

התנ"ך כמקור לפסיקה בשאלות מדינה

יובל שרלו

א

תולדות כתיבת התורה שבעל פה מלמדים על "חור שחור" של כאלף שנים, בין התאריך המיוחס לנתינת תורה בסיני לבין תחילת כתיבת תורה שבעל פה. מציאות זו מהווה מחסום ידוע בפני כל המבקש להבין את התנהלותה של התורה שבעל פה בשנים אלו, ולמעשה כמעט כל שבידינו הוא עדויות מאוחרות מימי התנאים על דרכי התנהלותה של התורה שבעל פה בימים שקדמו לה. ברם, מעבר לעובדה ששנים רבות חסרות אנו נתקלים במאה השנים האחרונות בבעיה קשה בהרבה. רוב התורה שבעל פה הכתובה שבידינו התפתח בשעה שלא היה ארגון מדיני עצמאי בנמצא. המדינה היהודית העצמאית האחרונה הייתה מדינת החשמונאים, שימיה חופפים את ימי המשניות הראשונות ותקופת הזוגות. לאחר כמה עשרות שנים נכבשה המדינה החשמונאית על ידי רומי, ומאז אין לדבר עוד על מדינה עצמאית. בשל כך, התורה שבעל פה כמעט שאינה עוסקת בשאלות מדיניות כלליות - אך טבעי הוא שמרכז העיסוק בתורה שבעל פה יהיה בשאלות רלוונטיות, וכשסוגיה מסוימת כבר אינה רלוונטית גם הדיון האינטנסיבי בה כמעט שאינו קיים עוד. כך אירע לסדר זרעים, שאין תלמוד בבלי עליו, כך אירע לסדר קדשים שאין עליו תלמוד ירושלמי, וכך אירע לסדר טהרות.

מדובר למעשה בחסרונם של שני ממדים. ראשון בהם הוא "סדר מדינה", שנידונות בו השאלות העקרוניות הנוגעות לדמותה של המדינה היהודית העצמאית: מה טיבו של השלטון הראוי, ומה משמעות הביטוי "ככל הגויים אשר אֶשֶׁר סְבִיבֹתַי" הבא בפרשת המלך¹; מהי החוקה של מדינה זו, ומהן אותן זכויות פרט שאין השלטון רשאי לפגוע בהן; מהי מדיניות החוץ ומה טיבו של המוסר בעת מלחמה,² ועוד ועוד. סוג שני של חיסרון מצוי בסוגיות הפרטיות, הנידונות רק במסגרת קהילתית, ואילו המסגרת

* אני מודה לד"ר משה הילינגר על קריאת המאמר ועל הערותיו המחכימות, שחלקן משובצות בגוף המאמר.

1 דברים יד, יז. ראה יהודה זולדן, "רצון העם ועקרונות השלטון הדמוקרטי", דרך ארץ, דת ומדינה, בעריכת ע' ברהולץ, ירושלים תשס"ב, עמ' 375-384; אביעזר רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל - דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, ירושלים 1988.

² ראה על כך בספר ערכים במבחן מלחמה, בעריכת אלי בלום ואחרים, אלון שבות תשס"ב, בעיקר בעמודים 41-90; וראה שם גם ביבליוגרפיה נבחרת שליקט אביעד הכהן, עמ' 252-256. ראה גם מאמרי "שאלות על מוסר מלחמה", צהר יג (תשס"ב), עמ' 97-104, ובתגובות בגיליונות הבאים.

המדינית משנה התייחסות זו. דוגמה לדבר: אינה דומה פסיקת הסגרת יהודי לשלטון גוי האסורה לחלוטין,³ לשאלת חתימת מדינת ישראל על אמנת הסגרה עם מדינות אחרות. דוגמה נוספת: אינה דומה ההלכה האוסרת חילול שבת להצלת רכוש לשאלת הפעלת משטרה קהילתית בשבת כדי שיום השבת לא יהיה יום חג לפשיעה בתחום הרכוש. נכון הדבר כי אנו מוצאים תשתית לדיון בהלכות מלכים ברמב"ם,⁴ במשנתו של הר"ן, בעיקר בספרו "דרשות הר"ן",⁵ ובפרשנותו למקרא של ר"י אברבנאל – ויש להתייחס אליה כאל מקור יסודי ומהותי המהווה חוליית גישור בין המקרא לבין עולמנו הנוכחי - אולם מדובר בהיקף מועט שאינו מכיל את המרובה, ובדברים שנכתבו כאשר מדינה ריאלית בדמותה הנוכחית כלל לא עמדה על הפרק. תשובות לשאלות כמו מוסר המלחמה, תוקפם של הסכמים מדיניים, משקל ההסכמה הלאומית, וכדומה, אינן יכולות להישאב ממקורות אלו בהיקף הנדרש. בשנה שנכתב בה מאמר זה נדונה שאלת גבולות הציות בהיקף נרחב, אך תוך שימוש דל במקורות הלכתיים קלסיים.⁶

בשל כך נותרנו ערומים בשעה ששבנו לארצנו והוקמה מדינת ישראל - מצאנו עצמנו נאלצים לעסוק בשאלות המדינה לאור התורה ללא מסורת וללא שלשלת מסודרת של פרשנות התורה שבכתב וספרי הנבואה. ניתוח המקורות המשמשים בסיס לדיון מלמד על סוגים שונים של מקורות – ממקורות העוסקים בשאלות פרטיות ומורחבים (כראוי או שלא כראוי) למדיניות כללית, ועד להכרעה בשאלות מדיניות בעזרת מקורות לא הלכתיים, כמו האגדה וכמו התנ"ך. בד בבד נשמעה גם הקריאה לחידוש קטגוריות הלכתיות לא מסורתיות.⁷

העובדה כי התנ"ך, ובעיקר ספרי "נביאים ראשונים" וספרי הנבואה המקבילים להם, מתארים תקופה שהייתה ממלכה ישראלית עצמאית, מעצימה את הרצון לראות בתנ"ך את אחד מספרי היסוד להדרכת התורה את המדינה היהודית העצמאית. מאמר זה בא לבחון את האפשרויות השונות הטמונות בשימוש בתנ"ך ואת הבעיה הכבדה שניסיון כזה מעלה, עד כדי דחיית התנ"ך כספר שניתן להסיק ממנו מסקנות אופרטיביות ביחס למדינת ישראל. נפתח בבירורה של סוגיה ספציפית שעלתה לדיון סביב התביעה

³ ראה סדרת מאמרים בתחומין ח (תשמ"ז), עמ' 263–303.

⁴ ראה: יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם - עיונים במשנתו ההלכתית, רמת-גן 2001.

⁵ אך גם בפירושו לתלמוד - ראה לדוגמה את שיטתו בדבר איסור ענישה קולקטיבי, הנדרש מפשט הכתוב "לא יומתו אבות על בנים", על אף שדרשת חכמים למדה מכך איסור העדאת קרובים בלבד - חידושו לסנהדרין כז"ע"ב.

⁶ המקור המרכזי היה דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (ג, ט) הקובע כי אין להישמע למלך בשעה שהוא מורה לעבור על דבר תורה. לניתוח שיטת הרמב"ם ללא התייחסות אקטואלית ראה בלידשטיין (לעיל, 4), עמ' 205–210.

⁷ קריאה זו נשמעה בעיקר במשנתו של פרופ' ליבוביץ - ראה ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ה, עמ' 129–132.

להפרת ההסכם המדיני עם המצרים, וסוגיה זו תשמש עבורנו אבן בוחן וצוהר להביט דרכה אל הסוגיה הרחבה בכללותה.

ב

מאז חתימת ההסכם המדיני עם מצרים נשמעו קריאות חוזרות ונשנות התובעות לבטל את ההסכם, מסיבות שונות. אחת הקריאות החזקות ביותר הייתה לאחר רצח נשיא מצרים סאדאת, מכוח הטיעון כי מדובר במצג שווא, וכי המצרים חתמו במרמה על ההסכם. שנים לאחר מכן דן הרב מרדכי ברויאר בשאלת תוקפה המוסרי וההלכתי של תביעה זו, ואלו דבריו:

ואחר כך הטענה המוסרית: ממשלת ישראל חתמה על חוזה חוקי ומחייב להחזיר את סיני וחבל ימית. יכול אדם לטעון שלא היה זה נכון להתחייב על כך, אולם החוזה נחתם, ואת הנעשה אין להשיב. מי התיר לנו להפר חוזה שנחתם עם אומות העולם כדת וכדין? בני ישראל נאלצו לקיים את הברית שכרתו עם הגבעונים - אף על פי שהשבועה לא חלה על כלל על פי דין - מפני שהפרת הברית הייתה גורמת לחלול השם. ואילו אנו נפר ברית שחתמנו עם מצרים ביושר ולא בלא רמייה - ולב מנהיגים בישראל לא נקפם כלל על חילול השם הנורא שהם עלולים לגרום במעשיהם. הנביא צווח "שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב ולא ימצא (הניקוד שלי) בפייהם לשון תרמית" - ואילו אנחנו נעשה זאת הנביא בדאי, כאשר נעשה עוולה ונדבר כזה ויימצא בפינו לשון תרמית (הרב מרדכי ברויאר, נקודה, גיליון 209, חשון תשנ"ח, עמ' 47-48).

