

ההלכה בתורה משתנה

א. תפקידה הכפול של ההלכה

להלכה תפקיד כפול. מחד, ההלכה כשייכת לתורת הנצח שלא תהא מוחלפת מבטאת ערכים מוחלטים שאינם ניתנים לשינוי. מאידך, נועדה ההלכה להתמודד עם חיי השעה, עם צרכי החברה המשתנים, עם "שינוי הטבעים", ועם ערכי המוסר האנושי המשתנה מתקופה לתקופה.

ההלכה כתורת הנצח מבטאת, כלשונו של הרב קוק זצ"ל, את "היושר המוחלט", "הנעוץ לעולם באותו צד שהחיים צריכים להיות". לעומת זאת, תפקידה השני של ההלכה מבטא את "היושר הארעי, הנוגע יותר למעשה בהווה" הבנוי "על הצד שהחיים הם נמצאים בו בפועל".

בעיני בשר ודם דומה שקיימת סתירה בין שני צדדים אלו של ההלכה, אך האמת היא ששני צדדים אלו הינם, כדברי הרב קוק, "עניינים מצורפים, כאופקים המתחלפים להולך בדרך רחוקה".

נראה שלכך רומזת המכילתא דרבי ישמעאל (פרשת יתרו - מס' דבחדש, פר' ז ד"ה זכור), בה נאמר:

"זכור" ו"שמור", שניהם נאמרו בדיבור אחד. "מחלליה מות יומת" ו"ביום השבת שני כבשים", שניהם בדיבור אחד נאמרו. "ערות אשת אחיך" ו"יבמה יבא עליה", שניהם נאמרו בדיבור אחד. "לא תלבש שעטנז" ו"גדילים תעשה לך", שניהם נאמרו בדיבור אחד. מה שאי אפשר לאדם לומר כן, שנאמר "אחת דבר א־להים שתיים זו שמענו", ואומר "הלא כה דברי כאש נאם ה'".

"זכור" נוגע לחיים בפן האידיאלי שלהם, כפי שהם צריכים להיות², "שמור" לוקח בחשבון את החיים כפי שהם בפועל ומחייב את האדם לשבות ממלאכתו. בעיניו של בשר ודם עלולה להיווצר סתירה בין שתי המצוות. זכירת השבת היא מצוות עשה שקיומה דורש מן האדם אקטיביות³. שמירת השבת - לא תעשה. קיומה הוא בפסיביות. כיבוד השבת באכילה, בשתייה, בכסות נקייה וכו' עלול להתפס בעיני בשר ודם

1. אגרות הראיה ח"א סי' פט עמ' צד.

2. על כן בלוחות בספר שמות נכתב 'זכור' ובלוחות בספר דברים 'שמור', וכמו שביאר המהר"ל בתפארת ישראל פרק מד: "כי הבדל יש בין משנה תורה ובין שאר התורה, כי משנה תורה הוא יותר קרוב אל האדם המקבל ומפרש אל המקבל יותר כפי מה שהוא ראוי אל המקבל... ועי"ש גם בפרקים מג-מד.

3. ראה רמב"ם, הל' שבת פרקים כט, ל. וראה שפת אמת, ואתחנן תרס"א: "בענין זכור ושמור כולל כל התורה. זכור מצות עשה שמור מצות לא תעשה".

כנפגע על ידי איסורי המלאכה האוסרים הכנת אוכל בשבת, כיבוד הבגד או הדלקת הנר. הקרבת הקרבנות במקדש נוגעת גם היא לפן האידיאלי של החיים, אשר בעיני בשר ודם עומד בסתירה לאיסור המלאכה המתייחס לחיים כפי שהם בפועל. איסור ערוות אשת אחיו הינו ערך מוחלט אשר מולו עומד הצורך הפרטי, הנובע ממגבלות המציאות, להקים שם למי שמת בלא בנים⁴.

נראה שגם איסור כלאיים מבטא ערך מוחלט אשר מולו עומדת מצוות ציצית הלוקחת בחשבון את מגבלותיו של האדם ואת הצורך ליצור לו "תזכורת" למצוות ה': והיה לכם לציצית, וראיתם אותי, וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם, ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם⁵.

דרשת חז"ל על הפסוק בתהילים "אחת דבר א-להים שתיים זו שמענו" מלמדת שהסתירה שאנו רואים בין שני פנים אלו של ההלכה אינה אלא תוצאה של מגבלות השכל האנושי. אכן, פסיקת ההלכה למעשה לוקחת בחשבון לא רק את הערך המוחלט כפי שהוא במקורו העליון, אלא גם את אפשרויות יישומו בחיי המעשה בעולם הזה, תוך הכרה במגבלותיו של האדם בפרט ובמגבלותיה של המציאות בכלל.

כך תובן הקביעה ש"לא בשמים היא", ואותות ומופתים לא יקבעו את ההלכה⁶. ההלכה למעשה לא תיקבע על פי הנאמר במתיבתא דרקיעא כי אם על פי דברי החכמים בארץ⁷. ההלכה לא נפסקה כר' מאיר, למרות שהצטיין בחריפותו. דווקא חריפותו הגדולה הביאה לכך שחכמים לא הצליחו לעמוד על סוף דעתו ועל כן לא יכלו לפסוק כמותו⁸.

ההלכה תהיה דווקא כר' יהודה, אשר, כדברי הרב קוק זצ"ל: "ראוי להיות העמוד המעשי לדיני התורה". דרכו של ר' יהודה⁹, מבאר הרב זצ"ל¹⁰, היתה "להתפשר עם החיים שבפועל ובמציאות ולקחת מהם את החלק היותר נבחר וטוב". זאת בניגוד לר' שמעון בר יוחאי אשר דרכו היתה "דרך המושכל היותר נישא ועליון, דרך החכמה הא-להית היותר זכה ונשגבה"¹¹.

