

האם התנ"ך 'היה'?

מבוא

ההתעוררות המחודשת של השאלה אם התנ"ך 'היה', מסיטה את הדיון מן השאלה החשובה באמת אל עבר זו שהיא משנית לה. שאלת 'היותו' של התנ"ך במובנה הנוכחי נוגעת באי-ההתאמה בין הכתוב בתנ"ך לבין המדע. מומחים בתחומי הארכאולוגיה והפסיכולוגיה, הגאולוגיה והסוציולוגיה, הבלשנות והאנתרופולוגיה, מעמידים את השאלה אם יש ביד המדע להוכיח דבר מה על המסופר בתנ"ך, ובעיקר על אמינות המסופר בו. רוב אנשי המדע סבורים כי יש ביד המדע לעשות זאת, וחולקים ביניהם אם המסקנות מאמתות את הכתוב בתנ"ך או שוללות אותו. רובם סבורים כי המדע שולל את קיומו של חוט השדרה המרכזי של התנ"ך, ומיעוטם מנסים לאושש דברים המסופרים בתנ"ך בעזרת כלים מדעיים. העומדים מנגד שוללים בדרכים שונות את יכולתו של המדע לעשות זאת - חלקם רואים במדע גמד מתנשא למלך, וטוענים כי הוא עצמו מבוסס על אקסיומות, וממילא אינו יכול לשמש אמת מידה למוד בה את אמתות התנ"ך; חלקם טוענים כי הסתירות בין המדע לתנ"ך אינן נובעות אלא מקריאה לא נכונה של הכתוב בתנ"ך, ואדרבה, הגישה המדעית ופרות המחקר עשויים להפוך קללה לברכה, שכן הם מחייבים את קוראי התנ"ך לקרוא באופן מדויק יותר את הכתוב בו, ובכך תיפתר הסתירה שלכאורה. ויש שטענו כי סתירה בין התנ"ך והמדע כלל לא תיתכן, כיוון שאין הם מצויים במישור אחד: התנ"ך אינו ספר להכרת המציאות, אלא כלי לגילוי דבר ה' ודרכי הופעתו, ואילו המדע מבקש לפענח את החוקיות במציאות זו ולמצוא דרכים לניצולה. משום כך הסתירה ביניהם נובעת מאי-הבנה בסיסית, ולאמתו של דבר אין קיומה אפשרי כלל ועיקר.

קשה לצפות לשכנוע הדדי ומעבך מצד לצד בין המתווכחים, והדבר אינו נובע רק מחולשת האדם להתייצב בפני האמת, אלא גם מן המתודות השונות שבהן משתמשים הצדדים.

עובדה היא, שאין בכוח המדע לערער על קדושתם של כתבי הקודש בעיני קהל המאמינים. אמונתם של אלה נצרפה במשך הדורות ועמדה בבחינות מרובות, והיא מושרשת ועמוקה עד לשלילת יכולתו של המדע לערעה. ההכרזה על מות האלוהים הייתה מופרזת ושחצנית, ובינתיים לא האמונה ולא התנ"ך הם שמתו. דבריו של המחקר המדעי אינם מעלים ואינם מורידים בעיני רוב קהל המאמינים, והם ממשיכים להכיר בקדושתו הנצחית ובמקורו האלוהי. דבר זה נכון בין במקומות שבהם המדע סותר את המסופר בתנ"ך או את היחס שהתגבש אליו, ובין במקומות שבהם הוא מאמת את הכתוב. אמנם נעים להיווכח כי הכתוב בתורה מאומת אף על ידי המדע, אך לאמתו של דבר, מבחינה אפריורית, לעובדה זו אין משקל של ממש.

ברם דומה כי אכן התנ"ך 'לא היה', וזאת לא בשל בחינת המאורעות המסופרים בו, אלא בשל בחינת המציאות האמונית היום ומידת ההשפעה שיש לתנ"ך עליה. המציאות מלמדת, כי מבחינת קהל המאמינים אין התנ"ך מהווה גורם של ממש בעיצוב החיים היהודיים האמוניים בזמן הזה. הנתק שנוצר בין התנ"ך לבין דמותה של תורת ישראל של היום עמוק כל כך, עד שניתן להאשים דווקא את שומרי אמוני ישראל כי הם עצמם מתייחסים אל התנ"ך כאילו אינו דבר ה', וכאילו לא נועדו הכתובים בו להתממש במציאות. עד שאנו באים להגן על התנ"ך מפני יד המדע המבקשת לפגוע בו, אנו נמנעים מלהביא אותו אל ביתנו ומלהיבנות ממנו. ניתן לקבוע, כי התנ"ך כמעט שאינו תופס מקום ברשימת המקורות שמהם שואבים את העמדה וההדרכה התורנית. אף על פי שמספר לומדי התנ"ך הוכפל פי כמה וכמה בשנים האחרונות, נותר לימוד זה בתחום התאורטי של הלימוד, ולא תורגם לחיים המעשיים ולעמדות היסוד של האדם המאמין.

דווקא היוצא מן הכלל של טענה זו מעיד על הכלל כולו. השפעת התנ"ך בתחום אחד ניכרת, וניתן לראותה כמכרעת, והוא היחס לארץ ישראל ומעמדה של ארץ ישראל בעיקרי האמונה. ניתן להוכיח כי בעניין זה התנ"ך הוא הוא הבאר העיקרית שממיהה אנו שותים. ארץ ישראל אמנם תופסת מקום חשוב בדברי ריה"ל ורמב"ן, שהם בין הראשונים שדבריהם משפיעים ביותר על דמותה של היהדות. ברם לא אלה הם המקור המרכזי שעיצב את היחס לארץ ישראל ואת מקומה במבנה הכולל של התורה. עובדה היא, שענייני ארץ ישראל אינם מוצאים מקום מרכזי בדברי הרמב"ם, שלדבריו השפעה מכרעת על דמותה של היהדות. גם דברי חז"ל, המפליגים במעלת ישיבת ארץ ישראל וקדושתה העצמית, אינם המקור היחיד להשפעה, ועובדה היא כי לאורך הדורות לא הביאו דברים אלה לכדי תנועת עלייה המונית לארץ. ריה"ל עצמו מעיד על כך בפסקה המפורסמת "מצאת מקום חרפתי מלך כוזר" (ספר הכוזרי, מאמר שני, כד), ומתאר את בני דורו ובני הדורות הקודמים כרעיה

המסרבת להיענות לדפיקת הדוד ולעלייה לארץ ישראל. יש קשר ישיר בין טיב המקורות שעיצבו את פני החברה האמונית לבין היחס הפושר לסוגיית ארץ ישראל.

תחיית לימוד התנ"ך וההתייחסות לו היא שהביאה את המפנה הגדול. מקומה של ארץ ישראל בתנ"ך אינו זקוק לאריכות דברים. ניתן לטעון כי התנ"ך כולו סובב סביב הארץ והתגלות ה' בה. היש בתנ"ך מקום לדבר מה אחר שאינו עוסק בארץ או בעבודה? הדבר בולט, לדוגמה, בתיאור גלות שומרון (מל"ב י"ז): אף שבגלות זו גלה רובו המכריע של עם ישראל, אין הכתוב עוסק בגורל הגולים, אלא רק מציין את היעד ואת המקומות שאליהם גלו. מכאן שב התנ"ך לעסוק במיעוט שנשאר בארץ ישראל, ובדרכי התמודדותו עם המציאות שנוצרה. לא מספר היהודים הוא המדד לעיסוק התנ"כי, אלא הנעשה בארץ ישראל על ידי ממשיכי האומה המצויים בארץ ישראל דווקא.

תחיית לימוד התנ"ך והיחס המיוחד לכל מרחבי הארץ הזינו זה את זה. ישיבת מרכז הרב הורתה דרך מרכזית הן בהחייאת לימוד התנ"ך לעצמו (אם כי בהיקפים מצומצמים) ולימוד דברי בעלי האמונה והמחשבה, והן בהעמדת ארץ ישראל בראש סולם העניינים השואבים לתוכם את רוב האנרגיה המעשית. נערים ונערות טיילו במרחבי הארץ כשתנ"ך בידיהם, למדו את הקשר בין עם ישראל לארצו ואת מעלת ארץ ישראל עצמה דווקא, וצמחו כדור שיחסו לארץ ישראל הוא עניין מובנה בתודעתו האמונית; תלמידי חכמים שאבו ממנו את התפיסות העקרוניות ביותר, ולימדו פרקי גלות וגאולה, כמו גם פרשיות התנחלות ומלחמה; קובעי המדיניות והפוליטיקאים מימשו את שעולה מן התנ"ך ביחס לארץ ישראל במלוא המובן האפשרי של מימוש זה. תחיית לימוד התנ"ך היא המעיין המרכזי שממנו שאב עולם התורה הציוני-דתי את היכולת, העוז והמגמה לשנות את פני מדינת ישראל, ובמובן שאינו פחות מכך, את פני לימוד התורה.

ברם נראה כי מציאות זו לא חזרה על עצמה, והפרדת התנ"ך מן החיים האמוניים והמעשיים הולכת ומעמיקה. אף שלימוד התנ"ך הולך ומתרחב, בתי מדרש שבהם לומדים תנ"ך מתרבים, וביטאונים שבהם כתיבה ברמה גבוהה בענייני תנ"ך הם עניין שבשגרה - יש ללימוד זה השפעה מועטה על אורח החיים הדתי ועל התפיסות האמוניות. פער גדול זה נובע אמנם גם מסיבה ראויה, והיא הסכנה המרובה של דילוג על פני שלשלת מסירת התורה בישראל, והיצמדות שטחית לפשוטו של מקרא. אולם עומקו של הפער ורוחבו אינם מאפשרים עוד להיות אדישים למציאות זו, ודומה כי המחסום הקיים בין הלימוד והעיון לבין המציאות אינו יכול עוד לעמוד במקומו. קשה להסביר את עצם קיומה של חומה זו, הגורמת לשגיאות גסות ולהליכה בדרך שאינה מבטאת את רצון ה'. ההפרדה מרחיקה את המאמינים מקיום מלוא דברי אלוהים חיים, שכן הם תוחמים עצמם רק למה שבא

לידי ביטוי בהלכה ובסביבתה הקרובה, ואף זאת רק מזווית ראייה של מקורות ההלכה. בכך הם מביאים עצמם לא אחת לעיוות של ממש בדרכה של תורה. המציאות מעידה על תהום כה עמוקה, עד שדומה שנכון יהיה לטעון כי התנ"ך 'לא היה' במה שנוגע לעיצוב החיים האמוניים בתחיית האומה בארצה. קוצר היריעה אינו מאפשר לסקור את כל המשמעויות, ועל כן נסתפק בהצגה חלקית של פער זה בתחומים שונים, מתוך מגמה כי תהיה בכך עדות לכלל המלא.

א. אלוהים קרובים

הנבחר באמונות ובדעות, ספר האמונה הרבני המובהק הראשון, נכתב על ידי רב סעדיה גאון לפני כאלף שנים. יש להדגיש כי אין לראות ברס"ג מייסד לימודי אמונה ומחשבה בישראל. נהפוך הוא, עניינים אלה עמדו במרכז המפגש בריבוננו של עולם, מיום ברוא אדם ועולם עד היום הזה. המילים "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (בראשית א', א) מקפלות בתוכן יסודות אמונה וקבלת עול מלכות שמים יותר מאשר ספרים שנעשו אין קץ. גם שאר ספרי התנ"ך, דברי חז"ל באגדה, ואף בהלכה, וכן פיוטים, מדרשים וספרי יצירה, עסקו בשאלות האמונה. חידושו של רס"ג התבטא בתרגום מושגי האמונה לשפה המקובלת בדורו, היינו לעקרונות היסוד המחשבתיים הנהוגים במחשבת דורו. עד ימיו היה העיסוק בענייני אמונה לימוד פנימי, בטרמינולוגיה שאיננה מעתיקה את מושגי האמונה לשפה מחשבתית, אלא דנה בהם לעצמם. לא נעשה ניסיון להוכיח כי עניין מסוים המצוי בתורה מתאים למחשבה הפילוסופית, ולא נוסחה תשובה לשאלות הנוגעות לדרכי הנהגת ה' בעולם. אף לא נעשה בדרך כלל ניסיון לנמק עניין מסוים, לקרבו אל השכל, או לפרשו על בסיס מחשבת התקופה. אמנם פילון האלכסנדרוני עשה זאת שנים לפניו, אולם אין הוא חלק מהשתלשלות התורה שבעל פה, ואין לראות בו דמות מעצבת של המחשבה הישראלית.

ייחודו של רס"ג בולט כבר בדברי השבח בפתיחת ספרו:

פתח מחברו ואמר, ברוך ה' אלוהי ישראל, האמת במובן האמתות הברורה, המאמת לבני אדם מציאות נפשם בודאות גמורה, ובאמצעותה מצאו את תחושותיהם מציאות ודאית, ובהם ידעו את ידיעותיהם ידיעה צודקת, ונסתלקו מהם בכך השיבושים, וסרו על ידי כך הספקות, ונתלבנו להם הראיות, ונזדככו להם ההוכחות, ישתבח מעל לכל תיאור נעלה ותהלה (מהד' קאפח, עמ' א).

הדבר הבולט הוא שאין רס"ג עוסק בדברי פתיחתו בתורה ובגילוייה האלוהי. אין הוא מודה לקב"ה על שנתן את התורה, שבעזרתה אנו יכולים לעמוד על האמתות האלוהיות. שבחו של הקב"ה מתבטא בנתינת השכל, שהוא יסוד ההכרה. רס"ג משתמש בשכל האנושי ובפילוסופיה שבימיו כדי להעמיד את הפרשנות לתורה

ברוממותה המקסימלית. אין הכוונה, חס ושלום, כפי שטענו מתנגדיו, כי הוא מכפיף את התורה לפילוסופיה. המחשבה האנושית שבתקופתו משמשת בידו כלי להאדרת התורה, לזיקוק האמונה, ולטיפוס לשיא הבנת הגדלות האלוהית. לאחר שהוכיח בעזרת השכל את אמתות התורה, הופכת התורה למקור שממנו ניתן לשאוב את ידיעת האמת.

ראשון היה רס"ג, והוא שקבע במידה מרובה את סדר היום של לימוד האמונה. המחשבה הפילוסופית עסקה בעיקר באותם תחומים שספר הנבחר באמונות ובדעות עוסק בהם: המאמר הראשון, שהעולם וכל אשר בו מיוחד; המאמר השני, שהבורא יתרומם ברוממותו אחד; המאמר השלישי, שיש לו יתעלה ציווי ואזהרה; המאמר הרביעי, במשמעת ובמרי; המאמר החמישי, בזכיות ובעוונות; המאמר השישי, בנפש, במצב המוות ובמה שאחריו; המאמר השביעי, בתחיית המתים; המאמר השמיני, בישועת בני ישראל; המאמר התשיעי, בגמול ובעונש; המאמר העשירי, במה שטוב לאדם לעשות בעולם הזה.

משמעות הדברים היא כי רוב הלימוד והמחקר עוסק בריבוננו של עולם, במהותו ובייחודו, בדרכי הנהגתו את העולם ובתורת הגמול. ספר הנבחר באמונות ובדעות הוא רשימת העניינים שעל האדם המאמין לדעת את נכונותם, בהתאמה מופלאה שבין השכל לבין התורה. רשימה זו היא כעין רשימת עיקרי אמונה, המגדירים את גבולה של האמונה הישראלית. ואכן, רס"ג אף ניסח עיקרי אמונה במקומות שונים בכתביו: במאמר השלישי בספרו ובפרשנותו למזמור י"ח בתהילים.

המהלך הרוחני של הפרשנות הפילוסופית והמחשבתית לתורה, שנפתח לאור דבריו, התפצל לגוונים מרובים. הגוונים נבחנו ונבדלו זה מזה מסיבות רבות: בשל השפה הפילוסופית השונה שבה השתמש לומד התורה, בשל עמדות יסוד ביחס לדבר ה' והתגלותו, ובשל האופי השונה של הלומד. ניתן לסמן שני זרמים מרכזיים, והמייצגים הבולטים שלהם הם הרמב"ם וריה"ל. לא רק שני גדולי ישראל אלה עסקו במחשבה, ולא רק הם ייסדו זרמים; ברם מרכזיות לימוד הגותם אף בזמן הזה מעידה על היתד שתקעו בלימוד האמונה.

בעת העיסוק בתנ"ך ניתן להעמיד את ההבחנה בין שני גדולי ישראל אלה על בסיס חומש התורה המרכזי שאליו הרבו להתייחס. לו היה הרמב"ם נשאל מהו ספר האמונה המרכזי בתנ"ך שעליו יש לבסס את יסודי התורה, היה נוקב מן הסתם בשמו של ספר בראשית. הרמב"ם פתח את ספר היד החזקה בהלכות יסודי התורה, ועסק שם בעניינים הקשורים כולם לספר בראשית: היות האלוהים מצוי, בורא עולם, יחיד ובלתי נתפס. על אלה ביסס הרמב"ם את האמונה המחשבתית והפילוסופית: בכל שאנו יודעים על ריבוננו של עולם יש להאמין, וזוהי מצוות עשה.

ריה"ל מעיד על עצמו כי הוא רואה דווקא בספר שמות את יסוד האמונה. אין ביכולתנו להגיע אל האלוהים במחשבה פילוסופית, ואנו פוגשים בו דווקא דרך התגלותו הלאומית. ריבוננו של עולם אינו אלוהי הבריאה בלבד, אלא אף אלוהי ההיסטוריה. כיוון שאין לנו מגע עם הבריאה עצמה, עלינו לבסס את ההתקרבות אליו ואת ידיעתו רק על הדרכים שבהן הוא פועל בעולם. אנו יכולים להכירו בדרך שאנו מכירים את מלך הודו, אשר על פי שליחיו אנו למדים על מהותו (ספר הכוזרי, מאמר ראשון, יט-כה). על פי גישה זו, ספר הכוזרי מציב במרכז האמונה עניינים שלא תפסו מקום מרכזי במשנת הזרם הרמב"מי, ובעיקר את ענייני ארץ ישראל ועם ישראל.

הן הרמב"ם והן ריה"ל עוסקים גם בהשלכות על דרכם של המאמינים. מדובר הן במצוות האמונה לעצמה, הן בדרכים לעבוד את ריבוננו של עולם, והן בעיקרים שאותם יש לראות כעומדים בבסיס היהדות. על פי הרמב"ם, ידיעת העיקרים וקבלתם היא המבחינה בין מי שהוא חלק מן העם היהודי לבין המצוי בחוץ:

וכאשר יודה האדם באלה היסודות כולם, ויאמין בהם אמונה שלמה - הריהו נכנס בכלל ישראל, וחייבים לאהבו, ולרחם עליו, וכל מה שחייב ה' מקצתנו לקצתנו מן האהבה והאחווה. ואפילו עשה מה שעשה מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע - הרי הוא יענש כפי מריו, ויש לו חלק, והוא ממושעי ישראל. ואם יתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות - הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר, ונקרא 'מין' ו'אפיקורוס' ו'קוצץ בנטיעות', וחייבים לשונאו ולאבדו, ועליו הוא אומר 'הלוא משנאיך ה' אשנא' וכו'.

(פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק, מהד' שילת עמ' קמה-קמו).

ברם, עניין אחד, שהוא אחד המרכזיים בתנ"ך, דווקא אינו מצוי בדברי הרמב"ם וריה"ל במידה הראויה: נפתולי הקשר שבין הווייתו של האדם (ולא רק תודעתו) ובין ריבוננו של עולם. שניהם עומדים בנקודת מבט הרואה את קביעת העניינים הנכונים והראויים לאמונה. שניהם מניחים באופן טבעי כי כשיתבררו עניינים אלה אל נכון, יהפוך אותם האדם למרכז חייו. לפי הרמב"ם הציות המוחלט יתחזק מעצם ידיעת התוכן הפנימי של דבר ה', ולדעת ריה"ל ייכון הכול על השמיעה לקול ה' וההשתכנעות המוחלטת מעצם המקור האלוהי של המצוות. אין אנו מוצאים בדבריהם לא התלבטות ולא קשיים, לא סתירות ולא דינמיות. עניינים אלה, העומדים כאחד המוקדים המרכזיים של התנ"ך, בולטים בהיעדרם.

מהו הנושא העיקרי שבו דנה התורה כשהיא עוסקת ביחסי אדם ואלוהיו? כשבאה התורה לאפיין את ייחודה של אמונת ישראל היא נוקטת שני עניינים. אחד נוגע להלכה (ובו נעסוק בהמשך), ואחד נוגע בקרבת אלוהים: "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו" (דברים ד', ז).

