

# עולמות נפגשים המדעים בעולמה של היהדות

קובץ מאמרים בתחום התורה והמדע

בעריכת אברהם גוטליב

**Worlds Meet:  
The Sciences in the Jewish World**

**Edited by  
Avraham Gottlieb**

הדפסת הספר והפצתו  
נעשו בשיתוף עם מינהל המכללות והמכינות

ספר הקורס עולמות נפגשים:  
המדעים בעולמה של היהדות  
מוקדש בהוקרה ובהערכה  
לזיכרו ולעילוי נשמתו  
של איש הרוח והמעש, יוזם ויוצר הקורס,

**ד"ר מאיר רפלד** ז"ל נ"ע

שנלב"ע ביום רביעי, ט' ניסן, ה'תשע"ז





## רשימת המשתתפים

**ד"ר מיכאל אבולעפיה**, פסיכיאטר לילדים ונוער, ראש 'מכון לבבה' בירושלים  
**פרופ' דורון אורבך**, המחלקה לכימיה  
**ד"ר חגי בן-ארצי**, ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות ומכללות ילן וליפשיץ בירושלים  
**ד"ר עמוס בר-דע**, מרצה בפקולטה למדעי החיים, חבר סגל בפקולטה להנדסה במכון הטכנולוגי חולון - HIT  
**ד"ר אברהם גוטליב**, ביה"ס ללימודי-יסוד ביהדות  
**ד"ר קרן גולדפרד**, ראש המחלקה לאנגלית כשפה זרה וראש המרכז לקידום ההוראה  
**פרופ' ישראל צבי גילת**, בית הספר למשפטים, המכללה האקדמית נתניה וביה"ס לחינוך, אוניברסיטת בר אילן  
**עו"ד ד"ר נתנאל דגן**, עוזר משפטי לכבוד השופט חנן מלצר, בית המשפט העליון  
**ד"ר משה הלינגר**, המחלקה למדעי המדינה  
**הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ**, נשיא האוניברסיטה  
**פרופ' אלי וקיל**, המחלקה לפסיכולוגיה והמרכז הבינתחומי לחקר המוח ע"ש גונדה  
**פרופ' אמריטה ברכה ניב**, המגמה לאומנות יהודית, החוג המשולב למדעי היהדות  
**פרופ' אמריטוס מרדכי א. כסלו**, הפקולטה למדעי החיים  
**ד"ר דב לויטן**, ראש מינהל המכללות והמכינות, ומרצה למדעי החברה באוניברסיטת בר אילן ובמכללה האקדמית אשקלון  
**פרופ' עלי מרצבך**, המחלקה למתמטיקה  
**פרופ' זהר עמר**, המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה  
**פרופ' מרים פאוסט**, רקטור האוניברסיטה, המחלקה לפסיכולוגיה והמרכז הבינתחומי לחקר המוח ע"ש גונדה  
**הרב פרופ' דרור פיקסלר**, ביה"ס להנדסה  
**הרב פרופ' אמריטוס אריה פרימר**, המחלקה לכימיה וקתדרת אתל ודוד רזניק ז"ל  
לחקר כימית חמצן משופעל  
**פרופ' אמריטוס משה קוה** - נשיא האוניברסיטה לשעבר וחוקר במחלקה לפיזיקה  
**ד"ר אלכסנדר קליין**, מרצה לסטטיסטיקה בביה"ס לחינוך ובמרכז האקדמי לב, ירושלים  
**ד"ר יוסף קליין**, ביה"ס לחינוך, ראש המגמה למנהיגות וניהול מערכות חינוך, התמחות במנהל חינוכי  
**פרופ' עמיחי רדזינר**, הפקולטה למשפטים  
**ד"ר מאיר רפלד ז"ל**, ראש המרכז ללימודי יסוד ביהדות לשעבר  
**פרופ' ג'ודי באומל-שוורץ**, ראש ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות החל משנת תשע"ד, המחלקה לתולדות עם ישראל  
**פרופ' יהושע שוורץ**, ראש המרכז ללימודי יסוד ביהדות לשעבר, המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה  
**הרב ד"ר אברהם אופיר שמש**, המחלקה למורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל בשומרון  
**פרופ' אורי תימור**, המחלקה לקרימינולוגיה והמכללה האקדמית אשקלון



## ספר עולמות נפגשים - המדעים בעולמה של היהדות

### תוכן העניינים

- 9-----**ברכות**
- 9----- דבר העורך ומרכז הקורס - **ד"ר אברהם גוטליב**, ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות
- 12-----**פתיחה לספר מאת יוזם ויוצר הקורס** - ד"ר מאיר רפלד ז"ל, ראש המרכז ללימודי יסוד ביהדות לשעבר
- 13----- **הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ** - נשיא האוניברסיטה
- 16----- **פרופ' אמריטוס משה קה** - נשיא האוניברסיטה לשעבר
- 18----- **פרופ' ג'ודי באומל-שוורץ** - ראש ביה"ס ללימודי-יסוד ביהדות
- 19----- **פרופ' יהושע שוורץ** - ראש המרכז ללימודי-יסוד ביהדות לשעבר
- 20----- **פרופ' מרים פאוסט** - רקטור האוניברסיטה
- 
- 21-----**פרק א': העולם היהודי במפגש עם מדעים מדויקים ומדעי החי**
- 21----- **פרופ' אמריטוס משה קה**: בין מדע לאמונה או כשהמדע חזר בתשובה
- 32----- **פרופ' דורון אורבך**: יהדות דרך השכל וכפירה מול אמונה
- 61----- **ד"ר עמוס בר-דע**: בין הלכה למדע, בין האמת ההלכתית לאמת המדעית
- 82----- **ד"ר עמוס בר-דע**: הגיונות על ננו - טכנולוגיה וגדלים זעירים
- 102----- **ד"ר אברהם גוטליב**: שמירת הבריאות לרמב"ם כהוראה קיומית
- 127----- **פרופ' אמריטוס מרדכי א' כסלו**: מהו הנפח של 'כזית'
- 136----- **פרופ' זהר עמר**: מסורות הכשרות של בעלי החיים הטהורים בקרב קהילות ישראל במרוצת הדורות
- 145----- **הרב פרופ' דרור פיקסלר**: האם קיימות שתי מציאויות - עובדתית והלכתית?
- 150----- **הרב פרופ' אמריטוס אריה פרימר**: תובנות מדעיות לתורה (באנגלית)
- 171----- **הרב ד"ר אברהם אופיר שמש**: עץ הדעת תפוח היה? מסורות יהודיות, נוצריות ומוסלמיות לזיהוי של עץ הדעת המקראי
- 
- 184-----**פרק ב': תורת המספרים: יהדות ומתמטיקה - סטטיסטיקה והסתברות**
- 184----- **פרופ' עלי מרצבך**: הירח
- 187----- **פרופ' עלי מרצבך**: כוכבי לכת
- 188----- **פרופ' עלי מרצבך**: האקראיות והתגלות ה' הסמויה בעולם

ד"ר אלכסנדר קליין: מצוות ייבום: מקורה, טעמה ואופן יישומה-----198

ד"ר אלכסנדר קליין: שאלותיו של רבי ירמיה-----211

**פרק ג': תורת הנפש: יהדות, פסיכולוגיה ומדעי המוח-----220**

ד"ר מיכאל אבולעפיה: מפגש בין הפסיכולוגיה הכללית והפסיכולוגיה היהודית-----220

פרופ' אלי וקיל: מותר האדם מן הבהמה: תובנות ממבט נורו פסיכולוגי-----228

פרופ' מרים פאוסט: על בריאה, יצירה ונשמה יתירה בשבת-----241

**פרק ד': עולם המשפט והמפגש עם המשפט העברי-----249**

פרופ' ישראל צבי גילת: "רוב בעילות אחר הבעל" בהלכה היהודית: עצימת עיניים או ראייה מפוכחת?-----249

פרופ' עמיחי רדזינר: הלכה, משפט עברי ומדינת ישראל-----267

פרופ' אורי תימור: האם האסיר המשוחרר "שילם את חובו לחברה"? תפיסות במערכת אכיפת החוק, במערכת החברתית ובמשפט העברי כלפי עבריין שריצה עונשו-----276

**פרק ה': היהדות מול אתגרים חברתיים-----284**

ד"ר חגי בן-ארצי: עמדתו של הרב קוק בשאלת השתתפות נשים בבחירות-----284

ד"ר קרן גולדפרד: מה עניין שואה להר סיני?-----296

ד"ר משה הלינגר: חג הפסח כצומת מרכזי של מפגש בין ערכים יהודיים ומערביים-----310

פרופ' אמריטה ברכה יניב: נוי בקודש - על תוכן וצורה בעיצוב תשמישי הקדושה בבית הכנסת ------313

ד"ר דב לויטן: על סולידריות יהודית בעת החדשה: מ"עלילת הדם בדמשק בשנת 1840-----334  
ועד למאבק למען עלית יהודי תימן בסוף המאה ה-20"

ד"ר יוסף קליין: האם טובים השנים מהאחד בהתמודדות עם משימות מורכבות בבתי ספר-----365



## הקדמת העורך ומרפז הקורס - ד"ר אברהם גוטליב

אפתח בשבח והודיה לא-ל עליון בורא עולם על שזכינו להוציא לאור את ספר הקורס הרב-תחומי **עולמות נפגשים: המדעים בעולמה של היהדות**, לזיכוי הרבים. הספר הוא פרי הילולים מבורך של בית הספר ללימודי יסוד ביהדות. את הרעיון להוצאת הספר נתן לי בטובו ידידי ורעי בוגר האוניברסיטה, כבוד השופט ארנון קימלמן, שופט לענייני משפחה בבית משפט השלום בקריית-שמונה. אני מודה לו מאוד ומברכו בכל מילי דמיטב על עצתו הברוכה מני רבות למען הכלל ולמען הפרט. קורס חשוב וייחודי זה, הגה יזם ויצר בשנת תשס"ו והפקיד בידי לנהלו ולרכזו, מו"ר היקר, ד"ר מאיר רפלד ז"ל נ"ע, בהיותו ראש המרכז ללימודי יסוד ביהדות (כפי שנקרא באותה העת). ד"ר רפלד ז"ל, נלקח מאיתנו בחטף לבית עולמו בערב פסח, ביום רביעי, ט' ניסן ה'תשע"ז. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים, ויבלע המוות לנצח, אמן ואמן!

קשה לי מאוד לדבר על ד"ר רפלד בלשון עבר. בן אדם במלוא מובן המילה - א מענטש, יותר מכן אדם, אנושי ומסביר פנים לכל, איכפתי ומפרגן מכל הלב, הלב הטוב והמדהים. מחנך דגול, מורה מרצה ורב, ר"מ וחוקר יסודי, מרצה בכיר, אהוד, אהוב ומוערך. איש אשכולות, מקובל בין הבריות ומדען ואיש רוח שדגל הלכה למעשה, בקירוב לבבות ובמפגש העולמות המשולב בכל תחמי החיים. מכאן, הקורס המדהים שיצר הממשיך לפעול מאז במיטביות, זוכה עכשיו להתקבץ ולהיות ספר.

רצו משמים, ממש בסמוך להתקדמות העימוד בשלב שלקראת סיום, למצב של 'העתק שמש', נתבשרנו בבשורת האיוב שהיכתה את כולנו בתדהמה וצער. חבל על דאבדין ולא משתכחין! אולם, לא אלמן ישראל, המורשת החינוכית והמיטבית של ד"ר רפלד ז"ל במפגש העולמות, חיה וקיימת, תוססת ושוקקת חיים, חיי אמת, חיי הרוח וקיימת לעד, בכל פירסומיו בתחומים: פרשנות המקרא, תפילה ומועדים, פולין וחכמיה וסופרים וספרים. כך גם בספר זה המהווה פרי הילולים לזיכוי הרבים, המוקדש מטבע הדברים מכל הלב, לזיכרו המבורך ולעילוי נשמתו הברוכה, הזכה והטהורה. יהא מליץ טוב בעדינו, אמן ואמן!

מאז היווסד הקורס בשנת תשס"ו, חוקרי אוניברסיטת בר-אילן מתחומים שונים מכבדים אותנו כמרצים אורחים בהרצאתם המשולבת ביחס שבין תורה למדע. הקורס פותח צוהר נרחב להבנת היחס המעניין והמרתק שבין שני תחומים אלה. התורה היא התורה שבכתב בשילוב עם התורה שבעל-פה - הספרות התלמודית - המבארת אותה באופן מעשי-יישומי. יצוין שהתורה שבעל-פה בביאור חז"ל לתורה שבכתב מבררת את המציאות ההלכתית ועונה על השאלה "מה", ואילו המדע מברר את המציאות המדעית ועונה על השאלה "איך ולמה".

מכאן מפגש העולמות השווים במטרתם: בירור המציאות. תכליתם שונה במהות המציאות - הלכתית או מדעית. והנה היום, בעידן הננו-טכנולוגיה - המזעור, בשיא הפריחה והשגשוג האדירים של הקדמה והמודרניזציה, עשויה המציאות המדעית לשפוך אור ולסייע בהבנת המציאות ההלכתית הלכה למעשה. בעזרת עיון בין-תחומי ורב-תחומי מרחיב אופקים הניתן על ידי מרצים וחוקרים ממחלקות שונות מאוניברסיטת בר-אילן לומדים הסטודנטים אבני יסוד ביחס שבין התורה למדעים השונים. ייחודם של המרצים שהם מתמחים במפגשים שבין עולמה של היהדות לתחומים החדשים של המדע.

הקורס הוא קורס יסוד במחשבת ישראל המיועד לתלמידי שנה ג' ומעלה. בהיותי מרצה הקורס אני נפגש בכל הרצאה עם אורחים מבר-אילן ואף מחוצה לה, עם אנשי סגל אקדמי ומנהלי וגם בסטודנטים שלא רשומים לקורס. כולם מגיעים לקורס כדי להרחיב אופקים וליהנות. מסתבר שרבים באים לאחר שגילו את לוח ההרצאות בהודעות הנגללות שבאתר האוניברסיטה או בשיטת "חבר מביא חבר" ובחרו בהרצאה או בהרצאות המעניינות אותם ו"מדברות אליהם". בספר שלפנינו קובצו מאמרים שעידו המרצים מתוך הרצאותיהם בקורס. שילוב נתונים, חומרים ותרכובות קיים בתיאוריה ובפרקטיקה כמעט בכל תחום אפשרי. מדובר בתופעה הביולוגית המדהימה של מדעי החי, ה"סימביוזה" (symbiosis) שבטבע שברא ה' בורא עולם. זו תופעת פלא הבאה לביטוי מעשי בחיים משותפים של יצורים ממינים שונים לתועלתו של אחד מהם לפחות עד ליחסי גומלין, כאשר בעלי חיים, צמחים ואפילו חיידקים חיים יחד בקשר הדוק. תופעת חיים מופלאה ונפלאה זו שמפלאי הבריאה מכנה חיי שיתוף או סימביוזה ביונית, שפירושה המילולי לחיות יחד. כמו בטבע אצל בעלי החיים תופעת השילוב קיימת גם אצל בני האדם, כאשר כל אחד עוסק במקצוע אחר או בהתמקדות אחרת במקצוע אחד, שהרי בכל תחום בחיים - בתזונה, בעבודה ובחיים המשפחתיים, קיימים שילובים, וכל אדם שולט ובקי בתחום מסוים, וכל אחד משלים את האחר. וכך בקורס הרב-תחומי שלנו בשילוב שבין שני העולמות: התורה והמדע. חוקרי האוניברסיטה מהפקולטות השונות, שהם מרצים אורחים בקורס, חולקים את ידיעותיהם בתחומי מחקריהם עם הסטודנטים של הקורס והאורחים הנלווים בשילובים הרעיוניים האלה:

א. העולם היהודי במפגש עם מדעים מדויקים ומדעי החי.

ב. תורת המספרים: יהדות ומתמטיקה - סטטיסטיקה והסתברות.

ג. תורת הנפש: יהדות, פסיכולוגיה, פסיכיאטריה ומדעי המוח.

ד. עולם המשפט והמפגש עם המשפט העברי.

ה. היהדות מול אתגרים חיוביים.

מלאכת השילוב היא דרכה הברוכה של האכסניה הנהדרת שלנו, אוניברסיטת בר-אילן לאורך 60 שנות מצוינות. האוניברסיטה חרטת על דגלה בסמליל (לוגו) חדש עידוד למצוינות: "מדע, יהדות, מצוינות, ציונות וסובלנות" ו"מחברים עולמות בשבילך", בפנייה אישית המחשיבה כל

אחד ואחת. שילוב העולמות מדע ויהדות וחיבורן, מוביל למצויינות וסובלנות בעולמנו המורכב. האוניברסיטה שואפת ומכוונת ליחד, לאחדות, באמצעות שילוב של שלושה יסודות: אהבת הזולת, ערכים ומצויינות. יישום שלושת היסודות מְנוּוט באוניברסיטה לשילוב המאוזן שבין תבונה למדע ולאמונה. דרך יישומית חשובה זאת מתבטאת בין השאר בקורס ובספר שלנו, של בית הספר ללימודי יסוד ביהדות: **עולמות נפגשים: המדעים בעולמה של היהדות.**

## לתודה ולברכה

עתה, עם סיום מלאכת התקנת הספר, עימודו והוצאתו לאור, אנו מודים לכל המרצים שהשתתפו בקורס מיום היווסדו ולמרצים שהעלו את הרצאותיהם המרתקות על הכתב. עוד יבורכו כל העושים במלאכה ושעשו מלאכתם נאמנה וסייעו בהבאתה לידי סיום מבורך: נשיא האוניברסיטה לשעבר שהעניק ח"י שנה של עשייה ברכה בפיתוחה הפיזי והערכי של האוניברסיטה, הפיזיקאי העולמי פרופ' אמריטוס משה קוה, מרצה אורח קבוע בקורס, מרתק וייחודי, שנענה מיד ובשמחה לאתגר לפי פנייתנו ואף מימן את עריכת הספר באמצעות 'קרן הנשיא לתורה ולמדע'; רקטור האוניברסיטה לשעבר, הפיזיקאי הנודע פרופ' חיים טייטלבוים, שאף הוא מרצה אורח קבוע בקורס, ושפעל רבות בעבר למען בית הספר ללימודי יסוד ביהדות; ורקטור האוניברסיטה, הפסיכולוגית וחוקרת מדעי המוח פרופ' מרים פאוסט, שאף היא מרצה אורחת קבועה בקורס; איש לימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, פרופ' יהושע שוורץ, ראש המרכז ללימודי יסוד לשעבר, שניסה להוביל את המרכז להישגים ומצויינות; מו"ר איש התלמוד וההלכה, ד"ר מאיר רפלד ז"ל, ראש המרכז בשנת תשס"ו, שהגה ויזם את הקורס ומינה אותי לרכז אותו תוך כדי הדרכה מעשית כולל הרצאות וסיוע מרביים ומיטביים; איש האשכולות, מר נפתלי שטרן, הסגן המנהלי לשעבר לראש בית הספר ללימודי יסוד ביהדות, על הייעוץ וההכוונה, ביעילות ובתבונה בכל השלבים; פרופ' ג'ודי באומל-שוורץ, ראש ביה"ס ללימודי יסוד והסגנית המינהלית ד"ר דגנית בוני-דויד, שעם כניסתן לתפקידן, עשו ועושות כל שביכולתן כדי לזרז ולקדם את הוצאת הספר לאור. נשיא האוניברסיטה המתמטיקאי הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ ומנכ"ל האוניברסיטה רו"ח מנחם גרינבלום, שעם כניסתם לתפקידם, השתדלו ומצאו זמן פנוי לכבדנו בהרצאות מרתקות; ותודה רבה לד"ר דב לויטן ומינהל המכללות והמכינות על הסיוע המיטבי בהוצאת הספר לאור. יבואו כולם על הברכה!

ד"ר אברהם גוטליב

בית הספר ללימודי יסוד ביהדות

אוניברסיטת בר-אילן

רמת-גן

## ראש המרכז ללימודי יסוד ביהדות לשעבר - ד"ר מאיר רפלד ז"ל

אוניברסיטת בר אילן חרטתה על דגלה שילוב בין מצוינות מדעית לאוריינטציה יהודית מעמיקה, ולכן פרק חשוב בקורסי החובה הוא לימודי יסוד ביהדות, המשרתים את המסגרת האקדמית הענפה. המערכת האחראית על לימודים אלו מתנהלת במרכז ללימודי יסוד ביהדות, הבוחר מרצים מעולים ונושאים מעניינים ומרתקים כדי לתת ביטוי לשילוב זה.

בשנת תשס"ו הצענו נדבך נוסף למערכת התורם תרומה פְּדָעָת לאוניברסיטה כדי להגשים ולממש יעדים אלו: יצירת קורס מיוחד במינו הקרוי "עולמות נפגשים", הפתוח לכלל הסטודנטים. תוכנו ופרטיו יפגישו את השומעים והלומדים עם מיטב המרצים בבר-אילן - איש איש וחכמתו המדעית המתקשרים לנקודות משיקות מעולמה של היהדות. החוקר ממדעי הטבע יציג את משנתו המיוחדת, המשלבת את תחום התמחותו עם עולמה של היהדות, וכך יעשו חכמי מדעי הרוח, החברה, המדעים המדויקים וכיוצא בזה, ועולמו של הסטודנט נמצא מתעשר בהון ערכי רב.

מאות סטודנטים כבר חבשו את ספסלי הקורס ונהנו הנאה מרובה מהמפגש שבין העולמות. למדנו אפוא שמצוינות מחקרית מדעית המשולבת בקישורים תורניים-אמוניים משכילה את השומעים ומחכימה את הלומדים והופכת אותם מטובים למצויינים. אני מאחל לביה"ס ללימודי יסוד ביהדות שימשיך להגביר חילו ולהציב בפני באי האוניברסיטה אתגרים נוספים, שיוסיפו חילם למצוינות המתבקשת לשרת את הכלל.

## נשיא האוניברסיטה, הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ

שלמה המלך אומר: "וְאִם יִתְקַפּוּ הָאֶחָד הַשְּׂנִיִּים יַעֲמִדוּ נִגְדוֹ וְהַחוּט הַמְשַׁלֵּשׁ לֹא בְמִהְרֵה יִנְתַּק" (קהלת ד', י"ב). הרבה מן המפרשים דנים בפירוש מהותו של החוט המשולש. אחד הפירושים מובא במשנה במסכת קידושין פרק א' משנה י': "כָּל שֵׁשֶׁנּוּ בַּמִּקְרָא וּבַמִּשְׁנָה וּבַדְרָךְ אֶרֶץ, לֹא בְמִהְרֵה הוּא חוּטָא, שְׁנֶאֱמַר (קהלת ד'): "וְהַחוּט הַמְשַׁלֵּשׁ לֹא בְמִהְרֵה יִנְתַּק". וְכָל שֵׁאִינוּ לֹא בַּמִּקְרָא וְלֹא בַּמִּשְׁנָה וְלֹא בַּדְרָךְ אֶרֶץ, אֵינוּ מִן הַיִּשׁוּב". המשנה מסבירה לנו, אפוא, שהחוט המשולש הינו השילוב של מקרא, משנה ודרך ארץ. מהי דרך ארץ? הפירוש המקובל לדרך ארץ הוא התנהגות, לדעת להתנהג, לדעת להיות בן אדם. אך מסתבר שלבטוי "דרך ארץ" יש גם מובנים אחרים. המשנה באבות פרק ב' משנה ב' אומרת: "רַבֵּן גַּמְלִיאֵל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יְהוּדָה הִנְשִׂיא אֹמֵר, יִפֶּה תְלִמּוּד תּוֹרָה עִם דְרָךְ אֶרֶץ, שִׁיגִיעַת שְׁנֵיהֶם מְשַׁכַּחַת עוֹן. וְכָל תּוֹרָה שֶׁאֵין עִפָּה מְלֹאכָה, סוֹפָה בְּטִלָּה וְגוֹרְרַת עוֹן". לכאורה, נראה שרובן גמליאל מתחיל בדבר אחד ועובר לדבר שני. ברישא הוא אומר: "יִפֶּה תְלִמּוּד תּוֹרָה עִם דְרָךְ אֶרֶץ, שִׁיגִיעַת שְׁנֵיהֶם מְשַׁכַּחַת עוֹן", כלומר, חשוב שילוב של תלמוד תורה ודרך ארץ. אחרי פתיחה כזאת היינו מצפים להמשיך מעין "וכל תורה שאין עמה דרך ארץ", ואילו רבן גמליאל אומר בהמשך: "וכל תורה שאין עמה מלאכה". נשים לב, אכן, לדברי המפרשים על אתר, לדוגמא ר' יונה: "דרך ארץ - מלאכה. כי לשון דרך ארץ פעמים שהוא כמשמעו ופעמים שהוא אמור למלאכה. הכל לפי הענין". נראה שיש תמימות דעים בין המפרשים ביחס למשמעות המונח "דרך ארץ" במשנה זאת, לדוגמא, הרשב"ץ (ר' שמעון צמח דוראן, מגדולי רבני אלג'יריה במאות 14-15) אומר: "דרך ארץ - והוא העסק בצרכי מזונותיו. מלאכה או עסק או סחורה, כי שניהם כאחד טובים. אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך".

אם כן, פירושו של הביטוי במשנה "יִפֶּה תְלִמּוּד תּוֹרָה עִם דְרָךְ אֶרֶץ" הוא: יפה השילוב של עסק בתורה עם ענייני המלאכה, עם עסקי היום יום. בדברינו כאן נתייחס דווקא לעיסוק במדע.

יש אנשים שחושבים שיש סתירה בין דת ומדע. לעתים קרובות אני נתקל בתמיהה - כיצד יתכן שפרופסור למתמטיקה יהיה גם רב?! נבהיר שיש שאלות בהלכה שלא ניתן לפתור ללא חישובים מתמטיים. השאלה הראשונה שנשאלתי כרב היתה בדבר תבשיל בשרי שבושל בטעות בכלי חלבי. על פי השולחן ערוך, יורה דעה סימן צ"ג סעיף א' והרמ"א שם, הבעיה היא הבליעה בדפנות. בקדירה חלבית נתייחס לדפנות כאל חלביות, שהרי בלוע בהם חלב, ואם מבשלים בקדירה תבשיל בשרי אזי יש כאן עירוב של בשר וחלב. כדי לדעת אם יש כאן ביטול בשישים הרי צריך לעשות חשבון: מהו נפח הסיר, דהיינו נפח הדפנות, ומהו נפח התבשיל.

בעית חישוב הנפחים הנ"ל היא בעיה מתמטית. מתמטיקה מסובכת יותר נדרשת כדי להבין את המשנה במסכת מקוואות פרק ג' משנה ג': "בֹּרַךְ שֶׁהוּא מְלֵא מִיַּם שְׂאוּבִין וְהָאֵפָה נִכְנָסֶת לוֹ וְיוֹצֵאָה מִפְּנֵי, לְעוֹלָם הוּא בְּפִסְלוֹ, עַד שֶׁיִּתְחַשֵּׁב שֶׁלֹּא נִשְׁתַּיֵּר מִן הָרְאשׁוֹנִים שֶׁלֹּשָׁה לָגִין". מדובר בבור שמלכתחילה יש בו מים שאובים, ומזרימים דרכו מי גשמים. ההלכה קובעת כי הבור יהיה כשר לטבילה רק כאשר מן המים השאובים נשארים שלושה לוגין, שזהו אחד חלקי שלוש מאות ועשרים מבור של 40 סאה. יש כאן בעיה של מהילה, שהדרך היחידה לפתור אותה היא באמצעות משוואות דיפרנציאליות.

יש שאלות הלכתיות רבות שכדי לענות עליהן צריך להבין בפיזיקה, בטכנולוגיה וברפואה. למשל, בעייתם של אלו הסובלים מדום נשימה בשנתם. ועל פי רוב, הטיפול בבעיה מצריך שימוש במכשיר המזרים אויר לפיו ואפו של החולה. המכשירים מהדור החדש חשים את נשימות החולה, והם נכנסים לפעולה רק כשאדם נכנס למצב של דום נשימה. השימוש בשבת במכשירים אלה מעורר שאלות שונות, שכן לאדם עצמו יש חלק בהפעלת המכשיר. כדי להתייחס לשאלות אלה צריך להבין איך בדיוק המכשיר פועל, באיזו מידה זאת הפעלה ישירה או הפעלה דחויה, ובאיזו מידה המצב הרפואי מצריך או מצדיק קולות הלכתיות.

הדוגמאות האלה, ואחרות רבות כמותן, מראות לנו שכדי שיוכל לפסוק הלכה רב צריך להבין לא מעט במדעים השונים. יאמר אדם: כמה רבנים מגיעים לפסיקת הלכה? מי שרוצה להתפתח בכיווני פסיקה - שילמד, אבל לגבי האחרים - הרי "הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה", ועל אלה ללמוד רק תורה. מי שיכול להרשות לעצמו ללמוד תורה בלבד, כגון מי שיש לו כסף או שיש לו קרובי משפחה עשירים שיכולים לתמוך בו, - שילמד. מי שאין לו ברירה, מי שצריך ללמוד לצורך פסיקת הלכה או לצורך פרנסה - שילמד גם מלאכה.

התשובה לגישה זאת מצויה בדבריו של שמעיה במשנה באבות פרק א' משנה י': "אֱהוֹב אֶת הַמְּלָאכָה, וְשִׁנְאָה אֶת הָרִבְנוּת, וְאֵל תִּתְּנֵדַע לְרֵשׁוֹת". הברטנורא מפרש שם: "אהב את המלכה - אפילו יש לו במה להתפרנס, חייב לעסוק במלאכה שהבטלה מביאה לידי שעמום". דבריו של הברטנורא, הנראים כחידוש מרעיש, כלולים, בעצם, בסיפא של דבריו של רבן גמליאל שהזכרנו לעיל: "וכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון". רבן גמליאל אומר ש"פה תורה עם דרך ארץ" בא לא רק כדי לפתור בעיה כלכלית, אלא ש"כל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון", דהיינו, לימוד התורה הוא חסר ערך ללא המלאכה. הדברים נאמרים, בעצם, גם בגמרא במסכת קידושין דף ל' ע"ב: "אמר חזקיה: דאמר קרא (קהלת ט, ט) 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת', אם אשה ממש היא - כשם שחייב להשיאו אשה, כך חייב ללמדו אומנות, אם תורה היא - כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות". החיוב שלי,

כאדם יהודי, בחינוך שאני נותן לילדי הוא לא רק לדאוג ללימוד התורה שלהם. אלא, כשם שחייב ללמדו תורה כך חייב ללמדו אומנות. יש כאן ממש נתינת משקל זהה לדברים. ושוב, הדברים נשמעים גם מפיו של רבי אלעזר בן עזריה במשנה אבות פרק ג' משנה י"ז: "אם אין תורה, אין דָּרָךְ אָרָץ. אם אין דָּרָךְ אָרָץ, אין תורה". כלומר, דרך הארץ, הלוא היא המלאכה, אינה רק תרופת מנע מפני התנהגות שלילית, או פתרון לבעיות כלכליות של אדם, אלא היא חיונית לקיום תורתו של אדם. דברים אלו מבוטאים גם בדברי הרמב"ם בפרוש המשניות: "רוצה לומר בזה שכל שנים מאלו כל אחד משניהם מועיל במציאות האחר ומשלים זולתו", וכן אומר הברטנורא שם: "אם אין דרך ארץ - סוף שתורתו משתכחת".

בהקשר זה נביא את הדברים הנפלאים שאמר הרב קוק בטקס חנוכת האוניברסיטה העברית על השפעת הגומלין בין המדע לבין התורה: "המאורע הגדול של היום הזה, פתיחת המכללה העברית בירושלים בהר הצופים, בטקס כל כך נהדר, בחגיגה כל כך מלאה נהרה. בקבוץ אלפים ורבבות של בנינו ובנותינו מכל אפסי ארץ ישראל ומארצות הגולה, מציג לפנינו את חזון הקודש של נבואה זו כמו חי בצורה של זעיר אנפין, שני מהלכים יש לרוח ישראל. מהלך אחד פנימי כלו קודש, כולו משמש להעמקת רוחו ולאור תורתו בקרב פנימה. לזה שמשו כל מכוני התורה אשר מעולם מבצרי הנשמה אשר לישראל, הישיבות שהיו ושהנן ושעתידות להיות בתוכנו להגדיל תורה ולהאדירה במלא מובנה, גדלה ועשרה של השאיפה הקדושה הזאת בישראל מדור דור... המהלך השני של הרוח באומה, משמש לה לא רק להעמקת הקודש אשר לתורה בתוכה פנימה, כי אם גם שביל להוצאה והכנסה. להוציא מושגים וערכים של היהדות מתוך רשות היחיד שלנו אל רשות הרבים של העולם הכללי, שהרי בשביל כך הננו עומדים לאור עמים, ולהכניס גם מדעים כלליים מתוך האנושיות הרחבה, ולהתאים את הטוב והתעמולה שלהם לאוצר חיינו בטהרתם. שסוף כל סוף גם הכנסה זו משמשת להוצאה מוסברת ומופעת בתוך עולמנו אל העולם הכללי, לשם כך תוכל המכללה לשמש כלי מכשיר גדול ונשגב ואהבת הדעת, אשר מאז היא מקננת בעם זו קניית, היא סמכתם לבנות היכל לחכמה ותושיה והיום הזה אלפים ורבבות נאספו יחד לפתוח בחדות לב לרווחה את שערי הדעת".

עולם התורה ועולם המדע נפגשים באוניברסיטת בר-אילן. באוניברסיטה ככלל ובסדרת ההרצאות "עולמות נפגשים" בפרט, שם עולמות אלה משתלבים עד כדי יצירת הרמוניה מופלאה. אנו מברכים את כל העוסקים במלאכה, ובראשם ד"ר אברהם גוטליב. יהי רצון שהקב"ה יתן להם את הכח, הרצון והיכולת להמשיך במלאכת קודש זאת, ונזכה כולנו לשלב תורה ומדע מתוך בריאות הגוף והרחבת הדעת.

## נשיא האוניברסיטה לשעבר, פרופ' משה קוה

סדרת ההרצאות המרתקת, תחת הכותרת "עולמות נפגשים", שיזם ביה"ס ללימודי יסוד בראשותו של ד"ר מאיר רפלד ז"ל, הראש דאז, נגזרת מערכיה של אוניברסיטת בר-אילן. הרעיון המונח ביסוד הסדרה הוא החזון שהנחה את האבות המייסדים של האוניברסיטה, בהקימם את האקדמיה היהודית עברית בעלת הצביון הדתי ציוני ייחודי ראשון מסוגו בארץ ובעולם, הוא, בין השאר, להפגיש בין עולמות, לחבר ביניהם, לחנך להבנה, לסובלנות, לחיבור בין מדע לאמונה וכדומה. וב-60 שנות קיומה של האוניברסיטה היא הטביעה את חותמה ורשמה הישגים מרובים בהכשרת דורות של מחנכים, מדענים, מנהיגי ציבור, אנשי כלכלה, מדינה, צבא וכדומה שהובילו ומובילים את המדינה להישגים כבירים.

הפרק שכתבתי בספר, הוא סיכום אחת ההרצאות שנתתי בפני הסטודנטים שלנו, בקורס החשוב "עולמות נפגשים", שמארגן ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות. הפרק עוסק ב"עולמות הנפגשים", בין מדע לבין אמונה. הפרק סוקר את הממשק בין שני עולמות אלו, לאורך ההיסטוריה, ומצביע על ההרמוניה השוררת ביניהם במאה ה-21, לאור ההתפתחות הדרמטית של המדע.

הדגשת הניגוד בין דת ומדע, אינה אופיינית ליהדות כלל, ומקורה בכנסייה הנוצרית שיש לה היסטוריה של פסילת גילויים מדעיים מתוך חשש של פגיעה בכנסייה. היהדות מעולם לא הכריזה מלחמה במדע, ובהיסטוריה היהודית יש דוגמאות לא מעטות של גדולי תורה ששילבו עיסוק במדע יחד עם עיסוק בתורה, והגדול שבכולם הוא הרמב"ם כמובן, אך הוא אינו היחיד. המדע הוא הידיעה, ההבנה והיכולת לתת הסבר מבוסס לתופעות העולם שסביבנו. ההסבר אינו אמת מוחלטת, והוא נכון עד שלא יוכח אחרת. האמונה אינה מתחייבת מן הידע שיש לאדם. היא הכרעתו הערכית שאליה הוא מגיע מרצונו (לייבוביץ 1993). בעוד שתחום המדע הוא תחום רציונלי, תחום האמונה הוא תחום ערכי, ולא ניתן להסביר את האחד בכליו של השני. על כן ברור, שהמדע והאמונה יכולים להתקיים בשלמותם, זה בצד זה, כאשר אף אחד מהם, אינו יכול לסתור את השני, וכל אחד מהם משתמש בכלים שונים, ומציג את טיעונו בשפות ובקודים שונים הייחודיים לו.

מן הראוי שכל סטודנט שלנו יכיר את האמירה המרתקת והעמוקה של הרמב"ם על החיבור בין מדע ואמונה מתוך הפתיחה לספרו מורה נבוכים:



לפי שהם הדברים (מדעי הטבע) שיש בינם לבין מדעי האלוהות קשר גדול, וגם הם סודות מסודות המדע האלוהי. ואל תחשוב שאותם סודות הגדולים ידועים עד סופם ותכליתם, לאחד מבני האדם... ולא יושג אותו המדע האלוהי אלא לאחר מדעי הטבע. כי מדעי הטבע תוחם את המדע האלוהי וקודם לו בזמן הלימוד... ולפיכך עשה יתעלה פתיחת ספרו במעשה בראשית, שהוא מדע הטבע כמו שבארנו.

אני משוכנע ש"מפגשי העולמות" יתרמו ליתר הבנה, העמקה, הידברות וחקר בתחומים השונים והיגמלות משימוש בדעות קדומות שטחיות. אני מברך את עורכי הספר "עולמות נפגשים" ומקווה שיהיה מורה לנבוכים.

## ראש ביה"ס ללימודי-יסוד ביהדות - פרופ' ג'ודי באומל- שוורץ

עם כניסתי לתפקיד לפני מספר חודשים כראש בית הספר ללימודי יסוד ביהדות, התחלתי להכיר לעומק את הפרויקטים הייחודיים השונים שבית הספר מתברך בהם, כשאחד הבולטים שבהם הוא הקורס "עולמות נפגשים". בקורס זה, שבשנת תשס"ו החלה ראשית פעילותו לפני כשמונה שנים, נפגשים סטודנטים באוניברסיטה - דתיים, מסורתיים, וחילונים -- עם מיטב המרצים מכל תחומי המחקר בבר אילן, ושומעים מהם על תחומי המחקר שלהם והקשר בינו לבין היהדות. כך לגבי מדעי הטבע, כך לגבי מדעי החברה, וכך לגבי מדעי הרוח, משפטים, רפואה ושאר התחומים שהאוניברסיטה מציעה לתלמידיה.

במשך השנים הקורס, שמארגן ביעילות ובקפדנות על ידי ד"ר אברהם גוטליב המשקיע בזמן ומרץ רב כדי להביא לסטודנטים את מיטב המרצים, זכה לארח חוקרים מהשורה הראשונה בכל התחומים, כולל קברניטי האוניברסיטה והעומדים בראש התחומים האקדמיים השונים. בכך זכו הסטודנטים לחוויה כפולה ומכופלת. לא רק שהם שמעו הרצאות על תחומי מחקר מרתקים והקשר שלהם ליהדות, אלא שהם גם זכו להכיר דמויות מפתח באוניברסיטת בר אילן מכל התחומים שלא היו זוכים להכיר אלמלא היה קיים קורס ייחודי זה. מאות הסטודנטים שכבר למדו בקורס מעידים גם אחרי שנים, עד כמה קורס זה עורר אצלם סקרנות ללמוד יותר על תחום זה או אחר והקשר שלו ליהדות. הפופולאריות הגוברת של הקורס והן המשובים החיוביים ביותר שנתקבלו מהסטודנטים הם תעודת הצלחה הן למארגן הקורס והן למרצים שהרצו במהלכו. עד עתה זכה הקורס לתמיכה מיוחדת מנשיאי האוניברסיטה ותקוותנו שהנשיא הנוכחי, הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ שזכיתי השנה לשאת את דברי הפתיחה להרצאתו בקורס, ימשיך במסורת זו גם בהמשך.

עתה יוצא לאור כרך המבוסס על חלק מההרצאות שניתנו בקורס. ברצוני לברך את כל העוסקים במלאכה, הן בקורס והן בהוצאת הספר, ובראש ובראשונה את ד"ר אברהם גוטליב, על ההשקעה וההצלחה - ההשקעה בארגון הקורס, ההרצאות, והמאמרים שבספר, וההצלחה שבהפיכת רעיון של קורס רב תחומי למציאות ייחודית ומוצלחת. יבואו כולם על הברכה!

## ראש המרכז ללימודי-יסוד ביהדות לשעבר - פרופ' יהושע שוורץ

אחת המטרות החשובות ביותר של המרכז ללימודי יסוד ביהדות היא להפגיש בין סטודנטים שונים. יש קורסים שדורשים רקע מסוים ולכן הרכב התלמידים שם יהיה הומוגני במידה מסוימת, אבל יש גם מספיק מסגרות בתוך המרכז ללימודי יסוד שהן הטרוגניות ומאפשרות מפגשים בין סטודנטים שונים מאד אחד מהשני, ולא רק מבחינת רקע דתי או רקע ביהדות.

אחת מהמסגרות המוצלחות ביותר למפגשים אלה הוא הקורס "עולמות נפגשים" שמתקיים משנת תשס"ו בלימודי יסוד ביהדות.

קודמי בתפקיד, ד"ר מאיר רפלד ז"ל בנה קורס, "עולמות נפגשים", שאיפשר לסטודנטים בו, בלי צורך ברקע כלשהו, ללמוד על המפגש בין יהדות ומדעי היהדות עם התחומים האחרים הנלמדים באוניברסיטה. כל שבועיים הוזמן מומחה בתחום מדעי שהיה לכאורה רחוק מהיהדות, כדי לדבר על המפגש בין התחום שלו או שלה ובין היהדות.

הקורס הפך לפופולרי ביותר, לא רק בין הסטודנטים, אלא גם בין המרצים השונים באוניברסיטה ששמחו להגיע מדי פעם בפעם כדי להרצות. במשך השנים נשיא האוניברסיטה, פרופ' משה קוה הפך למרצה קבוע, בנושא פיזיקה ויהדות: מדע, תבונה ואמונה. גם רקטור האוניברסיטה פרופ' חיים טייטלבוים דיבר על מתמטיקה שימושית ויהדות, וסגנית הרקטור, פרופ' מרים פאוסט, הרצתה על פסיכולוגיה, מוחיות, יצירתיות ויהדות. זכינו גם להרצאות מרתקות על יהדות ומשפט מפיו של יו"ר ועד המנהל עו"ד ד"ר יהושע רוזנצווייג.

הקורס הפך ללהיט לא מעט הודות לעבודה החרוצה של מנחה הקורס, ד"ר אברהם גוטליב, שדאג גם לפרסם את ההרצאות במסגרות הפרסום של האוניברסיטה. ד"ר גוטליב השקיע המון בקורס ודאג להביא את המרצים ולכל מה שקשור לצד הלוגיסטי-אקדמי. הודות לעבודה הנמרצת של ד"ר גוטליב, לא פעם הגיעו גם אורחים להרצאות מבין תלמידי האוניברסיטה, מוריה ועובדיה וגם מחוץ לאוניברסיטה.

כותב שורות אלה מאמין שהמרכז ללימודי יסוד, הינו אחד מהדברים החשובים ביותר שמציעה האוניברסיטה לתלמידיה, ובתוך המרכז ללימודי יסוד, הקורס "עולמות נפגשים" מהווה תרומה מיוחדת.

חן חן לכל העוסקים במלאכה בעבר ובהווה וברכותי להמשך מוצלח בעתיד.

## רקטור האוניברסיטה, פרופ' מרים פאוסט

העולמות המרוחקים של פרשנות התנ"ך ושל מחקר מדעי-פסיכולוגי נפגשו אצלי כאשר קראתי את פירושו של רש"י לשמות ו, ה: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך". רש"י מפרש את המילים "ועשית כל מלאכתך" בעזרת המכילתא: "כשתבוא שבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה, שלא תהרהר אחר מלאכתך". תשובתו של רש"י באה מן הסתם לענות על השאלה כיצד ניתן לדרוש סיום מידי של כל המלאכות, כלומר כל היצירות האנושיות, המעשיות והמחשבתיות, שבהן אנו עסוקים במהלך השבוע, בדיוק ברגע כניסת השבת. מתוך כך היא גם מרחיבה את המושג של הפסקת מלאכה.

השאלה והתשובה התחברו אצלי מיד לאחד מתחומי המחקר שלי, העוסק במנגנונים פסיכולוגיים ומוחיים הקשורים לחשיבה יצירתית. להבנתי, פירושו של רש"י מכוון לפיתוח היכולת לכניסה מכוונת בערב שבת למציאות נפשית וירטואלית ("כאילו") של "סיום כל העניינים הבלתי-גמורים" (unfinished businesses) על ידי התנתקות מכוונת מכל המחשבות והעשיות היום-יומיות. המעבר הרצוני לחוסר שליטה ולהפסקת החשיבה המודעת הממוקדת בבעיות ובאתגרים שבהם אנו עוסקים בכל ימות השבוע מתקשר למושג המדעי "אינקובציה", שיש בו עיסוק מחקרי הולך וגובר בתחום של יצירתיות ופתרון בעיות תובנה. מחקרים רבים מראים שפעמים רבות כדי ליצור תנאים אידיאליים לשחרור מדפוסי חשיבה נוקשים ולהפעלת תהליכי חשיבה גמישים ומקוריים הנדרשים להתמודדות מוצלחת עם אתגרים ובעיות מורכבים ולא שגרתיים יש צורך בהתנתקות מכוונת מחשיבה ממוקדת בנושא שבו עוסקים. יצירת פסק זמן של "פנאי נפשי" שבו מפסיקים לחשוב על בעיה ספציפית מובילה פעמים רבות לשינוי מוחי וקוגניטיבי התומך בהתנתקות מקיבעונות חשיבתיים, בהתארגנות מחדש של החשיבה ועל ידי זה העלאת הסיכוי להיות קשוב - "לפתוח את הראש" - לכיווני פתרון חדשים. פירושו של רש"י מאיר אפוא פן נוסף של מהות השבת, העשוי לשרת את ייעודו של האדם כיוצר: יצירת פסקי זמן קבועים המאפשרים פנאי נפשי ומעבר למצב מנטלי אחר, המעודד חשיבה מיוחדת ויצירתית. כך יוצר פירוש זה "עולם" תורני פרשני המתחבר עם "עולם" המחקר בפסיכולוגיה ובמדעי המוח ומצליח להעשיר את שניהם.

פרשנותו של רש"י לפסוק זה היא דוגמא אחת בלבד ל"מפגש עולמות" שחוויתי, והוא מצטרף ל"מפגשים" רבים שאני זוכה להשתתף בהם לעתים קרובות, וכל מפגש כזה מלווה תמיד בהתרגשות ובהרחבת הדעת. אני מברכת על הוצאתו לאור של הספר "עולמות נפגשים", אשר בוודאי ינגיש חוויה ייחודית זו לקהל רחב.

## בין מדע לאמונה או כשהמדע חזר בתשובה משה קוה

אקסיומת האמונה באה לעולם לפני כ-3,500 שנים במעמד הר סיני, וממנו יונקת כל החכמה היהודית, ולשם האמת האמונית זרמת • האמת המדעית מצויה בעתיד. ככל שאנחנו יודעים, עלינו למצוא חוקים חדשים שיתאימו לאינפורמציה החדשה המתגלה במציאות • לא יכולה להיות סתירה בין אמונה דתית ובין המדע מכיוון שהם נעים בכיוונים הפוכים על ציר הזמן ומייצגים מושגים שאין ביניהם חפיפה: המדע מסביר את המציאות והיש, האמונה בנויה על אל מופשט שאין לו גוף ולא דמות הגוף ואינו ניתן להגדרה מדעית.

שלושה יסודות למאמר:

א. היקום ראשיתו במפץ הגדול מנקודה שנפחה היה 0, ולכן הזמן היה 0. לפני זמן 0 לא היה כלום. ומה נפלא מזה שהתורה מתחילה במילה הנפלאה "בראשית", כלומר ראשית הזמן? בדיוק כמו איינשטיין, גם התורה מספרת שלא היה כלום לפני כן: לא היה זמן, כי ליקום לא היה נפח.

ב. כמעט שאין חוק מדעי שלא השתנה. ככל שאנחנו יודעים, ככל שפרמטרים נוספים נלקחים בחשבון, כך חוקי המדע משתנים. אבל האמונה אינה תלויה בשום משתנה הקשור ב"יש" של המציאות. על פי היהדות האמונה נחקה במעמד הר סיני מול כל עם ישראל.

ג. האלוקים הוא אבסטרקטי, וההגדרה העמוקה ביותר שלו היא "והוא היה, והוא הווה, והוא יהיה". על כן השאלה מתי התחיל האלוקים אינה רלוונטית. את הזמן יצר המדע, ואילו אלוקים חסר ממד הזמן (God is timeless).

רעיון המפגש בין עולמות מרתק אותי מאז ומתמיד. אין בחיים דבר שהוא חד-ערכי, אין דבר, כיוון או תחום שנכון להזניח למענו את כל האחרים. יכול אדם להיות בעת ובעונה אחת מוזיקאי וגם איש הייטק; יכול להיות טבח ובה בעת גם לעשות עסקים, ויכול כמובן להיות יהודי מאמין וגם פיזיקאי: אין סתירה בין אמונה דתית ובין המדע.

קל לנו לקטלג מקצועות ולקטלג מחשבות, ועל כן אנחנו מתפעלים למראה כל פריצת דרך בין עולמות שהגדרנו כשונים - אבל כל העֶבְרִים שייכים לנו. כל האברים מרכיבים את השלם שהוא האנושות, והאנושות צריכה להתחבר אל כל חלקיה. חיבור. זוהי מילת המפתח.

כאדם מאמין וכאיש מדע התלבטתי לא פעם במרוצת השנים בנקודות ההשקה בין האמונה והיהדות ובין המדע. בין השאר נוכחתי שנקודת המבט משתנה על ציר הזמן ותלויה במקום בו אתה נמצא, בדרך שעברת ומשתנה יחסית למקום אליו אתה שואף להגיע.

בשנים האחרונות הייתי שקוע בתהליך המורכב של בניית הפקולטה החדשה לרפואה בגליל ובהרצתה, ובמסגרת זו ביקרתי בעשרות רבות של בתי ספר לרפואה ברחבי העולם. מצאתי בתי ספר שונים, הכרתי אסכולות אחרות ונחשפתי למחלוקות רבות. שמעתי לא רק 'second opinion' אלא הרבה יותר. שוב נוכחתי שלספקטרום הרחב של דעות ואמנות לא רק בתחום המחשבות והרוח אלא גם בתחום המדע. כל אדם זקוק לעתים לרופא (כולנו מייחלים לבריאות טובה ומאחלים בריאות לכל מכרינו), והרפואה צריכה כביכול להיות מדע אולטימטיבי - אך לא כך הוא. יש היום רופא מומחה לכל חלק קטן בגוף, גם כאשר המרחק בין האברים סנטימטרים ספורים. יש גם מחלוקות בבתי חולים עם התמחויות ספציפיות מאוד: האחד מתמחה באף אוזן גרון, השני בעיניים והשלישי רק בלסת. שטח של עשרים סנטימטרים רבועים שעוסקים בו בתי חולים שלמים והמוני מומחים. רוחב היריעה התעסוקתי נוצר כי הרפואה, ככל מדע, היא מסע ארוך של למידה, מסע אינסופי של תהייה. תרופה מסוימת עשויה להיחשב יעילה ומומלצת במשך שנים, ופתאום מדענים אחרים מגלים שהיא מסוכנת לבריאות ומיד היא מוסרת מן המדפים. האם אישורה לשימוש בשעתו היה טעות? התשובה היא בהחלט לא. זוהי רק דוגמא אחת קני רבות לזרימה בלתי פוסקת של הבנת המציאות. בעת שאושרה ידעו שהתרופה מצויינת, ובזמן שהוסרה פענחו עוד חלקיק מידע. באחת מההרצאות הרבות שאני נותן בגני ילדים שאל אותי זאטוט בן 4: "למה האבן נמשכת לכדור הארץ?" תהיתי כיצד לענות לו. האם להסביר לילד כה צעיר על הגרביטציה שניוטון חישב? אולי לספר לו את סיפור התפוח שנפל על ראשו מהעץ? בסופו של דבר השבתי לו שאין לזה תשובה. הסברתי שכך היקום נברא. אלה חוקי הטבע, ואפשר היה לברוא את העולם אחרת. אלה החיים וזו מהות הדברים: ההבנה שלנו מוגבלת. המדע מתאר את המציאות באמצעות חוקי, אבל באותה מידה יכלו להתקיים חוקים אחרים לגמרי. אפילו שינויים מזערניים בחוקי הפיזיקה הגרעינית או בחוקי הגרביטציה היו הפוכים את הסיכוי לקיומם של חיים על פני כדור הארץ לאפסיים: אילו הכוכב שלנו היה הרבה יותר כבד, אילו היה באוויר פחות מדי או יותר מדי חמצן, לא היינו מסוגלים לנשום ולהתקיים. מדוע אפוא האבן נמשכת לקרקע? כי היא פועלת לפי החוקים שמאפשרים לנו לחיות על כדור הארץ. כמדענים אנחנו מנסים להבין את החוקים האלה וגם "לרתום" אותם לקידום הציביליזציה. האם מישהו תכנן שנהיה פה? כאיש מאמין התשובה שלי היא: בוודאי! בורא עולם קבע את החוקים שבזכותם התפתחו המים והשמיים, השמש והכוכבים, הצמחים ובעלי החיים - וגם האדם.

ההרצאות בגני הילדים לימדו אותי דבר חשוב: אם נראה לך שאתה מבין משהו, נסה להסביר אותו לילד בן 5. את המבוגרים קל להוליך שולל בעזרת תארים מכובדים ומילים גבוהות, וכשהם אינם מבינים, הם מתביישים להפגין את "בורותם" ולשאלו. זאטוט בגן לא יוותר. אם ההסבר אינו מובן, הוא יאמר: "אני לא מבין על מה אתה מדבר" או "מה אתה מקשקש?" וכך, בעזרתם של ילדים בני 4, 5 ו-6 הצלחתי לחבר סדרת מאמרים<sup>1</sup> סביב שלוש שאלות מדעיות פשוטות: (1). למה השמש צהובה? (כשהנכדים שלי באים לבקר, כל הבית מתמלא בשמשות בצורות שונות, ומעניין שכולן צהובות); (2) למה השמיים כחולים? (בהסבר של פחות מדקה, בלי הרצאה על אורכי הגל ומשוואת שרדינגר); (3) למה הלילה חשוך? (הלוא הרבה כוכבים מאירים בשמים, וכל אחד הוא מעין פנס קטן. אם מכפילים את כמות האור שמפיק כל פנס כזה במספר הכוכבים, אור גדול אמור להציף את השמים ולהטביע את חשכת הלילה. מדוע בכל זאת הלילה חשוך, ומה גילה הרופא היינריך וילהלם אולברס לפני 200 שנה?).

### התפתחות התפיסה על כמשק מדע ואמונה

אנחנו חיים במערכת של אינפורמציה מתקדמת. חלקי אינפורמציה משודרים אלינו בשלל דרכים וצורות ומשפיעים על עמדתנו, אך לעתים קרובות העמדה הזו אינה מבוססת. האם הכול מדע? ודאי שלא! הדברים שהמדע מסוגל לפרש ולפענח הם רק חלק קטן מהמציאות. אבל האמונה היא צורך של האדם להאמין בבורא עולם, בכוח עליון, באלוקים. גם באמונה יש למוח תפקיד עצום: לתת לרגש את הלגיטימיות, לאשר שהמחשבה סבירה. האמונה היא המענה לצורך של האדם להגדיר מהו אדם, מהי רוח האדם. כל דור מתלבט בשאלות הללו. ימינו קצובים, וכל אחד שואל את עצמו: מהי מהות האדם? מה אני עושה פה? למה באתי? אלה שאלות קריטיות שהאדם חייב לקבל עליהן תשובה, ולא יעזרו לו חוקי גרביטציה של המדע. למרבה הצער, לא ניתן להיכנס למעבדה, לבצע ניסוי ולצאת עם נוסחה מסוג  $A + B^2 = C/2$  = אדם טוב. לכן אני מבקש לטעון שהמפגש בין אמונה ודת ובין מדע איננו התנגשות של כוחות מנוגדים. הממשק הזה עבר תהפוכות רבות על פני ההיסטוריה ועורר אינספור לבטים, אך דווקא משום כך הוא מהווה חיבור. לא אדון בהגדרת המילה 'תבונה', שכן תבונה צריכה

<sup>1</sup>. תורה ומדע, דף פרשת השבוע של אוניברסיטת בר-אילן, **הדף השבועי**, פרשת בראשית, תשנ"ח ו- "ייעש אלוקים את שני המאורות...", והדף השבועי, פרשת בראשית תש"ס.

להיות נוכחת באמונה וגם במדע. תבונה היא הגורמת לנו להחליט בנושא האמוני וגם בנושא המדעי.

הנזיר והפילוסוף האנגלי וויליאם איש אוקאם היה מן הראשונים שיצאו נגד החלת כללים מכווננים משותפים לחוקי הטבע ולחוקי התיאולוגיה. הוא כתב לפני קרוב ל-800 שנים שאלה שני עולמות נפרדים: "הקריאה בטקסטים הקדומים הקדושים היא הכשרה להאמין בקדושתו של האל; המדע אינו עוסק בידיעת מהות הדברים שאינם מן האפשר". כאחד הראשונים שהעזו לומר את הדברים הושמץ וויליאם איש אוקאם והוחרם אבל עמד על דעתו.

התיאולוג הפרוטסטנטי מרטין לותר הפריד גם הוא בין המדע ובין האמונה: "עיקרי האמונה אינם מנוגדים לאמת הדיאלקטית אלא נמצאים מחוצה לה... במקום שמישם בו היגיון אנו עוסקים בידע, לא באמונה"<sup>2</sup>. כלומר למדע אין כלים להוכיח אמונה.

לאחר כמה עשרות שנים הושלך לכלא גלילאו גליליי בגלל קונפליקטים בין מדע לאמונה. גלילאו, הראשון שהסביר את תנועות הכוכבים בשמים, אמר: "כתיבי הקודש נועדו ללמד אותנו לנוע לעבר השמיים ולא כיצד השמים נעים", כלומר גם אם תהיה מומחה גדול באסטרונומיה, לא תגיע אל מעבר לכוכבים ולא תפגוש את המלאך גבריאל.

ובתחילת המאה ה-20 כתב זיגמונד פרויד:

ניתן לשאול עתה, מדוע אין הדת שמה קץ לפולמוס חסר התכלית בהכרזה בגלוי: אכן, עובדה היא כי אינני יכולה לספק לכם מה שמכונה בפי כל 'אמת'. והכוונה: אמת מדעית... אם אכן אותה אתם מבקשים, עליכם לפנות למדע! ואולם מה שביכולתי אני להציע לכם יפה לאין-שיעור יותר מכל מה שביכולתכם לקבל מן המדע. וכיוון שכך, מה שאני מציע לכם הינו אמיתי במובן אחר ונעלה יותר של המילה.

מה שפרויד מכוון אליו הוא הנפש - פרויד, לא הרבי מלובביץ'!

יש הנאה של הניורונים ויש הנאה מסוג אחר שהניורונים לבדם אינם יכולים להסביר. הנאה שנובעת ממשהו רוחני שאין לו הגדרה מדעית. מדען נהנה כשהוא מגלה "שגיאה" במדע, אבל זו הנאה שונה מהנאה רוחנית. הנאה רוחנית היא הנאה שלא יהיה אפשר להיכנס למעבדה ולמצוא לה נוסחה, כפי שאמר גדול הפילוסופים שהצמיחה היהדות, הרמב"ם (מורה נבוכים א,ב):

בשכל יבדיל האדם בין אמת ושקר... אבל המגונה והנאה אינו במושכלות אלא במפורסמות. יכול אדם לומר 'אילן זה נאה', ויכול אחר להגיד 'אילן זה מכוער', ואין בהכרחי טוב ורע כלל, אבל אמת ושקר.

<sup>2</sup> מרתין לותר, תזה מס' 49.



בצעירותי זכיתי ללמוד אצל פרופ' ישעיהו ליבוביץ', והייתי נוסע אליו מדי פעם ומתווכח עמו. הוויכוח תם כאשר פרופ' ליבוביץ' אמר שהוא דוגל באמונה שאין לה הסבר: "החלטתי להאמין כי ככה החלטתי", הכל דוגמטי, ואם אתה מסביר מדוע אתה מאמין או למה אתה עושה מה שאתה עושה, אתה מחליש את האמונה. ההסבר לעולם יהיה קטן. הוא אמר לי באחד המפגשים שלנו: "כשאתה מתפלל, אל תחשוב על משמעות המילים. תתפלל משום שזה ציווי האל. באותה מידה אתה יכול לדקלם את לוח הכפל".

התבגרות פירושה לראות סדקים ולהיות מסוגל לומר: את זה אני מקבל ועל זה אני חולק. אם אדם הולך באופן דוגמטי בעקבות אדם אחד, חוש השיפוט שלו נחלש, וזה מסוכן. וכך, באחת מאמירותיו המפורסמות על הממשק בין מדע לאמונה טען פרופ' ליבוביץ' שחומה סינית מפרידה ביניהם. אצלו הכל היה חלק וחד, ומה שלא חד - לא קיים. אלא שבחיים שום דבר לא חד. הדברים "עגולים". מי שמתווכח עם אשתו יודע שאין בוויכוח הזה צדק. אם כהורה אתה מתווכח עם ילדיך, לא רלוונטי מי צודק. צריך להגיע לנוסחה שמקובלת עליכם. גם כנשיא אוניברסיטה לא רלוונטי אם אתה צודק: יש לך קהל, אתה משרת אותו, ועליך להשתדל להגיע להסכמות. ופרופ' ליבוביץ' אמר:

אין יחס של שייכות או תלות הדדית בין ההכרה המדעית ובין ההכרעה הערכית, ואין ביניהן לא מגע ולא עימות. אין ההכרה המדעית מבססת ערכים, ועולם הערכים אוטונומי הוא, אינו יונק מן המדע ואינו זקוק לו, אך הוא גם אינו תורם להכרה המדעית ואינו מכונן אותה. נמצא שהתכוונותו של האדם - המתגלמת במעשיו - אינה נובעת מידיעותיו אלא מרציותיו.

אינני בטוח שאני מסכים אִתו. כפיזיקאי אינני חושב שיש לי הכרה מדעית אלא הבנה מדעית. כמובן, ההכרה המדעית אינה מבססת ערכים, אבל הכלים שהמדע מספק מאפשרים לי להתמודד בכל תחום עם בעיות רגשיות וערכיות טוב יותר. העולמות מחוברים. מה פירוש "אני מאמין"? אני מאמין משום שאני רובוט? כי אבא אמר לי? כי המורה ציווה עליי? גישה כזו עשויה להחזיק מעמד שנים אחדות, אבל לאחר מכן אדם חייב להתמודד עם ההחלטה לבדו. לא מעט סטודנטים שלי, שהם היום פרופסורים מכובדים, לא הכירו כלל את הנושא האמוני כאשר ראו איך תולעת נוצרת במעבדה ואיך חיים מתחילים, וההתרגשות גרמה להם להבין דווקא את הממשק הזה.

אדם אינו יכול לומר שהוא כימאי טוב ולכן אמונתו של האחר טיפשית. אלה דברי הבל. ואם הוציא אותם מפיו, מן הסתם הוא אינו כימאי טוב. אבל איני יכול לומר שמשום שאני איש מאמין אני פיזיקאי טוב יותר. אני משתדל להיות אדם מאמין בצורה הנכונה ומשתדל להיות מדען בצורה הנכונה ומשתדל לחבר בין הדברים. כמו שאדם יכול להיות אבא כך הוא יכול להיות בעל וחבר. אלה פונקציות שונות, והוא משתדל שכולן יתחברו אצלו. לכן אומר ליבוביץ'

לסיכום: "נמצא שהתכוונותו של האדם המתגלמת במעשיו אינה נובעת מידיעותיו, אלא מרציותיו", כלומר מהחלטותיו. בסופו של דבר האדם הוא שמחליט ולא איזשהו כפתור.

### ניוטון "מגייס" את אלוקים

הממשקים שאנו עוסקים בהם כאן עברו תהליכים רבים בהיסטוריה ויעברו עוד בעתיד, אבל למזלנו, העצמה שלהם קטנה. עם השנים נהיינו צנועים יותר: ככל שלמדנו והבנו, כך הבנו גם כמה הידע שלנו מוגבל ומה רבים הדברים שאיננו מבינים. וברגע שאתה צנוע, אתה פתוח להקשיב ואינך כה החלטי וכאשר אתה נפתח ומקשיב, הממשקים הרבה יותר רכים. אלברט איינשטיין אמר: "בלי דת - המדע צולע. בלי מדע - הדת עיוורת". ואני אומר: אין טעם להתווכח בשאלה איזה פגם גרוע יותר. מי שאינו רוצה לצלוע ומי שאינו רוצה להתעוור אסור לו לוותר לא על הדת ולא על המדע. 800 שנים לפני גדול המדענים כתב גדול המאמינים, הרמב"ם, "במורה נבוכים" שלו: "ולא יושג אותו המדע האלוקי אלא לאחר מדעי הטבע". את האמונה הוא מגדיר מדע אלוקי וקובע כי על האדם להבין הן את האקסיומות האמוניות והן את האקסיומות המדעיות, ואל לו להחליף ביניהן. המשמעות היא שהממשק בין מדע לאמונה כמעט הכרחי, ואינך יכול לוותר על אחד מהם. כדי להבין את האחד אתה חייב להבין את השני - ולהיפך.

גם הדבר הנועז ביותר ששמעתי אי-פעם נאמר על ידי הרמב"ם. המשפט הקצר הזה הוא: "אני מאמין באמונה שלמה". כשאדם אומר "באמונה שלמה", הפירוש ברור: אינני מסוגל להוכיח את זה. הרי אם ניתן להוכיח את הדבר, אין מקום לדבר על אמונה שלמה. בדיוק כפי שאיש לא יאמר "אם אעזוב את הכוס אני מאמין באמונה שלמה שהיא תיפול". אם אעזוב את הכוס היא תיפול על הרצפה כי אלה חוקי הגרביטציה. פסגת האמונה היא לומר "אני מאמין באמונה שלמה שזאת התורה". היא לא תוחלף, ולא תהיה תורה אחרת, כלומר מה שניתן לעם ישראל הוא האקסיומטיקה של האמונה - אקסיומת אמונה אולטימטיבית, אשר אינה תלויה בדור ובמציאות שבהן אתה חי או בחוקי הטבע באותה תקופה.

תיאוריית האמונה הסופית הזאת היא נועזת במידה בלתי רגילה, כיוון שבמדע אין כמעט חוק, כולל חוקיו של ניוטון, שלא השתנה. ככל שנוסיף פרמטרים מדעיים, כך חוקי המדע נתונים לשינוי. אבל האמונה אינה תלויה בשום משתנה, האמונה טוענת שכל מה שקורה ביקום קורה על פי תכניותיו של אלוקים. אלמלא האקסיומה הנועזת הזו יכולנו - כמו בפוליטיקה - לשנות כיוון אמוני שיתאים למציאות.

המדענים סבורים - ויש הוכחות לכך - שהיקום נוצר לפני כ-14 מיליארד שנים. מדע מודרני קיים לכל היותר 300 שנה. כלומר ב-99.999... אחוז מהזמן התקיים העולם ללא מדע רציני. והנה, אותו מדע "צעיר" מסוגל להוכיח במעבדה מתי נוצר העולם. המדע של המאה ה-19, ימי ניוטון, נקרא בזמנו המדע המודרני, אבל השתנה כולו. התברר שהוא אינו נכון. במאה ה-20

הכול זרם לכיוון איינשטיין ותורת הקוואנטים, והמפץ הגדול הכריע סופית שהעולם אינו קדמון. כך, מהמאה ה-17 עד המאה ה-20, השתנה באופן דרמטי כל עולם המושגים המדעי. מה אנחנו למדים מזה? שהאמת המדעית זורמת לכיוון העתיד. ברשותו של איינשטיין הייתה יותר אינפורמציה. הוא ידע את מה שניוטון ידע ויותר. יתר על כן, יש איינשטיין א' ויש איינשטיין ב', כמו שמואל א' ושמואל ב'. האמת המדעית עשתה קפיצה גדולה גם לאורך חייו של אלברט איינשטיין. הוא עצמו התקדם בהבנה, עד שקיבע את חוקי איינשטיין, והם התקבלו על ידי הקהילה המדעית והוכחו בניסיונות.

האדם הבראשיתי חי על כדור הארץ לפני כ-10,000 שנים. האדם התרבותי הוא בן כ-6,000 שנים. אקסיומת האמונה באה לעולם לפני כ-3,500 שנים במעמד הר סיני. זה היה המעמד המכונן האולטימטיבי, שבו ניתנו אקסיומות האמונה שלנו. ממנו צמחו התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, וממנו יונקת כל החכמה היהודית, כלומר האמת האמונית זורמת למקור; האינפורמציה האמונית נעוצה בעבר, אבל האמת המדעית מצויה בעתיד. המדע זורם קדימה, והאמונה יונקת אחורה. לא קיימת סתירה ביניהם כאשר הם על שני צירי זמן.

האם אקסיומת האמונה שניתנה אי-אז בעבר והאמת המדעית שנמצאת אי-שם בעתיד תתלכדנה? לכאורה, אין סתירה בין השניים. בפועל מתח עצום שרר לאורך הדורות בין אמונה ובין המדע, בעיקר בעולם הנוצרי. המדע והיהדות מתקדמים באותה לוגיקה ובאותה צורה, משום שהפסיקה הקובעת את משמעות ההלכה גם היא זורמת קדימה. החיים מתקדמים מהר מהפסיקה ההלכתית, אך גם מהר מהמדע. ביליוני דולרים מושקעים במחקרים רפואיים, ועדיין אנשים מתים ממחלות. וכך כפי שהמדענים פותרים בעיות בקצב שלהם, כך הרבנים ואנשי האמונה פותרים בעיות בקצב שלהם ליכולות שלהם.

גלילאו היה המדען הראשון שהבין כי כדור הארץ נע סביב השמש עם שאר כוכבי הלכת. התפיסה האמונית של הכנסייה הייתה שהאדם הוא מרכז העולם, נזר הבריאה, והכול מסתובב סביבו. וכך פורש הפסוק "שמש בגבעון דום" (יהושע י, יב). כשבא לפתע מדען "חצוף" ואמר "ראיתי בטלסקופ שלי שאנחנו מסתובבים סביב השמש", נוצר בכנסייה שבר עמוק: יש ביקום מיליארד כוכבים, ואנחנו רק עוד כוכב אחד שמסתובב?! הפתרון של הדילמה היה פשוט: המורד הושלך לבית הסוהר ונהפך למדען הראשון שישב בכלא בגלל ממצא מדעי. אבל האנשים שגזרו עליו מאסר נמוגו בחלוף השנים, וגלילאו נחשב עד היום לאבי המדע המודרני. כל ילד יודע שכדור הארץ נע סביב השמש, ואיש לא לקה עקב כך בתסביך נחיתות. האפיפיור פאולוס השישי אמנם התנצל בשם הכנסייה על העוול הנורא שנעשה לגלילאו, אבל גלילאו לא היה, כידוע, היחיד שהוקע בנסיבות כאלו.

לעומת זאת, יכול אדם להיות מדען דגול, וגם לפלוט שטויות. אייזיק ניוטון העלה בסוף המאה ה-17 את השאלה שכל המדענים באותו דור שאלו: מדוע מערכת השמש אינה קורסת לתוך השמש אם יש גרביטציה? הוא עצמו גם השיב עליה תשובה מדהימה: "אלוהים משגיח על

מערכת השמש שלא תקרוס". על סמך מה הוא נתן את התשובה הנוראה הזו? כדובר של אלוקים!?! בתפיסתו של ניוטון אין מדען שלא חולם בסתר לִבו על התיאוריה הסופית, על אקסיומת המדע שלא תיסתר ולא תשתנה לעד. וכך, אחרי שנתן לאנושות את הגרביטציה והסביר את כוח המשיכה של הכוכבים לשמש, טאטא ניוטון הצדה כל מה שהמדע לא יכול אז להסביר, כאילו לא יוכל להסבירו גם בעתיד. הוא יצר בכך את התקופה הקרויה The god of the gaps, לאמור: "אלוהי פערי הבערות". כל זמן שאנחנו מבינים את המדע, איננו זקוקים לאלוקים. במצבים שבהם איננו מסוגלים להסביר את המציאות - שם אנחנו "מגייס" את האלוהים. העובדה שכוכבי הלכת מסתובבים סביב השמש היא מדע; העובדה שהמערכת לא קורסת היא פעולה אלוקית.

ואולם ניוטון לא היה המדען היהיר היחיד: כשהייתי סטודנט הערצתי את חכמתו של המתמטיקאי פייר סימון לפלאס, שהיה מדען דגול אך לא צנוע, ומצא שניוטון הביא בחשבון רק את כוח המשיכה בין השמש לכוכבים והתעלם מכוחות המשיכה בין הכוכבים לבין עצמם. לפלאס חישב ומצא שאם לוקחים בחשבון גם את קשרי הגומלין בין הכוכבים, מערכת השמש יציבה, וכתב: "הכל מושלם". המדע מסביר הכול. וכאשר שאל אותו נפוליאון "והיכן אלוקים במשוואות שלך?" ענה לפלאס: "אין צורך בהיפותזה שנקראת אלוקים".

כאן החלה התקופה הדטרמיניסטית, שאני מכנה "דטרמיניסטית ארוגנטית". המוטו היה: "המדע מבין ויודע הכול", האמונה הדתית נדחקה לפינה. אם הכול קבוע ומוחלט, מה המשמעות של הדת? אם ידעת ההווה מנבאת את העתיד באופן חד-ערכי, מה המשמעות של ההשגחה הפרטית של אלוקים עלינו? אם הכול נקבע מראש, מה המשמעות של שכר ועונש? לאחר מכן הגיעה המכה שצ'רלס דרווין הנחית, והיא היתה קשה הרבה יותר. זו הייתה מהלומה לא רק לדתיים, משום שגם למי שאינו אדם מאמין קשה לקבל שמוצאנו התגלגל במשך הדורות ועבר את המקקים. תורת האבולוציה הכניסה מבוכה רבה: איך ממקק התפתחו בטהובן עם יצירותיו או איינשטיין ותגליותיו?

כאדם דתי, לא משנה אם נוצרתי מהאדמה, כמו שכתוב בתורה או ממקק. אין זה משנה איפה נוצרתי ואיך אבריי התפתחו. אלוקים קבע חוקים שבגללם כולנו חיים ונושמים ובגללם יש לנו שמש ורקיע, ובזכותם יש חיים על האדמה ובמים. ברגע שהמדע מוכיח שאלה החוקים, בשבילי הם חוקי אלוקים. אם החוק המדעי קובע שמוצאי ממקק או מפיל, טוב הדבר בעיני באותה מידה.

וכאן נבין את עומק המשפט של הרמב"ם: "ולא יושג אותו המדע האלוקי אלא לאחר מדעי הטבע". כדי לדעת מהו האלוקים עליך ללמוד מדע ולהבין שהוא אינו נמצא באטומים ובמולקולות. לאחר שהתרחש המפץ הגדול, תפקיד המדען להסביר את ה"יש". היש הוא המציאות שמתנהלת לפי חוקי הפיזיקה הכימיה והביולוגיה, אלוקים נתן את המשוואות כדי להסביר את חוקי הטבע. לכן אומר הרמב"ם: אתה חייב ללמוד מדע כדי לדעת מה אלוקים

איננו. כי כל מה שנאמר שהוא אלוקים - הוא לא! ברגע שאני מגדיר אותו, אני הופך אותו לישות שניתנת לבחינה מדעית, והוא אינו כזה. אלוקים הוא לא זמן והוא לא אש. העולם האמוני מאמין בישות אלוקית אבסטרקטית שאי אפשר לתאר בשום מושג מדעי. המדע פועל רק בכלים מדעיים, ולכן לא יכולה להיווצר סתירה בממשק בין אמונה למדע. או כמו שהאמריקאים אומרים: by definition. בהגדרה לא יכולה להיות סתירה. עבור האדם הדתי 'בראשית ברא אלוקים את... העולם', ואחרי שהוא ברא אותו, 'ויהי אור': פיזיקה, כימיה, ביולוגיה, צמחים. האדם נברא לבסוף.

### תקופת הצניעות של המדע

המאה ה-21 הטמיעה צניעות במדע. העיקרון המדעי החשוב ביותר היום הוא עקרון אי-הוודאות של ורנר הייזנברג. מהדטרמיניזם שלפיו הכול מוחלט וידיעת ההווה קובעת חד-ערכית את העתיד הגענו אל עקרון אי הוודאות, שלפיו אי אפשר לקבוע בוודאות שני פרמטרים שונים של חלקיק, כגון מהירות ומיקום.

זוהי לא פחות ממהפכה. כינתי אותה בעבר "המדע חזר בתשובה". בניגוד לאקסיומה ששלטה בקרב המדענים בין המאה ה-16 ל-19, ולפיה העתיד קבוע, היום אנחנו מאמינים שהכול הסתברותי, ומצב מסוים בהווה אי אפשר לנבא בוודאות את העתיד. לא מפני שאין מחשב חזק דיו, אלא משום שאפשר להגיע מנקודה ספציפית בהווה להתפתחויות שונות בעתיד. הדבר הכניס צניעות רבה ומבורכת, ועמה חזרה הבחירה החופשית והאחריות של האדם למעשיו ולמילותיו, כי הן אינן נקבעות מראש על ידי ההרכב המולקולרי שלו, וכדי להשלים את המהפכה בא הגילוי של ארנו פנזיאס ורוברט ווילסון על המפץ הגדול שקובע כי הייתה בריאה.

שלא כ"בריאתנים", אותה תנועה נוצרית אמריקאית שרוצה לחזור אל תפיסות העולם של האנשים אשר הכניסו את גליליאו גליליי לבית הסוהר, היהדות אינה קראית. טקסטים נועדו רק לשינון וציטוט אלא בעיקר להבין. במשך דורות התנגדו המדענים לסיפור הבריאה בנימוק שלא תיתכן יצירת יש מאין, אבל הפיזיקה המודרנית של איינשטיין הוכיחה שמקום וזמן הולכים תמיד יחדיו. לכן אפשר להסביר את כל הדברים בצורה נפלאה: היקום התחיל במפץ הגדול מנקודה. נפח הנקודה היה 0, ולכן הזמן היה 0. לפני זמן 0 לא היה כלום. ומה יפה מזה שהתורה מתחילה במילה הנפלאה "בראשית", כלומר ראשית הזמן? ובדיוק כמו המדען הגדול בהיסטוריה גם התורה מספרת שלא היה כלום לפני כן: לא היה זמן, כי לא היה נפח.

לשיטתו של הרמב"ם, יש לפרש את פסוקי התורה כפשוטם. ואם הפשט סותר גישה מדעית מוכחת, המסקנה היא שהפסוק משמש מטאפורה - זוהי גישה מרתקת, וגם כשאנחנו עוסקים בפסוק האומר שהעולם נברא בשישה ימים, הוא אומר דברים נפלאים. בתקופת הרמב"ם

ניטש ויכוח מר בשאלה אם העולם נצחי, כפי שטענו הפילוסופים היוונים. הרמב"ם דחה את הגישה היוונית, אבל לא מפני שאינה עולה בקנה אחד עם הפסוק הראשון בתורה. בעיניו אם יתברר מדעית שהעולם אכן קדמון ולא החל במפץ, הרי פסוקי בראשית לא ניתנים לתפיסה פשטנית קראית. הלא ספר שלם בתנ"ך - איוב - הוא כולו משל (ואולי גם דניאל). והיום, משהוכיחו המדענים שהעולם החל ממפץ גדול, הרי הפסוק הראשון בתנ"ך "בראשית ברא אלוקים" בא להראות לנו, אנשי האמונה, שהייתה ראשית.

ואיך מפרשים את הפסוקים המעידים שהעולם נברא בשישה ימים, כשהמדע מדבר על 14 מיליארד שנים? יש פרשנות ענפה לששת ימי הבריאה, והבולט שבהם הוא ש"יום" במקרא הוא תקופה ולא 24 שעות של יממה. אמנם כתוב "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", אולם באותה עת עדיין לא הייתה שמש, ומשמעותו של "יום" היא תקופה. אם מאמצים את העמדה הפרשנית הזו, אין בעיה להסביר את כל תופעות הבריאה. ואם אנחנו בוחנים את הכרונולוגיה של הבריאה כפי שהיא מופיעה בספר בראשית, ניתן להראות כי כרונולוגית זו אכן הייתה ההתפתחות המדעית-טבעית. השמש והירח, למשל, מופיעים ביום רביעי. אך כיצד ייתכן שצמח דשא, הזקוק לפוטוסינתזה שמגיעה מן השמש, לפני שזרחה שמש? רש"י עונה על כך שהשמש נבראה בהתחלה - אך ביום רביעי ניתן לה "הכבוד".

מצד האמונה מטרת פסוקי הבריאה מתמצה במשפט "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ". תכלית הפסוק להראות שני עיקרים: שהייתה ראשית, ושאלוקים ברא את היקום, על כן כל התפתחות מדעית המאופיינת על ידי חוקים שהמדע מוצא היא חוקי האלוקים. אין ללמוד מהטקסט מדע, וכשיש הבנה מדעית מסוימת צריך להסביר את הטקסט לא כפשוטו אלא בהתאם למדע, על פי גישתו של הרמב"ם.

היהיר האולטימטיבי לא היה פייר סימון לפלאס דלעיל, אלא סטיבן הוקינג, אותו פלא אנושי שסובל מניוון שרירים. ביליתי אתו שעות רבות בקפיטריה של אוניברסיטת קיימברידג', וניהלנו עשרות שיחות לאורך 25 שנים. ומאחר שהייתי שם המדען היחיד החובש כיפה, אני ריתקתי אותו והוא ריתק אותי. ספרו של הוקינג, "קיצור תולדות הזמן", נהפך זה מכבר לאחד הספרים הנמכרים בעולם, בין השאר מפני שעורכי הכתבות המספרות עליו מוסיפים תמיד כותרת לא רלוונטית: "סטיבן הוקינג מוכיח שאין אלוהים". כל מי שרוצה להמשיך לחיות בלי אלוהים קונה את הספר ומציב אותו בספרייה ואינו צריך להבין מה כתוב בו. יש לו הוכחה.

לדברי הוקינג, אם המפץ הגדול אכן החל בנקודה, כמו שטען איינשטיין, הנפח היה 0 ולכן לא היה זמן. אם אלוקים הוא הסיבה לכל דבר, אם הוא סובב ומסובב, הוא צריך להיות לפני נקודה 0. אבל אם הכול התחיל מנקודה 0, האלוקים לא יכול להיות לפני כן. לכן, לדעתו, אלוקים לא קיים. שוב ושוב אמרתי לו: "סטיב, you are wrong". הסברתי לו שהיהודים מתפללים "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא". על מה הוא מלך? על לא כלום. כיוון שלפי האמונה שלנו האלוקים הוא אבסטרקטי, השאלה מתי הוא התחיל אינה רלוונטית,

וההגדרה העמוקה ביותר של אלוקים היא "והוא היה, והוא הווה, והוא יהיה". כיוון שאלוקים הוא אבסטרקטי, אין הוא תלוי בנקודת הראשית של הזמן. אך במדע אין דבר כזה. המדע ייצר את הזמן, ואילו God is timeless.

הוקינג התרגש. נתתי לו לעיין בתרגום לאנגלית של כתבי הרמב"ם, ובגרסה החדשה של ספרו הוא הבטיח להוסיף ציטוט של רבי משה בן מימון ולציין כי על פי גישת הרמב"ם אין סתירה בין המפץ הגדול לבריאה האלוקית. את ההערה הזו בכוכבית איש כמעט לא יקרא, אבל כמו שנאמר: "חכמים היזהרו בדבריכם" (מסכת אבות א, י"א).

האמת האמונית נעוצה בעבר ויונקת אחורה. המדע זורם קדימה, אל הגילויים החדשים של העתיד. לא יכולה להיות סתירה בין האמונה והדת ובין המדע, כאשר הם נעים בכיוונים הפוכים על ציר הזמן ומייצגים תפיסות שאין ביניהם חפיפה. האלוקים אינו נמצא ב"יש" של היקום, כי הוא מופשט ואינו תלוי בהתפתחות המדע: "הוא היה, הוא הווה, והוא יהיה בתפארה".

## יהדות דרך השכל וכפירה מול אמונה חיבור בזיקה לקורס "עולמות נפגשים", לימודי יסוד, אוניברסיטת בר-אילן דורון אורבך

### א. הקדמה

המאמר הזה דן בנושא חשוב ביותר: ההתחברות ליהדות דרך השכל. לכאורה היהדות היא אמונה, ככזו היא מתחברת בעיקר לצדדים רגשיים, נפשיים. בימינו רוב עם ישראל רחוק מאוד מן היהדות; מדובר בדורות רבים של התרחקות מתמדת. יתרה מזו, הדעות הרווחות הן שיש סתירה לכאורה בין היהדות האמונית הרגשית ובין הקדמה האנושית המבוססת על מדע, חשיבה רציונלית והתבוננות שכלית. אם כך, לרוב בני עמנו שלא נקשרו ליהדות מילדותם ואין להם מבנים רגשיים-נפשיים הדוחפים לאמונה, אין שום אפשרות להתחבר ליהדות. יוצא אפוא, מיליונים רבים של אנשים שנולדו יהודים אין לכאורה חופש בחירה, שכן בהעדר כלים רגשיים או מבנים נפשיים מתאימים אין להם סיכוי להתחבר ליהדות. ובכן, האמת היא, ליהדות ניתן להתחבר דרך השכל, דרך מאמץ אינטלקטואלי, כך גם יהודי שנולד וגדל ללא חיבור רגשי אל היהדות ושלא נוסדו בנפשו שום מבני אמונה, יכול להגיע למלוא הכרה יהודית ולאמונה צרופה. ישנם כמה מהלכים שכליים עקיבים שמביאים לידי מסקנה שהיהדות היא האמת היחידה בעולם ומחייבת כל מי שנולד יהודי על-פי ההלכה. חופש הבחירה של האנושות, עוד ידובר בו בהמשך, מחייב התלבטות תמידית. כנגד כוחות האמונה עומדים כוחות כפירה; כנגד כוחות קדושה עומדים כוחות טומאה; כנגד צורך יסודי להיטיב, להזדכך, לעלות מבחינה רוחנית, יש יצרים רעים הדוחפים לגשמיות ואנוכיות. בדורות קודמים התחזקה מאוד כפירה על רקע אינטלקטואלי. כנגד כוחות הכפירה הללו התחזקו באמונה על-ידי היכרות עם גדולי ישראל בדורות הקודמים. מפגשים עם דמויות כמו: הגאון מוילנא, הבעל שם טוב, ר' נחמן מברסלב, ר' חיים מוולז'ין, ר' עקיבא איגר, הרש"ר הירש, בעל "החפץ חיים", בעל "הבן איש חי", הרב יהודה פתייא ועוד - שלהם היו כוחות רוחניים ויכולות אינטלקטואליות מדהימות - הביאו לניסוך אמונה ולביטול מחשבות כפירה. גם בדורנו ובכל זמן וזמן, בקרבנו פועלים חכמי ישראל, להם יש עזרה משמים, לפסוק נכון, לחנך ולהיות חוליה איתנה בשרשרת העברת התורה מדור דור. אולם ידוע שהולך ופוחת הדור (עד ביאת גואל צדק) ויש נתק אינטלקטואלי ורגשי בדורנו בין רוב עם ישראל החילוני וגדולי התורה. במציאות כזו יש חשיבות עצומה לקיום "נבחרת" תלמידי חכמים המסוגלת להתמודד עם הכפירה באמצעים אינטלקטואלים טהורים ולהכות את הכפירה ב"מגרשה". ארגון "ערכים" הוא חיל חלוץ במלחמה בכפירה ובבניית כלים להנחלת יהדות דרך השכל. בחוד החנית של הנבחרת



למלחמה בכפירה עומדים בין השאר: הרב צבי ענבל והרב שלום סרברניק. המאמר הזה מוקדש להם ועוסק בנושא החשוב: יהדות דרך השכל.

בפרקים הבאים נעסוק מעט בחופש הבחירה: נסקור את תולדות חופש הבחירה של האנושות בקצרה. כמו כן, נזכיר חלק מתולדות עם ישראל, כך נוכל להדגיש כמה חשוב להתאמץ ולהילחם בכפירה. לבסוף נציב שני מהלכים אינטלקטואליים דרכם ניתן להתחבר לאמונה היהודית:

א. התבוננות דרך המדע המודרני: מתוך הבנת המסרים העיקריים והאמתיים, אדם יכול לבוא להתפעלות עצומה וחיפוש טבעי אחר הבורא;

ב. היכרות עמוקה ויסודית עם התורה, מביאה למציאת קשר אמיץ בין האדם ובוראו. אוסיף, כל מה שידובר כאן הוא על "קצה המזלג". תורת ישראל עצומה ורחבה מיני ים. היכרות מעמיקה עם תורת ישראל, על רבדיה השונים, היא הכלי השלם לחיבור שכלי ורגשי של היהודי אל היהדות ואל הבורא, ריבוננו של עולם.

### ב. קיצור תולדות חופש הבחירה.

אחד המאפיינים החשובים ביותר של האדם, הנברא בצלם אלוקים, הוא חופש הבחירה. הנבראים הנחותים ממנו (חיות שונות) אינסטינקטיביים. הנבראים העליונים ממנו, היצורים הרוחניים לסוגיהם, אמנם אינטליגנטים בעלי מישכל אך נטולי בחירה. כך יוצא, בכל הבריאה כולה, רק המין האנושי זוכה לחופש בחירה אמיתי. חופש הבחירה מאתגר בתמידות את האדם משחר היותו על פני האדמה: הבחנה בין טוב ורע, בין החיים ומוות ובחירה בחיים. האדם נברא עם יכולות רוחניות ואינטלקטואליות: כושר חשיבה, כושר יצירה, יכולת התבוננות, תקשורת וכמובן חופש בחירה ולבורא עולם יש דרישה ממנו. המין האנושי לא הופיע על פני האדמה אלא לתכלית: מטרת חיי האדם להתחבר לתכלית האלוקית של קיומו. משחר קיומו, הכיר המין האנושי את בוראו, אולם להכרה מפריעים. כדי שחופש הבחירה יהיה אמיתי, למציאות האנושית יש בכל זמן, בכל דור ודור, אתגר בהתקשרות עם האמת האלוקית. כנגד כוחות הקדושה, יכולת ההתבוננות וכנגד השכל הצרופ, יש מציאות מבלבלת: כוחות ותופעות סותרים בטבע ומבנה נפשי יסודי הכולל יצרים רעים. ספר בראשית, מבחינות רבות, ספר תולדות הבחירה של המין האנושי. ספר בראשית מספר לנו בקצרה על בריאת העולם, למען ה"מסגרת" (מגלה טפח ומכסה טפחיים) ומתרכז בתולדות האנושות בצד הבחירה החופשית. שנים רבות ניצל המין האנושי את חופש הבחירה רע מאוד. כך אבד הקשר עם בורא עד שהביאה האנושות על עצמה כליה. מאסון המבול, גם עליו ספר בראשית מדבר בקיצור רב, (למרות שמדובר באירוע אדיר ששינה את פני האדמה, אקלים ונוף), יצאה האנושות לדרך חדשה החל בנוח ומשפחתו. כאן שוב אנו עדים לתהליך הידרדרות המין האנושי: דור הפלגה, ציביליזציות רעות, מלכים אכזריים וכיוצא בזה. הנה מהפכה. לאחר עשרים דור של שימוש

לרעה בחופש הבחירה והידרדרות מדור לדור, מופיע על פני האדמה אדם שמוכיח בפעם הראשונה שאפשר להשתמש בחופש הבחירה לטוב. זהו אברהם אבינו. מתוך חברה אנושית שאיבדה כל קשר לבורא והייתה שטופה בדעות והנהגות פסולות ורחוקות מן האמת האלוקית (עובדי אלילים), הצליח אברהם בכוח ההתבוננות ואומץ לב לייצור מהפכה: להכיר בבורא עולם ולהשפיע על אנשים רבים להבין את מהות החיים והבריאה. אברהם אבינו הוא האדם הראשון שהצדיק את כוח הבחירה. מהפכת אברהם המשיכה אצל בנו יצחק, נכדו יעקב וניניו. כך נוסד עם ישראל. וספר בראשית "מגמד" אירועים כבירים כבריאה, מבול, תולדות העולם, תולדות העמים ומתרכז בשלשלת האנשים המופלאים הללו: אברהם, יצחק ויעקב, שהוכיחו שחופש הבחירה הוא נכס לא נטל. מהותו של עם ישראל להיות כוח מנווט אנושי שיוביל את כל בני האדם לבחור בחיים ולנצל נכון את זכות חופש הבחירה. עוזרי ה"ניווט" של עם ישראל כללו שני מרכיבים יסודיים:

- (א) נבואה - יכולת תקשורת ישירה בין אנשים הראויים לכך ובין הבורא;  
 (ב) דרך הנבואה - מתן תורה.

הבורא העביר לעם ישראל בנבואה המונית (מעמד הר סיני [ספר שמות - פרשת יתרו]) ים אינסופי של ידע אלוקי שמשמעותו דרך חיים מועדפת: דרך חיים המנצלת את הזכות הגדולה הזו, חופש הבחירה, בצורה הטובה ביותר. מתן תורה לא ביטל לרגע את ההתמודדות שחופש הבחירה מחייב. לאורך ההיסטוריה הפריעו גורמים שלבשו ופשטו צורות שונות: עבודת אלילים, סגידה לכוח ויפוי, פילוסופיות מבלבלות, דתות שונות ומשונות מנת חלקם של עמים גדולים חזקים ורבי השפעה.

עם ישראל עבר היסטוריה ארוכה ומורכבת במרכז ההתמודדות על הבחירה הטובה: תורה מול אלילות, יהדות מול נצרות ואסלם ובדורות האחרונים, יהדות מול כפירה פילוסופית המגייסת לעזרתה את 'המדע'. כעת אנו במרכז ההתמודדות. היהדות שנוסדה לפני כ-3300 שנה, מבוססת על תורה 'עתיקה' - כנגד מהפיכה מדעית שמתחוללת במאתיים שנים האחרונות, מהפכה ששינתה את פני האנושות ללא הֶפֶר. מדובר באתגר אינטלקטואלי עצום. יהדות שניתנה לעם 'פרימיטיבי' כביכול, בעל רמת ידע שמתאים לעת לפני 3300 שנה, רלוונטית לאנושות 'מודרנית' שנמצאת במרכז מהפיכה מדעית וטכנולוגית שהידע האנושי מכפיל את עצמו כל כמה שנים. אציין שגורל ההתמודדות קריטי לעתיד עם ישראל ולעתיד האנושות. תפקיד בני התורה בעם ישראל להכריע במהירות את המערכה: תורה כנגד כפירה. להבין את חשיבות המערכה, אסקור מקצת תולדות עם ישראל. הסקירה תמחיש את חשיבות המאבק בכפירה וכמה נחוץ לנתק יהודים רבים מכבלים האוסרים אותם לדרכי הבל ולעולם שקרי.

## ג. פרקים מתולדות עם ישראל

לפני 1936 שנים, התחולל בירושלים החורבן הנורא; רובע אחר רובע, בית אחר בית התקדם האויב הרומאי לעבר הר הבית והוא מותיר אחריו מאכולת אש. עם ישראל יצא לגלות ארוכה, גלות קשה מנשוא. עם ישראל התפזר לקצוות תבל, לכל היבשות, בגלותו לא ידע מנוח. בד בבד היציאה לגלות, התפתחה והתעצמה הנצרות שמהותה שלילת ההצדקה לקיום יהודי. היהודים בארצות הנצרות סבלו משנאה תמידית שלבשה מדי פעם כלי משחית והביאה לשואות קשות. כ-500 לאחר התפשטות הנצרות, החל האיסלם להתפשט. דת האיסלם במהותה איננה אנטי-יהודית כדת הנוצרית, אולם גם היא במהותה מאירה פנים ליהדות, לכל היותר האיסלם סובל את היהדות בתנאי שהיהודים יסכימו לחיות לצד המוסלמים בנחיות מדינית. שנים רבות, מהיציאה לגלות עד לפני כ-300 שנה, נאלץ עם ישראל המפוזר לעבור מבחנים קשים של שנאה. את המבחנים עבר בהצלחה רבה, תוך שהוא רושם פרקים מפוארים בתולדותיו, בעשייה רוחנית אינטלקטואלית עמוקה מאין כמוה, בחכמה ובמסירות נפש.

בשנות הגלות נכתבה המשנה, מדרשי התנאים, התלמודים (ירושלמי, בבלי) ספרי הראשונים בפרשנות התלמודית ובהלכה ויצירות הקשורות לפנימיות התורה. ארון הספרים היהודי מעיד עדות מפוארת ומדהימה לעוצמת היצירה היהודית בימי הגלות בים השנאה, בתוכו חיו קהילות ישראל בתוך עונש הגלות. הגלות היא עונש בבגידת עם ישראל בברית עם בורא עולם, כפי שנמסר בנבואה (על כך בהמשך). העונש קצוב בזמן. לאחר כלות ה'קיצין' השונים, הגיע תור הגאולה. על-פי הנבואה שניתנה לעם ישראל, הגאולה בלתי נמנעת ותלויה בתשובה. גאולת עם ישראל והעולם כולו יחדיו, לא באה מתנה משמים, אלא תלויה בעשייה. והנה, לפני כ-300 שנה התחילו לנשב בארצות הנצרות רוחות חדשות. ימי הביניים תמו, הגיעה כביכול עת חדשה. החלו שינויים חברתיים, תנועות מדיניות, שינוי כללי באווירה באירופה והתחילה המהפכה המדעית. בזה אחר זה התגלו חוקי טבע יסודיים. התגליות התגברו ותכפו, כך פיתח המין האנושי יכולות טכנולוגיות: הנעה (מכונות קיטור, שרפה פנימית), תחבורה מנועית בים וביבשה, חשמל, תקשורת, ייצור המוני ממוכן, תעופה, רפואה ופריצה מעבר לגבולות כדור הארץ אל החלל ועוד. רבים מגולי ישראל באירופה לא עמדו באתגר מהפיכות הזמן החדש. הפתיחות החדשה של חברות אנושיות בארצות אירופה כלפי יהודים ושינוי באורח החיים מחמת מהפכות חברתיות מדעיות-טכנולוגיות, הביאו לבלבול דעות ורגשות ולעזיבה המונית של דת ישראל. במבחן השנאה עמדה גלות ישראל אשר באירופה בהצלחה רבה, אולם במבחן "אהבת" האומות נכשלה כשלון חרוץ.

לא מעט היהודים מתבוללים פרשו מכלל ישראל והקימו תנועות אנטי דתיות מובהקות כמו הקומוניזם. מקצת המתבוללים באירופה מיאן להיפרד מזהותו היהודית וחיפש דרכים לשמור את זהותו ללא התחייבויות דתיות. כך נוסדה התנועה הציונית: ראשיתה ביהודי מתבולל,

שהתעורר במשפט דרייפוס (נגד יהודי מתבולל אחר). על תולדות עם ישראל במאה השנים האחרונות ניתן לכתוב ספרים רבים וקצרה היריעה להשתרע פה. התנועה הציונית הקימה מדינה חילונית היא מדינת ישראל. כאן צריך להתבונן: ההשקפה הציונית גרסה שהוצאת יהודים מאירופה והקמת מדינה ככל המדינות תחסל את שורש האנטישמיות (שגאת הזר, החלש והשונה) ותאפשר חיים ובטחון. הציונות והקמת מדינת ישראל לא זו בלבד שלא חסלו את האנטישמיות האירופאית-נוצרית אלא הקימו חומת שגאה לא פחות מסוכנת: שגאת היהודים המוסלמית. היום, מאינדונזיה במזרח ועד מאוריטניה במערב, שם ישראל נישא ברמה... כראש אויבי האיסלם. מיום הקמת מדינת ישראל לא פסקו המלחמות והמאבקים על קיום חיי היהודים במדינה. כל תיעוד אמין במאה השנים האחרונות, מציג נתון עצוב ביותר: לא היה לנו כאן יום אחד של מנוחה. מאז 'שיבת ציון' החדשה אנו במצב מרדף מתמיד. ברכת עשו: "על חרבך תחיה" כאילו נאמרה עלינו. מאחר וברכה היא ברכה, למדינת ישראל יש סיעתא דשמייא רבה ב"על חרבך תחיה": צבא חזק מהמאומנים והמצוידים בעולם; יכולת פיתוח כלי נשק וניסים גלויים במלחמות השונות. אך הצבא קשור מאחורי גבו. אנו עדיין ככבשה בין שבעים זאבים ( תעיד היטב מלחמת לבנון השנייה בתקופת "בין המצרים" תשס"ו ומלחמות רצועת עזה בשנים האחרונות). עם ישראל התעייף מחיים על החרב ורוצה שלום עכשיו. בראש מחנה השלום עומדים אנשים שדת ישראל זרה להם והם מוכנים להלחם בה לא פחות ממלחמתם בעבור חלומות השלום. אבל, מה לעשות, חוזה "שלום עכשיו" לעם ישראל יש רק אחד, והוא קשור דווקא לברכה ליעקב ולא לעשו. כדי שיבוא "שלום עכשיו" צריך להביא יהדות, מיד. לעם ישראל יש חוזה מוכן של "שלום עכשיו": כתוב בעברית מדוברת וקלה בפרשת בחוקותי (ויקרא, כ"ו) ובפרשות האחרונות בספר דברים (פרשת "תבוא" מפרק כ"ח ואילך)

רוב תושבי מדינת ישראל היום ולא מעט מעם ישראל בתפוצות הגולה, משקף ארבעה דורות ניתוק מוחלט מהיהדות. מערכת החינוך במדינת ישראל, מערכות השלטון, המשפט והתקשורת משדרות ניכור תהומי ובורות בקשור ליהדות. ארבעה דורות של ניתוק, משמעותן אבדן כל רגש ליהדות, לשורשים, לזהות האמתית. לכן, כל כך חשובה ההתחברות ליהדות (ובעצם לאמת היחידה בעולם) דרך השכל. המאמר נוגע בשני עניינים יסודיים הקשורים לחיבור ליהדות דרך השכל: יהדות כנגד מדע מודרני ותורה משמים. מדובר בנושאים עצומים ורחבים. המאמר ידון בהם בקיצור רב.

#### ד. יהדות מול מדע מודרני

המדע האמיתי נקרא: 'מדעים מדויקים'. עשייה ולימוד מדעיים אפשריים רק בגלל שהעולם מונגה בחוקים עקיבים שתקפים בכל מקום, המתנהלים בדרך מתמטית (שמוח האדם מוצא). חוקי הטבע שרירותיים לחלוטין. אין הסבר מדוע בין גופים בעלי מאסה יש משיכה בכוח הכובד, ומדוע בין גופים טעונים חשמלית פועלים כוחות וכדומה.

אין למדע מנדט לענות על שאלות מסוג "למה?"; המדע מתאר היטב את ה"איך?". כתוב במקורותינו "תולה ארץ על בלימה" היכרות עם גרמי השמים, חלקי החומר (מולקולות), אטומים וחלקיקים הבונים את האטומים, פְּרָאָה שהקיום הממשי של היקום תלוי באיזון עדין ביותר של כוחות. למשל: את גרעיני האטומים מחזיק כוח רב עוצמה המתגבר על הדחייה החשמלית בין הפרוטונים (חלקיקים טעונים חשמלית במיטען חיובי. הם מהווים, את הכוח הנובע מאבני הבניין מיסודות החומר. לכוח זה טווח פעולה קצר ומהיר ביותר, כדי שגרעיני האטומים ישמרו פרוידים. אחרת, כל החומר בעולם היה עלול להצטבר לגוש מאסה אחד. לעומתו, הכוח החשמלי חלש בהרבה אך פועל לטווחים ארוכים יותר ושומר על מבנה האטום (גרעין בעל מטען חשמלי חיובי מסביבו אלקטרונים בעלי מטען חשמלי שלילי). האלקטרונים יקרוסו אל הגרעין עקב הכוח החשמלי ואולם הם נעים במסלוליהן מסביב לגרעינים ותנועתם יוצרת "שיווי משקל" המאפשר "קשירה" בין אטומים למולקולות ויצירה של חומרים השונים בטבע. קיים כוח כובד עולמי שהוא חלש בהרבה מהכוחות האחרים, אך עדיין משמעותי כשמדובר במאסות עצומות של גרמי השמים. כוח הכובד העולמי מזַנֵן קריסה רבתי של כל החומר בטבע. אולם כל גרמי השמים נעים במסלולים המייצרים כוח צנטריפוגלי כנגד כוח הכובד, כך נשמר שיווי משקל עדין ביותר המונע קריסת גרמי השמים זה לתוך זה. את חוקי הטבע מאפיינים מְסָפְרִים ייחודיים הנראים "קבועים". בין הקבועים השונים קיים יחס חשובני מדויק. שינויים קטנים בערכם של ה"קבועים" המאפיינים את חוקי הטבע, משמעותם קריסה רבתי של המציאות והריסתה. עם כל גדלו העצום של היקום, היופי וההוד של גרמי השמים השונים לצורתיהם ואורותיהם, התופעה המופלאה ביותר שנתקלים בה מבחינה מדעית היא ללא ספק הכימיה של החיים. כל עלה דשא, הוא מעבדה כימית יעילה מאין כמוה. ב"מעבדה" מיוצרים באופן סימולטני חומרים מסובכים בצורה מדויקת להפליא. עלי הצמחים מסוגלים לקלוט אור כמקור אנרגיה, להפוך אנרגיה אור לאנרגיה כימית, לקלוט חומרים פשוטים כמו מים, חמצן, חנקן, דו תחמוצת הפחמן וכמה יסודות כמו גפרית, זרחן, מתכות שונות ועוד ולהפוך אותם למולקולות מורכבות ביותר וכל זה בניצולת מקסימאלית מחומרי המוצא, בכמויות מדודות הנדרשות. בניית חומרים מסובכים כמו סוכרים, חלבונים ושומנים ממולקולות פשוטות כמים חמצן, חנקן, דו תחמוצת הפחמן, היא בניגוד קוטבי לכיוון הספונטני של תגובות כימיות על-פי חוקי הטבע היסודיים.

הכיוון הספונטני מחייב דווקא פרוק מהיר של תרכובות מסובכות למולקולות כמו מים, דו תחמוצת הפחמן, חנקן ועוד. כל תהליכי הבנייה הטבעיים נובעים משטף אור השמש; יש מערכות שקולטות את אור השמש ורותמות אותו לאלתר לסינתזות הכימיות המסובכות. מילת המפתח היא: "בוֹזְמַנְיוֹת". כל תופעת החיים מבוססת על הימצאות תגובות רבות בוֹזְמַנְיוֹת מתואמות הכוללות קליטת אנרגיה או המרת אנרגיה כימית ורתימתה לייצור חומרי טבע השונים. ניתן לפסוק שגם המעבדות המשוכללות ביותר לכימיה לא תוכלנה להתחרות בביצועיהם הכימיים של עלה עשב בודד, מבחינת יעילות, נצילות ותדירות. אחד המאמצים העיקריים של הכימיה המודרנית כיום לנסות ככל האפשר לחקות מקצת התגובות הטבעיות הקשורות לכימיה של החיים. על פלאי הבריאה המתגלים דרך תופעת החיים ניתן לכתוב ללא סוף.

נציין שתי תופעות:

א. חיים לא יוכלו להיווצר במקרה. אין להסביר איך דומם הופך לצומח וחי במקרה. כל מהלכי החיים המתגלים לנו דרך המדע המודרני, החל מהכימיה של החיים דרך הבנת מערכות הביולוגיות השונות, מעידים על תכנון מדהים לפרטי פרטים;

ב. למדע המודרני אין כלים לבחון איך נוצרו החיים, מי יצר אותם ולשם מה.

המדע המודרני, לעומת זאת, הוא כלי יפה ומשוכלל ביותר להתפעל מהבריאה: מאיזון עדין בין כוחות שונים ומתכנון גאוני מאחרי תופעות החיים בכללותם ובפרטיהם השונים. ההיגיון האנושי הפשוט ביותר, גם אם הוא נקי מכל שוחד, יסיק שמאחרי התכנון עומדת מחשבה. התבוננות מעמיקה בבריאה, ללא שוחד אינטלקטואלי ונגיעות, תביא את המתבונן המתפעל למסקנה, שמאחרי ההרמוניה המופלאה בטבע (עד שהאדם מתערב ומקלקל) והתכנון המדהים של הדומם, הצומח והחי עומד מתכנן לא מוגבל. בניגוד מוחלט לאפשרות דלעיל, המהפכה המדעית יצרה טרגדיה. המדע המודרני, תחת שימש מקור התפעלות והשראה מכוח עליון מתכנן ובורא, הפך לכלי בידי כוחות הכפירה. נוסדה 'תיאוריה' הנקראת: 'תיאוריית האבולוציה' אליה ניתן לחבר גם את 'תיאוריית האביוגנזה'. הן מראות כביכול שכל עולם הצומח והחי התפתח במקרה באוסף אירועים מקריים. כלומר, אם נותנים לחומר דומם המכיל את כל היסודות השונים זמן, טמפרטורות מתאימות וקרינה (קרני שמש) הרי חיים פרימיטיביים כל שהם יתפתחו מאליהם במקרה, והם ילכו וישתכללו עם הזמן. ב'תיאוריה' זו מנגנון השכלול כך: לחומר החי (ו/או הצומח) יש צופן גנטי (על פיו נבְּנָה ומתקיים היצור החי), שיכול להשתנות באקראיות. שינוי בצופן הגנטי משמעותו שינויים במבנה החומר החי.

הסביבה ממיינת את השינויים הללו: את ה'מסתדר' יותר טוב עם הסביבה מתקיים ואילו מה שמתאים פחות טוב לסביבה, מתנוון. כלומר, תאי היחידה של בעלי חיים או צמחים "זורקים את עצמם" (שינוי מבנה עקב שינויים אקראיים בצופן הגנטי) לאין ספור כיוונים והסביבה ממיינת מבנים נבחרים. כך משתכלל לו הצומח והחי מיליוני שנים ונוצרים במקרה עיניים,

אוזניים, אברי תנועה, עצבים, שכל, תודעה... הרי מדובר בטענות אבסורדיות. האפשרות שאיבר משוכלל כמו עין, ייווצר עקב אוסף סידרתי של "תאונות גנטיות", מסתבר הרבה פחות מהאפשרות שסופת טורנדו תייצר ממגרש גרוטאות מכונית מתוקנת מוכנה לנסיעה. אף על פי כן הנחות האבולוציה דלעיל עדיין "נועלות" את רוב המדענים העוסקים במדעי החיים. "כהני" האבולוציה מוציאים לטובת 'תיאוריות' האבולוציה ממצאים מאדמת כדור הארץ המראים התפתחות מודרגת מיצורים פרימיטיביים שנכחדו - ליצורים מפותחים הקיימים היום. עיון מדויק ומקיף בממצאי האדמה: שרידי חיים, מאובנים, עצמות ושלדים ועוד, וודאי מלמד שלעולמינו הייתה היסטוריה מרתקת. אולם אין בממצאים הללו לגוניהם שום הוכחה שבעלי חיים התפתחו אלה מאלה במקרה עקב סדרת תאונות גנטיות מקריות (לתיאוריות הללו מוקדש נספח מיוחד, בסוף המאמר: "על אמונת המקריות"). לימוד תולדות העולם במאות השנים האחרונות והתבוננות בהתנהלות החברתית והנפשית של עמים בעולם המודרני, מביאים למסקנה ברורה, שלתורת האבולוציה תפקיד חשוב בדחיקת תפקיד ותכלית הדת בעולם. ה"דתות" מייצגות כְּפָלִים, אילוצים, איסורים, כוחות עליונים שצריך לתת להם דין וחשבון. כמו כן, הדתות, רובן ככולן נוסדו בעולם העתיק, הפרימיטיבי - הידע הכללי של המין האנושי היה מועט. לכן יש לאנשים וחברות בעולם המודרני סיבות טובות להיפטר מדתות מפריעות ומטרידות, שאבד עליהן הכלח. מאחר וכוחן של הדתות הגדולות (נצרות, אסלם, יהדות) נובע מטענתן שהן מייצגות את הבורא הכל יכול - 'תיאוריה' מדעית המוכיחה כביכול שהעולם יכול להסתדר לבד ולהתפתח לבד בלי בורא, משמיטה את הקרקע מתחת רגלי הדת. צריך להרחיב, אך אסכם ואומר שלכל תיאוריות הכפירה אין בסיס מדעי אמיתי. הן פופולאריות עקב ה"סחורה" שהן מספקות: ניעור האדם המודרני מהדתות ומכבליהן. מאחרי הנהיגה המדעית אחרי תיאורית האבולוציה, עומד שוחד אינטלקטואלי ותו לא. אדרבא, המדע המודרני בעיניים בלתי משוחדות, הוא כלי התפעלות משוכלל מאין כמוהו של המין האנושי; הבנת נפלאות הכימיה של החיים ותפיסת ההרמוניה בטבע בין החי הצומח והדומם אמורות, בהעדר שוחד ונגיעות, להביא את האדם באופן טבעי, לחיפוש אחר מקור לכוחות, לאיזונים ולתכנון המופלא המתגלה לעינינו. למדע המודרני אין מנדט להיות יותר מאשר כלי התפעלות. המדע לא אמור להתמודד עם שאלות "איכות" אלא רק עם שאלות "כמות". הקניית יהדות דרך השכל מחייבת, כשלב ראשון, להציג נכון את המדע המודרני והישגיו ככלי התבוננות והתפעלות, להתמודד עם תיאורית הכפירה ולהציג ככלי ריק (מה שהן באמת!). אין בינן ובין מדע אמיתי ולא כלום. עם זה היכרות, לו גם מעמיקה, עם האמיתות המדעיות השונות, ללא נגיעות, עדיין לא מספיקה כדי להביא את המתפעל להכרה ואמונה בבורא עולם. היא משאירה את המתפעל "על גדר" (למעט יחידי סגולה), ללא שום הכרע. החיבור האמיתי לבורא עולם יגיע רק דרך היכרות עם היהדות ואל היהדות דרך השכל (ומהשכל ללב).

## ה. על החיבור השכלי ליהדות

ביסוד היהדות עומדת טענה בסיסית: בורא עולם הכול יכול בכבודו ובעצמו התגלה והתחבר בצורה שאיננה יכולה להיות מוטלת בספק לעם ישראל, משחר היוולדו, במסגרת סדרה של אירועים כבירים: מכות מצרים, יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מעמד הר סיני, מסעות ישראל במדבר סיני ונסייהם וכיבוש ארץ ישראל. בראשית דרכו, הייתה לעם ישראל תופעת הנבואה: חיבור בלתי אמצעי של יחידי סגולה עם הבורא ותקשורת ישירה עימו.

אלף שנות קיומו הראשונות של עם ישראל התאפיינו בקשר נבואי בין הבורא ואלפי אנשים שהעבירו מסרים לכלל האומה: רוחניים, מחשבתיים והיסטוריים, כולל הבנת המציאות והקשר בין מעשי האדם והשתלשלותן כפי שהתבטא בהיסטוריה של עם ישראל. למשל, עם ישראל ידע היטב על מה ולמה יצא לגלות בבל ועל מה חרב בית המקדש הראשון, כמתועד בספרי התנ"ך. מהיווסדו, עם ישראל מעביר מסרים בקשר בלתי אמצעי מדור דור. היהדות כוללת מצוות חווייתיות רבות המשחזרות מידי שנה מאורעות היווסדו של עם ישראל: יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה ועוד. שלא כעמי העולם העתיק ועמי ימי הביניים, עם ישראל מקטן ועד גדול ידעו קרוא וכתוב לאורך כל ההיסטוריה. התרבות היסודית של עם ישראל במשך אלפי שנים הייתה לימוד תורה והשפה היסודית, לשון הקדש, לא משתנה. לא ייתכן בתקופה בתולדות עם ישראל, מישהו המציא את סיפורי ההתגלות השונים כולל אלף שנות נבואה: שתל אותם במוחות מיליוני יהודים וה"שתילה" הזו הצליחה לכפות על עם ישראל את הדת היהודית (שהיא תובענית מאין כמוה ואמורה להשפיע על התנהגות היהודי עשרים וארבע שעות ביממה, כל ימי השנה). כל ימי ההיסטוריה עוברים 'קווי מתח גבוה' מ"תחנת הכוח" של מעמד הר סיני ומתן תורה, עד ימינו אלה. קווי המתח בנייים על עשרות אלפי עמודי מתח גבוה, שהם גדולי ישראל לאורך הדורות. תורת ישראל הועברה ברצף היסטורי מדור לדור בעשרות ומאות אלפי ענקי מחשבה ורוח שהיו גם ענקים במוסר ובדוגמא אישית. גם בינינו חיים גדולי תורה שהוסמכו למעשה על דעת גדולי התורה של הדור הקודם, ואלה הוסמכו על דעת רבותיהם. כך ניתן בקלות לשרטט את שרשראות העברת התורה במשך אלפי שנים מאז היוולדו של עם ישראל ביציאת מצרים. היכרות מעמיקה עם תולדות עם ישראל ובייחוד עם חכמי התורה לדורותיהם ופועלם, מביאה למסקנה חד משמעית: היהדות מבוססת על מסר אמיתי של התגלות וקשר בלתי אמצעי בין בורא עולם לבין כלל עם ישראל. לעומת זאת, הדתות בעולם הן תוצאת פועליהם ורעיונותיהם של אנשים בודדים שנסיבות היסטוריות אפשרו להם להשפיע על חלקים אלו ואחרים של המין האנושי.

