

הערכה ובקורת ספרות

"כמו-כן ראוי לקבוע דרך הביקורת, ג"כ בסקירה כללית, בין על ספרי הלכה ובין על ספרים ספרותיים, והיסטוריים ביחוד. אבל הכל בדרך הכללה וסקירה מקפת, ובלא שום פניה, אפי' לשם שמים, כי אם בשביל דרישת האמת, שהיא חותמו של הקב"ה".

(אגרות ראי"ה ח"א עמ' של"ז)

"אין חכמת אדם מגעת אלא עד מקום שספריו מגיעים".
('דרכי גמרא' פרק ו', אות ט')

ערכי משפט ויהדות
לקראת פילוסופיה של ההלכה
הוצאת ספרים ע"ש י.ל. מגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תש"מ 193 עמ'
מאת זאב פלק

מוחלפת השיטה

"לא נחלה לפילוסוף בטעמי תורה
ולא חלק לבעלי העיון המחקרי במצוותיה"
הגאון רבי יעקב מעמדין (מגדל עז, אבן כוחן)

בספרו החדש "ערכי משפט ויהדות", חוזר פרופ' פלק לבעיות ישנות, שימיהן כימי הרפורמה בישראל. המקור ההטרונומי או האוטונומי של ההלכה; הלכה כפרי זמנה ו- מקומה, או נצחית ומתאימה לכל מקום וזמן; קביעת הלכה בתהליך דמוקרטי או זכות השמורה לאריסטוקרטיה של תלמידי חכמים; ערכי מוסר ומדע כגורמי השפעה בקביעה הלכתית, ועוד כהנה וכהנה בעיות שמנסרות בחללו של העולם היהודי מאז ימי קורח ועדתו, עבור לצדוקים, קראים, שפינוזה וכמותו, וכלה בתנועת הרפורמה על פלגיה וזרמיה. בהרצאה שיטתית מציג המחבר את הבעיות ומציע פתרונות.

כאשר עוברים על הספר, מלא ההערות הלמדניות גדושות הלעז ומקורות מן הספרות היהודית, נראה במבט ראשון שניתנת כאן סקירה רחבה, מסודרת ומפורטת של תחומי יסוד בדיני ישראל. אמנם זאת כוונת המחבר, כנראה, אלא שכוונתו רצויה אך מעשיו...? כמבוא לספר, המחבר מנסה להוכיח את האפשרות לעסוק בפילוסופיה (=קרי חפוש האמת מתוך ספק) יהודית ואף לשנות דברים בהתאם למסקנות החקירה. כמובן, שמיד מתעוררת בעיה של הניגוד בין דת ההגיון לבין דת ההתגלות, ואותה הוא פותר ב-

מאמר חז"ל: "דברה תורה כלשון בני אדם"¹, אשר מסקנת המחבר ממאמר זה היא שכל אחד רשאי להבין את התורה כפי שהוא יכול, וכמובן, גם להתנהג למעשה כפי הבנתו. השכל הפרטי יקבע מה טוב ומה צודק, ואיך לפרש את התורה ומה לעשות בה. אם כן, יש תורה מן השמים, אך בכל זאת כל אחד יכול לחשוב מה שהוא רוצה ולעשות מה שהוא רוצה. כדי להדגיש את מעלת השכל על קיום מצוות רק בתוקף החיוב הכללי, הוא מביא (עמ' 20) את דברי הראב"ד בספר "אמונה רמה": "שחלקי התורה... אינם כולם שוים במעלה... אבל עיקר התורה ועמודה הוא האמונה באל... אמנם המצוות שהם מוסכלות הסיבות מדרגותם מן הדת מדרגה חלושה מאוד". כך הולך המחבר ממאמר אחד למשנהו, וחוזר על חוט רעיונו עוד ועוד "הוכחות" לאמיתות דעתו. הדעה בעצמה, כפי שאמרנו כבר, אינה חדשה ונסוכה עליה הרוח הפסורודו-מדעית של נתוח טכסטואלי - ספרותי והסטורי של המקורות, אשר נקוטה בידי החוקרים, ובצדק, בלומדם את המי-תולוגיה הקדומה והחדשה, אך אין בה שמץ של אמת כאשר מדובר בתורת ישראל.