נבאר בקיצור את הרקע לדיון.⁸

בספר שמואל ב', בפרק כ"ג, מסופר כי בעקבות רעב שנמשך שלוש שנים פנה דוד לבקש את פני אלוקים, וד' ענה לו שסיבת הרעב היא "אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים" (שמו"א כא א).⁹ הפגיעה של שאול בגבעונים הייתה בניגוד מוחלט לשבועה שנשבע להם יהושע בן נון (המסופרת ביהושע ט) שהם לא ייפגעו. הדיון הייחודי סביב שבועה זו נובע מדרכי הרמייה בה הושגה: הגבעונים העמידו פנים

⁸ למאמר מסודר על היחס להסכם אוסלו לאור פרשת הגבעונים, ראה בן ציון קריגר, "היש לקיים הסכם שלום הנוגד את התורה", תחומין טו (תשנ"ה), עמ' 31-40.

⁹ אין אנו יודעים בוודאות היכן פגע שאול בגבעונים. וראה זאב ויסמן, "היבטים משפטיים במעורבותו של דוד המלך בגאולת דם של הגבעונים", ציון נד (1989), עמ' 149-160; יעקב ליור, "בירורים בפרשת הגבעונים", ספר טור-סיני, ירושלים תש"ך, עמ' 60-76; דוד אלגביש, "כריתת הברית בין יהושע ובין הגבעונים", טללי אורות ז (תשנ"ז), עמ' 53-61.

שהם באו מארץ רחוקה, ועל כן הסכים יהושע להישבע להם; אף על פי כן, לא בטלה השבועה, וריבונו של עולם אף שפט בחומרה את הפרת השבועה על ידי שאול.

לא ברור מדברי הכתוב מדוע שבועה זו הייתה תקפה על אף הלכת היסוד כי שבועה שהושגה במרמה אינה מחייבת את הנשבע. על שאלה זו ענה הרמב"ם כך:

ולמה קשה הדבר לנשיאים וראו שראוי להכותם לפי חרב לולי השבועה ? מפני שכרתו להם ברית, והרי הוא אומר לא תכרות להם ברית, אלא היה דינם שיהיו למס עבדים.

והואיל ובטעות נשבעו להן בדין היה שיהרגו על שהטעום - לולי חלול השם (הלכות מלכים ו, ה).¹⁰

מכאן עולה כי הפרת שבועה היא חילול השם, ועל כן אסור להפר שבועה בשעה שמתחלל שמו של הקב"ה. יודגש כי איסור הפרת השבועה חל על אף העובדה ש"ראוי להכותם", לאמור: על אף העובדה שיש מצווה מן התורה להשמיד את הכנעני.

הנחות הרב ברויאר הן אפוא אלה: גם אם נניח כי איסור תורה הוא להסגיר משטחי ארץ ישראל לגויים מכוחה של מצוות ישוב ארץ ישראל, אסור להפר את הסכם השלום עם המצרים. הפרת הסכם דומה להפרת שבועה, ושמו של הקב"ה מתחלל מכך שהאומה הנושאת את שמו אינה עומדת בדיבורה ומפרה את שבועותיה. החובה למנוע את חילול השם דוחה את האיסור להסגיר משטחי ארץ לאחרים. המחויבות כלפי השבועה אינה נעלמת גם כאשר מדובר בשבועה שהושגה בטענת שווא, בשל חילול השם הנובע מהפרת התחייבות על ידי עמו של הקב"ה.

כנגד טענתו של הרב ברויאר כתב הרב שלמה אבינר בכמה במות; באחת מהן כתב כך:

יש שרצו ללמוד מכאן שחובה עלינו לקיים כל הסכם, אפילו אם נתברר אחר כך שנעשה בטעות בניגוד לתורה, מפני חילול השם. אלו דברים שאין להם שחר, שהרי כל אדם מבין וכל אומה בעולם מבינה שאין שום פגם מוסרי בביטול הסכם שהושג ברמאות ובהעלמת נתונים.¹¹ אלא שחילול השם הוא מפני שהייתה כאן שבועה, כדברי רש"י: "משום קדושת השם, שלא יאמרו העובדי כוכבים: עברו

¹⁰ ראה גם את דברי המאירי, יבמות עט ע"א: "אף על פי שלא ניתנה רשות לעקור דבר מן התורה אפילו באצבע קטנה, מכל מקום להוראת שעה מותר, הרי שדוד בשעת המגפה התיר שבעה בני שאול לגבעונים להסיר המגפה, אף על פי שכתוב לא יומתו אבות על בנים. אמר: מוטב שתעקר אות אחת ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא, להיות האומות אומרות כמה פחותה אומה זו שנוטלים מזונות מבני אדם ואינם מענישים בכך. וכן העמידום על העץ מתחלת הקציר עד נתן מים עליהם, אף על פי שכתוב לא תלין נבלתו על העץ, מפני שאמר מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא להיות האומות אומרות כמה ראוי לידבק באומה זו".

¹¹ בדבריו טוען למעשה הרב אבינר כי בפועל אין חילול השם בהפרת שבועה כאשר ברור לכל שהיא נבעה מהטעיה מכוונת. הדיון סביב חילול השם נערך אפוא על שבועה שאינה חלה מבחינה הלכתית, ושאינו חילול השם בהפרתה. אף על פי כן, אסור היה לשאול להפר את שבועת יהושע לגבעונים בשל העובדה שמדובר בשבועה בשם השם, שכללי ההלכה המחייבים את שמירתה אינם נובעים מדיני שבועה כי אם מהלכות ייחודיות הקשורות בשבועות בשם השם.

על שבועתם (רש"י גיטין מו ע"א)... אמנם לא הייתה כאן שבועה כלל, כי הייתה בטעות, אבל מכיוון ששבועת שקר היא חילול השם, מופיעים כאן גדרים מיוחדים מעל הסדר ההלכתי והמוסרי הרגיל... אבל אין לצעוד צעד נוסף ולטעון ששבועה לעבור על המצווה, אף היא חלה משום חילול השם. שהרי רבותינו הראשונים ביררו שלא היה שום איסור בכריתת ברית עם הגבעונים,¹² אפילו היה נודע לבני ישראל שמשבעת עממים המה. אבל לו הייתה שבועה לעבור על המצווה, ולא חלה משום כך, ודאי שלא היו מקיימים אותה כלל וכלל, אפילו משום קדושת השם,¹³ אלא בטלה ומבוטלת מעיקרה.

הרב אבינר חלק גם על הערכת המציאות:

ואדרבה חילול השם היותר גדול הוא בדיבוריהם של אלו המוכנים למסור חלק מארץ קדשנו בידי גויים, ובכך מודיעים לעולם כולו שהם כופרים בארצם, ועושים רצון שונאינו הרוצים שבמו ידינו נוותר על ארצנו, ונהיה יותר גרועים מכל עם ולשון המוכן לצאת להגנת ארצו... עזיבתנו חלקים מאדמתנו לגויים היא חילול השם היותר נורא ואיום שבהיסטוריה, כדברי הנביא יחזקאל (בפרק לו), שמגדיר כחילול השם יציאת עם ד' מארצו (שני המקורות האחרונים לקוחים מ"ארצי" – תשמ"ב, עמ' 44-42).

ניתוח הטענות לכאן ולכאן איננו מעניינו של מאמר זה,¹⁴ והנושא שאני מבקש לדון בו הוא דווקא הצד השווה בין המתדיינים. שני הצדדים בדיון משתמשים בסיפור הגבעונים כחלק אינטגרלי של הראיות המובאות לכאן ולכאן. שניהם מסכימים כי על אף העובדה שמדובר בסוגיה מדינית יש לראותה כסוגיה הלכתית, ולהכריע בה לאור עקרונות הנלמדים מהמקורות השונים. אין סוגיה זו עומדת מחוץ להלכה, והדיון אינו מנת חלקו של ראש הממשלה, כי אם של הרב הפוסק את ההיתר והאיסור בכך. העובדה כי סוגיה זו אינה מופיעה כפי שהיא בספרי ההלכה אינה עומדת לרועץ בפני תפיסה זו. סיפור הגבעונים הוא מקור לגיטימי לדיון. הלגיטימיות שלו נובעת הן מהעובדה שהוא בא בתנ"ך, והן מהעובדה שחז"ל

¹² בדברים אלה מכון הרב אבינר לשיטת הרמב"ם, שניתן היה לכרות ברית עם הגבעונים על פי ההלכה. עמדה זו נתונה במחלוקת ראשונים, אך אין הדיון בעניין זה הכרחי לצורך הנושא שאנו עוסקים בו.