חלילה לטעות בהבנת דברי הרב זצ"ל. ודאי שר' יהודה לא חלק על החובה לדקדק בכל פרטי ההלכה כפי שנפסקה, אף אם הדבר קשה ודורש מאמצים כבירים מצידו של האדם. כוונת הרב זצ"ל לומר שבבואו לפסוק את ההלכה למעשה, הביא ר' יהודה בחשבון את מגבלותיה של המציאות ומגבלותיו של האדם, זאת

4. עי' שו"ת משפט כהן סי' קמג שכתב שלדעת אבא שאול ייבום הוא כעין "מגדר מלתא והוראת שעה".
5. במדבר טו, לו. עי' שפת אמת, שלח תרמ"ב, שקורח חלק על מצוות ציצית בחושבו שכולם קדושים, והוא לא ידע כי נפלו אח"כ ממדרגה הראשונה שהיתה להם בהר סיני. וא"כ מצוות ציצית דומה למצוות "שמור את יום השבת" באשר שתיהן הינן תוצאה של חטא העגל.
6. עי' בבא מציעא נט, ב.
7. בבא מציעא נו, א.
8. עירובין יג, ב.
9. עירובין מו, ב.
10. עין איה שבת ב, רסג.
11. עין איה שם רמט.

בשונה מדרכו של ר' שמעון בר יוחאי שהציג את האידיאל הא-להי כפי שהוא בלא התייחסות לקשיים שעלולים להיגרם עם יישומו בפועל. גם אם ההלכה הינה כר' יהודה, קיימת חשיבות גדולה להצגת דרכו של רשב"י. רשב"י מציג את האידיאל אליו יש לשאוף גם כאשר יישומו בפועל בחיי המעשה בלתי אפשרי. על האדם לדעת לא רק מה עליו לעשות בפועל אלא גם מהו הערך המופשט אותו הוא מיישם בפועל בשעה שמקיים את מצוות התורה.

ב. הלכה נצחית מול תקנות חכמים

בדוגמאות שהבאנו לעיל, הראינו כיצד פסק ההלכה כפי שנקבע לדורות מתחשב הן ב"יושר המוחלט" והן בצורכי החברה.

ואולם, צורכי החברה המשתנים מתקופה לתקופה, מחייבים לעתים התייחסויות הלכתיות משתנות. אכן, לעתים, ההלכה כפי שנקבעה לדורות מבטאת רק את היושר המוחלט, את המציאות האידיאלית, ואילו צורכי החיים כפי שהם מתנהלים בפועל באים לידי ביטוי בתקנות הניתנות לשינוי מתקופה לתקופה¹². וכך כותב בעניין זה ר' מאיר שמחה מדוינסק (משך חכמה דברים יז, יא):

והעיקר הוא זה כי התורה רצתה אשר מלבד עניינים הנצחים והקיימים לעד, יתחדש עניינים, סייגים, ואזהרות, וחומרות, אשר יהיו זמניים, היינו שיהיה ביד החכמים להוסיף על פי גדרים הנמסר להם, [שבאופנים אלו ניתן להם רשות], ואם יעמוד בית-דין אחר גדול בחכמה ובמנין ובהסכם כלל ישראל כפי הגדרים שיש בזה, הרשות בידם לבטל...

אחת הדוגמאות הבולטות להבחנה בין ההלכה כפי שנקבעה לדורות המבטאת את הצדק הא-להי המוחלט, לבין תקנות שנועדו להסדיר את חיי החברה במצבים המשתנים, מצויה בתחום דיני העונשין. כל השואף ליישם במערכת המשפט הפלילית כיום את מערכת הענישה כפי שמופיעה בתורה ייווכח מיד שעל מנת ליישם בפועל את העונשים שקוצבת התורה לעבירות השונות יש צורך בתנאים רבים ומגוונים. תנאים אלו מביאים לכך, שאפשרות הפעלתם בפועל של עונשי התורה מצומצמת ביותר וכתוצאה מכך- גם האפקטיביות שלהם מוטלת בספק רב.

התנאים הקפדניים הללו משתרעים גם על הדין המהותי, גם על דיני הראיות וגם על דיני השופטים. נציין כמה מהם:

1. הצורך בהתראה, כפי שפוסק הרמב"ם (הל' סנהדרין יב, א-ב):

כיצד דנים דיני נפשות? כשיבואו עדים לבית דין ואומרים ראינו פלוני זה שעבר עבירה פלונית, אומרים להן... התריתם בו? אם אמר שלא התרו בו הרי זה פטור. וכיצד מתרים בו? אומרים לו, פרוש או אל תעשה שזו עבירה היא וחייב אתה עליה מיתת בית דין או מלקות. אם פירש פטור. וכן אם שתק או הרכין ראשו, פטור. ואפילו אמר יודע אני, פטור, עד שיתיר עצמו למיתה ויאמר על מנת כן אני עושה. ואחר כך ייחרג. וצריך שיעבור ויעשה תיכף להתראה תוך כדי דיבור. אבל אחר כדי דיבור צריך להתראה אחרת.

12. ראה פירוט ברמב"ם הל' ממרים פרק ב.

2. דיני הראיות הדורשים שני עדים כשרים אשר ראו יחד את המעשה ואשר יעמדו בדרישות וחקירות קפדניות¹³.
3. אי קבילותה של הודאתו של הנאשם¹⁴.
4. על הדיינים להיות "סמוכים"¹⁵. מה שמביא לכך שמאז שבתלה הסמיכה אין בסמכותם של הדיינים לדון חלק גדול מדיני התורה¹⁶.
5. בדין המהותי ניתן למצוא עבירות רבות אשר אין עליהן כלל עונש מדין תורה. כך, למשל, רק רוצח שרצח בידיו נענש, אך מי ששכר אחר להרוג, מי שסייע להריגה או מי שהרג בעקיפין אינו חייב מיתת בית דין¹⁷.
6. בעבירות רכוש בדרך כלל הענישה קלה ביותר. כך למשל גולן שהשתמש ברכוש שאיננו שלו מחויב רק להחזיר את הרכוש הגזול ולא נענש מעבר לזה¹⁸.

