

משנת הרמב"ן והשפעתה על הפסיקה ההלכתית

במאמר זה אני מבקש להעלות על שולחנם של מלכים את אחת מסוגיות הפסיקה המשמעותיות ביותר. ייחודו לא יהיה בעבודה המחקרית ובביסוס רעיוני של דברי מחשבה ואמונה, כי אם בטענה עיקרית אחת: אי הבאה בחשבון של מכלול מקורות גדול בעולמה של תורה מביא בסופו של דבר לפגיעה באיזון הנדרש לפסיקת הלכה, הן מנקודת המבחן של המקורות התורניים, והן מנקודת המבחן של השכל הישר והשכל הטוב¹. היקפו הראוי של הטיעון במאמר זה הוא אנציקלופדיה שלמה, וכאן מובאים "שמות הערכים" בלבד.

בחלקו הראשון אטען כמה טענות יסוד העולות מפירוש הרמב"ן על התורה וממקומות אחרים בכתביו. טענות אלה לעצמן יכולות להחזיק ספר שלם, אולם בשל העובדה שחלק גדול מהמקורות ידוע לקוראי המאמר אצמצם עצמי לטענות היסוד, ואשמח להרחיב בהזדמנות אחרת בעניין זה. בחלקו השני אטען כי עמדות היסוד של הרמב"ן חייבות להשפיע על הפסיקה ההלכתית, וזאת משלוש סיבות: היות הרמב"ן ראש וראשון לראשוני ספרד, ומעמיד התורה המשמעותי ביותר בתולדות ראשוני ספרד²; היות שהרמב"ן הוא אבן הפינה במשנתנו ביחס לארץ ישראל ויישובה, וכדי שלא תהיה סתירה פנימית ביחסנו לדבריו³; ועיקר העיקרים – בשל כך שדברי הרמב"ן מיושבים עם דברי התורה שבכתב ועם דברי הנביאים, והרבה מהראשונים מסכימים אתו – בין אם היו אלה תלמידיו ובין אם הגיעו לדברים מכיוונים אחרים. בחלק השלישי אדגים כמה וכמה סוגיות בפסיקה ובמדיניות הציבורית שעלו בגיליונות קודמים של כתב עת זה, לאור ההישענות על הרמב"ן. אני מבקש להדגיש כי איני כותב מאמר זה כחוקר המביט מבחוץ על הפסיקה אלא כמי שמתאר את ההשפעה הדרמטית של משנת הרמב"ן על פסיקתו שלו, והעלאת עמדות אלה לדיון בעולם של חכמים. טענתי היא שאי נתינת משקל הולם למשנת הרמב"ן מובילה לפסיקה שיש בה הרבה תמיהות מוסריות ולעתים אף חילול השם⁴. לא אכחד שסוגיה זו משמעותית ביותר גם ליסודות תורת ארץ ישראל, ולחתימה המתמדת של קישור הלכה, נבואה ואגדה⁵, אולם במאמר

¹ * אני מודה לרב יהודה זולדן ולרב עזריאל אריאל ה"ו שקראו את המאמר בביקורתיות רבה, ואף שלא הסכימו להרבה דברים הכתובים בו, הוסיפו את הערותיהם המחכימות המשובצות במאמר עצמו. ביטוי זה מופיע בסיפורים רבים על הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שענה לא אחת לשאלות שהופנו אליו "ראשית חכמה – יראת ד', שכל טוב..." כלומר: בסיס לכל הנהגה פותח ביראת שמים המחוברת עם השכל הטוב.

² כל בר בר רב דחד יומא יודע כי המחבר הכריע בעיקר לאור הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, והרמ"א הביא את משנת בעלי התוספות, וגם כשפנה לראשוני ספרד הביא יותר מדברי הרשב"א. ברם, אין בכך סתירה לטענה המופיעה במאמר זה, וראה להלן.

³ הרצ"ה קוק זצ"ל היה חוזר ואומר כי ההליכה בעקבות הרמב"ן היא בשל העובדה שהוא הוגדר "אביהם של ישראל".

⁴ על משקלו של חילול השם כשיקול דעת בפסיקת הלכה (להבדיל משאלות תדמית ויחצו"ן) ראה מאמרי: "עקירת אות מן התורה מפני חילול השם", בתוך: ספר הראל, רמת הגולן תש"ס, עמ' 203-234.

⁵ בשל היות הרמב"ן ראש המכניסים את הקבלה לתוך הזרם המרכזי של פרשנות התורה מסתבר שיש קשר בין הדברים.

זה אנו דנים רק בדבריו ההלכתיים והמחשבתיים של הרמב"ן ונמנעים מלעסוק בהיבט הקבלי שלהם.⁶

א. 'אותו ואת בנו' ושילוח הקן

באחד הפירושים היותר הידועים בדברי הרמב"ן הוא פותח כך:

"כי יקרא קן צפור לפניך" - גם זו מצוה מבוארת מן "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד".

כי הטעם בשניהם לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם, או שלא יתיר הכתוב לעשות

השחחה לעקור המין אע"פ שהתיר השחיטה במין ההוא, והנה ההורג האם והבנים ביום אחד

או לוקח אותם בהיות להם דרור לעוף כאילו יכרית המין ההוא...

ננתח בקיצור את דברי הרמב"ן:

1. הרמב"ן בוחן כדרכו את מצוות ספר דברים לאור השאלה האם מצווה זו כבר נאמרה בארבעת

החומשים הקודמים ("מבוארת") או שהיא מצווה המופיעה בספר דברים בלבד ("מחודשת").

2. הוא קובע שמצוות שילוח הקן היא מצווה מבוארת, על אף שבפשוטו של מקרא לא מצאנו

אותה בחומשים הקודמים.

3. את שורש מצוות שילוח הקן מוצא הרמב"ן במצוות 'אותו ואת בנו'. קביעה זו היא החידוש

העיקרי בדברי הרמב"ן, לאמור: על אף העובדה שמצוות 'אותו ואת בנו' כלל אינה מזכירה קן

ציפור, ומבחינה הלכתית לכאורה לא היינו יכולים להסיק ממנה דבר על חובת שילוח הקן, ואף

התורה שבעל פה אינה עושה זאת כלל ועיקר, טוען הרמב"ן ששילוח הקן היא מצווה מבוארת.

