

# שי עקביא ווזנר

מרצה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב.

## נאמנות להלכה – מהי?

### א. נאמנות להלכה – הצגת הדילמה

איש ההלכה מתמודד תדיר עם סתירות והתנגשויות שמתגלעות בין הנורמות והדרישות ההלכתיות כפי שהוא מבין אותן, ובין פרקטיקת חיי היום-יום שלו, המעוגנת בתפישות ערכיות ונורמטיביות שונות. על-פי-רוב מנסה איש ההלכה להכריע את הכף לטובת הנורמה ההלכתית, אך למרות זאת נותרים בעינם פערים משמעותיים בין הדרישות ההלכתיות להתנהגותו בפועל. מצב זה מעורר דילמה עמוקה – כיצד יכולים פערים אלו לעלות בקנה אחד עם הצהרתו של איש ההלכה על מחויבותו ונאמנותו להלכה? דרך התמודדות מקובלת עם דילמה זו היא להסביר את הסטייה מההלכה ככישלון אשר מעיד על "חולשת הרצון" האנושית. אכן, איש ההלכה שואף ומנסה בכל כוחו להתאים את אורחות-חיוו לדרישות ההלכתיות, אלא שלעיתים ה"יצר הרע" מתגבר עליו ומכשילו. ואולם "הסבר הכישלון" אינו מספיק. ישנם מקרים רבים שבהם נראה בעליל שהפער שבין הדרישות ההלכתיות להתנהגותו של איש ההלכה, נובע מהכרעה מתמשכת ומודעת שנעשית "לכתחילה", ולא מתוך תחושה של מצוקה וכישלון. ושוב עולה השאלה: האם סטייה מודעת כזו מן ההלכה יכולה לעלות בקנה אחד עם נאמנות להלכה?

תגובה אחרת לפערים שמתגלים בין דרישות ההלכה ובין התנהגותו של איש ההלכה (או של קהילה שלמה) מנסה לטעון שהפער הוא מדומה בלבד, ושהתנהגות הנדרגת מוצדקת מבחינה הלכתית. מהלך זה צובר תאוצה בשנים האחרונות בכתיבה ההגותית-מחקרית, ובהקשר זה אנו עדים לפיתוחם של

כיווני חשיבה שונים בעניין מהותה של ההלכה ויחסה לנורמות ולערכים חוץ-הלכתיים.<sup>1</sup> את כיווני החשיבה הללו ניתן למיין לשלוש מגמות עיקריות: א. הדגשת מנגנונים פנים-הלכתיים שונים, כגון עקרונות הלכתיים-ערכיים ("דרכיה דרכי נעם", "שעת הדחק", "כבוד הבריות", וכיוצא באלו), המאפשרים דינמיקה וגמישות בתוך ההלכה וכלליה;<sup>2</sup> ב. הדגשת תפקידה המרכזי של הפרשנות ההלכתית, אשר באמצעותה ניתן לחכמי ההלכה חופש מסוים לעצב את ההלכה על-פי שיקול דעתם, ובכך להתאימה לתפישותיהם הערכיות;<sup>3</sup> ג. הרחבת מושג ההלכה. ההלכה אינה כוללת רק את ארבעת חלקי שולחן-ערוך, אלא גם "חלק חמישי", הכולל סברה ואינטואיציה, מוסר ודרך-ארץ.<sup>4</sup> במסגרת כיוון אחרון זה, ניתן לכלול גם את הדגשת ההבחנה ההלכתית בין "הלכה" ובין "הלכה למעשה", אשר ממנה עולה שההלכה התיאורטית עצמה אינה דורשת התאמה מלאה בינה ובין יישומה בפועל כ"הלכה למעשה".<sup>5</sup>

כל כיווני החשיבה הנזכרים מקובלים עלי, אך דומני שגם הם אינם נותנים פתרון מלא לדילמה שאנו דנים בה. לפעמים, הניסיון להצדיק את ההתנהגות הנדונה מבחינה הלכתית נראה מאולץ, לא משכנע ולא אמיתי. במקרים אלה איש ההלכה מוצא עצמו שוב בפני הדילמה הנזכרת: למיטב הבנתו, התנהגותו אכן מנוגדת לנורמה ההלכתית, אך אין מדובר בכישלון או במעידה חרפשמית. אין הוא יכול להעיד על עצמו "שלא ישוב לזה החטא לעולם" (עי' רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, פ"ב, ה"ב), אלא היפוכו של דבר, סביר שגם בעתיד הוא ינהג באופן דומה. איש ההלכה מתייסר אפוא בתהייה, אם לנוכח סטייתו זו מן ההלכה אכן "איש הלכה" הוא, או שמא שקר הוא עושה בנפשו?!

במאמר זה אנסה לשרטט שני מודלים שונים של ההלכה. אני מבקש לטעון, שהדילמה האמורה מתעוררת בעיקר על-פי המודל הראשון, בעוד שבמסגרת המודל השני מתגלים אולי פנים אחרים של איש ההלכה ושל הדרכים שבהן הוא מביע את נאמנותו להלכה. במסגרת מודל זה, ייתכן שהנאמנות להלכה אינה נפגעת, גם אם לעיתים איש ההלכה מתנהג בניגוד לדרישות ההלכתיות, וגם אם הדבר נעשה מתוך הכרעה מודעת ומכוונת, ולא מתוך תודעת כישלון.

## ב. שני מודלים של ההלכה

ההלכה היא מערכת נורמטיבית של כללי התנהגות, אשר פונה אל נמעניה ברשימה של איסורים ומצוות. מקובל לדאות בהלכה מערכת תובענית,

אשר דורשת מנמעניה כפיפות מלאה וציות מוחלט להוראותיה, ובעצם איננה משאירה חופש בחירה אמיתי בידי האדם. הכתוב "ובחרת בחיים" (דברים, ל' י"ט) מתפרש לפי תפישה זו כהוראה שמחייבת את האדם לבחור בדרך החיים ההלכתית. דומה הדבר למלך, אשר תובע מנתיניו כפיפות מלאה וציות מוחלט לחוקיו.

איש ההלכה, התופש את ההלכה על-פי המודל האמור, מבטא את נאמנותו להלכה בכך שהוא שואף לקבל על עצמו את עולה מתוך כפיפות ומחויבות מוחלטות. הוא מנסה ככל יכולתו לציית לצווים ההלכתיים ולעצב את עולמו הערכי בהתאם להכרעות ההלכתיות בלבד. בעומדו לפני דילמה כלשהי, הוא בוחן אותה באמצעות הקטגוריות ההלכתיות והשיקולים ההלכתיים שההלכה מכירה ברלוונטיות שלהם, ודוחה כל שיקול אחר כשיקול לא רלוונטי.<sup>6</sup> ואם מתגלה פער בין הדרישות ההלכתיות להתנהגותו בפועל, זוקף זאת איש ההלכה ל"חולשת הרצון" ולכישלון זמני שנבע מעצת יצרו הרע שהתגבר עליו.

