



## תגובות

### טענת התיישנות בבתי הדין הרבני בישראל / הרב שאול דוד בוצ'קו

קראתי בעניין רב את מאמרו של הרב רצון ערוסי שליט"א באמונת עתיך 132, עמ' 57-63. במאמרו חולק הרב ערוסי על הבית דין הגדול, שכתב שיש מקום לטעון להתיישנות בתביעה של מורה שפוטר לפני 23 שנים והתעורר לדרוש את הפיצויים אחרי זמן רב זה. הרב הביא שאחת הטענות של בית הדין הגדול הייתה שדין פיצויים הוא דין המלכות, ואם מתבססים על דין המלכות לתבוע פיצויים, אין להתבסס עליו לחצאין, ועל כן יש מקום לטעון להתיישנות על פי החוק. הרב דחה טענה זו, כי אכן חוק זה קיים רק אם הנתבע טען כך, ועל ירא שמיים לא להשתמש בזכות שניתנה על ידי המדינה.

ונראה לי להציע שני טעמים לחזק דברי הרב רצון ערוסי:

א. כשהמורה לקח את העבודה, זה היה כאילו התנה מפורשות שיקבל פיצויים כמנהג המדינה. על כן, כשהוא מבקש את הפיצויים, זה על סמך תנאי זה, מה שאין כן בשעה שפוטר, שאז לא קיבל על עצמו את דין התיישנות שהוא לרעתו. ואין לומר שקיבל את הדין הזה בשעת העסקתו, כי אז לא עלה על דעתו שהמערכת לא תשלם לו מעצמו כדין ולא שיפוטר ולא שלא יתבע מיידית המגיע לו. אם כן לכאורה צודק הרב ערוסי שאת דין המדינה של הפיצויים קיבל על עצמו ולא את דין התיישנות.

ב. הפיצויים הם עניין מוסרי, ויש להם רמז בתורה בדין הענקה לעבד עברי. לעומת זאת חוק התיישנות הוא נגד ההלכה והמוסר, כפי שהאריך כבודו, וחכמים לא היו מתקנים חוק כזה. לכן למנהג פיצויים שומעים, ולמנהג התיישנות אין שומעים.

אומנם נראה לי שטענת בית דין הגדול במקרה זה נטענת משום שמדובר בעמותה ולא באדם פרטי. סביר להניח שבתקופה כה ארוכה אנשי מנהלה מתחלפים, וייתכן בכלל ששילמו לאותו מורה 'בשחור', כמו שהיה נהוג בזמנים אלה, או שהיטיבו עימו בזמן עבודתו ונתנו לו מלגה, או כל מיני טענות אחרות שהנהלה של היום אינה יודעת ואינה יכולה לטעון. והרי זה כדין יורש שטוענים עבורו, ומכאן שאפשר להבין ולקבל את פסק הדין של בית הדין הגדול.

### שימוש במנעול הכס בשבת / הרב שאול דוד בוצ'קו

קראתי בעניין רב את תשובות הרב שי סימינובסקי באמונת עתיך 132, עמ' 20-23, אך נראה לי חשוב לציין שיש גם שיטות מקילות ובהן זו של הרב שלמה זלמן אויערבך, שרואה במערכות אלה שימוש, ולא בונה ולא 'מכה בפטיש' ולא 'מוליד'. ואף שלכתחילה מחמירים, חשוב לדעת שבחוק לארץ, היכן שלא יכולים ליישם את ההצעות של הרב, יש מקום להקל, כי יש על מי לסמוך.



הרב שי סימינובסקי גם החמיר כשיש לו מפתח לפתוח, וייתכן שאף שהוא פותח בזכות המפתח, תהיה איזו פעולה אלקטרונית. נראה שאין בזה בית מיחוש, כי הלוא זה דבר שאינו מתכוון כשלא נעשה דבר מוחשי.

## היוב שבת בהכנסת אנשים לבידוד / הרב יעקב אפשטיין

א. במאמר ב'אמונת עתיך' 132 (תשפ"א), עמ' 51-56, פתח הרה"ג יעקב אריאל את מאמרו באמירה שמי שלא התחסן והדביק אחרים הוא כמזיק באב נזיקין אש, והוא אדם המזיק, כיוון שאישו משום חיצו. לענ"ד הרב אריאל לא הוכיח את דבריו. הרב כתב:

המגפה מתפשטת כמו אש בשדה קוצים, האש נמצאת בכל מקום. חיסון הוא התריס מפני התפשטות הנגיף. מי שלא התחסן דינו כמי שלא כיבה אש הדולקת בחצרו והאש יצאה ואנשים נכוו ממנה. אותו אדם חייב מדין אשו משום חציו אע"פ שהוא לא חבל במו ידיו, אלא לא שמר על האש שלא תתפשט.

התיאור למחלה והדימוי של חיסון לתריס אינו מסביר מדוע החולה שלא התחסן הוא מזיק מדין אש. כדי לחייב אדם מדין אש צריך להוכיח את זיקתו לאש ואת אחריותו עליה. הדבקה בנגיף אינה אש, וצריך לדמות מילתא למילתא כדי להסיק זאת.

ב. אם נתייחס לחיידקים או לוורוסים כאל יצורים חיים, הם אינם יכולים להיחשב כאש שהיא דומם, שמתחייבים בה משום שאין שומרים עליו. לחיידקים ולוורוסים יש דרכי היזק הייחודיות לתנאי הגידול שלהם, ועל כן ניתן לדמותם לשורו שהזיק בשן ורגל. אולם נראה שאין להתייחס לחיידקים ולוורוסים כאל בעלי חיים, משום שהם אינם נראים ואינם מורגשים בעצמם, וכמו"כ אין לנו שליטה ישירה בהם כבהמה שלנו, והם גם לא ממוננו, אלא טפילים החיים בתוכנו, ואנו נפגשים רק בתוצאות פעולותיהם.

ג. בכרך כא, סימן סד, בספרי 'חבל נחלתו' דנתי בנושא הדבקה במחלה. חלקתי שם על דברי ספר 'אורחותיך למדני', ח"ב סי' קנג, שדן אם מי שחלה במחלה מדבקת שבה נדבק מחברו, יכול לטעון כנגד חברו שהוא צריך לשלם לו נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת. הוא סובר כרב אריאל שכניסת חולה במחלה מדבקת לבית חברו היא תולדת אש, ואישו משום חיצו, וחייב בחמישה דברים, ומחזק דבריו שבחולה הנכנס כוח אחר מעורב בו של רוח, ואב נזיקין אש אינו צריך להיות קניינו, אלא מוטל עליו לשמור על רוח פיו שלא יזיק. הוא מדמה זאת לאמור בהל' שכנים להרחקת גורן ובית הכיסא ומלאכה המזיקה, שאם לא הרחיק כראוי משלם. ועוד מוכיח שבאבות נזיקין, באש ובבור אפילו לא ברי היזקא - חייב בחמישה תשלומים. והאריך בראיותיו כיד ה' הטובה עליו.