בשתי הדתות הגדולות, נצרות ואסלם, תפיסת העולם היסודית, שקיים קשר הכרחי בין בורא עולם ובין המין האנושי, בנויה לחלוטין על החוויות הבלתי אמצעיות של עם ישראל בקשר לנבואה והתגלות. הנושא האחרון הנידון במאמר זה קשור לתורה עצמה. המושג 'תורת ישראל' כולל בתוכו אורח חיים מפורט ומדוקדק, תולדות עם ישראל, השקפת עולם רחבה,



הבנת המציאות הפיסית והרוחנית בחיי האדם ואינפורמציה בלעדית בבריאת העולם ודרך הנהגת הבריאה ברצון הבורא מאז היווסדה. מדובר באינפורמציה אינסופית, שחלקה הועלתה על הכתב בספרים רבים. הבנה מלאה של התורה ותפיסה שכלית נכונה ומפורטת שלה, מצריך מפעל חיים ודורשת הקדשת מלוא שנות אדם, משחר ילדותו ועד זקנותו ברציפות, ללמידה. היכרות עם התורה מראה בעליל שמדובר בידע על אנשי ולא משאירה ספיקות בקשר למקורה האלוקי. המאמר מתרכז בצד הקשור לעדות הפנימית שיש בתורה על מקורה. ליבת התורה, שהיא גם התקציר הכתוב הראשון שלה, הם חומשי התורה: חמשת הספרים הראשונים של התנ"ך שנכתבו ביד משה רבנו ונחתמו בפטירתו, לפני 3278 שנים וחמישה חודשים (ז' אדר). לאחר חתימת הספרים, אין להוסיף עליהם ולו אות אחת. הספרים כתובים בכתיבה מקצועית על קלף עשוי עור בהמה, בידי בעלי מקצוע שהוכשרו לכך במיוחד: סופרי סת"ם. כתיבה הנעשית בהעתקה, ספר מספר. בספרים הללו כתובות נבואות בעברית פשוטה, קלה להבנה, שלא דורשת פרשנות למשל: פרק כו בספר ויקרא (פרשת בחוקותי) ופרקים כח-לב בספר דברים (פרשת תבוא, ניצבים, וילך, האזינו). בשל האמור לעיל, לא ניתן 'לשתול' נבואות בתורה לאחר חתימתה. הנבואות מתארות את תולדות עם ישראל - "מגיד מראשית אחרית" - כמשפטי תנאי הן מסבירות שאם עם ישראל יִפֹּר את בריתו עם בורא עולם ויכשל בשמירת מצוות התורה, ארץ ישראל "תבעט" בו החוצה. בגידה בתורה תביא לחורבן ולגלות. בגלות, עם ישראל יתפזר לכל הרוחות ולא יהיה לו מנוח, הוא יעבור שואות קשות. בזמן שעם ישראל בגלות, ארץ ישראל "גולה" איתו. כשעם ישראל בגלות, שום כובש לא יצליח להיאחז ולבנות בה. יציאת הגלות תהיה כרוכה בסבל, רעב כבד, מלחמות וחורבן נוראיים. אף על פי כן, "נצח ישראל לא ישקר" (על-פי שמות לד, ט), עם ישראל ישרוד את הגלות ושנאת העמים אליו; התורה לא תמוש ממנו ותמיד יוכל לחזור לברית עם הקדוש ברוך הוא ("חזרה בתשובה") ולחדש ימיו כקדם, כעם חופשי ומאושר בארץ ישראל. כל נבואות התורה הללו התגשמו אחת לאחת ולפרטי פרטים, לאחר שעם ישראל "השכיל" לבחור בתסריטים הגרועים ביותר. השוואה פשוטה בין הנאמר בתורה בפרקים הנ"ל ובין תולדות עם ישראל, מראה בעליל שמקורה של התורה איננו אנשי אלא משולט הטבע וההיסטוריה. למעשה כל נבואות הזעם הכתובות בחמשת חומשי התורה ובספרי הנביאים, התגשמו אחת לאחת ולפרטי פרטים; לא רק נבואות עם ישראל, גם נבואות עמים אחרים שגורלם נקשר בגורל עם ישראל (אשור, בבל, מצרים, אדום, עמון, מואב). אחת מנבואות הנחמה מרחיקות הראות, הכתובות בספרי התנ"ך, לא התגשמה עדיין. כולן צריכות להתגשם במלואן. הנבואות הללו רק מחכות לנו שנשוב, שנתחבר לתורה ודרכה לבורא עולם וכך נוכל להביא גאולה ושלום לעולם כולו.

## נספח מיוחד: "על אמונת המקריות"

### הקדמה

נספח זה מציג ללא כחל ושרק אמונה חדשה שהשתלטה על החשיבה המדעית, העיתונות המדעית ורוב מוסדות המדע ברחבי העולם והיא - אמונת המקריות. מדובר בנושא טעון במיוחד, שכן לשלילת אמונת המקריות יש השלכות פילוסופיות והתנהגותיות מרחיקות לכת. לכן, לא פלא שכל דיון בנושא מעורר טענות נגד רבות.

דעתי על אמונת המקריות הוצגה בפורומים שונים והעלתה שאלות רבות כצפוי. נספח זה כולל דיאלוג אמיתי ואותנטי הכולל שאלות מתלבט בגוף המאמר ותשובות צמודות מאת המחבר. מוצגת גישה רציונלית והוגנת של אדם מאמין, כנגד אמונת הכפירה שהן, מסתבר, הרבה פחות רציונליות. גוף המאמר מוצג בשחור, השאלות באדום והתשובות בירוק.

### על אמונת המקריות

אחת התיאוריות המובילות בהבנת המציאות, תיאוריה שהיא פועל יוצא כביכול מהמדע המודרני, היא תורת האבולוציה. לפי התיאוריה חומר דומם אן-אורגני הפך באופן ספונטני ומקרי ל"מרק" של חומרים אורגניים. החומרים האורגניים הלכו והסתבכו לאורך זמן והפכו (במקרה, באופן ספונטני) לתאים חיים.

### שאלת המתלבט

התיאוריה אותה תיארתי נקראת אביוגנזה, והיא תיאוריה משלימה לאבולוציה. ההגדרה המילונית של אבולוציה היא "שינוי בהתפלגות האללים במאגר גנטי נתון".

### תשובה למתלבט

לא ניתן להפריד בין שתי ה"תאוריות" הללו שכן הן שלובות זו בזו במסגרת אמונת המקריות ודת הכפירה (תיקרא להלן אמד"כ).

ביסוד אמונת המקריות ודת הכפירה מונחת הטענה שאין כוח עליון, אין שום תכנון תבוני מראש ואין שום יד מכוונת בהתנהלות עולם הצומח והחי. תפיסת העולם הבסיסית של אמד"כ היא שחומר אנאורגני דומם, הפך ברבות השנים (לאחר הרבה, הרבה, הרבה זמן...) לבני אדם. יש לציין שאפשרות הפיכת חומר דומם למערכות חיות באופן מקרי היא כל-כך אפשרית, שמי שטוען שאלו תולדותינו, חובת ההוכחה עליו. אינני חושב שיש כימאי רציני שבאמת מבין בכימיה אורגנית, שמאמין באפשרות הזו (גם אם הוא טוען שהוא מאמין הוא עושה זאת כדי לא להסתבך עם כוהני אמד"כ שהם דורסניים למדי, וכדי להצדיק אורח חיים חילוני משוחרר ממחויבות לאלוקים).

תאים חיים בודדים הפכו באקראיות עם הזמן למושבות תאים. התאים התמיינו ונוצרו יצורים בעלי אברונים זעירים. היצורים הפרימיטיביים השתכללו עם הזמן והפכו, לאחר גלגולים סדרתיים רבים, למגוון הצומח והחי הקיים היום.

### שאלת המתלבט

המקריות הקיימת באבולוציה הינה מקריות בשינויים הגנטיים. ישנם מבנים/תכונות יציבות אשר האבולוציה מתכנסת אליהן והגיעו במהלך האבולוציה מספר רב של פעמים.

### תשובה למתלבט

טענת אמד"כ היא שהטבע "משחק" בקומבינטוריקה ע"י מוטציות ללא שום תכנון ותכלית. מדובר בטענה גורפת. ההצמדות לפרטים פחות חשובה מעוצמת הטענה (שאינן לה כמובן שום הוכחה).

לפי התיאוריה הזו, אין שום תכנון מקדים תבוני לשלב מן השלבים במהלכים דלעיל. לפי התיאוריה, המערכות החיות עוברות שינויים גנטיים מקריים (כן, מקריים לחלוטין שהרי אין שום תכנון תבוני מקדים) והכוח המניע הדוחף להתפתחות תמידית הוא שרידות ויכולת התרבות יעילה. כלומר, הטבע עובד בצורה "קומבינטורית" - מיצר מגוון אפשרויות (מוטאציות) במעבר מדור לדור; הלחץ הסביבתי ממיין אותם לפי יתרונות שרידות ורבייה שהן מקנות ליצור החי ולצומח מבחינת. נמצא שבני אדם השתכללו מחיידקים ללא תכנון מראש, על ידי מהלכים סידרתיים: תאונות גנטיות --> מיון מתוך לחץ סביבתי... עוד תאונות גנטיות --> מיון מ לחץ סביבתי וחוזר חלילה.

### לעומת זאת:

המדע המודרני גילה שה"כימיה של החיים" היא מתוחכמת וגאונית. טובי המדענים מנסים לשווא לחקות את הכימיה של החיים.

כל עלה דשא שאנו דורכים עליו בלי משים, הוא תשלובת כימית המייצרת בדייקנות רבה מאות חומרים מורכבים, לעומתה מחוירות ומתגמדות כל התעשיות הכימיות שבעולם.

המדע המודרני הוא כלי מושלם, כלי יפה שנותן אפשרות התפעל מחכמת הבורא ובריאתו. על פענוח מגוונים חלקיים הפועלים בתאים החיים, מקבלים את פרסי הנובל היוקרתיים בכימיה. כך בדיוק המדע המודרני מראה שהסתברות שדומם יהפוך לצומח וחי במקרה היא

0.

**שאלת המתלבט**

יש לך Reference לקביעה הזאת? על כל פנים, הפיכת דומם לחי זו אביוגנזה.

**תשובה למתלבט**

לא אני הוא שצריך לתת רפרנס. מי שטוען שחומר אנאורגני דומם יכול להיהפך ללא שום תכנון תבוני והתערבות על חומרית לכימיה של החיים (אפילו ברמת הירוס) - חובת ההוכחה עליו. הוא זה שצריך להביא רפרנסים. יש כאן אבסורד. השכל הישר של כל מי שלמד פעם כימיה ברצינות וגם עסק בהנדסה כימית הוא שהכימיה של החיים היא פלאית (אין מי שלא משתמש במילה הזו, אם הוא באמת יודע את החומר).

לכן, מי שטוען שתהליכים מקריים יכולים לייצר תא חי פשוט על כל הכימיה האורגנית המדהימה שלו, הוא זה שצריך להביא רפרנסים. חובת ההוכחה עליו.

גוף כל בעל חיים מכיל גאוניות הנדסית בכל התחומים, שלא ניתנת לחיקוי בעזרת טובי המהנדסים: הנדסת הבניין בעצמות, הנדסת מכונות במפרקים ובתנועה (תישאלו מישהו שחס וחלילה עבר ניתוח להחלפת מפרק), הנדסה כימית מושלמת בכל תא ותא, הנדסה אלקטרו-אופטית בעיניים (האם יש פיתוח של מצלמה דיגיטלית שיתחרה בעין יצורים פשוטים?) והשיא: הנדסת מחשבים של מוח האדם (רוב האנשים מנצלים, אחוז קטן מיכולת המוח האנושי!).

**שאלת המתלבט**

האם סביר להניח שמתכנן נבון יתכן דברים בצורה הגיונית וימנע (עד כמה שניתן) משגיאות גסות? אם כך הדבר מדוע תוכנן עצב בית הקול הטועה שיעשה עיקוף כזה גדול אצל יונקים בעוד שבכרישים הוא מגיע ישירות ליעד? מדוע הרשתית מציגה תמונה הפוכה והמוח צריך להפוך אותה? מדוע תוכננו איברים מנוונים? מדוע תוכננו מחלות גנטיות? למה לדולפין אין זימים? למה לסנאים מרחפים אין מנגנון תעופה יעיל יותר? למה לחפרפרת אין עיניים? יש המון דוגמאות המעידות על תכנון של טלאי על גבי טלאי או התפתחות ולא תכנון מכוון של כל המינים מראש. הייתי גם מצרף נימה פילוסופית אישית שלעניות דעתי הרבה יותר חכם ונשגב לתכנן את מערכת החוקים וליצור מערכת אשר מסוגלת להתפתח מעצמה ולהתפתח הלאה ללא התערבות מאשר לתכנן כל פסיק חלבון וכל איבר.

**תשובה למתלבט**

אני מוכרח לציין שאלו שאלות טובות. אלא שהמרחק בינינו לבין המתכנן התבוני מבחינת אינטליגנציה הוא אינסופי. איננו יכולים לרדת לסוף דעתו. כדי לקבל תשובות לשאלות כמו שאתה שואל (למה?), צריך קשר ישיר עם הבורא. קשר כזה אפשרי והוא נקרא נבואה. היה לעם ישראל קשר כזה במשך 1,000 שנים. קשר זה אמור להתחדש. כן. הנבואה אמורה

להתחדש. יש הבטחה כזו, אנו מתפללים עליה. כשתתחדש הנבואה נוכל לשאול הרבה שאלות מסוג: למה ריבונו של עולם עשית ככה וככה? וגם לקבל תשובות. נכון שהבורא יכול היה להכין תשתית של חוקי טבע שיאפשרו התפתחות הכרחית למטרה (המין האנושי). יתכן וחלק מהדברים אכן התפתחו כך. אלא, שהבורא הודיע לנו (בתורה הנבואית שנתן לנו) שהוא אכן ברא (כלומר, התערב, לפחות בכמה צמתים ומהלכים עיקריים).

בנוסף: שים לב שהתנ"ך כולו מלא נבואות לעתיד. חלקן נבואות זעם וחלקן נבואות נחמה כולל נבואות על חידוש הקשר הישיר בין ריבונו של עולם ועם ישראל באמצעות הנבואה.

כל נבואות הזעם בתנ"ך התממשו אחת לאחת, לצערנו, בדייקנות רבה (אנחנו מומחים בלדפוק את הראש בקיר... עם קשה עורף). רוב רובן של נבואות הנחמה טרם התגשמו, אולם יש סיבה טובה להאמין שכמו שנבואות הזעם התגשמו בנאמנות רבה (יותר מדי), גם נבואות הנחמה (כולל חידוש הנבואה) תתקיימנה, ואז נוכל לשאול את ריבונו של עולם על כל מיני 'בגים' בהתנהלות עולם החי והצומח.

באשר להערותיך ותהיותיך דלעיל:

עדיין החפרפרת העיוורת והיונקים עם עצב בית הקול הטועה והעין שמראה תמונה הפוכה הן מערכות מדהימות מכל בחינה כימית, ביולוגית, מכאנית, אופטית וכו'.

בקשר לתמונה ההפוכה שהעין קולטת זו דווקא לא קושיה רצינית. הרי המתכנן הגאוני סידר לנו עדשה קמורה בעין, כדי שנוכל לראות ברזולוציה גבוהה. אותם חוקים אופטיים שמאפשרים לנו לנצל עדשה קמורה מכריחים קבלת תמונה הפוכה כי עדשה קמורה מייצרת היפוך קרניים כחלק ממנגנון הפעולה האופטי שלה. מה שיפה הוא - שהמערכת העצבית הופכת אוטומטית את התמונה בלי שאנחנו צריכים להתעכב על זה, אפילו כהרף עין.

באשר לטענה המסיימת, יכול להיות שהיא אכן נכונה. ייתכן שבמעשה הבריאה נתנו לעולם החי והצומח דרגות חופש מסוימות, לאחר שהותו חוקים. עדיין החוקים מחייבים התערבות תמידית של הבורא, כי כל החוקים הם ביטוי לרצונו. כל המציאות הפיסיקלית, האסטרונומית והאטומית היא מטה-סטבילית (metastable) בלבד. אין לקיום הכוחות בטבע שום הסבר. הם משקפים רצון אלוקי תמיד. התשובה המדעית לשאלה 'למה? היא - ככה! המדע יודע לענות רק על שאלות מסוג 'איך?'.  
הערת המחבר:

רצה הבורא מסיבות שלו ליצור מיגוון של יצורים, מיגוון של איברים ורקמות כדי שההרמוניה בבריאה כולה תהיה מושלמת כמו, להבדיל, בהרמוניה מושלמת של קונצרט..מיגוון הכלים בהם משתמשים ומנצלים היצורים, משתלבים יפה בשרשרת המזון של כל אוכלוסיית העולם. כל אלה היצורים שהוזכרו, אמנם שונים הם מיתר היצורים ונראים לכאורה פחות מושלמים, אבל אין זה כך: המנגנונים התחליפיים שלהם הם מאד מתוחכמים ומתוכננים. כל כך עד שאין

ברירה אלא להסיק שיש בהם תיכנון תבוני לעילא שבנה תוכנית אוניברסאלית עולמית הכוללת בתוכה את שלל התוכניות האינדיווידואליות. ההיגיון האנושי היסודי גורס שמאחרי הנדסה, מאחרי תכנון גם הפשוט ביותר, יש לחפש אינטליגנציה: סיפורי ותיאורי "תקופת האבן" שממלאים אנציקלופדיות, יסודם במציאת אבנים מסותתות; לרגע לא חשבו לייחס את הסיתות לרעידות אדמה מקריות (תופעות פירוקלסטיות) אלא, באופן הגיוני, ייחסו את האבנים המסותתות לעצמות דומות לעצמות אדם שנמצאו בקרבת מקום.

### שאלת המתלבט

אנשים ראו אנשים אחרים מסתתים אבנים ובונים בניינים, איש לא ראה תכנון של חיים. אבל אני לא רואה איך ההגיון האנושי קשור כאן, גם בתיאוריית הקוונטים אין הרבה הגיון אנושי...

### תשובה למתלבט

השכל האנושי הבריא מחבר באופן טבעי תכלית לתכנון ורצון פעיל. כשמוצאים אבנים מסותתות, הרי עצם הסיתות מרמז על תכלית. אנו מניחים שלמישהו בעל רצון ושכל הייתה כוונה בסיתות ולכן, כשמוצאים עצמות דומות לעצמות בני אדם בקרבת מקום, קושרים בין האבנים לעצמות וכך קמים (בצדק) סיפורי תקופת האבן: בעלי העצמות שהיו מן הסתם בעלי שכל כלשהו הם אלה שסיתתו את האבנים. והנה: כל מהלך כימי בכל תא בודד, כל אברון, כמעט כל מולקולה, הם תכליתיים, שלובים זה בזה, מבצעים פונקציות מדהימות בדיוקנות וביעילות ששום מהנדס כימאי לא יכול לחקות. התוצאה ההגיונית מהיכרות עם הכימיה של החיים היא התפעלות מתכנון על תבוני. וכאן נכנסים חכמי אמד"כ השולטים היום בדעת האנושית, באקדמיה, בתקשורת, בשלטון, ומצליחים לסרס את ההתפעלות לחלוטין עם אמונת המקריות. באשר להערה על מכניקת הקוונטים, בוודאי שמאחורי חוקי הפיסיקה אין היגיון אנושי. לכאורה אין היגיון בכלל. חוקי הטבע הם במבט ראשון שרירותיים לחלוטין. העובדה שיש לגופים מאסה לא מחייבת שהם ימשכו זה את זה. כנ"ל לגבי חשמל וחוקי המשיכה ברמה האטומית (מה שמחזיק את גרעיני האטומים למרות כוחות הדחייה החשמליים בין הפרוטונים). חוקי הטבע הם ביטוי מתמשך לרצונו של בורא עולם ומתקיימים ללא הרף אך ורק כתוצאה מרצונו הקבוע (עד שהוא משנה אותם באופן זמני לצורך ביצוע ניס'). אולם, כשמתקדמים בהתבוננות במציאות מעבר לחוקי הפיסיקה, אל הכימיה של החיים והביולוגיה שהיא התוצאה המקרוסקופית שלה, רואים תכלית בכל פיסה ואפיזודה של חיים. בתוך חוקי הטבע השרירותיים כביכול, עובדת הנדסה כימית מתוכננת לפרטי פרטים. 'מישהו' חשב על כל פרט. כל מי שקצת מבין בכימיה ולא הצליחו לטמטם לו את השכל, אינו יכול שלא

להתפעל מהגאונות של הכימיה של החיים (לעומת הדרך המגושמת שבה אנו מייצרים חומרים כימיים במעבדות ובמפעלים).

- מי שטוען שהכימיה של החיים התפתחה **במקרה ללא תכנון מראש**...
- מי שטוען שהדומם הפך לצומח וחי **במקרה ללא תכנון מראש**...
- מי שטוען שחיים פרימיטיביים השתכללו והפכו ליצורים מורכבים **במקרה ללא תכנון מראש**...(תאונות <<"חוקי ברירה")
- מי שטוען שיצורים פרימיטיביים יכולים להשתכלל **במקרה ללא תכנון מראש** מחמת תאונות גנטיות ולאחריהם מיון סביבתי...
- מי שטוען שאנחנו בני האדם, עם היכולת הקוגניטיבית המדהימה שלנו, עם הנשמה שלנו התפתחנו **במקרה** מיצורים פרימיטיביים (עקב סדרת תאונות גנטיות ממוינות סביבה כלומר: "חוקי ברירה"...),  
**חובת ההוכחה עליו!**

### הערת המתלבט

כל מי שטוען כל דבר חובת ההוכחה עליו תומכי ומתנגדי האבולוציה כאחד.

### תשובה למתלבט

נכון! המאמין הרצינולי הוא הוגן בכך שאני קורא להשקפת עולמי אמונה. אני לא מעז לטעון שיש לי שקפים ממעמד הר סיני או מקריעת ים סוף. אני מאמין לסיפורי אבותיי לדורותיהם (כפי שהם מתוארים בתנ"ך). לעומת זאת, חכמי אמד"כ מרמים את האנושות באופן ציני בכך שהם טוענים שאמונתם היא תוצאה של תגליות מדעיות. הטענה שהטבע משחק בקומבינטוריקה ע"י מוטציות גנטיות מקריות וחוקי ברירה (המצאה בפני עצמה, אין חוקים כאלה!) ממיינים את המוטציות האקראיות, וכך לאורך השנים חיידקים הפכו לבני אדם, הרי זו אמונה חסרת כל הוכחה. אילו תגליות מדעיות מוכיחות את התיזה האווילית הזו? אבל, המאפיות המדעיות בביולוגיה, פילוסופיה ובעוד כמה דיסציפלינות משליטים ביד רמה ורעה את אמונתם בשם המדע. ומי שלא מסכים איתם הוא לא מדעי, הוא פרימיטיבי שכופר במדע ומסכן את התפתחותו. ככה למשל העיפו את המדען הראשי במשרד החינוך, פרופ' אביטל, שהוא ודאי איש מדע יותר מוצלח מרוב הפרופסורים לביולוגיה ולפילוסופיה שאני מכיר. אבל הוא פלט פעם כמשיח לפי תומו שתיאוריית האבולוציה איננה בהכרח נכונה, ואז המאפיה התגפלה על שר החינוך והכריחה אותו להדיח אותו כי הוא לא מאמין בתורה הקדושה. יש עוד כמה סיפורים מקבילים...

ובכן, לטענות הללו אין הוכחה מדעית!

**שאלת המתלבט**

אני לא מבין על סמך מה אתה קובע את זה, אני יכול לתת לך references של המון מאמרים שפורסמו בעיתונים מדעיים נחשבים. אילו הוכחות לאבולוציה (לא אביוגנזה) אתה מחפש?

**תשובה למתלבט**

למשל - אני מחפש הוכחות לכך ששינויים גנטיים מקריים תורגמו ברבות הימים ליצירת עיניים הכוללות: תא אפל, עדשה, צמצם, רשתית המתרגמת באופן רציף אור לדחפים חשמליים המתורגמים במוח לתמונה.

הרי אין שום מצלמה דיגיטלית מעשה ידי מיטב המהנדסים, מיטב האינטליגנציה האנושית, שיכולה להתחרות עם העין של רוב בעלי החיים. איזו הוכחה יש לטענה שמצלמה משוכללת כזו נוצרה ברבות השנים ללא שום תכנון תבוני? הרי מי שטוען כך, חובת ההוכחה עליו. אדרבה, בואו אבירו אמד"כ והביאו הוכחות לכך שחושי הראייה, השמיעה, הטעם, הריח, היכולת הקוגניטיבית ועוד ועוד, כל אלו יכולים להתפתח ע"י תאונות גנטיות ממוינות סביבה. פשוט לא יאומן.

המדע האמיתי שייך בעיקר לחקר הווה. המדע האמיתי אפשרי כי ריבוננו של עולם מנהל את המציאות בעזרת מספר סופי של חוקי טבע שניתנים לתיאור בצורה מדויקת להפליא במשוואות ומודלים מתמטיים שמוח האדם חילץ(רוב המקרים עוד לפני גילוי החוקים).

**שאלת המתלבט**

אני לא מבין את הטיעון הזה. מה הקשר של עבר או הווה? כל ניסוי שנערך הופך אוטומטית לעבר, האם מאמרים שפורסמו אינם נחלת העבר? איפה הגבול שאתה שם בין העבר להווה? מעבר לכך, האם באותו אופן ניתן לטעון כי האימפריה הרומית מעולם לא הייתה קיימת? האם חקר זירת פשע הוא ספקולטיבי?

**תשובה למתלבט**

בוודאי שכל הווה הופך לעבר מיד אחרי ההווה. המדען יכול לחקור רק מה שנמצא מול עיניו ומכשיריו בזמן הווה. עכשיו. לא ניתן לטעון טענות מדעיות לגבי מה שארע על פני האדמה לפני שהיו יצורים אינטליגנטיים שתיעדו מאורעות.

לכן, כל הטענות לגבי תולדות העולם והדרך שבה התפתח עולם החי והצומח הן ספקולטיביות מטבען ולעולם לא תוכלנה להיות מוכחות. רק מה שנחקר בזמן הווה יכול להיות בסיס להוכחה מדעית.



בזכות חוקי הטבע שנענים למתמטיקה שמוח האדם פיתח - ניתן לפתח הנדסה. לא ניתן לעשות מדע "אמיתי" מעובדות העבר: לא ניתן להוכיח או להפריך ספקולציות באשר לתולדות היקום, תולדות כדור הארץ, תולדות הצומח והחי.

### שאלת המתלבט

אבולוציה ניתנת להפרכה. אם ימצא מאובן של יונק המתוארך לתקופה הפרקמבריאלי, הדבר יהווה בעיה קשה מאוד עבור תורת האבולוציה. ואם כבר מדברים על הפרכה, תכנון תבוני אינו ניתן להוכחה או הפרכה, אז מדוע הוא מוצג בתור אלטרנטיבה מדעית?

### תשובה למתלבט

טענת תכנון תבוני אינה אלטרנטיבה מדעית. זוהי טענה אמונית. אני מאמין בתכנון תבוני. האמונה בתכנון תבוני היא אמונה רציונלית.

אני אדם הוגן הקורא לאמונתו בשמה. לעומת זאת, חכמי אמד"כ קוראים לבליל הספקולציות שלהם לגבי תולדות העולם ומהלך יצירת עולם החי והצומח בשם מדע. אדרבה, שיקראו לדבר בשמו - אמונה. הרי בחברה דמוקרטית פלורליסטית מותר לכל אחד להאמין במה שהוא רוצה. ולטענה הראשונה: אין שום סיבה ששרידי יונקים ימצאו בשכבות המתוארכות כפרה-קמברית. אף אחד לא אומר שלא היה דירוג בהופעת הצומח והחי. האדמה מספרת את הסיפור הנכון. הבעיה היא באינטרפרטציה. אין שום סיבה לכפור באפשרות שהחיות התפתחו על פני האדמה באופן מודרג. למעשה, פרשת 'בראשית' ומדריש חז"ל הצמודים לה רומזים זאת. הבעיה היא הטענה הגורפת שיצורים התפתחו אחד מהשני ללא יד מכוונת וללא תכנון מראש, רק כי גנים מסוימים 'תפרעו' במעבר מדור לדור ויצרו באופן מקרי יצורים חדשים שמוינו ע"י האילוצים הסביבתיים שלתוכם נולדו.

גדולי המדענים בכל הדורות הבינו שהמדע אפשרי רק בגלל המתנה הנפלאה של הבורא: חוקי הטבע שמתנהגים בדיוקנות מתמטית שפותחה מהמין האנושי. ברשימת המדענים המאמינים נכללים:

סר איזיק ניוטון- אבי הפיסיקה; מקס פלנק וארווין שרדינגר- אבות הפיסיקה המודרנית ומכניקת הקוונטים; אלברט איינשטיין- גדול המדענים בכל הדורות, אבי תורת היחסות; לואי פסטר, מאבות הרפואה המודרנית ועוד רבים אחרים.

**שיהיה ברור-** קיימת השפעה ההדדית בין התורשה לסביבה; תנאים סביבתיים מעדיפים תכונות המעניקות יתרון מידי ליצור צומח או חי (למשל, חיידקים הנמצאים תחת התקפת אנטיביוטיקה ישרדו אם עברו שינוי גנטי המונע השפעת רעל אנטיביוטי על מנגנוני השכפול ויצירת החלבונים שלהם). להשפעה ההדדית הזו נקרא מיקרו-אבולוציה והיא מנגנון הגנה חשוב להתמודדות עם סביבה משתנה.

בנושא הזה (מיקרו-אבולוציה) יש מחקרים אמינים רבים.

### הערת המתלבט

ההפרדה בין מיקרו למאקרו אבולוציה, כמוה כהפרדה בין מיקרוגרביטציה (סך כוחות המשיכה הפועלים בין שני גרגרי חול בריק) לבין מאקרוגרביטציה (סך כוחות המשיכה הפועלים בין שתי גלקסיות בחלל). גרביטציה זו גרביטציה ואבולוציה היא אבולוציה. מעבר לכך מה ההגדרה המדעית למיקרו ומאקרו אבולוציה? היכן עובר הקו בין השניים? היפרדות למינים שונים? צמיחת איבר חדש? הופעת פונקציה חלבונית חדשה? לא משנה כמה חיפשת באינטרנט לא מצאתי הגדרה מדויקת, אשמח אם תוכל לתת לי אמת.

### תשובה למתלבט

מיקרו אבולוציה היא בעצם מה שאנו צופים בחיי היום-יום בכל עולם החי והצומח. יש לנו מיליוני סוגי צמחים ובעלי חיים ולכל אחד גנום ייחודי, הקובע את תכונותיו. לכל תכונה ותכונה יש מרחב תמרון גנטי. הצאצאים לעולם אינם דומים לחלוטין להוריהם בזכות מרחב התמרון הגנטי הנ"ל.

בזכות מרחב התמרון הגנטי הנ"ל, מסתובבים בעולם 7 ביליון בני אדם שונים אחד מהשני, למרות שלטענת חוקרי הגנטיקה האנושית, לכולם כנראה מוצא משותף (פורסמו מאמרים בנושא בעיתונים מכובדים ביותר).

בזכות מרחב התמרון הגנטי הזה אנו זוכים לפרחים בשלל צבעים, פירות בשלל טעמים וכו', וגם חיידקים שנהיים עמידים לאנטיביוטיקה. ברגע שתכונה מולדת כלשהי נותנת לבעל החיים עדיפות מיידית בסביבה בה הוא נמצא הרי הסביבה יכולה למיין אותו לטובה. למשל, אנו מרבים במשתלות צמחים מאותו זן בכמויות רבות ובחרים בצבעים, צורות, תכונות המתאימות לנו וממשיכים להרבות אותם בלבד.

הרי לנו מהלך קלאסי של "ברירה". עדיין, כל השינויים הגנטיים שאנו רואים מול העיניים משאירים את היצורים השונים בתחום הווייתם ושיוכם מבחינת זן וסוג. אדרבה, שינויים מרחיקי לכת מייצרים תמיד יצורים נכים

בקיצור, הטענה ששינויים גנטיים מקריים יכולים לייצר רגליים + אצבעות + ציפורניים עם הסחוסים באמצע ויכולת התמרון של הגפיים עם השרירים, הגידים והעצמות המחולקות והמפריקים, או את אברי החושים למיניהם, ובעצם כל מערכת מורכבת בעולם החי והצומח היא הזויה. אין לה שום הוכחה מדעית, היסטורית, עובדתית. אין שום ניסיון מעבדה שהראה שיצור פרימיטיבי השתכלל (אפילו במעט) ע"י מוטציות מקריות.

אבל - תורת האבולוציה היא טענה לפיה דומם הפך לצומח (שוב, אביוגנזה) וחי במקרה ללא תכנון תבוני מראש. חיידקיים השתכללו עם השנים במקרה (כלומר שינויים גנטיים מקריים

ולאחריהם מיון סביבתי) והפכו לאחר כך וכך שנים לבני אדם ללא תכנון והכוונה מראש. המנגנון: טעויות גנטיות/שינויים גנטיים/סחף גנטי **מקריים** שהסביבה מיינה אותן ב"חוקי ברירה".

לשון אחרת, ההתנהלות המופלאה של הצומח והחי, המנגנונים המורכבים, ההנדסאות המושלמות בכל פונקציה חיים, ההרמוניה המופלאה בטבע ועוד. הכול תוצאה של תאונות מקריות (עוורות) שסביבת החיים נתנה לחלק מהן עדיפות קיומית. זאת אומרת: מים+ אדמה+ אויר+ שמש+ הרבה זמן --- מייצרים אוטומטית חיים שוקקים ומורכבים. **לטענות האלה אין שום הוכחה מדעית.** אין הוכחות ועדויות שיצורים פרימיטיביים התפתחו במקריות ליצורים משוכללים יותר. מדובר באמונה בלבד. יחסי גומלין בין תורשה לסביבה הנצפים בהווה הם עובדה טריוויאלית. הם מאפשרים את המגוון בטבע, הם מאפשרים גם למיין זנים/תכונות במרחב התמרון הגנטי של כל משפחת יצורים (צומחים או חיים). ביחסי הגומלין הללו (הנצפים בוודאות ובתדירות) אין עדות ליכולת שכלול מקרית ויכולת מקרית ליצירת איברים וחושים חדשים. כל בעל חיים יכול להשתנות בטווח מוגבל. השינוי יהיה דומיננטי אם מייצר יתרון מיידי. מדובר בדת, דת המקריות. חובת ההוכחה על חכמי האבולוציה.

### הערת המתלבט

הטבע אותו ברא אלוקים הכול יכול (לטענתך) ממש לא מושלם!!! ראה דוגמאות שנתתי לעיל אודות תכנון לא יעיל.

האם התחרות האכזרית בקיימת בטבע הינה דבר הרמוני (וישנן דוגמאות למנגנוני טריפה אכזריים ביותר, אשר בלי שום ספק יכלו להיות מתוכננים אחרת? האם כבשים הפולטות גז הפוגע בשכבת האוזון הינן דבר מושלם? האם לא יתכן והחיים יכלו להיות מתוכננים בצורה יותר יעילה?

### תשובה למתלבט

הטענות לגבי תכנון לא מושלם בבריאה כמוכן תקפות.

הרי נולדים יצורים נכים, הרי עולם החי והצומח מתנהג לכאורה בצורה אכזרית. אפילו אכילת צמחים היא מעשה נורא של תלישת רקמות עדינות שהורכבו בעמל רב וטחינתן, שלא לדבר על מהלכי טרף נוראיים המפארים את סרטי הטבע למיניהם.

יחסית למורכבות הרבה של החיים, ולאור התחכום המדהים שאנו המדענים חווים על כל צעד ושעל בחוקרינו את הכימיה של החיים והביולוגיה, כל הפגמים לכאורה זניחים למדי. למרות הולדת נכים וכו', מערכות החיים כולן יכולות להיחשב כמעט אפס ליקויים.

באשר לטענותיך למתכנן הראשי, להלן תגובתי כפרופ' לכימיה: כמדען הנמצא בחזית המדע המודרני, אני שיכור מהתפעלות מגאוניותו של הבורא לפחות בתחום שאני מבין בו מתוקף

מקצועי כפרופסור לכימיה - בכל הקשור לכימיה של החיים, הבורא הוא גאון אין סופי שהוכיח את גאונו זה לא מכבר. עיין בסיפור המופלא של האוביקוויטין שזיכה את פרופ' אהרון צ'חנובר מהטכניון בפרס נובל. כדאי מאד לשמוע אותו ולהתפעל ממנגנון החלפת כל חלבוני גופינו תוך שנתיים. עיין בסיפור המופלא של הריבוזום שעבור הבנתו קיבלה פרופ' עדה יונת ממכון וייצמן פרס נובל. כמעט כל מחקר רציני בנושאי הכימיה של החיים הוא מפגש עם גאוניות אין סופית של הבורא.

במצב זה, אני מתמלא ענווה עצומה, וגם אם יש לי תהיות לגבי מהלך זה או אחר, אני מקבל את העובדה הפשוטה שהאינטליגנציה של הבורא גבוהה לאין שיעור מזו שלי ולכן אני לא מוצא לנכון להתווכח איתו. מן הסתם הוא חכם ממני ויודע יותר ממני. אחת התכונות החשובות ביותר של מדען היא ענווה - להבין את מגבלותיך, להכיר במה שאינך יודע, אינך מבין וגם אולי אינך יכול להבין.

### שאלת המתלבט

בנוגע לדת התכנון התבוני? מדוע עליה לא חלה חובת ההוכחה גם כן? האם אין כאן אי שוויון בלתי הוגן בדרישות להוכחה?

### תשובה למתלבט

דת התכנון התבוני היא אמונה. היא אמונה רציונלית בהחלט. אנחנו מאמינים רציונליים והוגנים שקוראים לאמונה בשמה. אני לא מגייס את המדע כדי להוכיח טיעונים אמוניים. לעומת זאת, מאפייט האבולוציה (אין לי ביטוי הולם יותר) כופה את אמונותיה וטוענת שזה מדע. הנה עיקר טענתי - הרי מותר לכל בן אדם להאמין במה שהוא חפץ ובמה שמתאים לשורש נשמתו. מותר לבן אדם להאמין בסיפורי דרווין וממשיכיו. מותר לבן אדם להאמין שתולדות המין האנושי הם חיידקים שהפכו באופן ספונטני לבני אדם תוך כמה מאות מיליוני שנים. אבל זו אמונה, ולכן, אנא, חכמי האבולוציה - היו הוגנים וקראו לילד בשמו: אמונת המיקריות. אל תדברו בשם המדע.

אין הוכחות מדעיות לטענות ההתפתחות המקרית של הצומח והחי.

ביולוגים משליכים את העדויות ביחסי הגומלין בין תורשה וסביבה לטענה האמונית ששינויים גנטיים מקריים מביאים לשכלול יצורים פרימיטיביים עד כדי יצירת איברים וחושים חדשים (ושכל כמובן).

לתמונות האטלס של התפתחות בעלי החיים לפי הסתעפויות ענפים, אין שום בסיס מדעי. דמיון בין משפחות בעלי חיים לא מוכיח שהם בעלי מוצא משותף (לעומת זאת, ניתן להניח שיש למשפחות החיים מתכנן משותף).

## שאלה המתלבט

מובן שלא, רק כסיל יטען לקרבה משפחתית בין מינים רק על סמך מראה חיצוני, אולם מה בדבר דמיון גנטי התואם הדמיון הפיסיולוגי? מה בדבר שינויים פיסיולוגיים מגמתיים? מה בדבר קשר הדוק בין עצים אבולוציוניים גנטיים ופיסיולוגיים?

## תשובה למתלבט

אחת התגליות החשובות ביותר של המדע המודרני היא הצופן הגנטי. מסתבר שלכל יצור צומח או חי יש תכנית בניין מדוקדקת ביותר הקובעת כל פרט בגוף. החזות הפיסיולוגית, התפקוד, המורפולוגיה, הצורה, כל אלה נקבעים מראש ע"י הצופן הגנטי. אז ברור שדמיון בצורה ובתפקוד של יצורים שונים חייב להשתקף בדמיון בצופנים הגנטיים שלהם (and vice versa!). ככל שיצורים דומים יותר, הצופנים הגנטיים שלהם אמורים להיות דומים יותר (נכון לכל פריט מתוכנן שיש עבורו תכנית הנדסית: דמיון בצורה ובתפקוד בין פריטים מתחיל בדמיון בין תכניות הייצור שלהם).

אבירי המטריאליזם המערבי שגורסים "אבולוציה" כהסבר למציאות הם מאחזי עיניים. המדע המודרני מגויס כהוכחה לאמונתם, בעוד שאין מאחרי תורת האבולוציה מדע אמיתי!

- במשך תולדות המין האנושי מיליארדי בני אדם האמינו בעבודות אלילים ואמונות טפלות.

- היום עדיין מאות מיליוני אנשים מאמינים בעבודות אלילים שונות.

- היום יש דת שקרית חדשה וגורפת: **דת ה"מקריות"**, אמונת אבירי המטריאליזם המערבי. אם הכול נוצר במקרה, כל אחד יכול לעשות כעולה על רוחו, ללא עול רוחני ומגבלות מוסריות... **זה הכוח המניע מאחרי דת ה"מקריות"**. נכון, כמו שיש מאות מיליוני מאמינים בעבודות אלילים כך יש אלפי ביולוגים שמאמינים בדת המקריות בשטיפת מוח מבית הספר יסודי.

- היהודים הדתיים האינטלקטואלים הם אנשים רציונליים והוגנים. הם מגדירים את תפיסת עולמם הבסיסית בשמה: אמונה.

- האינטלקטואלים הללו סוברים בהגיון שמאחרי הכימיה הגאופיזית של החיים, מאחרי ההנדסאות הגאופיזיות המתגלות ביצורים הצומחים והחיים מוכרח להיות תכנון וחכמת על.

המדע המודרני גילה שלכל יצור צומח וחי ישנה תכנית מבנה מדויקת להפליא המקופלת בצופן הגנטי שלו. ההבדל בין הצופנים הגנטיים של היצורים השונים מבטא את ההבדל בין הצורה ובין התפקוד שלהם. לא ניתן ללמוד על היסטוריית התפתחות מקרית מלימודי הצופנים הגנטיים כפי שלא ניתן לקבוע תיאורית התפתחות מקרית מעיון בתכניות הבנייה של בתים בתל אביב לעומת תכניות הבנייה של מבנים עתיקים

ביפו. האם דמיון בין תכניות הבנייה של בתי יפו העתיקים לבתים בתל אביב אומר שהם התפתחו במקרה אלו מאלו?

### הערות המתלבט

אתה ציינת למעלה שאתה מקבל אבולוציה בקנה מידה קטן, אם כן בוא נעשה ניסוי מחשבתי קצר. דמיון ניסוי בו אנו לוקחים מושבה של חיידקים שמקורם מחיידק בודד, על כן הם כמעט זהים גנטית. אנחנו נבחר גן, למשל גן אשר מאפשר עמידות לאנטיביוטיקה ונתחיל תהליך של אבולוציה מכוונת. נדגיר את החיידקים בריכוז נמוך של אנטיביוטיקה במשך מספר דורות. ניקח דוגמא החוצה, ונדגיר את יתר החיידקים בריכוז גבוה יותר של אנטיביוטיקה למספר דורות, ניקח דוגמא החוצה ונמשיך כך הלאה במשך מספר סבבים. בתום הניסוי נגלה שאוכלוסיית החיידקים הסופית עמידה לאנטיביוטיקה ברמה גבוהה, וכי עמידות זו התפתחה באופן הדרגתי בקרב החיידקים. בוא נניח שמדובר רק בגן אחד שעבר אבולוציה (מיקרואבולוציה לשיטתך). כאשר הוצאנו את החיידקים מהשלים השונים מהמקפיא, בטעות נמחקו התאריכים. האם על פי רצף ה-DNA של הגן אשר עבר אבולוציה ניתן יהיה לזהות בקירוב את סדר המבחנות? ובכן התשובה היא חד משמעית כן, משום שהמוטציות הלכו והצטברו מבלי שמחקו את המוטציות הקודמות, על כן ניתן יהיה לשחזר בקירוב את סדר המבחנות. אותו עקרון עובד גם על זיהוי סדר התפתחות מינים על פי הצופן הגנטי שלהם. בוחרים מספר סמנים גנטיים ובוחנים את השינויים שחלו בהם במהלך האבולוציה. שיטה זו נפוצה מאוד גם כאשר בודקים התפתחות וירוסים מחורף לחורף.

### תשובה למתלבט

הסיפור החוזר ונשנה לגבי חיידקים ואנטיביוטיקה, בפי האבולוציונרים, כמודל לאבולוציה הוא אחיזת עיניים. כל מה שעשינו בתיאור הניסויני דלעיל היו שינויים במרחב התמרון הגנטי של אותו חיידק - בתוכנה הקובעת פרטים אינטימיים במבנה הריבוזום המאפשרים או לא מאפשרים 'התלבשות' הרעלן האנטיביוטי על הריבוזום.

בעיקרון, מניתוח הצופנים הגנטיים לא ניתן ללמוד היסטוריה כי הצופנים הגנטיים אמורים להבטיח ייצור המוני מדויק של בעל חיים זה או אחר וההבדלים בצופנים הגנטיים משקפים הבדלים בתכנון.

חכמי ה"אבולוציה" מאחזים עיניים: הם מבלבלים בין מיקרו-אבולוציה למקרו-אבולוציה. אין שום הוכחה להתפתחות הדרגתית של עולם החי כפי שהתחייב לו יצורים היו מתפתחים אלה מאלה.

אין ראיות שחיידקים הפכו בספונטאניות לבני אדם בהדרגה אקראית. מאובנים מראים שעולם החי הופיע בקפיצות ענק. המאובנים מראים שהיצורים המפותחים הראשונים, יצורים ימיים

שונים (דגים בעלי האברים המוכרים), הופיעו בפתאומיות לפני 600 מיליון שנה (התיארוך לשיטתם). רוב היצורים המאובנים, חיים וקיימים גם היום ללא שינויים מפליגים מימי קדם. אם עולם החי היה מתפתח מחמת שינויים גנטיים במעבר מדור דור, כפי שטוענת "אמנות המקריות", הרי היינו צריכים לראות היום מגוון עצום של תוצרי ביניים לא רק כמאובנים וכשרידים, אלא כיצורים חיים וקיימים.

## הערות המתלבט

קפיצות יתכנו מבחינה גנטית והן פחות נדירות מכפי שרבים חושבים. קפיצות כאלו מתרחשות ע"י אברציות כרומוזמליות. במקרים רבים הם מסתיימות במומים קשים, אולם יש לא מעט מקרים בהם התוצאה היא ניטראלית ולמעשה יוצרת עותקים נוספים של גנים עליהן האבולוציה יכולה לעבוד באין מפריע. לעיתים נדירות יתכן אף "מום" המביא בתנאים מסוימים ליתרון (ויש עדויות כי אלו היו קפיצות גדולות באבולוציה). דוגמא לכך היא אחויו שני כרומוזמים פרימטים ליצירת כרומוזום 2 אנושי. האם אחויו זה תוכנן גם הוא? לא יותר פשוט ליצור כרומוזום חדש או לערוך את השינויים הרלוונטיים בכרומוזומים המקוריים? לגבי תוצרי הביניים, אל תשכח שיש מקום מוגבל בעולם ולא כל המינים שאי פעם חיו יכולים לחיות זה לצד זה. המותאם שורד והיתר לא. עם זאת העולם מלא בחוליות ביניים, אם כי אנו פשוט לא קוראים להם כך. ניתן לומר כי הזחלים הם חוליות ביניים בין הדו חיים לעופות, אך אין הדבר מונע מהם להמשיך להתקיים. כל יצור הוא חוליית ביניים בפוטנציאל וזה שצאצאיו התפתחו למשהו אחר אין פירושו הדבר שהוא צריך להיכחד מהעולם.

## תשובה למתלבט

הטענה שזחלים הם תוצרי ביניים בין דו-חיים ועופות היא כמובן מדהימה וחסרת כל שחר. הקפיצה הקמברית המפורסמת מהווה בעיה רצינית. אי אפשר לטייח את הבעיה בטענות שקפיצות ייתכנו... איפה? מתי?

הבה נבחן קפיצה אפשרית: כדי שזוחל יהפוך לעוף, הקשקשים צריכים להיהפך לנוצות, העצמות חייבות להיות קלות, הפנים צריכים לקבל צורה אוויר-דינמית עם עיניים בצד. צריכים להתפתח חושים המתאימים לתעופה, כולל ניווט מכ"מ. גם מערכת הנשימה שונה (האוויר לא נכנס ויוצא מאותו פתח). כל שינוי בודד כזה יהפוך את הזוחל ליצור נכה (זחלים עם נוצות אמורים להיתקע בכל שיח ועץ). כל בעל חיים משקף 'קפיצה' בו זמנית של הרבה תכונות המאפשרות לו לחיות ולשרוד בצורה אופטימלית.

צריך תכנון בו זמני של תכונות רבות, באופן הרמוני, כדי שבעל חיים יהיה 'מכונה' יעילה. כנ"ל, אפשר לקחת כדוגמא ג'רפה. היתרון של הג'רפה הוא אפשרותה להגיע למזון גבוה - עלים של עצים. כדי שהג'רפה תתפקד, מערכת הדם שלה, הלב, היציבה, שיווי המשקל, מרכז הכובד, כל אלו חייבים להיות מתואמים מראש. צריך תכנון מערכתי כולל כדי לאפשר לג'רפה

לתפקד. קשה מאד לראות איך שינויים גנטיים מקריים יכולים להתכנס לתכנון מערכתי משולב (מותר כמובן להאמין, אך נא לקרוא לדבר בשמו- אמונה).  
 אציין שהשתכללות גנטית שתתחולל מחייבת צמצום מגוון הגנים; אחת הבעיות הקשות ביותר מבחינה הסתברותית בתיאורית האבולוציה היא "המיהול": כשנולד יצור עם תכונה מועדפת, הוא מזדווג עם יצורים בעלי התכונות הממוצעות והתכונה המועדפת נמהלת ולא ניכרת. מפני שרובי נעשה בשנים, כדי שתכונה חדשה תגיע לקיבוע, צריך זיווג בין יצורים שעברו מוטציות דומות שיחזיקו את השינוי המנצח. בחקלאות המודרנית משביחים זנים בהכלאה מכוונת וזיווג יזום בין פרטים בעלי תכונה רצויה. עושים זאת בתכנון תבוני. בטבע אין לכאורה תכנון תבוני, אין מי שיזווג בכוונה יצורים שנולדו במקרה (עקב מוטציה דומה) עם תכונה מועדפת. בטבעיות, מוטנט 'חיובי' מזדווג באופן מקרי עם בני מינו הממוצעים, וכך יש סיכוי נמוך שהתכונה החיובית תתחזק. חקר אדמת כדור הארץ, לא מצביע בשום פנים על קיומם של יצורי ביניים בתפוצה ובפרישה שתצביע על התפתחות מקרית שיצורים הלכו והשתכללו במעבר מדור דור.

### הערת המתלבט

יצירת מאובנים הנה תהליך הדורש שילוב תנאים נדיר, על כן תלוי מאוד בסביבה. אי קיום מאובנים מסוג מסוים אינו מעיד על כך שאותו מין לא חי בעבר. חוץ מזה, על כל חולית ביניים שמתגלה קמים ספקנים ואומרים, זה לא חוליית ביניים בין זוחל לציפור אלא זה זוחל/ציפור (מחק את המיותר). העובדה היא שמאובנים מתגלים כל הזמן ובכל פעם מתגלה מאובן של מין אחר.

### תשובה למתלבט

אבל 'חוליות הביניים' שמדברים עליהם הם באמת או זוחל או ציפור. חוץ מזה, שרטוט מלא של יצורים כמופיע בספרים, על פי ממצאי העצמות (העלובים לרוב) שנמצאו הוא שרלטנות לשמה. תגליות המאובנים מוכיחות שהיו תופעות התאבנות - בעלי חיים שקעו באופן פתאומי בבוץ חם שקבר אותם וטיבע אותם. אין ספק שכדור הארץ עבר הרפתקאות מרתקות. כל מה שמוצאים באדמה קשור לתולדות כדור הארץ, אך לא יכול להוכיח בשום צורה שקיצור תולדות המין האנושי הם: חיידקים הפכו באופן ספונטני מודרג לבני אדם.

מדענים שמאמינים ב"תורת המקריות" "מטאטאים" בשיטתיות מתחת לשטיח ממצאים שסותרים את אמונתם. כנגד מדעים מדויקים שחוקרים הווה, שם האמת המדעית תדיר יוצאת לאור, שכן עיקרם מדידות שיטתיות יכולות לאושש או להפריך תיאוריות, חקר העבר ספקולטיבי מטיבו.



## שאלת המתלבט

אני עדיין לא מבין את העניין של חקר העבר/הווה. האם חקר מגיפה שהתפרצה אשתקד לא חקר העבר גם כן? האם התזה שלי עליה אבחן בעוד כמה חודשים לא תהיה חקר העבר?

## תשובה למתלבט

חוקר העבר הוא חוקר עצמים דוממים או שרידים דוממים שלא ניתן לדובב אותם או לעקוב אחר מסמכים כתובים (כמו בלימוד היסטוריה), אלא נאלצים לתארך אותם בשיטות עקיפות (תיארוך רדיואקטיבי הוא כמובן שיטת מעקב עקיפה לאורך ציר הזמן!) האדמה מלאה ממצאים שונים ומשונים. רובם תוצאה של קטסטרופות. כל הממצאים העתיקים עברו ארוזיה, קורוזיה, סחיפה, כיסוי... מדובר בחומר דומם שאין לגביו שום מידע ישיר שכן בזמן תהליכי איבון, שיקוע או השמדה המונית של חי וצומח לא נכחו אנשים שתיעדו את הדברים. אנו מוצאים שרידים ומנסים לנחש מה היה.

מדידות רדיואקטיביות בעייתיות, הן מחייבות ידע מוגדר ברמת הרדיואקטיביות הממוצעת בתחילת הספירה. לא קיים מידע כזה, ואין להשליך בין המדידות כיום מבחינת רמות רדיואקטיביות ממוצעות ובין מה שצפוי היה לפני שנים רבות. לכן חקר המאובנים ספקולטיבי מטיבו.

אי אפשר לנסות ניסיונות שיאוששו או יפריחו תיאוריות הקשורות לעבר. לכן, תיווצר "מאפיה מדעית" המשליטה אמונות פסיאודו-מדעיות במערכות אקדמאיות, בז'ורנלים מדעיים ובדעת הקהל. תורת האבולוציה שגורסת שהחיים הם תופעה מקרית, ללא תכנון תבוני מקדים (ומלווה) היא הביזיון האינטלקטואלי הגדול ביותר בתולדות האנושות (גרועה מכל עבודות האלילים).

## הערות המתלבט

האבולוציה מוכחת עד כמה שתיאוריה מדעית יכולה להיות מוכחת. היא מציעה הסברים למגמות בעבר, היא מאפשרת חיזוי מגמות בעתיד, היא משמשת ככלי יעיל לפיתוח טכנולוגיות חדשניות, תרופות, כלים לתעשייה ועוד. ישנם מודלים מתמטיים המסוגלים לחזות מגמות אבולוציוניות, ונעשה בהם שימוש רב בחקר הסביבה וכמו כן בפיתוחים בעולם ההיי-טק. אמנם לא ניתן לראות זבוב הופך לפיל אך שלל העדויות שקיימות במעידות על נכונותה של תורת האבולוציה והדבר משול להגעתו של חוקר משטרה לזירת הפשע לאחר שהפשע בוצע ומוצא שלל רב של ראיות.

**תשובה למתלבט**

בטענות הללו מודגש הבלבול המצוי כל כך אצל הביולוגים לדורותיהם. אין שום ספק לגבי קיום יחסי גומלין בין תורשה לסביבה. אפשר גם לבנות מודלים הסתברותיים ליחסי גומלין כאלה. אולם אין שום הוכחה לכך שעולם החי והצומח משתכלל ומתפתח במהלכים קומבינטוריים מרמת החיידק לרמת בן אדם.

**שאלת המתלבט**

כעת תרשה לי לשאול אותך בנוגע לתורת התכנון התבוני. האם משהו חוקר אותה? האם היא ניתנת להוכחה או הפרכה באיזשהו אופן? מה הופך אותה לתיאוריה מדעית? האם מפורסמים מחקרים אמפיריים בנושא? התכנון התבוני נשמע יותר ככלי ניגוח באבולוציה ולא כתאוריה מדעית בפני עצמה. אודה לך אם תתקן אותי אם אני טועה.

**תשובה למתלבט**

אי אפשר לחקור את טענת התכנון התבוני שכן מדובר באמונה. המדען המתפעל (כמוני) החוקר את הבריאה, את הכימיה הגאונית של החיים, את התחכום ההנדסי במהלכים הביולוגיים, אמור באופן הגיוני להאמין בתכנון תבוני. במקביל, מי שלא מאמין בתכנון תבוני, נאלץ להאמין בדת המקריות. אמונה מול אמונה. אני חושב שהאמונה בתכנון תבוני היא פשוט יותר רציונלית. הנה עיקרי ההערות והשאלות של המתלבט:

1. האביוגנזה היא תאוריה בת של האבולוציה, אשר מסייעת לנו להבין את מקור החיים אך רחוקה מלהיות עיקר תורת האבולוציה. מדוע אתה משתמש בה ככלי ניגוח בתורת האבולוציה?

**תשובה**

הסברתי לעיל. אביוגנזה ואבולוציה שלובות זו בזו כמכלול אמונת המקריות: אדמה + מים + אוויר + שמש + הרבה זמן = בני אדם ללא תכנון מראש וללא שום הכוונה תבונית.

2. לאורך כל המאמר שלך אתה מטיל את חובת ההוכחה על מדעני האבולוציה אך מתנער מחובת ההוכחה של תכנון תבוני. מדוע? האם כאשר מציעים תיאוריה אלטרנטיבית לתיאוריה מדעית אין צורך להוכיח אותה? מה גם שהמלה "להוכיח" היא מאוד בעייתית בביולוגיה.

**תשובה**

אין צורך להוכיח תכנון תבוני. אני מאמין בזה. גם חכמי האבולוציה הם אנשים מאמינים. אנא, שלא יעבדו על הבריות ויקראו לאמונתם תאוריה מדעית.

3. אתה מזכיר את עניין חקר העבר מול חקר ההווה, היכן לשיטתך עובר הגבול בין העבר להווה? גם חקר זירת פשע הינו חקר העבר, אך ברור כשמש כי הראיות שבו מספיקות

על מנת להרשיע פושע, מדוע הראיות שמדענים מוצאים לא מתאימות לחקר מוצא המינים? (שים לב שאני לא אומר מוצא החיים)

### תשובה

חקר ההווה נכלל בכימיה, בפיסיקה, בביולוגיה, בהנדסה, במדעי האדם, כשמדובר בעדויות כתובות או מתוקשרות.

חקר העבר כולל גיאולוגיה, פלאונטולוגיה וכדומה, בקיצור חקר תולדות היקום, תולדות כדור הארץ, תולדות עולם החי והצומח.

4. אתה מציין שאתה מקבל את המיקרו אבל לא את המאקרו. מהי ההגדרה המדויקת של מיקרו? או במלים אחרות מתי הופכת המיקרו למאקרו? האם כאשר תמצא ראייה למאקרו תיאורית המיקרו-מאקרו תקרוס? או שפשוט תעבור לרמת מורכבות גבוהה יותר? (כפי שקרה כבר בעבר).

### תשובה

הנה ההגדרה: לכל תכונה יש מרחב תמרון גנטי הגורם לשונות הנצפית. את השונות הזו ניתן למיין. הסביבה יכולה למיין באופן בלתי מתוכנן מראש תכונות אם תכונה או מופע ספציפי מקנים לאורגניזם עדיפות ברורה לעומת תכונות אחרות. לשלל יחסי הגומלין ההלו הנצפים בהווה ניתן לקרוא "מיקרו-אבולוציה". כל אלו משאירים את היצור הצומח או החי במתכונתו המוגדרת.

לעומת זאת, מהלכים של שכלול המשנים לחלוטין תכונות, משנים את היצור והופכים אותו ליצור אחר, אלו יכולים להיקרא "מאקרו-אבולוציה" ואלו לא קורים ולא קרו בצורה מקרית אקראית ואין שום הוכחה שהם יכולים לקרות באופן אקראי.

5. האם לשיטתך העולם צעיר או זקן? לפני כמה זמן נוצרו החיים? (סדר גודל)

### תשובה

אין לי שום ידיעות בנושא גיל העולם. לדעתי (המדעית) הנושא פתוח לחלוטין ואין לי שום השגות בנושא. לפי דעתי, גם ספרי הקודש של היהדות סתומים כרגע בנושא שכן אין אף חכם בדור הזה שמבין במה שקוראים "מעשה בראשית" (נלמד בקבלה, כחלק מהרובד הסודי בתורה). אינני חושב שיש יכוח כלשהו בין המדע והיהדות בנדון שכן למדע אין שום יכולת לקבוע באמת את גיל העולם, בפרט שהזמן הוא יחסי ותלוי במהירות ובמאסה וגם חכמי ישראל בדורות האחרונים לא מבינים בזה.

פרשת "בראשית" בתורה מגלה טפח ומכסה טפחיים.

6. האם תיאורית התכנון התבוני עוסקת במשהו מלבד ניסיון להפרכת האבולוציה? האם ישנם מחקרים מדעיים כלשהם העוסקים באופי בתכנון התבוני?

תשובה

אין דבר כזה "תאוריית תכנון תבוני". תכנון תבוני הוא השגה אמונתית הנובעת מהתפעלות טריוויאלית של כל מי שאמור לעסוק במחקר אמיתי בלתי משוחד. היכרות עם הכימיה של החיים וההנדסה הגאונית במערכות הביולוגיות אמורה להביא כל אדם נורמאלי בלתי משוחד להתפעלות עצומה. הפועל היוצא ההגיוני של התפעלות כזו היא אמונה בתכנון על - תבוני. אין כאן כמובן שום תאוריה מדעית ניתנת להוכחה או להפרכה

7. האם תוכל לשלוח לי references למחקרים המציגים ראיות משמעותיות נגד תורת האבולוציה?

תשובה

אינני חושב שתפקידי כאיש מדעים מדויקים להפריך באופן מדעי את השטות הזו. אני לא חושב שהוגן לדרוש ממני להפריך אוסף ספקולציות שלא ניתן להוכחה. אדרבה, חובת אבירי אמד"כ להוכיח את אמונתם המטופשת שתמצית תולדות המין האנושי היא הפיכה ספונטנית של חיידקים לבני אדם לאורך מאות מיליוני שנים.

8. אתה מציין שהתכנון הינו מושלם, על סמך איזה מדד זה נקבע? אני יכול לציין בפניך (כפי שצינתי למעלה) לא מעט "פגמים בתכנון" כל מני עדויות המצביעות על תכנון של טלאי ע"ג טלאי ולא תכנון נבון של הכל במקביל.

תשובה

אני לא יכול לציין שהתכנון מושלם שכן התכנון לפי אמונתי הוא ע"י ריבוננו של עולם, זה שהתגלה לעם ישראל, זה שנתן לנו תורה, זה שברא את העולם וזה שכל כולו אינסופי. העולם נברא לפי שכלו של הבורא ולא לפי שכלי ולכן אינני בעמדת שיפוט בנושא. לעומת זאת, כפרופסור לכימיה וכמהנדס כימאי מוסמך, אני יכול לציין שהכימיה של החיים וההנדסה של המערכות הביולוגיות הן גאוניות ואין שום יכולת אנושית להשיגן ולהגיע לרמה שלהן מבחינה מקצועית.

9. שמעתי בעבר טענות כי תורת האבולוציה סותרת את החוק השני של התרמודינאמיקה. האם אתה ככימאי גם חושב כך?

תשובה אין שום תופעת חיים שסותרת את החוק השני של התרמודינמיקה. מכל מקום, ההסתברות לאביוגנזה ספונטנית היא מאד מאד נמוכה עד אפסית בעולם שבו אחד החוקים היסודיים ביותר הוא החוק השני של התרמודינמיקה.

## שמירת הבריאות לרמב"ם כהוראה קיומית

## אברהם גוטליב

## פתח דבר: הרמב"ם איש האשכולות, הרציונל והמעש

הגישה המעשית, התכליתית, הפרקטית השימושית, מאופיינת היטב במפעליו הגדולים של איש האשכולות הרמב"ם, ר' משה בן מימון (נולד בערב פסח, י"ד בניסן ד'תתצ"ח 28 במרץ 1138 בקורדובה שבספרד ונפטר בכ' בטבת ד'תתקס"ה, 13 בדצמבר 1204), פוסטאט קהיר העתיקה, מצרים) איש הרציונל-ההיגיון והמעש, המכונה "הנשר הגדול". בערבית הוא מוכר כמוסא בן מימון (موسى بن ميمون), או בשמו הערבי המלא: ابو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي, אבו עמרן מוסא אֶבְן מימון אֶבְן עבדאללה אל-קרטבי אל-אסראאילי (בנו של האבא עמרם - אבי משה רבנו, משה בן מימון בן עובדיה, איש קורדובה הישראלי). בלשונות אירופה מקובל לכנות את הרמב"ם Maimonides (מיימונידס), על שם האופן בו נכתב שמו ביוונית: Μαϊμωνίδης Μωησής (מואיסיס מאימונידס).

אביו של הרמב"ם ר' מימון הדיין שהיה איש אשכולות בתחומים רבים, נטע בלב בנו אהבה לתורה ולמדע. בשנת 1159, כאשר התגוררו בעיר פאס במרוקו שבצפון אפריקה, זכה הרמב"ם ללמוד תורה מפיו של הרב יהודה הכהן אבן שושן. הרמב"ם, מדען, איש רוח ובן-תורה, מגדולי הפוסקים בכל הדורות ומעמודי התווך הרוחניים של העולם. הוא ידוע כרופא הגוף וכרופא הנפש המרגיע - פסיכולוג ופסיכיאטר, המטפל בחוליו במסירות ובאהבה. בנוסף, רב, פוסק, פילוסוף, מורה, מחנך ומנהיג רציונליסטי שכלתני למופת, היודע היטב את נבכי הנפש והגוף של האדם. הרמב"ם הוא אינטלקטואל רב-תחומי ומנהיג בעתות מצאקה המשמש מגדלור רוחני בהליכות עם ישראל בצד המעשי לדורו בימי הביניים ולדורי דורות באספקלריה של הדורות.<sup>1</sup> אפשר להסיק כי שיטתו היסודית של הרמב"ם בכל מפעליו, מבוססת ומושתתת על הרציונליזם, ואפשר להגדירו רציונליסט אקטואלי-מציאתי אנטי-מיסטיקן המתנגד לתורת הנסתר במובן הרחב, שכן הרמב"ם כפילוסוף הוא אדם רציונלי ומעשי, הדבק בריאליה ושולל את המנוגד לה - הנסתר, המיסטיקה,

<sup>1</sup> על דמותו המונומנטלית של הרמב"ם למפעליו השונים נכתבו ביוגרפיות רבות. ראו יצחק טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם** (תרגום מאנגלית: מירון ביאליק לרנר), ירושלים תשנ"א, פרק ראשון, עמ' 1-74, ביבליוגרפיה ומקורות, עמ' 405-489; הנ"ל, **הלכה והגות - קוי יסוד במשנתו של הרמב"ם**, כרכים ראשון-שני, תל-אביב תשנ"ב; דב רפל, **הרמב"ם כמחנך**, ירושלים תשנ"ח; רבי מימון הדיין אבי הרמב"ם ו-רבי משה בן רבי מימון (הרמב"ם), **אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל**, בעריכת: ד"ר מרדכי מרגליות בהשתתפות חכמים ומלומדים, במהדורות השונות.

בייחוד את המאגיה הנגזרת ממנה. אולם יש מפעלים רפואיים, הבנויים ומושתתים על הרציונליזם, אך במקצתם ניכרת נגיעה גם במיסטיקה, אך היא רק אמצעי ולא שיטה ולא מטרה.<sup>2</sup>

הרמב"ם, רופא החצר של מושל מצרים הסולטאן צאלח א-דין ומשפחתו בקהיר משנת 1185, היה מדען ואיש רוח תורני. הוא מן היחידים בתולדות האנושות, שניתן לומר עליו בבטחה שהוא "כל יכול": דמות מופת של מנהיג-על פורץ דרך. גם ריצ'ארד הראשון מלך אנגליה (1189-1199), המכונה ריצ'ארד לב-הארי, רצה שיהיה רופאו, אך הלה סירב בנימוס מחמת מחויבותיו הרבות.

כך היא גישתו של הרמב"ם כפילוסוף במורה נבוכים. הוא לא מיסטיקן אלא פילוסוף על גבול המיסטיקה, שלדעתו האמת לא תושג אלא במחקר עצמאי מהמושכלות ומהם אל הפיזיקה וממנה אל המטא-פיזיקה - חקר הדברים שמעבר לטבע ובנושאים מופשטים. גישתו הגבולית של הרמב"ם הייתה הבסיס למעבר אל המיסטיקה, כפי שנקטו ר' אברהם בנו של הרמב"ם ותלמידיו. גישה התפתחותית זו יסודה כפי שמבאר אברהם יהושע העשל במאמרו המרתק בקפידה ובזהירות רבה: "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?" **ספר היוכל לכבוד לני גינצבורג**, ניו-יורק תש"ו, עמ' קנט-קפח. לדעתו, הרמב"ם מחדש במורה נבוכים שהנבואה לכל מאפייניה היא תופעה טבעית. כך נוקט גם דוד בלומנטל, המעדיף משום כך לכנות את הרמב"ם בכינוי הפרדוקסלי "פילוסוף מיסטי". לדעתו, על פי הרמב"ם, התנאי הקדום לחיים רוחניים הוא שמירת המצוות, וההשגה היא אהבת ה'. הקונטמפלציה - ההתבוננות האינטלקטואלית, עבודת ה' והחשק לה' והקונטמפלציה התמידית, העונג העצום והשאיפה להיות בנוכחות ה' תמיד על פי תורת ההשגחה והמוות האידיאלי והישארות הנפש הם מוטיבים מיסטיים. לדעתו, יש להניח שמקורותיו של הרמב"ם לשיטתו הם עיבוד ושילוב של דרך חדשה על פי המסורת הפילוסופית-הדתית המוסלמית והמסורת הצופית של הפילוסוף המוסלמי אַל פֶּאראבִּי (873, פֶּאראבִּי [תורכסטאן]-951, דמשק) ושל גדולי הפילוסופים הערביים אַבן סִינָא (980, בוכארה-1037, המדאן). נראה שכל מה שטוען בלומנטל נכון, אלא שהרמב"ם הוא פילוסוף דתי המשלב בין הלכה לפילוסופיה. בימים ההם כל הפילוסופים היו דתיים. הפילוסוף הוא לא מיסטיקן. המיסטיקה היא אנטיגוניזם, ניגוד לפילוסופיה, השואפת לחשוף את הנסתרות ולתת למציאות מהות אנושית בת השגה. החיים הרוחניים באמצעות שמירת המצוות אינם מיסטיקה וחוויה מיסטית אלא חוויה רוחנית עילאית. כך טוען בהרחבה יצחק טברסקי (לעיל, הערה 1), **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, פרק שישי, עמ' 383-267. אם כן, הרמב"ם הוא פילוסוף רציונלי-דתי בעל אמונה ודבקות בה במסגרת היהדות, שהיא דת רציונלית. שיטתו של בלומנטל על הרמב"ם כפילוסוף מיסטי בעולם המיסטיקה הפילוסופית מופיעה בספריו: David R. Blumental, **Understanding Jewish Mysticism**, A Source Reader, Vol. II, **The Philosophic-Mystical Tradition and The Hasidic Tradition**, **Philosophic mysticism - Studies in rational religion**, Ramat-Gan 2006. ובמאמרו באתר: [www.emory.edu/udr/blumental](http://www.emory.edu/udr/blumental). על המיסטיקה, הגדרתה ומהותה, ראו יוסף דן, **על הקדושה**, דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 54-61; על הרמב"ם כפוסק והוגה דעות ראו מאיר וקסמן, **מורי הדורות**, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 241-288.

מדהים שהרמב"ם ידע כיצד לשלב בין כל המקצועות כ"עולמות נפגשים" ולחבר את העולמות ללא דופי. וכך היא דרכה הברוכה של האכסניה הנהדרת שלנו, אוניברסיטת בר-אילן, שחרטה על דגלה בסמליל (לוגו) חדש למצוינות: "מדע, יהדות, מצוינות, סובלנות" ו"מחברים עולמות בשבילך", בפנייה אישית המחשיבה כל אחד ואחת. שילוב העולמות מדע ויהדות וחיבורן, מוביל למצוינות וסובלנות בעולמו המורכב. האוניברסיטה שואפת ומכוונת ליחד, לאחדות, באמצעות שילוב של שלושה יסודות: אהבת הזולת, ערכים ומצוינות. יישום שלושת היסודות מנווט באוניברסיטה לשילוב המאוזן שבין תבונה למדע ולאמונה. דרך יישומית חשובה זאת מתבטאת בין השאר בקורס של ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות: "עולמות נפגשים: המדעים בעולמה של היהדות".

ההסתכלות של הרמב"ם בכל דבר היא הסתכלות אבחונית, פרקטית-שימושית, רציונלית-מעשית. הוא מתבונן בעיניים רגישות של רופא הגוף והנפש במציאות הקיימת. הרמב"ם מאמין בממשק שבין מדע לאמונה, כפי שהוא אומר בעיקר התשיעי לפי הנוסח המקובל בסידור התפילה על נצחיות התורה לעולם ועד מאז נתינתה בהר-סיני: "אני מאמין באמונה שלמה שזאת התורה לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו".<sup>3</sup> ולא בכדי נאמר ונכתב עליו באנדרטה לזכרו שהקימו שלטונות ספרד בשנת 1964 בקורדובה עיר הולדתו: "ממשה (בן עמרם) ועד משה (בן מימון) לא קם כמשה".

כידוע, בריאות באה מן השורש בר"א. הבריאות היא סוג מיוחד וייחודי של יצירה, המתקשרת תמיד עם שלמות. המשמעות הבסיסית של המילה Health היא שלמות. מקור המילה בשורש האנגלו-סקסי שממנו נגזרות המילים: Holy, Whole, ו-Hale - שלם, קדוש ותקין. הבריאות היא שלמות בכל הדתות, בייחוד ביהדות: כהן בעל מום שאינו שלם בגופו פסול מלהקריב קרבנות, כפי שנאמר בפרשת אמור (ויק' כא: טז-כג):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזֶּרְעֶךָ לְדֹרְתָם אֲשֶׁר יְהִי בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב לְהִקְרִיב לְחֵם אֱלֹהֵיוּ כִּי כָל-אִישׁ אֲשֶׁר-בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב אִישׁ עִיָּר אוּ פֶסֶחַ (= צולע נכה-רגליים) אוּ חָרָם (= חוטמו שקוע בין עיניו) אוּ שְׂרוּעַ (= שאחד מאיבריו הזוגיים כגון רגל, גדול באורכו מחברו) אוּ אִישׁ אֲשֶׁר-יְהִי בּוֹ שֶׁבֶר רֶגֶל אוּ שֶׁבֶר יָד אוּ-גִבּוֹ אוּ-דָק אוּ תִבְלַל בְּעֵינוֹ אוּ גֵרֵב (= גרדת יבשה) אוּ יִלְפֶת (= גרדת מוגלתית) אוּ מְרוּחַ (= מעור) אֲשֶׁר. כָּל-אִישׁ אֲשֶׁר-בּוֹ מוֹם מִזֶּרַע אֲהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהִקְרִיב אֶת-אִשֵּׁי יְהוָה מוֹם בּוֹ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיוּ לֹא יִגַּשׁ לְהִקְרִיב לְחֵם אֱלֹהֵיוּ מִקְדָּשֵׁי הַקְּדָשִׁים וּמִן-הַקְּדָשִׁים יֹאכַל אֶךְ אֶל-הַפְּרֻכֹת לֹא יֵבֵא וְאֶל-הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי-מוֹם בּוֹ וְלֹא יִחַל אֶת-מִקְדָּשֵׁי כִּי אֲנִי יְהוָה מִקְדָּשֵׁם.

וכך באיסור הקרבת קרבנות בעלי מום (ויק' כב:ז-כה):

<sup>3</sup> ראו בהרחבה, משה קוה, **הדף השבועי** לפרשת 'בראשית' תשנ"ח (מס' 207) ובהערה 1 שם.

וַיְדַבֵּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בְּנָיו וְאֶל כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן-הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִקְרִיב קָרְבָּנוּ לְכָל-נְדָרֵיהֶם וּלְכָל-נְדֻבֹתֶם אֲשֶׁר-יִקְרִיבוּ לַעֲלֹה לְרִצְוֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בְּבָקָר בְּפִשְׁשִׁים וּבְעֵזִים כָּל אֲשֶׁר-בוּ מִוּם לֹא תִקְרִיבוּ כִּי-לֹא לְרִצּוֹן יִהְיֶה לָכֶם וְאִישׁ כִּי-יִקְרִיב זָבַח-שְׁלָמִים לַה' לִפְלֵא-נֶדֶר אוּ לְנִדְבָה בְּבָקָר אוּ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרִצּוֹן כָּל-מוּם לֹא יִהְיֶה-בוּ עֹרֹת (= עִוּוּרוֹן גַּם בְּעֵין אַחַת) אוּ שְׂבוּר (= שֶׁבֶר גְּלוּי) אוּ-חֲרוּץ (= חֲתָךְ אוּ סִדֵּק) אוּ-יִבְלֵת (= עוֹר קֶשֶׁה) אוּ גֵרָב (= גֵּרֶדֶת יִבְשָׁה) אוּ יִלְפֵת (= גֵּרֶדֶת מוּגֵלִית) לֹא-תִקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה' וְאִשָּׁה לֹא-תִתְּנֶנּוּ מִקֶּם-עַל-הַמִּזְבֵּחַ לַה' וְשׁוֹר וְשֵׂה שְׂרוּעַ (= שֶׂאֱחָד מֵאִיבְרֵי הַזּוּגִיִּים כִּגוֹן רֶגֶל גָּדוֹל בִּאֲוֹרְכּוֹ מִחֲבֵרוֹ) וְקִלְוֹט (= שֶׂאֱחָד מֵאִיבְרֵי הַזּוּגִיִּים כִּגוֹן רֶגֶל קָטָן בִּאֲוֹרְכּוֹ מִחֲבֵרוֹ) נְדָבָה תַעֲשֶׂה אֹתוֹ וְלִנְדֹד לֹא יִרְצָה. וְקֹעוּץ וְקִתְּנֹת (= פְּגִיעוֹת בְּאִיבְרֵי הַמִּין הַזְכָּרִיִּים: כְּתוּשׁ וְסִדּוּק) וְנִתְּנָק (= מְנוֹתָק) וְכֹרֹת לֹא תִקְרִיבוּ לַה' וְזָבָאֲרָצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ וּמִיַּד בֶּן-נֶכֶד לֹא תִקְרִיבוּ אֶת-לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל-אֵלֶּה כִּי מִשְׁחַתֶּם בָּהֶם מִוּם בָּם לֹא יִרְצוּ לָכֶם.

הקדושה, היא לא רק עניין של טהרה אלא גם עניין מוסרי. הקדושה היא בריאות. חיסרון בבריאות הוא גם חיסרון בשלמות. מה היא בריאות? מה נקרא להיות בריא מבחינה אקטיבית פעולתית? להרגיש טוב ורגוע ולהיות מאוזן בכל הפרמטרים - המדדים הרפואיים. זה גם מה לא להיות, מבחינה פסיבית לא פעולתית: לא להיות מודאג מידי, לחוץ, מתוח, עצבני ולא רגוע, מדוכדך, מדוכא, ומיואש.

## נפש בריאה בנוף בריא

הרמב"ם השתית את מפעליו ביסוד ובמהות, בפיתוח נרחב של העיקרון המובע באמרה הידועה והמפורסמת "נפש בריאה בגוף בריא" - מודעות לנפש ולגוף, ובמקור בשפה הלטינית: *mens sana in corpora sano* - אמרתו הנבונה והחשובה של המשורר והסאטיריקן הרומי דְקִימוס יוניוס יובנליס משנת 130 לספירה בקירוב, תפילת האדם למען בריאותו התקינה (סאטירה 10, שורה 356),<sup>4</sup> אמרתו היא תקציר לגישה המורחבת של היוונים בספרטה הבירה שהנהיגו הגדולים שברופאי יוון, ואשר הרמב"ם מקבל את עיקרי שיטתם הרפואית. לדעת הרמב"ם, כמתבטא

<sup>4</sup> **Juvenal The Satires (Translated by Naill Rudd, Introduction and Notes by William Barr), The World's Classics**, Oxford, New York 1992, p. 77. The translation into English on p. 98. The commentary on p. 275. (Locke) (1704-1632) רואה במטרת החינוך מידה טובה שהיא יסוד האושר בעולם הזה ובעולם הבא. את הרצון למידה טובה משיגים ומעצבים באמצעות הקניית הרגלי למידה ולכך נדרשת סמכות המחנך. הדבר נעשה בעזרת פיתוח ההכרה והגוף לפי אמרתו של יובנליס, שעניינה האידיאל של הימצאות נפש בריאה בגוף בריא, וזה מצב אידיאלי מאושר - שמירת הבריאות בעזרת התעמלות, שינה מספקת, מזון בריא, בגדים קלים ונוחים והנהגת חיים מוסרית. על משנתו החינוכית של לוק ראו אהרן ברמן, **תולדות החינוך בישראל ובעמים**, מהדורה חדשה, מתוקנת ומורחבת, בתוספת "החינוך היהודי בתפוצות הגולה בימינו" מאת ישראל מהלמן, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 72-70. תודתי נתונה למו"ר פרופ' מערבי פרץ, שהפנה אותי למקור הלטיני ורקעו ההיסטורי-סוציולוגי ולשיטתו החינוכית של ג'ון לוק, כפי שמביא ומבאר מהלמן, ועל כל עצותיו המחכימות והמועילות.



בכתביו ובעיקר בחיבוריו שמונה פרקים - מבוא למסכת אבות, ובהנהגת הבריאות בפרק "הנהגת בריאות הנפש" (השער השלישי, סעיפים 12-19),<sup>5</sup> הנפש היא העושה את הגוף, ועל האדם לעשות כל שביכולתו כדי שיהיה בריא בגופו ובנפשו, וכך יגיע לחיים טובים ללא חולי ויוכל לבצע ולקיים את עבודת הבורא על כל מצוות התורה. וכלשונו כפסק הלכה בחיבורו ההלכתי המונומנטלי הכביר משנה תורה המהווה בתוכנו את ספר החזון והמופת, הי"ד החזקה (בעל י"ד הכרכים, על שם הפסוק החותם את התורה: "ולכל יד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל" - דב' לד:יב, כאשר היד היא איבר העשייה, בשאיפה לעשייה חיובית בעולם העשייה), בספר המדע (הלכות דעות ג, י):

הַפְּנוּהִיג עֲצָמוֹ עַל פִּי הַרְפוּאָה אִם שָׁם לְבוֹ (= להקשיב לגופו) שִׁיְהִיָּה כָּל גּוּפוֹ וְאַבְרָיו שְׁלֵמִים וְיַחֲזִיקִים בְּלִבָּד, וְשִׁיְהִי־לוֹ בְּנִים עוֹשִׂין מְלֻאכְתּוֹ וְעִמְלִין לְצַרְפוֹ, אִין זֹ דְרָךְ טוֹבָה, אֶלָּא יָשִׁים עַל לְבוֹ (= יקשיב לגופו) שִׁיְהִי גּוּפוֹ שְׁלֵם וְיַחֲזִיק כְּדִי שִׁתְּהִיָּה נַפְשׁוֹ יִשְׁרָה לְדַעַת אֶת ה', שְׂאִי אֶפְשָׁר שִׁיְבִין וְיִשְׁתַּכַּל (= יעיין בשכל ובהיגיון) בְּחֻכְמוֹת וְהוּא חוּלָה אוֹ אֶחָד מֵאַבְרָיו כּוֹאֵב. וְיָשִׁים עַל לְבוֹ שִׁיְהִי־לוֹ בֵּן, אוּלַי יְהִיָּה חֻכְם וְגָדוֹל בִּישְׂרָאֵל.

ובפרק א' שם, סעיפים א-ג, הרמב"ם מכיר היטב את טבעו הלא-יציב של האדם מטבע ברייתו ומדגיש את השוני הנפשי-האנושי בין אדם לאדם:

דַּעוֹת הַרְבֵּה יֵשׁ לְכָל אֶחָד וְאֶחָד מִבְּנֵי אָדָם, וְזוֹ מִשְׁנֵה מִזֹּו וְרַחוּקָה מִפְּנֵה בְּיוֹתֵר: יֵשׁ אָדָם שֶׁהוּא בְּעַל חֻמָּה, כּוֹעֵס תְּמִיד (= ממהר לכעוס), וְיֵשׁ אָדָם שֶׁדַּעַתוֹ מִיִּשְׁבֶּת עָלָיו וְאִינוֹ כּוֹעֵס כְּלָל, וְאִם כְּעֵס יִכְעֵס כְּעֵס מְעַט בְּכַפָּה שָׁנִים. וְיֵשׁ אָדָם שֶׁהוּא גְבַה לֵב בְּיוֹתֵר, וְיֵשׁ שֶׁהוּא שְׁפַל רוּחַ עַד מְאֹד. וְיֵשׁ שֶׁהוּא בְּעַל תְּאַוָּה, לֹא תִשְׁבַּע נַפְשׁוֹ מִהֶלֶךְ בְּתַאֲוָתָהּ; וְיֵשׁ שֶׁהוּא טְהוֹר גּוּף בְּיוֹתֵר, לֹא יִתְאַוֶּה אֶפְלוֹ לְדַבְּרִים מְעוּטִים שֶׁהִגּוּף צָרִיךְ לָהֶם. וְיֵשׁ בְּעַל נֶפֶשׁ רְחֵבָה, שֶׁלֹּא תִשְׁבַּע נַפְשׁוֹ מִכָּל חֻמּוֹן הָעוֹלָם, כְּעִנְיָן שֶׁנֶּאֱמַר "אֵהָב כֶּסֶף לֹא-יִשְׁבַּע כֶּסֶף" (קהלת ה:ט); וְיֵשׁ מְקַצֵּר, שֶׁדִּיּוֹ אֶפְלוֹ דְּבַר מוֹעֵט שֶׁלֹּא יִסְפֹּק לוֹ, וְלֹא יִרְדֹּף לְהַשִּׁיג כָּל צָרְפוֹ. וְיֵשׁ שֶׁהוּא מְסַגֵּף עֲצָמוֹ בְּרָעֵב וְקוֹבֵץ עַל יָדוֹ וְאִינוֹ אוֹכֵל פְּרוּטָה מִשְׁלָלוֹ אֶלָּא בְּצַעַר גָּדוֹל. וְיֵשׁ שֶׁהוּא מְאָבֵד כָּל מְמוֹנוֹ בְּיָדוֹ לְדַעַתוֹ. וְעַל דְּרָכִים אֵלוֹ שְׂאָר כָּל הַדַּעוֹת, כְּגוֹן מְהוֹלָל (= רודף תענוגות והוללות) וְאוֹנֵן (= עצוב ומדוכא, בעל מרה שחורה המרבה להתאונן), וְכִילִי (= קמצן, רע-עיון) וְשׁוֹעֵ (= עשיר, המפזר ממונו), וְאַכְזָרִי וְרַחֲמָן וְרַךְ לִבָּב (= פחדן, מוג לב) וְאַפְיוֹץ לֵב (= המחרף נפשו) וְכָל כַּיֵּצֵא בְּהֵן.

<sup>5</sup> מהדורת ד"ר זיסמן מונטנר, רמב"ם - כתבי רפואה, כרך ראשון, הדפסה שלישית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 58-63.

זאת ועוד, האדם קטבע ברייתו נתן לעתים ליצרים ורגשות, דאגות וחששות, הססנות ורתיעה, פחדים וחרדות.<sup>6</sup> לדברי הרמב"ם, שמירת הבריאות, שהיא שמירה על המתנה האדירה שנתן לנו ה' עלי אדמות, היא מצווה עליונה במעלה ויש לקיימה בקפידה לכל פרטיה ודקדוקיה במידת האפשר. המטרה עשויה להביא לתוצאה שהאדם יהיה בחוסנו ואֵתנו וכך יהיה מסוגל לעבוד את ה' כנדרש. מתוקף מצווה זו, המורכבת בעיקר ממצוות לא תעשה, מצא הרמב"ם לנכון לפסוק זאת להלכה בפסקיו. הרמב"ם השתית אפוא את מפעליו ביסוד ובמהות של בריאות הנפש והגוף כדי שהאדם יהיה כשיר להשתמש בכוחותיו לתכלית היעודה - השגת ה' יתברך כפי יכולת האדם. הבריאות תאפשר לאדם לעבוד את ה' כראוי מתוך שמחה וטוב לבב ולהעמיד צאצאים ברוכים תלמידי חכמים הממשיכים דרכי אבות לדורי דורות.<sup>7</sup>

### הדרך האמצעית והנבונה

בפרק ד' משמונה פרקים - מבוא למסכת אבות, ובעיקר בהלכות דעות א, ד-ז, מדגיש הרמב"ם את הדרך הישרה שהיא הדרך הממוצעת, האמצעית, "שביל הזהב", ושבאמצעותה על האדם

<sup>6</sup> על כך בהרחבה ראו מאמרי: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", **בשדה חמד** (תשס"ב) 45, גיליון 3-2, עמ' 111-125.

<sup>7</sup> על הרמב"ם, רופא הגוף והנפש, ראו הרב יהודה ליב הכהן מימון, **רבי משה בן מימון**, תולדות חייו ויצירתו הספרותית, ירושלים תש"ך, עמ' קמד-קס. בעמ' קמו-קמח מביא הרב המחבר את מאמרו של זיסמן מונטנר, "גדולתו וחיידושו של הרמב"ם ברפואה", שנדפס בקובץ **הר"ם במז"ל** שבעריכתו, ירושלים תשט"ו, עמ' רסד-רסו. מונטנר מציין 14 כללים עיקריים בחיידושו הרמב"ם ברפואה, כמניין הי"ד החזקה. על הריפוי בדרך הנפש על פי ביטוי הנפש בחיי היום-יום אצל בריאים וחולים ראו בהרחבה זיסמן מונטנר (לעיל, הערה 5), נספח ד, עמ' 181-233; אברהם אופיר שמש, "רופא הנפש והגוף": תחלואי הנפש ודרכי ריפויים במשנתו הרפואית של הרמב"ם, **סיני** קלה-קלו (תשס"ה), **קובץ הרמב"ם**, במלאות 800 שנה לפטירתו, עמ' תעג-תצב; אבשלום מזרחי, **לחיות בריא**, חיים, בריאות, רפואה וחולי בראייה ההוליסטית, רמת-גן תשס"ג, פרק 8, עמ' 174-159. ביבליוגרפיה חשובה ומעניינת על הרמב"ם כרופא ראו יצחק טברסקי (לעיל, הערה 1), **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, עמ' 2, הערה 2; הרב משה כהן שאולי, **מרפא הבלשם**, בריאות ורפואה, מהדורה מורחבת בתוספת מניעת מחלות וריפוי מאת מורה הדורות הרמב"ם ז"ל, אשדוד תשמ"ז; ניסים קריספיל, **צמחי המרפא של הרמב"ם**, ירושלים תש"ן; יעקב שאטין רייך, **רפואה מונעת** על פי הרמב"ם והרפואה המודרנית ובמקביל שיטות טיפול בתרופות חדישות, מהדורה שנייה, מתוקנת, מורחבת ומעודכנת, תל-אביב תש"ס; זהר עמר, "היבטים רפואיים בהקדמות הרמב"ם למשנה מראשית דרכו הרפואית של הרמב"ם", **סיני** קלה-קלו (תשס"ה), **קובץ הרמב"ם**, במלאות 800 שנה לפטירתו, עמ' תכה-תלט; על הרפואה המונעת התכליתית של הרמב"ם באופן אקטואלי, ראו בהרחבה את חיבורו המקיף של פרופ' חיים גמליאל, **רפואת הרמב"ם במבחן המדע בן זמננו**, מכון משנת הרמב"ם, קרית אונו תשע"ד.

לנהל את חייו ניהול שקול ולא מוקצן. בשלושת הפרקים הראשונים של הלכות דעות מציין הרמב"ם שעל האדם לנהל חייו מתוך מידות, דרך-ארך ויראת שמים טהורה, דהיינו לחיות על פי חינוך יהודי-ערכי כערך מוסרי נורמטיבי. הרמב"ם מבאר בפירוש המשניות למסכת אבות (ד, ד) שלמעט גאווה, שיש למגרה ולמנעה בעזרת הענווה, שהיא ממעלת המידות והממוצעת בין הגאווה לשפלות הרוח. כל דבר הוא טוב ורצוי כאשר הוא במינון הנכון, ללא הקצנה, הגזמה והפרזה לצד כלשהו. נציין כי הרמב"ם מוסיף בפסק ההלכה במשנה תורה, הלכות דעות (א, ד) נתן חשוב שאינו מזכיר במבוא ובפירושו למסכת אבות: "מידת הבינונית", ולפיה אסור ולא ראוי להיות קיצוני. יש להתנהג לפי "מידה בינונית (=מידת הבינה שהיא מידת האמצע) שבכל דעה ודעה מכל דעות שיש לו לאדם... בדרך האמצעית". המידה ה"בינונית" היא לא רמה בינונית כמקובל אלא דרגה של חשיבה בתבונה באמצעות הבינה. על האדם לאמץ לעצמו את מידת ההתנהגות הבינונית, שהיא מידת האמצע, מתוך תבונה כתוצר של הפעלת הבינה שהיא הדעת - השכל הישר. כאשר הבינה היא הפרקטיס - היישום המעשי של החכמה והמטרה הוא להתנהג ב'דרך המיצוע', הדרך האמצעית, הישרה והאופטימלית בחיים. דרך זו היא הנדבך לבנייתה של חברה אוטופית "מושלמת", הצועדת ב'שביל הזהב', וכלשונו שם (א, ד-ז):

**הַדְרֵךְ הַיִּשְׂרָה הִיא מִדָּה בִּינֹנִית שֶׁבְּכָל דְּעָה וְדְעָה מִכָּל דְּעוֹת שֵׁישׁ לְאָדָם, וְהִיא הַדְּעָה שֶׁהִיא רְחוּקָה מִשְׁנֵי הַקְּצוּוֹת רְחוּק שׁוֹנֶה, וְאִינָה קְרוּבָה לָא לְזוֹ וְלָא לְזוֹ. וְלִפְיֵכָּךְ צָו חֻכְמִים הָרִאשׁוֹנִים שֶׁיְהִי אָדָם שֵׁם דְּעוֹתָיו תְּמִיד וּמִשְׁעָר אוֹתָן וּמְכַנֵּן אוֹתָן בְּדֶרֶךְ הָאֲמֻצָּעִית כְּדִי שֶׁיְהִי שְׁלֵם. כִּיצַד? לֹא יִהְיֶה בְּעַל חֻמָּה נֹחַ לְכַעַס וְלֹא כְּמֵת שְׁאִינוּ מְרִגִּישׁ אֶלָּא בִּינֹנִי: לֹא יְכַעַס אֶלָּא עַל דְּבָר גְּדוֹל שְׂרָאִי לְכַעַס עָלָיו, כְּדִי שֶׁלֹּא יַעֲשֶׂה כַּאֲצֵא בּוּ פְעַם אַחֲרָת. וְכֵן לֹא יִתְאַוֶּה אֶלָּא לְדַבְרִים שֶׁהַגּוֹף צָרִיךְ לָהֶם וְאִי אִפְשָׁר לְחַיּוֹת בְּזוּלָתָן, כְּעִנְיַן שְׁנֵאָמַר "צְדִיק אֲכַל לְשֶׁבַע נֶפֶשׁוֹ" (משלי יג:כה). וְכֵן לֹא יִהְיֶה עֹמֵל בְּעַסְקָיו אֶלָּא לְהַשִּׁיג דְּבָר שְׂצָרִיךְ לוֹ לְחַיֵּי שְׁעָה, כְּעִנְיַן שְׁנֵאָמַר "טוֹב מְעַט לְצְדִיק" (תה' לז:טז). וְלֹא יִקְבֹּץ יָדוּ בְּיוֹתֵר וְלֹא יִפְזֹר כָּל מְמוֹנָו אֶלָּא נוֹתֵן צְדָקָה כְּפִי מִסַּת יָדוּ וּמְלוּוֶה כְּרִאִי לְמִי שְׂצָרִיךְ. וְלֹא יִהְיֶה מְהוֹלֵל וְשׁוֹחֵק וְלֹא עֶצֶב וְאוֹנֵן אֶלָּא שְׂמֵחַ כָּל יְמָיו בְּנִחַת בְּסִבָּר פְּנִים יְפוֹת. וְכֵן שְׂאָר דְּעוֹתָיו. וְדֶרֶךְ זוֹ הִיא דְרֵךְ הַחֻכְמִים. כָּל אָדָם שֶׁדְּעוֹתָיו כָּלָן דְּעוֹת בִּינֹנִיּוֹת מְקֻצָּעוֹת נִקְרָא חֻכָּם. וְכִי שֶׁהוּא מְדַקְדֵּק עַל עֲצָמוֹ בְּיוֹתֵר וְיִתְרַחֵק מִדְּעָה בִּינֹנִית מְעַט לְצַד זֶה אוֹ לְצַד זֶה נִקְרָא חֲסִיד. כִּיצַד? כִּי שֶׁיִּתְרַחֵק מִגְּבֵה הַלֵּב עַד הַקְּצָה הָאַחֲרוֹן וְיִהְיֶה שֶׁפֶל רוּחַ בְּיוֹתֵר נִקְרָא חֲסִיד. וְזוֹ הִיא מִדַּת חֲסִידוּת. וְאִם נִתְרַחֵק עַד הָאֲמֻצָּע בְּלִבָּד וְיִהְיֶה עֵנּוּ נִקְרָא חֻכָּם. וְזוֹ הִיא מִדַּת חֻכְמָה. וְעַל דֶּרֶךְ זוֹ שְׂאָר כָּל הַדְּעוֹת. וְחֲסִידִים הָרִאשׁוֹנִים הָיוּ מִטְּוֵן דְּעוֹת שְׁלֵהֵן מְדַרְךְ הָאֲמֻצָּעִית כְּנֶגֶד שְׁנֵי הַקְּצוּוֹת: יֵשׁ דְּעָה שֶׁמִּטְּוֵן אוֹתָהּ כְּנֶגֶד הַקְּצָה הָאַחֲרוֹן, וְיֵשׁ דְּעָה שֶׁמִּטְּוֵן אוֹתָהּ כְּנֶגֶד הַקְּצָה הָרִאשׁוֹן. וְזֶה הוּא לְפָנִים מְשֻׁרֵת הַדִּין. וּמִצְיָוֵן אֲנִי לְלַכֵּת בְּדַרְכִּים אֵלּוֹ הַבִּינֹנִיִּים, וְהֵם הַדַּרְכִּים הַטּוֹבִים וְהַיִּשְׁרִים, שְׁנֵאָמַר "וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו" (דב' כח:ט). כִּךְ לְפָדוּ בְּפִרוּשׁ מִצָּוָה זוֹ: מֵה הוּא נִקְרָא חֲנוּן, אִךְ אֲתָה הָיִה חֲנוּן; מֵה הוּא נִקְרָא**

רחום, אף אַתָּה הָיָה רָחוּם; מָה הוּא נִקְרָא קְדוֹשׁ, אִם אַתָּה הָיָה קְדוֹשׁ. וְעַל דָּרָךְ זֶה קָרָא הַנְּבִיאִים לֹאֵל בְּכָל אוֹתָן הַפְּנִיין אַרְבָּ אֲפִים וְרַב חֶסֶד צְדִיק וְיֵשֶׁר תְּמִים גְּבוּר וְחֶזֶק וְכִיּוּצָא בָּהֶן לְהוֹדִיעַ שְׂאֵלוֹ דְרָכִים טוֹבִים וְיִשְׁרִים הֵם, וְחֵיב אָדָם לְהִנְהִיג עֲצָמוֹ בָּהֶן וּלְהַדְמוֹת כְּפִי כּוּחוֹ. וְכִיצַד יִרְגִיל אָדָם עֲצָמוֹ בְּדַעוֹת אֵלֹהֵי עַד שִׁיקְבְּעוּ בּוֹ? יַעֲשֶׂה וְיִשְׁנֶה וְיִשְׁלַשׁ בְּמַעֲשֵׂים שְׁעוֹשָׂה עַל פִּי הַדַּעוֹת הָאֲמֻצָּעִיּוֹת וְיַחֲזֵר בָּהֶן תְּמִיד עַד שִׁיְהִי מַעֲשֵׂיהֶן קָלִים עָלָיו וְלֹא יִהְיֶה בָּהֶם טֵרַח, וְיִקְבְּעוּ הַדַּעוֹת בְּנַפְשׁוֹ. וְלִפִּי שְׁהַשְׁמוֹת הָאֵלֹהֵי שְׁנִקְרָא בָּהֶן הַיּוֹצֵר הֵן הַדְרָךְ הַבִּינּוֹנִית שְׁאֵנִי חֵיבִין לְלַקֵּת בָּהֶן, נִקְרָאת דָּרָךְ זֶה דָּרָךְ ה'. וְהִיא שְׁלִפְסָדָה אֲבָרְהָם אָבִינוּ לְבָנָיו, שְׁנִנְאָקֵר "כִּי יִדְעַתִּי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת-בְּנָיו וְאֶת-בֵּיתוֹ אֲחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דָרָךְ ה' לְעֵשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בְּרַאשִׁית יח:ט). וְהַהוֹלֵךְ בְּדָרָךְ זֶה מְבִיא טוֹבָה וּבִרְכָה לְעַצְמוֹ, שְׁנִנְאָקֵר "לְמַעַן הִבִּיא ה' עַל-אֲבָרְהָם אֶת אֲשֶׁר-דָּבַר עָלָיו (שם).

הַרמב"ם מְבַאֵר לְמַעֲשֶׂה אֶת דְּבָרֵי רַבֵּי יְהוּדָה הַנְּשִׂיא, הַמְכַנֶּה בְּקִיצוֹר "רַבִּי" אוֹ "רַבְּנוּ הַקְּדוֹשׁ" (תְּנַא בְּדוֹר הַחֲמִישִׁי, בְּמֵאָה הַשְּׁנִייה וְתַחֲלִילַת הַשְּׁלִישִׁית לְסַפִּירָה, נִשְׂיָא הַסְּנַהֲדְרִין וְעוֹרֵךְ הַמְּשַׁנָּה, נִצַּר לְמַשְׁפַּחַת הַלֵּל הַזֶּקֶן וְחוֹתָם תְּקוּפַת הַתְּנַאִים) בְּמַסַּכַת אַבּוֹת (ב, ד):

**רַבִּי אוֹמֵר, אִיזוּהִי דֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל (= דֶּרֶךְ הַתְּנַהֲגוֹת נְאוֹתָה) שִׁיבּוֹר (= שִׁיבּוֹר וּיְבַחֵר מִתּוֹךְ שִׁיקוּל דַּעַת בְּרִיא וְהַגּוֹן) לוֹ הָאָדָם, כֹּל שֶׁהִיא תְּפֹאֶרֶת (= מְבִיאָה כְבוֹד) לְעוֹשֶׂיהָ וְתִפְאֶרֶת לוֹ מִן הָאָדָם.**

וְהַרמב"ם מְבַאֵר בְּפִירוּשׁ הַמְּשַׁנִּיּוֹת כַּאֲשֶׁר שְׁלִפְנֵינוּ קִרְיָא לְאָדָם הַנְּבוֹךְ לְנַהוּג בְּנִדְבוּת כַּדִּי לְהַתְּגַבֵּר עַל הַהִבְדָּל הַדָּק שֶׁבֵּין קְמַצְנוֹת לְפִזְרֹנוֹת. לְדַעַתָּה בְּמַשְׁנֵה תוֹרָה, הַלְכוֹת תְּשׁוּבָה (פֶּרֶק ה'), יֵשׁ לְכֹל אָדָם בְּעוֹלָם הַיְכוּלַת לְבַחֹר לְהִיּוֹת צְדִיק אוֹ חֲלִילָה רַשָּׁע. דֶּרֶךְ הַתְּנַהֲגוֹת שְׁעַל הָאָדָם לְבַחֹר בְּעוֹלָמֵנוּ הַחוּמְרֵי עָלֵי אֲדָמוֹת בְּאֲמַצְעוֹת הַבְּחִירָה הַחוּפְשִׁית שְׁנִיתְנָה לוֹ בְּעוֹלָם הַזֶּה בְּמַסַּגְרַת הַהַשְׁגַּחַת הַפְּרִטִית. דֶּרֶךְ זֶה הִיא הַדֶּרֶךְ הַיִּשְׂרָאֵלִית הַמוֹטְלַת עַל הָאָדָם כְּחוּבָה לְבַרּוּר וּלְבַחֹר. הַכִּיצַד? מְבַאֵר הַרמב"ם: זֶה מִידַת הָאֲמַצֵּעַ הַבִּינּוֹנִית עַל דֶּרֶךְ הָאֲמַצְעִית. לְפִנֵּינוּ בִּיאוֹר רִצְיוֹנִי-מַעֲשִׂי: בְּאֲמַצְעוֹת הַבִּינָה שֶׁהִיא הַפְּרַקְטִיס - יִישׁוּם הַחֲכָמָה, הָאָדָם בּוֹרֵר, מְבַרֵּר וּבוֹחֵר לוֹ אֶת הַדֶּרֶךְ הַיִּשְׂרָאֵלִית בְּחַיִּים, נְטוּלַת הַקְּצֵנָה וּמְאֻזְנָת, מֵהַ שְׁנִקְרָא "מְקוֹם טוֹב בְּאֲמַצֵּעַ", כְּמוֹכֵן, אִישִׁי-אִינְדִּיבִידוּאֵלִי. כִּךְ לֹא נִלְךְ לְאִיבּוֹד וְלֹאבְדוֹן בְּעוֹלָמֵנוּ הַחוּמְרֵי וְהַגְּשָׁמִי. הַבִּינּוֹנִית הַזֶּה, "לְהִיּוֹת בִּינּוֹנִי", אִינֵה רַמָּה בִּינּוֹנִית הַנְּמוּכָה מִרַמָּה טוֹבָה אֲלֵא דְרַגְתָּ הַתְּבוֹנְנוֹת וְיְכוּלַת אֲבַחוּן. זֶה הַדֶּרֶךְ הַיִּשְׂרָאֵלִית שְׁמַסּוּגֵל אָדָם בְּעַל לֵב טוֹב, רִגִישׁ, מִתְּחַשֵּׁב וּבְעַל רַגְשׁ וּמַצְפָּן לְדְבוּקָה בֵּה, כְּדְבָרֵי ר' אֵלִיעֶזֶר בֵּן עֶרֶךְ בְּהַמְּשָׁךְ בְּמַשְׁנֵה ט', כְּפִי שְׂאֵמֵר רַבֵּן יוֹחָנָן בֵּן זְכַאִי (הַמֵּאָה הָרַאשׁוֹנָה לְסַפִּירָה, מְגִדוּלֵי הַתְּנַאִים וּמְנַהִיג חָשׁוּב בְּתִקּוּפַת חוֹרְבַן בֵּית שֵׁנִי וְהַמְּרַד הַגְּדוֹל, נַחֲשָׁב דְּמוֹת מְרַכְזִית שְׁפַעֲלָה לְשִׁיקוּם הַיְהוּדוֹת הַרוּחֲנִית לְאַחַר הַחוֹרְבַן) לְתַלְמִידָיו:

אָמֵר לְהֵם: צֵאוּ וּרְאוּ אִיזוּהִי דֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל שִׁדְבַק בֵּה הָאָדָם. רַבִּי אֵלִיעֶזֶר אוֹמֵר עֵין טוֹבָה. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר חֵבֵר טוֹב. רַבִּי יוֹסִי אוֹמֵר שְׁכֵן טוֹב. רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר הַרוּאָה אֶת הַנּוֹלָד. רַבִּי אֵלִיעֶזֶר אוֹמֵר לֵב טוֹב. אָמֵר לְהֵם: רוּאָה אֵין אֶת דְּבָרֵי אֵלִיעֶזֶר בֵּן עֶרֶךְ (= שְׂאוֹתוֹ הוּא

מכנה במשנה הקודמת (ח): "מעין המתגבר", שלומד דבר מתוך דבר) מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם.

הלב הוא הברומטר - מד הלחץ של האדם.

לב טוב כולל הכול: את כל התכונות הטובות והחשובות שמנו האחרים. מי שלבו טוב ויש לו רגש, יושר, מוסריות ומצפון והוא יודע לפרגן, כך מידותיו ישרות ונכונות: הוא חבר טוב ושכן טוב ומשתדל לראות את הנולד, את העתיד, כשהוא חושב על תרחישים צפויים ומכלכל מעשיו בתבונה וביעילות. ההיפך לדאבוננו הוא לב רע, כמתואר בהמשך משנתנו זו.

### בחירה חופשית במסגרת ההשגחה הפרטית

מקור הבחירה הניתנת לאדם והמלצת התורה בפרשת 'ניצבים' (דב' ל:טו-כ):

**רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת-הַחַיִּים וְאֶת-הַטּוֹב וְאֶת-הַפְּסוּת וְאֶת-הָרָע אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מֵצִוְךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת-ה' אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּדַרְכָּיו וּלְשָׁמֵר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו... הַעֲדַתִּי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת-הַשְּׂמִים וְאֶת-הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַפְּסוּת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבַחֲרָתָּ בְּחַיִּים לְמַעַן תַּחֲיֶה אֶתְּהָ וְזָרַעְךָ לְאַהֲבָה אֶת-ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׂמְעַ בְּקִלּוֹ וּלְדַבְּקָה-בּוֹ כִּי הוּא חַיִּיךָ וְאָרֶךְ יָמֶיךָ לְשִׁבְתָּ עַל-הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָשַׁבַע ה' לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לְתֵת לָהֶם.**

אומר ה' לאדם: ראה, הבט וחשוב טוב, אני ה' הרוחני, בורא העולם ומנהיגו, נותן לך היום לדורי דורות את זכות הבחירה החופשית בעולם העשייה הגשמי והחומרי: את החיים ואת הטוב מצד אחד ואת המוות ואת הרע מצד אחר, אך הדרך המומלצת בחום רב היא לבחור בטוב, בחיים, וללכת בדרך שלי, היא הדרך של ה' אלוקיך, הדרך המוסרית, החינוכית-ערכית: **ההמלצה, שהיא למעשה ציווי: ובחרת בחיים - תבחר בחיים**, בדרך החיובית והברוכה, בשבילך ובשביל הדורות הבאים: למען תחיה אתה וזרעך - קיום לדורות ולדורי דורות. הדרך החיובית והטובה לאהוב את ה' על ידי אהבת הבריות, לשמוע ולציית לה' ולזולת ובמיוחד, לדבוק ולהתמיד בדרך חיים נעלה ונפלאה זאת.

### גישה רציונלית ואנטי מיסטיקנית

בשיטתו הרציונלית שולל הרמב"ם נמרצות את ממשותם של היסודות האוקולטיים - הנסתרים, שנקלטו ביהדות או צמחו בה כאמונות ודעות וכהוויי. לדעתו, אין בכוחות נסתרים אלה כל יכולת לסייע בשמירה על בריאות הנפש והגוף, ואף יש בהן אחיזת עיניים ויצירת אשליות מדומות. כל אמונה במזלות ובכוכבים גובלת בדרכי האמורי ובהליכה בחוקות הגויים. כל זה בניגוד להשקפות שרווחו בתקופתו ובהסתייגות מפורשת מן "הטובים החסידים מבני דתנו (ה)חושבים שהם דברים אמיתיים אלא שהם אסורים מצד התורה", כלשונו. בפירוש המשנה למסכת עבודה זרה פרק ד, משנה ז, ד"ה 'שאלו את הזקנים ברומי', דוחה הרמב"ם בתוקף את הדעה שלפיה יש לכוחות

ולגורמים הנסתרים אחיזה במציאות, אלא שהתורה אסרתם. בחיבוריו ההלכתיים וההגותיים, בתשובותיו ובאיגרותיו, ובהרחבה בפירוש המשנה למסכת עבודה זרה שכבר נזכר, משנה תורה הלכות עבודת כוכבים פרק יא, מורה נבוכים ג, לז ועוד, חוזר הרמב"ם ושונה את קביעתו הפסקנית שהכישוף, ההשבעות, השדים<sup>8</sup> הגדת עתידות, הלחשים, מעונן ומנחש ושאלת המתים וכיוצא באלו, שכולם כמו איצטגנינות<sup>7</sup> "דברי שקר וכזב הן" (הלכות עבודת כוכבים יא, טז), "דברים בטלים וכוזבים" (פירוש המשנה למסכת עבודה זרה ד, ז), "תוהו והבל" (הלכות עבודת כוכבים יא, טז), "שגעונות והזיות" (מורה נבוכים ג, לז, מהדורת הגר"י קאפח, עמ' שז), "השקפות נפסדות" (עמ' שס). ואלה דבריו באריכות על חומרת הדברים בהלכה טז החותמת את פרק יא מהלכות עבודת כוכבים:

ודברים אלו כולן שקר וכזב הן, והן שהטעו בהן עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים האלו, ולא להעלות על הלב שיש בהן תעלה (= תועלת), שנאמר "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל" (במ' כג:כג), ונאמר "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך (דב' יח:יד). כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודברי חוכמה אבל התורה אסרה אותן, אינו אלא מן הסכלים ומחוסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלמה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תוהו והבל שנחשבו בהן חסרי הדעת, ונטשו כל דרכי אמת בגללן. ומפני זה אמרה תורה כשהזירה על כל אלו ההבלים: "תמים תהיה עם ה' אלקיך" (דב' יח:יג). "תמים תהיה עם ה' אלקיך" ואל תדרוש אחר גילוי העתידות - אל תתעסק - בנסתרות שהרי

<sup>8</sup> על אסטרולוגיה ומגיה לסוגיה בהגות הרמב"ם ראו בהרחבה דב שוורץ, **אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 92-121. הני"ל, **קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת-גן תשס"ג, עמ' 21-34. על הרמב"ם המתנגד הקיצוני לכישוף ויחסו לתופעות על-חושיות ראו יעקב בזק, **למעלה מן החושים**, על תופעות על-חושיות במסורות יהודיות ובמחקר ימינו, מהדורה שנייה מתוקנת, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 91-98; אליהו נגר, "מאבק הרמב"ם בעבודה הזרה ובאמונות התפלות", בתוך: **קסורה ליוסף**, עיונים במורשתו של הגאון ר' יוסף קאפח, הלכה ומחשבה, גליון ג, ניסן, תשס"ד, נתניה, עמ' 143-242. במחקר חשוב זה של ידידי שראה אור לאחרונה במתכונת זו סיקור נרחב, כולל וממצה, עשיר בתוכן והפניות ביבליוגרפיות. על היחס בין נטיית האדם למיסטיקה ובין אמונה רציונלית בהשגחה אלוקית ראו אברהם וינרוט, **ספירטואליזם ויהדות** (ספריית אוניברסיטה משודרת), תל-אביב תשנ"ו, בעיקר עמ' 29-50; 54-72; 103-118; 167; 171. שלילת היסודות הנסתרים מופיעה אצל הרמב"ם באזכורים קצרים בספר המצוות, שהוא הקדמה למשנה תורה, במצוות לא תעשה, כדלהלן: ח - שלא לעשות מעשה אוב; ט - שלא לעשות מעשה ידעוני; ל - שלא ללכת בחוקות עובדי עבודה זרה ולא במנהגיהם; לא - שלא לקסום; לב - שלא לעונן; לג - שלא לנחש; לד - שלא לכשף; לה - שלא לחבור חבר; לו - שלא לשאול באוב, לז - שלא לשאול בידעוני; לח - שלא לשאול בחלום מן (= לדרוש) המתים; שי - שלא להחיות מכשף.

"הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דב' כט:כח).

אסור להשתמש כלל וכלל בלחשים משום עבודה זרה ואמונה ישירה בהם. אולם כאשר הדבר עשוי לסייע אפילו כלשהו לשמירת בריאות הנפש במצב של פיקוח נפש, מותר בדיעבד לדעת הרמב"ם ללחוש לחשים אפילו בשבת מהטעם הרפואי במישור הפסיכולוגי-מוסרי, הפסיכוסומטי - הנפשי והגופני, לשיטתו השכלתנית-רוחנית. וכך מבאר הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים (יא:יא) את ההלכה התלמודית שבמסכת סנהדרין, דף קא ע"א:

מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת כדי לישב דעתו ולחזק לבו. אע"פ שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא יִטְרַף דעתו עליו.

תכלית ההיתר היא שהאדם שכבר נפגע בגופו לא יידרדר חלילה לפגיעה נפשית במחלת נפש. יחס הרמב"ם לדת העממית, שהיא דת ההמון,<sup>9</sup> בולט במיוחד בעניין מזוזה, השומרת על האדם בבית, כלשונו בהלכות תפילין ומזוזה (ה:ד):

מנהג פשוט שכותבים על המזוזה מחוץ כנגד הריח שבין פרשה לפרשה 'שדי' ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ. אבל אלו שכותבין בה מבפנים שמות המלאכים או שמות הקדושים או פסוק או חותמות הרי הן בכלל מי שאין לו חלק לעולם הבא, שאלו הטפשים לא די להן שבטלו המצוה, אלא שעושין מצוה גדולה שהיא יחוד שמו של הקב"ה ואהבתו ועבודתו כאלו הוא קמיע להנית עצמן, כמו שעלה על לבם הסכל שזה דבר המהנה בהבלי העולם.

כתיבת 'שדי' מחוץ למזוזה אינה מעשה מיסטי, שכן הרמב"ם לשיטתו במורה נבוכים (א:סג, מהדורת הגר"י קאפח, עמ' קז) כותב: "ויהיה עניינו אשר די, הכוונה בכך שאינו זקוק בהמצאת מה שהמציא ולא בהתמדת קיומו לזולתו אלא מציאותו יתעלה די בכך". מה שאין כן כמובן בשמות המלאכים והקדושים בתוך המזוזה, שכתובתם יוצרת רושם מוטעה שיש צורך בחיזוק מיסטי של כוחות חיצוניים.<sup>10</sup>

על הקמיעות לשמירת הבריאות כבר אמר הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת סוטה פרק ז, משנה ד: "ואל תטריד את מחשבתך במה שהזים כותבי הקמיעות וטפשי בני אדם". וכן במורה נבוכים א,סא (מהדורת הגר"י קאפח, עמ' קב):

ואין אצלנו שם בלתי נגזר כי אם זה, והוא יוד הא ואו הא שהוא שם המפורש בסתם. אל תחשוב זולת זה ואל יעלו על לבך הזיות כותבי הקמיעות, ומה שתשמע מהם או תמצא בספריהם הטיפשיים, שמות שהם מצרפים אותם שאינם מורים על שום ענין כלל,

<sup>9</sup> יצחק טברסקי (לעיל הערה 1), **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, עמ' 357-361; **הלכה והגות**, עמ' 228-227.

