשתכלל ללא הרף. הגל הפך אפוא את משחק הניגודים לחוק טבע היסטורי. לפי הגל, ההיסטוריה מונעת מתזה, אנטיתזה וסינתזה. כאשר הסינתזה נבנית ומתבססת היא עצמה הופכת לתזה וחוזר חלילה:

בסדר הופעתן של הפילוסופיות אין שום שרירותיות. הסדר שבו הן עולות נקבע על ידי הכרח [...] כל מומנט מחזיק במכלול האידאה בצורה חד-צדדית, מבטל את עצמו בשל חד-צדדיות זו ובסתר כך את עצמו כשלב אחרון – מתמזג עם קביעתו המנוגדת, שהייתה חסרה לו ובאורח זה מתווספים לו עמקות ועושר. זוהי הדיאלקטיקה של הקביעות הללו¹³⁰.

בהגותו המוקדמת הדגיש הראי"ה, כי הניגודיות קיימת בשכל האנושי הרואה את העולם בממד אחד למראית עין בלבד. בהגותו המאוחרת, כתוצאה מהתגבשות תפיסה דינמית של המציאות השואפת אל התשובה ואל הטוב, דיבר הראי"ה כמו הגל על ההכרחיות של הניגודיות כדי לקדם את המציאות לקראת ייעודה¹³¹:

בעולם הרגיל של המחשבה מוכרחים הפרינציפים להיות סותרים זה את זה, ודווקא מסתירתם יבוא הבניין הרצוי. הסתירה מביאה לידי הכרעה, והכרעה מביאה לידי ריכוש של אוצרות מקובצים מעברים, והחיים הרוחניים מתברכים בעושר גדול. יש אמנם עולם עיון ברומה של המחשבה, ששם כבר השלום מושקף [...] ¹³².

וכן:

ימים רבים עברו על החכמה המכנית, והחק מלא שגיאה: "ששני כוחות המתנגדים זה את זה הם מולידים שלילה בהיפגשם" [...] אבל באו הנסיונות והתרחבה ההכרה, עד שצעדה בגאון ההחלטה כי לא שלילה יולידו שני כוחות מתנגדים בהיפגשם, כי אם כח חיובי מחודש, שגם הוא יהיה לכח פועל ליהנות בו בני אדם¹³³.

הראי"ה סיים דברים אלה בקביעה שזוהי בעצם המשמעות של דברי חז"ל: "הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין שמא יאמר אדם היאך אני למד

¹²⁹ היגל, גיאורג וילהלם פרידריך, **מבוא לתולדות הפילוסופיה**, תרגום: מאיר בן אשר, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשכ"ג, עמ' 60-66.

¹³⁰ שם, עמ' 103.

¹³¹ עיינו בילר, אביעד, "הראי"ה קוק – וְהִיגֵל", **עלון שבות בוגרים**, ז' (תשנ"ה), עמ' 141-142. האם הרב קוק הושפע ישירות מהגל או מרוח התקופה? עיינו גולדמן, אליעזר, "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק, הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט", בתוך משה חלמיש (עורך), **בר-אילן – ספר השנה למדעי היהדות והרוח**, כב-כג, מוקדש למשה שוורץ, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח, עמ' 109; גולדמן, אליעזר, "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", בתוך בנימין איש שלום ורזנברג (עורכים), **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך, 2005, עמ' 112-143.

¹³² קוק, אברהם יצחק, **אורות הקודש**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, כרך ד, עמוד תצו.

¹³³ שם.

תורה מעתה תלמוד לומר כולם נתנו מרועה אחד אל אחד נתן [...] ויאלו ואלו דברי אלוקים חיים¹³⁴. לפיכך הראייה לא ראה את השלמות כשלמות סטטית אלא כשלמות משתלמת. המציאות תפקידה לשאוף לשלמות אין-סופית, והדרך להגיע לשם היא באמצעות מפגש ניגודי שבונה יצירה חדשה דווקא מתוך הקונפליקט והעימות. העימות הזה בין דעות והשקפות מנוגדות מתקיים כל הזמן ומוביל את האנושות קדימה בתהליך של התעלות אין-סופית:

יש שלמות של תוספת שלמות שזה אי אפשר להיות באלהות שהרי השלמות המוחלטת האין סופית אינה מניחה מקום להוספה. ולמטרה זו שהוספת השלמות גם היא לא תחסר בהוויה, צריכה ההוויה העולמית להתהוות, ולהיות לפי זה מתחלת מתחתית שפלה, כלומר ממעמד של חסרון המוחלט, ושתלך תמיד הלוך ועל להעליה המוחלטת. וההוויה נוצרה בתכונה זו, שעדי עד לא תחדל מהתעלות כי זאת היא פעולה אין סופית¹³⁵.

גישה הגליאנית זו נתנה לראייה נקודת מבט אופטימית על המציאות, שלפיה הכול שואף ומתקדם. באופן זה הצדיק הרב קוק את מגמת החילוניות בטענה שהיא הכרחית לתהליך; החילוניות והכפירה הן האנטיתזה לדתיות הישנה שיש בה פגמים. בסופו של דבר, החילוניות תשביח את הדתיות, שכן יש בה נקודה אמתית. היא תחייה דרך סינתזה את הדתיות החסרה. הכוונה לחיפוש אחר הרעיון הכללי הגדול או אחר האידאות הגדולות מכאן וההתנגדות לדתיות הישנה המצטמצמת לפרטים מכאן. את ההיסטוריה ראה הראייה כתהליך היסטוריוסופי הנע בין האידאה הלאומית לבין האידאה האלוקית עד השילוב שביניהן. לדבריו, הגלות אינה עונש אלא הכרח על מנת להשלים את מה שהיה חסר בזמן שהיו ממלכה ועצמאות יהודיות. הפגם שתוקן גרם לנטייה הפוכה לגמרי, לאנטיתזה שגם היא אינה ראויה. בסופו של דבר, הסינתזה בין האידאות המנוגדות תתוקן באמצעות השילוב הנכון יותר, שכוחו בהיותו מורכב מהיתרונות של שתי הגישות המנוגדות¹³⁶.

לוגיקה עמומה (fuzzy logic) – היש "אמת במידה מסוימת"?

דרך אחרת לבחון את סוגיית האמת המורחבת היא באמצעות תאוריית הלוגיקה העמומה. כידוע, השפה של הלוגיקה הקלאסית שיסודותיה אריסטוטליים היא שפה דו-ממדית של אמת ושקר – נכון ולא נכון. ישנה אמת מוחלטת מול שקר מוחלט. כיום, באמצעות שפת המחשבים מגדירים את המציאות בערכי 0 או 1, שבה 1 מייצג אמת מוחלטת ו-0 – שקר מוחלט. כאשר נשאלת השאלה האם האדם חי או מת?, יש אך ורק שתי תשובות אפשריות, ואילו האפשרות השלישית נמנעת. התאוריה של הלוגיקה העמומה מדברת על "אמת במידה מסוימת", או "קרוב לשקר

¹³⁴ קוק, אברהם יצחק, "מעט צרי", בתוך **אדר היקר ועקבי הצאן**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' יג.
¹³⁵ קוק, **אורות הקודש**, כרך ב, עמ' תקלא. האם גם האלוקות עצמה משתלמת? עיינו בן שלמה, יוסף, "שלמות והשתלמות בתורת האלוקות של הרב קוק", **עיון**, לג (טבת-ניסן תשמ"ד), עמ' 295 וה"ש 15; רוס, תמר, "מושג האלוקות של הרב קוק", **דעת**, 8 (תשמ"ב), עמ' 125-127.

¹³⁶ עיינו קוק, אברהם יצחק, "אורות התחייה", בתוך **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' פד: "הנפש של פושעי ישראל בעקבא דמשיחא, אותם שהם מחוברים באהבה אל ענייני כלל ישראל ... היא יותר מתוקנת מנפש של שלומי ישראל [...] אבל הרוח מתוקן הרבה יותר אצל יראי ה' [...] התיקון שיבאו [...] הוא שיעשו כולם אגודה אחת"; קוק, אברהם יצחק, "למהלך האידאות בישראל", בתוך **אורות**, עמ' קב-קד; קוק, אברהם יצחק, "הדור", בתוך **אדר היקר ועקבי הצאן**, עמ' קטז. שם דורש הרב קוק "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". הניגוד בין האבות כמודל ובין הבנים כמודל יצמיח מודל חדש של אחדות רוממה.

מוחלט". אם 0 הוא שקר מוחלט ו-1 הוא האמת המוחלטת, אזי ישנו גם ערך שלישי בין 0 ל-1. בערך זה יש קצת אמת וקצת שקר. לדוגמה, אם גובה של שני מטרים מייצג אדם גבוה וגובה של מטר וחצי מייצג אדם נמוך, אזי אדם שגובהו מטר ותשעים ס"מ שייך לגבוהים במתאם של 0.8. הוא אינו גבוה באופן מוחלט אלא גבוה במידה מסוימת. דוגמה נוספת: אם יורד גשם חלש, אפשר לומר שהשמים מעוננים לפחות במידה נמוכה המאפשרת גשם חלש. אם יורד גשם חלש, השמים בוודאי אינם בהירים, אך איננו יודעים אם השמים מעוננים במלואם או רק חלקית. אם כן, הלוגיקה העמומה מותירה מקום גם לאמת חלקית, אמת של "ערך" או של אחוזי אמת. אמנם אריסטו טען שאם אין מתאם מלא אין אמת, אך המתמטיקאי לוטפי זאדה (Lotfi Zadeh), שפיתח בשנת 1965 את היסודות המתמטיים של הלוגיקה העמומה, טוען שגם אם אין מתאם מלא אפשר לתפוס את האמת למרות חלקיותה. זאדה גם מציע לנסח כללים אינטואיטיביים המשתמשים במושגים עמומים לבניית מערכות בקרה של מכונות ומכשירים אלקטרוניים שבדרך כלל פועלים על-פי מושגים של אמת ושקר מוחלטים¹³⁷.

לתאוריית הלוגיקה העמומה קמו מתנגדים חריפים. המתמטיקאי והממציא רודולף קלמן (Rudolf [Rudi] Emil Kálmán) כתב בשנת 1972: "ללא ספק, התלהבותו של פרופסור זאדה מעמימות נובעת מהאווירה השוררת כיום בארצות הברית – מתירנות חסרת תקדים. עמימות זו היא מתירנות מדעית ותוצאותיה הן סיסמאות מושכות שאינן עולות בקנה אחד עם עבודה מדעית קשה והתבוננות סבלנית"¹³⁸. ואילו ויליאם קאהן (William A. Kahn), שחוקר את תחום ההתנהגות הארגונית, כתב בשנת 1975: "תורת העמימות היא שגויה, שגויה ומזיקה! מה שאנחנו צריכים זו חשיבה לוגית, לא פחות מזה. הסכנה של לוגיקה עמומה היא שהיא מעודדת חשיבה לא מדויקת, שהכניסה אותנו לכל כך הרבה צרות מלכתחילה"¹³⁹.

אם נתרגם את הלוגיקה העמומה למושגים הלכתיים אפשר לדבר על מוצר כשר ועל מוצר שאינו כשר. כך למשל, אפשר להגדיר מדרג של כשרות הנע מקוטב אחד שבו נמצא מוצר טרף האסור באכילה לקוטב השני שבו נמצא מוצר כשר שמותר באכילה. בין שני המוצרים ישנם מוצרי ביניים. אלה ייכללו בקטגוריות של כשרות בדיעבד, כלומר כשרות המבוססות על הכרעה מקלה במחלוקות יסוד. באמצעות הלוגיקה העמומה אפשר אפוא להרחיב את ספקטרום האמת, שהרי ישנה אמת חלקית. אולם, לפי גישה זו ישנו מדרג של אמיתות הנמדדות על-פי מידת קרבתן לאמת המוחלטת, וגבולות הספקטרום הם הקצוות התוחמים, הקטבים. בין האמת המוחלטת לבין השקר המוחלט ישנו ספקטרום של אמת חלקית במידה מסוימת. כמובן, הרא"ל לא יכול

¹³⁷ Zadeh, L. A. "Fuzzy sets and systems", Symposium on System Theory, April 20, 21 and 22, New York, Brooklyn: Polytechnic Institute, 1965, pp. 29-39. ועיינו עוד מאמר של לוטפי זאדה שהתפרסם בעקבות סמינר משותף לארצות הברית ויפן שהוקדש כולו ללוגיקה העמומה ממגוון היבטים: קוגניציה אנושית, תקשורת וחשיבה מתמטית. הכנס נערך באוניברסיטת ברקלי בקליפורניה בתחילת יולי 1974. Zadeh, L. A. "Calculus of Fuzzy Restriction", in L. A. Zadeh, K.-S. Fu, K. Tanaka and M. Shimura (eds.), *Fuzzy Sets and Their Applications to Cognitive and Decision Processes*, New York: Academic Press, 1975, pp. 1-39.

¹³⁸ זמנסקי, אנה, "איך מסבירים למחשב מה זה 'בערך'?", בתוך אתר **ידיעות אחרונות**, ynet, נדלה בדצמבר 2017: **מקור**.

¹³⁹ שרון, דן, "היגיון עמום מהו?", **מדע**, לא-1 (1987-1988), עמ' 15-20.

להזדהות עם הלוגיקה הזו שכן לדידו כל הספקטרום הוא אמת מוחלטת. הרא"ל חי את האמת שבדעות הנוגדות¹⁴⁰.

לסיכום, הגישות השונות – של הראי"ה, של הרי"ד ושל הלוגיקה העמומה – בדבר יחסיותו של מושג האמת נוגעות בלב לבה של המתודה הפילוסופית. הפילוסופיה הקלאסית מציבה מודל לוגי פשוט של חתירה אחר אמת אחת. הראי"ה הרחיב את מושג האמת על ידי תכלול ניגודים הגליאני. לתפיסתו, האמת נשארת אחת אלא שהאמת ההרמונית משתלמת על ידי הכלת הניגוד בתוכה. הרי"ד הציג מודל דיאלקטי שמנציח את הניגודיות. הוא קרא לא להכריע בין הדברים אלא לחיות את הניגודיות במלואה בחיים דיאלקטיים בדרך של רצוא ושוב בין הקצוות. זאדה, דרך הלוגיקה העמומה, מרחיב את ספקטרום האמת בהציעו אמת חלקית. על-פי שיטתו, אפשר להכיל יותר מאמת אחת על גבי מדרג נקודת הייחוס שלו היא האמת המוחלטת. ואילו מיכאל אברהם בונה מודל של אמת הסתברותית שאינה נשענת על ודאות. התנועה הפוסט-מודרניסטית התייאשה מחיפוש אחר האמת. אין דרך להגיע לאמת אובייקטיבית ולכן הכול יכול להיות אמת, אמת שהיא רלטיבית וסובייקטיבית. נקודת המשען האובייקטיבית העוברת דרך הלוגיקה או החושים אינה יציבה. לכן מושג האמת נהפך אישי.

לנוכח כל המודלים והתפיסות האלה, הציב הרא"ל מודל אחר, מודל של אמת מורחבת. על-פי מודל זה, קיימים גבולות לקשת הדעות, והם שתוחמים את מרחב האמת. אולם כל מה שנתון בתוך הקשת הזו הוא אמת, ורמתן של כל האמיתות בתוך קשת הדעות זהה. לכן, אם תיזדרש הכרעה מעשית היא תהיה כזו שתתחשב בכל מה שתחום בתוך קשת האמיתות.

דוגמה לשימוש במודל של הרא"ל היא סוגיית הגיל הראוי לחתונה, סוגיה שהרא"ל נדרש לה. בקוטב האחד נמצא בן עזאי שלא התחתן כלל מפני שהיה מחויב כל כולו לתורה. בקוטב הנגדי נמצאת המשנה הקובעת "בן שמונה עשרה לחופה". בין שני הקטבים אפשר למצוא את האמת של הרמב"ם המתיר לדחות את הנישואין לאחר גיל שמונה-עשרה בגין לימוד תורה¹⁴¹. כמו כן, ידוע כי בעולם הישיבות תלמידי "מיר" נהגו להתחתן רק בגיל ארבעים לערך. מתוך הדיון המצומצם של לימוד תורה וחתונה מתרחבת הדילמה לשאלה רחבה יותר – פיתוח אישי אל מול המחויבות של "פרו ורבו", או פיתוח האישי אל מול עולם העשייה. פיתוח אישי מצריך לעתים התמסרות והימנעות ממחויבויות כובלות. הרא"ל ציטט את רבי אשר בן יחיאל (הרא"ש) כדי להבהיר את דעתו: "וקצבה לאותו לימוד לא ידענה. שלא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו שלא מצינו זה

¹⁴⁰ דרך אחרת להתמודד עם בעיית האמת הבלתי-מושגת מציע מיכאל אברהם בספרו **אמת ולא יציב**. המתודה של הלוגיקה העמומה היא להוריד את רף האמת לאמת רחבה של "בערך" ולכלול גם אמת חלקית בתוך מרחב האמת. אברהם מציע לשנות את מושג האמת. האמת היא אחת ואינה סובלת ריבוי, אך רף האמת מורד לא רוחבית אלא איכותית. האמת היא הסתברותית ואינה ודאית. האמת, לדידו, היא סינטטית ובנויה על אינטואיציה של אמת המהווה את המצע של הלוגיקה. כך אפשר לחיות בשלום יחסי עם אמת אחת שלאורה יש לפעול, אם כי בידיעה שאינה ודאית. את המתודה הזו מחיל אברהם גם על האמונה. אמונה באל היא דרך חיים אך ללא יכולת הוכחה כלשהי של ודאות. זוהי אמת שאינה עומדת על קרקע יציבה. "אמונה היא פשוט הכושר שלנו לצבור ידיעות על מה שמחוץ לנו שלא באמצעות תצפית ישירה. זהו בדיוק מה שהגדרנו ... כאינטואיציה [...] האמונה אינה מה שמעל לחשיבה הרציונלית אלא מה שמתחת לה, כלומר מה שמונח בבסיסה של הרציונליות" (אברהם, **אמת ולא יציב**, עמ' 378).

¹⁴¹ בן מימון, משה (רמב"ם), "הלכות תלמוד תורה", בתוך **ספר המדע**, ירושלים: הוצאת קורן, 2014, פרק א, הלכה ו.

אלא בן עזאי¹⁴². הרא"ש לא קבע כמה זמן ניתן לדחות את מצוות החתונה ואת מצוות הפרייה ורבייה, אך הוא קבע את המסגרת; אי-אפשר לבטל את המצווה לנצח ולהזקין ללא קיום המחויבות.

ואילו הרא"ל אמר: "אינני מאמין שעלינו לחפש פתרון אחד ברור, שניתן ליישמו באופן אחיד בכל מצב. האחידות במקרה זה אינה בת השגה וגם אינה רצויה. תמהיל של תורה, עבודה וגמילות חסדים חייב להיווצר באופן אינדיבידואלי במינון אחד לפלוני ובמינון אחר לאלמוני¹⁴³". כלומר, תחום האמת קיים. מה שמצוי מחוץ לו אינו אמת. התעלמות "מפרו ורבו" היא מחוץ לתחום האמת. על אותו משקל, אין להתעלם מהצורך לגדול ולהתפתח רוחנית. תחום האמת מכיר הן בחיוב של פרו ורבו והן בערך של מיצוי כוחות לטובת פיתוח אישי ותורני. הפתרון המעשי צריך לכלול את כל המרכיבים הנמצאים בתוך תחום האמת. יש לאזן ביניהם בדרך אישית המביאה בחשבון גם את הנטיות ואת היכולות האישיות¹⁴⁴.

מקורות ההשראה ל"אמת המורחבת" – תפיסות

פילוסופיות וחידושים מדעיים

קודם לדיון בדרכו המעשית של הרא"ל, ראוי לבחון את המענה הפילוסופי שהציע לנוכח התפיסה הפוסט-מודרניסטית שליוותה את תקופת יצירתו¹⁴⁵. לטענתו, הרא"ל הצליח בדרכו שלו לסלול

¹⁴² רבי אשר בן יחיאל (רא"ש), פסקי הרא"ש על הגמרא בקידושין, דף מב.

¹⁴³ ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 119.

¹⁴⁴ מעניין להשוות לפסיקתו של הרב עובדיה יוסף ששאף להקל אבל מכיוון אחר לחלוטין. הרב עובדיה התמודד בדרך משלו עם המודרנה, עם חדירת רוחות חדשות ועם משמעותה של מדינת ישראל. בפסיקותיו, היה שמרן חרדי שחיפש לקרב את תנועתו ש"ס ראה "ככנסיה" כהגדרתם של פישר ובקרמן. ראו פישר, שלמה ובקרמן צבי, "כנסיה או כת?", בתוך יואב פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות, תל אביב: הוצאת משכל, 2001, עמ' 321-342. לכן חיפש הרב עובדיה את דרך הפסיקה המקלה ולעתים אף המעלימה עין במודע, כאשר יש סטיות מההלכה. בדרך זו הכיל הרב עובדיה הרבה מהמגמות החדשות. הוא החמיר רק כאשר זיהה מגמות של אידאולוגיה דתית אחרת שאינה בגדר חולשה. עיינו פיקאר, אריאל, "פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח תמורות הזמן", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, עמ' 69-109; 73-74. כך לדוגמה, התייחס הרב עובדיה בסלחנות לתופעה של מכנסיים לנשים (שם, עמ' 87-88), אך יצא בחריפות כנגד פאות נוכריות היות שראה בכך ניסיון להחדיר מגמות חדשות של פריצות (שם, עמ' 96, 104-107). הוא לא שלל את עצם קיומה של המדינה, אך גם לא יצא מגדרו בעניינה משום אופייה החילוני, וכן צמצם את ממד הנס.

¹⁴⁵ ישנם מחקרים רבים על המניעים ועל התהליכים ההיסטוריים שהובילו אל הפוסט-מודרניזם. עיינו רוזנברג, שלום, "פוסטמודרניזם – פרספקטיבה יהודית", בתוך עמרם ינאי, מאיר מוניץ (עורכים), תוך וקליפה בתרבות המערבית, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ו, עמ' 33-44. מסקנתו העגומה של רוזנברג: "עבור הפוסט-מודרניזם ההתעלמות מהמציאות איננה חולי אלא אופציה [...] אין התאווה יכולה להסתפק בדחייתן של נורמות מוסריות. היא חייבת גם לכבוש את השכלתו של העץ, לדחות גם את עצם מושג האמת. יחד עם מושג האמת נופל גם עקרון המציאות. "בעולם שאין אמת ושקר אין גם הפרדה בין מציאות לדמיון ובין מדרש לפשט הכל שווה. ראו גם טאוב, גדי, המרד השפוף – על תרבות צעירה בישראל, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997; אופיר, עדי, "תשעה עקרונות של עמדה פוסט מודרנית", בתוך אילן גור-זאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ז, עמ' 148-160; אברהם, מיכאל, שתי עגלות וכדור פורח – על יהדות ופוסטמודרניזם, בית אל: הוצאת בית אל, תשס"ב. אברהם סוקר בספרו את הבעיה ומציע פתרון ברוח הרב קוק. את הבעיה הוא מזהה בדת האנליטית של העולם המודרני. האנליזה החמורה לא מצליחה לתת פתרון כולל היות שהכלי אינו מתאים. כתוצאה מכך נוצרה דת הספקנות, הרלטיביזם והשקר. אם אין ודאות אין אמת; הכול שוויוני וסובייקטיבי. הפתרון שמציע אברהם הוא לבקר את המציאות לא דרך השכל אלא דרך השמעיות – הקול הפנימי, אינטואיציה יוצרת. הוא מכנה דרך זו בשם "חשיבה סינתטית". חשיבה אינדוקטיבית המאפשרת השערות, ספקות והתקדמות לתאוריות אחרות. הפוסט-מודרניזם נוצר על רקע החשיבה הראייתית

דרך המותרת את הניתוח השכלי-הלוגי על כנו גם בעולם פוסט-מודרני המקדש ערכים של יחסיות, "רלטיביזם", אי-רציונליות וניהיליזם.

מאז ומעולם חיפשה הפילוסופיה את נקודת האמת, את האמת שתכלול את כל הפרטים ותסביר את המציאות. האמת מצאה את מקומה גם בהיבט המוסרי החברתי, עת נעשה ניסיון להגדיר מהו המוסר האמתי ומהי השיטה החברתית האידאלית. המגמות הפילוסופיות לאורך ההיסטוריה נעו בין חקירה שכלתנית אפריורית לבין ניתוח אמפירי. בהמשך נכנסה לתמונה גם הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית (הקיומית), אך גם היא חיפשה את האמת מנקודת המבט שלה. המודלים הקיומיים הארכיטיפיים שביסודם הם טיפולוגיים מציגים דמויות מורכבות בעלות אמת משלהן גם אם לעתים מדובר באמת דיאלקטית. היו תקופות שבהן המחקר הפילוסופי היה אפיסטמולוגי במהותו ותקופות אחרות שבהן הושם דגש דווקא במחקר האונטולוגי. בתחום הדת היו מגמות שהאדירו את מעורבות האל ואת השגחתו והיו אחרות ששילבו את האל עם הטבע ובעצם ביטלו את האפשרות לראות באל ישות משגיחה המיטיבה מכוח תפילותיו, מעשיו ובקשותיו של האדם. בפילוסופיה המודרנית, הפילוסוף ברוך שפינוזה הוא שדגל בתפיסה פנתאיסטית שהושפעה מהחשיבה הסטואית והדאיסטית. שפינוזה הצביע על זיהוי מלא של האל עם המציאות, ולכן כל שנותר לאדם לעשות הוא להכיר את המציאות ולהבינה. למרות ההבדלים התהומיים, המשותף לכל הגישות הפילוסופיות האלה היה החיפוש אחר האמת הכוללת.¹⁴⁶

ואילו הפילוסופיה החברתית העמידה לאורך ההיסטוריה מודלים שונים שהיו אמורים להציע חיי מוסר מושלמים. כל מודל בזמנו שאף להיות הטוב ביותר. מלחמה של ממש ניטשה בעניין צורת השלטון – קומוניזם אל מול קפיטליזם; סוציאליזם אל מול כוחות השוק; דמוקרטיה אל מול מונרכיה. ברקע של כל הגישות ניצבה השאלה בדבר נחיצות המדינה והשלטון, וכך נשאלה השאלה מתי ואיך על השלטון להתערב ולהפעיל סמכות ומתי עליו להימנע מכך. גם בתחום הדת ניטשו מלחמות של ממש על האמת. אמונות ודתות שינקו ממעיין אחד התעמתו אף הן, ולא אחת גלשה מלחמת הדעות למלחמה של ממש. הוויכוח האין-סופי בין הפרוטסטנטים לבין הקתולים קרע את אירופה במשך דורות. הסונים והשיעים באסלאם עדיין מתקוטטים על ההגמוניה. ואילו ביהדות, הוויכוח הנוקב בין החסידות והליטאות גרם להחרמות ולרדיפות חברתיות, והוויכוח המוקדם בין השוללים את הפילוסופיה לבין המצדדים בה ורואים בה ברכה אף גרם לשריפת ספרים.¹⁴⁷

דדוקטיבית שאין בה אפשרות לגמישות מחשבתית. השיטה הבריסקאית מתוארת כחשיבה מתמטית (וכחלק מהבעיה). בספרו של גור-זאב, אילן, **לקראת חינוך לגלויות**, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2004, מופיע תיאור פוסט-מודרני לכל המפעל הציוני. גור-זאב הספיד מתוך ייאוש את הציונות המעשית ואת עתידה הרחני-אידאולוגי. בציניות רבה הוא קבע כי אם אינך רוצה להיות ספרטני החי על חרבך, כדאי לך לצאת לגלות. האידאל נמצא באוניברסליות ובחופש ולא בעימות: "האמת המצמררת ... שלאחר מאה שנות מאבק ישראלי-פלסטיני הכרח הוא לישראלים לשלם במטבעות החיים הראויים עבור עצם החיים [...] גם אם ישראל תוכל להתקיים עוד דור ... או שניים, היא לא תוכל לעשות זאת אלא בתבנית מדינית של ספרטה של מנוולים, גם אם לא תהפוך קודם לכן לספרטה בקפוטות" (שם, עמ' 190). לפיכך, קרא גור-זאב לצאת לגלות אוניברסלית או להקים שוב את יבנה. כלומר, יבנה כמודל למרכז רוחני כללי בארץ אך ללא ציונות (שם, עמ' 199).

¹⁴⁶ עיינו שטייניץ, יובל, **הזמנה לפילוסופיה**, תל אביב: הוצאת זמורה ביתן, 1987, עמ' 39-92; נבו, יצחק (יאני), **אזמל שקה: הפילוסופיה האנליטית לתמורותיה**, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2009, עמ' 207-249; ברגמן, **תולדות הפילוסופיה החדשה**, עמ' 231-296, 451-485.

¹⁴⁷ עיינו הררי, יובל נח, **קיצור תולדות האנושות**, אור יהודה: הוצאת דביר, 2013, עמ' 211-239; שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, כרך א: חוכמת ישראל והתפתחות התנועות המודרניות, עמ' 9-35.

עולם המדע גם הוא חיפש אחר החוקיות המוחלטת. בתחילת הדרך הפיזיקה והמטפיזיקה היו שלובות יחדיו¹⁴⁸. המדע העתיק עסק בחומר וברוח (תכלית). אולם גם משנותק הקשר בין הפילוסופיה למדע, המשיך המדע להתמקד בחומר. מדענים ניסו לחשוף את החוקיות ואת הסדר בעולם הטבע. הישגים טכנולוגיים כבירים היו תוצאה ישירה של גישה זו. התחושה הייתה שככל שעובר הזמן, האדם מתקדם בצעדי ענק לקראת פתרונה של שאלת החיים בכל התחומים. מצד אחד, הפתרונות הרפואיים והכלכליים יכולים להבטיח את השגשוג בחיים החומריים. מצד אחר, המוסר המוסתת על הידע שנצבר הופך את האדם ואת האנושות לטובים יותר. גם המשטרים נהפכים לטובים יותר: יש בהם דאגה לחלש; בידול רשויות וסמכויות; וחירות לפרט. התחושה ככלל הייתה של התקדמות ואופטימיות¹⁴⁹.

במחצית השנייה של המאה העשרים, בעקבות שתי מלחמות עולם והמלחמה הקרה שבאה לאחר מכן, וכן בעקבות גילויים מדעיים, חלו שינויים משמעותיים בתפיסת המציאות. התופעה הלינארית משהו של גישה פילוסופית חברתית אחת היורשת את חברתה פינתה את מקומה לשינוי מגמה של ממש. האידאולוגיות הגדולות, שנראו כה מבטיחות בתחילת המאה, היו לפתע לא-רלוונטיות, כולן כשלו והכזיבו; הקומוניזם לא הביא מזור ורווחה לפועלי העולם; ואילו הקפיטליזם אמנם הביא עושר אך לא לכולם, הגביר את הפערים הכלכליים והחברתיים ונתפס כלא מוסרי; הקדמה המדעית והטכנולוגית לא תרמה לקידום המוסר; שתי מלחמות עולם גבו מחיר כבד של מיליוני הרוגים בשם האידאולוגיות והלאומיות; המרוץ לגרעין והמלחמה הקרה הוכיחו שוב שיצר לב האדם "רע מנעוריו" ושאוּלֵי האנושות הולכת אל השמדתה. גם המדע עבר טלטלה; הוא חיפש אחר יציבות, אחר החוקיות שתנבא את התנהלות החומר. חוקרי תורת הקוונטים ותורת היחסות הסבירו שגם אם יודעה נקודת הפתיחה, אין דרך לנבא בבירור את שיקרה בעתיד. אפשר רק לנבא את ההסתברות למה שיתרחש¹⁵⁰. בעצם, נקבע שאין אמת חוקית מוחלטת אפילו לא בטבע, יש רק מרחב של הסתברות. נוסף על כך, התגלה כי ההשפעה על הנעשה יכולה להיות גם דרך תודעה שאינה לוקלית; בתורת היחסות נקבע כי בעולם של מהירות נמוכה הזמן מתפקד אחרת מאשר במהירות גבוהה, ולכן אפילו האמת המדעית היא במובן מסוים תלויה מקום וזמן. כלומר, היא יחסית ואינה מוחלטת. כזו היא, למשל, תורת הכאוס שממנה משתמע שהחומר אינו מגיב לחוקיות המצופה. כל התורות האלה גרמו אפוא לפיחות במעמדו של המדע המדויק כביכול. האובייקטיביות שיוחסה לו אבדה, ולעומת זאת עלתה קרנן של תאוריות סובייקטיביות ויחסיות¹⁵¹.

¹⁴⁸ ארבע שאלות החקר של אריסטו ביחס לאובייקט משלבות את מדע החומר ואת התכלית. שאלה ראשונה עוסקת בחומר: מהו החומר? ממה הוא מורכב. ואילו שלוש השאלות הבאות עוסקות בתכלית: מי עשה? לשם מה עשה? ואיזה מודל (צורה) עמד לנגד עיניו כאשר עשה.

¹⁴⁹ אמיתות מחליפות זו את זו. האם יש משמעות לעבר או שהעבר מושלך הצדה ובמקומו צצה ועולה אמת חדשה? עיינו ברגמן, **תולדות הפילוסופיה החדשה**, עמ' 8-16. קאנט ואדמונד הוסרל (Edmund Husserl) אחריו פתחו את הדיון בפילוסופיה בשאלות היסוד. לטענתם, יש פגם בהיצמדות לעבר. לעומת זאת, יחזקאל (הרמן) כהן גרס שהפילוסופיה מתבססת על ההיסטוריה.

¹⁵⁰ להרחבה בנושא ולדיון בקשר בין התפיסות המדעיות לשיטות המדעיות, עיינו קסטי, **גן העדן הרבוד**, עמ' 40-65; אבשלום, **תהיות חדשות על חידות עתיקות**, עמ' 35-40; ברקוביץ, "העולם לפי דיפנטי אופרציונליות"; בן-דב, יואב, **תורת הקוונטים: מציאות ומסתורין**, תל אביב: הוצאת דביר, 1997, עמ' 21-40.

¹⁵¹ תומאס ס. קון כתב בשנת 1962 את חיבורו על התפתחות עולם המדע, **המבנה של מהפכות מדעיות**, תרגום: יהודה מלצר, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים הוצאה לאור, 1977. טענתו של קון הייתה מהפכנית. בעוד החוקרים בתחום המדע סברו כי יש התקדמות לינארית, אובייקטיבית, בחיפוש אחר האמת, קון טען כי גם

בעולם הרוח, פינתה החשיבה השכלית את מקומה לתפיסת עולם קיומית, אקזיסטנציאליסטית, המשוחררת מאקסיומות. הכול יחסי ואישי. בד בבד עם ירידת קרנם של האידאליים הגדולים, עלתה קרנו של ה"אני". אם אין אמת כללית, אזי לכל אדם יש את האמת שלו. התפיסה של ריבוי האמיתות נבעה מפלורליזם, שביסודו הוא חוסר אמונה באמת אחת אובייקטיבית. האל מת, האמת מתה וכל שנשאר הוא "הרצון שלי" מול "הרצון שלך". יתר על כן, אם אין אמת אחת מוחלטת ממילא אין סתירה, ולפיכך יש לגיטימציה לשונות שכן הכול תלוי בזווית הראייה שבחורים. אם כן, אין סיבה להילחם על האמת כפי שהיה מקובל בעבר. הרעיון של ריבוי האמיתות במובן העמוק שלו קובע שאין אמת. ב"עולם החדש" כל אחד יכול לחשוב, לפעול ולעשות, אבל אין בנמצא נקודת ארכימדית שעליה אפשר להסתמך. תפיסה זו של חופש ללא גבולות וללא חוקי אמת מוחלטים מקבעת מצב שבו כולם צודקים וכולם גם טועים, ולכן כולם שווים. לכל אחד נרטיב צודק משלו. מכיוון ששוב אין המדובר באמת אחת ויחידה אלא באמת קלושה ולא יציבה, ממילא אין סיבה להילחם עליה. המלחמה היחידה הראויה היא על עצם החופש והחירות. זהו העולם הפלורליסטי הפוסט-מודרני שצמח בעשורים האחרונים ומקובל לתארך את ראשיתו בשנות השמונים של המאה העשרים, הגם שהסדקים העמוקים נבעו כבר קודם לכן. התוצאה היא "שחיטת פרות קדושות" של העולם הערכי הישן. ומכיוון שאין ערכים מוחלטים, קצרה הדרך לעולם ניהיליסטי, אינדיבידואליסטי, אגואיסטי, הדואג לעצמו ומנותק מעברו ומהמסורת שלו.

אפילו בקריאת טקסטים, שיכולים להיות עמוד התווך של המשכיות ורצף רעיוני בין-דורי, נוצר נתק. התפיסה הדקונסטרוקטיבית מבקשת לפרק את הטקסט, לנתקו מהקשריו המקוריים ולקרוא אותו מנקודות מבט סובייקטיביות. משקרו החומות, הוזמנו להיכנס אל הקודש פנימה גישות שונות ועולמות רוחניים שהיו עד אז מחוץ לו. אם הכול אמת, אפשר וכדאי לקלוט רעיונות חדשים ולהטמיע אותם בעולם הישן. לכן, אין מניעה לפגוש בתוך העולם המערבי תורות מזרחיות, שכן בעולם פוסט-מודרני אין ביניהם בהכרח סתירה. הכול רלוונטי והכול מתערבב. גם בעולם היהודי של ימינו קשה להבדיל בין הרב קוק לבין חב"ד ובין ספרו של הר"ח, **נפש החיים**, לבין הבעל שם טוב, שכן הכול נחשב רוחני ואפשר להתחבר אל המכלול מבלי להיזקק להבדלה¹⁵². הפלת המחיצות גרמה לקירוב גישות עד כדי איבוד זהות מלא. כאמור, אם אין מלחמה על הדעות

התקדמות המדע מתרחשת בתוך מה שהגדיר כ"פרדיגמות". פרדיגמה היא נקודת מבט של אמת פנימית ולא של נקודת תצפית חיצונית, נקודת מבט סובייקטיבית ולא אובייקטיבית. המדע, לטענתו, שונה מהמתמטיקה. המתמטיקה מדברת בשפה אחת אובייקטיבית פרוצדורלית של הוכחות. לעומת זאת, המדע עובד על בסיס פרדיגמות אישיות ולכן על אף השיח בין הגישות, אין דרך להכריע מי צודק. הדעות השונות קשורות לנקודות ראות שונות של המציאות, לכן אין אמת מידה משותפת להשוות בין המושגים. לפי גישתו, הישגי המדע אינם מבוססים על עבודתם של מדענים קודמים והמדע אינו מתקדם אל האמת האבסולוטית. פרדיגמה חדשה מוחקת את המבנה המושגי הקודם ולמעשה מחליפה את האמת. עיינו גם מילר, בועז, "תומאס קון והרציונליות של המדע", **גליליאו**, 88 (דצמבר 2005), עמ' 34-36; ויינברג, סטיבן, "המהפכה שלא התרחשה", **גליליאו**, 32 (1999), עמ' 69-75.

¹⁵² עיינו עוד הרטוב, שמואל, "מי אני? מה אני?", **אודיסאה**, 8 (יולי 2010), עמ' 7-10; רוזנברג, שמעון גרשון (שג"ר), **לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2013, עמ' 33-52; Taylor, Victor, E., and Winqvist, Charles, E. (eds.), *Encyclopedia of Postmodernism*, London: Routledge, 2001; רוזנק, אבינועם, "הדיאלוג בין הזרמים בעולם היהודי: בין המודרני לפוסטמודרני", **זהויות**, 3 (תשע"ג), עמ' 75-95; רוזנברג, שמעון גרשון (שג"ר), **כלים שבורים – על ציונות דתית ופוסטמודרניזם**, אפרתה: ישיבת שיח יצחק, 2003; וכן זיוון, גילי, **דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסט-מודרניסטי**, סדרת יהדות ישראלית, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2005, עמ' 24-84.

הנכונות, אין סיבה לדעת, להגדיר ולדייק את הדעה שלך, שהרי כבר אין צורך בדעה אישית ובהגדרה של חוץ ופנים. הכול יכול להיות בפנים.

השלב של הרא"ל בדרך ל"אמת המורחבת"

לצורך ההתמודדות עם הסכר שנפרץ ועם המחיצות שהוסרו, היו בעולם היהודי כאלה שבחרו בדרכי התמודדות כמו בידול, בריחה מהמציאות החדשה והסתגרות בעולם המבדיל באופן ברור בין אמת לבין שקר. הכוונה כאן לתפיסה המכונה "חרדית", תפיסה המקדשת את המרקם החברתי הסגור ואפילו מתנגדת לשינוי קוד הלבוש המסורתי¹⁵³. הסיסמה השיווקית של תפיסה זו היא "חדש אסור מהתורה"¹⁵⁴. אחרים בחרו לשמר את האמת דווקא על ידי הורדת הרף. כלומר, על ידי ניתוק בין האמת לבין הוודאות או באמצעות קבלת הרעיון של ריבוי אמיתות חלקיות¹⁵⁵. היו שהציעו דרך אחרת של אמת דינמית דיאלקטית של רצוא ושוב¹⁵⁶ או של יצירת סינתזה הבאה אחרי עימות בין התזה לאנטי-תזה¹⁵⁷.

לעומת כל אלה, בחר הרא"ל בדרך של ריבוי אמיתות הנשענת על החשיבה האובייקטיבית השכלית, ולא על ריבוי אמיתות סובייקטיבי. הרא"ל מלכתחילה לא ביקש לאחד את הניגודים. להפך, הוא בחן את כל הכיוונים האפשריים בכדי לטש אותם ולחדד את הדעות ואת השוני שביניהם. התהליך אצל הרא"ל התחיל מבידול מחשבתו, שכן לתפיסתו, אם יש ריבוי אמיתות אזי צריך קודם כול להכיר כל אמת ואמת על יתרונותיה וחסרונותיה¹⁵⁸. הרא"ל הציע למיין, להבדיל

¹⁵³ עיינו קפלן, קימי ושטדלר, נורית, "מבוא: פניה המשתנות של החברה החרדית בישראל – מהישרדות לנוכחות, התחזקות וביטחון עצמי", בתוך קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), **מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית בישראל ובחברה**, ירושלים: מכון ון ליר ובני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 11-29; מלחי, אסף, כהן, בצלאל וקופמן, דוד, **חרדים לעתידם: עמדות וחסימים ביחס ללימודים הגבוהים במגזר החרדי**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2008.

¹⁵⁴ הרב משה סופר ("החתם סופר") השתמש בביטוי הלכתי זה הלכות מעולם החקלאות ועוסק בדינים הקשורים למטבח לקביעה הנחרצת שלו המתנגדת לרפורמות בהלכה או במנהגיה. קביעתו זו הייתה על רקע רוחות השינוי שנבעו מהמפגש של היהדות המסורתית עם העולם המודרני וערכיו. קביעה זו יצרה חיץ בין עולם ההלכה המסורתי הסגור לבין העולם המודרני המתפתח. עיינו סמט, משה, **החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה**, ירושלים: הוצאת מרכז דינור והוצאת כרמל, 2005. סמט סוקר את ההתמודדות עם רוחות תרבותיות חדשות וטוען כי התפיסה המרכזית לאורך הדורות אינה התנגדות למודרנה. דרך זו של הסתגרות מפני המודרנה – שהחלה רק במאה התשע-עשרה כראקציה לרוח הרפורמית – אינה הדרך שבא צעדה היהדות ההלכתית-האורתודוקסית במשך הדורות.

¹⁵⁵ כך ניתן להבין מהמהר"ל, כי "והשם יתברך ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות [...] וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר והוא מכריע והוא להלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שי לו בחינות מתחלפות, רק לעניין הלכה אחד מכריע על השני" (מהר"ל, **באר הגולה**, עמ' כ). המהר"ל הציב שתי הגדרות חשובות: (א) המחלוקת היא לגיטימית היות שבכל דעה יש אמת מסוימת, אמת חלקית. לכן ניתן ללמוד את כל הדעות, גם את המנוגדות; (ב) להלכה נפסקה דעה אחת שהיא המרכזית והעיקרית. היות שיש הרבה אמיתות חלקיות, יש עניין ללמוד את מגוון השיטות. כאשר מגיעים לפסיקת הלכה מחפשים את האמת העיקרית כדי להכריע בעניינה את הדעה המרכזית. ועיינו עוד שרלו, **והלכה כבית הלל**, עמ' 25-29.

¹⁵⁶ זוהי גישתו של הרי"ד שהוזכרה לעיל בפרק הזה. ועיינו עוד שרלו, **והלכה כבית הלל**, עמ' 38-40.

¹⁵⁷ זוהי גישתו של הראי"ה שהוזכרה לעיל בפרק הזה.

¹⁵⁸ אפילו בעולם המתמטיקה אפשר למצוא ביטוי לריבוי אמיתות. "בניגוד לתפיסה האפלטונית של עולם אידאות אחד, אוניברסלי, ושל המתמטיקאי כמגלה אמיתות קיימות בעולם, ניתן לדבר במתמטיקה המודרנית על הרבה עולמות אפשריים, ועל המתמטיקאי כבורא עולמות חדשים. בתהליך בריאה כזה מעורבות לא רק הוכחות, אלא

ולאבחן את הדקויות שבין השיטות, כך שבסופו של דבר, הגישות תוצגנה לראווה זו לצד זו על הבדליהן הדקים. הרא"ל לא היה מוכן לוותר על ביקורת השכל, אפילו לא בעולם של ריבוי אמיתות. הכלי של ביקורת השכל, שנדחק הצדה בעולם הפוסט-מודרני של ריבוי אמיתות סובייקטיבי, היה ונשאר הכלי המרכזי ששימש את הרא"ל בשיפוט המציאות, ובאמצעותו כל אמת קיבלה את מקומה הייחודי¹⁵⁹. הרא"ל גרס כי דווקא כאשר מבינים את השוני ואת ההבדלים, אפשר להקצות לכל אמת את מקומה הייחודי לפי הנסיבות והמורכבות בעולם המעשה. במקום רידוד התחומים וערבובם, נוצרת תמונה מלאה המורכבת מפסיפס של דעות, שכל אחת מהן מוצאת את מקומה המדויק בפסיפס זה. לגישת הרא"ל, מצב של ריבוי האמיתות מחייב אפיון, בידול ודיוק של כל אמת ואמת בנפרד. רק לאחר מכן אפשר למצוא את הדרך לשילוב, שנובעת מהבנת הנסיבות ומהבדלי הגישות, כולל גם הרעיוניות. כך אפוא אפשר להתאים בין הנסיבות לבין הגישות המתאימות. מסקנתו של הרא"ל בעבודת הדוקטור שכתב בצעירותו הייתה שזניחת השיפוט התבוני לטובת המוסר במאה השבע-עשרה היא שגרמה לזניחת המוסר כמו גם לעזיבת הדת בדור שלאחר מכן¹⁶⁰. בלי מסנן השכל שקובע את הגבולות ומוביל את המוסר, הממד האנושי הוא שנכנס לזירה ותורם בהכרח לרידוד האמונה, ובסופו של דבר גם לזניחתה ולזניחת המוסר. המסר מהניסיון המר של התאולוגים הנוצרים במאה השבע-עשרה הוא שהניתוח השכלי הוא שחייב להוביל את האמונה והמוסר. הרא"ל סיים את עבודת הדוקטור שלו בציטוט מדבריו של הפילוסוף והמדען האנגלי, אלפרד נורת' וייטהד (Alfred North Whitehead): "אסור לנו להניח לאמונה בפשטותה. ניסיון ההיסטוריה והשכל הישר אומרים לנו שניסוחים שיטתיים הם מנועים חזקים של דגש, טיהור ויציבות"¹⁶¹.

השלב הראשון : קבלת ריבוי האמיתות לאחר שיפוט תבוני

הרא"ל ראה אפוא לנכון לשלב בין יכולת ההמשגה והחילוק של השיטה הבריסקאית לבין התפיסה הפוסט-מודרנית של ריבוי אמיתות אין-סופי. אך הרא"ל לא היה מוכן לעשות זאת ללא הבחנה וללא סייגים, ולא חפץ להיבלע בתוך כל השפע הזה. לתפיסתו, הכלי היחיד שבאמצעותו אפשר לחיות בעולם של ריבוי אמיתות בלי לאבד את הזהות הוא השכל. בלעדיו, המצב של ריבוי האמיתות יהפוך עד מהרה לאין אמת בדיוק כפי שאירע במאה השבע-עשרה למור ולחבריו. ריבוי אמיתות ללא בקרה שכלית יוצר תחושה של מכנה משותף רדוד, ורדידות זו מובילה לקבלת כל דבר כמעט ללא מדרג ערכי. בסופו של דבר, הרדידות מביאה לניתוק ממחויבות למצוות בפרט, וממחויבות לערכים בכלל. לכן, בחר הרא"ל לקבל את האמיתות הרבות, אבל רק לאחר שעברו את שבת שכלו והושמו במקומן הראוי. כך אפשר ליהנות ממגוון של אפשרויות, ועם זאת אין צורך לוותר ולשקוע בפסימיות בשל ריבוי אמיתות שבסיסן נטול אמת. בשלב הראשון, הרא"ל נתן לכל

גם בחירת אקסיומות חדשות, ניסוח שאלות ויצירת שפה ועולם מושגי חדש. אלה פעילויות מהותיות במתמטיקה שלא מרבים לדבר בהן". ראו שלו, ענר, "היהלום שבכתר", **אודיסאה**, 8 (יולי 2010), עמ' 14-15.
¹⁵⁹ שגיא, אבי, 'אלו ואלו' – משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל, בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 113-141.

¹⁶⁰ Lichtenstein, *Henry More*, pp. 177, 212.

¹⁶¹ "We must not postulate simplicity. The witness of history and of common sense tells us that systematic formulations are potent engines of emphasis, of purification, and of stability" (Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press, 1933, p. 207 [התרגום שלי. ש.ר.], בתוך Lichtenstein, *Henry More*, p. 214).

אמת אפיון מדויק. כלומר, הוא הדגיש את הרעיון העומד מאחורי האמת הזו ומבדל אותה מהגישה השכנה והדומה. כל אמת נבחנה לגופה וכשלעצמה בלי להתייחס לאמת האחרת. ניתוח מעין זה יצר רצף אמיתות מדויק בין הקטבים הלגיטימיים התוחמים את הדעות השונות.

השלב השני : אמת מורכבת ואמת מאפשרת

בשלב הבא בדרך ל"אמת המורחבת" הציע הרא"ל לנקוט אחת משתי האפשרויות הבאות ולעתים גם את שתיהן יחד.

▪ **אפשרות 1: ממשק אמיתות – אמת מורחבת במציאות מורכבת.** הרא"ל לא הסתפק באפיון ובקטלוג של כל מגוון הדעות. לכאורה היה אפשר להציע ריבוי אמיתות בתהליך החשיבה, ואילו בעולם המעשה להכריע על כיוון אחד מסוים ולגנוז את כל שאר הדעות. שהרי גם מי שמסוגל להכיל כמה דעות צריך בעצם לפסוק על אחת מהן. הרא"ל בחר ללכת בכיוון שונה. הוא בחר לחיות עם כל האמיתות, ולשם כך הוא בנה פסיקה מורכבת שמנסה לתת ביטוי לריבוי זה. בנייתה של פסיקה כזו מצריכה דיוק שכלי והבחנה רגישה לסיטואציות השונות. הפסיקה צריכה להתאים את עצמה לשיקולים המורכבים ואינה יכולה להיות חד-ממדית.

כזכור, הכרת הדעות השונות והרצון לחיות לפי כל האמיתות הם שהביאו את האוחזים בשיטה הבריסקאית להחמרה בפסיקה¹⁶², מכיוון ששאפו למצוא את האפשרות התואמת את כל השיטות הלגיטימיות. זו גם שיטת הפסיקה של ספר **משנה ברורה** שמאפיינת את הפסיקה האשכנזית; מתוך חוסר רצון להכריע או מתוך רצון להכריע בנקודת ההשקה המקובלת על כל השיטות, נקודת האמת מצטמצמת בהכרח לנקודה הצרה ביותר שבה משיקות כל השיטות. הרא"ל, הגם שהחמיר עם עצמו בהנהגות אישיות, עשה שימוש הפוך בריבוי הדעות כאשר הדברים נגעו לנושאים הקשורים להנהגות ציבוריות. לתפיסתו, כאשר ישנן דעות מחמירות ודעות מקלות אפשר להכיר בכולן, לאפיין כל גישה ודעה ולמצוא את הדרך המורכבת. כלומר, למצוא את הדרך שבה גם הדעה המחמירה לכאורה תכיר בכך שיש לפסוק כדרך הדעה המקלה במקרה העומד על הפרק. היות שהמקרה הוא מורכב הוא אינו זהה לסיטואציה המקורית. המשמעות של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" היא שיש נקודת אמת גם בגישה שאינה נראית גישה מרכזית. כמי שממלא תפקיד של מנהיג רבני הרגיש לצרכים העכשוויים של הציבור, הרא"ל רצה שגם הגישה שלא נפסקה במפורש בהלכה תבוא לידי ביטוי בפסיקה בהווה. כדי לתת ביטוי לאותה גישה, הוא השתמש במורכבות ובדיוק השכלי.

▪ **אפשרות 2: האמת המורחבת היא אמת מאפשרת.** החידוש המשמעותי של הרא"ל נמצא בהגדרה של טווח הגבולות של האמת המורחבת, כלומר עד כמה האמת המורחבת היא אמת המאפשרת למאמין לממש את עצמו ועדיין להישאר בתחום האמת של "דברי אלוקים חיים". לאחר ניתוח הגישות השונות, הסביר הרא"ל מהו הרף העליון הלגיטימי ומהו הרף התחתון

¹⁶² רבי יוסף דוב יונ'ה פ"ר הלוי סולובייצ'יק (המכונה "בית הלוי" על שם ספרו) – נחשב הראשון לשושלת בריסק. גישתו אפיינה את הבאים אחריו. הוא התמקד בשני נושאים: למדנות מעמיקה בגמרא (אם כי את שיטת הלימוד הבריסקאית מיסד בנו הרב חיים) והחמרה בפסיקת הלכה. הבאים אחריו המשיכו באותו קו. מסופר על הבריסקאים, שכאשר הלכו לישון לא נהגו לברך ברכת המפיל בשם ומלכות מחשש שמא לא יירדמו. גם את השבת היו מוציאים מאוחר כדי לשלב כמה שיטות מחמירות.

הלגיטימי ובעצם תחם את כל השטח הלגיטימי בין שני הקטבים, שבו נתונות האמיתות השונות האפשריות. כאמור, החידוש של הרא"ל הוא בפרשנות ל"אלו ואלו דברי אלוקים חיים". כלומר, אין להכריע מה מותר או מה אסור אלא להציג בפני המאמין מרחב אפשרויות למימוש סובייקטיבי. לא עוד טמא או טרף, מותר או אסור אלא ספקטרום של מותר או ספקטרום של אסור. ריבוי האמיתות פותח פתח לפסיקה עם מנעד רחב יותר, עם אפשרות ליותר מתשובה אחת בתוך גבולות המרחב התחום. במקום לפסוק "מותר" או "אסור" ותו לא, הלומד ניצב בפני מגוון של אפשרויות פסיקה והוא עצמו מכריע בנדון. זוהי האמת המורחבת שתוחמת את המרחב אך גם מאפשרת תנועה בתוכו.

הרא"ל ניתח את הסיבות להיווצרותן של גישות אלה ואחרות והצביע על העומק הערכי-מוסרי שבכל גישה. כלומר, הבחירה האישית בתוך המרחב תהיה לאורו של עולם ערכי ולאחר שיקול דעת בדבר חשיבותו של ערך זה לעומת ערך אחר במקרה הנדון. הלומד יכול אפוא לבחור את דרכו המעשית הראויה מתוך הספקטרום שנפרס לפניו. ביחס בין שלום לבין שלמות הארץ, אמר הרא"ל: "הנושא הזה נוגע ... בשאלה רחבה על תפקידו של הפוסק בסיטואציה שבה ישנן כמה אפשרויות הלכתיות שונות: האם עליו להכריע, או שעליו להצביע על האפשרויות השונות ולהשאיר את ההכרעה לפתחו של האדם. [...] במקרים מסוימים אני כשלעצמי משתדל להיזהר מלקבוע באופן קטגורי – זאת ההלכה [...]".¹⁶³ אם כן, במציאות של אמת מורחבת הרא"ל העדיף לתת לאדם להכריע בעצמו על-פי צו מצפוננו המוסרי, שהרי אין הכרעה ברורה: "באמת לא הכול מוכרע מבחינה הלכתית [...] זה בהחלט לגיטימי לומר לאדם שיש אפשרויות לכאן ולכאן, ועל האדם להכריע לאור השיקולים המוסריים, הפוליטיים והביטחוניים כפי שהוא מבין אותם. בשאלות כאלו אני לא מתפעל ממי שמכריז שכל התשובות נמצאות בידו".¹⁶⁴

גם כאשר הלומד נדרש להכרעה מדויקת יותר, תהיה זו הכרעה מורכבת ומחולקת לתת-מקרים, וכל תת-מקרה יושפע מהדעות השונות והמנוגדות. הדעות השונות נובעות מנקודות ראות שונות. בשלב שבו נדרש להכריע, הרא"ל שאף לנסוק לנקודת ראות גבוהה יותר, כזו שאפשר לראות ממנה את מכלול הדעות שניתח והגדיר זה לא כבר. משום כך, פסיקתו המעשית הייתה מורכבת והביאה בחשבון את כל הדעות שהבין והמשיג. הרא"ל לא רצה לוותר על אף נקודת ראות ושאף לתת ביטוי לכל ספקטרום הדעות גם בפסיקתו.¹⁶⁵ הדבר

¹⁶³ בן דוד, "שאלות הן התשתית של עולמנו האמוני והדתי", ריאיון עם הרב אהרן ליכטנשטיין.

¹⁶⁴ שם.

¹⁶⁵ כידוע, יש שני שלבים בלימוד התורה – שלב הלימוד והדיון ושלב הפסיקה וההכרעה. אפשר להציע שלוש פרשנויות לדרך הלימוד: (א) ישנה אמת אחת כבר בשלב הלימוד; (ב) יש ריבוי אמיתות בשלב הלימוד אולם בשלב הפסיקה חייבים להכריע על אחת מהן; (ג) ריבוי האמיתות מוביל גם בשלב הפסיקה לפסיקה מורכבת. כך למשל, הרב חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א) הציע דעה שאינה מכירה בריבוי אמיתות. להפך, ישנה אמת אחת גם בשלב הלימוד. שהרי אם פסקנו כדעה אחת אפשר לומר שהדעה האחרת היא טעות. לדעתו, יש ללמוד את הדעה הלא נכונה כדי להבין ביתר דיוק את הדעה הנכונה שבסופו של דבר נפסקה להלכה. ואולי הסברה שנפסלה במקרה זה תוכל להיות נכונה במקרה אחר. "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" אין פירושו דשניהם אמת, אלא היות דאין האור ניכר אלא מתוך החושך, נמצא שהסברא המנוגדת תועיל להבין היטב הסברא האמיתית בעצם, ומצד זה נקראת גם היא 'דברי אלוהים חיים'. ולעולם סברא אחת אמת, והסברא האחרת אינה אמת" (אזולאי, חיים יוסף דוד [חיד"א], פתח עיניים – חידושים וביאורים נפלאים בהלכה ואגדה על הש"ס, ירושלים: דפוס התחיה, תשי"ט, עמ' פח). ציינו לעיל, כי המהר"ל הכיר בעולם מורכב של אמיתות בשלב הלימוד. אולם, לדעתו, בפסיקה

הייחודי בשילוב בין האמת המורכבת והאמת המורחבת הוא בכך שאין צורך להכריע בכל מחיר; הרא"ל העדיף להשאיר את הנושאים בתוך מרחב האפשרי. כך נהג הרא"ל בשיעורי הגמרא שלו וכך פסק במקרים שבהם הפתרון מתיר תשובה רחבה. במקרים שבהם נדרשה הכרעה בין כמה חלופות, הוא בחר להשתמש בשילוב שבין האמת המורחבת לאמת המורכבת.

דוגמאות ליישומה של שיטת "האמת המורחבת"

כאן המקום להעמיד את שיטת "האמת המורחבת" במבחן המציאות. לשם כך בחרתי להדגים את השיטה בשלושה מקרים משלושה תחומים שונים שבהם נדרש הרא"ל להכריע: תחום פסיקת ההלכה, תחום המחשבה ותחום עולם הלמדנות.

תחום פסיקת ההלכה: חיוב סוכה בלילה בטיולים של תנועות נוער

הרא"ל נשאל אם מותר לאכול מחוץ לסוכה בטיולים בכלל, ובטיולים מאורגנים של תנועות נוער בפרט¹⁶⁶. ראשית דבר, חידד הרא"ל את ההבחנה בין שיטות הראשונים השונות ולאחר מכן חילץ מהן כמה עקרונות:

- הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה. המקור לכך בספר ויקרא: "בַּסֹּכֶת תֵּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים"¹⁶⁷. חכמים לומדים מכך עיקרון חשוב: "תשבו כעין תדורו"¹⁶⁸. אדם בסוכות צריך להתנהג כפי שהוא מתנהג בביתו במשך השנה. כלומר, אם במשך השנה הוא נוהג לצאת לטייל, הוא רשאי לעשות זאת גם בסוכות.
- אם אין התנגשות, כלומר אם אין צורך בהליכה, אזי גם אדם המוגדר כהולך דרכים חייב בסוכה. החיוב הוא משום שבשלב המנוחה הוא בפועל אינו הולך דרכים יותר. לכן, יש לו כעת חיוב מלא לא רק למצוא סוכה אלא אפילו לבנות סוכה, כך הכריע המגן אברהם¹⁶⁹.
- מפירוש רש"י נראה כי הולכי דרכים הפטורים מן הסוכה הם רק "היוצאים לסחורה", כלומר אלה שיוצאים לדרכים מפאת עסקיהם הכלכליים¹⁷⁰. מפירוש **אור זרוע** באותה סוגיה עולה כי אם קבע האדם מראש להיות הולך דרכים בחג הסוכות הוא אינו פטור מסוכה¹⁷¹. פירוש **אור זרוע** משווה זאת לאדם שקבע לעצמו הקזת דם בחג או שלקח סם משלשל וגרם במודעות מלאה למצב שבו לא יוכל לשבת בסוכה. אדם כזה חייב בסוכה אף-על-פי שהנסיבות האובייקטיביות מתירות פטור. החיוב נובע מכך שהאדם הוא זה שיזם וגרם לשינוי המציאות, ממציאות שניתן לשבת בסוכה למציאות של פטור. רש"י צמצם את ההיתר של הולך דרכים

ההלכתית יש צורך להכריע כדעה אחת שהיא קולעת לאמת העיקרית יותר. גם אם יש שתי דעות באותה רמה והן בגדר "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", כמו שמאי והלל, יש צורך להכריע כאחת מהדעות (מהר"ל, **באר הגולה**, עמ' יט-כ). הרא"ל הכיר בריבוי האמיתות הן בשלב הלימוד והן בשלב הפסיקה ולכן פסיקתו מורכבת.

¹⁶⁶ ליכטנשטיין, "בעניין חיוב סוכה במשך טיול", בתוך **מנחת אביב**, עמ' 575-584.

¹⁶⁷ ויקרא כג, מב.

¹⁶⁸ **בבלי**, סוכה, כח, עמ' ב.

¹⁶⁹ גומבינר, אברהם אבלי הלוי, **מגן אברהם**, בתוך מהדורת "עוז והדר", ירושלים, תשס"ו, בתחילת סימן רל"ט בשו"ע.

¹⁷⁰ פירוש רש"י ל**בבלי**, סוכה, כו, עמ' א.

¹⁷¹ בן משה, יצחק, **אור זרוע**, בני ברק: הוצאת היכל הספר, תש"מ, חלק ב: "הלכות סוכה", סימן רצט, עמ' 131.

רק ליציאה לדבר חשוב, ואילו פירוש **אור זרוע** צמצם את ההיתר רק למקרים שלא ניתן היה לעשותם לפני החג, שהרי היוצא בחג מביתו הוא בחזקת פושע.

משיטות הראשונים השונות עולה כי הולך דרכים פטור מסוכה רק אם נמצא בדרכים מסיבה חשובה. והיה אם עצר בדרך, חייב אף הוא לבנות סוכה¹⁷². הרא"ל, משעה שחידד את השיטות, מצא דרך שעונה על כל השיטות ופסק לפיה פטור לתנועות נוער מהקמת סוכה במקום הלילה. הרא"ל פטר אפוא משיבה בסוכה בטיולים מאורגנים, אפילו בלילה, כל זאת כאשר אין בנמצא סוכה וצריך להקים אותה במיוחד. הרא"ל בעצם שחרר את הולך הדרכים בטיול מאורגן מחובת הקמת הסוכה. כאמור, הולך דרכים פטור ביום מהסוכה. גם אם הפטור הוא רק על דברים חשובים כסחורה, ניתן לומר כי טיול חינוכי של תנועת נוער גם הוא בגדר דבר חשוב שאי-אפשר לעשות לפני החג. ובאשר ללילה, חובת הקמתה של סוכה תקפה רק כשיש זמן להקים סוכה, ואולם בטיול של תנועת נוער הלילה הוא המשך מצב של טיול. כמו כן, אפשר להגדיר את המאמץ שבהקמת סוכה כמאמץ גדול שפוטר מהשתדלות, כמו בכל המצוות שיש גבול למאמץ הנדרש. וכן, ייתכן שהלימוד של "כעין תדורו" מחייב הקמת סוכה רק לתקופת זמן משמעותית. כמו כן, ייתכן שהחיוב להקים סוכה בדרכים בלילה הוא רק כאשר ההולך בדרכים כלל לא הקים סוכה בבית, כלומר אין לו בסיס קבוע למצוות סוכה. משמע, ההולך ממקום למקום אינו בגדר יושב. חידוד השיטות השונות ואפיון נתן בידי הרא"ל אפשרות לקבוע שלפי כל השיטות מותר לצאת לטיול ללא צורך להקים סוכה בלילה. עם זאת, ההולך בדרכים מחויב להיכנס לסוכה אם היא בנמצא מראש במקום החנייה¹⁷³.

במקרה זה של חיוב סוכה בלילה דווקא שיטת "האמת המורחבת" הביאה למסקנה מקלה. כלומר, לפי כל השיטות, היוצא לטיול עם תנועת נוער פטור מסוכה גם בלילה. הרא"ל הראה כי אפשר להקל על היוצאים למסע, שכן לפי כל דעות הראשונים הם אינם נדרשים להקים סוכה בשעות הלילה.

משנמצא פתרון למקרה זה על-פי שיטת "האמת המורחבת", חזר הרא"ל לנקודת המוצא, ל"אמת המורחבת", ואף הוסיף לה עקרונות שלא עלו קודם לכן. אף-על-פי שהוכיח הלכתית כי מותר לשהות בלילה במסעות של תנועות נוער ללא הקמת סוכה, הציג הרא"ל שאלות רטוריות שהפכו את הקערה על-פיה: האם נעלם הרעיון הפשוט של הולכי דרכים הפטורים ביום וחייבים בלילה כאשר הם נדרשים למאמץ מיוחד? האם אין מקום לדרישה הבסיסית הטבעית שלא להיכנס מראש למצב של פטור אם הנסיבות אינן דוחקות לכך? כיצד יבוא לידי ביטוי היחס הכללי למצוות, שצריך להיות מתוך שמחה "ושלא יהיו המצוות כמשהו שרוצים להפטר ממנו"? האם אין ערך חינוכי משמעותי לממד ההתאמצות בקיום מצוות? לפיכך, טען הרא"ל כי גם אם מבחינה הלכתית צרופה אין צורך להקים סוכה בלילה במסעות של תנועות הנוער, הרי אמיתות אחרות – ערכיות וחינוכיות – דווקא צריכות לעודד את מארגני הטיולים של תנועות הנוער לדאוג להקמתה של סוכה בלילה. לתפיסתו, אף-על-פי שעקרונות הלכתיים צרים מתירים הקלה (כלומר אי-הקמת סוכה בלילה), אם רוצים לחיות את האמיתות במלואן מן הראוי לשאוף להקים סוכה גם בלילה.

¹⁷² כך פסק פיינשטיין, משה, **אגרות משה**, ניו יורק: פיינשטיין, 1985, "אורח חיים", חלק ג, סימן צג.
¹⁷³ ליכטנשטיין, "בעניין חיוב סוכה במשך טיול", עמ' 577-579.

אמיתות ערכיות פותחות פתח לעוד מרחבים ויוצרות מרחב מורכב. הרא"ל שאף לחיות את כל האמיתות, ולכן מסקנתו הייתה שראוי לשאוף ולהשתדל להקים סוכה בלילה, אף שישנו פטור הלכתי.

תחום המחשבה : מידת הביטחון בה'

מרכיב מרכזי באמונה היהודית הוא הביטחון בה'. אך מה טיבו של הביטחון הזה? מהו הביטחון הנכון והראוי למאמין זה או אחר? סוגיה קיומית זו עוסקת בשורשי התחושה של המאמין. מעבר לכך, לסוגיה זו ישנן השלכות מעשיות ביותר בעת צרה. כלומר, עד כמה יש להשתדל לפעול בדרך הטבע ועד כמה יש להתפלל? הרא"ל פתח את הרצאתו, "הן יקטלני לו איחל: הביטחון בה'" (שהועלתה בהמשך על הכתב כמאמר)¹⁷⁴, בחידוד שתי גישות מרכזיות ונוגדות:

א. **ביטחון של אמונה**. כך הגדיר הרא"ל את גישת הרמב"ן שטען כי כאשר חלו חסידי ה' הם לא הלכו לרופאים אלא התפללו לה'¹⁷⁵. הסיבה לכך: "[...] אבל הדורש ה' בנביא, לא ידרוש ברופאים ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך, רופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו [...] אבל ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים"¹⁷⁶. לדעת הרמב"ן, עובד ה' אינו זקוק לרופאים. מקור המחלה הוא בעולם הרוחני של המאמין, שאותו מודד ה' ולפיו נותן לאדם בריאות או חולי. לכן בעת מחלה יש לפנות רק לה'. אם זכה האדם להיות צדיק אין לו צורך ברופאים והוא לא יחלה. רק כאשר נטו האנשים לסמוך על הרפואה הטבעית התיר ה' להסתמך על הרופאים. אולם המאמין האמיתי אינו צריך רופאים. שהרי הרופאים עוסקים בכימיה של מאכלים טובים ומועילים ומאכלים הפוגעים בגוף, ואילו רפואתו ומחלתו של האדם תלויים אך ורק בה' השופט את האדם על-פי מצבו הרוחני.

גישה זו עשויה להביא לתפיסת "יהיה טוב". כלומר, המאמין ניצב על פרשת דרכים, שם את מבטחו בה' ומאמין שבוודאי יהיה טוב. לעומת זאת, מי שחושב שעלול להיות רע יש בו חוסר אמונה. האמונה היא במהותה אופטימית. מעבר לכך, אם "ברצות ה' דרכי איש אין צורך ברופאים". אם כן, אפשר להכניס גורם זה בקבלת ההחלטות. המאמין סומך על אמונתו ויכול לקחת סיכונים לא רציונליים. מידת הביטחון נמדדת ביכולת של האדם לפעול בניגוד להיגיון ולהאמין. זוהי המשמעות של שיר המעלות: "אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי. עזרי מעם

¹⁷⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "הן יקטלני לו איחל" – הביטחון בה"', בתוך **באור פניך יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה'**, שיחות מעובדות בידי הרב ראובן ציגלר, תרגום: הרב אליקים קרומביין, תל אביב: משכל (ידיעות אחרונות ספרים), 2012, עמ' 179-153. הופיע לראשונה בשם **לבירורה של מדת הביטחון: לקחים חינוכיים של מלחמת יום הכיפורים**, ירושלים: משרד החינוך והתרבות: אגף החינוך הדתי, תשל"ה. חלקים מחוברת זו הופיעו ב**דעות**, מה (תשל"ו), עמ' 355-352. וכן נדפס שוב בשם "לבירורה של מידת הביטחון בקב"ה", בתוך משה הלברטל, דוד קורצוויל, אבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: הוצאת כתר, תשס"ה, עמ' 144-131. בעבודה זו הסתמכתי על המקור הראשון.

¹⁷⁵ רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, ויקרא כו, יא. כך פירש רש"י בגמרא בפסחים נו את גניזת **ספר הרפואות** על ידי חזקיהו. חזקיהו המלך הצדיק רצה שחולה יתפלל לה' ולא יסתמך על הרפואה הטבעית. בעולם הנוצרי גישה פסיבית ורדיקלית ביותר באה לידי ביטוי בתנועות חדשות הדוגלות ב"מדע נוצרי" (Christian Science) הרואה בהשתדלות אנושית מרד בא-ל.

¹⁷⁶ ליכטנשטיין, "הן יקטלני לו איחל", עמ' 156-154.

ה' ... אל ייתן למוט רגליך [...] ה' שומריך [...] ה' ישמור צאתך ובואך [...]”¹⁷⁷. כאשר המאמין מודע לכך שה' שומר את דרכו ופועל תמיד לטובתו, הוא רגוע ומקבל באהבה כל שנגזר עליו.

ב. **ביטחון של אהבה**. הרמב"ם חלק על גישת ביטחון של אמונה מכול וכול. לדעתו, יש לפנות כמובן לרופאים בעת הצורך. אין זה הגיוני לא להשתמש בשכל שקיבל האדם מה' במטרה לשפר את העולם. הרמב"ם הדגים זאת בשאלה: מה ההבדל בין שימוש בלחם שהוא מוצר שייצר האדם לבין שימוש ברפואה? ביחס לגישת רש"י המשבחת את חזקיהו על שגנז את **ספר הרפואות** כדי שלא יסתמכו עליו, הגיב הרמב"ם בחריפות:

ואתה שמע הפסד זה המאמר, ומה שיש בו מן השיגיגונות, ואיך יחסו לחזקיהו מן האיולות, מה שאין ראוי ליחס כמותו לרעועי ההמון, וכמו-כן לסיעתו שהודו לו, ולפי דעתם הקל והמשובש, האדם כשירעב וילך אל הלחם, ויאכל ממנו בלי ספק שיבריא מאותו חולי החזק, חולי הרעב. א"כ כבר נואש ולא ישען באלהיו, נאמר להם הוי השוטים, כאשר נודה לשם בעת האכילה, שהמציא לי מה שישביע אותי, ויסיר רעבתנותי ואחיה ואתקיים, כן אודה לו שהמציא לי רפואה ירפא חליי כשאתרפא ממנו¹⁷⁸.

הרב אברהם ישעיהו קרליץ (להלן "החזון איש") קבע כי אמונה בעתיד טוב, שאין לדעת מה הוא צופן בחובו, היא בבחינת ביטחון מזויף. מנין לך שיהיה טוב? אולי מגיע לך רע וכך יהיה. הביטחון האמתי הוא באמונה: "שאין מקרה בעולם וכל הנעשה תחת השמש הכול בהכרזה מאתו יתברך"¹⁷⁹. מוקד הביטחון עובר מה' לאדם. על האדם להאמין שהטוב והרע גם יחד מקורם בה'. אין ריק בעולם; יש אל שעושה טוב, ובמידת הצורך גם עושה רע כשצריך. הגישה הזו אינה בונה אמונה מעשית המבוססת על נסים אלא על השתדלות האדם. כלומר, על האדם להשתדל להיטיב את מצבו בכוחות עצמו: "אין סומכים על הנס". היציאה מגדר הטבע לא מהווה שיקול ביחס לקבלת ההחלטות. נשאלת השאלה מהו אפוא הביטחון המעשי האישי? והתשובה על כך היא שיש לדבוק בה' בכל מצב: "הן יקטלני ולו איחל". כלומר, האמונה בה' היא נצחית ואינה קשור למציאות בשטח, בין שהיא טובה ובין שהיא רעה, זהו ביטחון של אהבה¹⁸⁰.

אם כן, לפנינו שתי גישות שונות בתכלית: ביטחון של אמונה וביטחון של אהבה. הרא"ל לא רצה לוותר על אף לא אחת מהן. הוא ראה בשתי הגישות המנוגדות האלה תפיסות לגיטימיות. בסוף

¹⁷⁷ שם, עמ' 157-162.

¹⁷⁸ רמב"ם, "פסחים", בתוך **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון**, פרק ד, משנה י.

¹⁷⁹ קרליץ, אברהם ישעיהו ("החזון איש"), **ספר חזון איש על ענייני אמונה וביטחון**, ירושלים: מהדורת הרב גריינמן, תשי"ד, עמ' טז.

¹⁸⁰ שם, עמ' יב-ג. אהבה היא קשר שאינו תלוי בדבר. זהו קשר של מחויבות הנובע מרגש עמוק: "העובד מהאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא פני דבר בעולם [...] אל עושה האמת מפני שהוא אמת" (רמב"ם, "הלכות תשובה" בתוך **ספר המדע**, פרק ז). וכן עיינו אבן פקודה, בחיי בן יוסף, **חובת הלבבות**, עם באור לב טוב, ירושלים: פנחס יהודה ליברמן, תשל"א, חלק שני, שער אהבת ה', פרק א, עמ' רסג: "לא תוסיף עם זה כי אם אהבה בו וכוסף לרצונו וביטחון עליו, כמו שנאמר על אחד מן החסידים שהיה קם בלילה ואמר: א-לוהי, הרעבתי וערום עזבתני, ובמחשכי הלילה הושבתני, ובעוזך וגודלך נשבעתי: אם תשרפני באש – לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך, דומה למה שנאמר: 'הן יקטלני לו איחל'".

ההרצאה, שניתנה בכנס מנהלים של עובדי החינוך ממלכתי-דתי בעקבות מלחמת יום כיפור, נשאל הרא"ל: כיצד אפשר לחנך תלמידים אם מציגים בפניהם דעות סותרות כשוות? בבסיס השאלה נתון שיקול חינוכי-פדגוגי. כלומר, אולי לא כדאי לבלבל יותר מדי את התלמידים, אולי לא כדאי לחשוף אותם ליותר מאמת אחת? הרא"ל השיב תשובה כפולה: ריבוי האמיתות הוא האמת, ולכן יש לחנך את התלמידים לדעת שזו דרכה של תורה:

אמת, הזכרתי דעות שונות ונוגדות במספר עניינים. אכן, בכמה מישורים אני דוגל בגישה שהיא במידה רבה פלורליסטית, ובנויה על דברי הגמרא: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". לדעתי, זהו יסוד מרכזי ביהדות, ויש לשלול כל מאמץ לכפות פרשנות צרה בשאלות מחשבתיות והשקפתיות, כאילו קיימת בהן רק תפישה אחת. דומה הדבר למישור ההלכה, שבו אנו מוצאים מגוון דעות ומחלוקות בין תנאים ובין אמוראים, ואחריהם מחלוקות בין ראשונים ואחרונים. אין אני רואה מדוע במישור ההגות, עלינו לחשוב שיש תמימות דעים מוחלטת לאורך הדורות [...]¹⁸¹.

זאת ואף זאת, אם הצגת הדעות הנוגדות היא אמת, אז אין חובה להכריע. אפשר לתת לתלמיד להכריע בעצמו לפי הבנתו. במקרה של מידת הביטחון, דעת הרמב"ן כמו גם דעת הרמב"ם המנוגדת, שתיהן דעות לגיטימיות. מדוע לא נתיר לתלמיד לפלס לו את דרכו בתוך ספקטרום הדעות הלגיטימיות? שאל הרא"ל? אם כן, לדעת הרא"ל, על המחנכים הרבנים לטפח גישות שונות במסגרת המסורת והמורשת, בינם לבין עצמם וגם בקרב תלמידיהם. בין שיכריעו ביניהן ובין שלא, עליהם להבין שיש יותר מדעה אחת או גישה אחת. לעתים מן הראוי שיתירו המורים בידי תלמידיהם את זכות ההכרעה. ראוי שהתלמידים יחשפו למקורות ראשוניים על רקע פרשנויות שונות, גם אם לא תתקבל בסופו של דבר מסקנה מוחלטת אחת חד-משמעית. באופן זה תלמידים יהיו עשירים יותר ברוחם, נבונים יותר ורגישים יותר¹⁸².

כאשר נדרש הרא"ל לומר את דעתו בעניין, הוא לא הסתפק בהצגת שתי הדעות הנוגדות, כפי שענה לשואל, אלא תיאר התפתחות היסטוריוסופית. לתפיסתו, לכל גישה הייתה עדנה משלה בהיסטוריה היהודית. כך למשל בתקופת בית ראשון, הגישה הראשונה, הלוא היא גישת האמונה, היא שהייתה דומיננטית; הביטחון בה' הכיל בתוכו בצורה מובהקת את תורת הגמול הבהירה ואת מרכיב הנס. המאמינים שהחזיקו בגישה של ביטחון האמונה היו אופטימיים ומלאי תקווה שברצות ה' דרכי העם, יזכה העם לגאולה ומיד¹⁸³. גם אם היה רפיון רגעי, היה אפשר להאמין שהכול ישתנה לטובה. התחושה הייתה ששלוש-מאות מלקקים של גדעון יכולים להביס צבא משעבד גדול ולהחזיר עטרה ליושנה בלילה אחד.

לאחר חורבן בית המקדש הראשון, עלו בגלות השאלות כפי שתיאר זאת הנביא יחזקאל: "אֵלֵי אֵלֵי, לָמָּה עֲזַבְתֶּנִּי". היש משמעות לקשר עם ה' כאשר נמצאים בחשכת הגלות ושועלים מהלכים

¹⁸¹ ליכטנשטיין, "הן יקטלני לו איחלי", עמ' 177.

¹⁸² שם.

¹⁸³ זהו המסר המרכזי של התנ"ך: "וְהָיָה אִם שָׁמַעְתִּי [...] (דברים יא, יג); "וְיָרְדְּפוּ מִכֶּם חֲמֹשָׁה מֵאָה וּמֵאָה מִכֶּם רָבְבָה יְרֻדְפוּ וְנָפְלוּ אֲבִיבֵיכֶם לַפְּנֵיכֶם" (ויקרא כו, ח). תקופת השופטים מאופיינת בנסים הקשורים ישירות למצבו הרוחני של העם.

בחורבות בית ה'! על כך השיב הרא"ל כי דווקא שם על נהרות בבל, למד עם ישראל את ביטחון האהבה: "כנסת ישראל יצאה מתקופת הגלות מחוסנת ומחושלת, כשביטחונה בקב"ה קיבל ממד חדש, מקיף ועמוק מקודמו. היא למדה לראות את זיקתה לקב"ה, את שעבודה אליו אות ביטחונה בו, כבלתי-תלויים בגורמים אובייקטיביים ובהישגים חיצוניים"¹⁸⁴. זוהי המשמעות של "הדור קבלוה בימי אחשוורוש"¹⁸⁵. לכן חורבן בית שני כבר לא ערער את האמונה והביטחון הלאומיים כפי שעשה חורבן בית המקדש הראשון. אלפיים שנה של רדיפות וצרות לא ערערו את הביטחון בה'.

לכאורה הגישות נראות אנטינומיות; כל אחת פונה לכיוון מעשי אחר. אך הרא"ל בעצם רצה לחיות את הניגוד של שילוב האמת המורחבת עם האמת המורכבת. התיאור ההיסטורי הקל עליו לאמץ את שתי הגישות בדרך דיאלקטית שיש בה ממד פרדוקסלי. הכיצד? יש להאמין בטוב שאנו רואים בארץ ישראל ולחוות את תחושת הגאולה והיציבות. אולם באותו זמן יש לחיות בתחושה של אמונה של אהבה שאינה תלויה בדבר. אמונה זו אינה פוליסת ביטוח אלא חוויה חיונית של קרבה לה' בכל מצב. דמותו של רבי עקיבא עמדה לנגד עיניו של הרא"ל באמצע את שתי הגישות. רבי עקיבא הוא זה שהרים בהתלהבות את נס המרד. הוא האמין ובטח בה' שמעטים ינצחו את האימפריה הרומית ושבת המקדש השלישי יוכל להיבנות. זהו אותו רבי עקיבא שהאמין מתוך ביטחון של אהבה ומת ביסורים עת סורקים את בשרו במסרקות של ברזל. רבי עקיבא מת אך עם חיוך גדול של אהבת ה' ומתוך אמונה גדולה. החיוך שלו הביא את רוצחו, טורנוסרופוס, לשאול אותו בתמיהה בשעת מיתתו: "סבא סבא או חרש אתה או מבעט ביסורין את?". הרא"ל סיכם את דבריו באומרו: "מידת הביטחון היא אפוא בעלת משמעויות מנוגדות אמתיות. מצד אחד, היא תובעת מן האדם שיהיה משוכנע שהקב"ה יעזור לו; מצד אחר, היא דורשת ממנו שיכשיר את עצמו לקראת שעה שבה, חס ושלום, הקב"ה לא יעזור לו. בהיותה בעלת משמעויות מנוגדות, הרי לא קל לחנך לקראתה; אבל המודל בכל זאת קיים"¹⁸⁶.

לסיכום, כאשר הרא"ל לימד את נושא הביטחון הוא העדיף למקד ולהגדיר את הדעות השונות ולהשאיר את המסקנה האישית פתוחה בפני הלומד. אולם כאשר הרא"ל נדרש לומר את דעתו, הוא קבע כי יש לחיות את שתי הגישות בעת ובעונה אחת היות שבכל אחת מהן יש נקודת אמת שצריכה לבוא לידי ביטוי בפסיקה המעשית.

תחום עולם הלמדנות: שיעורי הגמרא

כאמור, שיעורי הגמרא של הרא"ל התקיימו בעל פה ותוכני השיעורים הועלו על הנייר ונערכו על ידי תלמידיו. הרא"ל הלך בדרך המסורת הלמדנית מבית בריסק. הרב דניאל וולף מאפיין את ההבדלים בין שיעוריו של הרא"ל לשיעוריהם של הרי"ד והרי"ח. הרב וולף מעיד על עצמו כי למד כמה שנים אצל הרי"ד, ואת הרא"ל ליווה כתלמיד צעיר ובהמשך כתלמיד בוגר וכמעביר שיעור

¹⁸⁴ ליכטנשטיין, "הן יקטלני לו איחל", עמ' 170.

¹⁸⁵ בבלי, שבת, פח, עמ' א, בתוך הרמב"ן, פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן.

¹⁸⁶ ליכטנשטיין, "הן יקטלני לו איחל", עמ' 172-173. הרא"ל הצר על כך שביטחון של אמונה הוא שדומיננטי בקרב חלקים מרכזיים בציבור הדתי-לאומי. החשיבה של "יהיה טוב" הנלווית לאותו ביטחון אמוני תורמת אף היא לחוסר איזון ערכי ולמחיר רוחני. אם מאמינים שחייב להיות טוב, קשה להתמודד עם מציאות שיש בה כשלים ונפילות. הדברים נאמרו בשנת 1975 וקיבלו משנה תוקף בהתבטאויות של הרא"ל בעניין פינני סיני וההתנתקות.

בעצמו. אשר על כן, הוא טוען שהרא"ל סיגל לעצמו את השיטה הבריסקאית המקורית, ואף שיפר אותה. ככלל כאשר השיטה הבריסקאית נתקלת בקושיות, בסתירות או במחלוקת, היא תרה אחר ההבחנה היסודית, אחר שורש הדין ויוצרת את המושג. השיטה הבריסקאית מתרחקת מ"אוקימתות"¹⁸⁷, מחילוק פסיכולוגי או היסטורי. הרב וולף מונה ארבעה שיפורים ב"שיטה" מעשה ידי הרא"ל¹⁸⁸:

- הכנסת מושגים מודרניים לשפה הלמדנית;
- דיון בסוגיה בהיבט הרחב שלה ולא כטקסט מקומי צר¹⁸⁹;
- השמטת הסתירות הטקסטואליות ודיון ישיר באפיון השיטות;
- הרחבת המגוון של ספריית הראשונים שדונה בשיעורים¹⁹⁰. הוספת ספרים פותחת את הדיון בפני עוד דעות ועוד כיווני חשיבה. כך אפשר לצייר תמונה רחבה יותר, מלאה יותר ואמתית יותר. לדברי הרב וולף, באמצעות הכנסת גלריה חדשה של ראשונים ודעות עלה בידיו של הרא"ל להצניע את החידושים שלו בתוך הדעות שדלה.

התמונה המתקבלת מהשיפורים שמציין וולף היא שהחיפוש אחרי שורש הדין להבנת המושגים היה קיים גם לפני הרא"ל, אך החידוש שלו היה במתודה האנליטית שלו ובהיקפה. חידושו של הר"ח, מייסד השיטה הבריסקאית, על הרמב"ם מבוססים אף הם על מתודה קבועה. הר"ח נהג בדרך כלל לפתוח את השיעור בציטוט מהרמב"ם ומיד לאחר מכן להציג סתירה לאותו ציטוט מהגמרא או ציטוט אחר מהרמב"ם. כלומר, כדי לענות על הבעיה שנוצרה הוא הדגיש שתי קטגוריות שונות סותרות. המושגים ההלכתיים הפשוטים והמוכרים של "ייהרג ואל יעבור" או של "כוונה" או של "שני ימים טובים של גלויות" או של "חיוב" התגלו ללמדן כמושגים שצריכים הבהרה וליטוש. כך פתאום, המושג הפשוט התפצל לשתי קטגוריות בעלות צבעים שונים: בדוגמה הקלאסית של עולם החיובים, החיובים מתפצלים לשני סוגים שונים: חובת "גברא" ומנגד חובת "חפצא"¹⁹¹. שתי ההגדרות שהיו גלומות בהלכות אפשרו לר"ח לחלק את המקורות מהגמרות או מהלכות הרמב"ם ולתת להן הסבר לפי ההגדרות שנחשפו.

דרך הלימוד של הרא"ל הייתה שונה מזו של הר"ח. השיעור שלו התחיל בציטוט פשוט מהגמרא או מהרמב"ם. הוא לא הקשה על התלמידים בהסתמכות על מקורות אחרים אלא דן אפריורית באפשרויות השונות להסביר את הדין. לשם כך הוא הציג שאלות מבארות: "מהי הסיבה לדן

¹⁸⁷ אוקימתא (מארמית) – בעברית: "העמדה". אוקימתא מתרצת את הסתירה בטענה שאחד המקורות הובן שלא כראוי, ושאת הדין שהוא מציג יש ליישם במקרים מסוימים בלבד. הבנה של אחד המקורות או שניהם בהקשר מצומצם יותר מונעת את החפיפה בין הדינים הסותרים, ומאפשרת את ההנחה שהמקורות המציגים אותם אינם חלוקים בדעותיהם.

¹⁸⁸ Wolf, Daniel, "Hiddush within the Beit Midrash: Rav Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdus as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh", *Tradition*, 47:4 (2015), pp. 113-125

¹⁸⁹ לכן בישיבת הר עציון לא התחילו תמיד בתחילת המסכת אם המסכת לא דנה בתחילתה בנושא המרכזי. במסכת גיטין התחילו בדף יז, עמ' א, ובמסכת כתובות התחילו בדף ט, עמ' א.

¹⁹⁰ הר"ח דן בעיקר בתוספות, ברמב"ם ובראב"ד. הר"ח הביא גם מדבריהם של הרמב"ן ושל בעל המאור, ולעתים רחוקות הביא מתוך קצות החושן ונתיבות המשפט. הרא"ל שילב את כל הראשונים שהכיר בפסיפס הלימוד.

¹⁹¹ חובת "חפצא" וחובת "גברא" – ניתן לחלק את עולם המצוות לשתי קטגוריות: מצוות "חפצא" שהאדם מצווה לעשות בגין חפץ מסוים שיש לו. אם אין חפץ אין גם מצווה, כגון הפרשת חלה או מצוות מזוזה; מצוות "גברא" שהאדם חייב לבצע כגון תפילה. החיוב הוא אישי ואינו קשור לחפץ זה או אחר.

זה?" ; "מהו העיקרון המנחה מאחורי הלימוד הזה?"; המחלוקות והשוני התקבלו בעיני התלמידים כדבר מובן מאליו. באמצעות הניתוח האנליטי פרס הרא"ל בפני התלמידים מגוון של אפשרויות, לאו דווקא שתי אפשרויות סותרות היוצרות מתח דיאלקטי. הרא"ל הציג בפניהם קשת של אפשרויות והסברים. לא אחת ההבדלים בין הסבר להסבר היו דקים למדי ורק בקצוות המנוגדים היה אפשר להבחין בהסברים בעלי שוני מהותי. בין תת-נושא לתת-נושא נעשה חיבור בדרך של תרשים זרימה המשתלשל מלמעלה למטה. בסוף התהליך של הניתוח האנליטי התקבלה התמונה המלאה: הדינים השונים והמחלוקות מוקמו כולם על כיוניהם והסתעפויותיהם. הנושא, הדין, כמוהו כעץ ששורשיו היונקים ממעיין אחד, שככל שהוא גדל כן גדלה חופתו מפאת ההסתעפויות השונות. כל תת-נושא, משמע הסתעפות, נדון בנפרד. בה בעת, הסביר הרא"ל את המהות של כל שיטה ושיטה בקטגוריות נפרדות. היות שהעלאת השיטות השונות נבעה גם מתוך חשיבה אפריורית, הציג הרא"ל בפני התלמידים מקורות שונים כדי לבסס ולאמת את השיטות השונות שהועלו או לחלופין כדי לשלול אותן אם היו מחוסרות בסיס.

המקורות שבהם דן הרא"ל היו רבים בהרבה מאלה שבהם דן הרי"ד, וכללו מלבד גמרות ורמב"ם גם ציטוט מגלריה של ראשונים שהרי"ד לא הזכיר כלל בשיעוריו. במהלך הלימוד ליטש הרא"ל את הגישות והדגיש את הייחודיות של כל אחת מהן. הרא"ל, שראה אידאל בריבוי אמיתות, נלחם כדי להותיר את כל האפשרויות על כנן. בין היתר, הוא מצא מקרים שיש להם דמיון לנושא הנדון ושדרכם אפשר לערוך השוואה ולהוציא הגדרה חדשה. בסופו של דבר, מרחב האפשרויות נשאר במלוא יופיו והדרו. הרא"ל לא ניסה לחבר את הניגודים לכלל גישה אחת מורכבת ואפילו לא הציע גישה דיאלקטית השומרת על הניגודים. האפשרויות החלוקות נותרו בעינן והן שיצרו את התמונה הגדולה והרחבה של מניפת האמת. הרא"ל סיים את השיעור בדרך סכמתית: הוא הסביר את המהלך ושרטט את העץ הגדול שנתגלה¹⁹². לעתים הוצגו הדברים סכמטית כבר בפתח דבריו בתחילת השיעור. לדעתי, בדרך לימוד זו, הרא"ל לא זו בלבד ששיפר את המתודה הבריסקאית אלא הוא גם תרם לגיבוש מתודה חדשה מבית היוצר הבריסקאי שאין לה אח ורע.

כדי לעמוד על השוני בין מתודת הלימוד של הרא"ל לאלה של הרי"ח והרי"ד, אציג להלן את הדרך שבה התמודד כל אחד מהם עם סוגיה מסוימת.

דוגמה למתודת הלימוד של הרי"ח

שלב א – הסתירה. הרמב"ם כתב¹⁹³ כי חמישה דברים מעכבים את התפילה ומחייבים חזרה על התפילה ובהם כוונת הלב. ובהמשך כתב כי מי שהתפלל ולא כיוון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיוון את לבו בברכה ראשונה אינו צריך לחזור¹⁹⁴. הסתירה ברורה. בהלכה הראשונה חוסר כוונה בכל חלקי התפילה מחייב לחזור על התפילה ובהלכה השנייה רק חוסר כוונה בברכת אבות מחייב לחזור על התפילה.

¹⁹² כך עשה הרא"ל כשלימד. בדרך כלל הסיכום ה"תורשימי" שנאמר בסוף השיעור הושמט מסיכומי השיעורים שנכתבו.

¹⁹³ בן מימון, משה (רמב"ם), "הלכות תפילה", פרק ד, הלכה א, בתוך **ספר אהבה**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

¹⁹⁴ רמב"ם, "הלכות תפילה", פרק י, הלכה א, בתוך **ספר אהבה**.

שלב ב – החילוק הגואל. מכאן הסיק הר"ח¹⁹⁵ שיש שני סוגים של כוונות בתפילה. האחת קשורה לפירוש המילים, והשנייה – כוונה כללית ובסיסית של "עמידה לפני ה'". אם אדם אינו מודע לכך שהוא עומד לפני ה' בזמן התפילה, הוא בעצם לא מתפלל אלא נחשב כ"מתעסק בלבד". כוונה בסיסית זו נדרשת לגבי כל תפילה באשר היא. בלעדיה אין זו תפילה. כוונת המילים היא רמה גבוהה של כוונה הנדרשת בדיעבד בתפילה רק בברכת אבות.

שלב ג – התובנה החדשה לגבי מהות הדין. כעת משנחשף החילוק, אפשר להסביר על בסיס החילוק את המהות של מצוות התפילה המזוקקת. מדובר מלכתחילה ברמה גבוהה יותר של מעשה התפילה: לא רק מודעות לקיום המצווה אלא גם לכוונת המילים. מעשה התפילה הוא המילים, ומילים שנאמרות ללא כוונה הן פגם אימננטי במצווה.

שלב ד. בהמשך החיל הר"ח את שני סוגי הכוונה על מחלוקת אחרת העוסקת בשאלה אם חיוב תפילה הוא מהתורה או מדרבנן.

דוגמה למתודת הלימוד של הר"ח בהלכות תפילה

בשיעוריו הלמדניים, כפי שהם באים לידי ביטוי בספרו **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**¹⁹⁶, הלך הר"ח בדרכו של הר"ח ואימץ מתודה זהה:

שלב א – סתירה ברמב"ם ביחס לפסוקי דזמרא. מצד אחד הרמב"ם כלל את פסוקי דזמרא¹⁹⁷ כחלק מהתפילה. אך הוא לא כלל את פסוקי דזמרא כחלק מתפילת הציבור כמו שאר חלקי התפילה.

שלב ב – יישוב הסתירה על ידי יצירת קטגוריות חדשות. הר"ח חילק בין שני מופעים של אמירת פרקי תהילים. המופע של ההלל הוא אמירת שבח. לעומת זאת, בפסוקי דזמרא אין שבח. פרקי התהילים משמשים מצע ללימוד תורה שמביא בפועל להתפעלות מופעלו של ה'¹⁹⁸.

שלב ג – הרעיון. האדם מצווה לשבח את ה' בציבור ועושה זאת באמירת הלל ברוב עם באירועים מיוחדים של נס. האמירה היא שבח וגם שעת כושר לפרסם את הנס. עם זאת, האדם יודע שאינו יכול לשבח את ה' שהרי הוא קטן מול נשגבות ה' ואין בכוחו להלל את ה' כראוי. הדרך להודות היא ללמוד על פועלו ולהתפעל. המתח הזה – בין הרצון להתחבר לאין-סוף מכאן וחוסר היכולת של האדם לעשות זאת מכאן – העסיק את הר"ח רבות. לדברי הרא"ל, דיכוטומיה זו גורמת לפעולה דיאלקטית של קירוב וריחוק של שבח וחוסר שבח בעת ובעונה אחת¹⁹⁹. הביטוי למתח

¹⁹⁵ הלוי, חיים, "הלכות תפילה", בתוך **חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם**, ירושלים: מפעלי ספרים ליצוא, עמ' 1-2.

¹⁹⁶ סולובייצ'יק, "בעניין פסוקי דזמרא", בתוך **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, חלק ב, עמ' יז-לד, כז-כח.

¹⁹⁷ פסוקי דזמרא – פרקי תהילים ואמרות שבח לה' הנאמרות כהקדמה לקריאת שמע ולתפילת שמונה עשרה שהם הלב ועיקר התפילה.

¹⁹⁸ סולובייצ'יק, "בעניין פסוקי דזמרא", בתוך **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, חלק ב, עמ' כ.

¹⁹⁹ על כך כתב הרא"ל: "מעבר לזה, דומני שיש לראות בתפילה מוקד לנושא מחשבתי שהטריד אותו אולי יותר מכל: מעמדו של האדם כשלעצמו ועמידתו מול הקב"ה. כידוע, הרב ז"ל הרבה לדבר, ובניסוחים שונים, על ראייה כפולה או דיאלקטית של האדם בשני מישורים, וראהו כמי שנע בין שני קטבים. מחד גיסא, ראה את האדם כבעל עוצמה, יכולת, כוח ויצירתיות, ומאידך גיסא ראה בו יצור חסר אונים, תלוי על בלימה. לא פעם דיבר על כך, מצד אחד, עמד על גדלות המוחין בה ניחנו גדולי ישראל, ותיאר אותם כמסתערים, כובשים, יוצרים ובונים, לוחמים במלחמתה של תורה, ומצד שני עמד על קטנות מוחין: תמימות, נימה ילדותית, כמעט פיוטית" (ליכטנשטיין, "התפילה במשנת הגר"ח סולובייצ'יק זצ"ל", עמ' 79-91).

הזה נטוע בבסיס ההלכה המעשית הדורשת מהאדם להלל את ה', אך גם מבקשת ממנו להכיר בקטנותו ולהתחבר אל ה' דרך הלימוד. דרך החילוקים וההמשגה, שחשף סבו הר"ח, היא המתודה של הר"ד. אלא שבשלב המשמעות עמדו לרשות הר"ד עוד כלים כדי להסביר ולחוות את המושג שנחשף. החשיבה הדיאלקטית מאפשרת לחיות את המושגים הסותרים ביחד. התפיסה האקזיסטנציאליסטית יכולה לתאר את החוויה האופפת את מקיים המצווה לאור המשמעות החדשה.

שלב ד – היישום. בדומה לסבו, המשיך הר"ד ביישום המושגים שנוצרו על מקרים שונים. הר"ד הראה מדוע נוסח הברכות בהלל שונה מזה של פסוקי דזמרא, וכן מדוע אין צורך במניין בפסוקי דזמרא בעוד אמירת הלל מחייבת זאת.²⁰⁰

דוגמאות למתודת הלימוד של הר"ל

דוגמה א – בדיקת חמץ²⁰¹. כבר בפתח השיעור הציג הר"ל בפני התלמידים את התרשים שיהווה בסיס לדעות השונות. הדין הבסיסי של בדיקת חמץ מוכר וידוע, והוא מצטרף לאיסור של "בל יראה ובל ימצא" ולמצוות "תשביתו". בשלב הזה הר"ל הציג שאלות מבארות: "מה מקומה של בדיקת חמץ בתוך המערכת הזו?"; "האם זוהי תקנה דרבנן בלבד, או שיש לה מקום כבר ברובד הדאורייתא?". שאלה זו מתפצלת לשני מישורים. ראשית מישור ה"עשה": "האם יש בבדיקת חמץ קיום מצווה?" אם כן, "האם מדובר במצווה מהתורה או מדרבנן בלבד?" כמובן, הבדיקה אינה עומדת לבדה אלא היא חלק ממערכת של בדיקה וביעור. לכן קודם כול יש לברר האם ביעור החמץ הוא קיום של מצווה? אם נניח שיש קיום מצווה בביעור החמץ, יש לבדוק האם קיום זה ממוקד בביעור בלבד או שאפשר לכלול בתוכו גם את הבדיקה הקודמת לו. המישור השני של השאלה הוא ה"לא תעשה": "האם יש בכוחה של בדיקת חמץ להתגבר על איסורי 'בל יראה ובל ימצא' מהתורה, או שמא הבדיקה מועילה רק ברובד הדרבנן, לאחר שכבר התגברנו על איסורי התורה בדרכים אחרות?"²⁰².

השיעור היה בנוי על האפשרויות השונות בכל תת-שאלה. תת-הנושאים מתחברים אל הדיון שהחל לפנינו ולתת-נושא שלאחריו. כך נוצרה תמונה שלמה ומורכבת. בקצוות הופיעו שתי דעות הסוגרות את גבולות הספקטרום האפשריים. כל שאר הדעות היו ממוקמות באמצע. הדעה הראשונה האפשרית במרחב השיטות האפשריות: בדיקת חמץ מדרבנן והיא נועדה אך ורק למנוע מציאת

²⁰⁰ במסות ההגותיות שלו הרשה לעצמו הר"ד ללכת ישר אל המהות מבלי להיזקק ליישוב הטקסט ומבלי להעלות שאלות: דוגמה לכך היא נושא התפילה: ידועה החלוקה של מצוות שהן חובת האברים – הנורמה ההלכתית הבאה לידי ביטוי במעשה פיזי חיצוני היא המצווה. ישנן מצוות שהן חובת הלבבות – יישומן הוא התחושה הפנימית, כמו מצוות אמונה או מצוות אהבה. הר"ד הציג קטגוריה שלישית – מצוות שהביטוי שלהן הוא במעשה אך הכוונה חיונית למעשה. התפילה שייכת לקטגוריה השלישית. מעשה התפילה ללא כוונה מהווה פגם בעצם המעשה. לכן, קבע הר"ד, כי תפילה צריכה כוונה גם לשיטתם של הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה. התפילה מחייבת תחושה ומצב נפשי של עמידה לפני ה'. בכך העצים הר"ד את משמעות התפילה: "[...] בניגוד לכך הכוונה האמורה בקריאת שמע ובתפילה יוצרת אל ליבת העניין, את האידאה המרכזי ואת התוכן הפנימי של המצווה" (סולובייצ'יק, יוסף דוב הלוי, "כוונה בקריאת שמע ובתפילה", בתוך **עבודה שבלב: מסות על התפילה**, עריכה: שלום כרמי, תרגום: אביגדור שנאן, אלון שבות: מאוצר הרב, תשס"ו, עמ' 96). עיון דומה העלה הר"ד ביחס לאבלות. עיינו סולובייצ'יק, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, חלק ב, עמ' קפב-קצו.

²⁰¹ **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: פסחים**, עמ' 21-9.

²⁰² שם, עמ' 10-9.

חמץ בתוך הפסח. הבדיקה אינה יוצרת מציאות הלכתית חדשה אלא היא משמשת אמצעי זהירות שהוסיפו חכמים כדי להרחיק את האדם מהאיסור החמור של חמץ בפסח. הדעה השנייה נמצאת בקצה האחר של גבולות הספקטרום: הבדיקה היא חלק ממצוות "עשה" מהתורה כדי להשביח את החמץ. הבדיקה יוצרת מציאות הלכתית של נקיות, ולכן גם אם יימצא חמץ בפסח אין בזה פגם וחטא, שכן הבית כבר נבדק.

כמובן, יש עוד אפשרויות רבות בתוכם בין שני קצות הספקטרום: בדיקת חמץ היא מצווה מהתורה לפני שאדם מבטל את החמץ, ומצווה מדרבנן לאחר הביטול. אפשר גם שבדיקת חמץ היא מדאורייתא ולמרות זאת אינה יוצרת מציאות חדשה. אפשרות אחרת שמצוות "תשביתו" אינה מצווה חיובית (מצוות "עשה" של השבתה). ייתכן ו"תשביתו" זהו איסור "עשה" שאדם יעבור עליו אם לא ישבית ולכן ביעור חמץ לא יכול להיות חלק ממצוות "תשביתו". הרא"ל נשאר נאמן לגישת "האמת המורחבת" – הוא אפיין והגדיר כל גישה ומיקום אותה בתוך קשת האפשרויות.

דוגמה ב – טהרות²⁰³. נושא הטהרה מעלה שאלה אפרורית לדיון: האם יש מצווה להיות טהור ואיסור להיטמא? או שמא טהרה היא אמצעי בשביל שיהיה אפשר להיכנס למקדש ולאכול קודשים, אך אין איסור להיטמא ואין מצווה להיטהר? אלה שתי האפשרויות הקוטביות. אך ביניהן עולות גם אפשרויות ביניים. אפשרות אחת – טהרה שהיא רשות. רשות שמשמעותה שאין חובה להיטהר אך אם נעשית הטהרה האדם זוכה למצווה. אפשרות אחרת – חלוקה בממד הזמן. ייתכן שאין איסור להיטמא ואין חיוב להיטהר בחיי היום-יום. חובה של מצווה להיטהר תחול רק במועד מסוים. כך למשל, לקראת שלושת הרגלים יש מצווה להיטהר. גם הגדרה זו, המחלקת בין זמנים שונים, פותחת פתח לשתי תתי-הגדרות. בהנחה שישנה חובה להיטהר לקראת הרגל, נשאלת השאלה איזה סוג של חובה? וגם האם החובה להיטהר לקראת הרגל היא מצווה עצמאית הקשורה לקדושת הזמן להיות טהור בזמן הרגל? ואם כן, האם המצווה תקפה גם לזמן שאין בית מקדש? או שזוהי מצווה מציאותית הקשורה לקדושת המקום ומחייבת כל יהודי לעלות לבית המקדש. כאשר אדם עולה לרגל הוא חייב להיות טהור. לפי גישה זו, ייתכן שמרגע שחרב בית המקדש החיוב בטל. מתוך חידוד הדעות הנוגדות חילץ הרא"ל גם הגדרות ביניים הבנויות על שני הקטבים – על שילוב בין קדושת המקום לקדושת הזמן.

לסיכום, בדרך הלימוד שלהם חתרו הר"ח והרי"ד לתת הסבר אחד כולל שישמש מצע למערכת ההלכות בנושא הנלמד. גם משהתגלעה סתירה או קושיה טקסטואלית, הם לא זנחו את שאיפתם להסבר כולל. הסבר זה מורכב יותר, ובמקום שיכלול קטגוריה אחת פשוטה, נחשפים בו שני יסודות שהם שתי קטגוריות מומשגות שדרכן תוסבר מערכת ההלכות. המקורות השונים הקשורים לנושא מקוטלגים בין הקטגוריות שנחשפו. נוסף על כלי הניתוח של הר"ח, עמדו לרשות הרי"ד כלי ניתוח אחרים, הכלים הפילוסופיים של זמנו – תפיסה דיאלקטית וחשיבה אקזיסטנציאליסטית. באמצעות כלים אלה עלה בידי לפתור את הסתירות הטקסטואליות באמצעות הכלת מושגים סותרים עם משמעות דיאלקטית והחייאת הבדלים קטגוריים הנוגעים גם לעולם הרגש.

²⁰³ שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: טהרות, עמ' 9-14.

לעומת זאת, הרא"ל חתר לחשוף את "האמת המורחבת", את המגוון של השיטות, את קשת האפשרויות שנחשפה בעת החיפוש והדיון. יכולת הניתוח וההבחנה של הרא"ל הייתה בריסקאית, אולם הדרך והתוצאה היו שונות בתכלית השינוי. הרא"ל לא ניגש אל הלימוד מתוך נקודת מוצא של סתירה וקושיה. הוא הקדים ולמד את הנושא כדי להכיר את מרחב האפשרויות הפרשניות שהוא מרחב האמת בנושא. מקור סותר לא היווה בעיה. מקור סותר יכול לגלם בתוכו גישה אחרת לאותו נושא, גישה שהרא"ל רצה לחשוף ולהכיר. הרא"ל לא שאף אפוא להציג הסבר כולל אחיד אלא להפך, להכיל את כל ההסברים והגישות השונים, לקטלג ולמיין אותם.

בפרק זה נוכחנו כי בעוד הרי"ד חי ופעל בעולם מודרני שהאמין במדע, בהסברים רציונליים לתופעות וביכולתו של השכל האנושי למצוא מזור לבעיות העולם, הרא"ל כבר התנהל בעולם אחר, שעבר מהתפיסה המודרנית הכוללנית אל התפיסה הפוסט-מודרנית, שמאפייניה הם סובייקטיביות, יחסיות וחלקיות. בזמנו של הרא"ל גם עולם המדע הציע אידאולוגיות ותאוריות ששברו את כללי המשחק הישנים. תורת היחסות כמו גם גילויים אחרים (תורת הקוונטים, החלקיק האלוהי) חיבלו במאמץ להבין את היקום במתווה אחדותי. ואילו המוסר התגלה בזמנים אלה בחולשתו. הדעת וההשכלה לא הצליחו למנוע מלחמות עולם מטורפות.

הרא"ל נדרש לפעול על רקע צמיחתו של עולם פוסט-מודרני שאינו מחפש יותר את האמת האחת ובעצם אינו מחפש את האמת בכלל. אם אין אמת אובייקטיבית, הכול סובייקטיבי, ואם אין אמת גדולה כל אחד יכול לבחור את האמת שלו וזו יכולה להשתנות לפי הרוח, הזמן והאינטרסים. בהיותו מודע למצוקת בני דורו, הציע הרא"ל פתרון שונה: "הפוסט-מודרניזם צודק!" אין אמת אחת כוללת. אולם בניגוד לייאוש מן האמת האובייקטיבית, הרא"ל קבע: "יש אמת", והאמת שהציע פלורליסטית ורחבה ורב-ממדית ומכילה יותר מנקודת מבט אחת ויחידה.

הרב שמעון גרשון רוזנברג (להלן הרב שג"ר) ניסה לגלות את האופטימיות שבפוסט-מודרניזם. לדבריו, הפוסט-מודרניזם קורא לנו לנער את האידאות שעל-פיהן אנו הולכים; ההתנתקות מכבלי העבר, מכבלי החשיבה והדרישה לחופש מוחלט, כל אלה יכולים להביא תועלת רבה. מתוך השבר יכולה לקום מחויבות אמיתית המבוססת על בחירה וחופש שיש בה עומק גדול:

זהו חופש מיסטי. החרות הפוסט מודרנית היא יכולתו של האדם לברוא עולם יש מאין, אך רק השראה תעניק לו ממשות ומוחלטות, כמו ליצירתו של הקב"ה. אולם התנאי לכך הוא לבחור בבחירה, להאמין באמונה, לצאת מעמדת השניות אל עמדת הברית, אל מקום בו לא בחרתי בדבר מסוים מתוך דברים אחרים ... רק עמדה זו עשויה לפתור את המצוקה שיוצר החופש הפוסט מודרניסטי – חוסר הממשות של עולם שכולו הבניות. ההשראה האלוקית היא המעניקה להבניה האנושית את המוחלטות שלה ... החופש מסמן את האינסופיות האלוקית, והדקונסטרוקציה הפוסטמודרניסטית עשויה לזכך עוד יותר את תפיסת האלוקות שלנו. הקדושה היא חופש מפני שכל הכתבה שהיא גוררת מוחצנות

וניכור, לכן האינסופי אינו מתממש אלא כחופש. רק חופש יוכל לבנות ולהתממש בלי להתכער²⁰⁴.

הפוסט-מודרניזם שבר את כל הכלים ויש בזה דרך של טיהור, הן של מושגים והן של נורמות. לאחר השבירה, האמין הרב שג"ר, יהיה אפשר לחזור למחויבות מתוך רצון פנימי ולא מתוך מחויבות חיצונית. רק ברוחניות ובאמונה מתוך מחויבות פנימית הנובעת מחופש יש ממד של קדושה. הרב שג"ר הסביר כי הייאוש הפוסט-מודרניסטי יצר חוסר אמון כלפי החשיבה הרציונלית ועצם העשייה. כתוצאה מכך, היה קל מאוד להגיע לניהיליזם. ועם זאת, נפתח גם פתח לאופטימיות. כאשר השכל והמעשה לא הביאו מזור, נפתחה הדרך לעולם מיסטי-רוחני השואף לשבור את מחסומי החשיבה הלוגיים ולהתרומם לעולם שהוא מעבר לשכל. לכן, בעולם פוסט-מודרניסטי קל לדבר על אמונה יותר מאשר בעולם מודרני-רציונלי. כן אפשר לדבר בעולם פוסט-מודרניסטי על צירופים חדשים וחוויות חדשות. דווקא מתוך השבירה והביטול של כל מה שהיה לפני כן יכול להתחולל תהליך של ענווה המביא פתיחות לעולם רחב של כלים אחרים שהיו חסומים עד כה, ודרכם אפשר להגיע להזדהות פנימית ולהשראה. הקעקוע של רציפות המסורת והניתוק מהמחויבות ההיסטורית דווקא הם שיכולים להחזיר אנשים אל העולם הדתי, אך זו הפעם מתוך רצון פנימי. הדימוי של הרב שג"ר הוא של שבירת הכלים הקבליים, שמתוארת כצורך הכרחי בעולם על מנת להיבנות מחדש: "הפרשנות הקבלית לכך עשויה להיות ששבירה זו של הכלים איננה בבחינת סוף פסוק אלא מביאה לזיכוכם, ושמתוך כך יכול האדם להשתמש בשברים כדי לברוא עולם חדש. ואכן תפקידה של הדקונסטרוקציה הוא לפרק את הכלים ולהגמיש אותם, בכדי לפתוח אפשרויות חדשות להשראה והארה"²⁰⁵. אם כן, החופש שנוצר גורם לתחושת תלישות והאדם מחפש איך לברוח מהחופש אל ברית של מחויבות הנובעת מתוך רצון פנימי²⁰⁶.

הרא"ל היה מודע לשבר שחל במודל האידאות הגדולות. בדומה לרב שג"ר, גם הוא מצא בשבר זה מקור לאופטימיות. שכן מתוך השבר הפציעה "האמת המורחבת" המכירה בריבוי אמיתות. השלמות היא בהכרת כל הגוונים של המציאות. לשם כך, השכל צריך להיות על כנו במרכז הבמה. במקום לחתור מתוך יוהרה לאמת הכוללת, כפי שנעשה בעבר, צריך ללבו ולחדד את

²⁰⁴ רוזנברג, שמעון גרשון (שג"ר), **לוחות ושברי לוחות**, עמ' 102, 103.

²⁰⁵ שם, עמ' 64-65.

²⁰⁶ גישת הרב שג"ר משתלבת עם הניתוח של אריך פרום, שהבחין בבעייתיות של החופש שנוצר כתוצאה מהשבירה הפוסט-מודרנית. האדם רץ אל החופש כדי לא להיות כבול – זוהי חירות שמביאה לתחושות של ריק. עיינו פרום, אריך, **מנוס מחופש: ניתוח פסיכו-סוציולוגי על מבנה האישיות של האדם המודרני** (1941), תרגום: תמר עמית, תל אביב: הוצאת דביר, 1992, עמ' 33. פרום תיאר את חטא האדם הראשון כחירות של שבירה. האדם לא רצה שה' יכפה עליו את רצונותיו. אולם החירות הזו אינה נוחה לאדם, שכן היא מסבה לו ניכור ובדידות. זוהי "חירות מאת" שאינה יוצקת תוכן חיובי. רק "חירות לשם", חירות אל, תביא לאדם מזור. חירות של בחירה חופשית והתחייבות מתוך אהבה ויצירתיות תהפוך את האדם ממצור תלוש ליצור עם אושר המחובר לכלל: "רק התכונות שהן תוצאה מפעילותנו הספונטאנית, נותנות חוזק ל'אני', ועל ידי כך יוצרות את היסוד לשלמותו. אי היכולת של האדם לפעול ספונטאנית, לבטא את מה שהוא מרגיש בתוך-תוכו, וההכרח לזייף בעיני אחרים ובעיני עצמו, הם השורש של הרגשת הנחיתות והחולשה שלו. מדעת, או שלא מדעת, אין דבר בו אנו מתביישים יותר מאשר לא להיות את מה שהננו, ואין דבר הנותן לנו גאווה ואושר יותר מאשר לחשוב, להרגיש ולומר את מה שהוא שלנו [...] האדם מגשים את העצמי שבו על ידי פעילות ספונטאנית וכך נקשר אל העולם ומפסיק להיות יחידה מבודדת. הוא והעולם נהיים חלק מכלליות אחת גדולה. הוא קונה לו מקום ומתוך כך נעלם הספק שלו ביחס לעצמו, וביחס למונח החיים בכללי" (שם, עמ' 136). הרב שג"ר האמין כי הגם שהפוסט-מודרניות נגעה בחטא האדם הראשון, בשאיפה ל"חירות מאת", הרי לאחר שתשיג את החירות היא תרגיש את הריק ותשאף ל"חירות לשם".

הדעות השונות כדי למצוא את המכלול. השכל כמוהו כגזע העץ – יוצר עולם רחב היונק ממקור מים אחד. הדעות המרכזיות כמוהן כענפיו המרכזיים של העץ, וישנם גם ענפים צדדיים השייכים לעץ. ואילו הענפים שנשברו ונפלו מן העץ אינם עוד חלק ממנו, הם היו לפסולת. השכל הוא זה שמגדיר לכל דעה את המעמד והמקום הראוי. לדעת הרא"ל, התמונה הכוללת המורכבת מגוונים רבים היא התמונה השלמה.

הרא"ל היה מודע לכך שהתפיסה הדקונסטרוקטיבית הפוסט-מודרניסטית מנתקת את הכותב מכתבתו. ולפיכך, כל טקסט נתון לפרשנות סובייקטיבית שיש בה ריבוי הבנות. הרא"ל קיבל את הרחבת הפרשנות אבל לא מהטעם של פרשנות סובייקטיבית. הוא לא חשש מסתירה בין טקסטים שונים. אדרבה, הסתירה מעידה על קיומן של גישות שונות, וכל טקסט יכול לייצג דעות וגישות שונות. הרא"ל לא שאף כלל ליישב את הסתירות הטקסטואליות, משום שהסתירות האלה חושפות בפנינו את עצם קיומן של הגישות השונות. הטקסטים השונים הם המצע שדרכו אפשר לחשוף את האמת הרחבה על כל גוניה. ההכרעה אם תידרש תהיה סובייקטיבית.

לטענתי, הרא"ל פירש את דברי חז"ל – "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" – כמחויבות להכרה בפלורליזם רחב של דעות. יש שיטענו כי דרכו נבעה מהססנות או כפועל יוצא מהניתוח האנליטי-קטגורי השואף לצאת מהמציאות אל עולם מושגים. אך אני סבור שהרא"ל בגישתו הלמדנית השאיר את מרחב הדעות פתוח ואפשרי לא מפאת הספק או ההססנות אלא מכיוון שהגדיר את מושג האמת כמרחב. זהו מרחב מסודר של גישות המתחמות בתוך מסגרת. איני טוען שבכך היה בכוונתו לתת מענה לתפיסה הפוסט-מודרנית, אך אין להתעלם מכך שכל איש רוח באשר הוא, החי בזמן ובמקום מסוימים, מושפע מהסובב אותו ומגיב להלכי הרוח של תקופתו. עולם של ריבוי אמיתות סובייקטיביות הוא המציאות שבה גדל הרא"ל, ומשנתו היא הדרך שבה התמודד עם מציאות זו גם אם זה לא נעשה מתוך מודעות פילוסופית מלאה.²⁰⁷

בפרקים הבאים אדון בהיבטיה השונים של "האמת המורחבת" ובאופן שבו יישם אותה הרא"ל במגוון של נושאים כמו למשל, היחס בין קודש לחול, תורת המוסר האנושית אל מול המוסר האלוכי, הומניזם ופלורליזם אל מול ההלכה. היבט נוסף של "האמת המורחבת" שידון בהמשך מצוי במשנתו הציונית של הרא"ל הנעה במרחב שבין משיחיות, דטרמיניזם והשתדלות. בכל ההיבטים האלה, כמו גם בגישותיו של הרא"ל לסוגיות ציבוריות וחינוכיות, נגלית שיטת "האמת המורחבת" במלוא לכידותה ועקביותה.

²⁰⁷ עיינו גם זיוון, **דת ללא אשליה**. בחלקו הראשון של הספר גילי זיוון בוחנת את שאלות היסוד שמעלה הפוסט-מודרניזם. בחלקו השני של הספר, היא מנתחת את הגותם של ארבעה הוגים במאה העשרים: הריי"ד, ישעיהו ליבוביץ, אליעזר גולדמן ודוד הרטמן. לטענת זיוון, בכתביהם של הארבעה אפשר למצוא היבטים פוסט-מודרניים וניסיונות ראשוניים של התמודדות יהודית עם התובנות החדשות שנותחו בחלק הראשון של הספר. הפרשנות הדיאלקטית של הריי"ד, דוגמת "איש האמונה הבודד", תרמה למעבר מתפיסת השפה כמתארת מציאות לתפיסת השפה כיוצרת מציאות (שם, עמ' 224-226). היות שהשפה יוצרת מציאות היא יכולה ליצור יותר ממציאות אחת לאותו אירוע. דוגמה נוספת היא הקביעה של גולדמן וליבוביץ שאת האמונה לא ניתן להוכיח. לדעת זיוון, התעלמותו של הריי"ד משאלה זו מעידה על קיומם של יסודות פוסט-מודרניסטיים. האמונה היא הכרעה סובייקטיבית ולא אמת אובייקטיבית שניתן להוכיח דרך השכל או על סמך ההיסטוריה. זיוון מדגישה כי אצל הוגים אלה אפשר למצוא מוטיבים של התמודדות אולם המהלכים הם לא מודעים ולא שלמים (שם, עמ' 263-265).

פרק שלישי:

תורת המוסר של הרא"ל – לחיות את

הקטבים יחדיו

אם כן עלינו לחתור קודם כל לדתיות שלמה, ופירוש הדבר הוא כמובן דתיות הכוללת את הטוב – טוב [...] שאינו זהה לדתיות, אבל מהווה חלק ממנה. אנחנו צריכים לשאוף לשני המרכיבים של אותה דתיות, "את הא-להים ירא ואת מצותיו שמור" וזאת כמובן על ידי הבנת היקפה האמיתי [...] יש תועלת חינוכית בהבנה שישנו unum necessarium, דבר אחד נחוץ אחד, דהיינו יראת שמים. אבל באותו זמן עלינו להכיר שמכיוון שהטוב המוסרי הוא חלק מרצונו של ה' [...] הרי שהטוב המוסרי הוא חלק מהמכוון במונח "יראת שמים" וחלק ממטרת שאיפותינו כאשר אנו מדברים על "דתיות"¹.

נוכחנו לדעת שהאמת המורחבת והמורכבת אפשרה לרא"ל להרחיב את המנעד שבין הקצוות, ולהכיל בתוך המרחב שנוצר את הקודש ואת החול, את המוסר האנושי ואת המוסר האלוקי. ואולם עדיין לא עמדנו על טיבה של תפיסת המוסר של הרא"ל. כאשר נדרשים להגדרה של מוסר, אפשר להתלות בעצים גבוהים כמו זה של קאנט ובהגדרתו הקטגורית למעשה מוסרי טהור בעיניים אנושיות: "הציווי המוחלט אינו אלא אחד וזה הוא: עשה מעשך רק על פי אותו הכלל המעשי אשר בקבלך אותו תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי"². ואולם, סוגיית המוסר בעולמו של המאמין מורכבת הרבה יותר, מכיוון שלא מדובר במוסר אנושי בלבד אלא גם במוסר אלוקי. וכמובן, מדובר גם ביחס שבין מוסר אלוקי למוסר אנושי. לפיכך יכולות לעלות שאלות כמו "האם ה' המצווה הוא מוסרי?"; "האם ה' כפוף לערכי המוסר האנושיים?"; וגם "מה על האדם לעשות כאשר ישנו פער בין הצו האלוקי לבין המוסר האנושי?"; או "האם המוסר האלוקי משתנה עקב

¹ [ההדגשות הן שלי. ש.ר.] ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 137-138.
² קאנט, עמנואל, הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגום: מ. שפי, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1993, עמ' 77-78.

שינוי בתפיסת המוסר האנושי? מתבקשת כאן גם שאלת אפלטון ב"דילמת אֹתִיפְרוֹן"³: האם הטוב הוא טוב כי כך ציווה עליו ה', או שמא הטוב הוא טוב מעצם טבעו ומפאת מוסריותו? אפשר להציג את השאלה הזו גם מהכיוון ההפוך: "האם טוב מוסרי אנושי יכול להיות גם טוב אלוקי ובעצם להתמזג עם המחויבות המוסרית של ה' המצווה ולהשלימה?"⁴; זו הסוגיה שהעסיקה את הרא"ל, והיא מבוססת על התשובה בנוגע ליחס שבין מוסר אלוקי למוסר אנושי.

קיימות שתי גישות קוטביות בנושא זה של היחס בין המוסר האלוקי למוסר האנושי – התפיסה התאוצנטרית והתפיסה האתוסצנטרית:

■ **התפיסה התאוצנטרית.** ה' הוא במרכז והוא הבסיס והעוגן בכל הקשור למוסר. כל מה שה' קובע ומצווה עליו הוא מוסרי. ה' הטרנסצנדנטי חופשי לחלוטין ואינו כבול לשום נורמה. לעומת זאת, המוסר האנושי הוא יחסי ומושפע מאופנות תרבותיות. לכן המוסר האנושי אינו יציב, הוא משתנה תדיר ואין בו ודאות. על האדם להכיר בכך שכל מה שמצווה ה' הוא מוסרי, ומה שאינו מצווה אינו מוסרי. תפקידו של האדם לציית. יתרה מזאת, הרא"ל אמר: "מוסר אנושי יש בו קריאת תיגר כלפי הקב"ה, שבה האדם טוען לבעלות על מרחב מוסרי עצמאי, במקום לכוון את כל ההוויה הרוחנית שלו לכניעה בפני הבורא"⁴. לדעת הרא"ל, זוהי תפיסה נוצרית-פוריטנית הגורסת שמי שנוהג לפי המוסר האנושי הוא כופר! כלומר, מי שהולך בדרך שמתווה לו מוסריותו, בעצם מציב את עצמו כמתחרה לה'.

■ **התפיסה האתוסצנטרית.** האדם ותפיסתו את העולם הם הבסיס לתפיסת המוסר. האדם הוא שקובע את המוסר על-פי צו מצפונו. ואולם, אם נגדיר את מה שה' מצווה כמוסרי, אנו פותחים פתח להכשרת הרוע. שהרי האדם ומצפונו יכולים להסתתר מאחורי צו מגבוה. מבחינה חווייתית, רק כאשר האדם קובע את הנורמה הוא יכול להזדהות עם המעשה הראוי, שכן הוא פועל על-פי צו מצפונו. לפיכך, קאנט בספרו **הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות** בעצם טיהר את המעשה המוסרי והגדירו על-פי הכוונה של האדם. כלומר, רק כוונה חופשית של האדם הבוחר בטוב היא כוונה מוסרית.⁵

³ דילמת אֹתִיפְרוֹן – דיאלוג שנכתב בידי אפלטון ומתאר שיחה בין סוקרטס לחברו אֹתִיפְרוֹן. סוקרטס שואל את אֹתִיפְרוֹן: "האם אהובה (על האלים) היא החסידות מפני שחסידות היא, או מפני שהיא אהובה, על כן היא חסידות?". ובמילים פשוטות יותר: האם האל מצווה חוקים מפני שהם מוסריים, או החוקים מוסריים מכיוון שהאל מצווה אותם?

⁴ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 141-142.

⁵ על הנטייה המוסרית הטבעית בעולמה של היהדות עיינו שגיא, אבי, "המשפט הטבעי וההלכה – עיון ביקורתי", בתוך אבי שגיא, דניאל סטטמן (עורכים), **יהדות: בין דת למוסר**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, הוצאת הקיבוץ המאוחד בשיתוף ספריית הילל בן חיים ובשיתוף מכון הרטמן ומרכז יעקב הרצוג, תשנ"ח-1999, עמ' 103-157. לטענת שגיא, הדעה הרווחת ביהדות לדורותיה היא שיש מוסר אנושי אוטונומי שאינו קשור לצו האל. הצו האלוקי מגדיר את המסגרת של שכל ועונש כדי לדרבן את האדם לפעול על-פי צו המוסר שלו. העמדת המוסר על הצו האלוקי בלבד היא דעה חדשה שנובעת ממצוקה. כמו למשל, התנהגותו של הרבי מפיאסצנה בשואה ודעתו של הרב אבינר. על גישתו של שגיא נכתב מאמר ביקורת מאת אלטמן, יעקב, "בין מוסר תורני למוסר 'אקדמי'", **המעין**, מו:א (סתיו תשס"ו), עמ' 67-73. לדעת אלטמן, הפרשנות של שגיא מגמתית ומוטעית. לטענתו, ודאי שיש מוסר אלוקי עצמאי הכופה את עצמו על האדם. עיינו עוד אריאל, יעקב, "החוק והמוסר הטבעי", **צהר**, ב (תש"ס), עמ' 51 ואילך. הרב אריאל מציג את התפיסה המרכזית היהודית "כאוטונומיה מושלת", כלומר הנשמה האלוקית שבאדם יש לה מוסר טבעי אלוקי. ועיינו נריה, משה צבי, "משפטו לישראל", **תחומין**, ב (תשמ"א), עמ' 213-231. במאמר מתוארים מקרים משפטיים המראים את ההבדל המוסרי בין משפט התורה למשפט הכללי.

מפירוט שתי התפיסות האלה, אפשר להניח שהתפיסה היהודית האורתודוקסית המאמינה בתורה ובמצוות שניתנו מהשמים מזדהה עם חלק מהתפיסה הראשונה; ה' ציווה ונתן תורה, והתורה הזו מחייבת. ואם כן, מה מקומו של המוסר האנושי בתורת מוסר המבוססת על התפיסה התאוצנטרית?

היש מוסר אנושי?

קביעתו של דוסטויבסקי, כי "ללא אלוקים הכל מותר"⁶, לא הייתה מקובלת על הרא"ל. הוא דחה מכול וכול את הקביעה שמי שאינו שומר תורה ומצוות, אין לו ערכים. לדבריו, יש עולם ערכי, מצפוני ומוסרי שהיה קיים כבר לפני מתן תורה ונודעת לו משמעות גם לאחר מתן תורה. כלומר, התורה לא מחקה את המצפון של המאמינים כאשר ניתנו המצוות. הרא"ל שלל את גישתו של הרב הוטנר, שטען כי משניתנה תורה אין מקום למוסר האנושי, שהרי לפני מתן תורה היה ציווי לעבוד שבעה ימים, והתורה חידשה את יום המנוחה. לדבריו, "[...] ההפך הוא הנכון. כל מה שנתבע מאתנו כחלק מכנסת ישראל אינו שולל את מה שנתבע מאתנו כבני אדם ברמה אוניברסלית אלא בא בנוסף לוי"⁷. לדעת הרא"ל, התורה מחדשת מצוות, בעיקר את אלה שבין אדם למקום. אולם בכל הקשור למצוות בין אדם לחברו, התורה היא קומה נוספת גבוהה יותר המושתתת על המוסר האוניברסלי. כדי לחזק את הטעון הזה, הרא"ל הסתייע ברמב"ם שתיאר את ההתפתחות של נתינת המצוות כהתפתחות בהתקדמותו הרוחנית של העולם:

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון [...] הוסיף לנוח אבר מן החי [...] וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם נצטווה יתר על אלו [...] ויצחק הפריש [...] ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית ובמצרים נצטווה עמרם במצוות יתרות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.⁸

מדברי הרמב"ם עולה, כי תורת משה מוסיפה על מה שכבר נצטוו אדם, נח ואברהם. כל שניתן להוכיח מהרמב"ם הוא שמצוות התורה ניתנו במשך מאות שנים. התורה ניתנה "מגילות מגילות". דור האבות, שהיו נביאים, קיבלו במהלך השנים מצוות מה', עד משה שהשלים את קבלת המצוות והפך את התורה לשלמה עם תרי"ג מצוות. כלומר, אפשר להוכיח על-פי הרמב"ם שהמקור למצוות ולמוסר הוא אלוהי בלבד.

מה דינו של מוסר אנושי לפני מתן תורה?

אך מה באשר למוסר אנושי שקדם למתן תורה? האם עדיין יש לו משמעות גם לאחר מתן תורה? כדי לענות על השאלה הזו, נעזר הרא"ל בפרשנות של המהר"ל לאמרת חז"ל: "דרך ארץ קדמה לתורה". לדעת המהר"ל, אין כוונת חז"ל לומר כי דרך ארץ קדמה בזמן למצוות התורה. בכך אין שום חידוש. שהרי משנברא האדם הראשון עד שניתנה תורה עברו כמה אלפי שנים. משמעות

⁶ ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 138.

⁷ שם, עמ' 40.

⁸ בן מימון, משה (רמב"ם), "הלכות מלכים", בתוך ספר שופטים, ירושלים: הוצאת קורן, 2017, פרק ט, הלכות א-ג.

הקדימות כאן היא טלאולוגית. כלומר, המוסר האנושי קודם ערכית למוסר התורה. "דרך ארץ", הלוא היא המוסר האנושי, היא הבסיס הערכי לאתיקה של התורה. דרך ארץ – הערכים האנושיים הם התשתית לקומה הנוספת והגבוהה יותר של המצוות שניתנו מהי⁹. ואילו רבי אלעזר אמר: "אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ אין תורה"¹⁰. הרא"ל למד מאמרה זו כי התורה היא בבחינת קומה ראשונה שצריכה מתחתיה קומת מסד של מוסר אנושי¹¹. לכן, אפשר להבין את תמיהתו של התנא איסי בן עקיבא: במצוות התורה לא נאסר רצח של גוי. לפני מתן תורה יש איסור מפורש על רצח של כל אדם – "שֶׁפֶךְ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ שְׁפָךְ" (בראשית ט, ו). כיצד זה ייתכן? זועק איסי בן עקיבא. האם ייתכן ש"תחת שהוחמרו הוקלו?". כלומר, האם ייתכן שהתורה הורידה את רף המוסר האנושי שהיה קיים כבר קודם לכן והתירה רצח של אנשים שאינם יהודים? ובמילים של הגמרא: "מי איכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור?"¹². שאלה רטורית זו משמעותה אחת: לא ייתכן שהתורה על מצוותיה תציב רף נמוך יותר מזה של המוסר שהיה נהוג קודם נתינתה. לפיכך קבע הרא"ל:

- יש מוסר אנושי.
- יש מקום למוסר האנושי גם משניתנה תורה. מוסר זה הוא הבסיס למוסר התורה. מכאן ברור מדוע כפר הרא"ל בקביעתו של דוסטויבסקי, שלפיה "ללא אלוקים הכל מותר", ודחה אותה מכול וכול¹³.

אך כיצד אפשר להוכיח שקיים מוסר טבעי אנושי שאין לו קשר לצו האלוקי? לשם כך גייס הרא"ל הוכחה כפולה:

א. **עמידה אמיצה אל מול ה' בעניין מוסרי**. לא אחת, כאשר התבשר נביא זה או אחר בתנ"ך על עונש צפוי לאדם או לקבוצת אנשים, הוא ניצב אל מול ה' וביקש: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?". כך נהג אברהם בפרשת סדום, כך נהג יונה ביחס לעיר נינווה וכך נהג ירמיהו בשלהי תקופת בית ראשון. אם כן, הנביאים מרגע שקיבלו נבואה ברורה וידעו מהו הרצון האלוקי לא שקטו ואף התריסו אם סברו שהנבואה הזו אינה תואמת את המוסר האנושי. אברהם שמע את החלטתו הנחרצת של ה' להשמיד את סדום, וה' אף אמר לו את הסיבה. אברהם ניצב אל מול הצו האלוקי, קבל על ההחלטה וטען: איך אתה מעניש את סדום וחורף את דינה להשמדה מוחלטת? זה בניגוד למוסר האנושי שלי, ואתה הרי מחויב לו?

בעניין זה ציטט הרא"ל מדבריו של הפילוסוף והתאולוג בן המאה השבע-עשרה, בנג'מין ויצ'קוט (Benjamin Whichcote), שהיה ממנהיגי החוג האפלטוני של קיימברידג': "לא ייתכן לשאול: 'השופט כל הארץ יעשה משפט?' (בראשית יח, כה) מבלי להניח את קיומו של

⁹ ליוואי, יהודה, בן בצלאל (מהר"ל), "נתיב דרך ארץ" בתוך **נתיבות עולם**, לונדון: האנינג ובניו, תשכ"א, חלק ב, עמ' רנ: "על כן אל יקל אדם בדברים שהם דרך ארץ כי קדמה דרך ארץ לתורה [...]".

¹⁰ פרקי אבות, ג, יז.

¹¹ ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 16.

¹² תרגום: האם ייתכן דבר שיהיה מותר לישראל ולעובד כוכבים יהיה אסור? עיינו חולין לג וסנהדרין נט.

¹³ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 138.

משפט בלתי כתוב, אליו כביכול כפוף הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו¹⁴. אם כן, שאלות מוסריות כגון "צדיק ורע לו" מועלות על ידי הנביאים. כך למשל, הנביא חבקוק שואל: "לָמָּה תִּבְיֵט בּוֹגְדִים תִּתְּחַרֵּשׁ בְּבַלְעַ רְשָׁע צְדִיק מִמֶּנּוּ" (חבקוק א, יא)¹⁵. השאלות העולות אצל חז"ל במדרשים מעידות על כך שהאדם מצפה מהאל להתנהג בדרך מוסרית אנושית ולכן כשנראה שהאל סוטה מהמוסר האנושי אפשר לשאול על כך.

ב. **יש למצוות טעם.** זו הדעה המקובלת בקרב חז"ל. גם אם לא ניתן לחשוף הכול, יש להן טעם חיובי. הרמב"ם, אף שטען כי לפרטי המצוות אין טעם, הכיר בסיבה הכללית של המצוות. ואילו הרמב"ן כתב: "אבל כולם בטעם נכון ותועלת שלימה"¹⁶. כלומר, אין מצוות שאין להן סיבה. הרא"ל טען אפוא שהכרה בקיומם של היגיון וטעם במצוות מחייבת שהמצוות תהיינה תואמות את ההיגיון המוסרי של האדם: "כל ניסיון לבאר את ההלכה בדרך השכל – השתדלות המופיעה כבר אצל חז"ל, אם כי ראשונים פיתחו אותו הרבה יותר – יוצא מתוך הנחה מוקדמת שקיימת מערכת אקסיוולוגית, בלתי תלויה בהלכה, ואשר לאורה אפשר לפרש את ההלכה"¹⁷. יתרה מכך, חז"ל אף קבעו כי אלמלא ניתנה תורה יכולנו ללמוד מוסר והנהגות טובות מהטבע. אמר רבי יוחנן: "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול, גזל מנמלה, ועריות מיונה ודרך ארץ מתרנגול"¹⁸. מכך נובע שהמוסר, לפחות בחלקו, קיים גם באופן טבעי, אפילו בעולם החי.

מה דינו של מוסר אנושי לאחר מתן תורה?

הרא"ל הוכיח אפוא שיש מוסר אנושי שעליו בנויות מצוות התורה. כעת הוא נדרש לשאלה מה דינו של מוסר זה לאחר מתן תורה? כלומר, מה קרה למוסר האנושי הקדום? האם עדיין יש לו קיום עצמאי גם בעולם של תרי"ג מצוות? על כך אפשר להשיב: לאחר שניתנו מצוות הכול שפית, אבל אך ורק לפי ההלכה. מעתה ואילך המוסר כולו מצוי בתוך ההלכה. "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה". הרמב"ם בפירושו למשנה כתב:

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, 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' צווה בכך לנביאים שקדמוהו [...] וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שה' צוונו על ידי משה להימול [...] הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצוות¹⁹.

¹⁴ ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 17.

¹⁵ דווקא שאלת "צדיק ורע לו" יכולה להיות שאלה פנימית. לאחר שה' קבע את הכלל של תורת הגמול הכולל: "והיה אם שמוע [...] ונתתי מטר [...] השמרו לכם פן יפתח לבבכם וסרתם [...] ועצר את השמים [...]". (דברים יא, יג-כ). מדוע אינו עומד בכללים שהוא עצמו קבע?

¹⁶ רמב"ן, פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן, ויקרא יט, יט.

¹⁷ ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 15-16.

¹⁸ בבלי, ערובין, ק, עמ' א, בתוך ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 15.

¹⁹ רמב"ם, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, חולין, פרק ז, משנה ו.

אם כן, הרמב"ם סבר שאף-על-פי שהמוסר הטבעי מתמזג כיסוד באתיקה ההלכתית, בפועל הוא נדחק לקרן זווית לטובת ההלכה שנתחדשה. מצוות התורה מביאות בחשבון את המוסר הטבעי שהוא היסוד והבסיס להלכה. גם הראי"ה החזיק בהשקפה דומה: "מעלת דרך ארץ הטבעית, טהרת המידות בנטייה נקיה אל הצדק והיושר המוחש והמורגש ושנאת הרשע והעוול במידה הגלויה, זאת היא נחלת כל האדם [...], וכלל תורת בני נח הם הנם יסודי המוסר הטבעי [...]. והמוסר הזה הטבעי הוא פרוזודור להטרקלין של זיו הקודש"²⁰.

כדי לענות על השאלה בדבר המוסר האנושי לאחר מתן תורה, הניח הרא"ל שתי הנחות יסוד:

א. **ההלכה היא מוסרית.** "ראשית, אני מניח שההלכה מהווה – או לפחות מכילה – מערכת אתית. היו שערערו על נקודה זו – בימינו היה זה בעיקר פרופסור ישעיהו לייבוביץ. אך איני סבור שיש להתייחס לערעור ברצינות, גם אם יסודו במונותיאזים רדיקלי בריא [...]"²¹. לדברי הרא"ל, משניתנה תורה היא כוללת בתוכה את הערכים המוסריים שהיו לפני מתן תורה. ממתן תורה ואילך קיים רק מוסר התורה.

ב. **להלכה עקרונות כלליים מובנים המאפשרים את יישום ההלכה במציאות משתנה.** אך כיצד צריך להתמודד עם קשת רחבה של נושאים שלא היו בעבר ועם מציאות משתנה? על כך השיב הרא"ל, שלשם כך עומדים לרשותנו כלים הלכתיים רחבים, שמכילים עקרונות ויסודות להרחבת המנעד של ההלכה עצמה. כאלה הם למשל, כללים כמו "לפנים משורת הדין", "ועשית הישר והטוב" ו"קדושים תהיו". כללים אלה, שהם חלק מעולמה של ההלכה, ממלאים את החלל שהותירה ההלכה הפסוקה (זו שאינה נתונה במחלוקת). הרמב"ן אף הוא נדרש לכך וקבע כי התורה אינה יכולה לרדת לכל הפרטים ולכן כתבה ציווי כללי של "ועשית הישר והטוב" ו"קדושים תהיו", כדי שישאף אדם במסגרת ההלכה שלא להיות פורמליסט אלא להבין את רוח ההלכה כדי שיוכל ליישמה גם במקרים אחרים²². לדברי הרא"ל, לא זו בלבד שהציווי "ועשית הישר והטוב" הוא חלק מעולם ההלכה אלא ש"ההלכה עצמה מצווה

²⁰ קוק, אברהם יצחק, **עין איה, שבת ב**, ירושלים: מכון הרצי"ה, תש"ס, עמ' 6. קוק, אברהם יצחק, **אורות הקודש**, כרך ג: ראש דבר: מוסר ויראת א-לוהים, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' כז: "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי הנוטע בטבע הישר של האדם הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדיה. אבל אם תצויר יראת שמים בתכונה כזו שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כוח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה"; קוק, אברהם יצחק, **אגרות הראי"ה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, כרך א, אגרת מד, עמ' מה: "אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלוקית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלוקית היותר מאירה".

²¹ "ולרבותינו בזה מדרש יפה. אמרו: 'זו פשרה ולפנים משורת הדין'. והכוונה בזה כי מתחילה אמר שתשמר חוקותיו ועדותיו אשר צוה ועתה יאמר גם באשר לא צוה תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה עניין גדול לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה כגון לא תלך רכיל, לא תיקום ולא תיטור ולא תעמוד על דם רעך לא תקלל חרש מפני שיבה תקום וכיוצא בהן חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא ואפילו מה שאמרו פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות עד שיקרא בכל עניין תם וישר" (רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, דברים ו, יח).

לפעול מעבר לגופי הדינים²³. לטענתו, גם מדברי הרמב"ם עולה שההתנהלות מעבר להלכה אינה מצווה אלא שאיפה להידמות לאלוקים:

אך גם אם נאמץ פרשנות זו, "לפנים משורת הדין" לא תהפוך בכך לתלויה לחלוטין ברצונו של אדם. היא תעבור אז, אם להשתמש בניסוחו של פולר²⁴, מתחום "מוסר החובות" ל"מוסר השאיפות". אך גם אם זה כך, היהודי הרי מצווה לשאוף [...] ברור שהרמב"ם איננו רואה את פיתוח האישיות, את הרגישות המוסרית או ההתנהלות מעבר לחובה הפורמלית כיסודות חוץ-הלכתיים ועל אחת כמה וכמה לא כדברי הרשות בלבד. הם נכללים לדעתו תחת משבצת הלכתית אחרת, הציווי להידמות לקב"ה. "ומצווין אנו ללכת בדרכים אלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר 'והלכת בדרכיו' (דברים כח, ט) (הלכות דעות פא, ה). הציווי מתייחס ל"שביל הזהב" ולא ל"לפנים משורת הדין"²⁵.

אם כן, "לפנים משורת הדין" הוא חלק מובנה בהלכה. ואולם, לפי הרא"ל, דווקא משום שהכלל הזה נרחב ונתון לפרשנויות רבות המשתנות מעת לעת בצוק העתים, מוטלת על החכמים המשימה לקבוע מהו הישר והטוב לזמנם ולתקופתם. הם גם אלה שנדרשים להגדיר אם הישר והטוב יהיה בגדר חובה או בגדר המלצה ושאיפה. לפיכך, הרא"ל המליץ להגדיר את ההלכות המסייעות. דוגמה לכך היא ההלכה שנותנת בידי בית הדין את הסמכות לכפות על אדם לנהוג אחרת כאשר הוא מתנהג ב"מידת סדום". הרא"ל נסמך כאן על דין "בר-מצרא"²⁶ ועל המלצתו של הרמב"ם על-פי הפירוש של **מגיד משנה**:

ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתיקון מידות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת "קדושים תהיו" והכוונה כמו שאמרו ז"ל: "קדש עצמך במותר לך" שלא יהא שטוף אחר התאוות וכן אמרה: "ועשית הישר והטוב" והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם ולא היה מן הראוי בכל זאת לצוות פרטים לפי שמצות התורה בכל עת ובכל זמן ובכל עניין ובהכרח חייב לעשות כן [...]".²⁷

כלומר, ההלכה הייתה יכולה לצוות על כל מקרה ומקרה, אך העדיפה לא לעשות זאת. והטעם לכך הוא שהנסיבות משתנות ועשויות להשפיע על הפסיקה. "ומידות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלה ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנא' כי טובים דודין מייין"²⁸. לטענת **מגיד משנה**, הצווים של התורה הם מוחלטים ותקפים בכל דור. כדי לאפשר גמישות הלכתית לפי המציאות

²³ ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 25-26.

²⁴ Fuller, L. Lon, *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press, 1964, pp. 9-13

²⁵ ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 25.

²⁶ בר-מצרא – דין בר-מצרא מבוסס על הפסוק "ועשית הישר והטוב בעיני ה'". זוהי תקנת חכמים לפנים משורת הדין בדיני שכנים, ופירושה מתן זכות קדימה לאדם לקנות את הקרקע הסמוכה אליו, זו של שכנו, כאשר הלז מציע אותה למכירה. עיינו ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 25.

²⁷ די טולוזא, וידאל, **מגיד משנה**, פירוש לספר הקניין, בתוך **משנה תורה** לרבינו משה בן מימון, בני ברק: ישיבת אוהל יוסף, תשמ"ב, "הלכות שכנים", פרק יד, הלכה ה.

²⁸ שם.

המשתנה לא הוכנסו כל הסיטואציות לתוך צווים מוגדרים וברורים. התורה נתנה צווים כלליים המאפשרים לחכמים בכל דור לבחון את המציאות ולצקת דרכם תוכן של הלכות, הנהגות ומנהגי חסידות שיהיו חלק מעולם ההלכה.

לדעת הרא"ל, היהודי המאמין חי בתודעה כפולה. כלומר, בכל הקשור לקיום הדינים הברורים והכתובים נדרש המאמין לציית ולעמוד בדרישות של ההלכה הפסוקה. אולם כאשר הוא נכנס לתחום של "לפנים משורת הדין", עליו לחקור את ה"היגיון" של הדין, לגזור ממנו את הרעיון ומתוך כך, להוסיף הלכות והנהגות ומנהגי חסידות. הלכות אלה שנגזרות מהאדם ומהבנתו יתווספו ויתמזגו עם ההלכות של התורה: "אך אם נכיר בהלכה כמציאות רבמישורית ורבמימדית, אשר [...] כוללת הרבה יותר מאשר המתחייב או המתאפשר מתוך חוקים ספציפיים, אזי נבין שהמימד המוסרי [...] הוא בעצם פן אחד של ההלכה. הדרישה, או אם תרצו הדחף, להתרומם מעבר לדין תורה' מהווים בעצמם חלק מגוף ההלכה"²⁹. כלומר, אף שניתנה תורה אלוקית, יש לקונות בהלכה שאין בהן ציווי ושיש למלא אותן על ידי המוסר האנושי. אך מדוע מלכתחילה יש לקונות בהלכה?

- א. הסיבה הטכנית: אי-אפשר לרדת לכל הפרטים. התורה הכתובה וגם זו שבעל פה מדברת על כללים, אך אינה יכולה לכסות את כל המכלול.
- ב. הסיבה השכלתנית: ה' השאיר מרחבים פתוחים במכוון כדי לאפשר לאדם להיות שותף בפיתוח התורה על-פי המוסר האנושי המתפתח.

לדברי הרא"ל, משקבעה התורה מלכתחילה דינים שהם בגדר רשות, משתמע שלא היה בכוונתה לקבוע נורמות מחייבות. להפך, היא נתנה בידי המאמין את האפשרות לשלב את מערכת ערכיו ולהשמיע את דעתו. עם זאת, דבר רשות אינו בבחינת פסיקה של "תעשה כרצונך" אלא הכוונה שיש מקום לתת ביטוי אישי לעולם המוסרי של המאמין. אם כן, הלקונות בהלכה, כלומר אי-הירידה לפרטים, נועדו לתת מקום ליצירה אנושית. מי שמחפש רק את ההלכה הפסוקה מביא חורבן: "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין"³⁰. ובאשר לשאלה מתי מן הראוי להכניס את העקרונות הכלליים שחלקם יהיה בגדר דבר הרשות או לא להכניסם, השיב הרא"ל ששיקול הדעת בעניין זה תלוי באדם ובמערכת המוסר שלו³¹. כזכור, הרי"ד, רבו של הרא"ל, קרא ליצירה ולחידוש אך צידד בגישה המסתייגת מערכי המוסר של התקופה לטובת המוסר הנצחי של התורה³². ואילו הרא"ל, באמצעות גישת "האמת

²⁹ ליכטנשטיין, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 24.

³⁰ **בבלי**, בבא מציעא, ל, עמ' ב.

³¹ ליכטנשטיין, "הלכה והלכים כאושיות מוסר", עמ' 19-22. הרא"ל נתן כדוגמה את דעתו של רבי ישמעאל בפתח מסכת סוטה, שקבע כי פרשת סוטה, הכוללת טקס מביך לאישה, היא רשות ותלויה ברצונו של הבעל לממש את האפשרות שהתורה נתנה בידי.

³² הרי"ד העלה על נס את האדם היוצר: "שיא השלמות המוסרית והדתית שיהדות שואפת להגיע אליו, הוא האדם בתור יוצר". ראו סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 92. היצירתיות המוסרית יכולה לנבוע משלושה מקורות: (1) קאנט טען כי התבונה האנושית שבאדם, בלי התערבות חיצונית, תרבותית, חברתית ואפילו אלוהית, יכולה וצריכה לבנות את המוסר המוחלט. המוסר המוחלט נובע מתוך טוב מוחלט שלפיו האדם התבוני קובע נורמות לכלל החברה; (2) ניטשה ושופנהאואר העצימו את יכולתו של האדם להמציא את המוסר מכוח רצונו הסובייקטיבי והאמוציונלי. לשם כך, יש לנתק את הרציונליות האנושית כדי לקבוע ערכי מוסר נאותים; (3) הרי"ד טען כי שתי הגישות האלה מטפחות את הגישה ההדוניסטית שמביאה בסופו של דבר לחורבן

המורחבת", התיר את קליטתם של ערכי מוסר מחוץ לעולם התורה. הוא נימק זאת בכך, שבסופו של דבר יהיה אפשר להבנות אותם בתוך עולם ההלכה באמצעות ערכים כלליים ורחבים שנקבעו בהלכה, דוגמת "לפנים משורת הדין" או "ועשית הישר והטוב"³³.

המוסר צריך את השכל הקר

משנוכחנו לדעת שיש מוסר אנושי ומוסר זה נבדל ומובחן מהמוסר ההלכתי, מן הראוי לבדוק כיצד השפיעה הגותו של הנרי מור על תפיסת המוסר של הרא"ל. כזכור, מור היה נושא עבודת הדוקטור של הרא"ל ולהגותו הייתה השפעה של ממש על השיטה המוסרית שפיתח הרא"ל³⁴. קודם שאדרש לסיבה שבגינה בחר הרא"ל לחקור את דמותו והגותו של מור, אקדים כמה מילים על התקופה שבה חי ופעל. הנרי מור היה תאולוג נוצרי אנגלי בן המאה השבע-עשרה (1617-1687). מאה זו נודעה בתהפוכות פוליטיות ודתיות באנגליה³⁵. מקורן של תהפוכות אלה במרכז אירופה עוד במאה השש-עשרה עם היוולדה של תנועה שיצאה נגד ההגמוניה הקתולית. העומדים בראשה היו מרטין לותר (Martin Luther) ותלמידו ז'אן קלווין (Jean Calvin). שני הרפורמטורים, כל אחד בדרכו, שאפו לערוך רפורמציה בנצרות, מתחו ביקורת על תפיסות יסוד בנצרות הקתולית והובילו להיווצרותו של הזרם הפרוטסטנטי³⁶. ואילו באנגליה, המלך הנרי השמיני שהיה קתולי בנשמתו

ולאנדרלמוסיה. מי שפועל על בסיס השכל יתקשה לקבוע ערכי מוסר כלליים. ומי שמקדש את טבעיות האדם ונותן לו את המפתחות למוסר מביא לחוסר שליטה ולאנדרלמוסיה. גישת הרי"ד היא נאו-קאנטיאנית. לדעתו, המוסר נובע מתוך חוקי התורה והמצוות, והם שקובעים את הגבולות. תפקידו של האדם ליצור בכוח שכלו. עליו להביא למצב שיש יישום של ההלכה האלוהית בעולם המציאות. כך לדידו, נוצרת הקדושה: "קדושה, זוהי ירידת האלוהות אל עולמינו הממשי [...] הצטמצמות האין סופיות בסופיות המוגבלת על ידי חוקים, מידות ושיעורים ... ריאליזציה של ההלכה = צמצום = קדושה = יצירה" (סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 47). הרי"ד טען שהמוסריות השכלית הטבעית צריכה לעתים להידחות מפני הציווי האלוהי: "עליו להשהות את הסמכות של השכל, ולהיענות להוראות בלתי מובנות" (סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 222). המוסר, לדעת הרי"ד, הוא אך ורק אלוהי. על האדם להכפיף את עצמו לצו העליון, ובעזרת שכלו להחיל את הציווי ההלכתי על כל מרחבי המציאות. מעשה זה הוא היצירה שמצווה על האדם. בשלב מתקדם יותר האדם יכול להזדהות עם חוקים אלוהיים אלה, שכן אז מהותו הפנימית של האדם עולה בקנה אחד עם מוסר התורה. ראו סולובייצ'יק, **ימי זיכרון**, עמ' פו; וכן סולובייצ'יק, **על התשובה**, עמ' רנו, צו. עיינו עוד סטטמן, דני, "היבטים בתפיסתו המוסרית של הרב סולובייצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 249-264.

³³ בנושא זה עיינו עוד נבון, חיים, "הלכה ומוסר בהגותו של הרב ליכטנשטיין", בתוך יצחק רקנטי ושאל ברט (עורכים), **מה אהבתי תורתך: מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאת מ"ה שנה להיווסדה**, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ד, עמ' שטז-שכט.

³⁴ הרא"ל סיים לכתוב את עבודת הדוקטור באוניברסיטת הרווארד בשנת 1957 בהיותו בן 24. בשנת 1962 המחקר יצא לאור כספר. ראו גם פרק ראשון בסעיף על השכלתו האקדמית ולימודיו של הרא"ל בהרווארד.

³⁵ בתקופת מהפכת קרומוול הורשו היהודים (שגורשו 350 שנים קודם לכן על ידי המלך אדוארד הראשון) לחזור לאנגליה ולקיים חיים דתיים. עיינו עוד אשלי, מוריס, **אוליבר קרומבל והמהפכה הפוריטנית**, תרגום: עליזה נצר, תל אביב: הוצאת הדר, 1962.

³⁶ הלותרנים קבעו שלושה עקרונות השונים מאלה של הקתולים: (א) כתבי הקודש לבדם: הלימוד צריך להיות אישי דרך כתבי הקודש ללא תיווך הכמרים והכנסייה. תפקיד הכמרים לדבר על מוסר ולא להיות הבסיס הפרשני לכתבי הקודש; (ב) החסד האלוהי: האל כתוצאה מחסדו מאפשר את התיקון ולא האדם על ידי מעשיו המוסריים; (ג) הגאולה דרך האמונה בלבד: הגאולה אינה תוצאה של מעשה חיצוני כמו וידוי בפני הכומר. הדגש הוא בכוונה ולא במעשה שיכול להיות ריק מתוכן. הקלוויניסטים הוסיפו עוד שני עקרונות: (ד) ישו לבדו: ההתקשרות אל האלוקים היא רק דרך ישו ולא דרך "קדושים" אחרים; (ה) תהילה לאלוקים בלבד: תפיסה זו מתבטאת בעיקרון מרכזי נוסף בקלוויניזם – עקרון הגזרה הקדומה (פרדסטיניציה), הקיים בגרסה חריפה פחות גם אצל הלותרנים. הקלוויניסטים טענו שהאלוקים בחר במספר מוגבל של בני אדם שיזכו בגאולה כבר בראשית הימים, בלי קשר לסגולותיהם. היכולת לעשות את הטוב בעיני האל אינה אפוא סיבה לגאולה אלא תוצאה של

הקים בשנת 1529 את הכנסייה האנגליקנית שדגלה בעיקרי האמונה הקתוליים אך סירבה להיות כפופה לאפיפיור ברומא.³⁷

במאה השבע-עשרה גבר אפוא המתח הדתי הפנים-נוצרי, והעימות בין התפיסה הקתולית לגישה הרפורמיסטית הפרוטסטנטית היה בשיאו. באנגליה באותה העת עלה כוחה של התנועה הפוריטנית שקראה לטהר את הכנסייה מההשפעות הקתוליות. הפוריטנים דגלו בסגפנות, בפשטות ובשמירה אדוקה על המצוות. הם התרחקו מהטקסיות של הכמורה ומההשתעבדות לפרשנותם של הכמרים לכתבי הקודש. בה בעת בסקוטלנד התפתח זרם רפורמיסטי – הפרֶסְבִיטֶרְיאניזם (Presbyterianism) – שממנו יצאו הכוחות שלחמו נגד צבאו של המלך צ'רלס הראשון ועזרו לאוליבר קרומוול (Oliver Cromwell) לתפוס את השלטון. כוחות אלה היו הבסיס האנושי והאידיאולוגי למהפכה של קרומוול נגד בית המלוכה האנגלי. קרומוול היה מונע מתוך אמונה דתית עזה; הוא אף נתן פרשנויות אישיות לסיפורי התנ"ך והחיל אותן על עצמו.³⁸ בנו של קרומוול לא הצליח להיכנס לנעלי אביו לאחר מותו, והפרלמנט החזיר מהגלות את צ'רלס השני והעלה אותו למלוכה (1885-1860). הפרלמנט דאג לחזק את הכנסייה האנגליקנית למרות נטיותיו הקתוליות של צ'רלס. גיימס השני שהחליף את צ'רלס השני לא הסתיר את אמונתו הקתולית. כתוצאה מכך פרצה "המהפכה המהוללת" (1688), שבמהלכה הודח גיימס ובמקומו הומלכו ויליאם השלישי ומרי אשתו. מאז נדחקה הקתוליות באנגליה מקדמת הבמה לצמיתות ופינתה את מקומה לגישה הפרוטסטנטית. תקופה זו של עימות דתי וחברתי הייתה מלווה בפריחה תרבותית ורוחנית. אנשי הרוח בתקופה זו היו בעלי אמונה דתית חזקה ועסקו ביצירה שיש בה שילוב בין הפילוסופי והתאולוגי. אחד מאנשי הרוח הבולטים בתקופה זו היה המשורר ג'ון מילטון (John Milton), שהרא"ל רחש הערצה רבה לשירתו.³⁹

הבחירה המוקדמת של האל באותו אדם. למרות עקרון הגזרה הקדומה, אין הקלוויניזם גורס שיש לקיים חיים פסיביים בנוסח "שב ואל תעשה". ההפך הוא הנכון. היות שהחיים לא ניתנו למאמין לשם הנאה אלא לשם מילוי חובתו לאלוקים, מוטלת עליו חובת החריצות וההשתפקות במועט. עליו לנהוג בכבוד ראש בכל מעשיו ולשמור על קדושת הנישואין, להימנע מבזבז, ממותרות ומשעשועים, להרבות בתפילה ובקריאה בספרי קודש. אורח חיים פוריטני זה מאפיין מאוד את הקלוויניזם. מבנה הכנסייה הקלוויניסטית שונה מהמבנה של הכנסיות שקדמו לה. כנסייה זו הפרידה עצמה מהמדינה, וכוהני הדת שלה, המכונים פסטורים, נבחרים על ידי העם ולא על ידי כוהני הדת. לעומת זאת, התפיסה הקתולית גורסת כי הפרשנות שמורה לכמרים וכי התיקון האישי של המאמין יכול להיעשות על ידי כתבי מחילה הניתנים לו מהכומר ומהאפיפיור.

המלך הנרי השמיני לקח לידי את תואר ראש הכנסייה האנגלית, תוך שהוא נפרד מהכפיפות לאפיפיור ברומא. הוא עשה זאת בעקבות סירובו של האפיפיור להיענות לבקשתו לגרש את אשתו קתרין כדי שיוכל להתחתן עם אישה אחרת. הנרי ביקש להתגרש מקתרין מכיוון שלא ילדה בנים זכרים ואף סבלה מכמה הפלות. בן זכר יורש עצר היה בעיני המלך הנרי "עניינו החשוב של המלך". עיינו עוד: Rex, Richard, "The Crisis of Obedience: God's Word and Henry's Reformation", *The Historical Journal*, 39:4 (1996), pp. 863-894; Betteridge, Thomas, "The Henrician Reformation and Mid-Tudor Culture", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 35:1 (2005), pp. 91-109.

כך למשל, קרומוול הרבה להתייחס לקרבות מהתנ"ך, בעיקר לקרב גדעון מול המדיינים, ודימה אותם לקרבות שלו. תימוכין להחלטתו להוציא להורג את המלך צ'רלס הביא מהוראת הכתוב: "וְלֹא תִחַנְפוּ אֶת הָאָרֶץ [...] וְלֹאֲרָץ לֹא יִכָּפַר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שֹׁכֵחַ" (במדבר לה, לג). את סירובו לקחת את כתר המלוכה תלה בהוראה שלא לבנות את יריחו שוב. ועיינו עוד: Worden, Blair, "Oliver Cromwell and the Sin of Achan", in: Derek Beales and Geoffrey Best (eds.), *History, Society and the Churches*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 141-145.

בשנת 1649 הצטרף מילטון למהפכה כמוזכירו המדיני של קרומוול. את יצירתו הגדולה, **גן העדן האבוד**, כתב לאחר מותו של קרומוול ולאחר שנסתם הגולל על המהפכה הפוריטנית. בתקופה זו נגוזו החלומות על חופש הביטוי ורוח חדשה; מילטון נרדף, איבד את מאור עיניו ואת משרתו המדינית. האפוס שכתב מבוסס על הסיפור הפולקלוריסטי של חטא האדם בגן עדן וגירושו משם. לדעת רבים ממבקריו, מילטון רצה להבליט את הקשר

הבחירה בהנרי מור כנושא למחקר

אם כן, מדוע בחר הרא"ל דווקא בהנרי מור כנושא מחקרו? הסיבה הראשונה לכך היא שעל אף היותו תאולוג והוגה דעות דתי, מור לא נרתע מלהציג שאלות נוקבות בפתיחות רבה. חשיבותו של מור, לדעת הרא"ל, אינה טמונה במסקנות שאליהן הגיע אלא בשאלות שהעלה ללא היסוס וביכולתו לגעת בבעיות גדולות⁴⁰. כמו כן, מור בכתביו עודד את קוראיו לעשות כמותו⁴¹. הרא"ל ציין כי בחר לחקור את מור אף שלא היה מגדולי הפילוסופים ולבטח לא מהמפורסמים שבהם בתקופתו. הוא כינה את מור "כותב קטן" וטען שכתביו לעתים מסורבלת, אינה זורמת ונעדרת עקביות בהשוואה לכותבים הגדולים של תקופתו, וכן טען שהמורשת שהותיר נשחקה עם הזמן⁴². ועם זאת, נראה שהרא"ל הזדהה עם מור, שכן כמוהו גם מור היה תאולוג דתי ביותר שאמונתו לא הייתה נתונה בספק. מור היה סקרן ועסק בכל תחום, אפילו בקבלה היהודית⁴³. בראשית דרכו האקדמית, עת למד לתואר ראשון, נטה מור לגישה האריסטוטלית. משלא קיבל תשובות לשאלות הבסיס על מהות העולם ותפקידו של האדם, כתב את הפואמה: "בלבל של נשמה" (AORIA). בתואר השני כבר נטה לגישה האפלטונית, והעביר את הדגש מהתפיסה השכלית לעולם החווייה. בתקופה זו כתב את השיר: "חילוץ של נשמה" (AUPORIA). לדברי הרא"ל, המהפכה הפוריטנית לא השפיעה על מור ולא ברור אם היה בעדה או נגדה. בשנת 1949 התכתב עם דקארט והביע את הערכתו למהפכה הקרטזיאנית שדגלה בדואליות בכל הקשור לנשמה ולגוף ולהשפעותיהם ההדדיות. בתחילת דרכו כמרצה לימד מור את תורתו של דקארט, שהסיט את הדיון הפילוסופי מתורת החווייה לתורת ההכרה.

מרבית שנותיו האקדמיות של מור היו באוניברסיטת קיימברידג', שבה חקר ולימד במשך 48 שנים עד מותו. ועם זאת, לטענת הרא"ל, מור לא היה איש אשכולות ולא העמיק חקור כמעט באף תחום⁴⁴. החוקר ג'ון טולוך (John Tulloch) אמנם הגדיר את מור כאחד האישים המיוחדים והמקסימים המשלבים דת ופילוסופיה⁴⁵, אך לדעת הרא"ל, מור אולי היה אישיות בולטת לזמנו ואולי הדמות המשמעותית ביותר בחוג האפלטוני אבל לא מעבר לכך⁴⁶. עם זאת, הרא"ל הזדהה עם פתיחותו של מור, שלא היסס לשאול שאלות, ובה בעת לא איבד מעוצמת אמונתו. השילוב בין

התאולוגי בין ידיעת האל לבחירה החופשית ואת היכולת של האדם לשקם את עצמו אחרי שחטא והתרחק מהאל ומהאור, ובלשונו, "גן העדן בך מאושר בהרבה". בשירתו ביטא אופטימיות של אפשרות חזרה בתשובה ותיקון ברמה האישית ובמובן האנושי: "שרתי על ערבוביה ולילה נצחי כי למדתי שכינת-השחקים להעז רדת אל מורד החשך, ושוב עלות" (מילטון, ג'ון, **גן העדן האבוד**, תרגום: ראובן אבינועם, תל אביב: מסדה ועם הספר, 1982). הרא"ל התפעל מרצונו של מילטון להתרומם מעיוורונו ומכישלונו ולראות את גדלות האדם. ראו סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 12-13; ליכטנשטיין, אהרן, "לחיות על קידוש ה'", בתוך יצחק אלפסי (עורך), **וחי בהם: על קידוש השם, אסופת מאמרים לזכרו של דורון שניאור זיסרמן הי"ד**, גבעתיים: הוצאת משפחת זיסרמן, תשס"ג, עמ' 61-65; ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 32-33. וכן ראו בספרו של הרא"ל Lichtenstein, Henry More, pp. 142-143.

40 שם, עמ' 11.

41 שם, עמ' XI.

42 שם, עמ' 12-14.

43 שם, עמ' 13-14. בקבלה נגע מור בסוף חייו. הוא לא קרא את **ספר הזוהר** אך הביע הערכה לתכניו. מור קונן על כך שאינו מכיר את השפה ואת המהות די הצורך. שם, ה"ש 14.

44 שם, עמ' 12.

45 Tulloch, John, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, London:

William Blackwood and Sons, 1872, vol. 2: The Cambridge Platonist, p. 303

46 Lichtenstein, Henry More, p. 18

חקירה וחתימה לאמת, בלי לנסות לעגל פינות ועם להט דתי ללא סייג אפיינה גם את דרכו ההגותית והתאולוגית של הרא"ל.

הסיבה השנייה שבגינה בחר הרא"ל בהנרי מור כנושא למחקרו קשורה לגישה האפלטונית של מור המשלבת שכלתנות ומושגי אידאות מופשטים. מור היה כאמור דמות מרכזית ופופולרית ב"חוג האפלטוני של קיימברידג'", שחבריו ניסו לשלב ולמזג שלושה אלמנטים מרכזיים: שכלתנות; מוסר; רגש והתלהבות רוחניים. לתפיסתם, במקרה של חוסר הרמוניה והתנגשות בין התפיסה השכלית לרגש הדתי או למוסר דווקא החקירה השכלית צריכה להיחזק במקום משני. הרא"ל ראה בתפיסה זו את תחילתה של הפילוסופיה הדתית ההומנית⁴⁷. דפוס חשיבתו של מור, כפי שהציג זאת הרא"ל, היה רציונלי ולימודי עסקו בעיקרם בעניין זה. עם זאת, בכתביו הוא ניסה ל"צאת מהקופסה" והכיר בקיומם של רעיונות לא רציונליים, מתוך הבנה שטמון עוד רובד בקשר עם ה'. לאמתו של דבר, השקפתו של מור נעה על מסלול דיכוטומי בין שכל לרצון, בין סיבתיות ואמונה לבחירה אנושית. לטענת הרא"ל, מור היה מגדולי המבקרים של תומס הובס (Thomas Hobbes). כזכור, הובס טען בספרו **לוייתן** כי הרצון האנושי אינו באמת חופשי. היצרים הפנימיים הטבועים באדם חזקים מהשכל ולכן אין לסמוך על השכל שיעשה את הדבר המוסרי הנכון. לשם כך יש צורך בגורם שלישי שיקבע את המסגרת הנאותה. מור ראה בכך סוג של דטרמיניזם והתנגד לגישה זו בחריפות⁴⁸. לטענתו, אפשר לקבל אמיתות דרך הנשמה הטבועה באדם⁴⁹. אותן אמיתות הופכות לחלק מההוויה ויכולות להנחות את הרצון לעשות פעולות מוסריות נכונות. השכל משרטט אידאות אפירוריות נכונות וערכיות שלתוכן אפשר לצקת את הרצון הטהור האישי והמעשי. האידאות של השכל הן נצחיות ואינן קשורות למציאות החושית. כך תיאר הרא"ל את תפיסתו של מור בדבר מקומם של הרצון והשכל בהתנהלותו של האדם:

לתפיסתו של מור, הרצון והשכל מסוגלים למלא את תפקידם יחדיו. הרצון, כביטוי הבסיסי של אישיות האדם, הוא הקובע האולטימטיבי של ההתנהגות, והוא האדון לה. אבל החופש של הרצון משמעותי רק אם הוא פועל באופן רציונלי. כלומר, אם הוא פועל במסגרת האפשר שיצר השכל. השכל אינו תלוי בחושים, הוא מודרך על ידי נתונים משלו והוא בעצמו המקור למושגי היסוד שלו. לפיכך הוא יכול גם לבחון כל תופעה באופן מופשט או לנתח אותה באופן אמפירי. כך הופך השכל לאדון השולט בניסיון, ואינו משועבד לו. בשביל מור, שילוב זה הוא העובדה! אנו חייבים עתה לבחון את ערכיו, כדי לשלב את הרצון עם השכל, ביחד או בנפרד [...] בקיצור, אנחנו עוברים מאמפיריות [של הרצון בלבד] לממלכה האקסילוגית [של השכל]⁵⁰.

⁴⁷ שם, עמ' 23. הרא"ל חתם את עבודת המחקר שלו בפרק "מדתיות למוסריות". בפרק זה ניתח את ההשפעה של מור וחבריו על הפילוסופיה הדתית של המאה שתבוא, המאה השמונה-עשרה. הרא"ל הראה כי ההבחנה של מור בין המעשה הדתי למוסר הביאה בסופו של דבר להפרדה בין מוסר לבין דת ולאפיון המוסר כמוסר אנושי. הפילוסופים לוק, יום וברקלי, שפעלו לאחר מכן באנגליה בתקופה האמפיריציסטית, העלו את התפיסה האנושית המעשית לקדמת הבמה. כך הועצם המוסר האנושי, והשאלה בדבר מחויבות האל למוסר האנושי קיבלה משנה תוקף (שם, עמ' 156-170).

⁴⁸ שם, עמ' 40. ראו גם דבריו של החוקר ג'ון לרד Laird, John, *Hobbes*, London: Macmillan & Co., 1934, pp. 289-290: "in my opinion, Henry More was by far the most effective of Hobbes's contemporary critics on this question"

⁴⁹ Lichtenstein, *Henry More*, pp. 52-53

⁵⁰ (התרגום שלי. ש.ר.) שם, עמ' 45.