השבתי שם:

לענ"ד, דבר היוצא **מגופו של מזיק** לא ניתן להחשיבו כתולדת אש. שאם הוא יוצא בכח ראשון הוא **אדם המזיק**, ואם בכח שני הוא גרמא או אב נזיקין בור. אין

אפשרות לומר שהיוצא מגופו יהא חיצוי **בכח שני**, בניגוד לאש שכח אחר מעורב בה, ועל כן לא ניתן לשייך את היוצא מאפו ומפיו להיות אשו משום חיצוי. כך כתב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ו ה"י):

אחד המזיק בידו, או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו, או שפטר מים על חברו או על הכלים והזיק, או **שָׂרַק או נע והזיק בכיחו וניעו בעת שהלכו מכחו, הרי זה כמזיק בידו והם תולדות של אדם**, אבל אם נח הרוק והכיח על הארץ, ואחר כך נתקל בהן אדם **הרי זה חייב משום בורו**, שכל תקלה תולדת בור היא כמו שביארנו. והרמב"ם לא מעלה שום אפשרות של כיחו וניעו שבאה הרוח והעיפה אותם שייחשב כאישו משום חיצוי.

במקרה שלפנינו ודאי שאין כאן כוח ראשון של אדם המזיק, ורוח אפיו ופיו היוצאים לחלל החדר שבו נמצאים הנדבקים ממחלתו, לא נראה שהם כבור ברה"ר, שהרי אין הם נראים לא למזיק ולא לניזק כדי שיוכל הניזק שלא להינזק בהם. כמו כן הרוח המעבירם, אם ייחשב כאישו משום חיצוי, מדוע הרמב"ם לא הביא אפשרות זו? על כן נראה שהוא בגדר גרמא בלבד. ואף שיכול למנוע עצמו מלהזיק בכך שייסגר בביתו ולא יפזר את רוח אפיו ופיו הנושאים חידקים או וירוסים גורמי מחלות, מכל מקום על אי ההסתגרות אינו נחשב **כאדם המזיק**.

ד. עוד חלקתי שם על דברי הרב זילברשטיין ב'חשוקי חמד', בבא קמא נו ע"ב, אשר דן לגבי חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים, אם חייב לשלם להם דמי שבת. והשבתי שם:

ולא נראו לי דבריו. כאמור, היוצא מגופו של המזיק אינו נחשב כאש שהיא דומם שהאדם יצרו או היה ברשותו ולא שמרו כראוי, וכח נוסף הולך והזיק. כאן כיון שיצא מגופו בכח ראשון יש כאן אדם המזיק ובכח שני גרמא בנזיקין. לא מצאנו מזיק מכח שני באדם, שייחשב כאשו משום חיצוי, ועל כן גם המדביק לא תחשב פעולתו כאש אלא ככח שני שלו שעל כך הוא גרמא אבל לא נחשב כמזיק בגופו. ההבחנה בין 'כח ראשון' ל'כח שני' נמצאת ברמב"ם בהל' שכנים (פ"י ה"ה):

מי שבא לעשות משרה של פשתן בצד ירק של חברו **שהרי מי המשרה נבלעין בארץ והולכין ומפסידין את הירק**, או שנטע כרישין קרוב מן הבצלים של חברו שהן מפגיגין טעמן, או שנטע חרדל בצד כוורת דבורים שהרי הדבורים אוכלין העלין ומפסידין את הדבש וכל אלו וכיוצא בהן אין צריך להרחיק בכדי שלא יזיק ועל הניזק להרחיק את עצמו אם ירצה עד שלא יגיע לו הנזק שזה בתוך שלו הוא עושה והנזק בא לחבירו **מאליו**, במה דברים אמורים שאינו מרחיק **כשהיה הנזק בא מאליו אחר שיפסקו מעשיו של מזיק אבל אם היו מעשיו של זה שעושה ברשותו מזיקין את חברו בשעת עשייתו הרי זה כמי שמזיק בידו, הא למה זה דומה למי שעומד ברשותו ויורה חצים לחצר חברו ואמר ברשותי אני עושה שמונעין אותו**, וכן כל הרחקות האמורות למעלה בענין זה אם לא הרחיקו הרי זה כמי שהזיק בחציו לפיכך צריך שירחיק משרה מן הירק וכרישין מן הבצלים



וחרדל מן הדבורים שלשה טפחים או יתר מעט כדי שלא יהיה היזק בידיים אבל להרחיק עד שלא יבא הנזק מאליו אין צריך.

במקרה דילן, אין הוא מזיק את חברו בשעת עשייתו המושווה ליורה חיצים, ולכן זה כנזק שבא מאליו, ובלשונונו - 'כוח שני' שהוא עליו אך גרמא, ובשכנים כשעושה ברשותו ולצורכו (לא כדי להזיק לחברו) מותר לעשות. במקרה שלנו ודאי אסור להיכנס לבית חברו ולהדביקו, אולם אין הוא כיורה חיצים, ולכן חייב רק משום גרמא ולא כאדם המזיק.

אף במקרה של חולה המדביק במחלה הוא אינו יורה חץ, אלא הוא נושם ונושף, ומפיו יוצאים הנגיפים הנכנסים לגופו של חברו ומזיקים. הוא כבר יצא מן המקום, ואח"כ הנגיפים עושים את פעולתם ומזיקים, ועל כן אין הם חיציו, וכיוון שכך לא חל עליו תשלום שְׁבֵט.

## תגובה לתגובה / הרב יעקב אריאל

דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע, ויש פנים לכאן ולכאן. אעיר רק שתי הערות קצרות: א. איננו מתייחסים לחיידקים ונגיפים כאל בע"ח משום שהם אינם נראים לעין (לכן גם מותר לבולעם). אולם איננו יכולים להתעלם מעובדת מציאותם כמזיקים. מי שיזיק באמצעות 'תותח' היורה חיידקים (קיים 'תותח' כזה שבו מהנדסים צמחים) בוודאי שיתחייב כאדם המזיק.

ב. הרמב"ם לא מביא דברים שאינם מפורשים בתלמוד.

