

בשני רבנים וטוענת רבנית [...] רק בשלב מאוחר החליט ארגון "קולך" לעבד גרסה מסוימת של ההסכם ולהפיץ אותה.<sup>44</sup> כלומר, גם תומכי ההסכם מבקשים לנתק את עצמם מן הקישור למגמה פמיניסטית מתוך הבנה שקישור כזה עלול להכשיל את ההסכם.

ואכן, במבוא להסכם שהפיץ ארגון 'קולך' נכתב כך: 'ראשיתו של הסכם זה בהסכם שחובר על ידי הרב אלישיב קנוהל והרב דוד בן זיון וטו"ר רחל לבמור. [...] ההסכם הובא בפני קבוצת אנשי ונשות הלכה ומשפט שכוונסה על ידי "קולך" – פורום נשים דתיות'. [...] חברי הקבוצה ביחד עם המחברים עיבדו הוסיפו וליטשו את ההסכם עד שהתגבש לנוסח המובא בפניכם'.<sup>45</sup> השינוי המשמעותי ביותר בין הנוסח המקורי לנוסח שאומץ על ידי 'קולך' הוא במחיקת הסעיף המאפשר התדיינות בבית הדין הרבני. לפי ההסכם בנוסח 'קולך', הגורם החיצוני היחיד היכול לעכב את ביצוע ההסכם הוא גורם מקצועי המסייע לשיקום הנישואין, ובהעדר הסכמה בין הצדדים על זהותו ימונה על ידי האגודה הישראלית לטיפול במשפחה ובנישואין. אם לאחר התייעצות עם גורם זה מתברר שאין אפשרות לשקם את הנישואין ימומשו ההתחייבויות שבהסכם.

## 5. הסכם קדם-נישואין – בין 'צהר' ל'קולך'

הדיון סביב ההסכם לכבוד הדדי הביא את רבני 'צהר' לניסוח של הסכם חדש הנותן מענה לטענות העיקריות שהופנו כלפי ההסכם המקורי. הרב בניהו ברונר כתב נוסח חדש להסכם, והוא שונה מההסכם לכבוד הדדי בכך שהוא מעביר את הכוח לבית הדין הרבני ומסמיך אותו בלבד להוציאו לפועל לאור הנסיבות. יתרונו של ההסכם בכך: 'הוא משאיר את ההגה ביד בית הדין, ברצונם הם מפעילים אותו או שאינם מפעילים אותו [...] הנוסח החדש של ההסכם מרחיק את החשש של פירוק המשפחה ללא צורך, כיוון שבית הדין הוא המחליט על הפעלתו'.<sup>46</sup>

הרב ברונר מודע לכך שזהו גם חסרונו של ההסכם: 'ארגוני הנשים וקהל תומכי ה"הסכם לכבוד הדדי" יתנגדו להסכם זה הנותן סמכות לבית הדין. מגמתם היא לעקוף את בתי הדין ולתת לזוגות חופש פעולה'.<sup>47</sup> בתגובה

44 בס, הסכמי קדם-נישואין, עמ' 101, הערה 29.

45 ההסכם מופיע באתר של 'קולך'.

46 ברונר, הסכם קדם נישואין, עמ' 70.

47 שם, שם.

להצעתו של הרב ברונו כתב הרב בס: 'חוששני שהפנמת הנוסח החדש אינה מעשית במיוחד. רוב הזוגות החפצים בהסכם לא ירצו לחתום על הסכם המותיר בידי גוף שיפוטי סמכות פיקוח על הפעלתו. מטבע הדברים, עיקר הביקוש לחתימה על הסכמים שכאלה מצוי בקרב חוגים בעלי עניין בזכויות האשה'.<sup>48</sup> נוצר אפוא פיצול בין שני סוגי הסכמים. ההסכם המופץ על ידי ארגון 'קולך' שבו כלל אין סמכות לבית הדין הרבני, וההסכם של הרב ברונו שבו הסמכות היא של בית הדין הרבני בלבד.

באייר תשס"ח הגיב הרב דוד סתיו, מראשי 'צהר', על כתבה בעיתון 'הצופה' שעסקה בהסכם, וכתב כי 'בקרב תקיים צהר דיון יסודי בענין, כדי לשקול דרכים לפתיחת קמפיין לעידוד זוגות חילוניים ורתיים לחתום על הסכם קדם-נישואין, על פי הנוסח עליו עבדו רבני צהר'.<sup>49</sup> כפי הנראה, עד כה (שבט תשע"א) 'צהר' טרם גיבשה את עמדתה והארגון אינו מפיץ את ההסכם (בנוסח הרב ברונו).

## 6. סיכום

הוויכוח סביב הסכמי קדם-נישואין הוא הביטוי העכשווי לדיונים באופיים של הנישואין במסורת היהודית. דיונים אלה משקפים את התמורות העמוקות שחלו בתחום זה בחברה המודרנית. המעבר מתפיסה היררכית של בעלות – שבה הגבר קובע את מעמדה של האשה, נושא אותה לאישה ומגרשה – לתפיסה של שוויון ושותפות בנישואין, מציב בפני חכמי ההלכה אתגרים גדולים. האם ניתן להכיל את התמורה בתוך העולם ההלכתי? או שמא מדובר במאבק על מהותם של הנישואין, ולפיכך יש להיאבק בכל הכוח כדי למנוע את חדירת הרעיונות המודרניים לעולמה של המשפחה היהודית. האם התנאים, ההסכמים והתקנות פוגעים בקדושת הנישואין ובמעמדם המטפיזי? או שמא מדובר אך ורק בניסיון לפטור בעיות אנושיות וחברתיות ולא בכניעה להשקפת עולם רחבת היקף על האדם ומקומו בעולם. האם השקפת העולם המודרנית הרואה את האדם, איש ואישה, כיצורים אוטונומיים הקובעים בעצמם את אורחות חייהם סותרת באופן מהותי את התפיסה הדתית המסורתית שבה האדם הוא יצירו של האל ומחויב למצוותיו? או שמא יש לכבד את האוטונומיה האנושית כל עוד אין

48 בס, ההסכם לכבוד הדדי, עמ' 78.

49 ששר, הסכמי השלום.

היא סותרת את רצון האל הבא לידי ביטוי בהלכה, וכל עוד ניתן לספק הסבר הלכתי למהלך המוצע אין להירתע מעצם החידוש והשינוי. מצוקת הנשים העגונות מאז ימי חז"ל הינה גורם מדרבן למציאת פתרונות הלכתיים נועזים. אולם המודרניות שהביאה עמה מצבי עגינות חדשים ומורכבים הביאה גם השקפת עולם חדשה בתחומים רבים, ובכלל זה בתחום מעמד האישה ואופיים של הנישואין. הפולמוס ההלכתי סביב ההצעות לפתרון בעיות אלה כרוך בוויכוח עקרוני על התאמתם או אי-התאמתם של הערכים המודרניים להלכה היהודית. בנושא זה, כמו בנושאים רבים אחרים הקשורים למודרניות, הטיעונים ההלכתיים משמשים כלי לביטוי אידאולוגיה והשקפת עולם בשאלות עקרוניות על האדם, המשפחה והחברה.





חלק שני

**לאומיות יהודית כגורם בפסיקה ההלכתית  
במדינת ישראל**



אחת התמורות המרכזיות המאפיינות את העם היהודי בעת המודרנית היא התגבשותה של התנועה הציונית והקמתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. תופעה זו השפיעה על הקיום היהודי מהיבטים שונים ונתנה את אותותיה גם בשיח ההלכתי. ניתן להצביע על שלושה היבטים מרכזיים המבטאים את התמורה הגדולה בקיום היהודי. ההיבט הראשון הוא התגבשות תודעת הלאומיות היהודית כמגדיר בסיסי של הזהות היהודית. תודעה זו הלכה והתפתחה במהלך המאה התשע עשרה במקביל להתפתחותה של הלאומיות האירופית, והגיעה לשיאה עם הקמתה של התנועה הציונית ומדינת ישראל. ההיבט השני הוא הריבונות היהודית על ארץ ישראל והמאבק הלאומי עליה בין התנועה הלאומית היהודית לבין התנועה הלאומית הפלסטינית. ההיבט השלישי הוא המתח בין היותה של מדינת ישראל מדינה יהודית לבין הערכים הדמוקרטיים המודרניים העומדים בתשתית הקמתה.

## 1. יהדות כלאומיות

בשנות השמונים של המאה העשרים החל פולמוס מחקרי סביב נושא הלאומיות. האם הלאומיות שהתגבשה בעת החדשה היא פרימורדיאלית, היינו היא המשכה של מסורות לאומיות עתיקות שצפו ועלו מחדש, או שמא מדובר ביצירה מודרנית חדשה העושה שימוש מבוקר וסלקטיבי במיתוסים שונים כדי להבנות וליצור תודעה לאומית מובחנת ומוגדרת היטב?<sup>1</sup> שאלה זו עלתה גם ביחס לציונות. על פי התפיסה הפרימורדיאלית,

1 לסקירת העמדות השונות ראו דהאן ווסרמן, מבוא; רם, הימים ההם, עמ' 219-223; בן-ישראל, תאוריות; פפה, הציונות; גרינפלד, הדת המודרנית; הייסטינגס, בנייתן של אומות.

הציונות ממשיכה באופן טבעי ורצוף את הלאומיות היהודית העתיקה. מגילת העצמאות מבטאת תפיסה זו בצורה תמציתית: 'בארץ-ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל-אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי'. כלומר, הלאומיות היהודית, שמדינת ישראל הקמה עתה היא הביטוי הטבעי והישיר שלה, החלה בתקופת המקרא, אלא שהריבונות על הארץ נקטעה: 'לאחר שהוגלה העם מארצו בכוח הזרוע שמר לה אמונים בכל ארצות פזוריו, ולא חדל מתפילה ומתקווה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית'. תקופת ביניים זו הסתיימה 'ובדורות האחרונים שבו לארצם בהמונים'. תיאור היסטורי זה מקנה זכות 'טבעית והיסטורית' להקמתה של מדינת ישראל, 'ובתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, היא מדינת ישראל'. כלומר, לתפיסה הפרימורדיאלית יש גם השלכות פוליטיות על ההווה. הציונות והקמת מדינת ישראל הם הביטוי העכשווי לזהות הלאומית העתיקה שהתגבשה בארץ ישראל בתקופת המקרא.

לעומת זאת, גישה מודרניסטית הרואה בלאומיות הבנייה מודרנית עשויה לתמוך בעמדות פוליטיות אחרות לגמרי. כך למשל, אחת הביקורות על הציונות מתבססת על העמדות הרואות בלאומיות המודרנית הבנייה פוליטית ולא המשכה של תופעה פרימורדיאלית, ולפיכך טענותיה בדבר זכותה הטבעית וההיסטורית לריבונות בלעדית על הארץ היא טענה מופרכת.<sup>2</sup> כמו כן, על פי עמדה זו יש לטשטש את היחודיות הלאומית, שהיא לא יותר מהמצאה מלאכותית, ולחזק את השיקולים הרואים את האזרח שווה הזכויות במרכז התודעה הפוליטית. לפי תפיסה זו הציונות היא הניסיון של יהודים, שהיו קהילת דת, להשתלב בהתעוררות הלאומית באירופה במאה התשע עשרה. הציונות היא המענה להתבוללות של יהודים ולא יבוד הזהות היהודית בתוך עולם תרבותי הנמצא בתהליכי חילון עמוקים, היא התחליף החדש לדת כמגדירת זהות ליהודים שבחרו שלא להתבולל.<sup>3</sup>

עמדה נוספת המהווה חלופה לתפיסה הפרימורדיאלית ביחס ללאומיות היהודית הציונית היא העמדה החרדית. אמנם גם לפי עמדה זו יש סממנים אתניים לעם היהודי ולכן גם יהודי אשר אינו מקיים את דרישות הדת נחשב יהודי, אך הוא מוגדר כחוטא וכסוטה מפני שאינו עומד בקריטריונים

2 לגישה מסוג זה ראו זנר, המצאת העם היהודי.

3 ראו רם, הימים ההם, עמ' 228-229.



המרכזיים של הקיום היהודי, שהביטוי המובהק שלו הוא ההלכה היהודית. לדעתם של החרדים, התנועה הציונית – שאינה רואה בהלכה היהודית מקור של סמכות מחייבת ואינה רואה את הדת היהודית כמגדיר הזהות הבלעדי של הקיום היהודי – היא אכן הבניה מודרנית, ואינה מהווה המשך של היהדות המסורתית. משום כך יחסם של החרדים לתנועה הציונית ולמדינת ישראל נע בין התנגדות נחרצת לאדישות ושיתוף פעולה במישור המעשי.<sup>4</sup>

אחד המופעים של העמדה הציונית הפרימורדיאלית היא העמדה הציונית-דתית. עמדה זו מצרפת יחדיו את ההגדרות הדתיות והאתניות הלאומית. ההיבט הלאומי המחולן עובר בקרב קבוצה זו הדתה ומקבל משמעות דתית גבוהה. דב שוורץ ניסח זאת כך: 'בהוויית הציונות-הדתית לאומיות ודת ירדו לעולם כרוכות זו בזו'.<sup>5</sup> התנועה הציונית והקמתה של מדינת ישראל נתפסות כ'אתחלתא דגאולה', כלומר כראשית התהליך המשיחי שבסופו תבוא הגאולה השלמה. בתפיסה הציונית-דתית, הריבונות והעצמאות המדינית הן מאפיינים מרכזיים של הגאולה. משום כך שיתוף הפעולה עם התנועה הציונית הוא מבורך מפני שגם היא רואה בריבונות ובעצמאות היהודית מטרה מרכזית.<sup>6</sup>

כאמור, הביקורת על הציונות מבקשת להראות את הקיטוע, את הפער, שבין הקיום היהודי הטרומי הציוני לבין השקפותיה של הציונות על הלאומיות היהודית. ביקורת זו, כמו גם ההתנגדות לביקורת, טעונות במטענים פוליטיים ואידיאולוגיים כבדים ואין בכוונתי לדון בהם במסגרת זו. ואף על פי כן, נדרשת בדיקה מדויקת יותר של טיבה ואופייה של התנועה הלאומית היהודית בעת החדשה: אילו רכיבים של הציונות יכולים להיחשב כהמשך של תופעות קדומות ובאילו ניתן לראות בבירור את השפעתה של המודרניות המבנה את הלאומיות בצורה ייחודית. על פי המוצג בחלק זה של הספר, ניתן לראות כי חקר הפסיקה ההלכתית של רבני הציונות הדתית יכול להיות כלי יעיל לבחינת שאלות אלה. באיזו מידה הפסיקה המתייחסת לנושאים הקשורים ללאומיות ולמדינת ישראל מבטאת תפיסות חדשות ביחס ללאומיות היהודית? האם העמדות ההלכתיות החרדיות משקפות תפיסות אחרות של הלאומיות היהודית? הטענה העיקרית שלי בחלק זה היא שאכן חכמי ההלכה מבית המדרש הציוני-דתי מפנימים תפיסות

4 ראו רביצקי, הקץ המגולה, פרקים שני ורביעי.

5 שוורץ, אמונה, עמ' 194.

6 ראו רביצקי, הקץ המגולה, פרק שלישי; עוד ראו הולצר, חרב פיפיות, המסביר את הגישות השונות ביחס לאקטיביזם צבאי ולתפיסת הלאומיות בין הוגים ציונים-דתיים שונים.

חדשות של הלאומיות לתוך המערכת ההלכתית, בעוד עמיתיהם החרדיים מציגים, דרך הפסיקה ההלכתית, עמדה הרואה את הציונות על השקפותיה הלאומיות כחידוש מודרני שהוא זר למסורת היהודית.

## 2. ריבונות על הארץ ומאבק לאומי

אחד המאפיינים של הלאומיות המודרנית הוא הריבונות של מדינת הלאום על אזור גאוגרפי מוגדר. תפיסה זו האומרת שארץ מסוימת 'שייכת' ללאום מסוים שונה מן המצב הטרור מודרני, שבו הארץ הייתה שייכת לאדם, המלך או הקיסר, ששלט בחבלי ארץ מסוימים ובאוכלוסיות היושבות בהם. במקביל, בני לאומים שונים היו נתיניו של מלך אחד וקבוצות אתניות מסוימות התפצלו בין מלכויות שונות. לעומת זאת, עידן הלאומיות המודרנית מאופיין במאבקים רצחניים סביב הזיקה בין לאום לארץ.