<sup>10</sup> על המזוזה כסגולה ראו אליהו נגר (לעיל, הערה 8), עמ' 138-139 והערות 119-122 שם.

וקוראים אותם שמות ומדמים שהם צריכים קדושה וטהרה, ושהם עושין נפלאות, כל הדברים הללו ספורים שאין ראוי לאדם שלם לשמעם, כל שכן לסבור אותם. יש לציין שאין הכוונה לקמיע של מומחה, שכפי שפוסק הרמב"ם בהלכות שבת, יט:ד, שיוצאין בשבת בקמיע מומחה שידועה סגולתו כאמצעי להרגעת הנפש ולא בכוח מרפא,<sup>11</sup> "ואי זה הוא קמיע מומחה? זה שריפא לשלושה בני אדם, או שעשהו אדם שריפא לשלושה בני אדם בקמיע אחרים".

בפרק שלאחר מכן, הלכות תפילין ומזוזה, ויג, מציע הרמב"ם למעיין את נקודת הראות הנכונה למצווה של קביעת מזוזה:

חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד. וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותו בהבלי הזמן. וידע שאין שם דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים. אמרו חכמים הראשונים (מסכת מנחות דף מג ע"ב): כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק לו שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים, והן הן המלאכים שמצילין אותו מלחטוא, שנאמר "חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם" (תה' לד:ח). ברוך רחמנא דסייען.

אין זו מיסטיקה אלא קרבה למיסטיקה. מדובר בחשיבה רציונליסטית-מעשית המודעת לנבכי נפש האדם כדי להבין את החובה לזכור את ה' מנהיג העולם מתוך אמונה שהמלאכים שבשמים מצילים בכוח ה' את האדם מן החטא.

### מן הכישוף אל הרפואה

השימוש בתרופות ממקורות הטבע הוא עתיק-יומין ובדרך כלל היה קשור לפולחן דתי או מאגי. מאז ומעולם הייתה הרפואה הקדומה קשורה בלחשים ובנחשים. שמה של תורת הרוקחות - 'פֶּרְמַקוֹלוֹגְיָה' (pharmacology), נגזר מהשם היווני 'פֶּרְמַקוֹס' (φάρμακος) - מכשף. לאחר שהאדם הקדמון כבר גילה את היעילות של צמחי המרפא לריפוי מחלות, עסק המכשף בימי קדם ברקיחת סמים ובישול צמחים לרפואה. עם התפתחות מדעי-הטבע החלו לבודד את החומרים הפעילים בתמציות של צמחים או של איברי חיות ולקבוע את המבנה הכימי המדויק שלהם. מחקרים אלו גילו את הקשר בין המבנה הכימי ובין הפעילות הפרמקולוגית והובילו לסינתזה של חומרים חדשים שפעילותם עולה בדרך כלל על זו של רפואות טבעיות.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> אברהם וינרוט (לעיל, הערה 8), עמ' 108-117; אליהו נגר (שם), עמ' 117, שאין הדבר מצוי.

<sup>12</sup> יעקב בזק (לעיל, הערה 8), עמ' 79.



**הנהגת הבריאים: גישה רפואית מונעת בעזרת הבחירה החופשית**

ברציונליות עניינית מגדיר הרמב"ם את הרפואה האידיאלית והמיוחלת "הנהגת הבריאים", דהיינו כיצד לשמור על הבריאות ולא להגיע לידי חולי. את עיקרי שיטתו הרפואית כתב בספרו "הנהגת הבריאות" שתורגם ללטינית, שפה הבין-לאומית באירופה בימי הביניים, והופיע כאחד הספרים הראשונים בדפוס בפירנצה שבאיטליה בשנת 1477 ולאחר מכן בהדפסות חדשות. משנתו הרפואית של הרמב"ם היא הרבה יותר מטיפול רפואי: היא שמירה על בריאות האדם, שכן מוטלת על האדם חובת שמירת הבריאות, כפי שפסק להלכה בפרק ד, הלכות א-ב מהלכות דעות, פרק המכיל עשרים ושלושה סעיפים שעניינם צו הלכתי לשמירת הבריאות באמצעות הנהגת הגוף באופן בריא:

**הואיל והוויית הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע והוא חולה. צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המברין המחלימין, ואלו הן: לעולם לא יאכל אדם אלא כשהוא רעב ולא ישתה אלא כשהוא צמא ואל ישהה נקביו אפילו רגע אחד (בגלל תסיסת המזון ו/או ריקבוןו במעיים) אלא כל זמן שצריך להשתין או להסך את רגליו יעמוד מיד. לא יאכל אדם עד שתתמלא כרסו, אלא יפחות כמו רביע משובעתו. ולא ישתה מים בתוך המזון, אלא מעט ומזוג ביין; וכשיתחיל המזון להתאכל במעיו, שותה מה שהוא צריך לשתות. ולא ירבה לשתות מים, אפילו כשיתאכל המזון. ולא יאכל עד שיבדוק עצמו יפה יפה, שמא יהיה צריך לנקביו. לא יאכל אדם, עד שיהלך קודם אכילה עד שיתחיל גופו לחום, או יעשה מלאכה, או יתייגע ביגע אחר. כללו של דבר יענה גופו וייגע בכל יום בבוקר עד שיתחיל גופו לחום, וישקוט מעט עד שתתיישב נפשו, ואוכל. ואם רחץ בחמין אחר שיגע, הרי זה טוב; ואחר כך שוהה מעט, ואוכל.**

הרמב"ם קורא לאדם שזכה להיוולד בריא ושלם להשתמש בזכות הבחירה שניתנה לו. להקשיב לגופו ולשמור על בריאותו ותקינות מערכות גופו מתוך איזון אנרגטי: לאכול רק לפי הצורך ולא להרבות. יש לזכור שמסת הקיבולת של המעיים היא לא גדולה, ועומס יתר של מזון מכביד על המעיים ומיצי העיכול; להקפיד להתפנות מן הפסולת הטבעית בעיקר לפני האוכל כדי שלא להכביד על מערכות הגוף; להפעיל ולחמם מעט את הגוף לפני האכילה, לנוח מעט ולאכול. אפשר גם להתרחץ במים חמים, לנוח מעט ולאכול.

בסעיף ג יוצא הרמב"ם חוצץ נגד נורמות חברתיות-שליליות הקיימות אף בדורנו אנו, במאה ה-21! לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו או יטה על שמאל ולא יהלך ולא ירכב ולא ייגע ולא יזעזע גופו ולא יטייל עד שיתעכל המזון שבמעיו. וכל המטייל אחר אכילתו או שיגע, הרי זה מביא על עצמו חלאים רעים וקשים.

יש לאכול בנחת ולחשוב על האוכל ולא לעשות פעולות נוספות באותה שעה. אסור לדבר ולא לטייל, ואין לאכול בהליכה. אכילה בהליכה היא לא רק מעשה לא בריא אלא גם לא מוסרי.

בהסתכלות מודרנית נאמר: כאשר אוכלים, לא קוראים עיתון וכל דבר ולא משחקים במחשב וכיוצא באלה. וכמובן, לא רצים והולכים אלא יושבים בשקט ובנחת ומאפשרים לראש, למוח, להתרכז בפעולת האכילה שתוביל לעיכול תקין ותמנע תחלואים רבים. כך, שבמהלך כל ארוחה וסעודה, על האדם לתת את הדעת באופן יישומי-מעשי לארבע שאלות תכליתיות, הנרמזות

בראשי התיבות מאכ"ל: **למה אוכלים? איך אוכלים? כמה אוכלים? למה אוכלים?**

בסעיף ד עוסק הרמב"ם בעוד 'עקב אכילס' של הישראלי המצוי בפרט והאדם הממוצע בעולם בכלל: זמן השינה הרצוי לאדם הממוצע:

היום והלילה עשרים וארבע שעות. די לו לאדם לישון שלישי, שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה, כדי שתהיה מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות - ונמצא עומד ממיטתו קודם שתעלה השמש.

עשרים וארבע שעות יש ביממה. על מנת שהאדם יוכל לאזור ולהחליף כוחות בלילה לקראת הבוקר, עליו לישון עד שמונה שעות ולא יותר, כי שנת-יתר מעייפת. הדבר הוא אישי-אינדיבידואלי, וכל אחד יפעל לפי צורך גופו, כלומר אם אדם הולך לישון בשעה 10 בערב, הוא יקום עירני ורגוע כעבור שמונה שעות בקירוב עם עלות השחר, סמוך לשעה 6 בבוקר עם קריאת התרנגולים, ויש לכך סימוכים מדעיים. כך מקיים האדם את הצו ההלכתי לשמור על בריאותו ועירנותו באמצעות שינה סבירה, שהרי כאשר האדם עייף, הוא עצבני ומתוח, לא נינוח ולא רגוע, חשיבתו קשה ואיטית והוא לא מרוכז כראוי. הוא מתנהל "בעצלתיים", בכבודות, ואף את המזון מתקשים מעיו לעכל! והוא לא מצליח למלא נאמנה את שליחותו הברוכה בעולמנו. שהרי, הצרכים החיוניים של האדם הגשמי והחומרי בעולם הזה: אכילה, שתייה ושינה, הם לא מטרת החיים ותכליתם, אלא אמצעי כדי לחיות טוב ולתפקד כראוי.

בסעיף ה' מוסיף הרמב"ם לדון בשינה ומציע לכל אחד לישון על הצד ובהמשך להחליף צד. נראה ששינה על הצד מסייעת למערכת העיכול, כאשר הכבד מעל למעינים. הרמב"ם מזהיר את האדם שלא ללכת לישון מיד לאחר האכילה אלא להמתין שלוש עד ארבע שעות. נראה שהסיבה היא הכבדה על מערכות הגוף בשכיבה. הרמב"ם מתריע לא לישון ביום! בסעיף ו' מציין הרמב"ם דברים משלשלים שתכליתם למנוע עצירות, כגון ענבים ותאנים, שרצוי לאכלם לפני האוכל, ואילו דברים המקשים על המעינים ועלולים להביא לעצירות, כגון רימונים ופרישים - חבושים, יש להכלילם באוכל, וכשיטתו כמובן, מעט ולא הרבה. בסעיף ז' אומר הרמב"ם כלל חשוב להרבה תחומים בחיים: "לעולם יקדים אדם דבר הקל ומאחר הכבד". לכן יאכל תחילה בשר עוף ואחריו בשר בהמה שקשה יותר לעיכול. וביצים תחילה ואחריהן בשר. בסעיף ח' אומר הרמב"ם עיקרון בסיסי, ולפיו על האדם להתאים מזונותיו לעונות השנה: לאכול מאכלים טבעיים ולא מתובלים בימות החמה הלוהטת וחומץ שעוזר בדילול הדם וניקיון הגוף מרעלים. לא כן בימות הגשמים הקרים, שבהם הגוף זקוק לחימום, ועל האדם לאכול מאכלים חמים, מתובלים וחרिפים. בסעיף ט' מבחין הרמב"ם בין מאכלים הרעים מאוד לאדם, כגון דגים גדולים מלוחים וישנים וגבינה

המלוחה וישנה, שראוי שלא לאכלם לעולם. ויש מאכלים שרעים פחות לגוף ואפשר לטעום מהם לעתים רחוקות, בהם פול ועדשים. בהמשך הוא מסווג כמה מאכלים לתקופות השנה. בסעיף י' ממשיך הרמב"ם באזכור המאכלים הרעים שאין להרבות בהם ואומר כלל חשוב על-פי מסכת אבות (ד:א):

ואדם שהוא חכם וכובש את יצרו, ולא ימשך אחר תאוותיו ולא יאכל מן הנזכרים כלום, אלא אם נצרך להם לרפואה - הרי זה גיבור.

בסעיף י"א ממשיך הרמב"ם להזכיר פרות שלא ראוי לאכול ומהם שראוי לאכול מבושלים או טחונים או חיים, לעומת "הענבים והשקדים שלעולם טובים בין רטובים ובין יבשים שהאדם אוכל מהם כל צורכו", כלומר כדי צורכו ולא יותר. והוא מדגיש ש"לא יתמיד אכילתם, אע"פ שהם טובים מכל פרות האילן". בסעיף י"ב אומר הרמב"ם שהדבש והיין רעים לקטנים וטובים לזקנים ובוודאי בימות הגשמים. הוא ממשיך ומדגיש: "וצריך אדם לאכול בימות החמה שני שלישים ממה שהוא אוכל בימות הגשמים, שאז המעיים מתקשות לעכל".

בסעיף י"ג, מציין הרמב"ם את החשיבות העצומה של מעיים רפות:

**לעולם ישתדל אדם שיהיו מעיו רפין כל ימיו ויהיה קרוב לשלשול מעט. וזה כלל גדול ברפואה: כל זמן שהרעי (= הצואה) נמנע או יוצא בקושי, חלאים רעים באים.** ובמה ירפה אדם מעיו אם יתאמצו מעט? אם היה בחור, יאכל בבקר מלוחים (= צמחים מלוחים) שלוקים (= מבושלים הרבה) מתובלין בשמן זית ובמוריים ובמלח בלא פת או ישתה מי שלק (= מים מבושלים הרבה) של תרדין או כרוב בשמן זית ומוריים ומלח. ואם היה זקן, ישתה דבש מזוג במים חמים בבקר וישהא כמו ארבע שעות, ואח"כ יאכל סעודתו. ויעשה כן יום אחד או שלשה או ארבעה ימים, אם צריך לכך, עד שירפו מעיו.

הבריאות היא צו החיים הקיומי עלי אדמות, המאפשר לאדם לחיות, לקיים מצוות, להתבונן ביפי הבריאה ובמדעים ולהתפעל מהם. בסעיף י"ד קובע הרמב"ם שלושה כללי זהב המבטיחים לאדם בריאות: שמירה על פעילות גופנית, הימנעות מאכילה מופרזת ושמירה על מעיים רכים ופינויים התקין:

ועוד כלל אחר אמרו בבריאות הגוף: כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע, ומעיו רפים, אין חולי בא עליו וכוחו מתחזק, ואפילו אכל מאכלות הרעים.

כאשר התזונה העיקרית בריאה וחילוף החומרים בגוף וההפרשות ביציאות תקינות, לא אמור האדם לחלות במחלות. ויותר מזה, הוא יכול לעתים רחוקות "לחטוא לבריאות" ולטעום מטעמים שאינם בריאים לגוף. אבל תמיד דרך קבע לא לזלול אלא לטעום, כפי שאנו אומרים מידי שבת בתפילת העמידה (שמונה-עשרה) שבתפילת מוסף: "טועמיה חיים זכו". וכאשר טועמים ולא זוללים, המזון מתקבל ומתעכל היטב בגוף ונהנים מהטעם ומהחיים. אולם כאשר מפרזים ומגזימים, מאבדים את הטעם לחלוטין. ברפואה העכשווית בת זמננו אנו עדים לדאבוננו למחלות

קשות וממאירות במעיים ובדרכי השתן, שרבות מהן הן תוצר העצירות, שהיא תופעה נוראה לטווח ארוך, שיש לה פתרונות אף בטבע, כגון השזיף למיציו כמחקן טבעי ומיצי פירות. בזהירות ובמידתיות ללא הפרזה, ממשיך הרמב"ם בביאורו ב'דרך הרחיצה במרחץ' (סעיפים טז-יז), ב'הקזת הדם' לניקוי הגוף מרעלים ודילול הדם (סעיף יח) ו'בעילה' ביחס ל'שכבת הזרע', שהיא "כוח הגוף וחיוו ומאור העיניים" של הגבר. בסעיף ט"ז אומר הרמב"ם שאדם נכנס לבית המרחץ "משבעה ימים לשבעה ימים", כנראה בשל המאמץ הפיזי שבנגישות בימים ההם בדרך לא סלולה ובמדרגות קשות מלבד הזעה במרחץ המוציאה אנרגיה וכוח. הרחיצה המורכבת בבית המרחץ נוספת על רחיצות וטבילות יום-מיומיות במקורות מים זמינים סמוך לבתים. אסור להיכנס למרחץ כשרעבים, כי כך פועלים 'על ריק' את מיצי העיכול ועלול להביא לאולקוס - כיב קיבה, וגם לא לפני האוכל, כי הנשימה כבדה ועלולה להקשות את תהליך העיכול. השיטה היא להגיע מן הקל אל הכבד: את הגוף רוחצים בהדרגה, תחילה במים חמים שלא בדרגת כווייה, ואת הראש במים חמים-שורפים הקרובים לכווייה. בהמשך מחליפים למים פושרים עד שעוברים למים צוננים. לפני כן ואחרי כן על האדם לבדוק אם צריך לנקביו. וכך לפני אכילה, בעילה, התעמלות וכל פעילות גופנית ולפני שינה למען שמירת הבריאות. הרמב"ם מציין שכל הבדיקות המגיעות למניין הן עשר. בסעיף י"ז מדגיש הרמב"ם שעל האדם להתלבש היטב ולכסות ראשו בצאתו מן המרחץ וגם לא לשתות מיד מים קרים, כדי שלא יצטנן, ואפילו בקיץ, כדי שלא תיפגע מערכת החיסון הטבעי:

**כשיצא אדם מן המרחץ ילבש בגדיו ויכסה ראשו בבית החיצון כדי שלא תשלוט בו רוח קרה (= שלא יצטנן) ואפילו בימות החמה צריך להזהר וישהה אחר שיצא עד שתתישב נפשו וינוח גופו ותסור החמימות ואחר כך יאכל ואם ישן מעט כשיצא מן המרחץ קודם אכילה הרי זה יפה מאד ולא ישתה מים קרים בצאתו מן המרחץ ואין צריך לומר שלא ישתה במרחץ ואם צמא כשיצא מן המרחץ ואינו יכול למנוע עצמו יערב המים ביין או בדבש וישתה ואם סך בשמן במרחץ בימות הגשמים אחר שישתטף הרי זה טוב.**

בסעיף י"ח מדגיש הרמב"ם שהאדם יקזי דמו לא דרך קבע אלא רק כאשר חש צורך. מבחינה בריאותית אסור להקזי דם בימות החמה ובימות הגשמים אלא רק בתקופות המעבר בימי ניסן בתחילת האביב ומעט בימי תשרי בתחילת הסתיו. לאחר גיל חמישים יש להפסיק להקזי דם. כאשר האדם מקזי דם, אסור לו להתאמץ ולעסוק במלאכות מאמצות אלא לנוח. בסעיף י"ט מציין הרמב"ם ש"שכבת זרע היא כוח הגוף וחיוו ומאור העיניים", והגזמה בכך פוגעת באדם קשות ומביאה עליו חולשה וחוליים רבים, כפי שמפרט. לכן על האדם להימנע מריבוי בתשמיש. מותר לבעול רק כשהאדם מרגיש עצמו בריא וחזק.

אסור לאדם לבעול כשהוא רעב או שבע אלא רק לאחר שהמזון התעכל במעי. אין לבעול מעומד ולא מיושב ולא אחרי מאמץ גופני או לפניו, כגון רחיצה בבית המרחץ או יציאה לדרך.

**שלושה סוגי רפואה**

את השמירה על בריאות האדם, מחלק הרמב"ם לשלושה שלבים בחיבורו הנהגת הבריאות (השער השני, סעיף 1):<sup>13</sup>

א. "הראשונה והנכבדת הנהגת הבריאה, והיא הנהגת הבריאות הנמצאת עד שלא תאבד". שמירה על בריאות הבריאה בהיגיינה האינדיבידואלית והציבורית - רפואה מונעת (Preventive Medicin), הנקראת גם 'רפואה פרופילקטית' (Prophylactic Medicine). וכדבריו בהקדמתו לספר הקצרת (Asthma):<sup>14</sup> "ויטב בעיני לכתוב במאמר הזה פרקים כוללים מועילים מאד לכל בני אדם בהנהגת הבריאות ולהשמר מלנפול בחוליים וברפואת רוב החוליים".

ב. "השנייה: הנהגת החולים, והיא לקיחת העצה ולעשות, כדי להשיב את הבריאות [הנאבדת], וזהו ידוע [כ'עצת] הרפואה' [כאומנות הרפואה]". וכדברי המהדיר בהערה 5: "זהו מה שמכנים דרך כלל בשם 'מלאכת הרפואה', טיפול אינדיבידואלי בחולה בגוף ובנפש תוך בדיקה מדוקדקת של האיברים (Curative Medicine)".

ג. "והשלישית: ההנהגה אשר יקראה גאלינוס (היווני, גדול הרופאים של העולם העתיק שחי במאה השנייה לספירה), החיות [החייאה] (כדברי המהדיר בהערה 6: Belebung vivicatio). הכוונה לשיקום וגם לטיפול בעיסוק - ריפוי בעיסוק (Occupational therapy), והיא הנהגת מי שאינו בריא בריאות שלמה [אולם גם כן] אינו חולה, כהנהגת החולים שנתרפאו אולם טרם נתחזקו [החלימו] (וכדברי המהדיר בהערה 7: Recanvalescenten) ושל הזקנים.

**כוח הריפוי הטיבעי בעקבות היפוקרטס**

בעקבות היפוקרטס, שהרמב"ם מכנה אפוקראט, גדול הרופאים של יוון העתיקה, הידוע במסורת הרפואית-היסטורית כ"אבי הרפואה" בערך בין 460 ל-370 לפנה"ס, משוכנע הרמב"ם כהיפוקראטיקן אמיתי בכוח הריפוי של הטבע עצמו, יסוד חשוב שכבר אמר גאלינוס, כפי שמביאו בהנהגת הבריאות (השער הראשון, סעיף 3):<sup>15</sup>

ואומר כי כבר באר לנו גאלינוס, כי בני יון כולם בזמן הקדום, כאשר נסתפק להם חולי, לא עשו לו רפואה בדבר, ויניחו החולה עם הטבע, כי הוא מספיק ברפואת החוליים, וכבר האריך אפוקראט בהרבה מקומות מספריו לשבח הטבע, וכי הוא [הטבע] חכם וערום, [ש] יעשה מה שראוי, ואינו צריך לזולתו ברפואת החוליים. ואולם צריך הרופא לעזור אותו [את הטבע] ולסעדו, לא זולת זה, וללכת בדרכו.

<sup>13</sup> לעיל, הערה 5, עמ' 43.

<sup>14</sup> לעיל, הערה 5, עמ' 72.

<sup>15</sup> לעיל, הערה 5, עמ' 44.

כפי שמדגיש המהדיר בהערה 8, כאשר בני יוון לא הצליחו לזהות את המחלה של החולה ולברר את הדיאגנוזה, הם לא נתנו תרופות אלא השאירו את החולה עם הטבע, דהיינו המזון והשתייה, כאשר האוכל הטבעי הוא התרופה. הרמב"ם ממשיך ומציין בשם אריסטו, שהוא אריסטוטלס, רציונליסט, מגדולי הפילוסופים וחוקרי הטבע היוונים במאה הרביעית לפנה"ס, שלעתים הרופאים טועים בדיאגנוזה, באבחון:

ואולם רוב הרופאים יטעו הרבה בזה ויחשוב שיחזק הכח והוא יחליש אותו, ויקלקל את דרכו. ולזה אמר אריסטו ב"ספר החוש והמישוש" (De sensu et ensibi - sensate), כי רוב המתים ימותו מן הרפואה לסכלות (= לפי מיעוט ההבנה של) הרופאים בטבע, דהיינו, להודות בדבר הריפוי הטבעי.

### תכונות הרופא הנדרשות

הרופא צריך להיות בעל שלושה נתונים: משכיל, מפורסם בחכמת הרפואה ובקי בה. עליו גם לערוך קונסיליום (Concilium) - התייעצות עם עמיתיו הרופאים תוך חילופי דעות, העשויה למנוע טעויות שעלולות להביא חס וחלילה לסכנת נפשות ולנזקים בלתי-הפיכים במקצוע הרפואה, שהוא בפירוש לא מדע מדויק.

### יסוד הבריאות: חילוף חומרים תקין

חילוף חומרים (Metabolisem) תקין הוא היסוד בבריאות הגוף וכלשונו בהלכות דעות, ד, יד-טו: עודוד כלל אחר אמרו בבריאות הגוף, כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה, ואינו שבע ומעיו רפין אין חולי בא עליו, וכחו מתחזק, ואפילו אכל מאכלות הרעים. וכל מי שהוא יושב לבטח ואינו מתעמל, או מי שמשהה נקביו, או מי שמעיו קשין (= שהתרוקנותו אינה סדירה ואף אינה מספקת), אפילו אכל מאכלות טובים ושמר עצמו על פי הרפואה, כל ימיו יהיו מכאובים (= ובמיוחד כתוצאה מממאירות המעי הגס ו/או דרכי השתן) וכוחו תשש. ואכילה גסה לגוף כל אדם כמו סם המות והיא עיקר לכל החולאים. ורוב החולאים שבאים על האדם אינם אלא או מפני מאכלים רעים, או מפני שהוא ממלא בטנו ואוכל אכילה גסה אפילו ממאכלים טובים. הוא ששלמה אמר בחכמתו "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו (מש' כא:כג)".

הכוונה לשומר פיו מלאכול מאכל רע או מלשבוע ולשונו בדיבורו (במילים היוצאות והלא יוצאות מפיו). יש לציין שתזונה איכותית ומאוזנת המותאמת לצורכי האדם מסייעת בחילוף חומרים תקין של הגוף למערכתו: תזונה טבעית וביתית לא מעובדת, ללא חומרים משמרים, תזונה דלת סוכר, מלח ושומן. יש גם להימנע ממאכלים המכילים שומנים רוויים ושומני טראנס המתקשים בעורקים וחוסמים, כמו מרגרינה שחימומה יוצר שומן מוקשה. שומן זה נמדד בתרכובות האורגניות של חומצות השומן המשולש, הטריגליצירידים (Triglycerides), העלולות לחסום ולסתום עורקים. יש

להקפיד על תזונה נטולת כולסטרול או מופחתת בו LDL- (Low Density Lipoprotein) ובעלת כולסטרול טוב HDL- (High Density Lipoprotein). התנהלות זהירה, נכונה ונבונה מונעת מן האדם חסימות וסתימות עורקיות, מכאובים ותחלואים מיותרים ובעיקר עוזרת לו לשמור על גזרת הגוף שלא יהיה שמן ובעל כרס, שהרי השמנה היא לא רק לא אסתטית אלא גם לא בריאה כלל. נוסף על כך, המשקל העודף מכביד על האדם ובעיקר על לבו ומסרב לאותו בתנועתו ובתפקוד מערכות גופו. מכאן, סיכון מוגבר לתחלואת לב וסוכרת להשלכותיה.

### יסוד הבריאות לפי מוסר השכל

בהנהגת הבריאות (השער הראשון, סעיף 3),<sup>16</sup> מציג הרמב"ם את יסוד הבריאות על פי מוסר השכל - מילים כדרבנות:

אמר העבד (= כך אומר הרמב"ם מתוך ענה וצניעות): לוי הנהיג האדם עצמו כמו שינהיג בהמתו אשר ירכב עליה, היה ניצל מחולאים רעים רבים. וזה, כי אתה לא תמצא אחד מבני האדם, יתן מספוא לבהמתו יותר מדי, אלא ישעריהו אליה, לפי מה שתוכל לסבול, והוא (= אבל הוא, האדם הסורר שלא מתחשב ביכולת הקיבולת המינימלית של קיבתו), יאכל יותר מדאי, מבלי שיעור ומחשבה (= "עיניים אוכלות"). כמו כן יחשוב עניני תנועת בהמתו ויגיעה, כדי שתעמוד בבריאות ולא תחלה, והוא, לא יעשה זה בגופו ולא ישים מחשבתו [בהתעמלות] אשר הוא העיקר הגדול בהתמדת הבריאות ובדחית רוב החולאים. וכבר קדם לנו אפוקראט, כי התמדת הבריאות בהניח השברון מן היגיעה (= להתעמל במידה, במינון נכון וקצוב כדי שלא נִקְרוּס). ולא ימצא דבר יהיה תמורת התנועות וההתעמלות בשום פנים. כי התנועות וההתעמלות תבעיר החום הטבעי והנה יתיילדו מותרות וכו'.

### חיזוק הגוף ומניעת תחלואים באמצעות תזונה נכונה ומתאימה

באמצעות תזונה מידתית, נבונה, נכונה ואיכותית יכול האדם לחזק את המערכת החיסונית של גופו ולמנוע תחלואים. על האדם לעסוק בפעילות גופנית שקולה וסבירה המותאמת ליכולתו והמסייעת בעיכול המזון שתוצאתו חילוף חומרים תקין. כל זה מעניק לאדם ערנות וריכוז נאותים, תחושה טובה ודעה צלולה שהיא התנאי לחשיבה עיונית-איכותית בכל תחום. לכל זה סימוכים יש ברפואה המודרנית למחקריה ברחבי העולם.

בין הרופאים בימי הביניים תופס הרמב"ם מקום ייחודי ומיוחד בגישתו ובשיטתו ובמלחמתו באמונות תפלות שמכל מקום הן אמונות בהתנגדותו למתן תרופות סרק. כל זה מתוך הכרה בהשפעת גורמים נפשיים על החולה והמחלה, בעיקר בשיטתו הייחודית אשר טובה גם בימינו - "הנהגת הבריאים" - רפואה מונעת תכליתית. ברוח תפיסת החיים ההוליסטית - השלמה והכוללת,

<sup>16</sup> לעיל, הערה 5, עמ' 32-33.

הטביע הרמב"ם בין השאר את האקורות האלה: "כי הנפש היא העושה את הגוף"; "להתמיד בהנהגת הבריאות" - רפואה הוליסטית, המטפלת באדם השלם, המורכב מגוף, נפש, רוח ורגשות, שמנסה למנוע את הבעיות עוד בטרם התרחשו ולהוסיף אושר לחיים ולחפש ולנסות למצוא תשובות לשאלות כגון מה יכול לתת לאנשים אושר ותקווה ושמחת חיים' שכבר מצויה במקורות: לא שמחה שהיא חוויה חיובית רגעית קצרה החולפת במהרה אלא אושר, שהוא חוויה חיובית דינמית, המתמשכת לאורך חיינו.

ההתמדה בהנהגת הבריאות היא באמצעות התעמלות קצובה, כל איש על פי כוחו ויכולתו, בשילוב תזונה נכונה, נבונה ומותאמת. מציאות זו היא היסוד הבריא לקיומם של הרגלי חיים נכונים ונבונים של האדם. להנהגה נכונה ונבונה זו יש ערבויות, כלשונו בפרק ד' מהלכות דעות, הלכה כ':

כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו, אני ערב לו, שאינו בא לידי חולי כל ימיו עד שיזקין הרבה וימות ואינו צריך לרופא. ויהיה גופו שלם ועומד על בוריו כל-ימיו, אלא אם כן היה גופו רע מתחילת ברייתו. או אם כן היה רגיל במנהג מן המנהגות הרעים מתחילת מולדתו. או אם תבוא מכת דבר או מכת בצורת לעולם. בסעיף כ"א מציין הרמב"ם שההנהגות הטובות האלה נועדו לבריא בלבד, ואילו החולה או מי שלא שמר על בריאותו צריך לנהוג בדרכים אחרות:

**וכל המנהגות הטובים האלו שאמרנו אין ראוי לנהוג בהן אלא הבריא** אבל החולה או מי שאחד מאיבריו חולה או מי שנהג מנהג רע שנים רבות יש לכל אחד מהם דרכים אחרים והנהגות כפי חליו כמו שיתבאר בספר הרפואות ושינוי וסת (= ששינוי שלילי ברגלי האכילה) תחילת חולי (= תביא לחולי מעיים, ע"פ כתובות דף קי, ע"ב). בסעיף כ"ב אומר הרמב"ם שהדברים שנאמרו כאן טובים וכדאיים גם לבריא וגם לחולה במקום שאין בו רופא:

כל מקום שאין בו רופא אחד הבריא ואחד החולה אין ראוי לו לזוז מכל הדרכים האלו שנאמרו בפרק זה שכל אחד מהן לאחרית טובה מביא. בסעיף כ"ג חותם הרמב"ם את פרק ד' בכלל החשוב המופיע בגמרא במסכת סנהדרין, דף יז, ע"ב:

כל עיר שאין בה עשרה דברים האלו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה ואלו הן: רופא ואומן ובית המרחץ ובית הכסא ומים מצויין כגון נהר ומעין ובית הכנסת ומלמד תינוקות ולבלר (= סופר הכותב ספרים) וגבאי צדקה ובית דין מכים וחובשים (= אוסרים את הפושעים בבית סוהר).

עוד מציין הרמב"ם בספרו הנהגת הבריאות (השער הרביעי 3),<sup>17</sup> שהאדם כיצור חי חש לפעמים מיחושים שונים בגופו, והוא מזהירו לבל ירוץ לתרופות, אלא ינסה להפעיל גופו ולבטל בכך

<sup>17</sup> לעיל, הערה 5, עמ' 68-69.



חסימות אנרגטיות: "לו תזהר ותשמור בתכלית כוונתך, אי אפשר מבלתי מקרים קטנים [ש]יתחדשו תמיד בגוף האדם". ומבאר את דבריו, המהדיר, ד"ר מונטנר, בהערה 29: "ואפילו אם תיזהר ותישמר בתכלית הזהירות, הרי בכל זאת יתחדשו לפעמים מקרים קלים של מחלה". וממשיך הרמב"ם ומביא משל מהחיים כדי להמחיש את דבריו:

המשל: פעם ירכך הטבע מעט (= שלשול) ופעם ייבש מעט (= עצירות), או ימצא האדם שינוי בעיקולו יום אחד, או ירגיש מעט כאב בראשו, או יכאב לו מקום אחד מגופו כאב מעט, ורבים כמו אלה [וכיוצא בהם]. והשמר מאד מאד שלא תתחיל לרפאות זה, ולא תמהר לקחת הרפאות [ש]מתכוונים להסיר בה זה החולי המועט - כבר הזהיר אדון הרופאים (= הגדול שברופאים - היפוקרטס) מזה. וזה, כי הטבע מספיק בהדומים לאלו הדברים, ולא יצטרך לעזור ברפאות, אלא ישאר עם הנהגתו הבריאה והטובה. כי אתה (= שאינך רופא), כשתיקח לרפאות אלו המקרים הקטנים, הנה אתה בין שני דברים (= לפניך שתי אפשרויות): או שתהיה פעולתך טעות, ויהיה זה ההיפך ממה שרצה אותו הטבע, ותפסידהו וירבה הנזק - או, שתהיה פעולתך ישרה (= נכונה) ותשיב את הטבע אל פעולתו הטבעית - תלמד טבעך העצלות ותשיבו (= תרגיל אותו), שלא יעשה מה שראוי, כי אם בעזר מ החוץ.

גם כאן כדרכו ממשיך הרמב"ם ומביא משל מהחיים כדי להמחיש את דבריו:

והמשל בו אמרו: כמו מי שישב (= שירגיל) בהמתו שלא תלך כי אם במתג (= יתד מתכת ברתמה המחובר לרסן הבהמה ונתון בתוך פיה, כדי לשלוט בה ולהוליך אותה) הנה היא תעמוד לעולם עד שיניע אותה. דמיון זה שתמצא הטבע כבר נתרכך בזולת המנהג (= אם תשלשל פתאום), מבלתי שיתחדש שינוי בהנהגתך. לפעמים, יתמיד זה שני ימים או שלושה מבלתי כאב ולא חולשה בכח. ואם מיהרת לייבשו ועצרת השילשול, שב הטבע להרגל ברפאות (כי השלשול היה תגובה טבעית ולא סימן של מחלה)... כבר התבאר, כי הטוב להניחו לטבע; וכן ראוי שיעשה לכל דבר שאין סכנה בו.

### משך חיי האדם תלויים בו ולא בגזירה קדומה

גישתו הרפואית הייחודית של הרמב"ם מתבטאת גם בתשובתו המיוחדת לשאלה מיוחדת ששאל תלמידו המובהק, ר' יוסף בן יהודה אבן-שמעון, רופא, משורר ופילוסוף: אם משך חיי האדם וזמן מותו נקבעים על פי גזירה קדומה:<sup>18</sup>

האם חיי האדם בעולם הזה קצובים עד מועד קבוע, אשר האדם בהכרח מגיע אליו, והפגעים אינם קוטעים אותו ולא משחיתים אותו? או שמא, משחיתים את משך החיים, הפגעים הקוטעים, כאשר הם חלים באדם ומכלים את חייו כאשר אינו נזהר מהם? האם כאשר אין הוא נשמר ומכין עצמו על-ידי הכנות (אסתעדאד - التحضيرات) להרחיק את

<sup>18</sup> מיכאל שוורץ, תשובת הרמב"ם בשאלת הקץ הקצוב לחיים, תל-אביב תשל"ט, עמ' 27.

הפגעים הקוטעים את החיים לא יישאר חי, ואילו כאשר יכין עצמו לקראתם ויצטייד לעמוד בפניהם, יאריך להתקיים ולחיות יותר ממה שהיה מאריך לולא נשמר והתכונן? הרמב"ם משיב בשלילה מוחלטת ומנמק את תשובתו בראיות מן התורה והתנ"ך ומן הטבע - הביולוגיה, שהיא הבסיס לרפואה בת זמננו,<sup>19</sup> שיסודה לדעתו הרפואה המונעת, שאותה הוא מכנה בחיבורו הנהגת הבריאות (השער השלישי, סעיף 13)<sup>20</sup> "בריאות הבריא". בתשובתו מתגלה הרמב"ם כבקי בחקר הזקנה (Geronthologia), המסוגל להאט את קצב תהליך טבעי זה בעזרת משנתו הרפואית.<sup>21</sup> הרמב"ם משלב אפוא בין רפואת המערב, שהיא הרפואה הקונבנציונלית המקובלת והמודרנית, ובין רפואת המזרח, המזרח הרחוק, הרפואה האלטרנטיבית, שתת-קבוצה שלה היא הרפואה המשלימה, שהיא לדעת תומכיה לא בהכרח תחליף לרפואה הקונבנציונלית אלא השלמה של חלקים חסרים. הרפואה המערבית הרגילה מטפלת במערכות הגוף ובאיבריו ולא רואה בחולה ישות שלמה. לכן היא מתמקדת בטיפול במערכת הפגועה בלבד. אבל רפואת המזרח רואה בחולה ישות שלמה, לכן היא מתמקדת בסימפטומים, בתסמינים, בתופעות המאפיינות מחלה בראייה כוללת בגוף למערכתיו את גורמי הבעיה הנתונה. הרפואה המערבית מבוססת על מדע, מחקר וסטטיסטיקה, ואילו הרפואה החליפית מתבססת על ניסיון עשיר ונדע מצטבר. שילוב בין שני סוגי הרפואה עשוי להביא לאיזון נאות וייצוב המצב הגופני והנפשי בהצלחה רבה.<sup>22</sup> לכן ראיותיו של הרמב"ם מן הביולוגיה הטבעית מתבססות על העיקרון שלפיו כל זמן שחום הגוף ברמה סבירה וכוחו של האדם במותניו ללא חולשה, הדבר מעיד על תפקוד נאות של מערכות הגוף. אולם שיבוש בחום הגוף - נמוך או גבוה, הוא סימן ואיתות לשיבוש מערכתי של סתימות עורקיות או דימומים נגלים או סמויים ואף למחלות ממאירות או לקריסת מערכות הגוף הפנימיות. לכן תיקנו אנשי כנסת הגדולה את ברכת הרפואה וההודיה לה' אשר יצר, לאחר שמתפנים ומרוקנים כראוי את הפסולת מן הגוף:

<sup>19</sup> לעיל, הערה 18, עמ' 27-32. על גישת רס"ג ואחרים המנוגדת לרמב"ם הטוענת שחיי האדם בעולמנו קצובים בגזרה קדומה ראו מעמ' 39 ואילך ובהערות.

<sup>20</sup> לעיל, הערה 5, עמ' 59.

<sup>21</sup> על ההזדקנות והתיאוריות השונות ראו רפאל ל' קרסו, **אנטי אייג'ינג**, דרכים לעיכוב תהליכי ההזדקנות, תל-אביב 2001, עמ' 19-21; 29-42. על אפיון הזקנה בעין יהודית ראו מאמרי: "הזקנה וביטוייה בראי היהדות", **הגות בחינוך היהודי ח** (תשס"ח), עמ' 107-124.

<sup>22</sup> רפאל ל' קרסו, **אפשר גם אחרת - המדריך לרפואה אלטרנטיבית**, תל-אביב 1991. הספר מכון את הקורא: מספק לו מידע שהוא עדכני גם היום על מגוון שיטות הריפוי המקובלות והחליפיות ומסייע בבחירת השיטה היעילה ביותר לפתרון בעיות בריאות. השילוב מיושם ברפואה האינטגרטיבית-השילובית, הפועלת בארץ למעלה מחמישה עשורים.

אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או ייסתם אחד מהם, אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך אפילו שעה אחת... רופא כל בשר ומפליא לעשות (= את מכונת הפלא גוף האדם).<sup>233</sup>

וטוען הרמב"ם בהרחבה שקריסת מערכות הגוף תלויה בחוסנו הלקוי בירידת החיסון הטבעי ולא בכוח חיצוני כלשהו וגם לא בגזרה קדומה, משום, שכל זמן שהחום תקין במידת האמצע, הגוף פועל למערכתו. וממשיך הרמב"ם ומביא ארבע ראיות מכתבי הקודש - התורה והתנ"ך, שהן דוגמא ובסיס לחיי היום-יום והוויותיהם, וכלשונם:

נקדים את הראיות מן התורה בשל חשיבותן וגדולתן. ומכיון שהן התכלית אליה אנו מגיעים לאחר הלימודים המכניים, הלא הם המתמטיים, הטבעיים והמטאפיסיים, באמצעות מדעי ההגיון, והן המביאות אל האושר של העולם הבא. ראיותיו הן ממצוות בניית מעקה לגג, ערי מקלט, משוח מלחמה ותשובת אנשי נינוה שכיפרה על מעשיהם וביטלה את עונשם:

א. עשיית מעקה לגג:

כתוב (דב' כב, 8): "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך". פסוק זה מלמד שהמטטייד ומכין הכנות (אסתעדאד) על ידי שהוא נשמר מפגיעתם של הדברים הממיתים מרחיק את פגיעתם, שאילולא הועילה ההצטיידות להרחיק את הפגעים, לא הייתה משמעות למצווה זו, שכן לא היה מרחיק בכך היזק, שהרי אילו כבר נגזר עליו שייפול מאותו גג, לא היה למעקה טעם כלל, ואז היה לשווא וללא תועלת. וכיון שראינו שהאל יתעלה עורר אותנו לעשות מעקה, התברר שההצטיידות מועילה וההתכוננות מרחיקה, שלא כדברי האומרים שלחיים בעולם הזה קץ קצוב וגמור.

ב. ערי מקלט:

ועוד נאמר בעניין הכנת שש ערי-מקלט מגואל הדם (במ' לה:יא-יב): "והקריתם לכם ערים. ערי מקלט תהיינה לכם ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה והיו לכם הערים למקלט מגואל ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט"; "הוא ינוס אל אחת הערים האלה וחי פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח... והכהו נפש" (דב' יט:ו-ז). הן הושמו לו אפוא למקלט שיִחסה בהן פן יהרגו גואל הדם. ואילו היה לו קץ קבוע שימות על-ידי גואל הדם, לא הייתה מועילה הכנת ערי-מקלט, כיוון שנגזר על גואל הדם שיהרגנו. ומאחר שצווינו (דב' יט:ג) להכין את גבולן, נמצאנו למדים את התועלת שבהצטיידות להרחקת ההיזקים.

ג. משוח מלחמה:

נאמר על משוח מלחמה בשעה שהוא מדבר אל העם (דב' כ:ז-ח): "ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה, ילך וישוב לביתו פן ימות במחמה ואיש אחר יקחנה... מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב

<sup>233</sup> על המהות, התכלית והנוסח של הברכה המופלאה ראו בהרחבה האנציקלופדיה התלמודית, כרך ד, ערך 'ברכת אשר יצר', עמ' תכז-תלא.

לביתו ולא ימס (ישבור) את לבב אחיו כלבבו". דברים אלה מורים שכיוון ששיבתו בבית הייתה אמצעי זהירות מפני המוות הצפוי, אנו למדים שבהתכוננות יש תועלת והיא מועילה להרחקת ההיזקים.

ד. תשובת אנשי נינוה:

ראיה חותכת להשקפתנו זו מובאת מאנשי נינוה (יונה ג:ד): "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת", וכאשר עשו תשובה מחל להם, כמה שאמר (שם:ה): "ויאמינו אנשי נינוה באלקים ויקראו צום וילבשו שקים גדולים מגדולם ועד קטנם", ואמר (שם:י): "וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלוקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה". ואילו כבר קבע להם מועד קצוב לחיים לארבעים יום, הרי הכרח שלא הייתה התשובה מצילה אותם והיו אובדים. ואילו היה מועדם קצוב להם עד הזמן שהגיעו אליו לאחר התשובה, לא הייתה הסרבנות שלהם מזיקה להם אפילו לא עשו תשובה. מכאן שהחיים בעולמנו זה אינם קצובים, ולא יקטעום הפגעים. הרמב"ם מלמדנו שחיי האדם תלויים בהתנהגות בעולם. כאשר האדם חושב ומתבונן לפי השכל הישר וההיגיון ומכין עצמו לפני כל עשייה ונזהר ביותר, יש לו סיכוי רב להישמר ולא להיפגע ולהאריך את ימיו ואיכות חייו. שיטת הרמב"ם שחיי האדם בעולמנו אינם קצובים אלא תלויים במידת זהירותו היא הגיונית ומשכנעת מאוד. ואף כי אנו לא יכולים לדעת אם אכן משך חיי האדם בעולם הוא גזרה קדומה, הרי אין חולק שחשוב ומומלץ ביותר לנקוט מידת זהירות שעשויה להציל חיים. וכך בכל עניין וגם בשמירת הבריאות, ביחוד למי שזכה להיוולד בריא ושלם. לשיטת הרמב"ם, כאמור, כל אמונה בכוחות נסתרים גובלת בדרכי האמורי. שימוש בנהגים ודרכים מיסטיים לכאורה מותר רק מטעמים רפואיים פיזיולוגיים או פסיכולוגיים, במישור הפסיכוסומטי ובנסיבות מיוחדות, כשיש הכרח לשמירת בריאותו הנפשית של החולה. הוא מתנגד לאסכולות רפואיות אשר שיטותיהן ודרכי פעולותיהן קשורות ברוחות, שדים, מזיקים, חוזים בכוכבים, בקמיעות, בכשפים וכישופים וברופאי אליל. השימוש במיסטיקה מוגבל רק לרפואה מונעת וכדי ליישב את דעתו של האדם ולחזקו שלא יגיע למחלת נפש - בין רציונליזם למיסטיקה. אם כן, הרמב"ם אינו מיסטיקן, איש הנסתר, אלא רציונליסט מובהק, הגיוני מאוד, ופרטי הרפואה המונעת לשיטתו מבוססים על תורת הנפש לצד תורת הגוף כבבואה של השקפת עולם אקטואלית במשנתו הקוהרנטית, הסדורה והרצופה.

### **אחרית דבר: הבריאות לעיתים בידיים שלנו**

מקובל לסכם בקצרה באמצעות ראשי-תיבות של המילה "בריאות" את גישתו הייחודית של הרמב"ם ברפואה, הקוראת לאדם להקשיב היטב לגופו:

### **בולם רוגזו יפחית אוכלו ויגביר תנועתו**

נמצאנו למדים שהרמב"ם הוא מורה הדרך המעשי במהלכי החיים לשמירת בריאות הנפש והגוף באופן מציאותי-ריאלי לדורי דורות. הרמב"ם בכישרונו הייחודי מכוון את האדם החומרי והגשמי

לדרך חיים ישרה ואמיתית, זהירה, שקולה ומאוזנת כהוראה קיומית מתוך נחישות, אמונה ותבונה כתפיסה תכליתית, רוחנית ומעשית. בתבונה רגשית, מתוך עיניים זהירות של רופא מיומן וזהיר, מייעץ הרמב"ם לאדם לעשות שימוש נבון ויעיל ביכולת הבחירה שניתנה לו בעולם. להימנע ולהיזהר ולהישמר מסכנות ומצרות אפשריות. להקפיד על תזונה מידתית, נכונה ובונה, מגאנת וסדורה, הנקראת בימינו "המצפן התזונתי". על האדם להקשיב היטב לגופו ולנפשו ולפתח מודעות עצמית לנפש ולגוף מתוך איזון אנרגטי. כך האדם יוכל לחיות כראוי מתוך בריאות הנפש והגוף, לעבוד את ה' וליהנות מנפלאות הבריאה ולעשות מעשים טובים.

עבודת ה', שהיא תכלית הבריאה, מתבצעת על ידי לימוד התורה ומקצועותיה במפגש עם המדעים השונים. מפגש העולמות וחיבורם כיאות וכראוי יוצר ומעניק תוכן רוחני-מעשי וערכי לעיסוק נאות במדעים הטבועים בעולמה של היהדות.

## מהו הנפח של 'כזית' מרדכי א' כסלו

### הקדמה

'כזית' הוא השיעור המזערי שאדם יוצא בו ידי מצוות מצה ומרור בפסח; אבל זהו גם השיעור המחייב באכילת איסור (על אכילת פחות משיעור זה אוסרים אבל אין עונשים [בבלי, יומא פ, א]).<sup>1</sup> ב'כזית' אין חיוב ברכה אחרונה ולא ברכת המזון (שו"ע, או"ח קפד, ו; רי, א).<sup>2</sup> היום נפח הזית הממוצע בשווקים, בכלל זה הזיתים המיובאים, הוא 4-5 סמ"ק (פרופ' שמעון לביא, מכון וולקני, בע"פ), והוא קטן במידה ניכרת משיעורי 'כזית' הנהוגים היום להלכה. מטרת המאמר לברר אלו זני זיתים היו בתקופת חז"ל (200-600 לספירה); על פי אלו זנים קבעו שיעור 'כזית'; לבחון אם הזיתים שמרו על גודלם וצורתם באלפיים השנים האחרונות (כעין 'חזקה דהשתא') או לחילופין - נפחם השתנה.

### א. הזנים המסורתיים הגדלים בארץ

במטעי הזיתים בארץ גדלים היום בעיקר שני זנים מסורתיים חשובים ששמם הולך לפנייהם: 'נבאלי' ו'סורי'; שמות המשמשים היום מותגים לזיתים כבושים בשווקים ועל תוויות של קופסאות שימורים. פרי ה'נבאלי' משקלו הממוצע 4-6 גרמים, צורתו מעוגלת ואינה סימטרית, הבסיס (ליד עוקץ הפרי) קטום, והקדקוד מחודד מעט. הפרי ה'סורי' משקלו 2.5-3.5 גרמים, צורתו מוארכת וכמעט סימטרית, הבסיס מעוגל והקדקוד מחודד, חלקו של בשר הפרי בזן זה הוא 80%. המשקל הסגולי (הצפיפות) של זיתים קרוב ל-1 (סמ"ק אחד = גרם אחד), ומכאן שהנפח המייצג זית 'נבאלי' הוא חמישה סמ"ק, ו'סורי' - שלושה סמ"ק. זיתי 'נבאלי' נאכלים בעיקר כבושים ירוקים הודות לטעמם הטוב, הקליפה העבה וציפת הפרי שאינה צמודה לגלעין. פרותיו טובים גם להפקת שמן. 'סורי' משמש בעיקר לשמן, כי כמותו רבה בציפה ובזרע, והפרי משתמר זמן רב על העץ בלי לאבד את איכותו. עם זאת פרותיו טובים אף להכנת כבש ירוק ואף שחור. עוד ידועים זנים אחדים נדירים שנפח זיתיהם וגלעיניהם שונה מהרגיל, 'מאליסי', שפריו קטן למדי, אורכו 16-20 מ"מ, קוטרו 10-14 מ"מ, משקלו 1.5-2 גרמים, צורתו מוארכת וסימטרית, והוא מחודד בשני קצותיו, אחוז השמן בו גבוה, ולכן הוא מתאים להפקת שמן (גור, תש"ז; גור וחבריו, תש"ך, עמ' 41 ואילך).

<sup>1</sup> "כל השיעורין כולן בכזית, חוץ מטומאת אוכלין", תשס"ז, עמ' 280. מאמר זה מבוסס על המאמרים האלה: מ' כסלו, תשמ"ט; תשס"ה; תשס"ו, "תמונות של זיתים מזנים שונים: מתוך: 'תבק, מ' כסלו, א' שמחוני, תשס"ט ו-"תמונה של עץ זית עתיק", מתוך: מ"א כסלו, 'תבק, א' שמחוני, תשס"ז, עמ' 280.

<sup>2</sup> "שיעור אכילה לברך עליה ברכת המזון, בכזית"; "האוכל פחות מכזית, בין מפת בין משאר אוכלים, מברך תחלה ברכה הראויה לאותו המין, ולאחריו אינו מברך כלל".

'שאמי', שמוצאו מסוריה, היה לפני שניים-שלושה דורות נפוץ יותר בארץ. פרוי גדול- 25x35 מ"מ, ומיועד לכיבושים. צורתו כשקד ירוק, ומשקלו הממוצע כעשרה גרמים, מתוכם כ-80% בשר פרי.

מגדלים אותו גם בהשקיה, כי ככל שהפרי גדול, מחירו בשוק גבוה (גור, תש"ז). עוד ידוע הזן 'תופאחי', זן מצרי בעל הזיתים הגדולים ביותר באזורנו, ולעתים רחוקות הוא מיובא לארץ. צורת הפרי כתפוח קטן - 26x30 מ"מ, משקלו הממוצע 12 גרם, אחוז השמן בו נמוך, והוא מיוחד לכיבושים ירוקים. הגלעין רחב, סימטרי, דמוי ביצה, פניו בעלי חספוס בולט מאוד, הבסיס קטום והקדקוד בעל חוד ארוך מאוד (ד"ר סוהיל זידאן, קק"ל, מדור המטעים, בע"פ). נפחו של ה'תופאחי' דומה לזה של הזיתים הגדולים המיובאים היום, כגון 'סנטה' הירוק או 'קלמאטה' השחור. לשם השוואה, הפרי של הזן בעל הזיתים הגדולים בעולם יכול להגיע ל-16 סמ"ק בממוצע (פרופ' לביא, בע"פ).

קשה להעריך כמה נדיר כל אחד מזנים אלה היום, ועל אחת כמה וכמה קשה לשער את מידת נדירותם של זנים כאלה בעבר ואולם ברור שהיו זנים השונים בנפחם. כעת מובנת הגמרא בברכות (לח, ב;לט, א למעלה):

אמר רבי חייא בר אבא: אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחילה וסוף. [...] אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: רבי יוחנן, היכי מברך על זית מליח? כיוון ששקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא! אמר ליה: מי סברת זית גדול בעיניך?! כזית בינוני בעיני והא איכא, והוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן - זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא.

כעת יש לברר מדוע שיעור אכילת כזית הוא זית בשלמותו עם הגלעין ולא החלק המזין בלבד לאחר זריקת הגלעין. ההגדרה ההלכתית של אכילה, בין של איסור בין של מצווה, כוללת בין השאר את הנאת האכילה, ההנאה היא לדעת רבי יוחנן, שהלכה כמותו, הנאת הגרון (ולא בית הבליעה או הנאת המעיים כדעת ריש לקיש). לפיכך האוכל שיעור מצומצם של מאכל אסור, ואין בו כזית אלא בצירוף מה שנדבק בהכו - חייב (אף אם בלע פחות מכזית). כך אכילת מצווה, כאכילת מצה בליל פסח, דומה לאכילת איסור, שמוגדרת בהנאת גרון. ואמנם באכילה שחייבים לברך אחריה ברכת מזון אין חייבים על הנאת הגרון אלא על הנאת המעיים, כי הנאת גרונו בלבד אינה משביעה (בבלי, חולין קג, ע"א; רמב"ם, מאכלות אסורות, יד, ג; אנציקלופדיה תלמודית, אכילה). משמעות המילה 'גרון' כאן איננה זו הרגילה - בית הבליעה, אלא חלל הפה שלפני בית הבליעה (מהדורת שוטנשטיין, שם, הע' 8).

אם כן, לגלעין הזית תכונות אופייניות רבות שבעזרתן אפשר לזהות את הזן: אורך, קוטר, היחס בין האורך לקוטר, מיקום הקוטר המרבי לאורך הגלעין, מידת ההדגשה של התפר המחבר את קשות הגלעין, סימטריות הגלעין, צורת הבסיס, צורת הקדקוד, ומידת החספוס של פני הגלעין.

## ב. הממצא הארכיאולוגי ועצים עתיקים

במצדה נשתמרו היטב כ-2600 גלעיני זיתים. כ-2000 מהם זהו על-פי גודלם וצורתם עם זן 'נבאלי'; כ-60 זהו עם הזן 'סורי'; 13 זהו עם 'מאליסי', 37 עם 'שאמי' שמקורו בסוריה, ו-21 עם 'תופאחי' הגדל במצרים. שאר הגלעינים כורסמו על ידי עכברים או נשברו, ולא ניתן לזהות אותם בבטחה. ממדי הגלעינים שנמצאו במצדה וצורתם לא השתנו במשך השנים, כי הגלעינים רובם ככולם השתמרו יבשים, וגלעין זית בעובי המוכר לנו אינו מצטמק ביובש. גלעין ה'נבאלי' קטן למדי, מוארך, מתרחב בשליש הקרוב לחוד ומשופד בקדקודו (גור, תש"ז; ד"ר זידאן, בע"פ; פרופ' לביא, בע"פ).

זיהוי הזיתים ממצדה נתמך בעזרת זיהוי גלעינים דומים שנמצאו במערות מפלט במדבר יהודה מימי מרד בר-כוכבא (שלהי ימי רבי עקיבא, שנת 135-136 לספירה) (כסלו והרטמן, תשנ"ט; שמחוני וכסלו, תשס"ד). הדעת נותנת שהגלעינים הם שרידי זיתים כבושים, שכן האתרים הללו רחוקים מאוד מאזורי גידול הזית והפקת השמן. אם כן, זיהוי גלעיני הזית מזמן חז"ל עם 'נבאלי' הביא למסקנה שהזן המקומי החשוב להכנת זיתים כבושים בימיו היה ידוע ונפוץ גם בתקופת חז"ל ושימש לאותה מטרה (כסלו, תשמ"ט; כסלו, תשס"ה; תבק, תשס"ו). ההגדרה המדויקת של השרידים הארכיאולוגיים לזן מקומי מגדילה את הסבירות שגם חלקי הפרי שלא נשתמרו דומים לאלה שגדלים היום.

יתר על כן, עשרות עצי זית עתיקי יומין ומניבי פירות הפזורים ברחבי הארץ יכולים להיחשב מוצגים ארכיאולוגיים מימי קדם. נופם ענף ומרשים, והיקף גזעם מגיע לחמישה עד עשרה מטרים ויותר, אלא שגזעם חלול (ד"ר זידאן, בע"פ). פרופ' לביא חישב את גילו של עץ זית עתיק בקבוצה של זיתי גת-שמנים במזרח ירושלים לפי קצב הגידול של חלקי הגזע שנשארו וקוטר החלק החלול, בהתחשבות בתנאי הגידול שלו לאורך התקופות והגיע למסקנה שגילו כ-1,700 שנה (בסטייה של כ-200 שנה). לדעתו, עצים עתיקים בודדים שהצמיחו גזעים חלופיים סביב לגזע המקורי שניקב ונעלם יכולים להיות אף בני 3,000 שנה. עצים אלה, הגדלים בהרי יהודה ובגליל, ושרובם שייכים לזן 'סורי' (כגון העץ בעראבה בגליל [כסלו ואחרים תשס"ז]), העץ בצובא, והעצים בגת-שמנים) ומיעוטם לזן 'נבאלי' (קבוצת הגזעים החלופיים בבני סמואל), ממשיכים להניב יכולי זיתים בעלי תכונות וממדים האופייניים לעצים אחרים של אותן זן. קשה לומר שהעצים הזקנים נתנו בימי נעוריהם פירות גדולים מאוד ובדורנו הם קטנו, שהרי ברחבי הארץ מצויים עצי זית רבים בכל הגילים - מעשרות שנים בודדות עד מאות רבות - המניבים זיתים דומים בדיוק לאלה של העצים העתיקים. על כן יש מקום להניח שהם משמשים עדות לגודל הזית וצורתו בתקופת חז"ל וליחס בין בשר הפרי לגלעין. יתרה מזו, הענפים הצעירים והדקיקים בני שנה, שעליהם מתפתחים הזיתים בעצים מכל הגילים, אינם חזקים דיים כדי לשאת יבול של פירות גדולים מאוד, ויש לומר שגם לענפים אלה יש חזקה ששמרו על טבעם באלפיים השנים האחרונות. החישוב וההערכה של הנפח הממוצע של פרי הזית בתקופת חז"ל מבוססים על ההנחות האלה:



1. הובאו בחשבון רק הזנים המסורתיים, המקומיים. יבוא זיתים היה קטן ממדים, אם בכלל, כי הזית הוא משבעת המינים שנשתבחה בהם הארץ (דברים ח, ח).<sup>1</sup>
2. תפוצתם הנוכחית של הזנים המסורתיים בארץ, גודל פריים הידוע לנו ונתוני הממצאים הארכיאולוגיים די בהם כדי לשמש בסיס לחישוב גודל הכזית בעבר. 'נבאלי' ו'סורי' היו נפוצים גם בימי המשנה, כי עצים מאותה תקופה חיים ומניבים היום, ואלפי גלעינים שלמים נמצאו בחפירות ארכיאולוגיות מאותם ימים.
3. הזיתים ששימשו לחישוב 'כזית' הם בעיקר 'נבאלי' ו'סורי', כי הם יועדו לשמן וגם ככבש, ומהם נשתמרו גלעינים שלמים בחפירות ארכיאולוגיות. הרבה מהזיתים שיועדו לתעשיית השמן, גלעיניהם רוסקו לשם כך (כסלו, תשמ"ט; Simchoni and Kislev, 2006).
4. תפוצת עצי הזית בארץ עברה בימי קדם תמורות גדולות, כשם שהיא עוברת היום. נערך מחקר מלמד על עלייה דרמטית בשכיחות היחסית של גרגרי אבקה של זית בקרקעית הכנרת בתקופה היוונית-רומית וצמצום ניכר בתקופה הביזנטית (ברוך, תשמ"ה). עובדה זו משקפת התרחבות רבת היקף בשטח מטעי הזיתים בגליל בתקופת התנאים וצמצום ניכר בתקופת האמוראים. אולם לא ברור איזה משני הזנים העיקריים היה נפוץ בכל תקופה. ייתכן שבתקופות שייצור (ויצוא) השמן היה רב, אחוז הזן 'סורי' במטעים היה גדול בהתאם.
5. מטעי הזיתים גודלו בתנאי בעל. בתנאי שלחין נפח הפרי של זנים מסוימים יכול להיות מוכפל (גור ואחרים, תש"ך, עמ' 84 ואילך).
6. הזיתים שמשמשים למדידת הנפח הם הכבושים במי מלח ששומרים על הנפח המקורי של הפרי. זיתים שחורים מצומקים הכבושים במלח, שנפחם קטן בכ-20%, יורידו את הנפח הממוצע באחוזים אחדים, כי במשק המסורתי אכלו מהם מעט (עד 20%).
7. זית בר או זרעים, שזיתיהם קטנים מאוד ואינם חלק מחקלאות ארצנו, לא הובאו בחשבון הממוצע. וכך זיתים זעירים וכדוריים הגדלים לעתים על עצי תרבות ומתפתחים ללא יצירת עובר, אף שמצוי בהם גלעין זעיר - תופעה המכונה זטרת (גור ואחרים, תש"ך, עמ' 31).
8. זנים בעלי זיתים גדולים מאוד היו נדירים בארץ גם בימי קדם. אולם נראה שאפילו שכיחות של כ-1% דייה כדי להביא אותם בחשבון של זית גדול שבגדולים - אם הזנים היו בעלי עניין מיוחד או שהבודק היה מעוניין בהם.
9. הסירוגיות ביבולים - שנת שפע ולאחריה שנת רזון - גורמת שינויים בנפח הפרי. בשנות פריחה מרובה ותנאי חניטה נוחים מגיעים פירות רבים מאוד לשלב הבשלה, והיבול הרב מביא להפחתה ניכרת בנפחם של הפירות. אבל בשנה שלאחריה היבול דל והזיתים גדולים. אחד הגורמים לשנת רזון הוא מסיק בנקיפה (הכאה במקלות) הפוגעת בזרדים ובניצנים העתידים לעשות פירות. היום נוהגים לעתים לדלל את הפירות בידיים או בריסוס בזמן הפריחה כדי למתן את עצמת הסירוגיות (גור ואחרים, תש"ך, עמ' 107 ואילך; Plinius, XV, 11).

<sup>1</sup> "אֶרֶץ חֲטָה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְן וְתַאֲנָה וְרִמּוֹן, אֶרֶץ זֵית וְשֶׁמֶן וְדָבָשׁ"

## ג. מקורות חז"ל ופירושיהם

במשנה (כלים, יז) נזכרת סדרה של מידות מיוחדות לאורך, שטח ונפח, וביניהן: אמה, רימון וכביצה, ולרובן מצורף התואר 'בינוני', כגון: "כזית שאמרו - לא גדול ולא קטן אלא בינוני, זה אגורו" (שם, מ"ח). משנה זו מסתמכת על משנה קודמת באותו פרק (שם, מ"ו) ובה נזכרות שתי שיטות חישוב גדולו של הבינוני:

כביצה שאמרו - לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר: מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמר רבי יוסי: וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה? אלא הכל לפי דעתו של רואה.

המחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי נסבה במקורה על ביצה (ביצת תרנגולת, עיין רמב"ם על המשנה; מלאכת שלמה, שם), כי היא הראשונה מבין מידות הנפח הנזכרות. לכאורה מובן מאליו שמחלוקת זו מובאת כדוגמא התקפה גם ב'כזית' ובשאר השיעורים הנזכרים באותו פרק, והלכה כרבי יוסי (רמב"ם על המשנה; ברטנורא; וראה להלן).

הרמב"ם מבאר את שיטת המדידה של רבי יהודה:

שכל מה שאנו אומרים בו כביצה הוא כדי הביצה הבינונית בשעורה מביצי התרנגולין. וענין דברי ר' יהודה כמו שאבאר לך, אמר לוקחין כלי וממלאין אותו מים ככל האפשר עד שיעלו המים על גדותיו ויהיה מונח בכלי אחר ריק, ונותן ביצה הגדולה ביותר שיכולה להיות לתוך אותו המים וישפך ממנו בלי ספק כשעור נפח הביצה, ויקבוץ אותן המים, ואחר כך ימלא כלי אחר במים פעם שניה, בין אותו הכלי עצמו בין כלי אחר הענין אחד, ואחר כך יתן בו ביצה הקטנה ביותר שיכולה להיות ויקבוץ גם המים היוצאין, ויצרף שני המימות, ויקח חצי הכל וישער בו. וכך אם לקח שתי הביצים הגדולה והקטנה ונתנם בכלי אחד ביחד ולקח חצי המים הנשפכין יהיה הענין אחד.

חזון איש (אורח חיים, סימן לט, קונטרס השיעורים, אות א) מציע בסיס עיוני למחלוקת התנאים: משמע דאילו היה אפשר לעמוד על הגדולה ועל הקטנה, היה רבי יוסי מודה לעשות כרבי יהודה. ויש לעיין לפי זה, אם כן הרי אפשר שבשעה שאומד את הבינונית הוא טועה ומטעה שלא כדין ומטמא שלא כדין. ונראה, דבין לרבי יהודה ובין לרבי יוסי השיעור מתחילה ניתן לפי האומד, וכמו שאמרו תרומות ומעשרות ניטלים באומד. וכשנאמרו שיעורין בסיני, נאמרו על האומד ומה שנראה לו לאדם - זהו שיעורו... והנה רבי יהודה ובית דינו חייבו את היחיד ליטול הגדולה והקטנה ולחלקם אף שהקטנה והגדולה הוא מסור לדעתו של רואה, מכל מקום זה עדיף מלמסור לו באומד את הבינוני, שבזה מוסיפין לשלול הדקדוק ביותר. ורבי יוסי סבר, כיוון דסוף סוף אין בשיעורין דקדוק מאמת אלא קירוב, אין להכביד על האדם ליקח גדולה וקטנה אלא אומד לפי דעתו. ומוסיף הרב בניש (תשמ"ז, עמ' מג): "שהרי מי יכול לקבוע בבירור שפרי מסוים הוא הבינוני ולומר שכיוון בזה דעת עליון".

בשיטת רבי יוסי יש שני עקרונות המובאים בקיצור בפירוש הרמב"ם: "הדבר מסור למראית עינו של אדם שביצה זו בינונית לא גדולה ולא קטנה". ובהרחבה, בתשובת הגאונים (מהדורת הרכבי, ברלין, תרמ"ז, ס' רסח):

וששאלתם כמה שיעור גרוגרת הגסה, וגרוגרת בינונית, וכן זית גדול, וזית קטן, וזית בינוני, הרי אילו שיעורין, ואיך יהיה שיעור לשיעור. ואם תאמר במשקל, לא פירשו רבותינו משקל, ולא דקדק הקב"ה עמנו במשקל, וכל אחד בעשותו לפי דעתו יצא ידי חובתו, ואין צריך ללמוד שיעור מאחר.

לבסוף אביא את סיכומו של הרב בניש (תשנ"ד):

בדברי הראשונים שבארצות המזרח לא מצינו מי שנתן או שקבע מידה או משקל לנפח הזית, ואפילו הרמב"ם שנתן מידות משקל למידות הנפח, כמו הרביעית, לא הזכיר בשום מקום מידה לנפח השיעורים - ביצה, זית וכו'. ופשוט שכשהזכירו ראשונים אלה 'כזית' כוונתם הייתה כפשוטו - כמידת הזית הטבעי. לעומת זאת, הראשונים בארצות אשכנז לא התייחסו לזית הטבעי, כי במקומם הזיתים לא היו מצויים, אלא הפכו אותו למידה הסכמית וקבעו את שיעורו על פי היחסים שבינו לנפח הביצה העולים מהבבלי.

#### ד. מחלוקת רבי יוסי עם רבי יהודה: "וכי מי מודיעני איזהו גדולה ואיזהו קטנה"

כעת אפשר להסביר היטב את מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה על ה'בינוני' שבזיתים. לפי רבי יהודה 'גדול שבגדולים' הוא הזית הגדול ביותר שידוע, כגון זן 'שאמי', ו'קטן שבקטנים' הוא הזית הקטן ביותר, מזן 'מאליסי' או דומיו (ולא זית בר מפני שלא בו נשתבחה הארץ, ולא זית שנשאר קטן מפני שלא התפתח היטב). רבי יהודה מחשב את חצי הסכום של שני הערכים הקיצוניים: הזית הגדול ביותר בזן הגדול ביותר, לפי הזיתים המסורתיים הגדלים היום - 12-13 סמ"ק, ושל הזית הקטן ביותר בזן הקטן ביותר - סמ"ק אחד (הנתונים מפרופ' לביא, בע"פ). גם אם ניקח את הנתון הפחות קיצוני, יוצא בחישוב פשוט ש'כזית' לפי רבי יהודה נפחו 6.5 סמ"ק.

שיטת רבי יוסי מבחינה בין חצי הסכום של שני הערכים הקיצוניים ובין ממוצע של האוכלוסייה, כדבריו: "וכי מי מודיעני איזהו גדולה ואיזהו קטנה?" הוא דוחה על הסף את השימוש בערך אמצעי בין המינימום למקסימום. לדעתו, האוכלוסייה כולה קובעת את הממוצע, ואין מתחשבים בזנים שגודל פירותיהם חריג, אם אלה נדירים. אמנם כאשר האוכלוסייה נורמלית והערכים הקיצוניים רחוקים בשווה מהממוצע, גודל הפרי של הזן השכיח הוא הממוצע. במקרה כזה לא תהיה מחלוקת בין התנאים, ושניהם יכנו את הפרי הרגיל של הזן השכיח 'בינוני'. אולם במקרה שהתפלגות הגדלים אינה נורמלית, כגון בזית, החישוב השונה של ה'בינוני' מביא להבדלים ברורים בין שתי השיטות. כאמור, שיטת רבי יהודה היא חישוב פשוט של ממוצע בין המינימום למקסימום, ולפיה גודלו של הבינוני 6.5 סמ"ק. לפי "וכי מי מודיעני איזהו גדולה ואיזהו קטנה"

בדעת רבי יוסי - כארבעה סמ"ק. אם כן, ההבדל בין שתי השיטות במדידת נפח 'כזית' הוא יותר ממחצית מלֵגָן או משליש מלֵבָר, כלומר ההבדל בין דעת רבי יהודה לדעת רבי יוסי בנפח הממוצע של 'כזית' מגיע כבר בשלב הזה של הדין ליותר משנים וחצי סמ"ק או יותר מ-60% - שיעור הגבוה מ'שתות' או מכל קירוב שהוא.

### ה. "הכול לפי דעתו של רואה"

רבי יוסי מאמץ בהמשך דבריו את הגישה שלאדם יש טביעת עין לנפחים: 'הכול לפי דעתו של רואה', כלומר אדם יודע לדמות נפחו של זית רגיל לנפח של מצה או אף לזה של ספגטי, אולם עדיין לא ברור עד כמה מדויקת טביעת עין זו. כל זה מלבד ממה שהתברר לעיל, שנפחו של הזית איננו אחיד בכל מקום ובכל זמן, כלומר יש לברר עד כמה שונה 'דעתו של רואה' של בעל בית-בד בגליל המפיק שמן מזיתי 'סורי' בשנת שפע מדעתו של בעל מטע של זיתי כבש מהזן 'נבאלי' ביהודה בשנת רזון. כמה גורמים (מקצתם ממתנים) משפיעים על 'דעתו של רואה' ומכאן על הפער בין איש לרעהו, כגון:

1. השכיחות היחסית של זיתים גדולים ('נבאלי') לעומת זיתים קטנים ('סורי') בתקופות שונות.
  2. השכיחות היחסית של 'נבאלי' לעומת 'סורי' באזורים שונים של הארץ.
  3. הסירוגיות ביבול הזיתים ובגודלם: בשנה מסוימת הזיתים מרובים וקטנים ('נבאלי' - 4 סמ"ק, 'סורי' - 2.5 סמ"ק בממוצע), ושנה לאחריה היבול דל והזיתים גדולים ('נבאלי' - 6, 'סורי' - 3.5 סמ"ק). אם כן בתקופה שה'סורי' מרובה ובשנת ברכה גודל ממוצע הזית יהיה 3 סמ"ק; ובתקופה שה'נבאלי' מרובה ובשנת רזון - 5 סמ"ק.
  4. זיתי כבש משתמרים בחביות יותר משנה, לכן "דעתו של רואה" תתמתן מהצירוף של יבולי כמה שנים.
  5. ההבדל באומדן נפח הזית משנה לשנה מתמתן בניסיון שהאדם רוכש במשך חייו.
  6. כושר האומדן של נפחים: מהו ההבדל הקטן ביותר שאדם יכול להבחין בו בין שני גופים הדומים זה לזה בצורתם אבל שונים מעט בנפחם.
  7. עד כמה אדם יכול לדייק בהשוואה בין נפחים שווים בעלי צורות שונות.
- הרב בניש הביא בספרו (עמ' מג ואילך) הקדמה לדין בסוגיה קשה זו של כושר האומדן או כושר ההבחנה של נפחים, ולהלן סיכום קצר: החזון אי"ש קבע ש"כשנאמרו שיעורין בסיני (כגון, כביצה, כזית) נאמרו על האומד, ומה שנראה לו לאדם זהו שיעורו. וכיון דאין בשיעורין דקדוק מאמת אלא קירוב, אין להכביד על האדם ליקח גדולה וקטנה אלא אומד לפי דעתו" (קונטרס השיעורים, אות א). אלא שוודאי שיעיקר השיעור הוא דעתו של רואה כיון שהשיעורים הם בקירוב. והנה: "בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן. כביצה מטמא טומאת אוכלין, חסר אפילו שושום אין מטמא טומאת אוכלין... הוי כל השעורין שבתורה קצובין הן" (תוספתא, מנחות יב, ט; ועיין כתובות קד, ב; מנחות קג, א). מבריייתא זו משמע שהשיעורים קצובים ומדוקדקים. אולם נראה שאין מבריייתא זו סתירה לדברי החזון אי"ש, שכן אין כוונתה שהשיעורים

שניתנו למשה מצומצמים הם, אלא לומר שהשיעורים אף שתלויים "בדעתו של רואה", הרי קבעום חכמים כוודאי ולא כספק, שכל שנקבע שיעור לפי דעתו של רואה הוא עיקר השיעור ואין לפחות ממנו אפילו משהו.

לדעת החזון אי"ש (קונטרס השיעורים, אות ו), "דעתו של רואה" הן בית דין של גדולי הדור שקבעו כן, מה שנראה להם זהו האמת וזהו עיקר השיעור. אבל בתשובות הגאונים (מהדורת הרכבי, סי' רסח): "כל אחד בעשותו לפי דעתו יצא ידי חובתו, ואין צריך ללמוד שיעור מאחר". אם כן, לפי שעה אין הסכמה אם "דעתו של רואה" היא דעת בית דין, דעת הרב של כל קהילה וקהילה (המנהגים השונים בקהילות ישראל) או דעת כל יחיד ויחיד (כדעת הגאונים). דומה שיש היום נטייה לאמץ את השיטה שכזית דומה בנפחו לזית (ליאור, תשס"ח).

#### ו. סיכום

סיכום הגורמים שהובאו לעיל מראה: (1) גודלו של זית ממוצע של הזנים המקומיים היום הוא 4.4 סמ"ק; (2) נפח 'כזית' הוא טווח ולא מספר בודד; (3) לכל אדם יכולה להיות דעה אחרת (בתוך תחום ברור) מהו נפח הזית להלכה. שתי סיבות לכך: א) גודל הזית. הנפח הממוצע של פרי הזית נע בין שלושה לחמישה סמ"ק, מפני שלזיתים אין גודל קבוע. אם רוב הזיתים באזור מסוים שייכים לזן 'נבאלי' והעצים הניבו באותה שנה מעט פרי שהיה גדול - הנפח הממוצע היה חמישה סמ"ק. ואם רוב הזיתים שייכים לזן 'סורי' והעצים הניבו בשנה האחרת הרבה פרי - הנפח הממוצע היה שלושה סמ"ק; ב) כושר האומדן. היכולת של אדם ממוצע להבחין בין נפחים שונים היא כאשר עצם אחד שונה בנפחו מן האחר ב-6% לפחות, וכאשר יש שוני בצורה יש להוסיף עוד 6% לפחות, ויחד 12% לפחות. כלומר כאשר נוסף את השונות הנובעת מהמגבלה של כושר האומדן לשונות בממוצעים של גודל הזיתים, נקבל ששיעור 'כזית' של מצה יכול להיות בין 2.6 ל-5.6 סמ"ק "לפי דעתו של רואה". מכאן שהערך הגדול יכול להיות גדול פי 2 ויותר מהערך הקטן. מסקנה זו, שיש טווח ושני שיעורים קיצוניים לכזית, מצריכה התמודדות עם השגרה של טבלאות שבהן בכל משבצת יש ערך אחד.

- א' ברוך. תשמ"ה. שינויי צומח באזור הכנרת ב-5500 השנה האחרונות על סמך העדות הפליניולוגית. רתם 16, עמ' 14-26.
- א' גור. תש"ז. זני הזית בארץ-ישראל. השדה כז, עמ' 273-277; 328-332.
- א' גור, פ' שפיגל, ח' גרשט. תש"ך. הזית. משרד החקלאות, תל-אביב.
- הרב ח"פ בניש. תשמ"ז. ספר מדות ושיעורי תורה. בני ברק.
- הרב ח"פ בניש. תשנ"ד. שיעור כזית - בירור דעת הראשונים והאחרונים. קובץ בית אהרון וישראל, ט, עמ' קז-קטו.
- מ' כסלו. תשמ"ט. "כזית" - פרי הזית כמידת נפח. תחומין י, עמ' 427-437.
- מ' כסלו. תשס"ה. "הכל לפי דעתו של רואה" - הערכה מיוחדת של שיעור 'כזית'. בד"ד 16, עמ' 77-90.
- מ' כסלו. תשס"ו. גודלם של הזיתים בימי חז"ל. הליכות שדה 149, עמ' 23-28.
- מ' כסלו, ע' הרטמן. תשנ"ט. שרידי מזון של יושבי מערות כתף יריחו בסופו של מרד בר-כוכבא. בתוך: ח' אשל, ד' עמית (עורכים), מערות המפלט מתקופת מרד בר-כוכבא. תל-אביב, עמ' 153-268.
- מ"א כסלו, י' תבק, א' שמחוני. תשס"ז. לזיהוי שמותיהם של זני פירות בלשון חכמים. לשוננו סט, עמ' 271-290.
- הרב ד' ליאור. תשס"ח. דרשת שבת הגדול, חברון.
- א' שמחוני, מ' כסלו, תשס"ד. שרידי צמחים וחרקים ממערות הרומח במדבר יהודה. מחקרי יהודה ושומרון יג, עמ' 135-248.
- י' תבק. תשס"ו. שגשוג החקלאות בארץ-ישראל בתקופה הרומית על-פי הממצאים הבוטניים ממצדה, עבודת מסטר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.
- י' תבק, מ' כסלו, א' שמחוני. תשס"ט. שחזור מעדני הזיתים מהתקופה הרומית: השלכות פרשניות על דברי חז"ל. קתדרה 130, עמ' 17-30.
- W. F. Jashemski and F. G. Meyer. 2002. *The Natural History of Pompeii*. Cambridge University Press.
- Plinius, 1968. *Historia naturalis* (Loeb Classical Library).
- O. Simchoni and M. E. Kislev. 2006. Charred by-products of olive-oil production in the Iron Age. In: A. Mazar (ed.). *Excavations at Tel Beth-Shean 1989-1996*, vol. 1. The Israel Exploration Society and the Institute of Archaeology, HUJ, Jerusalem, pp. 679-685.

## מסורות הכשרות של בעלי חיים טהורים בקרב קהילות ישראל במרוצת הדורות זהר עמר

במאמר זה נבקש לסקור בקצרה כמה מהתמורות שחלו בדרך העברת מסורת כשרותם של בעלי החיים הטהורים בקהילות ישראל לאור ספרות ההלכה לדורותיה. מדובר בכמה מתוצאות מחקר רב-תחומי שנערך בשנים האחרונות: הלכתי, היסטורי, חברתי ותרבותי. המחקר בחן בין השאר את זיהוי בעלי החיים הנזכרים במקורות ישראל, אסכולות פרשניות, אסכולות פסיקה ודרכי השפעתן, העברתן של מסורות בין קהילות ישראל או התנוונותן של המסורות והשתכחותן ועוד.<sup>1</sup>

### זיהוי בעלי החיים הטהורים שבתורה

התורה התירה לאכול בעלי חיים רבים שהוגדרו טהורים, מקצתם על פי סימני טהרה ואחרים על פי שמותיהם, ואסרה את הטמאים. עם בעלי חיים אלה נמנו יונקים, דגים, עופות ומיני חגבים, ואפשר למנות עמם בעלי חיים מבויתים וחיות בר (ויקרא יא; דברים יד). דרכה של התורה למנות את המייעוט, ולפיכך לבד מכ"ד העופות הטמאים הותרו "אין מספר עופות".<sup>2</sup> זאת ועוד, המונח "למינו-למינה" מעיד שאין מדובר במינים ספציפיים אלא לעתים בקבוצות של בעלי חיים הדומים זה לזה בצורתם או בהתנהגותם.<sup>3</sup> יוצא אפוא שמצאי בעלי החיים הכשרים שעמד לרשות אבותינו היה עשיר ומגוון. מציאות זו הייתה נכונה כאשר היה ברור לכולם זיהוי מיני הבהמות, החיות ומיני 'שרץ העוף' שהתירה התורה, או כאשר זיהויים של מיני העופות הטמאים היה נהיר. במהלך הדורות נשתכחה מסורת הזיהוי של רוב המינים, וזיהויים של רבים מוטל בספק, ולפיכך סל הבשר של הדורות האחרונים מצומצם הרבה מזה של הראשונים.

איבוד זיהוי שמות בעלי החיים הנזכרים במקרא<sup>4</sup> וקצב שימור מסורת כשרותם (שני תהליכים שונים) היו תהליכים ממושכים והדרגתיים. למשל, כבר בימי הביניים קובע אבן עזרא שבין שבע החיות הטהורות שהתורה הזכירה יש בימיו זיהוי ידוע רק לאיל ולצבי, והשאר צריכים קבלה.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> חלק ניכר מפרות מחקרנו פורסם בשני הספרים: ז' עמר, מסורת העוף, תל אביב תשמ"ד; הארבה במסורת ישראל, רמת גן תשס"ד.

<sup>2</sup> בבלי, חולין סג, ע"ב.

<sup>3</sup> רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות א, ח. וראו מחקרים של מ' כסלו, "עקרונות המיון לקבוצות של בעלי-חיים בתורה והדגמתם בשמונה השרצים", חלמיש, 7 (תשמ"ט), עמ' 27-40; הנ"ל, "בחנית הזיהויים של עשרת מיני מעלי-הגרה הטהורים על-פי הטקסונומיה", סיני, קכה (תש"ס), עמ' ריו-רכה; ז' עמר, "זיהוי מיני שרץ העוף - בראי המסורת והמדע", בד"ד 11 (תש"ס), עמ' 5-22. כמובן מדובר בקביעה כוללנית שלא תמיד עומדת במבחן המציאות, כמו ברשימת העופות הטמאים.

<sup>4</sup> ז' עמר, ר' בוכניק וג' בר-עוז, "זיהוי החיות הטהורות שבמקרא לאור מחקר הארכאולוגיה", קתדרה, 132 (תשס"ט), עמ' 33-54.

אמנם כמה מסימני בעלי החיים הכשרים והטמאים ושמותיהם הובאו במפורש בתורה, אולם מה שהיה ברור לבני ישראל בקבלת התורה לא היה נהיר לגמרי בדורות מאוחרים. אדרבה: גם כאשר ניתנה התורה היה צורך לזהות בוודאות את בעלי-החיים הנזכרים, שכן לא הכול הכירו אותם ולא הבחינו בין שמותיהם. חז"ל דייקו מלשון המקרא "זאת החיה אשר תאכלו" (ויקרא יא, ב) ודרשו שמשה רבנו קיבל את המסורת מאת הקב"ה בצורה מוחשית: "מלמד שתפס הקב"ה מכל מין ומין והראה לו למשה ואמר לו זאת אכול וזאת לא תיכול".<sup>6</sup> ועוד נאמר: "תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשין לו למשה, עד שהראהו לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן: מנורה וראש חדש ושרצים... ויש אומרים אף הלכות שחיטה".<sup>7</sup> ומשה אף הוא העביר את המסורת באותו האופן לבני ישראל:

זאת החיה אשר תאכלו: מלמד שהיה משה אוחז החיה ומראה להם לישראל ואומר להם זו תאכלו וזו לא תאכלו, את זה תאכלו מכל אשר במים זה תאכלו וזה לא תאכלו, את אלה תשקצו מן העוף את אלה תשקצו ואת אלה לא תשקצו, זה לכם הטמא זה טמא וזה לא טמא.<sup>8</sup>

הקושי בזיהוי שמות בעלי החיים בתקופות מאוחרות נבע משלוש סיבות עיקריות:

א. העדר "מסורת זיהוי" רציפה ואמינה בשל המאורעות שפקדו את עם ישראל: עקירתו מאדמתו, פיזורו בארצות הגלות והזמן הממושך שחלף מן התקופות הקדומות ועד לימינו. כל אלה היו מן הגורמים העיקריים לניתוקן והפסקתן של שלשלות מסורת רבות.

ב. חלק מעם ישראל הגיע לאזורים שבהם בעלי חיים מסוימים שהיו נפוצים בארצות המקרא (אזור הסהר הפורה) לא היו מצויים בהם או שאכילתם לא הייתה מקובלת מסיבות תרבותיות.

ג. לא ניתן לסמוך על זיהוי בעלי החיים רק על-פי שמותיהם, שכן כינויים משתנה ממקום למקום.

## מסורת בקבלה

כדי להעניק תוקף הלכתי מחייב לזיהוי המוצע יש צורך בתנאי נוסף המכונה "מסורת". אין מדובר בעניין פולקלוריסטי שולי אלא בעיקרון הלכתי חשוב. כאשר אנו מדברים על "מסורת" אנו זקוקים לשני תנאים הכרחיים לפחות: אחד הוא מקור קדום, אמין ומוסמך של המסורת, ושני כוח משמר שיועד לשמר מסורת. לא תמיד שני התנאים הללו חברו יחדיו, ולכן לפעמים מסורות שונות (חשובות ככל שתהיינה) חדלו להתקיים בקהילות שונות, מסיבות שונות.

התורה הזכירה רק את סימני הטהרה של היונקים ולא את סימני הטהרה של העופות, לכן חז"ל הם שקבעו את סימני הטהרה של העופות,<sup>9</sup> ולכן הדרישה לקריטריון המסורת נזכרת בבירור רק

<sup>5</sup> אבן עזרא, דברים יד, ה.

<sup>6</sup> בבלי, חולין מב, ע"א. וכן בכל מקום בתורה שנאמר 'זה', 'הזה' וכדומה, דרשו חז"ל שמדובר בראייה ממשית. למשל בעניין קידוש החודש (שמות יב, ב) ובעניין מעשה המנורה (במדבר ח, ד), ראו בהערה הבאה.

<sup>7</sup> בבלי, מנחות כט, ע"ב.

<sup>8</sup> ספרא שמיני, ב.



בסוגיית כשרות העוף, שאת הגדרתו מביא הרמב"ם: "עוף טהור נאכל במסורת, והוא שיהיה דבר פשוט באותו מקום שזה עוף טהור".<sup>10</sup> מסורת שהיא קבילה מבחינה הלכתית ניתן לקבל רק מאנשים מהימנים בעלי מסורת, כלומר אנשים יראי שמים שבידם מסורת חיה ופעילה על פי הכלל התלמודי "נאמן צייד לומר עוף זה טהור מסר לי רבי".<sup>11</sup> מעיקר הדין ניתן לקבל מסורת מכל אדם שמוחזק ככשר, כפי דברי רש"י (שם, ד"ה במסורת): "אם זכור הוא באדם כשר שאכלו או שמסר לו רבו או צייד חכם שהוא טהור".<sup>12</sup> בדורות המאוחרים סמכו בעיקר על רבנים, תלמידי חכמים ושוחטים שהייתה בידיהם מסורת שעברה אליהם איש מפי איש מדורי דורות וקיימה הלכה למעשה. מדובר במידע אותנטי, מדויק ומהימן, שכן מעצם טבעה מסורת הלכתית שבקבלה אינה יכולה להסתפק בהשערות בלבד, אלא בזיהוי ודָאָי עם רציפות מסורת ברורה ומהימנה שהתקיימה ללא כל שינוי מאות שנים. אמינותה של המסורת היא מוחלטת, שכן היהודים בכל התפוצות נודעו בהקפדתם באכילת מזון כשר, ודווקא חומרה יתרה זו היא שהביאה לעתים לאבדן תוקפה של מסורת שאינה פעילה.

### הסיבות לאיבוד מסורת

איבוד מסורת הוא תוצאה של סיבות רבות ושילוב של נסיבות כגון איבוד קשר עם מרכז תורני עתיק ונסיבות תרבותיות וגיאוגרפיות. תופעה שחוזרת על עצמה היא כיצד היעדר מסורת מתפרש כמסורת של איסור'. הדבר מתבטא דרך קבע במטבעות לשון של אנשי הלכה הפוסקים: 'מעולם לא שמענו', ביטוי המבטא את תחום ידיעותיהם ולא דווקא את המציאות הכוללת. להלן נביא כמה דוגמאות. הרב יחיאל אפשטיין (תקנ"ה-תרס"ה, 1835-1905) כתב: "ועכשיו אנו נוהגין שלא לאכול שום חגב אפילו בכל הסימנים ואפילו ידוע ששמו חגב. ומימינו לא שמענו שיהא מקום שאוכלין בו חגבים".<sup>13</sup> מיותר לציין שבקהילות ישראל בתימן ובצפון אפריקה אחזו במסורת זו באותה עת עשרות אלפי יהודים. מעניין לציין כנגדו את הרב משה בן דניאל טולידנו (תפ"ד-תקל"ג, 1724-1773), מגדולי חכמי מרוקו (שתקף את פסיקתו של ר' חיים בן עטר כנגד אכילת חגבים):

ולשמע אוזן שמעתיהו להרב המוסמך כמוה"ר חיים בן עטר ז"ל בספרו פרי תואר בס' פה, כתב שיטנה על יושבי המערב אשר מעולם אנשי השם שאוכלים החגבים והטיח

<sup>9</sup> משנה, חולין ג, ו.

<sup>10</sup> רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות, א, טו.

<sup>11</sup> בבלי, חולין ס"ג, ע"ב.

<sup>12</sup> שם. ובמקום אחר פירש רש"י: "עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור" (סב, ע"ב, ד"ה חזיוה דדרסה ואכלה). והר"ן העיר: "ורבו שאמרו רבו צייד לאו רב בחכמה אלא בענין צידה ובקיאות עופות". הש"ך (י"ד פב, ס"ק א) מוסיף: "ומכל מקום אם תלמיד חכם מעיד על עוף שמקובל הוא שטהור נאמן, ובפרט האינדא שאין לנו צייד אלא מסורת".

<sup>13</sup> ערוך השולחן, י"ד, סימן פ"ה.

דברים הרבה שאין ראויים ליאמר אפילו על בר בי רב דחד יומא, ואף כי לא איש כמוני  
אענגנו ואנכי לא אהיה אפילו כקטן שבתלמידיו מ"מ קנאת ה' צבאות תעשה זאת ועת  
לדבר זכות על אבותי ואבות אבותי אשר היו מימי קדם מנהיגים את הדור ושמעם הולך  
לכל המדינות הקרובים והרחוקים ובימיהם עלתה זאת **שהיו כל העולם** אוכלים  
החגבים.<sup>14</sup>

דוגמא אחרת מופיעה אצל הרב אלעזר פלקלס מפראג (תק"ד-תקפ"ו, 1754-1826) בעניין  
מסורת אכילת עוף הפניניה, ואלה דבריו: "ומה שקורין פערלהינר לא שמעתי מעולם להתיר משום  
פוסק",<sup>15</sup> ואולם באותה עת בגרמניה ואף בפראג היו שאכלו פניניות.<sup>16</sup>

חוסר תקשורת בין קהילות היה בעבר חזון נפרץ וגרם לאי ידיעה של המסורות השונות. הסיבה  
היתה פיזור של האוכלוסייה היהודית על פני אזורים נרחבים והעדר קשר רציף ביניהם, לעתים  
באותו חבל ארץ עצמו. למשל, כאשר נשאל במאה השבע-עשרה ר' שמואל אבוהב שפעל  
בוונציה על כשרות ציפור השחרור (*Turdus merula*) על פי מסורת ליורנו, הוא ענה בתגובה  
שלא שמע על כך.<sup>17</sup> ר' יצחק לאמפרונטי (1679-1757), בעל "פחד יצחק", שפעל בעיר פרארה,  
הזכיר את תשובתו של ר' שמואל אבוהב וממנה הסיק שה"מירלו" אינו כשר מפני שאין עליו  
קבלה.<sup>18</sup> למעשה היתה לעוף השחרור בליורנו מסורת כשרות ברורה כמו שהעידו רבנים  
מאחרים ממנו.<sup>19</sup>

סיבות אחרות להעדר מסורת הן הכחדתו של בעל חיים או נדירותו, כדוגמת הטווס, שלא היה  
שכיח בדורות האחרונים כעוף מאכל.<sup>20</sup> התפתחותה של תעשיית המזון בעשרות השנים  
האחרונות והתפשטות השחיטה המרוכזת במשחטות גדולות הביאו לצמצום תופעת השוחטים  
המקומיים ולהיעלמות מסורות רבות של עופות בר שנהגו לצוד למאכל (במגבלות ההלכתיות  
שנועדו למנוע טריפות).

בעבר, היה הצייד אחד הגורמים להכחדתם של מיני בעלי חיים רבים ולהיעלמותן של מסורות.  
היום דווקא חוקי הגנת הטבע המגבילים כמעט לחלוטין אכילת עופות בר כגון חגלה וקורא הם  
הסיבות האפשריות לאיבוד המסורת עליהם. הגורם המנטאלי, תרבויות אכילה שונות ושינוי  
טעמים של הצרכנים הם גורמים לא מבטלים להפסקתן של מסורות רבות בדורות האחרונים.  
השפעת החברה המערבית, המייצגת את תרבות השפע והקדמה בדורות האחרונים, חזקה מאוד

<sup>14</sup> ר' משה טולידנו, **מלאכת הקודש**, ליורנו 1803, לפרשת שמיני.

<sup>15</sup> ר' אלעזר פלקלס, **תשובה מאהבה**, ג, פראג תקפ"א, תשובה שכ"ח.

<sup>16</sup> ראו תשובתו של הרב ד"צ הופמן, **מלמד להועיל**, ב, פרנקפורט תרפ"ז, סימן טו.

<sup>17</sup> **דבר שמואל**, וינציאה תס"ב (1072), תשובה קעד.

<sup>18</sup> **פחד יצחק**, ו, ליק 1866, דף סז.

<sup>19</sup> **מחזיק ברכה** על שו"ע יו"ד לסימן פב, ס"ק ו; י"מ כהן, **זבחי כהן**, ליורנו 1832, עמ' 12.

<sup>20</sup> ז' עמר, "כשרות הטווס", שנה בשנה, מג (תשס"ג), עמ' 203-210.

וקובעת גם את הנורמות של התרבויות ואת הסממנים החיצוניים והמהותיים (גם בשדה ההלכה) בכל קהילות ישראל באשר הן. הדבר מתבטא למשל בסגנון הלבוש ובמאכלים. העובדה שאכילת ארבה וחרקים בכלל או ציפורי שיר קטנות כגון דרורים אינה מקובלת כמעט בעולם המודרני בעל האוריינטציה המערבית גורמת גם למי שהיה מורגל או מעוניין בזה להימנע מכך כדי שלא להיראות חריג בחברה. כמובן, היחס לאכילת מזון כזה הוא סובייקטיבי, אך אצל אנשים שמאכלים כאלה אינם מקובלים עליהם עשוי גורם הדחייה להיהפך לעיקרון הלכתי המושתת על איסור אכילת דבר שקץ או מיאוס.<sup>21</sup>

ראוי לציין שאבותינו חיו בצניעות וניצלו כל מאכל זמין כשר שהתורה התירה. למשל, אכילת ציפורי שיר כמו דרורים הייתה חלק מקובל (לכתחילה) בתפריט המזון של כל קהילות ישראל ומלבד צורך קיומי אף נחשבו מאכל תאוה. זה גם ההסבר הריאלי למצוות שילוח הקן.<sup>22</sup> היום ב"ה אנו חיים בתנאי שפע, אך האם בשל כך פטורים אנו מלשמר מסורת אכילת דרורים רק משום שאיננו נוהגים עתה לאכול בעלי חיים קטנים? האם רשאים אנו להחליט מטעמים גסטרונומיים וריחוק אסתטי שאין בהם שיקולים הלכתיים עניינים מה ראוי לאכול ומה אינו ראוי למאכל? כידוע, מכות ארבה פקדו תכופות את המזרח התיכון בכל שנות ההיסטוריה האנושית (עד שנות החמישים של המאה העשרים) והסבו נזקים אדירים ליבול הארץ, גרמו רעב גדול ולעתים אף תמותה. פעמים שדווקא אכילת הארבה, אויבו של האדם, הצילה אותו מכליה, ולהלכה נפסק שיש לברך עליו, אף שיש בארבה קללה.<sup>23</sup> זאת ועוד, בקהילות צפון אפריקה ותימן, המשקפות את נורמות התרבויות הקדומות, נחשב הארבה מאכל שעולה על שולחן מלכים. ביובל השנים האחרון נעלמה מכת טבע זו מאזורנו הודות להדברה יעילה שהושגה באמצעות שיתוף פעולה בין-לאומי. גידולו של הארבה במעבדות מחקר מוגבל ומותר רק על פי אישור מרשות הגנת הצומח (במשרד החקלאות). האם מובטח לנו שנפטרנו לחלוטין מעונשה של מכת הארבה? הזמן יוכיח (וסימן לכך היה מכת הארבה האחרונה שהגיעה לארץ ישראל בשנת תשע"ג). לצערנו, ישנן הרבה מחלות ומגפות שהאדם המודרני ביהירותו סבר שמיגר לגמרי, והנה הן שבות וחוזרות.

אולם מלבד הסיבות שנמנו לעיל, התהליכים שהתחוללו בארץ לאחר הקמת מדינת ישראל וגל העלייה שהגיע אחריה תרמו אף הם השתכחות מסורות. זכינו שמכל תפוצות הארץ הסתופפו יחדיו בני גלויות רבות המשמרות אוצר יקר של מסורות עתיקות, אך תהליך 'כור ההיתוך' לא פסח גם על עולם ההלכה. וכך הביאו פעילות דינמית ופעילות סבילה וצירוף של השפעות הדדיות לטשטוש ולהיעלמות של מסורות רבות. לא כך היה בעבר: ריחוק מרכזי התורה אלו מאלו, השפעות תרבותיות וחברתיות של הסביבה הנכרית ונדידת היהודים בגולה יצרו עולם בעל פסיקה מגוונת, שבו כל עדה וקהילה משמרת את מנהגיה הייחודיים. אבל בימינו קיימת מגמה של

<sup>21</sup> מסורת העוף, עמ' 87, 216-221 ועוד.

<sup>22</sup> ז' עמר, "שילוח הקן - מצוה אקולוגית", תחומין, כב (תשס"ב), עמ' 531-536.

<sup>23</sup> משנה, ברכות ו, ג.

האחדה (שיש בה גם צדדים חיוביים) הדוחקת מסורות ושיטות פסיקה של עדות מיעוט. למשל, אף ששיטת הרמב"ם נוהגת היום כפסיקה הלכתית יחידה ומחייבת רק בידי מיעוט יחסי (בעיקר אצל מקצת יהודי תימן), דומה שעדיין רבה חשיבותה לכלל ישראל ויש להעניק לפסיקת הרמב"ם צידוק ואווירה הלכתית תומכת. מתברר שדווקא שיטה זו עשויה לפתור בעיות רבות, כגון כשרות תרנגול הודו ושאר עופות טהורים שמוצאם בעולם החדש ושאינן להם מסורת עתיקה.<sup>24</sup> מכל הסיבות שנמנו (ומשילוב של כמה מהן) מצטייר תהליך של כמה שלבים עיקריים לאיבוד המסורת: (א) קיומה של 'קבלה' ומסורת אכילה פעילה. לעתים היא מבוססת על מסורת זיהוי קדומה. (ב) הפסקת אכילה מסיבות שונות למרות קיומה של מסורת תיאורטית בעל-פה או בכתב. (ג) ניוונה והשתכחותה של המסורת. (ד) יש שהיעדר מסורת מתפרש כמסורת של איסור, לפיכך, לפי שיטות אחדות, אי אפשר לקבל מסורת ממי שיש בידו.

### כיצד משמרים מסורת?

בעבר הייתה מועברת מסורת מאיש לאיש באמצעות זיהוי פיזי ועדות שהעוף הוא טהור וידוע שהוא נאכל. מסורת שקיים חשש לאיבודה אפשר לשמר באמצעות פרסומה ושחיטה בפרהסיה, כפי שנהגו בציפור דרוו בכמה מקהילות גרמניה עד לשואה.<sup>25</sup> אפשרות אחרת לשימור פעיל של מסורת היא לקיים 'סעודות מסורת' כהלכה, ובהן יוגשו מאכלים ממיני עופות שיש עליהם מסורת ברורה תוך כדי לימוד הסוגיה.<sup>26</sup> כדי לקבע מסורת לדורות ולבסס את אמינותה רצוי לקבל את העדות בבית דין, אשר יגבה מסורת ויחקור את העד היטב. את גביית המסורת יש לתעד בכתב, לערוך פרוטוקול מסודר ולחתום על הצהרתה. רצוי לתעד את גביית המסורת באמצעים המודרניים שעומדים לרשותנו: הקלטה וצילום בווידיאו. הראשון שנקט שיטה דומה היה הרב יצחק בן מאיר (תק"מ-תרס"ט, 1780-1849), השוחט מליוורנו, שהביא בספרו 'זבחי כהן' את שמות העופות הטהורים באיטלקית כפי שהיו מקובלים בקהילתו בתוספת איורי העופות. שיטה זו על-פי הרב שמואל דיסגני, הרב הראשי של יהודי איטליה, מספיקה בשביל יהודי איטליה<sup>27</sup> אך עשויה להיות בעייתית לקהילות שבהן נקראים העופות בשמות אחרים. בעיה זו יכולה להיפתר בימינו כשניתן לקבע את המסורת במדדים

<sup>24</sup> A.Z. Zivotofsky and Z. Amar, "The Halachic Tale of Three American Birds: Turkey, Prairie Chicken and Muscovy Duck", *Journal of Halacha and Contemporary Society*, 46 (2003), pp. 81-103

מסורת העוף, עמ' 85-86.

<sup>25</sup> ז' עמר וא' זיבוטפסקי, "פרויקט שימור מסורת בעלי החיים הטהורים", המעין, מג/ב (תשס"ג), עמ' 36-40; ז' עמר, "בעקבות 'סעודת ההלכה'", על אתר, יב (תשס"ג), עמ' 112-109.

<sup>27</sup> R. di Segni, Guida alle regole alimentari ebraiche, Roma 1996, p. 26

מדעיים מדויקים ומוחלטים. ראשית, יש להשתמש במינוח המדעי (בלטינית) שבימינו הוא שם אוניברסלי. אמנם גם המינוח המדעי עשוי להשתנות, אולם בשילוב אמצעים חזותיים (הקלטה וצילום) אפשר לצמצם את סבירות הטעויות. עוד אמצעי שעומד לרשותנו היום הוא הגדרה גנטית, היינו זיהוי הקוד הגנטי (D.N.A) ברקמת העוף שיש עליו מסורת, ושימורו עומד לדורות הבאים. למרות החשיבות הרבה שמקנה היהדות האורתודוקסית בכללותה ל"שמירת המסורת", דומה שלא נעשה די בכל הנוגע לשימור מסורות הכשרות של בעלי החיים הטהורים שבימינו נתונים בקבוצת הסיכון של איבוד המסורת, כגון צבי, איל, יעל, חגלה, ארבה, פסיון, פניניה, ברבור, שָׁלֹ בַר, דרור, תור, צוצלת ושאר יוני בר. לדבר זה משמעות מכרעת בעיקר לעופות ופחות לבהמות והחיות (ראו להלן). מאחר שהאנשים המחזיקים את המסורת על בעלי החיים הנזכרים מבוגרים מאוד, חובה לתעד היטב במידת האפשר ובהקדם את המסורת שבידם. כדי שגביית המסורת תהיה שיטתית, מהימנה ומתועדת כראוי, אין להותירה בידי יחידים.<sup>28</sup> לצערנו, רק בדור האחרון התעוררה המודעות לשימור המסורות, אף כי מה שנעשה עד כה הוא מאוחר מדי ומועט שאינו מחזיק את המרובה. ויזכרו לטובה הרב ד"ר י"מ לוינגר, הרב א' בן-דוד, הרב פרופ' ארי זיבוטספקי, ד"ר ארי גרינספן ועוד רבים אחרים שתרמו בעבודותיהם לשימור המסורת.

### העברת מסורת

יש הבדל בין קבלה או העברה של מסורת ליחיד ובין העברה לרבים כקהילה. על היחיד נפסק בשו"ע:

מי שהוא ממקום שנוהגין איסור בעוף אחד, מפני שאין להם מסורת והלך למקום שיש להם מסורת יכול לאכלו במקום שהלך שם, ואפילו דעתו לחזור. ואם יצא ממקום שיש להם מסורת והלך למקום שאין להם מסורת מותר לאכלו.<sup>29</sup>

סוגיית האפשרות של עברת מסורת מקהילה לקהילה נתונה לכאורה לפרשנות דברי הראשונים, כפי שכותב השו"ע: "אם שאר מקומות שאין להם מסורת יכולים לאכלו על סמך מקום שיש להם מסורת; יש מי שאוסר ויש מי שמתיר, ויש לחוש לדברי האוסר".<sup>30</sup> לאמנתו של דבר, כמעט כל האחרונים חלקו על השו"ע בהבנתו שהרא"ש הוא המתיר (רא"ש, חולין פ"ג, סימן ס' [בעניין היחיד]; טור סימן פב, [בעניין הרבים]) ואילו הרשב"א הוא המחמיר (תורת הבית, בית שלישי). לדבריהם אין בין הרא"ש לרשב"א מחלוקת כלל.<sup>31</sup> המסקנה היא שניתן לסווג את מעמד קיומה או היעדרה של מסורת לארבע קבוצות:

<sup>28</sup> ז' עמר וא' זיבוטספקי, "פרויקט שימור מסורת בעלי החיים הטהורים", המעיין, מג/ב (תשס"ג), עמ' 40-36.

<sup>29</sup> שו"ע, יו"ד פב, ד.

<sup>30</sup> שו"ע, יו"ד, פב.

<sup>31</sup> ש"ך, ט"ז, פ"ח, פ"ת וערוך השולחן.

- (א) קיומה של מסורת (מסורת חיובית).
- (ב) היעדר מסורת - לא לאיסור ולא להיתר (מצב ניטרלי) - ניתן לקבל מסורת מקהילה שנהגו בה היתר.
- (ג) מסורת של איסור (מסורת שלילית) - קהילה כזו אינה יכולה לסמוך על קהילה שנהגו בה היתר.<sup>32</sup>
- (ד) איסור האכילה מוטל בספק - מסורת ניטרלית או מסורת שלילית. ייתכן שהמחלוקת שמציג השו"ע בין הרא"ש לרשב"א היא בקבוצה זו.

### החשיבות בשמירת מסורת כשרותם של בעלי חיים

שלא כמסורת הפרשנית, לא קיימת בין הפוסקים אחדות דעים בדבר החלת מסורת הלכתית על-ידי קבלה כתנאי מחייב על כל בעלי החיים. רוב הפוסקים סבורים שמסורת דרושה רק בעופות ולא בבהמות וחיות (שו"ע); יש פוסקים דרישה למסורת בעופות אם ישנם סימני טהרה וברור שהעוף אינו דורס (שיטת רמב" וכך משמע מהרמב"ם); יש המחייבים מסורת לעוף כתנאי יחיד ומחייב (רש"י והרמ"א); יש הדורשים מסורת לכל בעלי החיים (בעל ה'חיי אדם' והחזו"א).<sup>33</sup> אולם לכל הדעות שמירת המסורות היא הכרחית מצד ההלכה. דוגמא לכך היא מחקרנו על כשרות הג'אמוס, ששימש בסיס מידע לרב שלמה עמאר, הראשון לציון, להיתר רשמי שהעניק לבשר הג'אמוס ומוצאיו בימינו. בפרויקט מחקר הלכתי זה נרשמו כמה הצלחות נוספות: יצירת מודל אידיאלי כיצד יש לשמר את המסורת שכלל כמה שלבים: מחקר היסטורי, גביית עדויות קבילות מבחינה הלכתית, שיתוף פעולה עם הגורם החקלאי והממשלתי ועם גוף כשרות מוסמך (במקרה דנן הרבנות הראשית), בחינת הסוגיה ופסיקה בידי פוסק הלכה בעל שיעור קומה, בחינת בעלי החיים מקרוב בבית גידול, בכלל זה שחיטה ובדיקה אנטומית על פי הקריטריונים ההלכתיים.<sup>34</sup> זאת גם דוגמא למחקר הלכתי בעל השלכות יישומיות וכלכליות ואנו מקווים ששיתוף פעולה כזה יוכל להניב בעתיד עוד מתן הכשר רשמי של בעלי חיים טהורים נוספים שהיו שכיחים בסל המזון היהודי בעבר.

ההלכה אינה נקבעת רק על פי מציאות ונורמות עכשוויות, אלא יש לראות את התורה בפרספקטיבה היסטורית מאז ניתנה בסיני ועד סוף כל הדורות. כוח רב ניתן בידי פוסקי כל דור ודור להכריע ולהשפיע על ההווה<sup>35</sup> בלי לחוש ולחשוש שמא אינם ראויים להכריע בסוגיה זו. על דורנו אפוא מוטל לשמר את המסורת ולא לחסום בפני דור העתיד את האפשרות להכריע אם

<sup>32</sup> ראו למשל מאמרנו בעניין "הפולמוס על כשרות החסידה (Ciconia) בימי הביניים", סיני, קכח (תשס"ב), עמ' קלה-קמו.

<sup>33</sup> ראו סיכום הדעות העיקריות לקריטריונים של כשרות העופות, **מסורת העוף**, עמ' 38-43.

<sup>34</sup> ז' עמר ו'א' זיבטופסקי, "כשרות הג'אמוס", תחומין, כז (תשס"ז), עמ' 379-387.

<sup>35</sup> בבלי, ר"ה כה, ע"ב.

לאכול עוף כשר מסוים או לא. זאת ועוד, על פוסקי הדור מוטלת אחריות כבדה בבואם לפסוק בכשרותם של עופות. פסיקה לחומרה יתרה עלולה להשכיח מסורות מדורי דורות וליצור לאחר זמן יחס זלזול וביטול לכל מי שנוהג אחרת על פי המסורת שבידו מפי רבותיו, ונמצאנו מוציאים לעז על אבותינו. לבסוף יש לדבר ערך מצד לימוד תורה, ומצווה עלינו להבדיל בין הטמא לטהור, ואם נאסור לחלוטין מין בעל חיים שעל פי מקצת מסורות מהימנות הוא טהור, נמצאנו מביאים ח"ו להשכחת התורה ולסילופה.

## מציאות הלכתית ומציאות מדעית

### דרור פיקסלר

#### האם קיימות שתי מציאויות - עובדתית והלכתית?

לפעמים ניסו חז"ל לברר את המציאות ולפעמים קבעו את המציאות. הקביעה "פחות מבת ג' בתלויה חוזרין" איננה מציאותית אלא סטטיסטית. דיון בירושלמי כתובות שם כלל לא דרש בדיקה אלא קביעה על פי רוב. אבל "כבולעו כך פולטו", ו"כלי חרס אין להם טהרה עולמית" הן קביעות הלכתיות ולא מציאותיות.

#### חילול שבת לצורך נפל: בעקבות שינוי המציאות השתנתה ההלכה

מקובל היה לפני שישנן שתי תקופות היריון שונות אצל בני אדם. כך אמרו בירושלמי (יבמות ד,ב):

מניין שתי יצירות? רבי זעירא בשם רבי הונא: 'וייצר' (בראשית ב,ז) - יצירה לשבעה ויצירה לתשעה. נוצר לשבעה ונולד לשמונה - חיי, כל שכן לתשעה. נוצר לתשעה ונולד לשמונה - אינו חיי. נוצר לתשעה ונולד לשבעה - איתא חמי, אם לשמונה אינו חיי כל שכן לשבעה.

לפי תפיסה זו ולדות שיצירתם לשבעה חדשים יש שמשתיין בבטן ונולדים לשמונה או לתשעה חדשים וכולם בני חיים הם, אבל ולדות שיצירתם לתשעה חדשים אין ברייתם נגמרת עד שימלאו ימי עיבורם, ואם הקדימו לצאת לשמונה וכל שכן לשבעה חדשים או פחות - נפלים הם, ואפילו יצאו חיים לאוויר העולם אין להם סיכויים לחיות. על פי חלוקה זו קראו לוולדות שנשלם זמן עיבורם "בן שבעה" או "בן תשעה". אבל ולד שנולד לפני זמנו הראוי נקרא "בן שמונה", דהיינו נפל. במסכת שבת הובאה ברייתא הדנה בהיתר חילול שבת לצורך תינוק שנולד:

תנו רבנן, בן שבעה מחללין עליו את השבת. ובן שמונה אין מחללין עליו את השבת. ספק בן שבעה ספק בן שמונה אין מחללין עליו את השבת. בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו אבל אמו שוחה ומניקתו מפני הסכנה.

כך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן של,ז-ח), אלא שהוסיף המחבר ופירש כיצד ניתן להבחין בין בן שבעה לבן שמונה, והוא שאם "נגמרו שערו וצפרניו" הרי זה מוכיח כי נשתהה בבטן כל צרכו, ואם לאו - נפל הוא. לדעה זו מתפרש מה שאמרו בגמרא "אמו שוחה ומניקתו מפני הסכנה" - מפני סכנת האם, שריבוי החלב מסכן אותה.

ברם לא כל הראשונים קיבלו את הקביעה שאסור לחלל שבת עבור נפל. כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (שבת יט,ה) על בן שמונה "שעל הרוב אינו מתקיים", משמע יש מיעוט בני שמונה שמתקיימים. בהתאם לזה פסק בהלכות מילה (א,ג):



מי שנולד בחדש השמיני - אם היה שלם בשערו ובצפרניו הרי זה ולד שלם וכן שבעה הוא אלא שנשתהה... אבל אם נולד ושערו לקוי ואין צפרניו שלמין כברייתן הרי זה בן שמונה ודאי שלא היה ראוי להוולד אלא בתשעה ויצא קודם שיגמר, ולפיכך הוא חשוב כאבן ואסור לטלטלו. ואף על פי כן אם שהה שלשים יום הרי הוא ולד של קיימא והרי הוא כשאר הנולד ללכל דבר, שכל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל.