מחד גיסא, קרבת אלוהים זו היא העונג הגדול ביותר - "ואני קרבת אלהים לי טוב" (תהילים ע"ג, כח). הדבקות בריבונו של עולם, ששון ישעו ורוחו הנדיבה הם מהעניינים המרכזיים שאותם מבקש דוד המלך להשיב לעצמו לאחר חטא בת שבע. מאידך גיסא, יש בה תבניות מרובות של קשיים, מצוקות, התרוממות רוחנית ונפילה עמוקה. בקרבה זו נאלץ אדם לעקוד לעתים את עקרונותיו ואת מוסריותו (עניין שאף עליו נעמוד בהמשך), והתנודה בין אישיותו העצמית לבין צו ה' היא מהנושאים העיקריים שבהם עוסק התנ"ך בתחום אמונת היחיד. בסוגיה זו עסקו בעיקר ספרי הכתובים, שכן הם מתרכזים יותר בעולמו של האדם הפרטי מול האלוהים: ספר איוב דן בשאלה כיצד יגיב אדם על הבא עליו כשהוא משוכנע שאין הדבר ראוי לו כלל ועיקר. אין מדובר בספר תאולוגי על משמעותו של הרע בעולם ומהותו, אלא בספר קיומי, הנוגע בטיב הקשר עם ריבונו של עולם; ספר קהלת, אף שראשיתו דברי תורה וסופו דברי תורה, דן בשאלת הספק המנקרת. אין הספר מסתפק בתשובה שהיא למעלה מן השמש, אלא מבקש את משמעות החיים והקשר במציאות הקיימת לנוכח עינינו, ושאלו חלק ממנה; ספר תהילים עוסק בדינמיות של הקשר עם ריבונו של עולם, המתגלה לעתים כ"זקנה ביום דין" ולעתים כ"בחרות ביום קרב", לא רק במישורים הלאומיים, כי אם גם בעניינים פרטיים; ומעל לכול - ספר שיר השירים, שהגדירו רבי עקיבא כקודש הקודשים. ספר זה הוא ספר האמונה המפותלת, העמוקה והמורכבת. לא נחלקו גדולי ישראל על כך ששיר השירים הוא משל לדבר מה אחר, ורובם סברו כי מדובר במשל העוסק ביחסי כנסת ישראל והקב"ה לאורך ציר הזמן. נתייחד הרמב"ם בכך שראה בשיר השירים משל לקשר שבין אדם לאלוהיו (הלכות תשובה פ"י ה"ג). בין כך ובין כך ספר שיר השירים מלמד על עומקו ועל מורכבותו של קשר זה.

קודש קודשים זה איננו פשוט כלל ועיקר, והוא חודר עד תהומות ועד עומקי הדבקות הבלתי אפשרית. מן העבר האחד נמצא המלך בירושלים, אשר שישים גיבורים סביב לו מגיבורי ישראל, ובארמונותיו מצויות שישים מלכות ושמונים פילגשים ועלמות אין מספר. מן העבר השני נמצאת נערה מעין גדי אשר אקיה שמוה נוטרה את הכרמים, והיא משלמת מחיר כפול בשל שמירה זו - לא זו בלבד שכרמה שלה אינו ננטר בעת הזאת, עוד שזופת אותה השמש, ובשל כך היא נראית כעורה בעיני בנות ירושלים. משום כך אין מערכת היחסים בין המלך והנערה פשוטים כלל ועיקר - עתים מדובר בכיסופים ועתים בבריחה, עתים בחיפוש ועתים בעצלות, עתים היא נענית ועתים היא שולחת אותו אל הרי בשמים.

מכאן שאף הקשר בינינו לבין הקב"ה הוא דינמי. ההלכה מעצבת ומגבשת קשר זה לכדי יסודות קבועים, כדי שלא תהיינה עבודת ה' וההליכה בדרכיו נתונות לתהפוכות מתמידות. בכך מגבשת ההלכה עמוד שדרה, שאיננו נע בכל רוח סער. מי

שחרב עליו עולמו מקיים אותן מצוות בדיוק כפי שמקיים מי שזכה בעושר גדול. החיפוש אחר אלוהים קרובים מעמיק את הצד השני, שהוא בבחינת רצוא ושוב, ובו עוסק המקרא ללא הרף. זהו עולם שבו אין ההלכה עוסקת, והוא חלק משירת הקודש, מקרבת אלוהים ומחיפוש אחר דרכי התגלותו.

היעדרותו של החיפוש אחר קרבת אלוהים בולט מאוד בחיינו האמוניים. נערים ונערות אינם יוצרים שירה אמונית בדרך כלל. עולמם החווייתי אינו מתייחס כלל לריבונו של עולם. דתיים הם - אך לא אמוניים. תלמידי חכמים אינם יוצרים את הבסיס הרוחני הראוי לתחום זה, ומתמקדים בעיקר בצד הקבוע והמגובש של הציות לדבר ה'; קובעי המדיניות והפוליטיקה הפנים יהודית רואים את משימתם בקירוב עם ישראל להיבט החיצוני של עבודת ה', אך אין הם יוצרים חיים אמוניים. בשל כך אין מצויה בנו אותה תחושה של ספר תהילים, ועבודת ה' דומה יותר להרגל מאשר למעיין בעל התחדשות תמידית.

לו היינו מייסדים היום את לימודי האמונה אליבא דתנ"ך, היינו עוסקים בעניינים שונים לחלוטין. בראש הדברים, וכרוח המרחפת מעל הכול, היינו מבקשים את הדרך אל ה'. לשם כך היינו פוסעים בנתיבי ספר בראשית ולומדים על האדם ועל תכונותיו, על מהותו ועל עניינו. לאחר מכן היינו מבררים כיצד מצא האדם את אלוהיו, ומכוח מה הגיע אברהם למסקנה כי יש מנהיג לבירה. משם היינו מתפתחים אל עבר נפתולי האמונה וניסיונותיו של אברהם אבינו, וכן הלאה. רק לאחר מכן היינו שותפים בהקמת האומה, במעבר מדור אבות לדור בנים, ומדור בנים לדור אומה. כשם שתורה ניתנה לאחר כ"ו דורות, אף אנחנו היינו מגיעים למצוות רק מאוחר יותר, ולומדים את מטרת נתינת המצוות, את סדר נתינתן ומשמעותן (שיבוררו להלן), ואת מעמד דרך הארץ שקדמה לתורה: האם ביטל מתן תורה את הנאמנות לדרך הארץ והתורה באה במקומו, או שדרך הארץ משמשת עדיין בסיס לעבודת ה'.

כל זה היה מכוון אל בניין הקודש המלא, השראת שכינה באומה, דבר ה' היוצא מבין שני הכרובים, עבודת ה' במקדש בירושלים ובמעשה הקרבנות. לא על הקב"ה היינו לומדים, אלא על עצמנו - מראשית בירור טיבנו כבני אדם וכעם ה', דרך נפתולי האמונה, הניסיונות, המוסר הטבעי ודרך הארץ, ועד המצוות, המשכן והקרבנות. ברם אנו עוסקים באמונתנו לא מתוך התנ"ך, ולא על פי נושאו המרכזיים, אלא מכוחם של הראשונים שביקשו לתרגם את מושגי התורה לשכל האנושי, עניין שהוא אחר לחלוטין מזה המופיע בתנ"ך. לא לחינם נתקבל שם המקצוע 'מחשבת ישראל', המעיד על הידע שאותו אנו מאמצים, אך לא על חיפוש קרבת אלוהים. חיפוש זה נעדר הן מ'לימודי אמונה' והן מן ההלכה.

ב. צידוק הדין

בין הסתירות הקשות המלוות את חיי האמונה עומדת הסתירה שבין היות ה' טוב לכול ורחמיו על כל מעשיו, לבין הופעת הרע בעולם. מכיוונים שונים נשאלת שאלה זו. לעתים השאלה היא מפני מה צדיק ורע לו צדיק וטוב לו, רשע ורע לו רשע וטוב לו, כמו דברי הגמרא על משה רבנו:

בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו שנאמר 'הודיעני נא את דרכיך'.
אמר לפניו רבונו של עולם מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו...
(ברכות ז ע"א).

לעתים נבחנת השאלה מן הזווית המבקשת להבין כיצד זה תצא מפי ה' הרעות והטוב. הזעקה האישית של האדם בוקעת ועולה תדיר על רקע המציאות הקשה.

התפיסה האמונית השלטת קובעת כי יש להצדיק את דין ריבונו של עולם בכל תנאי ובכל מצב. כל תפילותינו וכל הפרקים הנאמרים במצבים הקשים מכוונים אל צידוק הדין. עיקר זה נסמך אף על מעשה אבות, ובראשם אהרן הכהן, שנדם בעת שמתו שני בניו מכוח הופעת שכינה (ויקרא י', ג). מאז הפכה דמותו לקובעת עיקרון מחייב של צידוק הדין, ותפילות רבות נוסחו באופן זה. מעבר לדמותו של אהרן, משמשת גם הסברה הישרה כמכוננת את צידוק הדין - שהרי אין שכל האדם יכול לעמוד מול גדלות ריבונו של עולם, וכל שאלותינו וזעקותינו נובעות מן הפער הגדול שבין אלוהים ואדם.

ברם בניגוד לתפיסה זו, המקרא מלא בדמויות ששאלו שאלות רבות על דרכו של ה'. דמויות אלו לא היו דמויות שוליות, או אנשים המלופפים בחטא, כי אם דמויות העומדות במרכז הבימה התנ"כית. אברהם ניצב בפני ריבונו של עולם במעשה סדום, וערער על טיב השיפוט האלוהי - "השפוט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית י"ח, כה), ולא די שלא ננזף, אלא זכה למענה אלוהי; אבימלך טען "הגוי גם צדיק תהרג" (שם כ', ד), ונענה; משה רבנו מחה "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף" (במדבר ט"ז, כב), ונענה; גדעון התפלא "ויש ה' עמנו" (שופטים ו', יג), ונענה; חבקוק הטיח דברים קשים כלפי מעלה, ונענה; איוב תבע את התגלות ה' ונענה; יונה התחמק מן השליחות האלוהית, נתחייב לבצעה, אך זכה בהמשך להסבר אלוהי; דוד המלך קרא קריאות גדולות ותבע "עורה למה תישן ה'" (תהילים מ"ד, כד), ועוד ועוד. כל אלה מלמדים כי בהתנגשות שבין עצמיות האדם ובין מעשי ה' בעולם, הטענה כי אל לו לאדם לבקש את האמת מול האלוהים אינה פשוטה כלל ועיקר. מובן מאליה כי טענות כנגד הבורא אינן תופעה שגרתית, ואף נכון יהיה לטעון כי הזכות לטעון טענות אלו מותנית בעולם אמוני ומוסרי טהור של הטוען. אך עצם העובדה כי הטענות האלה נחשבות כגילויי אמונה יש בה כדי להורות דרך.

לפיכך יש לבחון מה מקורו של צידוק הדין, שהוא התגובה הראויה למעשה ה' כפי שהיא מצטיירת בזמננו. האומנם מדובר בגדלות נפש של אמונה או בניתוק בין התחושות הפנימיות לבין הפנייה לריבונו של עולם? מהי ההכרעה האלוהית הנכונה בוויכוח שבין אליפז לאיוב: האם על האדם לומר לעצמו "האנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר" (איוב ד', יז) או שעליו לומר "הן יקטלני לא [לו קרין] איחל אך דרכי אל פניו אוכית. גם הוא לי לישועה כי לא לפניו חנף יבוא" (שם י"ג, טו-טז). האין בדברי ה' בסוף הספר "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב" (שם מ"ב, ז) ראייה כי דווקא איוב הוא שהלך בדרך האמונה, ורעיו לחנפים יחשבו?

למעשה, מדובר כאן בעניין רחב בהרבה. השינוי המשמעותי ביותר שחל בחיי האמונה בשנים האחרונות הוא החילון. עיקרו של חילון זה הוא העמדת האדם במרכז ההווה, במנותק מן ההכרה בריבונו של עולם. במסגרת זו, וכחלק בלתי נפרד ממנה, זכו המוסר הטבעי, המצפון האנושי, השכל הפשוט, הרגשות ואף התאוות, להכרה כעניין העומד בפני עצמו. התפיסה הדתית השמרנית היא לראות בכל אלה יצר הרע, ודבר מה שאינו לגיטימי כלל ועיקר. ברם פרקי מקרא אלה, שבהם עמד אדם מול ה' וטען טענות שחלקן מוסריות וחלקן ענייניות, אינם יכולים להימחק מן התנ"ך. טענות אלו מבוססות על הכרה במוסר האנושי, שאם לא כן, כיצד ניתן לטעון כי מעשה אלוהי מסוים אינו מוסרי, אם אין מוסר בנמצא כלל? כיצד ניתן לומר "השפט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית י"ח, כה), כאילו מחויב הקב"ה לעשות משפט צדק, אם משפט הצדק הוא כל דבר שעושה ה'?

דרכים רבות לפתרון העימות שבין האדם לבין אלוהיו, וביסודו של דבר אכן מדובר בדבר שסופו דברי תורה - "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם" (קהלת י"ב, יג). ברם שתי דרכים להגיע לכלל זה. ראשונה שבהן היא מניעת כל סתירה פנימית מלכתחילה. בדרך זו נקבע באופן קטגורי, כי אין האדם יכול לערער על פועל מעשה ה', והוא מצווה על צידוק הדין ועל קבלת ייסורים באהבה. לכאורה מדובר בעצמה של אמונה, שכן האדם מוותר על עצמו ועוקד את מוסרו ואת רגשותיו על מזבח האמונה. ברם לא נוכל להתעלם מדברי איוב, כי לרוב מדובר לא באמונה אלא בחנופה, או במה שהוא גרוע ממנה - ריחוק מן העניין האלוהי ויציאה ידי חובה באמירת מילות צידוק הדין. יכולת צידוק הדין במקרה כזה נובעת דווקא ממצב של 'אלוהים רחוקים'. צידוק הדין הזה רופף ומעיד על קטנות העצמות הנפשיות הנפגעות מן הרוע.

לעומת דרך זו, צידוק הדין הגדול הוא עניין שונה לחלוטין. אין מדובר בדיכוי רגשות האמונה או בתחושת ריחוק. להפך, הזעקה הבסיסית נאמרת מול ה', והמאמין שוטח בפני הקב"ה את כל עולמו - את תחושותיו ואת מוסרו, את תפיסת עולמו ואת הבנת החוק הראוי. אמירות אלה אינן נובעות מחוסר אמונה, כי אם

מאמונה גדולה שמול ריבונו של עולם יש לבוא בזיקוק האמת הפנימית ולא בדיכוייה. רק לאחר מכן עולה ההכרה כי האלוהים בשמים ואנחנו על הארץ על כן ראוי שיהיו דברינו מעטים לפניו. הכרה זו אינה מדכאת ואינה מסתירה את מה שבעולמנו הפנימי, אלא מכירה הן בגדלות הנפש והן בהכרה המנוגדת בדבר הפער שבין אלוהים ואדם. אנו למדים כיצד על האדם לקיים את דבר ה' אף על פי שישותו זועקת כנגד קיום זה. זהו עושרה של ההתייחסות הכפולה לדבר ה' ולעצמו.

מדוע אין אנו סובבים בשאלות גדולות על דרכו של ה' בשואה? מדוע אין אנו מוטרידים מן העובדה כי דווקא מי שהתנחל בארץ ומסר נפשו על ארץ ישראל סובל מהתנכלויות ועומד בפני סכנה של גירוש מנחלתו, ואילו דרכם של עוזבי ה' היא הנראית כמקובלת לפני ה'? האומנם אי-ההתייחסותנו לשאלות אלה נובעת מגדלות אמונה, או מאטימות נפשית ומחוסר מעורבות, מזלזול הן בעצמת רגשותינו והן בקרבת אלוהים? נערים ונערות אינם סובבים כשהם מבקשים להבין את דרך ה', ואינם מתלבטים מהי ההתנהגות הראויה במציאות המעלה שאלות קשות. להפך, אנו מחנכים אותם לכניעה מלכתחילה; תלמידי חכמים אכן עסוקים בניסוח התשובות המוכנות מראש בדבר היחס אל הרע בעולם. ברם בחלק ניכר מתשובות אלו מדובר בנוסחה ולא בחיים; בדברים שראוי שהאדם יחוש אותם, אך לא בתיאור של מציאות תוססת שאכן קיימת בנפשו.

עניין צידוק הדין הוא פרק קטן בלבד מתוך שאלת יסוד המצויה בדורנו, והיא שאלת האוטונומיה של האדם מול האלוהים. אין כמעט ספר בתנ"ך שאינו קשור לסוגיה זו. הרוח הכללית העולה מן התנ"ך איננה רוח של כניעה וביטול האישיות. נהפוך הוא, התנ"ך ובעקבותיו חז"ל, המדרש והפיוט, יכולים להזין עצמות אישיות הנפגשות בדבר ה', מוצאות סתירה וקושי פנימי לקבלו ומתמודדות עם הדרכים הראויות לקבלת עול מצוותיו, לעקדה פנימית, לשינוי אמונות ודעות או לתפילה וזעקה. בכל אלה מדובר באמונה חיה וקיימת, ולא בכניעה הממיתה רוח אדם.

דוגמה נאה לדברים מצויה בהתייחסותם של חז"ל לשאלת הממזרות:

'ויצא בן אשה ישראלית' הה"ד 'ושבתי אני ואראה את כל העשקים' (קהלת ד', א) - דניאל חייטא פתר קרייה בממזרים: 'הנה דמעת העשוקים' - אבותם של אלו עוברי עבירות ואילין עלוביא מה איכפת להון, כך אביו של זה בא על הערוה זה מה חטא ומה איכפת לו. 'ואין להם מנחם' אלא 'מיד עושקיהם כח' - מיד סנהדרי גדולה של ישראל שבאה עליהם מכחה של תורה ומרחקתן על שום 'לא יבא ממזר בקהל ה' (דברים כ"ג, ג). 'ואין להם מנחם' - אמר הקב"ה עלי לנחמן, לפי שבעולם הזה יש בהן פסולת, אבל לעתיד לבוא אמר זכריה אנא חמיתיה אלו כורסוון כולו דהב נקי... (ויקרא רבה, פרשה לב, ח).

בעל המדרש אינו מהסס לקרוא לסנהדרין "עושקיהם", ולמצוותיה של תורה "כוח". אין בעל המדרש אטום לבעיית הצדק בהענשת הממזר על חטא הוריו. אף שהמדרש מלמד כי הפסולת שבממזרות מחייבת לפסול אותם מלבוא בקהל ה', אין הוא מתעלם מן הבעיה המוסרית שבדבר. זו דרכו של המדרש וזה דרכם של כתבי הקודש - עניין שיש הרואים היום ככפירה בעיקר.

ג. יש סדר לתורה - שאלת המוסר

שני ספרי הלכה מובהקים הם יסודות ההלכה בישראל: **היד החזקה** לרמב"ם וספר **שולחן ערוך** לרבי יוסף קארו; וכל אחד מהם מסודר בסדר אחר. הרמב"ם פתח בהלכות יסודי התורה ובדרכי אהבת ה' ומדעו; מכאן עבר לאורח החיים של האדם, כלומר לענייני מועד ונשים; אחר כך הביא את הלכות המקדש ואת דיני טומאה וטהרה; ולבסוף חתם בהלכות נזיקין שבין אדם לחברו, בשופטים ובמשפטים. לעומתו פתח בעל **השולחן ערוך** ועסק בסדר יומו של האדם, במעגל היום ובמעגל השנה, ואחר כך המשיך בשלושה ספרים נוספים המתמקדים בענייני הלכה הנוהגים בזמן הזה.

בין כך ובין כך לא מצאנו כי לסדר הזה, על כל הסבריו ומשמעותו, יש השלכות מעשיות על עולם ההלכה. ניתן לקבוע כי מבחינה הלכתית תחום אחד אינו תלוי בתחום השני. מובן מאליו כי ראוי לו לאדם לקיים את המצוות כולן, אך בעת שאינו יכול לעשות זאת, לא מצאנו כי ההלכה מדריכה אותו איזה תחום יש לבסס תחילה ואיזה תחום ניתן לדחייא זמנית. למעלה מזאת, ההלכה כי "העוסק במצווה פטור מן המצווה", מלמדת כי אין לבכר מצווה אחת על פני חברתה, בעיקר אם האדם כבר עסוק בה. ראשונים התקשו מדוע יש צורך בפסוק מיוחד המלמד כי אין לדחות מצווה מפני חברתה, וביארו כי עיקר החידוש בפסוק הוא שאף כי מדובר במצווה חמורה מול מצווה קלה (מבחינת העונש), אין לדחות דבר מפני דבר אחר (אור זרוע, הלכות סוכה, סי' רצט). כמעט שלא מצאנו בהלכה התייחסות למצב שבו עומדות שתי מצוות בפני האדם והוא מכריע להקדים זו מפני זו על ידי קביעת משקלן וחשיבותן.