4. את דברי הרמב"ן ניתן לבאר בצורה מצומצמת ובצורה רחבה. בצורה מצומצמת ניתן להבין כי

מדובר בפירוש לתורה בלבד, והוא מלמד על קשר ערכי בין שתי המצוות. ברם, ניתן לבאר אותם

בצורה רחבה בהרבה, ולקבוע דבר מה עקרוני ביחס למצוות: אין המצווה בתורה כוללת בתוכה

רק את שנאמר בה. יש להתייחס על המצווה כמעין "אב", והיא מחייבת ברמת התורה שבכתב

הרבה מעבר למה שכלול בה באופן ממוקד⁷. ההבדל בין שתי ההתייחסויות הוא: האם הייתה

חובה הלכתית לשלח את הקן גם אילו מצווה זו לא הייתה כתובה בתורה, והחובה הייתה נלמדת

ממצוות 'אותו ואת בנו'? לאור הדרך השניה המוצעת התשובה היא חיובית, וחובה זו הייתה

קיימת כדין דאורייתא, בין מצד עצמה ובין כהרחבה מכוח רוחה של תורה לאור פרשנות הרמב"ן

כאן ומצוות "קדושים תהיו".

5. הרמב"ן מציע שתי הצעות למכנה משותף בין המצוות. אפשרות אחת היא "לבלתי היות לנו לב

אכזרי ושלא נרחם". אפשרות שנייה היא "שלא יתיר הכתוב לעשות השחחה לעקור המין", ואף

שאם ייקח אם על בנים כלל לא ישחית את המין, שהרי נותרו עוד הרבה ממין זה, מדובר במעשה

סמלי המבטא את הרעיון: "כאילו יכרית המין ההוא".

⁶ הרב יהודה זולדן העיר את תשומת לבי לעובדה שה'משך חכמה' נקט בפסיקתו המקורית בדרך הדומה לזו שאני מבקש לעסוק בה.

⁷ דברים דומים כתב הרב חיים חנוך בספרו 'הרמב"ן כחוקר וכמקובל': "...ובכל בהירות וחריפות לשונות הוא מכריע שהתורה במצוותיה מסרה רק את החיוב המינימאלי של הדרישה הא-להית. מוטל חוב קדוש על מצפון האדם להרחיב את המסגרת התיאונומית של המצוות על ידי שאיפה אוטונומית לקראת המכסימום הדתי-מוסרי (עמ' 123).

ב. דאגה לבעלי חיים – שיקול הלכתי?

כדי לעמוד על משמעות דברי הרמב"ן עלינו להקדים דברים אחדים על הדרך בה אנו מצווים לשקול כל יסוד הלכתי הניצב לפנינו. פסיקת הלכה נעשית בפועל בשלושה שלבים⁸: פסיקת הלכה מתחילה במצב ה"טהור", בו אנו דנים בשאלה הלכתית כאשר היא עומדת לעצמה ב"תנאי מעבדה". בדרך כלל אנו עוסקים בשאלה זו בספרי הלכה כגון הרמב"ם והשו"ע. שיקולי הפסיקה הם אלה שאנו מכירים מהגמרא ומספרי הפוסקים, ואנו מנסחים את ההלכה כאשר היא עומדת לעצמה. ברם, לא בכך מסתיימת עבודתו של פוסק ההלכה. מעמדה של ההלכה נקבע רק בשעה שהיא מתנגשת בהלכות אחרות ובמציאויות אחרות, וכשהיא דוחה ונדחית מפני הלכות אלו. כאשר הלכות רבות אחרות הנוגעות לעניין מסוים דוחות אותה מתברר כי עוצמתה של אותה הלכה אינה חזקה דיה בכדי להוות יסוד, וכאשר היא עצמה דוחה הלכות רבות אחרות מתברר שזהו יסוד חיוני בעולמה של ההלכה. בדרך כלל דנים בשאלות הדחיה ספרי השו"ת, שכן הם גם מעמתים את ההלכה היסודית עם הלכות יסודיות אחרות, והן עם המציאות. ישנו גם שלב שלישי, והוא בחינת החובה להשתמש בכללי הלכה עקרוניים כגון: 'כבוד הבריות', 'מוטב שיהו שוגגין וכדו'.

לפיכך, בשעה שאנו באים לבחון את משמעות דברי הרמב"ן להלכה יש לבחון את השאלה בשלוש רמות. ברמה הראשונה יש לבחון האומנם ביאורו מחייב מבחינה הלכתית לעסוק בעניינים הנלמדים משילוח הקן, כשאין הם מתנגשים בעניין אחר. כדי להדגים את דברינו נשאל שתי שאלות הלכתיות ונבחן האם ניתן למצוא בדבריו תשובה להן:

1. האם קיים איסור הלכתי (מעבר לחובה לנהוג במידות טובות) להשליך אבנים על חתולים כדי להתעלל בהם?⁹

2. האם ישנה חובה מדאורייתא להציל מינים נכחדים באנטרקטיקה, או לחילופים להימנע מפעילות פיתוח סביבתי במצב בו מוכחדים מינים נדירים?

מובן כי כדי לפסוק הלכה בשאלות אלו מתוך דברי הרמב"ן יש להניח כמה וכמה הנחות. הנחה ראשונה היא הנחה טקסטואלית: דברי הרמב"ן בפירושו לתורה מהווים מקור הלכתי, והרמב"ן עצמו ראה אותם כך. זה לא מובן מאליו כי ניתן לטעון שדברים שלא נכתבו כחלק מדיון הלכתי אינם יכולים להיות חלק מההלכה¹⁰.

הנחה שניה שיש להניח היא שפסיקת הלכה מתייחסת ליסוד המצווה. אין מקום להאריך כאן בשאלת טעמא דקרא, כיוון שלא זו השאלה העומדת כאן לדיון. השאלה אינה מפני מה ריבוננו של עולם ציווה על מצווה זו, אלא השאלה היא מה למעשה ציווה ריבוננו של עולם – האם הוא ציווה

⁸ על כל אלה כתבתי בקיצור במאמרי: "כבוד האדם של הילד במצוות כיבוד הורים - האם חייב הילד לציית להוריו?", בתוך: 'אהבת האדם וכבוד הבריות', רמת גן תשס"ז, עמ' 331-318, בעיקר בפרק "אופי הדיון".

⁹ כידוע, מחלוקת גדולה נטושה בין פרשני הרמב"ם לגבי עמדתו האם צער בעלי חיים הוא דאורייתא או דרבנן (ראה לדוגמה כ"מ הלכות רוצח יג, ט מול דברי האור שמח הלכות שבת כה, כו). אם צעב"ח הוא דאורייתא שאלתנו נוגעת לשאלת האם יש מגבלות המוטלות על האדם גם כאשר הוא פועל לצרכיו (שם אין דין צעב"ח מדאורייתא), כגון בפיטום אווזים.

¹⁰ אין מקום להאריך כאן בשאלת פרשנות התורה כמקור לפסיקה. ברם, ניתן לקבוע כי במקומות בהם אין מסורת הלכתית מסודרת על סדר הגמרא והפוסקים מסתמכים הרבה על כל מקור שקיים, ובתוכם פרשנות התורה.