לעצם הענין, הנסיון לתאר את היהדות כמערכת פילוסופית-ערכית, הנתונה לשיפוטו של כל אחד ואחד - לשכלו ולכשרונו האינדיבידואלי, כפי שזה בכל המערכות הדתיות האחרות והתרבויות האחרות, אינו עולה בקנה אחד עם דבריהם של חז"ל, שדווקא כאן ראו מקום הבחנה והבדלה בינינו לבין הגויים: "חכמה בגויים - תאמין, תורה בגויים - אל תאמין"². אך הרי אמרנו "דברה תורה כלשון בני אדם"? ובכן, אין להסיק מכאן שנתנה רשות לפרש את התורה כפי שכלו וכשרונו של כל יחיד ובהתאם לכך להתנהג, אלא מגלים לנו חז"ל בפתגם זה את יחודה של התורה, שבאה להורות דרך לבני האדם ופונה אליהם בשפתם. את התורה אפשר וצריך להבין, להתעמק בה "הפוך בה והפוך בה דכולה בה"³ היא התשובה לכל הבעיות ולשם כך באה מן השמים. התורה היא לא ביטוי לכוחו השרירותי של הקב"ה, שביכולתו לצוות עלינו גם דברים רחוקים מאתנו ובלתי נחוצים לנו, אלא היא ביטוי של חסד אלוקי מיוחד, היא מתנה טובה, חמדה גנוזה שניתנה לעם ישראל ודרכו לכל העולם, להורות להם דרך אמת וישר. לכן היא מדברת בלשון בני אדם. אמנם, חז"ל לא התעלמו מן הבעיות שטמונה בדרך זו: אמר משה לקב"ה, שיש ויטעו בתורה בגלל סגנונה האנושי, משום שכאילו משתמע ממנה שאפשר לפרש אותה גם לא לפי הכללים המקובלים, ועל זה ענה לו הקב"ה: "מי שרוצה יבא ויטעה"⁴ אמנם כן, גם בתורה לא נשללת הבחירה החפשית של האדם, לא נשלל רצונו - ולמי שירצה לטעות בה, להוציא ממנה דוקא מסקנות לא נכונות- הבחירה בידו, יבוא ויטעה. הפניה אל האדם, אל שכלו, אל רגשותיו, היא יסוד מוסד ביהדות שמאמינה באדם הקשור לקב"ה, המסוגל והרוצה להדבק בו, במידותיו, בתורתו. כמה בולט כאן ההבדל בין היהדות לבין הנצרות (אשר גם היא זוכה להזכרות לא מעטות, משום מה, בספרו של פרופ' פלק⁵) המכריזה: "Credo, quia absurdum" - אני מאמין מפני שזה אבסורדי. אלא, שמן היכולת להבין ולהתקשר עם התורה ועד לעשותה רקע עקר ובלתי מחייב למחשבות עצמיות הדומות בכל לאלה שאין להם תורה, יש מרחק אין סופי - כמרחק שבין קבלת שיטה פילוסופית מסוימת כרקע למחשבה עצמית (נניח, כקאנטי-אניות בשביל הרמן כהן) ובין "נעשה ונשמע" במעמד ההתגלות הנאדרה של רבון כל העולמים אל עם ואדם. כל נסיון לעשות מן התורה האלוקית - חומר גלם לחטטים

1. ברכות ל"א ע"ב.

2. איכה רבה פרשה ב'.

3. אבות פרק ה' משנה כ"ז.

4. בראשית רבה, פרשה ח', ח'.

5. עמ' 23, 31, 32 ועוד.

פילוסופיים, כמו ספרי מיתולוגיה, או ספרי דתות הודיות וכדומה, לא זו בלבד שהוא מחלל את התורה ומעקר אותה מתכנה העיקרי – אלוקיותה, אלא גם נועד לכשלון מעשי, מעקר את המנסים אותו ומשאירם בחורבה רוחנית מעשה ידיהם להתפאר. הצטוטים מדבריהם של גדולי ישראל (כגון דברי הראב"ד בספר "אמונה רמה" שהבאנו לעיל) על פרימאט השכל על המצוות הנעשות אך ורק בתוקף הצו ללא קשר אל הרוח והשכל, מצביעים על סולם ערכים בתוך היהדות לדורותיה, על ערכם של מעשים. הרי כאן יש השוואה בין ערך עצוב האישיית היהודית מבחינת עולמה הרוחני-הפנימי ולזה יקרא שכל, לבין עשיית דברים שונים בתוקף הצווי החצוני (שנשאר חצוני בגלל שאין המעשים נובעים מתוך עולם הרוח והשכל). ברור, שעיקר החפץ האלוקי הוא אישיות שלמה, וכמובן, שללא כסוס רוחני, ללא עולם פנימי של דבקות, ערכם של מעשים בלבד – קטן (על אף שגם להם יש ערך של שמור ותרגול, מה גם שהכוונה הכללית היא לעשות נחת רוח לקב"ה). אך שלמותה של האישיית מבחינה תורתית, היא שלימות הרוח המבוטא ביטוי גמור במעשים – לא עולם האידיאות, לא מדיטיציה והתרכזות כרוח בלבד, אלא "עול מלכות שמים" ומתוך כך יחד עם זה "עול מצוות"⁶. ההבנה וההעמקה בתורה מחייבת קיום מצוות ה' ו"גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה"⁷, מפני שמי שהקב"ה מצווהו לעשות, סימן שיש בו ככח הרצון והצורך לעשות, וזהו דבר ודאי, ומי שאינו מצווה, ועושה – כל המעשה נובע מן השפוט היחסי שלו, ו"האדם יראה לעיניו וד' יראה ללבב"⁸. בטעות, על כן, מכנה המחבר את ההשתדלות להשיג שלימות ביהדות בשם פילוסופיה. כי יסוד הפילוסופיה הוא ספק, ויסוד ההשתלמות היהודית הוא המוחלט ורצון להשיגו, אך בבטחון אפריורי שהמוחלט אמנם ודאי הוא. אולי הדבר היחיד שעלול להטעות, זהו דמיון-מה בין היהדות והפילוסופיה בשיטות החקירה, בטכניקה. אלא שההבדל הוא תהומי ואליו ראוי לשים לב: היהדות, בניגוד גמור לפילוסופיה, לא באה לערער או לאשש תפיסת-עולם כל שהיא, אלא להעמיק ולהבין ולעשות את שניתן מן השמים.