הרי לפנינו אפשרות שגם בן שמונה יחיה. ונראה שלכך לא חילק בין בן שמונה לשאר ולדות בהלכות שבת (ביד): "ומרחיצין את הולד בשבת ביום שנולד אחר שחותכין את טבורו אפילו בחמין שהוחמו בשבת,

ומולחין אותו ומלפפין אותו מפני שסכנה היא לו אם לא יעשו לו כל אלו". והואיל והזכיר "סכנה", מוכח שמדובר במלאכות דאורייתא, ואילו היה דבר זה אסור לבן שמונה, היה צריך לפרש, כמו שבאמת פירשו האוסרים. בהתאם לשיטתו זו שאפילו בן שמונה ודאי אינו נפל ודאי, נפסק בהלכות ייבום וחליצה (א,ה):

מי שמת והניח אשתו מעוברת - אם הפילה אחר מותו הרי זו תתייבם, ואם ילדה ויצא הולד חי לאויר העולם, אפילו מת בשעה שנולד, הרי אמו פטורה מן החליצה ומן היבום. אבל מדברי סופרים עד שיוודע בודאי שכלו לו חדשיו וכו'.

וכך בהלכות נחלות (א,ג):

אין הבן יורש את אמו בקבר כדי להנחיל לאחיו מאביו... אבל אם מתה האם תחילה ואחר כך מת הבן, אפילו היה קטן בן יומו ולא כלו לו חדשיו, הואיל וחיה אחר אמו שעה אחת ומת, הרי זה נוחל את אמו ומנחיל הנחלה ליורשיו ממשפחת אביו.

על הברייתא ביבמות פ, א - "בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה", פירש רש"י ז"ל: "סכנת שניהם - הבן והאם, שלא ירבה חלב הדדין ותיאנס ותמות". הרי שגם רש"י סובר שדוחין שבת מפני סכנת בן שמונה.

על כל פנים, ברור שהמחלוקת העקרונית בין שתי השיטות היא בהערכת העובדות. לשיטה המחמירה בן שמונה אינו חי, ואם ביום מן הימים יימצא בן שמונה שמתקיים, הרי אין זה אלא מעשה נסים. אבל הרמב"ם ז"ל כתב מפורש שכאן מדובר רק על רוב - אמנם ייתכן רוב מכריע - ורוב אינו כולו, ויש מיעוט שיכולים לחיות. אכן, דעת הרמב"ם היא שסתם ולדות כולם אינם יוצאים מכלל ספק נפלים עד שיעברו עליהם שלושים יום. נמצא שאצל רוב התינוקות אין לנו אלא ספק שהם בני קיימא, וכל ההבדל אינו אלא בגודל הספק, ובלשון ימינו - מידת ההסתברות. אבל כלל הוא בידינו שאין הולכין אחר הרוב בפיקוח נפשות, ואפילו על ספק מחללין את השבת, אף אם הסיכויים להציל קטנים מאוד.

## עם ההתפתחות הרפואית אף הצלת נפל דוחה שבת

עד לאחרונה לא היה הבדל גדול בין שתי השיטות, שהרי ראינו שגם המחמירים הקלו לטלטל סתם ולדות אפילו הם ספקות, ואף התיירו בשביל עובר במעי אמו, על כל פנים בצירוף הסברה שגם האם מסתכנת בהפלה. השיטה הקיצונית האוסרת חילול שבת או דחיית שאר מצוות בשביל נפל או עובר לא באה בחשבון כל זמן שניתן היה לצרף גם סכנת האם. יתר על כן, אפילו הדין שאם מתה האם קורעים את בטנה ומוציאין את הוולד לא יצר נפקא מינה למעשה. כאמור, להלכה יש כאן מחלוקת אם דין זה אמור במלאו חודשיה דווקא, ואז אחרי מותה נחשב העובר יילוד שדלת נעולה בפניו, או שמא אפילו לפני מלאות ימי הריונה מצילין את העובר שבתוך מעיה. אולם למעשה נדחה כל הדין הזה בהלכה אף על פי שהביאו המחבר בשולחן ערוך, שהרי הגיה עליו הרמ"א ז"ל "שאין נוהגין עכשיו כן אפילו בחול משום דאין בקיאין להכיר במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לולד לחיות", ומפרש במגן אברהם: "דשמא נתעלפה ואם יחתכוה תמות, וצריכין להמתין, ואדהכי והכי מיית הולד."

ברם, היום התפתחו שיטות טיפול בנולדים פגים המאפשרות חיים להרבה ולדות שיצאו לפני זמנם, אפילו אלה שיש להם כל סימני נפל - לא נגמרו שער וציפורניו. ואמנם לא ראינו ולא שמענו מי שיערער על שמחללין את השבת עבור ולדות כאלה להתקין להם מדגרה ולספק להם שאר צורכיהם כדי להחיותם. ולדעת הרמב"ם ורש"י ז"ל וסייעתם לא נשתנה הדין כלל. כשם שהותר מלכתחילה לדחות את המצוות משום סכנת הוולד אפילו בן שמונה, כך היום. רק שהיום נתהפך המיעוט המצליח להתקיים להיות רוב. אמנם ייתכן שיש לדון בהלכה שבן שמונה חשוב כאבן שאינו מקבל טומאה ולא מטמא אחרים מפני שאינו לא חי ולא מת, אולם אין זה נוגע למעשה. אבל לדעת השולחן ערוך, כפי שביארו האחרונים, יש לומר שבאמת נשתנה הדין לגמרי. הם יצאו מן ההנחה שבן שמונה אינו חי ואין בידינו שום תרופה להחיותו, לפיכך אין מחללין שבת עבורו, אבל בשביל עובר במעי אמו, אף שעדיין אינו בר קיימא, אף הם התיירו לעשות למענו כל צורכו כדי להביאו למצב שיהא בר קיימא. מעתה הוא הדין לבן שמונה שלא נשלם ולא נגמר, אבל יש אפשרות להשלימו ולגמרו, שחייבים להצילו: "אמרה תורה, חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה": כל זמן שלא נודע איך לטפל בנולדים שלא נגמרה ברייתם ולא היו אמצעים לאפשר להם לגמור את תהליך ההשתלמות חוץ לרחם, לא ניתן היה לעשות עבורם דבר, לפיכך כל ששיערו שאין להם שום סיכויים לחיות אין לחלל שבת לצורכם. אבל עתה, שאפשר להועיל להם, למה יגרע חלקם מעוברים שעדיין לא נולדו והם בעיצומו של תהליך ההשתלמות עד שיגיעו לדרג של בני קיימא? אלה כמו אלה רובם יש להם חיים בכוח, ובתנאים מתאימים יצא כוח זה לפועל ותהיה להם חזקת חיים.

## בדיקת אבהות אינה קבילה במערכת ההלכתית

סוגי הבדיקות המקובלות כיום: סוגי דם, סיווג רקמות, איזו-אנזימים, בדיקות אנתרופולוגיות, גנטיקה מולקולרית. בגמרא נדה לא, א':

תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם - הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידיים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ודם ושערות ושחור שבעין והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים בינה והשכל.

ובספר האגודה נאמר: "נשאלתי על איש שמתו לו שני בנים מחמת מילה ומתה אשתו ונשא אחרת וילדה. ואמרתי למולו... דמן האשה נולד הדם וכן עשה ומל וחיה".

איך נוהגת ההלכה במקרים שבהם יש סתירה בין קביעות חז"ל ובין קביעות המדע? לפי אסכולה אחת "לא דברו בכך משום שיש להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים, אלא מצד שהם ידעני אותם הדורות באותם המקצועות, או שמעום מידעני אותם הדורות. ואילו... המדעים באותו הזמן היו חסרים" (מו"נ ג, די). ולפי אסכולה שנייה עלינו תמיד להחזיק בדברי חז"ל, כי "סוד ה' ליראיו", ואין להאמין לדברי המדע כאשר עמדת המדענים נוגדת את קביעות חז"ל.

הראשון שדן בשאלתנו היה הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל:

אין סומכין על בדיקה מדעית של דם הילד בדמיונו לזה של האב. שכן קבלה מרז"ל שלשה שותפין באדם הקב"ה ואביו ואמו, אביו מזריע הלובן וכו' אמו מזרעת אודם וכו' והקב"ה נותן בו רוח ונשמה. וכל בדיקה מדעית מתבטלת נגד קבלתם הנאמנה של רז"ל שכל דבריהם נאמרו ברוח הקודש, ברוך שבחר בהם ובמשנתם.

ובשו"ת ציץ אליעזר, חלק יג, סימן קד, נאמר:

ואבוא בזה לשאלתו השניה. וז"ל שאלתו השניה: ידוע שעל ידי בדיקות סוג הדם אפשר לשלול בודאות שראובן הוא האבא של ילד האם בדיקה ותוצאותיה תופס מקום בידי תורה עכ"ל. ואשיבנו כדלקמן: במס' נדה איתא... בדיקה מדעית מתבטלת נגד קבלתם הנאמנה של חז"ל... אמנם בספר חסידים סי' רל"ב מסופר על רב סעדיה שעשה מעשה לקבוע זהות הבן ולתת לו הירושה ע"י הקזת דם בספל ולקייח עצם המת ושימו בספל, ואצל זה שנבלע הדם בעצם קבע שהוא בנו כי הוא גוף אחד יעו"ש. אבל נראה דאין לקבוע מזה הלכה בהיות ולא מצינו מבכזה בש"ס וספרי הלכה... כסניף נוסף לכל האמור יש להוסיף גם זאת, דנראה שהקביעה המדעית בזה ע"י בדיקת סוגי הדם איננה יוצאת עכ"פ מגדר השערה של באשר הוא שם. כפי שאנו רואים בהרבה מקרים שמה שהמדע קובע לוודאות כהיום, כעבור זמן מה קובעת בעצמה אחרת ומבטלת מה שקבעה בודאות תמול, וזאת לפי ההתפתחות והגילויים החדשים שמגלה לאחר מיכן...

וברור שאין זה דומה למה שהרופא קובע ע"י צילום או ראי שסברי רבנן שבזה כן נותנים לו נאמנות.

### **קביעת אבהות זו הלכה ולא בירור מציאות**

נאמר בחולין יא, ב:

רבי מרי אמר: אתיא ממכה אביו ואמו (כלל זה נובע מההלכה של המכה אביו ואמו) דאמר רחמנא קטליה (שהתורה אמרה להמיתו, כלומר הבן). וליחוש דלמא לאו אביו הוא (ולמה שלא נחשוש שמא המוכה אינו אביו)? אלא לאו משום דאמרין זיל בתר רובא (האם הוא אינו משום שאנו אומרים שהולכים אחר הרוב) ורוב בעילות אחר הבעל.

ובירושלמי קדושין, פ"ד, ה"ח (סו, א) נאמר:

ומניין שהורגין על (סמך) החזקות? ר' שמואל בריה דרבי יוסי ב' ר' בון אמר: כתיב: 'ומכה אביו ואמו מות יומת'. וכי דבר בריא הוא שזה הוא אביו? והלא חזקה היא שהוא אביו? ואת(ה) אמר הורגין.

## עץ הדעת תפוח היה? מסורות יהודיות, נוצריות ומוסלמיות לזיהוי של עץ הדעת המקראי אברהם אופיר שמש<sup>1</sup>

אדם הראשון חטא כשאכל מ'עץ הדעת' אשר ציווה אלוקים לא לאכול ממנו (בראשית ג, א-ז). בתוכן העלילה לא ציין הטקסט המקראי את זהותו של העץ אף לא ברמז. בציבור הרחב מקובלת ההנחה שהפרי ממנו אכלו אדם וחווה הוא תפוח עץ. האומנם? מהם המקורות לזיהוי זה? האם זהו הזיהוי היחיד? ההתעסקות של הקדמונים בסוגיה זו הייתה דינמית זה דורות רבים - מהתקופה הבתר-מקראית עד למאה התשע עשרה. עיון בסוגיה מלמד שזיהוי עץ הדעת הוא תעלומה האפופה בעמימות רבה, ודווקא משום כך מסורות ומקורות שונים (כתובים ומאירים) - יהודיים ונכריים - הציעו לזהות את עץ הדעת עם לא פחות מאשר שמונה עצים שונים. למאמר זה שתי מטרת עיקריות: לדון במהות הזיהויים שהוצגו במהלך הדורות לצד הסיבות האפשריות להצעתם והצגת הדיסציפלינה המחקרית (בוטניקה מקראית) העוסקת בנייתוח טקסטים קדומים באמצעות ידע משולב מתחומי הספרות, ההיסטוריה והבוטניקה.

### מסורות הזיהוי בספרות התנאים והאמוראים

זיהויים ל'עץ הדעת' הובאו בשלושה מקורות בתקופת חז"ל: במדרש רבה הובאו ארבעה זיהויים המיוחסים למימרות של תנאים שונים: ר' מאיר - חיטה; ר' יהודה בר אלעאי - גפן; ר' אבא דעכו - אתרוג; ר' יוסי - תאנה<sup>2</sup>. מסורת אחרת שנזכרה בתלמוד הבבלי מציינת זיהויים דומים (חוץ מהאתרוג,וראו להלן), בשינויים בשמות התנאים: ר' מאיר - גפן; ר' נחמיה - תאנה; ר' יהודה - חיטה<sup>3</sup>. הצד השווה בשני המקורות הוא שמציגי המסורות הם תנאים שחיו ופעלו בארץ ישראל. מכאן נלמד שמסורות אלה התפתחו בעולם האמונות והפרשנות של בתי המדרש הארץ-ישראליים.

נראה שהשתייכותם של שלושת הגידולים - חיטה, גפן ותאנה, לשבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל מסייעת אף היא להנחה זו. עוד יש מקום להניח שבברי הבבלי משמרים את המסורת הארץ-ישראלית הקדומה, שבעקבות הגלות נשמרו ממנה שלושת הגידולים בלבד. כפי שנראה להלן, נקודת המוצא של הזיהויים שבמדרש ובתלמוד היא חינוכית ובמידה רבה גם פרשנית,

<sup>1</sup> המאמר הינו הרחבה של מאמרי: "מסורת וראליה בזיהוי 'עץ הדעת' במקורות הבתר-מקראיים", מחקרי יהודה ושומרון יא (תשס"ב) עמ' 397-414.

<sup>2</sup> בראשית רבה, טו, מהדורת תיאודור-אלבק, ח"א, עמ' 140.

<sup>3</sup> בבלי, ברכות מ, א.

כלומר השלמת הזיהוי שנעדר מהתיאור המקראי. כבר עסקתי בתפקידו הספרותי של המדרש בזיהוי צמחים במקום אחר.<sup>4</sup>

השקפה אחרת הנזכרת בספרות המדרש מסתייגת לחלוטין מכל ניסיון לעסוק בזיהוי של עץ הדעת: "בשם ר' יהושע בן לוי אמרו חס ושלוש לא גילה הקב"ה אותו אילן לאדם ולא עתיד לגלותו, שחס הקב"ה על כבודו של האדם" (מדרש רבה, שם). ר' יהושע בן לוי סבור שהמספר המקראי התעלם במתכוון מזהות עץ הדעת, על מנת שלא לגרום שהעץ שבו חטא האדם יזכיר את עוונו. גם לפי מקור זה מדובר במסר תיאולוגי-חינוכי. ברם, ר' יהושע נותר בדעת יחיד, ודעתו לא נתקבלה על שאר חכמים, שכאמור לא נמנעו מלהביע את דעתם בעניין זה. להלן נדון בהרחבה בכל אחד מן הזיהויים.

### חיטה (Triticum)

נימוקו של הבבלי לזיהוי עץ הדעת עם החיטה הוא "שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן". במדרש הובא טעם דומה: "כשאין באדם דעה אומרים: לא אכל אותו האיש פת חיטים מימיו". בשני המקורות אכילת חיטים מרמזת על שלב של בגרות פסיכולוגית המעידה על דעת וחכמה. לדעת הבבלי יש קשר בין התפתחות שכלית לאכילת מוצרי חיטה, שכן כשם שהשלב שבו הדיאטה של התינוק משתנה מיניקה לאכילת לחם דגן, כן השלב שבו התינוק מבחין בין הוריו ובין אנשים זרים.<sup>5</sup>

משך הנקת תינוקות בתקופת חז"ל היה בדרך כלל שנתיים, ולעתים רחוקות גם ארבע וחמש שנים (כתובות ס ע"א). בהנחה שהמדרש מדבר על נוהג מקובל ושגרתו של הנקה במשך שנתיים ימים, בגיל זה כבר מבחין התינוק בין הוריו לסביבה זרה. אדם הראשון לאחר יצירתו נחשב במידה רבה תינוק שאינו מבחין בין טוב לרע. לפי השקפת התנא, השינוי בהתפתחות השכלית של התינוק המסומל באכילת חיטה מקביל להגדרת עץ הדעת על ידי המקרא "טוב ורע", היינו גורם לאוכל ממנו להבחין בין טוב לרע ("עץ הדעת טוב ורע" בראשית ב, יז).

זיהוי עץ הדעת עם החיטה, שאינה צמח רב שנתי ומעוצה, עורר את ביקורתו של האמורא ר' שמואל: "ר' שמואל בר' יצחק שאל לפני ר' זעירא, אמר לו: אפשר חיטים היו? אמר לו הן. אמר לו והרי נאמר עץ? אמר לו מתמרות היו כארזי הלבנון".<sup>6</sup> ר' זעירא טוען כי צורת החיטה השתנתה

<sup>4</sup> א"א שמש, "מדרשי-אגדה כפרשנים של צמחים מקראיים עלומי-זהות", **מפירות הכרם: מאמרי בוגרים ליובילה של ישיבת כרם ביבנה**, אלון שבות תשס"ה, עמ' 583-591.

<sup>5</sup> חז"ל קבעו שלשלב שבו התינוקות מתחילים לאכול "כזית דגן" יש השלכה הלכתית נוספת: מגיל זה יש להתרחק מצואתם בשעת תפילה או לימוד תורה (ברכות מב, ב). מעניין שהנימוק קושר אף הוא בין גיל התינוק להתפתחות שכלו וריח צואתו: "ויסוף דעת יוסוף מכאוב" (קהלת א, יח), רש"י פירש יוסוף מכאוב: "מסריח".

<sup>6</sup> מעניין כי גם לגבי הפֶּשֶׁתה התרבותית (*Linum usitatissimum var. vulgare*) ישנה דעה שהיא נחשבת לעץ. במשנה (שבת פ"ב מ"ג) נאמר: "כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן

במהלך הדורות ונהפכה מצמח גבוה לצמח שפל. הרעיון שביסוד שינוי דרמטי זה קשור כנראה להשפעותיו השליליות של החטא, היינו החטא אינו משאיר "כתם רוחני" בלבד, יש לו השפעה של ממש על הלך החיים החומריים.<sup>7</sup> המקרא מציין במפורש את עונשי החוטאים וקללת האדמה ("יִקוֹץ וְיִדְרֹךְ תַּצְמִיחַ לָךְ וְאֶכְלֶתְ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה", בראשית ג, יח), ואין שום זכר בכתוב להענשת עץ הדעת עצמו. מכאן שהמדרש מוסיף פרספקטיבה להשלכותיו של החטא.<sup>8</sup> מ' כסלו הסביר שמפני חשיבותה של החיטה להכנת לחם הקנו לה מעמד של 'פרות עץ', שנחשבו בעיני חז"ל עדיפים על מיני ירקות. הכנת הלחם משקפת את חכמתה של חוה להכין מאכל ממקור צמחי שניתן להשתמש בו גם ללא עיבוד, ובזה גם נענשה: "ארבה את עצבונך" (בראשית ג, טז). האישה צריכה להכין לחם כל בוקר.<sup>9</sup>

### גפן היין (Vitis vinifera)

לטענת רבי מאיר עץ הדעת גפן היה. הוא קושר את החטא לשתיה מופרזת של יין. השותה המרבה בכמויות היין משתכר, דעתו משתבשת עליו והוא אינו שולט במעשיו: "שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין, שנאמר (על נח) 'זישת וישכר'" (בראשית ה, כא).<sup>10</sup> ברם, עמדה זו קשה משתי סיבות: לפי פשט הכתוב, האכילה הייתה מן הפרות. יתרה מזו, תסיסת התירוש והפיכתו ליין אורכת זמן, וכאן מתעוררת השאלה מתי תסס היין.

---

וכל היוצא מן העץ אינו מטמא טומאת אוהלים אלא פשתן". בתלמוד (שם, כז, ב) הובא שהמקור לכך הוא המונח "פשתי העץ" שבמקרא (יהושע ב, ו). הבבלי קבע בסוגיה על ברכת הריח (ברכות מג, א), שברכת חלפי דימא: "עצי בשמים", עקב היותו מעוצה כמו הפשתן. מתברר שקשיות הפשתן אינה בגבעולו אלא בסיבים המיוצרים ממנו, ומכאן כינוים בספרות חז"ל גם "קסמי עץ" (פליקס, עולם הצומח המקראי, ירושלים תשכ"ז, עמ' 279-284 [להלן, פליקס, עולם]). ממקורות אלה עולה שעץ נחשב צמח שעצתו קשה. ברם החיטה אינה עונה לקריטריון זה.

הגישה שהחיטה היא עץ חדרה לעולם ההלכה והפרקטיקה הדתית. התלמוד מציין כי לדעת ר' יהודה החיטה נחשבת עץ ("אילן שאכל ממנו אדם הראשון חיטה היה"), וברכתה "העץ". ברם, התלמוד שלל מסקנה זו, שכן מדובר בדעה לא מקובלת. כאמור בהערה הקודמת יש מהאמוראים שהגדירו גם את הפשתן עץ, אף שהוא צמח חד שנתי, ומתקבל הרושם שמדובר בהשקפות פולקלוריסטיות שחדרו אל ההלכה.

במקורות אחרים ציינו חז"ל שבעקבות תיקונו של חטא אדם הראשון בעתיד תחזור החיטה למצבה הקודם הרם כחלק מתיקונו האוניברסלי של העולם: "עתידיה חיטה שתתמר בראש הרים" (כתובות קיא, ב). נימוק לעניין זה ראה ז' עמר, "החיטה כעץ הדעת - הגיונו של זיהוי", סיני, קכ (תשנ"ז), עמ' קח-קיא.

מ' כסלו, "עץ הדעת חיטה היה", סיני קיט (תשנ"ז), עמ' עד-עה. כסלו ציין שבמידת מה קניה של החיטה קשים, אולם קשה לקבל הגדרה זו. השווה ברכות נח, א: "כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול, חרש וזרע".

בבלי, ברכות מ, א. במדרש הובא פסוק אחר המוכיח לכאורה שהגפן היה מכשול לאדם: "ענבמו ענבי ראש אשכלת מררת למו (דברים לב, לג) - אותן האשכולות הביאו מרורות לעולם".

שני הקטבים המנוגדים - טוב לעומת רע, טמונים באופיו של עץ הדעת: "טוב ורע" מתבטאים בשתיית יין. מצד אחד שתייה של כמויות סבירות של יין עשויה לרומם את נפש האדם ולשמחו,<sup>11</sup> ומצד אחר אם יפריז בשתייה יבוא לידי השפעה רעה על התנהגותו והלך חייו.<sup>12</sup> אין להוציא מכלל אפשרות שהצעת זיהוי זו באה לחנך, להתריס נגד תופעת השכרות ופולחני היין של התקופה היוונית-רומית.<sup>13</sup>

### אתרוג (*Citrus medica*)

עץ הדעת זוהה במדרש עם האתרוג: "ר' אבא דעכו אמר: אתרוג היה זהו שנאמר: 'אתרא האישה כי טוב העץ למאכל'. צא וראה, איזהו אילן שעצו ופריו נאכל כפריו, ואין אתה מוצא אלא אתרוג". הצעת רבי אבא מסתמכת על הקושי שבפסוק: וכי העץ טוב למאכל ולא הפרי? מכאן הוא מסיק שמדובר באתרוג כעץ מיוחד במינו משאר העצים - "טעם עצו ופריו שווה".<sup>14</sup> על מאפיין זה מצאנו כמה הסברים: יש שהסבירו שהכוונה למבנה המיוחד של האתרוג. ה"עץ" הוא הקליפה החיצונית הדקה, וה"פרי" - החלק הפנימי העבה, ושניהם דומים בטעמם.<sup>15</sup> "פליקס סבור ש"עץ" הוא נצרו של העץ הנאכלים בשליקה.<sup>16</sup> מסורת חז"ל זיהתה את האתרוג עם "פרי עץ הדר", שנמנה עם ארבעת המינים הניטלים בסוכות (ויקרא כג, ט).<sup>17</sup> מוצאו של האתרוג מדרום מזרח אסיה (הודו).<sup>18</sup> ואם נאמץ את הגישה ש"גן עדן"

11 על פי שופטים ט, יג; תהלים קד, טו; ברכות לה, ב.

12 למשל תנחומא פרשת נח, וילנא תקצ"ג (נ"מ ירושלים, תשנ"ד) יג, עמ' 42: "קודם שישתה אדם מן היין הרי הוא תם ככבש... כיון ששתה יותר מדאי נעשה כחזיר: מתלכלך במי רגלים ובדבר אחר... נשתכר נעשה כקוף עומד ומרקד ומשחק".

13 משתאות יין מלווים בפריצות היו נפוצים בעולם היווני והרומי. חגיגות אלה נקראו ברומי "בככנילים" ונערכו לכבוד האל בכחוס - השם הרומאי של אל היין היווני דיוניסוס. ראה אנציקלופדיה עברית ("ליבוויץ עורך), ירושלים תשל"א, ערך "בככנילים", כרך ח, עמ' 711-713.

14 ירושלמי סוכה פ"א, ה"ד; בבלי שם לט, א.

15 הרב משה אלשיך (ארץ ישראל, המאה ה-16) בדיונו על אתרוג מורכב. שו"ת מהר"ם אלשיך, ברקולין תשכ"א, סימן קי.

16 פליקס, עצי פרי, עמ' 158.

17 על האתרוג במקרא וספרות חז"ל ראה פליקס, עצי פרי, עמ' 150-160; לפך, פלורה, ח"ג, עמ' 279-317.

18 מקובלת ההנחה שההדרים השונים, חוץ מהאתרוג, הגיעו לאזור הים התיכון בעקבות הכיבוש הערבי. ראה למשל M. Watson, *Agricultural innovation in the Early Islamic* World, London New York 1983, pp. 42-50. אבל ש' טולקובסקי, מגדולי חוקרי היסטוריית ההדרים, סבור כי שאר ההדרים היו ידועים בארץ ישראל כבר בתקופת חז"ל (ש' טולקובסקי, "ראשית גידול ההדרים בארץ ישראל", טבע וארץ, ד (תשכ"ב), עמ' 1-5; הנ"ל פרי עץ הדר, ירושלים תשכ"ו, עמ' 56-87 (להלן, טולקובסקי, פרי). סיכום סוגיה זו



המקראי השתרע בתחום הגיאוגרפי שבין הסהר הפורה ובין מקורות הנילוס, הרי זיהוי האתרוג עם "עץ הדעת" מוקשה, שכן אזור המכורה שלו שוכן ממזרח לאזור זה. יש לציין שהחוקרים חלוקים בשאלת הימצאות האתרוג בארץ בתקופת המקרא. יש הסבורים כי האתרוג הגיע ארצה רק בימי שיבת ציון מפרס או מבבל (במאה החמישית או השישית לפנה"ס),<sup>19</sup> ואילו לדעת אחרים האתרוג הגיע ארצה ממזרח אסיה קודם לכן עם שאר הבשמים הטרופיים.<sup>20</sup> לדברי ר' אבא, האדם אכל מן האתרוג ללא עיבודו. זנים מתוקים של אתרוגים תוארו בספרות חז"ל<sup>21</sup> וימי הביניים,<sup>22</sup> והם מוכרים עד היום (אתרוג תימני),<sup>23</sup> אולם זנים אחרים מצריכים עיבוד, ואכלו אותם בעיקר אחר ריקוח.

המסורת המזהה את עץ הדעת עם האתרוג הייתה מקובלת בימי הביניים במקורות היהודיים והנוצריים גם יחד. רבי משה בן נחמן (רמב"ן) תיאר את האתרוג כפרי בעל חזות אסתטית: "כי פירוש אתרוג - חמדה. כדמרגמינן: 'ונחמד העץ למראה' - 'דמרג למחזי'. 'לא תחמוד - לא תרוג'... ועל דרך האמת פרי עץ הדר הוא הפרי שבו רוב התאווה ובו חטא אדם הראשון" (ויקרא כג, מ ועיין אונקלוס שם). שלא כדברי המדרש המדגיש את ייחודו של האתרוג בטעמו - הרמב"ן מזהה אותו עם עץ הדעת בשל היותו פרי יפה ומעורר תאוה. דבר זה, לטעמו, משוקע גם בשמו הארמי.

האתרוג נזכר אצל צליינים נוצרים בשמות שונים שקושרים אותו לחטא הקמאי של אדם הראשון: "תפוח אדם", "תפוח אדם הראשון", לפעמים גם: "תפוח גן עדן"<sup>24</sup>. במסורות של נוצרים, שסיירו

---

וחומר רקע על ההדרים בארץ ישראל בימי ביניים ראה ז' עמר, גידולי ארץ-ישראל בימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 245-258 (להלן, עמר, גידולי).

טולקובסקי, פרי, עמ' 49 ואילך.

דעה זו יסודה בין השאר, בעדויות ארכיאולוגיות שלפיהן האתרוג מופיע בחריתות קיר במצרים מן המאה ה-15 לפנה"ס, וזרעים וקליפות של אתרוג המתוארכים למאה ה-12 לפנה"ס נמצאו בקפריסין. פליקס, עצי פרי, עמ' 150. במאמרם של ג' ביגר ונ' ליפשיץ ("האתרוג האם הוא פרי עץ הדר - לשאלת מציאותו של האתרוג בארץ בעבר", בית מקרא, 42 [תשנ"ז], עמ' 28-33). האתרוג אינו אלא לימון ליסבון. אולם הוכחותיו של פליקס ("פרי עץ הדר - האתרוג", בית מקרא, 42 [תשנ"ז], עמ' 288-292) משכנעות יותר שהכוונה ל-C. medica.

למשל שבת קט, ב; סוכה ד, ז.

על אתרוגים מתוקים בארץ ישראל בימי הביניים ראה עמר, גידולי, עמ' 247-251. על אכילת אתרוגים בספרות היהודית המאוחרת ראה א"א שמש, 'ברכות הנהנים' על הצומח ומוצריו בהלכה ובמנהג מהמאה ה-16 ועד לזמננו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"ט, עמ' 188-191.

א' גראבויס, "מן הגיאוגרפיה הקדושה" ל'כתיבת ארץ ישראל' - תמורות בתיאוריה של ארץ ישראל על ידי צליינים במאה הי"ג", קתדרה, 31 (תשמ"ד), עמ' 65 (להלן, גראבויס, גיאוגרפיה); טולקובסקי, פרי עץ, עמ' 114; עמר, גידולי, עמ' 251-247. ש' טולקובסקי ציין שבשמות אלה נקראת תמיד הפומלה, המשתייכת אף היא לפירות הדר. ראה טולקובסקי, שם, עמ' 147.

בארץ ישראל צוינו סימני נשיכה בחלקו העליון של הפרי.<sup>25</sup> בחלק מזני האתרוגים מצוי שקע טבעתי שמקיף את חלקו העליון של הפרי ונראה בצורת נשיכה. המסורת הנוצרית השפיעה רבות על תיאורי גן-עדן באומנות ימי הביניים. עצי אתרוג מופיעים בציורים מפורסמים, כגון ה"בשורה" של הצייר האיטלקי פרא אנג'ליקו (1395 Fra Angelico - 1455), מחשובי הציירים בראשית הרנסאנס.<sup>26</sup>

### תאנה (*Ficus carica*)

התאנה נחשבת אחד הפרות החשובים של ארץ ישראל בשל ערכה התזונתי הרב. אזכוריה הרבים במקרא ובספרות חז"ל משמשים עדות למקומה המרכזי בכלכלת הארץ.<sup>27</sup> במדרש זוהתה התאנה עם עץ הדעת:

ר' יוסי אומר תאנים היו: "דבר הלמד מעינינו... כך בשעה שאכל אדם הראשון מאותו אילן טרדו הקב"ה והוציאו חוץ לגן עדן והיה מחזר על כל האילנות ולא היו מקבלין אותו... אבל תאנה שאכל מפירותיה פתחה דלתיה וקבלתו, זהו שנאמר "ויתפרו עלה תאנה" (בראשית ג, ז).

המדרש לומד בדרך נסיבתית שעץ הדעת היה תאנה. הכתוב מציין שאדם וחווה כיסו ערוותם בעלי תאנה, שכן רק עץ זה "נאות" לסייע להם לאחר שגילו שהם ערומים. המדרש מביא משל לבן מלך שחוטא עם אחת מהשפחות שבארמון. לאחר שהוא מגורש ואין מי שמוכן להכניסו לביתו הוא מוצא מחסה אצל אותה שפחה. נראה שהמדרש בא לציין מסר חינוכי: המפלט של החוטא הוא החטא עצמו. תוצאת החטא היא החיבור לחטא ולהשפעותיו הרעות.

בבבלי הובא הסבר אחר: "ר' נחמיה אומר: תאנה היתה שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו, שנאמר: 'ויתפרו עלה תאנה'". גם המדרש מזהה בדרך נסיבתית את עץ הדעת עם התאנה, ואפשר שגם מטרתו היא הצגת מסר חינוכי. המדרש שלפנינו מזהה את יסוד החטא הארכיטיפי בהתנהגות מינית לא הגונה - וחוסר שליטה ביצרים ובדחפים האנושיים. עולם המין עשוי להועיל ליישוב העולם, אך גם להוביל לפורנוגרפיה. חוסר ההבחנה בין טוב לרע קשור אפוא לתאנה המסמלת את עולם המין (ראה להלן). לקח נוסף הוא שתיקון נכון מצריך עיון וטיפול מעמיקים בעברה

<sup>25</sup> ראה למשל עדות נוסע אלמוני שביקר בארץ ישראל במאה ה-12: "עצים אחרים שמכנים אותם תפוחי אדם (אתרוג. א"ש) בהם נגס אדם ונתגלה במערומיו" (אלמוני 5ב', גראבויס, גיאוגרפיה, עמ' 65). והשווה תרגומו של טולקובסקי, פרי עמ' 114: "ועליהם נראים בברור לעין סימני שיניו של אדם הראשון".

<sup>26</sup> על ציורי האתרוג כחלק מגן עדן בספרות הנוצרית הדתית ובספרות החילונית בימי הביניים ראה טולקובסקי, שם, עמ' 147-150. על ניתוח יצירות אמנותיות נוספות העוסקות באדם וחווה ועץ הדעת ראוה א"א שמש, "מסורת וראליה בזיהוי עץ הדעת במקורות הבתר-מקראיים", מחקרי יהודה ושומרון, 11 (תשס"ב), עמ' 397-414.

<sup>27</sup> לעף, פלורה, ח"א, עמ' 224 ואילך; פליקס, עצי פרי, עמ' 83-96.

עצמה ולא בגורמים עקיפים שלה. תוצאת החטא הייתה ההבחנה בין טוב ובין רע, ובעצם הגילוי שהאדם ערום. כיסוי מערומיהם בעלי התאנה הוא התיקון לכך. בעולם הקדום נחשבה התאנה "סמל מיני".<sup>28</sup> אולי מוטיב זה קשור לזיהוי התאנה עם עץ הדעת, שלפי מסורת זו קשור לגילוי מערומיהם של אדם וחווה. ברפואה העממית ריפאו אין אונות גברית בעזרת חלב תאנים המופרש מחלקי העץ ודומה במידה רבה לזרעו של הגבר.<sup>29</sup>

### עץ בעל תכונות של צמחים שונים

אם חז"ל זיהו את עץ הדעת עם עצים מוכרים שהיו בסביבת מגוריו של האדם, הרי שבספרים החיצונים תואר העץ כדמיוני וחרגי למדי. בספר חנוך מוביל המלאך את חנוך בין עצי גן עדן ומראה לו את יופיים. התיאור שלפנינו מתאר את העץ תיאור אקלקטי - עץ המכיל אוסף תכונות מיוחדות של עצים אחרים.<sup>30</sup> חנוך מתאר חוויה זו בהתפעלות רבה:

ואבא אל גן הצדק וארא מאחרי העצים האלה עצים גדולים צמחים שם וריחם טוב יפים מאוד ויקרים ועץ הדעת אשר ממנו יאכלו וידעו דעת רבה [העץ הוא דומה בגבהו לאשוח ועליו] דומים לעלי חרוב ופריו לאשכולות גפן יפה מאוד וריח העץ נודף למרחוק ואמר מה יפה העץ ומה נחמד מראהו. ויענני רפאל המלאך הקדוש אשר אתי ויאמר אלי הוא עץ הדעת אשר ממנו אכלו אביך הזקן ואמך הזקנה אשר היו לפניך וילמדו דעת ועיניהם נפקחו<sup>31</sup>

לפי תיאורו של חנוך ניחן העץ בתכונות הללו: הוא גבוה למדי; עליו דומים לעלי חרוב, שהם ירוקי עד וגלדניים; הפרי דומה לאשכולות גפן. חנוך מדגיש את ריחניותו של עץ הדעת, תכונה שלא צוינה במקורות אחרים בבבלי ובמדרש, אבל לימים המסורת הזו נמסרת על ידי מחבר ספר הזהר: "א"ר יצחק אותו אילן הפיץ ריחות".<sup>32</sup> לפי תיאורו של חנוך, גן עדן הוא מקום ריחני מאוד ומצויים בו עצי בושם רבים, כגון מור (*Commiphora abyssinica*), לבונה (*Boswellia carteri*), קינמון (*Cinnamomum*)<sup>33</sup>. באופן כללי תואר גן עדן כולו כמרחב אפוף ריחות ערבים. בין

<sup>28</sup> מ' כסלו הסביר את זיהוי התאנה עם עץ הדעת בצינון שבניגוד לצמחים אחרים התאנה זקוקה לגורם חיכוני להפריית הפרחים. הדבר מתבצע בפועל על ידי מין מיוחד של צרעה, שהיחס בין הזכרים לנקבות שלה מסמל את התאווה. אכילת הפרי הביאה גם היא לכך. ראה מ' כסלו, "עץ הדעת תאנה היה", סיני, קכב (תשנ"ח), עמ' קכט-קלג.

<sup>29</sup> למשל מ' שאולי, מרפא הבשם, אשדוד תשמ"ז, עמ' 343.

<sup>30</sup> צירוף דומה של תכונות של מספר עצים הוא הארז האדיר המניב אשכולות גפן המופיע ביחזקאל יז, כג.

<sup>31</sup> ספר חנוך א', מהדורת א' כהנא, תל אביב תשט"ז, ח"א, עמ' מה.

<sup>32</sup> ספר הזהר, ח"א, לו ע"א.

<sup>33</sup> ספר חנוך, שם.

עצי הבושם שבגן האגדי נמנו במדרש ורדים,<sup>34</sup> קינמון ואפרסמון (= *Commiphora Gileadensis*), שנחשבו בעת העתיקה בשמים חשובים ביותר.<sup>35</sup> בתלמוד צוין כי בבוקר השמש נעה לצד הוורדים שבגן עדן.<sup>36</sup> אגדות דומות על צמחים מיוחדים בגן עדן היו מקובלות אצל עמים אחרים בעולם הקדום.<sup>37</sup>

## מסורות מימי הביניים

### בננה (*Musa*)

מסורות נוצריות בימי הביניים קושרות את הבננה לעץ הדעת. רישומן של מסורות אלה ניכר במקורות מאותה תקופה בשמותיה של הבננה.<sup>38</sup> הנזיר פליקס פאברי (מאה ה-15), המתאר את הבננה במצרים, כותב על התפשטות מסורת זו בקרב הדתות והעדות השונות: "כל הנוצרים המזרחיים, עובדי האלילים והיהודים מאמינים שבפרי זה לא צייתו אדם וחווה בגן העדן".<sup>39</sup> אברהם-משה לונץ (קובנה וירושלים, 1854-1918) תמך במסורת זו, ומסתבר ששאב אותה מהפולקלור המוסלמי שהיה נפוץ בארץ במאה התשע עשרה.<sup>40</sup> ברם, אין בידינו מקורות יהודיים המבססים זיהוי זה.

אחד המקורות המפורטים למסורת הקושרת את הבננה לעץ הדעת הם דברי בורכהרד מהר ציון (1280), שפעל בארץ ישראל ותיאר בין השאר את הריאליה של הזיהוי:

<sup>34</sup> "גן עדן] הוא מקום נחלי מים, מוקף בשמונה מאות ארזים והדסים וורדים" (אוצר מדרשים, מהדורת 'אייזנשטיין, עמ' פד) ובמקור אחר: "מלאכי השרת יושבים בחופות 'מעוטרים מח' מאות ורדים, וכל אחד מן הצדיקים יש לו חופה בפני עצמו" (שם).

<sup>35</sup> ראשית רבה, לג, ו. מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 311.

<sup>36</sup> בבא בתרא, פד, א.

<sup>37</sup> עדויות אלה הובאו אצל סופרי יוון ורומא. הרודוטוס מספר במאה החמישית לפנה"ס שהקינמון מובא מגן עדן על ידי עופות גדולים (עוף החול [פניקס]) המשתמש בהם לבניין קנו (Herodotes, 3, 113 (Historiae The Loeb Classical Library, Harvard University Press)). על אגדות אלה במקורות נוספים ראה בהרחבה פליקס, עצי בשמים, עמ' 104-105.

<sup>38</sup> הרמב"ם (בתרגומו של המאתי) המונה את סגולותיה הרפואיים של הבננה כותב: "הפרי הנקרא מוז הוא פומה דפרדיש" [תפוח גן עדן, א"ש] (רמב"ם, פרקי משה, [ז' מונטר מהדיר], ירושלים תשכ"ה, עמ' 242). החכם הארץ-ישראלי בן המאה ה-16, ר' מנחם די לונזאנו, תיארה באופן דומה: "מאז פרי ידוע הוא בסוריא ובמצרים. בערבי - מווז, בלעז - תפוח גן עדן", ספר מעריך, לעמברג 1870, ערך "מאוס".

<sup>39</sup> J. Masson, Voyage en Egypte de Felix Fabri 1483, Alexandrie 1975, 3, pp. 902

<sup>40</sup> לונץ יוצא נגד הסבורים שעץ הדעת היה הצבר (ראה להלן) ומציע שהכוונה לבננה: "אך בנות השלחין שביפו גדלים מין תאנים הנקרא בלשון אשכנזית 'באנאנען' וברומית 'תאני עדן' ועליהם רחבים הרבה יותר מהעלים של הצבר וגם חלקים ורכים". תבואות הארץ, עמ' שפב, הערה מס' 1.

כן מצויים בה פירות אחרים הנקראים 'תפוח גן עדן' [poma paradisi] פרי המעורר השתאות רבה. הוא גדל באשכולות כמו הגפנים, שבהם הרבה פרי. אשכול זה גדל עד כדי גודלו של סל עתיר ממדים, ולפעמים יש בו שישים פירות או יותר. בין פירות אלה יש כאלה המגיעים לרוחב שש אצבעות, ועוביים כביצת תרנגולת. הם בעלי תרמיל כדוגמת הפול, אולם הוא בצבע זעפרן [crocus, צבע צהוב. א"ש]. עדין את התרמיל משליכים אולם את תוכו נוטלים ואוכלים, וטעמו הוא מתוק מאוד כעין חמאה עדינה מאוד עם יערת דבש. אין בפרי זה זרע והוא נאכל כולו. פירות אלה גדלים במשך יותר משנה. העץ שורד אך זמן קצר, שנתיים לכל היותר ומתייבש. אך כאשר הוא מתחיל להתייבש, מתחיל עץ אחר לצאת משורשו ונעשה כמו הראשון. עלי העץ הינם ארוכים כדי מידת איש ורוחבם הוא כזה שעם שניים מהם ניתן לכסות את גוף אדם<sup>41</sup>.

בורכרד מתאר את תכונות העץ ופירותיו ולבסוף רומז להתאמת העלים הרחבים לכיסוי הגוף, כפי שעשו אדם וחווה לאחר החטא.<sup>42</sup> שמות מינים תרבותיים אחדים של בננות גזורים ממסורת זו, יש מהם "עגולים" הדומים במידת מה לתפוח.<sup>43</sup>

השם המקובל במקורות היהודיים לבננה הוא "מוזא".<sup>44</sup> שם זה לא נזכר במקרא ובספרות חז"ל.<sup>45</sup> הבננה היא צמח טרופי שמוצאו באזורים הטרופיים של דרום מזרח אסיה. מכאן שזיהויה עם עץ הדעת, שמקורו במזרח הקרוב, מסופק. הבננה חדרה למזרח הקרוב לאחר הכיבוש הערבי במאה השביעית לספירה, והאמונה שהיא עץ הדעת החלה להתפשט רק בימי הביניים. קשה לדעת ממתו בדיוק פשטה האמונה הקושרת את הבננה לגן עדן. הבננה מופיעה בקוראן כאחד מהצמחים הבולטים בגן<sup>46</sup> אך לא יוחסה במפורש לעץ הדעת, המופיע בכתובים כעץ אנונימי.<sup>47</sup> יש הסבורים שמוחמד שאב את מושגיו על הגן מצוירים נוצריים שראה.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> J.C.M. Laurent, *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Leipzig 1884 pp. 87-88 על פי תרגומו העברי של מי' ארליך, ארץ ישראל בסוף התקופה הצלבנית, לפי תיאורו של בורכרד מהר ציון. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ד, עמ' 176.

<sup>42</sup> תיאור דומה הובא אצל נוסע אלמוני אחר שביקר בארץ: "ועצי גן העדן להם עלים שאורכם שתי אמות ויותר ורוחבם כמחצית האמה המניבים פרי מאורך ובענף אחד מאה מהם ולפי טעם של דבש". אלמוני 5/ב, בתוך גראביוס, גיאוגרפיה, עמ' 64.

<sup>43</sup> כגון *Musa paradisiaca* ו *M. sapientum*. ראה א' פלד, בננה, אנצ' לחקלאות (ח' הלפרין עורך), תל אביב תשל"ו, ח"ב (מטעים), עמ' 225-230.

<sup>44</sup> מקור השם בערבית "מוז" וכך הוא שמה הבוטאני - *Musa*. ראה לעף, פלורה, ח"ב, עמ' 253.  
<sup>45</sup> הראשון שהזכיר את השם "מוזא", שמקורו בערבית, הוא בעל "הלכות גדולות", בן המאה השמינית, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 94.

<sup>46</sup> בספר הקוראן תואר גן עדן כגן המגדל צמחים שונים, כגון צמחי לוטוס ובננות. על מאפייניו ראה אלקראן, מהדורת י"י ריבלין, תל אביב תשכ"ג, תשנ"ד, סורות 15-22; 28-36; 54-55. על תיאורו ומקומו של גן עדן (בערבית: "ג'נאת עדן" או "ג'נה") באמונה האסלאמית ראה צ' בר, ערך "גן עדן", האנציקלופדיה העברית (י' ליבוויץ עורך), ירושלים תשל"א, עמ' 739-740.

**תפוח (Prunus malus)**

במסורות נוצריות אחרות מימי הביניים מופיע התפוח כעץ הדעת. עובדה זו בולטת בן השאר בציורים שבהם מופיעים אדם וחיה אוכלים מפרותיו של עץ התפוח.<sup>49</sup> אפשר שזיהוי זה הוא שיבוש המסורת של עץ הדעת כאתרוג, שכן במקורות האירופיים מימי הביניים יש חילופים בין התפוח לאתרוג. דוגמא היא זיהוי האתרוג עם התפוח המקראי אצל רבנו תם, מבעלי התוספות בצרפת.<sup>50</sup> ניתן להציע כמה הסברים לבלבול בניהם: א) האתרוג היה קרוי בפי צליינים האירופים "תפוח [poma] אדם" על שם צורתו התפוחה כתפוח (ר' לעיל); ב) האתרוג לא גדל באירופה, שכן אינו מתאים לאקלימה הקר, לכן ראו בתפוח המקומי והמוכר עץ הדעת; ג) התפוח שבמקרא זוהה כצמח ריחני ("זריח אפך כריח התפוחים"), ובאירופה הכירו זני תפוחים שאינם ריחניים, ולכן זיהו אותו עם האתרוג שהוא בעל ריח נעים למדי.

**צבר (Opuntia ficus-indica)**

מוצאו של הצבר ברמות מכסיקו, ומשם הועבר לעולם "הישן" על ידי הכובשים הספרדים במאה ה-16. מסורת הנזכרת בכמה מקורות ארץ-ישראליים במאות האחרונות מזהה את הצבר עם עץ הדעת.<sup>51</sup> מסורת זו משקעת בכינויו "איגו די אדם",<sup>52</sup> או בתרגומו לעברית "תאנת אדם" (ראו להלן). ר' יהוסף שוורץ (המאה ה-19), שחקר את עברה של ארץ ישראל, ציין את שורשיה של מסורת זו:

<sup>47</sup> למשל קוראן, סורה כא (מהדורת ריבלין, עמ' 147): "ויהי כאשר טעמו מן העץ ותגל להם ערותם, ויחלו להדביק עליהם עלה על עלה מעלי הגן". והשווה שם, סורה א, לג; כ, קיט.

<sup>48</sup> אנציקלופדיה עברית, שם, עמ' 740.

<sup>49</sup> למשל בציור "הנפילה" של הצייר הוגו ון דר גוס, בערך 1470. מקור: מוזיאון קונסטסטוריקס, וינה. לקוח מ-The Bible in Art - The Old Testament, Mcmlvi, The Phaidon Press, 1956, ציור מס' 14 ובציור "גן עדן", של לוקאס קרנר, 1530. מקור: מוזיאון קונסטסטוריקס, וינה. מתוך: התנ"ך באומנות, שם, ציור 4.

<sup>50</sup> שבת פח, ע"א, תוספות ד"ה פרי קודם לעליו. במקור זה הגיע רבנו תם למסקנה שמדובר באתרוג, הואיל ולפי הכתוב התפוח מקדים פרי לעליו, ובאתרוג נותרים על העץ במשך כמה שנים אף שהעלים מתחלפים. הקדמת הפרי לעלים מתאימה לתפוח שהוא צמח נשיר שפעמים פריחתו מקדימה את יציאת העלים מהפקעים. לעומת זאת הקדמת הפרי לעלים אינה רלוונטית אצל האתרוג שכן שהוא עץ ירוק-עד.

<sup>51</sup> על התאקלמותו של הצבר בארץ ראה א"א שמש, "עדייות היסטוריות להתאזרחותו של הצבר בארץ-ישראל במאות האחרונות", בתוך 'אשל (עורך), מחקרי יהודה ושומרון, י (תשס"א), עמ' 219-226.

<sup>52</sup> "איגו" ("גו") בספרדית פירושו תאנה. ראה לעף, פלורה, ח"ד, עמ' 251.

גם נמצא בארץ תאנה יערית בלשון ערבי אלצ'אבר וקוראין בלשון העם תאני אדם הראשון, באומרם כי ממנו תפרו אדם וחוה להם חגורות, כי עליהם גדולים ורחבים אורכת יותר מאמה ורוחבם כשליש אמה ועוביים כשתי אצבעות, מה שאין כן עלי תאני הידועים, הם קטנים ולא יצליחו לעשות מהם חגורות. והפרי יוצא מהעלה (בלעטטר קאקטוס) והיא בתוך קליפה רכה מלא קוצים קטנים ודקים עד מאוד ותמונת הפרי כביצה גדולה ארוך והם טובים למאכל (והוא המין הנקרא בלשון אשכנזית אפונטיען פייגע) ומין זה בא מארץ אמעריקא לכן נקרא גם כן (בלשון ערבי ארץ אפריקא) "קירמיז נאצארי (רצונו לומר תאני נצרים ארץ הנצרים)" (תבואות הארץ, עמ' שפב).

יהוסף שוורץ מציין שהצבר מכונה "תאנה יערית", כנראה מפני שגדל בשטחי הפקר. המסורת המזהה את הצבר עם עץ הדעת מוזרה ביותר, ומעניין שיהוסף שוורץ לא בוחן אותה בחשדנות או בביקורת כלשהי. הנימוק שעלי הצבר גדולים מעלי התאנה ומתאימים לכיסוי הערווה בלי להעיר על קוצניותו מלמד שריבוי שיחי הצבר יצר לו דימוי של צמח מקומי, אף שכאמור זהו צמח זר בארץ. אולם אברהם משה לונץ, מהדיר הספר "תבואות הארץ", יצא נגד מסורת זו והעדיף את זיהוי עץ הדעת עם הבננה.<sup>53</sup>

אפשר שזיהוי הצבר עם עץ הדעת בא בעקבות המסורת התלמודית הקושרת את עץ הדעת לפיקוס התאנה.<sup>54</sup> הואיל וכצמח חדש בארץ ישראל כונה הצבר "תאנה", הרי ברבות הימים קשרו אותו גם לעץ הדעת. מה הסיבה לזיהוי הצבר עם עץ הדעת? אפשר שבשל ריבוי המהיר והתפשטותו לרוב חלקי הארץ יש שראו בו צמח ארץ-ישראלי מקומי.<sup>55</sup> כך עולה גם מתיאורים וציורים של נוסעים שהגיעו לארץ במאה התשע עשרה וציינו אותו כצמח מקומי טיפוס.

## עץ הדעת במנהג היהודי

במהלך הדורות התגבשו בעולם היהודי מנהגים רבים שעניינם תיקון חטאו הארכאי של אדם הראשון. מטבע הדברים המנהגים מבוססים על זיהוי עץ הדעת שבמקורות הקדומים. והנה כמה דוגמאות לתופעה זו: יש שנהגו לתת לאישה עקרה או יולדת לנגוס בפיטם אתרוג ולומר תפילה

<sup>53</sup> וכך כתב לונץ: "עלי התאנים הללו מלאים קוצים דוקרים כמחטים ולכן הוא רק שם מוטע (מוטעה) שאין לו יסוד אף בהגדה. אך בננות השלחין שביפו גדלים מין תאנים הנקרא בלשון אשכנזית 'באנאנען' וברומית 'תאני עדן' ועליהם רחבים הרבה יותר מהעלים של הצבר וגם חלקים ורכים" (שם, הערה 1).

<sup>54</sup> ברכות מ, א.

<sup>55</sup> הצבר מופיע בתיאורים וביצורים רבים של נוסעים, שביקרו בארץ ישראל במאה ה-19. הם ראו בו, כנראה, צמח ארץ-ישראלי טיפוס, אף שהגיע זה לא מכבר מאמריקה. הבולטים בציורי הנוף שהצבר בולט בהם הם של יפו ועזה. ראה ' בן אריה, ארץ ישראל במאה התשע עשרה - גילוייה מחדש, ירושלים תשל"א, עמ' 156.

כסגולה ללידה.<sup>56</sup> הנגיסה ואמירת דברי הסתייגות מאכילת הפרי האסור באים לתיקון חטא אישה שהסיתה את אדם לאכול מעץ הדעת, ובהתחרטותה תביא לביטול העונש "בצער תלדי בנים" שבעטיו היא מתקשה ללדת.

מנהגים אחרים לתיקון אכילת אדם הראשון מעץ הדעת מופיעים בספרי קבלה והגות יהודיים מאוחרים למדי. יש נשים שנהגו שלא לשתות את יין ההבדלה, כיוון שהיין מזכיר את חטא אדם הראשון (לדעת הסבורים שעץ הדעת היה הגפן).<sup>57</sup> אם כן, מדוע לא נאסרה שתיית יין בקידוש? משום שמטרת ההבדלה במוצאי השבת להבדיל בין קודש לחול, עובדה שמזכירה את חטא אדם הראשון שנעשה בפרי עץ הדעת, שהוגדר "טוב ורע" (בראשית ב, יז).

יש מחכמי הקבלה שבקיום מצוות או טקסים מסוימים הוסיפו כוונות לתיקון חטא אדם הראשון. רבי ישעיהו הורביץ (פולין וארץ ישראל, המאה ה-17) המליץ לתקן את החטא הקדום באכילת המצה ושתיית ארבע כוסות בליל הסדר, שכן חומרי היסוד שלהם הם החיטה והגפן, שלדעת התנאים אדם הראשון אכל מהם).<sup>58</sup> מתקן סדר ט"ו בשבט, בעל "חמדת ימים" (המאה ה-17), מנה את החיטה, הגפן התאנה והאתרוג עם שלושים מיני פירות שנאכלים במהלך טקס לתיקון חטא אדם הראשון ושלושת העולמות שבהם פגם בחטאו.<sup>59</sup>

## סיכום

זהות עץ הדעת לא צוינה בפסוקים שבמקרא. במאמר זה נדונו שמונה זיהויים שהוצעו לעץ הדעת מתקופת המשנה והתלמוד ועד למאות האחרונות: חיטה, גפן, תאנה, אתרוג, עץ דמיוני, בננה, תפוח וצבר. חז"ל ציינו בעיקר גידולים בעלי חשיבות תזונתית וכלכלית הנמנים עם שבעת המינים, שנודעו באזורינו בתקופת המקרא. לגישת התנאים העץ זוהה על פי מאפייני החטא (חיטה, גפן) או תיקון החטא (תאנה), על פי רמזים בפסוקים. כפי הנראה חז"ל הדגישו את ההיבט החינוכי העולה מהזיהוי. דעה יוצאת דופן עולה בספר חנוך: עץ דמיוני בעל תכונות עצים שונים. בימי הביניים נזכרו מסורות חדשות שלא נמצא להן זכר. לאחר הכיבוש הערבי הגיעה הבננה מדרום אסיה לאזורנו, ויש שזיהו אותה עם עץ הדעת. אולם מסורת זו מסופקת, שכן אף לפי הדעות המרחיבות את גבולות גן עדן הבננה לא הייתה מצויה בגבולות אלה בתקופת המקרא. מסורות נוצריות קושרות את התפוח לעץ הדעת, אולם נראה שמדובר בשיבוש של המסורת

<sup>56</sup> מנהג זה הביא רבי חיים פלאג'י (תורכיה, המאה ה-19) בספרו מועד לכל חי, ירושלים תשל"ו, דף רח, צד ב.

<sup>57</sup> מגן אברהם, שולחן ערוך, או"ח, סימן רצו, סק"ד.

<sup>58</sup> שני לוחות הברית השלם (מ' כץ מהדיר), מפעל השל"ה השלם, מכון יד רמה, חיפה תשנ"ב, ח"ב, פסחים קיד-קיט.

<sup>59</sup> חמדת ימים, דפוס צילום קושטא תצ"ה, קז, א. על התפתחות סדר ט"ו בשבט, ראה א' יערי, תולדות ראש השנה לאילן, מחניים, מב (תש"כ), עמ' 15-24. על מחבר הספר האנונימי ראה א' יערי, תעלומת ספר, ירושלים תשי"ד.



המזהה אותו עם האתרוג. בציורי אמנים נוצרים מופיעה התאנה כעץ הדעת, ואפשר שזיהוי זה חדר למסורת הנוצרית מתוך המקורות היהודיים.

לפי מסורת שרווחה בארץ ישראל במאות האחרונות זוהה עץ הדעת עם הצבר. מסורת זו מעוררת פליאה, שהרי הצבר הובא לאזורנו רק לאחר גילוי אמריקה בסוף המאה ה-15. אפשר שהמסורת התגבשה בעקבות הרושם שהצבר השאיר כצמח ותיק ושורשי בארץ ישראל.

אף שבמקורות הקדומים זיהוי עץ הדעת היה בבחינת דיון תיאורטי בלבד, הרי שבמקורות היהודיים המאוחרים מצינו רישומים למסורות זיהוי אלה בדמות מנהגים שבאו לתקן את חטא האדם בפרי עץ הדעת. בין המנהגים הבולטים הם סדר ט"ו בשבט ונגיסת נשים עקרות באתרוג.

# הירח בלוח העברי

פרופ' אמריטוס עלי מרצבך

פרופ' למתמטיקה ולתורת ההסתברות במחלקה למתמטיקה

. על קידוש החודש : עיין רמב"ם, משנה תורה, היד החזקה, הלכות קידוש החודש.

## 1. ראיית הירח החדש:

### מקום:

- תמיד בצד מערב
- לא רחוק ממקום שקיעת השמש
- בדרך כלל בצד שמאל של השמש
- צפון-מערב בחורף ודרום-מערב בקיץ

### זמן:

- משקיעת השמש
- בערב הראשון, במשך לא יותר מ-45 דקות.
- הופעת הירח: 18 שעות לפחות אחרי המולד האסטרונומי.

### צורה:

- גודל כ-2%-3%
- חרמש הפונה נגד כיוון השמש

## 2. הגדרת המולד:

- מולד אסטרונומי: התקבצות: הקיבוץ (בלשון הרמב"ם, הלכות קידוש החודש פ"ו, ה"א): הזמן שבו הירח עומד בין הארץ לשמש, קרוב אל הקו הישר שבין הארץ להשמש (ובשעות ליקוי חמה – על הקו). משך הזמן בין שני מולדות אסטרונומיים משתנה – בין 29 יום ל-30 יום.
- מולד ממוצע אסטרונומי (נקרא גם המולד האמצעי בלשון המעברים הקדמונים): הזמן הממוצע שסביבו נע המולד האמיתי. הזמן הממוצע בין שני מולדות אסטרונומיים היום הוא 29 יום, 12 שעות, 44 דקות ו-2.9 שניות.
- מולד הלוח (נקרא גם מולד העיבור או סתם מולד): הוא חל בכל 29 יום, 12 שעות, 44 דקות ושלוש שניות ושליש אחרי המולד הקודם. כאשר מניחים שהמולד הראשון של חודש תשרי לפני בריאת העולם קרה בליל שני, שעה 23:00 ו-204 חלקים (יש 1080 חלקים בשעה אחת). מולד ראשון זה נקרא מולד בהר"ד.  
מולד הלוח חל היום כשעתיים אחרי המולד הממוצע האסטרונומי (בגלל ההצטברות של 0.4 שניות בכל חודש).

### 3. חשיבות ידיעת מולד הלוח:

- קביעת תאריך ראש השנה ובניית הלוח העברי: בעיקרון היום הראשון של ראש השנה צריך לחול ביום מולד (הלוח) תשרי, אלא אם כן יש דחייה.
- תחילת זמן אמירת ברכת לבנה (דעות שונות: מיד בראייה הראשונה, אחרי שלושה ימים, מעת לעת, אחרי שבעה ימים), וסוף אמירת הברכה (אמצע החודש).

### 4. צורת הכרזת המולד בבית הכנסת:

#### לפי שעון ארץ ישראל:

- ראשית היום בשעה 18:00.
- אומרים את החלקים (במקום דקות ושניות)  
1080 חלקים = שעה אחת.  
18 חלקים = דקה אחת.  
1 חלק = שלוש שניות ושליש.

#### זמן לפי אופק ירושלים

- זמן רשמי של מדינת ישראל: לפי אופק קהיר: היות שיש מעט יותר מחמש מעלות בין קהיר לירושלים, יש להחסיר 21 דקות לפי שעון חורף או להוסיף 39 דקות לפי שעון קיץ.

### 5. בניית לוח עברי:

- נוסחה יסודית:  $19.S=235.M$  (S = 365 יום, חמש שעות, 997 חלקים, 48 רגעים (יש 76 רגעים בחלק אחד) הוא אורך שנת השמש הנקרא שנת רב אדא, ו-M = 29 יום, 12 שעות ו-793 חלקים – אורך החודש).
- כדי לדעת אם השנה המדוברת היא מעוברת אם לאו, יש לחלק אותה ב-19. אם השארית היא 0, 3, 6, 8, 11, 14, 17 – השנה מעוברת. ואם לא – אין היא מעוברת. למשל, אם נחלק 5765 ב-19 נקבל 303 ושארית 8, ולכן 5765 (ה'תשס"ה) היא שנה מעוברת.
- יש לחשב את מולד חודש תשרי של אותה השנה הבאה ושל השנה שלאחריה: השארית לכל חודש היא יום אחד, 12 שעות ו-793 חלקים (= יתרת החודש). השארית ל-12 חודשים היא 12 פעמים השארית של חודש, כלומר ארבעה ימים, שמונה שעות ו-876 חלקים.
- בהתאם לזמן המולד ולארבע הדחיות קובעים את היום שבו חל ראש השנה.
- חודשים מרחשוון וכסלו נקבעים חסרים (29 יום) או מלאים (30 יום), או מרחשוון חסר וכסלו מלא – על מנת להתאים את היום שנקבע לראש השנה.

### 6. סוגי שנה:

- שבע שנים פשוטות: בש"ה, בח"ג, גכ"ה, הש"א, הכ"ז, זש"ג, זח"א.
- שבע שנים מעוברות: בש"ז, בח"ה, גכ"ז, הש"ג, הח"א, זש"ה, זח"ג.

כאשר האות הראשונה מסמנת את היום הראשון של ראש השנה (בגה"ז), האות השנייה היא סוג השנה –  $n$  = חסרה (מרחשוון וכסלו חסרים, אורך השנה 353 או 383 יום);  $k$  = כסדרה (אורך השנה 354 או 384 יום);  $s$  = שלמה (מרחשוון וכסלו מלאים, אורך השנה 355 או 385 יום), והאות השלישית היא יום הראשון של פסח.

## 7. הדחיות:

- א. לא אד"ו ראש (ביטוי מבוסס על עזרא ח יז): ראש השנה לא יחול בימים א', ד', ו'.
  - ב. מולד זקן בל תדרוש: אם מולד תשרי חל אחרי חצות היום 0 כלומר אחרי 18 שעות מתחילת היום המתחיל ב-6 בערב), אז דוחים את ראש השנה.
  - ג. דחיית גטר"ד בשנה פשוטה.
  - ד. דחיית ב' ט"ו תקפ"ט בשנה פשוטה שלאחר מעוברת.
- שתי הדחיות האחרונות נובעות משתי הדחיות הראשונות.

כוכבי לכת וימי השבוע  
מתוך מסכת ברכות דף נ"ט  
עלי מרצבך

שבת	שישי	חמישי	רביעי	שלישי	שני	ראשון	שעות	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	1:00	לילה:
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	2:00	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	3:00	
כ	מ	ל	ח	ש	נ	צ	4:00	
ל	ח	ש	נ	צ	כ	מ	5:00	
ש	נ	צ	כ	מ	ל	ח	6:00	
צ	כ	מ	ל	ח	ש	נ	7:00	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	8:00	
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	9:00	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	10:00	
כ	מ	ל	ח	ש	נ	צ	11:00	
ל	ח	ש	נ	צ	כ	מ	12:00	
ש	נ	צ	כ	מ	ל	ח	13:00	יום:
צ	כ	מ	ל	ח	ש	נ	14:00	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	15:00	
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	16:00	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	17:00	
כ	מ	ל	ח	ש	נ	צ	18:00	
ל	ח	ש	נ	צ	כ	מ	19:00	
ש	נ	צ	כ	מ	ל	ח	20:00	
צ	כ	מ	ל	ח	ש	נ	21:00	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	22:00	
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	23:00	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	24:00	

# האקראיות והתגלות ה' הסמויה בעולם

פרופ' אמריטוס עלי מרצבך

פרופ' למתמטיקה והסתברות במחלקה למתמטיקה. להרחבות עיינו: עלי מרצבך, *הגיון הגורל*, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשס"ט.

1

תופעות רבות בתנ"ך מתקשרות למושג 'מקריות', לפעמים באור חיובי ולפעמים באור שלילי. בספרות התלמודית וגם בהלכה חז"ל נותנים דעתם לתהליכים מקריים. במאמר זה ננסה לבאר את המאורעות המקריים, דעת חז"ל לתופעות אלו וחשיבותן לתכלית העולם. נראה שהתפיסה המיוחדת של היהדות להופעות האקראיות בעולם משלבת את הסדר ואת המקריות. כאן נעמוד על משמעות חיבור גורמים אלו.

עוד נבחן את משמעות מושג האקראיות לפי היהדות בהתאם לפרשנות חז"ל. על אף רב הגוניות של חז"ל בפרשנות התורה נראה כי יש הסכמה בין כל המפרשים למשמעות התיאולוגית של האקראיות הנכללת בהשגחה העליונה הנסתרת. נדגיש כי האקראיות ביהדות מגלה לאדם את רצון הבורא או אמורה לגלות לאדם את הדרך שבה עליו ללכת.

האקראיות לובשת צורות ופושטת צורות: מקרה, קרי, גורל, מזל, נחש, קסם ועוד. להלן נעמוד על ההבדל בין תפיסת חז"ל ובין גישתם של חכמי יוון לאקראיות ולגורל.

עד היום אין הגדרה חד-משמעית למושג האקראיות. מאורע אקראי נחשב מאורע ללא משמעות וללא סיבה ברורה. בעולם המודרני נעלמה לחלוטין הקדושה שבאקראיות. יש ענף במתמטיקה הנקרא תורת ההסתברות, ובו עוסקים בתכונות הכמותיות של האקראיות, מפתחים אקסיומטיזציה וחוקרים מושגים כמו מאורעות בלתי-תלויים, תהליכים סטוכסטיים ומשפטי גבול. למרות ההצלחות של תיאוריה זו לא נאמר מאומה על המשמעות העמוקה של המקרה. במדעי המחשב מנסים לפתח אלגוריתמים המייצרים מספרים פסידו-אקראיים, אבל כוח היצירה של האדם אינו מסוגל לברא אקראיות אמיתית. נראה שיצירת אקראיות דורשת דרגה גבוהה יותר של סיבוכיות מהידוע היום.

הגישה המיוחדת של חז"ל למאורעות האקראיים אינה מצטמצמת לתחום החשיבה והפילוסופיה גרידא אלא יש בה השלכות יסודיות להתנהגות האדם בחיי היום-יום, למשל בהלכות רבות הנוגעות להטלת גורל (למשל הלכות חלוקה בין שותפים או יורשים, עיין שולחן ערוך, חושן משפט, סימן קעה). כנראה בגלל התרבות המערבית שהיהדות ספגה במשך עשרות דורות הלכות אלו אינן נפוצות בציבור הרחב.

רבים ומגוונים הם מאמרי חז"ל על הגורל, לדוגמה במדרש 'ילקוט שמעוני': "ארבעה שמות נקראו לגורל: חלש, פור, גורל, חבל. בכולם לקו בני עשו; בחלש לקו עמלק, שנאמר: 'ויחלוש יהושע'; בחבל עתידה ללקות מלכות רביעית, שנאמר (הושע יג): 'חבלי יולדה יבואו לו'".

בתנ"ך למילה 'גורל' יש כמה משמעויות: עצמים שעל פיהם ביקש האדם הכרעה או פתרון בשעת ספק; דבר שניתן על פי הגורל (כמו נחלה); מנת חלקו או מזל של אדם, כגון: "ותעמד לגורלך לקץ הימין" (דניאל יב, ג).

למשמעויות אלו קשר מידי ביניהן: כשם שלא ניתן לדעת את תוצאות הטלת גורל, כך עתיד האדם וגורלו אינם ידועים ולא ניתנים לחיזוי. אך האומנם לא ניתן לחזות את עתידו של אדם, אבל כאשר

משתמשים בביטוי גורל מתכוונים במודע או שלא במודע שתוצאות הפעולות מכילות גורם הנעלם מהידיעה?

מקובל היום לחשוב שאנחנו, המין האנושי, נתונים לא רק בידי המקרה או הגורל, אלא אנחנו הגורל עצמו ממש. אין זה אומר שאין לנו שליטה והשפעה על מהלך חייו. אפשרות החירות קיימת לעולם, ומשמעות הדבר לתת למסלול הקיומי (אקסיסטנציאלי) של החירות כיוון מסוים ומגמה נבחרת. למפרע האדם לא יראה את חייו כמקרה.

מנקודת מבט יהודית יש לאקראיות משמעות עמוקה יותר עבור ארבע המטרות האלה:

א. לאפשר התערבות אלוקית במהלך ההיסטוריה האנושית.

ב. העברת מסרים לגבי התנהגות אדם או ציבור.

ג. להשאיר את הבחירה החופשית ביד האדם.

ד. לאפשר תהליכי התחדשות והמשכיות חיים מגוונים.

ה. למנוע ניסיונות לחזות תופעות טבע לטווח ארוך.

התרגום המעשי של רעיונות אלה מתבטא במושג 'הגורל' שמשמעותו הוא הגרלה, ובהלכות הרבות המקיפות מושג זה. עצם התגלות ה' בעולם טומן בתוכו סתירה פנימית. אין בדעתי לדון כאן בבעיית המעבר מהאינסוף לסוף אלא במתח שבין התגלות מצד אחד ובין בחירה חופשית של האדם מצד אחר, כלומר איך ניתן לשמור על הבחירה החופשית של האדם כאשר הוא רואה מולו וחש ללא ספק את התגלותו של הקדוש ברוך הוא.

להלן יובאו דוגמאות אחדות מהתורה הנוגעות למושגים האקראיות והמקריים, ונדון בהכרחיות מושגים אלו. מתוך הדוגמאות אפשר להבין כמה מדרכי ההתגלויות הסמויות המאפשרות לאדם בפרט ולאנושות בכלל להמשיך את חייהם בלי להידרש במפורש לאותה התגלות או התערבות עליונה.

## 2

דוגמאות:

א. **סיפור עבד אברהם:** "הקרה נא לפני היום" (בראשית כד, יב), ובהמשך: "כי הקרה ה' א-לקיך לפני" (בראשית כז, כ). במעשה מופיע לראשונה בתורה ביטוי ששורשו הוא קר"ה, ופירושו אירע או התרחש. עבד אברהם משתמש בסימן מיוחד שאמור לעזור לו למצוא את האישה המתאימה ליצחק. האם מעשה זה היה חיובי? חז"ל חלוקים בדבר. יש גבול דק בין "ניחוש" שהוא אסור מן התורה ובין "סימן" המבטא התגלות עליונה אבל סמויה. מכל מקום, מדובר במפגש בין ה' לעבד אברהם – מפגש "מקרי".

ב. **סיפור אחי יוסף ליעקב:** לאחר שמכרו האחים את יוסף לשיירת הישמעאלים היורדת מצרימה החליטו לספר לאביהם שיוסף נטרף: "ויקחו את כתונת יוסף וישחטו שער עזים ויטבלו את הכתנת בדם וישלחו את כתנת הפסים ויביאו אל אביהם ויאמרו זאת מצאנו הכר נא את הכתנת בנך היא אם לא" (בראשית לז, לא-לג). המקרא אינו מגלה מי בישר ליעקב על "מותו" של יוסף, אך המדרש (בראשית רבה) מספר שנערכה הגרלה בין האחים כדי לקבוע מי מהם ימלא את התפקיד הנורא. ר' אליעזר בן עזריה דורש את המילה "פסים": "הפיסו עליה איזה מהם יוליכה לאביו ועלה יהודה". גם רש"י מסביר ש"הטילו גורלות ועלתה יהודה".

ג. **חששות יעקב:** "ולקחתם גם את זה... וקרהו אסון" (בראשית מד, כט). יעקב חושש שיקרה אסון לבנימין אחרי ששניים מבניו נלקחו ממנו. מסיפור זה חז"ל לומדים דין "החזקה ההסתברותית": כאשר מאורעות דומים קורים פעמיים (או שלש פעמים) ברציפות, אף שהם נראים בלתי תלויים, יש להניח כי מאורע זה יקרה פעם נוספת. משפט זה נראה סותר את מודל "סדרת ניסוי ברנולי". הפתרון טמון בקיום תלות עיתית - זמנית הנגזרת מתוך התרחשות האירועים (קיום הניסוי הוא גורם התלות).

ד. **הופעת הקדוש ברוך הוא במצרים:** "ה' א-לקי העבריים נקרה עלינו" (שמות ג, יח). מתוארת כאן התגלות והופעה עליונה עבור כלל עם ישראל בראשונה. הביטוי בא לתאר לנו את המחזה המיוחד הזה: "נקרה", כאילו בדרך מקרה ובאופן מזדמן (כך לשון רש"י במקום). כלומר אין כאן הופעה קבועה וחשובה אלא ארעית וקצרת-זמן, מכיוון שארץ מצרים טמאה ולא מאפשרת התגלות גלויה. "מעט התגלות" המופיעה באה להתחיל את תהליך הגאולה. לשון הפסוק מראה איך משה ואהרן צריכים להציג את הקב"ה כשיעמדו לפני פרעה, אולם כשמשה ואהרן עומדים לפני פרעה הם עושים זאת בשינוי: "ויאמרו א-לקי העבריים נקרא עלינו" (שמות ה, ג). האות ה"א התחלפה באות אל"ף, ומשמעות "נקרא" שונה לחלוטין מ"נקרה"!

ה. **מלחמת עמלק:** בספר שמות (יז, ח-טו) מצוינת מלחמת בני-ישראל בעמלק בעזרת הביטוי "ויחלש יהושע", הרומז (מדרש) שיהושע הביס את עמלק בעזרת הגורל. בחומש 'משנה תורה' גם מצוין עניין עמלק: "אשר קרך בדרך ויזנב כך" (דברים כה, יח). הביטוי "קרך" רומז על מקריות.

ו. **גורלות יום הכיפורים:** "ונתן אהרן על שני השעירים גרלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל" (ויקרא טז, ח). לראשונה בתורה מופיעה המילה "גורל". חז"ל (מדרש, שם; מסכת יומא) לומדים ומדגישים כי שני השעירים שעמדו לגורל היו דומים ושווים לחלוטין במראה, בגודל ובצורה, והתורה מצווה להשתמש בגורל לקביעת ייעודו של השעיר. מעניין תיאור תהליך ההגרלה: היו מביאים שני גורלות שווים בהחלט, מניחים אותם בקלפי, מניחים את הקלפי במזרח העזרה ומעמידים שני שעירים כשפניהם למערב ואחוריהם למזרח, כהן גדול בא לשם, הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו, ושני שעירים לפניו – אחד לימינו ואחד לשמאלו. טרף הכהן בקלפי והעלה גורלות "כדי שלא יתכוון ויקח", כלומר שום תכנון או גורם אישי לא יכול להתערב, אלא בחירת השעירים חייבת להיות מקרית לחלוטין. תנאים ואמוראים נחלקו אם הגורל מעב או אינו אלא למצווה, ולהלכה נקבע שהגורל מעב: כל עבודת יום הכיפורים בטלה אם השעירים אינם נבחרים על-פי הגורל. חשיבות הגורל לקביעת רצון ה' מודגשת גם בספר הזוהר. חז"ל הסיקו מסקנות חשובות ביותר מתוצאות ההגרלה, למשל, במסכת יומא (דף לט, ב) מובא שבמשך כהונתו של שמעון הצדיק, כארבעים שנים, עלה גורל 'שעיר לה' ביד ימין, ומכאן שהעם הולך בדרכי ה'. אחרי מותו היה הגורל עולה פעם בימין ופעם בשמאל. בארבעים שנים האחרונות של בית השני, כשעם ישראל בתחתית המדרגה, עלה הגורל 'שעיר לה' בצד שמאל בלבד. מבחן סטטיסטי פשוט מראה שהיה לחז"ל על מה לסמוך כשהסיקו מסקנות כה חשובות מתוצאות אלה. ההסתברות שנקבל באקראי 40 פעמים רצופות אותה תוצאה שווה ל-<sup>2-39</sup>, ומספר זה שווה בערך <sup>10-12</sup>. כדי להדגים כמה קטן מספר זה נניח שכל יום הוא יום כיפור, והכהן הגדול מבצע את הגורל אלף פעמים בכל יום ויום. הוא יזדקק לכשלושה מיליוני שנים כדי לקבל אותה התוצאה ארבעים פעמים רצופות. במבחנים סטטיסטיים שמתקבלת בהם הסתברות קטנה מ-0.05 (כלומר ברמת מובהקות של 95%) נהוג לדחות את השערת המקריות המוחלטת, ויש להסיק כי כאן פעלה יד מכוונת'.



ז. **קללות:** בקללות שבספר ויקרא מופיע שבע פעמים כמעט ברציפות הביטוי "קרי", למשל "והלכתם עמי קרי... והלכתי אף אני עמכם בקרי" (ויקרא כו, כג-כד). בדרך כלל הפירוש הפשוט של המילה קרי הוא מרי. אולם פרשנים רבים מבארים את הביטוי הזה מלשון מקרה, לדוגמה רש"י במקום כותב: "רבותינו אמרו עראי, במקרה, שאינו אלא לפרקים".

ח. **פדיון בכורות:** ציווי פדיון בכורות מופיע בספר במדבר (ג, מ-נא). הבכורות היו בין החוטאים בחטא העגל, על כן ניטלה מהם הזכות ששמורה מלכתחילה לעבוד את עבודת ה' במשכן, וניתנה ללוויים שלא חטאו בחטא העגל. הבכורות היו מקודשים מכוח הבכורה, ולכן הלוויים היו צריכים לפדות את הבכורות מקדושתם, כלומר להמיר את קדושת הבכורות ללוויים. היו 22,273 בכורות ורק 22,000 לויים (מלבד 300 נוספים שהיו לויים-בכורות וממילא פדו את עצמם), ועל כן 273 בכורות היו צריכים להיפדות כל אחד על ידי חמשת השקלים שיועלו ויוקדשו במקום הבכורות. כיצד בוחרים מי מן הבכורות ייפדה על ידי לוי ומי בכסף? על זה מספר התלמוד (סנהדרין יז, ב) שנעשתה הגרלה בין כל הבכורות: משה רבנו הטיל לקלפי 22,000 פתקים שכתב עליהם "בן לוי" ו-273 פתקים שכתב עליהם "חמישה שקלים". כל בכור בחר ושלף פתק, ולפי הכתוב בו נקבע אם ייפדה על ידי לוי או בכסף. התלמוד הירושלמי (סנהדרין א, יט, הלכה ב) מציין שהגרלה היתה נס: כל הפתקים שעליהם כתוב חמישה שקלים שעלו בגורל אף שכל פתק ופתק הוחזר לקלפי.

ט. **פרשת המתאוננים:** בפרשה זו העם מתלונן ומבקש ממשה לאכול בשר. משה פונה אל ה' מיואש לחלוטין וטוען שלא ניתן למצוא די בשר להאכיל את כל העם. תגובתו של משה מוזרה, שכן הוא יודע שהקב"ה עושה נסים! ותשובתו של ה' היא: "היד ה' תקצר עתה תראה היקרך דברי אם לא" (במדבר יא, כג). משה תמה על שהבשר שישבעו ממנו בני ישראל יהיה מהנמצא. אף על פי כן הקב"ה לא יעשה להם נס, מפני שהעם אינו ראוי לנס גלוי אחרי כל תלונותיהם ומדרגתם השפלה, וה' עונה למשה: "היד ה' תקצר: האם אין לי אפשרות לבצע את מבוקשתם בלי לגרום חילול ה' על ידי נס גלוי? "עתה תראה היקרך דברי אם לא", כלומר בקשתם אכן תתמלא אבל בדרך מקרה (עייין עוד בפירוש הרמב"ן ובפירוש אור החיים במקום).

י. **שבעים הזקנים:** באירוע זה שהתרחש במדבר (במדבר יא, כה; סנהדרין יא, א) היו 72 מועמדים (שישה מכל שבט), ומתוכם היה צריך לבחור 70 זקנים. השתמשו בקלפי אחת שלתוכה הוכנסו 72 פתקים (בתלמוד הירושלמי מוסבר שמספר הפתקים היה גדול יותר, אבל אין זה משנה לדיון זה). על 70 מהפתקים היה כתוב "זקן", ועל שני פתקים לא היה כתוב דבר. אמר משה לאנשים: "בואו וטלו פתקכם!" כל מי שעלה בידו "זקן" אמר: "כבר קידשך שמים", מי שעלה בידו פתק ריק אמר: "המקום לא חפץ בך, אני מה אעשה לך?".

יא. **ברכת בלעם:** "ויקר ה' אל בלעם" (במדבר כג, טז). שלוש פעמים מופיע הביטוי "ויקר" בתיאור הקשר בין ה' לבלעם. לפי רש"י זהו לשון עראי, גנאי וטומאה. מקריות זו הייתה דרך ההתקשרות בין ה' לבלעם: השגחה נסתרת לחלוטין.

יב. **מקרה לילה:** "לא יהיה טהור מקרה לילה" (דברים כג, יא). בפסוק מיוחד זה האות רי"ש במילה 'מקרה' מנוקדת בצירה (ולא סגול). גם כאן ההשגחה נעלמת או מוסתרת כולה.

יג. **חלוקת הארץ:** "על פי הגורל תחלק נחלתו" (במדבר כו, נו): "צוה ה' לתת את הארץ בנחלה בגורל לבני ישראל" (שם לו, ב). פסוקים אלו ואחרים בספר במדבר ובספר יהושע (פרקים טו-יט) מדגישים את חשיבות חלוקת ארץ ישראל רק בגורל.

נסביר את תהליך החלוקה לפי מסכת בבא בתרא, דף קכב (ברש"י על התורה יש גרסה שונה במקצת):

ארץ ישראל לא נחלקה אלא בגורל, שנאמר 'אך בגורל', ולא נחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר 'על פי הגורל' הכי צד? אלעזר מלובש אורים ותומים, ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומים מונחים לפניו, והיה מכוון ברוח הקודש ואומר: 'זבולון עולה, תחום עכו עולה עימו'. טרף בקלפי של שבטים, ועלה בידו זבולון. טרף בקלפי של תחומים, ועלה בידו תחום עכו. וחוזר ומכוון ברוח הקודש ואומר: 'נפתלי עולה, ותחום גינוסר עולה עימו'. טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו נפתלי. טרף בקלפי של תחומים, ועלה בידו תחום גינוסר. וכן כל שבט ושבט.

שיטת המקריות הנזכרת כאן היא מדעית ומונעת כל רמאות: טורפים (כלומר מערעבים) היטב את הקלפיות לפני כל בחירה, כל הפתקים דומים, והניסיון מתבצע לפני כולם. הרשב"ם מסביר: "ושני קלפי היו צריכים, אחד לשבטים ואחד לתחומין, ולימא עכשיו אני נוטל מה שעולה בידי לצורך ראובן, דא"כ אין כל החלוקה עשויה בגורל, וקרא קאמר 'אך בגורל'". כלומר יש צורך בגורל המקרי ביותר. המהרש"א מוסיף: "לפי שחלוקת עולם הזה היה דבר שלא היה לו קיום נצחי, היה נחלק בגורל... אבל לעולם הבא, שיהיה חלוקה נצחית, תהיה על פי ה'". כלומר התערבות ה' צריכה להיות מוסווית על ידי הגורל, שהוא תהליך טבעי במידת מה, וההסתוות אין בה צורך בעולם הבא.

נבדוק את השערת המקריות המוחלטת: נחשב את ההסתברות שתחזית אלעזר הכהן יכלה להתגשם בכל הפעמים כמתואר לעיל. מן החישוב מתקבל ערך קטן מאוד:

$$\frac{1}{(12)^2} \cdot \frac{1}{(11)^2} \cdots \frac{1}{(2)^2} = \frac{1}{(12!)^2} = \frac{1}{(47910^{10})^2} \approx \frac{1}{10^{25}}$$

כלומר הסיכוי שהכל יקרה כמו שאלעזר ניבא הוא 1 מתוך מספר בן 26 ספרות, מספר שהוא מעבר לכל תפיסה אנושית פשוטה (וכל זה בהנחה שהפתקים שהוצאו לא הוחזרו. אם הם הוחזרו אחרי כל הגרלה, הסיכוי לתוצאה זו קטן הרבה יותר). \* הנחתי כאן כי התהליך התבצע עבור כל 12 השבטים, אך לפי שיטה אחרת הגורל היה רק על תשעה וחצי השבטים שנשארו בארץ, ואז במקום  $12^2$  מקבלים רק  $10^2$ , אבל המסקנה במקומה עומדת.

כמובן, ההשערה בדבר התגשמות תחזיתו של אלעזר הכהן נדחית. כדי להמחיש את גודלו של מספר זה נניח שקוף לוחץ על כפתורי מכונת כתיבה ובה נייר ריק. ההסתברות שהוא יכתוב מיד פסוק כמו "אך בגורל יחלק את הארץ" שווה בערך להסתברות המאורע שאנו דנים בו. התורה רצתה שחלוקת הארץ תתבצע על פי רוח הקודש ולכן הקפידה ליצור חיבור קדוש של סדר חלוקת הארץ משולב במקריות הגורל. מצד אחד זה דבר שבקדושה (העמק דבר, במדבר לו: "דבר קדושה יש בנחלת ארץ ישראל, ולא כוח וחלוקת אחים, שאינו בהכרח שיהיה בגורל אלא אפשר להיות בהסכמת אחים ורצונם, משאין כן ארץ ישראל"), ומצד אחר – "לא בשמים היא": הכול צריך להתנהג בדרך טבעית כדי שלא יהיו ערעורים אצל בני אדם.

### 3

אחרי סקירה קצרה זו ניתן להבין היטב את משמעות מושג ה"מקריות". עתה נחזור לפסקה ד' דלעיל: בראשונה שיש התגלות לכל העם. שאלנו מה ההבדל בין ציווי ה': "נקרה" לביצוע משה ואהרון "נקרא". ועוד צריך לשאול את השאלות האלה:

א. למה בפני פרעה נהפך המטה לתנין כשבמעמד הסנה הוא נהפך לנחש? גם אם נסביר כמו רש"י שתנין הוא נחש (או נחש נקרא תנין כשהוא במים), עדיין קשה שינוי הלשון.

ב. למה בפני פרעה מדובר ב"מופת" ובפני בני ישראל ב"אות"? למה המכות הראשונות נעשו על ידי אהרן לעומת המכות האחרונות שנעשו על ידי משה, ואהרן אינו נזכר כלל?

היסוד להבנת הדברים הוא בביאור המושג "קרה". כזכור, הביטוי "קרה" מופיע בתורה כמה פעמים. כבר בהופעה הראשונה במעשה עבד אברהם פירוש 'קרה' אירע או התרחש, וכך פירושו בכל היקרויות השורש קר"ה. הצד השווה בכל הפירושים שהאקראיות מבטאת קשר בין האדם לקונו, אבל מדובר בקשר מרוחק, ארעי ומזדמן ולפעמים אף עם כוחות של טומאה. כאשר ה' מתערב בעולם, הוא יכול לעשות זאת בכמה דרכים: מהנס הגלוי 'לעיני כול', עד להתערבות המוסתרת ביותר. כשהשגחה מכוסה ייכתב הביטוי "קרה" במשמעות שהקב"ה מלמעלה, אבל אין יודעים ואין רואים בבירור את התערבותו ואת פעולותיו בעולם.

ובחזרה למפגש בין משה לפרעה: הקב"ה ציווה על "נקרה", בלבד שכן בשלב הראשון על פרעה להכיר במציאות ה' ביקום, אבל עדיין לא כמתערב בעולם וכמנהיג היסטורי. עם זאת משה ואהרן לא רצו להציג את הקב"ה כאילו הוא מופיע בדרך מקרה, לכן לכבוד ה' הם השתמשו בביטוי חזק יותר של קריאה. עוד מעניין להשוות את השינוי בדרשת חז"ל על המילה הראשונה בספר ויקרא: "ויקרא אל משה". האות אל"ף של "ויקרא" קטנה: ה' קרא למשה, אבל משה מרוב ענוותו רצה לכתוב "ויקר" ללא אל"ף, כאילו ה' מתגלה אליו במקרה ובאופן מזדמן.

ועתה מהו ההבדל בין נחש ובין תנין? במעשה בראשית נזכרים לראשונה הנחש והתנין. התנין הוא בריאה בפני עצמה: "ויברא אלוקים את התנינים הגדולים" (בראשית א, כא). זהו בעל החיים היחיד (חוץ מהאדם) שכתוב עליו לשון בריאה, ללא שינוי וללא תיקון וללא יצירה, כלומר התנין מסמל קיום האלוקים כבורא העולם בלבד. אבל הנחש לא נברא ואפילו לא נוצר, אלא הוא בעל חיים שאיבד את רגליו לעונש על אכילת פרי עץ הדעת. הנחש מסמל את התערבות הקב"ה בעולם באופן ממשי וגלוי לחלוטין.

לכן אצל פרעה, שהמטרה הייתה להודיעו ולהכיר לו את בורא העולם וקיום האלוקים (כנרמז במילה "נקרה"), בא התנין שרומז על הקב"ה כבורא עולם. אך אצל בני ישראל אין צורך בהכרזה שה' בורא העולם. המטרה שונה לגמרי: להודיע שה' מתערב בעולם, מטפל ומעניש, ולכך בא הנחש שרומז על מידה זו של הקב"ה.

כיוצא בזה יש להסביר את הביטוי "מופת", הממחיש מסר לפרעה ורומז על דבר מיוחד ומשונה כבריאת העולם, לעומת "האות" שרומזת על השגחה, על ברית בין ה' לעמו והבטחה שה' יתערב במציאות העולם ויבוא להציל את עם ישראל מעבדות. המסר לעם ישראל שונה מהמסר לפרעה.

נזכיר שאהרן בא לסייע למשה רבנו להודיע על מציאות ה' ולא על מנת להכריז על ה' כמשגיח העולם. מתוך זה מובן שהמכות הראשונות, שמטרתן להודיע על קיום ה', אהרן הוא המבצע. אבל עבור בני ישראל ובמעשה המכות האחרונות ניתן לפרעה המסר על התערבות ישירה של הקב"ה במהלך ההיסטוריה. אהרן עוזב את המערכה, ומשה רבנו מבצע את המכות ומכריז על ה' כמנהיג המתערב בגלוי בעולם.

**לסיכום** – הפתרון לסתירה בין ההתגלות לחופש האדם נמצא במאקראיות.

כאן אבקש להבחין בין ה"מקרי" ובין ה"אקראי": המקריות היא האנטי-סיבתיות, דבר שקורה ללא סיבה, בצורה אקסידנטלית. לדוגמה: "כי לא ידו נגעה בנו מקרה הוא היה לנו" (שמואל א ו, ט). משמעות הפסוק היא הזדמנות, בלא כוונת המכוון. המילה "מקרה" (ברי"ש בסגול אינה מופיעה בתורה אבל מופיעה בספר קהלת כמה פעמים באותה משמעות). עוד בחז"ל "דרך מקרה" היא "דרך ארעי". בביטוי זה עולה הקשר אנטי-סיבת ואף שלילי, כמו בקללות בסוף ספר ויקרא, שבהן מתבטא רעיון ניכור וניתוק בין ישראל ובין השגחת ה'.

ואולם ה"אקראיות" היא "מקריות" למראית העין, וטמון בה דטרמיניזם שאינו ניתן לחיזוי. **אקראיות היא מקריות מכוונת**: דומה לכאוס במובן המדעי של המילה: יש סיבתיות אבל כה מסובכת עד שלא ניתן גם באופן תיאורטי להגיע אליה. רבים הפסוקים בתורה שבהם ההשגחה מתבטאת באקראיות, לדוגמה: "הקרה נא לפני היום" (בראשית כד); "אלקי העבריים נקרה עלינו" (שמות ג); "הִקְרַךְ דברי אם לא" (במדבר יא); "אולי יקרה ה' לקראתי" (במדבר כג); "והקריתם לכם ערים" (במדבר לה).

במישור היהודי-תיאולוגי יש **במקריות** מרכיב אי-התערבות ההשגחה (עין דברי הרמב"ם על שליטת המקריות לבינוניים), ואילו **באקראיות** יש יסוד התערבות מוסתרת של ההשגחה העליונה, מעין התגלות מכוסה בעולם הזה. האקראיות אינה שוללת השגחה, להיפך: היא מבקשת השגחה עליונה. היות שאדם נפגש עם תהליך שלא ניתן לחיזוי, הוא מאפשר כביכול לקב"ה להתערב במעשי העולם בלי לפגוע (למראית העין) בחוקי הטבע. לפי חז"ל האקראיות היא חיובית והכרחית לעומת המקריות, המבטאת מצב של קללה ובוודאי מצב שהוא רחוק מהאידיאל (בלשון הגמרא "אקראי" אינו שולל סיבתיות. ראה בבלי ראש השנה כה, ב). צריך להעיר ששיטת גדולי הוגי הדעות החסידים שונה במקצת. לדעתם לא קיימת בכלל מקריות: השם יתברך מתערב בכל הדברים שבעולם אפילו הקטנים שבקטנים, ולכן כל שחסר סיבה ברורה לנו הוא בגדר אקראיות.

המלבי"ם מסביר ("והארץ היתה תהו ובהו" [בראשית א, ב]) כי השמים לא השתנו מאז בריאתם ביום הראשון. ולעומת השמים הארץ אף שנבראה גם ביום הראשון היא דינמית ומשתנה תמיד. יתרה מזאת, הארץ צריכה להיות בעלת כוח השתנות כדי שיתקיים כלל חשוב של הבחירה החופשית. דינמיות זו רמוזה במילים "תהו ובהו": "תהו" הוא המקריות, "בהו" הוא האקראיות, והם הכוח המניע של ההשתנות והדינמיות של הטבע. כיוצא בזה מוסבר בספר הבהיר: "תהו": דבר המתהא בני אדם, 'בהו' דבר שיש בו ממש בו הוא". כלומר תהו הוא המקריות המוחלטת שמעלה תהיה מקריות חסרת משמעות, לעומתו 'בהו', שהוא האקראיות, כי יש בו משמעות. רעיון דומה מופיע בכמה מקומות אצל חז"ל (מסכת חגיגה יב) ובמדרש רבה (בראשית ב, ד): "והארץ היתה תהו, זה גלות בבל שנאמר 'ראיתי את הארץ והנה תהו, ויבהו זה גלות מדי שנאמר 'ויבהלו להביא את המן". המדרש מקשר את ה'תהו' עם הבלבול של בבל וה'בהו' עם מגילת אסתר. הפסוק המובא רומז על הבהילות, שהיא התחלת מעשה הנס להצלת היהודים. סיפור מגילת אסתר, הנראה כשרשרת של מאורעות בלתי תלויים, מונהג מלמעלה על ידי 'יד מכוונת', ואקראיות זו היא ההשגחה העליונה. ובאותו עניין צריך להסביר את הסוגיה במסכת שבת (פח, א): "התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו". אין לראות בחזרה ל'תהו ובהו' הפיכת היקום וביטול מעשה בראשית, אלא התחלה חדשה, נתינת סיכוי חדש לעולם על מנת שיצליח להתקיים היטב.

וכשם שהמקריות והאקראיות הם מכשירים בידי הקב"ה, כך האדם, בדמות צלם אלוקים, מנסה להידמות לבוראו ולהשתמש במכשירי האקראיות והמקריות. המתמטיקאי אי בורל אמר בתחילת

המאה העשרים שהשכל האנושי אינו יכול לחקות לגמרי את המקריות. אמנם האדם מסוגל לבנות אלגוריתמים המייצרים מספרים מקריים על ידי הדמיות מתוחכמות המופעלות כתוכניות מחשב, אולם תמיד ניתן לגלות את המכניזם הדטרמיניסטי שביסוד ההדמיה ולנחש את המספרים הבאים. דרגת הסיבוכיות הנוצרת על-ידי היצור האנושי לעולם לא תגיע לסיבוכיות שאנו פוגשים בטבע. האדם (ובמקצת כל בעלי החיים) מידמה לבוראו גם בקיום המין. אומרת הגמרא: "שלושה שותפים ביצירת הולד שני ההורים ו הקב"ה" (קידושין ל, ב). מפגש בין זרע לביצית גורם הגרלה ומקריות מוחלטת. מספר הצירופים בין כל הגנים של ההורים הוא כה גדול עד שלא ניתן בכלל לתת שום חיזוי לתכונות התוצאה של הזיווג הזה (כמובן חוץ מחיזוי סטטיסטי חסר משמעות לזוג שפועל להביא חיים חדשים לעולם). מספר הצירופים הגדול מאפשר גיוון בעולם ומתוך כך בחירה חופשית. משמעות מאמר הגמרא היא שהוולד הנוצר מזיווג בין איש לאשתו אינו תוצאה של מקריות אלא של אקראיות בגלל ההתערבות השמימית (להוציא בהמות שאצלן הוולד הוא תוצאת מקריות מוחלטת). המקריות וגם האקראיות הן רעיונות זרים לחלוטין לדרך החשיבה המדעית היוונית ומתוך כך לכל המדע המערבי עד המאה התשע-עשרה. עד אז ראו במושגים אלו סתירה להתרבות הרציונליסטית. בימינו השתנתה הפילוסופיה של המדע, והקאוס משולב בכל תופעה. היום הדרך היחידה להבין את היווצרות היקום ללא כוח עליון היא התיאוריה שהיקום נוצר במקרה. המאמין בה' יאמר שהיקום נוצר באקראי.

## 5

לא אחתום מאמר זה בלי להזכיר את מושג ה'נס'. 'נס' פירושו המקורי הוא דבר המתנוסס כדגל. מושג ה'נס' מבטא אירוע מיוחד וכמעט בלתי צפוי. כמה הוגי דעות רואים בנס דבר מעל הטבע ואף מנוגד לחוקי הטבע. לפי פרשנים אחדים ובפרט הרלב"ג (רבי לוי בן גרשון, בן המאה ה-14), נס יכול לקבל תמיד הסבר טבעי, כלומר מאורע נקרא נס אם הופעתו בזמן ובמקום מסוימים לא הייתה צפויה. לשון אחר, נס יכול להיות מאורע שהסתברותו קרובה לאפס ולפעמים אף אפסית (ידוע שבמתמטיקה יש מאורעות אפשריים שהסתברותם אפס). כמובן הנס הוא מושג יחסי: פלוני יראה במאורע מסוים נס ויסיק את המסקנות הנדרשות, ואלמוני יישאר בספקנותו ואפילו בסירובו. ואכן כך צריך להיות: לראות את יד ה' באירוע שאינו סותר את המערכת המדעית. לעתים ה' רוצה למסור הודעה לאדם מסוים ולא לחברו, לדוגמה אדם מספר שניצל בקרב ממש בנס, והוא מאמין בזה, והוא צודק. חברו יכול להוכיח לו כי הצלתו הייתה צפויה, מפני שבקרב כזה אחוז מסוים עלול להיפגע, או מכל סיבה אחרת, וגם הוא צודק.

היחסיות בנס, ובכלל זה בנסים הגלויים, היא מכוונת ואנטי-דטרמיניזם הכרחי על מנת להשאיר את הבחירה החופשית לכל אדם ולא להכריח את הכופר לראות את ההשגחה העליונה. הבחירה החופשית אפשרית רק אם משלבים מקריות וסדר. סדר לבד מוביל לדטרמיניזם, ומקריות לבד מובילה להשליית החיים או לפטליזם מזרחי ולחוסר תכנון מוחלט.

תורת ההסתברות מאפשרת התערבות והתגלות רצון ה' – "האימננטיות" – בלי לפגוע בחוקי הטבע שהוא עצמו ברא (ולקח – בשיתוף פעולה עם חוקי טבע אחרים), ובלי לפגוע בבחירה החופשית, שהרי בלעדיה אין משמעות לשכר ועונש. יש לראות בנסים ובגורל הכרח המכוון לתכנית הבריאה ומשלב את התנהגות האדם בתעודתו.

בנקודת מבט יהודית ה' הוא שברא את העולם, כלומר העולם נעשה באקראי. כך מתגלה ההבדל המהותי והתהומי בין האדם המאמין ובין הכופר; מעבר לחוקיות הטבע האם יש ביסוד התופעות

הטבעיות רק מקריות, כדברי הכופר, או שמא טמונה בהן גם אקראיות, כדברי המאמין – אקראיות  
המאצילה סמכות לאדם להידמות לבוראו?



## שאלותיו של רבי ירמיה אלכסנדר קליין

### הלכה מעשית והלכה עיונית

מקובל להבחין ב"ים התלמוד" בין שני מרכיבים חלוקים בבירור: ההלכה והאגדה, ואין קושי לשייך סוגיה כלשהי לאחת משתי קטגוריות אלו. חלוקה פחות נראית לעין קיימת בתוך ההלכה עצמה, בין ההלכה המעשית להלכה העיונית. ההלכה המעשית קובעת את מכלול הפעולות שחובה לנקוט או להימנע מהן וגם עונה לשאלות ספציפיות שהתעוררו למעשה, ואילו ההלכה העיונית מבטאת את מאמצם של חז"ל לברר וללבן את כל השאלות האפשריות וה"אקדמיות" שיכולות להתעורר, אף אם אין להן אחיזה ישירה במציאות.

אין צורך להסביר את תועלת ההלכה המעשית. בהלכה העיונית יש כמובן עניין לעסוק מפני שתורה היא, ומצווה לעסוק בתורה גם ללא כל עניין מעשי, בגדר "דרוש וקבל שכר". אולם חשוב גם לחקור את כללי ההלכה בחינה עיונית כדי שיווצר מדע אמין ועקיב כדי להעמיד לרשות דורות הבאים כללים ברורים ומושלמים להסיק בשעת הצורך כל דין והלכה שיהיה צורך בהם בנסיבה מסוימת.

להבנה נכונה של התלמוד יש חשיבות רבה בהבחנה בין שני סוגים הנ"ל של ההלכה. ההלכה המעשית באה בדרך כלל לקבוע חובה מסוימת או לפתור בעיה שהתעוררה ולפסוק בה, ולכן מדובר כאן בסיטואציות שכיחות ורגילות. אבל לעתים נתקלים בשאלות מוזרות שבמבט ראשון אין להן כל אחיזה במציאות.<sup>1</sup> ברור למדיי ששאלות כאלה שייכות לקטגוריית ההלכה העיונית, ומטרתן להגיע לכללים ברורים וחד-משמעיים, ולכן אין להתפלא ועל אחת כמה וכמה להוציא לעז על שאלות אלה.<sup>2</sup> וכך מגדיר אותן הרב שטיינזלץ: "שאלות עקרוניות, שאלות הבאות לברר בעיות יסוד, אלא שאת השאלה העקרונית מבטאים על ידי תיאור מציאותי, אשר לפעמים הוא רחוק ונדיר מאוד".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> לדוגמא: "פיל שבלע כפיפה מצרית והקיא דרך בית הרעי" או "חיטים שירדו בעבים" (בבלי מנחות סט).

<sup>2</sup> גם במקצועות החול מקובל לתת דוגמאות או תרגילים שאין להם כל אחיזה במציאות לשם חידוד או הבהרת נקודה עיונית מסוימת.

<sup>3</sup> עדין שטיינזלץ, מדוע הוצא רבי ירמיה מבית המדרש?, סיני, נד (תשכ"ד), עמ' של"ט.



## שאלת רבי ירמיה בעניין הניפול

אחד האמוראים שהתמחו בשאלות עיוניות אלה הוא רבי ירמיה, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי והרביעי, וכוונת המאמר הנוכחי להראות את נחיצות שאלותיו, אף שלא תמיד הובן כהלכה אף על ידי חבריו. לרבי ירמיה היה אופי מעניין במיוחד, כדברי מרגליות:

[רבי ירמיה] אהב לחקור ולהציג בעיות אף בדברים שאינם במציאות, או שמציאותם רחוקה. אלו הם בעיות אקדמיות שאף על פי שאין כשלעצמן ערך מעשי, רבה חשיבותן לברור יסודי של טעמי ההלכה וגדריה.<sup>4</sup>

יש ששאלותיו נראות מגוחכות, וכך באמת ראו אותן. הדוגמא המפורסמת ביותר היא סוגיית ניפול בבבא בתרא. נאמר במשנה (ב, ו): "ניפול (גוזל) הנמצא בתוך חמישים אמה הרי הוא של בעל השוכן. חוץ מחמישים אמה הרי הוא של מוצאו". מניחים שאם הגוזל שייך לאותו שוכן, הוא לא יצליח להתרחק ממנו יותר מחמישים אמה. ובגמרא שם מובא (כג, ע"ב): "בעי רבי ירמיה: רגלו אחת בתוך חמישים אמה ורגלו אחת חוץ לחמישים אמה מהו? ועל דא אפקוהו (בגלל זה הוציאו) לרבי ירמיה מבית המדרש".

## למה הוציאו את רבי ירמיה מבית המדרש?

לפי רש"י, הוציאו את רבי ירמיה מבית המדרש מפני "שהיה מטריח עליהם", כלומר היה מעלה מקרה נדיר שלא ייתכן שיתקיים. בעלי התוספות חולקים על רש"י ומטעימים שהגמרא דנה לעתים קרובות במקרים נדירים כאלה, אלא שטענת החכמים כלפי רבי ירמיה הייתה שהוא היה מטיל ספק בתוקף שיעורם של החכמים. הוא העז להעלות על הדעת שיתכן שגוזל אחד השייך לשוכן יעבור את השיעור של חמישים אמה אפילו ברגל אחת בלבד, ולכן הוציאו אותו מבית המדרש. לדעת הרב שטיינזלץ, הפסול בשאלתו של רבי ירמיה היה שחשדו בו שהוא שולל את מערכת השיעורים של חז"ל במידה גורפת ורצה להחליף אותה במערכת אחרת. ואלה דבריו:

בשאלות אלו ראו חכמים ניסיונות, לא רצון לברר מקרים ידועים, אלא ניסיונות לערער על כל שיטת השיעורים של ההלכה ולהעמיד במקומה מערכת אחרת של שיקולים, שלא תהיה תלויה בשיעורים מוחלטים, אלא באומדנה, או קביעות אחרות... כל השאלות הללו נראו כערעור לקביעות המוחלטות של ההלכה. שכן ניסה רבי ירמיה להראות מקרים, שבהם אין קביעת ההלכה מועילה. או שפקפק בדבר קיומו או מקורותיו של שיעור חכמים... [רבי ירמיה] מנסה ליצור קני-מידה חדשים, שאינם מצויים בה או נוגדים לה. לפיכך, כאשר שאל רבי ירמיה על השיעור שקבעו חכמים בנוגע לגוזל שמדדה חמישים אמה, מה יהא הדין אם הייתה רגלו האחת בתוך חמישים והשנייה מחוץ לחמישים - הייתה שאלה זו לא רק ניסיון לפקפק בהלכה זו, אלא אף כדי לערער את עיקר תוקפה מעיקרה. ומכיוון ששאל זאת כדרך של גיחוך, בשאלה שמציאותה רחוקה

<sup>4</sup> מרדכי מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, תל-אביב 1973.

עד מאוד, ראו בזה לגלוג על עיקר דברי חכמים ועל מסורת בית המדרש, וכעונש על כך הוציאוהו מבית המדרש.<sup>5</sup>

וכך סובר גם השופט זילברג:

לי נראה, כי לא היה כאן עניין של טרחה והטרדה גרידא, אלא התקפת מצח, חריפה מאד, על כל הפורמאליסטיקה המשפטית, על ידי הבאתה "אד אבסורדום"... רבי ירמיה רצה לבטל את ההבחנה החיצונית, הפורמאלית, בין חמישים אמה ויותר מחמישים אמה, ולהחליפה בקנה-מידה יותר אבסטראקטי, יותר גמיש, כמו "קרוב" - "רחוק", או באופן עוד יותר כללי ועוד יותר סתמי: המוצא חייב להחזיר את הניפול, ולא לקחתו לעצמו, אם, בהתחשב עם כל מסיבות העניין, יש להניח כי הוא (הניפול) של בעל השובר ולא של הפקר.<sup>6</sup>

על פי הסברו של זילברג, גם החכמים מודים שיתכן שגזל ידדה יותר מחמישים אמה, ואין מדובר כאן ב"חוק טבע מוחלט, אלא בכלל סטטיסטי". כלומר כמעט לעולם גזל לא מדדה יותר מחמישים אמה, אבל ייתכן בהחלט שזה יקרה לעתים רחוקות. ומסיבות פרקטיות חייבים לאמץ כלל קבוע, אבל אין להעלות על הדעת שאין יוצא מן הכלל, ולכן ייתכן באמת שבמקרים נדירים נפסוק בניגוד למציאות.<sup>7</sup> חיזוק להסבר הנ"ל מקבלים מהגמרא שלהלן (בבלי ראש השנה יג ע"א): קים להו לרבנן [החכמים אימצו ככלל] דכל תבואה שנקצרת בחג [הסוכות], בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה. אמר רבי ירמיה: וקים להו לרבנן [האם החכמים מבחינים] בין שליש לפחות משליש? (רש"י: וכי בקיאים הם בטיב גידול התבואה לדעת שאין התבואה ראויה לקצור בחג אלא אם כן הביאה שליש בשנה שעברה?). אמר רבי זירא: לאו אמינא לך, לא תפיק נפשך לבר מהלכתא! [האם לא אמרתי לך שלא לצאת מתחום ההלכה!]. כל מידות חכמים כן הוא. בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהם.

אכן, משמע מהגמרא הנ"ל שרבי ירמיה חולק על עקרון "השיעור הסטטיסטי". ממה שכתב הריטב"א עולה ביאור אחר לביקורתו של רבי ירמיה:

על כל פנים כל מדות חכמים כך הם שאי אפשר לדקדק בשיעורם על השיעור הצריך ממש לא פחות ולא יתר, ואם באנו לדקדק כן אי אפשר לתת שום שיעור ידוע לשום דבר כי לעולם היה לאדם יכולת לדקדק ולומר בכל שיעור שאין מעלה ומוריד בו לפחות או

<sup>5</sup> שם, עמ' ש"מ - ש"מ"א.

<sup>6</sup> משה זילברג, קושיותיו של רבי ירמיה, שיטה או אופי? מתוך כתבי משה זילברג, ירושלים תשנ"ח, עמ' 158.

<sup>7</sup> דרך זו של קבלת החלטות קיבלה פורמליזציה בתיאוריה הסטטיסטית של בדיקת השערות עם טעויות מסוג ראשון ומסוג שני.

להוסיף ממנו משהו ונמצאו כל השיעורים מתבטלים וכדמפרש ואזיל ממקווה וטומאת אוכלים.

לפי הריטב"א, הבעיה בשיעורים האלה היא השרירותיות שבהם. למה דווקא ארבעים סאה לשיעור מקווה? ומה יקרה אם יהיה מעט פחות מזה? על פי הסבר זה, ביקורתו של רבי ירמיה היא רדיקלית ובאה לערער את עצם העיקרון של שיעור כלשהו. מדברי "שפת אמת" על פירוש הריטב"א משמע כי יסוד ביקורת זו הוא שאמנם אין שיעור אחיד לכל הנסיבות, למשל שיעור מקווה תלוי בהיקף האדם הטובל בו, אלא שמטעמים פרקטיים נאלצו חז"ל לקבוע שיעור אחד בלבד, וכי רבי ירמיה איננו מוכן לקבל אחידות זו. גישה זו איננה מקובלת על ידי ה"שפת אמת":

כל שיעורי חכמים קבלה היא בידם, אבל בחידושי הריטב"א משמע קצת דמכח לא פלוג להבי שיעור קצוב, דאם לא כן נתת דבריך לשיעורין, והוא תמוה בעיני.<sup>8</sup>

ה"שפת אמת" מסתמך על מה שנאמר בגמרא: "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני".<sup>9</sup> שיעורים אלה נאמרו מפי הקב"ה ואינם יצירתם של חז"ל. נראה שה"שפת אמת" סובר שרבי ירמיה לא קיבל קביעה זו ולכן הרשה לעצמו להטיל ספק בשיעור חז"ל.

ברם, בסופו של דבר רבי ירמיה "נכנע", ומסופר בגמרא הנ"ל: "הדר (שוב) אמר רבי ירמיה: לאו מלתא הוא דאמרי (אין ערך למה שאמרת)". גם רבי ירמיה הודה שאין מנוס מלאמץ שיעור ממוצע, אף אם ייתכן שלעתים השיעור שנקבע בהלכה אינו תואם את המציאות.

הרב שטיינזלץ מסביר כי "בשאלות האלה ראו חכמים ניסיונות לערער על כל שיטת השיעורים של ההלכה ולהעמיד במקומה מערכת אחרת של שיקולים, שלא תהיה תלויה בשיעורים מוחלטים, אלא באומדנה, או קביעות אחרות".<sup>10</sup> לכן הוציאו את ר' ירמיה מבית המדרש. וממשיך הרב שטיינזלץ: "אולם, כאשר הזדקקו חכמים לדעת רבי ירמיה בשאלה אחרת, והוא השיב להם בלשון המביעה ענווה וקבלת מרות החכמים, ראו חכמים שינוי מצדו של רבי ירמיה בדרך של התקפת ההלכה, ומשום כך חזרו והכניסוהו לבית המדרש".

### למה התכוון רבי ירמיה באמת בשאלתו?

נחזור עתה לדינו של הניפול. בדעתי להציע הסבר מחודש, התואם מימרות אחרות של רבי ירמיה<sup>11</sup> ושופך אור על שיטתו בפרט ועל דרכי החשיבה של חז"ל בכלל. אשתדל להראות שתרומותיו בדיונים תלמודיים חשובות ומעידות על גישה אנליטית מודרנית. כידוע, בדרך כלל המשנה והגמרא אינן מנסחות כללים מופשטים אלא רק דוגמאות נבחרות שמהן אפשר להסיק

<sup>8</sup> שפת אמת שם.

<sup>9</sup> בבלי עירובין ד ע"א.

<sup>10</sup> שם.

<sup>11</sup> לא לכולם. יש שהסברים הנ"ל מתאימים טוב יותר, למשל בדוגמא המובאת לעיל ממסכת ראש השנה.