על הפעולה הטכנית של שילוח הקן, וזו אחת מחוקות התורה? האם ריבוננו של עולם ציווה לחנך את עצמנו לרחמים דרך היחס לבעלי חיים? האם ריבוננו של עולם ציווה עלינו במצווה זו לחנך עצמנו שלא לכלות את המין כולו? הדוחים הנחה זו טוענים כי למעשה מדובר ב'טעמא דקרא' ומסורת היא בישראל שאין פוסקים מכוח טעמא דקרא.

הנחה שלישית שיש לאמץ היא שיש ביכולתנו לעמוד על השאלה מה ציווה ריבוננו של עולם. נשוב לסעיף החמישי של ניתוח דברי הרמב"ן דלעיל, ונראה כי הנחה זו בעייתית ביותר דווקא במצווה זו. הרמב"ן כתב שיש שתי אפשרויות לבאר את דברי התורה ואת הקשר בין מצוות שילוח הקן למצוות 'אותו ואת בנו', ואם כן – כיצד ניתן לפסוק הלכה כאשר אין בכוחנו לעמוד על רצון ד' במצווה זו? עצם העובדה שהרמב"ן עצמו הביא שני גדרים אפשיים מלמדת שאין בכוחנו לרדת לסוף דעתה של תורה. אמנם, ניתן לראות בכך את תופעת המחלוקת הקיימת בכל תחום בהלכה.

כל אלה הם החלק הקל של הדיון, שכן למעשה אין מדובר בהתנגשות בין נושאים שונים ואנו מצויים עדיין בשלב הראשון של פסיקת ההלכה. אם אכן נלמד מדברי הרמב"ן כי קיימת חובה להציל מינים נכחדים או איסור להתעלל בבעלי חיים תהיה לכך משמעות לחומרא בלבד – אנו נלמד כי ההלכה מטילה חובות אלה על האדם. ברם, לאור מה שכתבנו לעיל, המבחן הגדול של הלכות אלו אינו רק כשהן עומדות לעצמן, אלא בשעה שהן מתנגשות עם נושאים אחרים. אני מבקש להדגיש כי השאלות נמצאות בתחום ההלכתי ולא בתחום עבודת המידות, והדרך לעשות זאת, כבכל דיון הלכתי משמעותי, היא לבחון מה קורה בשעה שהרצון לקיים את ה'הלכה' הזו מתנגש ביסודות הלכתיים אחרים. נגדים זאת בהמשך לשאלות ששאלנו לעיל:

1. אם אליבא דמצווה דאורייתא נאסר עלינו באיסור עשה להתעלל על ידי זריקת אבנים בחתולים המהלכים ברחוב - האם זו מצוות עשה שכופין עליה? האם מניעת התעללות בחתולים היא העוסק במצווה הפטורה ועל כן מותר להחמיץ תפילת מנחה כדי למנוע התעללות בחתולים¹¹? האם ניתן לראות במצווה זו את אחד המקורות (וודאי שלא היחיד) בסוגיית ניסויים בבעלי חיים?

2. אם אליבא דמצווה דאורייתא קיימת חובה לשמור על העולם ולהציל מינים נכחדים - האם מותר להוציא על כך כספי מעשר כספים? לצאת מארץ ישראל לצורך כך? לשתף פעולה עם עובדי עבודה זרה? ועוד.

ג. ראיות מדברי הרמב"ן

הטענה שאלו יסודות הלכתיים, ושדברי הרמב"ן בפירושו לתורה מהווים מקור משמעותי ביותר להתנהלות ההלכתית מקבלת חיזוק מכך שמדובר בחלק משיטה כללית בדברי הרמב"ן, ולא רק כפירוש מקומי למצוות בודדות. ממקומות רבים במשנת הרמב"ן ניתן להוכיח כי המחייב בתורה אינו רק המוגדר בכתובים במונח המצומצם שלהם, אלא הרוחב המלא העולה מהם, ולמעשה לא רק מהמצווה כולה אלא גם מאורחות החיים המוסריים היסודיים, ככל שאלה קשים להגדרה¹².

¹¹ דברי הנודע ביהודה בשאלה הנוגעת לציד כלל אינם דנים בהיבט זה. הוא דן מצד שאלת צער בעלי חיים, ואילו אנו דנים מצד עקרונות התורה הנלמדים באופן כללי ממצוות שילוח הקן.

¹² משה אידל כתב: "הרמב"ן שילב – באופן אורגאני הרבה יותר לדעתי – את התיאוריה המטא-הלכתית שלו עם ההלכה עצמה" (תרביץ סד, עמ' 571). מראה מקומות רבים ומגוונים לסוגיית שילוב מקורות שונים בהלכה ראה בספרו של הרב נריה גוטל, 'חדשים גם ישנים', עמ' 236-231. בשל העובדה שמאמרנו אינו עוסק ברמב"ן אלא במודל של הרמב"ן בעיסוק בהלכה לא נימנע מלצטט את

מהן אפוא ההוכחות לכך שמדובר בשיטה מלאה ושלמה?

1. הרמב"ן עצמו פוסק כי ישנה חובה כללית ללכת אחר רוח התורה. דברים ידועים אלה נכתבו בעיקר בפירושו למצוות "קדושים תהיו" ולמצוות "ועשית הישר והטוב בעיני ד'". כדי ללכת לאור רוח התורה ישנה חיוניות לפענח רוח זו, והיא עולה מתוך המצוות עצמן. לא ניתן לקיים את "קדושים תהיו" בלי לפענח את הוראת המצווה¹³, ולא ניתן לראות במצווה כלשהי "אב" שממנו נלמד דברים נוספים בלא להכיר במצוות "קדושים תהיו".
2. במקומות שונים בפירושו הרמב"ן מפנה לציונים מוסריים כוללים, ואף מפרט אותם. בפירושו ל"שם שם לו חוק ומשפט ושם ניסהו"; בפירושו לציווי הכללי "ונשמרת מכל דבר רע"¹⁴ ובעוד מקומות. הדבר מלמד על מקומם של קווים כלליים מחייבים בדברי הרמב"ן¹⁵.
3. הרמב"ן מדיגש עקרונות כלליים גם במצוות מעשיות. הבולט שבהם הוא יחסו ל"עובדין דחול" בשל הפגיעה הכללית ביום השבת, גם אם אין עבירה ייחודית הקשורה בכך¹⁶.