לעומת זאת, בספרי הנביאים אנו מוצאים הדרכה שונה. באופן רצוף ושיטתי מופיעה בספרי הנביאים הקביעה האלוהית כי לפחות תחום אחד בתורה מותנה בקיומו של תחום שקדם לו: לעבודת ה' במקדש יש להקדים את הטוהר המוסרי, ויש לאחר את הבאת הקרבנות עד לקבלת עול מלכות שמים ועשיית צדק חברתי: "ויאמר שמואל החפץ לה' בעלות וזבחים כשמע בקול ה' הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים" (שמ"א ט"ו, כב); "למה לי רב זבחיכם יאמר ה' שבעתי עלות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי. כי תבאו לראות פני מי

בקש זאת מידכם רמס חצרי" (ישעיהו א', יא-יב); "כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעלות" (הושע ו', ו); "הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל" (עמוס ה', כה); "במה אקדם ה' אִפְּף לאלהי מרום האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה. הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי. הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך" (מיכה ו', ו-ח); "כי לא תחפץ זבח ואתנה עולה לא תרצה. זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה" (תהילים נ"א, יח-יט); "לא על זבחיך אוכיחך ועולתיך לנגדי תמיד. לא אקח מביתך פר ממכלאתיך עתודים" (שם נ', ח-ט) ועוד ועוד.

מה המקור לדברי הנביאים? האם שיטתם עולה מתוך התורה, או שהם מבססים נדבך נוסף חוצה לה? הציונות החילונית בראשית דרכה ביקשה למצוא בדברי הנביאים הצדקה ל'יהדות אחרת' - זו שאינה 'פולחנית', אלא חברתית וסוציאליסטית. הם ראו בנביאים מקור שניתן לבסס עליו תפיסת עולם הגורסת שלא קיימת מחויבות לעבודת ה' ולשמירת מצוותיו כולן, כי אם הצעה אחרת להליכה בדרך הנכונה - מוסר וצדק חברתי, ללא מצוות שבין אדם למקום. לדבריהם, קיימים כמה פירושים לגיטימיים לתורה, שהבולט שבהם הוא פירוש הנביאים, המעמידים את התורה כולה על תיקון חברתי של העולם.

שתי העובדות - פשט דברי הנביאים, ולהבדיל בין הקודש ובין החול, דברי הציונות החילונית - מעלות שאלה כפולה: האומנם מדובר בדברי הנביאים בפרשנות אלטרנטיבית לתורה, הבוררת מדברי התורה את הממד החברתי בלבד? והאומנם קבעו הנביאים כי יש להקדים ולבכר תחום אחד בתורה, ולהתנות את העיסוק בקרבנות ובראיית פני אלוהים בנקיות כפיים וברות לבב, עניין שאינו עולה כלל בתורה שבכתב, ולכאורה אין לו ביסוס?

המעין היטב ימצא כי לא זו בלבד שאין נתק בין הכתוב בתורה לבין דברי הנביאים, אלא שהם מהווים למעשה פרשנות מובהקת של הנאמר בתורה עצמה. דברי ירמיהו הנביא הם המפתח לקביעה זו: "כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל עולותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר. כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא [הוציא קרי] אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז', כא-כב). ירמיהו אינו טוען כי לא נצטוו ישראל מעולם להקריב קרבנות. בדבריו מודגש הזמן שעליו הוא מדבר - ביום הוציא ה' את ישראל ממצרים לא דיבר עמם על דברי עולה וזבח. אמנם, במקומות מסוימים בספר שמות מצאנו כי מדובר בעניינים המשיקים לקרבנות - מעשה הפסח (שמות י"ב) הוא סוג מסוים של קרבן; גם בפסוקים הסמוכים למעמד הר סיני דובר על הקמת מזבח אבנים וזביחת עולות עליו (שם כ"ד, ד-ה); על קרבן התמיד נצטוו כבר בסוף פרשת תצווה (שם כ"ט, לח-מב). אף על פי כן

טוען ירמיהו כי לא דברים אלה עמדו במוקד הציווי. ואכן דבריו מוכחים בעיון בתורה שבכתב - בעשרת הדיברות ששמעו בני ישראל במעמד הר סיני אין מופיעים ענייני קרבנות כלל. גם בספר הברית שנכתב בעקבות מעמד הר סיני, ענייני קרבנות, קדושה וטהרה כמעט שאינם מוזכרים, וזאת למרות הגיוון הרב בנושאים הנידונים בפרשת משפטים. על כן קובע ירמיהו כי לא על כך דיבר ה' עם ישראל ביום הוציאו אותם מארץ מצרים.

נמצא אפוא כי סדר התורה כך הוא: בראשית פתחה התורה בעשרים ושישה דורות שבהם לא ניתנה תורה. זהו 'דרך הארץ' שקדמה לתורה. פתיחה זו מלמדת כי יש להקדים את דרך הארץ לכל עניין, ואין התורה מבטלת את הקיום הטבעי אלא מתבססת עליו (עניין זה יוזכר שוב להלן). לאחר מכן, ביום הוציא ה' את עם ישראל מארץ מצרים, ניתנה תורה, שעיקרה קבלת עול מלכות שמים וסילוק עבודה זרה, מועד וכיבוד הורים, ומערכת מצוות הנוגעת לתיקון עולם במלכות שדי במישורים שבין אדם לחברו. בהמשך לכך ניתן ספר הברית. פרשת משפטים אכן מפתחת עניינים אלה: קבלת מלכות ה', מועד ושבת ומשפטים שבין אדם לחברו. גם כשעוברת התורה לעסוק בענייני המשכן, אין היא פותחת במעשה עולה וזבת. פרשיות תרומה ותצווה, כמו גם ויקהל ופקודי, מקדימות את השראת שכינה באומה ואת הדיבור האלוהי מבין שני הכרובים. במוקד פרשיות אלה עומד המשכן במקום השראת שכינה בישראל. רק לאחר מכן, עם ירידת הענן על אוהל מועד והקריאה למשה להיכנס אליו, נצטוו על סדר הקרבנות ועל ענייני טומאה וטהרה.

דבר ה' שבפי ירמיהו מלמד כי אין לראות בסדר זה מקרה היסטורי ותו לא. מדובר בסדר המקפל בתוכו הוראות לביצוע. זהו המסלול שבו יש להקים את הופעתה של תורה. יש להקדים תחומים מסוימים לתחומים אחרים, לאור הסדר שבו נצטוונו עליהם. דברי הנביאים והכתובים מהווים המשך לתורה, ותורף דבריהם נאמן בדיוק לאמור בתורה: "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו - נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשי ולא נשבע למרמה" (תהילים כ"ד, ג-ד). לפיכך, טענת הציונות החילונית כי הנביאים מנותקים מן המקרא ומציעים לו אלטרנטיבה, נסתרת מניה וביה. אין בדברי הנביאים אלא מה שנאמר במקרא, והנביאים הם שלימדונו לראות בסדר המצוות חלק בלתי נפרד מן המצוות עצמן.

יסוד זה עולה גם מספר דברים, שכבר חז"ל כינוהו בשם 'משנה תורה' (ברכות כ"א ע"ב, מגילה ז ע"א ועוד). לכאורה, השם הזה מלמד כי בספר דברים חוזר משה על התורה כולה; אולם אין הדברים עומדים במבחן העובדות. ראשית, חלק ניכר ממצוות ספר דברים הן 'מחודשות' (כמינוחו של רמב"ן בהקדמה לספר) ולא נאמרו בחומשים הקודמים. אלו הן בעיקר מצוות העוסקות בהנהגת העם, במלחמה ובבניית הבית במקום אשר יבחר ה'. בכך מבואר כי אין עניינו של ספר דברים חזרה

בלבד. שנית, גם כשעוסק משה במצוות שאינן מחודשות, כמעט שאינו חוזר על מצוות ספר ויקרא: אין מופיעות בו לא מצוות הקרבנות ולא דיני טומאה וטהרה. פרשיות עריות אינן באות בו בהקשר של קרבת משפחה כבספר ויקרא, אלא כפיתוח של דיני אשת איש וארוסות בלבד. גם עניינים נוספים של קדושה אינם באים בספר דברים, וגם שמיטת קרקעות, התופסת מקום כה מרכזי בספר ויקרא ובפרשת הקללות שבסופו, אינה מופיעה בספר דברים. הפרשה העוסקת בשמיטה בדברים ט"ו מדברת בשמיטת כספים בלבד.

משום כך ביארו אחרונים כי מהות ספר דברים איננה חזרה על דברי התורה, אלא הוראות ראשונות לכניסה לארץ באור ה' (ראה למשל פירושו של רש"ר הירש לדברים א', ג). עם הכניסה לארץ נצטוו ישראל במצוות הסדורות באופן דומה לסדר עשרת הדיברות: להעמיד את אמונת ה' על מכונה, להרחיק עבודה זרה מישראל, לחגוג את הימים המיוחדים (כהמשך למצוות השבת), להעמיד את מוסדות ההנהגה - מלך, שופט, נביא וכוהן (בדומה לכיבוד אב ואם), לסרטט את דרכן של כל המצוות הקשורות בשפיקות דמים (כפיתוח של "לא תרצח"), ביחסים שבגוף (כפיתוח של "לא תנאף") ובתיקון פני החברה בתחום הכלכלי (כהמשך למצוות "לא תגנב"). ספר דברים עוסק אפוא במצוות עשרת הדיברות בלבד, והוא נאמן לסדר שקבעה התורה עם נתינתה: עם הכניסה לארץ נצטוו ישראל ליישם את בסיס התורה, ויישום ראשוני זה הוא מהותו של ספר דברים, הקובע את אופיו ואת העניינים שבהם יש להתרכז בתחילה. עוד אומר משה בספר דברים כי יגיע זמנו של המקום אשר יבחר ה', ואז יזכו ישראל לבנות את בית ה' ולהביא שמה את עולותיהם ואת זבחייהם (דברים י"ב, ה-ו). בינתיים אין משה חושף מהו המקום הזה. התורה מלמדת כי לאחר שיבואו אל המנוחה ואל הנחלה יתגלה המקום אשר יבחר ה'. כך אמנם קרה, ומקום המקדש התגלה לישראל רק בסוף ימי ספר שמואל, עם הופעת המלאך המלמד את דוד כי זהו אכן המקום אשר יבחר ה'.

תפיסה זו מעצבת עולם אמוני שבו ענייני המוסר והצדק החברתי קודמים לעבודת ה'. מובן כי אין מדובר בקדימה מותנית באופן מוחלט, אלא בבנייה במקביל, ואין התורה אוסרת להתקדם בערוצים מתואמים. ברם תשומת הלב הראשונית צריכה להינתן אל האמור בספר דברים, ובדבר ה' ביום הוציאו אותם מארץ מצרים. המעיין בדברי ירמיהו יראה כי אכן בדיוק את הדברים האלה הוא אומר: ראשית, הוא פונה לאומה ואומר "עלותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר" (ירמיהו ז', כא), ובכך הוא דוחה את הקרבנות לסוף הרשימה. לאחר מכן הוא תובע את תחילת עשרת הדיברות: "כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם" (שם, כג). בתחילת נבואתו הוא הזכיר גם את הצדדים החברתיים:

הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל. הגנב רצח ונאף והשבוע לשקר וקטר לבצע ולהלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם. ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה (שם, ח-ז).

ירמיהו מפרש אפוא את התורה על פי סדרה.

מכאן שהציונות החילונית ראתה ולא ידעה מה ראתה. היא ראתה אמנם את סדר הקדימויות, ובכך קראה נכון את דבר ה'. ברם לא ידעה להבין את אשר ראתה, שכן לא הבינה כי אין טענת הנביאים מוציאה את דבריהם מחוץ לכותלי בית המדרש, אלא מקימה את בית המדרש התורתי האמתי. דרך מיוחדת זו היא אמתתה של תורת אמת.

ואילו אנו עדיין בוחנים את 'הרמה הדתית' לאור עניינים שבין אדם למקום, ואין אנו מושפעים דיינו מדבר ה' שבפי הנביאים, שהוא גוף התורה שבכתב. נערים ונערות אינם מצויים בהפגנות הנוגעות לצדק חברתי, כשפרי תנ"ך בידיהם, ואין הם נותנים ביטוי לפסוקי הנביאים שקראו להיחלות על שבר יוסף (עמוס ו', ו). המקרא, שהיה בסיסי כל כך בהתקשרות לענייני ארץ ישראל, אינו גורם פעיל בענייני מדינת ישראל. תלמידי חכמים עוסקים בעיקר בעניינים הדומים לענייני הקרבנות והטהרה; ודוגמה מוכחת לדבר היא המקומות הרבים שבהם מתקיימים שיעורים בהלכה (בין אם מדובר בשיעורים קצרים בין מנחה למערב, ובין אם מדובר בלימוד הלכה מסודר). ברובם המוחלט של השיעורים נלמדים הספרים **משנה ברורה** או **בן איש חי**, הנוגעים לאורח חיי אדם. מעטים מאוד, וספק אם בכלל קיימים, המקומות שבהם מקדים הרב המלמד תורה הלכות ריבית ואונאה להלכות כשרות ושבת, הלכות "עזב תעזב עמו" להלכות יום הכיפורים, והלכות "פתח תפתח את ידך" להלכות נידה. למעלה מכך, מבחני הסמיכה הנהוגים ברבנות הראשית אינם מתייחסים לתחומים אלה כלל ועיקר, ובכך הם מעצבים את התחומים שבהם מתמחה הרב בישראל: תערובות, נידה, שבת, אבלות ומצוות התלויות בארץ; גם קובעי המדיניות הפוליטית רואים את תפקידם בביסוס חוקים הנחשבים 'דתיים'. בהצעות השונות לחוקים המבססים את אופייה היהודי של מדינת ישראל לא נמצא, בדרך כלל, את הפרק העוסק בצדק חברתי, וודאי שלא בראש הדברים. איזה חילול השם יש בעובדה כי דווקא המפלגות הרחוקות מאוד מענייני אמונה, והפועלות לא אחת נגדה, הן המובילות בשאלות הצדק החברתי!

בתחום הצדק החברתי אין התנ"ך משפיע על סדר היום האמוני. הדברים בולטים בעיקר על רקע העובדה כי בענייני חסד אין דומה לציבור הדתי. מפעלי הצדקה והחסד, הגמ"חים למיניהם, מוסדות הכנסת אורחים וביקור חולים, מעשר כספים ועניינים נוספים רבים - כל אלה מלמדים על אימוץ נורמות מרחיקות לכת

בתחומי החסד. דווקא משום כך בולטת העובדה כי אין התנ"ך מעצב את ההתייחסות המתמדת לענייני צדק חברתי, שהוא עניין שונה מאשר חסד (ההבחנה בין צדק לחסד מחייבת בירור נוסף, ואם יעלה ה' בידי עוד אעסוק בו).

ד. התפילה

אין בתפילה בתנ"ך, שקדמה הרבה לתפילה הנהוגה בימינו, ממד של קבע מכל סוג: לא נקבע אורכה ולא נוסחו מילותיה; היא לא הייתה מוגבלת בזמן מסוים, ולא צומצמה לסוג מסוים של בני אדם. תפילות רבות מצויות בכתבי הקודש, ואין בהן מכנה משותף אחד, אלא רק העובדה כי נאמרו לפני ה'. לעתים תפילות אלו קצרות "אל נא רפא נא לה" (במדבר י"ב, יג), ולעתים ארכו ארבעים יום וארבעים לילה (ראה ברכות לד ע"א); לעתים מצויים בהן דברי שבח לרוב, ולעתים - דברי תחינה וזעקה. הצד השווה שבהן, שעבודת שעה מצויה בהן. הן מגיבות ופועלות ביחס למציאות שבהוה, ועל כן אין בהן ממד של נצח. העיקר הוא כי את שחש האדם הוא מפנה כלפי ריבונו של עולם, המאזין לתפילת עם ישראל ברחמים. אליבא דרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ו), זו היא מצוות התפילה - האדם מצווה להפנות את עולמו הפנימי כלפי הקב"ה ולא כלפי אלוהים זרים.

הדינמיות שבתפילה באה לידי ביטוי בעיקר בספר תהילים. תפילות רבות היו לדוד המלך, וכל אחת שונה מחברתה, הן בסגנון המילים והן בתחושה שהיא מבטאת. ההיקף הנרחב של המאורעות שאותם צולח האדם לאורך חייו הוא כה מגוון, עד שבספר תהילות דוד מופיעות הופעות שונות של תפילת האדם. התפילה משמשת לאדם כלי עיקרי בפריסת עולמו הפנימי בעמידתו לפני ה'. לאור דבריו של הראי"ה (עולת ראי"ה, חלק א, מבוא, עמ' טו) יש לומר, כי אין התפילה מבקשת לשנות דבר מה באלוהות, אלא להתעלות עם המציאות אל ה', ועל ידי כך להעניק משמעות שונה לעצם חילופי הזמנים.

על התפילה הנהוגה היום הוטלו שתי משימות נוספות, ששינו את אופייה באופן משמעותי. ראשית, תפילת היום אינה מתוקנת רק כנגד האבות, אלא אף כנגד תמידין (ברכות כו ע"ב). מאז חורבן המקדש הוטל על התפילה להיות גם תחליף זמני לעבודת הקרבנות. בשל כך חייבת היא להתמסד: הקרבנות היו קבועים על ידי חוקה מסוימת, ועל כן גם התפילה היא כזו; התמידין היו קרבנות ציבור, ועל כן על התפילה להיות ציבורית. משימה זו מביאה בהכרח ליצירת נוסח קבוע, כיוון שלא ניתן לגבש את הציבור סביב נוסחים עצמאיים; בתמידין נאמר "את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים" (במדבר כ"ח, ד), ומשום כך יש קבע לתפילה, ואין זמנה נתון עוד לרצון איש ואיש; הקרבנות היו ראויים לבוא לפני ה' במקדש בלבד, ומשום כך נקבע כי אין תפילת אדם נשמעת אלא בבית הכנסת

(ברכות ו ע"א), ועוד ועוד. החובה שהוטלה על התפילה, לשמש כתחליף למקדש, שינתה את אופייה המקראי לבלי הכר. המשימות הרוחניות המוטלות עתה על האדם המתפלל הן להתכוון למילים שמישהו אחר ניסח, לבוא בזמנים הראויים לבית הכנסת, להיות שותף בתפילת הציבור בעניית אמן ובאמירות נוספות שההלכה מחייבת אותן, ולקבוע מקום לתפילתו. התפילה המקראית נעלמה כמעט לחלוטין, ואת מקום התחנונים תפס מוסד הקבע. נגנזה התפילה שכנגד אבות, ואת מקומה תפס ממד התמיד שבתפילה.

משימה שנייה שהוטלה על התפילה היא להיות פה גם לאלה שאינם יודעים את אורחותיה. אף שתפילת המקרא מאפשרת להתפלל בכל לשון, וחלק מדמויות המקרא אכן התפללו בשפה שונה (כגון המלחים בספינתו של יונה), מן המובחר הוא שיתפלל האדם ברוממות הלשון העברית ובדרכי ביטויה, ועל התפילה הציבורית לאפשר לו עניין זה. בשל כך נצרפה התפילה ונקבעה בדפוסים מובהקים, שאינם מאפשרים עוד את הגיוון, את החופש ואת החירות בתפילה. כך ביאר הרמב"ם את הנוסח הקבוע של התפילה:

כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו' ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם' (נחמיה י"ג, כד). ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות, וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר, שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן, כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה, ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג

(משנה תורה הלכות תפילה פ"א ה"ד).

סיבות נוספות הביאו למיסוד יתר של התפילה. חלקן סיבות מהותיות, כמו הצורך להרכיב את התפילה במבנה מסוים, שבו השבח קודם לבקשה, והחובה לפנות מעם ה' בשבח והודאה; וחלקן סיבות טכניות כמו המצאת הדפוס ואפשרות ההפצה של עולם התפילות במלוא רוחבו של העולם היהודי. כל אלה חברו יחד והביאו להשתלטות ממד התמידין על תפילת האבות.

