

אפרים חמאל

"הויית החכמה וגידולה"

פרקי מחקר ופרשנות

חלק ב

אפרים חמיאל

”הויית החכמה וגידולה”
פרקי מחקר ופרשנות

חלק ב

כרמל • ירושלים
מקבוצת ידיעות ספרים

Ephraim Chamiel

“THE ESSENCE OF SCHOLARSHIP AND ITS DEVELOPMENT”

Studies in Jewish Thought and Commentary

Volume II

עריכת לשון
סתו פוזנר

מסת"ב 2-34-7828-965-978

© כל הזכויות שמורות

ת"ד 39272, ירושלים 9546100

טל': 02-6540578; פקס: 02-6511650

דוא"ל: carmel@carmelph.co.il אינטרנט: www.carmelph.co.il

תשפ"ד / 2024

Printed in Israel

תוכן העניינים

7	מבוא
9	פרק א: דרך ארץ ותלמוד תורה במחשבה היהודית לאורך הדורות
41	פרק ב: לשון המקרא – מה בין חוקים למשפטים, מי הם הצדיקים והרשעים, מהי תורה ומהי אמונה
75	פרק ג: האמת הכפולה במגילת קהלת
96	פרק ד: כיצד התמודדו הוגי היהדות שומרי המסורת עם תאוריית מוצא המינים והאבולוציה של דרווין וממשיכיו
122	פרק ה: "מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות" – מקור הכלל וסיבתו
143	פרק ו: "לא דברה תורה אֶלָּא כְּנֶגֶד יֵצֶר הָרַע": האם התירה התורה בִּיָּאָה ראשונה בשדה הקרב ביפת תואר? גרסה מעודכנת
162	פרק ז: מיהו פונדמנטליסט? תשובתי לד"ר חנה השקס לביקורתה על ספרי "הדרך הממוצעת" ועל משליכי "מגנט סיני"
167	פרק ח: טעויות ושיבושים נפוצים באמירת התפילות לימות החול, השבתות, החגים והימים הנוראים
197	רשימת הקיצורים
205	מפתח העניינים
211	מפתח שמות אנשים
215	מפתח שמות מקומות

מבוא

במבוא לחלק א של ספר זה כתבתי לפני שנה וחצי כי הוא נכתב בזמן מגפת הקורונה. אז כבר היינו בטוחים שהצרה מאחורינו. לצערנו, הופיעה לפתע מוטציית האומיקרון של הנגיף והשביתה אותנו לכמה חודשים נוספים. שוב הסתופפתי שעות רבות ליד המחשב והנושאים לחקירה צצו בזה אחר זה.

בפרק הראשון של ספר זה אני מציע את תוצאות הבדיקה שלי על אודות המשמעות שניתנה מהמאה ה-19 ואילך למונח 'דרך ארץ' מול המונח 'תורה'. האם משמעות המונחים שנתנו להם חכמי ישראל בתקופות קודמות נותרה בעינה, או שיש התפתחות בהבנת המושגים האלה? התוצאה מרתקת.

בפרק השני אני בוחן את לשון המקרא כדי להבין איזו משמעות נתנה התורה לכמה מונחים שגורים. בדקתי כמה מדעות הפרשנים על המובן של תורה, מצוות, חוקים, משפטים, צדק, צדקה, רשע ואמונה, ובדקתי את המונחים גם במילון המקראי של קדרי. את הפרשנות שלי הוספתי על הממצאים האלה.

גם בספר זה לא יכולתי שלא לטפל קצת בעמדת האמת הכפולה. הפעם אני מציע בפרק השלישי פירוש משלי לסתירות שבמגילת קהלת אשר נשען על ההנחה שהפילוסוף התורני שכתב אותה החזיק בעמדה זו. פתיחת הפרק יוחדה לפירוט מקוצר של הצעות קודמות להסבר הסתירות ולהסתייגותי מהן.

בפרק הרביעי אני דן בהתייחסות של ההוגים שומרי המסורת לתאוריית מוצא המינים של דרווין. לכאורה, סותרת תורת האבולוציה אמיתות מקובלות במסורת הדתית היהודית. בפרק זה אני מציג כמה תגובות דתיות לאבולוציה, משלילה מוחלטת שלה ועד לטיעון שאין בה כלל סתירה. אני מסתייג מכל הפתרונות המוצעים ונצמד לעמדת האמת הכפולה גם בנושא זה.

פרקים חמש ושש מוקדשים למעמד הנשים ביהדות. פרק חמש דן בכלל של חז"ל שלפיו נשים פטורות מ'מצוות עשה שהזמן גרמן'. אני מגיש סקירה היסטורית של הדעות השונות על מקור הכלל הזה, התוקף שלו והסיבה שהביאה לכך שהחכמים קבעו אותו. הממצאים מצביעים על כך שהטעמים שהוצעו לכלל הזה קשורים, כרגיל, לעמדות התקופה של המציע על מעמד הנשים בחברה. הפרק השישי הוא גרסה מעודכנת של הפרק החמישי בהויית החכמה וגידולה חלק א. בגרסה זו אני מחדד את המסקנה שלי שחלה טעות בהבנת הסוגיה בגמרא במסכת קידושין

הדנה בנושא, ולפיכך יש לבטל את הפסיקה הקשה של האמוראים רב ושמואל שהתירו לחייל הישראלי לבעול שבויה בכפייה כבר בשדה הקרב. בפרק שבע אני מביא את תגובתי להרצאה של חנה השקס בערב ההשקה של ספרי הראשון – הדרך הממוצעת, שאותה היא פרסמה אחר כך כמאמר. טענותיה כלפי הגדרתי את הפונדמנטליזם וכנגד האקדמאים החוקרים המשליכים מהם והלאה את 'מעמד סיני', שלהבנתה אני נמנה עמהם, מקבלות מענה בפרק זה. כבעל תפילה ומבקר קבוע בתפילות בבתי כנסת, אני נתקל לרוב בשיבושים וטעויות שעושים המתפללים ובעלי התפילה במהלך התפילה. השיבושים העיקריים הם במיקום ההפסקות במשפטים, בקריאה של הטעמות המילים במלעיל ומלרע, בקריאת הניקוד ובקריאה של מילים ארמיות. על כן, בפרק השמיני והאחרון אני מסביר תחילה בקצרה את סוגי השיבושים ובהמשך אני מפרט אחד לאחד את השיבושים העיקריים בכל תפילות השנה לפי הסדר. תודה לעורכת הלשונית גב' סתו פוזנר על עריכה חכמה ומדויקת. תודה לכל המעורבים בהוצאת כרמל בהוצאת ספר זה לאור במתכונת הנהדרת שלפניכם, לרעייתי האהובה גולי ולכל משפחתי התומכת והמעודדת. יעיין הקורא ויערב לו.

אפרים חמיאל
ירושלים, סוכות, תשפ"ג

פרק א: דרך ארץ ותלמוד תורה במחשבה היהודית לאורך הדורות

הקדמה

הביטוי 'דרך ארץ' מופיע במקורות הקדומים של היהדות במשמעויות שונות. בפרק זה אנסה לאתר את המקורות העיקריים שהזכירו אותו ביחס ללימוד תורה, ואת הפרשנויות לביטוי שנסמכו על הטקסט המקראי. אפשר יהיה להתרשם שברובד התנאי יש מחלוקת לגבי חשיבותו ואין הגדרה חד-משמעית של הביטוי, דבר שאפשר למדרש, לתלמודים, לפרשנים ולהוגים שבאו אחריהם להתפזר לכיוונים שונים ולתת לביטוי משמעויות שונות זו מזו. בד בבד, גם הביטוי 'לימוד תורה', שלכאורה משמעותו פשוטה וברורה, זכה ליותר ממשמעות אחת, הכול בהתאם להוגה והפרשן ועל רקע תקופתו.

דרך ארץ במשנה

המקור הראשון שבו מוזכר הביטוי ונרשמת השוואה בין תורה לדרך ארץ הוא המשנה של רבי יהודה הנשיא במסכת אבות, שם הוא מופיע שלוש פעמים:

– משנה, מסכת אבות פרק ב, משנה ב:

רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון. וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בְּטִלָה וגוררת עון.

– משנה, מסכת אבות פרק ג, משנה ו:

רבי נחוניא בן הקנה אומר כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ.

– משנה, מסכת אבות פרק ג, משנה כא:
 רבי אלעזר בן עזריה אומר אם אין תורה אין דרך ארץ אם אין דרך ארץ
 אין תורה אם אין חכמה אין יראה אם אין יראה אין חכמה אם אין בינה אין
 דעת אם אין דעת אין בינה אם אין קמח אין תורה אם אין תורה אין קמח.

בשלוש המובאות האלה, לפי פשט הדברים, מובנו של הביטוי 'דרך ארץ' הוא לכאורה מלאכת כפיים ופרנסה, אם כי המשנה לא אומרת זאת בפירוש ונותנת פתח למגוון פירושים ומובנים שיינתנו בהמשך. לא ברור אם שני המשפטים של רבן גמליאל הם חזרה, או שרק במשפט השני מדובר על מלאכה ובראשון מדובר על דרך ארץ במשמעות שונה ממלאכה. לפי הפשט, במובאה הראשונה קובע רבן גמליאל שיש לשאוף לשילוב של יגיעה בתורה עם יגיעה במלאכה לצורך פרנסה. כך האדם יהיה עסוק ולא יתפנה לו זמן לבצע עבירות. אומנם לימוד תורה הוא חשוב מאוד, אך צורכי המחיה חשובים לא פחות. עיסוק בתורה בלבד ללא מלאכה מפרנסת סופו שיתבטלו ערכו ותועלתו כי יש במצב זה סכנה, שכן האדם ללא מקור מחיה עלול להיגרר לבצע עבירות כמו גנבה וגזל. במובאה השלישית קובע רבי אלעזר כמו רבן גמליאל שהאדם המבחר משלב את שני העיסוקים על אף שהאחד גוזל זמן מן השני, שכן שניהם בעלי ערך ומשלימים זה את זה בבנייתו של אדם ראוי. עם זאת, לא ברור מדבריו אם דרך ארץ זהה לקמח או אם משתמע מן הביטוי משהו נוסף. לעומת שני אלה, קובע רבי נחוניא במובאה השנייה שתלמוד תורה הוא עיסוק מועדף, ולכן מי שבחר לעסוק רק בלימוד והוראת התורה, על הרשויות המוסמכות לפטור אותו מלשלם את המיסים המוטלים על הפרט והכלל, ולדאוג לפרנסתו. בהמשך הדברים אציג עוד כמה פירושים למשניות אלה.

דרך ארץ במדרשים ובתלמודים

בתוספתא אנו מוצאים כבר את הביטוי 'דרך ארץ' בשני מובנים נוספים (תוספתא, מסכת סוטה, פרק ז, הלכה כ [מהד' ליברמן]):
 למדה תורה דרך ארץ: נתמנתה לאדם פרנסה יקח לו בית. חזרה נתמנתה לו, יקח לו שדה. חזרה ונתמנתה לו, יקח לו אשה. שנאמר: "מי האיש אשר בנה ומי האיש אשר נטע ומי האיש אשר ארש" (דברים כ ה-ז). וכן שלמה אמר בחכמתו: "הכן בחוץ מלאכתך וגו'" (משלי כד כז). "הכן בחוץ מלאכתך" זה בית. "ועתה בשדה" זה שדה. "אחר ובנית ביתך" זו אשה.

כאן מובנו של הביטוי הוא המנהג המקובל בין בני אדם. נהוג שאדם רוכש קודם

בית לגור בו ושדה להתפרנס ממנו, ורק אחר כך נושא אישה. אולם יש בתוספתא מובן נוסף לביטוי (תוספתא, מסכת שביעית, פרק ד, הלכה ב [ליברמן]):
הטומן את הלוף בשביעית. ר' מאיר אומר: דרך ארץ טומנו בעציץ כדי שלא יצמח. אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר: "ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים" (ירמיהו לב יד).

כאן המובן הוא חוק טבע – לוף טמון באדמה מצמיח שיח שאסור בשביעית. לוף טמון בעציץ נשמר כפקעת, אינו צומח ומותר בשביעית.
גם בתלמוד הירושלמי אנו מוצאים את הביטוי במובן של חוק טבע (תלמוד ירושלמי, מסכת ברכות פרק ט, הלכה ד [מהד' וילנא]):
נכנס לבית הכסא, מברך שתיים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. בכניסתו מהו אומר? כבוד לכם המכובדים משרתי קודש, דרך ארץ הוא, פנו דרך, ברוך האל הכבוד. כשהוא יוצא מהו אומר? ברוך אשר יצר את האדם בחכמה.

כלומר, האדם מתנצל על כניסתו לשירותים משום שהוא גוף וכפוף לחוקי הטבע. נוסף על כך, בירושלמי מקבל הביטוי משמעות חדשה של יחסי אישות. כך הפרשנות לפסוק "שארה כסותה וענתה לא יגרע" (שמות כא י) בתלמוד ירושלמי, מסכת כתובות פרק ה, הלכה ז (וילנא):

אית תני תני [יש תנאים ששונים]: שאר זה דרך ארץ, עונה זה המזון. אית תני תני: עונה זה דרך ארץ, שאר זה המזון. מאן דמר [מי שאמר] שאר זה דרך ארץ – "איש איש אל כל שאר בשרו" (ויקרא יח ו). עונה זה המזון – "ויענך וירעיכך" (דברים ח ג). מאן דמר שאר זה המזון – "וימטר עליהם כעפר שאר" (תהילים עח כז). עונה זה דרך ארץ – "אם תענה את בנותי" (בראשית לא נ) זה דרך ארץ.

התנאים בירושלמי חלוקים בשאלה מה מובנם של הביטויים 'שאר' ו'עונה', אולם הכול מבינים את הביטוי 'דרך ארץ' כיחסי אישות שהבעל חייב לקיים עם אשתו.

עוד מובן של הביטוי בירושלמי, שקרוב גם הוא לאחד המובנים שבתוספתא, הוא המובן של תופעה מקובלת המתקיימת בחברה (תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין פרק ז, הלכה יג [וילנא]):
"מכשפה לא תחיה" (שמות כב יז) – אחד האישי ואחד האשה, אלא שלימדתך התורה דרך ארץ, מפני שרוב הנשים כשפניות.

כלומר, גם מכשף ממין זכר יש לדון למוות. התורה דיברה בלשון נקבה כדי ללמדנו שבדרך כלל מדובר בנשים.

גם במדרשי ההלכה אנו מוצאים את המשמעויות השונות לביטוי 'דרך ארץ' שכבר נשמעו קודם, והפעם גם עם גוונים נימוסיים. להלן כמה דוגמאות. בלימוד מהפסוק "ואכלתם אותו בחפזון" (שמות יב יא) נעשה שימוש בביטוי במשמעות של מנהג ראוי (מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא דפסחא פרשה ז): ר' יוסי הגלילי אומר בא הכתוב ללמדנו דרך ארץ מן התורה על יוצאי דרכים שיהיו מזורזין.

על פסוק אחר נדרש הביטוי במשמעות של נימוס ראוי במשפחה כעצה טיפולית (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח – מסכתא דויסע פרשה ו): "וירב העם עם משה" (שמות יז ב), עברו על שורת הדין. דרך ארץ אדם כועס בביתו ואין נותן עינו אלא בכנו הקטון, אבל אלו לא נתנו עיניהם אלא בגדול. לכך נאמר "וירב העם" עברו על שורת הדין: "ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון" (שם), אמר להם: כל זמן שאתם מריבין עמי אתם מנסין המקום שנא' "מה תנסון את ה'" (שם).

עוד מנהג נימוס, הפעם פסיכולוגי-חינוכי, נדרש במכילתא דרבי ישמעאל בשלח – מסכתא דעמלק פרשה א:

"ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים" (שמות יז ט), מכאן שהיה עושהו כמותו. ילמדו כל אדם דרך ארץ ממשה, שלא אמר ליהושע בחר לי אנשים אלא בחר לנו אנשים. עשאו כמותו. מכאן שיהא תלמיד חביב לפני רבו כמותו.

דוגמה למנהג ראוי בין שליח לשולחו נוכל למצוא במכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דבחדש פרשה ב:

"וישב משה את דברי העם אל ה'" (יט ח). וכי צריך היה משה להשיב? אלא למדה תורה דרך ארץ; בא משה והשיב תשובה לשולחו, שכן אמר משה: אף על פי שהוא יודע ועד, אשיב תשובה לשולחני.

עוד מנהג נימוס ראוי, הפעם בין מקבל לנותן, מצוי במדרש ספרי במדבר, פרשת בהעלותך פיסקא קה:

"ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה" (במדבר יב יג), בא הכתוב ללמדך דרך ארץ. שכל זמן שאדם רוצה לבקש שאלותיו, צריך שיאמר שנים שלשה דברי תחנונים ואחר כך יבקש שאלותיו.

ודוגמה נוספת לשימוש בביטוי במשמעות של מנהג מקובל בחברה מצוי בספרי דברים, פרשת ואתחנן פיסקא לד:

"ובשכבך", יכול אפילו שכב בחצי היום? "ובקומך", יכול אפילו עמד בחצי הלילה? תלמוד לומר "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" (דברים ו ז), דרך ארץ דברה תורה.

כוונת המדרש שיש לקרוא את קריאת שמע בבוקר ובערב בשעות מקובלות, דהיינו בשעה שרוב בני אדם קמים בבוקר ושוכבים בערב, והתורה דיברה כלשון בני אדם.

המחלוקת בין התנאים רבן גמליאל ור' אלעזר לבין ר' נחוניא על השילוב בין לימוד תורה לפרנסה התגלעה גם בין התנאים ר' ישמעאל ורשב"י (תלמוד בבלי, מסכת ברכות לה ע"ב):

תנו רבנן: "ואספת דגנך" (דברים יא יד), – מה תלמוד לומר? – לפי שנאמר: "לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך" (יהושע א ח), יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: "ואספת דגנך" – הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: "ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'" (ישעיהו סא ה). ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: "ואספת דגנך"; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: "ועבדת את אויבך וגו'" (דברים כח מח). אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל – ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי – ולא עלתה בידן.

הביטוי 'דרך ארץ' משמש כאן בשתי משמעויות יחדיו – פרנסה ומנהג המקובל בחברה. לפי ר' ישמעאל יש לנהוג בענייני מלאכה ופרנסה כפי המקובל בחברה, ולייחד זמן גם לתורה וגם למלאכה ופרנסה. לפי רשב"י יש עדיפות להתמקד בלימוד תורה בלבד ולא להתחשב במנהג המקובל, והפרנסה תוכטח על ידי אלוהים.

בהמשך המסכת (סא ע"א) משמש הביטוי לציין מנהג ראוי:

"ויביאה אל האדם" (בראשית ב כב). אמר רבי ירמיה בן אלעזר: מלמד שנעשה הקדוש ברוך הוא שושבין לאדם הראשון; מכאן למדה תורה דרך ארץ שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו.

כלומר, מנהג ראוי הוא שכל אדם ישמח לשמש שושבין ולפעול גם עם קטנים ממנו בחשיבות ובייחוס כדי לזווג ולהשיא אדם אחר.

בית מדרשו של ר' ישמעאל מדגיש את צד הנימוס שבמנהג הראוי (תלמוד בבלי, מסכת שבת קיג ע"ב – קיד ע"א):

אמר רבי אחא בר אבא אמר רבי יוחנן: מניין לשנוי בגדים מן התורה? שנאמר: "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" (ויקרא ו ד). ותנא דבי רבי ישמעאל: לימדך תורה דרך ארץ, בגדים שבישל בהן קדירה לרבו – אל ימזוג בהן כוס לרבו.

כלומר, מנהג ראוי של נימוס הוא לכבד את הרב ולהגיש לו את המזון בבגדים נקיים ולא בבגדים המלוכלכים שבהם הכין לו האדם המארח את הארוחה. ר' יוחנן משתמש בביטוי במשמעות של יחסי אישות ראויים שכבר הוזכרה (תלמוד בבלי, מסכת עירובין ק ע"ב):

"מעוף השמים יחכמו" (איוב לה יא) – זה תרנגול שמפייס ואחר כך בועל. אמר רבי יוחנן: אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה. דרך ארץ מתרנגול – שמפייס ואחר כך בועל. ומאי מפייס לה? אמר רב יהודה אמר רב, הכי קאמר לה: זביננא לך זיגא דמטו לך עד כרעך [אקנה לך מעיל שיגיע לך עד רגליך]. לבתר הכי אמר לה [לאחר מכן אומר לה כך]: לישמטתיה לכרכלתיה דההוא תרנגולא, אי אית ליה ולא זביננא לך [תישמט כרבולתו של תרנגול זה אם יש לו כסף ולא קנה לך].

כלומר, גם ללא התורה שמדריכה אותנו כיצד להתנהג, יכולנו ללמוד מתרנגול כיצד לפייס את בת הזוג לפני קיום יחסי אישות מצפייה בהתנהגותו (כשהוא פורש את כנפיו בפניה), מבטיחים לה הבטחות, מפרים אותן ואחר כך מתנצלים. כמו דבי ר' ישמעאל, גם ר' יוסי משתמש בביטוי כמנהג ראוי של נימוס (תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא פז ע"א):

"ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל" (בראשית יח ט) – להודיע ששרה אמנו צנועה היתה. אמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא [ואם תאמר] רבי יצחק: יודעים היו מלאכי השרת ששרה אמנו באהל היתה, אלא מאי "באהל" – כדי לחבבה על בעלה. רבי יוסי ברבי חנינא אמר: כדי לשגר לה כוס של ברכה. תני משום רבי יוסי: למה נקוד על "איו" שב"אליו" – לימדה תורה דרך ארץ שישאל אדם באכסניא שלו. והאמר שמואל: אין שוואלין בשלום אשה כלל?! – על ידי בעלה שאני.

כלומר, ר' יוסי מסביר מדוע יש נקודות מעל האותיות א, י, ו שבמילה 'אליו'. התורה מלמדת מנהג נימוס ראוי שכאשר מגיע אורח לבית מארחיו עליו קודם כול לשאול בשלום בעל הבית (איו) ובשלום בעלת הבית (איה). במקור נוסף מן התלמוד הבבלי משתמש הכותב בביטוי במשמעות של דרך התנהלות כדאית אשר תביא לתוצאה רצויה (תלמוד בבלי, מסכת נדה סט ע"ב – עא ע"א):

ת"ר [תנו רבנן = שנו חכמים]: שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנינא: ג' דברי חכמה, ג' דברי הגדה, ג' דברי בורות, ג' דברי דרך ארץ. [...] שלשה דברי דרך ארץ; מה יעשה אדם ויחכם? אמר להן: ירבה בישיבה, וימעט בסחורה. אמרו: הרבה עשו כן ולא הועיל להם! אלא: יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב ו). תני ר' חייא: משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבריו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו. מאי קמ"ל? דהא בלא הא לא סגי. מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להן: ירבה בסחורה, וישא ויתן באמונה. אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו! אלא: יבקשו רחמים ממי שהעושר שלו. שנאמר "לי הכסף ולי הזהב" (חגי ב ח). מאי קמ"ל? דהא בלא הא לא סגי, מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? אמר להם: ישא אשה ההוגנת לו, ויקדש עצמו בשעת תשמיש. אמרו: הרבה עשו כן ולא הועילו! אלא: יבקשו רחמים ממי שהבנים שלו, שנאמר "הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן" (תהלים קכו ג). מאי קא משמע לן – דהא בלא הא לא סגי. מאי "שכר פרי הבטן"? א"ר חמא ברבי חנינא: בשכר שמשתיין עצמן בבטן כדי שתזריע אשתו תחילה – נותן לו הקדוש ברוך הוא שכר פרי הבטן.

כלומר, יש צורת התנהלות מומלצת שכדאי לאדם לנהוג לפיה כדי שיהיה חכם, עשיר ואב לבנים זכרים. אולם הניסיון מלמד שרק מעטים זוכים להצלחה בדרך המומלצת כי היא קשה לביצוע. לכן יש להוסיף לכך גם בקשת רחמים מאלוהים שבאמתחתו החוכמה, העושר והבנים.

על המחלוקת בין התנאים בשאלה אם על תלמידי חכמים לשלם את מיסיהם לרשויות נאמרו בתלמוד בבלי הדברים הבאים מפי האמוראים (תלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא ז ע"ב – ח ע"א):

רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן [הטיל מס עבור החומה גם על תלמידי חכמים], אמר ריש לקיש: רבנן לא צריכי נטירותא, דכתיב [חכמים אינם צריכים שמירה, שכתוב]: "אספרם מחול ירבון" (תהלים קלח יח), אספרם למאן [את מי]? אילימא [אם לומר] לצדיקים דנפשי מחלא [שמרובים מחול], השתא כולהו ישראל כתיב בהו [הרי על כל ישראל כתוב בהם]: "כחול אשר על שפת הים" (בראשית כב יז), צדיקים עצמם מחול ירבון? אלא הכי קאמר [וכך אמר] אספרם למעשיהם של צדיקים – מחול ירבון, וק"ו [וקל וחומר]: ומה חול שמועט – מגין על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים – לא כל שכן שמגינים עליהם. כי אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה, מאי טעמא לא תימא ליה מהא [וכאשר בא לפני ר' יוחנן, אמר לו, מדוע לא אמרת לו מהפסוק הזה]: "אני חומה ושדי כמגדלות" (שיר השירים ח י), "אני חומה" – זו תורה, "ושדי כמגדלות" – אלו ת"ח? ור"ל [וריש לקיש] סבר לה כדרדש רבא: "אני חומה" – זו כנסת ישראל, "ושדי

כמגדלות" – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. אמר רב יהודה: הכל לאגלי גפא [משלמים לבניית שערי החומות], אפילו מיתמי [מיתומים], אבל רבנן לא צריכי נטירותא [חכמים אינם זקוקים לשמירה]; הכל לכריא פתיא [לכריית בורות מים], אפי' מרבנן. ולא אמרן אלא דלא נפקי באכלוזא [ולא אמרנו אלא שלא יוצאים כולם בהמון לכרייה], אבל נפקי באכלוזא, רבנן לאו בני מיפק באכלוזא נינהו [חכמים אינם יוצאים בהמון]. רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן [הטיל מס גולגלת על חכמים], א"ל רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי. [...] אדכתובי, דכתיב: "מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם [על הכהנים והלויים]" (עזרא ד יג), ואמר רב יהודה: מנדה – זו מנת המלך, בלו – זו כסף גולגלתא, והלך – זו ארנונא [עבודת כפיה]. רב פפא רמא כריא חדתא איתמי [הטיל מס כריית בור מים חדש על יתומים], א"ל רב שישא בריה דרב אידי לרב פפא: ודילמא לא מידויל [ואולי לא ישאבו ממנו]! א"ל: מישקל שקילנא מנייהו, אי מידויל – מידויל, ואי לא – מהדרנא לה ניהלייהו [לקוח אקח מהם, אם ישאבו – ישאבו, ואם לא – אחזיר להם]. אמר רב יהודה: הכל לאגלי גפא, אפילו מיתמי [הכל משלמים לבניית שערי החומות, אפילו מיתומים], אבל רבנן לא צריכי נטירותא [אבל חכמים לא צריכים שמירה]; הכל לכריא פתיא, אפי' מרבנן. ולא אמרן אלא דלא נפקי באכלוזא, אבל נפקי באכלוזא, רבנן לאו בני מיפק באכלוזא נינהו [הכל לכריית בורות, אפילו מחכמים]. ולא אמרנו אלא שלא יוצאים בהמון לכרייה, אבל אם יוצאים, חכמים אינם יוצאים בהמון].¹

כלומר, תלמידי חכמים פטורים ממס גולגולת, ממס המלך ומעבודות כפייה, אבל חייבים להשתתף בכל הוצאה כספית שגובים לצורכי הציבור מלבד צורכי שמירה וביטחון, שכן לימוד התורה מגן עליהם.

במדרשים מתקופת האמוראים ואילך נמצא מגוון משמעויות לכיטוי 'דרך ארץ' בדומה למקורות שקדמו להם.

בבראשית רבה, פרשת בראשית פרשה כב, סימן ב (וילנא):

"והאדם ידע" (בראשית ד א) וגו'. רבי הונא ור' יעקב ברבי אבין בשם ר' אבא בר כהנא אמר: לא שמשא בריה קודם לאדם הראשון. "וידע" אין כתיב כאן, אלא "והאדם ידע את חוה אשתו", הודיע דרך ארץ לכל.

כאן המשמעות היא יחסי האישות שאדם הראשון קיים לראשונה והודיע לכל הבריאה מה הם לצורך התרבות.

1 ראו גם תלמוד בבלי, בבא מציעא קח ע"א.

פרק א: דרך ארץ ותלמוד תורה במחשבה היהודית לאורך הדורות | 17

בבראשית רבה, פרשת נח פרשה לא, סימן יב (וילנא), הביטוי מוזכר בתיאור בניית התיבה והאפשרות ללמוד ממנו הנחיות להנדסת בניין:
"ופתח התיבה בצדה תשים" (בראשית ו טז), אמר רבי יצחק: למדתך תורה דרך ארץ שאם עושה אדם טרקלין עשר על עשר יהא עושה פתחו מן הצד.

בבראשית רבה, פרשת נח פרשה לב (וילנא), הביטוי מוזכר בתיאור המבול ובאפשרות ללמוד ממנו חוקי טבע:

אמר רבי לוי: הם קלקלו סילונית² שלהם, אף המקום שינה להם סידורו של עולם. דרך ארץ המטר יורד והתהום עולה, דכתיב (תהלים מב) "תהום אל תהום קורא לקול צנוריד" (תהלים מב ח). ברם הכא [כאן] "נבקעו כל מעינות תהום רבה" ואחר כך "וארובות השמים נפתחו" (בראשית ז יא).

במדרשי רבה מוזכר הביטוי במובן של מנהג ראוי בכמה אופנים שונים זה מזה. למשל, מנהג ראוי במשפחה (בראשית רבה, פרשת ויצא פרשה ע, סימן יד [וילנא]):
"וישב עמו חדש ימים" (בראשית כט יד). א"ר אמי: למדתך תורה דרך ארץ עד היכן צריך אדם להטפל בקרוביו? עד חדש ימים.

הווה אומר, אין זה מן הראוי להתארח על חשבון קרובים מעבר לחודש ימים. המנהג הראוי בטיפול בנכסים ובחיי אדם בשעת סכנה הוא לפזר (בראשית רבה, פרשת וישלח פרשה עו, סימן ג [וילנא]):

"ויחץ את העם" (בראשית לב ח), לימדך תורה דרך ארץ שלא יהא אדם נותן כל ממונו בזוית אחד. ממי אתה למד? מיעקב! שנאמר: "ויחץ את העם וגו'".
וכן הוא אומר (מלכים א, יח ד): "ואחביאם חמשים איש במערה".

מנהג ראוי במשפחה (בראשית רבה, פרשת חיי שרה פרשה ס [מהד' תיאודור־אלבק]):
אמר ר' יודן לימדך תורה דרך ארץ, שאם יהיה לאדם בנים גדולים, יהא משיאן תחילה ואחר כך נושא לו אשה. ממי את למד? מאברהם! תחילה: "ויביאה יצחק" (בראשית כד טז) ואחר־כך: "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה" (בראשית כה א).

מנהג בני אדם מול מנהגו של אלוהים (שמות רבה, פרשת בשלח פרשה כ, סימן יא [וילנא]):

2 קלקול סילונית – קלקול צינורות, הם אברי ההולדה, על ידי פריצות המשנה את הסדרים הקבועים הראויים.

"ולא נחם אלהים דרך ארץ [פלשתים]" (שמות יג ז), שלא נהג עמם כדרך כל הארץ. היאך דרך כל הארץ? מי שהוא קונה עבדים קונה אותם על מנת שיהיו מרחיצין אותו וסכין אותו ומלבישין אותו וטוענין אותו ומאירין לפניו. אבל הקדוש ברוך הוא לא עשה כן לישראל, אלא לא נחם אלהים כדרך כל הארץ. אלא שהיה מרחיצין שנאמר: "וארחצך במים" (יחזקאל טז ט), וסך אותן שנאמר: "ואסוכך בשמן" (שם), והלבישן שנאמר: "ואלבישך רקמה" (שם טז י), ונשאן שנאמר: "ואשא אתכם על כנפי נשרים" (שמות יט ד), ומאיר לפניהם שנאמר: "וה' הולך לפניהם יומם" (שמות יג כא). לכך נאמר: "ולא נחם אלהים דרך ארץ".

נוהג ראוי כלפי עצי פרי (שמות רבה, פרשת תרומה פרשה לה, סימן ב וילנא): "ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים" (שמות כו טז), למה עצי שטים? למד הקדוש ברוך הוא דרך ארץ לדורות. שאם יבקש אדם לבנות ביתו מאילן עושה פירות, אומר לו: ומה ממה"מ [מלך מלכי המלכים] שהכל שלו, כשאמר לעשות משכן, אמר לא תביא אלא מאילן שאינו עושה פירות, אתם עאכ"ו [על אחת כמה וכמה].

נוהגים ראויים כלפי הזולת שהאנושות קיבלה הרבה לפני מתן תורה ומכאן שהם חשובים יותר ממנה או לפחות תנאי מקדים ובסיסי לכל אדם, ובוודאי למי שרוצה להיות תלמיד חכם. האמורא כאן קרוב לדעת רבן גמליאל ר' אלעזר ור' ישמעאל (ויקרא רבה, פרשת צו פרשה ט, סימן ג וילנא):

דא"ר [דאמר רבין] ישמעאל בר רב נחמן: עשרים וששה דורות קדמה דרך ארץ את התורה. הה"ד [הרא הוא דכתיב – זהו שאמר הכתוב]: "לשמור את דרך עץ החיים" (בראשית ג כד). "דרך" זו דרך ארץ, ואח"כ "עץ החיים" זו תורה.

לפי ההקשר במדרש זה, מדובר על התנהגות ראויה כמו הימנעות מהלשנה והפרדה בין ניצים.

התנהגות ראויה בין בני זוג (ויקרא רבה, פרשת צו פרשה ט, סימן ו וילנא): אמר רבי יוחנן: למדתך תורה דרך ארץ שאין חתן נכנס לחופה אלא א"כ נותנת לו כלה רשות. הה"ד: "יבוא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו" (שיר השירים ד טז) ואח"כ: "באתי לגני אחותי כלה" (שם ה א).

מדרש המתייחס לדברי רבן גמליאל במשנה אבות, סובר כמותו ומגדיר דרך ארץ כמעשים טובים שיש לקיים כדי להישמר מהחטא, לצד לימוד התורה (במדבר רבה, פרשת נשא פרשה יג, סימן טו וילנא):

פרק א: דרך ארץ ותלמוד תורה במחשבה היהודית לאורך הדורות | 19

"בלולה בשמן" (במדבר כח ה), זו התורה, שצריכה לבלול במעשים טובים. כההיא דתנינן (כמו המשנה ההיא ששנינו): יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון. הוי (הרי היא) "למנחה" (שם), שאותה שעה הוא נושא נחת רוח ליוצרו. בזמן שאדם עוסק בת"ת (בתלמוד תורה) והוא בעל מעשים טובים ושומר עצמו מן החטא.

ובהמשך, מובא עוד מדרש בנושא, הפעם לפי דברי ר' נחוניא ורשב"י שחולקים על המדרש הקודם ואומרים במשנה אבות שלומדי התורה פטורים מדרך ארץ במשמעות של מיסוי מקובל (במדבר רבה, פרשת חקת פרשה יט, סימן כו (וילנא)):

למה ניתנה (התורה) במדבר? כשם שמדבר לא נזרע ולא נעבד, כך המקבל עול תורה פורקין ממנו עול דרך ארץ. כשם שמדבר אין מעלה ארנון, כך בני תורה בני חורין בעולם הזה.

עוד אזכור של הביטוי במובן של מנהג ראוי הקשור ליחסי אישות (רות רבה פרשה ב, סימן טז (וילנא)):

א"ר יוחנן למדך התורה דרך ארץ, שאין תשמיש ביום אלא בלילה. הה"ד (הדא הוא דכתיב=זה הוא שכתוב): "בערב היא באה ובבקר היא שבה" (אסתר ב יד), וכתוב "גם הייתי הלילה לאיש" (רות א יב).

שימוש בביטוי במשמעות של פרנסה, על פי התנאים במשנה אבות המחשיבים תורה ודרך ארץ גם יחד (קהלת רבה פרשה ז, סימן א [יא] (וילנא)):

"טובה חכמה עם נחלה" (קהלת ז יא), טובה חכמה כשהיא נחלה. ד"א (דבר אחר) טובה חכמה כשיש עמה נחלה (להתפרנס ממנה). דתנינן תמן (ששנינו שם) באבות: רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ וכו'.

עוד מדרש ובו שימוש בביטוי במשמעות של יחסי אישות (קהלת רבה פרשה ט, סימן א [ט] (וילנא)):

תני: אבל, אסור להכניס לו אשה עד שלשים יום. ר' יהודה אומר: עד שעברו ג' רגלים זה אחר זה, כנגד ג' פ' ג' פעמים (שכתוב (בקהלת) חיים חיים חיים. בד"א (במה דברים אמורים)? כשיש לו בנים. אבל אין לו בנים או שהיו לו בנים קטנים מותר, מפני מיעוט פריה ורבייה ופרנסתן. ומעשה שמתה אשתו של רבי טרפון, וכשנסתם הגולל, אמר לאחותה: בתוך האבל הכנסי וגדלי את בני אחותך. ואף על פי שכנסה, לא נהג בה דרך ארץ אלא לאחר שלשים יום.

במדרשים המאוחרים יותר אנו מוצאים אותו מגוון שימושים למשמעות הביטוי 'דרך ארץ'. למשל, במשמעות של יחסי אישות (מדרש תנאים לדברים פרק כו): "וירא את ענינו" (דברים כו ז), כענין שנאמר: "וראיתן על האבנים" (שמות א טז). ד"א [דבר אחר]: זו פרישות דרך ארץ, כמו שנאמר: "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים" (שם ב כה):

המדרש מפרש מהו העינוי שהיה לבני ישראל במצרים. פירוש ראשון: גזירת פרעה על התינוקות הזכרים. פירוש שני: ההימנעות מיחסי אישות בשל הגזרה. את ההימנעות הזאת רק האלוהים יכול היה לראות ולדעת. גם המילה 'וידע' רומזת ליחסי אישות (כמו "והאדם ידע את חוה אשתו" [בראשית ד א]). מדרש דומה, שאותו אנו קוראים בהגדה, נמצא בפסיקתא זוטריתא (לקח טוב), דברים פרשת תבא מו ע"א:

"וישמע ה' את קולנו" (דברים כו ז). כמו שנאמר: "וישמע אלהים את נאקתם ויזכור אלהים את בריתו את אברהם את יצחק" (שמות ב כד) וגו'. "וירא את ענינו" (דברים שם). זו פרישות דרך ארץ. כמה שנאמר: "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים" (שמות ב כה).

חז"ל ייחדו מסכת שלמה לענייני דרך ארץ, והיא עוסקת בעיקר בכללי התנהגות ונימוסים הרצויים בחברה. אפשר ללמוד כללים אלו מהמקראות (מסכת דרך ארץ פרקי בן עזאי פרק ג הלכה א):

לא יפטר אדם לא מאצל חבירו ולא מאצל רבו, אלא עד שיטול הימנו רשות. וילמדו כל אדם דרך ארץ מן המקום, שאמר לו לאברהם אבינו, "אברהם אברהם" (בראשית כב יב), כלום אני צריך לך? אמר לפניו רבונו של עולם! הן!

וכן (שם, הלכה ב):

ולא יכנס אדם לבית חבירו פתאום, וילמדו כל אדם דרך ארץ מן המקום, שעמד על פתח הגנה, ויקרא לו לאדם. שנאמר: "ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה" (בראשית ג ט).

במסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ח שב אלינו המובן של יחסי אישות: "וקנה לך חבר" (משנה אבות פרק א משנה ו). כיצד? מלמד שיקנה אדם חבר לעצמו שיאכל עמו וישתה עמו ויקרא עמו וישנה עמו וישן עמו ויגלה לו כל סתריו – סתרי תורה וסתרי דרך ארץ.

כאן המובן הוא יחסי אישות בין בני זוג. על כל אדם להתאמץ ולרכוש לו חבר-

נפש שיוכל לשוחח איתו על כל דבר, כולל סתרי תורה שלו וסתרי חדר משכבו, שעליהם אפשר לדבר רק בסודי סודות ורק עם חברי־נפש נאמן. גם בפרק המאוחר של פרקי אבות (מסכת אבות פרק ו, משנה ו) במדרש, הקרוב גם הוא לדברי ר' נחוניא ורשב"י, המובן הוא יחסי אישות: גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות. שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים: בתלמוד בשמיעת האוזן בעריכת שפתים בכינת הלב בשכלות הלב באימה ביראה בענוה בשמחה בשמוש חכמים בדקדוק חברים ובפלאול התלמידים בישוב במקרא במשנה במיעוט שינה במיעוט שיחה במיעוט תענוג במיעוט שחוק במיעוט דרך ארץ בארך אפים בלב טוב באמונת חכמים ובקבלת היסורין:

גם במדרש תנחומא יש כמה אזכורים של הביטוי במובן של מנהג ראוי. לדוגמה, במדרש על נימוס והתנהגות ראויה בהתנהלות של הקטן בפני הגדול הנגזר מביקורו של הקב"ה את אברהם (מדרש תנחומא פרשת וירא, סימן ד [מהר' בובר]): כיון שנגלה עליו הקדוש ברוך הוא היה יושב, שנאמר: "והוא יושב פתח האהל כחום היום" (בראשית יח א). בא אברהם לעמוד. א"ל [אמר לו] הקדוש ברוך הוא: אל תצטער לעמוד, שב לך, שנאמר: "נאום ה' לאדני שב לימיני" (תהלים קי א). א"ל אברהם: וכי כך הוא דרך ארץ שאני יושב ואתה עומד? א"ל הקדוש ברוך הוא: אל תצטער, זקן אתה בן מאה שנה, שב. א"ל הקדוש ברוך הוא: חייך, בשביל שאתה יושב ואני עומד, עתידין בניך בני ג' שנים, בני ד' שנים, לישב בבתי מדרשות ובבתי כנסיות ואני עומד עליהם, שנאמר: "אלהים נצב בעדת אל" (תהלים פב א).

מדרש על התנהגות כלכלית וצרכנית ראויה (מדרש תנחומא פרשת אחרי מות, סימן יז [בובר]):

אמר ר' עקיבא: ראה היאך חס הקדוש ברוך הוא על נכסיהן של צדיקים וישראל. ראה מה כתיב: "וזבחת מבקרך ומצאנך" (דברים יב כא), ממה שהן יולדות. לא תהא נוטל ומקריב אלא ממה שהן מולידות, שנאמר: "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך" וגו' (דברים טו יט), ממה שהן מולידות אתה רשאי להקריב. אמר ר' אלעזר בן עזריה ל'מדך התורה דרך ארץ: אם יהיה לאדם מישראל עשרה ליטרין של כסף, יהא אוכל ירק בקדירה, ואם יש לו עשרים יהא אוכל באילפס, ואם יהיה לו שלשים יהא אוכל ליטרא בשר משבת לשבת, ואם יהיה לו חמשים יהא אוכל בשר בכל יום ויום, וכל כך למה? כדי לחוס על נכסיהם של ישראל.

מדרש המנחה להתנהג בכל חברה וקבוצה כפי המקובל בה (מדרש תנחומא פרשת וירא, סימן יא [ורשא]):

"ויפצר במ לוט מאד ויסורו אליו... ומצות אפה ויאכלו" (בראשית יט ג): והלא אין אכילה למלאכי השרת? אלא ללמדך דרך ארץ שלא ישנה אדם ממנהג המדינה. אתה למד ממה. שהרי משה שעלה למרום כתיב בו: "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה" (שמות לד כח). אלמלא היה שם, אכילה ושתייה היה אוכל ושותה! והמלאכים שבאו לבקר את אברהם ושבאו לשחת את סדום ולהציל את לוט, כתיב בהן: "ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו".

מנהג ראוי כלפי המלכות (מדרש תנחומא פרשת וישלח, סימן ג [ורשא]):
 "כה תאמרון לאדוני לעשו" (בראשית לב ד): יעקב קורא לעשו אדוני! למדה תורה דרך ארץ, לחלוק כבוד למלכות. א"ר ישמעאל: ראה מה כתיב: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה", (שמות ו יג) למדם לחלוק כבוד למלכות. וכן רבינו הקדוש היה כותב לאנטונינוס: יהודה עבדך שוואל בשלומך, לחלוק כבוד למלכות. וכך עשה יעקב שנאמר: "כה תאמרון לאדוני לעשו".

מנהג ראוי לזר המבקר ומתהלך בארץ אחרת כדי לקנות בה את צורכי מחייתו (מדרש תנחומא פרשת חקת, סימן יב [ורשא]):

"נעברה נא בארצך... ולא נשתה מי באר" וגו' (במדבר כ יז). "מי באר?" מי בורות היה צריך לומר! למדך תורה דרך ארץ, שההולך לארץ שאינו שלו ויש בידו צרכיו, לא יאכל ממה שיש בידו, אלא שלו יהא מונח ויקנה מן החנוני בשביל להחנותו [למצוא חן בעיניו]. כך א"ל [אמר לו] משה: הבאר עמנו ומן אנו אוכלין. לא תאמר שאנו מטריחין עליך, שכר אתה עושה לעצמך! וכך א"ל הקדוש ברוך הוא למשה: "אוכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם" (דברים ב ו).

במדרשים המאוחרים על ספרות החוכמה המקראית אנו מוצאים פרשנות חדשה לביטוי 'דרך ארץ' בדבריו של ר' אלעזר שאמר "אם אין דרך ארץ אין תורה". לפי ר' תנחום בר חנילאי משמעות הביטוי כבר איננה פרנסה או התנהגות ראויה, אלא היא כוללת הרבה יותר – תבונה אנושית מפותחת. המדרש מפרט את מרכיביה של תבונה זו: חוכמה, בינה, כושר שיפוט נכון ומדע (במשמעות ידע נרחב). חוכמה זו קדמה לתורה (לפחות אצל שלמה) כפי שקבע ר' ישמעאל בן ר' נחמן בויקרא רבה פרשת צו (ראו לעיל), וכפי שאפשר ללמוד מר' תנחום בפסוק אחר. 'חוכמה' בספר משלי, כמו בשאר ספרות החוכמה במקרא, מובנה כושר שכלי להיות יועץ

ומחנך מקצועי שמורה מוסר ומנהגים נכונים ונבונים ששכרם בצידם, והמדרש מכנה מובן זה 'דרך ארץ' (מדרש משלי פרשה א [א] (בוכר)): "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל" (משלי א א). ר' תנחום בר חנילאי פתח ואמר: "והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה?" (איוב כח יב). "החכמה מאין תמצא?", זה שלמה שישב בתענית ארבעים יום, כדי שיתן לו המקום רוח חכמה ובינה, והיה משוטט ומבקש אחריה. א"ל הקדוש ברוך הוא: "שאל מה אתן לך" (מלכים א, ג ה), אמר לפניו: רבש"ע וריבונו של עולם, איני שואל ממך לא כסף ולא זהב אלא חכמה בלבד, שנאמר: "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך" וגו' (מלכים א, ג ט). השיבו הקדוש ברוך הוא וא"ל [ואמר לו]: הואיל ולא שאלת לא כסף ולא זהב, החכמה והמדע נתונה לך במתנה. ולא עוד, אלא שקדמה החכמה לתורה, שנאמר: "ראשית חכמה יראת ה'" וגו' (תהלים קיא י). תמן תנינן [שם שנינו]: ר' אלעזר בן עזריה אומר: אם אין תורה אין דרך ארץ [אם אין דרך ארץ אין תורה], ולפי שקדמה חכמתו, אמר עליו הכתוב: "ויאהב שלמה את ה'" (מלכים א ג ג), מלמד שהיתה חכמתו של שלמה מתנה.

מדרש נוסף הולך בדרכם של רבן גמליאל, ר' ישמעאל ור' אלעזר ומוסיף כי פרנסה ומעשים טובים כדרך הארץ מאפשרת חיים בעולם הזה, ולימוד התורה וקיומה מבטיח את חיי העולם הבא (פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב), קהלת פרק ט סימן ט): "ראה חיים עם אשה אשר אהבת" (קהלת ט ט). מזהירך הכתוב שתהא עוסק במלאכה כדרך הארץ שהם חיים לעולם, כענין שנאמר "ובחרת בחיים" (דברים ל יט), בדרך ארץ. "עם אשה אשר אהבת": זו תורה. היינו דתנן [זהו ששנינו] (אבות פ"ב מ"ב): כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון. וכן הוא אומר "והחוט המשולש" (קהלת ד יב): זה שיש בידו תורה ודרך ארץ ומעשים טובים. "כל ימי הבלך" (שם ט ט): שלא תעזוב תורתך לעת זקנותך. "כי היא חלקך בחיים" (שם): לחיי העולם הבא. "ובעמלך אשר אתה עמל תחת השמש" (שם): בדרך ארץ אתה חי, ובתורה לעולם הבא, לפיכך יפה תלמוד עם דרך ארץ.