## ברכת שההיינו על עלייה לארץ ישראל / הרב אליעזר לרנר

ראיתי את מאמרו של הרב יעקב זיסברג - 'העולה לדור בארץ ישראל - האם צריך לברך שההיינו', אמונת עתיך 129 (תשפ"א), עמ' 118-125. במאמר טען המחבר שאדם העולה מחוץ לארץ לארץ ישראל צריך לברך ברכת 'הזמן', גם כאשר אין לו פרי חדש או בגד חדש. לעניות דעתי זו טעות גמורה, שהרי אין לך מצווה שמברכים עליה ברכת 'הזמן' ולא מברכים עליה ברכת המצוות, ומכיוון שלא מברכים ברכת המצוות על ארץ ישראל - פשוט הוא שאין מברכים ברכת 'הזמן' על ארץ ישראל. דוגמאות למצוות שמברכים עליהן גם ברכת המצוות וגם ברכת הזמן: מילה, פדיון הבן, שופר, לולב, נר חנוכה, קריאת המגילה. אין מצווה שמברכים עליה ברכת 'הזמן' ולא מברכים עליה ברכת המצוות. ואם תאמר שצריך לברך על ארץ ישראל מצד מצווה שהעושה אותה בפעם הראשונה מברך ברכת הזמן - גם כאן צריך שיתקיים התנאי שמברך בתחילה ברכת המצוות, כמו כלה שמדליקה נרות שבת בפעם הראשונה שמברכת ברכת המצוות ואחר כך מברכת 'שההיינו', ומכיוון שאין ברכת המצוות על ארץ ישראל, כך אין ברכת 'הזמן' על ארץ ישראל.

## תגובה לתגובה / הרב יעקב זיסברג

א. הכלל שכתבת ש'ברכת הזמן תלויה בברכת המצוות', כלומר שרק כשמברך ברכת המצוות מברך 'שהחיינו', לא מצאתי! יש מצוות שמברכים עליהן ברכת המצוות ולא מברכים עליהן 'שהחיינו', ויש להיפך. בכלל ברכת 'שהחיינו' היא לא רק על מצוות (ראה להלן), ומדוע שתהיה תלויה בברכת המצוות?

ב. מצאנו שמברכים 'שהחיינו' גם ללא ברכת המצוות, כגון: מי שראה את חברו החביב עליו אחרי שלושים יום ושמה בראיתו מברך 'שהחיינו'.<sup>1</sup> וב'משנה ברורה'<sup>2</sup> מביא 'פרי מגדים' וכתב: אדם שנתבשר שילדה אשתו והוא היה במדינת הים ורואה אותו עכשיו - מברך 'שהחיינו', מכיוון שבוודאי יש לו שמחה.

ג. ברכת המועדים בתפילה אינה ברכת המצוות, ועל כל המועדים (שלושת הרגלים, ראש השנה ויום כיפור) מברכים 'שהחיינו'. וכך נאמר בגמרא עירובין (מ ע"ב): 'זמן אומרו אפילו בשוק' (ללא כוס יין).

ד. המעיר אינו מכיר את מאמרי 'מדוע לא תיקנו ברכה על מצוות ישיבת ארץ ישראל',<sup>3</sup> ובו הראיתי שישנם אחרונים הסוברים שיש ברכת המצוות גם על ארץ ישראל, ויוצאים ידי חובה בברכת 'הארץ' שבברכת המזון.

ה. כלל לא פשוט שכלה מברכת 'שהחיינו' בפעם הראשונה שמדליקה נרות שבת. דין זה לא הוזכר ב'שלחן ערוך'. אומנם ב'שמירת שבת כהלכתה'<sup>4</sup> מביא שיש שנהגו כן על פי סידור היעב"ץ.

כיוון שיסוד ברכת 'שהחיינו' הוא על שמחת הלב,<sup>5</sup> ו'ערוך השלחן' (או"ח סי' רכה סעי' ג) פסק: 'ועכשיו מקילים מאד בברכה זו' (כשהוא שמח), בוודאי מי ששמח כשעולה לארץ יכול לברך 'שהחיינו'.

ז. גדולי ישראל מהשורה הראשונה הסכימו שיש לברך, כגון: הרב יעקב חאגיז (שו"ת הלכות קטנות), הראי"ה קוק ובנו הרצ"ה קוק, הרב יששכר שלמה טייכטל (אם הבנים שמחה), הרב יצחק ניסים ועוד, וחלקם עשו מעשה ובירכו 'שהחיינו', כגון: האדר"ת, הרב מרדכי גימפל יפה, הרב אליעזר ברגמן והרב יצחק הרצוג. האם הם בירכו ברכה לבטלה?

## הברית כיסוד הדמוקרטיה ומשמעות הברית בעם ישראל / ד"ר יצחק גייגר

בגיליון 132 של 'אמונת עתיך' התפרסמו מאמריהם של ד"ר אורי בגנו והרב בניהו שנדורפי על ה'ברית' כיסוד הדמוקרטיה ומשמעות הברית בעם ישראל (שם, עמ' 64-78).

1. שו"ע או"ח סי' רכה סעי' א.
2. משנה ברורה, סי' רכה ס"ק ה.
3. המעין 237 (ניסן תשפ"א), עמ' 30-43.
4. שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק מג סעיף מב.
5. ראה ביאור הלכה סי' רכה ד"ה פרי חדש.



מאמרים אלו מנסים להכיר מונח בסיסי בהגות מדינית ולבחון את האפשרות להיעזר בו גם בהגות מדינית יהודית-דתית.

במאמרו הצביע הרב בניהו שנדורפי על הבדל בסיסי בין רעיון ה'ברית' בקרב המייסדים של הדמוקרטיה האמריקנית ובין ה'ברית' המקראית: השתתפות הקב"ה בברית המקראית בניגוד להיעדרותו ב'ברית' של האבות המייסדים של ארצות הברית (עמ' 78). בכך חלק הרב שנדורפי על טענתו של ד"ר בגנו כי 'רעיון הברית היהודי, כפי שהוא מוצג בתנ"ך, אומץ באופן מלא וללא הסתייגויות על ידי המתיישבים הראשונים כמו גם אצל האבות המייסדים של ארה"ב' (עמ' 68). למעשה, כפי שתיאר הפרופ' אלעזר וינריב, ההבדלים רבים יותר: ה'ברית' בקרב המייסדים של הדמוקרטיה האמריקנית היא יצירה אנושית הממוקדת בתחום הפוליטי, ואילו הברית התנ"כית היא יצירה שיתופית בין האדם לבין הא-ל והיא כוללת את כל תחומי החיים של האדם.<sup>6</sup> ממילא הברית המקראית מתמקדת בחובות/מצוות המוטלות על העם ולא (בעיקר) בזכויות.<sup>7</sup>