אם כן, עולם הטבע הסיבתי השכלי הוא הדרך שבה מתגלה האל במציאות. הדת, שהיא שכלית-הגיונית, פועלת בתוך עולם סיבתי שהאל קבע. לאדם יש רצון חופשי אך עולם הטבע הוא סיבתי. בדבריו אלה יצא מור נגד הפילוסוף פרנסיס בייקון (Francis Bacon), שטען כי הפילוסופיה מיוסדת על היגיון, בעוד הדת אינה רציונלית מכיוון שהיא מבוססת על התגלות⁵¹. הרא"ל הושפע אף הוא מהתפיסה האפלטונית המבוססת על ניתוח אפריורי ודיון שכלי מופשט המנותק מהמציאות. במובן זה המשיך את השיטה הבריסקאית שהאדירה את החשיבה האידיאלית. התבנית הבסיסית השכלית של מור תאמה את דרך חשיבתו של הרא"ל. הרא"ל רצה אף הוא בממלכת השכל המופשט הנצחי, כזו שתיצור את התבניות הערכיות שלתוכן יהיה אפשר לצקת את החשיבה הסובייקטיבית. בהמשך אראה כי הרא"ל גם מתח ביקורת על מור, מכיוון שבהיבט המעשי הוא העצים את הרצון האישי, הרגשי, על חשבון העומק השכלי האפריורי.

המוסר בנוי על השכל ועל הארה פנימית הנובעת מנקיות

כאמור, כבר בראשית דרכה של הפילוסופיה העלה אפלטון שאלת יסוד בנוגע לציווי האלוהי, והשים אותה בפיו של סוקרטס בדיאלוג שלו עם אותיפרון⁵². השאלה היא: האם מה שהאלים דורשים מהאדם הוא טוב ולכן בחרו בו או שהמעשה הנדרש הוא טוב כי האל בחר בו? במילים אחרות, האם האל הוא טוב ולכן מצווה עלינו לעשות טוב, או שהאל הוא בעל הכוח ורוצה שנעשה את דברו?⁵³

לשאלה זו כמה תשובות המייצגות גישות שונות. הובס הגדיר את האל כבעל הכוח ולא כאל טוב; בני אדם מחויבים לצווי האל מפאת כוחו ולא מפאת טובו. האושר האנושי טמון ביכולת האנושית לעצב את המציאות החומרית. על-פי גישת הכמורה, שבאה לידי ביטוי גם אצל התאולוג רלף קדוורת' (Ralph Cudworth), מהחוג האפלטוני של קיימברידג', האל מצווה רק על דברים טובים ומוסריים שבחר בהם. לגבי שאלת הידיעה והבחירה הקלאסית, מור גרס שאין סתירה, שכן יש בחירה ורצון אנושי, והאל בעצם אינו יודע איך בדיוק יפעלו בני האדם. כלומר, האל יודע לוגית את מגוון הבחירות האפשריות אך אינו יודע איך יפעל האדם בתחום האפשרי. האלוקות מורכבת, לדעת מור, משלושה מרכיבים: חכמה אין-סופית, טוב וכוח. מור התמקד בטוב ובחכמה ולא בכוח, כפי שקאנט אף הוא היטיב לבטא זאת: דת הבנויה על הכוח האלוהי והמורא ממנו נוטה לרצות את האל על חשבון המוסר. ואילו דת הבנויה על טוב וחכמה תשאף לעולם מוסרי שיהיה תואם לשני המרכיבים האלה⁵⁴.

⁵¹ שם, עמ' 97.

⁵² ראו גם הי"ש 3 בפרק זה.

⁵³ הרא"ל הבחין בין שתי גישות קוטביות: בראשונה, הצו האלוהי הוא מוסרי גם בעיניים אנושיות והאל בעצם מחויב למוסר האנושי. בגישה השנייה, הצו האלוהי הוא מוסרי רק משום שהאל ציווה אותו, אך האל אינו מחויב למוסר האנושי. נוסף על שתי גישות אלה, העלה הרא"ל גישה שלישית, שלפיה ניתן לבחון את הצו האלוהי לא מהזווית של האל אלא מהזווית של האדם. לכן ייתכן שיש מעשה סתמי שאינו טוב ואינו רע. המעשה מקבל תוכן חיובי אם האדם עושה אותו מתוקף צו אלוהי. ראו Lichtenstein, *Henry More*, p. 48.

⁵⁴ Lichtenstein, *Henry More*, p. 54; Kant, Immanuel, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper, 1960 (2nd ed.), p. 47.

לדברי הרא"ל, הנרי מור מיזג את הרצון האנושי עם האלוהות. חטאו של אדם הראשון היה בהעדפת רצונו האישי הבהמי על פני רצון האל. מטרת האדם בתיקון היא לחזור למצב הבראשיתי שבו רצונו מחובר לעץ החיים – לרצון האל דרך הנשמה. כלומר, רצונו להתחבר לאלוקים דרך הנשמה שבתוכו: "זהו שלטון רוח אלוקים בנשמה שלוקחת את ההובלה על כל הכוחות שלנו ופועלת ללא אינטרס עצמאי"⁵⁵. יתרה מכך, החכמה לבדה כשהיא מנותקת מהמוסר (שהוא רצון האל) אינה ולא כלום. המסקנות השכליות לא יהיו נכונות אם יש הטיה בגין תאוות או כבוד. ללא קדושה לא ניתן להבין את החכמה, כפי שאי-אפשר באמת לראות את השמש אם אינך עצמך גוף לווהט. הרא"ל תיאר את תפיסתו של מור בדימוי הבא: "אם העין של ההבנה תיסגר מפאת גאוה, דעה קדומה, או חושניות, המסתורין של הפילוסופיה לא יובן. אבל אם הקליטה תהיה מתוך אמתיות כנה וקדושה של נפש כי אז עין המסתורין של הפילוסופיה תיפתח ותהיה ברורה ומובנת מאליה"⁵⁶. יתרה מזאת, לדעת מור, לא רק שהאמת תהיה נעדרת אלא שהאדם לא ירגיש את ההנאה מאותה השגה שכלית. אם ההשגות השכליות הן לשם ידיעה עדיף לוותר עליהן שכן הן גם עלולות להזיק⁵⁷. על האדם להפנות את כוחות שכלו לאמונה ודרכה לכיוון של מסירות, סגפנות והתחדשות⁵⁸.

את הפרקים הראשונים במחקרו הקדיש הרא"ל לתפיסתו הרציונלית של מור. זהו מור התאולוג שמחפש את תפקיד השכל בדת. שכל ורוחניות משתתפים במשולב בהשגת "צלם אלוקים". מור שאף למצוא את האיזון הנכון בין השכל וטוב הלב, בין השכל והרצון. זוהי התאולוגיה הרציונלית שלו. אך לטענת הרא"ל, מור השתנה במהלך חייו, וככל שהתבגר העלה תהיות בדבר עצם השאיפה לדעת, ובמיוחד בכל הקשור לתחום הדתי. השינוי לא היה מהיר ורדיקלי אלא התרחש עם הזמן. אט-אט החל מור להעלות ספקות לגבי עצם נחיצותה של הדעת, שהרי את עקרונות הדת אפשר להשיג בקלות ללא מחקר מעמיק. מור רצה להנגיש את האמיתות לכול. הוא עבר לאמונה תמימה ופשוטה המבוססת על עקרונות יסוד, על השגות שכליות פשוטות, שאינן מבוססות על מחקר מעמיק של האמיתות אלא נובעות מרצון פשוט לעבוד את אלוקים במעשים. כתוצאה מכך חל אצלו פיחות בהיבט האינטלקטואלי הקשור לחוויה הדתית, והוא הפנה את מרצו למוסר החברתי. מור דיבר על מוסר מעשי ועל ההתנהגות החברתית ראויה. הוא מנה שלוש סיבות לכך שהידע מקבל משמעות גם בעולם שבו המוסר מצוי במרכז: (א) אנו מעריכים ידע; (ב) עצם אהבת החכמה והאמת – זהו המוסר עצמו; (ג) מוסר ללא שכל הוא מוסר ללא מסגרת, וזו נחוצה כדי להגיע למוסר אמתי ומאוזן⁵⁹.

הרא"ל הראה כי ממשיכי דרכו של מור במאה השמונה-עשרה הפכו את הדת למוסר, ובעצם נטשו את השכלתנות לגמרי⁶⁰. גם מילטון, איש הרוח בן תקופתו של מור, רומם את המוסריות על

⁵⁵ Lichtenstein, *Henry More*, pp. 304-305.

⁵⁶ שם, עמ' 60-61.

⁵⁷ שם, עמ' 98.

⁵⁸ שם, עמ' 103.

⁵⁹ שם, עמ' 105-106.

⁶⁰ שם, עמ' 206-208. עיינו גם ליכטנשטיין, אהרן, "עשה רצונו, בטל רצונך" – הרהורים על המפגש בין הלכה ומודרניות", **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 126-127. עד המאה השבע-עשרה עיקר המתח שרר בין השכל לרצון, ואילו מהמאה השמונה-עשרה התווסף רכיב שלישי – הרגש.

פני הידע: "מוסר ללא ידע תורם לחיים מאושרים יותר מאשר ידע ללא מוסר"⁶¹. בעניין זה ציטט הרא"ל את החוקר הנרי ניומן (Henry Newman), שכתב כי בכל הקשור לאמונה דתית האינטלקטואליות והניתוח השכלי יכולים להביא לוודאות באמונה אך לשם כך נדרש עמל רב. לעומת זאת, ניתן להגיע לאמונה בדרך אינטואיטיבית השמורה להמונים, דרך שאינה כרוכה במאמץ. אולם דרך זו אינה מביאה את המאמין לוודאות מוחלטת אלא להסתברות קרובה⁶².

הרא"ל מנה כמה סיבות לנסיגתו של מור מהגישה השכלתנית:

- א. הוא הושפע מהפילוסוף פרנסיס בייקון שדיבר על חשיבה אינדוקטיבית בכל התחומים לבד מהתחום הדתי. כזכור, בייקון טען שאי-אפשר לדון את הדת כפי שדנים את שאר התחומים, שכן היא מבוססת על ההתגלות. בייקון הרחיק אפוא את החשיבה השכלית מהדת.
- ב. הוא הושפע מדקארט שהעמיד את השכליות במרכז, אם כי תפיסה זו תקפה רק למדע ולא לתאולוגיה. כלומר, בדת מסתמכים על אמונה. דקארט בעצם הוציא את המדע מהתאולוגיה. אנו יודעים שאיננו יודעים דבר על העולם האין-סופי ולכן נדון רק בסופי, כלומר בעולם המוחש⁶³. מור לא חשב כך. הוא סבר שאת האמונה אפשר להכיר דרך השכל, אך רצה שהדת תהיה נגישה לכולם. לכן הסתפק בהכרת יסודות האמונה מתוך כתבי הקודש, תוך שימת הדגש הדתי בהתנהגות מוסרית.
- ג. מור חי בתקופה שבה האווירה באנגליה דחפה לאמפיריות ולירידת מעמדה של החשיבה השכלית. כמו כן נחשף לתפיסה הנאו-אפלטונית של החוג האפלטוני של קיימברידג' המדברת על אחדות, שנמצאת באני הפנימי ושאי אפשר להגיע אליה באמצעות הנשמה. אך האני הפנימי הזה אינו שכלי⁶⁴.
- ד. מור היה מודע לכך שהידע בתקופתו אינו יכול להיות זמין לכול. הנטייה הרפורמית בנצרות העצימה את הכוונה ואת הלב, אך לא את השכל. מכאן שחשובה יותר מוסריותו של אדם מאשר דתיותו⁶⁵.

מור עבר אפוא תהליך של שינוי מתפיסה שכלתנית וסיבתית שבה החזיק בתחילת דרכו להשגה אינטואיטיבית⁶⁶. הרא"ל לא רצה לראות את מור כהוגה ש"המיר את דתו" משכלתנות לטובת האינטואיציה הפנימית אלא העדיף לראותו כהוגה המכיר בכוחה של האינטואיציה המבוססת על החקירה השכלית, אך רק לאחר שזו האחרונה מיצתה את עצמה⁶⁷. הרא"ל קבע כי היצמדות להשראה לא מבוקרת עלולה להוביל לאסון. לדעת הרא"ל, מור בעצם לא עזב מעולם את החשיבה הרציונלית אלא נאלץ להסיט אותה הצדה כדי להילחם באתאיזם⁶⁸. כזכור, חברי החוג האפלטוני

⁶¹ "virtue without knowledge is more conducive to a happy life than knowledge without virtue" (Milton, John, "Seventh Proclusion", in *Prose Works*, London: Henry G. Bohn, 1947, XII, p. 261)

⁶² Newman, John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London: Burns and Oates, 1870; new edition in Charles Frederick Harrold (ed.), New York: Longmans, Green & Co., 1947, p. 124

בתוך Lichtenstein, *Henry More*, p. 108

⁶³ Lichtenstein, *Henry More*, pp. 127-128

⁶⁴ שם, עמ' 132.

⁶⁵ שם, עמ' 110.

⁶⁶ שם, עמ' 139.

⁶⁷ שם, עמ' 140-139.

⁶⁸ שם, עמ' 148-145.

של קיימברידג' הדגישו את החשיבה הרעיונית עם האידאות האפריוריות הטבועות והמולדות באדם. לוק, שיצא נגד תפיסה זו בשצף קצף ואפילו לעג לה, שאל: האם תינוק יודע משהו במתמטיקה מכוח הבנה מולדת? אך הקושיות של לוק אינן מהוות בעיה באשר לגישתו של מור, שכן מור לקח את האידאות המולדות לעולם המוסר ולא לכיוון של השגות שכליות. לטענת הרא"ל, מור היה לאמתו של דבר דיאלקטי בדרכו, משום שחי בין התפיסה הרציונלית לבין התפיסה האינטואיטיבית.

בפרק האחרון במחקרו, התנצל הרא"ל על כך שהוא סוטה מהעניין המרכזי של העבודה שהוא הגותו של מור על רקע החוג האפלטוני של קיימברידג' במאה השבע-עשרה. הרא"ל בחר להרחיק לכת ולבחון בעין שיפוטית את הגותו של מור וחבריו בפרספקטיבה התפתחותית היסטורית. לדעתו, ממשיכי דרכו של מור במאה השמונה-עשרה העלו את המוסר החברתי לקדמת הבמה בהשפעת התעצמותו של הכיוון ההומני-מוסרי אצל מור וחבריו. העיסוק התאולוגי באלוקים ובהנהגתו נדחק הצדה. את מקומו תפס האדם ותפקידו המעשי במציאות. היות שהמקור למוסר נבע, לדעת מור, בעיקר מתוך השראה פנימית, הרי לא רק המתודה השתנתה כי אם גם המהות.⁶⁹ אם כן, קרנה של הרציונליות האובייקטיבית ירדה ובד בבד עלתה קרנו של האדם האינדיבידואליסט שרואה את המציאות בעיניים סובייקטיביות. מור עצמו האמין בקיומה של השראה פנימית נקייה שיש בה אובייקטיביות. אולם בפועל כאשר האדם הפך להיות המרכז, הדת נזנחה ונדחקה לקרן זווית. המוסר, שבסיסו אנושי, קיבל אפוא מעמד עצמאי ללא תלות בדת ובמצוותיה.

הדת הנוצרית עברה גם היא תהליך של שינוי. ברבות השנים היא הפכה מדת של שכל לדת של לב. בעוד אפלטון ובעקבותיו חבורת קיימברידג' ביססו את הגותם על הרציונליות, ממשיכיהם נטו לכיוון אחר.⁷⁰ הרא"ל טען כי לבד משינוי הגישה בדת, חלו במאה השמונה-עשרה תמורות של ממש בחוויה האנושית הבסיסית; מדובר במהפכה התעשייתית שהחלה באנגליה ובשינויים הטכנולוגיים שהביאה עמה, בד בבד עם שימת דגש במוסר אנושי. שינויים אלה העצימו את תחושת האדם, כי בכוחו וביכולתו לשלוט במציאות ולנווט אותה. ענת הפחד שאפפה את בני האדם לאורך חייהם כמו התפוגגה. האדם נפרד מתחושת החיים הטרגיים, מתחושת החטא האימננטית ומהזעם האלוקי המלווה את הנצרות ופנה לעבר חיים טבעיים (אליבא דרוסו). לפי הרא"ל, תפיסת החטא הקדמון עברה אפוא שינוי של ממש. אצל מור היה אפשר להיווכח שהחטא בכלל והחטא הקדום בפרט אינם בלב העניינים. להפך, הרא"ל מצא אצלו סוג של טבעיות ושמחת הנשמה, שכן תודעת החטא הומרה במוסריות. הדת הנוצרית איבדה אפוא את תחושת הפחד מפני החטא הקדמון, ולתפיסתו של הרא"ל, שני שלבים שינו אותה ואת יחסו של האדם לדתיות:

⁶⁹ מור האמין כי כדי להגיע להשראה פנימית נכונה יש צורך בישרות הנפש. ולכן בבית המקדש לא נשמע קול גרון כדי לא להפריע לקול הפנימי. ראו Lichtenstein, *Henry More*, pp. 152, 186. הרא"ל ציין כי מתוך גישתו של מור, המוצא עולם מוסרי המבוסס על הארה פנימית, עולה שאלה בסיסית: האם המוסר הנרכש דרך אותה השראה הוא שווה ערך למוסר השכלי או שונה ממנו? וגם, האם רק הדרך שונה, אך התוצאה שווה? או שמא מי שבונה על מוסר של השראה יגיע לתוצאה מוסרית שונה.

⁷⁰ שם, עמ' 110.

- שלב א: מעבר מדת של פחד לדת של אהבה. כתוצאה מכך, הנשגבות האלוקית נפגמה והריחוק מהאל התעמעם.
- שלב ב: נסיגה מהדת בכלל והסטת האהבה מהאל אל האדם ואל המוסר⁷¹.

הרא"ל ציין כי במאה השמונה-עשרה, לא רק הדגש של המוסר השתנה אלא גם נקודת המוצא שלו. מור חי בעומקו של עולם דתי וקרא לפשטות האמונה. הוא ביקש מהמאמין להיות מוסרי כחלק מחווייה דתית. כנשאל למה לעשות טוב? ענה: כי זה טוב. זו הגשמה עצמית⁷². בחוג האפלטוני של קיימברידג' גרסו שלהיות מוסרי זה חלק מעבודת ה'. הם אמנם לא שללו את עקרון השכר והעונש, אך הדגישו את הצורך של האדם להיות מוסרי כדי להגשים את ייעודו הרוחני ולהגיע לחווייה דתית גבוהה⁷³. לתפיסתם, המוסר דאונטולוגי, דהיינו ערכי.

התשובה לשאלה "מדוע לעשות טוב?" קיבלה במאה השמונה-עשרה פרשנות אחרת, תועלתנית. התועלתנות האישית הקשורה לעולם הבא ולשכר ועונש (מימי הביניים) הומרה בתועלתנות חברתית. המוסר נהיה אנושי ולכן בהגדרה של מעשה טוב הכוונה היא לעשות טוב לכמה שיותר אנשים. מור ביקש לראות במוסר השראה נבואית מהנשמה, ואולם במאה השמונה-עשרה ההתגלות נעלמה והמוסר החל לפנות לכיוון של מוסר טבעי סובייקטיבי וחברתי. כתוצאה מכך התפתחה התפיסה ההומניסטית שמלווה אותנו עד היום. העיסוק במוסר האנושי השם את האדם במרכז דחק את העיסוק באמונה ובדתיות, כך שהבסיס לאמונה באותן שנים נהיה רדוד. לדברי הרא"ל, באותה תקופה הייתה נטייה להשקפות נונטאיסטיות-דאיסטיות המנתקות את ההשגחה האלוקית מהמציאות לאחר בריאת העולם⁷⁴.

כזכור, קצת אחרי עליית מעמדו של המוסר וירידת מעמדו של השכל בקיימברידג' האפלטונית עלתה באנגליה הגישה האמפיריציסטית מבית מדרשם של לוק, יום וברקלי. לפי גישה זו, את המציאות אפשר לתפוס רק דרך החושים. התפיסות האמפיריציסטיות מיקדו את האמת במוחשי, והתבונה הייתה אמצעי אינסטרומנטלי לניתוח הדברים הנתפסים דרך החושים. כך הוכשרה, לדעת הרא"ל, הקרקע לעלייתה של תשתית ניהיליסטית השוללת את האמת המוחלטת הנובעת מהאמונה ומההתגלות. האמונה בקיומה של השגחה אלוקית בחיים עצמם התערערה אפוא. לעומת זאת, האדם וצרכיו הושמו במרכז, והמוסר היה לאמצעי אנושי אינסטרומנטלי שעוזר לבנות חיים מסודרים ונוחים.

⁷¹ שם, עמ' 177.

⁷² לדברי הפילוסוף האידאליסט הבריטי פרנסיס ברדלי, "השאלה אם להיות מוסרי היא כשלעצמה כבר אינה מוסרית", Bradley, Francis Herbert, *Ethical Studies: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1962 (2nd ed.), p. 6 (ראו Lichtenstein, Henry More, pp. 180-185).

⁷³ Lichtenstein, Henry More, p. 192.

⁷⁴ שם, עמ' 162.

בעקבות מור – השימוש הנכון בשכל והשילוב האופטימלי בין השכל לרצון

המחקר שערך הרא"ל על הנרי מור ועל תפיסת עולמו הוליד אצלו תובנות רבות. במחקר זה ניתנה לו שעת כושר לבחון פילוסופיה דתית הנעה במרחב הנתון בין שלוש צלעות – רציונליות, מוסריות והתגלות והשראה. זהו גם המרחב שבתוכו תמרן הרא"ל במהלך חייו – בין הניתוח השכלי התאולוגי, הרגישות המוסרית הגבוהה והיחס לעולם שאינו נתפס בשכל. התהליכים והתמורות שהתרחשו באנגליה במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה היו בבחינת אבן בוחן לרא"ל. הוא לא הסתפק בתיאור התהליכים בלבד אלא גם הביע את דעתו עליהם וביטא את ביקורתו הגלויה בנוגע להשלכותיהם. הוא אפיין את נקודת הכשל בשינוי שהתרחש באמונה הדתית והסיק מכך מסקנות מעשיות. לעניות דעתי, מחקרו זה של הרא"ל שנכתב בצעירותו הוא שהניח את התשתית להתפתחות הגותו של הרא"ל בהמשך חייו.

החוקר טולוך הגדיר את מור ואת חבריו לחוג האפלטוני בקיימברידג' כבעלי תאולוגיה רציונלית שמשמעותה היא שהשכל הוא המקור של הידע והפילוסופיה⁷⁵. הרא"ל חלק על מסקנתו הפשוטה. לדעתו, מור וחבריו המעיטו להשתמש במודע בתבונה לשם הגדרות יסוד תאולוגיות ופילוסופיות שמטרתן הבנת האל ורצונו. הם במודע הסיטו את התבונה אל היישום המעשי המוסרי⁷⁶. כאמור, המהלך הזה גרם לירידת קרנה של הדת ולעליית קרנה של ההומניות האנושית הסובייקטיבית. קרוב לוודאי שמור לא רצה להגיע למצב כזה. הרא"ל כתב על כך בהערת אגב: בדת היהודית תהליך כזה של ניתוק בין המוסר לשכלתנות האמונית לא יכול לקרות⁷⁷, שכן חלק מהחובה המוסרית ביהדות הוא לימוד תורה דרך השכל; לא כל אחד יכול להבין את מה שהוא לומד עד תום, אבל כל אחד חייב ללמוד. לפי הרא"ל, היהדות קובעת שיש לעבוד את האלוקים בשכל ובמעשה המוסרי כאחד⁷⁸. ואילו הטעות של מור וחבריו לחוג האפלטוני הייתה בהדרת מקומו של השכל, וטעות זו גרמה לתוצאות קשות שהובילו בסופו של דבר לחילון. לדעת הרא"ל, אם במישור האישי השכל חשוב, הרי במישור החברתי הוא חשוב שבעתים. הדת צריכה להסתמך על נקודת משען בעלת מסורת פילוסופית אובייקטיבית ולא על רגש מוסרי חולף ומתחלף שהוא ביסודו סובייקטיבי. אם יש נקודת משען של שכל אובייקטיבי, אזי הרגש הסובייקטיבי יכול להיכנס למתווה נכון בתוך גבולות גזרה ברורים של המסורת⁷⁹.

מור התלבט אפוא בין אמונה שכלית לאמונה פשוטה, והכריע לטובת האמונה הפשוטה על חשבון הרציונליות. ואולם, הרא"ל טען שישנה גם דרך שלישית; אפשר להשתמש בשכל לא בכדי לבקר ולשלוט אלא בכדי להבהיר. הכוונה לחקירה אוהדת, שבה השאלות הרציונליות אינן חייבות להיות "למה?" ו"מינין?" אלא שאלות של הגדרה: "מה בדיוק אומרת הגישה הזו?"; "מהו השימוש הראוי?".

⁷⁵ Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England*, pp. 5-98

⁷⁶ Lichtenstein, *Henry More*, pp. 210-211. הגדרת הרציונליות במאה העשרים היא הסבר סיבתי למציאות בניגוד

להסבר על-טבעי.

⁷⁷ שם, עמ' 109.

⁷⁸ שם.

⁷⁹ שם, עמ' 212.

היחס בין השכל למוסר הטבעי העסיק גם את הרי"ד. לטענתו, המוסר הטבעי דינו להתעוות כאשר הוא מנותק מהשכל הישר. ההוכחה לכך, לדבריו, היא מה שאירע בגרמניה הנאצית. התפיסה הנאצית הייתה חזרה לטבעיות ולאִינטואיציה החייתית והאדרת הטבע היצרי ללא ריסון של השכל. גישה זו הביאה בסופו של דבר לחורבן גדול. כלומר, מוסר טבעי ללא ביקורת השכל עלול להוביל לסטיות חמורות. כפי שראינו, הרא"ל טען אף הוא כי הנטייה למוסר טבעי ללא מסנן שכלי לא זו בלבד שהיא פוגמת במוסר אלא היא גם ובעיקר פוגעת באמונה הדתית עצמה.⁸⁰

ההתנגשות בין המוסר האנושי לצו ההלכה

עד כה נוכחנו לדעת כי הרא"ל ייחס חשיבות למוסר האנושי הבנוי על אדני השכל. הוא הצביע על נחיצותו של המוסר האנושי גם לאחר שניתנה התורה על ההלכה שבה. אם כן, "איש ההלכה" המחויב להלכה, שפגשו בפרק הקודם, צריך לשאול את עצמו מה קורה כאשר ישנה התנגשות בין הפסיקה ההלכתית לבין המוסר? מה עליו לחוש? ומה עליו לעשות בפועל? שאלה נוספת הקיימת ברקע הדברים היא: האם ההלכה צריכה להשתנות בעקבות המוסר האנושי המתפתח והמשתנה? הרא"ל האמין במוסר האנושי וראה בו בסיס ותשתית למוסר של התורה. לכן, יש להניח שבאותם מקרים שבהם נמצאה סתירה בין המוסר האנושי לבין התורה, שאף הרא"ל למזער את ההתנגשות. לדעתו, עצם ההיאבקות וההתמודדות של המצפון האנושי – המוגדר אצלו כ"טוב" – עם הצו האלוקי אין בה רדידות רוחנית וחסור ביראת שמים:

מטיפים פוריטניים היו מכנים את המעשים הטובים "ערמת הזבל של המוסר", וראו אותם כתועבה רוחנית [...]. עבורם להיות טוב הוא ההפך מלהיות דתי, משום שדרך המוסריות מציב האדם את עצמו כמתחרה לעבד ה' שבו. לרעיון הזה ... עבר משמעותי בנצרות, אבל ... אין לו מקום כלל בבית מדרשנו.⁸¹

נקודת המוצא של הרא"ל הייתה שהאל צדיק וישר גם לפי הקריטריונים של המצפון האנושי, ולכן השאיפה ליישב את הסתירה בין המוסר האנושי והצו האלוקי היא שאיפה לגיטימית ואף

⁸⁰ "כל החרג הרומנטי כלפי בריחה מרשותה של הדעת והבעיטה במרותה של ההכרה המדעית האובייקטיבית שמצאו להם ביטויים בפילוסופיה הביולוגיסטית של ברגסון (Bergson), ניטשה (Nietzsche), קלגס (Klages), שפרנגלר (Spengler) וסיעתם, ובאסכולה הפיננומינולוגית האכזיסטנציאלית והבלתי מדעית של היידגר (Heidegger) וחבריו, שמתוכן בוקעים ועולים בצורת שונות קידוש החינויות והאינטואיציה, הערצת האינסטינקט והשאיפה לשלטון, אידור החיים האימוציונליים-אפקטיביים והסובייקטיביות הנוזלת והשוטפת, קשירת כתרים לטיפוס הפאוסטיאני ולאישיות הדיוניסית וכו' וכו', הביאו אנדרלמוסיה והשחתת האדם לעולם. ומאורעות התקופה האחרונה יוכיחו. האדם המשתחרר מן העיקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו, סופו לקצץ בנטיעות ולהחריב סדרי בראשית" (ראו סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 13-14). החיבור נכתב בשנת תש"ד, בשלהי השואה, כאשר כבר נודע עליה רבות בארצות הברית, אך התפרסם רק עשרות שנים לאחר מכן. הרי"ד לא הרבה לדון בשואה, לא בזמן שהתחוללה וגם לא לאחר מכן. באותה תקופה הוא כתב בספרו *Halakhic Mind* רעיון דומה: "אין זה מקרה גרידא, כי הפילוסופים הנודעים ביותר של הרייך השלישי היו תלמידים בולטים של הוסרל. האינטואיציוניזם של הוסרל, המתמטיקאי המיומן שביקש לשמר רף של אינטואיציה מתמטית, נהפך לגישה רגשית למציאות. כשהתבונה מוסרת את שלטונה לרגשות דו-משמעיים אפלים, אין סכר המסוגל לעצור את הזרם הרגשי הגואה" (Soloveitchik, *The Halakhic Mind*, p. 53). להרחבה בנושא הראליות והאינטואיציה בגישה הנאצית, עיינו גם נוימן, בעז, נאציזם, אוניברסיטה משודרת, תל אביב: משרד הביטחון – הוצאה לאור, 2007, פרק שלישי: "הדינמיקה הפנימית של המשטר הנאצי".

⁸¹ ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 141-144.

מתבקשת. מי שאינו מתעמת ומקבל את הצו כדברו, מי שאינו רגיש לסתירה המוסרית, ברור שיראת השמים שלו לוקה בחסר: "אין לבטל את ההיאבקות ואת ההתמודדות כאילו הן מעידות על חיסרון ביראת שמים, רדידות רוחנית או היעדר 'פרומקייט'⁸². מכיוון שהטוב הוא מרכיב מהותי בדתיות, הרי שאותה המוסריות שהיא בשורש הבעיות, המאבקים והמתחים היא עצמה מרכיב של יראת שמים"⁸³. בריאיון לכתב העת **דעות** הלין הרא"ל על כך שיש כאלה המציגים את אברהם ההולך לשחוט את בנו יחידו מתוך הציווי האלוהי כאדם ההולך לשחוט תרנגולת מתוך ציווי שכזה⁸⁴. לעומת זאת, הוא ראה גם את צדה השני של המטבע: את ייסוריו ואת בכיו של אברהם, את התחבטויותיו לנוכח הסתירה שאי-אפשר ליישבה בין המעשה הנורא לבין עולמו המוסרי:

היום בעולם של תנועת המוסר יש אנשים שהגיעו למצב שבו הם רואים בניולה של טיפת בכי בעיניו של אברהם אבינו כשהלך לשחוט את בנו, כחולשה. קושי מוסרי הוא חולשה?! אדם שהיה שוחט את בנו כאילו הוא שוחט תרנגולת לא הייתה חולשה גדולה הימנה! האם עליי, כיהודי מאמין, להתפעל מאחד שאם יקבל צו כמו שקיבל אברהם אבינו, "קח את בנך את יחידך", תכף ומיד ירוץ כאילו הוא הולך לשחוט קורבן פסח, ולהעדיף אותו על פני אדם שמתקשה?!⁸⁵.

לדעת הרא"ל, תגובתו של אברהם היא התגובה המצופה מאדם שנתקל במתח בין צו התורה לבין המוסר שלו. הוא יודע שהוא מחויב אך מנסה להבין. הוא שואף לגשר על הפער בין המוסר האישי שלו לבין התורה. גם כאשר הדברים אינם עולים יפה, הוא נשאר מחויב, מאמין ועם ידיעה ברורה שלא את הכול אפשר להבין:

אך יש סוג שלישי של תכנים שאותם אנחנו לא מבינים, ולו הדבר היה תלוי בנו היינו מעצבים אותם אחרת, אבל זה לא תלוי בנו. כאן זו נקודה של קבלת עול מלכות שמים, אמונת חכמים, כניעה בפני המסורה – ביטויים דומיננטיים בחווייתנו כמאמינים בני מאמינים. הטענה שאדם יכול להבין באותה מידה כל מה שהוא נתקל בו בעולמה של תורה – איננה תואמת את המציאות, ואני לא יודע מדוע הוא בכלל מתבקש"⁸⁶.

איך מתמודדים עם הסתירה בין המוסר האנושי לצו ההלכה?

הרא"ל היה מודע לקושי של האדם המאמין לקבל את הסתירה שבין צו המוסר האנושי לבין הצו האלוקי, ואשר על כן הציע שלוש דרכים אפשריות להתמודדות עם הסתירה ואף לנטרולה. דרך אחת היא להבין שהמציאות השתנתה ולכן גם הפסיקה המעשית צריכה להשתנות; דרך שנייה היא להעדיף את הדעה שמתאימה למוסר העכשווי; ואילו על-פי הדרך השלישית, אם יש פתח כלשהו לספק פרשני אפשר לבחור בגישה המוסרית יותר. להלן ארחיב את הדיון בשלוש הדרכים האלה.

⁸² פרומקייט – ביידיש: אדיקות דתית.

⁸³ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 144.

⁸⁴ בן דוד, "שאלות הן התשתית של עולמנו האמוני והדתי".

⁸⁵ שם.

⁸⁶ שם.

דרך א: המציאות השתנתה ולכן הפסיקה המעשית צריכה להשתנות

הרא"ל הציע לאתר את השינויים שחלו עקב הנסיבות, שבגינן יהיה אפשר לשנות את הפסיקה. לתפיסתו, אילו חכמים היו יודעים שכך ייראו פני הדברים במציאות כיום, הם עצמם היו פוסקים אחרת ממה שפסקו בעבר. אפשר גם להתמודד בדרך שונה; להוכיח שאותה אמרת חז"ל המייצגת את הדעה המתנגדת לכאורה לנתינת משקל לפרמטר של המצפון האנושי המוסרי, אינה הדעה שאכן נפסקה בסופו של דבר. דוגמה לפסיקה כזו היא היחס ללימוד תורה על ידי נשים. בגמרא נאמר: "כי כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות". לדברי הרא"ל, רבו הרי"ד נתן אור ירוק ללימוד תורה על ידי נשים מפני שראה בכך ברכה, ולא היה מדובר באידאולוגיה פמיניסטית. הרי"ד חשב שטוב יהיה אם נשים תלמדנה תורה, שכן אם התורה היא ה"תבלין" כנגד יצר הרע, אזי גם נשים צריכות ללמוד אותה. הרי"ד שאל: האם יש הצדקה לכך שנשים שרכשו השכלה רחבה והגיעו לרמה גבוהה תישארנה ברמה ירודה כאשר מדובר בתחום התורני? מעבר לכך, ישנו היגיון פשוט של תורת חיים רוחנית הנותנת מזון רוחני לכול. נוסף על כך, צו המצפון המוסרי של כבוד ושוויון בין המינים מחייב שאישה לא תוֹדָר מלימוד תורה. הרא"ל הוסיף שהמציאות בשטח מוכיחה כי יש לנשים יכולת, צורך ורצון לגדול בתורה. ובאשר לשאלה, כיצד אפשר להתמודד עם אמרות חז"ל שמביעות התנגדות ללימוד תורה אצל נשים, השיב הרא"ל בהרחבה בשיחותיו עם הרב חיים סבתו:

זו שאלה שאינה קשורה רק לדברים אלה. יש מימרות נוספות, שלגביהן הרמב"ם אומר שיש שלוש אופציות. אתה יכול לקבל דברים כפשוטם, מה שבמקרים מסוימים קשה עלינו. יש מישהו שמוכן היום להתייצב ולומר "טוב שברופאים לגיהנום!" לא! ומה אתה אומר, אתה אומר שמדובר ברופאים שהיו צריכים להיות סנדלרים, שלא למדו רפואה. איני אומר שהדבר דומה בדיוק לשאלה שלך, אבל העיקרון משותף: או שאתה מקבל את המימרות הללו כפשוטן, או שאתה אומר שלא פסקו כמותן, או שאתה אומר שהמציאות השתנתה.

אני מתאר לעצמי שאדם שמבחינה קיומית מאוד רוצה שבנותיו או בנות שהוא מכיר תלמדנה, ימצא את הדרך קודם שיצא פתרון לבעיה שאתה מעלה.⁸⁷

הרא"ל הסביר בדרך זו את ההיתר לכתוב תורה שבעל פה. הוא התרכז בסיבת האיסור והצביע על כך, שהאיסור נועד למנוע טשטוש בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. כאשר התירו לכתוב, היה זה כדי שלא תישכח התורה. אולם האיסור כשלעצמו בנסיבות אלה אינו הכרחי. כלומר, גם לדעת האוסרים אין מניעה לכתוב תורה שבעל פה.

באותו אופן סגור הרא"ל על שמעון הצדיק שיצא עם בגדי כהונה אל מול המלך היווני. כידוע, בגדי כהונה לא נועדו לשימוש אישי ולכן נאסר על לבישתם מחוץ למקדש. הסיבה לאיסור הייתה כדי שלא יזלזלו בכבודם של הבגדים המשמשים כלבוש רגיל מחוץ למקדש. לענייננו כאן, שמעון הצדיק התכוון לקדש שם שמים, כלומר לכבד את הלבוש במעשיו, ולכן האיסור לא חל עליו. הסיבה הגלויה ליציאתו של שמעון הצדיק בבגדי הכהונה מירושלים הייתה "עת לעשות לה'",

⁸⁷ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 171-172.

כלומר כדי להציל את עם ישראל. אם נבחן את הדברים לעומקם, אמר הרא"ל, אין כאן העדפה של פיקוח נפש על איסור לבזות את בגדי הכהונה. במקרה הזה בגדי הכהונה לא הושמו לבז. להפך, במעשהו, שמעון הצדיק העטה עליהם כבוד והדר, ולכן האיסור במקרה זה נמוג ואינו חל מאלין⁸⁸.

דרך ב: העדפת הדעה המתאימה למוסר העכשווי

במקרה שישנה מחלוקת, כלומר נפסקה הלכה כדעה אחת, אך הדעה השנייה מתאימה יותר למוסר האנושי, אזי אפשר להסתמך עליה. גישה זו מבוססת על תפיסת "האמת המורחבת" של הרא"ל, שלפיה האמת יכולה להימצא בתוך מגוון של דעות, גם כאלה שלא נפסקו להלכה. כזהו לדוגמה, הנושא של תכנון ילודה במשפחה⁸⁹. ישנו שילוב של דרך א ודרך ב, שכן מדובר בשינוי נסיבות ובהסתמכות על הדעות המקלות מתוך מגוון הדעות. בימינו זוגות רוצים לא אחת להינשא, אך בה בעת הם גם רוצים להתקדם בלימודיהם או להתקדם בקריירה המקצועית שלהם. מכיוון שכך, הם רוצים להשתמש באמצעי מניעה בשלב הראשון של נישואיהם כדי לדחות לזמן-מה את עול הטיפול בילדים. סיבה אחרת לשימוש באמצעי מניעה היא הרצון לחוות זוגיות ורומנטיקה בריאה ללא המחויבות לילדים. אין ספק שנושאים אלה כלל לא היו קיימים בעבר. השאיפה של נשים לבנות קריירה ולהתקדם בלימודיהן לבטח לא הייתה חלק מהשית. גם חיזוק הזוגיות והאהבה דרך ההימנעות מהיריון לא עמד על הפרק. השאלה של דחיית היריון ראשון עלתה בעבר אך ורק כאשר הייתה קשורה לבעיות בריאותיות של האישה.

כאשר מנתחים את עצם האיסור על שימוש באמצעי מניעה יש לתת את הדעת על שני צווים הלכתיים: (א) מצוות עשה של פרו ורבו. זוהי מצווה אקטיבית המוטלת על הגבר אך גם האישה שותפה למצווה; (ב) איסור הוצאת זרע לבטלה. לרא"ל היה ברור היטב כי נימוקים כמו הנושא הרומנטי והאהבה האינטימית, או רצון להתקדמות מקצועית, פחותים בחשיבותם ובמעמדם ביחס לצווים ההלכתיים, וקל להשיב עליהם בשלילה, ולו רק כדי להימנע מהסבך ההלכתי הכרוך בהם. הרא"ל, שהיה מודע לקושי בדיון ההלכתי הזה, החזיק בתפיסה מוסרית מודרנית כפולה:

א. **יחס חיובי ליחסי אישות ללא קשר למצוות פרו ורבו.** לדעת הרא"ל, יחסי אישות הם הרבה יותר מאמצעי לקיום הזרע האנושי. במפגש האינטימי יש צורך נפשי גדול. המפגש הזה לא נועד רק לפורקן יצרים אלא יש בו הרבה מעבר לכך; זהו מפגש שמחזק את הקשר הזוגי. קשר זה, שנועד להוציא את האדם מהיותו לבד, הוא מטרה נעלה בפני עצמה והמפגש האינטימי מרומם את הקשר ומקדש אותו. לא בכדי הכירה ההלכה בתשמיש המיטה כ"עונג שבת", ולא בכדי הוסבר הפסק המיני בין איש ואישה לתקופה קצרה בתקופת הנידות כדרך לשמור על החשק המיני. לדברי הרא"ל, "הגישה החיובית שלנו למיניות, כחוויה מקדשת, נגאלת וגואלת, אינה נובעת מתאוות בשרים אלא מושרשת בתובנות רוחניות עמוקות – על הכרתנו שיריא

⁸⁸ ליכטנשטיין, "עבירה לשמה: הרחורים בהלכה ובמשפחה", בתוך **מוסר אביב**, עמ' 187-189.

⁸⁹ ליכטנשטיין, אהרן, "תכנון המשפחה ומניעת ההריון", **עלון שבת בוגרים**, 6 (תשמ"ח), עמ' 19-33. השאלה עולה גם בנוגע לזוגות שיש להם ילדים וכבר קיימו את מצוות פרו ורבו, אך רוצים להגביל את מספר הילדים במשפחה או את המרווח בין לידה ללידה. גם על כך נתן הרא"ל את דעתו.

אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' [...] המיניות היא מרכיב בסיסי במערכת יחסים מקיפה⁹⁰. אם כן, כדי להתמודד עם הדעות הרואות במפגש המיני יצר אפל שיש לצמצם ככל האפשר, השתמש הרא"ל בכלי פרשני רחב המקנה למפגש המיני יותר ממשמעות אחת. אפשר לתת למיניות משמעות גם כאמצעי לחיבור ואהבה ולא רק כמכשיר למצוות פרו ורבו. הרא"ל, באמצעות תפיסת "האמת המורחבת", ייחס יותר ממשמעות אחת לגיטימית למפגש המיני. הוא השתמש בפסיקה אך גם בכלי של הסתמכות על דעת מיעוט. לדבריו, ניתן להשתמש בפתרון הלכתי זה ביתר קלות אם מגדירים את הדיון בנושא כדיון בהשקפת עולם: "אנו יכולים להירגע מתוך ידיעה כי גם אם אנו מתעלמים מהמתחייב מהשקפת עולמם של כמה מרבתינו הראשונים, איננו פועלים נגד פסיקת ההלכה שלהם זאת משום שבנושאים השקפתיים ההיסמכות על דעת המיעוט היא אופציה לגיטימית יותר מאשר לגבי נושאים הלכתיים"⁹¹.

ב. עיסוק מקצועי משמעותי אינו רק מקור לפרנסה אלא גם חלק מהגשמת הייעוד הרוחני של

האדם. לדברי הרא"ל, "עבודת ה' – עבודה לשם שמים היא. אך מרגע שהנך מזדהה עם רצון ה', יכול אתה להביא את מימושך העצמי לידי כך שיהא חלק מעבודת ה' שלך. קאנט האמין שאדם פועל באופן מוסרי רק כאשר הוא פועל נגד נטיות ליבו. אנו איננו תומכים בגישה זו"⁹². כלומר, לדעת קאנט כאשר אדם יוצא מאזור הנוחות שלו ומתמודד עם יצריו, אזי הוא פועל באופן מוסרי. הרא"ל כפר בגישה זו: "היהדות אינה מדגישה את התביעה מהאדם להשיל מעליו כליל את רצונו שלו, אלא דורשת ממנו כי ילמד לזהות את רצונו שלו עם רצון ה' יתברך. על האדם לאמן את האינסטינקטים שלו בדרך כזו, שמאליו יזדהה עם רצון ה'"⁹³. כלומר, הצורך לעבוד בעולם המודרני אינו רק אמצעי להרוויח כסף אלא הוא מבטא את החיפוש של האדם אחר ביטוי עצמי וסיפוק מעצם העשייה בעבודתו. הסיפוק יכול לנבוע מכך שהאדם עושה את מה שצריך לתיקון העולם או מכך שהוא עושה את מה שאהוב עליו.

⁹⁰ Lichtenstein, Aharon, "Of Marriage: Relationship and Relations", *Tradition*, 39:2 (Summer 2005), pp. 31-32 (התרגום כאן ובשאר הקטעים המצוטטים ממאמר זה הוא שלי. ש.ר.).

⁹¹ שם, עמ' 33-34. כדי לתת תוקף לדבריו, פעל הרא"ל בשלושה מישורים שכל אחד מהם עמד בפני עצמו: (א) הוא מצא אצל חז"ל התייחסות חיובית לנושא. כך אפשר להרגיש שאנו הולכים בדרכה של מסורת רציפה ויציבה; (ב) אפשר להסתמך על דעת המיעוט כשצריך, לא כל שכן כאשר מדובר בסוגיות של השקפת עולם. הרא"ל העדיף להפקיע את הסוגיה מהתחום של שאלה הלכתית לתחום של שאלה הקשורה להשקפת עולם. שכן שם ההיצמדות לדעה אחת ויחידה בשלב ההלכה למעשה לרוב פחות נחוצה; (ג) כאשר מדברים על משקל בפסיקה אין הכוונה למספרם של הפוסקים אלא למשקל האיכותי שלהם, עם מתן העדפה לפוסקי זמננו. בנושא זה נסמך הרא"ל על חותנו, הרי"ד, "אך אולי הדבר המשמעותי ביותר הוא ההסתמכות שלנו על רבותינו אנו. אנו חשים שגדולי דורנו – 'השופט שבימדי' – לענייני הרב ז"ל (הרי"ד), אך לא הוא בלבד בדקו את העניין ואת העדויות ואמצו דעה חיובית. אנו כלומדי תורה מן השורה אנו מזדהים עם עמדתם והלכים בדרכם" (שם, עמ' 31-35). עדות מרתקת בסוגיה זו מספק הרב רא"ם הכהן. בשיחה עם הרא"ל שאל הרב רא"ם הכהן מדוע הלכה כבתראי (כאחרונים)? ותשובתו של הרא"ל הייתה: "הלכה כבתראי מכיוון שדרכי החשיבה בעולם משתנות, לכן הלכה כבתראי" (ראו דברי רא"ם הכהן בתוך סרט המתעד הספדים שנישאו לזכרו של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל בשיבת עתניאל, פורסם ב-18 במאי 2015. נדלה באוגוסט 2017: קישור). לדעת הרא"ל, יש אפוא להסתמך על פסיקת הדורות האחרונים, לא מכיוון שראייתם רחבה יותר אלא משום שניתוח המציאות ודרכי החשיבה השתנו, הם מצויים יותר בדרכי החשיבה העכשוויות ולכן יש לפסיקתם משקל רב יותר כשבאים לפסוק הלכה למעשה.

⁹² ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 78-79.

⁹³ שם, עמ' 77.

אם כן, חשיבה הומנית מודרנית הנחתה את הרא"ל להחליט שאינו מוכן לפסול שיקולים של בחירת מקצוע. לדידו, צריך שיהיו לאדם אפשרויות לביטוי עצמי, שאיפות ורצונות. על האדם לעבוד קשה כדי לשלב את כוחותיו ואת שאיפותיו עם רצון ה'. לכן, לדעת הרא"ל, על האדם לשאוף להנאה מעבודתו ומהקריירה שלו כאילו המדובר בתחביבו. אך יש לזכור שהעבודה מתחילה מרצון ה' ומעבודת ה' שדרך העבודה. בבחירת העיסוק המתאים יש להביא בחשבון הן נטייה אישית והזדהות פנימית והן תרומה ואידאליים: "אבל חשוב שאדם ירגיש שעיסוקו נחוץ מבחינה חברתית כללית. זה צריך להיות גורם ראשי בבחירת קריירה"⁹⁴. לדעת הרא"ל, אדם הבוחר במקצוע שמתאים לו ומרגיש שעיסוקו נחוץ ויש בו ייעוד, ואף עושה אותו ברצינות הראויה, הרי זוהי עבודת ה' שלו ובכך הוא יכול להיות רוחני יותר מאדם השקוע במעשה רוחני אך בדרך מרושלת. זוהי המשמעות הפשוטה של "בכל דרכיך דעהו". כלומר, אפשר לעבוד את ה' בכל עשייה אנושית.

כאשר ניגש הרא"ל לדון בנושא זה של עיסוק וייעוד מקצועי עמדו לנגד עיניו השינויים שחלו במציאות החיים והזדהותו המוסרית עם ערכים של ביטוי עצמי באמצעות מקצוע, כמו גם החשיבות של בניית זוגיות טובה בין בני הזוג ללא קשר להולדת ילדים. וכך חתם הרא"ל את הדברים במאמר שפרסם בנושא זה:

מאידך אין להתעלם ממצב עובדתי, בו זוגות צעירים רבים, נכנסים מאוחר יחסית למצב של ביסוס מקצועי, לימודי וכלכלי כאחד, ואינם רוצים לדחות את הנישואין היוצרים בעיות של ממש. לא בשאלות נוחיות אנו עוסקים כאן אלא בנקודות שמבחינה ערכית הן חשובות בהחלט, ועומדות כנגד המשימה להקים בית⁹⁵.

לנוכח המציאות הזאת, הציע הרא"ל שני פתרונות הלכתיים: האחד, ברוח דרך א שהזכרנו קודם לכן – המציאות השתנתה ולכן גם הפסיקה המעשית צריכה להשתנות, האחר, ברוח דרך ב – העדפת הדעה המתאימה למוסר העכשווי, שעשויה להיות מבוססת על פרשנות המיעוט. אפרט כאן את שני הפתרונות:

▪ הפתרון הראשון קשור כאמור לשינויים שחלו במציאות החיים: מכיוון שהמציאות השתנתה, סביר להניח שחז"ל, אף שלא דיברו על כך, אם היו צריכים לפסוק בימינו היו מתירים לדחות את המצווה לפי הקריטריונים שהם עצמם הציבו. כך למשל, הרמב"ם ציין היתר לדחות את מצוות הנישואין מפאת לימוד תורה, ואף לדחות אותה לצמיתות: "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד, ושונה בה כבן עזאי ודבק בה כל ימיו ולא נשא אישה אין ביזו עוון"⁹⁶. הגדר ההלכתי הוא "העוסק במצווה פטור מהמצווה". כלומר, העוסק במצווה פטור ממצוות לא רק בעת עשיית המצווה אלא גם לקראת עשייתה. כך למשל, חתן הפטור מקריאת שמע לפני החופה. עצם הטרדה לקראת המצווה של כניסה לחופה פוטרת מקריאת שמע. מכאן הסיק הרא"ל, כי אדם הלומד להיות רופא – מצווה חשובה לכל הדעות – יכול

⁹⁴ שם, עמ' 63.

⁹⁵ Lichtenstein, "Of Marriage", p. 33

⁹⁶ שם, עמ' 27; בן מימון, משה (רמב"ם), "אישות", בתוך ספר נשים, ירושלים: הוצאת קורן, 2015, פרק טו, הלכה ג.

לדחות את נישואיו בזמן לימודיו. הרא"ל נתן לכך עוד הוכחה: בהלכה נפסק כי בשביל לקיים מצווה אין להוציא סכום כסף רב מעבר למקובל, "המבזבו אל יבזבו יותר מחומש". משמעות הדברים כי אדם אינו נדרש אדם להוציא סכום כסף הגבוה ב-25 אחוזים מהמקובל בשביל לקיים מצווה הרא"ל שאל שאלה רטורית: האם הפסד כספי ניכר פוטר מעשיית מצווה?; האם הפסד קריירה בעולם המודרני הוא בבחינת הפסד קיומי חשוב ושווה יותר מאותו חומש?; האם בגין לימוד מקצוע נכסף לא נוכל לדחות מצוות?⁹⁷

■ הפתרון השני קשור להעדפת פרשנות המיעוט. לדעת הרא"ל, אפשר להסתמך על פרשנות אפשרית גם אם אינה דעת הרוב ועל ידי כך להגיע לתוצאה המוסרית. כך למשל, הרמב"ם פסק "ואימתי האיש נתחייב במצווה זו? מבן שבע עשרה. וכיוון שעברו עשרים שנה ולא נשא אישה הרי זה עובר ומבטל מצוות עשה [של פרו ורבו]"⁹⁸. לדעת הרמב"ם, כל יום שעובר מגיל עשרים יש בזה ביטול מצוות עשה. בוודאי מי שהוא נשוי ואינו משתדל הוא מבטל מצוות עשה. הדבר דומה למי שלא מל. כל יום שעובר הוא מבטל מצוות עשה על אף שימול בסוף ימיו. הרא"ל הציג פרשנות אפשרית אחרת לחיוב במצוות פרו ורבו. לדבריו, מי שאינו מקיים מצווה זו בצעירותו אינו זריז המקדים למצוות, אך אינו מבטל את המצווה אם הצליח להגיע בסוף הדרך ליעד הסופי של המצווה. בוודאי שיש מעלה להיות זריז, לדוגמה עדיף להתפלל "ותיקין", עם הנץ החמה. אך מי שמתפלל מאוחר יותר כמוהו כמי שקיים את המצווה במלואה. לכן, אם השאיפה ללדת סמוך לחתונה היא רק מעלה, אפשר לדחות את המעלה בכוונה תחילה כדי להרוויח ערך אחר וחשוב. לדוגמה, לפי ההלכה מותר לדחות ברית מילה מהבוקר לצהריים כדי שכן משפחה יספיק להגיע מרחוק. ואם כן, האם לא ניתן לדחות את מצוות פרו ורבו לטובת שיקולים של רכישת מקצוע או בניית זוגיות טובה?

דרך ג: אפשר לבחור בפרשנות המוסרית באמצעות ספק פרשני

ישנה גם דרך שלישית להתמודד עם הסתירה שבין צו המוסר האנושי לבין הצו האלוקי. כאשר יש פתח כלשהו לספק פרשני, הרא"ל הציע לקבל את הגישה המוסרית יותר אף-על-פי שהיה נראה שההלכה פוסקת אחרת. כבר נזכרנו לדעת מתפיסת "האמת המורחבת" של הרא"ל, שכאשר היה מקום לספק פרשני הרא"ל בחר בגישה המוסרית יותר. אמנם, לדבריו, נדרשת זהירות רבה כדי לא לגלוש לפרשנות סובייקטיבית, אבל אם אפשר לבחור בפרשנות המוסרית יש לעשות זאת: "כפי שהרמב"ם בשעתו במודע, נעזר בתפיסה מטפיזית כדי לרדת לעומקם של פסוקים, כך אפשר להפעיל השקפה מוסרית כדי לעמוד על תוכן ההלכה ולתחום לעתים את גבולותיה"⁹⁹. יש לזכור כי הרמב"ם הגיע אל קריאת התורה עם תפיסת עולם פילוסופית מלאה הכוללת הסבר על מהות האל והשפעתו בעולם. ולכן, הוא הסביר את הפסוקים על-פי תפיסת עולם זו, גם במחיר של פרשנות דחוקה יותר. באותה דרך, כלומר באמצעות אימוץ גישה מוסרית, טען הרא"ל, יש לגשת לפרשנות המקרא או הגמרא. כמובן, אם לא תימצא הדרך הפרשנית יש לקבל את הצו ולבכרו על פניו צו המצפון. לדבריו,

⁹⁷ Lichtenstein, "Of Marriage", p. 27.

⁹⁸ רמב"ם, "אישות", בתוך **ספר נשים**, פרקים טו, טז.

⁹⁹ Lichtenstein, "Of Marriage", p. 28.

לאמות מידה של מוסר ואמיתותיו מיועד תפקיד חשוב בהבהרת ההלכה ובהגדרתה. אומנם אדם מישראל מחויב לענות "הנני" אם מונחת עליו הצו והעלהו שם לעולה, אך בטרם שליפת המאכלת, הוא רשאי ואף חייב לוודא כמיטב יכולתו האמנם בכך נצטווה, האם המסר חד משמעי והאם ההתנגשות הערכית כל כך חזיתית. במידה ויש צורך ומקום לפרשנות – ואת זה חייבים לברר – מצפון רגיש ונבון הינו אחד הגורמים המעצבים שיקול דעת¹⁰⁰.

אך מי רשאי לפרש ולתחום את ההלכה? הרא"ל נטה לכך שרק חכמי המסורה, ראשי העדה. ואולם, כאן אפשר לתת דוגמה לספק פרשני הלכות מחייו של הרא"ל עצמו. כאשר הרא"ל דן בסוגיית סומא (עיוור) בהדלקת נרות חנוכה, הוא נדרש לנושא מתוך מצוקה אישית; אביו התעוור בסוף ימיו, אך היה בר דעת גם בעיוורונו. הרא"ל כאב את הקושי של אביו להיות פטור ממצוות בשל היותו עיוור, את רצונו של אדם בר דעת להמשיך בחייו הרוחניים כבעבר, אך נמנע ממנו מפאת נכותו הפיזית. הרא"ל ראה בכך בעיה מוסרית שדורשת פתרון, ולפיכך בחן את הסיבה שבגינה ניתן לסומא פטור ממצוות. כידוע, רבי יהודה פטר סומא מכל המצוות. אם כן, שאל הרא"ל, מדוע סומא פטור?

הרא"ל הלך בדרך החקירה הבריסקאית והציע שני הסברים אפשריים: האם הפטור הוא מפני שאין בו דעת או כדי להקל עליו כמו שמקלים על אישה במצוות עשה שהזמן גרמן¹⁰¹. הרא"ל מצא שרוב האחרונים פטרו את הסומא אך ורק ממצוות עשה אך לא ממצוות לא תעשה, על אף שדעת רבי יהודה כפי שמופיעה בתלמוד ירושלמי היא "פוטרו מכל המצוות האמורות בתורה". הפטור החלקי מעיד כי מדובר על פטור שנועד להקל על הסומא ולא פטור בגין חוסר דעת. לכן, אדם שקיבל פטור ממצווה כדי להקל עליו אך בכל זאת קיים אותה, הרי בפועל קיים את המצווה. אם מדובר על פטור של חוסר דעת, אזי הפטור הוא מלא והסומא לא זו בלבד שהוא פטור אלא גם אין שום משמעות משפטית לפעולה שעשה. כלומר, אדם שאינו מודע למעשיו אין שום משמעות למעשיו.

באשר לעניין הדעת, הרא"ל חידש חידוש פרשני משלו. לטענתו, יש כמה רמות של דעת: לא דין סומא שלא ראה מעודו אור יום ולכן אינו יכול להיות בר דעת כדין סומא שהתעוור בבגרותו ויש לו דעת. הרא"ל הראה כי גם בהלכה מבחינים ברמות של חוסר דעת, שכן לא הרי שוטה שאין בו דעת בכלל כחירש וקטן¹⁰². אף ששלושת אלה מופיעים במקרים רבים בהלכה כחטיבה אחת של מחוסרי דעת, אין לראות בהם מקשה אחת. שוטה אין בו דעת כלל ואין לו שום יכולת לעשות פעולה משפטית. לעומת זאת, חירש יש לו דעת חלשה ולכן מדרבנן קידושו קידושין. כלומר, חכמים נתנו תוקף משפטי למעשיו. כך גם אפשר להבחין בין סומא שראה ונתעוור לבין חירש. אם כן, חירש פטור כי יש לו דעה חלשה, ואילו סומא שראה ונתעוור, דעתו עליו. כלומר, יש לו דעה

¹⁰⁰ ליכטנשטיין, "הלכה והלכים כאושיות מוסר", עמ' 20.

¹⁰¹ ליכטנשטיין, אהרן, "חייב סומא בנרות חנוכה", **הדרום**, נ (תש"מ), עמ' 184-205. הודפס שוב בתוך **מנחת אביב**, עמ' 267-298. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

¹⁰² קיימת אפוא הבחנה בין חירש, שוטה וקטן אף שהם באים לרוב כחטיבה אחת. שם, עמ' 278-282.

מלאה. בדרך זו בחר לו הרא"ל נתיב פרשני המתנה את בעיית הפטור של עיוור ממצוות ברמת הדעת שלו. לפיכך, לעיוור דוגמת אביו שהתעוור בגיל מבוגר יש דעת מלאה ולכן הוא חייב בהדלקת נרות חנוכה ככל האדם. באמצעות ניתוח המקרה הפרטי שלו הציע הרא"ל כמה פרשנויות. בכל אחת מהן היה קושי פרשני מסוים. כאשר הייתה אפשרות להתאים בין צו המוסר האישי לבין פרשנות מסוימת העדיף הרא"ל את הפרשנות הזו. אם כן, כדי לאפשר לאביו העיוור לקיים מצוות בחר הרא"ל בפרשנות של רמת הדעת ולא בפרשנות של הקלה לסומא, וכך סלל בפני אביו את הדרך הפרשנית שמאפשרת לו לברך על נרות חנוכה בעת הדלקתם.

ואולם, נשאלת השאלה איך צריך להתמודד עם מצב שבו לא נמצאת הדרך להתאים את ההלכה למוסר. כלומר, לא נמצא הפתח לשילוב המוסר עם ההלכה באחת משלוש הדרכים שתוארו לעיל. לדעת הרא"ל, במצב כזה יש לקבל את עליונות ההלכה, כלומר את עליונות הציווי ההלכתי: "ללא ספק יכול האדם ומן הסתם רצוי הדבר לעשות כל מאמץ למנוע את הקונפליקט בכל דרך. אבל גם לאחר מיצוי כל הדרכים, לעתים תישאר ההתנגשות במקומה, ואז כמו שהיה בעקדה – ברור איזה הגורם המכריע"¹⁰³. הרא"ל תיאר את אביר המוסר, אברהם, שבמשך שלושה ימים ניסה להבין את הסתירה בין המוסר לבין דבר אלוקים; אולי אלוקים התכוון למשהו אחר, אולי אפשר לחבר את המוסר ואת דבר אלוקים יחדיו. אך כשלא עלה בידי אברהם למצוא את הנתיב לחיבור, הוא ידע שהוא מחויב קודם כול לצו האלוקי. מאותו רגע אברהם נחפו לקיים את הצו. רק התגלות נוספת של אלוהים בדמות המלאך עצרה אותו מלשחוט את בנו. כלומר, רק כאשר הצו הניח אברהם את המאכלת. בשלב הזה, כאשר המצפון נדחק לקרן זווית והאדם מקיים את צו האל בהכנעה, מה ביכולתו לעשות כדי להתמודד עם התחושה הרעה? על כך השיב הרא"ל בסוג של וידוי, שבו תיאר כיצד הטרידו אותו בצעירותו שאלות על קונפליקטים שבין מוסר לתורה. לדבריו, הפתרון שמצא לא היה נטרול היסוד המוסרי אלא דווקא העמקת היסוד של יראת שמים ושל אמונה.

בנקודה מסוימת, בסוף שנות העשרה שלי, הוטרדתי משאלות מוסריות מסוימות שנוגעות לעמלק, עיר הנידחת וכדומה. נזכרתי שקראתי זמן קצר לפני כן שר' חיים מבריסק היה מתעורר באמצע הלילה כדי לראות אם מאן דהוא לא השאיר אסופי ליד פתח ביתו. ידעתי ששנתי אינה מופרעת דרך כלל, ומכאן הסקתי שאם איש חסד מופתי כזה יכול להתמודד עם הלכות מעין אלה, קרוב לוודאי שחוסר הנחת שלי מהן אינו נובע מרגישות היתר שלי אלא דווקא מאמונתי החלשה. מייד ביקשתי לחזק אותה¹⁰⁴.

¹⁰³ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 143. הרא"ל ציין כי דווקא מי שניחן ברגישות מוסרית מצוי בבעיה, שכן מי שחשיו קהו אינו מוטרד מסוגיות כגון אלה. "למי מפריע מצוות מחיית עמלק? רק לאלו שהצליחו לפתח אותה רגישות מוסרית שכה חשובה בעינינו" (שם, עמ' 142). לכן אברהם המגונן על סדום הוא זה שהתנסה בויתור על המוסר שלו לטובת הצו האלוהי בסיפור העקדה. עיינו גם בן זוד, "שאלות הן התשתית של עולמנו האמוני והדתי".

¹⁰⁴ Lichtenstein, Aharon, "The Source of Faith is Faith Itself", *Jewish Action*, 53:1 (Fall 1992), pp. 79-80. Reprinted in *The Jewish Action Reader*, New York: Orthodox Union, 1996, pp. 314-317, and in *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004, pp. 363-367. מופיע גם בעברית: "מקור האמונה הוא האמונה עצמה", בתוך **מוסר אביב**, עמ' 105-101. תורגם על ידי אביעד הכהן.

חיזוק האמונה, לתפיסתו של הרא"ל, מותנה בעצם בשתי "הוכחות" סובייקטיביות הנובעות מתחושת המתבונן, סוג של מעגל סגור פנימי ואישי.

- התבטלות בפני אנשים גדולים, דוגמת רבי חיים מברסק, החיים חיי אמונה מלאים על אף הסתירות. אם הם בגדלותם יכולים להישאר בדבקותם למרות הקשיים, כנראה שאלה אינם פוגעים בחוסנם הנפשי.
- השגחת האל ניכרת בהיסטוריה היהודית; ההישרדות של עם ישראל למרות הקשיים היא מעבר לכל היגיון, ועובדה זו מחזקת את האמונה שיש כוח עליון שמוביל. החיבור להיסטוריה היהודית יוצר מחויבות ותחושת שליחות. על אחת כמה וכמה כאשר מדובר בהיסטוריה לאומית מיוחדת המבהירה שנועד לעם היהודי תפקיד מיוחד. דווקא אירועים טרגיים כמו השואה מחזקים את האמונה עוד יותר, כי הם מחייבים את המאמין להסתכל מעבר למציאות ולמצוא בתוכו כוחות להמשיך בשליחות:

[...] שימשה ההיסטוריה היהודית עבורי כמקור להזדהות, ובמובן מסוים אפילו כאמצעי להזדהות, וכדבר אשר עליו להמשיך. משמעות זו קיבלה דרבון נוסף בעקבות השואה. יש שיראו בזאת פרדוקס, אך [...] מנקודת המבט שלי אין זה פרדוקס כלל ועיקר. כל אותם קשיים תיאולוגיים ופילוסופיים שמקורם באותו הסתר פנים נורא מובנים מאליהם. עם זאת, הם כל כך בלתי פתירים וכל כך בלתי ניתנים להשגה, עד כדי כך שהם מובילים את איש האמונה להתבונן מעבר להם כדי לעצב להם תגובה מעשית. בשבילי, תגובה זו פירושה מחויבות כפולה ומכופלת; תחושת שליחות לקחת את הלפיד הבוער מידי קודמיי ולהעבירו הלאה אל עבר משימותינו המשותפות¹⁰⁵.

בסופו של דבר הודה הרא"ל כי אין מדובר בהוכחות של ממש אלא באמונה עצמה המחזקת את האמונה של המאמין ברגעי משבר: "כי מקור האמונה האנושי העיקרי הוא האמונה עצמה". כלומר, האמונה שיש לו לאדם בתוכו מתחזקת בזכות ההעמקה בכליות שיש בחיים הדתיים. לדבריו, "[...] אין ספק כי המקור הגדול ביותר של האמונה הוא ריבונו של עולם עצמו. [...] מבחינה קיומית, דבר לא היה כה אותנטי בעבורי כמו המפגש הישיר עם אבינו מלכנו, המקור והבסיס לקיום כולו. אין דבר מעודד יותר, מחזק יותר, מחייה יותר"¹⁰⁶. לפיכך, הפתרון הקל לקונפליקט בין המוסר האנושי למוסר האלוקי – על ידי העצמת הגישה התאוצנטרית המבטלת כליל את המוסר האנושי – אינו בא בחשבון¹⁰⁷. הפתרון היחיד, לדעת הרא"ל, הוא לחיות את הסתירה דרך העצמת המחויבות והצייתנות הנובעים מהעצמת האמונה.

לתפיסתו של הרא"ל, מבחן האמונה הוא היכולת לחיות את הסתירה במלואה בדרך דיאלקטית מלאה. כאשר אדם נסוג ומוותר על מצפונו לטובת הצו האלוקי, הוא נדרש לחיות עם הדואליות: מצד אחד, עליו לחוש ולכאוב את הבעיה המוסרית מבלי להתעלם ממנה. מצד אחר, על אף

¹⁰⁵ Lichtenstein, "The Source of Faith is Faith Itself", p. 364.

¹⁰⁶ שם, עמ' 364-365.

¹⁰⁷ ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 141-142.

תחושותיו (הקשורות לצו מצפוני) עליו לקיים את הצו האלוקי בהתלהבות, בזריזות ובנקיזות אל מול ה'. אברהם, שעמד במבחן העקדה, ידע להשכים קום ולעשות את המוטל עליו בזריזות אף שלא הבין באותו זמן את המשמעות המוסרית של המעשה. לעומת זאת, שאול שנדרש למחות את עמלק מנער ועד זקן טף ונשים, ולהחרים את שללם, כשל בדיוק בנקודה הזו. שאול קיבל ציווי מוחלט אך מצפוני ייסר אותו. הוא שאל את עצמו מדוע צריך להחרים את כולם? אם חטאו האנשים במה חטאו הבהמות?¹⁰⁸ הנביא שמואל בא בשליחות האלוהים אל שאול, ומתח עליו ביקורת נוקבת משום שחמל על מלך עמלק אגג ועל הצאן. בגין מעשה זה הפסיד שאול את המלוכה. הרא"ל בחר לסטות מדרך המלך הרואה במעשה זה חטא של חוסר מנהיגות ורחמנות יתר. לטענתו, ההצדקה היחידה למעשה שאינו נראה מוסרי בעיניים אנושיות היא הציות לצו האלוקי במלואו. שכן רק כך ברור שהדברים נעשו מפאת הכניעה לצו האלוקי. שאול פעל על-פי צו מצפוני: הוא חמל על חיי אגג כמו גם על הצאן ואף הקים לעצמו "יד" בכרמל. כלומר, שאול עשה את שעשה כשהוא מונע מכוח רצונו האישי ומשיקול דעתו ולא מתוקף דבר האלוקים. מכיוון שלא פעל על-פי הצו האלוקי, בהחלטתו האישית הוא אחראי להריגת נער וזקן של עמלק וזהו פשוט רצח!¹⁰⁹

מפרשנות זו של הרא"ל, אפשר להסיק שזו גם הסיבה שהמצרים נענשו על ששעבדו את בני ישראל. הם לא עשו זאת מפאת הציווי האלוהי אלא כדי לספק את צורכיהם ומתוך רשעות. המעשה הנכון לכאורה לא ניקה אותם מעונש, שהרי המטרה שלהם לא הייתה הזדהות עם הרצון האלוהי. המצרים לא ידעו כלל על הגזרה האלוהית שנגזרה על בני ישראל – שכללה שעבוד של ארבע-מאות שנים. עד כאן זוהי דעתו של הרמב"ן¹¹⁰. לטענת הרא"ל, גם אילו ידעו המצרים שה' גזר על שעבודם של בני ישראל, לא היה עליהם לשעבדם שכן מעשה השעבוד אינו מוסרי כל עוד לא ניתן לכך צו מאת ה'. אין הידור במעשה לא מוסרי גם אם ידוע רצון ה'. במילים אחרות, בשביל לעשות מעשה לא מוסרי יש צורך בכוונה טהורה ובצו אלוקי מפורש¹¹¹. המוסר היהודי אינו מכיר בכוונה טובה כמעשה טוב אם אין הלימה בין הכוונה למעשה. הדוגמה הטובה ביותר לכך היא

¹⁰⁸ כידוע בקהלת רבה (פרשה ז, טז, א) נאמר: "אל תהי צדיק הרבה": יותר מבוראך. מדבר בשאול, דכתיב ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל'. ר' הונא ור' בניה אומרים: התחיל מדיין כנגד בוראו, אמר: כך אמר הב"ה: 'לך והכית את עמלק'; אם אנשים חטאו – נשים וטף ושור ובקר וצאן מה חטאו? יצתה בת קול ואמרה לו: 'אל תהי צדיק הרבה' – יותר מבוראך. ורבנן אמרין: התחיל מדיין כנגד עגלה ערופה, אמר: כתיב ויערפו שם את הַעֲגֻלָּה בנחל' (דברים כא, ד) – הוא הורג והיא נערפת; אם אדם חטא – בהמה מה חטאת? יצתה בת קול ואמרה 'אל תהי צדיק הרבה'. ריש-לקיש אמר: כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי – סוף שיעשה אכזרי במקום רחמן. ומנין שנעשה רחמן במקום אכזרי? שנאמר 'ויחמול שאול' (שמואל א טו, ט). ומנין שנעשה אכזרי במקום רחמן? שנאמר 'ואת נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב' (שמואל א כב, יט), ולא תהא כזרעו של עמלק. ורבנן אמרין: כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי סוף שמדת הדין פוגעת בו, שנאמר 'וימת שאול ושלשת בניו' (דברי הימים א י, ה), בתוך ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 146-147.

¹⁰⁹ "[...] לא הרג את אגג, אבל הרג את כל האחרים, מה זה אומר? [...] שמה שהניע את שאול בהריגת האחרים לא היה ציווי של הקב"ה, אלא דחף נמוך יותר. יצר מסוים של אלימות. הראיה היא שהרג את כולם, אבל ריחם על עמיתו על חברו למלכות. הואיל וכך, שאול נענש לא רק משום שחס על חיי אגג, אלא היה חייב להיענש על כל אותם עמלקים שאכן הרג" (ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 146). ראו גם ליכטנשטיין, אהרן, "החזרת הגאווה הלאומית וזקיפת הקומה הישראלית – בעקבות הטבח במחנות הפליטים", **הצופה**, כ"ח תשרי תשמ"ג (15.10.1982), עמ' 5. המאמר נכתב בעקבות טבח סברא ושתיאל בלבנון. צה"ל ששלט בלבנון באותה העת אפשר לפלגנות להיכנס למחנה פליטים ולהרוג אזרחים. צה"ל לא היה שותף בהרג אך לא מנע אותו. הרא"ל ביקר התנהגות זו בחריפות וטען כי "המגע שלנו אפילו העקיף ביותר בפגרום..." הוא חטא מוסרי המעיב על המלחמה תהא צודקת ככל שתהא.

¹¹⁰ רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, בראשית טו, יד.

¹¹¹ ליכטנשטיין, אהרן, "עבירה לשמה – הרהורים בהלכה ובמחשבה", בתוך **מוסר אביב**, עמ' 181.

הימנעותו של חזקיהו מהולדת בן כאשר שמע "מאחורי הפרגוד" כי בנו שימלך תחתיו עתיד להיות רשע. בגין עברה זו של ביטול מצוות פריה ורביה, הגם שנעשתה מתוך כוונה טובה, נגזר על חזקיהו גזר דין מוות! הנביא שנשלח אליו, אמר לו: "בהדי כבשא רחמנא למה לך"; אל לך לעסוק בנסתרות, עליך לעשות את המעשה הראוי ולקוות לטוב ולא להתחשב במה שקורה בשמים¹¹². ציון לשבח יקבל האדם אם יעשה את המעשה הראוי מתוך כוונה ראויה. רק כאשר יש ציווי מפורש וברור מאת ה', יש לסטות מהמוסר האנושי ולעשות את הצו. ויש לעשותו מתוך כוונה צרה אחת: לקיים את הצו בלבד ובלא תוספת הנאה אישית. תוספת הנאה תהפוך את המעשה ללא מוסרי כפי שקרה לשאול. כמו כן, אם בכל זאת לא ניתן לפסוק לפי הצו המוסרי, על האדם להפנים את המורכבות ולהישאר עם התחושה הבעייתית; אסור לו לתת לתחושותיו המוסריות להתעמעם. הלכה למעשה, האדם מחויב לפעול מכוח התבטלות לצו האלוהי, בנקיות ובמלאות, מתוך אמונה גדולה בה'.

שילוב של מוסר אנושי עם צו ההלכה במבחן המציאות של יחסי אישות

הדגמה מלאה לגישתו המוסרית של הרא"ל, המנסה לשלב מוסר עדכני עם הלכות עתיקות, אפשר למצוא בדיון שלו על מטרת חי הנישואין בכלל וחי המין בפרט. הרא"ל הצביע על המפגש בין איש ואישה בעולם המודרני שמבוסס על חברות ואהבה ועל קשר נפשי אינטימי בין בני הזוג. במושגי העולם המודרני, המפגש המיני בין בני זוג הוא שיאו של הקשר ביניהם ומהווה ביטוי נשגב של אהבה. אם כן, אין לראות בתאוות בשר דבר שלילי מעיקרו אלא חלק מהקשר האינטימי שנוצר בין בני הזוג ובא לידי ביטוי גם במגע פיזי¹¹³.

אך קודם שארחיב בעניין תפיסתו של הרא"ל, ראוי לבדוק מה הייתה עמדתם של חכמי ההלכה לדורותיהם בנושא זה. אפתח בגישת חז"ל ולאחר מכן אסקור את גישותיהם של הרמב"ם, הרמב"ן והראב"ד. בהמשך אבדוק כיצד בחר הרא"ל להתמודד עם הנושא ועם גישות קודמיו.

■ **חז"ל** – בפתיחה להלכות הראשונות ב"סדר נשים" נאמר: "חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט את הדמות וגורם לשכינה שתסתלק מישראל [...] ומי שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא בית דין כופין אותו לישא כדי לקיים מצות פריה ורביה"¹¹⁴. כלומר, הקשר שנוצר בין בני הזוג מטרתו פרגמטית – להוליד ילדים. זוהי מצווה יסודית, הראשונה שמופיעה בתורה. חז"ל ראו אפוא בקשר בין בני זוג מחויבות מעשית הלכתית ואין המדובר אצלם על קשר נפשי ועל אהבה.

■ **הרמב"ם** – בהלכות איסורי ביאה נאמר: "אין דעת חכמים נוחה למי שהוא מרבה בתשמיש המטה ויהיה מצוי אצל אשתו כתרנגול, ופגום הוא עד מאד ומעשה בורים הוא, אלא כל הממעט בתשמיש הרי זה משובח, והוא שלא יבטל עונה [אלא] מדעת אשתו, ולא תקנו בראשונה לבעלי קריין שלא יקראו בתורה עד שיטבלו אלא כדי למעט בתשמיש המטה"¹¹⁵.

¹¹² שם, עמ' 183-184.

¹¹³ Lichtenstein, "Of Marriage", pp. 7-35.

¹¹⁴ קארו, יוסף, "אבן העזר", בתוך **שולחן ערוך**, ירושלים: הוצאת הליכות עולם, תשע"ב, סימן א, סעיף ג.

¹¹⁵ בן מימון, משה (רמב"ם), "איסורי ביאה", בתוך **ספר קדושה**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015, פרק כא, הלכה יא; שטינברג, אברהם, "השקפת היהדות על החיים המיניים", **ספר אסיא**, ז (תשמ"א), עמ' 17-33.

אם כן, הרמב"ם ראה במפגש המיני אילוץ מעשי. יחסים בין גבר לאישה שאינם בגדר של מצווה הם חטא ונפילה.

■ **הרמב"ן** – בפירוש הרמב"ן לספר ויקרא נאמר: "ודע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה זולתי לקיום המין ואשר לא יולד ממנו הוא אסור וכן אשר איננו טוב בקיום ולא יצלה בו תאסור אותו התורה זה טעם אל כל שאר בשרו"¹¹⁶. ואילו בציווי הכללי "קדושים תהיו" כתב הרמב"ן: "התורה הזהירה מעריות ובמאכלים האסורים, והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, אם כן ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשוי הרבות [...] והנה יהיה נבל ברשות התורה, לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וציווה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות וימעט במשגל [...]"¹¹⁷. הרמב"ן הלך אפוא בדרכו של הרמב"ם, ואת המגע הפיזי ראה ככורח מגונה. המיניות, לדעתו, היא תאוה שפלה וצריך למעט בה כדי להיות קדוש. המפגש המיני דרוש אך ורק כדי להוליד. לכן התורה אסרה מגע מיני שאינו יכול להביא לידי הולדה או מגע מיני שאין ראוי שיצא ממנו ולד¹¹⁸.

■ **הראב"ד** מנה ארבע מטרות לגיטימיות לקיום יחסים בין איש לאשתו¹¹⁹:

- א. פרייה ורבייה – זוהי המטרה העיקרית והחשובה ביותר שכן היא מבטיחה את המשך קיומו של המין האנושי.
- ב. תועלת רפואית – לתיקון העובר ולבריאות האישה ההרה בהתאם לשלבי ההיריון השונים¹²⁰.
- ג. קיום מצוות עונה – זוהי מצווה, בדומה למצוות ביגוד ומזון, שמבטאת את המחויבות של הגבר לצרכיה הבסיסיים של אשתו.
- ד. פורקן היצר המיני של הגבר – כאשר אינו מצליח לדכא אותו.

לפי הראב"ד, שלוש המטרות הראשונות הן בגדר מחויבות הלכתית, ואילו המטרה הרביעית היא בבחינת היענות לחולשה אנושית.

¹¹⁶ רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, ויקרא יח, ו. ועיינו גם פירושו לשמות ל, יג. הסיבה לאיסור עריות: אין ראוי להביא מהם ולד וכן קיים איסור קיום יחסים בתקופת המחזור.

¹¹⁷ רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, ויקרא יט, ב.

¹¹⁸ הרא"ל נימק את דרכם של הרמב"ם והרמב"ן בהסברים הבאים: (א) השפעה התלויה במקום ובזמן. השניים חיו בזמן שהתפיסה האריסטוטלית הייתה בעיצומה, ומטבע הדברים הושפעו ממנה. לפי אריסטו, השכל הוא המהות והיצר הוא חרפה; (ב) הרצון למנוע תאוות בשרים נטולת משמעות. עם זאת, הם לא הסתייגו ממפגש מיני הטומן בחובו מטרות רוחניות. הרא"ל גם הסביר מדוע סטה מדרכם של השניים: (א) אין מחויבות לפסיקת הלכה בנושאים שהם מחשבתיים; (ב) אפשר להסתמך על דעת המיעוט המייחסת ערך למפגש פיזי שיש לו משמעות רוחנית; (ג) בנושאים כאלה לך אחרי השופט אשר יהיה בימים ההם. כלומר, בימינו יש לסמוך על בני דורנו. הרא"ל נסמך בין השאר על הרי"ד: "הן הפילוסופיה היוונית והן הנצרות לא תפסו את הבחינה המטפיסית-מוסרית בהזדווגות המינית, רק בהלכה יש לפעולה זו יסוד מוצק בחיים הדתיים – מצוות פרו ורבו היא מצווה ראשונה שבתורה. חיי נישואין הם חיים טהורים ומבורכים. חיי של הרווק אף על פי שלא חטא מעולם נוגדים את תפיסת ההלכה. כל מי שאינו נושא אישה שרוי בלי שמחה בלי ברכה ובלו תורה" (סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, עמ' 213).

¹¹⁹ בן דוד, אברהם (ראב"ד), **בעלי הנפש**, ירושלים: הוצאת אשכול, תשי"ב, עמ' קלא-קלג.

¹²⁰ על-פי הגמרא בנידה לא: "תנו רבנן שלשה חדשים הראשונים תשמיש קשה לאשה וגם קשה לולד; אמצעיים – קשה לאשה ויפה לולד; אחרונים – יפה לאשה ויפה לולד שמתוך כך נמצא הולד מלובן ומזורז".

אפשר להיווכח שהראשונים ראו במפגש המיני בין איש לאישה מפגש לצורך קיום מצווה בלבד או במקרים מסוימים – היענות לחולשה יצרית. ואם כן, כיצד יש לגשר בין גישות אלה לבין התפיסה המודרנית הרואה במפגש האינטימי ביטוי גבוה של אהבה? דרך אחת היא לטעון שהתפיסה ההלכתית אינה רלוונטית כיום, או לפחות לבקש מפוסקי ההלכה ליצור את השינוי בגישה. הרב אירווינג ("ייצ") גרינברג¹²¹ אכן קבל על כך ומסקנתו הייתה: "אורתודוקסיה מסרבת לצאת מהגטו במזרח אירופה מבחינה פסיכולוגית"¹²². הרא"ל שלל את הגישה הזו מכול וכול¹²³. דרך אחרת היא להשתמש בטיעון אפולוגטי. כלומר, חז"ל לא טעו. הגישה המודרנית היא זו שטעות ביסודה ולכן יש להתנתק ממנה ולחזור לאמץ את תפיסת חז"ל; המיניות היא שלילית ומלבד צרכים מזעריים המוגדרים בהלכה אין לעסוק בנושא זה. גישה זו אף היא נפסלה על ידי הרא"ל¹²⁴.

הרא"ל בחר בדרך שונה מהשתיים הקודמות. הוא הציע להכניס את התפיסה המודרנית אל תוך עולם ההלכה. במקום השקפה דוגמטית חד-גונית, שהיא אולי ההשקפה המרכזית אצל חז"ל, הרא"ל פתח והרחיב את תפיסת חז"ל לכיווני חשיבה אחרים שאף הם מופיעים אצלם. ההרחבה הייתה אנכית (שאבה ממקורות העבר) ואופקית (בהשראת מקורות בני תקופתו). הרא"ל גייס לצורך ההרחבה את המקורות הקדומים, והראה כי במשנה ובגמרא אין בהכרח התייחסות שלילית כלפי יצר המין. אדרבה, ישנן אמרות המתארות יחסים סוערים ותכופים בין החכמים לנשותיהם¹²⁵. הרא"ל אף הראה כי גם אצל הראשונים היו בנמצא דעות אחרות, שונות מאלה של הרמב"ן והרמב"ם. כך למשל, אפשר למצוא בספרות העוסקת בעולם המיסטיקה היהודי ממד של קדושה המיוחס לחיי אישות¹²⁶. עם זאת, הרא"ל סבר שהגישה המיסטית, בפרט ביחס לחיי אישות, לא זו בלבד שאינה פותרת את הבעיה אלא אף מעצימה אותה. בשעה שראשונים ראו ביצר

¹²¹ על הרב אירווינג ("ייצ") גרינברג ועל הפולמוס בינו לרא"ל בשנות השישים, ראו בהרחבה פרק ראשון.

¹²² Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", p. 54, supp. p. 215

¹²³ Singer, "Debating Modern Orthodoxy at Yeshiva College", pp. 113-126. הפולמוס בין הרא"ל לבין הרב גרינברג אירע בשנת 1966. הרא"ל הראה כי ההלכה עוסקת במציאות המודרנית. הוא הדגים זאת במצוות עונה ובמצווה לענג את השבת ביחסים בין בני הזוג. ואולם, מה שכתב בשנות השישים רק כדי להדוף את מסקנותיו של גרינברג היה לנושא העיקרי הנדון בחלוף ארבעים שנה. בשנת 2005, כאשר נדרש הרא"ל לדון בנושא יחס ההלכה ליחסי מין, היה עליו להעמיד במבחן גם את דעותיו שלו ואת תפיסת עולמו הלמדנית. כדי לבסס את עמדתו, הרא"ל לא הסתפק אך ורק בדוגמאות שנתן אלא גם שילב דוגמאות של הוגים ומקורות נוספים.

¹²⁴ Lichtenstein, "Of Marriage", pp. 30-31

¹²⁵ "כי רחמתיך הוה עזיזא – אפותיא דספסירא שכיבן, השתא דלא עזיזא רחמתיך – פוריא בר שיתין גרמידי לא סגי לך". תרגום: כאשר אהבתנו הייתה עזה שכבנו על רוחב הסיף והיה לנו די מקום. עכשיו שאהבתנו אינה עזה מיטה בת שישים אמות לא די לנו בה (סנהדרין, דף ז, עמ' א); הגמרא מתארת את רב כהנה שנכנס תחת מיטתו של רב ללמוד, ושמע כיצד הרב מקיים יחסים בתשוקה רבה (ברכות, סב, עמ' א); מדוע יש נידות ופרישות בין איש לאשתו בתקופת הנידוּת? כדי שתהיה חביבה עליו בשעת כניסתם לחופה (נידה לא). וכן מצוות עונג שבת לקיים יחסים בליל שבת. עיינו Lichtenstein, "Of Marriage", pp. 30-31.

¹²⁶ "עניין הזיווג כשהוא בקדושה ובטהרה הוא קדוש במאוד, מעורר למעלה, מתקדש למטה מעט מקדשין אותו מלמעלה הרבה ומקיים 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם'. כי כל זיווג הוא מעין זיווג אדם וחיה הנעשה בצלמו ובדמותו יתברך" (Lichtenstein, "Of Marriage", pp. 30-31). עיינו הורוויץ, ישעיה בן אברהם הלוי, "שער האותיות", בתוך **שני לוחות הברית**, חיפה: הוצאת יד רמה, תשנ"ז, עמ' שפד. וכן, "דע כי חבור (בין איש לאשתו) הוא ענין קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי ובזמן הראוי ובכוונה הנכונה. ואל יחשוב אדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכיעור ח"ו. בעלי התורה מאמינים שהשם ברא את הכל כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור, שאם יאמר שהחבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השי"ת בראם במאמרו דכתיב (דברים לב) הוא עשך ויכוונך [...]. ואם כלי המשגל גנאי, היאך ברא השי"ת דבר שיש בו משום חסרון או גנות חלילה" ("אגרת הקודש" מיוחסת לרמב"ן ומופיעה בסוף ספרו של הראב"ד, **בעלי הנפש**, עמ' קלא-קלג).

ניסיון וחטא, הגישה המיסטית "קידשה" את היצר והפכה את המפגש בין איש ואישה למעשה פולחני של עבודת האל. לדעת הרא"ל, תפיסה מעין זו גבלה בעבודה זרה שקידשה את היצרים הארוטיים.

הרא"ל הבין כי הגישה המודרנית דוגלת ביחסי אישות כביטוי ופסגה של אהבה נכונה. לכן, הוא העיר כי דעת **שולחן ערוך** אינה הדעה היחידה ביחס לתפקיד הנישואין¹²⁷, והוסיף כי אפשר למצוא אצל פוסקי זמננו, דוגמת הרי"ד, תימוכין לגישה המודרנית הקושרת בין אהבה לחיי אישות. הרא"ל הרחיב אפוא את גבולות האמת ההלכתית, הן רעיונית הן מעשית, ולאחר שחשף את קיומן של דעות אחרות והכניס אותן אל תוך גבולות השיח ההלכתי, הוא הרשה לעצמו לומר את דעתו בבירור. הרחבת הגבולות אפשרה לרא"ל לומר כי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" אם כן, בגישתו של הרא"ל הרואה בחיי אישות ממד של אהבה, הוא התבסס על פרשנות לגיטימית שיש לה סימוכין והיא יותר מפרשנות אפשרית, היא אפילו מתבקשת.

עם זאת, הרא"ל סייג את דבריו, שכן לטענתו: "אנו מחייבים את הערך של אהבה רומנטית וכוללים בה את הביטוי הגופני שלה. איננו נרתעים מההנאה החושנית הקשורה בה ... בלי רגשות אשמה או הסתייגויות. ... אנו מדגישים את הצורך בהתקדשות ... כחלק מן החוויה של הבאת הקדושה לחיים הגופניים ... איננו תומכים [...] בבלייק, בלורנס ובבני בריתם ... המעלים על נס את התאוה החושנית כשלעצמה"¹²⁸. כלומר, הרא"ל ראה בקשר המיני חוויה של אהבה רומנטית, אך דחה על הסף את הניסיונות להאדרת יתר של המפגש המיני בין בני הזוג, שכן ראה בכך סוג של עבודה זרה וסטייה מעיקרי האמונה: "... גם במסגרת הנישואין, אנו מסתייגים מהפיכתה ... של החוויה הארוטית לחצי-מיסטית, שלא לומר טרנסצנדנטית, כמקובל בחוגים מסוימים. מבחינה מושגית והיסטורית, יש בקישורים אלה משום סטייה מהיהדות ונטייה לאלילות. אולם באשר לתופעת החוויה המינית, הן האינסטינקטים שלנו והן היחס שלנו הם חיוביים, ללא היסוס"¹²⁹. כאן נדרש הרא"ל לשאלה למה להתאמץ ולחרוג מדרך המלך של הרמב"ם והרמב"ן? האם אין כאן משום "הכשרת השרץ"? כלומר, ויתור ליצרים במסווה של למדנות:

[...] אנו שואלים את עצמנו כיצד ולמה אנו עוזבים את עמדותיהם של כמה מגדולי [חכמינו], [...] והאם העזיבה הזו לגיטימית? האם אנו קורבנות של רוח הזמן, נסחפים על ידי זרמים חברתיים-היסטוריים? האם אנו תופרים את עמדתנו כדי להתאימה לנוחותנו ולסיפוק תאוה מינית? האם [...] אימצנו לעצמנו עמדה שתביא בקלילות ל"חיוב העולם"¹³⁰ והענקנו לה כסות של תקינות תרבותית?¹³¹

¹²⁷ עיינו בן אשר, יעקב ("בעל הטורים"), **טור אבן העזר**, ירושלים: מוסדות שירת דבורה, תשנ"ג. בפתחה לסימן א נאמר: "יתברך שמו של הקב"ה שהוא חפץ בטוב ברייתו שידע שאין טוב לאדם להיות לבדו ועל כן עשה לו עזר כנגדו ועוד כי כוונת הבריהא באדם כדי לפרות ולרבות וזה אי אפשר בלא העזר ועל כן צוהו לדבק בעזר שעשה לו לכך חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות". והרמ"א מוסיף על השולחן ערוך "וכל מי שאין לו אישה שרוי בלא טובה ובלא ברכה [...]". הרי"ד בדרכו הדיאלקטית ציין כי אכן יש לנישואין תפקיד כפול: "לפרות ולרבות ולהשלמה רוחנית" (סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, **אדם ובינתו: שש מסות על חיי המשפחה**, עריכה: דוד שץ ויואל ב' וולולסקי, תרגום: אביגדור שנאן, ירושלים: עמותת תורת הרב, תשס"ב, עמ' 47).

¹²⁸ Lichtenstein, "Of Marriage", p. 26.

¹²⁹ שם.

¹³⁰ "חיוב עולם" משמעותו כאן חטא וסטייה מרוח ההלכה היהודית

¹³¹ Lichtenstein, "Of Marriage", p. 30

הרא"ל התלבט אפוא בסוגיה זו. כדי לפתור אותה הוא בחר להשתמש באינטואיציה בריאה שסייעה לו למצוא את הדרך להרחיב את מגוון הדעות באמת ההלכתית ועל ידי כך להכניס את הגישה המודרנית כאחת מהגישות האפשריות. הרא"ל לא רצה להיכנע לדיכוטומיה בין המוסר האנושי לבין צו ההלכה. לטעמו, המוסר האנושי החיובי צריך להיות חלק מהתורה:

הגישה החיובית שלנו למיניות כחוויה מקדשת, נגאלת וגואלת, אינה נובעת מתאוות בשרים אלא בעצם מושרשת בתובנות רוחניות עמוקות – מבוססת על הכרתנו ש"והנה ראה אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" מכאן, ועל חפצנו בחיבור בין-אישי משמעותי מכאן. המיניות בשבילנו אינה רק אמצעי להנאה הדדית אלא היא מרכיב בסיסי במערכת יחסים מקיפה שהיא בה בעת גם מרכיב יסודי במערכת היחסים וגם אמצעי לעיצוב [מהותה] הטוטליות. להבנתנו [הציווי] "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" – גופני מצד אחד אך בעל עוצמה קיומית מהצד האחר.¹³²

לסיכום, הרא"ל הציג בפנינו אקסיומה ברורה; לא ייתכן שנתעלם מהשקפה מוסרית נעלה. האמת המורחבת מחייבת אותנו לקבל כל רעיון טוב משום שהוא אמת. לכן התורה אינה דוחה את המוסר הטבעי. התורה אינה מתנגדת לאמת המוסרית גם אם היא אנושית. נכון הוא שהתורה מסייגת או מעדנת, אבל היא אינה פועלת בניגוד למוסר הטבעי האנושי, בניגוד לצו המצפון. לכן צריך למצוא את הדרך לשלב את המוסר האנושי עם מערכת החוקים של התורה. אין הכוונה לרמיסת מעלת המוסר הטבעי ולנטרולה אלא לקבלתו של המוסר האנושי. לדעת הרא"ל,

חשבון נפש בנושא זה הוא חובה דתית לפרט ולכלל. ובאשר לנושא המסוים הנדון [המפגש המיני], עלינו להיות נאמנים לאינטואיציות הרוחניות שלנו. כמו השל"ה¹³³, גם אנחנו איננו יכולים להתכחש לכך שחלק כל כך מרכזי של המציאות הגופנית והנפשית אינו אלא מלכודת. כמו מחבר "אגרת הקודש"¹³⁴, גם אנו איננו יכולים להתעלם מכך שמרכיב כה מרכזי בטבע האדם אינו חלק מן ה"טוב מאוד" של הבריאה הראשונה¹³⁵.

כוונתו של הרא"ל למפגש המיני בין בני הזוג. על סמך האינטואיציה הטבעית, הוא ראה בקשר הפיזי מעלה. ומכיוון שכך, הוא סבר שמתבקש למצוא את הדרך לשלב בין דיני התורה לבין המוסר הטבעי בדרך של עידון ולא בדרך של התעלמות: "על כן, מונעים בידי התובנות הרוחניות

¹³² שם.

¹³³ רבי ישעיה הלוי הורוויץ (1558-1630) – מכונה השל"ה או השל"ה הקדוש. מחבר הספר **שני לוחות הברית**, שעוסק בתחום המוסר היהודי וכולל חידושי תורה בתחום זה. לספר זה מיוחסת השפעה רבה על זרם החסידות.

¹³⁴ "אגרת הקודש" – מיוחסת לרמב"ן (1194-1270), אם כי אין ודאות שהוא אכן כתבה. מכל מקום, האגרת נשלחה כמכתב לתלמיד בנושא חיבור בין איש ואישה. המחבר עסק בתנאים הנאותים לקראת המפגש שכוללים תזונה מקום ואווירה. כמו כן, המחבר הגדיר אילו מחשבות יש לחשוב בשעת המפגש המיני. המחבר דרש מהגבר לחשוב מחשבות קדושות ועליונות. ונימק זאת בכך שהמחשבות משפיעות על איכותו הרוחנית של מי שעתיד להיולד ממפגש זה. מי שאינו מצליח הוא "קרוב לקצץ בנטיעות".

¹³⁵ Lichtenstein, "Of Marriage", p. 31.

שלנו וחדורי אמונה שהנחילו לנו רבותינו, אנו מעדיפים את ההיטהרות על פני ההימנעות [...] אין זו הדרך הקלה. אך יש לקוות שתהיינה בנו החכמה והמחויבות כדי להיטיבה"¹³⁶.

הומניזם ודת – הילכו שניים יחדיו?

נוכחנו לדעת שהרא"ל ראה במוסר האנושי אמת אונטולוגית, ואשר על כן טען שצריך לשלבה עם התורה. וכך אכן עשה בדרכים שונות. כעת ראוי לבדוק כיצד התמודד הרא"ל עם הערך המרכזי של תקופתו, ערך ה"הומניזם". הרא"ל ייחס לערך זה חשיבות רבה בחייו, וכך אמר: "בנקודה זו, אין צורך להבהיר לאיש ממכרי את נטיות לבי. משחר ילדותי הפנמתי את הערכים האלה ובמשך יותר מיובל שנים אני עסוק בהטמעתם והפנמתם"¹³⁷.

התפתחותו ההיסטורית של ערך ההומניזם

על מנת להבין את מקומו של ערך ההומניזם בתפיסת עולמו של הרא"ל, מן הראוי להקדים כמה מילים על התפתחותו של ערך זה. ראשיתו של ההומניזם בתקופת הרנסנס (מצרפתית: Renaissance) באירופה במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. עד אז כיוונו המשכילים את

¹³⁶ שם. הרא"ל הזכיר את הר"ד כמה פעמים כמי שמכיר בערך הטבעי של הקשר המיני. גם לדידו של הרא"ל, הקשר המיני הוא אך טבעי ולכן הוא יוצא להגן עליו מפני תחושת החטא שעשויה להילוות אליו. הר"ד, לעומת זאת, הזדהה מעשית עם גישת הרמב"ם המצמצמת ומגבילה את הקשר המיני. הר"ד הרבה לעסוק בדמותם הטיפולוגית של אדם וחווה ולהשוות בין סיפור בריאתם בפרק א לסיפור בריאתם בפרק ב בספר בראשית. עיינו שוורץ, דב, "התפתחות תפיסת האמונה בהגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק: מבקשתם משם לאיש האמונה הבודד", בתוך משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: כתר תשס"ה, עמ' 444-479; סולובייצ'יק, "צירוף", בתוך **דברי הגות והערכה**, עמ' 239-254; סולובייצ'יק, "אדם וחווה", "הנישואין" ו"גאולת יחסי האישות" בתוך **אדם וביתו**, עמ' 25-102. הר"ד תיאר שלוש צורות של יחסים שבינו לבניה: האחת, "הטבעית הגנעדנית" – פעולה ביולוגית ללא נגיעה אישית שהייתה טרום החטא הראשון; השנייה: "האפרודיטית הדוניסטית" – אהבה גסה, אהבת בשרים. יש באהבה זו אהבה עצמית וסיפוק יצרים ורדיפה אחרי האסתטיקה בהיבטים של יופי וכוח. יש בה עוצמה יצרית; האחר שאתו נפגשים הוא זר ומנוכר. בהקשר המיני יש בצורת יחסים זו ממד של ניצול; והצורה השלישית: "הארוס השמימית" – שהיא המסע של האדם מה"אני" האגואיסטי אל ה"אתה" דרך החיבור הזוגי. ייעוד ומטרה – אני ואתה המחפשים את הרוח. עיינו סולובייצ'יק, "גאולת יחסי האישות", בתוך **אדם וביתו**, עמ' 88-95. ואילו בן פזי טוען כי דווקא כאשר שתי נשמות בודדות מוצאות את הדרך להיפגש ולאהוב נכנס האל. דווקא במסע הזה, שיש בו קשר אישי של אני ואתה, נכנס האל ומצווה. הציווי עוצר, הציווי נוצר ומגביל. הציווי גורם לסבל, מביא לנסיגה ומגביל, בעיקר את כל מה שקשור למפגש המיני. אולם, אותה נסיגה היא שמביאה לגאולה. היצר מתעדר ונכנסת חוויה של הנאה אחרת – "הנאה גאולית" (סולובייצ'יק, "צירוף", בתוך **דברי הגות והערכה**, עמ' 250). לכן הר"ד הדגיש כי הקשר הבנוי דווקא על צירוף והגבלה, על הכניעה של האדם לצו אל מול יצרו – שם נמצאת גאולתו: "אין תחום שבו מודגשת תורה זו של הצירוף הדיאלקטי ביתר תדירות מאשר בתחום האסתטי-תענוגני [...] ככל שיגדלו השיכרון ותמהון החושים לקראת סיפוק התאוה, כן יתעצם כוחם הפודה של הצירוף הדיאלקטי, של תנועת הנסיגה לאחור" (סולובייצ'יק, "צירוף", עמ' 245). לעניין זה, בן פזי משווה בין תפיסתו של הר"ד לבין שיטת הפסיכו-אנליזה של זיגמונד פרויד. שניהם דיברו על יצרים ועל הגבלתם ועל העידון הנובע מההגבלה. הר"ד, באמצעות מודל "ההנאה הגאולית" של נסיגה והגבלת היצרים, העצים בעיקר את משמעותה של ההלכה, אם כי הכיר גם בהגבלות תרבותיות והגבלות מוסריות: "יש להדגיש, כי ממש בהתאם לתיאור הפרוידיאני אין תנועת העצירה וההגבלה מבטלת את עצמותו של הדחף אשר דחפה, אלא מעניקה לו עידון, מפנה אותו לכיוון מסודר, ומבקשת לממש אותו בתחום התודעתי-תרבותי". עיינו בן פזי, חנוך, "היבטים פסיכואנליטיים-פרוידיאניים במשנתו של הרב סולובייצ'יק", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 107.

¹³⁷ Lichtenstein, "Contemporary Impediments to Yirat Shamayim", pp. 224-225.

ההשכלה בעיקר על-פי הלוגיקה האריסטוטלית, מדעי הטבע והמתמטיקה. במאה הארבע-עשרה הופיע מושג לטיני חדש לציון מכלול התחומים שראוי לאדם המשכיל להכירם: studia humanitatis ("לימודי האדם"). מושג זה נבע מהשקפת עולם שראתה באופן חיובי יותר את הקיום האנושי עלי אדמות, והתבססה על שלוש הנחות: ראשית, האנושיות, כלומר טבע האדם בצורתו המושלמת, היא דבר טוב, וכל אדם חייב לשאוף להגשמתו. שנית, האדם מסוגל בכוחותיו הוא לממש את הפוטנציאל הגלום בו כדי להתעלות לפסגת אנושיותו. ושלישית, האמצעי להתעלות כזו הוא הלימוד. המשכילים שזוהו עם גישה חדשה זו כונו "הומניסטים". משכילים אלה לא כפרו בדת אלא יצאו נגד התפיסה הקתולית. הם ביקשו לראות את הדת דרך הפרספקטיבה של האדם האקטיבי ולא דרך המתנה פסיבית להתגלות. מכאן החלה להתפתח המגמה המתמקדת במוסר ובמצפון האנושי.

להווי ידוע, כי ההומניזם במובן מסוים התנגד לתפיסה הדתית הנוצרית-קתולית. כבר בימי הביניים רווחה בעולם הדתי-הנוצרי של המערב התפיסה הדומיננטית שלפיה "יצר לב האדם רע מנעוריו". על-פי התפיסה הנוצרית, נתפס האדם כיצור שפל בעל יצרים, המונע מדחפים אישיים אגוצנטריים, ולכן כוח השיפוט המוסרי שלו לוקה בחסר. על-פי תפיסה זו, רק הדת יכולה לתת מסגרת של צווים אובייקטיביים וכיוון רוחני ראוי לאותו יצור פרא – האדם, ורק כך יכול האדם להגשים את ייעודו האנושי¹³⁸. מקובל לראות בג'ובאני פיקו דלה מירנדולה (Giovanni Pico dei conti della Mirandola e della Concordia) את חלוץ הזרם ההומניסטי. בחיבורו **הנאום על כבוד האדם** (*Oratio de hominis dignitate*) משנת 1486, הוא תיאר את האדם כ"נזר הבריאה", כיצור עצמאי, חופשי, שבכוח בחירתו יכול לעצב את עצמו ואת סביבתו. ומכאן שהוא יכול להיות שותף לאלוקים בבריאה. חיבור זה נחשב עד ימינו כמניפסט של ההומניזם¹³⁹.

במאה השמונה-עשרה, בד בבד עם ירידת קרנה של הדת באירופה עלתה קרנו של אידאל האדם האינדיבידואלי; האדם אינו רע! האדם ביסודו טוב ושואף לטוב. עולמו המוסרי, אם לא התקלקל הרי הוא טוב. זהו האתוס ההומניסטי שהעלה על נס את תכונותיו של האדם, את ערכיו, מחשבותיו ופעולותיו. ההומניסטים של המאה השמונה-עשרה האמינו כי יש לאדם, ללא תלות בדת, יש מצפון ומוסר כליות, ואלה מאפשרים לו להבחין בין טוב לרע. האדרת האדם ומעמדו הביאה בעקבותיה את הדרישה לכבוד ולחירות לבני אדם. פגיעה בערכים אלה נחשבה פעולה אנטי-הומניסטית.

¹³⁸ ארבל, בנימין, **הרנסנס האיטלקי: צמיחתה של תרבות חילונית**, האוניברסיטה המשודרת, תל אביב: משרד הביטחון – הוצאה לאור, 2000. טענתו המרכזית של ארבל היא שההומניזם הפילוסופי-החילוני של המאות התשע-עשרה והעשרים נטוע בהומניזם של ימי הביניים שאף הוא התפתח "כתרבות חילונית שמהווה חלופה לתרבות הכנסייתית" (שם, עמ' 136). ארבל רואה בהומניזם העכשווי פרדיגמה מודרניסטית של הרנסנס (שם, עמ' 58). בעבודה זו ברצוני להציע זווית ראייה שונה. לטענתי, ההומניזם של ימי הביניים ביקש לתת לאדם אחריות וחירות לפרש את כתבי הקודש מתוך אמונה באדם. אך זה לא נבע מאנטי-דתיות או מגישה חילונית. החילון, המזוהה עם ההומניזם והליברליזם, נעשה רק במאות התשע-עשרה והעשרים. עיינו פורסטנברג-לוי, שלומית, "מיהו חילוני?": או: האם ניתן להפריד בין דת לתרבות בתקופת הרנסנס?," **קתרסיס**, 5 (2006). נדלה מאתר כתב העת באוגוסט 2017: **מקור**.

¹³⁹ רפ, אורי, **הומניזם – הרעיון ותולדותיו**, האוניברסיטה המשודרת, תל אביב: משרד הביטחון – הוצאה לאור, 1991, עמ' 43-46.

ככלל, ערך ההומניזם בא לידי ביטוי בתרבות המערב במאה-השמונה עשרה בעקרונות הליברליזם. התגבשותו של הליברליזם כפילוסופיה עקבית ותנועה פוליטית מובהקת החלה לראשונה באנגליה במהלך עידן הנאורות, החל מסוף המאה השבע-עשרה. הליברלים דגלו בחופש האדם ונאבקו למען הגבלת כוחו של השלטון המרכזי¹⁴⁰. הפילוסוף ג'ון לוק (John Locke), המכונה "אבי הליברליזם", ניסח ופרסם לראשונה את עקרונות הליברליזם בשנת 1689 בספרו **על הממשל המדיני**. מור, נושא מחקר של הרא"ל, חי כאמור באנגליה בתקופה רבת-התהפוכות הזו¹⁴¹.

גישת ההומניזם של המאה השמונה-עשרה דגלה באדם באשר הוא אדם. אפשר להבין כי "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות"¹⁴², וכן גם הרגשותיהם, צורכיהם ומאווייהם. העולם ההומניסטי-ליברלי הקצה מקום נרחב לאינדיבידואליזם, במידה רבה על חשבון התפיסות שבחנות את המציאות מזווית הראייה של ישות ציבורית קולקטיבית. הגישה ההומנית-ליברלית התמקדה ברצון החופשי ובהטבת מצבו של האדם. בעולם הומני, לבד מערכים בסיסיים אוניברסליים המאפשרים את הקיום המשותף, שאר הערכים הם סובייקטיביים ולכן אינם מחייבים את הזולת. לפיכך, בעולם ההומניסטי אפשר לעבור בנקל מאמת אוניברסלית אחת לאמיתות אחרות, סובייקטיביות, אנושיות, מגוונות. הדגש עבר אפוא מהעיסוק בתאולוגיה, בהבנת האל ובהבנת החומר לעיסוק באדם עצמו. האתיקה, מדעי הרוח ותחומי הידע השונים העוסקים בהבנת האדם עברו לקדמת הבמה.

האם תיתכן דתיות ליברלית-הומנית?

הרא"ל, שייחס חשיבות רבה לערך ההומניזם, נדרש אפוא לשאלה: האם תיתכן דתיות ליברלית-הומנית? לכאורה מדובר בסתירה מובנית שהרי מקור הסמכות של המוסר לאדם הדתי הוא האל המצווה, בעוד מקור הסמכות של האדם הליברלי-ההומני הוא האדם. את הסתירה מיטיב לתאר החוקר יעקב מלכין: "האמונה בעליונות הערכים ההומניסטיים מוגדרת בעיקרון של הלל: כי לא יעשה אדם לזולתו את מה ששנוא עליו, או בניסוחו של עמנואל קאנט: 'כי כל אדם יראה תמיד כתכלית עצמו ולא כאמצעי למטרה כלשהי וכי כל כלל מוסרי הוא מוסרי כל עוד הוא אוניברסלי'. ערכים רציונליים אלה הם תנאי להומניזציה של החברה"¹⁴³. כאשר האדם הוא מקור הסמכות ובידיו נתונה הסמכות לשנות את הערכים והחוקים אין מקום לעיקרון הדתי כי אלוקים הוא מקור הסמכות הבלעדי ועל האדם רק לציית לרצונו של האל ולקיים את מצוותיו והלכותיו. מלכין מסכם את דבריו בקביעה כי: "ממחלוקת עקרונית זו, בין שתי מערכות האמונה, נגזרות כל המחלוקות האחרות בין דתיים לחילונים בישראל"¹⁴⁴.

¹⁴⁰ במהלך מלחמת האזרחים האנגלית (1642-1651), פעלה בקרב מעמד הביניים תנועת ה"משקחים" (Levellers). תנועה זו קראה להרחבת זכות הבחירה לפרלמנט, לשוויון בפני החוק ולביטול מונופולים על-פי חוק. כמו כן, גינתה את התנהלותם המושחתת של המלך ושל הפרלמנט. "המהפכה המהוללת" בשנים 1688-1689 ובעקבותיה חוק הזכויות של שנת 1869, שעליו אולץ לחתום ויליאם השלישי, מלך אנגליה באותה עת, השלימו את מהלך הפיכתה של אנגליה ממלוכה אבסולוטית למלוכה חוקתית שבה המלך כפוף לפרלמנט.

¹⁴¹ בנושא זה עיינו שטראוס, ליאו, "מהו חינוך ליברלי", בתוך **הליברליזם ומשבר ההגות היהודית המודרנית**, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, 2012, עמ' 33-38.

¹⁴² **בבלי**, ברכות, נח, עמ' ב.

¹⁴³ מלכין, יעקב, **במה מאמינים יהודים חילוניים?**, תל אביב: ספרית פועלים, תש"ס, עמ' 13-14.

¹⁴⁴ שם.

לטענת מלכין, חופש המחשבה הוא יסוד מכוון בשביל האדם ההומני. האדם עצמו מתפקד כאל המצווה ובונה את מערכת ערכיו ואת מערכת חוקיו. מכיוון שהחיים דינמיים ומשתנים, גם מערכת הערכים שמנוסחת על ידי האדם פושטת צורה ולובשת צורה. כדי לשלב דת עם הומניזם, על הדת להיחפך לדת פולקלוריסטית המציעה חוויות היסטוריות, תרבותיות, שנותנות רקע ומצע לאדם ההומני המודרני. האדם רשאי לקחת מהתרבות את מה שמתאים לעולמו האנושי על בסיס ערכיו ותרבותו. באופן זה הדת הופכת לחלק מהנוף התרבותי שמשפיע על עיצובו של האדם. ועדיין האדם הוא שקובע איך ייראו ערכי המוסר שלו והחוקים הנלווים להם¹⁴⁵.

הוגה הדעות ישעיהו ליבוביץ הקציץ עוד יותר את הנתק בין דתיות להומניזם. לטענתו, הומניזם מותנה בארבעה אלמנטים: קוסמופוליטיות, פציפיזם, אנרכיזם ואתאיזם. את עצמו הגדיר כאנטי-הומניסט מכיוון שלא ענה על הקטגוריות שקבע לאדם ההומניסט. ליבוביץ העיד על עצמו שאינו מאמין באף לא אחד מארבעת התנאים שציין¹⁴⁶. החוקר אורי רפ חולק על דעתו של ליבוביץ. לטענתו, גם אם נוותר על שלושת האלמנטים הראשונים המיוחסים להגדרה של אדם הומני, עדיין האלמנט הרביעי – האתאיזם – שריר וקיים. אם כן, אדם הומני הוא בהגדרתו אתאיסט! לטענת רפ, הומניסט יכול להאמין בישות מדינית שתאפשר ליברליות ופתיחות וכתוצאה מכך אינו חייב להיות פציפיסט טהור וקוסמופוליטי, אולם עדיין אין ספק שהתנאי הרביעי, האתאיזם, הוא נכון¹⁴⁷. איך אפשר לקבל את סמכותו הבלעדית של האל לחוקק חוקים ולקבוע ערכי מוסר כאשר האדם נדרש לציית ואינו יכול להביא את עולמו המוסרי לידי מעשה? האדם הדתי המכיר בסמכות עליונה של חוקים אלוקיים, "על-אנושיים, בלתי-משתנים, בהכרח אינו יכול להיות הומניסט.

ועם זאת, הרא"ל היה הומניסט. ההתוודעות המעמיקה שלו לתרבויות מגוונות ושילובן בתוך עולמו הרוחני הושתתו על אמרתו המפורסמת של המשורר האנגלי מתייו ארנולד: "מיטב מה שנחשב ושנאמר בעולם כולו"¹⁴⁸. אך מיהו הומניסט? הרא"ל בחר לאמץ את ההגדרה הרחבה ביותר:

הומניזם פירושו הערכה לגבי טיבו, אופיו ויכולתו של האדם, הנחה שהאדם אינו בהכרח מושחת, וגם הערכה לגבי המקום שהאדם תופס ביקום [...] מבחינה אחרת, יש בהומניזם לא רק הערכה כלפי האדם, אלא גם פיתוח אתוס ופיתוח עולם מחשבתי המעמיד את הדאגה לאדם ורווחתו במקום דומיננטי אף אם לא תרבותי. הדאגה הזאת היא בכמה כיוונים דאגה לרווחתו הפיזית הקיומית דאגה לעולמו התרבותי וגם דאגה למצבו הדתי¹⁴⁹.

¹⁴⁵ שם, עמ' 77-79.

¹⁴⁶ ליבוביץ, ישעיהו, "אינני הומניסט", בתוך יעקב מלכין (עורך), **תרבות היהדות החילונית: הגות חדשה בישראל**, ספריית היהדות החילונית, תל אביב: הוצאת כתר, 2006, עמ' 361-364.

¹⁴⁷ רפ, אורי, "ישעיהו ליבוביץ – הומניסט בעל כורחו", בתוך מלכין, **תרבות היהדות החילונית**, עמ' 366-370.

¹⁴⁸ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 244.

¹⁴⁹ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 129.

הרא"ל הכניס אפוא תחת כנפי ההומניזם גם את בעלי המוסר¹⁵⁰, שביקרו את האדם מתוך הערכה לגודל אישיותו, וגם את הרב שלמה זלמן אוירבך כפוסק¹⁵¹. אמנם אין הוא מוצא אצלם הומניזם טהור, שהרי היו מחויבים לצו אלוקי והאמינו בהשגחה. ואולם לטענתו, אפשר להיות הומני, גם אם באופן חלקי, כאשר הפסיקות או ההנהגות מביאות בחשבון את גדלות האדם ואת חובתו לשאת באחריות על חייו וגם לפעול לטובת הכלל.

לפני עלייתו לארץ כתב הרא"ל מאמר מקיף על היחס שבין יהדות להומניזם¹⁵². המאמר פורסם רק בחלוף ארבעים שנה! במאמר זה הראה הרא"ל כי המשותף ליהדות ולהומניזם הוא ייחודיותו של האדם והעמדתו האנתרופוצנטרית במרכז הבמה. בעוד האדם החילוני מנתב את ההומניזם לטובת המוסר בלבד, האדם הדתי מנתב את ההומניזם גם לעשייה וללקיחת אחריות. זאת ועוד, ההומניזם היהודי שונה ביסודו מההומניזם הנוצרי בשני היבטים: בנצרות, האדם מוצא מן החטא, ונטיותיו הטבעיות הן יצריות ורעות. ביהדות, לעומת זאת, היחס לאדם הוא דו-ערכי. מצד אחד היהדות מאדירה את גדלות האדם ואת חובתו לפעול. מצד אחר, האדם צריך לדעת את מקומו, את ארעיותו, את חולשתו וקטנותו ביחס לאל; "כבוד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ. תִּמְשְׁלֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיךָ כֹּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלָיו" (תהילים ח, ו-ז) מכאן, ו"מִה אֶנּוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֹן אֶדָּם כִּי תִפְקְדֵנוּ" (תהילים ח, ה) מכאן. ביהדות כל הנבראים הם אנושיים, אפילו הגדולים ביותר. בנצרות, לעומת זאת, מאמינים בהעלאת ישו לרמת אל (היהדות רואה בכך ממד של עבודה זרה)¹⁵³.

לאיזה אושר שואף ההומניסט?

הרא"ל ציין כי כאשר האדם נמצא במרכז, אזי השגת האושר הפיזי והרוחני היא שאיפה הומנית מרכזית. היות שהאושר הוא משאת נפשו של האדם, אזי תפקידו לשפר את העולם הסובב אותו. כאן עולה שאלתו של הרא"ל: אם אנו מקבלים כעובדה את ההומניות ואת השאיפה לאושר הנלווית אליה, האם יש ביהדות הבחנה כלשהי בין שאיפה לאושר גשמי לבין שאיפה לאושר רוחני?¹⁵⁴ כידוע, ישנן מסורות הרואות את גדלות האדם אך ורק ברוח. החומר נחשב מכשול והעיסוק בו הוא בושה. כך חינכו בישיבת המוסר בנובהרדוק (Novardok) ודברים דומים שמענו מפלוטיוס הנוצרי¹⁵⁵. הרא"ל ציין כי ככלל חלק לא מבוטל מהעולם ההלכתי והמטה-הלכתי נסב

¹⁵⁰ הרא"ל הזכיר את ישיבות המוסר כמו ישיבת סלבודקה בראשות הרב נתן צבי פינקל וישיבת נובהרדוק בראשות הרב יוסף יוזל הורוביץ, שהיו ישיבות המוסר הגדולות בסוף המאה התשע-עשרה. בעלי המוסר האדירו את האדם ודרשו ממנו לעבוד על המידות ולשנות את התנהלותו ואת התנועה הנפשית שלו. הם ביקרו את היצרים והתאוות של האדם אך דרשו ממנו להתעלות ולנצח בקרב אל מול היצרים, שכן האמינו בגדלות האדם וביכולתו לשנות את המציאות (ליכטנשטיין, **מבקשי פניך**, עמ' 130, 132).

¹⁵¹ הרב שלמה זלמן אוירבך (1910-1995) – מגדולי פוסקי ההלכה במחצית השנייה של המאה העשרים. הרא"ל ראה בדרך פסיקתו של הרב אוירבך פסיקה הומנית עם רגישות לאדם ולצרכיו מתוך אמונה באדם. "כשנכנסתי אליו, הוא לא שידר שאתה מושחת ומנוול, הוא שידר שאתה חביב. 'חביב אדם שנברא בצלם'" (סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 131).

¹⁵² Lichtenstein, Aharon, "'Mah Enosh': Reflections on the Relation between Judaism and Humanism", *Torah u-Madda*, 14 (2006-2007), p. 1. המאמר נכתב בשנת 1966 אך פורסם לראשונה רק בשנת 2006.

¹⁵³ שם, עמ' 7-9.

¹⁵⁴ שם, עמ' 11.

¹⁵⁵ עיינו פלוטיוס, **אנדאות**, תרגום: נתן שפיגל, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 1998, עמ' 98-100. "אי שלמותה של הנפש בעולמינו זה בא בשל חיבורה אל הגוף ולפיכך על הנפש להשתחרר שלב אחרי שלב מהגוף ולהטהר מסיגי הגשמיות" (שם, עמ' 100).

על "בין אדם לחברו" ועל החובה לעזור ולתמוך בזולת. הרא"ל הראה כי ישנן מצוות רבות הקשורות לחסד ולצדקה. ידועה האמרה המפורסמת של רבי שמלאי: "התורה תחילתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים". תחילתה גמילות חסדים כאשר הקב"ה עושה לאדם ואשתו כותנות וסופה גמילות חסדים כאשר הקב"ה קובר את משה בגיא. מהציווי "אחרי ה' אלוקיכם תלכו" לומדים שצריך להידמות לקב"ה וללכת בדרכיו עם בני אדם. כיצד עושים זאת? מה הוא מלביש ערומים אף אתה. מה הוא קובר מתים אף אתה¹⁵⁶. הלל העמיד את התורה כולה על "מה ששנוא עליך על תעשה לחברך". רבי עקיבא האדיר את "ואהבת לרעך כמוך" ככלל גדול בתורה¹⁵⁷. מכל האמור לעיל הסיק הרא"ל שהתורה הומנית במהותה; האדם בתורה מצוי במרכז ובכוחו לחולל תמורות במציאות.

בעוד הרא"ל התמקד במקומו המרכזי של האדם בתורה ובהגשמת ההומניות שלו באמצעות גמילות חסדים, הרי"ד עסק בניתוח התנועה הנפשית של האדם בכלל ושל האדם הדתי בפרט. בספרו **איש ההלכה – גלוי ונסתר** תיאר את "איש הדת" – האדם הדתי על-פי המודל הנוצרי – העורג לאל הטרנסצנדנטי וכלל אינו נותן דעתו לאדם הקטן הנאנק והסובל. מולו הציב את "איש ההלכה" – האדם הדתי על-פי המודל היהודי – היודע כי הדרך לעולם הרוח הדתי עוברת דרך נפתולי העולם הזה. בעוד "איש הדת" הנוצרי מוצא את הדרך להתעלות ולהתקדש דרך ההתנזרות והניתוק מבעיות העולם, "איש ההלכה" מתעלה ומתקדש כאשר הוא מצליח לתקן את המציאות ולרומם אותה. בתארו את איש הדת, כיוון הרי"ד את דבריו גם לעבר הנצרות של ימי הביניים:

איש הדת שמבטו נעוץ בעליונים שוכח לפרקים תכופים את התחוננים, ונכשל בשניות מוסרית וגם בצביעות. צא ולמד מה עשו הרבה דתות לעולם בשל עריגתן להבקיע את מחיצות המציאות והקיום הממשי ולהימלט אל ספירת הנצח? בעטיים של צלילי הוויה נהדרה שריחפו בסביבתם לא קלה אזנם קול ענות שכני בתי חומר, אנקת אביונים ושוועת עניים¹⁵⁸.

לעומת זאת, איש ההלכה היהודי יודע: "כי דרך המלך מוליכה אל תחום הטרנסצנדנטיות, האדם חתום בצמיד פתיל הגשמיות"¹⁵⁹. לדעת הרי"ד, איש ההלכה בא ותורתו בידו ועם עולמה המוסרי הארצי הוא בוחן את המציאות האנושית ומנסה לתקנה. בדרך זו הוא מתעלה ומתקדש: "סיפר לי דודי הרב מאיר ברלין, כי פעם שאל את ר' חיים איש בריסק, מה היא תעודת הרב? ענה ר' חיים ואמר: לתבוע עלבונם של גלמודים ועזובים, להגן על כבוד עניים ולהציל עשוק מיד עושקו"¹⁶⁰. הרי"ד סבר שדרכה של התורה להתנגד לסגפנות כדרך חיים. אמנם הנזירות אפשרית, אך רק לזמן קצוב, וגם אז הריחוק מהנאות העולם באותה עת הוא חלקי בלבד. לעומת זאת, היהדות דורשת את החמלה והתמיכה בחלשים ובנכשלים ורואה ביחס זה אידאל גדול של תיקון המציאות ותיקון האדם ומידותיו. בפועל זוהי הגשמת ייעודו הרוחני של המאמין.

¹⁵⁶ **בבלי**, סוטה, יד, עמ' א.

¹⁵⁷ **בבלי**, נדרים, ל, עמ' ב, בתוך Lichtenstein, "Mah Enosh", pp. 11-12.

¹⁵⁸ סולוביצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 43.

¹⁵⁹ שם.

¹⁶⁰ שם, עמ' 80.

מעמדם של ערכים הומניים ביהדות

ביהדות המחויבות להלכה היא מוחלטת ובסיסית. כזכור, נתינת התורה הייתה מבוססת על "נעשה ונשמע". הרא"ל פירש את אמרת חז"ל ש"אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה", כחירות של מחויבות¹⁶¹. בדומה למלאכים שאין להם בחירה חופשית, כן גם האדם המקבל את עול התורה הוא בן חורין משום שבחר לוותר על הבחירה האנושית לטובת הצו האלוקי. לדברי הרא"ל, היהדות רואה את הקשר בין האדם לבוראו ביחס דו-ערכי: "אם כבנים אם כעבדים". כלומר, היחס הקרוב הוא כשל אב ובן אבל קדם לו יחס מחייב כשל אדון ועבד. האדם כרת ברית עם האל, זוהי אמנם ברית של מחויבות, ברית שהיא עול, אבל מכוח הברית הזו האדם זכה לקרבת האל: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות"¹⁶². אם כן, היהדות אינה הומנית במובן של שאיפה לאושר אודימוניסטי, תועלתני, גשמי.

לדעת הרא"ל, ההומניות ביהדות משולבת בברית של ייעוד והתקרבות אל האל. מכוח הצו האלוקי הקורא לאדם להתעלות בחיים הרוחניים ישנו גם ציווי להיות הומני. בעניין זה, ציטט הרא"ל את המשורר האנגלי מילטון שתיאר את האדם הדתי כמי שפועל מתוך "משימה מכוח הנחייתו וראות עיניו של האומן הגדול שלי"¹⁶³. כלומר, האדם שואף אל האל הטרינסצנדנטי, ואל זה דורש ממנו להיטיב עם האחר. הצו האלוקי המחייב מכיל בתוכו גם התחייבות לצרכים הומניים גשמיים – בריאות, כבוד ורווחה כלכלית – שהם חלק מהאושר האנושי הבסיסי. יתר על כן, עקרונות ההלכה גם מכילים בתוכם כלים המאפשרים לבטל צווים של "בין אדם למקום", או להשהות אותם לטובת סיפוק צרכים הומניים. אין הכוונה לאפשרות לחמוק מיישום הצו של "בין אדם למקום" אלא למפגש אקסיוולוגי בין הציווי ההלכתי לבין הערך ההומני. לעתים הפוסק נדרש להביא בחשבון את השיקול ההומני, ואם ערכו של שיקול זה עולה על ערכה של המצווה, עליו להעדיף אותה על פניה.

לדעת הרא"ל, אותם ערכים הומניים המחריגים את קיום הצו האלוקי הם חלק מהשיקול של הפסיקה. הרמב"ם הכריע כי אם אדם אינו יכול להרשות לעצמו מבחינה כלכלית להדליק יותר מנר אחד בימי חנוכה, עדיף שידליק רק נר אחד בשבת היוצאת בימי חנוכה. כמו כן, אם אדם נאלץ להסתפק ברכישת אחד מהשניים: יין לקידוש או נר שבת, עדיף שירכוש נר שבת. הסיבה לכך היא שערך שלום הבית גובר על מצוות הקידוש או על מצוות הדלקת נר חנוכה. זהו ערך שמגלם בתוכו את הנוחות: התאורה בבית מאפשרת להלך בנחת וללא פגע. הנוחות מונעת מריבות בין בני הבית ובכך היא גוברת על הערכים שבין אדם למקום. לכן, הדלקת תאורה בשבת קודמת לקיום המצווה של פרסום נס חנוכה ואפילו קודמת למצוות הקידוש על יין השבת. משמעות של הערך ההומני בפסיקה, ובפרט של שלום בית, מוסברת כך ברמב"ם: "נר ביתו קודם, משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום, שכל התורה נתנה לעשות שלום

¹⁶¹ משנה, אבות, פרק ו, משנה ב.

¹⁶² בבלי, מכות, כג, עמ' א.

¹⁶³ Lichtenstein, "Mah Enosh", pp. 23-24.

בעולם, שנאמר 'דרכיה דרכי נעם ועל נתיבותיה שלום'¹⁶⁴. הרא"ל הסביר את הפסיקה בכך, שהשלום אינו ערך חיצוני הגובר על הצו הדתי. להפך, השלום הוא חלק מהציווי הדתי שצריך לבוא לידי ביטוי בפסיקה המעשית. לבד מהשלום, ישנם עוד ערכים הומניים הגוברים על צווים שעניינם בין אדם למקום.

הערך ההומני החשוב ביותר הוא זה של פיקוח נפש הדוחה את כל המצוות (לבד מעבודה זרה), הן מצוות מהתורה והן מצוות שחומרתן רבה. כך, למשל, שבת נדחית מפני פיקוח נפש¹⁶⁵. הרא"ל ציין כי ר' חיים כפוסק ספג ביקורות רבות על ש"הקל" והרחיב את הגדרת "פיקוח נפש" למקרים רבים. לדברי הרא"ל, כדי שלא יהיה ספק שבמקרה של פיקוח נפש חייבים לפעול בכדי להציל גם אם יש צורך לעבור על צווים חמורים, יש לפנות לשולחן ערוך, שבו כתוב: "כשמחללים שבת על חולי שיש בו סכנה, משתדלים שלא לעשות על ידי גוי וקטנים ונשים, אלא על ידי ישראל גדולים ובני דעת. כל הזריז לחלל שבת בדבר שיש בו סכנה, הרי זה משובח"¹⁶⁶.

ערכים הומניים הגוברים על צווים שעניינם בין אדם למקום הם גם ערכים כמו כבוד הבריות, שלום הבית שכבר הוזכר (מניעת מריבה וצער), הפסד (ממוני) מרובה וצער גדול. עם זאת, ערכים הומניים אלה משקלם פחות מערך פיקוח נפש ולכן לא בכל מקרה הם יקבלו עדיפות על פני מצוות שבין אדם למקום. קל יותר להורות בפסיקה להימנע מחיוב של "עשה" מאשר לעבור על "לא תעשה". אולם יש מקרים שבהם צריך לפעול ולעבור ממש על איסורים מפורשים¹⁶⁷. לדוגמה, "משנים מפני השלום". הרא"ל ציטט את החוקר הנרי ניומן שאמר: "לא יהיה זה מופרז לומר שבמקרים מסוימים שקר הוא הגישה הקרובה לאמת"¹⁶⁸.

המקור לאותם ערכים הומניים שנהפכו לחלק מהפסיקה הוא הטבע האנושי. לא הצו האלוקי צריך להורות את הדרך בכל מקרה ומקרה אלא המוסר הטבעי הנובע מרוח האדם. הרא"ל ציטט בעניין זה את מור: "חברה פוליטית בשום אופן אינה מדד מספיק למוסר. אבל יש שלמות מוסרית של טבע אנושי קודם לכל חברה"¹⁶⁹. יתרה מכך, מכוח אותה הומניות אנושית המשותפת לכל האנשים, הרא"ל ראה גם בשאיפות של מי שאינם יהודיים שאיפות רוחניות קדושות: "מילטון עסק בדברים שבקדושה. לא תמיד בפרספקטיבה שלנו, אבל אלה דברים שבקדושה"¹⁷⁰. לכן, לא

¹⁶⁴ בן מימון, משה (רמב"ם), "מגילה וחנוכה", בתוך ספר זמנים ב, ירושלים: הוצאת קורן, 2015, פרק ד, הלכה יד; Lichtenstein, "Mah Enosh", p. 29.

¹⁶⁵ הגמרא מציינת שתי סיבות לכך: (א) "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". זהו סוג של חשבונאות הסופרת את ימי שמירת השבת העתידיים אל מול ההווה; (ב) "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". כלומר, לחיי אדם יש קדימות על פני קיום המצוות. טעם זה הוא הטעם ההומני המגמיש את ההלכה לטובת חיי האדם. ראו Lichtenstein, "Mah Enosh", pp. 28-29.

¹⁶⁶ קארו, יוסף, "אורח חיים", בתוך שולחן ערוך, ירושלים: הליכות עולם, תשע"ב, שכת, יא-ב.
¹⁶⁷ דוגמאות לכך: הקב"ה שמשנה מפני השלום. שרה צחקה על בשורת הבן ואמרה איך ייתכן "ואדוני זקן". המלאכים משנים ואומרים לאברהם ששרה צחקה על עצמה. לדעת בית הלל, בפני כלה תמיד אומרים כלה נאה וחסודה אף שאובייקטיבית אינה כזו.

¹⁶⁸ Lichtenstein, "Mah Enosh", p. 32.

¹⁶⁹ שם, עמ' 36.

¹⁷⁰ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 91.

פעם יצא הרא"ל כנגד אלה המאדירים את הנשמה היהודית הסגולית ומתירים לעצמם לזלזל במי שאינו בן ברית¹⁷¹.

הרא"ל הסביר כי מבחינה מעשית עומדים בפני הפוסק שני כיוונים להכנסת ערכים הומניים לתוך הפסיקה:

א. **שימוש מחודש בדעות שנדחו בפסיקה.** כאשר מתגלעות מחלוקות, אפשר להשתמש בדעות שנדחו בפסיקה. למשל, כאשר יש צורך הומני ראשי הפוסק להשתמש בדעה הדחוייה. לדעת הרא"ל, המשמעות של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" היא שכל הדעות נכונות וכולן נכללות בקורפוס הדעות אלא שבמישור המעשי דעה אחת נבחרה על פני כל האחרות. עם זאת, בשעת הצורך אפשר לסמוך על הדעה שנדחתה ולהיעזר בה כדי להכיל ערך הומני נחוץ. בכך אפשר לראות ביטוי לחלק מתפיסת האמת המורחבת של הרא"ל השואפת לכלול את מרחב האמיתות בפסיקה. כזכור, האמת המורחבת יכולה להכיל בתוכה את הניגודים מתוך הכרה בכך שגם הדעה שנדחתה הייתה בזמן מסוים אמיתית. לכן בסיטואציה מסוימת קצת שונה נוכל לפסוק לפיה. אותה דעה שנדחתה בשלב הראשון של הפסיקה לא נעלמה לגמרי. במבחן הערכים הרגיל היא אולי לא באה לידי ביטוי מעשי. אבל במקרים הומניים מסוימים, כאשר גובר הצורך להסתמך על דעת מיעוט, ניתן להשתמש בה. כפי שאומרת הגמרא "כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק"¹⁷².

ב. **שימוש בערכים גוברים.** הכוונה לערכים כגון "כבוד הבריות" ו"שלום"¹⁷³. במקומות אחרים הוסיף הרא"ל ערכים כמו "כופין על מדת סדום"¹⁷⁴, ו"עשיית הישר והטוב" ו"חסד"¹⁷⁵. במקרים אלה הושתתה הנורמה ההלכתית כדי שהערכים ההומניים יבואו לידי ביטוי. היות שהערכים ההומניים הם חלק מהתורה צריך לשאוף ליישם את "כוח דהתרא" ולהעדיף אם

¹⁷¹ עיינו ליכטנשטיין, אהרן, "היחס לגוי בתפיסה היהודית", **דף קשר**, 134 (תשמ"ח), עמ' 1-2. דברים אלה נאמרו בעל פה בכינוס הנהלת המפד"ל, חשוון תשמ"ה. "כל מה שנאמר בפרק ח בתהילים – 'מה אנוש כי תזכרנו' – נאמר גם על גוי ולא רק על אדם מיישראל. צריכה להיות הכרה באישיות הזאת כישות מטפיזית, מוסרית, אנושית. מודעות הומניסטית, ואל נתבייש במונח הזה, ראייה הומניסטית, שרואה את גדלות האדם במובן העל-טבעי, הקוסמי, המוסרי, היא נקודת-מוצא ותשתית לכל שאלה של זיקה, לא רק לעצמנו, אלא גם לבני נח". עיינו עוד ליכטנשטיין, "החזרת הגאווה הלאומית וזקיפת הקומה הישראלית", עמ' 5; ליכטנשטיין, אהרן, "היכן שגינו – על המחותרת היהודית", **מעריב**, כ"ז אייר תשמ"ד (29.5.1984), עמ' 9.

¹⁷² **בבלי**, ברכות, ט, עמ' א. עיינו הרב קוק אברהם יצחק, **שבת הארץ**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' מא-מד. בהתייחס להיתר מכירה בשביעית וכן הגמרא, עיינו **בבלי**, נדה, ט, עמ' א: "כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק", בתוך Lichtenstein, "Mah Enosh", note 211.

¹⁷³ מתי כבוד הבריות משנה את הפסיקה? עיינו Lichtenstein, "Mah Enosh", pp. 42-48; ליכטנשטיין, אהרן, "כבוד הבריות", **מחניים**, 5 (תשנ"ג), עמ' 8-15. הרא"ל הבחין בין הימנעות מפעולת מצווה לבין הפרת איסור ובין מצווה מהתורה לבין מצווה דרבנן, וכמובן הביא בחשבון דירוג של חומרת המצב. עיינו בן מימון, משה (רמב"ם), "סנהדרין", בתוך **ספר שופטים**, פרק כד, הלכה י: "כל אלו הדברים, לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך ושהשעה צריכה, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים. ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניו, שהרי הוא דוחה את לא תעשה של דבריהם, וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בתורת האמת. שיהיה זהיר שלא יהרס כבודם, אלא להוסיף בכבוד המקום בלבד, שכל המבזה את התורה – גופו מחולל על הבריות, והמכבד את התורה – גופו מכובד על הבריות, ואין כבוד התורה אלא לעשות על פי חוקיה ומשפטיה" (שם).

¹⁷⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "לביורור 'כופין על מדות סדום'", בתוך מנחם זהרי, אריה טרטקובר, חיים אורמיאן (עורכים), **הגות עברית באמריקה**, תל אביב: ברית עברית עולמית על ידי הוצאת יבנה, תשל"ב, כרך ראשון, עמ' 362-383.

¹⁷⁵ על חובת שירות צבאי, ראו ליכטנשטיין, "זאת תורת ההסדר", עמ' 314-329.

אפשר את הכלים ההלכתיים שמאפשרים להתיר כדי לתת ביטוי לערכים הומניים¹⁷⁶. לעניין זה, הרא"ל הביא את פירושו של רש"י שכוחו של המתיר אינו השאיפה להקל אלא יכולתו להעמיק ביסוד הדין ולאור זאת למצוא את החריגים האפשריים מתוך הבנה נכונה של מהות הדין. המחמיר נגוע לעתים בחוסר ידיעה ולכן נוטה להחמיר. קביעה של גדרים מופשטים כמו "כבוד הבריות" או "הפסד מרובה" הם אמורפיים ונתונים לשיקול דעת של הפוסק בזמנו ובמקומו. עם עקרון זה הסכים הרא"ל: "והעולה דאין הדבר קצוב כלל והכל לפי ראות עיני המורה ולפי העת והזמן ולפי האדם שהפסד הוא לו אם לגביו הוא הספד מרובה מקרי"¹⁷⁷.

הרא"ל הדגיש אפוא כי לפוסק חייבת להיות רגישות גבוהה לנסיבות האישיות והציבוריות. ואולם, הפסיקה עצמה חייבת להיעשות אך ורק על-פי קריטריונים הלכתיים. אמנם המצוקה היא שצריכה לעמוד לנגד עיניו של הפוסק, אך מרחב התמרון שלו בפסיקה הוא אך ורק ההלכה. בהחלט ייתכן מצב שבו פוסקים שונים, העוסקים באותם מקורות, יגיעו למסקנות שונות. הרא"ל הסביר שאין הבדל בין מחמירים למקלים, כולם עוסקים באותם מקורות. ההבדל בפסיקה נובע מהאיזון בין ערכים שונים. כך לדוגמה, פוסק אחד ייתן משקל יתר לכבוד הבריות ואחר פחות: "הפוסק המאמץ עמדה קפדנית יותר אינו חסר רגישות לצרכים האנושיים. אדרבה – אם מותר לי לנסח את דבריו של יוליוס קיסר – הוא אינו אוהב את האדם פחות אלא אוהב את התורה יותר"¹⁷⁸. לדעת הרא"ל, הפוסק צריך להיות הומני ורגיש לצרכיו של האדם. אהבתו לתורה אינה צריכה להקהות את הרגשות ההומניים. לפיכך, סבר הרא"ל כי על הפוסק לחפש כל דרך אפשרית למנוע את הסתירה בין ההלכה לחשיבה ההומנית. החמרה כביכול בהלכה על חשבון ההומניות אינה נכונה וגם עלולה להסב נזק גדול. הסכנה בקיבעון ובאי-הכנסת אלמנטים הלכתיים רחבים כמו כבוד הבריות, הפסד מרובה ועוד אינה פחותה מהסכנה האורבת לפוסק זהיר מדי החושש מפני מדרון חלקלק ופחד שהיתר הלכתי מבוסס יגרום לפריצת המסורת: "המחיר שאנו משלמים עבור זהירות עלול להיות מוגזם; ובכל מקרה, עלינו לשאול אם יש לנו זכות הלכתית לשלם מחיר כלשהו. המושגים של כבוד הבריות ושלוש אינם רכוש אישי"¹⁷⁹. ניכרת כאן קריאת כיוון ברורה מצד הרא"ל: יש לנסות ולמצוא את הדרך לשלב את ההלכה המעשית עם ההומניות שהיא השפה המוסרית העכשווית.

הפסיקה ההומניסטית אל מול הפסיקה הטהורה

אך כיצד אפשר לגשר בין ערכי ההווה לבין מסורת העבר? ישנם מקרים שפשוט לא היו קיימים בעבר ולכן מותר לחפש בשבילם תשובות גם במקומות אחרים, לאו דווקא במקורות היהודיים. אולם "לעיתים מדובר בשאלות שאכן היו בעבר, והן מופיעות במקורות, שאלות מוסריות, וגם שאלות ספרותיות ובכל זאת אין זה פשוט להיצמד למקורות בלבד"¹⁸⁰. הרא"ל נתן כדוגמה את

¹⁷⁶ **בבלי**, ביצה, ב, עמ' ב.

¹⁷⁷ אייזנשטט, אברהם צבי, הירש, **פתחי תשובה** על "שולחן ערוך", יורה דעה לא, פסקה ב, בתוך Lichtenstein,

"Mah Enosh", pp. 50-51.

¹⁷⁸ Lichtenstein, "Mah Enosh", p. 43.

¹⁷⁹ שם, עמ' 42.

¹⁸⁰ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 78.

דין קדימויות בהצלה. כידוע, המשנה מדברת על יוחסין במסכת הוריות. כוהן קודם ללוי ולישראל. גם בתרבויות אחרות הייתה קיימת תופעה של העדפת האחר. ביוון העדיפו להציל את הפילוסוף לפני הצלתו של האדם הפשוט. אבל המציאות השתנתה. הרא"ל אף ציין שהרב פיינשטיין אמר שלא ניתן לפסוק לפי הקריטריונים האלה בימינו. מסיבה זו, פסק הרב פיינשטיין, כשיש תרופה אחת יש לתת אותה לאדם הראשון שתפגוש ולא להפעיל קריטריונים של חשיבות וקדימות¹⁸¹. המציאות השתנתה ולכן הפסק של קדימות על בסיס יוחסין אינו רלוונטי במציאות של ימינו המבוססת על עקרונות של שוויון. הרא"ל הדגיש כי יפסוק לפי האינסטינקט ההומני כל עוד אינו נתקל ב"קיר" הלכתי המונע זאת ממנו. אם תימצא סתירה, הוא ינסה לבדוק במדרשים ובחז"ל, בראשונים ובאחרונים, כדי למצוא לה פתרון. האמונה באמת המורחבת הובילה את הרא"ל לחיפוש אחר המקור שיאפשר לו למצוא את השינוי הפסיקתי בתוך המקורות עצמם. למרות התחושה שהמציאות השתנתה, הרא"ל טען שיש לחפש את העיקרון המחריג בין קפלי הסוגיה המקורית, כדי שהשינוי בפסיקה יהיה שינוי פנימי ואינהרנטי מתבקש ולפסיקה תהיה משענת הלכתית.

בניסיון לגשר בין הפסיקה ההומניסטית לבין הפסיקה הטהורה, נתן הרא"ל דוגמה נוספת הקשורה להלכה בדיני יוחסין במשנה, שלפיה "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". כך במחי יד קבעה המשנה כי היוחסין רלוונטיים כל עוד מדובר על אנשים בעלי רמה שווה. אולם כאשר עומדים לפנינו אדם מיוחס ואדם שאינו מיוחס אך בעל הישג רוחני גדול, אזי בעל ההישג הרוחני הגדול יזכה לקדימות. הכוח המניע לשינוי שהתחולל ביחס ליוחסין מקורו בתפיסה ההומנית שמקדמת את הרעיון של שוויון בין בני האדם. אם כן, ייתכן שהפוסק יושפע מרוח הזמן, מהאווירה ההומנית הכללית בזמנו ובמקומו. אבל את התשובה למציאות החדשה אפשר בהחלט למצוא בתוך המקורות היהודיים. כאשר בוחנים את המקרים מתוך התעמקות ב"גופה של המשנה", אפשר למצוא בהם את הפתח לפסיקה הומניסטית¹⁸².

בעוד הרא"ל הדגיש כי יפסוק לפי האינסטינקט ההומני כל עוד אינו נתקל ב"קיר" הלכתי המונע זאת ממנו, הרי"ד הציג עולם של פסיקה שונה. אצלו התורה היא מערכת מושגים פנימית סגורה, מערכת ערכית-לוגית שאינה מושפעת מהמתרחש בחוץ וחסונה מפני שינויים. ההלכה היא אובייקטיבית ואינה מושפעת מאירועים היסטוריים, פסיכולוגיים או ממצאות רגשית זו או אחרת. תפקידו הראשון של הלמדן הפוסק הוא להפשיט כל שאלה העולה לדיון מכל מלבושה עליו לדון במקרה לגופו בחשיבה קרה, לאור מושגים מוחלטים נצחיים של התורה. אסור שיציף את הפוסק רגש כלשהו, שכן אז הוא עלול לסטות מדרכה של התורה. כשם שאין למתמטיקה הטהורה דבר עם הרגש והפסיכולוגיה, כן אין למחשבת ההלכה דבר עם. ההלכה מונעת מאידאליזם נורמטיביים. הרא"ל תיאר את עולם הפסיקה הטהורה של הרי"ד:

קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית-מתמטית.
[...] הרב חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אבטונומיה שלמה.

¹⁸¹ פיינשטיין, **אגרות משה**, "חושן משפט", חלק ב, סימן עג, עמ' שד-שה.

¹⁸² שם, עמ' 83-84.

פסיכולוגיה או סוציולוגיה של ההלכה הן התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את החשיבה המתמטית. אם החשיבה ההלכתית תלויה בגורמים נפשיים, הרי היא מפסידה את כל האובייקטיביות ומידרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש [...]. ההלכה אינה מתפרשת לא רק בצורות מחשבה היסטורית-פוליטית וסוציולוגיות, כי אם גם לא במטבע חשיבה מוסרית או הרגשה חסידיית פייטיסטית. אין דחיפות התודעה המוסרית או החסידיית הסתמית מכריעות בשאלות הלכיות. מבטיה והרהוריה של ההלכה מופנים לקראת אידיאל מיוחד משלה. כליה ומידותיה מקוריים הם, והן היא שואלת כלים ומדות משכניה. בדיבור אחד הוא [רב חיים] החזיר את כתרה כתר העצמאות המלאה¹⁸³.

הרי"ד ייחס אפוא חשיבות מרובה לטיהור החשיבה ההלכתית מכל רגש ומכל השפעה המגיעה מחוץ לעולם ההלכה. לדבריו, "באופן דומה נהג הר"ח. קודם כל טיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ"¹⁸⁴. לכן הוא נתן דוגמה של מקרה קיצון, של עגונה שמצווה להקל בה. הרי"ד תיאר את הפוסק שאינו מניח לרגשותיו האישיים לחדור לפסיקה. האמפטיה שלו לעגונה לא תשנה את הפסק. הפסק ייקבע במדויק על-פי עקרונות הלכתיים. הרי"ד הסביר את גישתו ההלכתית מתוך התבוננות בעולם הפסיקה. משל למה הדבר דומה? ללווין שאמנם נדחף על ידי כוח חיצוני כדי להמריא לחלל ולהיכנס למסלול ההקפה. אולם, את ההקפה הוא עושה במסלול משלו ועל-פי מה שתוכן לו מראש ללא קשר לכוחה של הדחיפה. כך גם בעולם ההלכה. המקרה הטרגי אמנם יכול להיות המניע לדיון ההלכתי, אך הפסיקה תישאר נקייה מכל השפעה רגשית או חיצונית¹⁸⁵.

לעומת זאת, הרא"ל הכיר בקיומו של עולם משתנה, ברגישויות שונות שלא קיבלו בעבר תשומת לב נאותה. הרגישות ההומנית שלו באה לידי ביטוי בתפיסת החירות, במעמדו של האדם, בקשר שבין איש ואישה. לתפיסתו, כל אלה משנים את המציאות וכפועל יוצא מכך משנים את ההלכה. ההלכה בעבר ובהווה אמנם יונקת מאותם שורשים, אך התכנים החדשים מחפשים את מקומם בתוך המצע של ההלכה, ולרוב תימצא הנוסחה להכילם. לדעת הרא"ל, ההלכה אינה עולם אידאות מאובן אלא יש בה גוני גוונים רבים. לא מן הנמנע שבעבר הדגש הושם בכיוון ערכי מסוים ואילו בהווה הדגש הוא אחר. לדוגמה, בעבר ההלכה דנה בצורת העבדות הנאותה ואף הציבה רף גבוה של אמות מידה בנושא זה. ואילו כיום עצם הרעיון של עבדות נדחה על הסף, אך ולעומת זאת הדיון מתמקד בתנאים הנאותים וההומניים להעסקת שכירים. אם כן לנוכח המציאות המשתנה, על ההלכה – שקולטת ורגישה לגוונים השונים – למצוא מתוכה את המענה המתאים לקולות החדשים.

¹⁸³ סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 224-225.

¹⁸⁴ שם, עמ' 222.

¹⁸⁵ שם, עמ' 224.

אתגר ההומניזם לאדם המאמין

אין עוררין על כך שההומניזם הביא עמו ברכה גדולה. אולם הוא גם הציב בפני ההשקפה הדתית הקלאסית אתגר אמת. בראש ובראשונה זהו אתגר אידאולוגי. ההומניזם דוגל בחופש. זהו חופש יצרי, חופש אנושי ללא מוסרות דת אקסילוגיים וללא צורך לדון בהם. האדם ונחותו נמצאים בראש סדר העדיפויות. כל עוד אין פגיעה באחר, חופש החשיבה וחופש הפעולה מצויים ביסוד ההומניזם. בנקודה זו הצביע הרא"ל על הסכנה האורבת למי שרוצה לאמץ את ההומניזם על כרעיו ועל קרבו: ההידרדרות לעבר רדידות רוחנית ולחוסר רצון לחוות את הרוח:

הבעיה הקשה יותר היא ההומניזם [...] גם התרבות ההומניסטית יכולה להיות מקור למינות, ואף בצורה ישירה יותר [...] לפתחה רובצת הסכנה של רדידות רוחנית או רגשית, המעכבת חוויה דתית עמוקה. בין שזה נובע מתוך שחיקת היכולת להתפעלות ולתחושת רוממות ובין שהאיפוק שהיא [התרבות ההומניסטית] דוגלת בו חוסם כל חוויה רוחנית רבת-עוצמה [...] ¹⁸⁶.

הרא"ל היה מודע לסכנה של ערעור האמונה כתוצאה מתפיסות הומניות ואף הצביע על הכיוונים שמהם היא עלולה להגיע. לדבריו, אמונה בה', יש בה ממד של אהבה ויראה. שניהם, האהבה והיראה, חיוניים לקבלת העול ושניהם מציגים אופי משלים של חוויית האמונה. ואולם, הכיוון המחקרי-הרציונלי אינו מוצא את אלוהים בתוך המדע האמפירי ולכן אינו יכול להתאהב בו. לדבריו, "ההשפעה של התרבות המדעית חרגה מעבר לקביעות עובדתיות. היא פגעה אף ברגש" ¹⁸⁷. המדע אף הכיר בגודל היקום הבלתי-נתפס, ידיעה זו מקשה על תחושת העמידה בפני ה' כמלך נוכח וקיים. מבחינתו של הרא"ל, הבעיה הגדולה יותר דווקא קיימת במישור התרבותי-מוסרי ההומניסטי של העולם המודרני. העמדת האדם במרכז נתנה בידיו כוח. זהו הכוח לקבוע מהי אמת מוסרית בדרך סובייקטיבית ללא אמיתות יסוד מחייבות. מכיוון שהתפיסה היא סובייקטיבית לגמרי היא מתירה קבלה של נרטיבים ללא הבחנה, ללא סינון. לכן, האדם ההומניסט הוא נטול יראה מהאל, שהרי הוא זה שקובע את תפיסת עולמו על דעת עצמו. לדבריו,

במוקד התוספת העכשווית לסכנות "אחרי לבבכם" ו"אחרי עיניכם" מונחים שני גורמים שונים אך קשורים ביניהם. ראשית, אופיו של חלק ניכר מתרבות זמננו (ואף של המרכיב הדתי שבו) מעמיד את האדם במרכז. במישור אחד, לפנינו גישה הטוענת ומדגישה שתכלית החיים הטובים היא רווחת האדם וסיפוק רצונותיו (איך שלא נגדיר אותם). בנוסף, העמדה הליברלית מציבה את האדם – ורצוי שיהיה מדובר באדם הבודד – כמי שמכריע בשאלות של אמת מוסרית ותיאולוגית, אף בניגוד לסמכות מסורתית. קריאת תיגר זאת (בלי קשר לתוכן המסוים של ההתנגשות) עלולה להיות לרועץ לענווה, החיוניות ליראת שמים של ממש. נטייה זאת חמורה אף יותר לאור הדחף הפוסט-מודרני, בתאוריה ובמעשה. גם אם אופיו יכול להגביר את העצמה של סוגים שונים של התנהגות דתית, הנטייה שלו לכיוון הסובייקטיבי מעודדת גישה של "אלו ואלו", המובילה את האדם

¹⁸⁶ [התרגום שלי. ש.ר.] Lichtenstein, "Contemporary Impediments", pp. 208-209.
¹⁸⁷ שם, עמ' 207.

לשטח הפקר בתחום האמונות והדעות, נטול תוכן דוגמטי או מחויבות. בכך קיים ניגוד ליראת שמים, המחייב את שניהם¹⁸⁸.

לדברי הרא"ל, הצבת האדם במרכז ברוח התפיסה ההומניסטית היא אפוא אנטי-תזה כפולה לעולם הדתי:

א. מטרת החיים בעולם הומניסטי היא החיים הטובים שכוללים רווחה אנושית וחופש. שהרי אושרו של האדם טמון ביכולתו לממש את רצונותיו. לעומת זאת, העולם הדתי דורש מהאדם ציות והשתעבדות לאל ולמטרותיו.

ב. הומניזם הולך יד ביד עם ליברליות המנתקת את הרצף המסורתי האובייקטיבי ומקדשת את הסובייקטיביות הקשורה גם לאמונות ודעות. גישה זו מאפשרת ריבוי אמונות בלי מחויבות או עוגן של אמת. כך, בחסות ההומניזם, האדם אינו ממוקד, הוא מתפזר ובוחר את דרכו על-פי רצונותיו ומאווייו שלו, כאשר ודאות המסורת של "משה אמת ותורתו אמת", והמחויבות אינם חלק מחייב מהלך מחשבתו. חוסר המחויבות והגישה הסובייקטיבית לכל דבר שברוח מקהה את היראה מה' בתחושת האמונה הכללית, ולבטח בקיום המצוות. גם ללא כפירה מוצהרת, המתח הממוקד ב"שוויתי ה' לנגדי תמיד" מתעמעם.

הרא"ל אף הצביע על ארבעה ערכים חיוביים הנובעים מההומניזם שעלולים להיות לרועץ לאדם המאמין:

- הדרישה מהאדם לפתח את אישיותו ואת עצמיותו מתוך חופש מלא עלולה להביא להפחתה בתחושת יראת השמים הכנועה לכוח עליון.
- העצמת הכלים האינטלקטואליים יכולה להביא את האדם לידי גאוותנות וניכור. הידע הוא כוח וכוח יכול להביא ל"ורס לבבך ושכחת".
- המוסר הטבעי, שהוא חלק מטבעו החיובי של האדם, לעתים מתנגד למוסר האלוקי שבא לידי ביטוי בקיום המצוות. עולם הערכים הבנוי על המוסר הטבעי לא תמיד עולה בקנה אחד עם המצוות האלוקיות.
- התפיסה האופטימית המאפיינת את ההומניזם, שלפיה העולם כולו טוב ובריאת האדם אינה מלווה בחטא, מובילה לקלות ראש מסוימת, לויתור על מסננים וחסמים ובעקבותיהם להשפעה שלילית ואפילו לשקיעה חומרית. אמון מלא באדם מביא לאמון ביצריו ובמעשיו מבלי שנעשה סינון ערכי.

לגשת אל ההומניזם עם יראת שמים

עד כאן הצגתי כמה מנימוקי של הרא"ל לקושי הטמון באימוץ הגישה ההומניסטית ללא הבחנה. אך הרא"ל גם מבחין בין הגישה ההומניסטית לבין התפיסה ההומנית, שבה הוא רואה ערך דתי לכל דבר. לטענתו, היהדות מצאה את הדרך לשלב ערכים הומניים עם תפיסה דתית כוללת. לדבריו, היהדות אפשר למצוא רגישות הומנית, יחס לאינדיבידואל ולשאיפותיו, וכן רגישות

¹⁸⁸ שם, עמ' 209-210.

הלכתית למצוקת היחידים. עם זאת, תמיד קיים החשש מפני פריצת הגבולות. את האיסור לעבוד עבודה זרה, הסביר הרא"ל בראש ובראשונה בצורך לשמור על הפער בין האדם לאל. שמירת הפער הזה מביאה לידי יראה, ויראה זו נחוצה ביותר לאדם ששם את עצמו במרכז. לדבריו,

במשמעות מסוימת היהדות היא הומניסטית ביותר. תכונה זו משתקפת לפחות בשלשה תחומים. בראש ובראשונה עומדת הערכתה לבן האנוש, כבודד (כפי שמתקף בתפיסה של צלם אלוקים) או מבחינת מקומו בסדר הקוסמי. שנית, ההלכה מעניקה מעמד מרכזי לצרכים ולשאיפות אנושיות. לבסוף, הרגישות לרווחת האדם מהווה עילה לסטייה מן ההלכה הבסיסית.

ובכל זאת, אותו הומניזם דתי כרוך בסכנה של פריצת הגבולות, ועל כן יחסנו אליו הוא מסויג. לצד הערכתו, האדם הוא מוצג בחולשתו ובאפסיותו אל מול הדרת ה' וכבודו¹⁸⁹.

הרא"ל היה מודע לסכנות שבאימוץ הגישה ההומנית, בעיקר לסכנה של היחלשות האמונה. אולם, הוא סבר שאפשר לחנך להומניות ולאמונה תמימה באל ובמצוותיו. זהו בעצם המסר המרכזי של העקדה. אברהם עם רגישותו המוסרית וההומנית כפי שבאה לידי ביטוי בסדום זכה ליראת אלוהים, "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה", רק כאשר היה נכון להקריב את מוסריותו ועצמיותו למען הצו האלוקי המוחלט¹⁹⁰. החינוך הכפול הזה לרגש הומני וליראת שמים הוא קשה אך אפשרי. הרא"ל בחר שלא לוותר על האתגר הגדול הזה. הוא אף העיד על עצמו שינק ערכים כאלה מילדות ושהם מלווים אותו גם בעשייתו כאדם מאמין וכמחנך:

[...] משחר ילדותי הפנמתי את הערכים האלה ובמשך יותר מיובל שנים אני עסוק בהטמעתם והפנמתם. האינסטינקטים הבסיסיים שלי והשאיפות העמוקות שלי, הן כעובד ה' והן כמחנך, תומכים לחלוטין בהשאת דגשים אלו על כנס. כשאני סוקר את הנוף החינוכי והסוציולוגי הנוכחי הן בארץ והן בגולה, אני חש שהצורך בהם גדל ולא הצטמצם. אך יש להוסיף לכך הסתייגות. עלינו להיות מודעים תמיד לצורך בקדימויות שקבעו חז"ל "יראת חטאו קודמת לחכמתו" – קדימויות הן במישור הזמן והן במישור הערכי. עלינו להבטיח את האיזון הראוי בין המרכיבים שצינתי לבין יראת שמים כאידיאל העולה על כלנה מבחינה נורמטיבית וחויייתית. אם נבנה עולמות חדשים אך נרדד את התנאי הקודם לכול, נרוויח מכך רק מעט הן כיחידים והן כחברה המחויבת לתורה¹⁹¹.

לפיכך, כדי לא לאבד את יראת השמים, הציע הרא"ל להישמר מהפיכת האדם לאלוה הקובע בעצמו את הנורמות המחייבות. שכן כאשר האדם הוא הפוסק הבלעדי אין מקום לאל. לדבריו,

¹⁸⁹ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 140. "כך מסביר הרמב"ם את דין דחיית שבת מפני פיקוח נפש 'הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם'" (רמב"ם, "שבת", בתוך **ספר זמנים** א, ירושלים: הוצאת קורן, 2015, פרק ב, הלכה ג).

¹⁹⁰ Lichtenstein, "Contemporary Impediments", pp. 224-225. הר"ד הגדיר את חוייית המאמין כחוייה דיאלקטית של יצירה, עשייה וכיבוש ומנגד נסיגה והקרבה. על אלישע הנדרש לעזוב את כל עברו ולהקריבו למען ההליכה אחרי אליהו, עיינו סולובייצ'יק, **איש האמונה**, עמ' 60-61; סולובייצ'יק, "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור", בתוך **בסוד היחיד והיחוד**, עמ' 427-428: "תחילתה של פעולת הדת היא הקרבת העצמות וסופה – מציאת העצמות. ברם אי אפשר לאדם למצוא את עצמו מבלי שיקריב את עצמו עובר למציאה".

¹⁹¹ Lichtenstein, "Contemporary Impediments", pp. 222-223.

"המצב האידיאלי הוא שנשאף לחזק ולהעשיר את המורשת הרוחנית והתרבותית הרבגונית, ובה בעת לדאוג שצמיחה זו תתרחש בתוך הקשר מתמיד ומעמיק של יראת שמים. אם להפוך את דברי קרלייל [Carlyle]¹⁹² על חיפוש האושר, אנו נרצה להגדיל את התוצאה על ידי שמירה על המכנה והגדלת המונה"¹⁹³. כלומר, יש לגשת אל ההומניזם עם יראת שמים הבנויה על קטנות האדם:

עלינו להתמיד בדבקותנו בהומניזם דתי, אך זאת תוך כדי ענווה. עלינו להישמר לבל ניגע בהאלהת האדם, תופעה שטוינבי [Toynbee]¹⁹⁴ ביקר בצדק כפגם וכחטא הבסיסי של התרבות היוונית. עלינו להיות נאמנים לרוחו של כל פרק ח בתהלים – לשאלה "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו", לסיום "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ" לא פחות מאשר לחלק האמצעי של הפרק המדבר על גדלות האדם ושלטונו "ותחסרהו מעט מאלוקים [...] כל שתה תחת רגליו"¹⁹⁵.

הרא"ל הדגיש בדבריו, כי יש לאדם יכולות אולם הוא כפוף לגדלות האל. היכולות האלה של עשיית דברים נעלים עלולות בלי הכוונת האל לסטות לכיוונים שליליים: "נעלה על נס את כבוד האדם אך לא נסיח את דעתנו מהידיעה – שהיו שותפים לה הוגי הרנסנס הגדולים – שהחופש מכיל בתוכו פוטנציאל לרוע, ועל אדם להגביר כוחות כדי לממש את הקדושה הטבועה באדם"¹⁹⁶.

גבולות הפתיחות להומניזם ולמודרניות

הרא"ל ראה בחיוב את הלימוד האקדמי של מדעי הרוח. אולם דווקא בכל הקשור ללימוד אקדמי של מדעי היהדות, הוא היה נחרץ בהתנגדותו. כאשר דובר במדעי היהדות, שם זיהה הרא"ל סטייה יסודית בסיסית חמורה. לתפיסתו, את מדעי היהדות העוסקים בחומרים הלכתיים, לא לומדים על מנת לקיים. על זה אמרו חז"ל: "הלומד שלא על מנת לעשות", ואילו הכוונה והמטרה של המחקר האקדמי אינן הרוח; אין במחקר זה שאיפה להתקדש ולהכיר את נפש האדם, אין לחוקר כוונות רוחניות של מוסר ויראת שמים. ההפך הוא הנכון. במחקר האקדמי במדעי היהדות החוקר נותר מרוחק, עומד מבחוץ, ואינו חווה חוויה רוחנית כמו זו שבלמוד התורני. המחקר נותר אפוא טכני ונטול חויית קודש. לטענת הרא"ל, "התחושה הבסיסית היא שמדעי היהדות לא באו לעולם כדי לפתור מצוקות חינוכיות, להתמודד עם פריקת העול ועם אובדן הזהות [...] במידה רבה (ואיני מזלזל בכך), הדגש מושם יותר על ה'חומר' ופחות על התלמיד"¹⁹⁷. סיבה נוספת להתנגדותו הייתה שהמסקנות במחקר המדעי עלולות לקעקע את מסורת הלימוד וההלכה המקובלת. כידוע, מקובל ללמוד את המשנה לפי פירוש הגמרא ואת הגמרא בחטיבה אחת. החשש

¹⁹² תומס קרלייל (1881-1795) – היסטוריון אנגלי בעל נטיות קלוויניסטיות. הגותו הליברלית האדירה את האדם הבודד כמי שמסוגל לשנות את המציאות.

¹⁹³ Lichtenstein, "Contemporary Impediments", pp. 224-225.

¹⁹⁴ ארנולד ג'וזף טוינבי (1975-1889) – היסטוריון בריטי. טענתו ההיסטוריוסופית המרכזית היא שתרבויות עולות ונופלות לאחר שמיצו את עצמן. אימפריות נופלות כאשר תרבותן אינה משמעותית יותר, ובעצם הן מתאבדות. טוינבי מצא שהפגם בתרבות היוונית היה טמון בהאלהת האדם.

¹⁹⁵ Lichtenstein, "Contemporary Impediments", pp. 224-225.

¹⁹⁶ שם.

¹⁹⁷ ליכטנשטיין, "חינוך יהודי ומדעי היהדות", עמ' 154.

של הרא"ל היה שאם המחקר ילמד את המשנה מתוך עצמה ויוכיח שהגמרא שינתה את הפירוש המקובל או אם המחקר יוכיח שהגמרא אינה אחדותית, יהיה בכך כדי לערער את יסודות הלימוד והמסורת. ראוי לציין, שהרא"ל לא מצא דופי ב"נחלה" שתשלים ותוסיף לתורה רוח גם אם אותה רוח מקורה מבארות זרים, אך דווקא המדע הטכני של מדעי היהדות העוסק בגרסאות, בנוסחאות ובגישה היסטורית-פסיכולוגית הוא שעורר את סלידתו. סלידה זו נבעה משתי סיבות:

א. במישור החווייתי: לימוד אקדמי עלול לגרום לאיבוד ההוד של דבר ה' ותחושת הקדושה שבלמוד.

ב. במישור המסורתי: המחקר התלמודי יצר מתודת לימוד שונה. הרא"ל חשש שהמחקר האקדמי יקרא תיגר על עצם הלימוד הישיבתי, ובפרט על השיטה הבריסקאית הרואה בטקסט של הגמרא יחידה קוהרנטית. לדבריו, "ככלל אסכולת מדעי היהדות אינה רק מתעלמת מיעדי לימוד תורניים אלא אף מבקשת להתעמת אתם. איני מתכוון להתנגשות ביחס לפרטים מסוימים עם מסורת המקרא או זו של חז"ל. כוונתי לעיקרי הדברים, לשורשים, לעמדות מפתח ולהנחות יסוד"¹⁹⁸.

ואף-על-פי-כן, הרא"ל לא פסל את המפגש עם תרבות כללית באשר הוא. להפך, הוא ראה בחיוב את המפגש הזה, מתוך הבנה שיפרה את עולמו, יפגיש אותו עם עוד רבדים ועומקים, ויאיר על הגוונים האחרים הנחוצים לו בתוך עולמה של תורה. התורה רק תצא נשכרת מהמפגש הזה. הרא"ל האמין כי המוסר ההומני מחפש את הרוח ואת הטוב, אם כי לעתים חורג מגבולות הגזרה של ההלכה, ואז יש להתנגד למסקנותיו. אולם ביסודו, יש למוסר ההומני שאיפות רוחניות להיטיב ולקדש את המציאות. לכן, מדעי רוח העוסקים באדם, כגון תחומי הספרות והפילוסופיה, הם מבורכים.

החוקר רמי ריינר¹⁹⁹ מנסה להבין את הנסיבות ההיסטוריות שהובילו להסתייגותו הנחרצת של הרא"ל מהלימוד האקדמי של מדעי היהדות. מדוע התנגד הרא"ל לאמת המחקרית בצורה כה נחרצת? לטענת ריינר, אירועים בשטח הם שגרמו לכך עד כדי נתק מוחצן ומוחלט. ריינר מונה שלושה אירועים שהתרחשו בתחילת שנות השמונים בישיבת הר עציון שהביאו את הרא"ל לידי שמרנות יתרה בכל הקשור ללימודי תלמוד באקדמיה:

- בשנת תשמ"מ התפתחה חבורת לומדים שלמדה את פרק "האשה רבה" במסכת יבמות עם פירושו של שמא יהודה פרידמן. לפירוש זה צורפה הקדמה והפירוש עצמו היה מחקר²⁰⁰.
- בסוף אותה שנה, בקיץ תשמ"א, התפרסם בגיליון 88 של כתב העת **עלון שבות** מאמרו של משניות אהרון, "פשוטו של תלמוד"²⁰¹. במאמר ניסה הכותב להוכיח כי התלמוד הירושלמי כיוון לפשט יותר מאשר התלמוד הבבלי. בהוראה מגבוה גנזה הישיבה את כל העלונים

¹⁹⁸ שם.

¹⁹⁹ רמי ריינר – חוקר תלמוד המרבה לעסוק בהיבט ההיסטורי של התפתחות התורה שבעל פה.

²⁰⁰ פרידמן, שמא יהודה, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך חיים זלמן דימטרובסקי (עורך), **מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות**, כרך א, ניו יורק: בית מדרש לרבנים באמריקה, תשל"ח, עמ' 241-275.

²⁰¹ משניות, אהרון, "פשוטו של תלמוד", **עלון שבות**, 88 (תשמ"א), עמ' 51-61.

ומשניות נקרא לשיחה עם הרא"ל. הרא"ל לא התייחס לגוף הטענות אלא רק אמר לו כי זו מסורת שהלכה לפי התלמוד הבבלי ולא לפי התלמוד הירושלמי. בפועל, טענה זו שומטת כל אפשרות מחקרית לטעון טענה אחרת.

■ בחורף תשמ"א שמעו שמיניסטים שהגיעו לישיבה שיעור במשנה מאת התלמיד מאיר משה. השיעור הועבר בדרך לוגית. הרב עמיטל, שותפו של הרא"ל לראשות הישיבה, הגיב בחריפות לדרך זו והציע למאיר משה בציניות, לחפש גבעה אחרת לשם הגשמת רעיונותיו בדרכי הלימוד.

על רקע זה, אפשר להבין את התנגדותו של הרא"ל לשילובם של בעלי השכלה אקדמית במסלול ההוראה של תורה שבעל פה, עם פתיחתו של מכון ההוראה ליד ישיבת הר עציון בשנת 1973, שהרא"ל היה הרקטור שלו. הרא"ל עצמו הוא שהעביר את הקורס של מבוא לתורה שבעל פה. לדעת ריינר, משחווה הרא"ל את מה שגרם המפגש האקדמי למסורת הלימוד התלמודית בישיבה אצל תלמידיו, נוהר מלתת לגיטימציה כלשהי לדרך לימוד זאת. יראת שמים, לדידו של הרא"ל, קודמת להרחבת אופקים ובגינה ניתן להסתיר את האמת.²⁰²

נראה שלא רק החשש מפני פגיעה בלימוד המסורתי עמד לנגד עיני הרא"ל, כאשר הביע את התנגדותו למחקר התלמודי. כבר נוכחנו לדעת שהרא"ל לא חשש להכניס מתודות חדשות, למשל מתודות שבוודאי לא היו קיימות בעבר המבוססות על רקע ספרותי-ביקורתי. הרא"ל אף עודד את הלומדים להיפתח ללימוד שונה שהיה זר לרבותינו: "עבור קהילת התורה הכיוון שאותו הצעתי מצריך מידה של עיצוב מחדש של תפיסת העולם, ושמא אף הכנסת אלמנטים חדשים לחלוטין. לכל הפחות נדרש כאן שינוי של נקודת המבט והגשטאלט [מכלול האיכויות] זהו שינוי שבכוחו להעשיר את עולמנו הרוחני, והגשמתו מציבה אתגר רוחני"²⁰³. אם כן, נשאלת השאלה מה ההבדל בין הלימוד המחקרי של התנ"ך ללימוד הגמרא? כזכור, הרא"ל העריך את מדעי הרוח לפי "שאר הרוח" שהם מוסיפים. הספרות והפילוסופיה יכולים לרומם את האדם, להעמיק את תחושותיו ואת הבנתו לרבדים ולעומקים חדשים. לכן צריך לרכוש כלים אלה כדי שהלימוד של התורה יתברך. אם נוקטים איזון נכון, אז הכלים מוסיפים ואינם פוגמים בחוויה הבסיסית של אמונה ויראת שמים: "יש טקסט צריך לדעת אותו, להבין אותו, ולא רק כדי להתמודד עם קושי, אלא כדי להתקדם והתרומם, להתבסס ולהתעמק באמונה ויראת שמים [...] יש כאן דברים שהם חדשניים מבחינה מתודית [...] אבל בהחלט יכולים להיות חידושים המעשירים את ההבנה ואת הדמיון. אני חושב שזהו כלי שיכול לתרום הרבה"²⁰⁴. הרא"ל אף ראה בחיוב את השימוש בביקורת ספרותית בלימוד התנ"ך: "אנחנו זקוקים לשיטה בלימוד תנ"ך שהיא גם הומניסטית וגם דתית [...]"²⁰⁵.

