

השיח ההלכתי בענייני השוויון:

עולם ההלכה מבטא באופן חד וברור יחס המבחין פעמים רבות בין יהודים ללא יהודים, ומעמיק את הפער העצום הקיים ביניהם. ניתן להוכיח טענה זו בכל תחומי ההלכה והמקורות היהודיים. הדגשת בחירת עם ישראל היא אחד מיסודות התפילה, ומופיעה בהקשרים רבים: בברכות התורה, בברכות קריאת שמע, בתפילת המועדים ובעוד מקומות; ההלכה אוסרת על השבת אבידה לגוי, ואף קובעת כי המשיב אבידה לגוי לא יאבה ד' סלוח לו¹; ההלכה שוללת הכרה כלשהי באמונת הגויים האחרים, ומחייבת לאבד את כל המקומות אשר הלא יהודים עובדים שם את אלוהיהם; ההלכה אינה מכירה בקשרי משפחה של גר שנתגייר² ועוד ועוד.

בדרשות הרעיוניות וההלכתיות של חז"ל בולטת תופעה זו יותר ויותר. דרשת היסוד היא אתם קרויים אדם ואין עובדי כוכבים קרויים אדם³, נוסח המשנה הקובע כי כל המציל נפש אחת מישראל מדגיש את הצלת ישראל דווקא ולא את הצלת אומות העולם; מקורות חז"ל מלאים אמירות אמפיריות שונות הנוגעות להבחנות החותכות שבין יהודים ללא יהודים ועוד ועוד. ההלכה כדרכה מהווה לבוש חיצוני לתוכן הפנימי העמוק שיש בברכת "אשר בחר בנו מכל העמים", ובדברי ברכת ההבדלה "המבדיל... בין ישראל לעמים". עמדת יסוד זו באה לידי ביטוי גם בחוסר שוויון בנושאים רבים. כאשר מדובר לדוגמה בדיני נזיקין ישנו הבדל בין נזקי יהודי בגוי ובין נזקי גוי ביהודי⁴. עובדה זו בולטת עוד יותר כאשר מדובר במשפטי רצח, ולפי הנוסחים המקובלים בדברי הרמב"ם אין יהודי עובר בלא תעשה בשעה שהוא הורג גוי⁵. ההלכה גם מתירה, ואולי אף מחייבת (לדעת הרמב"ם⁶) מתן הלוואות ללא יהודים בריבית בלבד.

עמדות אלה יוצרות חסמים מובהקים בפני שוויון בעולם היהודי. אמנם, חלק מהלכות אלו נתון במחלוקת, בחלק נוהגים אחרת בשל דרכי שלום, ובחלק נוהגים אחרת בגלל שיקולים אחרים כמו קידוש ד' ומניעת חילולו, אולם לא ניתן להתעלם מהעובדה הבסיסית כי ההלכה כאמור מבטאת בנושאים רבים מספור את ההבחנה בין בני אדם. מטבע הדברים, לעולם זה יש השלכות רבות על הנעשה במדינת ישראל⁷. נקודת המוצא היא שקיים איסור בסיסי על שהותם של לא יהודים בארץ ישראל – "לא תחנם" – אלא אם כן התמלאו תנאים מסוימים, שעיקרם הכפפת הגוי לעם ישראל והגדרתו כ"גר תושב"⁸. הגוי אינו יכול להיות בעל משרה ממלכתית – "מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא"⁹, ודרשה זו נדרשה על כל השררות; ועוד ועוד.

ההבחנה הבסיסית וחוסר השוויון בין בני האדם במובנו המקובל היום אינם תחומים בשאלת יחסי יהודים ולא יהודים. תמונת העולם האנושי בעולמה של ההלכה מלמדת על ייחוס חשיבות מרובה לנושאים המבחינים בין אדם לאדם. הבחנה זו באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בהבחנה בין איש ובין אישה, וגם זו עצמה נוגעת לתחומים רבים ובאה לידי ביטוי בהקשרים שונים. נשים וגברים מחויבים במצוות שונות; בחיי הנישואין ישנו מעמד שונה לאיש ולאשה – למן העובדה שלאיש מותר לשאת יותר מאישה אחת בעוד שהאישה מותרת בגבר בלבד, והדבר הוא חלק מדיני המשפחה ומחוסר השוויון שבהם¹⁰; ישנן הבחנות דרמטיות בתחום הכלכלי ביסוד דיני המשפחה בישראל. הבחנה זו מחלחלת גם לדיני ירושה, ובשעה שיש לאדם בנים ובנות כאחד הבנים בלבד יורשים, עוד לבנות יש זכויות שונות במהותן; הנשים

¹ סנהדרין עו ע"ב.

² "וגר שנתגייר - כקטן שנולד דמי" (יבמות כב ע"א).

³ "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם - אתם קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים קרויין אדם" (יבמות סא ע"א).

⁴ ראה את הדין כולו בבא קמא לו ע"ב לח ע"א, ושם את ערעור שליחי קיסר רומי על מציאות זו.

⁵ ראה דבריו בהלכות רוצח ושמירת הנפש: "כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח".

⁶ העכו"ם וגר תושב לויין מהן ומלוין אותן ברבית שנאמר לא תשיך - לאחיך לאחיך אסור, ולשאר העולם מותר, ומצות עשה להשיך לעכו"ם שנאמר לנכרי תשיך, מפי השמועה למדו שזו מצות עשה וזהו דין תורה" (הלכות מלווה ולווה ה, א).

⁷ רקע לסוגיה ניתן לראות בספרם של שלמה חסון ומיכאל קרייני, חסמים בפני שוויון הערבים בישראל, ירושלים 2006.

⁸ ראו לדוגמה: הרב אלישע אבינר, מעמד הישמעאלים במדינת ישראל לאור ההלכה, תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 362-337; חרל"פ יעקב חיים, מכירת בתים וקרקעות בארץ ישראל לנכרי, המעין לו, ב (תשנ"ז), עמ' 74-57.

⁹ ראה מאמר מקיף על כך: יהודה זולדן, מינוי נכרים לתפקידים ציבוריים, שבות יהודה וישראל (תשס"ז), עמ' 211-191.

¹⁰ ראה <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/93-2.htm> כרמל שלו, צדק במשפחה והעיקרון של שוויון המינים על רקע הצעת חוק יסוד זכויות האדם, המשפט 3 (יוני 1993), עמ' 45-40.

פטורות מחלק משמעותי ביותר של מצוות העשה; אין הן ממלאות תפקידים ציבוריים בחיים הדתיים של המקדש, וממילא גם לא של הקהילה; ישנם הטוענים כי הן פסולות לשמש בתפקידי שררה באומה, ולדעת פוסקים שונים פסולות גם לבחור ולהיבחר¹¹. גם כאן אנו מוצאים דינמיקה גדולה בהלכה, ותקנות מעשיות רבות הביאו לשינוי מעמד האישה, אולם לרוב מדובר בפתרונות פרקטיים ולא בשינוי פרדיגמה. גם בתוך עולם הגברים אנו מוצאים חוסר שוויון. אין שוויון בין כהנים ללוויים ולאנשים רגילים, וגם כאן מדובר בהצפת הבדלים אמפיריים מעמדיים ונורמטיביים; אין שוויון בין ממזר ובין מי שראוי לבוא בקהל; אין שוויון בין שבטים שונים, והמלוכה ניתנה ליהודה בלבד, ואילו רק אנשי בנימין יזכו לנחלת שכינה בתוכם; אין שוויון בין חבר לעם הארץ ועוד ועוד.

ניתן אפוא לטעון כי ערך השוויון במובנו הפורמאלי הוא ערך זר לתורת ישראל¹². ואכן, במאמרים רבים המבקשים להתמודד עם עובדה זו מודגש בדרך כלל כי עולם ההלכה תר אחר התאמת האמת ולא אחר ערך השוויון¹³. הנימוקים המקובלים הם שאכן ישנו הבדל משמעותי בין יהודיים ללא יהודים, מראשית הבריאה, ובשל כך אין להתור כלל לשוויון, ובוודאי שלא לזה הפורמאלי, אלא להתאים לכל סוג של בני אדם את המשמעויות המתאימות לו; כזהו גם ההבדל שבין גברים לנשים – בשל ההבדל העמוק שבין המינים אין להתור לשוויון חובות או זכויות, אלא להתאמת תחומים אלה למהות הנשמית הגברית או הנשית, ועולם ההלכה אכן חותר לכך, והוא הדרך הראויה והנכונה להתמודד עם ההבדלים בין בני האדם¹⁴. על כן, מדובר בגישה אחרת הטוענת כי לא השוויון הפורמאלי הוא שצריך לעמוד בראש הדיון, כי אם חתירה למימוש הפוטנציאל המלא של כל מגדר בפני עצמו, ושל כל יישות לאומית משל עצמה¹⁵.

לאור התפיסה המקובלת, ערך השוויון הפורמאלי אפוא הוא ערך מוטעה, שכן הוא יונק מנקודת מוצא אמפירית גגויה, ובשל כך הוא גם מוטעה במובן האידיאולוגי. ההנחה הקיימת בו היא שבין בני האדם לא מתקיים שוויון מראשית הבריאה המצדיק זכויות שוות וחובות שוות. נהפוך הוא, ההבדלים בין בני האדם הם הבדלים מהותיים – הבדלי מגדר, הבדלי ענף אנושי, הבדלי סטאטוס וכדו' – ועל המערכת הנורמטיבית לבטא היטב הבחנות אלה. חתירה לשוויון מוטעה בין גברים ונשים לדוגמה היא עיוות חמור, שסופו להמיט אסון על הגברים והנשים כאחד, כיוון שהיא מנוגדת לטבע היסודי של הקיום. לעומת זאת, דווקא העמקת ההבחנה, והדיוק המוקפד בהתאמת הנורמות למהות הנשמית היא העמדה הרדיקאלית הראויה, ואותה יש לאמץ. ככל הידוע לי, אין וולו מאמר אחד שנכתב על ידי דמויות רבניות בעלות תפקידי הנהגה במאות השנים שעברו, שאינו מדבר בשיח זה. אמנם, במאה השנים האחרונות מודגש במקביל כי אין לדבר עוד על עליונות של הגבר על פני האישה, והמינוחים העוסקים באישה כ"חומר" ובאיש כ"צורה" נדירים יותר, אלא בשפה אחרת של שוויון: שוני בין שונים.