משני המאמרים יחד עולה שלפנינו שלושה רעיונות מדיניים שונים: אמנה חברתית, רעיון ה'ברית' בקרב המייסדים של הדמוקרטיה האמריקנית וה'ברית' המקראית. לעיל הצגנו את ההבדלים בין השניים האחרונים וכעת, בעקבות וינריב, נציג את ההבדלים בינם לבין רעיון האמנה החברתית. האמנה החברתית היא תרגיל מחשבתי בלבד, מְבֻדָּה (פיקציה), ואילו הברית היא אירוע היסטורי (ולכל הפחות נתפס ככזה).<sup>8</sup> האמנה החברתית מתהווה בין פרטים בלבד, באה לשרת את הפרט, ולכן מטרתה ליצור צדק ולמנוע נזק, ואילו במרכז הברית עומד עם ולא אוסף של פרטים, ועל כן הברית משרתת (גם) את העם, היא מעודדת צדקה וחסד ואוסרת מעשים הנתפסים כלא מוסריים, אף שאינם גורמים לנזק (כמו יחסים חד-מיניים).<sup>9</sup> ניתן גם להצביע על המשותף בין האמנה החברתית לבין הברית המקראית: הן אינן מחייבות משטר מדיני מסוים. האמנה החברתית יכולה להוביל לאבסולוטיזם נאור המגן על זכויות אדם,<sup>10</sup> והברית המקראית יכולה להוביל למלוכה (מוגבלת) אך גם למשטרים נוספים, כולל דמוקרטיה.

בדיונו של ד"ר אורי בגנו פורשו דברי הרב קוק על הגדרת המדינות של אומות העולם כ'חברת אחריות גדולה' (אורות, עמ' קס) כמכוונות לאמנה חברתית, ועל כן ישנם רק שני סוגי מדינות: מדינה יהודית הנוהגת על פי התורה, על פי הברית התנ"כית - מדינת ישראל שהיא 'כיסא ד' בעולם' - ושאר מדינות העולם בעולם וכנראה גם מדינה יהודית

6. אלעזר וינריב, דת ומדינה: היבטים פילוסופיים, 2000, עמ' 99-102. וינטרוב מקדיש פרק שלם לבחינה ליברלית של ההבדלים בין האמנה החברתית לבין הברית המקראית, תוך התעלמות מרעיון הברית אצל האבות המייסדים בארצות הברית ומחקריו של הפרופ' דניאל אלעזר. אך מדיונו עולים גם הבדלים בין האמנה החברתית לרעיון הברית אצל האבות המייסדים בארצות הברית.

7. שם, עמ' 103-104.

8. שם, עמ' 97-98.

9. שם, עמ' 99-100; עמ' 102-103; 105-108.

10. ולא כעולה מהביקורת של וינריב על רעיון הברית, שממנה ניתן להבין שהאמנה החברתית מובילה לדמוקרטיה (שם עמ' 100-102).

שאינה נוהגת על פי התורה, הדואגות רק לטובת הפרט במסגרת האמנה החברתית. למעשה, תפיסת הברית של מייסדי ארצות הברית מלמדת שאין זה מדויק לראות בכל המדינות של אומות העולם ככאלו הפועלות רק על פי רעיון האמנה החברתית, כעולה מדברי הרב קוק. למעשה רעיון מדינת הלאום, במיוחד מהסוג האתני, שנועדה גם לקדם חזון, תרבות, ייעוד, מלמד על קיומם של עמים שקדמו למדינה והקימו אותה, ולא שהמדינה הוקמה על ידי פרטים ורק למענם. על בסיס המשותף לברית התנ"כית ולברית של מייסדי ארצות הברית, לטעמי הבחנה מועילה יותר היא זו שהוצעה על ידי אליעזר דון יחיא וישעיהו צ' ליבמן, שהבחינו בין **מדינת שירותים** (כלומר: מדינה שהיא נייטרלית ביחסה ל'חיים הטובים' הראויים ומסתפקת בסיפוק הצרכים המוחשיים של האזרחים) ובין **מדינת חזון** (כלומר: מדינה שאינה מסתפקת בסיפוק הצרכים הגשמיים של האזרחים, והיא מבקשת לקדם עמדה מסוימת הנוגעת ל'החיים הטובים' הראויים).<sup>11</sup> אם נאמץ את המונחים של דון יחיא וליבמן, אז נוכל לדבר על מדינות שתכליתן לעמוד בברית גורל (מדינת שירותים) ומדינות שתכליתן לעמוד בברית ייעוד (מדינת חזון), לפי מונחיו של הרי"ד סולובייצ'יק.

פרופ' וינריב מיעט במשמעות צמיחת השפעתו של רעיון הברית על האמנה החברתית וטען ש"אפילו צמח רעיון האמנה החברתית מרעיון הברית, השאלה היא לאיזו צורה התפתח [...] יהיה מי שיתברך בהשפעת היהדות [...] על החוקות של המדינות הדמוקרטיות המודרניות ובייחוד על החוקה האמריקנית. אך השפעה זו אינה העניין שלנו. שכן חוקות אלה נוטלות מן המסורת רק את מה שמתאים להן".<sup>12</sup> אך כפי שכתב ד"ר בגנו (עמ' 69-70), חשיבות הכרת הזיקה בין רעיון הברית התנ"כי לרעיון האמנה החברתית אינה רק להרגשה טובה שלנו על העבר, על השפעת התנ"ך על הדמוקרטיה המודרנית - שגם היא חשובה - אלא גם על העתיד, על האפשרות להמשיך לשאוב מלוא חופניים רעיונות מהמסורת העתיקה שלנו לשם ביסוסה המשטרי של מדינת ישראל. על קידום לימוד זה ראוי לשבח ולעידוד מפעל 'מדע מדינת תורתך' של מרכז תורה ומדינה.

## אמנה, ברית וישראל העם / אברהם ישראל שריר

שמחה רבה מעורר פועלו המבורך של 'מרכז תורה ומדינה' בעיסוקו במבט התורני על ניהול המדינה והחיים הלאומיים בארץ ישראל. חשיבות גדולה נודעת להנחלת עקרונות כלליים בתורת המדינה לציבור התורני בישראל תוך עמידה על המשותף, השונה ואולי אף המנוגד בין המקובל בעמים ובמדינת ישראל העכשווית, לבין דרכה של תורה. מעשיר ומעניין היה לקרוא שני מאמרים שפורסמו על ידי חברי המרכז בגיליון 132 של 'אמונת עתיך' (תמוז תשפ"א), עמ' 64-78, הראשון של ד"ר אורי בגנו - 'מדע מדינת

11. 'הדילמה של תרבות מסורתית, במדינה מודרנית - תמורות והתפתחויות בדת האזרחית של ישראל', מגמות 4, 1982, עמ' 462.  
12. וינריב, לעיל הערה 1, עמ' 97.