אם כן, עד כאן ראינו במקורות מהתקופה העתיקה את המובנים הבאים לביטוי 'דרך ארץ':

- פרנסה ומלאכה
- חוק טבע
- יחסי אישות
- תופעה מקובלת בחברה
- מנהג מקובל בחברה
- מנהג קיים וראוי בחברה, במשפחה, בכלכלה

- התנהגות כדאית ומומלצת במשפחה, בחברה ומול הטבע
- נימוס ראוי במשפחה (פסיכולוגית-חינוכית), בחברה, בכלכלה ובצריכה
- תבונה מפותחת להשגת הצלחה

דרך ארץ בפרשנות והגות ימי הביניים

אצל פרשני המקרא וההוגים בימי הביניים אנו מוצאים גוונים חדשים למשמעות הביטוי 'דרך ארץ'. רשב"ם (1085-1158) מספר לנו כי בפירושו לקטעים ההלכתיים של הטקסט המקראי הוא מתעלם ממדרש ההלכה ומפרש לפי הפשט, כפי שהיה מפרש לפי הפשט כל טקסט אחר בדרך המקובלת במחקר של זמנו (דהיינו דרך ארץ) למרות שידוע לו שההלכה המבוססת על מדרש הכתוב עומדת במקומה, שכן מדרש חז"ל רשאי לעקור את פשט הדברים:

ידעו ויבינו יודעי שכל כי לא באתי לפרש הלכות אעפ"י שהם עיקר, כמו שפירשתי בבראשית. כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל [זכר צדיק לברכה]. ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי. ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"כ ההלכות עיקר כמו שאמרו רבותינו הלכה עוקרת משנה.³

בעל מחזור ויטרי – שמחה בן שמואל מויטרי (נפטר 1105) בפירושו על מסכת אבות שבתוך המחזור, מסביר כך את דברי רבן גמליאל:

שיגיעת שניהן משכחת עון: שמתוך שרואה כתוב בתורה "לא תעשק... ולא תגזל" (ויקרא יט ג), והוא משתכר מצד אחר, לא יעלה על לבו לגנוב, ולגזול ולחמוס. שאין עמה מלאכה: שאינו משתכר בפרגמטיא [במסחר] ומלאכה כדרך כל הארץ. לסוף בטילה: לפי שאין לו מה יאכל. והוא צריך להיות גולה ממקומו לחזר אחר פרנסתו. ומתבטל. וגוררת עון: מפני שלא ניסה במלאכה עד עתה. ופעמים שאינו עולה בידו פרנסתו ועומד ומלסטם את הבריות. וגזול וחומס.⁴

כלומר דרך ארץ היא פרנסה והעוון שנמנע הוא הגזל. את דברי ר' נחוניא מסביר מחזור ויטרי כך:

לא מצאתי מפורשת דבר זה. ונ"ל כדאמרי' [ונראה לי כמו שאמרו] ב'השותפין שרצו' (בבלי, בבא בתרא דף ח עמוד א). "מנדא בלו והלך לא שליט למירמא

3 רשב"ם, פירוש, שמות כא א.

4 ויטרי, סימן תכה.

פרק א: דרך ארץ ותלמוד תורה במחשבה היהודית לאורך הדורות | 25

עליהן" (עזרא ד יג). מיכאן שאין מטילין ארנוניות ומסים על תלמידי חכמים. שמאחר שהן עוסקין בתורה מעבירין מהן עול מלכות. ובבבא קמא [צ"ל בבא בתרא] (דף נה עמוד א) נמי אמרינן ד"פרדכת מסייע מתא" [בטל ממלאכה צריך לסייע ולהשתתף בתשלום מיסי העיר]. אבל רבנן לא מסייעי מתא דהן שומרי העיר ע"י תורתם. ועול דרך ארץ: שאינו צריך לטרוח אחר מזונותיו, שהרי מן השמים מזמנין לו פרנסתו: ⁵

כלומר, על פי הנאמר בתלמוד פוטרין את תלמידי החכמים מן המס והציבור משלם אותו עבורם, אולם, קובע ויטרי, פרנסת החכמים אינה האחריות של הציבור אלא הקב"ה דואג לכך.

את דברי ר' אלעזר מסביר מחזור ויטרי כך:

אם אין תורה אין דרך ארץ: אין שום אדם שבקי יפה בדרך ארץ ותרבות ומנהג כל דבר אלא א"כ [אם כן] למד תורה. שבכללה של תורה הוא מוצא כל עינייני חכמות ומשלות כל דבר, ואיך יתנהג. ואם אין דרך ארץ אין תורה: שאם אין תרבות לאדם לנהג כשורה אין תורתו מועלת לו כלום ואינה מתקיימת בידו.⁶

כלומר, הביטוי 'דרך ארץ' במשנה זו מקבל משמעות מעבר לפרנסה ומלאכה – הוא משתמש במילה תרבות. שליטה מלאה בדרכי התנהגות נכונות, חוכמה ותרבות אנושית אינה אפשרית ללא לימוד תורה מקיף. ולהפך, מי שלא רכש לו תרבות והתנהגות ראויה, אין תורתו מתקיימת.

רמב"ם (1138-1204) מתמקד במשמעות הביטוי 'דרך ארץ' כהתנהגות ראויה אך מעניק לו מובן חדש של מידות מוסריות טובות. בפירוש המשנה שלו הוא מגדיר את הביטוי 'דרך ארץ' כמידות מעולות, דהיינו תכונות אופי טובות ומוסריות ולימודן. הוא מסביר שם שיש חמישה סוגי דיבור, ודרך ארץ היא חלק מהסוג הרביעי:

והחלק הרביעי, והוא האהוב, הוא הדיבור בשבח המעלות השכליות והמידותיות, ובגנות הפחיתויות משני המינים גם יחד, והערת הנפש לאלה בסיפורים ובשירים, ומניעתה מההן באותן הדרכים עצמן. וכן לשבח המעולים ולהללם במעלותיהם, כדי שייטב מנהגם בעיני בני אדם וילכו בדרכם, ולגנות הרעים בפחיתויותיהם, כדי שיתגנו מעשיהם וזיכרם בעיני בני אדם, ויתרחקו מהם ולא ינהגו במנהגם.

5 ויטרי, סימן תכו.

6 שם.

ויש אשר יקרא זה החלק – רצוני לומר: לימוד המידות המעולות והרחקת המידות הפחותות – דרך ארץ.⁷

את דבריו של ר' נחוניא מפרש רמב"ם כך שיתאימו לדברי רבן גמליאל ור' אלעזר ולא תהיה בדבר מחלוקת ביניהם. כידוע, רמב"ם מתנגד לעמדה שלפיה מי שמקדיש עצמו ללימוד תורה על הציבור לפרנסו, לדעתו על הלומד לפרנס את עצמו. עם זאת, הוא מסכים לאפשרות שהעוסק בתורה יעביר את ניהול עסקיו לאחר שיתעסק בהם עבורו. רמב"ם גם פוסק שיש לפטור את תלמידי החכמים ממיסוי המלכות, מס גולגולת ומס לבניית החומה, כפי שנקבע בתלמוד.⁸ לפיכך מסביר רמב"ם את דברי ר' נחוניא כך:

"עול תורה" – הידבקות בלימוד, ו"עול מלכות" – טירחות השלטון ושעבודו, ו"עול דרך ארץ" – טירחות הזמן. יאמר, כי בשכר הדבקו בעול תורה, יסתירהו ה' מעול המלכים, ויקל עליו טירחות הזמן. ואמרו: "פורק עול" – שאומר תורה מן השמים ואיני סובלה. אמרו: "חרות על הלוחות – חירות על הלוחות", כלומר: החירות מפגעי הזמן ומפגעי השלטון למי שמקיים הדבר הכתוב על הלוחות.⁹

כלומר אין מדובר כאן שלומד התורה זכאי להתפרנס מן הציבור, אלא שהקב"ה מסייע לו להיחלץ ולהתחמק מטרחות השלטון ומקל עליו את טרחות הזמן. במקום אחר כותב רמב"ם בנחרצות דברים דומים ומביא ראיות מדברי חז"ל במסכת אבות: כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובוזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים: כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם (אבות ד ה), ועוד צוו ואמרו: אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן (שם). ועוד צוו ואמרו: אהוב

7 רמב"ם, פירוש, מסכת אבות פרק א, משנה יז.

8 ראו רמב"ם, שם, פרק ד, משנה ז, שם הוא מביא ראיות לדבריו מסיפורים על חכמים שהסתפקו במועט ועסקו במלאכה. ראו גם רמב"ם, משנה, הלכות שמיטה ויובל פרק יג, הלכה יג, שם מחזק רמב"ם את ידי המקדישים עצמם לתורה בלבד שיזכו לעזרת שמים. רבים מהאחרונים חלקו על דעת רמב"ם. ראו למשל ר' יוסף קארו, כסף משנה, על משנה תורה הלכות תלמוד תורה פרק ג, הלכה י. בנוסף ראו שו"ת התשב"ץ חלק א, סעיפים קמב-קמז ואברבנאל, אבות פרק ד, משנה ה. המחלוקת בנושא המיסוי, הביטחון והפרנסה של תלמידי חכמים העסיקה את הפוסקים מזמן התנאים ועד ימינו, אך אין זה עיקר דיוני כאן.

9 רמב"ם, פירוש, מסכת אבות פרק ג, משנה ה.

את המלאכה ושנא את הרבנות (אבות א י), וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון (אבות ב ב), וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות.¹⁰

בהמשך פירושו למסכת אבות מגדיר רמב"ם בין היתר את 'עם הארץ' כמי שיש בו דרך ארץ – דהיינו מידות מוסריות, אך אין בו תורה:

אני אפרש תחלה אלו השמות החוזרים הרבה בדברי החכמים, והם: בור, ועם ארץ, וגולם, וחכם, וחסיד. אמנם בור – הוא האיש אשר אין לו לא מעלות שכליות ולא מעלות מידות. רצוני לומר: לא חכמה ולא מוסר, ואף לא הגיע לו קנין הרעות, אלא כאילו הוא ערום מן הטובות והרעות, וזה יקרא בור, כדמות הארץ אשר לא נזרע בה דבר מן הדברים, והיא אשר תיקרא בור, כמו שהתבאר בזרעים. ועם ארץ – הוא איש שיש לו מעלות מידות אבל אין לו מעלות שכליות. רצוני לומר, שיש לו דרך ארץ ואין לו תורה, וזה יקרא עם ארץ, כלומר שהוא מתאים ליישוב הארץ וקיבוצי המדינות, לפי שיש לו מידות טיב בהן חברתו עם זולתו, כמו שבארנו בפתיחת חיבורנו. וגולם, הוא איש שיש לו מעלות שכליות ומעלות מידות, אבל אינן על השלימות ואינן נמשכות לפי הראוי, אלא יש בהן בלבול וערבוב, ופוגם אותן חסרון. ולזה נקרא גולם, כדמות הכלי אשר יעשהו האומן, ותגיע לו הצורה המלאכותית, אבל יחסרו לו ההשלמה והשיכלול. כגון הסכין והסייף, כאשר יעשה הנפח, ותגיע להם צורתם, קודם שיכם בפטיש, וישחזום, וילטשם, ויפתח בהם מה שדרכו לפתח, וישלים שכלולם. והם לפני זה ייקראו גולמי כלי מתכות, כמו שיתבאר בכלים, והיא מלה עברית: "גלמי ראו עיניך" (תהלים קלט טז). רצוני לומר: חומרי, לפני הגעת צורת האדם בו. וכאשר לא הגיעה לזה צורה שלימה, קראוהו גולם, כדמות החומר הנמצא, והוא מוכן לקבל צורה אחרת, יהיה בה יותר שלם. וחכם, הוא האיש אשר הגיעו לו שני המינים מן המעלות על השלימות וכמו שראוי. וחסיד, הוא האיש החכם כאשר יוסיף במעלה, רצוני לומר: במעלות המידות, עד שייטה אל הקצה האחד מעט, כמו שבארנו בפרק הרביעי, ויהיה מעשהו רב מחכמתו, ולזה נקרא חסיד, להוספתו, לפי שהפלגה בדבר תיקרא חסד, בין שהיתה אותה ההפלגה בטוב או ברע.¹¹

ר' מנחם המאירי (1249-1310) מציין בפירושו למסכת אבות שני פירושים לביטוי 'דרך ארץ'. לפי הפירוש הראשון מדובר בפרנסה ובעוון גזל, והפירוש השני, כמו פירושו של רמב"ם, קושר את הביטוי למידות מוסריות. לפי פירוש זה, אם החכם

10 רמב"ם, משנה, הלכות תלמוד תורה פרק ג, הלכה י.

11 רמב"ם, פירוש, מסכת אבות פרק ה, משנה ו.

הוא גם בעל מידות טובות הוא מוכיח את החוטאים בנועם ולכן תוכחתו מתקבלת ואינה גוררת כעס ומריבות:

יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ: יש מפרשים דרך ארץ התעסקות בפרנסתו וסחורות. ובא על דרך "טובה חכמה עם נחלה" (קהלת ז יא). ואמר: שיגיעת שניהם משכחת עון, כלומר, שנמצא צד העון נעדר ממנו. שמצד תורתו הוא יודע כמה שהוא צריך לזהר, ומצד הסתפקותו אינו צריך לצדד בעצמו שום תחבולה וערמה לבקש בה את טרפו. והוא שאמר אח"כ [אחר כך]: שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה. שהרי צורך פרנסתו וספוק ביתו דוחקים אותו. וגוררת עון: שצריך לצדד עצמו בתחבולות וערמות להיות טרפו מצוי לו, וכמ"ש [וכמו שנאמר]: סופו מלסטם הבריות. ויש לפרש דרך ארץ מוסר ומדות. אמר: שיגיעת שניהם משכחת עון. כי החכם מצד הוכיחו שאר בני אדם, כמה נבלים מקנאים בו ומחפשים מומיו כשהוא מוכיח דרך כעס וקנטור. אבל כשהוא בעל מוסר ומוכיח דרך חבה ואהבה, הם נזהרים בכבודו הרבה, וזהו משכחת עון. וזהו שאמרו תענית ז' א': כתיב: "יערוף כמטר לקחי" (דברים לב ב) וכתוב "תזל כטל" (שם) כו' ל"ק [לא קשה], כאן בתלמיד הגון כאן בתלמיד שאינו הגון. דתלמיד הגון דבריו אצל בני אדם כטל אשר הוא מתמיד בכל יום ושאינו שום אדם קץ ממנו. ושאינו הגון הוא כמטר שאינו בא כי אם לעתים רחוקות, ואפילו כשהוא בא אדם קץ בו תיכף שירדו בכדי הצורך. כך תיכף שיצאה מפיו הוראה הצריכה להם ממנו, הולכין להם ומניחין אותו כמו שהוא.¹²

את המשניות בהמשך המסכת מפרש המאירי בדרך מיוחדת:

רבי נחוניא בן הקנה אומר: כל המקבל עליו עול תורה מעבירין כו': אחר שעול תורה תעביר ממנו עול מלכות, כי המלכות לא תטריחנה לעבודתה אחר שהוא נותן לבו להתבודדות. ועול דרך ארץ ר"ל [רצה לומר] התעסקות בענייני העולם. כי חבריו ושכניו וקרוביו יעסקו במלאכתו ויעזרוהו בה עד שלא יצטרך הוא ליבטל ממנה. וזהו שדרשו במקום אחר לקמן פ"ו [פרק ו]: "חרות על הלוחות" (שמות לב טז), אל תקרי חרות אלא חירות. כלומר, שהחירות משעבוד המלכות והזמן יקרהו בעבוד דבר הלוחות. וכל הפורק ממנו עול תורה, ר"ל שמאבד זמנו בעסקי העולם ואינו נותן לבו להתבונן בתורה ובדרכיה ובמצותיה, נותנין עליו כו':¹³

הוזה אומר, מי שבאמת משקיע את כל כולו בתורה, השלטון ער לכך, מתחשב בו ברצון ופוטר אותו ממש, והסובבים אותו מסייעים בפרנסתו מרצון. אולם

12 המאירי, הבחירה, מסכת אבות פרק ב.

13 שם, פרק ג.

אין הדברים בגדר חובה על הציבור, גם אין מדובר בסיוע אלוהי כפי שסובר גם רמב"ם. לפי פירוש זה על דברי ר' נחוניא והפירוש השני של המאירי על דברי רבן גמליאל, משמעות הביטוי 'דרך ארץ' בדבריהם שונה – אצל האחרון משמעות הביטוי היא מידות טובות שגם החכם נדרש להן, ואצל הראשון משמעה פרנסה ועסקי העולם שבניהולם החכם יכול להיעזר באחרים – אך אין מחלוקת בין רבן גמליאל לר' נחוניא.

המאירי ממשיך לבאר את דברי ר' אלעזר אשר דומים למדרש של רבן גמליאל. כאן מצמיד המאירי את הפירוש השני שלו לביטוי 'דרך ארץ' לפי דברי רבן גמליאל – גם לר' אלעזר, והביטוי תורה כאן מתמקד גם הוא בציוויים המוסריים שבה. פירושו מרחיב את האמור במחזור ויטרי:

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אם אין תורה אין דרך ארץ כו': ידוע הוא ש'דרך ארץ' הוא מונח על מדות האדם ומוסר הצריך לו בענין ההנהגה המדינית. ו'התורה' נאמרה עניינה בכאן על חלק מצות התורה הבא להישיר לאדם בדרך ישרה בהנהגותיו. ואמר תחילה, שלולא מצות התורה המעירות האדם על זה לא היה לו שלימות בדרך ארץ הבא לו מצד עצמו והנהגת טבעו, ואפילו היה בתכלית ההכנה. כי לא יגיע לתכלית מה שהגיעו אופני התורה בזה למחזיק בדרכיה. וכן אם אין לאדם הכנה טבעית בזה, לא יספיק לו מצות התורה לזה השלמות. כי המצות יישירו האדם דרך כלל ואי אפשר להם להשיג בפרטים דקים מתחדשים תמיד צריכים למוסר ודרך ארץ. כמו שתאמר דרך משל שהתורה אסרה מאכלים הרבה להיות בהם מותרות ומציאות היזק, שהראוי להבין מדרכיה שכל מותר ורדיפת שובע יתר, הוא רע אפילו במאכלות שלא נאסרו. וכן בכל המצות. ולמדת שהזוג הזה כל אחד מנפרדיו מועיל במציאות חברו ומשלים אותו. ולמדנו מזה מדעת קצת מפרשי החכמים שני דברים: האחד, שאין לשום אדם לבטוח בשלמות הנהגותיו הבא מצד טבעו להקל מזה על אחת ממצות התורה. ואף על פי שנאמר באבות העולם ע"ה [עליהם השלום] שהגיעו לשלימות המיועד בתורה ונעשו צדיקים גמורים באין תורה, לא הכל זוכים לכך, והמאמרים – על הרוב נאמרים. והשני, שהאדם לא יצא ידי חובת עצמו בנפשו בקיום פרטי המצות. אבל יבין דבר מתוך דבר ויתבונן, כי ההערה [ההתעוררות] מדה טובה, והינזר מכל מדה מגונה נכלל בכלל מצות התורה למביני דרכיה, אף על פי שלא הוזכרה בתורה בפירוש:¹⁴

כלומר, המידות המוסריות המקובלות בחברה האנושית מצד התבונה וטבע האדם ללא ציווי, נדרשות למקיים מצוות התורה להשלמתו ולהפך. שכן מחד גיסא, מצוות

התורה שמטרתן שיפור ההתנהגות המוסרית אינן יכולות בהגדרה להקיף את כל הפרטים והמקרים האפשריים. מאידך גיסא, ללא המסגרת האלוהית המחייבת של פרטי מצוות התורה, חוקי המוסר הטבעי והתבוני לברם אינם יכולים להביא את רוב בני האדם לשלמות מוסרית.

ר' **יצחק עראמה** (1420-1494) בפירושו **עקידת יצחק** לתורה, מסביר את ההבדל בין דרך ארץ לתורה בדבריו על בגדי הכהונה. לפי הסברו, דרך ארץ היא מכלול המידות המוסריות הנהוגות בחברה האנושית (כדברי רמב"ם), ועליהן מתווספות מצוות התורה שניתנו על ידי אלוהים:

כמו שהמנהג בבגדים לעשות חליפות שמלות, בגדי חול ובגדי שבת: "בגדי בנה הגדול החמודות אשר אֵתָהּ וגו' (בראשית כז טו). "ושמת שמלותיך עליך" (רות ג ג) וגו'. כן יש לכל בן ברית לקבל עליו שני מיני מעשים: המדות האנושיות, הנקראות בפי חז"ל הלכות דרך ארץ, כי הם בגדי חול אשר ישתמש בהם בדברי העולם. ועליהם מעשה המצוות האלהיות, שהם בגדי שבת קדש ודאי, כמו שיתבאר אצל השבת שער נ"ה בע"ה [בעזרת ה']. וכבר סדר אלו המעשים ישעיה הנביא בפסוק "הלא זה צום אבחרהו פתח חרצובות רשע" (נח ו) וגו' עוד "אם תשיב משבת רגליך" (שם, נח יג) וגו' כאשר יתבאר בענין הראשון אשר בשער ס"ג בע"ה:¹⁵

ר' **עובדיה מברטנורא** (1445-1515), כמנהגו, מסביר את המשנה באבות לפי הפשט. לדעתו, המובן של דרך ארץ הוא כפירושו בתלמוד הבבלי מסכת ברכות, קהלת רבה, פסיקתא רבתי, מחזור ויטרי, והפירוש הראשון של המאירי (אשר אותו לא הכיר) – מלאכה ופרנסה. העוון בראשית הדברים הוא כל החטאים שהיצר הרע מושך אליהם, ובסיפא הוא גזל. בנוסף, הוא מסביר על פי רמב"ם, כי מי שיסייע ללומד התורה להיחלץ מעול המלכות ומקשיי הפרנסה הוא הקב"ה ולא קופת הציבור:

דרך ארץ – מלאכה או סחורה.

שיגיעת שניהם משכחת עון – שהתורה מתשת כחו של אדם, והמלאכה מפרכת ומשברת את הגוף, ומתוך כך יצר הרע בטל ממנו.
וכל תורה שאין עמה מלאכה – ואם תאמר יהא עמל בתורה תמיד ויגיעתה תהא משכחת עון, ומה צורך למלאכה, לכך הוזקק לומר וכל תורה שאין עמה

15 עראמה, פירוש, שמות שער נא (פרשת תצוה).

מלאכה סופה בטלה, לפי שאי אפשר לו בלא מזונות, ומלסטם את הבריות ומשכח תלמודו.¹⁶

ברטנורא גם מסביר לפי הפשט מדוע בלי תורה אין דרך ארץ ולהפך:
אם אין תורה וכו' – אין משאו ומתנו יפה עם הבריות.
אם אין דרך ארץ וכו' – סוף שתורתו משתכחת ממנו.¹⁷

כלומר מי שאינו לומד תורה הוא אדם גס והמוני שאינו יודע לנהל משא ומתן כראוי ופרנסתו מתקפחת, ומי שאינו עוסק בפרנסה רעב ללחם, אינו יכול להתרכז בלימוד ושוכח את שלמד.

בפירושו לתורה של משה אלשיך (1506-1600) על הנגיפה בצרעת נמצא פירוש יפה למשנת רבן גמליאל. מי שאינו עוסק במלאכה ובתורה, סופו שהבטלה מביאה אותו לעוון דיבור לשון הרע (ולא גזל כפשט הדברים) וללקות כתוצאה מכך בצרעת:

והנה על ענין זה כתבנו בשערים יחס נכון אל משנת (אבות ב א): רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם. וגם ראיתי אחרי רואי כי גם משנת רבן גמליאל בנו צודקת אל הענין. והוא, כי אחרי הודיע אלהים אותנו כי הצרעת בא על לשון הרע כמדובר, וגלוי לכל יודעי דעת כי אחת היא הגדולה שבגדולות הגוררת לשון הרע, הלא היא הבטלה. כי אשר בעמל אנוש איננו לא בתורה ולא בדרך ארץ, יקנה לו חבר אשר יחדו יתלחשו על כל יוצאי שער עירם, יכחידום תחת לשונם, ידברו ברעתם. זה יאמר מה טיבו של פלוני לכל מראה עיניך אם טוב ואם רע, וזה יאמר רק רע הוא לכל מעיני, וזה ישיב גם בעיני. ועל הדרך הזה יעידון יגידון על כל איש ואשה, יניעון בפיהם חרבות בשפתותיהם. והן כל אלה יפעל למו מאוסם במלאכה ובארבע אמות של הלכה. כי יגיעת שני אלה היתה מרחיקם מלדבר על נגעי בני אדם, ולהביא עליהם נגעים גדולים ושיגעו בלבושיהם ובבתיהם. והן זאת כונת מאמר התנא וז"ל [ו]זו לשוננו (אבות ב ב-ד): רבן גמליאל בנו של רבי יהודא הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון.¹⁸

16 ברטנורא, פירוש, אבות פרק ב, משנה ב.

17 שם, פרק ג, משנה יז.

18 אלשיך, תורת משה, ויקרא פרק יג.

בפירושו דרך חיים למסכת אבות מסביר מהר"ל (1520-1609) את דברי רבן גמליאל (וכן את דברי ר' ישמעאל, ר' אלעזר ור' ישמעאל בן נחמן). לדבריו, לאחר דברי רבי יהודה הנשיא שנתן לנו בחיבורו את פירוט המצוות האלוהיות במשנה א של פרק ב, בא בנו רבן גמליאל ונותן לנו במשנה ב את ה'דרך ארץ' שמסייעת לאדם להפוך לשלם על ידי לימוד וקיום מנהגי העולם. דרך ארץ יש ללמוד ולעשות לפני לימוד התורה ולכן כתוב 'עם', אך חשיבותה פחותה. רבן גמליאל מבהיר בדבריו שאין די בתלמוד תורה וקיום המצוות שבה, והאדם חייב ללמוד ולעשות מלאכה, שכן בסדר הדברים פרנסה קודמת ללימוד. פעילות דרך ארץ קודמת לפעילות התורנית, אך זו האחרונה נעלה יותר מאחר שהיא פעילות שכלית. האדם שרכש את שתי המיומנויות בסדר הנכון ובחשיבות הנכונה, הוא האדם השלם.

בפירושו למשנה, תוספות יום טוב, מביא ר' יום טוב ליפמן הלר (1579-1654) בקצרה את פירוש המהר"ל ומוסיף את דעת ר' שמשון משאנץ (ר"ש, 1150-1214), שלפיה מודגש ביתר שאת שאין להבין מהאמור שדרך ארץ חשובה יותר, או אפילו שוות ערך, לתלמוד תורה. לפי טיעון זה, אולי דרך ארץ קדמה לתורה בזמן או כבסיס או כהשלמה, אבל התורה היא החשובה. את מילת הקישור 'עם' אין לפרש כמו מהר"ל כמורה על קדימות בזמן, אלא להפך, לפי הר"ש היא מלמדת שהתורה היא העיקר והיא חשובה יותר, כמו בפסוק "ראה חיים עם אשה" שבו החיים הם העיקר:

יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ – פירש ב'דרך חיים', לפי שהדרך ארץ קודם בזמן לתלמוד תורה להכי [לכך] טופל [מחבר] תלמוד תורה עם דרך ארץ במלת 'עם'. ע"כ. ואני מצאתי להר"ש [להרב שמשון] שפירש במשנה ד' פ"ז [פרק ז] דטהרות, שהוא כמו "ראה חיים עם אשה". רחיים הוא עיקר, והכי נמי תורה עיקר:¹⁹

אם כן, בימי הביניים נוספו לנו עוד כמה משמעויות לכיטוי 'דרך ארץ':

- המקובל במחקר באותה עת
- תרבות אנושית וחוכמות
- מידות מוסריות

19 הלר, תוספות, מסכת אבות פרק ב, משנה ב. ביאורי הגר"א למסכת אבות פרק ב, משנה ב מפנה לתוספות ישנים, בבלי, יבמות פד ע"ב, ולהגהות מיימוניות למשנה תורה לרמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פרק ג, סעיף יא – סימן ב. מדבריהם משמע שרבנו יעקב תם למד מהמילה 'עם' שדווקא דרך ארץ היא העיקר.

דרך ארץ בעת החדשה

במאה ה־19, בעקבות החילון, הרפורמה, האמנציפציה וההשכלה, חלה עוד התפתחות בפרשנות שנתנו הוגים יהודים לביטוי 'דרך ארץ'. ר' ישראל ליפשיץ (1782-1860) מחבר פירוש המשנה תפארת ישראל עדיין צמוד לדברי קודמיו. הוא אינו מסתפק בפירוש הפשט של ברטנורא בנושא ומעדיף את פרשנות רמב"ם שמדובר במוסר ולא בפרנסה. העוון בדיבור הראשון אינו דווקא גזל אלא חטאים בכלל, ורק הדיבור השני עוסק במלאכה, עוני וגזל, ואינו קשור לראשון: (יג) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ: ר"ל לימוד התורה הוא יפה רק כשיש עמה מוסר וענווה.

(יד) שיגיעת שניהם משכחת עון: דרך ע"י יגיעתך בשתיהן, ישתכח ממך כל אפשריות לחטוא.

(טו) וכל תורה שאין עמה מלאכה: אף שגם הנהגתך ישרה.

(טז) סופה בטלה: מטרת תמידי לבקש הצטרותך כל שעה.

(יז) וגוררת עון: שע"י העניות יוגרם לחטוא.²⁰

בעניין משמעות הביטויים 'תורה' ו'דרך ארץ', מציג הרב ליפשיץ פרשנות אוניברסלית שלפיה תורה היא כל דת שמאמינה באלוהים מתגלה ומשגיח, ודרך ארץ היא עמדה מוסרית ומנהגי נימוס כלליים, ושתיהן נדרשות. לפי פירוש אחר שלו, תורה היא חובותינו לקב"ה לפי התורה ודרך ארץ היא חובותינו כלפי הזולת: קיד) אם אין תורה אין דרך ארץ: לאו תורה ממש קאמר, דהרי כמה ע"ה [עמי הארץ] שלא למדו, וכמה חסידי אה"ע [אומות העולם] שלא שמרו התורה, ואפ"ה הן בעלי מוסר וד"א [ודרך ארץ]?! אלא נ"ל [נראה לי] משום דלכל אומה יש דת אלהי שכוללת ג' עקרין, דהיינו, א) שיש תורה משמים, ב) שיש שכר ועונש, ג) שיש השארת הנפש, [ולא נחלקו האומות זמ"ז [זו מזון] רק [=אלא] בפירושו]. ואלו שלשה העקרין הראשיות נקראין כאן תורה, ולכן מי שאינו מאמין בהן, הרי האדם כבהמה לפניו ואין הנפש חשובה בעיניו לנהוג בה יקר במוסר וד"א [ודרך ארץ] כנימוסי עם ועם, וכל מה שיעשה בזה, הוא מצד הכרח.

קטו) אם אין ד"א אין תורה: דאם אין הנפש חשובה בעיניו לנהוג בה יקר, איך אפשר שיאמין בג' שרשי הדת שהן רק משום שהנפש יקרה, זה הכלל דרעליגיאן וטוגענד [שדת ומעלה מוסרית] אחוזים יחד, במי שאין זה אין זה. או נ"ל [נראה לומר] דתורה היינו חיוביו למקום ב"ה. דלא היינו יודעים כמה נקדם לפניו אם לא תה"ק [תורתנו הקדושה] תורה לנו החוקים הקדושים ההם. ודרך ארץ, היינו

20 ליפשיץ, תפארת, יכין, מסכת אבות פרק ב.

חיובנו לאדם חבירנו. וקאמר הכא דמי שהוא אפיקורוס כופר בתורה משמים, גם שמירתו וחיוביו לבני אדם, אינו בלב שלם. וכ"כ [וכמו כן] מי שהוא צבוע בי"ש [ביראת שמים] ואינו נזהר בחיוביו לחבירו, גם זה אין תוכו כבדו. ושניהן כשיתנסו בזה או בזה יתגלה מצפונו לכם הנשחת.²¹

הראיתי לעיל שלפי אלשיך העוון שאליו נגררים הבטלנים הוא לשון הרע. בפירוש לתורה של ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק (1843-1926), משך חכמה, נמצאת עוד הצעה מעניינת שלפיה דרך ארץ היא מלאכה אך העוון שנגרם מבטלה ממלאכה (ומלימוד תורה) ועליו כותבים התנאים במסכת אבות, הוא עריות. כפי שכבר הבעתי לעיל, דעתי היא שפשט הדברים מתייחס לעוון גנבה וגזל. אף על פי כן, הנה דבריו:

"את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו" (ויקרא יט ל) וכו'. פירוש, דיגיעת דרך ארץ "משכחת עון". ובשבתות ויום טוב בטלים ממלאכתם ויכולים לבא לידי עבירה, וכמו שאמר סקבא דשתא רגלא [הזמן הרעוע ביותר בשנה הוא ברגל = יום טוב]. וברמב"ם סוף הלכות איסורי ביאה: חייבים בית דין להושיב שומרים ברגל. וכן במקדש בנשים יולדות וזבות שמביאות קרבנותיהן למקדש, וכמעשה שהיה "אשר ישכבון את הנשים הצובאות" (שמואל א ב כב) וכו'. ולכן אמר "שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו" – שלא יהא שום נדנוד זימה, "ולא תזנה הארץ... אני ה'" (ויקרא יט כט). וקצת מזה מצאתי בבעל הטורים.²²

רש"ר הירש (1808-1888) הרחיב את משמעות הביטוי 'דרך ארץ' באופן ניכר. לדעתו הביטוי מתייחס לכל מה שאמיתי, טוב, יפה ומפתח את האישיות של האדם וחברתו בתרבות המערבית הכללית הסובבת, בהינתן שתרבות זו כפופה למוסריות. כך הוא כותב על הפסוק "לשמור את דרך עץ החיים" ועל דברי המדרש על פסוק זה:

דרך זו, המוליכה אל עץ החיים, קרויה בתנא דבי אליהו ובויקרא רבה (ט, ג): "דרך ארץ"; היא דרך התרבות, דרך החכמה הסוציאלית, – המחנכת את האדם למוסר ולסדר בחייו החברתיים בארץ. וכך שנה ר' ישמעאל בר רב נחמן: "כו" דורות קדמה דרך ארץ את התורה, הה"ד לשמור את דרך עץ החיים, דרך זו דרך ארץ ואחר כך עץ החיים זו תורה". התרבות פותחת את חינוך האדם, ואילו התורה משלימה אותו; שכן התורה מחנכת את האדם השלם. עלה התאנה והחגורה החלו בחינוך האדם; הם הם גילויים ראשונים של תרבות; ותרבות המשועבדת

21 שם, פרק ג משנה יז.

22 הכהן, חכמה, ויקרא יט ל.

למוסר היא שלב ראשון בתשובה אל ה'. דרך ארץ ותורה ירדו כרוכים בישראל; האדם השלם והיהודי השלם הם זהים בבית ישראל; אך בדרך ההתפתחות של האנושות קודמת התרבות לתורה. החרב והכרובים, – הסבל וההרגשה במציאות אל עליון, – יביאו את האנושות אל דרך התרבות, המוליכה אל עץ החיים. משום כך, רוח ישראל נוחה מכל תרבות, – ובלבד שהיא מביאה לידי הכרת האמת ולידי עשיית הטוב. אולם, אם התרבות משועבדת לחושניות, רק תגדל על ידי כך ההשחתה. אך השימוש לרעה בדרך ארץ לא יבטל את ברכת התרבות, שכן "אם אין דרך ארץ אין תורה" (אבות ג). משום כך יחבב היהודי את כל האמת והטוב שבתרבות; בהופעתו יראה כבן תרבות, יפגין שיהדות היא דרגה עליונה של אנושות. אך מאידך: "אם אין תורה אין דרך ארץ"; אם התרבות איננה מביאה לידי תורה, אלא מבקשת למלא את מקומה, הרי אין היא הדרך המוליכה אל עץ החיים, אלא הדרך אל ההשחתה.²³

לימודיו של התלמיד הצעיר הירש בשיטת נפתלי הרץ וייזל, אשר שילבו לימודי חול וקודש: פילוסופיה יהודית מפי החכם יצחק ברנייס על פי ריה"ל ולימודי תלמוד מפי הרב יעקב עטלינגר, עיצבו אצל הירש דרך אמצע שבאמצעותה קיווה להחזיר את התורה אל החיים. לדרך זו קרא 'תורה עם דרך ארץ', ולימים היא הייתה דרכה של האורתודוקסיה המודרנית, או הנאו-אורתודוקסיה, ושיטתה החינוכית. הירש התמסר לרבנות קהילתית מתוך דגש על המערכה והמערכת החינוכית. הוא גם עשה היכרות קצרה עם העולם האקדמי ולמד באופן אוטודידקטי את הפילוסופיה הספקולטיבית של הדור.

את דברי רבן גמליאל מתרגם הירש לשפתו ולשיטתו, ורואה בהם קריאה לשילוב לימודי חול, הכוללים את כל מקצועות התרבות האנושית, עם לימודי קודש. שילוב זה שומר לדעתו את התלמיד מטעויות תאולוגיות ופילוסופיות, ובונה אותו כאישיות שלמה:

מדוע לא ליישם את העיקרון עתיק הימים של תלמוד תורה עם דרך ארץ (אבות פ"ב מ"ב), המדבק לימודי דת וחול אחד לשני בתלות הדדית? אם כך תעשה, תראה עוד בחייך כיצד יגיעת שניהם, טיפוח סימולטני זהיר של שני האלמנטים של החינוך, משכחת עוון, תשמור את ילדיך מטעויות בשני הצדדים. תראה באיזה חשק ומסירות יתיחסו ילדיך ל"לימודים העבריים" שלהם ויגמעו את הרוח של מצוות ה' וחכמת חכמינו, ואיך אף על פי כן, או אולי דווקא בגלל החינוך המיוחד שקיבלו, יהיו מסוגלים להתחרות על בסיס שווה עם בני זמנם

ברכישת כל הידע, הכשרונות והמיומנויות שהם חלק מלימודיהם הכלליים
כחברים בחברה הרחבה.²⁴

עם זאת, העידן המודרני הביא עימו לראשונה גם התייחסויות שליליות לדרך
ארץ אצל ההוגים והפרשנים שומרי המסורת. בראשית המאה ה-19 צומחת לה
עמדה חדשה כלפי שני התחומים. עד עתה התווכחו הפרשנים וההוגים ביניהם
בשאלה אם נדרשות לאדם גם תורה וגם דרך ארץ, או אם בתנאים מסוימים
מספיקה לאדם התורה ולימודה בלבד. והנה מופיעה תנועה הסוברת שאין צורך
בתורה ואפשר בהחלט להסתפק בדרך ארץ. עמדה שלילית לדרך ארץ התפתחה
כתגובה לחילון, וכטיעון כלפי הרפורמים אשר כפרו בתורה שבכתב מן השמיים
ובחלק גדול מהלכות חז"ל שבתלמוד. הרפורמים והחילונים הדגישו בעיקר את
החלקים האוניברסליים של היהדות – מונותאיזם ומוסר – וסברו שכבר אין צורך
במצוות התורה וסיפוריה ובהלכות חז"ל, שהן ממילא יצירות אנושיות וזמנן חלף.
לא רק שאין צורך להיעזר בהן לצורכי החינוך המוסרי, אלא שהן גם מזיקות. כך
למשל כותב הרב הרפורמי אברהם גייגר (1810-1874), ההוגה שנתן לרפורמה
את הבסיס הרעיוני המגובש שלה, אל יוסף דרנבורג:

הכיוון הוא ביקורת. ביקורת על חוקים, ביקורת על תעודות – לכך אנו שואפים.
הלאה התלמוד! הלאה אף המקרא כדבר האלוהים, על-אף היותו מכלול של
דברים שרובם יפים ונשגבים, אולי הנשגב ביותר בכול הספרים שכתב האדם.
[...] למען השם, עד מתי יימשך השקר? הלעולם ועד נכריז מעל במת-הדוכנים
בבתי-הכנסת על סיפורי-המקרא כעל דברים שהיו? עד מתי נידבק בהם כאילו
היו מאורעות היסטוריים, שעמדו ברומו של עולם, בעוד שבשבילנו הם שייכים
לעולם האגדה? עד מתי נגזור משם הוראות או נשאל משם נושאים [לדרשות]?
עד מתי נמשיך לעוות את רוחם של ילדינו באותם הסיפורים המסלפים את
החוש הטבעי של בני-אדם רכים?²⁵

אידאולוגיה כזו, סברו שומרי המסורת, היא מתכון לחיסולה של היהדות. כך חשב
גם הירש. לצד דברי השבח שלו ל'דרך ארץ עם תורה', שולל הירש בתקיפות
דרך ארץ ללא תורה. האידאולוגיה הרפורמית של אנשים שהתגוררו בשכונות
בהמבורג ובפרנקפורט הדאיגה והכעיסה אותו מאוד. הוא ראה בה כפירה וסכנה
עצומה לקיום היהודי. בהסבירו את המשמעות של הרפורמה, הוא טוען כי בכוונת
המתקנים: "לזמן את כל אשר דיבר ה' לפני הפורום של הפיקחות והנטיית של

Hirsch, *Collected Writings*, vol VII, pp. 23–24 24

25 גייגר, "מכתבים", עמ' 114.

פרק א: דרך ארץ ותלמוד תורה במחשבה היהודית לאורך הדורות | 37

שיפוטם ודעתם! [...] ולהכפיף את תעודת החוקה העתיקה לרוויזיה, כך שלאור הזמן התנאים והמסיבות – הם יוכלו לקבוע מי מחוקי האל יחשב כתקף, ומי לאו.²⁶ נוסף על כך, על ידי השוואתם אל המתייוונים בתקופת החשמונאים, הוא מבקר את הרבנים 'המתקדמים' שאינם מבינים את החשיבות של התורה האלוהית בחינוכו של היהודי ודבקים בנימוס ובמנהג המקובלים בחברה כמדריכי המוסר הבלעדיים:

אלו שכמנהיגים ומחנכים של הקהילה היהודית היו צריכים ליצור חומת ברזל סביב מקדש האל, הולכו שולל על ידי ההלניזם, אשר מצווה לאדם לעבוד את עצמו כאלוהות, נותן כבוד אל לאידיאל ההומניסטי על כל חולשותיו וחסרונותיו, ועושה את הנימוס והמקובלות החברתית לקנה מידה בלעדי לחובה ולמוסר. זוהי דרך חיים אשר, במקום להעלות את האדם אל אורה של השכינה, הוריד את השכינה למטה לתוך הדמדומים האפלים של חושניות אנושית אלגנטית.²⁷

מהר"ץ חיות (1805–1855), איש גליציה, לא נתקל באנשי הרפורמה בסביבתו, אך הוא שמע על אנשים בגרמניה שלדעתו הציגו עצמם במרמה וצביעות כרבנים ומנהיגים נאמנים לעם ישראל ומורשתו. הוא ראה בהם רמאים משום שהם הקסימו את שומעיהם אך החשיבו את דרך ארץ כעיקר הבלעדי שעליו עומדת היהדות. הוא קרא להם 'חדשים' והתכוון בעיקר לרפורמים. שמועות אלו הובילו גם אותו לציין את השלילה שבדרך ארץ בלבד:

בין כך ובין כך אלו החדשים עושים את שלהם [...] כי אם אמנם תורה ויראת שמים אין בהם, אולם דרך ארץ וחכמת הדיבור יש בהם, יודעים להלוך לפי רוח הזמן בפנים שוחקות ובפנים מסבירות, ומחליטים כי אין החכמה העיקר, רק הכל לפי רוב המעשה והעבודה בעדה, וכל תורה שאין עמה מלאכה ועבודה סופה בטלה, וזה לא כביר אשר התחילו איזהו מהם לצמוח, ומיד העלים [העתונים] מודיעים טבעם בעולם, ורבים העם הנמשכים אחריהם ואוחזין במעשיהם, והרבנים הישנים שותקים ומחרישים להם, ובאחרית הימים מה יעשו?²⁸

שד"ל (1800–1865) הסכים עם הירש וחיות. כמו אצל חיות, גם בסביבתו הקרובה בצפון איטליה לא הייתה פעילות רפורמית וגם הוא ניזון משמועות ומכתבים שהחרידו אותו. הביטוי 'דרך ארץ', שהירש השתמש בו כדי להציג את החיובי

Hirsch, *Collected Writings*, vol I, pp. 251–252 26

Ibid, vol II, p. 267 27

28 חיות, ספרי, מנחת קנאות, עמ' תתרי"ט. לסקירה של עמדת מהר"ץ חיות על הרפורמה, עליונות ההתגלות, התבונה ולימודי חול, ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 132–139, 252–268.

בתרבות אירופה, שימש את שד"ל להציג את כל מה ששלילי בחוכמת הגויים, השואבת מחוכמת יוון וגוררת שחיתות מידות ומחקר פסול ונגוע שמנותק מתורת משה שנמסרה לנו מן השמיים. שד"ל חיבר במשך שנתיים ופרסם בשנת ת"ר שיר בשם "דרך ארץ או אטיציזמוס"²⁹, שירת שד"ל לדרורו,³⁰ ובו שם ללעג את כל מתחכמי הדור הרפורמים הנוהים אחר פילוסופיות זרות. השיר נשלח ליהושע השל שור לפני פרסומו, ובמכתב לשור משנת 1838 הוא מסביר את לשונו החריפה של השיר: "כי להתל באנשי דרך ארץ כתבתי, והם הנקראים Gebildete [מתורבתים] יודעים הם העניינים הרמוזים בו, ולהם יהיה כמדקרות חרב [...] נ"ל [נראה לי] שאין לגנות לשוני בהתלי באנשי הדור אוהבי ילדי נכרים."³¹

עוד קודם לכן, בינואר 1837, במכתב לשלמה רוזנטל מפשט שבהונגריה, מבחין שד"ל בין תכונותיו הוא לבין תכונות אנשי 'דרך ארץ' המלאים עורמה, חנופה וצביעות:

שאני אין דרכי לחשוב עון אשר חטא לאדם שיפגום בכבודי, כי כבודי במה נחשב הוא, רק אני מכבד ובוזה בני אדם לפי מדותם ולפי מה שהם אוהבים האמת או מואסים בה; וכל החולק עלי בטענות נכוחות, אף אם יטיח דברים נגדי, אני מקבל דבריו בשמחת נפש, ואפילו קטון ממני הרבה בחכמה ובמנין. ואולם יען אני מכיר בעצמי שאינני ממחליקי לשון, ואינני בקי בהטיית הדבור על פי משפטי החנופה הנוהגים בדורותינו ונקראים דרך ארץ, אבל אני מגלה דעתי בלא לב ולב ובלא משווא פנים (ומדה זו יקרה בעיני ובעיני קדמונינו מכל דרך ארץ שבעולם), הנה ידעתי שאם יוסיף החכם ההוא [יששכר בלומנפלד] לכתוב אלי בעניני תושיה קרוב הדבר מאד שאוסיף להכשל בלשוני, ולתת לו מקום להתרעם עלי...³²

גם בכתבים אחרים הוא חוזר על כך. כך במכתב ליצחק שמואל רג'יו (יש"ר) שהודפס בכרם חמד ד ואח"כ תחת הכותר 'רש"י והראב"ע': "אין כוונתי אלא להועיל לבני דורי ולדורות הבאים, לפאר ולרומם דרכי היושר והתמימות ואהבת האמת והצניעות והענוה, ולהשפיל ולתעב דרכי עקלקלות והערמה והכזב והגאווה."³³ וכן

29 יוונות, ראו הערה 33 להלן.

30 שד"ל, כינור, עמ' 263-295.

31 שד"ל, אגרות, עמ' 566.

32 שם, עמ' 369.

33 שד"ל, מחקרי, כרך א', חלק ב', עמ' 197. לסקירה מקיפה של עמדת שד"ל המתפתחת על היחס בין התורה לפילוסופיה, עמדתו השלילית כלפי הרפורמים האוחזים באופן קיצוני בדרך ארץ ועל האטיציזמוס מול היודאיזמוס (יוונות מול יהדות), ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 211-219, 307-343, והנ"ל, הכפולה, עמ' 70-92.

בהקדמה להמשתדל שנדפס גם תחת הכותר "נגד שפינוזה", כטיעון נגד הרציונליזם הספקולטיבי – האטיציזם: "ההתפלספות הזאת העושה כח המחשבה עיקר האדם, והמלמדת להשפיל מעלת המית הלב, התפשטה מאד באנשים ובספרים, והיו תולדותיה התגברות החשבון, התחבולה והערמה, והתמעטות החמלה והחנינה, האהבה והחסד."³⁴

בתקופה המודרנית אנו מוצאים, אפוא, עוד כמה משמעויות של הביטוי 'דרך ארץ':

- עמדה מוסרית אוניברסלית
- חובות בין אדם לחברו
- כל מה שאמיתי, טוב, ויפה בתרבות המערבית
- לימודי חול כלליים
- פילוסופיה זרה
- חנופה, ערמה, גאווה, שקר וצביעות

סיכום

הביטוי 'דרך ארץ' הוטבע על ידי התנאים במסכת אבות במשנה, אולם מדבריהם התמציתיים קשה לקבוע מה בדיוק משמעות הביטוי בעיניהם. לפיכך, רבו המשמעויות שניתנו לביטוי במהלך ההיסטוריה, כל תקופה לצרכיה. דרך ארץ במשנה עומד מול הביטוי 'תורה' או 'תלמוד תורה', כלומר, הוא מתייחס לנושאים בתחומים שאינם בגדר תורה והלכה אך מעבר לכך אין הגדרה מדויקת יותר. דברי רבן גמליאל שהובאו בראשית הפרק כוללים שני משפטים. בראשון נאמר דרך ארץ ובשני נאמר מלאכה. האם מדובר בכפל עניינים במילים שונות, וגם דרך ארץ היא מלאכה? או שמדובר בשני משפטים שונים, ודרך ארץ היא ביטוי רחב יותר? ר' אלעזר ור' ישמעאל קובעים ששני התחומים חשובים לאדם, אך אינם קובעים אם אחד מהשניים דומיננטי יותר או שניהם שווים. בניגוד להם, ר' נחוניא ורשב"י קובעים שעיסוק בתורה דוחה את המחויבויות של דרך ארץ. האם הם חושבים שתלמידי חכמים זכאים להתפרנס מן הציבור, או שהקב"ה ידאג להם? האם הם חושבים שדרך ארץ היא בכלל תחום שלילי ומזיק או שהיא רק משנית או מיותרת? האם באמת יש כאן מחלוקת או שאפשר ליישב את שתי העמדות? ר' ישמעאל בן נחמן קובע כי דרך ארץ קדמה לתורה. האם קדימות זו היא רק קדימות בזמן או בסדר הלימוד, או שהיא גם ערכית? האם יש מעמד לדרך ארץ בלי תורה?