אותם כללים, אך יש שדוגמאות אלה אינן מניחות את הדעת בגלל אי-יציג סך כל הנסיבות האפשריות. במקרים האלה בא רבי ירמיה להשלים את החסר ולשאול את השאלות הרלוונטיות. עוד אפשר לטעון שלא הייתה לרבי ירמיה כל כוונה לזלזל בשיעורים שנקבעו על ידי החכמים אלא להעלות שאלה הגיוניות: המשנה מביאה בחשבון שני מקרים שאמורים להיות משלימים זה את זה: הגוזל נמצא בתוך חמישים אמה או מחוץ לחמישים אמה. בצדק רבי ירמיה שם לב שיש אפשרות שלישית, שרגל אחת תימצא בפנים והשנייה בחוץ, והוא ביקש לאלץ את החכמים לדון באפשרות הזאת וכך יהיה הכלל מושלם. והלוא החכמים החזירוהו לבית המדרש כאשר נוכחו שלא הייתה לרבי ירמיה כל כוונה ללעוג עליהם.<sup>12</sup>

עם זה לרבי ירמיה היה כנראה חוש הומור מפותח המאפשר לנתח בעיה מסוימת עד הסוף, עד למקרים אבסורדיים. אבל המטרה תמיד אותה מטרה: להגיע להגדרה מדויקת וחד-משמעית של הדברים. במקום אחר המשנה אומרת בשם רבי מאיר שאישה המפלת מין בהמה נחשבת יולדת רגילה,<sup>13</sup> ורבי ירמיה שואל את רבי זירא: "לרבי מאיר דאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא הוא [ילד רגיל], קבל בה אביה קידושין מהו? למאי נפקא מינא? לאיסתורי באחותה [שיהיה אסור להתחתן עם אחותה]".<sup>14</sup> שאלה אקדמית בלי ספק. והגמרא מוסיפה: "אמר רב אחא בר יעקב: עד כאן הביאו רבי ירמיה לרבי זירא לידי גיחוך, ולא גיחוך". רש"י על אתר מסביר: "בכל תחבולות הללו עסק רבי ירמיה להביא רבי זירא לידי שחוק ולא שחק דאסור לאדם שימלא פיו שחוק, ורבי זירא מחמיר טפ". האם כוונת רש"י שרבי ירמיה ביקש להתבדח בלבד? בעל "ערוך לנר" מבהיר:

אם כן, למה רצה רבי ירמיה להביאו לידי שחוק? יש לומר, על פי מה שכתוב בזוהר... דשחוק בדברי תורה שרי, מדכתיב "עבדו את ה' בשמחה" וזהו מה שכתב רש"י: "ורבי זירא מחמיר טפ", פירושו שלא רצה לשחוק גם כן על דברי תורה, ולזה לא חש רבי ירמיה ורצה להביאו לידי שחוק.<sup>15</sup>

מכל מקום, רבי ירמיה רוצה לדעת את המעמד המדויק של הוולד שנראה כבהמה לפי מאיר, ולכן הוא שואל שאלה "פרובוקטיבית". אצלו ההומור משמש לניתוח "בדברי תורה בלבד", ולכן הוא לא רק מותר אלא מצווה.

## שאלת הפרות המפוזרים

בתחילת פרק שני של בבא מציעא, הדין בהלכות השבת אבדה, מובא במשנה כי "פירות מפוזרים הם הפקר ולכן אין חובה להכריז עליהם, אלא הם שייכים למוצא אותם. הגמרא שואלת: "וכמה?" כלומר מה הגדרת "פיזור"? מה שיעורו? "אמר רבי יצחק: קב<sup>16</sup> בארבע אמות".<sup>17</sup> והגמרא מסבירה

<sup>12</sup> בבלי בבא בתרא קסה ע"ב.

<sup>13</sup> בבלי נדה כא ע"א.

<sup>14</sup> שם כג ע"א.

<sup>15</sup> רבי יעקב יוקב בן אהרון עטטלינגער, ערוך לנר על מסכת נדה, ירושלים תשכ"ה.

<sup>16</sup> לפי ר' חיים נאה: 1.38 ליטר.

שאם מדובר בכמות כזו בשטח כזה, לא שווה לבעל הבית לטרוח ולאסוף את הפרות הללו, ולכן מן הסתם הוא מפקיר אותם. אבל אם מדובר בשטח קטן, יהיה פחות טורח, ולכן אינו מפקיר אותם.

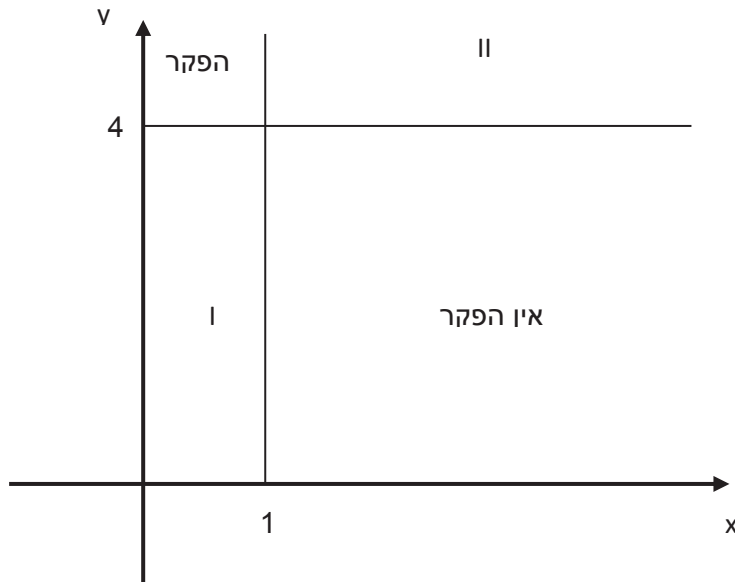
יוצא אפוא שככל שהשטח יהיה גדול, כך יהיו סיכויים שבעל הפרות יותר עליהם, וכיוצא בזה ככל שהכמות תהיה קטנה. מכאן שהחלטת ההפקר מצד הבעלים היא פונקציה של שני משתנים: כמות הפרות (x) וגודל השטח (Y). מתברר כי קביעתו של רבי יצחק מעוררת שאלות רבות. הוא פסק שאם  $X=1$  ו- $Y=4$ , הרי הבעלים מפקיר. מזה עולה בבירור שאם  $X < 1$  וגם  $Y > 4$  יהיה הפקר. לכן אפשר לכתוב:

-  $X \geq 1$  וגם  $Y \leq 4$  - אין הפקר.

-  $X < 1$  וגם  $Y > 4$  - הפקר.

ונשאלת השאלה: מה הדין בשאר המקרים, כלומר בשני המלבנים  $\{X > 1, Y > 4\}$ ;  $\{Y < 4, X < 1\}$ . השאלה הזאת מתאימה בהחלט לרבי ירמיה, ואמנם הוא שואל:

בעי רבי ירמיה : חצי קב בשתי אמות מהו? קב בארבע אמות טעמא מאי, משום דנפיש טירחייהו. חצי קב בשתי אמות כיוון דלא נפיש טירחייהו לא מפקר להו. או דלמא משום דלא חשיב, וחצי קב בשתי אמות כיוון דלא חשיב מפקר להו.



<sup>17</sup> הכוונה לריבוע בעל ארבע אמות על ארבע אמות, היינו ריבוע בעל 192 ס"מ על 192 ס"מ. לפי ר' חיים נאה, אמה אחת=48 ס"מ.

הספק בעניין המלבן I נובע מחוסר סדר לינארי במישור. אם מתמקדים ב-X (הכמות), יש להכריע שבעל הפרות הפקיר (לא חשיב), אבל אם לוקחים בחשבון את Y (השטח), יש להכריע שהוא לא הפקיר (לא נפיש טרחייהו), ובצדק רבי ירמיה טען שדינו של רבי יצחק אינו ממצה. לפי אותו עיקרון הוא שואל שאלה דומה על מלבן II: "קביים בשמונה אמות מהו? וכו'".

לפי הרשב"א, כל שאלותיו של רבי ירמיה שומרות על היחס 1:4, לכן הוא מבאר: "נראה דב' אמות באורך ד' אמות קאמר דהוה להו פלגא דד' אמות על ד' אמות, דאילו ב' אמות על ב' אמות אינו אלא ריבעא. וכן נמי קבים בח' אמות לאו ח' על ח' קאמר אלא ח' על ד'". לפי הרשב"א, אין כלל שאלה אם היחס בין הכמות לשטח משתנה: בין שהוא עולה על רבע בין שהוא פחות מרבע - יש הפקר. שאלתו של רבי ירמיה היא אפוא מהו הדין כאשר ישנם ערכים שונים של כמות ושטח אך היחס נשמר. אבל לפי פירושו השני של תוספות (ד"ה חצי קב בשתי אמות מהו), כל זמן ששומרים על היחס בין כמות לשטח, אין הדין משתנה, ולכן שאלת רבי ירמיה היא במקרה שהיחס בין הכמות לשטח גדול יותר או קטן יותר.

בהמשך אותה גמרא, רבי ירמיה שואל את השאלה הזאת: "קב שומשומין בארבע אמות מהו? לפי רש"י, ההבדל בין שומשומין לסתם פרות הוא שהם דקים יותר, ולכן דרוש מאמץ גדול יותר לאסוף אותם ("נפיש טרחייהו"), אבל "דמיהם יקרים" ("חשיבי"). השאלה היא שוב בדיוק במקום: רבי ירמיה מעיר ששני המשתנים שעסקנו בהם - כמות ושטח, לא רלוונטיים, ויש להחליף אותם במשתנים כלליים - ערך במקום כמות, טורח במקום שטח, אלא שקיים קושי טכני להגדיר אותם ובעיקר לקבוע כלל חד משמעי לדין המעסיק את הגמרא.

ישנם מקורות נוספים בתלמוד שבהם רבי ירמיה נוקט אותה שיטה ומפגין כושר מרשים בניחוח ממצה לסוגיה. להלן כמה דוגמאות מאלפות בקצרה.

#### א. החזרת תבשיל על האש בשבת

כתוב במשנה:

כירה שהסיקה בקש ובגבבא (גבבא: שארית הקש ועצים דקים שגובבים (מלקטים) מן השדות) - נותנים עליה תבשיל. בגפת (פסולת של זיתים או שומשומין המשתירת לאחר הוצאת שמנם) ובעצים - לא יתן (עליה תבשיל מערב שבת כדי להשהותו שם בשבת) עד שיגרוף (את הגחלים ויסלקן מן הכירה), או עד שיתן את האפר (על גבי הגחלים כדי לצננם, מפני שחוששים שמא יחתה בגחלים בשבת כדי להחיש את הבישול)... בית שמאי אומרים, נוטלים אבל לא מחזירים, ובית הלל אומרים, אף מחזירים.

והגמרא מבארת:

בית הלל אומרים: אף מחזירים. אמר רב ששת: לדברי האומר מחזירים - אפילו בשבת... אמר רבי זריקא אמר רבי אבא אמר רבי תדאי: לא שנו אלא שעודם בידו, אבל הניח על

גבי קרקע - אסור... בעי רבי ירמיה: תלאן במקל מהו? (רש"י: כעודם בידו דמי, או כהניחם על גבי קרקע דמי). הניחן על גבי מטה מהו... תיקו.<sup>18</sup>

לפי בית הלל מותר להחזיר את התבשיל על האש בתנאי שמחזיקים בו כל הזמן, ועדיין מדובר בהמשך הפעולה הראשונה.<sup>19</sup> אבל אם הניח את התבשיל, החזרתו על האש היא פעולה חדשה שאסורה בשבת. לכן רבי ירמיה שואל: האם תליית התבשיל במקל נחשבת הנחה על גבי קרקע? מצד אחד הוא עדיין מחזיק בו, ומצד אחר החזקתו עקיפה בלבד. וכן אם הוא הניח את התבשיל על מיטה, שאיננה מקום "רגיל" להנחת חפצים: האם הנחה כזאת נחשבת הנחה? ב. צירוף ככרות לחיוב חלה

המשנה אומרת: "העושה עיסתו קבים ונגעו זה בזה פטורים מן החלה עד שישוכו. רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל מצרפן לחלה".<sup>20</sup> ומסביר הרמב"ם את המשנה:

קביים האמורים בהלכה זו יש בהם שיעור חלה... ואמרו ונגעו זה בזה, רצונו לומר בעת האפייה נגעו הככרות זה בזה, אינם חייבים בחלה עד שיתחברו זה לזה חבור שלם. ורבי אליעזר אומר אפילו לש את הכעכין אחת אחת ואפאם והוציא את כולם מן התנור אחת אחת ונתנן בכלי אחד, אף על פי שלא נדבקו זו בזו הרי זה חייב להפריש מהם חלה אחרי האפייה, וכך ביארו בתלמוד ואמרו אפילו כעכין דאין נושכות זו בזו הסל מצרפן לחלה. והלכה כרבי אליעזר.

על דין זה מתקיים דיון בגמרא כדלהלן:

תנן: רבי אליעזר אומר: הרודה ונותן לסל - הסל מצרפן לחלה. ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר... בעי רבי ירמיה: טבלא שאין לה לבזבזין (רש"י: מסגרת ושפה סביב לה) מהו? תוך כלי בעינן - והא ליכא, או דילמא אויר כלי בעינן - והא איכא? תיקו.<sup>21</sup>

לפי רבי אליעזר, שההלכה כמותו, אם שני הכיכרות, שבכל אחד מהם אין שיעור חלה, מונחים בסל אחד, הם מצטרפים לשיעור חלה. ואז שואל בצדק רבי ירמיה: מה מצרף אותם? האם מסגרת שסוגרת אותם בכלי אחד, או שמא גם במקרה שאין כל מסגרת הקרבה הפיזית והיותם על בסיס משותף מספיקים כדי להפוך אותם ליחידה אחת?

ג. דם ציפור בטהרת המצורע

מובא בגמרא:

תנו רבנן: שלשה צריכים שיראו: עפר סוטה, ואפר פרה, ורוק יבמה. משום רבי ישמעאל אמרו: אף דם צפור. מאי טעמא דרבי ישמעאל? דכתיב: "אֶת הַצֶּפֶר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת"

<sup>18</sup>

בבלי שבת לח ע"ב.

<sup>19</sup>

כך רש"י כותב, במקרה שהוא הניח את התבשיל: דבטלי לה הטמנה דאתמול, והוי כמטמין לכתחלה.

<sup>20</sup>

חלה ב ד.

<sup>21</sup>

בבלי פסחים מח ע"ב.

עַץ הָאָרֶז וְאֵת שְׁנֵי הַתּוֹלְעֹת וְאֵת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפּוֹר הַחֲמִיָּה בְּדָם הַצִּפּוֹר הַשְּׁחֻטָּה עַל הַפִּיּוֹם הַחַיִּים" (ויקרא יד ו). ותניא: בדם - יכול בדם ולא במים? תלמוד לומר: במים, אי מים יכול במים ולא בדם? תלמוד לומר: בדם. הא כיצד? מביא מים שדם ציפור ניכר בהם, וכמה? רביעית... בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: [ציפור] גדולה ומדחת את המים (רש"י: שאין מים ניכר מפני רוב הדם), קטנה ונדחת מפני המים, מהו? אמר ליה, לאו אמינא לך: לא תפיק נפשך לבר מהילכתא? בצפור דרור שיערו רבנן (רש"י: שאין במינה גדולה שמדחה את המים ולא קטנה שנדחת מפני המים שהן רביעית) אין לך גדולה שמדחת את המים, ואין לך קטנה שנדחת מפני המים.<sup>22</sup>

הדרישה היא שבמים המטהרים את המצורע דם הציפור יהיה ניכר, אך גם תורגש נוכחות המים. ורבי ירמיה שואל בצדק: אם כמות המים קבועה - רביעית - הרי מצב התערובת יהיה תלוי בגודל הציפור: אם מדובר בציפור גדולה, לא יבחינו כלל שיש שם מים, ואם מדובר בציפור קטנה, לא יבחינו בדם שלה. תשובתו של רבי זירא היא שמדובר בסוג ציפור שידועים ממדיה, ואין חשש כזה.

#### ד. עבודה בבעל מום

עבודתו של כהן בעל מום בבית המקדש פסולה. בנושא הזה רבי ירמיה שואל:

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: היה מזה (רש"י: בחטאת העוף או בחטאות הפנימיות), ונקטעה ידו של מזה עד שלא הגיע דם לאויר המזבח, מהו (רש"י: מי הוא עבודה בבעל מום ופסולה או לא דאיכא למימר מכי פריש דם גמרה לה)?<sup>23</sup>

אם כן, רבי ירמיה רוצה לחקור מהו הגדר המדויק של פסול זה: האם העבודה פסולה כיוון שבוצעה בפועל על ידי כהן בעל מום, או כיוון שקיימת זיקה בינה ובין הכהן המבצע ולכן חשוב שהכהן לא יהיה בעל מום עד זמן סיומה המוחלט, כפי שרש"י מסביר: "ישנה להזאה עד שיגיע למזבח?"

מכל הדוגמאות הנוספות הנ"ל עולה שרבי ירמיה משתדל להכריח את הלומד שלא להסתפק בהבנה שטחית אלא להבין את הנושאים הנלמדים במידה מעמיקה ומושלמת ביותר: "להגדיל תורה ולהאדירה".

<sup>22</sup> בבלי סוטה טז ע"ב.

<sup>23</sup> בבלי זבחים טו ע"א.



## מפגש בין הפסיכולוגיה הכללית לפסיכולוגיה היהודית המדריך לטיפול מתוך אמונה עקרונות הפסיכולוגיה היהודית האמונית מיכאל אבולעפיה

### הקדמה

#### האם יש פסיכולוגיה יהודית או אין?

יקירי האומה ורבים אחרים טוענים שאין פסיכולוגיה יהודית. הלוא ניתנה רשות לרופא לרפא ולמצוא את הדרך ואת החכמה על מנת להביא את האדם לידי הבנה עמוקה של כאבו. ואכן, מחד הם צודקים: יש שלושה סוגי פסיכולוגים יהודים שהם בעיני מסוכנים: סוג אחד - המטפלים הרבים שמאמינים שפסיכולוגיה יהודית היא שימוש בכלי פסיכולוגי להביא את האדם לאמונה, סוג של דרך להחזיר את האדם בתשובה, כי אין בריאות אלא על ידי תשובה. לדעתי, הם מסוכנים ממטפל רגיל מקצועי וטוב ללא פסיכולוגיה יהודית, שהרי הדבר שהוא מסוכן ביותר לבריאות הנפש הוא העולם האידיאולוגי, החשיבה החד-סיטירית, הדוגמטית והתקועה, המקובעת במקומה, המבקרת את שאר הדעות בשם האמת. סוג אחר של פסיכולוגים יהודים מסוכנים הם המשתמשים בתובנותם להכניע את כיוון הטיפול לכיוון התיאוריה שהם מעוניינים להוכיח שהיא תיאוריה נכונה. זהו סוג מסוכן יותר, שהרי אין בריאות נפש אלא ביכולת להכיל את האדם במקום שבו הוא נמצא, והם עוסקים בהפך מזה. והסוג המסוכן מכולם הוא המתיימר לדעת מה ה' רוצה מהאדם מעבר לניסיונות שלו בהלך חייו.

לכן מי אני שאחלוק על כמה מרבותיי? ודאי שאם הם טוענים שאין פסיכולוגיה יהודית, הם צודקים... אולם, יש מטא-פסיכולוגיה יהודית שכן עם ישראל עוסק בראיית על-על-מנת לאפשר לכל דעה להתחבר לשורשה. והשורש הוא אמת, א-מ-ת, כלומר ראייה כוללת ועמוקה, כלומר על המטפל להקשיב לכל דעה וללמוד להסכים לה בשורשו הטוב. יש מטא-פסיכולוגיה יהודית, למשל, כי עם ישראל מציע מפה אנטומית של כוחות הנפש. מפה זו מדויקת מאוד ועמוקה הרבה יותר משהציע זיגמונד פרויד (Sigmund Freud; 6 במאי 1856, מורביה - 23 בספטמבר 1939, לונדון) פסיכולוג ונוירולוג אוסטרי יהודי, אבי הפסיכואנליזה: 'חקר הנפש' שעניינו 'תורת האישיות' - מבנה האישיות הכולל של האדם וההתפתחות התקינה והפתולוגית של מבנה זה. פרויד לא טעה הרבה, אבל התיאורים שלו שטחיים לעומת אלה של חז"ל, שהכירו היטב את הפסיכולוגיה של החיים. אך גם כאן כיוון שמדובר בנפש לא מדובר ב'הדבקות ישירות'. וכיוצא בזה שמו של האדם: לא משום שקוראים לך יצחק אתה אדם קשה. אך לפי הסיפור שהתגלה על החיים שלך

והמשברים שלך, שתוקעים אותך ומונעים ממך להשיג את מטרתך, אולי השם שלך ישקף תוספת הבנה. אבל ניהול העבודה הוא התהליך הטיפולי. במכון 'לבבה' אנחנו עוסקים במטא-פסיכולוגיה יהודית. אנו מוכנים להשתנות ולשנות תפיסה לפי האדם העומד מולנו. גמישות זו מאפשרת לנו להיות מותאמים תמיד אל האדם בעומקו. זוהי תפיסה יהודית עמוקה, בדיוק כמו שהתורה נכתבה אש שחורה על אש לבנה, והלבן הוא התורה שבעל פה, כלומר היכולת של הלומד להבין גם את מה שלא נאמר. כך המטא-פסיכולוגיה היהודית עוסקת בפיתוח סוג של 'תורה שבעל פה' אצל המטפל והמטופל, דהיינו, תובנות עמוקות חדשות. כמו שהתורה היא בחינת 'זכו - סם חיים, לא זכו - סם מוות' (על-פי יומא דף עב, ע"ב), כך הפסיכולוגיה היהודית ואם תאמרו שגמישות, פתיחות וענווה הן עניין של מידות ואינן קשורות בכלל לפסיכולוגיה יהודית - הרי עלינו ללמוד מחדש את 'תפארת ישראל' של המהר"ל מפראג. כי מה שקיבלנו בהר סיני הוא בדיוק המָסָר שמפרק כל ראייה דוגמטית, שרירותית ותקיפה; מָסָר חינוכי-ערכי, המאפשר לנו להביט פנימה, כי אם לא כן, המידה נשארת חלשה ואינה עומדת ברוחות עזות של הדעות השונות וגם לא עוברת בקלות מדור לדור ומאדם לאדם, למשל, כאשר המטופל מדבר על חרדותיו ובדידותו ואתה עוסק בטיפול בפסיכודרמה. הפסיכודרמה היא מתודה מוכרת בעולם הפסיכולוגיה. היא פותחה בתחילת המאה הקודמת בינה על ידי הרופא היהודי יעקב לוי מורנו (Moreno, 1889-1974), בן דורו של פרויד. הפסיכודרמה - פעולת הנפש, היא שיטה של טיפול אישי במסגרת קבוצתית. ניתנת בה ההזדמנות לכל משתתף לבטא היבטים וסוגיות מעולמו הפנימי בדרך חווייתית - דרך הדרמה - הפעולה היצירתית, שבה משתתפים חברים נוספים מחברי הקבוצה. בכל מפגש קבוצתי מוקדש החלק המרכזי להצגת הסיפור של אחד המשתתפים, כשחברי הקבוצה משתתפים בהצגת סיפורו של היחיד בדרמה כשחקנים מסייעים. ההתמקדות היא בפעולה, כשיטת יישום ואבחון טיפולי ואפשרות לשחזור זיכרון, רגש או חלום, התנסות במערכות יחסים ותפקידים שיש לאדם בחייו. שם הוא פוגש את גרושתו במשחקי תפקידים וצורח לה בדמעות: 'למה עזבת אותי?' והמטפל, שהוא הכפיל, כלומר הדמות המנסה להתמזג עם עולמו הפנימי של המטופל, עומד לידו ולוחש לו באוזן: 'לשם מה עזבת אותי?' ההכשרה הרוחנית של אותו מטפל אינה באה לכפות על האדם להאמין, אך הוא מאמין שאין דבר שמתרחש במציאות ללא שורש חיובי, ללא מגמה לבנות דבר טוב יותר. החשיבה האמונית היא בדיעבד, מאמינה, שאין מציאות ללא משגית. אך לעולם לא מדברים על זה, אלא זה חבוי באווירה הכללית של החשיבה. הפסיכולוג אינו חולק כלל וכלל על הכאב, המביא לפעמים לדעות של כפירה, אלא נותן מקום לכל כאב, אף שלפעמים הוא לובש לבוש של כפירה. ברור לנו ש'הפוך בה והפוך בה דכולה בה' (מסכת אבות ב, כב), אך ברור שלפעמים גם דעה של פסיכולוג גוי אנטישמי מסוגלת להוסיף, שהרי 'חכמה בגויים תאמין' (איכה רבתי, ורשא ב, יז). אך הראייה הנושאת הפכים, המאפשרת להבין את העומק של הרע שהוא טוב, הפילוסופיה האחדותית היחידה, החשיבה המסוגלת להפוך את הדיס-הרמוניה, את הצרימה לחלק ממנגינה

יפה הרבה יותר של החיים בעומקם - כל אלה רכוש של החשיבה האמונית של עמנו. כל אלה עקרונות של מטא-הבנה המאפשרת להשתמש בדעה ובכל משבר לשכלל את הבניין הנצחי של האמת הגדולה. וכשם שהכוהן מקריב את 70 הפרים בחג הסוכות, כך הפסיכולוג היהודי מתייחס לכל דעה ולכל כלי טיפולי ומקדש אותם, כלומר מחבר אותם לשורשם הטוב. זה מעלה וזה מוריד, זה מסנן וזה מבליט. הרגישות של הגישה הנכונה, כלומר העמוקה, אל הכלי הטיפולי היא חכמה יהודית. לכן אנחנו עובדים בשבעה כלים שעברו תרגום פנימי:

1. ביופידבק (משוב ביולוגי להפגת מתח ולחץ והתמודדות עם בעיות גופניות) יהודי-אמוני שפיתח הרופא הכללי ומומחה הסוכרת ד"ר מרדכי ליפו. כלי זה מחבר את האדם למוזיקה המתאימה לדופק שלו.
  2. טיפול קוגניטיבי (הכרתי) יהודי-אמוני שתכליתו לחבר כל דעה שלילית, כלומר חלקית, לשורשה הטוב, שהוא השלם.
  3. טיפול דינמי נמרץ יהודי המאפשר לכל ההבנות שפיתח הפסיכולוג חתן פרס ישראל לשנת תשס"ט, פרופ' מרדכי רוטנברג, ב-11 ספרים. התכלית להשתלב בהרמוניה במהלך הטיפול.
  4. דמיון נובע מנפש המטופל, שבניגוד לדמיון מודרך הנובע מנפש המטפל אינו מביא דימוי מבחוח אך מכבד את עולם הדימויים של האדם.
  5. טיפול תרופתי במעט חומר ככל האפשר ושימוש בתרופה כסטרטר - מניע ולא מנוע, שהרי למעשה אין הפרעה נפשית גנטית.
  6. אמון אישי יהודי שפיתח הרב סעדיה דנן, מנהל "מכון אביה" בירושלים.
- אם כן, המטא-פסיכולוגיה היהודית, העוסקת בהשתדלות להחזיר את האדם למקום שורשי, שלם וטוב של עומק אישיותו, מאפשרת לרפא מטופלים רבים שהיו מוגדרים לפי האבחנות המפחידות ביותר. ואיך יעמוד מישהו מולם ויטען שאין פסיכולוגיה יהודית? ודאי שיש: מטא-פסיכולוגיה יהודית חכמה ויעילה.

7. עבודה.

8. ב'חוויה סומטית' - (somatic experience) - גופנית, - פסיכותרפיה הממוקדת בגוף, שיטת הריפוי של הפסיכיאטר האמריקאי ד"ר פיטר לוין (Peter A. Levine)<sup>24</sup> שהביאה לישראל ג'ינה רוס (gina ross) ומתארת אותה<sup>25</sup> מתוך הבנה מאוד ייחודית מצד הפרקטיקה של העבודה

בספרו **How the Body Releases Trauma and Restores In an Unspoken Voice: Goodness:**

: North Atlantic Books, Berkeley, California ©2010.

בסיפורה, **ממערבולת הטראומה למערבולת הריפוי** (עריכה מדעית: עפרה אילון), הוצאת נורד, קרית-טבעון 2008. ג'ינה רוס - מייסדת ונשיאת המכון הבינלאומי להחלמה מטרואומה, מאמנת בינלאומית בשיטת החוויה הסומטית (SE). היא מבחירה בספרה את הקשרים בין טראומה ותוקפנות ואת היכולת של האנשים להבין, להכיר ולהחלים מטרואומה ישירה או עקיפה.

הטיפולית. שיטה זאת, מהווה 'עזרה ראשונה רגשית', המתחילה החל מהתחושה העצמית (SELF SENS) ועד כדי גילוי העצמי.

### פסיכולוגיה מתוך אמונה

בעשור האחרון רבו השיטות המכוננות כולן "פסיכולוגיה יהודית". חובתנו לנסות להגדיר את החידוש וגם את הסכנות, את הגבולות המאפשרים לדבר עליה בחופשיות. למשל, היא אינה דרך להחזיר בתשובה, שהרי יש אדם שחולה מתוך תהליך לא בריא של חזרה בתשובה. לא מדובר בטכניקה מיוחדת אלא בעיקר בקטא-פסיכולוגיה המחברת כל כלי טיפולי הקיים היום לתוכן אמוני עמוק. על כן ההכשרה מכוונת לאנשי מקצוע בלבד, כלומר לאנשים שלמדו את הפסיכולוגיה הרגילה מחד ומאידך נפגשו עם מטופלים רבים במצב קשה וגם בלימודים תיאורטיים. היא הפסיכולוגיה שמגדירה מחדש את מהות האדם הנברא בצלם אלו, כאשר כל קלקול, משבר ומחלה נפשית אינם אלא חיצוניים למהות הנשמית הטהורה והבריאה שלו. שלוש סכנות קיימות בתחום זה: (1) יש מטפלים יהודים שמגנים על תורה אחת לפי זרם אחד, וזה נראה מסוכן, שהרי אנחנו בדור המחייב חיבור של כל השיטות, ואם לא ניתן - ליצור פסיכולוגיה חסידיית ההולכת פי אדמו"ר אחד; (2) סכנה אחרת היא הדיבור הגבוה במושגים של חז"ל אך ללא חיבור למציאות הכואבת והקשה של האדם היושב מול המטפל; (3) הסכנה שהפסיכולוגיה היהודית שאינה מחוברת לא לגמרא ולא להלכה ממציאה פנים חדשות ללא כל התחשבות בדברי חז"ל.

### 32 עקרונות לפסיכולוגיה חדשה-ישנה

עלינו להגדיר לפי 32 עקרונות את מהותו של תחום זה, לפי שאנחנו עוסקים בו במכון "לבבה", על מנת ליצור בסיס להמשך המחקר המרתק הזה, המחבר בין תורה עמוקה בת כ-3500 שנה ובין פסיכולוגיה חדשה עם תובנות חדשות.

אחד התחומים הנתון היום במשבר העמוק ביותר הוא אף התחום שמתפתח במפתיע לטובה: הטיפול הנפשי. כבר כמה שנים 'מרכז לבבה' מקים כמה מרכזים של אנשי מקצוע המנסים לחבר בין הכלי התובנות של הפסיכולוגיה ובין הבנות התורה וחכמיה. אלפי מטפלים זוכים כל שנה ללמוד את התחום הזה של הפסיכולוגיה מתוך אמונה, והמגמה אינה פסיכולוגיה לדתיים וגם לא שיטה חדשה של טיפול אלא מבנה על של הפסיכולוגיה המאפשר להשתמש בכל הכלים הידועים שימוש מועיל ומעמיק. האמונה במובנה העמוק היא תשתית החיים ותכונת הנשמה, וממנה באים כל זרמי החיים והנפש.

הפסיכולוגיה המודרנית עוסקת רק במקצת זרמי נפש אלו, בעיקר בחיצוניים שביניהם. באמונה היא רואה דת ומרכיב חיצוני למטופל, גם אם לעתים חשוב. עם זאת יש מה ללמוד מן

הפסיכולוגיה כחלק מהצמחת האישיות השלמה וההתמודדות עם מחסומים ועיכובים בנדבכי הנפש בעיקר על ידי הקניית כלים טיפוליים. אשר על כן, מטרת הספר היא לבסס ולהעמיק את היסודות האמוניים המאפשרים לראות אדם שלם, ומתוכו לאפשר נגיעה לעולם הפנימי בכלים פסיכולוגיים על פי הנדרש. נדרשת כאן זהירות רבה כדי לתת למטופל את הנדרש ולא לערבב בין העולמות; לא לעסוק באמונה במקום שנדרשים פעולה או תהליך טיפולי ולהפך. המטופל שלנו הוא הכאב, וקיבלנו מנדט לאפשר לאדם הסובל להיהפך לאדם בריא.

חוקרים רבים בעשור האחרון, בראשם חתן פרס ישראל, פרופ' מרדכי רוטנברג, סללו את הדרך להבנות אלה, הקימו השתלמויות. ניסינו כאן לחבר בין המושגים מתוך הבנה שאין הבדלים כה גדולים בין החוקרים. כל נושא מתואר בתמצית על מנת שנקבל מבט כולל של כלל החידושים. בדרך 32 העקרונות ננסה לברר את הדרך להביט בפסיכולוגיה החדשה-ישנה הזאת - פסיכולוגיה מתוך אמונה. אולם בגלל קוצר היריעה ננסה לתאר בקצרה בלבד כל עיקרון. עשר ההגדרות החדשות הן ההגדרות של מבנה הנפש, כשכל כוח הוא עולם ומלואו של תובנות חדשות על נפש האדם וטיפולו.

### 1. ספירות כנגד עשר מידות, קו ימין וקו שמאל, מורכבות האני

כפי שפריד תיאר קיימים בנפש האדם שלושה רבדים: הסתמי, האני והאני העליון. אולם חכמי הפנימיות תיארנו מבנה של עשרה כוחות נפש כנגד עשר ספירות, שהם עשרה כוחות הנהגה של ה' בעולמו. אם כן, האדם מסוגל על ידי עבודתו הפנימית להכיר בבוראו. החידוש הגדול של המבנה הזה הוא שהוא מראה שנפש ניזונת מהרוח, ובלשון חז"ל: הנפש הבהמית ניזונת מהנפש האלוקית (ראו למשל ספר התניא, טו, ל-לא). האני העליון' כאן נקרא ספירת הכתר, מקומם של האמונה והרצון. אף שלא ניתן לגשת ישירות אל המקום העל-מודע הזה, הרי על ידי עבודה מודעת ביכולתנו להשפיע על המערכת הנסתרת של הכתר'. עלינו לתאר את המבנה האנטומי היהודי בדיוק כמו שרופא לומד את הגוף כדי ללמוד לרפא.

אמונה: לשאת את הנעלם; תענוג: חיבור, רצון וטיפול במוטיבציה: מדובר במקום השורשי ביותר, והוא גם נקודה כללית, כלומר עומק זהותו של הפרט הוא הכלל, כדברי קארל גוסטב יונג (Carl Gustav Jung, 26 ביולי 1875-6 ביוני 1961), פסיכיאטר ופסיכואנליטיקאי שווייצרי, מבכירי תלמידיו של פריד. הוא חקר את The Archetypes and the Collective Unconscious על הלא מודע הקולקטיבי. משם האדם מקבל כוח רצון ומוטיבציה.

א. חכמה ציורית: מדובר בחדר הניתוח של הטיפול. שם מופיע כוח המדמה. אפשר לגשת למקום החכמה על ידי הדימויים הגופניים או דמיון מודרך. השינויים העמוקים באישיות של המטופל נובעים משינוי בעולם הדימויים (Mental Representation).

ב. בינה ואינטליגנציה רגשית: לפי חז"ל, המקום החושב הוא אף המקום המרגיש. למשל, בזמן ספירת העומר אנחנו עוברים על 49 השערים של ההבנה על ידי עבודה רגשית ומוסרית מהמקום הזה. מוח הבינה הוא המוח החותר, המבקר, היוצר סלקציה, ועלינו ללמוד בעיקר לרכך את הקשיחות שלו ולמתקו, כלומר לתקנו.

ג. ספירות הדעת: "בכל דרכיך דעה" (משלי ג, ו): החיבור בין המקום החווה (החכמה) למקום החושב והמרגיש הוא שורש המודעות. מוח הוא הדעת, אך הוא נשמה למידות.

ד. הדמות והצלם: אם כן, האדם נברא עפר מן האדמה לפי שני כוחות עיקריים: כוח המודעות העצמית היהודית וכוח המדמה בכוח הדמיון לפי הפסוק "בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו). עם שילוב שני כוחות אלה עלינו לבנות את האדם מחדש לאחר משרבו.

ה. שש הספירות התחתונות: החסד כנגד חוויית האהבה, הגבורה כנגד חוויית הדין, התפארת כנגד חוויית הרחמים, הנצח כנגד חוויית הביטחון, ההוד כנגד חוויית ההתכנסות, הסוד כנגד חוויית השליטה והמלכות המיישמת את כל התכונות לתוך חיי המעשה.

ו. הסתמי שאין לו מגרמה (= מעצמה) כלום (זוהר חדש, רשב"י, א, קפא) של המלכות: המקום הזה הוא אף המקום של האני העורי (Dunod, Didier Anzieu, Le Moi - Peau), המפגש עם הגוף שעמו נעבוד, למשל, בעבודות של (S.E) Somatic Experiencing - "החוויה הסומטית" - החוויה הטראומטית-הרגשית, שהזכרנו בתחילת דברינו, שיטת טיפול טבעית של פסיכותרפיה הממוקדת בגוף שפיתח הפסיכיאטר האמריקני ד"ר פיטר לוין והוצגה בארץ לפני שש שנים ומיושמת כיום בכמה מכונים הוליסטיים של בריאות הנפש.

יוצא אפוא שההבנה האנטומית היהודית היא המאפשרת להבין את הנפש ואת תחלואיה ועל ידי זה להביא לטיפול מתאים. למשל, לכל אחד מהכוח אפשר לזהות סוג של טיפול מותאם במידה כלשהי, ואם, למשל, האדם סובל מדמיונות, עלינו להבין שעליו לבנות את כוח המדמה על ידי חיבור לדימויים הגופניים במקרים מתאימים מסוימים. בהמשך דברינו לאור ההבנה האנטומית היהודית הזאת, ננסה להסיק גם מסקנות נוספות.

## 2. קבלה והקבלה

עיקרון נוסף השופך אור חדש על הטיפול הנפשי הוא הקבלה בין כוחות הנפש של האדם להשפעות המשפחתיות שלו. רוטנברג מתאר ארבעה רבדים ומוצא את הקבלה בין המערכות: למשל, יש הקבלה בין הממד הבין-אישי לממד התוך-נפשי. האדם מסוגל להתחבר לחברו אך ורק על ידי עולמו הפנימי של עצמו. מה שמתוקן אצלו יאפשר לו להכיל את זולתו, ומה שלא מתוקן יגרום לו לראות את זולתו אף לפי אותו חולי, ובלשון ספר משלי: "כַּפְּיִים הַפְּיָנִים לַפְּיָנִים כִּן יָלַב הָאָדָם לְאָדָם" (משלי כז, יט). אך גם יש קשר בין האדם לחברו ובינו לבין הוריו, שהרי לכל אחד שני מוחין: מוח אב - מוח ימין, ומוח החכמה, כח המדמה ומוח אם - מוח שמאל, מוח חושב ומרגיש. ואם כן, כל הפוסל במומו פוסל, אומרת המימרה העממית (על פי הגמרא במסכת קידושין

ע, ע"א), אך גם כאן ניתן לתקן את הקשרים שלי עם בת זוגי אם אני מכוון לתקן את מוח האם או מוח האב שלא קיבלתי דיו. האדם מסוגל לחשוף ממד תוך-נפשי שלא קיבל בחינוך, כיוון שנשמתו טהורה, כלומר מחוברת אל השלמות. אם כן, האדם נהפך לרופא של עצמו למרות הצורך לעתים בעזרה מהזולת, אך עזרה שתורמת אך ורק לחבר את האדם לעצמו וכך בזולתו. הקבלה חשובה נוספת היא החיבור של האדם לה'. הקדוש ברוך הוא הוא שם עצם כנגד מוח ימין, והשכינה היא עיקרון נקבי המופיע במציאות, עיקרון אימהי. אם כן, על ידי שינוי בציור של האלוקות ניתן אף לתרום לשיקום החיבור של האדם לעצמו ולזולתו.

### 3. משמעות לרע ולחיים

יש נושא חשוב ביותר בטיפול הנפשי, אך באופן פרדוקסלי נעדר מחדר הטיפול: המשמעות, משמעות החיים, משמעות המשבר. כבר העיר ויקטור פרנקל אחרי השואה הערות חשובות בתחום זה וקרא לטיפול לוגותרפיה - טיפול דרך משמעות. הוא כותב, למשל: "איני מתאר לעצמי שהסיבה האחת והיחידה למחלת נפש היא העדר מחויבות מספקת לתפקיד כלשהו, אך אני משוכנע שאוריינטציה חיובית למשמעות היא אמצעי לריפוי" (הרופא והנפש, ויקטור פרנקל, עמ' 17). למשל, ליהדות יש תפיסה סדורה ומתוקנת מאוד על הכלת המוות. תהליך האבל מאפשר מחד מפגש עם הכאב אך מאידך בניין של עולם מלא משמעות שיתרום רבות בתהליך העיכול: מה עליי לעשות להנציח את זכרו של הנפטר? מה אירוע זה בא לחדש לי על החיים שלי? איך אני הופך את המשבר הקשה הזה ללידה מחדש? וכד'. חז"ל נתנו הגדרה נפלאה למעבר בין המפגש עם הכאב ובין הצמיחה: "וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה שנאמר שמחו את ירושלים" (בבא בתרא ס, ע"ב). על ידי המפגש עם הכאב האדם מרחיב את הדעת בהדרכה נכונה עד ראייה כוללת, ומזה מעלה את הגילוי של העל-מודע האמוני לתוך נפש האדם. הראייה קוק מגדיר בכך אפילו את הדרך להעלות את היכולת של האדם:

הידיעה הברורה מחוללת את הרצון, כשהיא עומדת על הבסיס הטוב. חמדת הטוב כל שהיא מתבררת יותר כך היא מתחזקת, כל מה שמתברר יותר שהטוב הוא טוב באמת כן הרצון מתגבר. גבורת הרצון מחוללת את היכולת (אורות הקודש ג, עמ' פז, הידיעה הרצון והיכולת, ראייה קוק).

כשהאישה מבינה שהיא עתידה להוליד נשמה גדולה לעולם, קל לה לשאת את הכאב, ואם החייל הקרבי יודע שהוא לא סתם שומר בשער אלא יש התראות מודיעיניות רציניות שהאויב עלול לתקוף באותו לילה, הוא יגביר את עירנותו. אם כן, המפגש עם החיסרון מלא עולמו הציורי של האדם ומחבר אותו פנימה ועמוק יותר עד שנוצר אצלו כוחות של התחדשות. גם איוב מקבל מכה קשה ואינו מקבל אף נחמה מאף חבר עד סוף הספר. והנה בפרקים לח-לט נגלים לו 50 שערי בינה לפי פירוש ראב"ד - הקדמה לספר היצירה. ומשם הוא מקבל כוחות של התחדשות, מתוך הרחבת הדעת למקום אחר. הרב וואלי מדבר על מעבר בין עמדה של קבלה

פסיבית מתוך כאב ואשמה של דעת תחתון ובין חזרה לקבלה אקטיבית מתוך לקיחת אחריות על העתיד של דעת עליון:

”וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר” (איוב לח, א): זה סוד עלמא דדכורא (כלומר של ההשפעות הבאות מלמטה למעלה על ידי התעוררות של האדם) שנגלה לו לאיוב מתוך הקליפה שהייתה סובבת אותו שנקראת ”סערה”, כי עד כאן היה בעלמא דנוק' (כלומר מלמעלה למטה), ומעתה נגלה אליו עלמא דדכורא, אבל מתוך הקליפה (רבי משה דוד וואלי, איוב, שם).

**לסיכום:** עקרונות רבים ניסינו לקבץ לספר **נפשי יצאה בדברו** - מדריך למטפל בפסיכולוגיה יהודית (בהוצאת 'מרכז לבבה', ירושלים תשע"ג) - 32 חידושים שהופכים בעינינו ב'מרכז לבבה' את הפסיכולוגיה למדויקת, עמוקה וממוקדת, ולכן היא מרפאת. כאמור, אין ניסיון להמציא עוד שיטה אלא לחבר בין השיטות הקיימות לתוכן האמוני בעל אלפי השנים. מתברר שרק ממקום שורשי האדם מסוגל לבנות כוחות מחדש, ואנחנו נמצאים כנראה רק בתחילת הדרך של 'פסיכולוגיה מתוך אמונה' - אמיתית, טהורה, צרופה ורצופה.



## מותר האדם מן הבהמה: תובנות ממבט נירופסיכולוגי אלי וקיל

בספרות חז"ל מרבים להשוות בין אדם לבהמה. בצד הדגשת ייחוד האדם בהיותו נזר הבריאה מוצגים גם מרכיבים בהמיים בנפש. בד בבד חקר המוח עוסק רבות בהשוואה בין מוחו של האדם למוחותיהם של בעלי חיים. גם כאן, אף כי למטרות אחרות, נשאלת השאלה במה ייחודי מוחו של האדם, ובה בעת במה **דומה** מוחו של האדם למוחם של בעלי חיים.

בפרק זה ננסה לבדוק את שתי נקודות המבט הללו ולהשוות בין המסקנות. שתי נקודות מבט ייבחנו: אחת ביסוד מחקר אמפירי ואחת ביסוד חשיבה פילוסופית ופרשנות המקורות היהודיים. כפי שאנסה לתאר להלן, בהצלבת המבטים הללו יש אפשר לחדד תובנות קיימות ואולי אף להביא לתובנות חדשות. בבחינה מוחית נקודת המוצא תהיה גודלן של האונות המצחיות-פרונטאליות לעומת שאר המוח - שהוא גבוה במיוחד במוח האדם, והייחודיות בתפקודן מבחינה התנהגותית ומבחינה חשיבתית-קוגניטיבית. עבור המקורות היהודיים נקודות המוצא העיקריות הן בריאת האדם והאכילה מעץ הדעת.

חשוב מאוד להקדים ולהבהיר שתי נקודות: א) בחז"ל ניתן למצוא דעות רבות מאוד בנושא הנדון. לפיכך בפרק זה יש ייצוג סלקטיבי של שלל הדעות שניתן למצוא בחז"ל בנושא. במכוון נבחרו אמירות שראיתי בהן יסוד המאפשר דיון והשוואה לממצאים מתחום חקר המוח; ב) אין בפרק הזה כוונה לאתר את התשתית המוחית לאמירות של חז"ל בנושאים שבהם נדון. אין ספק שלפני חז"ל לא עמד הידע על המוח כפי שהוא ידוע לנו היום, ותקופות ארוכות ייחסו תכונות נפשיות לאברים אחרים בגוף כמו לב, כליות וכבד אך לא למוח. כמו כן (בלי להיכנס לנושא המורכב של גוף-נפש או הבעיה הפסיכופיזית בלשונו של לייבוויץ), לפי דעות מסוימות בחז"ל, בעצם הקישור בין פונקציות קוגניטיביות (או כל יכולת ייחודית של האדם) ובין הגוף ובכלל זה המוח, קיימת סתירה מיניה וביה. ביטוי לכך ניתן למצוא ב"ספר התניא" בדברו על נשמת האדם: "ולא שייך במהותה ועצמותה לומר שהיא במוחין שבראש יותר מברגלים, מאחר שמהותה ועצמותה אינה בגדר ובחינת מקום וגבול גשמי" (תניא, פרק נ"א).

### מבנה המוח ותפקודו - סקירה בסיסית

באופן כללי ניתן להבחין בין אזורי מוח שונים על פי מאפייני הפעולה שלהם. היום אנחנו מודעים יותר ויותר למורכבות פעולתו של המוח, ולכן אופן הפעולה מובן היום כפעולה מאורגנת של רשתות עצביות המסנכרונות את פעולתם של אזורים רבים בכל המוח. לכן ככל שהפונקציה מורכבת, כך היא מבטאת פעולה אינטגרטיבית של אזורים נרחבים במוח. לכן יהיה פשטני לקשר בין פונקציה מסוימת לאזור מסוים. עם זאת עדיין ניתן לדבר על מוקדים של פעולות שונות

באזורים שונים, שכמוכן מקושרים למגוון אזורים נוספים במוח. ישנם אזורים כגון גזע המוח אשר כשמו - עומד ביסוד המוח והוא המשך חוט השדרה. חלקים אחרים של גזע המוח אחראים על הפונקציות היסודיות ביותר של החיים, כגון הכרה, ערות ושינה, שליטה בשרירי הנשימה ויסות לחץ הדם. מעליהם ישנה המערכת הלימבית (הכוללת אזורים כגון תלמוס ואמיגדלה או בעברית רמה ושקד) האחראית בין השאר על רגשות ודחפים יצריים כגון פחד ותוקפנות. ומעל כולם קליפת המוח (הקורטקס) המעורבת בעיקר בבקרה ובעיבוד תהליכי החשיבה.

מוחנו מתחלק לשני חצאים (המיספרות) הדומים מאוד במבנה אך לא זהים: המיספירה ימין והמיספירה שמאל. שתי המיספרות שונות מאוד זו מזו בתפקודן. ההמיספירה הימנית מעבדת מידע בצורת תבניות מרחב ורואה את המכלול, ואילו המיספירה שמאל מעבדת מידע בצורה אנליטית, שפתית, סדרתית ורגישה לפרטים יותר מלמכלול. כל אחת מהמיספרות מתחלקת לארבע אונות: רקתית, קודקודית, עורפית ומצחית-פרונטאלית. שלוש האונות האחוריות אחראיות על תהליך קליטת מידע מהסביבה ועיבודו, ואילו האונה הפרונטאלית מזוהה יותר מכל האונות האחרות עם היכולת לאינטגרציה של מידע ממקורות מגוונים וחשיבה מופשטת (בזה ארחיב בהמשך הדברים). למען הדיוק אעיר שבדבריי על האונה הפרונטאלית כוונתי לקדמת האונה הפרונטאלית (prefrontal) אשר אינה כוללת את הרכס המוטורי.

בהשוואת מוחו של האדם לזה של בעלי חיים אחרים ניתן להבחין בשני הבדלים מבניים בולטים וחשובים ביותר: א) היחס בין גודלה של קליפת המוח, שהיא החלק הגבוה במוח האנושי, לשאר המוח; ב) היחס בין גודל האונה הפרונטאלית במוח האדם לשאר קליפת המוח, קרי שאר שלוש האונות. אם במוח האדם האונה הפרונטאלית תופסת כ-30% מקליפת המוח, הרי בבעלי חיים אחרים היחס נמוך בהרבה יותר: כ-15% בשימפנזה ו-4%-5% בחתול ובכלב. בסיכומו של דבר ההבדל המבני הבולט ביותר המייחד את המוח האנושי הוא הגודל היחסי של האונה הפרונטאלית. מכאן עולה השאלה מה ידוע לנו על תפקידה של האונה הפרונטאלית שיכול לסייע לנו בהבנה הייחודיות התפקודית של האדם ובמה מותר האדם מן הבהמה? המחקרים בעשורים האחרונים שפכו אור על המעורבות של האונות הפרונטאליות בשני היבטים עיקריים: ההתנהגותי והקוגניטיבי.

### **האונות הפרונטאליות ובקרת התנהגות ורגשות**

מעניין שהתובנות בדבר תפקודי האונה הפרונטאלית התבהרו מאוחר מתפקידי האונות האחרות. כאמור, שלוש האונות האחוריות אחראיות על תהליך קליטת המידע מהסביבה החיצונית ועיבודו. לפיכך פגיעות מוחיות ממוקדות באונות האחוריות יהיו מקושרות בבירור לליקוי בעיבוד מידע חושי ספציפי: האונה העורפית לראייה, הרקתית לשמיעה והקדקודית למישוש. אבל פגיעה באונה הפרונטאלית לא הביאה לליקוי בעיבוד מידע חושי ספציפי, והראיה שבשנות החמישים נערכו

פרוצדורות שבהן נהגו לפגוע במכוון באונות הפרונטאליות (Frontal lobotomy) לשם טיפול בהפרעות אישיות שונות מתוך הנחה שלאונות הפרונטאליות אין תפקיד חשוב דיו, עד שבשנת 1949 זכה הפסיכיאטר הפורטוגלי מוניץ בפרס נובל לרפואה על השימוש בפרוצדורות אלה לטיפול בפסיכוזות. במבט לאחור ולאור הידע שהצטבר בדבר חשיבותן של האונות הפרונטאליות מסתבר שהייתה זו החלטה אומללה מאוד.

אחד התיעודים המוקדמים להשלכות של פגיעה פרונטאלית נמצא בתיאור של אדם ששמו פיניאס גייג', שנפגע בשנת 1848 מחדירת מוט למוחו בעת שעסק בפיצוץ סלעים בהתקנת פסי רכבת בוורמונט שבארצות הברית. המוט הועף בעת הפיצוץ וחלף דרך מוחו ופגע בעיקר באונה הפרונטאלית שלו. סיפורו של פיניאס גייג' מתואר בספרו של הניורולוג אנטוניו דמסיו (1998), אשר עם אשתו אנה נִחזר את מסלול הפגיעה המוחית שעבר על יסוד חקירת גולגולתו של גייג' (המוצגת ל"ראווה" ביחד עם המוט, באוניברסיטת הרוורד). מבחינה רפואית גייג' התאושש יפה מאוד, אך את ההשלכות של הפגיעה הפרונטאלית על התנהגותו תיאר ד"ר הרלו, רופאו האישי, ותיעד את סיפור חייו ופציעתו. גייג', שהיה מוכר כאדם אחראי ונעים הליכות, נהפך לאדם חסר מעצורים, נוטה להתפרצויות זעם ותוקפנות ולהתנהגות חברתית בלתי הולמת. מאז פציעתו לא הצליח להתמיד במקומות עבודה ולחיות במסגרת קבועה. אדגיש כי הרופאים באותם ימים לא קיבלו את הקביעה של ד"ר הרלו כי הפגיעה הפרונטאלית היא שהביאה לשינויים בהתנהגותו ובאישיותו של גייג' אלא תלו זאת בתגובה הנפשית לעצם הטראומה (וראה יובל, 2001).

מחקרים עדכניים תומכים במסקנותיו של ד"ר הרלו ומוכיחים כי פגיעות באזורים מסוימים (בעיקר האורביטאליים) של האונה הפרונטאלית גורמים הפרעה הנקראת דיסאינהיביציה, קרי: חוסר עכבות. מאפייני התנהגותם של חולים אלה הם הקושי העצום שלהם לווסת דחפים כגון תוקפנות, מין ואוכל. קשה להם לדחות סיפוקים, הם מתנהגים באימפולסיביות, ולפיכך התנהגותם מאופיינת לעתים קרובות בחוסר התאמה למצב. ברקע הנאמר לעיל על אופן הבקרה ההיררכית של המוח מובנים הליקויים המתוארים כאן. המערכת הלימבית תפקידה לבטא את מגוון הדחפים היצריים כגון מין ורעב החיוניים לקיומנו (ולקיומם של בעלי החיים), אך תפקידן של האונות הפרונטאליות הוא **לבקר** את האופן שבו הדחפים האלה באים על סיפוקם והתאמתן למקום ולזמן וכו'. לכן אנשים עם פגיעה פרונטאלית מגלים התנהגות פחות מרוסנת וחסרת עכבות. האונות הפרונטאליות הגדולות שיש לאדם בהשוואה לבעלי חיים אחרים מאפשרות לו, כנראה, שליטה וגמישות בהתנהגותו. אחת ההשלכות היא שגם בהתנהגויות ה"משותפות" לאדם ובעל חיים (אכילה, רבייה) התנהגות האדם ניתנת פחות לחיזוי, מאחר שיש לו שליטה ובחירה מתי להיענות לדחפים ולממשם. ככל שיורדים בסולם הפילוגנטי כך התנהגות בעל החיים נוקשה ורוטינית, מאחר שהיא תלויה בקיומם של גירויים חיצוניים (משמע פחות בחירה) ולפיכך ניתנת לחיזוי מדויק יותר (Hebb, 1949).

אחד העקרונות שלפיהם פועל המוח הוא בקרה היררכית של פונקציות: אותה פעולה (לפחות לכאורה) תצא לפועל תוך הפעלה של מרכזי מוח "נמוכים" או "גבוהים" יותר. בטרם נדון בהיבטים הניורואנטומיים של אזורים אלה יציין שבאופן כללי הכוונה באזורים "גבוהים" היא לאזורים שבהם הפיקוח על התהליך דורש משאבים קשביים ונעשה תוך כדי בקרה ומודעות, ואילו הפיקוח דרך האזורים הנמוכים נעשה באופן אוטומטי ועם בקרה - קשב ומודעות מופחתים. חלוקה זו מולדת אך גם נרכשת, כלומר גמישות המוח שלנו מאפשרת שינוי מוקד בקרה מהתנסות ולמידה. דוגמה לכך היא נהג מיומן הנוהג בכביש פתוח וזקוק למעט מאוד משאבים קוגניטיביים לבקרת תהליך הנהיגה, ופעולות רבות שלו נעשות באופן אוטומטי (החלפת מהלכים, סיבוב ההגה ואיתות), אבל אותו נהג יעבור לתהליך נהיגה הרבה יותר מבוקר ומודע כאשר עליו לחצות צומת סואן ללא רמזורים. לכן במצב הראשון יוכל לדבר עם חברו או לחשוב על מגוון דברים תוך כדי נהיגה, ובמצב השני יפסיק את דיבורו ויהיה מודע ומרוכז בעצם תהליך הנהיגה. מחקרי דימות מוחית מראים שביצוע מטלה מיומנת ובתהליך אוטומטי מתווכת על ידי אזורים "נמוכים" כגון המוח הקטן (Cerebellum) וגרעיני הבסיס (Basal Ganglia), ואילו מטלה לא מיומנת מבוצעת בתהליך מודע ומבוקר ומתווכת בעזרת אזורים "גבוהים" כדוגמת האונות הפרונטאליות (Schneider, & Chein, 2003).

לפיכך ניתן להניח שמפני שבראש האדם מוקצה שטח מוח נרחב משל כל בעל חיים אחר לאונות הפרונטאליות מנגנון השליטה שלו יעיל בדחפים. ככול שיחס זה קטן אצל בעלי חיים, כך השליטה בדחפים פחותה, וההתנהגות מונחית בדחפים ובגירויים חיצוניים. מעניין שהאונות הפרונטאליות הן האחרונות להבשיל לאחר הלידה. מחקרים עדכניים מצאו כי ההבשלה נמשכת עד שנות העשרים המאוחרות. לפיכך מובנת התנהגותם של ילדים צעירים המאופיינת באימפולסיביות ובדחיית סיפוקים מינימלית מאחר שהאונות הפרונטאליות לא הבשילו דיין. מכאן אולי היסוד לנאמר למתקשה בדחיית סיפוקים שזו התנהגות "ילדותית" או התנהגות "בהמית".

השימוש באמצעי דימות מתקדמים, בעיקר דימות פונקציונאלי כגון fMRI (functional magnetic resonance imagery) PET IX (positron emission tomography) מאפשרים בדיקת תקינות תפקודם של אזורים מוחיים גם אצל אנשים שלא נפגעו פיזית במוחם אך סובלים מהפרעות שונות. מעניינות מסקנותיו של חוקר המוח אדריאן ריין ועמיתיו, אשר בדקו רוצחים אימפולסיביים בעזרת סריקת PET ומצאו אצל רובם ליקויים בתפקודי האונות הפרונטאליות (Raine, Buchsbaum, & LeCasse, 1997). כמובן, לממצאיהם של ריין ועמיתיו יש השלכות משפטיות ומוסריות שלא כאן המקום להרחיב בהן.

### חז"ל ובקרת התנהגות ורגשות

גם בחז"ל ניתן להבחין בהדגשת ההבדל בין האדם לבהמה בהיבט ההתנהגותי ובהיבט הקוגניטיבי. הנחת היסוד בכמה מקומות בחז"ל אומרת שמשולבים באדם מרכיבים בהמיים לצד מרכיבים רוחניים (השייכים למלאכים). למשל, במדרש אבות דרבי נתן נאמר:

שישה דברים נאמרו בבני אדם, שלושה כבהמה ושלושה כמלאכי השרת, שלושה כבהמה, אוכלין ושותין כבהמה, פרין ורבין כבהמה ומוציאין ריעי כבהמה. שלושה כמלאכי השרת, יש בהן בינה כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת ומספרין בלשון הקודש כמלאכי השרת (לז, ב).

הדרישה לריסון הדחפים אוניברסאלית וקיימת בכל התרבויות ובכל הדתות (אף כי שלא כביהדות, האידיאל בנצרות אינו רק בקרה אלא ביטול הדחפים, למשל הצגת הנזירות כאידיאל). אבל היהדות לא רואה בקיומם של הדחפים דבר שלילי אלא חיוני לקיומו של האדם. הדרישה מהאדם רק לשלוט בדחפים ולהביא לסיפוקם בתנאים מבוקרים. ההלכה והמצוות הן המגדירות מתי מותר להיענות לדחפים ובאלו תנאים: מתי מותר קשר מיני ובאלו תנאים; איסור והיתר באכילה וכו'. אולי ניתן לדייק מדבריו של בן זומא בפרקי אבות: "איזהו גבור הכובש את יצרו שנאמר (משלי טו, טז) 'טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר'" (פ"ד מ"א). לא אמר בן זומא שהגיבור הוא ההורג ומכחיד את יצרו אלא כובש אותו, כלומר שולט בו ומשתמש בו כרצונו. הבנה של החיוניות וההכרח בקיומם של דחפים נמצא במסופר בסנהדרין דף סד, ע"א: "הואיל ועת רצון הוא ניבעי רחמי איצרא דעבירה, בעו רחמי, אימסר בידיהו. חבשוהו תלתא יומי, איבעו ביעתא בת יומא לחולה - ולא אשכחו, אמרו: היכי נעביד?" (תרגום: הואיל וזו שעת רצון נבקש רחמים שנוכל להיפטר גם מיצר הרע של תאוה מינית, ביקשו רחמים וזה ניתן להם, כלאו את יצר הרע הזה שלושה ימים, נזקקו לביצה בת יומה לחולה ולא מצאו, אמרו כיצד נעשה?) משמעות הסיפור הזה בתלמוד היא שאמנם מפתה לבקש ביטול היצר, אולם ההשלכות הן שלא יהיה קיום לא לבעלי חיים ולא לבני האדם.

אביא כאן שתי דוגמאות להתמקדות חז"ל באחד ההבדלים בין התנהגות האופיינית לאדם להתנהגות בהמית ביכולת לשלוט ולבקר את הדחפים היצריים. כניעה לדחפים התפרשה כהתנהגות בהמית של האדם: רבנו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ב ד"ה יט הנה) כותב:

ועוד נאמר (קהלת ג, כא): "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ", פירוש: מי יכיר הצדיקים והרשעים בעולם הזה? כי יש רשעים אשר מעשיהם במחשך ולא יכירו בהם בני אדם, ויש צדיקים שייראו שמים בסתר, כעניין שנאמר (מיכה ו, ח): "והצנע לכת". ויקרא לנפש הרשע נפש הבהמה, מפני שנמשכת אחר התאוה הגשמית כבהמה, וכעניין שכתוב (יונה ד, יא): "אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה".

ב"שמונה פרקים" לרמב"ם (פרק ה) מתואר ההבדל בין ההתנהגות הנדרשת מן האדם לעומת התנהגות בהמית:

כי האדם, אם ייגש לאכול מאכל תאוה, ערב לחר, טוב הריח, והוא מזיק ומפסיד, ואפשר שיהיה סיבה למחלה מסוכנת או למיתת פתאום - הנה זה והבהמה שווים. ואין זה פועל האדם מאשר הוא אדם, ואמנם הוא פועל האדם מאשר הוא בעל חיים, (תהלים מט, כא) "נמשל כבהמות נדמו". ואמנם יהיה פועל אנושי אם ייקח המועיל בלבד, ופעמים שיניח היותר ערב ויאכל היותר נמאס, לפי בקשת המועיל. וזה הוא פועל לפי הדעת, ובזה ייבדל האדם בפעולותיו מזולתו. וכן אם יבעל כל אימת שיתאוה, מבלי שישגיח בנזק ובתועלת - הנה זה הפועל לו מאשר הוא בעל חיים, לא מאשר הוא אדם.

מכאן עולה כי לצד הבנת מבנה המוח ותפקודו גם חז"ל הבינו את חשיבות הדחפים היצריים לקיומם של בעלי חיים ולקיומו של האדם. יתרה מזו, מרכזי הבקרה על הדחפים הללו (קליפת המוח ובעיקר האונות הפרונטאליות) המפותחים במוח האדם יותר מבשאר בעלי החיים משקפים את דרישת חז"ל מן האדם לשלוט בדחפיו ויצריו ולבקר אותם, שמא ידמה בהתנהגותו לבעל חיים. ההלכה והמצוות הן המגדירות את התנאים המאפשרים לאדם להיענות לדחפים וליצרים. חז"ל ראו במצוות מסייגות התנהגות ("מצרפות"):

אמרת ה' צרופה אמר רבא לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן הבריות וכי מה איכפת לו מי שהוא שוחט מן הצואר ומי שהוא שוחט מן העורף הוי אומר לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות (ילקוט שמעוני שמואל ב, רמז, קסא).

קיום המצוות מחנך את האדם לפעול בבקרה על פי הנחיות, כך מצטמצמת האפשרות לכניעה לדחפים, והאדם מתעלה מעל רמת הבהמה אף שהדחפים דומים. מכאן ניתן נבין את חטאו של אדם הראשון בגן עדן:

ומפרי העץ אשר בתוך הגן אָמַר אֱלֹקִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ פֶּן תִּמְתּוּן: כִּי יִדַע אֱלֹקִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶּם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹקִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע: וּתְפַקְחֶנָּה עֵינֵי שְׂנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עִירֹפֶם הֵם וַיִּתְּפוּ עָלֶיהָ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֶת (בראשית ג, ג).

מה משמעות "כי עירומים הם" לאחר האכילה מעץ הדעת? האומנם הגילוי כה משמעותי שעליו התריע הקב"ה שאם יאכלו ממנו "ונפקחו עיניכם"? מה רצתה התורה ללמדנו? מדוע בעקבות התפקחות זו הם תפרו בגד להתכסות בו? מן האמור לעיל ניתן להניח שהגילוי שהם עירומים אומר שהתחדשה אצלם מודעות לקיומו של היצר (או בלשונו של אבן עזרא שם שבאכילה מעץ הדעת "והוא יוליד תאוות המשגל"). הלבוש הוא ההבנה שעל האדם לרסן את היצר ולשלוט בו ולכסות אותו בבגד, ואז האדם קובע מתי ניתן להיענות ומתי לא ניתן להיענות לדחפים. זה אולי הפירוש של "והייתם כאלקים ידעי טוב ורע": להבחין ולהכיר בהיבטים הטובים והרעים של היצר. כיוצא בזה כתב רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים":

והוא ענין עץ הדעת טוב ורע: והענין כי קודם החטא. אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך ח"ו. כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה. וגם כי הרי אח"כ חטא. אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכחות הרע היו כלולים בתוכו. כי הוא היה אדם ישר לגמרי כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד. וכל עניניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור. בלי שום עירוב ונט"י לצד ההיפך כלל. וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפ"ע חוץ ממנו. והיה בעל בחירה ליכנס אל כחות הרע ח"ו כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש. לכן כשרצה הס"א להחטיאו הוצרך. הנחש לבא מבחוץ לפתוח. לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו. ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העון ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו. ובחטאו שנמשך אחר פתוי הס"א. אז נתערבו הכחות הרע בתוכו ממש. וכן בהעולמות. וזהו עץ הדעת טו"ר. שנתחברו ונתערבו בתוכו ובהעולמות הטוב והרע יחד זה בתוך זה ממש (שער א, פרק ו).

לדבריו, העונש על חטא האכילה מעץ הדעת הוא עצם קיומם בערבוביה של טוב ורע באדם. על רקע זה מעניין שהאדם הוא בעל החיים היחיד המתכסה בלבוש. יש מן הסמליות בכך ששאר בעלי החיים נשאר עירומים, ומאחר שלא אכלו מעץ הדעת לא מרגישים את הצורך להתכסות (נותרת השאלה מדוע אפוא לכתחילה נצטווה האדם לא לאכול מעץ הדעת, ומדוע נראה שיש שיפור ביכולותיו של האדם בעקבות החטא. ניתן למצוא בחז"ל דיון בשאלות אלו, אך אין זה ענייננו כאן). מנקודת ראות זו ניתן להבין גם את מצוות ציצית: "וְהָיָה לְכֶם לְצִיצֵת וְאֵיִתֶם אֵתוּ וְזָכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וְעִשִּׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתְּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אֶתֶם זְנִיבֵי אַחֲרֵיהֶם" (במדבר טו, לט). המפרשים ניסו להסביר, מדוע דווקא מצוות ציצית היא שמזכירה לנו את כל המצוות. רש"י על אתר כותב: "וזכרתם את כל מצות ה' - שמנין גימטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חוטים וחמשה קשרים הרי תרי"ג". "ספר החינוך" מרחיב את אותה נקודה:

שורש המצווה נגלה בכתוב, שהיא למען נזכור כל מצוות השם תמיד, ואין דבר בעולם יותר טוב לזיכרון כמו נושא חותם אדוניו קבוע בכסותו אשר יכסה בו תמיד ועיניו ולבו עליו כל היום, וזהו שנאמר בו בכתוב [במדבר טו, לט], וזכרתם את כל מצות ה'. ואמרו זיכרון לברכה [תנחומא קרח, יב], כי מלת ציצית תרמוז לתרי"ג מצוות עם צירוף שמונה חוטין שבציצית וחמשה קשרין שבו (ספר החינוך מצווה שפ"ד"ה שורש המצווה). אין ספק שהגימטריה שבחוטים ובקשרים היא "עוגן" להיאחז בו, אך מה מסתתר מאחורי הקישור בין תרי"ג מצוות לציצית? לאור הנאמר לעיל אפשר לקשר בין הציציות שיש להטיל על הבגד ובין הבגד שבו התכסו אדם וחיה לאחר שאכלו מעץ הדעת; הבגד מסמל את השליטה והבקרה של הדחפים, ואילו הציצית מונחת על בגד זה בצורת תרי"ג המצוות המנחות אותנו כיצד לשלוט בדחפים אלו. כאמור, הדרישה לריסון הדחפים היא אוניברסלית לכל התרבויות והדתות, ואם כן

מה ייחודי בציווי התורה לבני ישראל? כאן ניתן להיעזר בדבריו של לייבוויץ (תשס"א) על פרשת ציצית:

"ולא תתורו אחרי לבבכם", הרי זוהי שלילת גישתו של קאנט המכוון את האדם אל לבו ואל מה שהוא מכנה "החוק המוסרי" השוכן בו עצמו, ואילו חלקו הנותר של הצו: ואחרי עיניכם (כלומר "ולא תתורו גם אחרי עיניכם"), זוהי שלילת עמדתו של סוקרטס (עמוד 675).

לפי קאנט, ההכרעה היא הכרת האדם את עצמו וחובותיו (מבט פנימה), ואילו סוקרטס מפנה את המבט החוצה אל המציאות. לפי היהדות ההכרעה ברצון ה' היא "וְזָכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וְעָשִׂיתֶם אֹתָם": מצוותיו של הבורא מתבטאות בתרי"ג מצוות. הרב סולובייצ'ק בספרו "ימי זיכרון" עומד על ההבחנה בין עלי התאנה שתפרו להם אדם וחיה לכסות את ערוותם לעומת הנאמר בהמשך הפרשה "ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם" (בראשית ג' כא'). משמע שהקב"ה לא היה מרוצה מעלי התאנה שאדם וחיה תפרו והעניק להם מלבוש אחר. בהמשך לדברים לעיל ניתן לומר שהבגדים שהאדם תופר לעצמו מייצגים את החוקים והמוסר האנושי שהאדם פיתח במהלך ההיסטוריה לרסן את הדחפים היצריים. חוקים אלו חשובים ביותר אך טמונה בהם סכנה בעצם היותם יצירת האדם וכפי שההיסטוריה מוכיחה האדם יכול גם לבטלם, לשנותם ולהתאימם לצרכיו מבחינת הפה שאסר הוא הפה שהתיר. בגדי העור שהקב"ה הליבש את האדם אינם תלויים בשיקול דעתו של האדם הם אבסולוטיים וניצחים ואלה הם תרי"ג המצוות המיוצגות ע"י הציצית.

### האונות הפרונטאליות ותהליכי חשיבה - קוגניציה

פן נוסף מתבטא בתפקודי קליפת המוח בכלל ובאונה הפרונטאלית בפרט הוא ההיבט החשיבתי קוגניטיבי המפוקח בעיקר באזורים ה-Dorso-lateral של האונות הפרונטאליות. בעשורים האחרונים הלכה והתבררה החשיבות של האונות הפרונטאליות בתפקודי החשיבה הגבוהים הדורשים אינטגרציה ועיבוד מופשט של מידע. מחקרים מוקדמים הראו שבעקבות פגיעה פרונטאלית נפגעת יכולת החשיבה המופשטת, והחשיבה נעשית קונקרטיית. אחת ההגדרות של חשיבה מופשטת היא הגדרתו של ברונר (Bruner, 1957): "היכולת ללכת מעבר למידע הנתון". המידע הנתון הוא המידע המוחשי הניצב לפנינו, ומידע מופשט הוא מידע סימבולי שאינו ניתן לחישה. למשל, שימוש בשפה או ההבנה של פתגם הם דוגמאות לתהליכי חשיבה מופשטים כיוון שהבנת הפתגם מחייבת, כלשונו של ברונר, ללכת מעבר למידע הנתון. חשיבה מופשטת משחררת את חשיבתו של האדם מתלות במציאות. האדם יכול לחשוב על דברים שאינם קיימים במציאות החומרית ולדבר בסימבולים ולחשוב במושגים שלא ניתן לחוות אותם בחוש. ואכן, חבלה פרונטאלית הפוגמת בחשיבה המופשטת גורמת שהפגועים מתקשים בהבנת סימבולים, פתגמים, מטאפורות ובחשיבה קטגוריאלית. ליקויים אלו מקשים עליהם לחשוב על העתיד ולתכננו מאחר שזו מציאות שאינה קיימת בעברם.



תפקודים נוספים המזוהים עם תפקודי האונות הפרונטאליות וקשורים לבעיית ההפשטה, הם התפקודים הניהוליים (Executive functions). כמה הגדרות ניתנו לתפקודים אלו, אך המשותף לכולן הוא היכולת לפעול (לפתור בעיות) על פי תוכנית ומטרות מוגדרות מראש ולא מתוך תגובה אוטומטית. כך מתאפשר מתן פתרון למצבים חדשים אשר עבורם פתרונות קודמים אינם יעילים (Shallice & Burgess, 1991; Tranel, Anderson, & Benton, 1994). הפונקציות הניהוליות כוללות מגוון תהליכים קוגניטיביים כגון בקרה, תכנון, גמישות חשיבתית, עכבה של תגובות ויזימה. כל אלו מאפשרים לאדם להתמודד עם מצבים בלתי צפויים ולהכין את עצמו להתמודדויות בעתיד שאינן בהכרח לנגד עיניו עתה. יכולות אלו מאפשרות לאדם להיות תלוי פחות בסביבה, הוא יכול לפעול במציאות שכולה פרי רוחו ודמיונו, ובזה הוא שונה מכל בעלי החיים המגיבים אך ורק למציאות שהיא כאן ועכשיו.

ביטוי בולט נוסף לחשיבה המופשטת הוא כמובן השימוש בשפה. חשוב לציין כי שפה היא פונקציה מורכבת מאוד שמעורבים בה גם אזורים נרחבים בקליפת המוח, בכלל זה אזורים באונה הפרונטאלית (אזור ברוקה). ניתן למצוא יכולת תקשורת מפותחת למדי במגוון בעלי חיים, כגון ריקוד הדבורה כדיווח לחברותיה על הימצאות מזון, קולות התרעה שמשמיעים לווייתנים ודולפינים והתנהגויות בעלי חיים המאותתים לסביבה על מנהיגותם, גבולות טריטוריה וסכנה קרבה. נוימן (1991) מציג היבטים שונים שבהם השפה האנושית ייחודית ושונה במידה רבה מאופן התקשורת בין בעלי חיים אחרים (פרק 13). אחד המאפיינים העיקריים של השפה האנושית הוא "הסימן שהוא פרי קונבנציה - המילה המהווה סמל, כשמשמעותו של הסמל מוענקת לו על ידי המשתמשים בו" (עמוד 122). שלא כאמצעי ההתקשורת אצל בעלי החיים לשפה יש חוקי תחביר כאשר צירופים שונים של אותם אלמנטים מקבלים משמעות שונה. השפה מתפתחת ומתחדשת תמיד ומתאימה את עצמה לסביבה המשתנה. לבסוף המילים גם מאפשרות ייצוג ידע מופשט שאין לו בהכרח ייצוג מוחשי וגשמי.

את הניגוד בין חברות בעלי חיים ברמות שונות לזה שבחברה האנושית, שבה אנו עדים להתפתחות תרבותית מתמדת בעזרת צבירת ידע מתמדת ושכלול הכלים העומדים לרשות האדם, מייחס נוימן (1991) לשפת הדיבור העומדת לרשות האדם: הבדל חשוב אחר בין 'קדם-תרבות' זו של בעלי החיים ובין התרבות האנושית הוא בכך, שהראשונה מועברת רק על ידי חיקוי, בעוד שהתרבות האנושית מועברת בעיקר על ידי הלשון, והודות לכך משתמרים הישגיה במשך תקופות ארוכות (עמוד 96).

### חז"ל ותהליכי חשיבה- קוגניציה:

גם בחז"ל מתוארת ייחודיות האדם לעומת בעלי החיים. את הפסוק בבראשית ב, ז - "וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָה מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נֶשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנִפְשׁ חַיָּה", מתרגם אונקלוס: "וברא ה' אלקים ית אדם עפרא מן ארעא ונפח באפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא". אונקלוס מוסיף שהרוח האלוקית שנפחה באדם הקנתה לו כושר דיבור. ניתן לראות

בהקניית יכולת הדיבור לא רק הקניית שפה ואמצעי תקשורת אלא באופן כללי הוקנתה לאדם היכולת לחשוב בסמלים ובצורה מופשטת. והיטיב לתאר זאת רבנו בחיי בספרו "חובת הלבבות":  
ואחר כך חשוב במה שהיטיב בו האלוקים לאדם בדיבור והסדרת הדברים אשר יליץ בהן על מה שיש בנפשו ובמצפון, ויבין בהן עניני זולתו, והלשון קולמוס הלב ושליח המצפון, וללא הדבור לא היה לאדם צוות בחברו והיה כבהמה, ובדבור יראה היתרון בין בני האדם, ובו תהיה ברית כרותה ביניהם ובין האלוקים ועבדיו... ובו נבדל מן הבהמות. ואחר כך חשוב במעלות אותיות המכתב והכתיבה, אשר בהמה מחברים מעשי העוברים הנמצאים וענייניהם לבאים אחריהם ומגיעים דבריהם אל מי שאינו נמצא עמהם... ובו תתקיימנה החכמות בספרים ויתחברו העניינים המפוזרים בלבבות, ובו כותבין מה שיש ביניהם מענייני משא ומתן וסחורה והלוואה (שער הבחינה פרק ה').

ומדרש תנחומא בפרשת אמור כותב:

"ומותר האדם מן הבהמה אין", מהו "אין"? שהוא מדבר והיא אינה מדברת, ועוד יש באדם דעה ובהמה אין בה דעת והאדם יודע בין טוב לרע והבהמה אינה יודעת כלום, ועוד האדם נוטל שכר על מעשיו ובהמה אינה נוטלת שכר על מעשיה.

המדרש כורך שלושה מרכיבים המייחדים את האדם מהבהמה: יכולת דיבור, יכולת ההבנה וההבחנה בין טוב לרע וחופש הבחירה, שהוא תנאי למתן שכר ועונש.

הרב עפשטיין מדייק בספרו "ספר הגיון וצחות" מהמילה "אין" שבקהלת "ומותר האדם מן הבהמה אין" כמרמזת על הבדל מהותי וחשוב המבדיל בין האדם והבהמה והתואם לחלוטין את הנאמר לעיל על אחד המאפיינים המהותיים של פעולת האונה הפרונטאלית:

ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל. קהלת שינה כאן בלשונו לא יאמר אין יתרון לאדם מן הבהמה, רק ומותר אין, לכן נוכל להליט בזה כונה אחרת. כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה מקרה אחד להם, ובזאת עוד יתרון לאדם לרע לו, ומותר האדם מן הבהמה אין. כלומר הבהמה לא תדאג ולא תפחד ממקרה רע, עד אשר תקרה, באותו הרגע. העבר לא יעציבה והעתיד לא יבעתה, את האין לא תדע, לא כן האדם, ומותר האדם מן הבהמה הוא האין. יזכור ויצטער מאת אשר כבר היה יחוש וידאג לאת אשר יהיה ועל כן גם ההווה לא ישביענו רצון והאין הוא בעוכריו. עוד זאת הבהמה לא תתאוה לאשר אין לפניו, לא כן האדם חומד ומתאוה למה שאין לו. אולם כי הכל הבל יאמר קהלת, כי העבר אין להשיב, העתיד אין למנוע, וההווה עדי רגע (עמוד 44).

הרב עפשטיין מציג השלכה נוספת ליכולת האדם לדמיין את האין ולהיותו בלתי תלוי בסביבה. עד כה הודגשו היתרונות, כשהרב מציג גם את החסרונות. היכולת שהתברך האדם יכולה להיות בעוכריו. שלא כבהמה המוטרדת אך ורק מהמציאות המוחשית הניצבת לפניו האדם מוטרד ודואג מדברים שקרו בעבר וגם מדברים שעלולים לקרות בעתיד. בדיוק אותה יכולת תאפשר לו

לראות את הנולד ולתכנן העתיד. רעיון זה תואם במלואו את הגדרת ברונר לחשיבה המופשטת שהוצגה לעיל, היא יכולת חשיבה מעבר למצוי החומרי המוחשי. ניתן לחבר את רעיון יתרון האדם על הבהמה בכך ששכלו מאפשר לו תלות פחותה במציאות ובטבע. בעקבות האכילה מעץ הדעת גילה האדם כי הוא עירום ומרגיש צורך להתכסות. ולעיל הודגש שהאדם הוא היצור היחיד הלובש בגד לגופו, ואולי זה מרמז על היכולת והחובה לרסן את דחפיו. ניתן לראות בבגד מאפיינים ייחודיים נוספים לאדם. בעלי החיים נולדים עם נתונים פיזיולוגיים מסוימים המגדירים את מרחב פעילותם. העופות נבראו עם כנפיים המאפשרים להם לעוף, דגים עם זימים המאפשרים להם לחיות במים; דוב הקוטב נברא עם פרווה המאפשרת לו לשרוד בקור העז, וגמל עם מבנה המאפשר לו לשרוד במדבר. כל בעל חיים שיוצא מסביבתו הטבעית יתקשה מאד לשרוד: הדוב לא יאריך ימים במדבר, הגמל לא ישרוד בקוטב כפי שהדגים לא יכולים לעוף והעופות לא בנויים לחיות מתחת למים. גם הנתונים הפיזיים של האדם המגבילים את טווח מחייתו. אך האדם בחכמתו יודע לתפור בגד. במובן המטפורי של העניין הוא יכול להשתחרר מהאילוץ הפיזיולוגיים בעזרת בניית אמצעים ועזרים שיגנו עליו. האדם יכול לתפור בגדים חמים המאפשרים לו לשרוד בקוטב. אמנם לאדם אין כנפיים ואינו יכול לעוף ואין לו זימים ואינו יכול לחיות מתחת לפני המים, אולם הוא יכול לבנות מטוס ולעוף גבוה מכל עוף ולהגיע אף לחלל, ויכול הוא לבנות צוללות המאפשרות לו לצלול למעמקי הים. עיניו של האדם מאפשרות לו לראות עד למרחק מסוים, להבחין בספקטרום מוגבל של צבעים, אך בעזרת כלים שפיתח שחרר את עצמו מהמגבלות האלו והרחיב מאוד את יכולתו: בעזרת טלסקופ האדם יכול להתבונן בגלקסיות המרוחקות מאֵתנו שנות אור, לפתח אמצעים לראיית לילה ולראות טווח גלי אור מעבר לראות הטבעית של העין הטבעית. זוהי משמעות נוספת לתפירת האדם בגד לעצמו. כעת יכול לשרוד בתנאים שהנתונים הבסיסיים והמולדים שלו לא היו מאפשרים לו, אך מוחו מאפשר.

הציפייה מהאדם להמשיך את תהליך הבריאה ולשכלל את היצירה מופיע כמוטיב בכמה מקומות בחז"ל. למשל, על הפסוק "ברא א-להים לעשות" (בראשית ב, ג), כותב ר' חיים פלטיאל: "כי עד הנה ברא ה' ומכאן ואילך לעשות שהבריות יעשו העולם". ובבראשית רבתי פרשת לך-לך: שאלו את ר' יהושע בן קרחה, מה נברא אדם מהול או ערל, אמר אם אומר ערל אומרים לי א"כ למה אתם נימולים, ואם אומר מהול אומרים וכי אי זו בריה נשתנית מבריייתה. א"ל כתוב במעשה בראשית אשר ברא א-להים אין כתיב כאן אלא לעשות, שמא ברא תחלה גלוסקאות אלא חטין והם עושים אותם גלוסקאות. כך אמר הא-להים כשם שאתה משתתף עמי במעשה בראשית. השתתף עמי בעצמך. ר' יהושע בן קרחה מביא דוגמא נוספת לשכלול היצירה על ידי עיבוד המזון הגולמי והכנת מאפה מחיטה. גם כאן ניתן לטעון שהאדם הוא היצור היחיד המעבד, מבשל או אופה את מזונו.

## סיכום

בפרק זה הוצגו שתי נקודות ראות המתמודדות עם השאלה במה מותר האדם מן הבהמה: הפרספקטיבה המוחית-נירופסיכולוגית ונקודת מבט אמונית המשתקפת בספרות חז"ל. בשתי הגישות מצאנו הדגשים דומים בתחומים שבהם האדם שווה לבעלי החיים בהיבטים התנהגותיים ובהיבטים חשיבתיים-קוגניטיביים. בהיבט ההתנהגותי ייחודו של האדם בהיותו בעל יכולת טובה יותר (אונות פרונטאליות מפותחות) מבעלי החיים האחרים: שליטה בדחפיו ויצריו. קיימת הסכמה כי הדחפים חיוניים לקיום החיים, עם זאת האדם מסוגל ונדרש לדחות סיפוקים ולא להיות נשלט על ידי צרכיו הביולוגיים אלא לשלוט בהם. בהיבט החשיבתי לאדם ישנה יכולת הדיבור המבטאת יכולת חשיבה מופשטת שאינה תלויה בעולם החושי. יכולת זו מאפשרת הפחתת התלות של האדם בסביבה ומאפשרת חיים רוחניים ותרבותיים שלא מפסיקים להתפתח ולהיות מועברים מדור לדור.

אבל שתי הגישות נבדלות בשני היבטים חשובים. האחד - בשאלת גוף ונפש (הבעיה הפסיכופיזית). אצל חז"ל רווחת הדעה הדואליסטית, הדוגלת בהפרדה גמורה בין הגוף לנפש (ראו בציטוט ספר התניא לעיל. יש לציין שהרמב"ם ב'שמונה פרקים' חולק ואומר ש'נפש האדם אחת'), ואילו בקרב חוקרי המוח יש מגוון דעות אך בהחלט "הקשר" בין התפקודים המוחיים (בעיקר האונות הפרונטאליות) ובין התפקודים המנטאליים העיליים קיים. היבט אחר הוא היחס שבין אדם לבעל חיים. בחז"ל מקובל לראות את האדם שונה איכותית וקטגורית מבעלי החיים (ראה למשל ר' יהודה הלוי ב'ספר הכוזרי'), אבל ההנחה הגלויה ולעתים סמויה של חוקרים היא כי אמנם האדם בראש הפירמידה, אך הוא בקצה של רצף. חשוב להדגיש כי אמירה זו ניתנת להיאמר ללא תלות בתורת האבולוציה מאחר שאין בה אמירה על אופן יצירת השונות או המדרג בין בעלי חיים אלא אמירה על יסוד השונות הקיימת בין **מוחתיים** של בעלי החיים כפי שהם ניתנים לתצפית, למדידה וכימות. לכן גם בעלי החיים אינם קטגוריה אחת אלא ניתן למקם כל בעל חיים במדרג הזה אשר האדם אכן עומד בקצהו העליון. מדרג זה ניתן לכימות למשל על ידי מדדים מוחיים כגון יחס בין קליפת המוח לשאר המוח, גודלן של האונות הפרונטאליות לעומת האונות האחוריות, וכך האדם הוא התוצר המשוכלל ביותר אך לא בהכרח שונה קטגורית משאר היצורים. על אף ההבדלים הללו שילוב התובנות בין שתי הגישות מאפשר ראייה עמוקה למעמדו המיוחד של האדם בעולם.

## מקורות

- דמסיו, א' (1998). *השגיאה של דיקרט*. אור-יהודה: כינרת.
- יובל, י' (2001). *סערת נפש*. תל-אביב: קשת הוצאה לאור.
- לייבוויץ, י' (2000). *על פרשת השבוע*. ירושלים: כתר.
- ניסן, י' (1991). *מותר האדם - האבולוציה של התודעה*. תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים.
- סולובייצ'יק, י.ד. (1986). ימי זיכרון. ספריית אלינור, הוצאת "המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ההסתדרות הציונית העולמית", ירושלים.
- Bruner, J.S. (1957). Going beyond the information given. In J.S. Bruner, E. Brunswik, L. Festinger, F. Heider, K.F. Muenzinger, C.E. Osgood, & D. Rapaport, (Eds.), *Contemporary approaches to cognition* (pp. 41-69). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hebb, D.D. (1949). *Organization of Behavior*. New York: Willy.
- Raine, A., Buchsbaum, M.S. & LeCasse, L. (1997). Brain abnormality in murderers indicated by positron emission tomography. *Biological Psychiatry*, 42, 495-508.
- Shallice, T. & Burgess, P.W. (1991). Deficits in strategy application following frontal lobe damage in man. *Brain*, 114, 727-741.
- Schneider, W. & Chein, J.M. (2003). Controlled and automatic processing: behavior, theory, and biological mechanisms. *Cognitive Science*, 27, 525-559.
- Tranel, D., Anderson, S.W. & Benton, A. (1994). Development of the concept of "executive function" and its relationship to the frontal lobes. In F. Boller & H. Spinnler (Eds.), *Handbook of neuropsychology* (Vol. 9, pp. 125-148). Amsterdam, the Netherlands: Elsevier

## על בריאה, יצירה ונשמה יתירה בשבת מרים פאוסט<sup>1</sup>

בשירה "שבת וחול" מתארת המשוררת זלדה את השינוי הנפשי המתחולל בה עם כניסת השבת במילים הבאות:

"..להדליק נרות שבת  
זוהי קפיצת נפש הרת נצורות  
לים נהדר, שיש בה מסתורין  
של אש השקיעה".

החוויה של "קפיצת נפש" במעבר מששת ימי החול, ימי המעשה, ליום השבת, מתוארת בשיר כרגע של מהפך נפשי. היכולת לחוות מהפך כזה עשויה להיות מותנית בהתנתקות רצונית ומכוונת של האדם מהעיסוק המתמיד, ולעתים אף המלחיץ, בבעיות ובאתגרים העומדים בפניו בכל תחומי חייו. התנתקות זו מהנסיגות לפתור בעיות קוטעת, לכאורה, את תהליך ההתקדמות לעבר הפתרון הנכסף. אולם מחקרים העוסקים בחשיבה יצירתית ובפתרון בעיות מצביעים על כך שדווקא הפסקת החשיבה על בעיה כלשהי לזמן מה היא, לעתים קרובות, הדרך היחידה להגיע לפתרונה המוצלח. פסק זמן כזה עשוי ליצור תנאים אידיאליים להפעלת סוג מסוים של חשיבה יצירתית, כזו המובילה לפתרונות חלופיים בדרך של תובנה ואינטואיציה. ייתכן שבאופן זה יוצר המחזור השבועי של ששה ימי מלאכה ויום שביעי של שביתה ממלאכה תנאים אופטימליים להגשמת ייעודו של האדם כיוצר וכבונה עולמות' - אחד מביטוייו של "צלם אלקים".

בריאת העולם ע"י הקב"ה בששה ימים ושביתתו ממלאכת הבריאה ביום השביעי, באים לידי ביטוי במבנה לוח השנה היהודי, הוא הלוח העברי, המבוסס, כידוע, על מחזורים בני שישה ימים של מלאכה ויום שביעי של שביתה ממלאכה, כפי שנאמר בעשרת הדברות (שמ' כ, ט-י):

ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה" וגו'.

---

<sup>1</sup> על השבת והפנאי הנפשי, ראו בהרחבה מרים פאוסט: "רוחב לב למנוחה ושכל מאיר חך", פנים 27 (2004), עמ' 79-87.

אולם מסתבר שהצו האלוקי של שביתה ממלאכה ביום השביעי, כולל הרבה יותר מאשר הפסקה פיזית מעשית של עסקי החולין. רש"י (שמו"כ, ט) מפרש את המילים "ועשית כל מלאכתך" בעזרת המכילתא באופן הבא:

כשתבוא שבת **יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה**, שלא תהרהר אחר מלאכה.

נראה כי על-פי פרשנות זו, מצווה האדם להביא עצמו עם כניסת השבת למצב נפשי יוצא דופן, מעין כניסה למציאות וירטואלית ("כאילו...") המתאפיינת בהפסקה מוחלטת של כל חשיבה מכוונת על נושאים שבהם עסק במהלך השבוע, על בעיות חולין שלא מצא להן פתרון ועל מלאכות שלא השלים. דרישה זו עומדת, לכאורה, בניגוד לנטייה הטבעית המתמדת של אנשים, לנסות לקדם ולפתור באופן פעיל את כל אותם דברים בחייהם אשר מוגדרים בפסיכולוגיה כ-'עניינים בלתי גמורים' (unfinished businesses) במובן הרחב של המושג. יוצא אפוא, שהצו האלוקי "לא תעשה" כל מלאכה, מציב אתגר קשה במיוחד: ניתוק עצמי רצוני של 25 שעות תמימות מהחתיירה הבלתי פוסקת "לפתור בעיות" בכל תחומי החיים, האישיים, המקצועיים, החברתיים והלאומיים.

כאמור, הציווי בדבר שביתה ממלאכה בשבת מופיע בעקבות ציווי אחר: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך". מכאן, שהאדם נדרש לעסוק במלאכה בששת ימי השבוע, קודם לשביתתו ביום השביעי. המושג הרעיוני וההלכתי של 'מלאכה' אינו מתייחס למאמץ גופני או ליגיע כפיים, אלא לפעולות שיש בהן יצירה מחושבת. סוג עיסוקו של ה' בבריאת העולם, שממנו נגזרים הן הצו לעסוק במלאכה בששת ימי השבוע והן הצו לחדול ממלאכה ביום השביעי, מתאפיין ב'פעולה יצירתית', ביצירת יש מאין, חידוש והוויה, פעולה שהיא תוצרת של מחשבה ומעוף, תכנון ודמיון יוצר<sup>2</sup>.

לזיהוי מוחלט של 'מלאכה' עם יצירה מחושבת ומתוכננת יש השלכות הן לגבי המחויבות לעסוק ביצירה מחושבת (ולאו דווקא בעבודה קשה או בעמל) בששת ימי השבוע והן לגבי הדרישה להימנעות מפעילות יצירתית מודעת ומכוונת ביום השבת. הצו לעסוק ביצירה בששת ימי השבוע מתקשר על-פי הרב סולובייצ'יק<sup>3</sup> לכך שהאדם נברא בצלם אלוקים. המושג 'צלם אלוקים' מתייחס אל כשרונו של האדם היוצר. דמיונו של האדם לאלוקים מתבטא גם בשאיפתו וביכולתו של האדם להיות יוצר, כחלק מהצו "והלכת בדרכיו" (דב' כח, ט). האדם הראשון, שנברא בצלם אלוקים, התברך בשאיפה וביכולת לפעילות יוצרת, והכוח היצירתי הבולט ביותר שלו הוא השכל האנושי, המסוגל לעמוד מול כל העולם החיצוני ולחקור את פעילותו המסובכת. כושרו של האדם לחשיבה

<sup>2</sup> ישראל הו, **אמונות**, הוצאת תחיית ישראל, ירושלים תש"ן, עמ' 18.

<sup>3</sup> י"ד הלוי סולובייצ'יק, **איש האמונה**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ח, עמ' 14.

יצירתית בא לידי ביטוי ביכולתו ליצור מודלים מנטליים של המציאות בכל התחומים, מודלים הנבנים מתוך שאיפת האדם להידמות לבוראו והמנחים אותו בגילוי סודות הבריאה ומאפשרים לו לשנות את המציאות.

הציפייה מהאדם להיות יוצר בכל תחומי חייו מחייבת אותו לחיים פעילים, שבהם הוא משפיע על סביבתו ומשנה את עולמו. אין הוא יכול להסתפק בניהול חייו באורח פסיבי, אלא מצאה להתערב במציאות, להיענות לאתגרים ולפתור בעיות באופן יצירתי. בדרך זו מוסבר גם המשפט "אשר ברא אלקים לעשות" (בר' ב,ג), שמשמעו שה' אומנם ברא את העולם, אולם הוא מצפה מהאדם שימשיך במעשה היצירה, שהיא העשייה בעולם שמסביבו.<sup>4</sup> סביר מאד שראייה זו של האדם ביהדות, כיוצר וכבונה עולמות, עומדת בבסיס הנטייה של היהודים בכל הדורות לשנות, לחדש ולהשפיע על סביבתם. ראייה זו הביאה מן הסתם לייצוג הנכבד שלהם, הרבה מעבר למספרם היחסי, בקרב היוצרים המצטיינים כמעט בכל תחומי החיים.

הדרישה להתמודדות יצירתית עם אתגרים בששת ימי המעשה מלווה, כאמור, בדרישה לחדול במכוון מיצירה בשבת. אולם על פי מחקרים העוסקים בחשיבה יצירתית ובפתרון בעיות, ייתכן שעצם ההפסקה הרצונית של העיסוק בבעיות מהווה שלב הכרחי בתהליך המוביל לפתרון. עקרון זה נכון במיוחד לגבי בעיות מסוג מסוים, אשר הניסיונות לפותרן הגיעו למבוי סתום, ויש צורך בשינוי מוחלט של הגישה, "יציאה מהקופסא", כדי לפרוץ את החסימה החשיבתית שנוצרה בעקבות ההתמקדות הממושכת בכיווני חיפוש כושלים. כך, ההתנתקות לזמן מה מן העיסוק המכוון בפתרון בעיות, עשויה ליצור תנאים אידיאליים להפעלת חשיבה יצירתית מסוג אחר, חשיבה המעלה את הסיכוי למציאת פתרון חלופי לבעיה, בדרך של תובנה ואינטואיציה.

מהות החשיבה היצירתית היא נושא המטריד רבות את החוקרים העוסקים בחשיבה ובפתרון בעיות. יש עדויות אנקדוטיות רבות מאוד של יוצרים מצליחים וביניהם ממצאים, מדענים, משוררים, מוסיקאים ומקבלי החלטות בתחומים שונים המתייחסות לתהליך היצירה.<sup>5</sup> עדויות אלו מצביעות על כך שתהליך היצירה מתבסס על שני סוגים שונים ומובחנים של חשיבה. האחד הוא חשיבה רצונית, יעילה, מכוונת למטרה, מאורגנת, סדרתית ולוגית, שהחושב חווה אותה כנמצאת בשליטה עצמית. חשיבה זו נוטה להיות "מתכנסת" (convergent), כיוון שהיא בנויה על תהליך חשיבתי המוביל לפתרון לוגי, הדרגתי, הניתן לשחזור. למרכיב זה של התהליך היצירתי חלק גדול מאוד בתהליכים של פתרון בעיות, והוא יעיל מאוד במקרים רבים. עם זאת, ישנם מצבים שבהם

<sup>4</sup> דב לנדאו, **הדף השבועי**, גליון 258, פרשת 'בראשית', תשנ"ט.

<sup>5</sup> J. Dorfman, V.A. Shames and J.F. Kihlstrom' "Intuition, Incubation and Insight: Implicit cognition in problem solving", in: G. Underwood (ed.), **Implicit Cognition**, Oxford 1996, pp.278-279.



סוג חשיבה זה אינו משרת את התהליך היצירתי, והוא עלול אף לחבל בו. אלה הם מצבים שבהם נדרשים "היפוך ראש" או ראייה שונה, חדשה לחלוטין של המציאות, כדי להגיע לפתרון הבעיה, כאשר דווקא החשיבה המאורגנת והסדרתית, המתבססת לעיתים קרובות על השערות מוקדמות לגבי המציאות, עלולה להביא לקיבעון (פיקסציה) מנטלי שימנע מהחושב לשקול פתרונות חלופיים. במקרים כאלה ניתן להגיע לפתרון רק בדרך חשיבתית אחרת, שתשחרר את ה"חסימה" הנובעת מחוסר יכולת להתנתק מתמונת עולם קונבנציונלית ותאפשר לאדם לגשת לבעיה הבלתי-פתירה בצורה שונה לחלוטין.

בעיות הנראות כבלתי-פתירות בדרך הרגילה של חשיבה לוגית, הדרגתית, נפתרות לעיתים קרובות רק בדרך של "תובנה" (insight), כלומר ע"י זיהוי פתאומי, הנחוה כאינטואיטיבי, של גישה חלופית המובילה לפתרון.<sup>6</sup> במקרים אלה החושב מרגיש הרבה פעמים שהבעיה ניתנת לפתרון, מה שמכונה "תחושת הידיעה", ולפעמים הוא אף יודע מה כיוון הפתרון, אך עם זאת הוא נכשל במאמציו להגיע אליו. מאוחר יותר, לאחר שהיה עסוק בדברים אחרים, או שלא עסק במכוון בדבר ספציפי כלשהו, הפתרון לבעיה שהעסיקה אותו קודם מופיע במלואו למודעות. החוויה של פתרון בעיות תובנה בדרך זו מכוננת לעיתים חווית "אהא!" (aha) בגלל הפתאומיות בה מופיע הפתרון השלם.<sup>7</sup> תופעת "אהא!", המדווחת בהרחבה על-ידי חושבים ויוצרים (והמוכרת לכל אחד מהנטייה להיזכרות פתאומית במילה שהייתה "על קצה הלשון" זמן רב לאחר שנזנחו הניסיונות המודעים להעלותה), ריתקה את החוקרים בתחום של פתרון בעיות במשך זמן רב אך קשה היה לחוקרה, אולי גם בגלל היותה קשורה לתהליכים לא מודעים. לעיתים קרובות פתרון של "אהא!" מופיע דווקא אחרי שהבעיה "הונחה הצידה" בגלל שהוא קשור להפעלת תהליכים של "אינקובציה". כלומר, של "דגירה" איטית וסמויה, במהלכה האדם ממשיך "לחשוב" ברמה לא מודעת כלשהי על הבעיה המטרידה אותו (ראו Sio & Armerod, 2009).<sup>8</sup> על-פי השקפה זו, במהלך תקופת הדגירה, התהליכים הלא מודעים של התמודדות עם הבעיה הופכים למודעים, והתובנה מתרחשת ברגע שהפתרון לבעיה הגיע למודעות. אתגר מרכזי בבעיות הדורשות פתרון בדרך של תובנה הוא התגברות על תפיסות מוקדמות לגבי דרך הפתרון.<sup>9</sup> הקיבעון מתרחש כאשר אנשים אינם מסוגלים להשתחרר מהתפיסות המוקדמות שלהם לגבי אובייקט או אסטרטגיה, ובכך נמנעת

<sup>6</sup> Fiore, S.M., & Schooler, J.W., " Right hemisphere contributions to creative problem solving: converging evidence for divergent thinking", in: M. Beeman & C. Chiarello (Eds.), **Right hemisphere language comprehension: Perspectives from cognitive neuroscience**, N.J.1998, pp.349-372.

Sio, U. N., & Ormerod, T. C. (2009). Does incubation enhance problem solving? A meta - analytic review. **Psychological Bulletin**, 135(1), 94-120.

<sup>7</sup> הערה 5 לעיל, עמ' 265.

<sup>8</sup> הערה 6 לעיל.

<sup>9</sup> הערה 5 לעיל, עמ' 279 ו- (1998), Fiore, S.M., & Schooler, J.W., הערה 6 לעיל, עמ' 354-353.

מהם שקילה של פתרונות חלופיים. התהליך המוביל לקיבוע נבדק במחקרים רבים בעזרת סימולציות מעבדתיות של מצבים הדורשים פתרון בעיות, תכנון יצירתי או חקירה מדעית.<sup>10</sup> ונמצא שנבדקים המקבלים השערות מוקדמות או הכוונה כלשהי לגבי דרך פתרון הבעיה, נוטים לחפש עדויות המתאימות למידע המוקדם שלהם. באופן זה הם עלולים לבלום את היכולת שלהם להתייחס למידע אחר העשוי להוביל לפתרון מוצלח. מחקרים אלה מראים שפתרונות מוצלחים לבעיות הדורשות זיהוי של גישות שאינן מובנות מאלהן נפגעים לעתים קרובות בגלל ניסיון קודם. הנבדקים נוטים להתמקד בדרך פתרון מסוימת שנראית להם מתאימה או שהוצגה להם ע"י החוקר. שני המצבים גורמים לחסימה בחיפוש אחרי פתרונות חלופיים, וחסימה זו יוצרת מכשול בתהליך של פתרון יצירתי וחדשני של בעיות. באופן פרדוקסלי, דווקא ניסיון קודם רב, המתקשר למומחיות בתחום מסוים, עלול לפגוע ביכולת להעלות פתרונות יצירתיים לבעיות מוכרות בגלל החסימה הנוצרת מתפיסת עולם מובנית ומקובעת בתחום המומחיות.

פתרון של בעיות טובנה דורש ארגון מחדש או הבניה מחדש (restructuring) של המציאות, ולכן הוא מחייב חשיבה יצירתית, המוגדרת כ"חידוש חיבורי" (Combinational novelty), כלומר כשילוב של רעיונות שלא קושרו זה לזה בעבר.<sup>11</sup> ככל שמרכיבים של השילוב החדש רחוקים זה מזה, כך התהליך החשיבתי והתוצר שאליו הוא מוביל הם יצירתיים יותר. הקישורים הללו מתרחשים כאשר האדם היוצר מוצא דמיון בין אלמנטים שלא היו קשורים קודם, וכך מצליח לקשר בין רעיונות שאחרים נכשלו בראייתם כקשורים. צבי ינאי,<sup>12</sup> שראיין מדענים מובילים בישראל על עבודתם המדעית, מדמה את תהליך החקירה המדעית להתבוננות דרך קליידוסקופ (גלילור, מכשיר אופטי שנועד להמחיש צורות סימטריות), המתאפיינת בכך שההתארגנות של האבנים הצבעוניות משתנה בכל פעם שמשנים את הזווית שלו. סיבוב הקליידוסקופ יוצר צירופים חדשים של אבנים, ועקב כך מתגלים קשרים חדשים בין האבנים, מתהווים מרקמים חדשים ונוצרות תובנות חדשות. החידוש בתובנות הללו אינן האבנים עצמן, שהרי הן היו שם כל הזמן, אלא ההתארגנות החדשה שלהן שנוצרה עקב סיבוב המכשיר ואשר משנה את תמונת המציאות המשתקפת בתוכו. בדומה לכך, תגליות מדעיות ואמנותיות גדולות נובעות לעתים קרובות מכך שהמדען או האמן שינו באופן מנטלי את זווית ההסתכלות שלהם. על המציאות. שינוי זווית הראייה מאפשר זיהוי קשר בין אלמנטים שלא היו קשורים קודם ובעקבות זאת פתרון של בעיות שלא נפתרו על-ידי הקישורים הקודמים. התנתקות מדגם קשרים קיים ומטעה מעלה את הסיכוי להתרתו ולהחלפתו בדגם חדש.

<sup>10</sup> Fiore, S.M., & Schooler, J.W., (1998) , הערה 6 לעיל, עמ' 354-355.

<sup>11</sup> הערה 5 לעיל, עמ' 265-266, ו-Fiore, S.M., & Schooler, J.W., (1998) , הערה 6 לעיל, עמ' 360-361.

<sup>12</sup> בֶּסֶפֶר: **החיפוש האינסופי - שיחות עם מדענים**, הוצאת עם עובד תל-אביב 2000, עמ' 136-145.

כאמור, כיון שתהליך הפתרון היצירתי לבעיה עשוי להיות כרוך בהערכה ובאינטגרציה מיוחדים של פיסות מידע שונות על-ידי קישור מקורי בין אסוציאציות רחוקות בזיכרון לטווח ארוך, יש תיאוריות המניחות שפתרון בדרך של תובנה נובע מתהליכים לא מודעים, שאינם כבולים לקיבוענות המושגיים של החשיבה המודעת. השחרור מכיוון חשיבה ראשוני ונוקשה מאפשר להגיע לפתרון של בעיות, גם מכיוון שהוא מעלה את הסיכוי לקבלה ולהבנה של "טעויות" במסלול הפתרון, המתרחשות באופן בלתי צפוי. כלומר, על-ידי "תזוזה לא מכוונת של הקליידוסקופ". "טעויות" אלו, המטות את האדם לכיוון של פתרון שהוא לא חשב עליו מלכתחילה, נותנות לו הזדמנות לארגן מחדש, באופן שונה, את המציאות, אם רק יהיה פתוח לראות את ההזדמנות שנקרתה בפניו. דרך פתרון זו מכונה "Serendipity", או בתרגומה העברי "אתינות", והיא מציינת את המצב שבו "מחפשים אתונות ומוצאים מלוכה". כלומר, מצב שבו מחפשים דבר מסוים, ועל-ידי התרחשות בלתי צפויה, המהווה בעצם "טעות" מבחינת מסלול החיפוש, מגיעים לדבר חשוב בהרבה, שלא היו מגיעים אליו בדרך המתוכננת. מה שנדרש במקרים כאלה מן המחפש הוא "ראש פתוח" כדי שיוכל לזהות את הפוטנציאל הטמון במצב החדש, למרות היותו בלתי מתוכנן, ולהבין את המשמעות של ההתארגנות החדשה של המציאות לגבי פתרון בעייתו. דרך נוספת הנחשבת כמגבירה חשיבה יצירתית היא בינתחומיות. המשל הידוע על ה"עוורים והפיל" מדגים את היתרונות של מבט בינתחומי על ידי הצבעה על הקושי בהבנת תופעות מורכבות בגלל חוסר היכולת לראותן באופן פיזי מזוויות מבט שונות ובלתי מוכרות. בדומה לכך, כדי "לראות" באופן מנטלי דברים באור חדש ושונה וליצור תמונת עולם חדשה (ובלשונו של אלתרמן בשירו "ירח" לאפשר מצב שבו "גם למראה נושן יש רגע של הולדת"), חשוב להיות מסוגלים להתבונן במציאות במבט בינתחומי או לשתף פעולה עם אנשים שרואים את המציאות בצורות אחרות. כל פרספקטיבה בודדת מייצגת "עיוורון", במובן המטפורי, לחלקים לא שגורתיים במציאות בגלל חינוך קודם, תפיסות מקובעות, מבני ידע וכדו'. לעומת זאת, התבוננות מתוך כמה פרספקטיבות שונות עשויה להוביל להרחבת טווח האלמנטים "הנראים", ליצירת חיבורים חדשים ביניהם וכך לראיה מיוחדת של המציאות ולמציאת פתרונות יצירתיים ובלתי-שגורתיים.

כפי שניתן לקרוא בתיאורים העוסקים בהיסטוריה של תגליות מדעיות, דווקא הדרכים הללו, הפסקת החשיבה הממוקדת והמעבר לתהליך אינקובציה סמוי, הפתיחות מנטלית לקבלת טעויות וסטיות ממסלול הפתרון המצופה, וכן החשיבה הבינתחומית, מובילות פעמים רבות לתגליות מהפכניות, משנות עולם, המהוות את שיאה של היצירה האנושית בכל התחומים. דיווחים רבים כאלה של יוצרים וחושבים (למשל, תגלית בחלום, באמבטיה או כשהמחשבות "משוטטות" לכיוון לא מוגדר), נתמכים בעדויות מחקרים, שבהם נעשו סימולציות שונות של תהליכי פתרון בעיות. המחקרים הללו<sup>13</sup> מדגישים, שהסיכוי להגיע לפתרון יעיל של בעיות בדרך של תובנה תלוי מאוד

<sup>13</sup> Fiore, S.M., & Schooler, J.W., (1998) , הערה 6 לעיל, עמ' 278-279.

בידע הקודם של האדם, ומותנה גם בכך שהנושא שבתחום הידע שלו יעסיק אותו. כך, האתגר האמיתי הוא לפתור בעיות בלתי שגרתיות באופן יעיל כאשר הידע הרב והעיסוק המתמיד אינם מובילים לקיבוען חשיבתי.

מחקרים נוספים מצביעים על כך שחשיבה ממוקדת, סדרתית וחשיבה יצירתית, המתבססת גם על תהליכי אינקובציה ותובנה, מעובדות על-ידי מנגנונים מוחיים שונים, המקושרים לדגמי אינטראקציה משתנים בין אזורים ורשתות עצביות במוח השמאלי ובמוח הימני.<sup>14</sup> כך, מחקרים עדכניים מראים שכאשר נבדקים במעבדה נדרשים לבצע משימות הדורשות התמודדות עם חיבורים מושגיים חדשים ובלתי שגרתיים, כמו למשל להבין צרופים מטפוריים חדשים מתוך שירה, יש פעילות מוחית מוגברת באזורים ספציפיים במוח הימני, בנוסף לפעילות באזורי שפה במוח השמאלי.<sup>15</sup> אזורים אלה במוח הימני קושרו לחשיבה מסתעפת ולגישה לטווח אסוציאציות רחב המאפשרת יצירה של קשרים סמנטיים בלתי שגרתיים. הממצאים הללו תומכים בטענה שחשיבה קונבנציונלית וחשיבה יצירתית מערבות תהליכים קוגניטיביים שונים, לפחות בחלקם, ולכן עשויות לבוא לידי ביטוי בצורה הטובה ביותר בנסיבות שונות.

ובחזרה לשבת: מהלך חייו של האדם רצוף בהתמודדויות עם אתגרים ועם הצורך בקבלת החלטות. איכות חייו, ולעתים אף עצם קיומו, נקבעים במידה רבה על-ידי הצלחתו לפתור בצורה יעילה בעיות בכל תחומי חייו. יתירה מזו, תרומתו הייחודית לסביבתו ולחברה האנושית כולה נובעת פעמים רבות מיכולתו להפעיל חשיבה יצירתית, המקשרת בין אלמנטים שלא קושרו בעבר ועל כן מארגנת את המציאות בצורה חדשה.

הדרישה בשבת להתנתקות ממאמץ חשיבתי-מכוון לשם פתרון בעיות עשויה דווקא להגדיל את הסיכויים לפתור אותן בצורה יצירתית ויעילה, על-ידי כך שהיא מעבירה את האדם להווייה רוחנית שונה המאפשרת שינוי דרסטי באופן החשיבה שלו. יתירה מזו, גם הפחתת החרדה, הנלוות בדרך כלל לפסק הזמן שנלקח מהעיסוק האינטנסיבי בבעיות מטרידות, מעלה את הסיכוי לצאת מקיבעונות חשיבתיים ו"לפתוח את הראש" לכיוונים חדשים.

<sup>14</sup> הערה 7 לעיל, עמ' 367-368.

<sup>15</sup> Faust, M. (2012). Thinking outside the left box: The role of the right hemisphere in novel metaphor comprehension. In M. Faust (Ed.), **Advances in the Neural Substrates of Language: Toward a Synthesis of Basic Science and Clinical Research** (pp. 425-448). Malden, MA: Wiley Blackwell.  
Jung-Beeman, M. (2005). Bilateral brain processes for comprehending natural language. *Trends in cognitive sciences*, 9(11), pp. 512-518.

אולי אותה "נשמה יתירה" שעליה אמר ריש לקיש (תענית דף כז, ע"ב) שהיא ניתנת בו באדם בערב שבת, ובמוצאי שבת לוקחים אותה ממנו, היא החשיבה הפתוחה, המסתעפת, העשויה להיכנס לפעולה רק במצב של שביתה אמיתית ומוחלטת מהעיסוק המכוון והממוקד במלאכת היצירה השגרתית. אכן, התייחסות חכמים לנשמה היתירה היא במונחים של פתיחות והסתעפות "רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרווחה" (רש"י ביצה דף טז, ע"א) או: "שיהא השכל מאיר וזך וזוהי התרחבות של הדעת והתפשטות הדעת".<sup>16</sup> כך, המחזור של ששת ימי המלאכה ובסיומם שבת עם נשמה יתירה, עשויים להציע תנאים אופטימליים לחיים של יצירה:

"נשמת ישראל היא נשמה יוצרת" (הרב קוק, אורות הקודש, ג סח).

<sup>16</sup> האדמו"ר מסאכטשאב, בספרו **שם משמאל**, על סדר פרשיות התורה ומועדי הקודש, ירושלים תשנ"ו, עמ' סג.

**“רוב בעילות אחר הבעל” בהלכה היהודית:  
 עצימת עיניים או ראייה מפוכחת?  
 ישראל-צבי גילת**

**א. איסורי ערווה - מפתח להבנת היוחסין היהודיים**

יותר מן בחינת תוקף ההלכה בעולם הנישואין היהודי מבחינת צורתו, המכילה בעת ובעונה אחת שני טקסים - קידושין ונישואין,<sup>1</sup> קיים צורך חשוב ממנו: בדיקת תוקף הנישואין מצד כושרם של בני הזוג המיועדים להינשא זה לזה.<sup>2</sup> בראש ובראשונה קיימת מגבלה של איסורי ערווה, היינו איסור לקיים יחסי אישות, הנקרא בלשון התנ"ך "לגלות ערוותו"/"לגלות ערוותה";<sup>3</sup> ובלשון חכמים מכונה "ביאה", ומכאן "איסורי ביאה".<sup>4</sup> מוצאם של איסורי הערווה הוא בדין הדתי, ואין טעם או היגיון אנושי, חברתי או פסיכולוגי למכנה המשותף שביניהם. ביהדות קיימים איסורי קרבה שמקורם בקשר דם (אב, אם, אח, בת, דודה) או בקשר של נישואין (אישה נשואה, אשת אביו, אחות אשתו). יש איסורים שעונשם מיתת בית-דין (אישה נשואה, בת אשתו בחיי אשתו, אם אשתו); איסורים שעונשם בידי שמים (עונשי כרת, כמו, אח, אחות אביו, אחות אמו ואחות אשתו).<sup>5</sup> מלבד איסורי ערווה החמורים שעונשם מוות בידי בית דין או בידי שמים, יש איסורי ערווה שעונשם רק מלקות. איסורי ביאה החמורים שעונשם מיתה בידי בית דין או כרת בידי שמים שוללים את תוקף טקס הנישואין בין בעלי הזיקה האסורה מכול וכול כלא היו (בלי להזדקק לתת/לקבל גט פיטורין), ואילו

<sup>1</sup> עיינו רמב"ם, אישות פ"א ה"ד; פ"י ה"א. בתלמודים נערך כל טקס בנפרד: טקס "קידושין" יצר סטטוס של "אירוסין" והאישה נחשבה אשת איש אך בעלה לא היה מחויב לעונתה ולמזונותיה ושאר החיובים הממוניים, ורק כשנה לאחר מכן היה טקס "נישואין" שעיקרו הכנסת האישה לרשות הבעל. מאותה עת היה מחויב בכל חובותיו כלפיה. על שינוי המנהג בתקופת הגאונים באיחוד שני הטקסים ראו אברהם חיים פריימן, **סדר קידושין ונישואין** (מוסד הרב קוק, תשכ"ה), עמ' יז-יט.