תפישה זו רואה בהלכה פוסק אחרון, ומכפיפה תחת כללי ההתנהגות ההלכתיים כל רצון, שיקול, או שאיפה אחרים. הנחתו של איש ההלכה היא, שמעגל השיקולים ההלכתי העומד בבסיס ההכרעה ההלכתית, כולל בתוכו את כל השיקולים הרלוונטיים לקביעת היחס הנורמטיבי הראוי כלפי המעשה הנדון, ואין שיקול חיצוני שיוכל לגבור על השיקולים ההלכתיים המעצבים את העמדה ההלכתית.

עם זאת, מודל זה יכול לעלות בקנה אחד גם עם תפישה רחבה של מושג ההלכה, שלפיה ההלכה אינה מצטמצמת בארבעת חלקי שולחן-ערוך בלבד, אלא כוללת גם נורמות המבוססות על אינטואיציות מוסריות ועל סברה אנושית,<sup>7</sup> ואף מסגלת לתוכה מערכות שיקולים חיצוניות ונותנת להן תוקף מחייב (למשל, במסגרת הכלל "דינא דמלכותא דינא"). רק לאחר ששורטטו גבולותיה של ההלכה, בצמצום או בהרחבה, מניח איש ההלכה המחזיק במודל זה, שכל השיקולים הרלוונטיים כלולים בהלכה, ושרק מכוחה הם יונקים את כוחם המחייב.

להלן אבקש לשרטט מודל אחר של ההלכה. לפי מודל חלופי זה, מעגל השיקולים ההלכתי אשר על בסיסו קובעת ההלכה את יחסה הנורמטיבי למעשה, לא בהכרח כולל את כל השיקולים הרלוונטיים לקבלת ההכרעה האופטימלית. להלכה מערכת שיקולים משלה אשר על-פיה נקבעות

הנורמות ההלכתיות, אך בצד מערכת השיקולים הזו מתקיימים לעיתים שיקולים חוץ-הלכתיים, ראויים וחשובים, שלא הובאו בחשבון מנקודת המבט ההלכתית, ואשר עשויים לבסס הכרעה מנוגדת לזו שמורה עליה כלל ההתנהגות ההלכתי.<sup>8</sup>

זאת ועוד; במסגרת מודל זה, הנורמות ההלכתיות נתפשות לפעמים – לא כציוויים מוחלטים – אלא כ"עצות טובות" – "עיטין טבין" בלשון הזוהר<sup>9</sup> – המנחות את האדם בדרך החיים. ההלכה מורה ומיעצת לו לאדם מהי הדרך שראוי ללכת בה בהתחשב בשיקולים ההלכתיים, אך היא "מודעת" כביכול לכך שבצד השיקולים ההלכתיים מתקיימים שיקולים נוספים. לעומת הדימוי של הקב"ה למלך הגוזר גזירות וקובע חוקים, מתאים כאן יותר הדימוי של הקב"ה לרופא, ובהתאמה – הדימוי של התורה ומצוותיה לסם חיים ולכללי התנהגות רפואיים.

כיוצא בזה המשילו חז"ל את הציווי שניתן לאדם הראשון שלא לאכול מעץ הדעת להוראה רפואית שניתנה לחולה:

למה היה אדם הראשון דומה? לחולה שניכנס הרופא אצלו. הרופא אמר לו: "דבר פלוני אכול ודבר פלוני לא תאכל". וכיון שעבר על דבריו, גרם מיתה לעצמו. נכנסו קרוביו אצלו. אמרו לו: "תאמר שהרופא עובר עליך מידת הדין". אמר להם: "חס ושלום, אני הוא שגרמתי מיתה לעצמי". כך היה מצוה אותי ואומר לי: "דבר פלוני אכול ודבר פלוני לא תאכל", וכיון שעברתי על דבריו גרמתי מיתה לעצמי.

כך נכנסו כל הדורות אצל אדם הראשון, אמרו לו: "תאמר שהקב"ה עובר עליך מידת הדין". אמר להם: "חס ושלום, אני הוא שגרמתי מיתה לעצמי. כך היה מצוה אותי ואומר לי: 'מכל עץ הגן אכול תאכל' ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו". (בראשית ב' י"ז), וכיון שעברתי על דבריו, גרמתי מיתה לעצמי, דכתיב: 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות'. " (שם).<sup>10</sup>

לדימוין של המצוות לכללי התנהגות רפואיים עשויות להיות השלכות עמוקות, הן על מידת התובענות של הנורמות ההלכתיות מנקודת מבט הלכתית והן על משמעותה של הנאמנות להלכה מנקודת מבטו החיצונית של נמען ההלכה. הרופא, שמורה לחולה מהם דרכי ההתנהגות ואמצעי הזהירות שעליו לנקוט כדי לשמור על איכות חייו ולהאריךם, אינו תובע מהחולה ציות מוחלט לכללי ההתנהגות שקבע. הרופא מיעץ לחולה "ובחרת בחיים", היינו שמור על עצמך ונהג על-פי הוראותי אם חפץ חיים

אתה. בניגוד למלך שדורש מנתיניו ציות מלא לחוקיו, אין הרופא רואה בציות עצמו ערך בעל משמעות מרכזית. אכן, גם הוראותיו של הרופא מנוסחות ככללי התנהגות – "אסור לך לעשן"; "אסור לך לאכול מאכלים רוויי כולסטרול"; "חובה עליך ליטול כדור פלוני בכל יום"; וכיוצא באלו. אבל בעוד שכללי ההתנהגות שקובע המחוקק הם מוחלטים (קטגוריים), הרי שכללי ההתנהגות שקובע הרופא הם בעיקרם כללים מותנים (היפותטיים),<sup>11</sup> שכן הם מורים לחולה כיצד עליו לנהוג אם הוא רוצה לשמור על בריאותו. כשרופא אומר לחולה "אסור לך לעשן", הוא מתכוון לומר לו לאמיתו של דבר: העישון מזיק לבריאות, ועל-כן הימנע מעישון אם רצונך לשמור על בריאותך.

בבואו להנחות את החולה כיצד לנהוג, בוחן הרופא את מצבו של החולה רק באספקלריה של השיקולים הרפואיים. לעובדה זו השלכה על עיצוב יחסו של החולה לרופא ולהוראות הרפואיות שניתנו לו. החולה יכול להעריך את הרופא ולתת בו אמון רב, ובכל זאת להפר את כללי ההתנהגות הרפואיים בשל שיקולים הוץ-רפואיים. יתרה מזאת, גם הרופא עצמו מבין ששיקולים אחרים, שאינם רפואיים, עשויים להשפיע על החולה לקבל הכרעה שמנוגדת להמלצתו הרפואית, ולעיתים הוא אף עשוי להזדהות עם החלטתו של החולה להפר את כללי ההתנהגות הרפואיים. כך למשל בדוגמה הבאה:

לשחקן תיאטרון הוצע לגלם בהצגה דמות של מעשן כרוני. השחקן פנה לרופאו האישי, שהוא נותן בו אמון רב ורוחש לו כבוד והערכה, ושאל אותו אם "מותר" לו לעשן סיגריות אחדות בכל הצגה. הרופא התבקש לתת חוות דעת רפואית המתבססת על שיקולים רפואיים בלבד, ומשום כך היתה תשובתו: "מבחינה רפואית) אסור לך להשתתף בהצגה, שכן עישון סיגריות, ולו סיגריות אחדות בלבד, מזיק לבריאות". ואולם דומני שלא נתפלא אם השחקן יחליט בסופו של דבר כן להשתתף בהצגה המצליחה, למרות הנזק (הקטן יחסית) הכרוך בעישון הסיגריות הבודדות. יתרה מזאת, סביר מאוד שגם הרופא יזדהה עם החלטתו של השחקן, שכן גם הוא מבין שהשיקולים המקצועיים והכלכליים של השחקן עשויים לגבור במקרה זה על השיקול הרפואי. הרופא מכיר אפוא בתחומיה המוגדרים של מערכת הכללים הרפואית, שאינה מביאה בחשבון את כל השיקולים הרלוונטיים כטעם לביצוע הפעולה.