¹³ דברים אלה מנוגדים לדברי הגמרא ביבמות עט ע"א. הגמרא קובעת כי "מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמיים בפרהסיא", וכן להפך: "מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמיים בפרהסיא". הרב אבינר התייחס לגמרא זו וכתב כך: "ואף מעשה דוד והגבעונים בשמואל ב, כא לא היה מעיקר הדין, אלא מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמיים בפרהסיא, והיא כאן גדר מיוחד של הוראת שעה". הקביעה כי מדובר היה בהוראת שעה מיוחדת מקורה בדברי הראשונים שם, ראה הריטב"א: "פי' שכל הוראת שעה ולמגדר מילתא שרי וב"ד מכין ועושין שלא מן התורה, ואין זו עקירה ממש אלא שתעקר לפי ראות בני אדם קאמר". טיעונו של הרב אבינר אינו ברור דיו, שכן זהו בדיוק נושא הדיון – האם ישנה הוראת שעה במקום שיש בו חילול השם המחייבת למלא אחר ההסכם ככתבו וכלשונו, גם אם נניח שהוא עוקר אות אחת מן התורה.

¹⁴ בסוגיה זו דנתי באופן חלקי במאמרי "עקירת אות מן התורה מפני חילול השם", ספר הראל (בעריכת אליעזר שנוולד), רמת הגולן תש"ס, בעיקר בעמודים 212–218. וראה יעקב חיים חרל"פ, חילול השם כגורם בפסיקת הלכה, תחומין כה (תשס"ה), עמ' 392–400.

והראשונים דנו בו, על אף העובדה שהדיון לא מתבסס על סוגיה הלכתית כי אם על סוגיה אגדתית. מדובר אפוא במקור תורני לדיון בשאלות מדיניות.

קביעה זו אינה מתעלמת מראיית קיומן של בעיות מתודולוגיות עקרוניות רבות ביחס לטיב הדיון; ונבאר את דברינו: על אף השימוש המשותף בסיפור הגבעונים לכאן ולכאן מתברר כי יש צורך בהנחות שונות, שכל אחת מהן אינה מבוררת די צרכה. שאלת הפסיקה מתוך התנ"ך על ידי דורות אחרונים נידונה פעמים רבות,¹⁵ אך לכל הדעות קשה לומר שמדובר בתהליך מקובל של פסיקת הלכה. נציין חלק מהקשיים הבולטים ניסיון לפסוק בשאלות העומדות על סדר היום של מדינת ישראל מתוך התנ"ך; ונפתח בשאלות הפרשניות:

א. באופן עקרוני, הכתוב הוא מועט המחזיק את המרובה, בחלקים הסיפוריים שבו כמו גם בחלקים הרעיוניים ונאומי הנביאים. חסרות לנו עובדות יסוד רבות, שכן הכתוב אינו עוסק במכלול ההיבטים של הסיפור, כי אם מתרכז בנושא שבו הוא דן. בסיפור הגבעונים, לדוגמה, חסרים לנו פרטים רבים הקשורים קשר בל ינתק במעשה, וחורצים את פרשנותו הראויה, כגון: מפני מה הרג שאול בגבעונים והאם הרג זה היה מוצדק דיו, וכן אין אנו יודעים מדוע עלתה שאלת הריגת הגבעונים דווקא בימי דוד. העובדה כי מלכתחילה אין הכתוב מספר פרטים רבים עומדת כמכשול בפני הסקת המסקנות.

ב. גם לו היו העובדות כולן ידועות אין אנו יודעים עד תום מה היה טיב השיקולים של גיבורי המקרא. אין אנו יודעים מפני מה לא הרג יהושע את הגבעונים, ושאלה זו נתונה במחלוקת. אין אנו יודעים מפני מה הורה דוד המלך למסור מבני שאול לגבעונים, ומה טיב המונח "חילול השם" בהקשר זה. העובדה כי שאלות אלו תלויות בפרשנות המקרא מונעת הסקת מסקנות הלכתיות.

ג. למעלה מכל זאת, פעמים רבות אין אנו יודעים את טיב ההכרעה האלוקית ביחס לשיקולי בני האדם. אמנם, בסיפור הגבעונים נאמר לדוד כי עליו לרצות את הגבעונים על הפרת השבועה, אולם בסיפורים אחרים אין אנו יודעים תמיד מהי ההכרעה האלוקית. דוגמה לדבר: סיפור מעשה שמעון ולוי בשכם, המהווה מקור השראה רב עוצמה למבקשים לראות בנקמה את ההנהגה המדינית הראויה, אינו יכול להוות מקור לכך אלא אם נניח כי הוכרע ששמעון ולוי ושאר האחים נהגו כשורה.¹⁶ דוגמה נוספת: שיקול הדעת

¹⁵ ראה לדוגמה סקירה של דרכו של רבנו גרשום מאור הגולה ושאר חכמי אשכנז הקדומים בספרו של אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 154–157.

¹⁶ פרשת מעשה שמעון ולוי בשכם טובה להדגמת טיעוננו בשל העובדה ששאלת הפרשנות עולה בה עוד קודם לשאלת ההכרעה. לסיכום מקוצר של המחלוקת בדבר העוון של אנשי שכם, והאם היה זה אונס חריג או ניצול הזדמנות על ידי האחים

שהפעיל אהרן הכהן במעשה העגל, דורש אף הוא הכרעה אלוקית – האם מותר להתפשר בענייני שמים, או שאל לו לפוסק ההלכה לבחור בין שתי אפשרויות רעות.¹⁷

ברם, גם לו היינו יודעים כל מה שנאמר לעיל, היינו מוצאים עצמנו נבוכים בשל הצורך בהעסקה - לאמור: גם אם נניח כי מפני השבועה ומניעת חילול השם מותר לעבור עבירות, עומדות לפנינו לפחות שתי נקודות הנתונות בוויכוח ביחס למציאות זמננו. ראשית, הנחת ההעסקה היא שכללי ההנהגה שהיו שוררים בימי התנ"ך הם הכללים המדיניים שאנו נוהגים בהם כעת. הנחה זו לעצמה קשה היא, שהרי כמעט בכל תחום ישנו פער גדול בין פשוטו של מקרא לבין ההלכה הנהוגה היום, וקשה להניח כי הנושאים המדיניים פטורים מקיומו של פער זה. היעלה על הדעת להעתיק את מבנה המשפחה ודיניה, כפי שהיה נהוג בתקופת התנ"ך, לימינו אנו? נקודה שנייה בעייתית היא שאלת ההשוואה - לאמור: גם אם נניח שכללי המדיניות ההלכתית זהים לאורך הדורות אין זה פשוט שניתן להסיק מסקנות מסיפור הגבעונים על ההסכם המדיני עם מצרים: האמנם ניתן לומר כי מדובר בהסכם שהפרתו היא חילול השם, או ששמה של מדינת ישראל הוא שייפגע, אך אין לכך קשר לריבוננו של עולם? הרב ברויאר טען שאכן ההפרה היא חילול השם, אך ניתן כמובן לערער על הנחה זו. דוגמה נוספת לבעיית ההשוואה: הרב אבינר העלה את השאלה מה יגרום לחילול השם גדול יותר – הפרת ההסכם או מסירת שטחי ארץ ישראל לגויים. הרב אבינר קבע שחילול השם שייגרם הוא דווקא בשל מסירת שטחי ארץ ישראל לגויים. ברם, המעיין היטב בטענתו יגלה כי אין מדובר בהערכת המציאות בלבד, כי אם בטענה עקרונית הנובעת מהגדרת המונח "חילול השם".

ג

ראה: מאיר גרובר, "ההאשמות כלפי שכם בן חמור - דיון חוזר", בית מקרא 44 (תשנ"ט), עמ' 119-127; יוסף פליישמן, "היבטים חברתיים ומשפטיים בפרשת שכם ודינה (בראשית לד)", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 141-155, הטוען אף הוא שלא היה בפעולה דבר חריג, ואף יעקב התכוון באמת לא לעורמה כי אם למילה. ביקורת נוקבת על העסקת פרשה זו למדיניות אופרטיבית ראה יעקב בלידשטיין, "מעשה שכם; ענישה קולקטיבית וההגות ההלכתית בת-זמננו", עט הדעת א (תשנ"ז), עמ' 48-55. לעומת זאת, מהווה פרשה זו בסיס למשנת נקמה עקיבה ושיטתית בידי אחרים, ראה לדוגמה יצחק גינזבורג, "ברוך הגבר", ברוך הגבר, ירושלים תשל"ה, עמ' 28-37.

¹⁷ ראה על כך במאמרי "התיתכן פשרה בענייני שמיים", Jewish Political Studies Review 12, 3-4 (2000), pp. 1-

סוגיית הפרת ההסכם עם המצרים לא ללמד על עצמה יצאה, כי אם ללמד על הכלל כולו יצאה. מחד-גיסא, היא מלמדת על טיב הבעיות החדשות שאנו עומדים בפניהן, ומאידך-גיסא היא מלמדת על דלות המקורות היכולים לשמש מענה יהודי לבירור הדרך הראויה להתמודד עם השאלות החדשות, ובאופן מיוחד היא מלמדת על הקושי הגדול לפרנס את התשובות מכוחם של פרקי התנ"ך. הפער בין האתגרים החדשים ובין הקושי למצוא להם מענה מביא לארבע שיטות שונות.