בעוד אנו עוסקים בגישתו העקרונית של המחבר, מן הראוי לייחד מקום גם לשיטתו המחקרית. כפי שנאמר לעיל, המחקר ערוך באמצעים מדעיים, כביכול, הכוללים נתוח הסטורי-חברתי כלפי דברי חכמים, ונסיון להעמידם בקונטקסט הסוציאלי, הכלכלי והרוחני של תקופתם. ההשוואה הטכסטואלית והמשמעותית בין דברי חז"ל לבין עצמם מתוך הדגשת ההבדל שביניהם, וכן השוואה בין היהדות למערכות ערכים ומשפט אחרות. על יסוד כל אלה הוא מסיק את מסקנותיו.

שיטת מחקר כזאת מוכרת לנו מן המחקרים שנעשו בתנ"ך על ידי הסטוריונים ו- מלומדים נוצריים ויהודים בדורות שעברו. כל פרשת "בקורת המקרא" שבאה להרוס את התורה שבכתב, לחלק אותה לפרורים, לשברי פסוקים "קו לקו צו לצו"⁹, להפוך אותה לאגדת-עם "נורמלית" ובעיקר לשלול ממנה את מקורה האלוקי המוחלט, חוזרת על עצמה, בשנוי אדרת, בבקורת התלמוד שדוגמתה אנו רואים בספרו של מלומד יהודי המתעתד לייצג את היהדות ואף דואג לשלומה (אם כי, כנראה, לא לשלמותה). למעשה, כל עיקרו של מחקר מסוג הנקוט בידי המחבר, מבוסס על אי-אמון מוחלט במסורת, על חובה לברר את האמת שמכוסה בשקרים ודמיונות של הזרות הקודמים, בוודאי

6. ברכות פרק ב' משנה א'.

7. קידושין ל"א ע"א.

8. שמואל א' פרק ט"ז פס' ז'.

9. ישעיהו כ"ח, י"א.

שהוא מבוסס על אי-קבלת עיקרון אלוקיותה של התורה שבעל פה. אם כן באים כאן לידי התנגשות שני הכטים שונים: האחד - הרואה בכל התורה שבעל פה דבר נתון למחקרנו ועל כן אנו מפעילים את הכלים הלוגיים על סמך ידיעות שונות בתחומים אחרים כדי לברר מה הם הדברים המונחים לפנינו, והשני - המסורת, הקבלה מדור לדור, כללי התייחסות והתנהגות, שנשמרו בקפדנות ובחומרה. הייתי משווה את ההתנגשות הזאת לזו שבין השיטה הסכולסטית הדנה את המציאות על פי הגיון המבוסס על דעות וסברות לבין המדע המודרני הנסיוני, הראליסטי. הרי לפנינו עובדה נסיונית - קיומה וחיותה של התורה שבעל-פה, המסורת היא עובדה, הישיבות, הלמוד, הקבלה מפי ספרים ומפי סופרים. ומזה מתעלמים לגמרי, כאילו מצאו ספר חתום מלפני אלפי שנים וכעת מנסים למקם אותו בתוך תקופתו על פי הידוע לנו. אין שום ערך ממשי בבקורת הסטורית-ספרותית של התלמוד כל עוד לא הופרכה המסורת המביאה לנו עובדות. והרי כל המחקר בבקורת המקרא התעלם לחלוטין מן המסורת, מן העדות הבלתי ניתנת לערעור על מקורה השמימי של התורה שבכתב, כאילו כלל לא קיים דבר כזה והוא הדין בבקורת התלמוד הנעשית מתוך בריחה מהתמודדות אמיתית אל עולם הדמיונות של כל חוקר וחוקר, לכן גם ההוכחות של שתי "הבקורות" לא שוות אף לא כקליפת השום. כך כנראה התייחסו לסופיסטים, אשר אחדים מהם היו מסוגלים להוכיח בדברי הגיון מפולפלים בצהרי היום שלא יום הוא אלא לילה. רגש חמלה עובר למראה נסיונות אלה להוכיח בראיות נסיבתיות מפורקפות מאוד דבר שהוא מנוגד לעדות ישירה וברורה. דבר אחד אולי הסיק העומד מן הצד: אנשים אלה שרויים בחשכה רבה. אנו עוד נראה בהמשך את תוצאות השיטה המחקרית המבוססת על סברה והמתעלמת מן המסורת העובדתית.