בדומה לכך אפשר להבין את משמעותן של הנורמות ההלכתיות, על-פי

המודל האמור. מטרתה של ההלכה היא לכוון את האדם לדרכי חיים ולהטותו מדרכים רעות ומסוכנות. אך כללי ההתנהגות ההלכתיים מבוססים על הפרספקטיבה ההלכתית, אשר בוחנת את העניין הנדון בקטגוריות הלכתיות בלבד. ההלכה עצמה מכירה בכך שהשיקולים ההלכתיים אינם השיקולים היחידים שקובעים את הכרעתו של האדם, גם זה הנאמן להלכה! אין הדבר מעיד על "חולשתה" של ההלכה או על מוגבלותה, שכן ההלכה מלכתחילה אינה מתיימרת להתייחס לכל השיקולים הרלוונטיים בכל מקרה ומקרה.

על-פי מודל זה, מושג הנאמנות להלכה אינו זהה בהכרח לציות מוחלט לנורמות ההלכתיות. הנאמנות להלכה, משמעה הכרה בחשיבותם המרכזית של השיקולים ההלכתיים העומדים בבסיס ההכרעה ההלכתית, ובכך שההכרעה ההלכתית משקפת נאמנה את השיקולים האמורים. אך למרות זאת, ייתכן שבמצבים מסוימים יקבל איש ההלכה הכרעה בניגוד לנורמה ההלכתית, כאשר הוא מונע מכוח אותם שיקולים ראויים אשר אינם כלולים במערכת השיקולים ההלכתית. הכרעה זו היא אומנם הפרה של הנורמה ההלכתית ונחשבת לעבירה מבחינה הלכתית, אך אין היא עומדת בסתירה לנאמנותו הכללית של איש ההלכה להלכה. עבירה שנעשתה בהקשר כזה דומה מבחינה מושגית ל"עבירה לשמה", שעליה אמרו חכמים: "גדולה עבירה לשמה".

### ג. גדולה עבירה לשמה

משמעותו המדויקת של מאמרו של רב נחמן בר יצחק, "גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה"<sup>12</sup>, לוטה בערפל. ואולם למרות עמימותו, ברור שמאמר זה מגלה יחס חיובי כלפי ביצוע עבירה שנעשתה "לשמה"<sup>13</sup>. הדוגמה המובאת בסוגייה התלמודית לעבירה לשמה היא מעשה הגבורה של יעל, אשר לפי האגדה התלמודית קיימה עם סיסרא יחסי אישות אסורים כדי להתישו ולהפילו ברשתה, ולהציל בכך את ישראל מיד אויביו.

מתוך השאלות הרבות שמעורר מאמרו של רב נחמן, ברצוני להתמקד כאן בשאלה הבאה: האם "גדולה עבירה לשמה" הוא כלל הלכתי שמשקף את נקודת המבט ההלכתית על עבירה לשמה, או שמא מדובר כאן בכלל חוץ-הלכתי, שמשקף את הערכתו של רב נחמן כנמען של ההלכה בנוגע לביצוע של עבירה לשמה?

כל נורמה הלכתית מוגדרת באמצעות תנאי חלות אשר קובעים באילו סיטואציות היא חלה, ועל-כן כל נורמה הלכתית היא תלוית נסיבות. פעולות אסורות הנחשבות לעבירות בנסיבות מסוימות הופכות למותרות, למוצדקות ואף למתחייבות בנסיבות אחרות. כך למשל קובע כלל הלכתי ש"פיקוח נפש דוחה שבת", ומשמעות הדבר, שעבירת חילול שבת הופכת למותרת ולמעשה למצווה, במצב של פיקוח נפש. בדומה ניתן לקרוא גם את המאמר "גדולה עבירה לשמה" ככלל הלכתי פנימי, שמצדיק מבחינה הלכתית ביצוע עבירה "לשמה". לפי פרשנות זו, עבירה לשמה איננה נחשבת לעבירה. ואולם אפשר להציע גם פירוש אחר, שלפיו המאמר "גדולה עבירה לשמה" מבטא נקודת מבט חיצונית להלכה. לפי פירוש זה, מנקודת המבט ההלכתית, עבירה שנעשתה "לשמה" עבירה היא.<sup>14</sup> בשונה מחילול שבת במצב של פיקוח נפש שהופך למצווה, הרי שביצוע עבירה לשמה אסור מבחינה הלכתית אף-על-פי שנעשה "לשמה", והוא מצריך כפרה.<sup>15</sup> ההערכה ש"גדולה עבירה לשמה", נאמרה אפוא מנקודת מבטו החיצונית של רב נחמן כנמען נאמן של ההלכה, ומשמעה שבמקרים מיוחדים ניתן להצדיק הפרה של כלל ההתנהגות ההלכתי וביצוע עבירה!<sup>16</sup> ואולם, כיצד יכול איש הלכה להצדיק ולשבח הפרה של כלל התנהגות הלכתי? ויתרה מזאת, אם אכן התנהגות כזו ראויה לשבח, מדוע היא נחשבת לעבירה מבחינה הלכתית? אם נחזור לדוגמת הרופא, נוכל לסבר את אוזנינו. עבירה לשמה דומה להפרה של הכלל הרפואי מתוך מניעים ושיקולים לא-רפואיים. מהפרספקטיבה הרפואית, הפרת הכלל היא "רעה", אך מהפרספקטיבה הרחבה יותר, הפרת הכלל הרפואי עשויה להיות מוצדקת. כך גם עבירה לשמה; מהפרספקטיבה ההלכתית, היינו מבחינת השיקולים ההלכתיים – המעשה אסור. אך כאמור לעיל, מערכת השיקולים ההלכתיים אינה כוללת בתוכה את כל השיקולים הרלוונטיים הנוגעים לעניין, ועל-כן ייתכן שמהפרספקטיבה הרחבה יותר, הרואה לגד עיניה גם את כל השיקולים האחרים, מעשה העבירה מוצדק וראוי. רב נחמן בר יצחק, מגדולי האמוראים, דמות פרדיגמטית מובהקת של איש הלכה, מביע אפוא את עמדתו, שביצוע עבירה לשמה, אף שיש בו משום סטייה מן הנורמה ההלכתית, אינו עומד בסתירה לנאמנותו הכללית של איש ההלכה להלכה.