²⁰² ריינר, רמי, "הרב אהרן ליכטנשטיין ומדעי היהדות – מקבילים שלא נפגשו". ההרצאה נישאה ביום העיון, "תורה, חכמה, חסד ושלוש – הגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין", שנערך לזכרו של הרא"ל במכון ון ליר בירושלים, י"א תמוז תשע"ה (28 ביוני 2015). נדלה באוקטובר 2017: מקור. משנת 1990 התחילו ללמד במכון יעקב הרצוג (שכבר נהפך למכללת הרצוג) מרצים שלמדו תלמוד בכלים מדעיים באוניברסיטה.

²⁰³ ליכטנשטיין, "וביד נביאים אדמה", עמ' 81-80; Lichtenstein, Aharon, "A Consideration of Synthesis from a Torah Point of View", *Leaves of Faith*, vol. 1 (2003), pp. 93-95.

²⁰⁴ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 198-199.

²⁰⁵ שם, עמ' 201.

לא כן הלומד את התלמוד מתוך המחקר האקדמי. אין בזה התרוממות רוח ויראת שמים ולכן לא היה לרא"ל עניין ודחף ללימוד זה. יתר על כן, הרא"ל אף ראה בדרך ובמתודה המחקרית תלמודית אויב. ייתכן כי דבקותו של הרא"ל במתודה הבריסקאית כדרך המרכזית ללימוד תורה, לא הניחה לו להיפתח ללימוד שונה. כזכור, לימוד התורה בשיטה הבריסקאית המחפשת את העיקרון והמושג הכלל שמעבר למקרה הנדון לא יכול לתפקד בעולם צר של נוסחאות ומקרים פרטניים²⁰⁶. הרא"ל הדגיש כי דווקא השחרור מכבלי הביוגרפיה, ומהרקע ההיסטורי וההתמודדות עם הטקסט עצמו הם שהעניקו את המרחב החופשי של הלימוד. בעוד הלימוד האקדמי העמיק ברקע ההיסטורי והחברתי ובניסיון לכוון לכוונת הכותב, בשיטה הבריסקאית התעלמו מכך: "התורה היא טקסט מסוים, מערכת הלכות ומושגים. אני רוצה לחרוש את השדה הזה. להפיק מתוכו את התנובה, את הפרות הטובים ביותר מבלי שאכנס לשאלה מה ראה מי שכתב את הטקסטים"²⁰⁷.

למרות ההסתייגות מלימוד תלמוד באקדמיה ובדרכה, העיד על עצמו הרא"ל בערוב ימיו כי שאף כבר לפני שנים רבות לחבר את העולמות, זה של המחקר וזה של הישיבה. לצערנו, הדבר לא יצא לפועל. החשש מפני פגיעה בנפש הלימוד קינן בלבו אף שידע כי יש במחקר האקדמי יסודות אמתיים, וכי יסודות אלה כשלעצמם אמנם אינם נושאים שאר רוח אך מסקנותיהם יכולות לסייע ללימוד. אילו היה אפשר לעשות "תיאום כוונות" בין הלימוד הישיבתי ובין זה האקדמי, ייתכן שהיה נפתח יותר לדרך זו גם במישור האישי. שהרי הרא"ל באמת האמין שיש לקבל "את האמת ממי שאמרה". ואולם, הלימוד האקדמי בא לקעקע את אחדות המסורת של התורה שבעל פה, והרא"ל, בהיותו מודע למתח ולהתנגדות דווקא מצד בית בריסק, לא רצה להיות מי שישבור את מסורת הלימוד בשרשרת המסורה. ביום העיון שנערך לכבודו בקונגרס העולמי ה-16 למדעי היהדות, הוא אף הצר על כך שלא הצליח לגשר בין העולם התלמודי לעולם האקדמי:

כשתכננו רעייתי ואני את העלייה ארצה הסברתי לקברניטי הישיבה שאנו רוצים לגור בירושלים. נשאלתי אודות הבחירה. עניתי, שהרגשתי היא כי אוכל לפרות, לרבות ולהרוויח אם כמושפע ואם כמשפיע מהקהילה האקדמית הנמצאת בירושלים. תקוותי הייתה לשיתוף פעולה בין העולמות ושקשר מעין זה יתחזק. במבט לאחור המטרה הזו לא הושגה. ידעתי שישנה היסטוריה ארוכת שנים של אי שיתוף פעולה בין בית המדרש לאקדמיה. נושא זה קשור בחלקו לגישת הרב חיים ובחלקו להשפעה שקבלתי מהרי"ד עצמו. כך כשחותני הלך לברלין, הגיע אמו כחצי רצה וחצי מהלכת אל הרכבת בטרם נסע ללימודיו ואמרה רק אל תלמד חכמת ישראל! אלו דברים קשים שנאמרו אז אך הם עדות לקרע שהיה קיים כבר אז בין העולם האקדמיה לעולם הישיבה. תקוותי שלי הייתה שהמפגש בין האקדמיה לישיבה יהיה מימוש הפוטנציאל, לשני הצדדים בהרחבה ובעמקה של הנלמד. אינני חי חס וחלילה במצב של מאבק נגד העולם האקדמי תורני. יש דברים שאני מתנגד אליהם אולם מצב של מריבה ועוינות איני מרגיש ואיני מעוניין להרגיש, לעולם זה.

²⁰⁶ על השיטה הבריסקאית, ראו בהרחבה פרק שני.
²⁰⁷ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 207.

לגבי עצמי, אני חש שהיה צורך לחזק פן זה של עולמי ומידה מסוימת "לא הסתייע מילתא". אני מבין את הסיבות שבגינן הפער נוצר. המושב [של הקונגרס העולמי ה-16 למדעי היהדות] שזה עתה שמענו מהווה סגירת פער מסוים בתחום זה. הייתי מייחל לראות מצב גם כשאנו חלוקים, שהפעולה והכוונה יהיו משותפים. אני מאוד מקווה שבמידה והקב"ה ייתן לי את הכוחות אוכל לעסוק בנושאים הללו.²⁰⁸

הלכה למעשה – יישום ההומניות והמודרניות

לנוכח ההלכה

ההזדהות של הרא"ל עם ההגות ההומנית באה לידי ביטוי גם בפסיקת ההלכה. שהרי הפסיקה מתוך מחויבות להלכה לא תמיד עולה בקנה אחד עם התפיסה ההומנית. הרא"ל מצא את הנוסחה להישאר איש הלכה והומני גם יחד. בכוונתי לדון כאן בשתי סוגיות המדגימות את דרך פסיקתו ההומנית של הרא"ל: יציאה לטיול בחו"ל וביצוע הפלות. ישנן כמובן עוד סוגיות הלכתיות המייצגות נאמנה את דרכו של הרא"ל, אך תקצר היריעה מלפרטן כאן.

מתי מותר לצאת לחו"ל?

בעולם המודרני היציאה לחו"ל כבר אינה מיועדת לצורכי פרנסה בלבד. כיום בני אדם נוסעים לחו"ל כדי לחזות בפלאי הבריאה או אפילו כדי להתאוורר ולשנות אווירה. אחרים יוצאים לחו"ל כדי לחוות חוויות רוחניות ותרבותיות, להרחיב את אופקיהם ולהעשיר את עולמם הנפשי. בימינו אפשר גם לצאת לנסיעות קצרות לזמן קצוב, ללא כל קושי פיזי מיוחד. אך לא כך היה בימים עברו. אם נבדוק את הכתוב במסכת "מועד קטן" בגמרא הדברים נראים לכאורה ברורים: "דתניא רבי יהודה אומר הבא ממדינת הים לא יגלח (בחול המועד) מפני שיצא שלא ברשות. אמר רבא לשוט דברי הכל אסור, למזונות דברי הכל מותר. לא נחלקו אלא להרויח: מר מדמי ליה כלשוט (ואסור) ומר מדמי ליה למזונות (ומותר)"²⁰⁹. אם כן, בגמרא מפורטות שלוש קטגוריות לעניין היתר לגלח בחול המועד:

1. לשוט: נחשב ליוצא שלא ברשות חכמים ואסור לגלח.
2. לפרנסה; למזונות: נחשב ליוצא ברשות ומותר לגלח.
3. להרויח: על כך יש מחלוקת.

²⁰⁸ הכהן, אביעד, "השתדל – הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין: בין ביוגרפיה להגיוגרפיה". ההרצאה נישאה ביום העיון, "תורה, חכמה, חסד ושלוש – הגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין", שנערך לזכרו של הרא"ל במכון ון ליר בירושלים, י"א תמוז תשע"ה (28 ביוני 2015). נדלה באוקטובר 2017: **מקור**. בקונגרס העולמי ה-16 למדעי היהדות, שהתקיים באוניברסיטה העברית בהר הצופים בכ"ד אב תשע"ג (31.7.2013), הוקדש מושב למשנתו של הרא"ל. הרא"ל נכח באירוע ואף נשא דברים בסוף המושב. לטענת בנו שי, על אף הדברים שאמר בכנס, הרא"ל לא עשה מאמצים להשתלב באקדמיה. כוונתו הייתה להשתלב באווירה ובחברה האקדמית ולא דווקא להיותו חלק מהסגל האקדמי. הרא"ל רצה לקחת חלק בשיח הרוחני-תרבותי של אנשי האקדמיה.

²⁰⁹ **בבלי**, מועד קטן, יד, עמ' א.

כלומר, מהגמרא עולה שאסור לצאת לחו"ל, למעט מסיבות מוגדרות, אפילו בשביל קיום מצווה אין היתר לצאת: "ההוא גברא דנפלא ליה יבמה ביה חוזאה. אתה לקמיה שרבי חנינא, אמר ליה מהו לימחת וליבמה? (תרגום: האם אפשר לרדת לבבל וליבם את אשתו של אחי?). אמר ליה, אחיו נשא כותית ומת – ברוך המקום שהרגו והוא ירד אחריו?²¹⁰ אם כן, כיצד אפשר לקבל היתר לנסיעה לחו"ל שלא לצורכי פרנסה? כדי למצוא דרכים להיתר ניתח הרא"ל את ההלכה והראה כיצד אפשר על כל צעד ושעל למצוא יותר מפירוש אחד. האמת ההלכתית אינה חדגונית, כפי שהיא עשויה להיראות במבט ראשון²¹¹:

1. "שיצא שלא ברשות" – האם איסור גילוח קשור לאיסור יציאה לחו"ל הרגיל או שאין ביניהם קשר? זו מחלוקת ראשונים.
2. למה הכוונה באיסור היציאה לחו"ל? – האם נאסר לצאת מהארץ מפאת קדושתה או שמא נאסר לצאת ממקום של חיי תורה. שהרי הגמרא וכן הרמב"ם פסקו: כשם שאסור לצאת לארץ ישראל מבבל כן אסור לצאת לשאר הארצות. גם כאן הצביע הרא"ל על קיומן של מחלוקות. כך למשל, ייתכן שהבעייתיות כאן היא בכלל בגלל הסיכונים שבדרך. ולכן אסור לצאת אלא לצורך גדול.
3. גם אם מקבלים את עצם האיסור לצאת לחו"ל, האם איסור זה תקף כאשר ידוע שאותו אדם שעומד לצאת את הארץ מתכוון לחזור? ייתכן והדין בסוגיה האם מותר או אסור לצאת את הארץ התנהל רק כשהיה חשש שמא היוצא לא יחזור. אך אם אין חשש כזה, ובידיעה שמדובר בטיול קצוב בזמן ושיש כרטיס חזור, אזי מותר לצאת.
4. גם את הכוונה לחזור אפשר לחלק לשתי רמות: יציאה לזמן בלתי-מוגבל; יציאה לזמן מוגבל כאשר היציאה היא לזמן קצוב וידוע שמוקד החיים והעשייה של היוצא הוא בארץ. במקרה כזה אין איסור לצאת לחו"ל.

לאחר שהורחב המגוון של הפרשנויות האפשריות, האיסור הפשוט לכאורה מקבל פנים מורכבות, וכעת אפשר למצוא היתר ליציאה מהארץ ל"שוט". המניע לפסיקתו של הרא"ל מקורו בהכרה ובקבלה של דרך החיים בעולם המודרני, שכוללת בין השאר חופש תנועה. הרא"ל חש והבין שאין חטא בהכרת תרבויות אחרות ובלמידתן. להפך, יש בכך רווח רוחני גדול הנובע מהמפגש עם ערכים רוחניים שאינם מיוסדים על מקורות התורה. לדעת הרא"ל, גם ברצון לראות את עוצמת הטבע שמחוץ לגבולות הארץ המובטחת טמון ערך רוחני. הפתרון שהציע היה יציאה אל המרחב ההלכתי באמצעות הרחבת האמת ההלכתית. הרא"ל הציע לבחון מגוון של גישות המנמקות את האיסור לצאת לחו"ל, ומתוכן לאתר את המקרה ש"מכשיר" את היציאה לחו"ל לפי כל השיטות. בסיכום הדברים במאמרו "בעניין יציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ", כתב הרא"ל שהיגיון בריא הוא שהנחה אותו: "אני נוטה לומר, שלא מסתבר שיהיה אסור לאדם לצאת לראות דבר שאין בארץ, נופים או תרבות, ואילו לעסוק בפרקמטיא – אפילו אם הוא עשיר כקורח – יהיה מותר. לכן נראה לי שטיול לצורך כזה יהיה מותר. אם הטיול מקדם מבחינה תורנית, ערכית, רוחנית ותרבותית – גם באופי של 'מתיר', יהיה לזה לפחות הערך של סחורה"²¹².

²¹⁰ בבלי, כתובות, קיא, עמ' א.

²¹¹ ליכטנשטיין, אהרן, "בעניין יציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ", דף קשר, 874 (תשס"ב), פרשת כי תצא.

מתי מותר לבצע הפלה?

סוגיית ההפלות היא סוגיה מורכבת לא רק בעולם בהלכה אלא גם במציאות המודרנית ובקרב האוחזים בתפיסת עולם הומנית. תפיסת המוסר הליברלית אינה רואה בעייתיות בהפלה, שכן ה"עובר מוגדר כירך אמו", והאדם הוא אדון לגופו ורשאי להחליט אם יחיה ואם ימות ואיך יחיה. לעומת זאת, בתפיסת המוסר הדתית הדברים מורכבים בהרבה מאותן סיבות אך בהיפוך, שכן החיים והמוות נתונים בידי הא-ל ולא בידי האדם. כמו כן, יש להביא בחשבון את העובדה שאם העובר מוגדר כיצור שיש בו חיות, אזי פגיעה בו דינה כרצח²¹³.

גם בסוגיה הזו התקשה הרא"ל לראות את האמת כחד-ממדית. הוא היה מודע לכך שלבד מהחשיבות של הצלת חיי העובר ואי-פגיעה בחיים אלה ישנם עוד שיקולים שיש להביא בחשבון, כמו למשל הסכנה לבריאות הנפש של האישה או איכות החיים הצפויה ליילוד. בעולם המודרני גם שיקולים אלה נכללים במארג השיקולים. לפיכך, אימוץ שיקולים מסוג זה יכול להתיר הפלות במקרים מסוימים.

אם כן, בשלב הראשון הלך הרא"ל בדרך של הרחבת האמת ההלכתית. לכשתורחב, יהיה אפשר לשקול את הערכים העומדים על הפרק ולהגיע לפסיקה מורכבת ומדורגת. הרא"ל דירג את איסורי ההפלה האפשריים לסוגיהם: הפלה מהרמה הגבוהה ביותר שהיא בבחינת רצח; פגיעה בשכבת זרע; גרימת חבלה; וברמה הנמוכה רק חובת הצלה של "לא תעמוד על דם רעיד". בה בעת, הוא פירט את שלבי ההיריון השונים על-פי הגדרה של רמת החיות של העובר. שכן לא דין עובר בן 30 יום בבטן אמו כדין עובר בן 37 שבועות. לאחר הכנסת שני הפרמטרים האלה – איסורי ההפלה ושלבי ההיריון – התקבלה תמונה מורכבת שאפשרה, לפחות בשלבים ההתחלתיים של ההיריון, להוריד את רמת האיסור על הפלה מהרמה החמורה ביותר, שפירושה רצח או כמעט רצח, לרמה נמוכה יותר, כמו למשל גרימת חבלה.

בשלב הבא אפיין הרא"ל את נסיבות ההפלה: טובת העובר מול טובת האם; טובת המשפחה; וקשיים כלכליים או נפשיים. על אף הגישה ההלכתית הבסיסית שרואה בפגיעה בעובר עברה חמורה, לדעת הרא"ל אפשר לבצע הפלה בנסיבות מסוימות, חמורות. כלומר, הרא"ל הרחיב כאן את האמת ההלכתית, "פתח" לרווחה את ההלכה דרך מקורות ופוסקים שונים והרחיב את טווח האמת הקשורה הן לתפיסה המוסרית והן למשמעות ההלכתית הנובעת מכך. כך עלה בידו לנסח פסיקה גמישה ההולמת גם את צורכי עולם הערכים המודרני. הרא"ל הדגיש בפסיקתו שאינו מקבל ללא סייג את התפיסה הליברלית שנותנת לאם קדימות, מכיוון שההקפדה על "כבוד האם" והעדפתה בהכרח תפגענה תמיד ב"כבוד הבן [העובר]". במילים אחרות, ראיית ההיריון רק מעיניה

²¹³ להרחבה בנושא זה ראו הלפרין, מרדכי, "הפסקת הריון – היבטים משפטיים, מוסריים והלכתיים", רפואה ומשפט, 27 (2002), עמ' 84-85; יעקובוביץ, עמנואל, הרפואה והיהדות – מחקר השוואתי והיסטורי על יחס הדת היהודית לרפואה, תרגום: גאולה בת יהודה, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ו (1966), עמ' 206-229; סינקלר, דניאל, "היסוד המשפטי של איסור הפלה במשפט העברי בהשוואה לשיטות משפט אחרות", שנתון המשפט העברי, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשל"ח-1978, עמ' 177-207; שוחטמן, אליאב, "על דרישת ההסכמה המודעת בהפסקות הריון", משפטים, כט, 3 (תשנ"ט), עמ' 737-777; שטיינברג, אברהם, "הפלה", בתוך אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים: הוצאת מכון שלזינגר, תשנ"א-1991, כרך ב, עמ' 47-115.

של האם אינה נכונה. גם לעובר יש זכויות. אך היות שיש יותר מאמת אפשרית אחת אין מכרעים כדי לתת יותר מרחב אישי בעולם של "אמת מורחבת". כלומר, הרא"ל בחר שלא להחליט נחרצות בסוגיה זו, והוא אף העיד על כך במפורש:

קורא שורות דלעיל ודאי הבחין שבכמה מקומות נמנעתי מלקבוע מסמרות מוחלטים, והסתפקתי בציון קוים כלליים ובהצעת נטיות ואפשרויות. גישה זו אינה נובעת אך ורק מענווה או מהיסוס להכריע בין הרים גדולים. היא נעוצה בתפיסת אופי פסק הלכתי בכלל ובפרט בנידון זה, שמצד אחד פרטי ההלכות אינם מעובדים בפירוט בגמרא ובראשונים, ומצד שני, התנאים האישיים הם לא פעם מסובכים ומתסכלים למדי. במקרים כאלו יש מקום, ולדעתי גם חיוב, למידת גמישות²¹⁴.

לסיכום פרק זה, ברצוני להציג את דבריו של הרא"ל כפי שבאו לידי ביטוי בסוף הדיון שלו בסוגיית ההפלות. הדברים מבטאים את תחושותיו האישיות של הפוסק, הלוא הוא הרא"ל, בבואו לדון בסוגיות עדינות ומורכבות. לדבריו, הפוסק אינו מחשב ולנגד עיניו צריך לעמוד האדם, צרכיו ובעיותיו. הרא"ל אמר במפורש כי יהיה נכון למצוא את ההקלה ההלכתית הדחוקה אם יהיה סבור שהנסיבות מחייבות פתרון לבעיה הומנית או לטרגדיה אישית. הוא היה נכון למתוח את המרחב ההלכתי (המהווה את גבולות האמת) עד הקצה ואף להסתמך על דעות מיעוט בתוך מגבלות המרחב כדי להגיע לתוצאה הראויה. הרא"ל חפץ אפוא שהעולם המוסרי והתפיסה ההומנית המודרנית לא יתנגשו ואף ישתלבו עם הפסיקה ההלכתית:

פוסק רגיש מודע לחומרת מצבים אישיים ולחומרת גורמים הלכתיים גם יחד. במקרה פלוני הוא עלול להטות ספיקות לצד אחד, ואילו במקרה אלמוני לצד אחר, להגיע למאזנים שונים בהערכת דעות קודמיו, לתת משקל רציני לשיטות מרחיקות לכת כאן ולהתעלם מהן שם. למתוח את החבל לקולא במקום שנשקפת טרגדיה משפחתית רצינית ולמצות את חומר הדיון, כפי ראות עיניו, כשהלחצים להקל נובעים מקלות ראש ונעוצים ברמה מסורית ירודה [...] הגמישות נובעת מהכרה שפסקי הלכה אינם – ואינם צריכים להיות – פרי חשב אלא פרי המחשבה. יש ליישם למצבים קונקרטיים, תוך מאמץ נועז למצוא את האיזון המוסרי וההלכתי האופטימלי בין כל הגורמים המעוררים בו [...] כאמור יישום זה מוכרח לבא מתוך שיקול דעת במובנה הרחב ביותר של המלה. אנשי תורה הרגישים, מצד אחד לפן האנושי ולפן ההלכתי גם יחד, ומצד שני הינם בני הכי להתמודד עם הבעיות ההלכתיות²¹⁵.

דברי סיכום אלה מעידים שוב על הדרך המורכבת של הרא"ל, על בחירתו לחיות את הקצוות במלואם וביחד, מתוך מחויבות מוחלטת להלכה אך גם מתוך רגישות מוסרית, חברתית והומנית מרבית. הרא"ל לא חיפש את הפשרה או את הסינתזה אלא ביקש לחיות את שני הקטבים במלוא מובן המילה, בעת ובעונה אחת – להיות איש ההלכה, מוסרי והומני. יושרתו הפנימית ואמונתו באדם התוו את דרכו ההומנית, ואילו אמונתו האיתנה ויראת השמים שלו חייבו אותו לקבל את

²¹⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "הפלות מלאכותיות – היבטי הלכה", תחומין, כא (תשס"א), עמ' 99.
²¹⁵ שם.

עולם ההלכה במלואו. היות שמבחינתו "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", הרא"ל היה משוכנע שיש למצוא את הדרך לחיבור קיומי בין הקטבים, וזאת ניסה הרא"ל לעשות בכל הכלים שעמדו לרשותו.

בפרק הבא, "האמת המורחבת – גשר בין קודש לחול", אדון ביחס הנפשי, התודעתי והמעשי בין עולם הקודש הנובע מהתורה ובין עולם החול. אינטראקציה מובנית בין העולמות קיימת שהרי ללא "קמח" אין תורה. ללא צבא אי-אפשר להחזיק מדינה. אולם האם יש לראות את העיסוק בחול רק במושגים של חוסר בררה ובדיעבד? או שישנה דרישה חיובית להכיר את החול וללמוד ממנו? נראה כי גישת ה"אמת המורחבת" של הרא"ל השפיעה עליו גם בתחום הזה. לדידו, חכמה הבאה מעולם החול לא זו בלבד שאינה מאיימת אלא היא נדרשת לצורך החתירה לאמת הכוללת שיש בה תמונה מלאה ורחבה. מעבר לכך, לדעת הרא"ל, במקרים מסוימים החול יכול להיחפך לחלק אינטגרלי מהקודש.

"האמת המורחבת" – גשר בין קודש לחול

עד כמה שזה יישמע תמוה, דווקא עולם הישיבות, שכל חינוכו והכשרתו הלימודית מבוססים על העמקה ועל ניתוח שיטות מנוגדות וחלוקות, יחד עם הכרה דיאלקטית בתוקפם של שני צדי המחלוקת על רקע משנה לימודית ומחשבתית של "אלו ואלו", אינו מוכן להכיר בדעות חלוקות בענייני מחשבה ופרשנות [...] נטייתי האישית בבואי להתמודד עם סבך הגישות השונות בנויה על אדני הנכונות והרצון לדלות מכמה מסורות ולהתיישב לצד מגוון שולחנות, ומן הרצון הטבעי לגרוף הון ועושר רוחניים ופרשניים – "אלו ואלו דברי אלוקים חיים".¹

אין, חלילה, לטשטש את השוני שבין תורה לחכמה. ברם, במידה שיש בחכמה, בנסיבות המתאימות ובמינון הנכון, לתרום לצמיחה רוחנית, העיסוק בה הופך, לא מצווה אמנם, אך הכשרה. גם זה איננו מהווה ביטול תורה, אלא במובן הרחב, קיומה.²

אחת הסוגיות המרכזיות שהעסיקה וממשיכה להעסיק את ההגות היהודית לדורותיה היא המפגש בין קודש לחול בכלל, והמפגש בין לימוד התורה להשכלה הכללית בפרט. חכמי התורה וההלכה נדרשו לסוגיה זו מאז ומתמיד, שכן ההתמודדות אתה הייתה חלק בלתי-נפרד מהוויית החיים של האדם המאמין. בהוויה זו המאמין מחזיק בידו האחת תורה, שעל-פי אמונתו ניתנה משמים על ידי האלוקים, ובידו השנייה הוא מחזיק את האוצרות שפיתחו בני האדם מכוח תבונתם לאורך השנים. הרא"ל אף הוא נדרש לסוגיה זו, הן בחייו הפרטיים, הן במעמדו כמורה ומחנך והן בהיותו הוגה דעות. מכיוון שגדל והתחנך בארצות הברית, אך טבעי הוא שכמה ממקורות השראתו של הרא"ל היו בהגות היהודית שהתפתחה בארצות הברית במאות התשע-עשרה והעשרים. בפרק זה

¹ ליכטנשטיין, אהרן, "תורת חיים", בתוך **היא שיחתי**, עמ' 27-28.

² ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 37.

ארחיב את הדיון במקורות אלה. אציין כמה מההוגים הבולטים ואציג את משנתם. לאחר מכן אעמוד על מקומו של הרא"ל בהגותו ואתן תפיסתו בהתבסס על שיטת "האמת המורחבת". אתמקד בפולמוס על הדרך ללימוד התנ"ך ולפירושו, שניטש בין הרב טאו והאוחזים ב"גישת הקו" לבין האוחזים ב"גישת המרחב", ובהם גם הרא"ל.

דרך הוויכוח עם הרב יצחק גרינברג, שעליו ארחיב בהמשך הפרק, יהיה אפשר לעמוד על מערכת האיזונים שביקש הרא"ל להחיל לנוכח התפיסות שקראו לסוג של רפורמה והתחדשות בתוך ההלכה בשם המודרניות וההומניות. יש אף הטוענים שוויכוח זה חידד את המחלוקת הפנימית האידיאולוגית בתוך האורתודוקסיה היהודית והציב את הרא"ל כאחד ממנהיגי האורתודוקסיה המודרנית השמרנית.

התגבשותה של ההגות היהודית בארצות הברית

במאות התשע-עשרה והעשרים

צמיחתה הדמוגרפית של יהדות ארצות הברית החלה בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים עם הגירתם של מיליוני יהודים מאירופה אל מעבר לים. כבר בשנת 1917 ישבו בארצות הברית קרוב לשלושה מיליון וחמש מאות אלף יהודים. רבים מהם הגיעו לאמריקה בחיפוש אחר הרווחה הכלכלית, אך בבואם ליבשת החדשה הם גם מצאו בה חירות וחופש שלא היו מנת חלקם באירופה. אמנם במאה השמונה-עשרה החלו האמנציפציה והמודרנה לתת את אותותיהן באירופה, אך כאשר היה מדובר ביהודים הרי ניתן "ליהודים בתורת יחידים הכל ואילו בתורת אומה ולא כלום"³. כלומר, מצד אחד שררה אנטישמיות עמוקה מובנית ומצד אחר התרחשה התבוללות פיזית ותרבותית. בארצות הברית מצאו היהודים שזה מקרוב באו תרבות חדשה בהתהוות: מגוון של מיעוטים המחפשים ובונים את המכנה המשותף הלאומי אך גם מוכנים

³ שמואל, אפרים, "יהדות ארצות הברית", מחניים, סו (תשכ"ב), עמ' לד. מקובל לחלק את ההגירה היהודית לאמריקה לשלוש תקופות. התקופה הראשונה – עד שנת 1825: מעריכים כי בתקופה הזו לא היו באמריקה יותר מ-10,000 יהודים, רובם ממוצא ספרדי-פורטוגזי, שהגיעו ליבשת במשך כמאה שנה; התקופה השנייה – בשנים 1825-1881: בתקופה הזו היגרו לאמריקה מאות אלפי יהודים, רובם ממרכז אירופה ובעיקר מגרמניה. הגירתם של יהודים אלה הייתה על רקע חברתי. תחושת האפליה בארצות מוצאם הניעה אותם לחפש מקום שבו יתקבלו בפתיחות. המהגרים בתקופה הזו התאפיינו בהשכלה רחבה ובפתיחות תרבותית. ואילו מבחינה כלכלית הם היו בעלי אמצעים ואף אמידים. רבים מהמהגרים האלה הגיעו עם משפחותיהם או במסגרת קבוצתית ולכן היה להם קל יותר להקים קהילות באמריקה. הקהילות האלה חיפשו ברובן את הדרך להשתלב בכור ההיתוך האמריקני; התקופה השלישית – בשנים 1881-1924: ישנן הערכות שבמשך ארבעים השנים האלה היגרו ליבשת אמריקה כשני מיליון יהודים, רובם ממזרח אירופה. תקופה זו מכונה בשם "ההגירה הגדולה". המניע המרכזי להגירה בתקופה הזו, הייתה האנטישמיות הגואה באירופה שכללה גם פוגרומים כנגד היהודים ברוסיה. המהגרים, היו ברובם אנשי עמל ולא אנשי רוח. מהגרים אלה חיפשו חיים נוחים יותר וביטחון כלכלי. בהגיעם לחופי אמריקה לא מצאו המהגרים תשתית יהודית מבוססת. לא היו בנמצא מוסדות יהודיים, לא כל שכן בתי כנסת נאותים. המוסד היחיד שלימד יהדות ברמה גבוהה של ישיבה מזרח-אירופית היה ישיבת "עץ החיים" שהוקמה רק בשנת 1886. ראוי לציין, כי כדי להשתלב נאלצו רבים מן המהגרים לעבוד גם בשבת. על ההגירה הגדולה ועל מניעיה נכתבה ספרות מחקר ענפה. ראו גרטנר, אריה, "ההתהוות של יהדות אמריקה, 1840-1925", בתוך אריה גורן ויוסף ונקרט (עורכים), **ההגירה היהודית הגדולה וגיבושה של יהדות אמריקה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1977, עמ' 9-24; גרטנר, אריה, **הישוב היהודי בארצות הברית – מראשיתו עד ימינו**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2000; גרטנר, אריה, "ההגירה ההמונית של יהודי אירופה, 1881-1914", בתוך אביגדור שאן (עורך), **הגירה והתיישבות בישראל ובעמים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ב, עמ' 343-383. ועיינו עוד פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה", עמ' 49-58.

להכיר ברב-תרבותיות ובחירויות הפרט. ההפרדה של הדת מהמדינה כאחד מחוקי היסוד פתחה בפני היהודים פתח להיות אמריקנים נאמנים ובה בעת להיות יהודים גאים. לימים, כאשר נכרת המרכז היהודי באירופה, מצאה עצמה יהדות ארצות הברית במעמד המרכז היהודי הגדול ביותר בעולם. האופטימיות, ההשתלבות הטבעית בכלכלה ובחברה והתחושה שמהו חדש נוצר היו המצע לצמיחתה של הגות חדשה. שורשיה של הגות זו נותרו נטועים עמוק במרכז אירופה, ואולם בית הגידול והאווירה בארצות הברית הניבו פירות ייחודיים. אף שגלי ההגירה היהודיים נבעו בעיקרם משאיפות חומריות-כלכליות, אנשי הרוח היהודים לא ויתרו על הפן הרוחני וחיפשו אחר הדרך לשלב את ההומניות והמוסר בחייהם הדתיים.

ראשיתה של התנועה הרפורמית

דווקא הזרמים הלא אורתודוקסיים הם שהקדימו להניח תשתית פיזית ואידאולוגית מאורגנת בארצות הברית. רק בהמשך התחילו הקהילות האורתודוקסיות המפוצלות לבנות אף הן מוסדות משמעותיים. בתחילת המאה התשע-עשרה החלה להתגבש התנועה הרפורמית שהושפעה מהנעשה באירופה, ובעיקר בגרמניה. חברי הקהילה, רובם יוצאי גרמניה, הקימו בבולטימור בשנת 1842 את בית הכנסת "הר סיני", בית הכנסת הרפורמי הראשון. התנועה הרפורמית קיבלה תאוצה עקב הגירתם של שני מיליון יהודים מרוסיה בשנים 1880-1917. מהגרים אלה היו ברובם חילונים או מסורתיים, ומילת הקסם בשבילם הייתה "מנהג אמריקה". ממצאה, יצחק-מאיר וייז (1819-1900), מכונה אבי הרפורמה בארצות הברית. הוא לא ראה טעם רב בכך שהחיים הדתיים של יהודי אמריקה יהיו מבוססים לעולם על היסודות שהיו מקובלים בארצות המוצא האירופיות. וייז היה בטוח שלא יהיה ניתן לקיים את עיקרי האמונה וצורות הפולחן, שהם מורשת העבר, לאורך ימים ביבשת החדשה. הוא הצביע על הסתירה העמוקה בין המציאות האמריקנית וצרכיה לבין המסורת הקדומה ולא האמין ביכולתם של היהודים המהגרים לעמוד בפני לחצי הסביבה. את דעתו זו ביסס על העובדה שראה יהודים רבים שכבר בעצם נכנעו למושגיה וצורותיה של הסביבה, ונטמעו בתוכה. וייז תרם רבות להתבססות הארגונית של התנועה הרפורמית. בשנת 1873 הוא הקים את "איחוד הקהילות העבריות האמריקניות" (בשנת 2003 שונה שמו ל"איחוד ליהדות רפורמית") ובשנת 1875 ייסד את "היברו יוניון קולג'", המוסד העליון של התנועה להכשרת רבנים ומורים. וייז אף קבע את השם "יהדות רפורמית" כשם התנועה בשנת 1871.

אחת הדמויות הבולטות בתנועה הרפורמית האמריקנית באותה תקופה הייתה דמותו של הרב הרפורמי קאופמן קוהלר (Kaufmann Kohler, 1843-1926), בן למשפחת רבנים בגרמניה שעבודת הדוקטור שלו על "ברכת יעקב" הייתה אחד המחקרים הראשונים שעסקו בביקורת המקרא. משום תכניה המהפכניים יחסית, נאלץ הרב קוהלר לעזוב את אירופה, ובארצות הברית הוא מצא את האווירה המתאימה להפצת רעיונותיו. הוא היה ממנסחי "מצע פיטסבורג" (Pittsburgh Platform), הצהרת עקרונות שנוסחה בידי כמה מראשי היהדות הרפורמית בארצות הברית במהלך ועידה שהתכנסה בפיטסבורג, פנסילבניה, בין 16 ל-19 בנובמבר 1885. אף שמעולם לא התקבלה רשמית על ידי התנועה, וכמה מחבריה ניסו להתנער ממנה, ההכרזה נחשבת למסמך מרכזי של עידן "הרפורמה הקלאסית" בתולדות הזרם הרפורמי באמריקה. בין יתר העקרונות שנוסחו, ישנו עיקרון של התנתקות ממצוות שאינן מצוות מוסריות. עיקרון אחר שנוסח: היהדות

היא דת ולא לאום ולפיכך אין ערך למשיחיות ולציונות⁴. התנועה הרפורמית בסוף המאה התשע-עשרה קידמה אפוא את הרעיון של היטמעות היהודים בכור ההיתוך האמריקני. קוהלר שאף לשחרר את היהודי מכבלי המחויבות למצוות המעשיות. לדידו, יש להעמיד את היהדות על ההתגלות ועל מוסר הנביאים הגבוה; זהו מוסר הומני, אוניברסלי ואנושי. בכך רצה להפוך את היהדות לדת המשתלבת בסביבתה, לדת המעודכנת במתרחש, לדת שיכולה להיות אור לגויים⁵. כפי שהדברים באו לידי ביטוי בהחלטות "מצע פיטסבורג", הציונות לא עלתה בקנה אחד עם האידאולוגיה הרפורמית שדגלה בהיטמעות. שהרי בציונות היה ממד משיחי, בעוד הרפורמה דגלה בראייה ראלית המשלימה עם המציאות ומשתלבת בה. ואולם, לנוכח המאורעות באירופה – עליית הנאצים והאנטישמיות – חל מפנה אצל מקצת ממובילי התנועה לכדי יחס חיובי לציונות, וביטוי לכך היה פרסומו של "מצע קולומבוס" בשנת 1937. מגמה זו התחזקה ביתר שאת לאחר השואה ועם הקמת מדינת ישראל⁶.

ראשיתה של התנועה הקונסרבטיבית

התנועה הקונסרבטיבית (או בשמה האחר: המסורתית) קמה כראקציה למגמה הרפורמית שאצה לה הדרך להיטמע בכור ההיתוך האמריקני תוך כדי התפרקות מערכיה של מסורת ההלכה. ועידת פיטסבורג והמצע שנוסח שם גרמו לרבים מתומכי הרפורמה להתנגד למהלך ולהתנתק מהרעיון ומהתנועה. עם פרסום המצע, התאחדו כל מתנגדיה השמרנים יותר של התנועה הרפורמית והקימו בשנת 1886 את "בית המדרש לרבנים", שיהפוך בעתיד למרכז של היהדות הקונסרבטיבית. רבים מחברי דור המייסדים השתתפו גם בכינון האיחוד האורתודוקסי (Orthodox Union, OU) בשנת 1898, ובפועל היו המונחים "אורתודוקסי" ו"קונסרבטיבי" כמעט מילים נרדפות עוד שנים רבות. הבידול המשמעותי בין התנועות התרחש רק אחרי השואה. אז נהייתה התנועה הקונסרבטיבית עצמאית יותר בפסיקה ההלכתית. כך לדוגמה, בשנת 1950 היא נאותה לאפשר נסיעה ברכב לתפילה בשבת.

גם בשורות התנועה הקונסרבטיבית נשבו רוחות חדשות. הרב שניאור זלמן שכטר, שנודע גם בשם סולומון שכטר (1847-1915), ממנהיגי התנועה הקונסרבטיבית, טען כי המצוות אמנם נצחיות אך יש להתאימן לרוח הזמן ולמוסר העכשווי. הוא לא חשש משיטות המחקר האקדמיות ולא ראה בהן סתירה ליהדות. בשנת 1902 התמנה שכטר לראש בית המדרש לרבנים שנהפך עם הזמן ל"בית המדרש לרבנים באמריקה" (Jewish Theological Seminary, JTS) ולמרכז הרוחני המרכזי של היהדות הקונסרבטיבית. שכטר היה לנשיאו השני של המוסד, ושימש בתפקיד זה עד פטירתו בשנת 1915. במסגרת בית המדרש לרבנים בהנהגתו של שכטר הוקם בשנת 1909 ה"מכון למורים"

⁴ James G. Heller, *Isaac M. Wise: His Life, Work and Thought*, NY: The Union of American Hebrew Congregations, 1965, pp. 464-465.

⁵ שביד, אליעזר, **תולדות הפילוסופיה היהודית בזמן החדש**, חלק רביעי: התמודדות עם התהוות מרכזים חדשים בארץ ישראל ובארה"ב, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ו, עמ' 330-335; רוזנק, אבינועם (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, תל אביב: הוצאת מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 125-110; Cohon Samuel, "Kaufmann Kohler the Reformer", in *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1953, pp. 133-155.

⁶ שגב, זהר, **מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומיים**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, תשס"ח, עמ' 69-71; Raider, Mark A., *The Emergence of American Zionism*, New York and London: New York University Press, 1998, pp. 346-362.

(Teachers Institute), ששימש בית גידול לא רק למורים שפעלו בבתי הכנסת ובבתי הספר היהודיים-קונסרבטיביים אלא גם למחנכים שהשתייכו ליהדות האורתודוקסית המודרנית. כל הקורסים במכון ניתנו בעברית. בשנת 1913 הקים שכטר את "איחוד בתי הכנסת" (United Synagogue of America), ששינה את שמו בשנת 1991 ל"איחוד בתי הכנסת הקונסרבטיביים של אמריקה" (United Synagogue of Conservative Judaism). לתפיסתו של הרב שכטר, הציונות היא השאיפה לארץ הקודש, והדאגה ליישוב שם היא חלק מהדאגה לכלל ישראל. התורה שואפת להתממש במציאות, ולשם כך יש צורך במלכות ממשית שמשמעותה מדינה ריבונית. שכטר טען כי יש להוציא מהכוח אל הפועל את התורה, ועל כן תמך בציונות מתוך תפיסה של ציונות רוחנית.⁷

הרב מרדכי קפלן (1881-1983), שרכש את השכלתו הרבנית ב"בית המדרש לרבנים באמריקה" ואף הוזמן על ידי הרב שכטר להצטרף ל"מכון להכשרת מורים" במסגרת בית המדרש לרבנים, בחר בשלב מסוים לעזוב את התנועה הקונסרבטיבית. הוא קרא להתחדשות ביהדות (Reconstructionist Judaism),⁸ והקים את התנועה ליהדות רקונסטרוקטיבית. הרב קפלן לא חפץ לבעוט בהלכה המסורתית אלא לקדם יהדות מתחדשת, מתפתחת ודמוקרטית המבוססת על אורח חיים בסביבה לאומית ועל החשיבה המדעית העכשווית. לתפיסתו, היהדות מחוברת להלכה, אבל בה בעת התאולוגיה שלה ומנהגיה המעשיים מתפתחים בהתאם לרוח הזמן דרך ציבור המאמינים או המנהיגים בעלי ההשראה. במילים אחרות, היהדות היא ציוויליזציה תרבותית המשתנה כל העת על-פי רוח הזמן. קפלן סבר כי ההומניזם באירופה נכשל מכיוון שהתנתק מהדת. קפלן ויתר על ה"על-טבעיות" לטובת הנטורליזם, ונתן בכורה לחשיבה האנושית האוטונומית. את הדת ראה כענף של הלאומיות, ועל כן תמך בציונות. לדידו, השאיפה הלאומית והחיים בארץ ישראל כלאום יאפשרו לעם ישראל להתפתח תרבותית מתוך חירות לאומית שאינה קשורה למקום אלא לתרבות.⁹ נוסף על כך, הוא גרס שהלאומיות היהודית אינה צריכה לדחות מגמות לאומיות אחרות. אחרי פטירתו בשנת 1990, הצטרף הזרם הרקונסטרוקטיבי לתוך ארגון הגג של התנועה הרפורמית כמשקיפים ולא כמקבלי החלטות בתנועה.

הגותו של הרב אברהם יהושע השל (Abraham Joshua Heschel, 1907-1972), ממנהיגי התנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית במחצית השנייה של המאה העשרים, התאפיינה בחשיבה קיומית המחפשת את הקשר הישיר ביותר בין האל והאדם. הדרישה מהאדם המאמין היא הרבה מעבר לקיום מצוות מצומצם. הוא נדרש לכוונה ובעיקר לשאיפה לחיים של מוסר. שמות ספריו **אלוהים מבקש את האדם**¹⁰ ו**אלוהים מאמין באדם**¹¹ משקפים בבירור את תפיסתו הנבואית: האל דורש

⁷ Raider, Mark, A., *The Emergence of American Zionism*, New York and London: New York University Press, 1998, pp. 346-362.

⁸ בשנת 1968 הקים הרב קפלן את "בית המדרש לרבנים ליהדות מתחדשת" (Reconstructionist Rabbinical College, RRC) המשתייך לתנועה ליהדות רקונסטרוקטיבית.

⁹ קפלן, מנחם מרדכי, **לחידוש פני הציונות**, ירושלים: מרכז מרדכי מ. קפלן על ידי הספרייה הציונית, 2004, מהדורה שנייה, עמ' 60-81; שביד, **תולדות הפילוסופיה היהודית בזמן החדש**, חלק רביעי, עמ' 370-374; טרנר, יוסי, **היחס לציון ולתפוצות במחשבה היהודית של המאה ה-20**, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ד, עמ' 178-213. השל, אברהם יהושע, **אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות**, תרגום: עזן מאיר-לוי, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשס"ג.

¹¹ השל, אברהם יהושע, **אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל**, תרגום ועריכה: דרור בונדי, ירושלים: הוצאת דביר בשיתוף מכון שכטר למדעי היהדות ובית מורשה, תשע"ב.

ישירות מהאדם לא רק לקיים המצוות אלא גם ליטול אחריות, להיות מוסרי ואכפתי בהווייתו, ולפיכך לתקן את המציאות. לתפיסתו של הרב השל, על האדם לחיות את החוויה של שליחות נבואית ולהיות מודע לה¹².

ראשיתה של התנועה האורתודוקסית

התבססותו הארגונית והמוסדית של הזרם האורתודוקסי המודרני בארצות הברית התרחשה אפוא רק לאחר שהתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית כבר היכו שורשים¹³. התנועה האורתודוקסית, בהיותה פלג נפרד מהתנועה הקונסרבטיבית, אמנם שאפה להשתלב בארצות הברית, אך לא הייתה מוכנה לוותר על הזהות היהודית המלאה בתחומי המחשבה וההלכה. בשנת 1897 נוסדה ישיבת רבי יצחק אלחנן על ידי קבוצת בוגרים של ישיבת "עץ חיים", מתוך רצון ליצור מסגרת המשך ללימוד התורה בעבור הדור הצעיר שהיגר ממזרח אירופה. זו הייתה הישיבה הגבוהה הראשונה הלמדנית שהוקמה על-פי מודל הישיבות המזרח-אירופי. הלימודים בישיבה התנהלו בתחילה ביידיש. בהמשך, בשנים 1906-1910, התנהלו מאבקים בין ההנהלה לבין אחדים מהתלמידים שדרשו להרחיב את תכנית הלימודים ולכלול בה גם את לימודי השפה האנגלית והשכלה כללית. בסופו של דבר הוכנסו השינויים המבוקשים. אין ספק כי בית המדרש לרבנים, לימים "בית המדרש לרבנים באמריקה", שימש מודל חיקוי לשילוב של לימודי יהדות עם השכלה כללית ולרכישת כלים להצלחה בחברה האמריקנית¹⁴. בשנים 1916-1928 הוקמו בצמוד לישיבת רבי יצחק אלחנן גם תיכון, סמינר למורים וקולג' אקדמי. בשנת 1945 זכה המוסד בהנהגתו של שמואל בלקין להכרה אוניברסיטאית ושמו הוסב מ"ישיבה קולג' ל"ישיבה יוניברסיטי" (Yeshiva University, YU)¹⁵, כלומר אוניברסיטה ולצדה ישיבת רבי יצחק אלחנן. לימים הייתה ישיבה יוניברסיטי ספינת הדגל של היהדות האורתודוקסית המודרנית. וכאמור, בשנת 1898 הוקם האיחוד האורתודוקסי (OU), הלוא הוא ארגון הרבנים האורתודוקסים. רק בעשור שלאחר מלחמת העולם השנייה נוצר הבידול בין הקונסרבטיבים לאורתודוקסים בארצות הברית, ואז הוקמו שירותי דת נפרדים לשני הזרמים¹⁶.

¹² שביד, **תולדות הפילוסופיה היהודית בזמן החדש**, חלק רביעי, עמ' 421-422. השל כתב את עבודת הדוקטור שלו על הנביאים. וכך כתב בהקדמה: "ככל שהעמקתי לשקוע במחשבתם של הנביאים, כך הלך והתבהר לי ביתר תוקף המסר שעלה מחיי הנביאים: מבחינה מוסרית, אין גבול לאכפתיות שאדם מוכרח להרגיש כלפי סבלו של בן אנוש" (השל, **אלוהים מאמין באדם**, עמ' 61-62) השל היה מקורב למרטין לותר קינג ולמאבקו למען שוויון השחורים בארצות הברית.

¹³ כבר בראשית המאה התשע-עשרה היו מנהיגים שעמלו על הקמת תשתית ליהדות אורתודוקסית מודרנית באמריקה. יצחק ליסר, מוריס יעקב רפאל וסבתו מוראיס (Sabato Morais), שאף היה ממייסדי בית המדרש לרבנים באמריקה (Jewish Theological Seminary, JTS) בשנת 1886. אולם ככלל תשתית חינוכית תורנית מלאה טרם קמה בתקופה זו. עיינו פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה", עמ' 39-48.

¹⁴ באותם הימים ההבדל המרכזי בין הסמינר לישיבה היה מעמדן של הגמרא וההלכה בתכנית הלימודים. בישיבה שאפו להעתיק לאמריקה את המודל של ישיבת וולוז'ין, כלומר את דרך הלימוד והתכנים, כשהגמרא וההלכה במרכזם. בסמינר עסקו פחות בגמרא ובהלכה וייחדו זמן גם ללימוד תנ"ך ופילוסופיה. עיינו גם Klaperman, "The Beginning of Yeshiva University: The First Jewish University in America", A Doctor's Degree Dissertation Submitted to the Faculty of the Bernard Revel Graduate School, Yeshiva University, June 1955, pp. 178-225.

¹⁵ על הישיבה יוניברסיטי (YU), ראו גם פרק ראשון. להרחבה על האישים והמגמות בתוך המוסד ובסביבתו, עיינו גם פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה", עמ' 61-103.

¹⁶ שביד, **תולדות הפילוסופיה היהודית בזמן החדש**, חלק רביעי, עמ' 386-406.

אחת הסוגיות הכלולות בסדר יומה של התנועה האורתודוקסית הייתה ועודנה מציאת התשתית לשילוב תורה ומדע. לימוד תורה ולצדה השכלה כללית אמנם שולבו עם השנים גם בזרם האורתודוקסי המודרני, אך היה זה בעיקר כורח המציאות. אולם השאלות האידאולוגיות בדבר שילוב תורה ומודרנה, שילוב בין קודש לחול ושילוב בין מסורת הלכתית לעולם משתנה עדיין דורשות ליבון. לדעת פכטר, עד היום ישנו פער בין דרך החיים האורתודוקסית לבין האידאולוגיה המנחה אותה שאינה ברורה די הצורך. ישנו חוסר בהירות בכל הקשור לזהות ולהגדרה עצמית חיובית של הזרם הזה. לדעתו, האורתודוקסיה המודרנית המשלבת בין קודש לחול סובלת מסכיזופרניה מובנית שבגינה רבים מהצעירים של התנועה חשים שהם סוג ב' של היהדות האותנטית. השניות הזאת נובעת מכך שבמשך היום הם מנהלים אורח חיים אמריקני מלא, ואילו אורח החיים הדתי שלהם מתקיים רק בתחומי בית הכנסת ובבית המדרש, בשעות התפילה ובחגים. התחושה בקרב רבים מהצעירים האלה היא כי אין לאורתודוקסיה השפעה על החיים המודרניים בארצות הברית. החיבור בין עולם הקודש לחול נראה בעיניהם מלאכותי. לכן, צעירים אלה תופסים את דרך חייהם כסוג של פשרה שבה עליהם לוותר על האמת הדתית לטובת הנוחות. כתוצאה מכך ישנה תופעה ניכרת של זליגה לקצוות – מצד אחד ישנם צעירים הבוחרים ללכת לכיוון החרדי ומהצד האחר יש הבוחרים בדרך דתית "פושרת"¹⁷.

דוגמה לתהום הרעיוני שנפער בין ראשי האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית אפשר למצוא בהבדל בין גישותיהם של הרב ברקוביץ והרי"ד בסוגיית היחס בין המציאות להלכה. לדעת הרב אליעזר ברקוביץ (1992-1908), הוגה דעות אורתודוקסי, ההלכה עצמה היא המשענת של התורה ושל המסורת. ולכן, כדי ליצור את החיבור בין החיים המשתנים ובין ההלכה המסורתית, הוא הכניס את כל המוסר אל תוך ההלכה. לטענת ברקוביץ, ההלכה מחנכת לחיים מוסריים דרך הנהגות מעשיות מוסריות, ואי-אפשר לחנך את הגוף לחיי מוסר ללא תרגול מעשי שיש בו חזרה. כלומר, הבנת הרעיון המוסרי אינה מספיקה להתנהגות ראויה. לדבריו, מאחורי ההלכות ישנן מטרות מוסריות שאינן משתנות לעולם. ההלכה אינה מעוניינת בכוונה אלא שואפת להגיע לתוצאה המוסרית הראויה. הערכים שעל בסיסם בנויה ההלכה המעשית אינם משתנים אך הנסיבות משתנות, והן עשויות לגרום להלכה המעשית להשתנות אף היא. חכמי ההלכה נדרשים אפוא להבין את הרעיונות המוסריים המרכזיים המשוקעים בהלכות ולהגמיש דרכם את ההלכה המעשית לנוכח המציאות המשתנה. ברקוביץ דחה את התפיסה שבה דגלו השל ומרטין בובר הגורסת כי אחרי הלב או התבונה יבואו המעשים. הוא החזיק בדעה שהעולם יהיה מוסרי על ידי תרגול מעשים ראויים¹⁸. כמו כן, מכיוון שהמוסר הוא מעשי הוא מתחיל מהמוסר הקולקטיבי ומשם מתפתח אל המוסר הפרטי. מסיבה זו הצדיק ברקוביץ את השאיפה הציונית שהיא שאיפה שתחילתה ציבורית וסופה אישית¹⁹. הוא ציפה כי בעידן הגאולה תחזור ההלכה להיות גמישה

¹⁷ פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה", עמ' 8-19.

¹⁸ ברקוביץ, אליעזר, **אלוהים, אדם והיסטוריה**, ירושלים: הוצאת מרכז שלם, 2009, עמ' 138; חזוני, דוד, "על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית", **תכלת**, 11 (2001), עמ' 118-120; רוט, מאיר, **אורתודוקסיה הומאנית – מחשבת ההלכה של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ד, עמ' 216-218.

¹⁹ חזוני, דוד, "התיאולוגיה הציונית של ברקוביץ", **תכלת**, 19 (2005), עמ' 70-71. גישתו מתחילה את המוסר מראייה כללית רחבה ולכן תמך בציונות. לטענתו, פרנץ רוזצווייג ויחזקאל (הרמן) כהן הגיעו למסקנות הפוכות היות שהמוסר אצלם התחיל מהפרט ומשם הלך אל המוסר האוניברסלי.

כלפי המציאות. הדברים יקרו רק כאשר ההלכה תילמד לא מתוך דקדוקי המצוות אלא מתוך הרעיונות המוסריים הגדולים שהם הבסיס שעליו היא מושתתת.

הרב יוסף דב סולובייצ'יק, הרי"ד (1903-1993), ממנהיגיה של היהדות האורתודוקסית, היה גם מראשי הזרם של הציונות הדתית ותנועת "המזרחי". מבחינה תאולוגית עסק הרי"ד רבות בחיבור שבין תפיסת התורה ובין תפיסת המדע; בין פיתוח העולם מבחינה חומרית על בסיס ידע וטכנולוגיה ובין פיתוח העולם מבחינה רוחנית על ידי לימוד התורה. עם זאת, שאלות בדבר הסתירות שבין העובדות המדעיות לבין תפיסת התורה לא הטרידו אותו והוא לא עסק בכך²⁰. לדעת הרי"ד, התורה והמדע הם שני מישורי לימוד וידע אמתיים, שאין ביניהם סתירה קיומית. יתרה מזאת, החשיבה המדעית-מתמטית עברה אצלו "גיור", והפכה למתודת חשיבה שעליה ממומשת החשיבה ההלכתית. עולם הממשות, כפי שבא לידי ביטוי במדע, הוא המושא של האידאליים ההלכתיים: "אין לך חידוש מדעי או טכנולוגי שההלכה לא תמצא בו חפץ [...] לשם ברור הדינים מוכרחת ההלכה לעמוד על המבנה והרקע המדעי של דברים אלו. גלילאו אמר כי הטבע כתוב במשוואות מתמטיות. לא אגזים אם אומר, כי ההלכה כותבת בלשון המציאות המדעית המסודרת"²¹. אולם, בכל הקשור לעצם התכנים של החשיבה האידאליית האפיסטמולוגית, ובוודאי לעולם שלם של רגשות, הרי"ד היה משוכנע שהיניקה נובעת אך ורק מהעולם הסגור של התורה: "[...] ברם ברגע שהיא (ההלכה) מתחילה להתנועע במסלולה המסוים, היא מבצעת את תנועתה לא בהכנעה למאורע, כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמטיבית-אידיאלית המיוחדת לה"²².

כזכור, הרי"ד הדגיש כי המוסר הוא אלוקי בלבד. לדידו, אין מוסר אנושי. תפקידו של האדם הוא ללמוד את המוסר האלוקי, את ההגדרות שהן כללי ההלכות, ואז ליישם ולהחיל אותן במציאות המשתנה. הרי"ד לא ראה אפוא סתירה בין היהדות למודרנה ולמדע. החשיבה ההלכתית העמוקה המבוססת על החשיבה המדעית היא העוגן המוסרי, ודרכה אפשר לראות נכוחה את המציאות²³.

שינוי דגשים בהגותה של יהדות ארצות הברית במאה העשרים

עם בואם של היהודים האורתודוקסים לארצות הברית הם גילו עולם שונה מכור מחצבתם באירופה. התנאי הבסיסי להיקלטותם במדינה החדשה היה להיות אמריקנים, והיהודים המהגרים שזה מקרוב הגיעו גילו פתיחות לרעיון זה. רף האנטישמיות בארצות הברית היה נמוך, כנראה בשל היותה מדינה של מהגרים, וכך זכו היהודים להשתלב בכל שדרות החיים.

²⁰ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 235.

²¹ סולובייצ'יק, איש ההלכה – גלוי ונסתר, עמ' 216-217.

²² סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחוד, עמ' 223. הרי"ד נטרל את החשיבה ההלכתית מכל רגש חיזוני; אפילו הדיון בעגונה היה אצלו דיון שכלי-הלכתי נקי מהטיות רגשיות; רוזנברג, שמעון גרשון (שג"ר), "רי חיים מבריסק – המעגל הסגור של תורה ומצוות", עמ' 73-90; בריל, אלן, "ניצחון ללא קרב – גישה דיאלקטית לתרבות בהגותו של הרב סולובייצ'יק", בתוך אבינועם רוזנק, נפתלי רוזנברג (עורכים), רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 118-144.

²³ סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, עמ' 220-222; סטטמן, "היבטים בתפיסתו המוסרית של הרב סולובייצ'יק", עמ' 249-264.

האוכלוסייה היהודית במולדת החדשה חוותה שינויים מתמידים במרקם שלה, בהתאם למהגרים שהגיעו בגלי ההגירה השונים.

אם כן, על רקע השינויים והתהפוכות הדינמיים בחברה היהודית בארצות הברית במאה העשרים, נדרשו גם ההגות וההוגים היהודיים לתת תשובות לסוגיות שעמדו על הפרק. בהגות זו נמזגו תפיסות עולם שמקורן בעולם הישן, באירופה, עם תפיסות חדשות ורוחות חדשות שנישבו בעולם החדש. כך למשל, התמודדו אנשי הרוח כל העת עם הסוגיה הכללית של סגירות לעומת פתיחות, ונדרשו לשאלה האם ההלכה צריכה לעבור שינוי, ואם כן כיצד? כמו כן עסקו רבות בסוגיית היחס לתרבות הכללית ולחול, ובעיקר בדרך הראויה להתמודד עם חידושי המדע ועם המוסר האנושי המתפתח. השאלות האלה הקרינו כמובן גם על אופיו של החינוך היהודי בארצות הברית.

הרא"ל, שהגיע לאמריקה בשנת 1941, גדל והתחנך בשנים האלה במסגרת חרדית בישיבת חיים ברלין ולאחר מכן, החל מגיל שש-עשרה, למד אצל הרי"ד בישיבת הרב חיים אלחנן הסמוכה לישיבה יוניברסיטי. בשנת 1957, עם סיום לימודיו באוניברסיטת הרווארד, חזר הרא"ל לישיבה יוניברסיטי ולישיבת הרב יצחק אלחנן כמורה. כמי שעבר את המסלול משיבות חרדיות דרך ישיבה יוניברסיטי ועד אוניברסיטת הרווארד, ראה עצמו הרא"ל כמי שיכול להביע עמדה ברורה ביחס לשאלות היסוד שהעסיקו את אנשי הרוח של היהדות בארצות הברית. את יסודות השקפתו אפשר למצוא בוויכוח המפורסם שהתנהל בינו לבין הרב יצחק גרינברג, ועל כך ארחיב להלן.

מסורת וחידוש באורתודוקסיה בראי הוויכוח בין הרא"ל לרב גרינברג

בשנת 1966 ראיין הרולד גולדברג את הרב יצחק גרינברג²⁴. כותרת הריאיון הייתה: "על אורתודוקסיה, ישיבה יוניברסיטי, וייטנאם וסקס"²⁵. הריאיון פורסם בכתב העת של ישיבה יוניברסיטי, **זה קומנטטור** (*The Commentator*), ותכניו עוררו רעש גדול. בין המגיבים הבולטים היה הרא"ל. הוויכוח הנוקב בינו לבין הרב גרינברג חידד והדגיש עוד יותר את המחלוקת הפנימית האידאולוגית שנפערה בתוך האורתודוקסיה היהודית בארצות הברית, וגם סימן את הרא"ל כאחד ממנהיגי האורתודוקסיה המודרנית השמרנית²⁶. במהלך הריאיון נשאל גרינברג כמה שאלות הקשורות למתח שבין אורתודוקסיה למודרנה. גרינברג טען כי יש לבחון את ההלכה היהודית בראייה היסטורית. כלומר, צריך להיות מודע לכך שהמצוות ניתנו בעבר לנוכח המציאות המוסרית, החברתית והפסיכולוגית ששררה אז. גרינברג ראה עצמו מחויב להלכה כפי שהיא. עם

²⁴ Goldberg, Harold, "Dr. Greenberg Discusses Orthodoxy, Y.U., Viet Nam & Sex", *The Commentator* (April 28, 1966). גרינברג היה בן 33 בעת הריאיון. הוא הוסמך לרבנות בשנת 1953 על ידי בית המדרש לרבנים באמריקה וקיבל תואר דוקטור בהיסטוריה באוניברסיטת הרווארד בשנת 1959. בשנים 1961-1962 הוא לימד באוניברסיטת תל-אביב היסטוריה אמריקנית. בזמן הריאיון שימש גרינברג כמרצה להיסטוריה בישיבה יוניברסיטי וכן כרב במרכז היהודי בשכונת ריוורדייל ברובע ברונקס שבניו יורק. הריאיון היה הרביעי בסדרת ראיונות על דעותיהם והשקפותיהם של תלמידים ומורים בישיבה יוניברסיטי.

²⁵ גולדברג, שלמד בישיבה יוניברסיטי, ערך כמה שיחות עם גרינברג באותה שנה. השיחות נסבו על נושאים כמו פוליטיקה, הלכה ומוסר. בשלב מסוים הסכימו השניים לעבוד על פרויקט משותף. סוכם כי גולדברג ינסח את הדברים כריאיון. גרינברג קיבל את הטיטות להגהה. לטענת גולדברג, גרינברג אישר את הטיטות הסופית לפני הפרסום. ואילו גרינברג טען שמעולם לא ידע שגולדברג מתכנן לפרסמה. בכל מקרה, גולדברג העביר את נוסח הדברים לעורכי העיתון של ישיבה יוניברסיטי והם פרסמו אותו. עיינו Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity". פייגלסון מקדיש את הפרק השני בעבודתו (עמ' 38-74) לוויכוח הני"ל. עיינו שם עמ' 54 בה"ש.

²⁶ Singer, "Debating Modern Orthodoxy at Yeshiva College", pp. 113-126.

זאת, היות שנסיבות החיים על היבטיהן המעשיים והמוסריים השתנו, יש להתאים את ההלכה אליהן, אך לעשות זאת רק מתוך ההלכה עצמה. שלושה עקרונות הנחו את גרינברג ביחסו להלכה:

- א. ההלכה רלוונטית וצריך ליישם אותה בכל דור ובכל מצב וביחס לכל היבט במציאות. מטרת ההלכה להחיל את הקדושה על עולם החולין.²⁷
- ב. ההלכה נעה על הציר ההיסטורי, ומתוך החיבור בין העבר להווה נמשך השיח עם האלוקים. עם זאת, ההלכה ניתנה בזמן מסוים לתרבות בת הזמן. לפיכך, מסקנותיה המעשיות צריכות להשתנות בהתאם לשינויים במציאות.
- ג. תפקידה של התורה אינו מתמצה במתן מענה לבעיות אישיות או פנים-יהודיות בלבד. שמור לה תפקיד נרחב – להוביל את המוסר האוניברסלי.

אם כן, גרינברג טען שההלכה בהווה אינה מנסה לתת מענה לבעיות חדשות ורחבות אלא שקועה בתוך עצמה. לטענתו, ההלכה אינה משתנה או מתאימה את עצמה למציאות, וזה מקור חולשתה.²⁸ בפן המעשי קרא גרינברג להוקיר את ביקורת המקרא; לא במתכונת שלה ובמגמה שלה אלא בתפיסה ההיסטורית שלה. גרינברג הסכים עם גישתם של מבקרי המקרא לבחון את התורה גם מהזווית ההיסטורית. כך, למרות האמונה הבסיסית שהתורה היא אלוקית ונצחית, אפשר להתאים אותה למציאות החדשה ביתר קלות. לפי גישה זו, המצוות ניתנו בזמן מסוים בנסיבות תרבותיות והיסטוריות מסוימות; מאז השתנתה המציאות ולכן יש מקום להתאים את המצוות למציאות החדשה.

כאשר נדרש לתת דוגמה להלכה שצריכה להשתנות, גרינברג דיבר על יחסי מין. לדבריו, בתנ"ך לא נראה שנקטו ריחוק והגבלה על יחסי אישות בין רווק ורוקה. רק משהידרדרה התפיסה החברתית המוסרית והאישה נתפסה יותר כאובייקט מיני, נדרשו חכמי התורה להרחיב את הלכות נדה ולא התירו לרווקות ללכת למקווה מחשש לפריצות. אולם ביסודו של דבר, הקשר המיני לא נחשב בפני עצמו רע. להפך, קשר מיני הבנוי על "צלם אלוקים", שיש בו שוויון, כבוד והערכה הוא חיובי.²⁹ ככלל גרינברג קונן: "אורתודוקסיה מסרבת לצאת מהגטו במזרח אירופה מבחינה פסיכולוגית"³⁰. כלומר, האורתודוקסיה אינה מחוברת לעולם המודרני. גרינברג טען שהאורתודוקסיה יכולה להציע "קול נבואי" נגד עשיית עוול ופגיעה בזכויות האזרח אך היא בוחרת להצטמצם בדימויה.³¹ אמנם בעבר באירופה היהדות הייתה טרודה בהישרדות ואז היה נכון להסתגר ולשמור על התוכן הפנימי, אבל כעת בארצות הברית היהדות נהנית מחופש דתי ולא נשקף לה איום. לכן

²⁷ Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", p. 216

²⁸ שם, עמ' 55.

²⁹ שם, עמ' 56-57. גרינברג השתית את התפיסה המוסרית שלו על "צלם אלוקים", וזו כוללת שלושה אלמנטים: הערך האין-סופי של האדם, הייחודיות של כל אדם ושוויוניות. בעקבות הרעש הרב שחוללו דבריו בנוגע ליחסי מין והביקורת הקשה שעורר עליו, יצא גרינברג כעבור שבועיים מפרסום הריאיון במאמר הבהרה (12 במאי 1966), שבו טען כי אינו בעד יחסי מין לפני החתונה, כפי שאכן קובעת ההלכה. אך הוא גם הוסיף שבעוד הבעיה ביחסים לפני החתונה הוא החשש מפני פריצות, הרי הקשר המיני לאחר החתונה צריך להיות חלק מקשר של קרבה ואהבה והוא ביסודו דתי וקדוש. הקשר אינו חטא ולכן התחושה של "כמי שכפאו שד" אינה תואמת את רוח התורה, שאף מרוממת את הקשר בין עם ישראל לקב"ה לכדי קשר רומנטי פיזי. היחס הנכון הוא: "קדש עצמך במותר לך". כלומר, יש להביא לקדושה את הפעילות המעשית של האדם (שם, עמ' 224-225).

³⁰ שם, עמ' 54; נספחים, עמ' 215.

³¹ שם, עמ' 215-220.

ראוי להפנות את המשאבים כדי להשפיע על התפיסה המוסרית הכללית הנובעת מהתורה³². גרינברג הוסיף ואמר שהיהודים הרפורמים והקונסרבטיבים העלו לפני השטח את הבעיות הנכונות, אך הפתרונות שהציעו נבעו מתוך הדעה הרווחת ולא מתוך החתירה לחקר האמת³³.

ככלל, גרינברג ראה בברית בין האדם לאלוקים את המרכיב המרכזי בתאולוגיה היהודית. הברית הזו מחייבת את הקב"ה לקבל את האדם על חולשותיו ונפילותיו ומחייבת את האדם לקדם את העולם אל הטוב שהוא "אור ההנחיה" של האלוקים. לתפיסתו, הרפורמים והקונסרבטיבים שאלו את השאלות הנכונות אך המסקנות שלהם הכוללות ניתוק מהמצוות היו מוטעות, שכן נבעו מתוך נוחות ולא מתוך שיקול דעת. האורתודוקסיה עשתה ההפך, היא התכנסה לברית של קיום מצוות ולא לברית של תיקון המציאות הרחבה. לדעת גרינברג, המנהיגים נדרשים לאומץ וליושרה כדי להתאים את ההלכה למציאות המודרנית מתוך שיקול דעת ולא מתוך נוחות. גם את החיבור שעשתה הישיבה יוניברסיטי בין המדע לתורה ראה גרינברג כחיבור מלאכותי, שכן עצם הלימוד האקדמי רק העצים את תחושת הפער בין דת חשוכה השייכת לעבר לבין הנאורות העכשווית. הפתרון שהוא הציע היה לבוא לעולם האקדמי עם ארגז הכלים של המטען היהודי ואז לקחת חלק בביקורת המקרא והעולם הערכי לנוכח אתגרי ההווה.

הרב שמואל בלקין, נשיא הישיבה יוניברסיטי באותה עת³⁴ כתב בשנת 1956: "אם ברצוננו למזג מדע ודת ולהשיג אינטגרציה של ידע חילוני עם חכמה קדושה, זה לא יתרחש במציאת שדה משותף לתחומים אלה אלא באישיותו של הפרט שבה אנו מקווים להשיג סינתזה"³⁵. במילים אחרות, בלקין ויתר על החיבור הכללי בין הקודש לחול. הוא קיווה שיחידים יוכלו להכיל את הניגודים בתוכם. בעקבות דברים אלה, גרינברג מתח ביקורת על המוסד שבו עבד, וטען כי אין בישיבה יוניברסיטי שאיפה לחיבור אמתי ונרחב בין קודש לחול³⁶.

גרינברג ביטא את הקו הביקורתי והפסימי שלו כלפי התנהלותה של האורתודוקסיה המודרנית ביחסו לרי"ד ולפועלו, גם בחלוף ארבעים שנה מאז הפולמוס עם הרא"ל³⁷. לטענת גרינברג, הרי"ד אמנם העלה לדיון נושאים הקשורים למודרנה ולהלכה בעולם משתנה, אך בפועל לא התקדם מספיק. כתוצאה מכך, אף התרחשה בשטח נסיגה גדולה. גרינברג התמקד ביחסו של הרי"ד לגישה הפלורליסטית ולפתיחות לתפיסת המחקר המדעית המודרנית. גרינברג החזיק בדעה שהחיים בעולם המודרני מחייבים פלורליזם, משמע רבגוניות. בעולם פלורליסטי יש כבוד לאחר ולשונה, יש יחס שוויוני לאחר ויש הכרה בייחודיותו של כל ברוא בצלם. הכרה זו מביאה ליחס סובלני כלפי טעויות הזולת ולהבנה שלא ניתן לכפות דעות על האחר. יתרה מזאת, פלורליזם אמתי מחייב צניעות והבנה כי אין דעה אחת מושלמת שאין בלתה. לכן אפשר וראוי ללמוד מהזולת ואף להיות

³² שם, עמ' 214-216.

³³ שם, עמ' 215.

³⁴ הרב שמואל בלקין עמד בראש הישיבה יוניברסיטי למעלה משלושים שנה (1943-1975).

³⁵ [התרגום שלי. ש.ר.], in *Essays in Traditional Jewish Thought*, New York: Philosophical Library, 1956, pp. 11-12.

³⁶ Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", p. 40.

³⁷ גרינברג, אירווינג (יצחק), "שתי דלתות פתח הרב סולובייצ'יק – ולא עבר בהן: על עתידה של האורתודוקסיה המודרנית", בתוך אבינועם רוזנק, נפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 245-277.

מושפע ממנו. התפיסה הפלורליסטית מכשירה אפוא את הגישה השונה, ואז אין צורך להסכים עם האחר, וכל אחד צריך ויכול לחיות עם האמת שלו. עם זאת, צריך להיות מסוגל לשמוע את הניגוד, להכיר בו ולהתעמת עמו בעת הצורך.³⁸

מנקודת מוצא זו המאמצת את הגישה הפלורליסטית, הביע גרינברג את התנגדותו לתפיסתו של הרי"ד בדבר שני סוגי הבריתות שנכרתו בין האדם לא-ל. הרי"ד הבחין בין שני סוגי בריתות – ברית של ייעוד וברית של גורל. ברית של ייעוד מבוססת על הכרה משותפת של האידיאלים והיא נכרתה בהר סיני. מי שחפץ להיות חלק מהברית הזו צריך לבחור בדרך החיים הכרוכה בה. לעומת זאת, ישנה ברית אחרת – ברית של גורל.³⁹ זהו הגורל המשותף שנכפה על העם היהודי מבחוץ, מכורח הנסיבות, כתוצאה מאנטישמיות ומרדיפות על רקע דתי. הברית הזו נכרתה במצרים. ברית הגורל נוצרת מכורח הנסיבות הפוקדות את הקולקטיב. היחיד נשאב לתוך הנסיבות האלה ועליו להיות שותף בגורלו של כלל הציבור שהוא נמנה עמו. בהקשר זה, הרי"ד ביקר את המנהיגים האורתודוקסים על כך שהתירשו בברית הגורל שלהם בתקופת השואה. הם לא עשו מספיק כדי להציל את יהדות אירופה בזמן אמת; הם לא הפעילו לחץ על הממשל האמריקני, עם כניסתה של ארצות הברית למלחמה באירופה, כדי שיציל את היהודים מהשמדה. לנוכח מחדלי העבר, תבע הרי"ד מהמנהיגות האורתודוקסית לקיים את ברית הגורל עם היישוב היהודי השברירי בארץ ישראל שנמצא במצוקה וזקוק לתמיכה.⁴⁰

על רקע הדברים האלה, טען גרינברג כי הרי"ד בעצם קיבל את הציונות החילונית כשותפה לברית הגורל ובדומה לה גם את היהדות הרפורמית שבארצות הברית. ואולם, יש לזכור שבכל הקשור לעולם היהודי הפנימי, הרי"ד לא רצה לדור עם הרפורמים בכפיפה אחת. נכונותו לשתף עמם פעולה הייתה רק בהקשר של יחסי חוץ והתמודדות אל מול אויב משותף⁴¹, ובפועל הוא שלל את הלגיטימיות הדתית שלהם. כך למשל, פסק הרי"ד כי אין יוצאים בתקיעת שופר בבית כנסת קונסרבטיבי⁴². ואפילו עדיף לשבת בבית בראש השנה מאשר להיכנס לבית כנסת קונסרבטיבי ולשמוע שם את מצוות השופר. לאמתו של דבר, הרי"ד כלל לא הכיר בעולמם התאולוגי של הקונסרבטיבים לא כל שכן של הרפורמים. גרינברג מצא שגישה זו אינה מבטאת פלורליזם וליברליות. יתר על כן, לדעת גרינברג, ככל שהתייצב מצבם של היהודים בארצות הברית, כן פחת עוד יותר הצורך בשיתוף פעולה קיומי מכורח ברית הגורל היהודית. הרי"ד ורבנים אורתודוקסים אחרים הפנו את עיקר מרצם לביצור הזהות של הזרם האורתודוקסי. כפועל יוצא מכך, הלכה וגברה מגמת ההסתגרות, הבידול והקצנת היתר של האורתודוקסים ביחס לזרמים אחרים עד כדי תחושת ניכור ונתק.

³⁸ שם, עמ' 245-253.

³⁹ סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 32-41.

⁴⁰ שם, עמ' 48-50. המסה נכתבה לרגל יום העצמאות השמיני של מדינת ישראל, בעוד המדינה הצעירה מתמודדת עם טרור הפדאיון לפני מבצע סיני.

⁴¹ Rakeffet-Rothkoff, Aaron, *The Rav*: עיינו עוד: Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", p. 260

The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, New York: Ktav Pub. House, 1999, pp. 147-148

⁴² Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", p. 259. ראו גם פסקי הלכה של הרב משה פיינשטיין שמבטלים נישואים רפורמיים ובכך מקלים על פתרון העגונות. על-פי גישה זו ניתן פתרון לבעיה מקומית, אך בפועל אין הכרה בנישואים רפורמיים ככאלה הנעשים "כדת משה וישראל". עיינו פיינשטיין, **אגרות משה**, יורה דעה, כרך ב, סימנים ק-קמא.

הרי"ד נדרש גם לעניין הפתיחות לתפיסת המחקר המדעית המודרנית. לדעת גרינברג, גם בעניין זה הרי"ד אמנם נע במעלה ההר אך נעצר באמצע הדרך. הרי"ד הזמין את המאמינים להצטרף לעולם המודרני מתוך ביטחון ואמונה: "שיסוד נצחיות התורה מקנה לנו הבטחה, כי אפשר ללמוד את התורה ולקיימה, לא רק בבית המדרש אלא בכל מקום בעולם, ויהיה זה בית מודרני, מעבדה, קמפוס או בית חרושת"⁴³. הרי"ד גם סבר שמעלת המיוחדת של אנשי ההלכה היא הכוח היוצר שבהם, שנמסר להם על ידי הא-ל. כך למשל, הוא תיאר את התפתחות התפילה לאחר שמעיין הנבואה יבש כהתפתחות היסטורית, פרי יוזמתם של חכמים, שנועדה לענות על אתגר המציאות החדשה של עולם אמוני נטול נבואה, עולם שאין בו דיבור עם אלוקים. התפילה באה לתת מענה לחסר הזה וליצור קשר עם אלוקים דרך הפנייה של האדם מלמטה למעלה⁴⁴.

לעומת זאת, הרי"ד סירב לקבל את הגישה המחקרית ההיסטורית המודרנית שבוחנת תהליכים בראייה היסטורית-התפתחותית. לטענתו, האידאות של התורה הן א-היסטוריות, נצחיות ולכן אינן מושפעות כלל מבחוח, ואילו ההלכה היא תבונית-מתמטית עם לוגיקה רציונלית. גרינברג סבר שגישה זו של הרי"ד, המזמינה את המודרנה מחד גיסא ומסתגרת בעולם ההלכה המנותק מההיסטוריה מאידך גיסא, יצרה דיכוטומיה בין המדע המתפתח שיש בו גם ממדים פסיכולוגיים והיסטוריים לבין ההלכה. העלמת הפן ההיסטורי של ההלכה גרמה להתאבנותה ולאובדן גמישותה ופתיחותה לנוכח המציאות המתחדשת. כתוצאה מכך, היהדות נתונה במגננה תמידית אל מול ערכי המוסר המתהווים שלא ביוזמתה. לנוכח המצב הזה, גרינברג קרא להמשיך את המהלך שהתחיל הרי"ד, ושלדעתו לא השלים אותו. לדבריו, יש

א. לצעוד בדרך פלורליסטית מכילה המסוגלת לקבל גישות וגוונים רוחניים שונים⁴⁵.
ב. לכלול היבטים היסטוריים ופסיכולוגיים בפסיקה ההלכתית. כך יהיה אפשר לחדש בהלכה נתיב שיינתן מענה למציאות המוסרית המשתנה. לתפיסתו, הלכה הנעה בתוך מסלול הפסיקה ההיסטורי יכולה לתת מרווח להגדרת הנורמות המוסריות המתחדשות וכתוצאה מכך לגרום לשינוי הפסיקה המעשית⁴⁶.

גרינברג טען אפוא שהאורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית עודנה נתונה במגננה ולכן אינה מסוגלת להגיב על המתרחש סביבה. הוא הצביע בעיקר על כך שההנהגה האורתודוקסית חוששת להשתמש בכלי מחקר מודרניים – כלים היסטוריים, פסיכולוגיים ופרשניים – שיכולים לחולל את התמורות המתבקשות מתוך עולמה של היהדות ובהתאמה למציאות החדשה⁴⁷. דבריו אלה עוררו ביקורת קשה וגרינברג הגיב במכתב הסבר⁴⁸.

⁴³ סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 113.
⁴⁴ סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 72. במקום שהאל ירד אל האדם, האדם הוא שצריך לחפש לו נתיב אל האל.
⁴⁵ גרינברג, "שתי דלתות פתח הרב סולובייצ'יק", עמ' 259.
⁴⁶ שם, עמ' 274-276.
⁴⁷ Goldberg, "Dr. Greenberg Discusses Orthodoxy, Y.U., Viet Nam & Sex", p. 8
⁴⁸ Greenberg, Irving, "Letter to the Editor: Greenberg Clarifies and Defends His Views", *The Commentator* (May 12, 1966).

כחודש לאחר פרסום הריאיון עם גרינברג, הגיעה תגובתו של הרא"ל במאמר חריף שנוסח כמכתב פתוח לגרינברג. התגובה כללה שלוש סוגיות⁴⁹:

- לא כל דבר צריך להיאמר בכל פורום ומעל כל במה. הרא"ל ציטט בעוקצנות את הורציוס (Quintus Horatius Flaccus; 65-8 לפנה"ס), מגדולי המשוררים הרומים, שהציע לחכות תשע שנים בין הכתיבה לפרסום.
- עם ישראל לא צריך להיטמע בתרבות האמריקנית ובערכיה. הוא חייב לשמור על ייחודו וזהותו.
- נקודת המוצא של גרינברג – הטענה שלפיה בעבר עולם הערכים של חז"ל היה שונה – טעות ביסודה. גם כאשר היה מדובר בחיי אישות ובמעמדה של האישה, הפוסקים הסתמכו על ערכים מודרניים שיש בהם ביטוי לצלם אלוקים⁵⁰.

הרא"ל גרס כי נדרשת רגישות מוסרית גבוהה מהמאמין כאדם וכיהודי. אולם אין צורך בשינוי ההלכה כדי לקלוט נורמות מוסריות חדשות, שכן הכלים להכלת הנורמות האלה כבר גלומים בתוך עולם ההלכה כפי שהוא. השקפתו של הרא"ל התבססה על כך שההלכה עצמה היא א-היסטורית. העקרונות שבה נצחיים ולכן היא אינה אמורה להשתנות. המציאות היא שמשנתה ומתחדשת, ולכן את השאלות שצצות ועולות חדשים לבקרים ראוי לבחון בראי ההלכה העתיקה⁵¹. הרא"ל היה שותף לשאיפתו של גרינברג ליתר מעורבות חברתית ופוליטית באמצעות הכלי המעשי של היהדות – ההלכה, אך הוא חלק עליו בארבע נקודות:

- א. לא ניתן לומר שחכמי ההלכה אינם רגישים לבעיות ואטומים למציאות⁵².
- ב. ההלכה אינה צריכה להשתנות.
- ג. במישור הרעיוני הרפורמים שואפים לחיים עם רוחניות. גם הנוצרים והמוסלמים מבקשים לעצמם חיים עם שאיפה רוחנית. אולם, ברגע שהרפורמים התנתקו מההלכה הם אינם בני שיח בכל הקשור לדרך התורה וליישומה. בכך הצדיק את הרי"ד שדחה שיתוף פעולה דתי עם הרפורמים.

⁴⁹ המכתב של הרא"ל פורסם תחת הכותרת: "Open Letter to Dr. Yitzhak Greenberg", *The Commentator*, 63 (June 2, 1966), pp. 7-8. בסוף עבודת הדוקטור של פייגלסון מופיעים שלושת הפרסומים: הריאיון עם גרינברג, מכתב ההבהרה של גרינברג ותגובתו של הרא"ל. ראו Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", pp. 214-235.

⁵⁰ מצוות עונה ופקידה לפני יציאה לדרך מתירה ליהודי לעבור על איסור בעילה סמוך לווסת. כמו כן, בעולם ההלכה, דווקא יחסי אישות בימים קדושים כשבת ויום טוב מקבלים משנה חשיבות. במפגש הזה שבין קדושת הזמן של שבתות וחגים והעונג הגשמי הבא לידי ביטוי גם בחיי אישות אפשר לראות את החיבור בין קודש לחול.

⁵¹ Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", pp. 72-73.

⁵² שם, עמ' 229. הרא"ל כתב במאמרו "The Source of Faith is Faith Itself", כי למד מרבתינו איך להתמודד עם החיים המודרניים. לא תמיד אפשר למצוא תשובה לכל דבר, שהרי השאלה שעולה כעת בוודאי כבר עלתה בפניהם. והם חיים עם השאלה: "... מקור התמיכה באמונה שלי לא היה מוגבל לרבתיי הקרובים. [...] בסוף שנות העשרה שלי הוטרתתי משאלות מוסריות מסוימות שנוגעות לעמלק, עיר הנידחת וכדומה. נזכרתי שקראתי [...] שר' חיים מבריסק היה מתעורר באמצע הלילה כדי לראות אם מאן דהוא לא השאיר אסופי ליד פתח ביתו. ידעתי ששנתי אינה מופרעת דרך כלל, ומכאן הסקתי שאם איש חסד מופתי כזה יכול להתמודד עם הלכות מעין אלה, קרוב לוודאי שחוסר הנחת שלי מהן אינו נובע מרגישות היתר שלי אלא דווקא מאמונתי החלשה. מיד ביקשתי לחזק אותה". הרא"ל סיכם כי "שורש האמונה הוא האמונה עצמה", שהיא חזקה מכל דבר אחר ונובעת מתחושת אמת פנימית ומתוך אמונת חכמים הממשיכים בדבקות את המסורת על אף שגם להם קשיים. יראת הכבוד לחכמים בכלל ולחכמי דורו בפרט לא הניחה לו לשמוע את הביקורת של גרינברג ביחס לחוסר שימת הלב לבעיות הדור מבלי שייגיב על כך. ראו Lichtenstein, "The Source of Faith is Faith Itself", pp. 366-367.

ד. גם כיום היהדות נדרשת לשמור על עצמה בתוך החברה האמריקנית, וזאת ממניעים אנוכיים, כדי להישמר מפני שקיעה והיטמעות בתרבותה. את השאיפה לתיקון חברתי במובן הרחב והפוליטי של המילה, המבוססת על תפיסה ערכית, יש להפנות לחיים בארץ ישראל. שם בתוך מדינה יהודית יש להרים את תיקון העולם והחברה.⁵³

בוויכוח הזה אפשר להיווכח כיצד ביטא הרא"ל כבר בצעירותו השקפת עולם מורכבת, בעודו מחפש את שביל הזהב בין אימוץ ההלכה במלואה לבין יישום תפיסה הומנית חברתית ופוליטית אקסילוגית, אף היא במלואה. יש לציין כי הביטוי "אורתודוקסיה מודרנית" לא היה חביב על הרא"ל, והוא עצמו העדיף להשתמש כבר אז בביטוי "אורתודוקסיה מרכזית"⁵⁴. בכך ביקש לבטא את תפיסתו כי הדרך שלו היא שביל הזהב האמיתי שבו הוא מפלס את דרכו במרכז לא מתוך פשרה אלא מתוך רצון לחיות את ההלכה, את המוסר ואת ההומניות גם יחד.

החוקר הרב שלמה פישר מאפיין את דרכו של הרא"ל כהליכה בניגוד לכיוון הזרם, בעודו מציב מודל שונה מהמקובל, הן בכור מחצבתו ארצות הברית והן בישראל⁵⁵. לדברי פישר, שיטתו של הרא"ל הייתה מבוססת על האיחוד בין הומניות וישיבתיות, כלומר על השילוב בין החול ובין הקודש. בארצות הברית, פילס הרא"ל את דרכו בין שני מוקדים מרכזיים בזהות הדתית היהודית. הראשון, המוקד הליברלי-מודרני, שמעלה על נס את רוח האדם העכשווי ואת הפתיחות על חשבון המחויבות למצוות ולחכמי התורה, מתוך שאיפה להתמוגג עם התרבות הכללית העכשווית; המוקד השני של הזהות הדתית היהודית מעצים את גדולי ישראל מתוך הכרה בסמכותם העליונה, מקדש את המסורת, נמנע ממעורבות ומחייב שמירה קפדנית על המצוות. לפי פישר, הרא"ל שילב ישיבתיות ודבקות בתורה עם מעורבות בחיי החול בעולם, שכן לדידו הדרך הנכונה צריכה לכלול שילוב של השניים. הרא"ל לא דרש הסתגרות, כי אם קידוש חיי העולם⁵⁶. מכיוון שכך, הרא"ל לא רצה בהפרדת הדת מהמדינה. לטענת פישר, הרא"ל לא היה ליברלי, כי

⁵³ Feigelson, "Relationship, Power, and Holy Secularity", p. 234. התפיסה הזו עולה בקנה אחד עם השקפתו של הרי"ד. טובה ליכטנשטיין, אשתו של הרא"ל, מתארת את תפיסתו הייחודית של אביה במאמר "מרחוק הרב נראה לנו: הרחוקי על השפעתו של הרב סולובייצ'יק כעבור דור", בתוך אבינועם רוזנק, נפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 535-543. אחדים מהרבנים עסקו אך ורק בתורה והתנתקו מהרוחות המנשבות בחוץ ומהשיח שמסביב. אחרים, שהיו פתוחים לתרבות ולהלכי החשיבה, דיברו בטון אפולוגטי וניסו לייפות את המסורת ולהתאימה לאוזן ולתרבות האמריקנית. הרי"ד היה שונה. הוא היה תלמיד חכם, משכיל שנתן משנה תוקף לחשיבה ההלכתית המסורתית. הוא לא ניסה להציג את הדת כחוויה פרגמטית המציעה מנוחת הנפש. הרי"ד אפשר את הרחבת האופקים ואת העיסוק המסורתי בתורה בלי הצדקות. התורה לתפיסתו היא א-היסטורית: "חירות הדעת והרצון הוא הראשון למושגים אצלו. הדעת העצמאית, ולא מקורות מהחוץ הוא יסוד חיינו" (סולובייצ'יק, **בסוד היחיד והיחזד**, עמ' 427). הרי"ד קרא אפוא להשתתפות פעילה בכל תחומי החיים גם בארצות הברית, אך מבלי לאבד את הכיוון שקבעה ההלכה הנצחית.

⁵⁴ עיינו Brill, "An Ideal Rosh Yeshiva", pp. 2-18. הכותרת של בריל נכתבה בציניות. הרא"ל, לדעת בריל, הוא אולי "ראש ישיבה אידאלי" אך אינו מנהיג של אורתודוקסיה מודרנית. הרא"ל הוא חלק מהאורתודוקסיה המרכזית. קיים הבדל מהותי בין שני הזרמים: האורתודוקסיה המודרנית שואפת לחיות את שינוי המציאות ולכוון אליה את ההלכה; האורתודוקסיה המרכזית היא שמרנית מאוד, והפתיחות שלה אינה פתיחות אמיתית. לדעת בריל, הרחבת האופקים של הרא"ל אינה אלא סמנטית. הוא מחויב אך ורק לערכים ממקורות היהדות בעוד ההשכלה הרחבה מהווה רק עטיפה יפה. לטענת בריל, הרא"ל ציטט בכתביו רק סופרים והוגים שהתוודע לכתביהם בעת שלמד באוניברסיטה. אך הוא לא ציטט מכתביהם של סופרים חדשים מאמצע ומסוף המאה העשרים (שם, עמ' 15-12).

⁵⁵ פישר, שלמה, "ההומניזם הדתי של הרב אהרון ליכטנשטיין", **דעת**, 76 (תשע"ד), עמ' 58-67.
⁵⁶ Lichtenstein, *Leaves of Faith*, vol. 1, pp. 315-316; Lichtenstein, *Varieties of Jewish Experience*, pp. 216-217

אם אורתודוקסי מודרני הממזג יחדיו שמרנות והומניות, הלכה וחול⁵⁷. כפי שאפשר להיווכח, הרא"ל אכן יישם את הדברים הלכה למעשה. הרא"ל השתתף יחד עם תלמידיו בהפגנות מול האו"ם בקריאה לעזור לרעבים באפריקה מכאן ובקריאה להסיר את מסך הברזל מכאן. כבר אז קרא הרא"ל לחיות את ההלכה עם רגישות מוסרית גבוהה⁵⁸.

בהמשך הדברים אבחן את יחסו של הרא"ל לחכמה הכללית שיסודה אינו מהתורה. הכוונה לחכמה כללית אוטונומית שאינה מתוחמת רק למדע אלא עניינה גם תרבות ורגשות. כאמור, הרא"ל שאף לחיות את האמת המורחבת על כל גוניה, כולל אמת שמקורה מעולם החול. הרא"ל סבר כי יחס חיובי לחול יאפשר הכנסת כלים וערכים שיסודם במקורות זרים אל תוך התורה.

בין קודש לחול – על היחס בין חכמת התורה לבין התורה הכללית האנושית

היחס בין קודש לחול, בין תורה למדע ובין תורה לפילוסופיה, העסיק רבות ולאורך הדורות את הוגי הדעות היהודים. לדברי הרב חיים מוולוז'ין, תורה משמים שנלמדת מתוך השאיפה להבין את דעת נותנה יש בה קדושה ומיוחדות⁵⁹. אך אף שהתורה שהתפתחה במרוצת השנים היא מעשה אנושי מכוון, הרי היא נועדה להמשיך את התורה שניתנה משמים ולממש אותה הלכה למעשה במציאות. במישור המעשי, ישנה מצווה ללמוד תורה וכמה שיותר: "והגית בו יומם ולילה". לימוד זה מבטא את הדבקות בנותן התורה, כפי שכתב הרי"ד: "חזון הדבקות מתגשם על ידי הזדווגות השכל עם הרעיון הא-להי שהתגלם בדפוס דינים, הלכות ושמעות"⁶⁰. כלומר, התורה נלמדת בכדי לקיים את ההלכות. כמו כן, ישנה מצווה להגות בתורה כמה שיותר, שכן דרך לימוד התורה נוצרת הדבקות בין האלוקים נותן התורה ובין האדם. האדם בשכלו הוגה בתורה ומעשה זה מתחבר עם נותן התורה. נשאלת השאלה, מה מקומה של החכמה הכללית האנושית אצל המאמין? וגם האם ניתן לחבר חכמה אנושית עם תורה אלוקית?

במרוצת הדורות חלו שינויים ביחס של ההגות היהודית לחכמה הכללית, ויחס זה נע בין הקצוות. כלומר, בין השוללים לחלוטין פנייה לחכמה הכללית לבין התומכים בה. אסקור כאן בקצרה ארבע תפיסות פרשניות שקדמו לתפיסתו של הרא"ל: התפיסה העולה מן התלמוד הבבלי ומפרשנותו של

⁵⁷ פישר, "ההומניזם הדתי של הרב אהרון ליכטנשטיין", עמ' 60. לכן התמקד הרא"ל בסופרים בני המאות השבע-עשרה והתשע-עשרה שהנושא הדתי בער בהם.

⁵⁸ עיינו Lichtenstein, Aharon, "Religion and State", in Arthur Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), המאמר פורסם כבר בשנת 1965. ראו גם הדיון של הרא"ל בסוגיית האח דניאל במאמר שפורסם לראשונה בשנת 1963. Lichtenstein, Aharon, "Brother Daniel and the Jewish Fraternity", *Judaism*, 12:3 (Summer 1963), pp. 260-280; Reprinted in *Leaves of Faith*, 2004, vol. 2, pp. 57-83.

⁵⁹ עיינו איצקוביץ (הרב חיים מוולוז'ין), **נפש החיים**, עריכה: יששכר דוב רובין, בני ברק: המכון לעריכת ספרים תורניים, תשמ"ט, פרק יט, עמ' רנא: "ושם ה' נקרא עליו [על הלומד], כי התורה שמותיו של הקדוש ברוך הוא".

⁶⁰ סולוביצ'יק, **בסוד היחיד והיחז**, עמ' 410. הרי"ד ציין כי בעל התניא, הרב חיים מבריסק והזהר העלו את אותו רעיון.

הרמב"ם; תפיסתו של הרמב"ן המפרש את חז"ל; תפיסתו של הרי"ד והשקפתו של הרב אליעזר ברקוביץ.

א. לדעת המהר"ל, חכמה הנובעת משכלו של האדם עשויה להיות מנוגדת לבסיס שעליו מושתתת התורה השמימית, ולכן אסור לעסוק בה⁶¹. כלומר, חכמה שיסודותיה אינם מעוגנים בתורה עלולה להסיט מהאמת האלוקית ולהוות איום תאולוגי. התפיסה האנושית מבוססת על שכל קר שביסודו הוא רציונלי ואמפירי. לעומת זאת, התורה מושתתת על עולם מושגים אחר הנשען על התגלות ועל מסורת. המאמין, שעוסק בנושאים תאולוגיים והגותיים במסגרת החכמה האנושית, עלול לסטות מהתורה משום שנקודת המוצא שלו עשויה להתערער. דוגמה לכך מופיעה בתלמוד הבבלי: "בפולמוס (= מלחמה) של טיטוס גזרו על עטרות כלות, ושלא ילמד אדם את בנו יוונית"⁶². בשלהי התקופה החשמונאית התחוללה מלחמת אחים בין הורקנוס ואריסטובולוס שרבו על המלכות. הגמרא מציינת שגם במהלך המצור על ירושלים המשיכו להקריב קורבנות בבית המקדש, אף שהיה צורך להביאם מחוץ לחומות העיר. רק כשהתערב בנעשה זקן שלמד חכמה יוונית נפסקה עבודת הקורבנות. כתוצאה מכך גזרו שלא ללמוד חכמה יוונית. חכמים ראו אפוא בפילוסופיה היוונית איום על השקפת עולמה של התורה⁶³.

ב. כמה מקורות בחז"ל והרמב"ן הדגישו שקיים פער איכותי בין חכמת התורה לחכמה האנושית. הרמב"ן בעצם ייתר את לימודי החול בכללם. לטעמו, אין לעסוק בחול מעבר לנדרש ולהכרח, משום החשש מפני "ביטול תורה". מתשובתו של ר' ישמעאל לאחינו, בן דמה, עולה כי לא

⁶¹ ליוואי, יהודה, בן בצלאל (מהר"ל), נתיב התורה", בתוך **נתיבות עולם**, לונדון: האניג ובניו, תשכ"ד, פרק יד.
⁶² **בבלי**, מנחות, סד, עמ' עב. "תנו רבנן כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה היה הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים. בכל יום ויום היו משלשלין להן דינרים בקופה ומעלין להן תמידים. היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יוונית. לעז להם בחכמת יוונית. אמר להן כל זמן שעוסקים בעבודה אין נמסרין בידכם. למחר שלשלו להם דינרים בקופה והעלו להם חזיר. כיון שהגיע לחצי חומה נעץ צפרניו. נזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. אותה שעה אמרו ארור אדם שיגדל חזירים וארור אדם שילמד לבנו חכמת יוונית [...] אינני? – והאמר רבי: בארץ ישראל [...] אי לשון הקודש אי לשון יוונית? [...] לשון יוונית לחוד וחכמת יוונית לחוד" (המקור מופיע גם **בבבלי**, סוטה, מט, עמ' עב וכן בבא קמא, פב, עמ' ב).
⁶³ הרמב"ם, בספרו **פירוש המשניות**, מצמצם את המושג מאוד: "[...] באותה שעה אסרו שילמד שום אדם אותם הרמזים שהמציאו היוונים לדבר בהם. ודבר זה אין לי ספק שנשתקע ולא נשאר ממנו בעולם היום לא מעט ולא הרבה" (רמב"ם, **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון**, סוטה, יד, ט). ראשונים רבים פירשו את המונח "חכמה יוונית" בדומה לרמב"ם. למשל הרשב"ץ על המשנה באבות (ב, ד): "וכן מה שאסרו ללמוד חכמת יונית ... לא אמרו זה על חכמה שהיא על דרך חקירה שכלית, אלא על החכמה שהיתה נוהגת באותו זמן לדבר בלשון רמיזה" (דוראן, שמעון בן צמח (רשב"ץ), **מגן אבות**, בורוקליו-ניו יארק: שרגא, תשי"ו, פרק ב, משנה יא). אפשר שהכוונה להעברת מסרים בדרך של חידות ומשלים או סוג מסוים של רטוריקה. כמו כן, מופיע בבבלי, דף ק איסור חמור ללמוד "ספרים חיצוניים". לפי אחת הגרסאות, אלישע בן אבויה יצא לתרבות רעה משום שעסק בספרים חיצוניים. מהם אותם ספרים חיצוניים? חלק מהפרשנים מדברים על ספרי פילוסופיה. אחרים מצמצמים את הבעיה אך ורק ללימוד בספרים חשובים וכשרים כשלעצמם כמו בן סירא כחלק בלתי-נפרד מהתנ"ך. על כך ראו **ירושלמי**, סנהדרין י, הלכה א. הרמב"ם למד פילוסופיה ושילבה בספריו, כפי שהצהיר בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים): "ודע, כי הדברים אשר אומר אותם באלו הפרקים [...] הם עניינים מלוקטים מדברי החכמים (חכמי ישראל) [...] ומדברי הפילוסופים גם כן ומחיבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרה" (רמב"ם, "הקדמה למסכת אבות", בתוך **הקדמות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א). להרחבה ראו "חכמות חיצוניות", בתוך זיון, שלמה יוסף (עורך), **אנציקלופדיה תלמודית לענייני הלכה**, כרך טו, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1976, עמ' ס, הערות 52-58; ברויאר, מרדכי, "מנעו בנכם מן ההגיון", בתוך יצחק גיל ואליעזר שטרן (עורכים), **מכתם לדוד – דברי תורה, מחקרים וחינוך לזכרו של הרב ד"ר דוד אוקס**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ה, עמ' 241-261; רפל, דב, **שבע החכמות, הוויכוח על לימודי החול בספרות היהודית עד ראשית ההשכלה**, ירושלים: משרד החינוך, מינהל התרבות – האגף לתרבות תורנית, תשי"ו, עמ' 34-40.

ניתן לשלב חול עם הקודש מפאת הבדלי הרמות: "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונת? קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה' – צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונת"⁶⁴. כלומר, מכיוון שלימוד התורה הוא מצווה וחשיבותו יתרה, יש לעסוק בו ככל האפשר. ואילו קריאה בחכמה אחרת גוזלת מהזמן שאפשר להקדיש לתורה. אצל חז"ל אפשר למצוא גישה הטוענת כי כל החכמה מצויה בתוך התורה, ולכן כל לימוד אחר ממילא מתייתר: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה". שלמה החכם באדם הגיע לפסגת החכמה דרך ההגייה בתורה בלבד, כפי שכתב הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית: "ושלמה המלך ע"ה, שנתן לו האלקים החכמה והמדע, הכול מן התורה היה לו"⁶⁵. לדברי הרמב"ן, הכול מצוי בתורה, בין שבמפורש ובין שברמיזה. גישות אלה טוענות אפוא כי מכסת החיים מוגבלת; משאב הזמן שהוא היקר מכול מתכלה. אין מקום להשוות את ערך לימוד התורה לערך לימוד החכמה הכללית. לכן, אם זמנך בידך כלך לך לתורה. כשאין ברירה ויש צורך לרכוש מקצוע למד מתוך "אין ברה" אפילו קיום המצוות המעשיות האחרות אינו משתווה למעלת לימוד התורה, לא כל שכן העיסוק בחכמה כללית, כפי שנאמר בתלמוד בבלי "ר' יונתן בן עמסניי ור' יהודה בן גרים [...] דאפילו חפצי שמים [מצוות] לא ישוו בה"⁶⁶.

ג. הרי"ד העצים את העיסוק בחול וטען כי ייעודו של האדם אינו מוגבל לעיסוק בלימוד תורה ובתרי"ג מצוות בלבד. ייעודו של האדם הוא בפיתוח העולם, כולל פיתוח רוחני ופיתוח ארצי. רכישת החכמה הכללית נדרשת לצורך קידום העולם הארצי ולא רק לשם העשרתו של עולם הרוח. חובה אנושית זו במסגרת "לא תוהו ברא לשבת יצרה" מחייבת היכרות מעמיקה עם המדע והמתמטיקה:

האדם הראשון שנברא בצלם א-להים נתברך בתנופה רבתי לפעילות יוצרת ובכוחות כבירים לשם הגשמת מגמה זו, והכוח הבולט ביותר הוא השכל האנושי המסוגל לעמוד מול העולם החיצוני ולחקור את פעולתו המסובכת [...] מה מגמתו של האדם הראשון? מה התכלית אשר לקראתה הוא מאמץ עצמו ללא הרף ובמרץ עצום? ברור כי התכלית אינה אלא אחת, אותה תכלית אשר ה' הציב בפניו: להיות "אדם", להיות הוא עצמו⁶⁷.

⁶⁴ בבלי, מנחות, צט, עמ' ב.

⁶⁵ רמב"ן, פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן, הקדמת הרמב"ן לספר בראשית, עמ' ד-ה.

⁶⁶ בבלי, מועד קטן, ט, עמ' א. וכן ירושלמי, פאה ד, א: "רבי ברכיה ורבי חייא דכפר תחומין: חד אמר 'אפילו כל העולם כולו אינו שוה לדבר אחד של תורה', וחד אמר 'אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה' [...] חפצך אלו דברי תורה, דכתיב כי באלה חפצתי נאם ה'". ועיינו עוד בלייכר, משה, נתיב התורה למהר"ל, קריית ארבע: מעמק חברון שליד ישיבת שבי חברון, תשע"ג. שם מובא מגוון של מקורות גם מהקבלה והחסידות. ממקורות רבים עולה כי לימוד התורה לא זו בלבד שהוא משפיע קיומית על הלומד אלא גם מקיים ובונה את העולם. זאת וגם זאת, חסר בלימוד תורה מביא לחורבן העולם.

⁶⁷ סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 14-18.

הרי"ד סקר את המצאות האדם המודרני – בתחומי הרפואה, התעופה, המדע, היצירה והמשפט – שהפכו את העולם לתרבותי והכניעו את המציאות הפראית תחת רגלי האנושות, והוא גאה בהן. לדעתו, כל ההישגים האנושיים הם ביטוי ל"צלם אלוקים". בני האדם ביצירתם מידמים לאלוהים הבורא עולמות. החכמה הנדרשת לפיתוח העולם היא בעיקר חכמת המדע, ולא חכמות האמנות והספרות, שהרי אלה קשורות לרוח, ואת הרוח מקבלים רק מהתורה. הרי"ד ראה באדם באשר הוא את מי שמופקד על תפקיד מפתח העולם.

ד. הרב אליעזר ברקוביץ העלה את ההיבט הלאומי. לטענתו, החיים במדינת ישראל מחייבים להיות בקיאים בכל שדרות החיים, כדי שהמדינה תהיה מבוססת גם על ערכים של מדע וכלכלה. היהודים בגלות היו ללא מדינה ולכן התרכזו בתורה וזנחו את מה שקשור בקידום העולם החומרי. כלומר, העיסוק בחול ממילא הצטמצם. ברקוביץ ציטט את הרמב"ם בתשובתו לחכמי מרסיי: "אבותינו לא נתעסקו בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות, וזאת היא שאבדנו מלכותנו והחריבה בית מקדשנו והאריכה גלותנו והגיעתנו עד הלום. שאבותינו חטאו ואינם"⁶⁸. לפיכך, לטענת ברקוביץ, ללא פיתוח יכולותיו המודרניות, עם ישראל לא ישרוד בארץ ולא יקיים את ייעודו. כלומר, פיתוח יכולות אלה הוא מחויב המציאות הדתית⁶⁹.

⁶⁸ בן מיימון, משה (רמב"ם), **קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו**, ליפציג: ליכטענבארג, תרי"ט, חלק ב, עמ' כח.
⁶⁹ ברקוביץ, אליעזר, **מאמרים על יסודות היהדות**, תרגום: לחד לור, ירושלים: הוצאת שלם, 2004. לדברי ברקוביץ, "לו נדרשנו לבטא את מחשבתו של הרמב"ם בתבנית של עקרון כללי היה עלינו לומר שהזנחת ענף כלשהו של ידע, החיוני להישדרות העם היהודי, היא מעשה אנטי-דתי המכוון נגד היהדות עצמה. במובן זה, לא זו בלבד שיש להתיר את העיסוק במחקר מדעי וברכישת טכניקות מדעיות שהישרדותו של העם היהודי על אדמה יהודית תלויה בהם, אלא שיש להחשיבו כדרישה דתית הנובעת מהכוונה ומהתכלית של התורה עצמה" (שם, עמ' 22-23). בדומה לברקוביץ, גם הראי"ה ראה תכלית וייעוד בעיסוק בכל ההיבטים – כלכלה, מדע, סדרי שלטון וגם אמנות ושירה – בישות המדינית בארץ ישראל: "בראשית מטעו של העם הזה, אשר ידע לקרוא בשם הרעיון האלקי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האליליות בטומאתה-ברפואתה, נתגלתה השאיפה להקים צבור אנושי גדול אשר ישמרו את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". זוהי השאיפה, שבאה מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחומריות, ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן, באור האידיאה האלוקית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו. למלואה של שאיפה זו צריך דוקא, שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, עם חכם ונבון וגוי גדול, והאידיאה האלוקית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה. למען דעת, שלא רק יחידים חכמים מצוינים, חסידים ונזירים ואנשי קדש, חיים באור האידיאה האלקית, כי גם עמים שלמים, מתוקנים ומשוכללים בכל תקוני התרבות והישוב המדיני; עמים שלמים, הכוללים בתוכם את כל השדרות האנושיות השונות, מן רום האינטליגנציה האמונתית; הפרושית, המשכלת והקדושה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליות, הפוליטיות והאקונומיות, ועד הפרולטריון לכל פלגותיו, אפילו היותר נמוך ומגושם" (קוק, אברהם יצחק, "למהלך האידיאות בישראל", בתוך **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' קד). הרב קוק ציפה שתהיה תחייה של התרבות והאמנות על ידי שומרי אמוני ישראל בארץ. הצורך מורכב משתי סיבות. הראשונה פרגמטית. הדגם של תלמיד חכם המחובר אך ורק לתורה וללא שפה ורגישות תרבותית מביאה אצל הדור החדש שמחפש תורה גדולה. והסיבה השנייה היא שהשיבה לארץ יש בה תחייה. תחיית האדמה ותחיית החיים המלאים הכוללים גם את הספרות והאמנות. עיניו גם קוק, **אגרות הראי"ה**, חלק א, קסט, בעניין תכלית השיבה החדשה. וכן שם, א, שיג, וגם א, רסט-רצ, בעניין ייסוד בית ספר "תחכמוני" ששילב לימודי חול ועברית מתוך רצון להתחרות בגימנסיה הרצלית. וכן שם, ב, ש. ראו גם קוק, **אדר היקר**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' קכט וכן ראו **אגרות הראי"ה**, חלק א, רג-רו, על ייסוד בית הספר לאומנות בצלאל: "אחד מסימני התחייה המובהקים הוא הפעולה הנכבדה העומדת לצאת מאגודתכם הנכבדה – תחיית האומנות ויפוי העברי בארץ ישראל"; ועיניו עוד ירון, צבי, "תרבות ואמנות", בתוך **משנתו של הרב קוק**, ירושלים: הרשות המשותפת לחינוך יהודי, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, תשנ"ג, עמ' 167-186.

לסיכום, חכמת התורה מקיפה את כל חיי הרוח ונוגעת גם בחיים החומריים. לחכמת התורה מעמד מיוחד של "תורה מהשמים". כדי לקבל "הכשר" ללימודי החול, יש להעלות את ייקרה של החכמה הכללית ולמצוא את התועלת שבה. אפשר גם להבחין בין סוגי החכמות, בין מדעי הטבע ובין מדעי הרוח. בחכמה הכללית אין קדושה, אך יש בה תועלת מעשית לקידום החיים וגם להבנת התורה עצמה. לדוגמה, ידע מוקדם בחשמל יקנה לפוסק הבנה של המנגנון בכל מכשיר. כך יוכל לפסוק בדיוק וביעילות בדיני חשמל⁷⁰. מתוך הנחה שיש ערך בלימוד המדע, השאלה שיידרש לה הרא"ל היא האם ניתן לדלות מתוך החכמה הכללית גם רעיונות רוחניים?

שורשי הארכיטיפ של הרא"ל ביחסו לחכמה הכללית

החוקר שלום כרמי⁷¹ נזכר כיצד שמע בשנת 1960 מפי הרא"ל, ששימש אז מרצה בישיבה יוניברסיטי, שיחות על חכמה ותרבות כללית שנשבו על ספרו של התאולוג האמריקני ריצ'רד ניבור

⁷⁰ חכמים בדורות האחרונים עמדו על כך שלימוד פיזיקה או מתמטיקה רצוי ומועיל לאדם המאמין ואפילו חיוני להבנת התורה. אמרה המיוחסת לגאון מווילנא קובעת: "כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משאר החכמות, לעומת זה יחסר לו שבע מידות בחכמת התורה". עיינו לוי, יהודה, "שער ז' – התורה והחוכמות", בתוך **שערי תלמוד תורה**, ירושלים: הוצאת פלדהיים, תשמ"ב, עמ' קיא-קלב. לסקירה היסטורית בנושא, עיינו כהן, יחזקאל, "היחס ללימודי חול מחז"ל ועד ימינו: סקירה היסטורית-ספרותית", בתוך **היחס ללימודי חול ביהדות**, ירושלים: הקיבוץ הדתי – נאמני תורה ועבודה, תשמ"ג, עמ' 54-7. כבר בתקופת הגאונים הרב סעדיה והרב האי גאון למדו את החדש במדע מהמוסלמים ומהנוצרים ומבני תקופתם. הרס"ג טען בהקדמה לספר **אמונות ודעות** כנגד החוששים שלימודי החול יביאום לידי כפירה: "העיון האמתי לא יתכן שימנעונו ממנו, והרי בוראנו כבר ציונו עליו" (אלפיומי, סעדיה בן יוסף [רס"ג], **אמונות ודעות**, ירושלים: מפעלי תורה ויהדות וחברה בישראל, תשע"ב, "הקדמה", סעיף ו). רב האי הרבה לצטט מכתבי המוסלמים, כולל מן הקוראן והחדית, ומשירת החולין של ימיו, ולפי עדות תלמידו אף שלח לברר את פירושי הנוצרים לפסוק מסוים, כשנתקשה בפירושו. בתקופת הראשונים אנו מוצאים את רבי יהודה הלוי, רופא שעסק גם בפילוסופיה ובשירת חולין, את רבנו ניסים גירונדי (הר"ן), רופא ואסטרונום, את רבי אברהם זכות, סטודנט ומורה באוניברסיטת סלמנקה, את הרב עובדיה ספורנו, רופא שעסק גם במתמטיקה ובפילוסופיה. לעומת זאת, היו גם חכמי ישראל (בעיקר מארצות אשכנז) שנמנעו ואף ביקשו להניא אחרים מלעסוק ב"חכמות חיצוניות", כמו למשל רשב"א שהתנגד לגישתם הפתוחה של חכמי פרובנס ללימודי חול. והמהרש"ל שתקף את רמ"א, על שתיבל את כתביו ואת תורתו בחכמות חיצוניות: "קיבלתי כתבך במגילה עפה כתובה פנים ואחור [...] והרגשתי כאיזמל בבשר, והקפתי בחבילות חכמות ורובן חיצוניות [...] והתורה חוגרת שק ומקוננת עם נערותיה [...] ולחכמת אריסטו הערל אליו היית פונה בכל פינות" (איסרלש, משה בן ישראל (רמ"א), **שו"ת הרמ"א**, עם הגהות מאת הרב ד"ר אשר זיו, ירושלים: הוצאת פלדהיים, תשל"א, סעיף ו). עיינו עוד בן ששון, יונה, **משנתו העיונית של הרמ"א**, ירושלים: האקדמיה הלאומית למדעים, תשמ"ד, עמ' 1-4. הגישה המתנגדת בלטה במיוחד בישיבות ליטא ומזרח אירופה, כמו למשל בישיבת וולוז'ין, שם ניסו ר' חיים מבריסק והנצי"ב מוולוז'ין לעצור את השפעותיהן של חכמות זרות בין כותלי המוסד. בשנת 1891, כאשר חוקק שר החינוך הרוסי חוק המחייב הוראת לימודי חול בישיבה, בחר הנצי"ב לסגור את הישיבה לשנים אחדות, ובלבד שלא להיכנע לתכתיב זה. לעומת זאת, בארצות האסלאם ובאיטליה תלמיד חכם משכיל התקבל בברכה. בעת החדשה, במאה התשע-עשרה, התפתחה בגרמניה תנועה, בהנהגת הרב שמשון רפאל הירש, שקידמה בברכה השכלה כללית תחת הסיסמה "תורה עם דרך ארץ". הרב הירש דיבר בשבח ההשכלה וטען כי: "אינה רק דבר מותר, אלא דבר רצוי בהיקף רחב ככל האפשר, כי רק מי שמצויד בהשקפה רחבה שכזאת, מסוגל לתפוש את מקומה וייעודה של יהדות בעולם, ולהבין את ייחודה תוך השוואה עם השקפות אחרות" (הירש, שמשון רפאל [רש"י הירש], "פירוש לספר דברים", בתוך **חמישה חומשי תורה עם פירוש הרש"י הירש**, ירושלים: הוצאת מוסד יצחק ברויאר, תשמ"ט, דברים ד, לב) ברוח דברים אלה הקים הרב הירש בפרנקפורט בית ספר יהודי שבו למדו לימודי חול לצד לימודי קודש, והוא עצמו למד באוניברסיטת בון. גם בית המדרש לרבנים, שייסד הרב הילדסהיימר בברלין, פעל בדרך זו, ובוגרי המוסד שנפוצו כמנהיגים ברחבי גרמניה ומערב אירופה, הביאו להפצת גישתם זו בכל קהילותיהם. תפיסת "תורה עם דרך ארץ" עברה גם לארצות הברית, ובשנת 1920 הביאה להסבת ישיבת רבי יצחק אלחנן בניו יורק שנוסדה בשנת 1886 לישיבה יוניברסיטי, המשלבת מלכתחילה תורה ולימודי אקדמיה. הגישות השונות התפתחו תמיד על הרקע החברתי והתרבותי. ככל שגבר החשש שמא תביא הפתיחות לחילון, כן גברה ההתנגדות לחיבור בין הקודש לחול.

⁷¹ Carmy, Shalom, "Music of the Hand: Personal Notes on The Place of Liberal Arts Education in the Teaching of R. Aharon Lichtenstein", *Tradition*, 47:4 (winter 2015), pp. 223-239

(Richard Niebuhr), *Christ and Culture* ("ישו והתרבות")⁷². הספר עוסק אמנם בנצרות, אך מציע חמש גישות אפשריות לקשר שבין תרבות (חכמה כללית) ודת:

- **דחייה של התרבות.** הדחייה נובעת על רקע החשש מפני פיחות במעמדה של הדת.
- **אימוץ התרבות.** הכוונה לאימוץ נטול בקרה וביקורת.
- **הדת היא מעל התרבות.** התרבות יכולה לתרום ולהוסיף, אולם במקרה של התנגשות בין השתיים צריך לזכור כי הדת היא מעל התרבות, שהרי הדת מקורה בהתגלות האלוהית והתרבות היא מעשה ידי האדם.
- **דואליזם.** התרבות מכילה בתוכה גם את הרע. מכיוון שהתרבות היא חלק מהעולם הרוחני, יש להתמודד עמה ועם הרע שבה. הנפילה המוסרית בעולם המושתת על תרבות אנושית צפויה. תפקידה של הדת הוא לתקן.
- **המרה.** אפשר לקחת מהתרבות רעיונות תרבותיים-אנושיים חיוביים. הכנסתם לתוך עולם הערכים הדתי ושילובם בו תרומם את הרעיונות הבאים מבחוץ לרמה של קדושה. הרא"ל מיקד את תפיסתו בגישה זו.

בשנת 1961 כתב הרא"ל לעיתון של הישיבה יוניברסיטי את המאמר "A Consideration of Synthesis from a Torah Point of View" ("אפשרות לסנתזה מנקודת המבט של התורה")⁷³. בשנות השמונים ובשנות התשעים חזר הרא"ל על אותם רעיונות בעוד שני מאמרים⁷⁴. כרמי מחפש את שורשי תפיסתו של הרא"ל ומוצא אותם בעבודת הדוקטור שלו. להפתעתו, הוא שם לב שהרא"ל בעבודת הדוקטור שלו על ספרות אנגלית, כלל לא עסק ישירות בספרות אנגלית. הרא"ל מיעט לעסוק בניתוח ישיר של שירים וכתבים. לדעת כרמי, הרא"ל גילה עניין ברעיונות ובשאלות הנלוות ולא בניתוח השירים⁷⁵. באמצעות ניתוח כתיבתו של מור ועמיתיו, הרא"ל בעצם התמקד בתרבות העבר. להלכה הוא עסק בפילוסופיה האפלטונית של קיימברידג'⁷⁶, אך למעשה הוא בחן את מקומם של השכל והרציונליות בחיים הדתיים. לדעת כרמי, הרא"ל ערך אנלוגיה בין תקופת חייו שלו לבין תקופת חייו של מור. מור שהיה רציונליסט התנתק בסופו של דבר בסוף המאה השבע-עשרה מחשיבה זו לטובת החשיבה המוסרית האנושית. מור בתקופה השנייה של חייו מידר את ההשגה השכלית וראה בה מחסום: "השכל מטשטש את הייעוד הגבוה יותר"⁷⁷. הייעוד הגבוה יותר שהדגיש מור בתקופה המאוחרת שלו הוא המוסר. הרא"ל ראה בסטייה זו את הסיבה לירידת קרנה של הדת במאה השמונה-עשרה. לדעתו, מוסר שאינו מושתת על הרציונליות סופו

⁷² Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture*, San Francisco, CA: Harper San Francisco, 2001

⁷³ Lichtenstein, Aharon, "A Consideration of Synthesis from a Torah Point of View", *The Commentator* (April 27, 1961); *Gesher*, 1 (1963), pp. 7-17. Reprinted in *Leaves of Faith*, vol. 1, 2003, pp. 89-103

⁷⁴ לפי כרמי, מדובר במאמר של ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", שנכתב באמצע שנות השמונים, ובמאמר נוסף Lichtenstein, Aharon, "Torah and General Culture: Confluence and Conflict", in Jacob J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures*, Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1997

⁷⁵ התשעים. יוצא דופן הוא ניתוחו של הרא"ל לשירו של מילטון "גן העדן האבוד". השיר עוסק בהשגחה האלוהית ובמקומו של הרע בעולם. את השיר הזה ניתח הרא"ל גם מהזווית הספרותית. עיינו Lichtenstein, *Henry More*, p. 142

⁷⁶ Carmy, *Music of the Hand*, pp. 226, 228

⁷⁷ Lichtenstein, *Henry More*, p. 98

להתעוות⁷⁸. הרא"ל המשיך קו מחשבה זה והדגיש את נחיצותו של השכל ככלי אנושי להשגת האמת גם בימיו. לכן, לטענת כרמי, כבר בראשית דרכו הרא"ל כלל לא חיפש איך להתאים את האורתודוקסיה למודרנה, את הקודש לחול. הרא"ל לא שאף להתוות דרך שתאפשר לחיות בשני העולמות. הרא"ל פשוט חיפש את הרוח, את החוויה ואת העומק ומצא אותם גם ביצירה האנושית הכללית בתנאי שזו תהיה מושתתת על אדני השכל. הרא"ל גיבש אפוא שתי אמיתות כלליות במהלך לימודיו האקדמיים:

- העולם מורכב, ולכן המחשבה הרעיונית והמעשית מורכבת אף היא. "אם ילחצו עלי לסכם את מה שהפקתי מלימודי המתקדמים, תשובתי תהיה: מורכבות החוויה. ואידך פירושא הוא, זיל גמור"⁷⁹.
- כדי לבנות עולם מוסרי ודתי איתן יש להשתית אותו על בסיס רציונלי. השכל משותף לכולם ולכן אפשר לקבל ערכים מוסריים ודתיים גם ממי שאינו שומר תורה ומצוות. כדברי הרמב"ם: "קבל את האמת ממי שאמרה". לדעת הרא"ל, אפשר לקבל מוסר גם מחכמת חול. החול יכול לעבור המרה ולהיות ממש חלק מהקודש. אך מה ראוי לקחת ולאמץ אל הקודש ומה ראוי לגנוז? את זאת יש לבחון בשבט השכל. הכנסת כלים מבחוץ ללא מסנן השכל יכולה למוטט את הקודש.

כיצד יכול החול להיות גם חלק מהקודש?

לנוכח כל התפיסות האלה, הציע הרא"ל תפיסה משלו המציגה את הדברים מזווית שונה במקצת. תפיסתו זו מבוססת על ארבעה עקרונות:

- א. כל ענפי החכמה הכללית הם חיוביים. הרא"ל ראה בכל חכמה ערך חיובי. הוא לא שלל או סייג ענפים מהחכמה הכללית. לתפיסתו, שמור לחכמה הכללית, גם בתחומי האמנות, השירה והרגש, ערך חיובי עצמאי.
- ב. חכמה זו יכולה להוסיף פן רוחני למאמין. החול עומד בפני עצמו ויש לו ערך רוחני. בשילוב בין קודש וחול אפשר להעלות את החול לדרגת קודש. כלומר, החול עצמו אינו קדוש, אך רעיונות אנושיים יכולים להתקדש אם הם משתלבים בתוך התורה השמימית.
- ג. ההשוואה בין החכמה האנושית לתורה יכולה לסייע בהבנה טובה יותר של התורה. "[...] ניתן לציין ממד הכרוך במיוחד בפן אחד של חכמה כללית: ממד ההשוואה"⁸⁰. דווקא על רקע החכמה האנושית, חכמת ההתגלות מונהרת ביתר שאת. לימודי חול הם שמאפשרים למאמין להבין את הייחודיות של התורה עצמה. הרא"ל יצא מנקודת הנחה שלימודי חול טומנים בחובם רווח גדול לאדם. רווח זה מתבטא בידע ובכלים הרחבים שהוא רוכש לעצמו ושמייעים לו לחוות את העולם, וגם כמובן לחוות את התורה. על רקע החכמה הכללית, התורה מקבלת זוהר אחר.
- ד. עדיף להכיר את החכמה הכללית, למרות הסיכון שייגרם נזק לאמונה כתוצאה מעצם החשיפה לחכמה זו.

⁷⁸ Lichtenstein, *Henry More*, pp. 200-204; Carmy, *Music of the Hand*, p. 230

⁷⁹ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 246.

⁸⁰ ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 29.

לרא"ל לא היה ספק באשר לתרומתה של החכמה הכללית, אך הוא היה מוטרד באשר למינון הנכון או ליחס הנכון שיש לנקוט כלפי "החכמה האנושית" שכוללת גם מוסר ורוח; האם "הצר שווה בנזק המלך"? כלומר, האם התועלת מהחכמה הכללית מוצדקת לנוכח הנזק האפשרי שעלול להיגרם למאמין? לדבריו, "מדעי הטבע נתפסים בעיקר כתוספת על תורה – לכל היותר כמקבילים, אך ללא קשר מהותי ופנימי עם דבר ה'. לא כך פני הדברים ביחס למדעי הרוח והחברה. אלה גובלים בעולמה של תורה. ובמידה רבה עוסקים בבעיות ותכנים המעורים במרכזה"⁸¹. כלומר, התחום המדעי בוודאי אינו עומד בסתירה ישירה לקודש. אך התחום של מדעי הרוח והחברה עשוי להציב חלופה ערכית ולקבוע נורמות אחרות לאותן שאלות. שכן השאלות ההגותיות והקיומיות משותפות לכל בני האדם. אם כן, הרא"ל לא דן רק בידע משלים של עולם הטבע שבהווייתו הוא חיצוני לתורה אלא עסק ב"חכמה אנושית" שכוללת גם רוח וערכים. יתר על כן, מדובר בחכמה שעשויה להימצא באותה משבצת רוחנית של התורה, וישנו חשש פן תבוא במקום מוסר התורה וגם תקהה את אמיתותה: "מכאן הסיכוי והסיכון, ההפריה והחיכוך, [...] העיסוק בתחומים אלה מרחיב אופקי השוואה [...]. זוהי ללא ספק חרב פיפיות. היא מטפטפת – ולעיתים אף מזרימה – יחסיות, ובכך היא עלולה לכרסם בשכנוע פנימי באמיתותה האבסולוטית של תורה [...]"⁸². כזכור, הרא"ל למד ספרות אנגלית, כתב עבודת דוקטור בנושא ואף שימש כמרצה בתחום בתקופה קצרה. עם זאת, הוא מעולם לא הביע חרטה על כך. להפך, הרצאותיו וכתביו הנוגעים בנושאים קיומיים ומעשיים משובצים בהפניות לתפיסות מוסר מתחום המדעים הכלליים.

כדי להיטיב להבין את תפיסתו של הרא"ל, אפשר להסתייע בוויכוח שמופיע בגמרא. זהו הוויכוח בין טורנוסרופוס הרומאי לבין רבי עקיבא. טורנוסרופוס רואה את השלמות בטבע ואינו מבין מדוע היהודים פוגמים בה ועושים ברית מילה. רבי עקיבא מביא לו חיטה ולחם ומראה לו כי האדם מסוגל ל"טייב" את הטבע ולהופכו לאיכותי, אפילו יותר ממה שיצר הבורא. אם כן, שואל טורנוסרופוס, מדוע הבורא לא יצר עולם שלם מלכתחילה והשאיר לאדם את המלאכה. תשובתו של רבי עקיבא היא שהמצוות בכלל ומצוות המילה בפרט ניתנו בכוונה מאת ה' כדי לצרוף את האדם⁸³. לפי רבי עקיבא, המצוות נועדו לשפר את האדם, להפכו לאדם טוב יותר. תפקידו של האדם ליצור, לפתח את העולם כדי ל"טייב" אותו. אם נחיל את הוויכוח הזה בגמרא לענייננו, אפשר לראות את הרא"ל כמי שהרחיב את חובתו של האדם לשיפור העולם, מעבר לתחום המצוות, אל עולם הרוח והאמנות. תפקידו של האדם לשפר את המציאות על ידי קידום העולם בכל המישורים. לדעת הרא"ל, כשם שרצונו של ה' הוא שהאדם ישלים את הטבע, כן מתבקש שישפר את המציאות המוחשית באמצעות האמנות שכוללת שירה, פיסול ודמיון. הרא"ל הסביר כי בעבר היו שטענו שהאמן מעוות את המציאות, הופך אותה למשל ובכך מנתק את הקשר שלה

⁸¹ שם.

⁸² שם. דברים דומים כתב הרא"ל כעבור כמה שנים: "כאשר אנו עוסקים לא בתרבות חברתית אלא בתרבות 'גבוהה', ודאי שתכנים המביעים את עולמו הפנימי היצירתי של האדם בניתוק מהקב"ה – מעוררים סכנה של חלופה לאמונה ולדבקות. תרבות בתור שכזו יש בה תחרות פוטנציאלית עם אמונה ועבודת ה'. בצורה יותר ספציפית בא הדבר לידי ביטוי בתרבות המערבית. בתרבות הזו, אותם היבטים בעייתיים שהם אימננטיים בעצם קיומה של מערכת תרבותית – מחריפים" (ליכטנשטיין, אהרן, "היסודות החיוביים והשליליים בתרבות המערבית", בתוך עמרם ינאי ועמרם מוניץ (עורכים), **תוך וקליפה בתרבות המערבית: דרכים ורעיונות להתמודדות**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ו, עמ' 13).

⁸³ בובר, שלמה, **מדרש תנחומא על חמישה חומשי תורה**, ירושלים: ח' וגשל, תש"נ, ויקרא, תזריע ה, ה.

עם המציאות, ויש שטענו כי התיאור האמנותי הוא בבואה קלושה של האמת ולא האמת עצמה. כך למשל טען אפלטון שהאמנים מציגים את המציאות בצורה מעוותת: "המשורר או האמן אמר אפלטון יוצר את הדמות של הדמות, ובכך הוא מתרחק עוד יותר מן המציאות האמתית. על כן גירש אותם אפלטון מהרפובליקה האידאלית שלו"⁸⁴. הרא"ל המשיך ותיאר את שהתרחש בחלוף הדורות, עת החלו להכיר באמנות כתחום שמסוגל לתאר את המציאות לעומק, מעבר למה שנראה בראייה שטחית: "תשובה אחת לכך ניתנה על ידי פלוטינוס. ניסוחה הידוע ביותר של תשובה זו באנגלית הוא המסה "The Defense of Poesy", שנכתבה על ידי המשורר פיליפ סידני (Philip Sidney) בשלהי המאה השש-עשרה. סידני טען שהבנתו של אפלטון מוטעית; המשורר אינו מחקה את הטבע, אלא הולך מעבר לו. העולם הטבעי הוא נחושת, ואילו עולמו של המשורר הוא זהב טהור"⁸⁵.

הרא"ל נימק את הצורך בלימודי החול ברמה הקיומית. הוא היה מודע לכך שתחומי ההשכלה הכללית – הכוללים לצד המדע גם את תחומי הספרות, הפסיכולוגיה והפילוסופיה – הם כלי חשוב הנוגע לצורך החיוני של כל אדם לפתח את תפיסת עולמו ואת האופן שבו הוא חווה עולם זה. אם כן, השאלה המתבקשת היא עד כמה יש להתרחב אל תוך העולם? עד כמה יש להתעמק בהרחבת אופקים או בהתמקצעות בתחום מסוים. הרא"ל הכיר בכך שבעבר, למשל לפני כמאה שנה, בני אדם היו מסוגלים לשלוט בתחומי מדע רבים ואף התיימרו "לכתוב, כפי שעשה רישיליה, את ההיסטוריה של צרפת בשלמותה, או [...] כתיבת כל תולדותיה של אנגליה, כפי שעשה טרבליאן לפני זמן לא רב"⁸⁶. לעומת זאת, העולם המודרני מתאפיין בהצפת ידע, ורוחב הידיעות בא על חשבון ההתמקצעות הנדרשת. הרא"ל אף סבר כי רוחב ידיעות בעולם שבו תחום ידע צר מצריך עומק רב עלול לבוא על חשבון ההעמקה הנדרשת: "[...] ככל שמתרחקת [...] משאת הנפש של הרנסנס בתור חלום נכסף, גדל והולך גם הקושי בתחום החינוך לבחור בין ידע מקיף וכולל לבין שליטה ממוקדת בשטח צר – עד שמתקרבים אנו למצב האבסורדי שעליו נאמר כי התמחות היא תהליך שבו אנשים יודעים יותר ויותר על פחות ופחות, עד שבסוף יודעים הכל על לא-כלום"⁸⁷.

הרא"ל אמנם הודה שנטיית לבו היא להתפזר על פני תחומים רבים, אך הוא היה מודע לכך שיש צורך בשלב מסוים להתמחות דווקא בתחום מצומצם ולהעדיף את העומק על פני הרוחב. אמנם הרוחב נדרש כדי לרכוש את הכלים המקצועיים, למשל אצל אלה הלומדים רפואה; בשלבים הראשונים הם לומדים את האנטומיה של כל אברי הגוף, בהמשך הם מתנסים ברפואה במחלקות שונות, ולבסוף הם מתמקדים, מעמיקים ומתמחים בתחום צר ומוגדר. הרא"ל נסמך על דבריו של הסופר והפיזיקאי האנגלי צ'רלס פרסי סנואו (Charles Percy Snow) בספרו המפורסם משנת 1959, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* ("שתי התרבויות והמהפכה המדעית"), שבו טען כי בעבר היה חיבור בין המדע לפילוסופיה, ואנשי המדע עסקו גם ברוח. לעומת זאת, בחברה המודרנית נוצרו בקרב המשכילים שתי תרבויות נפרדות – האחת של המדענים, והאחרת של אנשי הרוח. לדבריו, בין שתי התרבויות נפער פער כה רחב עד כי אינן מסוגלות יותר לתקשר זו

⁸⁴ ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 29.

⁸⁵ שם.

⁸⁶ שם, עמ' 110.

⁸⁷ שם.

עם זו. לפיכך, ראשית דבר על האדם להיחשף למגוון של תרבויות, כלומר להרחיב את השכלתו המדעית, ובה בעת עליו לפתח רגישויות רוחניות, פילוסופיות. בשלב הבא עליו להתפתח לעומק בתחום מסוים ולהשקיע שם את מיטב הכישורים והלהט שלו. ורק לבסוף, מן הראוי שיבחר בתחום התמקצעות, הן על סמך נטייתו האישית והן מתוך שיקולים של טובת הציבור⁸⁸. הרא"ל השליך מדבריו אלה של סנואו לאדם המאמין. לדבריו, כל אדם מחויב לחובות כלליות, ציבוריות, אחידות מכוח הציווי האלוקי, אך מעבר לכך ישנו מרחב אישי גדול דיו כדי להעמיק ולהשתכלל גם בעולם הרוחני:

[...] בגישתנו לשאלת ההתמחות הרוחנית, של קביעת יעדים בהתפתחות הדתית, עלינו לחשוב במונחים מקבילים. אם נבחן את הנושא מצד התועלת האישית, יש הרבה מה לומר בזכות יישום הגישה ה"ליברלית" הזו גם לעבודת ה', דהיינו, שתהיה לאדם מעורבות של ממש וחשיפה לכל התחומים העיקריים – תורה, עבודה וגמילות חסדים; וזה במנותק מאותן מצוות שלגביהן הבחירה אינה בידינו, כלומר המצוות הספציפיות – מצה, ציצית וכו' – המוטלות עלינו כחובה. בנוסף [...] עלינו להכיר בצורך, מבחינה פרטית וציבורית כאחת, במידה כלשהי של מחויבות יותר אינטנסיבית בתחום מסוים. לצורך בחירת התחום ההוא, יש לשקול גם את הנטייה האישית וגם את צורכי הציבור⁸⁹.

באשר להיבט המעשי והמינון הנכון, ציין הרא"ל שמדובר בעניין אינדיבידואלי שתלוי באדם ובמקום. הוא הציע לאמץ את השילוב בין התרחבות לבין התמקצעות: "אינני מאמין שעלינו לחפש פתרון אחד ברור, שניתן ליישמו באופן אחיד בכל מצב [...] התמהיל של תורה, עבודה וגמילות חסדים חייב להיווצר ולהיתפש באופן אינדיבידואלי, במינון אחד לפלוני ובמינון אחר לאלמוני"⁹⁰. דברי הרא"ל נועדו להציע מתווה נכון לבחירת מקצוע המבוסס על שילוב בין התקדמות רוחנית-אישית לבין התמקצעות מתבקשת חברתית ומעשית. המודל הזה נכון גם ביחס שבין תורה לבין חכמה אנושית.

הרא"ל טען כי בכל הקשור למדעי הטבע, לרפואה ולטכנולוגיה ברור לכול שלא ניתן להכיר את תחומי הידע האלה אך ורק מלימוד התורה. לדבריו, הכרת המדע יכולה לתרום לאיכות החיים ולשפרם וגם לסייע בהבנת התורה. אולם כאשר מדובר בעולם הרוח הכולל את השירה, את הספרות ואת תורת המוסר, אזי אי-אפשר לומר שנושאים אלה אינם קיימים בתורה, כלומר בתוך הקודש. הם בהחלט קיימים בתורה, אם כי לא בהכרח באותה עוצמה ובאותו ריכוז כפי שמוצאים אותם אצל מי שהפך תחומים אלה למדע ולמקצוע.

ברור כי המצב שונה במישור הרוח. אך האמנם טוטאלית? בתחום זה, עולמנו ללא ספק עשיר, שוקק ושופע – עשיר לאין ערוך – משל אומות העולם. "אל מי ידמו משיחיד", שאל ר' יהודה הלוי, שהכיר את התרבות הכללית על בוריה, "ואל מי נביאיך ואל מי לוייך ושריך"? אך האם בהישג יד וגלוי לעין, יש בו הכול? היקף, שיטתיות, עוצמה,

⁸⁸ שם, עמ' 110-112.

⁸⁹ שם.

⁹⁰ שם.

ריכוז והתמקדות – את כל אלה ניתן לעתים למצוא דווקא בעולם החכמה יותר מאשר בעולמנו⁹¹.

כדי להדגים את הרווח הגדול הטמון בחכמה הכללית, מנה הרא"ל כמה מאוצרות הרוח שאפשר למצוא מחוץ לתורה:

לא על חינם התפעל הרמב"ם מאריסטו. המדובר בתוכן וצורה גם יחד. היכן, באוצרותינו, נמצא יצירה הממחישה מצוקת אב נחלש ונטוש בעוצמת King Lear [המלך ליר]? מי, מרבבות אסירינו, תיעד חוויות מעצרו בספרים מאלפים ומרשימים ברמת *De Consolatione Philosophiae* ["נחמת הפילוסופיה"], של בואיתיוס [Boëthius], של *A Dialogue of Comfort against Tribulation* ["דיאלוג מנחם אל מול הייסורים"], של תומס מור [Thomas More], [...] יתירה מזו, לכמה יצירות גדולות יש אף מימד פרשני ביחס לדברים שבקדושה. האין תפיסת העקדה מתחדדת על ידי קירקגור [...] או הבנת עתליה ושמשון מתעשרת על ידי רסין ומילטון?⁹²

אם כן, לטענת הרא"ל, דווקא הוא המכיר בעוצמה וברוח הגדול של החכמה הזו, יכול לדון על השילוב ועל המינון. לעומת זאת, מי שמעולם לא נחשף לחכמה הזו יעדיף לשלול את עצם קיומה ואז לטעון שאם אין רוח, מדוע מלכתחילה להיפתח לתחומים שעלולים לפגוע בעולם הקודש. הרא"ל היה מודע לרגישות המלווה סוגיה זו ולכן נזהר בכבוד התורה ובקדושתה: "יובהר בזאת. אין במה שנאמר כאן פגיעה, ולו כמלוא נימה, בכבוד גדולי ישראל או כנסת ישראל. לעולם התורה והקדושה שיצרנו, בהיותו ליבון ופיתוח דבר ה', משקל סגולי ייחודי לחלוטין לא נחליף ולא נמיר את הש"ך בכל אוצרות הבריטיש מוזיאום"⁹³. אך בה בעת הוא שב והדגיש את ערכה של החכמה שאינה מצויה בתורה ואף "גייס" את חז"ל לטובת הטיעון שלו: "כשחז"ל קבעו שחכמה, לעומת תורה, נמצאת בגויים, יש להניח שהם התכוונו גם לחכמה שאינה נמצאת בינינו. ודאי שאין לזהותה עם תורה או להשוותה אליה. אך לא משום כך היא מיותרת. האם נציע פרוסת לחם נוספת למי שמבקש מרק או חמאה?"⁹⁴.

⁹¹ ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 31.

⁹² שם, עמ' 31-32.

⁹³ שם.

⁹⁴ שם. ועיינו גם ליכטנשטיין, "לחיות על קידוש ה'", עמ' 61-65; ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 81-94; ליכטנשטיין, אהרן, "היסודות החיוביים והשליליים בתרבות המערבית", בתוך עמרם ינאי ועמרם מוניץ (עורכים), **תוך וקליפה בתרבות המערבית: דרכים ורעיונות להתמודדות**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ו, עמ' 11-19; ליכטנשטיין, אהרן, "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", **עלון שבות בוגרים**, ה (תשנ"ה), עמ' 67-72; ליכטנשטיין, אהרן, "ריב של אוהבים עם העולם – קריאת שיר של רוברט פרוסט", **עלון שבות בוגרים**, כד (תשע"א), עמ' 137-143. על בסיס שיעור בט"ו שבט תשס"ח, מופיע גם באנגלית: "The Woods Are Lovely, Dark and Deep": Reading a Poem by Robert Frost", *Alei Etzion*, 16 (Iyar 5769/2009), pp. 129-134 את שירו של רוברט פרוסט "עצירה ליד חורשה בערב מושלג". השיר מתאר את ההלך העובר ומתפעל מחורשה ביום שלג. הוא רוצה להישאר אך זוכר כי יש לו עוד מרחק ללכת. הרא"ל דימה את ההלך לאדם השקוע בתורה ומודע לזיפי העולם. הוא נתון בדילמה: האם לעצור או להמשיך הלאה? ההחלטה להמשיך היא ריב, אבל ריב של אוהבים שמכירים בערך התרבות הכללית והקסם שלה וחיים במלחמה פנימית בין התבוננות בזיפי העולם לבין הדבקות בעולם מוסרי וערכי של תורה. צריך להכיר בערך שיש בעולם ולנהל אתו ריב של אוהבים, כלומר התבוננות, עצירה, אך לא השתקעות.

הרא"ל סבר אפוא שיש חכמה בגויים! החכמה הזו אינה נמצאת בתורה. אפילו אם היא רמוזה בתורה, כפי שהצביע על כך הרמב"ן, אין אנו יודעים לפענח אותה. החכמה הזו אינה מצטמצמת אך ורק למדעי הטבע אלא מקיפה הן את מדעי הטבע והן את מדעי הרוח. החכמה הזו חשובה כשלעצמה, שכן זויות הראייה והמתודה שהיא מציעה יכולות לסייע להבנה טובה יותר של התורה. הרא"ל ציין כי אחדים מהמתנגדים ללימוד אותה חכמה עושים זאת מתוך בורות. הם אינם מודעים לקיומה של הייררכיה שבראשה התורה הקדושה המפתחת, המפרשת את דבר ה' שהיא הבסיס לכול והיא העיקר, ורק אחריה מצויה החכמה האנושית. אולם גם לחכמה האנושית יש ערך משל עצמה והיא מהווה תוספת לחכמה האלוקית שאינה נמצאת בתורה. הרא"ל דחה אפוא את התפיסה כי הכול נמצא בתורה. לדידו, ישנן חכמות גם במדעי הרוח, ואותן אפשר לקבל רק מבחוץ. הרא"ל השווה את התורה ללחם, לבסיס הדברים, ואת החכמה הכללית לחמאה, כלומר לתוספת משמעותית התורמת להשבחת טעמו של הלחם ולהעלאתו לרמה אחרת.

[...] העולם שלנו יצר דברים גדולים ונפלאים. אמת, עולם התורה הוא עולם שמה שנמצא בתוכו ייחודי, חשוב, נשגב ונעלה, מרומם, כהכנה וכהנה לעומת כל מה שיש בדנטה או בעמיתיו וחבריו [...] אין ספק בעדיפות של דברי קדושה על דברים של חולין [...] אני מחויב לעיסוק שלי בתורה. אני מתמלא ממנו. אני קשור בו ומקבל ממנו מעל ומעבר למה שאני יכול לקבל מדברים אחרים [...] ובכל זאת אני צריך להשלים גם את מה שנוצר במקומות אחרים. יצירות שאני חושב שהן לגיטימיות, מפני שהן נותנות לי מענה והשראה, שאי אפשר לי לקבל אותן מתוך שולחן ערוך"⁹⁵.

הרא"ל הדגיש אפוא את עליונותו של עולם התורה על פני כל מה שניתן לקבל מהחכמה האנושית הכללית, אך בה בעת ציין כי ישנה גם חכמה אמתית שאינה מצויה באוצרות התורה ושלאפשר לקבלה ממקורות אחרים. נשאלת השאלה אם אכן נודעת חשיבות לאותה חכמה אנושית, מדוע חכמי התורה המחפשים את האמת לא הגיעו אליה בעצמם, ונדרש ל"ייבא" אותה מבחוץ? על כך השיב הרא"ל שלוש תשובות פרגמטיות:

- החסר אינו מורגש. דווקא ההתעמקות בלימוד התורה מונעת את ההיפתחות לתרבות הכללית. העוסק בתורה מלא בה מעל ומעבר. לימוד התורה מוביל להתקשרות נפשית עמוקה, שמסיטה את תשומת הלב מכך שיש "אור" חשוב גם במקום אחר. לומד התורה שאינו נפתח לעולם רוחני משלים, אינו מרגיש שחסר לו דבר-מה משמעותי: "אבל דווקא במידה מסוימת, דווקא בגלל שהתבשמנו מאותו עולם (עולם התורה), איננו שמים לב לעולמות אחרים"⁹⁶.
- חוסר זמן. העוסק בחכמת התורה יומם ולילה, אין לו זמן לעסוק בעולמות אחרים. אין המדובר בהתנגדות עקרונית לחכמה האנושית. אולם, מפאת חוסר הזמן וההעדפה לעסוק בחכמת התורה הקדושה, לא ניתנה תשומת לב מספקת לחכמה הכללית ולכן צריך לשאוב

⁹⁵ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 87-88. הרא"ל נסמך על הרמב"ם ששאב מחכמת הפילוסופים. כאשר עלתה השאלה: מדוע הנך רועה בשדות החכמה הזרים, ענה הרמב"ם למבקרו בהקדמה לפרקי אבות "שמע את האמת ממי שאמרה".

⁹⁶ שם, עמ' 87.

אותה ממקורות אחרים. "דווקא מפני שייחודנו וייעודנו כל כך קשור בתורה, לא הספקנו – ולא יכולנו להספיק – את הכול. כולל דברים התורמים לקיומו הרוחני של היהודי"⁹⁷.

■ המתודה והמצב הנפשי שונים זה מזה. התפתחותה של חכמה אנושית בתוך עולם הלכתי המחויב לתורה משמים קשה יותר. כאשר אדם לומד תורה הוא מחפש להבין את דבר ה'. העולם הנפשי מכוון לחשיפת דבר ה' המתגלם בתורה של מילים. בלימוד התורה יש מחויבות לעקרונות יסוד תאולוגיים. כאשר עוסקים בחכמה אנושית האקסיומות התאולוגיות של מציאות ה' אינן בנמצא. החכמה האנושית יוצאת מנקודת מוצא אחרת: חיפוש האמת המדעית או הקיומית ללא מחויבות לה'. חכמה זו רוצה לתאר ולחוות את העולם מנקודת מבט סובייקטיבית או אובייקטיבית אך ללא אקסיומות מחייבות. במילים אחרות, קשה להיות מדען דתי או איש רוח דתי, שכן הדת כובלת את המחשבה ומצמצמת את החירות כבר בתחילת הדרך: "תמציתה של התרבות המודרנית החילונית היא רעיון הריבונות האנושית. האדם הפרטי הוא אדון לעצמו והמין האנושי הוא האדון על האנושות כולה"⁹⁸.

בין חכמת התורה לחכמה הכללית במשנתם של הרמב"ם, הרי"ד והרא"ל

ביום עיון שנערך בשנת 2015 (תשע"ו) לזכרו של הרא"ל⁹⁹, השווה הרב מדין בין הרב צבי יהודה קוק (הרצי"ה) והרא"ל. השוואתו הייתה טיפולוגית באופייה: הוא זיהה את הגותו של הרצי"ה עם הגותו של רבי יהודה הלוי (להלן הריה"ל) ואת הגותו של הרא"ל עם הגותו של הרמב"ם. הרמב"ם היה אמון על הלוגיקה המחשבתית מבית מדרשו של אריסטו; בהגותו ובכתביו שלט השכל הבונה, המסדר והמסביר. לפיכך, אפשר להבין מדוע מפעלו הדגול היה קודיפיקציה של התלמוד. הרמב"ם קטלג את התלמוד שכתב בדרך של משא ומתן חי, והכניס לעולם ההלכה סדר מובנה, תוך שהוא משלב מקורות רחבים מעבר לתלמוד הבבלי, מתוך התוספתא והתלמוד הירושלמי. הדמיון בין הרא"ל לרמב"ם קשור גם לעניין הנבואה. הרמב"ם הדיר את הנבואה מעולם ההלכה השכלי: "חכם עדיף מנביא" – כוחו של החכם השכלי גדול מנביא. לכן, אין לפסוק מכוח הנבואה. הרמב"ם ביסס את עולם המחשבה על השכל ולא על ההתגלות, ולכן מצוות האמונה היא "לדעת את הבורא". יתר על כן, השכל האנושי אינו נחלתו הבלעדית של עם ישראל אלא משותף לכלל בני האדם. לכן אפשר לקבל רעיונות ותובנות שמקורם בבארות זרים. אפילו הנבואה אינה תופעה יהודית ייחודית, לבד מנבואתו של משה. הריה"ל, לעומת זאת, לא עסק בהלכה אלא בשירה שביטאה כמיהה וכיסופים. בהגותו חיפש את אור הנבואה וההתגלות. אור הנבואה – העניין האלוקי הוא ייחודי לעם ישראל ולארץ ישראל ואינו שייך לכלל האנושות. הרצי"ה הלך על-פי

⁹⁷ ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 31-32; סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 46, שם התייחס הרא"ל לכך שלא הרחיב דעת בקבלה: "החיים קצרים והרבה שפות יש. במובן מסוים צריך לבחור"; ועיינו עוד ליכטנשטיין, "לחיות על קידוש ה'", עמ' 61-65; ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 81-94; ליכטנשטיין, "היסודות החיוביים והשליליים בתרבות המערבית", עמ' 11-19; ליכטנשטיין, "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", עמ' 67-72.

⁹⁸ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 21.

⁹⁹ יום העיון, שנערך בישיבת הר עציון ב-10 בדצמבר 2015 (כ"ח כסלו תשע"ו), נשא את השם: "ובהעלות אהרון את הנרות" – מורשתו ומשנתו של מו"ר אהרן ליכטנשטיין זצ"ל.

המתווה של הריה"ל. הוא העלה על נס את עם ישראל ואת הופעתו ההיסטורית. הגשמת חזון הנביאים בהווה הפעימה אותו והוא חי הלכה למעשה את הנבואה ואת הגשמתה.

הרי"ד המשיך את המסורת השכלתנית של הרמב"ם, אך העצים את הניתוח השכלי הטהור בהשפעת התפיסה נאו-קאנטיאנית: השכל הוא הכלי של "איש ההלכה". בעוד הרמב"ם גרס כי מדעי הטבע מסוגלים לחשוף בפני האדם את אמיתות היקום מבחינה אונטולוגית, הרי"ד לא האמין ביכולתו של השכל לתפוס את "הדבר שהוא לעצמו". כל שהאדם יכול לעשות הוא ליצור מבנים מחשבתיים מופשטים שהם פרי תבונתו: "האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחולל מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותן של תופעות מוחשיות ולהכירן"¹⁰⁰. הרי"ד אף הצביע על הדמיון האפיסטמולוגי בין איש המדע המנתח את העולם באמצעות מבנים מתמטיים ובין איש ההלכה המנתח את המציאות באמצעות מבנים הלכתיים מופשטים: "ברם יש בידו [של איש המדע] ליצור קונסטרוקציות צורניות-כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות"¹⁰¹. ובאשר לחשיבה ההלכתית: "חוקיה ועקרונותיה אינם פסיכולוגיים עובדתיים, כי אם אידאליים-נורמטיביים, כמותה של החשיבה ההגיונית מתמטית"¹⁰². וגם, "כל מושגי ההלכה מושגים אפריוריים הם, ואיש ההלכה מביט דרכם בעולם כולו. השקפתו היא כמו זו של המתמטיקאי: אפריורית ואידאלית [...]"¹⁰³.

אהבת האל-עוברת, לדעת הרמב"ם, דרך ידיעת העולם. כאשר אדם מכיר את העולם ואת דרכי התנהלותו, הוא מתאהב בבורא שבראו בחכמה ובסדר. ההשגה והתובנה השכלית עוזרות להבין את המציאות עצמה. ההבנה והידיעה מביאות לאהבה¹⁰⁴: "[...] שזאת האהבה לא תתכן כי אם בהשגת המציאות כולו כפי מה שהוא, ובבחינת חכמתו בו"¹⁰⁵. הרי"ד, שכאמור הקביל בין ידיעת התורה לידיעה המדעית וסבר כי לשתייהן מתודה אפריורית קונסטרוקטיבית, קבע כי הדרך לאהבת ה' עוברת גם דרך השגת התורה: "דברי הרמב"ם בעניין אהבת ה' חלים גם על פעילות תלמוד תורה"¹⁰⁶. בעוד הרמב"ם טען שעל האדם להכיר וללמוד את המציאות דרך גילוי חוקי המדע, הרי"ד טען שתפקידו של האדם הוא ליצור עולמות דרך יצירת תבניות שכליות. כוחו של האדם וצלם האלוקים שבו "הוא כוח היצירה"¹⁰⁷. לדבריו, "איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף להקב"ה במעשה בראשית"¹⁰⁸. אם כן, לדעת הרי"ד בדומה לדעת הרמב"ם, התבונה היא הכלי של האדם, ונטישתה לטובת אסתטיקה היא חטאו של האדם הראשון שהתפתה להסיר את השכל ולפעול לפי הרגש והאסתטיקה: "האדם

100 סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 75-76.

101 שם.

102 שם.

103 סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 30.

104 בן מימון משה (רמב"ם), "הלכות יסודי התורה", בתוך **ספר המדע**, ירושלים: הוצאת קורן, 2014, פרק ב, א-ב.

105 בן מימון משה (רמב"ם), **מורה הנבוכים**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1987, חלק ג, פרק כח.

106 סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 84.

107 סולובייצ'יק, **איש האמונה**, עמ' 14.

108 שם, עמ' 73.

המשתחרר מן העיקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צווארו, סופו לקצץ בנטיעות ולהחריב סדרי בראשית¹⁰⁹.

הרא"ל המשיך את דרכם הרציונלית של הרמב"ם והרי"ד. עיקר עיסוקו של הרא"ל היה בסידור השיטות ההלכתיות ובמיון. בדומה לרמב"ם, אף הרא"ל שאף ליצור את התבניות המתאימות של השיטות בתוך הלימוד ההלכתי. בשאלות הגותיות צעד הרא"ל באותו מתווה תבניתי, אך נמנע מלהכניס להגותו נופך קבלי ומיסטי. כל הנושאים קיבלו מעטפת ראלית-שכלית. הרא"ל המשיך אפוא את המתווה של הרי"ד, המבוסס על בניית מבנים רעיוניים אפריוריים להכרת המציאות, אך הכניס בו שני שינויים:

א. האמת באה לידי ביטוי בהכרה במגוון הדעות ובהכלתן בקודש. החוקר דב שוורץ הגדיר זאת "כתבנית המידור"¹¹⁰. כלומר, כאשר יש עימות בין שני ערכים, נשמרת האוטונומיה של כל ערך וערך. הכרעה מעשית לפי ערך אחד אין פירושה פחות במעמדו של הערך המנוגד. בעוד הרמב"ם חיפש את האמת האחת והיחידה בשביל להכריע בנדון, הרא"ל חיפש את הפתרון בהכלה הרחבה. אבחון הדעות השונות אפשר מידור וסיווג של כל דעה במקומה המתאים. משם אפשר להשקיף על המרחב המורכב וללכת בדרך המלך שמביאה בחשבון את מכלול הגישות¹¹¹.

ב. היופי והאסתטיקה אינם חטא, הם חלק מהתבונה. אפשר להעמיק דרכם את החוויה וליצור אגב כך תבניות מדויקות יותר. ההבנה, לדעת הרא"ל, נשענת הן על השכל והן על האסתטיקה. לדמותו האידאית של האדם נחוצים דיוק, הבחנה דקה ועומק. כדי להכיר את המגוון של האמיתות ולדייק בהן, יש צורך לשלב ניתוח שכלי עם רגש אסתטי עדין. העיסוק בביקורת ספרותית מפרה ומחדד את דקויות ההבנה. כך אפשר להגיע למידור מדויק יותר של הגישות ותת-הגישות. בדומה לרי"ד, הרא"ל אף הוא הגדיר את תפקידו של האדם כיוצר. אולם הכלים שהעמיד הרא"ל היו רחבים יותר מאלה של איש ההלכה המתמטי של הרי"ד: "חוויה אסתטית המתועלת בדרך נכונה היא דבר רצוי מבחינה רוחנית, היא מסוגלת לחדד את תפיסתנו להרחיב את אופקינו [...] ובכך להפוך אותנו לבני אדם עשירים יותר והרמוניים יותר"¹¹². מעבר לכך, יש בזה ביטוי של כוח הדיבור היצירתי האלוקי – "רוח ממללא" שנטע הא-ל באדם. יתרה מזאת, המפגש הספרותי עם הדמיון והרגש הוא שמקרב את האדם למפגש עם המציאות כפי שהיא באמת:

באשר להבנה שלנו את עוצמתה של "רוח ממללא", אמני הדמיון מאירים וזורחים יותר מהתאורטיקנים – לא רק משום שהם מתארים בעצמה חזקה יותר אלא משום

¹⁰⁹ שם, עמ' 14. עיינו הרווי, זאב, "הערות על הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 97-102.

¹¹⁰ שוורץ, "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 29.

¹¹¹ שם, עמ' 31-33.

¹¹² ליכטנשטיין, "וביד נביאים אדמה", עמ' 76.

שהם גם חקרו יותר לעומק [...] הסופר – איש הרוח, ממוג דיוק ורגישות, אינטואיציה וחדות, כדי לתפוס ולתאר מציאות אישית וחברתית קונקרטי¹¹³.

הרא"ל הצביע אפוא על יתרונם של "אמני הדמיון", כלומר היוצרים, על פני התאורטיקנים: "אותן נשמות גדולות שיש בהן גם יכולת הבעה, מסוגלות בכוח התיאור והחוויה להוציא אותן מהקיבעון ולגרום לנו להתעלות מממד המקום והזמן שבו אנו חיים. אנו זקוקים להיכנס לאווירה כדי להבין מבחינה אינטלקטואלית מצבים שאנחנו לא מורגלים בהם"¹¹⁴. הדיון הרעיוני וההלכתי במצוקתו של האחר יכול להיראות שונה לחלוטין אם הדין מסוגל לחוות את המצב באמצעות הביקורת הספרותית: "מודעות ספרותית המכשירה אותנו להתעלות מעבר לנסיבות שלנו ולמקם אותן בהסתכלות רחבה יותר. מעל לכל התרבות משרה בנו את תחושת המורכבות המוסרית, הפסיכולוגית והמטפיזית של הקיום האנושי"¹¹⁵.

הרא"ל טען שהיכולת להיפגש עם עולמות אחרים, השונים מעולמנו, ולחוות אותם לעומק היא ערך חשוב במשנתה של האורתודוקסיה המודרנית. אמנם לעתים תוספת השכלה אינה משנה מהותית את החיים הרוחניים; רכישת ידע מעשי מקנה תעודת גמר ומאפשרת רכישת מקצוע בשביל פרנסה, אך לידע מסוג זה יש השפעה מועטה על הרוח. לעומת זאת, הרחבת הכלים ואופקי החשיבה צריכה ויכולה להשפיע על ההתנהלות וסגנון החיים: "ממהותה היא להסתייג מגישות פשטניות וחד צדדיות, שוקעת בה חתירה לקראת מפגש מקיף עם המציאות על מורכבותה, ובמסגרת אותו מפגש השאיפה לאחדות המורמת מעבר לריבוי הגוונים"¹¹⁶. כזכור, הרא"ל קבע נחרצות כי תלמידי חכמים שלא השכילו לרכוש רגישות פסיכולוגית, היסטורית ואנושית: "מגלים פנים בתורה שלא כהלכה"¹¹⁷. כלומר, הם אינם מסוגלים להבין פרשיות שלמות בתורה ומעוותים את הפירוש למדרשים. הרא"ל חייב רכישת כלים כדי להגיע לאמת מורכבת שיש בה יותר מגוון אחד. אף שייחס חשיבות להרחבת האופקים, גם ממקורות זרים, הרא"ל לא שלל את האפשרות שישנם אנשים גדולים שרכשו את המורכבות ואת הרגישות גם בלי לצאת מבית המדרש.

אם כן, נקודת המוצא של הרא"ל ביחס לחכמה חיצונית היא שישנם דברים אמתיים שבאים מחוץ לעולם התורה ושאינם מצויים בעולם התורה, ולכן עלינו להשיג אותם: "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. העולם שלנו יצר דברים גדולים ונפלאים ... אלא לומר את האמת. כן, יש דברים

¹¹³ [התרגום שלי, ש.ר.], p. 248. Lichtenstein, "Torah and General Culture".

¹¹⁴ שם, עמ' 255.

¹¹⁵ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 246. ועיינו עוד מאמרו של סאקס הסוקר מקורות מתקופות שונות, שעליו הסתמך הרא"ל בהביעו את דעתו בדבר נחיצותה של הגישה הספרותית בלימוד תורה. Saks, "The Best that has

Been Thought and Said by R. Lichtenstein", pp. 240-249.

¹¹⁶ שם, עמ' 247.

¹¹⁷ שם, עמ' 248-249. הרא"ל נתן כמה דוגמאות אישיות למפגש שלו עם תלמידי חכמים שהתרגלו לראות את המציאות בראייה חד-ממדית בלבד, מכיוון שלא העמידו לרשותם כלים מתאימים. הרא"ל תיאר את הלוויית הרב אהרון קוטלר, שבה דווקא תלמידי החכמים הספידו את הרב ברדידות. לדעת הרא"ל, הדבר נבע מהיעדרם של כלים המאפשרים לראות את האישיות מזווית ראייה רחבה. דוגמה אחרת שהזכיר הרא"ל היא מפגש שלו עם רב צעיר, שלא ראה צורך לדבר על דרכי ההנהגה הציבורית של רבני קהילות. ועיינו גם תגובתו של הרא"ל במאמרו Lichtenstein, Aharon, "To Sharpen Understanding" (response to William Kolbrener, "Torah Umadda: A Voice From the Academy"), *Jewish Action* (Spring 2004), pp. 32-34.

מסוימים שאני צריך אותם, שנמצאים שם בעולמות אחרים"¹¹⁸. לכן שכנשאל בשביל מה כל המאמץ? מדוע לצלול בעולם הספרות החיצוני על חשבון זמן איכות של לימוד תורה? השיב הרא"ל: "אישית אני מרגיש שאני זקוק לזה. מצאתי את ההשראה הזאת בספרות העולמית שקראתי ועסקתי בה [...]"¹¹⁹. משוכה נוספת שנדרש הרא"ל לעבור בהצדקת התרבות הכללית בתוך בית המדרש היא ההשפעה שעשויה להיות לה על לימוד התורה. נשאלת השאלה האם אין לקריאת טקסטים רוחניים שמקורם נוצרי השפעה שלילית? על כך השיב הרא"ל: "מי שקורא את דברי סרן קירקגור על עקדת יצחק, אפילו לא יסכים, כמוני, לכל הנכתב שם, יודע שיש בתיאוריו ראייה חדה ומעמיקה בשאלות יסוד [...]. אדם אינו חייב להיות שותף להשקפת עולמו של דוסטויבסקי כדי להפיק תועלת מראייתו הנוקבת את נפש האדם"¹²⁰. במילים אחרות, הרא"ל האמין כי אדם נורמטיבי מסוגל להבחין בין עיקר לתפל, בין אמת לשקר, ולקחת את מה שניתן לקחת. גם אם יהיו כאלה שיפלו במסע הארוך, אין לוותר כי זו האמת"¹²¹.

לסיכום, הרמב"ם סבר כי הלוגוס ההלניסטי, כלומר התבונה השכלית, הוא הכלי להכרת העולם, למפגש עם הטבע ולמפגש עם ה'. הרי"ד זיהה את הלוגוס כשכלי-אפריורי. כלומר, הלוגוס אינו יכול לתפוס את הדברים עצמם, אך אפשר ליצור דרכו אידאות מקיפות שהן המושגים. הרא"ל זיהה את הלוגוס במובנו הרחב, הכולל בתוכו גם דיבור, רגש וחוויה. הלוגוס אינו רק חשיבה רציונלית מופשטת אלא יש בו גם עומק של חוויה היוצרת חיבור למציאות ומכילה אפשרויות מורכבות.

תרומתה הסגולית של החכמה הבאה מן החוץ

נוכחנו לדעת שהרא"ל הכיר בקיומה כמו גם בחשיבותה של חכמה המצויה גם מעבר לתורה, מחוצה לה. אבל מה דינו של מי שעסוק רובו ככולו בתורה ואינו נזקק לחכמה זו? ויותר מכך, נשאלת השאלה מה יקרה אם תחסר אותה חכמה למי שעסוק רק בתורה? אין מדובר במדע המעשי הנצרך לקיום היומיומי. הרא"ל בעצם שאל, מהי התרומה הסגולית של אותה חכמה הבאה מבחוץ? אציע כאן ארבע מתשובותיו של הרא"ל לשאלה זו:

▪ **החכמה מעשירה את האישיות של האדם.** הרא"ל דיבר מנקודת מבטו האישית: "אם לדבר בשם עצמי, אני מרגיש שהשכלתי הכללית תרמה רבות לצמיחתי האישית [...]"¹²². "אדרבה ניסיוני האישי על פני העשורים האחרונים רק חיזק את הכרתי במשמעות של "מיטב מה שנחשב ושנאמר בעולם כולו"¹²³. החכמה הכללית, התרבות והאמנות – "המיטב" שמקורם בהתקדמות האנושית יש בהם אוצרות חשובים היכולים להעשיר ולהעמיק את עולמו של המאמין.

¹¹⁸ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 87.

¹¹⁹ שם, עמ' 89.

¹²⁰ שם, עמ' 90.

¹²¹ עיינו ליכטנשטיין, "ושמרו את דרך ה'", עמ' 265-266. הרא"ל נתן שתי סיבות: (א) זו האמת "תורה עם דרך ארץ"; (ב) ספק אם הסגירות הביאה לתוצאות טובות יותר.

¹²² ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 248.

¹²³ שם, עמ' 246.

שכן מה מציעה לנו תרבות כזו? ביחס לאמנות – ביטויים עמוקים לרוח היוצר, מודעות למבנה ביחסיו ההדדיים עם המהות ומכאן, היכולת לארגן רעיונות ולהציגם. ביחס לחיים – הכושר להבין, להעריך ולעמת את הקשרנו האישי, הציבורי הקוסמי, רגישות למצב האנושי וסיוע מסוים בהתמודדות אתו [...] מעל לכל, התרבות משרה בנו את תחושת המורכבות המוסרית, הפסיכולוגית והמטפיזית של הקיום האנושי [...] אם ילחצו עלי לסכם את מה שהפקתי מלימודי המתקדמים תשובתי תהיה: מורכבות החוויה. ואידך הוא זיל גמור¹²⁴.

אם כן, הרא"ל ייחס לחכמה האנושית בראש ובראשונה תרומה משמעותית לאישיותו של האדם. חכמה זו מפתחת את הרגישויות ומרחיבה את האופקים. האדם מצווה לפתח ולממש את כוחות הנפש שבו כדי לממש את "צלם האלוקים" שבו.

■ **ההשכלה הכללית תורמת במישרין להבנת התורה וליישומה.** המתמטיקה מסייעת להבין את הלכות קידוש החודש, ואילו הבנת מבנה השירה והמשקלים מסייעת להבנת קטעי שירה שמופיעים במקרא. לא פעם קבל הרא"ל על כך שדווקא אלה שעוסקים בתורה חסרים את רוחב היריעה כדי להבין את התורה, וכתוצאה מכך לימוד התורה שלהם נפגע. הלימוד אינו מגיע לעומקים ולרוחב המיוחל: "כאשר חסרה רגישות פסיכולוגית, התוצאה היא הרבה מהתורה – פרשיות שלמות על הדמויות שבהן – אינו מובן כראוי, בבחינת גילוי פנים בתורה שלא כהלכה", ומסורת מדרשית מופלאה מתעוותת לעיתים קרובות עד בלי היכר [...]"¹²⁵. כלומר, לא רק הלימוד הפרשני-התאורטי נפגע, לא רק המציאות נלמדת עקום אלא גם היישום המעשי מתעוות. מי שאינו לומד היסטוריה כראוי, סופו שלא יהיה קשוב לאתגרים ההיסטוריים. ובמילים חריפות יותר, הרא"ל טען כי מי שאינו יודע כיצד פעלו בעבר על מנת לשנות את המציאות לחיוב ולשליטה, לא ראוי ליטול חלק בתהליך ההיסטורי¹²⁶.

■ **ההשכלה הכללית נותנת כלים לבחון את המציאות על מורכבותה.** הרא"ל ציין בצער כי רבים מלומדי התורה שלא קלטו מהחכמה האנושית חסרים רגישות פסיכולוגית. אין להם רוחב אופקים כדי לראות את המציאות המורכבת. כך לדוגמה, כאשר ניחם הרא"ל את הרב הוטנר בביתו על מות אשתו, התאונן הרב הוטנר על תלמיד חכם שישב מולו וניחם אותו ללא רגש ורגישות: "תלמיד חכם שאין בו דעת אפילו נבילה טובה הימנו", אמר הרב הוטנר¹²⁷. לצד הידע התורני יש צורך בדעת. הכוונה לרגישות, ליכולת לחדור לנבכי נשמתו של האדם ולהבנה מעמיקה של הנסיבות. את הכלים האלה אפשר לרכוש מתוך השכלה כללית רחבה. שהרי ניתוח שכלתני של מהלך בגמרא אינו דומה לתיאור רגשות בספר טוב. באמצעות הכלים של ההשכלה הכללית אפשר ללמוד את התורה בדרך שונה, בדרך של מורכבות ורגישות. לדברי

¹²⁴ שם. הרא"ל ציין לדוגמה את הסונטה "על עיוורונו" פרי עטו של המשורר האנגלי הדגול בן המאה השבע-עשרה, מילטון, וסיפר כי נתנה לו כוח להבין כי יש לחיי אביו משמעות גם לאחר שאיבד את מאור עיניו. הסונטה נכתבה על ידי מילטון כאשר הוא עצמו התעוורר בתקופה שבה נכשלה המהפכה הפוריטנית וחיייו היו נתונים בסכנה. מילטון סיים את שירו במילים: "הם [העיוורים] עובדים [את ה'] כאשר הם רק עומדים ומחכים" (שם, עמ' 248).

¹²⁵ שם, עמ' 248-249.

¹²⁶ שם, עמ' 249.

¹²⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "אם דעת אין, מנהיגות מנין?": מופיע באתר **כיפה**. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

הרא"ל, "דומה כי ה'דעת' שאליה נתכוון הרב הוטנר היא תרכובת של שכל ישר [...] עם הבנה מעמיקה של הסיטואציה. תלמיד חכם שיש בו דעת מנסה להבין הן את האדם הן את מקומו ומעמדו. לשם כך דרושה הבנה פסיכולוגית מעמיקה, ולצדה הבנה והכרה של המציאות, ההתפתחותית והקיומית, שבה נמצא השואל [...]".¹²⁸ הרא"ל סבר שייתכן בהחלט כי חכמי התורה הגדולים רכשו לעצמם את היכולות של רגישות, ביקורתיות ורוחב הדעת דווקא במקום אחר¹²⁹, כלומר לא באמצעות החכמה הכללית. אבל כל האחרים זקוקים לחכמה חיצונית בכדי להעשיר את רוחב היריעה שלהם:

ישנן דיסציפלינות המפתחות כוחות והרגלים המאפשרים חדירה יותר עמוקה לכבשונה של תורה. דמיון שהועשר במגזרים אחרים עלול למצוא במדרשים, או אולי במקרא עצמו – בלוח זמנים הסמוי בתוכו, במערכת יחסי אנוש המגוללות בו, בצלילי נפש טראגית או הרואית – את הטמיר ונעלם לגבי אחרים. "איהו חזא ואינהו לא חזו". נשמה גדולה אמנם אינה זקוקה לכך. מה כבר צריך להוסיף על ראייתם הנוקבת של הנצי"ב או ה"משך חכמה"? אך לגבי רובנו, המצב שונה¹³⁰.