אכן, כבר הרשב"א קבע כי לא ניתן להבטיח חיי חברה תקינים אך ורק בהסתמכות על דיני התורה. בדבריו הוא מציע הסבר מחודש לדברי חז"ל האומרים: "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה". הרשב"א מבאר כי כוונת חז"ל במאמרם זה לומר כי שימוש בלעדי בעונשי התורה יביא לכך שהעולם יהיה חרב. ואלו דבריו (שו"ת הרשב"א ח"ג סי' שצג):

שאם אתם מעמידים הכל על הדיינים הקצובים בתורה ושלא לענוש אלא כמו שענשה התורה בחבלות וכיוצא בזה, נמצא העולם חרב, שהיינו צריכים עדים והתראה, וכמו שאמרו ז"ל: "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה".

לאור זאת מתבקשת השאלה, מהי בעצם תכליתם של דיני העונשים שבתורה ומהי התועלת שבהם. תשובה לכך מצויה בדברי הר"ן בדרשותיו (הדרוש האחד עשר, מהדורת פלדמן ירושלים תשל"ז, עמ' קצ-קצא), הכותב:

כמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם - במצוות וחוקים, אין עניינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע הא-להי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו כענייני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע הא-להי היה נדבק בנו וחל בפעלים ההם עם היותם רחוקים מן ההיקש והשכל... כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאלו הם משותפים בין סבת חול הענין הא-להי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא המלך אשר נעמיד עלינו ישלים עניינו, אבל השופטים והסנהדרין היו תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשיך ממנו הדבר ענין הא-להי בנו...

13. רמב"ם עדות ה, ג.

14. עי' רמב"ם עדות ט, א, סנהדרין יח, ו, שם יב, ג.

15. רמב"ם סנהדרין ד, א.

16. שו"ע חו"מ סי' א.

17. רמב"ם רוצח ב, ב.

18. עי' אנציקלופדיה תלמודית ה ערך גזל עמ' תסא-תעב.

עובדה זו, שתכליתם העיקרית של עונשי התורה היא "חול השפע הא-להי" ולא תיקון החברה והמדינה מביאה את הר"ן לדברים הבאים:

ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני ממה שימצא בקצת משפטי התורה, ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר היה משלימו המלך.

אף אם קיימות שיטות משפט אחרות, יעילות יותר, אין בה כדי להפחית מערכם של דיני התורה באשר הם לא נועדו להשליט סדר בחברה כי אם לבטא את הצדק הא-להי המוחלט:

אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב: "ושפטו את העם משפט צדק" ימשך שידבק ויחול השפע הא-להי בנו.

דברים דומים אומר גם המהר"ל. הוא מתייחס לדין עדים זוממים הפטורים אם כבר נענש הנידון על פיהם, לעובדת היות השוכר את הרוצח פטור ועוד, וכותב (באר הגולה, באר השני):

כי כבר אמרנו כי המשפטים הם שנים, המשפט האחד מצד הדין בעצמו כי התורה היא תורת אמת מדברת מצד הדין בעצמו, כי אין ראוי מי שהעיד שקר ולא עשה מעשה שבית דין ימיתו אותו שיהיה חייב מיתה. וכן אין לפי דין תורה שאם אמר אחד לחבירו תהרוג זה והרגו ואף אם שכרו שיהרוג את זה אין הדין שיהיה חייב מיתה השוכר אותו, וזה מצד התורה שהיא חכמה שלא חייבה רק מי שעושה מעשה בידים... ולפיכך אמרה תורה הא-להית שהוא פטור מדין אדם ודינו הוא אצל הש"י אשר הוא יתן לו דינו ומשפטו כפי אשר עשה אף כחוט השערה, לא יוסיף ולא יפחת; וכל זה מצד התורה. ודבר זה כאשר אין לחוש לקלקול הדור שכל אחד יעשה כך, וזה כאשר היה הדור דור צדיק ומזה דברה התורה, אבל אם אין הדור צדיק ויש לחוש שיהיו פורצים יותר ויותר על זה אמרו מכין ועונשין שלא מן הדין כי זה בא לקלקל רבים כמו שאמרנו, וניתן ביד ב"ד לתקן פרצת הדור לא שיקבעו הלכה לדורות כך רק הוראת שעה בלבד כפי הדור.

המחשבה כאילו יש לשנות את דיני התורה בתחום העונשין משום שאין בהם בכדי להתמודד כראוי עם צורכי החברה נובעת מטעות בהבנה מהותם של דיני התורה. מלכתחילה לא נועדו דיני התורה להשליט סדר בחברה כי אם לבטא את היושר המוחלט. ביושר מוחלט זה אין כל שינוי וממילא אין גם שינוי בהלכה. אכן, ההלכה איננה מתעלמת מן הצורך לטפל בהשלטת הסדר בחברה אך לשם כך נועדו התקנות ודיני המלך הניתנים לשינוי בהתאם לצורכי החברה המשתנים.

הבחנה זו בין ההלכה הנצחית כמבטאת את היושר המוחלט לבין תקנות שנועדו להתמודד עם צורכי החברה המשתנים קיימת בתחומים רבים נוספים. לעתים המדובר בתקנות הנעשות מכוח סמכותו של בית הדין או סמכות המלך, ולעתים המדובר בתקנות הנעשות בדרך של הערמה.

כך למשל, איסור הלוואה בריבית הינו בבחינת היושר המוחלט כאשר האפשרות "לעקוף" אותו באמצעות "היתר עיסקא" נועד להתמודד עם הצרכים הכלכליים שדרשו אפשרות להלוואות בריבית. שמיטת חובות בשביעית היא בבחינת היושר המוחלט, כאשר הפרוזבול נועד להתמודד עם מציאות חברתית בה נמנעו

אנשים מלהלות¹⁹.