בשאלת השוויון שבין יהודים ללא יהודים השפה חריפה אף יותר. שם מדובר בדרך כלל על הבחנה חדה שבין נפשו של היהודי לנפשו של הגוי, ושיח זה הוא השיח השולט בשיח היהודי הרבני. חתירה לשוויון בין יהודים ללא יהודים משמעותה סילוף הבריאה, השחתת הנפש היהודית המיוחדת והיא אף עלולה לסכן את שלום העולם ואת קיומו. לשיח זה משמעויות הלכתיות רבות, שעיקרן היא הדרת הגוי, רעיונותיו, עולמו המוסרי וכדו' מהשיח הפילוסופי, וקיומו של שיח אפולוגטי מתמיד העוסק בהבחנה שבין עמדה זו לגזענות, בין על ידי התמודדות עם הנושא במישור הפראקטי¹⁶, ובין אם מדובר במישור הפילוסופי¹⁷.

ב

¹¹ ראה מאמרה של חנה קהת, נשים - מהותן, ייעודן ודרך חינוכן במשנת הרב קוק, אקדמות כב (תשס"ט) עמ' 39-60.
¹² סיכום מקוצר של עמדה זו וביקורת נוקבת השוללת את החוק נגד גזענות ראה: יואל לרנר, "המבדיל בין... ישראל לעמים": סוגיית הגזענות משנת הרמב"ם והזכות להיבחר, זכויות האדם ביהדות (1992), עמ' 203-211.

¹³ אחת הדוגמאות הקיצוניות ביותר היא איגרתו של הרב קוק בנושא העבד הכנעני, ראה אגרות הראי"ה, א, עמ' צה-צו.
¹⁴ רקע פילוסופי לשאלה זו ראה אצל יצחק בנבגי, שוויון וכבוד כאידאליים מתחרים: השופטת דורנר בעניין אליס מילר, מחקרי משפט כב2 (רמת גן 2006), בעיקר בעמודים 447-455.

¹⁵ כאמור, כמעט שלא ניתן למצוא מאמר תורני אחד העוסק בנושא שזה אינו הטיעון העיקרי שבדבריו. אחד השיאים שבטיעונים אלה נמצא במאמרו של ניל מנוסי, "מעפר קומי": תיאולוגיה פמיניסטית בראי החסידות", שני המאורות (אפרת תשס"ז), בעיקר בעמודים 120-133: "ההכרה במלכותו של ד' על הזכר והנקבה כאחד מזכירה שכל אחד מהם אינו תופש אלא חלק מהמציאות השלמה, וכך מנטרלת את הכוחניות הרובצת לפתחן של כל אחת מהתפישות ההיררכיות. החתירה לשוויון בצל הכתר מאפשרת לנו אפוא לגשת למלאכת השוואה בין מעלותיהם של שני הצדדים באופן משוחר מתוך זכירה שממילא כל עליונות שזו אינה אלא יחסית ובטלה לגמרי לעומת עליונותו של מי שמעל כל המגדרים" (שם עמ' 133). דברי ביקורת על משנתו ראה בדבריה של תמר רוס, שם בעיקר בעמ' 190-200.

¹⁶ בדרך כלל הנושא הוא פיקוח נפש של גוי בשבת.
¹⁷ בדרך כלל מובאת העובדה שהיהדות מכירה באפשרות הגיור כראיה לכך שאין מדובר בגזענות, שכן על אף ה"גזע" הגויי ניתן להצטרף לעם ישראל, דבר המוכיח (לדעת הטוענים זאת) כי העמדה אינה עמדה גזענית.

הסתרתו של שיח השוויון:

שיח הפער, ההתאמה ואי-השוויון אינו מביא לידי ביטוי את העובדה שמתוך עולם התורה וההלכה ניתן לינוק גם עצמות שונות לחלוטין, המדברות על פי פשוטו של מקרא בשוויון מהותי הקיים בין בני אדם, ושחובה להביא גם אותו לידי ביטוי. התייחסות מעמיקה למקורות אלה מציירת תמונה אחרת, המחייבת התייחסות מורכבת ועמוקה יותר לסוגיית השוויון. אני מבקש להדגיש כי מקורות אלה אינם סותרים את העובדה שבמקביל מתקיימת מערכת נרחבת של מקורות המעצימה את ההבחנה, ומכאן שכל עמדה העוסקת בנושא חייבת להביא שתי שפות שיח שונות היונקות מאותה תורה עצמה, ולתור אחר דרכים לקבוע את היחס הנכון שבין שני הכיוונים. למעלה מכך, פעמים רבות דומה כי החץ נורה לפני סימון העיגול, לאמור: התר אחר מקורות לשוויון בעולמה של היהדות יונק את ערך השוויון מהמקומות הרגילים מהם יונקים אנשים את תפישת עולמם – דעותיהם העצמיות, הסביבה החברתית, הביוגרפיה האישית וכדו' – ולאחר מכן תרים אחר הצדקה במקורות השונים בעולמה של היהדות. ברם, מבט כן על המקורות השונים מלמד כי אכן מדובר בסוגיה מורכבת, שהמבקש לעמוד באמת על דרכה של תורת ישראל ממקורותיה הבסיסיים ביותר ימצא עצמו נבוך ומתלבט בשל הכיוונים השונים הנמצאים במקורות היסוד עצמם. בעיקר נכונים הדברים כאשר מדובר בשוויון המהותי, ופחות בשוויון הפורמאלי¹⁸, ועל כן המקורות יהיו כלליים יותר ופחות היסטוריים ומשפטיים. אציין חלק ממקורות יסוד אלה:

א. על פי התורה, מקור האנושות כולה הוא באדם ראשון אחד. גרעין הבריאה הוא אדם הראשון ואשתו חווה – הוא ראשית האנושות והיא הייתה "אם כל חי". על כן, על אף העובדה שמאחר יותר נוצרו ענפים שונים של האנושות, ובעיקר לאחר המבול, לא ניתן להתעלם מהעובדה שהתורה מדגישה את העובדה שכל בני האדם נוצרו בצלם א-לוהים¹⁹, כיסוד ההתייחסות השוויונית. אחד הפרשנים המובהקים לעמדה זו הוא איוב, אשר קישר בין העובדה שכולנו נוצרנו ברחם אחד עם העובדה שאין להפלות בינו ובין עבדו ואמתו: "אם אִמָּאס מִשְׁפֵּט עֲבָדֵי וְאִמָּתֵי בְּרָבָם עֲמָדִי. וְמָה אֶעֱשֶׂה כִּי יָקוּם אֵל וְכִי יִפְקֹד מָה אֲשִׁיבָנּוּ. הֲלֹא בִבְטָן עֲשִׂינוּ וְנִכְוֶנָה בְּרָחִם אִחָדִים" (איוב לא, יג-טו). לדבריו, אין זה אפשרי לפגוע בעבד או באמה, בשל העובדה שכל בני האדם נוצרו מרחם אחד.

ב. תופעה דומה ומשמעותית לא פחות אנו מוצאים בסיפורי בריאת זכר ונקבה. בפרק א של ספר בראשית אנו קוראים את אותם דברים בדיוק על האיש ועל האישה. לא זו בלבד שבריאתם נעשית בדבור אחד ובאותה הוראה, אלא שגם ייעודם הוא זהה. לשניהם נאמר כי עליהם לפרות ולרבות, למלא את הארץ ולכבוש אותה, ולרדות בדגת הים ובעוף השמיים. לא ניתן לבסס על פרק הבריאה כל הבחנה בין איש ובין אישה. אמנם, בסיפור הבריאה המקביל שבפרק ב של ספר בראשית אנו מוצאים הבחנה חדה בין בריאת היא ובריאת האישה, ופער זה הולך ומעמיק כתוצאה מחטא עץ הדעת וקללת האדם ואשתו. עובדה זו אך מצדיקה את האמור לעיל שמוטל עלינו ליישב בין שני כיווני מחשבה.

ג. תיאור עשרים הדורות הראשונים של האנושות אינה מלווה את כל אלה שנולדו. בכל משפחה מצוין בן אחד, כנראה הבכור, ואילו שאר הצאצאים מצוינים רק כעובדה בביטוי "ויולד בנים ובנות". לעומת זאת, משעה שאנו עוסקים באברהם אבינו מלווה התורה גם את לוט, ואף מעניקה לו ירושה בארץ ישראל; גם את ישמעאל, והתורה מלמדת כי גם לו נולדו שנים עשר צאצאים; את בני עשו, והתורה מעניקה אף לו מעמד מסוים בארץ ישראל, ומדברת גם על תולדותיו. לאמור: בד בבד עם ההתייחסות העיקרית לסיפור תולדות האומה הישראלית אין התורה מזניחה ומתעלמת מתולדות המשפחה הקרובה, ולא זו בלבד אלא שהיא אף מעניקה להם זכויות מסוימות בארץ המיועדת לעם ישראל. בני אברהם אבינו, ולמעשה בני שם כולם, זוכים למעמד מיוחד.