נערו ונערים אינם מחברים תפילות משלהם, ואינם ניצבים לפני ה' באמירתם האישית. התביעה המופנית כלפיהם היא מילוי החובות ההלכתיות, וההתעלות

בתפילה מוגדרת במיצוי כוונת הלב במילים הכתובות בסידור; תלמידי חכמים אינם נוטים להרבות בחינוך לחיבור תפילות ולהוספות תפילה אישית במקומות המיועדים לכך על פי ההלכה. נטייתם היא לטעון כי ולוואי שיתפלל אדם את התפילות הקיימות כראוי, קודם שיוסיף את תפילותיו שלו לאוצר התפילות. משום כך אין הם מעודדים בכיוון זה. אחת התוצאות המובהקות היא הריחוק הנפשי מן התפילה, והדמיון הניכר שבין חובת תלמוד תורה לבין התפילה. בשניהם מדובר על קליטת דברים מבחוץ, וההבחנה בין חיי עולם (תלמוד תורה) לבין חיי שעה (תפילה) מיטשטשת. גם במקומות שבהם מוסיפים תפילות, בעיקר בעת צרה, הן הופכות מהר לחלק אינטגרלי מן הסידור או מנוסח התפילה, והממד האישי שבהן נעלם. בחלק מן הישיבות הפכה האמירה "שיר המעלות ממעמקים" לחלק אינטגרלי מתפילת מנחה, וקביעות זו מרדימה את תחושות הנפש שתפילה זו באה לעורר. גם התפילות על הגשמים הוכנסו לגדרים הלכתיים מפולפלים, המגבשים את תחושות הנפש ומאבדים בכך את התפעמותה; קובעי המדיניות הפוליטית אינם רואים צורך להקדים תפילה ייחודית למאורעות השעה ולעניינים שבהם הם מעורבים. גם עולם הברכות, שנועד לביטוי תחושות נפש עמוקות של חידוש ושינוי, אינו עוד חלק מהותי של החיים האמוניים. אנו ממעטים לברך על עניינים הגורמים לנו התרגשות אמתית, כמו פגישת חבר וראיית נוף מפליא. כאמור, התפילה הפכה דומה יותר ללימוד תורה ולטקס קבוע.

עולם התפילה התנ"כי נעלם מן התפילה, ומשום כך דומה כי התנ"ך לא 'היה'. מובן כי אין להשיב את התפילה המקורית למכונה קודם שנתחדשה עבודת הקרבנות, שאת מקומה התפילה ממלאת. ברם לו היה התנ"ך משפיע על אורחותינו הדתיים, היה מתפתח, בצד התפילה המנוסחת מראש, עולם מלא של פניות לריבונו של עולם בעת שמחה ובעת מצוקה, והיה הקשר האינטימי והאישי עמו הולך ומתעלה. גם צורת התפילה הייתה תרה אחר ממדים של חידוש. התפילה הייתה מעוצבת יותר באופן המעורר את החוויה האישית והמשותפת - ניגון וריקוד, זעקה והודאה, וזאת לצד הממד הקבוע של היותה כנגד תמידין. כיוון שלא זכינו לכך, אנו מוצאים לא אחת את המתפללים מעיינים בעת התפילה בדפי פרשת השבוע, המבזיקים דברי תורה המעשירים את עולם הידע של הלומד, אך מביאים בכנפיהם עולם מלא של 'ביטול תפילה'. התפילה איננה עוד תחנונים ועבודה לפני ה', אלא חלק מן המצוות המוטלות על האדם, שהוא מקיימן כעבד לפני קונו. נכון יהיה לקרוא על תפילתנו את מאמרו של רבי אליעזר "העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים" (משנה ברכות פ"ד מ"ד).

ה. ההלכה הנבואית

בבוא הראי"ה קוק לתאר את הדרכים שבהן הגיע דבר ה' לעם ישראל ('חכם עדיף מנביא', אורות, עמ' קכ-קכא), הוא חילק בין דרכה של הנבואה לבין התגלות ה' בהלכה. את הנבואה דימה מבחינת הצורה לספרות ולאמנות, לאמור: הנביאים לא ירדו לפרטים של דרכי ההתנהגות, אלא סרטטו את המגמה הכללית ואת הדמות העקרונית שאותה צריכים בני ישראל ללבוש. הם דיברו על "שריך סוררים" (ישעיהו א', כג), אך לא הגדירו שוחד מהו, וכיצד בדיוק ניתן להבחין בינו לבין מס; הם קראו לצדק חברתי, אך לא קבעו את גבולותיה של מצוות הצדקה; הם נלחמו בעוולות השלטון, אך לא סרטטו הגדרה מדויקת של משפט המלוכה. למעלה מכך, הם עסקו בתמונה הכללית ודיברו על מצבה הרוחני של האומה ועל מעמדה בעיני ה', ובשל כך לא הציבו את הדרכים המדויקות שבהן יש לפסוע כדי להתמודד עם המציאות וכדי להגיע אל מימוש חזון אחרית הימים. בשל כך, טען הראי"ה, הייתה הצלחת הנבואה מוגבלת, שכן אין בכוח תיאור כללי להעמיד כלים לפתרון בעיה. מחד גיסא מדובר בכוח נאדר בקודש, אשר מאפשר לראות את התמונה בכללותה ולתאר את המציאות הרוחנית במלוא עוזה. מאידך גיסא, אין התיקון יכול לבוא בדרכה של הנבואה, שכן יש צורך לפרוט את עולם התיקון לפרטים מעשיים ומוגבלים.

לעומתה, ההלכה איננה עוסקת במגמות, אף שְׁאֵלָה מקופלות בה, אלא היא קובץ ענק של מעשים החוברים יחדיו לעיצוב מעשי של המציאות. ההלכה מגדירה את כמות הכסף שעל אדם לתת לצדקה; את הרווח הראוי, שמעבר לו אדם עובר על איסור אונאה; היא מתערבת בהסכמים שנעשו בהסכמה חופשית ופוסלת אותם בשל הריבית המצויה בהם; היא קובעת את סדרי ההתנהגות ברשות הרבים, ואת היחס בין זכות היחיד להשתמש בה לבין זכות הציבור שלא להימצא בהתגוננות באופן מתמיד (שן ורגל פטורים ברשות הרבים, ואילו קרן חייבת). כוחה של ההלכה הוא שעמד לעם ישראל להתמודד עם כוחות הרשע הטבועים בו, ורק בהקפדה מתמדת על כללי ההלכה כוננה המוסריות העליונה של האומה הישראלית.

במשך הדורות עוצבה גם דמותה החיצונית של ההלכה. אמנם בדורות ראשונים הופיעו שתי דרכים עיקריות: זו שעל 'דרך הש"ס', כמו דרכם של מדרשי ההלכה ביחס לתורה שבכתב, ושל רש"י ובעלי התוספות ביחס לתלמוד; וזו שקיבצה קובץ הלכות מסודר בפני עצמו, כמו המשנה ביחס לתורה שבכתב וספר היד החזקה של הרמב"ם ביחס לתלמוד. גוני ביניים של שתי השיטות שמרו על המסגרת הספרותית של התלמוד, אך עסקו בפסקי ההלכות, כמו הרי"ף והרא"ש. ניתן לקבוע כי מאז ימי השולחן ערוך, שאימץ באופן סופי את שיטתו של הרמב"ם, מופיע רובם המוחלט של ספרי ההלכה בצורה של קובץ הלכות המחולק לסעיפים ומסודר על פי ענייניו.

ברם גם כוחה של ההלכה אינו עומד לה כדי להתמודד עם השאלות כולן. ראשית - עשות ספרים הרבה אין קץ. פסיקת הלכה כרוכה בדרך כלל בשני שלבים: בשלב הראשון נלמדת ההלכה ה'טהורה', לאמור: ההלכה העקרונית מנוסחת כאילו היא עומדת לבדה וקובעת את ההתייחסות הסופית. ברם המציאות בדרך כלל איננה מציאות 'טהורה', ובכל מקרה שבו דנים משתלבות הלכות שונות וסותרות. דוגמה לדבר: הלומד הלכות כשרות המאכלים, לומד את ההלכות כאילו הן עומדות לבדן וקובעות אם מותר לאכול מאכל פלוני אם לאו. ברם התמונה משתנה כשבאים לביתו של אדם אורחים רעבים, ואין לו מאכלים בכשרות הראויה, אלא שהאורחים האלה אינם מקפידים בכך. לפתע מתגלות הלכות נוספות הכרוכות במקרה זה: הלכות "לפני עור לא תתן מכשול" והלכות הכנסת אורחים; הלכות הלבנת פני חברו ברבים והלכות "הוי דן את כל האדם לכף זכות". וכאן מלאכת הפסיקה קשה בהרבה.

גדולתו של פוסק איננה נמדדת בדרך כלל בשביל הראשון; בדרך כלל ימצא את התשובה לשאלה במסורת המקובלת, שכן ההלכה הטהורה נידונה מימות תת משה תורה לעמו ישראל ועד היום הזה, והרי היא כמעייין הנובע. ברם כשמדובר בשלב השני של הפסיקה, אין באפשרותו למצוא ספרות מתאימה, או מסורת פסיקתית, בשל ריבוי של השאלות האפשריות עד אין ספור. כאן צריך לדמות מילתא למילתא, אך גם להיזהר בכלל "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?" (גיטין יט ע"א; לז ע"א); הפוסק צריך לשקול את משקלה של כל הלכה ואת מקומה, ולקבוע איזו הלכה נדחית מפני חברתה. עומדים בפניו גם שיקולים נוספים הנוגעים למטה-הלכה, כמו "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין" (ביצה ל ע"א ועוד), וכיוצא בזה.

למעלה מכך, בחלק ניכר מן המקרים כלל וכלל לא ניתן לקבוע הלכה מנוסחת מראש, שכן כמות המשתנים היא אין סופית. כשנמשיך לבחון את הדוגמה דלעיל נראה, כי אכן יש לשקול את מידת הרעב של האורחים, את טיב היחסים עם המארחים, את רמת אמונתם, את השאלה אם יחס מסוים יגרור בעקבותיו שנאה או דווקא הבנה, ועוד ועוד. מציאויות מורכבות אלה, שהן המתגלות ברוב המקרים, אינן מאפשרות בדרך כלל ניסוח הלכתי מדוקדק. הניסיון להכניס אותן לסד מביא בדרך כלל להלכה שאיננה נכונה. מצבים אלה מחייבים צורה שונה של כתיבה הלכתית - זו הנוגעת לעקרונות ולא למעשים קצובים, וקובעת יסודות הלכתיים ולא פסק אחד.

ספרות השאלות והתשובות עוסקת בעניינים אלה. ברם בשל אופייה המיוחד של הכתיבה ההלכתית, העוסקת במקרים ולא בעקרונות, אף ספרות השו"ת אינה אלא ספרות של תקדימים, ומטבע הדברים גם לאחר לימודה קשה מאוד לדמות מילתא למילתא. ספרות השו"ת אף איננה נגישה לחלק ניכר מן הלומדים, הן בשל היקפה העצום, הן בשל ריבוי המקרים, והן בשל המורכבות שבתשובות השונות.

העיסוק במקרים מביא פעמים רבות לטשטוש העקרונות, ולעתים ההתייחסות להלכה ללא שיקול דעת נכון וללא בחינת המרכיבים כולם מביאה לפסיקת הלכה שאיננה נכונה. ההלכה הכתובה בצורה של סעיפים וסימנים העוסקים במקרים מוגדרים, אינה כוללת בתוכה את המשקל שיש לתת לכל עניין, מלבד הלכות דחייה בודדות המופיעות בה. ההרגל לתור אחר הלכה פסוקה וקצובה מונע בעדנו מלפרוס את מלוא שיקול הדעת, ולהותיר לפוסק, ולעתים אף לאדם עצמו, את המשימה לשיקול את העניינים ולהכריע מהו רצון ה'.

בעיה שנייה נוגעת לשמירת ההלכה הסותרת את המגמה של ההלכה. מצוות "קדשים תהיו", הנוגעת למצוות שבין אדם למקום, ומצוות "ועשית הישר והטוב", הנוגעת לעניינים שבין אדם לחברו, נדרשו על ידי רמב"ן (בפירושו לויקרא י"ט, ב ולדברים ו', יח) כמצוות שנועדו להתמודד עם סוגיית 'נבל ברשות התורה'. עצם קיומה של בעיה זו מלמד על הקושי להכניס את נשמת ההלכה ומגמתה להלכה עצמה. הראי"ה ראה בהמרת האופי הנבואי של ההלכה לסעיפים גם את גניזת נשמת ההלכה (משנת הרב, בית אל תשנ"ה, עמ' ג). ההלכה הנבואית עסקה במגמות כלליות, והותירה את האחריות לקבוע את דרכי יישומן למי שנדרש לממש אותן. בשל כך תבעה ההלכה הנבואית מעורבות עמוקה, הבנה יסודית של העניין הנידון ואחריות לגבי קביעת דרכי הביצוע. לעומתה, ההלכה בצורתה היום מחייבת ציות, ומונעת מצב של נתינת דברים לשיעורין. אף ששפת ההלכה הנהוגה היום נדרשה על ידי הראי"ה לשבח, ועוד יותר המהלך האלוהי שזימן אותה כדרך היחידה המאפשרת את קיום האומה בגלות, לא סימא את עיניו מלראות את הבעייתיות שיש בדמות ההלכה ובצורתה הנוכחית. כל עוד אין ההלכה עצמה מכוונת על ידי הרוח הנבואית העקרונתית, הנוגעת לשורשה, ייתכן מצב שבו דווקא שומרי ההלכה בקפדנות הם הסותרים את הרוח הזאת.

רוח נבואית זו מתבטאת בדרכים רבות. ראשונה בהן היא כללים מטה-הלכתיים, כגון: "מצווה לשנות מפני השלום" (יבמות סה ע"ב); "מפני דרכי שלום" (גיטין נט ע"א ועוד); "מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא" (יבמות עט ע"א); "הנח להם לישראל, אם אין נביאים הן - בני נביאים הן" (פסחים סו ע"א); "דחיית מצוות מפני כבוד הבריות" (ברכות יט ע"ב ועוד); וכהנה וכהנה. חלק מכללים אלה נכנסו לדיון ההלכתי, אך רובם נעדר ממנו, והדבר עלול להביא ליצירת מציאות שבה חס וחלילה לא תיפסק ההלכה במלוא הופעתה הנכונה. הנבואה אף עסקה בכללים רחבים בהרבה, כמו "גדולה עברה לשמה ממצווה שלא לשמה" (כך ביארו חז"ל את מעשה יעל בפתותה את סיסרא, וכך ניתן לראות גם את כניסתה של אסתר לבית המלכות של אחשורוש. ראה נזיר כג ע"ב; הוריות י ע"ב; מגילה טו ע"א). כלל זה הוא כלל מסובך ומסוכן מאוד. ניתן לומר, כי בדרך כלל

הייתה הנבואה פתוחה יותר וקשובה למגמה הכללית של ההלכה, לסדר הראוי בקיום המצוות אף במקרים שאינם מהווה שיקול הלכתי, וליישומה של ההלכה באופנים שונים התלויים בהקשרי הזמן, המקום והאדם.

בעולם ההלכתי שבו אנו חיים כל אלה אינם קיימים. אין הנבואה משפיעה על ההלכה כלל ועיקר. דברי הרמב"ם, שהרחיב בהרבה את הכתוב בגמרא על צמצום כוחה של הנבואה לחידוש הלכות (ראה יומא פ ע"א ועוד, לעומת רמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה, סעיף ב [מהד' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' כט]), מורחבים על ידינו עוד הרבה יותר. אין אנו מניחים לנבואה להשפיע על ההלכה: לא רק על התכנים שההלכה עוסקת בהם, אלא אף על צורתה ועל דמותה. משיקול הדעת ההלכתי נעלמו המגמה והמפגש בין עולמות, ומשקל נשמת ההלכה פחת עד שנעלם כמעט לחלוטין. ההלכה נקבעה בכלייה שלה, ואינה קשובה עוד כלל ליעדים הנבואיים שבה. מציאות זו מלמדת כי אנו מתייחסים לתנ"ך כאילו לא 'היה', וכאילו מכוון הוא לדברי מוסר כלליים העוסקים רק בחובה לשמור את המצוות. במציאות זו יש יתרונות מסוימים, שכן הסכנות בשיקול הדעת הנבואי רבות - למן הסכנה המרובה של מינות חדשה, אשר מייסדת דת חדשה ללא הלכה מעשית ובהתכחשות להופעתה המלאה של תורה, ועד לניסיון להתחבר באופן ישיר אל התנ"ך, לדלג על שלשלת מסירת תורה שבעל פה, ועל ידי כך למלא את הארץ שפיכות דמים, קנאה ושאר עניינים שהופיעו בתנ"ך, אך נצרפו במהלך הדורות. ברם גם סילוקם המוחלט של עניינים אלה מן התמונה אינו טוב, והוא מביא לאי-עשיית רצון ה' במלואו. הצורך בקישור בין שני העולמות חיוני לעולמה של ההלכה, אך קישור זה אינו קיים.

נערים ונערות אינם מוצאים בדמותה של ההלכה תשובה לשאלות רבות המטרידות אותם. הביטוי 'בעיות הלכתיות' השגור בניהם, מלמד כי ההלכה נתפסת כבעיה ולא כמורת דרך. היא אוסף כללים שיש לנהוג על פיהם, אך אין בה כדי לשמש דרך מכוונת ומדריכה; תלמידי חכמים אינם מכניסים את השיקול המופיע בנבואה למסגרת הדיון ההלכתי. הדיונים ההלכתיים הם טכניים ביסודם, ורובם עוסקים בדימוי מילתא למילתא, ולא בניסיון לחתור אל עבר מגמת ההלכה ולפסוק לאורה. אנו מתכחשים לחלוטין לטעם ההלכות השונות, ואפילו בדיני דרבנן אנו חוששים שמא אין הטעם נהיר לנו, ומשום כך מקפויאים את הגזרות והתקנות אף כאשר הן משיגות את ההפך המוחלט ממגמתן, כמו באיסור גילוח בחול המועד; קובעי מדיניות פוליטית רואים עצמם כמחויבים להעמיד את ההלכה בבסיסה, אך לא את הרוח הנבואית. בכל אלה לא די שהתנ"ך נשכח, והוא מופיע רק בשולי הדיון ההלכתי; עוד יש סכנה כי אנו איננו מכוונים את מעשינו לרצון שמים, אלא קובעים אותם במסגרת קפואה שאינה קשובה לדבר ה'.

יש להדגיש כי בהתייחסות לתנ"ך אין מדובר כלל ועיקר על הלכה מקלה יותר. אין שיקול הדעת הזה קשור כלל לענייני חומרא וקולא. להפך, סביר להניח כי התייחסות אל הרוח הנבואית תביא בחובה מחויבות גדולה בהרבה לעולמה של תורה, ותביעה מתמדת של טיהור המעשים וכיוונם כלפי עשיית נחת רוח לריבונו של עולם. גם הדוגמה מתחומי דרבנן שהובאה לעיל, גילוח בחול המועד, איננה קולא, שכן אין מדובר בהיתר להתגלח אלא (אם אכן כך ייפסק להלכה) בחובת גילוח יום יום, ואולי אף פעמיים ביום, למי שפניו מחייבות כן. העניין היחיד הקובע הוא עשיית רצון ה', ואין זה ברור כלל ועיקר כי אלה שאינם מתגלחים הולכים בדרכה של התורה. מעבר לכך, עניין הגילוח הובא כאן כדוגמה בלבד, ולא הוא העומד במוקד הדברים. אדרבה, נראה כי בתחילה יש להוסיף נאמנות לדברי הנבואה שאינם עומדים בסתירה להלכה הנהוגה היום, ורק לאחר מכן לדון בהשפעה של הרוח הכללית ושל מגמתה על ההלכה. זו הדרך הנכונה להחייאת התנ"ך, תוך זהירות מרבית שלא לקלקל.

ו. מקומו של העולם הבא

הפער הגדול בין יסודות עיקר האמונה בתורת הגמול האלוהי בעולם הבא לבין אי-הופעתו במשקל הראוי בתורה הוא סוגיה שקולמוסין רבים נשתברו עליה. השאלה אכן גדולה עד מאוד: מחד גיסא הדגישו הראשונים כולם כי עיקר הגמול האלוהי הוא בעולם הבא, ו"שכר מצוות בהאי עלמא ליכא" (חולין קמב ע"א). אין מדובר בעניין פילוסופי בלבד, אלא אף בגורם מעצב עיקרי של דמות עבודת האדם בעולם הזה. עובדה זו בולטת, לדוגמה, בפתחה הנודעת של ספר **מסילת ישרים**, שהוא ספר המוסר והמידות שהתקבל כהדרכה העיקרית בתפוצות ישראל שבארצות אירופה ובארץ ישראל. פתיחה זו קובעת כי על האדם לכוון את מעשיו כולם כדי לזכות בעולם הבא. קביעה זו אינה עומדת בסתירה לתביעה מן האדם לעבוד את ה' שלא על מנת לקבל פרס, שכן יש להבחין בין מגמה ובין יעד - היעד הוא לזכות בחיי העולם הבא, אך אין לראות בכך עבודה שלא לשמה, אלא חובת כיוון המעשים לעשיית רצונו של ריבונו של עולם.