א. ראשונה בהן היא הניסיון לפסוק בשאלות אלו לאור מקורות הלכתיים מובהקים, הדומים למהלך הפסיקה הקלסי בסוגיות מסורתיות רבות. מדובר למעשה בתהליך של הרחבה – המקורות עצמם לא התכוונו מלכתחילה לעסוק בתחומים אלה, והם לא דנו בשאלות מדינה. מתודה זו אמנם מקובלת מאוד בבואנו לדון בשאלות חדשות.¹⁸ אולם חובה לשים לב גם למחירה הכבד, המתבטא בכך שלעתים ההבדל בין הסוגיות אינו כמותי בלבד כי אם גם מהותי. חלק מהמקורות עוסק בהיבט פרטי של סוגיות במבנה החברה והפוסק מרחיב את גבולן לשאלות מדינה, וחלק מהמקורות דן אמנם בשאלות מדינה, אך ללא הכרה של המציאות המדינית הריאלית. דרך משל, דיני מורד במלכות והרשות למלך להורגו מהווים בסיס רעוע לדיון בדבר חובת הציות לשלטון, כיוון שאינם עוסקים במציאות ריאלית של יחסי שלטון ועם במדינה דמוקרטית, ואינם מתייחסים לשאלות הנובעות מסירוב למלא אחר הוראות השלטון, כמו סירוב של קבוצות אחרות המסכנות את קיום האומה וכדומה. אחד הפוסקים העיקריים בשאלת דת ומדינה בדורנו, הרב שאול ישראלי זצ"ל, צעד בדרך זו בצורה עקיבה. ספרו "עמוד הימיני" הוא ספר מופת העוסק בשאלות העיקריות ביותר, ברם, גם בשעה שהוא דן בשאלות המהותיות ביותר בענייני המדינה הוא נוקט בעיקר מקורות העוסקים בהיבטים הפרטיים, וזאת בעיקר כי אין מקורות ראויים לשימוש בשאלות מדינה כלליות.

נדגים את דברינו בשתי סוגיות: ראשונה בהן היא סוגיית הלכות קואליציה ושנייה בהן היא בסוגיית פעולת קיביה לאור ההלכה. את הלכות קואליציה ביסס הרב ישראלי¹⁹ על סוגיית מצילין אותם בנפשם

¹⁸ דוגמה לדבר היא הדיון בדבר ייחוס הילד בתהליך הפונדקאות, כאשר אחד המקורות המשמשים לו הוא דיני "זקנה" שבהלכות ערלה (ראה משנה ערלה פ"א מ"ה). מתודולוגיה זו הביאה לעמדת חלק מהפוסקים כי יש לייחס את הילד לאם הנושאת (הפונדקאית) על אף שמכל הבחינות הגנטיות הילד הוא של האם המיועדת (מקור הביצית). גם שאר המקורות, כגון סוגיית שני אחים שנולדו לגיורת והיחס המשפחתי ביניהם (יבמות צז ע"ב) הם סוגיות מסוג זה. ברם, ישנה עדות של הרב נבנצל הי"ו, שהיה מבחירי תלמידי ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, כי שבועות לפני פטירתו הוא שינה את עמדתו בנושא הייחוס בפונדקאות - ראה רפואה אתיקה והלכה (בעריכת מרדכי הלפרין), ירושלים תשנ"ו, עמ' 69: "אני שמעתי מאדמו"ר זללה"ה שתורת הביצית היא אמו - הערת הגר"א נבנצל שליט"א".

¹⁹ הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, ירושלים תשנ"ב, עמ' קב-קכ. אני מבקש להדגיש כי הרב ישראלי לא התעלם משיקולים כלל ישראליים המשפיעים באופן ניכר, ומאמריו הרבים פותחים פעמים רבות בבירור סוגיות היחיד, ומרחיבות את גבולן

(סנהדרין עג ע"ב ובראשונים שם), על חובת הפרשה מהחטא כפי שבאה לידי ביטוי בשולחן ערוך יורה דעה (סי' קנא סעיף ו ובש"ך שם), על סוגיית "הלעיטהו לרשע וימת",²⁰ על הצלה מפיקוח נפש של מי שפשע בשבת בהתראה, על הצלת אדם הכרוכה בחילול שבת,²¹ על סוגיית חטא בשביל שיזכה חברך²² ועוד ועוד. המתבונן היטב יראה כי כל אלה פסיקות המבוססות על הרחבת דיני היחסים בין יחיד ליחיד לדיני הקואליציה לאור ההלכה. ברם, קשה מאוד לקבל את הלכות קואליציה בדרך זו, שכן אין מדובר רק בהבדל כמותי שבין יחידים לבין רבים, אלא גם בהבדל איכותי שבין שלטון ציבורי לבין יחיד. גם פסיקתו של הרב ישראלי על פעולת קיביה דנה מכוחם של דיני רודף, מצוות בני נח וכדומה - הוא לא ניגש לסוגיה זו מכוח דיני המלחמה, אלא משאלות הנוגעות ליחסים שבין יהודי הנרדף על ידי גוי.

ב. שיטה שניה היא הניסיון לפסוק בשאלות עקרוניות ומהותיות בלי להעניק חשיבות לעובדת הקמת המדינה. אחת הדוגמאות הבולטות לכך היא עמדת חסידות חב"ד ביחס לאיסור הסגרת שטחי ארץ ישראל לגויים. המקור שחסידות חב"ד מבססת עליו את משנתה אינו מצוות ישוב הארץ או איסור "לא תחונם" כפי שאנו מוצאים בספרות הלכתית שמקורה בבית המדרש של הציונות הדתית²³ - חסידות חב"ד מבססת את עמדתה ההלכתית על הלכה מוגדרת העוסקת בהיתר לחלל שבת גם בשעה שהגויים באים על עסקי קש ותבן.²⁴

למעשה מדובר בתהליך הלכתי ידוע. כל אימת שעולה שאלה חדשה בתחום ההלכה הניסיון הראשון הוא להכניס אותה למסגרת ידועה מראש. כך לדוגמה, בשעה שעלתה שאלת החילון לראשונה נעשה ניסיון להכניסה למסגרות קיימות בהלכה, ובראשן תינוק שנשבה.²⁵ ברם, כבר אז הורגש חוסר נחת מהתייחסות

לרבים - ראה לדוגמה מאמרו "מבצע יהונתן לאור ההלכה", הנ"ל, חוות בנימין, כפר דרום תשנ"ב, עמ' כז-קלג. על שיטתו של הרב ישראלי ראה גם אברהם ישראל שריר, "אתיקה צבאית על פי ההלכה", תחומין כה (תשס"ה), עמ' 426-438.
²⁰ על שימוש בסוגיה זו ראה באנציקלופדיה התלמודית, ט עמ' תמד-תמח. וראה גם יוסף אחיטוב, "הלעיטהו לרשע וימות" - הימנעות מהצלת אדם מחטא", תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 156-170.
²¹ ראה רקע לסוגיה אצל נחום רקובר, "על ההיתר לחלל שבת לשם הצלה משמד", שמעתין 107-108 (תשנ"ב), עמ' 163-170.

²² שבת ד ע"א, וראה נחום רקובר, "חטא כדי שתזכה אתה או חברך", תחומין יב (תשנ"א), עמ' 107-123.

²³ ראה בן ציון קריגר, "מסירת שטחי א"י לנכרים", תחומין ח (תשמז), עמ' 310-336.

²⁴ ראה שולחן ערוך אורח חיים סי' שכט סעיף ו: "עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסק ממון אין מחללין עליהם את השבת; באו על עסקי נפשות, ואפי' סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת; ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת". על עמדת חב"ד ראה משה מרינובסקי, יוסף יצחק אליטוב, בנימין מנשה ליפקין (עורכים), פיקוח נפש - על הסכנה במסירת שטחי ארץ ישראל / הרבי מליובאוויטש, ירושלים 1997.

²⁵ ראה שו"ת בניין ציון החדשות כג: "והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא. אבל לפושעי ישראל שבזמננו לא ידענו מה אדון בהם, אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפילה

זו, ובמשך הזמן נעשו ניסיונות שונים להכניס את החילון לתוך מסגרות הלכתיות אחרות,²⁶ תוך מודעות עמוקה לבעייתיות שבדבר, אך גם לעובדה שזו דרכה של פסיקת ההלכה המסורתית, וראה על כך בהמשך הדברים.