שאלות אלה עמדו לפני הפרשנים והחכמים מאז ימי המדרש והתלמודים, ואפשרו מגוון משמעויות לביטוי 'דרך ארץ' ומגוון פרשנויות ועמדות סביב השאלות האלה. בפרק זה הבאתי את המגוון הזה לפניך הקורא, נשאר לך רק לגבש את עמדתך בעצמך ולבחור.

פרק ג: האמת הכפולה במגילת קהלת

מבוא

כל מי שמכיר את כתביי הקודמים יודע כי אני חסיד של עמדת האמת הכפולה. לפי עמדה זו, הסתירות שמתגלות בין מסקנות התבונה האנושית במדע, בפילוסופיה ובמוסר, לבין היגדי ההתגלות כפי שנמסרו בכתבי הקודש הנבואיים – אינן ניתנות ליישוב על ידי שילוב, סינתזה, פרשנות או הרמוניה כל שהיא. המאמין המודרני גם אינו יכול לבחור באחד משני תחומי הסתירה כי הוא חי בשני העולמות ומעוניין בשניהם. לפיכך, עמדת האמת הכפולה היא העמדה היחידה שאינה מאולצת, נאיבית, אפולוגטית, אשלייתית או פוגעת ביושר האינטלקטואלי. לפנינו שתי אמיתות שלמות שאי אפשר לאחות ביניהן בעולם הזה שלנו, אלא עלינו לחיות עם שתיהן. רק אצל אלוהים מתאחדות כל הסתירות, ואנחנו רחוקים מעולמו מרחק שאינו ניתן לגישור על ידי האדם – "כי האלוהים בשמים ואתה על הארץ" (קהלת ה א).

במחקריי מצאתי כי הוגי היהדות הראשונים שהחזיקו בעמדת האמת הכפולה היו ר' יצחק אלבלג (מחצית שנייה של המאה ה-13) ור' אליה דלמדיגו (1458-1493).¹ אולם בחשיבה נוספת שהקדשתי לשאלה זו צץ במוחי הרעיון שמאחר שמגילת קהלת מכילה בתוכה כל כך הרבה סתירות וחלקן בלתי מיושבות בדרך הפשט, כדאי לבדוק אם קהלת, שהיה הוגה הדעות הראשון בעולמה של היהדות, החזיק בעמדה מעין זו כבר בתקופת המקרא. לצורך זה אנסה בהמשך הפרק לנסות לפרש את המגילה לפי ההנחה שזו תפיסת כותב הטקסט כפי שהוא לפנינו. לפיכך, זוהי הראייה תהיה של מחשבת ישראל ולא של מחקר המקרא.

חז"ל סברו שאת המגילה חיבר שלמה המלך וכתב היד נערך והועלה על הכתב על ידי המלך חזקיהו וסיעתו.² הסתירות במגילה הטרידו את חז"ל מאוד, שכן

1 ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 243-247, 330-339; הנ"ל, הכפולה, עמ' 85-92; הנ"ל, בין דת לדעת א; הנ"ל, בין דת לדעת ב, עמ' 9-11, 178-181; הנ"ל, החכמה, עמ' 11-41, 249.

2 בבלי, בבא בתרא יד ע"א; שיר השירים רבה פרק א; קהלת רבה פרק א.

הן הכילו גם קוטב של הסתירה המנוגד למסורת התאולוגית שלהם והוא נראה להם מסוכן. סתירות אחרות שמצביעות לכאורה על חוסר עקיבות והפכפכות, מלמדות שהטקסט אינו יכול להיות השראה של רוח הקודש משום שהיא אמת מוחלטת ובלעדית שאינה סובלת סתירות. לפיכך שקלו חז"ל לגנוז את הטקסט.³ אולם הפסוקים האחרונים והמסכמים של המגילה הכריעו את הכף לזכותה: "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם. כי את כל מעשה, האלהים יבא במשפט על כל נעלם, אם טוב ואם רע".⁴ את הסתירות בטקסט יישבו על ידי פרשנות ודרשנות. הפרשנים הקלסיים שאחרי חז"ל טיפלו בכל סתירה בטקסט באותו אופן.

בפירושו למגילה אברהם אבן עזרא איתר בה תשע סתירות, טיפל בהן בנושא בפני עצמו והוסיף: "והמחפש היטב ימצא עוד כאלה בספר הזה".⁵ ואכן, מרדכי זר-כבוד, במבוא של פירושו למגילה בסדרת "דעת מקרא" כותב כי הוא מצא עשרים סתירות.⁶ זר-כבוד עצמו – כמו חז"ל, אבן עזרא ומפרשים מסורתיים רבים אחרים, קלטיים כמודרניים – ניסה ליישב את הסתירות ולעשות ביניהן הרמוניזציה. הפרשנים שהוזכרו לעיל הסבירו את הסתירה בכמה אופנים: כל אחד משני קוטבי הסתירה מיוחס לנסיבות או מצבים שונים זה מזה; אחד הקטבים הוא מוחלט והאחר מותנה; אחד הקטבים הוא יוצא מן הכלל והאחר הוא הכלל. לרוב, הסברים אלו אינם כתובים במפורש בכתובים, אם כי לפעמים הם משתמעים מתוך ההקשר. חוקרי המקרא סבורים כי המגילה חוברה במאה החמישית או בתחילת המאה הרביעית לפני הספירה – התקופה הפרסית, היא תקופת שיבת ציון, ומסיקים זאת בעיקר מלשונה (פתגם ופרדס הן מילים פרסיות).⁷ לדעתם, ייתכן שקהלת היה הממונה על ירושלים מטעם מלך פרסי או יווני (מבית תלמי או מבית סלבקוס), אולי מצאצאי בית דוד, או שהיה מנכבדי ירושלים. פירוש הכינוי קהלת הוא: דורש או מוכיח ברבים.⁸ מחקר המקרא על ספרות החוכמה מתלבט בין שתי מגמות. רוב

3 כבלי, שבת ל ע"ב; משנה, ידיים, ג ה, פסיקתא דרב כהנא ח, סא, א.

4 קהלת יב יג-יד.

5 ראב"ע, קהלת, ז ג.

6 ראו זר-כבוד, "קהלת", עמ' 24.

7 אם כי יש שמעריכים שהיא מאמצע המאה הרביעית לפני הספירה – תחילת התקופה ההלניסטית, או אפילו מהמאה השלישית (רעיון עליית הנשמה ועוד), על כך ראו גינזברג, קהלת, עמ' 50-54. לגורדיס, (Kohleth, p. 67), פוקס וקליין ("מבוא", עמ' 164) ושנאן (קהלת, עמ' 18-21) נראה סביר ביותר לקבוע את מועד החיבור לאמצע המאה השלישית, אם כי שנאן דוחה את האפשרות שקהלת החזיק בתורת הישארות רוח האדם השבה לאלוהיה לאחר המוות ואת קיומה של מערכת משפט בעולם הבא, ראו שם, עמ' 29.

8 ראו גינזברג, קהלת, עמ' 53, 59; פוקס וקליין, "מבוא", עמ' 164, 167; הנ"ל, קהלת, עמ' 170; שנאן, קהלת, עמ' 11.

החוקרים סבורים כי הפסוק הפותח הוא כותרת מעשה ידי עורך וששת הפסוקים האחרונים הם נספח שלא נכתב על ידי המחבר, אולם לגבי כל היתר אין תמימות דעים. יש הסוברים כי גם לב הטקסט המקורי עבר עריכה, ועורכים של הטקסט הכניסו לתוכו על דעת עצמם מילים או משפטים שלמים בעלי תוכן דתי-אמוני כדי ליישבו ולאפשר את הכנסתו לקאנון.⁹ עם זאת, הם חלוקים בשאלת זיהויים של הפסוקים שנתחבו. הסבר כזה הוא לטעמי מדרון חלקלק, כי בדרך זו אפשר לפתור כל קושי בקלות רבה מדי ואין מי שיעצור ויאמר 'עד כאן'. חוקרים אחרים, בהם גורדיס, רופא וקליין, סבורים כי לב המגילה היא מעשה ידי כותב אחד. כמו מעשי המאספים של משלי וכן סירא, הוא אסף (הפעם בכוחות עצמו) משלים ופתגמי חוכמה ומוסר שקדמו לו בישראל ובעמים מן המזרח הקרום וציטט אותם, וכן ניסח כמה דברי חוכמה משלו. אבל בניגוד לקודמיו, הוא לא היסס לבקר את המאמרים האלה, לדחות אותם על פי ניסיון החיים שלו ולהגדיר אותם כהבל.¹⁰ אולם גם הסבר זה אינו משכנע שכן בדרך כלל המחבר שלנו אינו מגלה לקורא מה משלו ומה משל אחרים, מה מקובל עליו ומה לא. נדרשה מהחוקרים האלה גמישות לולינית כדי לקבוע היכן מסתיימים דברי המתנגד ומתחילים דבריו של קהלת, ולפעמים החיתוך נעשה בתוך הפסוק. פיש¹¹ סובר כי כל המגילה נכתבה על ידי מחבר אחד שמתאר בה את התפתחות הפילוסופיה הפופריאנית שלו בדיאלוג שהוא מקיים בינו לבינו. במהלך חייו המתוארים במגילה, המחבר מבין את חוסר יכולת התבונה להגיע לאמת מוחלטת ומסיק שהדיון הפילוסופי צריך להיות פתוח ועליו לעודד הפרכות של השערות קודמות כדי לאפשר קדמה והשערות חדשות טובות יותר. לטעמי זו פרשנות מרחיקת לכת ולא סבירה והרבה מפירושי הפסוקים אצל פיש נראים לי מאולצים. שנאן¹² סיכם בקיצור ודיוק את רוב ההצעות השונות ליישוב הסתירות, כולל עמדה שלפיה מדובר ב"דיאלוג מתמשך פנימי בלבו ובמחשבתו של המחבר".¹³ תחילה הוא מצמצם את הדיון רק להצעות המופיעות באותה יחידה ספרותית, והן מיעוט. בחלק ממיעוט זה נשקפת סתירה שנובעת מהפער בין ראיית המציאות של קהלת לבין דוגמה דתית

9 ראו להלן הערה 40 את דעתו של גינזברג.

10 רופא, המקרא, עמ' 408-411; קליין, "מבוא", עמ' 163-164; 73-74. Gordis, *Koheleth*, pp. 73-74; 164-163. גורדיס מציין שם את השפעת עולם החוכמה המזרחית של אותו זמן לצד השפעת האמונה היהודית, המשמשות אצל המחבר בערכוביה. המחבר ניסח בעצמו כמה מדברי החוכמה האלה והסתייג מהם. כמו כן, גורדיס מקבל את ההצעה שבחלק ממופעי הסתירה מדובר בציטוטים של חכמים אחרים שאיתם משוחח ומתפלמס קהלת.

11 פיש, חכמה, עמ' 101-141.

12 שנאן, קהלת, עמ' 22-24.

13 שם, עמ' 24.

שאינה מתממשת. מתברר ששנאן אינו מתרגש מהסתירות, נוטה להמעיט ממספרן ומעוצמתן ומעדיף הרמוניזציה. עם זאת, ראוי לציין כי הוא נרתע מהצעות ספקולטיביות ליישוב הסתירות ומסכם:

ריבוי ההצעות מעיד על הקושי שבהתמודדות עם הסתירות שבמגילה, וייתכן, בפשטות, לפטור את הסוגיה כולה בקביעה כי המגילה נכתבה במהלך תקופה לא קצרה, שבה גיוון מחברה את תפיסותיו, הן משום ששינה את דעתו והן בשל ההקשרים השונים שבהם נדונו סוגיות שונות. בסופו של דבר, כאמור, לא זכתה המגילה לעריכה אחרונה ומהודקת, והסתירות נותרו בה בכחינת חומר לדרשנים ולחוקרים לענות בו.¹⁴

גם הצעה זו היא לדעתי הרמוניסטית ואינה נמצאת בכתובים. לעומת זאת, מיכאל פוקס דוחה את כל ההסברים ההרמוניסטיים של קודמיו, בין אם הם מנסים ליישב את הסתירות בדרך המסורתית ובין אם בדרך הפילוסופית, ובהקדמתו לספר קהלת הוא כותב כך:

קיימים ללא ספק מקרים, שבהם ניתן לתרץ את מה שנראה כסתירה, ואף ישנם פסוקים שקהלת מצטט בהם אמרה עתיקה (שהוא מקבל או דוחה אותה). ניתן למצוא בספר גם ביטויים ופסוקים, שכפי הנראה נוספו מאוחר יותר (יא, ט, הוא דוגמה לכך). אולם אין בכוחן של השיטות הללו לבטל את הסתירות המרובות שבספר, בלא לגרום לעיוותים פרשניים, ומבלי להוציא את הכתובים מפשוטם. הגישה שיש לנקוט בביאור הספר היא כדלהלן: יש להימנע מלכפות על הטקסט אחריות ועקביות שאין להן אחיזה בכתובים. קהלת מתבונן בחיים, בכל "המעשה אשר נעשה תחת השמש", והחיים שהוא רואה מלאי סתירות הם. הוא רואה פאראדוקסים, שבכנותו חסרת הפשרות אינו יכול לתרצם, לא כדי להתאימם לשיטה פילוסופית עקבית כלשהי, ולא כדי להביאם לידי הסכמה עם אמונתו הדתית. למען האמת, הוא מודע לחוסר העקביות שלו עצמו (האירוניה בפרק ו, יב היא עצמית). הפאראדוקסים שהוא רואה מביאים אותו לידי ייאוש (ז, כג; ח, יז), וכישלון החוכמה להסביר פאראדוקסים אלה הוא עיקר המסר של חיבורו. קהלת מעדיף את האמת על פני ה"חוכמה" (אותה חוכמה שמרנית, המשתקפת, לדוגמה, בספר משלי, שבה התבונה האנושית לבדה, וללא כל סיוע אלוהי, מתיימרת למצוא סדר ומשמעות באירועי החיים), משום שבדומה למחברו של ספר איוב, יודע גם קהלת, כי דרכי האמת והחוכמה עשויות להיפרד.¹⁵

14 ש.ם.

15 פוקס וקליין, "מבוא", עמ' 162.

הסברו של פוקס מתקרב לעמדתי נגד הרמוניזציה ובעד איזה שהוא דיאלוג והתלבטויות פנימיות של קהלת, הסבר שציינ אותו גם כהן על פי גאלינג ואחרים.¹⁶ הסבר כזה הציע גם אברמסקי¹⁷ שטען שקהלת הוא ספקן המשוחח עם אחרים ועם עצמו ומתחבט, וכי אין לו עמדה מגובשת. כהן חושב שהסברו של גאלינג סביר אך טוען שהוא אינו מיישב את כל הסתירות, ולמעשה, כהן מקבל את הסבריו ההרמוניסטיים לפי הפשט של זר-כבוד, שאותם אפרט להלן.

מאחר שאין הסבר לסתירות שיכול להתבסס על הטקסט עצמו, אני רוצה להעז ולהציע הסבר נוסף. אני רוצה לטעון כי הדיאלוג במגילה אינו נובע רק מעמדה של התלבטות וספקנות אינטלקטואלית בריאה אלא מעמדה שיטתית, מגובשת, קוהרנטית ומושכלת של אדם מעמיק ונועז. לדעתי, לכך ממצבים פילוסופיים מסוימים, אין במגילה אווירה כללית של ייאוש, אלא דווקא אווירה של השלמה עם מצב הסתירה שנובעת מהכרה במגבלות התבונה האנושית המנועה מלשלב את שתי האמיתות בהרמוניה. הווה אומר, הסתירות שבמגילה אינן מביאות את המחבר לכלל ייאוש ותחושת כישלון מהפילוסופיה והדת, אלא אדרבה, הן מנוסחות כקבלה של המחבר את עמדת האמת הכפולה הדוגלת בשתי אמיתות שמסקנותיהן והיגדיהן סותרים מדי פעם: זו של התבונה וזו של הדת. הוא מנסה בחיבורו להסביר זאת לקורא על ידי עמדת המאמין-פילוסוף שאותה הוא מציג כדיאלוג פנימי של קהלת עם עצמו, ולטעון בפניו שעליו לקבל את שתי האמיתות על אף הסתירות והפרדוקסליות של העמדה ואין לדחות או להעדיף את האמת האחת על האמת האחרת. בהמשך אתאר בפרפרזה קצרה את דברי קהלת לפי הקטעים שזר-כבוד דן בהם במבוא לפירושו.¹⁸ אבחן את הסתירות שמנה זר-כבוד ואת הצעותיו ליישובן,¹⁹ אעלה סתירות נוספות ואביא הסבר משלי שלפיו מחבר המגילה מאמין כי כל אחד מקוטבי הסתירות מכיל אמת – זו של הפילוסופיה, שהיא יצירת התבונה, או זו של דת ההתגלות.

קטעי המגילה והסתירות שעולות מהם

פרק א פס' א-יא

אחד עשר הפסוקים הראשונים של המגילה הם פתיחה שבה מציג המחבר את עצמו

16 כהן, מגילות, עמ' 258-255; Galling, "Koheleth Studies", p. 281.

17 אברמסקי, קהלת, עמ' 16, 19, 23-24.

18 זר-כבוד, "קהלת", עמ' 6-10. ראו גם הצעתו של שנאן, קהלת, עמ' 21, והצעות נוספות אצל כהן, מגילות, עמ' 244-251.

19 זר-כבוד, "קהלת", עמ' 24-25.

כקהלת בן דוד מלך ירושלים, וקובע כי חשיבה פילוסופית ומדעית המבוססת על הידע והניסיון האנושי שנצבר מביאה למסקנה שלכל ההישגים החומריים והעיוניים שהאדם עמל להשיג בימי חייו בעולם הזה (=תחת השמש) אין ערך או רווח אמיתי, יציב ומשמעותי, והם חולפים כמו ההבל העולה מפי כל חי ונעלם באוויר.²⁰ נוסף על כך, מבלי להיכנס לשאלה אם הייתה ליקום התחלה בזמן או שהוא קדמון, קובע קהלת שחוקי הטבע האלוהיים של העולם אינם משתנים, ועל פי חוקיות זו כל התופעות והמאורעות חוזרים על עצמם ושום דבר חדש לעולם אינו קורה. כך מסלול השמש, נשיבת הרוחות, זרימת הנהרות וכל תופעות הטבע שהאדם אינו יכול להקיף ולהכיל. מכאן שאין תכלית מסוימת לעולם ולבני האנוש שחיים בו, שכן במוקדם או במאוחר יאבד זכרם של הרוב. על פי חשיבה זו האדם אינו יכול ליצור קשר עם אלוהים כי הוא נמצא מעבר להשגה (טרנסצנדנטי). אלוהים משמש רק כעוגן לעולם הקיים בזכותו, אך התגלות, השגחה ושכר ועונש שיינתנו משמעות לחיי האדם אינם אפשריים. דברים אלה מבטאים השקפה פילוסופית דטרמיניסטית.

את הסתירה הראשונה זר-כבוד טוען שאפשר למצוא כבר בתחילת המגילה:²¹

(1) מצד אחד אומר קהלת ש"הכל הבל" (א ב), כלומר חולף וכלה, ומצד אחר הוא קובע ש"הארץ לעולם עומדת" (א ד). למרות זאת, זר-כבוד מסביר²² שאין כאן כל סתירה. בני האדם וכל הישגיהם ומעשיהם אכן חולפים במהירות, אך אחרים תמיד באים במקומם לפי חוקי הטבע הבלתי משתנים – "דור הלך ודור בא" (תחילת א ד) – ובאופן זה מעשה אלוהים נשאר לזמן ארוך. עם זאת, האמירה "הכל הבל" עומדת בסתירה לכמה אמירות אחרות של קהלת הנוגעות לאלוהים וליראה שהוא מעורר, ולמצוות, השגחה, בחירה חופשית, משפט אלוהי ושכר ועונש. על כך בהמשך.

פרק א פס' יב – פרק ב פס' כו

עתה עובר קהלת לספר על ניסיונו האישי שהביאו להסקת המסקנות הפילוסופיות-מדעיות האלו. כשליט ירושלים ואיש מוכשר וחכם הוא צבר נכסים עצומים, התנסה בכל התענוגות האפשריים, וגם למד ואסף מידע על העולם, הטבע והאדם בכל תחומי הלימוד והעיסוק הקיימים. את חוכמתו ופיקחותו הרבה הוא מייחס לכישורים שרכש בעמל רב ובסגפנות: אומנות הדיבור, השכנוע, הייעוץ והתחבולה,

20 ראו דיון על המילה 'הבל' בקהלת אצל פיש, חכמה, עמ' 85-86.

21 זר-כבוד, "קהלת", עמ' 24.

22 "שם", עמ' 28.

וכן את אומנות המשפט וערכי המוסר שעליהם הוא מבוסס.²³ הוא התנסה גם בדרך השמחה – העינוגים הפיזיים המופרזים, הסכלות, הבידור והשחוק, אך מהר מאוד הבין שאלו מביאים להתנהגות קלת דעת ושיגעונית ("הוללות") וכי אין באמת על מה לשמוח. לא ברור מדוע נטע אלוהים בלב האדם את התשוקה לדעת. הדבר רק מוביל להכרה מכעיסה וכואבת שאין אפשרות לתקן עיוותים ולמלא חסרונות בחברה האנושית, לא ניתן להבין את שורשי הדברים ואת תכליתם, ושום דבר בעל ערך מתמיד אינו בר השגה. אומנם יש יתרון מסוים לבעל הידע החכם על הכסיל הבור, אבל בסופו של דבר גורלם דומה – את רובם ככולם איש לא יזכור, הנכסים שצברו יעברו לידי יורשיהם והם יאברו שליטה. בסופו של דבר, הוא מגיע למסקנה שגם לדברים שבעולם המעשה, דהיינו כל הנכסים שנצברו, אין חשיבות אמיתית, ומדובר בעיסוק גרוע ומעייף שמדיר שינה מרוב דאגות לשלומו של הרכוש. האמת הזו משניאה את החיים ואת המאמץ האנושי ומייאשת לעיתים, כי אין תכלית לחיים וכל המאמצים והסבל אינם כדאיים. נדמה שקיימות רק ההנאות הרגעיות שבאכילה, שתייה ויתר ההנאות החומריות, ושאלוהים לוקח מהחוטא שאינו מקיים את רצונו את הנכסים שצבר ומעניק אותן כשכר על מעשים טובים למי שמקיים את רצונו ומוצא חן בעיניו. אבל גם הנאות אלו אינן אלא רדיפת (= "רעות", "רעיון") רוח, הן אינן בשליטת האדם והן חולפות.

בקטע זה מוצא זר-כבוד שלוש סתירות אל מול הנאמר בהמשך המגילה:

- (2) מצד אחד נאמר "כי ברב חכמה רב כעס" (א יח), ומצד אחר נאמר "כעס בחיק כסילים ינוח" (ז ט). הסבר פשוט לסתירה הוא שיש להבחין כלפי מי מופנה הכעס. החכם כועס בינו לבין עצמו על כך שאינו מוצא תשובות לשאלותיו, בעוד הכסיל כועס על אחרים בשל חוסר השליטה שלו בעצמו ובשל טיפשותו. אולם בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש שלפי האמת הפילוסופית, ככל שאדם מחכים הוא מכיר בכך שאין תשובות מספקות והדבר מעורר בו כעס. ולעומת זאת, לפי האמת של מוסר ההתגלות הכעס הוא מידה שלילית והחכם הדתי נמנע מכעס.
- (3) מצד אחד נאמר "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עושה" (ב ב); "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה" (ז ב); ו"לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה" (ז ד). מצד אחר נאמר "אין טוב באדם [אלא] שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו" (ב כד); "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה" (ב כו); "אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו" (ג יב); "אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו" (ג כב); "הנה

23 ראו על החוכמה במקרא: רופא, המקרא, עמ' 380-389; קליין, "מבוא", עמ' 162-164; שנאן, קהלת, עמ' 10.

אשר ראיתי אני טוב אשר יפה לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמלו" (ה יז); "ושבחתי אני את השמחה [יען] אשר אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכול ולשמוח" (ח טו); "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך" (ט ז); "כי אם שנים הרבה יחיה האדם בכולם ישמח" (יא ח); ו"שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט" (יא ט). כפי שמפרש גם זר־כבוד,²⁴ הסבר פשוט לסתירה הוא שיש להבחין בין שמחה ועונג מופרזים של ההולל והשתיין לבין השמחה של האדם העמל מפרי עמלו או מלימודו. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש שלפי האמת של הפילוסופיה אין שום סיבה להיות שמח ולהתענג בעולם ללא תשובות, והאכילה והשתייה מעבר לנדרש הם מפגעים המרחיקים את החכם משאיפותיו. לעומת זאת, לפי האמת של מוסר ההתגלות, השמחה היא מידה חיובית והאדם המוסרי ירא האלוהים שעושה טוב ראוי לשמוח וליהנות מהשכר שקיבל.

(4) מצד אחד נאמר "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות" (ב יג), ומצד אחר נאמר "כי מה יותר לחכם מן הכסיל?" (ו ח). הסבר פשוט לסתירה הוא שבמהלך החיים יש לחכם האינטלקטואל יתרון, אבל בטווח הארוך לכולם יהיה אותו סוף. זר־כבוד מציע²⁵ עוד הסבר פשוט אפשרי. הוא מציע שיש יתרון לחכם אם חוכמתו מקצועית ושימושית, אבל אם היא לא כזו הוא ייאלץ לעמול לפרנסתו בדיוק כמו הכסיל. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש שלפי האמת של מוסר ההתגלות יש יתרון ושכר לחכם העושה טוב לפי רצון קונו בעוד הכסיל החוטא נענש. לעומת זאת, לפי האמת של הפילוסופיה אין לדבר ערך כי אין בכלל שכר ועונש.

פרק ג פס' א-כב

קהלת ממשיך לעסוק בחוסר התכלית והיתרון שבחיי המעשה. תחילה הוא מביא לנו קטע שירי על הזמנים שבחיינו של האדם. הוא פותח בהצהרה כי לכל הצרכים של האדם, על הניגודים שבהם, יש זמן מתאים. הוא מונה ארבעה עשר צמדים של צרכים מנוגדים, ומסביר שכל אחד מעשרים ושמונה הצרכים נדרש במצב ובמועד המתאימים לו. הוא מסיים בטיעון שאין אפשרות לכוון את המועד, וגם מי שיעמול ויצליח מדי פעם לכוון את העת לצורך מסוים לא ישיג שום יתרון ממשי וקבוע. אלוהים ברא אדם עם שאיפות לדעת וליצור אך הגביל את יכולותיו

²⁴ זר־כבוד, "קהלת", עמ' 29-30.

²⁵ "שם", עמ' 30.

להשיג בשכלו את מעשי הבורא. כך נשארת לאדם רק ההנאה הרגעית שבאכילה ושתייה, וגם הנאה זו מותנית בהחלטה של אלוהים. רק מעשי האלוהים יתקיימו לעולם ואילו האדם מוגבל כדי שיכיר בקוצר ידו ויירא את בוראו. בחברה האנושית תמיד היו אי צדק, עוול ורשע, אפילו בבתי המשפט, ורק אלוהים הוא משענתם של הנרדפים. הוא שופט את כולם ויודע להבחין בין הרשע לצדיק ולגמול להם במועד שייראה לו. בני האדם חושבים שאלוהים בחר בהם מכל שאר בעלי החיים, אולם למעשה אין הם שונים מן הבהמות. אותה רוח חיים נמצאת בכלם וכולם מתים כשהרוח יוצאת מהם, ואין יתרון לאדם מן הבהמה כי כולם בני חלוף כמו הבל פה. כולם נוצרו מעפר וחוזרים לעפר, ואין כלל ביטחון שרוח האדם אכן עולה למעלה ורוח הבהמה יורדת למטה. על האדם ליהנות ממה שקיבל ואל יעסיק עצמו בשאלה מה יקרה לו לאחר מותו, שכן התשובה עליה היא מעבר להשגתו. גם בקטע זה מוצא זר־כבוד שלוש סתירות:

(5) מצד אחד נאמר "את הכל עשה יפה בעתו" (ג יא), ומצד אחר נאמר "מי יוכל לתקן את אשר עתו" (ז יג). אפשר לומר בפשט הדברים כי במבט שטחי נראה שהעולם שברא אלוהים אכן פועל יפה ונענה לפעילות האנושית – כל אדם באומנותו. אולם כבר בהמשך ההיגד הראשון נאמר שבסופו של דבר אין האדם מסוגל להבין את מכלול מעשי הבורא, ובהיגד השני נאמר שבמבט מעמיק של האדם המוגבל מטבעו, התוצאות נדמות מעוותות ולא צודקות.²⁶ בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש את ההיגד הראשון בהתאם לאמת הדתית של ההתגלות, ולפיה כוונת ההיגד היא שמעשי הבורא כולם יפים וצודקים. מנגד, לפי האמת הפילוסופית אין שכר ועונש, החזק גובר והצדק נפגע ונשלט על ידי אינטרסנטים המעוותים אותו כרצונם.

(6) מצד אחד נאמר "את הצדיק ואת הרשע ישפט האלהים כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם" (ג יז), ומצד אחר נאמר "כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה" (ט י). בפשט הדברים נראה כי אין כאן סתירה. ההיגד הראשון עוסק בשכר ועונש, וקובע כי בסופו של דבר אלוהים שופט בצדק את הצדיק הזכאי ואת הרשע החייב וכל אחד מקבל את הגמול המגיע לו. ההיגד השני עוסק בהמלצה לאדם לפעול ככל יכולתו בעולם הזה וליהנות מפרי עמלו, שכן בעולם הבא אין האדם פעיל – לא עסקית, לא חברתית ולא עיונית, ולפיכך אין לו לצפות שם לשום שינוי או תועלת.²⁷ בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש שההיגד הראשון הוא

26 "שם", עמ' 28.

27 שם, עמ' 32.

האמת המוסרית של ההתגלות, ואילו ההיגד השני הוא המסקנה של האמת הפילוסופית שאין שכר ועונש כלל וגם אין שום קיום לאחר המוות. (7) מצד אחד נאמר "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ" (ג כא), ומצד אחר נאמר "וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה" (יב ז). זר-כבוד מפרש בשם המאירי²⁸ שהפשט של ההיגד הראשון הוא שהאדם אינו מסוגל להוכיח בשכלו כי גם אחרי המוות יש הברדל בין רוח האדם לרוח הבהמה. ההברדל המשוער הוא שנפש האדם עולה למעלה לחיים נצחיים ואילו רוח הבהמה יורדת לאדמה ואוברת, אולם שכל האדם מוגבל רק לתחום העולם הזה. ההיגד השני קובע שעל אף שלא ניתן להוכיח זאת, הדברים ברורים למחבר – גוף האדם כלה אך רוחו עולה לשמיים. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש את ההיגד הראשון לפי האמת הפילוסופית שלפיה אין עולם הבא והמשך לרוח האדם, כפי שאין כאלה לבהמה, ולכולם עתיד גזור מראש (דטרמיניזם). ואילו את ההיגד השני אני מציע לפרש לפי האמת הדתית שלפיה יש בחירה חופשית, משפט וגמול, ועולם הבא לרוח האדם.

פרק ד פס' א-טז

בקטע זה עובר קהלת לתאר את החיים בחברת בני האדם על עיוותיה וקשייה, ונותן המלצות איך להישמר בה. הוא מתאר חברה שבה החזקים עושקים את החלשים בשל תחרות הנובעת מקנאה, רדיפה אחרי העושר ואי הסתפקות של אדם בחלקו. לפיכך, מצבם של המתים עדיף מזה של החיים, ועדיף על שניהם מי שלא נולד ולא יחווה את העיוותים. אפשר לנסות להינצל מהסכנות רק בדיבוק חברים, אולם בסופו של דבר, אין העתיד צופן בחובו תקווה לשינוי חברתי. גם קטע זה מכיל שלוש סתירות:

(8) מצד אחד נאמר "ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עדנה" (ד ב) ו"טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו" (ז א), ומצד אחר נאמר "כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת" (ט ד) ו"ומתוק האור וטוב לעינים לראות את השמש" (יא ז). זר-כבוד מסביר²⁹ את הפשט על פי הפרשנים הקלסיים שלפיהם את ההיגדים האלה יש לקרוא כל אחד בהקשר שלו. כפי שמסביר אבן עזרא – ההיגד הראשון מתייחס רק לכני אדם שסבלו קשות מידי עושקיהם כל החיים. לאנשים אלה עדיף המוות שאחריו אין יותר סבל מן החיים האלה. ההיגד השני מתייחס לאדם צדיק

28 שם, עמ' 28.

29 שם, עמ' 29.

שנפטר לאחר שבשמל רב ומאבקים עם עצמו ועם המציאות הקשה, צבר לעצמו בחייו שם טוב. מצבו לאחר פטירתו טוב בהרבה ממצבו בעת שנולד – אז כל המאמצים והמאבקים היו עדיין לפניו וכלל לא ברור היה שיצליח לכנות לעצמו שם טוב. ההיגד השלישי והרביעי הם כלליים ומציגים את השקפת קהלת כי החיים בעולם הזה הם תופעה חיובית באופן עקרוני, האדם חווה ביום את השמש ואת אורה והדבר מאפשר לו לכנות את חייו. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש ששני ההיגדים הראשונים שלפיהם לחיים אין ערך מתמיד ומשמעותי, מייצגים את האמת הפילוסופית שלפיה כל מעשי האדם חולפים כהבל פה. לעומת זאת, שני ההיגדים האחרונים מייצגים את האמת המוסרית של ההתגלות שלפיה החיים מקודשים ויש לקיים בהם את הטוב כרצון האלוהים.

(9) מצד אחד נאמר "הכסיל חובק את ידיו ואוכל את בשרו" (ד ה), ומצד אחר נאמר "טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח" (ד ו). זר-כבוד מסביר³⁰ לפי הפשט כי ההיגד הראשון מדבר בגנות העצלן שחובק את ידיו ולא עמל כלל למחייתו, שסופו עוני מרוד עד כדי רעב ללחם. ההיגד השני מדבר בגנות רודף הבצע שאין לו מנוחה מעמלו, ובשבח המסתפק במועט שעיתותיו בידו גם למנוחה ונחת. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש שלפי האמת הפילוסופית אין טעם להרבות עמל שאין לו ערך, אך לפי האמת של ההתגלות האדם מצווה לצבור נכסים כמיטב יכולתו ולא להתעצל, כדי שיוכל להשתמש בהם לעשות טוב לזולת ולחברה לפי רצון הבורא.

(10) מצד אחד נאמר "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל" (ד יג), ומצד אחר נאמר "אי לך ארץ שמלכך נער" (י טז). זר-כבוד מסביר³¹ לפי הפשט שההיגד הראשון קובע כי אבן הבוחן לבחינת מלך ראוי היא חוכמתו ולא כמות נכסיו או רוב ימיו. ההיגד השני עוסק בקינה על מדינה שבה עבד (=נער) עלה למלוכה בכוח הזרוע או בקנוניה. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש שלפי האמת של מוסר ההתגלות עדיף איש חכם ומוסרי על פני כסיל. אך לפי האמת של הפילוסופיה אין משמעות ממשית לחוכמתו או כסילותו של המלך, ומה שיכול לשנות במידה מסוימת וזמנית הוא אם הוא נער בעל אופי קפריזי שיטלטל את הממלכה, או מבוגר יציב יותר.

30 שם, עמ' 30.

31 שם, עמ' 32.

פרק ד פס' יז – פרק ה פס' ז

בקטע זה מנחה קהלת את התלמיד הקורא את משנתו איך להתנהג בבית המקדש ומה צריך להיות טיב הקשר של האדם עם אלוהים. הרעיון המוביל כאן הוא יראת אלוהים. יש להיזהר בדיבור על אלוהים ולמעט בדיבור על נושאים תאולוגיים שכן המרחק בינו לבין האדם אינו ניתן לגישור ולכן לא יוכל האדם להבינו. כמו כן, יש להימנע ככל האפשר מנדרים למקדש אך יש לקיים בדייקנות את הנדר ולא לחפש תירוצים לא לקיימו, שכן אלוהים יכעס ויגבה את חובו. גם אין לפקפק בהשגחתו של אלוהים ובצדקת משפטו, גם אם נראה שאין צדק ומשפט ישר בחברה האנושית והאדם האלים שעושק מצליח.

בקטע זה אין זר-כבוד מוצא סתירות. אולם לדעתי קטע זה וכל הקטעים במגילה שעוסקים בהנהגה אלוהית צודקת של הבריאה והכוונת האדם לפעילות מוסרית אמונית כתכליתה, עומדים בסתירה להיגדים בתחילת החיבור ובמהלכו שנאמר בהם שהכול הבל, אין אפשרות לקשר עם אלוהים ואין משמעות ותכלית לחייו ומעשיו של האדם, והכול זמני, חולף ואובד. לסתירה זו התכוונתי בדבריי לעיל בדיון בסתירה מספר 1. ואכן, לדעתי גם כאן אפשר לפרש את היגדי ההבל לפי האמת הפילוסופית, ואת היגדי יראת האלוהים, כמו הקטע הנוכחי, לפרש על פי האמת הדתית המוסרית של ההתגלות. כאמור לעיל, יש חוקרי מקרא הסבורים שכמו בספר משלי גם בקהלת אפשר להבחין בעריכה של המקור. הפסוקים על יראת אלוהים במשלי ובקטעים מסוימים במגילה (כמו קטע זה וסופה של המגילה) הם קטעים שנשתלו מאוחר יותר כדי לתקן את הקביעה החילונית ולאפשר את הכללת שני החיבורים הללו בקאנון כתבי הקודש.³² עוד דוגמה לכך מצויה בפרק ג פסוקים טז-יז. בפסוק טז נאמר "מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע", ומייד אחריו בא פסוק התיקון: "אמרת אני בלבי את הצדיק ואת הרשע ישפט האלוהים". החוקרים יציעו שמדובר בעריכה. גם אם צודקים החוקרים, עלינו להבין את מעשה העורך. אני מציע שהמגילה כפי שהיא לפנינו, ערוכה או לא, משקפת עמדה של אמת כפולה ולפיה את ההיגד הראשון בפסוק טז אפשר להבין לפי האמת של הפילוסופיה ואת ההיגד השני בפסוק יז אפשר להבין לפי האמת של ההתגלות המוסרית. בדרך זו אפשר לפרש את כל יתר ההיגדים הסותרים.

פרק ה ח – פרק ו ט

בקטע זה מגנה קהלת את מי שעמל באופן מופרז כדי לצבור עושר ונכסים. מי שעובד בשדה למחייתו עדיף על זה שעמל ורודף אחר הממון וצובר אותו.

32 ראו רופא, המקרא, עמ' 405-408, 410-411.

ללא שובע. העשיר אינו ישן בלילה מדאגה לשלום נכסיו, ואילו שנת העובד מתוקה. נכסים רבים מדי עלולים להיות לעשיר לרועץ, שכן הם מזמינים חמדנים, נוכלים וגזלנים שלא ישאירו מאומה ליורשיו. לעומת זאת, המסתפק במועט שמח בחלקו ואינו חושש. עשיר מצליח ושמח הוא תופעה נדירה ומתנה מיוחדת מאלוהים. בעשירות יתר יש סכנות: נכסיו של עשיר בודד וקמצן ללא בנים עוברים לאחר מותו לידי זרים. לצידו, עשיר מרובה צאצאים שלא הספיק ליהנות וירד מנכסיו, עדיף היה לו שלא נולד. עמל הצבירה מיותר. החכם כמו הכסיל צריכים לעמול לפרנסתם ועדיף להם להסתפק כמה שניתן להשגה ולא לרדוף אחר משאלות לב דמיוניות שאינן אלא הבל בלתי מושג. צבירת נכסים לשמה היא דבר מגונה גם לפי הפילוסופיה וגם לפי דת ההתגלות. לפיכך, לא נמצאו סתירות בנושא זה.

פרק ו פס' י – פרק ז פס' יב

בקטע זה רשם קהלת סדרה של דברי חוכמה בנושאים שונים: (א) האדם הוא יצור נחות לעומת אלוהים ואין לו אפשרות להתווכח איתו. הוא גם לא יכול לדעת מה באמת טוב עבורו ומה יקרה אחרי מותו. (ב) שם טוב שרכש אדם בימי חייו הוא חשוב ביותר ויום פטירתו בשם טוב עדיף על יום לידתו עם אפס הישגים. (ג) טוב ללכת לבית אבלים מאשר ללכת לבית משתה, שכן בבית האבל עושים חשבון נפש, רוכשים ענווה וצניעות ולומדים להימנע מעיסוק בהבלים, בעוד שבבית משתה מתרדדים במהירות להוללות שיגעונית, ליצנות ועבירות נגד המוסר. (ד) הכעס של החכם שמחשבותיו רציניות עדיף על צחוקו של הכסיל שרק מחפש עינוגים ומשתאות, כי כעסו של החכם נובע מלב טוב שמטרתו חינוכית. (ה) טוב לשמוע תוכחה וביקורת מאיש חכם מאשר להאזין לשיר כסילים שכולו ליצנות והבלים. (ו) אדם חכם יימנע מליטול מתנת ממון שמקורה בעושק או שוחד כי הם יהפכו אותו להולל, יפגעו בכושר השיפוט שלו ויגרמו לו לעשות עוול. (ז) כאשר עניין כלשהו מסתיים בטוב, עדיף סופו על ראשיתו, עת שהדברים לא היו ברורים וטרם נפתרה הבעיה. (ח) טוב הסבלן מן הגאוותן, לכן אל ימהר האדם לכעוס וישקול היטב את תגובתו. החכם מאופק והכסיל מהיר חמה. (ט) הטענה הנוסטלגית שלפיה בעבר היה טוב יותר אינה טענה חכמה, שכן מה שהיה הוא שיהיה ואין חדש תחת השמש, כלומר, גם הרעות וגם הטובות חוזרות על עצמן. (י) יש יתרון בעולם הזה לצירוף של חוכמה וידע במקצוע טוב עם עושר של נכסי קרקע והון לצורכי פרנסה. החוסה בצילן של המקצועיות והנכסים מוגן היטב. מצבו של בעל המקצוע הוא טוב במיוחד, שכן זו סגולה שאינה הולכת לאיבוד ותמיד תפרנס ותחיה את בעליה.

בקטע זה מצא זר-כבוד ארבע סתירות נוספות שטרם נדונו:

- (11) מצד אחד נאמר "טוב כעס משחוק" (ז ג), ומצד אחר נאמר "והסר כעס מלבך" (יא י). זר־כבוד מסביר את הפשט על פי רס"ג.³³ לפי ביאורו ההיגד הראשון עוסק בחכם שכעסו הפילוסופי עדיף על צחוק הליצנות של הכסיל, בעוד שההיגד השני עוסק באדם רגיל שכעס ורוגז מעכירים את רוחו ועדיף לו לשמוח בחלקו וליהנות כל עוד הוא צעיר. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש את ההיגד הראשון לפי האמת הפילוסופית, ובפרשנות זו ההיגד עוסק בכעסו של החכם המופנה כלפי עצמו בשל מוגבלות התבונה שלו ובקושי שלו להבין את המציאות הקשה של עול ועושיק בחברה. ההיגד השני מתפרש לפי האמת של ההתגלות המוסרית ולפיה הכעס הוא מידה מגונה ומזיקה (ראו גם סתירה מספר 2).
- (12) מצד אחד נאמר "ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה" (ז יב), ומצד אחר נאמר "וגם לא לחכמים לחם" (ט יא). זר־כבוד מסביר³⁴ לפי הפשט שההיגד הראשון עוסק בחוכמה שימושית של התמחות מקצועית המפרנסת את בעליה. ההיגד השני עוסק בחוכמה עיונית אינטלקטואלית של יכולות דיבור וייעוץ שאין בה ערובה לפרנסה. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש את ההיגד הראשון לפי האמת של ההתגלות ולפיה החכם הדתי והמאמין מוצא סיפוק בחייו בכל מצב, ואילו את ההיגד השני לפרש לפי האמת הפילוסופית שמצרה על כך שהחכם הפילוסופי מתקשה להתפרנס למחייתו בחברה בעייתית שקני המידה שלה הם חומריים.
- (13) מצד אחד נאמר "ברע פנים ייטב לב" (ז ג), ומצד אחר נאמר "חכמת אדם תאיר פניו" (ח א). זר־כבוד מסביר לפי הפשט³⁵ כי ההיגד הראשון קובע שהכעס של חכם כלפי מי שראוי להזעמת פנים נובע מכוונתו הטובה. ההיגד השני מתאר את סבר פניו הנעים בדרך כלל של החכם, המשקף את פנימיותו. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש את ההיגד הראשון לפי האמת הפילוסופית ולפיה חומרת ארשת הפנים והרצינות של החכם מעידים על הכעס הפנימי שלו הנובע מטיבן המעולה של המחשבות העמוקות שלו, ואילו את ההיגד השני יש לפרש לפי מוסר ההתגלות שהחכם הדתי הוא מקור השראה מאיר לסביבתו.
- (14) מצד אחד נאמר "טוב לשמוע גערת חכם" (ז ה) ו"דברי חכמים בנחת נשמעים" (ט יז), ומצד אחר נאמר "וחכמת המסכן בזויה ודבריו אינם

33 ראו זר־כבוד, "קהלת", עמ' 30.

34 "שם".

35 "שם", עמ' 31.

נשמעים" (ט טז). זר-כבוד מסביר³⁶ לפי הפשט שההיגדים הראשונים קובעים שבדרך כלל חכמים ידועים שמדברים בנחת מצליחים להעביר את המסר, וכדאי לקבל את הגערות שלהם בהבנה מתוך רצון לתקן. ההיגד השני עוסק בחכם בן-עניים שלא יצא לו שם וחוכמתו בזויה ולא מוערכת, ולכן, על אף שהציל את העיר בחוכמתו, שוכחים אותו וחבל, שהרי "טובה חכמה מגבורה" (ט יג-טז) וכבר נקבע במגילה לעיל ש"טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל" (ד יג). בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש את ההיגדים הראשונים לפי האמת הדתית שלפיה החכם הדתי מקובל על העם ללא תנאי, ואילו את ההיגד השלישי אני מציע לפרש לפי האמת הפילוסופית שהמציאות היא שדברי החכם מתקבלים כאשר הוא עשיר, אולם את החכם העני לא מעריכים ולכן לא מקשיבים לו.

פרק ז פס' יג – פרק ח פס' יז

בקטע זה מעלה קהלת לדיון את שאלת הגמול האלוהי שאותה כבר העלו הנביאים. המציאות בחברה האנושית מלמדת כי הצדק האלוהי מופר לרוב כך שצדיק ורע לו ורשע וטוב לו. בעיה זו מטרידה גם את המאמין והפילוסוף קהלת. הוא מביט בתוצאות המעשה האלוהי ורואה עיוותים שאין לאדם אפשרות לתקנם. לכן הוא קובע שיש לקבל בהכנעה את המצב הבלתי מובן הזה, לשמוח על יום טובה ולהכיל יום רעה, כי גם הטוב וגם הרע באים מאלוהים. קהלת ממליץ לאדם לא להיות יותר מדי צדיק ולא להתאמץ יותר מדי לרכוש חוכמה, כי אין שום ביטחון שאלו באמת מסייעים, אלא להפך, הם רק מוסיפים לאדם דאגות ודיכאונות. מנגד, מומלץ גם לא להיות רשע ולחטוא מעבר לחטאים שעושים ממילא (כי אין צדיקים שאין להם חטאים) ולא להיות סכל, כי הרשעות והסכלות מקצרות את ימיו של האדם. כלומר במצב הקיים בחברה יש לשמור על איזון חכם, לאחוז בזה ובזה, וכך יאה למי שירא את אלוהים ואינו מבין את דרכיו. קהלת מנחה את שומע לקחו ואומר לו אל תקשיב לרכילות, אלו רק מסבכות את החיים. אינך רוצה לשמוע מה אמר עבדך בחדרי חדרים עליך, כשם שאינך רוצה שאחרים ידעו מה רעות אמרת עליהם בחדרי חדרים. הוא ממשיך ומספר על עצמו שהוא שואף לידע ולהבנת חשבון השכר והעונש, אך התברר לו כי אי אפשר לבן אנוש להשיג זאת והנושא עמוק מדי. הוא מוסיף שיש עניין שהוא דווקא הצליח להבין, והוא שהאישה היא ציידת רשת מסוכנת ורעה. מי שאינו נזהר ורגיל לחטוא, עלול להילכד ברשתה. מסיבה זו הוא הסיק שקשה למצוא אישה ראויה אחת מבין אלף נשים, בעוד שגברים ראויים הם פחות נדירים. לדעתו בני האדם נולדו ישרים

וטובים אך כשהם מתבגרים הם מתחילים לחבל תחבולות וליזום מזימות על מנת לשפר את מצבם על חשבון האחרים.

