



ראש השנה תשע"ו

חוברת מספר 10 | תשרי תשע"ו

- 3** זה היום תחילת מעשיך - על בריאת האדם ויום הדין בתפיסת חז"ל/ הרבנית תמר מאיר
- 5** וידוי
שרה פרידלנד בן ארזה
- 6** חדשות בית הלל
- 7** פנייה לבית משפט ישראלי בדיני ממונות - פסק בית המדרש ההלכתי / הרב עמית קולא
- 11** חדשות בית הלל
- 12** שמיטת כספים: הרעיון וההלכה הרב מאיר נהוראי
- 13** יראת שמים בעידן הפוסטמודרני הרבנית ד"ר חנה השקס
- 14** הפוסטמודרניזם והאמונה הדתית - ארבעה פתחים / הרב עמית קולא



עוסק במאמץ ליישוב הקשיים ובמתן הנחיות והעדפות בתפר שבין המשפט העברי ובין מערכת המשפט במדינת ישראל.

העיסוק הרעיוני בחוברת הזו מתמקד בעיון במחשבה הפוסט מודרנית, בהשלכותיה על ההגות היהודית בת זמננו, בחסרונותיה וביתרונותיה. הרבנית ד"ר חנה השקס והרב עמית קולא ניגשים לסוגיה ודנים בה, בגישה אוהדת ומתנגדת.

ברוח הזמן מגיש לנו יו"ר בית הלל, הרב מאיר נהוראי, מאמר על שמירת הכספים בימינו. שמירת הכספים היא דוגמה למצווה שיש בה התפתחות הלכתית רעיונית כבר בימי התנאים - עם תקנת הפרזבול על ידי הלל הזקן. במאמרו מזכיר הרב נהוראי את הנטייה הגוברת בימינו, כהודאה על השפעת שרבים מצויים בו, לחדש, לפחות חלקית את שמירת הכספים ולהוציא הלוואה אחת או מספר הלוואות מכלל הפרזבול. גם זו דרך של התמודדות עם מציאות ימינו.

הרבנית ד"ר תמר מאיר כותבת על בריאת האדם ויום הדין בתפיסת חז"ל - כהכנה לראש השנה, ושרה פרידלנד בן ארזה כותבת לקראת יום הכיפורים על השפה המילולית בתהליך התשובה והווידוי.

על הנעשה בבית הלל ייכתב בעמוד המיוחד לזה. אנו מודים לכל תומכינו ומעודדינו, ומאחלים לכולכם שנה טובה ומתוקה, שנה של התחדשות, התבהרות והעמקה, שתוביל אותנו לתודעה יהודית רחבה ושלמה יותר.

אחת החוויות המכוננות של האדם הדתי בעולם המודרני היא התהיה: "מה ה' אלוהיך שואל מעמך". ישנה לפעמים הרגשה של חוסר התמצאות ובקשת הכוונה. ברגע שאנחנו מרימים את ראשינו מדף הגמרא או מספרי הפוסקים, ובוחנים את המציאות ואת החברה הסובבת אותנו, אנו חשים באתגר של התאמת מראה עינינו לפרמטרים ההלכתיים הקיימים. גם האתגר של הסברת ההלכה והנגשתה לחברה ולתקשורת בנות זמננו נוכח מאד בסביבת חיינו. אלה הן המטלות העומדות בפני כל אדם דתי, ו"בית הלל" לקח על עצמו לעמוד במרכז המערכה של הדיונים האלה.



החוברת שלפניכם עוסקת בכמה מן הנושאים הללו.

עם הקמת מדינת ישראל נוצר מצב שלא היו לו תקדימים בהלכה: מדינה יהודית ששמירת התורה והמצוות אינה מנחה את דרכה - לא עבור רוב יחידה, לא בחוקיה ולא במוסדותיה. הדבר מתבטא בחריפות יתירה במערכת המשפט הישראלי, שלצערנו כמעט ואינה מקבלת השראה, ובוודאי לא מרות של המשפט העברי. המאמר ההלכתי המרכזי בחוברת

הרב שלמה הכט

מנכ"ל בית הלל



שירה רודרמן מנכ"לית קרן רודרמן, עם מנכ"ל בית הלל, הרב שלמה הכט, אחרי ההודעה על קבלת פרס רודרמן, אלול תשע"ה



נציגי בית הלל בפגישה עם ח"כ רויטל סוויד, עו"ד אפרת רוזנבלט וטו"ר רחל לבמור בנושא הוועדה למינוי דיינים, אלול תשע"ה

בס"ד

המנהל המסחרי
עוזר

באר
מחלקת קהילה ופיתוח

המנהל המסחרי
עוזר

המנהל המסחרי
עוזר

"דְרָשׁוּ ה' בְּהִמְצָאוֹ קִרְאֵהוּ בְּהִיּוֹתוֹ קְרוֹב" -
אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום כיפור ... (יבמות מט')

יום עיון והתעוררות לקראת יום כיפור
יום ראשון, ז' בתשרי (20.9), אחר הצהריים במתנ"ס ירוחם

15:30 התכנסות וכיבוד קל

16:00 הרב מאיר נהוראי, יו"ר בית הלל: **חייב אדם לייס את חברו - האם בכל מחיר?**

16:30 הרב אליהו בלומנצוויג, ראש ישיבת ההסדר ירוחם: **על התשובה**

הפסקה

17:15 הרב יצחק שלו, הרב הראשי לירוחם: **כי ביום הזה יכפר עליכם... לטוהר אתכם - יום כיפור יום חטהרה**

17:45 הרבנית תמר מאיר, ראש בית המדרש "כלנה" והחוג לספרות בגבעת וושינגטון: **דברים שקורים בערב יום הכיפורים**

הפסקה

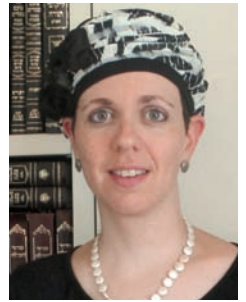
18:30 תמר ביטון, ראש מדרשת אמ"ת באר: **זאיש אל משפחתו תשוב - יום כיפור כשיא משפחתי**

19:00 הרב שלמה הכט, מנכ"ל בית הלל: **יג מידות**

19:30 דברי ברכה: מיכאל ביטון, ראש מועצת ירוחם

תפילת ערבית בלובי

זה היום תחילת מעשיך - על בריאת האדם ויום הדין בתפיסת חז"ל הרבנית תמר מאיר



ראש השנה נתפס כיום דין. אין לך רמז בתורה. מניין צומחת תדמית זו? מסע בעקבות מדרשי בריאת האדם מציע מענה לשאלה וממקם בליבה את ערכה של התשובה.

מחלוקת מפורסמת דנה בשאלה מתי נברא העולם - בניסן או בתשרי¹. המחלוקת הזו משקפת תפיסות שונות ביחס לאדם, לעולם ולישראל. הבריאה בתשרי מעמידה במוקד את עצם הקיום האנושי, האדם הפרטי. הבריאה בניסן מעמידה במרכז את עם ישראל ואת תהליך הגאולה. נוסח תפילת ראש השנה שבידנו מתייחס לתשרי כאל זמן בריאת העולם, ומצוטט במדרש (ויקרא רבה פכ"ט, א) כהוכחה לדעתו של ר' אליעזר שלפיה העולם נברא בתשרי:

דתאני בתקיעתא דרב [כינוי לקטעי מלכויות, זיכרונות ושופרות, ת"מ]: זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון, כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע, ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות.

באופן ספציפי יותר מתייחס המדרש לראש השנה כאל זמן בריאתו של אדם הראשון. בדברים קצרים אלו אבקש להבין את האופן שבו מתוארת בריאת האדם במדרשי אגדה שונים ואת הקשר בין הבריאה ובין ראש השנה כיום הדין.

המדרש (ויקרא רבה, שם) ממשיך ומפרט את אופן בריאת האדם על פי שעות היום:

את מוצא באחד בתשרי נברא אדם הראשון. שעה ראשונה עלה במחשבה, שנייה נמלך במלאכי השרת, שלישית גיבלו, רביעית ריקמו, חמישית עשאו גולם, ששית נפח בו נשמה, שביעית העמידו על רגליו, שמינית הכניסו לנח, עשית נשמה, עשירית עבר על ציוו, אחת עשרה דנו, שתים עשרה נתן לו דימים. אמר לו הקב"ה אדם הרי את סימן לבניך, מה אתה נכנסת לפני בדין ונתתי לך דימים אף בניך נכנסין לפני בדין ואני נותן להם דימים. אימתי בראש השנה, בחדש השביעי באחד לחדש.

המדרש יוצר קישור מפורש בין יום בריאת האדם לבין יום הדין: ראש השנה הוא היום שבו נברא האדם, ובו גם הספיק לחטוא, לעמוד לדין, ולקבל 'דימוס' - פטור. האומנם כך? והלא אדם הראשון נענש בחומרה על חטאו ולא יצא פטור בדינו. מהי אם כן משמעות ההשוואה?

על מנת לעמוד על שאלה זו אבחן את הפירוט שנוקט המדרש בנוגע לבריאת האדם, ובו שלבים שונים. השלב הראשון הוא שתי השעות הראשונות, שבהן האדם הוא עדיין יצור תיאורטי בלבד: תחילה במחשבתו של הקב"ה, ואחר כך כשהוא מועבר מן המחשבה אל הדיבור - 'נמלך במלאכי השרת'. זהו כמובן שלב חשוב מאוד אם נזכור שהעולם נברא במאמרו. השלב השני, מן השעה השלישית עד השעה החמישית, הוא שלב החומר, המתואר במדרש כעבודתו של אומן או פסל: גיבלו, ריקמו, עשאו גולם. השלב השלישי במושגי אריסטו הוא שלב ה'צורה'. האדם הופך לבעל מהות משל עצמו ועמידה בפני עצמו, שהיא מעבר לחומר: 'נפח בו נשמה' והעמידו על רגליו. השלב הרביעי הוא הקצר מכולם, והוא נמשך שעה אחת בלבד: 'הכניסו לנח עין'. השלב האחרון מבטא את מעגל הציוו, החטא והדין: בשעה התשיעית נדרש האדם לבטא לראשונה את מהותו הייחודית. זוהי ראשיתה של זיקה שיש בה מחויבות בין אדם לאלו: 'ציווהו'. אלא שכבר בשעה העשירית עובר האדם על הציוו. בשעה האחת עשרה עומד האדם לדין, ובשעה השתים עשרה הוא משוחרר. אפילו לא יממה אחת של חסד. שתים עשרה שעות בלבד למן ראשית המחשבה על האדם ועד שהוא במעמד של אסיר משוחרר. במעמד זה ומחוץ לנח העדן יחיה האדם מכאן ואילך. לא בכדי תואר שלב גן העדן כשלב קצר כל-כך. דומה שאין הוא אלא אפיזודה חולפת בדברי ימי האדם הסבוכים ומלאי העוון.

גישה זו עולה אף ביתר חומרה ממקומות אחרים בספרות חז"ל שבהם מתוארת בריאת העולם: מדרש בראשית רבה מונה בפרשה א' דברים

שקדמו לבריאת העולם. בסיפא מובאת דעתו של ר' אהבה: ר' אהבה בר' זעירא אמר אף התשובה הה"ד [הוא דכתיב - זה שכתוב] בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל (תהלים צ ב) מאותה השעה תשוב אנוש עד דכא ותאמר שוב בני אדם (שם).

כלומר, עוד בטרם נברא העולם ברור שיהיה חטא, שאם לא כן - מה הצורך בתשובה? הנחת היסוד הקודמת לבריאת העולם היא פסימית מאוד. תיאורי ראשית הבריאה שבמדרש משתלבים אף הם בתמונה הפסימית. בפרשה ב' של מדרש בראשית רבה מפרט ר' יודה בר' סימון את התורה, הבורה, החושך והתהום כארבעה דורות של חטא: אדם הראשון, קין, דור אנוש ודור המבול. בריאת האור מייצגת לפי את אברהם אבינו: "אמר הקב"ה עד מתי יתנהג העולם באפילה יבוא האור ויאמר אלהים יהי אור זה אברהם...". אך אפילו אצל אברהם עצמו יום ולילה משמשים בערבוביה: "ויקרא אלהים לאור יום זה יעקב, ולחשך קרא לילה זה עשו". ההמשך מלמד שגם הבוקר צפוי לגעים של אפלה: "... ויהי בקר - זה יעקב, יום אחד - שנתן לו הקב"ה יום אחד. ואי זה? זה יום הכיפורים". אפילו יעקב, הבוקר, נכדו של אברהם אור העולם, זקוק ליום של כפרה כבר מראשית בריאתו.

התהליך המתואר כאן הוא תהליך שלפיו התורה והבורה, החושך והתהום קודמים לאור. וגם משיבוא אותו האור (אברהם), יש בו משהו פגום והוא זקוק לתיקון. תהליך זה בא לידי ביטוי גם במישור ההיסטורי:

אמר ר' חייא רבה מתחילת בריית העולם צפה הקב"ה בית המקדש בוני וחרב ובנוי, בראשית ברא אלהים - הרי בנוי [...] והאריך היתה תהו - הרי חרב [...] ויאמר אלהים יהי אור - בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא. היך מה דאת אמר קומי אורי כי בא אוור וכבוד י"י עליך זרח וגו' (ישעיה ס, א) (בראשית רבה, שם).

במקומות רבים ושונים מתארים חז"ל את תהליך הבריאה כתהליך שיש בו פגם שצריך לבוא על תיקונו. העולם הנברא אינו עולם מושלם. כמעט בכל אחד מימי הבריאה מונים חז"ל חטא או פגם מסוים: האור המקורי שנברא נגנז לעתיד לבוא (בראשית רבה פ"ג, ג); הארץ התקלקלה כיוון שעברה על ציוו ה' "עץ פרי עושה פרי", שלפיו גם העץ עצמו צריך היה להיאלל (בראשית רבה פ"ה, י"א); שני המאורות הגדולים הפכו לגדול ולקטן, בשל גאוות הירח (בראשית רבה פ"ו, ט"ז); התנינים הגדולים והלוחות נגנזו לעתיד לבוא, ושר של ים החציף פניו (ב"ב ע"ד ע"ב). אחרי כל אלה, הייפלא שגם האדם חטא וקלקל? שתור הזהב שלו בגן העדן נמשך רק שעה אחת? או שמא התהליך הוא הפוך, כדברי המדרש על הפסוק "אחור וקדם צרתני": האדם הוא אחרון לכל המעשים וקדם לעונשין (בראשית רבה פ"ח, א)? תיאורי הקלקול שבבריאה כולה הם מעין מבוא לתיאור הקלקול של האדם.

לשם מה אפוא לברוא אדם? גם המלאכים שואלים את השאלה הזו (בראשית רבה פ"ח ג):

אמר ר' סימון בשעה שבא הקב"ה לברוא את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כיתים וחבורות, מהם אומרים יברא, מהם אומרים אל יברא. ה"ה חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו (שם פה יא), חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, אמת אומר אל יברא שכולו שקר, צדק אומר יברא שעושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטט, מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכה לארץ, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבון העולמים מה את מבזה אלטיכסייה שלך, תעלה אמת מן הארץ ה"ה אמת מארץ תצמח (שם שם יב) [...] ר' הונא רבא דציפורי אמר עד שמלאכי השרת מדיינין אלו עם אלו, מתעסקים אלו עם אלו בראו הקב"ה, אמר להם מה אתם מועילים כבר נעשה אדם.

מידת האמת לא נותנת שייבא האדם. רק השלכת האמת לארץ והעלמתה מן המלאכים מאפשרת את בריאת האדם. במקום אחר במדרש מתואר כיצד הקב"ה כביכול אינו מגלה למלאכים את כל האמת ואינו מספר להם שגם רשעים עתידים לעמוד ממנו: "שאיילו גילה להם שהרשעים עומדים ממנו לא היתה מידת הדין נותנת שיברא" (בראשית רבה פ"ח ג).

כיצד אם כן ניתן להבין את בריאת האדם על אף קלקוליו? התשובה נעוצה בהסתכלות על תיאור הבריאה כולה במדרש. לא רק האדם אינו שלם; העולם כולו אינו שלם. מידות האמת והדין בפני עצמן אינן מאפשרות את קיום העולם:

מגוון תכניות במדרשת לינדנבאום

תכנית הדס

תכנית המשלבת לימוד תורה מעמיק, רחב ומגוון עם שירות צבאי בחיל החינוך, חיל המודיעין ובחיל האוויר עם ליווי קבוע ומשמעותי של צוות המדרשה במהלך השירות הצבאי

תכנית תושי"ה

שנת לימוד תורה לשמה למעוניינות להעשיר את עולמן הרוחני לקראת יציאה לשירות לאומי או צבאי

תכנית ברוריה

שנת לימוד תורה לבוגרות שירות המעוניינות לבסס את תפיסת עולמן הרוחנית וההלכתית

תכנית לבוגרות מדרשה

התכנית מיועדת לבנות בעלות רקע של שנת לימוד במדרשה

תכנית מדראשית

תכנית ייחודית בת שמונה עד עשרה שבועות לבנות המתגייסות לצה"ל המעוניינות במילוי מצברים והכנה תורנית קצרה וממוקדת לקראת הגיוס

תכנית אלול

לחיזוק והתרעננות לקראת השנה החדשה

בוקר לימוד שבועי לנשים

נשים מלמדות נשים - תכנית בוקר לנשים המעוניינות להעשיר את עולמן בלימוד תורה

עיינות

ערב לימוד לסטודנטיות

מכון למנהיגות הלכתית

הכשרת נשים לקראת מנהיגות בקהילה

ימי היכרות
 לתכנית הדס ותושיה
 ייתקיימו בעז"ה
 ביום שני ד' כסלו
 (16.11)
 וביום חמישי י"ד כסלו
 (26.11)



שעותיו הראשונות של האדם בעולם כפי שהן מתוארות בויקרא רבה מבטאות את מלא התהליך: הוא נוצר תחילה במחשבה האלוהית השלמה, ונוצק כדמות חומרית - תהליך שבהכרח כרוך בויתור על שלמות. עם זאת, הוא "בצלמינו כדמותנו", עד שהמדרש מתאר שהמלאכים התבלבלו וראו בו אלוהות (ב"ר פ"ח, א'). הוא מצווה ונדרש להפעיל את שיקול הדעת שלו, לבחור בטוב, להיות מצוי בזיקה לקב"ה. מהר מאוד הוא נכשל וחוטא, ואף נענש. ועם זאת - הוא יוצא דימוס, פטור בדיו. הליכה במידת הדין לאמתה הייתה מחייבת ויתור על עצם קיומו בעולם, ייאוש מיכולתו לתקן את קלקולו ואת קלקולי העולם, "אדם וחווה נחש [נכנסו לדין] ונתקלקלה הארץ עמהם".