הלאומיות היהודית המודרנית התגבשה סביב הרעיון של הקמת מדינת לאום ריבונית בארץ ישראל. הקמת המדינה לוותה במאבק נגד תביעות לאומיות של יושבי הארץ הערבים הפלסטינים. הציונות הדתית, שהפנימה את תפיסת הלאומיות המודרנית, ראתה בו מאבק דתי. לעומת זאת, החברה היהודית החרדית לא תמכה במאבק הלאומי על הריבונות היהודית בארץ ישראל וחלקים ממנה אף התנגדו לו מסיבות דתיות.<sup>7</sup> על פי התפיסה החרדית, היהודים הם קבוצה דתית היכולה, ואולי אף נדרשת, לחיות תחת שלטון נכרי עד ביאת המשיח. בראש סדר העדיפויות של ציבור זה עומד הקיום הדתי ולא הקיום הלאומי הריבוני.

יסודותיה של התפיסה הציונית-דתית, הרואה במאבק על הריבונות בארץ ישראל מצווה דתית, טמונים בהשקפת עולמו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק,<sup>8</sup> ובעיקר באופן שתורתו פורשה על ידי בנו הרב צבי יהודה הכהן קוק,<sup>9</sup> שכיהן כראש ישיבת מרכז הרב, שהייתה החל משנות החמישים של המאה הקודמת אבן שואבת לצעירים מבני הציונות הדתית שחיפשו את דרכם. אליעזר דון-יחיא תיאר עמדה זו כך:

7 ראו לעיל הערה 4.

8 ראו הולצר (חרב פיפיות, פרק ב), הטוען שאף שהרב קוק הפנים לתוך תורתו המשיחית את האקטיביזם המדיני מבית המדרש של הלאומיות המודרנית האירופית, הוא הגביל אותו לדרכי פעולה שלא יהיו כרוכות בעימות צבאי עם אומות העולם.

9 על ההבדל בין גישתו של הרב צבי יהודה קוק לגישתו של אביו ראו הולצר, חרב פיפיות, פרק ו.



בגישת ההרחבה הפונדמנטליסטית בנוסח הרב קוק היה טמון מלכתחילה פוטנציאל של רדיקליזם לאומי-פוליטי, שכן הרחבת תחומה של הקדושה הדתית בגישה זו והחלתה על ערכי הלאומיות המודרנית עשויות להביא למאבק בלתי מתפשר למען המטרות הלאומיות, הנתפסות כחלק בלתי-נפרד מן המכלול המקודש של עולם הערכים הדתי.<sup>10</sup>

לימים, בעיקר לאחר מלחמת ששת הימים, השתנה מערך הכוחות בין הציונות הדתית לבין הציונות החילונית. השינוי היה ממצב שבו מתקיים שיתוף פעולה, אך ההובלה והמנהיגות נמצאות בידיהם של הציונים החילונים, למצב שבו חלקים נרחבים מן הציונות הדתית הופכים לרדיקליים יותר ומבקשים להוביל את מה שנראה בעיניהם כמהלך הציוני, וזאת בעיקר סביב ההתיישבות באזורים שנכבשו במלחמת ששת הימים.<sup>11</sup> הניצחון הצבאי של מלחמת ששת הימים וכיבושם של אזורים שבהם אירעו מאורעות המסופרים בתנ"ך ובמסורת היהודית פורשו כאות אלוהי להתקדמות מהלך הגאולה המשיחי. המחויבות לשליטה ולהתיישבות באזורים אלה אינה נתפסת רק כנכס ביטחוני אלא כחובה דתית וכהיענות לקריאתו של האל הגואל.<sup>12</sup>

### 3. מדינה יהודית ודמוקרטיה

ישראל אינה רק הקהילה היהודית הגדולה ביותר בעולם, היא גם מדינה מודרנית שעל פי הגדרתה בחוק היא 'יהודית ודמוקרטית'.<sup>13</sup> צמד מושגים זה מסמל את המורכבות העמוקה העומדת ביסוד מדינת ישראל. מה משמעותו של המונח 'מדינה יהודית'? מהו היחס בין היותה של המדינה יהודית להיותה דמוקרטית? לשאלות אלה ניתן לתת תשובות שונות במישורים הפוליטי, החברתי, התרבותי והמשפטי.<sup>14</sup> ואולם, ללא ספק מדובר בתופעה

10 דון-יחיא, הספר והסיף, עמ' 192-193. על התפיסה המשיחית הרדיקלית של קבוצה זו ראו שם, עמ' 199.

11 לתיאור מרתק של הקבוצה המייסדת של גוש אמונים, התנועה שהובילה את הקו הרדיקלי, ראו ארן, חלוציות. ראו גם שגיא ושוורץ, זווית אחרת; גארב, צעירי המפד"ל.

12 ראו הולצר, חרב פיפיות, פרק ו; שם, אחרית דבר.

13 בחוק יסוד כבוד האדם וחירותו (תשנ"ב) נאמר: 'חוק-יסוד זה, מטרתו להגן על כבוד האדם וחירותו, כדי לעגן בחוק-יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית'.

14 ראו את קובצי המאמרים: רביצקי ושטרן, דברים; מרגולין, מדינת ישראל.

חדשה שאינה זהה לאופני הקיום היהודי המוכרים לנו מן העבר והיא תוצר של השקפת העולם המודרנית המשלבת בין לאומיות ודמוקרטיה. כיצד פוסקי ההלכה מבית המדרש הציוני-דתי מתייחסים להיותה של מדינת ישראל מדינה דמוקרטית שבה זכויות אזרח מוענקות ללא הבדל דת, גזע ומין? שאלה זו באה לידי ביטוי בדיון ההלכתי ביחס למעמדם של נכרים במדינה יהודית. העמדות השונות של פוסקי ההלכה הציוניים והדרך שבה הם מבססים את הכרעתם ההלכתית מאפשרות בחינה מורכבת של הנושא.

זאת ועוד, על פי הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית, ומכוח חוק השבות, זכות ההתאזרחות במדינה מפלה לטובה מהגרים יהודים ובני משפחותיהם. חוק השבות יוצר מורכבות נוספת מפני שחוק זה, על אף היותו ביטוי ליהדותה של מדינת ישראל, נחקק כחוק אזרחי רגיל שאינו כפוף למערכת ההלכתית של הרבנות הראשית לישראל. החוק אמנם מגדיר יהודי כמי 'שנולד לאם יהודיה או שנתגייר ואינו בן דת אחרת', אך הזיהוי של מבקש העלייה כיהודי נעשה על ידי פקידים ולא על ידי רבנים. בנוסף, החוק מאפשר את עלייתם של קרובי המשפחה של יהודי אף שהם אינם יהודים. כך קורה שרבבות מבין האזרחים הישראלים החדשים, אפילו אלה שעלו לארץ מכוח היותם יהודים, אינם יכולים להינשא בישראל מפני שדיני הנישואין בישראל נתונים למרותה הבלעדית של הרבנות האורתודוקסית, וזו אינה סומכת על מערכת העלייה האזרחית ולעתים קרובות פוסלת את הגדרתם של עולים אלה כיהודים. זאת ועוד, עולים אלה אינם יכולים להינשא לבני דתות אחרות המוכרות בישראל מפני שהם מגדירים את עצמם כיהודים. למצב זה השלכות חברתיות והלכתיות הקשורות לנישואין וגירושין, שנידונו בחלק הראשון של ספר זה, וגם לתחום הגיור בישראל היום.

כאמור, בחלק זה של הספר אני מבקש לעסוק בדיונים ההלכתיים שהתפתחו סביב נושאים הקשורים ללאומיות היהודית המודרנית ולמדינת ישראל. ניתוח השיח ההלכתי בנושאים אלה יראה כיצד הופנמו אצל פוסקי ההלכה של הציונות הדתית מושגי הלאומיות המודרנית ובאיזה אופן הם השפיעו על מערכת השיקולים והפרשנות ההלכתית. האם אכן מדובר בתופעה חדשה המחייבת את גיבושה של תפיסה הלכתית שונה? כיצד מפרשים אנשי הלכה אלו את המקורות ההלכתיים שגובשו בתקופות קודמות למציאות העכשווית.

מחקר זה מניח שניתן לעמוד על תפקידה של הפסיקה ההלכתית בתוך המערך האידאולוגי הלאומי. השיח הרבני נוטה להציג את עצמו כמשקף את ההלכה 'כמות שהיא', ולא כמבנה ומעצב אותה לאור השקפות עולם ותפיסות ערכיות ופוליטיות. התאוריה הביקורתית בחקר הלאומיות מפנה את



תשומת לבנו לתהליכי עיצוב ופרשנות שהם חלק מהבנייתה של אומה, ומתוך מודעות זו ניתן לבחון את הטקסטים ההלכתיים ולאחר בתוכם את המנגנונים, הטיעונים והפרשנות המשקפות ומבנות תפיסות לאומיות מודרניות.

השיח ההלכתי בנושאים הקשורים ללאומיות הוא מגוון מאוד, והמחלוקות ההלכתיות, בעיקר בין פוסקי ההלכה המשתייכים לציבור החרדי לבין אלה הקשורים בציונות הדתית, מאפשרות את חשיפת התפיסה האידאולוגית העומדת בבסיס הפסיקה. יתרה מזו, השינויים שחלו בפסיקה הציונית במהלך השנים והמחלוקות בתוך הציונות הדתית הבאות לידי ביטוי בשיח ההלכתי מספקים חומרים רבים למחקר ביקורתי מן הסוג המוצע כאן.

הלאומיות המודרנית, על היבטיה השונים, תעמוד במרכז הדיון בחלק זה. הפרק הראשון (הרביעי בספר), יעסוק בנושא הגיור. שתי עמדות עקרוניות ניצבות זו לעומת זו בדיון ההלכתי בשאלת הגיור. האחת היא התפיסה הרואה את הלאום כמגדיר הקהילה החברתית הבסיסית, ואת קיומו של הלאום כישות ראשונית קדומה, שההשתייכות אליו – הן בקשרי דם הן על ידי גיור – היא בעלת ערך ללא תלות בקיום המצוות. השנייה היא התפיסה הרואה בקהילת הדת או האמונה בסיס להגדרת החברה. הגישה הלאומית שאותה מובילים רבני הציונות הדתית מדגישה את ההשתייכות ללאום היהודי כרכיב מרכזי של הגיור. לעומתה עומדת העמדה החרדית הרואה את הדת כמגדיר הזהות המהותי, ולפיכך השיקול העיקרי בתהליך קבלת המתגייר הוא קיומן המלא של דרישות הדת.

הפרק השני בחלק זה (החמישי בספר), יעסוק בסוגיית השמיטה ובפולמוס ההלכתי סביב השימוש בהיתר המכירה או ביבול שגודל על ידי לא יהודים ('יבול נכרים'). מראשיתו של פולמוס זה היו מעורבות בו שאלות אידאולוגיות הכרוכות בלאומיות היהודית המתחדשת בארץ ישראל. ללא הפנמת הערכים הלאומיים המודרניים הרואים בריבונות על הקרקע ובעצמאות כלכלית ערך חשוב, אי אפשר להבין את הצורך העמוק בהיתר המכירה. התפיסה החרדית, שאינה רואה ערך בנושאים אלה, ויתרה כמעט לגמרי על חקלאות יהודית בארץ ישראל. עיקרו של הפרק יעסוק בתמורות שחלו דווקא בציונות הדתית ביחס לשמיטה. מתוך מניעים לאומיים הפך הוויכוח על השמיטה בעיקר לוויכוח על צריכת תוצרת חקלאית של פלסטינים. מנגנון השיווק של אוצר הארץ שידון בפרק זה מבטא בין השאר את המגמה הלאומית שמטרתה העיקרית היא הימנעות מוחלטת מצריכת תוצרת ערבית.

היחס בין הלאומיות היהודית לערכים דמוקרטיים בא לידי ביטוי בפרק השלישי של חלק זה (הפרק השישי בספר), העוסק בדיון ההלכתי בדבר

מעמדם של לא־יהודים במדינת ישראל. נושא זה העסיק את אנשי ההלכה של הציונות הדתית עוד לפני הקמת המדינה. רבנים הציעו פתרונות הלכתיים המכשירים את קיומה של מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית שבה מתקיים שוויון זכויות מלא ללא הבדל דת, גזע ומין. ברבות השנים, ובעיקר לאחר מלחמת ששת הימים וכיבוש אזורים שיושבת בהם אוכלוסייה פלסטינית גדולה, עלו קולות חדשים בקרב הדור הצעיר של רבני הציונות הדתית. כמה מאמרים הלכתיים ינותחו בפרק זה והם מצביעים על שינוי כיוון. מעתה, הרבנים נותנים את דעתם לא רק למעמדם האזרחי של אלו שאינם יהודים אלא בעיקר להשתייכותם הלאומית. המסקנה העיקרית של אנשי ההלכה אלה היא שזכויות אזרח הן זכויות לאומיות וככאלה הן מיועדות לבני הלאום היהודי בלבד.

## פולמוס הגיור במדינת ישראל

### הקדמה

היחס בין הרכיב הלאומי והרכיב הדתי בהגדרתה של הזהות היהודית הוא אחד מנושאי המפתח בהגות היהודית המודרנית. העת המודרנית, המתאפיינת בירידת קרנה של הדת ועלייתה של הלאומיות, חידדה שאלה זו והביאה לכך שקיום יהודי שאינו מוגדר רק על ידי הדת היהודית הוא אופן הקיום הרווח בקרב רוב יהודי העולם. מורכבות המבנה החוקתי של מדינת ישראל החריפה את המתחים בין התפיסות הדתיות של היהדות לבין התפיסות הלאומיות. ישראל היא מדינה דמוקרטית שאינה קובעת את חוקיה מתוך מחויבות למערכת ההלכתית, ועם זאת, היא מעניקה סמכויות משפטיות למערכות דתיות בתחומי המעמד האיש: נישואין וגירושין וגירור. מורכבות היחסים בין דת למדינה בישראל העלתה על פני השטח ביתר שאת את שאלת היחס בין הדת ללאום במישורים שונים הנדונים על כמת השיח הציבורי חדשים לבקרים. שאלת הגיור היא אחת המרכזיות מבין אלו, מפני שהיא מעלה את שאלת הזהות היהודית במלוא חריפותה. שאלת הזהות יכולה להתברר דרך שאלת הגבולות של החברה, וליתר דיוק – דרך בחינת דרכי ההצטרפות אליה או ההרחקה משורותיה. את הזהות היהודית הלאומית או הדתית יש לבחון אפוא דרך בחינת טקסי הכניסה לתחומה וההוצאה מתחומה. בפרק זה אני מבקש לבדוק את התפיסות השונות ביחס לזהות היהודית בימינו דרך ניתוח השיח ההלכתי, ובעיקר דרך עיון בפולמוס העכשווי בדבר גיור העולים החדשים במדינת ישראל.

כפי שנראה, הוויכוח ההלכתי המרכזי עוסק בשאלת מקומו של אורח החיים הדתי בחייו של המתגייר. האם התודעה הדתית וקיום המצוות בחיי היום יום של המתגייר הם אבן הבוחן המרכזית לתקפותו של הגיור או שמא רצונו של המתגייר להצטרף לעם היהודי היושב בציון הוא תנאי



מספיק לגיור? את המחלוקת הזו ניתן להבין כך: הדגשת יישום אורח החיים הדתי בחייו של המתגייר כרכיב עיקרי של הגיור, ופסילת גיורו של מי שלדעת בית הדין לא קיבל על עצמו בכנות את קיום המצוות, מבטאת את התפיסה המדגישה, דווקא בעת המודרנית-החילונית, את מרכזיותה של הדת בהגדרת הזהות היהודית. לעומת זאת, ככל שמדגישים בתהליך הגיור את תודעת הזהות הלאומית, את ההצטרפות ללאום היהודי כמוטיב מרכזי של הגיור, ומקלים בדרישות לקיום מצוות, יש בכך משום הדגשת הרכיב הלאומי כמאפיין מרכזי של הזהות היהודית שהמתגייר מצטרף אליה. גישה זו מבטאת הפנמה של תפיסת הלאומיות היהודית המודרנית שבה המוטיב הדתי אינו רכיב הכרחי בזהות הלאומית.