חולשת פתרון זה נעוצה בעצם ההנחה כי אין הבדל בין שאלות מדיניות ציבוריות ובין שאלות פרטיות, וניתן להרחיב שאלה פרטית לשאלה ציבורית כללית. ברם, הנחה זו נראית מפוקפקת ביותר גם מצד ההיגיון האנושי, וגם לאור המקורות, שהדגישו פעמים רבות את העובדה כי "בציבור שאנני".²⁷ ברם, ניתן לצעוד בדרך זו, תוך שימוש בכללי פסיקה המהווים התיאור מחודשת של תחומים הלכתיים, שיש להם מקור יסודי בתורה הקדומה שבעל פה. דגם מסוים היכול להוות דוגמה לפסיקה ציבורית הוא פסיקת הענפה של הרב גורן זצ"ל בתחומי הצבא, אשר לא צמצם את מקורות הפסיקה למסגרת "פיקוח נפש", כי אם הרחיב את גבול הפסיקה בהלכות צבא כתוצאה מהלכות "עַד רִךְתָּה".²⁸ דוגמה נוספת היא הקביעה כי פיקוח נפש דרבים שונה מהותית מפיקוח נפש של היחיד.²⁹ כאמור, דרך זו היא הדרך העיקרית בתולדות ההלכה, שכן אין היא תרה אחר מקורות פסיקה מחודשים, כי אם ממשיכה את הדרך הנהוגה במאות

וקידוש, ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים, אעפ"י שמחללין שבת, מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים כמבואר (סי' שפ"ה), וכ"כ גם המבי"ט (סי' ל"ז) ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזידין וכו' יע"ש. והרבה ממושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם".

²⁶ ראה לדוגמה: יהודה עמיטל, "מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית", ממלכת כהנים וגוי קדוש (בעריכת יהודה שביב), ירושלים תשמ"ט, עמ' 332-343; אברהם ווסרמן, "תינוק שנשבה - המושג והשלכותיו ההלכתיות", צהר ד (תשס"א), עמ' 31-41; הנ"ל, "להתפלל עם העבריינים" - צירוף של אינם שומרי מצוות למניין, פרי עץ הגן ב (תש"ס), עמ' 149-161; הנ"ל, "יין שנגע בו מחלל שבת", תחומין יט (תשנ"ט) עמ' 309-314. וראה גם את ניתוחו של יואל בן נון, "קהל שוגג ומי שחזקתו שוגג או טועה - חילוניים וחילוניות בהלכה, אקדמות י (תשס"א), עמ' 225-266. וראה מאמרי "התייחסן לגטימיות דתית לחילוניות כבסיס לדיאלוג", הקונפליקט - דת ומדינה בישראל (בעריכת נחום לנגסטל ושוקי פרידמן), תל אביב 2002, בעיקר עמ' 17-22.

²⁷ הדוגמה הידועה ביותר לעיקרון זה מופיעה בדברי ר' יצחק עראמה בעל "עקידת יצחק", בשעה שהוא דן באפשרות לייסד זנות ממוסדת ומוסדרת, בניסיון להפחית ככל שניתן את העבירות השונות שבזנות בלתי ממוסדת: "וכן הוא הדין בכל מה שחטאו היחידים בכל צבור וצבור בפרוץ באחד מהאיסורים שבתורה כגון ביין נסך או גבינה של עכו"ם או שעטנז וכיוצא, שהעלם עין השופטים והמנהיגים מתיר אותם כאלו הם מתירים מן הדין, שכבר הפכו בזה חטאות היחיד אל חטאות הצבור מכללם. וכמה פעמים נתחבטתי על זה על אודות הנשים הקדשות שהיה אסורן רופף ביד שופטי ישראל אשר בדורנו, ולא עוד אלא שכבר יאותו בקצת הקהלות ליתן להם חנינה ביניהם, גם יש שמספיקין להם פרס מהקהל כי אמרו כיון שמצילות את הרווקים או הסכלים מחטא אסור אשת איש החמור או מסכנת הגויות, מוטב שיעברו על לאו זה משיבאו לי אסור סקילה או סכנת שריפה. ואני דנתי על זה פעמים רבות לפניהם ולפני גדוליהם והסבירתי להם שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים וברשות ב"ד - חטאת יחיד הוא, והוא בעונו ימות ע"י ב"ד של מעלה או מטה וכל ישראל נקיים, כמו שהיה עוון פילגש בגבעה אם היו ב"ד שלהם מוסרין האנשים הרשעים ההם לבדים ביד ישראל. אמנם החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים והדת נתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו - הנה הוא זימה ועוון פלילי וחטאת קהל כולו, ולא נתן למחילה אם לא בפורענות הקהל, כמו שהיה בבני בנימן על השתתפם בעוון, והוא היה עוון סדום כמו שביארנו שם, ובתי דינין שלהם הסכימו שלא להחזיק יד עני ואביון. ולכן הוא טוב ומטוב שיכרתו או ישרפו או יסקלו החטאים ההם בנפשותם משתייעקרו אות אחד מהתורה בהסכמת הרבים כמו שאמר בזה שעשתה בו פרשה בפני עצמו לא תהיה קדשה וכו' (דברים כ"ג) כמו שיתבאר שם ב"ה. ומי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק בבינה ובהלה בתורת אלהית" (עקדת יצחק שער כ).

²⁸ דברים כ, כ. על שיטת הרב גורן ראה במאמרו של אליעזר שנוולד, "עד רדתה - מקור הלכתי לבחינת סוגיות מבצעיות בשבת במדינה יהודית ריבונית", ספר הראל (בעריכת אליעזר חיים שנוולד), רמת הגולן תש"ס, עמ' 119-184.

²⁹ ראה לדוגמה: נחום רקובר, "הקרבת היחיד למען הרבים במלחמה", מים מדליו ז (תשנ"ו), עמ' 121-125; הנ"ל, "יחיד מול רבים בהצלת נפשות", תורה שבעל-פה לו (תשנ"ה), עמ' צד-קטו.

השנים האחרונות. אך גם בה ניתן להשתמש כל עוד אין מדובר במהפכה מציאותית של ממש. בשעה שמתחוללת מהפכה קטנים הכלים הקודמים מהכיל את עוצמת השינויים, ואנו נותרים שוב ללא תשובה מלאה לשאלת ההנהגה המדינית.

ג. שיטה שלישית היא הפיכת המציאות החדשה ל"לכתחילה" - לאמור: העובדה שאין הלכה ומקורות לדיון בדבר כלשהו מתפרשת על ידי האוחזים בה כתפישה שאכן לא "הכל שפיט" וההלכה לכתחילה הותירה מרחב עצום לעיסוק בשאלות ציבוריות בכלים שאינם הלכתיים³⁰. מקור כלים אלה אינו חייב להיות המחשבה העצמית בלבד, או תרבות העמים, וניתן לדבר בדרך זו גם על כיוונים כלליים העולים מתוך התורה שבכתב והתורה שבעל פה, כגון חובת עשיית הישר והטוב,³¹ "דרכיה דרכי נעם",³² או דברי אגדה המצויים לרוב בחז"ל והם בעלי אופי לא משפטי. ברם, הטוענים כך מרחיבים את גבולם לטעון כי דברים אלה הותירה התורה לשכל האנושי, והיא הותירה מרחב גדול להכרעה האנושית,³³ למוסר הטבעי וכדומה.

עמדה זו אינה יכולה להתקבל על דעתם של פוסקי ההלכה מסיבות שונות. ראשונה בהן היא האתוס היסודי של ההלכה, החודר לכל תחום. היטיב לבטא זאת הרב סולוביצ'יק במסתו "איש ההלכה":

אין לך תופעה ריאלית שאין לאיש הלכה יחס קבוע אליה מראש וזיקה אפירורית משוכללת ובהירה. הוא מתעניין ביצירות סוציולוגיות: המדינה, החברה ויחסי היחידים בתוך מסכת הציבור. ההלכה מקיפה דיני משא ומתם, נזקי שכנים, טוען ונטען, מלווה ולווה, שותפים, שלוחים, פעלים, אומנים ושומרים. חיי המשפחה – גיטין קידושין חליצה, סוטה, מיאון, זכויות האישה והבעל, חובותיהם ושעבודיהם מחוורים ומלובנים על ידה. מלחמה, סנהדרין, בתי דינים ועונשים הם מנושאי ההלכה הרבים כחול היס. בעל ההלכה עסוק בפרובלימות פסיכולוגיות, כגון שטות ופקחות, ישיבת אישה עם

³⁰ ראה: ידידיה שטרן, "נגישותה של ההלכה לסוגיות מדיניות", משפט וממשל ד' (תשנ"ז), עמ' 215–242. וראה גם בדברי הרב יהודה עמיטל, בהתייחסות לקידוש השם שבהקמת מדינת ישראל, והארץ נתן לבני אדם (בעריכת אמנון בזק), אלון שבות תשס"ה, עמ' 115–120.

³¹ דברים ו' י"ח. ראה דברי הרמב"ן לויקרא י"ט ב' ולדברים ו' י"ח. דברי הרמב"ן הם המשך לשיטתו בדבר המחויבות לכללים מוסריים מטה-הלכתיים - ראה לדוגמה דבריו בפירושו לשמות ט"ו כ"ה, ולדברים כ"ג י.