זר־כבוד מצא בקטע זה ארבע סתירות שטרם נדונו:

- (15) מצד אחד נאמר "החכמה תעז לחכם מעשרה שליטים" (ז יח) ו"מי כהחכם ומי יודע פשר דבר?" (ח א), ומצד אחר נאמר "דבר מלך שלטון" (ח ד) ו"גם אם יאמר החכם לדעת – לא ימצא" (ח יח). זר־כבוד מסביר³⁷ לפי הפשט שההיגד הראשון הוא חריג היוצא מן הכלל והשלישי הוא הכלל, השליט הוא החזק והוא גובר בדרך כלל על החכם בעל הידע. ההיגד השני והרביעי מביעים השקפות מסוימות. השני מביע את השקפת המצרים והבבלים שלפיה החכם יודע הכול ואין דבר נשגב ממנו. ההיגד הרביעי מביע את השקפת קהלת שלפיה תבונת האדם מוגבלת. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש לפי האמת הפילוסופית שתבונת האדם מוגבלת, אין שום גשר אל האלוהות ואי אפשר להבינה, ואפילו את שתי האמיתות אי אפשר לשלב. התבוננות במציאות מלמדת שהשליט בעל השררה והכוח גובר על החכם. לעומת זאת, לפי האמת של ההתגלות והדת, וכדעת המאמינים המצרים והבבלים, בעלי הידע הדתי או הנבואי הם חכמים כוללים, אין דבר נעלם או נשגב מהם והשפעתם גדולה מזו של השליטים.
- (16) מצד אחד נאמר "יש צדיק אובר בצדקו ויש רשע מאריך ברעתו" (ז טו), ומצד אחר נאמר "אל תרשע הרבה ואל תהי סכל, למה תמות בלא עתך" (ז יז) ו"טוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים" (ח יג). זר־כבוד מסביר³⁸ לפי הפשט כי ההיגדים השני והשלישי הם דעת קהלת ולפיהם מתנהל הכלל המוסרי. לעומת זאת, ההיגד הראשון משקף מקרים קיצוניים וחריגים המנוגדים למוסר, שתבונת האדם אינה מסוגלת לפתור. אך אלה אינם גורמים לפקפוק בצדק האלוהי אשר בוא יבוא.
- (17) מצד אחד נאמר "יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים אשר יראו מלפניו" (ח יב), ומצד אחר נאמר "יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים" (ח יד). סתירות 16 ו-17 דומות לסתירות מספר 6 ו-15. גם את סתירה 17 מיישב זר־כבוד³⁹ כפי שיישב את סתירה 16. ההיגד האחרון הוא חריג וזמני בעוד ההיגד הראשון הוא הכלל ההשקפתי ולטווח הארוך, שלעיתים אין אנו מבינים את החריגה

37 ש.ם.

38 ש.ם, עמ' 31-32.

39 ש.ם.

ממנו. הפוך ממנו מסביר חיים אריה גינזברג⁴⁰ לכל אורך פירושו למגילה כי אין בדברי קהלת בשום מקום אמונה בהשגחה, מצוות עשה (מלבד יראת אלוהים) ושכר ועונש, אלא רק שרירותיות אלוהית שלפיה מי שמוצא חן בעיניו – "טוב" (קהלת ב כו), ומי שלא – "חוטא" (שם). כדי ליישב את הסתירות הוא מפרש אחרת את משמעותן של מילים שונות במגילה (לעיתים בהנחה מוטעית שמדובר בתרגום מארמית לעברית). בהיגדים הנדרונים כאן הוא מפרש אחרת את המילים 'טוב' ו'חוטא' כדי ליישב את הסתירות, ולדעתי לא תמיד עולה הדבר בידו. שנאן פוסע כאן בעקבות גינזברג.⁴¹ בעניין שתי הסתירות האחרונות, 16 ו-17, אני מציע לפרש בשיטת האמת הכפולה את ההיגדים שמורים כי יש השגחה ושכר ועונש, לפי האמת המוסרית של ההתגלות. ואילו את ההיגדים שלפיהם אין השגחה ושכר ועונש יש לדעתי לפרש לפי האמת של הפילוסופיה, שלפיה גם אם יש אלוהים הוא אינו מתערב בנעשה בעולם, מצב המשקף את הפער הבלתי ניתן לגישור בין הסופי לאינסופי.

(18) מצד אחד נאמר "ומוצא אני מר ממות את האשה" (ח כו) ו"אדם אחד מאלף מצאתי, ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז כח), ומצד אחר נאמר "ראה חיים עם אשה אשר אהבת" (ט ט). זר-כבוד מסביר⁴² לפי הפשט כי ההיגדים הראשונים משקפים הרהורים של קהלת אם רק הנשים מבקשות תחבולות (עושות חשבון), אך הוא חוזר בו וקובע (ז כט) כי זו תכונה של כל בני האדם. כמו כן, היגדים אלו מתייחסים לאישה הרעה והמפתה, אשת-רשת, המבקשת להפיל גברים ברשתה כדי להפיק טובות הנאה שונות והיא סכנה לגברים. לעומת זאת ההיגד האחרון עוסק בסתם אשת איש אהובה, שהיא טובה ומזכה את בעלה בחיים מסודרים וטובים. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש שעל פי האמת הפילוסופית האישה מסמלת את החומר הגשמי המושך את האדם לצד החייתית והנחות שבו, ושני ההיגדים הראשונים משקפים אמת זו. לעומת זאת, ההיגד האחרון משקף את האמת

40 גינזברג, קהלת, עמ' 23-27. במגילה יש מספר פסוקים שאינם מתיישבים בשום אופן עם פרשנות זו של גינזברג. לפיכך, כאשר הוא מפרק את הטקסט לחלקיו הוא קובע שיש במגילה ארבעה קטעים שאינם משל המחבר: פרק א פסוק א הוא כותרת של העורך; פרק יא פסוק ט ופרק יב פסוקים יב-יד הם תוספת שכתב אדם שדברי קהלת במגילה הדאיגו אותו; פרק יב פסוקים ט-יא הוא הוספה ובה שבח לקהלת שכתב אחד ממעריציו. ראה על כך שם, עמ' 18-19, 59, 128, 133-136.

41 שנאן, קהלת, עמ' 27-29, 81.

42 זר-כבוד, "קהלת", עמ' 32.

של ההתגלות שלפיה חיי הנישואים מקודשים, והנאה מטוב העולם הזה שברא אלוהים מותרת ואף נחשבת למצווה.

פרק ט פס' א-יח

בקטע זה עוסק קהלת בגורלם של בני האדם ועתידו של כל אדם. הוא קובע שגורל זה הוא בידי האלוהים ולא בשליטת האדם אשר אינו יודע לבטח דבר מלבד הידיעה שסופם של כולם דומה, צדיקים כרשעים, אדונים כעבדים. כלב חי מצבו עדיף מאריה מת, על אף שהחיים יודעים שלבסוף הם ימותו ואז יסתיים עבורם עידן השכר והעונש וזכרם יאבד. מסקנתו מכך היא שעל האדם לשמוח בחלקו בחיים שקיבל מאלוהים – לאכול, לשנות, להתלבש יפה, לאהוב את הרעה ולעבוד למחייתו, שכן בתום החיים צפוי השיממון שבקבר, אין הנאה ואין פעילות. עם זאת, בעולם הזה אין שום ביטחון בהצלחת פעילות האדם למען מטרתו שכן כולם – אפילו גיבורים, חכמים, נבונים ויודעים – חשופים לפגעים וכישלונות. המוות אורב בכל פינה ובואו פתאומי ואינו צפוי, וכמו ציפורים במלכודת ודגים ברשת גם האדם נופל ונלכד פתאום כאשר מגיעה הרעה. קהלת מביא סיפור על עיר קטנה שמלך גדול שם עליה מצור. בעיר היה איש עני וחכם שמצא תחבולה לחלץ את העיר, אך לאחר שהעיר ניצלה הוא נשכח. המסקנות: חוכמה טובה מגבורה וכלי קרב, החכם מציל את הציבור, החוטא הכסיל מכשיל את הציבור, חוכמת העני בזויה ונשכחת, דברי חכמים המושמעים בנחת בעת צרה מתקבלים יותר מצעקות הכסילים.

בקטע זה מצא זר־כבוד סתירה אחת חדשה שלא נדונה בקטעים הקודמים: 19) מצד אחד נאמר "וגם לא ליודעים חן" (ט יא), ומצד אחר נאמר "דברי פי חכם חן" (י יב). זר־כבוד מסביר לפי הפשט כי ההיגד השני הוא הכלל, ולפיו החכם שולט ברוחו, שוקל את תגובתו ואומרה בנחת, ודברי התגובה שלו מוצאים חן בעיני שומעיו. ההיגד הראשון הוא היוצא מן הכלל והוא מתאר מקרים שבהם לא מצאו דברי החכם חן בעיני הבריות. בשיטת האמת הכפולה אני מציע לפרש את ההיגד הראשון לפי האמת הפילוסופית שהחכמים, כמו כל בני האדם, אינם מצליחים לדעת ולהבין את המציאות לעומקה, ולכן גם כשהם מעמידים פנים שהם יודעים, אין דבריהם מוצלחים ומשכנעים ולכן אינם מוצאים חן. ההיגד השני מתפרש לפי האמת של ההתגלות שלפיה החכם הדתי מייצג את אלוהים ודבריו תמיד נושאים חן באוזני עדתו.

פרק י פס' א-כ

קטע זה מוקדש לאמירות של קהלת על החכם ועל הכסיל העצל. כמו שזכור

אחד מת מביאיש שמן בושם יקר, כך מעט סכלות משפיעה על החוכמה והכבוד של האדם ומכריעה אותם. החכם יודע לנווט דרכו כראוי, ואילו הכסיל בעת מהלכו בדרך שבחר בה מתנהל ללא שכל וכל רואיו מבחינים בסכלותו. קהלת ממליץ לשמור אמונים לשליט גם כאשר הוא כועס כי כעסו חולף. אם בתגובה נמהרת תעזבנו, זה יהיה טיפשי, הוא יענישך ויוריד אותך ממעמדך. אני ראיתי במו עיניי, מספר קהלת, כיצד אפילו הסכל עולה מעלה והעשיר נופל, העבד עולה ואדונו נופל כי הנופלים לא נזהרו. הסכל אינו יודע להיזהר: הוא חופר בור ונופל בו, חוצב אבנים כבדות והן נופלות עליו, חוטב עצים ונפגע משבבים ואינו מסוגל להשחזר כראוי את חוד הגרון שקהה. מן הסכל הפטפטן אין תועלת אלא נזק, כמוהו כנחש הלוחש ונושך. האמירות היוצאות מפי החכם הן נעימות ואילו מפי הכסיל יוצאים דברים מבולבלים. הסכל מרבה דברים אפילו בנושאים ששום אדם אינו יודע, כמו עתידות בחיים ואחריהם. מאמצי הכסיל למצוא את הדרך הנכונה מעייפים אותו, שכן הוא אינו יודע ואינו שואל, והם יסתיימו בלא כלום. אוי למדינה שמלכה עבד ושריה מתחילים את יומם בסעודות ומשתאות. אשרי המדינה שמלכה בן-חורין אציל ונכבד ושריה אוכלים בסוף יום העבודה. הגבורה שהם מספרים עליה היא אמיתית בעוד השרים השתויים מספרים סיפורי גבורה מדמיונם. המתעצל לבנות או לשפץ את ביתו כראוי, תקרתו קורסת וגגו דולף. השרים העצלים שעורכים סעודות ומשתאות יין לשמח את עצמם, מבזבזים את כספי המדינה. עם זאת, יש להישמר מלדבר סרה במלך ושריו אפילו בחדר השינה, שכן אין לדעת מי מקשיב לדברים מעבר לקיר ויכול להעביר אותם לבעלי השררה והעושר.

בקטע זה לא מצא זר-כבוד סתירה שטרם נדונה.

פרק יא פס' א-ו

קטע זה מוקדש לחריצותו של האיכר עובד האדמה והמלצות עבודו. כדאי לזרוע באדמה מייד אחרי הגשם ואז יש סיכוי טוב לקצור תבואה בזמן הקציר. חלק את אדמתך לחלקים רבים ובכל אחד שתול גידול אחר, שכן אין לדעת איזה גידול יצליח ואיזה ייפגע מבצורת, שיטפון או מזיקים. עם זאת, אין להמתין יותר מדי לעננים, רוח וגשם כי עלולים להחמיץ כך את עונת הזריעה. אי אפשר לחזות מראש את זמן הגשם ואת כיוון הרוח כשם שאין לדעת אם הזרעים יצמיחו תבואה טובה, כל אלה בידו של אלוהים. לכן יש לזרוע קצת בערב וקצת בבוקר, אולי הזרעים שנשתלו בבוקר ייקלטו היטב, אולי אלו שנזרעו בערב, ואולי אפילו ייקלטו הזרעים בשני הזמנים.

גם בקטע זה אין סתירות חדשות.

פרק יא פס' ז – פרק יב פס' ז

קטע זה מוקדש לשמחת הבחרות – תקופת האור, וחולשת הזקנה – תקופת החושך. קהלת קובע שטוב לחיות בעולם הזה שבו השמש נעימה ומאירה לעובד האדמה. האור טוב מהחושך והחיים טובים מהמוות. יש לשמוח במשך החיים שהאדם קיבל אך עליו לזכור תמיד את חושך המוות שבסופו של כל מי שבא לעולם. הדבר יאפשר לו לחיות חיים מפוכחים וטובים בגבול הרצוי לאלוהים ולצאת זכאי במשפטו. ימי הבחרות והחוזק חולפים ובעקבותיהם באות הזקנה והחולשה, לכן כדאי לזכור את הבורא המשגיח גם בימי הבחרות. יגיעו ימי הזקנה, הכאבים והצער שבהם בטלים מאווי האדם. ימי תשישות חשוכים ואפלים. הידיים רועדות, הרגליים נעקמות, השיניים נושרות, ראיית העיניים נחלשת, השפתיים נאלמות כאשר לסתות הפה נשמטות, השינה נטרפת והאוזניים כבדות שמיעה. הזקן חרד מכל עלייה או תלולית או מכשול בדרכו, הוא נאלץ להשתמש במקל הליכה, גבו מתכופף ותאבונו למאכל ומשגל נעלם. אז מגיע המוות, שעתם של המספידים, הנשמה ניתקת מהגוף ועולה השמימה אל האלוהים שממנו באה והגוף יורד אז אל הבור ושב אל העפר שממנו נוצר.

בקטע זה מצא זר־כבוד סתירה חדשה.

20) מצד אחד נאמר "כי אם שנים הרבה יחיה האדם בכולם ישמח" (יא ח), ומצד אחר נאמר "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (יב א). זר־כבוד מסביר לפי הפשט שההיגד הראשון עוסק בכל תקופות החיים שבהן יש לאדם יכולת לחשוק וראוי לו ליהנות ולשמוח, וקובע שמן הראוי שגם יידע כיצד לשמוח. ההיגד השני עוסק בשנות הזקנה שבהן אין אפשרות לשמוח והתשוקה נעלמת ועימה ההנאות והשמחה, זו מציאות חיים שכדאי לצעיר לא לשכוח. בנושא זה אין הבדל בין האמת הפילוסופית לאמת הדתית של ההתגלות.

פרק יב פס' ח-יד

קטע זה חותם את המגילה. קהלת מסיים בסיסמת הפתיחה שלו "הבל הבלים... הכל הבל". הכותב מספר על קהלת שמלבד היותו חכם בעצמו, הוא התמסר לחינוך העם. הוא הקשיב לדברי חכמים אחרים והעמיק לחקור בהם, וגם חיבר פתגמי חוכמה ומשלים בעצמו. הוא חיפש דיבורים בעלי ערך וכתבים העוסקים במוסר וחיפוש האמת. דברי קהלת הם דברי חכמים שמטרתם חינוכית והם נועדו להדרכה. הם לפעמים מכאיבים, כמו דרבנותיו של הבוקר שחודם קהה ומטרתם לכוון את הבקר בדרך הנכונה. כל דברי החכמים מקורם ברועה אחד והוא אלוהים או משה רבנו שקיבל ממנו את חוכמתו. קהלת מזהיר את שומעי לקחו שלא לרכוש יותר מדי כתבי יד שכן קריאה ועיון בספרים רבים מבלבלת ומייגע. קהלת

פרק ג: האמת הכפולה במגילת קהלת | 95

מסכם שמסקנות חיבורו הן שתיים: א) ראוי לאדם בימי חייו לירוא מאלוהים ולקיים את מצוותיו. ב) כל מעשי האדם בימי חייו, הטובים והרעים, מסתיימים במשפטו בפני אלוהים, הוא שיודע ורואה גם את הדברים הנסתרים מעיני בני אדם אחרים.

פרק ד:

כיצד התמודדו הוגי היהדות שומרי המסורת עם תאוריית מוצא המינים והאבולוציה של דרווין וממשיכיו

הקדמה

כידוע, כאשר עלתה התאוריה הדרוויניסטית על במת ההיסטוריה באמצע המאה ה-19¹, התנגדה לה היהדות המסורתית שומרת המצוות. הטענה שהיקום קיים יותר מחמשת אלפים ושמונה מאות שנה נראתה כסתירה לכתבי הקודש והמסורת. הטיעון הדרוויניסטי שנשען על העמדה המדעית בדבר גיל היקום, נראה ככפירה אף יותר. לפי התאוריה הדרוויניסטית והנאו-דרוויניסטית הכוללת את תורת התורשה של מנדל, מגוון החי והצומח הקיים היום החל מתא או מולקולה בודדת שהתפתחו באופן אבולוציוני אקראי במשך מיליארדי שנים בשיטת הברירה הטבעית ולפי חוקי התורשה והגנטיקה. לאדם ולקוף היה אב קדמון משותף, וכל היצורים התפתחו מצורות חיים פרימיטיביות יותר. התאוריה הזאת עדיין נחקרת והיא לא הושלמה. למשל, עדיין אין הסבר מלא להופעת החיים בתא אורגני מחומר דומם וטרם נמצאו מאובנים בשלבי ביניים של התפתחות. למרות זאת, היא מקובלת היום כמעט על כל עולם המדע. תאוריה כזו עמדה בניגוד מוחלט לעמדה המסורתית הנשענת על כתבי הקודש של ההתגלות האלוהית, שלפיה היקום נברא באופן תבוני ולתכלית מסוימת על ידי אלוהים במשך תקופה קצרה, וכל צמח או בעל חיים נבראו בצורתם הנוכחית. תחילה הייתה ההתנגדות גורפת וכללה אפילו את הזרם הרפורמי. אולם בהמשך, ההתנגדות עלתה בעיקר מהזרם החרדי. להלן אפרט עמדות שונות של הוגים שומרי מצוות בנושא.

1 ספרו של צ'רלס דרווין (1809-1882) מוצא המינים יצא לאור בשנת 1859, ובעקבותיו יצא לאור מוצא האדם בשנת 1871.

ד"ר יצחק רפאל (הלוי) עציון (הולצברג)

יצחק עציון (1885-1981) הסביר בפירוט את העמדה האמונית הבריאתנית שהתגבשה מול הטענות על גיל העולם והאבולוציה שהסתמכו על מאובנים בני מיליוני שנים בשכבות גאולוגיות שונות, וכך כתב:

מאובנים

בין אם נראה במאובנים הנ"ל, [כפי] השערתו של "תפארת ישראל" [הרב ישראל ליפשיץ, 1782-1860],² שרידים מהעולמות, שהקב"ה ברא והחריבם, לפי האגדה, לפני שנברא העולם הזה, שעליו מספרת התורה; בין אם נביא בחשבון את דעת חז"ל, שלפני המבול פעלו בטבע כוחות אחרים וחוקים אחרים מאשר אחרי המבול (ונסתור על ידי כך את הנחת המדע, היינו, את אמונת המדע, שכוחות הטבע וחוקי פעולתם לא השתנו במשך זמן קיומו של הטבע); בין אם נביט על המאובנים האלה, כמו על טבורו של אדם הראשון, לא כעל שרידים מאשר היה, אלא כעל בריאה מיוחדת; בין אם נוכל ובין אם לא נוכל (לע"ע! ולעת עתה) להסביר לעצמנו, מדוע ברא הקב"ה בעולמו "מאובנים" כאלה – או למצוא הסבר אחר למציאותם – אין בהסבר, הניתן להם על ידי תורת התפתחות המינים, כשם שאין בהסבר, הניתן לאילו תופעות שהן על-ידי תיאוריה מדעית אחרת – שום הוכחה לנכונותה של התיאוריה הזאת. היא נשארת השערה מדעית בלבד, ואין המדע רשאי לראות בה "אמת היסטורית".

התפתחות המינים

כל המסקנות על התפתחות המינים, כמו גם כל המסקנות הגיאולוגיות על גיל כדור הארץ, מבוססות על האמונה, שלא היתה בריאה כמסופר בתורה, ואין שום תיאוריה מדעית, המבוססת על אמונה מסוימת, יכולה לסתור סיפור, המבוסס על אמונה נגדית. והניגוד בין מסקנות המדע על התהוות העולם וכל אשר בו ובין סיפור התורה על כך הוא הכרחי: אם בהתהוות העולם וכל אשר בו פעלו רק כוחות הטבע, הידועים לנו, כפי שמניח המדע, הרי ברור הוא, כי הן אופן "ההתהוות" הזאת והן זמן ההתהוות צריכים היו להיות שונים מאשר היו, כאשר ברא את הכל כוח שהוא למעלה מן הטבע, כוח ה' אלוקים. וגדולה מזו: לו היתה התאמה בין מסקנות המדע (הלוקחות בחשבון רק את הכוחות הפועלים עכשיו בטבע והידועים לנו) ובין סיפור התורה, הרי היתה דווקא בהתאמה זו משום סתירה לסיפור התורה; אם אפשר להסביר את המאורעות המסופרים בתורה על

2 ראו ליפשיץ, "דרוש", עמ' תקכ"ז-תקל"א. הדרוש הוא משנת 1830 וכמוכן אינו מתייחס לתורת דרווין אלא לתגליות המאובנים והשלדים.

הבריאה על ידי פעולתם של כוחות הטבע, הרי לא נחויץ היה שום כוח למעלה מן הטבע כדי לבראם...
 ההשערה על התפתחות המינים (וכן גם ההשערות על גילן היחסי של שכבות שונות בכדור הארץ על גילו של הכדור הזה עצמו) מקובלת עכשיו על ידי המדענים כ'מציאות ראלית', כ'אמת' כ'עובדה היסטורית', שאין להרהר אחריה, אף על פי שדווקא המחקרים המדעיים בתורת התורשה מעוררים פקפוקים רבים באחדים מיסודותיה של ההשערה הזאת. באמונה ב"עובדה" זו חדרים עכשיו כמעט כל ספרי המדע. אולם המדע המדויק מוכרח לראות באמונת המדענים הנ"ל – בהצגת השערה כעובדה – אחת מהצורות של הפטישיזם המודרני, של האמונה בפסילים, מעשה ידיו – או שכלו – של האדם.³

הווה אומר, יש מספיק הצעות במסורת ישראל שעשויות להסביר את הממצאים הגאולוגיים והארכיאולוגיים, ותורת האבולוציה אינה אלא השערה בלתי מבוססת.

הרבי מנחם מנדל שניאורסון

מי שסיכם את העמדה של המתנגדים לתורת האבולוציה שומרי המסורת היה הרבי מלובביץ', מנחם מנדל שניאורסון (1902-1994). בתשובה לשאלה של אחד מחסידיו הוא כתב לו בין היתר כך:

גם הטענה של מציאת מאובנים, בשום אופן אינה הוכחה החלטית לקדמות כדור הארץ, מן הסבות דלהלן:

לאור התנאים הבלתי נודעים אשר שררו בתקופה "הפרה-היסטורית", תנאי לחץ אטמוספרי, טמפרטורות, רדיו-אקטיביות, קטליזטורים (מזרזים) בלתי ידועים וכו' וכו', כפי שהוזכר לעיל, ז.א. [זאת אומרת] תנאים אשר יכלו לגרום לריאקציות ושינויים בעלי אופי וקצב שונים לחלוטין, מאלו הידועים בתהליכי הטבע הקצובים של היום – אי אפשר להוציא מכלל אפשרות שדינוזאורים היו קיימים לפני 5722 שנה ונתאבנו בקטקליזם (מהפכות) טבע אדירות במשך מספר שנים, ולא במשך מיליוני שנים, מכיוון שאין בידינו אמצעי מדידה מתקבלים על הדעת, או קני מדה לחישובים באותם תנאים בלתי ידועים.

גם אם נניח שמשך הזמן שנותנת התורה לגיל העולם, הנו קצר מדי בשביל תהליך ההתאבנות (אם כי איני רואה איך אפשר לקבוע זאת בוודאות), עדיין נוכל לקבל בקלות את האפשרות שאלקים ברא מאובנים כתבניתם, עצמות או

שלדים (מסכות הידועות לו), בדיוק כפי שיכול היה לברוא אורגניזמים חיים, אדם בשלמותו, ומוצרים מוגמרים כמו נפט, פחם, או יהלומים, ללא שום תהליך התפתחותי.

ומה שנוגע לשאלה אם נכון הדבר כבסעיף ב' דלעיל, לשם מה היה הקב"ה צריך לברוא מאובנים בכלל? התשובה פשוטה היא: אין אנו יכולים לדעת את הסבה מדוע העדיף הקב"ה אופן כזה של בריאה על פני אופן אחר, ובכל תאוריה של בריאה שנקבל, תמיד תשאר שאלה זו ללא מענה. השאלה – "למה לברוא מאובן?" אין לה יותר משמעות מאשר לשאלה "למה לברוא אטום?" ובודאי שאין שאלה כזאת יכולה לשמש טענה, ועוד פחות מזה – יסוד הגיוני לתאורית ההתפתחות. מהו היסוד המדעי, עליו מבוסס תיאור תהליך הבריאה כהתפתחות בלבד, והגבלת התחלתה בחלקיקים אטומיים ותת אטומיים? והכיצד יתכן לשלול את אפשרות הבריאה, כפי שהיא מבוארת בתורה, על ידי תיאוריה זו מרובת הפרצות הבלתי מוסברות ומלאות הסיבוכים? והרי כאשר מקבלים אנו את האמור בתורה – מסתדר הכל בדיוק לפי התכנית, וכל שקלא וטריא בדבר מוצא העולם וגילו, נעשית מיותרת וחסרת כל חשיבות.⁴

גם שניאורסון, שהייתה לו השכלה בהנדסה, הציע כמה הסברים מדעיים לממצאי המדענים שלא סתרו את הכתוב בתורה. אך הניסיון הזה של עציון ושניאורסון להביס את המדע בשדה המחיה שלו היה שגוי וצפוי היה לכישלון מהדהד. הטיעון שלפיו אלוהים ברא את העולם ומאובניו לפני כחמשת אלפים ושמונה מאות שנה ללא סיבה תבונית סבירה, מעיד על נואשות המתנגדים. גם הטיעון הנסמך על מדרש אגדה שבו אלוהים ברא עולמות קודמים והחריבם מאחר שלא נשאו חן בעיניו והמאובנים שייכים לעולמות קודמים אלו, אינו עומד בפני הביקורת.⁵ לא עבר זמן רב עד שהוגים מסוימים מתת-הזרמים המתונים יותר בזרם האורתודוקסי הבינו כי לא מדובר בהיפותזה שעתידה לחלוף מן העולם, ויש סבירות שהיא דווקא תתבסס יותר ויותר מבחינה מדעית. כלומר, הם הבינו שבפניהם מצב חדש שיש להתמודד עימו כדי להבטיח שמאמצייהם לשלב את הדת עם המודרנה לא ייכשלו. הראשון שבהם היה אבי הזרם הנאו-אורתודוקסי, רש"ר הירש.

4 שניאורסון, "מאובנים".

5 קראתי לאחרונה על השערה חדשה שלפיה לפני המפץ הגדול היו יקומים קודמים שהתכווצו והתפוצצו חליפות. אם אכן כך היה, בטלה האפשרות שעולמנו נברא עם מאובניו.

הרב שמשון רפאל הירש

במאמרו "הערך החינוכי של היהדות" משנת 1873, שצורף להזמנות שנשלחו לטקס הסיום השנתי של מוסדותיו החינוכיים ונועד גם לקהל לא־יהודי, מפרט רש"ר הירש (1808-1888) את דעתו על היחס בין המדע והדת.⁶ במאמר זה מתייחס הירש גם לתורת האבולוציה וטוען כי גם אם תתברר כנכונה ותהפוך מהיפוטזה לעובדה מוכחת אין על שומרי המסורת לחשוש מכך, שכן זו תהיה הוכחה נוספת לנכונות העיקרון היהודי המרכזי שנמסר בהתגלות – אחדות היקום על פי חוק יחיד וכוח ראשוני שמקורו באל הבורא. הוא כותב כך:

היהדות אינה מבקשת ללמד את צעירה רעיונות שעלולים להתיישן ולצאת מכלל שימוש עם התקדמות מחקר מדעי רציני. היהדות אינה חוששת מהתקדמויות המדע. למעשה היא עולצת בהם ומהללת אותם בתקוות גדולות לעתיד. מצד שני יודעת היהדות איך להבחין בין עובדות להיפוטזות [...] מדעי הטבע של ימינו, אשר בהתקדמותם האמתית גאה דורנו בצדק, הציע את האפשרות שכל מגוון הצורות של הטבע עשוי להצטמצם ליסוד אטומי בסיסי, שריבוי הכוחות הפועלים בטבע מקורם בכוח אחד ראשוני, ושכל חוקי הטבע עשויים, באמת, לנבוע מחק בודד אחד. איחוד זה של מדעי הטבע קורה למרות העובדה שלימוד מדעי הטבע הופך להיות מתוחכם יותר ויותר, והנושא שיש להשתלט עליו דורש יותר ויותר חלוקת עבודה מורכבת בין המדענים. עכשיו נניח (נא לסלוח להערה של איש מבחוץ) שתומכי התיאוריה האחדותית הזאת, הנרגשים מעל למידה מכמה תוצאות ראשונות מפתיעות הנראות כתומכות בהיפוטזה, יכריזו על אפשרות זו – שיתכן ולעולם לא תאומת כעובדה – כוודאות מעל לכל ויכוח וישתמשו בה כבסיס לכמה מסקנות נמהרות. האם לא תצדק היהדות בקבלה בכרכה את הסיכוי הזה עצמו שהתחושה שמדענים אלה נוהים אחריה תוכח כנכונה? האם הממצאים של כל מדעי הטבע היום לא מראים התאמות שיציעו את קיומה של אחדות שהיא הבסיס של היהדות? האם אין זה אפשרי שהאסטרונום במצפה שלו, המינרולוג בחפירה, הפיזיולוג במיקרוסקופ, המנתח באזמל והכימאי במבחנה יאלצו להגיע למסקנה שכל מחקריהם מתמקדים למעשה באותה פעולה אחת של בריאה בשמים ובארץ? האין זה אפשרי, שעם כל חקירותיהם, הם ימצאו עצמם על העקבות של אותה מחשבה יחידה שעוררה בריאה של חומר ואנרגיה,

6 המאמר הנועז הזה פורסם באוסף הכתבים בגרמנית נחלת צבי רק במהדורה השנייה של שנת 1937 עם הקדמה של הרב יוסף ברויאר, שציין שם כי המאמר לא צורף בזמנו לאוסף הכתבים הראשון שפורסם בין השנים 1902-1912 על ידי בניו של הירש. גם כאשר תורגמו הכתבים לאנגלית הושמט מהם מאמר זה והוא פורסם לראשונה באנגלית במהדורת 1997. לעברית המאמר לא תורגם כלל.

חוקים וצורות, שגם בתוך המגוון האין סופי המוצג ביקום יש הרמוניה אחדותית ברורה? [...] זו אמת, כמובן, שרוב מדעני הטבע היום מסתפקים ועוצרים בנקודה בה הניחו אחדות מסוימת בבסיס של כל הטבע. הם אינם מנסים להתקדם מעלה משם אל הבורא האחד והיחיד, יוצר אחדות זו. הם אפילו לא חושדים, שבכל צעד שהם עושים לקראת הגילוי של האחדות בטבע, הם מוסיפים צעד נוסף לכתר האוניברסלי של האל האחד והיחיד. מבלי לדעת זאת, ואולי אפילו בניגוד לרצונם, הם מאשרים את ממשלתו של האחד שאליו, כפי שהיהדות מאמינה בתוקף, כל האנושות תחלוק כבוד בסופו של דבר, למרות שבהווה מחפשים מדענים צרי אופק אלה לבטל מחשבה זו ממחשבתם של בני דורם ומזו של בני הדורות הבאים [...] במשך אלפי שנים, חיכתה היהדות בשלווה לסגירתו של פער רחב יותר בינה לבין שאר האנושות, דהיינו, היעלמותו של הפוליתיאיזם. כך תוכל היהדות בודאי לחכות, בשלווה מלאה ובביטחון גדולים אף יותר, ליום שבו מוח האדם החושב יגשר על פני פער הקטן הרבה יותר, הפער בין קונצפט אחדות הטבע והקונצפט של אחדות האל [...] כאשר זמן זה יגיע, יכרעו המדענים ברחל לעולם של הרוח ושל המוסריות שבבחירה חופשית שלא ניתנת להשגה במיקרוסקופ או באזמל, במבחנה או במאזניים, אך הם בכל זאת מציאות שכל אדם יכול לשאוב מתוך עצמיותו שלו.⁷

באותו מאמר הוא ממשיך ומצביע על האופי הזמני של התאוריות המדעיות: עם כל הקדמה שתועדה במדעי הטבע, נשארות האמתות הנצחיות של היהדות בלתי ניתנות לשנוי. האמת היא, שכל תגלית במדעי הטבע רק מאשרת את האמת היסודית שנקבעה לראשונה על ידי היהדות: לא יכולה להיות מחשבה בלי חושב, לא סדר בלי מסדר, לא חוק בלי מחוקק, לא תרבות בלי רוח יוצרת, לא עולם בלי אל ולא אדם ללא מתנת בחירה חופשית מוסרית. כל חוקי המכניקה, הפיסיקה, הכימיה והפסיכולוגיה לא יכולים לפעול ללא האחד השולט ומכוון את המהלך של היקום (וגם, לפי לימודי היהדות, חיי הפרט על פי ייעודו)

7 Hirsch, *Collected Writings*, vol VII, pp. 257–259, מאמר משנת 1873. כמה מצאצאיו וחלק מתלמידיו של הירש נטו להעלים דעות פרוגרסיביות של מורם. מאמר זה, כאמור, לא צורף לפרסום הראשון של הכתבים. מכתביו לרב הילה אלחנן וכסלר בדבר מקורה האנושי של האגדה, לא פורסמו על ידי אליהו מאיר קלוגמאן בספרו *שמש מרפא* על פי עצתו של מו"ל הספר שמעון שוואב מהסיבה שתוכנם הקונטרוברסלי עלול להתפרש לא נכון ולפיקח הפרסום רק יגרום לו צרות. ביקורתו של הירש על רמב"ם והקבלה צונזרה בתרגום לעברית של אגרות צפון שיצא בהוצאה החרדית "נצח" בבני ברק. כן קבעו כי שיטת החינוך 'תורה עם דרך ארץ' הייתה רק בבחינת 'הוראת שעה' זמנית בשל המצב הקשה של היהדות בגרמניה. ראו Kaplan, "Torah U-Madda", הערה 25.

[...] זה מעבר לגבולות מקצוענו ויכלתנו להביע דעה בעלת ערך מדעי ביחס לקונספט של ה"רוח" שלו הקדישו המוחות של זמננו כה הרבה מחשבה וענין [...] רק באולמות האקדמיה מתברר לנו כמה היפותזות של זמננו חסרות בסיס ראלי, וכמה מהיפותזות אלו יכולות להיחשב רק כאפשרויות או, במקרה הטוב, כהסתברויות, למרות שהכול פועלים כאילו כבר הוכחו כנכונות ללא צל של ספק. רק באולמות האקדמיה אנו מגלים שיש רק מעט תופעות בטבע שאינן כפופות למגוון אינטרפרטציות ושבמיוחד התופעות הרגילות ביותר מציבות בעיות שהתשובה להן עדיין צריכה להימצא. רק באולמות האקדמיה אנו מגלים כי כל נוסחה המוצבת לחשב את האספקטים השונים לתופעה נתונה, משקפת לא יותר מאשר אבחנה מדויקת של העובדות בתהליך נתון, אך נוסחא זו עדיין רחוקה מאד מלתת לנו תובנה לתוך המהות, ל"היכן", ול"למה" האמתיים של העובדה. רק באולמות האקדמיה אנו יכולים באמת לראות איך תיאוריות מדעיות כפופות לשינויים, וכיצד התקדמות מדהימה של המדע בזמננו המפגינה את ההנחות שהיום מוכרזות כאמת מנצחת, ומתקבלת על דעתם של המונים באמונה עיוורת שרק מוחות לא-מדעיים יכולים לצבור, יכולה ליהפך לחסרת ערך על ידי תגליות מדעיות נוספות בדור הבא. אולמות האקדמיה ראו הרבה "תיאוריות מדעיות" שהושלכו כסתם עוד דעה שהוכחה כשגויה ומיושנת [...] היהדות שרדה רבות מתיאוריות אלה; היהדות יכולה לחיות עם כמה מהן, אך מעולם לא חייבה שמי מהן תיכלל בשיטת האמונה שלה. מצד שני, היהדות שוואפת להביא למודעותם של מקיימיה שכל תופעות הטבע כפופות לאיזה שהם חוקים בלתי משתנים. מאחר והיהדות עצמה היא שיטה שכל-כולה חוקים, היא מייחסת ערך אתי עמוק ללימוד של מדעי הטבע. היהדות רואה חשיבות חיונית עבור מקיימיה שיהיו מודעים שהיקום שלהם כולו נשלט על ידי חוק מוגדר היטב, שכל יצור עלי אדמות יהיה למה שהוא רק במסגרת של חוק קבוע, ושכל כוח בטבע יוכל לפעול רק בגבולות ספציפיים [...] היהדות רשאית להשתמש בתיאוריה זו (האבולוציה) כהוכחה לכך שהרבה תיאוריות שבעבר קודמו על ידי המדע כדי להוכיח שהרעיון על האל והאדם של היהדות בטל, נתונות לשינויים בכל רגע. עד לפני כמה עשורים שימש ריבוי הגזעים במין האנושי הידוע היום, כטיעון נגד הרעיון התנ"כי שכל צאצאי האנושות מובילים לזוג האנושי הראשון. היום יחשב כבר על ידי המדע כל מי שיעז לערער על התיזה שכל יצורי אנוש, לא רק האדם והאורנגאוטאנג [...] הם צאצאים של יצור יחיד קדום אחד.⁸

8 Hirsch, *Collected Writings*, vol VII, pp. 261–265. מעניין שהירש ושד"ל משתמשים באותו טיעון בדבר תאוריות מדעיות חדשות המבטלות חדשות לבקרים את קודמותיהן.

לדעת הירש, הפילוסופיה המטריאליסטית בדבר נצחיות החומר שהוציאה את האל והבריאה אל מחוץ לדיון כדבר לא לגיטימי, היא הפרובלמטית, ואותה דוחה היהדות. עם זאת, כמה מהתאוריות המהפכניות כבר הוכחו אמפירית – כמו תאוריית קופרניקוס על מערכת השמש שהכניסה התנגדה לה (התנגדות שהציבה אותה בעמדה מביכה לעומת המדע) – וגם התאוריה על גיל העולם ותאוריית האבולוציה של מוצא המינים עשויות להיות מוכחות באופן מלא בעתיד.⁹ הירש רואה צורך ליישב את הסתירות לכאורה בין תאוריות אלו לתורה ולמסורת, וכאן לא מספיקה הגישה הרגילה שלו לפתרון הסתירות, גישת 'הזהות המגבילה'¹⁰ שלפיה שני התחומים זהים והסתירה ביניהם במקרים כאלה נפתרת על פי ההתגלות. זאת משום שמדובר כאן במצבים שבהם התאוריות המדעיות הוכחו או עשויות להיות מוכחות. לפיכך, הוא נזקק כאן לגישת 'הזהות המפרשת', שלפיה שני התחומים זהים ואת הסתירות מיישבים על ידי פירוש חדש לכתובים הסותרים. כך נהג הירש גם לגבי הסתירות בין אגדות חז"ל למדע. אולם צריך להבחין בין התורה וההלכה לבין האגדה: התורה היא מסיני והאגדה לא, ולפיכך ניתן לדחות אותה כדעה פרטית שהיא תולדת הזמן. אולם בפרשנות שלו לסיפור בראשית שבתורה, הנועזות נראית גדולה בהרבה. לגבי גיל העולם כותב הירש בהמשך מאמרו "הערך החינוכי של היהדות" את הדברים הבאים:

היהדות גם אינה חוששת ממאות אלפי ומיליוני השנים שהתיאוריה הגיאולוגית של התפתחות הארץ מפזרת בחופשיות. היא לא תפחיד גם אם הייתה מבוססת על משהו יותר מהיפותזה על ההנחה הבלתי מוכחת עדיין שהכוחות שאנו רואים פועלים כיום בעולמנו הם אותם שהיו קיימים באותה מידה של חוזק, כאשר נברא העולם לראשונה. חז"ל (במדרש רבא ט; חגיגה ט"ז). מדברים על אפשרות של עולמות קודמים שנבראו ואחר כך נחרבו על ידי הבורא לפני שברא את העולם הזה בצורתו וסדרו הנוכחיים. מכל מקום הרבנים מעולם לא קבעו קבלה או דחייה של אפשרות זו או אחרת, בנושא של אמונה מחייבת את כל היהודים. הם היו מוכנים לחיות עם כל תיאוריה שלא תתנגד לאמתות הבסיסיות ש"כל התחלה היא מה". למעשה, הם שללו ספקולציות על אודות מה שהיה בעבר ומה שיהיה בעתיד, משום שלדעתם, שאלות כאלו עוברות את הגבולות של מה שהאדם יכול לדעת, או שלא הוסיפו להבנת האדם את הפונקציות המוסריות

9 ראו 18–24; Kaplan, "Torah U-Madda", pp. 18–24; והירש, תהלים, יט ו-ז.

10 מיון העמדות השונות לגבי היחס לקשיים ולסתירות המתגלות בין המדע והדת, בין התבונה להתגלות, נעשה כאן על פי המודל של שלום רוזנברג עם תוספות משלי. ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 243–247.

שלו. לדעת חז"ל נועד ספר הספרים להיות מדריך האנושות לחיים על הארץ כפי שהיא בהווה [...] כל מה שמעבר לזה לא היה קיים עבור חכמינו.¹¹

כלומר, גם אם הטיעונים המדעיים של הבריאתנים יוכחו כלא נכונים ויתברר שהעולם הוא בן מיליארדי שנים, אין בכך כדי לפגוע בעקרונות היהדות שמעולם לא קבעה הלכה בעניינים מדעיים, ובוודאי שרעיון הבריאה של העולם על ידי אלוהים איננו נסתר. לגבי המהפכה הקופרניקאית ותורת האבולוציה אומר הירש באותו מאמר דברים דומים, ואף רותם אותן למטרות היהדות ללמד את האנושות על אל בורא כול יכול, שכל המגוון האורגני העצום שאנו רואים היום על כדור הארץ התפתח על פי חוקים שהוא קבע בעת הבריאה:

מה שהיהדות רואה כחשיבות חיונית הוא קבלת ההנחה שכל צבא השמים נעים רק על פי החוקים של האל היחיד. אך האם אנו רואים חוקים אלו מנקודת המבט של השיטה התלמאית או הקופרניקאית? זו שאלה שהיהדות מפגינה כלפיה אדישות מוחלטת שכן אין לה השפעה על מטרותיה שהן מוסריות בלבד. היהדות מעולם לא עשתה מדעות אלו או דומות להן עיקרי אמונה [...] זה לעולם לא ישתנה, גם אם הדעה המדעית האחרונה שניתן לגלות, שהראשית של כל הצורות האורגניות הרבות על האדמה מקורה בצורת חיים קדומה, יחידה ופרימיטיבית ביותר, תופיע אי פעם כמשהו מעבר למה שהיא כיום – היפותזה מעורפלת שעדיין איננה נתמכת בעובדות. אפילו אם דעה זאת תשיג אי פעם הסכמה מלאה על ידי העולם המדעי, המחשבה היהודית, שלא כהגיון של הכמרים הגדולים של דעה זו, בכל זאת לעולם לא תוכל לזמן אותנו כדי לתת כבוד לנציגה הקיים עדיין של צורת חיים קדומה זו כאבי כולנו. אלא, במקרה זה תקרא היהדות למקיימיה לתת כבוד גדול יותר מאי פעם לאל היחיד המיוחד, שבחכמתו היצירתית הבלתי מוגבלת ובכלי-יכולתו הנצחית, היה צריך ליצור לא יותר מאשר תא אמורפי יחיד, וחוק אחד ויחיד של "הסתגלות ותורשה" כדי להוציא ממה שנראה ככאוס אך היה בעצם סדר מאוד ברור, את המגוון האינסופי של המינים הידועים לנו היום, כל אחד ומאפייניו הייחודיים המפרידים בינו לבין כל שאר היצורים. לא יהיה זה אלא הוצאה לפועל של החוק של למינו שבו החל ה' את מלאכת היצירה. חוק זה של למינו, עליו שמה היהדות דגש כה גדול, כדי לחרוט בלבם של מקיימיה שכל החיים האורגניים כפופים לחוק האלוהי, יכול להתאים אפילו ל"תיאורית מוצא המינים" הזאת.¹²

11 Hirsch, *Collected Writings*, vol VII, pp. 265–266

12 Ibid. pp. 263–264. עם זאת, הירש קובע כי דרוויניזם מטריאליסטי קובע שאין אלוהים אלא

הוא אומר, גם אם בעתיד תוכח התאוריה שהיום היא רק בגדר היפותזה, יזכו בכבוד לא האמבה או הקוף אלא האל, ואפשר יהיה לפרש את החוק 'למינו' של התורה כתואם את תורת האבולוציה של דרווין.¹³

הרב דוד צבי הופמן

לכאורה, בפירושו לתורה רד"צ הופמן (1843-1921) פוסע בנושא שלנו בעקבות מורו רש"ר הירש. בפירושו לבראשית דן הופמן באריכות בסתירה בין דברי התורה לכין טענות הגאולוגים שהעולם הוא בן מיליארדי שנים ולא ייתכן שנברא בשישה ימים, נושא שהירש לא דן בו בפירושו לתורה אלא במאמרים שפרסם בישרון. כאמור, הירש מציין שבחז"ל הוצע הפתרון שאלוהים ברא עולמות והחריבם לפני שברא את העולם הנוכחי, והפרשנים (ובהם רמב"ם במורה נבוכים, חלק ב, פרק יז) אף הציעו שחוקי הטבע שפעלו בבריאה היו שונים מאלו שפעלו לאחר מכן. הופמן מביא את אותם הסברים ונצמד אליהם כפרשנות מועדפת. הוא טוען כי עמדתו דומה לזו של הירש:

גם הרב שמשון ב"ר [בן רפאל] הירש מסכים עם תפישתנו, ומן הנכון להביא כאן את הדברים כפי שהוא נסח אותם בתכנית של בית הספר הריאלי בפרנקפורט ענ"מ [על נהר מיין] בשנת תרל"ג (1873): "אפילו מאות האלפים ומיליונים השנים, שבהן נדיבת לב כל כך הגיאולוגיה באשר להתפתחותו של כדור הארץ, אפילו הן לא הבהילו את היהדות [...] גם חכמי היהדות, הרבנים, מדברים בעולמות שקדמו לעולמנו זה והם חרבו, עולמות שהבורא בראם והחריבם, לפני שברא עולמנו זה בדמותו הנוכחית ובסדר שלפנינו. אולם חכמינו ז"ל אף פעם לא קבעו בין עיקרי האמונה את קבלתן או שלילתן של דעות כאלה או מעין אלה.

טבע בלבד הוא בגדר עבודת בעל פעור – עבודת האלילים הבזויה ביותר. ראו הירש, פירוש, במדבר כה ג.