■ **החול נבלע ומתקדש.** אף-על-פי שביסודה החכמה האנושית היא חול, כאשר היא משתלבת בקודש היא יכולה להיות ממש תורה. ההרחבה הכללית יכולה אפוא להרחיב את התורה עצמה. כאשר משתמשים בחכמה הכללית האנושית במינון נכון היא יכולה לסייע ללמוד את התורה טוב יותר. לימוד הלשון והרקע ההיסטורי הם אמנם תחומי חולין, אך כאשר הם נכנסים לתוך עולם התורה הם נהפכים להיות חלק ממנה. " [...] ישנם תכני חכמה אשר כשלעצמם בשום פנים ואופן אינם תורה ואינם משתווים לתורה, אך בהיותם מעורים ומושרשים בנוף תורני הם הופכים להיות חלק הימנו"¹³¹. החול, לפי הרא"ל, יכול להעלות את הקודש ולהפוך לקודש ממש. כך מתעמעם המתח בין התחומים. החכמה האנושית הנובעת מהאדם מרוממת את הקודש ונבלעת אל תוך הקודש. פכטר מגדיר את היחס לחול אצל הרא"ל כיחס מאוזן והרמוני שאינו דיאלקטי. הוא מתאר את תפיסתו של הרא"ל כמעגלית. התורה היא המרכז ואילו החול הוא משני. החול אמנם מעשיר ומוסיף אך נשאר תמיד משני לקודש. זו המשמעות של הביטוי "אורתודוקסיה מרכזית" שמגדיר את השקפתו של הרא"ל. הדת, הקודש והמחויבות למצוות שהן התגלמות האורתודוקסיה הן המרכז והבסיס ואילו החול נמצא במעגל החיצוני הנספח אל התורה¹³². פכטר אינו מוצא בדברי הרא"ל את התיב המנחה כיצד לחיות את המורכבות שבין הלהט הדתי המתבקש ובין החול, לבד מהקביעה של

¹²⁸ שם. ועיינו ליכטנשטיין, אהרן, 'ולישרי-לב שמחה': דברי מספד על הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, **עלון שבת בוגרים**, 2 (תשנ"ה), עמ' 193-208. שם הדגיש הרא"ל כי הרב אויערבך הפגין רגישות אנושית גבוהה בפסיקתו. וכן אצל סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 131. כשנשאל אם היה הרב אויערבך הומניסט? השיב: "הוא לא היה אדם שנחשף ללימוד שיטתי של פילוסופיה, אבל מיד כשראיתי אותו, הכרתי שהוא גדול שבישראל שיש לו אמונה באדם. כשנכנסתי אליו הוא לא שידר שאתה מושחת ומנוול. הוא שידר שאתה חביב, "חביב אדם שנברא בצלם".

¹²⁹ "יהיה לי קושי להסביר, לתלמיד שאדבר איתו, היכן למד זאת הרמב"ן? הוא לא הלך להרווארד ולא לקיימברידג'. לא שם הוא למד מדעים". ראו סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 42, 131-132.

¹³⁰ ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 35.

¹³¹ שם.

¹³² Lichtenstein, Aharon, "The Future of Centrist Orthodoxy", in *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004, pp. 312-314.

הרא"ל כי ניתן לחנך לחיי תורה המלווים בלהט דתי ובשילוב של "דרך ארץ"¹³³. "אבל כיצד מתגברים על הסתירה ומשלבים 'מורכבות החוויה' יחד עם להט החוויה"? לזאת ליכטנשטיין אינו נותן מענה", כך לדברי פכטר¹³⁴. פכטר טוען עוד כי למרות הביקורת הגלויה על דרך החינוך החרדית, בתוך תוכו הכיר הרא"ל בלהט הדתי של הדרך החרדית הסגורה והוקיר אותו, ולכן היה לו יחס אוהד לדרך זו. זו גם הסיבה לכך שהרא"ל נתן דוגמה מעולם החסידות כאשר דיבר על התלהבות דתית¹³⁵. בתוך תוכו הרא"ל היה מודע לכך שדווקא הדרך החרדית היא שמשמרת את הלהט הדתי שהוא הבסיס לפתיחות, ולכן דווקא דרך זו יכולה להכיל בתוכה את הפתיחות לחול: "כך יוצא שבאופן פרדוקסלי הגישה הצנטריסטית מתאימה דווקא בייחוד לאלו ששוללים אותה"¹³⁶. לטענת פכטר, הרא"ל חי במובן מסוים בסתירה פנימית; אמנם הוא דיבר על שילוב של חול והיה פתוח לכך מבחינה נפשית, אבל הוא לא הצליח באמת ובתמים ליצור את הסינתזה המהותית: "אבל בסופו של דבר השמרנות הבסיסית של ליכטנשטיין איננה מאפשרת לו לערוך ביניהם סינתזה מלאה ברמת התכנים"¹³⁷.

אני, לעומת זאת, סבור שנקודת המוצא של הרא"ל היא אכן הקודש – התורה. אולם כדי להשלים את התורה ולהעשירה יש צורך בחכמה הבאה מבחוץ, בכלים של חכמה זו ובתכנים שהיא תורמת ומעשירה באמצעותם את התורה. הומניות ותרבות כללית יכולות בסופו של דבר, לאחר תהליך מידור, עידון ודיוק, להישאב פנימה ולהיות לחלק מהתורה. כך, מוסר התורה והלכותיה מתרחבים. יתרה מכך, תורה צרה במידותיה וחד-ממדית עלולה להיות גם מסולפת. יש לזכור כי בתורה ישנם כלים הלכתיים דוגמת "ועשית הישר והטוב" ו"דבר הרשות" המאפשרים לקלוט ולסנן את השפע הזה הבא מבחוץ אל הקודש. עולם החסידות הוא אכן דוגמה ללהט דתי, אך זהו להט שנובע מתוך התכנסות פנימה בנקודות יסוד והוא מלווה בויתור על רעשי רקע לטובת התעצמות הרגש הדתי המזוקק. ואילו הרא"ל חפץ בהתלהבות רוחנית הדומה לזו של החסידות, אך נקודת המוצא שלו הייתה שונה לחלוטין. הוא סבר שהמאמין צריך להגיע להתלהבות רוחנית מתוך רוחב אינטלקטואלי, מתוך ראייה רחבה ומלאה של התורה הרחבה הנוגעת בנימים דקים של מוסר וחכמה. רוחב הדעת, הרגישות והמורכבות האלה אינם אמורים למתן את ההתלהבות. להפך, הם צריכים להעשיר אותה. אולם, עצם הניתוח האינטלקטואלי, המידור והקטלוג עלולים לגרום לריחוק רגשי שממנו חשש הרא"ל. הסכנה האורבת למאמין היא שהמורכבות והניתוח השכלי אמנם יעצימו את הידע האישי שלו אך יגרמו לפיזור הנפש ולאובדן הריכוז שיפגעו בהתלהבות הדתית ויגרמו להתפוגגותה. לדברי הרא"ל, "איננו אחראים לכל מידה של דילול הנובעת מקיום הוראת חז"ל, ואין צורך שהדבר יטריד את מצפוננו [...] אני מאמין באמונה שלמה שניתן לייצר שמן זית זך ביושר ובענווה. אני גם משוכנע שניתן לחנך לתורה עם דרך ארץ בלהט

¹³³ ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 266.

¹³⁴ פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה", עמ' 190.

¹³⁵ ליכטנשטיין, אהרן, שברון לב ותמהון לבב – הרהורים על עבודת ה' במודרנה", בתוך אהרן בן חיים בק, אלחנן גנזל, נחמה יורב, אלישע פלס (עורכים), בהיותו קרוב: אסופת מאמרים לימים הנוראים, לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד, מרכז שפירא, תש"ס, עמ' 106-107.

¹³⁶ פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה", עמ' 196.

¹³⁷ שם, עמ' 192. עיינו גם Brill, "An Ideal Rosh Yeshiva", pp. 6-10.

ובעצמה¹³⁸. הרא"ל היה מודע אפוא לסכנה אך האמין כי אפשר לחיות את המורכבות עם התלהבות דתית. לדעתו של הרא"ל, העושר והמורכבות רק מעצימים את הרגש הדתי ואילו הגוונים תורמים לייפוי התמונה הרוחנית ולהפיכתה לשלמה ואמתית יותר.

הרמב"ן – מודל חיקוי לשילוב של ערוצי פרשנות

כנשאל הרא"ל: עם מי תרצה להיפגש ראשון כאשר תגיע לעולם האמת? ענה בפסקנות: עם הרמב"ן. והוסיף, "אם פירושו של הרמב"ן לתורה היה הולך לאיבוד אני מרגיש שהייתה קטסטרופה"¹³⁹. לדעת הרא"ל, ייחודו של פירוש הרמב"ן טמון בהיותו "איש של סינתזה"¹⁴⁰, ולא זו בלבד אלא גם "סינתזה מבחינת התחומים": סינתזה בין יהדות ספרד ויהדות אשכנז, סינתזה בין תחומים של פשט, מדרש, מדע והלכה וסינתזה המשלבת מסרים מורכבים ואפילו מנוגדים. הרא"ל היה מודע לכך שמסריו של הרמב"ן לא תמיד היו בהירים די הצורך, ונוסף על כך הוא גם הכניס נופך קבלי לפירושו (על כך ארחיב בהמשך). הרא"ל אף הודה שתורת הסוד של הרמב"ן אינה דרכו שלו, אם כי לעתים הוא מתבסס מהרעיונות והרוח¹⁴¹. עם זאת, הוא שאב את המורכבות, את הגיוון ואת הפתיחות המחשבתית מהרמב"ן, ואימץ את דעתו, שלפיה כדי לראות נקודות מבט שונות צריך ללמוד תחומים שונים, גם כאלה שנמצאים מחוץ לבית המדרש¹⁴².

הרא"ל כרך יחדיו את חכמת הרמב"ן ואת הלימודים בהרווארד לכדי בסיס להרחבת אופקים, להעלאת ספקות, להכרת פתרונות מורכבים ולהבנה כי המציאות היא רב-ממדית, וכי ישנן שפות שונות וזוויות שונות לבחון כל נושא¹⁴³. למרות הפער הגדול בין אופקיו של הרמב"ן לאלה שלו, הרא"ל מצא ברמב"ן ובקריאת הכיוון שלו כבר בפתחה לפירושו לתורה, פרשן המחפש את האמת המורחבת, משום שבחן כמה רבדים של פרשנות לאותו נושא; פשט, דרש וגם סוד, כולם בעיניו חלק מהאמת. מכל רובד פרשני השכיל הרמב"ן להוציא ממד ערכי-מוסרי נוסף על הממד הפרשני. הרא"ל אמנם בחר לא לשלב את הקבלה של הרמב"ן בדרכי פרשנותו ולימודו, אך הוא בחר ללכת בהשראתו בערוצי פרשנות ולימוד אחרים שמתבטאים אצלו בספרות ובפסיכולוגיה:

אני שומע את הרמב"ן שאומר כאן: חשוב לדעת את הדברים האלה ואני הרמב"ן מעיד עלי שמים וארץ שכדאי להקדיש לידע הזה זמן [...] הידע הזה בא לידי ביטוי בפירוש שלי [...] העומק הפסיכולוגי שהגעתי אליו לא יסולא בפז. כל זה חשוב, חשוב מאוד. עד כדי כך חשוב, כשאני משה בן נחמן, כותב את ההקדמה לתורה, אני מבליט את הדברים הללו [...] אין הרמב"ן מדבר על תכנים ספרותיים במובן שלנו, אבל בכל אופן הוא מדבר על תורה עם מספר תובנות [...] האם אני עושה זאת בדרך שהרמב"ן המליץ עליה? כן ולא. אני מוכן

¹³⁸ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 266.

¹³⁹ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 40.

¹⁴⁰ שם, עמ' 40.

¹⁴¹ שם, עמ' 43-44.

¹⁴² ליכטנשטיין, "וביד נביאים אדמה", עמ' 70-82, ובמיוחד עמ' 80.

¹⁴³ בפולמוס של "תנ"ך בגובה העיניים", שעליו ארחיב בהמשך, היה אפשר להתרשם עד כמה ניתן להעלות ספקות ולבקר את גיבורי התנ"ך ומתוך כך לראות זוויות שונות. הרא"ל גייס את הרמב"ן לטובת הצד שרואה לנכון לבקר את גיבורי התנ"ך. עיינו ליכטנשטיין, "תורת חיים", עמ' 28; סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 42.

לקבל בלי שום פקפוקים וספיקות שכלתניים, את הראייה הכפולה של התורה הרמב"ן מתאר בהקדמתו [...] אבל אני יודע שאני אינני שייך לתפיסה הזאת מבחינת עיסוקי ולימודי. ממילא אם אני רוצה להשיג את היעדים שהרמב"ן מציג, ואני אכן רוצה, עם סלקציה מסוימת, אני זקוק לאמתחת כלים שונה. לא אמתחת הכלים שהייתה לרמב"ן, הבנויה על הסוד, אלא אמתחת אחרת המלאה בכלים שונים¹⁴⁴.

היבט נוסף בדרכו של הרמב"ן, ששימש מקור השראה לרא"ל, הוא מקומו של המוסר בפרשנותו. הרא"ל ראה ברמב"ן אביר מוסר, שכן הוא דקדק עם גדולי המקרא גם כאשר המקרא עצמו לא מתח ביקורת ישירה על המעשה המתואר. לרמב"ן לא היה עניין באפולוגטיקה ובטיהור כל תג במעשיהם של האבות. הוא בחר לראות את התנ"ך במשקפיים של תורת גמול ברורה – "מידה כנגד מידה". כלומר, הרמב"ן שפט את מה שקרה לאבות בעיניים מוסריות, ואם נמצא פגם הוא חיפש את העונש ההולם לאותה מעידה. עדות לכך היא המקרה של אברהם שלקה, לדעת הרמב"ן, בחוסר אמונה, ועבר על הציווי האלוהי של "לזרעך אתן את הארץ הזאת". הוא ירד למצרים למרות הבטחת ה'. נוסף על כך, מפחד פן יתגלה העמיד אברהם את שרה בפני מכשול של עריות. בהמשך לגישתו המחפשת במקרא את הנהגת ה' בדרך של מידה כנגד מידה ומעשה אבות סימן לבנים, קבע הרמב"ן כי בגין מעשה זה נגזר על זרעו של אברהם גלות ארוכה דווקא במצרים¹⁴⁵. במקרה אחר המוזכר בתנ"ך, שבו שרה מענה את הגר וזו בורחת מפניה, הרמב"ן מתח ביקורת הן על שרה והן על אברהם. גם במקרה זה מצא את המידה כנגד מידה ואת העונש שיבוא בעתיד: "חטאה אמנו בענוי הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן שהיא פרא אדם, לענות זרע אברם ושרה בכל מיני הענוי"¹⁴⁶. מקרה אחר הוא זה של רחל המתוסכלת, שלא נולדו לה בנים. היא פונה אל יעקב ואומרת לו: "הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי". יעקב עונה לה בחורי אף: "ויחר ליעקב ויאמר התחת אלוקים אני [...]". הרמב"ן שואל מה הבעיה? מדוע לא רצה יעקב להתפלל על אשתו האהובה? ובכלל, האם כך נותנים מענה למועקות? בביקורת הזו הרמב"ן בעצם מצביע על דיאלוג נסתר בין רחל ויעקב. הנושא האמתי שמצוי ברקע העימות בין יעקב לרחל הוא מי צריך להתפלל בעת צרה, האם בעל הצרה או מישהו מבחוץ?¹⁴⁷ אם כן, ממקרים אלה למידים שהרמב"ן שפט את מעשיהם של אבות האומה לפי אמות מידה מוסריות גבוהות. גם

¹⁴⁴ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 42-43.

¹⁴⁵ "ודע כי אברהם אבינו חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בה' שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלקים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עוון אשר חטא, כי האלקים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה הרשע והחטא" (רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, בראשית יב, ז). ועיינו גם שמאע, אברהם, "תהליכי גיבוש ותמורות בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברהם בירידתו מצרימה (בראשית יב), **מגדים**, נ (תשס"ט), עמ' 199-220. על חשיבות המעשה אצל הרמב"ן עיינו בן-מאיר, רות, "לדרכי פרשנותו של רמב"ן", בתוך משה ארנד, רות בן-מאיר, גבריאל חיים כהן (עורכים), **פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ**, ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, המחלקה לחינוך יהודי ציוני, 2001, עמ' 125-142. על יחסו של הרמב"ן לאברהם, ראו בן-מאיר, רות, "אברהם בהגותו של רמב"ן", בתוך משה חלמיש, חנה כשר ויוחנן סילמן (עורכים), **אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2002, עמ' 155-165; סקלרץ (הופמן) מרים, "יחס רמב"ן למדרש אגדה על פי פירושו לתורה לבראשית פרקים יב-לו", עבודה לקבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ח.

¹⁴⁶ רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, בראשית טז, ו.

¹⁴⁷ שם, בראשית ל, ב.

במקרים שבמקרא לא הייתה ביקורת ישירה על אחד מאבות האומה, אם המעשה נראה לו חורג מאמת מידה אתית הוא מתח ביקורת וביקש ללמוד מכך מוסר¹⁴⁸.

הרא"ל ראה אפוא ברמב"ן פרשן רגיש, בוחן כליות ולב שמסוגל להבין תחושות, רגשות ומניעים פסיכולוגיים וגם לבחון את מעשי האבות הגדולים, כולל את הכשלים בהתנהלותם. הרמב"ן אף האמין כי גישה ביקורתית זו מאדירה את התורה¹⁴⁹. עם זאת, הרא"ל לא קיבל את הרמב"ן כמקשה אחת. כאמור, הוא דחה את פרשנותו הקבלית של הרמב"ן, ואף חלק עליו בסוגיות מהותיות. לדוגמה, הוא לא קיבל את מידת נחרצותו של הרמב"ן שקבע "כי ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים"¹⁵⁰. כלומר לדעת הרמב"ן, המאמין הקרוב לה' אינו צריך לרפואת רופאים. במקרה של חולי עליו למצוא בתוכו את הפגם הרוחני שלו ולתקנו, וכך לרפא את מחלתו. גם ביחס לארץ ישראל, בחר הרא"ל שלא לאמץ את תפיסתו של הרמב"ן במלואה. הרמב"ן ראה במצוות יישוב ארץ ישראל מצווה המחייבת גם את הורשת הארץ ואת הנכונות להחזיק בה בכל מחיר. הרא"ל לא סבר שמצוות יישוב הארץ היא מצוות "על" המחייבת יהרג ואל יעבור¹⁵¹.

עם זאת, הרמב"ן שימש לרא"ל מודל חיקוי ומקור השראה בכל הקשור לשילוב גישות שונות, לפתיחות ולבחינה פרשנית ביקורתית באמצעות כלים שונים ודמויות מורכבות: "מורכבות זאת, יחד עם העושר המחשבתי של הרמב"ן מביאים אותי לבנות סביבו את עולמי הרוחני [...] זקוקים אנו גם לעולם המחשבתי העשיר והמורכב הזה בעולמינו"¹⁵². לדעת הרא"ל, עושר האפשרויות וכיווני החשיבה אצל הרמב"ן נועדו אפוא לחשיפת האמת שאינה מצטמצמת רק לפשט או רק לדרש. יש לה לאמת ממדים שונים. בזכות רוחב האופקים של הרמב"ן, למד הרא"ל את העיקרון של למידת התורה מתוך תפיסה של "אמת מורחבת" הכוללת יותר מזווית ראייה אחת לבחינת הסוגיה הנדונה. הרא"ל אף למד מהרמב"ן שהוא רשאי לשלב פרשנות ספרותית מודרנית שמקורה מחוץ לבית המדרש¹⁵³.

¹⁴⁸ ששון, גלעד, "פוקדי עוון אבות – יחסם של חז"ל לחטאי האבות", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א-2001, עמ' 50-52, 184. לדברי ששון, חז"ל באופן טבעי למדו את המקרא בדרך אמביוולנטית ויצאו בביקורת כלפי האבות כאשר ראו זאת לנכון. לעתים, כאשר נאלצו להתמודד עם עולם הלניסטי שביקר את החכמים, העדיפו לפרש ולדרוש בדרך אפולוגטית, ולכן האבות נשארו צדיקים נטולי חטאים. רש"י, שחי בצרפת בתקופה שבה הנוצרים מתחו ביקורת על האבות, דבק אף הוא בגישה האפולוגטית ותיאר את האבות בדרך חיובית. הרמב"ן חי במציאות נוצרית אחרת ולכן בחר ללכת בדרך שונה. בתקופתו טענה הנצרות כי ה' מואס במי שסוטה מהדרך ובוחר באחר. ראייה זו היה לה על מה לסמוך, שכן מצבו העגום של עם ישראל באותה עת העיד, לדעת הנצרות, כי עם ישראל נזנח על ידי ה'. לעומת זאת, הצלחת הנצרות ושגשוגה העידו כי ה' בחר בבירת החדשה ובמאמיניה. מול אותה גישה הדגישו החכמים, ובהם גם הרמב"ן, כי אפשר לטעות ולשגות, אך ה' אינו מוותר על הבחירה שלו. לראיה, גם האבות טעו ושגו אך נשארו חלק מהבחירה. סיבה נוספת שמציע ששון היא רצונם של בעלי האגדה וגם של הרמב"ן להדגיש את תורת הגמול. מה שעמד לנגד עיני הרמב"ן הוא הצורך לאתר את החטא כאשר ישנו עונש במקרא. אצל הרמב"ן העונש מתרחש בהווה וגם מוקרן לעתיד דרך "מעשה אבות סימן לבנים".

¹⁴⁹ ידועה ומפורסמת גישתו של רש"י הירש (הרב שמשון רפאל הירש, 1808-1888) בפירושו לתורה. לתפיסתו, דווקא היכולת לבקר את האבות היא שהופכת את התורה לתורת חיים, כלומר לתורה עם לקח לדורות: "בשום מקום לא נמנעו חכמינו מלגלות חולשות ושגיאות, קטנות כגדולות, במעשי אבותינו הגדולים; ודווקא על ידי כך הגדילו תורה, והאדירו את לקחה לדורות" (רש"י הירש, חמישה חומשי תורה עם פרוש הרש"י הירש, בראשית כה, ו).

¹⁵⁰ רמב"ן, פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן, ויקרא כו, יא.

¹⁵¹ שם, במדבר לג, נד.

¹⁵² סבתו, מבקשי פינד, עמ' 48.

¹⁵³ החוקר יצחק הרשקוביץ תומך במסקנה זו: "אולם תחושתו היא שהרא"ל אינו משתית את הבנתו את מושג התורה על מודל התאולוגיה והקוסמוגוניה הסיסטמטית של הרמב"ן כי אם נזקק להקדמתו מבחינה מטפורית.

בזמן שהרמב"ן הרחיב את עולמו מתוך הפרשנות הקבלית והמוסרית, הרחיב הרא"ל את עולמו ושאל גם מחכמות אחרות. הרא"ל שאל את עצמו, האם הפרשנות החדשה, שנרכשה מהחכמה החיצונית ונוגעת בעיקר לעולם הערכי-מוסרי, היא סטייה מדרך התורה או שהיא משתלבת ונמצאת בעולמה של התורה?

אני חייב לשאול את עצמי [...] האם היא באה מערכים ששאבתי בבית או שמא מעולמות זרים? למעשה אני מחמיר ואומר לעצמי במצבים כאלה: אולי מחשבותיי נובעות בגלל אהבתי לקרוא שייקספיר או את מילטון? אולי הם השפיעו על עולמי? ואז תוך כדי בדיקה עצמי מחמירה כזו, אני אומר לעצמי: רגע רגע, המשנה תומכת בי! [...] אני רוצה להאמין, שמה שר' משה פיינשטיין עשה, ואני בכוחותיי הדלים עושה לא פעם, במקרים שונים, בן התורה שבי הוא העושה זאת¹⁵⁴.

כלומר, הרא"ל תהה שמא הפרשנות הערכית השונה שלו נבעה ממקורות אחרים, "בגלל אהבתי לקרוא את שייקספיר או את מילטון?". אולם, בסופו של דבר, הוא העריך שפרשנותו ינקה ממקורות התורה: "בן התורה שבי הוא העושה זאת". כלומר, השיפוט שלו מחויב לתורה ולא למבקר הספרות. ייתכן שללא זויות הראייה שנחשף לה מבחוץ לא היה פונה לאותו כיוון פרשני או פסיקטי. אך בכל אופן, כדי לתת תוקף לאותה פרשנות היא חייבת להיות מקובלת ותואמת את תפיסת התורה. הרא"ל טען אמנם שכל פוסק מונע גם ממה שמתרחש בעולם שסביבו, וכך אכן צריך להיות. אולם יחטא הפוסק אם לא יצליח למצוא לכך את המקורות בתורה ולהיות שלם עם פסיקה התואמת את עולם התורה. באשר לו, טען הרא"ל, הוא נוקט ביקורת חמורה ביחס לעצמו; הוא בוחן היטב את החכמה האנושית שברצונו להכניס לתורה שמא אינה אלא "סוס טרויאני".

לתפיסתו של הרא"ל, יש בכוחה של חכמה חיצונית לעורר ערכי מוסר שכמו ניטשטשו עם הזמן או שלא זכו לתשומת לב בעבר. אולם בסופו של דבר, הבדיקה של ערכים אלה היא בדיקה הנעשית מתוך עולמה של התורה. הרא"ל הדגים זאת כאשר תיאר כיצד נושאים מסוימים קיבלו בעבר קדימות בגין ייחוס או קרבה חברתית של מי שהעלה אותם לדיון. אולם הרא"ל גם מצא בתוך המשנה עצמה את הניצנים לחשיבה אחרת המעלה על נס את אישיותו של האדם ולא את ייחוסו. ולכן, כאשר הרא"ל קידם גישה מודרנית שאינה נותנת העדפה לבעלי ייחוס, הוא בעצם הסתמך על אותם מקורות שחייבו בעבר את העדפת הייחוס¹⁵⁵.

כלומר לפי המודל התאולוגי שמשרטט הרמב"ן בהקדמתו [...] הקובע שהתורה ניתנת לקריאה גם במתכונת סמויה מן העין [...] טוען הרא"ל שהתורה מדברת אלינו באין סוף קולות שחלקם נשמעים, חלקם אינם נשמעים וחלקם נשמעים רק בדרך עקיפה. הדרך העקיפה הזו לפי רא"ל, היא באמצעות מסווה של חכמות חיצוניות שמחוץ לעולמו של בית המדרש" (הרשקוביץ, "הרב אהרן ליכטנשטיין והרמב"ן: בין הערצה להשפעה תוכנית", עמ' 74, 81).

¹⁵⁴ שם, עמ' 83-84.

¹⁵⁵ שם, עמ' 83-85.

הרא"ל והממד הקבלי של הרמב"ן

כידוע, ליווה הרמב"ן את פירושו "על דרך האמת" בנוסף קבלי כתוספת לפירוש הפשטני¹⁵⁶. נשאלת השאלה מדוע התעלם הרא"ל מממד קבלי זה של הרמב"ן? שאלה זו הטרידה גם את הרב חיים סבתו שראיין את הרא"ל, והוא אף שאל את הרא"ל על כך. תשובותיו של הרא"ל בעניין זה מעידות על כיוון מסוים:

- א. הרמב"ן העיד כי את הקבלה יש ללמוד רק עם מסורת. ללא מסורת לא ניתן להבין אותה ולכן יש לדלג על חלקים אלה. כך גם קבע הרמב"ן לכל הלומד את פירושו¹⁵⁷.
- ב. הרא"ל ראה עצמו כממשיך של מסורת ישיבות וולוז'ין ובריסק. אמנם רבי אליהו בן שלמה (הגר"א, 1720-1797), רבו של הרב חיים איצקוביץ מוולוז'ין, וכן הרב חיים עצמו (1749-1821), שהקים את ישיבת "עץ חיים" המכונה ישיבת וולוז'ין, עסקו שניהם בקבלה, אולם בדורות הבאים נפסק העיסוק בתחום זה. במובן זה הרב קוק שעסק בכך היה חריג¹⁵⁸.
- ג. הקבלה היא שפה המצריכה ידע רחב והכנה מוקדמת. הרא"ל הודה שהיה עליו להיחשף גם לתחום הזה כחלק מהמגמה של הרחבת האופקים. את הסיבה שבגינה בחר לא לעסוק בתחום הזה הוא מנמק בקוצר הזמן: "החיים קצרים, והרבה שפות יש. במובן מסוים מוכרחים לבחור"¹⁵⁹.

מעבר לסיבות שמנה הרא"ל לעיל, נראה כי בעצם הוא בחר לברוח מהקבלה. והרי בוולוז'ין גם לא למדו ספרות, ואף-על-פי-כן הוא בחר להשקיע מזמנו ולהתמחות בשדה הספרות. הרא"ל העיד שאינו חש חסר ביחס לקבלה כפי שחש ביחס לעולם הספרותי: "[...] יש דברים מסוימים שאני צריך אותם, שנמצאים שם, בעולמות אחרים [...] ובכל זאת אני צריך להשלים גם את מה שנוצר במקומות אחרים. יצירות שאני חושב שהן לגיטימיות, מפני שהן נותנות לי מענה והראה, שאי

¹⁵⁶ על תרומתו המיוחדת של הרמב"ן להטמעת הקבלה בתחום הפרשנות וההגות עיינו הוברטל, משה, **סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים**, ירושלים: הוצאת ארנה הס, תשס"א, עמ' 53-75; הוברטל, משה, **על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת**, ירושלים: הוצאת מכון הרטמן, תשס"ו-2006. הוברטל טוען כי הקבלה היא הגרעין הפנימי בהשקפתו של הרמב"ן. הקבלה היא מסורת שעברה מדור לדור המיועדת לתלמידי חכמים מובחרים. הרמב"ן שילב את הדרך הקבלית – "על דרך האמת" – בפירושו לתורה, ובכך תרם רבות להפיכת הפרשנות הקבלית לאמינה ושורשית (עיינו הוברטל, **על דרך האמת**, "הקדמה", עמ' 12). נושא הקבלה בהגותו של הרמב"ן נדון בספרו של הוברטל, **על דרך האמת**, בעיקר בפרקים רביעי, שישי ושמיני. טענתו המרכזית של הוברטל היא שמונח הסוד הוא חידושו הרעיוני של הרמב"ן. בניגוד לפרשנים כרש"י ורשב"ם, הרמב"ן הוסיף עוד ממד פרשני של סוד ודרכו נכנס רובד אזוטרי לפרשנות המקרא (עיינו שם, עמ' 98). על השפעת המוטיבים הקבליים אצל תלמידיו, עיינו Abrams, Daniel, "Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides: Preserving and Interpreting Esoteric Traditions and Texts", *Jewish Studies Quarterly*, 3 (1996), pp. 85-102. למחקר מקיף בנושא עיינו פדיה, חביבה, **הרמב"ן, התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ג. על מקורות הקבלה של הרמב"ן, עיינו חלמיש, משה, "פרשנות קבלית לתורה", **מחניים**, 4 (תשנ"ג), עמ' 198-212; לוברבוים, יאיר, "על בריאת האדם בצלם אלוהים וקבלת הרמב"ן", **קבלה**, 5 (תש"ס), עמ' 287-326; אידל, משה, "ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", **תרביץ**, סד, ד (תשנ"ה), עמ' 535-580.

¹⁵⁷ "ואני הנני מביא בברית נאמנה והיא הנותנת עצה הוגנת לכל המסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דבר ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם לאוזן מקובל מבין, וסברא בהן איזולת, מחשבה מועלת, רבת נזיקין... במקושה ממך בל תשאל, במה שהורשית התבונן שאין לך עסק בנסתרות" (רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, "הקדמה"). ועיינו עוד הוברטל, **על דרך האמת**, עמ' 311-314. הרא"ל ציין כי למד קצת רעיונות קבליים מהרי"ד, כך שאף-על-פי שאינו מעמיק בקבלה הוא מודע לרעיונות המרכזיים.

¹⁵⁸ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 46.

¹⁵⁹ שם.

אפשר לקבל מתוך השולחן ערוך¹⁶⁰. אך נראה כי הרא"ל גם הסתייג מעצם החשיבה הקבלית ולכן נמנע מלהעמיק בה או לפתח בה תלות. לתפיסתו, הקבלה אינה רציונלית, וכזכור בהרווארד הוא נוכח לדעת שאינו מוכן ואינו יכול לוותר על הכלי הרציונלי¹⁶¹. על הקבלה העיד: יש בה מעוף, אך אין זו שפה שכלית לינארית. הרא"ל הודה שהוא "מרגיש לפעמים התעלות והתרוממות רוח מהמבנה שהקבלה מתארת"¹⁶², אך אינו רוצה להסתמך על נתיבי החשיבה היוצאים לעבר המיסטיקה. לדבריו, בחשיבה הקבלית ישנן הברקות המדלגות על המציאות, על הפרטים ועל החשיבה האנליטית האינדוקטיבית¹⁶³.

הפולמוס על לימוד התנ"ך

בשנת תשס"ב (2002) יצא לאור ספרו של הרב צבי ישראל טאו, מרבני ישיבת הר המור, **צדיק באמונתו יחיה – על גישה ללימוד תנ"ך**, שבו מכונסים מאמריו בנושא הדרך הנכונה ללימוד התנ"ך¹⁶⁴. בספר זה, שבו הוא מתח ביקורת על הגישה האקדמית והחילונית ללימוד התורה, עורר הרב טאו פולמוס עז סביב לימוד התנ"ך בכלל והלימוד בישיבות הציוניות בפרט. הרב טאו מציג בספר עמדה פשוטה למדי (המכונה "גישת הקו"¹⁶⁵), שלה היו שותפים כמה מממשיכי דרכו של הרצי"ה, ואלה עיקריה:

- א. את התנ"ך אין ללמוד כפשוטו;
- ב. את התנ"ך יש ללמוד אך ורק בדרך שחז"ל למדו ופירשו אותו;
- ג. כל ניסיון ל"האניש" את גיבורי התנ"ך ולבחון אותם מנקודת מבטנו הוא פסול ובחזקת חטא;
- ד. הלומד את התנ"ך בדרך אחרת מביא לכפירה ולהפיכת התנ"ך מ"קודש קודשים" לחולין;
- ה. בדרך לימוד התנ"ך אין להשתמש במחקרים אקדמיים מתחומי הארכיאולוגיה, הפילולוגיה וביקורת המקרא.

¹⁶⁰ שם, עמ' 87-88.

¹⁶¹ עיינו 97, 45; Lichtenstein, Henry More, pp. 45, 97; סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 45-46. הרא"ל הודה שאינו מרגיש "בור בהשכלה", כתוצאה מכך שאינו שוחה בשפת הקבלה. לטענת בריל, הרא"ל אחז בהשקפה אנטי-קבלית מובהקת.

עיינו 6-7; Brill, "An Ideal Rosh Yeshiva", pp. 6-7.

¹⁶² סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 46.

¹⁶³ עיינו 6-7; Brill, "An Ideal Rosh Yeshiva", pp. 6-7; הרשקוביץ, "הרב אהרן ליכטנשטיין והרמב"ן", עמ' 78-80. לטענת הרשקוביץ, הרא"ל הסתייג או התעלם מגישת הרמב"ן בסוגיות רבות, אך אימץ גישות אחרות שהיו רציונליות יותר.

¹⁶⁴ טאו, צבי ישראל, **צדיק באמונתו יחיה – על גישה ללימוד תנ"ך**, ירושלים: נ"ב אלישיב, תשס"ב. בשנה זו תפס הפולמוס הזה מקום נרחב בדפי העיתונות הדתית. עיינו אבינר, שלמה, "תנ"ך בגובה העיניים", **באהבה ובאמונה**, 338 (כ"ח טבת תשס"ב), עמ' 5-6; בן-נון, יואל, "כן, תנ"ך בגובה העיניים!", **הצופה** (י"ב שבט תשס"ב), עמ' 12; שרלו, יובל, "דוד מלך ישראל חי וקיים", **הצופה** (כ"ו שבט תשס"ב), עמ' 14. מופיע גם בספר **היא שיחתי**, עמ' 189-194; בזק, אמנון, "ישירים דרכי ה' – וצדיקים ילכו בס", **דף קשר**, 845 (שבט תשס"ב), עמ' 2-6; נבנצאל, אביגדור, "לפני עיוור לא תתן מכשול – גם בין אדם לעצמו", **הצופה** (ג' אדר תשס"ב), עמ' 14; מדן, יעקב, **דוד ובת-שבע: החטא, העונש והתיקון**, אלון שבות: הוצאת תבונות – מכללת יעקב הרצוג, תשס"ב. ספר זה של הרב מדן, הטוען כי דוד אכן חטא בחטא חמור בפרשת בת שבע, היה אחד ממוקדי הפולמוס.

¹⁶⁵ גישת הקו מבטאת את התפיסה של מה שמקובל לכנות "ישיבות הקו", ובראשן ישיבת הר המור ורבניה. להבדיל מגישת הקו, "גישת המרחב" כוללת רבנים ממגוון רחב של ישיבות ומלמדי תנ"ך יראי שמים, שאינם שותפים לתחושה שיש רק קו אחד לגיטימי במחשבת ישראל. רבני הקו רואים עצמם ממשיכי דרכו של הרצי"ה, שהיה בנו וממשיך דרכו של הראי"ה. טענתם היא כי רק דרכם משקפת נאמנה את גישותיהם של הראי"ה והרצי"ה.

הרב טאו גם פוסל את המוסדות שבהם לומדים תנ"ך בדרך אחרת, ושולל דרכי פרשנות אחרות עד כדי הוראה של "ייהרג ואל יעבור ממש":

מוחדרת אלינו – לתוך המכונים והאוניברסיטאות – רוח זרה ללא הרף. כל מי שעושה תעודת הוראה או תואר כדי ללמד תנ"ך, כדי ללמד תורה, כדי לקבל הסמכה ומשכורת – צריך הוא למכור את נפשו. הוא נדרש להכניס את הטומאה והכפירה לתוך לבו, הוא נדרש ללמוד ביקורת המקרא ואת דבריהם של אבות הכנסייה. את תוצאות התהליך הזה, בו כל המורים שלנו מתחנכים באופן כזה, נוכל לראות רק בעוד עשרים שנה. אסור ללמוד במקומות כאלה בשום פנים ואופן, זה בבחינת ייהרג ואל יעבור ממש. לא בנים ולא בנות, לא תחת הכותרת של "ישיבת הסדר" ולא של "מדרשות" – אין שום היתר ללמוד שם! בעבר היו מעבירים על הדת בכפייה, אך היום עושים זאת במעין מיתת נשיקה, על ידי הזרמת תקציבים ומתן תארים. טוענים שבכך מסייעים לפרנס בחורי ישיבה, אך תוך כדי כך מחדירים לתוכם רעל, הרס וחורבן.¹⁶⁶

לטענת הרב טאו, המחקר בכלל וביקורת המקרא בפרט הם כפירה וסכנה רוחנית גדולה. הוא אינו מאמין ביכולתו של תלמיד בוגר ישיבה להתמודד עם המסקנות מבלי להיות מושפע: "[...] לתלמיד הממוצע, המגיע למכון מהישיבה בה למד כמה שנים, אין שום הגנה מול האמירות האלה. הוא לא יודע כיצד ניגשים בכלל להתמודד איתן, איך מתגוננים מפניהן, עד שאינו מסוגל להסיר את השפעתן מלבנו"¹⁶⁷. ומסקנתו היא: "צריך לנקות את הלב מכל זה, זו טומאה שאין כדוגמתה. אם זה היה בא בכפייה היינו מכריזים עליו כעל גזירת שמד [...]"¹⁶⁸. הרב טאו גם מתנגד נחרצות לממצאים ארכיאולוגיים שיכולים להאיר על תקופות קדומות ועל סיפורי התנ"ך. לדעתו, מה שקובע הוא מה שהתורה וחז"ל מספרים: "לנו חשוב מה התורה אומרת, לנו חשוב מה חז"ל אומרים כי דבר ה' הוא שמדבר בפייהם, לנו חשוב מה האמת האלוקית אומרת [...]"¹⁶⁹. באשר לכתובת מישע, מלך מואב, שנמצאה בירדן ומתארת את כיבושי מישע האכזריים בתקופת יהורם מלך ישראל, הרב טאו פוסל אותה מכול וכול: "האם דברי תורה והנביאים אינם מובנים עד שנוקקים לשיכור הזה (מישע) שישביר לנו מה היה שם בדיוק? האמת הפוכה לגמרי! עלינו ללמוד מכך שהתנ"ך העלים את השטויות האלה, לא הזכירם כי זה לא מה שעלינו לדעת, לא בזה אנו צריכים להתעניין"¹⁷⁰. לכן כל מה שיש בתנ"ך ובחז"ל אותו יש ללמוד ומה שלא נכנס פנימה אינו רק סרח עודף, יתר על כן, זהו מידע פסול שיש להתעלם ממנו.

הרב שלמה אבינר, ראש ישיבת "עטרת ישראל" ומתלמידיו המובהקים של הרצי"ה, מביע אף הוא בדומה לרב טאו חוסר אמונה ביכולת השפיטה של בני דורו. לדבריו, לא ניתן לשפוט את הנפילות של גיבורי התנ"ך מכיוון ש"הם ענקי עולם ויש להם חטאים של ענקי עולם"¹⁷¹. לדבריו, את החטא יש לפרש מתוך גדולה ומחשבה מרוממת ולא בדרך אנושית שיש בה יצרים, שהרי אם "אנו כבני

¹⁶⁶ טאו, **צדיק באמונתו יחיה**, עמ' רסה.

¹⁶⁷ שם, עמ' רפג.

¹⁶⁸ שם, עמ' שא.

¹⁶⁹ שם, עמ' קס.

¹⁷⁰ שם.

¹⁷¹ אבינר, שלמה חיים, "הם אינם בני אדם כמונו", **מקור ראשון**, מוסף שבת, ט"ז תמוז תשע"ב (6.7.2012). נדלה מאתר **מקור ראשון** בנובמבר 2017: **מקור**.

אדם הם כמלאכים¹⁷². על השאלה, מדוע בימינו איננו יכולים לנהוג כמו פרשנים ראשונים ואחרונים בדורות הקודמים שבחרו לעתים למתוח ביקורת נוקבת על גיבורי התנ"ך, הוא משיב בפשטות שאיננו יכולים להשוות עצמנו לענקי הרוח מהדורות הקודמים¹⁷³. אם כן, הרב אבינר מבכר שלא לבקר את גיבורי התנ"ך, עם זאת, הוא בהחלט מוכן לשמוע את דעתם של גדולי הדורות הקודמים, גם כאשר הם מותחים ביקורת על גיבורי התנ"ך.

גישת הקו, שמייצגיה הבולטים הם הרב טאו והרב אבינר, זכתה עד מהרה לתגובות חריפות מצד רבנים הנמנים עם "גישת המרחב", שטענו כי ניתן לפרש את המקרא ביותר מדרך אחת. מעבר לכך, רבים מהם חשו עלבון מכך שהגישה שלהם מוצגת כגישה כופרת. להלן אציג כמה מטיעוניהם של רבנים אלה:

▪ **דרך הלימוד צריכה לכלול דעות מתנגדות.** החוקר ברוך כהנא טען כי דרך הלימוד צריכה לכלול דעות מתנגדות על מנת שיהיה אפשר לברור מתוכן את הטוב ולאמצו. שהרי הראי"ה בעצמו, שבשמו נלחמים הדוגלים בגישת הקו, הכליל דעות מתנגדות והכניס אותן לתוך עולמו הרוחני:

הסבלנות בדעות כשהיא באה מלב טהור ומנוקה מכל רשעה, אינה עלולה לקרר את להבת רגשי הקודש שבתוכן האמונה הפשוטה [...] כי אם להרחיב ולהגדיל את יסוד ההתלהבות המקודשת לשמים [...] ומתוך הידיעה והאמונה הגדולה והקדושה הזאת באה הסבלנות להקיף בחוט של חסד את הכל¹⁷⁴.

¹⁷² אבינר, "הם אינם בני אדם כמונו". המקור לקוח מ**בבלי**, שבת, קיב, עמ' ב: "אם ראשונים כמלאכים או כבני אדם, ואם ראשונים כבני אדם או כחמורים".

¹⁷³ "נכון שהרב שמשון רפאל הירש אמר פירוש דומה לזה – אך מלבד שאין חובה לקבל את פירושו, אתה אינך הרב שמשון רפאל הירש! מה שמותר לו לומר, לא בהכרח מותר לך לומר. הרב הירש היה גאון וקדוש, מלא יראת שמים, וכל הפירוש שלו על התורה מלא חרדת קודש עצומה מפני גדולי התנ"ך. אלא מדי פעם, יש אצלו איזה פירור של ביקורת. לו מותר. לנו אסור". ראו אבינר, "הם אינם בני אדם כמונו", וגם אבינר, שלמה חיים, **ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה?**, בית אל: ספריית חוה, תשס"א.

¹⁷⁴ קוק, אברהם יצחק, "מידות הראי"ה, סבלנות", בתוך **מוסר אביך**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' קלט. כהנא ציין כי "גישת הקו" נגועה בפוביה. כלומר, בפחד מפני שינוי ואיבוד שליטה שגורם לחוסר יכולת להתמודד עם תזות חדשות. עיינו כהנא, ברוך, "חדש אסור מן הנפש", **אקדמות**, כג (תשס"ג), עמ' 7-32. דווקא הרב קוק, שעליו מסתמכים בעלי גישת הקו, ראה את הדברים אחרת. הוא בחר לבחון בעין טובה גם דעות מתנגדות ולקחת מתוכן את נקודות האור ואת האמת לעולמו. "אין לשער עד כמה יראת המחשבה פוגמת היא את הנשמה. יראת המחשבה מחוללת שיתוק רעיוני בכל מרחבי הנפש, והיסוד השפל שבחיים מתפשט על חשבון זה, ותופס את שליטתו על החיים, מכניעם ומשפילים" (קוק, אברהם יצחק, **פנקסי הראי"ה**, ירושלים: המכון על שם הרצי"ה קוק, תשס"ח, פנקס ז', צג, עמ' תנה). הראי"ה טען כי יש מקום ליראה מרעיונות שמקורם חיצוני לתרבותנו. מקורה של היראה הזאת הוא "מדת הגבורה הרוחנית". כלומר, כוח ההתמודדות המחייב אותנו לחשיבה ביקורתית, ולעתים לדחייה של רעיון זה או אחר. יראה כזו מעוררת אותנו להתמודדות, לחידוש, ליצירה. אבל אותה יראה עצמה, כשהיא מונעת אותנו מהתמודדות, כשהיא מרחיקה אותנו באופן גורף מן העיסוק במחשבות הגותיות או מדעיות "בעייתיות" או "חיצוניות", כשהיא בולמת מחשבה, הרי היא פוגמת בנשמה, מזהמת והורסת אותה. לדעת כהנא, הראי"ה קבע שדחייה גמורה של דעה הנתפסת על ידינו כ"רעה" נובעת מחוסר ביטחון עצמי של הדוחה. הפחד המופרז נובע מראיית האדם את עצמו כחלש, כחסר יכולת התמודדות. כתוצאה מכך הוא כועס על עצמו ועל המציאות. עיינו כהנא, "חדש אסור מן הנפש", עמ' 7-32. ועיינו עוד שרלו, יובל, "הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת", בתוך אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ (עורכים), **על דרך האבות: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשס"א, עמ' 499-516. לדידו של שרלו, הרב קוק לא היה פלורליסט וסבלן לדעות שונות. הרב קוק טען אמנם כי יש אמת גם בדעות המתנגדות, אך הוא גרס כי אין לקבל את הדעות האלה כפי שהן ואין לתת להן לגיטימציה מלאה אלא יש להוציא מתוכן את נקודת האמת. כמו כן עיינו רוטנשטרייך, נתן, "סובלנות ופשרה", **מאזניים**, מז (תשל"ט), עמ' 176-182; איש שלום, בנימין, "הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", **דעת**, 20 (תשמ"ח), עמ' 151-168; ירון, **משנתו של הרב קוק**, עמ' 323-372. ועיינו עוד בזק, אמנון, "הפולמוס על התנ"ך בין קו למרחב", בתוך **היא שיחתי**, עמ' 203-204.

לדעת כהנא, גישה זו של הראייה אינה רק אסטרטגיה נכונה כשלעצמה אלא גם טקטיקה הולמת להילחם בכפירה. הראייה הבין כי דווקא ההסתגרות וההתבצרות, כלומר צמצום המחשבה וחסירתה בפני תנועות ורעיונות חדשים, תגרומו לבריחה מהמסורת ולכפירה. הוא גרס שהדרך הנכונה היא הכלה שבנויה מכמה שלבים. בשלב ראשון, ראוי להתנגד כדי לעצור ולבדוק מה כדאי לאמץ ומה כדאי לשלול. בשלב הבא צריך להיפתח ולהתמודד עם הדעות השונות; באמצעות התמודדות כנה אפשר לאמץ את הטוב שבכל דעה ולנטרל את הרצון לרעות בשדות זרים. זאת ועוד, סגירת המחשבה לא זו בלבד שאינה פתרון אלא שהיא עצמה עלולה לחולל אסון.¹⁷⁵

- **הפרשנים הראשונים למדו את המקרא לפי הפשט ולא תמיד לפי המדרש.** אמנון בזק טוען כי גם הפרשנים הקדומים למדו את הפשט וחיידשו בו לפי הבנתם; כל אחד והפשט שלו היות שלתורה "שבעים פנים". כלומר, ישנן שבעים זוויות ראייה שונות לנתח ולהבין את הכתוב. נכדו של רש"י העיד כי ישב עם סבו, וסבו הסכים עמו כי הפשטות מתחדשות כל יום והדרך המרכזית היא ללמוד פשט: "והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר (להלכה), ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא [...] וגם רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה, פירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא [...]".¹⁷⁶ אור החיים כותב אף הוא כי: "דע כי רשות נתונה לנו לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון ושישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים ויישבו באופן אחר כי שבעים פנים לתורה, ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הגין לפיהן [...]".¹⁷⁷ לכן, הקביעה כי ישנה דרך אחת בלבד ללימוד ולהבנת המקרא היא שגויה.
- **קיימות ביקורות על גיבורי התנ"ך כבר אצל חז"ל.** לדעת הרב ארי יצחק שבט, אפילו חז"ל ידעו לבקר קשות את גיבורי התנ"ך, ואם כן מדוע להתעלם מדעותיהם?¹⁷⁸ יתרה מזאת, התורה עצמה בוחרת לא פעם להצביע על הכישלונות של גיבורי התנ"ך, כמו למשל בתיאור חטאיהם של משה, דוד, שאול וחזקיהו.

¹⁷⁵ עיינו כהנא, "חדש אסור מן הנפשי", עמ' 17-26; קוק, אברהם יצחק, **שמונה קבצים**, א, ירושלים: [לא ידוע], תשנ"ט; קוק, אברהם יצחק, **עקבי הצאן**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' כב; קוק, אברהם יצחק, **אגרות הראייה**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, חלק ב, אגרת תרעד, עמ' רפב-רפג. וכן **אגרות הראייה**, חלק א, אגרת קיא, עמ' קלט, האיגרת לרב יצחק הלוי. וכן שם, אגרת רעד, עמ' שי, אגרת לרב מייסר. בשתי האגרות האחרונות מתח הראייה ביקורת על מנהיגי היישוב הישן שהתנגדו לשילוב לימודי חול מחשש להתפקרות. הרב קוק קרא למנהיגים לפקוח עיניים ולראות למה זקוק הנוער.

¹⁷⁶ בן מאיר, שמואל (רשב"ם), פירוש לתורה, בתוך **מקראות גדולות המאור**, ירושלים: מכון המאור, 1993, בראשית לז, ב. ועיינו בזק, אמנון, "הפולמוס על התנ"ך בין קו למרחב", בתוך יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון, מכללת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 196-199. רבי יוסף קרא, תלמידו של רש"י, כתב כך: "אבל כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו אחר מדרשו של דבר, דומה לזה ששטפתו שיבולת הנהר ומעמקי מים מציפין, ואוחז כל אשר יעלה בידו להינצל, ואלו שם לבו אל דבר ה' היה חוקר אחר פשר דבר ופשוטו" (קרא, יוסף בן שמעון, **פירושי רבי יוסף בן קרא לנביאים ראשונים**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג, שמואל א' א, יז).

¹⁷⁷ אבן עטר, חיים בן משה ("אור החיים"), **פירוש אור החיים על התורה**, ירושלים: מכון המאור, תשנ"א, בראשית א, א.

¹⁷⁸ עיינו שבט, ארי יצחק, "זכאים במקרא וחייבים בחז"ל", **טללי אורות**, יב (תשס"ה), עמ' 13-99. שבט סוקר את הגישות השונות בפרשנות חז"ל שנטו לעתים להעמיס חטאים על מי שנראה במקרא כצדיקים ולעתים נהגו ההפך מכך. מסקנתו היא כי חז"ל לא ניסו לקבוע בפרשנותם עובדות היסטוריות אלא להביע רעיונות מוסריים עכשוויים דרך דמויות התנ"ך. ועיינו עוד שנאן, אביגדור, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", **תרביץ**, מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

▪ **אם גיבורי התנ"ך הם בדרגת מלאכים מה הם יכולים ללמד את בני האדם?** הרב יואל בן-נון טוען כי לימוד התנ"ך המרום את גיבורי התנ"ך לדרגת מלאכים הופך את התנ"ך ללא רלוונטי בעבור מי שלומד אותו¹⁷⁹. שהרי אם הם לא פעלו והונעו על ידי יצריהם כמו בני אדם, מה אפשר ללמוד מהסיפורים עליהם, ואילו לקחים אפשר להסיק מהתנהגותם לגבי בני אנוש? יתרה מזאת, האלהת גיבורי התנ"ך והפיכתם לאנשים ללא רבב כלל אינה גישה יהודית אלא גישה נוצרית¹⁸⁰.

לימוד התנ"ך מתוך פרשנות מורחבת

בשנת 1962, שנים רבות לפני פולמוס התנ"ך, נשא הרא"ל הרצאה בשטרן קולג' בניו יורק. הרצאה זו תתווה לימים את הדרך ללימוד התנ"ך בישיבת הר עציון¹⁸¹. נושא לימוד התנ"ך קשור ישירות לשאלת היחס בין קודש לחול. כבר בתחילת ההרצאה קרא הרא"ל בפשטות: "להפעיל כלים של ביקורת ספרות בלימוד כתבי הקודש. [...] בייחוד בעת למוד הנביאים וכתובים נכיר במשמעותן של [...] בעיות ספרותיות שמהן אנו במתעלמים בדרך כלל [...] אנו צריכים ללמוד לזהות מבנים ארכיטיפיים וטכניקות של התפתחות תמטית [...] להשקיף על קצב התנועה ועל המרקם המילולי [...]"¹⁸².

אמנם הספרות היא מגרשו הביתי של הרא"ל, אך דבריו תקפים גם ללימוד התנ"ך עם כלים אחרים שהתפתחו בעת החדשה, כלומר לימוד תנ"ך עם ארכיאולוגיה או לימוד תנ"ך בכלים סוציולוגיים ופסיכולוגיים. ואולם כדי לחייב הכנסת מתודה חדשה שיש בה גם אפשרות לאופקי פרשנות אחרת, היה על הרא"ל לנמק את דעתו בשני מישורים נפרדים. במישור הראשון היה עליו להתמודד עם החשש מפני פגיעה בקדושת התנ"ך; לימוד תוך כדי שימוש בכלים מתודיים עלול להנמיך את קומתו של התנ"ך לקומה של יצירה אנושית, שכן עניינו של העולם החילוני במבנה ולא במהות. נוסף על כך, הכלים המתודיים האלה נבנו ופותחו בידי אנשים מחוץ לבית המדרש, ואם כן, האם הם ראויים להיכנס לקודש?

תשובת הרא"ל, על אף היותה פשוטה לכאורה, יש בה משום נקיטת עמדה כללית בתחומים רבים. לדבריו, גם אם יש אנשים שיבחרו לראות את התנ"ך רק דרך המבנה, אין זה מעניינו. הוא עצמו חותר לחקר האמת ואל לו להתחשב במי שענינו טרוטות: "האם בשל העובדה שאחרים אינם מכירים כמעט דבר מלבד הצורה ניוותר אנו ללא כל ידע אודותיה?" הרא"ל גם לא ראה בעייתיות באמת המגיעה ממקור חוץ-תורני: "קבל את האמת ממי שאמרה", וגם "אם ניתוח של מילטון או פרוסט או קירקגור מביא להעמקת התחושות והעמקת ההבנה למה שנהיה חרשים לכך?"¹⁸³.

¹⁷⁹ בן-נון, יואל, "על לימוד תנ"ך בישיבות", בתוך **היא שיחתי**, עמ' 163-170; בן-נון, "כן, תנ"ך בגובה העיניים", עמ' 12.

¹⁸⁰ בן-נון, "על לימוד תנ"ך בישיבות", עמ' 175.

¹⁸¹ ראו גם פרק ראשון, ה"ש 114; ליכטנשטיין, "וביד נביאים אדמה", עמ' 73-80.

¹⁸² שם, עמ' 74.

¹⁸³ שם, עמ' 75.

עם זאת, הרא"ל מצא לנכון לנתב את הביקורת הספרותית אך ורק למגמות חיוביות ולא למגמות שיפגמו בקודש, בהדגישו שישנם גבולות גזרה ברורים. כלומר, הכלים הספרותיים נועדו להבחנה ולדיוק בהבנה ובתחושות העולות מהטקסט, ולא להערכה ולשיפוט. כמובן, אין להשתמש בכלים האלה לצורך בחינת איכותו של הטקסט. אין להשוות בין איכותה של שירת "האזינו" לבין איכות שיריו של הנרי מור, כפי שאין זה לגיטימי להשוות בין איכות נבואת עמוס לאיכות נבואת הושע¹⁸⁴. במילים אחרות, הביקורת על הטקסט התנכ"י מבוססת על האקסיומה הבלתי-ניתנת לערעור כי מדובר בטקסט אלוקי קדוש. ואילו הכלים המתודיים מתורת הספרות יכולים לסייע בהבנת העומקים הגלומים בטקסט. ב"אמת המורחבת", שביסודה חיפוש אחר נקודות המבט השונות, טמון אפוא עושר גדול. אבל יש לה גם גבולות גזרה מחייבים. הסבר זה הוא בעצם המענה של הרא"ל לחששו של הרב טאו מפני מדרון חלקלק ומפני פגיעה בקדושת התנ"ך. הרא"ל הציע כאן פתרון המותנה בשני סייגים¹⁸⁵: ראשית, ניתן לתחום גבולות גזרה לביקורת, וכך הכלים יוכלו רק להעשיר ולא לפגוע; שנית, ניתן להתמודד עם הסיכונים בלי להיכשל.

לדעת החוקרת יעל ציגלר, הרא"ל יכול להכיל את העושר הטמון בביקורת הספרותית, מכיוון שמטרתה שונות משל ביקורת המקרא. בעוד ביקורת המקרא חיפשה רבדים היסטוריים בתוך התנ"ך¹⁸⁶, ניסתה לפגום באחדות מקורותיו ואף לקעקע את המקור האלוהי שלו, הביקורת הספרותית המכונה "ביקורת חדשה" לא גילתה עניין בהיסטוריה של התהוות הטקסט¹⁸⁷. הגישה הספרותית החדשה בוחנת אך ורק את המוצר הסופי. האחדות הספרותית של הטקסט הסופי מאפשרת קריאה של התנ"ך בשיטות אקדמיות קפדניות בלי לפגום בשלמותו. לפיכך, סבר הרא"ל שכאשר הביקורת הספרותית מיושמת כהלכה במחקר המקרא, היא יכולה להעמיק את ההבנה של "דבר ה'" ואפילו לשפר את יראת השמים.

בעוד הוא נדרש במישור הראשון להתמודד עם החשש מפני פגיעה בקדושת התנ"ך, במישור השני נדרש הרא"ל לשאלה "האם הצר שווה בנוק המלך"? כלומר, מהו הרווח הצפוי מהכנסתה של המתודה החדשה? הרא"ל מנה שלושה רבדים של רווחים. כל רובד מוסיף קומה על זה שקדם לו¹⁸⁸:

- הרווח הראשון – חוויה אסתטית: יש יופי שבא לידי ביטוי גם באמנות הכתיבה, ביופי הלשוני והמבני. היופי הזה "מרחיב דעתו של אדם". היופי כשלעצמו אינו המהות. אולם הוא תורם לנינוחות אנושית ולהרמוניה וזה כשלעצמו חשוב.

¹⁸⁴ הרא"ל דחה את תפיסת אברבנאל ביחס לנבואתו של ירמיהו. אברבנאל טען כי ירמיהו היה נער כשהתחיל לדבר, ולכן הלשון הנבואית שלו כבדה ביותר (ליכטנשטיין, "וביד נביאים אדמה", עמ' 78).

¹⁸⁵ שם, עמ' 78-79.

¹⁸⁶ ציגלר, יעל, "מתודולוגיה והערות סיכום", אתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**. ועיינו עוד Carmy, Shalom, "A Room with a View, but a Room of our Own", *Tradition*, 28:3 (1994), pp. 39-69. כרמי מראה כיצד אפשר לקרוא פסוקים ומדרשים בקריאה ספרותית ולתת להם משמעות תאולוגית באמצעות הקריאה הזו.

¹⁸⁷ הביקורת החדשה מתמקדת בקריאה קרובה, בלתי-אמצעית, של הטקסט, ומחפשת את המשמעות שנובעת מהדפוסים, מהרמיזות ומהמבנה של הטקסט עצמו, וגם בהשוואה לטקסטים קיימים. הביקורת החדשה אינה דנה בשאלות חיצוניות הכוללות דיון במקורו של התנ"ך.

¹⁸⁸ ליכטנשטיין, "וביד נביאים אדמה", עמ' 76-77.

- הרווח השני – חוויה רוחנית: יופי זוהי הדרך של התגלות ה' אלינו. אנו פוגשים את ה' דרך יפי הבריאה. אנו מוקסמים ומתחברים אל ההתגלות האלוהית כפי שהיא באה לידי ביטוי ביופי הקוסמי. ה' בחר להתגלות אלינו בטבע דרך האסתטיקה. ה' בחר להתגלות אלינו גם דרך תורתו, דרך התנ"ך. ההתגלות דרך הטקסט אינה רק התגלות אקסילוגית שמעבירה מסרים בלבד. יש במילים ובמבנה הטקסט יופי שאותו רוצה ה' שנחוש כאשר אנו מתבוננים בתורתו, בבחינת "קול ה' בַּפֶּחַ קוֹל ה' בְּהִדְרִי".
- הרווח השלישי – הבנת המבנה הספרותי מעשירה ומעמיקה את הבנת התנ"ך. המבנה ומשחקי הלשון אינה בבחינת ציפוי חיצוני בלבד:

צורה ותוכן, סגנון וחומר, שזורים אלו באלו. על מנת להבין ולחוות פסוק באופן מלא, שומה עלינו לגשת אליו הן שכלית והן אסתטית. מילים אינם מספרים ופסוקים אינם משוואות ... חשיבותם הסימבולית של ביטוי או של פסוק – מה שאנו מכנים "משמעות" – היא פועל יוצא של סך האסוציאציות המופקות מהקשרו המסוים, והקשר זה הוא עניין של צורה כמו גם של תוכן, של צורה הנשזרת בתוכן¹⁸⁹.

כלומר, בחינה ביקורתית של הפסוקים מתוך שימת לב לדקויות הלשון והמבנה מעשירה ומרוממת את הבנת הטקסט.

לאחר שהצביע על היתרונות הגלומים בשילוב הביקורת הספרותית לצורך לימוד התנ"ך, וגם הסביר כיצד למזער נזקים אפשריים, עדיין נותרה בפני הרא"ל שאלת הכמות מול האיכות. כלומר, האם להעדיף את הלימוד האיכותני רחב היריעה באמצעות המתודות החדשות על חשבון הלימוד הכמותי? לדעת הרא"ל, לא מדובר כאן בסוגיה מהותית אלא בסוגיה פדגוגית כללית, בשאלה עתיקת יומין: מה עדיף בקיאות או עיון? "סיני [= הידע] או עוקר הרים [= יכולת הניתוח]". לדעתו, בשלב ראשון מוטב להעדיף את ההספק על פני הידע. אולם, בשלב מתקדם יותר בהתפתחות הלימודית מוטב להעדיף את העומק וההבנה על פני ההספק, את האיכות על פני הכמות.

גישתו זו של הרא"ל מתאפיינת בפתיחות, בנאיביות ובאמונה באדם. לדעתו, היתרונות והרווחים בדרך החדשה הם הסיבה לאמץ אותה. בד בבד, צריך לקבוע למתודה החדשה גבולות גזרה ולהתמודד עם החששות מפניה ועם חסרונותיה. הרא"ל האמין שאפשר בעת ובעונה אחת ליהנות מהיתרונות שבשיטה ולהימנע מהחסרונות אם רק נותנים על כך את הדעת ומקדישים לכך חשיבה ראויה. הרא"ל חתם את הרצאתו בשטרן קולג' בשנת 1962 במילים: "עבור קהילת התורה הכיוון שאותו הצעתי מצריך מידה של עיצוב מחדש של תפיסת העולם, ושמה אף הכנסת אלמנטים חדשים לחלוטין. לכל הפחות נדרש כאן שינוי של נקודת המבט היגשטאלטי. זהו שינוי שבכוחו להעשיר את עולמנו הרוחני, והגשמתו מציבה אתגר רוחני"¹⁹⁰. ראוי לציין כאן, כי הנושא של שינוי נקודת המבט והפתיחות לאלמנטים חדשים הועלה על ידי הרא"ל כבר שנה קודם לכן, במאמר שפרסם בשנת 1961 שעניינו היחס בין קודש לחול במובן הרחב¹⁹¹. לטענת החוקר ג'פרי סאקס

¹⁸⁹ שם, עמ' 77.

¹⁹⁰ שם, עמ' 80-81.

¹⁹¹ המאמר עסק ביחס בין קודש לחול במובן הרחב ולא דווקא בלימוד התנ"ך והספרות. ראו Lichtenstein, "A Consideration of Synthesis from a Torah Point of View", pp. 89-103. בנו של הרא"ל, מאיר ליכטנשטיין,

(Jeffrey Saks), מאז המשיך הרא"ל ללכת לאורך השנים באותו קו במאמריו השונים¹⁹². יתרה מזאת, בבסיס גישתו ניצבה הדרישה שתבע הרי"ד ליצירתיות. כלומר, תפקידו של הלומד ליצור ולחדש, והיצירה מגיעה לכדי מימוש רק כשיש העמקה של ההבנה וחדירה לרבידים נוספים שלא נראו קודם לכן. החידוש של הרא"ל בתחילת שנות השישים של המאה העשרים היה למתודה מרכזית בלימוד ובפרשנות המקרא¹⁹³. כיום, נהוג להשתמש כעניין שבשגרה במתודה של הביקורת הספרותית לצורך המחקר של מדרשי התנ"ך, מתוך התעמקות בטקסט המדרשי ובפסוקים שמפרש המדרש¹⁹⁴.

חמישים ואחת שנים לאחר ההרצאה שנשא בשטרן קולג', יצא לאור בשנת תשע"ג (2013) מאמרו של הרא"ל, "תורת חיים", שעוסק במישרין בוויכוח על לימוד התנ"ך, אך הפעם בגרסה הישראלית המכונה בשם "תנ"ך בגובה העיניים"¹⁹⁵. הרא"ל מיקד את הדיון בנקודות המחלוקת ולאחר מכן הביע את דעתו. לדבריו, לימוד התנ"ך בכללותו בישיבות הציוניות השתנה מהדרך שבה למדו תנ"ך בישיבות הליטאיות של מזרח אירופה. התפתחות זו מקורה בין השאר גם מעצם השיבה לארץ¹⁹⁶. הרא"ל הצביע על שני מוקדים במחלוקת הגדולה על "תנ"ך בגובה העיניים": הראשון, מקומה של ביקורת המקרא בפרשנות המקרא; הרא"ל נמנע מלעסוק בנושא זה¹⁹⁷. המוקד השני הוא המרכיב האנושי בלימוד התנ"ך, והוא נסב על שלוש סוגיות:

- א. **הכלים**. עד כמה ניתן לפרש את המקרא שלא בזיקה ישירה לחז"ל ולמסורת. עד כמה ניתן להשתמש בכלים מתודולוגיים אחרים: ספרותיים, היסטוריים ופסיכולוגיים.
- ב. **חולשות של גיבורי התנ"ך**. כיצד ראוי לפרש את פועלם של גיבורי התנ"ך? "האם ניתן לראותם דרך משקפי ההווה והחוויה האנושית או לא?"¹⁹⁸. בנושא זה קיימות שתי אסכולות: האסכולה המלאכית שמפרשת גם את חולשתם של גיבורי התנ"ך בצדיקות. החולשות לכאורה נובעות מפרשנות מוטעית ומקטנות המוחין של מי שאינו צמוד לפרשנות של חז"ל. מנגד

העיד כי המאמר הוגש תחילה בשנת 1963 לביטאון *גשר* (*Gesher*) בשם "A Consideration of Integration ...", ולא בשם "A Consideration of Synthesis ...". העורך שינה את השם, והרא"ל לא אהב זאת. מבחינת הרא"ל יש לשם משמעות רבה. כוונתו לא הייתה לסינתזה בין קודש לחול שהיא הרכבה בין שני אלמנטים ויצירת דבר חדש אלא לשילוב כלי החול בקודש. ראו גם הערה 70 בפרק זה.

¹⁹² Saks, "The Best that has Been Thought and Said by R. Lichtenstein", pp. 240-249. סאקס פירט רשימה ביוגרפית של כתבי הרא"ל העוסקת ביחס שבין הניתוח הספרותי וכתבי הקודש. חלק מהמקורות עוסקים ביחס הכללי שבין קודש לחול. סאקס מראה כי הרא"ל הציג בעקביות יחס חיובי זהיר לשילוב הביקורת הספרותית בתוך לימודי הקודש. המקורות הם משנות השישים ועד שנת 2012.

¹⁹³ Beasley, Yaakov, "Return of the Pashtanim", *Tradition*, 41:1, עיינו עוד Beasley, Yaakov and Blau, Yaakov, "The School of Bible Study: An Exchange", וכן (2009), pp. 67-83. *Tradition*, 42:3 (2009), pp. 85-94.

¹⁹⁴ המתודה החדשנית של הביקורת הספרותית, שהעלה הרא"ל בתחילת שנות השישים, אומצה על ידי חוקרים רבים בשנות השמונים של המאה העשרים, דוגמת רוברט (אורי) אלטר (Robert Alter), מאיר שטרנברג, אדל ברלין ושמעון בר-אפרת. ראוי לציין שהרא"ל כלל לא פרסם את דבריו, ומכאן שחוקרים אלה הגיעו אליהם בכוחות עצמם. לא כולם חיפשו משמעות דתית לתנ"ך, אך בסופו של דבר הם תרמו, כל אחד בדרכו, לעומק פרשני נוסף (ציגלר, "מתודולוגיה והערות סיכום").

¹⁹⁵ ליכטנשטיין, "תורת חיים", עמ' 17-30. הביטוי "תנ"ך בגובה העיניים" נטבע על ידי בעלי "גישת הקו" הדוגלים בלימוד התנ"ך רק דרך עיני חז"ל. לדעתם, מי שלומד את המקרא דרך פרשנותו האישית ומחפש פגמים בהתנהלותם של גיבורי התנ"ך, בעצם לומד את התנ"ך "בגובה העיניים" שלו. בדרך זו, גיבורי התנ"ך עוברים תהליך של זילות, ההוד ניטל מהם, הם נהפכים לאנושיים, בעלי יצרים, ונשפטים כאחד האדם.

¹⁹⁶ שם, עמ' 17.

¹⁹⁷ שם, עמ' 19.

¹⁹⁸ שם, עמ' 20.

האסכולה האחרת גורסת כי: "אין המקרא יוצא מידי פשוטו". כלומר, הדמויות הן ענקיות אך גם אנושיות ובשל כך הן נלמדות כתורה לדורות.
ג. **האם רגש הוא חולשה?** האם צריך לבחון את כל הסיפורים מנקודת מבט שכלית? האם יש בסיפור התנ"כי רגש ותחושות או שמא הכול נלמד בדרך רציונלית-שכלית?¹⁹⁹

הרא"ל הביע את דעתו, מתוך רצון לצמצם את נקודות המחלוקת, ובכך עלה בידו להכיל את שתי הגישות המנוגדות גם יחד. הוא בחר לראות את הפן האנושי של גיבורי התנ"ך. לדבריו, בכל מקום שבו אמרו חז"ל כי הגיבורים לא חטאו, תמיד נמצאה גם דעה הפוכה שהדגישה את החטא²⁰⁰. כמו כן הוא טען, שתפיסה הרואה בגיבורים צדיקים שאינם יכולים ליפול, שאינם מתלבטים ואינם נמשכים אל החטא "בולמת כל אפשרות להבנת הפן האנושי שחז"ל ראו בו מרכיב מרכזי בהוויה האנושית בשפת התורה, המדבר במכוון בכישלון בני אדם [...]"²⁰¹. לדבריו, גישה זו המטהרת את האבות מכל חולשה "מונעת מאתנו לראות באבותינו את מלוא גובה דמותם ושיעור קומתם כבני אדם ושוללת את ערך הקיום האנושי על כל עושרו ומורכבותו"²⁰².

הרא"ל אימץ אפוא גם את הגישה המעצימה (המאדירה את גיבורי התנ"ך) ומיזג אותה עם הגישה האנושית. כך יצא שהגישה המעצימה מיתנה את הגישה האנושית בכמה פרמטרים:

- גם על-פי הגישה האנושית אסור שהמפגש עם גיבורי התנ"ך יהיה נטול הוד. הלומדים תנ"ך בדרך האנושית צריכים אף הם לראות את גיבורי התנ"ך כענקים.
- לחז"ל יש מגמות שונות בפירושיהם. לכן אם המטרה בפירוש היא ערכית, מדובר בעוד רובד שאינו משיק לפשט, ואזי אפשר ללמוד את הפשט והדרש כאחד ללא סתירה.
- לעתים דווקא המדרש הוא עומק הפשט. מה שנראה ממבט ראשון לא שייך לפסוקים, מקבל מובן אחר כאשר לומדים אותו בראייה רחבה.
- אפשר להסתמך על הגישות השונות בחז"ל כדי להראות את הלגיטימיות של שתי הגישות.

תמיכתו של הרא"ל בלימוד התנ"ך על-פי הגישה האנושית אינה מוטלת בספק. אולם, דווקא דרך הניתוח השכלי והעובדתי הוא הצליח להקהות ולצמצם את ההבדלים בין גישה זו לבין הגישה המעצימה את גיבורי התנ"ך, ולצאת למרחב דעות שלכאורה נראו מנוגדות מכדי שיוכלו לדור בכפיפה אחת. מרחב הדעות הוא חלק מגישת "האמת המורחבת" שיכולה להכיל ניגודים, גם אם יש העדפה פרגמטית לדעה זו או אחרת²⁰³.

¹⁹⁹ שם, עמ' 23-24.

²⁰⁰ כך למשל, ישנן שתי דעות ביחס לדמותו של יוסף. כאשר נכתב בתנ"ך "וַיָּבֵא הַבְּנֵיָה לְעֲשׂוֹת מְלֶאכֶתוֹ" (בראשית לט, יא), רבי יוחנן מפרש כי מדובר על יוסף שבא במטרה לקיים יחסים עם אשת פוטיפר ולחטוא. ואילו פרשני הפשט מפרשים כי יוסף בא בתמימות לעבוד בבית. גם בפרשת בת שבע ישנן דעות מנוגדות. יש הטוענים שדוד חטא ואחרים טוענים שקביעה זו מוטעית. עיינו ליכטנשטיין, "תורת חיים", עמ' 22-23.

²⁰¹ שם, עמ' 25.

²⁰² שם.

²⁰³ שם, עמ' 27-30.

החוקר שלמה פישר מסביר את גישתו הייחודית של הרא"ל מנקודת מבט סוציולוגית-דתית²⁰⁴. על-פי תפיסה זו, הגישה מבית מדרשו של הראי"ה האדירה את רוח הכלל שהיא רוח האומה. כלומר, יש לאומה ביטוי עצמי קולקטיבי, והאני נדרש להתאחד עם הרוח הכללית. גישה זו ביטלה את האני לטובת הכלל. בעוד התרבות החילונית החליפה את הריבונות של האל בריבונות של האומה, הגישה מבית מדרשו של הראי"ה ובנו הרצי"ה בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים ייחסה לרוח האומה ממד אלוקי. בשנות התשעים, לעומת זאת, עלתה הגישה האינדיבידואליסטית ששאפה להביא לידי ביטוי את הרצון הפנימי העצמי, ואז גם בלט החיפוש אחר אותנטיות אישית. במובן מסוים, גישותיהם של הרבי מברסלב והראי"ה, כפי שהן באות לידי ביטוי בעיני הלומדים אותן, הן גישות פנתאיסטיות. כלומר, הן רואות בכל דבר אלוקות. ואם כן, גם באדם יש אלוקות שצריך לחשוף²⁰⁵. לכן הביטוי האישי האקספרסיבי של האדם הוא ביטוי אלוקי. מכאן קצרה הדרך ל"יתני" בגובה העיניים" ולהנמכת קומתם של האבות. לימוד התני"ך בהגדרתו הקולעת של פישר נהפך ל"לימוד על עצמי". ואם כן, התני"ך וגיבוריו מספרים את הסיפור האנושי הדומה ל"סיפור שלי". גיבורי התני"ך צריכים אפוא להיות דומים לפרשן ביצירהם ובהתנהגותם. על מנת ללמוד על עצמי דרך התני"ך, יש צורך לשטח את הדמויות ולהקהות מגדלותן כך שיהיה אפשר להשוות אותן לבני אנוש. כמו כן, החיים המעשיים בארץ ישראל מדגישים את "החומר" ואת "החיים עצמם" על פני הרוח. המגמה הזו באה לידי ביטוי בפרשנות מעשית שיש בה חומריות ומציאותיות ופחות רוח.

הרא"ל לא רתם את פירוש התני"ך לצורך ביטוי עצמי אלא חיפש את השילוב בין הדת ההטרונומית הציווית ובין האתיקה ההומניסטית על ערכיה; על-פי האקסיומה של הרא"ל, אין סתירה בין השתיים, שכן ההלכה והתני"ך כוללים בתוכם עולם ערכי והומני. הפרשנות הספרותית אפשרה לו לחדור לעומק הדמויות ולרומם אותן לאור ערכים יהודיים וערכים הומניים. בדרך זו הצליח הרא"ל להשאיר את הגיבורים בתני"ך ברי-שיח, ועם זאת מונָמים מעם. פישר טוען כי לא זו בלבד שהרא"ל איזן בין הגישות אלא גם פילס דרך חדשה שהשפיעה על ההתפתחות של לימוד התני"ך בקרב הציבור הדתי-הלאומי. גישתו של הרא"ל נמצאת בתוך: מצד אחד נתונה הגישה האנושית של חיפוש העצמי בתוך התני"ך, שבה הלומדים משווים את התנהגותם לזו של גיבורי התני"ך. מצד אחר נתונה הגישה הבולמת השומרת בקנאות על גדלותם של גיבורי התני"ך ומרוממת אותם מעל המציאות ומעל הפסוקים. גישתו של הרא"ל, המבוססת על הפרשנות הספרותית, מעצימה את גיבורי התני"ך ברגש²⁰⁶, בחשש, בהתלבטויות מוסריות. הדמויות אינן

²⁰⁴ פישר, "ההומניזם הדתי של הרב אהרון ליכטנשטיין", עמ' 64-67.

²⁰⁵ קוק, **אורות**, עמ' קמה: "רוח הקודש באה דרך כנסת ישראל אל כל יחיד ויחד לפי מעשיו". להרחבה עיינו Fischer, Shlomo, "Radical Religious Zionism from the Collective to the Individual", in Boaz Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Ben-Gurion University Press, 2011, pp. 286-309 סמדר, "משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק", **מורשת ישראל**, 2 (2006), עמ' 42-87; בן-נון, יואל, "לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל", בתוך בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ח, עמ' 169-208; שוורץ, דב, "ייחודו של עם ישראל בהגות הציונות דתית", בתוך אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, כרך ג, עמ' 453-475; רוזנברג, שלום, "מבוא להגותו של הראי"ה", בתוך איש שלום ורוזנברג, **יובל אורות**, עמ' 63-65.

²⁰⁶ הרא"ל העביר את קביעת חז"ל – "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" – לעולם הרגש. לאנשים גדולים יש עולם רגשי רחב וסוער. עיינו ליכטנשטיין, אהרן, "ויבד על צוואריו עוד", שיחה לפרשת ויגש, תשנ"ז. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

חד-ממדיות ויש בהן מורכבות. זוהי מורכבות של גדלות ולכן גם החטאים והנפילות נעשים מתוך גדלות. לדידו של הרא"ל, גבולות הגזרה לחופש הפרשנות הם חז"ל, שבחנו וביקרו את הדמויות מתוך הערצה אך גם עם ביקורת פרשנית בעלת מסורת ארוכת שנים. בשלוש הדוגמאות שאציג להלן, אבחן כיצד התמודד הרא"ל עם דמויותיהם של שלושה גיבורים בתנ"ך: יוסף, משה ויעקב.

■ **דמותו של יוסף.** בפרשיות יוסף ואחיו הצביע הרא"ל על חמש בכיות של יוסף²⁰⁷. הכוונה לחמישה אירועים בחייו של יוסף שבהם הגיב בבכי. דרך הבכיות שיקף הרא"ל את תחושותיו של יוסף, את חששותיו ואת כמיהותיו. יוסף לא מוצג אצל הרא"ל כרודף נקמה החפץ להתעלל באחיו. אך יוסף גם אינו מתואר כדמות חד-ממדית של צדיק המרומם מעל המציאות. יוסף הוא דמות טרגית המחפשת את האחוה; הנעה בין חוץ ופנים בין חזות חיצונית לעולם פנימי; המתנדנדת בין התרבות המצרית לבין הרצון לחזור לבית אבא. יוסף אחוז תודעת השליחות מתאפק ועוצר את רגשותיו עד הרגע שבו יוכל לבכות ולהוציא את אשר על לבו ובתוכו. לכן, לדעת הרא"ל, התנ"ך סותם ואינו כותב על בכיו ותחנוניו של יוסף בעת מכירתו לעבדות, אף-על-פי שהאחים עצמם מעידים על כך בחלוף עשרים ושתיים שנה מהמכירה: "אָבְל אֲשָׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אֲחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְנוּ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמְעֵנוּ [...]..."²⁰⁸. התנ"ך רוצה אפוא להדגיש כי יוסף שותק בשעת המכירה, ואינו שוקע ברחמים עצמיים. הוא מכוון את כוחותיו לשיקום ולהצלחה. הבכי מגיע במפגש ובהתמודדות המחודשת עם עברו ועם עתידו.

כדי לפענח את התנהגותו של יוסף, את בכיותיו, ציטט הרא"ל את המשורר האירי הנודע, ויליאם בטלר ייטס (William Butler Yeats), שטען כי "אדם כותב רטוריקה אודות מאבקו עם אחרים, אדם כותב שירה אודות מאבקו עם עצמו"²⁰⁹. כלומר, יוסף במאבקו הפנימי להתמודד עם קשייו נכנס לעולם השירה, שהוא עולם הרגש הצרוף, שבו שמור לבכי הפיזי והפנימי מקום של כבוד. הרא"ל חתם את מאמרו "בכיו של יוסף" בקביעה ש"סיפורו של יוסף הוא טרגדיה קשה, רצופת מסרים ולקחים רוויית משמעות רוחנית חברתית"²¹⁰. בכיו של יוסף, לדידו של הרא"ל, "מבטא את הווייתו של אדם המרשה לעצמו להוריד את כל אותן מחיצות שבהן עטף את עצמו, ולאפשר לפנימיות לבקוע ולעלות". מכך, השליך הרא"ל גם על תלמידו הלומדים בהווה, ש"חיים באיפוק מתמיד, ועלינו לדעת כיצד להתגבר ולתת לפנימיות הרוחנית שבקרבתנו לומר את דברה"²¹¹.

■ **דמותו של משה.** הרא"ל הרבה לעסוק בדמותו של משה. באחת השיחות²¹², שנסבה על פרשת "וארא", דיבר הרא"ל על היחס הנכון לחטאים של האבות. הרא"ל הציג גישות קיצוניות וגם

²⁰⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "בכיו של יוסף", בתוך חנה עמית, אביעד הכהן, חיים באר (עורכים), **מנחה למנחם: קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן**, בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ח, עמ' 357-366; הופיע גם בעלון **שבות בוגרים**, כב (תשס"ח), עמ' 35-48. הדברים נאמרו בעל פה בכנס תנ"ך של מכללת יעקב הרצוג ושיבת הר עציון בקיץ תשס"ו. ההפניה בטקסט היא לעלון **שבות בוגרים**.

²⁰⁸ בראשית מב, כא.

²⁰⁹ ליכטנשטיין, "בכיו של יוסף", עמ' 38.

²¹⁰ שם, עמ' 48.

²¹¹ שם.

²¹² שיחותיו של הרא"ל, שהתקיימו שנים ארוכות בשבתות, בסעודה שלישית, יצאו משאלה פרשנית והסתיימו במסר אתי. השיחות, שהועלו על הכתב על ידי תלמידים לאחר צאת השבת בהסתמך על זיכרונם, בדרך כלל לא

את גישתו. הגישה האחת אינה מכירה בחטאם של האבות. גדולי ישראל הם "על-אנושיים". אי-אפשר להשוות בינם ובינינו, שכן אין להם את היצרים והרגשות שיש לנו ולכן גם לא ניתן לומר שחטאו, אף כי המקרא לעתים כותב זאת במפורש. מנגד, הגישה החילונית מקבלת את עמדת ההשכלה הרואה בגדולי ישראל אנשים מן השורה עם יצרים ומעידות כפי שיש גם לבני אנוש. הרא"ל הציע גישה שלישית: אי-אפשר להתעלם מהחטאים ומהנפילות, לעתים אפילו המקרא הוא ישיר ושיפוטי ולעתים השיפוט הוא נסיבתי. דרך רצף האירועים אפשר להבין אם הפעולות האנושיות היו נכונות אם לאו. עם זאת, אי-אפשר לקרוא את החטאים של גיבורי התנ"ך בעין רגילה; נדרשים כאן משקפיים. כלומר, יש לבחון את הדברים דרך עיני חז"ל. כפי שאנו מקבלים את ההלכה מחז"ל, כך עלינו לקבל מהם גם את הכיוון הפרשני. חז"ל העריצו את גדולי ישראל ובחנו את חטאיהם מנקודת המבט של גדלותם. כך לדוגמה, משה ננזף על ידי ה' על שאינו רוצה לקבל עליו את השליחות. כזכור, סירובו של משה נבע מתוך ענווה ומתוך הבנתו שאינו מתאים לתפקיד המיוחד הזה (דרישות התפקיד כללו גם יכולת רטורית, וזו הייתה חסרה למשה). המדרש מוצא את "הרושם" – את העונש שהושת על משה; הוא איבד את משרת הכהונה לטובת אחיו²¹³.

מסיפור זה חילץ הרא"ל את החובה ליטול אחריות כשצריך: "כִּי רַבִּים הִלְלִים הַפִּלָּה וְעֲצָמִים כָּל הַרְגִינָה". פסוק זה ממשלי חל גם על תלמיד שנמצא ראוי בעיני מוריו לעסוק בהוראה, אך בוחר שלא לעשות זאת²¹⁴. הרא"ל ציין כי את הלקח מסירובו לקבל עליו את התפקיד יישם משה בפרשת העגל²¹⁵. שם הוא כבר לא היה מוכן לוותר על העם, אף-על-פי שקיבל הצעה מפתה מה' ברמה האישית – להמשיך לבדו ללא עם ישראל. כאשר עמד משה מול הסנה, הוא כיסה את פניו וירא מלגשת. הרא"ל ניתח את הפחד: האם מדובר ביראה או שמדובר ביראת הרוממות שביסודה אהבה?²¹⁶ חז"ל היו חלוקים ביניהם: האם הפחד של משה היה שלילי או חיובי? האם בגין הפחד הזה הפסיד ידיעות עמוקות שנועדו לו, או שמא בזכות הפחד הזה זכה להתגלות הגדולה של ארבעים יום וארבעים לילה? משה עצמו התלבט ממה נובעת היראה של בני ישראל במעמד הר סיני, שכן שם הם ביקשו אותו לשמש כמתווך. הקב"ה ענה לו שהפחד של בני ישראל הוא חיובי ונובע מיראת הרוממות. משה למד על האיזון הנכון שבין אהבה ויראה. אהבה ללא יראה מביאה לידי עבודה זרה ושבירת כל המחיצות. כאשר נדרש משה לעמוד מול פרעה שהקשה את לבו, הוא נשבר ובא בטרוניה לקב"ה. משה קינא למצבו של העם. הוא נשבר שכן עדיין לא הבין את דרכי הנהגת ה' בעולם. ייתכן שגם לעולם לא יבין. משה נכשל, משום שביקש להבין את מה שנמצא מעבר ליכולתו. משה, שהיה אז "טירון" בנבואה, לא הבין כי במצב זה עליו להאמין ולעשות את המוטל עליו. בפרשת "חטא מי

עברו את שבט ביקורתו של הרא"ל. השיחות מופיעות באתר VBN של ישיבת הר עציון. ההפניות בטקסט מבוססות על הכתוב באתר זה.

²¹³ ליכטנשטיין, אהרן, "שלח נא ביד תשלח", שיחה לפרשת שמות, תשנ"ח. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור. עיינו גם "מעלתו של משה רבינו", שיחה לפרשת כי תשא, תשנ"ה. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

²¹⁴ הפסוק לקוח ממשלי ז, כו, והדרשה מבבלי, סוטה, כב, עמ' א.

²¹⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "משה רבינו – מופת למנהיגות בשעת משבר", שיחה לפרשת שלח, תש"ס. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור; ליכטנשטיין, אהרן, "מה בין נח למשה?", שיחה לפרשת נח, תשמ"ו. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

²¹⁶ ליכטנשטיין, אהרן, "מה בין משה לעם ישראל", שיחה לפרשת שמות, תשס"ב. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

מריבה" מוסבר חטאם של משה ואהרן בהחמצת השעה. משה ואהרן לא קידשו את ה' כפי שהיו יכולים, ולכן הם נענשו. כלומר, הם נענשו אף-על-פי שלא חטאו במעשה שלילי אלא רק באי-עשיית הטוב בזמן ובמקום הנכונים. הם נענשו על כך שפספסו את העיתוי שבו יכלו לקדש את שמו של ה' בעולם.²¹⁷

■ **דמותו של יעקב.** הרא"ל למד מיעקב כיצד לשלוט ברגש. כך למשל, יעקב הבלג כאשר נמנע מלהוכיח את בניו ראובן, שמעון ולוי בעת מעשה. ראובן לא ננזף קשות כאשר התערב במיקום מיטתו של אביו, ושמעון ולוי לא ננזפו על הריגת תושבי העיר שכם ומכירת יוסף. יעקב הבלג וסגר את הקצוות רק ממש לפני שנפטר.²¹⁸ המדרש מציין שיעקב לא בכה כאשר פגש את יוסף, שכן היה עסוק בקריאת שמע.²¹⁹ הרא"ל הדגיש שיעקב לא היה רק שכלי בגישתו אלא גם שופע רגש בכל הקשור למשפחתו. ועם זאת, הוא ידע לשלוט ברגשותיו כדי שלא יפריעו לו לעבוד את ה'.

תמיד לחלום: יעקב נפגש עם מלאכים ביציאתו לחרן ובחזרתו, ומפגש זה לווה בחלום. חלום זה הוא השאיפה לגדולות הנובעת ומתקמת בתוך בית המדרש. שם באווירה סטרילית ניתן לחלום. לעתים המציאות המורכבת והמסובכת שבחוץ מעמעמת את החלום והוא מתפוגג. אולם דווקא שם, בחוץ, בחיי המעשה המורכבים, החלום צריך להמשיך ולהאיר. יעקב ששאב את כוחו מבית המדרש, לא הפסיק לחלום גם כשהסתבך עם הערמומיות ועם שקריו של לבן. לכן, בעת מנוסתו של יעקב מפני עשיו, עירום וחסר כול, והוא בדרכו אל לבן, פגש מלאכים בחלומו גם בצאתו לדרך. הסולם שנגלה לו בחלומו מסמל את הייעוד הגדול. יעקב לקח אתו את החלום גם כאשר המציאות שסביבו הייתה סבוכה. מכוח החלום הזה שליווה אותו בדרכו הוא שאב כוחות לבנות את עם ישראל למרות הקשיים והתקופה הארוכה של חוסר ודאות. לכן פגש יעקב מלאכים גם בצאתו לדרך, עוד לפני שהמציאות הסתבכה, וגם לאחר מכן כדי שידע שהחלום חייב להיות אתו לאורך כל הדרך. כך הייעוד הגדול לא יישחק.²²⁰

הרא"ל לימד סנגוריה על רבקה ויעקב בפרשת גיבת הברכות באמצעות ההלכה של "משנים מפני השלום". הגדרה הלכתית זו מאפשרת לשקר אם לנוכח השקר עומד ערך חשוב יותר. מכך למד הרא"ל על החובה לפעול בדרכים עקלקלות לנוכח מציאות מורכבת אם אין ברירה, ומתוך הכרה בכך שההתמודדות עלולה לגרום לזעזועים בנפש ולתחושת חוסר נחת כפי שהעיד יעקב על עצמו: "מַעַט וְרָעִים הָיוּ יָמַי וְשָׁנֵי חַיַּי."²²¹

לא נחים על זרי הדפנה: הרא"ל טען כי סבלו של יעקב, משהגיע לארץ, קשור לביקורת שנמתחה עליו במדרש ונרמזת בפסוקים ב"בקשת השלווה". תחושת השלווה שהתלוותה

²¹⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "חטא משה ואהרן – החמצה", שיחה לפרשת חקת, תשנ"ד. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

²¹⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "הבלגה בשעת הצורך", שיחה לפרשת וישב, תשנ"ג. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

²¹⁹ ליכטנשטיין, "ויבך על צואריו עוד".

²²⁰ ליכטנשטיין, אהרן, "יעקב איש החלומות", שיחה לפרשת ויצא, תשנ"ה. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

²²¹ ליכטנשטיין, אהרן, "רבקה ויעקב ומידת האמת", תשנ"ח. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

ליעקב, עם שובו לארץ לבית אביו לאחר עשרים ושתיים שנה, גרמה לו להרגיש שאין למה לשאוף ואין לאן להתקדם. מתוך אותה תחושת ביטחון ויציבות יעקב בנה מזבח וקרא לו בשם "אלו-הי ישראל". יעקב חש כי הוא מוגן שכן האל נמצא עמו כל הזמן. תחושת השלמות, הביטחון והשלווה הקטינה את השאיפות לפסגות חדשות מצד אחד ואילו מהצד האחר הסבה לו סוג של גאווה ותחושה שהוא [יעקב] עצמו אלו-ה. המדרש שם בפי יעקב את הדברים הבאים: "אמר לו [יעקב לקב"ה] אתה אלוה בעליונים ואני אלוה בתחתונים". כלומר, לתחושת ההצלחה של יעקב התלוותה תחושה של גאווותנות עד כדי כך שיעקב הרגיש אלו-ה. לדברי הרא"ל, עונשו של יעקב על גאווותנות זו היה סיפור דינה ומכירת יוסף. שני אירועים כואבים אלה המחישו שוב ליעקב כי אי-אפשר לנוח על זרי הדפנה, וכי יש צורך תמיד לשאוף לפסגות חדשות. כמו כן, יש לזכור שהחיים הם שבריריים ולא מובטחת לאדם יציבות אמתית. הנצחי והיציב היחידי הוא הא-ל²²².

לסיכום, באמצעות גישת "האמת המורחבת" גישר הרא"ל על הסתירה שבין הרצון לחשוף את הרגש האנושי של גיבורי התנ"ך לבין החשש מפני הנמכת קומתם הרמה. כך התגבר על הפער שבין הרצון למתוח ביקורת על גיבורי התנ"ך לבין הרצון לשמור על גדולתם. לדידו, אפשר ללמוד תנ"ך עם כלים פרשניים מרחיבים שנותנים עוד ממדים ללימוד, ומעשירים את עומקו מבלי לפגוע בגדולתם של גיבורי התנ"ך. להפך, לימוד מרחיב רק מעשיר את הדמויות, מאדיר אותן יותר אך גם מאניש אותן יותר. הלומד יוצא נשכר מכך ומתעשר רוחנית:

במישור אחד אני מקבל בברכה את לימוד התנ"ך בגישה המכונה בגובה עיניים, ככל שהיא מהווה שינוי בריא מן האידאליזציה מרחיקת הלכת המביאה לביטול האנושיות [...] למותר לומר שהכרה בפן האנושי והרגשי של גדולי אומתנו, מרכיב שבוטא ביד אמן ובצורה כה חדה ובהירה בידי חז"ל במדרש, היא הכרחית להבנה נכונה של חיי הגדולים הללו ושל משמעות הישגיהם [...] ²²³.

עד כאן בחנתי את יחסו של הרא"ל לעולם החול ולתרבות הכללית. הרא"ל בחר שלא לעמעם את החול. יתר על כן, לטענתו במינון נכון ובכוונה ראויה, החול יכול להסתפח, לעבור המרה ולהיות ממש חלק מהקודש. בכך צעד הרא"ל צעד גדול קדימה והמשיך את דרכו של הרי"ד שראה בפיתוח החול ציווי אלוהי ומצע לקודש. גישת "האמת המורחבת", שהצגתי בפרק השני, היא הדרך שבה השתמש הרא"ל כדי לחבר את הניגודים ולפלס את הדרך להרחבת הקודש מתוך עולם החול. הרצון לאזן בין קודש לחול, בין חוץ לפנים ובין העבר למציאות העכשווית מתוך יושרה וכנות בא לידי ביטוי גם בפרק הבא, שבו אעמוד על משנתו החינוכית של הרא"ל. בפרק זה אצביע על מוקד משנתו – היכולת לחנך לריבוי דעות ולאמת מורחבת ומורכבת. כמו כן אדון בפתרונות ובמודלים חינוכיים ולימודיים שהציע הרא"ל לבעיות עכשוויות בחינוך הדתי-לאומי.

²²² ליכטנשטיין, אהרן, "מצבה ומזבח", שיחה לפרשת וישלח, תשס"ט. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.
²²³ ליכטנשטיין, "תורת חיים", עמ' 26-27.

משנתו החינוכית של הרא"ל

ישנם סיכונים שאפשר היה לקחת פעם, אך היום הם הרבה יותר בעייתיים [...] פעם, אם כמורה היית קשוח כלפי תלמידים, והם לא אהבו אותך, הם עזבו את בית הספר ועברו למסגרת חינוכית אחרת. היום, ילד שנושר מבית הספר, עלול להפסיק לשמור השבת, ולנשור, חלילה, מיראת שמיים. מורים, ואף יותר מכך הורים, חייבים למצוא את המיזוג הנכון המשלב הנחלת ערכים והצבת דרישות עם הקרנת אהבה; מיזוג זה הוא המעצב והמגדיר את חינוך הילדים.¹

בפרקים הקודמים נדרשתי להשפעתן של "האמת המורחבת" והרציונליות של הרא"ל על יחסו לתכנים חילוניים ולמקומם בעולם דתי. כמו כן עמדתי על דרכו הייחודית לשילוב מוסר אנושי עם אתיקה אלוקית, כלומר אימוץ תפיסה הומנית עם מחויבות טוטלית להלכה. כך, בדרך "האמת המורחבת" הצליח הרא"ל לחבר את הניגודים לכדי מניפה רחבה, ייחודית ומקורית. אך התמונה לא תהיה שלמה ללא בחינת משנתו החינוכית של הרא"ל, להלכה ולמעשה. לשם כך אנסה להגדיר אילו יעדים הציב לעצמו הרא"ל כמחנך וכמתווה דרך לתלמידיו וכיצד בחר לממשם. אקדים לכך סקירה קצרה על משנתם החינוכית של הרב חיים מוולוז'ין, הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק ונכדו הרי"ד, שכל אחד מהם בדרכו השפיע רבות על תפיסת עולמו החינוכית של הרא"ל. בהמשך הפרק אֶדְרֹש לוויוח הציבורי בסוגיה של לימוד תורה ישיבתי אל מול לימוד מדעי היהדות באקדמיה, וכן לפולמוס בעניין לימוד גמרא בישיבות התיכוניות בארץ. פולמוס זה התנהל בעיקרו בין הרא"ל לבין הרב יהודה ברנדס, והסוגיות שנדונו בו רלבנטיות במיוחד לפרק זה. עוד שני נושאים – שיטת הלימוד הייחודית של ישיבות ההסדר ולימוד תורה לנשים – העסיקו אף הם את הרא"ל וגם להם אייחד מקום בפרק זה. לסיכום, אציג את חשבון הנפש שערך הרא"ל עצמו ביחס להישגיו בתחום החינוך.

¹ ליכטנשטיין, "על חינוך ילדים".

לימוד תורה – לשם מה?

לשאלתנו של הרא"ל, "לשם מה לומדים גמרא? ולמה בכלל לומדים תורה?", אפשר לענות בפשטות: זוהי מצווה, ואפילו מצווה חשובה, שכן נאמר "ותלמוד תורה כנגד כולם"². על-פי דרך החשיבה הדאונטית, די בכך שהאל רואה בלימוד מעשה חשוב. אולם הרא"ל לא הסתפק בדרך חשיבה זו אלא ניסה להבין אם יש סיבה ערכית, אקסילוגית, לעצם הלימוד. הוא גם שאל את עצמו מהי התועלת בלימוד? או למי מועיל הלימוד? והתשובה שמצא: התועלת יכולה להיות ללומד עצמו, לחברה או לאל המצווה³. אם הלומד הוא שמפיק תועלת מהלימוד, אזי אפשר להציע לו את סוג הלימוד שמתאים במיוחד בשבילו. שהרי אין דומה הלומד גמרא ללומד אגדה וכן אין דומה הלומד בעיון ללומד בבקאות⁴.

הרב חיים נבון מנסה להתחקות אחרי משמעות הלימוד לפי גישתו של הרא"ל⁵. לטענתו, הרא"ל הגדיר את המטרה המרכזית של הלימוד לא ברכישת ידע אלא בעיקר ביצירת קשר רגשי עם התורה ובחיזוק יראת שמים: "העיסוק בתורה הנו במיוחד בשנות הנעורים הפורמטיביות – מכשיר מרכזי לעיצוב נפש היהודי. הוא אמור לקבע אותו בעולמו הרוחני, להקנות ידע תורני וכושר לימוד, להשריש אהבת ה' ויראת שמים, להחדיר אמונות ודעות של מסורת אבות"⁶. כוונתו של הרא"ל ביראת שמים הייתה אפוא המחויבות למצוות הנובעת מתוך אהבת ה': "הקשר האורגני בין תלמוד תורה לבין יראת שמים. הווה אומר בין לימוד לבין המחויבות"⁷. עם זאת, הרא"ל סבר שלימוד מדעי היהדות אינו תורם ליראת שמים: "נראה לי שבאופן כללי קיים פער בעולמם של מדעי היהדות בין ה'ללמוד' ובין ה'לעשות', וממילא זיקתם לחינוך יהודי – לפחות במשמעותו התורנית – היא מעורבת וקצת מעורפלת"⁸. מסיבה זו יחסו של הרא"ל למדעי היהדות היה צונן ואף חשדני.

חשוב לציין כי גישתו של הרא"ל בנוגע ללימוד תורה ולהקניית חינוך תורני לא התגבשה בחלל ריק; משהתחורר לרא"ל כי לימוד הגמרא המסורתי לא זו בלבד שאינו מקרב רבים מהתלמידים בישיבות התיכוניות לעיסוק בתורה וליראת שמים, אלא אף גורם לניכור ולהתרחקות רגשית מהתורה, הוא יזם שינוי בתכנית הלימודים לטובת אותם תלמידים. בתכנית זו הציע הרא"ל להתמקד בהלכות פסוקות בכתבי הרמב"ם או להעדיף לימוד משנה על פני לימוד גמרא⁹:

לנגד עינינו, כמחנכים, יעד מרכזי ברור: עיצוב אדם אשר יראתו קודמת לחכמתו. וזאת, הן מפאת הזיקה ליראת שמים כערך קיומי כשלעצמו, והן מפאת קביעת חז"ל כי בהעדרה

² **משנה**, פאה, א, א: "אלו דברים שאין להם שיעור: [...] ותלמוד תורה. אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקורן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו; ותלמוד תורה כנגד כולם". לימוד התורה זוכה לכבודה מבחינת השכר כבר בעולם הזה.

³ על התועלתנות של הלימוד ראו ליכטנשטיין, אהרן, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", בתוך **על דרך האבות**, עמ' 31-15.

⁴ עיינו ליכטנשטיין, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", עמ' 31-15; pp. 1-17. Lichtenstein, "Why Learn Gemara?"

⁵ נבון, "תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 163-169.

⁶ ליכטנשטיין, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", עמ' 20.

⁷ ליכטנשטיין, "חינוך יהודי ומדעי היהדות", עמ' 152.

⁸ שם, עמ' 155.

⁹ להרחבה בנושא זה ראו בהמשך בסעיף "הפולמוס בעניין לימוד הגמרא בישיבות התיכוניות בארץ".

אף החכמה אינה מתקיימת. הנחה זו הנה נקודת המוצא של כל מערכת לימודים תורנית. [...] יסוד היסודות הינו זיקת החכמה ליראה, השפעת קניין ידיעת תורה על אהבתה¹⁰.

בהמשך דבריו הדגיש הרא"ל את הקושי הנפשי שלו בויתור על הגמרא לטובת המשנה. לדבריו, הצעתו זו היא בדיעבד ונובעת משיקולים של סדר עדיפויות. כלומר, הוא העדיף להוריד את רמת הלימוד ולו רק כדי שתלמידיו ימשיכו לאהוב את התורה:

אני כותב את הדברים בלב דואב וביד רוטטת; בדם ובדמע. אני כשלעצמי חונכתי על ברכי הגמרא משחר טל ילדותי, ואני מאוהב בה אהבת נפש. [...] יש באימוץ כוון זה משום התפשרות עם המציאות – אולי אפילו של כניעה בפניה. אבל כשחיי עולם מונחים על כף המאזניים, הנעזי להשתתף במאבקי כוח? הנתעקש להטיח ראש בקיר?¹¹

הרא"ל יצא מנקודת הנחה שלימוד התורה לנוער בימינו יכול להיות "סם החיים" או "סם המוות" בכל הקשור לרצון לחיות חיי אמונה. מכיוון שכך, הוא היה מודע לגודל האחריות המוטל עליו לצורך להתאים את תוכני הלימוד לתלמידים.

לימוד תורה "לשמה" – מקורות ההשראה

כאשר בוחנים את דרכו של הרא"ל לגיבוש משנתו החינוכית, ראשית דבר חשוב להתחקות אחר מוריו ומחנכיו, מעצבי דרכו, מקורות ההשראה שלו. בחרתי לעשות זאת באמצעות השאלה שנשאלת מקדמת דנא – לשם מה לומדים תורה? שאלה זו תורגמה בעולם התורני גם לניסיון להבין את התנועה הנפשית של הלומד. לעומת זאת, לימוד תורה בעולם המודרני, החל מן המאה השמונה-עשרה, התפתח גם לאורך של תנועת ההשכלה ו"חכמת ישראל", שלבד מלימוד התורה עסקו גם במתודות חדשות של מחקר ודרכי לימוד¹². כך למשל, הדילמות של לימוד תורה בעידן החדש העסיקו רבות את רבי אליהו בן שלמה נחמן (1720-1797); להלן

¹⁰ ליכטנשטיין, אהרן, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", בתוך **שנה בשנה: ספר השנה להלכה, למחשבת ישראל ולבעיות יהדות**, ירושלים: הוצאת היכל שלמה, תשס"א, עמ' 319-320. להרחבה בעניין פרסום המאמר הזה, ראו ה"ש 67, 68 להלן.

¹¹ ליכטנשטיין, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", עמ' 322.

¹² ראשיתה של תנועת ההשכלה בסוף המאה השמונה-עשרה. היא קידמה רעיונות של רציונליזם, ליברליזם, חופש המחשבה וביקורתיות. מטרתה הייתה להפוך את היהודי ל"נורמלי". מצד אחד היא שאפה לשמר את הזהות היהודית הנבדלת עם קבלת זכויות הולמות, ומצד האחר היא שאפה להשכלה רחבה, להחייאת התרבות היהודית שכוללת את השפה העברית וכן להשתלבות מיטבית במדינות האם, תוך כדי הקניית השפה, התרבות והערכים של הסביבה. התנועה יצאה נגד הלבוש המסורתי, אך בשורותיה בא לידי ביטוי מנעד רחב שנוע בין שמרנות לבין תמורה מן השורש. כתוצאה מהאנטישמיות בתחילת המאה התשע-עשרה קמה עוד תנועה – "חכמת ישראל". חבריה סברו שדרך מחקר היסטורי של היהדות יצליחו לחזק את הקשר למסורת היהודית וגם להראות לעולם הנוצרי את תרומתה של היהדות לנצרות ולאנושות ועל ידי כך לשנות את היחס העוין. תנועה זו הביאה למחקר של היהדות ובסופו של דבר זוהתה עם הרפורמים והקונסרבטיבים שקיבלו את התפיסה המחקרית. עיינו ידידיה, אסף, "בנימין מנשה לוי ומחקר 'חכמת ישראל' ברוח המסורת", **קתדרה**, 130 (תשס"ט), עמ' 131-156; ראובן, מיכאל, **לידת היהודי המודרני: תולדות תנועת ההשכלה היהודית**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005; Shmuel, "Toward an Historical Definition of the Haskalah", in Shmuel; Feiner and David Sorkin (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, Portland, OR: Littman Library of Jewish Civilization, 2001, pp. 184-219.

הגר"א¹³, שלחם בשתי חזיתות – חזית ההשכלה וחזית החסידות. הגר"א העריך את לימודי החול אך התנגד נחרצות ללימודי פילוסופיה, בטענה שהיא מציבה עולם רוחני המתעמת עם האמונה. ואילו בחסידות ראה הגר"א איום אף גדול יותר ליהדות; הוא לא הסכים עם עולמה התאולוגי של החסידות ויתרה מזאת, הוא חשש שתוביל לניתוק מההלכה, לזלזול בלימוד התורה המסורתי, הכולל גמרא והלכה, ולכיתתיות. הגר"א גם סבר כי לימוד התורה דרך העמל האישי וההבנה הוא תכלית הכול, לכן הכריע נגד שילוב מיסטיקה בלימוד התורה¹⁴.

בפרק זה בחרתי להתמקד בשלושה רבנים מרכזיים הנמצאים על רצף המסורת הלימודית של הרא"ל: הרב חיים מוולוז'ין, הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק והרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק. השפעתם על הרא"ל הייתה ניכרת, שכן הם עסקו בכתביהם במישרין ובעקיפין במשמעות של לימוד התורה. כמה וכמה נושאים שהעסיקו אותם ושידונו להלן כמו למשל, מקומה של יראת שמים בתהליך הלימוד, הגישה המושגית, הדבקות, אישיותו של הרב המלמד ועוד נושאים, מצאו את דרכם להגותו החינוכית של הרא"ל וזכו שם לפרשנותו הייחודית.

הרב חיים מוולוז'ין – יראת שמים כתנאי מקדים ללימוד התורה

תלמידו הגדול של הגר"א, הרב חיים איצקוביץ המכונה הרב חיים מוולוז'ין (1749-1821); להלן הרח"ו), הקים בעיירה וולוז'ין (Wołożyn) שבבלארוס ישיבה גדולה וכתב את החיבור **נפש החיים**¹⁵, שבו הניח את המצע למשמעות של לימוד התורה. הישיבה שהקים הרח"ו נחשבת אם הישיבות הליטאיות ונודעת לה חשיבות רבה בהשפעה על דרך לימוד התורה באירופה. ממנה יצא הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק, מייסד השיטה הבריסקאית שלאורה התחנך הרא"ל. לדברי הרח"ו, לימוד תורה צריך להיות לימוד דאונטולוגי¹⁶, כלומר "לשמה" – לשם ההבנה. לשיטתו, מטרת הלימוד אינה דבקות בה' ואינה אהבת התורה אלא הבנה אינטלקטואלית שבסופו של דבר תביא גם לאהבת התורה¹⁷. בדבריו אלה יצא הרח"ו כנגד התפיסה החסידית, שהאוחזים בה ראו

¹³ רבי אליהו בן שלמה נחמן (הגר"א) – דמות שהשפיעה רבות על העולם היהודי התורני באירופה. לבד מהעיסוק בגמרא ובפסיקה הוא עסק גם בקבלה, ואף שאף לעלות לארץ עם תלמידיו ובכך להחיש את הגאולה. הוא לא זכה לעלות לארץ, אולם רבים מתלמידיו הגשימו את החלום בעידודו. בימיו התפשטה החסידות ותנועת ההשכלה עשתה את צעדיה הראשונים. על אף שהעריך את לימודי החול התנגד לתנועת ההשכלה. הגר"א ראה בתנועת החסידות איום גדול יותר, מחשש פן תקעקע את עולם ההלכה ואת היחס ללימוד התורה. הוא סירב להיפגש עם רבי שניאור זלמן מלאדי (מייסד תנועת חב"ד), כדי לא לתת לגיטימציה לתנועה זו.

¹⁴ בן שושן, חיים הלל, "אישיותו של הגר"א (רבי אליהו מוילנא) והשפעתו ההיסטורית", **ציון**, לא (תשכ"ו), עמ' 41-56; אטקס, עמנואל, **יחיד בדורו הגאון מוילנא – דמות ודימוי**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ח, עמ' 44-58; בן שלמה, אליהו (הגר"א), **אבן שלמה**, ירושלים: [לא ידוע], תשמ"ז, פרק יא, סעיף ד. הגר"א התנגד לקבל תורה ללא עמל מ"מגידיים". עיינו הקדמת רבי חיים מוולוז'ין, בתוך בן שלמה, אליהו (הגר"א), **ספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א ופרוש שערי חכמה**, עריכה: ישראל יהודה ספיטמוס, קרית ספר: הוצאת מכון שערי אורה, תש"ע, כרך א.

¹⁵ איצקוביץ, חיים (הרב חיים מוולוז'ין), **נפש החיים**, עריכה: יששכר דוב רובין, בני ברק: המכון לעריכת ספרים תורניים, תשמ"ט.

¹⁶ דאונטולוגיה (deontology) – תפיסה אתית שלפיה יש לפעולות ערך מוסרי חיובי או שלילי ללא קשר לתוצאה. אין מטרה נעלה שבגינה ניתן לפעול באמצעים פסולים. הדרך (כלומר הפעולות עצמן) צריכה להיות מוסרית ללא קשר לתוצאה.

¹⁷ איצקוביץ, **נפש החיים**, שער ד, פרק ג, עמ' ריא-ריב; פרק י, עמ' רכא. ראו גם איצקוביץ, חיים (הרב חיים מוולוז'ין), **רוח חיים – ביאור על מסכת אבות**, ירושלים: [לא ידוע], תשנ"ד, פרק ו, משנה א, עמ' שכח-שכט; לאם, נחום, **תורה לשמה במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1972, עמ' 7-30.

בלימוד כלי אקסילוגי שדרכו אפשר להגיע אל המטרה המרכזית, אל הדבקות¹⁸. על-פי תפיסה זו, לימוד התורה אינו עומד בפני עצמו אלא נועד לשרת מטרה תועלתנית-ערכית – להגיע לדבקות בה'. על האדם לשאוף אפוא לחוויה אכסטטית והכלי לכך יכול להיות גם לימוד התורה. הגר"א ותלמידו הרח"ו חששו מפני תפיסה טלאולוגית זו. לטענתם, הפיכת התורה לקרדום לחפור בו, גם אם מדובר במטרה נעלה של דבקות בה' אינה "תורה לשמה". יתרה מזאת, אם המטרה היא הדבקות, אזי צריך להתאים את הלימוד לשם השגת מטרה זו. לכן, אם לימוד הגמרא אינו מביא לתכלית, ראוי להתרכז בתכנים אחרים. כך למשל, מוטב ללמוד מוסר או מחשבה, ולא דווקא גמרא. גישה זו תשתקף גם בהגותו של הרא"ל, כפי שנראה בהמשך הדברים.

אם כן, באמצעות מושג ה"לשמה" טיהרו הגר"א והרח"ו את הלימוד מכל חשיבה תועלתנית. יראת השמים והדבקות היו ממטרה לכלי להשגת התורה בדרך הלימוד: "כי היראה אינו רק אוצר לחכמה כמו שכתוב; 'יראת ה' היא אוצרו"¹⁹. בלי יראת שמים, קבע הרח"ו, אי-אפשר לרכוש תורה. הרח"ו האמין כי העיסוק בתורה אכן מביא להיזון חוזר ובעקבותיו לדבקות. לתפיסתו, מכיוון שיש קשר תאורגי²⁰ בין התורה לא-ל, אזי אדם שעוסק בתורה ממילא דבק בא-ל. לפיכך, בעת הלימוד יש להשהות את הרגש לטובת השכל; יש ללמוד את התורה במטרה להבין אותה לעומקה, וזוהי המטרה היחידה. הדבקות נובעת באופן טבעי מעצם העיסוק בתורה, שהרי הלומד בעצם מתאחד עם האל דרך תורתו: "ובשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לעניין הדבקות כלל, כנ"ל. שבהעסק והעיון ברצונו ודבורו הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודבורו חד"²¹. אם כן, הדבקות אינה חוויה סובייקטיבית-רגשית כי אם מציאות אובייקטיבית שאינה תלויה במודעותו של האדם המאמין. כפועל יוצא מהאדרת הלימוד התלמודי האינטלקטואלי והשפעתו, התנגד הרח"ו ללימוד מוסר בנושא בפני עצמו²². דווקא באמצעות בידולו של לימוד הגמרא והאדרתו, הצליח הרח"ו לשמר את לימוד התורה האינטלקטואלי בצורתו הטהורה ולהשאיר את המיסטיקה, את המחשבה ואת המוסר כמקצועות נפרדים. אם כן, מבחינה רעיונית דגל הרח"ו בתפיסה תאורגית הגורסת כי הלימוד האינטלקטואלי משפיע על העולמות העליונים ודרכם על המציאות; על הלומד להכיר בערכו של הלימוד, אולם הלימוד עצמו צריך להיות "זך ונקי", שכן כל ייעודו הוא ההבנה²³.

¹⁸ עיינו שלום, גרשון, "דבקות" או 'התקשרות אינטימית עם אלהים' בראשית החסידות (הלכה למעשה)", בתוך **השלב האחרון – מחקרי החסידות של גרשם שלום**, עריכה: דוד אסף ואסתר ליבס, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ט, עמ' 237-258.

¹⁹ עיינו בן שלמה, אליהו (הגר"א), **ביאור הגר"א למשלי**, עריכה: מאיר יהושע קצנלנבורגן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ג, פרק ב, פסוק ה; קהת, חנה, "תמורות באידאה של 'תלמוד תורה' בהגות היהודית בעידן המודרני", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2005, עמ' 9-10.

²⁰ תאורגיה (theurgy) – תפיסה דתית שלפיה הא-ל מושפע מהאדם וממעשיו. לימוד התורה של האדם גורם לכך שהא-ל ישפיע טוב על העולם.

²¹ איצקוביץ, **נפש החיים**, שער ד, פרק י, עמ' רכד; עיינו סולובייצ'יק, "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור", עמ' 41.

²² סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, עמ' 122.

²³ עצם הלימוד מוביל לכל המידות הטובות ואין צורך בלימוד מיוחד של מוסר. עם זאת, הרח"ו הדגיש שיש צורך במחשבה טהורה בלימוד ולכן מותר לפני הלימוד לעצור ולהתרכז. עיינו איצקוביץ, **נפש החיים**, שער ד, פרק ד, עמ' ריב. לדעת עמנואל אטקס, יחסו של הרח"ו ללימוד התורה קשור להתמודדות שלו עם משנתה של החסידות שהסיטה את המוקד מלימוד התורה לעבודת ה' של האדם. עיינו אטקס, עמנואל, "שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה 'המתנגדית' לחסידות", *Proceedings – American Academy for Jewish Research*, (1970-1971), pp. 1-45. עיינו גם קהת, "תמורות באידאה של 'תלמוד תורה'", עמ' יד. שם מביאה קהת דעות החולקות על דעתו של אטקס.

הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק – הגישה המושגית ללימוד התורה

הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק (1853-1918), הר"ח, למד והתחנך בישיבת וולוז'ין. הוא זה שפיתח את מתודת הלימוד המכונה "השיטה הבריסקאית". שיטה זו מצויה בבסיס דרך הלימוד של הרא"ל, כפי שקיבל אותה מרבו הר"ד, נכדו של הר"ח. הר"ח העצים את ה"לשמה" שבלימוד התורה. לתפיסתו, בתוך עולם הלימוד התחום במושגיו ורחוק מהעולם החיצוני המעשי, הלומד נדרש ליצור עולם מושגים אידילי המאפשר חלוקה קטגורית והגדרה של הדין. הלימוד הוא שכלי, אובייקטיבי ואימננטי ומונהר מתוך עצמו. הלומד אינו מחפש את טעמי התורה מתוך נקודת מבט סובייקטיבית אלא מתחקה אחרי החוקיות האובייקטיבית של התורה.²⁴ הלומד עוסק בהגדרת הדין ולא בסיבות. הלימוד הוא עולם סגור גם בהיבטים של זמן ומקום, כלומר תכלית הלימוד היא עצמית דאונטולוגית ואפריורית. אם כן, לימוד התורה לשמה עבר אצל הר"ח זיכוך נוסף; אמנם הלימוד לשם ההבנה נותר יעד רצוי, אך ההבנה המתבקשת אינה דווקא הבנה מעשית המביאה בהכרח לפסיקה כי אם הבנה אפריורית המקטלגת את הדינים וממשיגה אותם. הר"ח סבר אפוא שפסגת לימוד התורה אינה לימוד תורה לשם קיום התורה אלא לשם הבנת היסודות הטמונים בתוכה.²⁵ הר"ד תיאר את המהפכה הלמדנית שעשה סבו, הר"ח, במילים אלה: "ענייני איסור והיתר הוסטו מן המשק הביתי ונעתקו לספירה אחרת של הלכה אידיאלית שהכל בה מתגלגל בתכנים מחשבתים. הכול נהפך ל'מציאות' הלכתית והכול נקלט לתוך מערכת מושגית מופשטת. ההוראה מושתתת על יסודות מוצקים, שכל הפורש מהם מורד בשכל הלכתי ופורש מן החיים".²⁶ הרא"ל הסכים עם ההגדרה הזו של הר"ד, אף שהציב מולה את המבקרים שטענו כי ההפשטה הזו ניתקה את התחושה הקונקרטיית ואת הקשר עם המציאות וכתוצאה מכך, נהפך הלימוד לתאורטי טהור.²⁷

הר"ד – הלימוד כמוהו כמשקפיים לראות ולחוות את המציאות מבעד

הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, הר"ד, רבו וחותנו של הרא"ל, המשיך לשאת את הלפיד של בית בריסק בצלמו ובדמותו של סבו הר"ח. הוא הרחיב את מתודת הלימוד לחוויה קיומית-דתית בהעבירו את הדגש מהלימוד לחיים המעשיים והחוויתיים. לדידו, הלומד אינו מסתפק בחתירה להבנה ממשגה, שכן הלימוד משנה את ההכרה. ייעודו של הלימוד הוא הכרתי, אפיסטמולוגי. כלומר, האדם החי בעולם החומרי נגאל בזכות הכרת ההלכה. הכרה זו ממירה את החוויה החומרית, את הממשות, לחוויה של טהרה. בעוד הר"ח שם דגש בידע ובהשגת האמת בעת לימוד התורה, הר"ד סבר שלימוד התורה "לשמה" אינו מתמצה רק במישור הקוגניטיבי – לשם ההבנה, ותו לא. לתפיסתו, הלימוד כמוהו כמשקפיים שמבעדם אפשר לראות ולחוות את המציאות כולה בבירור, בחדות. הלימוד "לשמה" מתרחב ובא לידי ביטוי עם הכלת החוויה הקיומית החדשה

²⁴ ז'ין, **אישים ושיטות**, עמ' 47; סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, עמ' 206; סולובייצ'יק, **דברי הגות**

והערכה, עמ' 70-85. עיינו גם ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 28-29. הלומד שואל מהו הדין בניסיון להגדיר את הדין מתוך הפרטים הרבים. הוא אינו מתיימר להבין את סיבת הדין ואת טעמו.

²⁶ סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 80.

²⁷ ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 28-29.

העולה מהלימוד. מטרת הלומד היא לראות את כל העולם החומרי מבעד למשקפי ההלכה. יתר על כן, דרך חיים בעולם של הלכה "מטהרת וגואלת את האדם מאבלו ומבדידותו"²⁸.

אידאות ההלכה הן מוחלטות ונצחיות

לדעת הר"ד, במפגש עם האל-מושת על האדם הצו האלוקי. משנצטוו האדם, תפקידו להכיל את הצו על מרכיביו הקטגוריים והאפריוריים ביחס למציאות. הציווי הבראשיתי הוא הטרונומי-אלוקי. אולם, משנכנס אדם לעולם ההלכה ומחיל עולם זה על חייו הוא יכול להגיע לדבקות. או אז ההלכה האובייקטיבית נהפכת לחוויה סובייקטיבית. הטרונסצנדנטי נשאב לעולם האימננטי של "איש האלוקים". אם כן, הלומד בונה מודלים אפריוריים: בשלב הראשון הוא מסווג אותם ובשלב הבא הוא משלב אותם בעולם ההכרתי שלו. הוא אינו זקוק למושגים חיצוניים – פסיכולוגיה של הלכה או רקע היסטורי להלכה – על מנת להסביר ולהגדיר את עולם ההלכה. ההלכות הן נצחיות ויש לראותן כמנותקות מהשפעתם של גורמים חיצוניים²⁹. ההלכה מתגשמת אפוא בעולם מעשי משתנה, אך האידאות של ההלכה נותרות על עומדן ומלובנות אך ורק מתוך עצמן מבלי לשלב בדיון מושגים רגליים. שאיפתו של הלומד היא לראות את כל ההווה בעיניים הלכתיות; זוהי הווה שהקב"ה מצוי בה בכל מקום והיא מתגלה מתוך העולם ההלכתי שנתן לאדם. הר"ד תיאר הווה זו בחיבורו "איש ההלכה":

מהותה של ההלכה שקיבלה מאת הקב"ה היא יצירת עולם אידיאלי והכרת היחס, השורר בינו למציאות [...] אין לך תופעה, יצור או בריאה שאין ההלכה האפריורית ניגשת באמת מידתה האידיאלית [...] יש להלכה יחס אפריורי קבוע למציאות על כל דקדוקיה, פרטיה ותגיה. איש ההלכה מזדקק ליצירה כולה ומתבונן בה מתוך עולם אידיאלי שהוא נושא בתודעתו ההלכתית³⁰.

"איש ההלכה" הלומד תורה יטען כי "מלוא כל הארץ תורה". כלומר, אין פינה במציאות שאין לתורה ההלכתית דעה או עמדה בעניינה³¹. התורה ניתנה כדי שדרכה נתפוס את המציאות

²⁸ סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, עמ' 212.

²⁹ עיינו טרנר, יוסף, "המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 368-390. טרנר מנסה להוכיח, כי הר"ד בספרו, *The Halachik Mind*, ייחס חשיבות לרוח האדם בהתפתחות ההיסטורית. לפיכך, הוא יכול להכיר בעיצוב הלכה סובייקטיבי. בפועל הר"ד לא קיבל את התפיסה של עיצוב סובייקטיבי של ההלכה, שכן מעשית תהיה זו יוהרה ללא כיסוי מצד האדם לקלוע למעשה דתי ראוי (The Halachik Mind, pp. 89-90). בספרו **איש ההלכה – גלוי ונסתר** שלל הר"ד את הסובייקטיביות גם מבחינה רעיונית, עקרונית. ועיינו עוד טרנר, יוסף, "המחשב ההלכתי – The Halachik Mind – כדיון בתום הפילוסופיה של הדת והשלכותיה היהודיות", בתוך **רב בעולם החדש**, עמ' 42-55. לדעת טרנר, דווקא בספרו **איש ההלכה – גלוי ונסתר** נתן הר"ד מקום לליברליזם דתי יותר מאשר בכתביו האחרים, שכן הדגיש בחיבור זה כי כאשר רוח האדם נפגשת עם הטרונסצדנטיות האלוקית היא נעשית שותפה בעיצוב ההלכה (שם, עמ' 52-53).

³⁰ סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 27. על מקורות ההשפעה על הר"ד עיינו רוזנבלום, שמואל, "לימוד תורה ומשמעותו הקיומית והפילוסופית בהגותם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק והרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (עיון משווה)", עבודת גמר לתואר השני, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א-1991, עמ' 33-36.

³¹ ישנו מכנה משותף בין גישתו הדתית של הר"ד, שלפיה כל המציאות היא הלכה, וגישתו החילונית של הנשיא לשעבר של בית המשפט העליון, אהרון ברק, שטבע את הביטוי "הכול שפיט". ניסוח אחר של ברק הוא "מלוא כל הארץ משפט". גישה זו, השנויה במחלוקת בעולם המשפט, מנסה לתת תוקף מקיף לחוקי האדם. לא עוד משפט הדן בנושאים כמו חוזים, יחסי עובד מעביד וכו', אלא "הכול שפיט". למשפט האנושי יש מה לומר בנושאי "אמונות ודעות" ובשאלות כמו מיהו יהודי?; מיהו דתי?; ומהו המוסר?; כדי לעגן את כוחו של בג"ץ נחקק חוק יסוד – "כבוד האדם וחירותו" וחוק יסוד – "חופש העיסוק". חוקים אלה מאפשרים לשופט לפלוש גם לרשות

התאורטית (האפריורית). מכיוון שהתורה שואפת להתגשם דרך המודלים האפריוריים, אפשר להגיע לתיקון העולם במלכות ההלכה. לטענת הרי"ד, השכל האובייקטיבי מוגבל ואינו מסוגל להכיל את ממד החוויה שכולל מפגש עם הא-ל. אך אפשר להגיע אל הא-ל הטרנסצנדנטי דרך התחושה הסובייקטיבית האימננטית שהיא רבת-עוצמה ומוחשית. הלימוד השכלי מביא את הלומד לחוויה אקזיסטנציאליסטית של איש הלכה החווה את העולם דרך התורה.

"איש הדת" מכיל בתוכו את "איש ההלכה"

לטענת החוקר אברהם שגיא, הרי"ד עצמו לא למד בדומה ללימוד שהציע בתיאור הסכמתי שלו ל"איש ההלכה"³². שגיא אף נותן דוגמאות לכך שהרי"ד הכריע לפי אינטואיציה, ולא לפי האידאות וההלכות של **שולחן ערוך**. לחיזוק טענתו, שגיא מציין את הנימוק של הרי"ד להצטרפותו לתנועת "המזרחי", ואת נכונותו לשתף פעולה עם הציונות החילונית בארץ ישראל³³. הרי"ד ייחס משקל רב ל"פסיקה" של המציאות כדי להכריע מה יהיה כיוון העשייה. לפיכך, טוען שגיא, לא כל פסיקה הלכתית שלו נעשתה בשיטת הדדוקציה, ולכן לא תמיד ההלכה שהתקבלה הייתה החלטית ולעתים אף דילגה על ההיסק ושילבה אינטואיציה. גם דב שוורץ טוען כי הרי"ד לא הזדהה עם "איש ההלכה", ובעצם "איש ההלכה" הוא הספד על סבו, הרי"ח. לדברי שוורץ, הרי"ד הציע במתודה שלו יותר מאשר הדרך הצרה של "איש ההלכה" כדי להתחבר עם הא-ל³⁴.

החוקר אבינועם רוזנק חולק על שגיא ונותן דוגמאות משיעוריו של הרי"ד בהלכה, כדי להוכיח שהרי"ד לימד את ההלכה לפי המתודה שפיתח בכתביו הפילוסופיים. לדעת רוזנק, הנתיה הלמדני של הרי"ד מורכב מארבעה שלבים: (א) ידיעת הפרטים ההלכתיים; (ב) הבחנה בין הפרטים וסיווגם בקטגוריות שונות. שלבים א ו-ב משותפים למתודת ה"ציווי הדיני" שהיא שיטת החילוקים של רבי חיים מבריסק; (ג) לאחר סיווג הפרטים לקבוצות על-פי קטגוריות, שאף הרי"ד למצוא את הרעיון הכולל והמאחד קבוצה או כמה קבוצות של הלכות; (ד) משהתחווה הרעיון הגדול, הכללי והמקיף, אפשר לאורו לחזור ולפתור בעיות חדשות או כאלה שלא נדונו בתחילת הדרך³⁵.

המחוקקת ולעשות בה כבתוך שלו. היות שתיתכן יותר מגישה אחת לנושא, נקבע כי כדי לתקף את החלטות מערכת המשפט, הפרשנות צריכה להינתן בידי "האדם הנאור". מבעד למשקפיו של אדם זה נמדד עולם הערכים בעיניים אנושיות ועולם זה כלול בכל מרקם חייו. עיינו פרוש, עדי, "אקטיביזם שיפוטי, פוזיטיביזם משפטי ומשפט טבעי: השופט ברק ודוקטרינת הכנסת הכל-יכולה", **עיוני משפט**, יז (נובמבר 1992), עמ' 717-755.

32 שגיא, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", עמ' 136-137.

33 "כבר אמרתי פעם, כי ישנן שאלות שאין למצוא להם פסק חד וחלק בשולחן ערוך, יש לפסוק באורח אינטואיטיבי. לפעמים אין לדעת אם הפסק היה נכון או לא" (סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 33-35).

34 "בתודעתו של איש הדת ההכרה ההלכתית האידאלית היא אחת מדרכי ההכרה המגוונות שלה. אפשר ואפשר לשלב חוויה דתית סוערת והתמסרות ללימוד הלכתי-עיוני בסגנון בריסק. לעומת זאת, תודעת איש ההלכה איננה רב-גונית. תודעה זו היא דרך 'טהורה' ומוחלטת של הכרה, שאיננה מאפשרת נתיבים אפיסטמולוגיים חלופיים בצדה. ההכרה ההלכתית-העיונית משתלבת במלואה על אנשי ההלכה האידאליים. ב'איש ההלכה' מתוארת ההכרה ההלכתית כמלאה, מספיקה כשלעצמה ומכונסת בתוך עצמה לפיכך היא דוחה את התחומים החוץ הכרתיים סובייקטיביות, הוויות מטפיזיות וכדומה" (שוורץ, **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך א, עמ' 368).

35 לדוגמה, רוזנק מנתח את שיעורו של הרב סולובייצ'יק בנושא "לימוד תורה ותפילה" המופיע בספרו **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, חלק ב (השיעורים ניתנו במשך כמה שנים בג' שבט, יום פטירתו של אביו). רוזנק מראה כיצד השיטה הבריקסאית מגיעה רק לחילוקים ולגדרים השונים בכוונות השונות בתפילה, ואילו הרב סולובייצ'יק הפליג ברעיון הכולל של משמעות לימוד התורה ואיחד בין מצוות לימוד התורה ומצוות התפילה. עיינו סולובייצ'יק, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, כרך ב, עמ' א-ט; רוזנק, "השפעות מודלים פילוסופיים", עמ' 116-124.

חשיבה אנליטית או אינטואיציה?

לנוכח הגישות הסותרות שמציגים כאן שגיא ורוזנק, אפשר לדעתי להציע גישת ביניים שיכולה להסביר את תפיסתו של הרי"ד. כדי ליצור בתחום המדעי יש צורך ביותר משיטה ברורה בדרך של היסק. האינטואיציה וחוסר הוודאות הם חלק בלתי-נפרד מתחושתו של היוצר כאשר הוא מגלה חוק או תופעה חדשה. הבזקי רעיונות ויכולת להשיג השגות עמוקות בדילוג, כלומר באופן אסוציאטיבי, הם המבדילים בין מחשבתו של האדם לבין פעולתו של המחשב מתוככמת ככל שתהיה. לכן, בתוך עולם ההלכה המקיף את כל אורחות החיים, ייתכנו תחומים שבהם לעתים יזדקק הלומד לאינטואיציה. כאשר הפסיקה המעשית העוברת דרך החשיבה האנליטית מלווה בחוסר בהירות, יש צורך בעוד כלי. האינטואיציה היא חלק בלתי-נפרד מ"לא בשמים היא"³⁶. ההלכה מכירה במושג ה"תיקו" שאינו מאפשר הכרעה רציונלית בנסיבות מסוימות. כך ניתן להבין מדוע פסק הרי"ד במקרים מסוימים על-פי האינטואיציה, לאחר שהגיע למבוי סתום בחשיבה האנליטית:

איש ההלכה שהתורה נשאת לו "רואה" תכנים הלכיים, "מרגיש" אידיאות הלכתיות כאילו היו תוכני קול, מראה וריח [...] בשלב זה התורה מתגלית לאדם לא רק בבחינת בינה, המסמנת את השכליות השאננות המבררת והמבקרת, כי אם גם דרך צינורותיה של ספירת החכמה, שממנה שוטפת האינטואיציה הגאונית היוצרת [...] ³⁷.

בלשון אחרת, רק מי שחי ונושם עולם של הלכה יכול לעתים לדלג ולהשיג השגות בדרך קצרה של אינטואיציה יצירתית. הלוגוס במובנו האריסטוטלי הוא הכלי שדרכו צריך להגיע אל הא-ל. הרי"ד ציפה אפוא שההבנה והידיעה ישפיעו על ההכרה והחוויה שבעקבותיה. ידיעת התורה והתודעה הנלווית אליה יכולות ליצור את החיבור ואת המחויבות, ואז למנף אותם לחיים רוחניים מלאי התלהבות. כך או כך, אפשר להבחין אצל הרי"ד שינוי בנקודת המוקד במעבר מממד ההמשגה גם אל ממד החוויה. כלומר, הלומד "איש ההלכה" עובר דרך הלימוד שינוי אפיסטמולוגי ומגיע אל הדבקות.

הדרך לדבקות

הרי"ד לא הסתפק בידען חסר רגש דתי. הוא גדל בבית מדרש שבו הלימוד היה המטרה והאידיאל, אך גם הדרך להדלקת ה"אש הפנימית". נשאלת השאלה איך זה קורה? כלומר, איך הלימוד האנליטי יכול להביא לדבקות ולהתלהבות? לא ניתן להסביר כיצד בדיוק הלימוד יוצר את הקשר בין השכל לרגש, אולם זוהי המטרה. ה"מאור שבה", כלומר המאור של התורה משפיע על הלב. הרב, בעומדו מול קבוצת עלית של תלמידים חדורי מוטיבציה גבוהה, צריך להתנהג כ"מלך"

³⁶ הרב סולובייצ'יק קיבל את המושג "לא בשמים היא" כפשוטו, כלומר רק לגבי ההלכה היומיומית. ואולם לגבי ההיסטוריה, הוא החזיק בדעה שישנה פסיקה מהשמים. הפסיקה אמנם קיימת, אך לא תמיד אפשר להבחין בה, לפחות לא בשלב הראשוני, ואז בשלב שקיים חוסר ודאות עד שתגלה האמת, צריך ואפשר להיעזר באינטואיציה (סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 23; עמ' 34-35).

³⁷ סולובייצ'יק, **בסוד היחיד והיחד**, עמ' 219.

הדורש מתלמידיו ומבקר את פגמיהם³⁸. תלמידים אלה יכולים להגיע אל הדבקות מתוך העיון השכלי. חיפוש האמת בכל הלכה צריך להוביל להזדהות עם הקב"ה בדרך העיון. לדברי הר"ד, "יראת שמים שאינה מבוססת על ידיעת התורה אינה חשובה בעיניו [של איש ההלכה]. אין יראה בלי ידיעה, ואין עבודת אלוקים בלי הכרת האמת בהלכה. 'אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד'³⁹. אולם המטרה אינה הידיעה אלא ההזדהות והדבקות שבאות בעקבותיה: "לפיכך כשבעל ההלכה מסגל את המחשבה הרצויה של הקב"ה לעצמו הוא מזדהה עם השכל והרצון הקדמון של האחד ומזדווג בו [...] וכבר [...] חכמינו הבחינו שתי מידות בקיום מצוות אהבה שתכליתה-מהותה היא דבקות באלוקים: א. התבוננות במעשי הבריאה. ב. והתבוננות בדבר ה' שבצורתה האובייקטיבית מופיעה היא כהלכה לכל ענפיה [...]"⁴⁰.

לתפיסתו של הרא"ל, לימוד התורה וההלכה אצל תלמיד עם אמביציה גבוהה ויכולת התמדה צריך להוליד הזדהות מושכלת ומשכילה. כלומר, הזדהות האדם המשכיל עם הקב"ה נעשית דרך הדבקות בתורה עצמה. הר"ד אף תיאר חוויה אישית שעבר כדי להמחיש את הקשר האמיץ בין הלימוד השכלי של התורה ובין הדבקות:

אין הוא מפסיד עתו באמירת שירות ותשבחות. הכרת התורה – זוהי העבודה היותר קדושה ורוממה. הנהו עובד את הבורא בגילוי האמת בהלכה, בתירוץ קושיות ופישוט הבעיות. מעשה ונכנס אבא מרי בליל ראש השנה לבית הכנסת ומצאני אומר תהילים עם הציבור. לקח את ספר התהילים מידי והושיט לי מסכת ראש השנה. "אם רצונך לעבוד את הבורא עכשיו, כלך לך אצל הלכות קדושת היום"⁴¹.

אם כן, הלימוד אינו רק דרך לעבודת ה', אלא מניח את התשתית ליצירת חוויית דבקות, זו הנובעת מחיפוש מתמיד אחר האמת ואחר דבר ה' המתגלה בתורה. היופי הנגלה ללומד באמצעות ההעמקה בטקסט והבנתו יוצר הזדהות ודבקות, ומביא גם לאהבה. אולם מה שנכון ליחידי הסגולה שבחבורה אינו נכון לכלל הציבור. הר"ד התוודה על כך שלא הצליח דיו במשימתו להלהיב את הלבבות וליצור את הדבקות מתוך הלימוד השכלי הקר: "לצעירים החרדים נתגלתה התורה בצורות מחשבה למדנית, בהכרה שכלית והגיון צונן, אולם לא זכו לגילוייה בהרגשה חושית החיה, המרעידה את הלבבות"⁴². בלשון אחרת, הצעירים, בני דורו של הר"ד, לא זכו שהתורה תזדווג להם, וכתוצאה מהלימוד תיווצר הדבקות עם נותן התורה. התורה נשארה אתגר אינטלקטואלי ולא תורת חיים המשפיעה על הרגש.

³⁸ בית דין, אברהם, פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, תרגום: אברהם מלר, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים שלו הסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ד, עמ' 123-124. תלמידים אלה יכולים להזדהות עם "איש ההלכה" במלוא מובן המילה, ולעבוד את הקב"ה דרך לימוד הגמרא. אישים אלה הם מתי מעט: "טיפוסים במידה זו הם רש"י, רמב"ם, הגר"א ור' חיים איש בריסק. הם צמצמו בדיבורם והרחיבו במחשבתם" (סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 77). דמותו של "איש ההלכה" היא דמות קלאסית, אך אינה יכולה לשמש מודל לחיקוי אלא למתי מעט.

³⁹ סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 78.

⁴⁰ שם, עמ' 204.

⁴¹ שם, עמ' 77-78.

⁴² סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחד, עמ' 407-408.

המחנך כמנטור

הרי"ד ציין עוד שתי סיבות לפער בין הלמדנות לבין הדבקות של תלמידיו – מיעוט בלומדים בכלל ומיעוט בגדולים בתורה בפרט. את האשמה תלה בו עצמו. לדבריו, היכולת להגיע לדבקות דרך האינטלקט מתאימה ליחידי סגולה בלבד, בעוד רבים אחרים זקוקים לרב שיהיה גם "רַבָּה". כלומר, רב קרוב שיהיה שותף לעולם החוויות של תלמידיו. הרי"ד העיד על עצמו:

חסרו לי הכוחות הנפשיים שמורה ורב זקוק להם, או נטול רצון הייתי, לא הקדשתי את כל אשר לי למשימתי [...] לא ראיתי ברכה מרובה במישור החוויתי. לא עלה בידי לחיות עמהם חיים משותפים, להידבק בהם ולהעניק להם מחוס נפשי. דברי כנראה לא הציתו את שלהבת יה בלבבות הרגישים.⁴³

הרי"ד לא תלה אפוא את האשם, כלומר את חוסר הדבקות וההתלהבות, בתוכני הלימוד אלא מיקד את הבעיה במעטפת, באישיותו של הרב המלמד. לדבריו, לצד המפגש האינטלקטואלי שבין הרב לתלמיד צריך גם להתקיים מפגש חווייתי של חיים, לאו דווקא כזה הנובע מתוך בית המדרש. נראה כי הרי"ד ניסה לגשר על הפער הזה דרך תיאור אישי של חוויותיו הקיומיות. בדרך זו הוא הזמין את התלמידים להתוודע לעולמו הפנימי החוויתי. כך נוצרה מעין אינטימיות חד-כיוונית שאפשרה לתלמידים לחוש את עולמו הפנימי, הקיומי והאישי של רבם. ואולם, הרי"ד עצמו לא מצא לנכון להתוודע לעולמו האישי של תלמידיו.⁴⁴ דרך אחרת שבה השתמש הרי"ד לשם יצירת קשר אישי עם תלמידיו הייתה האכפתיות שהקרין. אכפתיות זו באה לידי ביטוי בקפדנותו ביחס לרמה הלמדנית של תלמידיו; הרי"ד "זרק מרה" בתלמידים שאמנם פחדו להיפגע, אולם הם הבינו כי זו דרכו של הרי"ד לומר להם: אכפת לי מכם ואני מצפה שתגיעו לגדולות. לכן, אם אינכם מצליחים לעבור את הרף המצופה, אעזור לכם להגיע אליו.⁴⁵

הרא"ל הסביר שהרי"ד נהג בדרך הלימוד המסורתית של השיטה הבריסקאית שנבעה מאכפתיות והציבה בפני התלמידים דרישות גבוהות. דרך זו הייתה מלווה בסוג של קפדנות וקשיחות, ואולם, מי שהיה מושרש נפשית בתורה הצליח להתרומם ולהגביה עוף. הרא"ל העיד כי הלימודים התנהלו בקפדנות ובקשיחות וכי בקרב החבורה שלימד הרי"ד שררה אווירה של מתח רב, מתח שלא היה קל להשתחרר ממנו: "הייתה נימה מורגשת היטב של הטלת מורא, מתח ולחץ שהיו מורגשים באוויר. הכרתי לא תלמיד אחד ולא שניים, שלא היו מסוגלים לאכול לפני השיעור [...] משנתו של 'הרב' ז"ל בעניין זה הייתה מושרשת היטב בבית אבא ובבית סבא. במידה

⁴³ שם, עמ' 420.

⁴⁴ דוגמה לכך היא האופן שבו תיאר הרי"ד את הלימוד של אביו בביתו כשהיה ילד: "אני עשיתי אוזני כאפרכסת והייתי מאזין לדבריו. לא הבנתי אף מילה אחת בנוגע לעניין המדובר. ברם רושם כפול התרקם במוחי התמים והצעיר: א. הרמב"ם מוקף מתנגדים ואויבים הרוצים לעשות לו רע. ב. המגן היחידי הוא אבא מרי. הייתי מרגיש, כי הרמב"ם בעצמו נוכח כאן בטרקלין ושומע את דברי אבא. הרמב"ם היה יושב עמי במיטתי..." (סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, עמ' 231). דוגמה נוספת היא זו שבה חשף הרי"ד את לבטיו האישיים בקשר להצטרפות ל"המזרחי". ראו סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 31-36.

⁴⁵ וכך מתאר הרב שכטר את הרי"ד: "ולפעמים היה רבנו צועק בכעס על התלמידים [...] על שלא הכינו היטב את הגמרא עם הוספות, או על שלא הקשיבו היטב להבין על נכון את דבריו, ואף הזכיר [...] שאין כוונתו לבקש סליחה מתלמידים אלו שבייש בשעת השיעור, כי על פי דין רשאי ומחויב הרבי לנהוג כך אם כוונתו בכך לתועלת" (שכטר, **נפש הרב**, ירושלים: הוצאת ראשית ירושלים, תשנ"ד, עמ' ט-י).

מסוימת, היא תאמה את המסורת שעליה נתחנך וגודל [...]”⁴⁶. הרא”ל אף העיד על עצמו: ”אכן לא מעט מאתנו עברו ימים קשים. והקרוב קרוב קודם. ככל שהיית קרוב יותר לרב כך ספגת ממנו יותר”⁴⁷.

לסיכום, בחרתי להציג כאן שלוש דמויות רבניות שפעלו בבית מדרש למדני תוסס ומתפתח והטביעו חותם על תפיסת עולמו החינוכית של הרא”ל. מהרח”ו ינק הרא”ל את כמיהתו של הלמדן להבין, להשכיל ולדעת את התורה. מהר”ח שאב הרא”ל את השאיפה להמשגה כמתודה. זאת ואף זאת, מתפיסתו של הר”ח הגיע להבנה שההמשגה יכולה להיות גם אפריורית והיא גולת הכותרת בפועלו של הלמדן. ואילו בזכות הר”ד, למד הרא”ל על החשיבות הטמונה בקומה הנוספת של הלימוד, הלוא היא הדבקות, ועל הדרך להגיע אליה באמצעות ההבנה וההמשגה. כלומר, הלימוד וההבנה משפיעים על עולם החוויה של הלומד וכך נוצר הקשר האיתן עם נותן התורה, מעין זיווג של משכיל ומושכל.

לימוד התורה – מהרעיון למימוש

במאמר שכתב על השיטה הבריסקאית הממשיגה, על מהותה ועל עתידה פירט הרא”ל את יתרונות השיטה ואת חסרונותיה⁴⁸. כבר בפתח הדברים הצהיר: ”כאן אתרכו בדרך הלימוד כשלעצמו, במיוחד ככל שמדובר בשיטה הקונצפטואלית. שאלות חינוכיות תתפוסנה מקום שולי בלבד”⁴⁹. ואולם, בקריאת המאמר עולים עקרונות חינוכיים חשובים שאפיינו את תפיסתו של הרא”ל, וארחיב עליהם את הדיון להלן.

”החפירה לעומק” וההמשגה

הרא”ל הגדיר את השיטה הבריסקאית שעמה כה הזדהה ”כחפירה לעומק”⁵⁰. הוא היה מודע לכך שחפירה מעין זו כמו גם המשגה דורשות ידע נרחב ובקיאיות בנושאים רבים. בשביל להעמיק בלמידה, התלמיד זקוק לתשתית של מוכנות נפשית. כלומר, הוא אינו נרתע מעבודה קשה וסיזיפית. עבודה זו מן הראוי שתתבסס על הידע הנרחב והבקיאיות אך גם על יחס של אהבה פשוטה לתורה⁵¹. הרא”ל היה מודע לכך שבמציאות של ימינו אין רצון לעמול ולהעמיק, ושישנה נטייה לבחור בדברים שקל ”להתחבר” אליהם. לדבריו,

⁴⁶ ליכטנשטיין, אהרן, ”הקפדן כמלמד”, **עלון שבות בוגרים**, כא (תשס”ו), עמ’ 74-75.

⁴⁷ שם, עמ’ 83. עוד בנושא היחס החינוכי הנכון בין קפדנות לאהבה והכלה, עיינו גוטל, נריה, ”חושך שבטו שונא בנו”? הכאת ילדים – בין ’הלכה’ ל’הלכה למעשה’: לדרכה של מדיניות חינוכית-הלכתית”, **בשדה חמ”ד**, מג: 2-3 (תש”ס), עמ’ 119-139; גוטל, נריה, ”זרוק מרה בתלמידים: מדיניות חינוכית מחוייבת?”, **תחומין**, כו (תשס”ו), עמ’ 252-261.

⁴⁸ ליכטנשטיין, ”הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה”, עמ’ 9-38.

⁴⁹ שם, עמ’ 11, ה”ש 2.

⁵⁰ ”אך ר’ חיים לא הסתפק בסקירת שטח בלבד. הוא רצה לחפור לעומק ולשם כך הוא בחן את תלמודו לאור מושגים יסודיים והבחנות חדות” (שם, עמ’ 25).

⁵¹ הרא”ל ציין שהתפלא לשמוע מהרב יוסף בער מירושלים (1916-1981), נכדו של הר”ח, על כך שהר”ח למד כל יום בתחילת דרכו 36 דפי גמרא. הלה הסביר לו שהר”ח קודם כול רכש את הידע ורק לאחר מכן הפעיל את השיטה הממשיגה על בסיס הידע הרחב שרכש (שם, עמ’ 29).

יש מי שמבחינים בהתרופפות במתח המלווה את השאיפה הבלתי-פוסקת לאמיתותה של תורה ובנכונות לעמול בעוצמה ובאינטנסיביות, בכדי לרדת לעומקה. לפני כחמש עשרה שנה אמר הרב אבא ברמן לרב יוסף בער סולוביצ'יק בירושלים שנראה לו ש"יגיעת התורה הולכת ונעלמת", והלה הגיב "היא כבר נעלמה". הפופולריות המורגשת לאחרונה בלימוד הלכה למעשה על חשבון לימוד בעיון יכולה לשקף את הירידה הזו.⁵²

"חנוך לנער על פי דרכו"

לדברי הרא"ל, כדי להגיע לקטגוריות שהן עקרונות אידאיים מוצקים נדרשת "חשיבה ברורה והגיונית"⁵³. כלומר, לא לכל סברה יש מקום בדיון. מטרת הלומד היא להבין ולהשכיל לעומק. לשם כך צריך לסדר ולהמשיג את התורה, והדרך עוברת בנתיב ארוך של המשגה שכלית:

כשהתורה נתפסת כמבוססת על עקרונות רציונאליים ומאופיינת על ידי עקביות וקוהרנטיות, המפותחת ונתפסת כאחדות אורגנית, היא אצילה יותר מתורה שאין בה אלא ערבוביה של הוראות למעשה. כפי שאיינשטיין דחה את אי-הוודאות של הפיזיקאי הייזנברג⁵⁴, משום שטען שלא ייתכן שהאל משחק בקוביה עם היקום, כך לדעתי תמך ר' חיים בגישה הקונצפטואלית משום שהוא לא היה יכול לדמיין את דבר ה' כתערובת משמימה של פרטים שאין ביניהם שום קשר. לניסוח הקונצפטואלי של התורה יש עצמה, הוד והדר שאין למצוא בתורה שעשויה מטלאים על גבי טלאים של פרטים שעוצבו בעיקר על ידי שיקולים פרגמטיים מקומיים⁵⁵.

הרא"ל הזדהה עם הגישה הממשיגה בלימוד הגמרא, החותרת להכניס את המקרים לקטגוריות ועל ידי כך לחדור למהות הדין: "כשהוא מצטייד במערכת של קטגוריות, האוחז בשיטת המשגה שואף בראש ובראשונה לתפוס את המהות היסודית של רכיב מסוים ולסווג אותו. הוא שואף גם למפות נושא מסוים וגם לחקור אותו. המיפוי אף הוא כפול, מקומי וכללי"⁵⁶. הרא"ל אף קרא להרחיב את השיטה למחוזות נוספים, כפי שהוא עצמו נהג לעשות. הוא היה מודע להבדלים בין המציאות בעבר לבין המציאות שבה הוא חי. בעוד לימוד התורה בתקופתו של הר"ח היה מושרש היטב והשאלה היחידה הייתה "מהי הדרך הנכונה ללמוד?", בהווה (כלומר בזמנו של הרא"ל) המצב היה שונה. השאלה הראשונה שהעסיקה את המחנכים (ובצדק) הייתה: "איך מתחברים ללימוד?". מיותר לציין, שהייתה לשאלה הזו השפעה משמעותית על דרך הלימוד הבסיסי. לתפיסתו של הרא"ל, מכיוון שהלימוד אמור ליצור את החיבור עם ה' ועם הרוחניות, אזי במקום לחפש אחר הלימוד האופנתי צריך לחשוב על המתודה המתאימה לתלמידים בבחינת "חנוך לנער

⁵² שם, עמ' 36.

⁵³ שם, עמ' 24.

⁵⁴ ורנר קרל הייזנברג (Werner Karl Heisenberg, 1901-1976) – פיזיקאי גרמני וחתן פרס נובל (לשנת 1932). נודע בעיקר בזכות "עקרון אי-הוודאות", שאף נקרא על שמו, ונוגע לפיזיקה של מיקרו-חלקיקים. הטענה הבסיסית של הייזנברג הייתה שהעולם הפיזיקלי אינו דטרמיניסטי. לא בהכרח ישנה אפשרות אחת בלבד לכל תופעה חומרית; ישנו מרחב הסתברויות. אלברט איינשטיין הסתייג מטענה זו וטען שאלוקים אינו משחק בקובייה ולכן חיפש במשך כל ימי חייו אחר ה"משתנים החבויים", שדרכם יוכל להסביר את מכניקת הקוונטים בוודאות דטרמיניסטית (עיינו ימר, משה, **איינשטיין והדת: פיסיקה ותיאולוגיה**, תרגום: בן ציון הרמן, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ידיעות ספרים, 2007, עמ' 90-94).

⁵⁵ ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 34.

⁵⁶ שם, עמ' 14.

על פי דרכו". כלומר, מרכיב ה"חיבור" ללימוד הוא שנמצא בממשק בין מתודולוגיה וחינוך ומשפיע על דרך הלימוד. הרא"ל טען כי הר"ח שחי בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים (1853-1916) לא נזקק "לשיווק" התורה בתקופתו. הוא לימד אותה לתלמידים צמאים שנפעמו ממנה. כלומר, המוטיבציה הייתה דבר מובן מאליו, והוא היה יכול להשקיע את מרב מרצו בעצם הלימוד. לעומת זאת, המחנכים בהווה מקדישים את מרב מרצם ליצירת מוטיבציה ללמידה אצל תלמידיהם⁵⁷. הרא"ל הצר על כך שהמחנכים לעתים מנמיכים את הרף ומעדיפים לפנות ל"כיוון קיומי יותר", כדי שתלמידיהם ירגישו "מחוברים" לתוכן הלימוד:

בתוך הציבור הדתי לאומי בישראל במיוחד יש דיבורים רבים אודות שחיקת הענין בלימוד גמרא. צעירים רבים (לעתים בעידוד חלק מהזקנים) דורשים סיפוק רוחני מייד, סבורים שעליהם להיות "מחוברים" לתוכן הלימוד, ומתקשים להתקשר להוויות דאבני ורבא. באווירה זו, יש אפשרות שמחנכים יעדיפו כיוון קיומי יותר המציב דרישות נמוכות יותר בכל המובנים מאשר הדרך הבריסקאית⁵⁸.

"לאחוז את החבל בשני ראשיו"

הרא"ל בדרכו ניסה לחיות את הקצוות: מצד אחד הוא רצה לשמר את הלימוד הממשיג ומצד אחר הוא רצה לתת מענה לצורכי הדור אך מבלי להיגרר ללימוד אופנתי נחות:

שיקולים חינוכיים הם חשובים, ועליהם להיבדק עם ראש פתוח ולב רגיש. "חונך לנער על פי דרכו", בהבנה וביישום נאותים, חייב להיות העיקרון המנחה אותנו. ובכל זאת, יש להיזהר מהפיתוי של החיפוש האופנתי אחר חלופות קלות. יהא המסלול החינוכי שלנו אשר יהא, עלינו להיות משוכנעים שבעבורנו – המחויבים לתלמוד תורה ומחפשים את הדרך הטובה ביותר למימושה – לא ניתן להתעלם מן החשיבות של ההכרעה המתודולוגית⁵⁹.

בפתח מאמרו על הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה, ביטא הרא"ל דרך שירו של המשורר האנגלי ג'ון קיטס (John Keats)⁶⁰ את חששו מפני השיטה האנליטית הקרה: "האם לא ייעלמו כל קסמי העולם רק מנגיעתה של הפילוסופיה הקרה? [...]"⁶¹. כלומר, האם אין חשש שעצם הניתוח האנליטי המושגי של התורה יפגע בקסם הטמון בלימוד התורה, בפשטותה? בעניין זה ציין הרא"ל כיצד התפאר הרי"ד בכך שהשיטה של הר"ח הוציאה את דיני תערובות מהמטבח והפכה אותם לרעיונות מופשטים⁶². אך הרא"ל היה מודע גם לצדו האחר של המטבע – הניתוק מהחיים. זהו ניתוק כפול, הן מחיי המעשה והן מדרך החשיבה המתאימה לנפשם של נערים בני

57 שם, עמ' 37.

58 שם.

59 שם.

60 ג'ון קיטס (1795-1821) – משורר אנגלי שנמנה עם זרם המשוררים הרומנטיקנים. שירתו של קיטס עוסקת ביופי, באידאלים ובהשוואה בין שלמות האידאלים לבין מימושם במציאות. כתיבתו מתאפיינת באהבה שופעת חיים לשפה, ליצירי הדמיון וליופי, אבל גם מהולה במלנכוליה.

61 Keats, John, *Lamia*, 1820, part II, line 22, בתוך ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 9.

62 סולוביצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 80, בתוך ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 28.

זמננו. כדי להתמודד עם החסר הקיומי בשיטה הממשיגה, הציע הרא"ל שלא להכריע לכאן או לכאן. כלומר, הוא הציע לא לנטוש את מתודת ההמשיגה, אלא להרחיב את הלימוד למגוון האפשרויות ולכלול בתוכן לבד מהגישה הקלאסית גם גישות החותרות להבנה מעמיקה בדרך אחרת. כאמור מבחינת הרא"ל, גישת "האמת המורחבת" יכולה להכיל יותר ממתודה אחת:

שיטת בריסק הקלאסית נוטה להתמקד במספר מצומצם של שיטות מרכזיות בכל סוגיה, בדרך כלל באלה שנראות מבוססות מבחינה הגיונית או מאתגרות מבחינה אנליטית. אולם, ברוח "אלו ואלו", אפשר להרחיב את המעגל ולכלול בו לא רק דעות שוליות, אלא גם כאלה שהיה אפשר להעלותן באופן פוטנציאלי, גם אם טרם בוטאו. אפשר לבחון הגדרות או צירופים כאלה, שניתן היה באופן סביר להעלותם על הדעת, לנתח אותם ולבחון אם ובאיזו מידה הם מתאימים לנתונים הטקסטואליים והמושגיים⁶³.

הרא"ל גם קרא להרחיב את אופקי החשיבה בשיטה הממשיגה עצמה, וזאת באמצעות פתיחות לפרשנים נוספים ואפילו באמצעות העלאת אפשרויות אפריוריות⁶⁴. הרא"ל המשיך אפוא לפתח את השיטה הבריסקאית הממשיגה, תוך שהוא מגלה נכונות להיפתח לגישות אחרות. בכך שאף לתת מענה ללימוד קיומי, חווייתי, בדרך שמתאימה גם לצעירים שהגישה הממשיגה אינה מציתה בלבם את אש הדבקות.

ויכוחים ופולמוסים ציבוריים על סוגיות חינוך

הלכה למעשה, הרא"ל רצה להכיל את הלהט, את יראת השמים ואת הדבקות לצד ההבנה המנתחת והממשיגה. ואכן, הוא נדרש למצוא את האיזון הזה בשני נושאים שעלו על הפרק בציבוריות הישראלית. הנושא הראשון היה הוויכוח הציבורי בשנת 1997 בנושא החינוך האקדמי והחינוך היהודי. האם החינוך האקדמי מוסיף, או לכל הפחות אינו גורע? והאם ייתכן שהוא פוגע בחינוך היהודי השורשי? בהמשך, בשנת 2001, התפתח פולמוס בנושא לימוד גמרא בישיבות התיכונים. ושוב עלה על הפרק עניין העימות שבין הידע וההבנה לבין הדבקות. הרא"ל נדרש להכריע בין הערכים הסותרים. אפתח תחילה בפולמוס בעניין לימוד הגמרא ובהמשך אדרש לוויכוח בנושא החינוך האקדמי.

הפולמוס בעניין לימוד הגמרא בישיבות התיכונים בארץ

בשנת תשס"א (2001) בעקבות פרסום מאמרו של הרא"ל, "הוראת הגמרא בישיבות התיכונים", במוסף של עיתון הצופה, התעורר פולמוס שעניינו לימוד הגמרא בישיבות התיכונים. הרא"ל, שנתפס כ"ראש ישיבה אידאלי", כהגדרתו של החוקר אלן בריל (Alan Brill)⁶⁵, העביר את מרבית זמנו בהוראת הגמרא. הוא אף העביר לתלמידיו שיעורי מתודיקה שכללו הנחיה לדרך הלימוד

⁶³ ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 37.

⁶⁴ עיינו קליימן, רון, "שיטת לימוד הגמרא ושיעורי 'מתודיקה תלמודית' של הרב אהרון ליכטנשטיין זצ"ל", צהר, מ (תשע"ו), עמ' 72-73.

⁶⁵ Brill, "An Ideal Rosh Yeshiva", pp. 2-18.

והניתוח⁶⁶. לא כל ראשי הישיבות הציוניות-דתיות קבעו את עיקר עיסוקם בהוראת הגמרא. והנה דווקא הרא"ל, שנתפס כסמן הימני הדוחף ללימוד גמרא שיטתי וברמה גבוהה, הוא שהציע לוותר על לימוד הגמרא בקרב מקצת התלמידים בישיבות התיכוניות. דבריו בעניין זה שהתפרסמו בקובץ **שנה בשנה**⁶⁷ ובמוסף **הצופה**⁶⁸, עוררו דיון ער בנוגע לשאלת לימוד הגמרא בכלל ולימוד הגמרא בישיבות התיכוניות בפרט. הרב יהודה ברנדס⁶⁹, שחלק על הרא"ל בחריפות, טען כי הרא"ל אינו מבין ללבם של תלמידי ישיבות תיכוניות היות שמעולם לא לימד בתיכון. לדבריו, "אף אנו נעזו ונאמר לו לגר"א ליכטנשטיין כדרך שאמרו לר' עקיבא: מה לך אצל תלמידי תיכוניים? המשך נא לעמוד על משמרתך בישיבה, אצל נגעים ואהלות"⁷⁰. ברנדס, שניהל בית ספר תיכון במשך שש שנים, הציע שיטה ללימוד גמרא בדרך שהייתה לצנינים בעיני הרא"ל. הוא קרא לשלב בלימוד כלים מחקריים וראייה היסטורית. הוא ביקש מהלומד לבחון את הסוגיה הנדונה גם מנקודת מבט אישית וקיומית. הרב ברנדס יצא כנגד מסקנתו של הרא"ל שיש לוותר על לימוד הגמרא למקצת מהלומדים בישיבות התיכוניות. ברנדס גרס שאם מתודת הלימוד והגישה הכללית ללימוד תשתנה, גם התלמידים הצעירים "יתחברו" ללימוד הגמרא. כדי להבין מדוע הרא"ל היה מוכן לוותר לגמרי על לימוד הגמרא, אנסה לרדת לשורש העניין ולדון בשאלות מדוע לדעת הרא"ל חשוב כל כך ללמוד דווקא גמרא? איך אפשר לחבב את לימוד הגמרא על תלמידים צעירים? וגם מדוע אם אין אהבת תורה יש חשש לנסיגה באמונה?

מה הטעם בלימוד הגמרא?

כבר נוכחנו ששיטת ההמשגה הבריסקאית הייתה קרובה ללבו של הרא"ל, והוא אף גונן עליה מפני התקפות מצד העולם האקדמי⁷¹. את יתרונותיה של השיטה מצא הרא"ל באוטונומיה, ביצירתיות, בעומק וביכולת להגדיל ולפתח את התורה. הרא"ל לא סבר ששיטה זו מחוללת שינוי תאולוגי המונע מפגש רגשי עם התורה, ולדידו המחקר עצמו לא הפריע ולא עמד בסתירה לעצם השיטה הבריסקאית. לדבריו, מחקר שעוסק בנוסח הדברים אף יכול לעזור ללמידה, אם כי אין להפריז

⁶⁶ קליימן, "שיטת לימוד הגמרא ושיעורי מתודיקה תלמודית", עמ' 51-76.
⁶⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", בתוך **שנה בשנה: ספר השנה להלכה, למחשבת ישראל ולבעיות יהדות**, ירושלים: הוצאת היכל שלמה, תשס"א, עמ' 315-327.
⁶⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", חלק א, **הצופה**, י"ח אייר תשס"א (11.05.2001), מוסף, עמ' 8; חלק ב, **הצופה**, כ"ה אייר תשס"א (18.5.2001), מוסף, עמ' 10; וגם ליכטנשטיין, אהרן, "הוראת גמרא בישיבות התיכוניות – תגובה לרב יהודה ברנדס", **הצופה**, י"ד אב תשס"א (3.8.2001), מוסף, עמ' 12, 14. דברי הרא"ל ודבריו של הרב ברנדס בפולמוס שהתנהל בין השניים הופיעו בעיתון **הצופה** במשך כמה שבועות ולאחר מכן התפרסמו בספר **שנה בשנה**.
⁶⁹ יהודה ברנדס (נ' 1959) – מחנך בתיכון הימלפרם ואף ניהל את המוסד במשך שש שנים. שימש כראש בית מדרש מורשה. משנת תשע"ד עומד בראש מכללת יעקב הרצוג בגוש עציון. הרב ברנדס משלב בלימוד הגמרא כלים מחקריים וראייה היסטורית וקורא לבחון את שנלמד מזווית אישית וקיומית. כפי שראינו בפרק הראשון, הרא"ל התנגד ללימוד גמרא בגישה אקדמית-מחקרית. הוא אף לא הסכים שבוגרי אקדמיה ילמדו תלמוד במכון שהוקם ביוזמתו וביוזמת הרב עמיטל לצד הישיבה. אף-על-פי שהרב ברנדס למד תלמוד באקדמיה והביא עמו שיטה המשלבת כלים אקדמיים ואף-על-פי שחלק על הרא"ל בפומבי, הוא מונה בשנת תשע"ד בהסכמת הרא"ל לעמוד בראש המכללה שהתפתחה מהמכון שהוקם בידי הרא"ל בתחילת שנות השבעים.
⁷⁰ ברנדס, יהודה, "תורה מה תהא עליה", **הצופה**, ה' סיוון תשס"א (27.5.2001), מוסף, עמ' 8.
⁷¹ על בסיס הטענות של עולם האקדמיה, עיינו ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 27-28. הטענות קשורות למתודה וגם למסקנות. ללא רגליה, ללא דיוק בנוסח וללא ראייה היסטוריציסטית, שיטת הניתוח הממשיגה אולי יפה אך אינה קולעת לאמת. הגישה האקדמית הולידה את שיטת הרבדים המפרקת את אחדות הסוגיה התלמודית לתקופות ולבתי מדרש שונים. בעניין שיטה זו התנהל פולמוס נרחב במהלך השנים, ובעיקר בשנת 2008. עיינו נחשוני, קובי, "רבנים נגד שיטת 'רבדים': 'קורעת את התורה'", 29.1.2008, אתר ynet. נדלה באוקטובר 2017: מקור.

בחשיבותו לאחר שנתקבעו הנוסחים בדפוס⁷². כלומר, אפשר לדון בנוסח הטקסט, כפי שזה בא לידי ביטוי במחקר מכאן, ובה בעת להמשיך ולהעמיק בהגדרות ובהמשגות מכאן.

הרא"ל נדרש לשאלה היסודית מדוע ללמוד גמרא? כמו מורה הרי"ד, הרא"ל אף הוא גרס שהקשר עם ה' מתקיים דרך הציווי⁷³. אך אם העיסוק במצוות הוא חשוב מדוע דווקא גמרא? כלומר, מדוע דווקא גמרא ולא הלכה פסוקה? הרא"ל העלה על נס את ממד החוויה והמפגש המתלווים לעצם הלימוד, בבחינת דבר ה' שראשיתו בהר סיני והמשכו בשיח תדיר לאורך הדורות. כך הופך האדם לשותף פעיל ביצירה המתמשכת, בחוויה ובמפגש, ונחשף לחוויה של שיתוף עם חכמי הדורות שכמו יושבים עמו ולומדים. מטרת הלימוד היא אפוא המפגש האינטימי עם הדיבור האלוקי לפי המצווה המקורית מהר סיני:

אולם במישור הסובייקטיבי, החוויה של שמיעת קולו של האדון המצווה והתגובה לקריאתו לציית פתוחה לכול. אם התלמיד ניחן במחויבות האינטלקטואלית הדרושה וביחס רגשי נכון, הוא נחשף שוב ושוב לנוכחות האדון המצווה. כמו שהמגע עם אמא אדמה חידש כל פעם את כוחותיו של הגיבור האגדי אנטיאוס (Antaeus) כך כל דף מהווה בעבור הלומד חזרה לשורשיו בסיני ומחדש שוב את כוחותיו⁷⁴.

אם כן, לא זו בלבד שלומד התורה מעמיק את ההבנה בה, הוא גם עוסק בדבר ה' ובעצם נפגש שוב ושוב עם אותו דיבור קמאי של דבר ה'. הלומד מתחבר עם הא-ל המצווה דרך הלימוד ומתמלא בכוחות של התחדשות. לדעת הרא"ל, ה"לשמה" שבלימוד אינו מתמצה רק במטרה להבין, אלא במטרה של ההתחברות בין האדם לא-ל בדרך של דו-שיח⁷⁵. לכן קיבל הרא"ל את ההגדרה המבחינה בין הצו ההלכתי מהתורה שבכתב כ"תורת אמת", לבין לימוד התורה שבעל פה דרך הגמרא כ"חיי עולם אשר נטע בתוכנו". הלימוד הוא דרך חיים דינמית המתהווה כל הזמן. בדרך זו הלומד חובר אל החכמים ומוצא עצמו דן אתם בסוגיה הנדונה וחווה חוויית לימוד מעצימה ודינמית⁷⁶. הרא"ל מצא שהיתרון הגדול של לימוד הגמרא על פני לימוד משנה או הלכה פסוקה הוא דווקא בהיעדר השיטתיות ובאסוציאטיביות שמכילה הכול: ניתוח, הלכה מעשית ואגדה.

לדעת הרא"ל, בעת לימוד הגמרא האדם נדרש להיות פעיל, ליזום וליצור, לבטא את עצמו בלימוד ולנהל שיח עם חכמי הדורות ועם הקב"ה בכבודו ובעצמו. כל זה צריך להביא אותו לידי דבקות ולהשראת שכינה: "לימוד הגמרא הוא סוג של לימוד מעמיק המשתף את הלומד בהתהוות

⁷² ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה": "על עולם התורה לתת יותר תשומת לב לרכיב זה של הלימוד. [...] גישה למסקנותיו יכולה וצריכה להיות יותר נפוצה מאשר זו הקיימת היום. אך אין צורך בהגזמה. בכל זאת, יש מקום למודעות נוספת ובמקרים מסוימים יכול התחום הזה לשמש ככלי מושגי בידי הלומד שמנסה לקיים עמדה מסוימת" (שם, עמ' 30-31).

⁷³ Lichtenstein, "Why Learn Gemara?", pp. 5-6.

⁷⁴ שם, עמ' 6.

⁷⁵ שם, עמ' 14.

⁷⁶ שם, עמ' 13. עיינו שג"ר, "דרך אחרת בלמדנות – ר' שמעון שקופ ושיטת טלז", עמ' 104, שם נאמר: "גישת הרא"ל מתקרבת לגישה הטלזית שמחפשת את טעמי המצוות והדינים גם בהסברים היסטוריים ופסיכולוגיים". לשיטתו של השג"ר, המרחב של טעמי הדינים רחב יותר והוא מכיל גם נימוקים תלויי מקום וזמן. וכן עיינו שם, עמ' 248-250.

היצירה⁷⁷. מעבר ליצירתיות ולתחושת העשייה הפעילה שמלווה את הלומד ומעבר למפגש עם החכמים יוצרי הגמרא, ישנו ממד אחר, מהותי, והוא המפגש עם ה'. לא מדובר במפגש חד-סטרי עם האל המצווה, אלא במפגש של דו-שיח שבו שמור לאדם ולאישיותו מקום נכבד. המפגש מביא בסופו של דבר להשראת שכינה. כאן בא לידי ביטוי ההבדל בין לימוד גמרא לבין לימוד משנה, שכן לימוד משנה או הלכה פסוקה הוא חדגוני במהותו וכל שנדרש מהלומד הוא בעיקר יכולת קליטה וקבלה. במילים אחרות, בלימוד משנה לומדים "תורת אמת", הלכות חתוכות וסדורות, ואילו את הגמרא לומדים "כחיי עולם שנטע בתוכנו"⁷⁸. הרא"ל תיאר את לימוד הגמרא כמפגש עם טקסט ראשוני. כמוהו כלידה שזה עתה התרחשה. את ההבדל בין לימוד המשנה ללימוד הגמרא תיאר הרא"ל במונחים של "דבר נתון" לעומת דבר "דינמי":

אנו רגילים לאבחנה בין תורה שבכתב כדבר נתון – חרוט על הלוחות, משורטט על הקלף, כאשר תוספת או חיסרון של אות אחת מבטלים את קדושתה. לעומת זאת, ניצבת תורה שבעל פה, מלאת פיתולים, העולה כפורחת ובעלת אופי מתפתח [...] לימוד הגמרא לעומת זאת דינמי. כשמעיינים בסוגיה פוגשים עולם תוסס. נכנסים לבית המדרש הפועם עם דמויות חיות. הלומד בהתחלה רק צופה, לאחר מכן משתתף בתוך הדרמה של אתגר ותגובה [...] הוא מגורה על ידי מתח ודחף של יצירה מתוך סערה ולחץ של "מלחמתה של תורה"⁷⁹.