³² משלי ג' י"ז. ראה סוכה לב ע"א וע"ב, ודברי המאירי ליבמות פז ע"א: "שאם נשאר לה בן מן האח ואחר כך מת בנה אסורה ליבם כאלו הבן חי, שהרי כתוב דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום, וזו שהיה לה בו ולא נזדקקה ליבום ונשאת לשוק ואחר כך מת בנה, אם תאמר תחלוץ - תתגנה על בעלה ויבאו לידי קטטה, וכתוב דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום". ראה דניאל דניאל, "עול מצוות נועם מצוות - מבוא ל'הלכה חברתית'", אקדמות טו (תשס"ה), עמ' 129–140.

³³ אחד המקורות החשובים לכך הוא דברי הנצי"ב מוואלווין על מצוות מינוי מלך (פירושו "העמק דבר" לדברים י"ז י"ד): "ככל הגוים אשר סביבותי. לא לענין משפטים מיירי דזה אסור לנו מלצאת ממשפטי התורה ומש"ה הקפיד הקב"ה על ישראל בימי שמואל כשאמרו ושפטנו מלכנו ככל הגוים וגו'. וגם לא לענין מלחמה עם אוה"ע שגם זה הקפיד הקב"ה ואמר לשמואל שלא אותך מאסו כי אם אותי מאסו ממלוך עליהם. פי' לא כווננו לענין משפטים שנוגע לשמואל אלא לענין מלחמה שהיו בכל ימי השופטים בלי משגיה קבוע על צרכי הכלל בענין מלחמה עם אוה"ע עד בוא דבר ה' ע"י שופט. והמה רצו שיהיה מלך

בעלה בכפיפה אחת, מיגו ואומדנא, שודא דדינא חזקת כפרן וחשוד. ארוכה מארץ מידה ורחבה מני

ים.³⁴

עמדה זו לעצמה אינה מחייבת לטעון כי אין ההלכה מעניקה למוסדות אחרים את הסמכות והאחריות לתחומים שונים. ניתן לטעון כי "הכל שפיט", ומכוחה של שפיטות זו מעניקה ההלכה את הסמכות למוסדות אחרים להנהיג את הציבור. ברם, האתוס ההלכתי המקובל אינו כזה, ובדרך כלל המבנה מעמיד את פוסק ההלכה בראש הפירמידה, כשבעלי המקצוע בתחומי הקיום השונים משמשים כ"עד מומחה" בפני פוסק ההלכה.

למעלה מכך, הדברים גם אינם מתקבלים על הדעת – בעניינים הנוגעים לפרט נכנסה ההלכה לחדר המיטות ולמקומות האינטימיים ביותר בעולמו של האדם, ואילו בעניינים הנוגעים לכלל, שהשפעתם מרכזית לא פחות התעלמה? קשה לקבל את ההנחה כי את השאלות המהותיות ביותר לדמותה של החברה הותירה ההלכה למוסדות אחרים. בית המדרש של הרא"ה קוק עוד מעלה טענה שלישית. שאלת הארגון המדיני העקרוני לא נועדה רק כדי לשמש פלטפורמה לאפשרות קיום המצוות והשרידות. כל מהות המדינה היא כלי ציבורי לגילוי דבר ד', מטרתו של הארגון הלאומי הוא להיות בסיס לאידיאה האלוקית שתשרה בה, ועל כן לא ניתן לשער כי אידיאה זו לא תונחה באופן מוחלט על ידי האידיאה האלוקית.³⁵

הביסוס העקרוני לשלילת דרך זו נובע אף הוא מהתנ"ך עצמו. עצם העובדה שהתנ"ך מהווה מקום שנידונות בו שאלות ציבוריות רחבות היקף באור העניין הנבואי אינו מאפשר לטעון את הטענה דלעיל. כתבי הקודש, ובעיקר נביאים ראשונים, עוסקים בסוגיות המדיניות לאור הנבואה, והכרעת אנשי כנסת הגדולה כי אלה ייכנסו אף הם לתנ"ך מהווה אמירה כי יש בהם מסר לדורות, ועליהם להוות מקור לכינון דמותה של הישות המדינית. כל זה, כמובן, לאור המודעות המתמדת לשוני המהותי בין נבואה לבין שאר

משגיח ע"ז. וע"ז הקפיד הקב"ה. אלא פ' מקרא דילן ככל הגוים אשר סביבותי. היינו לענין הנהגת המדינה וכמש"כ דבזה משתנים דעות ב"א היאך מתנהג יותר בטוב. ומש"ה נדרש להסכמת המדינה לאמר אשימה וגו'".

³⁴ בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 67. ציטוט זה אינו בא ללמד על הנהגתו של הרב סולוביצ'יק, כי אם על תפישת איש ההלכה בהגותו. הרב סולוביצ'יק עצמו לא נהג בדרך זו, ותלמידיו שבים ומלמדים כי הוא עצמו טען שאין לפנות אליו בשאלה פסיקתית במה שנוגע להסדרים מדיניים הכוללים החזרת שטחי ארץ ישראל. סוגיה זו קשורה למעמד איש ההלכה במשנתו הכוללת של הרב סולוביצ'יק, אך דיון זה הוא מחוץ לגבולו.

³⁵ ראה דברי הרב קוק במאמרו "למהלך האידיאות בישראל" אורות, ירושלים תשל"ה עמ' קח. וראה גם את דבריו ב"שמונה קבצים": "אין המדינה האושר היותר עליון של האדם. זה ניתן להאמר במדינה רגילה, שאינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה, שנשארו המון האידיאות, שהם עטרת החיים של האנושיות, מרחפים ממעל לה, ואינם נוגעים בה. מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידיאלית, שחוקק בהוייתה תוכן האידיאלי היותר עליון, שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד. מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר. ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ד' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ד' אחד ושמו אחד, שזהו באמת האושר היותר עליון. אמת שאושר נשגב זה צריך הוא לביאור ארוך, כדי להעלות אורו בימי חושך, אבל לא מפני זה יחדל מלהיות האושר היותר גדול (שמונה קבצים א, קפו).

הכלים שבהם אומה מקבלת את הכרעותיה.³⁶ ההיקף הגדול של הבאת דבר ד' דווקא בעניינים מדיניים ובעניינים נבואיים מלמד שאין זה נכון כי העיקר שתישמרנה המצוות הפרטיות על ידי היהודים, ואין תביעה מסודרת להנהגת המדינה לאור יסודות רוחניים ותורניים. אנו מוצאים כי הנבואה עוסקת בשאלת ההישענות על אומות זרות,³⁷ בשאלת מדיניות של "בְּשׂוֹכָה וְנִסְחָת תִּנְשְׁעוֹן" (ישעיהו ל' ט"ו) מול "קוּמֵי וְדוֹשִׁי בַת צִיּוֹן" (מיכה ד' י"ג) וכדומה. נימוקי הנבואה לתביעה המדינית יונקים ביסודם משיקולים אמוניים ומציאותיים כאחד, והנביאים היו חלק מהמסד שתפקידו לקבל תפקידים אלה. אין חולק על כך שיש הבחנה בין מעמד הנביא לבין מעמד חכם התורה, ברם העובדה שהנביאים עסקו בשאלות מדיניות וציבוריות מלמדת שני עניינים יסודיים. ראשון בהם הוא עצם העובדה שאין עניינים אלה מסורים לשיקול דעת אנושי בלבד, ואף הם חלק מההדרכה האלוקית שעל בני ישראל ללכת בנתיבותיה. שני בהם הוא עקרון "מילוי הריק" - לאמור: משעה שקרסה הנבואה ממלאים חכמי התורה חלק מתפקידיה בצורה חלקית.³⁸ זהו עיקרון יסודי שהבטיח את קיומו של עם ישראל בשעות משבר. מכוח עיקרון זה התווה רבן יוחנן בן זכאי את הקיום היהודי ההלכתי ללא מקדש, ומכוחו של עיקרון זה שימש שמואל במשכן שילה ממלא המקום של כל בעלי התפקידים השלטוניים.³⁹

ד. שיטה רביעית היא שימוש אינטנסיבי בתנ"ך תוך מודעות עמוקה מאוד למגבלות הרובצות על שימוש זה. הזדקקות זו אינה מלווה בטענה הצהרתית, המהפכת את היחס לשימוש בתנ"ך ובמדרשי חז"ל לפסיקה - להפך, נראה כי הקביעה העקרונית שאין למדים מדברי אגדה שרירה וקיימת, ואין אנו מוצאים עמדה מפורשת מנוגדת לה. כידוע, אגדה מוגדרת ככל דבר שאינו הלכה,⁴⁰ ועל כן הקביעה שאין למדים מדברי

³⁶ סוגיה זו מעסיקה אותי שנים רבות. המאמר הראשון שפרסמתי מעל במה ציבורית כלשהי עסק בשאלה זו – ראה "ומלאה הארץ דעה את ד' – על היחס שבין נביאים ראשונים לתורה שבכתב", פרי הארץ ג (תשמ"א), עמ' 57–62.