מהלך זה עשוי לעורר את השאלה, מהי הרלוונטיות של דברי רב נחמן בר יצחק, אם אין הם נאמרים מנקודת מבט הלכתית פנימית? נראה שגם

בעניין זה ניכר הבדל בין שני המודלים שציירנו; בעיני איש ההלכה מהטיפוס הראשון, חשיבותה של המסורת היהודית באה לידי ביטוי רק כאשר המסורת משקפת את המערכת ההלכתית. מסתבר, שאיש הלכה מטיפוס זה, לא ייתן משקל לאמירה חוץ-הלכתית אשר מצדיקה סטייה כלשהי מהדין או מגלה הבנה לכך. מסתבר גם שהוא ידחה את הפרשנות שהצענו למאמר "גדולה עבירה לשמה". ואולם, שונה היא תפישתו של איש הלכה מהטיפוס השני, שכן הוא מעצב את מחויבותו ונאמנותו להלכה, לא רק על-פי דרישותיה של ההלכה מנקודת מבטה הפנימית, אלא גם על-פי הפרקטיקה של קהילת אנשי ההלכה הנאמנים להלכה, כפי שהוא מגדיר אותה. מבחינתו יש משקל רב לאמירה של רב נחמן בר יצחק, גם אם היא אינה נאמרת מנקודת מבט הלכתית פנימית. רב נחמן בר יצחק בוודאי נאמן להלכה, ועל-כן דרכו בעיצוב מחויבותו להלכה יכולה בהחלט לשמש מודל לחיקוי.

אינני טוען כמובן שכל פרקטיקה של איש הלכה אשר סותרת את הנורמה ההלכתית, היא בבחינת "גדולה עבירה לשמה". אך חשוב לעניות דעתי להצביע על המודל התיאורטי. אם אכן מכיר רב נחמן בר יצחק בכך שפעמים, ולו גם נדירות למדי, רשאי האדם להכריע בניגוד לנורמה ההלכתית ולעבור עבירה בבחינת "עבירה לשמה" – משליך הדבר גם על היחס למקרים אחרים. נוכל לומר אפוא, שהמודל של עבירה לשמה יכול לבסס את הטענה שביצוע עבירה משיקולים חוץ-הלכתיים ראויים, גם אם אינו מוגדר כעבירה לשמה, יכול לעלות בקנה אחד עם "נאמנות להלכה". נחזור לדוגמת יעל וסיסרא. נראה שמבחינה הלכתית, הצלת כלל ישראל אינה מתירה לעבור על איסורי עריות, ועל-כן אסור היה ליעל לקיים יחסי אישות אסורים עם סיסרא גם במקרה זה. ואולם, בפרספקטיבה רחבה יותר, ראויה יעל לשבח על שהסכימה לשלם את המחיר הכרוך בעבירה כדי להציל את ישראל מיד אויביו, ובוודאי שאין בהכרעה זו שנטלה על עצמה משום ערעור נאמנותה להלכה. קרוב לכך כותב ר' צדוק הכהן מלובלין:

ומצד האהבה, יוכל להכניס עצמו לעניין כזה על דרך 'עברה לשמה' דיעל. ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר, רק מהתם הוא דילפינן. והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל ולבער צורר ואויב ה' כמוהו כמו סיסרא מהעולם, לא הביטה על העברה ועל הזוהמה שהטיל בה, כמו שאמרו בנזיר, כ"ג ע"ב, שדבר זה רעה הוא אצלה, מכל מקום הפקירה גם נפשה בשביל דבר זה, שחשבה אפילו אין שום היתר לדבר זה והיא תיענש על זה, מכל



מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורך ה' מהעולם. ועל דרך זה עשתה אסתר במה שאמרה "וכאשר אבדתי אבדתי", היינו גם על אבדת הנפש חס ושלוש, על ידי מה שעשתה עברה ברצון להצלת ישראל.<sup>17</sup>

המאמר "גדולה עבירה לשמה" נאמר אפוא לא מן הפרספקטיבה ההלכתית, אלא מפרספקטיבה חיצונית, רחבה יותר. במקרים מסוימים ניתן לכנות פרספקטיבה זאת גם "רצון ה'".

### ד. ההלכה ו"רצון ה'"

תפישה רווחת טוענת שקיימת זהות בין "רצון ה'" לציווי ההלכה. לתפישה זו שני פנים: מצד אחד, כל ציווי הלכתי תקף משקף את רצון ה' במקרה הקונקרטי שבו הוא חל, ומצד אחר, כל דבר שהוא בבחינת רצון ה' הופך לנורמה הלכתית מחייבת, גם אם אין לה מקור פוזיטיבי מפורש.<sup>18</sup> ואולם במשנתו של האדמו"ר מאיז'ביצה, ר' יוסף-מרדכי ליינר, בעל מי השילוח, אנו מוצאים הבחנה בין שני המושגים. לדידו ייתכן שציווי ההלכה יעמדו לעיתים בסתירה לרצון ה'. לסתירה זו נודעת חשיבות במסגרת הגותו האנטינומיסטית של האדמו"ר מאיז'ביצה, אשר זוכה להתעניינות גוברת והולכת בשנים האחרונות. בתורותיו הוא מדגיש תדיר את חשיבותה של האוטונומיה בעשייה הדתית. לשיטתו, הדתיות הראויה לשבח אינה מתבטאת בציות עיוור לצו ההלכתי, אלא בניסיון לברר מהו רצונו האמיתי של האל בכל מקרה ומקרה, ניסיון אשר כרוך בספק המתמיד אם רצון ה' במקרה הקונקרטי אכן זהה לציווי ההלכתי שחל על אותו מקרה.<sup>19</sup> כיצד יש לנהוג במקרה שאכן מתגלה סתירה בין הציווי ההלכתי לרצון ה'? שוב, הדבר תלוי בפרספקטיבה ובנקודת ההסתכלות. מהפרספקטיבה ההלכתית יש לציית לנורמה ההלכתית. זו היא, אליבא דבעל מי השילוח, דרכו של שבט יוסף, המשמש לו להצגת דמותו הפרדיגמטית של איש ההלכה. ואולם דרכו של שבט יהודה מסמלת חוויה דתית עמוקה יותר; להביט תמיד אל רצון ה' ולנהוג על-פיו, גם אם הדבר מנוגד לנורמה ההלכתית שהיא מוגבלת יותר: "ועניין זה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה, כי 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהילים, קי"ט קכ"ו)".<sup>20</sup> היצמדותו של יהודה לרצון ה' מנוגדת להלכה, והיא בבחינת "הפרו תורתך". "רצון ה'" משקף אפוא את מעגל השיקולים החיצוניים להלכה הפורמלית, אשר למרות

חשיבותם הבלתי-ניתנת לערעור (הם הרי מבטאים את רצון ה'), הם אינם מוכרים בחשיבה ההלכתית. אם נשליך את הדברים אל מעשה יעל וסיסרא, נוכל לומר שלמרות האיסור ההלכתי שעברה, היא קיימה את רצון ה'. זאת היא עבירה לשמה, בבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך", היינו מעשה שמבחינה הלכתית הוא עבירה, אך הוא נחשב למעשה ראוי משום שהוא נעשה לשם שמים, מתוך הישמעות לרצון ה'.