בסיום מאמרו "Why Learn Gemara?" אמר הרא"ל כי הוא מודע לכך שלא כל הלומדים חשים את החוויה הדינמית הזו. יש כאלה החווים חוויה של רגיעה וריחוק, ומזונם הרוחני הוא העיסוק בשאלות קיומיות. לפיכך, סבר הרא"ל שיש מקום לשקול את העדפת לימוד המשנה על פני הגמרא. שהרי המטרה בלימוד הגמרא היא ל"התחבר" עם החוויה הדינמית של לימוד רענן המתהווה ומתפתח כל הזמן.

אם כן, לימוד המשנה נועד לאותם תלמידים שדקדוקי הדיון ההלכתי מרחיקים אותם, אך הם צמאים למפגש הישיר עם השאלות הקיומיות שאפשר למצוא בלימוד מחשבת ישראל או באגדה. יתר על כן, בשביל מקצתם אין המדובר בהעדפה בלבד. שימור מחויבותם הדתית או אף עצם קיומה תלויים בחשיפתם לדיון בנושאים אלה במלוא היקפם ועומקם. אפשר אפוא לטעון שייטב לאוכלוסיית תלמידים מסוימת ללמוד תכנית לימודים המבוססת על לימוד משנה. מדובר בתלמידים שהחשיפה שלהם לגמרא עוררה אצלם תחושות רגיעה, עוד קודם שהקנו להם את הכלים החיוניים כדי להעריך את עצם הלימוד⁸⁰.

כעת, משהונחה ההנחה כי לימוד הגמרא צריך ליצור חוויה אישית מחברת באמצעות לימוד דינמי ויצירתי – לימוד המהדק את הקשר בין האדם ובין האל – נשאלת השאלה כיצד עושים זאת? כיצד יוצרים לימוד מחבר ומעצים?

⁷⁷ Lichtenstein, "Why Learn Gemara?", p. 13

⁷⁸ בן אשר, יעקב ("בעל הטורים"), **טור אורח חיים**, סימן קלט.

⁷⁹ Lichtenstein, "Why Learn Gemara?", pp. 12-13

⁸⁰ שם, עמ' 17-18.

איך אפשר לחבב את לימוד הגמרא על תלמידי התיכון?

הרב ברנדס הציע להיצמד לגמרא אך לשנות את שיטת הלימוד. הוא ביקר את שיטת הלימוד הבריסקאית האנליטית-אפריורית. לדידו, הקושי אינו תוצאה של עצלות וחוסר מוטיבציה של התלמידים, אלא טמון בגישה ובמתודת הלימוד שצריכות להיות שונות בימינו. לדבריו, המהפכה הלמדנית של הר"ח התאימה לדורו אך כיום היא מיושנת. לפיכך, יש לאפשר לתלמידים ללמוד סוגיות אגדתיות שיש בהן ניחוח מחשבתי במקום להתעמק בסוגיות הלכתיות. ראוי ללמוד את סוגיות הגמרא מן ההיבט הקיומי שלהן ולא מן ההיבט האפריורי האנליטי הקר והמנוכר. במקום דיון בסוגיות קידושין וטהרות ושאר נושאים שאינם קשורים ישירות להווה, נושאי הלימוד צריכים להיות בענייני השעה. יש ללמוד נושאים אקטואליים המשתלבים עם העולם האסכטולוגי והיומיומי של התלמידים. נקודת המוצא צריכה להיות שאלות רלוונטיות הלקוחות מן המציאות, ושמחן אפשר לצלול אל תוך הגמרא שעוסקת אף היא בשאלות אלה.

לצד שינויים אלה, הציע הרב ברנדס גם לחולל שינויים מתודולוגיים בדרך של המחשה ומעבר לקבוצות לימוד וחקר שירעננו את החוויה שבלמוד. שהרי הלימוד אינו רק עניין אינטלקטואלי:

תורת חיים צריכה לדבר בשפתנו, כאן ועכשיו. שאלת המפתח של בעל תולדות יעקב יוסף, ממיסדי החסידות, בכל פרשה בתורה: מה זה אומר לי כאן ועכשיו? נכונה גם בכל סוגיה גמרא. [...] הלימוד איננו רק עניין אינטלקטואלי אף כי שם יסודו. החוויה של בית המדרש היא חוויה שמעבר לאינטלקט. כפי שתואר הדבר בשירתם של ביאליק ומלצר ורבים אחרים, וכפי שמתארים זאת בעצמה רבה הגרי"ד סולובייצ'יק ויבלי"א הגרי"א ליכטנשטיין עצמם [...] החוויה צריכה רענון, כשם שהסטנדר מוחלף במחשב. יתכן שהחוויה המסעירה של נער בדורנו היא קבוצת צ'אט באינטרנט על סוגיה בקדשים, או בניית מצגת פאוור-פוינט על הסוגיה⁸¹.

גם הרב שמעון גרשון רוזנברג (להלן שג"ר)⁸² הציע להסיט את הלימוד מהדרך של הגדרות מופשטות אפריוריות וחיצוניות ולהתמקד בלימוד ערכי קיומי. לדבריו, היות שהמטרה היא לחוות את הלימוד, הרי אפשר לשלב בתוכו אלמנטים מחקרניים הכוללים גם ראייה היסטורית ופסיכולוגית. הרא"ל סלד מלימוד היסטורי של הגמרא, מכיוון שסבר שלימוד כזה עלול לפגוע בשלמותו ובנצחיותו של הלימוד. לדידו, לימוד מנקודת מבט היסטורית עלול לגמד את הלימוד ולהופכו תלוי מקום וזמן. לפיכך, התורה צריכה להילמד מזווית ראייה כוללת, והדיון והניתוח צריכים להיעשות ללא קשר להיסטוריה⁸³.

⁸¹ ברנדס, "תורה מה תהא עליה", עמ' 8.

⁸² שמעון גרשון רוזנברג (1949-2007) – הרב שג"ר עמד בראש ישיבת "שיח יצחק". בהגותו עסק רבות בדתיות בצל הפוסט-מודרניזם. הרב שג"ר מיזג בהגותו גם קבלה וחסידות. הוא עסק רבות באינדיבידואל, באדם הפרטי. הרב שג"ר סקר את הגישות השונות בלימוד הגמרא והביע את דעתו לגבי הדרך המתאימה לצרכים הרוחניים של דורו. ⁸³ שג"ר, **בתורתו יהגה**, עמ' 193-269. הרב שג"ר צידד בגישה הטלזית המחפשת את הלמה בסוגיה. חיפוש ה"למה" מתאים לאדם הפוסט-מודרני הבוהן את מה שלמד בעיניים סובייקטיביות קיומיות. לדעתו, הרא"ל לא עמד על שורש הבעיה, שאינה נעוצה בעצלות אלא בגישה נפשית שונה שאינה מתאימה לגישה הבריסקאית הקלאסית. חשוב לציין, הרא"ל קרא במפורש לגוון את דרכי הלימוד מתוך הבנה שיש אמת מורחבת גם בתחום זה. עיינו גם ליכטנשטיין, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", עמ' 15-31.

הרא"ל הסתייג ממסקנותיהם של ברנדס והרב שג"ר משתי סיבות:

א. הוא לא האמין ששינוי בשיטת הלימוד יקרב את התלמידים ללימוד הגמרא. לדעתו, הרב ברנדס הציג תמונה לא נכונה של רמת המוטיבציה והנכונות לעמול בתחומים אלה. בצינויות השווה הרא"ל את הרב ברנדס "לנוהג היווני להשתיק את השליח כשבשורתו מרה [...] אך הדבקות באמת אינה ביניהם, עדיף להסתכל בראי מאשר לנפצו"⁸⁴. במילים אחרות, הבעיה קיימת ותהיה זו תמימות לטמון את הראש באדמה ולומר שכולם מצליחים להתחבר ללימוד הגמרא.

ב. הרא"ל מחה בתקיפות ובחריפות נגד עצם הרעיון של לימוד נושאים הקשורים לענייני השעה בלבד מנקודת מבט קיומית. הוא ראה בכך סילוף של התורה. לדבריו, התורה היא מלאה ועומדת על דבר ה' המחייב, ולא רק על היפה ועל הנעים ללומד. אם הופכים את התורה רק לחוויה, מן הראוי "לסגור את הגמרא":

מה פשר קביעה כי נגעים ואהלות אינם ראויים להילמד מפני שהם "רק" דבר ה', ואינם רלוונטיים, מעשית ופילוסופית, לרצונותיו של הלומד? מה נאמר בקביעה זו אודות תורה, ומה אודות הלומדה? עד כמה הוא מגשים, או אפילו מבין, את הדרישה הדתית הבסיסית, לבטל רצונך מפני רצונו? באיזו מידה עולמו אגוצנטרי או תיאוצנטרי? בסותבייס או בקריסטייס כל פיסת נייר של שוכן בתי חומר מפורסם נמכרת בטבין ותקילין; ועל תחומים שלמים של הגות מלך מלכי המלכים תיגזר כליה מפני שאינם נתפסים כ"תורת חיים" מדומה?⁸⁵

אם כן, הרא"ל סבר שמוטב להמיר את לימוד הגמרא בלימוד משנה או הלכה. הרא"ל העדיף "לסגור את הגמרא", ובלבד שלא ילמדו אותה בצורה עקומה. הבסיס לחינוך, לתפיסתו, הם יושר וכנות. מוטב לומר את האמת, משמע, הגמרא אינה מתאימה לכול. ולפיכך, עדיף ללמד את התלמידים טקסטים וחומרים שהם יכולים "להתחבר" אליהם, שהם מסוגלים להבין אותם. רק כך יהיה אפשר לכוון אצלם יראת שמים אמיתית. כשמדובר על פסיקה לציבור, טובת הכלל צריכה לעמוד לנגד עיני הפוסק ולא העצמת האנשים הפרטיים. לכן אם רבים מכלל הציבור אינם מתחברים לגמרא, צריך לחשוב איך פותרים את הבעיה גם אם זה כרוך בפגיעה בבודדים.

אף שהוא עצמו חונך על-פי השיטה הבריסקאית והזדהה עם לימוד הגמרא המעמיק, לא נעלם מעיני הרא"ל הכישלון של המחנכים להנחיל את הלימוד התלמודי בכלל ואת הלימוד הבריסקאי בפרט. היה ברור לו שהפתרון חייב להביא בחשבון שילוב של חזון, העדפת ערכים ושכל ישר. לדבריו, רק בדרך זו אפשר לומר לתלמיד בכנות וביושר כי לטובת המהות של לימוד התורה שהיא ה"התחברות", נעשה ויתור על עיקר חשוב, על רמת לימוד התורה⁸⁶.

אם כן, אנו עדים לתפנית בלימוד "תורה לשמה" אצל הרא"ל. "לשמה" מגלם בעבורו שני ערוצים שונים שיש בהם ניגוד והשלמה. ערוץ אחד הוא זה של לימוד התורה על דרך הגמרא, שנועד

⁸⁴ ליכטנשטיין, "הוראת גמרא בישיבות התיכוניות – תגובה לרב יהודה ברנדס", עמ' 12.

⁸⁵ שם, עמ' 14.

⁸⁶ שם.

להפגיש את הלומד עם המגוון של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", עם "שבעים פנים לתורה", כלומר עם "האמת המורחבת" שהיא האמת האלוקית. ואולם, ישנו ערוץ אחר ללימוד התורה שנועד לעוד מטרות, שהיא בעצם קודמת בזמן ובמקום, היא הבסיס והשורש לכל לימוד התורה, והיא גם היעד הסופי. משמע, הלימוד "לשמה" טומן בחובו הן את הבסיס והן את הייעוד, לימוד לשם התחברות עם התורה, ומתוכה עם הקב"ה. לימוד תורה לשם העצמת "יראת השמים" הבאה לידי ביטוי במחויבות לתורה. כל עוד הלימוד לשם חשיפת האמת האלוקית משתלב עם העצמת הקשר לתורה עצמה, יש ללמוד בדרך המביאה לידי ביטוי את הערך של "האמת המורחבת". אך אם בגין השגת "האמת המורחבת" נפגע הקישור לתורה והמחויבות לה, אזי מוטב לצמצם את מרחב האמת וללמוד טקסטים שונים שאינם דווקא גמרא, ובלבד שהלימוד יהיה אמתי. עדיף ללמוד "חומרים" פחות מורכבים אך לא מזויפים. עדיף ללמוד ולהשיג בקיאות בתורה על פני לימוד לשם עיון. במצב כזה אפשר להמיר את לימוד הגמרא בלימוד משנה. לדעת הרא"ל, לימוד כזה עדיף על פני לימוד גמרא בדרך אקטואלית-חוויתית, שהיא דרך לימוד מעוותת, שכן רצונו של הלומד לחוות (דבר המלווה בהכרח בחוויות זולות) עומד בסתירה לדרך של לימוד תורה לשמה. הרא"ל הדגיש כי המרת לימוד הגמרא בלימוד משנה או הלכה אין משמעותה ויתור על העמל, על שעות הלימוד ועל הדרישות. המרת הלימוד רק נועדה להתאים את הלימוד לצרכיו וליכולותיו של הלומד. הדרישה להשקיע בלימוד ולהקיף את מכלול הנושאים נותרה בעינה:

עיצוב תכנית לימוד עבור אוכלוסייה בסיכון חייב לשקול בפלס התרומה הסגולית של המשנה מכאן, ושל גמרא מכאן, לבניית אישיות עובד ה'. [...] יש לגבש התכנית ... באופן שערך המשנה לא ייבנה ולא ייתפס כחיים קלים חסרי מעוף, אלא כאתגר מסוג אחר. אין להפחית בו את מספר השעות ואין לצמצם את היקף הדרישות. לגוון ולהתייעל – אך לא לכופף את רף השאיפה.⁸⁷

הרא"ל ערך השוואה בין הישיבה שבראשה עמד ובין ישיבת וולוז'ין המפורסמת. הוא בחן את ההבדלים בכלים וביעדים של המוסדות. טענתו הייתה, כי בכל הקשור ללימוד עיקר ההבדל בין הישיבות נבע מאופיים של התלמידים. עוד טען, כי כאשר בשערי הישיבה שבראשה עמד נכנסים תלמידים שאינם ספוגים בהתלהבות תורנית חובה לפתח רגש זה. שהרי יראת השמים היא השורש והמטרה הבסיסית לכל הלימוד: "הזהירות והזריזות בקיום מצוות ואהבת התורה – שהיא חשובה לנו יותר מידעתה"⁸⁸. במציאות של וולוז'ין "יראת שמים" הייתה נטועה עמוק בקרב התלמידים ומקורה היה בחברה ובבית. הדגש הושם בידע. ואילו כיום, יראת השמים היא האתגר, ולפיכך הלימוד צריך להיות ממוקד במימוש אתגר זה.

לטענת הרא"ל, בימינו יש להוסיף תכנים של מוסר ומחשבה ללימוד המסורתי על מנת להעצים את יראת השמים: "מעבר לשוני במחשבת החינוך, נראה שגם התנאים הסיבטיים דהיום מחייבים הקדשת יותר זמן ללימודי מוסר ומחשבה. גם אם הערך של תורה לשמה נותר גם כיום הערך המרכזי בישיבה, והפן המרכזי בלימוד הוא העיסוק בגמרא בדיוק כמו לפני מאתיים שנה,

⁸⁷ ליכטנשטיין, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", חלק ב, עמ' 10.
⁸⁸ ליכטנשטיין, "דרכה של ישיבה", עמ' 48-49.

הרי שכיום יעד הלימוד השתנה, והוא לחנך אדם לפן הדתי של עבודת ה'".⁸⁹ יתרה מזאת, כאשר הבית והחברה אינם מהווים עוד בסיס ומנוף להעמקה נפשית של יראת שמים, על המוסדות להירתם למשימה וליטול האחריות. עליהם להתאים את התכנים כדי שיענו על הצרכים של הלומדים הצעירים: "כיוון שכיום הפנמת ערכים אלו אינה מתבצעת ע"י הבית שממנו מגיעים הבחורים או בתרבות שאליה הם מחויבים – קיים צורך להתמקד בהפנמתם מעל ומעבר למה שנצרך בוולוז'ין או בסלובודקה".⁹⁰

החוקר חיים נבון ער למתח שבין שיטת הלימוד האידיאלית, שהיא העמקת הידע, לבין מטרות-העל של הלימוד, שהיא יצירת ה"חיבור" האמוני עם הא-ל. במאמרו על לימוד התורה של הרא"ל, הוא מאפיין את שיטת הלימוד של הרא"ל כקונסטרוקטיבית. לטענתו, לימוד הגמרא של הרא"ל מבוסס על גישה פלורליסטית מתוך רצון לפרוס את מגוון האפשרויות ולסווגן. למרות זאת, המטרה של הלימוד הייתה ונשארה יראת השמים. לכן, לדברי נבון, הרא"ל היה מוכן להתפשר על לימוד ברמה נמוכה יותר ולו רק כדי למנוע שחיקה ביראת השמים של תלמידיו בעקבות הלימוד.⁹¹

הרא"ל היה מודע אפוא לכך שלימוד הגמרא יכול להביא להשראת שכינה, אך לא כן המצב אצל לא מעט מהתלמידים, על אחת כמה וכמה תלמידים בגיל התיכון. לדבריו, "ישנם תלמידים שדקדוקי הדיון ההלכתי מרחיקים אותם. יש הצמאים למפגש הישיר עם השאלות הקיומיות שמעניק לימוד מחשבת ישראל".⁹² הסיבות להסתייגות מלימוד הגמרא מגוונות: שפה לא מוכרת, היעדר הרגלי למידה, צורך בסיפוק מדי ועוד. על עובדה אחת אין ויכוח: הלימוד המעמיק של הגמרא אינו מושך את התלמידים ואף גורם לרתיעה אצל אחדים מהם. הרא"ל, בהידרשו לעניין זה, אף תלה את האשמה בעצמו ובעמיתיו המחנכים: "הניסיון המצער מוכיח כי האש היוקדת בלבנו אינה משלהבת, או אפילו מאירה, את כל סביבתנו".⁹³ הוא המשיך ותיאר את חיבוב הגמרא על התלמידים כתהליך רצוף מהמורות:

לדאבוננו, רבים התלמידים אשר אינם מסתגלים ללימוד גמרא בהיקף – וחלקם, אף אינם מסוגלים לכך. כדי להתבשם מריחה של תורה, כדי לשאוף את אוויר פסגותיה, צריך קודם להתגבר על כמה משוכות, ולא כולם עוברים אותן בהצלחה. השפה קשה, התחביר מוזר, המבנה מביך. [...] קיים פער רציני בין ההווי בו נתקל התלמיד בפסחים או בבא קמא לבין הרגליו בלימודיים הכלליים.⁹⁴

⁸⁹ שם, עמ' 48.

⁹⁰ שם, עמ' 48-49.

⁹¹ נבון, "תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", עמ' 153-169. נבון נצמד לניתוח של שלום רוזנברג המציב שלוש גישות למטרת הלימוד. הגישה הלוגיציסטית החושפת את האמת האחת; הגישה הקונסטרוקטיביסטית המחפשת את הריבוי; והגישה האינטואיציוניסטית הדוגלת בהשראה (רוזנברג, שלום, **לא בשמים היא: תורה שבעל פה – מסורת וחינוך**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ז, עמ' 30-45).

⁹² ליכטנשטיין, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", שם, עמ' 18, ועיינו גם ליכטנשטיין, "הוראת הגמרא בישיבות תיכוניות", חלק א: "המשנה הנה, יחסית, יתורת אמת, הקצובה והחצובה, שבתורה שבעל פה; ואילו הפן הדינמי משתקף בעיקר בגמרא. פתיחת דף מכניסה את הלומד לבית מדרש תוסס ושוקק. סוגיה הנה זירת התנצחות והסתערות, בה מלחמתה של תורה מתנהלת בתעוזה ותנופה. הסופה שבסיומה אהבה, הדיאלקטיקה המתמדת, הגלישה האסוציאטיבית – כל אלה בוקעים ועולים מתוך ומבין השיטים, וכולם משדרים חיוניות ועוצמה. לתוכן העיוני הצרוף מתלווה ממד דרמטי, המשתף את דמיון התלמיד, לצד ההיגיון והתודעה הנורמטיבית, בחוויית העיסוק בתורה שבעל פה" (שם, עמ' 8).

⁹³ שם, עמ' 8.

⁹⁴ שם, עמ' 8-9.

אך הרא"ל הקשה בעניין זה ושאל: בהנחה שלא כל התלמידים אוהבים גמרא, מדוע נתקל הלימוד בקשיים מרובים כל כך? והרי גמרא אינה המקצוע היחיד שאינו אהוד על התלמידים בשנות התיכון שלהם? ישנם גם מקצועות אחרים שאינם אהודים. תשובתו על כך הייתה שבכל הקשור ללימוד תורה, יחס של רתיעה מלימוד גמרא גורר בעקבותיו תוצאות שליליות בתחום אחר, הלא הוא תחום המחויבות לתורה ולמצוותיה. תלמיד שאינו מתחבר ללימוד הגמרא עלול בהמשך להתנתק מהמחויבות למצוות. יתרה מזאת, כאשר החיבור הטבעי עם התורה והמצוות אינו מספק, נפגע גם החוסן שמאפשר להתמודד עם קשיים. במילים אחרות, לימוד התורה יכול ליצור את החיבור, אך אם התנאים אינם נאותים עלול להיווצר נתק מיראת השמים. כאמור, היעד המרכזי בלימוד הוא קודם כול "יראת שמים", וזו באה לידי ביטוי בפן המעשי, כלומר במחויבות לצו האלוקי שהיא הבסיס ללימוד וגם היעד. הלימוד צריך לצאת מתוך יראת שמים והתוצאה הסופית צריכה להיות, נוסף על רכישת ידע, גם החיבור לאל המצווה והדבקות הקיומית בו. לפיכך, אם כתוצאה מהלימוד נפגמה יראת השמים, אזי הלימוד החטיא את מטרותו:

לנגד עינינו, כמחנכים, יעד מרכזי ברור: עיצוב אדם אשר יראתו קודמת לחכמתו. וזאת, הן מפאת הזיקה ליראת שמים כערך קיומי כשלעצמו, והן מפאת קביעת חז"ל כי בהעדרה אף החכמה אינה מתקיימת. הנחה זו הנה נקודת המוצא של כל מערכת לימודים תורנית. הרבה מרכיבים משפיעים על עיצוב תכנית הוראה, אך יסוד היסודות הינו זיקת החכמה ליראה, השפעת קניין ידיעת תורה על אהבתה⁹⁵.

הרא"ל טען שאם המטרה היא אהבת התורה ואהבת הא-ל, הרי "ישנם תלמידים לא מעטים אשר ריבוי לימוד הוויות דאביי ורבא מניב באישיותם יכול דל של ידע, כושר וזיקה, ולעיתים אפילו מוליד נוגדנים"⁹⁶, ולכן "מחובתנו לבחון את המתכונת מחדש"⁹⁷. ללימוד הגמרא יש אפוא "מטרת-על" – אהבת התורה ואהבת הא-ל – ואם זו אינה מושגת ואף מתרחקת, אזי יש לשקול המרה של תוכני הלימוד. אך מדוע לימוד שאינו מותאם בהכרח גורם לנסיגה ביראת שמים ובקיום מצוות?

כיצד לימוד הגמרא יכול להיות "סם החיים" או לחלופין "סם המוות" לאמונה ולקשר לא-ל?

ניסיון העבר מלמד על מקרים שבהם יראת השמים לא נפגמה בהכרח אצל תלמידים שלא "התחברו" לגמרא, או שלא למדו, מכיוון שמחויבותם להלכה הייתה מושרשת מבית. לעומת זאת, בימינו המצב שונה לחלוטין. כיום תלמידים שאינם מתחברים ללימוד עלולים למצוא את עצמם מחוץ לעולם ההלכה. היות שהבסיס לכל המחויבות הדתית הוא יראת השמים, והלימוד על מגוון משמעויותיו צריך להוסיף יראת שמים או לפחות לא לפגוע בה, הרי במצב שבו הלימוד פועל פעולה הפוכה צריך לחשוב אם ראוי ונכון להמשיך בו.

⁹⁵ שם, עמ' 9.

⁹⁶ ליכטנשטיין, "הוראת הגמרא בישיבות תיכוניות", חלק ב, עמ' 10.

⁹⁷ שם.

הרא"ל הקדיש לנושא זה את מאמרו "Contemporary Impediments to Yirat Shamayim" ("מכשולים עכשוויים ביראת שמים")⁹⁸, שבו ניתח מהי יראת שמים ומהן הבעיות הכרוכות בהטמעת יראת שמים בדורנו. הרא"ל הסביר את יראת השמים כרתיעה וכובד ראש הנובעים מפחד או מיראת הרוממות. לדבריו, "היראה מהאל" היא מצוות עשה אצל הרמב"ם והיא צמודה למצוות האהבה. זוהי צמידות קבועה או צמידות הקודמת בזמן⁹⁹. הרא"ל ראה ביראה גם את התשתית לכל יישום פרטני של קיום המצוות. כך למשל, בערוב ימיו פנה משה אל העם בשאלה רטורית ובה בעצם מנה את המצוות המוטלות עליו: "וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שֶׁאֵל מַעֲמֹךָ כִּי אִם לִירָאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וּלְעַבְדוֹ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ. לְשֹׁמֵר אֶת מִצְוֹת ה' וְאֶת חֻקֵּי אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצַוְךָ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ"¹⁰⁰. הרא"ל פירש את יראת השמים המופיעה במצוות שמנה משה כמרכיב מרכזי מתוך מכלול המצוות. זהו כלל בסיסי שממנו נגזרות שאר המחויבויות:

אפשר לראות את הפסוק כולו כנקרא בנשימה אחת, וניתן לנתק את היראה ולראותה ככותרת כוללת כשכל השאר מסתעף הימנה [...] אמנם, עולמה של ההלכה, עולמה של תורה, בנוי על תפיסה הרואה דיאלקטיקה בין שתי נטיות אלו. אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך". דיבור בלשון של ציוויים ומצוות, שפע רב של פרטי-פרטים מצד אחד, אבל מנגד – איגוד הכל בדרישה אחת: "ליראה את ה' אלוהיך"¹⁰¹.

לתפיסתו של הרא"ל, יראת האלוקים היא האווירה האופפת את כל עולם המצוות ואת החיים בכלל. יראת האלוקים היא נקודת המוצא אך גם היעד הסופי. כל העשייה מתנקזת אל המהות הטלאולוגית; העשייה מושפעת מנקודת המוצא, אולם כאשר המעשה מונחה על ידי אותה יראה נוצר היזון חוזר ואותה יראה קיומית מועצמת כתוצאה מעשיית המצוות, מקיום המוסר או מלימוד התורה: "נדרשת מהאדם מטרה, ייעוד, ולא רק עשייה נכונה. במושג ההלכתי הכוונה לקיום המצווה. הכוונה שממנה הכל יוצא ואליה הכל שב היא יראת השמים. יראתו הקודמת לחוכמתו שמהווה את התשתית לכל העשייה"¹⁰².

⁹⁸ Lichtenstein, "Contemporary Impediments to Yirat Shamayim", pp. 231-264

⁹⁹ שם, עמ' 195-199. צמידות קודמת בזמן – משמעותה שהיראה והאהבה צריכות להיות מחוברות, אך ראשית דבר יש לרכוש את היראה ורק לאחר מכן את האהבה. עיינו רמב"ם, "ספר המצוות", בתוך **ספר המדע**, מצוות עשה ד; וכן שם, "הלכות יסודי התורה", פרק ב, הלכה א; וכן שם, "הלכות תשובה", פרק י. דברים י, יב-ג.

¹⁰⁰ ליכטנשטיין, אהרן, "ייעודו של בן הישיבה וציפיותיה הימנו", **עלון שבות בוגרים**, ד (תשמ"ז), עמ' 13-17.

¹⁰² ליכטנשטיין, "ייעודו של בן הישיבה", עמ' 13-17. ועיינו ליכטנשטיין, אהרן, "על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים", **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 99-105. ההרצאה נישאה במושב הפתיחה של "כנס לביא" – עיון מחדש במשנת הצינונות הדתית, כ"ג תשרי תשנ"ט (13.10.1998). הרא"ל הדגים את דבריו בסיפור הבא: "אני מתפלל בבית כנסת נפלא, הישטיבלד' של שכונת קטמון בירושלים, 'מעוז הצינונות הדתית-לאומית'. באחד מימי חול המועד סוכות, ראיתי בחור שנכנס לבית הכנסת ועל חולצתו כיתוב וסמל. כבר התרגלנו לכך שיש אנשים החושבים שבעומדם לפני הקדוש-ברוך-הוא הם חייבים ליידע אותו שהם שותים קוקה קולה, אוכלים במקדונלד'ס, או שביקרו – הם או מי שקנה להם את החולצה – בבאלי, באקפולקו או במפלי הניאגרה. אך מה שראיתי הפעם עלה על כל מה שראו עיני לפני כן. על חולצתו של אותו בחור הופיעה תמונה גדולה של כדורסל, ומעליה באותיות קידוש לבנה: "Basketball is Life, All the Rest is Details" ("כדורסל זה החיים, כל השאר אלה פרטים זניחים"). ובפרפרזה לכיתוב על החולצה, אמר הרא"ל כי היה כותב את האמרה כך: יראת שמים זה הכול, כל השאר אלה רק פרטים הנובעים ממנה.

עם זאת, בהרצאה של הרא"ל כחמש-עשרה שנים לאחר שהגדיר את יראת השמים כמטרה הבסיסית¹⁰³, הוא הוסיף עוד נדבך על ידי הבחנה בין הכוונה לבין המטרה, כלומר בין הנסיבות והמניעים לפעולה לבין המטרה שהיא הייעוד והתכלית, ה"לשם שמים". הכוונה נטועה בעבר; הכוונה לקיים מצווה הייתה הסיבה שבגינה האדם יצא לפעולה. כלומר, יש לבחון אם כוונתו הייתה סתמית או מתוך רצון לקיים את מצוות ה'. הכוונה קשורה ל"דע מאין באת" והמטרה פירושה "לאן אתה הולך?"¹⁰⁴. בהרצאתו התעכב הרא"ל במיוחד על המושג "לשם שמים". במסכת אבות ב, יב נאמר: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". הרא"ל הציע שני פירושים למשמעות של "לשם שמים". הראשון – תאוצנטרי, בשביל הא-ל. כל מעשיך יהיו במטרה לקדם את הקב"ה בעולם. הפירוש השני – הומוצנטרי, בשביל האדם. כל מעשיך נועדו לשם התקדמות רוחנית של האדם¹⁰⁵. אך נשאלת השאלה: כיצד יכולים כל המעשים להיות לשם שמים? תשובה אפשרית אחת: כל מעשה חולין, כלומר מעשה גשמי, חייב להיעשות בשביל שיהיה אפשר לפעול בעולם הרוח, וזו המשמעות של "לשם שמים". אכול, כדי שיהיה לך כוח ללמוד תורה; עבוד, כדי שתוכל להתפרנס ולעשות מצוות וכן הלאה. כל מעשה חולין נמדד מיד לפי היותו מכשיר לקודש. הרא"ל הראה כי תשובה זו, שניתן למצוא ברמב"ם, מתאימה רק למי שהגיע לדרגת אמונה גבוהה כמו זו של הנביאים¹⁰⁶. הרא"ל הציע תשובה אפשרית שנייה: פרשנות שאינה בוחנת אם כל מעשה ומעשה נעשה "לשם שמים". לדבריו, יש לקבוע יעד לשם שמים. למשל יעד לקידום העולם, או יעד לקידום הרוח. כל המעשים מופנים לעבר היעד הזה, אך אין לשפוט כל פעולה ופעולה בדרך אל היעד:

אין כאן סיווג של תחומי פעולה רצויים ושאינם רצויים. מדובר כאן ביחס, בהכוונת והועדת כל פעולות האדם למטרה אחת, בלי להיכנס לשאלה מהו הוא עושה. ייתכן איפוא שאדם עושה כל מיני פעולות הנחוצות מבחינות שונות, גם אם על פניהן אינן מיועדות לשם שמים [...]¹⁰⁷.

הרא"ל שאף אפוא להרחיב את "הלשם שמים" לא רק לידיעת ה', ללימוד תורה ולקיום מצוות, כי גם לכיוון התאוצנטרי, בשביל להכניס את הקב"ה לכל פינה במציאות. כלומר, ב"כל מעשיך יהיו לשם שמים" הכוונה היא לשמו של ה', והעצמת נוכחותו במציאות יכולה לבוא לידי ביטוי גם בכלכלה, בפוליטיקה, בצבא ובעצם בכל תחום. לפיכך, קבע הרא"ל, דווקא מי שנדרש למטען רוחני רציני יותר כדי להתמקד ב"לשם שמים", הוא זה שבוחר תחומי עשייה שהם ביישובו של עולם. מי שעוסק כל חייו בתחומי הקדושה יהיה לו קל יותר: "ראש הישיבה, בעל כורחו, ילך

¹⁰³ ליכטנשטיין, אהרן, "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", **עלון שבות בוגרים**, ד (תשנ"ד), עמ' 113-126.
¹⁰⁴ שם, עמ' 113-114. ייתכן שאדם בחר בעבודה מסוימת מתוך רצון להרוויח כסף, אך אין זה סותר את רצונו לעשות את העבודה הזאת לשם כבוד, הנאה ועוד.

¹⁰⁵ אצל הרמב"ם המגמה היא ידיעת ה': "צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידיעת את השם יתברך בלבד" (רמב"ם, "הלכות דעות", בתוך **ספר המדע**, פרק ג, הלכה ב).

¹⁰⁶ "שמפעיל כל כוחות נפשו ועושה מטרתם ה' יתעלה בלבד, ולא יעשה פעולה גדולה או קטנה [...] אלא אם אותה פעולה מביאה מעלה [...]". (רמב"ם, "הקדמה למסכת אבות", בתוך **הקדמות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, פרק חמישי).

¹⁰⁷ ליכטנשטיין, "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", עמ' 122.

לבית המדרש, יסתובב בעולם התורה, וילמד בכל מקום. אותו אדם שמתעתד לצאת החוצה [...] צריך לבנות את עצמו מבחינה רוחנית, בצורה מקיפה [...]”¹⁰⁸.

יראת השמים היא אפוא היכולת לזהות בכל מעשיו ופעולותיו של האדם את השגחת ה'. היכולת להכיר בכך שהאל-נמצא ופועל במציאות ולפעול על מנת להעצים את נוכחותו¹⁰⁹. הרא"ל הציע כדרכו לחיות את הדואליות במלואה בעת ובעונה אחת; לחיות את פרק ח בתהילים: "מה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ" ובאותה העת "וַתִּתְחַסְּרְהוּ מַעַט מְאֻלְקִים וְכָבוֹד וְהָדָר תִּעֲטָרְהוּ"¹¹⁰. כלומר, לחיות את האמת המורחבת על ניגודיה בעת ובעונה אחת: "עלינו להיות נאמנים לרוחו של פרק ח בתהילים – לשאלה "מה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וּבֶן אָדָם כִּי תִפְקֹדֵנוּ", לסיום "ה' אֲדִינֵנוּ, מָה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ", לא פחות מאשר לחלק האמצעי של הפרק המדבר על גדלות האדם ושלטונו "וַתִּתְחַסְּרְהוּ מַעַט מְאֻלְקִים [...] כל שְׁתָּה תַחַת-רַגְלֵי"¹¹¹. יראת שמים זו היא היכולת לכלול את כל העשייה באור האמונה, וזהו היעד שיש לחתור אליו.

הוויכוח בדבר מעמדם של לימודי היהדות באקדמיה לעומת הלימוד הישיבתי

בשנת 1997 השתתף הרא"ל ברב-שיח שנערך באוניברסיטה העברית בהר הצופים במסגרת הקונגרס העולמי ה-12 למדעי היהדות. נושא הרב-שיח היה החינוך היהודי ומדעי היהדות. דבריו הופיעו במאמר "חינוך יהודי ומדעי היהדות – יהילכו שניהם יחדיו?", שהתפרסם בכתב העת **עלון שבות בוגרים** בשנת תשנ"ח. הרא"ל מנה במאמר זה את מאפייניו של הלימוד האקדמי – דיוק, ארגון ואיסוף מקורות, אך קבע שמאפיינים אלה אינם הקריטריון למדוד באמצעותו את החינוך היהודי. לדבריו, יש לבחון את החינוך היהודי דרך "יסוד היסודות ושורש העבודה הוא הקשר האורגני בין תלמוד תורה לבין יראת שמים, הווה אומר בין הלימוד לבין המחויבות"¹¹². מבחינתו של הרא"ל, לידע ללא תשתית אמונית, מוסרית וערכית אין ערך חיובי ויש בו אפילו ערך שלילי: "אצל חז"ל אותה תורה יכולה להיות עבור האחד סם חיים, ואילו עבור חברו – סם המוות [...]". הלמד מתוך סקרנות אינטלקטואלית שאינה מלווה במחויבות נלווית 'לעשות' – 'נוח לו שאילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם'¹¹³. לתפיסתו של הרא"ל, הלימוד האקדמי מתמקד בחומר ולא בנפשו של התלמיד. הוא לא נועד לחזק את שמירת המצוות ואין לו עניין בכך. לפיכך, הלימוד האקדמי אינו מוסיף לחינוך היהודי-הדתי. אדרבה, לעתים הלימוד האקדמי של לימודי היהדות הוא בבחינת "מוסיף דעת מוסיף מכאוב". שהרי הדעת – דיוק הניסוחים ומציאת מקורות מקבילים – אין בה מטרה רוחנית אלא מטרתה גילוי האמת. כמו כן, כתוצאה מהמחקר המקורות מאבדים מממד הקדושה שלהם.

¹⁰⁸ שם, עמ' 125.

¹⁰⁹ ליכטנשטיין, "יעודו של בן השיבה", עמ' 13-17. ועיינו ליכטנשטיין, "על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים", עמ' 99-105.

¹¹⁰ תהילים ח, ו.

¹¹¹ ליכטנשטיין, "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", עמ' 123-124.

¹¹² ליכטנשטיין, "חינוך יהודי ומדעי היהדות", עמ' 152.

¹¹³ שם, עמ' 153-154.

באותו רב-שיח נשאל הרא"ל ישירות על מכללת הרצוג¹¹⁴ שהקים, ושבה לומדים תכנים אקדמיים, תכנים שיש בהם דמיון רב למה שנלמד באוניברסיטאות. השאלה שהופנתה אליו הייתה: האם אין בלימודים אלה תרומה רוחנית? הרא"ל השיב על כך בתשובתו הכללית בכל הקשור לשילוב בין קודש לחול: כאשר הקודש הוא העיקר, החול שנגרר ומתווסף אליו יכול להיפך ולהיות קודש. ישנם דברים שהם חול אך עם הָכוּונה של קודש הם יכולים להיות חלק מהקודש. לפיכך, לימודי יהדות אקדמיים יכולים להוסיף לחינוך היהודי, אך רק בתנאי שהם מכירים מלכתחילה בעובדה שהם נדרשים לעיסוק בדבר ה' עם כל חרדת הקודש המתבקשת מכך. עם זאת, הדגיש הרא"ל כי בהכירו את המציאות, פני הדברים שונים:

מנקודת ראותי – אולי כזר שבא אליהם מבחוץ – התחושה הבסיסית היא שמדעי היהדות לא באו לעולם כדי לפתור מצוקות חינוכיות, להתמודד עם פריקת העול ועם אובדן הזהות. הם נועדו – ובמידה רבה ממשיכים גם היום – לשם מילוי מטרות שונות לחלוטין: מחקר, סיפוק סקרנות אינטלקטואלי, וכל אלה תוך שימוש בגישות ושיטות המקובלות בדיסציפלינות מדעיות מקבילות, וישומן על מקורות ותכנים יהודיים. במידה רבה, הדגש מושם יותר על החומר ופחות על התלמיד¹¹⁵.

מדברים אלה עולה שהרא"ל ראה בלימוד מדעי היהדות באקדמיה בעיה רוחנית. לתפיסתו, הבעיה אינה נעוצה בעצם המחקר, שהוא חיובי, אלא במטרת המחקר ובגישה שעמה באים אל המחקר מלכתחילה.

הזכות והחובה לחנך

השאלות שהציג הרא"ל – "מהו חינוך?" ו"מהו המנדט שלנו [של המורים] לחנך?" – הן שאלות עתיקות יומין. אפלטון כבר נדרש להן בחיבורו **פוליטאה**¹¹⁶, כאשר בחן את צורת השלטון האידאלית. הוא טען כי מדינה אידאלית צריכה להיות נשלטת בידי ה"מלך-הפילוסוף". כוונתו לפילוסוף שיודע את האמת ולכן הסמכות נתונה לו. תפקידו של הפילוסוף הוא בין השאר לחנך את האזרחים. דרכו החינוכית היא לילד את האמת הגנוזה בתוכו של החניך. בדומה לכך, המורה או המלמד מדריך את הלומד ל"שחרר את מחשבתו" מהמוסכמות החברתיות ומהקביעות, ולהגיע לאמת האחת המוסרית והשכלית שהמלמד כבר מכיר. אך המדינה האידאלית, הפוליס, היא כאמור אידאל שאינו מתממש. במרוצת הדורות המדינה מידרדרת למצב פחות אידאלי, למצב של "דמוקרטיה". במשטר דמוקרטי יש חוקים וחופש יחסי. המורה אינו יכול לחתור אל האמת מתוך שחרור ואוטונומיה מלאה. הוא כבול על ידי החוקים ועל ידי המנגנון המדיני שממנה אותו לתפקידו ומממן אותו. המורה, תהיינה השקפותיו אשר תהיינה, מחויב אפוא למדינה שממנה הוא מקבל את שכרו. תפקידו של המורה מסתכם ב"משיכת הילדים והולכתם לאותה דעה שהחוק

¹¹⁴ מכללת הרצוג – המכללה נפתחה בשנת 1973 כמכון להוראה בעבור תלמידי ישיבת הר עציון. במהלך השנים הצטרפו אליה תלמידים מישיבות אחרות והיא נהפכה למכללה עצמאית. כיום מכללת הרצוג היא אחד המוקדים הגדולים להכשרת מורים לציבור הדתי-לאומי. בשנת 2013 התאחדו מכללת הרצוג ומכללת ליפשיץ.

¹¹⁵ ליכטנשטיין, "חינוך יהודי ומדעי היהדות", עמ' 154.

¹¹⁶ אפלטון, **כתבי אפלטון**, כרך ב, תרגום: יוסף ג. ליבס, ירושלים: הוצאת שוקן, 1977. החיבור **פוליטאה**, הידוע גם בשם **המדינה** או **הרפובליקה**, נכתב בשנת 390 לפנה"ס בקירוב ונחשב כיום לחיבורו החשוב ביותר של אפלטון.

הצהיר שהיא נכונה, וההגונים בבני האדם והזקנים שבהם מאשרים מכוח ניסיונם שאמנם נכונה היא"¹¹⁷. החינוך הוא חינוך חובה מטעם המדינה, והנוער חייב בו באופן בלתי-תלוי ברצון ההורים. לדעת אפלטון, דווקא בחירות המוחלטת טמונה סכנה, שכן עד מהרה אידאל החירות של האדם מביא לניהיליזם ולאגוצנטריות, והמוסר והחכמה נעדרים¹¹⁸.

המתח הזה בין החירות לבין הסמכות מתחדד ומתעצם עוד יותר בעולם המודרני-הליברלי, והדיכוטומיה קשורה הן לצורות השלטון והן לשיטות חינוך. חירות האדם ממוקמת בראש רשימת הערכים של העולם המערבי. בישראל הדבר בא לידי ביטוי בחוק יסוד: "כבוד האדם וחירותו"¹¹⁹. בהכרזה האוניברסלית על זכויות האדם שהתקבלה על ידי העצרת הכללית של ארגון האומות המאוחדות בשנת 1948 נקבע כי "לכל אדם יש זכות לחינוך"¹²⁰. על-פי הצהרה זו, זכותו של כל אדם לחינוך היא עיקרון אוניברסלי שמן הדין שינחה את מדיניותן של כל האומות. שני עקרונות אלה – החירות והזכות לחינוך וכפועל יוצא מכך גם הזכות והחובה לחנך – יש בהם סתירה פילוסופית, שכן המחנך מפעיל את סמכותו על התלמיד ובכך פוגע בחופש שלו. לפיכך טוענת יעל (יולי) תמיר, "אין לשום אדם או מוסד זכות לחנך בתנאים כלשהם"¹²¹, ו"ביטול הזכות לחנך חל על כל צורת חינוך ללא תלות בתכניה"¹²². באותה נשימה היא מדגישה כי יש חובה לחנך, אך מדובר ב"חינוך נכון". כלומר, חינוך שבו המחנך מעביר את השקפת עולמו, מציג דרך ומדריך את המתלמד, אך אינו כופה עליו את דעתו¹²³.

בתחילת המאה העשרים הכריז הפילוסוף ואיש החינוך האמריקני ג'ון דיואי (John Dewey)¹²⁴ על "המהפכה הקופרניקאית בחינוך". ביסודה של הכרזה זו היה מונח הרעיון, שהילד נעשה "השמש שמסביבה מסתובבים כל אמצעי החינוך: הוא המרכז שסביבו הם מתארגנים"¹²⁵. בהתאם לכך בית הספר נהיה המקום שבו "חיי הילד הם התכלית הקובעת", כלומר, המקום שבו החיים של הילד קודמים ללמידה "והלמידה באה באמצעות החיים"¹²⁶. דיואי מיקד את החינוך בכלים, כלומר בפיתוח הכישורים ולא בתכנים. הילד נמצא במרכז, והחינוך צריך לשרת את האינטרסים

¹¹⁷ כתבי אפלטון, ספר ח, עמ' 488-496.

¹¹⁸ עיינו רוזנוב, אליהו, "המורה: בר-סמכא או מורשה?", בתוך דוד חן (עורך), **החינוך לקראת המאה העשרים ואחת: ספר יובל העשרים של בית-הספר לחינוך, אוניברסיטת תל-אביב**, הוצאת רמות ליד אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ה-1995, עמ' 409-425.

¹¹⁹ החוק, שנחקק בשנת 1992, עוסק בהגדרת החירות האישית וביכולת לשלול חירות זו במקרים מיוחדים.
¹²⁰ "הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" – הצהרה זו נאמרה בעצרת האומות המאוחדות ב-10 בדצמבר 1948. העצרת קראה להפיץ וללמד את המסמך הזה. בסעיף 26 להצהרה נאמר: "לכל אדם הזכות לחינוך. חינוך יהיה חופשי, לפחות בשלבים הבסיסיים והיסודיים. חינוך יסודי יהיה חובה. [...] חינוך יכוון לפיתוח המלא של אישיות אנושית ולחיזוק הכיבוד של זכויות האדם וחופש בסיסי (תרגום ההכרזה לעברית בתוך אתר האו"ם לזכויות האדם. נדלה באוגוסט 2017: מקור).

¹²¹ Tamir, Yael, "Whose Education is It, Anyway?", *Journal of Philosophy of Education*, 24:2 (1990), pp. 161-170

¹²² שם.

¹²³ שם, עמ' 162. ועיינו עוד: Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. 230-232

¹²⁴ ג'ון דיואי (1859-1952) – פילוסוף ואיש חינוך אמריקני שדגל בפרגמטיזם. לתפיסתו, האמת אינה אפריורית אלא היא מיושמת בשטח. דיואי החזיק בתפיסת עולם ליברלית וממנה נובע שהמתחנך נמצא במרכז. כחלק מתפיסתו המתקדמת לגבי הצרכים בעולם מודרני ובעיית הסמכות, הוא כיוון את החינוך יותר לעבר פיתוח הכישורים ופחות להעברת הידע.

¹²⁵ דיואי, ג'ון, **הילד ותכנית הלימודים, בית הספר והחברה**, תרגום: חיים ברור, תל אביב: הוצאת אוצר המורה, הוצאת הספרים של הסתדרות המורים, תש"כ, עמ' 59-60.

¹²⁶ שם.

שלו. זוהי הפילוסופיה הצרופה של דיואי. אך בפועל גם לשיטתו של דיואי, הילד מתחנך בתוך מסגרת דמוקרטית עם ערכי מוסר ואבני יסוד. המחנך אמנם צריך להראות את החופש למתלמד, אך בעצם עליו לכוון אותו בעקיפין לתיאום בין עולמו לבין עולמו המוסרי-ערכי של המבוגרים.¹²⁷ אם כן, כאשר מצמצמים את מטרת החינוך להקניית ידע, פוחת המתח בין החירות לבין החינוך. ואולם, כאשר יש שאיפה לחינוך פרוגרסיבי-ערכי שכולל דרך ועקרונות, או אז המנדט לחנך נהיה מסובך יותר. בעולם המודרני-הליברלי קיימת מבוכה ואמביוולנטיות בכל הקשור לסוגיית היכולת המוסרית לחנך, ושאלת החירות של המתלמד אל מול הסמכות של המורה אינה פתורה.¹²⁸

כאן המקום לחזור ליהדות ולמצוות החינוך שבה, הגם שהיא מדרבן. דוגמאות למעשה החינוך ישנן בתורה למכביר; אברהם נבחר לשליחותו משום שהקב"ה ידע שהוא מצווה את בניו לשמור את דרך ה': "כִּי יִדְעִיתוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בְּתוּלָתוֹ אֲחֵרָיו וְשִׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לְמַעַן הָבִיא ה' עַל אֲבְרָהָם אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר עִלָּיו"¹²⁹. כלומר, אברהם חנך את הסובבים אותו ושאל לחנך את ילדיו, לכן זכה שיצא ממנו עם ישראל שימשיך לעסוק בחינוך והעברת המסורת.¹³⁰ לדעת הרא"ל, מצוות החינוך כוללת בתוכה הן את החינוך לקיום מצוות והן את פיתוח האישיות החברתית והמוסרית. הוא נתן כדוגמה את דברי חז"ל שמתחו ביקורת על משה רבנו על שלא חנך מספיק טוב את ילדיו, ועל כן בניו לא ירשו את ההנהגה של עם ישראל ואף נטו ברבות השנים לעבודה זרה.¹³¹

הרא"ל מצא עוד ביטוי לחשיבות החינוך ב"הלכות תלמוד תורה" בספרו של הרמב"ם, **משנה תורה**¹³². הרמב"ם פתח את "הלכות תלמוד תורה" במילים: "יש בכללן שתי מצוות עשה (א) ללמוד תורה; (ב) לכבד מלמדיה ויודעיה"¹³³. הרמב"ם לא פתח במצווה של לימוד תורה אלא במצווה ללמד תורה. רק לאחר שבע הלכות, בהלכה ח, הוא כתב שיש מצווה ללמוד תורה: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין [...] חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה"¹³⁴. החובה ללמד תורה מנוסחת כלפי האב שחייב ללמד את בנו וכן כלפי האדם עצמו המצווה ללמד את עצמו: "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה [...] שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד עצמו"¹³⁵. הרא"ל ציין כי יש הבדל עמוק בין ללמוד תורה לבין ללמד תורה. לימוד תורה הוא מצווה ורכישת ידע, ואילו ללמד תורה זהו לימוד חודר שיש לו השפעה קיומית על האישיות; לא הידע הוא העיקר אלא בניית העולם הערכי, הנפשי, הקיומי של התלמיד. לדברי הרא"ל,

¹²⁷ דיואי, ג'ון, **דמוקרטיה וחינוך**, מבוא לפילוסופיה של החינוך, תרגום: יו"ט הלמן, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, תש"כ, עמ' 222-224.
¹²⁸ עיינו רוזנוב, "המורה: בר-סמכא או מורשה?", עמ' 420.
¹²⁹ בראשית יח, יט.
¹³⁰ עיינו כהן, מאיר שמחה (מדווינסקי), **משך חכמה**, ירושלים: השכל, תשמ"ב. וכן אבינר, אלישע, **אמנת החינוך**, ירושלים: מעלות, תשס"א, עמ' 11-12.
¹³¹ נכדו של משה ובניו היו כוהנים בבית עבודה זרה. ראו במדבר רבה, כא, יד וכן בגמרא, בבא בתרא, קט, עמ' ב, בתוך ליכטנשטיין, "על חינוך ילדים".
¹³² רמב"ם, "הלכות תלמוד תורה", בתוך **ספר המדע**, ראו בפתיחה.
¹³³ שם.
¹³⁴ יהושע א, ח.
¹³⁵ [ההדגשה שלי. ש.ר.] רמב"ם, "הלכות תלמוד תורה", בתוך **ספר המדע**, פרק א, הלכות א-ה.

העיסוק בתורה במיוחד בשנות הנעורים הפורמטיביות – מכשיר מרכזי לעיצוב נפש היהודי. הוא אמור לקבע אותו בעולמו הרוחני – להקנות מאגר ידע תורני וכושר לימוד, להשריש אהבת ה' ויראת שמים להחדיר אמונות ודעות של מסורת אבות, לבנות אישיות נאמנת ומחייבת לחיי תורה ומצוות [...] ללמד תורה משמעותו לימוד המופנה אל נפש האדם. ללמד משמעותו להשפיע על עיצוב האישיות. וזה מה שמסביר הרמב"ם שמי שלא זכה לחינוך תורני הולם מילדות, וטרם הגיע לרמה רוחנית נאותה, חייב לכשיכיר, לא לקיים מצוות תלמוד תורה לשמה, אלא "ללמד", קרי לעצב את עצמו, וכאוטו-דידקט, להפוך לבונה ובנוי, תלמיד ומלמד כאחד¹³⁶.

לדעת הרא"ל, על כל אדם מוטלת חובה ללמד תורה. אין זה מספיק לדעת אלא יש צורך בלימוד המיועד לשם חינוך. גם כאשר הלימוד הוא לימוד עצמאי ואישי, על הלומד ללמוד בדרך שיוכל גם ללמד. כלומר הלימוד אינו רק רכישת ידע, אלא הוא נהיה חלק מהעולם החווייתי והערכי של המאמין. הרא"ל הדגיש אפוא את החשיבות של לימוד התורה, אך יותר מכך הדגיש את המשמעות החינוכית של לימוד התורה, כלומר את חשיבותו של מי שאמור ללמד. לבד מהמצווה ללמוד בשביל לדעת תורה, ישנה מצווה ללמוד על מנת להפנים את הקשר למסורת ולמחויבות למצוות ולהעצים את העולם הערכי. הרא"ל הניח כי בכדי ללמד תורה, על הלימוד בתחילת הדרך להיות קיומי ומופנם. זוהי המטרה המרכזית של לימוד התורה – לחיות את התורה.

ההשפעה האימננטית-קיומית – "להשפיע על עיצוב האישיות" – שעליה מדבר הרא"ל היא אפוא כפולה. ראשית, לומדים תורה למטרה אינסטרומנטלית, משום שזו מצווה, כדי לחוש רוחניות, כדי לדעת איך לקיים מצוות. כלומר, הלימוד צריך לחזק את הקשר עם בורא עולם, להשריש יראת שמים שמתבטאת במחויבות למצוות. שנית, הלימוד צריך לרומם את עולמו המוסרי של האדם: "כשאנו מגלים את האור שבה, חווים היותה 'תמימה משיבת נפש' ומתקשרים אליה בעבותות של אהבה"¹³⁷. ובהקשר זה הרא"ל הזכיר את המדרש על הפסוק: "אַיִלַת אֶהְבִּים וַיַּעֲלַת חֵן וַיְדַיְקָ רִנָּה בְּכָל יְעַת" (משלי ה, יט), שאומר "למה נמשלו דברי תורה לאילת?". וההסבר של הרא"ל: "כמו שהמפגש בין המיני בין האייל לאיילה הוא תמיד מרגש כמו המפגש הראשון כך דברי התורה חביבים על לומדיהם. וכמו שתינוק תמיד מוצא רוויה מדד של אימו כך לימוד התורה 'כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם'¹³⁸.

פיתוח אישיותו של תלמיד הישיבה על בסיס ערכי תורה,

עבודה וגמילות חסדים

בהרצאה על דרכו וייעודו של תלמיד הישיבה אמר הרא"ל, כי תפקידה החינוכי של הישיבה הוא לפתח אצל התלמיד אישיות עצמאית בעלת כוחות: "המגמה היא לפתח את האישיות ולא להפוך להיות אגוז הצף על פני המים. האגוז צף, על האדם ללמוד לשחות. מי שנכנס לישיבה, חייב לדעת

¹³⁶ ליכטנשטיין, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", עמ' 20-21.

¹³⁷ שם, עמ' 17.

¹³⁸ בבלי, ערובין, נד, עמ' ב, בתוך ליכטנשטיין, "הרבצת תורה: מניעים ויעדים", עמ' 17-18.

בבירור: ישיבה אינה מקום לאגוזים, לא לחפצא'ס אלא גברא'ס. אנשים המוכנים לבנות ולפעול בראש ובראשונה בעצמם"¹³⁹. לשם כך ביסס הרא"ל את מטרת החינוך בהיבט המעשי על שלושת היסודות שעליהם מושתת העולם לפי חז"ל: תורה, עבודה וגמילות חסדים:

- **תורה.** הרא"ל ציפה כי תלמיד המתחנך בישיבה יצא ממנה בתום לימודיו עם קשר עמוק לתורה, עם כלים ללימוד מעמיק ועם ידע תורני רחב. הוא ציפה שהזיקה של הצעיר לתורה תהיה רוויית אהבה וכיסופים וכי תהיה בו כמיהה להקיף בהמשך גם את מה שלא השיג בינתיים.
- **עבודה.** תלמיד הישיבה מחובר לעבודת ה' שהיא בראש ובראשונה חיבור עם יראת שמים. יראת השמים מבטאת את החיבור עם הא-ל, את תחושת התלות באל, את אהבתו ואת קיום המצוות. כפי שציינו לעיל, יראת השמים לפי הרא"ל היא המטרה הראשונה במעלה, והיא גם הבסיס לקשר עם הא-ל.
- **גמילות חסדים.** יסוד זה זוכה למקום של כבוד במשנתו החינוכית של הרא"ל. שני היסודות הקודמים קשורים להעצמה רוחנית-אישית של האדם מול האל. אך ביסוד הזה נדרש התלמיד להבין כי התעלותו הרוחנית מתרחשת דרך השאיפה שלו לשפר את העולם ולקדמו. עליו לחיות בתחושת שליחות, וזו לעתים באה על חשבון ההתקדמות האישית. הרא"ל ניסח זאת בביטוי: "אותה נכונות לתרום ולו משהו, עד שיוכל האדם בשעה שיעזוב את העולם לומר "עזבתי אותו קצת יותר טוב משמצאתיו"¹⁴⁰. נכונות זו חייבת להיות מרכיב בסיסי באישיותו של כל אחד מבני הישיבה: "עד כדי נכונות לצאת אף מארצך, ממולדתך ובית אביך לחוץ לארץ [...]"¹⁴¹. הרא"ל אף שימש דוגמה לנכונות זו במישור האישי, כפי שאפשר להיווכח מדבריו עם בואו לארץ: "אחד הדברים שהביאו אותי ארצה הייתה נכונות להקריב"¹⁴². ההקרבה מבחינתו של הרא"ל הייתה הוויתור על התרבות הכללית שאותה כה אהב והעריך¹⁴³.

לחיות עם תודעת השליחות

הרא"ל ייחס חשיבות רבה לחיבור הטבעי של התורה וההומניות. לדידו, גמילות חסדים מקורה ביחס של כבוד לבריות: "לכבד כל אדם באשר הוא אדם. להבין את מלוא המשמעות של בצלם אלוקים. להתייחס לכך בכל ההערצה והזהירות הנובעים מן המושג. בשורשה תובעת תחושת כבוד הבריות התייחסות אדם אל זולתו – כאל עצמו"¹⁴⁴. צלם האלוקים של כל אדם, גם של מי שאינו יהודי, הוא שהביא את הרא"ל לחשיבה אופטימית על אופיו של האדם ועל רצונותיו. חשיבה זו היא שהובילה לתמיכתו בפשרה תמורת שלום. הרא"ל האמין כי השלום הוא שאיפה אנושית אוניברסלית, וכי אפשר לתרגם את הסכסוך בין ישראל לערבים למפגש של מימוש שאיפות על בסיס כבוד הדדי. כך אפשר להגיע בסופו של דבר לשלום מתוך פשרה.

¹³⁹ ליכטנשטיין, "לדרכו של בן הישיבה", עמ' 120.

¹⁴⁰ שם, עמ' 121.

¹⁴¹ שם.

¹⁴² סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 93.

¹⁴³ שם.

¹⁴⁴ ליכטנשטיין, "לדרכו של בן הישיבה", עמ' 118.

מתוך תחושה של אחריות וערבות הדדית, בחר הרא"ל להציב את הערך של גמילות חסדים בראש סולם המחויבויות המוסריות של האדם. לדעתו, האכפתיות והנתינה הן ערכים מרכזיים באתוס היהודי, ולכן מי שאינו חש "חיבור" עם הכלל ואינו דורש את טובתו, אין לו חלק בעולם הבא:

תחושת הקשר [...] ביטוייה כאן הוא בשלילת האגואיזם המעורה בהתרכזות בלעדית בצורכי האדם עצמו. [...] האחריות הציבורית המוטלת עלינו היא האחריות לכלל ישראל. ראשיתה, באחריות הבנויה על הרגשה שאדם שייך לכלל ישראל, כי שם ביתו; שכל אשר יעשה תוך ניתוק מוחלט מכלל ישראל, לא יוכל למלא חובתו בעולם; שבמידה ויפעל תוך כדי ניתוק יחסים מכלל ישראל יפגע בשלימות¹⁴⁵.

לפיכך, ביסס הרא"ל את המצע הרעיוני של ישיבת ההסדר על השילוב של תורה ועבודת ה' עם גמילות חסדים. לטענתו, תורה ללא חסד היא תורה פגומה; תורה שאינה נושאת באחריות על החברה אינה תורת חיים. יראת שמים צריכה ללכת יד ביד עם רצון לתת. חז"ל אף הדגישו כי הערבות ההדדית קיבלה משנה חשיבות לאחר שעם ישראל נכנס לארץ ומאז "כל ישראל ערבים זה בזה"¹⁴⁶. הרא"ל הדגיש הלכה למעשה את התפיסה של שילוב ערכי תורה, עבודה וגמילות חסדים בישיבה שבראשה עמד, ישיבת הר עציון. וכך תיאר את ההתמודדות של הישיבה עם ערכים אלה:

בישיבה הזו [...], כמובן שדבקים בהשקפת עולם מסוימת של שילוב בין ערכים. [...] השקפת עולמנו היא שילוב בין תורה ובין חסד, והמבנה בא מההשקפה, ולא ח"ו להיפך. אנו חושבים שעולמו של הקב"ה כפי שהוא בנה אותו דורש מאיתנו לעסוק בתורה תוך כדי הכרה שישנם ערכים לאומיים וחברתיים אחרים – גמילות חסד וכדו' – ומתוך כך אנו נמנים עם ישיבות ההסדר שהמסר המרכזי שלהן הוא מסר של תורה בחשיבות עליונה, אולם בתורה שהיא תורת חסד, הבנויה על היכולת, על הרצון, ועל השאיפה לשלב בתוכנו גם את הזיקה לדבר ה', וממילא גם את הזיקה לחסד, צדקה ומשפט שאותם הקב"ה אוהב. אנו נדרשים לאהוב את אותם הדברים שהקב"ה אוהב – לאהוב ולפעול. דווקא על פי השקפתנו אנו הולכים לצבא. לא רק בשביל שנוכל להיכנס לשדרות ההשכלה והעבודה, אלא בגלל שאנו רוצים בתורת חסד ששירות בצבא הוא חלק ממנה¹⁴⁷.

אם כן, השילוב בין לימוד תורה לחסד ונתינה, כפי שבא לידי ביטוי בישיבת ההסדר, הוא החינוך המיטבי. זה מה שדורש האל-מהאדם. לפיכך, ההליכה לצבא מתחייבת מהחינוך שמשלב בין תורה לחסד יותר מאשר מהמציאות שמכתיבה את הצורך בשילוב הצבא והישיבה.

את ההשראה לישיבת ההסדר, שבה לומדים מתוך אחריות לכלל ישראל, שאב הרא"ל מאם הישיבות הבריסקאיות, הלוא היא ישיבת וולוז'ין. ישיבה זו הוקמה במטרה לקבץ במקום אחד את המוכשרים ביותר, את בעלי היכולות, כדי שיצאו בבוא העת לעולם הרחב וישפיעו על עם ישראל בכללותו. מטרת הלימוד שם הייתה אפוא לשרת את עם ישראל באמצעות הוצאת גדולי תורה והצמחת אנשי רוח שישפיעו לימים על קהילותיהם. אשר על כן, כל מי שנכנס בשערי

¹⁴⁵ שם, עמ' 119.

¹⁴⁶ בבלי, סוטה, לז, עמ' ב; סנהדרין, מג, עמ' ב.

¹⁴⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "תלמוד ומעשה", על התערבות תלמידי הישיבה בגוש קטיף, דף קשר, 1006 (תשס"ה).

הישיבה וכל מי שלימד שם בפועל היה חייב לבוא אליה עם תחושת שליחות חינוכית. לדברי הרא"ל,

מעבר לתפקיד החינוכי הפשוט של הישיבה, נועדה הישיבה שהקים ר' חיים למטרה נוספת: לשרת את כנסת ישראל. [...] כשם שהאוניברסיטה לא נועדה רק להכשיר רופאים, עורכי דין ואנשי מדע, אלא גם לחנך את ההנהגה התרבותית של העם – כך גם הישיבה אינה רק בית מדרש לרבנים אלא גם מוסד המכשיר את המאגר האנושי שיצאו ממנו אנשי הרוח והתורה של האומה [...] ¹⁴⁸.

לישיבה שהקים הר"ח נועדה מטרה כפולה: (א) להכשיר את דור הרבנים כדי שיפסקו ויעבירו את מסורת הלימוד; (ב) חינוך לרוח גדולה של נתינה ויראת שמים. כך, כאשר יצאו הרבנים לכל אתגרי החיים הם יקרינו על סביבתם ויפיצו את הערכים שהוקנו להם בישיבה.

כללי "עשה ואל תעשה" בחינוך

את הדרכתו המעשית ביסס הרא"ל על חמישה עקרונות:

א. **אין פתרונות קסם.** הרא"ל דחה את השימוש בסיסמאות פשוטות, בנוסחאות פלא, בפתרונות פשטניים. לגבי דידו, חייבים לבחון את המרחב כולו. ובתוך מרחב האפשרויות, על גבי מניפת האפשרויות האמתיות, צריך לאתר את הדרך האישית. זוהי עוצמתה של "האמת המורחבת" אך זוהי גם נקודת התורפה שלה. הרא"ל לא קיבל את הקביעה כי יש שיטה אחת שאין בלתה, תורה אחת ויחידה שדרכה אפשר להגיע לחינוך מיטבי:

דברים אלו אי אפשר למצוא בספרים; אין מרשם מדויק לתמהיל הנכון בין האסרטיביות הסמכותית מחד, וחום האהבה מאידך. לעתים קרובות, אנשים נוטים לחשוב כי להלכה יש תשובה לכל דבר. הקש על המקש הנכון, לחץ על הכפתור הנכון, פתח בעמוד הנכון, חפש, והתשובה נמצאת שם. ואם היא אינה שם, זה רק בגלל שעדיין לא הגענו לשם; יש לך את חוסר המזל להיוולד עשרים שנה לפני שמישהו יכתוב את התשובה לשאלה שלך. אם תמתין בסבלנות עוד עשרים שנה, התשובה תמצא. גישה זו שגויה בתכלית! ¹⁴⁹.

ב. **השקעה בחינוך.** כמו בכל דבר בחיים, אי-אפשר להגיע לתוצאות ללא השקעה. כך הדבר גם בחינוך: צריך להשקיע כדי לקצור. הרא"ל ציין שבעוד החינוך למצוות מלווה בגדרים הלכתיים ברורים ביותר, כשמדובר בחינוך במובן הרחב, כלומר חינוך הכולל עולם ערכי שלם, הדברים אינם ברורים כל כך ואין יודע מה מידת ההשקעה הנדרשת. הרא"ל ציין כי לצערו נוטים להמעיט בחינוך הזה:

כאשר עוסקים בחובות הלכתיות מוגדרות, אנשים המחויבים להלכה יפשילו את שרווליהם וייגשו לעבודה. אולם כאשר אנו מדברים אליהם במושגים כלליים של

¹⁴⁸ ליכטנשטיין, "דרכה של ישיבה", עמ' 43-44.
¹⁴⁹ ליכטנשטיין, "על חינוך ילדים".

חינוך ילד, והקניית ערכים ומחויבויות, עולה שפע אפשרויות: אפשר בגישה מאופקת, ניתן לפעול באינטנסיביות ובעוצמה, ואפשר לתת לזה עדיפות גבוהה או נמוכה. עובדה מצערת היא שבמצב של התנגשות עם ערכים חשובים אחרים, הנטייה להמעית בערך החינוך גוברת אצל חלק מהאנשים¹⁵⁰.

הרא"ל מנה שתי גישות חינוכיות שהיה עד להן. האחת שבה ההורים משקיעים זמן יקר כדי לקדם אישית את הילדים. הם עושים זאת באמצעות לימוד משותף, קשר אישי וזמן איכות. כך למשל, בבריסק השקיעו גדולי הרבנים בילדיהם מבחינה אינטלקטואלית; כך עשה אביו של הרי"ד, הרב משה, שלמד עם בנו מדי יום במשך שנים-עשרה שעות. בגישה השנייה, ההורים אינם מעניקים לילדיהם ליווי צמוד, ועיקר מרצם מופנה לחוץ, להוראת תלמידים ולכתיבת חידושים. החינוך מסתכם בעיקרו בשליחת הילדים למוסדות איכותיים ובהענקת תנאים חברתיים טובים להתפתחותם. הרא"ל אמנם הציג את שתי הגישות, אך הדגיש שהגישה השנייה אינה מקובלת עליו. מקובל לייחס ליהושע בן גמלא את הבאת מוסד בית הספר לעם ישראל. עד ימיו כל הורה דאג לחינוכו של בנו. הרא"ל ציטט את הרב הוטנר שאמר, כי היום שבו פתח רבי יהושע בן גמלא את בית הספר לא היה יום של חג. היה זה יום עגום, שכן מאותו היום ניטלה העברת המסורת מההורים וניתנה לבית הספר¹⁵¹.

לעומת זאת, הרא"ל העיד כי הרי"ד ראה בקשר שנוצר במהלך לימוד התורה את המפגש המשמעותי ביותר בין הדורות, קשר המחבר את אהבת התורה במסורת הדורות. זו המשמעות הפשוטה של "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם". כלומר, ההורים צריכים להשקיע אישית בחינוך ילדיהם; להשקיע בקשר, להשקיע בלימוד ולהשקיע בזמן איכות. כשנשאל הרא"ל: מהו הדבר הגדול שעשית בחיידך? הוא ענה: הקמת משפחה. הרא"ל גם העיד ששמע את הרי"ד אומר כי כשיגיע לעולם האמת ויבקשו ממנו זכויות אחת מהן תהיה העובדה שלמד עם ילדיו¹⁵². לפיכך, הרא"ל ראה לנכון ללמוד עם כל אחד מילדיו, בנים ובנות לחוד, כמה פעמים בשבוע. הוא היה מודע לכך שהלימוד עם ילדיו הקטנים עלול לפגוע ברמת הלימוד שלו, אך סבר שזהו מחיר שנדרש מהורה כדי לקיים מצוות חינוך:

גישה זו כרוכה בהשקעה. אני לא טוען שלולא ילדיי הייתי גאון עולם, אך אתה משלם מחיר. עם זאת, עליך להיות מוכן לשלם מחיר זה ואף לרצות בו, להודות לה' כל בוקר על האפשרות להשקיע כך. זהו מקור לאושר שאין בכוח מילים לתאר [...] כל ילד הוא עולם בפני עצמו, וצריך להתייחס אליו ברגישות, בהבנה ובאהבה¹⁵³.

150 ש.ס.

151 ש.ס.

152 ש.ס.

153 ש.ס.

ש.ס. וראו שם תיאור אישי: "כאשר בניי למדו בישיבה תיכונית, נהגתי להקדיש כמה ערבים בשבוע ללימוד איתם. פעם פגשתי את אחד הר"מים שלהם, והוא העיר, 'איזה דבר נפלא! ככל שאתה עסוק, אתה מוצא זמן ללמוד עם בניך'. התבוננתי בו והתקשיתי להבין: 'אם איני יכול למצוא זמן כדי ללמוד עם בניי, למה כן אמצא זמן? לשם מה הזמן שבידי נועד?' אך נראה היה כי הוא אינו מבין מילה ממה שאני אומר, אז הנחתי לענייני".

ג. **רף גבוה אך לא גבוה מדי.** הרא"ל לא האמין בויתור או בפשרה בהיבט החינוכי. הוא סבר שערכו של האדם גבוה ולכן מצופות ממנו גדולות ונצורות. הרא"ל הכיר את הדרישות של השיטה הבריסקאית ואת הדרך הקפדנית שבה נקטו האמונים עליה. עם זאת, הוא עצמו בחר בדרך ביניים: משמע יש להציב דרישות גבוהות, אך לא דרישות ברמה המקסימלית. לדעת הרא"ל, בחינוך אסור להיכשל, שכן כישלון יכול להביא לסטייה מהדרך. הרא"ל סבר שאם מכוונים את הרף גבוה מדי יש סיכוי שתתקבלנה תוצאות הפוכות מהמבוקש. לכן הוא העדיף לכוון את הרף לגובה סביר, כלומר לגובה רגיל, בר-השגה. כזכור, הרא"ל לא ראה לנכון למדוד את כמות הידע המועברת, ותו לא. בראש ובראשונה היה חשוב לו, שהתלמיד ירכוש ערכים של אהבה וחיבור לאמונה ויראת שמים כפועל יוצא מהלימוד. הוא חשש שהצבת דרישות נוקשות עלולה להביא לתוצאות למדניות אך לפספס את הלב וכתוצאה מכך לגרום לניתוק מיראת שמים. כדי להמחיש זאת נתן הרא"ל דוגמה מעולם הספורט:

כאשר הייתי ראש כולל בישיבת רבנו יצחק אלחנן בארה"ב בשנות ה-60, וינס לומברדי אימן את קבוצת הפוטבול "גרין ביי פקס". התוצאות שלומברדי השיג היו חסרות תקדים, מדהימות ממש! אך השחקנים שנאו אותו. אולי אם כמאמן פוטבול אתה שנוא, זה דבר אחד. אך אם אתה שנוא כהורה, זה עניין אחר; ואם אתה שנוא כמחנך, זה עניין אחר לחלוטין. בחינוך, היות והמטרה המרכזית היא יראת השמים, לכן מבחן התוצאה אינו נמדד רק בהקניית ידע, אלא בעקר ביכולת ליצור סביבה אוהדת ואהובה שתתן למתחנך את המרחב להתחבר אל המסורת.¹⁵⁴

ד. **קשר אישי על בסיס לימודי.** אין תחליף לקשר האישי שנוצר בין המחנך והתלמיד. כוונתו של הרא"ל כאן הייתה לקשר על בסיס לימודי, אך הוא ציין גם כמה סיפורים על היווצרותו של קשר בתחומים אחרים. הרא"ל ראה בעצם הקשר עניין גדול. אין המדובר בקשר למטרות לימודים אלא במהות הקשר: "זהו חלק מההוויה המשפחתית". מעבר לכך, הרא"ל ראה בדוגמה האישית מרכיב חשוב מאוד בכינון הקשר הזה, שכן לא ניתן לחנך כאשר "אין תוכו קָבָרוּ". כלומר, חייבת להיות הלימה בין התכנים והמגמות של החינוך ובין ההתנהלות של ההורים או המחנכים. הנערים רואים ומבינים היטב. הם מסוגלים לעשות אנלוגיות ולכן קשה להערים עליהם:

גידול ילדים הוא חלק ממאמץ חינוכי, הן במישור לימוד התורה והן במישור צמיחה אתית, דתית ורוחנית. איזה סוג אדם הילד הזה עתיד להיות? פעמים רבות מדובר במאמץ חינוכי ישיר, אך המעשה המחנך בעקיפין חשוב לא פחות. האופן בו אתה מתנהג כלפי ילדך והאווירה השורה בבית, משפיעים באופן ברור על הילד. ילדים הם חכמים מאוד, ורגישים לקלוט מייד כל זיוף. אינך יכול לצפות מילד ללמוד תורה אם אינך לומד בעצמך.¹⁵⁵

154 ש.ס.

155 ש.ס.

לטענת הרא"ל, בהגדרת יחסי הקרבה והריחוק הראויים בין המחנך לתלמיד, או בין ההורה לבנו, צריך להביא בחשבון שהמציאות היא דינמית. מה שהיה בעבר אינו קיים עוד בהווה. דברים השתנו. לכן לא ניתן לקבוע מסמרות ולקבוע נחרצות מהי הדרך החינוכית הנכונה. עם זאת, הרא"ל הדגיש שני עקרונות חשובים: ההורה צריך להיות סמכותי, שכן הוא זה שמעביר את המסורת; וכן חייבת לשרור אהבה וצריך שיווצר קשר נפשי. לנוכח המציאות הדינמית והשינויים מדור לדור ומתרבות לתרבות, נשאלת השאלה איך אפשר לשמור על עקרונות אלה וליישם. ובמילותיו של הרא"ל, "אם לחזור לענין הנדון, איזה סוג הורה אתה? האם אתה מעוניין שהקשר ביניכם יהיה פורמלי או חברי?"¹⁵⁶. הגמרא מלמדת כי הורים יכולים למחול על כבודם. אך מתי יש לנהוג כך? הדברים אינם ברורים ועליהם להתאים למציאות באותו דור. הרא"ל ציין כי הקשר בינו ובין ילדיו בא לידי ביטוי שונה מהקשר שהיה לו עם הוריו. הרא"ל גם סבר שלא די בקשר אלא נדרשת גם סמכותיות. צריך שההורה יהיה אסרטיבי, דורש ומתווה דרך בכיוון הערכי-מוסרי. ההורים מייצגים את המסורת האלוקית ולכן "במידה מסויימת הם צריכים לדבר בקולה של הסמכות"¹⁵⁷.

ה. **כבוד וחופש בחירה למתבגר.** הרא"ל ייחס מקום של כבוד ליושרה בחינוך. לכן הוא נחרד כאשר שמע על מחנך שהציע לא ללמד את גישת הרמב"ם בנוגע לארץ ישראל כדי חלילה לא להנמיך את הלהט של מצוות יישוב ארץ ישראל. הרא"ל האמין בכנות וביכולת של הנערים לשקול בכובד ראש את הדברים ולהסיק את המסקנות הנכונות: "מה שאני מוצא אצל אנשים הקרובים לעולמו של הרב קוק, אינו שזה העולם שהם מכירים, אלא שזה העולם היחיד שהם מכירים. זהו לדעתי, כשל רוחני וכשל חינוכי. אדם יכול להיות חסיד בעלז, ואף על פי כן להכיר בגדלות של הישפת אמת! זו צרות שאני רואה כליקוי"¹⁵⁸. הרא"ל סבר שמתחנכים אלה יכולים להתמודד עם אתגרים גדולים ולחיות בעולם מורכב. לדעתו, צריך להעביר את המסר הזה של אמון במתבגר. זאת ועוד, יש להעמיד לרשותו את חופש הבחירה וההחלטה כדי שיוכל להחליט על דעת עצמו, וגם כדי שיוכל לטעות ולהסיק מכך את המסקנות.

"מדוע ייגרע חלקן דווקא לגבי תורה?" – לימוד

תורה לנשים

עד לפני כמאה שנה לא הייתה מסגרת לימודית מסודרת לנשים. הבנים נשלחו מגיל צעיר ללמוד תורה בעוד הנשים נשארו בבית ולמדו את המסורת ואת ההלכות בחינוך ביתי. בשנת 1918, הקימה המחנכת שרה שנירר בית ספר חרדי לבנות בקרקוב בשם "בית יעקב". שנירר הקימה את המוסד היות שהבנות, בניגוד לבנים, התחנכו במסגרות הכלליות ולא היה להן רקע, עומק וחיבור למסורת. התחושה הייתה שאם לא תוקם מסגרת ייעודית לבנות, רבות מהן תאבדנה את הלהט

¹⁵⁶ שם.

¹⁵⁷ שם.

¹⁵⁸ סבתו, **מבשני פניך**, עמ' 271. בהמשך הוסיף הרא"ל ואמר שיייתכן כי אנשי מעשה עם ראייה רוחנית מצומצמת שאין לה רוחב של שיטות ודעות מצליחים יותר בקידום המוסד שלהם. דווקא משום שהם מדברים בשפה אחת פשוטה (שם).

הדתי. הקמת המוסד זכתה לתמיכתם של הרב משה דוד פלאש, האדמו"ר ה"אמרי אמת" מגור ולברכתו של האדמו"ר מבעלז. הבסיס ההלכתי להקמת בית הספר היה פסק הלכה של "החפץ חיים"¹⁵⁹, שפסק כי האיסור ללמד נשים תורה וגמרא אינו תקף בנסיבות מסוימות. עם זאת, בהקמת בית הספר עדיין לא דובר על לימוד גמרא אלא על הלכות פסוקות. לטענת החפץ חיים, בעבר לא נזקקו נשים ללימוד פורמלי, שכן מסורות ומנהגים עתיקי יומין היו מושרשים, והבנות למדו את עיקרי היהדות מהתבוננות וממעשה בחיי היום-יום¹⁶⁰.

ההתנגדות ללימוד תורה לנשים נבעה בין השאר מכמה אמרות של חז"ל. כמו למשל, "ר' אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות"¹⁶¹, וכן מאמר חריף של רבי אליעזר: "יישרפו דברי תורה ואל יימסרו לנשים"¹⁶². הפירושים לאיסור נעו בין החשש שנשים יהיו ערמוניות ומתוך הידע שירכשו ילמדו איך לעקוף את דברי התורה, ובין הקביעה שאינן מסוגלות לכוון לאמת בלימוד. כך או כך, לימוד התורה שהותר היה מצומצם ומניעיו היו אפולוגטיים. נקודת המוצא לא הייתה שוויונית, שהרי ממאמרי חז"ל עלה חוסר נחת מלימוד תורה של נשים. בעת החדשה התפוגג ההבדל המעמדי בין נשים לגברים מכוח התביעה לשוויון.

התפיסה המודרנית – הן הרעיונית הן המעשית – שלפיה אין הבדל ביכולת הקוגניטיבית, ביושרה ובשאיפות הרוחניות בין נשים לגברים, הייתה מקובלת על הרא"ל. אך הרא"ל היה מחויב להלכה על כל תחומיה ואף הצהיר על כך בגלוי. עם זאת, הוא לא הסתיר את שאיפתו להסיר את החסמים ההלכתיים המפרידים בין גברים לנשים. הוא אף הסביר כי ההבחנה ההלכתית הנהוגה בין איש לאישה מקורה בשיקול פורמלי שאין לו דבר עם שיקול מהותי-ערכי. שהרי לדידו, הצרכים הרוחניים של גברים ונשים הם דומים. יתרה מזאת, התפיסה ההומנית של הרא"ל הביאה אותו לראות את הזולת כפי שהוא, במצב שבו הוא נתון. לכן, כאשר דיבר על תפילת נשים הוא הזדהה עם הקושי הכרוך בתפילה שנעשית מאחורי מחיצה, שהיא בהכרח שונה בתחושה מהתפילה של ציבור הגברים. הרא"ל דרש מכל מי שדן בנושאים הקשורים למעמדה ההלכתי של האישה לשים עצמו במקומה: "מאיך, אני סבור שרב צריך לשאול את עצמו, ולכל הפחות לנסות לדמיין, כיצד הדברים נראים מהצד השני של המחיצה. יש להצטייד ברגישות הנכונה לטענות ואל להזוף אוטומטית כל טענה, ולהציג את האישה כאילו היא מרדנית וכופרת בעיקר"¹⁶³.

¹⁵⁹ "החפץ חיים" – רבי ישראל מאיר הכהן כגן מראדין (1839-1933) – מחשובי הרבנים באירופה שלפני השואה. מכונה על שם ספרו, **חפץ חיים**, העוסק בהלכות לשון הרע בהלכה היהודית. ספרו החשוב ביותר הוא **משנה ברורה** העוסק בפרוטרוט בכל ההלכות היומיומיות לאורך השנה.

¹⁶⁰ **בבלי**, סוטה, כא, עמ' א, בתוך כהן, ישראל, מאיר ("החפץ חיים"), "סדר קודשים", בתוך **ליקוטי הלכות**, ניו יורק: ישיבת חפץ חיים, תשי"ט. דברים דומים כתב החפץ חיים במכתבו בנוגע לייסוד "בית יעקב": "עניין גדול ונחוץ הוא בימינו אלה, אשר זרם הכפירה ר"ל שורר בכל תקפו [...] וכל החששים והפקפוקים מאיסור ללמד את בתו תורה אין שום בית מיחוש לזה בימינו אלה ... כי לא כדורות הראשונים דורותינו, אשר בדורות הקודמים הי' לכל בית ישראל מסורת אבות ואמהות לילך בדרך התורה והדת ולקרות בס' צאינה וראינה בכל ש"ק. משא"כ בעוה"ר בדורותינו אלה" (גרינבאום, אהרן, "החונך הדתי לבנות בישראל", **שבילי החינוך**, 26 [תשכ"ו], עמ' 35). ועיינו עוד גוטל, נריה, "תלמוד תורה לנשים: הלכה בהשתלשלותה ובהתהוותה", **טל ישראל**, (תשס"א), עמ' 41-64.

¹⁶¹ **בבלי**, סוטה, כא, עמ' ב.

¹⁶² **ירושלמי**, סוטה, ג, הלכה ד.

¹⁶³ ליכטנשטיין, "מעמד האישה בעידן המודרני", עמ' 115.

גם את ההסבר לפסילת נשים לעדות תלה הרא"ל בסיבה פורמלית – רצון התורה למנוע מנשים את המבוכה המתלווה להופעה בציבור לצורך מתן עדות. כלומר, אין המדובר בשיקול הלכתי שיסודו לכאורה בחוסר אמינות שמייחסים לעדותה של האישה: "דבר שהוא בבחינת הטלת דופי באישה, ממנה אנו נוטים להתרחק"¹⁶⁴. הרא"ל ציין בחיוב את התופעה, שמקורה בגישה פרגמטית, של בתי דין העוקפים את האיסור של קבלת עדות מאישה. הנימוק שלהם התבסס על פסיקת הרמב"ם בהלכות סנהדרין, כד, שם הקצה הרמב"ם מרחב גדול לפרשנות אישית לא פורמלית של הדיין: "יש לדיין לדון בדיני ממונות, על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת, והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה; ואין צריך לומר אם היה הוא יודע בוודאי שהדבר כן, שהוא דן כפי מה שיידע". מכאן שכל דיני העדות הנוקשים של התורה הם רלוונטיים רק כשאין לדיין נטיית לב מהמידע שהגיע אליו. אך אם יש לדיין תחושה של ודאות דינית גם ללא הוכחות קבילות בדיני התורה, הוא יכול לפעול בעקבות אותה תחושה ועל בסיס ראיות שונות גם אם הן מחוץ לדיני התורה. מעבר לערוץ שפתח הרמב"ם, המאפשר לדיין גמישות בעקיפת דיני הראיות הפורמליים, טען הרא"ל כי "דיני המלכות", שמציעים מסכת דינים שונה, יכולים במקרים מסוימים לייתר את דיני התורה. כך למשל, אפשר לעקוף את דיני הירושה של התורה המבכרים את הבן היורש על פני הבת¹⁶⁵.

למרות הפתרונות היצירתיים, עדיין נותרה בעינה השאלה: האם עקיפת הדין היא ראויה? ובכלל כיצד צריך להתייחס לנשים הדורשות שוויון? האם יש לראות בתופעה זו דבר שלילי? כרגיל, תשובתו של הרא"ל בעניין זה היא דיאלקטית באופייה, משום רצונו להכיל את הקצוות. מצד אחד, הוא שמר על נקודת המוצא שהיא שמירה על מחויבות לנורמה ההלכתית, מהצד האחר, הוא שאף למעורבות רבה יותר של נשים, הן בקיום מצוות והן בלמידה, ולא ראה זאת בהכרח באור שלילי.

הרא"ל טען אפוא שלצד המחויבות להלכה וההבנה כי חז"ל לא היו אטומים להבדלים ההלכתיים בין גבר לאישה, יש להבין שהדרישה לשינוי בנוהג נובעת מתוך רצון חיובי. ועם זאת, אם יש חסמים בלתי-עבירים או אם ישנו חשש, ולו גם עקיף, מפני מדרון חלקלק שבגינם אי-אפשר לשנות את הפסיקה, מן הראוי לומר זאת בגלוי ובכנות ולא להתכחש לכך. הרא"ל סבר כי רצון של נשים ללמוד תורה וגמרא ברמה גבוהה ומורכבת נובע ברובו מיראת שמים ולא מנקודת מבט פמיניסטית. אדרבה, הוא האמין שדווקא הפתיחות כלפי הנשים האלה והלמידה הרצינית מצדן יכולות להאט ואולי אף לבלום את המגמות הפמיניסטיות השואפות לקעקע את ההלכה: "גם אם הלימוד [של תורה לנשים] לא יבלום לחלוטין את התהליך [הפמיניסטי], אולי הוא יסייע לצמצם אותו"¹⁶⁶. הרא"ל לא חשש אפוא מפני מדרון חלקלק שבגיננו יש למנוע מנשים לימוד תורה. הוא סבר שעל הפוסק לאזן בין הצורך לבין החשש. ככל שהצורך יהיה גדול יותר יהיה לו משקל רב יותר שיאפיל על החשש מפני מדרון חלקלק. כמו כן, צריך גם להסתכל על קצה המדרון. כלומר, לבדוק עד כמה תהיה לתוצאה הסופית השפעה שלילית. לא מן הנמנע שגם אם החשש יתממש,

¹⁶⁴ שם, עמ' 107.

¹⁶⁵ שם, עמ' 108.

¹⁶⁶ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 172.

התוצאה לא בהכרח תהיה כה הרסנית. יתרה מזאת, הרא"ל גם זיהה את קיומו של מדרון חלקלק הפוך; כאשר הצורך הוא כה גדול ואין נענים לו מסיבה שאינה עקרונית אלא חברתית, אזי יש חשש שהציבור לא יעמוד בגזרה ויסטה מהנורמה. במקרה כזה, חוסר ההיענות לצורך חשוב עלול להוביל לפריצת סמכותה של ההלכה¹⁶⁷.

כאמור, התפיסה ההומנית של הרא"ל היא שגרמה לו לראות את האדם, ולענייננו את האישה, שמאחורי הבקשה. הרא"ל תירץ את חוסר השוויוניות בין המינים בתפיסה חברתית שמקורה בעבר, תפיסה שייחסה חשיבות עליונה לכלל הציבור והעדיפה אותו על פני הפרט. לצורך העניין, הכלל או הציבור יכולים להיות גם תא משפחתי, שבו לכל אחד מחברי התא תפקיד מוגדר שנועד לקדם את התא. לכן, אם תפקידה של האישה בתוך התא המשפחתי הוא ללדת ילדים ולגדלם, ברור שמעמדה שונה מזה של הגבר המצווה להיות "שר החוץ", האחראי על הכלכלה ועל כל מה שקורה בחוץ. כיום, נשים חפצות למלא את תפקידן בבית, אך גם לצאת החוצה ולמצות את כישוריהן ויכולותיהן בעוד תחומים. לפיכך, מתבקש לשנות את הגישה ביחס לנשים.

הרא"ל, מתוך האמון שרחש לאדם באשר הוא אדם, כמו גם לשאיפותיו הרוחניות הכנות, עודד אפוא לימוד תורה לנשים, עריכת טקסי בת מצווה, ואף אמירת קדיש על ידי אישה¹⁶⁸. אך הוא לא כיחד בפני הנשים כי התמונה אינה מושלמת והעדיף לומר להן את האמת: "אם חשב שדבר מסוים מותר אבל לא רצוי, הוא לא אמר שהוא אסור"¹⁶⁹. הרא"ל דחף את הנשים לשאוף רוחנית. לכן גם למד עם בנותיו ותמך בלימוד של הנשים. הוא ציפה מהן לשאוף גבוה ככל האפשר מתוך תפיסה של שוויון רוחני. עם זאת, כשהדברים התפרשו כסטייה מהדרך או כמנוגדים להלכה, הוא נמנע מלהתיר וציפה מהנשים להיות נכונות להקריב: "כדי שהנשים יוכלו לחולל שינוי, עליהן לעבור שתי משוכות: גם את המבחן ההלכתי וגם את מבחן הרצוי מבחינה ציבורית וערכית"¹⁷⁰. כשנשאלה בתו של הרא"ל, אסתי, כיצד ראה אביה את עצמו ביחס לנשים, השיבה שהרא"ל "ראה את עצמו כפורץ דרך זהיר. פורץ דרך שקול שרואה את התמונה הרחבה"¹⁷¹. הוא רצה לעשות שינוי אבל בזהירות ועדינות כדי לא לזעזע את הציבור ואת המצב החברתי. היא הוסיפה ש"הוא ראה את עצמו כפורץ דרך בתחום לימוד תורה לנשים. בכל מקרה, היה ברור שאצלו גם החדשנות וגם השמרנות היו מראת שמים, לא מראת בני אדם"¹⁷². אך בה בעת, הרא"ל הודה כי לא את כל ההלכות אפשר לשנות ולהתאימן למציאות כרצונן של הנשים, שכן במקום שיש מניעה

¹⁶⁷ שם, עמ' 174. עיינו גם ליכטנשטיין, "מעמד האשה בעידן המודרני", עמ' 115-116. הרא"ל ציין את פסיקתו של "תרומת הדשן" (הרב ישראל אשכנזי, 1395-1465) בעניין עזרת נשים לתפילה. עד לפני שש-מאות שנה לא נבנתה עזרת נשים באשכנז. נשים פשוט לא באו לתפילה, אפילו בימים הנוראים. בתקופת תרומת הדשן התעורר צורך רוחני גדול של נשים להיות חלק מהתפילה. הרב אשכנזי התיר להן לבוא לבית הכנסת בהסתמכו על דעתם של מקצת מהפוסקים, מתוך חשש שאי-הגעתן תפגע בתחושת השייכות לקהילה, למסורת, ומתוך חשש שעולמן הרוחני של הנשים ייפגע. עיינו איסרלין, ישראל בן פתחיה, **תרומת הדשן**, ירושלים: מכון חכמת שלמה, 2017, תשובה קל"ב. ועיינו עוד כהן, אוריאל, "בית הכנסת בהלכה בהשקפה ובחינוך היהודי", בתוך **קובץ עבודות ומאמרים של לומדי מכון עמיאל**, עריכה: בעז פיש, ירושלים: מכון עמיאל (תש"ס), עמ' 99-124. ועיינו גם ספראי, שמואל, "האם הייתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה?", **תרביץ**, לב (תשכ"ג), עמ' 32-38. ליכטנשטיין, "מעמד האשה בעידן המודרני", עמ' 116; ועיינו גם סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 177-178.

¹⁶⁸ שלג, "ילדה אחת מול 700 אוטובוסים", עמ' 2-4.

¹⁶⁹ ליכטנשטיין, "מעמד האשה בעידן המודרני", עמ' 114.

¹⁷⁰ שלג, "ילדה אחת מול 700 אוטובוסים", עמ' 2-4.

¹⁷¹ שם.

הלכתית נכנסת המחויבות וההקרבה¹⁷³. לכן, אף-על-פי שעודד עריכת טקסי בת מצווה, הוא התנגד לקריאת התורה בטקסים אלה. כאמור, הסיבה להתנגדותו זו לא הייתה הלכתית צרופה. הרא"ל זיהה את הקושי הנעוץ במסר של קריאת תורה על ידי נשים, וחשש שמסר זה עלול להוביל לפילוג בקהילה¹⁷⁴. לעומת זאת, הוא סבר שהמסר המורכב – שכולל אמת, אמונה באדם כמו גם מחויבות למצוות – הוא הנכון הן בהיבט המעשי והן בהיבט החינוכי.

כפי שצינתי לעיל, בעבר נשים לא למדו במסגרת סדירה וגם כאשר נפתחו בפניהן מסגרות לימוד בתחילת המאה העשרים, לא נטו ללמד אותן תורה ברמה גבוהה. כלומר, נשים בדרך כלל לא למדו גמרא או משנה. יתרה מזאת, היה איסור מפורש לעשות זאת, כדבר חז"ל: "כל המלמד בתו תורה, כאילו מלמדה תפלות". בתגובה לכך, ציין הרא"ל כי המציאות השתנתה. הוא ראה בכך היבט חיובי אך גם היבט שלילי. לדבריו, הגישה הפמיניסטית רואה בעין עקומה את התפיסה של נשיות קלאסית, זו הכוללת הורות, לידה והנקה. לתפיסתו, לאישה שמור תפקיד שרק היא יכולה למלא ולכן עליה לשמוח שנפל בחלקה הייעוד הגדול הזה: "מכל מקום ברור שעם כל התיקונים והשינויים, השוני בין המינים קיים, בהלכה ובחיים, וחייבים לחנך בת למצוא משמעות וערך בתחומים המיועדים לה. הבעיה היא שאותם תחומים שה' נתן לאשה בטבעה – והם מאוד מרכזיים – מזלזלים בהם ורבים היום"¹⁷⁵. כלומר, הרא"ל סבר שהתפקידים הנשיים המובהקים, אלה שהגישות הפמיניסטיות רואות בעין עקומה, הם בעצם תפקידים מאוד מרכזיים שמזלזלים בהם¹⁷⁶.

עם זאת ולמרות השוני בין המינים, הרא"ל לא מצא הבדל בין היכולות הלמדניות של נשים לבין אלה של גברים. לכן הוא אינו מבין "מדוע יגרע חלקה" של אישה בלימוד התורה¹⁷⁷. יתר על כן, הרא"ל קרא להעמיק את לימוד התורה בקרב נשים כדי שיתן מענה לדברים רלוונטיים בעבורן, כדי שיתן להן משמעות רוחנית, כדי שתוכלנה לעמוד אל מול האתגרים מבחוץ. הרא"ל אף הצדיק את לימוד התורה לנשים בכך שהן בעצם מעבירות את המסורת לילדיהן, ולפיכך נדרש מהן קשר נפשי ועומק שכלי בלימוד התורה כדי שתוכלנה להעביר את המסורת כראוי לדור הבא:

[...] רצוי וצריך [...] לתת חינוך אינטנסיבי לבנות גם ממקורות תורה שבעל-פה, בין אם משום הטענה שנשים עוסקות בכל המקצועות, מדוע יגרע חלקן דווקא לגבי תורה? [...] שאם הרמב"ם אומר שצריך ללמד לגר את עיקרי הדת, אדם שגדל במסגרת יהודית – על אחת כמה וכמה. כלומר, ברור שצריך לספק לבת חינוך וידע שיאפשרו לה אמונה שורשית וחזקה ועמידה בכבוד אל מול פני המציאות. הבנות כיום מקבלות חינוך כללי רחב ורבות מגיעות לאוניברסיטה, ושם – ולא רק שם אלא בחברה בכלל – באות במגע עם השקפות ותפיסות עולם שונות, כך שהידע וערכי התורה נחוצים לבת [...] ¹⁷⁸.

¹⁷³ ליכטנשטיין, "מעמד האשה בעידן המודרני", עמ' 113.

¹⁷⁴ שם, עמ' 114.

¹⁷⁵ ליכטנשטיין, "בעיות היסוד בחינוכה של האשה", עמ' 158.

¹⁷⁶ ליכטנשטיין, "מעמד האשה בעידן המודרני", עמ' 113.

¹⁷⁷ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 171.

¹⁷⁸ ליכטנשטיין, "בעיות היסוד בחינוכה של האשה", עמ' 161-162.

לימוד התורה, לדעת הרא"ל, אינו רק הלכות פסוקות הנדרשות בחיי היום-יום. לימוד התורה הוא מזון רוחני חיוני העונה על צורך נפשי. בלעדיו יש חשש שישביעו את הרעב הרוחני במקומות זרים. התורה היא התבלין כנגד היצר הרע. היא הסם שאתו אפשר להתמודד מול האתגרים. לכן, דווקא בעולם פתוח, שבו נשים נדרשות לצאת מהבית ולהיות חלק מהתרחשויות, הן זקוקות למזון הרוחני הזה של לימוד התורה. וכך העיד הרא"ל על הדברים שלמד מרבו הרי"ד: "הוא חשב שיצר הרע פועל אצל נשים לא פחות מאשר אצל גברים, ממילא, או שאינך שולח אותן לאוניברסיטה, אז אתה מוציא אותן מהמעגל ההשכלתי, התרבותי. ואם אינך שולח אותן, הן אינן מצוידות בתבלין של התורה שיגן עליהן [...]"¹⁷⁹.

אך לא זו בלבד שהרא"ל תמך בלימוד גמרא לנשים, הוא גם תמך בלימודיהן באוניברסיטה. הוא היה מודע לכך שעולמן הרוחני של הנשים השתנה, ושהן הרחיבו את אופקיהן. לכן צריך להתאים את לימוד התורה לנסיבות החדשות, ואין לצמצם אותן או להגבילו. להפך, ראוי אף להוסיף ולהרחיב אותן עוד יותר¹⁸⁰. הרא"ל העיד כי כך נהג הרי"ד וכך נהג אף הוא ביחס לילדיו¹⁸¹. לתפיסת הרא"ל, הפתיחות של נשים לכל מה שקורה בחוץ מחייבת גם העצמה רוחנית, וזו יכולה לבוא מתוך לימוד תורה ברמה גבוהה. אם מתירים לנשים לרכוש השכלה גבוהה ואף מעודדים אותן לכך, חייבים גם לתת להן השכלה תורנית גבוהה שתגבה אותן כדי שתוכלנה להתמודד עם האתגרים החדשים. הרא"ל הציג את עמדתו כזוהי לעמדת הרי"ד בנושא זה: "הוא [הרי"ד] חשב שיצר הרע פועל אצל נשים לא פחות מאשר אצל גברים [...]. כיוון שהוא היה בעד שנשים תלמדנה השכלה רחבה ותשתלבנה בתרבות, ממילא הוא באמת חשב שחשוב, חשוב מאוד שהן תלמדנה תורה"¹⁸².

באשר ללימוד הגמרא, הדגיש הרא"ל כאמור שאין הבדל ביכולות של גברים ונשים. ואולם, יש הבדל בין המינים בשאיפה לגדול בתורה; הבדל זה נובע בין השאר מסיבות חברתיות, שכן כדי להצליח בגמרא נדרשים זמן ורצון להתמסר ללימוד לאורך זמן. כמו כן, לימוד הגמרא אינו כה קל ונעים בתחילת הדרך. כדי ליהנות מתכניה, צריך קודם כול לרכוש את מיומנויות ה"שחייה" בה. אם כן, הרא"ל לא ראה פגם בלימוד גמרא לנשים, כל עוד הן נכונות להשקיע בכך ממרצן. הוא אף עודד הקמת מסגרות הולמות ללימוד מעמיק לנשים.

כבר הצבעתי על כך שלימוד התורה אצל הרא"ל נבע מתוך רצון "לכוון גבוה" מבחינה רוחנית¹⁸³. הרא"ל סבר שלימוד התורה אצל נשים מונע אף הוא מאותו רצון. ולכן עצם הלימוד אצל נשים יכול להיות בוגר, מכבד, ומתוך כך גם לחבר אותן עם האמונה ויראת השמים כפי שזה מתרחש אצל גברים. מכיוון שהרא"ל ייחס חשיבות רבה ללימוד תורה לנשים, הוא ראה לנכון למצוא פתרון לציטוטים מן הגמרא שמגבילים לימוד זה לנשים. כלומר, היה עליו למצוא דרך מעשית להוכיח שלימוד תורה לנשים רצוי וראוי למרות מאמרי חז"ל שמהם משתמע ההפך. לשאלתו של

¹⁷⁹ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 170.

¹⁸⁰ ליכטנשטיין, "בעיות היסוד בחינוכה של האשה", עמ' 163.

¹⁸¹ הדברים נאמרו בשנת תש"מ ונכון לאותו זמן לא היה קיים לימוד תורה ברמה גבוהה במדרשות לבנות. במציאות של ימינו יש לא מעט בתי ספר תיכוניים ומוסדות על-תיכוניים שמלמדים גמרא לבנות באינטנסיביות.

¹⁸² סבתו, מבקשי פניך, עמ' 170.

¹⁸³ ראו גם בפרק זה בסעיף "לימוד התורה – מהרעיון למימוש".

הרב סבתו על הפסוק בגמרא – "כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות" – השיב הרא"ל בהרחבה:

זו שאלה שאינה קשורה רק לדברים אלה. יש מימרות נוספות, שלגביהן הרמב"ם אומר שיש שלוש אופציות. אתה יכול לקבל את דברים כפשוטם, מה שבמקרים מסוימים קשה עלינו. [...] או שאתה מקבל את המימרות הללו כפשוטן, או שאתה אומר שלא פסקו כמותן, או שאתה אומר שהמציאות השתנתה.

אני מתאר לעצמי שאדם שמבחינה קיומית מאוד רוצה שבנותיו או בנות שהוא מכיר תלמדנה, ימצא את הדרך קודם שיצא פתרון לבעיה שאתה מעלה¹⁸⁴.

מדבריו אלה משתמע שהרא"ל היה משוכנע עמוקות בכך שנכון להרחיב את לימוד התורה לנשים. מכיוון שכך, הוא חיפש דרך יצירתית שלא זו בלבד שתתיר את הלימוד לנשים אלא גם תחייב זאת¹⁸⁵. גישה זו עולה בקנה אחד עם הגישה הבריסקאית. כזכור, בגישה הבריסקאית שאפו לרדת לשורש הדברים כדי לענות על שאלות היסוד. אם כן, הפסיקה נבעה מהבנת היסודות, מהבנת העקרונות שבבסיס הדברים. ברור שעדיין נותרו פרטים (שוליים יותר), אך אלה יכולים להמתין עד שיימצא להם הפתרון: "אין ספק שבעבור הלמדן, כמו בעבור המדען, נתונים חשובים הסותרים תאוריה אהובה עלולים להביא לדחיתתה. ואולם, אם מדובר בפרטים שוליים, אזי השכנוע הפנימי בעמדה לא יינטש, מתוך תקווה שבזמן כלשהו ובמקום כלשהו, יהיה מי שיפתור את הבעיה"¹⁸⁶. לדעת הרא"ל, הלמדן שואף לרדת לשורשי הדברים ולזהות את העיקרון המנחה בסוגיה הנדונה. ואילו הקושיות, הן תמצאנה את פתרונן בהמשך אך הן לא אמורות להסיט את הלמדן מהעיקרון האמתי שחשף. הרא"ל הדגים זאת בסיפור על הר"ח, שהותקף בקושיות רבות על ידי תלמיד חכם. הר"ח ענה לו כי "מקושיות לא מתים". בכך רצה להבהיר כי העיקרון הוא שחשוב, ואילו עם הקושיות אפשר לחיות גם כשאינן פתורות. כך גם בסוגיית לימוד תורה לנשים. הרא"ל היה משוכנע באשר לעיקרון המנחה: נשים צריכות ללמוד תורה ברמה גבוהה. ואילו השאלות הלא פתורות, אלה תיפתרנה בבוא העת.

חשבון הנפש של הרא"ל בנוגע להישגיו החינוכיים

בערוב ימיו ערך הרא"ל מעין חשבון נפש ובדק כיצד עמד ביעדים שהציב לעצמו, והאם הצליח בפועל להנחיל את השקפתו החינוכית-ערכית לציבור הרחב. חשבון הנפש היה אישי וכללי גם יחד, שכן הרא"ל עסק בחינוך הן בישיבה שהקים והן במסגרות אחרות במרחב הציבורי. כשנשאל על ידי עיתונאי: "מה תרצה שיהיה כתוב על המצבה שלך?", השיב הרא"ל בפשטות:

¹⁸⁴ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 171-172.

¹⁸⁵ ישיבת הר עציון יזמה את הקמת בית המדרש לנשים בשנת תשנ"ז. בראש בית המדרש נבחרה לעמוד בתו של הרא"ל, אסתי רוזנברג. תכנית הלימודים כוללת לימוד מעמיק בגמרא. עוד קודם לכן היה הרא"ל שותף בעיצובו של בית מדרש לנשים בארצות הברית, שטרן קולג' (Stern College for Women), ובו התכנית לנשים של ישיבה יוניברסיטי, ואף לימד שם ספרות באמצע שנות השישים. בשנת 1976, כאשר החלו ללמד בקולג' גמרא, הרי"ד הוא שהעביר שיעור פתיחה. קדמה לבית המדרש במגדל עוז, "מכללה ירושלים", שהקים הרב קופרמן בשנת 1964 כמוסד המכשיר מורות. במכללה זו לא למדו גמרא. הרא"ל סיפר באירוניה שביקשו ממנו ללמד שם את הבנות, ואמרו לו שהוא יכול ללמד כל דבר כל עוד אינו נושא את השם גמרא (סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 173).

¹⁸⁶ ליכטנשטיין, "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה", עמ' 24.

"השתדל"¹⁸⁷. הרא"ל היה מודע לכך שלמרות מאמציו, ייתכן שלא מיצה את יכולותיו ולא עשה די: "בתחום הרבצת התורה, אני חושב כי היו לי כמה הישגים בהוראה ובכתיבה. באשר למי שאני, במובנים מסוימים אני חושב כי הצלחתי, אך עדיין יכולתי להגיע ליותר"¹⁸⁸. הרא"ל חש כי למרות מה שלמד ומה שיצר, לא מיצה עצמו לא בתחום האישי ולא בתחום העשייה הציבורית: "הייתה לי נקודת זינוק טובה; הפקתי ממנה הרבה, אך לא מיציתי את האפשרויות עד תום"¹⁸⁹.

גם בערוב ימיו, דבק הרא"ל בדרכו החינוכית והיה מודע למורכבותה – השאיפה לחיות את התורה במלוא עוצמתה מכאן והשאיפה לחוות את הטוב הטמון בתרבות הכללית מכאן. הרא"ל הצליח להביא את הדואליות הזו, שנעה בין קודש לזה, שבעה בין קודש לזהט ובין הערכה וחיבור לחול, לכדי סוג של הרמוניה שיכולה להכיל את הקודש והחול יחדיו למרות השונות. עם זאת, הוא חש תסכול מסוים מכיוון שלא הצליח לסחוף ציבור גדול ללכת בדרכו, כלומר לחיות את הקצוות של האמת המורכבת במלוא העוצמה מבלי שקצוות אלה יבואו זה על חשבון זה:

ישנם, אם כן, [...] תסכולים בנוגע לשאיפות שהייתי רוצה להגשים באופן מלא יותר, בתחום הרבצת התורה ובזירה הציבורית ככלל. אני חושב כי עשינו הרבה כאן בישיבה: אני חושב שהצמחנו הרבה תלמידים בהם אני גאה בצדק, אך הייתי רוצה לראות ממוצע טוב יותר. הייתי רוצה לראות יותר מהאינטנסיביות, מהרוחב ומההיקף שיש, למשל, בחלק מהעולם החרדי. הייתי רוצה לבנות קהילה גדולה יותר של אנשים המתפעמים באמת ממשנה באבות או מהשגה של רבי עקיבא איגר. לא הצלחנו לבנות זאת¹⁹⁰.

הרא"ל חלם על ציבור שיש בו להט ודבקות בלימוד תורה ובקיום מצוותיה. הוא חלם שיוכל להצמיח אנשים שילכו בדרכו; שיהיו מעורים בתרבות הכללית אך יחיו בכל רמ"ח אבריהם את התורה. ואולם בסופו של דבר הוא חש תחושה של חמיצות ואכזבה, שכן החיבור הזה בין הקצוות הביא רבים לסוג של פשרנות וויתור. הוא קלט שהצמחתם של תלמידים המחוברים לתרבות הכללית ומושרשים עמוק בראש ובלב בעולם התורה נותרה בבחינת יעד שלא הוגשם עד תום.

כמו כן, התקשיתי במידה מסוימת לעצב אנשים ללכת בדרך זו במלואה, להפוך לאנשים המושרשים לעומק בעולם התורה ובעולם הלמדנות, ובו זמנית, מבינים ומעריכים את התרבות הכללית. ישנם אנשים רבים שאינם מעיזים לקפוץ למים, או שהם מועדים, ובהשגים את התרבות הכללית, הם מאבדים משהו מהחדות, הלהט הסוער, המחויבות הפנימית, לתלמוד תורה. זהו תסכול¹⁹¹.

¹⁸⁷ רוזנבלום, שמואל, "תקצירים", צהר, מ (תשע"ו), עמ' 8. וכן ראו הכהן, "השתדל" – הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין:

בין ביוגרפיה להגיוגרפיה", **מסוב**.

¹⁸⁸ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאיפותיי".

¹⁸⁹ שם.

¹⁹⁰ שם.

¹⁹¹ שם.

הרא"ל היה מודע למורכבותה של הדרך החינוכית שהציע, דרך החיה את הקצוות ואוחזת הן בקודש והן בחול. הוא לא היה מוכן לוותר על הלהט הרוחני של הקודש והאמין כי החול יוכל להפרות ולהידבק אל הקודש. במבחן המעשה הבין הרא"ל כי דרכו אינה פשוטה, וכי יש תלמידים שהשילוב הזה דווקא הקהה את הלהט הדתי שלהם. הרא"ל הצר על כך וקרא לציבור ההולך בדרכו לעשות חשבון נפש¹⁹².

לסיכום, דרכו החינוכית המורכבת של הרא"ל, האוחזת בקצוות בחיפוש אחר המצוינות בכל התחומים, אינה דרך קלה כלל ועיקר. זוהי דרך שמחייבת השקעה רבה ואיזונים תמידיים, ואפילו הרא"ל הודה כי בעולם המעשה גישתו אינה קלה ליישום ואכן לא תמיד נחלה הצלחה. הרא"ל בחר למקד את תשומת לבו בלימוד תורה והעדיף זאת על פני החוויה הקיומית של החיבור לתורה. הוא האמין כי ניתן להצמיח תלמיד חכם עם ידע נרחב ועם להט פנימי חזק. הרא"ל לא רצה לוותר על האמת השכלית. הוא האמין כי דרך זו יכולה וצריכה להביא לחיבור מלא ולדבקות עם הא-ל. לכן שאף שנשים תלמדנה אף הן תורה. משהתחוויר לו כי לימוד הגמרא מרחיק נערים מסוימים, הורה להוריד את הרף ולעבור ללימוד משנה שכלי, שהוא קל יותר להבנה. הרא"ל ציפה שהלומד יהיה בעל שאר רוח. כלומר, שיהיה מסוגל לראות את מורכבות התמונה מבלי לאבד את הניתוח השכלי ואת החיבור הקיומי לעולם המצוות.

האמת השכלית הנחתה את הרא"ל גם בתפיסתו הציונית-דתית. תפיסתו השכלתנית של הרא"ל, המכילה בתוכה את האמת המורחבת והמורכבת, יצרה משנה ציונית שונה מהתפיסות הגאוליות שהיו קיימות בנוף של הציונות הדתית בארץ. הרא"ל הציע משנה ציונית ספקנית וזהירה המלווה בתחושת אחריות. בפרק הבא אדון במשנה זו על היבטיה הרעיוניים ואבחן את השלכותיה המעשיות על כמה מהסוגיות הציוניות שעמדו על הפרק.

¹⁹² ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, עמ' 264-265.

פרק שישי :

ציונות דתית של מוסר וראליזם

העמדה הציונית, כולל הדתיים שבתוכה והרבנים שבתוכה, האמינה שלא זו בלבד שאדם יכול [...], אלא גם שהוא מחויב ליטול לידו את השרביט. הוא מחויב לבנות עולם בצורה האופטימלית שהוא יכול. אופטימליות רוחנית ואופטימליות אנושית.¹

לנוכח המשיחיות והדטרמיניזם

עם עלייתו של הרא"ל לארץ בשנת 1971, הגישה הציונית-הדתית הדומיננטית הייתה זו שדגלה ברעיון ארץ ישראל השלמה. גישה זו הייתה מבית מדרשו של הרב קוק (הראי"ה), כפי שהועברה על ידי בנו הרב צבי יהודה (הרצי"ה). הניצחון הגדול של מלחמת ששת הימים, שחרור ירושלים והחזרה אל מקומות קדושים ליהדות, דוגמת חברון ויהודה ושומרון, עוררו רגשות עזים. לעליות לארץ ולהקמתה של המדינה התווספה "גושפנקה אלוקית" בדמות הניצחון הגדול של שנת 1967 ותחושה הולכת וגוברת שתהליך הגאולה הסופי "יצא לדרכו". בדרשתו המפורסמת לרגל יום העצמאות ה-19, שלושה שבועות לפני מלחמת ששת הימים, קרא הרצי"ה בקול:

[...] עם אותה בשורה נוראה, כי אכן נתקיים דבר ד' בנבואה בתרי-עשר – "ואת ארצי חילקו"! איפה חברון שלנו – אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה שכם שלנו – אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה יריחו שלנו – אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה עבר הירדן שלנו?! איפה כל רגב ורגב? כל חלק וחלק, של ארבע אמות של ארץ ד'?! הבידינו לוותר על איזה מילימטר מהן? חלילה וחס ושלום!²

דרשה זו והניצחון הגדול במלחמה שהתרחשה שלושה שבועות לאחר מכן נתנו תחושה שהנה יש "נביא" העומד בשער ומדרבן את עם ישראל להתקדם לעבר תהליך הגאולה הוודאי המאיר, הזורח והבלתי-הפיק³. ואכן, בהשראתו של הרצי"ה, לאחר המלחמה יצא מפעל ההתיישבות לדרך וכעבור כמה שנים נולדה תנועת "גוש אמונים". התחושה שליוותה את התנועה הייתה של המשך

¹ [ההדגשה שלי. ש.ר.] התבטאות של הרא"ל ביחס לציונות ולמדינת ישראל. עיינו סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 181.
² קוק, צבי יהודה, "מזמור י"ט של מדינת ישראל", בתוך **ארץ הצבי: רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק במערכה על שלמות ארצנו**, עריכה: זלמן ברוך מלמד, בית אל: הוצאת נתיבי אור, תשנ"ה, עמ' ד-ה.
³ הוברמן, **חנן פורת: סיפור חייו**, עמ' 30-32.

החזון הציוני והעצמתו, אבל הפעם בכיוון דתי, גאולי ואפילו משיחי, וכעת הציונות הדתית היא שנקראת להוביל את המהלך. אבני היסוד לגישה זו היו חזון משיחי בוטח עם יתדות אמפיריות שניתן לראות במציאות של ההווה. האוחזים בגישה זו סברו שיש רק דרך אחת לראות את המתרחש. חד-ממדיות זו הובילה לתחושת הוודאות התאולוגית בדבר הגאולה הקרבה: הגאולה היא ממשית, ניתן לראות אותה ולחוש בה. הגאולה הוודאית היא כאן ועכשיו וזוהי הגאולה השלישית שעליה חלמו הנביאים. משהתחילה הגאולה, אין אפשרות להחזיר את הגלגל אחורה. עם ישראל עבר את נקודת האל-חזור, והמוקד חזר לארץ. לא יד אדם אלא יד ההשגחה היא שמחוללת את המהלכים הגדולים של שיבת ציון, והמהלכים האלה הם חלק מהמהלך האלוקי-דטרמיניסטי המתוכנן מראש. הגיע זמן הגאולה והקב"ה דוחף מאחורי הקלעים כדי לממש את הבטחתו העתיקה על הגאולה המבוטחת. כל שנדרש מעם ישראל הוא להכיר במציאות, להכיר בתהליך הגאולה, ולהבין את מקומו בציר ההיסטורי הברור העולה במסילה אל חזון אחרית ימים מלא הוד. הראי"ה סבר, מתוך ראייה היסטוריוסופית, שאפשר לראות כיצד עם ישראל מתקרב בצעדי ענק לעבר הגאולה השלמה; הנה המשיח עומד בשער, פעמי המשיח נשמעים ברחובות, משיח בן יוסף כבר כאן וקרוב היום שבו יתגלה גם משיח בן דוד במלא הדרו.⁴

הגישה הגאולית-משיחית הזו דחקה הצדה את הגישה הפרגמטית-אינסטרומנטלית שאפיינה את המפד"ל ואת הציונות הדתית לאחר מלחמת ששת הימים. את שורשיה של הגישה הפרגמטית אפשר לייחס לתנועת "המזרחי" (מרכז רוחני), שנוסדה בשנת 1902 בהנהגת הרב יצחק יעקב ריינס (1839-1915). התנועה הוקמה כדי להיות חלק מההסתדרות הציונית, כדי להיות שותפה בפיתוח הרעיון הציוני וכן כדי למנוע מצב שבו הציונות תיכון על חורבות הדת. בשנת 1922 הוקמה תנועת "הפועל המזרחי" על ידי שמואל חיים לנדאו (1892-1928). הייתה זו תנועה התיישבותית

⁴ עיינו קוק, אברהם יצחק, "המספד בירושלים" בתוך מאמרי הראי"ה, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, עמ' 94-99. הראי"ה הספיד את הרצל ופתח בדיון בגמרא במסכת סוכה, נב, עמ' א על משיח בן יוסף שנהרג. הראי"ה הסביר מדוע צריך שני משיחים (משיח בן יוסף ומשיח בן דוד). מההספד עולה שהרצל והציונות החילונית שמתו הם משיח בן יוסף, וכעת צריך להופיע משיח בן דוד. עיינו גם קוק, אורות, עמ' קס. וכן ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 282-284 ובה"ש 94. ועיינו גם קוק, אגרות הראי"ה, חלק א, עמ' רצד, שם מכונה הרצל: "האיש שהרים את דגל התחיה הלאומית בפנים בישראל ולעיני כל העולם כולו". הגר"א הוא שפיתח את רעיון שני המשיחים בספרו קול התור, ירושלים: מכון תורה שלמה, תשל"ב. הגר"א דיבר על משיח בן יוסף המקבץ נדחי ישראל ועוסק בבניין הארץ ובמלחמות. הוא לא דיבר על משיח חילוני. הרב קוק זיהה את הציונות החילונית כמשיח בן יוסף: "חזקה וכיבוש בקץ המגולה, אתחלתא דגאולה של ימינו היינו, האתחלתא האחרונה שבדור אחרון, בכל הפעולות שלה צריכין להיות בשתי הטורות, בטוריא דעזרא ונחמיה ... היינו בנין ונטיעה כדין חזקה קרקע בכללות ... ולעת הצורך גם בחזקה וזאת בטוריא יהושע'. יהושע הוא מצאצאי אפרים בן יוסף והוא הנלחם בעמלק" (הגר"א, קול התור, עמ' תעא-תעב).

על הרקע לכתובת המספד להרצל והבהרות למשמעותו, עיינו באגרת ששלח הראי"ה לחותנו האדר"ת: "וכן בדברי לא ספרתי כלל בשבחו של ד"ר הרצל מצד עצמו, רק אמרתי, כי מחשבה כזאת של הטבת מצבם של ישראל בא"י, כדאי, אם היינו מוכשרים לה, בין מצד התשובה אל השי"ת בכלל קיום תוה"ק וכבודה, וההסכמה להיות יסוד הכל מיוסד על כח התורה, והתשובה משנאת חנם, ודרישת השלום מלב שלם כמו שאנו מחוייבים, היתה הולכת בהצלחה מפני שהיתה קרובה לחפץ השי"ת. ועלינו לתקן הדבר על להבא להיות כח קדושת התורה עומד בראש התכלית, שיהי זה בבן ישי בראש, והרצון של ההטבה החומרית תהי' נסמכת עליי, ולא הובן שלומן וכבודן ואהבתן של ישראל באמת, אז יאר ד' פניו אלינו ויצליחנו בכל מעשינו" (קוק, אברהם יצחק, גנזי הראי"ה, עריכה: בן ציון שפירא, ירושלים: הוצאת מכון הרצי"ה, תש"נ, חלק ג, עמ' 18) עיינו גם קוק, צבי יהודה, שיחות הרב צבי יהודה – במדבר, עריכה: שלמה חיים אבינר, ירושלים: שלמה חיים אבינר, תשנ"ג, עמ' 324, ה"ש 31. שלמה אבינר מספר כי תמונתו של הרצל הייתה תלויה על הקיר בחדרו של רב צבי יהודה בין תמונותיהם של הרבנים הנצי"ב, האדר"ת, הרב קוק ועוד. פעם תלמיד של הרצי"ה ראה את התמונה, כששאל לפרש העניין, העביר הרצי"ה שיעור שלם על היות הרצל שליחו של הקב"ה להחזרת עצמאות ישראל, גם אם אין זה מוצא חן בעיניו. עיינו אבינר, שלמה, "שו"ת קצר על הרצל", עיטורי ירושלים, 104 (תשע"ה), עמ' 13.

של צעירים שלא מצאו עניין בציונות המדינית אלא חפצו בהתיישבות מעשית המבוססת על עבודת כפיים ברוח של "תורה ועבודה". מקצתם רצו הגשמה בדרך סוציאליסטית על כל המשתמע מכך. שתי התנועות, "המזרחי" ו"הפועל המזרחי", התאחדו בשנת 1956 למפלגה אחת – המפד"ל. התפיסה הציונית של התנועות האלה דמתה לתפיסה המעשית-פרגמטית של מפא"י (מפלגת פועלי ארץ ישראל), לימים מפלגת העבודה. עיקר המאמץ של "המזרחי" ו"הפועל המזרחי" הופנה לחינוך דתי ולצביונה הדתי והיהודי הכללי של המדינה⁵. שיתוף הפעולה הרעיוני והמעשי בין תנועת "המזרחי" לכוח הציוני המוביל, מפא"י, הביא לכריתת "הברית ההיסטורית" בשנות השלושים של המאה העשרים, וברית זו החזיקה מעמד עשרות שנים.

לטענת החוקר דב שוורץ, הדחף הציוני בתחילת דרכה של הציונות הדתית נבע בעיקר מתוך מצוקת הקיום היהודי מבית ומחוץ: אנטישמיות, חילוניות והתבוללות⁶. דחף קיומי זה גרם לשינויים באופי הקהילה ובהלכי המחשבה⁷. כך למשל, תנועת "המזרחי" הגדירה כיעד מרכזי את הצורך במקלט פיזי ורוחני לעם ישראל. זהו הרקע לתמיכתה ב"תכנית אוגנדה" בקונגרס היהודי השישי בשנת 1903⁸. קו פרגמטי-מעשי זה אפיין גם את המשך דרכה של הציונות הדתית. התפיסה התאולוגית של "המזרחי" עסקה רבות בהצטדקויות ובמתן הסברים; מדוע יש לעלות לארץ? מדוע מן הראוי לשתף פעולה עם החילונים? ובכלל מדוע להיות אקטיביים בנושא הגאולה ולא לחכות לגאולה אפוקליפטית? ואולם משהוקמה המדינה, התמקדה פעילותה הפוליטית של התנועה הציונית-דתית בקרבות בלימה בנושאי חקיקה, שהתפרשו כנושאים שעלולים לשנות את

⁵ עוד בנושא זה עיינו שביד, אליעזר, "תיאולוגיה לאומית ציונית בראשיתה – על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס", בתוך יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), **מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיהו תשבי**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ו, עמ' 689-720; שוורץ, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, עמ' 20. שם מבחין הכותב בין משיחיות קיצונית למשיחיות רכה, שההבדל המעשי ביניהן הוא משמעותי. ועיינו גם שוורץ, דב, "הציונות הדתית כתופעה תרבותית", בתוך ישי ארנון, יהודה פרידלנדר ודב שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית – התפתחויות ותמורות לדורותיהן**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב (2012), "מבוא", עמ' י-יא; אונא, משה, **בדרכים נפרדות: המפלגות הדתיות בישראל**, אלון שבות: יד שפירא, תשמ"ד, עמ' 256-280.

⁶ כיום, שיעור נישואי התערובת במדינת ישראל הוא כחמישה אחוזים בלבד. אך שיעור זה גדל בשנים האחרונות. עיינו כהן, אשר, **התבוללות ישראלית: טמיעתם של לא יהודים בחברה היהודית בישראל והשלכותיה על הזהות הקולקטיבית**, רמת גן: מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיזוק החינוך היהודית, אוניברסיטת בר-אילן, 2002. הסיבה המרכזית לעלייה בשיעור נישואי התערובת היא עלייתם של מאות אלפי עולים מחבר העמים מכוח חוק השבות, אף שאינם מוכרים כיהודים על-פי ההלכה. בארצות הברית של ימינו מדובר ב-58 אחוזים של נישואי תערובת. בשני שלישים מהמקרים אין לילדים שנולדים זיקה ליהדות. באירופה שלפני מלחמת העולם השנייה התרחש תהליך מואץ של חילון ושל היפתחות לתרבות הכללית. כך לדוגמה, שיעור שומרי המצוות והמסורתניים בפולין, להערכת החוקרים השונים, היה 50 אחוזים לכל היותר. אי-שמירת מצוות בשלב הראשון הביאה לריחוק משמעותי יותר, ובשלב השני לנישואי תערובת רבים. עיינו קניאל, אסף, "בין חילונים, מסורתניים ואורתודוקסים: שמירת מצוות בראי ההתמודדות עם 'גזרת הכשרות', 1937-1939", **גלעד**, כב (תש"ע), עמ' 78-80. קניאל מציע מודל אחר לבחון באמצעותו את הזהות הדתית ערב מלחמת העולם השנייה בפולין. התהליך הזה התרחש בתחילת המאה התשע-עשרה והתגבר מאוד לאחר מלחמת העולם הראשונה. מסיבה זו ראה הרב ריינס בהקמת מרכז יהודי בארץ ערובה כנגד התבוללות.

⁷ על היסודות לגישה זו עיינו שוורץ, דב, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונות הדתית**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ז, עמ' 24-59. לדעתו, החיפוש אחר מקלט בטוח ליהודים היה מוטיב מרכזי בדרכם הציונית של מנהיגי הראשונים של תנועת "המזרחי", הרב ריינס והרב ניסנבוים. ועיינו גם שוורץ, דב, **הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה**, אוניברסיטה משודרת, תל אביב: משרד הביטחון – הוצאה לאור, 2003, עמ' 18-19. וכך גירץ, קליפורד, **פרשנות של תרבויות**, תרגום: יואש מייזלר, ירושלים: הוצאת כתר, 1990. לדעתו של גירץ, גישת המצוקה היא שמניעה את התהוותן של ישויות לאומיות חדשות.

⁸ עיינו שוורץ, **הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה**, עמ' 28-29; יזהר, נורית, "משנתו הציונית ופעולתו הציבורי של הרב יצחק ניסנבוים", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ד.

אופייה היהודי של המדינה, וכן התמקדה התנועה בחינוך⁹. מנגד, הזרם החרדי-הלאומי ראה בקיום המצוות ובלמוד תורה את העיקר, בעוד מצוות יישוב הארץ נחשבה רק עוד אחת מתרי"ג מצוות ולפיכך נדחקה הצדה. זרם זה לא עסק בתהליכי הגאולה הגדולים והתמקד בקיום הרוחני היומיומי.

לעומת זאת, הרצ"ה הציע משמעות גאולית-משיחית לתקופה. משמעות זו הייתה מבוססת על תפיסה היסטוריוסופית כוללת, ולפיה ייחס לתקופה שלאחר מלחמת ששת הימים, שנות השבעים והשמונים, משמעות רוחנית נעלה. לתפיסתו, האירועים שהתרחשו בה, כולל המלחמות, הם חלק מהתהליך הגאולי הכולל. מי שחשב אחרת כונה בפיו כופר!:" [...] חוסר אמונה יש כאן, כפירה המתלבשת בלבוש של חרדיות וצדקות, כופרים הקוראים לאחרים בשם זה, וכל הפוסל – במומו פוסל! זוהי כפירה בתורה שבכתב, בדברי נביאינו ובתורה שבע"פ, אשר בארו לנו מהו הקץ המגולה [...]"¹⁰. כפועל יוצא מדבריו, כל דיון בנושא התיישבות, שלום, ארץ ישראל וכדו' היה לדיון הלכתי, שבו ניצב הרצ"ה כפוסק בענייני צבא וביטחון. גישה זו הכניסה את הרצ"ה ואת ממשיכי דרכו לזירה הפוליטית בתור רבנים הנדרשים להכריע במציאות ביטחונית ומדינית, שמוביליה הם מנהיגים חילונים. שילוב ההלכה בדיון על שאלות ביטחונית ומדינית אמנם השפיע על הפוליטיקאים, אבל בעיקר גרם להתנגשות בין סמכויות. שהרי אם ישנו איסור תורה לפנות חבלי ארץ מולדת, החייל הדתי שנמצא בשטח מצא עצמו קרוע בין ציווי הרב לצו המפקד¹¹.

אפשר לזהות בגישתו של הרצ"ה, הן בפן הרעיוני הן בפן המעשי, ארבעה יסודות בולטים. להלן אפרט בקצרה את נימוקיו של הרצ"ה לכל אחד מהם.

א. **רק בארץ ישראל יש משמעות אמתית לקיום המצוות וללימוד תורה**, שכן היא מתאימה לאופיו הסגולי של עם ישראל, לתורת ישראל ולמצוות ישראל: "בבחנית מהותה של התורה בשייכותה עצמית אל ארצם של ישראל, המתאים ושייך לכל נאמר בדברי התורה עצמה על שייכות עצמית זו של התורה והארץ [...]"¹². זהו קשר אינהרנטי ממשי: "בארץ ישראל מתגלות סגולות העם. נשמת ישראל היא סגולת הארץ היא הולכת ומתגלית בדורות הבאים על ידי השראת שכינה בארץ והשראת הנבואה בארץ"¹³. לדידו של הרצ"ה, אין משמעות אמתית לקיום מצוות התורה וללימודה בחו"ל והתוצאות שם הן חלקיות בלבד: "אוויר הגלות

⁹ עוד בנושא זה עיינו שביד, "תיאולוגיה לאומית ציונית בראשיתה", עמ' 689-720; שוורץ, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, עמ' 20; שוורץ, "הציונות הדתית כתופעה תרבותית", מבוא, עמ' י-יא; אונא, **בדרכים נפרדות**, עמ' 317-329.

¹⁰ קוק, "מזמור י"ט של מדינת ישראל", עמ' ג-ד.

¹¹ "כבר למעלה ציינו, כי לחרפתנו ולצערנו, חלק ניכר מהציבור שלנו איננו מאמין במעשי ד' הנגלים לנו. כן, כדאי לומר פעם אחת דברים ברורים ולא להיות פוסחים על שתי הסעיפים: חוסר אמונה יש כאן, כפירה המתלבשת בלבוש של חרדיות וצדקות, כופרים הקוראים לאחרים בשם זה, וכל הפוסל – במומו פוסל! זוהי כפירה בתורה שבכתב, בדברי נביאינו ובתורה שבע"פ, אשר בארו לנו מהו הקץ המגולה" (שם, עמ' ג-ד).

¹² קוק, צבי יהודה, "התורה והארץ", בתוך **לנתיבות ישראל**, חלק א, תל אביב: מנורה, תשכ"ז, עמ' רמא-רמד. תלמידיו של הרצ"ה אימצו את אותה מטבע לשון: "עם הכנסנו לארץ ישראל הרי נכנסים אנו למציאות אחרת, כללית עליונה והקדושה המחייבת בהכרח תהליכים של התבגרות והתפתחות עד להתמזגותנו השלימה עם הארץ, עם נשמתנו החדשה" (טאו, צבי יהודה, **לאמונת עתנו**, ירושלים: חוסן ישועות, 1994, עמ' פו). ועיינו אבינר, שלמה חיים, **עם כלביא**, חלק ב, ירושלים: שלמה אבינר, תשמ"ג, עמ' 135-138.

¹³ קוק, צבי יהודה, **שיחות הרב צבי יהודה – בראשית**, עריכה: שלמה חיים אבינר, ירושלים: שלמה חיים אבינר, תשנ"ג, עמ' 150, וראו גם עמ' 133, 207.

המטומטם, הממולא בזוהמת השפעתן של התרבויות האחרות הזרות, עוצר בעד מהלך חיינו ואידאליהם [...]”¹⁴. יתרה מזאת, הארץ והעם מהווים אחדות קיומית אונטולוגית שאינה ניתנת להפרדה. יש קשר אורגני בין העם לארץ. מכאן גם נובעת הקביעה שהעברת שטחי ארץ ישראל לידיים נוכריות כמוה ככריתת איבר בגוף. לכריתה זו אין צידוק מוסרי וצידוק מעשי: “כל דברי שלום קטיעא על הפקרת סיני ואדמותיו לרשות נוכרים [...]” הם דברים בטלים ומבוטלים, ואינם אלא בגידה ומעילה בכל תפקידינו וייעודנו הדורותיים [...]”¹⁵.

ב. **ויתור על חבלי ארץ ישראל הוא בבחינת “יהרג ואל יעבור”**. כלומר, אסור לוותר על “אף שעל”; יש למסור את הנפש על שלמות הארץ. איש אינו רשאי לחשוב על ויתור טריטוריאלי, אפילו נסיבות פנימיות או חיצוניות אינן יכולות להיות עילה לכך¹⁶. בכרוז הראשון שפרסם הרצ”ה לאחר מלחמת ששת הימים, המכונה בשם “לא תגורו”, הוא התבטא בנחרצות כדרכו בקודש:

חטא ופשע ומסירות קרקעות לגויים אינו אלא חולשה של חסרון דעת אמונה ולא יותר [...] אין שום היתר לאיסור תורה זה של מסירת קרקעותינו לגויים חס וחלילה, לצמיחות ובהחלט, לפיכך החיוב על כל אדם מישראל ועל כל גדול בתורה בישראל, על כל איש צבא בישראל, למנוע ולעכב את זה בכל אומץ ועוז ומן השמים יסייעונו [...] ולפיכך כל מה שיעשה בה בנגוד ובקלקול לשלימות תורת ישראל ותוקף בטחון ישראל, אם מצד שיבושי מדינאים או מצד היסוסי תלמידי חכמים הוא בטל ומבוטל מעיקרא ולעולם בכוחם של כל ישראל מעתה ועד עולם ואין לזה כל ערך משפטי וממשי [...]”¹⁷.

אם כן, הרצ”ה היה נחרץ בדעתו ולא השאיר פתח לויתורים טריטוריאליים. הוא קרא לכל מי שרק יכול, להתנגד לויתורים כאלה. יתרה מכך, הוא טען שההתרחבות הטריטוריאלית היא חלק מהסדר הגאולי; קודם כול יש להשיג את שלמות הארץ ורק לאחר מכן יבואו שאר שלבי הגאולה. כיבוש הארץ מתוך מסירות נפש מבטיח את ברכת ה' ואז גם שאר הגאולה תתרחש, כלומר קיבוץ גלויות וחזרה מלאה אל ה'. לכן, אין לדבר אלא על המשך שחרור הארץ, שהרי: “בהיגאל כל הארץ כולה מיד הגויים, תסתדר גם הגאולה של כל העם כולו בשלמותה. ומכאן הגישה האלוקית השלמה: כל הארץ כולה, וכל הגאולה

¹⁴ הרצ”ה האמין שאוויר ארץ ישראל בריא לגוף ולא רק לנפש. עיינו קוק, צבי יהודה, **מתוך התורה הגואלת**, עריכה: חיים אביהוא שוורץ, ירושלים: חיים אביהוא שוורץ, תשמ”ג, חלק א, עמ’ טו-טז.

¹⁵ קוק, צבי יהודה, “לא תגורו”, בתוך **ארץ הצבי**, עמ’ כה (המכתב הנ”ל נכתב בכ”ח שבט תשל”ח). להרחבה בנושא ראו שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ’ 101-127.

¹⁶ בכרוז המכונה “לא תגורו”, שהתפרסם לראשונה ב”ד אלול תשכ”ז, כתב: “ארצנו זאת שחזרנו אליה ושחררו אותה בחסדי האזר ישראל בגבורה ועוטר ישראל בתפארה [...] היא של כל עם ישראל [...] וכל ויתור על איזה שעל ומדרך כף רגל שלה הוא בטל ומבוטל. ביחס לואל יעבור ונקדשתי בתוך בני ישראל אפילו על יעקעקעא דמסנאה וקל וחומר על מצווה של תורה של ישוב ארץ ישראל השקולה כדברי חז”ל לכל מצוות התורה” (הכרוז הנ”ל נושא את השם “בירור הדברים” ומופיע בתוך **ארץ הצבי** מתאריך כ”ח שבט תשל”ד).

¹⁷ כאמור, הכרוז התפרסם לראשונה ב”ד אלול תשכ”ז. לאחר מכן תורגם לאנגלית וערבית והופץ במאות אלפי עותקים בארץ ובכל העולם. על-פי הוראתו, עזבו תלמידיו של הרצ”ה את הישיבה, כדי להפיץ את הכרוז הזה ברחבי הארץ. זהו הכרוז הראשון שפורסם לאחר מלחמת ששת הימים כשהתחיל לחץ בין-לאומי על ממשלת ישראל להחזיר את השטחים שנכבשו.

כולה בשלמותה [...]”¹⁸. ממשיכי דרכו של הרצי”ה, שעמם התמודד הרא”ל, דיברו באותה לשון¹⁹: יש לאחוז בכל חבלי הארץ גם במחיר כבד של מלחמה וריבוי נפגעים. רק כאשר ברור שרב הסיכוי לחורבן כללי מותר לשקול ויתור.

ג. **הגאולה היא מעשה דתי גם כאשר היא נעשית בידי כופרים**, משמע חילונים. אף-על-פי שהחילונים עצמם אינם מצדיקים את מעשיהם בנימוקים דתיים, הם בעצם פועלים ממניעים כאלה, ועל ידי כך הם מקדמים את בוא הגאולה. לדברי הרצי”ה,

כל התנועות השונות, המתגלות בעולם, הן גישושי תשובה. צריך מבט של אמונה, שאין הפקר מוחלט כאן בעולם, על כן, צריך לחפש תמיד נקודות של טוב, של איזה רעיון, משהו של חיפוש תשובה אל הטוב. עלי ידי התבוננות, מתוך סבלנות ומתוך חשבון נפש – מוצאים. תשובה עניינה שינוי, לא להמשיך בהרגל. כל קביעת סדר חיים קבוע, מידה קבועה – זו טעות. צריך חשבון נפש, דקדוק הנהגת החיים ומתוך כך, התחדשות מתמדת. [...] השאיפה לתקן עולם במלכות שדי, זוהי שאיפה להתקדמות. כל מהפיכה היא מבהילה, נראית שד נורא. אבל בהתבוננות צריך לראות גם בה אורחת תשובה²⁰.

הרצי”ה סבר שהכפירה נובעת מרעיון שגרעינו נכון; היא מחייבת לצאת מהשגרה ומהקיעון ולחשוב ולהתחדש. גם לכפירה יש מטרה לקדם את הגאולה, וזו מתגלמת בשאיפה לנבואה. כאשר אנשי כנסת הגדולה רצו לחסל בתחילת בית שני את יצר העבודה הזרה הם כלאו את גור האש בתוך דוד, כתוצאה מכך נעלם אתו היצר, ועמו נעלמה הנבואה²¹. הכוח החזק שנפגע היה כוח הדמיון; בדור הגאולה – “עקבתא דמשיחא”. החוצפה של דור הגאולה גדולה משום שהדמיון “מקשקש ומצלצל. יופי, פנטסטיות, פגישה עם ממשות החיים, אהבת הארץ

¹⁸ קוק, **מתוך התורה הגואלת**, כרך ד, עמ' לד.

¹⁹ “מבחינת ההלכה אין מי שמוסמך לוותר על שום חלק מקדשי ישראל, לא על חלק מהתורה ואל על חלק מארץ ישראל ... גם כל כנסת ישראל אינה יכולה לוותר, כל שכן ממשלה זמנית לארבע שנים [...] ההיתר היחיד שניתן לפניו שטח בארץ ישראל הוא כשמפקדי צבא ומומחים יאמרו בבירור שמבחינה אסטרטגית מקובלת אי אפשר להגן על המקום הזה ועל חיי היהודים שם, וגם נסוג משם וגם יישפך דם חיילים בחינוך, אז אסור לשפוך דם בחינם וחייבים לסגת [...]” (שפירא, אברהם אלקנה, מכתב, בתוך שוחטמן, אליאב, **ויעמידה ליעקב לחק**, ירושלים: א' שוחטמן, תשנ”ד (1993), עמ' 67-73. מופיע גם בתוך דן כהן, ירוחם (עורך), **ואת ארצי חלקו**, ירושלים: קול מבשר, תשס”א, עמ' 225-230. ועיינו שם, ישראל, שאול, “בתשובה לרב עובדיה יוסף בנושא “מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש”, עמ' 207-220.

²⁰ ראו קוק, **מתוך התורה הגואלת**, כרך ד, עמ' סט-ע.

²¹ המקור הוא הסיפור המופיע ב**בבלי**, יומא, סט עמ' ב. אנשי כנסת הגדולה ביקשו לבטל את יצר העבודה הזרה. הם צמו ויצא גור אש מבית קודש הקודשים והוא הושם בדוד. הראי”ה, שעליו נסמך הרצי”ה, מסביר שהכוח הטבעי והחזק של אהבת הא-ל הוסט למחוזות לא טובים של עבודה זרה. יצר העבודה הזרה נובע מתוך שאיפה לקודש ולכן הוא נמצא ביסודו בתוך קודש הקודשים. כדי למנוע את הנהירה לעבודה זרה, נאלצו אנשי כנסת הגדולה לצמצם את היצר. הם כבשו את היצר שהביא גם לעבודה זרה ועל ידי כך צמצמו גם את עוצמת הקשר עם הקב”ה. הגאולה, לדעת הראי”ה, אינה רק חזרה לאומית לארץ כי אם גם חזרה לאותן עוצמות רוחניות נבואיות אך בדרך מעודנת. כך כתב הראי”ה: “אם כן זוהי חובתם של ישראל עכשיו, בעת התעוררות החפץ באומה לחדש הכחות הלאומיים, לשאוף גם כן לחדש את כח ההשפעה הראשונה, שיצאה ממנה לעולם ברפיון כח ודלדול ובהתנגדות החיים – באמץ רוח ובגבורה והסכמת החיים. [...] וזוהי הנשמה של “הציוניות” שהיא מוטלת עדיין כגולם בלי רוח חיים. אז תחליף האומה כח לשוב לקדמת נעוריה ומי כלולתיה (ירמיהו ב), למען ילמדו ממנה בהמשך הדורות כל העמים הנאורים איך לטהר את מושגיהם הדתיים שכבר קנו להם, ושהם עתידים לקנות, באהבת ה' הצרופה המלאה חיים ועז” (קוק, אברהם יצחק, **אדו היקר ועקבי הצאן**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ”ה, עמ' לב-לג).

מתעוררת [...]”²². בתחילה מתגלה הכוח הזה בשמרים, כלומר בחלקים הנמוכים והבוסריים של האומה. אבל המטרה היא להעצים את הדמיון כדי להחזיר את כוח הנבואה שהוא הכוח המתאים לארץ ישראל. אפילו הרצל החילוני, הלאומי, פעל מתוך מניעים דתיים ואף עבר טרנספורמציה חיובית במהלך חייו מתוך תחושה פנימית שהרי: “מקור תנועתה הגדולה של האמה הישראלית ... טמון בתוך תוכה של האומה בפנימי פנימיותה [...] בכללה ובכל פרט מפרטיה [...]”²³. לכן, גם אם לא הייתה מודעות אצל האנשים הפועלים בשטח, הרצי”ה הצביע על הסיבה העמוקה הדוחפת אותם לכלל מעשה.

לדעת הרצי”ה, השאיפה הלאומית היא ביסודה השאיפה הכללית להקמת בית המקדש. הרצי”ה טען שתנועת “חיבת ציון” לא הצליחה לסחוף את הכלל. רק דברים חיצוניים כמו פרעות, או מדינות אחרות שזכו לעצמאות, הניעו את הכוח הלאומי הישראלי. משום כך, הדברים בשטח נראו אחרת. כלומר, השאיפה הלאומית לא הייתה רוחנית באופייה אלא הצטמצמה לדרישה למקלט בטוח. אבל אם בוחנים את הדברים לעומקם, ברור שגם בתוך הציונות החילונית שחיפשה מקלט בטוח ונורמליות, מתחת לפני השטח (הגם שללא ידיעתה), הייתה כמיהה לחיים פנימיים יהודיים עם שאיפה לבית המקדש. והראיה לכך, ביטול תכנית אוגנדה שהועלתה כהצעה אופרטיבית לבית לאומי. אפילו הרצל, “התינוק הגדול”²⁴ ששב לעם ישראל עם רעיונות לאומיים, “הרגיש באופן אינסטינקטיבי כי השיבה אל היהדות קודמת לשיבה אל מדינת היהודים וכי אין אמתנו אומה אלא באמונתה וכי אנו מכירים עצמותנו ההיסטורית אך ורק באמונת אבותינו”²⁵. כלומר, אפילו הרצל חש שהכיוון שאליו מובילה התנועה הציונית הוא הרבה יותר מאשר בית לאומי חילוני בלבד.

ד. **מדינת ישראל היא הגאולה המובטחת.** אמנם לעת עתה היא נתונה במצוקה, “כִּי יָבֹא כְּנֶהֱרָ צָר”, אך בסופו של דבר מדינת ישראל היא קודש, היא “הקץ המגולה” והיא חזון הנביאים ולכן אין זה משנה כלל מי הקים את המדינה, שכן התוצאה – שלטון יהודי על ארץ ישראל – היא הגאולה עצמה ובכך טמונה קדושתה²⁶.

לסיכום, השלטון היהודי בארץ, קרי מדינת ישראל וצבאה, יחד עם היותו בבחינת “קץ מגולה”, הריהו מצווה מפורשת וחשובה, מצווה כלל-ישראלית²⁷. הרצי”ה ייחס קדושה גם למוסדות המדינה ואפילו לכלי הנשק של הצבא: “כל כלי הנשק למיניהם, מתוצרתנו ומתוצרתם של גויים,

²² קוק, **מתוך התורה הגואלת**, כרך ד, עמ' עב.

²³ קוק, “על הפרק”, בתוך **לנתיבות ישראל**, חלק א, עמ' יז-יח.

²⁴ הכוונה לתינוק שנשבה. אדם שגדל בחברה זרה ואינו מקיים מצוות דינו שונה ממי שמכיר את בוראו וכופר בו. הרצל מוגדר כתינוק שנשבה. הרצל גדל בסביבה מנותקת לחלוטין מיהדות. אבל גם הוא הרגיש את הרגש היהודי הפנימי. עיינו קוק, **אגרות הראי”ה**, עמ' 309. הראי”ה הסביר, כי גם כורש המלך הגוי נקרא משיח היות שפעל מכוח השליחות האלוקית. אדם יכול להיות משיח אם הוא מושיע לפי מעשיו גם אם כוונתו אינה לשם שמים. את הרצל ראה הראי”ה, ובעקבותיו הרצי”ה בנו, באור חיובי. הרצל רצה לעשות טובה לעם ישראל ולגאול אותו מהגלות. במהלך חייו, הרצל התקרב לתורת ישראל ולאמונה והכיר גם בחשיבותן. עיינו הרצל, בנימין זאב, “ספרי הימים”, בתוך **מבחר כתבי הרצל בשנים עשר כרכים**, תרגום: ר' בנימין, אשר ברש, אברהם יערי, דוב קמחי ויעקב שטיינברג, כרך א, תל אביב: מצפה, תש”י, עמ' 57. “אין אומתנו אומה אלא באמונתה” (שם).

²⁵ קוק, “על הפרק”, בתוך **לנתיבות ישראל**, חלק א, עמ' יט. כל אלה ציטוטים מכתבי הרצל. הרצי”ה הציג את הרצל כמי שהיה נתון בתהליך של חזרה בתשובה. אט אט הבין הרצל כי מסורת האבות היא הבסיס לציונות.

²⁶ קוק, “מזמור י”ט של מדינת ישראל”, עמ' ג.

²⁷ שם.

כל מה ששייך ליום הזה של קימום מלכות ישראל – הכל הוא קודש!²⁸ זו הסיבה שהיה נוכח במצעדים בירושלים וקרא גם לתלמידיו לעשות כן. הוא שמר בקנאות על כבודה של הרבנות הראשית והיה נאמן לפסיקתה. לדבריו, זהו הגוף שהופך ברמה ההלכתית את עם ישראל "מקלויז" לכלל²⁹.

התפיסה הציונית-דתית של הרא"ל

כאמור, שנת 1971 מסמנת את הגעתו של הרא"ל לארץ ולישיבת הר עציון שששכנה אז בכפר עציון³⁰. עם עלייתו ארצה, הרא"ל הותיר מאחור את המעמד הנכבד שרכש כתלמיד חכם, משכיל, ואת מעמדו בקהילה מתוקף היותו חתנו של הרי"ד. כאן בארץ הצטרף לשיבת ההסדר הר עציון שמייצגת את הציונות הדתית ומשלבת בתכנית הלימודים שלה תורה וצבא. אחדים מהתלמידים הבוגרים יותר של הישיבה הגיעו עם מטען מחשבתי מבית מדרשו של הרצי"ה³¹. לעומת זאת, הרא"ל כבר מתחילת דרכו בארץ הציג משנה דתית-ציונית שונה בתכלית מזו של הרצי"ה. יתרה מזאת, הוודאות, המשיחיות והאלוקיות של מהלך ההיסטוריה היו לצנינים בעינו. הרא"ל ראה בגישה זו פגם אמוני גם אם הוא נובע מתוך אמונה גדולה. אל מול המודל הגאולי של הרצי"ה, הציב הרא"ל מודל אחר של ציונות דתית, מודל מוסרי. העימות בין גישתו לבין גישת הרצי"ה ותלמידיו היה אפוא בלתי-נמנע. הפערים העמוקים בין שתי הגישות החלו להיחשף בחיי היום-יום, כאשר תהליך הגאולה, אליבא דרצי"ה, החל להסתבך ואף נראו בו נסיגות לאחור. עד מהרה הובילו אירועים כמו תהליך מדיני, פינוי יישובים ותופעות דוגמת ברוך גולדשטיין והמתחרת היהודית להתנגשות חזיתית בין גישתו של הרא"ל לבין הגישה מבית מדרשו של הרצי"ה.

²⁸ ש.ס.

²⁹ קלויז – בית מדרש ללימוד תורה. הרצי"ה השתמש בביטוי זה כדי לתאר בית מדרש עצמאי העומד בפני עצמו שאינו מחובר לכלל ישראל. הוא הסתייג ממוסד זה: "בישיבתנו המרכזית נהגנו כפסק הרבנות, כי אין אנו 'קלויז' של חוג מיוחד – שייכים אנו לענינו של כלל ישראל המרוכז בירושלים, ומכיוון שבכללו של הציבור יש לעת עתה, לצערנו ולבשתנו, עכובים בשלמות האמונה והשמחה, ומתוך כך – בחיוב הברכה, נכון הוא שנהג אף אנו כהוראת הרבנות לכלל כולו" (קוק, "מזמור י"ט של מדינת ישראל", עמ' ב). עיינו גם אבינר, שלמה, **שיחות הרב צבי יהודה: בניין הבית**, ירושלים: ספריית חוה, תשע"ג, עמ' 58, סעיף 14; ועיינו צרויה, אבישי, **מאבקם של מרן הרא"ה ורבינו הרצי"ה ביחס לצביונו ואופיו של הגוף הבורח לרה"ר**, ירושלים: עטרת כהנים, 2013, עמ' 19, המביא את דברי הרצי"ה: "הרבנות הראשית לישראל נקראה במלוא תפארתו של קידוש השם והארת נשמתה של תקומת ישראל ותחיתה בדבר קדשו. לפיכך צריך שיאמר מכאן ברור בכל התוקף והעונש כי דווקא מתוך כך מלוא אמונתנו ודבקותנו בעניין האלוהי של מדינת ישראל וממשלת ישראל [...] דווקא מתוך כך מתגלה כל גודלו של החיוב אשר עלינו לעמוד על גאולתנו ופדות נפשנו, על ביצרונה ושיכלולה של עוצמת עצמאותה האמיתית של הרבנות הראשית לישראל, בתוכה ובמהותה של מדינת ישראל" (שם).

³⁰ כפר עציון סימל את הרעיונות של חזון גאולי, של החלום והגשמתו. בני הנופלים מתש"ח חזרו למקום מושבם של האבות במטרה להיאחז ולהקים גוש גדול. חנן פורת, מתלמידי הרצי"ה ומילדי גוש עציון, היה הרוח החיה מאחורי ההתעקשות להקים מחדש את כפר עציון. את ברכת הדרך קיבל מרבו, הרצי"ה, שפסק לו לעזוב את הישיבה ולצאת אל עולם העשייה. פורת יזם את הקמתה של ישיבת הר עציון יחד עם משה מושקוביץ ("מושקוי"), מחברי קיבוץ משואות יצחק, שהיה אחד מיישובי גוש עציון עד נפילתו בד' אייר תש"ח (לאחר נפילת הגוש, הקים מושקוי עם שאר חבריו את המושב השיתופי משואות יצחק בחבל לכיש). השניים גייסו את הרב יהודה עמיטל לעמוד בראש הישיבה שנפתחה כבר באלול תשכ"ז. עיינו הוברמן, **חנן פורת**, עמ' 39, 55-58, וכן רייכנר, **באמונתו**, עמ' 14-22.

³¹ אל הישיבה בשנתה הראשונה הגיעו כ-25 בוגרי ישיבות תיכוניות. 16 מהם מנתיב מאיר ועוד ארבעה בחורים בוגרים ממרכז הרב. הרב יואל בן נון, שלמד במרכז הרב, היה המדריך וחנן פורת העביר אף הוא שיעורים בישיבה. עיינו רייכנר, **באמונתו**, עמ' 18-20.

בפרק זה אעמוד על משנתו הציונית של הרא"ל ועל ייחודיותה, להלכה ולמעשה. בין היתר אתחקה אחר שורשי גישתו של הרא"ל, שמקורם בבית גידולו, בעיקר אצל הרי"ד. גישתו של הרא"ל מתבססת על כמה עקרונות יסוד שסביבם גיבש את תפיסתו הציונית-דתית: (א) אקטיביזם – על האדם "ליטול את שרביט ההיסטוריה", כלומר לפעול ביוזמתו ולא לחכות למעשי האל; (ב) גאליזם – אין סתירה בין ישיבה וצבא; להפך, ערכים אלה משתלבים זה בזה; (ג) שותפות מטרות עם הזולת – משמע שיתוף פעולה עם הציונות החילונית ומוסדותיה במדינת ישראל; (ד) המעבר מטובת הפרט לטובת הכלל בהווה המשותפת לכל היהודים בארץ ישראל.

אקטיביזם – על האדם "ליטול את שרביט ההיסטוריה"

במהלך "הכינוס השנתי למחשבת היהדות"³², שנערך בשנת תש"מ (1979), נשא הרא"ל הרצאה שכותרתה "תהליך וסיום בהיסטוריה"³³. בהרצאתו, הוא סקר תחילה את גישותיהם של הפילוסופים של העולם המערבי הרואים את העולם כנצחי, כנטול התחלה וסוף. על רקע גישות אלה, הדגיש את שונותה של הגישה היהודית המדברת על עולם נברא ועל סוף ויעד של ההיסטוריה³⁴. הרא"ל הצביע על כך שכבר בספרי הנביאים מופיע חזון אסכטולוגי של אחרית הימים המכונה "יום השם הגדול"³⁵. הגם שהפנה לקביעתו של הרמב"ם בחיבורו **שלושה עשר עיקרי אמונה** בדבר אמונה בתחיית המתים ובביאת המשיח³⁶, הביע הרא"ל חשש גדול מפני קביעה זו. לדבריו, מכיוון שמדובר בהשקפה המבטאת שאיפה לעתיד אפוקליפטי, לא מן הנמנע שתתמקד בפני העתיד לבוא ותתעלם מההווה. כלומר, העיסוק בגאולה ובמשמעויותיה עלול לגרום לנתק בין החזון לבין ההתמודדות עם אתגרי ה"כאן ועכשיו". במצב כזה ההווה מאבד מחשיבותו, שכן העולם הזה הוא רק פרוזודור אל העיקר – העולם הגאולי שבוא יבוא. לפי השקפה זו, הבעיות והעוולות בהווה חסרות משמעות לעומת העתיד המבטיח, ולכן יש לשאת את הסבל מתוך קבלת הדין ולהכיר בכך שזוהי הדרך לקראת העתיד הוורוד. בסוף התהליך, לכשתגיע הגאולה, יתברר כי הייתה לסבל משמעות. כלומר, הסוף הטוב מצדיק את הרע ואת הסבל של אמצע הדרך, שבה אנו מצויים כעת. הרא"ל תיאר את הגישה הזו שהיא הגישה הרווחת לדעתו,

ההיסטוריה האנושית בכלל, ותולדות ימי ישראל בפרט, הם תהליך המוביל – או [...] המוביל – לקראת יעד מסוים. הגשמת היעד תהווה גולת הכותרת של ההיסטוריה והיא תצדיק למפרע את המאמץ המושקע בה והעוול והסבל הנראים בה. היא, ורק היא, מעניקה משמעות לחיי כל יחיד וקיום האומה. [...] מקנה ערך לשנות דור ודור. [...] בלעדי צפיית תפארת ופורקן המחר, אין טעם של ממש לחיי היום. חשיבות היום הזה נעוצה בעובדה שהוא מקדם ומקרבת את היום ההוא. ההיסטוריה כולה היא מאבק קוסמי בין כוחות טוב ורע, והניצחון המיועד לכוחות הטוב יצדיק את המהלך כולו. [...] לכשיבוא סוף סוף הכל על מכונו בשלום, יתברר שכל הסבל שליווה את האנושות לאורך דרכה לא בא

³² "הכינוס השנתי למחשבת היהדות" נערך מטעם המחלקה לתרבות תורנית במשרד החינוך. הרצאתו של הרא"ל נישאה בכנס הכ"ב, בשנת 1979.

³³ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 245-258.

³⁴ "תנא דבי אליהו, ששת אלפים הוי עלמא שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח ובעוונותינו שרבו, יצאו מהם מה שיצאו" (בבלי, סנהדרין, מד, עמ' א).

³⁵ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 246-247.

³⁶ שם.

אלא לסלול דרך לתקן עולם במלכות ש-די, ואיננו, אם כן, אלא טוב מוסווה. אם ניתן לומר, [...] שהקרבת היום למען המחר היא המאפיינת את המוסר העליון, הרי שהגשמת המחר, ... היא המצדיקה את האתמול³⁷.

בגישה זו אפשר למצוא דמיון וקשר לתפיסותיהם של הראי"ה והגל. כזכור, הראי"ה סבר כי להיסטוריה יש יעד מוגדר (הגאולה), ואילו הגל סבר שהיעד אינו מוגדר. ואולם שניהם אחזו בדעה שישנה מגמה מתמדת של התקדמות והגשמה. הראי"ה סבר שבדרך אל הגאולה חייבים להתגבר על מהמורות או בשפתו של הגל: מתוך התזה צומחת אנטי-תזה ולבסוף נוצרת הסינתזה³⁸. כך או כך, לגישות אלה יש "מידה רבה של אופטימיות קוסמית"³⁹. כלומר, העתיד הוא מבטיח את יבוא "הכל על מכוננו בשלום". הרא"ל דחה מכול וכול גישות מעין אלה:

דומני שסיכום זה מתאר, בצורה כללית אך הוגנת, את הגישה הרווחת. אך לגישה זו אני מתנגד בכל תוקף. אינני דוחה, חס ושלום, הצפייה לישועה והכמיהה לעתיד כשלעצמן. אך אני שולל לחלוטין תפיסה הגורסת כי ערך היום תלוי כל כולו במחר; כי חיי הפרט שואבים משמעות רק מייעוד הכלל; וכי התיקון העולמי המיועד כמוהו כפתרון בעיית הרע הנוכחי. כאיזון להשקפה עתידינית, יש להדגיש דווקא את ערכו העצמאי של היום – אפילו היום המנותק לגמרי מן המחר וייעודו⁴⁰.

סלידתו של הרא"ל מהגישה הגאולית לא נבעה מחוסר אמונה בגאולה אלא מכיוון ששלל את עצם התפיסה שערכו של היום, של ההווה, תלויה כל כולה במחר. הרא"ל חשש שההתבוננות בהווה דרך הפריזמה של עתיד ורוד ומבטיח עלולה לגרום לסוג של חידלון: נרפות והשלמה עם המציאות כפי שהיא, שהרי הרע הנוכחי הוא חלק מהתהליך שנדרש כדי להגיע אל הטוב המובטח. לתפיסתו, על האדם לחיות את ההווה כאילו אין עתיד. כאילו הוא ובני דורו הכי קרובים לה' ולכן מוטלת עליהם החובה לפעול ולקדם את המציאות. אולם עליו לדעת ולהאמין, כי יש לעולם התחלה ויש לו סוף, כלומר יעד סופי. האדם מצווה לחיות בדואליות הזו. לחיזוק דבריו, גייס הרא"ל את ההיסטוריון הגרמני רִנְקֶה⁴¹, שקבע במילותיו של הרא"ל, כי "כל התקופות שוות בעיני האלוקים".

37 שם, עמ' 248.

38 עיינו ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 248, ה"ש 15.

39 שם. להשוואה בין תפיסותיהם של הגל והראי"ה, עיינו בילר, "הראי"ה קוק – והיגל", עמ' 133-177. בילר מוצא קווי דמיון רבים בין השניים. מאפייני הגישה הם: התנועה הדיאלקטית של כוחות שונים ומנוגדים הפועלים בדרך של תזה, אנטי-תזה וסינתזה וחוזר חלילה: הרב קוק דיבר על מלחמת הכוחות – האידיאות, ועל ההתקדמות דרך מלחמת הדעות שבאות זו על חשבון זו. בסופו של דבר צומח משהו חדש. כולל יותר ומתקן יותר. עיינו קוק, אברהם יצחק, "אורות ישראל", בתוך **אורות**, עמ' קנט, פסקה ו-ז. הרא"ל ציין כי המהלך ההיסטורי האופטימי של תומכי הגל ספג מהלומה קשה בעקבות מלחמת העולם השנייה. כך או כך, העולם נע קדימה בחוקיות אלוקית לקראת הגשמת ייעודו. ועיינו עוד בנושא "אחדות ההפכים" והדרך לקידום העולם ליעדו במשנת הראי"ה אצל ירון, **משנתו של הרב קוק**, עמ' 104-106; גולדמן, "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק, הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט", עמ' 105-111; מוניץ, מאיר, "היסוד הלוגי לאחדות הניגודים בתורת הרב קוק", **עלון שבות**, 143-144 (תשע"ה), עמ' 112-143.

40 ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 249.

41 על לאופולד פון רנקה ראו גם פרק ראשון, עמ' 56 וה"ש 163.

כלומר, כל תקופה קרובה לאלוקים באותה מידה⁴². חיי הפרט מקבלים אפוא את משמעותם מהייעוד הכללי, והתיקון העולמי פותר את בעיית הרע הנוכחי. בהקשר זה, ראה הרא"ל לנכון לדון בגישתו של הרצי"ה ביחס לסיבות להתרחשות השואה וביחס למשמעותה.

כיצד להסביר את התרחשותה של השואה?

השואה האיומה, לדעת הרצי"ה, היא טיפול נסתר. כלומר, "ניתוח" שמטרתו ריפוי והגשמת הייעוד הגדול של הגאולה שכבר הגיע זמנה. ובמילותיו, הגיעה "עת דודים". משמע, הגיע הזמן שעם ישראל יחזור לארצו. אולם עם ישראל התמהמה ולא נהר לארצו. לכן, הגשמת הייעוד הצריכה דילוג (המכונה אצל הרצי"ה "דליגה") מעל המציאות הנוכחית, ולשם כך נעשה אותו "ניתוח" לחיסול הגלות שפגע בפרטים רבים, וגם צדיקים נפגעו במהלכו. עקב הניתוח נגדעו איברים שלמים מגוף האומה. ואולם בזכות הניתוח הזה נדחף כלל ישראל והתקדם לעבר המקום שבו עליו להיות מבחינת המהלך האלוקי כדי לזכות בגאולה. ללא הניתוח הזה לא הייתה קיימת התאמה בין הרמה הגבוהה של הדור, הנדרשת לצורך תהליך הגאולה, לבין המציאות בשטח. כדי ליצור את האיזון וההתאמה האלה, נדרש להפעיל כוח חריג כדי לעקר את הגלות. לדעת הרצי"ה, עם ישראל לא שמע את פעמי הגאולה בעקבות הצהרת בלפור; עם ישראל בכללותו היה אדיש ואפילו התנגד למהלך. לכן היה צורך לדחוף אותו בכוח גם במחיר כואב. זו המשמעת של "בעיתה אחישנה". הגאולה בוא תבוא לפי התכנון האלוקי. אם יזכה עם ישראל היא תגיע בעתה מתוך התקדמות טבעית-אנושית. ואם לא כן, יהיה צורך להחיש אותה על ידי גורמים חיצוניים. כנאמר בסנהדרין: הקב"ה מעמיד עליהם מלך קשה כהמן שמחזירם למסלול⁴³. וכך אמר הרצי"ה ביחס לשואה:

אין זה תהליך כל כך פשוט. יש מצבים שקשה להתנתק מן הגלות, אבל הגיע הזמן של תחיית העם וגאולת הארץ [...] מופיעים מצבים הדומים לזה של עבד האומר "אהבתי את אדוני". יהודים מתאהבים בגלות ומסרבים לעלות לארץ ישראל. אך הגלות אינה יכולה להמשך לעולם ועד. [...] כשמגיע זמן הגאולה, קורה שיש סיבוכים, וחלק גדול מעם ישראל נדבק ב"זפת הגלות" [...] ואפילו צדיקים גדולים לפעמים קשורים לגלות וטומאתה. אז מתחיל טיפול א-לוהי פנימי עמוק ונסתר של היטהרות מטומאה זו, ניתוח וריפוי. כל המיליונים שבישראל הם יחד גוף אחד, וכשהוא מתעכב מהבראתו בגלל דבקותו בארץ העמים יש צורך בניתוח א-לוהי אכזרי [...] אין דרך אחרת אלא "ויקחני בציצית ראשי" כדי להעלותם לארץ ישראל בעל כרחם [...] ⁴⁴

⁴² Ranke, Leopold, von, *The Theory and Practice of History*, Georg G. Iggers (Edition and Introduction), London, New York: Routledge, 2011, p. 53. הדברים נאמרו על ידי רַנְקֶה, תוך כדי דיון ברעיון ההתקדמות בהיסטוריה בהרצאה מפורסמת "על תקופות ההיסטוריה המודרנית". עיינו ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 250 וה"ש 22.

⁴³ בבלי, סנהדרין, צח, עמ' א.

⁴⁴ קוק, צבי יהודה, **שיחות הרב צבי יהודה – מועדים**, א, עריכה: חיים שלמה אבינר, ירושלים: ספריית חוה, תשס"ו, עמ' 237. ועיינו עוד אבינר, שלמה חיים, בפרק ה'דן בתפיסתו של הרצי"ה, "השואה לפי רבינו", בתוך **אורות מאופל**, בית אל: ספריית חוה תשס"ט, עמ' 105-121: "גרמניה הנאצית הייתה ארץ התרבות ארץ הפילוסופים [...] דווקא שם ניתן גט כריתות הגדול של עם ישראל מארץ טומאת העמים" (שם, עמ' 118); בזק, אליהו, **מדבר בצדקה: שיעורים על שיחות הרב צבי יהודה על השואה**, אילת: ישיבת איילת השחר, תש"ס.

מעבר להכרחיותו של הניתוח, הרצי"ה נתן דעתו גם לכאב השואה הכרוך בו. לתפיסתו, כאב זה מתעמעם כאשר עוברים מזווית הראייה האנושית אל הזווית האלוקית; בני אדם מודעים לכך שמחשבתם מלכתחילה מוגבלת, בעוד המחשבה האלוקית כוללת מגמה ותכלית אקסילוגיות. או אז החוויות הקשות מקבלות ממד אחר, משמעות אחרת. אם מבינים כי הפרט קשור לתכנית הכללית האוניברסלית, אזי הכאב האישי מקבל משמעות שונה. הכלל מתקדם לעבר היעד באמצעות התכנית האפוקליפטית. זוהי התכנית האלוקית הגדולה שכוללת קיבוץ גלויות והקמת מדינה, שלמען הגשמתה נאלצו פרטים רבים כל כך לסבול⁴⁵. הרצי"ה לא הסתפק אפוא בהעלאת האמונה של "לא מחשבותי מחשבותיכם". הרצי"ה בפירוש "הציץ מאחורי הפרגוד". משעה שהבין את תהליך הגאולה האלוהי על שלביו, הבין גם את הסיבות לאירועי השואה הנוראיים ומצא הסבר רציונלי להתרחשותה של השואה. אין בכוחו של ההסבר לתת מענה לפרטים שנספו, אך יש בו מענה הגיוני לכלל הציבור; מענה המאיר על הסבל ומבהיר את ייעודו.

קדם לרצי"ה אביו הראי"ה שציין כבר בשנת 1934 – בדרשה על שופרו של משיח שיתקע וינע את הגאולה – שלוש דרגות של אפשרויות המובילות לגאולה הוודאית העומדת בפתח: (א) הגאולה מתחילה בחזרה הפיזית של עם ישראל לארץ ישראל. זוהי האפשרות המשיחית הטהורה ביותר שמקורה בקדושה: הגעה לארץ כדי להשלים את גאולת ישראל מתוך אמונה חזקה בתורת ישראל; (ב) נחותה ממנה היא הגאולה החילונית הנובעת מרצון טבעי להקים מדינה ככל העמים; (ג) והנחותה מכולן היא ההגעה לארץ שאינה מלווה ברגש דתי ואף לא ברגש לאומי כללי. האפשרות האחרונה תלווה בדחיפה מצד אויבי ישראל; הם שיתקעו בשופר הגאולה של עם ישראל בדרכם העוינת ויניעו את הגאולה⁴⁶.

לסיכום, גישתם של הראי"ה והרצי"ה נבעה מתוך הכרה בתהליך גאולי-דטרמיניסטי שנקבע מראש. זהו תהליך שבו ידועים לנו, המאמינים, תחילתו וסופו, כמו גם מקומו על גבי ציר ההיסטוריה; הגאולה – ההגעה לארץ והקמת מדינה – עומדת בשער, ולכן ההתקדמות הלאומית חייבת אף היא להתרחש. אם העם אינו מכיר את מעמדו הרם וכתוצאה מכך אינו מדביק את הקצב של התכנון האלוקי, אזי תהיה יתרחש דילוג ("דליגה") שיקפיץ את העם אל היעד. דילוג זה מחויב המציאות, שהרי המהלך הגאולי שנקבע מראש חייב להתגשם. דילוג זה בא על חשבונם של הפרטים בין שהם הולכים בתלם ובין שלא. כלל הציבור הוא שצריך להגיע ליעד ואילו הפרטים הם בבחינת הערת שוליים בסיפור האלוקי הגדול. לכן, לא מן הנמנע שהפרטים יסבלו על מנת

⁴⁵ "אפשר להכיר שכל ענייני האדם והאדם והמציאות שייכים לעולם מוגבל, אך קשורים לעולם בלתי מוגבל – מלכות כל עולמים, ממשלתך בכל דור ודור". כשמחשבתנו המצומצמת נפגשת בחשבון אלוהי, אנו באים לידי ידיעה, שאמנם אנו נמצאים במצב מסוים מוגדר, אבל שייכים אנו אף למציאות עליונה ומקיפה. ומשבה זו מרוממת אותנו. כך גם כאשר מתבוננים בשואה מתוך התקשרות לחשבון האלוהי, ממילא משתחררים מהרגשה המעיקה והמדכאת. מתוך שייכות לדבקות אלהית עליונה והתרוממות לספירה אלהית כללית – מופץ אור גם על הדברים היותר נוראים ואיומים. הקב"ה אינו כבול לצמצום המחשבה שלנו, אלא אדרבה, המחשבה שלנו שייכת לחשבון שמים וארץ וכל דור ודור" (אבינר, "השואה לפי רבנו", בתוך **אורות מאופל**, עמ' 116-117). ועיינו עוד אבינר, **עם כלביא**, ב, עמ' 166-176.