<sup>2</sup> צורה (formality=) וכושר (capacity=) הן אבחנות מושרשות בדין האנגלי ומשמשות היטב את כללי ברירת הדין ואת כללי ברירת סמכות שיפוט. ראו: משה זילברג **המעמד האישי בישראל** (1965), 370; פנחס שיפמן, **דיני המשפחה בישראל** (1984), 146; מנשה שאוה **הדין האישי בישראל** (מהדורה 4, 2001). בן-ציון שרשבסקי בספרו **דיני משפחה** (מהדורה 4, 1993), 37 השתמש באבחנות אלו לתיאור ההלכה היהודית עצמה.

<sup>3</sup> ויקרא יח; ויקרא כ"ח.

<sup>4</sup> קצר המצע מהשתרע. ראו דוגמא משנה יבמות ו, א-ב; שם ז, ה; כריתות ב, א; תוספתא (ליברמן) יבמות פ"ה ה"ז; שם פ"א ה"ד, ה"א; סוטה פ"א ה"ב; גיטין פ"ה ה"ד; קידושין פ"א ה"ג.

<sup>5</sup> מיון העבירות לפי עונשן עיינו רמב"ם, איסורי ביאה פ"ה הלכות ד-ח.

איסורי ערווה שעונשם רק מלקות (כהן וגרושה; אדם שנשא אישה לאחר שגירשה והייתה לאיש אחר; אדם שנשא אישה הזקוקה לייבום או לחליצה) - אינן מאיינות את טקס הנישואין אלא אוסרות באיסור דתי את המשך קיום הנישואין ומטילות חובה שבדין לסיימם בגט פיטורין. יש כמה איסורי ביאה שמקורם בתקנות ובגזרות דרבנן. כמה מהן מכונות "שניות לעריות", היינו יחסי האישות נאסרו לא בשל היותם איסורי ערווה ממש אלא בשל קרבתן הרעיונית לאיסורי ערווה.<sup>6</sup> מקצת איסורי ביאה הנחשבים "מדרבנן" יסודם בהיות אחד מבני הזוג נשוי בנישואין שתוקפם מתקנת חכמים. כך אסרו חכמים בעילת קטנה שנישאה על-ידי אמה, אף שלפי דין תורה אין האם יכולה להשיא בתה, או אשת קטן אף שלפי דין תורה נישואיהם אינם תקפים בשל רצון חכמים לשמר את מוסד הנישואין פרי תקנתם שלדעתם הייתה חיונית לזמנם.

שלא כמקובל לחשוב, איסורי עריות בשל קרבת דם שוררת רק בקיום יחסי אישות בין יהודים, ואיסורי עריות בשל קרבת נישואין רק כאשר הנישואין כדת משה וישראל. נמצא שאין איסור עריות וקשר דם נחשב כאשר יש קרבת בשר בין גבר לאישה שאחד מהם אינו יהודי. האיסור של יהודי ויהודייה לקיים יחסים עם נוכרי ונוכרית הוא תקנת חכמים שמקורה בבית דין של החשמונאים<sup>7</sup> ובקביעה "הבועל ארמית קנאים פוגעין בו", שלפי אחת המסורות התנאיות היא "הלכה למשה מסיני",<sup>8</sup> אך אין כאן איסור ערווה אלא הגנה מוגבלת מאוד לפוגע בעברין הבועל ארמית מפני אישום בעברת רצח או אישום אחר לפי דין תורה.<sup>9</sup> האיסור בתורה "בתך לא תיקח לבנו" הוא איסור שצומצם לשבעה עממין ורק בישיבתם בארץ ישראל.<sup>10</sup> ולא זו בלבד, אלא שאין ההלכה מכירה ממש באיסורי ערווה בין הגויים, וגם האיסור על בן נח לבוא על "אשת איש", היינו קיום יחסים עם אישה נשואה שיש לו סֶקֶךְ מן התורה - "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב:כד), אינו חל על יהודי שנאף עם "אשת איש" נכרית.<sup>11</sup> בכלל, יחסיהם של אנשי בראשית שחיו "לפני מתן תורה" התפרשו לפי האגדה באופן מורכב. קין והבל רבו לא רק בשל קנאה, כפי שמספר המקרא כפשוטו, אלא "על חוה הראשונה היו מדיינין".<sup>12</sup> יעקב נשא את רחל ולא היה אחיות

6 רמב"ם, אישות פ"א ה"ו.

7 ע"ז לו ע"ב; סנהדרין פב ע"א.

8 סנהדרין, שם.

9 שם; מאמרי: "Exegetical Creativity in Interpreting the Biblical Laws on Capital Offenses" *Jewish Law Annual* 20 pp. 41, 82-86 (2013)

10 ע"ז לו ע"ב, ולהלכה טור אבן העזר, סימן טז וב"ח שם, ד"ה 'דרך אישות'.

11 האיסור "ואיש אשר ינאף את אשת רעהו" (ויקרא כ:); שדינו מוות בידי בית דין אינו תקף למי שאינו בכלל "רעהו" (סנהדרין פח ע"ב). על ההיתר של יפת תואר הנשואה לנוכרי עיינו תוספות הרא"ש סנהדרין נב ע"ב, ד"ה "פרט"; ר' אליהו מזרחי, ויקרא כא:יא; לחם משנה מלכים, פ"ח ה"ג; ערוך לנר סנהדרין, נב ע"ב.

12 בראשית רבה פרשה כב, ז מסורת בשם ר' אייבו.

בנות לבן הארמי וגם את זלפה ובלהה שפחותיהן שהיו אף הן בנות לבן הארמי משפחותיו.<sup>13</sup> יתר על-כן, כל אחד מבני יעקב היה נשוי לתאומתו שנולדה עמו, ושמעון שלקח את אחותו דינה מחמור בן שכם בהזקה כפי שמתאר המקרא, היה צריך לפתותה ולהבטיחה בשבועה שיישא אותה לאישה.<sup>14</sup> אך גם אם כאשר גדרו האומות עצמן בעריות ואסרו עליהן בדיניהן,<sup>15</sup> יכול אדם נוכרי לנתק את זיקתו המשפחתית והנישואית על ידי התגירותו. הכלל "גר שהתגיר כקטן שנולד דמי" התפרש כהיתר לאדם שהתגיר להתנתק מנישואיו עם בת-זוגו הנוכרית ואף מקשרי הדם עם הוריו ילדיו, אחיו ותולדותיהם. לפי התלמוד יכול גר שהתגיר להינשא עם בתו שנולדה לו בגייתה לכשתתגיר, אך רק בשל הלעז שיאמרו "באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה" אסרוהו חכמים בתקנותיהם.<sup>16</sup> רבים מהתסביכים הפסיכולוגיים היו נפתרים אילו אוידיפוס המלך ואמו יוקאסטה היו מודעים לסוגיה במסכת יבמות.

גם קיום יחסי אישות בין יהודים בשל קשר הנישואין המוקדם של אחד מהם, אסור רק כאשר הנישואין הם לפי ההלכה. קיום יחסי אישות בין אדם לאחות אשתו שנישא לה בנישואין שלא על-פי ההלכה אינו יוצר איסור ערווה. וכך אין נישואין אזרחיים יוצרים כל זיקת אישות, ולהרבה פוסקים אין נישואין הנערכים במסד הרפורמי או הקונסרווטיבי יוצרים איסורי עריות המבוססים על נישואין. ניתן להסיק כי גיור הנערך בלי קבלת עול תורה ומצוות (במובן האורתודוקסי) אינו יוצר איסורי עריות של "שאר בשר" ואף לא זיקת נישואין לפי דיני התורה. יכול אפוא אדם שנשא את אשתו בנישואין אזרחיים לשאת את אחותה כדת משה וישראל, וייתכן שגר כזה אם יוליד בת יוכל לאחר זמן, לכשיעבור גיור אורתודוקסי, להינשא עם בתו, וגם אם נאסר הדבר מתקנת חכמים, לא יפקעו נישואיו אלא רק כשייתן לה גט-פיטורין כדת וכדין.

<sup>13</sup> שם, פרשה עד, יג, מסורת בשם ר' אבין; פרקי דר' אליעזר פרשה לו; ועיין תרגום ירושלמי (יהונתן) בראשית כט:כ-כט שתרגם את "זלפה שפחתו", "בלהה שפחתו": "ית זלפה/בלהה ברתיה דילידת פילקתיה".

<sup>14</sup> על הפסוק "ויקומו כל בניו וכל בנותיו" (בראשית לז:לה) מובא בבראשית רבה, פרשה פד, כא, בשם ר' יהודה: "כל השבטים נשאו אחיותיהם". על דינה עיינו שם פרשה פ, יא.

<sup>15</sup> עיינו למשל, מדרש שכל טוב (בובר), בראשית, פרשת ויצא, פרק כט "וישא את קולו ויברך. למה בכה? שראה בני אדם שם מתלחשים זה עם זה ואומרים בא זה לחדש עלינו את הערווה, שמשעה שלקה העולם גדרו עצמן מן הערווה, ואנשי מזרח גדורים מן הכול, שהרי ריבה אחת מהלכת עם כמה רועים ולא נגעו בה, ולכך בכה על שחשדוהו חנם על הנשיקה". בבבלי סנהדרין נז ע"ב נחלקו תנאים מה נאסר על בני נח ומה לא. לפי ר' מאיר "כל ערוה שב"ד של ישראל ממתין עליה בן נח מוזהר עליה", לפי חכמים "הרבה עריות יש שאין ב"ד של ישראל ממתין עליה ובן נח מוזהר עליה". אחר כך מובא שם (נח ע"א) בשם ר' מאיר ש"כל ערוה שהיא משום שאר אם יוציא משום שאר האב יקיים". ורש"י על אתר מנמק "דלא נאסר איסור אחוה בבני נח אלא מן האם... אלמא בת האב שריא להו ובת האם לא שריא להו". להלכה עיינו רמב"ם, איסורי ביאה פי"ד ה': "אימו ואשת אביו ואחותו מאימו ואשת איש וזכר ובהמה".

<sup>16</sup> יבמות כב ע"א; רמב"ם, איסורי ביאה פי"ד ה"א



כאמור, איסורי העריות הם מפתח להבנת כשרות היוחסין. נקדים ונאמר כי בהלכה היהודית אין חשיבות להבחנה בין "ילד חוקי" (שנולד במסגרת הנישואין) ובין "ילד בלתי חוקי" (שנולד מחוץ למסגרת הנישואין). הבחנה זו שתפסה מקום חשוב בחוק הרומאי בין ילד שהשתייך למסגרת משפחתית ובין ילד שנולד מחוץ למסגרת המשפחתית הייתה נחוצה בחוק הרומי משתי סיבות: (א) כניסת ילד למשפחתו באה באחת משתי הדרכים שהן שוות-ערך: בהולדה או באימוץ בטקס קנייה דתי של ילד שנולד למשפחה אחרת או שנולד להורים לא נשואים והוכנס ל"שלטון האב" לאחר שנישאו;<sup>17</sup> (ב) בן שנולד או שאומץ עמד תחת "שלטון האב" שכונה "שלטון החיים והמוות" (*vitae necisque potestas*). ברשות האב הרומי להחיות ולהמית את ילדיו, למכרם לעבדים, להשיאם ולגרשם נגד רצונם וכמובן לזכות בכל רווחיהם הממוניים. גם ילדי בנו וגם ילדי בתו שילדה מחוץ לנישואין היו בשלטון הסב, ושלטונו חל גם על כל צאצאיו וצאצאיו צאצאיו אף שהתבגרו והיו להם ילדים משלהם. שלטון זה נפסק רק במות האב, ואז עבר השלטון לידי הבן על צאצאיו הוא.<sup>18</sup> אמירתו של שלום עליכם בספרו ההומוריסטי "אשרי, יתום אנוכי!" הייתה ממש קרן מפלט להרבה בנים ובני בנים תחת "שלטון האב". בהלכה היהודית נעדרות שתי רעות אלו: אין ההלכה מכירה באימוץ,<sup>19</sup> וילד מאומץ אינו יוצר זיקת ערווה עם הוריו המאמצים ועם קרוביהם, ואין צורך לומר שאח ואחות מאומצים שאין ביניהם קרבת דם אינם יוצרים זיקת ערווה. כמו כן אין האב "שולט" בילדיו אלא מחויב לפרנסם ולכלכלם כל זמן שאינם יכולים להתפרנס משלהם. מתוך השונות הזו מובן שזיקת האב לילדיו לפי ההלכה חלה בין שבאו לו מנישואין בין שבאו מחוצה להם.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> לתיאור היחסים במשפט הרומי ראו ש' אייזנשטדט, **המשפט הרומאי - תולדותיו ותורתו** (המשפט, 1953) 205-209; י' פוקרובסקי, **תולדות המשפט הרומאי** (ספרייה משפטית בעריכת י' יונביץ, תרפ"ח), 364-369; Shulz, *Classical Roman Law* (Rep. Oxford, 1969), pp. 142-161; Sohn, *The Institutes, History and System of Roman Private Law* (Rep. N.J., N.Y., 1970), pp. 479-488; Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Rep. Cambridge, 1965), pp. 118-120; Kirschenbaum, *Sons, Slaves and Freedmen in Roman Commerce* (Magnes, 1987), pp. 31-88

<sup>18</sup> עיינו, למשל, Carry *The Roman Antiquity of Dionysius of Halicarnassus* Vol. 1, (Rep. London, 1960), p. 391

<sup>19</sup> מוסד האימוץ שמשמעו ניתוקו הילד המאומץ ממשפחתו הטבעית ו"הדבקתו" למשפחה מאמצת אינו מוכר כלל בהלכה. ההלכה חייבה את אביהם של הילדים למנות לפני מותו "אפוטרופוס". יש שביט-הדין היה ממנה "אפוטרופוס" שדאג לצורכיהם. והייתה תופעה של אפוטרופוסות למעשה ללא מינוי רשמי מצידו של האב לפני מותו או מכוח מינוי בית הדין, בשם "יתומים שסמכו על שולחן בעל הבית". כל אלה לא ניתקו את הייחוס המשפחתי של הילד מהוריו מולידיו. ועיינו מאמרו של יעקב קאפל רייניץ.

<sup>20</sup> כאן המקום להעיר כי היחסים בין ההורים לילדיהם אינם יחסי "אפוטרופוסות". האב המוליד לא נזכר בתלמודים כ"אפוטרופוס" ובוודאי לא כ"אפוטרופוס טבעי". רק בפסיקת בתי הדין הרבניים בישראל החלו להשתמש במונח המודרני "אפוטרופוס", כנראה בהשפעת החוקים המודרניים

יתר על-כן, יש הפרדה בין איסורי עריות ובין האחריות ההורית. ההבחנות אפוא בין איסורי עריות לאיסורים אחרים לפי דין תורה בדבר תקפות הנישואין אינם משפיעים על אחריות ההורים כלפי ילדיהם. גם ילדים שנולדו מאיסורי עריות חמורים וקרויים "ממזרים" זכאים למזונות מהוריהם ויורשים את הוריהם לאחר מותם בדיוק כמו כל בן ישראל כשר שיוורש את הוריו וניזון מהם. ממזרות במשמעותה ההלכתית לימינו אינה אלא מניעה מ"לבוך בקלה ה'", היינו להינשא עם בן ישראל כשר או בת ישראל כשרה. אבל הממזר או הממזרת יכולים להינשא לגרי צדק.<sup>21</sup>

בימי האמוראים התקבלה הקביעה כי אין ממזרות אלא ילד שנולד מקיום יחסי אישות של מולידי שיעונשם בהלכה הוא מיתת בית-דין או כרת. נמצא שכל איסורי העריות שעונשם מפורש בתורה מוגדר "חייבי מיתות" או "חייבי כרת" - הוולד היוצא מהם ממזר.<sup>22</sup> הממזרות באה לא רק בשל בגידה בחיי הנישואין אלא גם מאישה שהתאלמנה מבעלה ויש לה ממנו צאצא וקיימה יחסים עם אחי-בעלה שמת. בדומה, גם אדם שהתגרש מאשתו ובעודה חיה קיים יחסים עם אחותה - הוולד ממזר.

נמצא אפוא שכהן הבא על גרושה, אדם שבא על אישה הזקוקה לייבום או לחליצה או שבא לאחר שנשא את גרושתו שנישאה בינתיים לגבר אחר והתגרשה או התאלמנה ממנו אין אלו עבירות שעונשן כרת אלא חיוב מלקות, ועל-כן הוולד מהם כשר ואינו ממזר. ודאי שאין ממזרות יוצאת בקיום יחסי אישות בין "שניות לעריות" ולא מאישה הנחשבת נשואה רק מכוחה של תקנת חכמים. ואין צורך לומר שאישה הנשואה בנישואין אזרחיים או שהתקדשה ונישאה בנישואין קונסרוטיביים או רפורמיים ונולד לה ילד מאדם זר שאינו בעלה - הוולד כשר לחלוטין, שהרי כל אלו נחשבים לפי דעת הפוסקים בזמננו לא נשואים.<sup>23</sup>

בעניין זה היחסים בין גבר לאישה אינם סימטריים: אדם נשוי הבוגד באשתו הנשואה לו עם אישה פנויה ונולד ממנו ולד - הוולד כשר, ואילו אישה נשואה הבוגדת בבעלה עם גבר פנוי ונולד ולד - הוולד ממזר.

עוד יצוין כי אף שכאמור איסורי ערוה נוצרים אך ורק מזיקת שאר בשר או מנישואין בין גבר לאישה יהודים, הרי הראשונים האריכו מאוד בדינה של אישה יהודייה הנשואה ליהודי שזינתה עם אינו יהודי. לפי דעת רבנו תם<sup>24</sup> "אין חייבין מיתה על בעילת מצרי דרחמנא אפקריה לזרעיה דמצרי דכתיב (יחזקאל כג) וזרמת סוסים זרמתם... ומתוך כך התיר רבנו תם לבת ישראל שהמירה דתה ובא עליה עובד כוכבים לקיימה לאותו עובד כוכבים כשנתגייר, דלא שייך למימר אחד לבעל ואחד לבעל בביאת מצרי דהוא כביאת בהמה" ואילו הריב"ם מתנגד: "דהא על ידי ביאת עובד כוכבים

---

בישראל ומחוצה לה. על היחס בין הורים לילדים במקורו והשתנותו בפסיקת בתי הדין הרבניים בישראל עיינו בספרי, **דיני משפחה - יחסי הורים וילדים** (2001), עמ' 451-516.

קידושין עב ע"ב- עג ע"א; רמב"ם איסורי ביאה פט"ו בלכות ז-ח.

משנה יבמות, ד, יג; קידושין עד ע"ב; ספרי דברים, פסקה רמח (פינקלשטיין, 276).

אליקים ג' אלינסון, **נישואין שלא כדת משה וישראל** (תשל"ו), עמ' 170-196.

תוס' כתובות, ד"ה 'ולדרוש להו'; תוס' סנהדרין עד ע"ב ד"ה 'ואה אסתר פרהסיא הווי'.

21  
22  
23  
24

נאסרה לבעלה... אלמא לגבי בעלה לא חשיבא בעילת מצרי כביאת בהמה... ביאת מצרי הויה ביאה וכי אפקריה רחמנא לזרעיה הני מילי לענין דאין לו חייס וזרעו חשוב כזרע בהמה". מבין השורות נראה כי הוויכוח ביניהם היה לא רק כ"הלכתא למשיחא". הם השתמשו בהלכות אלו בדיוניהם בבעיות של מומרות שחפצו לשוב ליהדותן עם בעליהן הנוכרים לכשיתגיירו ואולי אף בשאלת המשך הנישואין של בעל ואישה יהודים לאחר שהאישה זינתה עם נוכרי או באשת כהן שנאנסה על ידי גוי.<sup>25</sup> לענייננו, בין כך ובין כך לא יצרו ביאות אלו כל איסורי ממזרות.

### ב. העלמת הייחוס של הילד אחר מולידיו - הרחקתו מהגדרת הממזרות

הממזרות קשורה אפוא בטבורה לאיסורי עריות. התנהגות לא נאותה על פי ההלכה מצד ההורים מטילה "אשם" על הילדים, מעמדם נפגע והם נהפכו למוקצים ומנודים. ביקורת עזה על ההלכה, שם חנניא [דניאל] חייטא בפיו של קהלת (ד:א)

"וּשְׁבִיתִי אֲנִי וְאֶרְאָה אֶת כָּל הָעֲשָׂקִים אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת הַשָּׁמַשׁ וְהִנֵּה דְמַעַת הָעֲשָׂקִים וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם וּמִיַּד עֲשָׂקֵיהֶם כָּח וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם"<sup>26</sup>

'ושבתי אני ואראה את כל העשוקים' - אילו הממזרים. 'והנה דמעתי העשוקים' - אימותיהן שלאילו עברו עבירה ואילין עליביא מרחקין להון [ונאת העלובים הללו מרחיקים]. אביו שלזה בא על ערוה זה מה עשה זה מה איכפת לו. 'ומיד עושקיהם כוח' - זה סנהדרין גדולה שלישראל שהיא באה עליהן בכוח התורה ומרחקתן, על שם 'לא יבא ממזר בקהל יי'" (דברים כג, ג). 'ואין להם מנחם' אמר הקדוש ברוך הוא עלי לנחמן. לפי שבעולם הזה יש בהן פסולת אבל לעתיד לבוא אמר זכריה אנא חמיתיה אולוכרוסון דדהב נקי [אנכי ראיתיו (את ישראל) כולו זהב נקי].

אך לא רק "מס שפתיים" העלו חכמי ישראל בדרשותיהם והבטחות לעולם אוטופי ה"עתיד לבוא", שבו כביכול יבוא הקב"ה להצילם מיד הסנהדרין העושקת אותם מכוח דיני התורה אלא גם עמלו על פתרונות מעשיים ויצירתיים לפי דיני התורה שכל מטרתם למלט את הממזר והממזרת מעליבותם לפי דיני התורה.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> עיין שם. מרבנו תם נראה שההיתר לאישה הוא כלפי הבעל שלא ייאסר אך לא לבעלה היהודי. גם הריטב"א המובא בשיטה מקובצת כתובות ג ע"ב, ד"ה 'משום דאיכא', סבור שהכוונה רק להתיר לקיימה עם הבעל. אך המאירי המובא אף הוא בשטמ"ק שם, מסתפק בזה הלשון: "מיהו במגילה אמרין בהדיא כאשר אבדתי אבדתי כאשר אבדתי אבא אבדתי ממך ושמא קאמרה הכין דמרדכי לא יחפוך בה אף על גב דמדינא שריא משום דהויה לה פגומה בבעילת עובד כוכבים ומ"מ הלשון בפשטו משמע דלגבי בעלה אסורה ולא חשיבא בעילת עובד כוכבים כבעילת בהמה וה"ה לבעול". ויש פה חֶקֶל אחרונים שמתחבטים בשאלת פרשנותו של רבנו תם.

ויקרא רבה (מרגליות), פרשת אמור, פרשה לב.

<sup>26</sup> על דרכי "העלמת" הממזרות עיינו למשל אמו"ר יצחק דב גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה** (1992), עמ' 212-213; אליאב שוחטמן, "הפקעת קידושין - דרך אפשרית לפתרון בעיית מעוכבות הגט?" **שנתון המשפט העברי** כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 349. גם היתר הממזרות שקבע ר' שלמה

<sup>27</sup>

אחת הדרכים למילוט ילד מממזרותו היא ההתעלמות מן הייחוס הביולוגי. חכמי ישראל מאז ומעולם לא נטו לברר ספקותיהם ההלכתיים על פי חידושי המדע. אם היה צריך להכריע מיהו אביו של הילד לא נקבעה בדיקת רקמות כאבן בוחן. על סמך חידושי המדע נהוג אמנם בהרכבים מסוימים בבתי הדין הרבניים לקבל את ממצאיה של בדיקת רקמות לסיוע במקרים שאמו של הילד היא פנויה והייתה כזו בשעה שהתעברה, אולם כשמדובר באישה נשואה, בית-הדין סירב לקבל את ממצאיה של בדיקת הרקמות והכריע לפי הכלל "רוב בעילות אחר הבעל"<sup>28</sup> - כלל פרימיטיבי מתוך הסתברות, המבוסס על סוגיה הלכתית שבה דנים בסיטואציה של רִחַבַת חנויות שכולן מוכרות בשר, מהן תשע שמוכרות בשר כשר ואחת מוכרת בשר טרף. נמצאה חתיכת בשר לא מסומנת באמצע רחבת החנויות, ולא ברור אם הבשר כשר או טרף, הכלל הוא "כל דפריש מרובא פריש", כלומר כל בשר שפורש פורש מהרוב (רוב החנויות), ולכן הבשר שנמצא מחוץ לכל החנויות כשר. אבל במקרים אחרים של שכחה, כאשר אדם לא זוכר באיזו חנות הוא רכש את הבשר שברשותו - אנו אומרים שאי אפשר לאכול את הבשר שקנה, כי כאן הבשר לא "פרש" מן החנות, אלא האדם בא אל החנות רק אינו זוכר לאיזו חנות, ולכן "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי",<sup>29</sup> היינו כל חנות קבועה בפני עצמה ועל כן בשר שנקנה בה הוא בעל סיכויים שווים להיות כשר או טרף. ומאחר שהספק הוא שווה והאיסור לאכול בשר טרף הוא מן התורה, "ספקא דאורייתא לחומרא". עד כאן המשל. והנמשל בביאה: ההנחה הבסיסית ש"חזקת בנות ישראל כשרות",<sup>30</sup> ובאין הוכחה של שני עדים כשרים כדת וכדין שהאישה זינתה, הרי "רוב בעילות אחר הבעל". כל זמן שלא הוכח אחרת, הילד שנולד לאישה נשואה אינו ממזר. גישה זו של בית-הדין הרבני היא כה קיצונית עד שהרבה מלומדים ראו בה גישה פרימיטיבית, כנזכר לעיל, שכן מדוע לא לבדוק זאת גם בבדיקת רקמות?<sup>31</sup>

גורן, הרב הראשי לישראל, בבית דין מיוחד בפרשת "האח והאחות" מבוסס על פסילה מלאכותית של כשרות עד אחד מעדי נישואיה הראשונים של האישה. עיין בג"צ 494/72 **בורקובסקי נ' הרב הראשי לישראל** פ"ד כז(1) 697.

סוטה כז ע"א, "דתני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר' אבהו: אשה מזנה - בניה כשרין, רוב בעילות אחר הבעל".

פסחים ט ע"ב (ובשינויי נוסח מועטים בכתובות טו ע"א, בחולין צה ע"א ובנידה יח ע"א): "דתנן: תשע חנויות, כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח - ספיקו אסור. ובנמצא הלך אחר הרוב". לענייננו עיינו קידושין עג ע"א: "אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר; מאי טעמא? רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולין אצלה, ואי אזלי אינהו לגבה - כל דפריש מרובא פריש".

הסבר הריטב"א למימרת רב יהודה (כתובות נא ע"ב) "הני נשי דגנבו גנבי - שריין לגובריהו" בחידושו לעבודה זרה כג ע"א "ועוד דמההיא מוכח להדיא שחזקת בנות ישראל כשרות שאינן נבעלות ברצון עד שנראה בה דברים הנכרין".

הרבה קולמוסין נשתברו כדי לבאר את הרציונל של "רוב בעילות אחר הבעל" כאשר ניתן לברר זאת באמצעים מדעיים. דומה שיותר מהצידוקים שניתנו כמו בתשובת הריב"ש, סימן תמז: "וכ"ש באשה שהייתה בחזקת כשרה, שנשאת; והיא ברשות בעלה; שיש לתלות בביאת בעלה, שהיא

יותר מזה: גם הודאה של ההורים - האישה הנשואה ומאבה, כי הילד הזה הוא בנם, לא תתקבל בבית הדין הרבני מפני שאחד מכללי הראיות הוא ש"אין אדם מרשיע את עצמו". הלכה זו, התקפה בדיני התורה כולה, היא בניגוד גמור לכללי הראיות האזרחיים בעולם, שההודאה היא "מלכת הראיות". רק שני עדים כשרים המעידים שראו את מעשה העברה עלולים להפיל אדם בדיני התורה. סיבת הסירוב להכיר בהודאה העצמית אינה ברורה, והיא נחשבת "גזרת מלך". אף על פי כן הסבירו כמה מן הראשונים ש"אין נפשו של אדם קניינו", על-כן אין אדם יכול להודות בעברתו שתביא לאיבודו, ממש כשם שאין אדם יכול לוותר על ממונו של זולתו. הגדרת הממזרות נובעת אפוא מקיום יחסים האסורים בעונש מוות בידי אדם או במיתה בידי שמים ועל כן הוכחתם גם לצורך קביעת ממזרות פוסלת הודאה עצמית.

על מידת הנוקשות כאן יעיד המקרה שלהלן שפורסם באחד מפסקי הדין הראשונים של בתי הדין הרבניים בישראל:

**בפד"ר (=פסקי דין רבניים) (ת"א) תשי"ד/226**<sup>32</sup> מדובר היה באישה נשואה שקיימה יחסי אישות גם עם גבר זר. היא עברה לגור עם הגבר הזר, ומפעם לפעם הייתה מתראה עם בעלה ומקיימת יחסי אישות גם עמו. האישה ילדה בת ולאחר מכן התגרשה מבעלה והמשיכה לחיות עם הגבר הזר עם הבת. לאחר כמה שנים הסתכסכה גם עם הגבר, והשניים הגישו תביעות הדדיות: האישה תבעה בשם בתה מזונות מאותו גבר בבית-הדין הרבני, והגבר הגיש תביעה ובה הוא מבקש שהבת תצא מרשות האם ותעבור לפנימייה כדי שיוכל להתראות עמה עוד זמן. שניהם טענו שהבת הזו היא בתם. בית-הדין הרבני פסק שאיננו יכול להוציא את הילדה מהאם ואינו יכול לצוות שהילדה תראה את הגבר משתי סיבות משלימות: א) "רוב בעילות אחר הבעל" - היא נולדה לפני שהאישה התגרשה מבעלה, והלוא מפעם לפעם הם התראו; ב) אמנם שניהם אמרו שהיא בתם, אולם

בכשרות, ואינה מתהפכת בה", או כמו בביאור פנים יפות לבעל ההפלאה לספר ויקרא, פרשת אחרי מות: "שרוב הנבעלות והמתעברות הן מבעליהן" (= היינו לא שנשים אינן מזנות אלא רוב הנשים אינן הרות שלא מבעליהן) - דומה שהטעם האמיתי הוא פחד ניהיליסטי של ההלכה. כמו שכותב הריב"ש שם: "ואם תדין בדיני הטרפות, על פי חכמי הרפואה; שכר הרבה תטול מן הקצבים! כי באמת, יהפכו רובם: ממות לחיים, ומחיים למות; ויחליפו ח' במת. כי אין ספק בנטלה הכבד, ונשאר בה כזית; שאנחנו מכשירים; הם יאמרו: שימות לשעתו. והן בחרותה בידי שמים, ואחרים. וכמה וכמה אחרים, שאנחנו אוסרים, כמו כל הסרכות, וכל המראות הפוסלות בריאה. וכן בדיני הדריסה. ואחרים שאין ספק, שהם מלעיגים בנו: עליהם יוצק זהב רותח, לתוך פיהם". עיינו, למשל, בתשובות דבר יהושע (לר' יהושע מנחם אהרנברג) חלק ג, סימן ה, שהדגיש נקודה זו של החשש ליתורם של הספקות בגמרא על פי הבדיקות המדעיות וסיים בעניין פסלות הכרעת האבהות על סמך בדיקת רקמות: "ואומר אני ח"ו לא יעשה כן בישראל דלא זו הדרך של תורה קדושה". ועיינו אלימלך ווסטרייך, "רפואה ומדעי הטבע בפסיקת בתי הדין הרבניים", **משפטים כו** (תשנ"ו), עמ' 425, שדן בביקורתיות בגישות השונות המסרבות להתחשב בהבחנות המדעיות בקביעת אבהות, אך ציין בהערה 111 למאמרו כי "עניין הממזרות נחשב כעניין של נפשות ויש חתירה נמרצת בקרב החכמים לצמצמו".

פד"ר א 145 (הדיינים: אליעזר גולדשמידט, קרליץ, בבליקי).

32

בעניין זה ההלכה היהודית רואה באדם שעבר עֲבֵרָה דתית כמי שעבר עֲבֵרָה פלילית, ולכן הכלל בהלכה היהודית "אין אדם משים עצמו רשע". אם כן, טענת הגבר שזו הבת שלו אינה הוכחה לאבהותו כי בכך "משים עצמו רשע", שהרי מודה שעבר עֲבֵרָה דתית שעונשה מיתה. גם האישה שמעידה שביצעה עֲבֵרָה של קיום יחסי אישות עם גבר זר כשהייתה נשואה אין מאמינים לה כי משימה עצמה עבריינית. ברם על תביעת המזונות אמר בית-הדין שמאחר שמזונות הם לא עניין של עֲבֵרוֹת דתיות אלא תביעה ממונית, והגבר הודה שהבת הזו היא בתו, הרי ישנו כלל בדיני ממונות: "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", ולכן עליו לשלם לה מזונות, כלומר לבת קטנה יש שני אבות בו-זמנית: אב אחד לענייני ראייה (החזקת ילדים) ואב אחר לעניין מזונות. התוצאה שאותו גבר ישלם בכל חודש מזונות וגם לא יראה את הילדה.

נציין שבתי הדין הרבניים מגלים בפסק דין זה כי לא הקביעה הפרסונלית של האב עיקר מעיינם, שכללי הראיות הם עזר לגילוייה, ההפך הוא הנכון: כללי ההלכה הם הם הקובעים את האבהות לפי התוצאה האופטימלית. מכאן שהאבהות עשויה להיות "מפוצלת". "רוב בעילות אחר הבעל" הוא פתרון אופטימלי כדי להימנע מממזרות ועל כן מגלים הרבנים נוקשות מפתיעה כלפי חידושי המדע של בדיקת רקמות או כלפי הודאת נואפים ונשענים אך ורק על כלל ההסתברות, ואילו כשהדין הוא על מזונות הילד מחייבים את ההורה שהודה בהורותו לפרנס את שנטען שהם ילדיו לפי כלל "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", אף שאבהותו נולדה באיסור ערווה חמור.

לרעיון של קביעת אבהות "אופטימלית" לפי כללי ההלכה נדרשו חכמי ההלכה גם באספקט לאומי רחב: הכשרתם של אנשים לבוא בקהל ה'. כאמור, נוכרי או נוכרייה המקיימים יחסים ביניהם בכל סיטואציה אין ילדיהם ממזרים לפי דין תורה. ואם האב יהודי והאישה אינה יהודייה, הרי דינו של הילד כדין נוכרי ואין ממזרות שייכת בו. וכאשר האב נוכרי והאם יהודייה, הגם שלדעת הרבה ראשונים הביאה אסורה, הרי אין הביאה יוצרת ייחוס, והוולד שנולד לאם יהודייה כשר ולא מיוחס לאביו. על כן כאשר דנים בבנים ובבנות של עדות וקהילות שאין ספק ביהדותם חבריה אלא בהקפדה בשמירת המצוות בתחום מעמד אישי, מתעוררת שאלת כשרותם לנישואין, שכן ייתכן שאמם או אב-אמם או מישהי מאמות אמותיהם נישאה כדת משה וישראל והתגרשה לא לפי כלליה הנוקשים של ההלכה האורתודוקסית בכתיבת הגט ובמסירתו לאישה, ועל כן יש חשש שצאצאיהן של הנשים הללו שנולדו לאחר שהן נפרדו מבעליהן הראשונים, הם ממזרים. לא כן כאשר קיים ספק ביהדותן של קהילות ועדות שלמות, הרי המצב האופטימלי של צאצאי העדה שיוכרוזו לא-יהודים ויתגירו ואז ייהפכו ליהודים כשרים על סמך הרעיון כי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" השולל את הייחוס של הילד לאביו ולאמו לאחר שיתגייר. לכן בני העדה הקראית, למרות קרבתם הרֵבָה של רבים מהם לקהילות הרבניות בתפוצות הגולה ולמרות הקרבתם של טובי בניה לתקומת מדינת ישראל, נחשבים "ספק ממזרים" בשל ההכרה ביהדותם שאינה ניתנת

לפקפוק.<sup>33</sup> לא כן באשר לחברי "ביתא ישראל": דרישת הרבנות הראשית בנשיאותו של ר' אברהם שפירא כי יעברו "גיור לחומרא" מבוססת על הרצון להיפטר מחשש לממזרות.<sup>34</sup>

**ג. עירוב בין המשפט האזרחי להלכה הדתית: "מולטי-אבהות" בישראל**

ישראל של ימינו מעורבים קודש וחול בהרבה תחומים: בפוליטיקה, באורחות חיים וגם במשפט בתחום דיני המשפחה. לצד ההכפפה של ענייני המעמד האישי בחוק לדין הדתי בענייני נישואין וגירושין נוצרו חלופות לזוגיות שלא על-פי ההלכה: הכרה בתוצאות "נישואין אזרחיים" והעצמת זכויותיהם של ה"דועים בציבור" מעל ומעבר לבני הזוג הנשואים כדת משה וישראל. גם בענייני אבהות ניתן לראות עירוב בין ההכרה בכללי ההלכה היהודית ובין ההכרה בזכותו הפרסונלית של אדם לקבל סטטוס של "אב" או "בן" לפי מבחנים אזרחיים.

כדי להכיר את מורכבות העניין נפתח בסימן 51 ל"דבר המלך במועצתו", 1922-1947, שבעיקרו הוא אוסף תקנות של ממשלת הוד מלכותו שקיבל מנדט על שטח ארץ ישראל. ב"דבר המלך" כוננו סמכויות השיפוט האזרחיות והדתיות בתחום ענייני המעמד האישי, וברשימת הסמכויות מופיעה "לגיטימיות" כאחד מענייני המעמד האישי. היא הייתה אמורה להעניק סמכות לבתי הדין הדתיים היהודיים לקבוע את האבהות ולחייב את בתי המשפט האזרחיים לקבוע אבהות על פי הדין הדתי. עקרונות "דבר המלך" שרדו עד לימינו אלה, שנים רבות לאחר תקומת מדינת ישראל. גם כאשר "הלגיטימיות" נמנתה עם עניינים המסורים לבתי הדין הרבניים, הרי הפסיקה של בית המשפט העליון בפרשת **קוטני נ' וולפסון**<sup>35</sup> שקבעה ש"הוכחת אבהות" אינה "לגיטימיות" ועל-כן אינה חלק מ"ענייני המעמד האישי". לקביעה זו היו כמה השלכות: א) אין סמכות לבתי הדין הרבניים לקבוע את ייחוס הילדים אחר הוריהם; ב) בתי המשפט האזרחיים חייבים לנקוט דרכי הוכחה אזרחיות כדי להגיע לקביעת ייחוסו של הילד. בתי הדין הרבניים הורשו מאז אותה פרשה לדון בקביעת האבהות רק כשאלה פנימית לקביעת הכושר של בני הזוג להירשם לנישואין או כאשר מתעוררת שאלת הוכחת האבהות אגב הליכי קביעת מזונות ילדים או הסדרי משמורתם.

<sup>33</sup> במסורת האשכנזית שעוצבה בימי הראשונים הקראים אסורים לבוא בקהל. עיינו בית יוסף, אבן העזר, סימן ד: "מצאתי כתוב שהשיב רבינו שמשון על הקראים שאסור להתחתן בהם לפי שנשותיהם מקודשות להם בכסף או בביאה ומגרשין נשותיהם שלא כדת ומשנין ממטבע שטבעו חכמים בגיטין ונישאות לאחרים בחיי הבעלים נמצאו הבנים ממזרים מאשת איש עכ"ל". גם ר' משה איסרליש כותב בהגהותיו שולחן ערוך אבן העזר, הלכות פריה ורביה, סימן ד, סעיף לז: "הקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים, ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור אבל האנוסים החוזרים לדת ישראל, נ"ל שמותר להתחתן בהם כמו בשאר גרים". על המסורת הספרדית עיינו הראשון לציון ר' עובדיה יוסף, יביע אומר, חלק ח, אבן העזר, סימן יב.

<sup>34</sup> סיכום עמדת דעות הרבנים בישראל בעניין עולי אתיופיה. עיינו הראשל"צ ר' עובדיה יוסף, יביע אומר, חלק ח, סימן יא. השו"ר אליעזר וולדינברג, ציץ אליעזר, כרך יז, סימן מח.

<sup>35</sup> ע"א 26/51, פ"ד ה 1341.

הדיכטומיה הזו מחייבת אפוא דיון בהתאמתן של דרכי ההוכחה המיוחדות של בתי הדין הרבניים, שהם עיקר דיוננו לימינו אלה.<sup>36</sup>

עד תחילת שנות ה-90 היה ברור שהערכאות האזרחיות בישראל מטבען פוסקות לפי חומר הראיות, ולכן קיבלו השופטים את השיטה הטובה ביותר והמודרנית ביותר להוכחת אבהות: בדיקת רקמות. לדעת מומחים, ודאות ההבחנה עולה על 90%, ובכוחה של בדיקה זו גם לתת תשובה פוזיטיבית ולא רק לשלול אפשרויות אחרות. מאחר ששיטתנו המשפטית בנויה על הגישה האדוורסרית - מיצוי ראיות על-ידי בעלי הדין עצמם, פטרו את הוכחת האבהות אף בלי להידרש לבדיקת רקמות. כך אדם תבע אדם וטען שהוא אביו, והלה הכחיש וגם סירב לעבור בדיקת רקמות מכל סיבה שהיא, ובית המשפט לא אכף את הנתבע לעבור בדיקת רקמות אך עם זאת קבע שהוא האב. כיצד הכריעו? מאחר שהכלל בדיני ראיות הוא שכל צד צריך להביא כל ראיה העומדת לטובתו, ואם צד טוען שיש לו ראיה לטובתו בגדר "ידיעתו המיוחדת" אך אינו מציגה בבית-המשפט לתמיכה בגרסתו, סירוב זה עצמו מתפרש כהוכחה לרעתו. על כן הנתבע שסירב לערוך בדיקה היה לסירובו משקל כנגד הנתבע עצמו. הבעיה היא שבדיקת רקמות דורשת חדירה לכלי הדם בגופו של הנתבע, ויש בה לכאורה משום הפרה של הזכות לפרטיות, וגברים שנתבעו ניצלו נקודה זאת וטענו כי היא פוגעת בפרטיותם ומכריחה אותם לדעת מידע שאינם מעוניינים בו. על כן חזר בית המשפט העליון וקבע: הגם שזכותו של אדם שלא להכיר בממצא על אודותיו ואף אינו מעוניין לדעת עליו, הרי בהתנגשות בין אינטרס הנתבע הנטען להיות האב לתובע הטוען שהוא בנו של הנתבע - זכות הבן לגילוי זהות האב **גוברת** מאחר שהבאתו לעולם הייתה לא על דעתו של הילד, ואילו הנתבע קיים יחסים מרצונו.<sup>37</sup>

כאמור, בתי הדין הרבניים סירבו לערוך בדיקת רקמות ושמרו על המבחן המסורתי של "רוב בעילות אחר הבעל". אך לא רק בתי הדין הרבניים לא שעו לשיטות המשפט המדעיות כדי להוכיח אבהות, אלא אף בית המשפט האזרחי אימץ את ההשקפה הדתית ולפיה למען "טובת הילד" אין לערוך בדיקת רקמות אף לפי דרישת ההורים.

**בע"א 1354/92 פלוני נ' אלמוני**<sup>38</sup> בני זוג מבאר שבע מנהלים דיון ממושך בבתי המשפט ובבתי הדין הרבניים. האישה תובעת מזונות בבית המשפט המחוזי עבור עוברה לכשתלד; האישה טוען כי היא קיימה יחסי אישות עם גבר אחר, אך היא מכחישה. לקראת הישיבה הראשונה מגיעים הצדדים ומציגים הסכם גירושין ומבקשים את אישורו של בית המשפט. בהסכם נכתב שיתגרשו מיד, וכאשר העובר ייוולד יערוך האב בדיקת רקמות: אם יתברר כי העובר אינו ילדו, הוא יהיה

<sup>36</sup> ניתוח פרשנות זו והביקורת עליה עיינו מנשה שאוה, **לעיל** הערה 2, עמ' 138-144.

<sup>37</sup> עיינו **בע"א 548/78 שרון נ' לוי**, פס"ד ל"ה (1) 755. שם לא נאמר אם סירוב הבעל לעבור את הבדיקה הוא ראיה עצמאית או רק סיוע לטענת האישה שהגבר הזה הוא האבא של הילד. **בע"א 5942/92 פלוני נ' אלמוני** דחה ניסיון של גבר שטען בשמו של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, שיש לו זכות לא לדעת על עצמו יותר ממה שהוא רוצה לדעת על עצמו.

<sup>38</sup> ע"א 1345/92 **היועץ המשפטי נ' פלונית**, פס"ד מ"ח (1) 711.



פטור ממזונות, אך אם יתברר שהעובר הוא ילדו - הוא יכפיל את סכום המזונות. בית המשפט אישר את ההסכם. הילדה נולדה, ובני הזוג פנו לבית החולים סורוקה לשם עריכת בדיקת הרקמות. העובדת הסוציאלית סירבה לערוך בטענה שיש חשש לפגיעה ב"טובת הילדה", כי אם הילדה היא לא ילדתו הרי היא ממזרת. העובדת הסוציאלית פנתה למשרד העבודה והרווחה והוא, באמצעות הפרקליטות, פנה לבית המשפט כצד במשפט בבקשה לפסול את ההסכם ולא לממש אותו, שמא יתבררו דברים לא נעימים בדבר ייחוסה של הילדה. בית המשפט המחוזי שדן בבקשה זו דחה אותה ונמק שזהו תפקידו של כל בית משפט לברר גם דברים לא נעימים, ולכן מאחר שבית המשפט הוא המקום לברר את האמת שלא כשאר מקומות, הרי זכותו של האב לדרוש את בירור האמת כדי לחייבו או לפטרו מחיובו כלפי הבת. הפרקליטות ערערה לבית המשפט העליון, והמשנה לנשיא בית המשפט העליון, השופט אלון, הכריע בפסק-דין מהפכני (נימוקיו נכתבו לאחר פרישתו לגמלאות) כעמדת הפרקליטות שאכן אין לבצע את בדיקת הרקמות מחשש שיתברר שהילדה איננה ילדתו, וכי אז תצא תקלה מבדיקה זו של הטלת ממזרות. משום כך צריך להימנע מבדיקת רקמות, ויש לסמוך על הכלל "רוב בעילות אחר הבעל". עורך-הדין של בני הזוג טען שאין בדיקת הרקמות בבית-המשפט האזרחי יוצרת ממזרות, וכי רק בית הדין הרבני קובע סטטוס של ממזרות ועל-כן למה לפסול את ההסכם בין ההורים שכל כולו בא ליצור בסיס נאמן לתביעת המזונות? טענה נוספת שהועלתה הייתה שאילו חששה האם שהילדה היא מגבר זר, היא לא הייתה רוצה לפגוע בילדתה אלא רוצה רק בטובתה שהילדה תזכה לקבל מזונות כפולים. על זה השיב השופט אלון כי הגם שרק בית-הדין הרבני קובע ממזרות וכי עשוי הוא להכריע בסופו של דבר כי הילדה הקטנה הזו אינה ממזרת בשל הכלל "רוב בעילות אחר הבעל", עדיין יש חשש לפגיעה בשמה של הילדה.

לעניות דעתי, גישתו של השופט אלון, למרות הסתמכותו על המשפט העברי - טהרנית יותר, שהרי אילו פנו בני הזוג לבית-הדין הרבני, הוא לא היה מונע מהם לערוך את בדיקת הרקמות אם מטרתם רק לקבוע דמי מזונות. הכלל "רוב בעילות אחר בעל" הוא רק בענייני "איסור והיתר" והמסתעף ממנו כמו החזקת ילדים והסדרי ראייה, אבל מזונות הוא עניין ממוני, ולכן בית-הדין הרבני היה מקבל דרישה זו של הבעל לבצע בדיקת רקמות כ"הודאת בעל דין". החשש של אלון היה שהדבר ידלוף עקב הדלפה רכילותית מדיוני בית המשפט לציבור הרחב.

נוכחנו אפוא כי קביעת אבהות יכולה להיות "כפולה" ולעתים משולשת: בבית הדין הרבני יפסקו לפי "רוב בעילות אחר הבעל" לשם קביעת הכשרות להינשא ובענייני בירור הכושר להינשא ולשם קביעת משמורת והסדרי ראייה, אך לתביעת מזונות תיקבע האבהות אגב אורחא לפי "הודאת בעל-דין", ובד בבד כאשר ענייני אבהות יידונו בבית המשפט האזרחי הן כתביעה הצהרתית בפני עצמה והן אגב אורחא לתביעת המזונות, ייקבעו המשמורת והסדרי הראייה לפי המבחן ה"סטיגמאטי" שהטביע השופט אלון בפסיקתו: יימנעו מבדיקת רקמות בשל החשש ל"טובת הילד". כל המבחנים האלו יכולים לחול בו-זמנית על אותו ילד שעניינו יכול להידון בכל אחת

מהסוגיות שהעלינו. כך לפעמים יוכל אדם לטעון שיש לו כמה אבות בו-זמנית שהוא בנם יחידם. יותר מזה, קיימת גם אבהות "אדמיניסטרטיבית" - רישום אבהות לפי חוק מרשם האוכלוסין, תשכ"ה-1965 במשרדי הממשלה. המבחנים שם יכולים להיות מתבססים על הצהרה בליווי מסמך רשמי ישראלי או של מדינה זרה. הרישום אינו משמש ראיה אלא "ראיה לכאורה", ועל-כן אינו משמש ראיה בקביעת אבהות לעצמה. עוד יצוין כי לפי חוק השמות, התשט"ז-1956, יכולה אמו של קטין שזהות אביו עלומה לקבוע את שמו הפרטי של אביו, ולפי תיקון משנת תשס"ח "רשאית האם שלא לקבוע שם". כאשר האם קבעה את שמו הפרטי של האב לפי החלטתה רשאי הבן "שמלאו לו 16 שנים לבטל את השם האמור". הנה לנו בליל מושלם! ובפראפרזה משירו של אלכסנדר פן: היה או לא היה - ישנם אבות כאלה.

סמוך לפסק דינו של השופט אלון חידש השופט חשין חידוש רב בפרשת ע"א 3077/90 פלונית (קטינה) נ' ביה"ד השרעי,<sup>39</sup> בהכירו אבהות "אזרחית" לצד אבהות "דתית". בפרשה תבעה ילדה שנולדה למוסלמי מחוץ לנישואין מזונות מאביה-מולידה. מאחר שלפי הדין השרעי אין הכרה באבהות מחוץ לנישואין, ומאחר שבנסיבות העניין בית הדין השרעי היה מוסמך לקבוע מזונותיה לפי השריעה, יצאה הילדה בלא כלום. אך כדי להציל את הבת הקטינה הזו מחרפת רעב טבע השופט מישראל חשין את המושג "אבהות אזרחית", היינו לצורך החקיקה האזרחית בישראל. ואם את הקביעה גם על בני זוג יהודים, הרי אף שלפי חוק הירושה, תשכ"ה-1965, זכאים ילדי המוריש להוציא צו ירושה, והמונח "ילדי המוריש וצאצאיהם" יתפרש על סמך תובנות אזרחיות. "רוב בעילות אחר הבעל" היא פרוגטיבה של בית הדין הרבני רק בענייני מעמד אישי - גם תביעות בבית המשפט האזרחי בענייני מזונות, יחסי ממון ומשמורת יכול שתתפרש כעניין "סטגמאטי", אך האם ראוי למנוע הורשה של ילד רק בשל החשש לממזרות? הלא גם ילד שנולד מאם יהודייה ומאב שאינו יהודי יכול להיחשב בעיני ההלכה היהודית כמי שאין לו אב, אך ההלכה עצמה מכירה בזכאות הילד שהתגייר לרשת את אביו הנכרי, וברור שעל פי החוקים האזרחיים נחשב אביו הלא יהודי אביו הבלעדי לכל דבר ועניין.

ברע"א 5942/92 פלוני נ' אלמוני<sup>40</sup> מדובר באישה נשואה שיש לה ילדים מבעלה וילד אחד מחוץ לנישואין. האישה תובעת מזונות מאותו גבר שהיא טוענת שעמו קיימה יחסי אישות. הבעל מסכים, אך הגבר לא מוכן לשלם, וגם העובדת הסוציאלית טוענת שזה לא לטובת הילדה כי ייתכן שיתברר שהילדה לא לגיטימית. השופט המחוזי קובע שלטובת הילדה כדאי שהגבר יעבור בדיקת רקמות. אמנם נקבע בפסק-הדין הקודם שאין לערוך בדיקת רקמות לילד שנולד מחוץ לנישואין מחשש ממזרות, אולם במקרה הזה מדובר בנוצרייה, ולכן אין חשש ממזרות.

<sup>39</sup> ע"א 3077/90, פ"ד מט(2) 578.

<sup>40</sup> פ"ד מח(3) 837.

בפסק דין אחד **תמ"ש (ת"א) 87841/00**<sup>41</sup> קבע השופט (לשעבר) גל גוטזגן מבית המשפט לענייני משפחה כי זכותו של יילוד לקבוע את ייחוסו אחר אביו גוברת על זכותו של מי שנטען להיות אב ואינו מעוניין לבצע בדיקת רקמות (וגם אם יתברר כי הוא האב הביולוגי יתמיד בסירובו לקשר עם הילד). הקטין נולד כשישה חודשים בלבד לאחר שהאם התגרשה מבעלה ברבנות, ונמצא שבדיקת הרקמות תעמיד את הקטין בסכנת ממזרות. פסק הדין ארוך מאוד ומלא מובאות ממקורות משפטיים והלכתיים אך גם בדברי שירה וספרות מרובים. כל המקורות שמביא השופט גוטזגן נועדו להפריך את הקביעה כי סיבת ההימנעות מבדיקת רקמות היא "טובת הילד". לדעתו, הימנעות מבדיקת רקמות בשל חשש ממזרות אינה נכונה ואינה משרתת את הילד, וקיים מכבר של תועלות במתן צו המחייב את הנטען להיות אב לעבור בדיקת רקמות. גילוי אבהות הוא עניין פסיכולוגי עמוק של זהות האב. זהו עניין מוסרי המעוגן באמנות בין-לאומיות ובחוקים זרים לרוב, עניין בריאותי - האבהות מאפשרת מעקב תורשתי אחר "מטענים" גנטיים, ואין העניין הדתי - מניעת ממזרות - חזות הכול.

ואולם מקריאת פסק הדין לא ברור די הצורך אם באמת חולק השופט גוטזגן על פסק-דינו של השופט אלון. באותו מקרה הייתה האם נשואה לבעלה בקיץ 1996 "במחוזות רחוקים בחבר העמים" כנראה בנישואין אזרחיים. בפסק הדין לא נאמר בפירוש מה טיבו של גט הפיטורין שסודר שם בין בני הזוג, וייתכן שהוא "גט לחומרא" כדרך שמסדרים לכל בני זוג יהודים שנישאו בנישואין אזרחיים. התמקדותו של השופט גוטזגן במונח שטבע "ממזרות חברתית" (אף שיוחס לשופט אלון) מעלה ספק שמא מצד ההלכה לא היה היילוד בחשש ממזרות, וכי כל ההתדיינות היא בהימנעות מסטיגמה של ממזרות, מה שנחשב פגם בעיני הציבור. אם כן, בצדק כותב השופט גוטזגן כי לא ניתן למנוע לזות שפתיים בחברה פתוחה ורכלנית, וכי העלמה של הממצאים תביא לגל שמועות עכור יותר.

השופט גוטזגן מנסה לקרב את פסק הדין של השופט אלון עם פסק דינו באמרו כי גם אלון לא שלל לחלוטין בדיקת רקמות בעת הצורך. את הצורך תלה השופט בהיעדרה של דמות גברית, דבר שלא היה נכון בע"א 1354/92. יותר מזה, בפסק הדין של אלון היה חשש לממזרות אמיתית, שכנראה לא הייתה בפרשה שעסק בה השופט גוטזגן.

בע"מ (ת"א) 1327/06 **פלונית נ' אלמוני**<sup>42</sup> התעוררה שאלה בדבר נחיצות בדיקת רקמות לגילוי אבהות. מדובר באישה שילדה סמוך לגירושיה, ומיד לאחר גירושיה עברה לגור עם גבר אחר ולאחר מכן נישאה לו. קודם שהתגרשה נחתם הסכם גירושין בין האישה ובין בעלה הראשון ונקבעו הסדרי ראייה והשתתפות במזונות בתם. לאחר נישואיה השניים ערכה האם הסכם נישואין עם בעלה השני ונקבע שבמקרה של פירוד יפרנס הבעל השני את בתה עד לתום שירותה הצבאי של הבת. לאחר מכן הגישו האישה ובעלה השני בקשה לצו מניעה זמני שיורה לבעל הראשון

<sup>41</sup> לא פורסם.

<sup>42</sup> (2007) לא פורסם.

שלא להיפגש עם בתו. עתה שני הבעלים טוענים לאבהות בלעדית על הבת. המכון הפסיכולוגי קבע בחוות דעת כי גילוי זהות האב האמיתי חשוב לבת, הרואה בבעל השני את אביה הפסיכולוגי. בית המשפט סבר שבהתחשב בנסיבות המיוחדות של הליכים ותביעת הדדיות המשפיעות על מצב רוחה של הילדה יש לערוך בדיקת רקמות על אף חשש הממזרות הכבד שירבוץ על הילדה אם יתגלה שהיא אינה בתו של הבעל הראשון.

בשנת 2008 קבע המחוקק הסדר חוקי בעניין קביעת האבהות ומידת הפעלתו משום החשש לממזרות של הבן. חידושו של פרק חו לחוק מידע גנטי, תשס"א-2001 לפי תיקונו בשנת 2008, הוא שאין לערוך בדיקת רקמות בלי לקבל צו מבית המשפט לענייני משפחה, וכי כאשר יש חשש לממזרות לפי דין תורה יש להיוועץ בנשיא בית הדין הרבני הגדול. אף על פי כן גם אם חוות הדעת מלמדת על חשש ממזרות אין חשש זה משתק לחלוטין בדיקת רקמות, אלא ניתן לערוך לאחר שיקול דעתו של השופט כפי שמנסח סעיף 28(א)(4) ו(ב)(5):

(4) נוכח בית המשפט, לאחר שהיועץ המשפטי לממשלה או בא כוחו הביא לפניו את עמדתו לעניין עריכת בדיקה כאמור בפסקה (2), כי ממצאי הבדיקה עלולים לפגוע בכשרותו של קטין, חסוי, לרבות חסוי שהוא עובר, או פסול דין, כאמור בפסקה (1), וכי אין דרך לערוך את הבדיקה באופן שימנע את הפגיעה, לא יורה על עריכת הבדיקה, אלא אם כן מצא יש צורך בעריכת הבדיקה לשם מניעת סכנה לחיי אדם או נכות חמורה בלתי הפיכה לאדם.

(ב) ראה בית המשפט כי ממצאי הבדיקה עלולים לפגוע בכשרותו לפי דין תורה לנישואין של בגיר, עקב חשש לממזרות לפי דין תורה, וכי אין דרך לערוך את הבדיקה באופן שימנע את הפגיעה, לא יורה על עריכת הבדיקה אלא לאחר שהפנה את בעלי הדין ליחידת הסיוע לשם קבלת הסבר בדבר המשמעות של עריכת הבדיקה, לגביו ולגבי קרוביו; בסעיף קטן זה, "יחידת הסיוע" - יחידת הסיוע שהוקמה לפי סעיף 5 לחוק בית המשפט לענייני משפחה, התשנ"ה-1995.<sup>43</sup>

#### ד. "רוב בעילות אחר הבעל" במבחן ההזרעה המלאכותית

משהתקדמה טכניקת ההזרעה המלאכותית, נפרטה שאלת זהות האב לפרוטות רבות שלא תמיד ניתן להשיב עליהן באבחה אחת. השאלות התעוררו הן במישור הדתי התיאולוגי-הלכתי והן במישור האזרחי החוקי והאתי.

<sup>43</sup> מתוך קריאת החוק לא ברור אם כל זיהוי משפטי ייערך לפי שיקול דעת. למשל, האם ירושת הנטען להיות בנו של המוריש תידחה בשל שיקול דעת השופט? האם פסילת עדות בן כחובת אביו תותנה בשיקול דעת מוקדם של השופט להעדיף את האינטרס של הנאשם על פני "טובת הילד"?

**הבעיות ההלכתיות:** כיוון שההזרעה המלאכותית איננה מתבצעת במגע מיני מלא מתעוררים שאלות:

- א. האם מי שמקיים הזרעה מלאכותית באשתו קיים מצוות פרו ורבו? האם הילד הזה מיוחס אחרי תורם הזרע? האם לילד כזה מצד ההלכה היהודית יש אבא?
- ב. האם מי שמזריע זרע באישה נשואה (לא אשתו) יוצר ממזרות או שמא אין חשש כזה כיוון שלא היה כאן קיום מגע מיני מלא?
- ג. האם מי שמזריע זרע חייב במזונות של הבן שנולד מאישה לא נשואה? האם הבן יכול לתבוע מזונות? האם אפשר לתבוע מזונות ממישהו אחר? למשל, בעל אמו, אף שהבן לא מזרעו?
- ד. מה היחס בין בן שנולד מהזרעה מלאכותית לשאר הילדים שבאו מהזרעה טבעית? האם לאישה זו יש בנים כמספר כולל או כמה בנים ובן נוסף? האם יכול להיווצר ילד שיש לו אלף אחים מהרבה נשים?

לא כל השאלות הללו נפתרו בפסיקה הרבנית.<sup>44</sup> הגישה המקלה של אחד מגדולי הפוסקים בדור שלנו שמקובל כמעט על כל פלגיה של היהדות האורתודוקסית, ר' משה פיינשטיין,<sup>45</sup> היא שהזרעה מלאכותית איננה יוצרת ממזרות, מאחר שלדעתו ממזר הוא רק מאיסור ביאה, ו"ביאה" היא משכב מיני מלא. איסור עריות של אשת איש נלמד מפרשת סוטה, שבה נאמר "ומעלה בו מעל", היינו שהאישה הנשואה בגדה בבעלה עם גבר אחר, והזרקה אינה "מעילה" בבעל. אבל הוא סבור שאין הבן נעשה בנו של בעלה של אותה אישה: אף שתרומת זרע אינה יוצרת ממזרות בשל היות האם נשואה, הרי קשה לומר "רוב בעילות אחר הבעל" כאשר הבעל זקוק לתרומת זרע. תורם הזרע במוכן מסוים הוא אבי הילד, ומכאן שתרומת זרע מצד תורם זר יכולה ליצור איסור עריות לא פחות חמור מאיסור של אשת איש, והם גילוי עריות בין אחים, היינו בין בן לבת שנולדו לנשים שנתרמו זרע מאותו תורם. ר' משה פיינשטיין מתרץ היתרו לקבל תרומת זרע שהיות שבניו-יורק רובם גויים, הרי רוב התורמים הם גברים לא יהודים, ותרומת זרע מגוי לא יוצרת בעיה של גילוי עריות בין האחים משום שלפי ההלכה היהודית אין גוי שבעל יהודייה והוליד ממנה בן נהיה אביו, היות שהתורה הפקירה את זרעו, והבן הנולד ממנו אין לו יחס. לכן גוי התורם זרע

<sup>44</sup> בעניין תוקפה של ההזרעה המלאכותית על כל בעייתיה ההלכתיות "חרשו חורשים האריכו למעניתם". במקום שהאריכו קיצרתי. עיינו במאמרים המצוינים המסכמים את שלל התשובות הרבניות בנושא זה מאז תחילת המאה שעברה: מיכאל קורניאלדי, "מעמדו המשפטי של הנולד מהפרייה מלאכותית מתורם זר או תרומת ביצית", **שנתון המשפט העברי** יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 295; יוסי גרין, **'פרו ורבו' בעידן המודרני: משפט והלכה** (2008), עמ' 121-180; הנ"ל "האם קיים פתרון לבעיית הממזרות באמצעות טכנולוגיות רפואיות בשטח הפריין?" **מאזני משפט** ז (תש"ע), עמ' 411; תהילה בארי-אלון, "עיון מחודש ביסודות ההלכתיים לטיהור ממזרים נוכח התקדמות הרפואה", **שנתון המשפט העברי** כ (תשס"ט-תשע"א), 43.

<sup>45</sup> תשובות אגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימנים י-יא, עא; שם, חלק ב, סימן יא; שם, חלק ג, סימן יא.

להרבה נשים אינו נחשב אביהם של ילדיו שנולדו להרבה נשים, שכן הנולדים מתרומתו אינם נחשבים "אחים" זה לזה.

כנגד דעתו המקלה של הרב פיינשטיין יש דעות אחרות שלפיהן גם הזרעה מלאכותית של אשת איש יוצרת ממזרות: הרב וולדינברג, שהיה חבר בית הדין הרבני הגדול וחיבר את הספר "ציץ אליעזר", סבור שיש חשש ממזרות. חריף יותר בהתנגדותו הוא ר' יעקב ברייש,<sup>46</sup> רבה החרדי של ציריך, הכותב לר' משה פיינשטיין כי ידוע לו שהוא נוהג לעיין רק בספרי הראשונים, ואילו עיין גם בספריו ובשאר ספרי האחרונים, היה יודע שדעתו המקלה אינה מקובלת זה מאות שנים. דעתו של ר' יעקב ברייש כל-כך נחרצת עד שהוא מנמק את התנגדותו להתיר הזרעה מלאכותית בשל חילול השם: הלוא גם הכנסייה הקתולית אוסרת הזרעה מלאכותית, לכן איך ייתכן שרב יהודי יתיר מה שכנסייה קתולית אוסרת? נמצא שאין דעה אחת מקובלת בעניין הזרעה מלאכותית. נחזור להיתרו של ר' משה פיינשטיין, הקובע את דבריו על סמך המצב בעיר ניו יורק, כשרוב תורמי הזרע אינם יהודים, אך בישראל יש רוב יהודי, ועל-כן חוץ מהאמון במערכת בנק הזרע לא יהא מנוס מבדיקת אבהות כדי לשלול קרבת אחים.

### **במישור האזרחי עולות בעניין ההזרעה המלאכותית השאלות האלה:**

- א. האם תמיד יש לנקוט הזרעה מלאכותית או שמא רק כשאין בְּרָה, כשאין אפשרות ללדת בלידה טבעית?
- ב. האם הזרעה מלאכותית אפשרית רק כשאין אפשרות לאימוץ, או שמא היא שוות ערך לאימוץ?
- ג. אם נתיר מכל סיבה שהיא הזרעה מלאכותית, מי ייחשב אב - התורם, כלומר האיש המזריע, או בעל האישה הנשואה שמעוניין בהזרעה?
- ד. אם לא נראה בבעל אב אלא בתורם הזרע האנונימי, האם באמת יכול להיות אבא אנונימי? ה. מה קורה כשבני זוג נפגשים ומקיימים יחסי אישות: האם הגבר יכול לחמוק ולומר שהוא לא התכוון או לטעון שיש פה גְּנֵבַת זרע? על זה אמר בית המשפט שגבר שמקיים יחסי אישות עם אישה צריך לצפות לאבהות.<sup>47</sup> האם אפשר לומר כן גם על תורם הזרע, ולכן ה"אנונימיות" בבנק הזרע (שלא יפורסם שם האב)? האם ההבטחה עומדת בפני הזכות הבסיסית של הילד לדעת מיזה אביו? האם המדינה צריכה לאכוף גילוי פרט זה של זהות התורם ולאסור את "מסך האבהות"?
- ו. האם המדינה צריכה לתרום ולהשקיע משאבים בהזרעות מלאכותיות?

<sup>46</sup> תשובות חלקת יעקב, חלק א, סימן כד.

<sup>47</sup> ע"א 5942/92, פלוני נ' אלמוני, פ"ד מח(3) 837, 844; ע"א 5464/93, פייר נ' פייר, פ"ד מח(3) 857,

המחוקק האזרחי שותק ואינו פותר את הבעיות המהותיות,<sup>48</sup> אף שישנן כמה הוראות ממשלטיות בדבר הקמת בנק זרע. גם את הבעיה האקוטית של שמירת ה"טרה" ההלכתית של תרומת הזרע כדי שלא ייווצר בישראל מצב של איסורי קרבה בין "אחים" לא פתר המחוקק כלל. הרבנות הציעה משגיחי "כשרות", אך מפאת הדימוי השלילי נסוגה וקבעה השגחה וולונטרית, השגחה מעבר לחוק, שאינה מחייבת. החוק אינו פותר בעיית ההתייחסות של ילדים שנולדו מהזרעה לאביהם התורם בשאלות ירושה, מזונות וכדומה. אנשי הרפואה טוענים שהכל "אנונימי", אך באמצעים משוכללים היום ניתן לגלות את האמת אף לאחר שהתורם נפטר ונקבר.

בה"פ (י-ם) 5222/06 **פלונית נ' שר הבריאות**<sup>49</sup> אישה בשנות ה-40 לחייה מבקשת לקבל טיפול הפרייה חוץ גופית לפי תקנות בריאות העם (הפרייה חוץ-גופית), תשמ"ז-1987. היא מעוניינת לקבל מתורם הידוע לה ושהוא, לטענתה, ידוע בציבור, אף שהוא נשוי לאישה אחרת, בטענה כי עומדת לה הזכות להיבנות וללדת ולד הנושא מטען גנטי של מי שהיא מכירה ואוהבת. עוד טענה שהקטין המיועד ראוי שלא יהא חסר אב (שתוקי, בלשון חז"ל). מעמדו של שתוקי הוא מוטל בספק אם הוא ממזר או לא, ויש חשש שתרומה לא מזוהה מתורם לא ידוע תביא לממזרות בשל חשש של "נישואי אחים ואחיות". יצוין כי האב הסכים לשאת בנטל הכלכלי של הילד לכשייוולד.

בהכרעת הדין השופט יוסף שפירא שוקל את האינטרסים המנוגדים. לצד זכותם של האישה המבקשת והתורם לזכות בהורות ולצד הזכות של כל אדם לפיתוח אישיותו שחלק ממנה החירות לפרות ממי שנראה לו ולהפרות את מי שמעוניין קיימת זכות לעובר לכשייוולד לדעת מיהו אביו הן בשל האפשרות לקבל תמיכה כלכלית ונפשית באופן שוטף והן בשל האפשרות שבהורות מאוחרת של האם ייחשף הילד ליתמות ויוכל לזכות באפוטרופוסות האב. אבל לאשתו של התורם החיה עמו שמורה זכות מוסרית שבעלה יביא צאצאים לעולם וזכות לילדיו מן הנישואין שאביהם לא יביא בן נוסף מחוץ לנישואין. זכויותיהם של אשת התורם ובניו של התורם, קובע השופט שפירא, הן זכויות מוסריות ואינן מהוות פגיעה קניינית. האישה בשל זכויותיה לשיתוף נכסים או איזון משאבים וילדיו ממנה בשל זכותו של התורם לקבוע בחייו מי יירשנו.

נציין כי הפסיקה כאן כמו בהרבה מפסקי הדין הרבים האחרים מדגישה כי קביעת משרד הבריאות בתקנות כי תרומת זרע לאישה פנויה תבוא מתורם אנונימי אינה תקפה מפאת היותה חקיקת משנה, ועיסוק בעניינים מהותיים מצריכה חקיקה ראשית. מרוח הדברים נראה כי אין פניה של הפסיקה האזרחית לאמץ את הכלל "רוב בעילות אחר הבעל" כדי להציל את הילד המחפש זהות אביו מחשש ממזרות.

<sup>48</sup> על שלל הבעיות בקביעת האבהות הנובעות מהזרעה מלאכותית במישור האזרחי עיינו במאמריה המצוינים של רות זפרן, ובעיקר "סודות ושקרים" על שאלת זכותו של צאצא לתרומת זרע להתחקות אחר זהות אביו הביולוגי, **משפטים** לה (2008), עמ' 519. במאמר זה אנו מתמקדים רק במידת התחשבותו של המשפט האזרחי בכלל "רוב בעילות אחר הבעל".

## הלכה, משפט עברי ומדינת ישראל עמיחי רדזינר<sup>1</sup>

המונח 'משפט עברי' איננו זהה למונח 'הלכה'. ההלכה היא מערכת רחבה מן 'המשפט העברי', משום שהיא מכילה צווים רבים שאינם משפטיים, ומטרתה העליונה (גם אם לא בהכרח היחידה) היא דתית.<sup>2</sup>

לאמיתו של דבר, המונח 'משפט עברי' נועד ליצור הבחנה בינו ובין המונח המסורתי 'הלכה'. המונח 'משפט עברי' מופיע לראשונה ב-1859 בספרו של זכריה פרנקל **דרכי המשנה**, אולם הוא משמש במובנו המקובל היום רק בעשורים הראשונים של המאה העשרים, בדרך כלל בקרב אנשים שהתגאו בהיותם חילונים מוצהרים (אף כי רובם בעלי השכלה תורנית רחבה), שמטרתם העיקרית הייתה הבחנה ברורה בין ההלכה ובין 'המשפט העברי' כדי להכין נורמות הלכתיות במקורן לקליטה במדינה היהודית-החילונית העתידה לקום.<sup>3</sup> כל זה בהנחה כי תחייתו הלאומית של עם דורשת תחיית המשפט הלאומי, והמשפט הלאומי של עם ישראל התפתח במסגרת ההלכה, אשר בכללותה איננה מתאימה לחיים לאומיים-חילוניים. חשוב לציין כי אנשים אלה ידעו היטב שלחלקים המשפטיים של ההלכה יש משמעות דתית, והם באו להפריד משמעות זו מן המוסד המשפטי.

אפשר לומר, הבחירה במונח 'משפט עברי' נועדה ממש ליצירת בידול בינו ובין המונח 'הלכה'. בידול זה מתבטא בכמה מאפיינים, שבראשם, כאמור, הניסיון להבחין בין חלקיה המשפטיים של ההלכה ובין חלקיה הדתיים - ברירה סלקטיבית ביותר של אותם מקורות משפטיים העשויים להתאים לדיני משפט מדינה מודרנית, ברירה שכמובן לא תיעשה באמצעות כללי ברירת הדין המקובלים בהלכה. לשון אחרת, הערך בהשתתף משפט המדינה על אדני 'המשפט העברי' יהיה ערך תרבותי-לאומי ולא דתי.

אל ייפלא אפוא שרבנים רבים התנגדו למונח 'משפט עברי' ולא השתמשו בו. הם הבינו היטב שמדובר כאן במונח אנטי-הלכתי מובהק. וכך אפילו הרב הרצוג, שהיה בעצמו חוקר 'המשפט

<sup>1</sup> מאמר זה מבוסס על מאמר רחב ומפורט יותר: עמיחי רדזינר, "המשפט העברי" איננו הלכה (ובכל זאת יש בו ערך), אקדמות טז (תשס"ה), עמ' 139-167.

<sup>2</sup> להרחבה ראו, למשל, Shmuel Shilo, "The Contrast Between 'Mishpat Ivri' and Halakhah", 20 (2) *Tradition* 91 (1982).

<sup>3</sup> להרחבה ראו, למשל: Assaf Likhovski, "The Invention of 'Hebrew Law' in Mandatory Palestine", 46 *Am. J. Comp. L.* 339 (1998).



העברי, השתמש במונח זה רק במקרים מעטים, ובבואו להציע את ההלכה כיסוד לשיטת המשפט בישראל אמנם פעל ממניעים דתיים.<sup>4</sup>

בשנים שחלפו נתמעטו המשפטנים החילונים העוסקים באינטנסיביות בשאלת שילובו של המשפט העברי במשפט המדינה, וכמעט כל העוסקים בה היום הם יהודים דתיים. שופטים בעלי רקע תורני מרבים להשתמש במקורות ההלכה, ואילו שופטים חסרי רקע כזה, מלבד חריגים, כמעט שלא משתמשים בביטויים מהמקורות. לצערי, דומה שהחילוני האחרון שהרבה לעסוק בשאלת המשפט העברי ויישומו במדינה הוא השופט חיים כהן ז"ל, שנפטר לפני שנים אחדות.<sup>5</sup> הסיבה העיקרית היא חוסר היכרות עם הספרות התורנית. כך רוב רובם של העוסקים במשפט העברי במדינת ישראל (וגם רוב החוקרים בענף המדעי הקרוי בשם זה) הם דתיים.

עם זאת דומה שהמניע העיקרי של אותם משפטנים דתיים בני זמננו אינו דתי, כלומר הנחה ולפיה ישנו ציווי הלכתי המורה לשלב את המשפט העברי במשפט המדינה. המניע העיקרי שלהם דומה למניע של מייסדי תנועת המשפט העברי, כלומר מניע לאומי-תרבותי, לדוגמא פרופ' מנחם אלון ז"ל, שמזוהה יותר מכול עם הדרישה להחלת המשפט העברי במערכת המשפט של מדינת ישראל ואף כתב על כך רבות. אמנם, יש חוקרים שזיהו מגמות דתיות במפעלו המחקרי והשיפוטי של אלון.<sup>6</sup> אלון עצמו מציג כביכול ערך דתי בקליטת המשפט העברי באמרו: "כי מבחינת השקפת עולמה של ההלכה נוח ורצוי שסכסוך בין שני הצדדים יבוא על הסדרו לפי התוכן והצדק שבשולחן ערוך מאשר לפי הוראותיה של מערכת משפטית אחרת."<sup>7</sup>

אלא שקריאה כוללת של דברי אלון מלמדת כי הטענה בדבר הערך הדתי שבקליטת המשפט העברי היא שולית למדיי במכלול טיעונו. הן בספרו הן במקומות אחרים אלון מדגיש את הערך הלאומי-תרבותי הרבה מעבר לערך הדתי. בספרו מדגיש אלון שיש להבחין היטב בין פסיקה הלכתית ובין שימוש משפטי במשפט העברי. את דבריו הוא מסכם:<sup>8</sup>

עיקרון זה, העולה בידי הלומד והחוקר בדרך לימודו ומחקרו, מתבקש להיקלט בחוקיה של המדינה ובפסיקתם של בתי המשפט לא כדי שאלה יוסיפו הלכה נוספת לשולחן ערוך המחייב מבחינה דתית, אלה כדי שאלה ימשיכו לשזור את הרעיון המשפטי העברי למערכת משפטה של מדינת ישראל המחייב את אזרחיה מבחינה משפטית. זו קליטה

<sup>4</sup> להרחבה ראו: עמיחי רדזינר, "המשפט העברי בין 'לאומי' ל'דתי': הדילמה של התנועה הדתית-לאומית", מחקרי משפט כו (תש"ע), עמ' 91-178.

<sup>5</sup> על חיים כהן ויחסו המורכב לשאלת שילובו של המשפט העברי במדינת ישראל ראו: עמיחי רדזינר ושוקי פרידמן, "המחוקק הישראלי והמשפט העברי: חיים כהן בין מחר לאתמול", **עיוני משפט** כט (תשס"ה), עמ' 167-244.

<sup>6</sup> ראו, למשל: גדעון ספיר, "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", **עיוני משפט** כה (תשס"א), עמ' 189-220.

<sup>7</sup> מנחם אלון, **המשפט העברי**, מהד' שלישית ירושלים תשמ"ח, עמ' 1604 והערה 31.

<sup>8</sup> שם, עמ' 1603.

נאה, טוב ורצויה של המשפט העברי, אף על פי שאין זה פסק הלכה במובנו של מושג זה מן הבחינה הדתית.

תפיסה זו עולה גם בפסקי הדין שלו.<sup>9</sup>

אם כן, ניתן לומר שאין הבדל של ממש בין המניע של מצדדי השימוש ב'משפט העברי' בני-זמננו ובין המניע של מצדדיו מן העבר, שרובם היו חילונים-אידיאולוגים. הסיבה שתחום שבעבר עסקו בו גם חילוניים הוא היום נחלתם הכמעט בלעדית של שומרי המצוות היא כאמור תחומי ידע והזדהות ולא תחושת חיוב הלכתי. אילו ערב קום המדינה ובשנותיה הראשונות היה קונצנזוס רחב באוכלוסייה היהודית בארץ בדבר הצורך בשילובו במדינה ואף בחקיקה שתבסס עליו,<sup>10</sup> הרי תביעה זו היא היום נחלתם הכמעט בלעדית של חוגים דתיים.

מה ערכו של המניע התרבותי-לאומי? יש הטוענים שהוא משולל כל ערך, למשל, במאמר שכתב הרב ד"ר מיכאל אברהם.<sup>11</sup> עיקר טענתו של אברהם נגד המניע התרבותי היא שמכיוון ש'המשפט העברי' איננו זהה להלכה, הרי ממילא אין הוא משפטו הלאומי של עם ישראל, ולכן אי-אפשר לדבר על ערך תרבותי-לאומי בקליטתו. אברהם קובע כי "בדרך כלל השאיבה מן ההלכה היא בעלת ערך דקלריטיבי בלבד", ובעיניו זהו "ערך מפוקפק מאוד". אני מסכים, כאמור, לאי-הזהות בין 'המשפט העברי' ובין ההלכה, וכי שאיבה ממנו היא הצהרתית בעיקרה. אולם אינני מסכים שמדובר ב"ערך מפוקפק מאוד".

יש לציין כי טענות דומות לטענותיו של אברהם כבר הושמעו בעבר. אנשי 'המזרחי', שזיהו את 'המשפט העברי' עם ההלכה, התנגדו מאוד לגישה שטענה כי אין זהות כזאת,<sup>12</sup> וטענתם העיקרית היא שדווקא הפועלים ממניעים לאומיים צריכים לקבל את הקביעה שהמשפט הלאומי של עם ישראל הוא ההלכה המסורתית. יצירה חדשה של 'משפט עברי' שאיננו זהה להלכה חוטאת לכך. למשל, במאמר המערכת של **התור**, שבועון תנועת 'המזרחי', בתמוז תרפ"ז (ההדגשות במקור), נכתב:

וצריכים אנו לומר: תחית המשפט העברי ובית הדין הלאומי הוא בלי ספק חלק בלתי נפרד של התחיה הלאומית, בזה אין חולק, ואנו נלחמים להחלטה זו בודאי, אבל אומרים אנו שתחית המשפט העברי היא חלק בלתי נפרד מן התחיה הלאומית, ולא יצירת המשפט העברי.

באופן דומה פעל זרח ורהפטיג הדתי נגד ניסיונו של חיים כהן החילוני לעצב חוק ירושה 'עברי' למדינה היהודית. כהן הציע חוק שרובו מבוסס על הסדרים הקיימים בהלכה ומקצתו (בפרט

<sup>9</sup> למשל: ד"ר 13/80 **אליעזר הנדלס נ' בנק קופת עם בע"מ ואח'**, פ"ד לה (2), 785, 794.

<sup>10</sup> ראו במאמר הנזכר לעיל בהערה 5.

<sup>11</sup> מיכאל אברהם, "האם ההלכה היא משפט עברי? על דת, מוסר ומשפט", **אקדמות** טו (תשס"ה) 141.

<sup>12</sup> ראו במאמר הנזכר לעיל בהערה 4.

בעניין ירושת האישה, הבת והבכור) מציע, מסיבות מובנות, הסדר אחר. ור הפטיג יצא נגד הניסיון לסטות מן ההלכה המסורתית וטען שגם אם מתבקשים תיקונים, הרי הם צריכים להיעשות על-ידי הרבנים שההלכה מסמיכה אותם לעשות זאת, ולא על-ידי מחוקק חילוני. בסופו של דבר חוק הירושה הישראלי שהתקבל רחוק מן 'המשפט העברי' מרחק רב הרבה מהצעת החוק שהציע כהן. גופים לאומיים-דתיים אלה, שזיהו את 'המשפט העברי' עם ההלכה, כלומר זיהו מניע לאומי 'אמיתי' עם מניע דתי, ניסו לתפוס מרובה וכך החמיצו גם את המועט.<sup>13</sup>

ברור שכיום כבר לא צפוי ששיטת המשפט של מדינת ישראל תבוסס על ההלכה. השאלה היא אם בשל כך יש גם להימנע מפעולה במישור הסמלי של ניסיון להשפיע על מערכת המשפט של המדינה שתקלוט מרכיבים מן המקורות ההלכתיים, אף כי במידה מעטה, ללא ערך דתי. תשובתו של מיכאל אברהם היא שאין בזה כל ערך. לעומתו התומכים בשילובו של 'המשפט העברי' סבורים שיש ערך בסמלים.

הרבה יהודים חרדים ואף אחרים סבורים, שמדינה חילונית אינה יכולה להיחשב 'מדינה יהודית' אלא לכל היותר מדינה שאזרחיה או שליטיה הם יהודים. לא כך סוברים התומכים בשילוב 'המשפט העברי'. אחד המרכיבים היסודיים בהותה של מדינה (והיום, יותר מבעבר גם בעיצוב פניה) הוא מערכת המשפט שלה. מי שמאמין שיש ערך תרבותי-לאומי בסמלי המדינה חזקה עליו שיאמין שיש ערך גם בקליטת 'המשפט העברי', אף אם מדובר בסמל בלבד.

סבורני שרבים מעדיפים שדגל המדינה יהיה כחול-לבן (אף שספק אם יש ערך דתי בדגל); שסמל המדינה יהיה מנורה (אף שספק אם כך נראתה מנורת המקדש); שחיילי צה"ל יקבלו בהשבעתם תנ"ך (אף שרבים מהם לא נוהגים בתנ"ך כפי שההלכה דורשת); שהמקרא והתורה שבעל-פה יילמדו במוסדות חינוך 'חילוניים' (אף שרבים מהתלמידים לא רואים בהם ערך דתי) ועוד. לא מפתיע אפוא שיהיו שיפעלו לטובת הערך - ערך סמלי - שיש בשילוב 'המשפט העברי' במשפט המדינה היהודית.

מכיוון שמדובר בערך לאומי-תרבותי הפונה לכלל היהודים ולא בערך דתי שמעניין מטבע הדברים רק את שומרי המצוות, הרי לדעתי אין מקום לטענה ולפיה קיים חוסר רצון בקרב הציבור הכללי בארץ בקליטת 'המשפט העברי' (ודוק: 'משפט עברי' ולא הלכה). אמנם קשה לומר כי מפעלם של מצדדי שילובו של 'המשפט העברי' צלח, אולם, הגורמים העיקריים להצלחה החלקית, לדעתי, הם אלה שנזכרו לעיל, בסעיף 2 (כמו פרופ' אלון), ולא אידיאולוגיה.

חשוב לציין שרבים אינם מבחינים בין שני מושגים שונים שיש לדון בהם במישורים שונים: 'משפט עברי' ו'חקיקה דתית' (ייתכן שמקורו של טשטוש זה בהנחה המוטעית, כאמור, שביסוד מפעלם של הצדדים בשילובו של 'המשפט העברי' עומד מניע דתי). את 'המשפט העברי' הגדרתי

<sup>13</sup> ראו במאמר הנזכר לעיל בהערה 5

כמערכת שאיננה זהה להלכה ואיננה פועלת ממניעים דתיים. 'חקיקה דתית' היא עניין אחר: החקיקה הדתית היא אכיפת דין הלכתי, בדרך כלל ממניע דתי. כך מגדיר אותה מנחם אלון:<sup>14</sup>

"חקיקה דתית" היא כל דבר חקיקה, שבעיני הציבור שאינו דתי - וגם בעיני הציבור הדתי כשהוא מסתכל עליה כפי שהציבור שאינו דתי רואה אותה - יש בה מניע או עניין דתי, ושולול אותו מניע או עניין לא היה נחקק כלל או לא היה נחקק באותה צורה כפי שהוא נחקק.

ברור שטענות בדבר כפייה דתית יישמעו נגד 'חקיקה דתית' ולא נגד חקיקה אזרחית המשתמשת בהסדרים ראויים שמקורם - ההיסטורי ולא הנורמטיבי- בהלכה. על כן לא נכון להקיש ליחס החיובי לשילוב של 'המשפט העברי' מן הדעות השליליות הרווחות בציבור כלפי חוק הנישואין והגירושין של מדינת ישראל (החוק הדתי הבולט ביותר בישראל). קל להבין את ההסתייגות מדיני נישואין וגירושין הכופים על אנשים לציית למערכת שאינם מזדהים אתה ושאת שיקוליה הדתיים אינם מבינים; מערכת שמגבילה מאוד את חירותם להינשא ולהתגרש. אך אין בין זה ובין שילוב הסדרים ראויים ועילים מן 'המשפט העברי' בחוקים אזרחיים של החקיקה הישראלית. להלכה, אפשר לאמץ את 'המשפט העברי' במשפט הישראלי בכמה אופנים, גם אם בפועל בחינת החקיקה והפסיקה הישראלית מלמדת שהשימוש של המשפט הישראלי במשפט העברי דל למדי (אך זה עניין למאמר אחר). ייתכן שסעיף חוק כלשהו יקלוט בדרך כמעט זהה הסדר משפטי פרטני שקיים בהלכה, ייתכן שהחוק יקלוט אותו במידה חלקית במישור כלשהו; ייתכן ששופט הדן בסעיף חוק קיים אשר זקוק לפרשנות או צריך להכריע בדיון יפנה למקורות 'המשפט העברי'; ייתכן שהחוק הישראלי המסדיר תחום משפטי מסוים יאמץ אתוס חברתי-משפטי מן ההלכה העוסקת בתחום דומה ויעצב את דרכו לפיו.<sup>15</sup>

דרכים אלו היו מושא לביקורות שונות, מקצתן מוצדקות. למשל, צודק מיכאל אברהם באמרו כי כאשר מדובר באימוץ גישה ערכית הקיימת ב'משפט העברי', "לכל היותר ניתן לצפות לסיגול יצירתי וסלקטיבי של כמה גישות בסוגיות מסוימות, שיעשה בהתאמה לערכי הדמוקרטיה הליברלית", אולם אינני מסכים למסקנתו המנוסחת בלשון שאלה: "אם כן, מהי המשמעות היהודית של גישה שכזאת? האם יש כאן שאיבה של ממש מן ההלכה?" ודאי שאין כאן שאיבה כזאת, משום שלא מדובר בקליטת ההלכה וקבלת אופייה המקורי הדתי. על כך הרחבתי בדבריי לעיל, שמהם ניתן ללמוד כי לשיטת התומכים בשילוב של 'המשפט העברי', אף שאין כאן שאיבה כזאת, הרי "משמעות יהודית" יש כאן. ראשית, אל לנו להתפלא שגישות הקיימות בהלכה קיימות גם במערכות דמוקרטיות-ליברליות. הערך הלאומי עבור המצדדים בשילוב 'המשפט העברי'

<sup>14</sup> מנחם אלון, חקיקה דתית, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 4.

<sup>15</sup> להרחבה על אופני הקליטה של המשפט העברי בליווי דוגמאות רבות ראו בכרך השלישי של הספר **המשפט העברי** (לעיל, הערה 7). דוגמא יפה לדרך האחרונה, שכתב משפטן שאיננו שומר מצוות ומוכר כחוקר מוביל בתחום דיני הקניין ראו חנוך דגן, "דיני עשיית עושר - בין יהדות לליברליזם", בתוך: **משפט והיסטוריה** (ד' גוטוויין ומ' מאוסטר עורכים), ירושלים תשנ"ט, עמ' 165.

בטענה כי מדינת היהודים אימצה אותן משום שהן משקפות תפיסות שקיימות במקורות המשפט העברי. שנית, בהחלט ייתכן שהמחוקק הישראלי בהסדרתו סוגיה משפטית נתונה נדרש לבחור תפיסה ערכית אחת מתוך כמה תפיסות אפשריות שמתיישבות עם ערכים מודרניים. במקרה כזה יטענו אותם מצדדים שעל המחוקק לבחור תפיסה שמתיישבת עם תפיסת ההלכה בסוגיה הנתונה.

כאן המקום להזכיר טענה נוספת המושמעת נגד שילובו של המשפט העברי במשפט המדינה, ולפיה קליטה חלקית של הסדרים מן המשפט העברי יש בה לא רק עיוות דתי אלא גם עיוות משפטי. למשל, כך טוען מיכאל אברהם. הדוגמא שהוא מביא לדבריו היא קליטת הדינים של חיובי השומרים ללא קליטת מוסד השבועה המאפשר להם להיפטר מחיובים אחרים (למשל, שומר שכר מחויב לשלם במקרה של גנבה ואבדה, אך במקרה של אונס הוא נשבע ונפטר). נניח לשאלת העיוות הדתי, שכאמור אינה רלוונטית לגישה המצדדת בשימוש במשפט העברי, אך האם חל כאן עיוות משפטי? התשובה פשוטה: לא. חזקה על המחוקק הבוחר באופן סלקטיבי מקורות מן המשפט העברי שהוא דואג להשתמש בהם שימוש מושכל. שני הסעיפים הראשונים של חוק השומרים הישראלי מכילים הגדרות והסדרים שאובים לכאורה מן המשפט העברי, ביניהם הקביעה כי שומר חנם חייב רק כאשר הנזק נגרם מרשלנות, ושומר שכר חייב רק בנזק שהיה עליו למנוע (סעיף 2 לחוק השומרים). שופט שזקוק להפעלת סעיף זה יפעיל את דיני הראיות המקובלים במקרים כגון אלה, ולא ברור איזה עיוות משפטי ייגרם כאן.

ראוי להוסיף שלפי היגיון משפטי זה ייווצרו בהכרח עיוותים בכל מקרה שהמחוקק קולט הסדרים חלקיים משיטות משפט זרות, אולם יצירת חוק ססעיפיו שאובים מכמה שיטות משפט היא מהלך נפוץ ביותר. האחדת כל הסעיפים לכדי הסדר משפטי יעיל והגיוני היא מטרת מנסח החוק. עתה נבחן את ההבחנות שהצענו בין הלכה ובין משפט עברי ואת דרכי יישומו של האחרון באמצעות עיון בדרכו של שופט ישראלי ידוע.

משה זילברג, בוגר ישיבות ליטא, שימש לימים משנה לנשיא בית-המשפט העליון והרבה להשתמש במקורות ההלכה במקומות שלדעתו ראוי לעשות זאת. אלא שמהותו של שימוש זה לא הייתה אחידה. אכן, לעתים סבר שיש לפנות אל המשפט העברי כאל מקור מחייב, בייחוד בעת פרשנות מונחים שהמחוקק הישראלי שאב לכאורה מן ההלכה. לדוגמא, הוא כתב על פירוש המונח 'חלים' המופיע באחד מסעיפי החוק שדן בו:<sup>16</sup>

ואל יאשימו אותי באנאכרוניזם משפטי, ובל יטיחו כלפי כי אני בא לפרש חוקים מודרניים על-פי חכמי ימי הביניים... מה שהשתדלתי לעשות כאן הוא לגלות את פירוש המלות שהשתמש בהן המחוקק החילוני. כי המונח ההלכתי הנפלא, עשיר התוכן, של ה"חלות", נכנס כמות שהוא, על קרבו ועל "פירושו", לתווך הנומנקלטורה המשפטית העברית המודרנית, וחזקה על המחוקק הישראלי שידע את משמעותו של ביטוי זה.

<sup>16</sup> ד"נ 13/58 עירית תל-אביב-יפו נ' לובין פ"ד יג, 118, 135.

אולם בדרך כלל פנה זילברג אל 'המשפט העברי' כאל מקור השראה בלבד כשהוא מדגיש כי אין זה מקור מחייב ברוב הסוגיות שהמשפט הישראלי עוסק בהן. כך העיד זילברג על עצמו באחד המקרים שבהם פנה אל 'המשפט העברי':<sup>17</sup>

השכירות, כמוסד משפטי, לא תמול שלשום נולדה, ודברי ימי חייה כדברי ימי האנושות. הבעיות המתעוררות בסוגיא זו טיפוסיות הן לכל שיטות המשפט, ולכן מותר יהא לנו לשאוב כאן אינפורמציה מפי השיטות האחרות, עתיקות ומודרניות גם יחד. ודאי לא כחומר מחייב, אלא כמקור להשראה ולהשוואה, ולהתרת הספקות.

זילברג לא היסס גם ללמוד עקרונות ערכיים כלליים מן 'המשפט העברי'. לדוגמא:<sup>18</sup>

והיה כי ישאלך השואל מחר לאמור: מנין הלגיטימציה להרכיב את השקפותינו אנו על הלכה שמקורה הוא בתחיקה התורכית? ואמרת לו: את ההלכה כי אפשר לבטל חוזה בשל היותו נוגד את הסדר הציבורי, אנו שואבים מסעיף 64(1) של חוק הפרוצידורה האזרחית, העתמאני, אבל על עצם השאלה מה הוא הסדר הציבורי או תיקון העולם, עלינו להשיב מתוך השקפות המוסר והתרבות שלנו, כי מקור אחר זולתן ל"סדר" ול"תקינות" אין! היהדות, מאז ומעולם, מאדירה ומפארת את הערך הכביר של חיי אנוש... לא ייקל, כמובן, ליטול את הרעיונות הנשגבים ההם, וליצוק מהם מטבעות של משפט ממש. אבל כאשר השאלה המכרעת לגבי המסקנה המשפטית היא שאלה של השקפת עולם - מה "טוב" ומה "רע", מה "תיקון" ומה "קלקול" העולם - מותר לנו וחייבים אנו לשאוב דוקא מן המקורות הקדומים הנ"ל, כי רק אלה משקפים נאמנה את השקפות-היסוד של כלל האומה היהודית.

זילברג קרא למחוקק הישראלי לפעול למען שילוב 'המשפט העברי', קריאה שהייתה חדשה עבורו. כבר בסוף שנות השלושים החל לקרוא ליצירת קודיפיקציה המבוססת על 'המשפט העברי'. לזילברג היה ברור שיש ליצור שיטת משפט חדשה למדינה היהודית שתקום, ושאי-אפשר לאמץ כמקשה אחת קודקס חוקים זר אלא לבחור בקודקס התואם את 'הרוח היהודית', על כן:<sup>19</sup>

המוצא האפשרי היחידי הוא, איפוא, ליצור לנו שיטת משפט חדשה, משלנו לעצמנו. ובנידון זה אין לפנינו חלל ריק לברוא בו יש מאין, אלא - לאושרנו - ישנו וקיים הבסיס האיתן, ההיסטורי של המשפט העברי, המכיל בקרבו את כל היסודות הדרושים לשם יצירת קודקס מודרני, להסדר החיים האזרחיים של המדינה.

ע"א 208/51 הקר ואח' נ' ברש ואח', פ"ד ח, 566, 573.

ע"א 461/62 צים ואח' נ' מזיאר, פ"ד יז, 1319, 1332-1333.

הדברים פורסמו באוסף מאמריו של זילברג: באין כאחד (כנסו והביאו לדפוס צ' טרלו ומ' חובב), ירושלים תשמ"ב, עמ' 180-201.

17

18

19

ומכיוון ש"המשפט העברי בצורתו הנוכחית איננו מסוגל לשמש קודכס רשמי אשר על פיו ישקו כל צרכי החיים שלנו" -

ברור, איפוא, כי גם אם נקבל על עצמנו את מרותו של כל התוכן המטריאלי של המשפט העברי, יהיה עלינו לסדר קודיפיקאציה חדשה של החוק, קודיפיקאציה מופשטת, קצרה, מרוכזת, אשר תכיל באלף-אלפיים סעיפים את כל יסודות המשפט האזרחי, עם כל המוסדות הכלליים שבו, ובספר אחר, באי אלה מאתיים עד שלוש מאות סעיפים את כל הכללים והדינים של הפרוצדורה האזרחית.

זילברג חוזר על רעיון זה ביתר פירוט במאמר בספרו **כך דרכו של תלמוד**, בפרק השמיני והאחרון הקרוי 'על פרשת דרכים'.<sup>20</sup> הוא מרחיב שם בצורך בקליטת 'המשפט העברי' בשיטת המשפט הישראלית, משום שזהו משפטו הלאומי של העם היהודי. זילברג מדגיש כי הקודקס המחודש שהוא מציע לא יקלוט בהכרח את כללי ההכרעה של ההלכה ואף לא את כל פרטיה בסוגיה נתונה. למשל, השיקול העיקרי בקבלת דעה בסוגיה שקיימת בה מחלוקת פוסקים יהיה התאמתה לרעיונות המקובלים במשפט המודרני: "ברירת הרעיונות המשפטיים אשר עדיין לא אבד עליהם כלח", כלשונו.

מהות הליך שילובו של 'המשפט העברי' במשפט המדינה מוצגת על ידו כך:<sup>21</sup> השאלה, בתכלית הקיצור, היא: מה הם הדרכים והאמצעים להחייאת המשפט העברי, כמשפט המדינה, ישראל... משפט זה יחול, לכשיבוא, על כל תושבי המדינה ללא הבדל דת וגזע, כי את סמכותו הוא יינק לא מן האימפרטיב הקטגורי של דת ישראל, אלא מן הגוף המחוקק, החילוני, של מדינת ישראל. ואם שם "המשפט העברי" יקרא עליו, הרי זהו רק בשל אימוצם - על ידי המחוקק - של כללי יסוד ובניני אב, אשר הורתם ולידתם היתה בהשקפת העולם והמשפט של העם העברי.

כלומר, יש פער ניכר בין ההלכה ובין 'המשפט העברי' שזילברג מציע לקלוט. פער זה מתבטא גם בהיקף ההסדרה המשפטית אבל בעיקר בשאלות מקור הסמכות של החוק והמניעים לקיומו. מכאן שזילברג ידע היטב את הפער העצום בין שני המושגים שאנו עוסקים בהם. מודעות זו מומחשת היטב כאשר קוראים את הפרקים שלפני הפרק השמיני בספרו **כך דרכו של תלמוד**. בפרקים אלה מציג זילברג את ההלכה התלמודית ומדגיש כמה פעמים את היותה מערכת משפט ייחודית, השונה במידה רבה ממערכות משפט אחרות, היות שמדובר במערכת שמקורה דתי. כך בשאלת היקפו של המשפט (עמ' 1):

<sup>20</sup> משה זילברג, **כך דרכו של תלמוד**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 140-161.

<sup>21</sup> משה זילברג, "תחיית המשפט העברי כמשפט המדינה בישראל - כיצד?", בתוך: **המשפט העברי ומדינת ישראל**, (בעריכת יעקב בזק), ירושלים תשכ"ט, עמ' 50-54. ההדגשות במקור.

המשפט העברי שלא כדרך שאר שיטות המשפט או רובן המכריע, אינו מצטמצם בתחומי ה'בין אדם לחברו' בלבד, והוא מכניס לקטיגוריות משפטיות, מכנה כינויים משפטיים, תופס תפיסה משפטית, גם את היחסים שבין אדם למקום. וכך בשאלת מקורו של המשפט ומטרתו (עמ' 88):

המשפט העברי הוא משפט דתי, מיוסד על ההכרה הדתית של העם. גם העבירות שבין אדם לחבירו הנן אף הן עבירות דתיות, ואף הן פוגעות ביחסים שבין אדם למקום... העצה הפשרנית הידועה: "תנו לקיסר אשר לקיסר, ולאל אשר לאל", הוא חידוש שנתחדש בבית מדרשה של הנצרות.

וכך בשאלת מקומן של הזכויות והחובות במשפט (עמ' 72-73):

אפשר לומר, עם קב חומטין כמובן, כי המשפט המודרני אינו מתעניין כלל בחובות, הוא מתעניין רק בזכויות... לא כן הוא המצב, כפי שראינו, במשפט העברי. ודאי שאין הדבר כן לדעת האמורא שהזכרתי, הסובר פריעת בעל חוב מצוה. פריעת בעל חוב היא בנין אב לכל שיטת החיובים האזרחיים. ואם אף היא אינה אלא מצוה, כלומר: חובה דתית-מוסרית המוטלת על החייב, הרי שלפי קונצפציה זו החובה היא עיקר, וזכות - טפל, או אף פחות מזה.

אך לא את מערכת המשפט הזאת ואת ההלכה מציע זילברג לשלב במערכת המשפט הישראלי אלא 'משפט עברי', מונח שמובנו אחר לגמרי.



## האם האסיר המשוחרר "שילם את חובו לחברה"?

תפיסות במערכת אכיפת החוק, במערכת החברתית ובמשפט העברי כלפי עבריין

שריצה עונשו

אורי תימור ונתנאל דגן

הביטוי "שילם חובו לחברה" על הטייתו משמש הן אסירים שסיימו לרצות עונשם והן את הציבור הרחב ואמצעי התקשורת. משמעותו המילולית הפשוטה היא שהעונש שריצה העבריין הוא תיקון מלא לעברה שביצע, ולכן הוא ראוי ויכול לפתוח דף חדש ונקי בחייו. במאמר קצר זה נעמוד על תפיסות משפטיות וחברתיות הנוגעות לביטוי זה. בחינה ביקורתית של אמירה זו מגלה כי היא מגלמת תפיסה בעלת משמעות משפטית-פורמלית, חברתית-בלתי פורמלית ואישית.

**ברובד המשפטי** לענישה כמה מטרות. הענישה הגמולית נובעת מגישה מוסרית דאונטולוגית, המתמקדת בפגיעתו של העבריין, גלומה בחומרת העברה שביצע בעבר (ובנזק ובאשם הגלומים בה) ובפגיעתה בחברה ובפרטים שבתוכה (Duff & Garland, 1994). ענישה זו מבוססת בין השאר על השקפות מוסריות של הוגים כמו קאנט, המדבר על דרישת הצדק בענישה (Kant, 1999). לשיטתו, העובר על החוק עובר על הצו הקטגורי המחייב אותו לקיים את החוק על סמך הסכמה חברתית. הצו הקטגורי מחייב את החברה להעניש את העובר על החוק כמידתו ללא קשר לתועלת חברתית הצומחת מהעונש. גמולנים אחרים טענו כי ענישת העבריין גם מבטלת את היתרונות אשר השיג בדרך בלתי הוגנת ומחזירה את האיזון בין הקרבן לעבריין (Murphy, 1973; Morris, 1968). היום מקובל לומר כי ענישה גמולית שואפת למידתיות בין חומרת העברה לחומרת העונש המוטל בגינה (קנאי, תשנ"ג). בגישה גמולית יש יסוד לטענה שאסיר בגמר עונשו "שילם חובו לחברה". החוב לחברה הוא שנות מאסר או עונש אחר שנגזר עליו, והשלמת העונש היא תשלום החוב (Vitiello, 1997). תפיסה זו מגולמת לעתים בפסיקת בתי המשפט. למשל, אמר בית המשפט העליון בבש"פ 962/10 פלוני נ' מדינת ישראל (פורסם בנבו, 24.3.2010):

אדם שעניינו הוכרע ועונשו רוצה, הוא בגדר נאשם שנתן את הדין ושילם את חובו לחברה ולנורמות הדין הפלילי ובדרך כלל לא יעלה על הדעת לפגוע בחירותו של אסיר אשר ריצה את מלוא עונשו, והוא יוצא לחופשי בלא כל מגבלה גם כאשר מסוכנותו לציבור בעינה עומדת.

מנגד ענישה תועלתנית לשם הרתעה או לשם מניעה מכוונת להביא תועלת בעתיד לחברה, לעבריינים ולקרבנות. ענישה כזו צופה פני עתיד. היא רואה בעברה הוכחה למסוכנותו של העבריין ומסיקה שיש להרתיע את העבריין או עבריינים נוספים בפוטנציה מפני עבריינות נוספת או כדי להרחיק את העבריין מהחברה, כדי שלא ימשיך לפגוע בה. לעבריין שקיבל עונש שתכליתו הרתעתית או מניעתית וכך העונש בעיניו, אין בסיס לטענה ש"שילם חובו לחברה". איננו יכולים

לומר אלא שהעברין אינו מסוכן ושהורתע באמצעות העונש. ראוי להדגיש שהחקיקה הפלילית בישראל אינה מחייבת להטיל פיצוי לטובת נפגע העברה, והדבר תלוי בשיקול דעתו של בית המשפט. לעתים קרובות העברין נדרש לשלם קנס למדינה. הקנס, שהוא העונש הפלילי השכיח ברוב מערכות הענישה בעולם המערבי (עינת, 2002), מגיע לאוצר המדינה ואינו מפצה את נפגע העברה. וכן במאסר, שעליו משלמת המדינה טבין ותקילין מאוצרה. מלבד תחושת שביעות רצון על שהפוגע בא על עונשו אין נפגע העברה זוכה לפיצוי חומרי על הפגיעה בו (למעט אפשרות למצות את זכויותיו בדין האזרחי). אם כן, לא ניתן לראות בעונשים המוטלים על עבריינים פיצוי לקרבנות, ותכופות גם לא פיצוי לחברה. גם מבחינתם של כל אותם עבריינים רבים המתקשים להודות באשמתם ורואים עצמם, לפחות על פי הצהרותיהם, כקרבנות ולא כעבריינים, לא ניתן לטעון ששילמו את חובם לחברה.<sup>1</sup> לדעת הללו העונש שהוטל עליהם שרירותי ובלתי צודק בעיניהם (למשל: אבולעפיה, 2005), וכך כשההליך המשפטי הפורמלי-הטכני מעמעם את תחושת האחריות של הנאשם לעברות שביצע. ויש שהעברין מסיים את ההליך ללא שביצע מהלך פנימי תודעתי-נפשי שימנע ממנו לשוב לפשיעה בעתיד. בעיניו ההליך הפלילי הוא חלק משיח של מומחים לדבר, והוא עצמו שחקן פסיבי (השוו: קובו, 2009; דרשוביץ, 2006, 51-66), וממילא אינו רואה בהליך תשלום חוב לחברה או לנפגע העברה.

### יחס מערכת אכיפת החוק לאסירים המבקשים שחרור מוקדם

סוגיה חשובה הקשורה לשאלה אם אסיר שילם את חובו לחברה היא השחרור המוקדם. חוק שחרור על תנאי ממאסר, התשס"א-2001 קובע בראשו שלוש מטרות עיקריות: שיקום אסירים שיש סבירות גבוהה ששחרורם לא יסכן את שלום הציבור, פיקוח על המשוחררים בתקופת התנאי ועידוד אסירים להתנהגות טובה בכלא. קיומו של השחרור המוקדם מותנה בהתנהגות טובה, בהוכחה כי המסוכנות מהאסיר פחתה וסיכויי שיקומו טובים ובעמידה בתנאים שקבעה ועדת השחרורים. תקופת השחרור על תנאי מאפשרת בחינה של התנהגותו של האסיר המשוחרר ומאפשרת את ביטול השחרור אם אין האסיר עומד בתנאים. לכל אורך התהליך, החל מהדיון בבקשת האסיר לשחרור מוקדם ועד לסיום תקופת השחרור על תנאי, חייב האסיר להוכיח שהוא עומד בתנאי שחרורו ושאינו מסכן את הציבור. הוא נדרש לעמוד בתנאים מגבילים כמו מעצר בית מדי לילה והתייצבות שבועית במשטרה. דרישה זו מוכיחה שהמערכת עדיין אינה נותנת בו אמון רב. הדברים נלמדים גם מהפסיקה. למשל, בית המשפט העליון קבע בע"פ 4654/03 **חרב וליד נ' מדינת ישראל**, תק-על 2006(2), 4404:

<sup>1</sup> אף כי הודאה מלאה והבעת חרטה יכולות במקרים מסוימים להביא להקלה בעונש. בפסיקה בארץ יש דוגמאות להקלה כזו המנומקת בעיקר בהקלה על בית המשפט במלאכתו וחיסכון בזמן יקר. ראו ע"פ 1289/93 **לוי נ' מדינת ישראל** ("במקום שנאשם מודה באשמה, עשוי בית המשפט להביא הודאה זו במניין שיקוליו, ובוודאי כך במקום ששוכנע כי הנאשם התחרט על מעשיו הרעים והכה על חטא").

אסיר שהפר תנאי שחרורו נלווית לו חומרה רבה... מאחר שמדובר כבר בעונש שהחל ביצועו... משכשל האסיר וביצע עבירות נוספות עת שהוא משוחרר על תנאי, פוחת מאוד משקלם של הטעמים להקלה עמו. בעיקר נחלש משקלו של אינטרס השיקום מחוץ לכותלי הכלא, שכן כאשר ניתנה בידו האפשרות לחזור למוטב, שב וטעם הציבור את פגיעתו הרעה. מנגד מתעצם משקלו של האינטרס כי האסיר יישא את מלוא העונשים שנגזרו עליו וישלם את מלוא חובו לחברה, ממנה יורחק לאחר שמעל באמונה.<sup>2</sup>

בעניין זה היו שראו בתקופת התנאי מצב גבולי-לימינאלי בין חירות למאסר ובין אוטונומיה לפיקוח. המשוחרר על תנאי נתון במשטר המוכתב לו בתנאי השחרור והמגביל מקצת מחירויות היסוד שלו. חירותו תלויה ועומדת על בלימה: אין הוא אזרח חופשי במובן המקובל וגם אינו אסיר במובן המקובל (Blumstein & Beck, 2001). טרביס (Travis, 2000) טוען כי תנאי השחרור יוצרים אבחנה מוסרית בין המשוחררים על תנאי לשאר חברי הקהילה, ורק בתום תקופת התנאי הם נחשבים כמי ששבים ומחזירים לעצמם את מקומם בקהילה. תנאי השחרור, שאינם קלים לקיום, מעמתים את המשוחרר עם העובדה כי ביצע בעבר עברה פלילית חמורה, שהטילה ספק במחויבות שלו לערכי הקהילה ולביטחון ההדדי של חבריה זה בזה. מגולם בהם מסר שלפיו המשוחרר על תנאי אינו נחשב בעל יכולת להתמודד עם צרכיו על פי ערכי המשפט הפלילי. כעת החברה אינה נותנת בו את האמון שנתנה בו בעבר. לכן עליו לקבל עליו פיקוח המגלם בקרבו מסר ביקורתי כלפיו, ושזרחים אחרים פטורים ממנו (השוו: Duff, 2001; Werth, 2012).

### יחס מערכת אכיפת החוק לעבריינים שהורשעו, נענשו וריצו את עונשם

האם המערכת רואה באסיר המשוחרר אדם ששילם חובו לחברה וזכאי לפתוח דף חדש ונקי בחייו? מסתבר שהתשובה אינה חד-משמעית. גם לאחר שריצה את עונשו, עדיין מוטלות עליו הגבלות מסוימות, ולעתים הוא נחשב כמי שעדיין חב לחברה. ואומר פלטר (Fletcher, 1999)

There is no point to the metaphor of paying one's debt to society unless the serving of the punishment actually cancels out the fact of having committed the crime. The idea that you would pay the debt and be treated as a debtor (felon) forever verges on the macabre (p. 1907).

<sup>2</sup> וראו רע"ב 1559/03 **מדינת ישראל נ' סוויסה**, פ"ד נח (1) 892,880 (2003) ("מתוך כוונה לאפשר גם למי שמעד, ונראה כי למד את לקחו לשקם את חייו, ניתנה לוועדת השחרורים הסמכות להתיר לאסיר להשלים את מאסרו כשהוא מתהלך חופשי, והיתר זה לווה בהתחייבות אחת של הרשות - שהאסיר לא ישוב וייאסר כל עוד הוא ממלא אחר תנאי השחרור. זהו אפוא בבחינת "חוב" שחב אסיר מכוח פסק-דין חלוט, אך "הנושה", החברה באמצעות ועדת השחרורים, הביעה נכונות לדחות את פירעון יתרת החוב, ואפילו למחול עליה כליל, אם יקיים האסיר את ההתחייבויות שנטל על עצמו").

למשל, יש כמה השלכות היקפיות למשפט הפלילי. אחת החשובות שבהן היא מרשם פלילי. על פי חוק המרשם הפלילי ותקנת השבים, התשמ"א - 1981, רק אחרי כמה שנים מתום המאסר (בהתאם לחומרת העבירה וגיל העבריין) מתיישנת העבירה ולאחר תקופת זמן היא נמחקת. אבל כל זמן שלא נמחק הרישום (ולעתים התיישון), חלות הגבלות על זכויותיו של העבריין שריצה עונשו והוא לא יוכל, למשל, לקבל רישיון להחזקת נשק או רישיון נהיגה ברכב ציבורי. במקרה של עבריין מין שריצו עונש מאסר ההגבלות עליהם אף חמורות יותר. לפי חוק הגנה על הציבור מפני עברייני מין, התסס"ו-2006, אם מסוכנותם אינה נמוכה, רשאי בית המשפט להוציא צו פיקוח ומעקב אחר התנהגותם ומגבלות על התנהגותם לתקופת זמן מוגדרת. ניתן לומר שהמערכת הפורמלית אינה נותנת אמון מלא בעבריין שהורשע וריצה עונשו ולא רואה בו מי שאינו חייב עוד לחברה בגין עברותיו. אף במקרה שהסתיים ההליך באי-הרשעה ובהטלת צו מבחן או צו שירות לתועלת הציבור (של"צ), חוק המרשם הפלילי קובע תקופת מחיקה (והתיישנות שחלה במקביל) של חמש שנים מיום מתן פסק הדין או ההחלטה.

**בתחום החברתי הבלתי פורמלי** הרשעה במשפט הפלילי אינה רק הליך טכני שמתבטא מעשית בהטלת עונש הקבוע בחוק אלא קביעה של בעלי סמכות שפלוני הוא עבריין פלילי. קביעה זו מטילה עליו בדרך כלל תיוג חברתי שלילי, פוגעת בכבודו ומונעת אפשרויות שהיו פתוחות בפניו עד כה (שוהם, 1995). אסירים לשעבר נתקלים בדחייה הן מצד מעסיקים והן מצד החברה הרחבה שנוטה תכופות לתייג שלילית אסירים לשעבר ופוגעת בסיכוייהם להשתלב בחברה אף שריצו את עונשם. על פי ממצאי מחקר עדכני (תימור ושהם, 2013) ממדגם של נציגי הציבור הרחב שרואיינו (N=60) מתברר שכמחצית מהם אינם מוכנים שיחיו בשכונתם אסירים משוחררים שנידונו על עבירות מין או אלימות. מחצית מהמעסיקים שרואיינו (N = 60) אף אינם מוכנים לקבל לעבודה אסירים משוחררים. בשל מצוקת התעסוקה של אסירים משוחררים משקיעה הרשות לשיקום האסיר מאמצים "לשכנע" מעסיקים יידיים להעסיק אסירים משוחררים (אמיר, דיאמנט וקרנות, 2011). במחקרים נמצא שהיחס החברתי השלילי הנרחב כלפי אסירים משוחררים והנכונות הדלה לקלוט אותם בקהילות ולספק להם תעסוקה הוא אחד הגורמים העיקריים לחזרתם לפעילות עבריינית ולכליאתם מחדש (אמיר, דיאמנט וקרנות, 2011; Petersilia, 2003).