אחד הדברים החשובים ביותר שטורח להסביר ולהוכיח המחקר, זהו האופי האינדיבי-דואליסטי והמקור האוטונומי של ההלכה. כל הדיון בסוגיה זו נועד כדי שהחדוש העיקרי של המחקר - יכולת לשנות באופן עקרוני את ההלכה בהתאם לדעות הרווחות בעולם ובצבור הישראלי - יתבסס על יסוד לגיטימי ומקובל ביהדות. ננסה לבדוק עד כמה לגיטימי לטעון לאופי האוטונומי של ההלכה ולדרך האינדיבידואליסטית בקביעתה במשך דורות.

כפתח הדברים יש להסביר בקצרה את עצם הבעיה. ההלכה היהודית כחלק אינטגרלי מן היהדות היא מיוחסת למקור אלוקי ועל כן באופן פשוט אופיה הוא הטרונומי, אך במצב כזה אי-אפשר לשנותה אלא לפי הכללים, אשר גם הם לא נקבעו על ידי אדם. לכן לא פלא שכל הצעת רפורמה במשך הדורות, אשר מקורה היה לא בהכרח (אונס) ודרכה היתה בלתי מותאמת לכללי הפסק, נדחתה על הסף על ידי חכמי ישראל. בכל זאת בספר שלפנינו מבקש פרופ' פלק למצוא ראיות לאופי האינדיבידואליסטי של קביעת ההלכה. הוא כותב: "חרותו של חכם לשנות את ההדגשה, לעומת המסורת ולעומת דברי החכמים שקדמו לו, בהתאם לערכים המקובלים עליו"¹⁰. צטוט זה מובא בקשר לדברי שמעון הצדיק ב"אבות" על שלושה דברים¹¹ וכו' ". אך מכאן שש המתברר להביא ראיה על כל הש"ס, על כל הלכה והלכה (מן הראוי לזכור שהאמירה הנ"ל של שמעון הצדיק אינה הלכה) אגב נתחקה אחר מהלך הדברים באופן הגיוני: החכם הוא אדם עם ערכים אשר הם פרי חנוך, חברה, אופי ועוד גורמים רבים שלא קשורים לתורה, שהיא, אם אפשר לומר, ההתמחות המקצועית שלו. וכאשר הוא נגש לתורה, למקצוע, הוא כאדם המושפע מן הערכים החצוניים, משפיע על התורה וקובע בה נורמות חדשות המתאימות לערכי

10. עמ' 22.

11. אבות פ"א, מ"ב.

התרבות הסובבת אותו או תרבות שהוא הצליח לצור לעצמו. אפשר לתאר שחכמים מסוי-
מים בימינו מתאימים לתאור הזה; אך אף על פי כן הדרך הזאת אינה רצויה כלל, מפני
שאם נרצה לשמור על ערכה של תורה מן השמים, על המסר האלוקי - אסור לנו להיות
משוחדים בערכים מקובלים עלינו ולפרש את התורה כך שהיא תהפך לרפוד נוח של
הדעה הקדומה. בכלל כל הדבורים על הכרעה אינדיבידואליסטית אינם מבוססים על
שום ראיה, אלא על השערות, ולשונות המחבר הן: "כנראה", "מסתבר", וכהנה וכדומה.
מלות הקשור האלה בין צטוט אחד למשנהו מדברי חז"ל, יסודם הוא בכך שחז"ל עצמם
כלל וכלל לא סוברים שהם אלה שקובעים את ההלכה מתוך "ערכים המקובלים עליהם"
(מעניין, באמת, מי גילה את הסוד הזה למחבר הנכבד), הם בתמימות חשבו שכך קבלו
מרבתייהם, כך כתוב בפסוקים אשר נלמדים לפי הכללים שנמסרו במסורת ממש. אלא
שלא די בכל האמור. לא זו בלבד שחז"ל פתאום מיחסים את דבריהם העצמיים למקורות
קדומים ומקודשים, אלא שגם הצבור וגם חכמים אחרים מקבלים את הדברים בתור הלכה
מקודשת מדורי-דורות ובתוקף כך, גם לדורי-דורות. ממש מתאים לספר המטאמורפוזות
של אווידיוס, איך שדבר אנושי נעשה אלוקי, ודבר פרטי - נחלת הכלל. אך לפני שנתאמץ
במאמצי-על לתרץ ולהסביר את הקסמים הללו - שמא אין כלל הכרח, ובתרגיל קטן
אפשר להבין את חז"ל - סוד התרגיל הוא בכך שנאמין להם. איני יודע אם המחבר עמד
על משמעות דבריו, כאשר הוא משער שכל הלמודים והסמכות מן הפסוקים באו רק כדי
לייפות את הדבר עצמו ובאמת אין לזה קשר של ממש. כמו, למשל, בעדיפות מצוות עשה
על לא תעשה - חז"ל לומדים את זאת מפסוק, אך המחבר¹² משער שאין זו כי אם הכרעה
אינדיבידואלית. החכמים אצלו הם שכחנים, סלפנים, רמאים, הצבור המקבל והמקדש
את דבריהם הוא מטומטם. אולי נעשתה כאן אכסטראפולציה מן המצב העכשווי בקהל
הפרופסורים, אבל אנה, שמא ישווה את חז"ל לטובים שבחבריו, לעצמו, שהרי על אלה,
אני מקווה, הוא חושב דברים טובים יותר¹³.