⁴⁶ "ואם גם הרגשה אנושית לאומית וטבעית ורצון של חיי לאום בכבוד גם הם אפסו ... באים אויבי ישראל ותוקעים באזנינו לגאולה. הם מכריחים אותנו לשמוע קול שופר ... ואינם נותנים לנו מנוח בגולה. שופר של חיה טמאה נהפך לשופרו של משיח. עמלק פיטולורה, היטלר וכו' מעוררים לגאולה. מי של שמע לקול השופר הראשון, ואף לקול השופר השני הרגיל לא רצה לשמוע כי אזניו נאטמו, הוא ישמע לקול השופר המטא הפסול בעל כורחו" (קוק, אברהם יצחק, "שופרות", בתוך **מאמרי הראי"ה**, א, עמ' 268-269). הדברים נאמרו בירושלים בראש השנה תרצ"ד (1934), עם עלייתו של היטלר לשלטון. עיינו גם אבינר, **עם כלביא**, ב, עמ' 166-176.

לקדם את הכלל. הרא"ל ניסח זאת בנימה צינית: "מסתמן מאמץ לראות בהגמשת החזון ההיסטורי והמשיחי פתרון לבעיית הרע: בקיעת שמש וצדקה ומרפא בכנפיה על פני תבל תכפה ותכפר על צלילי סבל המון היחידים שלא יזכו לראותה"⁴⁷. כלומר, על רקע החזון הגאולי מאבד הרע האישי מהרוע שלו, שהרי ממנו תצמח גאולה לציבור.

הרא"ל התקומם כנגד הפתרון שהציע הרצי"ה, המצדיק הרג של רבים כדי לקדם את הייעוד הגאולי של הכלל, והגיב על כך נחרצות:

מבחינה מוסרית, אין להשלים עם מצב בו ראובן סובל, על כורחו וללא רבב עוול בכפיו, אך ורק כדי לקדם את שמעון. ומבחינה דתית, יש לסלוד מ"פתרון" העלול לפגוע, חס ושלום, באמונתנו בצדקתו ויושרו של הקדוש ברוך הוא. זיקתנו ל"דיין האמת" מחייבת צידוק הדין ביחס לכל אדם בנפרד. הברכה שתיקנו חז"ל עבור הרואה קברי ישראל – אשר יצר אתכם בדין, וזן וכלכל אתכם בדין והמית אתכם בדין ויודע מספר כולכם בדין ועתיד להחזיר ולהחיותכם בדין מתייחסת למתים כיחידים ולא כציבור⁴⁸.

הרא"ל הסתמך בדבריו על השאלה המוסרית שהטרידה את הסופר הרוסי פיודור דוסטויבסקי בספרו **האחים קרמזוב**: האם יש מוסר רק אם יש אלוקים? האם ללא אלוקים אין מוסר? ובלשונו של דוסטויבסקי: "אם אלוהים אינו קיים הכול מותר"⁴⁹. הרא"ל התנגד להפיכת המוסר לאלוהי בלבד. לדבריו, קיים גם מוסר אנושי שחייבים לאהוב ולהיות רגישים אליו, גם אם הוא מתנגש עם ההלכה⁵⁰. הרא"ל לא ראה לנכון "להכשיר", מוסרית ודתית, את סבלו של הזולת לטובת הכלל ולטובת הייעוד הגדול: "גם כשהדבר קשה ולפעמים אפילו מעיק מבחינה אנושית – הסבל שאין קוצר דעתנו מסוגל לפענחו נראה לפעמים כל כך רב, כמותית ואיכותית – האמונה בצדקת גורל כל יחיד ויחיד היא ציפור נפשה של השקפת עולמנו ואין לזוז הימנה כמלא נימה"⁵¹.

47 ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 255.

48 שם.

49 דוסטויבסקי, פיודור מיכאלוביץ, **האחים קרמזוב**, תרגום: צבי ארד, תל אביב: דביר, תשנ"ג, עמ' 240-244.

50 לדברי הרא"ל, "שאתה יוצר מירקם של ייעוד אנושי אשר מטרתו להעניק לאנשים אושר בסוף ולהנחילם, סוף סוף, שלווה ומנוחה, אלא שהיה נחוץ ובלתי נמנע לענות עד מוות רק יצור אחד קטן – התינוק הזה הטופח על חזהו באגרופו, לדוגמה – ולבסס את המבנה על דמעותיו הבלתי מנוקמות, האם היית מסכים להיות האדריכל בתנאים אלו?" (ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 255). עיינו גם ליכטנשטיין, "ושמרו את דרך ה'", עמ' 138-139. הרא"ל ציטט את הלורד ביירון מתוך ספרו *Childe Harold's Pilgrimage*: "איני אוהב את האדם פחות אלא אני אוהב את הטבע יותר". משורה זו עשה אנלוגיה למוסר: "איננו אוהבים את התורה פחות אלא את דרך הארץ יותר במובנה העשיר". וכן עיינו ליכטנשטיין, "להיות דתי ולהיות טוב", עמ' 140-141: "בוודאי שאין מקום לשלול או לגנות אידאליזם מוסרי רק משום שהוא יונק במקרים מסוימים ממקורות חילוניים [...]. אבל בוודאי שאין בזה כדי לומר שעלינו לבטל לגמרי את האפשרות או את המציאות של מוסר חילוני". שתי סיבות נתן הרא"ל להצדקת דעתו: (א) עובדתית, יש מוסר שאינו נובע מהתורה; (ב) הגישה השוללת היא "מתנשאת ומרבה שנאת חינם" (שם). כך או כך, דוסטויבסקי העלה את התזה שיש צורך לסבול בשביל להגיע להרמוניה בעתיד. כתוצאה מכך עולה השאלה הנוקבת, השאלה שאיוון מפנה לאליושה, שאלה שאין לה תשובה במציאות; האם אפשר להסכים לסבלו של ילד אחד שלא חטא למען הצלחת אחר או אחרים רבים? הרא"ל טען נחרצות שלא ניתן מבחינה תאולוגית לבסס את המצב הטוב של הכלל על סבלם של הפרטים. עיינו גם שגיא וסטטמן, **בין דת למוסר**, עמ' 84.

51 ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 256.

הרא"ל היה מודע לגישות השונות הרואות בשואה עונש⁵², בבחינת מערכת של "נהייה אם שָׁמַע תִּשְׁמְעוּ [...] וְנָתַתִּי מִטֶּר אֲרֻצְכֶם בְּעֵתוֹ [...]"⁵³, הכוללת שכר ועונש, כלומר מערכת יחסים של "כאן ועכשיו". השכר והעונש הם תגובה אלוקית למעשה האדם במציאות ללא קשר לעתיד. הרא"ל אמנם לא רצה להחיל משוואה זו של שכר ועונש על השואה, אך לא ראה בה בעיה תאולוגית עקרונית, שכן כל המהלך מתנהל על-פי ההווה. כלומר, יש סיבה ותוצאה, יש שכר ועונש גם בעולם הזה, וזהו יסוד פשוט ומובן באמונה היהודית. עם זאת, מסיבות של יושרה מוסרית, הרא"ל לא ראה לנכון להציף "מאחורי הפרגוד" האלוקי ולומר לאדם זה או אחר כיצד פועל האל-ל ומדוע הוא פועל כך או אחרת⁵⁴. כלומר, הרא"ל לא התיימר לדעת מהם שיקוליו של הקב"ה בקביעת מידת שכר ועונש. לדעתו, זהו חטאם של רעי איוב: הם הטיחו באיוב אשמה ותפלו עליו חטאים לרוב, היות שראו אותו בסבלו. הם הסיקו שאם איוב סובל, כנראה שחטא. ישעיהו הנביא חָטָא חָטָא דומה כשאמר על עם ישראל שהוא יושב בתוך "עם טמא שפתיים". ישעיהו ראה את המצב המדיני והביטחוני הרעוע של העם, ולכן התיימר לקבוע את החטא מנקודת מבטו כאדם ולא כנביא. האל העניש את ישעיהו על השפיטה המדויקת שלו. שכר ועונש, לדעת הרא"ל, הם כמובן מסלול נכון מבחינה רעיונית ותאולוגית. אולם, מעשית הוא סבר שעדיף לשתוק ולהישאר בשאלה, שכן ההיגיון האנושי אינו מסוגל לתת תשובה לדרכי ה': "עבורנו כמאמינים, עדיף להישאר בקושייה ובאמונה המקיפה אותה, ולא להיתפס לתירוצים אלו או אחרים. אנו איננו יכולים, ולעולם לא נוכל, לתת הסבר מתקבל על הלב למה שקרה"⁵⁵.

הרא"ל הציג והפריך את שלוש הגישות המקובלות בעולם הדתי להסברת התרחשותה של השואה:

- א. **עונש**. קשה להעריך נכונה את היחס בין חטאי הדור ההוא (כלומר הדור שנספה בשואה) לבין העונש שהושת עליו. אך האם בני ובנות דור השואה היו כה רשעים? ומדוע נספו גם צדיקי עליון?
- ב. **בחירה פירושה יד חופשית לבני האדם**. מרגע שנתן האל בחירה חופשית לבני האדם, הוא כמו "יצא מהמשחק" והניח לבני אדם לנהוג כחפצם, לעשות טוב ורע. ואולם, האם באמת האל אינו מסוגל להעניש את הרשעים?
- ג. **שילוב של חטא והסתר פנים**. עם ישראל חטא וכתוצאה מכך האל הסתיר פניו, כלומר התעלם מעם ישראל, ולא מנע מהרשעים לבצע את זממם. גם כאן העלה הרא"ל את השאלה: האם החטא היה כה חמור עד כי נגזר על עם ישראל הסתר פנים?

⁵² הסיבות לעונש השואה מגוונות ואף סותרות. לדעת הרב יואל טייטלבוים, מקור החטא בעלייה לארץ לפני זמן הגאולה ובמרידה בגויים. עיינו טייטלבוים, יואל, "הקדמה", בתוך **יואל משה – לבאר דיני שלוש השבועות**, ברוקלין: הוצאת בימ"ס והוצאת ספרים "ירושלים", תש"כ. לעומת זאת, הרב טייכטאל טען שהעונש מקורו באי-עלייה לארץ כשהיה אפשר לעשות זאת ערב השואה. עיינו טייכטאל, יששכר, "הקדמה", בתוך **אם הבנים שמחה**, מבשרת ירושלים: קול מבשר, 1998. אחרים ראו בשואה עונש על החילון וההתבוללות באירופה, עיינו דסלר, אליעזר, **מכתב מאליהו**, ירושלים: הוועד להפצת דברי הגרא"א דסלר זצ"ל, תשל"ט, חלק ד, עמ' 124-125; דסלר, אליעזר, "דורנו מול חורבן מרכזי התורה בשואת אירופה", **בית יעקב**, 32 (טבת תשכ"ב), עמ' 4.

⁵³ דברים יא, א-א.

⁵⁴ ליכטנשטיין, אהרון, "תוספות רבינו פרץ – שיחה בעקבות אסון הרכבת בפי"ת", **דף קשר**, 11 (תשמ"ה).

⁵⁵ ליכטנשטיין, אהרון, "עשרה בטבת – יום הקדיש הכללי", **דף קשר**, 29 (תשמ"ו).

לאחר שהפריך את שלוש הגישות האלה, קבע הרא"ל כי ברמה המעשית מוטב להישאר ללא הבנה בהקשר של השואה. שכן כל ניסיון להבין את הקושיה הזו סופו שהוא נתקל באבסורד ונותר מוטל בספק. לכן, טען הרא"ל שעדיף להניח לדברים, "להישאר בשאלה", ובמקום זאת לנתב את החשיבה למקום אחר. כלומר, במקום לנסות להסביר את הסיבות לשואה, ראוי להתמקד בייעוד שהיא הציבה; ראוי לשאול מה אפשר להסיק מהניסיון הקשה של השואה ומה כדאי לתקן. אם כן, הרא"ל העדיף לעסוק בתיקון של "הכאן ועכשיו" במקום להכביר מחשבות ומילים על חשבוננו של עולם. ואף יותר מכך, הרא"ל סבר שבני דורו הם בבחינת ממשיכי הדרך של הנספים: "בדורנו עלינו לראות את עצמנו כחלק מכנסת ישראל, להמשיך את דרך הראשונים ולהרים את השרביט שנשטט מידיהם. במובן מסוים, כולנו ניצולי שואה"⁵⁶. הרא"ל אף ניסח במדויק מהו אותו ייעוד שמוטל על בני דורו: "עלינו תמיד לחשוב על תועלת הציבור ולעשות ככל יכולתנו כדי לשרת אותו. חזוננו הלאומי הגדול המלהיב לא עומעם בשום אופן, ועלינו לחזור להקדיש את עצמנו להגשמתו. [...] הבה נקבל על עצמנו את המשימה שנבצרה מאיתם: בניית ארץ ישראל ופיתוחה"⁵⁷. הרא"ל אף הדגיש בדבריו שהעשייה לקראת הגשמת הייעוד אינה בבחינת "פנקסנות", כלומר "שזה הפיצוי שנתן לנו ה' על החורבן בשואה"⁵⁸. אם כן, הרא"ל לא ראה לנכון לקשור את עצם התרחשותה של השואה להגשמת הייעוד הציוני בהווה. ובמילים אחרות, הוא דחה את התפיסה של הרצ"ה שראה את הטרגדיות האנושיות כמהלך אלוקי הדוחף את המציאות קדימה במחיר כואב ליחידים או לציבור⁵⁹.

"איש ההלכה" חי ועושה את ההווה

גישתו האקטיביסטית של הרא"ל באה לידי ביטוי בטענתו, כי החיים בעולם הזה על הווייתם הם האתגר האמיתי והם הנושא העומד על הפרק. לדידו, העמל וההתמודדות הם הדרך הנכונה להלך במציאות. ואילו חזון אחרית הימים ומידת הביטחון בה' אינם יכולים להיות מתווה דרך להווה: " [...] ההלכה כולה מושתת על אדני הבחירה [...] ואם כך הדבר, הרי ששמור לו לאדם תפקיד מרכזי בהטבעת חותמו על קורות חייו בפרט, ובהכוונת ההיסטוריה בכללי"⁶⁰. נכון הדבר הן ביחס לכלל הציבור והן ביחס לאדם הפרטי. השיקול היחיד שיש להביא בחשבון הוא השיקול

⁵⁶ ליכטנשטיין, "עשרה בטבת – יום הקדיש הכללי".

⁵⁷ שם.

⁵⁸ שם.

⁵⁹

זאת הייתה גם תפיסתו של הרא"ל ביחס לאירוע הטרגי של "אסון הבונים", שהתרחש ב-11 ביוני 1985, ובו נספו 22 בני אדם – תלמידי חטיבת הביניים "ברנר" בפתח תקווה, מחנכת הכיתה, הורה מלווה ונהג – בעקבות התנגשות האוטובוס שבו נסעו עם רכבת ליד חוף הבונים. שר הפנים דאז מטעם ש"ס, הרב יצחק פריץ, הסביר כי האסון הכבד קרה דווקא לתלמידי ותלמידות בית ספר בפתח תקווה, כתוצאה מאישור פתיחת קולנוע "היכל" בשבת בעיר. הפתיחה והמחאה היו בשבועות שקדמו לאסון. הרא"ל הסתייג בחריפות מדברי השר וטען כי קביעתו מוטעית ופסולה מארבע סיבות: (א) מבחינה הלכתית – זו הונאת דברים: בגמרא בבא מציעא (נח) נאמר לגבי הונאת דברים: "אם היו יסורין באין עליו או שהיה מקבר את בניו אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חבריו לאיוב: 'הלא יראתך כסלתך תקוותך ותום דרכיך'"; (ב) מבחינה מוסרית – "קשוט עצמך ולא אחרים". אדם צריך לעשות חשבון נפש לעצמו ולא לחברו. כוונת חז"ל הייתה, ש"מי שבאו עליו יסורין – יפשפש או ימשמש במעשיו", אין חוצפה ועזות גדולה מן הניסיון להמיר את חשבון הנפש העצמי הנדרש בשעה כזו מהדבקות תווית אשמה לקבוצה מסוימת; (ג) מבחינה דתית – האם קיבלת נבואה מגבוה? זוהי יוהרה לנסות להבין דעת עליון: "במיוחד בדורנו, בצל השואה האיומה המגמדת כל ניסיון אנושי להבנת מהלכי הבורא"; (ד) מבחינה מחשבתית – במה חטאו אותם נערות ונערים? האם עולם השכר ועונש כל כך פשוט? מדוע דווקא נערות ונערים אלה נפגעו בגין חטאי העירייה? מה הקשר שלהם לפתיחת הקולנוע בשבת? הרא"ל הדגיש כי בוודאי שיש שכר ועונש. אך לא לנו ניתנה הנבואה לדעת מהן הסיבות לכך.

⁶⁰ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 157.

המציאותי ולאורו יש לבחון את איזון הערכים. דוגמה לכך היא גישתו ביחס לשירות הצבאי: "לדידי, לרעיון מדינה ובטחונה בבחינת נהמא דכיסופא אין קסם מוסרי"⁶¹. במילים "נהמא דכיסופא" כוונתו ללחם שניתן ללא עמל ועל כן הוא ממיט על מקבלו בושה. ואילו השירות הצבאי מסיר מהחייל הדתי את "כתם הפרזיטיות", את כתם הבושה של אוכל לחם חנם. הרא"ל סבר שאם יש צורך להטות שכס בשירות צבאי משמעותי בהווה, הרי זה מחויב המציאות ואין לקשור זאת עם מציאות עתידית אחרת. הוא הדגים זאת בסיפורו של הגר"א, שהיה מוכן למכור חצי עולם הבא שלו כדי לקבל לידי סט ארבעת המינים כשר⁶². באמצעות סיפור זה הוכיח הרא"ל כי הגר"א חי את ההווה ולא את העתיד; הוא רצה לעשות את הטוב ביותר כאן ועכשיו בלי לחשוב על עולם שכולו טוב. לכן קודם שנפטר הגר"א, הוא נטל את ציציותיו ובכה היות שעמד להינתק ממציאות ההווה של העשייה שהיא העיקר מבחינת האדם החי⁶³.

"קיצורי דרך" לחזון האפוקליפטי עלולים להוביל לחריגה מהנורמה המוסרית וההלכתית

התפיסה האקטיביסטית של הרא"ל לא הייתה מלווה בקבלת גמול. לדידו של הרא"ל, לא זו בלבד שיש להתמקד בעשייה בזמן הווה אלא גם שעשייה זו לא נועדה על מנת לקבל גמול או פרס כלשהו. כפי שאמר רבי אלעזר: "במצוותיו חפץ מאוד במצוותיו ולא בשכר מצוותיו". כלומר, יש לעשות את רצון ה' שלא על מנת לקבל גמול. הרא"ל לא ראה קושי בעצם קבלת הפרס. הרי כל יהודי צריך להאמין כי יש עולם הבא ו"היום לעשותם ומחר לקבל שכרם"⁶⁴. הבעיה בשאיפה לשכר היא הנרפות שבאה במקום העשייה בהווה. אדם שמכוון צעדי לעבר העתיד אינו מתייחס ברצינות ראויה להווה. הוא נוטה לזלזל ב"פכים קטנים" ולצפות פני עתיד. הוא נוטה לעשות "קיצורי דרך" ואינו מייחס חשיבות לחיי ההווה. הוא מתמקד במעמדו בעולם האידאלי. על אף הידיעה שהמציאות היא ארעית, יש לראותה כמציאות היחידה. זו הסיבה, לדעת הרא"ל, שהתורה מקפידה לרשום ולפרט את ארבעים ושניים המסעות של בני ישראל במדבר עד הגיעם לארץ ישראל לאחר ארבעים שנה. פירוט כל המסעות בתורה, כל מסע ומסע על-פי דרכו, נועד להדגיש את החשיבות שבעצם התהליך והדרך אל היעד. לדעת הרא"ל, זהו סוד קסמה של ההלכה: העיסוק בפרטים הקטנים של ההווה, בדרך, ולא בייעוד הסופי.

השאלה שעומדת בפני "איש ההלכה" היא מה לעשות כאן ועכשיו. לדברי הרא"ל, "[...] ההלכה מבליטה [...] את האמצעים יותר מן המטרה, את המאמץ יותר מהמסקנה, את ההשקעה יותר מן ההשכלה. מעשה האדם באשר הוא שם, עומד במרכז"⁶⁵. ברור שבמחשבה ובמוסר היהודיים הדגש מושם בעתיד ובמגמות האידאליות, ואולם ההלכה עצמה מלווה את היהודי לאורך הדרך בפרטים הקטנים ועוסקת בשלבים שבדרך כי אלה הם בעצם החיים. הרא"ל אף השתמש במטפורה מתחום הספורט כדי להדגים את דבריו; בעוד עולם הספורט מייחס חשיבות עליונה לתוצאה הסופית – ניצחון או הפסד – הרי עולם ההלכה מייחס חשיבות רבה לדרך שמובילה להישג זה או

⁶¹ ליכטנשטיין, אהרן, "זאת תורת החסדר", תחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 318-319.

⁶² על הגר"א, ראו גם פרק חמישי, ה"ש 13.

⁶³ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 248-249.

⁶⁴ בבלי, ערובין, כב, עמ' א.

⁶⁵ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 251-252.

אחר. אמנם ישנם אירועים ותקופות בעלי משמעות היסטורית רחבה יותר ועמוקה יותר, אבל על האדם לחיות תמיד בתחושה שכל תקופה היא הסמוכה ביותר לקב"ה בפרפרזה על דבריו של רַנְקָה. בכל תקופה עליו לחיות על-פי צו מצפוני ולקיים אורח חיים נכון. ההלכה מודעת למצבי קיצון ולסתירות שקיימות בין יעדים וצווים שונים המחייבים דחיית האחד מפני חברו: "אך גם עבור מצבים כאלה קיימות הנחיות [...] אין ההלכה מעניקה הכרה כללית למושג 'עבירה לשמה'"⁶⁶. ההלכה אינה מכירה בעשיית מעשה לא מוסרי לצורך תכלית ויעוד עתידיים, ראויים וחשובים ככל שיהיו. הרא"ל אף נדרש לשאלה המפורסמת: אם נגזר על בני ישראל להשתעבד במשך ארבע-מאות שנה והמצרים ביצעו את צו הא-ל, מדוע נענשו המצרים על כך? תשובת הרא"ל הייתה פשוטה: גם אם המצרים ידעו על הגזרה האלוקית של "ועבדום וענום", גם אם עשו זאת מתוך שליחות כדי לקדם את התכניות ההיסטוריות של הקב"ה, עדיין לא היה בכך כדי לפטור אותם מהעונש המגיע להם⁶⁷.

לטענת הרא"ל, אין מקום לעסוק בנסתרות, שכן התורה מצווה את האדם ללכת בדרך הראויה, לשאוף רחוק אבל לפעול בגבולות המוסר וההלכה, ואילו הקב"ה יעשה הטוב בעיניו. הרא"ל הביע את חששו כי בשם האידיאל הגדול יִרְשו לעצמם בני אדם או הציבור הרחב לחרוג מהנורמה. כך מסופר בגמרא על חזקיהו מלך יהודה שכה רצה להביא את הגאולה ואף היה ראוי להיות מלך המשיח⁶⁸. מתוך מגמה ליצור עולם אמוני טהור, הוא בחר לא להוליד ילדים שכן העריך שבנו מנשה לכשייוולד יהיה רשע. הוא רצה להימנע מהולדת בנו כדי לעזור לקב"ה ולהבטיח את הגאולה לעולם. אך למרות כוונותיו הטובות, נגזר על חזקיהו מוות. הנביא הוכיח אותו על כך שאין זה בסמכותו לפעול בשם העתיד לבוא בניגוד לצווי התורה והמוסר. עליו לפעול כפי שהוא מצווה כאן ועכשיו, ולהשאיר את הטיפול בעתיד לקב"ה.

חששו הגדול של הרא"ל היה מפני אלה הרואים לנגד עיניהם את העתיד או את האידיאל הגדול וסבורים שהם חיים בתקופה מרוממת. כתוצאה מכך, הם עלולים לרצות לדלג על ההווה ולתפוס את המציאות העכשווית כשלב מְקִדִים לחזון האפוקליפטי. או אז הם עלולים לנהוג כאן ועכשיו בדרך החורגת מהנורמה המוסרית וההלכתית:

מנקודת מבט תורנית, ריצה כזו מסוכנת למדי. במקרה הגרוע, היא עלולה לפגוע קשות בקיום תורה ומצוות. ההיסטוריה המערבית והיהודית כאחת זרועות מקרי שילוב להט מהפכני משיחי ומצע והנהגה אנטינומיאניים. אך גם במקרה הטוב, קיים חשש רציני מפני זלזול ב"פכים קטנים" שלא ניתן לשבצם בנקל במסגרות מקיפות. ככל שמשתכנעים יותר שהיום שואב ערכו מזיקתו ותרומתו למחר, גוברת והולכת סכנת כרסום בהערכת זוטות

⁶⁶ שם, עמ' 253.

⁶⁷ "ואין בה כדי לפטור הסוטה מהן. לא מידע הנקלט מאחורי הפרגוד, ואפילו יהא מהימן לחלוטין, קובע, אלא הנורמה הא-לקית, ולא ניתן לדחותה אלא על-ידי נורמה אחרת – אם בדרך פירוש ויישום ההלכה, תוך כדי הפעלת מתירים ודוחים מוכרים, ואם על-ידי ציווי מפורש. כל עוד לא ניתן ציווי כזה, מערכת המצוות הקיימת מחייבת. ואשר לקידום יעדיו של הקדוש ברוך הוא, על כגון זה נאמר: "בהדי כבשא רחמנא למה לך? [...]" (שם, עמ' 252-253).

⁶⁸ בבלי, סנהדרין, צד, עמ' ב.

שקשה להעניק להן משקל השפעה כזו. יש הרבה דרכים לדוש מצווה בעקב; ותחושת "שרגא בטיהרא למאי אהני", אף כשמקיימים אותה, היא אחת מהן⁶⁹.

הרא"ל ראה אפוא בהלכה כלי מאזן בין המעשה הנכון ובין הכוונה. כלומר, ההלכה יודעת להפריד בין מעשה המצווה הנכון והראוי לבין הכוונה הנלווית אליו. הדיון ההלכתי בנושא המצוות תמיד כפול הוא: ראשית, ההלכה מגדירה רף מסוים למעשה המצווה שבלעדיו לא תחול המצווה, אף אם הכוונה במעשה הייתה טהורה. שנית, ההלכה דנה בכוונה הנדרשת כדי שהמעשה יוכר כמעשה של מצווה ולא של "מתעסק". על-פי ההלכה, ישנן רמות שונות של כוונה הנדרשות לפי אופי המצווה. לדוגמה, בשביל לקדש אישה צריך מעשה קידושין ראוי. לא די באמירה "הרי את מקודשת". יש צורך במעשה של נתינת חפץ מצד הגבר וקבלתו מצד האישה כדי שיווצר שינוי משפטי. השילוב בין המעשה הראוי ובין הכוונה מבטא את גישתו של הפילוסוף הגרמני עמנואל קאנט⁷⁰, ולפיה המעשים נשפטים על-פי "טוהר הרצון הסובייקטיבי של הפועל"⁷¹. כלומר, ההלכה מגדירה מעשה טוב רק אם הוא מלווה בכוונה סובייקטיבית ראויה. זאת ועוד, בהלכה יש גם משמעות לתוצאה הראויה כחלק מהרצון להגשים בפועל את רצון ה' במציאות. זוהי גישה תועלתנית ואובייקטיבית החותרת לתוצאה מעשית ברורה. לדעת הרא"ל, ההלכה מצליחה לגשר בין שתי הגישות הנראות כסותרות.

לחיות את ההווה ובה בעת לקדם את השגת הייעוד העתידי

חשוב להדגיש כאן כי הרא"ל לא שלל את תפיסת הייעוד העתידי. להפך, הוא בהחלט האמין כי יש ייעוד להיסטוריה, יש משיח ויש עולם הבא, וכי על האדם לשאוף לשם ולעשות כל שביכולתו בתחמומו ובזמנו כדי לקדם את השגת הייעוד הזה. ואולם, בה בעת הוא חשש מפני הניתוק מן ההווה ומפני הרצון "לעשות" "קיצורי דרך" למען ההבטחה בדבר עתיד קסום. לתפיסתו, על האדם לחיות את חייו מתוך ראייה כפולה: מחד גיסא, הכמיהה לתיקון עולם רובצת עליו ולכן עליו לעשות כל שביכולתו כדי לקדם את הייעוד. מאידך גיסא, הוא לעולם לא יוכל לדעת בוודאות אם אכן יגיע אל היעד הנכסף או יגשים את חלקו. בכל אופן, על האדם לשאוף ולעשות כמיטב יכולתו. ובעודו עושה זאת, המפתחות נתונים בידי האל והוא זה שיקבע כיצד ומתי הדברים יתקדמו או יתרחשו. בעניין זה ציטט הרא"ל את אמרת חז"ל: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה

⁶⁹ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 253.

⁷⁰ עמנואל קאנט (1724-1804) – פילוסוף פרוסי שהרבה לעסוק באפיסטמולוגיה, בהכרה האנושית וביכולתה להכיר את המציאות. בשנת 1785 פרסם את ספרו **הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות** שעסק בתורת המוסר שלו. כבר בהקדמה קבע קאנט, כי "לא יצויר דבר בעולם, ואף לא מחוץ לעולם, שיוכל להחשב לטוב בלא הגבלה, אלא הרצון הטוב והוא בלבד" (קאנט, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות**, עמ' 18). כלומר, מעשה מוסרי הוא מעשה הנעשה מתוך רצון טוב. אדם העושה מעשה מתוך תחושת רחמים אינו עושה מעשה מוסרי. מעשה מוסרי הוא כזה הנעשה מתוך רצון לקיים את הצו הקטגורי שהוא הצו המוסרי שנקבע על ידי האדם הרציונלי. הצו הקטגורי הוא חוק אנושי העונה להגדרה הבאה: "עשה מעשיך רק על פי אותו הכלל המעשי אשר בקבלך אותו תוכל רצות גם כן כי יהיה לחוק כללי" (שם, עמ' 77-78). כלומר, צו מחייב הוא כזה שנכון תמיד ולכן יכול להיות חוק כללי. ההלכה מקבלת את הרעיון של עשייה מתוך כוונה טובה. כלומר, קיום המצוות, שהן המעשה הראוי, צריך להיעשות מתוך רצון לקיים את המצוות ולא מתוך תחושות אלה או אחרות. השוני בין ההלכה לקאנט קיים במקור הצווים. בעוד הצו המוסרי הוא קטגורי, רציונלי ואנושי, בהלכה הצווים הם אלוקיים, כלומר ניתנו על ידי האל-לאדם.

⁷¹ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 254. הרי"ד עסק רבות ביחס שבין החשיבה הקאנטיאנית והחשיבה ההלכתית. בנושא זה עיינו גם שורץ, **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך א, עמ' 93-107.

בשמחתה⁷². אך מתבקש לשאול כאן: האם כל מי שמתאבל אכן זוכה? הרא"ל ציטט מספר **שיבולי הלקט** המסביר, כי "המתאבל עליה ראוי הוא לראות בנחמתה, וכל שאינו מתאבל עליה אינו ראוי לראות בנחמתה ואפילו אם יהיה בעקב הגאולה"⁷³. כלומר, האדם צריך לעשות את המוטל עליו בלי עצלות ולאות. אם יזכה אם לאו, הדברים הם מעבר להשגתו שכן זה תלוי במהלך האלוקי. ובמילים אחרות, האדם מצווה לפעול וליזום כאילו האל לא קיים במהלך ההיסטוריה ועליו להאמין כי הדברים ישאו פרי ברצות האל.

הרא"ל אף נדרש להיבט המעשי של עניין זה בסימפוזיון שהתקיים בשנת תשמ"ה (1985) ונשא את השם: "ישראל ושמעאל – הילכו יחדיו"⁷⁴. בין ענייני השעה שנדונו בו היו גם השאלות: "האם ראוי לחון את עצורי המחותרת היהודית?"⁷⁵; וגם, "האם ראוי לעודד הגירה ערבית מיהודה ושומרון בדרך של שלום או בדרך של טרנספר?" הרב משה לוינגר⁷⁶ טען, כי יש להשאיר את האוכלוסייה הערבית בארץ היות שתפקידנו [תפקידו של עם ישראל] האמיתי הוא לחנך אותם⁷⁷. זוהי שליחות דומה לזו שלקח על עצמו אברהם אבינו "למען אשר יצווה את בניו ושמרו את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". לדברי לוינגר, תפקידה של מדינת ישראל הוא להיות אור לגויים וגויי ארצך קודמים: "במסגרת שליחותינו זו אנו יושבים בתוככי הערים המאוכלסות ברובן על ידי הערבים. כמובן אנו עושים זאת לא רק בגלל שליחותינו הלאומית, אלא גם ולפעמים בעיקר משום מצות ישוב ארץ ישראל ומטעמי בטחון [...]"⁷⁸. ובנוגע לעצורי המחותרת, אמר לוינגר כי היות שהמדינה אינה עושה את המוטל עליה ואינה נוהגת כמלכות הממגרת את הטרור שפוגע בה, היא אינה מלכות ולכן אינה יכולה לדרוש את זכויותיה מאזרחיה היהודים העושים זאת במקומה. לפיכך, טען לוינגר, עצורי המחותרת לא עברו על "לא תרצח"; דווקא ההסתה לרצח יהודים על ידי ראשי הערים הערביות מאירה את פעולתם הבלתי-חוקית של עצורי המחותרת כמעשה של התגוננות. לכן, טען הרב לוינגר, "יש מקום לתבוע חנינה דווקא מתוך העדר מלכות"⁷⁹.

הרא"ל הגיב על דבריו אלה של הרב לוינגר וטען כי הבסיס לטיעוניו רעוע ומסוכן. הוא הדגיש כי הרצון לראות את המציאות באורה של אחרית הימים עיוות את עולמו המוסרי וההלכתי של הרב לוינגר. לדבריו, יש עיוות מחשבתי וסטייה ממה שבאמת התרחש במציאות בניסיון לקשר בין המחותרת היהודית לבין מרידה במלכות: "העמדת שאלת המרידה במלכות בראש יש בה משום

⁷² **בבלי**, תענית, ל, עמ' ב.

⁷³ בן אברהם, צדקיה, הרופא, **שיבולי הלקט**, וילנא: האלמנה והאחים ראם, תרמ"ז, סימן רעד.

⁷⁴ הסימפוזיון התקיים מטעם כתב העת **תחומין** לענייני תורה, חברה ומדינה, בז' סיוון תשמ"ה. ברקע נשמעו דיבורים על חנינה לחברי המחותרת היהודית לאחר שחרורם של 1,150 מחבלים בעסקת גיביל בשנת 1985 בתמורה להשבת שלושה שבויי צה"ל.

⁷⁵ בתחילת שנת השמונים, נוצרה תחושה של התערערות המצב הביטחוני ביהודה ושומרון עקב אירועים שבהם נפגעו ונרצחו יהודים, והועלו טענות שמדינת ישראל נוקטת יד רכה מדי במיגור התופעה. על רקע זה קמה התארגנות מחתרית שביקשה להחזיר את הביטחון באמצעות צעדי הרתעה יזומים. חברי ההתארגנות הזו ביצעו ניסיונות להתנקש בחייהם של ראשי ערים פלסטיניות, פצעו והרגו ערבים ביהודה ושומרון ואפילו תכננו לפוצץ את כיפת הזהב בהר הבית. בשנת 1984 נעצרו חברי המחותרת והובאו לדין.

⁷⁶ הרב משה לוינגר (1935-2015) – היה מראשי מועצת יש"ע ומהדוחפים להקמת היישוב היהודי בחברון לאחר מלחמת ששת הימים. לוינגר גר בחברון, אך לאחר שהוקמה קריית ארבע עבר להתגורר שם. לוינגר קרא לספח את חברון למדינת ישראל.

⁷⁷ לוינגר, משה, דברים שנאמרו בסימפוזיון "ישראל ושמעאל – הילכו יחדיו?", **תחומין**, ז (תשמ"ו), עמ' 528.

⁷⁸ שם.

⁷⁹ שם, עמ' 529.

קהות חושים ואטימות לב. בכך מעמידים את המלכות למעלה מן המוסר!"⁸⁰. הרא"ל טען שאין לדון את עצורי המחותרת היהודית בהיבט של מרידה במלכות, שכן דינם שייך לדיני רצח, רצח של חפים מפשע: "שאלה זו היא כאין ואפס לעומת פשע של הריגת חפים מפשע"⁸¹. ובאשר לתפיסתו של הרב לוינגר, שלפיה אין לגרום להגירת ערביי יהודה ושומרון בדרך של פיתוי או אונס, הרא"ל הסכים עמו אבל מסיבות שונות לחלוטין; דעתו הייתה שהגירה כזו אינה מוסרית⁸². יתר על כן, הוא זיהה ברצונו של הרב לוינגר – השארת הערבים במקומם כדי שעם ישראל ישמש להם "אור לגויים" – רצון ושאיפה לדגל מעל המציאות ולהאיץ את חזון אחרית הימים של "ונהרו אליו כל הגויים [...] ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו". הרא"ל ראה בכך מהלך מסוכן שעלול להוביל להרפתקה שתגבה נפשות מכוח אותו חזון שאינו מתחשב במציאות האמתית. לכן, טען הרא"ל, עדיף להיות "ראש קטן" ולהתרכז בהווה: עדיין צריך תיקון בין יהודים ליהודים קודם שמחפשים את העולם האוטופי שאינו קיים כעת:

הרב לוינגר מעמיד בראש סדר יומה הלאומי של אומתנו את השליחות הלאומית להיות אור לגויים. הוא מתעלם מכך שאת בעיותינו הפנימיות טרם פתרנו, ומתפנה לעסוק בחינוך העולם כולו. זוהי דחיקת הקץ במחיר חייהם של יהודים שנהרגו ליד בית הדסה בחברון. אני בעל "ראש קטן". אינני בא לדחוק את הקץ. את תלמידי אמצא לי בקרב ישראל, ואינני מחפש אותם בשלב זה בין האומות בכלל ובין הערבים בפרט⁸³.

לסיכום הדיון בתפיסה האקטיביסטית של הרא"ל, חשוב להדגיש כי הרא"ל קיבל את עקרון המשיח המופיע בחיבור **שלושה עשר עיקרי אמונה** של הרמב"ם לצד היסוד של בריאת העולם בידי האל. שני יסודות אלה מדגישים את ראשיתה של ההיסטוריה בבריאת העולם ואת אחריתו הגאולית של העולם. הרא"ל לא חפץ לעסוק במניעיו ובכוונותיו של האל או בניסיון להבין איך הוא פועל לאורך ההיסטוריה ואיך הוא מוביל את המציאות אל יעדה. הרא"ל לא חשב שתפקידו של האדם "להציץ מאחורי הפרגוד", לחשב קצים ולקבוע באיזה שלב של מהלך הגאולה הסופי אנו נתונים. במקום זאת הציע הרא"ל לאמץ את תפיסתו של ההיסטוריון הגרמני רִיִקְה, שלפיה כל תקופה קרובה לאלוקים באותה מידה⁸⁴. כך אפשר לראות את ערכו הייחודי והאין-סופי של כל דור ודור. לדברי הרא"ל, אל לו לאדם לשאול מה יהיה? עליו להתמקד במה שעליו לעשות כדי לקדם את המציאות. במקום לעסוק בסיבת הגורל, יש לעסוק במשמעות הייעוד הנדרש מהאדם בהווה. הרא"ל גם לא חיפש הסברים לאירועים היסטוריים; הוא לא נבר בקרב החטא, שכן הוא סבר שאין בכך כדי לתת תשובה לאירוע של עונש קולקטיבי. כמו כן הוא סירב לראות בטרגדיות האנושיות דוגמת השואה מהלך אלוקי הדוחף את המציאות קדימה במחיר כואב ליחידים או לציבור. להפך, הוא זיהה בגישה זו יוהרה וסכנה: יוהרה של אדם המתיימר להשתוות לאל ו"לדעת דעת עליון"; וגם סכנה כפולה – הסכנה הטמונה בהסתת המוקד מההווה אל העתיד, שכתוצאה ממנה האדם עלול לסגל לעצמו גישה פסיבית של חוסר מעש והשלמה עם המציאות. והסכנה האחרת, הלוא היא הסכנה הטמונה בפעילות יתר לא מאוזנת ואנטי-מוסרית כתוצאה

⁸⁰ ליכטנשטיין, אהרן, דברים שנאמרו בסימפוזיון "ישראל וישמעאל – הילכו יחדיו?", תחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 530.

⁸¹ שם.

⁸² שם.

⁸³ שם, עמ' 529.

⁸⁴ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 250 וה"ש 22.

מהניסיון להציץ מאחורי פרגוד ההיסטוריה בציפייה לגאולה קרובה. הרא"ל בחר אפוא להפריד בין חזון אחרית הימים האפוקליפטי והמהלך האלוקי הבלתי-מושג לבין האקטיביות הרציונלית הנדרשת מהאדם כדי לפעול, לקדם וליצור במציאות היומיומית.

הציונות האקטיבית של הרא"ל

הרא"ל לא רק נאה דרש אלא גם נאה קיים. כאשר נשאל מה דעתו על הציונות המעשית השיב כי מדובר בשאלה תאולוגית גדולה "שנוגעת לא למצב המדינה כיום בלבד, אלא לכל חלוקת היגרושי ההיסטורי בין הקדוש ברוך הוא לבין האדם"⁸⁵. לדברי הרא"ל, "העמדה הציונית, כולל הדתניים שבתוכה [...], האמינה שלא זו בלבד שאדם יכול, לא זו בלבד שאדם רשאי, אלא גם שהוא מחויב ליטול לידו את השרביט. [...] זהו הסיכוי הטוב ביותר [...] לשמר בגודל ובהיקף את זהותה של כנסת ישראל"⁸⁶.

הרא"ל, בדומה לרי"ד, קבע כי חובה על האדם לקדם את המציאות למצבה המיטבי, וכי הוא אינו רשאי לשבת בחיבוק ידיים. האדם צריך לפעול בדרך שנראית לו הראויה ביותר לקידום המטרות הגדולות של שימור עם ישראל בגוף וברוח ולכינון עולם המושתת על עקרונות מוסר: "אני באתי מבית מדרש אחר. [...] שאמנם רואה את העולם כמלא מכשולים ומהמורות [...] אבל ... בעיקר רואה זירה של יצירה ושל עשייה. [...] שיש בו ראיית אפשרויות של בניין עולם, בניין אומה ובניינו של אדם"⁸⁷. אם כן, לא מצוות יישוב הארץ היא שהובילה את הרא"ל לציונות ולעלייתו ארצה. בחירתו של הרא"ל לעלות לארץ ולפעול בה נבעה מרצונו להיות שותף למהלך היסטורי גדול, הן כמשפיע הן כמושפע. הוא העריך כי בארץ תהיה לו השפעה רבה יותר על עם ישראל כולו ושזהו המקום הטוב ביותר לכינון העולם הרוחני של עם ישראל באותה העת.

באשר לגישה האנטי-ציונית, טען הרא"ל כי היא מונעת מסיבות פסיכולוגיות יותר מאשר מסיבות תאולוגיות. החשש מפני שינוי ופתיחות הוא בבחינת פוביה אמתית. זוהי "תחושת בטן" קיומית שתופסת את העולם כולו כמקום מסוכן: "שכל העולם ... נראה כשדה מוקשים גדול. מזהירים אותנו שלכל מקום שנפנה אפשר שניפול [...]"⁸⁸, וזה עלול לפתות לעזיבת הדת. כתוצאה מכך סגירות ושיתוק אוחזים בציבור המכונה חרדי ובאים לידי ביטוי גם ביחס לציונות. הרא"ל תיאר כיצד פונים אליו ואומרים לו: "יש סכנה שבמדינת ישראל אנשים יסטו מהדרך. נשאל את עצמנו: הסכנה הזו, בגלל הקמת מדינת ישראל היא צצה? הרי אנחנו יודעים את האמת [...]"⁸⁹. כאמור, הפתרון של הרא"ל לפוביה הזאת אינו מצוי בבריחה מהמציאות ומהחובה לעשות ולפעול אלא בהתמודדות מפוקחת המלווה בעשייה ואקטיביות:

"והארץ נתן לבני אדם", לא קבלנו את הארץ על כל מרחביה המעשיים. קבלנו ארץ עם תחומים הטעונים טיפוח וטיפול. הכרה ביכולתנו לפעול במציאות עם כל הסיכונים

⁸⁵ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 181.

⁸⁶ [ההדגשה שלי. ש.ר.] שם.

⁸⁷ שם, עמ' 182.

⁸⁸ שם.

⁸⁹ שם עמ' 182-183. ועיינו ליכטנשטיין, "ושמרו דרך ה'", עמ' 249.

העומדים בשער היא חלק מאחריותנו. אכן, אנחנו צריכים להשלים עם העובדה שהחיים עצמם מלאי סיכונים. השאלה היא, האם אנחנו נכנעים לסיכונים או שאנו מתמודדים לקראת הסיכויים [...] אני חושב שאנחנו צריכים להיות מודעים לכך שהסיכונים גדולים. אחריות איומה. וכשיש אחריות כבדה, לא צריך לסגת"⁹⁰.

אם כן, בנושא הציונות המעשית קבע הרא"ל נחרצות: "אנחנו חייבים ליטול על עצמנו אחריות [...] אנחנו חייבים ליטול את שרביט ההיסטוריה"⁹¹. לפיכך, המחלוקת אם להיות חלק מהצבא וחלק בלתי-נפרד מהמדינה אינה נובעת, לדעת הרא"ל, מטעמים אידאולוגיים אלא מטעמים מעשיים, פרקטיים. מי שאינו רוצה להתגייס לצבא מנמק זאת בחשש מפני המפגש וההתמודדות עם התרבות הכללית ואינו מוכן לחפש אפיקי יצירה ועשייה להתמודדות הזו. יתר על כן, החשש והפחד משתקים את יכולת העשייה והיצירה, והאנרגיות מנותבות אך ורק להגבהת החומות, כלומר להסתגרות"⁹².

הפחד אצל הנוקטים גישה אנטי-ציונית מקורו, לדעת הרא"ל, ב-ו החיבור בין הכללי והדתי, כפי שנהוג אצל הציונות הדתית בארץ וכפי שנהוג אצל האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית. לדברי הרא"ל, "למרות השוני שביניהן יש לשתי הסוגיות שהזכרתי התרבות הכללית ומדינת ישראל מכנה משותף מאוד ממש. ניתן לתמצת שיתוף זה בביטוי תורה ו-י, תורה בתוספת דבר אחר"⁹³. כאמור, החיבור הזה מהלך אימים על המתנגדים. החשש שלהם הוא שמא החיבור, שמקורו בעולם החול, יטשטש ויקהה את עולם החוויה של הקודש. ואילו לתפיסתו של הרא"ל, "ישנם ערכים נוספים חוץ מהשכלה תורנית, יעדים אנושיים ויהודיים, שיש צורך להוסיף אותם על מנת להגיע להסתכלות שלמה על האדם [...]"⁹⁴. כך לדוגמה, אדם העוסק בתורה ללא גמילות חסדים דומה כמי שאין לו אלוה. באותו נימוק השתמש הרא"ל כדי לתמוך בהתגייסות לצבא. כמו כן, אותם "ערכים נוספים" גם אם מקורם מחוץ לקודש, אם יש בהם ערך מוסף, הרי הם יכולים ל"היגרר" ולהיות חלק מהקודש ממש. זהו, לתפיסתו של הרא"ל, האתגר הגדול וגם הסיכון הרובץ לפתחה של הציונות הדתית. החיבור צריך להיות מעצים ולא מַרְדֵד. היצירתיות והעשייה מחייבות התמקדות ונכונות ליגיעה ולהקרבה"⁹⁵. אלה שבחרים לא להתמודד עם האתגר הזה,

⁹⁰ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 183.

⁹¹ שם, עמ' 181.

⁹² שם, עמ' 186. בהקשר לחכמה ולתרבות הכללית סיפר הרא"ל את הסיפור הבא: "מרצה לפילוסופיה ששהה תקופה בשיעור של מו"ר, מרן הגר"ד סולוביצקי שליט"א, סיפר פעם כיצד בראשית לימודיו הפילוסופיים בא לשאול את הרב האם לעסוק בתחום הזה. הרב ענה לו כי אמנם ידוע שיש שמטוסים מתרסקים, ואף על פי כן, אנשים טסים. כעבור חמש שנים, כך סיפר, חשב להתקשר לרב ולבשר לו כי אמנם המטוס זה עתה התרסק. טרם עלייה למטוס יש לברר את טיב המטוס, רמת התחזוקה, רמת מערכות הבקרה ושיכלולו – ובעיקר, מיומנות הצוות. רק אז אפשר לשקול אפשרויות של שכר כנגד הפסד ולקבוע האם התועלת הברורה מצדיקה את הסיכון [...] אין לי צל של ספק כי העיסוק בחכמה כללית יכולה לתרום לאדם, ליהודי, ולבן תורה – לא רק מבחינה כלכלית או חברתית אלא אף מבחינה רוחנית. אף אין לי צל של ספק שהיא יכולה להזיק. הגברת הסיכוי וצמצום הסיכון, הישג רוב-תוך במיעוט קליפה, מחייבים התמודדות עם מספר שאלות שלא ניתן להשיב להן מענה אחיד: האם, מי מתי, מה, כמה, כיצד. גם למחייבי החכמה והחינוך לה, שאלות אלו טעונות ליבון אחראי, מתוך חרדה לקדושת אהלי שם המשולבת בהערכה ליפייפותו – והמדובר לא רק בברק חיצוני אלא בתכנים מהותיים – של יפת" (ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", עמ' 39-40).

⁹³ ליכטנשטיין, "ושמרו דרך ה'", עמ' 257.

⁹⁴ שם, עמ' 258.

⁹⁵ שם, עמ' 260-261.

עלולים למצוא עצמם חיים בעולם של חוסר עשייה וסגירות, או לחלופין למצוא עצמם בקיצוניות האחרת: כלומר הם עלולים לוותר לחלוטין על אתגר החיבור ולחיות חיים של הדוניזם מוחלט. ובמילים אחרות, לוותר על ההתמודדות ועל האידאליים לטובת הכאן ועכשיו. אלה המחפשים את ההנאה, לדעת הרא"ל, חוטאים חטא כפול:

א. הם מציבים לעצמם "אל זר", מטרה שאינה בבחינת אידאל רצוי.
ב. במקום להתמקד ביצירה, בנתינה ובפיתוח לטובת העולם, הם עסוקים בלקיחה ובקבלה בלבד. את חטאם של ישראל במגילת אסתר רואים תלמידיו של רבי שמעון "שנהנו מסעודתו של אותו רשע". רבי שמעון עצמו מדבר על חטא עבודה זרה. הרא"ל ציין שהנאה זו של משתה בן מאה ושמונים יום היא השתעבדות להנאה בלבד והצבתה כאידאל. אך זהו אידאל חומרי עכשווי ללא ערכי עשייה ויצירה. כלומר, זהו סוג של עבודה זרה. המרתה של מטרת החיים בהנאה כמוה כבגידה באל הדורש התמסרות לערכים גבוהים מאלה של הבלי העולם הזה, ערכים אגואיסטיים במהותם. הסועדים על שולחנו של אחשוורוש לא סטו מנורמה הלכתית צרופה. שהרי לפי חז"ל, האוכל היה כשר. הבעיה הייתה "בראיית החיים כמעין אידיליה של מאה ושמונים יום". הרמב"ם תיאר את ימות המשיח כתקופת שפע. השפע החומרי יאפשר לעמול ולדעת את ה' בלבד "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים"⁹⁶. העמל, היצירה והפיתוח הם אידאל גם בעולם של שפע. לא לחינם התאהב אברהם בארץ כנען במסעו מחרן. שכן הוא ראה בכנען אנשים עמלים ורצה שיהיה חלקו עמהם. מסיפור המגילה הסיק הרא"ל, כי

חז"ל אומרים לנו כאן דברים כדורבנות, ויש להם תביעה חריפה ביותר לכלל ישראל. הדברים נכונים לכל דור ודור, אך שייכים להווי שלנו בימים אלה ובמקום זה. אחד הדברים שאפיינו את האנשים בזמן שיבת ציון של דורנו, ושאפיינו את המדינה בראשיתה, היה היחס והפרופורציות בין ההנאה מהסעודה לבין הנכונות לעובדה ולשומרה, לתת לעמול ולהשקיע. היו מי שנתנו לכך ביטויים מנוסחים כדוגמת א"ד גורדון ואחרים. אבל גם מי שלא שמע עליו מימיו חי מציאות והיה חלק מחברה שנימה ערכית ובמיוחד ערך העבודה וההשקעה, נתינה ויצירה היו לחמה ומימיה. גם מבחינה השקפתית וגם מבחינה מעשית, אלה היו נכסי צאן ברזל של העליות למיניהן, ובזכותם נבנתה מדינה בעלת אופי ערכי, בעלת אידאליים גם אם המסכת כולה אינה לרוחנו הרי שמרכיבים אלה של התמסרות עמל והשקעה, של יגיעה ועבודה גם אם נוסחו בשעתם כשאובים ממקורות זרים. היה להם ביטוי לאותו אברהם אבינו שידע להבין בין חברה ריקה ופוחזת אוכלת ושותה לבין חברה משקיעה בונה ויוצרת.⁹⁷

⁹⁶ רמב"ם, "הלכות מלכים ומלחמות", בתוך ספר שופטים, פרקים יא ויב.
⁹⁷ ליכטנשטיין, אהרן, "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", עלון שבת בוגרים, ו (תשנ"ה), עמ' 36.

הן הרי"ד הן הרא"ל תפסו את הציונות בראש ובראשונה כתנועה בונה ויוצרת. כלומר, תנועה המתיימרת לקחת את שרביט ההיסטוריה במטרה לבנות וליצור עולם טוב יותר. לכן רצה הרא"ל "שיהיה חלקו עמה"⁹⁸.

אקטיביזם בעולם של ספק וחוסר ודאות; גם להצלחות קטנות יש חשיבות

הרי"ד והרא"ל דרשו מהאדם להיות אקטיבי, כלומר להכריע ואז לפעול. הכרעה בעולם של אמת מורחבת, שיש בה יותר מאפשרות בחירה אחת ולעתים יותר מפתרון אחד, אינה קלה כלל ועיקר. לעומת זאת, ההכרעה בעולמו של הרצי"ה קלה ופשוטה יותר, שכן יש רק אמת אחת ודאית המזדקרת לעיניים. כאמור, מי שמנסה להקיף את מכלול האמיתות, ניצב בפני הכרעה קשה. זוהי הכרעה הכוללת שילוב בין הקצוות ובחירת האפשרות המועדפת בין החלופות מתוך ידיעה שאין זו הכרעה אידיאלית אלא ההכרעה הטובה ביותר האפשרית. הכרעה זו מלווה בידיעה שצריך להסתפק בניצחונות קטנים ולא במימוש חלומות שאינם ברי-הגשמה במציאות. הכרעה בעולם של חוסר ודאות מלווה בספקות, שמא היה אפשר אחרת או שמא לא זו הדרך להשגת היעד. למרות מורכבות המצב ועל אף הספקות, נדרש האדם להכריע ולפעול. עליו להיות אקטיביסט ולנוע במלוא המרץ במתווה שנקבע, ועדיין עליו לחיות עם דיסוננס קוגניטיבי-קיומי המנציח את הספק. ההכרעה והעשייה אינן מייפות את המציאות ואינן נותנות לה תוקף של ודאות. הכרעה המלווה בספק קיימת דווקא אצל מי שמכריע דרך הניתוח השכלי המכיר באמת המורכבת. לעומת זאת, האמת, לדידו של מי שמגיע להכרעה מתוך אינטואיציה השראתית-נבואית, היא אחת ויחידה והספקות נמוגים. בהגותו הקיומית של הרי"ד קיימת אמת דיאלקטית הנעה בין קטבים שונים ונשארת קרועה. הגותו של הרי"ד הייתה שכלית ולכן הוא לא מצא בתוכה את ההרמוניה. לעומת זאת, מי שעולמו הרוחני מבוסס על רגש ודמיון שיוצאים מגבולות השכל יכול להגיע לאמת הרמונית.⁹⁹

⁹⁸ התפיסה האקטיבית של הרא"ל משתלבת עם משמעות הנבואה אצל הרי"ד. כשהאל מנבא לאדם הוא בעצם מצווה עליו לשפר את המציאות. הוא קורא לנביא לרדת עם המסר ולתקן את בני האדם. המפגש עם האל אינו רק חוויה רוחנית כי אם תביעה לעשייה: "האדם מבקש להכיר את פלא-בראשית – השכל הנעלם – והרצון העליון של סיני מתגלה לו. לכתחילה נדמה לו כאילו אין התשובה ממין השאלה. האדם תבע הכרת המציאות והשיבוהו בהכרת ציווי גילויי, על-מציאותי" (סולובייצ'יק, "יובקשתם משם", עמ' 220-221). עיינו גם נבון, חיים, "הטבע והתורה במשנתו של הרב סולובייצ'יק", **אקדמות**, יב (תשס"ו), עמ' 87-110. עיינו גם רמב"ם, **מורה הנבוכים**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1987, חלק ב, פרק מה בתחילתו, שם נאמר כי מעלת הנבואה הבסיסית היא ההתעוררות לעזור.

⁹⁹ אי-אפשר להתעלם מהתפיסה הדיאלקטית שליוותה את הרי"ד. לא אחת הוא אמר כי הדת אינה מציעה למאמיניה הרמוניה, פשטות ומקום מבטחים מכל הצרות והשאלות. יהיה זה "שקר" לצייר כך את תחושתו של המאמין. לעניין זה הקדיש הרי"ד הערה רחבה בפתיחה לחיבורו "איש ההלכה": "ושנית כל עצמה של השקפה זו על הדת בשקר יסודה. התודעה הדתית [...] אינה כל כך פשוטה ונוחה [...] אין הדת מהווה לכתחילה מקלט של חסד ורחמים למיזאשים ולמאוכזבים [...] אלא מערבלת גועשת וסואנת של תודעת האדם על כל משבריה [...] (שם, עמ' 14-15, ה"ש 4). וכך כתב במסתו "איש האמונה הבודד": "הואיל והתפקיד הדיאלקטי הוטל על האדם על ידי האלוהים, הרי האלוהים הוא הרוצה שהאדם יתנועע בין קהילת האמונה ובין קהילת החרד, בין קיום בעולם מול אלוהים ובין הכרה ישירה ואינטימית של האלוהים באמצעות הברית, ולכן האלוהים הוא שקבע שהגאולה השלמה של האדם אינה ניתנת להשגה (סולובייצ'יק, "איש האמונה הבודד", בתוך **איש האמונה**, עמ' 51). במקום אחר הוא התייחס לדיאלקטיקה ההגליאנית המבוססת על ניגוד חריף ולבסוף איחוד הרמוני רגעי הדוחף להתקדמות הבאה. הרי"ד טען שאין ביהדות איחוד, והניגוד נשאר עומד וקיים: "הדיאלקטיקה היהודית בניגוד להגליאנית לעולם אינה ניתנת ליישוב ולאחיו, והיא מתקיימת ועומדת [...] רק הקב"ה הוא היודע כיצד ליישב ולהשלים [...] בעולם של הוויית ראליות, ההרמוניה בין הניגודים היא מן הנמנע" (סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 212-221). אדרבה, הניגודים הדיאלקטיים מפרים, מחדדים, והם הגורם ליצירתיות. העימות בין הדעות השונות והמחלוקות מוביל לבנייה ולא להרס. בהקשר זה, התייחס הרי"ד למחלוקת בין יוסף לאחי

אין תמה אפוא שהדמות שבחרו הרי"ד והרא"ל להעלות על נס כיוזם, כאקטיביסט בעולם של חוסר ודאות, הייתה זו של רבן יוחנן בן זכאי (להלן ריב"ז) – מנהיג שמצא עצמו עומד בצומת חשובה ביותר בהיסטוריה היהודית. ריב"ז הכריע הכרעה גורלית מעשית, מתוך שיקול דעת ראל. ההכרעה הייתה מלווה ביוזמה אדירה מצד אחד ובספקות באשר לנכונותה מהצד האחר. אפילו פרספקטיבת הזמן לא הקהתה את הספק, וספק זה ליווה את ריב"ז עד יום מותו.

האירוע שבו מדובר התרחש ערב חורבן בית המקדש השני. בשנת 66 לספירה פרץ המרד הגדול בארץ ישראל שהייתה נתונה תחת השלטון הרומאי. מטרת המורדים הייתה להתנתק מהשלטון הרומאי האכזרי. לאחר שהמרידה בצפון הארץ הוכנעה, הגיעו הלגיונות הרומאים לשערי ירושלים. לפי המסופר בגמרא, הצליח ריב"ז לצאת מהעיר הנצורה בתחבולה. הוא התחזה למת ונישא על ידי תלמידיו בתוך ארון קבורה. משיצא מהעיר, שם פעמיו אל המפקד הרומאי אספסיאנוס (Vespasianus), שהתבשר אז על מינויו לקיסר האימפריה. אספסיאנוס, שהתפעל מחוכמתו של ריב"ז, הציע לו לבקש בקשות. ריב"ז ביקש שלוש בקשות: את יבנה ואת חכמיה, לרפא את רבי צדוק ולשמור על שושלת הנשיאים שהם מבית דוד. בקשתו התקבלה ואכן מיבנה החלה להתפתח שושלת של חכמי המשנה ולאחר זמן לא רב חזרה הנהגת הסנהדרין לידי שושלת בית דוד. למרות החורבן והשבר, הצליח ריב"ז לבנות הנהגה רוחנית וחי רוח בעלי משמעות בעולם שאין בו בית מקדש. ריב"ז באותה עת רצון מול אספסיאנוס לא ביקש להציל את ירושלים. הגמרא מספרת כי ריב"ז חשב שבקשה כה מוגזמת לא תתקבל, ואז הוא לא יוכל לבקש אפילו את "יבנה וחכמיה". למרות זאת, רבי יוסף או רבי עקיבא¹⁰⁰ טענו שריב"ז שגה וטעה ועליו נאמר "משיב חכמים אחר ודעתם יסכל". לדעתם, הוא נכשל משום שהיה ביכולתו להציל את ירושלים ואת המקדש אך הוא לא עשה זאת. הגמרא מתארת כיצד בסוף ימיו, כאשר שכב על ערש דווין, התאספו תלמידיו סביב מיטתו ואז החל ריב"ז לבכות. כשנשאל לפרש בכיו? השיב ריב"ז: עוד כמה זמן אעמוד מול מלך מלכי המלכים ואשפט על מעשי בשקיפות מלאה וזה כשלעצמו מפחיד, "ולא עוד: אלא שיש לפני ב' דרכים – אחת של גן עדן ואחת של גיהנום, ואיני יודע באיזה מוליכים

ואמר: "אומה שלמה המצויה באחדות גמורה, בפשטות מוחלטת, וחייה את חייה באופן חד גוני, תחסר כוח יוצר!" (סולובייצ'יק, **ימי זיכרון**, עמ' 61). לכן, תפיסה דיאלקטית הנעה בין הקטבים לא הייתה זרה לרי"ד. אולם בעולם המעשה על האדם להכריע. חייבים להכריע שכן חייבים לפעול וליצור. ההכרעה בעולם דיאלקטי קשה היא; המורכבות וראיית המכלול על גוניהן עלולות לשתק. האם הגיע הרי"ד להרמוניה בסופו של דבר? עיינו נבון, **נאחז בסבך**, עמ' 27-54; רוזנבלום, "לימוד תורה ומשמעותו הקיומית והפילוסופית", עמ' 107-109; וכן חיבורו של שרלו בנושא זה, **והיו לאחדים בידיך**, במיוחד עמ' 96-116, העוסק בתפקיד המרכזי של ההלכה ביצירת האיזון וההרמוניה. עיינו גם קפלן, לורנס, "דגמים של האדם הדתי האידיאלי בהגות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק", בתוך זאב גריס (עורך), **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, הפקולטה למדעי הרוח, תשמ"ה, כרך ד, עמ' 327-339, ובעיקר 336-337. קפלן מבחין בין קהלי יעד שונים. הוא טוען שכתביו של סולובייצ'יק שנכתבו במקור בעברית הם הרמוניים בעוד אלה שנכתבו במקור באנגלית מנציחים את הדיאלקטיקה. עיינו גם זיוון, "הקיום הדתי אל מול המודרני עפ"י הרב סולובייצ'יק", עמ' 128-132, שדוחה גישה זו. הרא"ל לא חיפש את האחדותיות בגישתו של הרי"ד, שכן ראה בו במהותו "מעייין נובע" המתחדש כל העת. עיינו ליכטנשטיין, "דברי הספד", עמ' יד-טו. תומך בגישה זו גם הרטמן. עיינו הרטמן, דוד, "התפילה בהגותו של הרב סולובייצ'יק – עיון וביקורת", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 195.

¹⁰⁰ הגמרא מציעה שתי אפשרויות בנוגע לדובר כאן.

אותי, ולא אבכה!"¹⁰¹ על כך שאל הרי"ד: ריב"ז הצדיק, עתיר התורה והזכויות, אינו יודע שמקומו מובטח בגן עדן? ותשובתו: כל חייו של ריב"ז הוא נזכר באותו רגע שעמד מול אספסיאנוס. באותו רגע שהחליט לוותר על ירושלים ולבקש את יבנה. הוא החליט ועשה, אבל מי יודע אולי אם היה מבקש את ירושלים עדיין היה בית המקדש עומד על תילו?¹⁰²

בכך הצדיק הרי"ד את תמיכתו בתנועת "המזרחי" ובחיבור עם הציונות החילונית. הוא תמך בציונות הדתית ופעל לטובתה, אך מעולם לא התיר את הספק שמא טעה, שמא הלך רחוק מדי, שמא היה צריך לפרוש מהעשייה המשותפת עם החילונים. הוא פעל כפי שפעל כי כך ראה לנכון, וכך הבין את המאורעות שקרו לעם בשנים האחרונות אך מידי הספק לא יצא:

[...] ישנן שאלות שאין למצוא להם פסק חד וחלק בשולחן ערוך. יש לפסוק באורח אינטואיטיבי. לפעמים אין לדעת אם הפסק היה נכון או לא. בשביל השוללים והקנאים קל מאוד לפתור כל מי בעיות: הם רואים את העולם כולו בצבעים של שחור ולבן. אולם בשבילנו קשה בהרבה להחליט אם הגענו לגבול שם עלינו להיפרד [...]"¹⁰³.

לאחר כישלון פסגת קמפ דייוויד בשנת 2000, התברר כי ראש הממשלה אהוד ברק דן עם ערפאת גם על עתידה של ירושלים ומקום המקדש. הרב יעקב מדרן¹⁰⁴ העביר שיחה קשה בישיבת הר עציון, שבה שלל את עצם הכללתם של נושאים אלה במשא ומתן. הרא"ל הגיב על דברים אלה בשיחה משלו כעבור יומיים. בתחילה ניתח את החלטתו של ריב"ז ולאחר מכן הסביר:

ריב"ז בותר בבקשה הנחותה יותר כדי לקבל ביטחון שבקשתו תיענה בחיוב. הוא עושה שיקול ריאלי, פרגמטי ומעשי המבוסס על עובדות. הוא עורך שיקול כזה מתוך ספק, ללא ודאות מה באמת יקבלו הרומאים ומה לא. אך גישתו לספק של מנהיג ישראל במשך דור וחצי ברורה: אין לשחק עם עתידה הרוחני של כנסת ישראל ואיננו מתעלמים משיקולים ריאליים וענייניים. ולעיתים, אנו מוכנים אפילו להסתפק בהצלה פורתא ובלבד שתהיה בטוחה יותר¹⁰⁵.

¹⁰¹ שני מקורות לסיפור הזה: **בבלי**, גיטין, נו, עמ' ב וכן מסכת אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק ד. להרחבה על ריב"ז ופועלו, עיינו לאו, בנימין, "רבן יוחנן בן זכאי", בתוך **חכמים**, כרך ראשון: ימי בית שני, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2006, עמ' 268-276.

¹⁰² "מה גדול היה צערו, כמה עוגמת נפש סבל, כמה לילות נדודי שינה וימי עצב עברו עליו, על ריב"ז, עקב הספק הזה, קשה לנו לשער. ברגעים האחרונים של חייו ... הדגיש כי מלבד הכל ירא הוא במיוחד מהדין וחשבון שעליו לתת על ההכרעה בשאלה זו. היו לו שני דרכים: האחד נכון, השני הבלתי נכון. האחד מוביל לגן עדן והשני לגיהנום, אולם אין ילוד אישה יכול לדעת, בנוגע להכרעות כאלה אם הלך בדרך הישר או לא" (סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 35). הרי"ד הקדיש את החיבור "ובקשתם משם" לשם הסברת מוגבלותו של השכל להגיע לאמת. אין לשכל כלים לתפוס את הדברים כאשר הוא עוסק בטרנסצנדנטי ולכן הוא שולל את העולם הרוחני ואף מגיע לכפירה. האדם יכול להגיע לאמונה מתוך חוויה של מפגש בלתי-אמצעי עם האל, מתוך השראה או מתוך נבואה. עיינו סולובייצ'יק, "ובקשתם משם", עמ' 130-137, ועיינו שם ה"ש 7.

¹⁰³ סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 33.

¹⁰⁴ הרב יעקב מדרן (נ' 1950) – הצטרף למחזור הראשון של מקימי ישיבת הר עציון. מבכירי המרצים בתנ"ך במכללת יעקב הרצוג. משנת 2006 עומד בראש ישיבת הר עציון יחד עם הרב ברוך גיגי והרב משה ליכטנשטיין. השלושה החליפו את הרב אהרן ליכטנשטיין ואת הרב יהודה עמיטל בראשות הישיבה.

¹⁰⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "חולשתו של רבן יוחנן בן זכאי – על קבלת החלטות כבודות משקל", **דף קשר**, 1231 (תש"ע). הדברים נאמרו בכ"ט אייר תש"ס, כמה ימים לאחר סיומה של ועידת קמפ דייוויד ללא תוצאות.

לדברי הרא"ל, מתפקידו של מנהיג לעשות את השיקולים הנכונים ביותר במציאות של חוסר ודאות. הוא אינו יכול לראות את האמת האידיאלית ותו לא אלא עליו להתמודד עם המציאות כפי שהיא. כך למשל, רבי זכריה בן אבקולס לא היה מוכן לעשות שיקולים פרגמטיים ולכן הביא את החורבן; כאשר התקבל בבית המקדש קורבן עם מום מטעם קיסר רומי, הוא סירב להקריבו משיקולים הלכתיים טהורים. הוא סירב לראות את הסכנה הרובצת לפתחו של כל עם ישראל. ועליו אמר רבי יוחנן: "ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו"¹⁰⁶. רבי זכריה התעלם משיקולים ריאליים וסירב לשנות מההלכה כמלוא הנימה. מי שעניו בראשו יכול להבין בקלות מה היו השלכות המעשה וכיצד השפיעו על דעתו של הקיסר:

הסוגיה המבקרת את גישתו של רבי זכריה: ראייה מצומצמת המתחשבת בשיקולים נקודתיים בלבד ללא הבחנה בכלל היא ראייה הלכתית שגויה. ההלכה מתחשבת בעולם הריאלי ומי שראשו ספון בדף בסופו של דבר מחריב את המקדש ומגלה את עם ישראל מארצו [...] על רקע זה יש להתבונן בשתי ההחלטות: החלטתו של רבי זכריה שהייתה מבוססת על שיקול דעת בוגר ואחראי ובחינת כל האלטרנטיבות האפשריות, והחלטתו של רבי זכריה שהתקבלה בראיה צרה של מיאון לקבל אפשרות מסוימת. רבי זכריה בן אבקולס לא בוכה: הוא איש הוודאות, הוא מותיר ספקות ובדיקות לפרופסורים ואל לרבנים לעסוק בכך. הוא מביא בחשבון רק את התכנים אותם הוא מכיר, ולא פוקח עינו לאופקים נוספים¹⁰⁷.

מעבר לצורך לפעול וליזום במציאות של חוסר ודאות, הדגיש הרא"ל כי יש לפעול בעוצמה גם כאשר ההישגים מתבטאים בהצלחות קטנות וחלקיות. מי שבוחר את ההצלחה ואת הכישלון במושגים מוחלטים, ייתכן שיגיע למסקנה פסימית וכפועל יוצא מכך ייטה לפסיביות. ואולם במציאות מורכבת גם להצלחות חלקיות יש חשיבות. בהספד שנשא לזכרו של הרב מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), העלה הרא"ל על נס את היכולת המופלאה של הרב לפעול במלוא המרץ בעולם שאין בו הצלחות מלאות. חסידיו יצאו לשטח ולו רק בשביל להשיג הנחת תפילין חד-פעמית ואקראית של עובר אורח. הרבי מליובאוויטש פעל ביודעו שישג הישג רוחני קטן. לכן, לדעת הרא"ל, מי שלוקח את שרביט ההיסטוריה צריך לדעת להעריך גם הצלחות חלקיות ולהתמיד בעשייה, גם כשאין ציפייה להצלחה שלמה¹⁰⁸.

הרי"ד והרא"ל ראו לנכון לתמוך בציונות מכיוון שזו נטלה אחריות על עם ישראל. לדידם, הציונות יוזמת ועושה מעשה, ונראה שהקב"ה רוצה שתפעל בזירה. בשביל לפעול צריך לקבל החלטה, אך זוהי החלטה בעולם של חוסר ודאות, שלעתים מוותרת על החזון הגדול לטובת המציאות המורכבת. הקושי אצל הרי"ד היה בהחלטה להצטרף לציונות רעיונית ומעשית. בהחלטתו השתקפה בבואתו של רבי ז, המנהיג המתייסר, שהכריע לצאת מירושלים בעיצומם של

¹⁰⁶ ליכטנשטיין, "חולשתו של רבן יוחנן בן זכאי".

¹⁰⁷ שם.

¹⁰⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "ויהיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו" – דברי מספד לזכרו של הרמ"מ שניאורסון, האדמו"ר מליובאוויטש, "עלון שבות בוגרים", ד (תשנ"ה), עמ' 101-103.

הקרבות. ואילו אצל הרא"ל, שהציונות בשבילו הייתה מובנת מאליה, דמותו של ריב"ז שימשה לחיזוק תפיסת השלום והפשרה אל מול האויבים.

ראליזם – ישיבה ושירות צבאי הם ערכים משתלבים

שאינם מנוגדים זה לזה

השירות בצבא במדינת ישראל מציב בפני האדם הדתי שני אתגרים בולטים: (א) מבחן השמירה על הערך העליון של לימוד התורה – לימוד התורה נחשב פסגת השאיפות; ערכו רב מכל המחויבויות האחרות, כולל זו של השירות הצבאי. אם התכלית העליונה היא להעמיד תלמידי חכמים גדולים, אזי היציאה מהישיבה לתקופה ממושכת פוגעת בתכלית זו. היציאה לתקופה ממושכת לעולם מקיף של חולין עלולה לפגוע ברצף וביכולת לגדול בתורה; (ב) החשש מפני סחף תרבותי – הכניסה לצבא עוקרת את הבחור מבית המדרש ומשליכה אותו לתוך חברה אחרת, ללא משענת של מסגרת דתית הולמת. מכאן נובע החשש הממשי מפני ירידת המתח הרוחני ואפילו סטייה מהדרך עד כדי נטישת הדת.

כדי להתמודד עם האתגרים האלה, הועלו במהלך השנים פתרונות מגוונים משלימים: לימודי קודש אינטנסיביים משמעותיים לפני הגיוס – מכינות קדם-צבאיות¹⁰⁹ – שנועדו לחזק את רוחם של המתגייסים; שירות ביחידות הומוגניות המורכבות מחיילים דתיים בלבד; וקיצור של תקופת השירות, כדי שלא ייווצר "נזק" רוחני בלתי-הפיך. ישיבות ההסדר¹¹⁰ שילבו את שלושת הפתרונות האלה יחד. המכינות הקדם-צבאיות וגרעיני הנח"ל השתמשו אף הם בחלק מהפתרונות.

התפיסות שקדמו לתפיסתו של הרא"ל בעניין השירות בצבא

התומכים בשירות הצבאי מצאו כמה הצדקות ערכיות והלכתיות לשירות בצבא:

- **הצדקה ערכית לשירות הצבאי: שילוב בדיעבד.** האתגר הבסיסי העומד בפני עולם התורה הציוני-דתי הוא מבחן הערכים. כלומר, יש למצוא תשובה ערכית לטענה החרדית שלפיה הכרח לוותר על הצבא מפאת החובה ללמוד תורה. תלמידיו של הרב יעקב גולדוויכט, ראש ישיבת "כרם דיבנה", שעמד בראש תכנית של שילוב צבא וישיבה שהתפתחה בהמשך לתכנית ההסדר, שמעו מפיו כי השילוב הזה הוא בדיעבד: "אנחנו לא ישיבת הסדר, אנחנו ישיבה עם

¹⁰⁹ המכינות הקדם-צבאיות נועדו לתת מענה רוחני למתגייס הדתי. המכינה הראשונה – "בני דוד" – נפתחה ביישוב עלי בשנת 1988. כיום יש יותר מעשרים מכינות שונות המיועדות לבני נוער דתיים. כמו כן הוקמו כמה מדרשות שונות מענה לבנות העומדות לפני שירות לאומי או שירות צבאי.

¹¹⁰ תכנית ההסדר התחילה בישיבת "כרם דיבנה" באמצע שנות החמישים. בתחילה הוקצו מתוך גרעיני הנח"ל הדתיים כמה בנים לשנת לימודים בישיבה כדי לחזק את הגרעין. בהמשך, על בסיס רעיון השירות המפוצל של הנח"ל המשלב צבא והגשמה התיישבותית, נבנה מסלול ההסדר ששילב שירות צבאי עם תקופה משמעותית של לימוד תורה. כיום, מסלול ההסדר המרכזי הוא בן חמש שנים ומתוכם במשך כשנה וחצי בנים בעלי פרופיל קרבי משרתים בכל היחידות הקרביות במחלקות נפרדות. בשאר התקופה הם לומדים בישיבה. הישיבות מלוות את הבנים גם לאורך השירות הצבאי. כיום יש כשבעים ישיבות הסדר, חלקן מציעות גם מסלול של ישיבה גבוהה.

הסדר"¹¹¹. האידאל מבחינתו היה "בהגית בו יומם ולילה". לדבריו, מי שרוצה לצאת לצבא שיצא, אך הוא עצמו ראה בכך פשרה שהיה מעדיף שלא ינהגו בה¹¹².

■ **הצדקה ערכית לשירות הצבאי: מצוות יישוב הארץ.** הציונות הדתית התמקדה בהצדקת השירות הצבאי מכוח מצוות יישובה של ארץ ישראל. החשיבה הייתה טלאולוגית. מתוך ראיית התכלית של הקמת מלכות ה' בארץ ישראל, מצוות יישוב הארץ מקבלת משנה תוקף. כך בגלות, לימוד התורה היה הערך העליון והבלעדי והעבודה נעשתה לצורכי פרנסה והישרדות בלבד. לעומת זאת, העיסוק בחול, בבניין ובפיתוח הארץ עלה בישראל שלב מכוח מצוות יישוב הארץ, מצווה גדולה וחשובה שכולם חייבים בה. ההצדקה לשירות הצבאי מקורה בחובה ההלכתית להיות שותף במלחמת מצווה. מלחמה זו כוללת גם את כיבוש הארץ, לא כל שכן "עזרת ישראל מיד צר". כלומר, מלחמת הגנה על גבולות המדינה נכללת בקטגוריה של מלחמת מצווה. גם כאשר מדובר במלחמת מצווה, המשתתפים בה נדרשים לעבור הכשרה מתאימה. להווה ידוע, שלא ניתן לצאת למלחמה בעולם מודרני ללא הכנה ואימון מקדים. כמו כן, אין פטורים ממלחמה מצווה שהיא מלחמת הגנה אפילו לא מפאת לימוד התורה; יוצא אליה כל אדם, אפילו חתן מחופתו.

לתפיסתו של הרצ"ה, מצוות יישוב הארץ היא מצווה מתרי"ג מצוות. לכן, יש לנסות להגשימה. הוא הסתמך על דעתו של הרמב"ן:

עיקר המצווה היא הכיבוש הממלכתי, השלטון הלאומי הכלל-ישראלי בטריטוריה קדושה זו, ומתוך המצווה הכללית ישנה המצווה הפרטית, המוטלת על כל יהודי ויהודי לדור ולשבת בארץ הקודש. על נקודה זו עמדו הגאונים בעל "אבני נזר" ובעל "ישועות מלכו", המגדירים את מצות ישוב א"י ככיבוש וישוב ולא כשיבה בלבד¹¹³.

כלומר, מצוות "והורשתם אותה" היא אמנם מצווה ציבורית, אך על כל יהודי מוטלת חובה אישית להשתתף בה¹¹⁴. דעת הרמב"ן המכניס את מצוות יישוב וכיבוש הארץ לתרי"ג מצוות

¹¹¹ הרב חיים יעקב גולדוויכט (1925-1995) – ראש ישיבת כרם ביבנה. בשנת 1991 קיבל את פרס ישראל בשם מפעל ישיבות ההסדר. עיינו גם הערך "הרב יעקב גולדוויכט", באתר **ויקיפדיה**.

¹¹² ישיבת כרם ביבנה הוקמה ביוזמתו של זרם "המזרחי", שראה בהקמתה, עוד קודם להקמת המדינה, יעד מרכזי חשוב. הישיבה קמה בפועל רק בשנת 1953. בהתחלה למדו בה בחורים מגרעיני הנח"ל שיצאו ללמוד על מנת לחזק את הגרעין. בהמשך, בשנת 1965, יושם בישיבה רעיון ההסדר המשלב שירות צבאי ולימוד בישיבה של חיילי הנח"ל המחלקים את זמנם בין צבא להתיישבות. עיינו ורהפטיג, זרח, "הישיבות החדשות", **הצופה**, א' סיוון תשי"ג (15.5.1953), עמ' 4; קשב קלוגמן, שבתאי, "כרם ביבנה – היתר הוראה וצנחנות", **דבר**, ח' סיוון תשכ"ג (31.5.1963), עמ' 4.

¹¹³ קוק, "מזמור י"ט של מדינת ישראל", עמ' ד-ה.

¹¹⁴ השירות בצה"ל כחלק מקיום מצוות יישוב הארץ הביא את הרצ"ה לראות גם בכלי הנשק של צה"ל כקדושים היות שהם מכשירי מצווה: "בדבר קדושה של מדי צה"ל אין כל מקום לפקפוק – המדים בגדי מלכות הם! בגדי קודש אלו, כלי קודש המשמשים בקדושה. קדושת מדי הצבא בישראל היא קדושה עצמית מקורית, זו קדושת כל מכשירי המצווה" (רז, שמחה, "צה"ל", בתוך שלום קליין, הילה וולברשטיין, שמחה רז (עורכים), **משמיע ישועה – לדמותו של הרב צבי יהודה הכהן קוק**, מרכז שפירא: הוצאת אור עציון, תשי"ע, עמ' 291-292).

התקבלה אפוא כפרשנות יחידה לגיטימית¹¹⁵, ושימשה את הרצי"ה כדי להתעמת עם התפיסה החרדית. לדבריו,

על קירות שכונות מסוימות מודבקים דברי נבלה, המאשימים את "הציונים הכופרים" שרוצים לעשות אותנו ל"עם לוחם". וכי בתורה אין מצות עשה של מלחמת מצוה! וכי לא מפי הרמב"ן, "אביהם של ישראל", שמענו על מצות הכיבוש והמלחמה! ב"ה, זכינו וזוכים אנו אף עתה, לקיים דבר ד' זה ע"י תפארת גבורת צבאנו. נסכם בקצרה: השלטון היהודי בארץ הקודש, קרי: מדינת ישראל וצבאה, יחד עם היותו בבחינת "קץ מגולה", הריהו מצוה מפורשת וחשובה, מצוה כלל-ישראלית¹¹⁶.

ואולם הדגש בדבריו של הרצי"ה הוא במחויבות למלחמה, בעוד תעסוקה מבצעית בעת שלום אינה בגדר מלחמת מצוה. לכן, התלמידים "שלמדו היטב" בישיבתו של הרצי"ה, ישיבת "מרכז הרב"¹¹⁷, קיבלו הכוונה לשירות קצר ככל האפשר שכלל אמנם הכשרה מקצועית מינימלית אך לא כלל תעסוקה המוגדרת כביטחון שוטף. לרוב דובר על הכשרה של חצי שנה עד תשעה חודשים. מכיוון שכך, העדיף הרצי"ה שהתלמידים ישלימו את לימודיהם במסגרת הישיבה הגבוהה וראה בלימודים במסגרת ישיבות ההסדר סוג של ביטול תורה: "אין להשוות הערך של ישיבות ההסדר לזה של ישיבות גבוהות, התעכבות הראויים לישיבות גבוהות היא כחטא של ביטול תורה"¹¹⁸.

שירות צבאי "לכתחילה" מתוך ערך כללי של חסד

בשנת תשמ"א (1981) כתב הרא"ל את המאמר "The Ideology of Hesder", שתורגם לאחר מכן לעברית בשם "זאת תורת ההסדר". במאמר הזה נתן הרא"ל הכשר לכתחילה לתכנית של ישיבות ההסדר, מהשילוב של צבא וישיבה ועד השירות הצבאי המקוצר¹¹⁹. אולם היסודות שעליהם הציב את תפיסתו היו שונים לחלוטין מאלה של הרצי"ה. הרא"ל סירב לקבל את הפרדיגמה

¹¹⁵ "כהמשך בירור הדברים ממקור דברי חז"ל בסנהדרין, מבררים ומחייבים דברי הרמב"ן ב"ספר המצוות" (הוספות למצוות עשה, מצוה ד): "שנצטוינו לרשת הארץ [...] דברי הלכה מפורשים" (קוק), "מזמור י"ט של מדינת ישראל", עמ' ד).

¹¹⁶ שם.

¹¹⁷ ישיבה "מרכז הרב" – הישיבה הוקמה על ידי הרא"ה בשנת 1924 וכונתה "הישיבה המרכזית העולמית". בשנת 1952 נתמנה הרצי"ה לעמוד בראש הישיבה והוא כיהן בתפקידו זה במשך ארבעים שנה עד פטירתו בשנת 1982. הישיבה היא מהמוסדות החשובים של הציונות הדתית.

¹¹⁸ רוזן, קהת, **משמיע ישועה – סיפורו של הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל**, אור עציון: המכון התורני ע"ש ר' יצחק וחנה סטרוביץ', תשע"ג, עמ' 291. ועיינו חיבור מקיף העוסק בדעתו של הרצי"ה בנושא הגיוס: זרמת, זכריה, **בירור חובת שירות בצה"ל לתלמידי חכמים ואברכים על פי משנתו של הרצי"ה קוק**, ירושלים: הוצאה מכון אמ"ת, תשע"ב, עמ' 15-19. הרצי"ה חייב את השירות הצבאי וראה בו מצווה. הוא שלל את ההסתמכות על "אנגריא בתלמידי חכמים" כסיבה לאי-גיוס לצבא, היות שדובר שם על מלחמת רשות. הרצי"ה התנגד לכפיית גיוס אף שסבר כי אלה המתנגדים לגיוס לצה"ל טועים: "כל המקורות שמביאים לפטור כביכול בני ישיבות מצבא הם בזיון התורה – הננו כעת במצב של מלחמת מצוה וחיוב פיקוח נפשות מישאל, שבא"י ושבכלל כולם מחויבים. מלחמותיהם של אברהם אע"ה ושל אסא המלך לא היו מלחמות מצוה במובן התורה שלנו" (שם, עמ' 50, העתק של אגרת הרצי"ה בנושא תלמוד תורה מכ"ה אב תשל"ז).

¹¹⁹ המאמר יצא לאור באנגלית: Lichtenstein, Aharon, "The Ideology of Hesder", *Tradition*, 19:3 (Fall, 1981), pp. 217-199. בשנת תשמ"ג תורגם המאמר לעברית בשם "זאת תורת ההסדר" והופיע בכמה מקומות: **עלון שבות**, 100 (תשמ"ג), עמ' 9-33; **תחומין**, ז (תשמ"ו), עמ' 314-329; בחוברת "דרכה של ישיבה: קובץ מאמרים מבטאוני ישיבת הר עציון", עמ' 13-34. בעבודה זו הסתמכתי על המאמר שהופיע ב**תחומין**.

הקונפורמיסטית של הציונות הדתית מבית מדרשו של הרצי"ה שהייתה מבוססת על מצוות יישוב הארץ. נקודת המוצא שלו הציעה גישה רעיונית שונה שהיו לה גם השלכות מעשיות. הרא"ל סבר כי השילוב בין צבא לישיבה הוא "בדיעבד שהוא לכתחילה". כלומר, אם מדינת ישראל לא הייתה במצב של מלחמה, היינו שמחים להיפטר מעול הצבא. ואולם במציאות כשלנו, שבה יש צורך בצבא גם בעת שגרה וגם בעתות מצוקה, השירות הצבאי הוא בבחינת "לכתחילה":

אין אדם אחראי הקשור בישיבת הסדר המצדד בשירות צבאי כשלעצמו. אנחנו דוחים כל שמץ של מיליטריזם, ורחוקים שנות אור מתפיסת אפלטון כי משמעת חיי צבא הנה מרכיב נחוץ של חינוך אידיאלי. לא פחות מאשר כל יהודי, ההסדר'ניק הטיפוסי נכסף לשלום, משתוקק ליום בו יוכל לפשוט מדיו, לפרוק נשקו, ולהתמסר בכל מרצו לתורה. אך בינתיים, היות ואינו מטפח אשליות והזיות, הוא וכליו נמצאים בכוננות.

במובן אחד, אם כן, ההסדר נעוץ לא בבחירה אלא בהכרח. הוא, אם נרצה, בדיעבד – תגובה למציאות הפוליטית הכפויה עלינו על ידי אויבינו. אך במובן שני הוא בהחלט לכתחילה – ברירה חופשית המעורה בהכרעה הלכתית ומוסרית. אין אנו – לפחות, בישיבת הר עזיון – מצדדים בהסדר כאלטרנטיבה משנית עבור נחשלים שאינם מוכנים או מסוגלים לקבל עול תלמוד תורה בלעדי. אנו מצדדים בו מתוך שיכנוע שבהתחשב בנסיבותינו – מי ייתן והיו שפירות יותר – שרות צבאי הוא מצוה ואף מצוה חשובה. בלי להטיל דופי במסירותם או במוסריותם של החולקים עלינו, אנו גורסים כי עבור רוב רובם של בני תורה כיום, תרומה להגנת העם היא בגדר חובת השעה¹²⁰.

הרא"ל חייב את הצורך בשילוב צבא בלימודי הישיבה בנימוק הלכתי-מוסרי. השיקול אינו הלכתי צרופי לשם האדרתה של מצוות יישוב הארץ אלא הלכה המושתתת על מוסר. יתרה מכך, המוסר הטבעי אצל הרא"ל הוא משמעותי והוא חלק אימננטי מהחשיבה ההלכתית המעשית והמחייבת: "בין שאר הנתונים והעובדות שיש להתחשב בהן יש לקחת בחשבון את אמות המידה המוסריות אשר העולם הסובב אותנו משתמש בהן ומודד אותנו באמצעותם. אין הכוונה לומר שהמוסר נוגד את ההלכה, אדרבה הוא מהווה חלק מהגורמים בבנייה ובעיצובה"¹²¹. למדנות שאינה מוסרית נחשבה פגומה בעיני הרא"ל, שכן המוסר נחשב חלק מחובותיו של האדם בהיותו הבסיס למצוות התורה.

בהתלבטות בין למדנות למוסריות, הרא"ל הצהיר שאם יהיה עליו לבחור בין השתיים הוא יעדיף את המוסריות. הוא תיאר מקרה שאירע לו שנים לאחר לשעלה ארצה כאשר צעד בשכונת "בית ישראל" בירושלים ופגש יהודי שנתקע עם רכבו העמוס בסחורה. הרא"ל עזר לו בעוד כמה נערים כבני עשר או אחת-עשרה התלבטו בקול רם שמא לא צריך להושיט לו עזרה. לדבריהם, הוא גלוי ראש וכנראה אינו מפריש תרומות ומעשרות ולכן אינו בגדר "אחיד", ואף מותר לשנוא אותו כפי

¹²⁰ ליכטנשטיין, "זאת תורת ההסדר", מעמ' 316.

¹²¹ ליכטנשטיין, אהרן, "מלחמה ומוסר, רב שיח", תחומין, ד (תשמ"ג), עמ' 185. לפיכך, הציע הרא"ל להכניס למכלול השיקולים לפני יציאה למלחמה גם את מספר ההרוגים, את המחיר האנושי שישלם האויב ואת הפגיעה בנפשם של הלוחמים.

שעולה מהגמרא¹²². הרא"ל כתב על כך לחותנו הרי"ד וטען, כי נערים מהמחנה "שלנו" לא היו מכירים את הגמרא בגיל זה אבל לבטח היו עוזרים לאותו יהודי. הרא"ל סיים: "אבל אם יכפו עלי את הבחירה [בין לדעת גמרא ובין להושיט עזרה כמתבקש], אין לי ספק לאיזה צד הייתי נאמן. הייתי מעדיף שידעו פחות גמרא ושיגישו עזרה"¹²³. שילוב של מוסר והלכה, לדעת הרא"ל, מביא למסקנות מעשיות רחבות הרבה יותר. ואילו גישתו של הרצי"ה, הרואה בתורה ערך עליון ובמצוות מלחמת מצווה ערך גובר, מלכתחילה מגבילה את היציאה לצבא להכשרה לקראת מלחמה בלבד.

שירות צבאי הוא ערך של גמילות חסדים

לדעת הרא"ל, הנימוק ההלכתי לשיבות ההסדר אינו מבוסס, כפי שטוענים רבים, אך ורק על מצוות מלחמת "עזרת ישראל מיד צר". אילו כך היו פני הדברים, ודאי היה מקום לטעון שמבחינה הלכתית שישה-עשר חודשים בצבא הם מחיר גבוה מדי בעבור קיום מצוה בודדת. לאמתו של דבר, הנימוק מושתת על:

- א. הצורך הפשוט והטבעי להישאר, ולהשאיר אחרים, בחיים. זו הכרה בעיקרון הפשוט של "אם אין קמח אין תורה". ובמושגים שלנו, אם אין ביטחון אין תורה¹²⁴.
- ב. בנסיבות החיים שלנו שירות צבאי הוא הביטוי המובהק לערך מקיף הרבה יותר של גמילות חסדים. גורם זה, אשר שמעון הצדיק הגדירו כאחד משלושה דברים שעליהם העולם עומד, הוא יסוד כל מוסר חברתי-תורני, והגשמתו, על חשבון טיפוח חדגוני של גדלות בתורה, הוא הכרחי. דברי הגמרא ברורים ונוקבים בנידון:

תנו רבנן: כשנתפסו רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון, אמר לו רבי אלעזר בן פרטא לרבי חנינא בו תרדיון: אשריך שנתפסת על דבר אחד. אוי לי שנתפסתי על חמשה דברים. אמר לו רבי חנינא: אשריך שנתפסת על חמשה דברים ואתה ניצול. אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול. שאתה עסקת בתורה ובגמילות חסדים, ואני לא עסקתי אלא בתורה בלבד. וכדרב הונא, דאמר רב הונא: כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו א-לוה, שנאמר וימים רבים לישראל ללא א-להי אמת וגו'. מאי ללא א-להי אמת, שכל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו א-לוה¹²⁵.

בד בבד, המדרש ממקד את כפירת הנבל – "אמר נבל בלבו אין א-להים" – בניתוק מחסד: "ללמדך שכל הכופר בגמילות חסדים כאילו כופר בעיקר"¹²⁶. הגמרא קובעת כי הן רבה והן אביי, חרף היותם מצאצאיו של עלי, הצליחו להתגבר על גזר הדין שנגזר על ביתם לחיים קצרים, בזכות עיסוקם בגמילות חסדים: "בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה

¹²² בבלי, פסחים, ק"ג, עמ' א.

¹²³ ליכטנשטיין, "ושמרו את דרך ה'", עמ' 267.

¹²⁴ ליכטנשטיין, "זאת תורת ההסדר", עמ' 329; ליכטנשטיין, "בכל דרכיך דעהו", עמ' 62: "גם השירות הצבאי הוא קמח, אמנם ברמה של צורכי הכללי".

¹²⁵ בבלי, עבודה זרה, יז, עמ' ב.

¹²⁶ "מדרש קהלת רבה", בתוך **מדרש רבה המבואר**, ירושלים: מכון המדרש המבואר, תשמ"ג, פרשה ז, סימן ד.

ובגמילות חסדים¹²⁷. הרא"ל טען כי ברור שרבה לא התעלם מגמילות חסדים לחלוטין אלא שהוא לא עסק בה בהיקף הדרוש.

הרא"ל הכיר אפוא באמת הפשוטה: "אם אין קמח אין תורה". כלומר, אף-על-פי שלימוד התורה חשוב ונמצא בפסגת הערכים, הרי ללא כלכלה וללא כסף אי-אפשר לקיים אורח חיים של תורה. בארץ ישראל הקמח הנצרך כולל גם את הממד הביטחוני. הביטחון קשור לכלל הציבור ולכן העיסוק בו מתבקש מאליו. לאחר שדחה את הגישה הרואה בשירות הצבאי הכנה למלחמה בלבד, ביסס הרא"ל את גישתו על דרך המנותקת לגמרי ממצוות יישוב הארץ. גישתו של הרא"ל מבוססת על חסד! הרא"ל הכניס את האתיקה הפשוטה של נשיאה בנטל כחסד בתוך עולם ההלכה, וכך הגדיר את חובת השירות הצבאי המשמעותי הכולל גם את תעסוקה מבצעית בעת שגרה ולא רק הכנה למלחמה). באופן זה, שימת הדגש במצוות יישוב הארץ התגמדה לנוכח היסוד של גמילות החסדים שבא ליד ביטוי בגיוס למשימה הצבאית ולצבא במדינת ישראל. הרא"ל כלל לא יכול להבין מבחינה מוסרית כיצד יושב תלמיד בבית המדרש בעוד מישוהו אחר מגן עליו. הוא סלד, הן כאדם הן כתלמיד חכם, מתחושת ה"מגיע ליי" בגין לימוד תורה. יתר על כן, חוסר השוויון בנטל נתפס בעיניו כ"חילול ה'": "פרט למומנט המוסרי, עבור רבים בשירות אף נימה של אינטרס אישי – ולא רק מפני שסוף סוף על מולדותנו אנו מגינים. שירות מאפשר לחייל להשתחרר מייסורי הטפיל, אם מוסריים ואם פסיכולוגיים, והוא מאפשר לציבור הדתי כולו להימנע ממצואות וכתם הפרזיטיות"¹²⁸. לתפיסת הרא"ל, לימוד תורה אינו פוטר ממחויבות, שכן אז התורה נהפכת "קרדום לחפור בו", וזה כשלעצמו לא נחשב מוסרי בעיניו. בן התורה צריך להיות קודם כול מוסרי, ערכי, המקדש שם שמים, ועל בסיס המוסר הטבעי צריך לבנות את הקומה של התורה. תורה ללא מוסר היא פגומה. הלכה הבודקת את הפטור והחייב אך ורק מזווית צרה סופה שהיא יוצרת עיוותים, שאחד מהם הוא ההתנגדות לגיוס¹²⁹.

שילוב בין תורה וצבא הוא דרכם של אבות האומה מימים ימימה

המאדירים את דוד כ"נעים זמירות ישראל" שוכחים כי לצד העיסוק בשירה, הוא היה טרוד גם ובעיקר בלחימה ארוכת שנים. הרא"ל אף הוא קבע כי רעיון השילוב בין תורה וצבא הוא דרך החיים של אבות האומה, ובעצם הם עצמם חיו באווירת הסדר:

¹²⁷ גורלם של השניים התפצל: "רבה ואביו מדבית עלי קאתו, רבה דעסק בתורה חיה ארבעין שנין, אביו שעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין" (רבה ואביו היו מצאצאי עלי. רבה, שעסק בתורה בלבד, חי סך הכול ארבעים שנה. אביו, שעסק בתורה ובגמילות חסדים, חי סך הכול שישים שנה [התרגום שלי. ש.ר.]). ראו **בבלי**, ראש השנה, יח, עמ' א.

¹²⁸ ליכטנשטיין, "זאת תורת ההסדר", עמ' 319. מי שהכיר את הרא"ל ידע שתפיסה זו הייתה נר לרגליו גם בחייו האישיים. הוא לא רצה להיעזר באיש, לא בנשיאת ספריו ולא בקיצור התור בישיבה שלו או בכל מקום אחר. התחושה של "מגיע ליי" בזכות מעמדי, לא הייתה קיימת אצלו. מבחינתו, מי שאינו מתגייס לצבא, לא יוכל בהמשך להיות חלק מהציבור ולהשפיע עליו, שהרי יחוש נחות ולא יוכל לבוא בדרישות מאחרים.

¹²⁹ הרא"ל עמד על כך שבהלכה הדנה בהלכות חסד וצדקה מעורבים שיקולים משיקולים שונים. נקודת המבט של הנצרך והתמיכה שהוא נזקק לה לבטח רלוונטית, אך גם נקודת המבט של הנותן חשובה, ויש להביא בחשבון את השפעת הנתנה עליו. הרמב"ם פירש את המשנה באבות "והכל לפי רוב המעשה" כך: עדיף לתת כמה פעמים כמות צדקה קטנה מאשר לתת כמות גדולה של צדקה פעם אחת. הרמב"ם לא נימק את הסיבה. הרא"ל הסביר שאולי מן ההיבט החינוכי של נותן הצדקה, עדיף המעשה הרב-פעמי על פני המעשה החד-פעמי כדי לשבור את ההרגל האגואיסטי. כלומר, השיקול בחסד הוא לא רק הצורך של המקבל כי אם גם החינוך העצמי לנתנה מצד הנותן. ולענייננו, המתגייס לצבא זוכה להפנמת ערך הנתנה וההקרבה כדרך חיים. ראו ליכטנשטיין, אהרן, "קדימויות בצדקה וחסד", מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

[...] מאות ואלפי שנות גלות נטו להאפיל על העובדה – ההסדר הוא הדרך היהודית המסורתית והמקורית. מה היו מערכות משה רבינו, יהושע בן נון, דוד המלך, רבי עקיבא – כפי שחז"ל תפסו ותיארו אותן – אם לא ישיבות הסדר? יש להניח שצורת שילוב שירות צבאי עם תלמוד תורה היתה שונה משלנו [...] תיאור האבות בעלי לב האריה ותלמידיהם שולפי החרב יצטייר כמוזר אצל רבים [...] אך עובדה אינה זזה ממקומה: המסורת היסודית היא הסדר¹³⁰.

ולסיכום, אמר הרא"ל: "אם כן אין מנדט הלכתי מוסרי או מחשבתי לפטור מקיף והחלטי משירות צבאי עבור בני תורה"¹³¹.

כאמור, הרא"ל היה מודע לסכנות שבגיוס, ולכן ראה במתכונת של ישיבות ההסדר – כמערכת מקוצרת, הומוגנית ותומכת – פתרון הולם למעולים המסוגלים לחיות את הקצוות עד תום. להיות בחורי ישיבה תלמידי חכמים וחיילים בעת ובעונה אחת. הרא"ל לא ראה בהסדר המשלב בין תורה לצבא פתרון לחלשים או מודל של ישיבה סוג ב. להפך, הוא לא ראה לנכון להוריד את הדרישות מתלמידי ההסדר, לא בהיבט של לימוד התורה, ולא בהיבט של העומק והקשר הרוחני לתורה, דווקא מכיוון שהם פנו לדרך של שירות צבאי. אי-אפשר שלא להבחין בדמיון הקיים בין השילוב של ההסדר בין צבא לישיבה, לבין השילוב האישי בחייו של הרא"ל – בין ספרות אנגלית והשכלה רחבה מכאן לבין תורה והלכה מכאן. לתפיסתו של הרא"ל, במציאות הישראלית שבה אנו חיים, השילוב אינו פשרה כי אם שלמות. זוהי שלמות נכונה מבחינה מוסרית-הלכתית, שהרי המוסר הוא חלק מההלכה. יתר על כן, השלמות הזו היא גם חזרה ל"מעשה אבות סימן לבנים". שכן אבות האומה, שהחזיקו תורה וצבא בלי רגשי נחיתות ותחושה דיכוטומית, חיו כך מתוך תחושה הרמונית של שלמות.

¹³⁰ ליכטנשטיין, "זאת תורת ההסדר", עמ' 321.

¹³¹ שם, עמ' 328. גישתו של הרא"ל ביחס לחובת הגיוס לצה"ל אל מול לימוד התורה, יש בה מהדמיון לגישתו של הרמב"ם ביחס לעבודה אל מול לימוד תורה. הרמב"ם חייב גם את תלמידי החכמים הגדולים לעסוק לפרנסתם במו ידיהם ולא להיות סמוכים על שולחנות של אחרים. הרמב"ם נימק זאת בנימוק כפול שבמרכזו הנימוק המוסרי: (א) החכמים הקדמונים, גדולי התורה למדו ועבדו; (ב) המתפרנס מהצדקה גורם לחילול ה'. אף-על-פי שהרמב"ם הכיר את התירוצים של "עת לעשות לה' הפרו תורתך", הוא לא קיבל זאת מפני שבהיבט המוסרי ראה טעם לפגם להתפרנס מלימוד תורה. לדבריו, "דע שזה שאמר שלא תעשה התורה קרדום לחפור בו, כלומר לא תחשבהו כלי לחיות בו וביאר ואמר כי כל מי שייחנה בעולם הזה בכבוד התורה נוטל חייו מן העולם פירוש מחיי העולם הבא והתענותו בני האדם בזה הלשון הנגלה והשליכוהו אחרי גיוס ונתלו בפשטי הדברים שלא יבינום ואני אפרשם וקבעו להם חוקים על יחידים ועל קהילות והביאו בני אדם לחשוב בסכלות גמורה שזה מחוייב וראוי שיעזרו חכמים והתלמידים והאנשים המתעסקים בתורה ותורתן אומנותן, וזה הכל טעות ולא נמצא בתורה ולא בדברי החכמים דבר שיאמת אותו ולא רגלים שישען עליהם כלל שאנחנו כשנעניין בדברי רז"ל לא נמצא אצלם שהיו מבקשים ממון מבני אדם ולא היו מקבצים ממון לישיבות הנכבדות והיקרות ולא לראשי גליות לא לדייניהם ולא למרביצי התורה ולא לאחד מהגדולים ולא לשאר בני אדם מן העם [...] וכבר ידעת שהלל הזקן היה חוטב עצים והיה לומד לפני שמעיה ואבטליון והיה עני בתכלית העניות, ומעלתו היתה כאשר ידעת מתלמידיו אשר נמשלו כמשה ואהרן ויהושע [...] והיו רואים שלקחתן היה חילול השם בעיני ההמון מפני שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם ותתבזה בעיניהם ויהיה מי שעושה זה דבר השם בזה" (רמב"ם, "פרקי אבות", בתוך **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון**, פרק ד, משנה ה). עיינו גם פיינשטיין, **אגרות משה**, יורה דעה ב, סימן קטז. לטענתו, למרות שדברי הרמב"ם נכונים עקרונית, הרי מעשית בדורות האחרונים אי-אפשר להיות תלמיד חכם ולעסוק גם במלאכה מפאת מה שמכונה "ירידת הדורות". כיום קשה להתמקצע בלימוד תורה שכן עול הפרנסה רובץ על האדם.

ועם כל זאת, הרא"ל הודה בכנות, כי לעתים הנפת כמה דגלים בעת ובעונה אחת עלולה להביא לריפיון בהנפת הדגל העיקרי של הישיבה שהוא לימוד התורה. הוא אף הצר על כך:

המשימה שעומדת לנגד עינינו היא להישאר נאמנים, בעומק ובעוצמה, לאותם דגלים שהניפה בשעתה ישיבת וולוז'ין, ולדעת להניף דגלים נוספים, שהיו חשובים בשעתם וחשובים כיום שבעתיים. דווקא בישיבות ההסדר, המניפות אידאולוגית יותר מדגל אחד, צפוי היה שמידת ההתמסרות והדבקות במשימה תהיה מעל ומעבר לרמה שהסתפקו בה בוולוז'ין, אך לצערנו, נראה שהמצב כיום אינו כן, ולמרות ריבוי המשימות והרחבת האופקים – ההתמדה ההשקעה, העמל והיגיעה אינם ברמה המתבקשת [...] ¹³².

הרא"ל סבר שהתוקף המוסרי לעיסוק בתורה בטל, אם וכאשר אדם מבקש – בשל רצונו ללמוד – לפטור אותו מעול הציבור המוטל עליו [השירות בצבא]. לתפיסתו, גם לימוד תורה צריך להיעשות בדרך מוסרית. כך נהגו בעבר אבות האומה שהחזיקו בספרא ובסייפא. החשש, שמא לא הכול יעמדו באתגר ולימוד התורה יקהה, אינו סיבה מספקת לסטות מהדרך הנכונה. ובה בעת, צריך לשקול מהם המינונים והאיזונים הנכונים למימוש הדרך הזו.

תשובותיו של הרא"ל לטוענים נגד גיוס בני הישיבות

חלק מתשובותיו של הרא"ל למתנגדים לשירות הצבאי כבר צוינו קודם לכן, כאשר עמדתי על תפיסתו המחייבת שירות צבאי. עם זאת, ראיתי לנכון לתאר את ההתמודדות של הרא"ל עם הטיעונים לפטור משירות צבאי, כדי שאוכל להרחיב את הדיון במהות גישתו. נראה כי הרצון לחיות בעת ובעונה אחת את המוסר האנושי ואת ההלכה הניעו את הרא"ל להסביר כל טיעון ואמרה שלכאורה מצדיקים אי-התגייסות לצה"ל בדרך שונה שתתאים למוסר הטבעי. אפרט להלן את תשובותיו של הרא"ל לטיעוניהם של המתנגדים לשירות הצבאי, ואראה כיצד הוא נעזר לשם כך בעקרונות "האמת המורחבת":

■ **הטיעון: ביטחון שוטף אינו בבחינת מלחמת מצווה** – יש הטוענים כי תלמיד חכם פטור מביטחון שוטף, מתעסוקה מבצעית שבשגרה, מכיוון שאין המדובר במלחמת מצווה. הרא"ל בחן את מבחן הערכים בפרמטרים מוסריים והוכיח כי מניעת נפילה אינה מצווה פחותה בחשיבותה מהצלה של ממש. שהרי ביחס להצלת ממון. נפסק כי מצוות השבת אבדה קיימת לא רק בהצלה של חפץ שיצא ממקומו ואבד כבר לבעליו אלא אף בהצלה עתידית של חפצים שהנהר עומד לסחוף. וכמובן, מצוות הצדקה הגדולה ביותר אינה עזרה לאדם שכבר נפל וקרט אלא הושטת עזרה לאדם שעומד ליפול. מכך הסיק הרא"ל שאם מניעת נפילה ממונית עתידית היא בגדר מצוות צדקה, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר במניעת סכנה גופנית שנכללת בקטגוריה של מלחמת מצווה. אם כן, פעילויות ביטחוניות שמטרתן הגנה על הגבול ומניעת הידרדרות ביטחונית הן בגדר מלחמת מצווה.

■ **הטיעון: מצווה היכולה להיעשות על ידי אחרים** – טיעון זה מתבסס על הכלל ההלכתי של מצווה היכולה להיעשות על ידי האחר. הגמרא דורשת לגבי הפסוק "יקרה מפנינים וכל חפצין

¹³² ליכטנשטיין, "דרכה של ישיבה", עמ' 52.

לא ישוו בה", כי לימוד תורה הוא המצווה החשובה ביותר ביחס לכל שאר המצוות. מכיוון שכך, הרי הלומד תורה פטור מעשיית המצווה של שירות צבאי אם אפשר שתיעשה על ידי אחרים. יש לציין שכל זה אינו קשור למצוות שעל האדם לקיים בעצמו אלא למצוות שמוטל על הציבור לקיימן¹³³. מכך אפשר להסיק כי ביטחון שוטף הוא בחזקת מצווה שיכולה להיעשות על ידי אחרים. הרא"ל השיב על הטיעון הזה תשובה משולשת:

1. כדי להיפטר בגין מצווה היכולה להיעשות על ידי האחר, צריך שהאחר יסכים לכך. אינך יכול לקחת בכוח את הפטור ולכפות על האחר לעשותו אם אינו רוצה בכך.
2. אם לוקחים את הפטור על חשבון הצד האחר והוא אינו מעוניין בכך, יש בזה חילול ה'. התורה בעיני האחר מצטיירת כ"קרדום לחפור בו".
3. הפטור בגין מצווה היכולה להיעשות על ידי האחר נוגע למצווה הדורשת זמן וממון. הגמרא לא דנה במצווה שיש בה סכנת נפשות. במקרה של סכנת גוף לא ברור שהפטור אכן ניתן.

הרא"ל הרחיב אפוא את ההיבט המוסרי-הלכתי בתשובותיו לטיעוניהם של המתנגדים לשירות הצבאי. אצל הרא"ל המוסר האנושי הוא חלק מההלכה. נקודת המוצא של הרא"ל היא שלא זו בלבד שההלכה אינה סותרת את המוסר אלא היא נדרשת להביא לידי ביטוי את המוסר בשיקולי הפסיקה שלה. הרא"ל טען אפוא בפשטות כי גם אם לומדי התורה סבורים שאחרים צריכים להגן עליהם כדי שהם יוכלו ללמוד תורה בַּטְחָה, אי-אפשר לחייב את הזולת לקחת על עצמו את המחויבות שלהם אם אינו רוצה בכך. אי-אפשר לחייב מישהו לתת מעצמו בעל כורחו. זהו מעשה בלתי-מוסרי ועל כן הוא מביא לידי חילול ה'.

- הטיעון: **תלמידי חכמים אינם צריכים שמירה** – יש הנתלים באמרת חז"ל, "חכמים אינם צריכים שמירה", לשם קבלת פטור מלא משירות צבאי. מכך נובע שאם לומד תורה פטור מבנייתה של חומת הגנה, הרי הוא פטור גם משירות צבאי. הרא"ל טען כי גם אם משמעות הדבר שתלמיד חכם אכן מוגן מתוקף היותו לומד תורה, אין הפטור מהשירות הצבאי תקף בנוגע לחובתו לעזור לאחרים ולהגן עליהם. כלומר, ייתכן שתלמידי חכמים אינם זקוקים לשמירה ולהגנה, אך האחרים שנמצאים לצדם בהחלט זקוקים לכך. לכן, מתוקף חובתם לעזור לזולת, חייבים תלמידי חכמים להיות חלק ממערך ההגנה. הרא"ל אף הסביר שהפטור בגמרא אינו גורף אלא עוסק אך ורק בבנייתה של חומת הגנה.
- הטיעון: **בני שבט לוי פטורים ממלחמה** – ייעודו של שבט לוי הוא בקודש ולכן הוא פטור מכל מחויבות אזרחית, כולל גם ממלחמה. בעצם הפטור הזה חל לא רק על שבט לוי אלא גם על כל מי שחשקה נפשו בתורה, כדברי הרמב"ם בסוף **ספר זרעים** בהלכות שמייטה ויובל¹³⁴.

¹³³ אדם אינו פטור מהנחת תפילין, תפילה וכדומה, שהן מצוות שהאדם כאדם צריך לבצען.
¹³⁴ "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר 'יורו משפטיו ליעקב ותורתך לישראל'. לפיכך הובדלו מדרכי העולם: לא עורכים כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן. אלא הם חיל השם, שנאמר 'ברך ה' חילו'. והוא ברוך הוא זוכה להם, שנאמר אני חלקך ונחלתך. ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבודו לדעה את ה' והלך ישר כמו

לכאורה נראה שתלמיד חכם פטור מהצבא ככתוב: "לא עורכים מלחמה כשאר ישראל"¹³⁵.
הרא"ל הקשה על הבנה פשוטה זו¹³⁶:

1. האם הפטור הוא מלא, או שהוא מוגבל רק למקרים שבהם נדרשים אנשים מועטים ולא מדובר במלחמה כוללת שאליה נקראים כל החיילים?
2. מיהו אותו תלמיד חכם? האם כל לומד או רק תלמיד חכם בעל שיעור קומה? אם כל מי שלומד בישיבה מוגדר כתלמיד חכם, האם אין בקביעה זו משום התנשאות?¹³⁷

■ הטיעון: **אַנְגְרִיָּה (גיוס בכפייה) בתלמידי חכמים** – אחד המדרשים תולה את חטאו של אברהם שעשה אנגריה בתלמידי חכמים והוציא את בני ביתו למלחמה כוללת בארבעת המלכים. גם על המלך אסא נאמר שחטא בחטא זה וכפה על כל עמו לצאת ולקחת את חומרי הגלם שהשאיר מלך ישראל כשבנה את העיר הרמה. לטענת הרא"ל, במקרים אלה מדובר בעבודת כפייה שאין לה משמעות צבאית מובהקת. ואולם, גם במקרה של צורך צבאי אין לגייס בכפייה. הרא"ל הקשה: גם אם תלמידי חכמים פטורים, האם אינם מצווים להתנדב? כאן חידש הרא"ל בקביעה שהפטור משירות צבאי אינו בהכרח הדבר הרצוי. אמנם אי-אפשר לכפות על תלמידי חכמים, ואולם מצפים מהם להשתתף בחיים הציבוריים. ועם זאת, הרא"ל לא רצה לפרש את המקורות הפוטרים אותם כסותרים את המוסר הטבעי, שבעיניו צריך להיות חלק מהשיקול ההלכתי. לכן, צמצם הרא"ל את הפטורים והפך אותם ללא רלוונטיים. כאשר אי-אפשר לצמצם את הפטור, אזי הקריאה המוסרית להיות חלק מכלל הציבור עודנה משפיעה על ההלכה המכילה גם את המרכיב של לפנים משורת הדין. לסיכום הדברים, הרא"ל קבע: "אם כן אין מנדט הלכתי, מוסרי או מחשבתי לפטור מקיף והחלטי משירות צבאי עבור בני תורה"¹³⁸.

בכל חמש התשובות שהעלה הרא"ל אל מול טיעוניהם של המתנגדים לשירות הצבאי, הוא נעזר בעקרונות "האמת המורחבת"; הוא בחר להתמודד עם שתי המחויבויות בעת ובעונה אחת – המחויבות ללימוד תורה מכאן והמחויבות לחסד מכאן. לדידו, "האמת המורחבת" פירושה לימוד התורה והשירות הצבאי במלואם גם יחד, ואין הערך האחד בא על חשבון האחר. עם זאת, הרא"ל הצר על ההתפשרות שבאה בעקבות הרצון לחיות את שני הערכים במלואם. הוא עצמו העדיף שלא לדבר על התפשרות כי אם על "מְלֵאוּת". מלאות זו מכילה את שני הערכים בדרך של איזון ולא בדרך שבה ערך אחד בא על חשבון הערך האחר.

שעשהו הא-להים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכוהנים ללויים. הרי דוד עליו השלום אומר: 'ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי' (רמב"ם, "הלכות שמיטה ויובל", בתוך **ספר זרעים**, פרק יג, הלכה יב-ג).

¹³⁵ שם, הלכה יב.

¹³⁶ ליכטנשטיין, "זאת תורת ההסדר", עמ' 325-327.

¹³⁷ עיינו עוד אריאל, יעקב, "יציאת רב צבאי למלחמה", בתוך **ספר הראל**, חיספין, תש"ס, עמ' 193-202; ויצמן,

יהושע, "ולא זוכין לעצמן בכח גופן – בענין שבט לוי ושרות צבאיי", **שיר למעלות**, ב (אייר תש"ס), עמ' 67-73.

¹³⁸ ליכטנשטיין, "זאת תורת ההסדר", עמ' 328.

שיתוף פעולה עם הציונות החילונית ומוסדותיה

במחקר זה התחקיתי אחר הניתוח של הרא"ל בנוגע לציונות ונמצאתי למד שיש דמיון רב בין יחסו שלו לבין יחסו של הרי"ד לציונות¹³⁹. אף שבפתח דבריו על הגותו הציונית של הרי"ד¹⁴⁰, הקדים הרא"ל ואמר שאינו רוצה להציג את הרי"ד בדמותו שלו אלא אך ורק את הדברים כהווייתם, נראה שישנו מתאם גדול בנושא זה בין שני האישים בכל הנקודות שהעלה הרא"ל¹⁴¹. הרא"ל מנה שלושה יסודות בגישת הרי"ד: (א) המדינה היא בעלת ערך (מצע לפעולה) אך אינה מלכות ה' (אינה קדושה כשלעצמה); (ב) המדינה היא אתגר – כר נרחב לעשייה אנושית אקטיבית; (ג) המחויבות לשותפות עם הציונות החילונית. להלן אסקור יסודות אלה ואדון בגישתו של הרא"ל אליהם.

המדינה היא בעלת ערך (מצע לפעולה) אך אינה מלכות ה' (אין בה קדושה)

ארץ ישראל היא קטגוריה הלכתית ולא קטגוריה משיחית¹⁴². מכך נובע שאין למדינה ערך עליון, ערך מטפיזי. הפרחת השממה והפירות שמוציאה הארץ – 'וְאַתֶּם הָרִי יִשְׂרָאֵל עֲנַפְכֶם תִּתְּנוּ וּפְרִיכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קָרְבוּ לְבֹא [...]'¹⁴³ – אינם פסגת השאיפות והסיבה של השיבה לארץ. הרא"ל לא ראה אפוא בהצלחת החקלאות בארץ את פסגת ההוכחות לערכה המטפיזי של הארץ, כפי שבאה לידי ביטוי בתפיסה הגאולית של הרא"ל ובנו הרצי"ה¹⁴⁴. הוא אף הביע, "הסתייגות

¹³⁹ על הרי"ד, תפיסותיו ויחסו לציונות ראו בנספח: "התפיסה הציונית של הרי"ד".

¹⁴⁰ ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 157.

¹⁴¹ בשנת תשס"ב (2002) הופיעה באינטרנט ידיעה שלפיה הרי"ד כבר אינו תומך בציונות, מכיוון שנמנע מלומר הלל ביום העצמאות. בעקבות הפרסום, שזכה להדים רבים, החליט הרא"ל לנסות ולהגדיר את גישתו של הרי"ד לציונות מבחינה שורשית ונפשית ולא להסתמך על פסיקה הלכתית שהייתה יותר בבחינת "מעשה רב" ביום העצמאות בישיבה יוניברסיטי, מאשר פסיקה. הרא"ל בחר לנתק בין הפרסום לבין עצם הדיון בגישתו של הרי"ד לציונות. עיקר הדיון של הרא"ל בתפיסתו של הרי"ד מופיע בנספח בסוף העבודה. כאן בחרתי להתמקד מטבע הדברים בתפיסתו של הרא"ל בנושא הציונות של הרי"ד עיינו גם רוזנק, אבינועם, "האדם היהודי והמדינה", בתוך לאם נחום, שאול ישראלי ורפאל יצחק (עורכים), **ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק**, כרך א, ירושלים: מוסד הרב קוק; ניו יורק: ישיבה-אוניברסיטה, תשמ"ד, עמ' קנב-קסח; שוורץ, **הציונות הדתית**, עמ' 118-121; שוורץ, **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך א, עמ' 388-391; נבון, חיים, "תפיסתו הציונית-דתית של הרב סולובייצ'יק", **צהר**, כב (תמוז תשס"ה), עמ' 159-170; נבון, **נאחז בסבך**, עמ' 81-109; בלידשטיין, יעקב, "הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק כהוגה דתי-ציוני – האומנם?", בתוך יהודיע עמיר (עורך), **דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שביד**, ירושלים: הוצאת מכון ון ליר בירושלים ואחרים, תשס"ה, חלק ראשון, עמ' 439-450.

¹⁴² לטענת שוורץ, האנטישמיות הגואה סביב הקמת המדינה והחילון הגדול הם הראיה לכך שמדינת ישראל הנוכחית עדיין אינה בשלב הגאולה. עיינו שוורץ, דב, "משנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בראי ההגות הציונית" בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 129-131. האנטישמיות מהווה הוכחה לרי"ד כי מדינת ישראל היא משהו חשוב, שכן כאשר משהו חשוב יש לו הרבה מתנגדים. עיינו סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 110-111.

¹⁴³ יחזקאל, לו, ח ובפירוש **הבבלי**, סנהדרין, צח, עמ' א.

¹⁴⁴ **בבלי**, סנהדרין, צח, עמ' א. הפריחה היא הסימן והראיה לכך שעם ישראל נגאל. הפריחה בארץ היא סימן ודאי לגאולה. זו הארת פנים של הקב"ה. במשך שנות הגלות הארץ הייתה שוממה. החקלאות והאחיזה בקרקע לא זכו לעדנה. ארץ ישראל מאירה פנים בדרך של פריחה ושגשוג חקלאי כאשר עם ישראל הקשור לארץ חוזר אל מולדתו. לדידו של הרא"ל והרצי"ה, זוהי תוצאה טבעית של מפגש בין ארץ מיוחדת המוצאת את בעליה האהוב המתאים לה. ההתאחדות בין העם לארצו מפכים כוחות גנוזים ומביאים לפריחה גדולה. ועיינו קוק, צבי יהודה, "תקף קדושתו של יום העצמאות", בתוך **לנתיבות ישראל**, חלק א, עמ' רמז. להרחבה על תפיסתו הגאולית של הרצי"ה הנשענת על המציאות בשטח, עיינו שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, עמ' 23-71. שוורץ עומד על התפתחות תפיסתו של הרצי"ה מאופטימיות וציפייה להתקדמות מהירה ולחזרה בתשובה ועד הפנייה לתהליכים אוטוריים רצופי משברים. היות שהרצי"ה ראה בהיסטוריה של מדינת ישראל את הגאולה, הוא הדגיש כי הגאולה בשלב הזה היא גאולה נטורליסטית, ללא נסים. בתוך התהליכים הטבעיים ניתן לראות את הגאולה ואת

לגבי ... ההדגשה שהעניקו תלמידיו [של הראי"ה] ובתוכם בנו, לגמרא בסנהדרין האומרת שאין לך 'קץ מגולה' מאשר פריחתם של עצי ישראל. אני חש גם שישנה הגזמה מסוימת בכך ששיקולים אשר [...] שייכים לתחום הגיאופוליטי או החברתי כלכלי מקבלים לא רק אישור, אלא גם חשיבות יתר"¹⁴⁵.

את שורשי תפיסתו של הראי"ל יש לחפש אצל הרי"ד, כפי שהבין אותה הראי"ל. הרי"ד לא עסק במטפיזיקה דתית. לפעמים אף הדגיש כי היהדות וההלכה בורחות מעיסוק זה כמו לדוגמה בכל הקשור לסבל. ובאשר לשאלה למה יש סבל? זו שאלה שרק הקב"ה יכול לפתור: "היהדות עוסקת בשאלה כיצד להתמודד עם הרע ולא בשאלה כיצד להסביר אותו"¹⁴⁶. הרי"ד העדיף לעסוק באדם ובקיומו. הרי"ד ראה בגאולה תהליך של תשובה רוחנית ומוסרית. וכך כתב הראי"ל על הציונות של הרי"ד:

ישנן אסכולות שאוהבות לצטט את דברי הגמרא בסנהדרין שלפיה חזון הגאולה מתבטא בהפרחת השממה [...] הרב לא דגל בגישה זו. אני משער שלו היו שואלים אותו היה אומר: "אכן, הקטע מובא בגמרא, אך הקץ המגולה הוא סמן בעלמא, ולא מעיקר הגאולה עצמה". לדידו, הגאולה צריכה להיות בראש ובראשונה גאולה רוחנית ומוסרית ודתית"¹⁴⁷.

הראי"ל אף השווה בין הרמב"ם לריה"ל. כזכור, הריה"ל עסק בעיקר בבעיות פנים-יהודיות ולא בבעיות אוניברסליות ולכן הדגש אצלו הושם בארץ ישראל ובעם ישראל בכללותו. לעומת זאת, הרמב"ם דן בשאלות אוניברסליות מפרספקטיבה יהודית. ואילו הרי"ד הלך בדרכו של הרמב"ם "ועסק בבעיות כלליות אנושיות כפי שהן נידונות מנקודת מבט תורנית לעומת הדגשת בעיות יהודיות ספציפיות מקומיות"¹⁴⁸. לכן הדגש אצל הרי"ד הושם בפרט וביחיד. הוא אמנם דיבר על קהילה אך לא באותו מינון שבו דן ועסק בפרט. כמו כן, יש לשים לב לכך שבביטוי "קהילה", כוונתו של הרי"ד בהרבה מקרים היא לחיבור האנושי בין שני אנשים.

כפי שצינו לעיל, הציונות של הראי"ל התאפיינה אף היא בהיותה מוסרית. קיום חיים רוחניים מלאי אידאליזם הוא שקסם לראי"ל בארץ ישראל ולא לבלוב העצים: "אמרת שני דברים חשובים מצאתי בארץ. אידיאליזם ושיוויון. מצאתי כאן יותר אידיאליזם, יותר נכונות לתת, לעשות למען משהו גדול יותר ממני [...]"¹⁴⁹. כלומר, הוא עלה לארץ מתוך מודעות למצב הרוחני שבה. הוא אף צפה שמצב זה לא ישתפר בטווח הקרוב. להפך, תחול ירידה. למרות זאת, הראי"ל רצה להיות במקום שבו הדברים מתרחשים, להיות מעורב ולהשפיע על התוצאה הסופית. ההשפעה שעליה דיבר היא השפעה רוחנית: "אני עולה בעיניים פקוחות ובלב פתוח. אני סבור שהמצב ייהפך גרוע

התקדמותה. מודל הגאולה של הרמב"ם בספרו הלכות מלכים הוא המודל הראלי. עיינו קוק, לנתיבות ישראל, חלק א, עמ' קסא; קוק, מתוך התורה הגואלת, עמ' עט.

¹⁴⁵ ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 165.

¹⁴⁶ ליכטנשטיין, אהרן, "הגותו המחשבתית של הרב סולובייצ'יק ז"ל", עלון שבות, 140-141 (סיוון תשנ"ד), עמ' 11.

¹⁴⁷ ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 165.

¹⁴⁸ ליכטנשטיין, "הגותו המחשבתית של הרב סולובייצ'יק ז"ל", עמ' 11.

¹⁴⁹ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 94.

יותר ולא ישתפר, ובכל זאת אני רוצה להיות שם, במקום בו שאני יכול לעשות משהו כדי להשפיע
מה יהיה"¹⁵⁰.

הרי"ד דיבר על ראייה היסטורית במובן של תודעה היסטורית. תודעה ביחס למצב נתון לעומת
מצבים קודמים. במובן זה תפיסתו הייתה ראלית ושונה לגמרי מהתפיסה הליטאית שניסתה
לחיות באווירה א-היסטורית. כחלק מהראליה שלו, הוא הכיר בקיומם של שינויים היסטוריים.
אך הרי"ד לא דיבר על תהליכים היסטוריים במושגים משיחיים. התודעה ההיסטורית של הרי"ד
הייתה מבחינתו הקרקע להתמודדות עם המציאות, שכן הוא שאף לעסוק במציאות ולא
במטפיזיקה.

הרא"ל נסמך על תודעתו ההיסטורית של הרי"ד: "הנקודה שהרב ז"ל תמיד הייתה שהזירה של
כנסת ישראל היא הזירה ההסטורית, הבין לאומית. יש הזדמנויות מיוחדות מבחינת מעמד עם
ישראל בתוך אמות העולם, תוך כדי שמירה על זהותו הייחודית, טיפוח רוחו ערכיו ועולמו"¹⁵¹.
כמוהו גם הוא לא היה מנותק מהראייה ההיסטורית. אולם הרא"ל לא חיפש את המהלך הגאולי
מבעד למשקפיים היסטוריוסופיים. הוא לא רצה לייפות את המציאות, אך היה מודע לעומק
השינוי ולגודל הפוטנציאל הטמון בהקמת מדינת ישראל: "לפעמים לא מזיק גם לראות את חצי
הכוס המלאה, אפילו שהחצי הזה אינו חמישים אחוז"¹⁵².

הרי"ד, לדברי הרא"ל, האמין שיש לארץ ישראל קדושה, ושהישוב בה זוכה למצוות יישוב ארץ
ישראל: "בהזדמנויות שונות מרבה 'הרב' להדגיש ולהבליט בהזדמנויות שונות את זיקתו העמוקה
לארץ ישראל, לקדושתה ולמשמעותה"¹⁵³. אמנם גם למדינת ישראל שמור תפקיד חשוב בעיצוב
הזהות היהודית, הרוחנית והערכית, ואולם הרי"ד לא סבר שלמדינה עצמה יש מעמד של קדושה
או התגלמות של משיחיות. עם זאת, מכיוון שהמדינה היא כלי רב-כוח ורב-השפעה, הרי"ד רצה
ליטול בה חלק פעיל ולהשפיע על הפוליטיקה ועל הערכים שלה:

בתוך עולם זה, סבור "הרב", יש להלכה מה לומר ומה להשליט הן בחדר המיטות, הן
בפורום פוליטי ועדיין תפישתו זו רחוקה מרחק רב מהאדרת מלכות ומהמדינה שמופיעה
בכתביהם של הוגי דעות שרואים את עצמם כציונים. אכן בין עמדה זו לבין העמדת פנים
כאילו קיים נתק מוחלט בין תפישת הרב לבין התחום הפוליטי יש מרחק רב"¹⁵⁴.

לתפיסתו של הרי"ד, המדינה היא ציבור וקהילה עם ייעוד רוחני ומוסרי. עם זאת, הוא לא יחס
לארץ ישראל השראת שכינה ורוח מיוחדת בהיבט המטפיזי. גם הרא"ל סבר שיש למדינה אתגר
רוחני לשאוף אליו, וכך כתב: "כנסת ישראל היא במהותה קהילה רוחנית, וביתר דיוק קהילה

¹⁵⁰ שם, עמ' 184-185.

¹⁵¹ שם, עמ' 185.

¹⁵² שם, עמ' 184.

¹⁵³ ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 169.

¹⁵⁴ שם, עמ' 167.

דתית [...] אלא היא מושתתת על חברים המחויבים כלפי עתיד משותף. מבחינת ההגדרה המבנה, אנחנו עם בעל ייעוד רוחני ומחויבות רוחנית"¹⁵⁵.

נקודת מבט הלכתית, מוסרית, מפוקחת על העולם היא שהביאה את הרי"ד לסגור על דודו, הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הגרי"ז)¹⁵⁶, בהספד שנשא לזכרו¹⁵⁷. בהספד זה טען כי דודו היה "איש ההלכה" אף שלא תמך בציונות ואף סירב להיפגש עם ראש הממשלה דוד בן-גוריון. לדברי הרי"ד, דודו לא התנגד לציונות אלא פשוט התעלם ממנה. הוא נימק זאת בכך שלא היו לו קטגוריות הלכתיות ביחס לציונות הממלכתית החילונית¹⁵⁸. שהרי אם יש לעם ישראל אתגר רוחני ודתי, איך ניתן להגדיר ציונות חילונית שהיא אנטי-דתית? דודו, הגרי"ז, לא יכול אפוא להכיר בציונות המונעת ממניעים שאינם דתיים ורוחניים. לדברי הרא"ל, "לא צדקו אלה שטענו שהוא [הרי"ד] התנגד למדיניות הציונית או ליוזמה הציונית. עם כל זה הוא הזדהה. אבל נכונים דברי אלה שטענו שהצד התאולוגי של הקמת המדינה לא היה דומיננטי אצליו"¹⁵⁹. הרי"ד דיבר רבות על קדושת הארץ, על מצוותיה, אך לא הפך את המדינה לסוג של "עבודה זרה", ליעד עליון של מלכות ה' ולמקום שבו הפרט מאבד את זהותו לטובת הכלל: "בכל לבנו מעריכים אנו את המדינה, מתפללים לשלומה, שולחים אליה את בנינו ועומדים מאוחדים להגן עליה. אבל אין היא הטוב העליון"¹⁶⁰. הרא"ל היה מודע אף הוא לפוטנציאל הטמון במדינה מעצם הקמתה ובירך על כך. אך באותה נשימה הוא ציין כי הראייה התאולוגית של מהלך גאולי ברור ומסודר אינה מהווה חלק מרכזי בהשקפתו: "אבל שאבוא ואדבר בתופים ובמחולות על מין דפיקה היסטורית, היגליאנית, עד כדי כך אינני חושב שאני מגיע"¹⁶¹.

לפי הרי"ד, חשיבותה של מדינת ישראל טמונה בנוכחותו של ציבור יהודי היוצר ובונה בה. למדינת ישראל זכויות רבות בהצלת עם ישראל ובזקיפת קומתו. יתר על כן, מדינת ישראל יכולה לקחת את הציבור היהודי לעבר הגשמת הברית בין האל לעמו. אך הרי"ד גם הזהיר מפני היבט אחר הקשור למדינה: "גם השעבוד למדינה יכול להיפך לעבודה זרה"¹⁶², והוסיף כי "השתעבדות אחת

¹⁵⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "דת ומדינה בזכות האינטראקציה", בתוך **מוסר אביב**, עמ' 227.

¹⁵⁶ רב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק המכונה בשם הגרי"ז, או הרב מבריסק (1886-1959) – רבה של העיר בריסק וראש ישיבה בבריסק. בשנת 1941 עלה לארץ וייסד את ישיבת בריסק בירושלים. היה המנהיג של הציבור החרדי-ליטאי, לאחר פטירתו של החזון איש בשנת 1953. הוא נודע בהתנגדותו החריפה למדינת ישראל. לכן לא עודד השתתפות בבחירות. בתחילת שנות החמישים, כשעלה על הפרק נושא גיוס הבנות והפטור לבחורי ישיבה מצה"ל, הוא סירב לכל הסכם עם ראש הממשלה דאז, דוד בן-גוריון.

¹⁵⁷ סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 89.

¹⁵⁸ עיינו נבון, "תפישתו הציונית-דתית של הרב סולובייצ'יק". במושגי דורו הוא היה ציוני נלהב. שהרי מושגיו היו המושגים ההלכתיים שלא יכלו להכיל את המדינה בתוכם. וכך כתב הרי"ד: "אם חיבת ציון פירושה – ישיבת הארץ והשתקעות בה, חינוך עפרה ורציית אבניה, נשיאה בעול היישוב בימי מצור ומצוקה והשתתפות בגורלו [...] ודחייה בשתי ידיים של כל הצעה ליציאה לחוץ לארץ הרי חיבה זו מצאה את גישומה המלא דווקא באיש ההלכה שהתנגד למדינה ופירש ממנה" (סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 92).

¹⁵⁹ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 188.

¹⁶⁰ סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 76.

¹⁶¹ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 188.

¹⁶² סולובייצ'יק, **על התשובה**, עמ' 142. שם הסביר הרי"ד כי האדם נוטה להשתעבד למשהו. השעבוד הזה הוא עבדות. האדם יכול להיות עבד בתחומים רבים. הרי"ד טען כי יש רק עבדות אחת שמשחררת מכל השעבודים והפחדים, וזו ההשתעבדות לאל. עיינו גם ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 165-166. שם הרא"ל סיפר שראה את הרי"ד נושא דרשה ומדבר על זכותה ויכולתה של המדינה לחוקק חוקים. אך כשכתב את הדברים הוא מחק זאת. כנשאל על ידי הרא"ל מדוע עשה זאת? ענה לו כי יש לצמצם את הפן

בלבד יש לנו, והיא להקב"ה ולתורה שנתן לנו כדרך חיים ולסולם ערכים רוחניים שהתווה לנו¹⁶³. כלומר, המדינה היא בעלת ערך אך אינה מלכות ה'. זו הייתה גם דעתו של הרא"ל. הוא תפס את המדינה כדבר גדול, בעל קנה מידה היסטורי, אך סירב לראות בה את התחלתה הוודאית של הגאולה השלישית¹⁶⁴.

הרא"ל החזיק בתפיסה דומה. על תפיסתו אפשר אולי ללמוד ממערכת היחסים המיוחדת ששררה בינו לבין הרב עמיטל, ממייסדי תנועת "מימד". כידוע, הרב עמיטל עשה מסלול הפוך מזה של הרי"ד – הוא עבר תהליך ממצב של אמונה ודאית בכך שהמדינה היא התחלת הגאולה לשלב שבסופו נהיה ספקן. בריאיון שערך עמו אלישיב רייכנר הוא השיב ביחס לקביעה ששינתה את דעתו ביחס למעמדה של ארץ ישראל כ"אתחלתא דגאולה":

[...] אני כל הזמן אמרתי שנפתח פתח בהקמת המדינה ובמלחמת ששת הימים. אמרתי שנפתח פתח, אבל לצערי אני לא יכול לומר שמצבנו היום יותר טוב. יש בעיות קשות שמטרידות, אז להגיד בוודאות, כזאת שזאת "אתחלתא דגאולה", רק נביא יכול לדבר כך. תלמידי הגר"א דברו על אתחלתא גאולה, תלמידי הבעל שם טוב דיברו, הרב קוק דיבר, ואחרי כל זה באה הצרה הגדולה ביותר בתולדות ישראל – השואה. אז איך אפשר לדבר על ודאות?¹⁶⁵

היו שייחסו לרא"ל, שותפו של הרב עמיטל להנהגת הישיבה, את השינוי שכן לאורך כל הדרך ציין את ההתלהבות מהגאולה והשפיע על הרב עמיטל לשנות את דעתו. הרא"ל לא הכחיש זאת אבל אמר:

לא דיברנו על הנושאים האלה [...] אבל יצרתי בישיבה אווירה קצת שונה [...] זהו חלק מגדלותו של האיש [הרב עמיטל] שבדברים שהם בנפשו ובדמו הוא מסוגל לשנות את דעתו כשהמציאות משתנה. מבחינתו אין זה ויתור על עקרונות [...] כשהמציאות משתנה – גם העמדה המעשית צריכה להשתנות, ואם אתה לא עושה זאת, אתה בעצם מפנה עורף לאותם עקרונות, כי את העקרונות צריכים ליישם במציאות קיימת¹⁶⁶.

הרי"ד נשא פניו לעבר ברית הייעוד הגדולה. הוא הכיר בחשיבותה של המדינה לעם ישראל. שהרי בארץ התקבץ ציבורי יהודי גדול שנטל את גורלו בידיו. השיתוף בין הפרטים קשור לגורל המשותף ולצורך להתאגד כדי להגן ולקדם את החיים המשותפים. אך הרי"ד סבר שתפקידה של המדינה הוא לצאת מברית הגורל הטבעית והמשותפת – ברית נחותה מעצם טיבה – הנובעת מצורך קיומי להגנה ולביטחון פיזי וכלכלי, ולעבור לשלב הבא של ברית הייעוד הגדולה. ברית זו מכוונת

הכוחני של המדינה ולהדגיש את הראייה הרוחנית: "ללא ספק, תפישה זו מצמצמת את הזיקה למדינה כישות פוליטית נרחבת" (שם).

¹⁶³ ליכטנשטיין, "על יחסו של הגר"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 165; ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 253.

¹⁶⁴ ליכטנשטיין, "תהליך וסיום בהיסטוריה", עמ' 253-255.

¹⁶⁵ רייכנר, אלישיב, "ציונות כוחנית וצעקנית" (6.12.2004), מופיע באתר nrg. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

¹⁶⁶ רייכנר, באמונתו, עמ' 171.

להגשמת הייעוד הרוחני של עם ישראל. כלומר, המדינה נועדה לקדם את העולם המוסרי והערכי של האדם הפרטי ושל הציבור כולו:

אם תשאלוני במה מתבטא תפקידה של מדינת ישראל, הייתי עונה: שליחותה של מדינת ישראל [...] אלא העלאת עם – מחנה לדרגה של גוי קדוש והפיכת שיתוף הגורל לשיתוף – יעוד. עלינו לזכור כפי שהודגש קודם כי הגורל מתבטא בעיקרו בהוויה הכרחית, באי אפשרות לברוח מהיהדות [...] אחדות עם כנסת ישראל, לפי השקפה המקורית של היהדות צריכה לבוא על מילואה לא על ידי כריתת הברית של הגורל [...] אלא על ידי כריתת ברית של עדה – גוי קדוש ושיתוף יעוד [...] יעוד הוא קיום מרצון. יעוד נוצר על ידי האדם עצמו הבוחר ומתווה את דרכו בחיים [...] יעוד הוא בעל תכלית ומטרה [...] ¹⁶⁷.

גם הרא"ל ראה במדינה מצע לבניית עולם מוסרי ורוחני גבוה. האומה והמדינה אינן מטרה בפני עצמה אלא רק כלי לבניית קהילה רוחנית בעלת ייעוד. הייעוד הוא הסיבה לבחירה בעם ישראל והוא הסיבה להתאגדות היהודית:

ואף על פי כן, הגדרת האומה כקהילה רוחנית יש לה משמעות מיוחדת ביחס לכנסת ישראל. האופי הרוחני שלנו הוא לא בגדר ספיח שרכשנו במהלך קיומנו החומרי [...] במובן מסויים קדושת ישראל היא המהות של חוקתנו. מבחינה כרונולוגית והגיונית, כנסת ישראל, מלכתחילה היא קהילה רוחנית [...] ואולם לגבינו הקשר הסיבתי הוא הפוך [...] מה שהפך אותנו לכזה היה אידיאל – "ממלכת כהנים וגוי קדוש". אברהם החל את המסע הרוחני, ועד עצם היום הזה אנו ממשיכים ללכת בו ¹⁶⁸.

הרא"ל הסביר כי התאגדויות לאומיות קמות בדרך כלל מתוך קרבת דם וקשר למקום, למשל שבט שמתיישב בחבל ארץ מסוים. כך מתפתח הקשר בין אנשים בעלי קרבת דם למקום שבו הם גרים. זוהי ברית הגורל המשותף שנבנית בין הפרטים בתוך הקבוצה. רק בהמשך כקומה נוספת נוצרת תרבות ייחודית ולעיתים גם נרקם החזון הרוחני של המתאגדים. ברית הגורל היא הבסיס לקיומן של התאגדויות אנושיות שלעיתים מבשילות לברית של ייעוד. בעם ישראל התהליך הוא הפוך. הרעיון להיות ממלכה מוסרית וערכית בעלת חזון רוחני הוא נקודת המוצא שממנה יצא עם ישראל לדרכו. הייעוד הגדיר את העם כבר משנבחר אברהם לצאת למסע אל עבר ארץ כנען. במילים אחרות, הייעוד המשותף קדם לגורל.

המדינה היא אתגר – כר נרחב לעשייה אנושית אקטיבית

עד כאן עסקתי בקביעתו של הרי"ד, שהמדינה היא בעלת ערך אך אינה מלכות ה'. הרא"ל המשיך קו מחשבה זה וטען כי בארץ ישראל היחס למדינה כהתחלת הגאולה דוחק הצדה ערכים אחרים. לתפיסתו של הרא"ל, צמצום חשיבותה של המדינה יכול לפנות מקום לטובת עוד ערכים ודגלים. הרא"ל אף ביקר את מניפיו של דגל ההתיישבות הרואים בגאולת האדמה את העיקר. בשיחה

¹⁶⁷ סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", עמ' 104-105. במילים אלה הוא חתם את המסה והביע את שאיפתו שאכן תהיה במדינת ישראל לא רק ברית של גורל אלא גם ברית גדולה של ייעוד.

¹⁶⁸ ליכטנשטיין, "האח דניאל והאחוה היהודית", בתוך **מוסר אביב**, עמ' 264.

שנשא בפני רבני "צהר"¹⁶⁹, תבע הרא"ל לשים בראש סדר העדיפויות את החסד, את הצדקה ואת גמילות החסדים. לדבריו, ביחס שבין מצוות יישובה של הארץ ובין מצוות גמילות חסדים, גוברת גמילות חסדים שכן היא העיקר, היא תכלית הבריאה, "עולם חסד יבנה". הרא"ל חיזק את דבריו בשתי אסמכתאות. הראשונה:

דאמר רבי שמעון בן אליקים משום רבי אלעזר בן פדת שאמר משום רבי אלעזר בן שמוע: הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וקסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קשה לעתיד לבא. ולמה הניחום? כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית¹⁷⁰.

כלומר, עולי בבל לא כבשו חלק מארץ ישראל במודע כדי לאפשר לעניים להתפרנס בשנת השמיטה שמתרחשת רק אחת לשבע שנים.

ואילו האסמכתא השנייה:

אמר רבי לוי בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהריים ובארם נחור וראה אותן אוכלים ושותים ופוחזים. אמר: לא יהא חלקי בארץ הזאת. כיוון שהגיע לסולמה של צור, ראה אותן עסוקין בניכוש בשעת ניכוש, בעידור בשעת עידור. אמר: הלוואי יהא חלקי בארץ הזאת! אמר לו הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת¹⁷¹.

כלומר, המדרש מנסה להראות שאברהם בחר בארץ ישראל מכיוון שראה את יושבי הארץ חיים חיי מוסר ועבודה. אברהם רצה ארץ שהאנשים בה מוסריים. הוא לא חיפש עולמות מטפיזיים אלא עולם של חסד. מטרתה העיקרית של המדינה היא לדאוג למצב הרוחני והחברתי של הגרים בה: "וכי כל חזון הגאולה מתמצה בענפים ובפירות? יש מי שחושב שאותו 'קץ מגולה', שעליו דיברה הגמרא, ומגולם בפסוק 'ואם הרי ישראל ענפכם תתנו [...] אינו סימן אלא מהות ולא היא! המהות היא חיים של מוסר, חיים של עבודת ה', חיים של תורה. זוהי המהות ואין בלתי"¹⁷².

כאשר משווים את שיחותיו של הרא"ל ביום העצמאות בישיבת הר עציון (ראו להלן) לשיחותיו של הרצ"ה בעניין יום העצמאות נגלה השוני הגדול בין השניים¹⁷³. הרצ"ה הדגיש את ודאות הגאולה, את החשיבות העליונה של מצוות יישוב הארץ ואת התוקף ההלכתי של מדינת ישראל. בעולמו לא היה מקום לכל דעה אחרת. ואילו הרא"ל העדיף בדרך כלל להתמקד בשני נושאים מרכזיים שחזרו על עצמם: הנושא הראשון היה הכרת תודה על כל הטוב שזכה לו עם ישראל

¹⁶⁹ צהר – איגוד של רבנים אורתודוקסים מהזרם הציוני המונה למעלה מאלף רבנים מתנדבים. צהר שם לו למטרה לטפח את הזהות היהודית של מדינת ישראל, מתוך הידברות וחיפוש אחר מרכיבי זהות משותפים. הארגון מקדם הקמת הנהגה רבנית ציונית הפועלת מכוחה התורני והמוסרי, ופותחת שערים לעולמות השונים של הציבור הישראלי. הארגון הוקם על רקע הקיטוב שנתגלע בחברה הישראלית לאחר רצח יצחק רבין, ראש ממשלת ישראל, בשנת 1995. הארגון עוסק בהנגשת שירותי דת שונים ובחווית דעת הלכתיות הקשורות לחיים במדינת ישראל.

¹⁷⁰ בבלי, חולין, ז, עמ' א.

¹⁷¹ בראשית רבה, פרשה לט.

¹⁷² ליכטנשטיין, "עלה רשי או 'עלה רשי", עמ' 263.

¹⁷³ להרחבה על גישתו של הרצ"ה ליום העצמאות ועל תוכן שיחותיו בליל יום העצמאות, עיינו כ"ץ, שמואל, "יום העצמאות במשנתו, הגותו והנהגתו של הרצ"ה", שמעתי, 183 (תשע"ג), עמ' 45-46 וה"ש 20.

כתוצאה מהקמת המדינה; הנושא השני נסב על הצורך לערוך חשבון נפש למדינה ולציבור כאשר מדובר בנושאים אתיים, ובעיקר הומניים. חשבון נפש כזה ערך הרא"ל ביום העצמאות ה-52 למדינת ישראל:

ביום העצמאות [...] עלינו לשמוח על החסדים הרבים להם זכינו בני"ב שנותיה של המדינה. אולם למרות שבעיקרו מיוחד יום העצמאות לשמחה, יש גם מקום לערוך בו חשבון נפש. [...] במיוחד נדרשים אנו לדין וחשבון, וכהבחנתו הידועה של הגר"א, ה"דין" מתייחס למה שנעשה וה"חשבון" – לראייה כוללת ומקיפה על מה שניתן היה להיעשות; להשוואה בין המציאות לבין המציאות האפשרית. [...] עלינו לזכור שלפעמים לא המצב חשוב אלא הכיוון – עדיף להיות ברמה נמוכה, יחסית, אך בשאיפה למעלה, ולא קרוב לפסגה אך בהדרדרות. אם נמשיך ונבחן את מראנו הרוחני, נגלה תחומים בהם מצבנו אינו כה מרנין – [...] אנו "אלופי העולם" [...] בגניבת יצירות רוחניות. נראה, כי במיוחד ביום העצמאות דהשתא עלינו לבחון את דרכנו כאומה, כציבור וכיחידים בתחומים רבים: באיזה כיוון אנו צועדים בתחומי החסד והצדק החברתי – האם אכן הדאגה לחלשים דועכת בקרבנו? מהו מקום הדאגה לזולת בחברה בה אנו חיים? האם אנו קובעים את תוכניותנו מנקודת מבט אגוצנטרית, או מתוך התחשבות בנימות ערכיות? האם מפלס האידיאלים בתוכנו, ביחס למצבו לפני עשרים שנה, הוא בגאות או בשפל? האם ברית-הגורל, בה מקושרים כל ישראל זה לזה, מתעצמת או נחלשת? האם ברית היעוד – תחושת היעוד הלאומי והמטא-היסטורי – תחושה שקיננה אף בלב החילונים בימי הקמת המדינה – עדיין עומדת במרכז הווייתנו, או שמא דווקא נימת העכשוויים הולכת וגוברת? גם ביחס לציבור שלנו עלינו להעלות שאלות נוקבות: באיזו מידה פינה את מקומו דגל האחריות לכלל ישראל [...] לדאגה סקטוריאלית למגזר שלנו בלבד? האם אנו מעניקים לחינוך את אותו מקום של כבוד שתפס בזמן אבותינו, או שמא חלה נסיגה במעמדו? האם ערך הצדקה – הצדק החברתי והדאגה לחלשים עודנו עומד במרכז מערכת הערכים שלנו [...] ביום העצמאות עלינו [...] לתת לעצמנו דין וחשבון על העבר, ולתכנן בהתאם את תוכניותינו לעתיד¹⁷⁴.

אם כן, הרא"ל לא ראה בעצמאות המדינה כשלעצמה הישג ראוי לציון. לתפיסתו, העצמאות והשלטון על חלקים מהארץ הם רק בבחינת מצע להעלאת הרמה המוסרית של הציבור; התקדמותה האמתית של המדינה נמדדת בעולם המוסרי ובכך טמון ערכה. הרא"ל לא צפה עתיד

¹⁷⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "בפרוס יום העצמאות – שמחה וחשבון נפש", **דף קשר**, 759 (תש"ס); ליכטנשטיין, אהרן, "שנת היובל", **דף קשר**, 601 (תשנ"ז); ליכטנשטיין, אהרן, "וקדשתם את שנת החמישים שנה", **עלון שבות בוגרים**, יא (תשנ"ח), עמ' 119-132. דרשה זו נאמרה בסוף שנת היובל למדינה, ביום העצמאות ה-51. בכל המקרים, מיקד הרא"ל את ההצלחה המוסרית-ערכית בקליטת עלייה ובנכונות להקרבה. הביקורת שלו נסבה על החשש שהמדינה נסוגה בהיבטים הקשורים לתחום הדתי, למוסר האנושי הכולל ולירידה ברמת האידיאלים הכללית. לעתים עסק הרא"ל בממד רוחני הקשור ליחס שבין כוח ואמונה או בחובת הכרת התודה על עצם הקמת המדינה על אף שמצב הרוחני והחברתי במדינה אינו אידילי, והמדינה אינה מצויה בהכרח בהתחלת הגאולה. עיינו ליכטנשטיין, אהרן, "הוא הנותן לך כוח לעשות חיל", בתוך הרב יהודה שביב (עורך), **חזון למועד: דרשות למועדים ולימים טובים**, ירושלים: הסתדרות המזרחי-הפועל המזרחי-המרכז העולמי, תשס"ב, עמ' 150-151; ליכטנשטיין, אהרן, "כי שמחתי ה' בפעלך, במעשי ידך ארנן", **עלון שבות בוגרים**, ט (תשנ"ו), עמ' 37-45; ליכטנשטיין, אהרן, "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם", ליום העצמאות תשנ"ד, **עלון שבות בוגרים**, ג (תשנ"ד), עמ' 127-131.

מבטיח בתחום המוסרי ואף הצביע על נסיגה גדולה. קריאתו לתיקון המגמה נבעה מההכרה בכך שזוהי מטרת האדם ומטרת המדינה ושזהו גם תפקידה של הציונות הדתית.

הרא"ל סבר שיש לארץ ישראל מעלה גדולה על פני כל שאר המקומות, ושיש לעם ישראל מעלה מיוחדת ביחס לשאר האומות. ואולם, באותה נשימה סלד הרא"ל מרוממות יתרה הבזה לכל מה שאינו חלק מהקטגוריות הנעלות. בדרשה בשם "על חשיבותה של ארץ ישראל"¹⁷⁵, שהעביר לתלמידי חוץ לארץ שבאו לזמן-מה ללמוד בישיבת הר עציון, הסביר הרא"ל את חשיבות החיים בארץ מבחינה מעשית, מבחינה הלכתית ומבחינה מטפיזית. בין היתר הוא דיבר גם על הסיבה שהביאה אותו לעלות לארץ. לאורך כל הדרשה לא הזכיר הרא"ל ולו במילה אחת ביטויים משיחיים כמו התחלת הגאולה. הרא"ל גם סירב להציב את העלייה לארץ כתנאי הכרחי וסירב לקבל את דעת הרמב"ן שדיבר על קיום מצוות בחול רק כ"הציבי לך ציונים"¹⁷⁶. בפני התלמידים העמיד הרא"ל שני ערכים: משפחה וארץ ישראל. הרא"ל נתן נימוקים לחשיבותה ולעליונותה של ארץ ישראל, אך הציב ערך אחר שכנגד, ערך המשפחה שנשארת מאחור והצורך להיות חלק תומך במשפחה. הרא"ל לא קבע כיצד יש להכריע בהתנגשות שבין ערכי המשפחה וארץ ישראל, אך לא יקשה להבחין מה הייתה נטיית לבו. מדבריו עולה שכיום אפשר לעלות לארץ ועם זאת לשמור על קשר אמיץ עם המשפחה שנותרה מאחור:

אני מקווה כי רבים מכם ככל האפשר, למעט אלה שיש להם תפקידים קריטיים למלא במקום אחר, יעלו בסופו של דבר לארץ, וכי העדפת "ארץ כנען" על פני "ארץ מגורי אביך" לא תהיה קשה מדי. העלייה לארץ בהחלט אינה כה קשה כפי שזה נראה. כאשר אחותי ובני משפחתה עלו לארץ ישראל בשנת 1959 (שתים-עשרה שנים לפני עלייתי), אני זוכר שהלכתי עם ההורים שלי כדי להיפרד מהם. אבי היה משוכנע שלעולם לא יראה אותם שוב. עם זאת, ההורים שלי הגיעו בהמשך לביקור בקיץ, ובסופו של דבר הם אף עלו בעצמם לארץ, וחיו כאן בעשור וחצי האחרונים לחייהם"¹⁷⁷.

כאמור, הרא"ל לא התכחש לקיומה של השכינה המיוחדת שיש בארץ ישראל ולהשראתה. אולם, הנימוק שבגינו עלה ארצה היה ההכרה בכך שהמרכז היהודי הולך ומתעצם בארץ ורצונו להיות שותף לתהליך ולהשפיע. הוא לא ראה את מהות הציונות בהתיישבות ובמצוות יישוב הארץ הבאה לידי ביטוי בהפרכת השממה אלא בקידום מוסרי וערכי. מתוקף הערכים שקידם, חייב הרא"ל את השירות הצבאי. באשר למדינת ישראל, הוא ראה בה מצע שאפשר לבנות עליו עולם מוסרי, אך המדינה עצמה לא נתפסה בעיניו כקדושה.

את תפיסתו של הרא"ל ביחס לערכן ולמעמדן של המדינה והציונות אפשר לבחון גם דרך יחסו למעלתו של היהודי אל מול הגוי. גישתו המוסרית-הומנית לא התירה לו לראות בעם ישראל כבעל יתרון על פני האדם הפשוט גם אם הוא גוי. השוני בין יהודי לגוי יכול לנבוע מתהליכים

¹⁷⁵ Lichtenstein, Aharon, "On Aliya: The Uniqueness of Living in Eretz Yisrael", *Ali Etzion*, 12 (2004), pp. 15-22.

¹⁷⁶ עיינו רמב"ן, **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, ויקרא יח, כה. הרא"ל התקשה לקבל גישה זו. אולם הוא ציין כי כאשר רבו, הרב הוטנר, היה מגיע לארץ לאחר שכבר הניח תפילין במטוס והתפלל, נהג להניח שוב תפילין בארץ מפאת החשיבות שבקיום מצוות בארץ (Lichtenstein, "On Aliya", pp. 17-18).
¹⁷⁷ [התרגום שלי. ש.ר. שם, עמ' 22-15].

היסטוריים או אפילו מנתונים מטפיזיים. אולם ערך האדם באשר הוא אדם גבוה מאוד. שהרי גם הגוי מצווה, גם הגוי מקריב קורבנות, גם הגוי מתפלל. אפילו עיסוק בתורה שייך לגוי, כפי שנאמר במסכת סנהדרין: "היה רבי מאיר אומר מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כוהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול"¹⁷⁸. הרא"ל קיבל אמנם את הטענה בדבר המעלה הנוספת שעומדת לזכות היהודי, ואולם הוא דחה את רגש הבוז ותחושת העליונות הרוחנית כלפי הגוי שהתלוו לכן: "נקודת המוצא שלנו חייבת להיות ראיית הגוי כיצור רוחני, כעובד השם, במישורים שונים, הן בן אדם לחברו והן בין אדם למקום. מי שרואה את הדברים בצורה כמותית גסה ומעמיד תרי"ג מצוות מול שבע, עלול לחשוב שניתן לו רק משהו שיעלה אותו מעל מפלס הברבריות"¹⁷⁹.

נקודת המוצא של הרא"ל הייתה שתוספת מצוות ותוספת קדושה שניתנו ליהודים, אין פירושו הורדת רף המוסר הטבעי והאוניברסלי. על אותו משקל, הציונות אף היא צריכה להיות מבוססת על ערכים אוניברסליים. לכן, סירב הרא"ל לראות את ארץ ישראל אך ורק מהזווית המטפיזית, שנותנת עדיפות למצוות יישוב הארץ ודוחקת הצדה את ערכי היסוד המוסריים. ראייה מצומצמת כזו יש בה משום נזק וחטא, שכן כך מפספסים ערכי יסוד אוניברסליים חשובים לא פחות. הרא"ל העמיד אפוא את הפירמידה על קודקודה; הוא הציג את תורת המוסר כהגשמתה הגדולה של התורה, וזאת בניגוד לתפיסתו של הרצי"ה שראה את ההגשמה הזאת במצוות יישוב הארץ. הרא"ל ראה ביהודים הרבים שנקבצו בארץ ישראל כר נרחב להגשמתה של תורת המוסר הזו. הציונות, לדידו, היא עוד ערך שצריך להשתלב במכלול הערכים של תורה זו. האמת המורחבת חייבה אפוא את הרא"ל לראות את המכלול, את המעשה הציוני, כחלק מההומניות האוניברסלית הכללית.

דוגמה נוספת לגישתו המרחיבה של הרא"ל, המסרבת לתת מעמד של קדושה למסגרת אך תומכת בעשייה אקטיבית, היא יחסו לרבנות הראשית בישראל. גם כאן סבר הרא"ל, כי העלאת הרבנות הראשית לדרגת סנהדרין תוביל להעצמתה של הרבנות ותחייב ציות עיוור לפסיקותיה. הרא"ל

¹⁷⁸ **בבלי**, סנהדרין, נט, עמ' א. לימוד תורה לגוי אינו כה פשוט, שהרי בגמרא רבי יוחנן אמר כי גוי שעסק בתורה חייב מיתה. לדברי רבי מאיר, לימודיו של גוי צומצמו ללימוד שבע מצוות בני נח. המאירי במקום זאת מפרש שהאיסור תקף רק אם בזכות הלימוד יחשבו שהוא יהודי. ואולם, אם הגוי לומד בשביל לדעת ולחקור את האמת, אז מותר לו ללמוד. ואילו הרמב"ם השיב כי אמרת רבי יוחנן היא דין, אולם היא תקפה רק לגויים שמטרת הלימוד שלהם היא לקנטר. לעומת זאת, מותר לגוי ללמוד מטרתו להגיע לחקר האמת, ומכאן שמותר ללמד תורה לנוצרי. הבסיס של התני"ך הוא זהה ולכן אם הפרשנות שילמד על ידי יהודים תערוב לו הוא ייטוש את דרכו ויקבל את אמונת ישראל (ראו הרמב"ם, **קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו**, ליפציג: ליכטענבארג, תרי"ט, סימן שס"ד). לעומת זאת, המהר"ל טען ב**חידושי אגדות**, כי האיסור ללמד תורה לגוי נובע מכך שהתורה פשוט לא שייכת לשורש נשמתו של הגוי, ולימוד התורה הוא בבחינת סטייה ממהותו הנפשית: "כי התורה היא שכל נקי, אין ראוי להתחבר התורה השכלית אלא למי שיש לו גוף זך ואין בו זוהמא, והיינו ישראל שעמדו על הר סיני שפסקו זוהמתן. אבל גוי לא [...] אבל התורה אין ראויים לגוי למדרגות התורה העליונים ונכניס במדרגה שאין ראויה להן והיא נעדרת ממנו וחייב מיתה והעדר" (מהר"ל, **חידושי אגדות**, חלק ג, לונדון: האנינג ובניו, תשכ"ד, עמ' קסג-קסד).

¹⁷⁹ ליכטנשטיין, אהרן, "היחס לגוי בתפיסה היהודית", **עלון שבות קשר תפוצות**, 14 (תשמ"ח), עמ' 4. שכתוב של הרצאה בעל פה בכינוס המפד"ל, תשמ"ה.

הילך בין הטיפות; הוא סירב להאדיר את מוסד הרבנות כפי שהוא במתכונתו בשטח¹⁸⁰. לתפיסתו, מעמדה של הרבנות אינו נובע מהמסגרת אלא מהתוכן ומהדמויות הפועלות מתוקף תוכן זה. לדידו, הרבנות הראשית היא מוסד חשוב – יצירה חדשה שראשיתה טרם הקמת המדינה עם תחילתו של המנדט הבריטי בארץ – אך אין לה מעמד רם כזה של הסנהדרין.

הרא"ל אמנם מצא שיש יתרונות בגוף מרכזי המרכז את הטיפול בציבור הרחב ודואג לפסיקה אחידה. הרא"ל גם ראה בחיוב את תפקידו של הרב שזוכה למעמדו מכוח ידיעותיו וממפגשיו עם הציבור. ואולם לצד חשיבותם של אלה, הרא"ל הצביע על הבעייתיות ברצונה של הרבנות להיות "מרא דאתרא" והגוף הרבני המרכזי. שכן בפועל רוב הציבור אינו מכיר בה; הציבור החרדי מתעלם ממנה והציבור החילוני אדיש כלפיה. נוסף על כך, לא עמד בראש הרבנות גדול הדור כמו שהיה נהוג בסנהדרין. תפקידה המרכזי של הרבנות מצטמצם אפוא למתן שירותי דת חיוניים. מכיוון שהרא"ל מלכתחילה לא חיפש ברבנות תחליף לסנהדרין, הוא היה פתוח יותר לקבל את חשיבותה בהיבט הטכני ובהיבט הממסדי. לטענתו, הרבנות לא קיבלה מספיק כוח ציבורי ומכאן מעמדה הנחות. חשיבותה טמונה ביכולת לתת מענה הלכתי לנושאים ציבוריים, אולם כאמור סמכותה מוגבלת. הרא"ל הציע לבצר את מעמדה של הרבנות על ידי יצירת תדמית חיובית יותר בעבורה, כזו שעניינה בפוליטיקה מצומצם ביותר ושאינה נשלטת על ידי ביורוקרטיה כבדה. לדבריו, הרבנות כעת אינה הרבנות של כולם ומכאן חולשתה. דווקא אם תמעיט מחשיבותה העצמית ותשאף לשפר את תדמיתה בכל הקשור להובלה בתחום החברתי, תוכל הרבנות להיות של כולם. כלומר, צביונה ופועלה חשובים יותר ממעמדה¹⁸¹.

לסיכום, בכל הקשור לציונות בחר הרא"ל להתמקד בתוכן ובמהות המוסריים והערכיים ולהדגישם באמצעות מעשים. מנגד, הוא העדיף להצניע את קדושת המסגרת, כמו זו של הרבנות, ואף להמעיט בחשיבותה.

המחויבות לשותפות עם הציונות החילונית

כאשר ניתח הרא"ל את משנתו הציונית של הרי"ד, הוא כתב:

דומני שיש נדבך ... שראוי להוסיפו כשאנו באים לדון באבני היסוד של הציונות הדתית, וזהו היחס לחילונים ושיתוף פעולה אתם: בעניין זה דעתו של הרב הייתה ברורה [...].

¹⁸⁰ ליכטנשטיין, אהרן, "הרבנות הראשית לישראל: מבט הלכתי עכשווי", **עלון שבת בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 107-124. גישתו של הרא"ל לרבנות הראשית הייתה שונה לגמרי מזו של הרא"ל. הוא שאף לכך שהרבנות תהיה הגורם הרבני המאחד בין כל חלקי העם. כלומר, גורם שירים את קרנה של התורה ויחבר את עם התחייה עם התורה. הרבנות צריכה להיות גורם "המתכלל את כל הכוחות" הוראה, דרשנות, חיבור לכלל העם. הרבנות צריכה ויכולה לתת מענה לכלל העם ומכאן חשיבותה. לדעת הרא"ל, ירידת קרנה של הרבנות ושל מעמדו של הרב בקהילות ישראל היו הגורם המרכזי לירידת קרנה של הדת בעיני הציבור. החזרת מעלתה של הרבנות למעמד ולהשפעה רחבים יכולה גם להשיב אנשים למוטב. הרבנות יכולה להיות חלק מ"השיבה שופטך כבראשונה", אם בראש ובראשונה תהיה הרבנות של כולם ולא של מפלגה כלשהי. רבנות של שומרי מצוות וגם של כאלה שאינם שומרים: "אין אנו יכולים לצייר לנו באופן של תחיה לאומית גמורה ומתוקנת בארצנו, אם החלק החשוב של העבודה הלאומית המסור בידי הרבנות לא ישוכלל ולא ישופר על ידי תחיה ניכרת, זאת אומר: החזרת כבוד הרבנות [...]. הרבה פנים לרבנות וכולם צריכים שפור ותיקון בסדרי התחיה הלאומית ההולכים והמתפתחים לפנינו" (קוק, אברהם יצחק, "כבוד הרבנות", בתוך **מאמרי הרא"ל**, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, עמ' 52).

¹⁸¹ ליכטנשטיין, "הרבנות הראשית לישראל", עמ' 121-122.

מצד אחד, כשהדבר נדרש הוא הגן בקפדנות על קודשי האומה [...] מצד שני, הוא ידע להעריך ולשתף פעולה במסגרת הציונות הכוללת גם עם אלו שרחוקים מלהיות שלומי אמוני ישראל¹⁸².

הרי"ד מצא אפוא שיש מקום לשתף פעולה עם החילונים בבניין הארץ בדרך של ברית הגורל, וגם בחלק מברית הייעוד. מערכת הערכים של הרי"ד נותרה כשהייתה, אך החיבור לחילונים נעשה מתוך הכרה בגורל משותף ובייעוד משותף, אם כי ברמה מוגבלת. הרי"ד קבע כי ליהודי החילוני יש "קניין" שלא מדעת עם הקב"ה, היות שהוא מוכן להקריב את עצמו למען הכלל. בפועל, המעשה הציוני של היהודים החילונים מקדם את עם ישראל. לכן גם בלי ידיעתם, בכוננתם וברצונם הם נמצאים עם הקב"ה. אם כן, לתפיסתו של הרי"ד כפי שהבין אותה הרא"ל, האפשרות של חיבור בין הציבור הדתי והחיבור החילוני מצויה בממד העשייה, בעיקר בשותפות בברית הגורל; בהקמת הבית הלאומי ובהגנה על הישות היהודית. ההליכה המשותפת ליעד המבוקש מחייבת את החיבור הזה אם כי בנקודות הקשורות לברית הייעוד מתבקשת הפרדה מפאת הבדלים מהותיים בהגדרת המטרות, ואז הציונות הדתית נדרשת לפעול לבדה¹⁸³. הרי"ד תיאר את המהלך המשותף לציבור הדתי ולציבור החילוני:

כדי לבנות את מדינת ישראל צועדים אנו עם כל המפלגות, מפני שמאמינים אנו, כי מדינת ישראל היא הדרך המובילה אל הר המוריה, ומפני שברור לנו, כי לבדנו לא תצליח נסיעתנו בדרך זו [...] כשהדבר נוגע להר המוריה, להלכות אישות, חינוך, לשמירת שבת, למאכלות אסורות, לרבנות ולהוראה, ל"מיהו יהודי" – מצהירים אנו בגאון לשני הנערים, יהיו מי שיהיו בקואליציה אתנו: "שבו לכם פה עם החמור, ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה" [...] אנו משתפים פעולה אתכם בכל המפעלים, אולם אין פשרות בנוגע ל"מקום אשר אמר לו האלוהים"¹⁸⁴.

עם ישראל פועל אפוא מתוקף שתי בריתות: ברית גורל וברית ייעוד. מעמדה של ברית הגורל התחזק אצל הרי"ד על רקע השואה, שכן אז לא הייתה הבחנה בין יהודי דתי לבין יהודי חילוני. לכן, לטענת הרי"ד, חייבים לשתף פעולה עם האחר עד גבול הכניסה לקודש¹⁸⁵. הרא"ל שאף אף הוא לשתף פעולה עם החילונים, אפילו יותר מהרי"ד. הוא הדגיש את המטען הרוחני שנושאים עמם החילונים וייחס לו חשיבות. כמו כן, הרא"ל החזיק בדעה שהבעת סובלנות כלפי דעות מנוגדות נכונה הן בהיבט הטקטי הן בהיבט האסטרטגי. שהרי הדור השתנה, וכן גם דרך חשיבתו.

¹⁸² ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 167.

¹⁸³ ליכטנשטיין, "אחרית דבר", בתוך סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 141-145; רצבי, שלום, "לשאלת שיתוף הפעולה עם חילונים ותפקידה של 'המזרחי' בהגותו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק", בתוך ישי ארנון, יהודה פרידלנדר ודב שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית – התפתחויות ותמורות לדורותיהן**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב, עמ' 35-65; שוורץ, דב, "הרב סולובייצ'יק על הציונות הדתית: פרשנות פסיכולוגית", בתוך **סוגיות בחקר הציונות הדתית**, עמ' 123-145.

¹⁸⁴ סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 32.

¹⁸⁵ שוורץ, "משנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בראי ההגות הציונית", עמ' 123-145. לדעת שוורץ, הרי"ד לא הכיר בממשותה של החילוניות. שוורץ גם טוען כי הרי"ד האמין שיש לחילונים מניעים עמוקים שהם אפילו אינם מודעים להם. המטרות המוחצנות מסתירות את המגמה הפנימית. נובע מכך, כי החילונים אינם מודעים לתפקיד שהועידה להם ההשגחה, ושהם ממלאים בעל כורחם. לדעת שוורץ, גישה זו אינה נותנת אוטונומיה לחילוניות. עיינו שם, עמ' 137-140. עיינו גם סולובייצ'יק, **חמש דרשות**, עמ' 17, ועיינו נבון, **נאחז בסבך**, עמ' 135-136, שחלק על גישת שוורץ.

הרא"ל הדגיש את חשיבותה של נקודת המוצא כאשר ניגשים לדון בחיבור ובשותפות עם החילונים. כדי לחדד את גישת האמצע שלו, הוא הקדים והציג שתי גישות שאינן מקובלות עליו:

א. **החילונים כ"תינוקות שנשבו"**. זוהי תפיסתו של החזון איש ביחס לחילונים¹⁸⁶. מכיוון שהחילונים אינם שומרים על עיקרי **שולחן ערוך**, הם נתפסים באור שלילי ככופרים. לדבריו, הם עושים זאת מתוך חוסר ידיעה והבנה. העגלה של הדתיים מלאה בעוד העגלה של החילונים ריקה. כלומר, אין להם עולם ערכי ראוי להערכה ולכן הם נמצאים מחוץ לתחום בגין מעשיהם. רק בזכות ההגדרה "תינוקות שנשבו" אין מוציאים אותם אל מחוץ לגדר.