תורתך (ב) - רעיון הברית כיסוד הדמוקרטיה, והשני של הרב בניהו שנדורפי - 'הבריתות שבין הקב"ה עם ישראל - פרט וכלל'. מעשיר, מעניין, אולם לענ"ד יש להסתייג מכל מחשבה על אימוץ של רעיון הברית המוצג במאמר למציאות היהודית או הישראלית העכשווית, כפי שאנסה לבאר בדברים הבאים.

בהציגו את 'רעיון הברית היהודי', נסמך ד"ר בגנו על מחקריו של פרופ' דניאל אלעזר, שטען שרעיון זה, שמקורו בתנ"ך, אומץ על ידי מייסדי ארצות הברית כאחד מעמודי התווך של התפישה הדמוקרטית שלה יחד עם 'האמנה החברתית'. על פי דברי פרופ' אלעזר, התורה מלמדת שהברית היא הסכם בעל תוקף נצחי על בסיס מוסרי בין צדדים עצמאיים הנכרת עם ה', או בפניו, למען מטרה משותפת, באופן השומר על שלמותם של השותפים לברית. הברית, לטענתו, גם מייסדת קיבוץ פוליטי. 'כך, הברית שנכרתה בין הקב"ה ובין עם ישראל בהר חורב, היא זו שיצרה את האומה והתוותה לה את הדרך הראויה להקמת מדינה...!'

לצער, לא קראתי מחקרים אלו במקור (וגם לא את ספרו של הרב חיים נבון, שאליו מפנה ד"ר בגנו, כמי שאימץ תפישה זו), ועל כן אתייחס לתמציתם כפי שהביאה ד"ר בגנו במאמרו. ובכן, מסתבר מאוד שתיאורו של פרופ' אלעזר אכן מתאים לדרך שבה תפשו מייסדי האומה האמריקנית את הכתוב במקורותינו, אולם אין זו התמונה שעולה מפשטות הכתובים ומדברי חז"ל לאחריהם לגבי עם ישראל.

נפנה תחילה לטענה שהברית בחורב היא זו שיצרה את האומה הישראלית. לא כך עולה מפשטות המקראות. התורה מלמדת אותנו שהאומה הישראלית לא קמה מתוקף הברית בסיני, אלא מתוקף **מוצאם המשותף** של בניה, אבותיהם ואימותיהם המשותפים. בזכות בחירתם של האבות והבטחת ה' להם (והבריתות שכרת איתם) נגאלו בני ישראל ממצרים (למרות היותם עובדי עבודה זרה), קיבלו את התורה (בכפייה מסוימת), שרתה שכינה בקרבם (אף שהפרו את ברית סיני בעגל) ואף זכו לנחול את הארץ (על אף חטאיהם החוזרים ונשנים במדבר). אכן, ממצרים יצאו בני ישראל כמשפחות, אולם **על ים סוף הפכו הם לעם**.<sup>13</sup> היה זה כאשר הם גילו **ערבות הדדית**.<sup>14</sup> שם, כעם, הם קיבלו עליהם לראשונה את ה' למלכם, כפי שבא הדבר לידי ביטוי בשירת הים: 'ה' ימלך לעלם ועד' (שמות ט"ו יח), והרי אין מלך ללא עם.<sup>15</sup>

אומנם היה זה רק הרובד הראשון של הפיכתם לעם ה', הרובד הסגולי של ישראל המייחד אותו מן העמים.<sup>16</sup> את הרובד הבא, הלימודי-שכלי,<sup>17</sup> רכש העם בברית בסיני, שבה התחייב העם שיצא ממצרים והתגבש על הים לקיים את חוקיו של מלכו, את תורתו-ייעודו 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. גם כאן היה זה רק **לאחר** שחזר וגילה את

13. וראה מהר"ל, גבורות ה' פרק מ'.

14. 'זה אומר אין אני יורד תחילה לים, וזה אומר אין אני יורד תחילה לים, קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה' (סוטה ל"ז א), וראה מו"ח הרב שאול ישראלי, שיח שאול לרגלים, עמ' רלג.

15. מהר"ל שם פרק מז.

16. רובד המאופיין על ידי מנחת העומר, ראה אורות ישראל עמ' קסז.

17. מאופיין על ידי שתי הלחם, שם.



אחדותו - ערבותו ההדדית.<sup>18</sup> כעם קיבלו בני ישראל את התורה, ולא התורה היא שהפכה אותם לעם. התורה היא זו שהתוותה ומתווה את ייעודנו מאז לא כעם סתמי, אלא כעם ה'. רובד שלישי בהמלכת ה' ולביסוסו כעם ה' היה עם השראת שכינה בקרבנו; תחילה במשכן הנווד במדבר, כאשר העם לשבטיו ולמשפחותיו ומנהיגיו בראשם נערך סביבו,<sup>19</sup> ולאחר מכן במקדש הקבע, לאחר ירושת הארץ. ירושה זו התאפשרה רק לאחר כריתה מחודשת של ברית עם ה' למרגלות הרי גריזים ועיבל, שלקראתה הפכו ישראל ערבים זה לזה, שותפים לא רק לייעוד אלא גם לגורל.<sup>20</sup> עצם הצורך בברית נבע כנראה מהפרת הברית בחורב על ידי ישראל במהלך נדודיהם במדבר.<sup>21</sup>

יוצא אפוא שלא ברית סיני או כל ברית אחרת שנכרתה בין בני ישראל לבין הקב"ה היא שהפכה את היוצאים ממצרים לעם, אלא ערבות הדדית שהתגלתה בין צאצאי אבות ואימהות משותפים היא שחזרה וגיבשה את אבותינו לעם, וגיבושם זה הוא שאפשר את כריתת הבריתות שהם כרתו עם ה', בהן הם קיבלו עליהם את עול מלכותו (בשלושה שלבים מובחנים) והפכו מסתם עם לעם ה'.<sup>22</sup>

הבחנה זו היא עקרונית ומרכזית כרקע לכל ניסיון ליישם את גישתו של פרופ' אלעזר לריפוי השסעים בחברה הישראלית כיום. 'ברית' מבוססת על הסכם, או אמנה, בין 'זרים'. יתרה מזאת, היא מוגבלת לתחומים שמוגדרים בה, שהרי היא 'שומרת על שלמותם' של כורתיה (כב'בריתות הגנה' המקובלות כיום למשל), ובעיקר היא ניתנת להפרה, כפי שבני ישראל הפרו את ברית ה' איתם חזר והפר במדבר ולאחר מכן ביושבם על ארצם. כל אלה אינם נכונים לגבי הדבק המחבר את הפרטים בישראל לעם. חיבור זה מבוסס על מוצא משותף (עם תוספת האפשרות לגיור), על גורל משותף ועל ייעוד משותף. עם ישראל הוא ישות אחודה, מעין גוף אחד בעל איברים שונים,<sup>23</sup> ועל כן מחויב לערבות הדדית בין חבריו. מחויבות זו יש בה הרבה מעבר לתכניה של ברית. משום כך, כפי שציין הרב שנדורפי במאמרו, איננו מוצאים בתנ"ך בריתות בין חלקי העם פנימה (למעט בריתות בין יחידים), אלא בין עמים זרים, ובהשאלה, 'בלשון בני אדם', בריתות של ישראל כעם עם אלוקיו. מה שהיה נכון למהגרים מעמים שונים, ממדינות שונות ומתרבויות מגוונות, שהקימו את מה שהפך להיות ארצות הברית של אמריקה, כלל וכלל אינו מתאים לקיבוץ הגלויות הנפלא והמדהים, שלא היה כדוגמתו בכל תולדות האומות,