13 לורנס קפלן מציין במאמרו כי מלבד יוסף שלמה רופא דלמדיגו (יש"ר מקנדיאה) בן המאה ה-17, הירש הוא ההוגה האורתודוקסי הראשון שקיבל חר-משמעית את התזה של קופרניקוס, מה שמעיד על נועזות ופרוגרסיביות. כמו כן, הוא קובע כי הירש הוא היחיד בין הרבנים האורתודוקסים המובילים שדן באבולוציה, ובין הבודדים שהצהירו בפומבי כי תורה אבולוציונית, כאשר היא מנותקת ממטריאליזם, תואמת עקרונות את האמונות הבסיסיות של היהדות. ראו Kaplan, "Torah", U-Madda", pp. 12, 22. רונבלום הקדים את קפלן בהדגשת הנועזות של הירש שקיבל את תאוריית קופרניקוס, ראו Rosenbloom, *Tradition*. מרדכי ברויאר במאמרו מבקר את רונבלום בין היתר גם בנושא זה בטענה שקדמו להירש אחרים כמו המהר"ל ותלמידו ר' דוד גאנץ (המאה ה-16) שהיה חברו של קפלר, ראו Breuer, "Tradition". לדיון מפורט על עמדתו של הירש בנושא, ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 283-290.

הם ז"ל הניחו לכל השערה, כל עוד לא נגעה באמת היסוד של 'בראשית ברא אלהים'¹⁴.

אולם עיון מעמיק בדבריו של הופמן כאן מלמד כי עמדותיו פונדמנטליסטיות קלסיות (ברוח הצעתו של ישראל ליפשיץ) על פי עמדת הזהות המגבילה, ואילו הירש הוא נאו־פונדמנטליסט. הופמן מקבל כקביעה ולא כהצעה את פרשנות חז"ל בבראשית רבה שאלוהים ברא עולמות קודמים שלא נשאו חן בעיניו ולכן החריבם בזה אחר זה עד אשר ברא את העולם שלפנינו מחדש בשישה ימים. המאובנים שמצאו הגאולוגים שייכים לעולמות הקודמים שאין לתורה מה לדבר עליהם, שכן אין להם השפעה על עולמו של האדם, ולפיכך ממצאיהם לא יכולים להיות מנוגדים לתורה. כפי שקבעו הפרשנים, חוקי הטבע הנוכחיים נחקקו על ידי הבורא בזמן הבריאה החדשה, והתורה אינה מסכימה לרעיון (האפלטוני) שתחילה נבראו החומר ההיולי וחוקי הטבע, ומהם התפתח העולם לאטו ומאליו, אלא העולם שלנו נברא מחדש באופן שלם בשש יממות בידי מי שחוקי הטבע אינם חלים עליו, וחוקים אלה החלו לפעול רק מרגע שה' שבת מכל מלאכתו.¹⁵ כאמור, הירש היה נאו־פונדמנטליסט, כלומר הוא בדרך כלל החזיק בגישת הזהות המגבילה. אך כאשר התאוריה הסותרת את האמור בהתגלות מוכחת כבר במדע הניסיוני, אפשר לעבור לגישת הזהות המפרשת ובלבד שהאינרנטיות (ללא טעות) של כתבי הקודש תישמר. עמדה לא עקיבה זו באה לידי ביטוי מובהק במובאה מדברי הירש שהבאתי לעיל המנוגדים לעמדת הופמן. לדבריו היהדות אינה חוששת מטענות המדענים בדבר גיל העולם גם אם יתברר שההצעות של חז"ל במדרש האגדה (שאינו מסיני) ושל הפרשנים הקודמים שגויות והתאוריות המדעיות תוכחנה כנכונות. האמת היא, טוען הירש, שהתורה וחז"ל לא קבעו שום קביעות מדעיות על העולם והאדם כחלק מאמונת היהדות, וכל תאוריה מדעית יכולה להיות נכונה כל עוד אינה פוגעת בעיקרון שאלוהים ברא את העולם יש מאין. מתי זה קרה ואיך זה התפתח, אינם מעניינה של התורה, ומטרתה לפי חז"ל היא "להיות מדרך האנושות לחיים על הארץ כפי שהיא בהווה [...] כל מה שמעבר לזה לא היה קיים עבור חכמינו". המשימה היא לא ללמד מדעים אלא לתת לאדם

14 הופמן, פירוש, עמ' נא. נראה לי כי המתרגמים מגרמנית לעברית עשו תיקונים קלים בטקסט המצוטט כדי לחזק את הרושם שהירש העדיף את ההסבר של חז"ל במדרש לגיל העולם. התרגום הנכון של המשפט המתחיל במילים "גם חכמי היהדות" הוא: "חז"ל (במדרש רבא ט; חגיגה טז) מדברים על אפשרות של עולמות קודמים [...] הם היו מוכנים לחיות עם כל תיאוריה [...] וכו'". המילה 'גם' בתחילת המשפט לא מופיעה, והירש מדבר על היתכנות ולא על קביעה (השוו עם דברי הירש שאני תרגמתי המצוטטים לעיל בעמ' 103).

15 ראו הופמן, פירוש, עמ' מט-נא.

נורמות התנהגות כדי לחנכו להיות אדם מוסרי ורוחני הדבק בה'. כך חושב הירש גם לגבי תאוריית מוצא המינים והאבולוציה של דרווין. הוא סובר שאין מניעה ביהדות לקבל אותה, והיא אף מחזקת את האמונה באל הבורא, כל עוד מוסכם על הכול כי ה' הוא שברא את התא הראשון שממנו הכול התחיל ונטע בו את הפוטנציאל להתפתח לכל המגוון הקיים בעולם.¹⁶

הרב אברהם יצחק הכהן קוק

כהירש לפניו, נזקק גם הרב קוק (1865-1935) הצעיר להתמודד עם ההשקפה המדעית המודרנית שהיקום וכדור הארץ הם בני מיליארדי שנים ובמהלך השנים האלו התפתח עולם הצומח והחי בתהליך אבולוציוני אקראי, כאמור, השקפה שסותרת את התורה לכאורה. בהשוואה להירש, הוא נועז יותר ומציע לפרש את סיפורי התורה בבראשית לא כפשוטם (בעקבות רמב"ם שנתן להם פירוש פילוסופי לא כפשוטם) ואף לא כתיאור היסטורי מלא, אלא תיאור שהוא מטפורי בחלקו. לטענתו, הם מתארים את התפתחות האדם הקדום (לצד התפתחות הטבע) במרוצת מיליוני שנים עד ששכלו ורגשותיו הגיעו לדרגה גבוהה והוא זכה להתגלות אלוהית (שכן מעשי הבריאה אינם ניתנים להבנה בשכל האנושי ולתיאור בשפה האנושית כי השכל והשפה האנושיים הם מוגבלים). התיאור ההיסטורי מתחיל רק מהנקודה שבה האדם כבר בדרכו החוצה מגן העדן. עם זאת, כהירש, טוען הרב קוק הצעיר שהתורה אינה עוסקת בתאוריות על עולמות עליונים אלא בעולמו של האדם בלבד, וגם בתחום זה היא מכוונת אך ורק להדרכה מוסרית ולא לתאוריות מדעיות פיזיקליות או לעקרונות פילוסופיים או מיסטיים מופשטים. כליפשיין והירש, הוא קודם כול מסביר שחז"ל כבר הציעו את האפשרות שה' ברא עולמות והחריבם ושהקביעות המדעיות הן עדיין בגדר תאוריות והשערות שטרם הוכחו באופן מוחלט. כמו כן הוא קובע, גם זאת כהירש, כי גם אם יוכחו הטענות הללו אין לחשוש מהן ואפשר אפילו לגייס את ההשקפות החדשות לטובת הרעיונות הבסיסיים והעיקריים של התורה שלפיהם אלוהים אחד כול יכול הוא שקבע את חוקי הטבע המופלאים כפוטנציאל מובנה בתוך הבריאה הראשונית, וממנה התפתח כל מה שלפנינו היום כפי שמתארת תורת המינים האבולוציונית של דרווין. כלומר, תאוריית ההתפתחות של דרווין שלפיה התפתחו הצמחים ובעלי החיים מיסוד ראשוני פשוט לכלל מערכת מופלאה של היקום המאוחד והמשוכלל שאנו רואים

16 על ההבדל בין פונדמנטליזם קלסי לנאו-פונדמנטליזם, ועל הגדרתו של הירש כנאו-פונדמנטליסט, ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 113-111, 289, 349, 550.

היום, מוסיפה חיזוק לאמונה בכוחו הבלתי מוגבל של אלוהים. האבולוציה מחזקת את הטענה שהאל קבע מטרה ותכלית של צדק ומוסר לעולם שברא, והחוקים שקבע מראש בטבע אמורים לקדם מטרה זו באופן אבולוציוני אקראי הן בעולם החומרי והן ברוח האדם, שבו בלבד הוטבעה יכולת הבחירה על פי חוקי המוסר: השאלות הגדולות של חידוש העולם או קדמותו וכל השאלות האלוהיות הנתלות בהן, חזרו בימינו להתנער [להתעורר], ומעמד הדרישה (המחקר) החל לצדד כלפי הדרך שכפי ההשקפה הראשונה הוא מתנגד ליסודי האמונה. מובן הדבר, שאף על פי שאין אותם דרכי הדרישה מוכיחים כלל ואינם כי אם בתור השערות, מכל מקום די להשערות כאלה לחמס את האמונה מלב האנשים שלא הכשירו את עצמם במה לקנות דעת האמונה והכרתה. ובאשר כי המעמיק באמת יתברר לו שאפילו לפי דרכי ההשערות החדשות אין לנו דבר הפוגע ביסודי האמונה, אלא, שאפשר על פיהן לחדש איזה דברים של עומק הדעת שגם אלה אינן חדשות, על כן אחשוב שבהתבאר דברים כאלה ינחוו לכבות רבים מסערות הרוחות. [...]

ההתפתחות הבאה בהדרגה רבה של מיליארדים שנים זהו המרעיש לכבות קטני דעה. הם חושבים שההתפתחות תתן מקום לכחש באלהים חיים, והם טועים מאד. דעת האלהים בנויה רק על ידיעת האחדות. כשאנו רואים היצירה הגדולה שהיא ערוכה בסדרי חכמה, והליכות החיים בגופם וברוחם ושכלם, שהכל נערך במערכה אחת, הרינו מכירים את הרוח הגדול שיש כאן, שמחיה הכל ונותן מקום לכל. ואם דרכי החכמה מחייבים שיהיה הדבר בא על ידי התפתחות של רכבות רבבה שנים, עוד [יותר] עלינו להתפלא ביותר מה רב ונשגב הוא החי עולמים, שכאין וכרגע נחשבו רכבות שנים שפועלות בלא הרף להפיק איזו תכלית רצויה. [...] אם נמנה סדרי ההתפתחות שעלו בהם החלקים האורגנים מעת היותם ליסודות פשוטים עד בואם למצב אדם שלם חי ומשכיל, גם צדיק וישר ורב כח ועז. הנה התקופה גדולה והדרכים הולכים לאטם, והן הן שיעידו לנו על כח ה', בבואם לכלל תכלית נכונה. והנה זה פשוט אצל כל יודעי תורה, כי לא נתבארו מעשי בראשית בתורה כי אם מעט מזעיר. ואמרו ז"ל במדרש רבה: להגיד כח מעשי בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב בראשית ברא אלהים. ויסוד הדבר שלא דברה התורה כי אם במה שנוגע לכדור ארצינו, וגם זה רק לפי התוכן שיוכן הצד המוסרי שנוגע להישגת דרכי האדם בהליכותיו החיצוניות ורגשותיו הפנימיים יפה יפה. [...]

אם כן, אין בכל דרך הדרישה החדשה אפילו לדעת דרווין, אף על פי שהיא רק השערה, סתירה לפינות התורה. שיסודה רק שנכיר, שכל הסיכויים הגדולים מאחר שהם ערוכים בחכמה ופונים לחסד ולרחמים, עשויים הם בחכמה ובדעת, ונובעים ממקור החיים והשלמות. והחכמה האלהית, או קרא הענין האלהי, או טבע האלהות, הוא שמחייב ההדרגה כולה. [...] ואך מקוצר דעת יחשבו נבוכי

דורינו, כי שיטת ההתפתחות על דרך קאנט לאפלאס ודרווין ועוד מחכמי הזמן, תביא עמה הריסת התורה, חלילה וחלילה. תורתנו הקדושה כולה, עם כל מסורותיה ההסתוריות וקבלתה הנאמנה, לא תנוד אף נדנוד קל מפני כל בקורת. ואם ההכרה ההגיונית תביא לאמת אותן ההשערות, ומכל שכן אם מופתים (הוכחות) מכריחים יולדו להם, יהיו רק עוזרים לבאר ארצות סיפור מעשה בראשית שבתורה כפי המוסכם על השכל. אבל האמת ההסתורית ודעת האלהים ועמה חובת השמירה של כל התורה כולה, לא תתחייב להשתנות אפילו שנוי קל, מחמת רושם של הידיעות והדרישות החדשות. אבל עוד ירחיבו את הלב, ויגדילו את מושגי דעת האלהים ואהבתו ויראתו, והחשק ללכת בדרכי הטוב והצדק שהם דרכי ד' ביתרון רב. [...] וכבר ביארו המקובלים ביחוד וסמכו גם כן על דברי מדרש שהיה הקב"ה בונה עולמות ומחריבן, שעברו כמה תקופות על הבריאה עד שבאה לזה המצב, אבל, היסוד העקרי הוא רק להשכיל כי הצדק והיושר הניתן ביד האדם בבחירתו, נמצא בכלל כוחות המציאות כל הדרכים הצריכים להשלמתו. ודרכי ההשלמה של הצדק האנושי, הם כערך תכלית עליון להמציאות שהולך ונבנה על פי כל סדרי החיים, והליכות ההיסטוריה הכוללת, ושל ישראל ביחוד.¹⁷

הוזה אומר, רק כאשר הוכחה התאוריה המדעית הנראית כסותרת את התורה, אנו נאלצים להידרש לעמדת הזהות המפרשת, ולפרש פירושים חדשים בתורה, להתאימם למדע החדש ואפילו לחזק באמצעותה את אמונתנו באלוהים כול יכול שבעת הבריאה קבע את הפוטנציאל הטמון בטבע שתופעותיו התפתחו במשך מיליארדי שנים לכלל המגוון שבעולם שלפנינו. אולם כל עוד הדברים הם בגדר השערות והיפותזות, נוכל להיצמד להיגדי ההתגלות על פי עמדת הזהות המגבילה או להציע פירוש לא מחייב למי שנבוך מהתאוריה החדשה. זו בדיוק עמדתו הנאו־פונדמנטליסטית של הירש.¹⁸

גם לאחר עלייתו ארצה המשיך הרב קוק להחזיק בעמדתו לגבי האבולוציה, אך דבריו היו מפורטים פחות, עמומים יותר וקבליים יותר. הנה דברים נוספים שכתב:

17 קוק, לנבוכי, עמ' 34-44, ההדגשות שלי. קטע נועז זה יכול לשמש הסבר נוסף לכלל ההסברים שניתנו כבר לעובדה שחיבור זה נגנז ולא פורסם במשך שנים רבות על ידי הרב קוק ותלמידיו. לדיון מפורט על עמדתו של הרב קוק בנושא, הדומה להפליא לעמדת הירש, ראו חמיאל, הכפולה, עמ' 365-373, 389-390. לדעתי סביר מאוד שהרב קוק הצעיר, לפני עלייתו ארצה, הושפע מהעמדות הנאו־אורתודוקסיות ההירשיאניות שפשטו באירופה. ראו גם קוק, "ההתפתחות", עמ' תקלה-תקנב.

18 על עמדתו הנאו־פונדמנטליסטית של הירש לגבי היחס לקשיים ולסתירות שבין התורה והמדע, ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 289.

להשוות סיפור מעשה בראשית עם החקירות האחרונות הוא דבר נכבד. אין מעצור לפרש פרשת אלה תולדות השמים והארץ, שהיא מקפלת בקרבה עולמים של שנות מיליונים, עד שבא אדם לידי קצת הכרה שהוא נבדל כבר מכל בעלי החיים, ועל ידי איזה חזיון נדמה לו שצריך הוא לקבע חיי משפחה בקביעות ואצילות רוח, על ידי יחוד אשה שתתקשר אליו יותר מאביו ואמו, בעלי המשפחה הטבעיים.¹⁹

הווה אומר, אין הרב קוק רואה כל בעיה לפרש שפסוקי בריאת העולם מתארים תקופה שמתרעת על פני מיליוני שנים עד שהתפתח האדם התבוני הראוי שאלוהים יתגלה אליו בגן עדן.

עם זאת, כבר הראיתי במקום אחר²⁰ שהשקפת עולמו של הרב קוק המבוגר השתנתה לאיטה והפכה לדיאלקטית. הוא הבין שמאמציו ליישב את הסתירות שבין התורה לתרבות המערבית התבונית, כולל בנושא האבולוציה, עולים בתוהו והמתח אינו פתיר. כלומר הוא קיבל בליט ברירה וכדאבון לב את עמדת האמת הכפולה שאותה אפרט בסיכום פרק זה.

הרב גדליהו נדל

החיבור בתורתו של ר' גדליה שכולל יצירות שונות של גדליהו נדל (1923-2004) מכיל גם פירוש לבראשית, שבו הוא פוסע בעקבות הרב קוק מבלי להזכיר את שמו. אפשר להגדיר את מסקנותיו כצעד קדימה ושני צעדים אחורה לעומת הרבנים הירש וקוק. הצעד קדימה הוא שנדל מקבל ללא עוררין את הטיעון המדעי על גיל העולם וההתפתחות האבולוציונית של האורגניזם, בעוד קודמיו עדיין לא היו בטוחים שאין מדובר בהיפותזה זמנית בלבד. שני הצעדים אחורה הם הטיעון שהוא מוסיף על קודמיו כי אלוהים מנהל ומקדם את האבולוציה כל העת. זה צעד אחורה משום שנדל אינו מסתפק בפוטנציאל שניטע על ידי הבורא בעת הבריאה, ומשתמע מכך שאין בכוחו של האל לקבוע את כל הפוטנציאל מראש בלא צורך בהתערבויות נוספות שלו בתהליך. על התפתחות עולם הצומח מן הדומם כהתקדמות ברצון ה' ולא כהתפתחות אקראית בלבד, כותב נדל כך: כשנוצרו הצמחים ביום השלישי – אין סיבה לחשוב שהם נוצרו כולם בבת אחת. ישנה השתלשלות של מינים. ישנם שינויים גנטיים, מוטציות, היוצרים מינים

19 קוק, קבצים.

20 חמיאל, הכפולה, עמ' 390-393; הנ"ל, בין דת לדעת א, עמ' 17-23.

חדשים, וזהו תהליך הלוקח זמן רב מאד [...] ביום השלישי נוצרה מציאות חדשה באופן מהותי. המעבר מדומם לצומח אינו יכול להתפרש כהתפתחות אקראית. אנשי המדע המנסים לתאר את היווצרות העולם שאנו מכירים, מרכיבים להשתמש במושג "התפתחות", אך זהו מושג מוטעה וריק מתוכן [...]. "התפתחות" זוהי כפירה בעיקר והתחמקות מן הבעיה. הוציאו את הקב"ה מהתמונה, ובכל מקום שאי אפשר להבין איך הדברים קרו, אומרים "התפתחות". כולם הקשו על דרווין: כיצד קרה שהמוטציות היו תמיד לכיוון החיובי, המשוכלל יותר, הלא השתנות יכולה להיות גם לכיוון ההפוך. אנו אומרים, שצורת החומר משתכללת ומתקדמת מדרגה לדרגה ברצון ה'. רמב"ם מסביר שהצורות הטבעיות ניתנות על ידי מלאך, שכל נבדל, הפועל על החומר ברצון ה'. במקום לדבר על "התפתחות" נדבר על התקדמות הבריאה, משלב לשלב, מצורה לצורה, ברצון ה', הפועל באמצעות המלאכים. אמנם, התקדמות זו היא תהליך ממושך. כל שינוי בטבע לוקח הרבה מאד זמן, בצעדים קטנטנים. כך היא פעולתו של הקב"ה.²¹

אפשר להשיב לנדל שכיוון המוטציות הוא תמיד חיובי. שכן מוטציות שליליות לא שררו, ורק לחיוביות הייתה היכולת לשרוד טוב יותר מקודמותיהן. זוהי מהות הברירה הטבעית. בהמשך דבריו על בריאת האדם הוא מקבל ללא סייג את העובדות המחקריות של דרווין, אך טוען שהמסקנות שהוא הסיק מהן שגויות כי הוא אינו נותן תשובה על השאלה איזה גורם עומד מאחורי ההתפתחויות והשינויים בהתקדמותו של האדם:

לעצם תפיסתו (של ספורנו, בראשית א כו, ב ז), שבריאת האדם בצלם אילוקים זהו סופו של תהליך ארוך, שראשיתו ביצור לא שכלי, השייך לקטיגוריה של בעלי החיים, ההולך ומתקדם עד שניתן לו השכל האנושי, ובמקביל גם הצורה הפיסיולוגית של האדם המוכרת לנו – מסתבר שזהו תיאור נכון. ההוכחות של דרווין, ושל חוקרי המאובנים, לקיומם של שלבים קודמים כאלה, נראות משכנעות. הטעות של דרווין היא בראייה הכללית של הדברים, המתחמקת מן השאלה איך נוצרו השינויים. אך עם ההכרה ברצון האלוקי הפועל בטבע באמצעות המלאכים – אין לנו שום צורך לשלול את תיאור המאורעות כפי שהחקירה המדעית מציגה אותם. ישנם ממצאים של שלדים של הולכי על שתיים בעלי גולגולת קטנה, שהמוח שלהם אינו יכול להיות כמוח של האדם המוכר לנו. האדם שעליו נאמר "נעשה אדם בצלמנו" הוא שלב אחרון של התקדמות הדרגתית.²²

21 נדל, בתורתו, עמ' צד-צה.

22 שם, עמ' ק.

באשר למניין השנים בתורה, הרב קוק סבר שהספירה התחילה לקראת צאתו של האדם מגן עדן. נדל לעומתו מסביר שהספירה במסורת ישראל מתחילה 130 שנה לפני הולדת שת, ולא מרגע התחלת הבריאה. זאת הוא מסיק מהפסוק הראשון שבו יש מניין שנים: "ויחי אדם שלושים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת" (בראשית ה ג):

כאן התחילה התורה למנות שנים, ומאז יש בידינו מנין רצוף של חמשת אלפים שבע מאות חמישים ושש שנה [ה'תשנ"ו]. מה שהיה לפני מאה ושלושים השנים שקדמו להולדת שת – בחמשת ה'מים' הראשונים שלפני היות אדם, ומבריאת מין האדם עד לאדם אבי שת – זוהי פרההיסטוריה, והתורה אינה מציינת אז שום מנין שנים.²³

פרופ' ישעיהו ליבוביץ

ליבוביץ (1903-1994) נקט עמדה נחרצת נגד האפשרות לדבר על סתירות כלשהן בין מסקנות המדע לבין היגדי כתבי הקודש. לדעתו, לתורה אין שום כוונה למסור לאדם – דרך המצוות או דרך הסיפור – אינפורמציה כלשהי על העולם והטבע, אלא להודיע לו על חובתו לעבוד את ה'. בכך נצמד ליבוביץ לעמדתו המוצהרת – עמדת התחומים הנפרדים לחלוטין, תחום מדעי הטבע לחוד ותחומי הדת, הפילוסופיה והמוסר לחוד. הנה קטעים מדבריו בנושא זה:

אחרי קבלת כל ההנחות שהנחנו כאן – שהדת מקומה בעולם ראית המשמעות והמדע מקומו בעולם ראית הסיבות הפועלות – עדיין העובדה במקומה עומדת, שהדת – כל דת, ודת ישראל בודאי – אומרת גם משהו על טבע המציאות. [...] שוללי הדת עומדים דוקא על הנקודה, שיש בדת קביעת עובדות לגבי דברים המשמשים אובייקט למדע – לא רק לגבי משמעותם שאינה ענין למחקר, אלא גם לגבי סיבתיותם הפועלת, ושכאן יש סתירה בין אמת מדעית ובין אמונה דתית. [...] נעמוד על השאלה ונרמוז על שתי תשובות המשלימות זו את זו. א) התורה אינה באה לגלות לנו ידיעות בשטח המציאות הטבעית. קשה לי להבין להלך רוחו של אדם דתי, המעלה על דעתו שהשכינה ירדה למטה מעשרה טפחים כדי ללמדנו פרק בפיסיקה או בפיסילוגיה. הייתכן להעלות על הדעת, שאלהים [...] – האלהים של האמונה – ישמש לאדם אמצעי-עזר להכרת הטבע, בשעה שהאדם מתעצל או בלתי מוכשר להכירו בכוחו הוא? לפי זה ברור לי, שמקודמת ההשקפה הדתית אין שום דבר בדת – בעקרונותיה ובמקורותיה –

שיש בו משום כוונה ומגמה להודיע לבני-אדם משהו על המתרחש בטבע, כשם שבטבע אין כל דבר המעיד על המשמעות ועל התכליתיות. אלהים לא התגלה בטבע, כי אם בתורה, והתורה עוסקת במשמעות ובתכלית ואיננה עוסקת בטבע. (ב) ואם תאמרו: אבל התורה – שהיא נקודת המוצא של דת ישראל – אומרת בפירוש מה שהיא אומרת על דברים שהם אוביקטים לגיטימיים של מדעי-הטבע, למשל פרשת ששת ימי בראשית! [...] אין לי כל יסוד מלכתחילה לדרוש שהתורה תעסוק בהקניית ידע מדעי לאדם. היא אומרת לאדם את מה שהיא רוצה להגיד לו, כדי לחייב אותו בשמירתה. האדם המאמין רואה את עצמו עומד מול תורת ה' כנתבע ולא כתובע. הוא איננו דורש מן התורה מידע אלא מכיר שהוא נדרש מן התורה "לדעת את ה'", ז. א. [זאת אומרת] – לקבל עליו את עבודתו, ושזוהי הכוונה לא של המצוות בלבד אלא גם של כל מה שנראה לכאורה כחומר אינפורמטיבי.²⁴

לפי עמדה כזו, כל הפרטים בסיפור הבריאה – לוח הזמנים שלה והופעת הצמחים, בעלי החיים והאדם – לא ניתנו כדי לספק מידע היסטורי, ביולוגי, פיזיקלי, פיזיולוגי, אסטרונומי, גאולוגי, ארכיאולוגי או כל מידע מדעי אחר, אלא כדי לחייב את האדם לעבוד את ה' בדרך שהתורה קובעת. משמע שאין לייחס לפשט הטקסט מסירת מידע כלשהו. מה שהמדע הוכיח בכל נושא מדעי, ובכלל זה קביעותיו על האבולוציה, התורשה והברירה הטבעית, כפוי על כל אדם ואין שום דבר בדת וכתביה שיכול לערער על כך:

ההכרה המדעית של המציאות אינה כרוכה בשום הערכה. יתר על כן – אין בכוחה כלל להשפיע על ההערכה, ואילו עולם הערכים – המתבסס על דת, מוסר, פילוסופיה – אינו משפיע על ראיית העולם המדעית. מסקנות המדע כפויות על האדם – על כל אדם בתוקף האובייקטיביות של המיתודה המדעית, ואין כאן מקום לבחירה והכרעה, השולטות בעולם הערכים. האובייקטיביות הזאת היא גדולתה של המיתודה המדעית, אולם היא-היא הקובעת את גבול יכולתה.²⁵

הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ

ברקוביץ כתב דברים דומים לדברי רש"ר הירש והרב קוק, אך בשונה מהם, הוא לא התמקד ברגע של תחילת החיים אלא ברגע של המעבר מאין ליש. לדעתו סביר

24 ליבוביץ, מדע, עמ' 298-299.

25 שם, עמ' 294.

יותר שלא יהיה דבר מאשר שיהיה משהו. ללא הגורם האלוהי אין הסבר לשאלה מדוע יש משהו, וזו השאלה החשובה שהמדענים אינם יכולים להשיב עליה. ברקוביץ אינו מתייחס לשאלה כיצד יש לקרוא את סיפור הבריאה. מן הסתם גם הוא חשב שזו מטפורה לעיקרון הדתי שלפיו מאחורי הכול ניצב כוחו של הבורא שהעביר את היקום ממצב של אין למצב של יש:

תסביר האבולוציה ככל שתסביר, היא אינה מסבירה את ההתחלה. כדי שהעיקרון האבולוציוני יהיה תקף, יש להניח את קיומו של חומר כלשהו הסר למרותו. ברירה טבעית יכולה אולי להביא להישרדות החזקים, אך רק אם קודם לכך התקיים מערך שלם של וריאציות שממנו ניתן לבחור את החזקים ביותר. ככל שנרחיק לאחור בזמן בהתחקות אחר התהוות הווריאציות שעקרון הבחירה הטבעית פועל עליהן את פעולתו, עדין נצטרך להתחיל בנקודה כלשהי ובדבר מה שלא נוצר כתוצאה מאבולוציה. לא תיתכן אבולוציה של אין ליש. גם בצורתה הקיצונית ביותר, תיאוריית האבולוציה חייבת לצאת מתוך הנחת יסוד שלפני כל אבולוציה היה קיים דבר מה שבעקבותיו – כתוצאה מהעיקרון האבולוציוני – בא כל השאר. האפשרות שיהיה דבר מה כלשהו המסוגל להתפתחות אבולוציונלית אינה מצריכה פחות פרשנות מהאפשרות שיהיה יקום, שלם במלאותו ובתפארתו. רק "האין" מובן מאליו. רק קיומו של "האין" הגיוני, ולמעשה יש "לצפות" לו. ההווה עצמה, מכל סוג שהוא, היא ההפתעה האמיתית. במובן זה, אין זה משנה אם מה שקיים הוא הגרגר הקטן ביותר של דבר כלשהו, שאליו עשויה תיאוריית האבולוציה לצמצם את היקום ואליו היא יכולה להתייחס כנקודת מוצא של היקום, או זוהרן של אינספור גלקסיות ביקום. למעשה, ההיבט הבלתי הגיוני ביותר בכל הניסיון שלנו הוא עצם קיומו של דבר מה ולא של אין. הקפיצה מאין ליש היא חידת החידות. בהשוואה לניפוץ המחיצה המפרידה בין האין ליש, הנתיב מן היש לכל השפע שביקום הוא כאין וכאפס. ברם, הבריאה עוסקת בניפוץ המחיצה הזאת בדיוק. המחשבה שתיאוריית האבולוציה יכולה ליתר את הבריאה הגיונית פחות או יותר כמו האמירה שמאז המצאת הטלסקופ, האדם כבר לא זקוק לעיניים. [...] אם נניח עתה, לצורך ההמחשה, שהעיקרון האבולוציוני תקף, נוכל לומר כך: על ידי קביעתו כאפשרות פוטנציאלית, אלוהים ברא את העולם בכללותו; הוא ברא גם את העיקרון האבולוציוני, המהווה את מנגנון המימוש של העולם לאחר בריאתו. אלוהים הוא, אפוא, בורא העולם, ובכלל זה האבולוציה; שכן העיקרון האבולוציוני הוא אחד הגורמים שלהם הוקצתה, במסגרת תכנית הבריאה, המשימה להוציא אל הפועל את מרכיבי הפוטנציאל.²⁶

פרופ' שלום רוזנברג

עוד הוגה, נוסף על נדל, שהלך בעקבות הרב קוק היה שלום רוזנברג (1935). בספרו **בעקבות הכוזרי** הוא מדגיש במיוחד את חשיבות ההבחנה שאלוהים עומד מאחורי מה שקורה בעולם ומאחורי התפתחותו האבולוציונית, בעוד הדרוויניזם מתעלם מהיד המכוונת. הנה מדבריו:

בלקסיקון של איש המדע לא קיים מושג המבטא יותר ממקרה. אך זו הנקודה שבה איש הדת צריך לומר את דברו. [...] התיזה, כי מה שהתרחש הוא מקרי, בטעות יסודה. הכוחות הפועלים בעולם הם עבורי מלאכי ה'. יש מלאכים כימיים, פיסיקאליים, ביולוגיים, ואולי יש מלאכים אבולוציוניים. מי שממונה על חקר המלאכים הוא המדע. אך מאחורי המלאכים הללו נמצא שולחם, הרבוננו של עולם. המלאכים פועלים באופן עיוור, ולפיכך פעולתם נראית מקרית, אך היא איננה מקרית. [...] גם המלאכים האבולוציוניים השתמשו במדע ובטכנולוגיה, בעזרת השם. [...] כאן נעוץ הוויכוח הגדול עם בעלי תורת האבולוציה. האמנם כוחות עיוורים כאלה יכולים ליצור את העולם, ובייחוד את עולם החי המופלא כפי שהוא מצוי לעינינו? [...] הכוחות העיוורים אינם יכולים ליצור אדם אלא אם מאחוריהם מסתתר כוח אחר, רואה. במילים אחרות, אף אם אנו מקבלים את קיומם של תהליכים התפתחותיים, אין זה אומר שהם יכולים להסביר בכוחות עצמם את תופעת החיים בכלל והאדם בפרט. יתכן, – וזאת היא בעייה מדעית ולא דתית – שהאבולוציה מתארת נכונה את מה שקרה, אבל במקרה כזה מסתתר מאחורי הכוחות הללו כוח חכם. [...] תורת האבולוציה נותנת למדענים את האמתלה להמשיך ולחקור את כל הפונקציות התכליתיות בחיים, בתוך המין עצמו וגם ביחס בין מין למין, בלי להגיד את "השם המפורש". המושג הזה מאפשר לעסוק בהסברים טיליאולוגיים מבלי להודות בכך, כלומר על ידי ההסבר או הפיקציה (בחר במה שתרצה) שההתאמה הטיליאולוגית המופלאה הקיימת בטבע נובעת מתהליך עיוור של ניסוי ותעיה. בנידון זה האבולוציה מהווה ברכה גדולה. [...] כך הופכת האבולוציה ל"אליבי", למעין מילת קוד המאפשרת למדען לעבור לרמה אחרת של הסבר, ולתת הסבר תכליתי מושלם לכל מה שקורה בעולם, מבלי להוציא את המסקנות המתבקשות מקיומן של תכליות בטבע. [...] כל תורת האבולוציה היא נסיון לברוח מקיומן של סיבות תכליתיות, מפני שסיבות תכליתיות מורות תכנון, ומעידות על קיומו של שכל מתכנן. [...] איך הקב"ה עשה זאת? זאת שאלה מדעית. ניתן לתאר שהקב"ה קבע בגנים את אפשרות השינוי כדי שהמינים, ובני האדם בתוכם, יתאימו את עצמם בצורות שונות לאקלימים שונים. אין אנו מאמינים רק בהסתגלות פסיבית שבמקרה, אלא בניצול היסודות והאפשרויות שהקב"ה שם בטבע, להשתנות

ולהסתגל. [...] נבריל, אם כן, בין אבולוציה לבין דרוויניזם. האבולוציה מלמדת את התהליכים. זוהי תיאוריה שיש להתווכח עליה, ולבדוק היטב במתודה ובמסקנותיה. אולם הדרוויניזם ניסה לעשות משהו מעבר לכך. הוא ניסה לתת לתיאוריה הזו הסבר המתבסס על המקריות, המאבק, המוות, והישרדות המעטים שנהפכים למתאימים ביותר. יתכן ותהליך זה נכון לגבי קטעים מסויימים של עולם החי, אך אין אנו יכולים להכליל אותו ולהסביר דרכו את כל הופעת החיים. ביחוד אין אנו יכולים להסכים שהתהליך הזה הוא תהליך מקרי. איך מתרחשים תהליכים אלה? אלה הן עדיין חידות. אנו מאמינים באמונה שלמה שהתהליכים האלה אינם תהליכים מקריים, אלא יש בהם יד מכוונת. זו התיזה שהאמונה הדתית מוכנה להמר עליה ולהתחייב עליה.²⁷

רוזנברג אינו נחרץ. לא בקבלת התאוריה האבולוציונית ולא בהתערבות האלוהית בתהליך. הוא סובר שאחרי בדיקה גם יהודי מאמין יכול לקבל את התאוריה, אולם הטענה למקריות התהליך אינה סבירה בעיניו והוא מאמין שיש יד אלוהית מכוונת. לא ברור לגמרי מדבריו אם לדעתו ההתערבות המכוונת היא מתמשכת או נקבעה כבריאה. עם זאת, סוף דבריו יותר מרומזים שהבורא קבע מראש את הפוטנציאל לכל מה שהתפתח, כפי שחשבו רש"ר הירש והרב קוק.

הרב פרופ' יונתן זקס

הרב זקס מודה שהדרוויניזם עומד בסתירה לפשט של תיאור הבריאה המקראי. לדבריו, ניתן בכל זאת לשלב בין שתי התורות ולומר שהדרוויניזם מאפשר לנו להתחיל לחשוב בצורה אחרת על הבריאה ועל התכנון והסדר בטבע.²⁸ המילה 'לעשות' (בראשית ב ג) פירושה האפשרי הוא 'לפתח', והנה נרמז לנו רמז על תורת האבולוציה בתורה. הדרוויניזם מעשיר את הדת כי הוא מלמד שאלוהים מתענג על רבגוניות, שאלוהים יצר עולם יצירתי, שכל צורות החיים השתלשלו ממקור יחיד, ועוד. כבר חז"ל קבעו "שהאמונה צריכה להתאים את עצמה לעובדות כפי שהן ידועות למדע. דבר זה עצמו נובע מהאמונה שאלוהי הבריאה ואלוהי הגאולה הם אחד".²⁹ הרב קוק הסתמך על "מדרש חז"ל האומר שבראשית הזמנים הקב"ה 'היה

27 רוזנברג, הכוזרי, עמ' 126-132.

28 זקס, השותפות, עמ' 205-229.

29 שם, עמ' 217. כאן מופיעה התבטאות המתאימה לעמדת הזהות המפרשת מיסודו של רמב"ם ולא לעמדת התחומים הנפרדים שבה אוחדו זקס לאורך ספרו. זהו חוסר עקיבות בולט. זקס יכול היה לטעון בפשטות כי התורה אינה מלמדת מדעים כפי שטען לאורך כל ספרו וכפי שטען גם ליבוביץ.

בורא עולמות ומחריבן' [בראשית רבה ג, ז]. [...] הרעיון שלפני זמננו היו עידנים אחרים ומינים שנכחדו אינו צריך להציק לאדם המאמין".³⁰ אלוהים תכנן מראש את העולם וחוקיו עם מערכת הפעלה דרוויניסטית. האם אלוהים מתערב מדי פעם בפעולת המערכת? כאן יש אצל זקס ביטויים סותרים. מחד גיסא הוא כותב: "כל מערכת עשויה חוקים שעל פיהם ההתרחשויות בה מתנהלות. חוקים אלו מסבירים איך המערכת פועלת, אבל לא מדוע היא נוצרה או התפתחה. על כן תורם הדרוויניזם תרומה חשובה למונותיאזם האברהמי. הוא מלמד אותנו שאלוהים, משברא את התנאים המתאימים להתפתחות החיים, מתעלה מעבר לחיים, טרנסצנדנטי להם, ממש כשם שהוא מתעלה מעבר לעולם".³¹ מאידך גיסא הוא כותב: "אלוהים, כמו האבולוציה, פועל בתוך הזמן ובאמצעות הזמן. בני אדם עושים, אלוהים מגיב, בני אדם מגיבים לתגובה האלוהית וכן הלאה, בדרכים שלעיתים תכופות הן מפתיעות ובלתי ניתנות לניבוי".³² כדי לנסות לשלב שתי אמירות אלו יש להבין כי זקס טוען שאחרי בריאת העולם אלוהים הוא אל טרנסצנדנטי רק ביחס לטבע ולחיים, אבל הוא נמצא בקשר עם בני האדם התבוניים שגילו את המונותיאזם בפרץ של מודעות עצמית לפני כששת אלפים שנה – אדם וחווה. "הסיפור המקראי מתחיל ברגע שבו הייתה לבני האדם די מודעות עצמית כדי לתפקד כפועלים מוסריים שוקלים, בוחרים, חופשיים ואחראיים".³³ לדעתי, כך מפרשים רש"ר הירש והרב קוק הצעיר את סיפור הבריאה וסיפור אדם וחווה בתחילת ספר בראשית. פרשנותו של זקס זהה ממש לזו של הירש. בעוד שלפי הרב קוק, התחיל מניין השנים של ההיסטוריה האנושית כשאדם וחווה עמדו לעזוב את גן העדן, ועד עזיבתם הסיפור הוא מטפורה על מה שהיה לפני שהאדם רכש תבונה.³⁴

כאן הוא נזקק לעמדת הזהות המפרשת. משמעות הדבר היא שאחרי הפרשנות החדשה לפסוקים מתבררת הזהות בין המדע והדת, ונעלמים כל ההבדלים שזקס עמל לפרטם ולהסבירם בספרו. ראו על כך בהסברים שלי לעמדת זקס על הפערים בין הדת והתורה לבין המדע, הפילוסופיה והמוסר, חמיאל, בין דת לדעת ב, עמ' 133-156.

30 זקס, השותפות, עמ' 217. ההסתמכות על מאמר חז"ל זה בתור טיעון שתומך בתורת האבולוציה היא אנכרוניסטית והעמדה החרדית משתמשת בו כפי שהראיתי לעיל. גם רד"צ הופמן הסתמך עליו באופן מלא בטענה שתוכנו זהה לדרוויניזם. ואילו רש"ר הירש ראה במאמר זה רק הסבר אפשרי שיכול להתאים לממצאים הגאולוגיים. לדעתו, כפי שהראתי לעיל, גם אם יתברר שדרוויין צדק ומאמר חז"ל זה הוא אגדי בלבד, תחזק תאוריית התפתחות המינים את האמונה באלוהים פי כמה. ראו פירוט על כך בספרי הכפולה, עמ' 285-286.

31 זקס, השותפות, עמ' 226.

32 שם, עמ' 225.

33 שם, עמ' 228. האם המדענים יסכימו שאכן התבונה של ההומו ספיאנס היא בת 6000 שנה בלבד?

34 רש"ר הירש לא היה נועז כרב קוק הצעיר. לפי פרשנותו למקרא, כל האירועים המסופרים בתחילת פרשת בראשית הם אירועים היסטוריים, רק הבריאה בת ששת הימים היא מטפורה לדעתו.

טיעונים אלה מעלים שאלות: האם רק במאות ה-19 וה-20, בעקבות התגליות של הדרוויניזם ושל המפץ הגדול, הבינו אנשי הדת את הסיפור המקראי לאשורו והסתירה סוף סוף נעלמה? מדוע המטפורה נעצרת כאן ולא נמשכת הלאה בסיפורי בראשית ושמות? האם יש לזקס איזו שהיא עדות שאלוהים הגיב למעשה או דיבור של בן אנוש מעבר לתקופת המקרא? תמהני. דומני שמדובר כאן בנאו-פונדמנטליזם. אורתודוקסים מודרניים כאלה עושים אותה טעות שעשה רמב"ם: הוא ניסה לזהות את עיקרי הפיזיקה האריסטוטלית עם התורה ונכשל כישלון חרוץ כשפיזיקה זו לא הייתה תקפה עוד.

הרב ד"ר מיכאל אברהם

בספרו *אלוהים משחק בקוביות* דן מיכאל אברהם (1960) בפירוט רב בפערים בין האמונה היהודית לבין תורת האבולוציה. כנדל וליבוביץ, הוא מקבל ללא ערעור את העובדות המדעיות המתוארות בתאוריה הנאו-דרוויניסטית. כמו נדל, ובניגוד לרבנים הירש וקוק ואולי גם לרוזנברג, הוא אינו מסתפק בטענה שאלוהים נטע בחומר הבריאה את הפוטנציאל לכל המגוון שקיים בעולם היום. הוא גם מתעסק בחישובים מדעיים ומתמטיים כדי לטעון שבשלבים שונים של המהלך האבולוציוני היה צורך בהתערבות אלוהית כדי לקדם את המהלכים, אחרת הזמן שחלף מאז הבריאה לא היה מספיק לכל השינויים שהתרחשו. לדעתי, בכך מוסיפים נדל ואברהם ניסים אלוהיים במקום שהם אינם נדרשים. האם קצרה ידו של אלוהים להטמיע בתא הראשוני את הפוטנציאל הדרוש לאבולוציה שהתרחשה בתקופה שחלפה עד היום? המהלך של אברהם הוביל אותו לעמדת התחומים הנפרדים של ליבוביץ, שלפיה המדע, המוסר והפילוסופיה המושגים בתבונת האדם הם תחומי עיסוק ושפות שיח נפרדים מהאמונה, התורה והדת, וכל אחד מהם הוא חלק נפרד של האמת השלמה. המדע מתאר מה אירע ואיך, ואילו הדת מתארת את הסיבה לאירועים. לכן אין אפשרות לשאול שאלות מתחום אחד על התחום השני ולא תיתכן ביניהם סתירה. מלבד ליבוביץ, נקטו עמדה זו גם משה מנדלסון ושרד"ל הצעיר לפניו, והרב פרופסור יונתן זקס אחריו. אבל בשונה מליבוביץ שטען להפרדה מוחלטת, אברהם מנסה למנף את התזה המדעית כדי להוכיח את ניהול העולם בתהליך האבולוציה על ידי אלוהים. כפי שהראיתי במקום אחר,³⁵ לדעתי הוא גם לא מצליח ליישב את הסתירות בין המוסר והפילוסופיה לבין הדת. הנה קטע מייצג מדבריו של אברהם:

אחרי התגליות המדעיות של האבולוציה והמפץ הגדול, האפשרויות הללו [שהעולם קדמון או נוצר במקרה חד-פעמי] ירדו מהפרק. כעת ברור מבחינה מדעית שהעולם נוצר בזמן כלשהו, והתפתח בהדרגה (עם או בלי קפיצות מקומיות, ועם או בלי פיגומים) מהפשוט למורכב. לכן נותר לנו לבחור באחת משתי האפשרויות שתוארו למעלה: או שהוא נוצר בבת אחת, מה שכנראה אינו מתיישב עם הממצאים של האבולוציה והמפץ הגדול; או שהוא נוצר בשלבים. ואם הוא נוצר בשלבים, עלינו לבחור אם זה נעשה באופן עיוור או מפוקח. לבסוף אנו מגיעים שוב למסקנה (הפילוסופית, לא המדעית) שבבסיס התהליך יש תכנון תבוני. לכל מפעל ולכל תהליך הדרגתי ועקבי יש מתכנן, יזם ומנהל [...] המסקנה המתבקשת מכל הדיון הזה היא תזת הניתוק, שעומדת בבסיס הבריאתנות הלא פונדמנטליסטית. תזה זו גורסת כי המחקר המדעי הוא הדרך לגלות כיצד הדבר קרה, אולם השאלה הפילוסופית מי יצר זאת, כלומר אם יש כאן תכנון תבוני או לא, צריכה להיות מטופלת בכלים פילוסופיים ולא בכלים מדעיים. לכל אורך הדרך ניכר שהוויכוח בין הבריאתנות הפונדמנטליסטית ובין הניאודרוויניזם הוא דו-שיח של חרשים. אלו שוללים את המחקר המדעי, ואלו רואים במחקר המדעי תחליף לאמונה הדתית, ושני הצדדים גם יחד טועים בתפיסתם הדיכוטומית. באשר לעצם העמדות שבוויכוח נראה דווקא ששניהם צודקים, שכן שני המישורים הללו אינם קשורים זה לזה. ההכרעה המדעית הסבירה יותר היא שהחיים אכן נוצרו בתהליך אבולוציוני, והיא מבוססת על מחקר מדעי ועל ממצאים אמפיריים, בזה צודקים הניאודרוויניסטים. ואילו ההכרעה הפילוסופית והמטא-מדעית היא שככל הנראה יש יד תבונית שכיוונה ותכננה ועודה מכוונת ומתכננת את התהליך הזה, ובזה צודקים הבריאתנים. זוהי תמונה של תיארום-אבולוציוני, או אבולוציה מתוכננת ומפוקחת. כפי שראינו, שתי העמדות הללו לא רק שאינן סותרות זו את זו, אלא הן מחזקות זו את זו, ולכן אין מניעה מאימוץ סימולטני של שתיהן.³⁶

הצעה וסיכום

בספריי הקודמים נעזרתי במודל של שלום רוזנברג לסיווג העמדות השונות על היחס בין הדת למדע. עציון ושניאורסון הם מחוץ למודל זה כי לדעתם המדע והדת סותרים, ולפיכך לתבונה ולמדע אין כל מעמד בחיפוש האמת ומסקנותיהם

36 אברהם, קוביות, עמ' 226-228. ההדגשה שלי. לדיון מקיף בעמדתו של אברהם כלפי הסתירות בין התבונה להתגלות והביקורת שלי עליה, ראו חמיאל, בין דת לדעת ב, עמ' 156-177.