ד. היחסים בין יהודים ללא יהודים בתורה אינה מתוארים בגוון אחד. התורה מבחינה בין יחסי אברהם ופרעה ובין יחסי אברהם ואבימלך בספר בראשית – את פרעה היא מציגה כרשע גמור, ואילו על אבימלך מעיד הקב"ה "גם אנכי ידעתי כי בתם לבכך עשית זאת" (בראשית כ, ו); בהמשך התורה אנו מוצאים בצמידות הן את יחסי משה ועמלק אשר צווינו להשמידו, והן את

¹⁸ ראה על כך לאחרונה, אצל שחר לישפיץ, שוויון בנישואים, הזכות להתגרש ואוטונומיה קהילתית, עיוני משפט כז (תל אביב תשס"ג) בעיקר בעמ' 178-188.

¹⁹ על רקע זה יש לראות את דברי בן עזרי בסרא קודשים ד, י:ס=בראשית רבה כד, ז;

²⁰ ראה את פרשנות בעל המצודות: "הלא בבטן - וכי הוא נופל וגרוע ממני הלא מי שעשה אותי בבטן אמי הוא עשה אותו בבטן אמו ואת כלנו הכין ברחם אחד הוא רחם חוה אשר היתה אם כל חי וא"כ אנשים אחים אנחנו".

יחסי משה ויתרו, שאף זכה כי פרשה בתורה תיקרא על שמו. באופן כללי ניתן לומר כי התיאור ההיסטורי אינו עוסק כלל בהבדל סגולי הקיים בין יהודים ללא יהודים, וחלוקת העולם נעשית גם לאור התייחסות למעשים הבחיריים. לא זו בלבד, אלא שעל פי פשוטו של מקרא לא תמיד האבות הם הצודקים בעימותים שבינם ובין המלכים הלא יהודים שסבבו אותם.

ה. בהמשך לנקודה הקודמת, גם המאבק בלא יהודים אינו נעשה בשל העובדה שבמהותם הם אנשים רעים או פגומים, כי אם בשל העובדה שהם בחרו לעבוד עבודה זרה, להקריב את בניהם ואת בנותיהם לאש, או בשל התנהגות לקויה בתחום העריות. התורה משווה בין מעמדו של עם ישראל בארץ הקודש לבין מעמד הגויים האחרים: "לא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה, כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם" (ויקרא יח, כח).

ו. לשונות רבים שבתורה מדברים בשפה של שוויון: "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח"²¹ יהיה כי אני ד' אלהיכם" (ויקרא כד, כב). הדברים מודגשים בעיקר כאשר מדובר במערכת המשפט, ובשוויון בפני החוק. לא זו בלבד אלא שהם מדברים על החשיבות הנובעת מההיסטוריה המיוחדת שלנו²².

ז. במקומות שונים בנביאים מודגש כי ייחודה של האומה הישראלית והעובדה שהיא נבחרה על ידי ריבונו של עולם משמעה הוספת תביעות נוספות ממנה: "רַק אֶתְכֶם יְדַעְתִּי מִכָּל מְשֻׁפָּחוֹת הָאֲדָמָה עַל פֶּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֶת כָּל עֲוֹנוֹתֵיכֶם" (עמוס ג, ב). קביעה זו לעצמה עשויה לחזק את יסודות השוויון מהצד השני של המשוואה – לא על ידי העצמת כל באי עולם לרמת עם ישראל, אלא דרך הטיעון המפחית את ייחוד האומה במונחים הקשורים לזכויות יתר, ומטיל עליה דווקא חובות עילאיים. לא זו בלבד, אלא שעמוס הנביא עצמו השווה בין האומה הישראלית לאומות אחרות, ומדבריו עולה לכאורה כי הניסיונות לבסס יחס מועדף לאומה הישראלית אינה עומד במבחן: "הֲלוֹא כִּבְנֵי כְּשִׂיִם אַתֶּם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם ד' הֲלוֹא אֶת יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּיִּים מִכַּפְתּוֹר וְאֶרֶם מִקִּיר" (שם ט, ז).

ח. **עקרונות אתוסים שונים:** בד בבד עם המקורות הישירים העוסקים בהתנהגות האדם בשוויון, אנו מוצאים יחס מודגש מאת ריבונו של עולם לכל ברואי העולם כגון שהוא טוב לכל²³. הדבר אינו מוכיח שיש יחס שוויוני דווקא לגוי, שהרי פסוקים מעין אלה נאמרו על הבריאה כולה, אולם הוא מעמעם את העמדה השוללת כל יחס עילאי של ריבונו של עולם לברואיו הרבים.

ט. **קידוש השם:** קידוש השם נעשה בפני הלא יהודים, בשעה שהם אומרים "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". לפיכך, היא נעשית לאור הקריטריונים שלהם, ולאור עקרונות יסוד הקיימים בעולם המוסרי של אומות העולם. ישנם מקורות מרחיקי לכת המדברים על החשיבות של קידוש שמו של הקב"ה בעיני הגויים אפילו במחיר עקירת אות אחת מהתורה²⁴. בשל העובדה שערך השוויון הולך ונעשה יסוד התרבות האתית הכלל-עולמית מתקדש שמו של ריבונו של עולם במנהג השוויון ומתחלל שמו כאשר ישנה אפליה קשה. להלן נעסוק בפסוק מרכזי זה בהקשר אחר.

גם בשעה שאנו עוסקים במסורת הפילוסופית של הפרשנות לתורה אנו מוצאים קשת רחבה יותר של התייחסויות. כאשר אנו עוסקים בשאלת ההבחנה שבין יהודים ללא יהודים אנו מוצאים כי היו שהדגישו יותר את הפער העמוק והמהותי שבין יהודים ללא יהודים, ואת המחדל שבעצם החתירה לשפת השוויון. מבין חכמי ספרד נזכיר בעיקר את רבי יהודה הלוי, שטען כי ההבחנה המהותית שבין יהודים ללא יהודים

²¹ כל אימת שמופיעה המילה "גר" עולה השאלה האם הכוונה היא לגר הצדק דווקא, או למתגרר בארץ אף עלפי שהוא נכרי. שאלה זו עולה גם כאן, ועל פי רוב הפרשנים מדובר בגר הצדק. ברם, ראה את דברי רבינו בחיי: "כגר כאזרח יהיה - הנכרי הבא מארץ אחרת ונפרד מארצו נקרא גר, מלשון גרגיר הנפרד מן האילן, ומי שאבותיו מן העיר נקרא אזרח... כי אני ה' א-להיכם - אם עשיתם אותו משפט אני ה' א-להיכם, ומכלל הן אתה שומע לאו, לפי שכל מי שאינו נוהג אותו משפט הרי זה כאילו הוציא עצמו מא-להותו וכפר בעיקר, שהרי דבר ידוע שכל האמונות שיש לאומות ומשפטיהן פירוש התורה הן, והמשפטים שבתורה הן מעיקרי תורה..."

²² ראה על כל זה, אצל מנחם אלון, על היחס אל מי שאינו יהודי, על יהדות ודמוקרטיה (ירושלים תשס"ג) כרך ו, בעיקר בעמ' 47-43.

²³ "אהבת הבריות צריכה להיות חיה בלב ובנשמה, אהבת כל האדם ביחוד, ואהבת כל העמים כולם, חפץ עילויים ותקומתם הרוחנית והחמרית, והשנאה צריכה להיות רק על הרשעה והזוהמא שבעולם..." (הרב קוק, שמונה קבצים א, תתז). ראה את השימוש המעשי בעמדה זו במאמרו של הרב עמיטל, היחס למיעוטים על פי התורה במדינת ישראל, עמ' 84-88.

²⁴ ראה יבמות ע"ט ע"ב. בנושא זה ראה מאמרי, עקירת אות אחת מן התורה מפני חילול השם, ספר הראל (תש"ס), עמ' 203-234. ראה גם בדברי הרב יהודה לוי, עקירת דבר מן התורה ו"עת לעשות לה", המעין כב, ג (תשמ"ב), עמ' 20-30.

מתחילה כבר מראשית הבריאה, ורק אחד הבנים של אדם הראשון ושל כל צאצא שלו בהמשך הקיום האנושי הוא זה שהעביר את הסגולה הנשמית הפנימית. סופה של סגולה זו שנשתרשה בבני יעקב, ומאז נעשית בעולם קיבוץ הנושא את סגולת האדם הראשון²⁵. עמדה זו הלכה והעמיקה במשנת המהר"ל מפראג²⁶, והגיעה לשיא במשנתם של חכמי החסידות. במאה העשרים הוגשה ההבחנה וההפרדה במשנת הרב קוק, שכתב דברים מרחיקי לכת על ההבחנות שבין יהודים ובין לא יהודים. הבחנות אלה כאמור גוררות בעקבותיהן גם שפה אחרת של זכויות וחובות.

לעומת זאת, במשנת הרמב"ם לא מופיעה הבחנה סגולית בין יהודים ללא יהודים. הרמב"ם מדגיש בעיקר את העובדה הנוגעת לבחירה החופשית השונה, ולכך שזרע אברהם בחר ללכת בדרכי ד' ולהיות נאמן לאמונת האמת²⁷. אמת הדבר כי לאחר גירוש ספרד קשה למצוא אם בכלל מקורות יהודיים המדברים בשפת השוויון שבין בני האדם. בוודאי שהשוואה לא הוסיפה עידוד לקריאה לשוויון. שפה זו צצה ועלתה מחדש במאה העשרים. משנתו של הרב סולובייצ'יק לדוגמה היא משנה מורכבת בתחום זה, ויהיה זה נכון לקבוע כי כמו בנושאים רבים אחרים הרב סולובייצ'יק ממשיך את השיח המצוי בדברי הרמב"ם, ואינו עוסק בהבחנה המהותית בין יהודים ללא יהודים. הדברים נכונים גם בפסקה ההלכתית שלו, ששוללים את העבודה הזרה והקשר עימה מחד גיסא, אך לא את היחס לגוי מאידך גיסא.