### 1. מרכזיותה של הלאומיות היהודית בהגות הציונית דתית

ההגות הציונית-דתית, ובעיקר זו שהתפתחה בבית מדרשו של הרב קוק ותלמידיו, הושפעה באופן עמוק מתפיסת הלאומיות המודרנית המדגישה את הפן האתני הלאומי בקיום היהודי.<sup>1</sup> הגות זו ראתה את עצמה כהמשך ישיר לתפיסות פילוסופיות קדם מודרניות ובעיקר לאלה שעולות מהגותו של רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי ומכתבי המהר"ל מפראג.<sup>2</sup> תפיסות פילוסופיות אלה היוו מצע פורה להגות שתמכה בתנועה הציונית החילונית ושיתפה פעולה עם מוסדותיה. כך כותב הרב קוק: 'כל המקושר לחפץ ישועה לכללות ישראל בארץ ישראל [...] הרי הוא מקושר בגניזה לכל התמצית של כל האמונות וכל המצוות כולן ולהדור בכללו, ראוי שיומחלו לו כל עוונותיו שנעשים מחסרון הכרה במה שהוא עצמו מדובק וקשור בכל לב'.<sup>3</sup> כלומר, אף ללא מודעות דתית, המודעות הלאומית, הבאה לידי ביטוי בציונות, יוצרת את המהות היהודית. זהו הסבר מטפיזי המניח שהזיקה

1 ראו את המקורות הרבים שאסף שוורץ, ייחודו של עם ישראל, עמ' 487-506.

2 ראו שם, עמ' 476. כך למשל כותב ריה"ל: 'אולם בני יעקב היו כולם סגולה, כולם יחד ראויים לענין האלוהי, ולכן היה להם המקום ההוא, המיוחד בהתגלות העניין האלוהי, לנחלה. מאותה שעה התחיל העניין האלוהי, שער הנה לא חל כי אם על יחידים, שוכן בקרב קיבוץ. [...] אמנם היו ביניהם גם חוטאים שנזקקו אליו, אבל אין ספק שגם הם היו סגולה מבחינה ידועה: שהרי מצד שורשם וטבעם היה בהם מן הסגולה ועתידים היו להוליד בנים שיהיו סגולה'. (הכוזרי, א, צה). מדברי ר' יהודה הלוי ברור שסגולת ישראל אינה תלויה התנהגות שהרי היא קיימת גם בקרבם של 'חוטאים שנזקקו אליו', שהם מבני ישראל.

3 אורות, עמ' קמו.



ללאום היא ביטוי לזיקה פנימית, ולא בהכרח מודעת, למהות הדתית של הקיום היהודי. גם הרב יעקב משה חרל"פ, תלמידו של הרב קוק, כותב ברוח זו: 'הרעיון הלאומי בישראל הוא הרעיון היותר נאצל והיותר מקיף ורחב אצלנו. בלי הכרת הלאומיות שלנו לא היינו זוכים לשום מצוה כללית או פרטית, כי כל יסוד קיום המצוות הוא מצד ההתקשרות עם כלל ישראל, וכל מה שאנו מקיימים הוא בשם "כל ישראל"'.<sup>4</sup> יש כאן ביטוי לאימוץ תפיסת הזהות הלאומית המודרנית, המדגישה את הסולידריות בין בני הלאום כבסיס לקיום הלאומי, לתוך תפיסה דתית.

בתפיסה הלאומית החילונית הזהות הלאומית מחליפה את הזהות הדתית; לעומת זאת בגישה הלאומית הדתית הופכת הזהות הלאומית לבסיס לזהות הדתית. כפי שנראה בהמשך, ישנן השלכות חשובות לעמדה פילוסופית זו גם לגבי היחס לנכרים המבקשים להתגייר. חשוב לציין שתיתכן תפיסה ציונית דתית שאינה מבוססת על סגולת ישראל אלא על שיקולים פרגמטיים ואחרים. כן חשוב לציין שהגישה הרואה בסגולת ישראל מהות שאינה מותנית בהתנהגותו האישית של היחיד מישראל אינה מובילה בהכרח לתמיכה בציונות. הוגים רבים מן העולם החסידי והקבלי מחזיקים בתפיסה זו אך אינם מקבלים את הקשר בינה לבין הציונות. הביטוי המקובל לתפיסה זו הוא האמונה כי ניתן לגאול את נשמתו של כל יהודי אף אם הוא נדמה כמרוחק מאוד מקיום תורה ומצוות. החידוש בתפיסה שתורת הרב קוק מציעה, על בסיס תפיסת הסגולה, הוא במתן פרשנות למהלך הלאומי של הציונות, שמובילה לשותפות בחזון ובמעשה.

בטרם נעבור להשלכות של התפיסה הלאומית על הפסיקה הציונית-דתית בענייני גיור, אני מבקש לסקור את המקורות ההלכתיים המרכזיים ביחס לגיור, מקורות המהווים בסיס לפרשנויות השונות בימינו.

## 2. הגיור בהלכה

את מושג הגיור כתהליך שבו לא-יהודי הופך ליהודי אנו מכירים רק מספרות חז"ל ואילך. ספרות המקרא אינה מכירה במושג גיור אף שהיא מכירה את ה'גר'. הגר במקרא הוא נכרי החי בתוך החברה היהודית, אך אינו חלק אינטגרלי ממנה.<sup>5</sup> המקרא אינו מתאר תהליך המאפשר ללא-יהודי להפוך לחלק מהעם היהודי, אך מספר על הצטרפות כזו למשל במגילת

4 מעייני הישועה, עמ' שכה.

5 חז"ל מכנים מעמד זה בשם 'גר תושב', לעומת 'גר צדק' שהוא נכרי שנהיה יהודי.

רות. רות המואביה נישאת לבועז בבית לחם ואחד מצאצאיה הוא דוד המלך. לעומת זאת, עזרא הסופר מצווה את שבי ציון: 'והבדלו מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות' (עזרא י', יא), ואינו מציע את הגיור כאופציה לשינוי מעמדן של אותן נכריות.<sup>6</sup>

בספרות חז"ל מתואר תהליך הגיור:

תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם?

אם אומר: יודע אני ואיני כדאי [-ראוי], מקבלין אותו מיד. ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ומודיעין אותו ענשן של מצות, אומרים לו: הוי יודע, שעד שלא באת למדה זו, אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו, אכלת חלב ענוש כרת, חללת שבת ענוש סקילה. וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות, כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו: הוי יודע, שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים, וישראל בזמן הזה – אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב פורענות.

ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו.

קיבל, מלין אותו מיד. [...] נתרפא, מטבילין אותו מיד; ושני תלמידי חכמים עומדים על גביו, ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.

טבל ועלה – הרי הוא כישראל לכל דבריו.

אשה, נשים מושיבות אותה במים עד צוארה, ושני ת"ח עומדים לה מבחוץ, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.<sup>7</sup>

תיאור קצר זה עתיד להיות הבסיס העיקרי לספרות הלכתית מסועפת בעניין הגיור. הליך הגיור המתואר בקטע זה כולל חלק מילולי – דיאלוג בין המגיירים למתגייר, וחלק גופני – מילה (לגבר) וטבילה במקווה. בחלק המילולי באים לידי ביטוי הרכיבים של הזהות היהודית שאותה מבקש הנכרי לאמץ. ראשית, להיות יהודי פירושו להיות חלק מחברה, מקהילה

6 על השינויים שחלו בתפיסת הגיור במעבר מעולמו של המקרא לעולמם של חכמים ראוי קויפמן, גולה ונכר, פרק 5.

7 בבלי, יבמות מז ע"א-ע"ב.



פוליטית הנמצאת 'בזמן הזה' במצוקה – 'שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם'. נכרי המבקש להתגייר צריך להסכים לשותפות גורל זו. ההיבט השני של הזהות היהודית הוא אורח החיים הייחודי, וגם אותו צריך הנכרי לקבל על עצמו.

בבואנו לבחון את מחשבת ההלכה, עלינו לבדוק את עמדת הסף שלה ולא רק את הדרישה האופטימלית. בשפה ההלכתית מנוסח הדבר כהבדל שבין הדרישה 'לכתחילה' לבין ההלכה 'בדיעבד'. עמדת הסף ההלכתית היא אותה דרישה שללא קיומה לא יהיה תוקף לאקט המשפטי. במילים אחרות, בבואנו לדון בהלכות גיור אנו צריכים לבדוק מהן הדרישות שללא ביצוען לא יהיה הגיור תקף. התלמוד מצטט מחלוקת תנאים בשאלה האם ניתן להסתפק במילה בלבד או בטבילה, ומסקנת הסוגיה היא: "לעולם אינו גר עד שימול ויטבול".<sup>8</sup> שתי פעולות אלה, המילה (לגברים) והטבילה, הן הכרחיות. התלמוד מדגיש גם את אי־הפיכות הגיור, ובעקבות דברי הברייתא שצוטטו לעיל – 'טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו' – התלמוד מוסיף: 'למאי הלכתא? דאי הדר ביה [חזר בו] ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין'.<sup>9</sup> כלומר, מי שנתגייר וחזר בו, היינו חזר לדתו הקודמת, אינו מבטל בכך את הגיור אלא הוא נחשב ככל יהודי שהמיר את דתו ואם נשא בת ישראל הנישואין תקפים.<sup>10</sup>

אך מה לגבי קבלת המצוות? האם מבלעדיה הגיור תקף? דעות שונות נאמרו בעניין זה על ידי חכמי ההלכה.<sup>11</sup> לצורך הדיון כאן אביא רק שתי עמדות מנוגדות, עמדתו של הרמב"ם וזו של ר' יעקב בעל הטורים. כך כותב הרמב"ם:

גר שלא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו המצות ועונשן, ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות – הרי זה גר. אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים, וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד עבודה זרה, הרי הוא כישראל משומד שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבירתו מאחר שטבל נעשה כישראל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.<sup>12</sup>

8 שם, מז ע"ב.

9 שם, מז ע"ב.

10 על מעמדו של המומר במסורת היהודית ראו כ"ץ, ישראל שחטא.

11 לפירוט הדעות השונות ראו שגיא וזהר, גיור וזהות, חלק שני.

12 רמב"ם, משנה תורה (מהדורת פרנקל), איסורי ביאה יג, יז.

כלומר, ידיעת המצוות וקבלתן אינן תנאי הכרחי לגיור, אף שבתי הדין נמנעים מלקבל נכרים הבאים להתגייר ממניעים זרים, ואף שתהליך הגיור התקני מחייב הודעת המצוות לנכרי וקבלתן על ידו. בדיעבד, מספיקות המילה והטבילה בפני שלושה יהודים 'הדיוטות' – אנשים פשוטים שלא בדקו את מניעיו של הגר ואף לא הודיעו לו על חיוב המצוות. כזה היה מעמדן של נשות שמשון ושלמה (שנחשבו יהודיות לפי הרמב"ם) שהמשיכו לעבוד אלילים אף לאחר גיורן. האפשרות לגיור מסוג זה, גיור ללא פיקוח וללא בדיקה, שהוא למעשה גיור 'הגוף' בלבד, אינו תופעה חיובית כלל ועיקר, ולכן מוסיף הרמב"ם בהלכה הבאה:

ומפני זה אמרו חכמים: 'קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת', שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאווה, וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחלה.<sup>13</sup>

לעומת עמדתו של הרמב"ם,<sup>14</sup> ר' יעקב בר אשר 'בעל הטורים' מבטא עמדה אחרת הרואה בקבלת המצוות תנאי הכרחי לגיור:

וכל עניניו [של הגר] בין להודיעו המצוות לקבלם, בין המילה ובין הטבילה, צריך שיהיה בג' הכשרים לדון וביום. ומיהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם מל אותו או טבל בפני שנים, ובלילה, אפילו לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדותה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינו ביום ובשלשה.<sup>15</sup>

כלומר, קבלת המצוות היא רכיב הכרחי בהליך הגיור והיא צריכה להיעשות בנוכחות שלושה חברי בית דין שבפניהם מקבל עליו הנכרי

13 שם, יג, יח. זוהי גם משמעות הביטוי 'וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו', המופיע בהלכה יז. גר כזה שאין ודאות בצדקותו יש לחשוש מלהתחבר אליו, לשאת ולהינשא לו, מפני שאחר כך אין אפשרות הלכתית להיפטר ממנו מאחר שהגיור תקף.

14 כפי שיתבאר להלן, העמדה הרווחת בספרות הרבנית החל מן המאה התשע עשרה סוברת שקבלת המצוות היא שלב הכרחי בתהליך הגיור. את דבריו של הרמב"ם, המבטאים עמדה הפוכה, פירשו בצורה אחרת. ראו סולוביצ'יק, קול דודי, עמ' 389, הערה 22 (צוטט אצל פינקלשטיין, הגיור, עמ' 104-106); אריאל, גיור רפורמי, עמ' 178; כן ראו את דברי הרב בקשי דורון שהובאו אצל אריאל, ביטול גירות, עמ' 275.

15 ארבעה טורים, יורה דעה, רסח.



את המצוות. לדעתם של שגי'א וזוהר,<sup>16</sup> הבסיס לתפיסה זו, הרואה בקבלת המצוות את הרכיב המרכזי של הגיור, נמצא בתוספתא, מסכת דמאי: 'גר שקיבל עליו כל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ר' יוסה בי ר' יהודה אומר אפילו דבר קטן מדקדוקי סופרים'.<sup>17</sup> כלומר, כבר בספרות חז"ל אנו מוצאים ביטוי לשתי המגמות ביחס לקבלת המצוות בתהליך הגיור. גם ביחס להגדרת 'קבלת המצוות' אנו מוצאים בתולדות ההלכה מחלוקות לא מעטות, כך שנוצר טווח רחב של עמדות הלכתיות שונות ביחס לגיור, ובמיוחד ביחס לרכיב של 'קבלת המצוות'.<sup>18</sup> מגוון הפרשנויות השונות אפשר בעת החדשה את גיבושן של עמדות הלכתיות הנובעות מהשקפת עולם ואידאולוגיה הקשורות בהתמודדות עם אתגרי המודרניות.

### 3. הגיור לדת ישראל ובעיית החילון

לגישות השונות ביחס לגיור שורשים בספרות הרבנית לדורותיה החל מתקופת חז"ל, אולם בעת המודרנית הפך הפולמוס לחריף יותר. הוויכוח בנושא הגיור מעלה את שאלות היסוד האידאולוגיות והדתיות המאפיינות את הזהות היהודית בעת החדשה. החילון והתחזקות הרכיב הלאומי בזהות היהודית חידדו את ההבדל בין תפיסות לאומיות חילוניות של הקיום היהודי, ובין תפיסות הרואות את הקיום הדתי כרכיב הכרחי בזהות היהודית. כאמור, החברה היהודית הקדם מודרנית לא נדרשה לבירור שאלות אלה מפני שמושגי היהדות כלאום וכדת חפפו זה את זה.

הוויכוח סביב שאלת קבלת המצוות בתהליך הגיור הלך והתחדד במהלך המאות התשע עשרה והעשרים, בעיקר בגלל האמנציפציה והתרחבות החילון בקרב הקהילה היהודית, שהביא בעקבותיו לקשרים בין גברים יהודים לנשים לא יהודיות. קשרים אלה, וילדים שנולדו בעקבותיהם, הגבירו את הדרישה לגיור בנות הזוג והילדים. תופעה רווחת זו העמידה את פוסקי ההלכה בפני אתגר חדש, שכן לרוב מדובר היה במשפחות חילוניות,

16 שגי'א וזוהר, גיור (אנגלית), פרקים 5, 9. הגישה הרואה בקבלת המצוות רכיב מרכזי בהליך הגיור אינה קיימת בספרות חז"ל והיא התפתחה בימי הביניים ובעיקר בעת החדשה כתגובה לתהליכי החילון.

17 תוספתא דמאי ב, ה. התוספתא מובאת בתלמוד הבבלי במסכת בכורות ל ע"ב.

18 ראו בהרחבה אצל שגי'א וזוהר, גיור וזהות, חלק שלישי.

וברור היה שהנשים המתגיירות לא יקיימו את מצוות הדת היהודית כהלכתן. כך למשל נשאל ר' יצחק שמעלקש (פולין, נפטר ב-1906):

באחד שהיה לו ילד משפחה ערלית, ומתה אשתו, ורוצה לישא הערלית הנ"ל אחרי שתתגייר. ובאם לא יתירו לו, ידור עמה באיסור או ישאנה בדרך צווילעהע [-נישואין אזרחיים], אם מתירין לו איסור זה שלא יבא לידי עבירות חמורות? או שאין רשאי הבית דין להזדקק, דבוודאי גם לאחר שתתגייר לא תשמור איסור נדה.<sup>19</sup>

בתשובתו כותב הרב שמעלקש כך:

אם מגייר רק לפנים [-כלפי חוץ] ולבו בל עמו להחזיק במצוות, ואנו יודעין כוונתו שגם אח"כ יהיה בועל נדה ומחלל שבת ואוכל טריפות – לא הוי גר כלל [...] ולפי זה, גרי דידן [-גרים שלנו] אשר בעוונותינו הרבים מגיירים במדינת אשכנז, ויודעים שגם אח"כ לא יתנהגו כמנהג ישראל הכשרים [...] לא הוי גר אף שאומרת בפיה, אם ילמדו אותה לשקר, שתקבל הכל עליה אבל בלבה שלא לקיים, צריך עיון לכאורה.<sup>20</sup>

לפי המסופר כאן, רוב הגיורים בגרמניה (אשכנז) של המאה התשע עשרה היו של נשים שהיו מזהירות במהלך טקס הגיור כי הן מקבלות עליהן לקיים את מצוות התורה, אך לא היו עומדות בדרישה זו בפועל, בדיוק כמו הגברים היהודים שנשאו אותן לנשים, שאף הם לא היו שומרי מצוות. הרב שמעלקש מזהיר את הרבנים שלא לגייר לא-יהודים כאלה, מפני שבכך הם עלולים להכשיל את הציבור 'שחושבין שהוא [-הגר] ישראל ומשיאין לו בתו והוא באמת אינו גר ודינו כנכרי'. כלומר, גרות שלא תוביל לחיים של שמירת מצוות אינה גרות תקפה כלל.