פסולות וקביעות ההתגלות בכל נושא הן מן השמיים שאינם טועים. לצורך ענייני כאן, רש"ר הירש, הרב קוק הצעיר, הרב ברקוביץ והרב זקס אוחזים בעמדת הזהות המפרשת שלפיה יש זהות בין הדת למדע ואם נדמה שיש סתירה ביניהם, עלינו להוציא את הפסוקים המקראיים מפשטם ולפרשם פירוש חדש. כך הם עושים גם כאן לגבי פסוקי הבריאה. גדליה נדל ומיכאל אברהם מחזיקים באותה עמדה של הרבנים הירש וקוק. נדל הוא הראשון שמקבל ללא עוררין את ממצאי המדענים על האבולוציה במלואם, וזקס ואברהם בעקבותיו. בהמשך לרבנים קוק והירש, גם הם מערערים על מסקנות המדענים מממצאים אלה בטענה שהם אינם יכולים להסביר מדוע כל זה קרה, אך הם מוסיפים על קודמיהם את השאלה איך התהליך האבולוציוני קרה באופן מהיר? לדבריהם לא רק שאלוהים גרם לתהליך בתחילת הבריאה, כדעת הרבנים הירש וקוק, אלא הוא התערב מדי פעם כאשר היה צורך לקדם את ההתפתחות. ליבוביץ אוחז בעמדת התחומים הנפרדים לחלוטין, ולפיה מדובר בשני חלקים נפרדים של האמת הגדולה שעוסקים כל אחד בנושאים אחרים ובשאלות אחרות ולכן לא תיתכן סתירה ביניהם.³⁷

העמדות האמוניות הנזכרות למעלה הן אפולוגטיות ואשלייתיות. הן יוצאות מנקודת הנחה שלא תיתכן סתירה בת קיימא בין ההתגלות והאמונה לבין התבונה, המדע והמוסר. לפיכך, הן מנסות לעשות הרמוניזציה בין שני קוטבי הסתירה. הרמוניה זו מושגת בכמה דרכים: (א) על ידי דחייה של מסקנות המדע והתבונה מפני פשט הכתובים; (ב) על ידי פרשנות דרשנית כלשהי, פילוסופית או קבלית, של הטקסטים המקודשים באופן שיתאים למסקנות המדע והתבונה; (ג) על ידי הפרדה בין תחומי העיסוק של האמונה והמסקנות האמוניות-תורניות לבין תחומי העיסוק של המדע והמסקנות התבוניות-מדעיות. האופציה הראשונה קשה מאוד למאמין המודרני. שתי האופציות האחרונות מחייבות את האוחזים בהן להתנתק מפשט הדברים בטקסט המקודש. לאופציית ההפרדה יש אולי מקום אם מדברים על דת ומדע. אבל אם מדברים על הדת מול הפילוסופיה והמוסר התבוניים, האם הם לא עוסקים באותם תחומים כמו הדת? אך גם לגבי הדת והמדע, האם לדת ההתגלות של אלוהים אין מה לומר על העולם והאדם שהוא ברא?³⁸

מי שהתוודע כבר לחיבורי הקודמים יודע כי אני חסיד של עמדת האמת הכפולה או העמדה הדיאלקטית הבלתי פתורה, מיסודם של ר' יצחק אלבלג, ר'

37 על המודל של רוזנברג, העמדות השונות שהוא מכיל והשיפורים שערכתי בו ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 243-246. על עמדת רש"ר הירש ראו שם, עמ' 277-290. על עמדת הופמן ראו חמיאל, הכפולה, עמ' 282-286. על עמדת הרב קוק הצעיר ראו לעיל הערה 17. על עמדת מיכאל אברהם ראו לעיל הערה 36.

38 ביקורת חריפה על עמדת התחומים הנפרדים הביעו דוד הרטמן והרב שג"ר. ראו חמיאל, בין דת לדעת א, עמ' 148-149; הנ"ל, בין דת לדעת ב, עמ' 47-48 (סעיף ב – דרך הכפילות).

אליה דלמדיגו, שד"ל המאוחר, הרב קוק המאוחר והרב סולובייצ'יק.³⁹ לפי עמדה זו הסתירה קיימת אך אין לעשות הרמוניה בין הקטבים הסותרים ואין אפשרות לאחות את הקרע ביניהם בעולמנו. הקטבים מתאחדים רק אצל אלוהים או בעידן משיחי של קץ ההיסטוריה. עד אז עלינו לחיות עם הסתירה, עם שתי אמיתות שלמות אשר לפעמים סותרות זו את זו, מצב מפרה וחיוני. האחת דוגלת בעליונות ההתגלות, אפשרות הנס במסורת ופשט דברי התורה, והשנייה דוגלת בעליונות המדע והתבונה. כאשר מדובר בעניין תאורטי כמו אבולוציה, אפשר לבחור בקלות באחת האמיתות, כל עוד מכירים בכך שיש אמת תאורטית סותרת שלגיטימי לבחור בה. כאשר יש עניין מעשי הלכתי שבו יש סתירה בין ההלכה לבין המוסר המערבי, הבחירה איך לפעול קשה יותר. אך גם כאן ההחלטה היא אישית, ומתוך הכרה באמת השנייה ובאפשרות שבחרת לא נכון ואתה אחראי לבחירתך. כך גם נעשים הדברים בפועל על ידי מדינת ישראל בתחומים הציבוריים ובחקיקה.

39 על עמדת האמת הכפולה ועל העמדות של ההוגים האלה ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 246-247, 330-339; הנ"ל, בין דת לדעת א; הנ"ל, החכמה, עמ' 11-41.

פרק ה: "מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות" – מקור הכלל וסיבתו

מבוא

נראה שלתנאים הייתה מסורת קדומה שלפיה נשים פטורות מ'מצוות עשה שהזמן גרמן' כמו סוכה, תפילין, ציצית וכד'. אלו מצוות שקיומן מוגבל בזמן ומכוון לימים מסוימים בשנה או לשעות מסוימות ביממה, ונשים פטורות מלקיימן. ההיתר הזה אינו מפורש בטקסט המקראי ויש לו יוצאים מן הכלל רבים. לכן התאמצו חז"ל למצוא לכלל הזה או לפרטיו מקור בטקסט, והדבר בא לידי ביטוי במדרש ההלכה שלהם. העיסוק בנושא נמצא במשנה, בתוספתא ובשני התלמודים בהרבה היקרויות. בהמשך דנו בנושא ההוגים בכל הדורות ותרמו לו משלהם.

פירושי הכלל במדרש ובתלמודים

הכלל מובא לראשונה במשנה בפירוט מלא:

כל מצות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות, וכל מצות האב על הבן אחד אנשים ואחד נשים חייבין. וכל מצות עשה שהזמן גרמה אנשים חייבין ונשים פטורות, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמה אחד אנשים ואחד נשים חייבין. וכל מצות לא תעשה בין שהזמן גרמה בין שלא הזמן גרמה אחד אנשים ואחד נשים חייבין, חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל תטמא למתים.¹

בתוספתא מוזכר הכלל הזה בקיצור נמרץ וללא דיון, אך לראשונה ניתנות דוגמאות למצוות עשה שהזמן גרמן ומובאת מחלוקת בעניין מצוות ציצית:
(א) האיש עובר על מצות עשה שהזמן גרמא מה שאין כן באשה. האיש

1 משנה, מסכת קידושין פרק א, משנה ז.

עובר על כל תקיף ועל כל תשחית ועל כל תטמא למתים מה שאין כן באשה. האיש נדון בן סורר ומורה ואין האשה נידונת בן סורר ומורה.²
(ב) אי זו היא מצות עשה שהזמן גרמא? כגון סוכה לולב ותפלין. אי זו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא? כגון אבידה ושלוח הקן מעקה וציצית. ר' שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.³

במכילתא נלמד בקיצור נמרץ מקור הכלל:

ד"א "למען תהיה תורת ה' בפיד" (שמות יג ט) להוציא את הנשים. מה תפילין מיוחדת מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, כך כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.⁴

בספרי נמסר כי בעל הכלל הוא ר' שמעון בר יוחאי:

"ויאמר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית" (במדבר טו לז-לח), אף הנשים במשמע. רבי שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני שמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות שזה הכלל אמר ר' שמעון כל מצות עשה שהזמן גרמא נדהגת באנשים ואינה נדהגת בנשים בכשרים ולא בפסולים.⁵

בתלמוד הירושלמי הכלל מוזכר כמה פעמים אולם הדיונים קצרים, ניתנות דוגמאות ונמסרים הסברים של היוצאים הרבים מן הכלל אך אין דיון במקור הכלל ובסיבות לתיקונו. הנה דוגמה ממסכת ברכות המביאה את המשנה בקידושין ואת התוספתא:

תמן תנינן [שם שנינו]: כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים והנשים פטורות וכל מ"ע שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין. אי זהו מצות עשה שהזמן גרמא כגון סוכה לולב שופר ותפילין ואי זו היא מצות עשה שאין הזמן גרמא כגון אבידה ושילוח הקן מעקה וציצית. ר' שמעון פוטר את הנשים ממצות ציצית שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי כסות לילה פטור מן הציצית. א"ר לייא: טעמון [טעמם] דרבנן שכן אם היתה מיוחדת לו ליום וללילה שהיא חייבת בציצית.⁶

בתלמוד הבבלי מוזכר הכלל עשרות פעמים בהקשרים שונים, ובחלקן דיונים

2 תוספתא, מסכת סוטה פרק ב, הלכה ח (ליברמן).

3 תוספתא, מסכת קידושין פרק א, הלכה י (ליברמן).

4 מכילתא רבי שמעון בר יוחאי, פרק יג.

5 ספרי במדבר, פרשת שלח פסקא קטו.

6 תלמוד ירושלמי, מסכת ברכות פרק ג, הלכה ג (וילנא).

מפורטים ועקרוניים עליו. להלן דיון שיוחד לכלל עצמו וליוצאים מן הכלל, אשר מופיע כמה פעמים בתלמוד:

אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות, ואפילו במקום שנאמר בו 'חוי'. מדקאמר אפילו במקום שנאמר בו 'חוי', מכלל דלאו הכא קאי, היכא קאי? – התם קאי: כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבין ונשים פטורות, ושלא הזמן גרמא – אחד נשים ואחד אנשים חייבין. וכלל הוא דכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות? הרי מצה שמחה והקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא הוא – ונשים חייבות! וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות? הרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיון הבן, דמצות עשה שלא הזמן גרמא – ונשים פטורות! אלא אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות, ואפילו במקום שנאמר בו 'חוי'.⁷

הגמרא מביאה דוגמאות ליוצאים מן הכלל לשני הכיוונים – מצוות שנשים פטורות מהן למרות שאינן קשורות בזמן, ואלו שנשים חייבות בהן למרות שהזמן גרמן. היא קובעת בשמו של ר' יוחנן שאי אפשר לקבוע הלכה ספציפית על פי כלל כלשהו, אפילו אם נאמר בו 'חוי מ'. לפיכך, גם במקרה שלנו יש לדון בכל מצווה לגופה, בין אם נחיל עליה את הכלל ונפטור את הנשים או נחייבן, ובין אם לאו. דיון אחר עוסק בשאלה מדוע נשים פטורות ממצוות ישיבה בסוכה, פטור שנקבע במשנה במסכת סוכה. האם יש לכך מקור בפסוקי התורה? או שנסתמך על הכלל שנקבע במשנה קידושין ששייכה בסוכה היא מצוות עשה שהזמן גרמא? במסכת סוכה כתוב כך (משנה, סוכה פרק ב, משנה ח): "נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו – חייב בסוכה. מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל קטן".

הגמרא על משנה זו מבררת את מקור ההיתר:

מנא הני מילי? – דתנו רבנן: 'אזרח' (ויקרא כד מב) – זה אזרח. 'האזרח' – להוציא את הנשים. 'כל' – לרבות את הקטנים. אמר מר: 'האזרח' – להוציא את הנשים. למימרא ד'אזרח' בין נשים בין גברי משמע? והתניא: 'האזרח' (ויקרא טז כט) לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי, אלמא 'אזרח' גברי משמע! – אמר רבה: הלכתא נינהו, ואסמכינהו רבנן אקראי. הי קרא והי הלכתא? ותו, קרא למה לי, הלכתא למה לי? הא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות! יום הכפורים – מדרב יהודה אמר רב נפקא, דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: אמר קרא 'איש או אשה' – השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. – אמר אביי: לעולם סוכה הלכתא, ואיצטריך: סלקא דעתך אמינא תשבו כעין תדורו, מה

7 תלמוד בבלי, מסכת עירובין כז ע"א.

דירה – איש ואשתו, אף סוכה – איש ואשתו, קמשמע לן. רבא אמר: איצטריך, סלקא דעתך אמינא יליף חמישה עשר, חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות – אף כאן נשים חייבות, קמשמע לן. והשתא דאמרת סוכה הלכתא, קרא למה לי? – לרבות את הגרים. סלקא דעתך אמינא: 'האזרח בישראל' אמר רחמנא ולא את הגרים, קמשמע לן. יום הכפורים מדרב יהודה אמר רב נפקא! – לא נצרכא אלא לתוספת עינוי. סלקא דעתך אמינא: הואיל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי מעונש ומאזהרה, לא נתחייבו נשים כלל, קמשמע לן.⁸

מסקנת הגמרא לענייני כאן היא שפטור הנשים משיבה בסוכה הוא ציווי הכלול ב'הלכה למשה מסיני' שהועברה במסורת הדורות ואין לו שום רמז בפסוקים. 'האזרח' שכתוב במצוות סוכה נדרש כדי לרבות את הגרים ולחייבם במצוות סוכה. כמו כן, למרות שיש לנו את הכלל, הלכה זו מסיני נדרשת כדי למנוע לימוד אחר מהפסוקים שיחריג מצווה זו מהכלל ויחייב את הנשים.

עיקר הדיון התלמודי בנושא מתנהל בסוגיה במסכת קידושין על המשנה שהובאה לעיל. שם דנה הגמרא במצוות תלמוד תורה לנשים, מביאה דוגמאות למצוות עשה שהזמן גרמן ושלא הזמן גרמן, וגם מנסה לברר באריכות את שהוזכר בקצרה במכילתא, מניין לנו הכלל הזה? להלן הדיון עם קיצורים:

בסוגיה זו הגמרא דנה תחילה במצוות לימוד תורה לנשים וקובעת כי לאסור ללמד את צאצאיה תורה והיא אינה חייבת ללמד את עצמה, וכי אב אינו מחויב ללמד את בתו:

ללמדו תורה. מנלן? דכתיב: "ולמדתם אותם את בניכם". והיכא דלא אגמריה אבוה – מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב: ולמדתם. איהי [האם] מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: ולימדתם ולמדתם, כל שמצווה ללמוד – מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד – אינו מצווה ללמד. ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה? דכתיב: ולימדתם ולמדתם, כל שאחרים מצווין ללמדו – מצווה ללמד את עצמו, וכל שאין אחרים מצווין ללמדו – אין מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה? דאמר קרא: ולמדתם אותם את בניכם – ולא בנותיכם.⁹

בהמשך הסוגיה מובאות דוגמאות לכלל שפוטר נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ומתפתח דיון על מקורו:

כל מצוות עשה שהזמן גרמא וכו'. ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה,

8 תלמוד בבלי, מסכת סוכה כח ע"א.

9 תלמוד בבלי, מסכת קידושין כט ע"ב.

מעקה, אבירה, ושילוח הקן. וכללא הוא? הרי מצה, שמחה, הקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות! ותו, והרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיון הבן, דלאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות! אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתנן: בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומלח; ותו ליכא? והאיכא כמהין ופטריית! אלא, אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ.

ומצות עשה שהזמן גרמא – נשים פטורות. מנלן? גמר מתפילין, מה תפילין – נשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא – נשים פטורות; ותפילין גמר לה מתלמוד תורה, מה תלמוד תורה – נשים פטורות, אף תפילין – נשים פטורות. ונקיש תפילין למזוזה! תפילין לתלמוד תורה איתקיש בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שניה, תפילין למזוזה – בפרשה שניה לא איתקיש. ונקיש מזוזה לתלמוד תורה! לא סלקא דעתך, דכתיב: למען ירבו ימיכם, גברי בעי חיי, נשי לא בעי חיי? והרי סוכה, דמצות עשה שהזמן גרמא, דכתיב: "בסוכות תשבו שבעת ימים", טעמא דכתב רחמנא "האזרח" – להוציא את הנשים, הא לאו הכי נשים חייבות! אמר אביי: איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל דכתיב: בסוכות תשבו, תשבו – כעין תדורו, מה דירה – איש ואשתו, אף סוכה – איש ואשתו. ורבא אמר: איצטריך, סד"א נילף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות, צריכא. [...] אמר רבא: פפונאי ידעי לה לטעמא דהא מילתא, ומנו? רב אחא בר יעקב, אמר קרא: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך" [שמות יג ט], הוקשה כל התורה כולה לתפילין, מה תפילין – מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מ"ע שהזמן גרמא – נשים פטורות. ומדמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, מכלל דמ"ע שלא הזמן גרמא נשים חייבות;¹⁰

מהלך הסוגיה כאן שונה במקצת מהסוגיה במסכת סוכה. כאן הגמרא אינה מסבירה שמקור הפטור לנשים משיבה בסוכה הוא 'הלכה למשה מסיני', אלא מהמילה 'האזרח', הסבר שנדחה בגמרא בסוכה. לפי הסוגיה כאן ה"א הידיעה כמו זו שבמילה 'האזרח', יכולה לשמש לריבוי או למיעוט לפי העניין. כל הפוסקים מצדדים בטיעון הזה של הסוגיה בקידושין ואינם כוללים את הפטור לנשים מסוכה כ'הלכה למשה מסיני'.¹¹ אולם לגבי מקור הפטור לנשים ממצוות עשה שהזמן

10 תלמוד בבלי, מסכת קידושין לג ע"ב – לה ע"א.

11 לשיטת רמב"ם, המצוות המוגדרות 'הלכה למשה מסיני' הן דרבנן ואינן כלולות בתרי"ג המצוות שרק הן דאורייתא (רמב"ם, תשובות, תשובה שנה"ל ר' פנחס הדיין). לפסיקתו של רמב"ם על פי הגמרא בקידושין ולא על פי הגמרא בסוכה יש חשיבות לעניין מצוות סוכה לנשים. מאחר

גרמן מסקנת הגמרא נסמכת על 'מה מצינו' שנתמך בהיקש של התורה כולה לתפילין שהיא מצוות עשה שהזמן גרמה אשר נשים פטורות ממנה, זאת על פי הפסוק "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך [תפילין] למען תהיה תורת ה' בפין [התורה כולה]". הפטור מתפילין לנשים נלמד בהיקש ממצוות תלמוד תורה שנאמרו יחדיו: "ושננתם לבניך", "וקשרתם לאות" (דברים ו ז-ח). בתלמוד תורה נכתב מפורשות "לבניך", וכאמור בתחילת הסוגיה שם, מסיקים מכך כי – לא לבנותיך. כלומר פטור הנשים נלמד מפסוקי התורה במדרש הלכה.

פירושי הכלל בכתבי ראשונים

רמב"ם (1138-1204) מונה בספר המצוות שלו את תרי"ג המצוות שחיוכן הוא מן התורה. בסוף מניין מצוות ה'עשה' הוא מציין ארבע עשרה מצוות 'עשה' שנשים פטורות מהן: קריאת שמע, לימוד תורה, תפילין של ראש, תפילין של יד, ציצית, כתיבת ספר תורה, ספירת העומר, ישיבה בסוכה, נטילת לולב, שמיעת קול שופר, פרו ורבו, קידושין, שמחת שנת הנישואין הראשונה, מילת הבן. הנה דבריו במצוות עשה י"א על תלמוד תורה:

והמצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה. וזה הוא שנקרא תלמוד תורה. והוא אמרו (דברים ו ז) "ושננתם לבניך". ולשון ספרי: "לבניך" אלו תלמידיך. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים. ושם נאמר: "ושננתם" שיהו מחודדין בתוך פיך. כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד. וכבר נכפל הצווי הזה פעמים רבות – "ולמדתם ועשיתם", "למען ילמדו" (פ' וילך). וכבר התפזר הזרוז על מצוה זו ולשקוד בה תמיד, במקומות הרבה מן התלמוד. ונשים אין חייבות בה מאמרו בה (פרשת "והיה אם שמוע") "ולמדתם אותם את בניכם" ואמרו בניכם ולא בנותיכם כמו שהתבאר בגמרא קדושין (כט ב, ל א).¹²

ועוד מוסיף הוא על מצוות הנחת תפילין:

ושתי מצות אלו אין הנשים חייבות בהן לאמרו יתעלה (סוף פרשת בא) בטעם חיובם: "למען תהיה תורת ה' בפין" ונשים אינן חייבות בתלמוד תורה. וכן

שהפטור משיבה בסוכה לנשים הוא מפסוק בתורה, הרי הוא פטור מדאורייתא ולא מדרבנן. גם אין רמב"ם מונה אותו בין ה'הלכות למשה מסיני' בהקדמתו למשנה.

12 רמב"ם, המצוות, מצות עשה י"א.

בארו במכילתא [פרשה יז, סעיף קיד]. וכבר התבאר כלל משפטי שתי מצוות אלו בפרק רביעי ממנחות (לח א, מב א, מד א).¹³

בפירוש המשנה שלו מדבר רמב"ם על הכלל במסכת קידושין. הוא מסביר שחובת הבת לטפל באביה כפופה לחובות שלה לבעלה הקודמות למצוות כיבוד אב (וכנראה גם לכמה מצוות שהזמן גרמן). לאחר מכן, הוא מסביר את הכלל אך מסתייג מהחשיבות והתוקף הכללי שלו על פי דברי ר' יוחנן. ייתכן מאוד שהוא סבר שהכלל נוסח על ידי חז"ל (ר' שמעון) ורק הפרטים שהותרו הם מן התורה. נוסף על כך, רמב"ם מפרט את היוצאים מן הכלל הרבים. כל הטיעונים שהוא מביא כאן מעידים לדעתו, שלכל מצווה יש מסורת בעל פה של לימוד מפסוקים שמפרטת מתי נשים חייבות בה ומתי הן פטורות ממנה:

כל אלו ותולדותיהם [מצוות האב על הבן] חייבים הבנים זכרים ונקבות לעשות להוריהם, אלא אם כן היתה הבת נשואה לאיש לא יחול עליה מחובת הכבוד אלא מה שאפשר לה לעשותו עם מלאכות שהיא חייבת מן הדין לעשות לבעלה כמו שנתבאר בכתובות [פרק ה הלכה ה]. ומצוות עשה שהזמן גרמה היא שחובת עשייתה בזמן מסויים, ושלא באותו הזמן אין חיובה חל, כגון הסוכה והלולב והשופר והתפילין והציצית, לפי שחובתן ביום ולא בלילה, וכל כיוצא באלו. ומצוות עשה שלא הזמן גרמה הן המצוות שחובתן חלה בכל הזמנים כגון המזוזה והמעקה והצדקה. וכבר ידעת שכלל הוא אצלינו: "אין למדים מן הכללות", ואמרו: 'כל' רוצה לומר 'על הרוב'. אבל מצוות עשה שהנשים חייבות ומה שאינן חייבות בכל הקפן, אין להן כלל אלא נמסרים על פה והם דברים מקובלים. הלא ידעת שאכילת מצה ליל פסח, ושמחה במועדים, והקהל, ותפלה, ומקרא מגלה, ונר חנוכה, ונר שבת, וקדוש היום, כל אלו מצוות עשה שהזמן גרמה, וכל אחת מהן חיובה לנשים כחיובה לאנשים. וכך גם מצוות פריה ורביה, ותלמוד תורה, ופדיון הבן, ומלחמת עמלק, כל אחת מהן מצוות עשה שלא הזמן גרמה, ואין הנשים חייבות בהן, אלא כולן קבלה כמו שביארנו.¹⁴

במשנה תורה מביא רמב"ם בקיצור נמרץ את הכלל:

כל מצוות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבים חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל יטמא כהן למתים. וכל מצוות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה

13 שם, מצוות י"ב-י"ג.

14 רמב"ם, פירוש, מסכת קידושין פרק א, משנה ז.

פרק ה: "מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות" – מקור הכלל וסיבתו | 129

תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה, שהנשים חייבות.¹⁵

יעקב אנטולי (1197-1256) בדבריו על מצוות המילה נותן לראשונה טעם לפטור הזה שנתן הבורא לנשים:

ודי אות ברית בזכרים. לפי שהנקיבה היא לעזר הזכר ואל אישה תשוקתה "והוא ימשל בה" להנהיגה ולהדריכה בדרכיו ולעשות מעשה על פיו. והיותה על הדרך הזה הוא גם כן סבה שהיא פטורה מכל מצות עשה שהזמן גרמא. כי אלו היתה טרודה לעשות המצות בזמן, היה הבעל בלא עזר בזמנים ההם והיתה קטטה נופלת ביניהם, ותסור הממשלה המכוונת שהיא לתועלתו ולתועלתה. ולפי הטעם הזה הספיק האות שהוא בזכרים.¹⁶

הווה אומר, התורה נתנה לבעל שליטה על אשתו, היא כפופה לשלטונו ולהדרכתו ומשמשת כעוזרתו. אם כן, מטרת הפטור לאישה היא למנוע קטטה בבית שעלולה לפרוץ בין בני הזוג אם האישה תהיה חייבת לקיים מצווה מסוימת בזמנה והבעל לא יוכל להיעזר בה.

מנחם המאירי (1249-1310) הוסיף לדיון את הקביעה שנשים החפצות בכך, רשאיות לקיים את המצוות שהזמן גרמן על אף הפטור שיש להן, ומביא לכך ראיות ואסמכתאות מחז"ל:

כבר ידעת שמצות עשה שזמן גרמא נשים פטורות. וכן למדת שהתפלין הואיל ואין שבת ויום טוב זמן תפלין מצות עשה שהזמן גרמא הם. ומ"מ אם רצו לעשותה הרשות בידן, ואין כאן איסור 'בל תוסיף', שלא באה תורה להחמיר עליהן אלא להקל. וא"כ אשה שמצאה תפלין בשבת אף היא מכניסתן זוג זוג. והוא שאמרו "מיכל בת כושי", ר"ל בת שאול והיו קורין אותו כן על שם דברי כוש בן ימיני שנאמר על שאול כמו שהתבאר במועד קטן, ואמרו עליה שהיתה מנחת תפלין. וכן על אשתו של יונה שהיתה עולה לרגל ומביאה עולת ראייה, ולא מיחו חכמים בידן. וכן אמרו, חגיגה י"ז, "נשים סומכות רשות". ואף על פי שאמרו "דבר אל בני ישראל" בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, פירושו מתורת חובה אבל כל שרצו לעשות – עושות. ואין בזה דין 'בל תוסיף'. וכן בכל מצות שהנשים פטורות בהן, אם רצו לעשותן – עושות. וכן הדין בכל הפטורין, כגון מקמץ ומצרף נחשת בעולת ראייה, וכן בעוסק במצוה. אלא

15 רמב"ם, משנה, הלכות עבודה זרה פרק יב, הלכה ג.

16 אנטולי, מלמד, פרשת לך לך, טו ע"ב – טז.

שבאלו, הואיל ושייכי במצות אלו, אף על פי שאיזו סבה פוטרתם, כשעושיין אותה מברכין עליה. אבל אשה אינה מברכת עליה, שהרי אי אפשר לה לומר "וציונו". ויש חולקים להתירין אף בברכה כמו שביארנו בקצת מקומות. וכן גדולי המפרשים חולקין לומר שמאחר שאין האשה חייבת בתפלין, אם מוצאתם בשבת אינה מכניסתם. הואיל ואין זה דרך מלבושה בחול מתורת חיוב. ולענין תקיעת הרשות ביום טוב אין מעכבין את התינוקות מלתקוע אבל נשים ודאי מעכבין.¹⁷

הוזה אומר, לפי המאירי ההיתר לנשים לקיים את המצוות האמורות למרות הפטור חל על כל המצוות שהן פטורות מהן, אלא שבנושא שלפנינו לא תוכלנה הנשים לברך על מצוות אלו משום שאינן יכולות לומר "וציונו". יש חולקים על דעה זו אשר פוסקים שמותר להן גם לברך,¹⁸ ויש שחולקים בכיוון ההפוך, והם פוסקים שאסור להן לקיים ללא ברכה.¹⁹ כמו כן, המאירי חולק את דעתו על כוונת התורה בהעניקה את הפטור הזה לנשים. הוא מסביר שההיתר לנשים לקיים מצוות אלו אם רצונן בכך הוא סביר לגמרי שכן מטרת הפטור היא להקל עליהן ולא להחמיר, וכמובן זכותן לוותר על הקלה זו. המאירי אינו מפרט כמו אנטולי את הסיבה להקלה זו. אולי ההסבר של אנטולי קצת הביך אותו, ואולי הוא חשב בפשטות שהתורה דאגה לנשים שמטלות הבית והילדים מקשות עליהן לקיים את כל המצוות ולכן הקלה.

לדוד אבודרהם (המאה ה-14) יש הסבר דומה לזה של אנטולי למהותה של ההקלה. גם לדעתו כוונת התורה בהקלה זו הייתה לשחרר את האישה משעבוד לשתי סמכויות בעת ובעונה אחת לצורך השגת שלום בית, אם כי הוא פחות בוטה בפירוט רמת הנחיתות של האישה מול בעלה. כך הוא כותב בספר אבודרהם שנכתב בשנת 1340:

וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות חוץ מפריה ורביה ותלמוד תורה. [...] ותלמוד תורה שנא' "ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם". ושהזמן

17 המאירי, הבחירה, מסכת עירובין, צו ע"א.

18 ראו למשל רש"י (1105-1040), תשובות, סימן סח, עמ' 80-81, הפוסק שם "שהורה ר' יצחק הלוי שאין מונעין לנשים מלברך על סוכה ולולב. דהא דאמרינן כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות] לאפוקי דאינן חייבות, הא אם חפצות להביא עצמן בעול המצות הרשות בידן ואין מוחלים בהן, דלא גרעי ממי שאינו מצווה ועושה. ומאחר שהן חפצות לקיים המצוות אי אפשר בלא ברכה [...] ואין כאן ברכה לבטלה"; ראבי"ה (1140-1225), העזרי, חלק ב, על מסכת מגילה, סימן תקצ"ז, עמ' 336-340, אשר פוסק שמברכות "כיון דקצת מצוה היא"; בן דורו של המאירי, רשב"א (1235-1310), שפסק בחידושיו למסכת ראש השנה לג ע"א, עמ' 185-186, "שמותר לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא ואף על פי שאינה להם אלא רשות דמכל מקום במצוה קא עסקי".

19 'גדולי המפרשים' אצל המאירי מכוון לראב"ד בעל ההשגות על רמב"ם ורי"ף.

גרמא נשים פטורות כדילפינן [כמו שלמדנו] במסכת קדושין מתפילין שהוקשו לתלמוד תורה, דכתיב ביה "והודעתם לכניך ולא לכנותיך". והטעם שנפטרו הנשים מהמצוות עשה שהזמן גרמא, לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. ואם היתה מחוייבת במצוות עשה שהזמן גרמא, אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו. ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה. לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצינו, שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו. ויש שבע מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות בהן ואלו הן: שמחה והקהל וקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ומקרא מגילה ונר חנוכה וד' כוסות של פסח.²⁰

יהודה ליווא בן בצלאל (מהר"ל מפראג, 1525-1609) הולך בכיוון אחר לגמרי. כמיסטיקאי ומקובל הוא מסתמך על הקביעה הקבלית בדבר נחיתותה האניהרנטית של האישה לעומת הגבר, עמדה שהמקובלים אימצו כנראה מעמדות אגדיות בחז"ל או מהפילוסופיה היוונית על הגבר שהוא 'הצורה' (בקבלה – ספירות יסוד ותפארת אקטיביות ומוסרות שפע) והאישה שהיא 'החומר' (בקבלה – ספירת מלכות פסיבית ומקבלת שפע).

בדבריו על עשרת הדיברות שהושמעו מפי הגבורה במעמד הר סיני, קובע מהר"ל כי ההוצאה "מבית עבדים" (שמות כ ב) היא שחרור משעבוד לחומר והתקדשות של העם. הוא מביא את הפסוק "והתקדשתם והייתם קדשים" (ויקרא כ ז) שמתפרש אצלו כשתי קדושות שהוענקו לישראל באותו מעמד, ומציע שני פירושים למהות קדושות אלו. לפי הראשון, יש לישראל את קדושת המצוות שהיא חומרית ואת קדושת התורה שהיא שכלית. לפי הפירוש השני, יש קדושה של מצוות 'עשה' ויש קדושה של מצוות 'לא תעשה' הפחותה בחשיבותה, ולכן נשים חייבות בכל מצוות 'לא תעשה' אך לא בכל מצוות 'עשה'. וזו לשונו בפירוש השני: ויש לפרש גם כן שתי קדושות שיש לישראל הם מצות לא תעשה, ומצות עשה. וקדושת מצות עשה יותר קדושה בהם ממצות לא תעשה, כמו שפירשנו זה במקום אחר. כי לכך כל מצות לא תעשה נשים חייבות (קידושין כט א), אשר מציאות הנשים יותר נוטה אל החומר. אבל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות (שם). ולכך מצות עשה דוחה מצות לא תעשה. והם שני קדושות שיש לישראל.²¹

20 אבודרהם, דף י ע"א-ע"ב.

21 מהר"ל, תפארת, פרק לו.

מהר"ל מעדיף את הפירוש הראשון, אך אינו מסתייג כלל מן העיקרון הקבלי של הפירוש השני שלפיו נשים נחותות מגברים באופן מובנה כשם שנוכרים נחותים מיהודים.

פירושי הכלל בעת החדשה

במאה ה-19 חל שינוי לטובה ביחס של חלק גדול מהוגי היהדות למעמד הנשים בה בעת שחל שינוי בנושא זה בחברה הכללית הסובבת אותם באירופה וארצות הברית.²² בהקשר זה התפתחה אצל ההוגים בעת החדשה פרשנות אפולוגטית ליחס הקשה בדרך כלל של המקרא, חז"ל והוגי ימי הביניים לנשים, ונעשו ניסיונות לשפץ ולשדרג את הגות העבר בנושא. מי שהרחיק לכת במגמה הזאת היה רש"ר הירש (1888-1808), איש 'תורה עם דרך ארץ' הנאו-אורתודוקסית מפרנקפורט, אשר קבע באפולוגטיות כי לפי היהדות הנשים מטבען נעלות על הגברים מבחינה מוסרית ואינטלקטואלית ו"בינה יתרה" (בראשית רבה ב, כב; בבלי, נדה מה ע"ב) הוענקה להן. הן דבקות בערכי הדת ומסריה יותר מהגברים ואין הן זקוקות לשיפור המוסרי והאינטלקטואלי אשר מצוות עשה שהזמן גרמן מציעות לאדם, ולכן פטרה אותן התורה מלקיימן. בכך הוא דוחה את עמדת אנטולי ואבורהם מזה ומהר"ל ודומיו מזה. והנה בלשונו:

כבר הזכרנו בפי' (רוש) פסוק מב, שנשים פטורות מסוכה. סוכה היא מצוות עשה שהזמן גרמא (קדושין לד ע"א); ובדרך כלל נשים פטורות ממצוות אלה. כך הן פטורות ממצוות ציצית, תפילין, שופר, לולב, סוכה, ראייה, חגיגה; יוצאים מכלל זה קידוש, פסח, מצה, שמחה, הקהל. מספר החריגים הוא כמעט כמספר הנוהגים על-פי הכלל. שבת ופסח הן הגדולות שבמצוות היסוד של היהדות, החוזרות מזמן לזמן; ונשים חייבות בהן – לא רק מהבחינה השלילית (איסור מלאכה ואיסור חמץ), אלא גם מהבחינה החיובית (קידוש – "זכור" – בשבת, קרבן פסח ומצה בפסח). ואף-על-פי שהן פטורות מראייה ומחגיגה, הרי הן חייבות להשתתף בעליית רגלים – על-ידי שלמי שמחה (ראה תוספות קידושין לד ע"ב ד"ה אשה) ועל-ידי הקהל אחת לשמיטה; נמצא, שפטור הנשים משאר מצוות עשה שהזמן גרמן איננו יכול להיות תלוי בפחיתותן; כאילו התורה סבורה, שאין הן ראויות לקיים אותן מצוות. אלא נראה לנו, שקרוב מאוד לומר כך: התורה לא חייבה את הנשים במצוות אלה, מפני שאין הן זקוקות להן. שהרי זה כל עצמן של מצוות עשה שהזמן גרמן: הן מבטאות אמיתות, מחשבות,

22 על כך עמדתי בהרחבה בהממוצעת, עמ' 30-36, 434-438.

עקרונות והחלטות על-ידי מעשים סמליים; והן מחדשות ערכים אלה מפרק לפרק, למען נשיב אותם אל ליבנו ונגשים אותם במעשינו, והתורה מניחה, שיש לאשה דביקות יתירה ונאמנות של התלהבות לייעודה; והניסיונות המזומנים לה בתחום ייעודה – סכנה מועטת נשקפת לה מהם; משום כך לא היה צורך להטיל עליה את כל המצוות, המוטלות על האיש; כי האיש טעון זירוז חוזר ונשנה לנאמנות בקיום ייעודו; ויש צורך לחזור ולהזהיר אותו מפני כל רפיון במילוי תפקידו. וכך אתה מוצא גם במילה, שהיא המצוה המכוננת של עם ישראל: ה' לא ראה לנחוץ להבטיח את בריתו – במקום המילה – על-ידי סמל נצחי אחר גם בחוג הנשים. וכך אתה מוצא גם במתן תורה (שמות יט, ג): ה' פנה אל הנשים תחילה ובנה על נאמנותן ומסירותן; והעובדה נשתמרה בתודעה הלאומית ועברה מדור לדור: בכל התעיות והירידות של עמנו הרי בשכר נשים צדקניות זכו ישראל לגאולה (עי' סוטה יא ע"ב); הן ששמרו וטיפחו את זרע התחייה. – רק פטור הנשים מראייה ומחגיגה מתבאר, כנראה, בדרך אחרת: כי הייצוג הלאומי הפומבי של התורה – שהוא המזמן את האומה אל המקדש – הוא בראש ובראשונה מתפקידי האיש.²³

עמדת רש"ר הירש נאמנה לעמדת הגאונים, ראב"ד ורמב"ן (כפי שהבין אותם),²⁴ לפיה רוב ההלכות במשנה ובתלמוד ניתנו בהתגלות בסיני, חוץ מאלו שנכתבו לגביהן במפורש שהן מדרבנן. לפיכך פטור הנשים הוא מדאורייתא, אבל הדבר אינו נובע מפחיתותן אלא להפך, מעליונותן.

ברוך הלוי עפשטיין (1860-1941) מפינסק הושפע גם הוא מאווירת השינוי באירופה כלפי מעמד הנשים. מובן שהוא לא הסכים עם מהר"ל וסביר שלא הסכים גם עם הירש, אבל מתברר שלא רווה נחת גם מהעמדה שהציגו ישעיה די טראני (תוספות רי"ד), יעקב אנטולי (מלמד התלמידים), יום טוב אשבילי (חידושי הריטב"א) ודוד אבודרהם. לדעתם, הוא כותב, הנשים משועבדות לבעליהן וזמן אינו בידן, ולכן פטרה אותן התורה ממצוות שקיומן קשור לזמן. ככל הנראה שעבוד האישה לבעלה כבר לא היה באופנה, ולכן עפשטיין אומר שהסבר זה נראה לו כמו חידוש של כותבים אלה ולא לפי הפשט, והוא מציג כמה קשיים הלכתיים שעולים ממנו. מנגד, ההסבר שהם נותנים פותר בהצלחה רבה קשיים הלכתיים אחרים. הפתרון שעפשטיין מציע לבסוף אינו משכנע כלל ונראה כהתחמקות מדרך ללא מוצא:

23 הירש, פירוש, ויקרא כג מג.

24 על עמדה זו ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 119, 121-125.

טעם הפטור מתפלין יתבאר בסמוך, משום דדרשינן "למען תהיה תורת ה' בפיןך" מי שהוא חייב בת"ת [תלמוד תורה] יצאו הנשים שפטורות מת"ת, דכתיב ושנתם לבניך ודרשינן ולא לבנותיך, ועייין בסמוך אות מ"ו. וטעם פטור נשים ממצות עשה שהז"ג [שהזמן גרמה] כתוב ב'תוס' רי"ד' וב'חדושי ריטב"א' וב'אבודרהם' דף ט' א' גבי ברכת המצות. ובס' 'מלמד התלמידים' פ' לך, הובא ב'כל בו' סי' ע"ג: משום שהנשים אין הזמן מסור בידן וברשותן, כי משועבדות הן לבעל, וא"כ [ואם כן] אי אפשר לחייבן במצוה שהזמן גרמא, כי אולי באותה שעה פקודת בעלה עליה. וזו היא סברא מחדשה מאד, ולענ"ד [ולעניות דעת] אינה פשוטה כל כך. כי לפי"ז [לפי זה] יתחייב שפנויות ואלמנות וגרושות תתחייבנה במ"ע [במצוות עשה] שהז"ג [שהזמן גרמן]. דלא שייך לומר כיון דכלל נשים פטורות, שוב לא פלוג. שהרי כהאי גונא [באותו אופן] אמרו בקדושין ל' ב' לענין כבוד אב, שהנשים פטורות מפני שרשות בעליהן עליהן. ומבואר שם מפורש דאם נתאלמנה או נתגרשה חייבת בכבוד. וא"כ גם בנידון דידן כן. ולא שמענו חדוש כזה מעולם. וגם אם כן היא הסברא, לא היה צריך הגמרא לילף [ללמוד] פטורה מתפלין, וכמו בכבוד אב! ואף גם זאת אינו מבואר לפי"ז מש"כ [מה שכתבו] כמעט כל הראשונים, דאם רוצות הנשים להחמיר על עצמן להתחייב במ"ע שהז"ג אין בזה משום 'בל תוסיף'. מאי שייך בזה שרוצות להחמיר? אחרי כי אין טובן בידן להחמיר בזה כיון דאין זמנן ברשותן! ויותר הו"ל [הנא להו] – היה להם] להפוסקים לחדש, דאם בעליהן נותנים להן רשות לקיים מ"ע שהז"ג – חייבות!

ואמנם מצד אחד נראה סברא זו יקרה מאד להסביר בה ענין הגז"ש [הגזרה שווה] הבאה בכ"מ [בכל מקום] בש"ס: כל מצוה שהאשה חייבת בה עבר חייב בה, וכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבר חייב בה, דגמר [שלמד] "לה" "לה" מאשה. דבאשה כתיב "וכתב לה ספר כריתות" ובשפחה כתיב (פ' קדושים) "או חופשה לא נתן לה" [ע' חגיגה ד' א']. והנה אינו מבואר מה טעם בגז"ש זו לענין לימוד פטור מצות שהז"ג בעבד ושפחה. אבל לפי הסברא הנזכרת דטעם פטור מ"ע שהז"ג באשה הוא משום שאין זמנה בידה מפני שעבודה לבעל – הגז"ש רצויה ומקובלת מאד, כי גם עבד ושפחה אין זמנם בידם מפני שעבודם לאדוניהם, וממילא דין הוא שיהיו פטורים. וחז"ל סמכו זה על הלשונות השוות "לה" "לה" דכתיבי בפטור שעבודיהם, באשה בגט ובשפחה בשחרור. וגם יתיישב ברחבה לפי סברא זו מה שהקשה ב'טורי אבן' בריש [בראש] חגיגה שם, מאי ראייה דעבד פטור ממ"ע שהז"ג מפטור דשפחה, דהא הפסוק או חופשה לא נתן לה כתיב בשפחה, ודילמא עבד חייב ככל זכרי ישראל? אבל לפי הסברא הנזכרת הדברים מאירים. דטעם אחד לפטור עבד ושפחה משום שעבוד זמנם, ורק תפס הגז"ש בשפחה משום דמיון המלות "לה" דכתיב גבי שפחה, ודו"ק. ואמנם זה ודאי אין

להקשות לסברא זו, למה יתחייב עבד עברי בכל המצוות אחרי שגם הוא זמנו משועבד להאדון, יען משום דאעפ"כ [שאף על פי כן] אין גופו קנוי כמו אשה ועבד כנעני, ובכל יום יכול לצאת לחרות ע"י [על ידי] גרעון כסף. ולכן על תנאי זה השכיר עצמו, שיתחייב במצות. ומ"ש [ומה שאמרו] בקדושין כ"ב ב' ע"ע [עבד עברי] גופו קנוי, הוא רק לענין שיהיה מותר בשפחה כנענית, כמש"כ [כמו שכתב] הריטב"א שם. ונראה בכלל להסביר סברת הראשונים הנ"ל, דבאה היא להסביר גזירת הכתוב, אבל אינה יסודית ולא עליה בנוי יסוד עיקר הדין, ובזה הכל מבואר, ואין להאריך עוד.²⁵

מי שעשה מהפך שלם בכל מהלך הפסיקה שקדם לו, היה החכם האיטלקי שמואל דוד לוצאטו (שד"ל, 1800-1865). בניגוד להירש, עמדתו קרובה לזו של רמב"ם שלפיה רוב ההלכות במשנה ובתלמוד הן מדרבנן, מלבד אלו שנכללות ב"ג המידות שהתורה נדרשת בהן ונכתב לגביהן במפורש שהן מדאורייתא. אלו יצירות מחודשות ומפוארות של חז"ל, הגאונים האמיתיים, שנדרשו לפי צורכי האומה בזמנם, וכל פסיקותיהם מחייבות.²⁶ כפי שהראיתי לעיל, רמב"ם סבר שגם הכלל על מצוות עשה שהזמן גרמן נוסח על ידי החכמים ואינו מסיני, אבל שלא כשד"ל, הוא חשב שהפרטים שהותרו הם מדאורייתא והוא שילבם בספר המצוות שלו. שד"ל, לעומת זאת, קובע כי הכלל שלנו על פרטיו אינו מן התורה אלא הוא חקיקה של חז"ל מזמן התנאים שנעשתה לצורך הקלה על נשים שהבעלים שלהן שלטו בהן, כי התופעה הזו נהייתה נפוצה יותר בתקופה זו. לדעתו, לפי התורה יש שוויון מלא בין הגבר והאישה הבוגרים (ולא עליונות או נחיתות של האישה). התורה מדברת אומנם בלשון זכר אך מכוונת גם לנקבות. לכן סביר ש"ושננתם לבניך" מכוון גם ל'בנותיך' וכי "ולמדתם אותם את בניכם" מכוון גם ל'בנותיכם', כפי ש"לא תרצח", "לא תגנוב" ו"כבד את אביך ואת אמך" מכוונים גם לנשים על אף שנוסחו בלשון זכר. הוא מוכיח את עמדתו בעזרת הדיבור הרביעי בעשרת הדיברות:

לא תעשה כל מלאכה אתה: כולל בלא ספק האיש והאשה. שהרי בקטנים הזכיר בנך ובתך, ובעבדים עבדך ואמתך, אם־כן האשה שווה לאיש, והיא ברשות עצמה כמו בעלה; שלו היתה האשה משועבדת לבעלה כשפחה, היה צריך להזהיר את האיש על שביתתה, כדרך שהזהירו על שביתת בניו ועבדיו, מפני שאינם

25 עפשטיין, תמימה, שמות יג ט, הערה מב על הדרשה בבבלי, קידושין לה ע"א המקישה את כל התורה לתפילין.

26 ראו על עמדה זו של שד"ל אצל חמיאל, הכפולה, עמ' 94-114. על עמדת רמב"ם בנושא ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 119-121 והערה 12 לעיל.

ברשות עצמם; וכן בכל מצוות שבתורה, הכתוב מדבר בלשון זכר, וגם האשה בכלל. ורבותינו ז"ל (ברכות כ:) פטרו אותה ממצוות עשה שהזמן גרמא, נראה שבימיהם נשתנה מצב הנשים והכבירו הגברים את עולם עליהן.²⁷

בדבריו אלו התקרב שד"ל לדעת המאירי בעניין סיבת הפטורים, אך לדעת המאירי ההקלה הזאת היא מן התורה ואילו לדעת שד"ל מקורה בתקנת חז"ל. על אבודרהם חולק שד"ל בנקודה אחרת. לפי אבודרהם נובעת ההקלה מרצון נותן התורה שהכפיף את האישה לצורכי בעלה, כדי לאפשר לה לקיים את רצונו מבלי להיקלע לניגוד עניינים. לעומת זאת, שד"ל סבר שנותן התורה קבע שוויון בין הבעל לאשתו, וניגוד העניינים נוצר כתוצאה ממנהג העולם של התרבות הסובבת את היהודים לשעבר את הנשים לצורכי הגברים והבית, וחז"ל הקלו עליהן בשל מצבן הקשה. האם נתן שד"ל דין וחשבון לעצמו כי לפי שיטתו גם ההלכות שמשעבדות את הנשים לבעליהן נחקקו על ידי חז"ל, ואם כן, הם בעצם חיזקו בחוק את הבעיה שאותה ניסו לפתור על ידי ההקלה שקבעו?

לעניות דעתי גם עמדת שד"ל היא אפולוגטית במידה מסוימת. אפשר להסכים עימו שרוב ההלכות במשנה ובתלמוד הן תקנות של חכמינו מקדמת דנא שחז"ל סמכו לפסוקים ותקנות חדשות של חז"ל עצמם שאותן הם סמכו לפסוקים. אבל לדעתי אי אפשר להימנע מהמסקנה שבתורה לא הכול שוויוני. יש בתורה שני קולות. הקול השוויוני של בראשית א – "זכר ונקבה ברא אותם [...] ויקרא שמם אדם", והקול שמבטא את כפיפות האישה לגבר בבראשית ב-ג – "והוא ימשול בך". על הקול השני נסמכות רבות מתקנות חז"ל לגבי נשים שמציבות אותן בעמדת נחיתות בשלל מצבים שבהם הן כפופות לבעליהן, וכן אמירות מנמיכות עליהן. לדוגמה: "דעתן קלות עליהן" (בבלי, שבת לג ע"ב); "אין חכמה לאשה אלא בפלך" (בבלי, יומא כו ע"ב); "גרגרניות וצווחניות וקנאיות ועצלניות" (דברים רבה פרק ו); ו"כשפניות" (בבלי, פסחים ק ע"ב). עם זאת, אני מסכים עם סברתו של שד"ל כי מלבד מצוות שמוטלות רק על נשים או רק על גברים בשל טבעם המגדרי, המצוות בתורה מכוונות לגברים ונשים כאחד. מכל מקום, רק שד"ל סובר כי אפשר לחזור לשוויון המקראי הזה. לבטל מחד גיסא את ההלכות המשעבדות שתיקנו החכמים, ומאידך גיסא לחייב את הנשים לקיים גם את המצוות שחז"ל פטרו אותן מהן. הדבר אפשרי אם ימצא בית דין ראוי לבצע שינויים כאלה. שד"ל עצמו חשב שהדבר לא נראה באופק באותה עת, שכן מתקני הדת של זמנו אינם ראויים כלל. שאלה אחרת שלא נשאלה היא האם הנשים בכלל תסכמנה לכך?