תופעה שונה במקצת אנו מוצאים בשיח השוויון שבין איש ובין אישה. עד למאה העשרים קשה למצוא שיח העוסק בשוויון שבין המינים. המקורות כולם מייחסים חשיבות להבחנה עליונה שבין איש ובין אישה, והדברים באים לידי ביטוי בכל המישורים – למין הבחנה יסודית מהותית הממשיכה את הקו האריסטוטלי הרואה באישה "חומר" ובאיש צורה", ועד לעמדה ההלכתית העוסקת בנורמות המעשיות, הממשיכות להבחין בין איש ובין אישה בכל התחומים ובכל המערכות. רק במאה העשרים אנו מוצאים שפה יותר שוויונית. גם כאן, משנתו של הרב סולובייצ'יק מדברת הרבה בשפת השוויון שבין איש ובין אישה, אך למעשה מצטמצם הפער שבין איש ובאישה בכל הפסיקות ההלכתיות הקיימות היום. הפסיקות ההלכתיות המובהקות בהן צמצום הפער בא לידי ביטוי הן: תלמוד תורה לנשים בכל החוגים ובכל הזרמים היהודיים; שינוי במעמד האישה בזוגיות – למין חרם דרבינו גרשום ועד לפולמוס על חזקת השיתוף; ראיית טענת "מאיס עלי" כחלק מהטיעונים המצדיקים את תביעה האישה לגירושין²⁸; מינוי נשים לתפקידים ציבוריים; ועוד ועוד.

לא ניתן אפוא להכחיש את העובדה כי שיח השוויון חודר להלכה היהודית. השיח חודר אכן באותם כלים בהם ההלכה נפגשת עם המציאות. לעתים אנו מוצאים את הטיעון כי מלכתחילה השיח הזה היה קיים בו, אלא מסיבות שונות הוא לא היה יכול לבוא לידי ביטוי; לעתים הטיעון הוא שאין לנו ברירה, ואנו אנוסים להכניס את השיח הזה לתוך עולמנו; לעתים הטיעון הוא דרכי שלום; לעתים הוא חלק ממצוות קידוש ד'; לאחרונה אנו מוצאים גם בתוך העולם האורתודוכסי ראיית השיח השוויוני כתוצאה של התפתחות לקראת גאולה. ההבחנה בין איש ובין אישה הועצמה בעקבות חטא אדם הראשון, ואנו הולכים ומשתחררים מכל הקלות שנוצרו בעקבות חטא עץ הדעת: הגאולה מקללת אכילת הלחם בזיעת אפיים מפנה את מקומה לרובוטיקה ותרבות חיים המייתרת את העבודה הפיסית ומייצרת שעות פנאי רבות. כמוה גם קללת "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" מפנה את מקומה לגאולת הנשים ולצמצום יחסי מושל ונמשלת.

ישנה חשיבות עילאית לא רק לשאלת ההנמקה של השיח השוויוני. הנמקה הנובעת מהטיעון כי שיח זה קיים בהלכה מלכתחילה, ורק נסיבות החיים הם שהביאו לחוסר השוויון יוצרת מוטיבציית השתלבות בשיח הזה, וקידומו לכתחילה. אין היא ממתינה עד ששיח זה יתפרץ ויכפה את עצמו על העולם ההלכתי, כי אם מעודדת את פוסקי ההלכה ואת הנאמנים לה בחייהם לאמץ שיח זה ולהעצים אותו עוד ועוד. לעומת זאת, שיח שוויוני הנובע מהכרח ומאונס מתדרדר פעמים רבות לשפה אפולוגטית, ולפעולה כתוצאה מכפייה ומאונס. מדובר אפוא בגרירת רגליים איטית ומיוסרת. לא זו בלבד, אלא שבדרך כלל נוצר פער מעמיק והולך בין עמדות דקלרטיביות הממשיכות לדבוק בשפה הקודמת ובין הפסיקה ההלכתית המעשית.

²⁵ ספר הכוזרי, מאמר ראשון, צה.

²⁶ ראה לדוגמה בספר נצח ישראל, פרק יא.

²⁷ דיונים רבים נערכו בשאלה עד כמה רחוק הלך הרמב"ם בסוגיה זו. ראה לדוגמה את דבריו של יעקב לוינגר הדין בשאלה האם לדעת הרמב"ם יכולים הגויים לזכות בנבואה: יעקב לוינגר, 'שלמות אנושית אצל הגויים לפי הרמב"ם', בין ישראל לעמים, ירושלים תשס"ה, עמ' 27-36. הרב יצחק שיל"ת, סגולת ישראל – שיטות הכוזרי והרמב"ם, מעליות כ (תשנ"ט), עמ' 271-302. על משנת הרבה קוק בסוגיה זו ראה דברי הרב יואל בן נון, לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל, יובל אורות, ירושלים 2005, עמ' 169-208.

²⁸ ראה לאחרונה מאמרי: משנתו של הגר"י קאפח לימין נשים סובלות, מסורה ליוסף ג (תשס"ט) עמ' 19-28.

פער זה גם מעמיק את הפער שבין השפה הציבורית בה משתמש פוסק ההלכה ובין הפסיקות האישיות, שישי הרואים בו בעייתיות מרובה.

בתוך נמצא השיח הגאולי²⁹. הוא נמצא בתוך משתי סיבות. ראשית, החתירה לשוויון מצומצמת (כיום) לנושאי המגדר בלבד. ככל הידוע לי, אין אנו מוצאים שיח גאולי הנוגע ליחס כלפי הגוי. תופעה זו לעצמה היא מעניינת, כי ישנם הרבה יותר יסודות קדומים בהלכה הנוגעים לשינויים ביחס ללא יהודים כתוצאה מהתבוננות אמפירית בכך שהגויים כיום הם "מתוקנים בנימוסים"³⁰. לפיכך ניתן היה להניח כי ישנה תשתית עמוקה יותר ומבוססת יותר לאימוץ השפה השוויונית כלפי לא יהודים. העובדה ששינוי כזה לא מתרחש מדגישה את העובדה שהשיח הגאולי אינו מנמק את עצמו בנימוקים אמפיריים, ואינו מצדיק את עצמו בכך שאנו רואים בפועל את השינויים. להפך, שפת השיח הגאולי היא שפה דוקטיבית, המצדיקה את עצמה מכוח ניתוח פוסקי הקללה שבספר בראשית, ועל כן אין היא מתחברת לשפה האמפירית בה נקטו פוסקים קדמונים כלפי הלא יהודים.

לעומת זאת, השיח הגאולי השוויוני המגדרי מוצא בקעה גדולה להתגדר בה. כאמור לעיל, הצדקת הפער העמוק שבין גברים ונשים יונקת הן מסיפור הבריאה בפרק ב והן מהתגובות הא-לוהיות לחטא עץ הדעת. בעוד שפרק ב נוגע במהות הבריאה, ועל כן אין לצפות שזו תשתנה בעקבות הגאולה, חטא עץ הדעת הוא תקלה, וסטייה מהיסודות המהותיים של הבריאה. הגאולה כוללת בתוכה את תיקון העיוותים שהתרחשו בעולם, ושיבה לדמותו היסודית והמהותית, ועל כן מתקיים בסיס לשיח השוויוני המגדרי.

הסיבה השניה לראייתו כשיח הנמצא ב"תווך" הוא בשל העדינות והרגישות שבשימוש בו. מחד גיסא הוא מדבר בשפה של "לכתחילה", והוא שותף בשמחה לגאולת אי-השוויון. הגאולה היא מימוש של תקווה וציפייה ארוכת ימים, ובשל כך הופעתה מעודדת וממריצה את השותפות בה. מאידך גיסא, לא זו בלבד שהוא שיח מסוכן בשל דמיונו לרפורמה ולכפירה בנצחיות התורה, אלא שהוא מחייב התייחסות דיפרנציאלית לשלב הגאולי בו אנו נמצאים. בשל העובדה שלא ניתנה לאדם היכולת לקבוע באיזו נקודה של הגאולה אנו נמצאים קשה לנוקט בשיח זה לקבוע מהי רמת השוויון אליה צריך לחתור. לא זו בלבד, אלא שלעולם מרחף מעל הדיון הפרק השני של הבריאה, המכריז לאור פרשנות זו כי לעולם לא יתקיים שוויון מגדרי מלא, בשל המהות השונה של איש ואישה המבוטאים בפרק זה.