דבריו של הרב גוטל לגבי ראשוני אשכנז: "לדעתו של גרוסמן, ראייתם של חכמי אשכנז הראשונים את ספרות האגדה ואף מקראות שנדרשו על ידם כמשמעותיים, שלא לומר אפילו מחייבים, לא פחות מספרות ההלכה עצמה. עולם האגדה הותיר עליהם רושם עז, עד שעולמם הרעיוני והמעשי עוצב מתוך הפנמת עולם האגדה" (שם עמ' 237-238). מאמרנו אמנם אינו עוסק בשאלת שילוב האגדה בפסיקת ההלכה, אולם הוא מצרני לו. ראה גם את מאמרו של הרב מיכאל אברהם, 'צהר' ל, עמ' 15 ואילך, על היחס שבין 'מצוה' לבין 'רצון ה'.

¹³ והלוא זה בדיוק הנושא בו אנו עוסקים: מהו ה"קדושים תהיו" של מצוות שילוח הקן ומצוות 'אותו ואת בנו'?

¹⁴ "...והנכון בעיני בענין המצוה הזאת, כי הכתוב יזהיר בעת אשר החטא מצוי בו. והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה, כי יאכלו כל תועבה, יגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה, הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב. ועל כן הזהיר בו הכתוב, ונשמרת מכל דבר רע. ועל דרך הפשט היא אזהרה מכל הנאסר" (דברים כג, י).

¹⁵ לפי הבנתי, דברי רמב"ן אלה הם פסק הלכה לגבי התנהגות הלוחמים המחויבים להימנע מכל דבר "רע", ואינם עוסקים בחובת שמירת המצוות במובן המצומצם בלבד.

¹⁶ "ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה ב"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ב"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנווני מקיף והשולחנים על שולחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שבתה ומנוחה לא יום טורח. וזהו פירוש טוב ויפה" (ויקרא כג, כד). דברים דומים נכתבו בדרשה לראש השנה, עמ' ריז-ריח בכתבי הרמב"ן שם. מדברי הרמב"ן עולה כי ישנו עובדין דחול ברמת הדאורייתא, ובחפץ ד' עלי אכתוב על כך במאמר אחר.

4. בכל מקום בספר דברים בו מדובר על "מצווה מבוארת", הרמב"ן מפנה למצוות הכתובות בחומשים הקודמים¹⁷. זו אינה הוכחה העומדת בפני עצמה, כיוון ש"ערבך – ערבא צריך" – ריבוי המקומות אינו מוכיח שכוונתו לתפישה מעשית, אולם הוא מיישב עיקרון זה על הלב.

עד כאן עסקנו בשיטת הרמב"ן בעניינים שהם פנים תורתיים. ברם, מדברי הרמב"ן עולה כי התורה מכירה ומפנה למקורות חוץ תורתיים, ובעיקר לעניינים הקשורים במוסר הטבעי. להלן כמה ראיות לדבר:

5. הרמב"ן מדגיש באופן מיוחד כי החיובים שנהגו בהם בני נח לפני מתן תורה לא נבעו דווקא מצו ה', ועל דור המבול נגזרה הגזירה בשל העובדה שזו תשתית המוסר האנושית ואין צורך באיסור שיאסור אותם. וכך הוא כותב בפירושו לבראשית (ו, יג):

...ורבותינו אמרו שעליו נתחתם גזר דינם. והטעם מפני שהוא מצוה מושכלת אין להם בה צורך לנביא מזהיר, ועוד שהוא רע לשמים ולבריות.

זו טענה רחוקה יותר מהדברים שנאמרו עד כאן, בשל העובדה שהיא מבססת את המוסר הטבעי לא רק מהרוח הכללית הנושבת מהתורה ומצוותיה, אלא גם מהחובות המושכלות¹⁸.

6. הרמב"ן דן באופן מתמיד את כל גדולי המקרא, גם הקדושים שבהם, לאור הנחות מוסריות, ואינו מונע עצמו מלכתוב דברים מוסריים כלליים קשים עליהם¹⁹. הדבר מלמד כי הרמב"ן ראה את הציוויים הכלליים כמחייבים אפילו את האבות. כך טוען הרמב"ן כלפי גירוש הגר "ותענה שרי ותברח מפניה - חטאה אמנו בעינוי הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן"; כך בדבריו על מסירתה של שרה לפרעה; כך (לחילופין) הוא רואה באבימלך איש תם וישר שאברהם חשד בו לחינם (בראשית כב, ב); ועוד.

7. לא זו בלבד, אלא מדברי הרמב"ן עולה פעמים רבות כי התורה לא ניתנה למלאכי השרת, אלא מכירה במעמדן של התחושות האנושיות כבסיס לפסיקה ההלכה. היא מעצבת אותם ולא פועלת נגדם²⁰. עניין זה מודגש מאוד בדבריו ל"ואהבת לרעך כמוך"²¹.

¹⁷ איסור שרט לנפש מבואר כבר באיסור לכוהנים לעשות זאת, כיוון שאף בני ישראל הם בניגים למקום (דברים יד, א); איסור פיגול במחשבה ובדיבור כיונק מאיסור הקרבת בעלי מומין (שם יז, א); איסור העברה למולך נעוץ ב"כמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו" (דברים יח, ט); בן סורר ומורה נעוץ בכיבוד אב ואם (כא, יח) ועוד ועוד.

¹⁸ הרמב"ן מתפלמס באופן ישיר עם אלה הסוברים אחרת בסוף דרשת תורת ד' תמימה: "ועל דרך הפשט אלו מצוות שכליות הן, וכל נברא מכיר את בוראו צריך ליזהר מהן, וכמו שכתוב באברהם: 'שמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט...' " (כתבי רמב"ן מהדורת שוועל א, עמ' קעג). אגב, מכאן תשובה לאלה הטוענים כי הכתוב מדגיש באברהם אבינו את המוסר שהקב"ה ציווה ולא את המוסר הטבעי. הרמב"ן שולל עמדה זו ומדגיש את עצמאות החיוב הזה.

¹⁹ ראה גם ב'הרמב"ן כחוקר וכמקובל': "רגישותו הדקה לכל גילויי היושר והצדק של המשפט הא-להי דרבנה את הרמב"ן לדון את כל אחד ואחד, שהוא בן ברית אן שאינו בן ברית, מתוך פרספקטיבה אובייקטיבית של כללי המשפט והמוסר הא-להי, ללא פניה סובייקטיבית. לכן איננו נמנע מלמתוח ביקורת על עמודי האומה הישראלית, ולגלות בהם שמץ פסול של נטייה מקו היושר..." (עמ' 380).

²⁰ כך לדוגמה בדבריו על איסור קריחת קורחה: "ולא יאסור הכתוב הבכי, כי הטבע יתעורר לבכות בפירוד האוהבים ונדודם אף בחיים..." (דברים יד, א), ובמקביל אוסרת התורה לשרוט שרטה.