כך גם בהלכות בתחום דיני האישות. האפשרות של הבעל לשאת שתי נשים או לגרש את אשתו בעל כורחה מבטאת את היושר המוחלט שאין בו שינוי. אין משמעות הדבר כי התורה רואה מציאות זו של נשיאת שתי נשים או של גירושין בעל כורחה של האשה כמציאות אידיאלית. נהפוך הוא, המציאות האידיאלית היא נשיאת אשה אחת²⁰. כמו כן בנוגע לגירושין, המציאות האידיאלית הינה שכאשר יש צורך בגירושין הם ייעשו מרצונם של שני בני הזוג בלא כפייה על אחד מהם²¹. אך עם זאת, על פי היושר המוחלט אין להטיל על הבעל מגבלות בנוגע למספר הנשים שישא, וכן יש לאפשר לו לגרש את אשתו גם בעל כורחה - כאשר הציפייה ממנו היא שלא ינצל כוח זה שבידיו שלא כראוי. משנוצר מצב שבו ניצלו בעלים את הכוח שבידם שלא כדין אסר רבנו גרשום את שני הדברים, אך השאיר פתח צר, על ידי היתר מאה רבנים, למקרים בהם יהיה צורך לשאת אשה שנייה או לגרש את האשה בעל כורחה. על ידי כך, בעצם, הפקיע את הסמכות מידי

19. גיטין לו, א. ייתכן שהבעיה לא היתה נעוצה רק בהתנהגותם של המלווים אלא גם בהתנהגות הלויים שניצלו את דיני

שמיטת כספים ונמנעו מלהחזיר אף שראוי היה שיחזירו את החוב לפני משורת הדין - ראה שביעית פ"י מ"ט.

20. כשם שמצאנו אצל האבות שלכתחילה רצו לשאת אשה אחת, והנישואין עם אשה נוספת נעשו כתוצאה מאילוץ הנסיבות.

וכן מצאנו גם בספרי הנביאים והכתובים (למעט מלכים, שנשאו נשים רבות). וכמו כן אצל חז"ל - תנאים ואמוראים -

כמעט לא ניתן למצוא מי שהיה נשוי לשתי נשים, והדיונים ההלכתיים בדין מי שהיה נשוי למספר רב של נשים הוא

תיאורטי - רובו ככולו. יתירה מזאת. נאמר במסכת יבמות (כה, ב-כו, א) שחכם שאסר אשה על בעלה לא יישאנה, שמא

עשה זאת כדי לשאתה, אולם אם היתה לו אשה כשאסרה הרי זה יישאנה "שהרי בשעה שהעיד בה... היתה אשתו קיימת

ולא לישא את זו נתכוין" (רש"י). ומכאן שבזמן חז"ל לא נשאו שתי נשים כלל, ועל כן אין לחשוך בחכם נשוי שאוסר

את האשה כיון שרוצה לשאת אשה נוספת על אשתו.

הערת העורך (ע. א.): יש לעיין בדברי הרמב"ם, ממנו משמע שאין שום הסתייגות ערכית מנשיאת שתי נשים, ואלו דבריו

(הל' אישות יד, ג) "נושא אדם כמה נשים, אפילו מאה, בין בבת אחת בין בזו אחר זו, ואין אשתו יכולה לעכב, והוא

שיהיה יכול ליתן שאר כסות ועונה כראוי לכל אחת ואחת...". אולם נראה לומר שאף אם זוהי שיטת הרמב"ם, הרי רבנו

גרשום מאור הגולה חלק עליו בנקודה זו, ורוב מקריע של עם ישראל לדורותיו קיבל את דעתו (שהרי אף הספרדים

הוסיפו בכתובה שלא ישא אשה אחרת על פניה שלא ברשותה).

תשובת הכותב: נראה לענ"ד שאין לדייק זאת מלשון הרמב"ם, משום שהרמב"ם כדרכו ציטט את לשון הגמ' (יבמות

סה, א): "רבי אמר נושא אדם כמה נשים על אשתו...". דברי רבא שם באו רק לאמקויה מהמ"ד הקודם הסובר "כל הנושא

אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה", אך אין בהם שום קביעה ערכית בנוגע לנשיאת שתי נשים. זאת ועוד, הרמב"ם עצמו,

אע"פ שכתב שם (הל' ג) "נושא אדם כמה נשים אפילו מאה...". כתב בהלכה הבאה "לפיכך ציוו חכמים שלא ישא אדם

יתר על ארבע נשים...". וממילא מוכח שבהלכה ג' לא התכוון לומר שהדבר ראוי אלא שהדבר אפשרי מעיקר הדין. וכן

מוכח מדברי השו"ע (אה"ע א, ט) שהביא את לשון הרמב"ם אך הביא מיד אח"כ (סעי' י) את חרם רבינו גרשום, ושם

(סעי' יא) כתב: "טוב לעשות תקנה בחרמות ונידויים על מי שישא אשה על אשתו", ומכאן שגם הוא פירש את לשון

הרמב"ם כדבריו.

21. כך פשוט מסברא, שהרי מצוות "ואהבת לרעך כמוך" שייכת גם בין איש לאשתו.

של הבעל והעביר אותה לידיו של בית הדין²².

ראינו, אפוא, שדיני תורה מבטאים את המציאות האידיאלית שאליה יש לשאוף. חולשותיו של האדם חייבו להתקין תקנות שימנעו תופעות חברתיות שליליות שיהיו תוצאה של ניצול לא ראוי של דיני התורה. תקנות אלו אינן מבטאות שינוי ערכים, ובודאי שאין משמעותן שכביכול מוסר התורה איננו רלוונטי כיום. הערכים הנצחיים של הצדק המוחלט שרירים וקיימים והם יוכלו להיות מיושמים במלואם כאשר החברה תתעלה לדרגה שבה תהיה ראויה לכך.