מאידך גיסא, אין העולם הבא בולט בתנ"ך כלל ועיקר. למעשה, אין הוא נזכר במפורש בשום מקום. חלק מן הראשונים מצאו לו רמזים במקומות שונים בתורה. בולט בכולם הוא הרמב"ם, שקבע את האמונה בגמול האלוהי בעולם הבא כעיקר אמונה, ועיגן אותו בדרשה "למען ייטב לך והארכת ימים - ייטב לך בעולם הזה, והארכת ימים בעולם הבא" (ראה: פירוש המשנה לרמב"ם, ההקדמה לפרק חלק, מהד' שילת עמ' קלו). ראשונים אחרים פירשו פסוקים שונים בנבואה ובכתובים כמכוונים לעולם הבא. גם במקומות שבהם מתבקשת הזכרת העולם הבא הוא נעדר

לחלוטין. דוגמה לדבר היא שאלת הגמול, שהיא מהעניינים העיקריים שהתנ"ך עוסק בהם. שאלת אי-ההתאמה בין הגמול האלוהי לבין הערכת האדם את הראוי לבוא עליו מיד ה' נשאלה לאורך התנ"ך בפי דמויות מקראיות רבות. כאמור לעיל, שמו חז"ל אף בפי משה רבנו את שאלת הגמול. בקביעה זו ביררו חז"ל כי זוהי אכן סוגיית יסוד המטרידה רבים מגיבורי המקרא. תשובות רבות לתמיהה זו ניתנו בתנ"ך בהתגלות אלוהית. אף לא אחת מהן הזכירה את העולם הבא כמקום שבו תיפתר השאלה, ואף לא דבר נבואה אחד ביאר במפורש כי הגמול האמתי הוא בעולם הבא. הפסוקים כולם מבקשים את התשובה לשאלה זו תחת השמש, כלומר במציאות החיים הקיומיים בעולם הזה.

נתייחד ריה"ל בדבריו, בדבר מקומו של העולם הבא בעבודת ה' (ספר הכוזרי, מאמר ראשון, קט). אף שלא חלק, כמובן, על עצם קיומו של העולם הבא, ואף שכמו הראשונים כולם ראה בעולם הבא את השכר האמתי והשלם, פירש בדרך מיוחדת את העובדה כי התנ"ך אינו מתייחס לעולם הבא. ריה"ל קבע כי תשומת הלב של התורה ניתנת להופעת אלוהים בארץ. בדרך זו קובעות התורה והנבואה את המגמה העיקרית בקיום המצוות: התורה מדברת על הזכות הגדולה לראות את התגלות ה' בארץ, בדרכים שונות ומגוונות. על פי זה ירידת גשמים איננה עניין טבעי רגיל, אלא אות מיוחד להשגחה אלוהית על האומה; אפילו שנות בצורת הן זכות מיוחדת, בשל העובדה כי מדובר בתגובה אלוהית למציאות הרוחנית של העם, בחינת "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה" (תהילים צ"ד, יב); ניצחון במלחמה חורג מגבולות האסטרטגיה והטקטיקה, ומהווה עדות לבוא מרכבות ה' אל מחנה המלחמה. וכל העניינים המונהגים בארצות אחרות באופן טבעי, מונהגים בארץ ישראל באור העניין האלוהי.

בכך קובעות התורה והנבואה את התשובה לשאלת האדם את עצמו מהי מגמתו בשמירת המצוות: כל רצונו וחפצו של האדם צריך להיות מכוון לראות את דבר ה' מופיע בארץ, לעיני כל בשר. השכר האלוהי העיקרי שבו עוסקת התורה הוא הזכות להיות חלק מן האומה אשר ריבונו של עולם מנהיג אותה בהשגחה מיוחדת. דברי ריה"ל חוברים לדברי רמב"ן הרואה אף בקיום המצוות בחוץ לארץ חלק מ"הציבי לך צינים" בלבד (ראה פירושו לויקרא י"ח, כה ולדברים י"א, יח). אין מקום המצוות אלא בארץ ישראל, ואין הן אלא חלק מהחיים באור העניין האלוהי. ריה"ל ביאר, כי לעובדה שהתורה מתרכזת בשכר האלוהי בארץ ולא בעולם הבא, מגמה נוספת, והיא חיזוק האמונה הוודאית בעולם הבא, שכן רק מי שחזה את התגלות האלוהים במציאות, אינו מערער על עצם קיומו של העולם הבא ועל ההשגחה האלוהית המיוחדת.

מבחינה מסוימת ניתן לראות כאן השפעה של התנ"ך על החיים האמוניים היום. ייתכן שנכון לומר כי אין העולם הבא מהווה עוד שיקול מרכזי בהיענות לדבר ה'

ובנכונות ללכת בדרכיו ולדבקה בו. אין אנו מוצאים את העולם הבא כנימוק מרכזי בקריאות הגדולות לדבוק בתורת ה'; החרב המאיימת של הגמול האלוהי בעולם הבא, או הזכות הגדולה שבגן עדן, אינן הטיעון המרכזי בדברי בעלי המוסר המדברים אלינו. מבחינה זו חל בציבור שינוי משמעותי, והדבקים בלימוד תנ"ך מוקרנים מאופיו המיוחד של דבר ה'. נראה כי אחת הסיבות לכך היא שיבת עם ישראל למציאות הדומה לזו של התנ"ך, אשר אין העולם הבא ניכר בה כלל, כפי שביארנו לעיל. ברם בשני מובנים אין התנ"ך משפיע דיו על עיצוב חיי האמונה. מובן ראשון הוא הספרות - ספרות המוסר והמידות, וספרות יסודות האמונה ועיקריה. אלה עדיין מדגישים את העולם הבא כמגמה העיקרית של שמירת מצוות. האמירות על ראיית פני אלוהים בארץ מצויות עדיין מחוץ לספרות המחשבתית, למעט, כאמור, דברי ריה"ל. מובן שני הוא החיסרון של "עשה טוב". את מקום העולם הבא לא תפסו הכיסופים לראות פני אלוהים בארץ, אלא עניינים אחרים הנוגעים לשכנוע פנימי או לחוויות הכרוכות בחיי אמונה. נערים ונערות אינם סובבים בניסיון לראות עין בעין בשוב ה' ציון, ולכסוף לגילוי פני אלוהים חיים דרך המציאות ההופעתית. החוויה הדתית העמוקה ביותר היא עדיין ביקור בקבר רבי אלימלך מליז'נסק, ולא הר בית ה' המכוון כלפי העתיד המזהיר הצפוי לנו; תלמידי חכמים עדיין מדברים בעיקר על העולם הבא, ואינם מעצבים דרך אמונית תנ"כית, המבוססת על העולם הזה; 'מחזירים בתשובה' עדיין מנסים להחזיר בתשובה בעזרת הטיעון המבוסס על שכר ועונש בעולם הבא. לא רוח דבר ה' שבתנ"ך מנשבת על פני המים, כי אם התכחות לו.

ז. קנאת ה'

קביעת רבי עקיבא כי "ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה (ראה: תורת כוהנים קדושים פרק ד יב, מהד' ווייס פט ע"א), מהווה אבן יסוד בפרשנות התורה כולה. אמירה זו, המוצאת לה תימוכין בדברי הלל לגוי שבא להתגייר "דעלך סני לחברך לא תעביד" (שבת לא ע"א), קובעת כלל גדול, לאמור - זהו המפתח שדרכו יש להתבונן בתורה כולה, ובמשקפיים אלו יש ללמוד את מצוות ה' ואת תורתו.

ברם עיון שטחי בתורה ובנביאים מגלה, לכאורה, את ההפך המוחלט. קשה לומר כי אהבת הרע היא מוקד התורה כולה על פי פשוטה. להפך, במבט ראשון נראה כי דווקא "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו', ה) הוא יסוד התורה, או למצער מצוות יראת אלוהים. גם עיקר הדיון על האדם בתנ"ך איננו נראה, לכאורה, כמבוסס על מצוות אהבת הרע, אלא על דמות האדם בעמדו לפני ה'. המצוות שבין אדם לחברו יונקות ממצוות השמיעה לקול ה', והצורך לקיים אותן הוא חלק ממצוות יראת אלוהים, כפי שמבואר בפרשת קדושים (ויקרא י"ט, יד ועוד). בעשרת הדיברות

המצוות שבין אדם לחברו באות אחרונות, לאחר מצוות השבת ואיסור נשיאת שם ה' לשווא. גם דברי הנביאים על הצדק והמוסר אינם עומדים לעצמם, אלא הם חלק בלתי נפרד מעבודת ה', שעיקרה "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור" (קהלת י"ב, יג). הנביאים עסקו בביעור עבודה זרה מן הארץ לא פחות, ואולי אף יותר, מאשר במצוות אהבת הרע.

פער זה, בין דברי רבי עקיבא לבין מה שנראה בעיניים דלות כפשט דברי התורה, יכול להתבאר בשלוש דרכים:

יש שביאר כי רבי עקיבא התכוון לתורה שבעל פה ולא לתורה שבכתב. ואכן, בתורה שבעל פה ממותנות מצוות רבות הנובעות מקנאת ה': עיר הנידחת בוארה כמצווה השייכת לקבוצת המצוות שלא היו ולא עתידין להיות; המחסומים ששמו חז"ל בפני מימוש מצוות בן סורר ומורה הפכו אותה לבלתי ניתנת לביצוע; חז"ל דרשו באופן מיוחד את מצוות "עין תחת עין, שן תחת שן", ובכך גברה אהבת הרע והדאגה לשלום האיש הפוגע על קיום העונש כפשוטו; ועוד ועוד. גם מאמרי חז"ל רבים המדברים בשבח המצוות שבין אדם לחברו, והקביעה כי אין יום הכיפורים מכפר על עברות שבין אדם לחברו עד שירצה את חברו, מגבירים את ההכרה הרואה בדברי רבי עקיבא תמצית של התורה שבעל פה דווקא.

פירוש זה צריך להתגבר על שני עניינים עקרוניים:

הראשון נוגע לעצם המגמה לראות בתורה שבעל פה חי הנושא את עצמו, ולא פירוש לתורה שבכתב בלבד. אמנם תפיסה זו של תורה שבעל פה הקיימת גם באופן עצמאי מצויה הן בדברי חז"ל (הלכה עוקפת מקרא) והן בדברי הראשונים ובעלי המחשבה, אולם היא מחייבת דיון ארוך ועקרוני שאיננו חלק ממסגרת זו.

העניין השני הוא הטענה - שאינה כה פשוטה - כי רבי עקיבא אכן התכוון בדבריו לתורה שבעל פה, או למצער לדרכי המימוש של התורה שבכתב, ולא לתורה שבכתב ולנבואה כפי שהן מופיעות לעצמן. ניתן לתמוך עיקר זה בדברי רבי עקיבא עצמו במקומות רבים. דוגמה לדבר היא אמירתו כי אילו הוא היה יושב בסנהדרין לא היה אדם נהרג לעולם (מכות ז ע"א), דבר המכפיף את מידת הדין שבמצוות התורה להרוג למידת הרחמים שב"ואהבת לרעך כמוך", אולם אף זהו עניין רחב שיש לענות בו.

דרך שנייה היא לטעון כי אכן כך קרא רבי עקיבא את התורה. התורה עצמה כוללת עניינים רבים, ובניגוד לראייה השטחית שעליה מתבססת התמיהה על דבריו, יסודה של התורה הוא אכן אהבת הרע. מצוות התורה כפופות לעיקר זה, ונועדו לרומם את אהבת הרע. מובן כי הבנת דברי רבי עקיבא בדרך זו מחייבת גישה הלכתית מיוחדת במינה, כמו זו שהוזכרה לעיל בדברי רבי עקיבא על ישיבתו

בסנהדרין. יש לה השפעה מרובה על פרשנות המצוות ועל הצורך לכוון אותה באופן מתמיד. במקומות שונים נראה כי אכן זו הייתה שיטתו של רבי עקיבא.

דרך שלישית, הפוכה בכיוונה, טוענת, כי אכן התורה מדברת הרבה דווקא על הקנאה לשם ה' ועל חובת הציות המוחלט למצוות ה'. מצוות אהבת ה' כפופה דווקא למי שעושה מעשה עמך (ראה בבא קמא צד ע"ב ועוד), והפיכתה ליסוד התורה כולה קשורה להגדרת ה'רע'. המונח 'רע' אינו כולל את מי שאינו נענה לציווי האלוהי, אלא רק רע האהוב בעיני אנשים ובעיני ה'. עומק דברי רבי עקיבא כפוף אפוא להגדרה אלוהית של המונח 'רע', ומשום כך הדברים מתאימים מאוד לתורה שבכתב.

התבססנו על דברי רבי עקיבא כדי להציב שתי קריאות יסודיות בתורה: הראשונה אכן רואה בתורה את היסוד העיקרי של קנאת ה', אך מבינה את דברי רבי עקיבא כדבר העומד לעצמו בתורה שבעל פה (כדרך הראשונה דלעיל) או שאף התורה שבכתב אכן היא כזו (כדרך השלישית דלעיל). לפי הדרך השנייה התורה והנבואה מוארות באור מיוחד של אהבת ישראל עצומה, המצויה בבסיס המצוות כולן, ועל כן המצוות כולן כפופות בצורה מיוחדת לתפיסה זו, כפי שמתגלה במשנה בדיני הסנהדרין במסכת מכות (פ"א מ"י).

בין כך ובין כך ניתן לטעון כי שתי התפיסות גם יחד אינן חלק מעיצוב דרכנו הרוחנית היום. אין אנו מפתחים כלל וכלל את מצוות קנאת ה' ואת היסוד הגדול המצוי בה. נערים ונערות אינם שותפים בניסיון המסיבי להשיב את עם ישראל בתשובה, למחות על חילול שמו הגדול, ולהילחם על דמותה הרוחנית של הקהילה היהודית; תלמידי חכמים נרתעים מלדבר על הצורך הגדול בקנאת ה', ועל המשימה לפעול למענה. עיקר דבריהם נסוב סביב האחדות, ואין בדברים להט גדול דיו המביא למחויבות להוליך אחדות זו לאורו של דבר ה'. קובעי המדיניות הפוליטית משתלבים ביצירת אידאולוגיה חדשה של כיבוד הצד השני על עצם היותו נאמן לעצמו ולדרכו, וכמעט שאינם מתחשבים בהיבט של טיב כיוון זה. הניסיון להיות 'גשר' וגורם מלכד באומה, נותר יחידי בשדה המערכה הפוליטי, ואין לומדי התנ"ך תובעים את קנאת ה'. מובן כי בדברים דלעיל אין מדובר על אונס ועל הפעלת כוח למען מימוש דבר ה' במציאות. אף שהתנ"ך עוסק הרבה בכפייה ובאונס ללכת בדרך ה', אין היא מתאימה לימינו אלה, ויש לשלול אותה. שלילת דרך זו נובעת הן מן הבחינה הפרקטית, והן משיקול הדעת האמוני שלא כאן המקום להרחיב בו. סוגיית הכפייה היא חלק מסוגיית הסכנות הכרוכות ביישום דבר ה' במציאות ימינו, כפי שיבואר בפרק האחרון של מאמר זה. ברם עצם העובדה כי קנאה זו היא מחוץ לתחומנו, וכי אין אנו מושפעים ממעשי אליהו ופינחס, אלישע ויהוא, מוציאה מן המרחב האמוני את החשיבות הגדולה של מאבק על תיקון העולם בדרכו של ריבונו

של עולם. אמנם אנו עוסקים לעתים במצוות "הוכח תוכיח", וביחסה לעקרונות אחרים. ברם לא המצווה בלבד עומדת כאן לדיון, אלא משקלה של חובת מימוש שמו הגדול במציאות, בדרכים הראויות בזמן הזה, ואלה אינם מצויים בנשמתנו ואינם בוערים בנו. התרגלנו לחילול שבת בכבישים, ואין נפשנו נקרעת באופן פנימי ממנה; העובדה כי בראש כל חוצות הולכות בנות ציון מטופפות עקב נראית חלק בלתי נפרד מן הנוף הישראלי, עד שאין אנו עוסקים עוד בתביעה לעצב את רשות הרבים בקדושה ובטהרה.

מאיך גיסא, גם אהבת ישראל שבנו איננה פורצת גבולות, ואיננה כופפת את עמדתנו האידאולוגית בפני המצווה הגדולה, שהיא כלל גדול בתורה. פעמים רבות ישנו פער גדול בין עצם העיקרון של אהבת ישראל, שהוא אחד מבסיסי תפיסתנו האמונית, לבין מעשים שאנו עושים בפועל. אף שרוממות אהבת ישראל בפינו אנו מגדירים את מתנגדינו הפוליטיים בדרך החריפה ביותר, ואיננו מתייחסים אליהם באהבה הראויה. אין די בטענתו של האוהב כי הוא אוהב; עליו לממש את אהבתו בניסיון למצוא בדברי השני טוהר כוונות וטיעונים שיש בהם טעם; האוהב מנסה להוציא מן השני את הטוב שבו ואיננו מנתק מגע ומסתגר בתוך עולמו הפנימי; ובעיקר, האוהב אוהב את השני אהבה המבוססת על מה שהאחר מעוניין כי יאהבוהו בשל כך, ולא על מה שהוא חפץ למצוא באחר.

שני עניינים אלה מצויים הרבה בתנ"ך. ניתן לבסס יסוד גדול של קנאת ה', ותביעה מתמדת לפעול בדרכים שונות כדי להביא את דבר ה' בעולם. הנבואה קוראת לאדם לחדול מעיסוק נרקסיסטי וגאוותני בעצמו; לומר לאביו ולאמו לא ראיתכם, ולא להכיר את אחיו; לפעול לפעמים למען ה' ולמען משיחו, גם אם הדבר יגרום להיותו מוזר בעיני אחיו ונכרי לבני אמו. יודגש שוב המובן מאליו, כי אין לייחל, חס וחלילה, לשובה של מציאות זו, שבה המאבק האמוני נעשה בחרב, וימים נוראים של שפיכות דמים פורחים באוויר, ה' ישמרנו. עצם הדיבור על כך עלול להביא נזק, אף אם הכוונה המקורית אינה כזו. מנגד, קנאת ה' והמגמה הבוערת של הרצון להופיע את דמותו של עם ישראל כעם הקודש החי לאור העניין האלוהי, הם יסוד עיקרי בתנ"ך. העובדה כי יסוד זה איננו משפיע עוד דיו, אינה נובעת דווקא מכוחה של אהבת ישראל גדולה, אלא מאימוץ התרבות המערבית הסובלנית, המשכחת את נאמנותה של הרעיה לדודה. מה שעשינו בסוגיית ארץ ישראל ובניסיון לממש את הציווי האלוהי במציאות, לא עשינו בעניינים האחרים הנוגעים לדמותה האמונית של מדינת ישראל, אף לא בעשירית מן המאמצים והכוחות.

ניתן לבסס מן התנ"ך אף את דרכה של אהבת ישראל שופעת. ברם גם אהבה זו אין אנו נוהגים. אנו אוהבים את בעלי הפלוגתא שלנו דווקא בדברים שאין הם מעוניינים לבסס עליהם, על פי דרכם ואמונתם, את הקשרים הפנימיים באומה.

כשהם פוגשים את אהבתנו הם טוענים כלפינו "אתם אוהבים, אך לא אותנו, אלא את מה שאתם רוצים לראות בנו". לרוב, אין מדובר באהבת רַע הקשובה לעולמו הפנימי ולדרך שבה הוא רואה את עצמו. אין מדובר בהערכת דמותו כאוהב ישראל, אף אם הוא עושה את הגרוע מכול, כמו היחס האוהד לאחאב על פי חז"ל, שהוא יחס מיוחד למי שאין בדורו דילטורין, אף שנאמר עליו במקרא כי לא היה מלך רע כמוהו. לא התנ"ך מעצב את יחסנו לרַע כי אם התנודה בין מצוות "הוכח תוכיח" (שהיא קטנה הרבה ממצוות קנאת ה' המצויה בתורה ובנביאים), ובין מצוות "ואהבת לרעך כמוך".