ביטוי מובהק לפער שבין רצונו של המתגייר להצטרף למשפחה יהודית, או אף לעם היהודי, ולא דווקא לדת היהודית, שאת דרישותיה אין הוא מתכוון לקיים (כמו המשפחה היהודית-חילונית שאליה הוא מצטרף), נמצא בתשובתו של ר' יעקב ברייש, שכיהן כרב בציריך (נפטר ב-1976). הוא מתייחס לגיורן של נשים נכריות המבקשות להינשא ליהודים חילונים:

19 בית יצחק, יורה דעה א, ק.

20 שם, שם.



כי הרבנים היושבים בערי הפריצות במערב אירופא, אין יכולים לרמות את עצמם באשר יודעים בטוב, אשר רובא דרובא גרים כאלו, אשר נדבקו נפשם בישראל להתחתן, ורוב הישראלים הללו הם פושעים, ואין רוצים כלל לידע מיהדות כשרות שבת נדה. כל המצות הם עליהם למעמסה, והם רק יהודי לאומי. ויודעים בטח אשר גם הנכרית אשר למראית עין מתגיירת, לא תתנהג כלל בשום יהדות, כיון שגם בעלה היהודי הלאומי אינו יודע כלל מזה. ואם כן באופן כזה הדבר פשוט אצלי, אשר אף בדיעבד לא הוי כלל גירות, כיון דקבלת עול מצות היא מהדברים דמעכבים אף בדיעבד, [...] ואיזה קבלת מצוות יש אם אנו יודעים אשר הם מצחקים ומזלזלים בשבת, בנדה ובכשרות. [...] ובנידון דידן אנו יודעים בטח, אף בשעת גירות, שאין כוונתם להתגייר לגמרי, כיון שגם החלק השני, זה היהודי, מתלוצץ מכל ואינו רק יהודי לאומי, ומכל שכן שכלתו הנכרית הבאה להתגייר. ואף אם נאמין לה שכוונתה אמת להיות יהודית, לכל היותר כוונתה להיות לאומית בלי שבת נדה ושאר מצות, כמו בעלה. וגירות כזו אף בדיעבד לא מהני [—לא מועיל].<sup>21</sup>

הרב ברייש מדגיש את הפער בין תפיסת היהדות כלאום לבין תפיסת היהדות המדגישה את הרכיב הדתי. הגיור הוא הליך ההופך לא־יהודי ליהודי, היינו למי שמקיים את הדת היהודית, ולפיכך המוטיב המרכזי בגיור הוא קיום מצוות על ידי המתגייר. העת המודרנית אפשרה את ההבחנה בין תפיסת היהדות כלאום לבין תפיסת יהדות כדת. מי ש'מתלוצץ' ומזלזל במצוות הוא עדיין יהודי במובן הלאומי אף שהוא חוטא, אך התנהגותו היא בלתי לגיטימית מבחינה דתית. כדי להתגייר צריך אדם להתנהג כיהודי לגיטימי ולשמור תורה ומצוות.

לעמדה מחמירה זו יש נוכחות הולכת וגוברת בבתי הדין הרבניים במדינת ישראל, בעיקר בקרב הדיינים מן המגזר החרדי. הרב גדליהו אקסלרוד, אב בית הדין הרבני בחיפה, כתב: 'יש ענין לאסוף ולפרסם דעות גדולי הרבנים בדור האחרון [...] שאין אף אחד שמתיר לקבל נוכרי שאינו מקבל על עצמו עול מצוות [...] והוא נשאר נכרי לכל דבר, גם לאחר שעבר את טקס הגיור'.<sup>22</sup> יותר מכך, הרב אקסלרוד קבע שגיורו של אדם עשוי להתבטל אם יתברר שאינו מקיים מצוות בפועל ולפיכך יש להוסיף לתעודת הגיור כי

21 חלקת יעקב, א, יג (ההדגשות שלי, א"פ).

22 מצוטט אצל כהן, יהודים לא־יהודים, עמ' 136–137.

התעודה תקפה רק אם נושאה שומר תורה ומצוות, ויש לחדש את התעודה מדי שנה בשנה.<sup>23</sup> בהמשך הפרק נדון בפסיקתו של בית הדין הרבני הגדול בראשות הרב שרמן שממשיך קו הלכתי זה.

מגמת ההחמרה ההלכתית היא תגובה לשינוי העמוק שחל בחברה היהודית בעקבות המודרניזציה ותהליכי החילון המעורבים בה. פוסקי ההלכה שלפני העת החדשה, שלא דרשו כתנאי הכרחי את קבלת המצוות בגיור, סמכו על כך שמבחינה סוציולוגית ההצטרפות לעם ישראל, שהוא עם שומר מצוות, כוללת את קיום המצוות כדבר המובן מאליו והניחו שרוב המתגיירים אכן ינהגו כדרך המנהג היהודי הנורמטיבי. עד לעת החדשה ולתהליכי החילון שבאו עמה לא הייתה הבחנה חדה בין הצטרפות לדת ישראל לבין הצטרפות לעם ישראל. לעומת זאת, בעת החדשה, שבה קיום המצוות אינו הנורמה הרווחת בקרב יהודים, וישנו קיום יהודי לאומי שאינו בהכרח דתי, יש להדגיש ביתר שאת את קיום המצוות כמגדיר בסיסי של הזהות היהודית ושל הגיור.<sup>24</sup> חשוב להדגיש כי הן המחמירים בדרישות לגיור הן המקלים עושים זאת בהקשר תרבותי, חברתי ואף פוליטי. המאבק החרדי בחילון מוביל את הקו המדגיש את קבלת המצוות וקיומן בפועל כעיקרו של גיור, מתוך העמדה הרואה בקיום הדתי את הרכיב העיקרי בזהות היהודית. לעומת זאת, כפי שנראה להלן, גישה המדגישה את הפן הלאומי של הגיור – ובכללן, בעקבות הציונות והקמת מדינת ישראל, את הזהות היהודית הלאומית המודרנית שאינה מוגדרת על ידי הדת וקיום המצוות – היא המנחה את הרבנים המזוהים עם ההגות הציונית דתית. רבנים אלה מובילים היום את הגישה הרואה בגיור הצטרפות ללאום היהודי ותומכים בהקלת התנאים לגיור בכל הקשור לקיום מצוות על ידי המתגייר.

#### 4. הגיור הלאומי במדינת ישראל

כאמור, הגישה החרדית מדגישה את הפן הדתי בקיום היהודי ומשום כך רואה את קבלת המצוות כתנאי הכרחי לגיור. לעומת זאת, עמדתם של רבנים רבים השייכים לציונות הדתית היא שהגיור הוא בראש ובראשונה

23 עוד על עמדתו של הרב אקסלרוד ראו שגיא וזוהר, גיור (אנגלית), פרק 14.

24 כך סיכם זאת הלברטל (מיהו יהודי, עמ' 238): 'המשבר המודרני בשאלת הזהות היהודית כפי שהוא משתקף בטקס המעבר של הגיור מעמיד את ההלכה במצב שכלי העבודה התקנייים שלה – התקדים והפרשנות – מוצאים מכלל פעולה. הניסיון להביא ראיה מהתקדימים הימי ביניים בעייתי, משום שהוא מניח המשכיות שאינה קיימת למעשה'.



הצטרפות לעם היהודי. מעמדה זו לא נגזר באופן הכרחי ויתור על קבלת המצוות כתנאי לגיור, מפני שניתן לראות את ההצטרפות לעם כמחייבת את קבלת המצוות, אך אין זה מפתיע למצוא דווקא בקרב הרבנים הציוניים המחזיקים בעמדת הגיור הלאומי את הדעה שניתן להקל ברכיב קבלת המצוות של הגיור.<sup>25</sup> כך כותב הרב שאול ישראלי, מבכירי הפוסקים של הציונות הדתית בדור הקמת המדינה:

יתכן ולא נשגה באמרנו, שכל תוכן הגירות היא הסתפחות לעם ישראל, אלא שלא תתכן הסתפחות זו אם אינו מוכן לקיים תורה ומצוותיה. [...] על כן בהצטרף הנכרי מעמי הנכר לעם ישראל הוא נכלל בזה גופא למקבלי התורה במעמד הר סיני. [...] על כן מספיק במה שמודיעים לו רק מקצת מן המצוות, מבלי שידע תוכן של כל המצוות וקבלתו אותן במפורש. כי בהיותו אחד מישראל, הרי הוא חייב במצוות ככל אחד אחר. ונראה שזה מפורש בכתוב במגילת רות [...] 'עמך עמי ואלוקיך אלוקי', לאמור, שעל ידי שהופכת להיות חלק מעם ישראל, אלוקי ישראל הוא אלוקיה!<sup>26</sup>

25 ראו סמט, חדש אסור, המצביע על קשר בין היותו של פוסק הלכה תומך בציונות לבין עמדה המקלה בהלכות גיור. הוא דן בתשובותיהם של הרבנים גוטמכר, קלישר, גלזנר, צירלסון, עוזיאל וגורן. הרב גורן מבחין בין גיור בחו"ל, שבו צריך להחמיר, לבין גיור בארץ ישראל שבו צריך להקל. לדעתו של גורן, הבחנה זו קיימת בהבדל שביחס לגיור בין התלמוד הבבלי לירושלמי: 'בחו"ל, כמו בבבל, שממשיכים לחיות באוירה לא יהודית, ואין כל בטחון שהם והילדים יתחנכו ויחיו כיהודים, יש להתייחס לגיור בשלילה. אולם בארץ ישראל ברור שהם והילדים יחיו כיהודים לכל דבר. לכן השקפת התלמוד הירושלמי היא שיש להקל בא"י על הליכי הגיור. וכן מצינו במסכת גרים (פ"ד ה"ג): חביבה ארץ ישראל שמכשרת גרים' (גורן, קבלת גרים, עמ' 174. וראו שם, עמ' 172, הערה 3, הפנייה למאמרים מוקדמים שלו בנושא זה).

26 חוות בנימין, סז. דברים דומים כותבים הרב שלמה גורן, שכיהן כרב ראשי לישראל, והרב אליהו בקשי דורון, שכיהן גם הוא בתפקיד זה. דבריהם מצוטטים אצל שגיא וזוהר, גיור וזהות, עמ' 224. דברים ברוח זו כותב גם הרב יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (אריאל, גיור רפורמי). ראו גם ברונר, גיורת קטנה, העוסק במקרה בו אשה שהתגיירה בעודה קטינה אינה רוצה לקיים מצוות בבגרותה, ובשאלה האם בכך מתבטל הגיור שלה: 'יש לדון בדורנו אם מי שרוצה להיות יהודי, אבל לפי הבנתו המוטעית ניתן להיות יהודי ללא שמירת מצוות, והוא רוצה להיות יהודי מסוג זה, האם זו מחאה [–חרטה על הגיור]? והרי המחאה המופיעה בגמרא היא אי רצון להשתייך לעם היהודי ולהפקיע את הגיור מכל וכל; אולם מי שרוצה להשתייך ללאום היהודי מתוך ידיעה שהדת היהודית היא דתו הלאומית, אבל לא רוצה לקיים את מצוות הדת באופן אישי, האם הדבר מהווה מחאה? והרי עיקר הגיור הוא הצטרפות ללאום היהודי!

על פי עמדה זו, הישות הלאומית היהודית קודמת באופן לוגי לישות הדתית. לפיכך הגיור הוא לאותה ישות לאומית שמחויבת בהתנהגות דתית מסוימת. כך כותב הרב יהודה עמיטל, ששימש ראש ישיבת ההסדר בגוש עציון: 'עיקרו של מעשה הגירות בישראל אינו הצטרפות לדת ישראל בלבד, אלא הצטרפות לעם ישראל, העם אשר התורה מחיבת אותו'.<sup>27</sup> הרב עמיטל כותב זאת ביחס למעמדו של היהודי החילוני שעליו הוא אומר 'יהודי, איפוא, יכול להגדיר את עצמו כחילוני, יהודי יכול להגדיר את עצמו כלא דתי, יהודי יכול אפילו להמיר את דתו, כביכול, ובכל זאת נשאר יהודי. ובכן, יהודי מוגדר כיהודי על-ידי עצם היותו מחויב בתורה גם אם אינו מקיים אותה'.

בחלקו הראשון של הפרק הצבעתי על הזיקה שבין ההגות הציונית-דתית לבין הגישה הפילוסופית המדגישה את סגולת ישראל, שלפיה לעם היהודי תכונות מיוחדות פנימיות שאינן תלויות בהתנהגותו. תפיסה זו עמדה בבסיס ההגות הדתית הציונית מבית מדרשו של הרב קוק, אשר תמכה בשיתוף הפעולה עם הציונות החילונית, ואשר ראתה בלאומיות היהודית את המכנה המשותף לדתיים ושאינם דתיים. אך מעבר ליחס החיובי כלפי יהודים חילוניים יש בתפיסה זו בסיס להבנת תהליך הגיור כהצטרפות לעם ישראל ולאפשרות שהצטרפות זו אינה מותנית בקבלה מלאה של דת ישראל. כאמור, הזיקה שאני מצביע עליה אינה הכרחית ואינה מוחלטת.<sup>28</sup>

גם אם נאמר שקבלת המצוות מעכבת (מחלוקות גדולות בפוסקים), זה במישור של חלות הגיור ולא במישור של מחאה' (שם, עמ' 49). לביקורת על גישה זו ראו אלדד, קבלת גרים, עמ' 217: 'נמצא שמהות הגירות אינה כניסה לקהל ישראל, ורק מכח זה מתחייב במצוות, ודלא כפי שכתבו כמה מפוסקי דורנו. אמנם הגרות כוללת בתוכה הצטרפות לעם ישראל, ולא רק חיוב מצוות, אלא שזו תוצאת הגירות ולא מהותה' [ההדגשה במקור]. ראו שם, הערה 16, את ביקורתו על שגיא וזוהר, גיור וזהות.

27 עמיטל, היהודי החילוני.

28 כך למשל רבי יהודה הלוי, הנתפס בעיני ההגות הציונית דתית כמקור מרכזי לכינון תפיסה לאומית, מחזיק בעמדה אתנית כה חמורה עד כדי הצבת נכרי המתגייר כיהודי מסוג נחות יותר: 'אמנם כן! כל מי שנלוה עלינו מן האומות כיחיד יבואהו מן הטוב אשר ייטיב עמנו האלוה, אבל שוה לא ישוה אלינו. כי אילו היה חיוב התורה מצד מה שהאלוה ברא את כולנו, היו שווים בה כל בני אדם, כלבן כשחור, כי כולם ברואיו יתברך, אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו האלוה ממצרים ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו סגולת בני אדם' (הכוזרי א, כד). הסגולה הייחודית לישראל עוברת אך ורק בתורשה ביולוגית שאותה לא ניתן לרכוש. הצטרפותו של הגר היא רק לאותו רובד של קיום חברתי של עם ישראל כקהילה המנהלת אורח חיים יחודי, אך אין בה שינוי של המעמד הרוחני המהותי. ביטוי מובהק לכך, לפי ריה"ל, הוא אי-היכולת של הגר להגיע לדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר – דרגת הנבואה: 'ואם



כפי שנראה בהמשך, קיימות מחלוקות בין מחמירים ומקלים בגיור, אף בין הרבנים הציונים. כמו כן, ניתן למצוא פסיקה מקלה ביחס לגיור במדינת ישראל גם בין רבנים שאינם מזוהים מבחינה חברתית ומפלגתית עם הציונות הדתית,<sup>29</sup> אך אלה הם היוצאים מן הכלל המלמדים על הכלל. ניתן אפוא להצביע על קשר עמוק, שבא לידי ביטוי מפורש בטיעוני הפסיקה, בין עמדה לאומית ציונית לבין מגמה מקלה ומכילה ביחס לגיור ולגרים.