בכתיבה העכשווית על האדמו"ר מאיז'ביצה, מודגשת תדיר נטייתו ושאיתו לחירות, לאוטונומיה ולשחרור תודעתי מכבלי הכללים ההלכתיים,<sup>21</sup> אך דומני שלא הושם דגש מספיק על השלכות אפשריות שנובעות משיטה זו על תפישת ההלכה. ההבחנה בין ההלכה לרצון ה' מבטאת את התפישה העומדת בבסיס המודל השני ששירטטנו לעיל, היינו התפישה שמעגל השיקולים ההלכתיים אינו כולל את כל השיקולים הרלוונטיים. ובמילים אחרות: יש לעיתים שיקולים ראויים וחשובים שאינם כלולים במערכת השיקולים ההלכתית. כך כאמור במקרה של יעל: השיקול של הצלת כלל ישראל אינו מוכר מבחינה הלכתית כאשר מדובר באיסורי עריות, ובכל זאת הוא שיקול ראוי, אשר מי שפועל מכוחו, בניגוד לנורמה ההלכתית, זוכה להצדקה ואף לשבח מפיו של רב נחמן בר יצחק.<sup>22</sup>

## ה. האם "מותר" לאדם לעבור עבירה ולהיענש?

לכאורה, ההשוואה שהצענו לעיל בין כללי התנהגות הלכתיים לכללי התנהגות רפואיים שקובע הרופא לחולה, אינה עולה יפה. הרי כפי שכבר ציינו, הרופא אינו דורש מהחולה שיציית לכללי ההתנהגות שקבע, ולכן הוא גם לא מטיל סנקציה על חולה שאינו מציית לו. לעומת זאת, ההלכה קובעת עונשים על המפר את הנורמות ההלכתיות. האם לא נוכל ללמוד מכאן שההלכה תובעת ציות מלא להוראותיה? ראשית יש לציין שכמו בעניינים רבים אחרים כך גם בעניין זה, ניכרת בחשיבה ההלכתית דיאלקטיקה, והמודל הרפואי אינו עומד בפני עצמו, אלא תמיד בצד המודל הראשון. הנורמות ההלכתיות משמשות לעיתים גזירות מלך ולעיתים הנחיות של רופא, וניתן אף לפתח מבחנים שונים כדי לקבוע מתי ובאילו הקשרים מתאים כל אחד מהמודלים. ואולם מן הבחינה המושגית חשוב לציין, שגם במסגרת המודל הרפואי עצמו אפשר להגן על מושג העונש. כפי שראינו לעיל, עונשו של אדם הראשון על הפרת הציווי האלוהי שלא

לאכול מעץ הדעת נתפש בעיני הז"ל כתוצאה טבעית הנובעת מהאכילה, בדומה ל"עונשו" של החולה אשר מחלתו מתגברת אם הוא אינו פועל על-פי ההנחיות הרפואיות שקיבל. יש להבחין אפוא בין שני סוגי עונשים; במסגרת מודל המלך, משמש העונש סנקציה מוסדרת שאינה נובעת במישרין מהמעשה האסור, ומטרתה העיקרית היא להבטיח ציות מקסימלי של נמעני ההלכה לכללי ההתנהגות ההלכתיים. לעומת זאת, במסגרת המודל הרפואי, מבטא העונש את ה"תוצאה הרעה" הנובעת באופן טבעי מהמעשה האסור.<sup>23</sup> העובר עבירה לשמה מוכן לשאת בעונש, היינו בתוצאה הרעה הכרוכה במעשה העבירה.

בהקשר זה ראוי לעיין בקטע מדבריו של בעל ספר החינוך, שבו הוא דן בשאלה אם "מותר" לו לאדם לעבור עבירה ולהיענש. הרקע לדיון הוא הכלל התלמודי "לא ענש אלא אם כן הזהיר". לפי כלל זה, אין התורה מטילה עונש על התנהגות מסוימת בלא שתקבע לפני כן במפורש שהתנהגות זו אסורה,<sup>24</sup> זאת למרות שלכאורה יכולים היינו להסיק שהתנהגות אסורה מעצם העובדה שהיא גוררת עונש.<sup>25</sup> וכך מסביר בעל ספר החינוך את הצורך בכפילות זו:

כי לא יספיק לנו הזכרת העונש במצווה מבלי אזהרה. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל תמיד: "עונש שמענו, אזהרה מניין?". והעניין הוא, מפני שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת האל, אלא שיאמר "עושה דבר פלוני יענש בכך", היה במשמע שיהיה רשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא יחוש לצער, לעבור על המצווה, ולא יבוא בזה כנגד חפץ ה' יתברך ומצוותו, ויחזור דבר המצווה כעין מקח וממכר, כלומר הרוצה לעשות דבר פלוני ייתן כך וכך ויעשה, או ייתן שכמו לסבול כך ויעשה.<sup>26</sup> ואין הכוונה על המצוות בכך, אלא שהאל לטובתנו מנענו בדברים והודיענו במקצתן העונש המגיע לנו מידו, מלבד העברת רצונו שהיא קשה מן הכל. וזהו אמרם ז"ל בכל מקום: "לא ענש אלא אם כן הזהיר" (בבלי, יומא, פ"א ע"א), כלומר לא יודיע האל העונש הבא עלינו על העברת המצווה, אלא אם כן הודיענו תחילה שרצונו הוא שלא נעשה אותו הדבר שהעונש בא עליו.

בעל ספר החינוך מציג שתי תפישות מנוגדות של ההלכה, שמזכירות במידה רבה את שני המודלים שהצגנו לעיל. לפי התפישה האחת, שאותה הוא דוחה, ההלכה אינה תובעת ציות להוראותיה, אלא רק קובעת את "מחירן" הנורמטיבי של התנהגויות שונות. התנהגות אסורה כרוכה

בתשלום ה"מחיר" שקובעת ההלכה, הוא העונש. כללי ההתנהגות שקובעת ההלכה הם אפוא מעין כללי התנהגות מותנים (היפותטיים) שמשמעם: אם אינך רוצה להיענש – עשה כך וכך, או הימנע מלעשות כך וכך. לפי תפישה זו, אדם שמעדיף לבצע עבירה ולשאת בעונשו – אינו מפר ציווי הלכתי. לעומת זאת, לפי התפישה השנייה, כללי ההתנהגות ההלכתיים הם מוחלטים, והעונש על הפרתם משמש סנקציה שעניינה להבטיח, עד כמה שניתן, את הציות להם. ההלכה מכוונת התנהגות ודורשת ציות מוחלט להוראותיה, ואין היא מרשה לאדם להפר את הציווי ולעבור עבירה, גם אם הוא מוכן לשלם את ה"מחיר" שכרוך בהפרה זו.<sup>27</sup>