27 שד"ל, פירוש, שמות כ י.

הפוסק בן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953), שהיה הרב הראשי הספרדי לישראל, היה כנראה הראשון בעת החדשה אשר פירט את הטעם שעליו המאירי ושר"ל רק רמזו. הוא מסתמך על אבודרהם כביכול, אך שונה ממנו לחלוטין בשל שינויי הזמנים והתרבות. לפי עוזיאל, השעבוד אינו לבעל אלא למטלות הבית המוטלות על האישה. לראשונה, העמדה האפולוגטית נסמכת על טבעה של האישה. היא עסוקה על פי טבעה ולכן היא כעוסק במצווה הפטור ממצווה אחרת, ובוודאי אינה נחותה מהגברים:

ולִי נראה שטעם פיטורן הוא משום שלפי טבען ומהות תפקידן בחיים הן משועבדות לזמן במשק הבית וגדול הילדים וטיפולן, ולא הזמן נתן לרשותן. ואפשר להעמיס זה בדברי התוספות ר"ד ואבודרהם. ולפי טעמים אלה, מסתבר שהנשים הן בכלל בית ישראל בעיקר כל המצוות, אלא שפטרה אותן התורה מדין עוסק בטרדה של מצוה.²⁸

איש החינוך החרדי אליהו כ"י טוב (1912-1976) מעלה גם הוא בקצרה את הטעם שעליו רמז המאירי וכתב עוזיאל. גם הוא מפרש את הכלל באופן אפולוגטי ככלל שמעיד על מעלתה של האישה אשר תפקידיה החשובים בניהול הבית זיכו אותה בפטור, אך הוא לא נסחף לקיצוניות של רש"ר הירש:

אף האשה, כיון שהשוותה לאיש לכל המצוות שבתורה ואחר כך יצאה להפטר מחלק אחד של המצוות שהזמן גרמן – פטור זה מעלה הוא אצלה, שהוא בא להעיד כמה חשובים הם התפקידים המיוחדים שהיא עמוסה בהם עד שדוחים הרבה גופי מצווה הכתובים בתורה.²⁹

הפוסק החרדי החשוב מארצות הברית משה פיינשטיין (1895-1986) מציין גם הוא, ביתר פירוט, את סיבת ההקלה של התורה לנשים שרמז לה המאירי, מלבד טעמים נסתרים הידועים לדבריו רק לבורא המצוה. גם הוא מושפע מן התרבות הלא-יהודית הסובבת ומדבריו האפולוגטיים של רש"ר הירש בעניין עליונות הנשים (אם כי הוא אינו מאמץ את הסברו של זה). הוא מדגיש שטבע הנשים שנקבע על ידי הבורא מותאם לגידול ילדים, וכן הוא מדגיש את קדושתן השווה לזו של הגברים ואת מעלת הנשים על הגברים בתחומים רבים:

ולבד טעמי התורה שלא ידוע לסתם אינשי [אנשים] אף לא לת"ח [לתלמידי חכמים]... איכא [יש] גם טעמים גלויים לכל. כי סתם נשים בעולם אינם עשירות, ועליהן מוטל גידול הילדים והילדות שהיא מלאכה היותר חשובה להשי"ת

28 עוזיאל, משפטי, חלק ד, תשובות כלליות, סימן ד.

29 כ"י טוב, איש וביתו, פרק ח.

ולתורה. וכן ברא השי"ת בטבע כל מין ומין דמבע"ח (דמבעלי חיים) שהנקבות יגדלו את הולדות, ואף את מין האדם לא הוציא מן הכלל בזה שגם טבע הנשים מסוגל יותר לגידול הילדים. שמצד זה הקל עליהן שלא לחייבן בלמוד התורה, ובמ"ע שהזמ"ג (ובמצוות עשה שהזמן גרמה) ... אין זה בשביל שנשים פחותות במדרגת הקדושה מאנשים, דלעניין הקדושה שוות לאנשים. [...] חיוב הכבוד על האיש לאשתו ועל האשה לבעלה בלא שום חלוק. והרבה מהנשים שהיו נביאות ויש להן כל דיני נביא שבאנשים. ובהרבה דברים נשתבחו בין בקראי בין בדברי חז"ל עוד יותר מלאנשים.³⁰

אליעזר מלמד (1961) מפרט גם הוא את הדברים האפולוגטיים של רש"ר הירש, עוזיאל, כ"טוב ופיינשטיין. בהסברו מלמד אומנם מזכיר את אבודרהם, אך נמנע מלציין את שעבוד הנשים לבעליהן שבלב הסברו של אבודרהם, וזאת מסיבות מובנות:

טעם שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן

הטעם הפשוט והמקובל, לכך שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, הוא כדי שיוכלו למלא את יעודן, לבנות את הבית המשפחתי. אחריות גדולה מוטלת על הנשים, לבנות ולקיים את המשפחה, שעליה מושתת עתידנו האישי והלאומי. אחריות זו נובעת מטבע בריאתן, שהן יולדות ומיניקות; וגם מאופיין הנשי והאימהי, שיש בו סגולות מתאימות לבניית המשפחה וטיפוחה. פעמים רבות האחריות לניהול הבית ולגידול הילדים וחינוכם דורשת התמסרות שנמשכת כל שעות היום והלילה, ואם תוטל על הנשים אחריות לקיום המצוות שהזמן גרמן, התובעות מהאדם לעצור את פעילותו השוטפת ולקיימן, לא יוכלו לטפל כראוי במשפחתן (עפ"י אבודרהם וספר חסידים תתריא). אפשר לפרש בדרך זו גם את הטעם לכך שנשים פטורות ממצוות תלמוד תורה. לימוד התורה דורש התמסרות רבה, הן בגיל הנעורים בקניית יסודות הלימוד, והן אח"כ במשך כל החיים בהקדשת שעות בכל יום ללימוד התורה. ואם הנשים היו מצוות בלימוד תורה, לא היו יכולות להתמסר לבניין המשפחה. אמנם ברור שגם נשים צריכות ללמוד לחיות על פי הדרכת התורה, אולם אין עליהן חובה ללמוד תורה באופן חקרני ודקדקני לשם העמקה תיאורטית. בכך הוסר מהנשים המתח התמידי שמלווה את הגברים, שמצווים להקדיש את עצמם להתקדמות מתמדת בהבנת התורה. מכאן ניתן להבין עד כמה גדול ערכה של המשפחה, שלמען טיפוחה, פטרה התורה את הנשים ממצוות תלמוד תורה וממצוות עשה שהזמן גרמן.

30 פיינשטיין, אגרות, חלק ד, סימן מט.

צריך להוסיף, שמעצם הדין שנשים פטורות ממצוות תלמוד תורה ומהמצוות שהזמן גרמן, משמע שמטבע בריאתן הן פחות נזקקות להן, וגם בלעדיהן הן יכולות להגיע לשלמותן האישית (כפי שיתבאר להלן הלכה ה', וע' ילקוט שמעוני שמואל ע"ח). על פי זה אפשר להבין, שגם אשה שאין עליה עול משפחתי פטורה מן המצוות הללו.³¹

התרבות המערבית של המאה ה-19 לא עשתה שום רושם על הפוסק המקובל החשוב יוסף חיים מבגדד (בן איש חי, 1834-1909), שהמשיך את עמדת מהר"ל – על פי ספר מדרש תלפיות של אליהו הכהן (1659-1729) – ואף הקציץ אותה בלשון חריפה. מבלי להיכנס לשאלת האותנטיות של ספר זה או השתייכות מחברו אליהו הכהן לתנועת השבתאות, די לנו בכך שיוסף חיים ראה בו מקור לגיטימי והסכים להסבר שלו לכלל האמור. אומנם עמדות אגדיות מיזוגיניות כאלו מצויות אצל חז"ל וגם בין מקובלים, אולם האם ראוי לאמצן במאה ה-19 כדי להסביר את הכלל ההלכתי? הנה דבריו בנושא:

ואמר עוד [מדרש תלפיות] "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו איש לפי פקודיו יתן נחלתו" [במדבר כו נג]. נ"ל [נראה לי] בס"ד [בסייעתא דשמיא – בעזרת שמים] כל אדם יש לו מחלה בנפשו וגופו שהיא זוהמת הנחש, אך מי שהוא רב ר"ל [רוצה לומר] גאה וגס רוח, תרבה נחלתו היא זוהמת הנחש מלשון נחלה מכתך, ומי שהוא מעט בעיני עצמו ר"ל עניו ושפל, הנה זה ממילא תמעט נחלתו היא מחלת הזוהמה. ואמר עוד חידוש אחר "איש לפי פקודיו יותן נחלתו" [שם], "פקודיו" הם המצוות שנצטוו בהם. והוא כי מצינו שהאיש נצטוו במצוות יותר מן האשה. כי כל מ"ע [מצוות עשה] שהזמן גרמה נשים פטורות. ולכן הזוהמה של הנחש באשה היא יותר מן האיש. וכמ"ש [וכמו שאמר] הגאון חיד"א [חיים יוסף דוד אזולאי] ז"ל בשם רבינו מהרח"ו [מורנו הרב חיים ויטל] ז"ל בפ"ע [בפירושו על] מסכת נדה – הטעם שבלידת הזכר הכל שמחים אפילו המלאכים, ובלידת הנקבה הכל עצבין, מפני שבנקבה נפישא [רבה] הזוהמה טפי [יותר] מן הזכר יע"ש [יעוין שם]. ולכן העבד, אף על פי שהוא זכר יש בו זוהמה כזוהמת האשה, מפני שגם הוא אינו חייב במצוות עשה שהז"ג [שהזמן גרמה], וז"ש [וזה שנאמר] "איש לפי פקודיו", ר"ל [רוצה לומר] לפי רוב מצוות שיש לו, "יותן נחלתו", לשון מחלה, היא זוהמת הנחש מעת שנוצר. דארז"ל [דאמרו רבותינו זכרונם לברכה] הקדוש ברוך הוא גוזר על טיפת הזרע זו זכר וזו נקבה, כי הוא היודע שיש בטיפה ההיא חלק זוהמה טפי, או גוזר עליה שתהיה נקבה. ואם

חלק הזוהמה שלה מועט גוזר שתהיה זכר, באופן כי המצות שתמצא באדם הם סימן על זוהמה שבו המעט היא אם רב.³²

אין לי מה להוסיף על דברים אלו, הצורמים לאוזן מודרנית.

הדיון על הכלל במחקר

שמואל, חנה וזאב ספראי חקרו את הכלל במסגרת מחקרם הכולל ופירושו למשנה. מסקנותיהם רוכזו בפירוש על מסכת קידושין שיצא לאור לאחרונה במהדורה דיגיטלית:

נראה כי בשלב ראשון נקבעו הפטורים והחייבים לנשים באופן פרטני ביחס לכל מצוה. הקביעה נבעה מנסיבות חברתיות, מהבנת הפסוקים שבמקרא או משילוב בין שתיהן. בשלב מסוים נעשה ניסיון ליצור הכללה ונוסח הכלל שבמשנתנו. ייתכן שהיה זה על ידי רבי שמעון, במאה השנייה לספירה. הכללה זו, שהחלה ככלל תיאורי, שימשה לעיתים ככלל מכונן. כך בדוגמה של ציצית: ייתכן שמקדמת דנא נתפסו נשים כחייבות בציצית, אלא שיישומו של הכלל הסב את ההלכה מחיוב לפטור. אולם לרוב לא השפיע הכלל על הלכות קיימות, ומצוות רבות נותרו בסתירה לכלל זה. כל השאלות הללו הביאו את ספראי למסקנה שהכלל לא יצר את ההלכה. ההלכה נוצרה מסדרת פסיקות נקודתיות. בשלב שני נוסח כלל בבית המדרש המבטא את רוב המקרים, אך אין זה כלל היוצר הלכה אלא מסכם מצב קיים. בשלב שלישי, בתלמודים, נתפס הכלל ככלל יוצר והתלמודים מנמקים את הסטיות מהכלל בתירושים שונים שניכר בהם שאין הם מלכתחילה, אלא הם הנמקות משניות בלבד. לפיכך הצענו שכל עניין הוכרע לגופו, והכלל הוא סיכום מאוחר, מעין סימן ולא כלל היוצר הלכה. אם כי בשלבים הבאים הוא הופך לכאורה לכלל המעצב הלכות אחרות.³³

32 בן איש חי, שנה שניה, פרשת פינחס.

33 ספראי, ארץ ישראל, עמ' 175. עיינו שם עמ' 171-175. בהערה מספר 167 שם מעירים המחברים כי גם דעת רמב"ם לא הייתה נוחה מכללים כאלו כפי שעולה מפירושו למשנה בקידושין, שאותו הבאתי לעיל. תודה לידידי ראובן קמפניינו שהפנה אותי למקור זה. להעמקה נוספת בשיטת רמב"ם ראו פיקסלר, "נשים" עמ' מא-נג. על דברי ר' יוחנן ראו גם פיש, חכמה, עמ' 85-86. לדעת פיש, סבר ר' יוחנן כר' יהושע בן חנניה ובניגוד לר' אליעזר הורקנוס המסורתני, שהדיון ההגותי, האתי והמדעי בעולמם של החכמים היה מודע לחוסר היכולת של התבונה להגיע לאמת מוחלטת, וכן הוא היה פתוח (מלבד הכרעות הלכתיות) ומעודד הפרכות (כבמודל הפופריאני)

המחברים אינם מפרטים באילו נסיבות חברתיות מדובר. במאמר מוקדם יותר שמואל ספראי מפרט יותר על הנסיבות החברתיות האלו בתקופת התנאים: קרוב להניח, שלפנינו תהליך היסטורי בתולדות הנחלת התורה בעם. קיימת היתה תפיסה שהנשים שותפו בקבלת התורה כשם ששותפו בימי עזרא הסופר, אולם בחיי המעשה של המציאות כמעט בלתי אפשרי היה לחייב אף את הנשים בביצוען של כל מצוות העשה, במיוחד אלו אשר תלויות היו ביום מסוים ובשעה מסוימת בלוח השנה וביציאה מן הבית. כשאנו מעלים לעינינו את התנאים הקשים של חיי האשה וקוצר שנות חייה, כשאנו מבחינים במידת תלותה של האשה בביתה, בהחזקת ביתה, בעבודת ביתה ובטיפול בילדיה, ולא תמיד זכתה האשה לחיים ארוכים מעבר לתקופת פוריותה וגידול ילדיה, אנו מבינים יפה מדוע ראו את האשה פטורה לקיים מצוות לימוד תורה ומצוות אחרות שקשורות היו לשעות מסוימות ולתנאים שקשים היו לקיימן. הכלל שמצוות עשה שהזמן גרמא הנשים פטורות הימנה, אין לראותו כנובע מן הכתוב או מתיאוריות מסוימות מהבחנה עיונית עקרונית במעמדה של האשה בקיום מצוות, אלא מעין סיכום הלכה למעשה, ולכן יש מצוות שאף-על-פי שהן מצוות עשה התלויות בזמן, כגון מצה, שמחה (בעלייה לרגל) והקהל אחת לשבע שנים, האשה היתה חייבת בהן. מצה – האשה חייבת בה, מסתבר בגלל המשמעות הרבה שהיתה לחגיגת הפסח ולשיתופם של כל בני המשפחה בהעלאת מעמד יציאת מצרים. לא בכל שנה עלו לרגל, אולם כשעלו לרגל שותפו הנשים. הנשים לא חויבו בהבאת קרבן ראייה, שהרי אמור בתורה "שלש פעמים יראה כל זכורך", מצוה שנתפרשה בעיקרה כחובת הבאת קרבן ראייה בעלותה לרגל, אבל חויבה בשמחה. בהקהל חויבה האשה, שהרי הדברים מפורשים בתורה: "הקהל את העם האנשים והנשים" (דברים לא, יב) וסוף סוף זהו מעמד רק אחת לשבע שנים. לעומת זאת, לא חויבה האשה בלימוד תורה, לדעת חכמים אחדים. דעה זו רווחת בספרות התלמודית, כפי שראינו. קשה לראות במציאות של החיים שיתופה של האשה בלימוד תורה שהיה כרוך ביציאה מן הבית, אם לשעה קצרה ואם לשעות ארוכות ואף לימים מרובים, וכבר קשה היה לתאר את שיתופה של הבת בהליכה לבית-ספר, לפחות לא לאורך ימים.³⁴

כדי לאפשר קדמה והשערות חדשות טובות יותר. לכן הכללים אינם מחייבים אלא נדרשת בחינה של כל פרט בפני עצמו.

סיכום

רוב הפרשנים הראשונים לכלל שניסחו חז"ל סברו שהוא מפי הגבורה וסיבתו היא הכפיפות ההלכתית של האישה לבעלה או שעיסוקיה בבית אינה מאפשרים לה להתפנות לקיום המצוות הקשורות לזמן מסוים. אנשי הקבלה והמיסטיקנים סברו שנחיתות האישה מובנית בטבע. בעת החדשה חל מפנה עם השיפור במעמד האישה בחברה שסבבה את היהודים. רש"ר הירש סבר שכבר מן התורה, שקבעה את הכלל, האישה ביהדות נעלה על הגבר ובשל כך היא אינה זקוקה למצוות האלה, ושר"ל סבר שמן התורה מעמדה שווה למעמד הגבר ורק שינויים חברתיים בזמן חז"ל הביאו אותם לחוקק את הפטור לנשים. הפוסקים במאה ה-20 הם ברובם אפולוגטיים בדומה לרש"ר הירש. איש המחקר העדכני ספראי סובר, ועמדתו מקובלת עליי, שהכלל אכן נקבע על ידי חז"ל מסיבות טכניות, ולכלל קדמו פטורים פרטניים שגם הם לא היו מן התורה. המניע לחקיקתם על ידי החכמים היה נסיבות חברתיות פרקטיות ולא מניע עקרוני ורעיוני על מעמד הנשים ביהדות ובקיום מצוות או מניע שנבע מפרשנות הפסוקים. אין מדובר כאן בכך שהבורא התאים את תפקידי הנשים לטבע שלהן, או באופיין הנחות או הנעלה מזה של הגברים. טענת ספראי היא שהטלת מצוות מסוימות על הנשים התבררה כלא מעשית בחיים המעשיים משום שהן לא הצליחו להתפנות לכך. פרט להבחנה שהוא עורך בין שלושה שלבים בהתפתחות הפטורים (שמקורה אולי ברמב"ם), קרובה עמדתו במידת מה לעמדת שר"ל בנושא.

פרק ו':

"לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע": האם התירה התורה ביאה ראשונה בשדה הקרב ביפת תואר? גרסה מעודכנת¹

הקדמה

תשובתי הקצרה לשאלה שבכותרת היא לא!!! הארוכה – הנה היא לפניכם:
פרשת כי תצא בספר דברים מרובה במצוות ולפי ספר החינוך יש בה עשרים ושבע מצוות 'עשה' וארבעים ושבע מצוות 'לא תעשה'. תחילת הפרשה עוסקת בדיני שבוית מלחמה.

בשנים האחרונות מוצפים אמצעי התקשורת בטענות שהתורה, במסגרת הנחיותיה בדיני השבויה, כביכול מתירה לחייל הישראלי לאנוס את נשות האויב בסערת המלחמה. הגדיל לעשות הרב הראשי לצה"ל אייל קרים שנתן לכך, שנים לפני מינויו, גם טעם מן המובחר: "מתוך התחשבות בקשיי הלוחמים ומאחר שהצלחת הכלל במלחמה עומדת לנגד עינינו, התירה התורה לפרט לספק את היצר הרע בתנאים שהתירה, למען הצלחת הכלל."² כלומר, מותר לכופף את המוסר האישי של הלוחם, שנחלש בעת מלחמה, למען הניצחון של עם ישראל במלחמה. בנושא זה כתב פרופ' יצחק ברנד מאמר³ שכותרתו "דיבר הכתוב נגד יצר הרע", ואני נעזר בו בדבריי כאן. לדברי ברנד, לפי ההלכה המקראית והתנאית ולדעת ר' יוחנן בתלמוד הירושלמי ופרשני מקרא בעקבותיהם, אין התורה מתירה בפרשה המדוברת לכופף את המוסר בזמן הלחימה כלל וכלל, כפי שגם אראה בהמשך.

1 בחלק א של ספר זה הבאתי גרסה ראשונה של פרק זה. תודתי לידידי הרופא המלומד דניאל מלאך שקרא אותו והעיר הערות חשובות.

2 קרים, "יפת תואר".

3 ברנד, "יצר הרע".

האומות האחרות בימי קדם אכן ראו את הנשים שבצד המנוצח כחלק מהשלל, כרכוש שניתן להשתמש בו לצורכי עבודה או מין. לגבי עם ישראל, יחסי מין עם שבויות הם עניין מורכב יותר, וזאת משתי סיבות: סיבה דתית-לאומית וסיבה חברתית-מוסרית. ליתר פירוט: א) במגמה הדתית-לאומית של התורה להבדיל את ישראל משאר העמים המושחתים, בשל הסכנה המוסרית שבדבר, יש תפקיד מרכזי לאיסור על יחסי מין עם נוכרים ונוכריות (האיסור אינו תקף בתנאים מסוימים שנקבעו בתורה ואעמוד עליהם מייד); ב) יחסית למקובל אז, התורה מגלה התחשבות רבה ביחס לשבויות. זאת מפני שהיא מקיימת סטנדרטים גבוהים יותר של מוסר חברתי ושל תמיכה בחלשים, ישראלים ושאינם ישראלים, כפי שרואים שוב ושוב בהתייחסותה לגרים (זרים), יתומים, אלמנות ועבדים עבריים ונוכרים. לכן התורה – אשר מקבלת במידה מסוימת את המנהגים שרווחו בעת נתינתה – מעדנת את מנהגי העמים, ומאפשרת לראות בשבויות שפחות עבודה אך לא שפחות מין.

ההלכה המקראית

בטקסט שלפנינו עוסקת התורה במקרה של שבויה יפת תואר שהשובה הישראלי חושק בה. וכך כתוב בדברים פרק כא:

(י) כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אִיבֶיךָ וּנְתַנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְיָדְךָ וְשָׁבִיתָ שְׁבוֹיִם:
 (יא) וְרָאִיתָ בְּשָׁבִיָּה אִשָּׁת יִפֶּת תֹּאֵר וְחִשְׁקָתָּ בָּהּ וְלָקַחְתָּ לָּךְ לְאִשָּׁה:
 (יב) וְהִבֵּאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְחָהּ אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צַפְרֹנֶיהָ:
 (יג) וְהִסִּירָה אֶת שְׂמֹלֶת שְׁבִיָּהּ מֵעַלֶיהָ וְיִשְׁבָּה בְּבֵיתְךָ וּבְכַתֵּהּ אֶת אָבִיָּהּ
 וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבֹוא אֵלֶיהָ וּבְעֵלְתָהּ וְהָיְתָה לָּךְ
 לְאִשָּׁה:
 (יד) וְהָיָה אִם לֹא חָפְצָתָּ בָּהּ וְשָׁלַחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמְכַר לָא תִמְכְּרָנָה בַּכֶּסֶף לָא
 תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עֲנִיתָהּ:

ברנד סובר שההלכה המקראית פשוטה מאוד. בפרפרזה היא אומרת כך: כאשר יצא עם ישראל בעתיד למלחמת רשות ויצליח בעזרת ה' לכבוש שטחי אויב (לא כנעניים) ויישובים שלו, יאספו בתום הקרבות את השלל והשבויים למחנה שבויים כדי לחלקם או למוכרם. התורה מכירה באפשרות ששבוייה נוכרית יפה במחנה השבויים תצית את דמיונו של איש הצבא ששב מהמלחמה עם סיומה או של כל אזרח אחר, והוא יחפוץ לקחתה (=לקנותה) מהשבי ולעשותה אשתו ולקיים עימה

יחסי אישות.⁴ כדי לממש את רצונו עליו להביאה אל ביתו, ולאחר מכן, התורה מצווה על פסק זמן – חודש ימים – של איפוק וריסון ללא יחסי אישות, שבו תשב האישה בביתו של הבעל לעתיד. בתקופה זו תוכל האישה להיפרד ללא לחץ מעולמה הקודם, להתאבל על ניתוקה ממשפחתה ולהתכונן למצב החדש. כמו כן, עליה לעשות טיפולים מסוימים בציפורניה, שיערה ובגדיה. לשוכה יהיה פנאי לבחון אם הוא ממשיך להרגיש כלפיה אהבה שתחזיק מעמד או אם הייתה זו תשוקה רגעית. רק בתום החודש יהיה הגבר הישראלי רשאי לשאת את השכוייה לאישה כחוק, גם בלי הסכמתה, ולקיים עימה לראשונה יחסי אישות (ביאה ראשונה) ובכך לצרפה לעם ישראל. התורה צופה כי אפשר שהנישואין האלה לא יחזיקו מעמד זמן רב. על פי רוב, האישה לא תחפוץ בגבר ולא תשיב לו אהבה, או לא תצליח להשתלב במשפחה ובחברה החדשה, או האיש ימאס בה לאחר מימוש הנישואין. התורה מצווה כי עם כישלון הנישואין זכאית האישה – בתור פיצוי על העינוי (יחסי מין שלא מרצון) והסבל שעברה – לשילוחין בספר כריתות (גט), כנהוג באשתו של ישראל, ולשחרור עם מלוא הזכויות. לאחר שנשא אותה לאישה, אין הגבר רשאי בעקבות הגירושיין לראותה כרכושו ולהופכה לשפחת עבודה בביתו או למכור אותה לעבדות, שכן על אף שהנישואין והבעילה נעשו בכפייה והאישה לא הצטרפה מרצונה לעם ישראל, היא עתה גרושתו העבריינה לכל דבר, עם כל החובות והזכויות של בת ישראל.

ההלכה התנאית

לפי ממצאי ברנד, ההלכה התנאית⁵ אימצה את ההלכה המקראית במלואה, התנאים רק הוסיפו לכפיית הבעילה את הגיור (טבילה) בכפייה. כך בדיוק פסקו התנאים במדרשי ההלכה שלהם על טקסט זה – במדרש ספרי לדברים, במדרש תנאים, ובברייתא המובאת בכבלי, קידושין כא ע"ב. למשל, הם דרשו בברייתא זו "ולקחת' – ליקוחין יש לך בה" ("קידושין תופסים, ואף על פי שהיתה נכריה, שהרי אינה מתגיירת מדעתה" – רש"י), וכן "והבאת אל תוך ביתך" – שלא ילחצנה במלחמה" ("לבא עליה" – רש"י). בספרי שם דרשו "ואחר כך תבוא אליה ובעלת' – הא אם לא עשה בה את כל המעשים האלו (המנויים בתורה) ובא עליה הרי זה בעילת זנות" (ברנד קובע כי הדרשה האחרונה היא מאוחרת ולא מקורית,

4 אפשרות אחרת לפרש את פסוק יא: אם חשקת בשכוייה אל לך לנהוג בה כהפקרות, אלא עליך לשאתה לאישה בתהליך מפורט.

5 המקורות התנאיים והאמוראיים הרלוונטיים לפרק זה מובאים במלואם בסוף הפרק.

שכן אינה נמצאת בכתבי היד). כדי להסביר מדוע התורה מציינת שמדובר ביפת תואר (שהרי הדברים אמורים בכל אישה נוכרית), התנאים השתמשו במימרה שהייתה שגורה בפיהם במספר מקורות תנאיים – "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע", שפירושה כאן: התורה נותנת בידי מקיים מצוותיה הנחיות איך להילחם ביצר הרע המפתה כאשר הוא רואה אישה יפה הנתונה לשלטונו, וכיצד לנטרלו ולהביסו. על מנת שמקיים המצוות לא יחטא באיסור חמור של בעילת נוכרית בסערת הקרב, התורה אינה אוסרת את הקשר לגמרי, אלא מאפשרת תהליך מצנן המתחשב ברגשות השבויה, שבסופו מתאפשר לשובה המאוהב לשאת את השבויה ולגיירה בבעילה בהליך חוקי. הליך זה רחוק מלהיות מומלץ והוא אף פגום, שכן הוא נעשה בסופו של דבר בכפייה, נגד רצון האישה. לפי התנאים יש כאן היתר דומה לזה המתיר לישראל לשחוט ולאכול פרה גוססת כדי למנוע מהם אכילת נבלות, שהיא איסור חמור. בלשונם שם: "מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות [גוססות] שחוטות ולא יאכלו בשר תמותות נבלות".⁶ במדרשי ההלכה של התנאים מצא ברנד מופעים נוספים של הכלל המדובר שמשמעותם דומה. במכילתא דרשב"י על שמות פרק לד פסוק כד, בפירוש ל"לא יחמוד איש את ארצך" – אומר המדרש שמטרת התורה כאן להילחם ביצר הרכושנות הרע ולגבור עליו, ולכן היא מבטיחה שאלוהים ידאג לשלום הנחלה מפני כל אויב פוטנציאלי. בתורת כהנים פרשה ג סח, ויקרא פרק יט פסוק כה, בפירוש ל"להוסיף לכם תבואתו" דורש ר' עקיבא: "דברה תורה כנגד היצר" – מטרת התורה כאן היא להילחם ביצר הרכושנות הרע ולגבור עליו, ולכן היא מבטיחה שאלוהים ידאג לפצות את החקלאי על אובדן ארבע שנות יכול הערלה שלא נקטף על ידי ריבוי הפירות בשנה החמישית. מדרש ספרי לדברים, פרק כב פסוקים א, ד בסעיפים מג, נא, מעמיד את צירופי המילים "לא תראה את שור אחיך" ו"חמור אחיך" – מול אלו שבספר שמות כג פסוקים ג-ד, "שור אויבך", ו"חמור אויבך". המדרש אומר שדיברה התורה כאן כנגד יצר הרע הדוחף אנשים לריב ומדון על לא כלום, והופכם מאחים לאויבים. החזרת האברה וסיוע לבהמת השכן הם מעשים שמטרתם להילחם ביצר זה ולגבור עליו, והם יאחדו את האויבים מחדש כאחים.

6 כך פירשו גם כמה פרשנים פשטנים של התורה, ובהם רשב"ם, ראב"ע, חזקוני, רמב"ן ('על דרך הפשט'), הביאור של מנדלסון, שד"ל, רש"ר הירש (לדעת אחרים), דעת מקרא ועולם התנ"ך. אם מדייקים בפירושו של רש"י לתורה, מתברר שגם הוא מפרש כך. הוא מסביר את פשט התורה לפי דברי התנאים בברייתא במסכת קידושין (ראו להלן) ולא כפרשנות האמוראים. בדיבור המתחיל "ולקחת לך לאשה" הוא כותב: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירנה ישאנה באיסור". הוא לא כותב 'בעלנה באיסור', אלא 'ישאנה באיסור', דהיינו, ביאה מותרת רק לאחר שישאנה.

ההלכה התלמודית – בבל

בהלכה התלמודית שבבבל אנו מוצאים מהפך מבית מדרשו של רב, ששמואל הצטרף אליו בעניין זה. האמורא רב (אבא בן איבו – המחצית הראשונה של המאה השלישית) נולד בבבל אך עלה לארץ ישראל ללמוד תורה אצל ר' יהודה הנשיא. לאחר מות רבו, חזר לבבל, הקים את ישיבת סורא ועמד בראשה. בכך ייסד את דור האמוראים הראשון בבבל יחד עם שמואל, שעמד בראש ישיבת נהרדעא. רב (וכמוהו שמואל, מלבד כאשר מדובר בשובה כהן) ובית מדרשו היו בדעה הפוכה מזו של התנאים ולפיה אי אפשר להשתלט בשעת מלחמה על היצר. לפיכך, הם קוראים (בבלי, קידושין כא ע"ב) את פסוקי התורה כך (בפרפרזה): כאשר יצא עם ישראל בעתיד למלחמת רשות ויצליח בעזרת ה' לכבוש שטחי אויב (לא כנעניים) ויישובים שלו, עלולה להיווצר סיטואציה שבה, בסערת המלחמה, ייתקל הלוחם באישה יפה מנשות האויב ויחשוק בה וירצה לקחתה ולכובשה על מנת לעשותה לאשתו. התורה מתירה לו לקחת אותה ולכפות עליה מייד יחסי מין (ביאה ראשונה). יחסים אלו מותרים ללוחם בזמן הלחימה פעם אחת, כדי להרגיע את היצר השולט בו. אם לאחר מכן ירצה עדיין לשאתה לאישה עליו לקיים את התהליך ככתוב בתורה, ואז מותרת לו ביאה שנייה עם אשתו החדשה. כדי להסביר מדוע הם מתירים ביאה פוגענית בכפייה כבר בסערת הקרב, אמוראי בבל הופכים על פיה את משמעות המימרה של התנאים: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע". מעתה פירושה הוא: התורה מכירה בתבוסתו הצפויה של הלוחם מול יצרו הרע ולפיכך היא מתחשבת בו ומתירה לו להיכנע ליצר ולבצע את הביאה הראשונה כבר בסערת הקרב. זאת, כדי שאפשר יהיה להמשיך את המהלך כולו עד הנישואין על מנת שיהיה כשר, גם אם לא מומלץ, מכאן ואילך.

את החזרה לחיים רגילים ואת המרת זהותה של האישה (מנוכרייה לכת ישראל) מסמלים, כאמור, טיפול בציפורניים, בשיער ובבגדים. יש בעניין זה מחלוקת בין הפרשנים מאז פרשנות התנאים בבבלי, יבמות מח ע"א. לדעת ר' אליעזר על האישה לעשות את ציפורניה, דהיינו לקצצן ולסדרן, ולגלח את שיער הראש, כמו נזיר בתום תקופת נזירותו ועם שובו כאישיות חדשה אל החברה, או פשוט לעשות חפיפה ותספורת לשיער שנתפרע והתלכלך בשבי. כן עליה להחליף את בגדי השבי הקרועים והמזוהמים בבגדים רגילים, נקיים ונאים. כל זאת, על מנת להקל עליה את ההסתגלות ולהתחשב בה. לעומתו, ר' עקיבא מסביר את הפעולות שעל האישה לעשות באופן הפוך. עליה להתנוול לפני שובָה בגידול פרא של ציפורניה, בגילוח מלא של כל שיערה ובהחלפת בגדי הפאר שלה לבגדים פשוטים, על מנת שלא ירצה בה. כך סובר גם רמב"ם.

ההלכה התלמודית – ארץ ישראל

ר' יוחנן בן דור האמוראים השני בארץ ישראל היה צעיר מרב, אך גם הוא עוד זכה בצעירותו ללמוד אצל רבי יהודה הנשיא יחד עם רב, שהיה אז בחיר התלמידים. הוא הקים את ישיבת טבריה באמצע המאה השלישית ועמד בראשה. פרשנותו של רב (ושל שמואל) בניגוד להלכה המקראית והתנאית, שהתורה מתירה לקיים יחסי מין בכפייה עם נשות האויב הנוכריות בסערת הקרב (ביאה ראשונה), הייתה נוראה בעיניו והחרידה אותו. ר' יוחנן היה בדעה שהלוחם יכול וחייב לשלוט ביצריו גם בזמן המלחמה, והוא תלה את עמדתו באותם הפסוקים שאותם הוא קרא כמו הדורות הקודמים. בתלמוד ירושלמי, מכות פרק ב, הלכה ו (בתרגום חופשי שלי ובניסוח המזכיר דרשה אחת במדרש ספרי שכנראה אינה מקורית) כתוב כך: ר' יוחנן שלח לשם (לרבני בבל): שני דברים אתם אומרים בשם רב ואין אנחנו מסכימים להם. אתם אומרים בשם רב "יפת תואר לא התירו בה אלא בעילה ראשונה בלבד (והשנייה רק אחרי נישואין)", ואני אומר "לא בעילה ראשונה ולא בעילה אחרונה אלא לאחר כל המעשים (המנויים בתורה): 'אחר כן תבוא אליה ובעלתה' – אחר כל המעשים". לפי זה, ר' יוחנן סובר שהתורה התירה ביאה ראשונה רק אחרי חודש שבמהלכו יש לבצע את כל ההנחיות לנישואין.

פשט ודרש בין הבבלי לירושלמי

כאמור לעיל, הדברים אמורים בשבויות שאינן מעמי כנען – לפי התורה את הכנעניות של ימי קדם יש להחרים כדי להתגונן מהשחיתות המוסרית שלהן, ובוודאי אין לבוא במגע מיני עם בניהם ועם בנותיהם של הכנענים. המקרה הנדון כאן נוגע לשבויה בת אחד העמים האחרים, שישראל עתיד להילחם בהם לאחר כיבוש הארץ מידי הכנענים כדי להרחיב את הגבול או כדי להתגונן מתקיפה. במקרה זה, לפי הקריאה הפשוטה קובעת התורה כללים ברורים: אין לקיים יחסי מין מזדמנים עם נוכרייה בשום סיטואציה ובשום שלב, בהחלט לא בסערת הקרב (ביאה ראשונה) ובוודאי לא בכפייה; מותר לקיים יחסי מין עם אישה ממוצא נוכרי רק לאחר שהיא גוירה ונישאה. בזמן המקרא הגיור והנישואין מתבצעים בעת הבעילה לשם נישואין עם האישה. במילים אחרות, יחסי אישות בהסכמה לשם נישואין עם נוכרייה רגילה או עם שבויה (גם ללא הסכמתה) על פי הכללים שנקבעו, מהווים גיור שלהן ומכניסים אותן לעם ישראל – רק באופן זה מותר לקיים איתן יחסי מין. לעומת זאת, גבר נוכרי חייב בברית מילה כדי להיחשב בן

ישראל. התורה נותנת לשוֹבָה, או למי שרכש את האישה מהשוֹבָה, את הברירה: לבעול את האישה בעילת נישואין בתנאים מסוימים, או לעשותה שפחת עבודה כדין 'שפחה כנענית' ולא לבעול אותה כלל.

לפי הקריאה הפשוטה, התורה קובעת כאן כללי נישואין שאמורים להפוך את השבויה לבת משפחתו של השובה (לא לשפחה שלו) ומכאן – לבת ישראל לכל דבר ועניין. כללים אלה מושתתים על התחשבות מיוחדת, עד כמה שאפשר, בכבוד של האישה השבויה וברגשותיה. על הבעל לעתיד להביאה לביתו ולקיים את ההנחיות שנקבעו במשך חודש ימים, ורק אז יוכל לשאתה לאישה ולממש את הנישואין ביחסי אישות ראשונים איתה, גם ללא הסכמתה ("ואחר כך תבוא אליה ובעלתה").

הווה אומר: לפי רב ושמואל מכוונים דברי התורה אל יצרו הרע של הלוחם בסערת הקרב והיא מתחשבת בכך שאין הוא יכול לשלוט בו. לעומת זאת לפי ר' יוחנן (והתנאים) הלוחם יכול וחייב לשלוט ביצרו, וניתנה לו דרך חוקית למימוש שאיפתו. לפי דעה זו, התורה מכוונת בעיקר להתחשבות בזכויות האדם של השבויה האומללה ולהקלה על מצבה, זאת בהשוואה לגורלן המר בהרבה של שבויות מלחמה בעמים אחרים.

הסוגיה במסכת קידושין

לאחר שהגמרא בקידושין מביאה את דעות רב ושמואל ומסבירה אותן, היא מביאה את הברייתא התנאית שהוזכרה לעיל הסוברת הפוך מהם. ככל הנראה, רש"י היה מודע לכך שיש כאן מחלוקת ולכן פירש לפי הסדר תחילה את דברי רב ושמואל שביאה ראשונה מותרת, ואחר כך בדרשת הברייתא "והבאתה, מלמד שלא ילחצנה במלחמה" הוא פירש: "לבא עליה", כלומר שביאה ראשונה אסורה, ואין כל סתירה בדבריו. בעל התוספות כנראה לא היה מודע למהפך שעשו רב ושמואל ולמחלוקת בסוגיה בין הברייתא לאמוראים, ולכן הוא שואל על פירושו של רש"י על סמך דברי ההסבר הקודמים של הגמרא לדברי רב ושמואל: איזו התחשבות ביצר יש כאן, לפי רש"י, אם השבויה עוברת גיור ונישואין לפני הביאה, ומה המשמעות לדעתו של "לא דברה תורה אלא כנגד היצר"? ומעלה קושיות נוספות. בעלי התוספות הסתבכו בניסיונם לתרץ את קושיותיהם על רש"י, שכן הן היו מבוססות על אי ההבנה שלהם את דברי רש"י. נראה כי הם אינם מבחינים שרב ושמואל האמוראים חולקים על כל התנאים שקדמו להם (ולפיכך גם על הברייתא) וקבעו למימרה משמעות הפוכה לחלוטין מזו של התנאים, וכי בסוגיה לא נקבע פסק הלכה כלשהו במחלוקת. היחיד מבעלי התוספות שרמז שמדובר

במחלוקת היה ר"י הזקן. ר' יצחק, מראשוני בעלי התוספות (המאה ה-12), תירץ את הקושיה בקובעו שיש כאן מחלוקת ותירוץ מובא בסוף התוספות כדיבור המתחיל "שלא ילחצנה במלחמה" (יש שם כאמור גם קושיות נוספות על רש"י ותירוץ עליו). ר' יצחק (ר"י) מסביר שם שאין סתירה בין דברי רש"י לגמרא, אלא מדובר במחלוקת בין עמדת רב בבבלי לבין עמדת ר' יוחנן בירושלמי במסכת מכות, המובאת בהסברו של ר"י. לפי אותה פסקה בתוספות, רש"י ורבנו תם חלוקים בעניין זה כפי שר' יוחנן ורב חלוקים בו בהתאמה. אולם בהחלט ייתכן, וגם סביר, שרש"י הבין שמדובר במחלוקת בין התנאים בברייתא לבין רב ושמואל בתוך הסוגיה עצמה ושאינו לו צורך להישען על ר' יוחנן.

היו ניסיונות אחרים ליישב את הקושיה של התוספות על רש"י, למשל על ידי רבינו תם, רמב"ם ורמב"ן (ובעקבותיו ר' אליהו מזרחי בראש פרשת כי תצא). שלושת הראשונים האלה לא היו מודעים לרובד התנאי שאותו פירש רש"י ולעובדה שיש בסוגיה מחלוקת שלא הוכרעה, ולכן הם מנסים להסביר את הגמרא בקידושין ולהתאים את דברי הברייתא ואת פרשנות רש"י עליה כך שלא יהיו שונים מדברי האמוראים המתירים ביאה ראשונה כבר בשדה הקרב. רבנו תם מתירן שדברי רש"י על הברייתא "שלא ילחצנה במלחמה – לבוא עליה", משמעם שאסור לשובה ללחון על השבויה להתחיל מייד את התהליך של שלושים הימים כדי להקדים ככל האפשר את הביאה השנייה, אלא להתחילו רק בהגיעם לביתו. כידוע, רמב"ם פוסק כרב ושמואל אך כדי ליישב את דברי אמוראים אלו מול הברייתא "שלא ילחצנה במלחמה", הוא קובע שכוונתה לומר שאין לבעול את השבויה בשדה הקרב הפתוח, אלא יש להכניסה למבנה כלשהו ושם לספק מייד את יצרו של הלוחם.⁷ רמב"ן קורא את הפשט בתורה כמו ר' יוחנן. עם זאת, על מנת להסביר את מדרש ההלכה של האמוראים בגמרא ולהתאימו לדברי רש"י, הוא מציע שכוונתו של זה ב"שלא ילחצנה במלחמה – לבוא עליה" היא שאין לבעול בסערת הקרב או בעת הלחימה, אלא על השובה להביא את השבויה אל ביתו הקבוע, לבעול אותה מייד כדי לשבור את ליבה הזונה ואחר כך עליו להתין חודש. הבעיה בהסברים אלו היא שהנחיות כאלה אינן כתובות בתורה או בברייתא או בדברי האמוראים, ולא סביר שלכך התכוון רש"י. הן נולדו אצל הראשונים כדי ליישב את האמור בברייתא ואת דברי רש"י על קושיה שאין כל סיבה לשאול אותה.

כדאי לציין כאן גם את התוספות בסנהדרין כא ע"א (ובעקבותיו הכסף משנה ורבני זמננו אליעזר מלמד ואוהד פיקסלר);⁸ רבנו תם מביא שם ציטוט מעורר

7 רבנו תם, תוספות, קידושין, כב ע"א, ד"ה שלא ילחצנה במלחמה. רמב"ם, משנה, הלכות מלכים פרק ה, הלכה ג. רמב"ן, פירוש, דברים כא יב-ג.

8 קארו, כסף משנה; רמב"ם, משנה, הלכות מלכים ומלחמות פרק ה, הלכה ב; מלמד, העם, פרק

תמיהה מהירושלמי שבו רב ושמואל חלוקים בהיתר ביאה ראשונה גם לישראל ואלא לכהן בלבד, זאת בניגוד לפשט הגמרא בקידושין ובירושלמי שבידינו שבהם המחלוקת התגלעה בין רב ור' יוחנן. האם היו לר"י בקידושין ולר"ת בסנהדרין גרסאות שונות של הירושלמי? או שיש כאן טעות של שגרת הלשון משום שרב ושמואל חלוקים לרוב? איני יכול לקבוע אך סביר שזו טעות סופר.

הפסק השגוי

ברנד סובר שהקריאה של התנאים ושל ר' יוחנן היא פשט דברי התורה, ואני מסכים עימו. לדעתי קריאה זו תואמת את מטרת התורה לעשות אותנו טובים יותר על ידי חינוך לחירות מוסרית באמצעות חוקיה וסיפוריה – ואילו הקריאה של רב היא מדרשית. כמו ר' יוחנן, גם פילון, יוסף בן מתתיהו, רס"ג, בכור שור, ראב"ע, רמב"ן, מנדלסון, רש"ר הירש, שד"ל, השפת אמת ודעת מקרא קראו כך את הטקסט הזה של התורה.⁹ בעל ספר החינוך¹⁰ מביא את שתי הדעות וקובע מחד גיסא כי דעת ר' יוחנן נראית לו כפשט הכתוב. מאידך גיסא, הוא מחזיק בעמדת ר' עקיבא, שלפיה האישה צריכה להתנוול בפני בעלה הפוטנציאלי. כל זאת, כאמור, בניגוד לדעת רב ושמואל בתלמוד הבבלי מסכת קידושין, ובעקבותיהם רמב"ם בהלכות מלכים פרק ח, הלכה ב, אברבנאל, מלבי"ם והעמק דבר.¹¹

אם כן, בית מדרשו של רב הוא שהפך את המימרה של התנאים "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" וקבע לה פרשנות חדשה ומקוממת: לא מלחמה ביצר אלא כניעה ליצר, ומתן היתר לביאה ראשונה בסערת הקרב. רמב"ם קיבל את שיטת רב כי הוא לא הבחין במחלוקת בין האמוראים לתנאים בסוגיה. במחלוקת שעולות בין הבבלי לירושלמי הוא פוסק בדרך כלל כבבלי, והוא חשב שבעניין זה הבבלי פסק כרב ושמואל שהרי להבנתו אף אחד לא חלק עליהם. רב עצמו לא חשש לחלוק על התנאים, הוא נחשב לאמורא היחיד שהיה בצעירותו תנא בארץ

ד – מהלכות צבא ומלחמה, הלכות טז-יח; פיקסלר, "יפת תואר".

9 פילון, כתבים, "על המידות הטובות" סעיפים 110-114, עמ' 211-212; יוסף, קדמוניות, ד ח כג, סעיף 258, עמ' 134; רס"ג, פירוש, דברים כא יא-יד; בכור שור, פירוש, שם; ראב"ע, פירוש, שם; רמב"ן, פירוש, שם – על דרך הפשט; מנדלסון, הביאור, שם; הירש, פירוש, דברים כא יב-יד – לדעת אחרים; שד"ל, פירוש, דברים כא יב; אלטר, שפת אמת, דברים כא י, ד"ה "ונתנו ה' אלהיך בידך"; מירסקי, פירוש, דברים כא י.

10 החינוך, פרשת כי תצא, מצווה תקלב.

11 אברבנאל, פירוש, דברים כא י; מלבי"ם, פירוש, דברים כא יג, ד"ה "ואחר כן תבוא אליה"; ברלין, פירוש, דברים כא יא; גם רבני זמננו מלמד ופיקסלר (ראו לעיל הערה 7) קוראים כמו האמוראים.