השחרור (דימוס) שהוא מקבל מן הדין בא לידי ביטוי בעצם יכולתו לעמוד לדין שוב ושוב, שנה אחרי שנה, בראש השנה; בעצם העובדה שבזרואו אינו מתייחס ממנו ומקלקוליו ומוכן שוב ושוב לאפשר לו לשוב בתשובה, לעמוד לדין, ולכפר על חטאיו. התשובה והכפרה קדמו לעולם, כיון שבלעדיהן העולם לא היה קיים. רק שעה אחת היה האדם בגן העדן, ואחריה הוא נדון להמשיך בקושי ובצער במאבקו התמידי להצמיח לחם מן הארץ ולהצמיח אמת מן הארץ; ללדת בעצב בנים, אך גם לראות צדיקים יוצאים ממנו. ראש השנה מבטא את החזרה המעגלית אל ראשית ההיסטוריה, ראשית הקיום האנושי בעולם. החזרה אל נקודת הראשית היא מהותה של התשובה שיש בה חסד גדול, אך יש בה גם דין - האדם נדרש להצדיק את האמון שניתן בו על אף קלקוליו, או לפחות לשכנע שיש בכוחו להתחיל מחדש. אימתי? בראש השנה, בחדש השביעי באחד לחודש.

הרבנית ד"ר תמר מאיה, חברת הוועד המנהל של בית הלל, היא מרצה וחוקרת בענייני ספרות ומדרש, ויוזמת תכניות להעצמה נשית במסגרת "בית הלל".

י"י אלקים. למלך שהיה לו כוסות רקים אמר המלך אם אני נותן בהם חמין הן נבקעים, צונין הן מקריסין, מה עשה המלך ערב חמים בצונין ונתן בהם ועמדו, כך אמר הקב"ה אם בורא אני את העולם במידת רחמים - הוי חטיייה סגי. במידת הדין - אין העולם מתקיים, אלא הריני בורא במידת הדין ובמידת רחמים והלוי יעמוד. י"י אלקים.

העולם עשוי מחומר דק ושברירי. מעצם טיבו הוא אינו יכול להיות מושלם. הוא מהווה הגשמה חומרית, וככזה לעולם יהיה פחות מן השלמות האלוהית. יתרה מזו: אלמלא הווייתו מראש על השלמות לא יכול היה להיברא עולם. במונחי הקבלה, הקב"ה צמצם את עצמו ורק כך אפשר את בריאת העולם. מחיר הצמצום הוא ההגשמה, ההתרחקות מן הרוחני והשלם אל החומרי שהוא בהכרח פגום. אם אין לברוא אדם, הרי שגם אין לברוא עולם. כולם עתידים לקלקל.

אלא שדווקא בתוך המציאות הזו נדרש האדם לפעול. האמת אינה מושלמת סתם: היא מושלמת לארץ, ודווקא משם היא "תצמח". גם שני תיאורי בריאת האדם שבספר בראשית מבטאים את הדרישה מן האדם לפעול ולהביא את עצמו לשלמות. תחילה נבראו האיש והאישה מאוחדים ודבוקים, ורק לאחר מכן הופרדו זה מזה:

אמר ר' ירמיה בן לעזר בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגיטס בראו שני זכר ונקבה בראם (בראשית ה, ב), אמר ר' שמואל בר נחמן בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון דיפרסופין [דו פרצופין] בראו. וניסרו ועשאו גביים לכאן וגביים לכאן, מתיבין ליה והא כת' ויקח אחת מצלעותיו (שם ב, כא), אמר להם מן סטרי הין מה דאת אמר ולצלע המשכן וגו' (שמות כ, כ) (בראשית רבה ח, א) [כלומר: אחת מצלעותיו = אחד מצדדיו].

האדם נדרש לאחר מכן "לחזר אחרי אבדה" (קידושין ב' ע"ב), וכפי שמסביר רש"י שם: "אחרי אחת מצלעותיו". המציאות הנפרדת שלתוכה הוא נולד אינה מושלמת, ועליו להשלימה בעצמו ולמצוא את זיווגו.

[1] וראו גם: ראש השנה י' ע"ב - יא ע"א; עבודה זרה ח' ע"א; ירושלמי עבודה זרה א, ב (לט ע"ג).
[2] שלבים אלו מזכירים את לשון הפיוט ליום הכיפורים: כחומר ביד היוצר, כיריעה ביד הרוקם. ייתכן שהפיוט הקדום מושפע מן המדרש.

ידידי

שרה פרידלנד בן ארזה



צילום: מרים צחי

מדוע תופס הווידי מקום מרכזי בתהליך התשובה? בבחינת משמעות הדיבור בחוויה האנושית מוצא המאמר את הסוד.

תשובת האדם אל אלוהיו היא תמורה יסודית בנפש, והיא אמורה להטביע את רישומה על מעשיו. אף על פי שתנועת השיבה מתרחשת בראש ובראשונה בהכרה וברגש, אחד משלביה מתחולל בלשון. על פי הרמב"ם, אין די בתשובת הלב, הכוללת חרטה על העבר וקבלה לעתיד; מן השב נדרש גם מעשה לשוני. על האדם למנות בפיו את חטאיו, ואף ללוות את התהליך כולו במילים - לבטא בשפתיו את מה שגמר בלבו.¹

אמנם במחזור של יום הכיפורים מצויים שני הווידיים האלפא-ביתיים - הווידי הקטן ('אשמנו, בגדנו') והווידי הגדול ('על חטא שחטאנו...'), שכנראה היו נהוגים כבר בימי הגאונים, אך מדברי הרמב"ם נראה שהווידי, שהוא חלק מחובתו של האדם לשוב אל בוראו המוטלת על האדם בכל יום, אינו צריך להתנסח על פי טופס מוגדר כלשהו. אבקש להתבונן אפוא בבחיצות של עצם מעשה הווידי שאינו מנוסח בנוסח קבוע ומקובל, הווידי המבטא בנאמנות את רחשי הלב והמשקף את המקום שבו מצויה נפשו של המבקש לחדש את קרבתו אל אלוהיו.

לשם מה נדרש השלב המילולי לתהליך רוחני עמוק זה? הווידי היהודי אינו מעשה תקשורת, כלומר אין הוא העברה של מסר אל הזולת. אף אין בו ניסיון להקל על רגשות אשמה בפריקתם באזני אדם קשוב - מטפל או כוהן-דת. לרוב הוא נערך בין אדם לבין עצמו ובין לבין אלוהיו. אם כך הוא - מה צורך יש במילים? האם אין די באשר רוחש הלב?

את האדם רגילים לייחד מממלכת החי ברוח הממללת שבו, בכוחה של הלשון.² ואולם אין הדבר מדויק, שהרי היום מוכרות לשונות המשמשות בעלי חיים אחדים לסיפוק צורכיהם ואף לתקשורת. אכן, לשונו של האדם

מופשטת ומורכבת לאין ערוך מלשונות אלו, אך לאחר שמצאו שאפשר להקנות סימנים לשוניים לכלבים, לתוכים או לקופים, נראה כאילו לא עצם האפשרות הלשונית היא המאפיין הייחודי לאדם. אולי יותר מאשר עצם היכולת להשתמש בלשון, מייחדת את האדם היכולת להתבונן בעצמו. אפשרות זו, הכרוכה במעין פיצול פנימי - התודעה של הסובייקט המתבונן אל עצמה כאובייקט - היא היא מותר האדם על ממלכת החי: אכן, התבוננות רפלקסיבית זו יכולה להתרחש בודאי בלא מילים הגויות אלא במחשבה דמומה. ואולם מילים הגויות בלחש או בקול, מילים כתובות או מודפסות, עשויות להיטיב עמה ולחדד אותה הן בעצם השהיית זרם התודעה, הן בכך שהשפה - המשרתת אותנו בדרך כלל בהקשר של שיחה, של תקשורת בין אדם לחברו - תעזור לממש את הפיצול הרפלקסיבי שבין הקולות הדוברים שבאדם לבין אחיזי רוחו הקשובות להם.

התודעה המתבוננת בעצמה בלא הזדקקות לשפה יכולה להיות מוסחת בקלות על ידי גירויים מן החוץ או מתוך הדיפתן של מחשבות חדשות הזורמות וקולחות בתנועה מתמדת. המחשבה שאינה נעגנת במילים חמקמקה היא, מציצה ונכסית, מופיעה ונעלמת. ניסוחה במבעים לשוניים מייצב אותה, קורא אותה לסדר ומצווה עליה בהירות ומשמעת.

התעוררות רגשית לקראת שינוי עלולה להימוג בקלות. רגעים יקרים של התעוררות מן הקיים, אולי מאיסה בו, או תשוקה לקראת שינוי עלולים להתנדף בלא שישאירו אחריהם עקבות. על כן נקראות המחשבות והרגשות אל עוגן לשון הווידי: תועלתו הבסיסית של וידיי הפה נעוצה קודם כל בעצם ההשתתפות. הנזקק לשפה מעכב את קילוח המעשים ואת זרימת התודעה החופשית ומאט את קצבם של גלי הרגש העוברים עליו ובו. המתוודה, המבקש בלשונו לברר את מצבו בהווה כמות שהוא, מפקיע עצמו בכוחה תחילה מתנועת החיים האוטומטית לשם דיוק ולשם הבהרה.

כך יתוודע המתוודה אל סיפורו שלו, אל הסיפור שלשונו בוחרת באותו רגע. אל השאלה העובדתית-לאאורה - היכן אני בעולמי - יצטרפו תיכף הרגש והשיפוט הערכי. במשפטי לשונו של זמן השב-המתוודה את עצמו אל בית משפט פנימי.³ בית המשפט הזה יכיל מצד אחד את מכלול עולם הרגש שלו, ומצד שני את ערכיו - את קולות המצפון, התורה או אלוהים, אם הופנמו בו. עמידה מדויקת מול הנרטיב שלו תפגיש אותו עם חובטתו,

אשמותיה, הטוחתיה והאשמותיה של נפש מסוכסכת, וגם עם יגונה, תשוקותיה ותסכוליה של נפש כמאה.

הווידי מאפשר לאדם להיות הן המוען של הסיפור הן נמענו. המתווה הוא מעצבו של הסיפור, הוא הבוחר את מוקד וידיו מתוך מכלול הנושאים המשמעותיים לחייו; והוא גם מי שבורר לו את המילים שבאמצעותן יביע את בחירתו זו. בין בידועין בין שלא בידועין הטקסט האישי של המתווה עשוי לשקף גם רשת של קשרים שיהיה אל המוקד שבחר מתוך נפשו או מתוך הביוגרפיה שלו. הווידי בפה, ויותר ממנו - הווידי הכתוב, מאפשר למי שמבקש לשוב אל אלהיו ואל עצמו להיות גם קולט הסיפור, שומעו או קוראו. אם יפתח לבו להקשיב ברגישות אל דקויותיו של הסיפור החי שהגו שפתותיו או שהקלידו אצבעותיו, הוא יוכל לקרוב גם אל הבנת הכוחות הפועלים בו ולבסוף - אפילו להשלמה ולקבלה עצמית.

בשיח הרפלקסיבי הזה הופכת השפה את נפשו של האדם לזירת התרחשויות עשירה, אך גם מאיימת. הנפש מתפצלת בין דמויות אחדות: הדובר, המקשיב לו ומי שמדובר בו. בעת המודעות לחטא, בעת שהמתווה מתגונן מול השופט הפנימי, עלול הזיכרון הקדום של חווית אחדותה של הנפש להתעמעם. שעת דחק זו מרופפת גם את זיקתו של הפרט אל סביבתו ואל ההווה כולה, והאפשרות שההווה אחת היא כמעט נעקרת מן התודעה. אל האיום מתלווה בדידות קשה.

בשורת התשובה נשענת על אמון עמוק שמאחורי בית הדין הגועש בתוך נפשו של היחיד קיימת גם אחדות סמויה. בתשתיתה של התשובה רובצת ההנחה שלמרות הסערה המשפטית הרגועת בלבו של הפרט, מצויה בתוך אותה נפש גם היכולת להאזין לסיפור הזה בקשב מכיל ומקבל.

החוטא המתווה שיתקשה למצוא בתוכו קשב חונן כזה יתאמץ לחפש בתוכו זיכרונות אחדות שנאצרו בו עוד לפני שידעה לשונו מילה, בהיותו גמול דומם על אמו, אולי עוד בהיותו יונק או בריח קדם עוד טרם נערך מרחם אמו, מעת שהיה אחד עמה.⁴

ואם אף אלה רחוק מתודעתו, עד שנבצר ממנו כל קשר עמה, יבוא יום הכיפורים ויזכיר לו כי מתחת לשטעי נפשו שהמילים היטיבו לבטא, לחתוך, להבחין ולפורר, ממתין חיק אלהי גדול, וממתנה גם נפשו, שאחת היא. רק לאחר שפיצל פצלות בנפשו באמצעות אזהל המילים, רק לאחר שהישיב מבט והישיב מילים להודות על שפגם בלא לטייח דבר, בא זמנו להיאסף אל עיצומו של היום ואל עיצומו של האלוהות המטרהרת. כך נחתמת מסכת יומא, העוסקת ביום הכיפורים: "אֲשֶׁר־יָקֻם

יִשְׁרָאֵל, לִפְנֵי מִי אַתֶּם מְטַהְרִין, וּמִי מְטַהֵר אֶתְכֶם, אֲבִיכֶם שְׁבַע־יָמִים, שְׁנָאֵמָר, (יחזקאל לו) וְדִקְרָתִי עֲלֵיכֶם מִיָּמִים טְהוֹרִים וְטָהוֹרֶתְכֶם. וְאָמַר, (ירמיה יז) מִקֹּהוּ יִשְׁרָאֵל ה', מִה מִקֹּהוּ מְטַהֵר אֶת הַטְּמֵאִים, אֵף הַקֹּדֶשׁ בְּיָדוֹ הוּא מְטַהֵר אֶת יִשְׂרָאֵל".

אולם הצלילה במימיו של מקוה דומם זה אינה אלא סופה של הדרך. המעבר מן השטף האטום של מעשינו הנעשים בלא דעת או במיעוט דעת, אל עבר חיקה החם והדומם של התשובה, צריך לעבור דרך שלב הבירור והדין, שממנו יצמחו התבוננות החדשות וממנו תעלה המחויבות לתיקון; ולשם כך נדרשת שפה. ביתר שאת תועיל כאן ההתבטאות בשפה האישית. עוד קודם שנפגוש בווידי ההסלחות הקולקטיביים שסודרו במחזור, כדאי שנתוודע אל עולמנו הפנימי באמצעות מילותינו האישיות. הווידי האישי, שאינו פונה אל נמען אנושי זולתנו, שלשונו אינה מביאה בחשבון שום שיח חברתי מוכר או סוגה סגנונית מקובלת, יסייע לנו להיווכח במצבנו כפי שאנו רואים אותו - כפי שאנו מספרים אותו, וכפי שאנו מסוגלים להקשיב לו. אם ננסח את הווידי האישי קודם שנבוא אל הווידי המשותף, ייתכן שהתהליך יהיה אותנטי יותר ופורה יותר. תשובה של קיימא ותיקון של אמת לא יתחוללו בלא הווידי, בלא פעולתה של הלשון שכוחה יפה בהגדרה ובחריצת משפטים. רק לאחר המילים הנוקבות תוכל הנפש החוטאת והדוויה להיתקן ולתקן, ויכול העולם המסוכסך למצוא מרפא והכלה בחסדו השקט והצלול של יום הכיפורים.

צד אחר של הווידי מודגש בנוסח הווידי הגדול של יום הכיפורים, 'על חטא שחטאנו לפניך'. אולי יום הרחמים הזה, שבו עיקר מצוות וידי לכול, הוא היום שבו הלשון האנליטית, כל המפלט, דווקא תצמצם את עצמה ותפנה מקום למעשה לשוני אחר, מעשה שכולו אינטימיות - ההתחטאות. בעיצומו של יום הכיפורים המתווה כבר אינו בודד, ולא עם נפשו לבדה הוא ישיח. לפני אלקים הוא יטח את חולשותיו כאישה המגלה את חטאיה כלפי אישה. ושוחתח לפניו את כל מה שפגמה במערכת יחסיהם בשעה של רצון, פיוס ואהבה. רק משייפתחו השערים שהפרידו בין הנפש לבוהא, רק כשהיא תגיע נוכח פניו בלא חציצה ובאמון מלא, היא תרשה לעצמה להשתכח לפניו בווידי המתחטא.⁵

ספרה של שרה פרידלנד בן ארזה **הי - מילים כמעשים** ראה אור לאחרונה בהוצאת מוסד ביאליק, בסדרת 'מבט אחר' בעריכת דן מיוון. הספר דן באיכות המעשים שבלשון על פי מקורות היהדות, שבהם הוא דן בבקאות ובחריפות, כשצילילה של שירה מחפשים בינתיים.

שרה פרידלנד בן ארזה היא משוררת, מסאית, עורכת, מלמדת מדרש, ניגון וחסידות וחברת "בית הלל".

[4] ראו סיפורו של הקבץ העיוור, מעשה בשבעה קבצים ל' נחמן מברסלב.
[5] בשם דודי, ר' עודד כי טוב.

[1] רמב"ם הלכות תשובה ב, ב.
[2] אנקלוס לבראשית ב, ז.
[3] ראו הרב הוטנר, פחד יצחק, יום כיפור לה. וראו גם ערש"ר הירש, חורב, פרק 98, על התפילה.

חדשות בגדה

פרס וודמן

ארגון רבני בית הלל זכה בפרס קרן וודמן לשילוב אנשים עם מוגבלויות ויקבל מהקרן 50 אלף דולר (כ-180 אלף שקל), מתוך פרס בסכום כולל של 250 אלף דולר, שיחולק בין חמישה זוכים נוספים - מוסדות בארה"ב, דרום אפריקה, וארגונינו.

כמידי שנה, מעניקה קרן וודמן פרס לארגונים יהודיים אשר פועלים למען פיתוח דרכים חדשניות לשילוב עם מוגבלויות בקהילות יהודיות ברחבי העולם. מבין פעילויות ארגון בית הלל ניתן למנות את הקמפיין הציבורי בקרב קהילות דתיות לעידוד חגיגות בר מצווה עבור נערים עם מוגבלות שכלית והתפתחותית בבתי הכנסת ברחבי בארן, וכן את הפסיקה הפומבית לפיה יש להתייחס את נישואיהם של בני זוג עם מוגבלות שכלית התפתחותית המסוגלים לנהל זוגיות תקינה.

לדברי הרב שלמה הכט, מנכ"ל בית הלל: "קבלת פרס וודמן חשובה לנו מאד. חלק מהמטרות שלנו כהנהגה קשובה היא למצוא את האנשים שהיו דחויים ממרכז הבמה בקהילות ובחיים הדתיים, לשמוע אותם ולתת להם תשומת לב. הפרס הזה הוא הכרה בכיוון שבחרנו בו בתחום פעילותינו, והוא יאפשר לנו לפתח מענה טוב יותר לצרכי אנשים עם מוגבלויות בתוך הקהילות ועם הקהילות".

הרב עמית קולא, רב קיבוץ עלומים, ראש בית המדרש ההלכתי של בית הלל: "בית המדרש חותר בדיוניו ובחברותו ההלכתיות לדלות ממעיני ההלכה היהודית את ההוראות המתאימות לזמן הזה. הוראות משפטיות אלו בזיווג של החסד והרחמים הן הברית של עמנו עם בורא העולמים כדברי הנביא: וְאַרְשִׁתִּי לִי לְעוֹלָם וְאַרְשִׁתִּי לִי בְצֶדֶק וְיִמְשֹׁפֵט וְיִבְחָשֵׁד וְיִבְרָחִים. פרס וודמן יעודד אותנו לדבוק בנתיב זה ויסייע לנו להמשיך את מאמצי ההשפעה על החברה להוביל לתיקון עולם".