דומני שהמודל ההלכתי שהצענו עומד אי-שם בין שתי התפישות שמציג בעל ספר החינוך. באופן עקרוני, אין ההלכה מתירה לאדם לעבור עבירה אף אם הוא מוכן לשאת את העונש לאחר מעשה. "אוכל נבלות לתאבון", שטוען שעשיית האסור רצויה לו אף במחיר נשיאת העונש – נחשב לעבריין. ואולם המודל ההלכתי המוצע, כן מאמץ באופן חלקי את התפישה שדוחה בעל ספר החינוך; כאשר מדובר בביצוע עבירה לשמה, העבירה עדיין עבירה היא, אלא ש"מותר" לו לאדם לעבור את העבירה ולשלם את המחיר, היינו לשאת את העונש. להבדיל ממצב של פיקוח נפש בשבת, שבו מורה ההלכה לחלל את השבת, וקובעת בכך שחילול השבת במצב זה אינו כרוך במחיר נורמטיבי כלשהו, הרי שבביצוע עבירה לשמה, שבו נמען ההלכה בחן את מאזן השיקולים והכריע לעבור את העבירה (וההלכה כאמור אינה מתנגדת להכרעה כזו), הוא צריך לדעת שההתנהגות האסורה "רעה" בעיני ההלכה, ושהיא אף כרוכה בתשלום מחיר. ביצוע העבירה לשמה פוגע באינטרס הלכתי חשוב, ועל-כן ההתנהגות הנדונה נחשבת לעבירה, אבל עם זאת רשאי האדם לבחור לבצע את העבירה כדי למנוע רעה גדולה יותר מהפגיעה באינטרס ההלכתי האמור. בסיטואציה זו מתפרשת אפוא הנורמה ההלכתית כקובעת את מחירה של ההתנהגות, ולא ככלל התנהגות שמכוון התנהגות באופן סופי ומוחלט, ורשאי האדם לשקול את מחירה ההלכתי של ההתנהגות לאור שיקולים אחרים הנכנסים בגדר ה"לשמה".

במצבים של עבירה לשמה, אין ההלכה תובעת ציות מוחלט להוראותיה, אלא משאירה בידי האדם חופש בחירה אמיתי לבחור בעצמו אם לציית לנורמה ההלכתית אם לאו. משמעות הדבר היא שבמקרים אלה העבירה "מוצדקת", אך לא בעדשה של השיקולים ההלכתיים, אלא בעדשה רחבה

יותר. משום כך נשאר המעשה הנדון בגדר עבירה מבחינה הלכתית, שכן ההלכה אינה מסגלת לתוכה את השיקולים שמצדיקים את ביצוע המעשה האסור, אך למרות זאת אין ההלכה מטילה חובת ציות מלאה על נמעניה, משום שהיא "מודעת" כביכול לכך שקיימים במקרה הנדון טעמים חזקים לביצוע המעשה האסור.<sup>28</sup>

## **ו. האם ניתן למצוא תימוכין בספרות ההלכתית למודל המוצע?**

בבואנו למצוא תימוכין למודל המוצע בספרות ההלכתית, אנו נתקלים בקושי מובנה, שכן כפי שכבר ראינו, אפיונו של המודל נעשה בעיקרו מנקודת מבט חיצונית להלכה. לשם הבהרת העניין, ראוי לעמוד על היחס שבין המודל המוצע לבין השיח ההולך ומתפתח לאחרונה, שהוזכר בראשיתו של מאמר זה, בעניין מהותה ותיחום הקפה של ההלכה, ובעניין היחס שבין ההלכה לשיקולים חוץ-הלכתיים. בספרו יהדות: בין דת למוסר, מנתח אבי שגיא בהרחבה את יחסה של ההלכה למערכות ולשיקולים חוץ-הלכתיים, כדוגמת משפט טבעי, מוסר טבעי, סברה אנושית וכיוצא באלו. טענתו העיקרית היא, שבמסורת היהודית אפשר למצוא ביטויים רבים להכרה של ההלכה במערכות חוץ-הלכתיות אלו. בהקשר זה הוא מבחין בין שני מושגים של ההלכה: ההלכה במובנה הצר, אשר כוללת רק את הנורמות המבוססות על שיקולים הלכתיים פנימיים (ההבט האינטנסיבני), וההלכה במובנה הרחב, הכוללת בתוכה את "כל מה שהיהודים מחויבים בו", ומכירה גם בתוקפם המחייב של שיקולים ומערכות חוץ-הלכתיים (ההבט האקסטנסיבני).<sup>29</sup>

דומני ששני מושגי ההלכה הנזכרים, ממוקמים בעיקרם במסגרת המודל הראשון שהצגנו לעיל. ההכרה בלגיטימיות ובתוקף של מקורות נורמטיביים חוץ-הלכתיים, שעליה מדבר שגיא בהקשר של המושג הרחב של ההלכה, ניתנת תמיד מנקודת מבט הלכתית. אכן, המקורות החוץ-הלכתיים עומדים מחוץ להלכה במובנה הצר, אך הם כן נכללים בהלכה במובן הרחב של מושג זה. לעומת זאת, המודל השני שהצגנו לעיל עניינו בנקודת מבטו החיצונית של איש ההלכה, אשר מעניק סוג של לגיטימציה לנורמות ושיקולים חוץ-הלכתיים אשר ההלכה אינה מכירה בהם, כבחינת "גדולה עבירה לשמה".

להמחשת הדברים, נעיין בקטע מאלף שמביא אבי שגיא בספרו הנזכר (עמ' 151) מדבריו של הרב שמואל גלזנר, נינו של ה"חתם-סופר":

ועוד תדע, דבכל דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם, אפילו לא היה התורה אוסרתן, היה האדם העובר ואוכלן יותר מתועב ממי שעובר על לאו מפורש בתורה. כי כל מה שנתקבל בעיני בני אדם הנאורים לתועבה, אפילו אינו מפורש בתורה לאיסור, העובר על זה גרע מן העובר על חוקי התורה. למשל, התורה אמרה "לא ילבש גבר שמלת אשה" (דברים, כ"ב ה'), אבל שלא לילך ערום בשוק לא איפרש בתורה שהוא אסור, אבל הוא נימוס וחוק קבוע אצל כל בעלי דעה. ואדם וחיה מייד אחר החטא הרגישו בעצמם פחיתות גדול לילך ערום כחית השדה, ויתבוששו, ויתפרו עלה תאנה לעשות מהן חגורות לכסות בשר הערוה. ועתה אשאלך: מי שקץ משנתו ומושכב ערום במטתו, והבית בו ער באש עד שמוכרח להימלט על נפשו ולרוץ החוצה, ואין לפניו רק שמלת אשה לכסות ערומיו, מה יעשה? מוטב לצאת ערום בקרית חוצות, שאין בזה לאו מפורש, מללבוש כסות אשה שיש בו לאו דלא ילבש? ... ובעיני פשוט הדבר דלצאת ערום עברה יותר גדולה מלשהות באהל המת, או לבישת שעטנז ובגד אשה, כי היא עברה המוסכמת אצל כל בעלי דעה, והעובר עליה יצא מכלל אדם הנכרא בצלם אלקים.<sup>30</sup>

ברצוני לטעון שדברים אלה של הרב שמואל גלזנר נאמרו מנקודת מבט הלכתית! הרב גלזנר מצייר מושג רחב של ההלכה, ומסביר שהנורמות ההלכתיות אינן כוללות רק את מה שנאמר במפורש בתורה, אלא גם נורמות טבעיות המוסכמות על "בני האדם הנאורים", והחידוש הגדול שבדבריו הוא שנורמות טבעיות אלו עשויות אף לגבור על איסורים המפורשים בתורה! כך למשל בדוגמה שהוא מביא, עדיף ללבוש בגד שעטנז מלצאת עירום לרחוב. ואולם לדידו של הרב גלזנר, הכרעה זו היא הכרעה הלכתית. הלבוש שעטנז במקרה כזה לא עבר על ההלכה, שכן השיקול ההלכתי (במובן הרחב של מושג ההלכה) קובע כלל התנהגות המעדיף לבישת שעטנז על-פני הליכה בראש חוצות כשהוא עירום. קטע זה יכול אפוא להשתלב עם המודל הראשון שהצגנו לעיל, ואין בו סיוע למודל השני שהצענו. דומני שדוגמה זו מבליטה שוב את הקושי למצוא תימוכין למודל זה בספרות ההלכתית עצמה.