השבת התנ"ך למציאות חיינו תאדיר את שתי המגמות גם יחד. יש להדגיש, כי אין מדובר בקנאת ה' כלפי חוץ בלבד. העמדת הכול על עשיית רצון ה' היא בראש ובראשונה תביעה פנימית, שעיקרה נאמנות האדם לעבודת ריבונו של עולם. אחד המקומות הבולטים שבהם עניין זה בא לידי ביטוי הוא היחס העקרוני למצוות עצמן. רק בתנ"ך באה לידי ביטוי התפיסה כי העיקר אינו מצוי במצוות לעצמן, אלא בעשיית רצון ה'. התנ"ך כולו מדגיש את התפיסה, כי המצוות כולן אינן אלא ביטוי לשמיעה לדבר ה'. דוגמה לדבר: קודם לחטא המרגלים נחשב כל הנענה לציווי ה' ומוכן לעלות לארץ, כמי שעשה את רצון ה'; ואילו הנרגנים באוהליהם, שלא או לעלות, נחשבו ממרים את פי ה'. ברם זמן מועט לאחר מכן התהפכה המגמה האלוהית, ובעקבותיה התהפכה הגדרת ההיענות לדבריו: המעפילים שהזידו לעלות ההרה המרו את פי ה' ודרכם לא צלחה, ואילו אלה שקיבלו עליהם את עונשו של הקב"ה ונדדו במדבר מתוך קבלת הגזרה האלוהית, עשו את רצונו. לימים תעלה סוגיה זו שוב בימי ירמיהו, כאשר עשיית דבר ה' היא הכניעה למלך בבל, ואילו התנגדות לו והמשך המלחמה, אף שהיא נעשית בשם קדושת ירושלים והמקדש, היא סטייה מן הציווי האלוהי. דוגמה זו באה ללמד הוראת שעה מה טיבה, ולהדגיש כי בתנ"ך באה לידי ביטוי ההכרה כי עיקר העיקרים איננו המצווה. המצווה היא הלבוש של הרצון האלוהי.

ח. משקל הכוונה הפנימית בעבודת ה'

העולם ההלכתי שאנו חיים בו מייחס חשיבות מועטה לכוונה. אף שנפסק כי "מצוות צריכות כוונה", ההשפעה המעשית של הלכה זו על מקימי המצוות מועטה ביותר. בדרכים שונות צומצמה משמעותה של הלכה זו. ראשית, הפוסקים קבעו כי הכוונה שבה מדובר איננה הכוונה העמוקה בדבר תוכן המצווה ומגמתה, אלא ייחוד העשייה לשמו של הקב"ה בלבד. חלק מן הפוסקים אף צמצם כוונה זו למחשבת הלב בדבר הרצון לצאת ידי חובת המצווה בעשיית המצווה ותו לא. שנית, חלק מן הפוסקים צמצם הלכה זו רק לתחומים שבהם אין מדובר במעשה מצווה מובהק, ויש שתי

פרשנויות אפשריות למעשה שהאדם עושה. רק במציאות זו יש צורך בכוונה, וזאת כדי להבחין בין מעשה מצווה לבין דבר מה אחר. אולם אם מדובר במעשה מובהק של עשיית מצווה, אין הכוונה חלק הכרחי במעשה המצווה, ואף אדם שאינו מכוון יוצא ידי חובה. דוגמה לדבר: המניח תפילין ללא כוונה יצא ידי חובה, כיוון שזהו מעשה מצווה מובהק, ואין לו פרשנויות נוספות. לעומתו, ייתכן כי הנוטל ענף ערבה וחובט בקרקע לא יצא ידי חובת המצווה, אם מדובר במקום שבו ענפי ערבה משמשים גם כמטאטא. במקום כזה יש צורך לכוון כדי לצאת ידי חובה. שיטה זו נתקבלה הלכה למעשה (ראה **ביאור הלכה**, סימן ס, ד"ה וכן הלכה).

ייחוס חשיבות מועטה לכוונה נובע גם מן ההישענות המרובה על דברי **ספר החינוך**, במצווה העוסקת באיסור שבירת עצם בקרבן הפסח (מהד' שעוועל, מצווה כ, עמ' עג). עמדתו הידועה "כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" נתפסה כיסוד העיקרי של דרכה של תורה. זאת ועוד: ניתן היה להבין מדבריו כי היחס שבין המעשה והכוונה הוא יחס של אמצעי ומטרה. לאמור: העיקר הוא הכוונה, אולם המעשה הוא הדרך היחידה המובילה אליה. לו היינו מבארים כך, היינו מעמידים את הכוונה במקום הראוי לה. ברם דברי בעל החינוך נתפסים בדרך כלל באופן אחר: היחס בין המעשה והכוונה הוא יחס של סיבה ומסובב - העיקר הוא המעשה; המעשה הוא הסיבה, ואחת התוצאות שהוא מסבב היא הכוונה. יש להעיר כי דבריו של בעל החינוך אינם ההתייחסות הרוחנית היחידה הקיימת. רבנו בחיי טוען את ההפך בהקדמה לספרו: "ומצאתי שהם [= חובות הלבבות] יסודות כל המצוות, ואם יארע בהם הפסד לא תתקיים לנו שום מצוה ממצוות האיברים" (**תורת חובות הלבבות**, תרגום: י' קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' 3).

היעדר חובת הכוונה בולטת יותר במצוות שכל עיקרן הוא כוונה. רוב הראשונים פסקו כי מצוות תפילה וקריאת שמע, וכן עניינים נוספים, אינם כלולים בסוגיית "מצוות צריכות כוונה". אף האמוראים הסבורים בשאר המצוות כי "מצוות אינן צריכות כוונה", מודים כי במצוות אלה יש צורך בכוונה. ההבחנה בין שני סוגי המצוות ברורה: בשאר המצוות מעשה המצווה ומהותו אחד הם. מצוות הנחת תפילין, לדוגמה, נעשית על ידי מעשה הנחת התפילין, וזו גם מהות המצווה. לעומתה, במצוות קריאת שמע יש להבחין בין מעשה המצווה לבין מהותה. המצווה מבוצעת בעקימת שפתיים ובאמירה, ואילו מהות המצווה היא קבלת עול מלכות שמים. בשל כך הכוונה במצוות קריאת שמע איננה תוספת למצווה בלבד, או הידורה, אלא מהות המצווה. מי שלא התכוון במצוות אלו לא יצא ידי חובתו, כיוון שלא עסק במהות המצווה (ראה על כך **משנה ברורה**, סימן ס, ס"ק יא).

אף על פי כן, אף במצוות מיוחדות אלו אין אנו מייחסים לכוונה משמעות של ממש. פוסקים אחרונים עקרו אף במצוות אלו את הכוונה כדבר שבו מותנית

היציאה ידי חובת המצווה. במקומות שונים פסקו הפוסקים כי אין אנו יודעים לכוון בכוונה הראויה, ומשום כך אין הכוונה משמשת עוד תנאי הכרחי ליציאה ידי חובה. גם מי שלא התכוון יצא ידי חובה, בשל הפער הקיים בין הכוונה הראויה לבין יכולת מימושה היום (ראה לדוגמה דברי הרמ"א בשו"ע אורח חיים, סימן קא, סעיף א).

כל זה מנוגד באופן מהותי לתפיסתה של הנבואה. ניתן לקבוע כי הנבואה ראתה את העיקר המוחלט בכוונה. מובן שלא ניתן לדבר על כוונה ללא מעשה, אך מוקד ההתייחסות הנבואית לכל מעשה הוא הכוונה, והכוונה היא הקובעת את טיבו של המעשה. קביעה זו נעשית או בעת עשיית המעשה או אפילו במבט לאחור. בעת עשיית המעשה עצמו הכוונה מגדירה אם מדובר בקנאה או ברצח, בהבאת קרבן לרצון לפני ה' או בעבודת ה' בשפתיים ובפה אך בריחוק הלב. לעתים נידון המעשה במבט לאחור, ורק כשרואים לאן התפתח ומה יצא ממנו, הוא נידון באופן רטרוספקטיבי (בניגוד להלכה, שבה אין עניין כזה כלל ועיקר). ההתפתחות משמשת סימן לכך שאף בשעת עשיית המעשה הייתה הכוונה פגומה, ולפיכך מהותו של המעשה נידונה לכף חובה ומביאה לפסילת המעשה, אף שבעת עשייתו היה ניטרלי ולא נשא אופי מובהק של מעשה עברה.

יכול עם ישראל לעלות פעמיים על אנשי בנימין אשר בגבעה ולהינגף במלחמה בשל מגמה פגומה הדנה את טיב המעשה לכף חובה. הניצחון ביום השלישי מעיד כי המלחמה עצמה מוצדקת ונכונה, אך אין בכך כדי להביא לניצחון ביומיים הראשונים (שופטים כ'); יכולים שמעון ולוי לעשות בשכם מעשה אחד, ואף תגובת יעקב בברכתו לשבטים משותפת לשניהם "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם... אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (בראשית מ"ט, ה-ז), ובכל זאת יתקיימו דברים אלה באופן שונה בכל אחד מהם, בשל ההבדל ביניהם בעת המלחמה בשכם או בשל העידון שמעון שבט לוי את הקנאות שבו במעשה העגל ובמעשה פינחס; יכולה יעל לשכב עם סיסרא, אף שהיא אשת חבר הקיני, ולהידון לכף זכות (לפי דברי חז"ל, נזיר כג ע"ב), אף שרוב הפוסקים סברו כי מבחינה הלכתית אל לה לאישה למסור עצמה כדי להציל את האומה (ראה נודע ביהודה, מהדורא בתרא, יורה דעה, סי' קסא), והדברים נכונים גם ביחס לאסתר; יכול יהוא לעשות מעשה של קנאת ה', ואף להתברך מפי ה' כי ישבו על כיסאו בני רביעים (מל"ב י', ל), אך נבואת הושע תדון אותו לכף חובה בשל אי ההליכה העקבית בשם ה' (הושע א', ד); ועוד ועוד.

אין אנו ממשיכים את דרכה של הנבואה, ומשום כך אנו עוסקים מעט מאוד בכוונה. ולא רק במעשה מצווה רגיל, שבו אין אנו עוסקים בכוונה כלל ועיקר (אלא אם מדובר בהיענות לספרי המוסר הקוראים לאדם לבוא חשבון עם מעשיו), אלא אף במצוות כתפילה וקריאת שמע. החסידות אמנם אימצה את אמירת "לשם ייחוד" קודם המצווה, אולם פתרון זה טוב הוא לימים מועטים, בהם אמירת "לשם ייחוד"

אכן גורמת לשינוי כוונת הלב. לאחר כמה ימים יש צורך לומר "לשם ייחוד" לפני אמירת "לשם ייחוד", שכן אין בכוחה של מסגרת לפתור את בעיית הכוונה. מסגרת מאפשרת שינוי התייחסות, אך אינה מתמודדת עם הבעיה עצמה, שהיא כוונת הלב. הדברים בולטים בעיקר במצוות התפילה: אין כוונת התפילה עומדת עוד במוקד ההלכתי. אנו אף עקרנו את העניינים הדינמיים מן התפילה עצמה, כאמור לעיל.

רוב העיסוק האמוני שלנו הוא בטיב המעשים ובשיפור הקפדנות ההלכתית. כאמור לאורך מאמר זה כולו, מגמה זו נענית לתביעת התורה הקובעת חוקים ומשפטים צדיקים, והיא אכן חלק בלתי נפרד מן התורה. עולם רוחני פנימי ללא מעשה המצוות הוא המינות, שגילויה המרכזי הוא הנצרות. ברם התקדמות הלכתית זו פוגעת בעולם הכוונתי. אנו סוגרים את עולם הכוונה במסגרת של תוספת שתבעו בעלי המוסר להוסיף למצווה, אך אין אנו רואים בכוונה תנאי בקיום המצווה ואיננו תובעים שתהיה חלק מן המצווה עצמה.

נערים ונערות אינם מחפשים באופן מתמיד את טוהר כוונותיהם, ומסתפקים בעשיית רצון ה' בצדדים המעשיים של המצווה; תלמידי חכמים שופטים תופעות לפי סולם מימוש ההלכות בפועל, אך אינם מנסים לעמוד על כוונת הלב, ולראות בה את העניין החשוב ביותר. אמנם, כוונת לבו של אדם נסתרת היא מעין הבריות, אך יש דרכים מסוימות שבהן ניתן לעמוד גם על מסתורין זה, או למצער להציב אותו כאידאה וכמטרה; קובעי המדיניות החינוכית סבורים כי אם יתוקנו המעשים יתוקנו הלבבות מאליהם, דבר שאינו נכון כלל ועיקר.

ט. אהבה

בדחילו ורחימו נכלל אף פרק זה במסגרת החיפוש אחר השפעת התורה שבכתב והנבואה על חיינו האמוניים. צניעות מחייבת מעצם מהותה לדרוש עליה בצניעות, ולעתים מזומנות עצם העיסוק בה בפומבי הוא סתירה מניה וביה. ברם עניין זה מרכזי בהלכה, כיוון שמדובר באביזרייהו של "ייהרג ואל יעבור". עניין זה מרכזי גם בנבואה, שכן הנבואה מרבה לעסוק בו, אם בתיאור המציאות הממשית ואם כדימוי ליחסי אלוהים וכנסת ישראל. עניין זה מרכזי גם בחיים, שכן האהבה בין המינים תופסת בם מקום מרכזי. כל הצדדים הללו מחייבים התייחסות לשאלה זו. בשל טיב העניין היא תיעשה בקיצור וברמז.

ההלכה ניצבת כחומת מגן איתנה, אשר עניינה המרכזי הוא למנוע את הידרדרות האהבה לפריצות: דיני הרחקה ואיסור ייחוד; מגבלות על האמנות וחובת הלבוש; איסור "לא ילבש" וחובת ההתרחקות מן העריות מאוד מאוד - אלה ביצרו את קדושת ישראל וטהרתו, ושמרו על יסודות הקיום היהודי. מבין כל העניינים

אשר שומרים על הקיום היהודי, אין כמו המשפחה היהודית, המהווה את הגרעין היסודי בהמשכיות הדורות.

ברם אף ליחס חשדני זה ולשמירה המתמדת על האדם שלא יידרדר אל שערי הטומאה וייכנס בהם, מחיר מסוים. ראשית, עצם ההתרכזות המתמדת בגילויים החיצוניים של ההתקשרות בין איש לאישה מעמידה את מרב העיסוק בתחום זה, ומרחיקה את המעמד הנפשי של קשר זה. אחת התוצאות המובהקות היא שאין אנו מפתחים את היסודות החיוביים שבין איש ואשתו. אנו רואים את משימתה של ההלכה כבלימה ולא כעידוד; כביכול כל עניינה של ההלכה כאן הוא לתחום ולא לפתח. גם דברי חז"ל בדבר חובת האדם לאהוב את אשתו כגופו ולכבדה יותר מגופו (יבמות סב ע"ב) דומים יותר לחובה הלכתית מאשר להדרכה בעיצוב קשר רומנטי. מתקבל הרושם כי אין התורה מעוניינת כלל ביפה ובטוב שבאהבה, וכל עניינה הוא לעמוד כחומת מגן כנגד המים הסוערים.

נערים ונערות אינם רואים בתורה משהו המשתלב עם רגשותיהם וחלומותיהם על הקשר שבין איש ואישה. להפך, ההלכה נראית בעיניהם, כאמור, כבעיה שיש לפתור, ולא כמורת דרך. בעיניהם, אין ריבוננו של עולם חפץ בטובת רגשותיהם, אלא ב"השגחת הכשרות" בלבד. גם רבניהם ומוריהם עוסקים בעיקר בשאלה מה לא לעשות וכיצד לא להתנהג, ואינם מלמדים אותם, מסיבות מובנות, את שפת האהבה; תלמידי חכמים עוסקים בהלכות ריחוק ואיסור ובחובות שבין איש לאשתו, ולעתים בהשכנת שלום בין איש ואשתו, אך אינם רואים את משימתם בהעמקת הזוגיות, בהרחבת הקשר ובהתרוממות האהבה לגובהי מרומים. לאלה האחרונים לא ניתן מקום בעולמה של תורה, ומערכת ההכנה לחיי הנישואים כמעט ואינה מביאה למודעות המתחננים את המשקל העיקרי שיש לתחומים אלה; קובעי המדיניות הפוליטית עוסקים בעיקר בעיצוב שמירת הקדושה והטהרה בישראל, שהיא כאמור בסיס שהעולם היהודי כולו עומד עליו, ואין דעתם פנויה לייסוד מערכות ומסגרות לפיתוחה של האהבה.

למציאות זו נזקים רבים. ראשית, מצד האמת שבדבר, הכוחות הרומנטיים וכוחות האהבה שבאדם נתפסים כדבר מה העומד מחוץ לאורה של תורה, ואינם באים דיים לידי ביטוי בחיים התורניים והאמוניים. שנית, הפער בין האדם וההלכה הולך וגובר. חלק ניכר מעזיבת תורה ומצוות בזמן הזה אינו נובע מהקשיים שההלכה מציבה. ישראל קדושים הם, ויכולתם לעמוד ב"סוגה בשושנים" אינה מוטלת בספק. הבעיה היא שחלק מהאומה סובר כי קשר זה כלל אינו מעניין את ההלכה, ואין ההלכה מכלול שלם של הקיום.

האם נכון יהיה לומר כי המציאות בתנ"ך שונה? אין ספק כי ההלכה מכוונת אל יסוד אחד הבולט מאוד גם בדברי התורה והנביאים, והוא הרחקה בין גברים לנשים, והזהירות הגדולה שלא ליתן מקום ליצר לבוא ולרדות. החשיבות העליונה של הצניעות נושבת בין כל פסוקי התנ"ך. ברם אנו מוצאים בתורה ובנביאים מקום נרחב לבסס עליו גם את בניינו של הקשר הרומנטי. כתבי הקודש מדברים הרבה על האהבה עצמה, דבר שאינו מקובל כלל ועיקר בחיינו האמוניים. אהבת אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ורחל ולאחריה ועוד אינה מוסתרת, ואף מהווה דבר החשוב דיו כדי לצינו; למעלה מכך, אין כתבי הקודש נמנעים מלתאר תיאורים גופניים, כגון ציון היות רחל יפת תואר ויפת מראה; גם אוצר הדימויים שבהם משתמשת הנבואה הוא אוצר עשיר. בכל מקום שבו מדומה אהבת ה' וכנסת ישראל לאהבת איש ואשת נעוריו, אנו מוצאים התייחסות לדמות האהבה הגופנית, או לקשר הנפשי העמוק, ולא רק במגילת שיר השירים, שמרובים בה דימויים הנוגעים לגופה של האישה, אלא גם במקומות רבים אחרים. אנו מוצאים כי האהבה מכיוונה של דרך הארץ, ולא רק מצד החובה של איש לאשתו, נראית כמובנת מאליה וכעניין שיש לעסוק בו, עד שהוא משמש משל לקשרי כנסת ישראל וקודשא בריך הוא.

למעלה מזאת, חלק ניכר מן הדיון בדבר שאלת התרבות בימינו כרוך בשאלת העיסוק בדמותה של האהבה. אין אנו מוצאים מקור הלכתי המאפשר לעסוק בהיבט האמנותי של הרומנטיקה: לא בספרות ולא בתאטרון, לא בפיסול ולא בכל חלקי האמנות הפלסטית. בכל אלה קיימת בעיה הלכתית של ממש, וחוסר שלא ניתן להתגבר עליו. דומה כי ההדרכה ההלכתית מונעת עיסוק באמנות, לפחות באחד מן הדברים החשובים ביותר לאדם. התנ"ך כולו עוסק בדרכים שונות בדמותה של האישה ובאהבה הבאה בעקבותיה, לפחות בהיבט המילולי של דרכי הביטוי, אך לעובדה זו אין השפעה של ממש על הדיון ההלכתי בשאלת התרבות והאמנות, ושוב מוכחת הטענה כי אין התנ"ך חלק מאופייה של היהדות. התנ"ך אינו משפיע על הדיון, וגבולות התיאור הגופני של האישה אינם נבחנים לאור ההופעה התנ"כית שלו כלל ועיקר. כמו בכל הנושאים שנבחנו במאמר זה, אין ספק כי לא ניתן להקיש באופן ישיר מן התנ"ך אל מציאות ימינו ולדלג מעל כל ההשתלשלות המופלאה של התורה שבעל פה. ברם עצם העלאת העניין לדיון אינה מצויה בימינו.

לא ניתן לסיים עניין זה ללא התייחסות אל מעמדה של האישה. אין ספק כי התנ"ך כולו הוא פטריארכלי בצורה מובהקת. משתקף בו מבנה משפחתי שבו ראש המשפחה עומד במרכז, מסביבו נשות המשפחה שאין גבול למספרן, ומסביבם הילדים, העבדים, הקרקעות, המקנה, הצאן ועוד. מצוותיה של התורה מבססות מבנה זה ואף מושפעות ממנו. מן העבר השני אנו מוצאים כי נשים רבות תפסו מעמד חשוב בהנהגת האומה. הנטייה לראות את האישה כפסיבית ואת הגבר

כאקטיבי, את האישה כ'חומר' ואת הבעל כ'צורה', אינה עומדת במבחן העובדות של הדמויות המקראיות. לא בשרה ולא ברבקה, לא ברחל ובלאה ולא בחנה, לא בדבורה ולא באיזבל, לא בבת שבע ולא בחולדה הנביאה - בכל אלה לא ניתן לראות דמויות פסיביות. גם הפרק "אשת חיל" (משלי ל"א) אינו מתאר את האישה כספונה בביתה וכפסיבית.