בהתייחס לעצם הטענה של הדרך האוטונומית-אינדיבידואלית בהלכה, יש לומר
שמקורה הוא בטעות פאטאלית, תאונה לוגית והסטורית (אם לא בזדון מרושע, שאותו
לא ניחם 'לפרופ' פלק). הרי כל הרקע לטענה הוא בכך שהלכה פלונית נשנתה בתלמוד
על ידי חכם פלוני והדרך שהובאה לפנינו היא דיאלקטית-וכוחית. ראשית כל על הטעות:
שני מושגים בעלי משמעות רבה נתחלפו להם לחוקרים הנכבדים. במקום להגדיר את
הצורה התלמודית כצורה קאזואליסטית אשר הסדר בה הוא מן המקרה הפרטי אל המסק-
נה העקרונית, הם הגדירו אותה כמבנה של הלכות אינדיבידואליות הנובעות מן האופי
המיוחד של כל חכם וחכם. כמובן שכל בטוי הוא בטוי אינדיבידואלי, פרושו של דבר,
האדם מתבטא בלשון דורו, באותה לשון אשר תובן על ידי אלה שאליהם מכוונים דבריו,
אך התוכן של הבטוי, עצם המסר הוא מעבר לאופיו וזמנו של כל אחד מבעלי ההלכה,
והוא התוכן התורתי של דברי כל אחד מהם. הצורה הקאזואליסטית והדיון המביא דעות
שונות על מציאות מסוימת יש בהם חשיבות רבה מאוד. לעומת התורה שבכתב שאסור
לאומרה בעל פה, התורה שבעל פה - היסוד הדינאמי, המתרגם את התורה שבכתב לכל

12. עמ' 25

13. דוגמא לאי האמינות המשוערת של המחבר כלפי חז"ל ניתן למצוא בצורה בולטת ביותר בדבריו
(עמ' 26) על הויכוח בין בני בתירה להלל על דברי הלל "יבוא עלי אם לא שמעתי משמעיה
ואבטליון" הוא אומר: "הספיקות מוכיחים כי לא היה דין ידוע בדבר, אלא הכרעה אינדיבידואלית-
אלית". ובעמ' 78 "משום כבוד של הלכה היו תולים אותה ב'תורה שבעל פה', ב'קבלה' של
נביאים, או ב'הלכה למשה מסיני', לומר, שהיא עתיקה ומוצאה קרובה למתן תורה". מסקנת
דבריו היא: הלל משקר באומר ששמע משמעיה ואבטליון שהרי הכרעתו אינדיבידואלית היתה,
וכל החכמים שאמרו הלל"מ וכד' גם הם שקרנים היו, שהרי המצאה שלהם היא, מה שאמר.

מציאות חדשה ומשתנה בפרטיה - אסור לה להכתב¹⁴, מפני שבכל דור היא נשנית ב- סגנון אחר, בנוסח המובן והמתאים לאותו הדור. וכן היתה המציאות מימיו של משה ועד ימיו של רבי יהודה הנשיא מסדר המשנה. כאשר ראו חכמי התורה שעלולה, חס ושלום, להשתכח תורה מישראל בגלל צרות החורבן והגלות, החליטו לכתוב את התורה שבעל פה. אך אפשר לתאר שהיתה לפנייהם בעיה: איך בכל זאת לשמור על רענותה של ההלכה, על יכולת חכמי הדורות הבאים להתמודד עם המציאות המתחדשת. הפתרון לבעיה זאת, לתת לעיתידים לבוא, לא קודכס מאובן, אלא נתח חיים, דיון ופולפול מתוך המציאות הראלית, ואז בשיטת הלמוד הדיאלקטית הנהוגה בישיבות, מעבירים את היכולת לדמות מלתא למלתא, לצור הלכות חדשות, שעליהן נאמר, שכל חדוש שתלמיד וותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה בסיני¹⁵. שמירת הרצף התוכני בהתחדשות הצורה והבטוי היא השג עצום והוא התאפשר רק בגלל הסדר המיוחד שבו נמסרו הדברים. לסכום: על הרצון המבוטא בספר שלפנינו שכל אחד יפסוק ויעשה את הישר בעיניו כבר אמרה התורה: "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו" (דברים י"ב ח'): המקור להלכה, למצוות, למשפט וחוק הוא הטרונומי - אלוקי: "ועל הר סיני ירדת דבר עמהם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חוקים ומצוות טובים" (נחמיה ט', י"ג).