בכמה ממדינות ארצות הברית אסירים משוחררים מאבדים זכויות יסוד אזרחיות כמו זכות הצבעה בבחירות לנשיאות. לדוגמא, ב-2006 היו כ-5.4 מיליון אזרחים מנועים מלהצביע בבחירות בארצות הברית בשל הרישום הפלילי שלהם (Manza & Uggen, 2006). אסירים משוחררים ממדינות רבות בארצות הברית אינם זכאים להחזיק בכרטיסי אשראי, אינם מורשים לעבוד במערכת החינוך ועוד. דוגמא לאבדן זכויות קיצוני יכול לשמש סיפורו של המהנדס דארל לנגדון. בשנת 2010 נדחתה מועמדותו לתפקיד מהנדס חדר חימום מים במערכת בתי הספר הציבוריים בשיקגו, אף שהיו לו כישורים מתאימים לתפקיד, משום ש-25 שנה קודם לכן, ב-1985, הוא הורשע בהחזקת חצי גרם קוקאין ונידון לתקופת מבחן של שישה חודשים ולתשלום קנס של 100

דולר. מאז לא היו לו עוד עֲבֵרוֹת כלשהן. רק לאחר פרסום העניין בעיתון "שיקגו טריביון" חזרה בה מערכת בתי הספר הציבוריים בשיקגו מהחלטתה והוא קיבל את התפקיד ( Blumstein & Nakamura, 2012). נראה אפוא שהביטוי "שילם חובו לחברה" בכל הנוגע לעבריו שריצה עונשו אינו משקף בדרך כלל את המציאות מהזווית החברתית.

### כיצד רואה היהדות את העבריו שריצה עונשו

ביהדות עבריו שריצה את עונשו ראוי להיחשב אדם נורמטיבי, להתקבל על ידי החברה בחיוב ואפילו לחזור לתפקידיו הקודמים. אומר הרמב"ם (משנה תורה, הלכות סנהדרין, ז, יז): "כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרותו, שנאמר, ונקלה אחיך לעיניך, כיוון שלקה, הרי הוא אחיך". אסור לתייג אותו כעבריו ואסור להזכיר לו ולאחרים את עברותיו (בבא מציעא, נח ע"ב; רמב"ם, הלכות תשובה, ז, ח), ומי שמזכירם אף צפוי להיענש (פרישטיק, 1986, 86).

בתקופת התנאים (במאה הראשונה והשנייה לספירה) גברה החשיבות של המרכיב הנפשי בענישה ועלה ערכה של התשובה. מגמה זו מתבטאת, למשל, בתקנת השבים, ולפיה הרוצה לתקן את דרכיו מודה בעֲבֵרוֹתיו ומביע חרטה עליהן, ואין ממצים עמו את הדין אלא מקלים במידם מה את עונשו ומתירים לו לשלם את שווי הגִּזְלָה במקום להחזיר אותה ממש (גיטין, נה, ע"א). בתקופת האמוראים אף ויתרו לחלוטין על הענישה במקרים מסוימים. למשל, כאשר גזלנים חזרו בתשובה ורצו להחזיר את הרכוש שגזלו (למשל אם קיים קושי בהשבת הגִּזְלָה), עודדו החכמים בתקופה מסוימת את קרבנות העֲבֵרָה שלא לדרוש ולא לקבל רכוש זה מידיהם (בבא קמא, צד, ע"ב).<sup>3</sup>

עליית חשיבותה של התשובה התבטאה גם בדרישה מהעבריו שלצד הענישה יעבור גם תהליך מוסרי פנימי של תיקון עצמי, יחדל לעבור עֲבֵרוֹת, יקבל אחריות על העֲבֵרוֹת שעבר, יביע חרטה עליהן ויתחייב שלא לחזור עוד על מעשים מעין אלו. הרמב"ם אף דורש שיתוודה בקול על עֲבֵרוֹתיו, פעולה שהיא חלק יסודי בהליך התשובה (רמב"ם, הלכות תשובה, א, א). הרב סולבייצ'יק מסביר את החשיבות הרבה של הווידוי ומציין שכשאדם מבטא במילים ברורות ובפומבי את האמת העובדתית על מעשיו העברייניים הוא חדל לברוח מן המציאות ולהתבצר בהכחשות באמצעות מנגנון של הגנה עצמית ומכיר בשלילה שבמעשיו (סולובייצ'יק, תשל"ה, 62):

האל ברא באדם מנגנון של הגנה עצמית, המאפשר לו לברוח מן המציאות, לא להכירה ולא לראות דברים כמות שהם... הווידוי מכריח את האדם תוך ייסורים עצומים להכיר

<sup>3</sup> וזה לשון התלמוד שם: "גזלנין ומלוי בריבית שהחזירו, אין מקבלין מהן, והמקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו. אמר רבי יוחנן: בימי רבי נשנית משנה זו, דתניא, מעשה באדם אחד שבקש לעשות תשובה. א"ל אשתו: ריקה, אם אתה עושה תשובה, אפילו אבנט אינו שלך, ונמנע ולא עשה תשובה. באותה שעה אמרו: הגזלנין ומלוי רביות שהחזירו, אין מקבלין מהם, והמקבל מהם אין רוח חכמים נוחה הימנו".

בעובדות כפשוטן, לבטא בבהירות את האמת כמות שהיא... כך אנו שורפים במעשה הווידיאו את שלוותנו המבוצרת, את נאוותנו המטופחת ואת חיינו המלאכותיים... וחוזרים בתנועה מעגלית אל ה'.

הרב ליכטנשטיין (1996) מסביר את הדרישה לתהליך נפשי תודעתי וקוגניטיבי מהחוזר בתשובה: "דווקא משום שגם את האדם האלים והפושע אנו רואים גם כאדם בעל אישיות מוסרית ולו רק פוטנציאלית בחלקה, אין לוותר על הנימה המוסרית בהתייחסותנו אליו". חזרת העבריין בתשובה מעלה את ההסתברות שלא יחזור עוד לבצע עבירות. על פי מקורות שונים<sup>4</sup> החזרה בתשובה היא אינטרס חברתי ממדרגה ראשונה, והחברה חייבת לעודד אותו לחזור בתשובה (רקובר, 2007, 109-111).

ניתן לסכם את התפיסות המקובלות במקורות היהדות בעניין עבריינים שריצו את עונשם כמכוונות למטרת שיקום מלא של העבריינים ולהפחתת עבריינות בעתיד. תפיסות אלה מעודדות מתן הקלות מסוימות בתנאי ריצוי העונש של עבריינים שחוזרים בתשובה, דורשות קליטה חברתית ותעסוקתית מלאה לעבריינים שריצו את עונשם, אוסרות אזכור העבר העברייני ותיוג שלילי, והן מעודדות עבריינים לחזור בתשובה ולעבור תהליך שינוי נפשי וקוגניטיבי שיפחית מאוד את ההסתברות שיחזרו ויבצעו עבירות.

השאלה שבראש המאמר - אם האסיר המשוחרר שילם חובו לחברה, אינה רלוונטית על פי מקורות היהדות. העונש אינו תשלום של חוב. האסיר נענש משום שחטא כלפי האל וכלפי אדם, והעונש בא לתקנו ולשקמו, והחברה אמורה לסייע לו בתהליך זה.

### מקור הביטוי "שילמתי חובי לחברה"

לסיום נציין כי מקורו של הביטוי שילם חובו לחברה הוא בברית החדשה ואינו אלא תוצאה של שיבוש פסוקים שעל פיהם שילם ישו לפני מותו בייסוריו על חטאי חסידיו ובזה כיפר על חטאיהם והבטיח להם גאולה נצחית (למשל, האיגרת אל העברים, 9, 11-14) (Nadin-Davis, 1981).<sup>5</sup> את מקומו של ישו במקור הנוצרי תפס העבריין שנענש, ואת מקומו של האל תפסה החברה. ומה שנתר מהמקור בתפיסה בלתי רצויה זו הוא הכפרה המלאה כביכול על החטאים, העבירות, בזכות הסבל שגרם העונש. שיטת משפט נאורה המקפידה על זכויות אדם ועל דרישה של מידתיות ראוי לה שתימנע מרטוריקה כזו.

<sup>4</sup> כגון בבלי, סוטה מז' ע"א; בבלי, סוטה, לב' ע"ב.

<sup>5</sup> "Retribution often merges - the "expiatory" justification. This theory, exemplified in Christian teachings by Jesus. Paying the debt for the sins of man upon the Cross, essentially holds that punishment is the purging of the guilt of the offender" (p. 566-567).

מקורות

- אבולעפיה, י' (2005). *הבניית מציאות קרבנית בקרב אסירים*. עבודת דוקטור. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- אמיר, מ', דיאמנט, א' וקרנות, פ' (2011). *תעסוקה לאסירים משוחררים - מערך מחקר - 2011*. ירושלים: הרשות לשיקום האסיר.
- דרשוביץ, א' (2006). *מכתבים לעורך דין צעיר*. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.
- ליכטנשטיין, א' (תשנ"ו, 1996). האלימות מנקודת ראותה של ההלכה. *שבת בוגרים, ח'*, 29-34.
- סולובייצ'יק, י"ד הלוי (1975). *איש ההלכה*. ירושלים: הסוכנות היהודית העולמית.
- עינת, ת' (2002). אכיפה של קנסות פליליים בישראל: מדיניות, בעייתיות והצעות לשיפור. *מחקרי משפט, יט*, 167-204.
- פרישטיק, מ' (תשמ"ו). *ענישה ושיקום ביהדות*. ירושלים: מת"י.
- קובו, ע' (2009). נאשמים בלתי ערביים בבית המשפט: מודים באשמה וטוענים לחפותם. שריגים: נבו.
- קנאי, ר' (תשנ"ג). היחס בין מטרות הענישה ושיקולי הענישה לשיקול הדעת של השופט בקביעת העונש. *מחקרי משפט, י*, 39-92 (תשנ"ג).
- רקובר, נ' (2007). *תקנת השבים: עברייני שריצה את עונשו*. ירושלים: ספרית המשפט העברי.
- שוהם, ש"ג (1995). *אישיות וסטייה*. תל-אביב: אור-עם.
- תימור, א' ושהם, א' (2013). עמדות בקרב קבוצות שונות באוכלוסיה כלפי חזרה של אסירים משוחררים לקהילה. *קרימינולוגיה ישראלית*, ג' 81-118 (אפריל 2014).
- Blumstein, A. & Nakamura, K. (2012). Paying the price, Long after the crime. *The New York Times, The opinion pages, A23* (10.1.2012).
- Blumstein, A. & Beck A. (2005), Reentry as a Transient State between Liberty and Recommitment. In J. Travis & C. Visher (Eds.), *Prisoner Reentry and Crime in America* (pp. 50-57). New York: Cambridge University Press.
- Duff, R.A. & Garland, D. (1994). Introduction: Thinking about punishment. In R.A. Duff & D. Garland (Eds.), *A reader on punishment* (pp. 1-43). New York: Oxford.
- Duff, R.A. (2001). *Punishment, Communication, and Community*, New York: Oxford.
- Fletcher, G. (1999). Disenfranchisement as punishment: Reflections on the racial uses of infamia. *UCLA Law Review*, 46, 1845-1908.
- Kant, I. (1999). *Metaphysical elements of justice*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Manza & Uggen (2006). *Locked out: Felon disenfranchisement and American democracy*. New York: Oxford University Press.
- Morris, H. (1968). Persons and punishment. *The Monist*, 52, 475-501.
- Murphy, J. (1973). Marxism and retribution. *Philosophy and public affairs*, 2, 43-217.

- Nadin-Davis, P.(1981). Justification for residual criminal stigmatization: A contribution to the modern philosophy of punishment. *Dalhousie Law Journal* 558, 566-567
- Petersilia, J. (2003). *When prisoners come home*. New York: Oxford University Press.
- Petersilia, J. Turner, S. (1993). Intensive Probation and Parole, *17, Crime & Justice*, 281-335.
- Travis, J. (2000). But They All Come Back: Rethinking Prisoner Reentry, *7, Sentencing & Correction: National Institute of Justice*. 1-7.
- Vitiello, M. (1997). Three Strikes: Can We Return to Rationality. *Journal of Criminal Law & Criminology*, 87, 395-481.
- Werth, R. (2012), I Do what I'm Told, Sort of: Reformed Subjects, Unruly Citizens, and Parole. *Theoretical Criminology*, 16, 329-346.



## עמדת הרב קוק בשאלת השתתפות נשים בבחירות חגי בן ארצי

### א. רקע

אחד הפולמוסים הגדולים שהתנהלו בארץ בראשית שנות העשרים היה בשאלת השתתפותן של נשים בבחירות.<sup>1</sup> הבריטים הכריזו על הקמת מוסד מייצג של היישוב היהודי בארץ - "כנסת ישראל" - שינהל את החיים האוטונומיים של היישוב וייצג את יהודי-הארץ כלפי השלטונות הבריטים.<sup>2</sup> להקמתו של המוסד נקבע הליך בחירות, שסביבו התפתח פולמוס הלכתי בין הראי"ה קוק, רבה של ירושלים, ובין הרב עוזיאל, רבה של תל-אביב.<sup>3</sup> הראי"ה קוק התנגד להשתתפות נשים בבחירות, הן השתתפות אקטיבית כבחירות והן השתתפות פסיבית כנבחרות. את עמדתו הציג הראי"ה קוק בעיקר בשתי תשובות שכתב בעניין זה. התשובה הראשונה נכתבה ב"א בתשרי תר"פ להסתדרות "המזרחי", והתשובה השנייה נכתבה ב" בניסן תר"פ כ"תשובה כללית" לרבנים שפנו אליו לקבלת הבהרות בעקבות מכתבו אל "המזרחי" (מאמרי הראי"ה א', עמ' 194-189).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ראוי לציין, שמתן זכות בחירה לנשים היה נושא חדש באותם ימים גם בעולם המערבי. זכויות פוליטיות הוענקו לנשים באנגליה רק ב-1918, בגרמניה ב-1919, בארצות הברית וקנדה ב-1920 (בצרפת ב-1944, ובשווייץ ב-1971!). ראה כהן, **מתן זכות בחירה לנשים**, עמ' 51.

<sup>2</sup> על הרקע ההיסטורי של הקמת מוסדות היישוב ותהליך התארגנותם ראה פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 152-153. פרידמן מדגיש שבאספה המכוננת הראשונה שנבחרה בראשית 1918 לא היה ייצוג ליישוב הישן ולתנועת המזרחי כלל. הוא אף מביא השערה "כי במתכוון הסתירו מבני היישוב הישן בירושלים את עובדת קיומה של אסיפה זו" (שם, הערה 17). עקב מחאותיהם של בני היישוב הישן הזמנו נציגיו להשתתף באספה המכוננת השנייה, שבה התפתח הוויכוח על השתתפות נשים בבחירות.

<sup>3</sup> בתקופת הפולמוס בשנות העשרים הציג הרב עוזיאל את עמדתו רק בעל-פה משום כבודו של הרב קוק. הוא פרסם אותה רק בסוף שנות השלושים, לאחר פטירתו של הרב קוק. רבני "המזרחי" שהציגו עמדה פומבית בעד השתתפות נשים היו בין השאר הרבנים הירשנזון וניסנבוים. ראו כהן, **המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל על מתן זכות בחירה לנשים**, עמ' 51.

<sup>4</sup> על הפולמוס בנושא זה ראה בהרחבה בספרו של פרידמן, **חברה ודת** עמ' 146-185; כהן, **המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל על מתן זכות בחירה לנשים** (בתוך: רפל, עורך - הפנינה). פרידמן טוען ש"המחלוקת בדבר זכות הבחירה לנשים היתה אחת הסוגיות הפוליטיות העיקריות במסכת החיים של היישוב במשך שמונה שנים (1918-1926)", מכיוון שהיא מיקדה "את הניגוד שבין היישוב הישן לבין היישוב החדש" (שם, עמ' 146). ראו גם זוהר, **האירו פני המזרח**, עמ' 250-237.

הרב עוזיאל תמך בהשתתפות נשים בבחירות. אל הרב עוזיאל הצטרפו רבנים נוספים, ביניהם הרב חיים הירשנזון, שפירסם כמה אגרות בעניין זה.<sup>5</sup> הן הרב עוזיאל הן הרב הירשנזון האשימו את הראי"ה קוק בשמרנות מופלגת. הרב עוזיאל קובע: "שדעת כל האוסרים (לרבות הראי"ה קוק) היתה נשענת על אותה ההגדרה 'חדש אסור מן התורה'" (משפטי עוזיאל כרך ד' סי' ו', עמ' ל"ג). הרב עוזיאל מאשים את הראי"ה קוק בשמרנות קיצונית שאפיינה את החת"ם סופר, שחרט על דגלו מאבק ברפורמה.

חריף מהרב עוזיאל היה הרב הירשנזון, שטען על הפסיקה של הראי"ה קוק ש"אין למדין להלכה מן המצבים הקדמונים... כמו שלא למדנו שאנחנו מוכרחים לשבת באוהלים יען שאבותינו ישבו באוהל" (מלכי בקודש ב', עמ' 171). הרב הירשנזון מציג ממש את הפסיקה של הראי"ה קוק כמגוחכת ומשוללת יסוד סביר.<sup>6</sup>

טענתי היא שהפסיקה של הראי"ה קוק בעניין זה "שמרנית בחיצוניותה וחדשנית בפנימיותה" (על-פי ביטוי שהראי"ה קוק משתמש בו בערפלי טוהר, עמ' כא). כלומר הפסיקה שמרנית בתוכנה מכיוון שהיא מנסה לשמר את הנהוג שהיה קיים בעם-ישראל מדורי דורות שנשים אינן משתתפות בחיים הציבוריים, אבל חדשנית בנימוקיה ובטיעוניה.

## ב. שלושת המישורים של הדיון

במכתבו להסתדרות "המזרחי", שפנתה אליו בשאלת השתתפות הנשים בבחירות לאספת הצירים של היישוב, מחלק הראי"ה קוק את הדיון בשאלה לשלושה מישורים. המישור הראשון הוא המישור ההלכתי-פורמלי, "בדבר הדין, אם הדבר מותר או אסור" (מאמרי הראי"ה א', עמ' 189). השני הוא המישור הלאומי-ציבורי, "בדבר טובת הכלל, אם תצמח טובה לישראל מן החיוב או מן השלילה" (שם), והשלישי הוא המוסרי-אידיאלי, "בדבר האידיאל, אם הכרתנו המוסרית שוללת את העניין או מחייבתו" (שם).<sup>7</sup> להלן נבדוק כל אחד מן המישורים, וננסה לראות את החידוש של הראי"ה קוק בכל אחד מהם.

<sup>5</sup> על עמדתו של הרב הירשנזון בסוגיה זו ראו הירשנזון, **התורה והחיים** עמ' 114-119.

<sup>6</sup> את הקו הזה ממשיך זוהר בספרו **'האירו פני המזרח** עמ' 237-250, שחוזר ומייחס לרב קוק את העמדה של "חדש אסור מן התורה": "לפי מהלך מחשבתו של הרב קוק מילים כגון 'חידוש' ו'חדש' נושאות בחובן קונוטציות שליליות, כי כל חריגה מדפוסי ההתנהגות שקודשו בעבר היא בגידה בתורה" (שם, עמ' 245); "אני טוען, כי תפיסתו של הרב קוק בדבר ההלכה האידיאלית היתה כפופה לאידיאלוגיה מודרניסטית-ראקציונרית של 'חדש אסור מן התורה'" (שם, עמ' 416).

<sup>7</sup> נהוראי (הערות עמ' 498-502) ורוזנק (הפילוסופיה של ההלכה עמ' 171-175) עוסקים אך ורק בהיבט השלישי, כלומר בצד המוסרי-חברתי של הנושא. הם מתעלמים לגמרי מן השיקולים הלאומיים והפוליטיים של הדיון, שהרב קוק הדגיש והרחיב (המישור השני). צמצום זה מאפשר להם לקבוע שהדיון של הרב קוק בסוגיה הוא "אוטופי" ו"מטפיסי", אף שהדיון במישור הפוליטי-ריאלי איננו שולי בתשובותיו של הרב קוק בנושא.

## 1. המישור ההלכתי הפורמלי

במישור ההלכתי מציג הראי"ה קוק במכתבו הראשון שני היבטים: אחד עניינו ההתנגדות הקיימת בהלכה למינוי אישה לתפקידים ציבוריים:

בתורה, בנביאים ובכתובים, בהלכה ובאגדה הננו שומעים קול אחד, שחובת עבודת הציבור הקבועה מוטלת היא על הגברים, ש'האיש דרכו לכבש ואין האישה דרכה לכבש', ושתפקידים של משרה, של משפט ושל עדות אינם שייכים לה וכל כבודה הוא (בבית) פנימה (שם, שם).

הטיעון הזה אמור בעיקר בזכות הבחירה הפסיבית, כלומר להיבחר לתפקידים ציבוריים. הראי"ה קוק מתבסס כאן, בין השאר, על ההלכה המופיעה ברמב"ם (הלכות מלכים א, ה): "אין מעמידין אישה במלכות, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך ולא מלכה'. וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש". כלומר אישה פסולה הן למשימות דיינות והן למשימות עדות. כל אלה בעיני הראי"ה קוק נובעים מן הכלל "האיש דרכו לכבש ואין האישה דרכה לכבש".<sup>8</sup> החיים הציבוריים כרוכים במאבקים ובמלחמות, וההתמודדות אִתם מתאימה לאופיו של האיש ולא לאופייה של האישה.

ההיבט השני הוא זכות הבחירה האקטיבית, כלומר השתתפות נשים בהליך הבחירות. כאן מעלה הראי"ה קוק את טענת הצניעות: אירוע ציבורי שמשתתפים נשים וגברים כאחד כרוך בהכרח בפגיעה בעיקרון הבסיסי של הצניעות, שמחייב הפרדה מלאה בין גברים לנשים: "ההשתדלות למנוע את תערובת המינים היא כחוט חורז במהלך התורה בכללה. וממילא, ודאי שנגד הדין היא כל התחדשות של הנהגה ציבורית המביאה בהכרח לידי התערבות של המינים בהמון" (שם, שם). שתי הטענות של הראי"ה קוק הותקפו על ידי הרב עוזיאל. כלפי הטענה השנייה, שיש לחשוש לחוסר צניעות בבחירות מעורבות, טען שאין כל חשש בהליך פשוט המתבצע ביחידות ובחשאיות: ומשום פריצות? איזו פריצות יכולה להיות בדבר הזה, שכל אחד הולך אל הקלפי ומוסר את כרטיס בחירתו? ואם באנו לחוש לכך, לא שבקת חיי לכל בריה, ואסור יהיה ללכת ברחוב או להיכנס לחנות אחת אנשים ונשים יחד... וזה לא אמרו אדם מעולם (משפטי עוזיאל, כרך ד', סימן ו', עמ' לד).

גם בישיבה המשותפת של גברים ונשים במעורב באספת הנבחרים לא רואה הרב עוזיאל סתירה לעקרון הצניעות: "הסברא נותנת לומר, דכל כנסיה רצינית ושיחה מועילה אין בהם משום פריצות" (שם, עמ' לו). בעיקר אין חשש של פריצות במסגרת שעוסקת בצורכי ציבור, שהם בגדר

<sup>8</sup> יבמות ס"ה, ע"ב. את הכלל הזה למדו חז"ל מן הפסוק "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבִּשְׁתֶּם" (בראשית א), שבו המילה "וכבִּשְׁתֶּם" כתובה בכתוב חסר, כאילו כתוב "וכבִּשְׁתֶּם". כיבוש איננו רק בתחום הצבאי אלא גם בתחום הציבורי, שכולל גם את הבחירה האקטיבית של הנשים כבחרות, שאותה שוללת ההלכה במפורש, ולא רק את הבחירה הפסיבית כנבחרות.

מצווה ושליחות קדושה: "אין הישיבה במחיצה וכפיפה אחת לשם עבודת הציבור, שהיא עבודת הקודש, מרגילה לעבירה ומביאה לידי קלות ראש" (שם).<sup>9</sup> על הטענה הראשונה, שמבוססת על הלכה מפורשת ברמב"ם, מביא הרב עוזיאל את המושג שמופיע בספרות ההלכתית "קיבלו עליהם". מושג זה מופיע, בין השאר, כדי ליישב את מנהיגותה של דבורה הנביאה ש"היא שופטת את ישראל" עם ההלכה שאין ממנים אישה לתפקיד ציבורי. בחירות דמוקרטיות הן בבחינת "קיבלו עליהם", כיוון שהציבור כולו משתתף בהן ומקבל עליו את תוצאותיהן:

הרי ברור, שאף לדברי הספרא (שאוסר מינוי אישה לתפקיד ציבורי) שרי (מותר) לקבלה בתור שופטת, כלומר כמנהיגה. ולכן, במינוי של בחירות, שהוא קבלת הנבחרים עליהם לאלופים (למנהיגים), מדינא (מן הדין) יכולים לבחור גם בנשים (משפטי עוזיאל ד', סי' ו', עמ' לו).

ואכן, במכתבו השני נסוג הראי"ה קוק מן הטענות הפורמליות נגד השתתפות נשים בבחירות ועובר למושגים מופשטים וכלליים מן התחום המטא-הלכתי כ"רוח האומה", "מוסר היהדות", "התחייה הלאומית":

מוכרחני לומר, שהרבנים שהודיעו את האיסור מצד הדין שאבו את דעתם ממקור הקול האחד שאנו שומעים מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים, מן ההלכה ומן ההגדה המורה שרוח האומה כולה בצביונו ובטהרתו עומד נגד החידוש המודרני הזה. ואם אנו מטים את עצמנו כאן דווקא לתכונת המוסר האירי החדש, הרי אנו עושים בזה מעשה בגידה ביחס למוסרנו אנו, למוסר היהדות, מה שמביא לנְבֵק (לרוקן) את רוח האומה ולהוריד לארץ את המבצר של התחייה הלאומית (שם, עמ' 191).

החידוש המודרני פוגע ב"רוח האומה" הן במישור המוסרי ("מוסר היהדות") הן במישור הצינוני-לאומי ("התחייה הלאומית").

במהלך זה מציב הראי"ה קוק תפיסה עקרונית בעניין הפסיקה. פוסק ראוי לשמו צריך להתבונן במכלול המורשת היהודית, מן התנ"ך ועד כל הספרות היהודית הן בהלכה והן באגדה ומתוכם להוציא את הרוח הכללית של היהדות. מתוך הפרספקטיבה הכוללת הזאת צריכה להיגזר גם הפסיקה בעניינים ספציפיים שעל סדר היום. התשובה המשתמעת מכאן בעקבות טענותיו של הרב עוזיאל היא אפוא שהרב עוזיאל לקח מושג אחד - "קיבלו עליהם", מתוך מכלול הספרות ההלכתית ולא הביא בחשבון את המגמות הכלליות ואת הרוח הכללית שנושבת מן המכלול של הספרות היהודית.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> תשובתו של הרב עוזיאל מופיעה גם ב'פסקי עוזיאל בשאלות הזמן' עמ' רכה-רלד. כאן אני חולק על זוהר, שבמאמרו על הפולמוס בין הרב קוק לרב עוזיאל בסוגיה זו הוא מייחס לרב קוק פסיקה פורמליסטית, לעומת הרב עוזיאל המבסס את פסיקתו על "עקרונות המתחייבים מסברה" (האירו פני המזרח, עמ' 246). לאורך כל שתי התשובות, ובייחוד בתשובה השנייה, מדגיש

כאמור, המכלול הזה צריך להישקל בשני מישורים עיקריים: המישור הלאומי-ציוני, המישור השני שמזכיר הראי"ה קוק בתשובתו הראשונה (שם, עמ' 189), והמישור המוסרי-חברתי, המישור השלישי שמזכיר הראי"ה קוק. הראי"ה קוק מוותר על המישור הראשון, ההלכתי-פורמלי, ומעביר את כל המשקל של הדיון אל המישורים המטא-הלכתיים.<sup>11</sup>

## 2. המישור הלאומי - ציוני

הבסיס לטיעון של הראי"ה קוק במישור הלאומי-ציוני הוא הצהרת בלפור, שבעיני הראי"ה קוק חיונית להמשך התחייה הלאומית. לדעת הרב קוק, שהיה פעיל בהשגת ההצהרה בהיותו בבריטניה במלחמת העולם הראשונה, הצהרת בלפור מבוססת על יחסו המיוחד של העם הבריטי לעם התנ"ך, ומאותו יחס נובעת ההכרה בזכותו לשוב אל ארץ התנ"ך:

יסודה של הדקלרציה (הצהרה בפומבי) של הממשלה הבריטית, שנטעה לנו נצר רך לצמיחת גאולה, הוא טבוע בעיקרו של המבט, שטובי אומות העולם בכלל וטובי העם הבריטי ביחוד, מביטים על קישורנו לארץ-ישראל בצדק... מתוך האספקלריה של התנ"ך המקודש לחלק היותר גדול של עמי התרבות שבזמננו (שם, עמ' 190).

הסכנה העיקרית להצהרת בלפור, שעליה מבוסס המשך תהליך "צמיחת הגאולה", נובעת מן הטענה שהציונות איננה המשך של עם התנ"ך וממילא איננה יכולה לקבל את הזכויות הנובעות מן התנ"ך: "שונאי ישראל, בין מבית ובין מבחוץ, משתמשים עכשו הרבה בעלילה, שישראל הצעיר איבד את קישורו אל הספר הקדוש, ועל כן לא לו הזכות על הארץ התנ"כית" (שם).

ההתמודדות עם הסכנה הזאת וההגנה על המפעל הציוני היא חובתה העליונה של ההסתדרות הציונית, והדרך להגן עליה היא "להראות לכל באי עולם, שנשמת ישראל חיה בעצם ציונה והארץ התנ"כית מגיעה היא לעם התנ"כי", כי בכל נשמתו חי הוא ברוח של ארץ הקודש והספר הקדוש הזה" (שם). רק אם התנועה הציונית תצליח להוכיח כי היא נאמנה לרוח התנ"ך היא תזכה בסופו של דבר גם בזכויות הלאומיות הנובעות מן התנ"ך. והתחום העיקרי שבו צריכה התנועה הציונית להוכיח את נאמנותה לרוח התנ"ך הוא שמירת צניעותה של האישה וקדושת חיי

---

הרב קוק שעמדתו נובעת לא מתוך טיעון הלכתי פורמלי אלא דווקא מתוך פרספקטיבה רחבה של התרבות היהודית.

בצדק טוען רוזנק (**הפילוסופיה של ההלכה**, עמ' 172) כי "בפולמוס זה נחשפת גישתו המטא-הלכתית (של הראי"ה) באופן בולט". גישה זו, שרוזנק מכנה אותה "ההלכה הנבואית", מתבטאת בכך "שהאיסור הקונקרטי מועגן ברעיון כללי אידיאי, והוא איננו נזקק לדיון הלכתי מקדים" (שם, עמ' 173). עם זאת אינני מסכים עם רוזנק שמפולמוס זה ניתן ללמוד על "השלכותיה הלא-מודרניות" של גישתו של הרב קוק. אשתדל להראות כמה גישתו העקרונית של הראי"ה קוק גם בפולמוס זה היא ציונית וחדשנית.

<sup>11</sup>

המשפחה: "על כן חובתנו הקדושה היא, כי בראשית הצעד לאיזה צביון מדיני חברתי שלנו יהיה ניכר כראוי חותם התום והטוהר התנ"כי הממוזג בחיינו מדורות עולם" (שם)<sup>12</sup>.  
לפנינו אפוא ארגומנטציה (דיון טיעוני) ציונית מובהקת בתוך משא ומתן הלכתי. הראי"ה קוק טוען כלפי מתנגדיו שגם אם הם צודקים במישור ההלכתי-פורמלי, הם חייבים להביא בחשבון את השיקול הציוני-לאומי, כלומר את ההשלכות של הפסיקה שלהם על מעמדה של התנועה הציונית בעולם ועל סיכוייה לחזק את הצהרת בלפור.

גם בתשובה השנייה מופיעה ארגומנטציה ציונית אבל מסוג אחר. כאן הטיעון אינו קשור לביסוס התנועה הציונית כלפי חוץ אלא דווקא כלפי פנים, ובעיקר כלפי הציבור החרדי, שברובו הגדול התנגד לציונות או היה אדיש כלפיה. טענתו העיקרית של הראי"ה קוק כאן היא שהשתתפות נשים תסתום את הגולל על הסיכוי לשלב את הציבור החרדי בתנועה הציונית ובאספת הנבחרים, ואילו הימנעות מהנהגת החידוש תעודד את הציבור החרדי להשתתף בבחירות ולהשתלב במפעל הציוני:

וגם אלה המחזיקים בעד השתתפות הנשים בבחירות צריכים לשום אל לב, שכל הדברים הללו שאמרתם הינם נובעים מתוך הכרה נפשית של רבבות אחינו כשרי ישראל (החרדים), המקושרים בכל ליבם ונפשם לחיי האומה ורוחה פנימה (שם, עמ' 193).

אם כן, עמדתו של הראי"ה קוק מתחשבת בעמדתו של הציבור החרדי בארץ ובתפוצות. עמדת הציבור החילוני, התומכת בהשתתפות נשים בבחירות, מונעת מן הציבור החרדי להשתתף בבחירות הראשונות של היישוב היהודי בארץ:

אלה הרבבות חיים הם עימנו בארץ-ישראל, ואנחנו צריכים מאד לשיתוף כוחותיהם, ועתידים הם ג"כ להיות בכלל העולים החדשים שאנחנו כ"כ מצפים להם. ומצידם עומד הוא מצב הדבר של השתתפות נשים בבחירות... בצורה של מניעה נפשית עמוקה (שם).  
כאן פונה הראי"ה קוק אל הרבנים ומציג לפנייהם את שתי האפשרויות שעומדות לפני העם היהודי שניצב בפרשת דרכים היסטורית: שותפות החרדים תוך ויתור על השתתפות הנשים בבחירות או השתתפות נשים בבחירות ויתור על החרדים במפעל הציוני:

ועתה נשקול נא במשקל השכל הישר, איך הוא יותר טוב ונאות לבניין האומה, כשאנו צריכים לבור לנו אחת משתי אלה: או שנוותר כעת על שיתוף הבחירה של הנשים... אבל בזה נאחד את כל הכוח של הציבור הארצישראלי כאיש אחד לבניין האומה והארץ; או שע"י העמידה החזקה על יסוד התביעה של השתתפות נשים בבחירות... ילקח לנו על

<sup>12</sup> כידוע, הרב קוק שהה בלונדון במלחמת העולם הראשונה והיה מן הפעילים החשובים בקידומה של הצהרת בלפור (1917). בכל נאומיו בבריטניה באותם ימים הדגיש את זכותו ההיסטורית והדתית של העם היהודי לשוב לארץ ישראל כ"עם התנ"ך השב לארץ התנ"ך". על פעילותו בלונדון בימי מלחמת העולם הראשונה ראו אבידור-הכהן, **האיש נגד הזרם**, עמ' 109-130.

ידי זה הבסיס הראשון של חיים לאומיים פוליטיים כלליים... ותחת יסוד לאומי מדיני מוצק יהיה לנו יסוד מפלגתי מפורר (שם).<sup>13</sup>

השתתפות החרדים במפעל הציוני נראית לרב קוק בעלת חשיבות עליונה להמשך התפתחות של המפעל מצד מעורבות היישוב הישן עם היישוב החדש בארץ, ובעיקר בגלל הפוטנציאל העצום של העלייה החרדית מאירופה. ויתור על הפוטנציאל הזה לא מתקבל על הדעת, ולכן הראייה קוק בטוח שהטענה הזאת "צריכה להיכנס אל הלב של כל הנפשות הישירות החפצות בבניין האומה באמת, שמהם יש לקוות שנבנה בארץ בצורה הגונה של חיים מדיניים הראויים לשמם" (שם, עמ' 194). הטענה הלאומית-ציונית הזאת היא טענה מכריעה לדעתו של הראייה קוק, והיא גוברת על כל טענה מוסרית-חברתית של "אלה האומרים, שהתוכן של המוסר, הדורש את מה שקוראים שיווי הזכויות של הנשים והשתתפותם הציבורית על-פי הנוסח המודרני, הוא דבר נאה ומתקבל" (שם).

המפעל הציוני יוכל להתפתח כראוי רק אם האספה שתיבחר בבחירות אכן תייצג את כלל הציבור היהודי בארץ-ישראל:

(חשוב) שנוכל להודיע גלוי לכל ישראל ולכל העולם את ההסכמה המוחלטת של האסיפה המייסדת, שתהיה באמת באת-הכוח של הציבור הישראלי שבא"י, שבפנים ידועים הרי הוא בא הכוח המדיני של כללות האומה כולה (שם).<sup>14</sup>

הרב שב ומשמיע טיעון ציוני, שהפעם מופנה פנימה: אחדות העם היהודי סביב המפעל הציוני "כאיש אחד לבניין האומה והארץ" (עמ' 193). הראייה קוק ממשיך את הקו שהתחיל במכתבו להסתדרות "המזרחי", ובו שילב את הטיעון הציוני המופנה כלפי חוץ, כלפי אומות העולם, וחיזוק הכרתם בזכותו הלאומית של עם-ישראל בארץ ישראל. בשני המכתבים מדגיש הראייה קוק שהשיקול הציוני צריך להיות מכריע גם אצל מי שלא סובר כמוהו במישור ההלכתי-פורמלי (המישור הראשון) או במישור החברתי-מוסרי (המישור השלישי). כך נהיה המישור הלאומי-ציוני

<sup>13</sup> על העמדות השונות בתוך המחנה החרדי בסוגיה זו ראה הפרק זכות הבחירה לנשים - גיבוש העמדות, בספרו של פרידמן, **חברה ודת**. על-פי פרידמן, גם בתוך החברה החרדית היו שני זרמים: המתונים והקיצוניים. המחלוקת ביניהם התבטאה בשאלה אם להשתתף בבחירות ולצבור די כוח פוליטי כדי "לבטל את הגזרה" (גישת המתונים) או להחרים את הבחירות ולהתבדל לחלוטין מן התנועה הציונית. אף שהראייה היה ער לקיומם של המתונים, הוא חשש שאי-הצלחתם בבחירות (כפי שאכן קרה) עלולה לדחוף אותם לזרועות הקיצוניים.

<sup>14</sup> באותה עת (1920) היה היישוב הישן כמחצית מתושביה היהודים של ארץ-ישראל, ועם האיכרים שומרי המסורת של העלייה הראשונה היה רוב הציבור היהודי בארץ דתי-מסורתי. אלא שבגלל אחוז ההצבעה הנמוך בריכוזי היישוב הישן, בעיקר בירושלים (כ-20% מבעלי זכות הבחירה), זכו מפלגות הפועלים החילונית בניצחון (יותר משליש הצירים). התוצאה הפוליטית הייתה גם נסיגה של החרדים המתונים מן השותפות עם התנועה הציונית והתחזקות המרכיב החילוני במוסדות היישוב והתנועה. בדיוק את התוצאה הזאת ניסה הרב קוק למנוע ללא הצלחה. ראו בהרחבה פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 170-184.

מכריע בשיקולי הפסיקה על-פי התפיסה שמציג הראי"ה קוק לרבנים שחולקים עליו ומצדדים במתן היתר להשתתפות נשים בבחירות. העמדת השיקול הלאומי-ציוני כשיקול עיקרי ואפילו מכריע במערכת השיקולים של הפסיקה היא מהלך שיש בו חדשנות רבה, בייחוד כשהפסיקה נעשית כבר בצעדיה הראשונים של התנועה הציונית.<sup>15</sup>

בשני המכתבים ממשיך הראי"ה קוק להרים את שני הדגלים - דגל אחדות כלל ישראל ודגל יישוב ארץ-ישראל, אותם הרים כבר בפולמוסים קודמים. לדברי הראי"ה קוק, משקלם של שני הדגלים האלה **מכריע**, ולמענם ראוי לוותר על הדגל של "כוח דהיתירא עדיף", שאותו הרים בפולמוס עם רבני ירושלים. הראי"ה קוק לא ויתר על העיקרון "כוח דהיתירא עדיף", אלא ששם העיקרון הזה השתלב עם הדגל של חיזוק המפעל הציוני, ואילו בסוגיית השתתפות נשים בבחירות שני הדגלים של כלל ישראל וחיזוק המפעל הציוני - "בנין האומה והארץ" - מחייבים להחמיר דווקא ולהעדיף את השמרנות על פני החדשנות. החדשנות בטיעוני ניכרת, בין השאר, מהיעדר תגובה בתשובותיהם של הרבנים עוזיאל והירשנזון לטיעון הציוני שמעלה הראי"ה קוק.

מתברר שהרב עוזיאל סבר שהטיעונים הציוניים אינם חלק מהותי מהדיון ההלכתי ולכן לא טרח לענות עליהם. לדעתי, כאן קיימת אי-הבנה של החשיבה ההלכתית של הראי"ה קוק, שבשבילו הטיעון הלאומי-ציוני הוא טיעון חשוב ומהווה מרכיב עיקרי בשיקולים שביסוד הפסיקה. אי-הבנה זו נובעת, בין השאר, מן החדשנות של הארגומנטציה הציונית בתוך הספרות ההלכתית. ואולם הביקורת של הראי"ה קוק על הפסיקה של הרבנים הירשנזון ועוזיאל סיבתה חוסר ההתחשבות של פסיקתם בהקשר הלאומי הרחב של השאלה. כל שאלה לאומית מחייבת בחינה מעמיקה וכוללת של ההשלכות הלאומיות של הפסיקה, בחינה שלדעת הראי"ה קוק לא נעשתה אצל הפוסקים המתירים.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> בניתוח של עמדת הרב קוק בסוגיה זו טוען זוהר שמדובר בעמדה המנותקת מן המציאות ההיסטורית: "נראה, שמודל ההלכה שהרב קוק מצדד בו הוא סגור ונצחי במהותו האידיאלית באופן בלתי תלוי במציאות ההיסטורית" (**האירו פני המזרח**, עמ' 249). אבל עמדתו של הרב עוזיאל אליבא דזוהר מבוססת על מודל שבו "ההלכה שְׁבָה ומתחברת למציאות ההיסטורית-תרבותית בת הזמן והמקום" (שם). דומה, שדברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם המשקל הגדול שנותן הרב קוק לטיעון הלאומי-ציוני, שנועד לקדם את התפתחותו של המפעל הציוני.

<sup>16</sup> מתברר שהרב קוק קיווה שהשתתפות מסיבית של בני היישוב הישן בבחירות תטה את הכף לטובת הנציגות הדתית באספה הכללית של יהודי ארץ-ישראל ותיתן אופי מסורתי לכל המפעל הציוני. השתתפות כזאת הייתה מותנית במניעת השתתפות נשים בבחירות ובאסיפה המכוננת. הרב קוק לא הצליח למנוע זאת, בין השאר בגלל התייצבות "המזרחי" נגד עמדתו. על שיקוליו של הרב קוק ראו בספרו של פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 170-185.



## ה. המישור המוסרי - חברתי

במכתבו הראשון להסתדרות "המזרחי" מציג הראי"ה קוק את השקפתו על מקומה של האישה ודרכי השפעתה. האידיאל המוסרי של היהדות מציב את האישה במרכז המשפחה - "אשת חיל עטרת בעלה" (שם, עמ' 190), כלומר רק בתוך המשפחה היא יכולה לממש את "השפעתה הטהורה, העדינה והקדושה" ולגלות את "ערכה הפנימי המיוחד" (שם, שם). כל יציאה מחוג המשפחה תפגע בכבודה ובמעמדה.

את העמדה הזאת תוקף הרב עוזיאל וטוען שהשתתפות האישה בבחירות, גם אם עמדתה שונה משל בעלה, לא תשפיע על יציבות המשפחה ועל מקומה והשפעתה של האישה בתוכה: "האהבה המשפחתית, המיוסדת על העבודה המשותפת היא חזקה דיה, שאינה נפגמת במאומה מחילוקי השקפות אלו" (פסקי עוזיאל ד', סי' ו', עמ' לד). להיפך: דווקא מניעת ההשתתפות בבחירות תשפיל את האישה ותפגע בכבודה: "האם (הנשים) אינן יצורים שנבראו בצלם ובדעת? ... המניעה מלשתפם תהיה להם לעלבון והונאה (אונאת דברים), ובודאי בכגון זה צריכים אנו לתת להם זכותם" (שם, עמ' לד).

ואכן, במכתבו השני מציג הראי"ה קוק את תפיסתו המוסרית בהקשר רחב בהרבה. צריך לבחון את השאלה הספציפית של השתתפות נשים בבחירות בזיקה לתהליכים החברתיים והתרבותיים שעוברים על המשפחה בעולם המודרני. הראי"ה קוק רואה בהשתתפות נשים בבחירות חלק מתהליך גדול של התפוררות המשפחה שמאיים על החברה המערבית. התהליך הזה קשור במגמות של מתירנות מינית, שהראי"ה קוק מזהה אותן ביסוד הדרישה לשוויון האישה ורואה בהן סכנה לעצם קיומה של המשפחה. הרב איננו רואה אפוא בשאלת הבחירות שאלה שעומדת בפני עצמה, נושא נקודתי, אלא חלק מתהליך כללי ומקיף שהוא מנסה לבלום באמצעות התעקשות בנושא הספציפי של השתתפות נשים בבחירות. הרבנים עוזיאל והירשנזון בודדו את השאלה ודנו בה כשאלה עצמאית ולא בתוך ההקשר התרבותי-חברתי הרחב שלה. מנקודת מבט כזאת הם אכן צודקים: איזו פריצות יכולה באמת לצמוח מהליכתה של אישה לקלפי והצבעה חשאית מאחורי פרגוד? זה איננו גרוע מהליכה של אישה למכולת או למרפאה. אבל כאמור, הראי"ה קוק דן בשאלה מתוך פרספקטיבה רחבה בהרבה. מנקודת מבטו זה ביטוי קטן, גילוי אחד של גל גדול שמאיים לשטוף את המבנה המוסרתי של המשפחה. גישתו ההלכתית של הראי"ה קוק המשתקפת כאן, היא שיש לבחון כל נושא בהקשרו הרחב ולבודק את המגמות העמוקות המניעות אותו. המאבק בתהליך איננו נעשה על-ידי הטפת מוסר אלא בניסיון להציב מחסומים בראשית התעוררותו של הגל, כיוון שלאחר מכן הגל יתגבר וישטוף כל מה שיעמוד בדרכו.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> פרידמן מחזק במידה רבה את הפרספקטיבה של הרב קוק, שראה במאבק של הציגונות החילונית בנושא זה מבוא ובסיס לכינונה של חברה חופשית ומתירנית. התייעוד שמביא פרידמן אכן מראה שתנועות הפועלים ראו במאבק על השתתפות נשים בבחירות מבחן כוח ראשון מול החוגים האורתודוקסיים כדי להפוך את ניצחונם למנוף לכינונה של חברה ליברלית וחילונית. זאת הסיבה,

במכתבו הראשון להסתדרות "המזרחי" מגדיר הראי"ה קוק את "רוח התנ"ך", רוח שבמרכזה "היראה מכל השחתה העלולה לבוא לעולם מצד חולשת האדם ביחסו לנטייה המינית" (מאמרי הראי"ה עמ' 190). רוח זו של צניעות עדיין מקובלת בחוגים רחבים של החברה האירופית, אבל היא בתהליך של שקיעה ושחיקה: "התרבות האירופית - שלפחות במה שנוגע למוסר ולטהרת מידות פשטה את הרגל" (שם, שם). כלומר כלפי חוץ עדיין מוסר המשפחה מקובל ונישא כדגל, אבל ההתפוררות כבר קיימת. אכן הרב קוק רואה במהלך של מתן זכות בחירה לנשים ניסיון להתעלם מן המשבר העמוק שמתפתח בחיי המשפחה של החברה האירופית:

הגורם הנפשי של הדרישה הזאת - לקרוא את הפומביות של הבחירות בשם זכויות לנשים - בא בעיקרו ע"י מעמדן האומלל של הנשים ההמוניות אצל העמים האלה. אם היה מצב המשפחה שלהם כ"כ שלו ומכובד, כמו שהוא בישראל עפ"י רוב, לא היו הנשים בעצמן ולא אנשי המדע והמוסר והאידיאלים הגבוהים דורשים את מה שהם קוראים בשם 'זכויות' של בחירה לנשים, באותו הנוסח הרגיל, שהוא עלול לקלקל את שלום הבית, ואשר מקלקול זה מוכרח לבוא ריקבון גדול באחרית לחיים המדיניים והלאומיים בכלל (מאמרי הראי"ה, עמ' 192).

המצב המעורער של המשפחה האירופית, חוסר האושר וההרמוניה הם הדוחפים את התהליך של שוויון האישה ויציאתה מן הבית. יציאה זו תגביר את המשבר ותביא להתפוררות חברתית כוללת:

מתוך היאוש ומרירות הנפש הבאים לרגלי מהלך הגסות של הגברים בקלקול חיי המשפחה, חשבו להיעזר ע"י יפוי כוח ציבורי, לנסות בזה את הטבת מצבן ההרוס בבית פנימה, מבלי לחוס עוד על הבדקים המתווספים בו ע"י זה, אחרי שכבר רבו פרציו כל כך מבלעדי זה (שם, שם).

ההתנהגות הגסה והבלתי מרוסנת של הגברים - בעיקר בתחום המיני - מביאה אף היא להתפוררות חיי המשפחה, ודחיפה של האישה לחיים ציבוריים היא ניסיון נואל לפצות אותן על הרס המשפחה. אבל הניסיון לא יצלח, כיוון שהיציאה רק תגביר את תהליך ההתפרקות של התא המשפחתי. תהליך זה מסוכן משום שהמשפחה היא התא הגרעיני של החברה, ובלעדיו שום חברה לא תחזיק מעמד. זה נכון במיוחד לעם-ישראל, שבו "המשפחה שלנו היא לנו קדושה בצורה הרבה יותר עמוקה ממה שהיא בכל העולם המודרני, וזהו היסוד של אושרה וכבודה של האישה בישראל" (שם, שם).

מכאן ברור שהראי"ה קוק ראה בסוגיית בחירת הנשים חלק מתהליך רחב של התפוררות המשפחה, ומנקודת מבט זו ניסה לבלום את התהליך באחת הנקודות שבהן הוא נחשף ומתגלה. באותה מידה ראה ביצירת מודל חדש, שבו הנשים אינן משתתפות בבחירות, בסיס לאלטרנטיבה

---

טוען פרידמן, "שדווקא שאלה זו... שימשה ציר המחלוקת העיקרי בין האורתודוכסיה הלא-ציונית והציונות החילונית בשנותיו הראשונות של המנדט" (פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 149).

חברתית-מוסרית כוללת לתרבות האירופית. כאן לא זו בלבד שהתהליך המסוכן של התפוררות המשפחה יכול להיבלם, אלא שממנו יכול לצמוח תהליך הפוך של שיקום המשפחה וביסוסה. תהליך זה יכול להקרין על החברה המערבית כולה ולתרום לשיקום המשפחה גם שם:

וכדאי הדבר להבליט, שאנו צועדים את צעדי גאולתנו לא על מנת להיות דווקא תלמידים של החברה האירופית - שלפחות במה שנוגע למוסר ולטהרת מידות פשטה את הרגל... אלא ע"מ להשמיע עוד לעולם כולו את אמרתנו הרעננה, הקדושה והבהירה, כפי מה שהיא תשאב ממקורנו פנימה (שם, עמ' 190).

כאן יכולה להיות נקודת ההיפוך של התהליך כולו, שיהפוך את תנועת התחייה הלאומית היהודית מגרורה של החברה האירופית למשפיעה ומובילה.<sup>18</sup>

על-כל פנים, ברור שטענות מתנגדיו של הראי"ה קוק אינן במישור שבו הוא דן בשאלה. הם עוסקים בשאלה בהקשר הנקודתי שלה כשאלה מבודדת שעומדת בפני עצמה, ואילו הוא דן בה בהקשר עמוק ורחב הרבה יותר. גם להיבט זה אין תגובה בדבריו של הרב עוזיאל.

## סיכום

אין ספק שלפנינו פסיקה ציונית מובהקת, שבוחנת את השאלה של השתתפות נשים בבחירות בפרספקטיבה של התפתחות המפעל הציוני הן כלפי חוץ והן כלפי פנים. זהו **החידוש שבתוך השמרנות**. בזה הוא שונה במידה רבה מן הפוסקים החרדים שהציגו עמדה דומה.

גם בצד המוסרי יש בפסק של הראי"ה קוק היבט חשוב: יש לבחון שאלות הלכתיות בתחום החברתי בזיקה לתהליכים חברתיים-תרבותיים שמתפתחים בחברה האנושית ולא רק בהקשר מקומי ומוגבל. ביקורת הראי"ה קוק על מתנגדיו היא שאינם מביאים בחשבון את ההקשרים הלאומיים והחברתיים הרחבים אלא דנים בשאלה של השתתפות נשים בבחירות בהקשר פורמלי ומצומצם. הדיון הפורמלי הוא חלק קטן מן הדיון ההלכתי שצריך להתחשב בעיקר בעקרונות כלליים של "רוח האומה", "מוסר היהדות", "התחייה הלאומית". את הדיון ברמות האלה לא עשה הרב עוזיאל.

<sup>18</sup> גם במישור השלישי של הדיון אינני מקבל את טענתו של זוהר (האירו פני המזרח, עמ' 249), שעמדתו של הרב קוק מבוססת על מודל שהוא "בלתי תלוי במציאות ההיסטורית". הרב קוק מציג תמונה חברתית-תרבותית של החברה המערבית בזמנו ומגיע למסקנות מתוך ניתוח מעמיק של המגמות והתהליכים שמתרחשים בה. אפשר לחלוק על הניתוח של הרב קוק, אבל אי אפשר לטעון, שרק הרב עוזיאל מתייחס אל "המציאות ההיסטורית-תרבותית בת הזמן והמקום".

## ביבליוגרפיה

אבידור-הכהן שמואל, **האיש נגד הזרם**, הוצאת ידיעות אחרונות, תל-אביב תשס"ב.  
הירשנזון הרב חיים, **התורה והחיים**, י' כהן (עורך), הוצאת הקיבוץ הדתי - נאמני תורה ועבודה, ת"א תשמ"ח.

זוהר צבי, **האירו פני המזרח - הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א תשס"א.

כהן יחזקאל, **המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל על מתן זכות בחירה לנשים**, הפנינה - האשה היהודית בחברה, **במשפחה ובחינוך**, ד' רפל (עורך), הוצאת חמד, ירושלים תשמ"ט, עמ' 61-51.

נהוראי מיכאל צבי, **הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה**, **תרביץ**, נט, מ' אידל ואחרים (עורכים), (ירושלים ניסן-אלול תש"ן), עמ' 481-505.

עוזיאל הרב בן-ציון חי, **פסקי עוזיאל בשאלות הזמן**, ירושלים תשל"ז.

פרידמן מנחם, **חברה ודת - האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל** תרע"ח-תרצ"ז, הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשל"ח.

קוק הרב אברהם יצחק הכהן, **מאמרי הראייה**, הוצאת ישיבת מרכז הרב, ירושלים תשמ"ד.  
רוזנק אבינועם, **הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשרי תשנ"ח.

## נוי בקודש - על תוכן וצורה בעיצוב תשמישי הקדושה בבית הכנסת ברכה יניב

תשמישי הקדושה והמצווה בבית הכנסת התפתחו לצורכי ספר התורה - הגנה עליו והידורו: התיק והמעיל משמשים לאריזתו, המטפחת לכיסויו, האבנט והיריעה לייצוב עמידתו, כתר ורימונים משמשים לעיטורו, הטס מצוין את הספר המיועד לקריאה והיד מצביעה על מקום הקריאה בו. חפצים אלו שונים מאזור לאזור, ולא כל חפץ מצוי בכל קהילה. כמו כן קיים ארון הקודש שבו שמורים תשמישי הקדושה. הפרוכת מסתירה את הארון, והכפורת תלויה מעליה.

הקדומים מבין חפצים אלו הם פריטי אריזתו של ספר התורה: המטפחת והתיק לספר תורה. שני פריטים אלו נזכרים ברשימת תשמישי הקדושה שבמסכת מגילה (כו ע"ב). במהלך הדורות עוצבה צורתם של חפצים אלו בהתאם לצורכי הקהילה, מנהגיה והתרבות החומרית של הסביבה. שאר הפריטים התפתחו בימי-הביניים, ועיצובם שונה מקהילה לקהילה בגלל ההבדלים בין המסורות האמנותיות שבקרבן נוצרו.

תשמישי הקדושה בבית הכנסת נתרמים על-ידי פרטים או קבוצות חברתיות, והם נחשבים רכוש הקהילה, אלא אם צוין עליהם דבר אחר. בדרך כלל נוהגים התורמים לציין על החפץ שנתרם את פרטיהם האישיים, את נסיבות ההקדשה ותאריך. נסיבות ההקדשה שונות מחפץ לחפץ. ברוב הקהילות נוהגים להנציח זכרם של נפטרים באמצעות הקדשת תשמישי קדושה, בעיקר ספר תורה ופריטי אריזתו, מעיל או תיק. באירופה נהגו תורמים אמידים להקדיש בחייהם תשמישי קדושה - בעיקר פרוכות מפוארות, לעתים לציין אירוע במחזור החיים כגון חתונה או לידת בן. אירועי מחזור החיים היו פעמים רבות נסיבות להקדשת תשמישי קדושה שנתקמו בידי נשים. כאלו היו יריעות הפשתן שעטפו את ספר התורה האיטלקי ואבנטי הפשתן לספר תורה שנתקמו בגרמניה לציין לידתו של בן. סיבות אחרות להקדשת תשמישי קדושה הן קיום נדר, בעיקר בידי נשים.

בין תשמישי הקדושה קיימת היררכיה הנקבעת מכוח המגע הפיזי של התשמיש עם ספר התורה עצמו, כלומר קדושת המעיל לספר תורה, הבא במגע עם הקלף עצמו, גדולה מקדושת הפרוכת התלויה על ארון הקודש. האחרונה מוגדרת 'תשמיש דתשמיש', שכן היא תשמיש לארון הקודש. המסורת העממית זוקפת לתשמישי הקדושה סגולות ריפוי, הגנה, וברכה. מימוש סגולות אלו מותנה במגע ישיר או בלתי ישיר בתשמיש הקדושה. על רקע אמונה זו התפתחו מנהגים שונים, כגון המנהג האירופי לכרוך אבנט של ספר תורה סביב גופה של אישה למניעת הפלת תינוקה או מנהג של יהודי אפגניסטן לשתות מים שהוטבל בהם רימון לספר תורה כסגולה לנישואין.

## אריזת ספר התורה

המטפחת היא אריזתו הקדומה ביותר של ספר התורה. המטפחת, ובשמה השני מפה, נזכרת במשנה, בתוספתא ובתלמוד הירושלמי והבבלי (משנה: כלים כח מ"ד, מגילה ג, מ"א, כלאים ט, מ"ג; תוספתא: בבא מציעא ט, מ"ה, ירושלמי: ברכות פ"ו ה"ד; בבלי: מגילה כו ע"ב ועוד). בעת העתיקה השתמשו במטפחות צמר או פשתן, ולעתים נארגו בהן רצועות צבעוניות. מתוך המקורות הספרותיים אנו למדים כי היו גם מטפחות בעלות פעמונים.

אריזת מגילות חשובות באריג הייתה מקובלת בעת העתיקה במרחב הגיאוגרפי של מזרח אגן הים התיכון וידועה לנו מן הספרות היוונית והלטינית. בקהילות האגן המזרחי של הים-התיכון ובקהילות המזרח החלו במשך הזמן להשתמש בפריט אריזה נוסף: תיק ספר תורה. על התיק לספר תורה אנו לומדים ממסכת מגילה: 'ואלו הן תשמישי קדושה: דלוסקמי ספרים, תפילין ומזוזות, ותיק של ספר תורה, ונרתיק של תפילין ורצועותיהן' (בבלי, מגילה כו ע"ב). גם פריט זה היה מקובל בעולם הקלסי וידוע לנו מן הספרות הקלסית בשם *theca* ביוונית או *capsa* בלטינית. ממצאים ארכיאולוגיים מרחבי האימפריה הרומית מעידים על עיצוב פריט זה בצורת ארגז גלילי או מנסרתי ששימש לניוד חפצים, בהם מגילות. פריט זה ששימש בחברה היהודית לניוד ספר התורה נהפך לימים לאמצעי אחסון קבוע של ספר התורה והיה לפריט האריזה העיקרי שלו בקהילות המזרח ובאגן המזרחי של הים התיכון. בקהילות אירופה התפתחה אריזת ספר התורה מן המטפחת לכמה פריטי טקסטיל. להלן נסקור את שני טיפוסים אריזת ספר התורה.

1. **התיק לספר תורה והמטפחת:** התיק הוא ארגז עץ אנכי בעל מבנה גלילי או מנסרתי בעל שמונה, עשר או שתים עשרה פאות. הוא נפתח לאורכו לשניים. עיטור התיקים שונה מקהילה לקהילה. יש המעטרים את התיקים בציורים צבעוניים, או שמצפים אותם בעור, אריג מפואר או לוחות כסף מרוקעים. בקהילות אחרות, כגון בתימן, תוניסיה ולוב, נוהגים לעטוף את התיק במעטפת אריג מהודרת. בין התיקים ניתן להבחין בשלושה טיפוסים: תיק בעל גג שטוח המקובל בתימן, קוצ'ין, מזרח פרס ואפגניסטן (תמ' 1), תיק בעל כתר כדורי או בצלי המקובל בקהילות מורשת בבלי, כלומר עיראק ומערב פרס (תמ' 2) ותיק בעל עטרה המקובל בקהילות לוב, תוניסיה ובקרב הקהילות הרומניוטיות<sup>1</sup> שביוון (תמ' 3)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> היהודים הרומניוטטים ביוון הם בני הקהילה שמוצאה מיהודים שהתיישבו בבלקאן לאחר חורבן בית שני.

<sup>2</sup> על טיפוסים התיקים לספר תורה ראו: ב' יניב, מעשה חושב, התיק לספר תורה ותולדותיו, ירושלים ורמת-גן, תשנ"ח.



2. תיק לספר תורה, בגדאד?  
עיראק, 1914  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



1. תיק לספר תורה (ללא מעטפת), תימן, המאה התשע-עשרה  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



3. תיק לספר תורה (עטוף במעטפת ובלעדיה), יאנינה,  
יוון, 1901. צילום בבית הכנסת לעולי יאנינה 'בית אברהם'  
ואהל שרה' ירושלים (1984)

תיקי ספר התורה מאופיינים בכתובות המופיעות סביב שולי התיק, בחזיתו או בתוכו. בתיקים המזרחיים, שבהם חצוי הכתר לשניים, משמשים שני צדיו הפנימיים לוחיות הקדשה. בתיקים הים תיכוניים צמודה לוחית הקדשה ממתכת, בדרך כלל מכסף, לפאת החזית. שני סוגי כתובות מאפיינים את תיקי ספר התורה: פסוקים בעיקר מספר משלי ומתהלים, ופרטים אישיים של המקדיש. רוב הפרטים האישיים מציינים הנצחת בן משפחה שנפטר, אך יש כתובות המבטאות בקשה לרפואה, לזרע של קיימא או הודיה על רווח והצלה. במזרח פרס היו נהוגות כתובות הכוללות קללות למי שיפגעו בספר התורה.

ידיעותינו על תיקי ספר התורה ומטפחותיהם עד לעת החדשה מעטות, ולכן תהליך שינויו של התיק מכלי ניווד לתשמיש קדושה אינו אלא השערה בלבד. ככל הנראה בשלב ראשון לשימוש בתיק לאחסון הוכנס ספר התורה לתוכו כשהוא עטוף במטפחת, כפי שנוהגים עד היום בני הקהילה התימנית. אולם נראה כי הטיפול בספר התורה בתוך תיקו כשהוא עטוף במטפחת לא היה נוח, ומסיבה זו הוציאו אותה מן התיק ברוב הקהילות. רק יהודי תימן המשיכו לעטוף את הספר בשתיים או שלוש מטפחות, ועד לעלייה לארץ הם השתמשו במטפחות כותנה צבעוניות מתוצרת הודו שהודפסו בדגמים גיאומטריים. אצל יהודי תימן יש למטפחת תפקיד חשוב בזמן הקריאה בתורה. באמצעות המטפחת מכסים את הקטעים הסמוכים למקום הקריאה ומונעים חשיפה מיותרת של הספר. בקהילות אחרות נוהגים להשתמש במטפחת לכיסוי הספר רק בזמן ההפסקה בקריאה, והיא מונחת על התיק ולא על הספר עצמו. בקהילות המזרח נוהגים לקשור את המטפחת בזמן שאינה בשימוש אל מוטות הרימונים, ואילו בתוניסיה ובלוב נוהגים להניחה על גג התיק, בתוך ארון הקודש, או לתלותה על הבימה. המטפחת הייתה לפריט הקדשה רווח ביותר, והיא מאפשרת גם למי שקצרה ידו מלהקדיש ספר תורה, לתרום תשמיש קדושה זול לבית הכנסת.

השימוש בתיק לספר תורה מקובל בכל קהילות המזרח והאגן המזרחי של הים התיכון. גבול המערבי של השימוש בתיק עבר בתוניסיה, וגבולו הצפוני באזור הים התיכון, ביישובי הקהילות הרומניוטיות שבאסיה הקטנה. במאה העשרים עדיין השתמשו בתיקים בקהילות הרומניוטיות של יוון ובבית הכנסת הלוונטיני בוונציה. בישראל חדר השימוש בתיקי ספר תורה גם לבתי הכנסת הספרדיים, אף שמנהגם המקורי היה כשל שאר הקהילות האירופיות, כלומר אריזה בפריטי אריג.



4. יריעה, אבנט ומעיל לספר תורה, רישום על-פי המנהג הספרדי.

**2. יריעה, אבנט ומעיל:** בקהילות אירופה התפתחו מן המטפחת שני פריטי אריזה מאריג. האחד, המצוי רק באיטליה ובקהילות הפזורה הספרדית, הוא יריעה כגובה יריעת הקלף של ספר התורה, והיא נגללת אֶתה. בישראל אין בני הקהילות הספרדיות מקפידים על השימוש ביריעה, והיא הולכת ונעלמת. האריזה הנוספת, הקיימת בקהילות אשכנזיות, באיטליה ובפזורה הספרדית כאחד, היא האבנט לצורתיו השונות. האבנט הוא רצועה צרה וארוכה, שבה כורכים את הספר מעל יריעת האריג או ישירות מעל הקלף. תפקידו של האבנט הוא לייצב את מגילת ספר התורה. שני החפצים - היריעה והאבנט, מכונים בספרות



הרבנית 'מפה', כשמה הנוסף של המטפחת התלמודית. לאבנט יש גם שמות לועזיים בשפת הדיבור המקומית (תמ' 4).



כ. אבנט לטפוח ונווה, נוף, צו פון, 1954  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

באיטליה ובקהילות הספרדיות מכונה האבנט 'פשה', והוא עשוי מאריג פאר או מאריג פשתן רקום רקמה עיטורית בחוטי משי. מאז המאה הט"ז התפתח בצפון איטליה המנהג לרקום על האבנטים כתובות מקראיות וגם כתובות הקדשה אישיות. אבנטים אלו נרקמו בידי בנות ונשים צעירות ופעמים רבות הוקדשו לרגל אירועי מחזור החיים. דגמי העיטור באבנטים אלו זהים לדגמי הרקמה הוונציאנית באותה תקופה, אך מגוון הכתובות הוא מקורי, אישי ועשיר בתכניו ובעיצובו.<sup>3</sup> באשכנז התפתח במחצית השנייה של המאה הט"ז המנהג להכין אבנט לספר תורה לרגל הולדתו של בן זכר. אבנט זה, המכונה וימפל, ויקעל, או בעברית 'מפה', הוכן מפיסת אריג פשתן מרובעת שהונחה בקרבת התינוק בזמן טקס ברית המילה שלו. לאחר הברית נגזרה פיסת האריג לרצועות צרות

שחוברו יחדיו ורצועה ארוכה, ועליה נרקמו או נרשמו שם התינוק, שם אביו ותאריך הולדתו בתוספת הברכה הנאמרת בשעת הברית: 'שיגדל לתורה, לחופה ולמעשים טובים אמן סלה'. יש הסוברים כי האבנט הוכן מרצועת הבד שנכרכה סביב גופו של הרך הנולד ושהייתה חלק מלבוש התינוק באירופה בימי הביניים. באבנטי המאה הט"ז רקומה רק הכתובת, והעיטור מתמקד בצורת האותיות. במאה ה-17 התפתחה תוספת של ציורים הממחישים את 'תורה, חופה ומעשים טובים' (תמ' 5).

תיאורים רקומים או מצוירים אלו, מעשה ידיהם של בני משפחת התינוק, מאופיינים במגוון עשיר של דגמים עיטוריים, תיאורי הווי ודימויים צורניים. הקדשת האבנט לבית הכנסת נערכה ביום ביקורו הראשון של הילד בבית הכנסת וגלילתו סביב ספר התורה נערכה באופן טקסי. מנהג זה התפשט באמצעות יהודי אשכנז שהיגרו לצפון אירופה ולמרכז והוא נהוג עד היום בעיקר באלזאס, ובקהילות של יוצאי גרמניה בישראל ובארה"ב.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> על אבנטים איטלקיים ראו C. Grossman, 'Italian Torah Binders', *Jewish Art*, 7 (1980), pp. 35-43

<sup>4</sup> על האבנט האשכנזי ראו: ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, בני ברק תש"ס, ב', עמ' 322 - 593; וכן קובץ מאמרים: A. Weber, E. Friedlander and F. Armbruster (ed.), *Mappot ...blessed be who comes, The Band of Jewish Tradition*, Osnabrück 1997.



6. מעיל לס'ט, רומא, 1729, מוזאון יהדות איטליה ע"ש א"ש נכון

המעיל הוא בגדו של ספר התורה. בקהילות ספרד, איטליה ואשכנז ובספרות ההלכה הוא מוזכר בשם 'בגד' או 'מפה' ומאוחר יותר השתרש השם 'מעיל' ברוב הקהילות. העדות המוקדמת ביותר בנוגע לצורת המעיל מופיעה במאה ה-14 בהגדת סאריבו שמוצאה מספרד. המעילים המתוארים בכתב יד זה עשויים מאריג פאר וכנראה שאינם רקומים. מסורת זו של שימוש באריג פאר ללא תוספות רקומות, מקובלת עד היום בקהילות הספרדיות, להוציא שני טיפוסים מעילים במרוקו ובאלג'יריה, העשויים מקטיפה ומעוטרים ברקמת פאר ובכתובות הקדשה. מוטיב מקובל במעילים אלו הוא עץ החיים. המעיל לספר תורה באיטליה ובפזורה הספרדית הוא מעיל רחב, הפתוח בחזיתו ומורכב מכפסוי קשיח וגלימה טרפזית המחוברת סביבו (תמ' 6).

באיטליה ובפזורה הפורטוגלית בהולנד ובאנגליה מצויים מעילים מוקדמים מן המאה ה-17, בהם יש מעל הגלימה חלק נוסף וצורתו כעין שכמייה. באלג'יריה נתגבש טיפוס שונה של מעיל לספר תורה והוא מורכב מיריעת אריג מלבנית המכווצת וקשורה בשוליה העליונים. בשאר קהילות אירופה, כלומר בקהילות המורשת האשכנזית, נתגבש מעיל ספר התורה צר וקטן



7. מעיל לספר תורה, רומניה, 1862, באדיבות המוזיאון לאמנות יהודית ע"ש סיר אייזיק ולידי אדית וולפסון, היכל שלמה, ירושלים

במידותיו בהשוואה למעיל הספרדי, וגלימתו מורכבת משתי יריעות מלבניות התפורות זו לזו. שני פתחים בשוליים העליונים של המעיל מאפשרים את הוצאת מוטות הגלילה. המעילים המוקדמים ביותר מאשכנז מתוארים בכתבי יד מן המאה ה-15 וכבר בתקופה מוקדמת זו ניתן להבחין בשני טיפוסים המעילים שנתגבשו במהלך השנים. הטיפוס האחד עשוי מאריג מפואר בהתאם להישג של המקדישים שארוגים בו דגמים שונים ואם נוספה לו כתובת הקדשה היא רקומה על פיסת אריג חדגנית המחוברת בחזיתו. הטיפוס השני עשוי מאריג חד גוני, בדרך כלל קטיפה, ועליו רקמת מוטיבים וכתובות הקדשה. בגרמניה ובמרכז אירופה מושפעים עיטורי המעילים מעיטורי הפרוכות לארון הקודש ובולטים ביניהם מוטיבים של זוג עמודים, אריות וכתר תורה (תמ' 7).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> על תשמישי הקדושה מטקסטיל ראו בהרחבה: ב' ניב, מעשה רוקם, תשמישי קדושה מטקסטיל בבית הכנסת האשכנזי, הספרדי והאיטלקי, ירושלים תשס"ט.

## עיטורי ספר תורה

עיטורי ספר התורה המוקדמים הם כתר התורה והרימונים הנישאים מעל תיק ספר התורה או מעל הספר הלבוש במעיל. שני חפצים אלו קשורים זה בזה והם מופיעים מבחינה היסטורית בזה אחר זה, תחילה במזרח, במצרים, בספרד ובאיטליה ואחר כך גם באשכנז, משם התפשטו למרכז אירופה ולמזרח. פריט עיטורי נוסף שהופיע מאוחר יותר הוא לוח מתכת התלוי בחזית הספר ומקובל בכל הקהילות האירופאיות וגם בקהילות הספרדיות שבבלקאן. באיטליה מכונה לוח זה בשם 'כתר' ובשאר הקהילות בשם 'טס'. שלושה חפצים אלו, הכתר, הרימונים והלוחות, מעוצבים בדרך כלל בהידור רב וממתכת יקרה ככל שמשגת ידו של התורם כגון כסף או מתכת פשוטה מוכספת. רבים מחפצים אלו נושאים פעמונים שצלילים מודיע על הוצאת ספר תורה מן הארון או על החזרתו. בנוסף לפריטים אלו קיימים חפצים המשמשים לקריאת ספר התורה והם ה'יד' / 'קולמוס' המורה והלוחית להזמנת הקורא. כמו כל תשמישי הקדושה בבית הכנסת גם פריטים אלו מוקדשים בידי קהל בית הכנסת, קבוצות חברתיות בתוכו או בידי יחידים לזכר בני משפחתם שנפטרו או לכבוד עצמם ובני משפחתם לרגל אירועים חשובים במחזור חייהם.<sup>6</sup>

**כתר תורה** - על כתר תורה אנו שומעים לראשונה במאה ה"א בדברי הרב האי גאון, ראש ישיבת פומבדיתא שבבבל, שנשאל בעניין השימוש בכתר לספר תורה בשמחת תורה: "ועוד נשאל ממנו מקום שנהגו לעשות עטרה לספר תורה בין מכסף בין מזהב בין מן הדס בין מן תכשיטי נשים כגון נזמים וטבעות וכיוצא בהם ותולין באותה עטרה ומניחין על ספר תורה כשהוא בתוך התיק או על התיק שלו ביום שמחת התורה. מותר בתכשיטי נשים או לא?"

והשיב בין בזה ובין בזה מותר להניחם על ספר תורה או מפני חשש שמא ישבחו צד קדושה איבעיא להו כיון שלא הזמנו אלא עראי בעלמא, על דעת שעה הונחו אין בכך כלום דהזמנה זו לאו מילתא היא. ולהניחו על ראש הקורא אי משום שמועת אשה אצריך לכו אין זה דרך תכשיט אשה ואין בכך כלום, אלא שאין יפה לשום כן על ראש בני אדם ואם הנוהגין כך יפה הוא בעיניהם, יעשו ואין בכך כלום. ואמר גאון עטרה שמניחין על ספר תורה ביום שמחת תורה אסור להניח על ראש החתן דמעלין בקדש ולא מורדין ... " (ר' יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, פירטה תרכ"א, א, עמ' קיז-קיח).

מן השאלה ותשובתה ניתן ללמוד כי השימוש בכתר התורה קשור בנוהג לעטר בכתרים את ראשי החתנים בשמחת תורה; חתן תורה וחתן בראשית. פרט נוסף המשתמע מאותה שאלה הוא כי

<sup>6</sup> על עיטורי ספר תורה ממתכת ראו:

F. Landsberger, 'A German Torah Ornamentation', *Beauty in Holiness, Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, (ed. J. Gutmann), New York 1970, pp. 106-121; Ibid F. Landsberger, 'The Origin of European Torah Decorations', *Beauty in Holiness*, pp. 87-104.

באותה תקופה הוכן כתר התורה באופן ארעי מפריטים עיטוריים שונים כגון צמחים ותכשיטים. כמאה שנים לאחר מכן מוזכרים במסמך מן הגניזה הקהירית כמה כתרים העשויים כסף שמשמשים דרך קבע, לעיטורם של ספרי התורה בבית הכנסת. מאוחר יותר, במאה הארבע עשרה, מתוארים כתרי תורה על ספריהם באחד מאיורי הגדת סראייבו הספרדית.<sup>7</sup> במשך הזמן נתגבש כתר קבוע מעל ספר התורה. ברוב הקהילות המשתמשות בתיקים מקובע הכתר אל חלקו העליון של התיק ובקהילות אירופה הוא כתר נייד, המשמש בנפרד עם הרימונים או יחד עימם בהתאם לעיצובו.

להוציא שתי קהילות, מרוקו ותימן, יש כתרים לספרי תורה בכל הקהילות, ועיצובם מושפע בכל מקום ממסורת הכתרים המקומית. כתרו הכדורי של התיק העיראקי-פרסי מעוצב על פי מסורת כתרי מלכים סאסאניים, מלכי השושלת הפרסית האחרונה לפני הכיבוש המוסלמי. כתר זה הוא כנראה הקדום ביותר מבין הכתרים לספר התורה, וצורתו בצלית או חרוטית. במזרח פרס, בה היה לספר התורה כתר קטן, התרחשה התפתחות מעניינת כאשר צדיו החיצוניים של הכתר איבדו את צורתם הכדורית והיו ללוחית הקדשה שטוחה. היום נראה כתר זה כזוג רימונים שטוחים ורק שמם 'כתרים' רומז למוצאם מן הכתר (תמ' 8).<sup>8</sup> העטרה מעל התיק הים תיכוני שהייתה לחלק בלתי נפרד מהתיק מבוססת על מסורת הכתרים המקומית מימי הביניים שאופיינו בדגמיהם הצמחיים. בקהילות הספרדיות באירופה ובבלקאן מעוצב הכתר בצורת חישוק גבוה, כלומר בצורת עטרה (תמ' 9). בקהילות האשכנזיות התפתח הכתר בצורת חישוק בעל דגמי עיטור צמחיים ולו זרועות הסוגרות מעליו.

במזרח אירופה התפתח כתר בעל שתיים ושלוש קומות בהשפעת מוטיב הכתרים המאפיין את ארונות הקודש שבאזור זה (תמ' 10).<sup>9</sup> מבנה הכתר הסגור באירופה לא אפשר שימוש בכתר וברימונים גם יחד ולכן התפתח באירופה הנוהג להשתמש ברימונים בימי חול ואילו בכתרים בשבתות ובחגים. צורת העטרה מאפשרת את השימוש בה וברימונים בעת ובעונה אחת.

<sup>7</sup> על הכתר הספרדי ראו: ב' יניב, 'הכתר לספר תורה בספרד: ניסיון לשחזור', תרביץ, שנה עד, חוברת ג (ניסן-סיון תשס"ה), עמ' 423-439.

<sup>8</sup> על טיפוס כתרים אלו ראו: ב' יניב, תוכן וצורה ברימוני-כתר ממזרח פרס ואפגניסטן, פעמים, 99 (תשנ"ט), עמ' 96-128.

<sup>9</sup> על מוטיב זה ראו: ב' יניב, 'מוטיב שלושת הכתרים בארונות הקודש של מזרח אירופה', כנישתא, 2, רמת גן תשס"ג, עמ' סז-פז.



10. כתר לספר תורה, לבוב, אוקראינה, 1820 לערך  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



9. עטרה לספר תורה, מודנה, איטליה, 1829, מוזאון יהדות איטליה  
ע"ש א"ש נכון



8. רימוני 'כתר', אפגניסתאן, שלהי המאה התשע עשרה  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

**רימונים לספר תורה** - הרימונים לספר תורה התפתחו מן הגולות שהיו בראשי מוטות הגלילה של ספר התורה. נראה כי הרימונים התפתחו בעקבות הופעת הכתרים, שכן לצורך הבטחת יציבותו של הכתר מעל ספר התורה היה צורך להפריד בין הגולות לבין מוטות הגלילה. כך נקבעו הגולות מעל שני קנים חלולים, פעולה שהפכה אותן לחפץ עצמאי. צורתו הכדורית של חפץ זה דמתה לפרי ומשום כך הוא נקרא בשם תפוח בפי יהודי ספרד והפזורה הספרדית ובשם רימון בפי בני שאר הקהילות.

האיזכור המוקדם ביותר של רימוני ספר תורה מופיע במסמך משנת 1159 מן הגניזה וממנו אנו לומדים כי כבר במאה השתים-עשרה היו בשימוש רימוני ספר התורה מכסף וכי היו להם פעמונים. באותה תקופה מוזכרים הרימונים בפי הרמב"ם: "..... וכן רימוני כסף וזהב וכיוצא בהן שעושין לספר תורה לנוי, תשמישי קדושה הן ואסור להוציאן לחול, אלא אם כן מכר אותן לקנות בדמיהן ספר תורה או חומש" (משנה תורה, ספר אהבה, הלכות ספר תורה, פרק י' הלכה ד').

למרות מגוון הצורות הכדוריות שהתפתחו במהלך הדורות, והוספת פעמונים קטנים סביב גוף הרימון, נשמרה הצורה הכדורית הבסיסית, דמוית הפרי, שהיתה הדגם העיקרי לעיצוב רימוני ספר תורה בקהילות המזרח עד היום (תמ' 11). גם באירופה נשמרה הצורה הכדורית של הרימון, תוך כדי התפתחות של מיגון צורות נוספות, שהבולטת ביניהן היא תוספת כתר בחלקו העליון של הרימון (תמ' 12).



12. רימונים לספר תורה, לבוב, אוקראינה, 1807  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



11. רימונים לספר תורה, עדן, תימן,  
ראשית המאה העשרים  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

שינוי גדול יותר חל במהלך המאה השש-עשרה ברימוני ספר התורה בספרד. שם הושפע עיצוב הרימונים מעיצוב כלי פולחן כנסייתיים שרבים מהם עוצבו בצורה ארכיטקטונית. בהשפעת הצורפות הנוצרית נוספה צורת מגדל מעל הגוף הכדורי של הרימון ובמשך הזמן היא התמזגה בו. עם גרוש יהודי ספרד התפשט הרימון המגדלי ברחבי אירופה וצפון אפריקה ובמהלך המאה השמונה-עשרה היה לטיפוס הרימון העיקרי באזורים אלו. במרוקו הוא היה לטיפוס הרימון הדומיננטי (תמ' 13, 14, 15).<sup>10</sup>

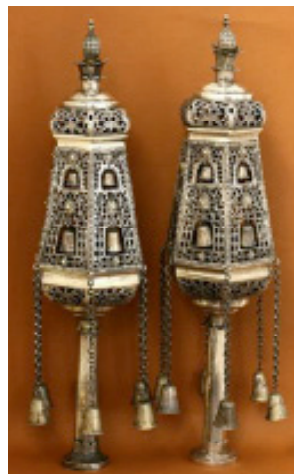
<sup>10</sup> על הרימון המגדלי במרוקו ראו: ב' יניב, 'ניסיון לשיחזור עיצובם של רימוני מגדל ממרוקו על-פי דגמים מספרד', פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 69-98. על רימונים מטיפוס מגדלי במערב אירופה ראו: M. Gelfer-Jørgensen, *Towers and Bells: 'The Symbolism of Torah Finials'*, *Studia Rosenthaliana, Jewish Ceremonial Objects in Transcultural Context* (edited by J. M. Cohen, S. Berger and Irene E. Zwiep), vol. 37 (2004), pp. 37-54. רימונים כדוריים ושטוחים ממרוקו ראו: ד' טהון, 'רפדוני בתפוחים', רימונים, 4 (תשנ"ה), עמ' 27-20. על רימונים אנגליים ראו: J. Stown, 'Silver English Rimmonim and their Makers', *Quest*, Sept. 1965, pp. 23-30. מבחר מייצג של רימונים מקהילות שונות ראו: ר' גרפמן, 50 רימונים, תל-אביב תשנ"ח.



15. רימונים לספר תורה, טוניסיה, ראשית המאה העשרים  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



14. רימונים לספר תורה, גרמניה, 1720 לערך  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



13. רימונים לספר תורה, תטואן, מרוקו, 1892  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

**לוחות מתכת תלויים בחזית ספר התורה** - לוח מתכת המעוצב כתכשיט ותלוי בחזית ספר התורה קיים בקהילות אשכנזיות, באיטליה ובתורכיה והוא מעוצב באופן שונה בכל קהילה. ברוב המקרים עשוי לוח זה מכסף או ממתכת מוכספת. באיטליה מעוצב לוח זה בצורת עטרה שטוחה ושמו 'כתר', בניגוד לשם 'עטרה' בו מכנים יהודי איטליה את העטרה שמעל לספר התורה (תמ' 16). בתורכיה, בה מכונה חפץ זה בשם 'טס', אין צורה קבועה לעיצוב הלוח ונוהגים לעצבו בצורה עגולה, משולשת, סגלגלה ואף בצורת מגן דוד (תמ' 17).



17. טס לספר תורה, תורכיה, 1844  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



16. לוחית 'כתר', אנקונה? איטליה, 1850?  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

במערב אירופה, במרכז ובמזרח נקרא חפץ זה בשם 'טס' או 'ציץ' והוא משמש לא רק לקישוט, כי אם גם לסימון הספר המיועד לקריאה. סימונו של הספר נעשה באמצעות תאריכון

הקבוע במרכז הטס ובו לוחיות שניתנות להחלפה ועליהן רשומים מועדי הקריאה. בין הטסים המוקדמים, בולטים הטסים הגרמניים וההולנדיים מן המאה הי"ז שעוצבו בצורה מרובעת או מלבנית.<sup>11</sup> מאוחר יותר, במאה הי"ח, התעגלה והסתלסלה מסגרת הטס ומשוליו התחתונים נתלו פעמונים או לוחיות הקדשה קטנות. באותה תקופה הושפע עיצוב הטסים מארונות הקודש ומן הפרוכות שנתלו בחזיתם. תחת השפעה זו תוארו על הטסים מוטיבים ארכיטקטוניים, מנורת שבעת הקנים, דמויות משה ואהרון, אריות וכתר תורה (תמ' 18). לקראת סוף המאה העשרים הופיעו במקצת מן הקהילות שאינן משתמשות בטסים לוחיות מלבניות קטנות הנתלות על ספר התורה שעומדים לקרוא בו והן מצינות את מקומו בסדר הקריאה.



18. טס לספר תורה, פירט, גרמניה, 1792  
אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

**יד לספר תורה (מורה/קולמוס/אצבע) -** בשמות אלו מכונה החפץ באמצעותו עוקב הקורא בתורה אחר הטקסט. במקורות ההלכתיים מכונה חפץ זה בשם מורה או קולמוס, הראשון על שם תפקידו והשני על-שם צורתו. עיצובו המקורי של חפץ זה היה בצורת מוט צר ההולך ומתחדד בכיוון קצהו המורה ובקצה השני היה בדרך כלל נקב, דרכו הושחלה טבעת או שרשרת לתליה. בקהילות המזרח והפזורה הספרדית נשמרו שמות אלו עד היום.

הצורה המקורית של חפץ זה נשמרה בקהילות המזרח, וההבדל מקהילה לקהילה הוא בעיקר באורכו של המוט ובעיטוריו (תמ' 19). באירופה ובצפון אפריקה, לעומת זאת, חלו שינויים בעיצובו. בלב ובתוניסיה התפתח הקצה המורה בצורת מרית סגלגלה ובאירופה נוספו למוט כמה חלקים. בקרב הקהילות האשכנזיות הושפע עיצוב חפץ זה מצורת יד. בקצה המשמש לאחיזה, ובמרכז המוט נוספו מפרקים מעובים ובקצה האחר נוספה כף יד בעלת אצבע מורה, תוספת שהביאה להתפתחות שם החפץ; 'יד' או 'אצבע'. דגם כף היד השפיע על עיצובו של חפץ זה במרוקו

<sup>11</sup> על טסים בהרחבה ראו: R. Grafman, *Crowning Glory; Silver Torah Ornaments of* the Jewish Museum, New York, Boston 1996, pp. 17-41. Y. Cohen, 'Torah Breastplates from Augsburg in the Israel Museum', *The Israel Museum News*, 14 (1978), pp. 74-85





20. ידיים לספר תורה בעלות אצבע מורה. מלמטה כלפי מעלה: אוקראינה, גרמניה, מרוקו אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



19. מורים וקולמוס לספר תורה, תימן, עיראק ואפגניסטאן במרכז: קולמוס לס'ית, אפגניסטאן, למעלה ולמטה: מורה לס'ית, תימן אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

ובהשפעת התרבות המקומית עוצבה כף היד גם בצורת 'חמשה' (תמ' 20). ברוב הקהילות תלויה חפץ זה על ספר התורה או על תיקו באמצעות שרשרת. ברוב הקהילות עוצב חפץ זה ממתכת, ורק במקצת קהילות מן הקהילות האירופאיות הוא עוצב מעץ. במקרים אלו מגולפות הידיים על-פי סגנון האמנות העממית המקומית. ברוב הקהילות הספרדיות והמזרחיות עשויה היד מכסף ואילו באירופה, בהתאם למצבו הכלכלי של המקדיש, מפליז מוכסף או מכסף.<sup>12</sup>

**לוחית 'לוחות הברית'** - בקהילות כורדיסטאן העיראקית קיים פריט מיוחד המשמש כהזמנה לעלייה לתורה ומונע סירוב לקיום המצווה, במקרה שאדם אינו מעוניין בקיומה. פריט זה מעוצב כלוחית כסף עליה חקוקים לוחות הברית והיא שמורה בארון הקודש בתוך מעטפת בד רקומה. לקראת הזמנת העולים לתורה מושיט גבאי בית הכנסת את הלוחית למועמד מבני הקהילה. הנענה להזמנה זו לוקח את הלוחית, מנשקה ומחזירה לגבאי ואילו דוחה ההזמנה מסרב בתנועת יד לקחת את הלוחית המוצעת לו (תמ' 21). ליהודים הרומניוטים ביוון היה מנהג ייחודי של הקדשת לוחית כסף ובה כתובת אישית. לוחית זו נתלתה במרכז הפרוכת והוחלפה מידי פעם בעקבות הקדשה של לוחית חדשה. הלוחיות שפוננו נתפרו על רצועה שנתלתה גם היא על הפרוכת (תמ' 22, 23).

<sup>12</sup> R. Grafman, *Crowning Glory; Silver Torah Ornaments of the Jewish Museum*, New York, Boston 1996, pp. 67-71.



23. לוחיות 'שדי' תלויות במרכז הפרוכת ועל רצועות מסביב לה. באדיבות הקהילה הרומניוטיט בבית הכנסת 'בית אברהם ואהל שרה, ירושלים



22. לוחית 'שדי', קהילה רומניוטיט ביוון, 1807 אוסף משפחת גרוס, תל אביב.



21. לוחית 'לוחות הברית', כורדיסטאן העיראקית, ראשית המאה העשרים אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

### ארון הקודש / היכל

'ארון הקודש', בשמו האשכנזי או ה'היכל' בשמו המזרחי, האיטלקי והספרדי, משמש לאחסון ספר התורה ואביזריו, וככזה הוא מהווה אחד משני מוקדי עבודת הקודש בבית הכנסת, הארון והבימה. ארון הקודש קבוע תמיד בקיר הפונה לכיוון התפילה, וברוב הקהילות הוא מכוסה בפרוכת.<sup>13</sup>



24. ארון הקודש, ביה"כ בפיאטרה נאמץ, רומניה, 1830

התיאורים המוקדמים ביותר של ארונות הקודש שבתוכם שמורים ספרי התורה מופיעים באמנות הקבורה של המאה הרביעית לספירה בארץ ישראל וברומא (ציורים וחרוטות בבית שערים ובקטקומבות של רומא). תיאורים אלו, לצד שרידי גומחות (דורא אירופוס, סוסיא) או מתקנים בנויים בבתי הכנסת העתיקים מלמדים כי עם קביעת מקום הקבע לאחסון ספרי התורה במהלך העת העתיקה התגבשו בארץ ישראל, בבבל ובאיזורי האימפריה הרומית שני טיפוסים ארונות עיקריים; ארון עץ חופשי וגומחה שקועה בקיר בית הכנסת, או בחדר צמוד לו, בקיר שבכיוון התפילה.

ארונות קודש אלו התקיימו בימי הביניים בכל מרחבי הפזורה היהודית. לימים היה טיפוס הגומחה, חסרת הדלתות באזורים רבים, לטיפוס המקובל בארצות

<sup>13</sup> על מבנה ארון הקודש באופן כללי ראו: Wischnitzer, Rachel. 'Ark', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1973: Vol. 3, pp. 450-458.

האיסלם. במהלך הדורות נתגבש ההיכל בקהילות אלו כגומחה סגורה בדלתות עץ. בפרס ובבוכרה השתמשו בגומחות פתוחות עד לראשית המאה העשרים, ובאפגניסטן עוצב ההיכל בצורת חדר ובתוכו גומחות עבור ספרי התורה. במקצת מקהילות המזרח וגם בצפון אפריקה נהגו לבנות יותר מהיכל אחד, לעתים בצורת ארון רב דלתות לרוחב כל קיר ההיכל. באירופה נתגבש ארון הקודש מאז ימי הביניים בשתי צורות; כגומחה סגורה בדלתות עץ, שהתפתחה לארון עץ שגבו שקוע בגומחה וחזיתו בולטת ביחס לקיר, או כארון עץ חופשי הניצב בצמוד אל הקיר. הארונות החופשיים היו במקרים רבים ארונות אחסון רגילים לתקופתם ולסביבתם והם הוסבו לשמש כארונות קודש ע"י תוספת טקסט עברי או אף ללא כל שינוי. אולם ברוב הקהילות עוצבו ארונות הקודש מלכתחילה לייעודם זה ולכן הם מאופיינים בתכנים יהודיים.

תכנים אלו שואבים בעיקר מתפישת בית הכנסת כ'מקדש מעט' (יחזקאל יא, טז) ומכאן לתפישת ארון הקודש כארון הברית. על יסוד תפישה זאת נתפש, במרכז אירופה ובמזרחה, חלקו העליון של הארון ככפורת, הוא מכסה הזהב של ארון הברית (שמות כה: יז, כא). תפישה זו הביאה לתיאור או להצבת תבליטים ואף פסלים של זוג הכרובים שניצבו מעל ארון הברית (שמות כו: לא-לה). כרובים אלו עוצבו, על-פי הפרשנות המקובלת, בצורת זוג אריות, נשרים או שילוב דמיוני של חיות אלו בצורת גריפונים, כלומר יצורים בעלי גוף אריה וראש וכנפיים של נשר (תמ' 24). לימים נוסף בחלקו העליון של הארון וילון קצר שכונה בשם 'כפורת' ועליה תוארו הכרובים וגם כלי המשכן. תפישת ארון הקודש כארון הברית היתה מקור השראתו של תיאור כלי המשכן על דלתות ארון הקודש, ובעיקר על צדן הפנימי של הדלתות. תופעה זו מאפיינת את בתי הכנסת באיטליה. על הדלת הימנית מתוארת מנורת שבעת הקנים, ומצפון, על הדלת השמאלית, מתואר שולחן לחם הפנים (שמות כו: לה).<sup>14</sup> גם ספר התורה המאוחסן בארון היה למקור השראה ועליו מתבססים שני סמלי התורה הנפוצים ביותר. המוקדם מביניהם הוא כתר תורה המופיע החל מאמצע המאה ה"ט בארונות הקודש של איטליה ושל פולין. סמלה השני של התורה הוא לוחות הברית, סמל שהופיע לראשונה על ארון הקודש של ביה"כ הפורטוגאלי באמשטרדאם בשנת 1675 (תמ' 25). תפישת בית הכנסת כ'מקדש מעט' עומדת גם ביסוד דימוי ארון הקודש כשער השמים. דימוי זה בא לידי ביטוי בולט בנוסח התפילה עצמו ובנהוג לפתוח את דלתות הארון בתפילות חשובות. רישום הכתובת 'אבינו מלכנו פתח שערי שמים לתפילתנו' על הדלתות הוא הביטוי המובהק ביותר של תפישה זו. עיצוב הארון בצורת שער ארכיטקטוני ממחישה את הדימוי

<sup>14</sup> המוקדמות מבין דלתות ארון הקודש מטיפוס זה הן הדלתות מארון הקודש של בית הכנסת של הרמ"א מקרקוב. מאמר על דלתות אלו ראו: א' פישוף, 'זוג דלתות ארון קודש מקרקוב', קראקא - קז'מיץ' - קרקוב; מחקרים בתולדות יהודי קרקוב (בעריכת אלחנן ריינר), תל אביב תשס"א, עמ' 293 - 298.

הרעיוני והיתה מקובלת בקהילות אירופאיות רבות ובעקבותיהן גם בקהילות מחוץ לאירופה (תמ')<sup>15</sup>. (26)



26. היכל, ביה"כ הגדול של מנטובה, איטליה, 1635, 1749, היום בישיבת פוניבז', בני ברק



25. היכל, ביה"כ באמשטרדם, 1675

במהלך המאה הי"ח נבנו במזרח אירופה ארונות קודש גבוהים בעלי שתיים עד שלוש קומות, שאפשרו הופעת מוטיבים חדשים ומורכבים, וברקעם דגמים עיטוריים מעולם החי והצומח. ארונות אלו, בעיקר אלו המגולפים בעץ וצבועים בשלל צבעים, היו כר ביטוייה של האמנות היהודית העממית. הם השפיעו על עיצוב כלל תשמישי הקדושה בבית הכנסת ובאופן בולט עוד יותר על עיצוב לוחות ה'שית' שעל דוכן שליח הציבור או על מגזרות ה'מזרח' העממיות, שנתלו על הקיר המזרחי שבבית.

במאה העשרים ובעיקר לאחר מלחמת העולם השנייה והקמת מדינת ישראל, חדרו מוטיבים חדשים לעיצוב ארונות הקודש ורבים מהם, בעיקר בקהילות מבוססות, עוצבו בידי אמנים ידועי שם.

<sup>15</sup> על ארונות הקודש בתקופת הרנסנס ראו:

I. Rodov, *The Torah Ark in Renaissance Poland: A Jewish Revival of Classical Antiquity* (Leiden and Boston: Brill, 2013); I. Rodov, "Tower-Like Torah Arks, the Tower of Strength and the Architecture of the Messianic Temple," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 73 (2010), pp. 65-98.

## הפרוכת

הפרוכת היא מסך התלוי על ארון הקודש והיא מפרידה בין הארון לבין אולם התפילה. שמה של הפרוכת מבוסס על זיהוייה עם הפרוכת שהפרידה בין הקודש לקודש הקודשים במשכן ובבית המקדש (שמות כו: לא-לה; מ: כא). על-פי המקורות הספרותיים והחזותיים שבידינו נראה כי הפרוכת נתגבשה כחפץ קבוע בבית הכנסת האשכנזי והאיטלקי במהלך ימי הביניים ואין בידינו כל ידיעות על קיומה של פרוכת בקהילות שמחוץ לאירופה עד למאה העשרים. על פי החומר הספרותי והחזותי מספרד נראה כי הפרוכת החיצונית לא היתה נהוגה בספרד. לעומת זאת נראה כי היתה בשימוש פרוכת פנימית. על כך מעיד קיומה של פרוכת פנימית בכל קהילות הפזורה הספרדית. באיטליה קיימת בכל ארונות הקודש פרוכת פנימית ואילו פרוכת חיצונית קיימת רק בחלק מן הקהילות, אולי בשל אי רצונם להסתיר את הדלתות המפוארות. עובדת היותה של הפרוכת כיסוי לארון הקודש קובעת את מעמדה בהיררכיה של תשמישי הקדושה כ'תשמיש ד'תשמיש' ורק אם היא משמשת בשעת הצורך לכיסוי הבימה וכמצע לספר התורה עצמו, היא הופכת לתשמיש קדושה מדרגה ראשונה.

כמו תשמישי קדושה אחרים בבית הכנסת, גם הפרוכת הוקדשה ברוב המקרים בידי יחידי הקהילה ופעמים רבות לציון אירועים במחזור החיים; הולדת בן, נישואין ובעיקר כאמצעי הנצחה של נפטר. על-רקע זה התפתח המנהג לצייין את שם המקדיש ונסיבות ההקדשה בכתובת הקדשה רקומה ישירות על הפרוכת או על פיסת אריג נוספת. בעיראק נהגו לרקוע כתובות הקדשה על לוחיות פח כסף אותן תפרו אל הפרוכת.



27. פרוכת להיכל, איראן, המאה העשרים, כותנה מודפסת אוסף משפחת גרוס, תל אביב.

מסורת עיצוב הפרוכות שונה מקהילה לקהילה וברוב הקהילות עשו את הפרוכת מאריג יוקרתי, על-פי התפישה התרבותית המקומית. ברוב הקהילות השתמשו למטרה זו באריג פאר שהיה ברשות המשפחה קודם לכן, ופעמים רבות נהגו להשתמש למטרה זו דווקא בבגדה המפואר של האישה. הפרוכת הטיפוסית בעיראק נעשתה מן ה'איזאר', צעיפה העליון של האישה, בו היא מתעטפת בצאתה אל מוחץ לביתה. צעיף זה, יריעת ברוקאד מלבנית, נתרם בידי הנשים לזכר בעליהן, או לאחר מותן - לזכרן, וכתובת הקדשה רקומה היא שהסבה את מהותן מבגד לתשמיש קדושה. מנהג דומה היה נהוג בקרב יהודי קוצ'ין שבהודו. בקהילה זו נהגו לכסות

את ארונו של הנפטר בבגד המותניים של הכלה, שהיה אריג מפואר במיוחד. לאחר הלוויה הכינו מאריג זה פרוכת שהוקדשה לזכרו של אותו נפטר. הפרוכות בקהילות איראן ואפגניסתאן נעשו בעיקר מיריעות רקמות ובאיראן התפתחה גם מסורת של יריעות כותנה מודפסות בדגמים שונים ובשילוב כתובות עבריות. בתימן עוצבו הפרוכות באופן דומה לעיצוב כיוסי התיבה והמעטפות של תיקי ספר התורה בצורת יריעה גדולה במרכז ומסביבה כמסגרת משבצות עבודת טלאים. בקהילות הספרדיות שבאימפריה העות'מאנית נשתרש הנוהג להכין את הפרוכות החיצונית מכיוסי קטיפת משי רקומים ברקמת זהב או משמלת אישה, גם היא מקטיפה רקומה ברקמת משי, שחלקיה השונים נפרמו ונתפרו מחדש ליצירת מלבן. באיראן, בה לא היתה מסורת של רקמה יהודית לבית הכנסת התפתחה במאה העשרים פרוכת מודפסת במוטיבים ובכתובות יהודיים (תמ' 27).

נראה כי בקהילות המזרח וגם בפזורה הספרדית לא עורר מנהג זה התנגדות מצד רבני הקהילות. שונה היתה תגובתם של הרבנים באירופה להכנת פרוכות מאריגים משומשים ובעיקר מבגדים בכלל ובגדי נשים בפרט. נסיבות השימוש בבגדים קשורות בקיום נדרי נשים בשעת מצוקה או ברכישת בגדי פאר משומשים לצורך שימוש חוזר באריג. הביטוי להתנגדותם מופיע בספרות הרבנית בצורת שאלות חוזרות בעניין זה. המתנגדים לשימוש החוזר באריגים התבססו על ההלכה, כי את כלי המקדש יש להכין מחומרים חדשים שלא היו בשימוש קודם (בבלי מנחות כב ע"א). המתירים, שהלכו לקראת רחשי לבו של הציבור, התבססו על הפרשנות המדרשית לנושא תרומת מראות הנחושת של נשות בני ישראל (מדרש תנחומה, פרשת פקודי, סימן ט). על-פי פרשנות זו ניתן להכשיר את הבגד על ידי שינוי צורתו. הדוגמאות הרבות של שימוש חוזר בבגדים, בספרות הרבנית ובפרוכות עצמן, מלמדות על תפוצתה הנרחבת של מנהג זה באירופה מאז ימי-הביניים ועד ימינו.

לצד פרוכות מאריגי פאר התפתחו באירופה פרוכות רקומות. באיטליה, מרכז אומנויות הרקמה, התפתחה במקצת מן הקהילות רקימת פרוכות בתך פלורנטיני. תך זה מאפשר דיגום מפורט ומדויק ובאמצעותו רקמו נשות הקהילה מוטיבים יהודיים שונים ומגוונים וביניהם נושאים מקראיים כגון מתן תורה וסצינות ממחזור השנה ומחזור החיים. אולם רוב הפרוכות האיטלקיות נעשו מאריג פאר פרחוני שלא נוספה לו רקמה ייחודית לשימוש יהודי.

מסורת רקמה שונה לחלוטין התפתחה במרכז אירופה ובמערבה. בקהילות אלו היו רוקמים יהודים מקצועיים שהתמחו ברקמת זהב על רקע של קטיפת משי. המוטיב הבולט ביותר בפרוכות המאה הי"ח בקהילות אלו הוא המוטיב של זוג עמודים ומעליהם זוג אריות משני צדי כתר תורה. בין העמודים תפורת או רקומה יריעה מלבנית מפוארת. מוטיב זה מוצאו במוטיב קדום יותר של

שער ארכיטקטוני ומעליו הפסוק המזהה אותו כשער השמים 'זה השער לה' צדיקים יבואו בו' (תהלים קיח: יט, כ). תיאור מוטיב זה על הפרוכת מבוסס על זיהוי ארון הקודש עם 'שער השמים'. מוטיב זה שמוצאו באיטליה התפשט ממנה מזרחה לתורכיה, צפונה לבוהמיה ומוראביה ומערבה אל גרמניה.<sup>16</sup>

בקהילות שברחבי האימפריה העות'מאנית הקפידו היהודים לשמר את צורת השער הארכיטקטוני והפסוק הארוג או הרקום שמעליו. שימור הפסוק היה חיוני, שכן פעמים רבות השתמשו היהודים בשטיחי תפילה מוסלמיים, המאופיינים בצורת שער. הוספת הפסוק 'זה השער לה' צדיקים יבואו בו' הפכה את שטיח התפילה לפרוכת. בקהילות האשכנזיות לעומת זאת, התנונה צורת השער הארכיטקטוני בשל הוספת כתובת הקדשה במקום קשת או גמלון השער. עם התנוונות המוטיב המקורי נוספו מעל העמודים זוג אריות משני צדי כתר תורה, רמז לכרובים שהיו על ארון הברית. מרכיבי מוטיב זה; עמודים, אריות וכתר תורה ממשיכים להופיע עד היום על הפרוכות הנרקמות בישראל.

## הכפורת

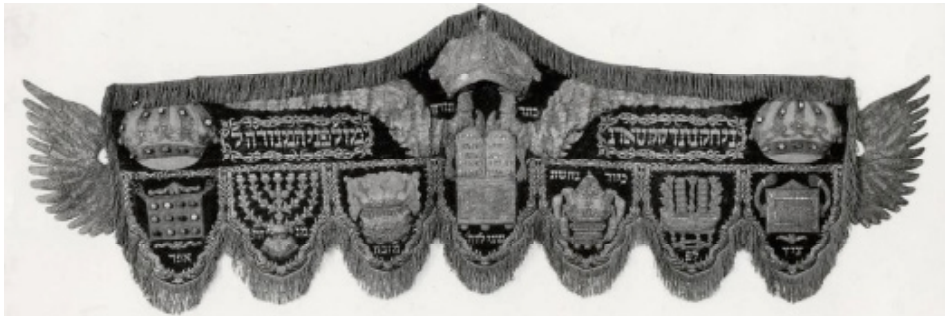
הכפורת היא וילון קצר התלוי על ארון הקודש מעל הפרוכת. תשמיש קדושה זה הופיע לראשונה במזרח אירופה בסוף המאה הי"ז, והתפתחותו קשורה בזיהוי ארון הקודש עם ארון הברית. על יסוד זיהוי זה מזהה חלקו העליון של ארון הקודש ככפורת, היא המכסה של ארון הברית (שמות כה: כא). ביטוי לזיהוי זה הוא הנוהג המקובל במזרח אירופה לרשום על חלקו העליון של הארון את הכתובת 'ועש כפרת זהב טהור' (שמות לז: ו). תפישה זו הועברה אל וילון קצר שנתלה בחלקו העליון של ארון הקודש כשהוא מסתיר את המוט שעליו תלויה הפרוכת. עדות לזיהוי זה מופיעה בכתובת 'ונתת את הכפרת על ארון העדת' (שמות כו: לד) הרקומה על כפורת מוקדמות. יש להניח כי חדירת וילון קצר זה לביה"כ הושפעה מאופנת היולונות שהתפשטה בארמונות ובבתי העשירים באירופה באמצע המאה הי"ז.

זיהוייה של הכפורת התלויה על ארון הקודש עם כפורת הזהב שכיסתה את ארון הברית מהווה בסיס גם לעיטורה. עיטור זה, המאפיין את רוב הכפורות המוקדמות, כולל את מוטיב הכרובים

<sup>16</sup> על תולדות הפרוכת ראו:

F. Landsberger, 'Old -Time Torah Curtains', *Beauty in Holiness, Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, (ed. J. Gutmann), New York 1970, pp. 125-163. על קבוצת פרוכות איטלקיות שנתקמו בידי נשים ראו: ס' פריימן, נשים יהודיות איטלקיות כיצרות תשמישי קדושה, מותר, 5 (מאי 1979), עמ' 97-102. על פרוכת איטלקית עליה רקום מעמד הר סיני ראו: D. Cassuto, 'A Venetian Parokhet and its Design Origins', *Jewish Art*, 14 (1988), pp. 35-43.

המתוארים משני צדי כתר תורה, זאת על-פי התיאור המקראי של שני כרובי זהב פורשי כנפים שניצבו משני קצות הכפורת (שמות לז:ז-ט). עיצוב הכרובים בצורת זוג נשרים, אריות או גריפונים מבוסס על פרוש צורת החיות המופיעות ב'מעשה המרכבה' (יחזקאל א: ה; י: יד-טו). מאפיין נוסף של הכפורות הוא מוטיב כלי המשכן הרקום באונות השוליים התחתונים; באונה המרכזית שתחת כתר תורה רקום ארון הברית ובאונות הצדדיות רקומים בעיקר שולחן לחם הפנים ומנורת שבעת הקנים, זה כנגד זה, ומזבח הזהב ומזבח הקטורת זה כנגד זה. לימים התפתחו והשתנו שני מוטיבים אלו והשינוי הבולט היה חדירת מוטיב 'שלושת הכתרים' (פרקי אבות ד, יג) לחלקה העליון של הכפורת (תמ' 28).



28. כפורת לארון הקודש, פראג, צ'כיה, 1757, באדיבות המוזיאון היהודי, פראג

הכפורת התפשטה ממזרח אירופה למרכזה ולמערבה, אך לא חדרה לקהילות איטליה, ובראשית המאה הי"ח כבר היתה לפריט מגובש מבחינה איקונוגרפית. ברוב המקרים הוקדשו הכפורות בנפרד מן הפרוכות ורובן נרקמו בידי רוקמים מקצועיים. בעיר פראג היה בית מלאכה שפעל במאה הי"ח והתמחה ברקימת כפורות ולכן יש דמיון רב בין הכפורות שנוצרו בעיר בתקופה זו. מאפיין ייחודי לכפורות מפראג הוא הוספת זוג כנפיים חופשיות שחוברו אל חלקו העליון של ארון הקודש משני צדי הכפורת. כנפיים אלו עוצבו מחומרים קשיחים וצופו באריג רקום.<sup>17</sup> בדרום גרמניה, לעומת זאת, פעלו רוקמים יהודים כשהם מבודדים מבחינה מקצועית ולכן אין דמיון רב בין הכפורות הגרמניות והן עשירות מבחינה איקונוגרפית.

ממזרח אירופה בה מאופיינים ארונות הקודש באיקונוגרפיה עשירה נעלמו שני המוטיבים מעל גבי הכפורות במהלך המאה הי"ח ורוב הכפורות המוכרות לנו מאזור זה עשויות מאריגים מדוגמים חסרי רקמת מוטיבים או כתובות. במרכז אירופה ובמערבה, לעומת זאת, המשיכו לעצב עד למאה העשרים כפורות קטיפה ועליהן מוטיבים וכתובות הקדשה רקומים ברקמת זהב מפוארת.

<sup>17</sup> J. Gutmann, 'An Eighteen-Century Prague על בית מלאכה ליצור כפורות בפראג ראו: Jewish Workshop of Kapporot', *Visible Religion*, 6 (1988), pp. 180-190



בבתי הכנסת בארץ ובתפוצות מצויים תשמישי קדושה נוספים שלא נסקרו לעיל כגון כיסוי בימה/תיבה, לוחיות שונות התלויות על ספרי התורה, לוחות התלויים על הקיר ועוד. כמו כן מתפתחים חפצים חדשים שלא היו ידועים בעבר. קצרה היריעה מלהציג את עושרו הרב של העיצוב האמנותי בבית הכנסת. יתרה מזאת בעשורים האחרונים קם בישראל ובארה"ב דור מעצבים חדש ששינה את עיצוב תשמישי הקדושה המסורתיים תוך שימוש בחומרים וטכניקות חדשים ובעיקר בהוספת תכנים חדשים. על כל אלו ימצא הקורא המתעניין חומר רב בספרות המומלצת.<sup>18</sup>

---

מבחר מאמרים קצרים על תשמישי קדושה ומצווה על פי מיון עדתי ראו: ל' אוריץקאיה, 'מאוצרות האוספים האשכנזיים', בחזרה לעיירה, אנסקי והמשלחת האתנוגרפית היהודית 1912-1914 (בעריכת ר' גונן), ירושלים 1991, עמ' 53-56; ר' ארבל ול' מגל, בארץ גיזת הזהב, תולדות יהודי גרוזיה ותרבותם, תל-אביב 1992, עמ' 145-160; ז' הנגבי וב' יניב, אפגניסתאן, בית הכנסת והבית היהודי, ירושלים תשנ"א, עמ' יג-כו; א' יוהס (עו) יהודי ספרד באימפריה העות'מאנית, פרקים בתרבותם החומרית, ירושלים תשמ"ז; א' מולר-לנצט (עו), חיי היהודים במארוקו, ירושלים תשל"ג, עמ' 37-58; א' מוצ'בסקי-שנפר, יהודי תימן, אלפיים שנות תרבות ומסורת, ירושלים 1999; ע' סלפק (עו), יהודי הודו, בני ישראל, קוצ'ינים, בגדאדים, ירושלים תשנ"ה; א' שורץ-בארי (עו), יהודי כורדיסתאן, אורח חיים, מסורת ואמנות, ירושלים תשמ"ב; D. Altshuler (ed), *The Precious Legacy*, New York 1983; S. M. Bondoni & G. Busi, *Cultura Ebraica in Emilia-Romagna*, Rimini 1987; L. Kybalová, E. Kosáková & A. Putík (ed), *Textiles from Bohemian and Moravian Synagogues from the Collections of the Jewish Museum in Prague*, Prague 2003; Vivian B. Mann (ed), *Gardens and Ghettos, The Art of Jewish Life in Italy*, Berkeley, Los Angeles & Oxford 1989; D. M. Swetschinski, *Orphan Objects, Facets of the Textiles Collection of the Joods Historisch Museum*, Amsterdam, Amsterdam 1997. על יחסי גומלין בין תרבויות והשפעתם על עיצוב תשמישי קדושה ראו: 'An Interface between Jewish and Non-Jewish Culture in Central Europe', *Studia Rosenthaliana, Jewish Ceremonial Objects in Transcultural Context* (edited by J. M. Cohen, S. Berger and Irene E. Zwiep), vol. 37 (2004), pp. 147-162. מאוספים שונים ראו: ח' בנז'מין, אוסף שטיגליץ, יצירות מופת באמנות יהודית, ירושלים 1987.

על סולידריות יהודית בעת החדשה:  
 "מעלילת הדם בדמשק" בשנת 1840 ועד למאבק  
 למען עליית יהודי תימן בסוף המאה ה-20  
 דב לויטן

מבוא

הכלל הידוע "כל ישראל ערבים זה לזה" (או זה בזה) ממצה את המהות של סולידריות יהודית. משמעותו כי כל יהודי חייב לראות את עצמו אחראי לזולתו ולכלל ישראל כפי שקבעו חז"ל במדרש:

שכל ישראל נקראו נפש אחת... ואם חטא אחד מהם - כולם ערבים זה בזה. למה הדבר דומה? לבני אדם שהיו באין בספינה, נטל אחד מקדח והתחיל קודח תחתיו. אמרו לו: שוטה! אתה קודח תחתך, והמים נכנסין וכולן אבודין!<sup>1</sup>

רעיון הושטת עזרה לזולת מתבטא גם במצוות לא-תעשה: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא, יט:טז). הרמב"ם קובע: "כל היכול להציל ולא הציל עובר על (האיסור) 'לא תעמוד על דם רעך'". בהמשך הרמב"ם מביא דוגמאות למקרים שבהם חובה לגלות סולידריות יהודית:

או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח, ולא גילה אזן חברו והודיעו, או שידע בעובד כוכבים או באנס שהוא בא על חברו, ויכול לפייסו בגלל חברו להסיר מה בליבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו.<sup>2</sup>

דברים אלו תואמים גם את המובא במשנה במסכת סנהדרין: "וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב קיים עולם מלא".<sup>3</sup>

התלמוד הבבלי נוקט גישה דומה בדיון בכרובים שהיו על ארון הברית בקודש הקודשים.<sup>4</sup> הגמרא מסבירה: "ופניהם איש לאחיו: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום; 'ופניהם אל הקיר': בזמן שאין

<sup>1</sup> **אוצר המדרשים ילמדנו** (ליקט: יהודה דוד אייזנשטיין, ארצות הברית, 1915 עמ' 225. ניסוח מעט שונה של המשל גם **בתנא דבי אליהו רבה**, פרשה יב. ראה בעניין זה גם את מדרש ההלכה **ספרא**, לפרשת בחקותי פרק ז, ה על הפסוק: "וְכָשְׁלוּ אִישׁ בְּאָחִיו" (ויקרא כו:לז). על יסוד פסוק זה אומרת הגמרא כי "איש בעון אחיו מלמד שכולם ערבים זה בזה" **מסכת סנהדרין**, דף כז, ע"ב.