ג. מוסר התורה מול ערכי המוסר המקובלים

לעתים נשמעים קולות הדורשים לתקן תקנות ולערך שינויים לא מחמת העובדה שההלכה איננה מתמודדת כראוי עם צורכי המקום והזמן, אלא משום שכביכול הערכים העומדים בבסיס ההלכה אינם תואמים את ערכי המוסר המקובלים כיום. קולות אלו נשמעים כיום בעיקר בכל הנוגע למעמד האשה, אך ניתן להבחין בהם גם בתחומים אחרים.

הרב קוק זצ"ל מציע שלוש תשובות לטענות אלו:

1. הסתירה נובעת משימוש לא ראוי בכלים שמעמידה ההלכה.
2. הסתירה, כביכול, נובעת מראיית צרכי השעה תוך התעלמות מצרכי העבר והעתיד.
3. בעיית הסתירה, במידה וקיימת, תוכל לבוא על פתרונה על ידי דרשות חדשות בפסוקים תוך שימוש ב"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. ונבאר תשובות אלו אחת לאחת:

1. שימוש בלתי ראוי בכלי ההלכה

המחשבה כאילו הערכים העומדים בבסיס ההלכה אינם תואמים את ערכי המוסר המקובלים כיום נובעת מראייה שטחית של הדברים. יתר העמקה יגלה כי לא זו בלבד שאין סתירה בין ההלכה לבין ערכי מוסר אלו, אלא ההלכה אף מסייעת להגנתם של אותם ערכים הנתפסים כיום כערכים חשובים. הרב זצ"ל התייחס לנושא העבדות הנראה, לכאורה, כעומד בסתירה לנורמות המקובלות כיום. על כך הוא

²² במצבים מסוימים גם השכל האנושי יראה את האפשרות לשאת אשה שנייה כאפשרות טובה, למשל, כאשר אדם נשוי לאשה עקרה ושני בני הזוג סבורים שמתוך האלטרנטיבות שבידם: גירושין, המשך חיים משותפים בלא ילדים, או נישואים עם אשה נוספת האפשרות האחרונה היא בבחינת "הרע במיעוטו" (ואכן כפיית איסור הביגמיה במיגור הערבי במדינת ישראל הביא לכך שבעלים רבים גרשו את נשותיהם שהזדקנו ונשאו במקומן נשים צעירות; דבר שמבחינתן של הנשים המבוגרות היה גרוע בהרבה מהיתר לשאת אשה שנייה). גם גירושין בעל כורחה של האשה רצויים במצבים מסוימים גם על פי השכל האנושי - כגון כאשר בית הדין סבור שאין כל טעם בהמשך חיים משותפים, אך האשה מתעקשת ומסרבת לקבל גט. על פי דין תורה הציפייה מן הבעל היתה שינצל את הכוח שבידו רק למקרים כגון אלו. לאחר חרם רבנו גרשום יוכל רק בית הדין, בהיתר מאה רבנים, לאפשר לשאת אשה שנייה, וכמו"כ יוכל בדרכים עקיפות לאלץ את האשה לקבל גט. בנוגע לשאלות המוסריות המתעוררות עקב אי הסימטריות בעניין זה בין הבעל לאשה-ראה להלן.

כותב (אגרות הראיה ח"א סי' פט):

ודע עוד, שהעבדות כמו כל דרכי ה' הישרים, שצדיקים ילכו בהם ופושעים ייכשלו בהם, לא הביאה מצד עצמה לעולם שום תקלה; ואדרבה, העבדות החוקית שהיא על פי רשותה של תורה, באה לתקן כמה תקלות.

בהמשך דבריו שם מאריך הרב זצ"ל ומראה כיצד מבטיחים דיני העבדות את קיומן הכלכלי של השכבות החלשות בחברה, וכיצד מגינים דינים אלו על החברה כולה בכך שהם מביאים להרחקתם של בעלי מידות מושחתות, אשר, אם יהיו חופשיים, עלולים לגרום נזק כבד לעצמם ולזולתם. אכן, העבדות הינה כלי העלול להיות מנוצל לרעה בידי אדונים שיתעמרו בעבדיהם. כך היה בחשכת ימי הביניים בה,

תיעשה העבדות למפלצת, ותאבד את תעודתה, שהיא לשמור את הכושלים שבבני אדם מתגרת יד אנשים רעים ותקיפים...

מצב זה הביא לקולות הקוראים לביטול העבדות. ביטול העבדות אמנם הפחית את יכולתם של האדונים להתעמר בעבדיהם, אך השאיר על כנו את הבעיות החברתיות שהיו אמורות לבא על פתרון על ידי העבדות. נמצא שהערך המוסרי שבעבדות יוכל להתגלות במלואו רק כאשר יגיע העולם לשלמותו, וכפי שכותב שם הרב זצ"ל:

אמנם יש ערך לחוק העבדות החוקית שיהיה משמש לטוב בעולם, אבל צריך לזה עולם מסודר כראוי. דומה שדברים אלו, שנאמרו ביחס לעבדות, כוחם יפה גם לנושאים אחרים. יתכן, למשל, שבחברה בה היו שוררים יתר כבוד והערכה בין בני אדם בכלל ובין איש ואשתו בפרט, היו בני הזוג יכולים להגיע לידי תחושה של אחדות גמורה ביניהם. תחושה זו עשויה היתה לסלק חלק מן השאלות המוסריות המתעוררות לאור ההבדלים ההלכתיים שבין האיש והאשה.

על משקל דבריו של הירושלמי על הציווי "לא תיקום ולא תיטור"²³, ניתן לומר כששם שליד שמאל אין תחושת קיפוח מול יד ימין, וללב אין תחושת קיפוח מול המוח, כך, בחברה אידיאלית, לא היו הנשים חשות תחושת קיפוח מול הגברים²⁴.

השאיפה צריכה להיות, אפוא, לא לעריכת שינויים בהלכה, אלא להתרוממותה של החברה לרמה מוסרית גבוהה יותר בה ניתן יהיה לקלוט במלואם את ערכם המוסרי של דיני התורה.