ב. **האור שבחילוני**. הראי"ה סבר שגם אם החילוני אינו מודע לכך, הוא בעצם פועל מכוח דחף עמוק לחזור לשורשיו. הרא"ל הגדיר גישה זו כאופטימית, בבחינת "לְבַלְתִּי יָדַח מִמֶּנּוּ נְדָח" (שמואל ב יד, יד), שכן כולם חלק מהמהלך האלוקי. הראי"ה היה מודע למתווה של התורה המתנה את הגאולה בתשובה. אך מה קורה כאשר תהליך הגאולה מתקדם והולך במציאות בעוד התשובה הגדולה מבוששת לבוא. יתר על כן, דווקא תנועת החילון מתפשטת ודווקא החילונים הם שמצליחים לקדם את המציאות בארץ ישראל. הסברו של הראי"ה לכך היה שהמציאות הגלויה אינה עומדת בציפיות התהליך, ובעצם תהליכים סמויים שמתרחשים מתחת לפני השטח הם המניעים את התהליך, אף אם אינם גלויים. במילים אחרות, הסיבות הגלויות אינן בהכרח הסיבות האמתיות שמניעות את המציאות. כך אפשר להמשיך ולדבוק ב"תהליך", הגם שהמציאות נראית כנוגדת את התהליך עצמו¹⁸⁷. בפרשת "ניצבים" בספר דברים, פרק ל, מתוארת התשובה העתידיה בשלבים:

שלב 1. "וְהָיָה כִּי יָבֹאוּ עֲלֵיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וְהִשְׁבַּתְּ אֶל לְבָבְךָ [...] וְשָׁבַת עַד ה' אֱלֹהֶיךָ [...]" ;
שלב 2. "וְשָׁב ה' [...] וְשָׁב וְקִבְּצָךְ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפְצֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה [...] וְהִבְיָאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ [...]" ;
שלב 3. "וּמַל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ [...] וְאֶתָּה תִּשׁוּב [...]".

מהפסוקים האלה עולה כי התנאי לחזרה לארץ ישראל ולקיבוץ גלויות הוא החזרה לה' המופיעה בשלב הראשון. בדורו של הראי"ה, רוב רובם של העולים לארץ באו במטרה לחיות בה ללא עול תורה ומצוות. התחייה הלאומית לא נבעה מחזרה לה' ולמצוותיו. להפך, הציונות הייתה תחליף לערכי הדת ולקיום המצוות. הראי"ה טען כי השלבים האלה המתוארים בתורה קשורים למה שקורה בדורו. לכן, אם השלב השני מתקיים לנגד עינינו – יש קיבוץ גלויות – אזי בהכרח כבר התקיים השלב הראשון של "ושבת עד ה' אלוהיך". לדברי הראי"ה, "... התעוררות חפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה, אל מהותה, אל רוחה ואל תכונתה, באמת אור של תשובה יש בה. באמת הדבר מתבטא בבירור גמור בביטוייה של תורה

¹⁸⁶ לדעת הרא"ל, אפשר להשתמש בהגדרה הלכתית זו כדי לפתור בעיה הלכתית מסוימת אך היא אינה יכולה לשמש כהשקפת עולם החלה על ציבור שלם.

¹⁸⁷ על הפער בין החזון המשיחי לבין המציאות, עיינו עוד בספרו של שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, העוסק בממשיכי דרכו של הרב קוק וביחסם למציאות המורכבת בדור הממשיכים; וכן עיינו שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 213-231; רביצקי, אביעזר, **הקץ המגולה ומדינת היהודים, משיחיות ציונות ורדיקלים דתי בישראל**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ג, עמ' 277-305.

יושבת עד ה' אלוקיך' ... התשובה היא תשובה פנימית, אלא שהיא מכוסה בהרבה מסכים חוצצים...¹⁸⁸.

לראייה היה ברור שמה שהוא רואה זהו "המהלך הגאולי" של דורו הכולל קיבוץ גלויות. לכן עליו למצוא בתוך הציונות הכפרנית, זו השואפת שעם ישראל יהיה עם ככל העמים, את ממד התשובה. תשובה זו, שהיא התנאי לגאולה לדעתו, טמונה בציונות עצמה. השאיפה הציונית היא-היא התשובה והיא שמחיבת את שובו של ה' אל עם ישראל ואת התממשותו של קיבוץ הגלויות. במילים אחרות, המאמין המתנגד לציונות שמקפיד לקיים קלה כבחמורה עודנו נמצא בשלב החטא. לעומת זאת, החלוץ שפרק עול התורה כבר עבר לשלב התשובה אל ה' המחייבת את הגאולה¹⁸⁹.

הרא"ל סירב לקבל את שתי הגישות המסנגרות – החילונים כ"תינוקות שנשבו" ו"האור שבחילוני". לתפיסתו, אלה הן גישות מעליבות ומתנשאות; שהרי האם לא נעשו דברים על ידי החילונים מתוך בחירה ומחשבה תחילה? וגם לא בהכרח כל החילונים הם נשמות טהורות הבונות את הארץ שרק כלפי חוץ הן נתפסות באור שלילי. הרא"ל העדיף לראות את האדם שמולו כבוגר, כבעל דעה עצמאית. הוא סירב לראות את כל החילונים כמקשה אחת; כמובן, אפשר למצוא אצלם הרבה דברים חיוביים וגם יש להם אידאליים. אך ישנם גם דברים שאינם מקובלים עליו מבחינה אידאולוגית. לכן, הרא"ל לא חפץ בנתק, וסבר שיש מקום לשיתוף פעולה בכל הקשור לגורל משותף. במובן זה, הרא"ל הלך בדרכו של הרי"ד שהסכים לשתף פעולה עם הרפורמים בכל דבר קיומי, לבד ממקרים שהיו אמורים להכשיר את כניסתם אל הקודש כשוויים וכלגיטימיים (לכן הוא לא הסכים לצרף אותם לוועד הרבנים). יתרה מכך, הרא"ל לא הצליח להתנתק רגשית מכלל ישראל. הוא לא רצה להיות מחובר אך ורק ל"שטיבל" שלו. הוא היה מודע לכך שהמציאות בארץ, שבה בכל משפחה יש מישהו שנטש את המחויבות ל**שולחן ערוך**, מחייבת תפיסה מגשרת.

¹⁸⁸ קוק, **אורות התשובה**, יז, ב.

¹⁸⁹ עיינו קוק, "שופרות", עמ' 268-269. הראייה נשא דרשה זו בראש השנה תרצ"ד בבית כנסת החורבה בירושלים. הראייה דיבר על דרכי הגאולה. הוא ציין כי יש שלושה סוגי שופרות של גאולה, שהם שלוש דרכים לחזרתו האפשרית של עם ישראל לארץ ישראל. השופר המהודר ביותר הוא השופר הנובע מהתעוררות דתית של קדושה, ומבשר את שובו של עם ישראל לתפקידו בארץ ישראל. השופר הבינוני הוא השופר הלאומי המציין את הדחף החילוני הפשוט המונע מהרצון לחיות ככל העמים. והשופר הנחות ביותר הוא שופר פסול. הוא מציין את שובו של עם ישראל לארץ ישראל שלא ביוזמתו אלא כתוצאה מהצרות שמסבות האומות בגולה לעם היהודי וכתוצאה מכך דוחפות אותו לעלות לארץ. לפיכך, מי שעולה לארץ מתוך דחף לאומי-חילוני עדיף על פני מי שנשאר בגלות כדי לשמור על יהדותו. הרצי"ה כתב לפני הכרזת המדינה בתש"ח כי המצב בארץ הוא: "אמונה שלמה וברורה ומוחלטת בדברי תורה ובנבואה ובחכמתו זכרונם לברכה ובהשגחה האלהית המתגלה עלינו" (קוק, **לנתיבות ישראל**, חלק א, מאמר עשרים – מכתב על תקופת זמננו ומהלך תשובתה שנכתב ערב ר"ח אדר ב' תש"ח, עמ' קמב-קמד). ההוכחה להשגחה האלהית היא שיבת ציון ועבודת האדמה. הרצי"ה ציטט את הראייה שאמר, כי כשהיו 600 מאות אלף אנשים בארץ תהיה זו האתחלתא נאמנה של התחלת הגאולה המובטחת 600 אלף בארץ ישראל זהו מספר של עם, ולכן מברכים על כך את ברכת "חכם הרזים" (עיינו, קוק אברהם יצחק, **סידור עולת ראיה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ג, עמ' שפז-שפח). עם הקמתה של מדינת ישראל, היו בארץ 1,200,000 יהודים. הראייה למד מפרשת "ניצבים" כי בדרך לגאולה, תהיה תשובה שאינה שלמה – "עד ה' אלהיך". התיקון המלא יבוא לאחר מכן: "ואחרי התקבצותנו לארץ ירושתנו כבשנו אותה והצלחנו בה, אז יהיה התיקון המלא של מילת הלבבות והמשך התשובה השלמה[...]" (קוק, **אורות התשובה**, יז, ב). התשובה הדתית היא הקומה הנוספת מעבר לתשובה החלקית והבסיסית שהיא עצם העלייה לארץ והרצון להקים מדינה. העלייה לארץ וההיאחזות בה היא תשובה מקדימה לתשובה המלאה. הרצי"ה המשיך את הקו של אביו והוסיף כי הלכה כרבי יהושע בן לוי קובע כי עם ישראל ייגאל גם ללא תשובה. באשר לרמב"ם ("הלכות תשובה", בתוך **ספר המדע**, פרק ז, הלכה ה), שמתנה את הגאולה בתשובה דתית, הוא הסביר שמדובר על הדרך אל הגאולה. התשובה רק מקרבת את הגאולה, אך הגאולה אינה תלויה בתשובה (קוק, **לנתיבות ישראל**, חלק א, עמ' קמב-קמד).

הרא"ל היה מודע לכך שהמציאות השתנתה: "היום אני חושב שההפרדה פשוט אינה ריאלית. זה אינו ריאלי מבחינה מעשית, וגם לא מבחינה עקרונית"¹⁹⁰.

הרא"ל יצא אפוא מנקודת ההנחה שאת הציונות החילונית יש לבחון ולשפוט בדרך של מורכבות ולא בצבעי שחור ולבן בבחינת "הלנו אתה אם לצרינו"¹⁹¹. הוא גם היה מודע לכך שאם תהיינה הצלחות הן תהיינה חלקיות בלבד. הרא"ל אף אמר, כי כאדם לאדם הוא מעדיף רפורמי אדוק עם עולם רוחני מפותח על פני חילוני מובהק מנותק¹⁹². לתפיסתו, רפורמי, גם אם אינו שומר הלכה, מחובר יותר לרוח היהודית ולמקורות¹⁹³. הרא"ל לא הסכים עם אלה שחשו קרבה לחילונים יותר מאשר לרפורמים. הוא סבר שההפך הוא הנכון; מבחינה מהותית הרפורמים מחפשים רוח ויהדות ואמונה ולכן הם קרובים יותר לאורתודוקסים. את הבעייתיות בהתקרבות לרפורמים הוא זיהה בנראות. שכן הרפורמים מציבים מודל של עולם הלכתי, ולעתים שיתוף הפעולה עמם יכול להשתמע ולהיראות כמתן לגיטימציה לדרך החיים הרפורמית: "ההתנגדות של ההלכה לספרי המינים עד כדי שריפתם נובעת מכך שהם מסלפים ומציבים אלטרנטיבה רוחנית להלכה. זו בעיה אגבית, אולם במהות הקרבה היא גדולה יותר. לכן מבחינה מעשית לעיתים תהיה בעיה לשבת על אותה במה כאשר ישתמע מכך ציבורית כי יש בכך מתן לגיטימציה לדרך הרפורמית"¹⁹⁴.

בהספדו לרבי מליובאוויטש, ציין הרא"ל את הצלחתו של הרבי ושל תנועתו לקרב, הצלחה שנבעה מנכונות למסירות נפש, מרצון להתמודד ולא להסתגר ומאופטימיות הרואה גם בהצלחות חלקיות הישג: "[...] אדם הלוגם כוסית משקה בנמל התעופה, בתחנת חב"ד, או מניח תפילין לכמה דקות בסמוך לתחנה מרכזית. יש כאן הכרה במשמעות של החלקיות, באותה נקודה יהודית. הרבי החדיר רעיון זה [...]"¹⁹⁵. אם כן, הקשר עם החילונים חייב לבוא מתוך הכרה בכך שהחלוקה הדואלית – דתי/חילוני, חיובי/שלילי – המחייבת קטלוג ברור ומוחלט אינה נכונה. קיימים ממשקים רבים עם החילונים, גם בברית הייעוד, כשבחלקם אפשר לשתף פעולה ובחלקם לא. החיבור והשותפות ייכוונו רק מתוך הכרה בכך שגם לממשק חלקי יש ערך. הרא"ל תמך אפוא ביסוד החלקיות, יסוד שחסידי חב"ד בהנהגתו של הרבי מלובביץ' הצליחו להפנים ולפעול לאורו, שכן חלקיות זו אפשרה חיבור אל החילוניות:

היסוד השלישי הוא היכולת להעריך את ההישגים החלקיים, יכולת שקבלה ממדים חדשים וחשיבות במאבק עם החילוניות לכל אורך הדרך. חלק גדול מעולם התורה בנוי על חציית קו. יש דתיים ויש חילוניים, יש מאמנים ויש כופרים יש "הלנו" ויש "הלצרנו". גם חב"ד יודעים הבחנה זו. אך לצד הידיעה ומבלי לטשטש חס ושלוש את הקו המפריד, הייתה מודעות שצריך שתהא גם בליבנו לתכון ולערך של דברים חלקיים¹⁹⁶.

¹⁹⁰ סבתו, **מבקשי פניך**, עמ' 149.

¹⁹¹ שם, עמ' 151.

¹⁹² שם, עמ' 153.

¹⁹³ שם.

¹⁹⁴ על יחסו של הרא"ל לרפורמים עיינו עוד Lichtenstein, Aharon, "Beyond the Pale? Reflections Regarding Contemporary Relations with Non-Orthodox Jews", in *Varieties of Jewish Experience*, pp. 129-165.

¹⁹⁵ ליכטנשטיין, "והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו", עמ' 102.

¹⁹⁶ שם, עמ' 101-102.

במאמר על הסובלנות ביהדות¹⁹⁷, הוכיח הרא"ל כי ככלל היהדות אינה סובלנית. הסובלנות שלה מתקיימת כל עוד נשמר העיקרון של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", ואולם מעבר לכלל הזה אין סובלנות. לתפיסתו, בעולם שבו מייחסים משמעות לדרך החיים הרצויה, ההשתוקקות לאמת היא חיונית: "בדומה לכך אנו שואלים את עצמנו באיזו מידה ההתלהבות לאמץ את עקרון 'חיה ותן לחיות' אינה נובעת מהרדידות של המחויבות שלנו"¹⁹⁸. יתר על כן, במישור ההלכתי יש אפילו מחויבות לבער את הרע ולהעניש על אמונות ודעות שונות או חריגות:

ההלכה היא בראש ובראשונה סדר דתי-משפטי, ובתור שכזו היא מכילה לא רק נורמות אלא גם סנקציות למי שחורג מהן וכן מנגנונים למימושן. ההלכה אינה משלימה עם פריקת עול ואינה סובלת אי-ציות. היא אינה שונה בהקשר זה מכל מערכת משפטית. נכון הוא שהיא מתפשטת על תחומים רבים, בהם כאלה שמדינה ניטרלית מבחינה דתית הייתה מייעדת לתחום המצפון הפרטי. אך כשמדובר בקהילה המקדשת אופי רוחני מוגדר, אין שום דבר יוצא דופן בקביעת סנקציות על מנת לשמור עליו¹⁹⁹.

כאמור, במישור ההלכתי הכללים ברורים וחד-משמעיים, ואולם במציאות הדברים מורכבים יותר: "שהרי כשם שמצווה לומר דבר הנשמע כך מצווה שלא לומר דבר שאינו נשמע"²⁰⁰. החברה המודרנית אינה פתוחה לקבל ביקורת אישית, היא רואה בכך התערבות יתר. כל זה נכון במישור הפרטי, אך לעומת זאת במישור הציבורי ישנה חובת מחאה. המחאה אינה פוגעת באדם מסוים. מטרתה להביע בפומבי את הסלידה ממעשה או מהתנהגות כלשהם, ובכך לחזק את אלה ההולכים בתלם מכאן, ולמנוע מאחרים את הזליגה או הסטייה לכיוונים שליליים מכאן. ההלכה רואה את הציבור, הקולקטיב, כאורגניזם ולכן "וכשלו איש באחיו". כלומר, הכישלון של הפרט יכול לנבוע מחטאו של הזולת ומההשתייכות לכלל חוטא. יתרה מזאת, ההלכה קובעת כי מי שאינו מוחה על מעשה חברו החוטא, נתפס בעוון חברו. כלומר, האחריות של הפרט בחברה אינה חלה רק על עצמו אלא גם על הזולת. זוהי התפיסה הבסיסית בהלכה, ואולם במציאות קשה ליישמה שכן לא ניתן להוכיח את מי שמלכתחילה אינו מקבל את כללי היסוד של יראת שמים. הרא"ל סבר כי דווקא הפער בין עולמו של הדתי לעולמו של החילוני והניתוק בין שני העולמות הוא שמאפשר להתקרב אל החילוני. שהרי אם נקודות המוצא של השניים שונות, סנקציית הניתוק אינה מועילה. לדברי הרא"ל,

נקודה זו בולטת במיוחד כשמדובר בציבור השולל באופן בסיסי את הערכים שבשם רוצים להוכיח אותו. כפי שכתבתי בזמנו בהקשר דומה²⁰¹, ניתן להצדיק שימוש בכפייה דתית (אם מטרתה חינוך היחיד ולא הגנה על החברה), רק כאשר מושאה מקבל באופן בסיסי את המערכת למרות סטייתו ממנה. מי שמעלים מסים יודע שהוא בעצם חוטא. כשהוא נתפס הוא מקלל את רשויות המס אך בסופו של דבר מכיר בסמכותן. עמדתו של

¹⁹⁷ Lichtenstein, "The Parameters of Tolerance".

¹⁹⁸ [מכאן ואילך התרגום של כל הקטעים המובאים מהמאמר הזה הוא שלי. ש.ר.] שם, עמ' 86.

¹⁹⁹ שם, עמ' 88.

²⁰⁰ **בבלי**, יבמות, סה, עמ' ב. מהגמרא עולה שלא תמיד יש לומר את האמת. לעתים אם האמת אינה נשמעת עדיף לא למתוח ביקורת.

²⁰¹ Lichtenstein, Aharon, "Religion and State", in Arthur Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York: Free Press, 1987, pp. 773-778.

האדם החילוני בימינו כלפי המסורת היא שונה מאוד, ויש להביא זאת בחשבון כשעומדת על הפרק הכרעה בין סובלנות לדחייה²⁰².

כזכור, הרא"ל נדרש לסוגיית הסובלנות בהגדרת קווי היסוד של תפיסת "האמת המורחבת". על-פי תפיסה זו, אפשר להתיר סובלנות כל עוד הדעות החריגות נמצאות בטווח האמת: בבחינת "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". גמישות בפרשנות ויישום רחב של עיקרון זה אינם צריכים לכלול הבנה רגישה וסובלנית לגבי מה שעומד מעבר לתחום של "אלו ואלו". על-פי תפיסה זו, אין קשר ישיר בין גישה פלורליסטית המכירה בדעות שונות לבין סובלנות לדעות שנמצאות מחוץ לגבולות הפלורליזם. ואולם בפועל יש קשר הדוק בין פלורליזם לדעות חריגות, בין שזה נובע מסיבות פסיכולוגיות ובין שזה נובע מסיבות אישיותיות. אדם, שתפיסת האמת שלו רחבה והוא מכיר במנעד רחב של דעות, יהיה סובלני יותר כלפי מי שסטה מגבולות האמת הרחבים שהציב. הרא"ל תיאר מצב זה במאמרו על הסובלנות ביהדות:

ובכל זאת, ייתכן שיש קשר פסיכולוגי בין הגדרת הנורמה והסובלנות כלפי החורגים ממנה. קשר זה יכול להיות בעל זיקה לתכונות אישיות. נוקשות שמתבטאת בפרשנות או דוחפת לעמדה עקרונית מסוימת יכולה לבוא לידי ביטוי גם ביחס לאחרים. כפי שעמדה מחמירה מעוגנת במחויבות עמוקה לערך של קיום מצוות, כן יהיה היחס כלפי כרסום בערכים אלה קפדני אף הוא (אם אינו מנוטרל על ידי שיקולים אחרים). אם היינו סוקרים את הנושא מבחינה היסטורית ואמפירית, אין לי ספק שהיינו מוצאים מתאם ניכר ועל כן גם בדיון האנליטי אי-אפשר להתכחש לו²⁰³.

הרא"ל בעצם דיבר על עצמו. מתוקף גישתו המבוססת על "האמת המורחבת", הוא חיפש את הדרך להפגין סובלנות כלפי דעות נוגדות, גם כשהן לדעתו מחוץ לטווח האמת. לדעת הרא"ל, הדרך להגיע לסובלנות מעשית מעין זו מבוססת על חמישה נדבכים:

א. **כבוד לעמדה המנוגדת.** החילונים אינם עגלה ריקה, והם אינם פועלים ללא מודעות בכדי להגשים את היעדים של הציונות הדתית. החילונים פועלים ברוח ערכים אידאולוגיים, גם אם החזון שלהם אינו בהכרח תואם את החזון של הציונות הדתית. לכן, היחס כלפי אדם בעל מחשבה עצמאית, ערכים ומודעות צריך להיות הומני ורגיש יותר. ובמילותיו של הרא"ל: "אבל לומר טוטלית שזה כל מה שיש באדם או בציבור, זה נראה לי מגמד, ולא הולם את מידת הכבוד שיש לתת לצלם אלוקים שבאדם, גם כשהוא איננו בדיוק כפי שאנחנו היינו רוצים שיהיה"²⁰⁴.

²⁰² Lichtenstein, "The Parameters of Tolerance", pp. 106-108. הרא"ל הוכיח כי שיקול זה נכון גם בתוך הקהילה הדתית פנימה. לדוגמה, אסור לאב להכות ילד בוגר כדי לא להעמיד אותו בניסיון שבו הוא עלול להשיב לאביו במכה. וכן המהר"ל כתב שלא כדי "להכעיס את בעל מחלוקתו". לכן אדם צריך לומר את דעתו, אך לא לשלול מהצד שכנגד להביע את דעתו, גם אם הוא טועה: "ולכך הראשונים, ואף אם נמצא דבר מה בספרים שהוא כנגד דתם, לא היו המתנגדים דוחים דבר זה, כי השכל מחייב שלא יהיה מניעה מזה כלל ולסגור פיו של אדם בדבר שהוא מגיע אל הדת, רק פתשגן הדת נתונה אל הכל [...]" (מהר"ל, באר הגולה, באר שביעי).

²⁰³ Lichtenstein, "The Parameters of Tolerance", pp. 91-92.

²⁰⁴ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 145.

ב. **שינוי מציאות מביא לשינוי הלכתי ביחס למצוות תוכחה.** אנשים כיום אינם פתוחים לקבל ביקורת בכלל וביקורת דתית בפרט. מתיחת ביקורת עלולה רק להזיק, ומכיוון שהמטרה היא להשיג תוצאה חיובית, במקרים של ספק מוטב להימנע מביקורת. אם כן, במקרה של חשש לתוצאה הפוכה מן המבוקש, מוטב להימנע מתוכחה:

במקרה כזה, אם לא ברור מהו האיזון הנכון יש להעדיף יתר סובלנות על פני היעדרה. לגבי מצוות תוכחה, התוספות סבורים ש"בדבר שאין ידוע אם יקבלו כשנמחה בהן אם לאו צריך למחות [...] אבל בדבר שאנו יודעים בבירור שלא יקבלו אמרינו מוטב שיהיו שוגגין". לעומת זאת, במצב של ספק צריך להימנע משימוש באמצעים תקיפים יותר. חובת ההוכחה לקיומו של צורך באמצעים אלה תהיה מוטלת על אלה שרוצים להטיל גינוי או מגבלה ולא על אלה העומדים להיפגע.²⁰⁵

ג. **לא הכול שפיט מבחינת ההלכה.** חלק מעולם התורה הוא עניין של אמונות ודעות, ואין בו פסיקה כובלת. לפיכך נושא, שזיקתו לעולם האמונות והדעות עולה על זיקתו לעולם ההלכתי, מלכתחילה משוחרר יותר מכבלי ההלכה. ולענייננו, הדיון בסובלנות חברתית אינו נושא הלכתי צרוף. לכן, ישנו מרחב תמרון רב, ומה שמכריע את הכף הוא ההקשר.²⁰⁶ הרא"ל העדיף אפוא להעביר את הנושא הנדון מהמגרש ההלכתי למגרש האמונות והדעות.

ד. **בתוך ההלכה יש פרצות שדרכן אפשר לפעול במקרים מתחדשים.** בתוך ההלכה המחייבת ביקורת יש פרצות שדרכן אפשר לפרש את המציאות אחרת, בהתאם לנסיבות. ההלכה הקדומה מחייבת נטילת אחריות על עולמו של האחר, הסוטה מדרך **שולחן ערוך**, בדרך של ביקורת, הענשה וכפייה. באותה הלכה יש גם מקום לסייגים, כלומר התרגנות שמאפשרות בנסיבות המתאימות להפעיל את מנגנון הסובלנות, ואלה הן: (א) "אמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. יכול אפי' משתנים פניו? ת"ל: לא תשא עליו חטא"²⁰⁷; (ב) "אמר רבי טרפון: "תמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, אם אמר לו טול קיסם מבין שיניך, אמר לו טול קורה מבין עיניך. אמר רבי אלעזר בן עזריה תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח"; (ג) "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין". כלומר, היה ועבר אדם עברה ולא היה מודע לכך, אם ינסו להוכיח אותו והתוכחה לא תתקבל, עדיף לא למחות כדי שאותו עובר העברה יעשה את שיעשה מתוך מצב נפשי של שגגה ולא מתוך הזדה כלומר מתוך מודעות שהוא עובר עברה.²⁰⁸ הרא"ל הסתמך על המקורות האלה כדי להוכיח שיש למצוות התוכחה משמעות רק כאשר היא יכולה לפעול ולקדם. אם אינה מביאה לשינוי יש בה פגם

²⁰⁵ Lichtenstein, "The Parameters of Tolerance", pp. 101-102

²⁰⁶ "אולם במה שקשור לשאלת הסובלנות החברתית או הסובלנות האישית, המצב שונה מן היסוד. כאן המעמד ההלכתי של המצב או של האדם הנדון הוא עמום או אף נעדר לחלוטין. בהיעדר הנחיה, קשה להציע קטגוריות אחרות שיכולות לתת קריאת כיוון לגבי סובלנות. הגישה היחידה האפשרית כאן היא לפעול על-פי ההקשר. יש לבחון את אופייה ואת היקפה של הסובלנות על-פי תוצאותיה הצפויות, מתוך איזון עדין בין ערכים תאורטיים ומעשיים, שהם לעתים סותרים. אין קנה מידה ברור שמגדיר אם יש להפעיל סובלנות ביחס למצב מסוים, ואם כן באיזו מידה. לפיכך, יש לנקוט שיפוט בהתאם להקשר ולפי המתבקש, ולא על בסיס אידאולוגיה כללית בדבר 'מוסר של מצבים'" (שם, עמ' 107-108).

²⁰⁷ **בבלי**, יבמות, סה, עמ' ב.

²⁰⁸ **בבלי**, ביצה, לא, עמ' א.

מוסרי מובנה. הביקורת עלולה לגרום להלבנת פנים, לאווירה עכורה ואפילו להתרחקות נוספת מדרך האמונה.

ה. **הסובלנות היא אחד היסודות לבחירה חופשית.** הבחירה החופשית היא המסד המקשר בין האדם לאל. התפיסה הדתית היהודית מייחסת ערך עליון לחופש הבחירה ולרצון החופשי: "הגבלה חיצונית המעכבת את הפיתוח החופשי הרצוני של האישיות היא פגיעה בכבוד הבריות, פגיעה שאינה ראויה מבחינה דתית"²⁰⁹. הבחירה מאפשרת קבלת עול מצוות מתוך חירות. ערך זה הוא חיוני, שכן רק בקבלת עול מצוות מתוך רצון חופשי יש הזדהות אמיתית של האדם המצווה עם האל המצווה. החירות והבחירה עלולות להתעמעם אם וכאשר מופעלים עליהן מנגנוני כפייה וביקורת רבים. לכן, יש בהימנעות מביקורת כשלעצמה ממד חיובי התורם לקשר האמיתי בין האדם לאל. לדברי הרא"ל,

תפיסת צלם אלוקים, שמעניקה לאדם כבוד וגם קדושה, מבוססת על ייחודיותו של האדם וכשהיא באה לידי ביטוי המלא, האדם יכול לשרטט את קווי המתאר שלו ולקבוע את מתווה חייו. במובן זה, הממד המוסרי של החופש צבוע אף הוא בצבע דתי. משמעותו הדתית של החופש מתבטאת בעובדה שעבודת ה' האידיאלית נעשית מתוך בחירה חופשית. נכון הוא שהיהדות דוחה אוטונומיה אישית רדיקלית ודורשת כניעה וציות, אך זו צריכה לבוא מתוך החלטה חופשית לוותר על החופש, ומתוך כך בסופו של דבר מוענקת החירות העליונה של בן חורין העוסק בתורה. חז"ל אף מצאו פגם במתן תורה משום שמכוח עוצמתה של ההתגלות, לא היה אפשר להתנגד לה. על אחת וכמה נכון הדבר לפגם המצוי במשמעת דתית שמקורה בלחצים חברתיים²¹⁰.

לסיכום, האפשרות להתחבר לדעתו של האחר נתמכת בסובלנות. סובלנות אפשרית רק כאשר נמצאת הדרך להימנע מתוכחה ומניסיון לשנות את האחר. כך נשמרת הבחירה החופשית הנדרשת לצורך יצירת קשר אמיתי עם האל.

מטובת הפרט לטובת הכלל דרך הציונות והעלייה לארץ

עד כה הרחבתי את הדיון בשלוש אבני היסוד של הציונות – האקטיביות, הֶרְאִלוּת ושותפות המטרות עם הזולת – על-פי תפיסתו של הרא"ל. אך לאלה מתווספת אבן יסוד רביעית משמעותית ביותר. הרא"ל סבר שבארץ מתרחש חיבור עמוק יותר לכלל, לאומה ולהיסטוריה שלה. אמנם לארץ ישראל אין קטגוריה סגולית עצמאית כפי שסבר הראי"ה²¹¹, אך הרא"ל חש כי בארץ מתהווה המרכז היהודי הגדול ביותר, שדרכו יהיה אפשר להיקשר בעבותות להיסטוריה של העם היהודי. לתפיסתו, האווירה הכללית של הגשמת אידאלים ושאילה לשוויון בין בני האדם מקלה על הפרטים להתחבר לכלל הציבור באמצעות נתינה, הקרבה ורצון להיטיב את המציאות. הרא"ל

²⁰⁹ Lichtenstein, "The Parameters of Tolerance", pp. 100-101.

²¹⁰ שם.

²¹¹ "ארץ ישראל איננה דבר חיצוני, קניין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי או אפילו הרוחני. ארץ ישראל היא חטיבה עצמותית קשורה בקשר חיים עם האומה, חבוקה בסגולות פנימיות עם מציאותה" (קוק, "ארץ ישראל", בתוך **אורות**, עמ' ט). עיינו עוד שוורץ, דב, "ארץ וסגולות – הרב אברהם יצחק הכהן קוק", בתוך **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 62-81.

חיפש אפוא תורה של חסד הנובעת מתוך חיבור לכלל. הוא אף מצא, כי ההווה הישראלית מבוססת על ערכים של נתינה, חסד וחשיבה על טובת הכלל הרבה יותר מהמקובל בהווה הקפיטליסטית האמריקנית. חיבור זה לכלל שהקרבנה בצדו מאפיין גם את תופעת הגרות, שמתבטאת ברצון לשאת בנטל של הכלל ולהיות חלק ממנו. על אותו משקל, אך מהכיוון ההפוך, יהודי החי את עולמו ואינו כואב את צרת הכלל, בעצם אינו עושה דבר כדי להיטיב את המציאות, מוציא עצמו מהכלל ולכן "אין לו חלק לעולם הבא".

בדיון על הגרות, הצביע הרא"ל על שלושה שלבים היסטוריים שאפשר לאפיין אותם כשלושה מודלים או טיפוסים שכל אחד מהם מוסיף נדבך על מהות הגרות²¹²: "אם ברצוננו להבחין בדואליות של גרות זו, אנו יכולים להבחין בשלוש תופעות היסטוריות שבאו לידי ביטוי בגילויים שונים לאורך הדורות"²¹³:

■ המודל הראשון – **יצירה חדשה**. זוהי בעצם דרכו של אברהם בבחינת "לידה מחדש". כאשר אדם מתגייר הוא רוצה לעשות שינוי רוחני. הוא רוצה להיות אדם אחר. להיות קרוב לקב"ה, "להיכנס תחת כנפי השכינה". מלווה אותו תחושה של מחיקת העבר והתחלה חדשה. לכן בהלכה "גר כתינוק שנולד"²¹⁴. ללידה מחדש זו משמעויות מרחיקות לכת, שכן למעשים שעשה אדם קודם הגרות אין אותה משמעות. לפיכך, גר בעל משפחה עם ילדים שהתגייר צריך, לדעת ריש לקיש, להוליד שוב ילדים כדי לקיים את מצוות "פרו ורבו". הילדים שנולדו לו לפני שהתגייר אינם נחשבים לו²¹⁵. הרא"ל דימה את הלידה מחדש לתהליך של תשובה עמוקה כמתואר אצל הרמב"ם: "גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך [...] כמה מעולה מעלת התשובה אמש היה זה מובדל [...] והיום הוא מודבק בשכינה"²¹⁶. הרמב"ם אף ציין את השינוי שחל אצל המתגייר – שינוי מהותי, שינוי תדמיתי, שינוי של מקום: "מדרכי התשובה להיות השב [...] ומשנה שמו, כלומר: אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו"²¹⁷. הרא"ל הסיק אפוא, כי על המתגייר לעבור תהליך פנימי אינטימי של שינוי רוחני. כך לדוגמה, אברהם לאחר שעמד על דעתו עקר ממקום מגוריו לארץ אחרת ולתרבות אחרת. הוא ערך ברית מילה כדי לבדל את עצמו משאר העולם. בצאתו למסע, לקח עמו "אֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחַרְוֹ". אך האם אפשר לעשות נפשות? שואל המדרש. שהרי רק הבורא יכול לברוא אנשים. תשובת המדרש: עשיית הנפשות של אברהם משמעותה שגייר אנשים רבים. לדברי הרא"ל, גיור פירושו להוליד מחדש, לברוא, ומכאן נובע התיאור בפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן"²¹⁸.

²¹² ליכטנשטיין, אהרן, "גרות: לידה ומשפט", **תורה שבעל פה**, יג (תשל"א), עמ' פב-צד. הופיע גם בתוך **מוסר אביב**, עמ' 145-161. בעבודה זו הסתמכתי על המקור הראשון.

²¹³ ליכטנשטיין, "גרות: לידה ומשפט", עמ' פו.

²¹⁴ **בבלי**, יבמות, כב, עמ' א.

²¹⁵ ליכטנשטיין, "גרות: לידה ומשפט", ה"ש 14.

²¹⁶ רמב"ם, "הלכות תשובה", בתוך **ספר המדע**, פרק ז.

²¹⁷ שם, פרק ב, הלכה ד.

²¹⁸ ליכטנשטיין, "גרות: לידה ומשפט", עמ' פג-פד. המדרש מוצא את כל האבות עוסקים בגיור: "וישב יעקב בארץ מגורי אביו" – אברהם גייר גיורים, הדא הוא דכתיב (בראשית יב, ה): "ויקח אברם את שרי אשתו [...] ואת הנפש אשר עשו בחרן" ... ללמדך, שכל מי שהוא מקרב את הגר כאלו בראו [...] ומה תלמוד לומר "אשר עשו"?

■ המודל השני – **המחויבות**. במודל זה כוונתו של הרא"ל לעם ישראל ביציאת מצרים. גם במעמד ההוא התרחשה גרות. מדור יוצאי מצרים אפשר ללמוד את הלכות גרות: שלא נכנסים לעם ישראל אלא במילה וטבילה. המילה נערכה עם הקרבת קורבן הפסח והטבילה ערב מתן תורה. להתגייר משמעו לעמוד מול האל לא רק מתוך השראה כי אם כמצווה המתחייבת. לכן, תהליך הגרות הוא הליך משפטי המצריך בית דין שעומד מעל המתגייר אף בעת הטבילה המטהרת ויוצק בה תוכן של קיום מצוות. בתחילה מתארים בפני המתגייר את מצוות הדת העיקריות, קלות וחמורות, ולאחר מכן בעת הטבילה עצמה חוזרים על כך בעודו טובל²¹⁹. אם כן, הדיאלקטיקה האישית של הגר נעה בין השאיפה לעולם אחר טהור ומשוחרר לבין ההתחייבות למצוות דוגמטיות ולתהליך משפטי מחייב.

■ לגרות יש גם מודל שלישי – **החיבור להיסטוריה הלאומית**. זוהי דרכה של רות המואבייה. כידוע, החיבור להיסטוריה ביהדות הוא בעל משמעות רבה ביותר. נעמי ניסתה לשכנע את רות לחזור בה מהחלטתה לדבוק בה, בנימוק שלא צפוי לה עתיד מזהיר בקרב עם ישראל. רות השיבה לה, "כי אל אֲשֶׁר תִּלְכִי אֵלַי [...] עִמָּךְ עָמִי וְאֶלְקֶיךָ אֶלְקֵי. בְּאֲשֶׁר תִּמְוִתִי אֲמוֹת וְשֵׁם אֶקְבֵּר [...]"²²⁰. רות חפצה להסתפח אל נעמי ואל עמה ומולדתה, להיות חלק מהציבור, ולכן הייתה מוכנה לקבל את כל הכרוך בכך. כך גם הבין בועז את מעשיה כאשר אמר לה: "הֲגַדְלִי כָּל אֲשֶׁר-עָשִׂית אֶת-חַמּוֹתֶיךָ, אַחֲרֵי מוֹת אִישֶׁךָ; וַתַּעֲזְבִי אֶבִּיד וְאִמֶּךָ, וְאָרַךְ מוֹלְדֶתְךָ, וַתִּלְכִּי, אֶל-עַם אֲשֶׁר לֹא-יָדַעְתָּ תִּמּוֹל שְׁלֹשׁוֹם"²²¹. אם כן, בראשיתו של תהליך הגיור שואלים את המתגייר: "מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים, דחופים, ומסוחפין, ומטרפין, וייסורין באין עליהן?" אמר: 'אני יודע ואיני כדאי' – מקבלין אותו מיד²²². כלומר לצורך השלמת הגרות, לא די בקבלת עול מצוות אלא צריך גם לרצות להיות חלק מכלל הציבור. הרא"ל הזכיר בהקשר זה את הפילוסוף האמריקני ויליאם גיימס (William James)²²³, שהקדיש שני פרקים בספרו משנת 1902, **החוויה הדתית לסוגיה**²²⁴, לנושא ההתנסות הזו. אך גיימס התמקד בהתנסות האישית בלבד, ולא עסק בהתנסות של המאמין בהיותו חלק מקהילה²²⁵. הרא"ל הדגיש כי גרות אינה השלמה אישית כפי שנבואה

אלא מלמד שהיה אברהם אבינו מכניס לתוך ביתו, ומאכילן ומשקן ומקרבן, ומכניסן תחת כנפי השכינה. יעקב גייר גיורים, דכתיב (שם, לה, ב): "ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו, הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם [...] ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר אשר בידם". ביצחק לא שמענו, והיכן שמענו ביצחק? דתני ר' הושעיה רבה בשם ר' יהודה ברי' סימון: כאן כתיב "וישב יעקב בארץ מגורי אביו" – מאי 'מגורי אביו'? מגורי אביו (בראשית רבה פד, ד).

²¹⁹ "מודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ואין מאריכין בדבר זה ומודיעין אותו עוון לקט שכחה ופאה ומעשר שני ומודיעין אותו עונשן של מצות כיצד אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת לדת זו אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת אם חללת שבת אי אתה ענוש סקילה ועכשיו אחר שתתגייר אם אכלת חלב אתה ענוש כרת [...]". ובשעת הטבילה שוב: "שלשה עומדין על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שנייה והוא עומד במים [...]". (בן מימון, משה [רמב"ם], "איסורי ביאה", בתוך **ספר קדושה**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015, פרק יד, הלכות ב, ו).

²²⁰ רות א, טז-יז.

²²¹ רות ב, יא.

²²² רמב"ם, "איסורי ביאה", בתוך **ספר קדושה**, פרק יד, הלכה א.

²²³ ויליאם גיימס (1842-1910) – פסיכולוג ופילוסוף אמריקני. נחשב אבי הפונקציונליזם בפסיכולוגיה.

²²⁴ גיימס, ויליאם, **החוויה הדתית לסוגיה**, תרגום: יעקב קופליביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ט.

²²⁵ Lichtenstein, *Varieties of Jewish Experience*, chap. 9-10.

אינה רק חוויה אישית אלא חוויה המלווה בשליחות חברתית. הגרות יסודה ברצון להצטרף לכלל הציבור, להיסטוריה שלו ולייעודו.

הצד השני של המטבע הוא יהודי שאין לו חלק בעולם הבא. כלומר, יהודי שיצא לגמרי מהנתיב של עם ישראל. לא עברה קלה כבחמורה מוציאה יהודי מעם ישראל; רק מי שאינו רואה את עצמו חלק מהכלל הוא זה שנמצא בחוץ. לדברי הרמב"ם: "הפורש מדרכי צבור, ואע"פ שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא"²²⁶. נובע מכך שמי שמתנתק מהכלל, אף-על-פי שהוא מחויב להלכה ולרוח התורה, בעצם אינו חלק מעם ישראל ולכן אין לו חלק בעולם הבא²²⁷.

מודל זה של החיבור להיסטוריה הלאומית היה נר לרגליו של הרא"ל. כזכור, הוא עצמו עלה לארץ אחרי מלחמת ששת הימים והצטרף לישיבת הר עציון. הרא"ל ציין כי היו לו עוד הצעות, אחת מהן מיישבת הכותל, אך הוא בחר דווקא בישיבה בכפר עציון מפני שרצה להיות חלק מהיצירה בארץ, בחומר וברוח. הוא עלה לארץ מכיוון שחש כי דווקא בה נמצא המרכז של עם ישראל ובה מתרחש דבר-מה משמעותי מבחינה היסטורית. לדבריו, דווקא בארץ החיבור לכלל הוא טבעי והרצון לתת, לתרום ולחיות חיים ערכיים מעוגן בחוויה הישראלית. כך העיד הרא"ל על עצמו:

מגיל צעיר מאוד היה ברור לי, כי אני רוצה להשפיע, ולהשאיר את העולם מקום טוב יותר, ולו במעט, ממה שמצאתי אותו. היה ברור לי שיהודי וכבן תורה, משמעות הדבר הייתה לפעול במסגרת כלל ישראל, ובפרט בעולם התורה. [...] אני זוכר שיחה שהתרחשה בעת שהייתי בישיבה קולג'. אחדים מאתנו דנו בתכניותינו לעתיד, ואני אמרתי, "אני רוצה להיות מגיד שיעור, אני רוצה להפיץ תורה". אחד מהם שאל, "האם תהיה מסוגל לעשות זאת?" עניתי, ללא שחצנות או יוהרה, כי אני חושב שאהיה מסוגל לעשות עבודה טובה [...]". [...] "גם בי נטועה שאיפה להפיץ תורה, מתוך אהבת התורה, מתוך אהבה לאחיי היהודים, ומתוך שכנוע כי התורה היא סם החיים, הדם הזורם בעורקיו של העם היהודי. השאיפה לעזור לעם היהודי, אם כן, התבטאה ברצון להפיץ תורה" [...]. "החלטה חשובה נוספת שקיבלנו הייתה לעלות לארץ בשנת תשל"א. עוד מהוריי ספגתי את התשוקה לחיות בארץ ישראל, והיו גם השפעות אחרות [...] תחושה זו, כי רצוני לחיות בארץ ישראל, לגדל ילדים בארץ ישראל, להיות מחנך בארץ ישראל, הייתה חדה וברורה מאוד²²⁸.

²²⁶ רמב"ם, "הלכות תשובה", בתוך **ספר המדע**, פרק ג, הלכה יא.

²²⁷ סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", עמ' 95-99. בעמודים אלה הוא דן בגרות של מילה וטבילה. לדברי הר"ד, החיבור של הגר לעם ישראל אינו טכני אלא זהו חיבור של ייעוד וגורל. קשר של גורל שהורתנו בסבל. כך נוצרת ערבות הדדית, ערבות של הישרדות. זוהי ברית מצרים, ברית קיומית הבאה לידי ביטוי במילה. אות הברית הוא הגורל היהודי בין האדם לאוקיו. אולם ישנה גם גרות של טבילה. גרות מתוך ייעוד וחזון גדול. לכן נצטוו בני ישראל על הטבילה קודם מתן תורה. כדי להתעלות אל החזון הגדול של עם ישראל, יש צורך להתקדש. יש לרצות לומר מתוך רצון חופשי, "נעשה ונשמע". הרא"ל ציין שלושה מוקדים של בגרות של ייעוד: מוקד של התחדשות ולידה מחדש, מוקד משפטי-נורמטיבי ומוקד של החיבור לכלל.

²²⁸ ליכטנשטיין, "חינוכי ושאירותיי".

הרא"ל ראה אפוא בציונות ובעלייה לארץ את המצע המתאים ביותר להשפעה, לנתינה ולתרומה ציבורית. הוא סבר כי בארץ יוכל לחיות חיים ערכיים בעלי משמעות מתוך חיבור עמוק לעבר ולהווה. הרא"ל אף העיד כי מצא בארץ הגשמה של אידאלים ושוויון בין בני אדם יותר מאשר בארצות הברית. הנימוק התאולוגי שלו לעלות לארץ נטמע בתחושות הכלליות של נתינה, בתחושת ייעוד ובחיבור לרצף ההיסטורי של כלל הציבור²²⁹: "והואיל והיחיד מעורה בכלל ישראל ואינו רק שט בתוכו, תופס האלמנט הציבורי שבחיי הרוחניים מקום חשוב ביותר – הן בעקבות אופי האומה והן בעקבות ההידוק זיקתו לעתידה"²³⁰.

אך טבעי הוא שנימוקיו של הרא"ל לעלייה לארץ הם גם שהובילו אותו למעורבותו בציבוריות הישראלית. בפרק הבא אתמקד בשלוש סוגיות ציבוריות שהעסיקו במיוחד את הרא"ל: שטחים תמורת שלום, רצח רבין וסירוב פקודה. אבחן את הסוגיות האלה מנקודת מבטו של הרא"ל, ואראה כיצד יישם את ערכי ההלכה כמו גם את כללי השכל הישר ונורמות של מוסר אנושי בבואו לדון בהן.

²²⁹ סבתו, מבקשי פניך, עמ' 94-95.

²³⁰ ליכטנשטיין, "גרות: לידה ומשפט", עמ' צא.

פרק שביעי:

הרא"ל בזירה הציבורית

הצפי שלי הוא קשה [...] אם ימית הייתה טראומה, ניתן לתאר מה יהיה שיעורה אם יחזירו חלקים הרבה יותר גדולים וקרובים למרכז הארץ [...] מעבר לכך, ציבור זה "שרף" – ומין הסתם עוד "ישרוף" – לא מעט מהגשרים שבינו לבין שאר הציבור. דרוש איפה לא רק שיקום עצמי של ציבור זה, אלא שיקום של כל מערכת היחסים וערוצי ההידברות עם שאר הציבור, ותהליך זה לא יהיה קל¹.

ההלכה – מערכת אקסיוולוגית רחבה

על המתח שבין "איש ההלכה" לאדם ההומני הרחבתי בפרק השלישי שעסק בתורת המוסר של הרא"ל. כאמור, על-פי משנתו של הרי"ד, איש ההלכה עוסק בפרטים המצויים בצווים ובהלכות, בסיווגם, בקטלוגם ובהמשגתם. עולמו הרוחני הוא עולם החוק והצו העליון שיסודותיו במקרה הפרטי ובהלכה. מתוך המקרה הפרטי הוא מחלץ את המושג הרחב ואת העקרונות המלווים את ההלכה. גישת "האמת המורחבת" של הרא"ל פתחה בפני איש ההלכה מנעד רחב יותר שבו ניתן למצוא יותר מהסבר אמתני אחד לכל הלכה. הרא"ל אף חיפש בהגותו אחר דרך להרחיב את המנעד של המחויבות ההלכתית כדי שתכלול עקרונות הומניים שיהיה אפשר לתרגם לשפת ההלכה. לשם כך, היה עליו לחצות את גבולות הצווים הקטגוריים ולפנות לעבר הצווים הכלליים כמו "לפנים משורת הדין", "כופין על מידת סדום" "ועשית הישר והטוב". צווים אלה מקפלים בתוכם שאיפה רחבה להיטיב עם העולם מן ההיבט המוסרי. הרא"ל ראה בצווים המוסריים האלה צווים מחייבים. באשר לשאלה אם צווים אלה מהווים חלק אימננטי מההלכה או שהם רק נספחים אליה, מבחינת הרא"ל היה זה רק עניין סמנטי. לתפיסתו, גם אם ההלכה אינה כוללת את הצווים המוסריים האלה, האדם המאמין מחויב להם. לדבריו,

עמדה זאת, הרואה ב"הלכה" רק חלק מהתורה, ניתנת להבנה בקלות, ומעבר לשאלות סמנטיות, הדברים מתאימים לגישה ששרטטתי עד כאן. לכל היותר, הם מחייבים

¹ ליכטנשטיין אהרן, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", **עלון שבות בוגרים**, ה (תשנ"ה), עמ' 123-124. הדברים נאמרו במהלך ריאיון שנערך בתמוז תשנ"ד.

שנתנסח בצורה שונה מזאת השגורה ונצהיר שהמסורת של היהדות ההלכתית מחייבת את היהודי הן לדבקות ב"הלכה" והן למחויבות לממד מוסרי, אשר מצד אחד מובחן מן ההלכה אך מצד שני עולה בקנה אחד עמה ואף מטיל ציוויים (על-פי דרכו).²

מהנאמר כאן אפשר להבין מדוע תפיסתו הציונית של הרא"ל התבססה על עמודי החסד והערבות ההדדית ולא על הגדרות הלכתיות של מצוות יישוב ארץ ישראל.³ כאשר עסק הרא"ל בסוגיות חברתיות, הוא הרחיב את גבולות ההלכה דרך צווים כלליים הדורשים מהאדם ראיית מאקרו רחבה. בצווים אלה הוא ראה את השאיפה האין-סופית המחייבת להיטיב את המציאות. הצווים האלה, כך סבר, מחייבים לא פחות מנורמות הלכתיות אחרות. הטמעת השכל הישר והמוסר הטבעי בנורמות אלה אפשרו לרא"ל לשלבם בתוך עולם ההלכה. וכך לדעתו, זכתה ההלכה האלוקית לספוג לתוכה אתיקה רחבה שיסודה הוא מוסר אנושי מתפתח.

הרא"ל הדגיש, כי אף-על-פי שההלכה היא מערכת נורמטיבית של אסור ומותר אין המדובר במערכת טכנית בלבד. לדבריו, בתוך ההלכה הגלויה יש חלק מובנה: "מערכת של ערכים שחלקם מהווה את תשתית ההלכה, חלק משקף את יעדה וייעודה, וחלק מתייחס לנורמות חובקות זרועות עולם: 'ועשית הישר והטוב', 'קדושים תהיו', 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ועוד. ערכים אלה הם בשר מבשרה של ההלכה גם במישור הנורמטיבי".⁴ בהלכה עצמה ישנם אפוא יעדים אקסילוגיים – נורמות רחבות הקיימות בכללים מטא-הלכתיים שמקרינים על ההלכה המעשית בכל נושא. כללים אלה אינם מצויים מחוץ לעולם ההלכה אלא הם ממש חלק ממנה. ועם זאת, לא תמיד הם יימצאו בתוך פרטי ההלכה של השולחן ערוך.

בפרק זה בחרתי להתמקד בשלוש סוגיות ציבוריות שהעסיקו וממשיכות להעסיק את הציבוריות הישראלית: (א) שטחים תמורת שלום; (ב) רצח רבין; (ג) סירוב פקודה – הלכה ומעשה. אבחן את הסוגיות האלה מנקודת מבטו של הרא"ל, ואראה כיצד גישת האמת המורחבת של הרא"ל מובילה לגישה מעשית אחרת שאמנם מתמקדת בערכי ההלכה, אך גם משלבת כלים של השכל הישר ונורמות של מוסר אנושי. חשוב לציין כי אף-על-פי שפרק זה בוחן סוגיות מעשיות בעלות השלכות פוליטיות, יש בכך כדי לתרום להבנת מכלול הגותו של הרא"ל. בכוונתי להראות בפרק זה כיצד פורצת המתודה המחשבתית הייחודית של הרא"ל את גבולות הפילוסופיה הטהורה ומקרינה על סוגיות שנמצאות במרכז סדר היום הציבורי.

שטחים תמורת שלום

כבר לפני קום המדינה היו שדגלו בשתי גדות לירדן ובשאיפה לריבונות יהודית בכל ארץ ישראל המערבית ואף בשטחים הנמצאים בצדו המזרחי של הירדן. הזרם המרכזי הפרגמטי, בהובלתו של דוד בן-גוריון ומפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י), חיפש את הפשרה כפי שבאה לידי ביטוי

² ליכטנשטיין, מוסר אביב, עמ' 36.

³ על כך הרחבתי בפרק השישי.

⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "הלכה ופוליטיקה בזמן הזה", עלון שבות בוגרים, ט (תשנ"ו), עמ' 159. הדברים נאמרו ברב-שיח שנערך באוניברסיטה העברית בט"ו טבת תשנ"ו.

בהכרזת המדינה. על-פי ההכרזה, התקבלה בפועל תכנית החלוקה של האו"ם המחלקת את ארץ ישראל המערבית בין הערבים ליהודים. ואולם, גבולות המדינה נקבעו הלכה למעשה לאחר מלחמת העצמאות. בשנת 1967, בעקבות מלחמת ששת הימים, הורחב השטח שבשליטת ישראל גם ליהודה ושומרון, לגולן, לרצועת עזה ולסיני.

הזרם היוני (השמאל) חתר להשתמש בשטחים שנכבשו כקלף מיקוח במשא ומתן למען השכנת שלום, ואילו הזרם הנצי (הימין) שאף להחזיק באותם שטחים מסיבות אידאולוגיות או מסיבות ביטחוניות, רציונליות ופרגמטיות. גם זרם זה היה מוכן לפשרות טריטוריאליות מסוימות בתנאי שפשרות אלה יובילו לשלום אמת שיבטיח ביטחון ושגשוג באזור. הציונות הדתית אמנם הזדהתה ברובה עם הימין, אך הזדהותה נבעה מתפיסה רוחנית אחרת שהייתה במהותה גאולית משיחית. הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים נתן ביטוי לכך שהנה קרבים ובאים פעמי הגאולה המובטחת. כלומר, מעבר לאידאולוגיה הבסיסית הגורסת כי זכותו של עם ישראל חלה על כל מרחבי ארץ ישראל, הרחבת השליטה היהודית על שטחי ארץ ישראל משמעותה התקדמותו של תהליך הגאולה, ולכן לא יעלה על הדעת לוותר על חלקים מהארץ⁵. בהשפעת משנתם של הראי"ה והרצ"ה, עברה הציונות הדתית ברובה מתפיסה תאולוגית אינסטרומנטלית, וכתוצאה מכך גם פרגמטית בתחילת דרכה, לתפיסה גאולית, אידאולוגית ומשיחית המייחסת לארץ ישראל קדושה מטפיזית. מכאן נובעת החשיבה הדוגמטית השוללת כל אפשרות של ויתור על שטחי מולדת ורואה בלחימה על שלמות הארץ את אחד מעיקרי הדת. היטיב לבטא זאת שוורץ :

ההוגים שהציגו תפיסה ישותית וסגולית של הארץ או של העם והארץ (חוגו של הראי"ה ותלמידיו הקרובים והרחוקים) חתרו להפיכת התיאולוגיה המופשטת והשורשית של ארץ ישראל לאידאולוגיה פוליטית ומעשית. לדידם, קדושת הארץ לפי מעמדה האלוהי-הקבלי היא יסוד מיסטי, אי-רציונלי ומשיחי ויש לתמוך בה כקביעת יסוד שאין עליה עוררין. קדושה זו אינה ניתנת לפירוק אנליטי או לניסוח הגיוני. היא בגדר יסוד שעליו מושתת מבנה היהדות בכללו⁶.

ההאצה בהשתרשותה של חשיבה זו בקרב הציונות הדתית, והפיכתה לתפיסה המרכזית ולאידאולוגיה שלה, נבעה מהניצחון הגדול שהביאה עמה מלחמת ששת הימים. החזרה אל מרחבי המולדת ואל המקומות הקדושים הגבירה את תחושת הוודאות בדבר הגאולה המשיחית האידאולוגית. לדברי שוורץ,

⁵ אצל הראי"ה מוצאים פרשנות היסטוריוסופית לגישה הגאולית הזו. עיינו גם בן שלמה, יוסף, **שירת החיים – פרקים במשנתו של הרב קוק**, תל אביב: אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון – הוצאה לאור, 1992, עמ' 123-135; וכן ירון, **משנתו של הרב קוק**, עמ' 231-284.

⁶ שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 228-229. להבנת גישתו של הראי"ה, עיינו שם, עמ' 62-80. על שיטת הרצ"ה והשפעתה על הציונות הדתית, עיינו שם, עמ' 101-127. הרצ"ה נתן משמעות מעשית ופוליטית לרעיונות של הראי"ה ותלמידיו. הרצ"ה העמיד את קדושת הארץ ושלמותה כסובסטנציה, כעקרון יסוד דתי. ראו גם רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 111-200. כפועל יוצא מוודאות הגאולה המתקדמת, לא הכירו הרצ"ה ותלמידיו בחילוניות וראו בה תופעה חולפת. בנושא זה ראו שוורץ, דב, **אמונה על פרשת דרכים**, תל אביב: הוצאת עם עובד, 1996, עמ' 215-228; שוורץ, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, עמ' 71-81. המציאות של הנסיגות והסכמי השלום הציבה אתגר הגותי ואידאולוגי בפני תלמידי הרצ"ה. בנושא זה עיינו שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, עמ' 15-124.

מאורעות אלה דחקו את התיאולוגיה הרציונלית לשוליים והבליטו את האידיאולוגיה של ארץ ישראל, לאמור: את הטוטליות המיסטית והמשיחית שלה. במרוצת שנות התהליך המתואר, ניסו חוגים מסוימים בציונות הדתית ועדיין הם מנסים להשיב בפעילות קדחתנית את היסוד התיאולוגי המוגבל של הארץ על חשבון היסוד האידיאולוגי [...]. ואולם רוב מניינה ובניינה של הציונות הדתית השלים עם התהליך של התבלטות האידיאולוגיה של ארץ ישראל ורבים תומכים בו בלהט⁷.

הרא"ל היה נכון לקבל גישות רציונליות שונות ביחס לכדאיות וליציבות של הסכמי השלום. אולם הוא לא הסכין עם חשיבה גאולית-משיחית. מבחינתו, חשיבה משיחית הנוטה לחרוג מכללי השכל הישר פסולה היא. לכן, אף-על-פי שתמך בפשרה טריטוריאלית לטובת שלום, קיבל הרא"ל בהבנה את אלה שטענו כי הסכמי השלום לא יתרמו לשיפור המצב הביטחוני. לעומת זאת, הוא התעמת עם האידיאולוגיה המשיחית-הלכתית הנוטה לדלג על החשיבה השכלית הפרגמטית ומגייסת את עולם ההלכה לשם קביעת הלכות פסוקות וברורות בתחום. הלכות אלה הופכות את שלמות הארץ לעיקר יסוד שדינו נוקשה וחמור עד כדי "יהרג ואל יעבור". הרא"ל לא קיבל את הגישה המשיחית הזאת משלושה נימוקים:

א. התורה היא תורת חיים רציונלית, שכלית, המחוברת למציאות ופועלת בתוכה. לא ניתן לדלג על השכל באמצעות פסיקה הלכתית שרירותית ובאמצעות קביעות מוסריות וערכיות חד-צדדיות.

ב. גישה משיחית היא במהותה גישה צרה הדוחקת הצדה ערכים אחרים שאף הם ערכי אמת.
ג. קיים חשש מפני נטייתה של הגישה המשיחית לצייר מציאות מעוותת ואף לסלפה לטובת המטרה הגדולה.

הרא"ל חש צורך לבטא את התנגדותו לאידיאולוגיה הזו בפומבי. הוא גם לא היסס לבטא את דעתו השונה מזו של הגישה המרכזית בציונות הדתית, שגייסה את ההלכה לטובת התנגדות עקרונית לפשרות. כזכור, הרא"ל עסק רבות בהקשרים הפוליטיים-הלכתיים של החיים בארץ ישראל. אך דווקא הסוגיה של תהליך השלום היא שדחקה אותו אל מחוץ לקונצנוס הציוני-דתי. סוגיה זו מדגימה היטב את עקרונות היסוד של הגותו: האמת המורחבת המתכללת הלכה, יסודות הומניים ומערכת איזונים רציונלית. הרא"ל, כדרכו, ביסס את טיעונו על המתודה הקבועה שלו: הוא הכיל את הגישות האחרות בתוך גישתו העקרונית אך התבדל מהן במסקנה המעשית. להלן אציג את טיעונו אלה.

▪ **הוויתור אסור אך הפשרה מותרת.** הרא"ל הבחין בין שני מושגים הלכתיים – "וויתור" ו"פשרה". ויתור במשמעותו המעשית הוא ניתוק חד-צדדי. כלומר, מצב שבו ישות משפטית מוותרת מרצונה החופשי על מה שמצוי ברשותה. הרא"ל מנה שלושה סוגי ויתור: ויתור כפוי; ויתור שנעשה מתוך מנדיבות לב; ויתור הנובע מתוך אדישות ואפילו מתחושת מעמסה.

⁷ שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 229-230.

לדבריו, הוויתור בנושא ארץ ישראל הוא מן הסוג השלישי, כלומר נובע מתחושה נפשית של נטל שצריך להיפטר ממנו.⁸

ואילו פשרה דומה לכאורה לדין, שכן מדובר בסוג של הכרעה. ואולם, הבדל תהומי פעור בין פשרה לדין; בעוד הדין נועד ל"יקוב את ההר", להגיע לאמת האחת והיחידה, הרי הפשרה נועדה להגיע גם אל השלום, וזאת לעתים במחיר של ויתור על האמת האחת והיחידה. פשרה פירושה עסקה המוסכמת על הצדדים. פשרה בהלכה עוסקת בדבר-מה, בקניין, ששני הצדדים רוצים בו. הפשרה היא יוזמה דו-צדדית, כלומר צריך שניים לפשרה. אדם הפונה לדרך של פשרה אינו אדיש לדבר שהוא חפץ בו והוא נכון להיאבק עליו, אך הוא מוכן להתפשר כדי להשכין שלום גם במחיר של ויתור כואב על האמת שלו.

הרא"ל דחה בכל תוקף את תפיסתם של אלה הדוגלים בויתורים, ש"מדברים על הצורך 'להיפטר' מעזה, להשתחרר מעול השטחים"⁹ וקבע כי "אין ליהודי שום מנדט לוותר [על ארץ ישראל]"¹⁰. הוא הדגיש: "עלינו להסתייג מדיבורים כאלה, ועוד יותר מהרהורים כאלה"¹¹. לטענתו, ארץ ישראל אינה חפץ שצריך לזרוק אותו ולהיפטר ממנו. יתר על כן, הוא שאל: איך יכול יהודי דתי לוותר על ארץ הקודש שמשה ואהרן חלמו להגיע אליה; שכן "כל המהלך ד' אמות בארץ ישראל הריהו בן העולם הבא"¹². כמו כן, כאשר מוותרים על חלקים מהארץ עוברים על האיסור של "וְלֹא תִחְיֶינָם" ועל "וַיִּמָּאֶסוּ בְּאַרְצָהּ חֲמֻדָּה"¹³. לכן פסק הרא"ל שאין לאף יהודי מנדט לוותר על ארץ ישראל. ואולם, הגם שאין לוותר על "אף שעל" מארץ ישראל וצריך להיות משוכנע באיסור זה עמוקות, עדיין ייתכנו מקרים מסוימים שבהם נדרשת התפשרות – אמנם מתוך כאב גדול – לשם הגשמת ערכים ויעדים מעשיים ומשמעותיים. הרא"ל אף נתן לכך דוגמה מהמשנה בתחום לימוד התורה:

ר דוסתאי בר' ינאי משום רבי מאיר אומר: כל השוכח דבר ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר רק הישמר לך ושומר נפשוך פן תשכח את הדברים אשר

⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "בין ויתור לפשרה", **עלון שבות בוגרים**, א (תשנ"ד), עמ' 61. הדברים נאמרו בכנס של תנועת "עוז ושלום", ב' אב תשנ"ג (20.7.1993) על רקע החתימה הקרבה על הסכמי אוסלו הראשונים. במהלך אותה שנה הרבה הרא"ל להתבטא בחיוב בנושא הפשרה. עיינו ליכטנשטיין, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", עמ' 115-124; ליכטנשטיין, "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם", עמ' 127-131; ליכטנשטיין, אהרן, "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה'", **עלון שבות בוגרים**, ה (תשנ"ה), עמ' 47-55. בתקופות אחרות שבהן עמד על הפרק הנושא של פשרה תמורת שלום, חזר הרא"ל על עקרונותיו בנוגע לדיוני קמפ דייוויד בשנת תש"ס (2000), עיינו ליכטנשטיין, אהרן, "בקש שלום ורדפהו" – חיפוש אחר השלום כחובה דתית היום", **עלון שבות בוגרים**, יד (תשס"א), עמ' 189-203. ראו גם דבריו עם פינאי חברון, ליכטנשטיין, אהרן, "הצער והתקווה – דברים עם פינאי חברון", **עלון שבות בוגרים**, י (תשנ"ז), עמ' 139-142.

⁹ ליכטנשטיין, "בין ויתור לפשרה", עמ' 63.

¹⁰ שם.

¹¹ שם.

¹² **בבלי**, כתובות, קיא, עמ' א.

¹³

דברים ז, א-ב כתוב: "פי ביאדך הנה אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרנזשי והאמרי והכנעני והפריזי והחוי והבוסי שבעה גוים רבים ונצומים מפיך. ונתנם הנה אלהיך לפיך והפיתם החרם תחרים אתם לא תקלת להם ברית ולא תחנם". הגמרא (עבודה זרה, כ, עמ' א) לומדת מהלאו של "לא תחנם" שלושה איסורים, שאחד מהם הוא לא לאפשר לגויים חניה בארץ. כלומר, כאשר שטח מארץ ישראל הוא בשליטת מדינת ישראל (עם ישראל) אסור למסור אותו לשליטה זרה של גויים. כמו כן, מי שרואה בארץ ישראל נטל וקושי ואינו מוכן להתמודד עם המצב הרי הוא דומה למרגלים שנמנעו מלהכנס לארץ משום "שמאסו בארץ חמדה".

ראו עיניך. יכול אפילו תקפה עליו משנתו תלמוד לומר ופן יסורו מלבבך על ימי חיידך.
הא אינו מתחייב עד שיסירם מלבו¹⁴.

בוודאי אין המדובר כאן באדם המשכיח מעצמו במכוון את שלמד אלא באדם שמתוך היסח הדעת, עצלות וזלזול, מתוך היעדר קשר נפשי מאבד את תלמודו. אך אם "תִּקְפָּה עָלָיו מְשָׁנְתוֹ", כלומר כאשר השכחה נעשתה מתוקף הנסיבות, השוכח אינו מתחייב. במילים אחרות, כשיש נסיבות של "תקפה עליו משנתו", מצב עניינים של אונס או כפייה, אי-אפשר לוותר אבל אפשר להתפשר. לכן סבר הרא"ל שאי-אפשר להיפרד מחבלי ארץ מתוך תחושה של התנכרות, של "חוסר קשר נפשי", אך אפשר להתפשר כאשר הנסיבות שמובילות לכך מוגדרות כאונס או ככפייה. אם כן, בין דחייה מוחלטת של ויתור לבין פסילת פשרה כלשהי יש פער עצום. הרא"ל טען כי למרות הדבקות בארץ ישראל, למרות האיסור על ויתור, ולו גם על שעל אחד, ואף-על-פי שכל ארץ ישראל שייכת לעם ישראל, בכל זאת ייתכן שבכורח הנסיבות יהיה צורך להתפשר, כולל גם על מה שבשום פנים ואופן לא היינו מוכנים לוותר עליו:

אבל בין דחייה מוחלטת של ויתור לבין פסילת הפשרה פעורה תהום. כל הדבקות בא"י, כל ההערכה, כל האהבה, כל הכיסופים, הציפייה, הרצון להגשים, עדיין בהחלט ייתכן שמכוח הנסיבות ובראייה ערכית מקיפה, ובקביעת סדר עדיפויות מתאים ורוחני, שגם לגבי מה שאנו בשום פנים ואופן לא מוכנים לוותר עליו, נכיר בצורך להתפשר¹⁵.

הרא"ל לא התכחש לגישת הרמב"ן שחייב במצווה מהתורה לנחול את הארץ, שנאמר "וְהִרְשַׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ"¹⁶, וכתוצאה מכך מתבקש ש"לא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות"¹⁷. גישה זו של הרמב"ן שימשה את כל המתנגדים לפשרות שאף הרבו לצטט מדבריו. הרא"ל, לעומת זאת, פירש בדרך שונה את כוונתו של הרמב"ן. להבנתו, אסור לעזוב את חבלי הארץ כל עוד אפשר להחזיק בהם, לא כל שכן אין לעזוב אותם מתוך ויתור. אם כן, לשיטתו של הרא"ל, הרמב"ן בעצם לא פסל עזיבה אם היא נובעת מהכרח.

■ **מהם אונס ופשרה שבגינם אפשר להתפשר? או: מהם גבולות הפשרה? הרא"ל טען כי שורש המחלוקת בין הגישה הנצית לגישה היונית הוא ההגדרה של "תקפה עליו משנתו". אך מהן**

¹⁴ **משנה**, פרקי אבות, ג, משנה ט. ועיינו **בבלי**, מנחות, צט, עמ' ב. הגמרא מציגה שלוש גישות של אמוראים הסוברים כי מי ששוכח את לימודו עובר על לאו אחד לפחות. ויש שטענו שהשוכח עובר אפילו על שלושה לאווים. ליכטנשטיין, "בין ויתור לפשרה", עמ' 65.

¹⁵ במדבר לג, נג.

¹⁶ הרמב"ן, **ספר המצוות**, עשה, ד. מעניין להשוות את גישתו של הרא"ל לגישתו של הרב נחום רבינוביץ, שהרקע שלו וסיפור חייו דומים לאלה של הרא"ל. רבינוביץ, דוקטור למתמטיקה שלמד בקנדה ובארצות הברית, עלה לארץ כדי לעמוד בראש ישיבת הסדר במעלה אדומים. הרב רבינוביץ מתנגד לאיסור ההלכתי להיפרד מחבלי ארץ ישראל לטובת שלום. לדעתו, הבעיה העומדת על הפרק היא פרגמטית. כלומר, נסיגה מתפרשת כחולשה וחולשה רק מגבירה את המוטיבציה של האויבים. עם זאת, הרב רבינוביץ עומד על כך שהגישה המרכזית שיש לאמץ אינה גישתו של הרמב"ן המונה את מצוות יישוב הארץ כאחת מתרי"ג מצוות, אלא את גישתו של הרמב"ם (רבינוביץ, נחום אליעזר, **מסילות בלבם: פרקי הגות, היחיד החברה והמדינה בראי התורה**, מעלה אדומים: הוצאת מעליות, תשע"ה, עמ' 59-61) ועיינו עוד פכטר, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה", עמ' 345-348. הרא"ל המונע בגישת האמת המורחבת מקבל את הרמב"ן ואת החובה להוריש את כל הארץ, אך טוען כי אף הרמב"ן יסכים לפשרות בגין שלום.

אותן נסיבות במציאות שאפשר להגדיר כאונס? האם הגדרת אונס או כפייה כוללת רק אונס חיצוני כמו הפסד בקרב, ואולי מדרג ערכים המחייב לנקוט היבט מעשי ולהתפשר נחשב גם כן כאונס? הגישה הנצית, מבית מדרשו של הרצ"ה, דוגלת בתפיסה של לא מוותרים על "אף שעל". על-פי גישה זו, יש להחזיק בחבלי הארץ בכל מחיר כל עוד זה אפשרי, ואין זה משנה כמה משאבים – אנושיים, כלכליים, מוסריים – נדרשים לשם כך, שכן זוהי מצווה של "יהרג ואל יעבור"¹⁸.

הרא"ל שלל את הגישה הזו. לתוך המשוואה של מצוות הציבור לכבוש את הארץ הוא הכניס גם את האלמנט של פיקוח נפש וכימת אותו. הוא אף ערך השוואה בין פיקוח נפש של יחיד לזה של רבים. לפי ספרו של רבי יוסף באב"ד, **מנחת חינוך**¹⁹, דיני פיקוח נפש רגילים אינם חלים על כלל הציבור, שהרי ללא נטילת סיכונים במלחמה אי-אפשר כלל לשלוח חיילים לשדה הקרב. הרא"ל בדרכו לא שלל את התפיסה של **מנחת חינוך**. הוא טען כי גם אם נקבל אותה, אין פירושו של דבר שעל המפקד בשדה הקרב להתעלם מהמחיר הכרוך בהשגת הניצחון; אדרבא, חובה עליו להשיג ניצחון אך בה בעת עליו לדאוג לצמצם ככל האפשר את האבדות בנפש. גם כאשר ישנה מצווה להילחם וישנה מצווה להסתכן, יש להפעיל שיקול דעת ולבחון את כובד הסיכון וגם את האפשרות להימנע ממנו.

לחיזוק טענתו, גייס הרא"ל את ההלכה המגדירה את רמת ההשתדלות של האדם לקיים מצוות. כך למשל, כמה כסף יש להוציא כדי לקיים מצווה? או האם יש להסתכן בשביל לקיים מצווה?²⁰ באשר למצוות הדורשות הוצאה ממונית קבעה ההלכה: "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש". כלומר, אם האדם נדרש להוציא יותר מחמישית מהכספים שברשותו לטובת המצווה, הוא בעצם פטור ממנה. מכך הסיק הרא"ל, כי אם ישנו רף של הוצאות כספיות הפוטר אדם מקיום מצווה, על אחת כמה וכמה יש גבול לסיכון הכרוך בפיקוח נפש לצורך קיום מצוות, גם אם מדובר במצווה נכבדה כמצוות יישוב הארץ. לדבריו, אם מפעילים שיקול דעת בעניין פיקוח נפש של הפרט, יש לשקול זאת גם בנוגע לנושאים ציבוריים:

ואם לגבי מישור הפרט, חז"ל קבעו שיש מחיר – ומחיר נמוך הוא, עד חומש מנכסיו – שמעבר לו אדם פטור מלקיים את המצווה [...] כלום ייתכן שלגבי מצווה שהיא מצוות

¹⁸ בכרוז שהוציא הרצ"ה ב"ז תמוז תשל"ד נאמר: "מסירות נפשנו הברורה והמוחלטת, על כל חלק של ארץ חיינו קודשינו, נחלת אבותינו נבואתנו ממלכתנו שכינתנו, המחויבת עלינו ב"יהרג ואל יעבור" לעומת כל כפייה שהיא [...]". הכרוז פורסם בתגובה להחלטת המפד"ל להיכנס לממשלת מיעוט בראשות גולדה מאיר. בתחילה ניסה הרצ"ה למנוע את הכניסה לממשלת מיעוט ואז כשהתברר לו שהמפד"ל שותפה בממשלה זו הוא כתב מכתב שנקרא "עוד לבירורי הדברים היסודיים" (ראו קוק, **ארץ הצבי**, עמ' סט). וראו גם קוק, צבי יהודה, **לנתיבות ישראל**, חלק א, עמ' קצח. עוד על המאבקים של הרצ"ה ותלמידיו עיינו שוורץ, **ארץ הממשות והדימיון**, עמ' 101-125 וכן ארן, גדעון, **ארץ ישראל בין דת לפוליטיקה: התנועה לעצירת הנסיגה מסיני ולקחיה**, ירושלים: הוצאת מכון ירושלים לחקר ישראל, 1985.

¹⁹ באב"ד, יוסף בן משה, **מנחת חינוך**, ניו יארק: מנחת חינוך, תשכ"ב, מצווה תקכ"ה.
²⁰ דיני התורה מחולקים בין איסורים (מצוות "לא תעשה") ובין מצוות "עשה" שחייב האדם לעשות. לדוגמה, אדם חייב לשבת בסוכה או ליטול לולב. ההלכה נדרשת לשאלה כמה משאבים או השתדלות יש להשקיע בכדי לקיים מצוות עשה? האם יש להשקיע כל הון לטובת קיום המצווה? מהו גבול ההשתדלות שמעבר לו האדם פטור מהעשייה החיובית של המצווה?

ציבור – מצווה לאומית, גם אם מצווה גדולה וחשובה היא, שאף אחד אינו חושב לזלזל בה, ולו לרגע קט – לא תהא משמעות למחיר הדמים?²¹

לכן, לדעת הרא"ל, כאשר מונחת על כף המאזניים פשרה שיכולה להשכין שקט ביטחוני ולשמור על הבית הלאומי, ללא המחיר הכואב של קורבנות בנפש ונטל כלכלי וחברתי, מוטב לאמצה: "[...] ואם אומנם הגענו למסקנה שמבחינה מדינית וצבאית להבדיל מן המישור הערכי, מדובר בפיקוח נפש, כאשר על כף המאזניים מונחת פגיעה אפשרית גם בחוסן הפיזי וגם בחוסן הרוחני-לאומי, הרי שבהחלט מצווה עלינו לשקול הי מניהו עדיף"²². הרא"ל דחה את דעתם של הטוענים כי מי שמביא בחשבון שיקולים של פיקוח נפש ביחס לכיבוש הארץ יש לו פגם בביטחון בה'. להפך, הרא"ל מצא פגם באמונה של מי שמסתמכים על הנס באופן לא רגיל. לדעתו, חובה על המאמין לעשות כל שביכולתו מבחינה ראלית כדי לצמצם סיכונים שאינם מחויבי הצורך. הוא הסביר שזו הסיבה לכך שיעקב, אף שהיה מחומש בהבטחה אלוקית לשמור ולהגן עליו, פיצל את מחנהו לשניים כדי לצמצם סיכונים אפשריים: "אם יבוא עשו אל המַחֲנֶה הָאֶחָד וְהָפָחוּ וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנֶּשְׂאָר לְפַלִּיטָה"²³.

■ **גילוי אמפתייה לדעות מנוגדות.** גם בגישות המתנגדות יש אמת, בבחינת "לראות בצרת אחיך". כלומר, גם כאשר ישנם פערים בעלי אופי אתי בין האמונה בצדקת הדרך לבין דרכו השגויה של הזולת, עדיין המאמין נדרש "לראות את צרת אחיך". כלומר, להכיר בכך שגם הזולת מתמודד עם הסוגיה הנדונה וכי ראוי לגלות אהדה לרגשותיו ולנקודת מבטו. אין הכוונה שצריך לוותר על האמת האישית אלא צריך להיות מסוגל להפגין רוחב לב ולראות את מצוקתו של האחר ואת צרכיו השונים. היכולת לראות את מצוקת האחר נובעת מיחסי קרבה רגשית. לדברי הרא"ל,

היהודי שומר המסורת עלול להתפתות ולהגביל את ההגדרה-העצמית היהודית שלו לתחום המחויבות הרוחנית ולהותיר את ה"הזדהות" הלאומית רק בשוליים, בתחום הנשייה. [...] תפישה מעין זו [...] היא שגויה הן מבחינה לוגית – כיוון שה"לאום" אינו מגדיר פחות מאשר ה"דת"; והיא שגויה הן מצד המוסר, והן מצד ההלכה, מאחר שאינה מדגישה דיה וחותרת מתחת לחוליות המקשרות בין היהודי החילוני, אפילו זה המתבולל, לבין אחיו-עמיתיו ולהיפך²⁴.

כלומר, הקרבה אינה רק קרבה אידאולוגית-רוחנית אלא זוהי גם קרבת דם שהיא לכל הדעות חשובה, וממנה נובעת המחויבות לאחר. הרא"ל הדגים טענה זו בפרשת יוסף ואחיו. בתחילת הדרך, אחיו של יוסף אינם מסוגלים להבין את חלומותיו, את השוני שבו ואת צרכיו. הם חדורי אמונה בדרכם, בדרך האמת שלהם, ולכן הם מחליטים להיפטר ממנו. בסוף הדרך,

21 ליכטנשטיין, "בין ויתור לפשרה", עמ' 67.

22 שם, עמ' 68.

23 בראשית לב, יב.

24 ליכטנשטיין, "רב תרבותיות בחברה הישראלית", עמ' 128. מבוסס על דברים שנאמרו בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב, ו' שבט תשנ"ז (25.12.1996).

בהיותם במצרים, הם מבינים את טעותם; הם לא הבינו נכונה את הצרה של יוסף אחיהם בהתחננו אליהם. מכך הסיק הרא"ל, כי

הצורך להבין את "צרת נפשו" של האחר אינו רק עניין פרגמטי או אינטרסנטי. יש כאן עניין קיומי, ערכי, יהודי, ועל כולנו להרגיש יחדיו בחינוכותו של צורך זה. מה עוד, שקיימים אינטרסים משותפים ברמה התרבותית של הציבור החילוני והדתי: הצורך לשמור על עצמאותה של המדינה לא רק ברמה המדינית אלא גם ברמה התרבותית.²⁵

הרא"ל קשר בין החזון האסכטולוגי הרחוק ובין המציאות היומיומית דרך הפסוק: "למען אחי ורעי אֶדְבָרָה אֶת שְׁלוֹם בְּדָךְ. לְמַעַן בֵּית ה' אֶלְקֵינוּ אֲבַקֶּשׂה טוֹב לְדָךְ"²⁶. כלומר, הדרך להגיע לבית ה' עוברת דרך "אבקשה טוב לך", דרך בקשת הטוב לאחר. לדבריו,

אנו זקוקים כאוויר לנשימה – גם במישור הלאומי וגם במישור האישי, הן מבחינה מעשית והן מבחינה מוסרית – לכושר ליצור גשרים של ממש זה עם זה, לידיעה ולהכרה של כל הטוב והחיוב שבאחר, שיבוא תחת החתירה המתמדת למציאת הטלאים והפגמים. אנו זקוקים, גם מבחינה מוסרית וגם מבחינה לאומית וחברתית, להבין ולהכיר, אמפטיית, ב"צרת נפשו" של האחר, אם ביחס להווה ואם ביחס לעתיד. זו המשימה המוטלת עלינו, כל אחד מנקודת ראותו, כל אחד מתוך תפישתו והשקפתו.²⁷

אם כן, הרא"ל בחר ללכת לפי המתודה הקבועה שלו: הוא הכיל את הגישות האחרות בתוך גישתו העקרונית, אך התבדל מהן במסקנה המעשית. הגישות המתנגדות עוזרות לחדד את הדיאלקטיקה שבין האהבה הגדולה לארץ לבין הצורך להתפשר. הרא"ל לא רצה לוותר על הארץ, וגם לא על השלום. הוא שאף לחיות את שני הערכים בעת ובעונה אחת. לכן הוא ראה לנכון לנקוט את הצעדים הבאים:

א. הזדהות אמתית עם שורשיה של הדעה המנוגדת – הרא"ל הזדהה לחלוטין עם דברים שאמר הרצי"ה בערב יום העצמאות שלפני מלחמת ששת הימים. הרצי"ה העיד על עצמו שהיה בעצבות גדולה ביום שאושרה באו"ם תכנית החלוקה, ביום שבו הוחלט כי עם ישראל לא יזכה לריבונות בכל הארץ. הרא"ל סבר שכך צריך להרגיש כל יהודי כאשר מוותרים על חלקים מארץ ישראל: "ר צבי יהודה הכהן קוק והרב יעקב משה חרל"פ ישבו ובכו. לא מפני שלא היו שותפים לששון ולשמחה אלא מפני שהרגישו את הכאב. במעשה זה היה שאר רוח, גדלות רוח, ויש לראות בו מקור השראה"²⁸.

ב. קיבוע של גבולות השיח לממד השכלי – לדברי הרא"ל, השיקולים המעשיים צריכים להיות אך ורק שכליים ולא נבואיים בבחינת "חכם עדיף מנביא". כלומר, הכנסתו של

²⁵ שם, עמ' 131.

²⁶ תהילים קכב, ט.

²⁷ ליכטנשטיין, "רב תרבותיות בחברה הישראלית", עמ' 135.

²⁸ ליכטנשטיין, "בין ויתור לפשרה", עמ' 68-69.

ממד ההשראה, שמלהיב את הלבבות ודוחק למעשים לא רציונליים, כמוה כנבואה. ואולם בימינו כשאין נבואה, יש לסמוך על השכל ולפעול רציונלית. החכם חייב לבחון את מכלול השיקולים והאפשרויות בלי להסתמך על הנס.

בתוך גבולות השיח כלל הרא"ל את הנושא של "פיקוח הנפש" ואת "תורת המחירים"²⁹ כחלק מהשיקולים המעשיים שיש להביא בחשבון בעת עשיית פשרה לטובת שלום. הכללת הנושא של פיקוח הנפש במערכת השיקולים היא שמאפשרת באופן פרדוקסלי להוציא את פוסקי ההלכה מהתמונה. שהרי בכל הקשור למתח שבין שבת לרפואה, נושא פיקוח הנפש מסור בידי הרופאים. ולענייננו, מלחמה ושלום או סיכויים מול סיכונים אלה הן שאלות שיש להפנות לאנשי הצבא והדרג המדיני (בהתאמה) ולא לרבנים ולאנשי רוח.

■ **התפשרות למען השגת שלום מעלה את ערך הפרגמטיות.** הרא"ל נדרש רבות להיבט העקרוני. הוא הדגיש כי מבחינה דתית-הלכתית אין מניעה להתפשר על חבלי ארץ בשביל להשיג הישגים אחרים. אולם הוא גם תמך מעשית בתכניות הפשרה שנתקבלו בממשלה³⁰. כפי שאפשר להיווכח, לא רק ההיבט העקרוני הטריד את הרא"ל. כלומר, לא רק הקביעה שההלכה אוסרת להתפשר צרמה לו. היה עליו להתמודד עם טענה כפולה מצד המתנגדים לפשרות: (1) האיסור ההלכתי לסגת מחבלי ארץ והחשש שמא כל ההסכמים רק ירעו את המצב הביטחוני; (2) כל נסיגה עלולה לגרור עוד טרור ואיומים ביטחוניים. הרא"ל בחר להתמודד עם טענה כפולה זו במישור המעשי ואף הוסיף טיעונים אקסילוגיים המטים את הכף לטובת נטילת סיכון בדרך של התפשרות. הרא"ל תמך בדיון מעשי בעקרון הפשרה ובקידומו של ערך השלום. הוא נימק את דבריו בחמישה טיעונים רעיוניים שיפורטו להלן. הוא הדגיש שטיעונים אלה נותנים כיוון חשיבה אחר, ואולם הוא לא התיימר לקבוע אם פשרות אכן תבאנה את השלום המקווה:

א. **יש להציע חלופה יהודית-הומניסטית לציונות הדתית הצרה שאינה פתוחה לפשרות.** הציונות הדתית נדחקה להנפת דגל אחד בלבד, הדגל של ארץ ישראל השלמה³¹. הדת שמשקפת מהציונות הזאת היא נטולת אנושיות ומצטמצמת לתחום אחד בלבד. לדברי הרא"ל, "המילה מתנחל כיום מעוררת סלידה בוז וזעם. תופעה זו לא הייתה בעבר, וממילא היא מביאה להחרפת העימות התרבותי. רבים מאוד בציבור החילוני רואים בציבור הדתי לאומי ציבור לא שפוי שפניו להרפתקאות למלחמות ולסיכון ביטחון המדינה"³². אם כן, קריאתו של הרא"ל לתמוך בהסכמי פשרה על מנת להגיע לשלום נבעה גם מתוך רצון להציג יהדות הומניסטית, רחבה, שמתמקדת בעיקר באדם ובבעיותיו:

ראה מה קורה היום: המפד"ל כמעט והפקירה כל תחום אחר. במשרד החינוך קורים דברים איומים ונוראים [...] הוועדה [של משרד החינוך] הגיעה למסקנה

²⁹ לדעתו של הרא"ל, כשבאים להכריע בנושא זה יש להביא בחשבון גם את המחיר הכרוך בכך – הכלכלי, החברתי והרוחני. אם הפשרה תועיל בתחומים האלה, יש להתחשב בכך.

³⁰ מדובר בהסכמי אוסלו בשנות התשעים, במו"מ שניהל ראש הממשלה אהוד ברק בשנת 2000 ובתכנית ההתנתקות בשנת 2005.

³¹ הדברים נאמרו בתמוז תשנ"ד לאחר שהכנסת אישרה את הסכם אוסלו השני.

³² ליכטנשטיין, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", עמ' 116.

שקיימות שתי תפיסות כיצד ללמד לימודים אלו [הכוונה ללימודים הומניסטיים]. התפישה היהודית ולעומתה כביכול התפישה הנאורה והמודרנית. התפישה היהודית מבוססת על ההנחה שעם ישראל הוא עם נבחר. לעומתה כביכול תפישה "נאורה" ו"רציונלית" שלפיה צריך להתנער מן התפישה היהודית ולדבוק בכך ש"ככל הגויים בית ישראל". אם אלו הדברים שמוכנים לנו, הרי הם חשובים פי מאה מאשר הצלת ישוב קטן. ועל כך עוברים בשתיקה, ומשקיעים לאפיק של ארץ ישראל. יש כאן עיוות של סדר עדיפויות"³³.

הרא"ל חש אפוא שעצם המלחמה על "כל שעל" פוגעת בנראות המוסרית של הציונות הדתית. ההתמקדות במלחמה על שלמות הארץ גורמת לכך שהציונות הדתית נתפסת כמי שמניפה דגל אחד בלבד. הערכים ההומניים נתפסים כלא רלוונטיים לדת, והדת היהודית נתפסת כדת חשוכה שאינה מחוברת לערכי המוסר המודרניים. לעומת זאת, התמיכה העקרונית בפשרה פותחת פתח בפני האדם הדתי להתבטא ולהבליט עוד ערכים, ובכך לקדש שם שמים.

ב. **המלחמה על שלמות הארץ מפוררת את החיבור לכלל הציבור.** המלחמה על ארץ ישראל נעשית ברובה בדרך של בידול והפרדה במקום בדרך של חינוך וקירוב הלבבות. לטענת הרא"ל, הציונות הדתית של "אף שעל" אימצה שפה של התנשאות וזלזול באחר. כלומר, רק לה יש זכויות על העולם הערכי הציוני בעוד כל השאר הם אנשים הדוניסטיים, ריקים ופוחזים, תומכים בנסיגות, נטולי ערכים וחסרי חיבור לעם ישראל. שהרי כל מי שטובת ארץ ישראל לנגד עיניו, חייב להתנגד לנסיגות מחבלי ארץ. הרא"ל אף היכה על חטא זה, שכן מנה את עצמו ואת תלמידיו עם המחנה המתנשא והמזלזל באחרים, וכך אמר מיד לאחר רצח רבין:

מתוך תחושה של אנחנו "נטורי קרתא", אנחנו "שומרי העזרות", בין שהעזרה היא דברים שבקדושה, בבחינת תורת ישראל, ובין כשהעזרה היא ארץ ישראל. לעיתים הגענו והגיעו חניכינו למצבים שבהם הוודאות המוחלטת הפכה לתחושת התנשאות, שהביאה אותנו לכך שלא ראינו עוד את עצמנו אחראים לציבור אחר, ולעיתים גם לא מספיק אחראים לערכים אחרים [...] במשך העשור החולף, לעיתים הנימה הזאת של אנחנו והם, אנחנו הטובים, אנחנו הדואגים, אנחנו בעלי הערכים, לצערי רק הולכת וגוברת"³⁴.

יתר על כן, הרא"ל אף הצביע על התופעה הקיימת בציבור הדתי שעמו הוא נמנה, הלא היא תופעת השמחה לאיד לנוכח כל מקרה של כשל ערכי בקרב הציבור החילוני: "אנשים הרואים את עצמם כמחנכים בישראל ששים ושמחים על כל גילוי של שחיתות והפקרות, של אבדן דרך, של פשיטת רגל מוסרית בציבור הכללי. כשמוצאים אצלם זנות וסמים, גזל ורצח, זה מאפשר לנו להתהלך בקומה זקופה, להרים את הדגל [...]"³⁵. מדובר אפוא בגישה מתנשאת שלא זו בלבד שאינה מקרבת בין כלל בני האדם אלא להפך מרחיקה

³³ שם.

³⁴ ליכטנשטיין, אהרן, "נחפשה דרכינו ונחקורה", עלון שבות בוגרים, ח (תשנ"ו), עמ' 22.

³⁵ שם, עמ' 21.

ביניהם. דוגמה בולטת לכך משתקפת בפוליטיקה של המפלגה הדתית-הלאומית (המפד"ל), שלדברי הרא"ל, מיקמה עצמה בשנים האחרונות³⁶ בצד הימני ביותר של המפה הפוליטית בישראל. הרא"ל טען שבהרימה על נס את הדגל המדיני-לאומי, ניתקה עצמה המפד"ל מסדר יום חשוב הרבה יותר, שהוא אזרחי, הומני ויהודי במהותו³⁷. דווקא הציבור החרדי, שלא גילה עניין בבניית גשרים ועסק רק בשלו, עורר עליו פחות ביקורת. זאת בשעה שהציבור הדתי-לאומי שרף את הגשרים בינו לבין כלל הציבור. דברים דומים אמר הרא"ל כמה שנים קודם לכן על רקע המאבק של הציונות הדתית נגד פינוי ימית:

זיהוי ההתנגדות לעצירה, עם כל היבטיה וביטוייה עם הציבור הדתי, כבר גרמה נזק רב למעמד התורה ומוסר ההלכה בתוך הציבור הרחב, ומי יודע לאן תהליך זה יכול עדיין להוביל. היה אומנם זמן שגוש אמונים הביא כבוד ואחוה לעולם ולחינוך הדתי כדוגמא לאידאליזם, ולמסירות נפש, לאהבת העם והארץ. אך ימים אלו חלפו מזמן והיום המאזן הרבה יותר שלילי [...] כושר ההידברות וההתלכדות – שוב מחוץ לכותלי "התחיה" – נפגע קשות ואני חרד שהוא לא במהרה ישתקם. וגם זה בגלל צמצום אופקים וצרות חשיבה³⁸.

הרא"ל הבין כי רק באמצעות שיכוך העימות בעניין שלמות הארץ יהיה אפשר לשקם את מערכת היחסים עם כלל הציבור: "כיום הציבור הדתי לאומי דחק את עצמו במידה רבה לקרן זוית. דרוש איפה לא רק שיקום עצמי של ציבור זה, אלא שיקום כל מערכת היחסים וערוצי ההדברות עם שאר המגזרים [...]"³⁹.

ג. **השלום הוא ערך עליון.** הרא"ל מיקם את השלום ואת השאיפה למימושו כערך עליון בבחינת "בְּקֶשׁ שְׁלוֹם וְרַדְפָּהוּ". כלומר, מצווה לרדוף אחר השלום בשביל להשיגו גם במחיר של ויתור על ערכים אחרים. לשלום יש חשיבות גם כאמצעי, למשל כאמצעי לשפע כלכלי ולנוחות חברתית. הרא"ל הזכיר כאן את פרשנותו של רש"י לפסוק "וְנִתְּנֵי שְׁלוֹם בְּאֶרֶץ וְשָׁכַבְתֶּם וְאֵין מַחְרִיד [...]"⁴⁰: "שמא תאמרו הרי מאכל והרי משתה אם אין שלום אין כלום, תלמוד לומר אחר כל זאת, ונתתי שלום בארץ, מכאן שהשלום שקול כנגד הכל, וכן הוא אומר עושה שלום ובורא את הכל"⁴⁰. כלומר, אין ברכה ללא שלום. פירות ההצלחה תלויים בשלום הפנימי והחיצוני. אך כאמור הרא"ל ייחס לשלום משמעות עמוקה יותר מזו שייחס לו רש"י, שכן לדבריו השלום הוא גם ערך, ערך עליון, "ערך-על", שבגינו מותר לצאת מהשגרה ולפעול בניגוד לנורמות ערכיות מוסריות אחרות. השלום אף גובר על ערכים אחרים כמו יושר ואפילו כבוד ה'⁴¹. הרוח הכללית העולה מהמקורות מחייבת

³⁶ הדברים נאמרו לאחר רצח רבין בחשוון תשנ"ו (1995), כאשר הציבור הדתי-לאומי עמד בראש המאבק של המתנגדים להסכמי אוסלו.

³⁷ ליכטנשטיין, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", עמ' 116.

³⁸ ליכטנשטיין, אהרן, "השלום – ערך עליון!", **עמודים**, ל: 437 (תשמ"ב), עמ' 264.

³⁹ ליכטנשטיין, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", עמ' 124. עיינו גם ליכטנשטיין, "הצער והתקווה", עמ' 141. "רבים מראשי הציונות הדתית – אם ראשיה הרוחניים ואם ראשיה הפוליטיים – תמרנו את עצמם איכשהו לפינה הנמצאת מחוץ לכל קונצנזוס. עד כדי כך שנותרו בבדידות ובנתק מסוים מרובו של הציבור [...]" (שם).

⁴⁰ פירוש רש"י, בתוך **חומש קורן עם רש"י ואונקלוס**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015, ויקרא כו, ו.

⁴¹ הרמב"ם פסק כי אם האדם צריך לבחור בין קידוש על היין לבין נרות שבת, נרות שבת עדיפים משום שהנר והתאורה גורמים לשלום בית. כאשר הבית מואר, רואים ולא נתקלים וכתוצאה מכך נמנעות מריבות. ובסיום

חתיירה לשלום גם במחיר של הפסד חומרי ואפילו ערכי אחר, שכן השלום ניצב בראש פסגת הערכים: "תפישה רוחנית לגבי שלום רואה בו ערך חיובי. לא מדובר רק במצב של היעדר מלחמה או בשיקולים פרגמטיים גרידא [...] מדובר כאן על תפישה ותחושה ערכית. מבחינתנו החיפוש והחיזור אחר השלום, בקשתו ורדיפתו, נובעים מכך שאנו רואים בשלום את שמו של הקב"ה"⁴².

לחיזוק טענתו בדבר השלום כערך עליון, הרא"ל אף ציטט את פירושו של הגר"א למגילת אסתר: "שלום הוא כלל הכלי לכל המידות, והוא הלבוש של כל המידות, זה שנאמר: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, דהיינו שהכלי צריך שיהיה יכול לקבל הכלי"⁴³. כלומר, השלום הוא כלי המחזיק ברכה אך זהו גם ערך העומד בפני עצמו. אם כן, השלום לתפיסתו של הרא"ל הוא ערך-על כה חשוב, עד כי בגינו מותר ואף צריך להתפשר על מצוות יישוב ארץ ישראל במלוא הדרה:

ודאי הוא שארץ ישראל היא מרכיב בהווייתנו, אבל חס וחלילה מלאבד את עשתונותינו, עד כדי הגעה למצב שבו כל עולמנו הופך לנכסין וקרקע ואפילו קרקע של קדושה. בנקודה כל שהיא אנו נדרשים להציב את רוחי – רוח שהגשמתה המושלמת ביותר מתבטאת ברוח האדם, צלם אלוקים אל מול היבטים אחרים של קדושת הארץ⁴⁴.

ד. **השגת השלום היא תנאי מוקדם לקראת חזון אחרית הימים וימות המשיח.** הרא"ל רצה לראות את עיקר עיסוקו של עם ישראל בארץ ישראל בהתקדמות רוחנית מוסרית. הוא אמנם סבר שהעיסוק בענייני המדינה והמלחמות הם חלק מהחיים, אך לבטח אינם העיקר. מבחינתו, אם הכורח לחיות בחבל ארץ מצומצם יותר יבטיח שישירור שלום ויהיה פנאי לעסוק בענייני הרוח, הרי זה שווה את המחיר⁴⁵. שכן השאיפה למדינה ולחיים בארץ

אותה הלכה המשיך הרמב"ם בקביעה רעיונית: "שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' (רמב"ם, "הלכות חנוכה", בתוך **ספר זמנים** ב, פרק ד, הלכה יד). כך מוסבר הטקס הכולל את מחיקת שמו של הקב"ה במים בפרשת סוטה. זלזול בכבוד שמים הנעשה כדי להשכיח שלום בין איש ואשתו הוא כבודו של הקב"ה. ערך של כבוד ה' והאיסור של "לא תעשו כן לה' אלוקיכם" מתבטל כאשר על הפרק עומד הערך של השכנת שלום בין בעל קנאי לאשתו. רבי מאיר למד מפרשת סוטה שמותר לתלמיד חכם להתבזות קשות כדי להשכיח שלום. הוא אפשר לאישה שבעלה דרש זאת ממנה, לירוק בפניו בפני התלמידים, כל זאת כדי להשכיח שלום בינה ובין בעלה. תלמידיו ההמומים שאלו אותו: "רבי כך מבזין את התורה? [...]. אמר להם: לא יהא כבוד מאיר גדול מכבוד קונו: ומה אם שם הקודש שנכתב בקדושה אמר הכתוב שימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו, וכבוד מאיר לא כל שכן?" ("מדרש במדבר רבה", בתוך **מדרש רבה המבואר**, פרשה ט, במדבר ט). כמו כן מותר לשנות ואפילו לשקר מפני השלום. על אף שכתוב בתורה: "מדבר שקר תרחק", מותר ואף מצווה לשקר ולסטות מהאמת כדי להביא שלום: "אמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר שלום, שנאמר: אביך צווה [...]. ר' נתן אומר: מצווה שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאל והרגנו ויאמר ה' עגלת בקר תקח [...]" (**בבלי**, יבמות, סה, עמ' ב). ואף הקב"ה בעצמו שינה מהאמת כאשר אמר לאברהם כי שרה צחקה על עצמה, "ואני זקנתי", כשנתבשרה שייולד לה בן. אם כי בעצם צחקה על אברהם. "דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום שאף הקב"ה שינה בו, דמעיקרא כתיב ואדוני זקן ולבסוף כתיב ואני זקנתי" ואמר "ואדוני זקן" (שם).

⁴² ליכטנשטיין, "בקש שלום ורדפהו", עמ' 197.

⁴³ בן שלמה, אליהו (הגר"א), **ביאור הגר"א למגילת אסתר**, עריכה: יוסף אליהו בן שמואל דוד מובשוביץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ע, פרק י.

⁴⁴ ליכטנשטיין, "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה'", עמ' 53.

⁴⁵ שם, עמ' 52.

ישראל היא בעצם השאיפה הגדולה והחשובה יותר: להתמסר לחיי הרוח. אם כן, חלומו של הרא"ל היה שבוא יבוא השלום, ושבעקבותיו יהיה פנאי ורצון לעסוק ברוח ובהתפתחות הרוחנית המוסרית. הרא"ל ביקר בגלוי את אלה הרואים בשלום מנוף כלכלי, מנוף לתיירות, מנוף לחיים טובים יותר⁴⁶. הוא טען שההתפתחות הרוחנית היא העיקר:

עלינו לראות בשלום פוטנציאל רוחני. הדבקות בערך השלום עשויה לרומם אותנו כיחידים וכעם. יתר על כן: עם בוא השלום נוכל להשתחרר מעולה של מלכות, לא כדי לאפשר ירידה במתח הרוחני והקיומי אלא כדי ליצור מתח חדש, שיאפשר לנו לשעבד את כוחות הנפש, הזמן והמשאבים ולהפנותם מצורכי ביטחון לדברים שבקדושה, לתחום הרוחני.

[...] השחרור מעול המלחמה יאפשר לנו להפנות אל כל המרץ, את הראש והלב, לדעת את הקב"ה. [...] עלינו לתת את הדעת לשאלה באיזו מידה נוכל, בעידן של שלום, לדאוג לכך שאותו שלום לא יהיה פרי של לאות, שתוצאתו לאות, אלא פרי התעלות ושאיפה להתעלות.

המשורר האנגלי וורדסוורת' (Wordsworth) כתב ... ש"שלום מרכזי מחייב, תואם והולם תסיסה בלתי פוסקת". תיאור נפלא של שלום "חיי" לעומת שלום "מת", שלום של לאות⁴⁷.

הרא"ל העדיף אפוא להתמקד בפירות השלום של ימות המשיח והתעלם מהמלחמות הגדולות שצריכות להתרחש קודם שישכון שלום עולמי על פני הארץ. הרא"ל גם התעלם ממלחמת גוג ומגוג ומהניצחון הגדול של מלך המשיח. אותו מלך משיח המתואר גם כאישיות המובילה את עם ישראל ברוח הקודש ובקיום מצוות. הרא"ל העדיף להתקדם היישר לתוצאות הרוחניות של השלום העולמי. הוא גם היה נכון לקבל שלום של פשרה שממנו יהיה אפשר להגיע אל השלום המלא המיוחל כמתואר אצל הרמב"ם בסוף "הלכות מלכים":

לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בעכו"ם ולא כדי שינשאו אותם העמים ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא [...].

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצוין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד.

⁴⁶ הרא"ל יצא נגד התפיסה שהציג שמעון פרס, שחתר לשלום מתוך אמונה שיהיה אפשר להצמיח באזור כלכלה חזקה וליצור "מזרח תיכון חדש". על כך אמר הרא"ל: "גם אנשים מכובדים למדי, שדבקותם בשלום – גם ברמה מוסרית אינה עומדת בסימן שאלה משמיעים דברים מקוממים. היו שדברו על שלום כאמצעי ליצירת 'המזרח התיכון החדש', תרכובת של משהו בין ואדו לדיסנילנד, מוקד תיירות והשקעות, שיאפשר לטייל ברכב מביירות ועד אלכסנדריה. על זה אנו חולמים? [...]" (ליכטנשטיין, "בקש שלום ורדפהו", עמ' 198).

⁴⁷ שם, עמ' 198-199.

ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים, ושיגו דעת בוראם כפי כוח האדם, שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"⁴⁸.

הרא"ל לא חפץ בשלום כאמצעי של "חזרה לנורמליות", או כמנוף להתפתחות כלכלית. השלום, לתפיסתו, הוא ערך העומד בפני עצמו, ופירותיו מבטיחים רנסנס רוחני. הוא אף הדגים זאת באמצעות תקדימים היסטוריים: התנופה האדירה בהתפתחותה הפילוסופית והתרבותית של יוון במאה החמישית לפני הספירה בעקבות הניצחונות בשדה הקרב על האימפריה הפרסית; וכן תקופת הזוהר באנגליה במאה השש-עשרה לאחר הניצחון על ספרד⁴⁹. את המלחמה על הארץ ואת הרחבת גבולותיה ראה הרא"ל כיעד משני לעומת המטרה המרכזית: חיים רוחניים. אם כן, הכמיהה להשכנת שלום אינה לשם הורדת המתח הביטחוני כשלעצמו, "אלא כדי ליצור מתח חדש, שיאפשר לנו לשעבד את כוחות הנפש, הזמן והמשאבים ולהפנותם מצורכי ביטחון לדברים שבקדושה, לתחום הרוחני"⁵⁰. הרא"ל טען שהורדת המתח הביטחוני יכולה לעבור רק דרך פשרה טריטוריאלית שתוביל לשלום:

[...] זאת מפני שכל ראייה כוללת מנקודת ראות רוחנית – וגם בידיעה ברורה שמדובר כאן על מה שנראה כהצלחה חיי שעה על חשבון ויתור לדורות – תוביל למסקנה שאם אמנם כתוצאה מן הוויתורים יתאפשר לנו קיום של פריחה וצמיחה רוחנית (ולא אותה פריחה כלכלית עליה מדברים אדריכלי התהליך), כנסת ישראל תוכל למצות את עצמה ולהגשים את חזונה. ראייה רוחנית שואפת לכך שיושבי בית המדרש הזה יוכלו – לטווח של כמה שנים או עשרות שנים – לפשוט את מדיהם ולהקדיש את כל ימיהם לעיסוק בתורה [...]⁵¹.

ה. **חובה להיות מציאותיים.** הרא"ל האמין כי מעשית אין דרך אחרת להשיג שלום. "המחשבה שניתן להשיג שלום תוך דבקות בארץ ישראל השלמה היא אשליה"⁵². הרא"ל לא שאף אפוא לשלום חס אלא הסתפק בהורדת הסכנה והנטל הביטחוני. באשר לסכסוך עם הפלסטינים, הוא העדיף להסתמך על דבריהם של מומחים שהעריכו כי יש סיכוי לשלום. המודל שעמד לנגד עיניו היה הסכם השלום עם מצרים, שכן בזכות הסכם זה ירדה רמת המתח בגבול המשותף לישראל ולמצרים. אמונתו הדתית של הרא"ל חייבה עשייה שאינה נסמכת על הנס. אמנם עשייה זו משמעותה הייתה הליכה לקראת הלא נודע המלווה בסיכויים ובסיכונים, אך הרא"ל סבר שאי-נקיטת יוזמה מסוכנת אף יותר: "דומני, שהמצב הנוכחי, אם יימשך לאורך ימים, יגיע לשלום או חלילה להתפוצצות, זהו החשש הגדול. אני מבין אותם אנשים החושבים שיכולנו להמשיך במצב הנוכחי, אך לדעתי הם טועים"⁵³. הרא"ל האמין אפוא כי האפשרות להגיע לשלום עם הצד האחר היא רק באמצעות פשרה טריטוריאלית. הוא לא ראה באפשרות זו חזון נבואי גדול, אך עם

48 רמב"ם, "הלכות מלכים", בתוך ספר שופטים, פרק יב, הלכות ד-ה.

49 ליכטנשטיין, "בקש שלום ורדפהו", עמ' 195-196.

50 שם, עמ' 198.

51 ליכטנשטיין, "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה'", עמ' 54.

52 ליכטנשטיין, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", עמ' 117.

53 שם, עמ' 120.

זאת הוא גם לא ראה לנכון להקריב קורבנות אדם על זבח ארץ ישראל השלמה; לא כל מחיר מצדיק מלחמה. הרא"ל החזיק בדעה שיש להיות רֵאליים, וכך התבטא כאשר רבין עמד לחתום על הסכם אוסלו בשנת תשנ"ד:

ודאי שאם חושבים אנו על חזון הגאולה במלוא עוצמתו והיקפו מצטיירת לנגד עינינו תמונה שונה לחלוטין. אבל מאימתי מי שצריך להחליט במישור המדיני עושה זאת רק לפי קנה מידה של חזון משיחי, או של חלומות ורודים? במישור המדיני צריך להחליט בין האלטרנטיבות הקיימות בשטח. לא לאבד אף פעם את החזון שמעל לשטח [...] אבל את ההחלטות האופרטיביות צריך להחליט ביחס למה שקיים, ולא רק ביחס למה שרצוי⁵⁴.

אם כן, בסוגיית השטחים תמורת שלום ביקש הרא"ל לתת ביטוי למנעד של הערכים הרלוונטיים כאשר הפרגמטיזם האנליטי והראליות הם הכלים שהנחו אותו; מצד אחד ביקש הרא"ל להכיר בחזון הגדול ולשאוף אליו, מהצד האחר הוא ביקש לפעול בשטח לאור חשיבה רחבה ורֵאלית. כלומר, הוא ביקש להביא בחשבון שיקולים שונים הכוללים שמירה על חיי אדם ועל ערך השלום ושמירה על אחדות העם⁵⁵. דעתו הייתה שזוהי ההלכה היהודית: ראלית, פרגמטית ולבטח לא חד-ממדית. ההלכה מכירה בערכים רבים, חלקם גם מנוגדים. ערכים אלה חייבים להשפיע ויש להביאם בחשבון כאשר חותרים לקביעת פסק.

רצח רבין – היעדרה של מערכת איזונים

ב-13 בספטמבר 1993 חתם ראש ממשלת ישראל יצחק רבין על הסכם העקרונות עם אש"ף שכונה בשם "הסכם אוסלו". לאחר מכן נחתמו הסכמים נוספים. ב-28 בספטמבר 1995 נחתם בווינגטון "הסכם הביניים בדבר הגדה המערבית ורצועת עזה" שכונה בשם "הסכם אוסלו ב". על בסיס הסכמים אלה, התחייבה מדינת ישראל להעביר בהדרגה את השליטה על היישובים הפלסטיניים ביהודה ושומרון ובעזה לידי הרשות הפלסטינית. הרשות הייתה אמורה לקבל לידיה את השליטה ואת ניהול החיים של אזרחיה, בתחומי הכלכלה החינוך וגם הביטחון. בתמורה קיוותה ישראל לקבל הכרה, שלום ושקט ביטחוני. ישראל אף חלמה על שיתוף פעולה והכרה של כלל מדינות ערב, וכן שאפה להגיע בהמשך התהליך לסיום הסכסוך שמלווה את המדינה מאז הקמתה. הימין ראה בהסכמים אלה איום ביטחוני קיומי. פיגועי ההתאבדות הרבים ואירועי הירי השונים בשנים אלה (1994-1997) שימשו בעבורו הוכחה לתזה שהסכמי אוסלו לא יביאו שלום. להפך, הימין טען שהסכמים אלה ימנפו עוד יותר את התערערות הביטחון הלאומי. זאת ועוד, הימין הדתי ראה בעצם הסכמי הנסיגה פגיעה ערכית ודתית בעיקרון של מצוות יישוב הארץ, ואף סטייה מדרכה של הציונות. באותה תקופה נערכו ברחבי הארץ הפגנות מחאה רבות.

⁵⁴ ליכטנשטיין, "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה'", עמ' 56. וראו גם ליכטנשטיין, "בקש שלום ורדפהו", עמ' 198.

⁵⁵ ליכטנשטיין, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", עמ' 118-119.

במוצאי שבת, י"ב חשוון תשנ"ו (4 בנובמבר 1995), נרצח ראש ממשלת ישראל יצחק רבין כאשר יצא מעצרת תמיכה בתהליך השלום שהתקיימה בכיכר מלכי ישראל (לימים כיכר רבין) בתל אביב. הרוצח היה יגאל עמיר, בוגר ישיבת הסדר, סטודנט למשפטים באוניברסיטת בר-אילן. עמיר נימק את מעשה הרצח ברצון לעצור את תהליך השלום, שבו ראה איום להתיישבות היהודית ביהודה ושומרון ולמדינת ישראל. בעקבות הרצח התרחב השסע בחברה הישראלית בין השמאל לימין, בעיקר בין השמאל לימין הדתי. בקרב הציבור הדתי-לאומי אמנם לא נשמעו בפומבי קולות המצדיקים את הרצח, אך נשמעו קולות שגילו הבנה למעשה והזדהו עם מניעיו של הרוצח. רבים מאלה שגינו בפומבי את הרצח, התנערו מאחריות והציגו את הרוצח כ"עשב שוטה", כמי שאינו מייצג את החינוך הציוני-דתי.

לאחר רצח רבין נשא הרא"ל הרצאה בישיבת הר עציון שכותרתה "נחפשה דרכינו ונחקורה"⁵⁶. ראשית תבע הרא"ל מהציונות הדתית לראות בסיפור הרצח משהו שצמח מתוכה. לדבריו, אי-אפשר לפטור את מעשה הרצח בביטויים כמו "עשב שוטה" ו"גידולי פרא", כלומר להוציא את הרוצח אל מחוץ לגדר ולומר שלא גדל בתוך הציונות הדתית. להפך, "עלינו לדעת גם היום לומר 'ראו גידולים שגידלנו'⁵⁷. הרא"ל נימק את דבריו מהטעמים הבאים:

■ **יְשׁוּת אֵינְטֵלֶקְטוּאֲלִית.** לא ייתכן להוקיע אדם, שעד הרצח נחשב דוגמה ומופת למערכת החינוך הדתית-לאומית, מבלי להידרש לשאלה האם אין הפרט הזה מעיד על הכלל? כלומר, האם אינו מעיד על תופעה רחבה הרבה יותר בחברה שבה גדל והתחנך?

עתה נשמעים בקרב מחננו קולות האומרים "מה זה גידלתם", אנחנו גידלנו? חס וחלילה! זה עשב שוטה, פרח בר, אחד שגדל שם בשולי החבית, המנודים והמוחרמים, אנחנו גידלנו? רבותי, לא ייתכן שמי שמוכן לקחת קרדיט על פלוני כשהשמש זורחת, יתנער הימנו כשמתחיל לרדת גשם. אם לפני עשרה ימים היינו מנפנפים בגאווה בצעיר "ראו גידולים שגידלנו", עלינו לדעת לומר גם היום "ראו גידולים שגידלנו"⁵⁸.

תוך כדי ההתמודדות עם רצח רבין, ציין הרא"ל שגם בשנת 1984 לאחר חשיפת המעשים של המחותרת היהודית הוא הגיב בדרך דומה. הוא ביקש לראות את המחותרת כפרי באושים של החינוך הדתי-לאומי. לדבריו, "טובי בחורינו" בחרו לקחת את החוק לידיהם ולפגוע באנשים חפים מפשע, ולכן יש לעשות חשבון נפש כולל בקרב הציבור הדתי-לאומי. חשבון נפש זה הוא מחויב המציאות דווקא משום שאותם סוטים מהדרך יצאו מתוככי הציבור הדתי-לאומי והם תוצר החינוך שלו⁵⁹.

■ **הליכה בדרך "האמת המורחבת".** מכיוון שהעיקרון של יישוב הארץ והנאמנות לה הוא אחד מדגליה המרכזיים של הציונות הדתית על כל זרמיה, אזי כל הזרמים האלה אחראים לתוצאה ומחויבים לחשבון נפש. לפי עקרונות "האמת המורחבת" של הרא"ל, יש לבחון את

⁵⁶ ליכטנשטיין, "נחפשה דרכינו ונחקורה", עמ' 15-28.

⁵⁷ שם, עמ' 18.

⁵⁸ שם.

⁵⁹ ליכטנשטיין, אהרן, "היכן שגינו – על המחותרת היהודית", מעריב, כ"ז אייר תשמ"ד (29.5.1984), עמ' 9.

נקודות המבט השונות, שכן גם הקצוות והניגודים כלולים בדיון. הרא"ל ציין כי ההלכה היא כבית הלל היות ש"הם מקדימים את דברי חבריהם לדבריהם"⁶⁰. משמעות הדברים אינה רק עניין של נימוס. ההלכה נפסקה כבית הלל מכיוון שבפסיקתם כללו בשיקול דעתם גם את דברי חבריהם שיכולים להיות בקצה המנוגד של הסקאלה. זוהי פסיקה המביאה בחשבון את מניפת הדעות כולה ומכריעה בהתאם. כאמור, גישתו של הרא"ל פרשה את חסותה על דגלים רבים של אמת והכריעה בן המעשי תוך שהיא מביאה בחשבון את כל הגישות. הכרעתו של הרא"ל, שלפיה אפשר להתפשר על חבלי ארץ לטובת שלום אמת, הביאה בחשבון גם את גישתו של הרמב"ן שמנה את מצוות יישוב הארץ ומצוות הכיבוש כחלק מתרי"ג מצוות. ואף-על-פי-כן, הרא"ל הגיע להכרעה מעשית שונה מזו הנלמדת בפשוטם של הדברים שאמר הרמב"ן.

בהכללה, אפשר לתאר את המחלוקת בתוך הציונות הדתית בין אלה שמוכנים להתפשר לבין אלה המתנגדים לפשרות, ובכללם גם אלה המוכנים לסרב פקודה לפינוי. ואולם לדעת הרא"ל, גם בקרב שני המחנות האלה לא היה מי שתמך ברציחת ראש ממשלה כחלק מהמאבק בתכניות הנסיגה. מכאן נבעה הנטייה הטבעית לנתק את מעשהו של יגאל עמיר מהציונות הדתית ולכנות אותו "מעשה של עשב שוטה". ואולם, בגישת "האמת המורחבת" של הרא"ל לא ניתן לראות ברצח שנעשה מתוך מודעות מלאה, מעשה שאינו שייך למכלול. הגישה של הנאמנות הטוטלית לארץ ישראל, נאמנות בכל מחיר עד כדי מסירות נפש, היא גישה אמתית שקיימת במרחב החינוכי של הציונות הדתית. רוב רובם של המחנכים והתלמידים יודעים לאזן את הדרישה למסירות נפש לארץ ישראל עם ערכים אחרים של דמוקרטיה ומוסריות, ועל ידי כך הם יכולים למתן את ההשלכות המעשיות הרדיקליות של מסירות הנפש. אך ברור שרציחת ראש ממשלה, על מנת לעצור את מסירת חבלי ארץ ישראל, היא תוצר של חינוך להקרבה למען ארץ ישראל, תוצר שלא נבלם מבעוד מועד בידי מערכת איזונים מוסרית והלכתית מתבקשת. השאלה שצריכה להישאל, לדעת הרא"ל, אינה כיצד מבחינים בין עשב שוטה לבין צמח תרבות שגדל בערוגה אלא האם הסטייה מצמח התרבות לעשב השוטה התרחשה למרות החינוך או שמא בגללו?

הרא"ל טען כי כל מי שלימד את תלמידיו בארץ על החשיבות של שמירה על כל חבל ארץ, הטיף, גם אם לא במתכוון, לטובת ערך זה בטהרתו, בכיוון הקיצוני ביותר שלו. ואילו אל המתנינות ואל האמצע אפשר להגיע רק אם משתפים ערך אחר המאזן את קודמו. כלומר, ערך שמסוגל לעדן ולהקהות את הערך הקיצוני שקדם לו. הרא"ל הדגים את גישתו המרחיבה בספרו על פרשת "עגלה ערופה" שאירעה בסוף ימי בית שני:

ת"ר מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש. קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו נטל סכין ותקע לו בלבו עמד רבי צדוק על מעלות האולם ואמר: אחינו בית ישראל שמעו הרי הוא אומר: "כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניך ושופטיך" אנו על מי להביא עגלה ערופה על העיר או על העזרות געו כל העם בבכיה [...] ⁶¹.

⁶⁰ בבלי, עירובין, יג, עמ' ב.
⁶¹ בבלי, יומא, כג, עמ' א.

הגמרא מסבירה כי עגלה ערופה אינה קשורה למקרה המתואר לעיל, שכן מביאים עגלה ערופה כשלא ידוע מי הרוצח, ולא זה המקרה כאן. כמו כן, לפי ההלכה אין מביאים עגלה ערופה על העיר ירושלים. רבי צדוק, שראה את המקרה הנורא שקרה בדרך לפסגת המזבת, השתמש בהלכות עגלה ערופה כדי להרבות בבכייה. הרא"ל אימץ את דבריו של רבי צדוק ופירש אותם על-פי דרכו, דרך "האמת המורחבת". לדבריו, רבי צדוק לא רצה להשאיר את המקרה כמקרה בודד של "עשב שוטה", שכן הבין ששורש הבעיה בחינוך: "רבי צדוק הבין שאותה תקיעת סכין בלב אינה סתם פרי טעותו של צמח בר. היא לא נולדה למרות החינוך שקיבל אותו פרח כהונה, אלא במידה מסוימת בגללו"⁶². כלומר, מה שגרם לו לנעוץ סכין היה הלהט לקודש החיובי שאליו חונך, לשאוף להגיע לפסגת הקדושה. ברור שאיש לא לימד אותו לנעוץ סכין בלב חברו, ואולם הדגש שהושם בעבודת הקודש ולעומת זאת ההמעטה בדאגה לזולת הם שגרמו לחוסר איזון אצל הדוקר. רבי צדוק בחר אפוא לראות בדקירה הזו לא רק בעיה של אותו נער אלא בעיה כללית: "ואל נאמר הלא נודע ההורג, וכל הקולר תלוי בו. הכל הוא ורק הוא. אין מאחוריו ואין מצידו ואין מעליו, הוא ורק הוא"⁶³. כלומר, לכאורה יש אשם ברור ואפשר לנקות את הכלל. אך רבי צדוק הבין שמדובר כאן במקרה של עגלה ערופה. כלומר, זהו מקרה של אחריות חינוכית רחבה המתגלגלת לפתחם של מנהיגים שהדגישו ערכים מסוימים ולא איזנו אותם, כך שמתוך דבריהם יצא אותו דוקר.

השאלה ששאל רבי צדוק – "על מי להביא עגלה ערופה, על העיר או על העזרות?" – פירושה: על מי מוטלת האחריות לרצח? האם האשם מוטל על כלל החברה ועל תרבותה הקלוקלת או על בית המדרש, ובמקרה הזה על בית המקדש? גם בהיעדרה של תשובה בגמרא, מצא הרא"ל תשובה: גם החברה אחראית וגם בית המקדש אחראי. בכל מקרה ברור שמדובר כאן בהיעדר איזון בין ערכים, והיעדר זה הוא שגרם לכוהן אחד לדקור את רעהו ולרוצחו מתוך שאיפה להקדימו בקודש. הרא"ל ניסה להבין היכן בדיוק היה הכשל החינוכי:

איפה היה פה הכשלון? האם מבחינת תשומת הלב שצריך לתת לטהרת כלים, זו הייתה הרמה המתבקשת, הנורמלית האידיאלית, אבל היה זלזול ביחס לשפיכות דמים, וממילא שפיכות דמים הפכה להיות נחותה יותר מטהרת כלים. או שמא בתחום שפיכות הדמים קיבלו את החינוך המתבקש והנורמלי, אבל היה כאן איזה עודף הגזמה, לגבי טהרת כלים, וזה מה שהביא לחורבן. בין כך ובין כך פרח הכהונה מת⁶⁴.

אם כן, בזמנו של רבי צדוק חינוכו את הנערים לקדושה ולריצה אל הקודש. העצימו את הטהרה ואת המקדש ומתוך כך התעלמו מיחסים בין אדם לחברו. כל אדם נשפט אך ורק על-פי שאיפתו להגיע אל בית המקדש. מכאן קצרה הדרך לצמיחתם של נערים, פרחי קודש מלאים בעוז קודש אך נטולי רגישויות לזולת. מתוך דבריו עולה שוב גישתו השונה של הרא"ל. לכאורה, כל מחנך יודע כי הנפת דגלים רבים, במיוחד כאלה שנראים לכאורה מנוגדים, עלולה להחליש את המטרה המרכזית. כל מחנך גם יודע שקל יותר "למכור" לחניכיו מסר אחד מוחלט וברור ולשכנע אותם

⁶² ליכטנשטיין, "נחפשה דרכינו ונחקורה", עמ' 19. עיינו עוד ליכטנשטיין, אהרן, "דו"ח מצב: שיחה ביום השנה השני להירצחו של יצחק רבין ז"ל", דף קשר, 627 (תשנ"ח).

⁶³ ליכטנשטיין, "נחפשה דרכינו ונחקורה", עמ' 20.
⁶⁴ שם.

באמיתותו. לפיכך, כאשר מוצבת פסגת שאיפות אחת ויחידה – להיות תלמיד חכם – אזי האדם נמדד אך ורק על-פי שקדנותו בתורה. ברור שקל יותר להצמיח אנשים עם שאיפה אחת ויחידה של גדלות בתורה ואף לצפות לתוצאות גבוהות בתחום זה. לעומת זאת, כאשר מחנכים לתורה ולצבא גם יחד, מטבע הדברים הכוחות מתפזרים על פני תחומים שונים, וישנו חשש גם מפני פיזור רוחני. שכן, אם אין פסגה אחת שהכול שואפים אליה אלא ישנן כמה פסגות, החניכים מאבדים את המיקוד, ואתו גם את הסיכוי להצמיח גדול בתורה. מנגד, הנפת דגל אחד ויחיד יש בה חוסר אמת וחוסר איזון. שהרי מי שרואה את העולם דרך פריזמה אחת בלבד הוא חסר ונוטה לקיצוניות.

הרא"ל ציין באכזבה כי נכח במפגש של מחנכים משיבות תיכוניות, שבו אמר אחד המחנכים דברים בנוסח הבא: אנו המבוגרים מודעים למחלוקת בין הרמב"ם לבין הרמב"ן בנוגע למצוות יישוב ארץ ישראל. ואולם בפני התלמידים אנו מעדיפים לדבר רק על הרמב"ן (המונה את מצוות יישוב הארץ בתוך תרי"ג מצוות) ולא על הרמב"ם (שאינו מונה את מצוות יישוב הארץ בתוך מניין המצוות שלו), היות שאם ידעו על המחלוקת הזו, משהו מהלהט וההתלהבות שלהם בנוגע לארץ ישראל עלול לדעוך. הרא"ל טען כי הציונות הדתית הדגישה במיוחד את נושא יישוב הארץ. לדבריו, העמידה הנחושה בקו חזית אחד – מלחמה על שלמות הארץ בלבד והעלמת ערכים אחרים כדי לשמור על הלהט – הייתה החטא החינוכי שהכשיר את הקרקע לרצח ראש הממשלה יצחק רבין. עוד אמר, כי כאשר אין איזון בין מגוון של ערכים וארץ ישראל נהפכת ל"מצוות-על" שאין עליה כל מחלוקת, אזי עלולות להיווצר סטיות: "אנחנו צריכים לפתח בינינו לבין עצמנו, וגם בקרב תלמידינו, גישות שונות במסגרת המסורת והמורשת. בין אם נכריע ביניהם ובין אם לא, עלינו להבין שיש יותר מדעה אחת. לעיתים מותר לנו להשאיר גם לתלמידים להכריע לעצמם"⁶⁵.

שבע שנים לאחר רצח רבין, ציין הרא"ל כי על הציבור הדתי-לאומי מוטלת המשימה לשמור על האיזון בין הערכים⁶⁶. הוא אמר את הדברים הבאים בתור אמירה כללית אך נראה שהתכוון לעצמו: "לכל אדם ולכל תקופה דגשים ייחודיים, ועל כן חסרונות ייחודיים. מזמן לזמן, יקום אחד ויתריע בקול גדול על חוסר האיזון הערכי המצוי אצל בני דורו, כאשר הוא מתריע על מה שמוזנח, ולפעמים על מה שמתקיים. הפרת האיזון עלולה להיחשב במקרים מסוימים אפילו כחטא"⁶⁷. את אותה הרצאה סיים במסר הבא: "האתגר שלנו, הן כפרטים והן כציבור הוא לתתור לאיזון ולשלמות"⁶⁸. הרא"ל ציטט את המשפט מהגמרא: "שכל העוסק בתורה בלבד – דומה כמי שאין לו א-לוה, שנאמר: 'ימים רבים לישראל ללא א-לוהי אמת'. מאי ללא א-לוהי אמת? 'שכל העוסק בתורה בלבד – דומה למי שאין לו א-לוה'⁶⁹.

⁶⁵ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 176.

⁶⁶ הרא"ל נשא הרצאה שלמה בנושא תשובה ואיזון הערכים בשנת 2002 (תשרי תשס"ג). ההרצאה מופיעה בתוך

ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 219-236.

⁶⁷ שם, עמ' 234.

⁶⁸ שם, עמ' 235. ועיינו עוד ליכטנשטיין, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", עמ' 116.

⁶⁹ **בבלי**, עבודה זרה, יז, עמ' ב.

מכאן הגיע הרא"ל למסקנה שמי שמניף דגל אחד בלבד, גם אם מדובר בדגל חשוב כלימוד תורה, חי בשקר גם בתוך התחום שאותו הוא עושה לכאורה בשלמות. מי שלומד תורה או עוסק בתחום חשוב אחר כחסד, אך אינו מודע למתרחש בתחומים אחרים, לא זו בלבד שלא נגע בכל המכלול אלא גם מה שעשה נעשה מתוך זווית שקרית. השקפת עולם המקדשת חלקיות היא מעוותת. ואילו האיזון אינו אמצעי כנגד ההקצנה אלא הוא עצמו המטרה; האיזון הוא השלמות: "הגמרא מלמדת שכאשר עבודת ה' היא חלקית, ללא מודעות לתחומים שלמים בקיום האנושי ולמערכות שלמות של ערכי תורה, הרי עבודה זו אינה רק חלקית, אלא שקרית. אם יש רק חצי גם אותו חצי איננו"⁷⁰.

הרא"ל בחר כהרגלו בדרך של האמת המורכבת הנובעת מהאמת המורחבת כדי להגיע למסקנה המעשית הנכונה; הוא שקל והביא בחשבון את מכלול הערכים הקשורים לסוגיה הנדונה, ניסה לחוות את כולם, ורק אז נפנה ליצור מדרג מאוזן לערכים אלה שאינו מבטל אף לא אחד מהם. השאיפה הייתה ונותרה אחת ויחידה: להגשים את כל הערכים. עם זאת, כאשר נוצרה התנגשות ערכים, נדרש מדרג, מעין סולם היררכי, שיקבע סדר קדימויות לערכים אלה ויגדיר כללים לחיים בעולם של ניגודים אמתיים. זאת ועוד, גם כאשר נדרשה הכרעה בסוגיות שהתשובה עליהן בינרית (כן או לא), היה חשוב לתת את הדעת על כל הערכים. כך היה אפשר להבטיח שהדרך המעשית שתיבחר תהיה בסופו של דבר אמיתית ושקולה יותר, שכן תביא בחשבון את כל הערכים.

הרא"ל טען כי האתגר של הציונות הדתית הוא ביכולתה להלהיב ולשלהב את אנשיה, לגרום להם לדבוק בדברים שבקדושה. אך עליה לעשות זאת כך שיבינו את צו השעה, את משמעות המדינה, את התהליכים ההיסטוריים שבתוכם הם נתונים, בעודם שומרים על איזון ערכי, על שיווי משקל מוסרי ועל שיקול דעת רוחני: "יש להבין שאפילו אם אדם מתמחה בתחום נתון בתוך מסגרת עבודת ה', עדיין יש מקום מרכזי ביהדות לתפיסה התובעת ממנו להיות ברמה משמעותית גם בתחומים נוספים"⁷¹. כלומר, המודעות למגוון הרחב של תחומי העשייה היא שמקנה לאדם, שצריך להתמקד ולהוביל תחום ייחודי, את האיזון ואת היכולת להיות קשוב ומעורב בעוד תחומים.

סירוב פקודה – הלכה ומעשה

את ראשיתה של תופעת סירוב פקודה על רקע אידאולוגי-פוליטי אפשר לזהות לאחר מלחמת ששת הימים. במחנה השמאל היו שסירבו לשרת בשטחי יהודה ושומרון. לטענתם, סיוע לשליטת צה"ל ביהודה ושומרון, שכונו בפייהם "השטחים הכבושים", הוא פשע מוסרי המצדיק סירוב פקודה. ואילו במחנה הימין, היו שראו בארץ ישראל השלמה חזון שיש לשאוף אליו. לתפיסתם, כיבוש הארץ הוא מצווה שאינה נעצרת בקו הירוק; הגבולות הם גבולות ההבטחה האלוקית, ולכן,

⁷⁰ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 113. בהרצאה שנשא הרא"ל לאחר מלחמת יום הכיפורים הוא טען כי חוסר האיזון שבין האמונה בגאולה ואמונה מתוך משבר מביאים לשבר רוחני. החינוך לביטחון לא מאוזן, לביטחון של אמונה ללא ביטחון של אהבה, הוא חלקי ומעוות ועלול לגרום נזק חינוכי ורוחני: "אני חושש שכיום אנחנו מתחילים לשלם את מחירו של חוסר האיזון הערכי הזה, ואין לנו דרך אלא לתקן את הטעות" (שם, עמ' 172).

⁷¹ שם, עמ' 116.

משהרחיבה מדינת ישראל את גבולותיה בשנת 1967 ונוספו לה שטחים ויישובים, לא ניתן לוותר עליהם בעד שום מחיר, אפילו לא במחיר של הסכם שלום. עצם הוויתור הוא עברה חמורה ולכן מי שעוזר בפועל לפנות יישובים יהודיים הוא חוטא.

בעקבות החתימה על הסכמי אוסלו, עלתה סוגיית התמיכה בתכנית השלום. ואולם, היות שלא נעקר ולו יישוב יהודי אחד ממקומו בעקבות הסכמים אלה, שאלת הסרבנות הייתה מינורית. למרות זאת, כבר אז היו רבנים שהורו לסרב פקודה⁷². בשנת 1994, לאחר מעשה הרצח של ברוך גולדשטיין במערת המכפלה ועל רקע השמועות בדבר הרצון לפנות את היישוב היהודי בחברון בעקבות הרצח, הועלה שוב פסק ההלכה המורה לסרב פקודה. תכנית פינוי של היישוב היהודי בחברון מעולם לא עמדה במבחן המציאות. בשנת 2005, על רקע תכנית ההתנתקות המחייבת את עקירת היישובים מרצועת עזה, התלהט הוויכוח שוב. מקרב הציונות הדתית עלו קולות ברורים מצד רבנים כמו הרב יהושע שפירא, הרב נחום אליעזר רבינוביץ', הרב דב ליאור, הרב אליעזר מלמד ואפילו הרב צבי טאו שטענו כי יש לסרב פקודה. לטענתם, אם ההתנתקות היא עברה על הלכות התורה, אזי יש להתנגד ולא לבצע את המשימה, היות שזו פקודה בלתי-חוקית. היו אפילו שטענו, כמו הרב מלמד, כי יש למסור את הנפש ולא להיות שותף בעוול זה שכן זו מצווה של "יהרג ואל יעבור". על רקע הנחיות אלה הזדעק הרא"ל להציג עמדה אחרת. עמדה הרואה בסירוב פקודה כשלעצמו עברה וסכנה גדולה לביטחון המדינה. בין המתנגדים הגדולים לתכנית ההתנתקות ומי שקרא בפומבי לסרב פקודה היה הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא, הרב הראשי האשכנזי לישראל (בשנים 1983-1993), שעמד בראש ישיבת "מרכז הרב" בשנים 1982-2007. הרא"ל בחר להביע את דעתו לנוכח דבריו של הרב שפירא⁷³.

שאלת סירוב פקודה במצב של פינוי יישובים הדגישה ביתר שאת את ההבדלים התהומיים ששררו בקרב רבני הציונות הדתית, לא רק בסוגיה הפוליטית המסוימת הזאת אלא בסוגיה הגדולה יותר הקשורה ביחס שבין ההלכה והמדינה. כלומר, מהם גבולות ההתערבות ההלכתית ומה מקומם של הרבנים בשיקולים מדיניים. אם בוחנים את הסוגיה מנקודת המבט של גישת "האמת המורחבת", אפשר להוסיף לדיון גם את מדרג הערכים ואת היכולת להכיל דעות אחרות.

בגילוי דעת שפרסם הרב אברהם שפירא⁷⁴, ראש ישיבת מרכז הרב, ערב ההתנתקות בחודש אב תשס"ה (ספטמבר 2005) נקבעו קווי יסוד עקרוניים:

⁷² בהסכם אוסלו דובר על פינוי מחנות צבא. איחוד הרבנים למען עם ישראל וארץ ישראל הוציא בתמוז תשע"ה פסק ברור: "אנו קובעים שיש איסור תורה לפנות מחנות צה"ל ולהעביר את המקום לרשות גויים [...] ברור ופשוט שאסור לכל יהודי לקחת חלק בכל מעשה של סיוע לפינוי יישוב, מחנה או מתקן, כפי שפסק הרמב"ם, שגם אם מלך צווה לעבור על דברי תורה אין שומעין לו". הדברים הופיעו בתוך מלמד, אליעזר, פניני הלכה: העם והארץ, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ה, עמ' 119-121. בחותמים היו הרב חיים דרוקמן, הרב דב ליאור והרב נחום אליעזר רבינוביץ'. ועיינו עוד תשובה של הרב שלמה גורן, בתוך מלמד, פניני הלכה: העם והארץ, עמ' 264-267.

⁷³ להרחבה בנושא זה, עיינו גייגר, יצחק, היציאה מהשטעטל: רבני הציונות הדתית אל מול אתגר הריבונות היהודית, אלון שבות: הוצאת מכללת הרצוג – תבונות ספרים, תשע"ו, עמ' 219-265.

⁷⁴ על רקע תכנית ההתנתקות שעמדה לצאת לפועל בקיץ תשס"ה, כתב הרב אברהם שפירא גילוי דעת שפורסם ברבים. גילוי דעת זה הופיע גם בתוך מלמד, אליעזר, פניני הלכה: ליקוטים בענייני העם והארץ, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשע"ב, עמ' 299-301.

- א. יש איסור תורה למסור קרקע לגוי משום "וְלֹא תִחְיֶינָם" ומשום ביטול מצוות יישוב ארץ ישראל.
- ב. לפיכך, פקודה לפנות יהודים מקרקע בארץ היא פקודה נגד מצוות התורה.
- ג. אין לציית לפקודה כזו, היות שנפסק כי "אם גזר המלך לבטל מצווה אין שומעין לו".
- ד. מי שמשתתף או מסייע באיסור חמור זה "לא יינקה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא".
- ה. על הריסת בית כנסת או עקירת מזוזות ישנם איסורי תורה נוספים של "לא תעשו כן לה' אלוֹקֵיכֶם". לכן, אוי לו לנפשו של חייל או שוטר המשתתף בעוון זה.
- ו. רק גדולי תלמידי חכמים שבדור רשאים לפסוק בשאלות חמורות אלה. האחרים שלא הגיעו למדרגה זו צריכים להימנע מלפסוק בעניינים אלה. ואם הם פוסקים הרי הם בגדר "רשע שוטה וגס רוח". מי שנשמע לרבנים שלא הגיעו לדרגת הוראה אינו מוגדר כפועל בשוגג ועתיד ליתן את הדין.

אם כן, בגילוי דעת זה של הרב שפירא, מעבר לדרישה המעשית לסרב פקודה לפינוי של גוש קטיף, בעצם נוסחו העקרונות של הגישה שעמה התמודד הרא"ל:

- יש רק דעה הלכתית אחת נכונה בנושא הזה, והיא הדעה האוסרת לסגת מחבלי ארץ ישראל בכל מצב.
- הדעות האחרות של רבנים החושבים אחרת אינן רלוונטיות שכן אם הם חושבים בניגוד לדעת התורה, כפי שרואה אותה הרב שפירא, מדובר באנשים קטנים שלא הגיעו לדרגת מורי הוראה.
- לרב הפוסק יש מנדט לא רק לפסוק כי אם גם לנתח את תמונת המצב המדינית ולקבוע על-פי ניתוח זה כי הפינוי רק ירע לביטחון ולא יביא שלום. כלומר, ניתוח תמונת המצב המדינית הוא חלק מהפסיקה.

הרא"ל חלק על הפסיקה המעשית של הרב שפירא ואסר על סירוב פקודה, גם אם פירוש הדבר היה שחייל דתי יידרש לפנות יהודים מבתיהם⁷⁵. רק בנקודת המוצא הייתה הסכמה בינו לבין הרב שפירא: כאשר ישנה התנגשות חזיתית בין ההלכה לבין החובה האזרחית, אזי החיוב ההלכתי גובר. אך למרות המחויבות המוסכמת לעליונותה של ההלכה, הראה הרא"ל כי בכל הנקודות שהעלה הרב שפירא בהחלטיות נטולת ספקות, אפשר לראות את הדברים אחרת, לבטח בדרך ספקנית יותר. לתפיסתו, יש יותר מזווית ראייה אחת שניתן לבחון באמצעותה את המציאות, ואין מקום לקביעה אחת פסקנית מוחלטת השוללת את כל הדעות האחרות. זוהי המתודה של הרא"ל המסתמכת על גישתו הבסיסית בדבר קיומה של אמת מורחבת, שיש בה יותר מאפשרות אחת נכונה.

אציג להלן את תשובותיו של הרא"ל לכל אחת משש הנקודות שמנה הרב שפירא ערב ההתנתקות:

- א. הרב שפירא טען כי פינוי יהודים מחבל ארץ יש בו משום "וְלֹא תִחְיֶינָם". לעומת זאת, הרא"ל טען כי בשנת שמיטה נהוג למכור קרקעות לנוכרי, וכדי להתמודד עם "ולא תחנם" מסבירים,

⁷⁵ ליכטנשטיין, אהרן, "מכתב שאלה לגר"א שפירא שליט"א", *עלון שבות בוגרים*, כא (תשס"ו), עמ' 117-122.

כי אולי אין בעיה למכור את הקרקעות לגוי שאינו עובד עבודה זרה, שכן אינו בגדר של "ולא תחנם". הסבר אפשרי אחר הוא שהמכירה עונה על צורכי היהודי ונעשית לטובתו, ולכן אין עוברים בכך על "ולא תחנם". ולענייננו, אלה שתומכים בפניו עושים זאת משום שהם חושבים כי הפינוי ייטיב את מצבה הביטחוני של המדינה. אם כן, אם הפינוי נעשה כדי להיטיב את מצבם של היהודים בארץ אולי אין בכך משום "ולא תחנם" בדומה למה שנקבע ביחס למכירת קרקעות לגוי בשנת השמיטה.

ב. הרב שפירא, קבע כי עצם ההסכם הוא רע: לא זו בלבד שמוסרים חבלי ארץ אלא גם מגבירים את הסיכונים לתושבי הארץ. כלומר, ההתנגדות למהלך ההתנתקות יש בה גם משום פיקוח נפש. על כך השיב הרא"ל: האם טועה מי שמסתמך על מומחים ביטחוניים שטוענים כי יצמח מהמהלך הזה ביטחון רב יותר? מאיפה הוודאות שלא זו הדרך להשיג ביטחון? אולי הצד האחר צודק; אולי הספק של פיקוח נפש הוא שמטה את הכף; אולי המחשבה כי המהלך יציל נפשות משפיכות דמים בהמשך הופך את ההתנתקות למהלך מוסרי וערכי בעת הזאת. גם אם יתברר בחלוף הזמן כי טעו תומכי ההתנתקות, וכי הוויתורים לא הביאו לשלום ולביטחון אלא דווקא ההפך, עדיין התומך במהלך כעת, אם הוא עושה זאת מתוך שיקולים נכונים, אינו נחשב כטועה. שהרי נאמר בגמרא המנסה להציל תינוק שטבע ושולה עם רשתו דגים אין העברה נזקפת לו. היות שכוונתו הייתה לשם הצלה מפיקוח נפש.

ג. פיקוח נפש יכול להיווצר גם אצל הצד האחר. חוסר עשייה במישור המדיני עלול להביא למלחמה ולעימות שיסכנו את כל ארץ ישראל. אולי דווקא הפתרון המדיני ודרך הפרשה הם שיכולים ליצור מציאות של אחווה בלי עימות. מי שצריך להכריע בהווה בענייני צבא ומדינה ולקבוע אם המציאות היא בגדר פיקוח נפש אינו החייל הבודד וגם אינו הרב היושב בבית המדרש אלא המלכות⁷⁶.

ד. אפילו היו כל טענותיו של הרב שפירא נכונות, עדיין הסרבנות כתופעה עלולה לגרום לפיקוח נפש למדינת ישראל. הסיכוי, ולו גם הקלוש, שלפני כל פעולה יצטרכו המפקדים לחשוב פעמיים אם יזכו לשיתוף פעולה מצד חייליהם עלול להסב נזק עצום לחוסנו של צה"ל ולחוסנה של המדינה. מדינה שאינה יכולה ליזום ולתפקד היא מדינה משותקת.

ה. הרב שפירא קבע כי חל איסור חמור על הריסת בתי כנסת. הרא"ל הראה כי בחלק גדול מהשיטות של הראשונים איסור זה הוא מדרבנן ואינו מהתורה, כפי שהציג זאת הרב שפירא. כמו כן, הרס בתי הכנסת לא נעשה על דרך ההשחתה המכוונת אלא במטרה לחסוך חיי אדם. אפשר להסתמך כאן על הרמב"ן שטען כי בית כנסת שגמר את ייעודו הרי הוא כתשמישי מצווה שנזרקים ככל תשמישי מצווה.

ו. דעת הרב שפירא הייתה מבוססת על כך שרק הוא ושכמותו יכולים להכריע בנושא ארץ ישראל וכל מי שחושב אחרת הוא בגדר "רשע שוטה וגס רוח". הרא"ל אף העלה שאלה תאורטית בעניין: והרי הרי"ד קבע שאין איסור לפנות חבלים מארץ ישראל לטובת שלום; האם גם הוא ודעתו אינם נחשבים בעיני הרב שפירא?

⁷⁶ שם, עמ' 115.

אם כן, הרא"ל הטיל ספק בכל הדברים, שלדעת הרב שפירא היו אמת מוחלטת ואין בלתה. הרא"ל היה מודע לפסיקתו של הרמב"ן בדבר מצוות יישוב הארץ וגם לעובדה שהרמב"ם כלל לא הזכיר מצווה זו. למרות זאת, בחר הרא"ל להגיב על הפסיקה של הרב שפירא הנסמכת אך ורק על הרמב"ן, והראה כי גם אז אפשר להגיע למסקנות אחרות מאלה של הרב שפירא⁷⁷.

כאמור, על-פי גישת "האמת המורחבת" של הרא"ל אי-אפשר לקבל קביעות מוחלטות וברורות של מותר ואסור. הרא"ל לא חלק על מסקנותיו המעשיות של הרב שפירא בלבד אלא גם על עצם הגישה המבטלת כל דעה אחרת ותופסת עצמה כמייצגת את האמת היחידה. בכל הנושאים שהעלה הרב שפירא יש יותר מדעה אחת והמגוון של הדעות בהחלט יכול למתן את הפסיקה החד-המשמעית והחד-ממדית הנחרצת שלו. לדברי הרא"ל, לא זו בלבד שהרב שפירא התעלם מדעות אחרות שיש בהן אמת, אלא שבראייתו הצרה הוא אף עיוות את המציאות. הרב שפירא התעלם מההשלכות השליליות שיכולות להיות כתוצאה ממרי אזרחי בתוך שורות הצבא, ובהמשך גם במדינה שהצבא אינו עומד עוד לרשותה. בעוד הרב שפירא ראה רק צד אחד של פיקוח נפש, הוא כלל לא נתן דעתו על פיקוח הנפש שעלול להיגרם מפירוק הצבא כצבא העם הנאמן לממשלתו. הרא"ל העלה ספקות גם באשר לניתוח הנתונים של המצב הצבאי והמדיני על ידי הרב שפירא ובאשר למידת הוודאות של נתונים אלה. אם אין ודאות בדבר מצב של פיקוח נפש ויש סיכוי למצב טוב יותר בעתיד, אזי כל העמדה החד-ממדית שהציג הרב שפירא קורסת. על-פי גישת האמת המורחבת, הרא"ל לא זלזל בגישה האחרת ולא ביטל אותה. אדרבא, הוא מצא גם בגישה האחרת יסודות של אמת. הרא"ל שאף בדרכו למצוא את האיזון בין הניגודים מתוך הערכה גם לדעות שבקצוות. הוא גם קיבל כעובדה מוגמרת את המחלוקת הקיימת במציאות בין הגורמים המוסכמים. כמו כן הוא האמין שדווקא מחלוקת שיש בה דעות סותרות נותנת מרחב גדול יותר של אפשרויות, שהרי נקודות מוצא שונות יכולות להוביל למסקנות שונות גם בעולם הלכתי אחיד לכאורה.

לסיכום, בבסיס גישתו של הרא"ל בכל התחומים המעשיים הציבוריים עומדת התפיסה של האדם הדתי-המודרני השואף לראות את האמת המורחבת על כל מורכבותה. היות שהמציאות היא מורכבת, אזי לא תיתכן אמת חלקית המביאה בחשבון רק ממד אחד, גם אם נדמה שקסם הוודאות מתנוסס מעליה. העמדה הדתית-המודרנית במיטבה צריכה לקדם את התפיסה המורכבת בכמה וכמה היבטים. ראשית, אם האדם הדתי-המודרני מסתכל הן ימינה הן שמאלה, רב יותר הסיכוי שידחה את הפתרונות הפשטניים, הצבועים בשחור-לבן, ונחשבים כה קוסמים בעיני אחרים. שנית, השקפתו של האדם הדתי-המודרני בהכרח מורכבת יותר, משום שהיא מכילה חלק נכבד יותר מן המציאות. שהרי היא עוסקת בתחומי חיים רבים יותר ונוגעת לתחומים גדולים יותר של הקיום הציבורי והאישי. שלישית, הגישה הדתית-המודרנית מצטיינת לא רק

⁷⁷ ליכטנשטיין, "מכתב שאלה לגר"א שפירא שליט"א", עמ' 117-122; ליכטנשטיין, אהרן, "סרבנות שלא כהלכה", **עלון שבות בוגרים**, כא (תשס"ו), עמ' 111-115; ליכטנשטיין, אהרן, "לא לסרבנות! לא יעלה על הדעת שכל חייל או קצין יקבע שבת לעצמו", **הארץ**, י"ב תמוז תשס"ה (19.7.2005), עמ' 3/ב-4/ב; ליכטנשטיין, אהרן, "חובה להיענות למשימת הפינוי", י"א תשס"ה (15.8.2005). מופיע באתר nrg.org. נדלה באוגוסט 2017: משוב.

בכמות אלא גם באיכות, שכן היא נוטה יותר לקלוט גוונים שונים ודקויות, "הבדלים בין תחומים ורמות של מציאות מוסרית ורוחנית"⁷⁸.

בהתייחסו למסגרת של ישיבת ההסדר שעמד בראשה, סירב הרא"ל לראות בשילוב שנוצר סוג של פשרה בין תורה לצבא בדיעבד. להפך, הוא ראה בישיבת ההסדר מסגרת של לכתחילה המשלבת מלכתחילה בין שני ערכים נעלים – לימוד תורה מכאן ושירות בצבא ההגנה מכאן. לתפיסתו של הרא"ל, דווקא ישיבת ההסדר מגלמת בתוכה את אופייה המאתגר והמורכב של המציאות והציבוריות בארץ ישראל ואת הרצון לתת מענה לערכים שונים – קוטביים אך אמתיים בעת ובעונה אחת. האמת המורחבת מחייבת דיון מעשי במנעד של ערכים, וקביעת המינון של הערכים האלה מן הראוי שתיעשה על-פי כללי השכל הישר. הרא"ל ביטא זאת במילים האלה:

[...] אם עמדנו נובעת ממחויבות עשירה משמעותית עמוקה ומקיפה, היא צומחת מתוך המתח הדיאלקטי של הניסיון להתייחס למגוון מלא של יעדים רוחניים העומדים מולנו, אם היא מהווה נדבך בבניית ההשקפה המציאותית של הציבור שלנו בעומק ובהיקף – הרי שהמצב הוא לכתחילה מכל הבחינות. ועל ההולכים בדרך זו יש לקרוא את הפסוק: "ילכו מחיל אל חיל יראה אל א-לוהים בציון"⁷⁹.

הדיאלקטיקה הנובעת מערכים מנוגדים מוצאת אפוא את פתרונה בתכלולם של ערכים אלה בתוך אמת מורכבת שהיא גם אמת מורחבת הנוגעת במנעד של כל הערכים. עם זאת, המורכבות הזו, לדברי הרא"ל, מחייבת ענווה והבנה כי לא תמיד ישנן תשובות נחרצות או פתרונות פשוטים, ולעתים אין כלל פתרון והדברים נותרים נטולי פתרון. המאמין המודרני מבין אפוא, כפועל יוצא מהחשיבה המורחבת והמורכבת, שלא כל שאלה תמצא את פתרונה הברור והנחרץ בספרי ההלכה. ישנם מקרים שאינם משתלבים בהכרח בתוך המרחב ההלכתי הקיים ויש צורך לבנות ולפתח כלים רחבים יותר שייתנו להם מענה: "היא [הגישה הזאת] נוטה יותר לדחות את המיתוס הרווח שהפתרון לכל בעיה אפשרית נמצא **בשולחן ערוך**, אם רק יודעים איך לחפש. אצל אלה החסרים חשיפה מסוימת, תובנות אלו הן נדירות"⁸⁰.

בסופו של דבר, המאמין המודרני צריך לנווט את חייו בתוך מנעד של ערכים. האמת המורחבת באה לידי ביטוי ברצון ובשאיפה לתת מענה מעשי למגוון של ערכים נכונים. המאמין נדרש למצוא את האיזון בדרך החיים, והאיזון הזה כולל בתוכו גם ערכים מנוגדים. חששו הגדול של הרא"ל היה מפני הבחירה בדרך של התפשרות. כלומר, במקום לחיות את הניגודים במלואם יבחר המאמין להתפשר על דרך האמצע מתוך רפיסות והיטשטשות הקצוות. הרא"ל דרש מההולך בדרכו שלא להתפשר אלא לבחור לחיות את הערכים המנוגדים במלואם. לתפיסתו, גם כאשר צריך להעדיף בעולם המעשה ערך אחד על פני האחר, אין המדובר בשלילה מוחלטת של ערך אחד אלא בהעדפה של ערך אחד בהתאם לנסיבות. כך אפשר לחיות במלאות במרחב ההלכתי את מלוא הגוונים שברא הא-ל בעולמו.

⁷⁸ ליכטנשטיין, **באור פניך יהלכון**, עמ' 250.

⁷⁹ שם, עמ' 269-270.

⁸⁰ שם, עמ' 250-251.

אחרית דבר

בנוף הרבני הארצישראלי בלטה למרחוק דמותו הייחודית של הרא"ל. ייחודיות זו נבעה מן הניגודיות החריפה שליוותה את דמותו לכל אורך חייו – באישיותו, בהווייתו ובמשנתו. כזה היה הרא"ל בתפקידו כראש ישיבה – בקיא מאין כמותו בכל רזי התלמוד אך בה בעת נושא תואר דוקטור לספרות אנגלית; כזה היה הרא"ל – מקפיד על דקדוקי ההלכה האלוקית, אך בה בעת מאדיר את האדם ואת ההומניות שבו; כזה היה הרא"ל – איש רוח הקשוב לפעמי ההיסטוריה ולביאת הנס, אך מסרב לחכות בשער לבואו של המשיח; כזה היה הרא"ל – איש אמונה נלהב, אך גם רציונליסט שקול וזהיר, בקיא ומעמיק בכל ספרות חז"ל ועם זאת רחוק מכל פרשנות קבלית.

אחדות הניגודים או חיבור הניגודים. כל מי שזכה לפגוש את הרא"ל התפעם מחכמתו האדירה ומדרך החשיבה המורכבת שלו, אך גם מהתום והפשטות שאפיינו את הליכותיו. על אף היותו חסר גינונים, כל העומד מול הרא"ל חש מיד יראת רוממות. היה זה אדם שניסה למצות את חייו עד תום בעמל וביגיעה, עד כי נדמה היה שחולשות אנוש אינן מנת חלקו. למרות היותו שקוע רובו ככולו בלימוד התורה, הרא"ל לא ראה טעם לפגם בשיבוץ ענייני חולין – יצירות ספרותיות, מחזות ואף אירועי ספורט מרכזיים – בדרשותיו. אכן, איש של ניגודים היה הרא"ל, והניגודיות המורכבת הזו באה לידי ביטוי בניסיונותיו להתוות דרך שבה יכולים הניגודים לשכון יחדיו בהרמוניה דיאלקטית. הרא"ל לא ניסה לטשטש את ההבדלים. להפך, הוא העצים, הגדיר וזיכך אותם. אולם דווקא משום שידע להבחין בין הגישות השונות, הוא גם ידע לחיות את הניגודים בפשטות של הכלה ושלמות. קודש וחול, מוסר אנושי ומוסר התורה, תורה וצבא חוברו יחדיו, אף-על-פי שהשונות בין שני אגפי המשוואה נותרה בעינה.

תפיסת עולם הוליסטית. במחקר זה עמדתי על קווי היסוד בתפיסת עולמו של הרא"ל מתוך רצון לאפיינם. לשם כך, בחנתי נושאים מרכזיים בהגותו, בעשייתו הציבורית ובמשנתו החינוכית. מתוך כל אלה עולה טענתי המרכזית בדבר תרומתו של הרא"ל לפיתוח שיטה ייחודית. כוונתי לדרך החשיבה והניתוח הייחודית לו, שנותנת מענה לרוח הפוסט-מודרניסטית של התקופה. החידוש בשיטתו של הרא"ל אינו מתודי בלבד אלא טומן בחובו תפיסה תאולוגית ופילוסופית שלמה, פולית. יש לזכור כי החשיבה הפוסט-מודרניסטית, שראשיתה באמצע המאה העשרים, החלה לקעקע את היציבות של האמיתות, שעד אז איש לא ערער על מוחלטותן. הפוסט-מודרניזם פָּתַח פְּתַח לאמיתות רבות סובייקטיביות נטולות נקודת אחיזה של ממש. הייאוש שהתלווה לאובדן האמת האחת, היחידה, המוחלטת, הביא לידי ניהיליזם, לידי זניחת השכל לטובת הרגש האישי ולידי חופש מסוכן שמותר לעשות בו הכול. תפיסה זו הובילה בין השאר לעלייתה של התפיסה הדקונסטרוקטיבית בתחום הספרות, כלומר, לניתוח טקסטים לפי הבנתו הסובייקטיבית של הקורא ומבלי לנסות לקלוע לכוונתו המקורית של הכותב. הרא"ל היה מודע לרוחות הזמן

ולתפיסות הפילוסופיות החדשות, אך במקום להתמודד עמן על דרך השלילה, כלומר לפסול אותן בנחרצות, הוא בחר להתמודד עמן דווקא בדרך מכילה; כך פילס הרא"ל את הדרך האישית שלו המשלבת בין לימוד תלמודי והגות כללית רחבה.

במחקר הזה בחרתי בנקודת מוצא פולית, הוליסטית, משום קיומו של ממשק ברור בין דרכו של הרא"ל בלימוד התלמוד והתמודדותו עם שאלות הגותיות. אף-על-פי שהרא"ל הגיע מבית מדרש עם מסורת למדנית מבית בריסק, הוא לא המשיך לצעוד במסלול המוכר אלא סלל לו דרך משלו. קודמיו, הר"ח והר"ד, נהגו לפתוח את לימוד הגמרא בדיון בסתירה או בקושיה. משם חדרו לעומק הטקסט ומצאו את החילוק הגואל, משמע את הפלפול החריף, המעמיק, שממנו התקבלה הגדרה חדשה שאפשרה להמשיג את הדין. לעומת זאת, הרא"ל מלכתחילה לא חיפש בלימוד הגמרא את ההבנה האחת והיחידה. הוא לא חיפש את החילוק המזוכך, זה שפותר את כל הקושיות. לכן, הרא"ל לא פתח את שיעוריו ואת כתביו בשאלה הנובעת מסתירה בין טקסטים, אלא העדיף לסקור את הסוגיה ממעוף הציפור. כך יכול היה להידרש לכל האמיתות האפשריות, גם לאלה שאפילו לא הועלו ישירות בגמרא ואצל פרשניה, ולנתחן. לדידו של הרא"ל, גם אמת אפרוירית הייתה ראויה לתשומת לב. הרא"ל פרש מנעד רחב של אפשרויות, ניתח שכלית את השיטות השונות, הגדיר והמשיג אותן. כל שיטה הוגדרה והונהרה בנפרד. בסוף התהליך הזה התקבל ספקטרום של אפשרויות מחודדות שמרכיבות את מנעד האמיתות. לא כל אפשרות תאורטית זכתה לגיטימיות, והיו שיטות פרשניות שנותרו מחוץ לתחום. כך למשל, הרא"ל עצמו טען כי אף שיש מוסר אנושי וראוי לפעול לפי המצפון האנושי, אם ישנה התנגשות בין המוסר האנושי לבין הצו האלוקי אזי המוסר האלוקי גובר. הרא"ל בעצם זנח את הפרדיגמה הפילוסופית הקלאסית החד-ממדית לטובת מרחב רב-ממדי של אמיתות אפשריות. במילים אחרות, הרא"ל החיל על לימוד הגמרא את הגישה הפוסט-מודרנית שמבטלת את המונופול על האמת. עם זאת, הוא לא זנח את השימוש בשכל הישר ככלי הנכון ביותר להשגת האמת. הריבוי שהציע הרא"ל לא נבע אפוא מתפיסה סובייקטיבית, פוסט-מודרניסטית, כי אם מהרצון להפעיל את היכולת השכלית הרציונלית כדי לנתח את מרחב האמיתות האפשריות.

גישת "האמת המורחבת". כאמור, בעקבות לימודי וכתובת עבודת המחקר שלו באוניברסיטת הרווארד, הסיק הרא"ל כי דחיקת השכל הצדה לטובת הרגש תפגע לאורך זמן גם ברגש הדתי, ואף תחליש אותו. אני סבור שזו גם הסיבה לכך שהרא"ל העדיף לא לעסוק בתכנים קבליים. הוא אמנם העריץ את הרמב"ן ואת פירושו לתורה אך נמנע מלנתח את פירושו הקבליים. שכן, הרמב"ן שילב בפירושו גם רעיונות קבליים, וכידוע בחשיבה הקבלית יש ויתור מודע על החשיבה הרציונלית והמובנית. הרא"ל לא הסכים בשום פנים ואופן לוותר על השכל הרציונלי ככלי להבנה ולהמשגה. לדידו, השכל נועד לצורך הכרת המגוון הרחב של השיטות, הגדרתן והכלתן, כל אחת בפני עצמה. את הגישה הזו של החיפוש אחר ספקטרום האמיתות בחרתי לכנות בשם "האמת המורחבת", ומושג זה שימש אותי לכל אורך המחקר כדי לעמוד על דרכו ושיטתו של הרא"ל. מכיוון שהרא"ל חתר לעבר מרחב האמיתות ולא לעבר נקודת האמת האחת והיחידה, הרי בשיעוריו בתלמוד הוא לא נדרש לפתוח בשאלה או בקושיה מסוימת אלא העדיף להתפרש רחב ככל האפשר. כלומר, הוא לא מצא עניין בתירוץ קושיות, אלא בחר לבחון את הצדדים השונים ואת השיטות להרכבתו של פסיפס האמת. לפיכך, אני טוען שהמתודה הלמדנית של הרא"ל

מקפלת בתוכה השקפת עולם שלמה המבוססת על תפיסה הוליסטית ועל שיטה לכידה לחקר האמת בכל נושא ונושא.

מצאתי כי גם את הנושאים ההגותיים ואפילו את הפסיקות ההלכתיות ניתח הרא"ל בגישת "האמת המורחבת". ביסוד הגישה שלו נמצאת ההבנה כי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". כלומר, האמת המורחבת מקפלת בתוכה ריבוי ועושר רב-ממדיים. ואילו האדם המאמין נדרש להכיר את כל הצדדים המוסריים והערכיים של אמת מורחבת זו. השלמות טמונה בריבוי האמיתות ולא בצמצומן לכדי אמת אחת ויחידה. "האמת המורחבת" מושתתת אפוא על האדרת החשיבה השכלית האנושית, חשיבה שהיא ביסודה בת-חורין ואוטונומית. הרא"ל ראה גם במוסר האנושי ההומני אמת לכל דבר, אמת שצריכה לבוא לידי ביטוי ולהשתלב גם בפסיקה שהיא ביסודה אלוקית והטרונומית. מכיוון שכך, אפשר להבין מדוע סירב לוותר על אתיקה שיסודה במוסר האנושי. הרא"ל עשה כל שביכולתו כדי להימנע מסתירות בין הצו הא-לוקי למוסר האנושי. עם זאת, הוא לא רצה בקיומו של עולם דתי-הלכתי צר, שכן לדבריו "אפילו נבלה טובה הימנו", כלומר טובה מתלמיד חכם נטול אנושיות שרק ההלכה הצרה עומדת לנגד עיניו. אם כן, הרא"ל חיפש ומצא דרכים להרחיב את מוטת כנפי ההלכה – לקלוט אתיקה ומוסר אנושי אל תוך ההלכה או לצדה – דרך צווים הלכתיים כלליים.

לתפיסתו של הרא"ל, השגתה של "האמת המורחבת", כלומר השגתה של השלמות, טמונה בריבוי האמיתות. אך כדי להשיג את האמת הזו נדרשה הליכה בדרך מורחבת המבוססת על שני שלבים. השלב הראשון, התאורטי, של לימוד הגמרא היה כרוך בהיכרות מעמיקה, בהגדרה ובהמשגה של כל שיטה בנפרד. משנפרשו ונתלבנו השיטות, עצר הרא"ל. עושר האפשרויות שהתגלה גילם בעבורו את המפגש הרחב עם האלוקות במציאות. השלב הבא בדרכו של הרא"ל היה כאשר נדרש לפסוק ולהכריע אם מדובר בפסיקת הלכה או בהבעת עמדה בנושאים הגותיים, או אז עבר לשלב השני. לאחר הגדרת השיטות והבנתן, סבר הרא"ל כי מוטב לבחור בהכרעה פתוחה, כלומר בהכרעה שתציע מתווה סובייקטיבי משוער בתוך מרחב האמת שהוגדר בדרך רציונלית שיטתית. שכן לדעתו, אפשר להגיע לאמת הסובייקטיבית הזו רק לאחר הניתוח השכלי.

הרא"ל שאף תמיד לפלס את נתיב ההכרעה כך שיוכל להכיל את כל צדי האמת המורחבת. בדרך זו אפשר להגיע לכלל הכרעה מורחבת שכוללת בתוכה את האמיתות השונות. מעבר לתפיסה התאולוגית שרואה באמת ספקטרום רחב ולא נקודה זעירה, יש בגישתו של הרא"ל תועלת נוספת. גישה זו, משום שהיא דורשת הכרעה על סמך עיון באמיתות רבות ושונות, מבטיחה הפעלת שיקול דעת, איזון ומתינות, שממילא מונעים קיצוניות.

קודש וחול. הרא"ל היה מודע לכך שיש עושר וטוב גם בעולם החול. אף שהיה מודע לקביעה, שלפיה דברי תורה עדיפים על פני כל השאר ולהבחנה בין קודש לחול, הוא לא רצה לראות את עולם החול כמנותק מהקודש. לטענתו, אם החול יסופח אל הקודש הוא יכול להיות בעצמו קודש ובכך להרחיב את תחומי הקודש. לכן, שלא כמו הוגים רבים לפניו ובימיו שהזעיפו פניהם אל מול החול, הרא"ל קידם אותו בברכה, וחיפש את נקודת המוצא שממנה יוכל לקדם את החול ולקדשו. הכוונה כמובן לפירות החשיבה האנושית שאינם ריקים מתוכן, שאינם חלולים ופחותי ערך.

הרא"ל חיפש ומצא חכמה, מוסר ואפילו קדושה ביצירות אנושיות ששורשיהן אינם בהכרח נטועים בתורה. גם בחול יש אמת, הוא פסק. גם בחשיבה האנושית יש קדושה מכוח "צלם האלוקים" שניתן לאדם. החיבור בין הקודש לחול יכול להפרות את הקודש ולהוסיף לו רבדים ונדבכים. אם נוקטים מינון נכון, החול יכול להתמזג עם הקודש ולהיות חלק בלתי-נפרד ממנו. יתרה מזו, הרא"ל סבר שמתפקידו של האדם הוא ליצור את החיבור ואת ההפריה האלה.

המשנה החינוכית. הרא"ל היה מודע לכך ששיטתו, הכרוכה בחשיבה מורכבת, עלולה להוביל לאיבוד הלהט מצד התלמיד. כל עוד הוא ממוקד בערך אחד, יכול התלמיד לגייס תעצומות נפש ולהפיק את המרב מהלהט הזה. אך מרגע שהוא נדרש ליותר מערך אחד בעת ובעונה אחת, שלא לומר למכלול שלם של ערכי אמת, הוא עלול להיבהל, לסגת ולבחור בדרך של פשרנות, וגרוע מכך – בדרך של ויתור. לחשש מציאותי זה, לא היה לרא"ל פתרון פשוט לבד מהקריאה הברורה לנהוג ההפך. כלומר, לחיות עם הלהט ולשמר אותו למרות מורכבות גישתו. מכאן גם נבעה משנתו החינוכית של הרא"ל. הוא רצה לכלול הכול בחינוך: הרחבה של מרחב האמת מכאן וקביעת גבולות לגזרה שמי שחורג מהם נמצא מחוץ לתחום המותר מכאן, וגם לימוד מעמיק, להט פנימי, אהבת תורה וחסד. שהרי כל היסודות האלה נכונים ומתבקשים מעצם לימוד התורה. עם זאת, הרא"ל היה רֵאָלִי. הוא היה מודע לכך שלא תמיד ניתן להשיג את כל המטרות. בכך זיהה גם את סוד עוצמתה של תנועת חב"ד: היכולת להכיר בהצלחות חלקיות ולהוקירן.

בראש רשימת היעדים החינוכיים הציב הרא"ל את החינוך ליראת שמים. מכיוון שכך, הוא היה מוכן לוותר על לימוד הגמרא לטובת לימוד הרמב"ם בישיבות תיכוניות מסוימות. לעומת זאת, הוא לא היסס לתמוך בלימוד גמרא לנשים. לא חזון פמיניסטי-שוויוני הדריך אותו, אלא אמפטיה והזדהות עם הדחף הנפשי של הבנות לעבודת ה', שכולל גם התמודדות עם האתגר האינטלקטואלי המורכב שקיים בגמרא.

כחלק מתפיסתו ההומנית, האמין הרא"ל בהצבת יעדים גבוהים לתלמידים וביחס של כבוד לתלמידים ולבחירותיהם החופשיות. לתפיסתו, מטרת החינוך היא העצמה של הכוחות והיכולות הטמונים בתלמידיו. בה בעת הרא"ל הדגיש את עצם הזכות והחובה לחנך, כלומר את מצוות החינוך לקיום המצוות ואת החינוך שנועד לפתח את אישיותם של התלמידים. הרא"ל העדיף לחנך את תלמידיו על בסיס האמון שרחש לבני אדם וליכולתם לקבל החלטות נבונות ומושכלות. הוא האמין שהחיים המורכבים, שבהם בני אדם נדרשים להכריע בין תפיסות ואמיתות שונות, הם גם החיים האמיתיים. באמצעות "האמת המורחבת", שאף הרא"ל להכיל בעולמו את הקצוות ואת הערכים במלואם. הוא הציב מודל זה כפסגת השאיפות, וכאלה היו גם הליכותיו. עם זאת, הרא"ל לא התכחש לקושי של הציבור הרחב לחיות את ההרמוניה הדיאלקטית הנובעת מהאמת המורחבת במלואה. לכן, אף שחש תסכול, ידע להסתפק גם בהצלחות חלקיות דוגמת הוויתור על לימוד הגמרא לטובת לימוד הרמב"ם.

הפולמוס סביב לימוד התנ"ך. גישת "האמת המורחבת" של הרא"ל באה לידי ביטוי בפולמוס בעניין לימוד התנ"ך. הרב צבי ישראל טאו והרב שלמה אבינר קראו ללימוד תנ"ך אך ורק דרך פרשנות של מדרשי חז"ל. לטעמם, כל פרשנות אחרת אינה קדושה ואף אינה נכונה. לעומת זאת,

הרא"ל קרא לקבל גם מתודות אחרות, כמו למשל מתודות ספרותיות, כדי לתת ללימוד התנ"ך יותר מגוון אחד. הרא"ל טען אפוא שיש יותר מפרשנות אחת לגיטימית, ומן הראוי להכיר את הפרשנויות האלה. הוא נימק את דבריו בדרך הפרשנות של הרמב"ן, שבפירושו לתורה דיבר בכמה שפות: בשפת הפשט, בשפת המדרש ובשפת הקבלה. עם זאת, סירב הרא"ל להחיל את עושר הפרשנויות בכל הנוגע לגיבורי התנ"ך; הוא סירב לשפוט את גיבורי התנ"ך כאנשים רגילים, נמוכי קומה, ובכך ליטול מהם את ההוד וההדר. זהו אפוא האיזון העדין – הרחבת תחומי האמת מכאן וקביעת גבולות מותרים לגזרה מכאן – שעליו הקפיד הרא"ל.

תפיסת הציונות. ההנמקה של הרא"ל לתפיסה הציונית התבססה על גמילות חסדים יותר מאשר על מצוות יישובה של ארץ ישראל. ברוח גישת "האמת המורחבת" שכוללת גם ערכים הומניים, סירב הרא"ל לראות את הציונות כמבוססת על מצוות יישוב הארץ, ותו לא. לתפיסתו, הציונות היא דרך להיטיב עם כלל ישראל וזהו סוד קיומה. זו גם אחת הסיבות להחלטתו של הרא"ל לעלות לארץ.