ואולם, למרות האמור לעיל, דומני שניתן למצוא בספרות ההלכתית

אמירות אחדות שמשתלבות עם המודל המוצע ומחזקות אותו. נעמוד כאן על שתיים מהן.

## 1. "תורת המשפטים" של ר' שמעון שקאפ

תפישתו המשפטית של ר' שמעון שקאפ, מגדולי ראשי הישיבות בליטא (1860–1939), יכולה לסייע למודל האמור, בכך שהיא מכירה בתוקפה הבלתי־תלוי של מערכת נורמטיבית חוץ־הלכתית. נתאר את הדברים בקליפת אגוז; הרב שקאפ טוען שבצד המערכת ההלכתית מתקיימת מערכת משפטית "חילונית", אשר יונקת את תוקפה המשפטי מהכרת השכל, ולא מהציווי האלוקי (העומד בבסיס ההלכה). כך למשל, הגדרת זכויות הקניין, האיסור לפגוע בקניינו של אדם והחובה לפרוע חוב, הן כולן נורמות הכלולות בתורת המשפטים. על־פירוב מאמצת ההלכה לתוכה את הנורמות המשפטיות, ומוסיפה להן בכך גם תוקף דתי. כך למשל, איסור ה"גזול" ההלכתי מוסיף מימד דתי לנורמה המשפטית האוסרת כאמור לפגוע בקניינו של אדם, וכך גם המצווה ההלכתית לפרוע חוב ("פריעת בעל חוב – מצווה"), מוסיפה מימד דתי לנורמה המשפטית המקבילה. עד כאן יכולים הדברים להתאים גם למודל הראשון שהצגנו לעיל. ואולם הרב שמעון שקאפ מוסיף ואומר, שגם באותם מקרים שבהם ההלכה אינה נותנת גושפנקה הלכתית לנורמה המשפטית, ממשיכה הנורמה המשפטית להתקיים כנורמה מחייבת ללא המימד הדתי. לדידו של הרב שמעון שקאפ, ההלכה אינה "מכסה" אפוא את מכלול הנורמות המחייבות, ונמען ההלכה מחויב לא רק למערכת ההלכתית, אלא גם למערכת המשפטית. מכאן הוא מחדש שגם אם נאמר ש"גזל הגוי – מותר" (על־פי אחת הדעות בתלמוד), אין הדברים אמורים אלא בהקשר ההלכתי. כלומר, מבחינה הלכתית־דתית אין איסור לגזול מגוי, ועל־כן הגזול מהגוי לא עבר עבירה דתית, אך מבחינה משפטית הדבר אסור (שכן האיסור המשפטי הוא אוניברסלי), ובית־הדין יוציא את החפץ הגזול מידיו של הגזלן וישיבנו לבעליו הגוי.<sup>31</sup>

אכן, הרב שקאפ אינו מדבר על "עבירה לשמה" ועל הפרת הנורמה ההלכתית בשל שיקולים משפטיים. ההכרה במערכת המשפטית מוגבלת למקרים שבהם הנורמות המשפטיות אינן סותרות את הדין ההלכתי, אלא מוסיפות עליו. אך אם מתגלעת סתירה בין שתי המערכות, כאשר הנורמה המשפטית מחייבת לעשות פעולה שאסורה מבחינה הלכתית – ידה של הנורמה ההלכתית על העליונה. כך למשל במקרה של איסור ריבית; לפי

תורת המשפטים, התחייבותו של הלווה לשלם ריבית, תקפה ומחייבת ככל התחייבות אחרת, ואולם ההלכה אוסרת על הלווה לקיים במקרה זה את התחייבותו.<sup>32</sup> אך מה שחשוב לענייננו הוא עצם התוקף שמעניק הרב שקאפ למערכת משפטית חוץ-הלכתית אשר עומדת בפני עצמה, ואינה יונקת את כוחה וסמכותה מההלכה! הכרה עקרונית זו בכך שהשיקולים ההלכתיים אינם מכסים את מכלול השיקולים הרלוונטיים, חיונית להעמדת המודל שאנו מנסים לפתח כאן.

**2. היחס בין הלכה לקבלה בתפישתו של "בעל התניא"**  
מסופר על ר' שניאור זלמן מליאדי, מהבר התניא, שנשאל פעם על הסתירה המתגלה בין הכרעתו בשולחן-ערוך שחיבר (הידוע בכינוי "שולחן-ערוך-הרב"), ובין פסקיו בסידורו. בסידורו הוא מעדיף את דעת המקובלים, בעוד שבחיבורו ההלכתי הוא קובע שבמקרה של מחלוקת בין הפוסקים למקובלים, יש להכריע כדעתם של הפוסקים! תשובתו של בעל התניא מובאת בקטע הבא:

המנהגים והדינים אשר הנהיג אדמו"ר [בעל התניא] בהסידור, הכריע כמה דברים נגד השולחן ערוך שלו (ומבואר בשו"ת דברי נחמיה, חלק אורח חיים, סי' כ"א, ושו"ת אדמו"ר צמח צדק ז"ל, סי' י"ח, אות ד', שיש לנהוג כהסידור, מפני שהסידור חובר באחרונה, עד כאן לשונו). והנה יגעתי ומצאתי בכל פרט ופרט להבין דבריו הקדושים ומקורם, ומצאתי שזה דלא כיש טועים לומר שבעת שחיבר הסידור חזר מדבריו שבשולחן ערוך, רק על דרך ששמעתי מפי הרב הגאון החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע [וכותו יגן עלינו], אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר: "מסתמא יש לנהוג כהמקובלים". ושאלו אותו: "הלא הוא בעצמו בשולחן ערוך שלו (סי' כ"ה, סעי' כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים?" והשיב: "כן כותבים הפוסקים (ובשולחן ערוך נמשך אחר הפוסקים), אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים". עד כאן שמעתי.<sup>33</sup>

דומני שבדברים אלה מתגלה דיאלקטיקה מעניינת בתפישתו של בעל התניא. אין הוא מדבר בשמה של מערכת "הלכתית" רחבה אחת, אלא בשמן של שתי מערכות נורמטיביות: המערכת ההלכתית והמערכת הקבלית, שנתפשת בעיניו כמערכת חוץ-הלכתית. המערכת ההלכתית



מעדיפה בבירור את הפוסקים על המקובלים, ואולם המקובלים (אשר נראה שהוא משייך עצמו אליהם) נוהגים בבחינת "גדולה עבירה לשמה" – הם סוברים שהלכה כמותם, אף שמבחינה "הלכתית" אין הלכה כמותם. גם בעל התניא אינו טוען שההכרעה ההלכתית האמורה אינה נכונה, שהרי הוא נאמן לה בספר ההלכות שכתב. כלומר, בשל השיקול הקבלי מכריעים המקובלים, ובעל התניא בעקבותיהם, בניגוד להכרעה ההלכתית! מבחינה הלכתית הם "עוברים עבירה" כביכול, אלא ש"גדולה עבירה לשמה", גדולה עבירה שמעוגנת ונתמכת בשיקולים קבליים.