23. ע"י ירושלמי נדרים ט, ד: "כתיב, לא תקום ולא תטור את בני עמך. היך עביד: הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי, תחזור ותמחי לידיה!! ואהבת לרעך כמוך". ומבאר בקרבן העדה שם: "היה חותך בשר וירד הסכין לתוך ידו, וכי תעלה על הדעת שינקם מידו ויחתוך ידו השנייה על שחתכה הראשונה!! כן הדבר הזה, כיון שכל ישראל גוף אחד הן דין הוא שלא ינקם מחברו שהוא כנוקם מגופו".

24. יתכן שכך ניתן לבאר את עמדתו של הרב קוק זצ"ל שהתנגד לזכות בחירה לנשים (ע"י מאמרי הראי"ה ח"א עמ' 189 ואילך). עמדה זו נראית לנו כיום כסותרת את ערכי המוסר, אך יתכן שבחברה אידיאלית בה מרגישים האיש והאשה כאיש אחד אין כל קושי מוסרי בכך שזכות ההצבעה תנתן רק לאיש, כשם שאין פסול מוסרי בכך שיד ימין ולא יד שמאל משללת את הפתק לקלפי.

2. צורכי השעה מול צורכי הדורות

לעיתים אכן יש צדק בתחושתו של אדם החש כי הלכה מסויימת סותרת את רגשי היושר הטבעי שבו. אכן, יש להניח שאילו נועדה ההלכה לדורו של אותו אדם בלבד היתה היא שונה מאשר ההלכה אותה אנו מכירים, והיא היתה מתיישבת יותר עם רגש היושר הטבעי שבו.

ברם, מוסר התורה הינו מוסר נצחי - מתוך ראיית הדורות כולם. ההלכה פועלת את פעולתה בכדי להביא בצעדים מדודים והדרגתיים את העולם לשלמותו. מכאן שרק בפרספקטיבה של דורות רבים ניתן לראות כיצד ההלכה תואמת את רגשי היושר והצדק האנושיים. אם לעיתים, בנקודת זמן מסויימת דומה כי דין מסויים עומד בסתירה לעקרונות המוסר, הרי הדבר נובע מן הראיה החלקית והמצומצמת של האדם; ואילו יכול היה האדם לסקור את הדורות כולם יכול היה לראות כיצד דיני התורה הינם ביטוי לעקרונות מוסריים נעלים.

כשם שלא יעלה על הדעת שאדם הרואה רק חלק קטן מתמונה יפגע בתמונה כולה מחמת שנדמה לו שאותו חלק בו הוא מתבונן אינו יפה, כך גם לא יעלה על הדעת שאדם הרואה את יישומו של דין תורה בנקודת זמן מסויימת יפגע בדין כולו בגלל שבאותה נקודת זמן נדמה לו שהדין אינו מוסרי. נראה שבכך חטא שאול המלך אשר בחן את מוסריותו של הציווי להשמיד את עמלק רק בפרספקטיבה של דורו:

וירב בנחל, אמר רבי מני: על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול (שמואל א טו, ג) 'לך והכית את עמלק', אמר: ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא - בהמה מה חטאה! ואם גדולים חטאו - קטנים מה חטאו! יצאה בת קול ואמרה לו (קהלת ז) 'אל תהי צדיק הרבה'.

ראייתו קצרת המועד של שאול המלך הביאה לסכנה הכליה בפניה ניצב עם ישראל מאות שנים לאחר מכן - בעת גזרותיו של המן האגגי.

משמעות בת הקול שאמרה לשאול "אל תהי צדיק הרבה" הינה, שאין לאדם לנהוג בחסידות במקום בו הדבר עלול לגרום בעתיד נזק לאחרים²⁵.

יתכן ששאול לא היה מודע לנזק שעלולים לגרום בעתיד צאצאיו של אגג, אך אין זה מפחית מחטאו. שהרי, כאשר נדמה לאדם שציווי התורה סותרים עקרונות של יושר עליו לתלות זאת בקוצר דעתו ובראייתו החלקית, ולא בחסרון הקיים, חלילה, בציווי הא-להי.

כך מסכם את הדברים המאירי (בחידושי ליומא שם) בהקשר לחטאו של שאול:

מפניות הדת ומיסודות האמונה להאמין היות האדם נגמל או נענש כפי מעשיו, אם טוב ואם רע, אלא שאופני המשפט נעלמים ממנו בהיות הסדר נעדר למראה עינינו בראותנו רבים נענשים עונש גדול או עונשים גדולים מבלי שיתברר לנו בענייניהם סיבה מחייבת כל כך והרבה בהפך, ואין בכל זה להרהר אחר מידותיו כלל חלילה, שהכל במשפט.

25. ע"י ספר חסידים (ס"י תסה) שלמד מכאן כי "במקום שחב לאחרים אין אדם יכול להראות חסידות, שאם תחיה, תזיק לבני אדם...".

3. דרשות חדשות

האפשרות השלישית שמציע הרב קוק זצ"ל, בנוגע לתחושת הסתירה הקיימת לעיתים בין ציווי התורה לבין תחושות היושר האנושיות, יש בה מן החידוש והיא טעונה הסבר. הרמב"ם (הל' ממרים ב, א) קובע, שהלכות הנלמדות מפסוקי התורה בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן ניתנות לשינוי - אם בית-דין מאוחר יותר ידרוש את הפסוקים באופן שונה:

בית-דין גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם בית-דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר: אל השופט אשר יהיה בימים ההם. אינך חייב ללכת אלא אחר בית-דין שבדורך.