שינויים בהנהלת בית הלל

לאחר שלש שנות שירות פרש הרב חנוך נויבירט, מייסדי הארגון, מתפקידו כמנכ"ל. הרב חנוך יצא לשנת שבתון לצורך כתיבה ולימודים. בית הלל מודה לרב חנוך על עבודתו המסורה והאינטנסיבית לטובת הארגון ועל ההצלחות המרובות שהוביל. הרב נויבירט ממשיך להיות חבר פעיל בארגון ולייצג אותו בארץ ובחו"ל.

לאחרונה מונה הרב שלמה הכט לתפקיד מנכ"ל בית הלל. הרב הכט, חבר הארגון מראשיתו, הוא רב בקהילה בפתח תקווה, כלכלן ומהנדס תכנה. בחודשים שחלפו עבר בית הלל תהליך פיתוח ארגוני ותכנון אסטרטגי לקראת השנים הבאות (ראו ידיעה נפרדת). במסגרת התהליך הוחלפה ההנהלה המורחבת של הארגון בוועד מנהל מצומצם, אשר נבחר, ברובו, על ידי חברי הארגון. כדי לשמור על רציפות ניהולית ולהסתייע בניסיון העבר, ממשיכים כמה מחברי ההנהלה לכהן בוועד המנהל.

חברי הוועד המנהל של בית הלל

הרב מאיר נהוראי - יו"ר - רב המושב משואות יצחק ר"מ בבית מדרש לנשים מגדל עז

הרב יהודה גלעד - ראש ישיבת מעלה גלבוע ורב קיבוץ לביא

ד"ר חגית הכהן וולף - פסיכולוגית חברתית ארגונית

הרבנית ד"ר חנה השקס - מורה ומרצה

הרב ד"ר ג'פרי וולף - מרצה בכיר - המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת אילן

ד"ר גבריאל חזות - מרצה ומנהל חברה

הרב אהרן טהרלב - ראש מדרשת לינדנבאום הישראלית

הרבנית ד"ר תמר מאיר - ראש החוג לספרות מכללת גבעתי וושינגטון,

וראש ביהמ"ד לנשים 'כלנה' בגבעתי שמואל.

פנייה לבית משפט ישראלי בדיני ממונות - פסק בית המדרש ההלכתי

ראש בית המדרש: הרב עמית קולא

שותפים ביצירת המסמך ובאישורו: הרב יצחק איזנר; הרב חיים בורגנסקי; הרב בני הולצמן; הרב שלמה הכט; הרב מאיר נהוראי; הרבנית ירדנה קופ יוסף; הרב אלישיב קנוהל; הרב יהודה ראק; הרב יונתן רחצנוויי; הרב משה שפרט

שְׁפָטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וְשֹׁפְטֵיךָ וְשֹׁטְרֶיךָ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צָדֵק. (דברים טז, יח)

מבוא ושאלה:

בית המשפט הוא רשות שלטונית, והוא יסוד הסדר החברתי. מקדם הוא נשדז בקרב ישראל עם משפט התורה. מציון יוצאת התורה - תורת ה' המסדרת ומנווטת את כללי המשפט ופטריו.

כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דָּבָר לְשֹׁפֵט... דְּבָרִי רִיבֵת בְּשַׁעְרֶיךָ וְקָמַת וְעָלִית אֶל הַמִּקְוֶה אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּדְתָּ לָךְ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט... עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרֵד וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֵאמָרוּ לָךְ תִּעֲשֶׂה לֹא תִסּוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ מִן וְשִׁמְלֵאל. א.

מסיבותיה שלה נמנעה מדינת ישראל מלהחליט כי דיני התורה הם יסוד חוקי. על כן דיני התורה אינם עומדים בלב המערכת המשפטית שלה. בנסיבות אלו גדולה מבוכתם של נאמני התורה והמדינה. הם שמחים בתקומת המדינה ואף במערכת בתי המשפט שלה. מוסד זה אינו רק מופקד על מניעת אנרכיה בחברה ובשלטון ואינו רק פועל לשם קידום מטרותיו; הוא אף מייצג את עקרון הצדק במדינה הריבונית. לבתי המשפט הישראליים תדמית מכובדת של רודף צדק, והם זוכים באמונם של עמים ומדינות אחרות. לפיכך יש הרואים בהם זרוע המקרבת את הגאולה בפועל, שכך נאמר: "צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפְדֶּה וְשִׁבְיָהּ בְּצִדְקָה".¹ בתי המשפט הם הדואגים לשמירת אופייה המוסרי של מדינתנו ומקברים אותה להיות מדינת צדק נאמנה.

עם זאת, קשה לראות בבתי המשפט את מימוש חזון הדורות. הלא כך התפללו רבבות אלפי ישראל "הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָאשֹׁנָה... וְיִמְלֹךְ עָלֵינוּ אֱתָהּ ה' לְבָדֶךָ בְּחֹסֶד וּבְרַחֲמִים צִדְקָה וְבִמִּשְׁפָּט".² וכך הורה רבנו הראשון: "כִּי יֵבֵא אֵל הָעָם לִדְרֹשׁ אֶת-לֹהִים, כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר בְּאֵל וְשֹׁפֵט בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדִיעֲתִי אֶת חֲזִקִּי הָאֵל-לֹהִים וְאֶת תּוֹרָתִי".³ התפילה והציפייה להחיות את משפט התורה יחד עם תקומת העם והארץ נותרה חלום וחזון בלבד. מלכות ה' בארץ אינה מבוססת על משפט תורתו. האמונה הגדולה בחיבור בין צו ה' לבין הסדר החברתי אינה מתממשת.

והמבוכה כפולה. מחד גיסא, נשמע הקול החד מפי פוסקי ההלכה האוסרים להתדיין לפני בתי המשפט של המדינה; ומאידך גיסא, כל חלקי הציבור - ובכלל זה גם הציבור הדתי לגווניו - מזדקקים מדי פעם להתדיינות בבתי המשפט של המדינה בסכסוכים שבין אדם לחברתו; רבים מהם אינם מביאים שום התיידינות ממונית בפני בתי דין השופטים על פי משפט התורה.

ומעתה נשאל: מה מוטל על יהודי הנאמן לתורה ולמדינה לעשות בבואו לתבוע את חברו תביעה בדיני ממונות? האם יוכל לפנות לבתי המשפט של מדינת ישראל? האם הדבר אסור תמדי? ומה בדבר בתי הדין הדניים דיני ממונות על פי דין תורה?

תמצית התשובה:

על פי דרשת הכתוב, אין להישפט לפני בית דין נכרי שאינו דן על פי דיני התורה. יש בהנחיה הזו כדי לשמר את האוטונומיה המשפטית הדתית והלאומית. ההישפוטות לפני ערכאה משפטית אחרת מאדירה את סמכותה ואת ערכה וממעטת במעמד התורה.

ומה בדבר בית המשפט הישראלי? האם אסור להתדיין גם בפניו? האם העובדה שאינו דן לפי דין תורה פוסלת אותו על פי ההלכה? פוסקים רבים סבורים שאכן הדבר אסור.

עם זאת, לפי עמדת חלק מן הפוסקים, אם הגיעו שני בעלי הדין או הציבור להסכמה וקיבלו עליהם את בתי המשפט, מותר יהיה לדון גם לפני ערכאה שאינה דנה על פי התורה. הרב נריה העלה את האפשרות הזו בשנת תש"ח כפתח למתן לגיטימציה הלכתית לבתי המשפט הישראליים העומדים לקום. בתלמוד מזכירות ה'ערכאות שבסוריה' שבהן ישבו דיינים שאינם בקיאים בדין תורה, ובכל זאת דינם דין, על פי ההלכה. הרב גורן ביקש לראות בכך פתח להיתר להתדיין לפני בית המשפט הישראלי. הרב הרצוג ואחרים לא קיבלו תקדימים אלו להכשר בתי המשפט.

יש מקום לראות בבתי המשפט הישראליים ביטוי למה שהר"ן מכנה 'משפט המלך'. לפי הרב ראובן מרגליות והרב נחום אליעזר רבינוביץ, בצד משפט התורה אפשר לקיים מערכת נוספת שתסייע בסדר החברתי ולא בהכרח תדון על פי דין תורה. אמנם יש ספק ביחס להיקף של 'משפט המלך' וביחס לאפשרות שהוא ישמש תחליף מלא לדין תורה.

בתחומים שבהם מטפל המשפט הישראלי ודין התורה אינו עוסק בהם, כמו פיצויי פטורין, מותר להישפט בפני בתי המשפט הישראליים. כך קבע הרב שלמה זלמן אויערבך.

במהלך הדורות העלו חכמי ההלכה מקרים חריגים שבהם מותר להתדיין אף לפני בית דין שאינו יהודי ועל פי שיטת משפט שאינה דין התורה. למשל, כאשר הנתבע אינו מסכים לדון לפני בית הדין התורני, מותר לתבועו בבית משפט של המדינה כדי למנוע הפסד ממון.

מן הדיון של חלק מן הפוסקים עולה שמפתח מרכזי להיתר התידינות בפני בית דין שאינו נשען על משפט התורה הוא העובדה שמשפט התורה ובתי הדין השופטים על פי דרכה של תורה אינם מציעים פתרון הולם ושלם לאתגרי הסדר החברתי-כלכלי של ההווה.

יש אומרים כי בנסיבות אלו, שבהן אין אפשרות שמשפט התורה יבטיח את שמירת הזכויות, ההלכה מתירה להזדקק לערכאה משפטית שתציע פתרון חברתי-משפטי הולם.

אכן, בדרך זו עלולה להיזרזר כלליה של המשפט בדרכה של תורה, שכן שיטת משפט שאין נזקקים לה מתנוונת. על כן יש למצוא את הדרכים להעצים ולהרחיב את הפנייה לבתי הדין לממונות השופטים על פי התורה. בתי הדין לממונות שקמו בשנים האחרונות, היודעים לשלב בין חדש וישן, בין דין התורה לדין המדינה, ולשמור על סטנדרטים קבועים וגלויים למשפט שהם חורצים - הם הכתובת האידיאלית. למצער יש לפנות לבית דין כזה לשם התייעצות קודם שפונים להישפט בבתי המשפט של המדינה, וכך לשמור על כבודה של תורה.

כדי לשמר את ערך משפט התורה יש לפעול בשלושה מישורים:

- 1. חקיקה (כנסת)** - יש לקדם בדרכים ציבוריות תהליכים שבהם יינקו חוקי מדינת ישראל את השראתם מן המשפט העברי. החקיקה שתהלוך את משפט התורה תוכל להיחשב כיישום שלו במציאות חיינו העכשווית.
- 2. משפט התורה (בתי הדין)** - מתוך היענות לצו השעה יכריעו בתי הדין לממונות בשאלות יסוד ביחס לשיטת השפיטה שלהם (מעמד חוקי מדינת ישראל, דין או פשרה, אופי הפשרה וכו') כדי לייצב את שיטת פסיקתם, ובכך לזכות באמון הציבור הרחב. כאמור, ישנם בתי דין תורניים חדשים המתבססים על יסודות אלו.
- 3. כבוד התורה (הציבור הרחב)** - יש לפעול בקרב הציבור הרחב בדרכים חינוכיות לחזק את ערכו של משפט התורה ולהצביע על יתרונות הדיון בפני בתי הדין לממונות. גם מי שידוע שבסופו של דבר יזדקק לדיון בבתי המשפט של המדינה, ראוי שיפנה תחילה לבית הדין לענייני ממונות. שמירת כבוד משפט התורה יהיה פתח של תקווה לחידושה.

סיכום:

בתי המשפט הישראליים עומדים כיום על משמר החוק והסדר במדינה, ואלמלא מוראם איש את רעהו חיים בלעו.

בדיני ממונות ובשאר תביעות אזרחיות שבין אדם לחברו ראוי לפנות לכתחילה לבית דין הפועל לפי משפט התורה. בתי הדין המכירים בדיני המדינה ומוצאים דרכים להביא את משפט התורה להכרעה בדינים עכשוויים - הם המומלצים להידון לפנייהם.

יש אומרים שמי שסבור כי זכויותיו הצודקות יישמרו טוב יותר בבית המשפט הפועל לפי החוק הישראלי, רשאי לתבוע את זכויותיו בערכאה זו. כך במקרים שבהם משפט המדינה עוסק בתחומים שדין תורה לא טיפל בהם, למשל חוקי המדינה שנועדו לתת תוקף למנהג מקובל ולסדר את החברה ולייצבה, כמו דיני פיצויים התלויים באומדנה ותביעות הנובעות מחוק הגנת הצרכן - בהם מותר לכתחילה להידון לפני בתי המשפט.

תשובה רחבה:

1. מקור האיסור וטעמו

מדרש חכמים מגביל את הערכאה המשפטית הכשרה לדון:

תניא, היה רבי טרפון אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוראות של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להזיקק להם, שנאמר: "ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם" (שמות כא, א) "לפניהם" - ולא לפני גויים,¹ דבר אחר: "לפניהם" - ולא לפני הדייטות.²

ההתדיינות לפני בית דין של נכרים אסורה, ומקביל לכך האיסור להתדיין

[ד] שמות יח, טו-טז.

[ה] אביעד הכהן, "מרים יד תורת משה": על פניית החרדים לערכאות משפט אזרחיות-חילונית, תרבות דמוקרטית 15 (תשע"ד), עמ' 87-126. וראו גם יצחק ברנר, ערכאות של גויים במדינת היהודים, עמ' 8-9; 71-72 ואת המובאות בהערה 200.

[א] דברים יח, כז, וראו גם פסוק כז.

[ב] על הסיבות לכך ראו מנחם אלון, המשפט העברי, עמ' 97-100.

[ג] ישעיהו א, כז, וראו גם פסוק כז.

לפני בית דין שאינו מומחה, גם אם ישראלים מרכיבים אותו. מהו החיסרון ב'הדיטוטות'?' רש"י מפרט, כפי שמשמע מן הסוגיה, שמדובר בדיינים שאינם סמוכים.³ על פי פרשנות זו, אין היום בית דין שאפשר להתדיין לפניו אלא על בסיס העיקרון המכונה 'שלחותיה' - הדיינים בני הזמן הזה נחשבים כשלוחיהם של אלו שהוסמכו בדורות הקודמים.⁴ לפי משמעה הפשוט של הסוגיה, רק לדיינים מומחים מוסמכים - ולא להדיטוטות - ניתן מעמד של בית דין על פי התורה. מדוע בית דין של הדיטוטות רשאי לדון? ההשוואה לאיסור להזדקק לערכאות של גויים ומוצת לכך שהנימוק בשני המקרים דומה. אמנם מן המדרש הבא עולה נימוק דתי-לאומי להימנעות מהזדקקות לערכאות של גויים:

"תתן לך" - מלמד שלא ניתנו הדיינים אלא לישראל, וללמדך שכל ההולך לדין אצל אומות העולם כאלו עובד עבודה זרה, שכן הוא אומר: "שפטים ושוטרים תתן לך", וכתוב אחריו: "לא תטה משפט... צדק צדק תרדוף... לא תטע לך אשרה".

ולא עוד אלא שכל המניח דיני ישראל והולך לפני אומות העולם, כפר בהקב"ה תחלה, שנאמר (לב, לא) "כי לא צונו צורם ואבינו פלילים".

למה? - שאין חוקותיהם טובים.⁵

הפנייה אל שופטים נכרים, בעלי אמונה זרה, יש בה משום פגיעה דתית באמונת ישראל, בתורה ובאלוהיה. כך עולה מדברי כמה מן הפרשנים בדורות הראשונים. מפורסמים דברי רש"י:

"לפניהם" - ולא לפני גויים. ואפילו ידעת דנין אחד שהם דנין אותנו כדיני ישראל, אל תביאנו בערכאות שלהם, שהביא דיני ישראל לפני גויים מחלל את השם ומייקר שם עבודה זרה להחשיבה, שנאמר (דברים לב, לא) "כי לא צונו צורם ואבינו פלילים" - כשאבינו פלילים, זהו עדות לעילוי יראתם.⁶

ובדרך דומה כתבו כמה מהראשונים.⁷ מתוך הסבר זה יכול להשתמע שהאיסור לא יחול כאשר הדיינים הם דיינים ישראלים.⁸

אולם כשבאו חכמי הדורות האחרונים לבאר את האיסור להתדיין לפני ערכאות של גויים, נטו להדגיש את הפגיעה במעמד התורה - בזניחתה ובהעדפת שיטת משפט אחרת על פניה - יותר מאשר את ההיבט הדתי-חברתי. עמדה זו נסמכת על סגנונו החריף של הרמב"ם בביאור הלכה זו:

כל הדין בדייני עכו"ם ובערכאות שלהן, אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל - הרי זה רשע, וכאילו חירף וגידף והרים יד בתורת משה רבינו.⁹

על כך מעיר הסמ"ע:

"והרים יד בתורת משה רבינו ע"ה" - דמדהניח דיני ישראל והלך לפני דייני גויים, מראה כאילו תורת משה רבינו עליו השלום ומשפטיו אינו אמת ח"ו.¹⁰

לפי ביאור זה, אסורה העדפת שיטת משפט אחרת על משפט התורה גם אם הדיינים הם ישראלים. כן הסיקו רוב הפוסקים האחרונים בדורותיהם: הרב הרצוג,¹² הרב צבי פסח פרנק,¹³ החזון איש,¹⁴ ה"צ"ץ אליעזר,¹⁵ הרב עובדיה יוסף,¹⁶ הרב יעקב אריאל¹⁷ ועוד.

כאמור, הנימוק המרכזי לאיסור, לדברי הפוסקים האחרונים, הוא ביזוי דין התורה.¹⁸ לאור זאת יש לבחון אם קיים פתח של היתר במקומות שבהם נימוק זה אינו תקף או נחלט.

עם קום המדינה ושיבתו המדורגת של עם ישראל לחיי עצמאות בארצו התפתחה ציפייה שאף המשפטים העתיקים ישובו למעמדם: תורת ישראל תהיה חוקת המדינה, ולמשפטיה ינתן תוקף ממלכתי. כשהתברר שלא כך קרה, הביע הרב הראשי י"א הלוי הרצוג את אכזבתו בדברים קשים:

כמובן שלא היה יכול לעלות על דעתו של יהודי דתי באמת, שהמדינה היהודית תעזוב מקור מים חיים - את תורתה הקדושה - לחצוב לה בורות בורות ומשפטים של עם אחר. הלא זו היתה מהפכה איומה מבפנים, וחילול השם נורא מבחוץ... זה דבר חמור מאד מאד לקיים אפילו לזמן מועט משפט שלא כתורה... הרעיון אבות העולם על ישראל ההולך להתדיין בערכאות של גויים, אפילו אם דיניהם דינינו ומכל שכן אם דיניהם אינם דינינו, ולדעת אלף פעמים גרוע מכל יחיד או יחידים או קהילה מישראל ההולכים לערכאות של גויים, כשעם ישראל בארצו בתור שסח דן על פי חוקים זרים - "המבלי אין אלקים בישראל".¹⁹

עם זאת, ועל אף הניסוחים החריפים, הועלו מספר היתרים לפנייה לערכאות של גויים או לבתי המשפט הישראליים.