18. 'מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה?... רבי אומר: להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן על הר סיני לקבל התורה השוו כולם לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה. ולא עוד, אלא שהיו ממשכנין עצמן זה על זה' (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים א).
19. 'הבטוי החי של האידיאה האלקית בלבוש הסגנון הלאומי ברום הגובה וההתאמה' (הראי"ה קוק, אורות, למהלך האידיאות ב').
20. סנהדרין מג ב, ועוד.
21. וראה בהרחבה בספרי ענן אש ודיבור, הוצאת המכון התורני אור עציון, פרק לה.
22. וראה בספרי שם פרקים ו-יג. כך עולה גם מעיון בספר הרביעי של תהילים, ראה ספרי פני שבת נקבלה, הוצאת ארז, חלק ב'.
23. וראה למשל במקורות היפים לנושא זה שצוטטו בספר ראויים לטוב בהוצאת מרכז אחווה עמ' 118.



שהתרחש בדורות האחרונים וממשיך להתרחש לעינינו כאן בארץ אבותינו בהתאם לחזון הנביאים מלפני אלפי שנים.

אומנם פרשני החומש התחבטו בשאלה מה בין הברכות שה' בירך את האבות, לשבועה שנשבע להם ולבריתות שכרת איתם. מכל ההסברים שניתנו לייחוד שבמושג הברית (והרב בניהו שנדורפי עמד עליהם במאמרו הנ"ל), נראית הגדרתו של בעל העיקרים (מאמר ד אות מה):

הברית היא קשר קיים בין שני אנשים כורתי הברית כדי לקשור ולדבק האהבה ביניהם, עד שיהיו שניהם כאילו הם גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חברו כשמירתו את עצמו...

אולם בהגדרה זו יש להדגיש את ה'כאילו', כי כאמור ברית ניתנת להפרה, בעוד גוף מבוטר דינו מיתה. עוד צוטט במאמר הנזכר לעיל מכתביו של פרופ' אלעזר, שברית מונעת על ידי 'חסד' בין חבריה, ויחסם האחד לאחר 'לפנים משורת הדין'. גם תובנה זו אינה עולה יפה עם הכתובים, שהרי הבריתות שנכרתו בין בני ישראל לבין הקב"ה כללו גם סנקציות על הפרתן, וזו גם הסיבה שבחטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו. אומנם כאמור ברית יוצרת 'כאילו גוף אחד', אולם גם אז הרי מגוחך לומר שידו של אדם פועלת לפנים משורת הדין עם רגלו. ליד ולרגל מנהיג משותף ומטרה משותפת בכל פעולתן יחדיו.

לסיכום, בבואנו לרפא את השסעים בעמנו, אל לנו להתבסס על תובנות שגויות של מהגרי 'העולם החדש', שבאו מבליל תרבויות ושפות, שהם דלו ממקורותינו. קריאה זו, לבחינה ביקורתית של תרבות המערב, מקבלת משנה תוקף בתקופה זו עת תרבות המערב, גם זו הפוליטית, הולכת ושוקעת הן באירופה והן בארצות הברית, והשסעים הפנימיים הולכים ומתרחבים. הבה נחזור לייחודנו, שהרי על אף השסעים הגדולים בחברה היהודית בישראל, עדיין תודעת שותפות הגורל משותפת לחלקים גדולים בחברה (זכר השואה עוד קיים ושנאת עמי ערב הסובבים אותנו עדיין מפעפעת). גם הערבות ההדדית בעם, שבעיתות רגיעה נחבאת אל הכלים, חוזרת ופורצת בעיתות צרה. הדרך לאיחוי השסעים בעם היא בהעצמת תודעת שותפות הגורל (רבים מן הדור הצעיר פשוט אינם מכירים את ההיסטוריה היהודית, אפילו זו המודרנית), כמו גם בניסיון לנסח במילים מודרניות את שותפות הייעוד, ויחד עם זה לפעול במעשים להגברת הערבות ההדדית בין חלקי העם השונים גם בעיתות רווחה.

שאלה שונה לחלוטין היא הגדרת יחסינו עם אזרחי מדינת ישראל שאינם בני ברית, או עם אלה מבני עמנו הנלחמים על הפיכת מדינת ישראל ל'מדינת כל אזרחיה'. די ברור שכל הסכמה שהיא על חיים משותפים איתם אינה יכולה להתבסס על רעיון ה'ברית'. אך האם קיים בסיס משותף אפילו ל'אמנה חברתית' עם מי שאינם מעוניינים בקיומה של המדינה היהודית, וחלקם אף נלחם כנגד עצם קיומם של יהודים בארץ זו? האם נדע להפריד בין אלה לאלה? ואם כן, איזו מסגרת של יחסים נכון לכונן איתם? אלו השאלות שנכון שניתן את דעתנו עליהן.

## תגובה לתגובה / ד"ר אורי בגנו והרב פרופ' נריה גוטל

בראש ובראשונה, יש להודות לרב שריר ולד"ר גייגר על התעניינותם במיזם 'מדע מדינת תורתך' הזוכה להתפרסם על במה נכבדה זו, כמו גם על תגובותיהם החשובות, אשר משתלבות כראוי בחזון של **מרכז תורה ומדינה** - להקים דיון מקצועי-תורני, חולין על טהרת הקודש, במושגים המעצבים של המדינה המודרנית.

עם זאת, נדמה שיש לעיין שוב במעט מן הדברים:

ראשית, יש לבחון את דברי ה'תנא דמסייע' שמצטט ד"ר גייגר, שאף מעיד עליו כי הוא דן בברית תוך 'התעלמות' (או שמא חוסר ידיעה?) ממחקריו של פרופ' דניאל אלעזר, גדול חוקריו של רעיון הברית במאה העשרים ומייסדו של תחום החקר 'המסורת המדינית היהודית', בישראל ובארה"ב. לאור זאת, יש לתהות אם אכן ניתן לצרף את פרופ' וינריב כבן שיח בעל משקל לפולמוס המתנהל בין חוקרי המסורת המדינית היהודית. הן מחקר המבקש לו את יסודות המהימנות והתקפות איננו יכול 'להתעלם' מספרות המחקר שקדמה לו.