מסתבר שכאשר בית-דין מאוחר מוצא לנכון לסתור את הלימוד של בית הדין הקודם ולדרוש את הפסוקים באופן שונה, אין זה רק מחמת קושיה "טכנית" על דרך הלימוד של בית הדין הקודם, כי אם מחמת טעם מהותי הנוגע לתוכנו של הדין שנלמד בי"ג המידות. יתכן מאוד שהרצון לשינוי נובע ממחשבתם של חברי בית הדין שתחושות היושר והמוסר מצריכות להבין את ההלכה בצורה שונה מכפי שנהגה עד כה²⁶. מחשבה זו, של בית הדין המאוחר יותר, אפשר שתהיה מבוססת על ראייתם כי מתוך נקודת מבטו של אדם החי במציאות שונה יש להבין גם את ההלכה בצורה אחרת, וכי דברים שתאמו את המוסר והיושר על פי מדרגתו המוסרית והרוחנית של דור קודם, אינם עוד כאלה, ועל כן יש לשנותם. וכך כותב הרב זצ"ל (אגרות הראי"ה ח"א סי' צ):

ואם תיפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר, אז אם באמת על פי בית-דין הגדול יוחלט שזה המשפט לא נאמר כי אם באותם התנאים שכבר אינם, ודאי ימצא על זה מקור בתורה...²⁷

נראה שכך היה בט"ו באב עת דרשו חז"ל מן הפסוקים כי האיסור על נישואין בין-שבטיים נאמר רק לשעתו - לדור באי הארץ, אך לא לדורות הבאים. וכך נאמר בגמרא (תענית ל, ב):

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים... חמשה עשר באב מאי היא? - אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה. מאי דרוש: "זה הדבר אשר ציוה ה' לבנות צלפחד" וגו' - דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.

ובאר שם רש"י:

26. **הערת העורך (נ. א.):** דברים אלה, של הכותב, מבוססים על ההנחה שהדרשות של חז"ל אינן טכניות וחד-ערכיות, ויש בהן מקום לשיקול דעתו של הדיין. בשאלה זו עצמה דן הרב מיכאל אברהם במאמרו בגיליון זה: "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש" (בעיקר באות א). ויש לעיין גם במאמרו של הרב שמואל אריאל "גולות" - בהוצאת ישיבת עותניאל גיליון ו). ר' שמואל מבסס במאמרו זה את טענתו שדרשות חז"ל אינן רק דרך טכנית - פורמלית להסקת מסקנות מן הפסוקים ומעורבת בהן מידה רבה של סברה, התלויה בהבנתו של הדורש עצמו. וראה מה שהערנו בסוף מאמרו של הרב מיכאל אברהם.

27. בדרך דומה מתייחס הרב זצ"ל לשאלת מוסר המלחמה, וכך הוא כותב (אגרות ראי"ה ח"א סי' פט עמ' ק): "וענייני המלחמות... היה מוכרח מאוד גם להפיל פחד על הפראים גם ע"י הנהגות אכזריות, רק עם צפייה להביא את האנושיות למה שהיא צריכה להיות, אבל לא לדחוק את השעה".

דרחמנא אמר "וכל בת יורשת נחלה" וגו', וכתבי: "ולא תיסוב נחלה ממטה למטה אחר כי איש בנחלתו ידבקו בני ישראל", ועמדו והתירו דבר זה בחמשה עשר באב²⁸.

העובדה שנקבע על ההיתר יום שמחה, מעידה שהוא תאם את תחושתו של העם שראה צורך להתיר נישואין בין השבטים, ויתכן אף שתחושה זו, על פיה היושר והמוסר מחייבים להתיר את האיסור, היא אשר הביאה את חז"ל לדרוש את הפסוקים באופן שיקבע שהאיסור נאמר רק לשעתו.

קריאה שטחית של דברי הרב זצ"ל עלולה להביא למחשבה מוטעית כאילו מזדהה הוא, חלילה, עם השקפת עולם קונסרבטיבית הסבורה כי בנושאים מסויימים יש צורך לערוך שינויים בהלכה ואין הדבר כך. הרב זצ"ל מדגיש את החובה לנאמנות מוחלטת להלכה. גם כאשר חש האדם צורך לשנות - אל לו לסטות בשל כך מן הכללים שקבעה בעניינים אלו ההלכה, ורק בית הדין המוסמך על פי ההלכה לדרוש את הפסוקים באופן שונה, רק הוא רשאי יהיה לעשות זאת, ואין בלתי. כל עוד נעשים השינויים בתוך מסגרת ההלכה ועל פי הכללים שהיא קבעה, אין בכך משום סתירה לאמונה בנצחיות התורה ובכך שהיא לא תהא מוחלפת.

עיקרון זה מתבאר בדברי בעל קובץ שיעורים (ח"ב סי' כט), כשהוא מסביר את הדעה הסוברת ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא"²⁹. דעה זו, אומר בעל הקובץ שיעורים, סותרת, לכאורה, את האמונה בכך שיאת התורה לא תשתנה לעולם, אלא שאין הדבר כך:

החכונה בעיקר הזה שדיני התורה לא ישתנו מכפי שנאמרו בסיני ע"י מרע"ה, וגם זה נאמר בסיני שלעתיד לבא יהיו המצוות בטלות ולא יתחדש לעתיד שום דין מה שלא ניתן למרע"ה. והא דמצוות בטלות לעתיד לבוא גם זה הוא אחד מדיני התורה המצויה אצלנו היום.

ביטול המצוות לעתיד לבוא הינו תוצאה של השינויים שעתידיים להתרחש אז במציאות. כשם שביטול המצוות, כאשר הוא נעשה במסגרת ההלכה, אינו סותר את האמונה בנצחיות התורה, כך גם השינויים שיעשו, אם יעשו, על ידי בית הדין אשר ימצא לנכון לדרוש את הפסוקים באופן שונה, היות שיעשו בהתאם לכללים שקובעת ההלכה - לא יסתרו את האמונה בנצחיות התורה.