## 5. גיור עולי ברית המועצות

השאלות העקרוניות ביחס למהותו של הגיור לא נותרו בתחום התאורטי אלא צצו על פני השטח עם גלי ההגירה הגדולים מברית המועצות בשנות התשעים של המאה הקודמת. במהלכן הגיעו לארץ, מכוח חוק השבות, רבים שאינם נחשבים יהודים על פי ההלכה האורתודוקסית הנוהגת בישראל. במקרים רבים מדובר בזוגות שבהם רק אחד מבני הזוג, הגבר או האישה, היה יהודי או יהודייה על פי ההלכה; במקרים אחרים אלה גברים ונשים שלא היו מוגדרים כיהודים אף בברית המועצות ועלו לארץ מכוח קרבה משפחתית ליהודי.

כבר בראשית שנות התשעים החלו להופיע מאמרים הלכתיים שעסקו בתופעה זו. הרב יגאל אריאל, רב המושב נוב שבגולן, כתב: 'רבבות הנוכרים, בני המשפחות המעורבות העולים אלינו מברית המועצות, הופכים לבעיה הלכתית שדורות לא נדרשו לשכמותה'.<sup>30</sup> הצורך הדחוף בגיור עולים אלה נובע מן העובדה שניתן להניח שהם יטמעו בתוך החברה הישראלית ולא ניתן יהיה למנוע את נישואיהם ליהודים ויהודיות: 'הם אמנם לא יהיו לנו ל"ספחת", אבל הם יהפכו בהכרח למורסה ממארת בתוך החברה הישראלית'.<sup>31</sup> הרב אריאל מבקש במאמרו דרך הלכתית להקל על קבוצה גדולה זו את הגיור: 'יש ערך לרכז אותם צדדים המבחינים ומייחדים את בעית העליה החדשה מן הדיון בעבר. גם אותן שיטות וסברות שלא נפסק

הגר מתחזק ומקבל עליו ללכת בדרך זו, כבר זכה לו ולזרעו במדה מרובה של קרבה לאלוה; אך גם אחרי אשר קבל עליו כל אלה, לא ישוה הגר לבן ישראל מלידה כי בן ישראל רק הוא ראוי לנבואה, ואלו הגרים – תכלית אפשרותם בקבלם מבני ישראל את תורתם היא להיות לחסידים ולחכמים, אך לא לנביאים' (שם, א, קטו).

29 דוגמה יחידה לכך ניתן למצוא בעמדתו של הרב חיים אמסלם, חבר כנסת מטעם ש"ס שפירסם ספר בשם 'זרע ישראל' בעניין הגיור. ראו להלן, בהערה 62.

30 אריאל, גיור עולים, עמ' 81.

31 שם, עמ' 82.

כמותן, עשויות להצטרף עתה, בשעת הדחק כזאת, כסניף להיתר, ולהפוך הלכה שבדיעבד לפתרון לכתחילה.<sup>32</sup> הפתרון ההלכתי שהוא מציע בנוי על מתן משמעות הלכתית לרצונם של עולי ברית המועצות להיות חלק מעם ישראל. לדבריו: 'עולי ברית המועצות אינם יודעים הרבה על יהדות, אבל אין ספק ברצונם להתערות בתוך העם ובארצו. האם יש לכוונתם זו משמעות הלכתית? האם יש במהותו של הגיור מימד לאומי, או שזו כוונה זרה שלא לשמה?'<sup>33</sup> לדעתו של הרב אריאל: 'כונת הגר להשתייך לעם ישראל אינה כוונה זרה, אלא מרכיב חשוב והכרחי בכל תהליך הגיור'.<sup>34</sup> משום כך הוא קובע כי יש לגייר את העולים על אף החשש שאין בכוונתם לשמור מצוות:

בני משפחות מעורבות, וקל וחומר בקהילה שלמה שנאנסה והגיעה לכך, שאנו דנים בדיעבד, איננו יכולים להתנער מהם. גרים אלה, אם רצונם להשתלב בעם ישראל, על כל המשתמע מכך, רצונם הוא רצון כן. גם אם לא ישמרו לבסוף תורה ומצוות בשלמות, אין זה בזדון, אלא משום שהם תינוקות שנשבו, והם חושבים שדי ביהדותו של רוב הצבור בארץ.<sup>35</sup>

עמדה דומה נוסחה על ידי הרב שלמה רוזנפלד, שכיהן כרב הקיבוץ הדתי שדה אליהו שבמסגרתו פעל אולפן לגיור. כותרת מאמרו "עת לעשות" לגיור משפחות מעורבות מראה את הדחיפות שבצורך בגיור ורומזת לדברי הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט, קכו). הבעיה העיקרית ביחס לגרים אלה, כותב הרב רוזנפלד, היא קבלת תורה ומצוות, אך ברור ש'רצונם להיות יהודים הוא אמיתי'.<sup>36</sup> מסקנתו היא ש'מי שבית הדין משתכנע ברצונו הכללי ובמאמציו להתקרב ליהדות, צריך לקבלו מיד. בזמננו ניתן הדבר להיעשות תוך כדי תהליך למידה באולפן ואימוץ על ידי משפחה שומרת תורה ומצוות ודאגה להשתלבותו בסביבה תומכת בעתיד'. לתפיסתו של הרב רוזנפלד, את הגיור ניתן לבצע גם אם אנו יודעים 'שמסתמא לא יקיימו בפועל את כל המצוות'.<sup>37</sup>

32 שם, שם.

33 שם, עמ' 89.

34 שם, עמ' 91.

35 שם, עמ' 94.

36 רוזנפלד, גיור משפחות מעורבות, עמ' 229.

37 שם, עמ' 232.



לאור העובדה כי העמדה החרדית, המחמירה בגיור, היא העמדה הרווחת בקרב הדתיים בבתי הדין הרבניים, החליטה מדינת ישראל, שביקשה להאיץ ולקדם את תהליכי הגיור של העולים החדשים הרבים, להקים מערכת גיור נפרדת מבתי הדין הרבניים הרגילים. הרב ישראל רוזן, שהקים את מנהל הגיור החדש<sup>38</sup> ועמד בראשו, הסביר את הרקע להקמתו:

בראשית שנות המדינה הגיור היה מסור לבתי הדין הרבניים האזוריים [...] מכיון שרוב הדתיים ה'רגילים' נמנים עם המגזר החרדי אשר בדרך כלל נוקט בעמדה עקרונית שלילית וחדונית כלפי הגיור, מעטים מאוד התגיירו באמצעותם. עם פרוץ גלי העלייה הגדולה מארצות חבר העמים ומאפריקה, לא ניתן היה להמשיך במתכונת זו [...] הורכבו בתי דין מיוחדים לגיור שאוישו על ידי רבנים מן האסכולה הציונית-דתית המאותגרים לנושא.<sup>39</sup>

לקראת סוף שנות התשעים, כאשר התברר יותר ויותר שהעולים שהתגיירו אינם שומרי מצוות, צפו ועלו קולות גם בין הרבנים השייכים לזרם הציוני-דתי, אשר ביקשו לערער על העמדה המקלה שרבים מעמיתיהם נקטו בה. כך למשל, הרב צבי ליפשיץ, דיין בבית דין לענייני גיור, קבע שאם מתברר לבית הדין שהמתגייר אינו שומר מצוות יש להכריז על בטלות הגיור, מפני שקבלת המצוות הייתה במרמה. לדעתו, בית הדין צריך לנקוט במדיניות מחמירה בעניין זה 'למען ידעו וייראו שהכניסה לעם ישראל אינה קלה ופשוטה, והנכנס צריך שיקבל בלב שלם, מתוך כנות וישרות לב'.<sup>40</sup> לעומת זאת, הרב רוזן חלק על מסקנתו של הרב ליפשיץ וסבר שאין לבטל את הגירות בדיעבד.<sup>41</sup> הדיון בעניין זה התמשך על פני כרכים מספר של כתב העת 'תחומין'. הרב יועזר אריאל, דיין בית דין לגיור, סבר שאין לבטל למפרע את גירותו של אדם שהתברר שאינו שומר מצוות, ועם זאת, הוא הציע כי הליך הגיור יהיה מדורג ורק כעבור שנה ממעשה הגיור עצמו יקבל הגר את תעודת הגיור אם יביא המלצות שאכן הוא שומר מצוות.<sup>42</sup> הרב אליהו בקשי-דורון, שכינה באותה תקופה כרב ראשי, חלק על דברי הרב יועזר

38 על הקמת מנהל הגיור ובתי הדין המיוחדים לגיור ראו שלג, יהודים שלא כהלכה, פרק שני; כהן, יהודים לא-יהודים, עמ' 142-144.

39 רוזן, הגיור בישראל, עמ' 125.

40 ליפשיץ, ביטול גיור, עמ' 138.

41 רוזן, גר שקיבל.

42 אריאל, ביטול גירות.

אריאל, ולטענתו: 'אם ברור שהגר לא התכוון כלל לקבל עליו עול מצוות, ורימה את בית הדין כשאמר שקבל עליו המצוות [...] אין לגירות כל תוקף, לפי שאין כאן גירות כלל אלא אחיזת עיניים'.<sup>43</sup> במקרה אחר, הרב דוד בס, דיין בבית דין לגיור, סבר שאין לבטל גיור של אישה שהמשיכה לחיות עם בן זוג נכרי לאחר הגיור. 'בדור כשלנו, כשהגיור הוא צורך הרבים, אין להערים על דרכו של הגר מכשולים מעבר להוראות ההלכה, לבל נרתיע את המתגיירים'.<sup>44</sup> הוא חלק בעניין זה על עמדתו של הרב ליפשיץ שצוטטה לעיל, שהמליצה לנקוט בקו נוקשה יותר. באותו מקרה סבר הרב רוזן, כי יש לבטל את הגיור למפרע מפני שהוכח שהאישה הטעתה את בית הדין ויש בהתנהגותה 'התרסה ישירה נגד כל מושג הגיור'.<sup>45</sup> עם זאת, הרב רוזן הכיר בכך שהדרישה שהמתגיירים יקיימו בפועל את המצוות לאחר הגיור היא בעייתית:

ברור לכל כי נקודת הגיור נעוצה במושג 'קבלת המצוות' שהוא מרכיב הכרחי בגיור ההלכתי. בתי הדין המיוחדים 'מותחים עד הקצה' – להבנתי – את המושג. [...] אתגר הגיור חשוב ויקר בעינינו בנסיבות העכשוויות של עם ישראל, ואנו עוסקים בו במעין 'הקרבה רוחנית אישית שלנו' בידענו כי יש גם כשלונות.<sup>46</sup>

גם הרב רפי אוסטרופ, שכיהן כמנכ"ל מנהל הגיור מטעם הרבנות הראשית לישראל, סיפר על הדילמה בה שרויים בתי הדין המיוחדים לגיור:

כפי שהכרתי מקרוב את עבודת בתי הדין לגיור במשך שנים רבות, הם מותחים את הלכות גיור לקולא עד קצה גבול היכולת ההלכתית על מנת לקבל את כל הדופקים על שערי בית הדין. יש מעט שניתן עוד לעשות בתחום זה מבלי לשנות את הלכות קבלת גרים מן היסוד.<sup>47</sup>

הדיינים הציונים העוסקים בגיור חשו שהם 'מותחים עד הקצה' את ההלכה. הם חששו לעבור את 'גבול היכולת ההלכתית'.

43 בתוך אריאל, ביטול גירות, עמ' 274.

44 בס, תוקף גיור בדיעבד, עמ' 198. ראו גם הנ"ל, גיור וקבלת מצוות; הנ"ל, ראיתי לפניי.

45 בס, תוקף גיור בדיעבד, עמ' 199.

46 רוזן, הגיור בישראל, עמ' 127.

47 אוסטרופ, התבוללות, עמ' 160.



אחת העמדות החריגות בהקשר זה היא עמדתו של הרב יואל בן-נון. כך כתב: 'יש לבצע גיור מרוכז והמוני, שמבוסס על שיטות הלכתיות ידועות, אשר לפיהן כל מי שמל וטבל יצא מכלל הנוכרים, אפילו אם חזר לסורו [...] הכלים קיימים, אבל הגישה אינה קיימת: גם בתי הדין המקילים ביותר בנושא הגיור דורשים את שמירת המצוות כתנאי לו'.<sup>48</sup> את מאמרו הוא מסיים במילים: 'אומץ, רבותי, אומץ'. עמדתו עוררה ביקורת, וכך כתב הרב אוסטרופ:

פעם שמעתי הצהרה מרב חשוב ומקורי<sup>49</sup> שאמר שאילו היה הדבר תלוי בו, היה לוקח את כל הלא-יהודים לטבילה בים, ואחרי שהם היו טובלים, היה מכריז עליהם שהם יהודים, יהודים, יהודים! [...] גם אם היה ניתן לתרץ הליך כזה מבחינה הלכתית, אינני בטוח שאנחנו מעוניינים בזה. השינוי הנדרש מגר צדק הוא בעיקר שינוי נפשי – שנפשו תהיה נפש של יהודי שחושב ומרגיש כיהודי, ואין מדובר כאן רק בהליך טכני קר. החברה הישראלית עומדת היום בפני תופעות תרבותיות שהיו זרות למקומותינו עד העלייה האחרונה. אלימות קשה בין בני נוער, אלכוהוליזם, חוסר הזדהות בסיסית עם תכנים מלכדים של החברה הישראלית (יום העצמאות, השואה, יום כיפור ועוד). [...] נושאי בשורת השינוי לרעה בתרבות הישראלית הם לא-יהודים, ואני רשאי לשאול: וזאת למה לי?<sup>50</sup>

המהגרים הרוסים מתוארים בדברים אלה בביטויים קשים. הם 'נושאי בשורת השינוי לרעה בתרבות הישראלית', הם האחראים לרעות החולות של החברה, ולחוסר ההזדהות עם 'תכנים מלכדים של החברה הישראלית', הכוללים חגים לאומיים-ציוניים, כגון יום השואה ויום העצמאות, וגם את יום כיפור. מדובר אפוא בתרבות הישראלית הלאומית שכוללת בתוכה גם רכיבים דתיים, אך אינה מוגדרת על ידם. הגיור, לדעתו של הרב אוסטרופ, אמור לשנות את האדם מיסודו, מאדם 'שנפשו תהיה נפש של יהודי שחושב ומרגיש כיהודי'. אך לא מדובר על קוד התנהגות אלא על שינוי זהות המתרחש בתודעתו של המתגייר ובא לידי ביטוי באותם 'תכנים מלכדים'. במאמר אחר הרב אוסטרופ כותב: 'הגיור יותר מכל דבר אחר, צריך להיות שינוי תודעתי ופנימי של המתגייר [...] נתתי פעם דוגמא של "עמך

48 בן-נון, גיור המוני, עמ' 68-69.

49 הכוונה לרב יואל בן-נון.

50 אוסטרופ, התבוללות, עמ' 160.



עמי": גר הצדק צריך לתמוך ב"מכבי תל אביב" ולא ב"דינמו קייב" במשחק כדורגל ביניהן. [...] זהו השלב הראשון והיסודי ביותר. לאחר מכן, עליו להזדהות בצורה מלאה עם ה' אחד ושמו אחד. איני יכול לתאר גיור אחר, גם אם המחיר הוא פחות גרים.<sup>51</sup> גם כאן מדובר בעיקר בשינוי תודעתי. התמיכה במכבי תל אביב היא דוגמה להזדהות לאומית, שהיא השלב היסודי, שאחריו תבוא גם הזדהות עם הרכיב הדתי של היהדות.

דומה שהרבנים הציונים-דתיים לכודים בתוך מערכת שיקולים סותרים. מצד אחד, תפיסתם הדתית-לאומית, המושפעת מתפיסות לאומיות מודרניות, מעניקה ערך משמעותי ללאומיות היהודית כישות בלתי מותנית בדת היהודית. כאמור, לגישה זו שורשים בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים והיא פותחה באופן ניכר בעת החדשה, בעיקר בתורתו של הרב קוק ותלמידיו. על פי גישה זו, העם היהודי הוא לאום בעל סגולות מיוחדות, ושמירת המצוות היא אמנם ביטוי לכך, אך היא אינה התוכן המגדיר את הלאומיות היהודית. השקפת עולם זו עמדה בבסיס שיתוף הפעולה של הציונות הדתית עם הציונות החילונית. שיתוף פעולה זה חרג מן הצרכים והאינטרסים של הקבוצה הדתית ונבע ישירות מתפיסתה ההגותית העקרונית ביחס ללאומיות היהודית. הגישה הציונית מחייבת את המנהיגות הציונית דתית לאחריות כלפי כלל החברה היהודית בישראל, מכאן נובעת המודעות לחשש שמא במדינת ישראל האמורה להוות מקום בטוח לשמירת הזהות היהודית יתפתח תהליך התבוללות שקט כאשר העולים הלא-יהודים יטמעו בתוך החברה הישראלית. הפתרון לחשש זה הוא הליך גיור מהיר וידידותי. נקודת המבט הזו משמעותית לעניין הגיור הן ברמה ההגותית – היינו תפיסת הגר כמצטרף בראש ובראשונה לעם ישראל, והן ברמה המעשית – הדגשת הגיור כמעשה המתבצע בגופו של המתגייר הנולד מחדש לתוך עם ישראל ואי-התניית הגיור בקיום מצוות בפועל.<sup>52</sup>

51 אוסטרופ, עליית בריה"מ, עמ' 65.