נוסף על כך, הרא"ל טען שהציונות מושתתת על חשיבה ראלית-מעשית, שבה האדם נושא באחריות מלאה למעשיו. אחריות זו מחייבת אותו לעשות ולפעול כעת, בזמן הווה, ולא לחכות להתרחשות הנס או לסמוך עליו. לתפיסתו, השכל אינו מאפשר לחיות בהווה מכוח חזון אחרית הימים. הרא"ל הבחין אפוא בין מציאות אוטופית לבין מציאות מעשית וסבר שיש לחיות את שתי המציאויות על הדואליות המתלווה לכך. מצד אחד, הוא קרא להאמין בחזון הגאולה הגדול. מצד אחר, הוא סבר שיש לפעול בדרך שקולה ורציונלית כדי להגשים את מה שאפשר להגשים לעת עתה בהתאם לנסיבות. הרא"ל לא ראה סתירה בין האמונה בחזון הגדול לבין החשיבה השכלית, הראלית, הפרגמטית. מסיבה זו הוא התנגד לפסיקה האוסרת על מנהיגים למסור חבלי ארץ לטובת הסכם שלום. לדעתו, גם החזון האפוקליפטי הגדול מחייב לפעול במציאות בדרך של רציונליות. לכן, כאשר נדרשים להכריע בין פשרה למלחמה, יש לבדוק היטב מהו המחיר האנושי, התרבותי והכלכלי הכרוך בכך. גם כאן באה לידי ביטוי גישת "האמת המורחבת", שכן הרא"ל סבר שנדרש במצב כזה שיקול דעת רב-ערכי. כלומר, יש צורך לנקוט עמדה מאוזנת שתציב מתרס בפני קיצוניות דתית. שהרי כדי להכריע ולפסוק בעניין, צריך להכיר את הגישות השונות ולשקול את כל האמיתות, כלומר את כל היבטיה של האמת.

כאמור, עבודת מחקר זו היא הראשונה שעוסקת ברא"ל ובהגותו. אמנם נכתבו מחקרים וספרים על הרא"ל ומפיו (ראו פרק המבוא), אך ברצוני להצביע כאן על המייחד את עבודתי:

- בעבודה זו חקרתי את הגותו של הרא"ל במשולב עם דרכו בהוראת הגמרא. למיטב ידיעתי, זוהי הפעם הראשונה שנעשה מחקר משולב כזה. לשם כך, בחנתי את כתבי הרא"ל בתחומים השונים – הוראת הגמרא, הלכה והגות – מתוך תפיסה הוליסטית.
- הרא"ל לא כתב ספר הגות סדור ושיטתי, אך הוא נדרש לנושאים רבים ומגוונים ודבריו נאמרו על גבי במות שונות. אמנם תלמידיו של הרא"ל כינסו את דבריו בפרסומים שונים, אך אלה נותרו מקוטעים ונטולי מסגרת מובנית. בעבודה זו ביקשתי ליצור מסכת שלמה ולכידה של הגותו על חידושיה ומאפייניה מתוך נקודת המוצא של גישת "האמת המורחבת".

נדמה שדווקא לאחר שנפטר, זכתה משנתו הייחודית של הרא"ל למקום של כבוד, אולי אף יותר מאשר בימי חייו. ייתכן שאפשר להסביר זאת בכך שהקשרים האקטואליים שמיקמו את הרא"ל בצדה השמאלי של המפה הפוליטית ואף דחקו אותו לעתים לקרן זוית אינם רלבנטיים עוד. כיום אנו עדים ליותר ויותר מחקרים שעוסקים בהגותו של הרא"ל ובדמותו הייחודית. הנה כי כן, כעת אפשר לדון בהגותו של הרא"ל ובאורח חייו כבסיס לתפיסה פולית – דתית, ציונית, ערכית, מוסרית וחינוכית.

עלי לציין שעבודת מחקר זו, מטבע הדברים, אינה סוף פסוק ואינה הלכה פסוקה. להפך, היא כטיפה בים לנוכח הגותו ופועלו של הרא"ל. כך למשל, עדיין לא נחקרה הפסיקה של הרא"ל בנושאים הלכתיים. אמנם הרא"ל לא הוגדר כפוסק הלכה, אך רבים פנו אליו בבקשת עצה וישנן מאות תשובות, רובן ככולן נאמרו לפונים אליו בעל פה. תשובות אלה יכולות להוסיף נדבך משמעותי לדיונים ההגותיים שהועלו בעבודה, ולהאיר על הפן המעשי והפרגמטי שלהם.

חשוב להדגיש כי כתביו של הרא"ל אינם עשויים מקשה אחת. ישנן שיחות שהתקיימו בנוכחות תלמידים בישיבה ונועדו להעביר מסר חינוכי או ערכי ברור. ישנם מאמרים פובליציסטיים וראיונות שהופיעו בעיתונות, וישנם הרצאות או מאמרים שהופנו לקהל בעל זיקה אקדמית. בעבודה זו נדרשתי לכתבים השונים בהקשר לניתוח הגותו של הרא"ל. עם זאת, מפאת קוצר היריעה לא התמקדתי בקהל היעד של כתבים אלה. כלומר למי הפנה הרא"ל את דבריו מלכתחילה. מתבקש אפוא לחקור את כתביו אלה מתוך נקודת מוצא של קהלי היעד, ולהתמקד בהיבטים הטקסטואליים השונים.

לצד הכתבים שהותיר, העמיד הרא"ל תלמידים רבים בעלי שיעור קומה. אלה נמצאים באקדמיה, בישיבות ובעולם העשייה. הרא"ל אף היה ממקימיה של ישיבת ההסדר הר עציון בשיתוף עם הרב עמיטל, וישיבה זו, כמו גם העשייה הציבורית הענפה שלו, הותירו את רישומם על החברה בארץ. ברור אפוא שהשפעתו של הרא"ל חורגת מעבר לימיו, ומתבקש לחקור גם את ממשיכי דרכו ואת השפעתם. גם השפעתו של הרא"ל על אופייה של הציונות הדתית בארץ טרם נחקרה לעומקה.

כחצי שנה לפני שנפטר, אזרתי אומץ ונפגשתי עם הרא"ל. בפגישה זו שאלתי אותו אם ירגיש בנוח שאחקור את הגותו. הרא"ל, בביישנות האופיינית לו, השיב לי כי עצם העיסוק במשנתו מחמיא לו ואיחל לי הצלחה. על אף חולשתו הפיזית ועל אף העובדה שכבר לא הנהיג את הישיבה שהוא עצמו הקים, הוא הקפיד לשבת וללמוד שעות בבית המדרש כאחרון התלמידים, מתוך ענווה ומסירות. עת נפטר, לא היה אפשר להתעלם מהחוט השזור בכל ההספדים הרבים שנאמרו עליו. לצד תיאור גדולתו התורנית והאינטלקטואלית של הרא"ל, ציינו כל מספידיו שהרא"ל נתפס בעיניהם כאישיות דגולה משום ששאף כל חייו להגיע לשלמות ולמיצוי המרבי של כוחות הנפש מתוך חתירה מתמדת לאמת, מתוך רגישות לסובבים אותו ומתוך ענווה עמוקה. ההערכה הרבה שרחשו כולם לרא"ל הייתה על אף שהיה נטול גינונים יתרים של כבוד ואולי דווקא משום כך. אני מקווה שהדברים שהעליתי על הכתב אכן מציגים נאמנה את דמותו, את אישיותו ואת הגותו של הרא"ל.

רשימת המקורות

ספרים, מאמרים, ראיונות ושיעורים מאת הרב אהרן ליכטנשטיין

"אבי, אבי", **עלון שבות**, 123 (תשמ"ט), עמ' 7-18.

"אם דעת אין, מנהיגות מנין?": מופיע באתר **כיפה**. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"אמא", **עלון שבות**, 116 (תשמ"ז), עמ' 7-22.

באור פניך יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה', שיחות מעובדות בידי הרב ראובן ציגלר, תרגום:

אליקים קרומביין, תל אביב: הוצאת משכל, ידיעות אחרונות ספרים, 2012.

"בין ויתור לפשרה", **עלון שבות בוגרים**, א (תשנ"ד), עמ' 60-69.

"בכיו של יוסף", בתוך חנה עמית, אביעד הכהן, חיים באר (עורכים), **מנחה למנחם: קובץ**

מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן, בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ח, עמ' 357-366;

הופיע גם **בעלון שבות בוגרים**, כב (תשס"ח), עמ' 35-48. הדברים נאמרו בעל פה בכנס תנ"ך

של מכללת יעקב הרצוג ושיבת הר עציון בקיץ תשס"ו. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"בעיות היסוד בחינוכה של האשה" בתוך בן ציון רוזנפלד (עורך), **האשה וחינוכה: אסופת**

מאמרים בהלכה ובמחשבה, כפר סבא: אמנה, תשמ"מ, עמ' 157-163.

"בעניין חיוב סוכה במשך טיול", **עלון שבות**, 90 (תשמ"ב), עמ' 78-89. פורסם בשנית בתוך **מנחת**

אביב – חידושים ועיונים בש"ס, עריכה: אליקים קרומביין, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת

קורן, תשע"ד (2014), עמ' 575-584. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"בעניין יציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ", **דף קשר**, 874 (ט' אלול תשס"ב), פרשת כי תצא.

"בפרוס יום העצמאות – שמחה וחשבון נפש", **דף קשר**, 759 (תש"ס).

"ביקש שלום ורדפהו" – חיפוש אחר השלום כחובה דתית היום", **עלון שבות בוגרים**, יד (תשס"א),

עמ' 189-203.

"גרות: לידה ומשפט", בתוך **תורה שבעל פה**, יג (תשל"א), עמ' פב-צד. פורסם שנית בתוך **מוסר**

אביב – על מוסר, אמונה וחברה, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד,

הוצאת קורן, תשע"ו, עמ' 145-161. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"דברי הספד על מרן הגאון רי"ד הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל", **מסורה**, ט (תשנ"ד), ח-לג.

דברים שנאמרו בסימפוזיון "ישראל וישמעאל – הילכו יחדיו?", **תחומין**, ז (תשמ"ו), עמ' 530.

"דו"ח מצב: שיחה ביום השנה השני להירצחו של יצחק רבין ז"ל", **דף קשר**, 627 (תשנ"ח).

"דור לדור" – במעמד כניסת הרב משה ליכטנשטיין כראש ישיבה, **דף קשר**, 1159 (תשס"ט). מופיע

גם **בעלון שבות בוגרים**, כג (תשס"ט), עמ' 11-16. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"דרכה של ישיבה – בין אלון שבות לוולוז'ין", **עלון שבות בוגרים**, יד (תשס"א), עמ' 39-52.

"דת ומדינה בזכות האינטראקציה", בתוך **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, עריכה: אביעד

הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016), עמ' 217-246.

"ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", **עלון שבות בוגרים**, ה (תשנ"ה), עמ' 115-124.
"האדם והטבע – הפן החברתי", **הגות: מאסף למחשבה יהודית**, ד (תשמ"מ), עמ' 101-108.
"האח דניאל והאחוה היהודית", בתוך **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016), עמ' 247-270.
"האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו, עמ' 15-36. מופיע גם בתרגום שונה במקצת תחת השם: "מוסר והלכה במסורת היהודית: האם המסורת היהודית מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה?", **דעות**, מו (תשל"ז), עמ' 5-20.
המאמר נכתב במקור באנגלית ותורגם לעברית. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.
"הבלגה בשעת הצורך", שיחה לפרשת וישב, תשנ"ג. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

"הגותו המחשבתית של הרב סולובייצ'יק ז"ל", **עלון שבות**, 140-141 (סיוון תשנ"ד), עמ' 9-19.
"הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה: השיטה ועתידה", **נטועים**, יח (תשע"ג), עמ' 9-38.
"הוא הנותן לך כוח לעשות חיל", בתוך הרב יהודה שביב (עורך), **חזון למועד: דרשות למועדים ולימים טובים**, ירושלים: מפעל רבנים ובני-תורה שליד התנועה העולמית של המזרחי – הפועל-המזרחי, תשס"ב, עמ' 150-151.

"הודאה לשעבר ותפילה לעתיד לבוא", **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 102-104.
"הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", בתוך **שנה בשנה: ספר השנה להלכה, למחשבת ישראל ולבעיות יהדות**, ירושלים: הוצאת היכל שלמה, תשס"א, עמ' 319-320. מופיע גם ב"הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", חלק א, **הצופה**, י"ח אייר תשס"א (11.05.2001), מוסף, עמ' 8;
חלק ב, **הצופה**, כ"ה אייר תשס"א (18.5.2001), מוסף, עמ' 10; וגם מופיע ב"הוראת גמרא בישיבות התיכוניות – תגובה לרב יהודה ברנדס", **הצופה**, י"ד אב תשס"א (3.8.2001), מוסף, עמ' 12, 14. דברי הרא"ל ודבריו של הרב ברנדס בפולמוס שהתנהל בין השניים הופיעו בעיתון **הצופה** במשך כמה שבועות וכן התפרסמו בספר **שנה בשנה**.
"החזרת הגאווה הלאומית וזקיפת הקומה הישראלית – בעקבות הטבח במחנות הפליטים", **הצופה**, כ"ח תשרי תשמ"ג (15.10.1982), עמ' 5. וכן מופיע ב**עמודים**, לא, 444 (תשמ"ג), עמ' 75-78.

"היחס לגוי בתפיסה היהודית", בתוך יוחנן בן יעקב (עורך), **חביב אדם שנברא בצלם**, תל אביב: בני-עקיבא ישראל, משרד החינוך והתרבות, תשמ"ה, עמ' 123-125. מופיע גם בתוך **דף קשר**, 134 (תשמ"ח) עמ' 1-2. וכן מופיע בתוך **עלון שבות קשר תפוצות**, 14 (תשמ"ח), עמ' 1-7.
המאמר הוא שכתוב של דברים שנאמרו בעל פה בכינוס הנהלת המפד"ל, תשמ"ה. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"היכן שגיננו – על המחותרת היהודית", **מעריב**, כ"ז אייר תשמ"ד (29.5.1984), עמ' 9.
"היסודות החיוביים והשליליים בתרבות המערבית", בתוך עמרם ינאי ועמרם מוניץ (עורכים), **תוך וקליפה בתרבות המערבית: דרכים ורעיונות להתמודדות**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ו, עמ' 11-19.

"הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים", בתוך אלי בלוס (עורך), **ערכים במבחן מלחמה: מוסר ומלחמה בראי הדורות – קובץ מאמרים לזכרו של רם מזרחי**, ירושלים: הוצאת המשפחה, תשמ"ה, עמ' 13-24.

"הלכה ופוליטיקה בזמן הזה", **עלון שבות בוגרים**, ט (תשנ"ו), עמ' 159-162.

"המשפחה בהלכה", בתוך **משפחות בית ישראל: המשפחה בתפיסת היהדות – ספר הכינוס למחשבת היהדות**, ירושלים: משרד החינוך המחלקה לתרבות תורנית, תשל"ו, עמ' 13-30.

"הן יקטלני לו איחל' – הביטחון בה", בתוך **באור פניך יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה'**, שיחות מעובדות בידי הרב ראובן ציגלר, תרגום: הרב אליקים קרומביין, תל אביב: משכל, ידיעות אחרונות ספרים, 2012, עמ' 153-179. הופיע לראשונה בשם "לבירורה של מידת הביטחון: לקחים חינוכיים של מלחמת יום הכיפורים", ירושלים: משרד החינוך והתרבות: אגף החינוך הדתי, תשל"ה. חלקים מחוברת זו הופיעו **בדעות**, מה (תשל"ו), עמ' 352-355. וכן נדפס שוב בשם "לבירורה של מידת הביטחון בקב"ה", בתוך משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: הוצאת כתר, תשס"ה, עמ' 131-144. בעבודה זו הסתמכתי על המקור הראשון.

"העוסק בצרכי ציבור כעוסק בצרכי שמים" (על מינויו של הרב עמיטל לכהן כשר בממשלה), **עלון שבות בוגרים**, ח (תשנ"ו), עמ' 163-165.

"הפלות מלאכותיות – היבטי הלכה", **תחומין**, כא (תשס"א), עמ' 93-99.

"הצער והתקווה – דברים עם פינאי חברון", **עלון שבות בוגרים**, י (תשנ"ז), עמ' 139-142.

"הקפדן כמלמד", **עלון שבות בוגרים**, כא (תשס"ו), עמ' 73-92.

"הרבנות הראשית לישראל: מבט הלכתי עכשווי", **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 107-124.

"הרבצת תורה: מניעים ויעדים", בתוך אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ (עורכים), **על דרך האבות**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשס"א, עמ' 15-31.

"הרגשתי שאני צריך ללכת לחפש את הקב"ה", ריאיון ועריכה: מורדי מילר, **עולם קטן**, שבועות תש"ע. אתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"השלום – ערך עליון!", **עמודים**, ל: 437 (תשמ"ב), עמ' 260-263. מאמר זה הופיע כמעט במלואו **במעריב**, ערב פינאי ימית, ו' ניסן תשמ"ב (30.3.1982), עמ' 5, תחת הכותרת "ניסיגה שלא נעצרה". בעבודה זו הסתמכתי על המקור הראשון.

"התלמוד והמעשה", **דף קשר**, 1006 (תשס"ה).

"התפילה במשנת הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל", **עלון שבות**, 149 (תשנ"ז), עמ' 79-91.

"ויביד נביאים אדמה" – ניתוח ספרותי וכתבי הקודש", תרגום: עשהאל אלברמן, בתוך יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון, מכללת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 70-78.

"ויבך על צוואריו עוד", שיחה לפרשת ויגש, תשנ"ז. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו" – דברי מספד לזכרו של הרב שניאורסון, האדמו"ר מלובאוויטש", **עלון שבות בוגרים**, ד (תשנ"ה), עמ' 97-105. מופיע גם בשנה בשנה: **ספר השנה להלכה, למחשבת ישראל ולבעיות יהדות**, ירושלים: הוצאת היכל שלמה, תשנ"ו, עמ' 516-524. בעבודה זו הסתמכתי על המקור הראשון.

"וכל מעשיך יהיו לשם שמים", **עלון שבות בוגרים**, ד (תשנ"ד), עמ' 113-126.

"וצדיק באמונתו יחיה – דברי מספד לזכר ר' אהרן סולובייצ'יק ז"ל", **עלון שבות בוגרים**, טז (תשס"ב), עמ' 129-147.

"וקדשתם את שנת החמישים שנה", **עלון שבות בוגרים**, יא (תשנ"ח), עמ' 119-132.

"זאת תורת ההסדר", **תחומין**, ז (תשמ"ו), עמ' 314-329.

"חובה להיענות למשימת הפינוי", י אב תשס"ה (15.8.2005). מופיע באתר nrg. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"חוות דעת הלכתית", נספח ד, בתוך חלק ה: ההפלה המלאכותית בישראל, **בריאות הציבור**, 4 (1974), עמ' 495-501; הופיע גם בשם "הפלות מלאכותיות – היבטי הלכה", **תחומין**, כא (תשס"א), עמ' 93-99; וכן הופיע בשם "הפלות מלאכותיות, היבטי הלכה", **יישום ההלכה בחיים המודרניים**, תל אביב: קרן כ"ץ, תשס"ה, עמ' 101-109. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני מתחומין.

"חולשתו של רבן יוחנן בן זכאי – על קבלת החלטות כבדות משקל", **דף קשר**, 1231 (תש"ע).

"חטא משה ואהרן", חקת תשנ"ד. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"חיוב סומא בנרות חנוכה", **הדרום**, נ (תש"מ), עמ' 184-205. הודפס שוב בתוך **מנחת אביב** – **חידושים ועיונים בש"ס**, עריכה: אליקים קרומביין, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ד (2014), עמ' 267-298. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"חינוך יהודי ומדעי היהדות – יהילכו שניהם יחדיו?", **עלון שבות בוגרים**, יא (תשנ"ח), עמ' 149-161. ההרצאה נישאה בעל פה בקונגרס העולמי ה-12 למדעי היהדות, תשנ"ז.

"חינוכי ושאיפותי: הרהורים אוטוביוגרפיים של הרב אהרן ליכטנשטיין". מאמר זה עובד מתוך שיחה שהועברה באנגלית בחורף תשס"ז (2007) לתלמידי חו"ל בישיבת הר עציון. המאמר עובד על ידי ראובן ציגלר ויוסף בלוך מתוך תמליל שהוכן על ידי מרק הרמן ודב קרול. תרגום: חנה גלזנר. עריכת התרגום: דוד פוקס. הערות שוליים במאמר זה הן משל העורכים. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"טובה חכמה עם נחלה", בתוך יהודה שביב (עורך), **ממלכת כהנים וגוי קדוש**, ירושלים: משפחת דוד כהן, תשמ"ט, עמ' 25-41.

"סרגדיה נוראה", שיחה על פרשת הרב מ. אלון", ג' אדר תש"ע (17.2.2010). מופיע באתר **כיפה**. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם", ליום העצמאות תשנ"ד, **עלון שבות בוגרים**, ג (תשנ"ד), עמ' 127-131.

"ייעודו של בן הישיבה וציפיותיה הימנו", **עלון שבות בוגרים**, 4 (תשמ"ז), עמ' 9-34.

"יעקב איש החלומות", שיחה לפרשת ויצא, תשנ"ה. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"כבוד הבריות", **מחניים**, 5 (תשנ"ג), עמ' 8-15. מופיע גם באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"כי שמחתי ה' בפעלך, במעשי ידיך ארנך", **עלון שבות בוגרים**, ט (תשנ"ו), עמ' 37-45.

"כך היא דרכה של תורת יהרבי' – לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'יק", **עלון שבות בוגרים**, ב (תשנ"ד), עמ' 105-118.

"כמוצא שלל רב – על היחס הנפשי ללימוד גמרא", **דף קשר**, 1056 (תשס"ו).

"לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה'", **עלון שבות בוגרים**, ה (תשנ"ה), עמ' 47-55.

"לא לסרבנות! לא יעלה על הדעת שכל חייל או קצין יקבע שבת לעצמו", **הארץ**, י"ב תמוז תשע"ה (19.7.2005), עמ' 3/ב-4/ב.

"לברור 'כופין על מדות סדום'", בתוך מנחם זהרי, אריה טרטקובר, חיים אורמיאן (עורכים), **הגות עברית באמריקה**, כרך ראשון, תל אביב: ברית עברית עולמית על ידי הוצאת יבנה, תשל"ב, עמ' 362-383.

"לדרכו של בן ישיבתנו", **עלון שבות**, ג (תשל"ו), עמ' 5-17; הופיע שוב **בעלון שבות קשר תפוצות**, 14 (תשמ"ח), עמ' 17-29; וכן כעבור שנים תחת הכותרת "לדרכו של בן הישיבה", **עלון שבות בוגרים**, ג (תשנ"ד), עמ' 115-122. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השלישי.

"להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", **עלון שבות בוגרים**, ה (תשנ"ה), עמ' 67-72.

"לחיות על קידוש ה'", בתוך יצחק אלפסי (עורך), **וחי בהם: על קידוש השם, אסופת מאמרים לזכרו של דורון שניאור זיסרמן הי"ד**, גבעתיים: הוצאת משפחת זיסרמן, תשס"ג, עמ' 52-67.

"מה בין משה לעם ישראל", שיחה לפרשת שמות, תשס"ב. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"מה בין נח למשה?", שיחה לפרשת נח, תשמ"ו. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016).

"מכתב שאלה לגר"א שפירא שליט"א", **עלון שבות בוגרים**, כא (תשס"ו), עמ' 117-122.

"מלחמה ומוסר, רב שיח", **תחומין**, ד (תשמ"ג), עמ' 184-185.

"מן המצר קראתי קה", **עלון שבות בוגרים**, כג (תשס"ט), עמ' 17-34.

מנחת אביב – חידושים ועיונים בש"ס, עריכה: אליקים קרומביין, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ד (2014).

"מעמד האישה בעידן המודרני המודרני", **עלון שבות בוגרים**, כג (תשס"ט), עמ' 105-116.

"מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", **עלון שבות בוגרים**, ו (תשנ"ה), עמ' 29-37.

"מצבה ומזבח", פרשת וישלח, תשס"ט. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"משנה וגמרא בישיבות התיכוניות: תגובה ומענה", **הצופה**, י"ד אב תשס"א (3.8.2001), מוסף, עמ' 12, 14.

"נחפשה דרכינו ונחקורה", **עלון שבות בוגרים**, ח (תשנ"ו), עמ' 15-27.

"סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי", בתוך **האנציקלופדיה העברית**, כרך כה, ירושלים-תל-אביב: חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ, תשל"ד, עמ' 502-535.

"סיפור ויצו' באספקלריית ה'רב' – לדרכו של הגרי"ד סולובייצ'יק בלימוד המקרא והוראתו", **עלון שבות בוגרים**, יב (תשנ"ח), עמ' 53-63.

"סקירה על תורתו המחשבתית של הרב י"ד סולובייצ'יק זצ"ל", **עלון שבות**, 141-140 (תשנ"ד), עמ' 9-19.

"סרבנות שלא כהלכה", **שערים למשפט**, 1 (2005), עמ' 58-61. מופיע גם **בעלון שבות בוגרים**, כא (תשס"ו), עמ' 111-115. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"עבירה לשמה – הרהורים בהלכה ובמחשבה", בתוך חיים דויטש ומנחם בן ששון (עורכים), **האחר – בין אדם לעצמו ולזולתו: אסופת מאמרים לזכרו של דודי דויטש**, תל אביב: הוצאת משכל, תשס"א (2001), עמ' 99-125. מופיע גם בתוך **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016), עמ' 163-191. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים", **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 99-105. "על חינוך ילדים". מבוסס על הרצאה לתלמידי חו"ל בישיבת הר עציון, בט"ו תמוז תשס"ז (1.7.2007). עיבוד ההרצאה: ראובן ציגלר ונפתלי בלנסון, תרגום: חנה גלזנר, עריכה: דוד פוקס. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"על יחסו של הגר"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", אחרית דבר בתוך סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, **חמש דרשות על ארץ ישראל ועם ישראל**, עריכה ותרגום: דוד טלזנר, תל אביב: משכל, ידיעות אחרונות, 2012, עמ' 140-155. מופיע גם ב**עלון שבות בוגרים**, יז (תשס"ג), עמ' 171-157. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"על לב אהרן", עריכה: אביעד הכהן, תשס"ג. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"עלה רש' או 'עלה רש': על היחס הראוי שבין חזון ההתיישבות לבין בניין חברה צודקת ומתוקנת", **עלון שבות בוגרים**, כ (תשס"ה), עמ' 257-264.

"עשה רצונו, בטל רצונך" – הרהורים על המפגש בין הלכה ומודרניות", **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 125-133.

"עשרה בטבת – יום הקדיש הכללי", **דף קשר**, 29 (תשמ"ו); הופיע שוב ב**דף קשר**, 160 (תשמ"ט). וכן הופיע שוב בשם "עמו אנוכי בצרה – אתגרי השואה", בתוך **באור פניך יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה'**, שיחות מעובדות בידי הרב ראובן ציגלר, תרגום: הרב אליקים קרומביין, תל אביב: משכל, ידיעות אחרונות ספרים, 2012, עמ' 182. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השלישי.

קדושת אביב – עיונים בקדושת הזמן והמקום, עריכה: ש"י ליכטנשטיין וחיים נבון, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ז (2017).

"קדימויות בצדקה וחסד". מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור. "רב תרבותיות בחברה הישראלית – מאין באנו ולאן אנו הולכים", **עלון שבות בוגרים**, י (תשנ"ז), עמ' 123-137.

"רבקה ויעקב ומדת האמת", שיחה לפרשת תולדות, תשנ"ח. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

"ריב של אוהבים עם העולם – קריאת שיר של רוברט פרוסט", **דף קשר**, 1209 (תש"ע); מופיע שוב ב**עלון שבות בוגרים**, כד (תשע"א), עמ' 137-143. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

"שברון לב ותמהון לבב – הרהורים על עבודת ה' במודרנה", בתוך אהרן בן חיים בק, אלחנן גנזל, נחמה יורב, אלישע פלס (עורכים), **בהיותו קרוב: אסופת מאמרים לימים הנוראים, לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד**, מרכז שפירא, תש"ס, עמ' 98-107.

"שבת של מי היתה? שבת של דיוזגי היתה – על שילוב בין-דורי בהנהגת ישיבת 'הר עציון'", **עלון שבות בוגרים**, כ (תשס"ה), עמ' 239-240.

"שיחה חמישית – הרב ליכטנשטיין: על יהדות, מדינה ודמוקרטיה", בתוך שאול ברט ויצחק ברט (עורכים), **בסערת העקירה: עשר שיחות בישיבת הר עציון**, תל אביב: ידיעות אחרונות, תשס"ז, עמ' 103-114.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: בבא בתרא – חזקת הבתים, עריכה: רונן כץ, עמיחי גורדין, מתן גילדאי, חיים נבון, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: בבא מציעא השואל, עריכה: דניאל וולף, עמיחי גורדין, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: בבא קמא – דינא דגרמי, עריכה: דניאל וולף, עמיחי גורדין ודוד פלדמן, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תש"ס.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: גיטין, עריכה: דניאל וולף, רונן כץ, יואב שחם, יוסף קלמנוביץ, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: הוריות, עריכה: רונן כץ, אביהוד שוורץ – עורכים ראשיים; דניאל וולף, אליקים קרומבין, עמיחי גורדין, בניה מינצר, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: זבחים, עריכה: עמיחי גורדין, יובל וייס, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: טהרות, עריכה: עמיחי גורדין, חיים נבון, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשס"ט.

שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: פסחים, עריכה: דניאל וולף, רונן כץ, מתן גילדאי, חיים נבון, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ג.

"שנת היובל", **דף קשר**, 601 (תשנ"ז).

"תהליך וסיום בהיסטוריה", בתוך יחזקאל כהן (עורך), **חברה והיסטוריה: הכינוס השנתי למחשבת היהדות**, ירושלים: משרד החינוך, תש"מ, עמ' 245-248.

"תוספות רבינו פרץ – שיחה בעקבות אסון הרכבת בפ"ת", **דף קשר**, 11 (תשמ"ה).

"תורת חיים", בתוך יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון, מכללת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 17-30.

"תכנון המשפחה ומניעת ההריון", **עלון שבות בוגרים**, 6 (תשמ"ח), עמ' 19-33.

"תלמוד ומעשה", על התערבות תלמידי הישיבה בגוש קטיף", **דף קשר**, 1006 (תשס"ה).

"A Consideration of Synthesis from a Torah Point of View", *The Commentator* (April 27, 1961); *Gesher*, 1 (1963), pp. 7-17. Reprinted in Shalom Carmy (ed.), *Torah U'Mada Reader; Experimental Edition II*, New York, 1985, pp. 33-38, and in *Leaves of Faith*, vol. 1: The World of Learning, Jersey City, NJ: Ktav, 2003, pp. 89-103.

"Beyond the Pale? Reflections Regarding Contemporary Relations with Non-Orthodox Jews", in Adam Mintz (ed.), *The Relationship of Orthodox Jews with Believing Jews of Other Religious Ideologies and Non-Believing Jews*, New York: Yeshiva University Press, 2010, pp. 187-224. Reprinted in *Varieties of Jewish Experience*, Jersey City: Ktav, 2011, pp. 129-165. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

- "Brother Daniel and the Jewish Fraternity", *Judaism*, 12:3 (Summer 1963), pp. 260-280.
Reprinted in *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004, pp. 57-83.
- By His Light: Character and Values in the Service of God*, ed. Reuven Ziegler, Jersey City/Alon Shevut: Ktav/Yeshivat Har Etzion, 2003.
- "Contemporary Impediments to *Yirat Shamayim*", in Marc D. Stern (ed.), *Yirat Shamayim: The Awe, Reverence, and Fear of God*, Orthodox Forum Series, Jersey City, NJ: Ktav, 2008, pp. 231-264. Reprinted in *Varieties of Jewish Experience*, Jersey City, NJ: Ktav, 2011, pp. 195-227. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני
- "Criticism and Kitvei ha-Kodesh", in Hayyim Angel and Yitzchak Blau (eds.), *Rav Shalom Banayikh: Essays Presented to Rabbi Shalom*, Jersey City, NJ: Ktav, 2012, pp. 15-32.
- "Dear Reb Aharon", A letter in Response to Rabbi Aharon Feldman's Letter, *Jewish Action*, 70:4 (Summer 2010/5770), pp. 120-131.
- "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halacha?", in Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice*, Columbus: Ohio State University Press, 1975, pp. 62-88. Reprinted in Menachem Marc Kellner (ed.), *Contemporary Jewish Ethics*, New York: Sanhedrin Press, 1978, pp. 102-123, and in *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, pp. 33-56. בעבודה זו הסתמכתי על המקור הראשון
- "Hands Across the Ocean: A Review of Rabbi Aharon Feldman's *The Eye of the Storm*", *Jewish Action*, 70:3 (Spring 2010/5770), pp. 18-21.
- Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Leaves of Faith*, vol. 1: The World of Learning, Jersey City, NJ: Ktav, 2003.
- Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004.
- "Letters to the Editor: Rav Aharon Lichtenstein Remembers Rav Hutner", *Jewish Action*, 62:4 (Summer 2002), pp. 3-4.
- "Looking Before and After in My Yeshiva College", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, Brooklyn: Yashar Books, 2006, pp. 231-239.
- "Mah Enosh': Reflections on the Relation between Judaism and Humanism", *Torah u-Madda*, 14 (2006-2007), pp. 1-61.
- "Of Marriage: Relationship and Relations", *Tradition*, 39:2 (Summer 2005), pp. 7-35; Reprinted in Rivkah Blau (ed.), *Gender Relationships in Marriage and Out*, Yeshiva University Press, 2007, pp. 1-34; *Varieties of Jewish Experience*, Jersey City, NJ: Ktav, 2011, pp. 1-37. בעבודה זו הסתמכתי על המקור הראשון
- "On Aliya: The Uniqueness of Living in Eretz Yisrael", *Alei Etzion*, 12 (2004), pp. 15-22.

- "Open Letter to Dr. Yitzchak Greenberg", *The Commentator*, 63 (June 2, 1966), pp. 7-8.
- "R. Joseph Soloveitchik", in Simon Noveck (ed.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, New York: B'nai B'rith Department of Adult Jewish Education, 1963, pp. 281-297.
- "Religion and State", in Arthur Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York: Free Press, 1987, pp. 773-778.
- "Study – תלמוד תורה", in Arthur Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York: Free Press, 1987, pp. 931-937.
- "The 60s", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, New York: Yashar Books, 2006, pp. 374-387.
- "The Conceptual Approach to Torah Learning: The Method and Its Prospects", in *Leaves of Faith*, vol. 1: The World of Learning, Jersey City, NJ: Ktav, 2003, pp. 19-60.
- "The Future of Centrist Orthodoxy", in *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004, pp. 309-330.
- "The Parameters of Tolerance", in Moshe Sokol (ed.), *Tolerance, Dissent and Democracy: Philosophical, Historical and Halakhic Perspectives*, Northvale, Nj; Jason Aronson, 2002, pp. 137-174. Reprinted in *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004, pp. 85-116. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני
- "The Source of Faith is Faith Itself", *Jewish Action*, 53:1 (Fall 1992), pp. 79-80. Reprinted in *The Jewish Action Reader*, New York: Orthodox Union, 1996, pp. 314-317, and in *Leaves of Faith*, vol. 2: The World of Jewish Living, Jersey City, NJ: Ktav, 2004, pp. 363-367.
- מופיע גם בעברית: "מקור האמונה הוא האמונה עצמה", בתוך **מוסר אביב – על מוסר, אמונה וחברה**, עריכה: אביעד הכהן וראובן ציגלר, ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, תשע"ו (2016), עמ' 101-106. תורגם על ידי אביעד הכהן.
- "'To Sharpen Understanding' (response to William Kolbrener, "Torah Umadda: A Voice From the Academy")", *Jewish Action* (Spring 2004), pp. 32-34.
- "Torah and General Culture: Confluence and Conflict", in Jacob J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures*, Northvale, NJ: Aronson Press, 1997, pp. 217-292.
- "Torat Hesed and Torat Emet: Methodological Reflections", in *Leaves of Faith*, vol. 1: The World of Jewish Learning, Jersey City, NJ: Ktav, 2003, pp. 61-87.
- Varieties of Jewish Experience*, Jersey City, NJ: Ktav, 2011.
- "Why Learn Gemara?", in *Leaves of Faith*, vol. 1: The World of Jewish Learning, Jersey City, NJ: Ktav, 2003. pp. 1-17.

ספרות עזר

- אבינר, אלישע, **אמנת החינוך**, ירושלים: מעליות, תשס"א.
- אבינר, שלמה חיים, "הם אינם בני אדם כמונו", **מקור ראשון**, מוסף שבת, ט"ז תמוז תשע"ב (6.7.2012). נדלה מאתר מקור ראשון נובמבר 2017, **מקור**.
- _____, "השוואה לפי רבינו", בתוך **אורות מאופל**, בית אל: ספריית חוה, תשס"ט.
- _____, **ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה**, בית אל: ספריית חוה, תשס"א.
- _____, **עם כלביא**, חלק ב, ירושלים: שלמה אבינר, תשמ"ג.
- _____, "שו"ת קצר על הרצל", **עיטורי ירושלים**, 104 (תשע"ה), עמ' 3-14.
- _____, "תנ"ך בגובה העיניים", **באהבה ובאמונה**, 338 (כ"ח טבת תשס"ב), עמ' 5-6.
- אבן עטר, חיים בן משה ("אור החיים"), **פירוש אור החיים על התורה**, ירושלים: מכון המאור, תשנ"א.
- אבן פקודה, בחיי בן יוסף, **חובת הלבבות עם ביאור לב טוב**, חלק שני: ירושלים: פנחס יהודה ליברמן, תשל"א.
- אברהם, מיכאל, **אמת ולא יציב – על פונדמנטליזם, ספקנות והתנגדות פילוסופית**, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות, 2016.
- _____, **שתי עגלות וכדור פורח – על יהדות ופוסטמודרניזם**, בית אל: הוצאת בית אל, תשס"ב.
- אבשלום, אליצור, **תהיות חדשות על חידות עתיקות-זמן ותודעה**, תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, תשנ"ד (1994).
- אונא, משה, **בדרכים נפרדות: המפלגות הדתיות בישראל**, אלון שבות: יד שפירא, תשמ"ד.
- אופיר, עדי, "תשעה עקרונות של עמדה פוסט מודרנית", בתוך אילן גור זאב (עורך), **חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ז, עמ' 148-160.
- אזולאי, חיים יוסף דוד (חיד"א), **פתח עיניים – חידושים וביאורים נפלאים בהלכה ואגדה על הש"ס**, ירושלים: דפוס התחיה, תשי"ט.
- אטינגר, שמשון, "מחלוקת ואמת – למשמעות שאלת האמת בהלכה", **שנתון המשפט העברי**, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 37-69.
- אטקס, עמנואל, **יחיד בדורו הגאון מווילנה – דמות ודימוי**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ח.
- _____, "שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה 'המתנגדית' לחסידות", בתוך *Proceedings – American Academy for Jewish Research*, 38-39 (1970-1971), pp. 1-45.
- אידל, משה, "ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", **תרביץ**, סד (תשנ"ה), עמ' 535-580.
- אייזנשטט, אברהם צבי, הירש, **פתחי תשובה על הי"שולחן ערוך**, יורה דעה, ירושלים: הליכות עולם, תשע"ב.
- איסרליון, ישראל בן פתחיה, **תרומת הדשן**, ירושלים: מכון חכמת שלמה, 2017.
- איסרלש, משה בן ישראל (רמ"א), **שו"ת הרמ"א**, עם הגהות מאת הרב ד"ר אשר זיו, ירושלים: הוצאת פלדהיים, תשל"א.
- איצקוביץ, חיים (הרב חיים מוולוז'ין), **נפש החיים**, עריכה: יששכר דוב רובין, בני ברק: המכון לעריכת ספרים תורניים, תשמ"ט.
- _____, **ספר רוח חיים – ביאור על מסכת אבות**, ירושלים: [לא ידוע], תשנ"ד.

איש שלום, בנימין, "דת תשובה וחירות האדם", בתוך בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך, 2005, עמ' 295-332.

_____, "הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", **דעת**, 20 (תשמ"ח), עמ' 151-168.
_____, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשמ"ד.
אלאשבילי, יוס טוב בן אברהם (ריטב"א), **חידושי הריטב"א**, מסכת ערובין, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט.

אלטמן, יעקב, "בין מוסר תורני למוסר אקדמי", **המעין**, מו: א (סתיו תשס"ו), עמ' 67-73.
אלטמן, שרגא צבי, "תורת האקלימים לרבי יהודה הלוי", **מלילה**, א (תש"ד), עמ' 1-17.
אליס, ג'ון, **נגד הדקונסטרוקציה**, תרגום: מאירה טורצקי, ירושלים: הוצאת שלם, 2004.
אלפיומי, סעדיה בן יוסף (רס"ג), **אמונות ודעות**, ירושלים: מפעלי תורה ויהדות וחברה בישראל, תשע"ב.

אפלטון, **כתבי אפלטון**, כרך ב, תרגום: יוסף ג. ליבס, ירושלים: הוצאת שוקן, 1977.
ארבל, בנימין, **הרנסנס האיטלקי: צמיחתה של תרבות חילונית**, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון – הוצאה לאור, 2000.

אריאל, יעקב, "החוק והמוסר הטבעי", **צהר**, ב (תש"ס), עמ' 51-70.
_____, "יציאת רב צבאי למלחמה", בתוך **ספר הראל**, חיספין: ישיבת ההסדר חיספין, תש"ס, עמ' 193-202.

אריסטו, **הפוליטיקה לאריסטו**, תרגום: חיים יהודה רות, ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"י.
ארן, גדעון, **ארץ ישראל בין דת לפוליטיקה: התנועה לעצירת הנסיגה מסיני ולקחיה**, ירושלים: הוצאת מכון ירושלים לחקר ישראל, 1985.

אשלי, מוריס, **אוליבר קרומבל והמהפכה הפוריטנית**, תרגום: עליזה נצר, תל אביב: הוצאת הדר, 1962.

באב"ד, יוסף בן משה, **מנחת חינוך**, ניו יארק: מנחת חינוך, תשכ"ב.
בארת, רולאן, **ביקורת ואמת**, תרגום: אבנר להב, עריכה מדעית: עירן דורפמן, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2006.

בארת, רולאן, **מות המחבר / מישל פוקו, מיהו מחבר?**, תרגום: דרור משעני, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2005.

בובר, שלמה, **מדרש תנחומא על חמישה חומשי תורה**, ירושלים: חי וגשל, תש"נ.
בזק, אליהו, **מדבר בצדקה: שיעורים על שיחות הרב צבי יהודה על השואה**, אילת: ישיבת אילת השחר, תש"ס.

בזק, אמנון, "הפולמוס על התנ"ך בין קו למרחב", בתוך יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון, מכילת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 195-205.

_____, "ישרים דרכי ה' – וצדיקים ילכו בס", **דף קשר**, 845 (שבט תשס"ב), עמ' 2-6.
בילר, אביעד, "הראייה קוק – והיגל", **עלון שבות בוגרים**, ז (תשנ"ה), עמ' 133-175.
בית דין, אברהם, **פרקים במחשבת הרב י"ד סולובניצ'יק**, תרגום: אברהם מלר, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים של ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ד.

בלאו, יצחק, "יחיו של הרב הוטנר, הגותו והתיאוריה החינוכית שלו", בתוך **הגות יהודית במאה העשרים**. מופיע באתר VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

בלידשטיין, יעקב, "הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק כהוגה דתי-ציוני – האומנם?!", בתוך יהודע עמיר (עורך), **דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שביד**, ירושלים: הוצאת מכון ון ליר בירושלים ואחרים, תשס"ה, חלק ראשון, עמ' 439-450.

בלייכר, משה, **נתיב התורה למהר"ל**, קריית ארבע: מעמק חברון שליד ישיבת שבי חברון, תשע"ג. בן אברהם, צדקיה, הרופא, **שיבולי הלקט**, וילנא: האלמנה והאחים ראם, תרמ"ז. בן אשר יעקב ("בעל הטורים"), **טור אבן העזר**, ירושלים: מוסדות שירת דבורה, תשנ"ג. _____, **טור אורח חיים**, ירושלים: מוסדות שירת דבורה, תשנ"ג.

בן-דב, יואב, **תורת הקוונטים: מציאות ומסתורין**, תל אביב: הוצאת דביר, 1997. בן דוד, אברהם (ראב"ד), **בעלי הנפש**, ירושלים: הוצאת אשכול, תש"כ; הוצאה נוספת **בעלי הנפש**, בני ברק: מהדורת אפרים אריאל, תש"ן.

בן דוד, יצחק, "שאלות הן התשתית של עולמנו האמוני והדתי", ריאיון עם הרב אהרן ליכטנשטיין, **דעות**, 51 (ניסן תשע"א), מקור.

בן-מאיר, רות, "אברהם בהגותו של רמב"ן", בתוך משה חלמיש, חנה כשר ויוחנן סילמן (עורכים), **אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2002, עמ' 155-165.

_____, "לדרכי פרשנותו של רמב"ן", בתוך משה ארנד, רות בן-מאיר, גבריאל חיים כהן (עורכים), **פרקי נחמה – ספר זיכרון לנחמה ליבוביץ**, ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, המחלקה לחינוך יהודי ציוני, 2001, עמ' 125-142.

בן מאיר, שמואל (רשב"ם), פירוש לתורה, בתוך **מקראות גדולות המאור**, ירושלים: מכון המאור, 1993.

בן מימון, משה (רמב"ם), "הקדמה למסכת אבות" בתוך **הקדמות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א.

_____, **מורה הנבוכים**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1987.

_____, **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון** [תרגום: הרב יוסף קפאח], ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה.

_____, **ספר אהבה**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

_____, **ספר המדע**, ירושלים: הוצאת קורן, 2014.

_____, **ספר זמנים א**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

_____, **ספר זמנים ב**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

_____, **ספר זרעים**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

_____, **ספר נשים**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

_____, **ספר קדושה**, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

_____, **ספר שופטים**, ירושלים: הוצאת קורן, 2017.

_____, **קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו**, ליפציג: ליכטענבארג, תרי"ט.

בן משה, יצחק, **אור זרוע**, בני ברק: הוצאת היכל הספר, תש"מ, חלק ב.

בן-נון, יואל, "כן, תנ"ך בגובה העיניים!", **הצופה** ("י"ב שבט תשס"ב), עמ' 12.

- _____, "לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל", בתוך בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ח, עמ' 208-169.
- _____, "על לימוד תנ"ך בישיבות", בתוך יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון, מכללת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 170-163.
- בן נחמן משה (רמב"ן), **פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז.
- בן פזי, חנוך, "היבטים פסיכואנליטיים-פרוידיאניים במשנתו של הרב סולובייצ'יק", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 117-97.
- בן שושן, חיים הלל, "אישיות של הגר"א (רבי אליהו מוילנא) והשפעתו ההיסטורית", **ציון**, לא (תשכ"ו), עמ' 56-41.
- בן שלמה, אליהו (הגר"א), **אבן שלמה**, ירושלים: [לא ידוע], תשמ"ז.
- _____, **ביאור הגר"א למגילת אסתר**, עריכה: יוסף אליהו בן שמואל דוד מובשוביץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ע.
- _____, **ביאור הגר"א למשלי**, עריכה: מאיר יהושע קצנלנבורגן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ג.
- _____, **ספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א ופירוש שערי חכמה**, עריכה: ישראל יהודה ספיטמוס, קרית ספר: הוצאת מכון שערי אורה, תש"ע.
- _____, **קול התור**, ירושלים: מכון תורה שלמה, תשל"ב.
- בן שלמה, יוסף, **שירת החיים – פרקים במשנתו של הרב קוק**, תל אביב: אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון – הוצאה לאור, 1992.
- בן ששון, יונה, "משנת ההגות של הראי"ה, קוק והרי"ד סולובייצ'יק", בתוך חיים ירחמיאל (עורך), **באורו – קובץ מאמרים**, ירושלים: הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ו, עמ' 450-385.
- _____, **משנתו העיונית של הרמ"א**, ירושלים: האקדמיה הלאומית למדעים, תשמ"ד, עמ' 4-1.
- ברגמן, שמואל הוגו, **מבוא לתורת ההכרה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"א.
- _____, "תורת ההתפתחות במשנת הרב קוק", בתוך **שיטתו של הרב קוק במחשבת היהדות**, ירושלים: הוצאת משרד החינוך והתרבות – המחלקה לתרבות תורנית, תשכ"ג.
- _____, **תולדות הפילוסופיה החדשה: מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת השכלה**, ירושלים: תשל"ד.
- ברויאר, מרדכי, **אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה**, ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ג.
- _____, "מנעו בנכם מן ההגיון", בתוך **מכתם לדוד – לזכרו של הרב דוד אוקס**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח, עמ' 261-242.
- _____, "שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של ר' שמשון רפאל הירש", **המעין**, ט (תשרי תשכ"ט), עמ' 16-1.

בריל, אלן, "ניצחון ללא קרב – גישה דיאלקטית לתרבות בהגותו של הרב סולובייצ'יק", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 118-144.

ברנדס, יהודה, "תורה מה תהא עליה", **הצופה**, ה' סיוון תש"ס (27.5.2011), מוסף, עמ' 8.

ברקוביץ, אליעזר, **אלוהים אדם והיסטוריה**, ירושלים: הוצאת מרכז שלם, 2009.

_____, **מאמרים על יסודות היהדות**, תרגום: להד לזר, ירושלים: הוצאת מרכז שלם, 2004.

ברקוביץ, דברה, **בגבורותינו**, סרט תיעודי במלאת שמונים שנה לרב אהרן ליכטנשטיין. הועלה לאינטרנט ב-25 במאי 2013. נדלה מאתר ישיבת הר עציון באוגוסט 2017: מקור.

_____, צילום טקס הענקת פרס הרב קוק על ספרות תורנית מקורית תשע"ג (2012) לרב אהרן ליכטנשטיין. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

ברקוביץ, יוסי, "העולם לפי דיפנטי אופרציונליות – חקירת תפישתנו הלוגית הסתברותית לאור ממצאי תורת הקוונטים", עבודת גמר לתואר השני, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1991.

גוטל, נריה, "זרוק מרה בתלמידים", **תחומין**, כו (תשס"ו), עמ' 252-261.

_____, "יחושך שבטו שונא בנו? הכאת ילדים: בין 'הלכה' ל'הלכה למעשה'. לדרכה של מדיניות חינוכית-הלכתית", **בשדה חמד**, מג [2-3] (תש"ס), עמ' 119-139.

_____, "תורת ארץ ישראל – התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק", בתוך איתמר ורהפטיג (עורך), **ישועות עוזו – ספר זיכרון לרב עוזי קלכהיים זצ"ל**, ירושלים: אריאל – מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל, תשנ"ו, עמ' 390-412.

_____, "תלמוד תורה לנשים, הלכה בהשתלשלותה ובהתהוותה", **טל ישראל** (תשס"ה), עמ' 41-64.

גולדמן, אליעזר, "העבודה המיוחדת במשיגי האמתות: הערות פרשניות למורה נבוכים חלק ג פרקים נא-נד", בתוך אבי שגיא, דניאל סטטמן (עורכים), **מחקרים ועיונים, הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ז, עמ' 60-86.

_____, "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק, הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט", בתוך משה חלמיש (עורך), **בר-אילן – ספר השנה למדעי היהדות והרוח**, כב-כג, מוקדש למשה שוורץ, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח, עמ' 87-120.

_____, "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", בתוך בנימין איש שלום ושלוש רוזנברג (עורכים), **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך, 2005, עמ' 115-118.

_____, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", **דעת**, 11 (תשמ"ג), עמ' 103-127.

גומבינר, אברהם אבלי הלוי, **מגן אברהם**, מהדורת "עוז והדר", ירושלים, תשס"ו.

גור-זאב, אילן, **לקראת חינוך לגלותיות**, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2004.

גייגר, יצחק, **היציאה מהשטעטל: רבני הציונות הדתית אל מול אתגר הריבונות היהודית**, אלון שבות: הוצאת מכללת הרצוג – תבונות ספרים, תשע"ו.

גיימס, ויליאם, **החוויה הדתית לסוגיה**, תרגום: יעקב קופליביץ, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, תש"ט.

גירונדי, נסים בן ר' ראובן (הר"ן), "הדרוש האחד עשר", בתוך **דרשות הר"ן**, ירושלים: הוצאת מכון ירושלים, תשל"ז, עמ' קפט-קצא

גירץ, קליפורד, **פרשנות של תרבויות**, תרגום: יואש מייזלר, ירושלים: הוצאת כתר, 1990.

גלילי, זאב, "בינגהם הקונסול האמריקני שהציל אלפי יהודים בניגוד להוראות רוזבלט", הבלוג **היגיון בשיגעון**, 23.2.2009. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

גרטנר, אריה, "ההתהוות של יהדות אמריקה, 1840-1925", בתוך אריה גורן ויוסף ונקרט (עורכים), **ההגירה היהודית הגדולה וגיבושה של יהדות אמריקה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1977, עמ' 9-24.

_____, "ההגירה ההמונית של יהודי אירופה, 1881-1914", בתוך אביגדור שאן (עורך), **הגירה והתיישבות בישראל ובעמים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ב, עמ' 343-383.

_____, **הישוב היהודי בארצות הברית – מראשיתו עד ימינו**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2000.

גרינבאום, אהרון, "החנוך הדתי לבנות בישראל", **שבילי החינוך**, 26 (תשכ"ו), עמ' 24-41.

גרינברג, אירווינג, "שתי דלתות פתח הרב סולוביצ'יק – ולא עבר בהן: על עתידה של האורתודוקסיה המודרנית", בתוך אבינועם רוזנק, נפתלי רוטנברג (עורכים), **רב בעולם החדש: עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2010, עמ' 245-277.

דוסטויבסקי, פיודור מיכאליביץ, **האחים קרמזוב**, תרגום: צבי ארד, תל אביב: הוצאת דביר, 1993.

דוראן, שמעון בן צמח (רשב"ץ), **מגן אבות**, בורוקלין-ניו יארק: שרגא, תש"ו.

די טולוזא, וידאל, **מגיד משנה**, פירוש לספר הקניין בתוך **משנה תורה** לרבינו משה בן מימון, בני ברק: ישיבת אוהל יוסף, תשמ"ב.

דיואי, ג'ון, **דמוקרטיה וחינוך: מבוא לפילוסופיה של החינוך**, תרגום: יו"ט הלמן, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, תש"כ.

_____, **הילד ותכנית הלימודים, בית הספר והחברה**, תרגום: חיים ברור, תל אביב: אוצר המורה, הוצאת הספרים של הסתדרות המורים, תש"כ.

דסלר, אליהו, **מכתב מאליהו**, ירושלים: הוועד להפצת דברי הגרא"א דסלר זצ"ל, תשל"ט.

הוברמן, חגי, **חנן פורת: סיפור חייו**, תל אביב: ידיעות ספרים, 2013.

הוטנר, יצחק, **ספר תורת הנזיר: חידושים וביאורים בענייני נזירות מסודרים על הלכות להרמב"ם ז"ל**, ירושלים: מפעלי יצוא ספרים, תש"מ.

_____, **פחד יצחק: אגרות וכתבים**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"א.

_____, **פחד יצחק: חנוכה**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"ה.

_____, **פחד יצחק: פורים**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"ו.

_____, **פחד יצחק: ראש השנה**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"ו-תשמ"ז.

_____, **פחד יצחק: שבעות**, ירושלים: הוצאת גור אריה, תשמ"ט.

הורוויץ, ישעיה בן אברהם הלוי, "שער האותיות", בתוך **שני לוחות הברית**, חיפה: הוצאת יד רמה, תשנ"ז.

היגל, גיאורג וילהלם פרידריך, **מבוא לתולדות הפילוסופיה**, תרגום: מאיר בן אשר, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשכ"ג.

הירש, שמשון רפאל (רש"ר הירש), **חמישה חומשי תורה עם פירוש הרש"ר הירש**, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשמ"ט.

הכהן, אביעד, "איש חסיד היה", **פסיפס**, 10 (סיוון תשע"ה), עמ' 8-15.

_____, "השתדל" – הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין: בין ביוגרפיה להגיוגרפיה". ההרצאה נישאה ביום העיון, "תורה, חכמה, חסד ושלוש" – הגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין", שנערך לזכרו של הרא"ל במכון ון ליר בירושלים, י"א תמוז תשע"ה (28 ביוני 2015). נדלה באוקטובר 2017: **מקור**.

_____, "תורת ארץ ישראל בבית מדרשו של הראי"ה קוק", **עלון שבות בוגרים**, ז (תשנ"ה), עמ' 113-140.

הכהן, ישראל, מאיר (החפץ חיים"), "סדר קודשים", בתוך **ליקוטי הלכות**, ניו יורק: ישיבת חפץ חיים, תשי"ט.

הכהן, עדן, "שעה של חסד". מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

הכהן, רא"ם, הספד בתוך סרט המתעד הספדים שנישאו לזכרו של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל בישיבת עתניאל, פורסם ב-18 במאי 2015. נדלה באוגוסט 2017: **קישור**.

_____, "למדנות בריסקאית – הלכה ומוסר בתורתו של הרא"ל זצ"ל". מופיע באתר ישיבת הר עציון, **קש"ת**, נדלה באוגוסט 2017, **מקור**.

"הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם". תרגום ההכרזה לעברית בתוך אתר האו"ם לזכויות האדם. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.

הלברטל, משה, **הרמב"ם**, ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשמ"מ.

_____, **מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1997.

_____, **סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים**, ירושלים: ארנה הס, תשס"א, עמ' 53-75.

_____, **על דרך האמת, הרמב"ן ויצירתה של מסורת**, ירושלים: מכון הרטמן, תשס"ו (2006).

הלוי, חיים, "הלכות תפילה", בתוך **חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם**, ירושלים: מפעלי ספרים ליצוא, עמ' 1-2.

הלוי, יהודה (ריה"ל), **ספר הכוזרי**, תרגום: יהודה אבן שמואל, ירושלים: הוצאת דביר, תשל"ג.

הלפרין, מרדכי, "הפסקת הריון – היבטים משפטיים, מוסריים והלכתיים", **רפואה ומשפט**, 27 (2002), עמ' 84-90.

הלפרין, צמח, "הרב הנזיר כממשיכו של הרמן יחזקאל כהן", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ה.

הר, אריה לייב, **קצות החושן**, ירושלים: מכון מרכז הישיבות, תש"ס.

הרווי, זאב, "הערות על הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 95-107.

הרטוב, שמואל, "מי אני? מה אני?", **אודיסאה**, 8 (יולי 2010), עמ' 7-10.

הרטמן, דוד, **הרמב"ם, הלכה ופילוסופיה**, תרגום: אביב מלצר, תל אביב: הוצאת עם עובד בשיתוף עם מכון הרטמן, 1979.

_____, "התפילה בהגותו של הרב סולובייצ'יק – עיון וביקורת", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 191-219.

_____, **מורשת במחלוקת**, תרגום: זהר נעם, ירושלים: הוצאת שוקן, 2002.

הרצל, בנימין זאב, "ספרי הימים", בתוך **מבחר כתבי הרצל בשנים עשר כרכים**, תרגום: ר' בנימין, אשר ברש, אברהם יערי, דוב קמחי, ויעקב שטיינברג, כרך א, תל אביב: הוצאת מצפה, תש"י.

הררי, יובל נח, **קיצור תולדות האנושות**, אור יהודה: הוצאת דביר, 2013.

הרשקוביץ, יצחק, "הרב אהרן ליכטנשטיין: בין הערצה להשפעה תוכנית", **דעת**, 76 (תשע"ד), עמ' 69-82.

הרשקוביץ, משה, **תורת ארץ ישראל: הוראת התלמוד במשנת הראי"ה: הגות, חזון ומעשה**, נחלים: נהוראי, תשס"ז.

השל, אברהם יהושע, **אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל**, תרגום ועריכה: דרור בונדי, ירושלים: הוצאת דביר בשיתוף מכון שכטר למדעי היהדות ובית מורשה, תשע"ב.

_____, **אלוהים מחפש את האדם**, תרגום: עזן מאיר-לוי, ירושלים: הוצאת מאגנס, 2003.

וולפיש, אברהם, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה, תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין", **נטועים**, יא-יב (תשס"ד), עמ' 95-137.

וורצבורגר, ולטרס, "היסודות הפילוסופיים במשנתו הציונות דתית של הרב סולובייצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 111-120.

ויטל, חיים, **עץ החיים**, עריכה: רבי מאיר פאפראש, ורשה: [לא ידוע], תרנ"א.

ויינברג, סטיבן, "המהפכה שלא התרחשה", **גליליאו**, 32 (1999), עמ' 69-75.

וינריב, אלעזר, **בעיות בפילוסופיה של המוסר**, כרך א, רעננה: אוניברסיטה פתוחה, 2008.

_____, **רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"א.

ויצמן, יהושע, "ולא זוכין לעצמן בכח גופן – בעניין שבט לוי ושירות צבאי", **שיר למעלות** (אייר תש"ס), עמ' 67-73.

_____, **זהב הארץ – פרקים להבנת דרכי הלימוד של תורת ארץ ישראל**, מעלות: הוצאת נחלת שי ושיבת ההסדר במעלות, תשנ"ד.

והפטיג, זרח, "הישיבות החדשות", **הצופה**, א' סיוון תשי"ג (15.5.1953), עמ' 4.

והפטיג, ירוחם אשר, "מרד המוסר בישיבת טלז", בתוך עמנואל אטקס ושלמה טיקוצינסקי (עורכים), **ישיבות ליטא, פרקי זכרונות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר ומרכז דינור, תשס"ד.

זמנסקי, אנה, "איך מסבירים למחשב מה זה 'בערך'?", בתוך אתר **ידיעות אחרונות**, ynet. נדלה בדצמבר 2017: מקור.

זוין, שלמה יוסף, **אישים ושיטות**, ירושלים: קול מבשר, תשס"ז.

_____, (עורך), "חכמות חיצוניות", בתוך **אנציקלופדיה תלמודית לענייני הלכה**, כרך טו, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1976.

זיוון, גילי, **דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסט-מודרניסטי**, סדרת יהדות ישראלית, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2005.

_____, "הקיום הדתי אל מול המודרני על פי הרב סולובייצ'יק", עבודת גמר לתואר שני, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג.

זרמתי, זכריה, **בירור חובת שירות בצה"ל לתלמידי חכמים ואברכים על פי משנתו של הרצי"ה קוק**, ירושלים: הוצאת מכון אמ"ת, תשע"ב.

חומש קורן עם רש"י ואונקלוס, ירושלים: הוצאת קורן, 2015.

חזוני, דוד, "התיאולוגיה הציונות של ברקוביץ", **תכלת**, 19 (2005), עמ' 61-87.

_____, "על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית", **תכלת**, 11 (2001), עמ' 106-142.

חלמיש, משה, "פרשנות קבלית לתורה", **מחניים**, 4 (תשנ"ג), עמ' 198-212.

טאו, צבי יהודה, **לאמונת עתנו**, ירושלים: חוסן ישועות, 1994.

_____, **צדיק באמונתו יחיה – על גישה ללימוד תנ"ך**, ירושלים: נ"ב אלישיב, תשס"ב.

טאוב, גדי, **המרד השפוף – על תרבות צעירה בישראל**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997.

טייטלבוים, יואל, **ויאל משה – לבאר דיני שלוש השבועות**, ברוקלין: הוצאת בימ"ס והוצאת ספרים "ירושלים", תש"כ.

טייכטאל, יששכר, **אם הבנים שמחה**, מבשרת ירושלים: קול מבשר, 1998.

טרגין, ראובן, "דרך הוראת הגמרא של הרב אהרן ליכטנשטיין", בתוך **מה אהבתי תורתך**, עריכה: ראובן ציגלר, אלון שבות, תשע"ד, עמ' רנז-רסג.

טרנר, יוסף, **היחס לציון ולתפוצות במחשבה היהודית של המאה ה-20**, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ד.

_____, "המחשב ההלכתי – The Halachik Mind – כדיון בתום הפילוסופיה של הדת והשלכותיה היהודיות", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 42-55.

_____, "המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 368-390.

ידידיה, אסף, "בנימין בן מנשה לוין ומחקר 'חכמת ישראל' ברוח המסורת", **קתדרה**, 130 (תשס"ט), עמ' 131-156.

יזהר, נורית, "משנתו הציונית ופעלו הציבורי של הרב יצחק ניסנבוים", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ד.

ימר, משה, **אינסטייין והדת: פיזיקה ותיאולוגיה**, תרגום: בן ציון הרמן, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן והוצאת ידיעות אחרונות, 2007.

יעקובוביץ, עמנואל, **הרפואה והיהדות – מחקר השוואתי והיסטורי על יחס הדת היהודית לרפואה**, תרגום: גאולה בת יהודה, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ו (1966).

ירון, צבי, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ההסתדרות הציונית, תשל"ט.

ישראל, שאל, "בתשובה לרב עובדיה יוסף בנושא "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש", בתוך ירוחם דן כהן (עורך), **ואת ארצי חלקו**, ירושלים: קול מבשר, תשס"א, עמ' 207-220. כהן, אוריאל, "בית הכנסת בהלכה בהשקפה ובחינוך היהודי", בתוך **קובץ עבודות ומאמרים של לומדי מכון עמיאל**, עריכה: בעז פיש, ירושלים: מכון עמיאל (תש"ס), עמ' 99-124.

כהן, אשר, **התבוללות ישראלית: טמיעתם של לא יהודים בחברה היהודית בישראל והשלכותיה על הזהות הקולקטיבית**, רמת גן: מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיזוק החינויות היהודית, אוניברסיטת בר-אילן, 2002.

כהן, הרמן, **זת התבונה ממקורות היהדות**, תרגום: צבי ויסלבסקי, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 1971.

כהן, יחזקאל, **היחס ללימודי חול מחז"ל ועד ימינו – סקירה היסטורית-ספרותית**, ירושלים: הוצאת הקיבוץ הדתי, תשמ"ג.

כהן, ישראל, מאיר ("החפץ חיים"), "סדר קודשים", בתוך **ליקוטי הלכות**, ניו יורק: ישיבת חפץ חיים, תשי"ט.

כהן, מאיר שמחה (מדווינסק), **משך חכמה**, ירושלים: השכל, תשמ"ב.

כהנא, ברוך, "חדש אסור מן הנפש", **אקדמות**, כג (תשס"ג), עמ' 7-32.

כ"ץ, שמואל, "יום העצמאות במשנתו, הגותו והנהגתו של הרצי"ה", **שמעתין**, 183 (תשע"ג), עמ' 41-51.

לאו, בנימין, **חכמים**, כרך ראשון: ימי בית שני, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות, 2006.

לאם, נחום, **תורה לשמה במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1972.

לוברבוים, יאיר, "על בריאת האדם בצלם אלוהים וקבלת הרמב"ן", **קבלה**, 5 (תש"ס), עמ' 287-326.

לוי, זאב, **הרמנויטיקה**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, תשמ"ו.

_____, **הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, 2006.

לוי, יהודה, **שערי תלמוד תורה**, ירושלים: הוצאת פלדהיים, תשמ"ב.

לוינגר, משה, דברים שנאמרו בסימפוזיון "ישראל וישמעאל – הילכו יחדיו?", **תחומין**, ז (תשמ"ו), עמ' 528.

לוצאטו, משה חיים (רמח"ל), **זעת תבונות עם פירוש אור הדעת**, ירושלים: הוצאת פלדהיים, תשס"ו.

ליבוביץ, ישעיהו, "אינני הומניסט", בתוך יעקב מלכין (עורך), **תרבות היהדות החילונית: הגות חדשה בישראל**, ספריית היהדות החילונית, תל אביב: הוצאת כתר, 2006, עמ' 361-364.

ליוואי, יהודה, בן בצלאל (מהר"ל), **באר הגולה**, לונדון: האנינג ובניו, תשכ"ד.

_____, "נתיב דרך ארץ", בתוך **נתיבות עולם**, לונדון: האנינג ובניו, תשכ"ד.

_____, "נתיב התורה", בתוך **נתיבות עולם**, לונדון: האנינג ובניו, תשכ"ד.

_____, **חידושי אגדות**, חלק ג, לונדון: האנינג ובניו, תשכ"ד.

ליכטנשטיין, טובה, "מרחוק הרב נראה לנו: הרהורי על השפעתו של הרב סולובייצ'יק כעבור דור", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף זב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 535-543.

ליכטנשטיין, משה, "סבא רבא", **עלון שבות בוגרים**, ב (תשנ"ד), עמ' 120-132.

ליפשיץ, חיים, "תורת ארץ ישראל במשנת מרן הראי"ה קוק זצ"ל", **סיני**, נז (ניסן-אלול תשכ"ה), עמ' תכב-תכה.

לנדאו, דב, פרק 14: פרשנות של דקונסטרוקציה, בתוך "דרכי חשיבה מודרניים כעקרונות פרשניים". מופיע באתר **דעת**. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

מאיר, משה, "האיש שאכל מעץ הדעת ומעץ החיים". מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

מדן, יעקב, **דוד ובת-שבע: החטא, העונש והתיקון**, אלון שבות: הוצאת תבונות – מכללת יעקב הרצוג, תשס"ב.

"מדרש במדבר רבה", בתוך **מדרש רבה המבואר**, ירושלים: מכון המדרש המבואר, תשמ"ג.

"מדרש קהלת רבה", בתוך **מדרש רבה המבואר**, ירושלים: מכון המדרש המבואר, תשמ"ג.

מוניץ, מאיר, "היסוד הלוגי לאחדות הניגודים בתורת הרב קוק", **עלון שבות**, 143-144 (תשע"ה), עמ' 112-143.

מיל, ג'ון סטיוארט, **על החירות**, תרגום: עופר קובר, תל אביב: הוצאת ספרי עליית הגג, 2006.

מילטון, ג'ון, **גן העדן האבוד**, תרגום: ראובן אבינועם, תל אביב: מסדה ועם הספר, 1982.

מילר, בועז, "תומאס קון והרציונליות של המדע", **גליליאו**, 88 (דצמבר 2005), עמ' 34-41.

מלחי, אסף, בצלאל כהן ודוד קופמן, **חרדים לעתידם: עמדות וחסימים ביחס ללימודים הגבוהים במגזר החרדי**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2008.

מלכין, יעקב, **במה מאמינים יהודים חילוניים?**, תל אביב: ספרית פועלים, תש"ס.

מלמד, אברהם, "ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית", בתוך משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), **ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים**, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשמ"א, עמ' 52-78.

מלמד, אליעזר, **פניני הלכה: העם והארץ**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ה.

_____, **פניני הלכה: ליקוטים בענייני העם והארץ**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשע"ב.

משניות, אהרון, "פשוטו של תלמוד", **עלון שבות**, 88 (תשמ"א), עמ' 51-61.

נבו, יצחק (יאנל), **אזמל שקהה: הפילוסופיה האנליטית לתמורותיה**, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2009.

נבון, חיים, "דרושה השקעה רבה" (ריאיון עם הרב אהרן ליכטנשטיין), **עולם קטן**, ראש השנה תשס"ט (10/2008). מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

_____, "הטבע והתורה במשנתו של הרב סולובייצ'ק", **אקדמות**, יב (תשס"ו), עמ' 87-110.

_____, "הלכה ומוסר בהגותו של הרב ליכטנשטיין", בתוך יצחק רקנטי ושאל ברט (עורכים), **מה אהבתי תורתך: מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאות מ"ה שנים להיווסדה**, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשע"ד, עמ' שטז-שכט.

_____, "הרב חיים נבון מספיד את הרב אהרן ליכטנשטיין", הספד במדרשת מגדל עוז, מאי 2015. מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

_____, **נאחז בסבך**, מעלה אדומים: מכון מעליות, תשס"ו.

_____, "תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין", **אקדמות**, י"ז (תשס"ו), עמ' 153-170.

_____, "תלמוד תורה לנשים", **תחומין**, כח (תשס"ח), עמ' 248-258.

- _____, "תפישתו הציונית-דתית של הרב סולובייצ'יק", **צהר**, כב (תמוז תשס"ה), עמ' 159-170.
- נבנצאל, אביגדור, "לפני עיוור לא תתן מכשול – גם בין אדם לעצמו", **הצופה** (ג' אדר תשס"ב), עמ' 14.
- נויגרשל, צבי, "ארץ ישראל במשנת ריה"ל והרמב"ן", **שמעתין**, 100 (תש"נ), עמ' 313-320.
- נוימן, בעז, **נאציזם**, אוניברסיטה משודרת, תל אביב: משרד הביטחון – הוצאה לאור, 2007; פרק ג: "הדינמיקה הפנימית של המשטר הנאצי".
- נוימן, קלמן, "בין אורתודוקסיה מודרנית בארצות הברית לציונות דתית בישראל", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 471-489.
- נוראל, אברהם, **גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"מ, עמ' 25-40.
- נחשוני, קובי, "רבנים נגד שיטת 'רבדים': קורעת את התורה", 29.1.2008. מופיע באתר ynet.
- נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.
- ניסים בן ר' ראובן, גירונדי (הר"ן), "הדרוש האחד עשר", בתוך **דרשות הר"ן**, ירושלים: מכון ירושלים.
- נריה, משה צבי, "משפטיו לישראל", **תחומין**, ב (תשמ"א), עמ' 213-231.
- _____, **רבנו: לדמותו ולדרכו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, תל אביב: גווילין, תשכ"א.
- סבתו, חיים, **מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין**, מראיין: חיים סבתו, עריכה: אייל פישר, תל אביב: הוצאת משכל, ידיעות אחרונות, 2011.
- סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי, **אדם וביתו: שש מסות על חיי המשפחה**, עריכה: דוד שץ ויואל ב' וולוולסקי, תרגום: אביגדור שנאן, ירושלים: עמותת תורת הרב, תשס"ב.
- _____, **איש האמונה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"א.
- _____, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"ט-1979.
- _____, **בסוד היחיד והיחד**, עריכה: פינחס פלאי, ירושלים: הוצאת אורות, תשל"ו.
- _____, **דברי הגות והערכה**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשמ"ב-1981.
- _____, **דברי השקפה**, תרגום: משה קרונה, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ב, עמ' 11-19.
- _____, "דעת תורה והכרעה פוליטית", **הצופה**, ג' אלול תשכ"ז (8.9.1967), עמ' 5.
- _____, **חמש דרשות על ארץ ישראל ועם ישראל**, עריכה ותרגום: דוד טלזנר, "אחרית דבר" מאת אהרן ליכטנשטיין, תל אביב: הוצאת משכל, ידיעות אחרונות, 2012.
- _____, **ימי זיכרון**, ירושלים: ספריית אלינור שליד ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, 1986.
- _____, **מן הסערה**, תרגום: אביגדור שנאן, ירושלים: הוצאת עמותת הרב, תשס"ד.
- _____, **עבודה שבלב: מסות על התפילה**, עריכה: שלום כרמי, תרגום: אביגדור שנאן, אלון שבות: מאוצר הרב, תשס"ו.

_____, **על התשובה**, עריכה: פנחס הכהן פלאי, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ט.

_____, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל: מרן ר' משה הלוי סולוביצ'יק**, כרכים א ו-ב, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ג.

_____, סטטמן, דני, "אוטונומיה וסמכות ב'תנורו של עכנאי'", **מחקרי משפט**, כד (תשס"ט), עמ' 639-662.

_____, "היבטים בתפיסתו המוסרית של הרב סלוביצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולוביצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 249-264.

_____, סילמן, יוחנן, "ארציותה של ארץ ישראל", בתוך משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), **ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים: הוצאת יד בן-צבי, תשנ"א, עמ' 79-89.

_____, סינקלר, דניאל, "היסוד המשפטי של איסור הפלה במשפט העברי בהשוואה לשיטות משפט אחרות", **שנתון המשפט העברי**, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשל"ח-1978, עמ' 177-207.

_____, סמט, משה, **החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה**, ירושלים: הוצאת מרכז דינור והוצאת כרמל, 2005.

_____, ספראי, שמואל, "האם הייתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה?", **תרביץ**, ל"ב (תשכ"ג), עמ' 32-38.

_____, סקלרץ, (הופמן) מרים, "יחס רמב"ן למדרש אגדה על פי פירושו לתורה לבראשית פרקים יב-לו", עבודה לקבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ח.

_____, עמיטל, יהודה, **והארץ נתן לבני אדם – פרקי הגות**, עריכה: אמנון בזק, אלון שבות: הוצאת תבונות, מכון יעקוב הרצוג שליד ישיבת הר עציון, תשס"ה, עמ' 121-127.

_____, "זה היום עשה ה' – נגילה ונשמחה בו", **עלון שבות בוגרים**, ג (תשנ"ד), עמ' 91-97.

_____, "לשמוע קול בכיו של תינוק", **עלון שבות בוגרים**, א (תשנ"ד), עמ' 83-88.

_____, "על דוד כהן ודני מושץ הי"ד", **דף קשר**, א (תשמ"ו), עמ' 137-139.

_____, פדיה, חביבה, **הרמב"ן, התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ג.

_____, פורסטנברג-לוי, שלומית, "מיהו חילוני?" או: האם ניתן להפריד בין דת לתרבות בתקופת הרנסנס?", **קתרסיס**, 5 (2006). נדלה מאתר כתב העת באוגוסט 2017: מקור.

_____, פיוטרובסקי, מלכה, "הרב ליכטנשטיין: מנהיג תורה בדרך ארץ". ההרצאה נישאה ביום העיון, "תורה, חכמה, חסד ושלוש – הגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין", שנערך לזכרו של הרא"ל במכון ון ליר בירושלים, י"א תמוז תשע"ה (28 ביוני 2015). נדלה באוקטובר 2017: מקור.

_____, פיינשטיין, משה, **אגרות משה**, ניו יורק: פיינשטיין, 1985.

_____, פיקאר, אריאל, "פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח תמורות הזמן", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד.

_____, פישמן, יהודה לייב, "תורת הרב" בתוך י"ל פישמן (עורך), **אזכרה**, ירושלים: [לא ידוע], תרצ"ז, א, עמ' ס-צז.

_____, פישר, שלמה, "ההומניזם הדתי של הרב אהרון ליכטנשטיין", **דעת**, 76 (תשע"ד), עמ' 58-67.

_____, פישר, שלמה ובקרמן צבי, "כנסיה או כתי?" בתוך יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל אביב: הוצאת משכל, 2001, עמ' 321-342.

_____, פכטר, עידו, "התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה: דגמים ושיטות", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז.

פלוטינוס, **אנדאות**, תרגום: נתן שפיגל, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 1998.

פרום, אריך, **מנוס מחופש: ניתוח פסיכו-סוציולוגי על מבנה האישיות של האדם המודרני** (1941), תרגום: תמר עמית, תל אביב: הוצאת דביר, 1992.

פרוש, עדי, "אקטיביזם שיפוטי, פוזיטיביזם משפטי ומשפט טבעי: השופט ברק ודוקטרינת הכנסת הכל-יכולה", **עיוני משפט**, יז (נובמבר 1992), עמ' 717-755.

פרידמן, אביעד, "גדולה אמיתית", ב' אייר תשע"ה (21.4.2015). אתר **ערוץ 7**. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

פרידמן, שמא יהודה, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך חיים זלמן דימטרובסקי (עורך), **מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות**, כרך א, ניו יורק: בית מדרש לרבנים באמריקה, תשל"ח, עמ' 241-275.

פרס ישראל תשע"ד, נימוקי השופטים למתן פרס ישראל לספרות תורנית לרב אהרן ליכטנשטיין. נדלה מתוך אתר פרסי ישראל באוגוסט 2017: מקור.

ציגלר, יעל, "מתודולוגיה והערות סיכום". מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

ציגלר, ראובן, "מבוא להגותו של הרב סולוביצ'יק". מופיע באתר ישיבת הר עציון, VBN. נדלה באוגוסט 2017: מקור.

צרויה, אבישי, **מאבקם של מרן הרא"ה ורבינו הרצ"ה ביחס לצביונו ואופיו של הגוף הבוחר לרה"ר**, ירושלים: עטרת כהנים, 2013.

קאנט, עמנואל, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות**, תרגום: מ. שפי, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1993.

קרא, יוסף בן שמעון, **פירושי רבי יוסף בן קרא לנביאים ראשונים**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג.

קארו יוסף, "אבן העזר", בתוך **שולחן ערוך**, ירושלים: הליכות עולם, תשע"ב.

_____, "אורח חיים", בתוך **שולחן ערוך**, ירושלים: הליכות עולם, תשע"ב.

קהת, חנה, "תמורות באידאה של "תלמוד תורה" בהגות היהודית בעידן המודרני", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2005.

קון, תומאס, ס., **המבנה של מהפכות מדעיות**, תרגום: יהודה מלצר, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1977.

קוק, אברהם יצחק, **אגרות הראי"ה**, כרכים א-ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

_____, **אגרות לראי"ה**, ירושלים: המכון להוצאת ספרים ע"ש הרצ"ה, תשמ"ו.

_____, **אדר היקר ועקבי הצאן**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

_____, **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

_____, **אורות האמונה**, עריכה: משה גורביץ, ניו יורק: [לא ידוע], 1985.

_____, **אורות הקודש**, ארבעה כרכים, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה.

_____, **אורות התורה**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

_____, **אורות התשובה**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה.

_____, "אחדות ושניות", בתוך **מאמרי הראי"ה**, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, עמ' 234-236.

- _____ , **גנזי הראי"ה**, עריכה: בן ציון שפירא, חלק ג: ראש דבר: מוסר ויראת א-לוהים, ירושלים: המכון להוצאת ספרים ע"ש הרצי"ה, תש"נ.
- _____ , "דרך התחיה", בתוך **מאמרי הראי"ה**, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, עמ' 1-9.
- _____ , **מוסר אביך**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה.
- _____ , **משפט כהן**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה.
- _____ , "נחמת ישראל", בתוך **מאמרי הראי"ה**, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, חלק ב, עמ' 289-290.
- _____ , **סידור עולת ראיה**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ג.
- _____ , **עין איה, שבת ב**, ירושלים: מכון הרצי"ה, תש"ס.
- _____ , "על במוותינו חללים", בתוך **מאמרי הראי"ה**, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, עמ' 89-93.
- _____ , **עץ הדר**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ג.
- _____ , **עקבי הצאן**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה.
- _____ , **ערפילי טוהר**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ז.
- _____ , **פנקסי הראי"ה**, ירושלים: המכון להוצאת ספרים על שם הרצי"ה קוק, תשס"ח.
- _____ , "קרבת אלוקים", בתוך **מאמרי הראי"ה**, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, עמ' 39-32.
- _____ , **שבת הארץ**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה.
- _____ , **שמונה קבצים**, ירושלים: [לא ידוע], תשנ"ט.
- _____ , "תורת ארץ ישראל", בתוך **מאמרי הראי"ה**, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשנ"ו, עמ' 78-80.
- קוק, צבי יהודה, **ארץ הצבי: רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק במערכה על שלמות ארצנו**, עריכה: זלמן ברוך מלמד, בית אל: הוצאת נתיבי אור, תשנ"ה.
- _____ , "התורה והארץ", בתוך **לנתיבות ישראל**, חלק א, תל אביב: הוצאת מנורה, תשכ"ז.
- _____ , "לא תגורו", בתוך **ארץ הצבי: רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק במערכה על שלמות ארצנו**, בית אל: נתיבי אור, תשנ"ה, עמ' כה.
- _____ , "מזמור יט של מדינת ישראל", בתוך **ארץ הצבי: רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק במערכה על שלמות ארצנו**, בית אל: נתיבי אור, תשנ"ה, עמ' ג-י.
- _____ , **מתוך התורה הגואלת**, עריכה: חיים אביהוא שוורץ, ירושלים: חיים אביהוא שוורץ, תשמ"ג.
- _____ , "על הפרק", בתוך **לנתיבות ישראל**, חלק א, תל אביב: הוצאת מנורה, תשכ"ז.
- _____ , **שיחות הרב צבי יהודה – במדבר**: עריכה: שלמה חיים אבינר, ירושלים: שלמה חיים אבינר, תשנ"ג.
- _____ , **שיחות הרב צבי יהודה: בניין הבית**, ירושלים: ספריית חוה, תשע"ג.
- _____ , **שיחות הרב צבי יהודה – בראשית**, עריכה: שלמה חיים אבינר, ירושלים: שלמה חיים אבינר, תשנ"ג.
- _____ , **שיחות הרב צבי יהודה – מועדים א'**, עריכה: שלמה חיים אבינר, ירושלים: ספריית חוה, תשס"ו.

קליימן, רון, "שיטת לימוד הגמרא ושיעורי 'מתודיקה תלמודית' של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל", **צהר**, מ (תשע"ו), עמ' 51-76.

קניאל, אסף, "בין חילונים, מסורתיים ואורתודוקסים: שמירת מצוות בראי ההתמודדות עם 'גזרת הכשרות', 1937-1939", **גלעד**, כב (תשע), עמ' 75-106.

קסטי, ג'ון לי, **גן העדן הרב: בבואות האדם בראי המדע**, תרגום: עמנואל לוטס, תל אביב: הוצאת דביר, 1993.

קסירר, ארנסט, **מסה על האדם – הקדמה לפילוסופיה של תרבות האדם**, תרגום: יהודה לנדא ועמית רפאל, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשל"ב.

קפלן, לורנס, "דגמים של האדם הדתי האידיאלי בהגות הרב יוסף דוב סלוביצי'ק", בתוך זאב גריס (עורך), **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, כרך ד, ירושלים: האוניברסיטה העברית הפקולטה למדעי הרוח, תשמ"ה, עמ' 327-339.

קפלן, מנחם מרדכי, **לחידוש פני הציונות**, מהדורה שנייה, ירושלים: מרכז מרדכי מ. קפלן על ידי הספרייה הציונית, 2004.

קפלן, קימי ושטדלר, נורית, "מבוא: פניה המשתנות של החברה החרדית בישראל – מהישרדות לנוכחות, התחזקות וביטחון עצמי", בתוך קפלן, קימי ונורית שטדלר (עורכים), **מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית בישראל ובחברה**, ירושלים: מכון ון ליר, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 11-29.

קרא, יוסף בן שמעון, **פירושי רבי יוסף בן קרא לנביאים ראשונים**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג.

קרומביין, אליקים, "מעבר למורכבות – בעקבות תגובתו של אברהם וולפיש", **נטועים**, יא-יב (תשס"ד), עמ' 139-174.

_____, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סלוביצי'ק ועד שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין – על גלגוליה של מסורת לימוד", **נטועים**, ט (תשס"ב), עמ' 51-94.

_____, "על המומר והגר – קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל", **צהר**, מ (תשע"ו), עמ' 77-97.

_____, "על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין – דינא דגרמי", **עלון שבות**, 158 (תשס"א), עמ' 115-129.

קרליץ, אברהם ישעיהו ("החזון איש"), **ספר חזון איש על ענייני אמונה וביטחון**, ירושלים: מהדורת הרב גריינמן, תשי"ד.

קשב קלוגמן, שבתאי, "כרם ביבנה – היתר הוראה וצנחנות", **דבר**, ח' סיוון תשכ"ג (31.5.1963), עמ' 4.

ראובן, מיכאל, **לידת היהודי המודרני: תולדות תנועת ההשכלה היהודית**, בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005.

ראסין, ז'אן, **עתליה**, תרגום: אליהו מיטוס, הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית, תשי"י.

רבינוביץ', נחום אליעזר, **מסילות בלבבם: פרקי הגות, היחיד החברה והמדינה בראי התורה**, מעלה אדומים: הוצאת מעליות, תשע"ה.

רביצקי, אביעזר, **הקץ המגולה ומדינת היהודים, משיחות ציונות ורדיקלים דתי בישראל**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ג.

_____ , "חדש מן התורה? על אורתודוקסיה ועל מודרנה", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 445-460.

_____ , "קניין הדעת בהגותו – בין הרמב"ם לניאוקאנטיאניזם", בתוך לאס נחום, שאול ישראלי ורפאל יצחק (עורכים), **ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק**, ירושלים: מוסד הרב קוק; ניו יורק: ישיבה-אוניברסיטה, תשמ"ד, כרך א, עמ' קכה-קנב. רוזן, קהת, **משמיע ישועה – סיפורו של הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל**, אור עציון: המכון התורני ע"ש ר' יצחק וחנה סטרוביץ', תשע"ג.

רוזנבלום, שמואל, "לימוד תורה ומשמעותו הקיומית והפילוסופית בהגותם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק והרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (עיון משווה)", עבודת גמר לתואר השני, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א (1991).

_____ , "תקצירים", **צהר**, מ (תשע"ו), עמ' 8.

רוזנברג, שלום, **לא בשמים היא: תורה שבעל פה – מסורת וחינוך**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ז.

_____ , "מבוא להגותו של הראי"ה", בתוך בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשמ"ח, עמ' 63-65.

_____ , "פוסטמודרניזם – פרספקטיבה יהודית", בתוך עמרם ינאי, מאיר מוניץ (עורכים), **תוך וקליפה בתרבות המערבית**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ו, עמ' 33-44.

_____ , "תרומתה של משנת הרב קוק להגות היהודית המתחדשת" (סימפוזיון), בתוך בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ירושלים: ספריית אלינר ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשמ"ח, עמ' 343-348.

רוזנברג, שמעון גרשון (שג"ר), "דרך אחרת בלמדנות – ר' שמעון שקופ ושיטת טלז", בתוך **בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים**, אלון שבות: מכון הרב שג"ר, תשס"ט, עמ' 96-104.

_____ , **כלים שבורים – על ציונות דתית ופוסטמודרניזם**, אפרתה: ישיבת שיח יצחק, 2003.

_____ , **לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם**, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות, 2013.

רוזנב, אליהו, "המורה: בר-סמכא או מורשה?", בתוך דוד חן (עורך), **החינוך לקראת המאה ה-21: ספר יובל העשרים של בית-הספר לחינוך, אוניברסיטת תל-אביב**, הוצאת רמות ליד אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ה-1995, עמ' 409-425.

רוזנק אבינועם, "האדם היהודי והמדינה", בתוך לאס נחום, שאול ישראלי ורפאל יצחק (עורכים), **ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק**, כרך א, ירושלים: מוסד הרב קוק; ניו יורק: ישיבה-אוניברסיטה, תשמ"ד, עמ' קנב-קסח.

_____ , "הבבלי, הירושלמי ו'תורת ארץ-ישראל' הנבואית במשנת הראי"ה קוק", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשס"ה, עמ' 26-70.

- _____, "הדיאלוג בין הזרמים בעולם היהודי בין המודרני לפוסטמודרני", **זהויות**, 3 (תשע"ג), עמ' 75-95.
- _____, **ההלכה הנבואית**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשס"ז.
- _____, "הפילוסופיה של ההלכה – משנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח.
- _____, "הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה החינוכית היהודית", בתוך אבינועם רוטנברג ונפתלי רוזנברג (עורכים), **רב בעולם החדש, עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, 2011, עמ' 397-409.
- _____, "השפעות מודלים פילוסופיים על החשיבה ההלכתית של הרב י"ד סולובייצ'יק", עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד.
- _____, (עורך), "מבוא", בתוך **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, תל אביב: הוצאת מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2014.
- _____, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה – קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 275-306.
- רוט, מאיר, **אורתודוקסיה הומאנית – מחשבת ההלכה של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ד.
- רוטנשטרייך, נתן, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, כרך ב, תל אביב: הוצאת עם עובד, 1966.
- _____, "סובלנות ופשרה", **מאזניים**, מז (תשל"ט), עמ' 176-182.
- רוס, תמר, "מושג האלוקות של הרב קוק", **דעת**, 8 (תשמ"ב), עמ' 109-128.
- רז, שמחה, "צה"ל", בתוך שלום קליין, הילה וולברשטיין, שמחה רז (עורכים), **משמיע ישועה – לדמותו של הרב צבי יהודה הכהן קוק**, מרכז שפירא: הוצאת אור עציון, תש"ע, עמ' 291-292.
- רייכנר, אלישיב, **באמונתו: סיפורו של הרב יהודה עמיטל**, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תשס"ח (2008).
- _____, "הרב ליכטנשטיין נגד 'דיל' עמאר אריאל", ט"ז סיוון תשע"ג (24.5.2013). מופיע באתר nrg. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.
- _____, "ציונות כוחנית וצעקנית" (6.12.2004). מופיע באתר nrg. נדלה באוגוסט 2017: **מקור**.
- ריינר, רמי, "הרב אהרן ליכטנשטיין ומדעי היהדות – מקבילים שלא נפגשו". ההרצאה נישאה ביום העיון, "תורה, חכמה, חסד ושלוש" – הגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין", שנערך לזכרו של הרא"ל במכון ון ליר בירושלים, י"א תמוז תשע"ה (28 ביוני 2015). נדלה באוקטובר 2017: **מקור**.
- רפ, אורי, **הומניזם – הרעיון ותולדותיו**, אוניברסיטה משודרת, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 1991.
- _____, "ישעיהו ליבוביץ – הומניסט בעל כרחו", בתוך יעקב מלכין (עורך), **תרבות היהדות החילונית: הגות חדשה בישראל**, תל אביב: הוצאת כתר, 2006, עמ' 366-370.

- רפל, דב, **שבע החכמות, הוויכוח על לימודי החול בספרות היהודית עד ראשית ההשכלה**, ירושלים: משרד החינוך, מינהל התרבות – האגף לתרבות תורנית, תש"ן.
- רצבי, שלום, "לשאלת שיתוף הפעולה עם חילונים ותפקידה של 'המזרחי' בהגותו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק", בתוך ישי ארנון, יהודה פרידלנדר ודב שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית – התפתחויות ותמורות לדורותיהן**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב, עמ' 35-65.
- רקפת-רוטקוף, אהרן, "ביוגרפיה של הרב יוסף דב סולובייצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 17-44.
- שבט, ארי יצחק, "זכאים במקרא וחייבים בחז"ל", **טללי אורות**, יב (תשס"ה), עמ' 13-99.
- שביד, אליעזר, **תולדות ההגות היהודית במאה ה-20**, תל אביב: הוצאת דביר, תש"נ.
- _____, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, חלק ראשון: תקופת ההשכלה, תל אביב: הוצאת עם עובד, 2006.
- _____, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, חלק שלישי, כרך א: מול משבר ההומניזם. על פרשת דרכים היסטורית, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ג.
- _____, **תולדות הפילוסופיה היהודית בזמן החדש**, חלק רביעי: התמודדות עם התהוות מרכזים חדשים בארץ ישראל ובארה"ב, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ו.
- _____, "תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה – על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס", בתוך יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), **מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישיבת תשבי**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ו, עמ' 689-720.
- שגב, זהר, **מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומיים**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, תשס"ח.
- שגיא, אברהם (אבי), **אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996.
- _____, **אתגר השיבה אל המסורת**, תל אביב: מכון שלום הרטמן, תשס"ז.
- _____, "האורתודוקסיה כבעיה", בתוך יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרוזיגר (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשס"ז, עמ' 21-53.
- _____, "המשפט הטבעי וההלכה – עיון ביקורתי", בתוך אבי שגיא, דניאל סטטמן (עורכים), **יהדות: בין דת למוסר**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, ספריית הילל בן חיים, הוצאת הקיבוץ המאוחד בשיתוף מכון הרטמן ומרכז יעקב הרצוג, תשנ"ח-1999, עמ' 103-157.
- _____, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", **דעת**, 29 (תשנ"ב), עמ' 131-148.
- _____, "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם", בתוך עמיחי ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי**, תל אביב: הוצאת משכל, ספרי חמד וידועות אחרונות, תשס"ג, עמ' 221-241.
- שוורץ, דב, **אמונה על פרשת דרכים**, תל אביב: הוצאת עם עובד, 1996.
- _____, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונות הדתית**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ז.
- _____, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"א.

- _____ , **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך א: איש ההלכה דת או הלכה, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח.
- _____ , **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק**, כרך ב: מחקר התודעה לתיאור אושיות הקיום, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח.
- _____ , "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין: תדמית ומציאות", **זעת**, 76 (תשע"ד), עמ' 7-45.
- _____ , **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, ספרית אופקים, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ט.
- _____ , "הציונות הדתית כתופעה תרבותית", מבוא בתוך ישי ארנון, יהודה פרידלנדר ודב שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית – התפתחויות ותמורות לדורותיהן**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב (2012), עמ' ט-כ.
- _____ , **הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידאולוגיה**, אוניברסיטה משודרת, תל אביב: משרד הביטחון – הוצאה לאור, 2003.
- _____ , "הרב סולובייצ'יק על הציונות הדתית: פרשנות פסיכולוגית", בתוך ישי ארנון, יהודה פרידלנדר ודב שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית: התפתחויות ותמורות לדורותיהן**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב, עמ' 123-145.
- _____ , "התפתחות תפיסת האמונה בהגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק: מבקשתם משם לאיש האמונה הבודד", בתוך משה הלברטל, דוד קורצויל ואבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: הוצאת כתר, תשס"ה, עמ' 444-479.
- _____ , "ייחודו של עם ישראל בהגות הציונות דתית", בתוך אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, חלק ג: היבטים רעיוניים, עמ' 453-475.
- _____ , "משנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בראי ההגות הציונית", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 129-145.
- _____ , "שליטת הממד ה'אחר' של הקדושה ב'איש ההלכה' לרב י"ד סולובייצ'יק", בתוך יצחק אלפסי (עורך), **וחי בהם: על קידוש השם, לזכרו של דורון שניאור זיסרמן הי"ד**, הוצאת משפחת זיסרמן, תשס"ג, עמ' 341-352.
- _____ , שוחטמן, אליאב, "על דרישת ההסכמה המודעת בהפסקות הריון", **משפטים**, כ"ט, 3 (תשנ"ט), עמ' 737-777.
- _____ , שטינברג, אברהם, "הפלה", בתוך **אנציקלופדיה הלכתית רפואית**, כרך ב, ירושלים: הוצאת מכון שלזינגר, תשנ"א (1991), עמ' 47-115.
- _____ , "השקפת היהדות על החיים המיניים", **ספר אסיא**, ז (תשמ"א), עמ' 17-33.
- _____ , שטייניץ, יובל, **הזמנה לפילוסופיה**, תל אביב: הוצאת זמורה ביתן, 1987.
- _____ , שטמפר, שאול, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ה (2005).
- _____ , שטראוס, ליאו, "מהו חינוך ליברלי", בתוך **הליברליזם ומשבר ההגות היהודית המודרנית**, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, 2012, עמ' 33-38.

שטרן, ידידיה צבי, "נגישותה של ההלכה לסוגיות מדיניות", **משפט וממשל**, ד (תשנ"ז), עמ' 215-242.

שכטר, צבי, **מפני הרב**, ירושלים: בית המדרש דפלאטבוש, תשס"א.

_____, **נפש הרב**, ירושלים: ראשית ירושלים, תשנ"ד.

_____, "קוים לדמותו של מו"ר הגרי"ד סלובייצ'יק, הכ"מ", **אור המזרח**, מא (תשנ"ג), עמ' 196-216.

שלג, יאיר, "ילדה אחת מול 700 אוטובוסים" (ריאיון עם אסתי ליכטנשטיין), **מקור ראשון**, כ"ו אייר תשע"ה (15.5.2015), מוסף שבת, עמ' 2-4.

שלו, ענר, "היהלום שבכתר", **אודיסאה**, 8 (יולי 2010), עמ' 12-15.

שלום, גרשון, "דבקות' או 'התקשרות אינטימית עם אלהים' בראשית החסידות (הלכה למעשה)", בתוך **השלב האחרון – מחקרי החסידות של גרשם שלום**, עריכה: דוד אסף ואסתר ליבס, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ט, עמ' 237-258.

שמאע, אברהם, "תהליכי גיבוש ותמורות בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברהם בירידתו מצרימה (בראשית יב), **מגדים**, נ (תשס"ט), עמ' 199-220.

שמואלי, אפרים, **האדם במצור**, תל אביב: הוצאת יחדיו, 1981.

_____, "יהדות ארצות הברית", **מחניים**, סו (תשכ"ב), עמ' כג-מח.

שנאן, אביגדור, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", **תרביץ**, מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

שניאור זלמן בן ברוך (רש"ז מלאדי), **ליקוטי אמרים – תניא**, כפר חבד: המאור שבתורה, תשס"ג.

שפירא, אברהם אלקנה, מכתב בתוך שוחטמן, אליאב, **ויעמידה ליעקב לחק**, ירושלים: א' שוחטמן, תשנ"ד (1993), עמ' 67-73. מופיע גם בתוך כהן, ירוחם דן, **ואת ארצי חלקו**, ירושלים: קול מבשר, תשס"א, עמ' 225-230. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

שרון, דן, "היגיון עמום מהו?", **מדע**, לא-1 (1987-1988), עמ' 15-20.

שרלו, יובל, "דוד מלך ישראל חי וקיים", **הצופה** (כ"ו שבט תשס"ב), עמ' 14. מופיע גם בתוך

יהושע רייס (עורך), **היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך**, אלון שבות: הוצאת ישיבת הר עציון,

מכללת הרצוג, ספרי מגיד, תשע"ג, עמ' 189-194. בעבודה זו הסתמכתי על המקור השני.

_____, **והיו לאחדים בידך – מדיאלקטיקה להרמוניה במשנתו של הרב יוסף דב סלובייצ'יק**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תש"ס.

_____, **והלכה כבית הלל**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשס"ח.

_____, "הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת", בתוך אמנון בזק, שמואל ויגודה

ומאיר מוניץ (עורכים), **על דרך האבות: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך**, אלון שבות:

הוצאת תבונות, תשס"א, עמ' 499-516.

שרלו, סמדר, "משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק", **מורשת ישראל**, 2 (2006), עמ' 42-87.

ששון, גלעד, "פוקדי עוון אבות – יחסם של חז"ל לחטאי האבות", עבודת גמר, רמת גן:

אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א (2001).

Abrams, Daniel, "Orality in the Kabbalistic School of Nahmaindes: Preseving and Interpreting Esoteric Traditions and Texts", *Jewish Studies Quarterly*, 3 (1996), pp. 85-102.

- Beasley, Yaakov, "Return of the Pashtanim", *Tradition*, 41:1 (2009), pp. 67-83.
- Beasley, Yaakov and Blau, Yaakov, "The School of Bible Study: An Exchange", *Tradition*, 42:3 (2009), pp. 85-94.
- Belkin, Samuel, "The Truly Higher Education: An Inaugural Address", in *Essays in Traditional Jewish Thought*, New York: Philosophical Library, 1956.
- Betteridge, Thomas, "The Henrician Reformation and Mid-Tudor Culture", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 35:1 (2005), pp. 91-109.
- Bradley, Francis Herbert, *Ethical Studies: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1962 (2nd ed.).
- Brill, Alan, "An Ideal Rosh Yeshiva: By His Light: Character and Values in the Service of God and Leaves of Faith by Rav Aharon Lichtenstein", *Edah Journal*, 5:1 (Tammuz, 2005), pp. 2-18.
- Carney, Shalom, "A Room with a View, but a Room of our Own", *Tradition*, 28:3 (1994), pp. 39-69.
- _____, "Music of the Hand: Personal Notes on the Place of Liberal Arts Education in the Teaching of R. Aharon Lichtenstein", *Tradition*, 47:4 (Winter 2015), pp. 223-239.
- _____, "Rav Yitzhak Hutner's Lecture to a Teacher's Conference", *Tradition*, 19: 3 (1981), pp. 218-226.
- Cohon, Samuel, "Kaufmann Kohler the Reformer", in *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1953. pp. 133-155.
- Feigelson, Joshua Meir, "Relationship, Power, and Holy Secularity: Rabbi Yitz Greenberg and American Jewish Life, 1966-1983", A Dissertation for the degree Doctor of Philosophy, Northwestern University, 2015.
- Feiner, Shmuel, "Toward an Historical Definition of the Haskalah", in Shmuel Feiner and David Sorkin (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London and Potland, Oregon: The Littmann Library of Jewish Civilization, 2001, pp. 184-219.
- Feldman, Harav Aharon, *The Eye of the Storm: A Calm View of Raging Issues*, Jerusalem: Yad Yosef Publications, 2009.
- Fischer, Shlomo, "Radical Religious Zionism from the Collective to the Individual", in Boaz Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Ben-Gurion University Press, 2011, pp. 286-309.
- Fuller, L. Lon, *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press, 1964, pp. 9-13.
- Goldberg, Harold, "Dr. Greenberg Discusses Orthodoxy, Y.U., Viet Nam & Sex", *The Commentator* (April 28, 1966).
- Goldberg, Hillel, "Afterword: A Personal Reflection", *Tradition*, 47:4 (2015), pp. 250-253.
- _____, "Rabbi Isaac Hutner: A Synoptic Interpretive Biography", *Tradition*, 22:4 (1987), pp. 18-46.

- Greenberg, Irving, "Letter to the Editor: Greenberg Clarifies and Defends His Views", *The Commentator* (May 12, 1966).
- _____, "Yeshiva in the 60s", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, New York: Yashar Books, 2006, pp. 179-187.
- _____, "Response to 'The 60s'", in Menachem Butler and Zev Nagel (eds.), *My Yeshiva College: 75 Years of Memories*, New York: Yashar Books, 2006, pp. 377-381.
- Ivry, Alfred, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", in Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht, Holland: Nijhoff, 1986, pp. 139-156.
- Helfgot, Nathaniel, "Divrei Ha-Rav Ve-Divrei Ha-Talmid Ve-Divrei Ha-Rav: The Impact of Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Thought on that of Aharon Lichtenstein", *Tradition*, 47:4 (2015), pp. 86-112.
- Heller, James G., *Isaac M. Wise: His Life, Work and Thought*, NY: The Union of American Hebrew Congregations, 1965.
- Kant, Immanuel, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, T. M. Greene and H. H. Hudson (trans.), New York: Harper, 1960 (2nd ed.).
- Kaplan, Lawrence, "Rabbi Joseph Soloveitchik's Philosophy of Halakhah", *Jewish Law Annual*, 7 (1988), pp. 145-151.
- _____, "The Religious Philosophy of Rabbi Josef Soloveitchik", *Tradition*, 14 (1974), pp. 43-64.
- Klaperman, Gilbert, "The Beginning of Yeshiva University: The First Jewish University in America", A Doctor's Degree Dissertation Submitted to the Faculty of the Bernard Revel Graduate School, Yeshiva University, June 1955, pp. 178-225.
- Laird, John, *Hobbes*, London: Macmillan & Co., 1934, pp. 289-290.
- Lichtenstein, Jean-Pierre, *Racine – poète biblique*, Paris: Librairie Lipschütz, 1934.
- Lichtenstein, Mosheh, "'What' Hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited", *Torah u-Madada Journal*, 9 (2000), pp. 1-18.
- Milton, John, "Seventh Prologue", in *Prose Works*, London: Henry G. Bohn, 1947.
- Newman, John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London: Burns and Oates, 1870; new edition in Charles Frederick Harrold (ed.), New York: Longmans, Green & Co., 1947.
- Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture*, San Francisco, CA: Harper San Francisco, 2001.
- Norman, Solomon, *The Analytic Movement – Hayyim Soloveitchik and His Circle*, Atlanta Georgia: Scholars Press, 1993.
- Raider, Mark, A., *The Emergence of American Zionism*, New York and London: New York University Press, 1998.

- Rakeffet-Rothkoff, Aaron, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, New York: Ktav Pub. House, 1999.
- Ranke, Leopold, von, *The Theory and Practice of History*, in Georg G. Iggers (Edition and Introduction), London, New York: Routledge, 2011.
- Rex, Richard, "The Crisis of Obedience: God's Word and Henry's Reformation", *The Historical Journal*, 39:4 (1996), pp. 863-894.
- Saks, Jeffrey, "The Best that has Been Thought and Said by R. Lichtenstein about the Role of Literature in Religious Life", *Tradition*, 44:4 (2015), pp. 240-249.
- _____, "Rabbi Joseph B. Soloveitchik and the Israeli Chief Rabbinate: Biographical Notes (1959-60)", *BDD (Bechol Derakhekha Daehu)*, 17 (2006), pp. 45-67.
- Shatz, David, "Morality, Liberalism, and Interfaith Dialogue", in Elisheva Carlebach, Jacob J. Schacte (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations; In Honor of David Berger*, New York: The Brill reference library of ancient Judaism 2012, pp. 491-519.
- Singer, David, "Debating Modern Orthodoxy at Yeshiva College: The Greenberg-Lichtenstein Exchange of 1966", *Modern Judaism*, 26:2 (2006), pp. 113-126.
- Singer, David and Sokol Moshe, "Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith", *Modern Judaism*, 2:3 (1982), pp. 227-272.
- Soloveitchik, Joseph Dov, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York: Seth Press, 1986.
- _____, *Community, Covenant and Commitment: Selected Letters and Communications*, R. Nathaniel Helfgot (ed.), Jersey City, NJ: Ktav, 2005, pp. 173-194.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.
- Tamir, Yael, "Whose Education is It, Anyway?", *Journal of Philosophy of Education*, 24:2 (1990), pp. 161-170.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. 230-232.
- Taylor, Victor, E., and Winquist, Charles, E. (eds.), *Encyclopedia of Postmodernism*, London: Routledge, 2001.
- Touati, Charles, *Prophetes, Talmudistes, Philosophes*, Paris: Éditions du Cerf, 1990.
- Tulloch, John, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, Edinburgh: G. Olms, 1874, II.
- Wolf, Danial, "Hiddush within the Beit Midrash: Rav Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdus as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh", *Tradition*, 47:4 (2015), pp. 113-125.
- Worden, Blair, "Oliver Cromwell and the Sin of Achan", in Derek Beales and Geoffrey Best (eds.), *History, Society and the Churches*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 141-145.

- Zadeh, L. A., "Calculus of Fuzzy Restriction", in L. A. Zadeh, K.-S. Fu, K. Tanaka and M. Shimura (eds.), *Fuzzy Sets and Their Applications to Cognitive and Decision Processes*, New York: Academic Press, 1975, pp. 1-39.
- _____, "Fuzzy sets and systems", Symposium on System Theory, April 20, 21 and 22, New York, Brooklyn: Polytechnic Institute, 1965, pp. 29-39.
- Zuckier Shlomo and Carmy Shalom, "An Introductory Biography Sketch of R. Aharon Lichtenstein", *Tradition*, 47:4 (2015), pp. 6-16.

התפיסה הציונית של הרי"ד

להיות ציוני – להיות אקטיבי

תפיסתו הציונית של הרי"ד נסבה במהותה על השאלה שהטרידה את בני דורו: האם יש להצטרף למהלך הציוני, או שמא צריך להמשיך לשבת בגלות. במילים אחרות, מה עדיף: להיות אקטיבי או להיות פסיבי? מבחינה תאולוגית, הגישה הפסיבית היא בעיקרה דטרמיניסטית וכמובן מקדשת את התפיסה הפייטיסטית (Pietism) – גישה השוללת לחלוטין את ערכם של מאמצי אנוש. גם ההסתמכות על שלוש השבועות¹, שכוללות בין היתר את האיסור של "לא לעלות בחומה", יסודה בתפיסה המשלימה עם המציאות. זוהי גם משמעותו של הפסוק "בְּבִלָּהּ יוֹבְאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פְּקֻדֵי אֲתָם נְאֻם ה' (ירמיהו כז, כב): דרישה הלכתית המגובה במחסום פסיכולוגי ונפשי, שהיה בשעתו הבסיס לחוסר הרצון לפעול לשינוי המצב. אל מול הגישה הזו, שנתפסה כגלותית, קמה הגישה הציונית האקטיבית שטענה: אנחנו בני האדם ניזום ונשנה את המציאות במו ידינו:

ישנה נקודה כללית שלמראית עין, רחוק ביותר ממגרש הציונות, אך מהווה בעצם מפתח לכל: מעמדו של האדם כיוזם, כפעיל ופועל, כמוזי תהליכים היסטוריים ומקדם השגת יעדים חברתיים והיסטוריים. והרי זו אלפא ואומגה: ציונית דתית מבטאת את האמונה שגם תחת עינו הפקוחה של הקב"ה, תחת ההשגחה המנווטת, ביכולתם של אם אדם ואומה להשתחרר מהפאסיביות שאפיינה את חיי הפרט והכלל בגולה. היכולת של האדם להרים ראש ולפעול בהתאם².

הרא"ל הדגיש בדבריו, כי הרי"ד היה אקטיביסט בתפיסת עולמו. הוא דרש מהאדם ליזום, ליצור ולחדש. בתחום התשובה נדרש האדם לא רק לבקש סליחה מהאל אלא גם לשנות וליצור מציאות אחרת. "איש ההלכה" של הרי"ד הוא איש אקטיבי שיוצר. אמנם מדובר על יצירה בתורה עצמה, אך תפקידו של איש ההלכה אינו מצטמצם להעברת מסורת מזרזר לדור, ותו לא. הדמות הטיפולוגית הראשונה "באיש האמונה הבודד" היא זו של האדם הכובש – "איש ההדר". אפילו

¹ שלוש השבועות – מקורן ב**בבלי**, כתובות, קא, עמ' א. הן כוללות שלושה לאווים: אין לעלות בחומה, אין לדחוק את הקץ ואין למרוד באומות. על גמרא זו נסבה המחלוקת ביחס לציונות האקטיבית. היו שטענו כי מבחינה תאולוגית ההצטרפות לתנועה הציונית היא חטא, היות שהתנועה הציונית פועלת בניגוד לצו האלוהי שבא לידי ביטוי בשלוש השבועות. הכוונה היא לצו שדורש מעם ישראל לא לפעול בכדי להחיש את הגאולה בארץ ישראל.

² ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייציק ז"ל לציונות", עמ' 160; ליכטנשטיין, "הגותו המחשבתית של הרב סולובייציק ז"ל", עמ' 9-19, שם, עמ' 12: "הדגש תמיד היה על האדם כפעיל. התורה הקאנטיאנית והנאו-קאנטיאנית אשר כל כך הדגישה את האדם כגברא לעומת האדם כחפצא נתנה את אותותיה, כשכמובן הקטגוריות ההלכתיות מאוד חשובות בהקשר זה. התחושה הייתה שהאדם נדרש נקרא ונתבע, וזאת עוד לפני שמדובר על האדם כקרוא מצד המצווה".

את הקשר האינטימי שבין האדם לאל, על האדם ליזום; עליו לחפש את האל המסתתר. גם בקשר שבין איש ואשתו, על האדם ליזום, ליצור ולפעול במטרה לבסס ולהדק את הקשר. "אכן המסר המרכזי בתורת "הרבי" [הרי"ד] לכל אורכה הוא 'עלה נעלה וירשנו אותה!'"³. בעיקר נכון הדבר ביחס לזיקתו לארץ ישראל. הרי"ד דחה על הסף גישות שהאדירו את הפסיביות והעלוה על נס. כך למשל, קבוצת אנשים ישבה עם הרי"ד ואנשיה טענו כי הנחיתה על הירח היא מרידה בה' שכן ה' מידר וקבע כי השמים שמים לה' ורק את הארץ נתן לבני אדם. הרי"ד פשוט בו להם⁴. אחד מחברי אותה קבוצה ניסה לגייס לצדו את הרמב"ן שאמר: "אבל דורש השם בנביא, לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם [...]?"⁵. הרי"ד בחר להתעמת עמו בדרך של ביטול ואמר לו, כי שמע מאביו בשם הרב חיים שקטע זה הוא טעות ושלא הרמב"ן אמרו. לטענת הרא"ל, הרי"ד האמין כי "לאדם ניתנה לא רק היכולת אלא גם השליחות לבנות וליצור בעולם. ושוב, הן מצד זה שבכך האדם מוצא את אישיותו והן מצד זה שהוא מגשים את היעד של ישובו של עולם"⁶.

ההצטרפות לתנועת "המזרחי"

ביטוי ישיר לדרישתו של הרי"ד ליזום, ליצור ולפעול כדי לשנות את המציאות, וכדי לקדם את הגישה הציונית האקטיבית, היה הצטרפותו של הרי"ד לתנועת "המזרחי". וכך תיאר את חזון התנועה: "כפי שאני מבין את תולדות תנועתנו והאידיאולוגיה שלה, הרי חזוננו העיקרי הוא יצירה"⁷. הרי"ד הסביר כי בהסתכלו באדם החילוני המודרני, נדמה לו תמיד שהוא רואה את האדם הראשון לאחר החטא; בדמותו הוא מגלם שני מושגים כאחד – גם כובש עולמות וגם יוצר עולמות. האדם המודרני מאמין בכוח החרב המתהפכת: "בכוח המדע ובכוחה של החברה לחולל שינויים. תפקיד המזרחי אף הוא ללחום בשתי חזיתות, בחזית הסייף, ללחום נגד השטן היוצר עולמות אפלים, ליצור ולעשות אלא גם נגד החרב המתהפכת של המפלגות החילוניות והאידיאולוגיה שלהן"⁸.

לדברי הרא"ל, הרי"ד חיבר את היצירתיות והחידוש בתחום הלימוד עם תחום עולם המעשה. שכן האנרגיה שדחפה אותו ללמוד על מנת לחדש וליצור היא אותה אנרגיה שדחפה אותו אל בניין הארץ. תפקידו של האדם בחומר וברוח הוא ליזום, ליצור, לשנות ולקדם. בהספד למורו וחותרו הרי"ד, תיאר הרא"ל את החיבור הזה:

אך עיקר אמנות הייתה בתוכן – בהפעלת הדמיון בשדה ההלכה. חשיבתו לא הייתה טכנית ויישומית, היא הייתה יצירתית [...] ובין היתר אף עומד בשורש זיקתו לשיבת ציון והזדהותו עם הציונות הדתית. המושתתת על האדרת האדם כיוזם וכפועל במרחבי היקום

³ ליכטנשטיין, "על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל לציונות", עמ' 163.

⁴ ליכטנשטיין, "הגותו המחשבתית של הרב סולובייצ'יק ז"ל", עמ' 14.

⁵ רמב"ן, פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן, ויקרא כו, יא.

⁶ ליכטנשטיין "הגותו המחשבתית של הרב סולובייצ'יק" ז"ל, עמ' 14.

⁷ סולובייצ'יק, חמש דרשות, עמ' 45.

⁸ שם, עמ' 44-45.

וההיסטוריה כשותף במעשה בראשית. ואם לגבי המעשה כן, ביחס לעולם התלמוד על אחת כמה וכמה. לא רק האדיר יצירה אלא הגשימה?⁹

ולטרס וורצבורגר במאמרו¹⁰ מדגיש את תפיסתו של הרי"ד בדבר החיבור בין הציונות לבין תפקידו ההטרונומי של האדם. לדבריו, הרי"ד הדגיש כי על האדם הוטל תפקיד מעשי בעולם – "לכבוש". האדם צריך ליצור, לבנות ולעשות כפי שהאל בנה ויצר. הרי"ד הרחיב אפוא את תפקיד היצירה והעביר אותה מעולם הרוח גם אל עולם המעשה. הרב חיים מוולוז'ין סבר ש"צלם אלוהים" של האדם מחייב אותו ליצור בתחום הלימוד. בכך דמה לאריסטו שהציב בפסגת השאיפה האנושית את ההשתלמות השכלית. וורצבורגר מוכיח כי הרי"ד הושפע קרוב לוודאי מהרמן כהן, שטען כי תורת המוסר של הרמב"ם היא אפלטונית. השלמות, לדידו של הרי"ד, היא שלמות מוסרית ולא רק שלמות שכלית. הרי"ד חיבר את הדברים והציע מודל של אדם אקטיבי ויוצר בתחום האידאות השכלי, כזהו "איש ההלכה". אך יתר על כן, הרי"ד הציג את האדם כמי שיוצר גם בתחום המעשה. בכך יצא חוצץ נגד אלה שטענו כי התיקון היחידי שעל האדם לעשות הוא תיקון רוחני. הרי"ד יצא נגד התפיסה הפייטיסטית. הוא גם התנגד להגדרה הרדיקלית של ויליאם גיימס שהצהיר, כי "זניחת האחריות האנושית היא סימן היכר של הדת"¹¹. לטענת וורצבורגר, העולם החרדי, כולל זה שחי במדינת ישראל, עדיין דבק בגישה הפייטיסטית שרווחה בימים שלפני האמנציפציה וההשכלה. כאז כן היום, לא נעשה שום מאמץ לשפר את המצב החברתי-פוליטי או הכלכלי של העם היהודי, וראשי העולם החרדי יוצאים מנקודת המוצא שמאמצי אנוש לא יועילו במאום. לתפיסתם, הגאולה תבוא בעקבות התעוררות רוחנית של תוספת יראת שמים¹². לכן, טוען וורצבורגר: "כדרך שהפילוסופיה הקאנטיאנית בזה לתאודיצייה, כך הרב [הרי"ד] נמנע מלהסביר את קיומו של הרע לפי המטאפיזיקה. אבל הוא הדגיש שיכולים לנצל את הרע ככוח [...]"¹³. כלומר, אפשר לנצל את הכוח הטמון ברע כדי לדחוף את האדם לשנות ולהיטיב את המציאות. בהמשך הסביר הרי"ד כי האל השאיר את העולם בלתי-שלם במכוון כדי שהאדם יזכה בשליחות של יצירה ועשייה.

מדברים אלה נובע כי שתי תפיסות רוחניות עמדו ביסוד החלטתו המעשית של הרי"ד להצטרף לתנועת "המזרחי". לפי האחת, האל מצווה על האדם להיות אקטיבי בשני מישורים. במישור הרוח, עליו להיות חלק מ"קהילת הברית", קהילה שיש לה מטרה וייעוד גדול. הדברים באים לידי ביטוי גם בראיית הקשר בין העם לארץ מנקודת מבט תאוצנטרית ולא במושגים נטורליסטיים בלבד¹⁴. ואילו במישור החומרי, עליו להיות "איש ההדר"; עליו לעסוק במדע ובטכנולוגיה ולרתום אותם לרווחת בני האדם. שיפור העולם וקידומו הוא בבחינת חיקוי הבורא. האל מתגלה בעולם

⁹ ליכטנשטיין, "דברי הספד על מרן הגאון רי"ד הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל", עמ' ח-ג. הרא"ל הגדיר בהספד את הרי"ד כאומן יוצר המגביה עוף. יצירתו נובעת מהיכולת לראות את המציאות מזווית ראייה רחבה.

¹⁰ וורצבורגר, ולטרס, "היסודות הפילוסופיים במשנתו הציונות דתית של הרב סולובייצ'יק", בתוך אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים, על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, ירושלים: ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ז, עמ' 111-122.

¹¹ שם, עמ' 113.

¹² שם. זוהי הסיבה הפסיכולוגית העמוקה של האדרת שלוש השבועות "שלא יעלו בחומה", שמשמעותה פסיביות ביחס לציונות המדינית.

¹³ שם, עמ' 114. ועיינו סולובייצ'יק, **ימי זיכרון**, עמ' 92-93.

¹⁴ סולובייצ'יק, יוסף דב, **דברי השקפה**, תרגום: משה קרונה, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ב, עמ' 11-19.

כבורא מיטיב הקורא לאדם להמשיך את המשימה שהוא האל התחיל בעצמו¹⁵. אם כן, על האדם מוטלת משימה או תפקיד, זהו תפקיד שמחייב אותו לנוע כל העת בין הרוח לחומר, בין כיבוש לנסיגה. זהו תפקיד דיאלקטי שאין בו הרמוניה.

לפי התפיסה השנייה, שהיא אולי גם מהותית יותר, האדם נדרש לאמונה שדרכו תצלח בתפקידו כ"איש ההדר". הרי"ד דרש מ"איש ההלכה" להתמודד, שכן ההלכה מצדה אינה מוותרת על מרותה אלא מנסה כל העת להחיל את הקטגוריות ההלכיות על המציאות. גם אם תיכשל בשלב הראשון, היא תמשיך ותנסה עד אשר תצליח, שהרי אין תופעה שההלכה לא מוצאת בה עניין:

עזת פנים ומלאת גבורה היא ההלכה. אינה יודעת טיבה של אכזבה ואינה מקבלת מרות המאורע. היא משערת עליו כפעם בפעם ולא תחדל עד אשר תצליח להטיל את עליונות האידיאה האלהית עליו [...]. גם אם מלכות החילונית יצוקת ברזל וכבירת כח היא, לא תתחלחל ההלכה ולא תתייאש, כי אם תצור עליה בשצף קצף איתנים של רוח גועש וחורג, פועם ומפעים, עד רדתה, משום שגבורת ההלכה ועוזה נובעים מנבכי נפש המוכרעת מאמיתת דבריהם של חכמינו שסופם של ישראל לעשות תשובה¹⁶.

זו הייתה דעתו של הרי"ד, ובדרך זו האמין שאפשר להכיל את ההלכה עם עולם החולין הלכה למעשה. לעומת זאת, דודו של הרי"ד, הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק, הידוע בכינויו הגרי"ז או הרב מבריסק, פחד! הגרי"ז, לפי תיאורו של הרי"ד במסה "מה דודך מדוד", פחד שמא העימות התמידי עם המדינה החילונית ועם דרכה המנוכרת לקודש יביא להסתגלות ולהשלמה עם ערכיה. כלומר, יביא להעדפת הראלי על פני האידיאלי. לכן, העדיף להתעלם מעשית מהמדינה כדי שיוכל לחיות באותו עולם אידיאלי קדוש ומוגן. הרי"ד חלק עליו וקרא להתמודדות. הרי"ד האמין שהתורה היא תורת חיים ויש ביכולתה להתמודד עם עולם החולין החיובי ולתחום אותו במסגרת ההלכה. הוא האמין כי ההלכה יכולה לנצח. יתרה מכך בטווח הארוך האמין הרי"ד שהריחוק ההלכתי מעולם המעשה ירחיק אנשים משמירת המסורת, שכן הדת תיתפס כלא רלוונטית לחיים המודרניים.

אם כן, הציונות של הרי"ד אינה מטפיזית. זוהי ציונות מעשית פרגמטית שבנויה על התיישבות. הקדושה של ארץ ישראל היא קדושה הלכתית של ריבוי מצוות. הקשר לארץ נעשה מפאת המצוות והאחיזה בארץ ולא מנימוק קטגורי אונטולוגי. מכיוון שכך, ראה הרי"ד את סוגיית הנגב ואת תביעתה של מצרים בהנהגת נאצר לחזקה עליו כתוצאה של חוסר עשייה של עם ישראל, מכיוון שבחר לא להתיישב בנגב. שהרי לא ההגדרה הפוליטית תקבע אלא המציאות בשטח¹⁷. הדרך המעשית, אליבא דרי"ד, היא דרך של קניין והקרבה. במילים אחרות, אקטיביות. המדינה היא בוודאי פועל יוצא של ההשגחה האלוקית. לכן טען הרי"ד, כי רק מהלכי ההשגחה יכולים להביא לתקומתה של המדינה. ביטוי למהלכים האלה אפשר למצוא באירועים היסטוריים. כך למשל, אילו רוזוולט היה משמש כנשיא בשנת 1948, "ייתכן ומדינת ישראל לא הייתה באה לעולם [...]."

¹⁵ סולובייצ'יק, "איש האמונה הבודד", בתוך **איש האמונה**, עמ' 15-17.

¹⁶ סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 91-92.

¹⁷ שורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 191-192.

ההשגחה בחרה בהרי טרומן לשמש כלי להגשמת הרצון האלוהי¹⁸. במאמר "קול דודי דופק"¹⁹ תיאר הרי"ד את הפלא של הקמת המדינה בשדה הקרב, בשדה הדיפלומטי ובשדה התאולוגי. אשר על כן, יש להכיר בכך שהקב"ה יצר את מדינת ישראל: "אבל מי שהסתכל אז היטב בעינו הרוחנית הרגיש ביושב האש האמתי שניצח על הדיונים, והוא – הדוד"²⁰. מסיבה זו קבע, כי "איזה יהודי מאמין יכול להיות נגד ישראל? הבה נקבע באופן פשוט: הקב"ה יצר את מדינת ישראל. האם יכול בשר ודם להתחצף ולהתנגד למדינה?"²¹

ואולם, ההכרעה להיות חלק מהמפעל והדרך לקדם את המפעל הן אנליטיות ולא מטפיזיות. עולמו האפיסטמולוגי של "איש ההלכה" הוא אובייקטיבי ומתמטי: "אם נתמצא קצת במידת הקונצפטואליזציה והמתמטיזציה של הטבע שאחזו בה אבות הפיזיקה הקלאסית והמודרנית [...] נבין גם את מידתו של ר' חיים בהלכה הדומה באופן מוזר לגישת המדעים המתמטיים לעולם הממשי"²². ההלכה היא אידיאית והיא אובייקטיבית. לכן "אין ההלכה על פי שיטה זו יכולה להתבטא בדפוסי מחשבה שאולים מתחומים אחרים. יש לה ריתמוס משלה שאי אפשר לשנותו"²³. ההלכה אינה מופרעת מכוחות חיצוניים שיש בהם ממד סובייקטיבי. עולם התופעות, כלומר עולם החושים המשתנה, יכול להיות רק המניע שבגיניו יתחיל איש ההלכה את מסעו להחלת עולם ההלכה על המציאות: "ודאי שהמאורע מטביע את חותמו על איש ההלכה [...]"²⁴. המאורע הוא מניע פסיכולוגי הדוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. "ברם, ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסוים היא מבצעת את תנועתה לא בכניעה למאורע, כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמטיבית-אידיאלית המיוחדת לה"²⁵. ההלכה היא עצמאית ופנימית, בעוד העולם החיצון רק מגרה את החשיבה ההלכתית, בדיוק כמו ש"קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית-מתמטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אוטונומיה שלמה"²⁶. כפי שקאנט הגדיר את ההכרה המדעית-מתמטית של ניוטון בנורמות טהורות ולא בהתגשמותן המציאותיות באירוע קונקרטי, כן גם "איש ההלכה" מזכך את ההכרה ההלכתית האידיאית לפי המציאות שלפניו. דודו של הרי"ד, הגרי"ז, לא היה אפוא ציוני במונחיו של הרי"ד שכן לא מצא בקטגוריות ההלכתיות מקום למדינה חילונית: "לא היה לאל ידו לתרגם את האידיאה של ריבונות מדינית חילונית לתכנים ולערכים הלכיים [...] הוא ראה את המציאות ההיסטורית כמות שהיא, בלי כחל ושרק, ולא השלה את נפשו בחלומות יפים ובתקוות נאות [...]"²⁷. כלומר, נוסף על חוסר היכולת להכיל מבחינה הכרתית-הלכתית את הרעיון של מדינה חילונית, הגרי"ז היה גם ריאליסט; המציאות בשטח לא אפשרה לו להיות חלק מהמהלך

18 בית דין, פרקים במחשבת הרב י"ד סולובייצ'יק, עמ' 53.
 19 סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך איש האמונה. המסה הכתובה מבוססת על הרצאה שנאמרה על הרי"ד בישיבה יוניברסיטי ביום העצמאות השמיני של מדינת ישראל (ו' אייר תשט"ז).
 20 שם, עמ' 78.
 21 סולובייצ'יק, חמש דרשות, עמ' 75.
 22 סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", בתוך דברי הגות והערכה. המסה היא הספד שנאמר בשנת תשכ"ד על דודו הגרי"ז. הרי"ד השווה את דודו לרב חיים ודרכו ניסה לאבחן את שיטת בריסק המחשבתית הייחודית ולתת לה תוכן פילוסופי.
 23 שם, עמ' 76.
 24 שם, עמ' 77.
 25 שם.
 26 שם, עמ' 78.
 27 שם, עמ' 89-90. וכן עיינו מאמרו של הרא"ל על הרי"ד: Lichtenstein, "R. Joseph Soloveitchik", pp. 292-293.

הציוני. שכן אם המדינה גורמת לחילון ולהתרחקות מעולם ההלכה המסורתי – מה לו ולמדינה²⁸. הציונות של הגר"ז התבטאה אפוא באהבת הארץ ומצוותיה מתוך עולם הלימוד והמעשה, אבל בשום פנים ואופן לא באמצעות ציונות מדינית-חילונית. הרי"ד היטיב לתאר את הפער בביתו בקטנותו בין התפיסה הציונית-חילונית לבין התפיסה של אהבת ציון שאפינה את דודו, הגר"ז:

לא נולדתי בבית ציוני. אבות הורי, בית אבא שלי, רבותי וחברי היו רחוקים מהמזרחי. גם הם נקטו בשיטה של "בהדי כבשי רחמנא למה לך?" [...] אמנם בביתי מילאה ארץ ישראל תפקיד גדול. ר' חיים היה הראשון שניתח באורח הלכתי, הגדיר ונתח ברמת מחשבה גבוהה את המושגים קדושת הארץ, קודשת מחיצות [...] המושגים ייצגו לא רק מושגים, מחשבה מופשטת וחינוך פורמלי, אלא רגשות עמוקי שורשים, אהבה, געגועים וחזון [...] ר' חיים היה אולי חובב ציון הגדול ביותר שחי בדור ההוא. תמיד השתעשע ברעיון, כי לאחר שישא את ילדיו, ימסור את הרבנות לאחד מבניו ובעצמו ישתקע בארץ ישראל, יקנה פרדס ויקיים מצוות התלויות בארץ [...] ²⁹.

את ההצטרפות של הרי"ד לתנועת "המזרחי" בשנת 1941, כשכבר היה חבר ב"אגודת ישראל", יש להבין גם על רקע התחוללותה של השואה. הרי"ד תיאר את הסיבות שבגינן בחר להצטרף. הוא תיאר את הרוח שנישבה בין השורות, את האמירה כי "אל ההיסטוריה" הכריע עתה בעד מדינת ישראל. מייסדיה של "המזרחי" הרגישו שהאופק של עם ישראל אינו מצוי עוד באירופה ושהוא יימצא בארץ ישראל. הרי"ד לא הדגיש אפוא את מצוות יישוב הארץ כבסיס לתמיכתם בציונות אלא את תחושתם המעומעמת כי לא נותר דבר באירופה בעבור העם היהודי וכי היא שייכת לעבר:

יוסף של תרס"ב (תנועת המזרחי) הרגיש – אף שלא יכול היה לנסח את תחושתו במשפטים ברורים על פי כללי הדקדוק – כי אותה בריסק ואותה מינסק, וילנה וורשה היהודיים, אותה מוהילב ואותה הומל ויקטרינוסלב על בתי המדרש והישיבות שלהן, על החיים היהודיים-הדתיים התוססים שבהן, יהפכו, קודם כל, לחילונית, ושנית – יימחו מעל פני האדמה ³⁰.

לאחר השואה, הקמת המדינה והניצחון במלחמת העצמאות קיבלו התחושות של "המזרחי" את הגושפנקא, שהנה "אל ההיסטוריה" בחר כעת במדינת ישראל כאפיק המרכזי של עם ישראל. הרי"ד סבר שאם כך נקבע על ידי ההשגחה, אזי יש לפעול במסגרת "המזרחי" כדי לקדם את "תוכניותיה הגדולות בדבר ארץ ישראל קדושה":

אם אני מזדהה כעת עם המזרחי, שהוא בניגוד למסורת המשפחה שלי, אין זה אלא, כפי שהבהרתי מקודם, שאני מרגיש כי ההשגחה פסקה כיוסף כנגד אחיו, ושהיא משתמשת ביהודים החילוניים כשליחים לבצע את תוכניותיה הגדולות בדבר ארץ ישראל קדושה. אני מאמין כי לולא המזרחי לא היה כעת מקום לתורה בישראל. בניתי מזבח, עליו

²⁸ שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, כרך א: איש ההלכה דת או הלכה, עמ' 389-390.

²⁹ סולובייצ'יק, חמש דרשות, עמ' 24-26.

³⁰ שם, עמ' 22.

הקרבת לילות נדודי שינה, ספקות ופקפוקים. אולם השנים של שואת היטלר, תקומת המדינה והישגי המזרחי בארץ ישראל שכנעוני בצדקת דרכה של תנועתנו ...³¹.

לתפיסתו של הרי"ד, הקמת המדינה היא עובדה. הגולה באירופה נמחקה. הנס של הקמת המדינה והשפעתו על עם ישראל ועל העולם מעיד כי האל בחר כעת במקום הזה לעם ישראל. אם ההיסטוריה הכריעה בעד מדינת ישראל, אנו מצווים להיות חלק, לא להיות פסיביים אלא להיות חלק מהמתרחש ולנסות ולקדם את המציאות. האקטיביות צריכה לעבור מהתנגדות למדינה להשתלבות במהלך הקמתה והדגשת הכיוון הערכי שלה. זוהי המסקנה משש הדפיקות של הדוד במסה "קול דודי דופק". לטענת הרי"ד, עם ישראל קיבל מתנה מאל ההיסטוריה בדמות מדינת ישראל. מכאן נובע שהדוד דופק. כלומר, רוצה שנפעל וניצור באותו בית שבדלתו הוא דופק. זאת הסיבה לכך שהרי"ד רצה להיות חלק מהציונות.

במסתו של הרי"ד, "קול דודי דופק", שנאמרה שמונה שנים לאחר הקמת המדינה ועל רקע השואה ישנם שני חלקים. החלק הראשון עוסק ביחסו של האדם לסבל. דמותו של איוב היא הדמות המרכזית במסה זו. הרי"ד הסיט את מוקד השאלה מה"למה?" – מדוע מגיע לאיוב הסבל הזה? – אל הממד המעשי הקיומי. ובלשונו של הרי"ד, תפקיד האדם הוא "להפוך את הגורל לייעוד". עליו לצאת מהפסיביות, מעולם השאלות המטפיזיות ומהתפיסות הדטרמיניסטיות המשתקות. עליו לצאת מתפיסות פייטיסטיות ולעבור לעולם של עשייה ויצירה. הסבל יכול להיות הקטליזטור שיעורר את האדם לעשות שינוי וליזום. על אותו משקל אבל הפעם ביחס להתגלות אלוקית נסית, חיובית ומשמחת, מופיע החלק השני של "קול דודי דופק". כאשר ישנה חריגה היסטורית נדירה בדמות הופעתה של מדינת ישראל על במת ההיסטוריה היהודית, יש לשאול מה משמעות הדבר? את המדינה הגדיר הרי"ד כ"מאורע היותר חשוב שאירע בדברי ישראל בתקופה החדשה"³². הוא תיאר את המאורע הזה של הופעת מדינת ישראל כתקומתו של עוף החול מתוך השַרְפָה הגדולה:

לפני שמונה שנים, בעצם ליל-בלהות מלא זועות – מידנק, טרבלינקה ובוכנוולד, בליל של תאי-גז וכבשנים; בליל של הסתר-פנים מוחלט, בליל שלטון שטן-הספקות והשמד, אשר רצה לסחוב את הרעיה מביתה לכנסייה הנוצרית; בליל-חיפושים בלי-הרף ובקשת-הדוד – בליל זה גופו צף ועלה הדוד. האל המסתתר בשפירי חביון הופיע פתאום והתחיל לדפוק בפתח אהלה של הרעיה הסחופה והדוויה, שהתהפכה על משכבה מתוך פרפורים ויסורי-גיהינום. עקב ההכאות והדפיקות בפתח הרעיה, עטופת אבל, נולדה מדינת ישראל!³³.

³¹ שם, עמ' 24-26. קיים הבדל משמעותי בין גישתם של הרי"ד והרא"ל לבין בית מדרשו של הראי"ה ביחס להצלחת הציונות החילונית. הראי"ה ראה בלאומיות החילונית את התשובה עצמה. כלומר, את התשובה הנסתרת דרך הרצון לצאת מהגלות. במילים אחרות, הציונות החילונית מונעת מדחף של תשובה הנדרש לגאולה. לעומת זאת, הרי"ד והרא"ל לא ראו את ההצלחה הלאומית החילונית כתשובה. לחילונים יש מטרה נגלית להקים מדינה ככל העמים. אולם לאל ההיסטוריה יש תכנית משלו להביא את עם ישראל לארץ ישראל. האל הכריע בעד ארץ ישראל ופועל להגשמת בניין הארץ דרך החילונים.

³² סולובייצ'יק, "מה דודך מדוד", עמ' 90.

³³ שם, עמ' 77-78.

לא בכדי בחר הרי"ד בסיפור הלקוח משיר השירים כדי לתאר את הרומן של האל עם מדינת ישראל. מדינת ישראל היא הדפיקה שהדוד, הלוא הוא האל, בחר כדי ליצור את הקרבה בינו ובין עמו. הרי"ד מנה שש דפיקות שהן שישה שינויים דרמטיים בהווייה היהודית: הכרת אומות העולם במדינה, ניצחונות צבאיים, הבסיס התאולוגי הנוצרי קיבל נוק אאוט, מניעת התבוללות, מקום פתוח ליהודים והמסר לעולם שדם יהודי אינו הפקר. כאשר האל דופק הוא מצפה לפתיחת דלת מעברה האחר. פתיחת דלת, לפי הרי"ד, אמורה להתבטא בהתקדמות רוחנית. בשיר השירים הוחמצה השעה. הדוד דפק והרעיה לא פתחה את הדלת, והדוד חמק עבר לו. ואילו בימינו, מדינת ישראל משולה לרעיה שמעבר לדלת, הדוד דפק ועדיין לא נטש, אך אם לא תבוא תגובה מצד המדינה, אם לא תפתח את דלתה, אין מבטיח שהמצב יישאר כפי שהוא לנצח:

האין אנו שומעים בחרדתנו לבטחון ושלוש ארץ ישראל בימינו את דפיקת הדוד המתחנן לרעיה שתתן לו להכנס? הוא דפק כבר למעלה משמונה שנים ועד לא נענה כראוי, ובכל זאת מוסיף לדפוק. לאשרנו נחלתנו שפרה עלינו. הדוד לא נשא פנים לרעיה האהובה, אבל חונן הוא אותנו. דודה דפק באות לילה בפתח אהלה רק לשעה קלה ונעלם, בעוד שבנוגע אלינו הוא מגלה סבלנות יתירה. זה שמונה שנים דופק הוא והולך. הלואי ולא נחמיץ את השעה³⁴.

בניגוד לדודו הגרי"ז, הרי"ד לא נותר אדיש לנוכח האירועים ההיסטוריים הכבירים שחוה עם ישראל בתקופה כה קצרה, משפלות השואה אל תקומת המדינה. הקמת המדינה ויכולת ההישרדות שלה במלחמת העצמאות הן ההוכחה כי הקב"ה הכריע שיש לפעול ולהשקיע באפיק היהודי הזה. עם זאת, אין פירושו של דבר כי זוהי הגאולה של אחרית הימים. הקמת המדינה היא אירוע משמעותי ולכן יש לשאול "מה משמעות הדבר?" "מה צריך לעשות כעת?". תשובתו של הרי"ד ברורה ונחרצת: הבחירה של האל במדינת ישראל מחייבת את העם היהודי להיות שותף למהלך ולקדם אותו אל ייעודו הגבוה. אין כאן משיחיות. יש כאן דרישה להיות מחובר למציאות ולפעול בה. הרי"ד לא היסס לקרוא ליהדות ארצות הברית לעשות חשבון נפש. לטענתו, היא לא הייתה אקטיבית דיה בתקופת השואה לנוכח סבלו של עם ישראל. וגם בהווה היא אינה עושה די ואינה נרתמת לעזור למדינת ישראל השברירית. דרישתו של הרי"ד מהציונות הדתית הייתה דרישה כפולה: להיות חלק מברית הגורל ולהשתתף בצרת הרבים, כלומר להגן על עם ישראל ומדינת ישראל ולסייע בפיתוחן. וכמובן, יש לחתור להגשמתה של השאיפה הגדולה מכול – להביא את מדינת ישראל לברית הייעוד הקשורה לתורת ישראל ולעולם ההלכה שמכילה את החזון הגדול לעלות להר³⁵.

אקטיביזם בעולם של ספק וחוסר ודאות

הרי"ד והרא"ל דרשו מהאדם להיות אקטיבי. לשם כך נדרשת תחילה הכרעה ולאחר מכן פעולה. ואולם, לא קל להכריע בעולם של אמת מורחבת שיש בו יותר מנקודת מבט אחת ולעתים יותר מפתרון אחד. בעולם הוודאי של הרצי"ה הייתה אמת אחת ויחידה, ודאית ומזדקרת לעיני כל –

³⁴ שם, עמ' 85-86.
³⁵ שם, עמ' 83-86.

הכול היה פשוט יותר. אולם מי שניסה להקיף את מכלול האמיתות, מצא שקשה להגיע לכלל הכרעה; היה עליו לשלב בין הקצוות ולבחור את האפשרות הטובה ביותר מבין כל החלופות. היה עליו לדעת שאין זו הכרעה אידאלית אלא ההכרעה הטובה ביותר האפשרית במציאות הקיימת. היה עליו לדעת להסתפק בניצחונות קטנים ולא בהגשמת החלומות שאינם ברי-הגשמה במציאות. הכרעה בעולם של חוסר ודאות תמיד מלווה בספק: שמא היה אפשר אחרת, שמא לא זו הדרך להשגת היעד. למרות מורכבות המצב והספקות המנקרים, נדרש האדם להכריע ולפעול. עליו להיות אקטיביסט ולרוץ במלוא המרץ במתווה שהוחלט עליו, עליו לחיות כל העת עם דיסוננס קוגניטיבי קיומי המנציח את הספק. ההכרעה והעשייה כשלעצמן אינן יכולות לייפות את המציאות או לתת לה תוקף של ודאות. ההכרעה שאליה מתלווה הספק קיימת דווקא אצל מי שמכריע דרך הניתוח השכלי המכיר באמת המורכבת. לעומת זאת, מי שמגיע להכרעה מתוך אינטואיציה השראתית-נבואית חש כי האמת היא אחת ויחידה, והספק אצלו נמוג. בהגותו הקיומית של הרי"ד מצאנו אמת דיאלקטית הנעה בין קטבים שונים ונותרת קרועה. דווקא מי שמחפש את הרגש והדמיון ויוצא מגבולות השכל יכול להגיע לסוג של אמת הרמונית³⁶.

הרי"ד והרא"ל בחרו להעלות על נס את דמותו של רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז) כמי שמשמשת דוגמה ומופת לאקטיביזם בעולם של ספק וחוסר ודאות. כזכור, הריב"ז מצא עצמו ניצב בצומת קרדינלית בהיסטוריה היהודית והיה עליו להכריע הכרעה גורלית מעשית – הבחירה ביבנה ובחכמיה, במרפא לרבי צדוק ובשמירה על שושלת הנשיאים מבית דוד מכאן והוויתור על ירושלים מכאן – המבוססת על נקיטת יוזמה ראלית משלו. הכרעה זו הייתה מלווה ביוזמה אדירה מצד

³⁶ אי-אפשר להתעלם מהתפיסה הדיאלקטית שליוותה את הרי"ד. הרי"ד אמר לא אחת כי הדת אינה מציעה למאמיניה הרמוניה ופשטות ומקום מבטחים מכל הצרות והשאלות. יהיה זה "שקר" לצייר כך את תחושתו של המאמין. לכך הקדיש הרי"ד הערה רחבה בפתיחה למסתו "איש ההלכה", שם, הערה 4: "ושנית כל עצמה של השקפה זו על הדת בשקר יסודה. התודעה הדתית [...] אינה כל כך פשוטה ונוחה [...] אין הדת מהווה לכתחילה מקלט של חסד ורחמים למיזאשים ולמאוכזבים [...] אלא מערבולת גועשת וסואנת של תודעת האדם על כל משבריה [...] (סולובייצ'יק, "איש ההלכה", עמ' 14-15). וכך כתב באיש האמונה הבודד: "הואיל והתפקיד הדיאלקטי הוטל על האדם על ידי האלוהים, הרי האלוהים הוא הרוצה שהאדם יתנועע בין קהילת האמונה ובין קהילת ההדר, בין קיום בעולם מול אלוהים ובין הכרה ישירה ואינטימית של האלוהים באמצעות הברית, ולכן האלוהים הוא שקבע שהגאולה השלמה של האדם אינה ניתנת להשגה (שם, עמ' 51). במקום אחר הוא התייחס לדיאלקטיקה הגליאנית הבנויה על ניגוד חריף ולבסוף על איחוד הרמוני רגעי הדוחף להתקדמות הבאה. הרי"ד טען שאין ביהדות איחוד, והניגוד נשאר עומד וקיים: "הדיאלקטיקה היהודית בניגוד להגליאנית לעולם אינה ניתנת ליישוב ולאיחוי, והיא מתקיימת ועומדת [...] רק הקב"ה הוא היודע כיצד ליישב ולהשלים [...] בעולם של הוויות ריאליות, ההרמוניה בין הניגודים היא מן הנמנע" (סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 212-221). אדרבה, הניגודים הדיאלקטיים מפריס, מחדדים, והם הגורם ליצירתיות. העימות בין הדעות השונות, המחלוקת בונה ולא הורסת. וכך בהקשר המחלקות שבין יוסף והאחים אמר הרי"ד: "אומה שלמה המצויה באחדות גמורה, בפשטות מוחלטת, וחיה את חייה באופן חד גוני, תחסר כוח יוצר!" (סולובייצ'יק, **ימי זיכרון**, עמ' 61). לכן, תפיסה דיאלקטית הנעה בין הקטבים לא הייתה זרה לרי"ד. אולם בעולם המעשה על האדם להכריע. חייבים להכריע היות שחייבים לפעול וליצור הכרעה בעולם דיאלקטי קשה היא. מורכבות וראיית המכלול על כל גווני יכולות לשתק. האם הרי"ד הגיע להרמוניה בסופו של תהליך? עיינו נבון, **נאחז בסבך**, עמ' 27-54; רוזנבלום, "לימוד תורה ומשמעותו הקיומית פילוסופית בהגותם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק והרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק", עבודת גמר לתואר השני, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א-1991, עמ' 107-109; וכן חיבור שלם העוסק בנושא זה: שרלו, **והיו לאחדים בידיך**, עמ' 96-116. שרלו טוען שלהלכה תפקיד מרכזי ביצירת האיזון וההרמוניה. וכן קפלן, "דגמים של האדם הדתי האידיאלי בהגות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק", עמ' 337-336. קפלן מחלק בין קהלי יעד שונים. הוא טוען שכתביו של הרי"ד שנכתבו בעברית במקור הם הרמוניים. לעומת זאת, אלה שנכתבו באנגלית במקור מנציחים את הדיאלקטיקה. עיינו זיוון-מבצרי, "הקיום הדתי אל מול המודרני על פי הרב סולובייצ'יק", עמ' 128-132, שדוחה גישה זו. הרא"ל לא חיפש את האחדות בגישתו של הרי"ד, שכן לדעתו הרי"ד היה במהותו "מעייין נובע", המתחדש כל העת. הוא לא ניסה להיות עקבי. הוא דיבר וכתב לפי תחושתו הקיומיות. עיינו ליכטנשטיין, "דברי הספד", עמ' יד-טו. תומך בגישה זו גם הרטמן. עיינו הרטמן, "התפילה בהגותו של הרב סולובייצ'יק – עיון וביקורת", עמ' 195.

אחד ובספק בנכונותה מהצד האחר. אפילו פרספקטיבת הזמן לא הקהתה את הספק, והספק הזה ליווה את ריב"ז עד יום מותו.

הרי"ד, והרא"ל אחריו, לקחו חלק בציונות מכיוון שהציונות נטלה אחריות על עם ישראל. הציונות יזמה, ונראה שהקב"ה רצה בכך. בשביל לפעול צריך להחליט ולהכריע. מדובר בהחלטה בעולם של חוסר ודאות שנעשית לעתים מתוך ויתור על החזון הגדול לטובת המציאות המורכבת. ההכרעה הקשה שניצבה בפני הרי"ד הייתה האם עליו להצטרף לציונות רעיונית ומעשית. הרא"ל כבר ראה את המהלך הציוני כדבר מובן מאליו, ודמותו של ריב"ז ייצגה בעיניו את המנהיג שמחזק את תפיסת השלום והפשרה אל מול האויבים.

Although he claimed to be standing on the shoulders of giants, and tried to play down his innovative spirit, Rabbi Lichtenstein was a remarkable innovator in various spheres. His "extended truth" paved the way for deeper study of the Gemara. He managed to develop a unique scholarly method that made an impression on the yeshiva world. His desire to explore every facet of truth, led him to combine divine and human moral; introduce the profane into the sacred; formulate a religious Zionist viewpoint that is not just based on settling the land and the messianic vision, but is also based on benevolence and realism; acknowledge the existence of different approaches to education; call to enable women to undertake highest level Torah studies and to encourage them to do so; and be willing to waive Gemara studies for genuine piety. In all these spheres, as in many others, Rabbi Lichtenstein walked his path, unceasingly endeavoring to reach rational decisions, probing all the shades of truth that stood before him.

complex, a partial one-dimensional truth cannot exist, even though it seems to bask in the magical warmth of certainty. At its best, the modern religious stand encourages acknowledging the complexity of reality and the need to create links for a number of reasons. Firstly, when a modern religious individual inspects his environment, looking right and left, he is likely to reject the simplistic black-and-white solutions that appear so appealing to others. His solution will be truer because it would include all the essential banners representing truth. Secondly, the viewpoint of a modern religious individual is more complex as it encompasses a broader part of reality, touching upon a variety of life spheres, and concerning more aspects of personal and public human existence. Thirdly, the modern religious approach is outstanding not only in terms of quantity but also of quality, as it tends more to perceive different nuances, "differences between spheres and levels of moral and spiritual reality".

According to Rabbi Lichtenstein, a compound outlook prompts modesty and recognition of the fact that there is no answer or simple solution for everything, and in many cases there is no solution at all. In consequence of his extended complex thinking, a modern religious individual understands that Halacha books do not offer a clear solution for every issue. Because some issues do not make part of the existing Halakhic realm, it is necessary to devise and develop tools that would be better suited to propose responses. Ultimately, one must navigate one's life within the dialectic tension between different values. An individual must choose a way capable of embracing and considering contradicting values. More than anything, Rabbi Lichtenstein feared compromise: Instead of experiencing the contradictions in full, the religious individual would choose to compromise for a middle way, out of limpness and dulling of the edges. Rabbi Lichtenstein expected his followers to avoid compromise and choose to fully experience contradictory values. Even if reality obliges one to favor a certain value over another, this does not mean that the other value should be negated but merely that preference is given to another value according to circumstances.

The concept that religious people must navigate in a dialectic world of contradicting values, underlay Rabbi Lichtenstein's reaction to the murder of Prime Minister Yitzhak Rabin. He maintained that raising one and only one banner is untrue and unbalanced, since whoever sees the world through a single prism is deficient and tends to be an extremist. That characterizes Rabin's murderer, who only carried the banner for settling Eretz Yisrael, but was unable to relate to other values. Similarly, in discussing the peace process, the advantages of peace must be considered against the disadvantages of war. However, it is necessary to distinguish between inappropriate relinquishing due to disconnection of the soul from Eretz Yisrael and a painful compromise that is fully aware of the price, but also to the dictates of reality.

method of learning and on mutual respect; (5) Have confidence in the student and his choices. However, Rabbi Lichtenstein was aware that his way, with its multiple truths and the expectation that students experience the extremes in full and uncompromisingly, is not easy to implement in practice, and many would not be able to meet its high demands.

Chapter 6 is dedicated to Rabbi Lichtenstein's view of Zionism – **a moral and realistic religious Zionism**. His Zionism does not derive from the precept of settling Eretz Yisrael. It is founded on universal moral values of charity, giving and self-sacrifice that emerge from a sense of connection to the community. In this sense, the program of *Hesder Yeshivas* joined together compassion and Torah. This combination redeems one from feeling parasitic, and must be apportioned when the need arises.

According to Rabbi Lichtenstein, being a Zionist means above all striving to take one's fate in one's hands. No more sitting idly hoping for a good future, but a will to take action in the practical world. Believing in the coming of the Messiah should not have an effect on everyday behavior, and whatever is done must be realistic and balanced. That is why Rabbi Lichtenstein advocated territorial compromises for the sake of peace. Our distant promising eschatological vision should not neutralize rational thinking in the present.

Rabbi Lichtenstein celebrated Israel's Independence Day to express his gratitude to G-d for the good he has bestowed on his people in his time. However, he refused to see in the establishment of the State a positive promise of redemption. He refused to determine exactly where the Jewish people stands in the process of redemption, or see this process as final and irreversible. That was the reason why he avoided proposing a categorical explanation for the Holocaust, and refused to link it with the national redemption embedded in the establishment of the State. Rabbi Lichtenstein claimed that from a theological point of view there is no justification for the suffering of one person for the sake of another person's success. In other words, the occurrence of the Holocaust should not be linked with the realization of the Zionist vision in the present. He was also reluctant to accept the concept of inevitability that leaves no room for different interpretations or future events, giving up rationality in the process. In Rabbi Lichtenstein's world of multiple truths, nothing is certain. He believed that religious Zionism must adopt a dialectic approach: While having faith in the coming of a promising future, one should live the present in full.

Chapter 7 reviews **Rabbi Lichtenstein's status and role in the public sphere**. Underlying his approach was the perception that a modern religious individual aspires to notice and implement the complex extended truth in all the aspects of life. Because reality is mostly

nothing but wisdom, including wisdom that comes from the outside – to seep in is the intellect. He reached that conclusion following the dissertation he wrote on Henry More and his colleagues. Hence, he called to study the bible from the literary angle as well, and be receptive to the way other thinkers, who do not frequent places of Torah study, analyze sacred topics. Why should the world of Torah need to "import" wisdoms and tools from the outside? Rabbi Lichtenstein gave two answers for this question. Firstly, Torah studies are so engrossing that the learner might be unaware of the need to broaden his horizons. Secondly, an individual's time resources are so limited that those who dedicate themselves to studying the Torah are unable to afford the time required to develop in other fields.

Chapter 5 discusses Rabbi Lichtenstein's **outlook on education**. Special emphasis is placed on three rabbinical figures, who functioned within a scholarly, vigorous and developing Beit Midrash (Torah studies center) and have significantly impacted Rabbi Lichtenstein's educational approach. Each of these figures had an individual effect on significant Torah studies. From Rabbi Chaim of Volozhin he received the scholar's longing to learn, know and understand the Torah. The teachings of Rabbi Chaim of Brisk urged him to strive for methodical conceptualization, and moreover, made him see that conceptualization is the highest point of the scholar's work and may occur a priori. Rabbi Soloveitchik inculcated in him the ambition to keep aspiring higher in the study of the Torah, namely, to acknowledge that conceptualization is capable of generating *devekut* (clinging on to G-d). Rabbi Lichtenstein discovered that studying and understanding have an impact on the world of experiences and tighten the link with creator.

To Rabbi Lichtenstein, education was more than just the transfer of knowledge, actually involving internalization and perception. After all, the primary purpose of studying the Torah is enhancing religious devotion and the attachment to G-d. Therefore, when and if studying does not achieve its goals or even causes damage, one should seriously consider looking for a different method of learning. Rabbi Lichtenstein therefore proposed replacing Gemara studies with the rulings of Maimonides. For the same reason he had reservations about academic studies of Judaism, and called to introduce other forms of Gemara studies that are not based on the Brisker approach. That is why he also endorsed Torah studies for women, since nowadays women are no less educated than men are, and therefore need spiritual nourishment of the highest level.

To succeed in educating students, Rabbi Lichtenstein formulated five practical guidelines: (1) Do not expect quick magical solutions; (2) Investing in education is imperative; (3) Set high standards, albeit achievable ones; (4) Base personal ties between teacher and student on the

philosophy, which basically means that in order to be both religious and human one must absorb human moral values while remaining true to religious law. To achieve this goal, Rabbi Lichtenstein put extra weight on general precepts such as "And thou shalt do that which is right and good" and *Dvar hareshut* (voluntary actions about which there is no specific Halakhic directive). In his opinion, the Halakhic lacunae in the Torah are intentional, to enable introducing new precepts that had not been mentioned explicitly. To avoid a dichotomic world where the Halakhic path never converges with the human path, Rabbi Lichtenstein showed that moral values were already embedded in the early Halakha, to emerge with full forces over the next generations. Thus, he identified the seeds of the developing human moral embedded already in the Halakhic system.

To resolve the cases where the Halakha clashed with or contradicted human moral, Rabbi Lichtenstein had to bridge the gap. To this end, he relied on minority opinions, or chose a mode of analysis that interpreted current reality differently from the reality of the Torah. This enabled him to avoid breaching the Halakhic framework while introducing external moral values into it. By so doing, he managed to extend the Halakhic commitment of the Torah and apply it to additional values. Nevertheless, in cases where he found no way to bridge between human moral and the Torah ethic, he submitted to the Halakhic precepts.

Chapter 4 focuses on **creating a bridge between the sacred and the profane**. Rabbi Lichtenstein had great appreciation for the secular world and its advantages. He did not see fit to ignore or conceal it. Although he did not attribute sacredness to the secular, he still thought it was important. Rabbi Lichtenstein acknowledged truth that did not necessarily originate in the Torah. Truth of this kind sometimes comprises tools, perceptions, and directions of thought that are not acquired through Torah studies, but Rabbi Lichtenstein thought one should be acquainted with them. He argued that the secular could be drawn into the sacred, be converted, and become a genuine part of the sacred, on condition that this occurs in the right doses and with the right intention. By this, Rabbi Lichtenstein took a step farther than Rabbi Soloveitchik, who thought that developing the secular was a divine precept and a platform for the sacred.

Rabbi Lichtenstein wished to be receptive to different spiritual opinions, give a chance to different scholarly viewpoints, and use the new tools derived from the secular world. This did not merely involve enriching scientific knowledge but also teachings and thoughts linked directly with the world of thought. The "extended truth" was the path Rabbi Lichtenstein took towards connecting opposites or contrasts and building a bridge that would enable expanding the sacred out of the secular world. He thought that the key tool that enables wisdom – and

think differently, particularly followers of Rabbi Zvi Yehuda HaCohen Kook's school, as well as with figures who had influenced him. The research also investigates additional sources of influence such as the Brisker method, the teachings of Nachmanides, and the Jewish-American thought.

Research topics: The present research introduces the readers to a broad variety of topics and issues concerning the worldview and thought of Rabbi Lichtenstein. Its seven chapters explore different facets of the man and his teachings:

Chapter 1 is dedicated to **Rabbi Lichtenstein's life**. It offers a comprehensive review of his life story, his writings, his public works and sources that influenced his theories. Rabbi Lichtenstein's personality is described against the backdrop of his times, his surroundings, and landmarks in his life. These three factors are of the utmost importance as the foundation for in-depth analysis of his ideas in the following chapters.

Chapter 2 presents the research thesis – **the "extended truth" approach**. This is the basis for analyzing Rabbi Lichtenstein's thinking method and understanding his ideas. Further to the presentation and substantiation of the thesis, examples are given from Rabbi Lichtenstein's writings in different spheres.

Chapter 3 explores **Rabbi Lichtenstein's ethic** and his way of settling between opposite poles. Rabbi Lichtenstein argued for the existence of natural human moral, and maintained that the Halakhic codex of the Torah is based on this moral. The divine Torah was not intended to replace human moral but to add another layer to it. The humanistic approach sees man and his moral evolution as the basis of general ethic. Rabbi Lichtenstein acknowledged the evolution of human moral, and considered it a positive progress. Moreover, he wished to incorporate the evolving human moral in the Halakhic and moral commitments embodied in the Torah, since any truth, including a new human truth, must be part of the moral included in the sphere of truth. In Rabbi Lichtenstein's view, "extended truth" also means expanding truth.

Already as a young man, Rabbi Lichtenstein studied the relations between religion and ethic, as we learn from his doctoral dissertation on Henry More (1617-1687). More, an English Christian theologian, was a key figure among his fellow members of the Cambridge Platonic Circle, which endeavored to reconcile between three central elements: Rationality, ethic, and spiritual experiences and ardor. When these elements clashed, they tended to put aside rational exploration. Rabbi Lichtenstein saw this approach as the birth of religious human

spectrum of truths is by the criterion of "these and these are words of the living G-d". At the third stage, after the methods are put in order and the differences between them are figured out, Rabbi Lichtenstein preferred not to reach an objective decision, but rather leave room for a subjective resolution, since the existence of a wide range of truths with more than one option, eliminates the need to decide. When he nevertheless had to decide, Rabbi Lichtenstein strove to find a way that combines the truths, that is, a practical interface that takes into account the various optional truths simultaneously.

Once the thesis was substantiated, explanations that have been put forward for Rabbi Lichtenstein's choice to follow the "extended truth" path are discussed. These explanations include developments in the Brisker method, irresolution, and lack of ability to take a firm decision. The present study, however, points in a different direction. It keeps in mind that Rabbi Lichtenstein formulated his method at the time of the emergence of the post-modernistic approach of the latter twentieth century. Post-modernism aimed to undercut the foundations of objective truth and promote subjective truth instead. Rabbi Lichtenstein even probed the issue of deconstructive analysis of texts. These changes had to be attended to. Indeed, the model proposed by Rabbi Lichtenstein offered a response to the post-modern crisis, even conceding to some of the changes it brought. Against the multiple choices and instability of post-modernism, Rabbi Lichtenstein proposed another model, that of "extended truth", which allowed navigating between an objective truth and multiple truths.

Methodology: Rabbi Lichtenstein did not write structured theoretical books. His essays and the transcriptions of his lectures appeared in various publications. Some volumes bring together part of his articles, lectures and essays. Books that contain his Gemara lessons have been published, as well as collections of his various scholarly and Halakhic lessons. One book published in Rabbi Lichtenstein's later years has a slightly different format, and is entirely based on his face-to-face conversations with Rabbi Haim Sabato. The present research offers a methodical and organized version of Rabbi Lichtenstein's thought, based on the available sources. The research methodology explores two complementary spheres:

- The first sphere investigates Rabbi Lichtenstein's theories, based on his various writings and publications. Scrutiny and analysis of these writings sketching a full picture of essential topics in Rabbi Lichtenstein's thought, and exposing the building blocks that make it.
- The second sphere involves comparison and innovation. The teachings of Rabbi Soloveitchik serve as the main comparison foci. Another way to examine and characterize Rabbi Lichtenstein's unique approach is by contrasting it with the ideas of those who

teachings, his Brisker scholarly path and his areas of influence. However, the contribution of Rabbi Lichtenstein, who wrote numerous articles dealing with the teachings of Rabbi Soloveitchik, and frequently mentioned him in his essays and lessons, has particular importance. One should keep in mind that Rabbi Lichtenstein was extremely close to Rabbi Soloveitchik (who was also his father-in-law) and to his theories, and was therefore thoroughly conversant with his method, the way it developed and its influence, as well as with the evolution of the Brisker approach.

Research status: To date, no comprehensive study has been written on Rabbi Lichtenstein. The studies conducted so far have taken two separate, non-interfacing directions. Researchers Elyakim Krombein and Avraham Wolfish, as well as some of Rabbi Lichtenstein's younger students, have analyzed his scholarly approach to Gemara and Halacha. This type of analysis improves comprehension of Rabbi Lichtenstein's scholarly methods, and of the development of the Brisker method in general. Other researchers have delved into his general ideas: Alan Brill wrote an article that describes Rabbi Lichtenstein's general contribution to modern orthodoxy, Shlomo Fisher focused on Rabbi Lichtenstein's humanity and ethic, Yitzhak Hershkovitz discussed the influence of Nachmanides on him, and Dov Schwartz wrote a comprehensive article on Rabbi Lichtenstein, comparing his teachings with those of Rabbi Soloveitchik. The present research is innovative in that it endeavors to portray a holistic picture of Rabbi Lichtenstein's thought by analyzing his theoretical writings together with his scholarly path, and pointing out the direct link between these two foci.

Proposed thesis: The "extended truth" approach. The research thesis aims to assemble and link Rabbi Lichtenstein's modes of thinking and analysis as revealed in the body of his scholarly and contemplative writings, based on the "extended truth" approach, an innovative methodical and theological way of thinking.

Rabbi Lichtenstein was generally in the habit of analyzing the issues brought before him – whether contemplative or Halakhic – in a rational-analytic way that enabled conceptualizing different approaches. Despite his analytic stance, he did not seek resolution at any price. In most cases, he did not even come up with a clear unequivocal ruling. While linear logic strives to reach a single valid conclusion at the end of the analysis process, Rabbi Lichtenstein preferred to avoid it, choosing instead to analyze all the issues at hand by means of the "extended truth" approach. First, he analyzed every possible approach separately, and even brought up a-priori approaches. At the second stage, this separate exploration of each approach yielded a wide range of truths, as well as options that were not within that range, and were therefore discarded. According to Rabbi Lichtenstein, the way to identify the

Abstract

The present research explores the thought of Rabbi Dr. Aharon Lichtenstein (1933-2015), an outstanding student of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik – one of the most prominent mid-twentieth century intellectuals, and a leader of the modern Jewish orthodoxy in the USA. Next to his religious studies, Rabbi Lichtenstein was an expert on English literature, the discipline in which he wrote his doctoral dissertation. He immigrated to Israel, and was one of the founders of the Har Etzion *hesder yeshiva*, which he headed for over four decades jointly with Rabbi Yehuda Amital. In 2014, Rabbi Lichtenstein was awarded the Israel Prize in Jewish literature for his lifework teaching Gemara.

Research contribution: The present research offers the most comprehensive study so far of Rabbi Lichtenstein's thought. It explores the essential principles of his teachings together with his sources of inspiration, primarily the teachings of Rabbi Soloveitchik. The importance of the research is therefore twofold: While exploring Rabbi Lichtenstein's thought and unique approach, it also considers the effect the teachings of his mentor, Rabbi Soloveitchik, had on him, and the way they had inspired him in developing his own ideas.

- a. Rabbi Lichtenstein's thought: My research demonstrates that Rabbi Lichtenstein was a singular thinker, whose cohesive original theory remains fresh and relevant for contemporary religious people. Rabbi Lichtenstein's teachings have influenced the public in Israel and in the USA, especially the ongoing dialogue among religious Zionists in Israel. His personality and life-story reveal diverse spheres of knowledge, both religious and secular. Although he had not published a complete methodical book describing his theory, his essays and lectures engage in diverse theological and ethical issues, displaying open mindedness, intimate acquaintance with religious sources, and extensive education.
- b. Rabbi Lichtenstein as a follower of Rabbi Soloveitchik: That Rabbi Soloveitchik significantly influenced Rabbi Lichtenstein is beyond contention. Hence, studying the thought of Rabbi Lichtenstein, who declared he was following in his teacher's footsteps, gains a new perspective for the research of Rabbi Soloveitchik's thought. In the past three decades, especially after the passing of Rabbi Soloveitchik in 1993, many studies have been published about him. Leading researchers have analyzed his life, his complex

Rabbi Chaim of Volozhin – piety as a precondition for studying the Torah	/	244
Rabbi Chaim Halevi Soloviechik of Brisk – the conceptual approach to Torah study	/	246
Rabbi Yosef Dov HaLevi Soloveitchik – learning is like eyeglasses to watch and experience reality with	/	246
Torah study – the idea and its implementation	/	252
In-depth investigation and conceptualization	/	252
"Train up a child in the way he should go"	/	253
"Having it both ways"	/	254
Public debates and polemics about study issues	/	255
The debate about Gemara studies at Israel's high school <i>yeshivot</i>	/	255
The debate about the status of academic Judaism studies vs. <i>yeshiva</i> studies	/	266
Privilege and commitment in education	/	267
Developing the personality of a <i>yeshiva</i> student based on values of Torah, work and <i>gemilut chasadim</i>	/	270
Living with the sense of calling	/	271
Do's and don'ts in education	/	273
Women should not be deprived of the right to Torah studies	/	276
Rabbi Lichtenstein's soul-searching about his educational achievements	/	282

Chapter Six

Religious Zionism based on morality and realism	/	285
In the face of Messianism and determinism	/	285
Rabbi Lichtenstein's Zionist-religious concept	/	292
Activism – one must "hold the scepter of history" in his hands	/	293
Realism – <i>yeshiva</i> and military service are integrative rather than contradictory values	/	312
Common goals – cooperation with secular Zionism and its institutions	/	322
From personal benefits to public good through Zionism and Aliyah	/	340

Chapter Seven

Rabbi Lichtenstein in the public sphere	/	345
Halakha – a broad axiological system	/	345
Land for Peace	/	346
Rabin's murder – absence of a system of balances	/	360
Insubordination – in principle and in practice	/	365

Conclusion	/	371
-------------------	---	-----

References	/	377
-------------------	---	-----

Appendix

Rabbi Yossef Dov HaLevi Soloveitchik's perception of Zionism	/	411
--	---	-----

Reconciling human morality and Halakhic precepts in reality – the case of intimate relations /	158
Humanism and religion – can they go together? /	163
Historic development of the value of humanism /	163
Is a liberal-humanistic religious practice possible? /	165
What kind of happiness does a humanist strive for? /	167
Status of humanistic values in Judaism /	169
Humanist ruling vs. pure ruling /	172
The humanistic challenge of the devout /	175
Approaching humanism with piety /	176
The limits of openness to humanism and modernity /	178
Practical implementation of humanism and modernity in view of Halakha /	182
When is travel abroad allowed? /	182
When is abortion allowed? /	184

Chapter Four

"Extended truth" – bridging between the sacred and the secular /	187
Crystallization of Jewish thought in the United States in the 19th and 20th centuries /	188
Beginnings of the Reform Movement /	189
Beginnings of the Conservative Movement /	190
Beginnings of the Orthodox Movement /	192
Changed foci in American Jewish thought of the 20th century /	194
Tradition and innovation in the Orthodoxy, as mirrored in the debate between Rabbi Lichtenstein and Rabbi Greenberg /	195
Between the sacred and the secular – on the relation between Torah wisdom and general human wisdom /	202
Rabbi Lichtenstein's archetypal roots of general wisdom /	206
How can the secular be also part of the sacred? /	208
Manifestations of Torah wisdom vs. general human wisdom in the teachings of Maimonides, Rabbi Soloveitchik and Rabbi Lichtenstein /	214
The specific contribution of wisdom that comes from the outside /	218
Nachmanides – a role model of combined channels of interpretation /	222
Rabbi Lichtenstein and the Cabbalistic dimension of Nachmanides /	226
The debate over the study of the bible /	227
Bible studies with extended interpretation /	231

Chapter Five

Rabbi Lichtenstein's educational approach /	241
Why study the Torah? /	242
Learning Torah for its own sake [<i>lishma</i>] – sources of inspiration /	243

Chapter Two

Rabbi Lichtenstein's "extended truth" and its manifestation in his thought, teachings, and Gemara lessons / 69

The Brisker method – interpretive approaches / 71

Rabbi Elyakim Krumbein – the evolutionary approach / 72

Rabbi Avraham Walfish – the integrative approach / 78

Rabbi Moshe Lichtenstein – the power of detail / 79

Avinoam Rosenak – a model of Talmud studies / 81

Rabbi Lichtenstein's "extended truth" model / 87

"The doctrine of grace" – Torah studies inspire multiple options / 91

Rabbi Lichtenstein's "extended truth" as an epistemological model / 96

How did man turn into the creator of Torah, and how does the Torah develop? / 97

Tolerance and "extended truth" / 98

Differences between Rabbi Lichtenstein's approach and other approaches / 99

Rabbi Yossef Dov HaLevi Soloveitchik – eternal dialectic / 100

Rabbi Abraham Isaac HaCohen Kook – a synthesis of contrasts / 102

Fuzzy logic – can a "non-absolute truth" exist? / 104

Sources of inspiration for the "extended truth" – philosophical concepts and scientific innovations / 107

Stages leading to Rabbi Lichtenstein's "extended truth" / 111

First stage: Accepting multiple truths by rational judgment / 112

Second stage: Complex truth and allowing truth / 113

Examples for the implementation of the "extended truth" method / 115

Halakhic ruling sphere: Obligatory *sukka* at night in youth movement excursions / 115

Thought sphere: Extent of confidence in God / 117

Scholarly sphere: Gemara lessons / 120

Chapter Three

Rabbi Lichtenstein's ethic – reconciling two opposite poles / 129

Does a human morality exist? / 131

Meaning of human morality **prior** to the giving of the Torah / 131

Meaning of human morality **after** the giving of the Torah / 133

Ethic requires coolheaded rationalism / 137

Choosing Henry More as a research topic / 139

Ethic is based on the intellect and on inner inspiration that comes from cleanness / 141

In More's footsteps – proper use of the intellect, and optimal combination of intellect and will / 146

The clash between human morality and Halakhic precepts / 147

How to settle the contradiction between human morality and Halakhic precepts / 148

Table of Contents

Abstract / i

Preface / 1

Introduction / 3

Rabbi Lichtenstein's writings / 3

 Writings on Gemara and Halakha / 4

 Contemplation and philosophy / 5

 Talks, articles and interviews / 6

Sources and publications on Rabbi Lichtenstein / 6

Research method / 7

Overview of the chapters / 8

Chapter One

Rabbi Aharon Lichtenstein's personality / 22

Sources of influence and inspiration / 23

 In the footsteps of his ancestors / 23

 Rabbi Hutner – Torah study from the heart / 26

 In the company of Rabbi Aharon Soloveitchik / 33

 Rabbi Dov Yosef Soloveitchik – aspiring for perfection / 37

Rabbi Lichtenstein's life in the United States / 40

 Academic education – Yeshiva University and Harvard University / 41

 First steps as a teacher / 44

 Involvement in public debates / 46

 Early publications / 47

Rabbi Lichtenstein's life in Israel / 49

 Making Aliyah / 49

 Rabbi Lichtenstein's comments on public events in Israel / 55

 Small revolutions / 63

 Acknowledgment and esteem / 68

This work was carried out under the supervision of

Prof. Hanoch Ben Pazi

Department of Jewish Thought

Faculty of Jewish Studies

Bar-Ilan University

A Study of Rabbi Aharon Lichtenstein's Tenets:
The Path to the "Extended Truth"

Shmuel Rosenblum

Department of Jewish Thought
Faculty of Jewish Sciences
Bar-Ilan University

PH.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University