זאת ועוד, הקב"ה הוא מקור היושר והמוסר. מכאן, שכל השקפת עולם מוסרית המתעוררת בלבו של אדם איננה יכולה להיות סותרת את רצון ה', אלא אדרבה, מקורה הוא ברצונו של הקב"ה. מכאן האמונה כי העובדה שבדור מן הדורות מתעוררת תחושה כי הלכה מסויימת איננה תואמת את רגשי היושר - איננה מקרית. השינוי ההשקפתי שמתרחש בלבותיהם של בני אדם מתוכנן על ידי הקב"ה המעוניין כי ייערכו אותם שינויים בהלכה, שהרי, כאמור, לא יתכן שרצונו של הקב"ה יתנגד להשקפת עולם מוסרית אמיתית.

דא עקא, אם כך הוא הדבר, הרי שלא ניתן להפריד בין ההבנה האנושית שיש מקום ללמוד ולדרוש את

28. ושלא כביאורו של הרשב"ם (בבא בתרא קכא, א ד"ה לבא זה באה), ממנו משמע שלא היתה כאן דרשה חדשה או יותר חדש, אלא שבאותה עת פסק דור באי הארץ ועל כן במעל לא נותר האיסור, ובאמת, כפי שמדגיש שם, אילו נשתירו אז בני אדם מאותו הדור עדיין היו עומדים באיסורם.

29. גמ' נדה סא, ב.

התורה בדרך אחרת מאשר בעבר, לבין היכולת והסמכות לבצע זאת. לא יתכן שהקב"ה יעמוד מאחורי השקפת עולם מוסרית השואפת לעריכת שינויים בהלכה, בה בשעה שהוא עצמו אוסר עלינו לערוך שינויים אלו. משמעות הדבר היא, כי כל עוד לא בשלו התנאים ההלכתיים לראייה שונה של הלכה מסויימת - כלומר, כל עוד אוסר עלינו הקב"ה עריכת שינויים בהלכה - הרי שהדבר מהווה אינדיקציה לכך שהרצון לכך, אין מקורו במוסר הא-להי וממילא אינו תואם את המוסר המוחלט.

וכך כותב בענין זה הרב זצ"ל (אגרות הראי"ה שם):

והסכמות המאורעות עם כוח בית דין ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה, כי אם הם אותיות מחכימות מאורה של תורה ואמיתת תורה שבעל-פה, שאנו חייבים לשמע לשופט אשר יהיה בימים ההם.

האפשרות לדרוש מחדש את התורה קיימת רק כאשר עם ישראל נמצא בארצו במצבו השלם הן מבחינה רוחנית והן מבחינה גשמית, וכלשונו של הרב זצ"ל שם:

בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבעל-פה לאיתנה לפי הכרת בית הדין הגדול היושב במקום אשר יבחר ד'³⁰.

רק במצב שלם זה יכולים חז"ל לראות את התורה כולה בשלמותה, לעמוד על טעמיה וערכיה ולבחון בצורה אמיתית את התאמתה למציאות המשתנה. בתנאים אלו, בהם השקפת העולם איננה מצומצמת, אכן קיימת גם היכולת והסמכות ההלכתית לבחון את השאלות מחדש מתוך נקודת מבט אחרת. ברם, כל עוד אין הדבר כך הרי שהתורה מתקיימת רק באופן חלקי, רוח הקודש אינה שורה באותה מידה על בית הדין, ומכאן שהראייה היא מצומצמת, ועל כן גם ההלכה איננה מסמיכה איש לשנות דבר³¹.

בתנאים אלו עלינו לבטל את תחושות המוסר הפרטיות שלנו, גם אם לעיתים הן גורמות לנו קושי בהבנת דינים מסויימים מדיני התורה, מול מוסר התורה, שהוא "המוסר הכללי שהוא יסוד הצדק העומד לעד".



30. ועי' אורות התורה א, ג: "וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה ומתחברת לתורה שבכתב בכל שיעור קומתה".

31. **הערת העורך (ע. א.)**: בהערותנו בסוף מאמרו של הרב מיכאל אברהם עמדנו על כך שדרשות חז"ל אינן מבוססות על היגיון פורמלי אלא על אינטואיציה. חולשתה של האינטואיציה נובעת מכך שהיא עלולה להיגרר אחר חולשותיו של האדם, ולמצער - לחטעות כתוצאה מכך שאישיותו של אותו אדם לא הפנימה את כל מה שנדרש ממנה כדי לפתח אינטואיציה בריאה בנושא המדובר. התנאים הדרושים לאינטואיציה בריאה בדרישת התורה הם רבים, הן ברמת הלימוד והידע, הן ביכולת הניתוח ההגיונית, הן בסגולות ובמידות האישיות, והן בהקשר הציבורי והלאומי הכללי, ובמיוחד - בהופעתה של רוח הקודש, הקשורה במקדש ובנבואה. כאשר תנאים אלו אינם קיימים, לא זו בלבד שחסר לנו כלי טכני כדי לדרוש דרשה חדשה כשאנו יכולים להיות משוכנעים בנכונותה ובנחיצותה, אלא שאין לנו בסיס מספיק לתת אמון ביכולתנו לקלוט נכונה את דבר ה' הבא אלינו דרך הבנתנו את תורתו. ומכיון שכך, יש לחשוש שהתביעה לבחון סוגיית הלכתית מחדש אינה נובעת בשלמותה מהבנת הערכים שהקב"ה חותר אליהם במהלך תיקון העולם ומהכרה שהעולם כבר בשל ליישם אותם, ומעורבת בה במידה רבה הפנמה של ערכים זרים או הגדרות ערכיות הנשאבות ממקורות חיצוניים. ומאידך גיסא, זהירות יתר מהשפעות זרות עלולה לגרום להליכה קיצונית לצד השני, גם כשאין לכך הצדקה. דוגמא לחששות אלו ניתן לראות בבהירות בוויכוח שבין הרב ישראל רוזן לבין הרב יובל שרלו בגיליון זה, בשאלת מוסר המלחמה.