2. יסודות של היתר

א. קבלה

האם הסכמתם של בעלי הדין להתדיין בפני בית המשפט מותרת את איסור הערכאות? השאלה מבוססת על התקדימים התלמודיים שלפיהם גם דיינים שיש בהם פסול, כגון קרבת משפחה, פסול פלילי או חיסרון מקצועי,²⁰ כשרים לדון בהסכמת בעלי הדין.²¹ מדברי כמה מן הראשונים נראה שהדבר אפשרי.²² כך פוסק התשב"ץ בתשובה העוסקת בתקנות עירוניות:

לענין קבלת דיינין, כיון שיכול אדם לקבל עליו אפילו פסול ואפילו מי שאינו יודע, הרי אלו הערכאות הבלתי מומחין לענין הדין כי אלעזר בן עזריה לענין הנשיאות. וכיון שהבעלי דינין והעבור קבלום עליהם דיינים הרי הם כרוב גמליאל ובית דינו. חה פשוט.²³

הרב נריה מבקש לראות בהצעה זו פתח להכשרת בתי המשפט במדינת ישראל.²⁴ הרב הרצוג אינו מסכים לתקדים בעיקר משום שתקנה זו תביא להזנחת משפטי התורה.²⁵

ב. ערכאות שבסוריה

בתלמוד מוזכרות 'ערכאות שבסוריה', בתי דין יהודיים שאינם דנים על פי דין

תורה אלא באומד דעתם.²⁶ ופועלים מכוח קבלת הציבור.²⁷ יש המתנים את קבלת סמכות הדיינים הללו בכך שלא יהיו במקום דיינים יודעי דין תורה השופטים על פיו,²⁸ ויש שאינם מזכירים תנאי זה.²⁹ מכוח סוגיה זו מבקש הרב גורן להצדיק את קיומם ופועילותם של בתי המשפט השופטים שלא על פי דין תורה אלא על פי אומד הדעת ולפי חוקים אנושיים.³⁰ הרב הרצוג מפקפק ביסודות ההלכתיים שעליהם נשענת דרך זו ובאפשרות לממשה בפועל.³¹

החזון איש מבחין בין שיפוט על פי אומדן דעתם של השופטים, הנחשב מעין פשרה - כפי שהוא מבין את הערכאות שבסוריה - לבין שיפוט על פי חוקים השונים מחוקי התורה, שעליו הוא כותב:

מחללים את התורה... ואין נפקותא בין בא לפני אינם ישראלים ובין ישראל ששופט על פי חוקים בדיינים, ועוד הדבר יותר מוגנה שהמיון משפטי התורה על משפטי ההבל. ואם יסכימו בני העיר על זה - אין בהסכמתם ממש, ואם יכופו על זה - משפטם גזלנותא ועושה ומרימים יד בתורת משה.³²

חברי בית המדרש נחלקו בשאלה אם הרב נריה והרב גורן התייחסו בפתח היתרם רק לבתי המשפט שידונו על פי דין תורה, או שמא גם לבתי המשפט הישראליים במתכונתם הנוכחית.

ג. הצלת רכוש

התלמוד מתייר פנייה לערכאות של גויים כדי להציל רכוש של יהודי שעלול בדרך אחרת לרדת לטמיון:

הולכין ליריד של עכו"ם ולוקחים בהמה, עבדים ושפחות, בתים, שדות וכרמים. וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם.³³

את ההיתר לכתוב ולהעלות בערכאות שלהם מנמקים הראשונים בכך שהפונה לערכאות הללו אינו מבקש אלא להציל את רכושו,³⁴ ועל כן אין בכך משום חיסוק מעמדן של ערכאות הנכרים.³⁵

היתר זה פורש או הורחב בראשונים כך שהוא מתייחס גם לשני בעלי דין יהודים שאינם מצליחים להגיע לדין אמת ולמציצי הזכויות בבית הדין היהודי, משום שאחד מהם אלים.³⁶ מניסוחו של ההיתר משתמע כי רק לאחר שניסה בעל הדין להתדיין בבית דין יהודי ולא הצליח בשל סרבנותו של הנתבע - מותר לתבוע בערכאות. מכאן התפתח המנהג ליטול רשות מבית דין כדי להתדיין בערכאות של גויים.³⁸ עם זאת, בעקבות התפשטות הנוהג היו פוסקים שהעלו את האפשרות לפנות לבית דין נכרי גם ללא נטילת רשות.³⁹

משנפתחה אפשרות זו, ניתן לראות בנטילת הרשות פעולה של כבוד ולא מעשה בעל תוקף משפטי. לכן מונחה בית הדין לאשר את בקשת הפונה ללא ליבון תוכן התביעה עצמה וללא ביור של תוכן ההיתר לפנות לערכאות.⁴⁰

ד. התחום הפלילי

בתחום שבו אין סמכות לדון על פי דין תורה, אין איסור ערכאות. כך עולה מדברי הרב הרצוג.⁴¹ ומדבריהם של חכמים ואנשי הלכה.⁴² היות שאין בתי דין שעל פי התורה דנים בתחום זה, אין בפנייה לבית המשפט של המדינה משום ביזוי דין התורה, ועל כן היא מותרת.

ה. כשאין מענה ממשפט התורה

מן הנימוקים האחרונים להיתר עולה מסקנה נוספת: כאשר משפט התורה אינו מספק מענה לתובע בגלל שיטת המשפט או בעטייו של חיסרון בחקיקה, מותר להישפט לפני בית דין של גויים. בפניה כזו אין משום פגיעה במשפט התורה, שכן היא אמצעי להשגת זכות, ואין בה כדי לבטא העדפת בית דין גויי מובן שהתנאי המקדים למעשה הוא הסכמת הצדדים. כך כותב הרב חיים בנבנשתי:

ואפשר עוד לומר, דכשאין למלווה זכות בדיניהם יותר מבדינינו, אז אפילו שניהם רוצים - אסור לדון לפניהם. אבל אם יש לו זכות בדיניהם יותר מבדינינו, אז אם נתצו ביניהם לדון לפניהם - אין כאן איסור.⁴³

הרב אשר וייס מבאר את משמעות הדברים:

כל שמגיע לו ממון בדין ואין ביד בית דין לתת לו זכות - רשאי הוא לפנות לערכאות לממש את זכותו. והרי זה כמי שיש לו בעל דין אלים, שרשאי לפנות לערכאות.⁴⁴

אם זכותו של התובע לא תוכל להתממש בבית הדין הדין על פי התורה בגלל סרבנותו של הנתבע,⁴⁵ מחמת מגבלות הלכתיות המוטלות על בית הדין⁴⁶ או עקב מגבלה במימונות וביכולת לפסוק בתחום הנידון - מותר לתובע להגיש את תביעתו בערכאות אחרות.⁴⁷

חלק מחברי בית המדרש התקשו לקבל עמדה זו למרות מקורותיה ולמרות הרבנים הגדולים הדוגלים בה.

ו. דינא דמלכותא דינא

מן העיקרון המשפטי 'דינא דמלכותא דינא'⁴⁸ עולה לכאורה שההלכה מחייבת לציית לחוקי המלכות - חוקי המדינה. היש בכך גם לגלגציה הלכתית של סדרי המשפט? לכאורה, חוקי המדינה קבעו את סדרי הדין ואת טיב הערכאות השיפוטיות, ועל כן הם יהיו תקפים גם מדין תורה, ויהיה מותר להישפט לפני ערכאות אלו.⁴⁹

אלא שחכמי ההלכה דחו טענה זו ממגוון סיבות: היו שגרסו כי בארץ ישראל אין מעמד לדין המלכותי;⁵⁰ היו שטענו כי רק לחוקים המשרתים את טובת המלוכה או הממשלה יש תוקף;⁵¹ אולם הטיעון המרכזי נוגע לכללי שהכרעה כזו גוזרת על דין תורה. פתח בכך כבר הרשב"א בתשובותיו:

...כל דבר שבממון תנאו קיים... ומכל מקום לנהוג כן מפני שהוא משפט גויים באמת נראה לי שאסור לפי שהוא מחקה את הגויים. וזהו שהזהיר תורה "לפניהם" - ולא לפני גויים", ואף על פי ששניהם רוצים בכך, והוא דבר שבממון. שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו

על רצונם שייקרו את חוקות הגויים ודיניהם, ולא עוד אלא אפילו לעמוד לפניהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדן ישראל...

אמרו שבית דין מתנים לעקור דבר תורה ומסמכו על מה שאמרה תורה "אשר יורח", וכל שכן למגדור מילתא. אבל ללמוד מזה לילך בדרכי הגויים ומשפטיהם - חס וחלילה לעם קדוש להגזי ככה... ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף והתורה מיזדבק... ובכל עוקר כל דיני התורה השלמה. ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחיברו לנו רבי ואחריו רבינו רב אשי, ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרשי הגויים, חלילה לא תהיה כזאת בישראל חס וחלילה שמתחננו התורה עליה שק.⁵²

מגבלה זו על 'דינא דמלכותא דינא' נדונה רבות בדברי הפוסקים ואכמ"ל.⁵³

ז. משפט המלך

על פי דברי הר"ן, לסדריה של המדינה המתנהלת על פי התורה נדרשות שתי מערכות משפט: האחת דנה דין צדק ואמת על פי התורה, והיא עוסקת בעיקר בתחום הדתי של החיים החברתיים, והאחרת - המסורה למלך - דואגת לסדר החברתי התקין וכופה ומענישה לשם השגת מטרה זו:

המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטי, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו... וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני... וישראל צריכה זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכה... להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש... בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים ידמונו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמת, והשני, שאין ראוי להענישו כפי משפט צדק אמת, אבל יחייב להענישו כפי תקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. וה' יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצויה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצדק האמיתי, והוא אמרו: "ושפוט את העם משפט צדק", כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו ובמה כחם גדול. ואמר, שתכלית מניין הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמת בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו, במצות המלך.

אבל אם לא יענושו העוברים כי אם על זה הדרך, יפסד הסדור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים, ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה ה' יתברך לצורך "ישוב של עולם" במיני המלכות... והמלך הוא יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקבון המדיני, ונמצא מני המלכות שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסדור מדיני, ומני השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל.⁵⁴

הן ישראל הן אומות העולם זקוקים לחוק המלך ולמשפטו, והם חיוניים לקיום הסדר החברתי. ברור אפוא שהמלך - או כפי שיאמרו חכמי הזמן האחרון: "המנהיגות הנבחרת" המחליפה את המלך באחריותה לסדרי החברה התקינים⁵⁵ - רשאי וחייב למנות בתי משפט שידונו בסדרי החברה התקינים, ואפילו בדיני נפשות.

דומה כי זוהי עמדתו של הרב ראובן מרגליות, המצביע על כך שאין די בספר 'חושן משפט' כדי להשתית עליו את הסדר החברתי במדינת ישראל המתחדשת. כבר במקרא הוא מצא תקדימים להאצלת הסמכות על גורמים אחרים כדי שהם ימלאו את החסר:

התורה הרשנה לנשיא העם העומד לעשות משפטים בארץ להנהיג בתי משפט עממיים הדנים ועונשים מטעם השלטון, אבל ראוי גם המגרות המסובבות מחסורן ספר משפטים מאושר שיהיה להם לקו. ולכן היום כאשר עלינו לערוך אלו המוסדות הנחוצים להחיים המדיניים, על הבית דין הראשי לערוך מלבד משפט עונשים גם ספר משפטים כללי מחדש, הלכה ברורה בסדר הגיוני, ומובן כי אלו המשפטים לא יהיו חוקי רומי העריצים כי אם דיני ישראל שקלטו לתוכם את רוח הצדק והמוסר של ישראל סבא ותורתו והן הם המשפטים התורנים יהיו בארץ העברים למשפטים מדיניים.⁵⁶

כך היא עמדתם של חכמי הלכה נוספים.⁵⁷ חבר בית המדרש הרב י"ש רחצנוויץ מסר לנו:

ממורי ורבי הגאון הרב נחום אליעזר רבינוביץ' שמעתי שבאמת אין לקטרג על בתי המשפט האזרחיים בארצנו הקדושה, ואמר לי שנאמר ומעולם היה "משפט המלך" שעל פיו היו דנים בדרכים חוץ-הלכתיות, ורבים ממשפטי הארץ נידונים אצלו. שבתחומים רבים אפשר לבוא לפני בתי המשפט בארץ, ואף ללא בקשת אישור מביית הדין קודם לכן. והיה פשוט לו שגם אם הכנסת לא היתה מקימה בתי משפט אלו, אנו היינו צריכים להקים, כי יש דינים רבים שלא יכולים להידון בבית משפט רבני. ואם כן עלינו לראות בתי משפט אלו כקיימים לכתחילה.

עמוד זה עשויה למצוא משענת בתקנות הקהילות שהעמידו חוקים לסדרן החברתי ושפטו על פיהם בהרכב שאינו תורני. כך כותב הרא"ש:

מנהג פשוט בכל תפוצת גלות ישראל, מי שחייב מס לקהל, חובשים אותו בבית הסוהר, ואין מביאין אותו בפני ב"ד, אלא טובי העיר דניו אותו כפי מנהגם.⁵⁸ וכן פסק הרמ"א:

וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעיני כבית דין הגדול, מכין ועונשין, והפקר הפקר כפי המנהג... וכל שכן אם קבלום עליהם.⁵⁹

האם המלך רשאי לתקן תקנות גם באותם תחומים שהתורה דיברה עליהם, ולשנות דיני תורה? האם מותר לו לבטל את התורה? היכן עובר הגבול? בתשובה לשאלה זו, שנרמזה לעיל בדיון בסוגיית 'דינא דמלכותא

דינא', נחלקו הדעות בבית המדרש. אולם הוסכם שבתחומים הנחוצים לסדרי החברה, שהם מענייני המובהק של השלטון, ושחוקי מסדירים תחומים שמשפט התורה לא אמר בהם את דבר, אפשר להידון לפני בית משפט של המדינה, לפחות במקום שבו בתי הדין של תורה מתקשים להכיל משפטים אלו.

דברים מעין אלו נרמזו בדברי הרב אשר וייס לעיל, וכן בריאיון שהעניק לפני מספר חודשים ועדיין לא התפרסם.⁶⁰ מסיבות אחרות אך ברוח דומה מובאים דברים בשם הרב ש"ז אויערבך שהתיר לתבוע פיצויי פיטורין בבית דין לעבודה. בתשובה לשאלה מה המקור בהלכה לפיצויים אלו, השיב: "התורה, דרכיה דרכי נעם. היעלה על הדעת שהתורה תסכים לכך שאדם בן שבעים וחמש שנה יפטר ויזרקוהו לרחוב?"⁶¹

מסתבר שהוא הדין בתביעה נגד חברות בע"מ, שעצם קיומן מיוסד על מושגים משפטיים הלכתיים מחוקי המדינה.⁶²

למרות פתחי ההיתר השונים דומה שקושי אחד לא זכה לפתרון: תקנות גאולת התורה והציפייה שמדינתו של העם היהודי תשתית את סדריה המשפטיים על תורת ה'. תביעה נוקבת בהקשר זה מעלה הרב הרצוג:

בענין האיסור החמור של התדיינות בערכאות של גויים אף בהסכמה של הצדדים נאמרו שלשה טעמים: א. מייקר שם אלילים, ב. מייקר חוקי הגויים, ג. מייקר שופטי הגויים. טעמים א' ו' אינם שייכים אפילו בשופטים הממשלתיים שלנו שאינם יודעים דיני התורה וכו'. ונאמר טעם א' אינו שייך היום אף בשופטים גויים, הואיל ובזמננו החוקים המשפטיים אינם מתיימרים להיות ממוצא על אנשי כלל וכלל. אבל האיסור קיים בכל תקופה מטעם ב', מייקר חוקי הגויים, ואפילו אם הם חוקים [של מדינת ישראל] מקוריים [אינם חוקי לאמור במשפט העותמני או האנגלי]... מכיוון שהם נחקקו בניגוד לדיני תורה ושלא בדרך תקנות, תוך שיוזם מקום לדין תורה לחלו... הם נחשבים כעקירת דין תורה.⁶³

היכן מצוי הפתרון למצוה זו - האם בסירובו של האזרח הנאמן לתורה ולמצוות מלהזדקק לבתי המשפט שאינם שופטים על פי דין תורה, או שמא בחקיקה ציבורית שתקרב את חוקי מדינת ישראל למשפטי התורה?⁶⁴ אין ספק שההימנעות מלהישפט בדין תורה מנוונת את חיי המשפט, והיא עלולה לגזור עליו כליה חס וחלילה - אבל מה יעשה האזרח שומר החוק ואפילו שומר המצוות המבקש פסיקה עדכנית המביאה בחשבון את ההסדרים החברתיים הקיימים בהכרעתה?⁶⁵

בית המדרש ההלכתי של בית הלל בחר את סוגיית בתי הדין לממונות הדנים על פי דין תורה, נפגש עם שניים מבכירי הדיינים בבתי דין אלו, ומצא כי בתי הדין 'גזית' דנים בדיני ממונות על פי דין תורה תוך התחשבות בחוקי מדינת ישראל ובמנהג המדינה.⁶⁶ הוא התרשם מפעולתם של בתי הדין האלו למען קידום משפט התורה, וראה כי הם פועלים ביעילות ובשקיפות וחותרים לקיים רצף שיפוטי בין סניפיהם השונים. בתי הדין מן הסוג הזה מעוררים תקווה לחידוש השיפוט הער לחיי השעה ויונק מחיי העולם של חוקי התורה.

לאור התקדימים שהוזכרו לעיל, ההלכה מתירה במקרים רבים להישפט ואף לתבוע בבית משפט הפועל לפי החוק הישראלי בדינים שבין אדם לחברו. עם זאת יש להעדיף את הפניה לבית הדין השופט לפי דיני תורה, כמו זה שהוזכר בפסקה הקודמת.

כדי שלמשפט התורה יהיה מעמד ממשי יותר בקרב ישראל ובמדינת ישראל, יש לצמצם את הפערים בין שתי מערכות המשפט - של המדינה ושל ההלכה. ההלכה ובתי הדין שלה יצטרכו למצוא דרך להכיל את מערכות המשפט הענפות של המדינה. כך תהיה הפסיקה ההלכתית 'אמת לאמתה', מכוננת כלפי הסדרים החברתיים והכלכליים הקיימים כיום במדינה. על בתי הדין להגיע לשקיפות באשר לשיטת המשפט ולכללים שעל פיהם הם פועלים - פשוט או דין? שיפוט בגרמא אם לא? קבלת חוקי המדינה וההסדרים המשפטיים המקובלים אם לא? ושנא באופן חלקי?⁶⁷ ומנגד, על המדינה ובית המחוקקים שלה לפעול לחקיקת חוקים מתוך זיקה למשפט התורה. אל למשפט המדינה לסתור את דין התורה. הוא אמור להשלים את התחומים שבהם משפט התורה לא אמר את דברו, או את העניינים שבהם נזקק משפט התורה להתאמה למציאות החיים העכשווית. הציבור ונציגיו בנכנסת אחראים לפעול בתחום זה ולעמוד על משמר התורה ומשפטיה.