## ז. על הנאמנות להלכה – דברי סיכום

למודל זה, שהצענו כאן בקווים כללים למדי, עשויות להיות השלכות מרחיקות לכת מבחינת מקומה של ההלכה כמדריכה וכמכוונת את האדם בדרכי החיים הנפתלות. לעומת התפישה המקובלת, שבה נתפשת ההלכה כמערכת מכוונת התנהגות שהמאמין יכול וחייב ללכת על-פיה ב"עיניים עצומות", הרי שלפי התפישה השנייה אין ערובה לכך שהכרעת ההלכה מורה את הדרך הנכונה שבה יש ללכת, שכן הכרעת ההלכה מבוססת רק על מקצת הנתונים הרלוונטיים לעניין הנדון, היינו על השיקולים ההלכתיים בלבד. להלכה יש "סדר יום" משלה, כללי חשיבה, שיקולים, מטרות ויעדים משלה, ואין היא "מחויבת" לדון בכל שיקול, ויהיה חשוב וראוי ככל שיהיה. בהטילה איסור, מורה ההלכה שדרך פעולה מסוימת היא "רעה" מבחינה הלכתית; אך כפי שראינו, ייתכן מצב שבו ראוי ונכון לבחור בדרך ה"רעה" (מבחינה הלכתית), כדי למנוע רעה גדולה יותר, או כדי להשיג רווחים ומטרות חשובות, אשר ההלכה אינה מכירה בהם בהקשר הנדון.<sup>34</sup> ובמונחיו של בעל מי השילוח – על האדם לכוון עצמו לפי רצון ה', גם אם רצון ה' אינו זהה לנורמה ההלכתית.

תפישה זו מדגישה את המורכבות שבמציאות החיים. אין בידינו הכרעה שתיתן סיכום של כל השיקולים הרלוונטיים, ותקבע באופן סופי ומוחלט אם התנהגות פלונית במצב עניינים מסוים מותרת או אסורה. ההלכה היא המערכת העיקרית הצובעת לנו את החיים במשמעות, אך גם היא משאירה אותנו בספק כיצד להכריע, ואינה קובעת בבירור מהי הדרך שיבור לו האדם. עם זאת, היא מיידעת אותנו בבירור שבחירה בדרכים מסוימות תהיה כרוכה ב"תשלום מחיר", במובן ערכי ורוחני.

פתחנו את דברינו בכך שאיש ההלכה נקלע לעיתים לדילמות קשות. לסיום נעיין בדוגמה הבאה: על-פי הדין אסור להוריו של ילד קטן לחלל שבת ולנסוע לבית-חולים כדי להיות במחיצת בנם האהוב שנכווה והובהל לבית-החולים, אם אין בנסיעתם צורך של פיקוח נפש. נניח שהורי הילד, אנשי הלכה נאמנים, מרגישים שכהורים מוטלת עליהם חובה מוסרית לשהות במחיצתו של בנם בשעתו הקשה, כדי לתמוך בו ולעודד אותו. הם נקרעים אפוא בין הנורמה ההלכתית-דתית לתחושתם האמוציונלית, המעוגנת גם באינטואיציה מוסרית, המחייבת אותם לשהות ליד מיטת בנם.<sup>35</sup>

לפי המודל הראשון יש כאן שאלה של עמידה בניסיון לעומת כישלון. נאמנותם של ההורים להלכה עומדת במבחן, ודורשת מהם לציית לכלל ההלכתי למרות הקושי העצום הכרוך בכך, שכן במסגרת מודל זה, החלטה מודעת לפעול בניגוד לנורמה ההלכתית אינה עולה בקנה אחד עם נאמנות להלכה. ההורים, שהם כאמור אנשי הלכה נאמנים, יעשו אפוא כל מאמץ להתגבר על רגשותיהם ולהישאר בביתם, ואם בסופו של דבר לא יצליחו לעמוד בניסיון הקשה, יוסבר הדבר ככישלון אשר נבע מחולשת הרצון.

לעומת זאת, הפנמה של המודל השני עשויה להביא תוצאה שונה. אכן, מבחינת השיקולים ההלכתיים אסור לחלל שבת במקרה זה, שכן המחויבות שחשים ההורים כלפי ילדם הקט אינה נכללת במערכת השיקולים ההלכתית. אך ההורים עשויים להכריע לכתחילה לעבור עבירה ("לשמה") ולחלל את השבת כדי להיות ליד מיטת בנם האהוב. הם יעשו זאת בלב דואב, מתוך הכרה שהם עוברים עבירה חמורה של חילול שבת, ומתוך נכונות לשלם את המחיר הכבד הכרוך בכך. ואולם הם לא יחשוו שהחלטתם לעבור את העבירה מחבלת באורח אנוש בנאמנותם להלכה. במקרה זה, נאמנותם להלכה מוצאת את ביטוייה בעצם ההכרה בכך שהפסיקה ההלכתית משקפת נאמנה את מכלול השיקולים ההלכתיים, אשר כרגיל מכתיבים את דרכי התנהגותם.

המודל שהצענו משמר אפוא את הקונפליקט שבין ההלכה ובין הפרקטיקה, אך בו בזמן מרכך אותו. אכן, הפרקטיקה עומדת לעיתים בניגוד להלכה, כולל ביטוייה בפסיקה למעשה (היא ה"הלכה למעשה"), אך היא אינה מחבלת בנאמנות להלכה. זאת ועוד, לפי מודל זה ייתכן שהנורמה ההלכתית שעומדת בניגוד לפרקטיקה, לא באה לקבוע כלל התנהגות אשר אוסר את הפרקטיקה באופן מוחלט, אלא לתת קריאת כיוון,

מעין בת-קול הצווחת ומזהירה מפני הפגיעה בערכים שההלכה מציבה בראש מעייניה. היא מדריכה את האדם לאו דווקא להימנע מפעילות זו או אחרת, אלא להיות מודע למחיר הבלתי־נמנע שכרוך בהכרעתו. ההלכה משמשת בהקשר זה מערכת חינוכית המעצבת את תודעתו של האדם ואת הסתכלותו על המורכבות של מציאות החיים, על גווניה הערכיים והנורמטיביים. לעיתים הנאמנות להלכה אינה באה לידי ביטוי בציות לנורמה ההלכתית, אלא בעיצוב התודעה ברוח התפישה ההלכתית, אשר מכוחה יוכל האדם להכריע ולקבל החלטות בעולם המעשה מתוך מודעות מלאה למשמעותן.