בחפושיו אחר המקורות הלא-אלקיים להלכה, המחבר מוצא מלבד המקור האוטונומי גם את הצבור כמחדש הלכה ואף רשאי לבטל הלכה במנהגיו. ההשלכה לימינו ברורה שהרי היום רוב הצבור נוהג לא לשמור על דינים מסוימים ושמא יהא בכך מקור לגיטימי לכטול הדינים ההם. בלשונו של המחבר אנו עוסקים בדמוקראטיה בהלכה או באריסטו-קראטיה של תלמידי-חכמים המטילה את קביעותיה על הצבור. אמנם, נכון שמנהג ישראל דין הוא, ועל אימרה זאת מתבסס המחבר, הוא מביא מובאות מספרי ש"ת בתקופות שונות המצביעות על כובד הראש שבו התיחסו חכמי הדורות למנהגים. אך אין שום ראיה בדבריו שאי-פעם בתולדות ישראל מנהג בטל הלכה (כמובן שמדובר לא על גזרה לתועלת הצבור או סייג שמקורו בדברי חכמים המפרשים את טעמים, אלא על הלכה שנלמדה לפי כללי הלמוד מן הפסוק או נמסרה במסורת). לא הצבור ולא נציגיו (כמו מלך למשל) יכולים לבטל הלכה ודין תורה. המנהג והתקנה בדיני ישראל הם ביטוי לחיוב המצוות על ידי ישראל, או הוראת שעה (שעה - ולא לנצח) מפאת המצב המיוחד שבו שרוי הצבור¹⁶. גם אלה יש להם כללים ולא כל אחד הרוצה לטול את השם יבוא ויטול. דברי המחבר מיוסדים על הגישה "ההסטורית" שהוזכרה כבר. גישה זו מחלקת את כל התלמוד לדעות שונות ממקורות שונים ובלתי ברורים. ממילא אפשר להבין שעל "מציאות" כאלה אפשר גם לוותר בעת הצורך, כאשר מי שהוא המציא מנהג טוב יותר או הולם יותר את המציאות. ספיח הגישה הזאת זה הבטחון המזור והבלתי מובן של המחבר בכך שאם הוזכרה הלכה בשם אחד מחכמי התלמוד, אז בודאי קודם לכן רוח מנהג מנוגד לה. אם אנו נניח, שכל אחד חדש הלכה מלבו ומסברתו, אפילו אז צריך להוכיח שלפני כן שרר דווקא מצב הפוך - שמא לא התייחסו לכך? אך אם נקבל (אנו בודאי נקבל) את הדעה שבעצם החכמים ששמותיהם נמסרו לנו הם נציגי מסורת מדוקדקת מימי משה רבינו, לבטח לא נסכים שרק בגלל שנמסר שם אדם ריאלי בגלל היותו דיין במקרה ריאלי, אין פסקו אלא חדוש כנגד הקיים כבר מאז ומ-

14. גיטין ס' ע"א.

15. ירושלמי פאה פ"ב, מ"ו.

16. עי' רמב"ם, ממרים פ"ב.

עולם. כל זאת לענין "ההוכחות"¹⁷. ולעצם הענין - מדוע מנהג ישראל דין הוא? האמנם רק בגלל ההכרעה הדמוקראטית-מספרית? (אף כאן יורשה נא לי להעיר על דרך הנתוח ההסטורי - והמחבר מביא מספר דוגמאות מן הספרות של ימי הביניים - תקנות של קהילות שונות והתיחסותם של החכמים לתקנות אלה - כסימן לדרך דמוקראטית שבה נתקבלו ההחלטות. איני יודע להסביר את הדברים התמוהים הללו - הרי פרופ' פלק אינו חשוד על אי-ידיעת תולדות ישראל והעמים, אך בכל זאת לדבר על מבנה דמוקראטי בקהילה יהודית בימי הביניים זהו כמעט אכסורד. הרי מי עמד בראש הקהל אם לא הרב ובית דינו. אולי גם שבעה טובי העיר שעל פי רוב גם כן היו תלמידי-הכמים. מי נחשב לסמכות עליונה באותם הימים, אל מי פנו בשאלות חיים ומוות אם לא לחכמי ישראל - הרי אפילו בדבר המנהגים פנו אליהם והם-הם הכריעו בדבר. וכאן המחבר מנסה לשכנ-ענו שהחכמים והצבור היו משני עברי המטרס, ולא זו כלבד, אלא שהצבור הכריע נגד דעתם של רבניו והם אף התחשבו בכך צר לי שאני הצעיר צריך לתקן שגיאות גסות כל כך בדבריו של איש מלומד כל כך). ההתיחסות החיובית למנהגי ישראל, מתבססת על הנחה, שיש בהם כשרון סגולי מעבר ללמוד הראציונאלי, שהרי "אם לא נביאים בני נביאים הם" - הם אלה שיש בכוחם להיות נביאים גלויים. כוח זה מתגלה לעתים במנהג אשר מכוון לאמיתה של תורה. עוד לפני מתן תורה באופן גלוי, מספרים לנו חז"ל שאבו-תינו הקדושים קיימו כל התורה כולה. "כליותיו של אברהם נעשו לו כשני מלמדים"¹⁸ הקשר האימננטי שבין כנסת ישראל לאביה שבשמיים, הוא אכסיומטי לגבי חז"ל ולכן כל התנהגותם נשקלת בפלס, נלמדת בכובד ראש. בגלל עקרון זה רבה כל כך האחראיות המוטלת על עם ישראל, רבה החובה, מדוקדקת הדרך אשר ילכו בה. המחבר מציין ב-דבריו פאראדוקס: היהדות שמכירה בכוח הבחירה החופשית מצריכה גם הנחיה הטרו-נומית והנצרות שאינה מכירה ביכולת האנושית לבחור בטוב סומכת על שפיטתו העצמית של האדם.¹⁹ אם נבין את מהות האדם ומהות התורה לא יהא בעובדות אלה שום דבר פאראדוקסלי. לפי התפיסה היהודית האדם הוא שותף כמעשה הבריאה, הוא יכול לבנות ויכול להרוס. לפי הנצרות אין האדם כי אם "כלי מלא חטא", עבד נרצע. ובכן, אם נניח שיצור מסוים יש בידיו יכולת פוטנציאלית לשנות משהו בעולם, בודאי נרצה לחנך ולהדריך אותו כדי שהשנויים אשר הוא יכול לעשות, יעשו ככוון הנכון. כך נוהג עמנו אבינו שבשמים - הוא בראנו והוא יודע את מידת יכולתנו לשנות - לבנות או להרוס, ועל כן הוא משתדל להנחותנו בדרך הישר ונותן לנו אמצעים ואמות מידה לפעילותנו היוצרת. לעומת זאת, אם היצור הנ"ל, אין באפשרותו לשנות כי הוא זה, הוא צעצוע בגלי הגורל, חפץ דומם הנשמע לכוחות חצוניים - מה לנו ולו? אין צריך להנחות בריה שפלה זו - בצריך לה הוא תסתדר לבד. היא תנהג לפי המשפט הטבעי - האינסטינקט, שהוא אחד מחוקי הטבע הפועלים בכל.