<sup>2</sup> **משנה תורה**, נזיקין, הלכות רוצח ושמירת נפש, הלכה יד.

<sup>3</sup> בקשר רחב יותר כתוב במשנה: "לפייכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא. וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו כאילו קיים עולם מלא", **מסכת סנהדרין**, פרק ד משנה ה.

ישראל עושין רצונו של מקום".<sup>5</sup> משמעות דברי הגמרא היא שרק כאשר יהודי רואה ביהודי אחר את אחיו ודואג לו ופועל כדי לסייע לו, הוא עושה רצונו של מקום. זו גישת התלמוד לחשיבות ה"סולידריות היהודית".

מסקנת הדברים שנאמרו לעיל היא שסולידריות יהודית משמשת "אבן יסוד" בהלכה ובמחשבת ישראל. לאחר חורבן בית שני, כישלון מרד בר-כוכבא ויציאת עם ישראל לגלות מדובר בעיקר בסוגיה שהייתה קשורה ליהודי כפרט, דהיינו המחויבות האישית של יהודי לעזור ליהודי אחר. ברם בעת החדשה קיבל רעיון "הערבות היהודית" משמעות חדשה: היא עברה מרמה הפרטיקולרית לרמה הלאומית. בעניין זה אפשר להבחין בין שתי תקופות עיקריות:

1. מאמצע המאה ה-19 עד להקמת מדינת ישראל;

2. מהקמת מדינת ישראל עד לימינו אנו.

המאמר יעסוק בשתי פרשיות שהתרחשו באמצע המאה ה-19 והיו "קו פרשת המים" בגיבוש סולידריות יהודית בעת החדשה: פרשת "עלילת הדם בדמשק" בשנת 1840 ופרשת אדגרו מורטארה משנת 1858. החלק השני יעסוק בשתי סוגיות מהמחצית השנייה של המאה ה-20: המאבק למען יציאת יהודי ברית המועצות והמאבק למען יציאת אחרוני יהודי תימן.

## א. עלילת דמשק

בשנת ת"ר (1840) התרחשה עלילת דם נוראה בדמשק וגרמה זעזוע גדול בקרב יהודי העולם. באותן שנים הייתה דמשק כבושה בידי מוחמד עלי, שליט מצרים, שנתמך בידי צרפת ולחם נגד הסולטאן העות'מאני שקיבל את סיוען של בריטניה ואוסטריה. הרקע לעלילת הדם היה היעלמות נזיר צרפתי ששמו תומאסו ומשרתו המוסלמי, אחרי שתלו מודעה בשוק היהודי בדמשק בראש חודש אדר א' (5 בפברואר 1840).

ראטי מנטון, קונסול צרפת בדמשק, שדעותיו האנטישמיות היו ידועות לכול, ביקש להופיע כ"מגן הקתולים" וניצל את המצב כדי להאשים את היהודים בהיעלמו של הנזיר, ואלפרד טייר, ראש ממשלת צרפת, הביע את תמיכתו בניציגו בדמשק. בשיחה עם ג'יימס דה-רוטשילד אף הכריז כי "אם היהודים בימי הביניים אכן שלחו ידם, כמסתבר, ברצח פולחני, מדוע לא יעשו כמותם יהודי דמשק החשוכים בימינו?"<sup>6</sup>

ברקע עלילת הדם עמדה קנאת הנוצרים בדמשק ביהודים בשל מעמדם הכלכלי ותחרות בין יהודים לנוצרים על משרות ממשלתיות.

<sup>4</sup> הגמרא דנה בנאמר בפרשת תרומה "ופניהם איש אל-אחיו" (שמות כה:כ). בספר דברי הימים נאמר עליהם כי "פניהם אל הבית" (דברי הימים א ב:ג).

<sup>5</sup> **מסכת בבא בתרא**, צט, א. ראה מאמרו של אביעד הכהן על סולידריות יהודית: אתר כיפה, כ"ט בשבט תשע"א, 3 בפברואר 2011.

<sup>6</sup> עלילת דם נגד יהודים הייתה תופעה שכיחה בארצות אירופה הנוצריות כבר מהמאה ה-12, אך בארצות האסלאם התופעה הזו מוכרת רק מאמצע המאה ה-19.

השלטונות עצרו ספֵר יהודי, ובעקבות עינויים קשים הוא נאלץ "להודות באשמה" ולמסור את שמותיהם של שבעה מנכבדי הקהילה, שידיהם היו "במעל". השבעה נעצרו מיד, מקצתם עונו עד מוות, ואחרים "הודו". כשהגיע המידע על אודות עלילת הדם הנוראה לקהילות היהודיות מחוץ לסוריה, התגייסו משה מונטיפיורי, משה מונק ויהודים אחרים בעלי מעמד והשפעה להציל את אחיהם שנמקו בכלא בדמשק. גם המשורר הגרמני היהודי המומר היינריך היינה שהתגורר בפריז מחה נמרצות נגד העוול. יהודים אף פנו לכמה גופים בין-לאומיים. אדולף כרמיי<sup>7</sup> עמד בראש משלחת יהודים מצרפת שנפגשו עם שליט מצרים מוחמד עלי ודרשו את התערבותו. משפחת רוטשילד, בעזרתו של הקונסול האוסטרי, הצליחה לחשוף מסמכים שתיעדו את הפרשה והפיצה אותם בעיתונות הבין-לאומית. הסולטאן העות'מאני, אף שלא שלט בפועל בדמשק, גינה את המעשה ופרסם "פירמון"<sup>8</sup> ובו איסור מוחלט על הפצת עלילת הדם. גם ממשלת בריטניה נענתה לקריאה ופעלה לטובת היהודים החפים מפשע. הפעילות הבין-לאומית הנמרצת הוכתרה בסוף בהצלחה. דעת הקהל באירופה סערה, ושבעת האסירים שנתרו בחיים שוחררו לבסוף אחרי חודשים ארוכים של עינויים קשים.

### השלכות "עלילת דמשק"

בהתפרצות האנטישמית החמורה בסוריה נכלאו, עונו ונרצחו יהודים, אך במישור ההיסטורי זאת לא הייתה תופעה חדשה. עלילות דם היו לפני "עלילת דמשק" וגם אחריה, אולם התגייסותם ופעילותם של יהודים ידועים היו מפנה בתולדות העם היהודי בעת החדשה. לראשונה הצליחו היהודים להפגין סולידריות, להתארגן במישור בין-ארצי, לפרסם ברבים מעשה עוולה שנעשה במדינה רחוקה ולהשפיע על דעת הקהל העולמית. הדבר הביא גם לחיזוק ניכר של הקשרים בין יהודי המזרח לאחיהם באירופה.<sup>9</sup> אנשים יהודים בולטים מתחומי הכלכלה, הפוליטיקה והרוח לא היו מוכנים לשתוק עוד נוכח ניסיון להאשים יהודים באשמות שווא מתוך שגאה היסטורית של הכנסייה הקתולית, אשר לא בחלה בשקרים כדי לעולל עלילות על היהודים. ברם לא רק באיבתה של הכנסייה הקתולית מדובר אלא גם בתמיכתה של "המדינה הנאורה" באירופה, צרפת, אשר הכריזה על שוויון היהודים. במקרה זה התברר כי עקרון השוויון הוא בבחינת סיסמה נבובה. הממשלה הצרפתית תמכה בגלוי בנציגיה בדמשק ובאלכסנדריה אשר אימצו אל לבם את הטענות השקריות נגד היהודים.

<sup>7</sup> יצחק אדולף כרמיי (1796-1880), משפטן ומדינאי יהודי צרפתי שפעל רבות למען זכויותיהם של יהודים נרדפים. כרמיי שימש בתקופות שונות נשיא הקונסיסטוריה היהודית המרכזית, חבר פרלמנט ושר המשפטים.

<sup>8</sup> **פירמון** הוא צו מלכותי שפורסם בכמה מדינות מוסלמיות בתקופות שונות בהיסטוריה ובאימפריה העות'מאנית.

<sup>9</sup> יונתן פרנקל, **דם ופוליטיקה: עלילת דמשק, היהודים והעולם**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2003. הסופר אלון חילו כתב רומן על העלילה בשם "מות הנזיר".

החידוש הגדול בתגובת יהודים דוגמת כרמיה, היינה, רוטשילד, מונטיפיורי ואחרים מתבטא בשני דברים: הנכונות לצאת למאבק בין-לאומי למען אחיהם המעונים בדמשק והיכולת לנהל מאבק מוצלח ולקבוע תקדים ולפיו קיימת דעת קהל יהודית באירופה אשר מוכנה להרים קול כאשר מנסים לפגוע ביהודים באשר הם בכל מקום.

שתי נקודות אלו מבטאות את גיבוש הסולידריות היהודית בעת החדשה ואת הנכונות והנחישות להיאבק בדעות קדומות נגד היהודים.<sup>10</sup>

העיתונות היהודית תרמה אף היא את חלקה לתחושת הזהות והסולידריות היהודית. במהלך המאה ה-19 דיווחה העיתונות היהודית על מאורעות הנוגעים לקיבוצים היהודיים ברחבי העולם ומיקדה את תשומת הלב הציבורית לבעיות של כלל ישראל. בייחוד פעלו כך העיתונות היהודית שהופיעה בשפות אירופיות: גרמנית, אנגלית, צרפתית והולנדית. על "עלילת דמשק" אפשר לציין בעיקר את כתב העת בשפה הגרמנית שיצא לאור בלייפציג, *Der Orient, Berichte, Studien und Kritiken, für Jüdische Geschichte und Literatur*,<sup>11</sup> ואת השבועון שגם הוא יצא לאור בלייפציג - *Allgemeine Zeitung des Judenthums*.<sup>12</sup>

בשולי הדברים אציין גם אנשים יהודים שהתנגדו עקרונית לפעילות למען "נרדפי דמשק", ובראשם הרב אברהם גייגר, מנהיג החוגים הרפורמיים בגרמניה.<sup>13</sup>

## ב. פרשת אדגרדו מורטארה

התקדים שנקבע בעלילת דמשק - גילוי סולידריות יהודית וניסיון חיובי להיאבק למען יהודים במצוקה, ניכר גם באירוע אחר שהתרחש כעבור 18 שנים. מדובר בפרשת חטיפת הילד היהודי אדגרדו מורטארה בבולוניה בשנת 1858. שוב בלטו יהודים מפורסמים, ביניהם משפחת רוטשילד מלונדון, משה מונטיפיורי ואשתו יהודית שמחו נמרצות והעלו בהצלחה את הפרשה על הבמה הבין-לאומית.

בליל 23 ביוני 1858 באו אנשי משטרה לביתה של משפחת מורטארה היהודית בבולוניה. אבי המשפחה, מומולו, שהיה בעל חנות, ואשתו מריאנה גידלו בשקט ובנחת את שמונת ילדיהם. אנשי

<sup>10</sup> Amos Funkenstein, "The Dialectics of Assimilation", *Jewish Social Studies* 1.2, 1995, pp. 1-14.

<sup>11</sup> המאמר הראשי של כתב העת, שהוצא לאור בידי Dr. Julius Fürst, No. 22, Dr. 30 במאי 1840, הוקדש לנושא העלילה.

<sup>12</sup> *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, No. 18, 2 Mai 1840. גם השבועון בצרפתית Archives Israelites שהחל להופיע בשנת 1840, השנה שבה התרחשה "עלילת דמשק", הקדיש את מאמרו הראשי לפרשה.

<sup>13</sup> באגרת לידידו דרנבורג כתב גייגר: "בשבילי יותר חשוב שיהודים יוכלו לשמש בפרוסיה רוקחים או משפטים מאשר הצלת כלל יהודים מאסיה ובאפריקה, אשר כאדם אני משתתף בצערם", שמואל אטינגר (עורך), **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, כרך ג', הוצאת דביר, תל-אביב 1969, עמ' 132.

המשטרה לקחו עִמם את הבן אדגרדו בן ה-6 ועזבו את הבית בחֶפְזָה ומיד הסיעו אותו לרומא. ההורים ההמומים לא הבינו את סיבת החטיפה, ולמה מכל ילדיהם לקחו את אדגרדו הקטן דווקא. כעבור כמה ימים התברר שהמשטרה פעלה על-פי הנחיותיו של האינקוויזיטור, האב פלט. הרקע לאירוע המזעזע היה מעשיה של משרתת נוצרייה שעבדה בעבר בבית משפחת מורטארה. כאשר אדגרדו היה ילד קטן, הוא היה חולה מאוד, והמשרתת הנוצרייה הטבילה אותו בסתר בתקווה שהדבר יביא להבראתו. היא לא סיפרה על המעשה להורים, אך כעבור כמה שנים הגיע המידע לכנסייה הקתולית, והאינקוויזיטור החליט להוציא את אדגרדו מביתו ולהביאו לרומא למוסד קתולי במדינת הוותיקן בנימוק שהילד הוטבל, וכעת הוא נוצרי, והחוק אינו מאפשר להוריו לגדלו. להורים המבוהלים נמסר שהם איבדו את ילדם לתמיד, אלא אם כן יתנצרו גם הם. אין זו הפעם הראשונה שילד יהודי נחטף בידי הכנסייה הקתולית. הדבר קרה פעמים רבות בנסיבות דומות מאז תחילת האינקוויזיציה ב-1220, אולם האקלים הבין-לאומי השתנה. השלטון הפוליטי של האפיפיור נתקל בהתנגדות גדולה (הוא שלט רק בכמה ממדינות איטליה, ובכלל זה העיר בולוניה<sup>14</sup> על כן ניתן היה לנקוט שם פעולות שלא היו אפשריות במדינות שבהן שלט החוק האזרחי [החילוני]).

בשנת 1870, כאשר רומא צורפה לממלכה החדשה של איטליה, ניסתה המשפחה שוב להשיב אליה את אדגרדו, אך הוא היה כבר בֶּגִיר, בן 19, והצהיר על רצונו להישאר קתולי. הוא הצטרף למסדר האגוסטיני, הוסמך לכמורה ואימץ את השם "פיוס" (לאות הזדהות עם האפיפיור שהגן על חטיפתו וגידולו כנוצרי). הוא שלט בשש שפות ופעל במדינות שונות כמייסור. עיקר פעילותו המייסורנית הופנתה כלפי יהודים, אך לא היו לו "הישגים" בתחום זה. הארכיבישוף של ניו יורק אף הביע התנגדות נמרצת לפועלו המייסורני אצל יהודי העיר. לאחר זמן חידש מורטארה את קשריו עם משפחתו והשתתף בהלוויית אמו בשנת 1895. אדגרדו מורטארה נפטר בבלגיה בשנת 1940.<sup>15</sup>

### השלכות הפרשה

חטיפת אדגרדו מורטארה עוררה סערה. כאמור, יהודים בעולם, בהם יהודי איטליה, משפחת רוטשילד מלונדון, משה מונטיפיורי ואשתו יהודית וארגון "כל ישראל חברים" מחו נמרצות והעלו את הפרשה על הבמה הבין-לאומית. הנושא סוקר בעיתונות העולמית, ושועי עולם, ביניהם נפוליון השלישי קיסר צרפת, ניסו להתערב ולהביא להחזרת הילד להוריו, אך לשווא. האפיפיור פיוס התשיעי לא היה מוכן לוותר על הילד היהודי. בפגישה עם משלחת יהודית בשנת 1859 ציין

<sup>14</sup> מדובר בתקופה שקדמה לאיחודה של איטליה.

<sup>15</sup> David I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, 1997 . המחזאי אלפרד אורי

(Alfred Uhry) כתב מחזה על החטיפה ששמו *Edgaro Mine*.

האפיפיור שכלל לא מעניין אותו "מה העולם אומר". כעבור שש שנים אמר כי "עשיתי את הדבר הנכון... ואילו היה צורך הייתי עושה זאת שוב".

פרשת אדגרדו מורטארה הביאה להתארגנות יהודית בין-ארצית. יהודים בפרזי קראו "להתארגן נגד העריצות של האפיפיור וכי הציביליזציה היהודית צריכה גם לייסד את הפרלמנט שלה, לדון בתגובותיה". לטענתם, לכל דת גדולה, פרט ליהדות, יש נציגות ממשלתית או מדינה, וכי "יהדות היא מילה ודגל המלכדים מבחינה מוסרית מיליוני בני-אדם המפוזרים על פני האדמה".<sup>16</sup> בדברים אלו ניכרה היטב השפעת "הרעיון הלאומי" והשפעותיו של "אביב העמים" באמצע המאה ה-19. הקריאה להתארגנות יהודית במישור הבין-לאומי קרמה עור וגידים, ובשנת 1860 קם בפרזי בידי יהודים צרפתים ויהודים מארצות אחרות הארגון *Universelle Alliance Israelite* ("ברית ישראלית כלל-ישראלית"), שסיסמתו "כל ישראלים ערבים זה בזה", ומכאן כינויה בעברית "חברת כל ישראל חברים" (כ"ח). הארגון החל מיד לעסוק בפרשת החטיפה ובהמשך נאבק בקיפוח יהודים ברומניה ובשווייץ. מלבד הגנה על יהודים שסבלו בגלל היותם יהודים עסק כ"ח בסיוע למהגרים יהודים ובהקמת בתי ספר וניהולם במדינות שונות.<sup>17</sup> הקמת הארגון היהודי הבין-ארצי החדש סימנה נקודת מפנה בתולדות עם ישראל בעת החדשה. בהשפעת כ"ח קמו ארגונים נוספים ופעלו בכמה מישורים כגון חינוך ורווחה, אך כולם חרטו על דגלם את העיקרון של "סולידריות יהודית". ביו הארגונים האלו אפשר למנות את ה-*Anglo-Jewish Association* שהוקם בלונדון בשנת 1871 ופעל בעיקר במושבות הבריטיות; "אורט" שהוקם בשנת 1880 בסנט-פטרסבורג ועוסק עד היום בחינוך; "*Hilfsverein der Deutschen Jude*" ("חברת עזרה של יהודי גרמניה") שנוסדה בברלין בשנת 1901 כדי לסייע ליהודי מזרח אירופה וארץ ישראל,<sup>18</sup> *Jewish Colonization Association* (יק"א), הוקם בשנת 1891 על-ידי הברון הירש ועסק בהתיישבות יהודית בארץ ישראל ובדרום אמריקה; "*Jewish Palestine Colonization Association*" (פיק"א), חברה להתיישבות יהודית בארץ ישראל שהקים הברון אדמונד דה-רוטשילד. כמו-כן הוקמו ארגונים שפעלו לטובת פליטים ומהגרים יהודים. הכוונה באופן מיוחד לגלי המהגרים שהגיעו לארה"ב מאירופה בעקבות הפוגרומים ושנאת היהודים ברוסיה. בשנת 1889 הוקם ארגון בשם "בית המקלט העברי" (*The Hebrew Sheltering House*) שנועד גם בשמו העברי "הכנסת אורחים", ואשר פעל לטובת פליטים שהיו חסרי בית. ארגון נוסף שהוקם בשנת 1902 הוא ה"אגודה לעזרה למהגרים עבריים" (*House Hebrew Immigrant Aid Society*). כעבור שבע שנים, בשנת 1909, התאחדו שני ארגונים האלו ויצרו

<sup>16</sup> **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, עמ' 134.

<sup>17</sup> שם.

<sup>18</sup>

כמו כ"ח, שלצד פעילותה למען מטרות יהודיות ביקשה להפיץ את התרבות הצרפתית בין היהודים, כך ביקשה "חברת עזרה" לקדם את התרבות הגרמנית בקרב היהודים מחוץ לגרמניה. אף שכי"ח ו"חברת עזרה" פעלו גם בארץ ישראל לא מדובר בארגונים ציוניים.

את הארגון שעתיד היה להפוך לארגון הסיוע המרכזי להושטת סיוע לפליטים יהודיים בעולם: "האגודה למקלטים ועזרה עבור מהגרים עבריים" ( Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society), הידוע בשם HIAS.

חשוב לציין כי במקרים רבים ביטאו הפעילים וראשי הארגונים האלו סתירה פנימית שהתחוללה בחברה היהודית: מצד אחד הם רצו להיקלט בחברה האזרחית ובתרבות המדינה שבה חיו וכך נחלש אופיים היהודי, ומצד אחר חשו סולידריות ורצון להושיט עזרה ליהודים במצוקה. למרות יעדי הפעולה השונים של כל ארגון יהודי ניכר ביניהם דמיון רב באופי ההתארגנות. בראש הארגונים עמדו יהודים מבוססים או עשירים שפעלו באמצעות התערבות אצל ממשלות מדינותיהם או שתדלנות אצל ממשלות זרות מלבד גיוס סכומי כסף גדולים למען האחים היהודים הנרדפים.

בזיקה לדין בהתארגנות היהודית במחצית השנייה של המאה ה-19 נזכיר את השפעתה הגדולה של פרשת דרייפוס. העלילה, העוול והמשפט שנערך בפרזיז בשנת 1894 עוררו גלי תמיכה והזדהות עם הקצין היהודי-צרפתי שהיה חף מפשע. מן המפורסמות היא ההשפעה של פרשת דרייפוס על הרצל ועל ראשית ההתארגנות הציונית הבין-לאומית בשנת 1897 (הקונגרס הציוני הראשון). ברם גם "פשוטי העם" הזדעזעו מן העלילה. סופר היידיש הידוע "שלום עליכם" מתאר את התגובות בעיירה היהודית (הדמיונית) "כתריאליבקה" אי-שם במזרח אירופה. מדי שבוע היו אנשי העיירה מחכים ליד בית הדואר המקומי עד שהגיע זיידל, בנו של רייב שיעה, התושב היחיד בעיירה שהיה מנוי לעיתון, וקרא בפניהם את החדשות מן העולם. בדריכות רבה הם עקבו אחר החדשות ממשפט דרייפוס, וכאשר הגיע היום שבו הקריא להם זיידל את פסק הדין של בית המשפט, ולפיו דרייפוס נמצא אשם והוגלה לאי מרוחק לכל ימי חייו, הם פרצו בצעקות שזה לא ייתכן, וכי זיידל לא קורא נכון את הכתוב. כה חזקים היו רגשי ההזדהות של תושבי כתריאליבקה עם הקצין היהודי הנרדף.<sup>19</sup>

כפי "שפרשת העלילה בדמשק" לא הייתה עלילת הדם הראשונה, גם לא האחרונה, כך לא הייתה "פרשת אדגרדו מורטארה" המקרה הראשון וגם לא האחרון של ילד יהודי שהוטבל לנצרות ללא ידיעת ההורים או שלא ברצונם והוצא בכוח מחזקתם- אולם מדובר בשתי פרשיות חשובות ומכוננות. הן עוררו תחושות חזקות של סולידריות יהודית. לדעת ליזה מוזס לף ( Lisa Moses )

<sup>19</sup> הסיפור נקרא "דרייפוס בכתריאליבקה" והתפרסם במקור ביידיש בידי שלום עליכם בספרו "א" קליינע מענטשאלך. הספר תורגם בידי מתורגמנים שונים. ראה: שלום עליכם, **עירם של האנשים הקטנים**, מיידיש: בני מור, ידיעות אחרונות / ספרי חמד תל-אביב, 2005.



(Leff), הסולידריות היהודית נעשתה אינטגרלית בזהות היהודית, עד שהיא חלק בלתי נפרד של ה"נחשב" היום ליהדות,<sup>20</sup> סולידריות זו עתידה הייתה להתחזק במאה ה-20.

במאה ה-20 הלכה והתחזקה פעילותם של הארגונים היהודיים אשר קמו במחצית השנייה של המאה ה-19, ובד בבד קמו התארגנויות וארגונים חדשים. פעילות סיוע עניפה התרחשה בתקופת מלחמת העולם הראשונה, מלחמה שפגעה קשות ביהודים רבים במדינות שונות באירופה. לדוגמה, סיוע מיוחד הוגש בידי יהודי ארה"ב לישוב היהודי בארץ-ישראל שסבל מאוד והגיע עד חרפת רעב. קשה לראות כיצד הישוב היהודי בארץ היה ממשיך לשרוד בלי העזרה הזאת. בין מובילי הסיוע היה השגריר היהודי של ארה"ב באיסטנבול הנרי מורגנטאו (Henry Morgenthau) וחתנו מוריס ורטהיים (Maurice Wertheim).<sup>21</sup>

כניסתם של יהודי ארה"ב לפעילות הסיוע ליהודים נצרכים קבל מימד חדש עם הקמת ה-JOINT American Jewish Joint Distribution Committee (ג'וינט) ארגון סיוע יהודי שנוסד בארצות הברית בשנת 1914 ופעל גם להצלת יהודים בשואה. כמו-כן יש להדגיש את פעילות ארגונים יהודיים בתקופה שניתן לכנות אותה "משואה לתקומה". הפעילות הזאת כללה ועדי הצלה שקמו בשואה והתארגנויות שפעלו בסיוע מלחמת העולם השנייה לטובת "שארית הפליטה" ששרדה מהתופת הנאצית. הפעילות הזאת התעוררה כהד לתחושת הזעזוע של קהילות יהודיות בעולם, כשנודע להן ההיקף האמיתי של הרוגי הנאצים. יהודים רבים וארגונים שונים נבוכו ובושו על שלא התגייסו ביתר שאת להושטת עזרה בתקופת "גיא ההריגה", בייחוד יהודי ארצות הברית, אך גם קהילות יהודיות אחרות שלא מיהרו לקלוט פליטים יהודים כשאלו עדיין יכלו לצאת את גרמניה הנאצית ומדינות אחרות.<sup>22</sup> הזעזוע היה כה גדול עד שהוא הניע אנשים יהודים וארגונים יהודיים שלא היו ציוניים במהותם להתגייס למען הקמת מדינה יהודית. דוגמא מובהקת לכך היא פועלו של השופט יוסף פרוסקאור, שהיה נשיא "הוועד היהודי האמריקאי". פרוסקאור, שופט אמריקאי ידוע, נרתם לפעילות פוליטית כדי שארצות הברית תתמוך בהקמת מדינה יהודית. עם זאת לא הסתיר פרוסקאור את מטרת פעילותו לדאוג שליהודים שנרדפו תהיה מדינת מקלט. הוא הדגיש שהוא לא ציוני ומולדתו שהוא נאמן לה היא ארצות הברית, ופועלו למען הקמת מדינה יהודית נבעה רק מרגשי סולידריות עם יהודים במצוקה. לגישה זו של פרוסקאור היו שותפים גם

Lisa Moses Leff, "Jewish Solidarity" in Nineteenth-Century France: The Evolution of a Concept", *The Journal of Modern History* 74, March 2002: pp. 33-

20

61

הנרי מורגנטאו פעל מתוך תחושת סולידריות יהודית עמוקה ולא מתוך מניעים ציוניים. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה מנה הישוב היהודי בארץ-ישראל כ-85.000 נפש ואילו בסיומה בשנת 1918 הוא מנה כ-56.000 נפש בלבד, ראה: מרדכי נאור ודן גלעדי, **ארץ-ישראל במאה העשרים:**

21

**מישוב למדינה 1900-1950**, הוצאת משרד הביטחון, תל-אביב, 1990, עמ' 82-103.

22

כגון קהילת יהודי סטוקהולם וקהילות יהודיות בשווייץ.

מנהיגים יהודים אחרים בארצות הברית, אפילו כאלו שבמוצהר היו ציונים. נשיאת ארגון "הדסה", רוז הלפרין, מן המנהיגים הבולטים של יהודי ארצות הברית באותם ימים, אשר פעלה רבות להקמת בית-חולים הדסה עין-כרם, ניסתה בנואם בקונגרס הציוני ה-כ"ג בירושלים בשנת 1951 להסביר מדוע היא למרות ציוניותה המוצהרת לא עולה בעצמה לישראל. לדעתה, יש להבחין בין "גולה" ו"תפוצה": "תפוצה" היא מקום שבו יהודים יכולים לחיות בביטחון ושגשוג לפי תרבותם המיוחדת, ו"גולה" הוא מקום שבו חיים יהודים במצוקה ולמענם יש לפעול לחיזוקה של מדינת ישראל כדי שתשמש להם מדינת מקלט. כך ניסתה המנהיגה היהודית האמריקאית מצד אחד להפגין סולידריות עם המדינה היהודית שקמה ועם יהודים שהיו במצוקה ומצד אחר להדגיש כי ארצה היא ארצות הברית.<sup>23</sup>

אכן, הקמת מדינת ישראל סימנה פרק חדש במהות הסולידריות היהודית. הרב יוסף דב סולבייצ'יק מדגיש את תרומתה של המדינה היהודית להקטנת ההתבוללות:

פתאום התחיל הדור לדפוק בדלתות הלבבות הנבוכים ודפיקתו - תקומת מדינת ישראל - האיטה, לפחות, את תהליך הבריחה. רבים מהמתנכרים לשעבר קשורים עתה למדינת העברית בקשרי-רגש גאים על הישגיה הכבירים. הרבה יהודים שנטעמו למחצה, לשליש ולרביע שרויים בפחד מתמיד ודאגה בשל משבר העובר על מדינת ישראל, והם מתפללים לשלומה וטובתה, אף-על-פי שרחוקים המה מהתמכרות גמורה אליה.<sup>24</sup>

החלק השני של המאמר עוסק בגילויי הסולידריות היהודית, שהתבטאו בשני מאבקים חשובים שהתנהלו במחצית השנייה של המאה ה-20. כפי שיתברר להלן, לקיומה של מדינת ישראל היה קשר הדוק לשני מאבקים למען זכות חופשית ליהודים להגר מארצם: המאבק ליציאת יהודי ברית-המועצות והמאבק למען יציאת יהודי תימן (בשנות ה-90).

<sup>23</sup> דב לויטן, יחסי הגומלין בין ישראל והתנועה הציונית בעקבות הקמת מדינת ישראל - חוק מעמד ההסתדרות הציונית העולמית - הסוכנות היהודית לארץ ישראל תשי"ג-1952 בתוך: דב לויטן (עורך) **מדינת ישראל - משבר גיל ה-40, לקט הרצאות ומאמרים בעקבות יום עיון שהתקיים בחוג המשולב במדעי החברה באוניברסיטת בר-אילן, כ"ה בסיוון תשמ"ח, 12 במאי 1988**. החוג המשולב במדעי החברה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 1988, עמ' 84.

<sup>24</sup> הרב יוסף דב סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", אמונה בזמן משבר: רש"ר, הראי"ה קוק, החזון איש, הגר"ד סולובייצ'יק, הוצאת עם עובד, תל-אביב 2009, עמ' 343-344. המאמר מתבסס על נאום מפורסם שהרב סולובייצ'יק נשא ביום העצמאות השמיני של מדינת ישראל. שם המאמר מכונן לשיר השירים שבה מתואר כיצד דופק הדוד על דלת הרעיה.

## ג. המאבק ליציאת יהודי ברית המועצות

כבר בשנים הראשונות למדינת ישראל פעלו מוסדות שונים לעליית יהודים מברית המועצות. הדבר לא היה פשוט עקב יחסו של משטר סטלין ליהודים ומדיניותה של ברית המועצות כלפי מדינת ישראל. ואף כי ברית המועצות תמכה בתכנית החלוקה והכירה (דה-יורה) במדינה היהודית כבר יומיים לאחר הכרזתה, הרי לאחר מכן הלכו היחסים בין שתי המדינות והתקררו. על רקע זה אפשר לציין את המדיניות האנטישמית שמה לה למטרה לגדוע את חיי התרבות, הדת והלאום היהודיים בברית המועצות וגרורותיה.<sup>25</sup> הדבר התבטא במאסר סופרים יהודים בשנת 1952 והוצאתם להורג בשנת 1953,<sup>26</sup> במשפטי פראג בנובמבר 1952<sup>27</sup> ובמשפטי הרופאים היהודים במוסקבה בתחילת 1953.<sup>28</sup> גם לאחר מותו של סטלין ב-1953 המשיכו השלטונות להתנכל לחיי הרוח והדת של יהודי ברית המועצות. לדוגמה, מספר בתי הכנסת פחת מכ-450 בשנת 1956 ל-96 בלבד בשנת 1963,<sup>29</sup> והשלטונות הקשו את אפיית המצות לפסח. במקביל נהא מסע השמצה נגד מדינת ישראל, ותנאי החיים במדינת היהודים הצעירה תוארו כמחפירים.<sup>30</sup> עם ההתדרדרות המדינית-דיפלומטית, עלתה רדיפת היהודים במעצמה הקומוניסטית. בעקבות ההתפתחויות החליט בן-גוריון בשנת 1952, בשלהי שלטונו של סטלין,<sup>31</sup> להקים ארגון ישראלי חשאי לטיפול בקהילות היהודיות מאחורי "מסך הברזל": "נתיב", הידוע גם בכינויו "לשכת הקשר". "נתיב" בראשותו של מקימו שאול אביגור היה כפוף ישירות לראש הממשלה, עדות

<sup>25</sup> בחודש ינואר 1948 נרצח יו"ר הוועד האנטי-פאשיסטי היהודי, ממנהיגי הבולטים של יהודי ברית המועצות, השחקן שלמה מיכואלס (Salamon Mikhoels) בידי סוכני השלטונות בהוראה ישירה של סטלין. ראה טוני ג'אדט, אחרי המלחמה: **תולדות אירופה מאז 1945**, הוצ' מאגנס, ירושלים 2005, עמ' 232-233.

<sup>26</sup> יהושע גלבו, **השנים השחורות**, עם עובד, תל-אביב 1972. הספר דן ביהודי ברית-המועצות בין 1939 ל-1959.

<sup>27</sup> משפטי פראג שנערכו בסוף 1952 בהשראתו של סטלין, נועדו לבצר את אחיזתו בארצות הגוש הקומוניסטי ובהן צ'כוסלובקיה. בכתב התביעה נטען כי הנאשמים קשרו "קונספירציה טרוצקיסטית-טיטואיסטית-ציונית בשירות האימפריאליזם האמריקני". אחד עשר מתוך ארבעה עשר הנאשמים במשפט העיקרי היו יהודים. הבולט בהם היה רודולף סלנסקי שניהן כמזכיר המפלגה הקומוניסטית של צ'כוסלובקיה.

<sup>28</sup> קבוצת רופאים בכירים, רובם יהודים, נעצרו ונשפטו במוסקבה בגלל רצח מנהיגים פוליטיים ותכנון של רצח מנהיגים אחרים באמצעות מתן טיפול רפואי לא ראוי ומתן תרופות מזיקות. האסירים-הרופאים שוחררו מהכלא לאחר מותו של סטלין.

<sup>29</sup> Encyclopedia Judaica, Vol. 14, Keter, Jerusalem 1972, p. 487

<sup>30</sup> על סיפור המאבק למען יהודי ברית המועצות באופן כללי ראה Baruch Gurewitz, Open Gates: The Story behind the Mass Immigration to Israel from the Soviet Union and its successor states, The Jewish Agency, Jerusalem, 1996

<sup>31</sup> בהמשך ל"משפטי פראג" ו"משפט הרופאים" נותקו היחסים בין שתי המדינות ביזמת ברית המועצות ב-11 בפברואר 1953. העילה לניתוק, הפגיעה בצירוף הסובייטית בתל-אביב. הקשרים הדיפלומטים חודשו ב-20 ביולי 1953 (לאחר מותו של סטלין [מת ב-5 במרס 1953]).

לחשיבות הארגון. בשנות ה-50, ה-60 ו-70<sup>32</sup> של המאה ה-20 פעל הארגון רבות בעיקר בברית המועצות, גם במקומות יישוב מרוחקים וקטנים, כדי לשמור על הקשרים עם היהודים מעבר ל"מסך הברזל". ברית המועצות הארגון אף ניהל מאבק ציבורי בעולם למען זכותם של יהודי ברית המועצות לחיי תרבות, ודת ולחינוך יהודי וכן למען זכותם להתאחד עם משפחותיהם מחוץ לברית המועצות. בייחוד פעל הארגון להעלות את סוגיית יהודי ברית המועצות בכלי התקשורת המערביים כדי להגביר את המודעות הבין-לאומית למצבם באמצעות גוף שהוקם בתוך "נתיב" ונקרא "בר" והיה אחראי על ההסברה מחוץ לגבולות ישראל.<sup>33</sup> בשלב ראשון התמקדו מאמצים בהסרת ה קיפוח והאפליה ושיפור מעמד זכויות האזרח. בשנת 1956 החלו לפרסם גילויים על הטרור של משטר סטלין נגד היהודים ודיכוי חיי התרבות היהודיים. הפרסומים תרמו להגברת המודעות לסוגיה היהודית והכו בתדהמה קומוניסטים רבים בעולם המערבי, יהודים ושאינם יהודים ונשלחו משלחות לברית המועצות כדי לחקור את הנושא.<sup>34</sup> לאחר שהתברר שיש אמת בטענות, החלו "להרים קול" על המצב. עורכי העיתון היומי הקומוניסטי בניו-יורק Daily Worker העבירו ביקורת נוקבת על התנהלות המשטר הסובייטי כלפי היהודים.<sup>35</sup> אחר כך התרחבה הפעילות מהמישור של זכויות תרבותיות ודתיות לתחום זכות ההגירה ליהודים.<sup>36</sup> לשם כך גויסו מדינאים, אקדמאים ואנשי רוח ממדינות שונות ובראשם הפילוסוף הבריטי ברטרנד רוסל (Bertrand Russel),<sup>37</sup> שהתכתב עם ניקיטה חרושצ'וב<sup>38</sup> אודות מצב היהודים בברית

<sup>32</sup> ארגון "נתיב" החל לפעול באופן מעשי בברית המועצות בשנת 1954. לתולדות "נתיב" ראה נחמיה לבנון, **הקוד: נתיב**, הוצאת עם עובד, תל-אביב 1995.

<sup>33</sup> לא היה פשוט עבור ארגון חשאי כמו "נתיב" לנהל גם מאבק ציבורי גלוי. התעמולה נגד שלטונות ברית המועצות נוהלה בתבונה, הוקפד לא לפרסם בדוחות סיפורי זוועה שלא הייתה בהם אמת. מתוך הרצאה של עו"ד שמואל שנהר, לשעבר סגן ראש נתיב, **על המאבק למען יהודי ברית המועצות**, הסמינר הבין-חוגי, אוניברסיטת בר-אילן 1 בדצמבר 2011.

<sup>34</sup> אף על פי שרדיפת היהודים לא נזכרה "ברשימת הפשעים" של סטלין שניקיטה חרושצ'וב מנה בקונגרס הקומוניסטי ה-20 בשנת 1956, ואולי דווקא בגלל אי-הזכרתה, זכה הנושא להתעניינות. העיתון הקומוניסטי-היהודי **Folkshtime** (קול העם), שיצא לאור בוורשה, החל לפרסם פרטים על קיפוח זכויותיהם של יהודי ברית המועצות.

<sup>35</sup> ביקורת עורכי העיתון (שנהפך לשבועון) כלפי שלטונות ברית המועצות הייתה כה חריפה עד שהם נאלצו לסגור אותו. **Encyklopedia Judaica**, p. 498.

<sup>36</sup> אציין את ביקורו של פרופ' היימן לוי (Hyman Levy), מתמטיקאי יהודי באוניברסיטת לונדון וממייסדי המפלגה הקומוניסטית בבריטניה, בברית המועצות. בשנת 1958 פרסם לוי חוברת שכותרתה **Jews and the National Question**, Cameron Associates, ובה ביקר את מדיניותה של מוסקבה כלפי המיעוט היהודי. אף שהפרסום עבר צנזורה של גופים קומוניסטיים, הוא הביא לגירושו של לוי מהמפלגה הקומוניסטית הבריטית.

<sup>37</sup> ברטרנד רוסל, פילוסוף, מתמטיקאי והיסטוריון בריטי ידוע, הן בגלל סגולותיו האינטלקטואליות, והן בשל דעותיו הליברליות, הסוציאליסטיות והפציפיסטיות. חי בין 1872 ל-1970. רוסל נרתם לנושא יהודי ברית המועצות ביזמת "בר".

המועצות.<sup>39</sup> אף ז'אן פול סרטר,<sup>40</sup> סימון דה בובואר,<sup>41</sup> לורנס אוליבייה,<sup>42</sup> וחתני פרס נובל לא מעטים "הרימו קולם" למען יהודי ברית המועצות. בשנות ה-60 נרתמו גם פוליטיקאים מובילים בארצות הברית למאבק, ביניהם שני הסנטורים היהודים ג'ייקוב יעבץ<sup>43</sup> ואברהם ריבוקוף. בין המנהיגים האמריקאים הלא-יהודים אפשר לציין את לוחם זכויות האזרח הנודע ד"ר מרטין לותר קינג.<sup>44</sup> להתגייסותם של אישי ציבור אמריקאים למאבק הייתה חשיבות רבה: מדינת ישראל לא תהיה המדינה היחידה שפועלת למען יהודי ברית המועצות. "נתיב" יזם באותם ימים ביקורים של קבוצות תיירות ותיירים בודדים לברית המועצות, רובם יהודים בעלי דרכון זר אשר עודדו את היהודים שאתם נפגשו ויצרו קשרים בינם ובין מדינת ישראל ויהודי העולם החופשי. בשנות ה-60 וה-70 קמו ארגונים יהודיים בעולם המערבי שחרטו על דגלם את המאבק למען יהודי ברית המועצות, ביניהם American Student Struggle for Soviet Jewry ב-1964 ו-The Conference on Soviet Jewry ב-1971.<sup>45</sup> גם ארגון הסטודנטים היהודי העולמי - The World Union of Jewish Students (WUJS), היה שותף מלא, ואף התארגנו ארגונים חדשים במדינות אחרות כגון בריטניה.<sup>46</sup> גם בישראל התנהלה פעילות ציבורית לא-ממסדית, כמו "מעוז" - "האגודה לעזרה ליהדות ברית המועצות", שהוקם בשנת 1959. דרך נוספת לגיוס דעת הקהל הייתה עריכת כינוסים בין-לאומיים. בשנת 1960 התקיים ביזמת "בר" כינוס חשוב בפריז בהשתתפות מרטין בובר ואחרים ובתמיכת אנשי רוח ומדינאים מהעולם המערבי.<sup>47</sup> המאבק הבין-לאומי החל לשאת פרי, וכבר בשנת 1959 החל להופיע במוסקבה כתב העת ביידיש "סוועטיש היימלנד" (המולדת היהודית).<sup>48</sup> כעבור שנתיים, בשנת 1961, עלה נושא "יהודי הדממה" לדין באו"ם בתת-הוועדה למניעת קיפוח ולהגנה על מיעוטים. באותה שנה הודיע ראש ממשלת

38 חרושציב שימש מזכ"ל המפלגה הקומוניסטית בברית המועצות בין 1953 ל-1964 ושלט במעצמה הקומוניסטית בתקופה זו.

39 בשנת 1964 ביקר חרושציב במדינות סקנדינביה. ערב בואו התייחסו העיתונים הגדולים של דנמרק, שוודיה ונורבגיה בהבלטה לנושא "יהדות הדממה".

40 פילוסוף וסופר צרפתי.

41 פילוסוף צרפתי ופעיל פוליטי.

42 שחקן, במאי ומפיק בריטי.

43 שותף חשוב בניסוח תיקון ג'קסון-ואניק בשנת 1974, ראה להלן, הערות 70-72.

44 ד"ר מרטין לותר קינג ואנשי דת ופוליטיקה בולטים אחרים בארצות הברית פרסו את חסותם על הכינוס הגדול שהתקיים בניו יורק בשנת 1963: The Conference on Status of Soviet Jews. כינוס זה נהפך למוסד קבוע ושיתף פעולה עם הסטייט דפרטמנט ועם הבית הלבן.

45 "Jacob Birnbaum and the Struggle for Soviet Jewry", Azure, Spring 2004. Yossi Klein Halevi

46 באותה עת גם הקונגרס היהודי העולמי פעל יותר בסוגיה.

47 עיין לעיל, הערות 36-41.

48 אף כי מדובר בעיתון שהיה "מאולף היטב" ושיתף פעולה עם השלטונות הקומוניסטיים.

ברית המועצות, אלכסיי קוסיגין,<sup>49</sup> כי ברית המועצות מדינתו תאפשר הגירת משפחות מהמדינה לאיחוד משפחות. "המחנות" מלמדות על התוצאות החיובית של המאבק הבין-לאומי למען יהודי ברית המועצות. אולם אם בשנת 1965 הורשו כמה מאות משפחות לעלות לישראל לצורך איחוד, הרי עלייה-הגירה זו נפסקה בשנת 1967 בשל מלחמת ששת הימים וניתוק היחסים הדיפלומטיים בין ברית המועצות לישראל.<sup>50</sup> התעמולה הסובייטית נגד מדינת ישראל הוחרפה, ישראל הוצגה כ"מדינה נאצית". ברם לקראת סוף שנות ה-60 חל שוב שינוי מסוים בעמדת הקרמלין, כאשר שר החוץ המיתולוגי אנדריי גרומיקו<sup>51</sup> ויורי אנדרופוב, ראש הקג"ב ולימים נשיא ברית המועצות,<sup>52</sup> תמכו בחידוש מתן היתרי הגירה ליהודים שביקשו לעלות לישראל. הם נימקו את ההיתרים בהשלכות חיוביות הצפויות בשל "המהלך ההומניטרי". לפי שעה המניעים הראשיים שחוללו את המאבק היו מדינת ישראל, שפעלה בעיקר בצינורות חשאיים, וארגונים יהודיים בעולם ובעיקר בארצות הברית שפעלו בגלוי.<sup>53</sup> בשנים אלו נכנס גורם נוסף וחשוב ביותר לפעולה: יהודי ברית המועצות עצמם.<sup>54</sup> לניצחון הישראלי הגדול במלחמת ששת הימים ב-1967 נודעה השפעה חזקה, ויהודים רבים בברית המועצות חשו גאווה גדולה ביהדותם.<sup>55</sup> יהודים צעירים התארגנו ללימוד עברית, ורבים מהם חגגו בגלוי את יום העצמאות של מדינת ישראל. ידיעות על המוני צעירים יהודים שבאו לחגוג את שמחת תורה בתוך בתי הכנסת במוסקבה ולנינגרד וברחובות שליד בתי הכנסת והדרישה לאפות מצות בפסח זכו לפרסום רב בעולם.

בשנת 1969 נפל דבר, אשר רק כמה שנים קודם לכן נשמע דמיוני: מכתבם של 18 ראשי משפחות מגרוזיה אל ראש ממשלת ישראל גולדה מאיר. במכתב הם הפצירו בה לפעול בגלוי למען יציאתם את ברית המועצות ועלייתם לישראל, מולדתם ההיסטורית. הם אף ביקשו ממנה לפרסם את קריאתם בתקשורת העולמית ולהעביר את שמותיהם ואת כתובתיהם לוועדה לזכויות האדם של האו"ם.<sup>56</sup> במכתב נאמר בין השאר:

49 קוסיגין היה ראש ממשלת ברית המועצות מ-1964 עד 1980.

50 אף על פי כן הייתה בסוף שנת 1968 הגירה מצומצמת מברית המועצות.

51 גרומיקו היה שר החוץ של ברית המועצות בין 1957 ל-1985 (רוב שנות המלחמה הקרה).

52 התואר המדויק שלו היה "יושב ראש הנשיאות של הסובייט העליון".

53 מנהיגים יהודים דוגמת נחום גולדמן, נשיא הקונגרס היהודי העולמי, הסתייגו מהפעילות הגלויה והבוטה בטענה כי הדבר עלול לסכן את יהודי ברית המועצות.

54 על "הדות הדממה" ראה Elie Wiesel, "The Jews of the Silence: A Personal Report on Soviet Jewry", Holt, Rinehart and Winston, New York 1966. אלי ויזל נשלח לברית המועצות ככתב צעיר בעיתון "הארץ" כדי לדווח על מצבם של היהודים במעצמה הקומוניסטית. הספר זכה לתפוצה גדולה ותורגם לכמה שפות.

55 עקב תבוסת מדינות ערב במלחמת ששת הימים, שרוון קיבלו תמיכה מדינית וצבאית מברית המועצות, היא ניתקה את קשריה עם מדינת ישראל, ושגרירות ישראל במוסקבה נסגרה.

56 שנה קודם לכן, בחודש מאי 1968, שלח יאשה (יעקב) קאזאקוב מכתב לסובייט העליון של ברית המועצות ובו פירט את הסיבות שהביאו אותו לוותר על אזרחותו הסובייטית, ובראשן מדיניות

אנו עושים כל דבר שאנו יכולים. אנא עשי גם את כל מה שאת יכולה למען חירותנו. אנו שוב נותנים לך את הרשות, אם יש צורך, לפרסם את הטקסט המלא של המכתב כולל שמות המשפחה שלנו וכתובתנו. אנו שוב מפצירים בך לנקוט בכל צעד שתחשבי להכרחי. אל תחשבי על ביטחוננו, הפור נפל ואין דרך חזרה. אנו מאמינים שאלוקים יעזור לך ולנו.

הקריאה הזו הגיעה בפרק זמן נוח ביותר במישור הבין-לאומי: תקופת ה"דטנט"<sup>57</sup>. המעצמה הקומוניסטית ביקשה לשנות את מערכת היחסים עם מדינות המערב ובזה נפתח כר נרחב של אפשרויות ללחץ והשפעה על ברית המועצות. פעילים יהודים במערב הגבירו את מעורבותם בתוך הארגונים הקיימים ובאמצעות הקמת מסגרות חדשות. הפעילויות האלו לא תואמו עם הממסד הישראלי שלפעמים אף התנגד להן, משום שהוא בדרך כלל העדיף לפעול בחשאי, אולם גם בישראל קמה קבוצה אשר התנגדה לדפוס הפעולה השקטים - "ועד הפעולה למען יהודי רוסיה", שביקשה לשנות את אופי המאבק לגלוי ותקיף יותר. בממסד הישראלי חששו שמא יאבדו את תפקיד המוביל והקובע בכל הנוגע למאבק למען יהודי ברית המועצות.

בשנת 1970 התרחש אירוע חשוב, שתחילה נראה ככישלון גמור, אך בסופו של דבר תרם רבות למודעות ההולכת וגוברת למען "יהודי הדממה" (שכבר לא היו כל כך "דוממים"). בחודש יוני באותה שנה תכננה קבוצה של יהודים מלינינגרד וריגה לחטוף מטוס שהיה בטיסה פנימית בברית המועצות ולצאת באמצעותו את גבולות המדינה. הניסיון סוכל בידי השלטונות. במשפט שהתנהל לאחר מכן נגזרו עונשים כבדים על משתתפי הקשר, ושניים מהם אף נידונו למוות.<sup>58</sup> גזרי הדין החמורים גרמו סערה במדינות המערב, וגם לא-יהודים רבים הצטרפו למחאות, ביניהם ראשי מדינה, חברי פרלמנטים, אנשי רוח ומדענים. התכנית לחטיפת מטוס ולהטיסו אל מחוץ לגבולות ברית המועצות כדי לזכות בחירות נראתה לרבים במערב כלגיטימית. פרשת החטיפה תרמה אפוא רבות לפרסום מצוקותיהם של יהודי ברית המועצות, שלא היו מוכנים להמשיך ולהתגורר במדינה שדיכאה את תרבותם ואת דתם.

לצד יהודים בברית המועצות שפעלו ממניעים ציוניים ודרשו לעלות לישראל, היו יהודים אחרים שהיו פעילים בכירים "בתנועה הדמוקרטית" בברית המועצות: התארגנות אנשי רוח ומדע שדרשו משלטונות ארצם לשמור על זכויות האזרח וחירות הפרט. מטבע הדברים מסורבי העלייה ה-Refuseniks ואסירי ציון זכו לתשומת לב הולכת וגוברת. קל היה להזדהות עם סיפוריהם וגורלם האישי. במישור התעמולתי טוב היה להציג תמונות האנשים אשר למענם נאבקו. אשר על-כן, המערכה למען מסורבי העלייה ואסירי ציון המוכרים והמפורסמים, כגון יוסף ביגון, אידה נודל,

---

הדיכוי שהתנהלה כלפי העם היהודי. במוקד המכתב, שהתפרסם לאחר מכן ב"ווישינגטון פוסט", עמדה הדרישה לאפשר לו לעלות לישראל.

detente = ההפשרה.

בסופו של דבר הומרו עונשי המוות, וגם עונשי המאסר האחרים קוצרו.

57

58

אנטולי (נתן) שרנסקי, יוסף מנדלביץ, ויקטור ברילובסקי, יולי אדלשטיין, יולי קושרובסקי וריזה פלטניק, הייתה לא רק מערכה אישית למענם אלא אף מאבק למען אנשים שסימלו בדמותם מאבק עקרוני וכולל למען יהודי ברית המועצות.<sup>59</sup>

פעולות המחאה האינטנסיביות החלו לשאת פרי. ככל שהזמן עבר נעשתה ברית המועצות רגישה יותר לביקורת בענייני זכויות אדם בתחומה ולדרישה לאפשר ליהודים שחפצים בכך לצאת את המדינה. בשנות ה-70 עלו לישראל כ-160,000 יהודים מברית המועצות,<sup>60</sup> אולם אם בתחילה הייתה מדינת ישראל היעד המועדף, הרי לאחר זמן הלכה "הנשירה" וגדלה:<sup>61</sup> יהודים שהגיעו לישראל עזבו אותה, ואחרים לא רצו להמשיך מתחנת המעבר בווינה לישראל אלא ביקשו להיקלט במדינות אחרות, בעיקר בארצות הברית, למרות הצהרתם המקורית על רצונם לעלות לישראל שבזכותה קיבלו את אישורי היציאה. היהודים הנושרים שוכנו באופן ארעי בדרך כלל באיטליה, בדיספולי ליד רומא. התפתחות זו העמיקה את חילוקי הדעות בין הממסד הישראלי לארגונים היהודיים שנאבקו למען יהודי ברית המועצות לא רק על דרך הפעולה ועל המנהיגות והובלת המאבק אלא אף בקביעת היעד הגיאוגרפי שאליו יגיעו המהגרים-העולים. טענתה של מדינת ישראל הייתה שקליטת מהגרים בארצות מחוץ לישראל, בייחוד מתן סיוע לקליטה זאת, עלולות לפגוע קשות במאבק ובהצלחות שהיו עד כה עקב החשש ששלטונות ברית המועצות יבטלו את היתרי היציאה משום שהיהודים לא נסעו ליעד שהצהירו עליו בהגשת בקשות ההגירה, קרי לישראל.<sup>62</sup> היהודים שבחרו להגר לארצות הברית קיבלו סיוע לקיומם במעבר לאיטליה, ובאיטליה קיבלו סיוע מן הג'וינט (JOINT). סיוע להסדרת הוויזות שלהם לארצות הברית קיבלו מארגון היאס.<sup>63</sup> לעומת עמדת ישראל הוצג טיעון נגדי ולפיו המאבק למען יהודי ברית המועצות היה מאבק עקרוני שדרש משלטונות ברית המועצות לכבד את חירויות הפרט של כל אדם ואדם, ובהם היהודים, ולא ניתן להכתיב ליהודי ברית המועצות לאן להגר.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> ראה לדוגמה ספרו של מרטין גילברט, **שצ'רנסקי: סיפור של ניצחון**, ידיעות אחרונות, תל-אביב 1987.

<sup>60</sup> מתוך הרצאה של עו"ד שמואל שנהר, בעבר סגן ראש "נתיב", על המאבק למען יהודי ברית המועצות (ראה לעיל, הערה 32).

<sup>61</sup> בשנת 1972 הקיפה "תופעת הנשירה" כאחוז אחד מהיהודים שיצאו את ברית המועצות (כ-100 נפשות), ב-1972.

כ-4% (כ-12,500 נפשות) ואילו בשנת 1976 הגיע מספר היוצאים מברה"מ היה 14,325. מתוכם נשרו בווינה 7,004, כלומר כמעט 50% (48.9%).

<sup>62</sup> על בעיית הנשירה, ראה נחמיה לבנון, **הקוד: נתיב**, עיין לעיל, הערה 31.

<sup>63</sup> העולים הגיעו לתחנות המעבר השונות, בעיקר לתחנה בווינה. בתחנה זו היו נציגים לארגונים היהודיים, והעולה-המהגר היה יכול להודיע בו במקום על שינוי יעדו מישראל לארצות הברית או למקום אחר.

<sup>64</sup> על תופעת הנשירה במישור הסוציולוגי ראה את ספרו של דוד בזמוזגיס, סופר וקולנוען יהודי-קנדי שהיגר בילדותו עם משפחתו מלטווייה לקנדה וחווה את "תופעת הנשירה על בשרו": David Bezmozgis, *The Free World*, HarperCollins Canada 2011



ואולם סוגיית ה"נשירה" לא פגעה בעצם המאבק למען יהודי ברית המועצות, שנהפך למאבק בין-לאומי, בוטה, ולפעמים אף "רעשני". בעת ההיא לא הייתה קהילה יהודית או עיר בארצות הברית ללא פעילות למען יהודי ברית המועצות. לעתים קרובות שימש המאבק ציר המרכזי שאיחד קהילות וארגונים יהודיים רבים. על רקע נכונות לפעולה עמד הזיכרון ההיסטורי הקשה של תקופת השואה ונקיפות המצפון של רבים מיהודי ארצות הברית על שלא פעלו די הצורך או לא פעלו כלל למען הצלת אחיהם מציפורני הנאצים.

הפעילות במדינות המערב למען יהודי ברית המועצות נוהלה בעיקר על-ידי ארגונים שהוקמו לשם כך מתוך המסד היהודי, בהם ה-National Conference on Soviet Jewry בארצות הברית ו-National Council for Soviet Jewry בבריטניה.<sup>65</sup> בין הגופים הבולטים שפעלו באותה עת יש לציין את "איחוד הארגונים (הוועדות) למען יהודי ברית המועצות" - Union of Councils for Soviet Jews (1970), ארגון שהקים סניפים ברחבי ארצות הברית והאיץ ביהודי אמריקה לפעול למען חירותם של אחיהם בברית המועצות. ואכן, עשרות אלפי יהודים נענו לקריאה והתגייסו למאבק הגלוי. הקריאה המקראית "שלח את עמי" (Let my People go) נהפכה לאקטואלית ביותר וזוהתה בבירור עם המאבק. הדבר התבטא גם במודעות גדולות שפורסמו בעיתונים הנפוצים בארצות הברית.<sup>66</sup> תפקיד מיוחד וחשוב מילאו הרב מאיר כהנא ותומכיו מ"הליגה להגנה היהודית".<sup>67</sup> פעולותיהם נגד דיפלומטים, אנשי רוח ואמנים רוסים שביקרו בארצות הברית היו בדרך כלל בוטות וראוותניות אך יעילות ביותר.<sup>68</sup> ארגון בולט אחר שעלה על הבמה הוא "קבוצת ה-35" על שם ליזה פלטיניק: קבוצת נשים יהודיות בלונדון, אשר הפגינו והשמיעו קול חזק וברור למען מסורבי העלייה ואסירי ציון. בתוך זמן קצר הוקמו סניפים נוספים של "ה-35" בארצות הברית, בקנדה ובמדינות נוספות.

<sup>65</sup> היו ארגונים נוספים שלא קיבלו את מרות המסד היהודי המקומי או את מרותה של מדינת ישראל אלא בחרו לפעול בדרך עצמאית.

<sup>66</sup> ראה לדוגמה את המודעה שהשתרעה על חצי עמוד והתפרסמה ב-New York Times ב-29 במאי 1970 ונשאה את הכותרת: "Declaration of Solidarity with Soviet Jews"; על המודעה חתמו עשרות אנשי ציבור ורוח בכירים. כעבור יומיים הופיע באותו עיתון כתבה נגד מדיניותה של ברית המועצות כלפי היהודים: Irving Spiegel, "Soviet Attacked on Jewish Policy", New York Times, 31 May, 1970.

<sup>67</sup> הרב מאיר כהנא, מנהיג כריזמטי במחלוקת, הקים את הליגה היהודית להגנה בשנת 1968. תחילה התמקדה הליגה בהגנה פיזית על יהודים, בעיקר זקנים אשר סבלו מהתנכלויות בניו יורק. בשנת 1969 העביר הרב כהנא את מוקד הפעילות של "הליגה" למאבק לטובת יהודי ברית המועצות.

<sup>68</sup> Aron Rakefet-Rotkoff, *From Washington Avenue to Washington Street*, Gefen and OU Press, Jerusalem 2011, p. 308

דוגמא אחרת של פעילות היא התגייסותה של הקהילה היהודית בדנמרק בשנת 1970 עם אנשים לא-יהודים לפעולה במדינות הבלטיות ובלנינגרד (ממשיכים לעשות זאת עד היום הזה).<sup>69</sup> למאבק הבין-לאומי הצטרפו גם מדענים ואנשי אקדמיה בעלי שם והפעילו לחץ על עמיתיהם, על מוסדות אקדמיים ועל רשויות ברית המועצות כדי להקל את מצבם של המדענים היהודים שביקשו להגר. רבים מן האקדמאים היהודים בברית המועצות פוטרו ונתרו מחוסרי עבודה בהגשת בקשות הגירה.

בין פעולות המחאה יש לציין צעדות שונות, בעיקר "צעדת הסולידריות השנתית" שאורגנה בידי New York Conference on Soviet Jewry. ביזמת מדינת ישראל וארגונים יהודיים במדינות המערב כונסה בשנת 1971 "ועידת בריסל (הראשונה)" בהשתתפות יותר מ-600 צירים מ-38 מדינות וגברה מאוד הפעילות הבין-לאומית בתיאום טוב יותר בין הארגונים. דוד בן גוריון ומנחם בגין נמנו עם משתתפי הוועידה שקבעה כי זכותם של יהודים סובייטים "לשוב למולדתם ההיסטורית בארץ-ישראל", וזכותם לחיות על פי מורשתם הדתית והתרבותית ולחנך את ילדיהם ברוח המורשת הזאת. "ועידת בריסל" תרמה לתיאום פעולות חשוב מאוד במישור הבין-לאומי. בד בבד עם המהלכים בארצות הברית, היו גם אירועים בין-לאומיים חשובים, בראש ובראשונה ועידת הלסינקי שנערכה בקיץ 1973 במסגרת "הוועידה לביטחון ושתוף פעולה באירופה". בוועידה השתתפו שרי חוץ של 35 מדינות ונחתם "הסכם הלסינקי" ובו הכרה בשינויי גבולות שנעשו בשלהי מלחמת העולם השנייה. נושא זה היה חשוב בעיקר לברית המועצות. בתמורה נדרשה המעצמה הקומוניסטית להתחייב לכבד את זכויות האזרח וחרויות הפרט בתחומה, לרבות "תנועה חופשית של בני אדם ורעיונות".

בינתיים המשיכה "תופעת הנשירה" להתרחב, אך עמדת מדינת ישראל והסוכנות היהודית, ולפיה יש להיאבק במגמה זו, לא זכתה לאוזן קשבת. הארגונים היהודיים בארצות הברית הגבירו מצד אחד את פעולותיהם למען יהודי ברית המועצות, מצד אחר המשיכו לטעון כי המהגרים-העולים הם אשר יקבעו את יעדם הסופי. ישראל יצאה וידה על התחתונה, ונראה היה שלא ניתן עוד לשנות את המצב: שיעור גדל והולך של מהגרים יהודים לא היו מעוניינים להיקלט בישראל, ובשנת 1976 היגרו יותר מ-50% למדינות אחרות.

הדרישה כי המהגרים יקבעו בעצמם את יעדי ההגירה זכתה לתמיכה אולטימטיבית של פוליטקאים בכירים, בהם הסנטור הנמרץ הנרי ג'קסון, שתרומתו למאבק למען יהודי ברית המועצות הייתה רבה והגיעה לשיאה ב"תיקון ג'קסון-וניק" לחוק הסחר האמריקאי בשנת 1975.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Flemming Cohn, Magda Goldschmidt, "Afstanden var som mellem himmel og jord", Rambam, 19/2010, Copenhagen. לאור הקרבה הגיאוגרפית בין לדנמרק למקומות האלו.

<sup>70</sup> החוק נוגע להסכם בין ממשלות ארצות הברית וברית המועצות, שנחתם בשנת 1972, ולפיו ברית המועצות תשלם לארצות הברית 722 מיליון דולר מתוך החוב הישן שלה עבור ציוד שקיבלה בתכנית השאל-החכר במלחמת העולם השנייה. במקביל יזם הממשל האמריקאי החלטה

לפי תיקון זה לחוק, מדינה שכלכלתה אינה כלכלת שוק ומבקשת לקבל טובות הנאה, בכלל זה מעמד של מדינה מועדפת ביחסי המסחר שלה עם ארצות הברית (Most Favored Nation = MDF), מעמד שמקנה הקלות במכס, חייבת תחילה לעמוד בתנאים מוגדרים מראש. בין התנאים הייתה דרישה חד-משמעית לאפשר הגירה חופשית של האזרחים מהמדינה הרלוונטית. הסנטור ג'קסון לא מוכן היה לקבל את החלטת הסובייטים להטיל "מס השכלה" ("מס דיפלומה") על היהודים שביקשו להגר מברית המועצות. המס אמנם לא בוטל פורמלית, אולם בפועל הפסיקו לגבות אותו. ברור היה לכול שהתיקון לחוק אשר התקבל בתקופת נשיאותו של ניקסון, כלומר בתקופת הדטנט, היה מכוון לברית המועצות.<sup>71</sup> ואכן הגישה של אפשרות הגירה לעומת הקלות במכס התבטאה בתיקון לחוק הסחר "ג'קסון וניק" (Jackson-Vanik Amendment).<sup>72</sup> "תיקון ג'קסון-וניק" הוא ללא ספק ההישג הבולט ביותר עד כה במאבק הארוך, משום שהתיקון הפך את המאבק למען יהודי ברית המועצות לנושא אמריקאי ולא רק לנושא יהודי-ישראלי. מעניין ומצער לציין כי היהודי שנשא במשרה הרמה ביותר בעולם ואשר היה בעל ההשפעה הגדולה ביותר באותה תקופה התנגד נמרצות לתיקון המוצע: מזכיר המדינה של ארצות הברית, הנרי קיסינג'ר, שדגל בדיפלומטיה שקטה וטען כי הדטנט במהותו שקול כנגד סוגיית זכויות אזרח. היה זה פרדוקס טראגי שדווקא קיסינג'ר היהודי, שבגיל 15 נאלץ לברוח-להגר עם משפחתו מגרמניה הנאצית לארצות הברית, התנגד עתה לדרוש מברית המועצות הגירה חופשית לאזרחיה, ובעיקר לאזרחיה היהודים כתנאי לקיום הסכם הסחר. בהתנגדותו לתיקון המוצע לחוק הסחר לא גילה קיסינג'ר אפילו שמץ של "סולידריות יהודית". בימים הראשונים למלחמת יום הכיפורים בחודש אוקטובר 1973 הוא אף הציע כי ישראל ויהודי ארצות הברית ייסוגו מהתיקון תמורת הסכמה של ארצות הברית למכור לישראל נשק ותחמושת.<sup>73</sup> באותה שנה אמר קיסינג'ר בשיחה עם הנשיא ניקסון (שהוקלטה), כי **"הגירת יהודי ברית המועצות אינה אחד מיעדי הממשל ואם יהודים יישלחו לתאי הגזים זה לא מעניינה של**

בקונגרס להעניק לברית המועצות מעמד של "מדינה מועדפת ביותר" במקסים על סחר בין שתי המדינות. עוזרו היהודי של ג'קסון, ריצ'ארד פרל (Richard Norman Perle), שלימים נהיה לסגן שר ההגנה האמריקאי, מילא תפקיד חשוב מאוד בהכנת החוק.

71 הדיון בתיקון לחוק ראשיתו בשנת 1973, עוד בתקופת כהונתו של הנשיא ניקסון. תהליך החקיקה הסתיים בחודש דצמבר 1974, והחוק נחתם בידי הנשיא ג'ראלד פורד ב-1 בינואר 1975, לאחר שהחליף את ניקסון ב-9 באוגוסט 1974. על המאבק לתיקון החוק ראה, William Korey, "Jackson-Vanik: A Dissent", in Friedman, Murray and Chernin, Albert D., (editors), A Second Exodus: The American Movement to Free Soviet Jews, Brandeis University Press, New England Hanover, 1999, pp. 115-123

72 כאמור, הנרי ג'קסון היה סנאטור מפורסם; צ'ארלס ואניק היה חבר בבית הנבחרים. החוק נחקק בשנת 1974, והתיקון לחוק התקבל בחודש ינואר 1975.

73 גם לאחר מלחמת יום הכיפורים התמיד קיסינג'ר בהתנגדותו לתיקון לחוק.

ארצות הברית, אלא לכל היותר דובר בעניין הומניטארי (הדגשה שלי. ד"ל)". בשנת 2010 התנצל קיסינג'ר וחזר בו מאמירה חמורה זו.<sup>74</sup>

מוסקבה התנגדה כמובן אף היא בחריפות לתיקון לחוק בטענה שמדובר בהתערבות גסה בענייניה הפנימיים. היא ניסתה להפעיל את כל כובד משקלה למונע את קבלת התיקון לחוק ויישמו. בין השאר היא ניסתה להשפיע על שני בתי הקונגרס ושלחה משלחת רמת דרג לוושינגטון לשם כך. שליט ברית המועצות ליאוניד ברז'נייב,<sup>75</sup> שביקר בארצות הברית במחצית שנת 1973, ניסה אף הוא להתערב וטען כי הדבר מנוגד למדיניות הדטנט ומסכן אותה. מלבד זאת לדעתו תיהנה גם ארצות הברית ממדיניות הדטנט ומיחסי הסחר המיוחדים בין שתי המעצמות. הלחץ הכבד נגד התיקון לחוק הסחר החל לתת את אותותיו, וקהיליית העסקים בארצות הברית הביעה את דאגתה מהמחלוקת עם הקרמלין שהלכה והחריפה. גם מקצת המנהיגים היהודים סברו שיש מקום להיענות לעמדתה של ברית המועצות ולהגמיש את הדרישות כלפיה בסוגיית זכויות האזרח.<sup>76</sup> הנשיא ריצ'רד ניקסון נפגש עם מנהיגים יהודים וניסה להפעיל עליהם לחץ כדי שיסתייגו מהתיקון. לטענת הנשיא, הוא היה מחויב לתת לברית המועצות מעמד של מדינת סחר מועדפת כדי לקדם את מדיניות הדטנט.<sup>77</sup>

אלא שעתה נכנס גורם חשוב נוסף לתמונה: הפעילים היהודים ומסורבי העלייה עצמם. הם תבעו נמרצות משני בתי הקונגרס ומהמנהיגים היהודים לא לוותר אלא לעמוד איתן מאחורי התיקון לחוק. גם המדען הרוסי הנודע אנדריי סחרוב, שהיה ראש הוועדה לזכויות האזרח בברית המועצות, הצטרף לקריאה זו ודרש מהמחוקקים האמריקאים לקיים את "אחריותו ההיסטורית של הקונגרס כלפי האנושות ולא לוותר על עקרונות דמוקרטיים מול הסחטנות הסובייטית".

בחודש דצמבר 1974 אושר "תיקון ג'קסון-וניק" ברוב גדול, והסנטור ג'קסון קרא לקרמלין להבין שהעם האמריקאי מחויב תחילה לדטנט האנושי ולתנועה חופשית של אנשים ורעיונות. בסוף שנת 1974, ממש בשלב הסופי של חקיקת חוק הסחר, התקבל בקונגרס גם "תיקון סטיבנסון" אשר הגביל את האשראי שברית המועצות תוכל לקבל מארצות הברית לכדי 300 מיליון דולר, ומנע קבלת אשראי להפקת גז ונפט,<sup>78</sup> אלא אם ברית המועצות תקיים את התנאים בעניין זכויות האזרח וחרויות הפרט, כפי שארצות הברית קבעה בתיקון לחוק. ב-4 בינואר 1975

<sup>74</sup> Henry Kissinger, Putting the Nixon tape in context, Washington Post, 26 December 2010

<sup>75</sup> ברז'נייב היה מזכ"ל המפלגה הקומוניסטית ושליט ברית המועצות במשך 18 שנים (1964-1982).  
<sup>76</sup> באותה תקופה ביטלה מוסקבה או לא הפעילה את "מס ההשכלה", והיו מנהיגים יהודים שסברו שיש להסתפק בכך.

<sup>77</sup> Jews and the National Question, pp. 101-103, ראה לעיל, הערה 35.  
<sup>78</sup> אדלי סטיבנסון סנטור ממדינת אילינוי. התיקון שלו לחוק הסחר התקבל ב-19 בדצמבר 1974, כשבועיים לפני שהנשיא פורד חתם על החוק. בשנת 1977, כשנתיים לאחר קבלת התיקון שיזם ולאחר עליית הליכוד לשלטון, הוא ניסה ללא הצלחה להפחית את סיוע החוץ לישראל ב-200 מיליון דולר בגלל מדיניות ההתנחלות של הממשלה החדשה.

חתם הנשיא פורד על התיקון והפך אותו לחוק. בעקבות קבלת התיקון הנוסף לחוק ביטלה ברית המועצות את הסכם הסחר בין שתי המעצמות.

עילה נוספת לפעולות מחאה של אנשי אקדמיה במערב היה "מס ההשכלה": יהודים מהגרים נדרשו לשלם בשל החינוך וההשכלה שהמעצמה הקומוניסטית "השקיעה" בהם כדי לקבל אשרת יציאה. לקראת קבלת התיקון לחוק הורשו 44 יהודים לצאת מברית המועצות בלי ששילמו את "מס ההשכלה", כנראה כדי לשפר את האווירה בין שתי המעצמות ולמנוע משבר ברגע האחרון מאז בוטל המס הזה.<sup>79</sup> אך החקיקה נקבעה בחוק, ופרופ' ג'ין קירפטריק, לימים שגרירת ארצות הברית לאו"ם, ייחסה חשיבות רבה לתיקון לחוק. לדעתה דובר בחוק הראשון שקישר בשיטתיות בין זכויות אדם ובין מדיניות כלכלית.<sup>80</sup>

מלבד הטיעונים הפורמליים והעקרוניים יש להבין מניעים נוספים של המצדדים ב"חופש בחירת היעד" של המהגרים. המאבק למען יהודי ברית המועצות הפיח חיים בקהילות יהודיות רדומות ומתבוללות. אנשים רבים שכבר התרחקו מפעילות יהודית הפגינו שוב להט רצון לעשייה. דווקא בגלל ההתבוללות הגדולה במדינות המערב, ובראשן בארצות הברית, "תוספת החברים" לקהילות בדמותם של המהגרים היהודים החדשים התקבלה בברכה ואף הגבירה את המוטיבציה לפעול. ואכן, הפעילות הלכה וגברה. קהילות וארגונים יהודיים "אימצו" אסירי ציון ומסורבי עלייה; נשלחו מכתבי עידוד ונוהלו שיחות טלפון ישירות עם יהודים בברית המועצות כדי לחזק את הקשר עם.

הצלחת ועידת בריסל הראשונה הביאה לעריכת ועידה נוספת בבריסל ב-1976 ובהמשך, בין 1977 ל-1986, התקיימו ועידות נוספות במקומות שונים בעולם (בלגרד, מדריד, אוטווה, ברן ווינה): כדי לעקוב אחר ביצוע "תהליך הלסינקי" ושימורו. כך נשמרו והופעלו לחצים על הקרמלין לאפשר את יציאת אזרחיה היהודים (ואחרים שאף הם ביקשו להגר). גם בישראל גברה המודעות לגווניה, ובשנת 1983 נערכה "ועידת ירושלים" בהשתתפותם יותר מ-1500 צירים.

---

מדובר במס, וליתר דיוק בקנס גבוה מאוד. ההחלטה על הטלת מס-קנס התקבלה ב-3 באוגוסט 1972 ויושמה בתוך פחות משבועיים. בדרך זו חויב המהגר, אם היה בוגר אוניברסיטה מרכזית במוסקבה, לשלם 1,200 רובל. ואם היה בעל תואר שלישי חויב לשלם 1,700 רובל נוספים לכל שנת לימודים. שלטונות ברית המועצות אמנם ידעו כי הטלת מס-קנס לא תצמצם במידה ניכרת את היקף הבקשות להגירה, אולם כך הם קיוו להרוויח כסף מהגירת היהודים, בהנחה שמדינת ישראל או ארגונים יהודיים יהיו מוכנים לשלם את הכסף הדרוש. ממשלת ישראל והסוכנות היהודית החליטו חד-משמעית לא להסכים לתשלום מס-קנס.

Jeanne J. Kirkpatrick, *Legitimacy and Force*, Vol. 2, Oxford 1988, pp. 472-474  
לאחר כניסת התיקון לתוקף צמצמה ברית המועצות את ההגירה ממנה במידה ניכרת. אפשר להניח כי הדבר נעשה בתגובה ראשונית לקבלת התיקונים לחוק הסחר.

79

80

עם עליית מיכאיל גורבצ'וב לשלטון, באביב 1985, חודש המשא ומתן המדיני בין שתי מעצמות העל ביתר שאת.<sup>81</sup> בעיני שליט ברית המועצות החדש שיפור היחסים עם ארצות הברית היה תנאי בסיסי ליישום מדיניות הפרסטרואיקה (עיצוב/בנייה מחדש) ו-גלסנוסט (פתיחות) שבהן דגל.<sup>82</sup> השנים שעברו מאז "תיקון ג'קסון-ונויל" ו"תיקון סטיבנסון" מחד גיסא, והעבודה האינטנסיבית של הארגונים היהודים והפעילים יהודים בתוך ברית המועצות מאידך גיסא הביאו את הממשל האמריקאי בראשותו של הנשיא רייגן להציג מדיניות תקיפה ביותר בעניין זכויות היהודים. בהמשך ל"תהליך הלסינקי" שהיה בעל השלכות חיוביות על מספר היהודים שהורשו לצאת את ברית המועצות התנהל גם משא ומתן לצמצום הנשק האסטרטגי. זה היה חיוני עבור גורבצ'וב, שידע כי ברית המועצות לא תוכל לעמוד בהמשך "מרוץ החימוש" ובו בזמן לבצע את מדיניות הפרסטרואיקה. גם "תכנית מלחמת הכוכבים" של ממשל רייגן איימה על המעצמה הקומוניסטית לא רק במישור צבאי-אסטרטגי אלא בעיקר במישור הכלכלי.<sup>83</sup> פעולות המחאה הגדולות והראוותניות למען יהודי ברית המועצות נמשכו כל אותו זמן. לדוגמא: עם פגישת גורבצ'וב-רייגן בווינגטון בדצמבר 1987 נערכה עצרת המונית בבירה בהשתתפות כרבע מיליון איש, וראשי הסטייט דפרטמנט בהנהגת מזכיר המדינה ג'ורג' שולץ הציגו קו בלתי מתפשר בנושא יהודי ברית המועצות. כאן ראוי לציין את תרומתו של ריצ'רד שיפטר, סגנו של שולץ לזכויות אדם ולעניינים הומניטאריים, יהודי גאה שחוה על בשרו את נוראות האנטישמיות הנאצית בהיותו נער בן 15, כשנפרד מהוריו בתחנת הרכבת בווינה ולא זכה לראותם עוד ועתה מילא תפקידי מפתח במגעים עם נציגי ברית המועצות. אי אפשר לא להשוות בין שני יהודים שמילאו תפקידים חשובים בסטייט דפרטמנט בשנות ה-70 וה-80, והיו קשורים לסוגיית יהודי ברית המועצות: קיסינג'ר ושיפטר. ברם יותר מהיותם בכירים בסטייט דפרטמנט ובעלי רקע משותף לבריחה מהמשטר הנאצי בשנות ה-30 בגרמניה ובאוסטריה, הרי הם נקטו כל אחד גישה הפוכה. קיסינג'ר נקט עמדה שלילית בסוגיית יהודי ברית המועצות וגילה אי-סולידריות ואי-התחשבות בבני עמו שהיו במצוקה, ואילו שיפטר הפעיל את כל כובד משקלו במאבק למען יציאת יהודי ברית המועצות.

בדיונים המשותפים לארצות הברית ולברית המועצות ברמות הייצוג ניכרה היטב השאיפה האולטימטיבית של נציגי מוסקבה לשיפור מידי ביחסים עם ארצות הברית. ברית המועצות הייתה זקוקה כאוויר לנשימה ליתרונות שיעלו מהפסקת מרוץ החימוש, מניעת הפעלת תכנית "מלחמת הכוכבים" וקבלת אשראי ומעמד מיוחד בקשרי הסחר בין שתי המדינות. התוצאות החיוביות לא איחרו לבוא, וחל גידול מתמיד במספר היהודים שיצאו את ברית המועצות מאז השפל באמצע

<sup>81</sup> גורבצ'וב היה מזכ"ל המפלגה הקומוניסטית של ברית המועצות ושלט בפועל בין 1985 ל-1991 והיה נשיא בשנתיים האחרונות לכהונתו.

<sup>82</sup> גלסנוסט: פתיחות ושקיפות בניהול המדינה עם אפשרות ביקורת. מדובר בשינוי רדיקלי לעומת המצב ששרר בברית המועצות עד אז.

<sup>83</sup> פול ג'ונסון, היסטוריה של הזמן המודרני מ-1917 עד שנות ה-90, כרך ב', הוצאת דביר, תל-אביב 1995. ברית המועצות לא עמדה בהוצאת הגדולות שהיו כרוכות בהמשך מרוץ החימוש.

שנות ה-80. בין 1980 ל-1989 הגיעו לישראל כ-30,000 עולים מברית המועצות בלבד ואילו בין 1990 ל-1997 הגיעו כ-710,000 עולים (!).<sup>84</sup> לגידול הדרמטי בהיקף העלייה שתי סיבות: א) הגישה החדשה של ברית המועצות והתפרקותה של המעצמה הסובייטית בשנת 1991; ב) תפנית בגישת ארצות הברית לסוגיית קליטת ההגירה בתחומה בספטמבר 1989 ועל ידי זה צמצום קליטת המהגרים באמריקה והגדלת שיעור העלייה לישראל. שלטונות ארצות הברית החליטו כי לא ניתן עוד להמיר ויזה ישראלית בוויזה אמריקאית, כלומר המהגר היהודי מברית המועצות צריך לבקש ולקבל ויזה אמריקאית בברית המועצות ולא בתחנות המעבר. הוויזות ניתנו לאחר בדיקה קפדנית ולפי מבחן קרבת משפחה לאנשים החיים בארצות הברית. ליהודים מברית המועצות ניתנו כ-40,000 אשרות פליטים מתוך כ-50,000 אשרות לכלל הפליטים מברית המועצות. ההשלכות היו מיידיות: בשנת 1990 הגיעו לישראל כ-185,000 עולים מברית המועצות,<sup>85</sup> ואילו לארצות הברית רק כ-37,000 יהודים (כמעט כולם יצאו מברית המועצות בשנת 1989 והמתינו באיטליה לסידורי הגירתם לארצות הברית).<sup>86</sup>

### סיכום המאבק למען יהודי ברית המועצות

כ-60 שנים לאחר הקמת "נתיב" נחל המאבק למען יהודי ברית המועצות הצלחה אדירה: משנות ה-80 של המאה ה-20 הגיעו יותר ממיליון יהודים לישראל, כ-600,000 לארצות הברית ועוד כ-200,000 למערב אירופה, בעיקר לגרמניה. אין ספק שלמדינת ישראל בכלל ולארגון "נתיב" פרט יש חלק בהישג כביר זה. עם זה יש להדגיש שלא ניתן היה להגיע לתוצאות אלו, אילו פעלו רק בדרכים חשאיות. ההצלחה הגדולה באה אף הודות לפעילות עיקשת וגלויה שתחילתה בצניעות ושצברה תאוצה במהלך השנים. התגייסות הארגונים היהודיים ברחבי העולם ובעיקר בארצות הברית, הקמת ארגונים חדשים דוגמת "תנועת ה-35 נשים" בלונדון, מעורבות פעילים בברית המועצות עצמה, ובייחוד ההצלחה בגיוס הממשל האמריקאי לעמוד בראש המאבק הם אשר הביאו לתוצאות המרשימות והברוכות. בשולי הדברים יש לציין שלוש עובדות נוספות:

1. המאבק למען יהודי ברית המועצות הקיף יהודים בישראל ובעולם בעלי דעות וגישות שונות ולפעמים אף מנוגדות, ברם למען יהודי ברית המועצות הם ידעו לשלב זרועות. פעילות זו נהפכה

<sup>84</sup> משה סיקרון, דמוגרפיה, אוכלוסיית ישראל - מאפיינים ומגמות, כרמל, ירושלים 2004; משה סיקרון ואלעזר לשם, תהליכי קליטתם של עולי ברית-המועצות לשעבר 1990-1995, הוצאת מאגנס, ירושלים 1998.

<sup>85</sup> הגדלת מספר העולים לישראל נזקפת גם למדיניות הקליטה החדשה והמוצלחת של ישראל, ולפיה העולה קיבל סל קליטה ובחר בעצמו את מקום מגוריו ואופן קליטתו בישראל.

<sup>86</sup> גם הארגונים היהודיים סמכו את ידיהם על המדינות החדשה. במהלך השנים התברר כי החזקת היהודים-הנושרים, בדרך כלל באיטליה, הייתה כרוכה בהוצאות גדולות, לעתים המהגרים נאלצו לחכות שנים עד שקיבלו אישורי כניסה לארצות הברית, אם בכלל. בשל המדיניות החדשה יכלו הארגונים היהודיים להתמקד במספר קטן בהרבה של יהודים שביקשו להיקלט בארצות הברית.

ליסוד הכוללני ביותר בעולם היהודי במאה ה-20. לצד השואה והקמת מדינת ישראל מדובר באירוע מרכזי ומכונן. הפעילות תרמה גם לקירוב קבוצות ובודדים שעד כה היו רחוקים מכל פעילות יהודית.

2. אף שתנאי החיים בברית המועצות לא היו נוחים, הרי לא מדובר בעליית מצוקה. מאות אלפי יהודים שמרו על זהותם ועל קשריהם ליהדות למרות גזרות השלטון הקומוניסטי, (לא מדובר בקשר שבוסס ביסוד דתי מובהק אלא התבטא בעיקר במישור הלאומי והתרבותי).

3. שילוב שיטת הפעולה החשאית בשנים הראשונות למאבק ופעילות גלויה וגיוס הממשל האמריקאי הוכיחו את יעילותם. כך נקבע צימוד שלא היה כמוהו והיה עתיד לשמש דגם לפעילות למען יהודי סוריה בשנות בסוף שנות ה-80 ולמען יציאת אחרוני יהודי תימן בשנות ה-90.<sup>87</sup>

#### ד. המאבק למען "שארית הפליטה" בתימן

חלקו האחרון של המאמר יעסוק במאבק למען יציאת "שארית הפליטה" מתימן. שלא כיהודי ברית המועצות מדובר במעט מאוד יהודים, אולם ניתן למצוא צדדים שווים בשני מאבקים אלו: שניהם מסמלים סולידריות יהודית בעת החדשה.

במבצע העלייה "על כנפי נשרים", שראשיתו בחודש דצמבר 1948 ושיאו במהלך 1949, עלו לישראל כ-50,000 אלף יהודים מתימן ועדן. העלייה כמעט שחיסלה את גלות יהודי תימן. עליית "על כנפי נשרים" הסתיימה בחודש אפריל 1956, אך עד שנת 1962 המשיך זרם דק של עולים לצאת את תימן.<sup>88</sup> קיימים כמה אומדנים למספר היהודים שלא עלו לישראל. לפי י"א פטרסון (J.E. Peterson) נשארו בתימן כמה אלפים שהתרכזו בצפון תימן.<sup>89</sup> אומדן אחר שהתפרסם בעיתון הערבי "אלתצ'אמן" (יוצא לאור בלונדון), הרחיק לכת וטען שנתורו כ-9,000 יהודים במדינה. היה

<sup>87</sup> בשנת 1989 ולאחר מכן בשנת 1991 ניאותה ממשלת סוריה לאשר יציאת רווקות יהודיות שלא יכלו למצוא חתנים בסוריה. בשנת 1994 חלה תפנית במדיניותה: היא אפשרה יציאתם של 1,262 יהודים שעלו לישראל, וביניהם רבה הראשי של קהילת סוריה, הרב אברהם חמרה. יציאת היהודים התאפשרה בעקבות לחץ כבד של פעילים יהודים בארצות הברית שפעלו באמצעות הממשל האמריקאי. בייחוד יש לציין את המאמצים שהממשל השקיע בוועידת מדריד בשנת 1991. אם כן, ניתן למצוא דמיון בין המאבק למען יהודי ברית המועצות ובין המאבק שנוהל למען יציאת יהודי סוריה. עם זאת יש הבדלים: היקף קטן ביותר של יהודים סורים ומאבק "שקט" הרבה יותר. ראה-Bard, Mitchell, ["The Jews of Syria"](#), [The Jewish Virtual Library](#), American-Israeli Cooperative Enterprise, 14 September 2010, [www.jewishvirtuallibrary.org](http://www.jewishvirtuallibrary.org)

<sup>88</sup> דב לויטן, "על כנפי נשרים: העלייה מתימן ועדן", חיים סעודון (עורך), **בגלוי ובסתור: העליות הגדולות מארצות האיסלאם (1948-1967)**, מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל, ירושלים 1967, עמ' 39-42.

<sup>89</sup> J.E. Peterson, **Yemen: The Search for Modern State**, John Hopkins University Press, Baltimore, 1982, p.33.



אף מי שטען כי מספר היהודים הגיע לכ-17,000.<sup>90</sup> אומדן שנמצא מדויק יותר נקב במספר של 1,600-2,000 תושבים יהודים במדינה הערבית הסגורה.<sup>91</sup>

### 1962: תחילת תקופת השערים הנעולים

פתיחת מלחמת האזרחים בצפון-תימן בשנת 1962 הובילה לקשיים מרובים בחיי אחרוני יהודי תימן. הם סבלו כשכניהם המוסלמים מאי-יציבות פוליטית ומתוצאות מלחמת האזרחים. אך חמור מכול היה סגירת "שערי היציאה" בפני היהודים שביקשו לצאת את המדינה.

למרות ניתוקה ובידודה של תימן ואולי דווקא בשל כך פעלו גופים שונים לשמור על הקשר עם יהודי תימן ולהקל את מצבם הקשה. הפעילות נעשתה בידי יוצאי תימן בישראל בשילוב עם ארגונים יהודיים בארצות הברית. כאן אציין חילופי מכתבים שהיו בשנות ה-70 עם נציגים רשמיים של צפון-תימן בארצות הברית: בחודש אפריל 1973 פנה נשיא הפדרציה התימנית בארצות הברית, נתן אדוואר, לממונה על המשלחת התימנית לאו"ם אחמד אל-חדאד, והביע דאגה ממצבם של היהודים בצפון-תימן. בתשובתו דחה אל-חדאד את הטענות בדבר המצב הקשה כביכול של יהודי תימן וטען כי מדובר ב"תעמולה ציונית".<sup>92</sup> ברם, עצם העובדה שהממונה על המשלחת התימנית לאו"ם ראה עצמו מחויב להשיב לפניה של ארגון יהודי בארצות הברית לימדה על מגמת שינוי בצפון-תימן. שלטונות תימן הבינו היטב כי ארצם אינה יכולה עוד להמשיך ולתפקד כמדינה סגורה, וכי עליהם לגלות ערנות ורגישות לביקורת ולהתעניינות גורמי חוץ במצבם של יהודי תימן.

כעבור חמש שנים הייתה חליפת מכתבים דומה. הפעם פנתה הפדרציה של יהודי תימן בארצות הברית לשגריר צפון-תימן בארצות הברית, יחיא אל-מותכוול. בתשובתו שנוסחה בסגנון אדיב וידידותי התחייב השגריר כי יהודי תימן נהנים מכל הזכויות כשאר אזרחי המדינה, וכי לא קיימת שום אפליה לרעה כלפיהם. עוד הודיע שיעביר את המכתב לשלטונות ארצו.<sup>93</sup> תוכן המכתב, סגנונו וחתמת השגריר עצמו שוב מלמדים על רגישות הולכת וגוברת של שלטונות צפון-תימן להתעניינות גורמי חוץ בגורל יהודי תימן.

<sup>90</sup> על האומדנים השונים ראה יחיאל בן אהרון חבשוש, **שארית הפליטה בתימן: יהודי תימן שבתימן והמשטר החדש**, הוצאת משפחת חבשוש, 1990, עמ' 11-12.

<sup>91</sup> העיתונאי בועז ביסמוט, בעבר שגריר ישראל במאוריטניה, ביקר בתימן בשנת 1991 וב-1993. לדבריו, היו בביקורו הראשון בתימן כ-1,700 יהודים. בביקורו השני כעבור שנתיים ירד מספרם לכ-500. ראה מנחם ברייער, "חילוץ חשאי", **קו עיתונות-השבוע בפתח תקוה**, 23 באפריל, 2010.

<sup>92</sup> מכתב מ-3 במאי 1973 מאחמד אלחדאד, הממונה על המשלחת התימנית לאו"ם, לנתן אדוואר, נשיא הפדרציה של יהודי תימן בארצות הברית, חבשוש, לעיל הערה 89, עמ' 52.

<sup>93</sup> מכתב מ-4 במאי 1978 מהשגריר יחיא אלמותכוול לנשיא הפדרציה התימנית בארצות הברית אברהם שרעבי, שם, עמ' 53.

יש להדגיש כי מדובר בשנות ה-70, וכי הפעילות למען יהודי תימן התקיימה לצד הפעילות למען יהודי ברית המועצות. בשני המקרים עמדו יהודים אמריקאים בראש הפעילים.<sup>94</sup>

### השלכות מלחמת ששת הימים

לניצחון המזהיר של מדינת ישראל במלחמת ששת הימים בשנת 1967 ותבוסתן של שלוש מדינות ערב ובראשן מצרים היו השלכות הן לצפון-תימן הן לאזור עדן שעתיד להיהפך לדרום-תימן.<sup>95</sup> כיבוש סיני על-ידי ישראל וסגירת תעלת סואץ השפיעו על החלטת בריטניה לסיים את שליטתה בעדן. בסוף שנות ה-40 בעקבות פרעות בחודש דצמבר 1947, בחרו רוב יהודי עדן לעלות לישראל במבצע "על כנפי נשרים". קהילה שמנתה כ-4,500 יהודים בשנת 1946 נותרו בעדן בראשית שנות ה-50 רק כ-1,100 יהודים. ב-31 באוקטובר 1958 היה ניסיון נוסף לפגוע ביהודים שעדיין קיוו להמשיך ולחיות בעדן. אספסוף ערבי בקש לפגוע בבתי יהודים ולהעלותם באש. מחמת המהומות מכרו יהודים רבים את רכושם גם אם המחיר היה מתחת לשווי הריאלי והיגרו ממושבת הכתר. על-כן בשנת 1965 ירד מספר היהודים לכ-450, ולקראת מלחמת ששת הימים בשנת 1967 חיו בעדן כ-150 יהודים בלבד. ערב 19 ביוני 1967 נאלצו אחרוני היהודים לעלות למטוסים שיצאו את עדן בסיום 129 שנות שלטון בריטי במקום. רוב היהודים בעלי אזרחות בריטית היגרו ללונדון.<sup>96</sup>

### שנות ה-70 וה-80: קשרים עם יהודי תימן באמצעות תיירים ושליחים

בסוף שנות ה-70 ובשנות ה-80 של המאה ה-20 חודשו הקשרים עם "שארית הפלטה" בתימן. מדובר בעיקר בתיירים יהודים או ישראלים שהחזיקו בדרכונים זרים ויכלו לבקר בצפון-תימן שהלכה ונפתחה לעולם. לביקורים האלו הייתה חשיבות רבה, משום שהם אפשרו לקבל מידע חדש ומעודכן. פעילות "התיירים-השליחים" מזכירה את צורת הפעולה של ארגון "נתיב" בברית המועצות, אף כי בתימן מדובר בתופעה בהיקף קטן מאוד ולא מתוכננת. אציין את דווין טרל, אזרח אמריקאי שהתגייס ושינה את שמו לדוד בן אברהם. הוא ביקר בתימן בין 1979 ל-1981, אך בשעה שעלה להתפלל על קברו של הרב שלום שבזי, נעצר בידי השלטונות בתעוזה ונכלא למשך חודשים רבים.<sup>97</sup> באותה תקופה הגיע גם שליח העיתון "ידיעות אחרונות", אמנון קפליוק, לשני

<sup>94</sup> הפעילות למען מיליוני היהודים בברית המועצות הייתה כמובן אינטנסיבית ומקיפה בהרבה מהפעילות למען "שארית הפלטה" בתימן.

<sup>95</sup> מלבד הקשיים שנבעו ממלחמת האזרחים בצפון-תימן. זכורה היטב קבלת ההחלטות בוועידת ח'רטום שנערכה בחודש אוגוסט 1967 בעקבות תבוסת הערבים - "שלושת הלאוים": לא לשלום עם ישראל, לא להכרה בישראל ולא לעריכת משא ומתן עם ישראל. במהלך הוועידה הסכימו המלך פייסל והנשיא נאצר גם לשים קץ למעורבותם במלחמה בצפון-תימן.

<sup>96</sup> גם התושבים והאזרחים האירופים עזבו את עדן.

<sup>97</sup> חיים טויל, על כנפי נשרים - מבצע אסתר: פתיחת השערים לאחרוני יהודי תימן 1989-1993, ירושלים, 2006, עמ' 23-41.

ביקורים בתימן. אחר כך פרסם כתבות על אודות אחרוני היהודים בתימן, כתבות שזכו לתהודה רבה. ב-1985 ו-1986 ביקר בתימן פייר גלובינף, אזרח שוויצרי ממוצא יהודי שעלה לישראל, נשא אישה ממוצא תימני ואימץ את השם דוד גולן.<sup>98</sup> ביקורים אלו היו בעלי חשיבות הן באפשרות יצירת הקשר עם יהודי תימן והן כדי לפרסם מידע על אודות "שארית הפלטה" והן בפעולה למען יציאת היהודים.

בשולי הדברים אזכיר, כי חסידי סאטמר היו פעילים בקרב יהודי תימן בשנות ה-70. הם ניצלו את קשריהם הטובים עם אנשי אש"ף לקבל אישורי כניסה לתימן. ברם, הם לא פעלו למען יציאת היהודים, ואם אמנם השיגו אישורי יציאה עבור יהודים בתימן, הרי זה היה בתנאי שאותם יהודים יגיעו ישירות לריכוזים של חסידות סאטמר בארצות הברית. פעילי סאטמר הפיצו בתימן תעמולה ארסית נגד הציונות ונגד מדינת ישראל.

### הקמת ארגון ICROJOY

בשנת 1989 הקימה קבוצת יהודים, רובם יוצאי תימן, ארגון ששמו ICRJOY - The International Coalition for the Revival of the Jews of Yemen. בראש הפעילים עמדו שלמה גראפי ודוד שוקר מישראל ולצדם כמה יהודים ממוצא תימני שהתגוררו בארצות הברית, ובראשם פרופ' חיים טוויל ויחיאל חבשוש. בשנת 1989 נערך בתימן ביקור חשוב של משלחת מטעם ICROJOY בראשותם של פרופ' חיים טוויל ויוסף לוי. ביקור המשלחת בישר פתיחת עידן חדש. מטרת נסיעתם הייתה הידוק קשרים שנוצרו קודם לכן עם נציגי השלטונות בצנעא וקידום משא ומתן ליציאת יהודים מתימן.<sup>99</sup> השליחות הוכתרה בהצלחה, וכעבור שנתיים נפתחו "שערי העלייה" לאחר שהיו סגורים שלושה עשורים. הצלחת ארגון ICROJOY לפתוח את שערי העלייה קשורה קשר הדוק לשינויים הפוליטיים באזור כפי שיובהר להלן.

### 1990: הקמת הרפובליקה המאוחדת של תימן ומצבה הפוליטי והכלכלי

לאחר עשרות שנים של משא ומתן ממושך ולאחר שינויים גלובליים עם סיום "המלחמה הקרה" הוקמה ב-22 במאי 1990 "הרפובליקה המאוחדת של תימן". לראשונה לאחר מאות שנים הייתה תימן שוב למדינה אחת ועלי עבדאללה צאלח, נשיא צפון-תימן מ-1978, נהיה לנשיאה הראשון של הרפובליקה המאוחדת.<sup>100</sup> בחודש אוגוסט 1990 פלשה עיראק בנשיאותו של סאדם חוסיין לכוויית, יותר מ-1,000,000 אזרחים תימנים נאלצו לשוב לארצם מסעודיה וממדינות המפרץ

<sup>98</sup> דוד גולן נכנס לתימן תחת השם דאוד חממי, שם, עמ' 45-53; יהודה עמיר, על כנפי נשרים: מבצע אסתר להצלת אחרוני בתימן, אפיקים קכח-קכט, ינואר 2008.

<sup>99</sup> שם, 131-148.

<sup>100</sup> כקצין צבא צעיר היה עלי צאלח ממנהיגי ההפיכה האנטי-מלוכנית בשנת 1962.

שגירשו אותם מתחומן.<sup>101</sup> חזרת האזרחים התימנים הקשתה מאוד על כלכלת תימן שעוד קודם לכן סבלה ממצב קשה. בחודש אפריל 1993 נערכו בחירות בתימן המאוחדת, ושנה לאחר מכן דוכא ביד קשה ניסיון מרידה מצד תנועת פורשים בדלנית שביקשה לשוב ולהקים מדינה עצמאית בדרום. למרות האירועים שתוארו לעיל ולאור התקוות הגדולות ב"ניסוי הדמוקרטי התימני", תמכה ארצות הברית בעקיבות בממשלת תימן.

תימן היא מדינה ענייה מאוד: תוצר הלאומי הגולמי שלה מגיע לכדי 52.5 מיליארד דולר, עדות לפעילות כלכלית דלה ביחס לגודל האוכלוסייה שמגיע לכ-24 מיליון נפש (2007). ההכנסה שנתית לנפש היא נמוכה ביותר ומגיעה לכ-980 דולר, כלומר האזרח הממוצע בתימן חי מפחות משלושה דולרים ליום. לקשייה של תימן יש להוסיף את גידול האוכלוסים המהיר - 3.5% בשנה (2007). על פי נתונים אלו הכינו מומחי האו"ם תחזית דמוגרפית, ולפיה אוכלוסיית תימן תגיע בשנת 2026 לכ-40 מיליון נפש.<sup>102</sup>

לנשיא תימן ולממשלת תימן היה ברור כבר בשנת 1990 כי המדינה זקוקה נואשות לסיוע חוץ. אולם כדי לזכות בסיוע ועזרה כספית נאלצה תימן לערוך שינויים כלכליים וחברתיים גדולים, בראשם שיפור מצב זכויות האדם וחיזוק המוסדות הדמוקרטיים במדינה.<sup>103</sup> ואכן המדינה, שבמשך רוב שנות המאה ה-20 הייתה סגורה, הלכה ונפתחה לעולם.

### המאבק לפתיחת "שערי היציאה" ליהודי תימן בראשית שנות ה-90

ואולם הנשיא עלי צאלח לא הפך בן-לילה את עורו ונעשה ליברל, דמוקרט מושבע או "אוהב יהודים וציון", אלא פעל מתוך אילוצים כלכליים ופוליטיים בלבד. לתלות ההולכת וגוברת של תימן בסיוע החוץ היו השלכות חיוביות למאבק למען "שארית הפליטה היהודית בתימן". ראשי הארגון ICROJOY הבינו את הדחיפות של תימן לקבל סיוע כספי מארצות הברית ומארצות המערב. הם אימצו את דרך המאבק למען יציאת יהודי ברית המועצות, ובכלל זה הסיסמה "שלח את עמי!" - Let my people go!

המאבק למען יהודי תימן היה גלוי, שלא כימים שבהם הייתה הפעילות חשאית בעיקרה. גישה חדשה זו מזכירה את המאבק למען יהודי ברית המועצות, אף שהגופים הרלוונטיים בישראל העדיפו שהפעילות תתנהל בחשאי וניסו להשפיע על ראשי ICROJOY בעניין זה. שיתוף פעולה בין ICROJOY ובין גורמים ממלכתיים בארצות הברית, ובראשם משרד החוץ האמריקאי, הניב הצלחה גדולה. ארצות הברית, שהייתה ועודנה רגישה מאוד לנושאים הקשורים

<sup>101</sup> בעקבות הגמישות שתימן, המדינה הערבית היחידה שהייתה חברה במועצת הביטחון, גילתה כלפי הפולש העיראקי.

<sup>102</sup> אף שתוחלת החיים עדיין נמוכה - 62.5 (2007). שיעור התמותה של תינוקות ל-1000 לידות עומד על 59. המקור: United Nations 2005, **World Population Prospects 1950-2050**.

<sup>103</sup> Sarah Phillips, 2006 "Yemen: Opposition Hopes to Gain in Elections by Government Mistakes", Arab Reform Bulletin, vol. 4:7

לזכויות האזרח ולזכות ההגירה החופשית, נרתמה למאבק למען "שארית הפלטה" ויצאה בדרישה חד-משמעית מממשלת תימן לאפשר לאזרחיה היהודים לעזוב את המדינה. כאן יצוין פועלו של ריצ'רד שיפטר, עוזרו וסגנו של מזכיר המדינה לזכויות אדם ולעניינים הומניטריים. הפקיד היהודי הבכיר, שתרם רבות למאבק למען יהודי ברית המועצות,<sup>104</sup> נקט מדיניות עקיבה גם במאבק לטובת יהודי תימן. נכונות ארצות הברית ומדינות האיחוד האירופי להושיט עזרה כלכלית הותנתה ברפורמות חברתיות ופוליטיות במדינה הערבית הענייה. תימן נאלצה להיענות לדרישות, ופתחה שוב את שערי היציאה ליהודים. המאמצים נשאו פרי. בין 1991 ל-1993 עלו כאלף מיהודי תימן לישראל. גם לאחר מכן המשיכו יהודים לעלות מתימן לישראל, אף כי בקצב איטי יותר. כמה מאות יהודים אשר זכו לעזרה הלא-ברוכה של חסידי סאטמר התיישבו בקהילות חרדיות באזור המזרחי של ארצות הברית, בעיקר במונסי במדינת ניו יורק ומקצתם גם בלונדון.<sup>105</sup> שוב נשמעה התעמולה הסאטמרית האנטי-ציונית ולפיה לא יוכלו יהודי תימן לשמור בישראל על אורח חיים דתי ועל מנהגי העדה.

### "שארית הפליטה היהודית בתימן" בשנים האחרונות

שלמה גרפי, ישראלי ממוצא תימני, ששנים עמל על קשירת קשר עם יהודי תימן, העריך שבשנת 2006 נותרו שם כ-280 יהודים.<sup>106</sup> מידע שהתקבל בשנת 2007 בדבר מצוקת היהודים בתימן, בייחוד בסעדה בצפון המדינה, הביא לפניית גופים רשמיים ממדינת ישראל לממשל של ארצות הברית ולגופים בין-לאומיים אחרים לדרוש משלטונות תימן להגן על אחרוני היהודים במדינה, לאחר שקבוצות אסלאמיות שיעיות קיצוניות בסעדה איימו על חיי היהודים. מנהיגי יהודי סעדה פנו אף הם לנשיא תימן וביקשו להגביר את השמירה עליהם. ואכן, נשיא תימן עלי עבדאללה צאלח, למרות מוצאו השיעי, הורה להעביר 65 יהודים מסעדה לצנעא. היהודים שוכנו בעיר הבירה במתחם שהוגן על-ידי כוחות ביטחון ממלכתיים. "מבצע עופרת יצוקה" הביא להגברת ההתנכלויות ליהודים, בייחוד סבלה קהילה יהודית קטנה בעיר ריידה. בחודש דצמבר 2008 נרצח משה נהרי בן 32, אב לתשעה ילדים, ששימש מורה ושוחט בקהילה היהודית. הרצח המחריד זכה לפרסום רב גם מחוץ לתימן ולא רק בישראל. ארגון "אמנסטי אינטרנשיונל" (Amnesty International) פנה לממשלת תימן ודרש להגן על יהודי ריידה.<sup>107</sup> הרוצח, עבדול עזיז יחיא אל-

<sup>104</sup> ראה לעיל, עמ' 17.

<sup>105</sup> יצחק הילדסהיימר, "חשיפה: איחוד הקהילות היהודיות משתף פעולה עם סאטמר בהטסת יהודי תימן לארצות הברית", **מקור ראשון**, 20 במרץ 2009.

<sup>106</sup> **פרוטוקול מס' 49 של ישיבת ועדת העלייה, הקליטה והתפוצות של הכנסת**, מיום 28 בנובמבר 2006, עמ' 3.

<sup>107</sup> **JERUSALEM (JTA) December 24, 2008**: Amnesty International has written in Yemen urging to a government official in Yemen urging the country to protect its Jews. The human rights organization said in a statement last week

עבדי, טייס קרב לשעבר בחיל האוויר של תימן, הצהיר: "עשיתי את זה למען אללה ואם תהיה לי הזמנות ארצת יהודים נוספים".<sup>108</sup> כמה ימים לאחר הרצח הושלך רימון רסס לעבר בית של יהודי אחר במקום.

ההתנכלויות נגד היהודים בריידיה הביאו להגירתם של כ-60 יהודים בחודשים יולי-ספטמבר 2009 ולנכונותו של הממשל האמריקאי לאשר את כניסתם לארצות הברית.<sup>109</sup> אין ספק שהמקרים הנזכרים לעיל זכו לתהודה בין-לאומית הודות למאבק גלוי וסולידריות יהודית לגורל "שארית הפליטה" בתימן.

### המצב בתימן היום

בעשור האחרון נחלש כוחו של המשטר המרכזי בצנעא, והתחזק ארגון אל-קאעידה שחדר לעומק תימן. שמה של תימן מופיע תדיר במהדורות החדשות העולמיות לאו דווקא בהקשרים חיוביים. לאחר כשני עשורים של ניסיונות לרפורמות חברתיות ופוליטיות בתימן, ניתן היום לקבוע בפסקנות כי הדבר נכשל. מגמת החברה התימנית לתמוך באסלאם הפונדמנטליסטי ולפעמים אף לתמיכה בטרור שמושגת על הקצנה דתית.

בשנים האחרונות נמשכה יציאה של יהודים מתימן. רובם בחרו לעלות לישראל ומקצתם היגרו לארצות הברית.<sup>110</sup> היום נותרו כ-150 יהודים במדינה, ומספר לא ידוע של נשים יהודיות שנאנסו להתחתן עם מוסלמים.<sup>111</sup> רוב היהודים שנשארו מאחור הם מבוגרים מגיל 60. ויש להמשיך ולסייע עד להעלאת אחרוני היהודים מתימן.<sup>112</sup>

### סיכום

במאה ה-19 נפתח עידן חדש בתולדות עם ישראל. לראשונה בעת החדשה הגיבו והתגייסו במישור הבין-לאומי יהודים בעלי מעמד לאומי ובין-לאומי למען אחיהם שהיו במצוקה. תקדים היסטורי חשוב נקבע בפרשת "עלילת דמשק" בשנת 1840 עם התייצבותם של ג'יימס דה-רוטשילד, משה מונטיפיורי ואדולף כרמייה ואחרים לימין היהודים שהיו קרבנות לעלילת דם. פעילותם הצליחה והעלילה הופרכה, אף כי היו יהודים ששילמו בחייהם בשל השקר שטפלו עליהם. השפעת הסולידריות היהודית הבין-לאומית שנקבעה בפרשת "עלילת דמשק" ניכרה גם

---

that it is "deeply concerned for the safety of members of the Jewish community in northwestern Yemen"

שם. <sup>108</sup>

**World Street Journal**, 30 October 2009 <sup>109</sup>

מעטים היגרו גם ללונדון. <sup>110</sup>

ההערכה שמדובר בכמה עשרות נשים. <sup>111</sup>

ליהודים שחיים היום בתימן הייתה יותר מהזדמנות אחת לצאת את המדינה, אך הם נשארו בתימן מתוך בחירה חופשית. <sup>112</sup>

בפרשת חטיפתו של הילד היהודי אדגרדו מורטארה. הפרשה שגרמה סערה בעולם היהודי הייתה מן הגורמים העיקריים להקמת ארגונים כגון "כל ישראל חברים" (כי"ח) ו"חברת עזרה". על רקע התארגנויות היהודיות החדשות במאה ה-19 והפגנת הסולידריות היהודית, הורגשו היטב השפעות "אביב עמים" ו"הרעיון הלאומי". פרשת דרייפוס, העלילה המפורסמת ביותר נגד יהודי אשר זכתה לפרסום עולמי, תרמה אף היא לחיזוק הסולידריות ברחבי העולם היהודי.

במאה ה-20 הלכה והתחזקה הסולידריות היהודית ואף עברה שינוי ניכר לאחר השואה והקמת מדינת ישראל. לשני האירועים האלו הייתה השפעה מכרעת על שני מאבקים יהודיים בין-לאומיים במחצית השנייה של המאה ה-20: המאבק למען יהודי ברית המועצות והמאבק למען "שארית הפלטה" בתימן. שלא כבעבר הפעם הייתה מדינה יהודית שיכלה להיאבק למען היהודים שהיו במצוקה במקומות שונים בעולם וגם לקלוט את היהודים שביקשו לעלות אל מולדתם ההיסטורית.

הרב יוסף דב סולובייצ'יק עומד במאמרו "קול דודי דופק" (תשט"ז, 1956)<sup>113</sup> על חשיבותה ההיסטורית של הקמת המדינה היהודית שבעיניו היא "המאורע היותר חשוב שאירע בדברי ימי ישראל בתקופה החדשה". לפי השקפתו, הגנה על יהודים ומתן מקלט לפליטים יהודים הם מתפקידי המדינה לצד חיזוק הזהות היהודית. הרב סולובייצ'יק מְבַכֵּה את העובדה שמדינת ישראל לא הייתה קיימת בתקופת מלחמת העולם השנייה, כי האסון של השואה התרחש משום שליהודי הנרדף לא הייתה מדינה יהודית שאליה יוכל להגיע.

ואכן, מדינת ישראל על שלוחותיה השונות מילאה תפקיד חשוב במאבקים למען יהודי ברית המועצות ולמען אחרוני היהודים בתימן. המאבקים נחלו הצלחה גדולה, והרוב המכריע של היהודים שיצאו משתי המדינות נקלטו בישראל.

ברם, לצד פעילותה החשובה של מדינת ישראל במאבקים האלו צריך להדגיש כי הצלחות נזקפו גם לפעילות יהודי הגולה ובראשם הפעילות של יהודי ארצות הברית. הסולידריות היהודית הבין-לאומית תחילתה בפרשיות עלילת דמשק ואדגרדו מורטארה ובאה לביטוי מלא בשני המאבקים הנדונים. יהודי ארצות הברית השכילו לרתום את הממשל האמריקאי בכלל ומשרד החוץ בפרט למערכות האלו, בעיקר למאבק למען יהודי ברית המועצות, הירתמות הכרחית להצלחת המאבק. כמו כן חשוב להזכיר כי עצם ההזדהות וההתגייסות של יהודים (כאנשים פרטיים), קהילות וארגונים יהודיים למאבקים הנדונים תרמו רבות גם להם עצמם. היכולת להזדהות עם יהודים

<sup>113</sup> יוסף דב בן משה סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 9-55; וולטר ס' וורצברגר, "היסודות במשנתו הציונית-דתית של הרב סולובייצ'יק", בתוך: אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, הרשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני: מרכז יעקב הרצוג, הקיבוץ הדתי, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 122-111. מחבר המאמר דן בגישה של הרב סולובייצ'יק לסולידריות עם כל היהודים (עמ' 18). ראה לעיל, הערה 23.

במצוקה ועם יהודים שלא נהנו מזכויות אזרח ולהיאבק למענם הידקה את הקשרים של יהודים אשר במקרים רבים היו בשלבים מתקדמים של התבוללות. הדברים אמורים הן ברמה האינדיבידואלית והן ברמה הארגונית. עוד יש לציין כי בארצות הברית מדובר בדור ראשון של יהודים שנולדו באמריקה, בניהם של מהגרים-ממזרח אירופה, ורבים מהם התרחקו מהיהדות. הסולידריות שהפגינו כלפי יהודי ברית המועצות (ובמידה רבה גם כלפי יהודי תימן) מלמדת על הקשר שחשו ועדיין חשים לנושא היהודי. והיטיב לבטא זאת הסופר היהודי-אמריקאי ברנארד מלמוד באומרו כי "יותר מאשר מדובר בהזדהות עם היהדות הרי זאת ההזדהות עם היהודים". מלמוד, שפרץ את הדרך לדור חדש של סופרים-יהודים כגון סול בלוב ופיליפ רוט ונולד בארצות הברית, היה בעצמו דור ראשון למהגרים יהודים ממזרח אירופה. הוא מבטא את הסולידריות באמצעות גיבוריו כפי שניכר בספרים שכתב. מעל לכול ניתן לחוש בסולידריות היהודית של מלמוד בספרו "פיקסר" (The Fixer) שגם הופק כסרט.<sup>114</sup> ספר זה הוא פְּתַב קטגוריה נגד האנטישמיות הפרימיטיבית ורדיפת היהודים. ההזדהות עם השרברב היהודי, יעקב בוק, אינה מקרית, היות שהספר בנוי על סיפור אמיתי של עלילת דם שהתרחשה במאה ה-20 - "משפט בייליס".

יש לציין את הסימבוליקה בסיפור עלילת הדם נגד היהודי הרוסי, כאשר המחבר האמריקאי הוא בעצמו יהודי בן למהגרים ממזרח אירופה, שלא שכח מהי אחווה יהודית ונותן לה ביטוי בספרו. המסקנה היא כי במאה ה-20 גברה הסולידריות היהודית. מדינת ישראל ויהודי הגולה ידעו להתגייס בשעת הצורך ולהושיט עזרה לאחיהם שהיו במצוקה.

<sup>114</sup> הספר זכה בפרסים יוקרתיים, ביניהם "פרס פוליצר".