שנית, תורף הטענה: ד"ר גייגר טוען כנגד 'אימוץ הברית המקראית' על ידי האבות המייסדים של ארה"ב. דא עקא, הטענה אינה מבוררת כל צורכה. 'האימוץ' המדובר הוא עובדה היסטורית המגובה בדבריהם של ראשוני המתיישבים עצמם - בלשונם ובדרכם! נדמה כי על כגון דא כתב מרן הראי"ה זצ"ל (אורות ישראל, ה):

ישראל, בתור אומה מיוחדת, ברוכה בעומק קדושתה ושאיפתה האלוקית, משפיע הוא על כל ההיקף של כל העמים כולם, לעדן את הנשמה הלאומית שבכל עם, ולקרר את העמים כולם בכוחו למעמד יותר נשגב ויותר אצילי...

אם כן, מה לנו כי נלין על כך? יחד עם זאת, נאמנים דבריו של הרב שנדורפי, ועל כן יש לדייק: 'אימוץ' אינו 'יישום'! אשר על כן, לא בכדי הכתיר פרופ' אלעזר את דיונו על אימוץ רעיון הברית על ידי אבות האומה האמריקנית בכותרת: *An almost covenanted polity*<sup>24</sup>, לאמור, 'כמעט ברית'.

שלישית, טענה שבאה נגד הגדרת הראי"ה קוק את מדינות אומות העולם כ'חברת אחריות גדולה', בשל הגדרתם השונה של מייסדי ארצות הברית, הרי היא תמוהה עד לאחת: וכי גברא אגברא קא רמית? רק כשל מתודולוגי יכול להכתיב לצד א' הגדרה שאינה מקובלת עליו אלא על צד ב', ובהסתמך עליה לטעון נגדו. זאת ועוד, גם גופה של הטענה אומר דרשני. למצער לדידו של הראי"ה, מעולם לא קדם עם למדינה, לפי שעם וטריטוריה ריבונית אחוזים זה בזה כתרי ריעין דלא מתפרשין. אמת, עם עלול לגלות ממדינתו, ואולם הוא עדיין אינו עם עד שאין לו מדינה, שהוא שואף למדינה ולשם הוא חותר. נכון הוא ש'עם בני ישראל' קדם להתנחלות הארצישראלית, ברם היה ברור

24. הדיון מופיע בהרחבה בכרך ג' של הסדרה 'The covenant tradition in politics' של Daniel J. Elazar, *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Democracy* (New Brunswick: Transaction, 1998), pp. 17-98.



של'שם' הוא חותר. כך גם מפליגי ספינת המייפלואאר ידעו היטב מהיכן הם נסים ולאן הם מייעדים פניהם: לטריטוריה, להסדר יחסים חברתיים הדדיים וכו'. אמור מעתה: דוגמה זו, לא זו בלבד שאינה פורכת את משנת הראי"ה, אלא דווקא מחזקת אותה.

טענתו של הרב שריר, לעומת זאת, מכוונת כנגד ההיבט הפוליטי של הברית מתחילתו, ואומנם אמת כתב הרב שריר כי אין הדברים עולים מפשטות המקראות. אי לכך קמו לסייע בידנו הפרשנים, וראש להם ברגישותו המדינית - מלבי"ם. אשר על כן, זכות זימן לנו הרב שריר, להציג את שיטת מלבי"ם באשר למהות הפוליטית של הברית, זו שנדונה בהרחבה בספרי.<sup>25</sup> מפאת קוצר היריעה יובאו הדברים בתמצית, ולמתעניין פתוחה הדרך לעיין שם.

מלבי"ם מנתח את בנייתה של האומה הישראלית באמצעות שתי מסגרות תיאורטיות, על פי הבחנותיו המקוריות והחדשניות למושגים 'גוי'-עם-'לאום'. האחת, 'הלב והסגולה', והשנייה, 'ברית'. מערכת 'הלב והסגולה' היא דרך התהוות הקיבוץ המדיני הישראלי, אשר מתחילה ביחידי סגולה, אבות האומה, שבחירתם ובחירת צאצאיהם אחריהם מלקטת אח מתוך שני אחים, משפחה מתוך משפחות הארץ ואומה מתוך החברה הבינלאומית, לקראת הוכחת היותם ראויים לבחירה אשר מספקת את ההצדקה לכך שבני ישראל ראויים להיקרא 'בני ברית'. מערכת הבריתות שכרת הקב"ה עם עולמו וברואיו תחילתה בברית 'שלום' עם המציאות, המשכה בברית עם האנושות כולה, על ידי נח, ותכליתה בבריתות שכרת הקב"ה עם בני ישראל. ראשית, עם אברהם, בתפקידו הכפול כ'אב המון גויים' וכאבי האומה הישראלית; שנית, הבריתות שנכרתו עם בני ישראל בהר חורב ובערבות מואב, ולבסוף, הברית עם בית דוד. הגדרת הברית של מלבי"ם מופיעה דווקא בפירושו לספר דברים, בברית ערבות מואב, והסיבה לכך משתלבת בשאלה המובילה את כל הדיון: מדוע היה צורך בחידוש הברית בערבות מואב?

מלבי"ם מונה מספר נכבד של סיבות, אולם לנידון דידן די לציין את ההקבלה בין שתי הבריתות שכרת הקב"ה עם אברהם ובין שתי הבריתות שכרת הקב"ה עם בני ישראל. לדעת מלבי"ם, הצד השווה בין הברית השנייה עם אברהם ובין ברית ערבות מואב הוא ביחס ההדדיות, המייסד מערכת יחסים חדשה בין ה' לבין עם ישראל. עד כה היו ישראל במעמד של "בנים לה", מעמד המצביע על יחסי תלות, ומעתה מעמד של ישראל הוא מעמד עצמאי, מעמד של "עם ה'", כאשר מקומו של ה' בברית גם הוא משתנה - ה' מלכם.<sup>26</sup>

אומנם צודק הרב שריר באומרו שבניית האומה הישראלית היא תהליך, אך מדובר בתהליך מורכב ועתיר רבדים, אשר את מהלכו המדויק טווה מלבי"ם לנגד עינינו ביד

25. א' בגנו, תורת המדינה למלבי"ם, ניצן: הוצאת מרכז תורה ומדינה, תשע"ט.  
26. ראה: התורה והמצוה, דברים ד, מה; ה, א-ה; כו, יז; כז, ט. על שינוי בשמות על פי 'תפארת השם', ראה: אורי בגנו, לגיון של מלך מסיני (דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, תשעג), 63, 69, 110.