סיים

כך כתוב בספר החינוך:

זאת אחת מן המצוות המוטלות על הצבור כולן שבכל מקום ומקום... שאף על פי שאין לנו היום בעונותינו סומכים, שיש לכל קהל וקהל שבכל מקום ביניהם קצת מן הטובים שבהם, שיהיה להם כח על כולם להכריעם בכל מיני הכרח שיראה בעיניהם בממון או אפילו בגוף על עשיית מצוות התורה ולמנוע מקרבם כל דבר מגונה וכל הדומה לו. ואל הממונים גם כן ראוי לשר דרכם ולהשיג מעשיהם ויסיורו חרפת העם מעליהם, פן יענו אותם על מוסרם שיטלו קורה מבין עיניהם. וישתדלו תמיד בתועלת חבריהם הסמוכים עליהם ללמדם דרך האמת ולתת שלום בכל כחם ביניהם, ויטשנו ויניחו וישכיחו מלבם כל תענוגיהם, ועל זה ישייתו לבם ובו יהיה רוב מחשבותם ועסקיהם, ויתקיים בהם מקרא שכתוב (דניאל יב, ג) "והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד".⁶⁸

ובתפילה להשבת שופטינו כבראשונה נחתום.

- [1] על פי כתבי היד בדפוס 'עובדי כוכבים'.
- [2] גיטין פח ע"ב. נחלקו הפוסקים כלפי מי מופנית ההנחיה שבפסוק, קצות החשן (ג) למד מדבריהם של כמה ראשונים וכללם הרמב"ם כי המגבלה מוטלת על בית הדין (של הדיוטות) שאין לו סמכות כפייה, אף אם נסבור שמותר לו לזון. לעומת עמדה זו, הר"ן (סנהדרין ב ב) סבור כי האיסור מוטל על המתדיינים לבוא לדון לפני הרכב של גויים ("מפני שהוא עילוי דאמת") או לפני הרכב של הדיוטות ("כדי שלא ישתמשו ההדיוטות במדת המומחין אסרה תורה שלא לבא לפני ההדיוטות").
- [3] סמיכה היא מינוי שמקבל חכם בתורה להיות לרב. הסמכות לסמוך לפי התלמוד מוענקת רק למי שהוא עצמו סמוך שנשכח מסמוך עד משה רבנו. הסמיכה הזו פסקה מלהתקיים מאות שנים לאחר חורבן המדקדש. ניסו לחדשה בצפת במאה ה-16, אך הניסיון לא צלח.
- [4] על השיטות השונות בהבנת המונח 'שליחותיה' ראו אנציקלופדיה תלמודית ג, עמ' קנו.
- [5] מדרש תנאים לדברים טו. המשך המדרש מדגיש את הכן הלאומי-תורני שבהלכה זו: "משל למה הדבר דומה? לחולה שנכנס הרופא לבקר, אמר לבני ביתו: האמיליהו והשקוהו. כל מה שרוצה אל תמנע ממנו כלום. נכנס אל אחר, אמר לו: אל יאכל פלוגי ואל ישתה דבר פלוגי. אמרו לו: מפני מה לזה אמרת לאכול כל מה שהוא רוצה, ולזה אתה אומר: אל יאכל דבר פלוגי ואל ישתה דבר פלוגי? אמר לו: הראשון אינו של חיים. לפי כך אמרתי: על תמנעו ממנו כלום. בין אכל בין לא אכל - ימות, אבל זה של חיים. לפי כך לא יאכל דבר פלוגי ולא ישתה דבר פלוגי. וכן חוקות הגויים אינן של חיים, שנאמר (ירמיהו ו' ג) 'כי חקות העמים הבל'. ואומר (יחזקאל כ כה) 'ונם אני נתתי להם חקים לא טובים', אבל ישראל, נתן להם חוקים ומשפטים ומצוות טובים. לכן נאמר בהם (ויקרא יח, ה) 'אשר יעשה אתם האדם וחי בהם'."
- [6] פירוש רש"י לשמות כא, א.
- [7] רמב"ם; רבנו בחיי; תשב"ץ;
- [8] ובמיוחד במדינת ישראל - כך רבינו בוק, אלוו, עמוד.
- [9] הלכות סנהדרין פרק כ הלכה ז.
- [10] ח"מ כו ד.
- [11] ויש שראו בדיינים ישראלים אף גירעויות מדיינים נכרים - הרב הרצוג, הרב פרנק, החזון איש, הרב אריאל ועוד. את קו המחשבה הזה מחזקת העובדה שאיסור ערסאות הובן במהלך הדורות כמופנה גם כלפי בתי משפט מוסלמיים. ואם האסלאם אינו נחשב עבודה זרה, כפי שפסק הרמב"ם, הרי שהבעיה אינה נעוצה בעילוי יראתם אלא בעילוי תורתם והשפלת תורת ישראל.
- [12] דבריו מובאים בהמשך ליד הערות 19, 25, 31, 63 בהערה הקודמת.
- [13] "היות ושופטים בהם משפט עכו"ם הרי זה ערסאות של עכו"ם, מדהניח דייני ישראל והלך לפני דייני עכו"ם, מראה כבוד תורת משה רבינו ע"ה ומשפטי אמו אמת ח"ו. וכל איש מבין שטעם זה עולה גם לדייני ישראל, השופטים במשפט הגויים, שזה מרים יד בתורת משה, דלא ניחא ליה רק במשפטי הגויים". מתוך מכתב שפורסם בביטאון המועצה הדתית ירושלים בשערי צדק 5 (תשל"ל), עמ' 4.
- [14] דבריו מופיעים בהמשך ליד הערה 32.
- [15] הרב א' ולדנברג, הלכות מדינה ח"א שער א' פרק ז'; שם שער ג' פרק ו'. וראו בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב תשובה פב. המאריך בהבאת דברי הרב פרנק ובחינוקם, ושולל את שילובם של דיני התורה בפסקי בית המשפט: "...ונמצאים כמה המתברכים בלבם כי בצורה כזאת נחלש כבר מחומר האיסור, וישנם היוזמים אפילו לחבר חיבורי-חוקים בצורה כזאת, אבל באמת טועים בה טעות מרה, ואדרבה עוד קוין בה, דמה לו לכתוב בבית הקברות? מה לחוקי-השם ברוך הוא, להעמידם בכפייה אחת עם חוקי אנוש זרים?"
- [16] יחזקאל דעת ח"ד סימן סה, עמ' שייב-שיג בהערה: "התובע את חברו בבתי המשפט שלהם [-החילונים] גדול עונו מנאש... שהואיל והשופטים יהודים ומושבעים מהר סיני לשפוט על פי התורה... ואילו הם עזבו מקור מים חיים... ודנים על פי... ספרי החוקים שלהם... דנים על פי החוק העותומני והמנדטורי בבחינת שפחה תירש גבירתה... ועל ידי כך מייקרים ומחשיבים את משפטי הגויים... הרי המכשלה גדולה שבעתים מאסר להתדין לפני שופטים גויים".
- [17] 'המשפט במדינת ישראל ואיסור ערסאות', תחומין א (תש"ם), עמ' 319-328: "כל יסודו של איסור זה הוא איך ורק הכפייה בה' ובתורתה... יהודי דתי היודע על קיומו של משפט התורה... וכל זאת מעדיף להישפט בפני הדיוטות אלו... נחשב מחריף ומגדף ולמרים יד בתורת משה ואיסורו איסור חילול השם".
- [18] הסמ"ע שהחכם לעיל.
- [19] הרב י' אלי הרצוג, 'לקראת מדינה יהודית', בתוך: יהודה שביב, בצומת התורה והמדינה, עמ' 4-5. מלבד החומרה שהוא חזק בהכרעה ציבורית על פני מעשה של יחיד, הוא מחזק את כבודו שאף בבית דין ששופטו יהודים קיימת בעיית ערסאות באמצעות התקדים הפוסל התנייני לפני שופטים מוסלמים, שאומנם אינה מחשבת עבודה זרה, שכן הדבר מבטא אי-הכרה בערכה הייחודי של תורת משה. לכן הוא קובע: "אף על פי שהחוק הזה [החוק הזה] שעל פיו דנים בבתי משפט של המדינה] אינו מתיימר לנבוע ממקור לאנושי ואין לו אופי דתי, בכל זאת הוא הרי בועט בתורת אלקים חיים".
- [20] ראו סוגיות סנהדרין ראש ה' ע"א ד"ה 'קבלך עליה'.
- [21] משנה סנהדרין פרק ג משנה ב: "אמר לו: נאמן עלי אבא; נאמן עלי אבין; נאמן עלי שלשה חוץ בקר... אינו יכול לחזור בו". וכן נפסק במגבלות שונות בשו"ע ח"מ כב א. וראו שם גם בסעיף ב.
- [22] כך למשל הרמב"ם בפירושו לשמות כא, א מבחין בין התדיינות לפני בית דין של גויים לבין בית דין של הדיוטות: "ואף על פי שהזכיר חכמים שתי הבדלות האלה כאחת, יש הפרש ביניהם, שאם רצו שני בעלי הדין לבוא לפני ההדיוט שבישראל - מותר הוא, ובתוספתא עליוהו דין דין, אבל לפני הגויים אסורין הם לבוא לפני שידון להם בדבריהם לעולם, ואפילו וחי דיינים כדנינו באותו עניין". וצריך עיון אם כשרות בית הדין מותנית בידיעת הדיינים את הדין כראוי. וכן מבקשים האחרונים לדייק בדברי ר' יוחנן, שהביאם הבית יוסף סימן כ: "אחד מבעלי הדין שרצה לדון בערסאות של גויים - אין שומעין לו". מדייק ר"ח בנבנשתי, כנסת הגדולה ח"מ סימן כ; בית יוסף ס"ק א: "אבל אם שניהם חיצים - שומעים להם". ומכאן בא להקשות על הבית יוסף ומעלה כמה חילוקים.
- [23] שו"ת תשב"ץ ח"א א' תשובה קנט. ועוד הוא כתב שם: "אם בני העיר הסכימו למנות להם דיינים לדון בין איש לחבירו כפי מה שיראה להם, ואם יסתפק להם הדין שישאל את פי החכמים אשר יהיו בדור ההוא, ועל פי מה שיגידו להם יגמרו הדין - וראשי הם בכך. ואם הטיל חרם בדבר העובר על תקנתם - הוא חייב בעונש החרם... כי מי שימין את חבירו לדון לפני אותם דיינים ולא בא לפניהם, הוא עובר על תקנת הקהל. וכן אם הדיינים גמרו את הדין וחייבו את החייב - אין יכול לסרב בדין מכה החרם".
- [24] במאמרו 'משפטי המלכה ח"א', המופיע בספר תחוקה לישראל על פי התורה ח"א, עמ' 189-191, הוא מסייג את התקנה לאור פרשנות הפוסקים המגבילה אפשרות זו רק למקום שאין בו בתי דין של תלמידי חכמים. גם הרב גורן פוסק במידה מסוימת בדרך זו, ומדגיש כי לבתי משפט אלו אין מעמד של

- בית דין, משום שסמכותם אינה תורנית אלא היא סמכות ציבורית המוכרת על פי ההלכה. ראו שם, עמ' 146-147. וראו את שיטתו בהמשך.
- [25] "חזקי פשוט הרמת יד בתורת משה מצד הציבור ומלכות ישראל בארץ ישראל, ותורתו הקדושה שמו השמיים מה תהא עליה?" (שם, עמ' 192-201).
- [26] על פי פרשנות 'יש מפרשים' שמביא הר"ן לסוגיות סנהדרין ה"ל, ברמב"ן מופיעה עמדה אחרת, המבארת את הסוגיה באופן שונה.
- [27] ראו סנהדרין כב ע"א רש"י, שו"ת הרשב"א ח"ב סימן רצ.
- [28] הר"ן שם. וכן פסק ברמ"א ח"מ סימן ח א: "ועיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם, שלא ילכו לפני ערסאות של עובדי כוכבים - ממנים הטובים והחכמים שבהם [לדעת אנשי העיר], אף על פי שאינם ראויים לדיינים. וכיון שקבלו עליהם בני העיר - אין איש יכול לפוסלם". וחייד את הדברים בעל האורים סימן כב אות טו: "היינו בעיר שאין בה למדי תורה והמחו הם עליהם כדי שלא ילכו בערסאות... אבל במקום שיש בעלי תורה ומעדי בעיר הראויים לדון העם - חס ושולם למנות דיינים חסידי מדע... והעושה כן ראוי לזיפה וינדיד כי פוגע בכבוד התורה ומעקל הדין".
- [29] המאירי לסוגיות סנהדרין שם: "ואילו קבלום כל בני המדינה דרך כלל, אומר אני שאין כאן טענה". ואולי נרמז כן מן הסיפא של דברי הרמ"א שהוזכר בהערה הקודמת: "וכן כל צבור יוכלו לקבל עליהם בית דין שאינם ראויים מן התורה".
- [30] תחוקה לישראל, עמ' 149-152. הרב גורן מעורר את הצורך לסדר את החברה אף בחקיקה חדשה, ונשען על דברי הרשב"א בתשובותיו ח"ג שצג, ועל הר"ן בדרשותיו דרוש יא, שיובא בהמשך.
- [31] תחוקה לישראל, עמ' 159-179. הוא מציע ביאורים אחרים במושג 'ערסאות שבסוריה', מערער על דיוק גורן ברמ"א ותוהו אם תהיה אפשרות מעשית לשמר את משפט התורה אם התרחב מערכת בתי המשפט שיהיו כערסאות שבסוריה.
- [32] כך חושן משפט למסכת סנהדרין סימן ט אות ד. הוא נוטה לבאר את 'ערסאות שבסוריה' לא כפירוש הרמב"ן המבאר שדייני הערסאות דנים כפי דין תורה, אלא "שדנים כפי משפט בני אדם בשלם" משום שלא למדו דין תורה, או משום שלא יודעים אותו היטב. וכשאין דין שידון דין תורה, יש בכך תקנת הציבור.
- [33] עבודה זרה יג א ובמקבילות ההיתר העיקרי שם הוא לעשות עסקאות ביום אידם למרות האיסור הכללי לשם הצלת רכוש ומניעת אבדן הוחר הדבר.
- [34] כך עולה משו"ת הר"ד סימן מה: "מעלה בערסאות שלהם משום 'לפניהם' - ולא לפני גויים... ואפילו אם היה שם משפט, לא היה נאסר זה אלא כשהיה דין עם ישראל חבירו דציית דיןא [המציינת לדין], ואלא עם הגוי הכל כמה שאמרת, ואפילו אם היה שם איסור - רשאי אנו לדמות איסור דרבנן זה לזה - הם שקלו בפלס ביתנא אי זה איסור שלהן נדחה, באי זה מקום נדחה, ובאיזה מקום אינו נדחה". מכאן שאיסור ערסאות נדחה מפני הצורך בהצלת רכוש.
- [35] שו"ת הרשב"א סימן ה: "ואין בהלכה כזו לערסאות משום עילוי יראתם, מפני שאינם הולכים אלא להעמיד הדת, וכל שהוא הנדון גברא אלמא מותר ללכת לאומות להכריחו להכנע לדינו". וראו גם בפירוש הרדב"ז לרמב"ם סנהדרין כו ז. וראו בחתם סופר ח"מ תשובה ג המבאר כי היות שהתובע בערסאות עושה זאת ברשות בית דין, אין בכך משום פגיעה במשפט התורה.
- [36] רא"ש ב"ב ק ח י בשם רב פלטיא גאון; שו"ת הרמב"ן סג; שו"ת הרא"ש סח יג.
- [37] רמב"ם סנהדרין כו ז ושם בבסך משנה. שו"ע ח"מ כו ב.
- [38] שו"ת רמ"א סימן נב; יש של שלמה בבא קמא פרק ח סימן סה; שו"ע ח"מ כו ב. מקור הסמכות המרשה הוא בית הדין (כך ברמ"א שם) או ממוני הקהילה. ייתכן ששאלת מיהות הסמכות נוגעת לטעם האיסור: פגיעה בתורה או פגיעה באוטונומיה היהודית.
- [39] כך כותב הרב שלמה קלוגר האלף לך שלמה ח"מ תשובה ג: "בפרט בזמנינו דהמנהג פשוט ללך בערסאות בלי רשות בית דין" (אם כי יש לציין שתשובה זו עוסקת רק במקום שבו בית דין של ישראל). לפי המהר"ל ידסקין ההיתר של בית הדין אינו פסק בדין ממונות אלא הותרה של היתר (או איסור) מצד האיסור לפנות לבית דין נכרי.
- [40] הרב אשר וייס, 'גדדי היתר לפנות לערסאות', תחומין ל (תשנ"ט), עמ' 276.
- [41] ראו את סיכומו של איתמר ורהפטיג, 'חוקי הכנסת ומדינת התורה', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 190.
- [42] הרב נפתלי בר אילן, 'עדות על תאונת דרכים בבית משפט', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 179-190; אלאב שוחטמן, 'מעמדם ההלכתי של בתי המשפט במדינת ישראל', תחומין יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 358-360.
- [43] כנסת הגדולה ח"מ כו בית יוסף א. הסברה המונחת ביסוד עמדה זו היא שאין משום ביזוי משפט התורה בפניה לערסאות מנימוק פרגמטי (למרות שללאורה עצם העדפת משפט שאינו משפט התורה כגל חוץ כלכלי הוא גופו ביזוי התורה וחוקיה, וצריך עיון. וראו את הסברו של הרב וייס בסמוך). דברי כנסת הגדולה תואמים לדברי הסמ"ע ח"מ כו ס"ק יא. אולם הט"ז שם, והתומכים ס"ק ד הקשו וחלקו על דברי הסמ"ע.
- [44] המחזקר בהערה 40, עמ' 277. שם נדונה האפשרות לתבוע קופת חולים על רשלנות רפואית - תביעה שהיא אפשרית רק בבית המשפט.
- [45] יסוד ההיתר השלישי.
- [46] כפי שהעירו הפוסקים ביחס לחוב המעכב בגלל השמיטה.
- [47] "...באמת גידול דין (=תביעת הפיצויים)... דרכו של השופט להפעיל שיקול דעת שרירותי בבואו לקבוע את גובה הפיצוי: לבית הדין האמון על אמת המידה של אמת וצדק בשכל התורה אין כלים להשית באופן שרירותי סכום גבוה לתשלום, דהלא אין אנו דנים דין חבלות בזמן הזה... על כל אלה אין בידנו לשית תשלום, וגם אין מפתח מסוים ומוגדר במשפט הערכות שעל פיו נוכל לקבוע אמת מידה לתשלום". הרב וייס, 'גדדי היתר לפנות לערסאות', עמ' 277-278.
- באופן כללי יחסו של הרב וייס לבית המשפט הישראלי מתון ואף אוהד יותר מאשר הקו המרכזי בקרב חכמי זמננו. העניין מצריך בירור מקיף, אך ביתניים ראו:
- Ron S. Kleinman, 'The Halakic Validity of Israel's Judicial System among Israeli Ultra-Orthodox Halakic Decisors', The Review of Rabbinic Judaism 18 (2015) 227-259
- בעיקר בעמ' 247-253.
- [48] לבירור המושג והשלכותיו ראו אנציקלופדיה תלמודית ז, עמ' רצה ואילך; 'מסים ותשלומים במדינת ישראל', חוברת בית הלל 5 (אדר תשע"ד), עמ' 9-6.
- [49] טענה זו זכתה בקרב חכמי התורה כטענת 'הבן הרשע' או 'הסכל'. ראו שו"ת יחזקאל דעת חלק ד סימן סה: "שמעתי דיבת רבים התועים מדרך השכל המתחכמים למר שמיוון שכעת השופטים יהודים, והממשלה

העניקה להם סמכות לדון ולשפוט בדיני ממונות ויחשות, דינא דמלכותא דינא, וחושבים שהתורה הרצויה להתדיין בפניהם. אולם הכל יפצה פיהם. וראו גם את מכתבו של הרב צבי פסח פרנק בביטאון המועצה הדתית ירושלים בשערייך 5 (תש"ל), עמ' 4.