לסכום: אפשרי שהעם המחונו בסגולת קרבת ד', בנשמת אלוה ממעל, יתנהג באופן טבעי, כדרך התורה, אך במקרה שהמנהג - מנהג שטות הוא, חקוי הגויים הסובבים, או

17. לדוגמא אחת ה"הוכחות", בעמ' 75 מביא המחבר ראייה ממעשה הגבעונים (יהושוע ט') לכך "שהסכמים בינלאומיים עשויים להטיל חיובים על העם היהודי אף בנגוד לזכויות או למצוות מפורשות בתורה. אמת, במקרה הגבעונים נוצרה התחייבות שלא בידעין, ומשחלה, היה ככחה לדחות את דיני החרם, אך הוא הדין בהתחייבות שישראל נוטלים על עצמם לכתחילה". אתמהו כיצד אפשר להוכיח שאף בהתחייבות שישראל נוטלים על עצמם לכתחילה ההסכם מבטל מצוות, הרי מודה המחבר שבמקרה הגבעונים נעשה הדבר בטעות.

18. במדבר רבה פר' ט"א.

19. עמ' 32.

נטית הגוף אל חיי חומר המנותקים מן רוח, פניה אל החלק הבהמי שבאדם - במקרה כזה אין למנהג שום עמידה כנגד ההלכה. כוחו של צבור עצום ורב, הוא יסוד לאופטי-מיזם, בדברי הרב קוק זצ"ל, שהבריאות הסגולית תתגבר על חולי החול, שהנשמה האלוקית תתגלה גם בגוף ולכן יש לחנך את הגוף, לזכך אותו. יש לעמוד על המשמר ולטפח את התכונות העצמיות של עם ישראל, לנקות אותו מן הזוהמה שנדבקה בו בדרכי הגלות המרה מן האויבים הארורים. רק כך נגיע למצוי כוחו של הצבור ולגלוי רצונו האמתי העצמי.