ג

מקורות נוספים לשיח השוויון:

שיח השוויון יכול כמובן לינוק ממקורות רחבים יותר ופחות ספציפיים. מקור אחד הוא דרך הארץ של העולם, שהיא עצמה מהווה מקור הלכתי רב משמעות³¹. זהו שיח הדומה ל"דרכי שלום", שכן אין הוא עוסק בבירור רעיוני עמוק בדבר היעד אליו חותרים, אלא מכיר בכך שבמציאות מתקיים שיח של שוויון, ובשל הכרתו העקרונית כי המציאות היא בעלת משקל גם בעולמה של הנאמנות המוחלטת להלכה. בעולם הפילוסופי מימש הרמב"ם את השיח הזה בצורה משמעותית ביותר. הוא ייחס חשיבות עליונה לפסוק "ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (דברים ד, ו). הרמב"ם לא הדגיש את ממד החתירה לקידוש ד' שבפסוק זה. העובדה שהתורה עומדת בקריטריונים פרשניים אנושיים כלליים היוותה לגביו אמת מידה לבחינת איזה פירוש נכון ואיזו קריאה היא הקריאה הראויה ללימוד התורה³². הוא למד מפסוק זה כי באופן עקרוני התורה עומדת באמות המידה הפילוסופיות והמוסריות של העולם. לפיכך, במקום בו הקריאה בתורה מחדדת דווקא את הפער הזה, והיא נתפסת כלא-מוסרית וכלא-הוגנת (כפי שנתפסים היום עקרונות לא-שוויוניים) הדבר מחייב לבחון אולי הקריאה בתורה אינה מדויקת דיה. אני מבקש להדגיש כי אין מדובר באי-דיוק של התורה, אלא באי-דיוק של הקריאה שלנו בה. מובן מאליו כי אין מדובר בפיתרון היחיד של הפער הזה, ואפשר כי הפער הזה צריך להיסתם באופן אחר – על ידי מהפכה רדיקאלית בתפיסה המוטעית של העולם. לא זו בלבד, אלא שכמובן אפשר לאמץ תפיסת עולם אמונית והלכתית

²⁹ ראה לדוגמה את דבריו של הרב יהושע שפירא: <http://www.takatom.org/forum/viewtopic.php?t=5157&sid=7c648c753c987a64f10de0e63bfaf09a>

³⁰ ברמה העממית ראה <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3420092,00.html>. הביטוי מופיע פעמים רבות בדברי המאירי למסכת עבודה זרה. פולמוסים רבים נערכו סביב דברי המאירי, בעיקר בשאלה האם מדובר במהפכה פסיקתית או בהמשך טבעי של עמדת ההלכה. ראה את אחד הסיכומים: משה הלברטל, בין תורה לחכמה, ירושלים תשס"א, עמ' 80-108.

³¹ על דרך ארץ כיסוד למשנה דמוקרטית, ראה מאמרי: דרך ארץ וטבעיות החיים: על יחסה של היהדות לערכי הדמוקרטיה, דרך ארץ, דת ומדינה (תשס"ב) 21-40.

³² ראה דבריו במו"נ ג, לא; בהקדמה לפרק חלק סעיף ב בביקורתו על הכת הראשונה ובעוד מקומות.

שונה לחלוטין, ולטעון כי התורה מבקשת דווקא לאמץ את הזר והמוזר, ותובעת כי פרשת העקדה היא שתנחה את הפסיקה ההלכתית, אולם נראה כי במקרה זה ההפך הוא הנכון.

אין מדובר בעמדות הנהוגות בדרך הארץ של העולם בלבד. מדובר גם במעמדו של דרך הארץ בעולם ההלכתי בכלל. לא ניתן למצוא כמעט תחום הלכתי אחד בו אין לדרך הארץ של העולם השפעה משמעותית. בין אם מדובר בדיני תפילה (קביעת זמן קריאת שמע לאור זמן קימת המלכים; בין אם מדובר בדיני שבת (פסיקה בענייני דאורייתא גם לאור הכלל של "אין דרך מלאכה בכך"); בין אם מדובר בדיני אישות (קביעת מסגרת היחסים שבין איש ואשתו) בין אם מדובר בדיני טומאה וטהרה (השימוש הרגיל בכלים) ובין אם מדובר בדיני חושן משפט – ההלכה אינה דוחה את דרך הארץ של העולם, אלא מתבססת על דרך ארץ זו, ומעליה בונה את הקומה המיוחדת לעם ישראל. פעמים שהיא דוחה לחלוטין נוהגים מסוימים בדרך הארץ, פעמים שהיא מעדנת אותם, פעמים שהיא משכללת אותם וכדו', אולם היא מייחסת משקל רב לעצם קיומו של דרך הארץ. העובדה כי העולם כולו כיום חותר לעולם של שוויון מהווה אפוא מרכיב משמעותי בחיפוש דרכה של ההלכה.³³

לדיון בדבר מעמדו של דרך הארץ של העולם יש לצרף את כל המקורות הכלליים המשמשים תדיר בעולם הדיון בדבר התיאוריה של ההלכה, אם כי מצוטטים באופן מועט יחסית על ידי פוסקי ההלכה. כוונתי היא לעקרונות כמו "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום", וכן "ועשית הישר והטוב". מיעוט השימוש שבהם נובע גם בשל העובדה שההלכה בכלל משתמשת פחות בכללים הלכתיים, וגם בשל חומר הנפץ הטמון בכללים אלה, ששימוש בלתי מבוקר בהם עלול למוטט את ההלכה כולה. על כל הלכה התובעת דבר מה מן האדם ניתן לטעון כי אין היא "דרכי נעם" ואין כל נעם בתביעה מהאדם, וכל הלכה שלא נראית לאדם ניתן לבטל לכאורה בשל העובדה שאין מדובר בדרכי נעם. ברם, נימוקים אלה הם תקפים כאשר עוסקים בכיוונים כלליים של התורה, ויש להם משקל משמעותי בגיבוש מדיניות עקרונית בתחומים בהם ההלכה לא ירדה לפרטי פרטים.

מובן כי השימוש בכללים אלה מחייב הנחה קודמת כי אכן השוויון הוא הישר והטוב, וכי אכן מדובר בדרך הלכתית שהיא דרכי נעם ונתיבותיה שלום. לא קשה להצדיק נקודות הנחה אלה, ולקשור אותם בעניינים אתיים אחרים. דוגמה לערך אתי הקשור לשאלת השוויון הוא שאלת ההוגנות – לאמור: ההוגנות מחייבת לכאורה כי ההתייחסות לכל אדם תיעשה בצורה שווה, ומגוון הזכויות החובות והאפשרויות תיפתחנה בפני כל אדם באותה צורה ובאותה דרך. קשה למצוא הערכה אתית שאינה רואה את עיקרון ההוגנות כניצב בשורה הראשונה של המחויבויות האתיות. על כן ניתן להגדיר בוודאות את ההוגנות כמעשה שהוא הישר והטוב. זו דוגמה אחת מני רבות לאפשרויות לבסס את השוויון על בסיס טיעונים מוסריים, שהם היסוד של ועשית הישר והטוב.

7

מהו הכתוב השלישי שיש בכוחו להכריע ?

כאמור לעיל, איני טוען בשום אופן כי השוויון הוא הערך היחיד או המכריע של תורת ישראל. בראשית המאמר הובאו טיעונים כבדי משקל המלמדים על העדרותו של שיח השוויון מההלכה, ולא ניתן להכחיש את העובדה כי ההלכה מדברת יותר בשיח ההתאמה מאשר בשיח השוויון. הטוען כי התורה כולה מדברת בשפת השוויון בלבד ומצטט אך את המקורות שהובאו בהמשך דיוננו דומה למשרטט את המטרה לאחר שירה את החץ. מאידך גיסא, הבאנו בסיס רחב ליציקת ערך השוויון על אדנים יציבים וקבועים. לא ניתן אפוא להתעלם משני הצדדים גם יחד.

מה שאנו תרים אחריו הוא אפוא הכתוב השלישי המכריע ביניהם. בדברנו על הכרעת הכתוב השלישי אין אנו מתכוונים לאימוץ אחד מן השיטות לבדה לאורו, כאשר הוא מכריע איזו תפיסה צודקת ואיזו נשללת. אנו נוטים לביאור כי הביטוי "מכריע" משמעו יצירת היחס הראוי שבין שני הכתובים.³⁴

³³ אחת המשניות המובהקות לחוסר השוויון הוא המשנה בהוריות: "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה, והאשה קודמת לאיש לכסות[ו] ולהוציאה מבית השכי. בזמן ששניהם עומדים לקלקלה, האיש קודם לאשה. כהן קודם ללווי, לוי לישראל, ישראל לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משחרר. אימתי, בזמן שכלן שוין. אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" (הוריות פ"ג מ"ז-ח). והנה בדיון על סדרי קדימויות בטיפול רפואי כתבו רבים שאין לנהוג כך היום, ראה אנציקלופדיה רפואית הלכתית, ערך קדימויות והעדפות, הערות 96 ואילך.

³⁴ רקע לעניין ראה: ד"ר משה וייס, 'שני כתובים - הערה למדרש ההלכה הקדום' בתוך: 'סיני', כרך קיב ניסן אייר תשנ"ג, מעמ' לה ואילך; הרב דוד הנשקה, 'על גישת חז"ל לסתירות במקרא', בתוך: 'סידרא - כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל פה', אוניברסיטת בר אילן, כרך י' תשנ"ד, הצגת הבעיה בעמ' 39-40.

שאלת היסוד היא האם נקודת המוצא היא נקודת מוצא שוויונית, ואך במקומות בהם התורה כותבת במפורש כי לסטות מעיקרון זה בשל עקרונות אחרים או מעדיפים את הציוויים אחרים על פני השוויון, או שלהפך – נקודת המוצא היא מגדרית או שבטית, ורק במקומות בהם נאמר במפורש כי יש לנהוג בשוויון או נוהגים כך³⁵.

בשל המרכזיות של ערך השוויון וראשוניותו בתיאור בריאת העולם אני סובר כי הדרך הראשונה היא הנכונה. נקודת המוצא צריכה להיות נקודת המוצא השוויונית. הדבר עולה כאמור מתיאור בריאת האנושות כולה מאדם הראשון, מהמשקל היסודי שיש בדברי התורה למוסר הטבעי, ומהחובה לעמוד בדברי "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". מובן כי אין התורה כפופה לערך השוויון, ובמקומות שהיא אומרת במפורש כי יש להעדיף על פניו את ערך ההתאמה – אנו נענים למצוות התורה ונוהגים באופן מוחלט כעולה מדבריה. אולם באותם תחומים בהם נותר שדה פתוח לעניינים שהתורה לא קבעה אותם במפורש או שבים לערך השוויון.

ה

מהן ההשלכות המעשיות של התייחסות ראוייה ליסוד השוויון בתורת ישראל ?