[50] על פי דברי הרשב"א והר"ן בגדלים כח.

[51] על פי המהרי"ק ס"ו. במילים אחרות, המערכת השלטונית חייבת לחוקק חוקים, אך בית הדין התורני הוא שישפוט על פי חוקים אלו, שכן הקמתה וקיומה של מערכת המשפט כבר אינם אינטרס של המלוכה. האמנם? נראה יותר שיעקר כוונת האוסרים היא שכלל מערכת החוקים של המדינה שעל פיהם שופטים בתי המשפט אינה לגיטימית. עם זאת ראו הרב אברהם שפירא, 'מבט תורני על חוקי המדינה', תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 238; אליאב שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי טז-ז (תשנ"ו-תשנ"א), עמ' 417-500. וראו עוד בהמשך הדיון ואכמ"ל.

[52] שו"ת הרשב"א חלק ו רנד. התשובה עוסקת בהיסמכות על הדין הנכרי בענייני ירושה. הרשב"א לא שולל שיעור על בסיס הסכמה, מדיני ירושה של תורה, אך שולל באופן נחרץ את ההיסמכות על הדין הנכרי.

[53] דברי הרשב"א האלו שימשו עוגן חשוב בדיונים על מגבלות 'דינא דמלכותא דינא' וכן בשאלות של מעמד חוקי מדינת ישראל ובתי המשפט שלה. ראו למשל שו"ת חו"מ ע"ג ס"ק לט ועוד.

וכן הרב מ' בריס, 'החקיקה במדינת ישראל בראי ההלכה: יצירותיו אנושיות וגבולותיה', בתוך: משפט ארץ - דין דיון (תשס"ב), עמ' 21-51 (בעיקר בעמ' 43-45).

[54] דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר.

[55] 'ראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה', הרא"ה קוק, משפט כהן, קמח. חכמים שונים שמענו על הכרעה זו, כמו הרב שאול ישראל, תחומין י (תשמ"ט), עמ' 53; הרב אליעזר ולדינברג, שו"ת ציצן אליעזר חלק כ סימן מג; ואפילו הרב אברהם שרמן, 'דמוקרטיה ושלטון הקהל במקורות ההלכה', שנה בשנה (תשנ"ח), עמ' 220 ועוד. וראו גם הרב שאול ישראל, עמוד הימיני, תשנ"ו, עמ' נב-פא; הרב שלמה גורן, תורת המדינה, עמ' 26-27 ועוד.

[56] הרב ארובן מרגליות, טל תחיה, עמ' נא.

[57] בבית המדרש נתגלעה מחלוקת ביחס לעמדתו של הרב ח"ד הלוי, אם לדעתו רק משפטים פליליים נתונים תחת סמכות המלך לחוקק ולדון, ואם שגם משפטים אזרחיים כדני ממונות נתונים תחת סמכותו. ראו בדבריו בספרו על הרמב"ם דבר המשפט הלכות סנהדרין פרק כד,

בעיקר סעיף ז: 'כחם של בתי דין שאינם של תורה לדון בהוראת שעה'. כמו כן ראו את עמדת הרב ח"ע גרודז'נסקי המופיעה בספר תחוקה לישראל ח"ב, עמ' 75, הערה ל'. הרב גרודז'נסקי מציע שם לבסס על שיטת הר"ן את הסדרות של משפט מתקבל על הדעת המכלל פתרון לחסימים משפטיים בין יהודי לנכרי. הוא מביא זאת בשם 'שו"ת הר"ן', ובזה מעצמא מעמד דברי הר"ן 'דברי הלכה ולא רק כדברי דווש'. ראו דיון בעניינים אלו עצמם בשו"ת אבני נזר יו"ד ח"ב סימן שיב אותיות מז-נב (בעיקר באות נ).

[58] שו"ת הרא"ש כלל ז סימן יא.

[59] חושן משפט ב א.

[60] הוא טוען שם כי כל האיסור לפנות לערכאות נובע מקיומה של האפשרות לפנות לדיון תורה, וכאשר אפשרות זו אינה ראלית - אין איסור.

[61] ועליו לא יבול ח"ג חושן משפט 6, עמ' רפ-רפא.

[62] וראו את הצעתו של הרב ד' ברמה:

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3942924,00.html>

[63] הרב הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה ח"ג, עמ' 62.

[64] בתחום זה נכתבו דברים רבים. ראו למשל את קובץ המאמרים שכינס יעקב בזק, המשפט העברי ומדינת ישראל, תשנ"א; עבודותיו של הרב פנחס נחום רקובר: אוצר המשפט (תשל"ה); חוק לישראל (תשנ"ב-תשנ"ט); מחקריו של ידידיה צ' שטרן, מדינה משפט והלכה (תש"ס) ועוד.

[65] ראו את הודאתו מכללא של הרב וייס לעיל.

[66] סקירה מקיפה, המכללת הערכה אהדת התורה ציפיות בבתי הדין לממונות, ראו במאמרו של אדם חפריזיונוגרוב, 'התעצמות הפלורליזם המשפטי בישראל: עלייתם של בתי הדין ההלכתיים לדיני ממונות במגזר הציוני-דתי', עיוני משפט לד (2011), עמ' 47-92. עקרונות מעשיים, שיפוטיים והלכתיים בדרך פעולתם של בתי הדין של רשת 'גזית' אפשר למצוא כאן: <http://eretzhemdah.org/content.asp?PageId=36&lang=he>

[67] ראו גם את המלצותיו של אליאב שוחטמן, 'מעמדם ההלכתי של בתי המשפט בישראל', תחומין ג (תשנ"ב-תשנ"ג) פרק ט עמ' 363-370. ראו את הדיון המקומי בהלכת שיתוף ויסודותיו העקרוניים בוויכוח בין הרב דיכובסקי והרב שרמן, תחומין יח (תשנ"ח), עמ' 18-40.

[68] מצווה תצא, מצוות מינוי דינים.

חדשות בג"ח

יום עיון בנושא נטיות חד מיניות

בעקבות פניות רבות מהשטח ועניין רב של חברי הארגון קיים בית הלל יום עיון פנימי בנושא נטיות חד מיניות. יום העיון משמש פתיחה לעיסוק בנושא על ידי בתי המדרש של הארגון. השתתפו בו הרב אהרן הראל, הרב יובל שרלו, הרבנית חנה פרידמן, הרב רון יוסף, אביגיל שפרבר ואחרים. בסיום היום נערך דיון פתוח בנושא בהשתתפות חברי הארגון.

כנס התעוררות בירוחם

לקראת הימים הנוראים מארגן בית הלל כנס התעוררות ביחוס, בשיתוף מדרשת אמי"ת באר המקומית, בראשות חברת בית הלל תמר ביטון ובעידוד ראש המועצה המקומית, מיכאל ביטון. בכנס צפויים לדבר רב העיר הרב יצחק שלו, ראש ישיבת ההסדר הרב אליהו בלומנצווייג, יו"ר בית הלל הרב מאיר נהוראי, ראש מדרשת אמי"ת באר הרבנית תמר ביטון, הרבנית ד"ר תמר מאיר, חברת הוועד המנהל של בית הלל ואחרים.

הכנס יתקיים ביום ראשון ז' בתשרי, בשעות אחר הצהריים במתנ"ס ירוחם.

בנוסף משתתף בית הלל, כמדי שנה, בכנס ההתעוררות ברעננה: יום ה' ד' תשרי, בבית הכנסת 'אהל ארי'.

מפגש בית המדרש ההלכתי עם דיני בתי הדין לממונות

במסגרת עיסוקם בסוגיית בתי המשפט נפגשו חברי בית המדרש ההלכתי לדיני עומק עם דיני בתי הדין לממונות 'גזית'. חברי בית המדרש התרשמו מאוד מהחשיבה ומן המאמץ היצירתי ליישם את משפטי התורה בזמננו, כפי שניתן לדאוג. גם במסגרת ההלכה המתפרסת בעלון זה.

תהליך תכנון אסטרטגי

הוועד המנהל של בית הלל החליט לבצע תהליך תכנון אסטרטגי, בהנחיית היועצת הארגונית שלומית שמרון. התהליך נועד להגדרה מחודשת של חזון הארגון, של מטרותיו העיקריות ושל דרכי הפעולה שיובילו להשגתן, התהליך כולל שלושה שלבים: בשלב הראשון התקיים מפגש של הוועד המנהל שבו הוגדרו מטרות התהליך והתפוקות המצופות ממנו. בשלב השני התקיים כנס רב משתתפים של חברי הארגון ובו נידונו מגוון סוגיות (תכלית הארגון, קהלי יעד מרכזיים, שינוי שמבקשים לחולל, גורמים מקדמים ומעכבים). בשלב השלישי והאחרון של התהליך, המתקיים בימים אלו, עוסקת ועדה מצומצמת בעיבוד החומרים ובכתיבת תכנית עבודה ארגונית מפורטת לשנים הקרובות, הנגזרת מהמטרות ומהיעדים שהוגדרו בשלבים הקודמים.

העצמה נשית

אחת המטרות החשובות שהציב לעצמו ארגון בית הלל היא להעצים ולהעמיק את מקומן של הנשים בעולם התורה, מתוך הבנה שכך יהיה עולם התורה כולו שלם יותר. על מנת ליישם את המטרות הללו יזם בית הלל פרויקטים העוסקים במקומן של נשים בעולם התורה: פרויקטים להעצמה ומתן כלים ואפשרויות לשילוב מלמדות תורה במרחב התורני, החינוכי וההלכתי: הפרויקטים נועדו להרחיב את מעגלי הלומדות, מתוך הבנה שהמלמדות והלומדות תלויות זו בזו, וכן ליצור תשתית למודל של כתובת נשית-תורנית-הלכתית עבור ציבור הנשים והבנות, כמו גם עבור הציבור כולו.

המזים זכה למענקים ממספר קרנות בארץ ובחו"ל, ומובילה אותו הרבנית ד"ר תמר מאיר.

שמיטת כספים: הרעיון וההלכה

הרב מאיר נהוראי



המצווה האחרונה שמקיימים בשנת השמיטה היא שמיטת כספים. מה משמעותה? איך מקיימים אותה כיום? כספי אלו הלואה לא יוחזרו ומהו הפרחוב?

למהותה של שמיטת כספים

שנת השבע (שמיטה) מזכרת כמה פעמים בתורה. בשני מקומות מופיעה סקירה רחבה יותר של הנושא. בספר ויקרא (כה, א - ד) נאמר: **"דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תֵבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבַתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת לָהּ... וּבִשְׁנֵה הַשְּׁבִיעִית שְׁבַת שְׁבָתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שְׁבַת לָהּ".** השנה השביעית נקראת בספר ויקרא **'שבת'**. המשמעות היא שאדם אינו מעבד את האדמה, ובכך מתחזקת תודעתו שלפיה הארץ שייכת לקב"ה. שש שנים האדם זורע, קוצר ועושה בקרקע כבתוך שלו, אולם בשנה השביעית הוא שובת והקב"ה דואג לתבואה. אזכור נוסף של שנת השבע מציג בספר דברים בקשר לשמיטת החובות, שגם היא נקראת שמיטה: **"מִקֵּץ שָׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה יְהוָה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹת כָּל בַּעַל מִשָּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יִשֶׂה בְרַעְיוֹנוֹ לֹא יִגָּשׁ אֶת רַעְיוֹנוֹ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לָהּ אֶת הַנֶּכְרִי תִגָּשׁ וְאֲשֶׁר יִהְיֶה לָּהּ אֶת אָחִיו תִּשְׁמַט יָדָּהּ"** (דברים טו, א - ב).

בשנה השביעית ישנו חובד ששייך לתחום שבין אדם למקום - **שבת לה'**, שמשמעותו היא שהארץ שייכת לקב"ה. קיים חובד נוסף, חובד חברתי וסוציאלי, הכרוך בהשמטת חובות והלוואות, והוא נקרא **שמיטה**. כל החובות שזמן הפירעון שלהם חל לפני סוף השנה השביעית נשמטים ביום האחרון של שנת השבע. זו מצווה קשה עד מאוד. לא זו בלבד שהאדם נדרש להלוות כסף לחברו ללא ריבית וללא רווח, פעמים שהוא עשוי להפסיד את ממונו. מצווה זו מחנכת אותנו להתרחק מכל תאוות בצע, שכן אם נדרשים אנו לשמט את החובות בסוף שנת השמיטה הרי קל וחומר שאסור לנו לגזול או לגנוב ממנו מהזולת (ספר החינוך מצוה תעז). רבי יונתן אייבשיץ אף הרחיק לכת וכתב בפירושו ההלכתי על שולחן ערוך חושן משפט (סז, א) ששמיטת כספים מרסנת את תאוות העושה. לאדם יש בעלות מסויגת על ממונו, ובכלל טוב יעשה אם לא יצבור ממנו רב בחיין, ולכן טוב שאחת לשבע שנים יישמטו החובות. אולם עדיין עומדת השאלה על כנה: הרי מדובר ברכוש של האדם, ומדוע שיוותר על כספו? האם לא די בכך שהוא עושה טובה לחברו כאשר הוא מלווה לו? את התשובה לשאלה הזו ניתן למצוא במקורות התורה שבעל פה. המשנה מתארת מעין משא ומתן המתקיים בין הלווה למלווה, וכך נאמר: **"המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני"**. אמר לו: אף על פי כן יקבל ממנו" (שביעית י, ח). מן המשנה עולה שאמנם החובות נשמטים, אך הלווה רשאי להחזיר את החוב למלווה מרצונו. אמנם המלווה צריך לסרב בנימוס, אך אם הלווה מתעקש, רשאי המלווה לקבל את כספו. הלכה זו מבטאת את המצווה באופן שונה. כפי שניסח בבבבירות הרשב"י הירוש': **"אין זו מגמת התורה לפטור לווה בעל רכוש מן החובה המוסרית של פריעת חובו, והמלווה רשאי לצפות מלווה בעל רכוש שלא יציל את הזכות שניתנה לו על ידי השמיטה"**. מטרת המצווה לשמור על חירותו של הלווה בכך שבסמכותו להחליט על פירעון ההלוואה. בכל השנים רשאי המלווה לשעבד את נכסי הלווה אם הוא אינו פורע את חובו. בשנת השמיטה נתבע המלווה להפסיק להטריד את הלווה. ההחלטה על פירעון החוב מסורה ללווה - זו חירותו. מצד שני, ישנה ציפייה שהלווה לא יציל את ההזדמנות ואת החופש וימנע מלפרוע את חובותיו למלווה. התורה שבכתב מציבה את שורת הדין, שעל פיה החוב נמחק ובטל, ואילו חכמים מאזנים את התמונה ומדגישים את חובתו המוסרית של הלווה לפרוע את חובותיו. לפיכך, כאשר הלווה מוכן לפרוע את חובו, פשוט הוא שהדבר כשר וראוי, אלא שיש לוודא שהשבת החוב נעשתה רק לאחר שהמלווה קיים את המצווה הפורמלית של השמיטה באמירת **'משמט אני'**, ואחר כך אין מניעה שיגבה את חובו. וכך גם מדויק מהכתובים: **"לֹא יִגָּשׁ אֶת רַעְיוֹנוֹ"**.

ההיבט המעשי של שמיטת כספים

מצד אחד, שונה שמיטת כספים משאר דיני שמיטה ויובל, שכן היא מתקיימת גם בחו"ל. מצד שני, היא תלויה בקיום היובל (רמב"ם שמיטה ויובל ט, ב) או בקיומה של שמיטה (רש"י גיטין לו ע"א). בימינו שמיטת כספים נוהגת מדברגן בין בארץ ישראל ובין בחו"ל (שו"ע חושן משפט סז, א), ויש הסוברים שכיום היא אינה נוהגת בחו"ל (רמ"א שם).

השמיטה מפקיעה את כל החובות שזמן הפירעון שלהם חל לכל המאוחר עד

ערב ראש השנה תשע"ו. משמעות הדבר היא שמבחינה הלכתית לא ניתן לגבות את החובות מהלווה לאחר א' בתשרי תשע"ו. חובות שמועד פירעונן חל לאחר ראש השנה תשע"ו אינם נשמטים וגוברים אותם בזמנם (שו"ע שם סעיף י). הכול מסכימים ששמיטת כספים נוהגת בחובות שנובעים מהלוואות, בין אם מדובר בכסף ובין אם מדובר בשווה כסף (כגון הלוואת מוצרי אוכל בין שכנים). אך ישנם חובות שאינם נובעים מהלוואה, כמו קנייה בהקפה או תשלום משכורת, שבהם החוב נוצר מעסקה בין שני צדדים. נחלקו הפוסקים בשאלה האם החובות הללו נשמטים. יש אומרים שרק חובות הנובעים מהלוואה נשמטים (ב"ח על הטור סז, יט) ויש הסוברים שכל חוב נשמט, גם אם הורתו ולידתו בעסקה (בית יוסף על הטור סעיף יד). למעשה, אנו פוסקים שכל חוב - גם זה הנובע מעסקה שמועד פירעונה נקבע לפני ראש השנה - נשמט (שו"ע רמ"א שם יד). הדבר נכון גם לגבי כספים שמופקדים בחשבון בנק, שניתן למשוך אותם לפני תום שנת השמיטה; גם צ"ק דחוי שמועד פירעונו לפני ראש השנה הקרוב - נשמט (שו"ת מנחת יצחק ה, קיט - קכ). גם נשים חייבות במצווה זו, אף על פי שביסודה היא מצוות עשה שזמנה גרמא (ספר החינוך תעז).

הרקע לתקנת פרחוב

הלואה היא מצווה גדולה מצדקה. הסיבה לכך היא שבשונה מעני שצריך לחזר על הפתחים ולעבור תהליך משפיל עד כדי פגיעה בתדמיתו העצמית, הלווה אינו זקק לכך (שבת סג ע"א; רמב"ם ספר המצוות קצז). כאמור, היה מצופה שגם בעת שמיטת החובות יפרע הלווה את החוב מרצונו החופשי. אך לאורך הדורות נמנעו הלויים מלהחזיר מרצונם את החובות, ובתגובה לכך נמנעו המלווים מלהלוות (משנה שביעית ג, א). כך נפגעה אוכלוסייה שלמה שלא קיבלה הלוואות בעתות מצוקה. הלל הבחין בתופעה הזו ותיקן את שטר הפרחוב, ובכך היטיב עם כל האוכלוסיות: העשירים לא הפסידו את הלוואתם והעניים המשיכו ללוות כסף. תקנתו של הלל נקראה 'פרחוב', מילה המורכבת משלוש מילים: 'פרח' - תקנה, 'בולי' - עשירים, 'ובטי' - עניים.