²¹ הרמב"ן טורח להדגיש כי התורה לא ציוותה... שישווה אליו, אבל יהיה הפע בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה" (ויקרא יט, יז). על סוגיית אהבת העצמי ראה בקדמת רש"ש שקאפ לספרו

9. הפוסקים השתמשו בדברי הרמב"ן, ובסוגיות שונות מהווים דבריו יסוד לפסיקה לעתים בצורה מרחיקת לכת. כך לדוגמה ביאורו למצוות הכלאיים מהווה מקור יסודי בכל דיון בשאלת האתיקה המדעית וגבולותיה²², אם כי ביסודו של דבר לא פסקו כמוהו. בהקשר אחר נכתב על שאלת היחס לחילוניים לאור דבריו הכלליים על שוגג דרבים²³.

מה עולה אפוא מריכוז חלק ממקורות הרמב"ן:
הרמב"ן מתייחס לארבעה מעגלים מחייבים. המוסר הטבעי והאנושי הוא ראשית התורה²⁴, וזו חובה שקיימת מצד עצמה עוד קודם לציוי הא-להי²⁵; מעל לקומה זו ישנם ציוויים כלליים של ריבוננו של עולם, שאף הם אינם מקושרים במצוות דווקא, ואלה נלמדים מ"ונשמרת מכל דבר רע"

"שערי יושר"

²² ראה לדוגמה בספר השיבוט הגנטי - מבט תורני (עורך: יונתן רזיאל, מעלה אדומים תשס"ד), בו כל המאמרים העוסקים ביסודות הגישה למחקר הגנטי מצטטים את דברי הרמב"ן בהסברו למצוות כלאיים. אדגיש כי עמדת הרמב"ן יחידאית בדברי הראשונים, ואף פוסקי ההלכה שבדורנו מיעטו לפסוק כמוהו להלכה. ברם, העובדה שרובם מביאים אותו בדיון ההלכתי מעידה על המעמד ההלכתי שהם מייחסים לו.

²³ ראה מאמרו של הרב אברהם וסרמן "תינוק שנשבה – המושג והשלכותיו ההלכתיות", "צהר" ד עמ' 31 ואילך. דברים דומים כתב הרב יואל בן נון בבמות שונות.

²⁴ יש להבחין בין שני טיעונים. הראשון שבהם הוא עצם ההכרה בכך שישנו מוסר טבעי. חז"ל עצמם ביטאו זאת באומרים: "את משפטי תעשו אלה הדברים הכתובים בתורה שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן כגון הגזלות והעריות וע"א וקללת השם ושפיכת דמים שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן..." (ספרא אחרי מות ט). הטיעון השני הוא מקומו של המוסר הטבעי בפסיקת ההלכה ובעבודת ה'. במשנת הרא"ה קוק הדברים קשורים ליסוד דרך ארץ שקדמה לתורה, ראה: "כל דבר של תורה צריך דרך ארץ שיוקדם לו. אם הוא ענין שהשכל והיושר הטבעי מסכים לו צריך לעבור בדרך ישר, בנטיית הלב והסכמת הרצון הטהור המוטבע באדם כגזל, עריות וצניעות - מנמלה, יונה וחתול, וקל וחומר מההכרה הפנימית של האדם עצמו וחושו הרוחני..." (אורות התורה יב, ג).

²⁵ דברים דומים וידועים כתב ריה"ל בדברו על המוסר היסודי של החברה: "...אלה וכל הדומים להם הם החוקים השכליים. אך הללו אינם כי אם הצעות והקדמות לתורה הא-להית הקודמות לה בטבע ובזמן אשר בלעדיהן לא תתכן כל הנהגה בכל חברה מחברות בני אדם, עד כי גם חברת שודדים לא יתכן שלא תקבל שלטון הצדק בדברים שבינם לבין עצמם - בלא זה לא תתמיד חברותם. רק כאשר המרו בני ישראל עד שהתחילו להקל במצוות השכליות ובדרכי ההתנהגות אשר אין כל חברה יכולה להתקיים בלעדיהן כאשר לא יוכל היחיד להתקיים בלא סיפוק צרכיו הטבעיים - מאכל ומשתה ותנועה ומנוחה ושנה ויקיצה, ועם זה החזיקו עוד בעבודת הקרבנות ובדומות לה מן המצוות הא-להיות השמעיות - הודיעם הא-לוה כי הוא היה מסתפק בפחות מזה באומרו: להם מי יתן ושמרתם את המצוות אשר החברה הפחותה והשפלה ביותר מקבלת עליהם, והן הצדק וההטבה לזולת וההודאה לא-לוה על חסדו **כי התורה הא-להית לא תשלם כי אם לאחר שלמות החוקה החברתית והשכלית**, ובחוקה זו כבר נכללו מעשי הצדק וההודאה על חסד הא-לוה, ואיש החסר כל אלה מה לו כי יביא קרבנות או יקים מצוות השבת והמילה ודומיהן אשר השכל אינו מחייבן ואף לא דוחן, הלא הן המצוות שנתייחדו בהן ישראל כתוספת על המצוות השכליות ועל ידן הגיעה אליהם מעלת הענין הא-להי" (כוזרי ב, מח). קדם לו רס"ג סעדיה גאון בראשית המאמר שלישי ב"נבחר באמונות ובעדות".

ודומיהם; מעל להם נמצאים המצוות המשמשות מעין "אב" לעניינים רבים אחרים הנלמדים מהמצוות עצמן; מעל להם נמצא הציווי הכללי הנלמד מהמצוות והוא "קדושים תהיו" בתחום בין אדם למקום, ו"ועשית הישר והטוב בעיני ד' א-להך" בעניינים שבין אדם לחבירו²⁶. אמנם, הטענות דלעיל צריכות לעמוד במבחן פסיקתו המעשית של הרמב"ן בשאלות שונות²⁷, ועל כן מאמר זה אינו שלם עדיין. ברם, בפסיקת הרשב"א תלמידו אנו מוצאים הרבה התייחסות לסוג כזה של מקורות, והדבר אך מחזק את טענתנו.

ד. השלכות מעשיות לדוגמה

כאמור לעיל, השאלה שאנו מבקשים לשאול אינה נוגעת לענייני המחשבה והמוסר, כי אם לענייני הפסיקה ההלכתית של ממש. את השאלה ניתן כמובן לנסח בשני ניסוחים, המעידים דרך השאלה עצמה על עמדת השואל. אפשרות אחת היא לשאול "האם לדברי הרמב"ן האלה יש מקום בהלכה?"; אפשרות שנייה היא "האם ייתכן כי לדברי הרמב"ן אין מקום בהלכה?". כדי להסיר ספק יש להדגיש כי אין מדובר כאן בשאלת קולות או חומרות, אלא בחתירה לעמוד על יסודה של ההלכה.