ישראל ולכן הוא רשאי לחלוק עליהם ("רב תנא הוא ופליג"). עם זאת, רמב"ם מוסיף החמרות אחרות על השובה, למשל שעל הביאה הראשונה להתקיים, כאמור, במסתור ולא בפרהסיה. עוד הוא מפתיע בפסק חריג שלפיו אם השבויה מסרבת להינשא, להתגייר ולקיים מצוות, יש להמתין ולנסות לשכנעה במשך שנים עשר חודשים, ואם היא עומדת בסירובה יש לחייבה לקבל רק את שבע מצוות בני נח ולשחררה בלי לכפות עליה גיור ונישואין.¹²

כידוע, הגאונים והראשונים קבעו כלל שבמחלוקות רבי יוחנן ורב (וכן במחלוקות בין ר' יוחנן לשמואל) – הלכה כר' יוחנן, כנראה משום שהוא היה חכם מרב ומשום שר' יוחנן לא החשיב את רב לתנא (כך בבבלי, תשובות הגאונים, ספר הלכות גדולות, ספר מצוות גדול, מדרש פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב), רש"י, תוספות, רא"ש ואצל עוד פוסקים רבים).¹³ יתרה מזו, רבנו תם עצמו קובע כי כאשר יש ברייתא מסייעת לר' יוחנן, הדבר מסייע ומחזק את פסיקתו.¹⁴ נוסף על כך, אני מראה שהבבלי עצמו מביא את הברייתא התנאית שחולקת על רב, ואינו מכריע בנושא. עם זאת, ידוע שפוסקים בדרך כלל בבבלי ולא כירושלמי כאשר יש מחלוקת ביניהם. הבבלי מתעלם לחלוטין מדעת ר' יוחנן בנושא זה, למרות שהוא נערך ונחתם שנים רבות לאחר חתימת הירושלמי ומחברי הבבלי היו מודעים אליה, כפי שמעיד הירושלמי עצמו. לפיכך, אפשר אולי להבין טכנית מדוע בחר הרב קרים (וחלק מפרשני התורה והתלמוד והפוסקים הקדומים והאחרונים) לפסוק לפי עמדת רב על אף שנתן פירוש מדרשי לפוסקים. מצד אחד הוא (וגם האחרים) אכן לא היה מודע לעמדת התנאים ופסק כרב בבבלי וכרמב"ם. אולם מצד אחר פסיקתו נוגדת את הפשט, את דרכי הנועם ואת המוסר הנוהג היום, ויש דעה מוצקה וחשובה של ר' יוחנן בירושלמי נגד רב, שבמחלוקות ביניהם הלכה תמיד כר' יוחנן. גם כך הטקסט המקראי קשה לקורא בן זמננו כי יש כאן גיור ונישואי כפייה (אם לא מקבלים את פסק רמב"ם), וצריך להבין אותו כמתקדם רק ביחס למה שהיה מקובל באותם ימים אצל שכנינו. ברור שהיום אף פוסק (כולל

12 רמב"ם, משנה, הלכות מלכים פרק ח, הלכה ז. הכסף משנה והרדב"ז על אתר מסבירים שרמב"ם מסתמך על הדמיון של דין יפת תואר לדין עבד כנעני בבבלי, יבמות מח ע"א-ע"ב – שם האדם שקונה אותו מהנכרי על מנת לשחררו ולהטבילו אינו יכול להכריח אותו להתגייר אלא יש לקבל לפני כן את הסכמתו לכך ועל העבד לקבל על עצמו עול מצוות, ואפשר 'לגלגל' עימו שנים עשר חודש כדי לנסות לשכנעו. בהלכות מלכים פרק ח, הלכה י רמב"ם אכן קובע שאין כופין נוכרים לקבל תורה ומצוות אלא רק שבע מצוות בני נח.

13 בבלי, ביצה ד ע"א-ע"ב ורש"י על אתר; קיירא, בה"ג, הלכות מילה, עמ' 102; תשובות הגאונים, סימן קפא. פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב), בראשית, לך לך, יז יג; תוספות, בבא מציעא פב ע"א, ברכות לט ע"ב, עבודה זרה נט ע"א, בכורות כא ע"ב. רא"ש, חידושי, ביצה פרק א סימן א; ועוד. מקוצי, סמ"ג, עשין סימן סג ד"ה "עיקור", סימן עא ד"ה "שומר שגנב".

14 ראו תוספות, בבלי, ברכות מז ע"ב, ד"ה "ולית הלכתא".

קרים ומלמד) לא היה מתיר הלכה למעשה אפילו את מה שהסביר ר' יוחנן בדברי התורה על כפיית הנישואין, אלא היה פוסק כר' יוחנן רק בביאה ראשונה וכרמב"ם בביאה שנייה. הרב קרים הבהיר את עמדתו באיגרת לחיילים לאחר שהוחלט על בחירתו כרב ראשי לצה"ל: "הרב הראשי לצה"ל כמו כלל חיילי צה"ל ומפקדיו, כפופים לרמטכ"ל ולהרכיב הצבאית. לא יעלה על הדעת שחייל או מפקד יפעל בניגוד לפקודות. הדברים נכונים בשגרה ובמלחמה גם יחד [...] בנושא זה, אין כל מקום לדיון או לפרשנות אישיים.¹⁵ לאחר כמה חודשים הוא גם הגיש תצהיר לכג"ץ בתגובה לעתירה שהוגשה נגדו. את התצהיר הוא פתח בהודאה בטעותו; הייתה זו טעות מצידו להשיב בקצרה ובתמצית על שאלות מורכבות שיש בהן יותר מעמדה הלכתית אחת, וכן טעה כשלעיתים לא ניסח את דבריו באופן מדויק והיו מי שנפגעו מדבריו. בהמשך כתב כך: "מעולם לא אמרתי, לא כתבתי ואפילו לא חשבתי שמותר לחיילי צה"ל לאנוס נשים במלחמה. לטעמי, חל איסור גמור על החיילים לעשות זאת. זו הייתה השקפתי וזוהי השקפתי גם היום".¹⁶ גם הרב מלמד כותב כך במפורש ב"פניני הלכה".¹⁷

הצעה

בתשובה לקושי שהצבתי מדוע פוסקים כרב, דומני שהתשובה לכך היא שהטקסט של הסוגיה בגמרא בקידושין לא הובן נכון. נראה שפרט לרש"י, כל הפוסקים, החל מבעלי התוספות דרך רמב"ם ועד לפוסקי ימינו, לא הבחינו כי רב ושמואל עשו מהפך. הם לא הבחינו כלל ברובד ההלכה התנאית המובא בסוגיה עד שברנד הפנה את הזרקור אליו. דברי התנאים היו מונחים לפתחם של הפוסקים במלוא תפארתם וצדקתם והם לא הבחינו בהם. גם פרשני הפשט שהסבירו את המקרא כפשוטו לא העזו לנגוע בהלכה. ברנד עצמו אולי לא הבין עד הסוף את המסקנה שיש להסיק מהתגלית שלו והוא נשאר נאמן לפסק הישן. אני צועד שני צעדים קדימה מברנד. ראשית, אני טוען כי עיון בסוגיה בקידושין על פי הממצאים של ברנד מלמד כי הסוגיה שם אינה חלקה ויש מחלוקת בין דברי האמוראים בראש הסוגיה לדברי הברייתא התנאית בסופה. רש"י הבחין בכך ולכן פירש בברייתא "שלא ילחצנה במלחמה – לבוא עליה" לפי הרובד התנאי האוסר ביאה ראשונה. התוספות ואלו שבאו אחריו לא הבחינו בכך, תמחו על רש"י ללא סיבה ופסקו הלכה

15 קרים, "איגרת".

16 קרנד, "תצהיר קרים".

17 מלמד, העם, פרק ד – מהלכות צבא ומלחמה, הלכה יח.

כאמוראים. שנית, לאור הנתונים והממצאים החדשים על הרובד התנאי ועל ההבנה החדשה שאני מציע בסוגיה בקידושין, אני מציע שהגורמים הרבניים המוסמכים ישקלו בכובד ראש לשנות את הפסק, להחזיר את עטרת התנאים ליושנה ולקבוע על פיהם כפי שסיכם ר' יוחנן: לא ביאה ראשונה ולא ביאה שנייה אלא לאחר כל המעשים. מוטב יאכלו תמותות שחוטות ולא תמותות נבלות – לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע והציעה דרך לנצחו ולהביסו.¹⁸ אני מודע לכך שמדובר בצעד חריג, אך לדעתי מדובר במצב מיוחד ובנושא שהוא בנפשנו.

סיכום

בסיכום הדברים, לפי התורה וההלכה המקראית אין שום היתר לאונס שבוייה בסערת הקרב. עם זאת, אכן יש חילוקי דעות בין חכמי ישראל בעניין השבוייה. ההלכה התנאית והאמוראית הארץ ישראלית אוסרות ביאה ראשונה בכפייה בשדה הקרב או במחנה השבויים או אפילו מייד כשמגיעים השובה והשבוייה לראשונה לבית השובה. הביאה הראשונה מותרת רק אחרי תהליך של גיור הנמשך חודש ימים ומסתיים בנישואין כחוק (גם אם בכפייה, ולכן מסביר התוספות הנ"ל שמדובר בתמותות על אף הגיור והנישואין), כמו פשט ההלכה המקראית. רמב"ם, שכאמור פסק כרב, קבע שאפילו לדברי רב יש עדיין הגבלה, ותנאי לנישואין בסוף התהליך הוא הסכמת השבוייה לכך. ההלכה של התנאים ור' יוחנן דוגלת באמונה באדם וביכולתו להתגבר על היצר, להביסו ולהכניעו, ואין היא מוותרת ליצרו של הלוחם בסערת הקרב. ההלכה האמוראית הבבלית מבית מדרשו של רב היא שמתירה ביאה ראשונה בשדה הקרב. היא אינה מאמינה בכוחו של האדם להתמודד עם היצר ולכן מוותרת לו ומתירה לו לספק פעם אחת את תאוותו, כדי לאפשר אחר כך נישואין מסודרים וחוקיים.

ברנד נותן במאמרו גם הסבר מעולם המשפט למחלוקת החשובה הזו על פי הגותו של השופט העליון יצחק אנגלרד. לפי הסבר זה, כל חכמי ישראל סבורים שגם היצר הרע הוא טבעי וחיוני לקיום העולם אך השאלה היא אם אפשר לשלוט בו. התלמוד הירושלמי פוסק לאסור ביאה ראשונה בעקבות ההלכה המקראית

18 אדגיש עוד, כאמור לעיל, שההסבר "מוטב יאכלו תמותות שחוטות", המצוטט גם כברייתא בקידושין, מתאים להיתר התנאים לביאה ראשונה רק בתום שלושים יום בלבד, אך הוא אינו מתאים להיתר אמוראי בכל לביאה ראשונה מייד עם השבי, שכן אינוס מייד עם השבי, שהוא איסור חמור כפול ומכופל, הוא כבר בבחינת 'תמותות נבלות' לכל דבר ועניין. רק ביאה ראשונה בכפייה אחרי חודש נחשב לתמותות שחוטות. יש פוסקים ופרשנים ששיבצו את ההסבר הזה בטעות בדבריהם של האמוראים.

והתנאית שלפיהן אין בהלכה שום ויתור ליצרו הרע של האדם והוא מסוגל וחייב להתאמץ, להילחם בו ולנצחו אם רק יאמץ את ההנחיות שלה. המשפט וההלכה עומדים על המשמר וכופים משמעת על הטבע והמציאות. התלמוד הבבלי פוסק להתיר בעקבות בית מדרשו של רב וקובע הלכה חדשה, שלפיה אין בכוחו של האדם להתמודד מול יצרו הרע ולפיכך היא מתחשבת בו ומתירה לו להיכנע פעם אחת אך לא להיסחף. הטבע והמציאות לפעמים מכופפים את המשפט וההלכה. גישה זו מזכירה לדעתי את גישת החטא הקדמון הנוצרית והיא דטרמיניסטית במידה מסוימת. ברנד מסביר כי אנגלרד מבקש לשלב בין שתי עמדות משפטיות החלוקות בשאלה אם המשפט מכניע את הטבע והמציאות, או להפך. אנגלרד סבור שגישת רב היא שילוב כזה. ההלכה אינה נכנעת לטבע ולמציאות, אבל היא מתחשבת בו על מנת להבטיח את הגשמת מטרתה לקבוע נורמות. לכן במקרה כמו זה שלפנינו, מתיר רב ביאה ראשונה בלבד ללוחם בעל היצר.

לדעתי, עמדת רב אינה שילוב או פשרה, אלא כניעה, ואולי דווקא דעתו של ר' יוחנן היא המשלבת והמפשרת. דעת רב התאימה אולי לתקופת האמוראים בכבל ולפריצות המינית שפשטה שם, לפי חוקרים מסוימים. אולם בימינו, בהם מקובלים המוסר והתרבות המערביים, אין מקום לעמדה זו ואפילו לא לעמדת ר' יוחנן המחמירה יותר. אפשר לוותר לבעל היצר במלחמה בדברים שבין אדם למקום, כמו אוכל לא כשר, אך אין לוותר לבעל היצר בשום אופן כאשר ויתור זה בא על חשבון אדם אחר שאינו מעורב בלחימה, ומתאפשר על ידי פגיעה בו, חומרית או נפשית. זאת, בין אם זה קורה מייד ובין אם זה קורה אחרי שלושים יום או שנה. כל איש ואישה שלא פשעו, זכאים בכל מצב לחירות ושוויון מלאים, וכך גם קובע החוק הישראלי המחייב את צה"ל. הרבנים קרים ומלמד קיבלו זאת, ואני בטוח שגם הפרופסורים אנגלרד וברנד מקבלים זאת. עם זאת, לצערי, את פסיקת ההלכה התאורתית כדעת האמוראים רב ושמואל ורמב"ם, שום רב עוד לא פסק לבטל ולפסוק כפשט התורה, התנאים ור' יוחנן, כאמור, בגלל הטעות בהבנת הסוגיה בקידושין.

נקודה אחרונה למחשבה: האם רב ושמואל היו מתירים ללוחם ביאה ראשונה גם אם אין לו שום כוונה לשאת אחר כך את השבויה לאישה וכל מטרתו ביאת זנות לסיפוק יצרו בלבד? האם גם כאן אין ברירה אלא להתיר ולהיכנע ליצר? דומני ששמואל היה אוסר זאת, כשם שהוא אוסר ביאה ראשונה בגמרא בקידושין (לפי האיכא דאמרי) על לוחם כהן מפני שהוא אסור בגיורת ומנוע מלשאתה בסוף המעשים. אבל בנוגע לרב קשה להכריע. אני נוטה לחשוב שגם הוא היה אוסר, אך לא מצאתי ראיה מכרעת לכך. המקורות שמביא ברנד מבית מדרשו של רב מלמדים כי הוא הקל בענייני יצר העריות ולא דרש להחניקו לגמרי, רק

כדי למנוע עוונות חמורים בהמשך ולאפשר לתעל אותו לכיוון נסבל. אולם כאן מדובר מלכתחילה בעוון חמור ביותר של אינוס נוכרייה וניצול חולשתה במצב מלחמה, שאין בצידו שום אפק של נישואין מסודרים. איך שלא יהיה, בהקשר של צבא ישראל היום, האפשרות שחייל ישראלי ירצה לשאת שבוייה אינה סבירה ולפיכך מדובר בבעילת זנות, סיבה נוספת לכך שהדבר אסור בתכלית האיסור.

מקורות לפרק זה

ההלכה המקראית

דברים פרק כא:

- (י) כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וַנִּתְּנוּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְיָדְךָ וְשָׁבִיתָ שְׁבוּיִם:
 (יא) וְרֵאִיתָ בְּשָׁבִיָּה אִשָּׁת יִפֹּת תֹּאֵר וְחִשְׁקָתָּ בָּהּ וְלָקַחְתָּ לָּךְ לְאִשָּׁה:
 (יב) וְהִבֵּאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעִשְׂתָּהּ אֶת צַפְרֵנֶיהָ:
 (יג) וְהִסִּירָה אֶת שְׂמֹלֶת שְׁבִיָּיה מֵעַלֶיהָ וְיִשְׁכַּב בְּבֵיתְךָ וּבְכֹתֶהּ אֶת אָבִיָּהּ וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעִלְתָּהּ וְהָיְתָה לָּךְ לְאִשָּׁה:
 (יד) וְהָיָה אִם לֹא חָפְצָתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמְכַר לֹא תִמְכְּרָנָהּ בְּכֶסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עֲנִיתָהּ:

ההלכה התנאית

ספרי דברים, פרשת כי תצא פיסקא ריב:

והבאתה אל תוך ביתך, ולא לבית אחר. וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניה, רבי אליעזר אומר תקוץ רבי עקיבה אומר תגדל. אמר רבי אליעזר: נאמרה עשיה בראש ונאמרה עשיה בצפרנים. מה עשיה האמורה בראש העברה, אף עשיה האמורה בצפרנים העברה. רבי עקיבה אומר: נאמרה עשיה בראש ונאמרה עשיה בצפרנים. מה עשיה האמורה בראש ניוול, אף עשיה האמורה בצפרנים ניוול. וראיה לדברי רבי אליעזר: "ומפיבושת בן שאול ירד לקראת המלך לא עשה רגליו ולא עשה שפמו" (שמואל ב יט ה).

ספרי דברים, פרשת כי תצא פיסקא ריג:

[ואחר כן תבא אליה ובעלת, הא אם לא עשה בה את כל המעשים האלו ובא עליה הרי זו בעילת זנות].
 ואחר כן תבוא אליה ובעלתה, אין לך בה אלא מצות בעילה. והיתה לך לאשה, כענין שנאמר "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא י).

ספרי דברים, פרשת כי תצא פסקא רכב:

(כב א) לא תראה את שור אחיך, מצות לא תעשה. ולהלן הוא אומר שם: כי תפגע [שמות כג ד] מצות עשה. שור אחיך, אין לי אלא שור אחיך, שור אויבך מניין? תלמוד לומר: כי תפגע שור אויבך – מכל מקום. אם כן למה נאמר אחיך? אלא מלמד שלא דברה תורה אלא כנגד היצר.

מדרש תנאים (מלוקט ממדרש הגדול) דברים פרק כא:

(יא) יפת תאר אין לי אלא בזמן שהיא נאה. מניין אפלו כעורה? ת"ל "וחשקת בה" אף על פי שאינה נאה. לא דבר הכתוב אלא כנגד היצר יצר רע: מוטב שיאכלו ישראל בשר המתות שחוט ואל יאכלו בשר המתות נבלות: מושלו למה"ד [למה הדבר דומה]? לבן מלכים שנתאוה דבר שאי אפשר לו והיה אביו מפתיהו ואומר לו: בני אם אוכלו את, מזיקך הוא. וכיון שראה שלא הקפיד, אמר לו: כך וכך תהא עושה ואין את ניזק. לכך נאמר: [...] ולקחת ליקוחין יש לך בה.

(יב) והבאתה אל תוך ביתך ולא לבית אחר, שלא ילחצנה במלחמה:

(יג) ואחר כך תבוא אליה ובעלתה הא אם בעלה עד שלא עשה בה כל המעשים הללו, הרי זו בעילת זנות. בד"א [כמה דברים אמורים]? שלא קיבלה עליה להתגייר. אבל אם משקיבלה עליה להתגייר מטבילה, ומותר בה מיד: [...] והיתה לך לאשה כענין שנאמר (שמות כא י): "שארה כסותה ועונתה לא יגרע":

מדרש תנאים דברים פרק טו:

(יח) לא יקשה בעיניך בשלחך. כנגד יצר הרע הכתוב מדבר:

ילקוט שמעוני, תורה פרשת כי תצא רמז תתקכד:

יפת תואר, לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות, ואל יאכלו בשר תמותות נבלות, [...] ולקחת, לקוחין יש לך בה, [...] והבאתה, מלמד שלא ילחצנה במלחמה.

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, שמות לד כד:

כי אוריש גוים מפניך ולא יחמד איש את ארצך, דברה תורה כנגד היצר. שלא יאמרו ישראל היאך אנו מניחין ארצינו ובתינו ושדותינו וכרמינו ועולין לרגל, שמא יבואו אחרים וישבו במקומותינו? לפיכך ערב להן הקדוש ברוך הוא: ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות. ולא עוד, אלא שאין רשות לאחד מן המזיקין להזיק אתכם. ומעשה באחד שהניח את כריו ובא ומצא אריות סובבין

אותו. ומעשה באחד שהניח בית תורנגלין ובא ומצא חתולות מקורעות בפניהם. לקיים ולא יחמד איש את ארצך.

ספרא, קדושים פרשה ג:

להוסיף לכם תבואתו, רבי יוסי הגלילי אומר: הרי אתה כמוסיף פירות חמישית על פירות רביעית, מה פירות חמישית לבעלים אף פירות רביעית לבעלים. רבי עקיבא אומר: דברה תורה כנגד היצר. שלא יהיה אדם אומר הרי ארבע שנים אני מצטער בו חנם! לכך נאמר להוסיף לכם תבואתו.

ההלכה התלמודית

תלמוד בבלי, מסכת קידושין כא ע"ב – כב ע"א:

איבעיא להו: כהן, מהו ביפת תואר? חידוש הוא, לא שנא כהן ולא שנא ישראל, או דילמא שאני כהנים, הואיל וריבה בהן מצות יתרות? רב אמר: מותר, ושמואל אמר: אסור. בביאה ראשונה – דכ"ע [דכולי עלמא – שכל העולם] לא פליגי דשרי [חולקים שמותר], דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כי פליגי – בביאה שניה, רב אמר: מותר, ושמואל אמר: אסור; רב אמר מותר, הואיל ואישתריא אישתרי [והותרה הותרה]; ושמואל אמר אסור, דהא הוא לא גיורת, וגיורת לכהן לא חזיא [ראויה]. א"ד [איכא דאמרי – יש אומרים]: בביאה שניה – כ"ע [כולי עלמא – כל העולם] לא פליגי דאסירא [חולקים שאסורה], דהווא לא גיורת, כי פליגי – בביאה ראשונה, רב אמר: מותר, דהא לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע; ושמואל אמר: אסור, כל היכא [מקום] דקרינא ביה [שקוראים בו] "והבאתה אל תוך ביתך", קרינא ביה "וראית בשביה", כל היכא דלא קרינא ביה "והבאתה אל תוך ביתך", לא קרינא ביה "וראית בשביה".

ת"ר [תנו רבנן]: "וראית בשביה" – בשעת שביה. "אשת" – ואפילו אשת איש. "יפת תואר" – לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות. "וחשקת" – אף על פי שאינה נאה. "בה" – ולא בה ובחברתה. "ולקחת" – ליקוחין יש לך בה. "לך לאשה, – שלא יקח שתי נשים, אחת לו ואחת לאביו, אחת לו ואחת לבנו. "והבאתה" – מלמד שלא ילחצנה במלחמה.

תלמוד ירושלמי, מסכת מכות פרק ב, הלכה ו (וילנא):

רבי יוחנן שלח לרבנין דתמן [לחכמים ששם]: תרתין מילין אתון אמרין בשם רב וליית אינון כן. אתון אמרין [שני דברים אתם אומרים בשם רב ואין אנחנו כן. אתם אומרים] בשם רב – יפת תואר לא התירו בה אלא בעילה ראשונה בלבד,

ואני אומר ולא בעילה ראשונה ולא בעילה אחרונה. אלא לאחר כל המעשים.
[דברים כא יג] ואחר כן תבוא עליה ובעלתה אחר כל המעשים.

פרשנים ופוסקים עיקריים

רש"י על דברי רב ושמואל:

דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע: לא התירתה אלא בשביל יצר הרע, שאם
לא יתירה יעבור על האזהרה. בביאה שניה: שכבר נתקררה רוחו.

רש"י על הברייתא בקידושין:

ולקחת לך לאשה – ליקוחין יש לך בה: קידושין תופסין, ואף על פי שהיתה
נכריה, שהרי אינה מתגיירת מדעתה. והבאת אל תוך ביתך – מלמד שלא
ילחצנה במלחמה: לבא עליה.

תוספות על דברי רש"י, מסכת קידושין כב ע"א:

שלא ילחצנה במלחמה – פי' בקונטרס [רש"י] לבוא עליה. משמע מתוך פירושו
דבמלחמה אסור לבוא עליה כל עיקר ואפילו ביאה ראשונה אינו מותר עד לאחר
כל המעשים. ותימה, א"כ מאי קאמר לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע כיון
דבמלחמה אסור עד שיבא לכיתו ולאחר כל המעשים, היאך נתפייס יצרו בכך
אכתי איכא [עדיין יש] יצר הרע במלחמה ובכיתו עד ירח ימים? ועוד קשה, אמאי
קרי לה בשר תמותות כיון שנתגיירה? ועוד קשה, מהא דאמר בפ' ב' דסנהדרין
(דף כא.) תמר בת יפת תואר היתה ולפיכך היתה מותרת לאמנון, כדכתיב: "דבר
עלי אל המלך כי לא ימנעני ממך". ואם לא בא דוד על מעכה אם תמר עד לאחר
כל המעשים, היאך היתה מותרת לאמנון? והרי אחותו מאביו היתה! שהרי אם
תמר לאחר כל המעשים חשובה גיורת וליקוחין יש לו בה! דבשלמא אם נפרש
דיפת תואר מותרת מייד שפיר (דמי), מאי דקאמרה תמר "כי לא ימנעני ממך",
לפי שהיתה מותרת לו. דאיכא למימר [שיש לומר] שנתעברה אמה במלחמה
שעדיין היתה אמה עובדת כוכבים, וזו אינה חשובה כבתו של דוד, דאין בן
הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה, דולד עובדת כוכבים כמותה. אבל
לפירוש הקונטרס, שלא בא עליה עד לאחר כל המעשים, קשה כדפירשתי. ונראה
לר"ת [לרבנו תם] דביאה ראשונה מותרת במלחמה, אבל ביאה שניה אסורה עד
שתהא בביתו גיורת [והא דקאמר שלא ילחצנה כו'] היינו להתחיל למנות ירח
ימים דאין יכול לדוחקה לעשות סדר הפרשה עד שתהיה בביתו. ויש מיישבים
פירוש הקונטרס ולא קשה מידי מה שהקשה איך נתפייס יצרו? דאיכא למימר
דבטל הימנו יצר הרע, כיון שיש לו פת בסלו שסופה להיות מותרת לו לאחר כל
המעשים. ומה שהקשה אמאי קרי לה בשר תמותות כיון שנתגיירה? הא נמי לא

קשה. דאיכא למימר לפי שמגיירה בע"כ [בעל כורחה] ואינה גיורת גמורה, קרי לה בשר תמותות. ומה שהקשה מתמר לא קשה. דאיכא למימר דתמר לא היתה בת דוד, אלא מקודם לכן היתה אמה מעוברת. והא דכתיב (שמואל ב יג) "כִּן תִּלְבַּשְׁנָה בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ מֵעִילִים", לא משום שהיתה בתו, אלא לפי שגדלה בביתו של דוד עם בנות המלך. אך אין לתרץ שפיר לפירוש הקונטרס, מה חילוק בין ביאה ראשונה לשניה דמחלק גמרא לעיל? ומיהו אומר ר"י דבירושלמי מצינו [מצאנו] מחלוקת אמוראים בדבר זה. והכי איתא התם [יש שם]: רב אמר לא התייר אלא ביאה ראשונה, ואני אומר לא ביאה שניה ולא ראשונה הותרה, אלא לאחר כל המעשים, כדכתיב "ואחר כן תבא אליה ובעלתה".

רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים פרק ח, הלכה א-ט

חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם [העובדי כוכבים ומזלות] ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים. וכן שותה יין נסך. מפי השמועה למדו: "ובתים מלאים כל טוב" ערפי חזירים וכיוצא בהן.

וכן בועל אשה בגיורתה אם תקפו יצרו, אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו, שנאמר וראית בשביה אשת יפת תואר, ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה.

ומנין שלא ילחצנה במלחמה, שנאמר "והבאתה אל תוך ביתך", יכניסה למקום ואח"כ יבעול.

הכהן מותר ביפת תואר בביאה ראשונה, שלא דברה תורה אלא כנגד היצר, אבל אינו יכול לישאנה אחר כך מפני שהיא גיורת.

וכיצד דין ישראל ביפת תואר? אחרי שיבעלנה ביאה ראשונה והיא בגיורתה, אם קבלה עליה להכנס תחת כנפי השכינה – מטבילה לשם גרות מייד. ואם לא קבלה, תשב בביתו שלשים יום, שנאמר: "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים". וכן בוכה על דתה ואינו מונעה. ומגדלת את צפרניה, ומגלחת את ראשה כדי שתתגנה בעיניו, ותהיה עמו בבית. נכנס ורואה אותה, יוצא ורואה אותה, כדי שיקוץ בה, ומגלגל עמה כדי שתקבל. אם קבלה ורצה בה, הרי זו מתגיירת וטובלת ככל הגרים.

וצריכה להמתין שלשה חדשים, חדש של בכיה ושני חדשים אחריו, ונושאה בכתובה וקידושין. אם לא חפץ בה משלחה לנפשה. ואם מכרה עובר בלא תעשה. שנאמר: "ומכר לא תמכרנה בכסף", [ואם מכרה] אינה מכורה ומחזיר הדמים. וכן אם כבשה אחר שנבעלה לשם שפחה – משישתמש בה עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תתעמר בה" – שלא ישתמש בה.

לא רצתה להתגייר, מגלגלין עמה שנים עשר חדש. לא רצתה, מקבלת שבע

מצות שנצטוו בני נח ומשלחה לנפשה, והרי היא ככל הגרים התושבים. ואינו נושאה, שאסור לישא אשה שלא נתגיירה.

נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר, ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם. אלא בית דין מטבילין אותו על דעתם. ותמר מביאה ראשונה של יפת תואר היתה. אבל אבשלום נולד מאחר הנישואין, נמצאת תמר אחות אבשלום מאמו ומותרת להנשא לאמנון. וכן הוא אומר "דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך".

יפת תואר שלא רצתה להניח ע"ז [עבודה זרה] אחר השנים עשר חדש, הורגין אותה. וכן עיר שהשלימה אין כורתין להן ברית עד שיכפרו בע"ז ויאבדו את כל מקומותיה ויקבלו שאר המצות שנצטוו בני נח. שכל עכו"ם שלא קבל מצות שנצטוו בני נח הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו.

רשימת הקיצורים

אבודרהם	דוד אבודרהם, ספר אבודרהם, ווארשא תרל"ח.
אברבנאל, פירוש	יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, ווארשא תרכ"ב.
אברבנאל, אבות	יצחק אברבנאל, מסכת אבות עם פירוש נחלת אבות, מהדורת זילברמן, ירושלים תשע"ה.
אברהם, קוביות	מיכאל אברהם, אלוהים משחק בקוביות, תל אביב, ידיעות ספרים, 2011.
אברמסקי, קהלת	שמואל אברמסקי, קהלת – המלך, החכם והמשוחח ירא האלהים, תל אביב, רביבים, תשמ"ט.
אלתר, שפת אמת	יהודה אריה לייב אלטר, שפת אמת על התורה – ליקוטים, פיוטרקוב תרצ"ד.
אנטולי, מלמד	יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, ליק 1886.
אריאל, "הגייית"	עזריה אריאל, "הגייית שם ה' – האם יש עדיפות להברה האשכנזית?", ישיבה, https://www.yeshiva.org.il/ask/85374 .
בבלי	תלמוד בבלי, מהדורת האחים ראם, וילנא.
בכור שור, פירוש	יוסף בכור שור, פירוש עת התורה, מהדורת נבו, ירושלים תשס"א.
בן איש חי	יוסף חיים מבגדד, ספר בן איש חי, ירושלים תשמ"א.
ברטנורא, פירוש	עובדיה מברטנורא, פירוש על המשנה.
ברלין, פירוש	נפתלי צבי יהודה ברלין (נצי"ב), ספר תורת אלהים פירוש העמק דבר על התורה, וילנא תרל"ט.
ברנד, "יצר הרע"	יצחק ברנד, "דיבר הכתוב נגד יצר הרע", ספר אנגלרד, ערכו ד' ברק-ארז וג' ספיר, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2010, עמ' 389-442.
ברקוביץ, אלוהים	אליעזר ברקוביץ, אלוהים, אדם והיסטוריה, ירושלים, הוצאת המרכז האקדמי שלם, תש"ע.

גבאי, "מיפוי"	אהרן גבאי, "מיפוי נוסחי התפילה", המעין, ערך יואל קטן, תמוז תשפ"ב.
גודמן, סודותיו	מיכה גודמן, סודותיו של מורה הנבוכים, ירושלים, כנרת זמורה דביר, תש"ע.
גולדשמידט, מחזורים	דניאל גולדשמידט, מחזורים למועדים ולימים נוראים, ירושלים, תש"ל-תש"ס.
גורן, המדינה גייגר, "מכתבים"	שלמה גורן, ספר תורת המדינה, ירושלים, ידיעות ספרים, תשנ"ו. אברהם גייגר, "שני מכתבים אל יוסף דרנבורג", מבחר כתביו על התיקונים בדת, תרגם ג' אליאשברג, ליקט וערך מ' מאיר, ירושלים, מרכז זלמן שזר ומרכז דינור, תש"ם.
גינזברג, קהלת גרוסמן, אשכנז	חיים אריה גינזברג, קהלת, תל אביב – ירושלים תשל"ז. אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים, מאגנס, תשמ"א.
הופמן, פירוש הירש, פירוש הירש, תהלים הכהן, חכמה הלר, תוספות המאירי, הבחירה השקס, "המגנט" ויטרי	דוד צבי הופמן, פירוש על ספר בראשית, בני ברק, נצח, 1969. שמשון רפאל הירש, פירוש על חמישה חומשי תורה, תרגם מרדכי ברויאר, ירושלים תשל"ז-תשל"ט. ש"ר הירש, פירוש על ספר תהלים, תרגם י"ז ליפשיץ, ירושלים תשנ"ה.
זקס, השותפות זר-כבוד, "קהלת" חזקוני, פירוש חיות, ספרי	מאיר שמחה הכהן מדווינסק, משך חכמה, פירוש על התורה. יום טוב ליפמן הלר, פירוש תוספות יום טוב על המשנה. מנחם המאירי, בית הבחירה על תלמוד בבלי. חנה השקס, "המגנט של סיני: פונדמנטליזם והדרך הממוצעת", אקדמות כח, אדר תשע"ג. שמחה בן שמואל ויטרי, מחזור ויטרי, פירוש למסכת אבות, ברלין תרנ"ג-תרנ"ז. יונתן זקס, השותפות הגדולה, תרגם צור ארליך, ירושלים, קורן, 2013. מרדכי זר-כבוד, "מבוא לפירוש דעת מקרא על קהלת", פירוש דעת מקרא – קהלת, ירושלים תשל"ד, עמ' 3-39. חזקיה בן מנוח, תורת חיים, פירוש על התורה, ירושלים תשמ"ו. צבי הירש חיות, כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים, תשי"ח.

ספר החינוך, מיוחס לאהרן הלוי מברצלונה, מהדורת ח.ד. שעוועל, ירושלים תשמ"ד.	החינוך
עמוס חכם, פירוש דעת מקרא – ספר שמות, ירושלים תשנ"א.	חכם, שמות
עמוס חכם, פירוש דעת מקרא – ספר תהלים, ירושלים, תש"ן.	חכם, תהלים
עמוס חכם, פירוש דעת מקרא – ספר איוב, ירושלים, תשמ"ז.	חכם, איוב
חיים יצחק חמיאל, במעגלי חיים, ירושלים, מוסד ביאליק, תשע"א.	חמיאל, במעגלי
אפרים חמיאל, הדרך הממוצעת, ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, תגובות דתיות למודרנה בהגות של מהר"ץ חיות, רש"ר הירש ושד"ל, ירושלים, כרמל, תשע"א.	חמיאל, הממוצעת
אפרים חמיאל, האמת הכפולה, עיונים בהגות הדתית המודרנית במאה התשע עשרה ובהשפעתה על ההגות היהודית במאה העשרים, ירושלים, כרמל, תשע"ו.	חמיאל, הכפולה
אפרים חמיאל, בין דת לדעת א, העמדה הדיאלקטית בהגות היהודית בת זמננו מהרב קוק עד הרב שג"ר, ירושלים, כרמל, תשע"ח.	חמיאל, בין דת לדעת א
אפרים חמיאל, בין דת לדעת ב, עמדת ההתנגדות לסתירה בין התבונה להתגלות בהגות היהודית בת זמננו, ירושלים, כרמל, תשע"ט.	חמיאל, בין דת לדעת ב
אפרים חמיאל, הויית החכמה וגידולה, פרקי מחקר ופרשנות, ירושלים, כרמל, תשפ"א.	חמיאל, החכמה
שלמה טל, סידור רינת ישראל מהדורה חדשה – נוסח ספרד תשע"ז, נוסח אשכנז תשע"ט, מחזורי רינת ישראל למועדים וימים נוראים.	טל, סידורים
יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלוויוס), קדמוניות היהודים, מהדורת שליט, ירושלים, מוסד ביאליק, 1972.	יוסף, קדמוניות
גבריאל חיים כהן, עיונים בחמש המגילות, ירושלים, תשס"ו.	כהן, מגילות
אליהו כ"י טוב, איש וביתו, ירושלים 1960.	כ"י טוב, איש וביתו
ישעיהו ליבוביץ, בין מדע לפילוסופיה, ירושלים, אקדמון, תשמ"ז.	ליבוביץ, מדע
ישראל ליפשיץ, תפארת ישראל, פירוש על המשנה.	ליפשיץ, תפארת
ישראל ליפשיץ, "דרוש אור החיים בעניין השארת הנפש ותחיית המתים", משניות זכר חנוך, חלק ז, נזיקין א, ירושלים תשנ"ט.	ליפשיץ "דרוש"

מאיר, יחדיו	משה מאיר, שנים יחדיו, ירושלים, מאגנס, תשע"ב.
מדן, "נוסח ספרד"	מאיר מדן, "תפילת החסידים נוסח ספרד של החסידים", מחניים מ"ו, תש"ך.
מהר"ל, תפארת	ליווא בן בצלאל (מהר"ל) מפראג, ספר תפארת ישראל, וורשא תרל"ה.
מהר"ל, דרך חיים	ליווא בן בצלאל, דרך חיים, פירוש למסכת אבות, ווארשא תרל"ז.
מזרחי, פירוש	אליהו מזרחי, פירוש על פירוש רש"י על התורה, אמסטרדם תס"ו.
מירסקי, פירוש	אהרן מירסקי, פירוש דעת מקרא – ספר דברים, ירושלים תשמ"ד.
מלבי"ם, פירוש	מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל ויזר, ספר תורת אלהים, ורשה תר"ם-תרמ"א.
מלמד, תפילת נשים	אליעזר מלמד, פניני הלכה – ספר תפילת נשים, תל אביב תשנ"ד-תשנ"ח.
מלמד, העם	אליעזר מלמד, פניני הלכה – ספר העם והארץ, תל אביב תשנ"ד-תשנ"ח.
מנדלסון, הביאור	משה מנדלסון, ספר נתיבות השלום (הביאור), פירוש על התורה, פראג תקצ"ו.
מקוצי, סמ"ג	משה מקוצי, ספר מצוות גדול, מהדורת אלתר פנחס פרבר, תשנ"א.
מקלנבורג, הכתב	יעקב צבי מקלנבורג, הכתב והקבלה פירוש על התורה, ברלין תר"ם.
נדל, בתורתו	גדליה נדל, בתורתו של ר' גדליה, כתב וערך יצחק שילת, מעלה אדומים תשס"ד.
סידור עוללים	מפי עוללים – סידור ומחזורים, תל אביב 1937, תל אביב תשי"ג.
סידור קורן	סידור קורן תלפיות, ירושלים 2009.
ספורנו, פירוש	עובדיה ספורנו, תורת חיים, פירוש על התורה, ירושלים תשמ"ו.
ספראי, "תנאים"	שמואל ספראי, "מחויבותן של נשים במצוות במשנתם של התנאים", ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן מדעי היהדות ומדעי הרוח כו-כז, ערך צבי אריה שטיינפלד, רמת גן תשנ"ה.
ספראי, ארץ ישראל	זאב וחנה ספראי, משנת ארץ ישראל – מסכת קדושין, ערך

<p>אב"י ונגרובר, אלון שבות תשפ"א. מהדורה דיגיטלית, https://shorturl.at/hGW16</p>	עוזיאל, משפטי
<p>בן ציון מאיר חי עוזיאל, משפטי עוזיאל, ירושלים, תשע"ט.</p>	עמרם, סידור
<p>עמרם גאון, סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים תשל"ב.</p>	עפשטיין, תמימה
<p>ברוך הלוי עפשטיין, תורה תמימה, וילנה תרס"ב.</p>	עציון, "אמת"
<p>יצחק רפאל עציון (הולצברג), "אמת מדעית ואמת דתית (לבעית המדע והדת)", בשדה חמ"ד, כסלו 1995.</p>	עראמה, פירוש
<p>יצחק בן עראמה, עקידת יצחק – פירוש על התורה, פרסבורג תר"ט.</p>	פוקס וקליין, "מבוא"
<p>מיכאל פוקס ויעקב קליין, "מבוא לספר קהלת", עולם התנ"ך – מגילות, תל אביב 2002, עמ' 162-170.</p>	פוקס וקליין, "קהלת"
<p>מיכאל פוקס ויעקב קליין, "קהלת", עולם התנ"ך – מגילות, תל אביב 2002, עמ' 170-212.</p>	פינשטיין, אגרות
<p>שו"ת אגרות משה, אורח-חיים, ניו יורק, תשי"ט.</p>	פילון, כתבים
<p>פילון האלכסנדרוני, כתבים כרך שלישי, מהדורת סוזן דניאל-נטף, ירושלים תש"ס.</p>	פיקסלר, "נשים"
<p>דרור פיקסלר, "פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן במשנת הרמב"ם", סיני קלא, תשס"ג.</p>	פיקסלר, "יפת תואר"
<p>אוהד פיקסלר, "אשת יפת תואר", תורת הר עציון, https://rb.gy/wgrg2</p>	פיש, חכמה
<p>מנחם פיש, לדעת חכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 101-141.</p>	פסיקתא זוטרתא
<p>טוביה בן אליעזר, מדרש לקח טוב – פסיקתא זוטרתא, ווילנא תרפ"ד.</p>	קארו, כסף משנה
<p>יוסף קארו, כסף משנה, פירוש על משנה תורה לרמב"ם.</p>	קדרי, מילון
<p>מנחם-צבי קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף ועד תי"ו, רמת גן תשס"ו.</p>	קוק, לנבוכי
<p>אברהם יצחק הכהן קוק, לנבוכי הדור, תל אביב, 2014.</p>	קוק, קבצים
<p>אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים א, תקצ"ד.</p>	קוק, "ההתפתחות"
<p>אברהם יצחק הכהן קוק, "ההתפתחות המתעלה", אורות הקודש ב, ירושלים תשנ"ב.</p>	

שמעון קיירא, ספר הלכות גדולות, ברלין תרמ"ח.	קיירא, בה"ג
יהודה קיל, פירוש דעת מקרא – ספר בראשית, ירושלים תשנ"ז.	קיל, פירוש
ראובן קמפנינו, מעון הברכות, ירושלים תשע"ה.	קמפנינו, מעון
אייל קרים, "יפת תואר שבתורה", כיפה, https://katzr.net/41d345	קרים, "יפת תואר"
אייל קרים, "אגרת למפקדי צה"ל וחייליו", בתוך יואב זיתון, "הרב הצבאי המיועד: כולם תורמים, ללא קשר לנטייתם", ynet, https://rb.gy/wqry3	קרים "אגרת"
גיל קרנר, "הרב אייל קרים בתצהיר לבג"צ: 'מודה, טעיתי'", סרוגים, https://katzr.net/30eb44	קרנר, "תצהיר קרים"
אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה: הוא אבי העזרי, חלק ב, מהדורת אפטוביצר, ירושלים תשכ"ד.	ראבי"ה, העזרי
אברהם בן עזרא, פירוש קצר וארוך על התורה, תורת חיים, ירושלים תשמ"ו.	ראב"ע, פירוש
אברהם בן עזרא, פירוש קהלת, מקראות גדולות, ווילנא תרצ"ז.	ראב"ע, קהלת
רבינו אשר, חידושי הרא"ש על הש"ס, מהדורת האחים רא"ם, וילנא.	רא"ש
שלום רוזנברג, בעקבות הכוזרי, ירושלים תשנ"א.	רוזנברג, הכוזרי
דוד רוזנצויג, "קריאה רהוטה ותפילה משובשת", בשדה חמ"ד, תשנ"ז 2.	רוזנצויג, "תפילה"
אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית – הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים, מאגנס, תשס"ז.	רוזנק, הנבואית
אלכסנדר רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים, כרמל, תשס"ו.	רופא, המקרא
אמנון רז-קרקוצקין, תודעת משנה תודעת מקרא: צפת והתרבות הציונית, ירושלים תשפ"ב.	רז, צפת
משה בן מימון, פירוש על המשנה.	רמב"ם, פירוש
משה בן מימון, ספר משנה תורה.	רמב"ם, משנה
משה בן מימון, שמונה פרקים – הקדמה למסכת אבות, מהדורת מיכאל שורץ, ירושלים תשע"א.	רמב"ם, הקדמה
משה בן מימון, תשובות הרמב"ם, מהדורת מכון ירושלים, תשע"ו.	רמב"ם, תשובות
משה בן מימון, ספר המצוות, תרגם יוסף קאפה, ירושלים תש"ן.	רמב"ם, המצוות
משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגם יהודה אבן תיבון, וינה תקפ"ח.	רמב"ם, מורה

משה בן נחמן, פירוש על התורה, תורת חיים, ירושלים תשמ"ו.	רמב"ן, פירוש
סעדיה גאון, תרגום התפסיר של סעדיה גאון, תורת חיים, ירושלים תשמ"ו.	רס"ג, פירוש
סעדיה גאון, הנבחר באמונות ודעות, מהדורת קאפה, ירושלים תש"ל.	רס"ג, אמונות
סעדיה גאון, סידור רב סעדיה גאון, מהדורת דודזון, אסף, יואל, ירושלים תשכ"ג.	רס"ג, סידור
שלמה בן אדרת, חידושי רבינו שלמה בן אדרת על מסכת ראש השנה, מהדורת דימיטרובסקי, ירושלים תשמ"א.	רשב"א, חידושי
שמואל בן מאיר, פירוש על התורה, תורת חיים, ירושלים תשמ"ו.	רשב"ם, פירוש
שלמה יצחקי, פירוש על התורה, תורת חיים, ירושלים תשמ"ו.	רש"י, פירוש
שלמה יצחקי, תשובות רש"י, מהדורת אלפנביין, ניו יורק תש"ג.	רש"י, תשובות
שמואל דוד לוצאטו, כינור נעים, וורשה תרע"ג.	שד"ל, כינור
שמואל דוד לוצאטו, אגרות שד"ל, כרכים א-ט, פרעזמישל-קראקוב תרמ"ב תרנ"ח.	שד"ל, אגרות
שמואל דוד לוצאטו, מחקרי היהדות כרך ראשון חלק ראשון ושני, וורשה תרע"ג.	שד"ל, מחקרי
שמואל דוד לוצאטו, פירוש על חמישה חומשי תורה, פאדובה תרל"א-תרל"ו.	שד"ל, פירוש
אביגדור שנאן, מגילת קהלת פירוש ישראלי חדש, ירושלים תשפ"א.	שנאן, קהלת
אליהו שנון, סידור ושננתם לחול לשבת וליום טוב, תשע"ה, עמ' 483-573.	שנון, סידור
מנחם מנדל שניאורסון, "דינוזאורים ייתכן שהיו", חב"ד בישראל, https://rb.gy/e2ix7	שניאורסון, "מאובנים"
ישראל מ' תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה – פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ד.	תא-שמע, התפילה
חידושי בעלי התוספות על הש"ס, מהדורת האחים ראם, וילנא.	תוספות
תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת מיללער, ברלין תרמ"ח.	תשובות הגאונים
M. Breuer, "Tradition in the Age of Reform, by Rosenbloom Noah H.", <i>Tradition</i> , 16, 4 (1977) 140-149	Breuer, "Tradition"
Charles Darwin, <i>On the Origin of Species</i> , London 1859	Darwin, <i>Origin</i>

- | | |
|--|-----------------------------------|
| Charles Darwin, <i>The Descent of Man</i> , London, 1871 | Darwin, <i>Descent</i> |
| K. Galling, "Koheleth Studies", <i>ZAW</i> 50, 1932 | Galling, "Koheleth" |
| R. Gordis, <i>Koheleth — the Man and his World</i> , N.Y, 1962 | Gordis, <i>Koheleth</i> |
| S.R. Hirsch, <i>The Collected Writings</i> , Volume I–VIII (I. Grunfeld, J. Miller and others, translators), New York: 1997; IX 2012 | Hirsch, <i>Collected Writings</i> |
| Lawrence Kaplan, "Torah U-Madda in the Thought of Rabbi Samson Raphael Hirsch," <i>BDD</i> (Journal of Torah and Scholarship) 5 (1997), pp. 5–31 | Kaplan, "Torah U-Madda" |
| N.H. Rosenbloom, <i>Tradition in an Age of Reform: the Religions Philosophy of Samson Raphael Hirsch</i> , Philadelphia, 1976 | Rosenbloom, <i>Tradition</i> |