ניתן לטעון כי מדובר בדמויות יחידאיות, שאינן מעידות על הכלל אלא להפך: הן היוצאות מן הכלל, המלמדות כי הכלל שונה לחלוטין. ברם אי-אפשר לפטור את השאלה בהצבעה על הפסוק "כל כבודָה בת מלך פנימה" (תהילים מ"ה, יד) ועל הלימוד שלמדו ממנו חכמים בענייני הצניעות (יבמות עז ע"א; ויקרא רבה כ, יא; תנחומא [בובר], וישלח יב ועוד). יש ליתן את הדעת לכך שאין זה בהכרח פשוטו של מקרא. כמו כן מן הראוי לעיין גם בפרשת בריאת העולם (בראשית א'-ב'), שכידוע כוללת שני תיאורים שונים, או 'שתי בריאות'. ראשונה בהן - זו המתוארת בפרק א' - אינה מבחינה כלל ועיקר בין איש ואישה. שניהם נבראו בדיבור אחד, שניהם זכו לברכת ה' ולציווי לרדות בדגת הים ובעוף השמים ולכבוש את הארץ. בתיאור השני ישנה הבחנה של ממש בין האיש ובין האישה. דרישת הבחנה זו מחייבת עיון עמוק, שכן אין זה ברור למה מכוונת התורה בפרק ב' כשהיא מבארת כי מוצאו של אדם מן ההרכבה המופלאה של עפר מן האדמה ונשמת חיים, ואילו חווה נבראה מצלע שנלקחה מאדם. אף בסוגיה כבדת משקל זו לא ניתן לכתבי הקודש משקל של ממש.

י. הופעת התורה כולה

מהם התחומים שבהם עוסקים ספרי ההלכה?

תשובה יסודית לשאלה זו מצויה בספר היד החזקה מבית מדרשו של הרמב"ם. נתייחד הרמב"ם בכך שסרטט את כל גבולה של התורה, למן הלכות יסודי התורה ועד להלכות מלכים. משום כך יש לבחון שאלה זו דווקא בדרכו שלו, ולא בספרי ההלכה אחרים אשר התמקדו רק בחלק קטן מן ההלכות.

בהקשר לנושא שבו אנו עוסקים, הלכות מלכים מיוחדות במינן. זוהי המסגרת הידועה היחידה שבה עוצבה המדיניות הכללית של האומה. בהלכות מלכים קבע הרמב"ם שני עניינים בסיסיים: ראשית, הוא חידש את עצם קיומן של הלכות כאלה, ובכך הרחיב את גבול ההלכה וכלל בו הוראות הנוגעות לדמותה של מדינת התורה. שנית, הוא חידש הרבה בפרטי ההלכה: במערכת היחסים שבין המלך לרשויות אחרות, בתפקידי השלטון ובמגבלותיו, בחובת הציות לשלטון ובצמצומה ועוד ועוד. הרמב"ם לא עסק בכל המשמעויות של קיומה של מדינה תורנית מודרנית. אין צריך לומר כי שאלת המדינה המודרנית לא עמדה לנגד עיניו כשאלה אקטואלית, ויסודות המדינה המודרנית לא היו קיימים עדיין.

גם התורה שבעל פה שבידינו אינה מניחה תשתית רחבה לסוגיות הקשורות במדינה, והיא מקיפה רק חלק קטן מאוד מסוגיות אלה. כמעט ואין ספרות מסודרת העוסקת בשאלות המדינה: אין מסכת מלכים, אין סדר משניות העוסק במדינה, ואף דיונים מצומצמים בהיקפם כמעט שאינם קיימים. הפרק השני במסכת סנהדרין, הנוגע בענייני המלוכה, עוסק יותר בהלכות הנוגעות למלך עצמו מאשר בדרכים שבהן עליו להנהיג את מדינת התורה. בספרות האגדה התמונה מעט שונה: חלק ניכר מן האגדות עוסק בשלטון, אם ביחס לדמויות מסוימות ואם בעקרונות הנוגעים לסדרי השלטון ולחובותיו, והדברים קשורים מאוד לדברי התנ"ך כפי שנראה להלן. ברם הכלל שאין למדים מן האגדות מקשה מאוד על השימוש באגדות אלו לשם גיבוש דמות השלטון הרצוי ודרכיו.

משום כך נתפסת בעינינו היהדות כמשנה סדורה שכל עניינה הוא להסדיר באור העניין האלוהי את חיי הפרט, וכן תחומים מסוימים בתחום הקהילה. ברם כאשר מדובר בנושאים המרכזיים הנוגעים לקיומה של מדינה, אין אנו רואים בהם סוגיות הלכתיות של ממש. מציאות זו הביאה אף לגיבושה של תפיסת עולם יהודית הטוענת כי ההלכה אדישה לשאלות אלו: אין לתורה ולהלכה עמדה בדבר צורת השלטון הראויה, מדיניות משרד החוץ או ענייני הכלכלה והביטחון. את אלה הניחה כתחום שעל בני האדם לענות בו. ההלכה התמקדה בתנאים ובמגבלות, אך לא בשאלות היסוד.

בניגוד לעמדה זו, נראה כי הסיבה למיעוט העיסוק בשאלות המדינה היא היסטורית במהותה. התנ"ך ומאמרי האגדה, מדרשי ההלכה ותעודות היסטוריות שונות, מלמדים על עולם רחב ומחייב של מדיניות תורנית. עיקר תפקידם של הנביאים היה לעצב את מדיניותה של הממלכה הישראלית. אין לראות בהיקפם המצומצם של המקורות הכתובים של התורה שבעל פה, אלא תוצאה של תולדות עם ישראל. מדינה ישראלית עצמאית לא הייתה קיימת באלפי השנים האחרונות (המדינה הישראלית האחרונה קרסה עם תום תקופת החשמונאים, ואף היא הייתה מוגבלת בהיקפה), ובוודאי שלא הייתה קיימת בימים שבהם הפכה התורה שבעל פה לתורה כתובה, ולפיכך נותרו סוגיות אלו כ'מת מצווה'. באופן טבעי מתמקד העיסוק ההלכתי בנושאים הנוגעים בהלכה למעשה, או בעניינים המשיקים להם, ואין הוא עוסק בדיונים שהם הלכתא למשיחא. חלק מן הראשונים אף צמצם את כתיבתו ההלכתית לתחומים אלה בלבד. הבולט בכולם הוא ר"ף, שבניגוד לבעלי התוספות, מיקד את הלימוד והפסיקה בהלכות הנוגעות לזמנו. בכך עיצב חלק ניכר מן הלימוד התורני. תוצאה מובהקת של דרכו של ר"ף היא ספר **שולחן ערוך**, שאינו דן אלא בהלכות שניתן לקיימן בימיו, וממילא הצטמצמה דמות התורה לעניינים פרטיים וקהילתיים.

לפי משנת הראי"ה קוק, אין תופעה זו תוצאת הגלות בלבד, אלא אף סיבתה העיקרית (אורות, עמ' קי). ייעוד הגלות הוא אכן לשקם את שהיה פגום בעת הופעת האור הגדול של הלאומיות הישראלית. טענת הראי"ה היא שדווקא ההתייחסות הכללית של תקופת התנ"ך הביאה לזלזול ולרפיון באחריות הפרטית של האדם לדמות העולם היהודי. משום כך נפגעה דמות התורה בימי הבית הראשון, והאור האלוהי לא בא לידי ביטוי בחיי הפרט. מטרת הגלות היא אפוא כינון מחודש של הפרטיות הישראלית. בשל כך נדמה כי היהדות מתמקדת אך ורק בשאלות הפרט ובעמידתו לפני הקב"ה. ברם מדובר בטעות אופטית, שהייתה הנהגה נכונה לאורך ימי הגלות, אך אין להתמיד בה. השבת עטרה ליושנה, במובן זה, היא השבת האור הכללי של תורה לשאלות הנוגעות לייעודה הכלל לאומי של האומה.

הדוגמה הבולטת לכך היא הסוגיה העיקרית המעסיקה את מדיניות החוץ והביטחון של מדינת ישראל מאז הוקמה, ובעיקר מאז מלחמת ששת הימים - שאלת גבולות הארץ. חלק ניכר מן העוסקים בשאלה זו מביטים בה דרך מצוות יישוב ארץ ישראל, שהיא מצווה המוטלת על הפרט ועל הכלל, ומכוחה אנו באים לקבוע את המדיניות. ברם, כאמור לעיל, אין זו הסוגיה היחידה המשפיעה על ההכרעה המדינית בתחום זה. לא ניתן לקיים דיון בשאלה זו בלי לעסוק ביחסי החוץ של מדינת ישראל, במדיניות ההישענות על אומות זרות, בחשיבות מעמדה של ישראל באומות ובעוד עניינים הדומים לאלה. מציאות הלכתית זו בולטת עוד יותר במאבק של תנועת חב"ד על שלמות הארץ. מאבק זה אינו מתבסס אלא על הלכה בשולחן ערוך הנוגעת להצלת ממון עיירות היושבות על הספר (שולחן ערוך, אורח חיים, סי' שכט, סעיף ו). מכוח הלכה זו בלבד באה עמותת 'פיקוח נפש' ותובעת את עיצוב המדיניות הכללית של מדינת ישראל, תוך שהיא מתעלמת הן מעצם משמעותה ההלכתית של קיומה של המדינה עצמה, והן מן השוני הגדול בין עיירות המגנות על עצמן לבין מדינה ריבונית המנהלת את דרכיה בהיקף רחב בהרבה מאשר הגנה על רכוש.

וכיוון שהזכרנו את מדיניות החוץ, נזכיר סוגיות נוספות הכרוכות בה: כשאנו עוסקים בתחום זה, תשומת הלב ניתנת בדרך כלל לשאלת הפעלת משרד החוץ בשבת: האם מותר לחלל שבת כדי לכוון חדר מצב? או האם מותר לחלל שבת כדי להציל גוי? אלה שאלות כבדות משקל, החורגות מן השאלות הפרטיות הרגילות. ברם אף הן אינן מטפסות אל מרומי המשמעות של כינון משרד חוץ במדינת התורה. השאלות הן שונות לחלוטין: מה צריכה להיות מדיניות החוץ ביחס למכירת נשק שימש למלחמות אחים בדרום אמריקה? האם יש חובה להיחלף כדי להציל אוכלוסיות במצוקה, כמו הצ'צ'נים ברוסיה או שבטים מסוימים ברואנדה? מה היחס בין השיקול המוסרי לשיקול הפרקטי: האם מדיניות מדינת ישראל להדק את היחסים עם טורקיה תוך השכחת טבח הארמנים, מותרת, רצויה או אסורה על פי

דין תורה? אמנם אין מדובר בהלכות הרשומות בספרי ההלכה, אך הטיעון כאילו אין לתורה הנחיה מחייבת בתחומים אלה מפקיע את התחומים המהותיים ביותר של הקיום האנושי מגבולה.

הוצאת מסגרות המדיניות מחוץ למעגלה של תורה יוצרת נזק כפול: ראשית, ייתכן שאנו שותפים במדינה שאיננה נוהגת כרצון ה', ואנו מתעלמים מן השאיפה לכוון מדינה זו. הבדל ניכר קיים בין מצב שבו אין לנו תפיסה תורנית כלל, לבין מצב שבו עדיין לא הצלחנו להנחילה. כשמדובר בחוסר יכולת, ניתן להתבסס על רעיון "קמעא קמעא" ועל ההכרה כי מהלך ארוך מתחיל בפסיעות קטנות. ברם כאשר אין כל יעד, ואין אנו שואפים כלל לממש את עולמה של תורה במדינת ישראל, אנו שותפים בדבר פסול מיסודו. שנית, מציאות זו מעצימה את צמצום התורה ל"ד' אמות". העובדה שמדובר בשאלות המהותיות ביותר לקיומה של מדינת ישראל אך מגבירה את ניתוקה של התורה מן החיים ואת העובדה כי אין התורה עוסקת בעניינים החשובים באמת. התורה נתפסת בעיני חוגים נרחבים בציבור כדבר שאינו רלוונטי לעולמם.

העיסוק במשרד החוץ לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. שאלות דומות ניתן להעלות בתחום קביעת עקרונות המדיניות הכלכלית. בתחום זה המצב שונה במקצת, שכן יש מקורות נכבדים בהלכה הרשומה העוסקים בו; אך בכל זאת אין בהם כדי לבטא את מלוא ההיקף של הרגישות החברתית המשתקפת מדברי הנביאים. לא רק הכלכלה, אלא אף מערכת היחסים שבין השלטון לבין היחיד, מבנה מוסדות המדינה, חינוך ממלכתי ועוד - כל אלה נמצאים בדרך כלל מחוץ לגבולות השיח ההלכתי.

דוגמה נוספת היא העיצוב ההלכתי של התקשורת. דרך כלל אנו עוסקים בה מן הצד ההלכתי רק כשמדובר בעניינים של אביזרייהו דעריות. ברם השאלה העיקרית הנוגעת לתקשורת במדינה מודרנית היא שאלת קיומה של תקשורת חופשית לאור ההדרכה של הלכות לשון הרע. אין לנו ולו ספר אחד הדן בלשון הרע הציבורי, העוסק בידיעות הראויות להתפרסם ובידיעות שדינן להיגזז משום לשון הרע, בחשיבות המידע לאזרח במדינה המודרנית ובהגבלות המתחייבות מחמת צנעת הפרט או מדין "מוקצה מחמת מיאוס", וכן בנושאים נוספים המתחייבים מקיומה של חברה דמוקרטית מודרנית.

התמונה המצטיירת מספרי השו"ת של זמננו מחזקת את התמונה שתוארה פה: מרובות הן התשובות שיש בהן התייחסות לשאלות ההלכתיות בחיי הפרט, אך כמעט ולא נמצא תשובות שעניינן הוא עיצוב של חיי הכלל.

יש אמת בטענה כי בשאלות מעין אלה אין פסק הלכה מובהק וחד-משמעי. ברם התנ"ך כולו מלא בבשורה כי הופעת האידאה האלוהית בתוך האידאה הלאומית היא נשמת אפו של הקיום היהודי. נערים ונערות אינם שותפים בהפגנות על עניינים אחרים, זולת אלו של ארץ ישראל, ואין להם מגע עם סוגיות המדיניות הכללית של האומה; תלמידי חכמים עוסקים אך מעט בשאלות מבנה המדינה, הביטחון הלאומי ומדיניות החוץ, או מדיניות האתיקה הרפואית הכללית; וגם אז הם מסתפקים בהיקף מצומצם של מקורות הלכתיים בעיצובם הרגיל, ואינם פונים אל התנ"ך ואל האגדה לקבלת מעוף ומבט כללי בסוגיות אלו. רק במקרים ספורים עלה התנ"ך לדיון כמקור של ממש לסוגיות מדיניות עכשוויות: הפרת ההסכם המדיני עם מצרים, לאור פרשת הגבעונים (יהושע ט') ולאור נבואת "והפר ברית ונמלט" (יחזקאל י"ז); הקמת מחתרת להגנה עצמית לאור מעשה דוד בקעילה (שמ"א כ"ג). השאלות העקרוניות שעלו בדיונים אלה הוכיחו את הנחיצות בהקמת בית מדרש לדיון בסוגיות אלו. דווקא בשל הקושי המרובה והסכנה הגדולה להסיק מסקנות אופרטיביות מן התנ"ך, יש צורך בפיתוחה של מתודה ללימוד, ולפיתוח מידות שהתנ"ך והאגדה נדרשים בהן במובן זה. למותר לציין, כי אנשי המדיניות והפוליטיקה האמוניים אינם עוסקים בסוגיות אלו כלל ועיקר, ובוודאי שלא מנקודת מבט תורנית.

לו היה התנ"ך מעצב את אורחותינו האמוניים, היה משפיע שפע רב על מציאות זו. ראשית, היה מרגיל אותנו לחשוב כי סוגיות אלו הן מענייננו, ואין התורה מתייחדת רק לשאלות הפרט. שנית, היינו שותפים בניסיון החשוב ביותר, הוא הניסיון לכוון את האידאה האלוהית כמושלת וכמעצבת את האידאה הלאומית. זהו קידוש השם הגדול, שאנו ממעטים לעסוק בו, בשל המשך התעלמותנו מן התנ"ך.

יא. החרדים לדבר ה'

סוגיות רבות נתונות במחלוקת בין הפרשנות המכונה 'החרדית לדבר ה'' ולבין זו המכונה 'ציונית דתית'. הוויכוח על היחס למדינת ישראל הוא רק חלק מן המכלול, אך אין הוא עומד בבסיס הדיון. נראה כי היחס למדינת ישראל הוא תוצאה של דבר מה עמוק בהרבה, הנוגע לדמותה המלאה של התורה. עמדתנו בסוגיה זו יונקת יניקה עמוקה מן התנ"ך, שכן רק בו אנו מוצאים הכרה במדינה שאיננה מושתתת על בסיס התורה: ממלכת ישראל בימי אחאב זכתה להכרה אלוהית, לפחות דה-פקטו, ולקשר נבואי אמיץ בין אליהו לבין אחאב. התנ"ך מהווה מקור חשוב לעצם כינונה של ישות מדינית-לאומית-תורנית, במלוא היקף משמעויותיה. מצוות מינוי מלך (דברים י"ז, י"ד-כ) מדמה את מלכות ישראל למלכות כל הגויים, ועל בסיס זה היא בונה את הייחוד הממלכתי הישראלי. יש בכך הכרה מהותית בחשיבות ההקמה של

ישות מדינית כזאת, אף אם אין היא מגשימה עדיין את מלוא ייעודיה ודמותה. רק בתנ"ך אנו מוצאים הכרה במסגרות נוספות של הכרעות מדיניות: הנבואה והשופטים, זקני העם, עם הארץ וכדומה. עצם קיומן של מערכות נוספות, ועקרון הפרדת הרשויות המשתקף בהן, מהווים כר נרחב לביסוס יחסנו למדינת ישראל. אמת כי גם אנו איננו עוסקים דיינו ביחסנו למוסדות מדינת ישראל, ומבססים את הדבקות במדינה זו על היחס למדינת ישראל עצמה בלבד. איננו בעלי משנה סדורה ביחס למעמד בית המשפט העליון, לדמוקרטיה הישראלית ולמוסדות שלטון נוספים.

הפער בפרשנות התורה בינינו לבין היהדות החרדית עמוק, ונוגע בשאלות יסודיות. אחת מן השאלות האלה נוגעת בעצם הכינוי 'חרדים'. כינוי זה מבטא שני עניינים: ראשון שבהם הוא ההצהרה כי המכנים עצמם כך רואים עצמם כחרדים לדבר ה'. החרדה בהקשר זה אינה מילה נרדפת לפחד, ואין מדובר בחרדה מְדָבֵר מה, אלא בחרדה לְדָבֵר מה, הוא דבר ה'. לחרדה זו אנו שותפים, ומבחינה זו ראוי שאף נראה עצמנו כחרדים.

אולם כינוי זה מבטא עניין נוסף, והוא היחס לסיכונים הקיימים בתחומים שונים. עמדתה העקרונית של היהדות החרדית היא כי בעת שאנו ניצבים בפני סכנת עזיבת ה' ותורתו, יש להגביה את החומות ולהישמר מן הסיכון. לכאורה, זו העמדה היחידה האפשרית, ואף כאן אנו חייבים להיות שותפים לזהירות מן הסכנות הרוחניות. הציווי "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד', טו) אינו עוסק על פי פשוטו בזהירות בדרכים, אלא בזהירות מפני הידרדרות רוחנית. ברם מדיניות רוחנית זו נתקלת בשתי בעיות גדולות:

ראשונה בהן היא סיכוייה הטקטיים של הגבחת החומות. אין זה ברור כלל ועיקר כי זהו כלי נשק יעיל ודרך טובה להימנע מן ההידרדרות הצפויה. במסגרת דיון זה לא נעסוק בשאלה זו, שהיא שאלה גדולה ונכבדה, אך קשה לראות בה סוגיה הנובעת מן התורה עצמה, דבר שאנו מרוכזים בו כעת. ראוי רק להעיר, כי הטענה החרדית שרק כך מתמודדים בהצלחה עם הסכנות הרוחניות, אין לה על מה שתסמוך. יעיד על כך רוב עם ישראל, שפרש מדרך התורה והמצוות כאשר התפיסה החרדית משלה בכיפה, והשכלתו הביאה אותו לעבור על דתו.