נדגים את השימוש בקו הלכתי זה בנושאים שונים שעלו בכתב העת של צ'הר':

1. מעמד הנשים בתהליך הגירושין ודיני לשון הרע בעיתונות

ישנו מכה משותף בין שני הנושאים, והוא העובדה כי פסיקה פורמליסטית של ההלכה, אם אינה נותנת משקל גדול למוסר היהדות, מעניקה למעשה כוח עצום גם לנבל. בדיני נישואין – החשש מפני "גט מעושה" מאפשר לבעלים "לסחוט" את נשותיהם ולהביא אותן "לקנות" את גיטן במחיר ויתור על זכויותיהן. אחת התוצאות היא מספר גדול מידי של נשים הסובלות ונאנקות תחת עולם של סרבני גט. במקביל, דיני לשון הרע מעניקים לעתים כוח עצום לנבל, ובשל החשש מפני לשון הרע נמנעת ביקורת ציבורית הכרחית, מבלי להבחין בין צדיק לרשע.

האם פסיקות אלה היו עוברות את מבחן הרמב"ן? האם אין חובה, כחלק מהדיון ההלכתי, לפסוק כי לא ייתכן שבית הדין או הפוסק יעניק כוח ל"נבל ברשות התורה" (ואף לנבל שלא ברשות התורה), וחייבת להיות התאמה ככל שניתן בין מוסר היהדות ובין עולמה של ההלכה? הכנסת גורם זה לדיון ההלכתי היא חיונית, והיא מביאה לפסיקת הלכה קרובה יותר לדעתה של תורה. בית הדין יכניס למערכת שיקול הדעת ההלכתי את ההסתייגות החריפה של הרמב"ן מ"נבל ברשות התורה". הרמב"ן (שמות כב, טו) למד עיקרון זה מההבדל בין אונס ומפתה:

...אבל חילק הכתוב בין אונס למפתה ששם נאמר "ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל

ימיו". והטעם, כי דרך ארץ להיות בחורי חמד מפתים בתולות, בנות הגדולים היפות, ואיננו

הגון שיהא חוטא נשכר, ולכן פירש שלא יישאנה על כרחם וישלם להם.

הרב הפוסק בענייני לשון הרע יכניס למערכת שיקול הדעת ההלכתי את הקביעה שלא ייתכן שהלכות לשון הרע יגנו על מי שאינו בסדר – חובה להחמיר בהם במצב של ספק ובמצבים בהם

²⁶ במסגרת המקום המצומצם שגר לי העורך לא אצדיק את הצגת הדברים דווקא בדרך זו. הרוצה למיין בצורה שונה את ארבעת המעגלים יוכל כמובן לטעון להצדקת מיונו.

²⁷ אין בידינו הרבה פסיקות של הרמב"ן. ישנם מעט שר"תים (בשר"ת הרמב"ן, וכנראה ארבע תשובות בשו"ת הרמב"ן המיוחסות לרשב"א).

אמירת לשון הרע לא תפתור שום בעיה, אולם חובה להחמיר בכיוון ההפוך באחריות שיש לנו כלפי הציבור והחברה וכן כלפי היושר והצדק. נדגיש כי אין בדברינו כדי לטעון שלעולם עומדת ההלכה במבחן המוסר הטבעי. דבר זה אינו בגדר האפשר הן מפני שחלקים מהמוסר הטבעי הם חמקמקים ועקרונות המוסר מגוונים מאוד ואין הם אחידים²⁸, והן בשל העובדה כי דברי התורה נאמרו על דרך הרוב²⁹, ועל כן לעתים יש יחידים הנפגעים מהו. חז"ל ציינו זאת בדבריהם על הממזר³⁰. דבריי מכוונים אפוא להכנסת השיקול המוסרי הנובע ממוסר התורה כאחד השיקולים ולא כיחיד שבהם.

2. מוסר מלחמה

שאלת מוסר המלחמה אינה עומדת לעולם לעצמה, שהרי אומה זו שאנו חלק ממנה אינה אומה של שופכי דמים, אלא אומה המתפללת ומייחלת לשלום, ואף א-להיה נקרא בשם: שלום. הרצון הבסיסי שלא תהיינה בכלל מלחמות ותיפסק שפיכות דמים בעולם הוא חזון אחרית הימים שלנו. השאלה עולה תמיד בהקשר של מחיר מוסר המלחמה, והחובה להסתכן או לוותר על הישגים בשם מה שמכונה היום 'מוסר מלחמה'. היבט שני של השאלה זו המודעות למחיר המלחמה כלפי פנים – לשאלה האומנם האם "הכיבוש משחית", האם המחסומים והיחס כלפי הערבים הגרים בישראל (שלא נשכח לרגע שהם מבקשים להרוג אותנו!!!) אינו גורם לנו נזק שיש להישמר ממנו באופן מיוחד, ולהכניס אותו למערכת השיקולים וכדו'.

שאלה זו היא מהקשות להכרעה, אולם במאמר זה איני מבקש לדון בהכרעה, אלא בשאלה מה ניצב על שולחנו של הפוסק בשעה שהוא בא להכריע³¹. מבחינה פורמלית, איני מכיר ולו הלכה אחת הנמצאת על שולחנו של הפוסק להימנע מעשיית כל מה שצריך כדי למנוע ולו שריטה אחת מחייל ישראלי. לפיכך, מעבר לשלילה של הריגה לצורך הריגה, אין כל מגבלה על הצבא. גם אין אנו מוצאים בדיונים ההלכתיים שיקולים שנועדו לשמור על טוהר נפשו של החייל הנלחם. ברם, הליכה בדרכי הרמב"ן לא הייתה מסכימה לעמדת יסוד זו, והייתה טוענת שעל שולחנו של פוסק ההלכה נמצאים יסודות נוספים לפסיקה: שיש מצווה כללית של "ונשמרת מכל דבר רע", ויש לשקלל כמה וכמה עניינים הנוגעים לשאלת מוסר המלחמה: בין היחס הכללי לחובה לצמצום שפיכות דמים בעולם; בין הזהירות מפני השחתת הנפש שלנו בשל העובדה ש"הישר בני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב"; בין שאלת קידוש שם השם באומות בכך שהאומה הישראלית עוקרת את אחת מן התורה כדי למנוע חילול השם, גם כשמדובר בדיני נפשות³²; החובה הכללית שלא להביא חורבן על העולם ומידת הרחמים; עמדותיו הכלליות בדבר

²⁸ עי' אגרות הרא"ה ח"א סי' כ.

²⁹ מורה הנבוכים ג, לד.

³⁰ ויקרא רבה לב, ח.