בשורות הבאות אדגים את החובות הטמונות בהכוננה לדרכה של תורה בסדרה של תחומים בהם יש להשיב את ערך השוויון למעמדו הראוי בתורת ישראל. מדובר בדוגמאות בלבד, המבקשות למנוע את הותרת הדיון בדבר השוויון ברמה העקרונית בלבד, ומאמצות את הורדתו לארץ ועיצוב פני החיים המעשיים גם לאורו. דוגמאות אלה הן נועדו כדי ללמד עד כמה יש לבחון דברים רבים המונעים שוויון מחדש, לתקן את הראוי לתיקון, בד בבד עם הותרת אותם תחומים שההלכה קובעת במפורש שאין בהם שוויון על כנם.

1. ניפוי התנהגויות הלכתיות שאינן ראויות:

עוד לפני הדיון על השפעה אקטיבית של ערך השוויון בדיון ההלכתי ישנו צורך לבער את הטעויות שהתעלמות ממנו יוצרת. פעמים שההדגשה על ההבחנה שבין ישראל לעמים ובין איש ובין אישה מעצימים התנהגויות בלתי ראויות, הסומכות עצמן בטעות על ההלכה. שיח השוויון חייב לפתוח בביעור אותן טעויות שהוטמעו בשוגג בעולמם של שומרי ההלכה

כך לדוגמה יש להדגיש את העובדה כי קיים איסור תורה להרוג את הגוי. גם אם נניח שדברי הרמב"ם שהובאו לעיל הקובעים שאיסור הריגת גוי אינו כלול בברית עשרת הדיברות "לא תרצח"³⁶ הרי שהוא מצוי במפורש כבר בפרשת נח, הרבה לפני שהיו יהודים בעולם³⁷. ה"משך חכמה" אף טען שהריגת גוי על ידי יהודי חמורה מהריגת יהודי על ידי יהודי בשל חילול השם שבדבר, ודווקא משום כך אין הוא נידון בידי אדם אלא דינו מסור לשמיים: "משום דישאל שהרג בן נח איכא מלבד חטא הרציחה עוד עון דחילול השם... ובזה אמרו (יומא פו) אין יוהכ"פ ותשובה ויסורים כו' רק מיתה ממרקת כו' אם יכופר לכם העון עד תמותו, נמצא דיש עונש מיתה על חילול השם ואיך יכופר לו ע"י מיתה חטא הרציחה ועל כרחין דינו מסור לשמיים" (שמות כא, יד).

ראו גם את דברי הרב קוק: "כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בעניני אמונות ודעות, כמו בכל ענינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים בארחות החיים ובמצב הנפשות הוא המחלק ביניהן.

והחוקר המיושב, המשתמש בשכל ישר, מצורף לרגש בהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו, ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החסרון שיש בחברתה, אפילו במקום שהן נראות כחולקות זו על זו. זאת היא ההשקפה העליונה, הנובעת מההכרה האלקית האמיתית, "הכולל הכל וכללם יחד" (אגרות הראי"ה א, עמ' פד).

³⁵ ראו לדוגמה את דברי הרב צבי יהודה: "כך גם סדר הדברים שמבריאת העולם. התורה, בסוף סיפור הבריאה, אומרת: "ויברא אלוקים את האדם בצלמו, בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה בראם". הבריאה היחידה בצלם האלוקי והיא – זכר ונקבה בראם". האדם – חד שהוא שניים, שויון - שלמות מחוברת. מתוך הכללה זו בסיפור בריאת האדם מפרטת התורה להלן כיצד נבראו הזכר והנקבה... הנעשה הפרטי המיוחד בריאת האישה היה מצלע האדם, "ויבן את הצלע", אך ההדגשה הכללית ההתחלתית "זכר ונקבה בראם" – יחד, שויון... (האשה וחינוכה, כפר סבא תש"ם, עמ' 55).

³⁶ ראה לעיל הערה 5.

³⁷ ראה דברי הרב יהודה עמיטל על כך באיגרת שפורסמה בגיליון המאה של עלון ישיבת הר עציון, תשנ"ב, מעמ' 10 ואילך, בעקבות אירועי סברה ושתילה.

ברצוני להדגיש כי לדברים אלה משמעות מעשית. בעבר היו שבקשו להצדיק את מעשיו של ברוך גולדשטיין בטיעון כי למעשה אין איסור בהריגת גוי³⁸; בדיון על מוסר מלחמה עולה שאלת נקודת המוצא: האם בכלל יש איסור להרוג לא יהודים ויש צורך בהיתר מיוחד לעת מלחמה, או שדין היסוד הוא שאין בנמצא איסור שכזה, ועל כן יש להוכיח כי קיימות מלחמות אסורות³⁹; יש שהתירו השתלות אברים בסין על אף העובדה שהתרומה לא נעשה ברצון התורם לאור שיקול הדעת הזה⁴⁰. כל המקומות האלה יוצאים מנקודת הנחה מוטעית ביחס לאיסור הריגת גוי. לא זו בלבד, אלא שההלכה מדגישה את ערך השוויון באיסור גזל וחובת הימנעות מהיזק ממונו של גוי⁴¹. ההלכה קובעת באופן חד כי גזל גוי אסור⁴². הדבר נכון גם כלפי היחס לנשים. אין ספור עניינים במעמדה של האישה ובהדרתה מחייבים בחינה מחודשת. כאמור לעיל, השוויון אינו הערך התורתי היחיד. התורה עוסקת לא רק בשוויון, אלא גם במגדר, וכותבת כבר בפרשת הבריאה על ההבחנות הקיימות בין איש ובין אישה. התורה שבעל פה הליבישה את ההבחנות האלה לבוש הלכתי חד-משמעי ומחייב. באותם תחומים כי התורה שבכתב או שבעל פה קובעות שמצוות מסוימות או איסורים מסוימים אכן מבחינים בין איש ובין אישה היא מלמדת למעשה כי יש להעדיף מצוות אחרות על פני עקרון השוויון שהוא עצמו עיקרון של תורה. בכל מערכת חוקים, ובפרט זו של התורה, אנו מוצאים דחיית מצווה אחת מפני המצווה השנייה. ברם, במשך השנים נכנסו לתוך הבחנות מהותיות אלה גם אורחות חיים שאינם נובעים מיסוד התורה אלא מסיבות אחרות, ומוטלת עלינו חובה לפתוח בניפוי השגיאות, ובסריקה אחר אותן הלכות ומנהגים שהתקבלו בטעות ופוגעות בעקרון השוויון לנשים.

הדבר נכון גם לגבי בעלי מוגבלויות. ניתן להדגים בצורה יפה את המונח "בחינה מחודשת" בתשובתו של הרב פיינשטיין זצ"ל בנושא כניסת סומא לבית הכנסת עם כלב נחיה⁴³ דוגמה לדבר היא הדיון בדבר כניסת עוור עם כלב הנחיה לבית הכנסת. ר"מ פיינשטיין בוחן את הסוגיה מחדש, וזאת בשלושה ממדים. בשלב הראשון הוא בוחן האם בכלל קיים איסור להכניס כלב לבית הכנסת לפחות בשעת הדחק, ומציין כי "...כיון שבהכנסת חמור חזינן שלא גרע מאכילה ושתיה ושינה יש להתיר בכ"נ שלנו שעל תנאי הן עשויות אם הוא בשעת הדחק". גם אם נניח שיש איסור עקרוני בכניסת בעלי חיים לבית הכנסת, אפשר שבהקשר של תפילה הדבר לא אסור: "...וגם יש להסתפק דאולי בכלל ליכא שום בזיון וקלות ראש בכניסת בהמה אלא כשהכניסה היא שלא לצורך תפלה אלא לצורך התאכנסות כעובדא דירוש' אבל כשהכניסה היא לצורך תפלה של בעליו אפשר אין זה דבר בזיון וקלות ראש כלל". אולם גם אם נניח שהדבר אסור אפשר שעוגמת הנפש של הסומים דוחה איסורים אלה: "ואין לנו שעת הדחק גדול מזה שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפלה בצבור וקריאת התורה וקריאת המגילה בצבור, וגם יש ימים שהעגמת נפש גדולה מאד, כגון בימים נוראים וכהאי גוונא, שרבים מתאספים... שלכן ראינה גדולה שיש להתיר להסומא שהכלב שמוליכו צריך להיות אצלו תמיד, ליכנס לביהכ"נ להתפלל ולשמע קריאת התורה וכדומה". חשוב לא פחות להדגיש כי הוא מציע שבמישור הפראקטי "...אך טוב שישב סמוך להפתח שלא לבלבל את הצבור". זו דוגמה מצוינת המחייבת לבחון נושאים כמו עליה לתורה של חרשים ובעלי מוגבלות שכלית באופן זה.

2. מתן מקום לקולות שנדחו לשוליים:

ההשפעה הראשונית, שיש בה כדי לגלגל תוצאות רבות אחרות, הוא מתן מקום לקולות (בחולם) שנדחו לשוליים שלא בדין ושלא בצדק, אלא כתוצאה מנסיבות היסטוריות עגומות. אדגיש שוב כי אין מדובר באותם תחומים בהם ההלכה משקפת את מה שנאמר מראשית הבריאה, ואת ההבחנה היסודית שכן קיימת בין איש ובין אישה ובין יהודי לגוי, אלא . בראש ובראשונה מדובר בשוויון במתן מקום לקול הנשי, וזאת בכל המישורים. מבין המישורים השונים ניתן להדגיש שניים: ראשון בהם הוא הקול הנשי המפרש והלומד תורה. קולמוסין רבים נשתברו על תלמוד תורה לנשים, וקשה למצוא היום את אלה החולקים על

³⁸ ראה: "מיוחס" (כך במקור!) להרב עידו אלבה, בירור הלכות הריגת גוי, בתוך: ברוך הגבר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 101-136.