אומן. ההגדרה המחודשת של מלבי"ם את המושג 'אומה', בשונה ממגדירים אחרים,<sup>27</sup> מזהה אותה עם המונח 'קבוץ מדיני'. האומה שונה ממשפחה או משבט, אולם קבוץ של משפחות או שבטים עשוי להיות לאומה. אומנם הבריתות שכרת הקב"ה עם אברהם בחרו במשפחה, שעל יסודה כוננה האומה הישראלית - 'גוי' על פי הטיפולוגיה של מלבי"ם.<sup>28</sup> אולם בזאת לא מתמצית הייחודיות של בניית האומה הישראלית. 'עם', על פי מלבי"ם (חזון ישעיה א, ד), הוא 'גוי' אשר הקבוץ המדיני שלו מקיים שלטון: בשם עם יקרא מצד הממשלה אשר עליהם אשר תשימם לגוי אחד ותנהיג אותם כנפש המנהגת את הגויה.

ניתוח בניית האומה הישראלית על פי הדגם של 'גוי-עם-לאום' מתייחס גם למושגים כגון 'גוי קדוש' ו'עם ה'. על מנת שהאומה תזכה להיקרא בשמות אלו, עליה להוכיח שהיא ראויה מצד עצמה לבחירה המוקדמת, על ידי כור הברזל ותלאות המדבר,<sup>29</sup> שעיצבו את האומה והעניקו לה זכות זו. לבסוף, הגדרת 'לאום' דורשת שהקבוץ המדיני הנדון יתייחד בדתו: 'לאום - מציין אומה שיש לה דת', וכן:

העם הוא הקבוץ שיש לו מלך, שזה ההבדל בין עם ובין גוי והלאום הוא הקבוץ שיש לו דת המיוחדת.<sup>30</sup>

הנה הכי כן, ברית הר חורב וברית ערבות מואב הן אלו המעניקות לבני ישראל את התארים 'לאום' ו'עם':

כי במעמד הר סיני כבר קבלו בני ישראל על עצמם עול מלכותו יתברך וה' הבטיחם אז שיהיו לו לעם סגולה ועתה חידש ברית עמהם...

וכן:

ע"י חשקך היום להדבק בה' ולקבל על עצמך כל הדברים פעל עד אשר גם ה' הקדישך היום להיות לו לעם סגלה.<sup>31</sup>

ברית ערבות מואב היא אפוא הברית אשר משלימה את ברית הר חורב בהיבט המדיני: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ויהי בישרון מלך וגו'. שפירושו כאשר תורה צוה לנו משה שסיים כל דברי התורה מורשה לקהלת יעקב כירושה שאין רשאי לחדש עוד שום דבר. אז ויהי בישרון מלך הקב"ה נעשה להם למלך והם עמו. ומבאר מתי המליכו אותו עליהם, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל לשמוע ממשה את כל משנה התורה אז נתלהבו באהבתו והמליכוהו עליהם כמ"ש לעיל את ה' האמרת, וה' האמירך להיות לו לעם סגלה.<sup>32</sup>

27. למשל, הגדרת אומה כקהילה דתית, על פי 'מורה נבוכים' ו'עץ חיים', ראה: יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, כרך א (ניו יורק: פעלדהיים, 1968), 52.

28. ראה: התורה והמצוה, בראשית י', ה; חזון ישעיה יז, יב; גיא חזיון חבקוק יג; תפלות דוד, ב, א; צו, ג; מוסר חכמה יא, כא; יפח לקץ, ג, ד.

29. ראה: התורה והמצוה, בראשית, טו, יג; חזון ישעיה, כח, כד.

30. מוסר חכמה, יא, כו; יד, כח; בהתאמה.

31. התורה והמצוה, דברים כו, יז-יח.

32. שם, כז, י.



לאור זאת, ניתן לסכם. אדניה של האומה הישראלית הם יחידים שנבחרו בשיטת 'הלב והסגולה', אשר קיבוצם המדיני היה ל'גוי'. ברם, ל'לאום' היה ישראל כאשר ניתנה לו תורה, ול'עם' כאשר קיבל עליו את עול מלכותו יתברך, בברית הר חורב ובברית ערבות מואב. לפיכך, על דברי הרב שריר: 'יש להסתייג מכל מחשבה על אימוץ של רעיון הברית' - יש להעיר את תשומת ליבו כי לא לפנינו מונח שיקול זה. כאמור, הברית היא השיא של תהליך הבחירה בעם ישראל ולא להפך. זאת ועוד, רעיון הברית הוא רעיון מדיני-תורני מובהק, וממילא אין כלל יסוד לתלותו ב'תובנות שגויות של מהגרי העולם החדש'. לשאר הטענות של הרב שריר אין אלא להמליץ על עיון חוזר בתיאוריית הברית. כך למשל, על כך 'שאיננו מוצאים בתנ"ך בריתות בין חלקי העם פנימה', יש לתמוה, האומנם? ולהציע לשוב ולעיין בכפל הפנים שנושא רעיון הברית, כפי שהובא במפורש במאמר. בתמצית: מחד גיסא, הברית שנכרתה בין ה' לבין נח, אברהם, בני ישראל ודוד, היא ברית 'עם ה' - ה' הוא צד לה. מאידך גיסא, ברית שנכרתת 'לפני ה'', אם היא אכן נובעת מהעקרונות המדיניים המוטמעים בבריתות הר חורב וערבות מואב - הרי היא יוזמה אנושית, שבה הצדדים מבקשים כי ה' יהיה עד לה. כך, כל הבריתות אשר כרתו לעם מנהיגי ישראל ומלכיו, בהם יהושע, יאשיה, חזקיה ונחמיה, היו תמיד בריתות 'לפני ה''. להמשך דבריו על כך שברית נכרתת בין זרים, כדאי לשוב ולהזכיר את המהות המורכבת של הברית. אומנם קיימת ברית בין אומות - 'בעלי ברית', אולם לא לכך הכוונה בברית הנדונה כאן - 'בני ברית'. עבור ניסיונו לסתור את הקשר שבין 'הברית' לבין 'החסד' על ידי הסנקציות המובנות בברית, הרי עומדת לרשותו הגדרת הברית, אשר מבהירה באופן מדויק היכן מקומן של סנקציות וכיצד בא 'החסד' לידי ביטוי. לבסוף, טענתו כי הברית 'ניתנת להפרה' מופרכת, אך גם לכך קצרה היריעה, ובכל זאת, פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן ראוי לצטט את מלבי"ם גם לעניין זה: 'שעניין הברית הוא ששני כורתי הברית מתקשרים ע"י הברית בחיוב תמידי לעולמי עולמים'.<sup>33</sup>



---

33. שם, ה, ב.