³¹ הרב נריה גוטל, במאמרו "לחימה בשטח רווי אוכלוסייה אזרחית" (בתוך: המלחמה בטרור (תשס"ו) עמ' 105-43) טען שמאמרו שלו דן בניגוד לאחרים בסוגיה זו כאשר הוא מנוטרל מעמדות לא הלכתיות, וביקר אחרים שהשתמשו במקורות אחרים מאלו שהוא עצמו נקט בהם.

³² ראה מאמרי "עקירת אות מן התורה מפני חילול השם", בתוך: ספר 'הראל', רמת הגולן תש"ס, עמ' 203-234. מאמר נוסף על אותו עניין, ובמוקדו המחלוקת בין הרב ברויאר זצ"ל ובין הרב שלמה אבינר יבלחט"א בעניין התנועה לעצירת הנסיגה בסיני לאחר רצח סאדאת עומד לצאת לאור בקובץ של אוניברסיטת בר אילן. ועי' במאמרו של יצחק רונס, 'צהר' כט עמ' 33 ואילך.

ההתייחסות האנושית³³ ועוד ועוד. התייחסות לעמדות אלו הייתה מביאה מגבילה יותר את ההיתר לעשות הכול, ואף מביאה יותר בחשבון את הסיכון להשחתה הנפשית. אדגיש כי התמודדות עמה אין משמעה נסיגה והימנעות מלעסוק בעזרת ישראל מיד צר, אולם בשעה שיש לבחור בין דרכים שונות זה בהחלט אחד השיקולים שיש להתחשב בהם. אין כל ספק כי חלק עיקרי בהבדלים בין פסקי הלכה שונים נובע מההכרעה הקודמת בשאלה אילו מקורות ניצבים על שולחנו של הפוסק, ומה טיב השאלה העומדת לדיון³⁴. פסיקת ההלכה בעניין מוסר המלחמה בשעה שכתבי הרמב"ן נמצאים על שולחנו הייתה מביאה למסקנה אחרת מאשר בלעדיהם.

3. העתקת תוכנות

שאלה זו עלתה כמה וכמה פעמים בגליונות 'צהר', והיא שאלה כבדת משקל. חלק ממנה עסק בשאלת השוואת העובדה שיחסה של ההלכה אל הבעלות על הקניין הרוחני הוא שמעמדו ההלכתי של קניין זה הוא חלש יחסית, מול ההתפתחות המשפטית בעולם כולו. למעשה מדובר במחלוקת כפולה: מחלוקת בדבר הערכת המציאות בעולם (האם ההתפתחות המשפטית בעולם נובעת מהפגם המוסרי שבגניבה רוחנית או שהיא בא בעיקר להגן על האינטרסים הכלכליים) ומחלוקת בדבר עמדת ההלכה ביחס להיבטים אלה.

פסיקה אליבא דרמב"ן לא הייתה מותירה מקום למחלוקת. גניבת פרי עמלו של אדם אחר אינה עומדת בשום קריטריון של ישר וטוב, ולא היה מקום לדיון כלל בשאלה זו. הדיון הפורמאלי בדבר הבעלות על הקניין הרוחני היא משמעותית בשאלת דיני ממונות והיכולת לתבוע מבחינה משפטית. ברם, בתחום האיסור וההיתר אין ספק שהרמב"ן היה אוסר. לענ"ד יש לפסוק כך הלכה למעשה מסיבות נוספות, חלקן פורמאליות הלכתיות וחלקן נובעות מ"ועשית הישר והטוב"³⁵.

4. נסיעה בשבת במטרו לצורך תפילה במניין

רבני חו"ל מתלבטים הרבה בשאלה זו והיא עלתה בצורה מרשימה במאמרו של הרב מימרן בגליון ה. לשאלה זו היבטים רבים, אולם אחד מהם נוגע באופן ישיר בהסתכלות הכללית של הרמב"ן, ובעיקר במצוות השבת כפי שהובאה לעיל.

מדברי הרמב"ן עולה³⁶ כי "עובדין דחול" אינו חומרא דרבנן, שניתן לדחותה במקום הפסד מרובה וכדו', אלא הוא עניין דאורייתא, ואולי אף עיקרון-על בתחומי הדאורייתא. דומני שאימוץ עמדת הרמב"ן משנה בצורה משמעותית מאוד את מה שנמצא על שולחן הפוסק ביחס לקולות שונות

³³ ראה פירושו לבכייט אשת יפת התואר ולאי הסגרת עבד אל אדוניו.

³⁴ אחת הדוגמות היפות לעניין בחירת תחום הדיון היא המחלוקת בין הרב מלכה זצ"ל והרב זילברשטיין יבדלחט"א בעניין ההפגנות בשבת למען סגירת קולנוע 'היכל' בפתח תקווה (עי' 'תחומין' כרך ז). הרב מלכה דן בשאלה זו במסגרת דיני "הוכח תוכיח" והגיע למסקנה כי אין חובה מצד זה ועל כן אין להפגין בשבת, ובעיקר בשל העובדה שהדבר מביא לחילול שבת של המשטרה. כנגדו טען הרב זילברשטיין כי לא זו מישור הדיון, כי אם דמותה הציבורית של השבת, ועל כן אין המסקנות בעניין "הוכח תוכיח" רלוונטיות לדיון זה.

³⁵ איסור זה אינו מגביל את הרשות לתקן תקנות בדבר מניעת ניצול מונופול והשתלטות על השוק כדי לגבות מחירים מפולפלים. תיקון תקנות זה הוא חובת החברה, אך כל עוד לא תוקנו לא הותר לאדם היחיד לעשות זאת.

³⁶ ראה לעיל הע' 16

שאנו נוהגים מכוח ההתייחסות ל'עובדין דחול' כאל עניין שני בחשיבותו. חלק גדול מהשימוש ב'גרמות' היה נאסר; שחייה בבריכה סגורה "ללא חשש" לא הייתה נבחנת רק לאור הפורמליסטיקה ההלכתית כי אם לאור היחס ל"שבתון" ועוד ועוד. גם שאלת ה"קורקינט" שעלתה בעבר צריכה להיבחן גם לאור היחס ל'עובדין דחול', ועוד.

4. היחס לעוז החיים הטבעיים

הן הרמב"ם והן הרמב"ן אימצו את תפיסת חכמים הרואה את מצוות הנזיר כ"אב". המצווה כפי שהיא יכולה הייתה להתפרש בצורה מצומצמת – אדם שהכריע לא לאכול ענבים, לא להיטמא למת וכדו', ובצורה מורחבת – מצווה הבאה לעצב את היחס לפרישות³⁷. הרמב"ם כתב על סוגייה שתי מנגינות שונות: בהלכות דעות ראה במצווה כ"אב" השולל את התפיסה הנזירית, ואילו בהלכות נזירות דבריו אחרים. לא כאן המקום לבאר את שיטת הרמב"ם. אף הרמב"ן ראה במצווה כדרכו הוראה החורגת מהפירוש המצומצם, וראה בדברים יחס כללי לתאוות העולם:

טעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לא-להיו, כענין שאמר "ואקים מבניכם לנביאים ומבחורכם לנזירים", השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב "כל ימי נזרו קדוש הוא לה". והנה הוא צריך כפרה בשובו להיטמא בתאוות העולם.