52 לכך יש להוסיף את ההקשר של המאבק הישראלי-פלסטיני שהרכיב הדמוגרפי שלו הוא אחד הכלים החשובים של שני הצדדים, ומכאן שכל עולה חדש שיוגדר כיהודי מוסיף כוח לעמדה הישראלית. הרב אליהו בירנבוים, דיין בית דין לגיור, נתן לכך ביטוי: 'מספרם הרב של העולים הלא-יהודים שעלו לארץ הציב את הרבנות הראשית ואת בתי הדין לגיור בפני בעיה הלכתית בהיקף שדורות לא נדרשו לשכמותה. אחד המרכיבים המרכזיים בהתייחסות ההלכתית והחינוכית למצב שנוצר הוא ההיבט הלאומי של הגיור: הצורך להמשיך לקיים מדינה יהודית [...] יש לנושא זה גם מימד חברתי, פסיכולוגי, לאומי וציוני, והוא מלווה ברגישות רבה. אין זה ברור שהגיור יכול לפתור לחלוטין את הבעיה הדמוגרפית, אך איננו רשאים להימנע מלפעול ולהקדיש מחשבה ועשייה למען שמירת עתידם וחוסנם של עם ישראל ומדינת ישראל' (בירנבוים, עיקרים,

מצד שני, הציונות הדתית מצויה במאבק תרבותי עם החברה החילונית בישראל. מאבק זה על אופייה של המדינה ועל תרבותה מחייב את גיוסה של גישה אחרת, הרואה בגיור מנוף לחיזוק מעמדה של הדת במדינה, ובהכרח גם רואה בתהליך זה חיזוק הכוח הפוליטי של הציבור הדתי במאבקיו. מנקודת מבט זו, לא־יהודים המצטרפים לישראל החילונית מהווים בעיה חמורה עבור הרבנים מחוגי הציונות הדתית. לכך יש להוסיף את השמרנות ההלכתית הבסיסית המאפיינת חלק מרבני הציונות הדתית. סיבות אלה עשויות להיות הגורם להתנגדות לגיורם של נשים וגברים שככל הנראה לא יהיו חלק מהציבור הדתי או המסורתי אלא חלק מהציבור החילוני בישראל. אך כאמור, העמדה הרווחת בקרב רבני הציונות הדתית מכירה בצורך להקל את הליך הגיור מתוך מניעים לאומיים־ציוניים, והיא דוגמה לתפיסה של 'הלכה ציונית', כלומר השפעה של השקפת העולם הציונית על פסיקת ההלכה.<sup>53</sup>

## 6. פרשת ביטול גיורי הרב דרוקמן – אביב תשס"ח

באביב תשס"ח פרצה לתודעה הציבורית פרשה שהסעירה את הציונות הדתית ובעיקר את רבניה. בית הדין הרבני הגדול (הרב אברהם שרמן –

עמ' 17). לטענתו של יהודה גודמן, האינטרס הדמוגרפי הוא שהניע את ממשלת ישראל להקמת מנהל הגיור ובהמשך להעברת סמכויות הגיור למשרד ראש הממשלה: 'שכן לצורך המאבק הדמוגרפי של ביצור הלאומיות היהודית אל מול הלאומיות הפלשתינית מעוצבת ההלכה מחדש באופן שמגייס את הדת לפרויקט הלאומי' (גודמן, גיור מהגרים). במאמר אחר שכתב גודמן (הנ"ל, הגזעה, עמ' 221) הוא מנתח את היחס השונה ליוצאי ברית המועצות ולאתיופים בהליכי הגיור בבתי הדין המיוחדים.

53 על הצורך בהלכה ציונית ביחס לגיור ראו שלג, הלכה ציונית. כן כתב על כך כהן וקרא ל'ציוניזציה של היהדות' (כהן, יהודים לא־יהודים עמ' 145–147). ביקורת על עמדה זו נוסחה בבהירות על ידי הלברטל: 'בשאלה זו [הגיור] על בעלי ההלכה לבצע הכרעה הלכתית, ואני סבור שאל להם להפוך את הגיור לטקס מעבר אל הלאומיות היהודית. בתי הדין, ובעיקר אלה הממונים על ידי המדינה וממומנים בכספיה, נתונים ללחצים להשתמש בגיור כמכשיר שיקל על הטקס המקביל של הצטרפות אזרחית למדינת הלאום. [...] מנקודת מבטי ערכו של מוסד הגיור נעוץ בכך שהוא מערער את תפיסת החברות בקהילה היהודית כמושתת על שייכות אתנית. במקום לנסות לשוות לגיור אופי של ריטואל לידה אל האתנוס היהודי מוסד הגיור צריך להעניק מובן אחר למשמעות החברות בקהילה היהודית. הגר הוא במעמדו של בן ישראל משום שעבר, כדברי הרמב"ם, אותה דרך שעשה אברהם הגר הראשון. [...] צאצאיהם של יהודים, ובכללם צאצאי גרים, נחשבים יהודים לא מכוחה של השתייכות אתנית, אלא בעטייה של אותה התחייבות שלקחו על עצמם אבותיהם לבוא בברית שבעיני ההלכה מחייבת גם אותם' (הלברטל, מיהו יהודי, עמ' 238–239).



יו"ר, הרב חגי איזירר והרב אברהם שיינפלד) אישר במסגרת ערעור את פסק הדין של בית הדין הרבני האזורי באשדוד, שסירב לתת תעודת גירושין לאישה שנתגרשה בבית דינו, בטענה כי התברר לו שגירה לא היה כשורה, ולפי דעתו אין היא נחשבת יהודייה ונישואיה ליהודי אינם תקפים.<sup>54</sup> אישה זו, שהתגיירה בבית דינו של הרב חיים דרוקמן חמש עשרה שנה קודם לכן, נישאה כיהודייה וילדה שלושה ילדים. האישה ערערה לבית הדין הגדול על פסק הדין של בית הדין האזורי באשדוד.

לדעת בית הדין, המערערת לא קיבלה על עצמה את קיום המצוות בלב שלם בזמן הגיור ולאחר הגיור לא שמרה מצוות. היא סיפרה לבית הדין כי היא אינה שומרת שבת ואינה שומרת על הלכות נידה. משום כך פסק בית הדין שהגיור שלה אינו תקף, שהרי ללא קבלת מצוות בזמן הגיור אין כל תוקף לגיור אפילו בדיעבד. בנוסף, בית הדין קבע כי בית דינו של הרב דרוקמן, המגייר נכרים אף שהם אינם מקבלים עליהם עול מצוות, הוא בית דין פסול, וכי כל גיוריו אינם תקפים. כך תיאר זאת הרב אברהם עטיה מבית הדין האזורי באשדוד (דבריו הובאו בפסק הדין של בית הדין הגדול):

כבוד הגר"א [הגאון רבי אברהם] עטיה טוען שביה"ד [בית הדין] לגיור של אב"ד [אב בית הדין] הרב דרוקמן הם ביה"ד פסול, משום שמזלזלים בהלכה שנפסקה ע"י כל הפוסקים שכאשר אין קבלת מצוות אצל המתגייר, הגיור אינו חל אפילו בדיעבד והמתגייר נשאר נכרי. ונוהגים 'בקלות דעת', שמכניסים גויים גמורים לכלל ישראל ומכשילים את הרבים בחטא גדול, ויש לראותם כמגלים פנים בתורה שלא כהלכה. לטענתו, לא רק במקרה הנדון שבפניו קיים הדבר, אלא הביא שם מקרים נוספים של גיורים שנעשו ע"י ביה"ד של הרב דרוקמן. התנהלות זו הפכה להיות 'שיטה', על כן יש לראותם קלי דעת שאינם נכנעים לפסק דין תורה והשו"ע [והשולחן ערוך], ובודים מלבם דברי הבל ומטהרים את השרץ בק"נ [במאה וחמישים] טעמים ומדמים בלבם שיש בכחם לעקור דבר מן התורה, ולכן יש לראותם מזידים ו'אפיקורסים'. דברים אלו הופכים אותם לדיינים פסולים. הנובע מכך שהם ביה"ד פסול ומאחר ואין ביה"ד, אין כל תוקף להליך גיור שנעשה על ידם.

הרב שרמן שכתב את פסק הדין קיבל את טענתו של הרב עטיה כי בית הדין של הרב דרוקמן, וכן כל בתי הדין המיוחדים לגיור, אינם דורשים

54 תיק מס': 1-64-5489. פסק הדין ניתן ב'ד' באדר א' תשס"ח, 10.2.2008.



מהמתגיירים לקבל עליהם בפועל עול מצוות. הוא אף הוכיח שכך נוהגים בתי דין אלה מתוך מאמרים שכתבו רבנים מבתי הדין, כגון מאמריהם של הרב רוזנפלד והרב בס שצוטטו לעיל. כך כותב הרב שרמן:

המשותף לדעתם של רבנים אלו הוא שהם רואים במעשה הגיור מעשה מצוה, משום האחריות הלאומית וצורך הרבים, והצורך לדאוג לעתידו של עם ישראל ואופיו הרוחני והגשמי בפרט בארץ ישראל. כלומר שמעשה הגיור נועד לא לצורך הרוחני דתי של המבקש שעובר את הליך הגיור, אלא יש בזה השלכה למען מצבם הרוחני של העם היושב בציון, שלא יתרחקו מהיהדות, ובאמצעות הליך הגיור הם יתקרבו ליהדות לאמונה בה' לשמירת מצותיו ותורת ישראל.

הרב שרמן מתאר את עמדתם של הרבנים הציונים נכונה. המניע המרכזי לפעולתם בתחום הגיור הוא הדאגה לאופייה היהודי של מדינת ישראל והיא המובילה לגישתם המקלה ביחס לקבלת מצוות על ידי הגר. הרב שרמן טוען כי, לפי תפיסתם, הם עושים מצווה, אך לדעתו אין בסוג כזה של גיור כל מצווה:

אין לראות במטרות לאומיות או חברתיות, שאין מאחריהם כל שינוי מהותי מצוותי של התקרבות לה' לתורתו ומצותיו, כאשר בפועל מזה עשרות שנים רוב רובם של המתגיירים בבתי הדין הנ"ל נשארים כנכרים בהתנהגותם החילונית, למעט פעולות של מסורת יהודית, שמהווים לגבם פעולות חיצוניות בלי כל מהות דתית מצותית מחייבת. [...] ורואים עצמם שייכים לעם היהודי רק בחלק הלאומי חברתי בלא כל זיקה דתית פנימית לעם ישראל. למרות תוצאות ומציאות קודרת זו, לא נמנעים אותם בתי דין לגיור להנפיק ולבולל בתוך עם ישראל, להסוות נכרים במעטה חיצוני של ישראל, כשמהותם הנכרית חילונית נשארה כפי שהיתה. למצב זה אין לראות בהתנהלות זו שוגגים וטועים במצוה, אלא זדון גמור.<sup>55</sup>

55 חבר בית הדין הגדול, הרב חגי איזירר שנתן את נימוקיו לפס"ד בנפרד (ביום ז' אלול תשס"ח 7.9.2008), כתב: 'שאם אכן הם נחשבים כטועים בגלל שמחשיבים את פתרון הבעיה הלאומית כמצוה שמותר לעקור בשבילה לאוין [מצוות לא תעשה] בקום ועשה, הרי אין הם מבינים כלל את מהות ענין הגיור ויש תנאי בכשרותם של דייניי בי"ד [בית דין] של גיור שיהיו יודעים ענייני הגיור'.

לדעתו של הרב שרמן, הגיור הוא תהליך המשקף שינוי מהותי של המתגייר ורק תהליך זה הוא הקובע את תקפותו של הגיור. כל שיקול אחר, כמו השיקול הלאומי של הרבנים הציונים, אינו מן העניין ואף פוגע בגיור. עמדתו ברורה, והוא מבחין בין השתייכות לאומית חברתית לעם היהודי לבין 'זיקה דתית פנימית'. רק הזיקה הדתית היא המאפשרת את הגיור ולא ההשתייכות הלאומית. הדתיות שאותה מחייב הרב שרמן היא 'מהות דתית מצותית מחייבת', ולא רק 'פעולות של מסורת יהודית שנחשבות 'פעולות חיצוניות'. כלומר, המעשה הדתי אינו מספיק, והוא צריך לבוא מתוך תודעה של מצווה מחייבת. בית דינו של הרב דרוקמן הוא אפוא בית דין פסול מפני שהוא נוהג שלא כהלכה ביחס לקבלת מצוות בתהליך הגיור. נוסף על כך, פסק הדין קובע כי בית דין זה עובר על הוראות מנהליות של הרבנות הראשית ומנפיק תעודות גיור החתומות על ידי הרב דרוקמן אף שלא נכח בהליך הגיור. התנהגות זו פוסלת את הרב דרוקמן מלכהן כדיין ולכן כל גיוריו פסולים.

בהמשך פסק הדין, הרב שרמן מתאר ויכוח שהוא מנהל זה שנים מספר עם הרב שלמה דיכובסקי ביחס לביטול גיור.<sup>56</sup> עמדתו של הרב דיכובסקי היא:

מבחן קבלת המצות נמדד באשר הוא שם, באותו רגע שהמתגייר טובל לשם גירות. אם באותו רגע היתה קבלתו שלימה אין לבטל את הגירות, גם אם לאחר מכן אינו עומד בכך. כיצד יכול ביה"ד האזורי לשפוט את מה שהיה באותו רגע, כאשר לא הוא היה שם אלא ביה"ד לגיור. [...] אין מנוס ממסקנה כי דיעבד אינו לכתחילה ולא ניתן לפסול גירות בדיעבד לאחר שנעשה.

עמדה זו מאפשרת הקלה רבה בתהליך הגיור, שכן על פיה די בכך שברגע נתון אחד יקבל המתגייר על עצמו עול מצוות. כיוון שרגע זה אינו ניתן לביקורת גם בזמן הגיור עצמו, שהרי הגר מזהיר במהלך טקס הגיור שאכן הוא מקבל עליו עול מצוות, אין כל משמעות להתנהגותו בפועל לאחר הגיור. הרב שרמן אינו מקבל גישה זו, ולדעתו:

56 ראו פסק דין של בית הדין הרבני הגדול, תיק מס' 1-12-9363 מתאריך ט"ו בשבט תשס"א 8.3.2001. עמדתו של הרב דיכובסקי הובאה בהרחבה במאמרו, דיכובסקי, ביטול גיור למפרע.



המבחן לקבלת מצות, אינו נמדד 'באשר הוא שם', באותו הרגע שמצהיר בפיו שמקבל מצות כפי שקבע הרב דיכובסקי. המבחן האמיתי הוא הנסיבות העובדתיות, אורח חייה של המערערת לפני 'הרגע האחד'. אורח חייה המשותפים עם אדם המנותק מהתורה והמצות, בחברה שאיננה בתורה ומצות הם משקפים את מה שהיה ברגע קבלת המצות. אין כל הגיון ואין להעלות כלל על הדעת להוציא את הרגע המסוים הזה מרצף חיים חילוניים, המנותקים מחיים דתיים של תורה ומצות, ולומר שבאותו הרגע היה מפנה מהפכני של כניסה לדת היהודית, עיקריה, אמונתה ומצותיה, כאשר מיד בחלוף 'הרגע האחד' אין כל ביטוי ומימוש למפנה הדתי שמתחולל כביכול בלבה. [...] גם עדותה של בא כח המערערת ששמרה מצות כפי יכולתה, מבטא לכל היותר התנהגות מסורתית חיצונית ולא התנהגות דתית כפי שהיתה צריכה להשתקף מהצהרת קבלת המצות בשעת טבילה ובפני בי"ד.

הרב שרמן דורש מן המתגיירת שינוי הניכר לעין. אורח החיים היהודי, על פי ההלכה, הוא דבר הניתן לביקורת חיצונית, ואם אורחות החיים של המתגיירת, הן אלה שלפני הגיור הן אלה שאחריו, מצביעים על היותה חילונית או למצער מסורתית בלבד, אין להעלות על הדעת שברגע הגיור הייתה בלבה תודעה אחרת. לפיכך יש להניח שלא קיבלה עליה מצוות וגיוורה אינו תקף.