³⁷ ראה על כך: אברהם גרוסמן, "ברית צבאית עם עמי נכר בספר מלכים", מים מדליו (לעיל 29), עמ' 144 ואילך; יואל בן נון, "דרך ארץ פלשתים מול דרך המדבר ים סוף", מגדים ג (תשמ"ז), עמ' 21–32. הרב בן נון אף הרחיק לקבוע כי הדבר מצוי באיסור הירידה למצרים המצוי בתורה ואף ביאר כי סיבוב העם דרך המדבר ים סוף נועד כדי למנוע את העם לרשוב למצרים לבקש את עזרתה! וראה גם את דבריו של נדב נאמן, "ביקורת על השתעבדות מרצון לשליטים זרים – עיון היסטוריוגרפי בספר מלכים", קורות עם ישראל 11 (תשנ"ד), עמ' 63–70.

³⁸ זו משמעות דרשת חז"ל "ורבי יוחנן אמר: זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון - משה ואהרן, שנאמר: משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (ברכות לא ע"ב). השוואת מעמדו של שמואל למעמדו של משה ואהרן נובעת ממילוי המקום הכפול (כהונה ומלכות) שהוטל על שמואל.

³⁹ רקע לכך ניתן לראות במאמרו של הרב יעקב מדן, "ייחודו ומגמתו של ספר שמואל כחטיבה עצמאית במסגרת ספרי הנביאים", מגדים א (תשמ"ו) עמ' 32–55. יש להדגיש כי תקופת שמואל אינה מהווה דגם לכינונה של יישות לאומית יהודית - מדובר בתקופת משבר, ששמואל נאלץ לשמש בכל התפקידים. היא מובאת כאן רק כדי לחדד את עקרון ההימנעות מהותרת מצב של ריק על כנו, ומילוי במסודות חלופיים.

⁴⁰ הגדרה שלילית זו מקורה בדברי ר' שמואל הנגיד בהקדמתו לתלמוד שנדפסה בסוף מסכת ברכות. וראה גם את הערך "אגדה" שבאנציקלופדיה התלמודית.

אגדה שוללת למעשה כל פסיקה המבוססת על מקורות חוץ-הלכתיים. אף על פי כן ניתן לטעון שתי טענות. ראשונה היא, כי אכן אין מדובר בפסק הלכה במובן המקובל של מילה זו, ועל כן לא ניתן לראות בהדרכות המדיניות הנלמדות מדברי התנ"ך סתירה לכלל זה. שנייה היא כי כל הפוסקים כולם, בספרות השו"ת ובספרות ההלכה, הזדקקו לדברי האגדה ואף ללימוד תנ"ך באופן ישיר, בשעה שעסקו בשאלות הלכתיות שונות שלא נמצאה להן תשובה במערכת ההלכתית המקובלת.⁴¹ על אחת כמה וכמה כאשר מדובר בסוגיות לאומיות, שכמעט שלא מצינו התייחסות להן בעולמה של ההלכה.

נשוב ונדגים את דברינו באחת השאלות המהותיות ביותר המלוות את תחיית האומה: החילון; דוגמה לדבר היא היחס לחילוניים. התשובה ההלכתית המוקדמת ביותר היא תשובתו של ר' יעקב עטלינגר זצ"ל, שניסה להכניס את החילון לקטגוריה המוכרת בהלכה "תינוק שנשבה". בתשובתו בולט חוסר הנחת של הרב עטלינגר עצמו. הוא אמנם נהג בדרך ההלכתית המסורתית המקובלת, המבקשת לסווג תופעות חדשות במסגרות הלכתיות קיימות ולא ביצירתן של קטגוריות אלו, ברם התורה שבעל פה לא הכירה מציאות של חילון שלא כלל בתוכו גם המרת זהות לאומית, ואילו לחילון שאנו מכירים היום יש זהות יהודית עמוקה, אך לא זהות דתית. ניסיונות נוספים נעשו במסגרות שונות, וחלקן חידש קטגוריות הלכתיות כמו "שוגג דרבים" לאור דברי הרמב"ן בפירושו לפרשת שלח (במדבר ט"ו כ"ב). במשנת הראי"ה קוק אנו מוצאים, במקביל לדיון ההלכתי ה"טהור", מערכת מרכזית של הדיון על החילוניים ועל היחס להם, היונקת באופן מהותי ממסגרות לא-הלכתיות מובהקות. במסגרת זו נזכיר רק שתי דוגמאות. בדבריו על הרצל בנה הרב קוק את יחסו אליו על דמותו של אחאב.⁴² באיגרת לרידב"ז, שהיה רבה של עין זיתים ומבעלי הפלוגתא של הרב קוק, הוא ינק את היחס לחילוניים מתוך תפיסה מיסטית הנוגעת לסגולת ישראל.⁴³ האווירה היסודית של פסיקות אלו משפיעות השפעה ניכרת על ההלכה. אין מדובר בדיון הלכתי רגיל, כי אם בשימוש במקורות חוץ-הלכתיים, שחלק מהם הוא הכתוב בפשוטו של מקרא.

⁴¹ רוב מוחלט של הדיונים ההלכתיים בשאלות אלו בתחום הרפואה וההלכה סובב על מקורות שבאגדה. מקורות כמו טעם מצוות כלאים בדברי הרמב"ן (ראה רמב"ן דברים י"ח ט'), כמו גם המדרש העוסק בדיון במצוות המילה שהתרחש בין ר' עקיבא לטורנספורס הרשע (תנחומא תוריע ה), משמשים תדיר בדיונים אלה, ומהווים בסיס לפסיקת הלכה בשאלות המהותיות ביותר באתיקה רפואית - ראה על כך באנציקלופדיה להלכה ורפואה בערך "אתיקה רפואית", וכן במאמרים הראשונים בספר השיבוט בהלכה (בעריכת אלישע אבינר), מעלה אדומים תשס"ה.

⁴² ראה "המספד בירושלים", מאמרי הראי"ה, ירושלים תשל"ה. על הרקע להספד זה ודברי הסבר של הרב קוק על השתתפותו בעצרת ראה נפש הראי"ה, ירושלים תשס"ג, עמ' קח-קיד.

⁴³ ראה רקע על כך יצחק שיל"ת, "סגולת ישראל - שיטות הכוזרי והרמב"ם", מעליות כ (תשנ"ט) עמ' 271-302.

ההכרעה להשתמש בתנ"ך בפסיקה הלכה אינה יכולה להתעלם מהבעיות שהזכרנו לעיל – אך מעבר לכך: היא בעייתית גם בשל העובדה שהיא כופרת בתורה שבעל פה. מדובר בכפירה שאינה פילוסופית כי אם מעשית. קבלת התורה שבכתב ללא דרכי ההשתלשלות של התורה שבעל פה עלולה חס ושלום להעצים כיוונים רוחניים מסוכנים. חלקם יתעלם מהפער שבין פשוטו של מקרא לבין ההלכה, ויפסוק כפשוטם את "עין תחת עין", דיני פיגול, ספירת העומר, בן סורר ומורה וכדומה; חלק אחר יאמץ את האתוס כללי של התמודדות בכוח הזרוע באותן דרכים שהתמודד בהן עם ישראל עם העבודה הזרה שבתוכו, עם מחללי השבת ועם האונס והמפתה. בדרכים שונות - ממסורת שקיבל משה מסיני ועברה לאורך הדורות, דרך חידושים הלכתיים ודרשניים רבים שנאמרו על ידי חכמים – התקבלה התורה שבעל פה כפרשנות המוסמכת היחידה של התורה שבכתב. אמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ועל כן נותרה רמה יסודית מאוד של משמעות גם לתורה שבכתב עצמה.⁴⁴

הצורך החיוני במקורות קדומים מחד-גיסא והמגבלות הקשות המוטלות על השימוש בתנ"ך כמקור לפסיקה מאידך-גיסא מחייבים לנסח דרך לפסיקה הלכתית בעזרת התנ"ך שתהיה מרוככת מאוד ו"עגולה". מדובר בדרך שאינה מעניקה לתנ"ך מעמד בכורה, ואינה מכירה בפסק הלכה שאינו בנוי על יסודות הלכתיים מובהקים. ברם, מדובר בהנחיה תורנית ובכיוון כללי הנלמד מתוך התנ"ך, ומתלכד עם האגדה, ההלכה ומסורות אחרים.

ניתן לאור זאת לקבוע את הכללים הבאים:

א. פסיקה בעזרת תנ"ך לא תעמיד את כתבי הקודש כמקור יחיד. סיבת הדברים נובעת מהבעיות המתודולוגיות שהועלו לעיל, ובעיקר בעיית הפרשנות ובעיית ההעתקה מדור לדור. אמנם אין לראות בתנ"ך קישוט בלבד, ואין לצמצם את גבולו לעיטור התשובה ההלכתית בלשון מקראית, אלא מדובר בשאיבת האתוס היסודי והכיוון הכללי מהכתוב, אולם הוא לא יעמוד לבדו. למעלה מכך, כללים שאימצה לה ההלכה בהתייחסותה אל מציאות משתנה יחייבו גם את לימוד התנ"ך. הדברים דומים למה שכתב יעקב בלידשטיין לאורך ספרו על הרמב"ם, כי הרמב"ם לא היסס לפנות לדברי אגדה בשעה שלא היה לו מקור

⁴⁴ ראה את דברי הגמרא במכת שבת סג ע"א. ראשונים רבים פסקו לאור עיקרון זה. ראה למשל את פסיקת הר"ן בנושא לא יומתו אבות על בנים (חידושו לסנהדרין כז ע"ב), שפסק כי הפסוק "לא יומתו" מלמד גם על איסור הענישה הקולקטיבית - "אלא שהוא אזהרה על הדבר שלא יעלה על לב המושל לשפוך חמתו על הבנים בעון האב או על האב בעון הבנים והיינו דכתב ובני המכים לא המית".