לא באנו במאמר זה לדון בשאלה מהי המסקנה העולה מפרשת נזיר, אלא להפנות את תשומת הלב להוצאה של פרשת נזיר מהקשרה המצומצם אל ההקשר הרחב. לעמדתו של הרמב"ן ביחס למצוות נזיר היה משקל רב בפסיקת הלכות שונות, כגון לחומרות שונות בהלכות אישות³⁸. ישנם עוד עניינים רבים שדברי הרמב"ן מהווים יסוד גדול לפסיקה בזמננו: שוגג דרבים שצויין לעיל, אתיקה מדעית, היחס לרפואה, אולם מאמר זה אינו עוסק בדרכו של הרמב"ן ובעמדותיו הספציפיות, כי אם בהסתכלות המבנית של הרמב"ן על התורה ועל הקשר בינה לבין המוסר הטבעי וכדו', ועל כן לא הבאנו עניינים אלה בדברינו.

1. מדוע לא?

מהם החסרונות הכרוכים בשיטת הפסיקה המוצעת כאן?

1. אימוץ עמדה הלכתית זו עלול להוביל למדרון חלקלק של הרפורמה האנטי-הלכתית. כל המכיר הכרה שטחית את עמדותיו של מנדלסון יכול למצוא בהן את הטיעון בדבר רוב של חובות

³⁷ אדגיש כי נושא הדיון הוא המתודה של הרמב"ן בפסיקת ההלכה, ואיני דן בחובה לקבל את עמדותיו בכל עניין ועניין.

³⁸ עמדת הרמב"ן, כרוב עמדותיו, מאוד עמוקה ומורכבת. מחד גיסא הוא חולק על הרמב"ם הסובר כי חוש המימוש חרפה היא לנו, בטענה "שאלו היה מאמין שהעולם מחודש בכוונה לא היה אומר כך זה היווני הבליעל (=אריסטו). אבל כל בעלי התורה מאמינים שהשם ברא את הכול כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור, שאם יאמר שהחיבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי הש"ת בראם במאמרו..." (איגרת הקודש פרק ב). ברם, אין בדבריו אלה קביעה כי העונג עצמו הוא עניין מותר, ולהפך: בטעמי מצוותיו הוא מנמק את איסורי העריות במניעת תאוות המשגל: "דע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה זולתי לקיום המין, ואשר לא יוולד ממנו הוא אסור, וכן אשר איננו טוב בקיום ולא יצלח בו תאסור אותו התורה, זה טעם אל כל שאר בשרו, כי את שארו הערה (להלן כ, יט), ירחיק הדבר מפני השאר..." (ויקרא יח, ו).

מוסריות אוניברסליות, שההתגלות המיוחדת לעם היהודי נמצאת מעליהן. הנטייה להעדיף את הכיוונים הכלליים ואת ההיבטים המוסריים עלולה לסנוור ולכבות את העולם ההלכתי של חוקים ומשפטים צדיקים, ולשטוף כנהר זורם את ייחודה של תורת ישראל, שאין היא עוסקת בעקרונות בלבד, ודבריה מתכנסים לתוך עולמה המיוחד של ההלכה.

2. על אף שטענו כי אין סטייה מן המסורת בטיעונים אלה, לא ניתן להכחיש את העובדה כי במאות השנים האחרונות פסיקת ההלכה בעניינים הלכתיים מובהקים לא נעשתה מכוחם של מקורות אלה. אמנם, בשעה שעלו שאלות בהן לא קיימת מסורת הלכתית קדומה, או שאלות ציבוריות כלליות הנובעות מהקמת מדינת ישראל שימשו מקורות אלה בסיס לעמדות שהשפיעו לעתים הרבה יותר מאשר ההלכה, אולם דברינו טוענים שיש להשתמש במקורות אלה ובמודל עקרוני זה גם בשעה שאנו עוסקים בשאלות הלכה פרטניות.

על כן, הקפדתי לאורך כל המאמר להדגיש כי אין מדובר בדרך אחרת של פסיקת הלכה הבאה להחליף את המקובל חס ושלום, כי אם בהרחבת קורפוס המקורות המשמש את פוסק ההלכה. מובן מאליו כי הרחבה זו תשפיע גם על ההלכה המעשית, בין לחומרא ובין לקולא, אולם אין מדובר במהפכה שאין לה בית אב, כי אם ביסוד משמעותי של ראיית התורה הנעוץ בדברי ראשונים. בדרך זו נכוון עצמנו יותר לרצון ריבונו של עולם, ונוציא תורה מיושרת יותר תחת ידינו³⁹.

³⁹ **הערת העורך (ע. א.):** עיין בסוף ספרו של הרב מיכאל אברהם, 'את אשר ישנו ואת אשר איננו', בו הוא מדבר על שני מישורי הסבר בפסיקת ההלכה: המוטיבציה של הפוסק לכיוון מסויים, הנובעת מעולמו הערכי, מהאילוצים שלפניו וכדו', מצד אחד, והטיעונים הפורמליים שלו, מצד שני, כאשר לעתים ניכרת השפעה של המישור המטא-הלכתי על המישור ההלכתי. מה שמאפיין את הפוסקים הציוניים-דתיים כיום הוא שלימוד האמונה והפתיחות לתרבות המערבית יוצרים אצלם בסיס מטא-הלכתי שונה מאשר הפוסקים החרדיים. לפעמים זה מביא לכך שאלה מוצאים מקורות וטיעונים שאחרים לא נתנו עליהם את הדעת ולא חיפשו אותם, ולפעמים זה מוביל לפרשנות שונה של אותם מקורות. כל זה קיים היום. עד כמה אתה מבקש לחרוג מקו זה?

תשובת הכותב: אם אמנם זה קיים היום אני רואה בכך חשיבות עצומה, ורוצה להעצים מגמה זו, בזהירות. אני סובר שהיא לא קיימת מספיק, ובעיקר – היא נעדרת מהמישור הדקלרטיבי. במישור הדקלרטיבי מצטטים בכל עת את החת"ם סופר הרואה בכך כלאיים, ומתעלמים לא רק ממסורת הלכתית אחרת, אלא גם מריבוי המקומות בכתבי החת"ם סופר עצמו בהם הוא מערב ענייני הלכה ואגדה כדבר המובן מאליו.