## 7. תגובת רבני הציונות הדתית לפסק הדין

דבריו הקשים של הרב שרמן על הרב דרוקמן ועל כלל מערכת הגיור הציונית עוררו זעם רב בקרב הרבנים הציונים. רבני 'צהר' יזמו כינוס רבני גדול ובו מחו על פסק הדין ועל הפגיעה ברב דרוקמן, ואף פרסמו עצומה נגד פסק הדין ועליה חתמו עשרות רבנים מן הזרם הציוני דתי.<sup>57</sup> אך מעבר לזעם ולמחאה, אותם רבנים נדרשו לשוב ולדון בתפיסתם ההלכתית ביחס לגיור. הרב יעקב אריאל, רב העיר רמת גן ונשיא רבני 'צהר', פרסם מאמר בעיתון 'הצופה' בעקבות פסק הדין, ובו שב וניסח את תפיסת הגיור הלאומית:

על בית הדין מוטלת אחריות עצומה. כמייצג את כלל ישראל, עליו להכיר בעובדה שמדובר בשעת חרום לאומית. מצד אחד עליו לשמור על רצף התורה מסיני: גיור שאין בו הזדהות מלאה עם מורשתו

57 ראו על כך בעלון רבני צהר, 'השבת', גיליון 196, פרשת בהר, י"א באייר תשס"ח.



הרוחנית של עם ישראל לא יתרום למתגייר מאומה, שום דבר מהותי לא יתחולל בנפשו, זהותו תישאר כבעבר – לא יהודית ואף לא ציונית. גר כזה לא ייחשב כגר לא בעיני עצמו ולא בעיני אחרים. אין להתפשר, אפוא על הדרישה העקרונית שעל הגר לקבל על עצמו תורה ומצוות, כי בלעדיהם אין גיור, אך במקביל צריך להבין שמי שבא להתגייר, גם אם אולי אינו עושה זאת לשמה, אזי עצם העובדה שהוא מעוניין בגיור אומרת שאינו מסתפק בגיור 'חברתי', ולא די לו שהוא מעורה בחברה הישראלית כמות שהיא. הוא מעוניין להיות חלק מהרצף ההיסטורי של עם ישראל ותורתו. ואם בשעת הגיור הוא מגלה רצון כן לשמור על המצוות העיקריות כגון שבת ומועדים, כשרות, תפילות, טהרת המשפחה, עקרי האמונה ומצוות צדקה וחסד יש לגיירו.<sup>58</sup>

מדובר ב'שעת חירום לאומית' שמחייבת אחריות ציבורית מצד המנהיגות הדתית. הלאומיות היא זו שיוצרת את הצורך, אך היא גם זו שנותנת את המענה שהרי רצונו של הגר להצטרף ללאום (ולא רק ל'חברה הישראלית') היא המפתח לתוקפו של הגיור. הרב אריאל אינו מוותר על הדרישה העקרונית לקבלת עול תורה ומצוות בשעת הגיור, אך הוא מגדיר אותה כ'הזדהות מלאה עם מורשתו הרוחנית של עם ישראל'. הזדהות זו יכולה להתממש אף אם בפועל יתברר שהגר אינו מקיים מצוות. הזדהות זו מתחוללת בעיקר בנפשו של המתגייר ברגע הגיור ולא דווקא באורחות חייו שלאחר הגיור.

צעד נוסף בעיצוב תפיסה הלכתית ציונית-דתית ביחס לגיור הופיע במאמרו של הרב יהודה ברנדס, ראש בית המדרש בבית מורשה, שבעקבות פסק הדין של הרב שרמן קרא לרבנים להציג באופן ברור את תפיסת הגיור של הציונות הדתית:

נראה שפסק הדין של הרב שרמן, הדחתו של הרב דרוקמן והשערוריה הכרוכה בכך, מחייבים את הציונות הדתית שלא להסתפק בגינויים, במחאה על עלבוננו של הרב דרוקמן ובביקורת על 'השתלטות החרדים' על בית-הדין הגדול. הגיע הזמן לעשות מעשה. אולם קודם לעשיית המעשה, יש צורך בבירור הלכתי נוקב. יש לבדוק אם אכן יש דיינים המוכנים לקבל לכתחילה את העמדה שהמצב החברתי והלאומי במדינת ישראל כיום הוא מניע להקלה בגיור ולפעולה ממלכתית

וציבורית של גיור 'ידידותי' ומקיף לרובות העולים המוכנים לתהליך זה [...] כשיתברר שאכן קיים מסלול הגון, ישר ופשוט להתגיירות ל'ישראליות מסורתית', בלי מצגי שווא וכלי להסתכן באכזבות ומכשולים מצד בתי-דין שאינם מסכימים עם התהליך הזה, ניווכח שמספרם של המעוניינים בגיור יגדל באחוזים רבים.<sup>59</sup>

בדברים אלה יש לראשונה הכרה ב'ישראליות המסורתית' כמימוש לגיטימי של היהדות, ולכן אפשר לגייר נכרי המבקש להיות ישראלי מסורתי. הרב ברנדס אינו טורח להגדיר מהי ישראליות מסורתית ובמה היא שונה מקבלת מצוות דתית, אך נדמה שההקשר שבו נכתב המאמר, כתגובה לפסק הדין של הרב שרמן, יכול להנהיר את כוונתו. המסורתי, לפי הרב שרמן, הוא זה המקיים חלק מן המצוות כמעשה תרבותי ולא מתוך חובה דתית. גם הרב חגי איזירר, שותפו של הרב שרמן בבית הדין הרבני הגדול, מתאר את המסורתיות כהתנהגות שאינה תואמת 'קבלת עול מצוות':

בנדון שלנו, שהגדירה לפנינו שחשבה להיות רק מסורתית, זהו עקרון כולל שפוגע בשמירת כל המצוות, וגם מה שחשבה לשמור שבת נדה וכשרות הופך להיות חלקי ביותר, כי זה טיבו של המסורתי שאינו מקפיד בדקדוקי מצוות כלל ואינו מקבל מרות ההלכה ואינו שואל שאלות בהלכה, ובלי זה כידוע אי אפשר לשמור המצוות. לכן חשיב [נחשב] כאומרת אני אשמור מה שאבחר לשמור, וזו אינה קבלת מצוות לפי האחיעזר גם אם המניע לכך הוא בבחינת 'לתאבון'.<sup>60</sup>

59 ברנדס, פולמוס הגיור, עמ' 94.

60 מתוך דברי הרב איזירר בנימוקיו לפסק הדין (ראו לעיל, הערה 55). טיעון זה, האומר שמסורתיות הישראלית אינה נחשבת קבלת עול מצוות הנדרשת בגיור, חוזר שוב ושוב בדבריו. לרב איזירר טיעון מעניין נוסף. לדעתו, דווקא בישראל אין כל ביטוי ללאומיות היהודית: 'אולם בימינו אדם שמצהיר שהוא יהודי חלוני אין לפניו כמעט שום מבחן התנהגותי שיבחן בו כיון שאין אורח חיים ספציפי המותאם להצהרתו זו (שבו הוא יהיה שונה מאדם השייך ללאום הרוסי או לאום ארופי אחר). היהודי החילוני ברוסיה וביתר ארצות ארופה יש ללאומיותו מבחנים התנהגותיים של שנאת הגויים לכל מרכיביה שיש לה חיישנים דקים. כמו כן יש מבחן של אחוה לבני עמו בגלוי או בסתר ולכן ייתכן שהמוחזק יהודי בארצות אלו תחשב מוחזקות טובה. אמנם גם בזה יש להטיל ספק כיון שלרוב הבערות יתכן שחזקת יהדות שם בנויה גם על אב יהודי'. ראו לעיל, הערה 25, שם הובאו דבריו של הרב גורן, שהבחין גם הוא בין גיור בארץ לגיור בחו"ל, אך עמדתו הפוכה מעמדתו של הרב איזירר. לדעת הרב גורן, דווקא בגיור בארץ ישראל, שבה החברה הכללית היא יהודית, ניתן להקל בגיור.



בניגוד לדעתם של הרב שרמן והרב איזנר, סובר הרב ברנדס כי מסורתיות כזו המשותפת לרבים מן הישראלים בימינו היא סוג של קיום יהודי לגיטימי.<sup>61</sup> לדעתו, מדובר בנקודת הכרעה היסטורית. אם פסיקה מסוג זה, שאותה הוא מגדיר 'פסיקה ממלכתית', לא תצא אל הפועל: 'אזי פסק הדין של הרב שרמן יכול להיחשב לאחד המסמרים החשובים, אם לא האחרון שבהם, בארון הקבורה של הפסיקה הממלכתית בישראל. אם כן, זו עשויה להיות ההכרעה שתחזיר את הציונות הדתית למקום מרכזי בעיצוב דמותה הרוחנית של מדינת ישראל בדורות הבאים'.<sup>62</sup>

## סיכום

סוגיית הגיור מנקזת אליה את שאלות הקיום היהודי המודרני במלוא עוזן. כדי לדעת כיצד מי שאינו יהודי הופך ליהודי עלינו לקבוע מהי זהות יהודית. הישראליות, כחברה וכתרבות, מציבה דגם לקיום יהודי. זהו דגם חדש בהיסטוריה היהודית ואין הוא נופל לתוך הקטגוריות המוכנות מראש בדיון ההלכתי או ההגותי. המתח הקיים בין לאומיות יהודית מודרנית, כפי שהיא מתבטאת בציונות, ובין תפיסות דתיות והלכתיות מחייב את המבקשים לאחוז בזה ובזה לנסח מחדש את עמדתם ההלכתית. המחשבה ששיבת ישראל לארצו תלווה במימושה של ההלכה כפי שהתפתחה עד לימינו מבלי לשנות בה דבר מתגלה כתמימה וכחסרת יכולת להתמודד עם האתגרים העומדים בפני העם היהודי בזמן המודרני.

61 על המסורתיות ועל המסורתיים ראו בוזגלו, שפה לנאמנים; ידגר, המסורתיים.

62 ברנדס, פולמוס הגיור, עמ' 95. תגובות למאמרו של הרב ברנדס פורסמו באקדמות כב (תשס"ט), כד (תש"ע). בדומה לרב ברנדס גם חבר הכנסת מטעם תנועת ש"ס, הרב אמסלם, הביע תמיכה בגישה הרואה את המסורתיות הישראלית כהגדרה מספקת לקבלת מצוות הנדרשת מן המתגייר. בספר 'זרע ישראל' הוא מנתח את מצבה של החברה הישראלית בעקבות גלי העלייה הגדולים. מתוך מודעות לחשש של התגברות נישואי תערובת בין יהודים ללא יהודים שעלו לארץ, הרב אמסלם קורא להקלה בתנאי הגיור: 'אכן בזמנינו שיש לנו סיבות חשובות ככרות משקל, הנובעות משלמות העם בכללותו, לכן יש לבתי הדין לקבל את אותם גרים אפילו שאנחנו יודעים שלא יקיימו כל המצוות קלה כבחמורה [...] אולם כל זאת בתנאי גמור, שיתחייבו בתנאי סף מוגדרים וברורים, כי הם נכנסים בהגדת יהודי 'מסורתי' לפחות. דהיינו עזיבת הדת הקודמת לגמרי, כפירה בעבודה זרה, יום כפור, חמץ בפסח, כשרות, הדלקת נרות וקידוש בשבת, הנחת תפילין וכדומה' (זרע ישראל, עמ' 11). דבריו של אמסלם עוררו תגובות נגד חריפות בציבור החרדי.



השילוב של ציונות עם אורתודוקסיה נתקל באי־הבנה בשתי החזיתות. הציבור הישראלי, שהוא ברובו הגדול גם מסורתי וגם ציוני, תובע מאנשי ההלכה הציונים מענה עכשווי לצרכיו הן במישור האישי הן במישור הציבורי והלאומי. לעומת זאת, האורתודוקסיה החרדית מאשימה את פוסקי ההלכה הציונים, מזמנו של הרב קוק ועד לימינו, בפשרנות הלכתית וכניעה לאידאולוגיה הלאומית החילונית. התמורות החדות באופיו של הקיום היהודי בעת החדשה, שחלו בעקבות התפתחות התנועה הרפורמית והתנועה הציונית ואידאולוגיות מודרניות נוספות, יצרו התנגדות עזה בקרב קבוצות יהודיות אורתודוקסיות שלא הסכימו עם ערכי המודרנה ולא רצו לשלב ערכים אלה בקיום היהודי. בעקבות הפולמוס הדגישה האורתודוקסיה את הרכיב הדתי בזהות ובקיום היהודי. גם הגיור, על פי תפיסה זו, הוא בעיקרו גיור לדת ישראל, לקיום מצוות ולשמירת ההלכה על פי הפרשנות האורתודוקסית.

שאלת הגיור היא אחת מסוגיות המפתח בשיח ההלכתי העכשווי, שכלפיהן על הציונות הדתית לקבוע עמדה הלכתית, מתוך הכרה בכך שבימינו הציונות כתנועה לאומיות מודרנית וישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית הן כלי הביטוי של הקיום היהודי של רוב עם ישראל. עמדה כזו תידרש לדין וחשבון עמוק בדבר היחס בין הרכיב הדתי לרכיב הלאומי־מודרני בזהות היהודית הישראלית. המענה לאתגרי הגיור עשוי להיות אחד המפתחות לחשיבה מחודשת בשאלות הגדולות של הקיום היהודי בעת הזאת.



## מ'היתר המכירה' ל'אוצר הארץ' – תמורות ביחסה של הציונות הדתית לשמיטה ולמדינה

### 1. הפולמוס סביב היתר המכירה

מאז ראשית הציונות, היחס לקיומה של מצוות השמיטה בארץ ישראל מסמל את המחלוקת האידאולוגית וההלכתית בין השקפת העולם החרדית, האנטי-ציונית, לבין העמדה הציונית-דתית. בראשית הציונות בארץ ישראל היוותה שמירת השמיטה כהלכתה אתגר קשה לחקלאים היהודים שניסו להקים מערכת חקלאית יצרנית. הדרישה ההלכתית להפסיק חלק גדול מן הפעולות החקלאיות למשך שנה שלמה איימה להרוס את המשקים היהודים ולהרחיק את היהודים מהענף כולו. חקלאים רבים לא יכלו לעמוד באתגר כזה והיו צפויים לעבוד אף ללא היתר הלכתי. המשך העבודה החקלאית הסדירה, ללא היתר הלכתי, גם בשנת השמיטה, עלול היה לפגוע בזיקה שבין האמונה הדתית והמחויבות להלכה לבין האתוס הציוני של חזרה אל הקרקע, אל העבודה היצרנית, שהחקלאות על ענפיה השונים שימשה לה כבסיס. ללא מתן פתרון הלכתי מעשי לשאלת השמיטה עלול היה להיקרע קרע שאינו ניתן לאיחוי בין האידאולוגיה הדתית לבין הרעיון של 'היפוך הפירמידה' היהודית, שהייתה מוטיב מרכזי בקרב החלוצים הציונים.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שהזדהה עם התפיסה הציונית ואף נתן לה משמעות דתית, תמך במציאת פתרון אשר יאפשר את המשך קיומה של החקלאות ללא ויתור על ההלכה. לשם כך הוא ביקש לקראת שנת השמיטה שחלה בשנת תר"ע (1910) להרחיב ולהעמיק מנגנון הלכתי שכבר התקיים לפניו והוא מכירת הקרקע שבבעלות יהודית לנכרי למשך שנת השמיטה. כיוון שלפי מרבית פוסקי ההלכה אין חיובי השמיטה חלים על שדות נכרים בארץ ישראל, תאפשר מכירת הקרקע לנכרי את המשך הפעילות החקלאית



גם בשנת השמיטה. רבני הישוב הישן התנגדו בכל תוקף ל'היתר המכירה' עוד בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, וסברו שיש לקיים את השמיטה כהלכתה אף אם הדבר כרוך בנטישת החקלאות היהודית ובהישענות על כספי החלוקה. התנגדות זו החריפה בעקבות יוזמתו של הרב קוק.<sup>1</sup> ויכוח זה היה כרוך מראשיתו במחלוקת אידאולוגית הן על חשיבות הפרויקט הציוני, שהחקלאות היא ביטוי חשוב שלו, הן על תפיסת הסולידריות או הבדלנות של המנהיגים הדתיים ביחס לציבור היהודי שאינו מחויב להלכה.