המנגנון המשפטי של הפרחוב

המשנה אומרת: **"זהו גופו של פרחוב: מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן, שארצה והדיינים חותמין למטה או העדים"** (שביעית ז, ד). האם מדובר כאן בתקנה מהפכית, או שמא ביישום של מתווה קיים? שאלה זו נדרשת, שכן שנינו במשנה אחרת שמי שמוסר את שטרותיו לבית הדין אינו משמט (שם י, יב). תשובות שונות ניתנו לשאלה הזו, ואבחר בכיוון המינימליסטי: הסבור שתקנת הפרחוב לא יצרה את ההלכה הקובעת שמיסירת חוב לפני שנת השמיטה לבית הדין מונעת את שמיטתו בשנת השמיטה, אלא רק ביטלה את הצורך במסירת שטר החוב בפועל לטיפול של בית הדין. התקנה קבעה שדי בכך שיכריז המלווה בכתב שהוא מוסר את השטר לבית הדין, גם אם בפועל הוא משאיר את השטר בידיו. אם כן, מדובר במסירה רעיונית של החוב לטיפול של בית הדין, ולכן החוב אינו נשמט (ריטב"א מכות ג ע"ב).

הלכה למעשה - כיצד?

ישנם נוסחים שונים של שטרות הפרחוב. כמו כן, ישנה מחלוקת באשר לפורום הנדרש לקיום שטר פרחוב: האם יש צורך בבית דין מיוחד, או שדי בבית דין רגיל. במסגרת זו לא נוכל לפרט את השיטות השונות, ונסתפק בהוראות כלליות.

חתימה על שטר פרחוב תתבצע סמוך לראש השנה. רבני הקהילות ימציאו שטרות פרחוב והקהל יחתום עליהם לפי ההוראות שיינתנו בכל קהילה. מי שמסיבות שונות לא הצליח לעשות זאת במסגרת קהילתו יוכל למלא שטר פרחוב דרך המיזם של 'נדיבי ארץ':

<http://nediveyetz.co.il>

'נדיבי ארץ' מציעים שטר פרחוב לחתימה בפני עדים. יחד עם זאת, הפוסקים המליצו שמלבד שטר הפרחוב, שמונע את השמטת החובות, תינתן הלוואה שמראש לא תהיה כלולה בפרחוב, כך שבסוף השנה היא תישמט. ארגון 'נדיבי ארץ' מרכז את המיזם בשיתוף מכון התורה והארץ ופעמונים, וכספי ההלוואות מועברים לבעלי חוב כדי לעזור להם לצאת ממעגל החובות.

לסיכום:

לאחר תקנתו של הלל ניתן להתחילה לחתום על שטר פרחוב. ראוי ונכון לייחד הלוואה אחת לעניים כדי לקיים מצוות שמיטת כספים. ההלוואה תישמט בסוף שנת השמיטה ולא תהיה כלולה בפרחוב, ומעתה ישנתה ייעודה מהלוואה לתרומה וצדקה לעניים.

הרב מאיר נהוראי, רב המושב משואות יצחק ויו"ר הוועד המנהל של בית הלל.

שני המאמרים בנושא המחשבה הפוסט מודרנית הם פתיחה לדיון בנושא זה בבית המדרש הרעיוני של "בית הלל".

יראת שמים בעידן הפוסטמודרני הרבנית ד"ר חנה השקס



הרעיונות הפוסט מודרניים מערערים על הסדר הישן ונתפסים כאיום על הדת והאמונה. במאמר שלפניכם יש הצעה לראות דווקא את 'הידידות' בין הדת היהודית והפוסט מודרניות.

א. הביקורת הבתר-מודרנית, ולמה היא יידידותית להגות היהודית

במאמר זה אבקש לבחון את המתח הרעיוני בין אופנת החשיבה הפוסטמודרנית לבין חיים של יראת שמים ומחויבות הלכתית.

הניתוח שלי מתייחס להנחות המצויות בבסיס המחשבה ולא לטרבות הפופולריות, ועל כן אתייחס בדבריי למחשבה ה'בתר-מודרנית' ואבחין בינה לבין המודרנה. הרעיונות המודרניים אמנם אתגרו את תוכני הדת היהודית, אך הם המשיכו לתאר עולם עם עוגן חיצוני ברור ואמנות מוחלטות. ההבחנה שאציג כאן היא שהמודרנה גנמה בערך **התבונה** של היהדות. המחשבה הבתר-מודרנית **מבקרת את המודרנה**, ובכך מספקת כר מושגי לשיקום המסד התבונה של המחשבה היהודית.

הפילוסופיה המודרנית, או הנאורות, תרגמה את האוניברסליות של בשורתה הדתית של הנצרות למושגים של תבונה אוניברסלית אחידה וקבועה. על פי הערכים האוניברסליים, היחיד והקהילה ההיסטורית נתפסו ככפופים לאידיאה המופשטת. לפי תפיסת הנאורות, החופש והזכויות אמנם מציבים את הפרט במרכז של שייח ליברלי ומאפשרים שינוי פוליטי והתקדמות מדעית, אך הבנת הפרט כאישיות בעלת חירות מבוססת על קבלת אידיאות התבונה האוניברסליסטיות והאמת האחידה והקבועה שהיא מחזיקה בה. האני האנושי החופשי הוא יצור מוגדר ומוגבל לאישיות האוניברסליסטית, הנוצרית במקורה, שההוגים המודרנים דמינו¹ למותר להזכיר את התוצרים שידעה המאה העשרים להתפתח היחיד לאידיאות ולחירויות ה'תבונות'. הביקורת הבתר-מודרנית פותחת פתח לבניית זהות אישית-קהילתית, המבוססת על אחרות ועל גיוון שלא היו מקובלים על ההוגים המודרנים.

אפשר למצוא את שורשיה של הביקורת הבתר-מודרנית כבר במאה התשע-עשרה. כאן אצביע על שלושה מאפיינים פילוסופיים שלה: המפנה הלשוני, דחיית היסודות ו'נרטיב העל' ו'מות האני'. על פי הרעיונות הביקורתיים הללו, מערכת המושגים שלנו, ובכך זה האמונות והאידיאולוגיות שלנו, הן תוצרים של השפה שאנו משתמשים בה. 'המפנה הלשוני' הוא המגמה לראות בשפה שלנו את הגורם שמכתיב את תמונת העולם שלנו. מאפיין זה קשור לייאוש של המדע והפילוסופיה מייצוג העולם' שמאחורי המושגים והלוגיקה שלנו. המהלכים שנועדו להוכיח את אמתות תמונת העולם שלנו הם בהכרח מעגליים, ולכן התמונה כולה, ה'סיפור' או ה'נרטיב' שמתארים את עולמנו מבוססים על עצמם בלבד. 'הוכחות', הן בעולם המדע והן בעולם הרעיונות, מותנות במערכת מושגים קיימת שאין דרך לאמת את ההנחות שלה. הפילוסופיה **המודרנית** עסקה בחיפוש אמתות יסודיות היכולות לשמש בסיס לבניין הידע כולו. אך ההתמקדות בשפה גרמה **למבקרי המודרנה** לראות בעיסוק זה 'יסודנות', ולהבין אותו כניסיון לייצר 'נרטיב על' אוניברסלי. אך אם כולנו מציגים בתוך שפה מסוימת, אין איש שאחזק ב'נקודת מבט של אלוהים', ואין אמת מידה לאמת מחוץ למושגים או מחוץ לקהילת האנשים המוחזקה במושגים אלו. יותר מכך: המושגים מוכתבים על ידי בעלי אינטרסים בקהילה ההיסטורית שאנו חלק ממנה. תוצאה חשובה של תפיסה זו היא הטענה שכל אמת היא יחסית לבעיה יחסית למטרות שלנו, ואין לה חלות אוניברסלית. רעיונות אלו הולידו גם את התופעה הנקראת 'מות הסובייקט'. כשם שאין אמת מוחלטת **מעבר לשפה** ולאופן שבו אנו חווים את העולם, כך אין 'אני' יסודי הנסתר בתוך כל קשת החוויות והדימויים שיש לי מעצמי. ז'אק דרידה, שלימד את העולם המערבי **ש'הכול טקסט'**, טען שה'סובייקט' שהפילוסופיה בנתה סביבו את עולם התופעות ואת אידיאל החופש והשוויון איננו אלא מיתוס. אי אפשר להצביע על משהו מובחן שאנו מכנים אותו 'אני'.

טענתי היא שהביקורת הזו פותחת פתח לרעיונות הרבה יותר 'יידידותיים' להגות יהודית-דתית: אחת התוצאות של המפנה הלשוני היא שהתקדמות הידע כולו נתפסת במושגים של פרשנות. וכך, מעשה הפרשנות של התורה אינו שונה ממדע, שהוא מעשה 'הפרשנות' של הטבע. אמנם המדרש הפרשני אצל חז"ל הוא מעשה פרשנות יצירתי, אך היצירותיות היא חלק מן הכושר האנושי ליצור משמעות, והמדע גם הוא דורש יצירותיות כדי להתקדם. וכך, ה'פלפולים' הרביניים, שההוגים הנאורים כה לללו בהם, מקבלים בתפיסה הבתר-מודרנית מעמד של פעילות תבונתית שאיננה נופלת מהפעילות המדעית.

התפיסה הנוצרית ובעקבותיה **הנאורות** ייחסו קדימות לרוח וחללו במיקוד היהודי בחיי המעשה. אך **ביקורת המודרנה** ייחסה את מושג הרוח האוניברסלי לשפתה של אליטה תרבותית מסוימת, והחלה לבחון דווקא את התרבות

החומרית שיצרה את המושג הזה. ההבנה שהעולם הרוחני היהודי מתבטא בצורות היום-יומיות ובחיי המעשה נראית עתה באור אחר, שהיה כל קהילה מבטאת את ה'רוח' שלה באורח חייה. וכך, המחויבות ההלכתית, ה'לגליזם' הרבני המושמך, הופך להיות המקור הלגיטימי לזהות הקהילה ולמושג מעודכן של חזונית. הקהילה הדתית מתוארת מעתה כמי שפיתחה שיח פרשני כדי לקבוע את גבולותיה על ידי פסיקת הלכה. היחיד איננו ישות הכפופה לרוח הכללית, אלא חלק מרקמת הקהילה. הפסיקה ההלכתית מובנת מעתה לאור הצורך לאזן בין הערכים הרוחניים לבין הרווחה של היחיד וצורכי הקהילה. בניגוד לתפיסה הרואה בהלכה קורפוס קבוע ו'קפוא', הביקורת הבתר-מודרנית מאפשרת לנו לראות בהלכה את מה שהיא הייתה תמיד - תוצר של מעשה פרשני לצורך היסטורי נתון.

ב. יראת שמים ומחויבות הלכתית בימינו

ירא-שמים שחי בעולם הפוסטמודרני בתחושה שיש "עין פקוחה בשמים" ושהוא עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים לא מצפה שהוא יוכל "להוכיח" את רגשותיו לאיש מחוץ לעצמו. במקום הוכחה אובייקטיבית של מערכת יחסים היורכית בין בורא לברא מציעה המחשבה הבתר-מודרנית חוויה של **מפגש עם דבר החיצוני** לנו. המפגש עם הקדוש ברוך הוא, כמו גם המפגש עם הזולת האנושי, נתפסים כחוויה קיומית פרטית היוצרת אצלנו מחויבות מוסרית ודתית ל'אחר'. יראת שמים אם כן היא חוויה אישית של מפגש עם הקדוש ברוך הוא. אין כאן עניין להוכחות פילוסופיות או מדעיות: זוהי חוויה קיומית. אמנם אנו משתפים בה את זולתנו, אך הוודאות של חוויותינו נותרת בד' אמותינו הפרטיות בלבד: אני חיה בעולם שבו אני פוגשת אחר - אלוהי או אנושי - שיש לו תביעה מוסרית כלפי.

לעומת יראת השמים האישית, המחויבות ההלכתית מעוגנת בעולם המעשה ולכן ניתנת לשיתוף **ולאובייקטיביות**. המחויבות ההלכתית נולדת מתוך שיח בעל כללים רציונליים. עקרוניותו של השיח הם המחויבות לאמת של התורה, לפרשנות של מעבירי המסורת ולקיום הקהילתי. בהתאם לכך, אני מציעה לדבר על שיח שמתרכז במושג תלמוד תורה. בניגוד ל'אמת' המודרנית, המיוסדת על גורם יחיד וקבוע, מושג השיח בנוי על מטפורה של שדה-כוח (force field). ה'אמת' תלויה ביחסים בין כל הגורמים ולא בגורם יחיד. במילים אחרות, אנו מתארים את הקיום היהודי הרבני כהימצאות בתוך שדה-כוח שבו לכל גורם יש משקל, ושאיזון בין הגורמים מאפשר את קיומו המוגדר של השדה. שינויים בשוליים אפשריים בתנאי שהם לא פוגעים בגרעין המלכד (כמו סוג של מגנט). השוליים יכולים להיות קצת זליזלים, בתנאי שהם לא פרוצים לגמרי. מה שמגדיר את התנועה הפנימית של השדה הם כללי השיח הסובבים, כאמור, סביב שלושה צירים:

הציר הראשון הוא התורה. התורה "מייצגת" את רצון ה' בעולם, ולכן רק דרכה יש לנו נגישות "אובייקטיבית" לרצון ה'. גם אם אנחנו חווים מפגש ברמה כלשהי עם הקדוש ברוך הוא (בעבר - נבואה; היום - "חוויה רוחנית") אין לנו דרך מלבד התורה להבין את המפגש במושגים אנושיים. הציר השני הוא מעשה הפרשנות של התורה. כדי להבטיח את קיום התורה יש לפרש אותה באופן שמאפשר את היישום שלה בתוך ההיסטוריה, ומתוך היענות לאתגרים שהיא מציבה בפני נושאי המסורת. מעשה הפרשנות צריך להבטיח מחד גיסא את הנאמנות לתורה כגילום של רצון ה', ומאידך גיסא שהצרכים המשתנים בקבל מענה. תרבות בית-המדרש ויחסי רב-תלמיד הם הדרך שבה בנו חז"ל את מערך ההסמכה והפרשנות. המתח בין סמכות הרב, ריבוי הקולות של התלמידים והצרכים המשתנים של הקהילה בכל דור דור הוא המתח שעליו בנויה תרבות בית המדרש. הציר השלישי הוא גבולות הקהילה. ללא קהילת בני ישראל, אין מי שיקיים את התורה. השיח הדתי הוא שיח שמתנהל בתוך הקהילה הזו. לכן הגבולות של הקהילה הם קו תוחם בלתי מתפשר שיש לשמור עליו מכל משמר. את התפקיד הזה ממלאת פסיקת ההלכה.

כל שלושת הצירים הללו צריכים להיכלל בתוך השיח הדתי. באין מחויבות לתורה עצמה, אין שום קריטריון נראה לעין לאמת. באין סמכות של הוראה ומסמכות האמת לא נשמרת, אך גם אין פרוצדורה שמאפשרת לקיים אותה במציאות משתנה. ההלכה היא **התוצר** של השיח הסמכותי-דינמי בכל רגע נתון, אך היא איננה מגדירה את האופן שבו מתרחש השיח שיוצר אותה. תפקיד זה מתמלא על ידי הפעילות של תלמוד תורה: התורה כמקור לרצון ה' היא לעולם הדבר שאנו מפרשים, דרך שרשרת ההוראה המתנהלת בבית המדרש, כדי להורות הלכה בפועל. בית המדרש איננו חד ממדי. הוא מתנהל בין בבתי הספר המיועדים לכך - הישיבות; הן בספרי ההלכה שהתקבלו כסמכותיים, כגון המשנה תורה והשולחן ערוך, והן ב"שטח": בספרות השאלות והתשובות, בבתי הדין הקהילתיים ובשיח ושיח בין מורי ההלכה שהתקבלו על הציבור לבין הציבור הנזקק להם בכל זמן נתון.

לסיכום, הרעיונות הבתר-מודרניים המבקרים את מושג האמת התבונה החיצוני לחוויה האנושית מאפשרים הבנה של הקיום הקהילתי הדתי באורח רציונלי. לפיכך, בניגוד לתחושה הרווחת שלפיה הפוסטמודרניזם מערער את הבסיס של המחשבה הדתית, אופנת החשיבה הזו תורמת להבנת הבסיס התבונה של הקיום הדתי. היא מאפשרת ניסוח מחודש של הקשר בין עולם האמונה והמחויבות למצוות לבין עולם המדע. בנוסף, היא מספקת בסיס להלך מחשבה שמאשר את האמונה הקהילתית שלנו, שלא על חשבון האמונה והקיום של **האחר**.

הרבנית ד"ר חנה השקס, חברת הוועד המנהל של "בית הלל", היא פילוסופית, מרצה וחוקרת בתחום.

[1] גבה למשל.

[2] ניתוח זה מבוסס כמובן על רעיונותיהם של מרטין בורר ועמנואל לוינס.

הפוסטמודרניזם והאמונה הדתית - ארבעה פתחים הרב עמית קולא



המאמר שלפנינו משרטט סקיצה של גישות אפשריות - מכילות ומתנגדות להתמודדות מאוזנת עם האתגרים ששבר המודרניזם מותיר לפנינו.

כמו פולחן פעור ועבודת האשרה של ימי המקרא, כמו ההלניזם של בית שני, הפילוסופיה האריסטוטלית של ימי הביניים וההומניזם המודרני - כך המצב הפוסטמודרני מציב אתגרים כבדים בפני העולם היהודי על אמונותיו. פיתוי ואיום מחוללים לאורך כל הדורות קשרים של משיכה ודחייה בין תרבות העולם על ערכיה לבין מסורת היהדות. אי אפשר שבמחשבות היהודיות לא ידבק משורו מבאב התקופה, מן התרבות הסובבת. עם זאת, כמעט ולא ניתן למצוא משנה סדורה, אפריורית, לשאלת ההכנסה וההוצאה של תוצרי המכשף הבין-תרבותי.

בהנחה המתבקשת שלפיה המצב הפוסטמודרני יפורש בעיני המתבונן לכל אחד הפוסטמודרניזם שלו, אנסה להתמקד בפתחים לדרכי תגובה, לאחר ביאור קצר לתופעה והצגת הבעיה מזווית המבט של.

ההופעה של מה שנקרא המצב הפוסטמודרני חבוקה בכשלים שנבטו מן העולם המודרני ונגדו. האופטימיות ששידר העולם המודרני על ערכיו - התקווה שההשכלה והרציונליות יוכלו לצמצם את הפער בין אנשים, עמים ותרבויות, ויפתחו סובלנות ואושר לכול - ספגה מכה קשה במהלך המאה העשרים.