הבעיה השנייה נוגעת לשאלת המחיר: כל עוד מדובר בעמידה בפני סיכון בלבד, מוסכם כי יש להימנע מלפגשו, ואך ייתכן ויכוח בדבר הדרכים לעשות זאת - אם במחנים או במצרים. ברם לרוב מדובר במצב שבו מול הסיכון עומד סיכוי, לאמור: אמנם הדרך החדשה המוצעת מסוכנת מאוד מבחינה רוחנית, אך אם יוכל האדם לסכנות אלו, יגיע להישגים רוחניים גבוהים בהרבה ולעשיית מצוות ה' ודברו ביתר

שאת. כאן פתרון הגבהת החומות בעייתי בהרבה, שכן הוא כולל בתוכו ויתור על מימוש דבר ה' במלוא רוחבו.

בדרך כלל הפרשנות החרדית לתורה נוקטת גם כאן עמדה כי יש להימנע מנטילת הסיכון. טיעון זה נשמע פעמים רבות בעת הדין בסוגיות העומדות על הפרק. למשל: אין להתגייס לצבא, גם אם עקרונית יש לו מקום, בשל הסכנה 'להתקלקל'; יש להחרים את השימוש באינטרנט, אף אם טמונים בו סיכויים של ממש להגדלת תורה ולהאדרתה, כיוון שהוא מסוכן עד מאוד; המגע עם לימודי חול עשוי אמנם להביא לכיבוש הארץ ולרדייה בדגי הים ובעוף השמים, ואף אולי יהיה קיים במדינת המשיח, אך בשל הסכנות המצויות בו אין לעסוק בו כעת.

בוויכוח מעין זה ניתן להביא נימוקים רבים לכאן ולכאן. חלקם מבוסס על הסברה הישרה וחלקם - על מאמרי חז"ל, הלכות הרחקה והימנעות, ונוהגם של גדולי ישראל לאורך הדורות. גם כאן התנ"ך איננו חלק מן השיח הרוחני, ואין הוא משפיע על המציאות, למרות שניתן היה לבסס עליו עמדה הטוענת שיש מקום לסיכונים שיש לצדם סיכוי של עשיית רצון ה'.

עמדה שונה מן העמדה החרדית בולטת, לדוגמה, במצוות התורה על הכניסה לארץ ישראל. בספר דברים עולה פעמים רבות כי הדבר המסוכן ביותר לעם ישראל, מן הבחינה הרוחנית והגשמית כאחד, הוא להיכנס לארץ ישראל. הנדודים במדבר מבטיחים את קדושת האומה ואת היותה נתונה באופן מתמיד להשגחת ה', להדרכת עמוד האש והענן ולאכילת המן. הכניסה לארץ תפגיש את האומה עם סכנות הארץ ועם תחלואיה הרוחניים. לא די בכך שטוב הארץ עצמו מפתה ומושך את האדם לשבת תחת גפנו ותחת תאנתו; מדובר אף במפגש עם התרבות הכנענית המפותחת, שידיה רב לה למשוך את עם ישראל ולהסירו מעם ה'. אין מדובר בחשש בלבד אלא בוודאות, שכן ריבונו של עולם מודיע למשה רבנו כי כאשר ישכב עם אבותיו יקום העם הזה ויזנה אחרי אלוהים אחרים, ויפר בכך את הברית (דברים ל"א, טז). היינו מצפים כי בשל ודאות זו תאסור התורה את הכניסה לארץ, אולם היא מצווה על הכניסה, ובר בבד אין היא מתעלמת מכל הסכנות הרוחניות המרובות.

יש להדגיש כי אין בהכרעה זו כדי להפחית מחומרת הזנות מאחרי ה'. אין הכתוב אומר כי כיוון שעם ישראל נענה לציווי האלוהי ונכנס לארץ, הוא מחוסן מפני הפגיעה האלוהית בו כשִׁפֵּר את הברית. התורה אומרת את ההפך: הכניסה היא מחויבת המציאות, שכן הארץ היא המקום שבו עם ישראל מחויב לשכון, ועל כן יש להיכנס, ולהתמודד עם הסכנות הגדולות שארץ זו מזמנת. אם יעמדו בניסיון הגדול, יזכו לגילוי המקום אשר יבחר ה' ולהקמת המקדש בתוכם. אם חס ושלום לא יזכו, ייענשו במלוא חומר הדין. הכניסה לארץ אינה מהווה תעודת ביטוח מפני הפקידה

האלוהית. אין באפשרותם לא להימנע מן הכניסה ולא לסטות מאחרי ה' בשל הכניסה. חובתם לעלות לארץ ולהתמודד עם סכנותיה.

זו דוגמה אחת לתפיסה כללית של דרכי עבודת ה' העולה מן התורה: יש לעשות את הדבר הנכון אף אם מסוכן הוא, ועם זאת להישמר מכל פגע ומכל סטייה. החרדה מפני הנפילה אינה צריכה להוביל לרתיעה מן העלייה, כי אם לביצור המאמץ להתמודד מול נזקים אפשריים של עלייה זו. תפיסות רוחניות נוספות מצויות בתנ"ך, והן מנוגדות לדמות התורה כפי שהיא מצטיירת בפרשנותה החרדית. ברם נערים ונערות אינם שואבים מן התנ"ך תפיסות עולם תורניות, אלא נתונים לסברות שפעמים רבות הן מנוגדות לדבר ה'. שאלותיהם בדבר דרכה של תורה בזמן הזה, והתלבטותם בין התפיסה ה'חרדית' לבין זו ה'ציונית דתית', אינן זוכות למענה הנוגע בשורשי הקיום התורני - התנ"ך. תלמידי חכמים אינם מבססים תפיסות יסודיות של תורה על כתבי הקודש עצמם, ופעמים רבות דורשים דרשות המנסות ליצור יש מאין: ממקום שבו דנים חז"ל בעניינים מקומיים נוצרות תפיסות עולם כלליות, שהיקפן גדול מן המקור שממנו צמחו; גם קובעי המדיניות האמונית במישור הפוליטי מבססים יותר את דרכם על הפחד מאשר על האור המאיר. כאמור לעיל, מדובר בדוגמה בלבד, וניתן לשאוב מן התורה סדרה שלמה של הדרכות כלליות בדבר דרכה של תורה.

דוגמה נוספת היא היחס הכללי לדרך הארץ. עד שאנו עוסקים בהבאת ראיות ממקומות מרוחקים לחשיבות לימודי החול ולעיסוק בתרבות ובאמנות, בדרך הארץ ובמדיניות הכללית, ניצבים כתבי הקודש ובהם עניינים אלה מובנים מאליהם. הרוח הכללית הנושבת מכתבי הקודש היא רוח של מציאות חיה ותוססת, שבה הישגי האדם הם הבסיס המובן מאליו. התנ"ך מתייחס ליופיו של אדם, לעושרו, להישגים המדיניים של ממלכה, לידיעת משלים ולמגע עם תרבויות זרות. אין התנ"ך עוסק במניעתם, אלא בעיצובם הנכון, ובזהירות שלא יגלשו הישגים אלה לכדי הקמת עיר ובתוכה מגדל, המיועדת להקים שם לאדם, ולא לשכן את שמו של הקב"ה (בראשית י"א). כאשר חורג האדם ממסגרת מציאות זו, ודרך הארץ והישגיו נהפכים לו לרועץ, באה קריאת הנבואה "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא" (ישעיהו ב', כב). ברם אין בדברים אלה כדי להתנגד לפיתוח עצמתו ויכולתו של האדם. החטא הוא ההפרזה, ואיבוד היחס הנכון בין "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהילים ח', ו) לבין "דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה" (דה"א כ"ח, ט). גם זו תפיסה כללית היונקת מכתבי הקודש, ומרחפת על הפסוקים כולם. ואילו אנו איננו יונקים אותה מן המקרא, ומשום כך אנו נאלצים להביא ראיות שונות ומשונות להיתר העיסוק בלימודי חול, ולחובת העלייה בהר אתגרי העולם המודרני, בניגוד למגמת ה'התקפלות' החרדית.

הבו גודל

החייאת מקומו של התנ"ך בעיצוב פני תורת ישראל בימינו היא עניין שבהכרח. יסודה הגדול מתומצת בסוף ספר קהלת, "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור" (קהלת י"ב, יג). משמעות הדברים היא שיראת אלוהים ושמירת מצוותיו עומדות במוקד, וההתייחסות לעניינים אחרים מושפעת מיסוד זה. החובה לברר יראת אלוהים ועבודתו מהי וידיעת הדבר שאותו ציווה ה', כמו גם שמירת הדברים ועשייתם בפועל, הן יסוד התורה כולה.

הימנעות מראיית התנ"ך כאחד המקורות הבסיסיים לשמיעת דבר ה' הבא אלינו על ידי עבדיו הנביאים, מביאה בראש ובראשונה לאי עשיית רצון ה'. העיוורון החלקי מביא להתמקדות בתחומים מסוימים של הופעת התורה, ללא התייחסות למכלול כולו. בשל כך, פעמים רבות דווקא שומרי מצוות ה' מעוותים את דברו, שכן אין תורתם תמימה אלא קרעים קרעים.

מעבר ליסוד העיקרי, החייאת התנ"ך היא בעלת השפעה רבה גם על תחומים אחרים. כאמור לעיל, מדובר בהשבת החיבור הייחודי שבין תורת ישראל לבין החיים, בהשבת הצדק למקומו החיוני, במציאת מקום לאותנטיות ולעצמיות בעמידה בפני ה', ובעניינים רבים נוספים שנסקרו במהלך הדברים. אין מדובר ברפורמות, ה' ישמרנו; מדובר בחילוף דבר ה' מן המצרים של "ארבע אמות של הלכה" ובפריסתו על פני עולם עשיר בהרבה, שההלכה היא חלק חיוני בו, אך לא חלק יחיד. למעשה מדובר בהשבת ימים כקדם, ימים שבהם שימשה תורת ישראל במובנה הרחב כמורה דרך מרכזי בהוויה כולה.

ככל מהלך רוחני, אף לניסיון להפוך את התנ"ך ל'היה' סכנות מרובות. דווקא בשל גודל המסע וחשיבותו הוא פוסע על גשר צר בין תהומות. בקשת השבת האור למקומו אינה יכולה להתעלם מן החושך העלול להשתרר דווקא מכוחה של מגמה חיובית זו. מדובר בסכנות של ממש להתמוטטות שלשלת מסירת התורה מדור לדור. מבין שלל הסכנות האורבות בדרכה של מגמה זו ניתן לציין שלוש עיקריות:

א. העניין הראשון המובן מאליו הוא בעיית הפרשנות. כדי להשיב את התנ"ך למקום שבו ימצא מבקש דבר האלוהים את מבוקשו, יש צורך בכלי לימוד ודרשנות, המאפשרים נטרול עמדותיו האישיות של הלומד. אם לא ימצאו כלים אלה, יתברר שאין מדובר כי אם בדרשנות רדודה. עולם פרשנות התנ"ך מביא לא פעם לתוצאות ידועות מראש. הלומד קובע מראש את עמדתו, ומבקש לבססה בעזרת פרשיות מקראיות. אף שסכנה זו קיימת גם בתורה שבעל פה, היא מופיעה שם בהיקף מצומצם בהרבה. במשך הדורות נצטברו בתורה שבעל פה כללי פרשנות, יסודות למדנות, עקרונות פסיקטיים ושפה פנימית הידועה

היטב לכל הבא בשערי ההלכה. יסודות אלה הפכו לנכסי צאן ברזל של התורה שבעל פה, ולחלק אינטגרלי מן המקורות עצמם. דוגמה לדבר - היחס העקרוני של בעלי התוספות אל התלמוד כיחידה שלמה ומגובשת שאין למצוא בה סתירות פנימיות. יחס זה מהווה קביעה פרשנית יסודית, המשפיעה השפעה עיקרית על דרכי הפירוש, אף שאין פירוש הדבר כי אין מחלוקות בפירוש התורה שבעל פה. דינמיקה כזו ושפה פנימית כזו, הקיימים בלימוד תורה שבעל פה, אינם קיימים בלימוד תנ"ך, ובשל כך המסקנות הניתנות להסקה מן הפרשיות נעות מן הקצה עד הקצה. החירות המוענקת לפרשן כמעט שאינה מוגבלת. כללים שנתקבלו בהלכה, כמו הנהוג שאחרונים אינם חולקים על ראשונים, לא נתקבלו כלל ועיקר בפרשנות התנ"ך ובדרכי האגדה. קשה למצוא פרשן - להוציא רש"י - שאין בפירושו פירושים השונים באופן מהותי מפירושי חז"ל. פרשנים מאוחרים ופרשנים בני תקופתנו, שאינם חשודים על סטייה כלשהי מדבריהם של חז"ל והפוסקים בהלכה, נוקטים חירות פרשנית בפרשנות התנ"ך כדבר המובן מאליו.

חירות זו היא אחת הסיבות שבעטיין פסקה הגמרא כי אין למדים מדברי קבלה, וכמובן לא מדברי אגדה (ראה: **אנציקלופדיה תלמודית** א, ירושלים תש"ז, עמ' קלב). מדובר ביחסי גומלין בין שתי תופעות: העובדה כי מתחומים אלה אין למדים הלכה מאפשרת את החופש הפרשני, וחופש זה מעצים את ההרחקה מדברי ההלכה. העובדה שאין מוטלת אחריות הלכתית על הפרשן היא המפייחה מעוף עצום בפירוש עצמו. משום כך, אין לנו אלא לצעוד בזהירות מרובה, ולתור אחר דרכים שבהן נדרש התנ"ך ואחר עקרונות יסוד בפרשנות (כמו חשיבות מבנה הפרק, ההנחה כי מה שאינו כתוב אינו משמעותי להבנת העניין וכדומה). מדובר בעקרונות יסוד שיטתיים, שלא יאפשרו לעשות בתנ"ך כרצון איש ואיש. אלה אמנם נמצאים בדברי ראשונים, אך לא בהיקף הנדרש כדי להפוך את התנ"ך למקור מרכזי. זהו תהליך ארוך וממושך, המותנה בראש ובראשונה ביראת שמים של לומדיו ובבקשת האמת האלוהית הבוערת בהם. הוא מחייב סבלנות מרובה, אחריות וענווה, זהירות ופסיעה מתונה. סביר להניח כי יהיו מכשולים בדרך, ואין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם תחילה. ההתמודדות עם סכנה זו תיעשה על ידי "הווי מתונים בדין" מחד גיסא, ועל ידי העמדת תלמידים הרבה מאידך גיסא. בתי המדרש שיראו מגמה זו בחיוב, ויתורו אחר דרכים להגדלת הופעת אור ה' עלינו בזהירות ובמתנות, יביאו לתסיסה רוחנית פנימית, שתבור מכל השפע העצום את הבר מן התבן.

ב. סכנה שנייה היא הניסיון להתחבר אל התנ"ך, תוך דילוג על אוצרות התורה שבעל פה, שהאנרגיה התורנית כולה הושקעה בהם במשך אלפי שנים. קפיצת דרך זו מקפלת בתוכה שני עניינים הרי אסון, בדיוק כשם שהתעלמות מן התנ"ך

מביאה את אותו עניין עצמו. כשם שההתעלמות עלולה להרחיק את האדם מרחק ניכר מעשיית רצון ה', כך גם הדילוג על פני תורה שבעל פה. יכולת קריאתנו בתנ"ך מוגבלת, ואין אנו יכולים להתעלם מכל מה שנצבר בדרך. העניין השני נוגע לתפקידה של התורה שבעל פה בלימוד התנ"ך. תפקיד זה אינו מתמצה בפרשנות הנכונה בלבד; התורה שבעל פה מפגישה את היסודות השונים המופיעים בתנ"ך, ממתנת אותם או מעצימה אותם, דנה בהם, וקובעת את היחס בין המרכיבים השונים שבכתבי הקודש. התנ"ך מלא בכתובים המכחישים לכאורה זה את זה, ומידה מיוחדת בין המידות שהתורה נדרשת בהן עוסקת בשני כתובים המכחישים זה את זה. התורה שבעל פה מהווה פעמים רבות כתוב שלישי, שבלעדי הכרעתו אין מדובר בתורת אמת.

קשה לשער את עצמת הסכנות הרוחניות והפיזיות העשויות לצמוח, לדוגמה, ממי שיבקש לממש את חובת "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים" (דברים י"ב, ב); להחיל דיני נפשות על מחללי שבת ובוועלי עריות; לקרוא למלחמה על עיר הנידחת; להקריב קרבנות; לפסוק כי דינו של אונס נערה פנויה מתמצה רק בחמישים שקל כסף לאביה ובמניעת שילוחה כל ימיו; ועוד עניינים רבים כאלה. הראיה המוחצת לקיומה של סכנה זו מצויה בדמות התורה שבעל פה שבימינו: כשם שלא יעלה על דעתו של אדם לקיים את דיני בישול בשר בחלב לאור פשט המקראות "לא תבשל גדי בחלב אמו" ולפסוח על פני התורה שבעל פה, כך יש להניח כי ללא תורה שבעל פה רווית דיון והעמקה ומבט תורני של דורות לא ניתן לממש את הופעת התנ"ך במלואה. אף על פי כן, ניתן בהחלט לפסוע פסיעות ראשונות. חלק מהנושאים שנידונו לעיל מופיעים בתנ"ך בצורה מובהקת וחדה, עד שניתן לפעול ליישומם ביתר ודאות בדבר נכונותם. חלק מהם נתונים לפרשנות מורכבת, ויש צורך ביישוב סתירות מרובות בעניינם; ועל כן דינם להיכנס לבית המדרש ולהיות חלק ממהלך ארוך של בירור. ייתכן כי סוגיות אלה תובעות לימוד של מאה שנים, ודווקא משום כך חובה עלינו לפתוח בהשבת הסוגיות אל בתי המדרש ולהניח לדורות הבאים לסיים את המלאכה.

ג. סכנה שלישית מצויה בעצמת הבעיות הרוחניות שלימוד התנ"ך מעלה. לא ניתן להתעלם מן ההבדלים המרובים שבין דמות היהדות בתנ"ך לבין מה שנתפס היום כיסוד המוסר והצדק, ואף מבוסס במקורות תורניים ובחיים היהודיים שבפועל. מדובר בפער נרחב, המחייב התמודדות רחבת אופק עם העובדה כי בתנ"ך נהוג עונש קולקטיבי, התעלמות מרובה מחיי הפרט, שלילת זכותו של האדם לעיצוב חייו כרצונו, יסוד קנאת ה', שפיכות דמים בהיקף ניכר ועוד כהנה וכהנה. פעמים רבות מדברים אנשי תורה על ה"יהדות", וקובעים עקרונות המנוגדים לחלוטין למבוטא בתנ"ך. זהו הפן השני של הסכנה הראשונה: דווקא

בשל הסתירה שלכאורה בין הכתוב בתנ"ך לבין ערכי היסוד וההלכות הנהוגים היום, עשויים לבוא ניסיונות ליישב את הסתירה באחת משתי דרכים מסוכנות: או בטיעון כי אין התנ"ך רלוונטי עוד, וכי באה בו לידי ביטוי תפיסת מוסר פרימיטיבית שאנו השתחררנו ממנה, או בטיעון שיש להשיב את המוסר המקראי לקדמותו כפי שהוא.

כאמור בראש הדברים, זו הבעיה העיקרית של 'היותו' של התנ"ך. הסכנה לתנ"ך איננה אורבת מן הכיוון של סתירה בינו לבין המדע הארכאולוגי וההיסטורי. הסכנה האמתית לקיומו מצויה בסתירה שבין כמה ממצוותיו ועקרונותיו לבין מה שנתפס היום כמוסר טבעי וכצדק חברתי, שהם חלק מערכי היסוד של העולם המערבי והמזרחי כאחד.

אף שאין להמעיט בעצמתן של בעיות אלו לא יהיה זה נכון לפחוד מעצם קיומן של שאלות. לא נצטוונו על אמונה בעצימת עיניים, ואין אדם יכול לפתור עצמו מבירור האמת. זו חובה שהוטלה עלינו מאת ריבוננו של עולם, והחיפוש אחר האמת הוא הוא יסודו של האדם המאמין - "ראש דברך, אמת!" (תהילים קי"ט, קס). ברם חיפוש זה מחייב הקדמות מסודרות, בירור יסודי של ענייני התורה וסדרי ההעברה מדור לדור, גיבוש דרכי לימוד ודרישת התורה, ועוד כהנה וכהנה. כל עוד אלה לא נעשים, ניתן לקבוע בצער כי התנ"ך 'לא היה', ואנו עדיין מחפשים את דבר ה', בנוענו מים ועד ים ומצפון ועד מדבר, משוטטים ומבקשים את דבר ה' ולא מוצאים.

ברם "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו" (שה"ש ח', ז).