³⁹ ראה מאמרי: שאלות על מוסר המלחמה, בתוך: צהר יא (תשס"ב), עמ' 97-104, ובפולמוס עם הרב רוזן בגיליון שלאחר מכן.

⁴⁰ יצוין כי פורסם בשם הרב אלישיב הי"ו שהוא מתנגד לזה, ראו:

<http://www.nrg.co.il/online/11/ART1/588/139.html>

⁴¹ ראה ב"ק ק"ג ע"א; רמב"ם גניבה א, א. אמנם בכ"מ כתב שאין הדבר אסור על פי התורה, אך שיטתו קשה, וכבר כתב על כך הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, עכו"ם ונכרי בדיני ישראל, בצמת התורה והמדינה (אלון שבות 1991) כרך ב עמ' 39.

⁴² שו"ע חו"מ שנט, א;

⁴³ שו"ת אגרות משה או"ח א, מה. תודה לרב שי פירון הי"ו שהפנה אותי למקור זה.

עצם האפשרות לנשים ללמוד תורה וללמד תורה. שני בהם הוא מתן הקול לדמויות הנשיות אותן מפרשים, כגון הדמויות הנשיות במקרא, המקום שלהן בעולם הסיפור של חז"ל והתייחסות לקולות נשיים לאורך ההיסטוריה היהודית⁴⁴. פעולה זו לעצמה גם תפתח אפשרויות רבות, אך גם תסיר מעל הנשים את קללת ראייתן כדמות מאיימת, שההתייחסות העיקרית אליה היא כאל הפיתוי והסיכון.

הדבר נכון גם לגבי מתן מקום לקולות של לא יהודים. אחת הדוגמאות המובהקות לדחיית קולות אלה לחלוטין מצוי לדוגמה בפרשנות על אבימלך. רבים רבים מדגישים את דברי אברהם אבינו "רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני על דבר אישתי", ורואים בכך ראייה מוחצת לתלות המוסר בדת⁴⁵. פרשנות זו מתעלמת לחלוטין מן העובדה כי הערכתו של אברהם אבינו הייתה מוטעית, וכי אפילו ריבוננו של עולם העיד על אבימלך כי "בתום לבבך עשית זאת"⁴⁶. לאבימלך ניתן לצרף את יתרו, אוריה החתי, ועוד דמויות רבות במקרא. גם בחז"ל אנו מוצאים התייחסויות מעניינות לדמויות כמו אלכסנדר מוקדון וכדו'. כאשר מדובר על בעלי המוגבלויות, הרי שבד בבד עם דברי חכמים על ברכה מיוחדת שתוקנה לדמויות מוזרות, נמצא אותו סיפור מופלא ומיוחד על פגישת רבי אלעזר ברבי שמעון והאדם המכוער בשובו ממגדל גדור⁴⁷. כל אלה הן קולות שאינם נשמעים מספיק בעולמנו.

3. אימוץ שיטת המאירי⁴⁸ ודומיו בנושא היחס לאומות העולם:

המאירי הוא הבולט בין הראשונים שהדגיש כי יש להבחין בין אומות העולם בימים בהם נקבעו הגזירות המרובות בדברי חז"ל ובין הימים בהם אנו חיים, שהאומות הן אומות מתוקנות בנימוסים. המאירי אינו יחיד בעמדה זו, ואנו מוצאים אותה גם בדברי בעלי התוספות. אדגיש כי אין זה פשוט לומר דברים מעין אלה לאחר השואה, ואף על פי כן נראה כי דברי הראשונים תקפים. ההכרעה כי היחס לאומות העולם אינו נובע רק מדבר מה מהותי הקיים בנשמתם אלא מהיותם מקולקלים בנימוסים, ובשעה שהם מאמצים את ההתנהגות המוסרית הראויה שב היחס אליהם להיות כאל שווים לנו מלמדת על המשקל הגדול שיש לערך השוויון כערך היסוד. כיוון שכך, זכויות רבות המוענקות לבני עמנו צריכות להינתן גם ללא יהודים.

שאלה בפני עצמה נוגעת לשאלת היחס לפיקוח הנפש של גוי. לא ניתן להכניס למסגרת הרגילה של פיקוח נפש הדוחה שבת את הגוי, בשל העובדה כי הנימוקים השונים המופיעים במקורות ההלכתיים אינם רלוונטיים לדיון זה. ברם, השאלה היא האם קיימת מסגרת הלכתית אחרת בה ומושגים הלכתיים נוספים בהם נידונה שאלה זו. רבים שעסקו בעניין צטטו את "דרכי שלום" כגורם הלכתי עיקרי. אם "דרכי שלום" משמעו סוג מסוים של פיקוח נפש ציבורי הרי שאין כאן חידוש בתחום הדיון שלנו, ולא זו בלבד, אלא שקשה להתיר מכוחו של נימוק זה איסורי דאורייתא. ברם, אם "דרכי שלום" משמעם קביעה הלכתית של יחס ללא יהודים כאל בני אדם, אף שאינם חלק ממשפחת עם ישראל, הרי שהדבר קשור מאוד לכך.

לעמדה זו השלכות רבות מאוד. הן אינן נוגעות רק ביחס לגוי כאדם, אלא גם ביחס הבסיסי לדברי חכמה ומוסר שמקורם בחוכמות חיצוניות לעולם היהדות. ככל שגוברת העמדה השוויונית, הרואה בבני אדם ברואי ריבוננו של עולם שמקורם בשורש אחד, כן גדלה הנכונות להכניס לגבול ישראל עניינים שונים הנלמדים דווקא מהמגע עם העולם האנושי הרחב.

4. תיקון עוללות בתחום אי-השוויון בזוגיות:

כאמור במאמר זה כמה פעמים, תורת ישראל כן מבחינה בין איש ובין אישה. יסודות רבים הם דאורייתא, והם באים לידי ביטוי גם בחיי הנישואין: לגבר מותר לשאת נשים נוספות ואילו לאישה אסור; ילדי גבר נואף עם פנויה אינם ממזרים ואילו ילדי אישה נואפת עם פנוי מכתימה את ילדיה; האיש מקדש, אם כי יש להדגיש את העובדה ששניהם אינם מתקדשים אלא מרצונם; האיש מגרש, ומדאורייתא האישה מתגרשת בעל כורחה, וכדו'. יסודות מצוותיים אלה דוחים את עקרון השוויון.

ברם, לתוך חיי הנישואין והיחסים בין בני הזוג חדרו גם יסודות לא שוויוניים שאינם הוגנים, ואינם נובעים מהכרח מיסוד הדין. הדוגמה הטובה ביותר היא טענת "מאיס עלי" והלגיטימיות של אישה לתבוע

⁴⁴ ראו לדוגמה: ישראל רוזנסון, נשים בקידוש השם: מסירות נפש ומנהיגות דתית, להיות אישה יהודיה (ירושלים תשס"ז), עמ' 39-55.

⁴⁵ ראה מחקריהם של אבי שגיא ודני סטטמן, בעיקר בספרם: יהדות בין ומוסר, תל אביב 1998.

⁴⁶ גם אלה ששמו לב לעובדה זו הדגישו דווקא את ההיבט השלילי בה, וציינו כי בעוד אבימלך טען כי עשה זאת בתום לבבו ובנקיון כפיו, ריבוננו של עולם אישר רק את הרישא של דבריו, ראה רש"י שם והפרשנים השונים על דבריו.

⁴⁷ תענית כ ע"ב.

⁴⁸ על שיטת המאירי נכתבו מאמרים רבים, ראה לעיל הערה 30.

את פירוק הנישואין ולא להיחשב כמורדת. גם על נושא זה נכתבו מאמרים רבים רבים, והוא אחד הנושאים העומדים כיום במרכז הביקורת על בתי הדין. אף אני תרמתי את תרומתי הצנועה בעניין זה, במאמרי על שיטת הרב קפאח זצ"ל, ועל האפשרויות הגנוזות במשנתו⁴⁹. בדבריי בסוף המאמר כתבתי על הרב קפאח זצ"ל כך:

עולמו המוסרי והאנושי, היונק מעולמה של תורה, לא היה יכול לקבל את המציאות שבה אישה מוצאת את עצמה שבוייה ביד מי שאינה רוצה לחיות עמו, הגורם לה עוול ואף מאוס עליה. עולם זה צריך להנחות אותנו בבחינת דרך ארץ קדמה לתורה, והוא יסוד לכל התורה כולה. עולם הדיינות צריך לאמץ לעצמו את היסוד שבעמדה תורנית ומוסרית זו. בדרך זו, ייגאלו נשים רבות ממצוקתן, הן מצוקת המשך הנישואין למי שאינו ראוי להן הן המצוקה הנגרמת פעמים רבות מתהליך הגירושין עצמו. אז ימצאו מצוות התורה ברורות ומאירות עיניים ופיקודי השם ישרים משמחי לב.

דוגמה נוספת, שונה לחלוטין, היא בחינה מחודשת של שאלת החובה ללכת אחר מנהגי הבעל לאחר הנישואין. העיקרון של מנהג אחד במשפחה מקובל על רוב מוחלט של הפוסקים, וניתן לומר כי רובם גם סוברים שהמנהג האחד הוא מנהגו של הבעל. ברם, בחינה מחודשת של עיקרון זה עשויה להוביל למסקנה אחרת.

בספר מעדני שלמה כתב בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל שאישה אחר נישואיה צריכה לנהוג כמנהג הבעל בין לחומרא ובין לקולא, והטעם הוא לא מדין מי שהלך ממקום למקום שמקבל עליו את מנהגי המקום שבה אליו, אלא מהטעם שהיא משועבדת לבעלה (ואינה צריכה התרת נדרים), וכיוון שמקור החיוב הוא השעבוד ולא מנהג המקום, רשאי הבעל למחול לה. ומעשים בכל יום שהבעל מוחל לאשתו שתמשיך להתפלל בנוסח שהיא רגילה בו⁵⁰. יש להדגיש כי אין מדובר כאן בעמדה שוויונית, שכן יסוד הנימוק הוא שעבוד האישה לבעלה. ברם, בפועל עמדה זו מאפשרת שוויון בין בני הזוג בשעה שהבעל מסכים לדבר, והדבר מהווה דוגמה מעניינת לשינוי במסגרת ההתנהגות המשפחתית.