הכשלים הופיעו בעולם הפילוסופי, שהבטיח למצוא את האמת נותנת השלמות והאושר ולא הצליח בכך. גם העולם הפוליטי לא חף מכשלים - נפילתן של האידיאולוגיות, שבמקום אושר לכול גררו את שפיכות הדמים הגדולה ביותר בהיסטוריה, ששיאה במלחמת העולם השנייה. מפגשים ישירים בין עמים ותרבויות על רקע התפתחות טכנולוגית בתחום התעבורה ובעיקר בתחום התקשורת הוציאה אותם מתמימותם המסוגרת. אבדן המונופול על הידע, קריסה ושינוי בהיררכיות החברתיות מולכים לתחושה ולהכרה שהאמת נעשית עדרים ועדרים והולכת לה.² אין אדם יכול להטיל שיפוט על חברו עם אבדן המצפעת המשותף.³ ניקוי השולחן מן הרקע המסורתי כדי לאפשר חשיבה אוניברסלית (בסגנון של דקארט)⁴ אינו אפשרי, שכן התרבות והמוסר השייכים למעגל הפנימי של התודעה הם חלק בלתי נפרד מאפשרות ההתבוננות עצמה. ממילא אי אפשר להגיע לתמימות דעים ביחס לטוב ולרע. האמת נעלמת, ואפשרות המגע באוניברסליות, בממש, בריאלי הופכת לחלום חסר יכולת מימוש.

עולם האמונה המשוכנע בצדקת דרכו, דת ואמתותיה המוחלטות, מתקשים לעכל את אנרכיית הדעות ואת הטענה כי האמת המוחלטת היא מן הדברים חסרי הפשר שאין לדבר עליהם.⁵ הטענה הרווחת שלפיה כל תפיסה ערכית היא בת זמן, מקום ותרבות ואינה אלא הבניה חברתית מעוררת תחושה של אבדן דרך לתיקון העולם, ומקרינה את היחסיות אל העולם הפנימי [אם זה לא אמתו לכולם שמה זה גם לא אמתו בשבילי].

יש להדגיש שבשונה מן הניתוח המקובל, התופעה לא נוגעת רק לשכבת עילית מתוחכמת ומנוכרת. את הדי השינוי ניתן לחוש בכל חלקי החברה, גם בקרב מי שלא למד פילוסופיה. השינוי בא לידי ביטוי בטפה: דיבור על משמעות במקום על נימוק או טעם; על הסיפור-הנרטיב במקום על אידיאולוגיה או אמת; ה'התחברות' שהופכת להיות חזות הכול כמו גם הסובלנות הבסיסית אל האחר וייצוגו.

בעולם הדתי יש קולות של פחד מפני הפוסטמודרניזם. הקריאה להתעלמות ממנו במערכת החינוכית מתוך חשש שלא נוכל לו דומה בעיני לקריאה להתעלם מכוח המשיכה, שכן הוא מכביד על היכולת להמריא לחלל. הפוסט הוא מצב. הוא מאתגר את המחשבה. לכן, גם אם לא כל ינוקא צריך להכיר את כל המסלול, הרי שמי שמבקש להוביל מהלך רוחני חייב להכיר, להתוודע, לכאוב ולבקש דרכי פתרון. לפיכך ארבע כותרות להתמודדות.

הכלה

העולם הדתי יכול להכיל את המצב הפוסטמודרני. הדבר יחייב תרגום של המונחים הדתיים שיעמדו בביקורת (ולמעשה הדבר כבר קרה וממשיך לקרות). ניתן לשוחח באופן דתי-פוסטמודרני. אפשר לרסן את הלשון, לעשות דקדוק. רוב החיים הדתיים יכולים להיות מתורגמים. השימוש במונח 'משמעות' במקום 'סיבה' עשוי לגרום לחיים הדתיים להיעשות אותנטיים יותר ומחוברים יותר לאישיות. במקום לדבר על שמירת שבת וקיומה כדבר שנכון ואמתי לעשותו (שכן על האמת אינו יכולים לומר דבר), נשוחח על עומק המשמעות שהשבת מכניסה לחינוך.

תחום אחר הוא השאלה ההיסטורית. הפוסטמודרניזם טוען שאין ממשות, אלא רק פרשנות. השפה לא משקפת את הדבר אלא יוצרת אותו. באופן לא מודע, אבל בהחלט מושפע בהבלעה, הצעתי הצעה כזו ביחס להבנת התורה. אם אנו מסכימים כי עיקר התורה לא מציג במאורעות אלא במשמעות, מדוע צריך לקיים את המאורעות ולא ניתן להסתפק במשמעות? (שהרי המאורעות לא קיימים אלא רק המשמעות).⁶ היסטוריון אינו משחזר אלא מכוון (וכן).

ישנם תחומים קשים לתרגום, שכן הם נוגעים באשיות ההווה הדתית. בתחומים אלו לא קל למצוא תרגום שיענה על כלל השפה החדשה וישמור על זיקה אותנטית למקור. כך, למשל, התפילה. יסוד התפילה הוא העמידה אל מול הא-ל. אבדן האוניברסליות מקשה על קיום החוויה הזו. אמנם יש לזכור כי גם הפנתאיסטים מתקשים בתפילה המסורתית. תחום נוסף שתרגומו הוא לענ"ד בלתי אפשרי הוא התפיסה הדתית של הא-ל כבלתי תלוי באדם ובמציאות: "ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מציים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לביטולם, שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם".⁷ - אמירה שכל זרמי היהדות לגווניה מקבלים ומבליעים ביסוד מחשבתם הדתית.

רצון

אף מי ששכלו מכתוב לו את הצידוק שבטענות הפוסטמודרניות ואת המגבלות הממשיות הקיימות בחתירה אל האמת האוניברסלית, יכול לאמץ את רצונו אל מול תיבת הזכוכית הכוללת בבעתה את הוויתור ולהמריא אל על. כסיפור העממי על העכבר שנפל לסיר חלב, ולמרות חוסר הסיכוי להיחלץ ממנו היכה בידי וברגליו על הנוזלים המאיימים להטביעו עד שהפכו לחמאה ואפשרו את הצלתו. הדת יכולה להניף את נס המרד נגד השפיפות הפוסטמודרנית. היא אמונה על הגישור בין דברים שלא ניתן לגשר ביניהם (הסופי והאינסופי). בשפתה הפנימית מצוי האוניברסליזם הלא-מושג, אך המושג בכבלי האבה במגנוט עצום את הנפש והאדם לחתור אליו. במובן זה ייתכן שיש לשפה הדתית תפקיד בגאולת העולם מפני הכלל הפוסטמודרני.

בועה

ההצדקה הרב-תרבותית של המבט הפוסטמודרני מאפשרת למאמין לחיות את אמונתו ללא צורך לתת דין וחשבון מוסרי או אינטלקטואלי לדעשי הרקע. דומה שזה הפתח שניצל הרב שג"ר אל עבר המיסטיקה.⁸ זהו החיסון מפני החיפוש בדשא של השכן, שכן הוא לעולם לא יהיה ירוק יותר (שהרי יסבול מאותם כשלים יסודיים של הדשא שלך). אמנם המודעות הפוסטמודרנית מחייבת לעתים איזה מבט כמו מבחן, קצת לגלוג עצמי, התבוננות מעט צינית, ענווה של הבנה שזו הבועה היחידית שיש - בעולמך שלך... בקרב המתבוננים הפוסטמודרניים ישו התרשמות, שלא לומר התפעמות, מן המבוננים בבעתם. בין אם חסרי התבונה הפרימיטיביים [דבר המזכיר את יחסו של מונטני לפראנס]⁹ ובין אם הם בעלי תבונה הבוחרים למצוא את מה שיש, שכן דרך אחרת אין. תפיסה בועית זו, שמעלתה היא הדבקות האותנטית, עומדת בהתנגשות כמעט מוחלטת לתפיסה הרביעית.

כלליות

הכלליות היא האפשרות להתרשם ולחוות את מגוון זוויות המבט, לרכוש מבט כללי הנותן תקווה למגע באוניברסליות. הרב קוק הרבה להתבטא בתחום זה.¹⁰ אך הביקורת הפוסטמודרנית מחייבת עדכון ממוקד מטרה של רעיונותיו. מובן שאף הכללה מעין זו¹¹ תזכה לביקורת שגם היא עוד נקודת מבט, אך דומה שזהו אתגר שיש להתמודד עמו.

הרב עמית קולא הוא רבו של קיבוץ עולמים, מלמד באוניברסיטת בן גוריון ובבתי מדרש שונים, וראש בית המדרש ההלכתי של "בית הלל"

[6] עמית קולא, הוויה או לא היה, בעיקר עמ' 17-29.

[7] רמב"ם הלכות יסודי התורה, פרק א הלכה ג.

[8] הל' (לעיל הערה 3), עמ' 27.

[9] מישל דה מונטנין, מסות, עמ' 130-131.

[10] אורות הקודש חלק א, עמ' יא-יח; קבצים מכתב יד קדשו, פנקס אחרון מביסק, טע"ז, יג, ועוד.

[11] יתכן שזה סוד הקסם של ספריו רבי המכר של יובל נח הררי (כמו 'קיצור תולדות האנושות'), כפי שניסחו מבקרי. מצד שני, חלק מן המבקרים העיזו על האגדה המובלעת בספר, המבטלת ובוודאי מפחיתה את ערך האוניברסליות של ההכללה.

[1] על משקל שם מאמרו של ק"ל ביקר: Everyman His Own Historian, שזכה אחר כך לפרסומה גם לתחומי הפיזיקה וכלל המדעים המדויקים.

[2] "ותהי האמת נקדחת" (ישעיה נט טו) - ... מלמד שנושעית עדרים ועדרים והולכת לה" (סנהדרין דף ע"א).

[3] ראו את פתיחת הדיון של הרב שג"ר בסוגיית הפוסטמודרניזם, הנוסקת בסוגיה של רצח על כבוד המשפחה, כלים שבירים, עמ' 13-15. את הרקע האונטולוגי לדיון האתי ראו במאמרו של פטר וינ'ן Understanding a Primitive Society, Ethics and Action (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), pp 9-49.

[4] ראו דבריו בפרק א' של ספרו הגיונות על הפילוסופיה הראשונית. כתבי תולדותיו מתארים שדקארט כתב בחדר חסר ריהוט במחנה צבאי מחוץ לפרס.

[5] לדוויג יוטנשטיין, מאמר לוגי פילוסופי: 'מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתק'.

לאתר האינטרנט תחת אי"פ
 ביוס ראשון
 פ' בחשון תשע"ו
 (18/10/2015)
 בבית מתן



מכון תורני לנשים ע"ש מינדי גרינברג
 The Mindy Greenberg Women's Institute For Torah Studies



תכנית לימודים בבית מדרש מתן ברעננה

יום ראשון	
הרב ד"ר צחי הרשקוביץ מלכות דוד - עיונים בספר שמואל ב'	9:00-10:15
הרב חיים וידל תורת חסידות מבראשית הבעש"ט ותלמידיו	10:30-11:45
הרב דניאל בלר "לעבדה ולשמרה" עיונים בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל	12:00-13:00
מרצים אורחים סדרות שונות	20:30-21:30
יום שני	
הרב אביעד סנדרס לא המחשבה עיקר אלא המעשה: לימוד עיוני וקריאה מחודשת בספר "איש ההלכה" של הרב סולובייצ'יק	8:45-10:00
אפרת הולנדר "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל"	9:00-10:00
הרב יובל שרלו אגרות הראי"ה	10:15-11:15
עפת הלפרין עיונים בספר בראשית (א) מחזורי סיפור אלישע (ב)	10:15-11:15
רוחלה סימינובסקי "מפגש משולש": אני - מציאות - א-ל	11:30-12:45
ד"ר אביגיל ראק ירמיהו - נביא קרוע בין שולחו לנמעניו	11:30-12:45
אורלי פס מהר"ל מפרג - נצח ישראל - מגלות לגאולה	20:30-21:30
יום שלישי	
הרב צבי קורן תלמוד למתקדמות - בבא בתרא	8:30-10:30
הרב יעקב מאיר עיונים בספר הכוזרי	8:30-9:30
יפית קליימר סיפורי אבות ובנות במקרא ובחז"ל	9:30-10:30
הרב רונן נויבירט ספר במדבר - בין גלות לגאולה	9:30-10:30
ד"ר סמדר שרלו אמונה בעולם פוסטמודרני - שיחות עם הרב שג"ר	10:40-11:50
לאה מימוני להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם - עיון במדרשי חז"ל	10:40-11:50
אילה פרידמן עושים סדר בתנ"ך	12:00-13:00
ד"ר מירב (סובול) כהנא המשפחה היהודית בהלכה	20:30-21:30
יום רביעי	
הרב שלמה אישון ההלכה במעגל השנה - עיונים הלכתיים סביב חודשי השנה	8:30-10:00
אשרה קורן תלמוד - מסכת ברכות	8:30-10:00
הרב אילעאי עופרן "די לעולם אני ואתה" - סיפורי זוגות תלמודיים	10:15-11:30
אסנת ברוורמן - שילה בני השפחות, בני הגבירות - עיון בשבטי ישראל	10:15-11:30
הרב אילעאי עופרן ההלכה מול תהומות הנפש - עיון ודיון בסוגיות הלכתיות הנוגעות לעולם הנפש	11:45-13:00
הרב שלמה שוק סדנאת יצירה מתוך לימוד והתבוננות בכוחות הנפש	11:45-13:00



הרבנים והרבניות החברים בבית הלל:

הרבנית ורד אביעד | הרב משה אברמן | הרבנית נעמי אדלר | הרב יעקב אוהיון | הרב יצחק אייזנר | הרבנית ד"ר תהילה אליצור | הרבנית ד"ר רות אלסטר | הרב יהושע אנגלמן | הרב ד"ר אלישע אנצ'לוביץ | הרבנית עטרה אס | הרב רפי אס | הרב מאיר אקשטיין | הרב אבי באומל | הרב עו"ד צוראל בובליל | הרבנית שושנה בובליל | הרב ד"ר חיים בורגנסקי | הרבנית אריאלה ביגמן | הרב דוד ביגמן | הרבנית תמר ביטון | הרב יצחק בלאו | הרב אסי בלנק | הרב אפרים בק | הרב דוד ברופסקי | הרבנית מלי ברופסקי | הרב שלמה ברין | הרב יוני ברלין | הרבנית נחמה ברש | הרב יהודה גלעד | הרב צבי גרומט | הרב בנימין דה לה פואנטה | הרב ד"ר אביעד י' הולנדר | הרב שלמה הכט | הרבנית שרונה הליקמן | הרב נתנאל הלפגוט | הרבנית ד"ר חנה השקס | הרב פסח ווליצקי | הרב ד"ר ג'פרי וולף | הרב דני וולף | הרב ד"ר אבי וולפיש | הרבנית רות וולפיש | הרב אבי וייס | הרב גבריאל חזות | הרב אבירם חריב | הרב אוהד טהרלב | הרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי | הרב אלן יוטר | הרב יהושע יוטר | הרב יאיר יניב | הרב יששכר כ"ץ | הרב ד"ר עדיאל כהן | הרב משה כהן | הרבנית נועה לאו | הרבנית ד"ר רחל לבמור | הרב בנימין להמן | הרב ד"ר רונן לוביץ | הרב אהרון ליבוביץ | הרבנית ד"ר איילת ליבזון | הרבנית רבקה לינזר | הרב יעקב מאוזר | הרבנית ד"ר תמר מאיר | הרבנית אוריה מבורך | הרבנית קרן מילר ג'קסון | הרב ד"ר דוד מישלוב | הרב מיכאל מלכיאור | הרב יעקב נגן | הרבנית מיכל נגן | הרב מאיר נהוראי | הרבנית ענת נובוסלסקי | הרב רונן נויבירט | הרב קלמן ניומן | הרבנית ד"ר אילת סג"ל | הרב דני סגל | הרב יוסי סופר | הרבנית נעמה סט | הרב גדעון סילבסטר | הרב יאיר סילברמן | הרב ד"ר יוסף סלוטניק | הרב אביע"ד סנדרס | הרבנית דבורה עברון | הרב אילעאי עופרן | הרבנית אילנה פודימן-סילברמן | הרב שמואל פויכטונגר | הרבנית כרמית פיינטוך | הרבנית ד"ר אסתר פישר | הרבנית ד"ר מרים פלדמן קיי | הרבנית שרה פרידלנד בן ארזה | הרבנית ד"ר חנה פרידמן | הרבנית חני פרנק | הרב מישאל ציון | הרב ארי קאהן | הרב ד"ר אבי קדיש | הרב עמית קולא | הרבנית עו"ד ירדנה קופ-יוסף | הרבנית אשרה קורן | הרב צבי קורן | הרבנית יפית קליימר | הרב שמואל קליצנר | הרבנית תרצה קלמן | הרב אברהם קנאי | הרבנית אורה קראוס | הרבנית בתיה קראוס | הרבנית רחל קרן | הרב יהודה ראק | הרב מאיר רובינשטיין | הרבנית אסתי רוזנברג | הרב יונתן רוזנצוויג | הרב שמואל ריינר | הרב שלמה ריסקין | הרב מורי שוורץ | הרב מייק שולץ | הרב חנן שלזינגר | הרב ילחם שמשוביץ | הרב משה שפטר | הרבנית רחלי שפרכר פרנקל

מחזירים את היהדות למרכז

בית הלל - הנהגה תורנית קשובה הנו ארגון מנהיגות תורנית המונה למעלה מ-200 רבנים ורבניות מקרב הציונות הדתית, אשר נולד מתוך הצורך להשיב למרכז המפה הנהגה תורנית מתונה, מאירה וקשובה ולהרבות באהבת ישראל וקירוב לבבות. הנהגה זו מיועדת הן עבור הציבור הדתי והמסורתי הן עבור כלל עם ישראל, הצמא ומחפש את קולה של היהדות השקולה, שתוכל להביא בשורה רלוונטית לחברה הישראלית של ימינו.

www.BeitHillel.org.il  B.Hillel

בואו לתרום עכשיו!

דרך "תרום לי": [/https://trum.ly/donate/6](https://trum.ly/donate/6)

או דרך "ישראל תורמת": [/https://secured.israeltoreset.org/donate/BeitHillel](https://secured.israeltoreset.org/donate/BeitHillel)

"התרומה מוכרת לצורך זיכוי מס לסעיף-46 לפקודת מס הכנסה"

תמיכתך מאפשרת לנו להחזיר את היהדות למרכז, ולהפיץ את קולה הצלול של תורת חיים בחברה הישראלית.

ניתן לתרום גם באמצעות העברה בנקאית שם החשבון: בית הלל - הנהגה תורנית קשובה (ע"ר) מס' עמותה: 58-0559441

כתובת העמותה: רעננה, ת.ד. 520

בנק דיסקונט לישראל 11, מס' חשבון: 114086631, סניף: 92 (סניף אחוזה), כתובת: אחוזה 119, רעננה
תודה מראש על תמיכתך!

בית הלל - הנהגה תורנית קשובה (ע.ר.) 58-0559441, חפשו אותנו בפייסבוק: B.Hillel: 

חפשו אותנו בטוויטר: twitter.com/Beit_Hillel אתר בית הלל (למידע ולתרומות): www.BeitHillel.org.il

מייל: office@BeitHillel.org.il | כתובת למכתבים: רעננה ת.ד. 520

פקס: 03-7617477 לתרומות: [/https://trum.ly/donate](https://trum.ly/donate)

הרב שלמה הכט - מנכ"ל בית הלל: 054-4935795 | shlomo.hecht@gmail.com

יובל בן יהודה - עוזר מנכ"ל בית הלל: 054-8068229 | yuvalby@gmail.com

טל שפירא - דובר בית הלל | 0549431059 | tal@plpr.co.il

הצטרפו לרשימת התפוצה שלנו ובואו לעשות יחד איתנו את השינוי!