הלכתי. ואכן הרמב"ם עסק בכל קשת הנושאים שלדעתו נדרשים למדינה יהודית אם תתחדש בקרוב, כפי שציפה.

ב. בדרך כלל ייעשה השימוש בתנ"ך בעזרת מתווכים ולא באופן ישיר. המתווכת הבסיסית היא האגדה ואליה מצטרפים הפרשנים הקלסיים. מגבלה זו אף היא אינה פשוטה, מכיוון שפעמים רבות נוטה האגדה מעצם מהותה הרחק מפשוטו של מקרא. דרך הפשט קוראת את הכתוב בהקשרו ואילו האגדה מתייחסת אל המילים כבסיס לדרשה. גם בשימוש בפרשניים הקלסיים לצורך התמודדות בשאלות מעשיות יש להיזהר, שכן בשעה שהם כתבו את פירושיהם לא עמדה בפניהם המציאות הנוכחית, ועל כן לא יכלו להתייחס אליה. ברם, הם שפתחו את הדרך לפרשנות יצירתית, ועל בסיס המקרא בימינו נדרש פרשן להמשיך את מהלכם של פרשני המקרא במיזוג בין האופק העולה מהכתוב המקראי לבין האופק שבו הוא חי. אף על פי כן, ביחס נכון אל האגדה ובמודעות עמוקה לעובדה שדבריה ודברי הפרשנים לא התייחסו למציאות קונקרטיית ניתן ללמוד את הכיוון הכללי המסוגל להנחות את עולמה של תורה.

ההלכה לא תהיה חתוכה. יש להדגיש בכל עת כי אין מדובר בפסיקת הלכה במובן המקובל של המילה, כי אם בהנחיה בסיסית העולה מתוך עולמו של הכתוב.

ההשפעה הגדולה של התנ"ך אינו נוגעת בבירורי הלכה מקומיים בלבד, כי אם ביצירת אתוס עיקרי מובהק. הדוגמה הבולטת ביותר לתנ"ך ככלי מעצב זהות הלכתית הוא היחס למצוות ישוב ארץ ישראל ולמשקל הגדול של ארץ ישראל בו.⁴⁵ על אף העובדה שחלק מהראשונים כלל לא פסק את מצוות ישוב הארץ כמצוות עשה מהתורה, הייתה מצווה זו לאחת מאבני היסוד של האתוס היהודי – מימות חז"ל, דרך ראשוני ספרד, גלי העלייה ועד לציונות החילונית והדתית כאחת. משקלה הגדול של ארץ ישראל חרג בהרבה ממסגרת ההלכה הבסיסית. חריגה זו ינקה מהמשקל העצום שיש לארץ ישראל בתנ"ך – למן העובדה שבדיבור הראשון של ד' עם אברהם אבינו הוא נצטווה ללכת לארץ ישראל עוד קודם שדובר עמו בנושאים אחרים של זהות, ועד העובדה שחזון התשובה המצוי בתורה מדבר כולו על השיבה לארץ ישראל.

⁴⁵ ראה דברינו, האם התנ"ך היה, מגדים לג (תשס"א), עמ' 75–121.

ניתן להעריך גם את השלב הבא. אם תתקבל הדרך העדינה של עיצוב דרכה הציבורית של מדינת ישראל לאור דברי התנ"ך דווקא על ידי נאמני שמירת המסורת, אנו עשויים לראות את ההירתמות לסוגיות הצדק החברתי כאתוס נוסף שאותו יבקשו להגשים. מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה הוא המשקל הגדול שהעניקו נביאי ישראל לתחום המשפט והצדק. מיום שבו הוצג אברהם אבינו על ידי הקב"ה כמי ששמר את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט⁴⁶, ועד לדברי הנביאים המדברים כולם בסגנון "כי חסד חפצתי ולא זָבַח ודעת אלוקים מעולות" (הושע ו' ו') אנו למדים את היסודות הבסיסיים של הקיום האמוני. לימוד התנ"ך המרובה עשוי אפוא להשפיע השפעה ניכרת על הזהות הדתית החברתית.⁴⁷ כך, לדוגמה, משקל המאבק בשחיתות השלטונית ובמעילה של נושאי התפקידים בתפקידם יגבר, כמו גם שינוי היחס לגר ולזר שבתוכנו.

דוגמה נוספת למגמת שינוי היא שיבת התנ"ך לעולם ההלכה, אך זאת אך ורק לאור העקרונות שהובאו לעיל. כדי להדגים טענה זו אני מבקש להביא בפני הקורא שאלה הלכתית שהופנתה אלי השו"ת הוירטואלי⁴⁸ בה מצאתי עצמי מיישם חלק מהעקרונות שלאורם נכתב מאמר זה⁴⁹.

וזה לשון השאלה:

שלום לרב

אני קומונרית של סניף בני עקיבא. לאחר מאמצים רבים הצלחנו להקים מועדון לנוער במצוקה. אבל הזמן היחיד להתחיל בו הוא תשעת הימים, ויש חניכים רבים הסוברים שהדבר אסור כי יש משחקים וכדו' – מה לעשות ?

האם אין בזה חילול שם שמיים שעושים זאת בתשעת הימים ?

תודה.

וכך ענית:

שלום וברכה

איני זוכר זמן רב שאלה המנמקת נימוק הפוך לחלוטין של עולם ההלכה. חבל שהחניכים לא היו בבית הכנסת ביום השבת, או לא האזינו להפטרה. הרי המסר הנבואי העיקרי של החורבן הוא "ציון במשפט

⁴⁶ בראשית י"ה י"ט.

⁴⁷ ראה דברינו בסוף המבוא לספרו של הרב יואל בן נון, פרקי האבות, ירושלים תשס"ג. וראה גם דבריו של הרב שג"ר, "אפשר שהטראומה תזכך את העמדה הדתית שלנו", ארץ אחרת 24 (תשס"ז), עמ' 60–65.

⁴⁸ על השו"ת הוירטואלי ראה דברי בחידושי תורה @NDS, ירושלים תשס"ג, עמ' 3–19.

⁴⁹ התשובה נמצאת ברשת האינטרנט בכתובת: <http://www.moreshet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=10550>

תיפדה וְשִׁבְיָהּ בְּצַבְצֻדָה", ועיקר העיקרים הוא לכונן את המקדש על ידי עשיית צדקה וחסד – והנה נזדמנה לכם הזדמנות לעשות בדיוק את מה שהנבואה מלמדת דווקא בתשעת הימים – ואתם תמהים על כך ?

להפך, מלכתחילה היה ראוי לתכנן את זה לתשעת הימים, כדי לקיים את דברי הנבואה במלואן "הלוא פָּרַס לְרַעַב לְחֶמֶד וְעֵנִיִּים מְרוּדִים תְּבִיא בֵּית".

הפכי את זה לפעולה חינוכית לחניכים. אל תאמרי להם כי הרב פסק שמותר, אלא קראי איתם את הפטרת ישעיהו נ"ח שאנו קוראים ביום הכיפורים, ולמדי אותם מהו צום אמיתי !!!

אחר כך תסעו לירושלים ותשלימי את המהלך החינוכי והאמוני בתפילה ותחנונים.

כל טוב.

דוגמה זו מובאת דווקא בשל העובדה שהיא עומדת בניתוח שהועלה לעיל בדבר מגבלות השימוש בתנ"ך כיסוד לפסיקת הלכה לאומי וחברתי, ומלמדת על פוטנציאל הגדול שיש בשילוב של מסורת הלכתית בדרך מסירת ההלכה הנהוגה בישראל והמקורות התנכיי"ם..

לא הייתי מעז לפסוק כך בלוא בסיסים רבים לפסיקה זו גם בלי התנ"ך, כגון העובדה שמדובר במנהגי אבלות (אם כי נבואיים), והעובדה שמדובר אולי במצוות עשה מהתורה של אהבת ישראל וגמילות חסד. אולם, התלבטותי בין האפשרויות השונות הושפעה באופן ישיר מחלק מהעקרונות שנבדקו במאמר זה. אני סובר גם שחלק מפסיקות בבתי הדין בנושא סרבנות גט (על ידי שני המינים) היה נפסק אחרת אם הרגישות לגר ליתום ולאלמנה הייתה מרחפת באופן מתמיד בבית הדין לאור דברי הנביאים. והדבר מלמד על הפוטנציאל העצום של התקרבות לדבר ד' שבתנ"ך יחד עם נאמנות עמוקה להלכה.