5. לעשות נחת רוח לנשים ושאלת השתתפות הנשים בבחירות ונימוקיה:

מקור הביטוי הוא ברייתא במסכת חגיגה טז ע"ב:

דבר אל בני ישראל וסמך בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות.

רבי יוסי ור' שמעון אומרים בנות ישראל סומכות רשות.

אמר רבי יוסי: סח לי אבא אלעזר, פעם אחת היה לנו עגל של זבחי שלמים והביאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים, לא מפני שסמיכה בנשים אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים.

גם כאן, אין מדובר בביטוי שבמהותו הוא שוויוני. ברם, אימוצו מבחינה הלכתית יוצר כמובן יחס שוויוני הרבה יותר. ואכן, פוסקי הלכה רבים לאורך הדורות צטטו מקור זה. למן הראשונים שהתירו לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, ועד לאחרונים שהזכירו את הגמרא בדיונם בנושא השתתפות הנשים בבחירות:

בכך אחרי שלא מצאנו שום רמז לאיסור זה, אין אני מוצא שום צד של זכות להתנגד או אפילו לסרב לשאלה, שחלק מהצבור רוצים בו, ואולי שעל כגון זה נאמר: אפילו צ"ט אומרים לחלק ואחד אומר לבוז לזה שומעים שאמר כהלכה (פאה פ"ד מ"א). וגדולה מזאת אמרו: וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים (חגיגה ט"ז), ואע"ג דמחזי כאיסור, ומכ"ש בנידון זה שאין צד איסור בדבר, והמניעה מלשתפם תהיה להם לעלבון והונאה, בודאי שכגון זה צריכים אנו לתת להן זכות⁵¹.

ברם, עמדת הרב ניסנבוים החדה והחד משמעית דיברה כבר בלשון אחרת, וציינה את ההיבט המוסרי של הזכות והשוויון:

ואלו דברי ההקדמה של הרב ניסנבוים⁵²:

לנו שאלה זו רק תכונה לאומית ומוסרית לה. העם העברי נמצא עתה במצב כזה, שדורש התאזרות כל כחותיו שיש לו, ואי אפשר לו לוותר בשעה זו על מחצית כחותיו, על נשיו ובנותיו,

⁴⁹ ראה לעיל הערה 28.

⁵⁰ דרכי הפסק מאת הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, בית ועד לתורה, גבעת שמואל, ניסן תשמ"ד.

⁵¹ שו"ת פסקי עזריאל בשאלות הזמן סימן מד.

⁵² יצחק ניסנבוים, 'על דבר זכויות הנשים' האישה במקורות היהדות (ירושלים תשס"ה), עמ' 77-81.

ולהשאירן מחוץ לעבודה הצבורית והלאומית. ובפרט שמחצית זו, בהבטלה בעל כרחיה מעבודת עמה, היא נוטה לעבודת זרים והיא מפריעה בעד כל העבודה העברית שלנו! זוהי התכונה הלאומית שבשאלת הנשים שלנו.

וגם תכונה מוסרית לה: אחרי שכבר נתעוררו נשים עבריות רבות לתחיה לאומית והן רוצות להשתתף בכל עבודות צבורנו ולאומנו, כבר דורש רגש המוסר אשר בלבנו לתת להן את האפשרות הגמורה לספק את רצונן הקדוש הזה: להקדיש את כחותיהן וכשרונותיהן לאומתן. כי האם גברי בעי-עם ונשים לא בעי-עם? (= האם גברים זקוקים לחיי-עם ונשים אינן זקוקות לחיי-עם?) באופן זה, כמדומה, שמתן זכות בחירה לנשים איננו צריך להיות אצלנו כל "שאלה". אם בכל שנות גלותנו השוו החיים אישה לאיש "לכל עונשים" "לכל דינין" ו"לכל מיתות" שבגלות, מדוע לא ישוו החיים בתקופת-תחיה זו אישה לאיש לכל השכר, לכל הזכויות ולכל חיי העם בעבודת הגאולה? ... אבל בקרבנו המזרחיים, כמו בקרב היהודים הדתיים בכלל, מתעוררות לרגלי צורך חיים זה שתי שאלות אחרות, אחת דתית, לאמור: אם מתן זכות בחירה לנשים איננו פוגע באיזה חוק דתי שאין לבטלו, והשניה שאלה מוסרית. לאמור: אם דבר זה איננו פוגע באיזה רגש מוסרי אחר שאין להקל בו. זוהי כמדומה, "שאלת הנשים" העומדת עתה על פרקנו אנו ודורשת פתרון ברור ומוחלט.

דברי סיכום והרהור לעתיד:

עם הקמתה של התנועה הציונית היוותה הלאומיות הישראלית את האתגר המרתק ביותר שעמד בפני ההלכה. תקומתה של המדינה, השותפות עם החילוניים, מצוות ישוב ארץ ישראל, צבא יהודי, מדיניות צדק חברתי וכדו' – בכל אלה עסקו באינטנסיביות יתרה כל הזרמים ההלכתיים היהודיים. חלקם אמצו את רעיון המדינה היהודית ומצאו לו מקום בהלכה, וחלקם דחו את הרעיון ונלחמו נגדו. ברם, כולם התייחסו לשאלה זו במלוא העוצמה, ויצירות רבות משמעות נכתבו על נושאים אלה.

ניתן כבר כיום לקבוע כי על אף העובדה שאנו נמצאים עדיין בחיתולי ההתמודדות עם כלל השאלות שהמדינה היהודית מציבה בפני ההלכה, האתגר העיקרי הניצב לפתחה של היהדות כיום הוא היחס ל"אחר". מטבע הדברים, לכל אחד ה"אחר" שלו, אולם בשל ההגמוניה המסורתית של התנהלות היהדות באופן מסוים ה"אחר" הוא האישה, הגוי, בעל המוגבלויות, ההומוסקסואל וכדו'. בעולם שבו שאלת המגדר תופסת מקום הולך ופוחת, בעולם שבו נבחן (עקרונית) כל אדם באשר הוא אדם, בעולם שבו לשאלת הגזע והמין אין מקום משמעותי כמו בעבר, בעולם שבו הלאומיות הופכת לחשובה פחות בגיבוש זהותו של האדם – צפים ועולים עקרונות אחרים ושונים לעיצוב היחסים שבין אדם לאדם. אחד העקרונות הבסיסיים ביותר, המעצב יותר מכל את החוקים (אם כי פחות את המציאות) הוא עקרון השוויון. הוא מחלחל לכל תחומי העיסוק.

היהדות עומדת מול עקרון השוויון עם מסורת שונה. יהא זה חטא לומר כי היהדות אינה מכירה כלל בעקרון השוויון, ולעיל הוכחנו כי ישנם יסודות רבים מאוד של שוויון בעולמה של היהדות. באותה מידה תהיה זו אפולוגטיקה אם תצויר היהדות כמי שהעמידה את עקרון השוויון כמגבש הזהות העיקרי שלה. זהו זיוף של היהדות, ואין לו מקום בעולמם של מבקשי האמת. לפיכך, העימות בין תרבות ההווה לבין עולמה של היהדות הולך ותופס את מקומו בנושא העיקרי העומד על סדר היום של היהדות.

בשל העובדה שאין זו הפעם הראשונה בהיסטוריה שהיהדות ניצבת בעימות חזיתי וחד מול תרבות אחרת, ניתן לעצב גם את הכיוון הראוי ללכת בו. מדובר בדיאלוג בין תרבויות שונות, שהו תמצא היהדות את עצמה בשלושה כיוונים שונים. מחד גיסא, היא תעצים את הבשורה הנמצאת בה, שאינה מקבלת את עקרון השוויון כעקרון היחיד השליט במרחב, והיא אף תעצים את העמידה שלה מעבר אחד, אף אם העולם כולו יאמץ את עקרון השוויון. היא עלולה למצוא את עצמה חבולה ודוויה בעקבות מאבק זה, אולם לצאת ממנה מנצחת כשהיא צולעת על ירכה; מאידך גיסא, ההתנגשות הזו תסייע בעד פוסקי ההלכה והעוסקים במחשבה היהודית לחשוף את היסודות הרבים של השוויון שכן נמצאים בעולמה של היהדות, ולהעניק להם משקל משמעותי כפי שהיה ראוי להיות מלכתחילה. סביר להניח כי נמצא כיוון שלישי בו תתחדש הרכבה מיוחדת שבין העולמות השונים, ואולי היא תביא בשורה גדולה לעולם.

בין כך ובין כך, עולם השוויון יעמוד להערכתו במוקד הכל: הוא שעלול להביא חס ושלום לחילון גדול בשל הפער שבינו ובין עולמה של היהדות כפי שהוא מצטייר; הוא שעלול להביא לתהליך מקוטב של פונדמנטליזם דתי ואטימה הולכת וגוברת של הנשמה מפני כל גורם חיצוני; הוא עשוי לחולל תסיסה מעצימה בעולמה של תורה – כשם שלאורך הדורות מפגשי התרבות השונים הביאו לפריחה עצומה

תתחולל אותה תופעה גם בנו, ואנו נצליח בסייעתא דשמיא לעמוד על הרצון האלוקי כפי שהוא בא לידי ביטוי בתורה ובהלכה, ולהביא עוד ועוד ואור לעולם בו אנו חיים.