מן הבעיות המועלות בספר עצמו, אולי, נעבור ונגע בבעיה המעלה את הספר, המכריז-ה את המחבר לכותבו. ביסודו של דבר המניע הוא מוצדק וחיובי - התחשבות בצבור, בגורם הזמן והמרחב, הנסיון למצא גשר בין היהדות המסורתית לבין המציאות החדשה בארץ בעם ובעולם. השאיפה הזו מחד-גיסא והבקורת העזה של הממסד הרבני על ה-יהדות הפורמלית, עד כדי יאוש ממנה ופניה לחפוש דרכים חדשות להחדרת היהדות לתוך החיים, מאידך-גיסא, הן השלד שעליו מבוסס מחקר זה. יש על מה לקונן. נכון, שבדורות האחרונים (בגלל סבות אובייקטיביות מובנות) היהדות צמצמה את עצמה יותר מבעבר, לדי אמות של הלכה בלבד, נכון שחדרת הקודש ויראת שמיים נעשו לכמעט מחלת רדיפה, לחרדה נזירית עד כדי ההכרזה המפורסמת, שחדש אסור מן התורה. כל נסיון להשתמש באמצעים מודרניים לפתרון בעיות החברה, עורר חשש והסתייגות, כל גלוי שאר-רוח, כוח יצירה - דוכא או הוצא מחוץ למחנה החרדי שהלך והצטמצם, הלך ולבש שחורים. נכון שבמקום לעסוק ביצירה תורנית ממשית, רבים מאוד עוסקים באפולוגטיקה בלבד. מסתערים להגן על הכל - הבגדים, הכובעים, ומשויים אליהם גם את הדינים ואת ההלכות. די לנו אם נבחן את היחסים שבין עולם הישיבות ועולם האוניברסיטאות - כמה סייגים ומחסומים העמידה היהדות הפורמלית בין שני אלה (חובה לציין שגם לכך היו סבות אובייקטיביות, אך הן עדיין לא מצדיקות את התגובה). אנא ניזכר אלו קטנות של שופכין נורקו על גאון ישראל מרן הרב זצ"ל אשר הלך לנאום מתוך שמחה אמיתית בטכס פתיחת האוניברסיטה העברית. ובכן יש סבות טובות לעריכת מחקר, לכתובת ספר. ובאמת ספרו של פרופ' פלק, במבנהו, משקף את הפרובלמטיקה הקיימת בחברתנו. התיחסות לחופש הרצון - חרות היחיד, ולמשטר דמוקרטי-סולבני ופלורליסטי שב-ימינו, כבוד רב למדע - כל אלה מבצבצים ועולים מבין השיטין ומתוך השיטין. אך כל העמל הזה לשווא. אולי ניתן פורקן לכאב, לניכור השורר בין הרבנים והחכמים שכדורנו לבין המלומדים-המדענים, אך מרפא אין. ולא רק אין, אלא גם לא יוכל להיות, אם השיטה תשאר אותה שיטה. כפי שלא ימצא אדם את צרור כספו שאיבד במקום השוך, אם יחפשהו מתחת לפנס (וזאת, כמובן, בגלל שמתחת לפנס יש אור) כך לא ימצא מזור לבעיות הדור, לבעיות העם היהודי, אם ימשיכו לחפשו בחוץ, אם לא ירצו להאיר את ש-נשאר חשוך במשך זמן כה רב, אם המבט יהיה לעבר שדות זרים. ההשוואה וההשוויה בין המשפט היהודי לבין המשפט הגויי, יכולה רק להבליט את היחודיות שלנו, את אי-היכולת לקבל מהם, להעתיק, להשתיל בתוכנו את הגוף הזר הזה. מחלותיה של החברה ה-ישראלית הן בראש וראשונה בגלל נתוחים אלה בגוף האומה ונשמתה והשתלת איברים זרים בתוכה. כל התסיסה החברתית, העדתית, היא תהליך דלקתי אשר נגרם על-ידי ההשתלה הזאת של חוקים ומשפטים זרים - בורות נשברים, אמיתות חזויות, מוסר אשר אין בו אלוה - אלוהי ישראל.

למאמרי זה קראתי "מוחלפת השיטה" מתוך שכנוע פנימי עמוק שיש להעמיד את בעל השיטה על הטעות, להצביע על האמת, ודי בכך, כדי לעורר בו מחשבות רציניות.

כדי להביא אותו להרהור נוסף על השיטה, הגישה שהוא ניגש בה לפתרון בעיותיה המורכבות של יהדות בת-ימינו. שם הספר נראה לי סמלי כדי להראות בברור את החלפה: "ערכי משפט ויהדות". אנו מצפים ל"ערכי יהדות ומשפט". לא היהדות תכבל בכבלי משפט העמים ותרבויות גויים, אלא מתוכה - תוכיות נשמתה של היהדות, של התורה האלוקית נוציא לנו משפט צדק ויושר.

"עקירת הטבע של קדושת היהדות היא הגורמת לכל בלכולי הדעות. באים להתחכם ולמצוא בסברות והגיונות דבר שצריך למצוא בעצם ההויה הנפשית ובטבע הרוחני וגם הגופני, של הכלל כולו ושל כל אחד ואחד מישראל בפרט. הפרת ברית זו - הזנחת הטבע היהודתי במעשה, ברעיון, ברגש ובמחשבה, ברצון ובמציאות. אין תרופה למפיר ברית כי אם התשובה אל הברית, האחוזת בתכונת הקודש של ישראל בחזקה, שובו אלי ואשובה אליכם" (אורות התשובה י"ז, ד').

זאב סולטנוביץ

* כרצוני להדגיש שדברי במאמרי זה לא באו בשום אופן לפגוע במחבר אישית, אלא נכתבו לצורך ברור האמת, שהרי תורה היא וללמוד אנו צריכים.

ניתן להשיג את ספרו של ד"ר מ. עתידיה
"אשנב לעולם"

לפי המען: הוצאת "פרי הארץ" ת.ד. 6605 ירושלים

המחיר (כולל דמי משלוח): 55 שקל

סקירה קצרה על הספר התפרסמה בגליון ב' של בטאוננו