## 2. השימוש בהיתר המכירה בימינו

במהלך שנות קיומה של מדינת ישראל הלכה החקלאות וירדה מגדולתה מבחינת מעמדה האידאולוגי בחברה ובתרבות הישראלית ומבחינת מקומה בתוצר הלאומי ובמספר המועסקים בה. רבני הציונות הדתית המשיכו לתמוך בהיתר המכירה על אף שינויים אלה במשך עשרות רבות של שנים. עוד בשנת השמיטה שחלה בתשס"א (2001) פרסם הרב יהודה עמיחי, מראשי מכון התורה והארץ,<sup>2</sup> מאמר המנמק את הצורך בהיתר המכירה גם כיום.<sup>3</sup> בימינו, בשונה מן המצב בראשית הציונות, טוען הרב עמיחי, 'אפשר לדאוג שיהיה בארץ כל היכול הנדרש לצריכה בשנת השמיטה ללא כל גידול בארץ [...] ברור שאם לא יגדלו במשך שנה אחת בארץ ישראל – לא יהיה רעב בארץ ולא יחרב היישוב בארץ'.<sup>4</sup> אולם, ללא ההסתמכות על היתר המכירה, ייפגע קשות ענף החקלאות ובכך תיפגע מצוות יישוב הארץ.<sup>5</sup> לטענתו, התמיכה בחקלאות יהודית כך שלא תהיה מנוגדת להלכה היא ערך חשוב מעבר לתרומתו לתל"ג הישראלי ולפרנסתו של החקלאי הבודד. את חשיבות החקלאות כערך בפני עצמו אין הרב עמיחי טורח לנמק והוא מניח שקוראי מאמרו, הרבנים הציונים, מבינים היטב את השקפת העולם הציונית העומדת מאחורי טיעון זה.

הרב עמיחי מוסיף עוד טיעון הלקוח אף הוא מבית המדרש הציוני-דתי.

1 על הפולמוס בתקופתו של הרב קוק ראו בן ארצי, פולמוס השמיטה; רוזנק, הרב קוק, עמ' 81-98.

2 זהו מכון מחקר הלכתי יישובי שעוסק במצוות התלויות בארץ. המכון הוקם ב-1986 בגוש קטיף ועבר לאשקלון בעקבות ההתנתקות מרצועת עזה באוגוסט 2005. יוזמת 'אוצר הארץ' שתידון בהמשך נוצרה גם היא במכון זה.

3 עמיחי, היתר המכירה.

4 שם, עמ' 11.

5 שם, עמ' 22.

לדבריו, תחושת השותפות והאחריות לכלל העם היושב בציון מחייבת את המשך קיומו של היתר המכירה. ההיתר מונע עבירות רבות על הלכות שמיטה, מכלל האוכלוסייה, הן זו העוסקת בחקלאות הן זו הצורכת אותה, ובלעדיו תתמלא הארץ בתוצרת שאינה כשרה. דאגה מסוג זה מאפיינת את ההגות הציונית-דתית מבחינה אידאולוגית ומבחינה מעשית. הציבור החרדי חי ברובו במסגרות חברתיות נבדלות ומסוגל להתנתק ממערכות הצריכה הישראליות הכלליות. לעומתו, הציבור הדתי לאומי מעורב במסגרות כלליות של המדינה, כגון הצבא ומשרדי ממשלה, ובמגזרים הפרטיים. למעורבות זו יש משמעות אידאולוגית המבוססת על התפיסה שמדינת ישראל היא 'ראשית צמיחת גאולתנו' ויש לדאוג לפיתוחה ולשגשוגה. ללא השימוש בהיתר המכירה ייגרם נזק למרקם החברתי שבו חיים יחדיו דתיים ושאינם דתיים. כך כותב הרב עמיחי: 'אם השוק יהיה מוצף בפירות וירקות של איסור, יש לחוש שיהודי לא יוכל לאכול אצל חברו [...] והדבר יגרום למכשלה עצומה לכלל אזרחי המדינה, ולא זו בלבד אלא יגרום לפירוד ושנאה בתוך האומה הישראלית [...] אם לא ייעשה "היתר מכירה" – כל המערכת הציבורית תיפרד, ולא יוכלו לאכול אלו אצל אלו'.<sup>6</sup>

נימוק נוסף שמרבה לעלות בכתיבה הרבנית מן הזרם הציוני-דתי בשנים האחרונות הוא שאי-השימוש בהיתר המכירה והפסקת עיבוד הקרקעות בשנת השמיטה יגרום לכך שערבים ישתלטו על אדמות מופקדות אלה. לכך מצטרפת העובדה שללא היתר המכירה מוגברת הצריכה מהחקלאות הערבית – הן זו של חקלאים ערבים אזרחי המדינה והן של חקלאים ברשות הפלסטינית. נימוקים אלה מחייבים את המשך השימוש בפתרון הדחוק מבחינה הלכתית – היתר המכירה. כך למשל מביא הרב נריה גוטל נתונים על הקמתן של חוות חקלאיות חדשות בירדן לקראת שנת השמיטה כדי לספק את התוצרת הנרכשת על ידי הציבור החרדי. משרד החקלאות, כך הוא מספר, מעודד חקלאים לא יהודים להגדיל את יכוליהם לקראת השמיטה כדי לצמצם את היבוא. כביקורת על החרדים הוא כותב: 'שוב אתה עומד ותוהה: האם אותו שגורם במו פיו להגדלת היאחזותם של נכרים בארץ ישראל הוא "מהדר" במצוות? האם הלה אינו מסייע בידיים ל"לא תחנם"? האין הוא מביא בכך לצמצום מובהק של מצוות יישובה של ארץ ישראל?'<sup>7</sup>

6 שם, עמ' 27.

7 גוטל, ההלכה כחרב פיפיות. נימוקים מסוג זה מופיעים גם אצל הרב דוד סתיו, 'מדוע צריך את היתר המכירה' באתר האינטרנט של ישיבת פתח תקוה; פרידמן, לקראת השמיטה, עמ' 12.



העמדה הציונית דתית הקלסית ביחס לשמיטה בנויה על הפנמה של תפיסות לאומיות מודרניות. חשיבותה של החקלאות כבסיס חומרי לקיום לאומי אוטונומי, השליטה היהודית בקרקעות הלאום ומניעת רכישתם או עיבודם על ידי ערבים, והסולידריות הלאומית שאינה מבחינה בין שומרי מצוות לשאינם שומרי מצוות – כל אלה הם מאפיינים של הלאומיות המודרנית והם אינם מקובלים על הרבנים החרדים. אנשי ההלכה של הציונות הדתית יודעים לתייג ערכים אלה במונחים מסורתיים כמצוות יישוב ארץ ישראל, איסור 'לא תחנם' ועוד. לעומתם, אנשי ההלכה החרדים אינם מפרשים כך מושגים אלה ואינם רואים בעיה הלכתית בשמירה על דיני השמיטה ללא היתר המכירה. לדעתם של מרבית הרבנים החרדים, תוצרת ערבית מתוך הקו הירוק או מחוצה לו נחשבת כשרה למהדרין.<sup>8</sup>

### 3. תמורות בציונות הדתית

במשך הזמן עברה הציונות הדתית תמורות משמעותיות. התופעה המכונה 'חרדיות לאומית' או בקיצור 'חרד"ל' (על משקל מפד"ל) הלכה וצברה כוח בתוך החברה הציונית-דתית.<sup>9</sup> קבוצה זו מתאפיינת בהקפדה בקיום מצוות בסגנון הקרוב לזה החרדי. גם אורח החיים היום-יומי של קבוצה זו קרוב לזה החרדי, כך גם לגבי חשיבות לימוד התורה, ההפרדה בין המינים וההתרחקות מהשכלה ותרבות מערביות.

מאפיין שני של תופעת החרד"ל הוא נקיטת עמדות פוליטיות ימניות נוקשות בכל הקשור לארץ ישראל ולסכסוך הישראלי-פלסטיני. ניתן לראות זאת במעבר של המפד"ל מן המרכז הפוליטי בשנות החמישים והשישים למיקומה הנוכחי בקצה הימני של הפוליטיקה הישראלית. שני מאפיינים אלה קיימים כבר כמה עשורים, החל מהקמת גוש אמונים ופריחתן של ישיבות ההסדר והמכינות הקדם צבאיות.

מאפיין שלישי, החדש יותר והנתון במחלוקת פנימית עזה, הוא היחס למדינה ולמוסדותיה. שינוי ביחס למדינה החל בעקבות הנסיגות משטחי

8 הציבור החרדי אינו נרתע כלל מקניית תוצרת מן הרשות הפלסטינית. בעיתון החרדי 'משפחה' (ג' בשבט תשס"ח) פורסמה כתבה המתארת את מסירות הנפש של משגיחי הכשרות החרדים המחרפים נפשם כדי לוודא שהתוצרת המגיע לשווקים החרדיים אכן מגיעה מאדמות השייכות לערבים. לצורך כך הם אף מתחפשים לערבים ודואגים לקשרים טובים עם אנשי הרשות הפלסטינית ואלה מגנים עליהם.

9 על החרדיות הלאומית ראו שלג, הדתיים החדשים, פרק א; אחיטוב, חרד"ליות; כהן, הכיפה הסרוגה.



ארץ ישראל מאז הסכמי השלום עם מצרים והסכמי אוסלו ובעיקר עם תכנית ההתנתקות מגוש קטיף וצפון השומרון שהתבצעה בקיץ 2005. מגמה זו מתבטאת בצורות רבות שהמכנה המשותף שלהן הוא ירידה בתחושת האחרייות כלפי המדינה ומוסדותיה והחרפה במגמת ההסתגרות החברתית והתרבותית מפני הישראליות הכללית ותרבותה.<sup>10</sup>

התגבשותם של שלושת התהליכים הללו – ההקפדה הדתית, המדיניות הימנית והירידה במחויבות למוסדות המדינה – באה לידי ביטוי גם ביחס לשמיטה. תשס"ח הייתה שנת השמיטה הראשונה שלאחר יישום תכנית ההתנתקות, ולכן אין זה מפתיע שהתסיסה האידאולוגית בתוך החברה הדתית לאומית, ובעיקר בקרב הרבנים, גברה ובאה לידי ביטוי גם בהקשר ההלכתי. בפרק זה אני מבקש לעקוב אחר הפולמוס שהתנהל סביב היוזמה של הקמת 'אוצר הארץ' לקראת שמיטת תשס"ח והתפיסה ההלכתית והאידאולוגית שיוזמה זו מייצגת.<sup>11</sup>

#### 4. 'אוצר הארץ' – לקראת שמיטת תשס"ח

'אוצר הארץ' הוא מיזם ארגוני כלכלי שהוקם על ידי מכון התורה והארץ. מטרתו של המיזם: 'לספק בשנת השמיטה תשס"ח ולאחריה, פירות וירקות בהכשר מהודר מחקלאות יהודית, ובכך לאפשר לציבור לשמור שמיטה למהדרין ולחזק את החקלאות היהודית כאחד'.<sup>12</sup> בשלהי שנת תשס"ז, עם הקמתו, נתבקשו משקי הבית ומוסדות הציונות הדתית להירשם כמנויים במיזם. דמי המנוי, בסך חמישים שקלים לחודש למשפחה, נועדו להבטיח את קיומו והצלחתו של המיזם, ואכן כעשרים אלף בתי אב וכן מוסדות רבים אשר קונים את תוצרת 'אוצר הארץ' במאה ושמונים חנויות הפזורות ברחבי הארץ נרשמו למיזם. לראשונה הוצעה לציבור הדתי לאומי אופציה צרכנית המוצגת כמושלמת מכל בחינה: אין בה פשרות הלכתיות, דבר הבא לידי ביטוי באי-הזדקקות לתוצרת 'היתר המכירה'; ואין בה פשרות 'לאומיות', מפני שאין היא נזקקת לתוצרת חקלאית ערבית.

10 ראו שלג, הינתקות, פרק שביעי; הולצר, חרב פיפיות, אחרית דבר.

11 הרעיון גובש כבר לקראת שנת השמיטה תשס"א, ואף הופעל באופן ניסיוני בתשס"א. ראו עמיחי, מקץ שבע שנים. האידאולוגיה נוסחה כבר אז, אולם בסדר העדיפויות של 'אוצר הארץ' קדמה תוצרת היתר המכירה לייבוא מחו"ל. ראו בכתב העת של מכון התורה והארץ 'אמונת עיתך', גיליון 34 (אדר ב-ניסן תש"ס), עמ' 46.

12 מתוך אתר המיזם: [www.hashmita.co.il](http://www.hashmita.co.il)

בחורף תשס"ז התפרסם בכתב העת 'צהר' מאמרו של הרב יואל פרידמן ממכון התורה והארץ, ובו הוא מפרט את מדיניות 'אוצר הארץ' לקראת השמיטה. בפתחת המאמר מביע המחבר את המודעות שלו למערכת השיקולים האידאולוגיים המנחים את מדיניות השמיטה:

ראוי להקדים ששיקולי אידאולוגיה ומדיניות מאוד מובלטים בנושא השמיטה, והם משפיעים במידה רבה על ההכרעה ההלכתית. אמנם אין שיקולים אלו מכריעים את ההלכה, שכן ההלכה היא מסגרת התנהגות עם גבולות גזרה ברורים, אך יש לפוסק המרחב להפעיל שיקול דעת לאור הבנתו את המציאות, ולהכריע לפי מגוון הדעות ההלכתיות. כמו כן בולט בנושא זה ההבדל בין פסיקה מתוך מבט כולל ורחב לבין פסיקה שהתייחסותה מקומית וספציפית. ניכר גם, בנושא השמיטה בפרט, ההבדל בין פוסקים שעול הציבור מוטל על כתפיהם לבין פוסקים שאין עול הציבור מוטל על כתפיהם.<sup>13</sup>

אמנם הכותב נוקט בשפה זהירה הנדרשת בפסיקה האורתודוקסית וקובע כי ישנם גבולות ברורים שהם הלכתיים ולא אידאולוגיים, אך, כפי שנראה בהמשך, עיקר הדיון מתקיים במישור האידאולוגי.

המאמר סוקר בהרחבה את סוגיית היתר המכירה וכן את הפתרון של 'אוצר בית דין', הנחשב טוב יותר מבחינת קיום הלכות שמיטה.<sup>14</sup> המגמה של מכון התורה והארץ היא 'לחזק את ציבור החקלאים המוכנים לוותר על הפתרון של היתר המכירה, ולהעמיד אוצר בית דין שיהיה בבחינת חי הנושא את עצמו'.<sup>15</sup> כדי ליישם את פתרון 'אוצר בית דין' בצורה הטובה ביותר הוקם 'אוצר הארץ', שהוא מערכת שיווק של פירות וירקות הבנויה על מחויבות של קבוצת צרכנים גדולה שתצרוך את התוצרת של המערכת.<sup>16</sup>

13 פרידמן, לקראת השמיטה, עמ' 9.

14 'אוצר בית דין' הוא מנגנון שיווקי המוזכר בספרות התנאית. על פי ההלכה, מותר לכל אדם לאסוף לצריכה עצמית ירקות ופירות שגדלו בשנת השמיטה מפני שהם נחשבים הפקר. במסגרת 'אוצר בית דין' נעשה כל איסוף התבואה במרוכז על ידי נציגי הציבור והם המחלקים אותו. מנגנון זה שוכלל בימינו והוא מהווה מערכת שיווק הגובה מן הצרכנים את עלות העבודה בלבד.

15 שם, עמ' 18.

16 'אוצר הארץ' הוא מנגנון הבנוי כשירות לצרכן ולא כפתרון לחקלאי היצרן. בכך הוא מיישם את מנגנון 'אוצר בית דין' בצורה הטובה ביותר. ראו על כך בהרחבה אצל עמיחי, אוצר בית דין, בעיקר עמ' 329-330.



ומה ביחס להיתר המכירה? כך כותבים אנשי 'אוצר הארץ':

נקודת המוצא שלנו היא שאנו תומכים בהיתר המכירה, ואף מציעים אותו לחקלאים, במקום ההכרח ובמקום שאין אלטרנטיבה ראויה. עם זאת, תוצרת של היתר המכירה לא תהיה מקור אספקה ל'אוצר הארץ' [...] אין ברצוננו להפוך את היתר המכירה לדגל שעלינו להגן עליו. אנו שלמים עם תפישתנו המביטה על נושא השמיטה בצורה מורכבת וכוללת [...] ומשוכנעים שיש להיתר המכירה יסודות הלכתיים איתנים. אין זה סותר את העובדה שפתרון זה אינו אידיאלי הן מן הבחינה ההלכתית והן מן הבחינה הרוחנית, ולכן במקום שאפשר לצמצם את היקפו – יש לצמצם את השימוש בו.<sup>17</sup>

המשמעות המעשית של הכרזה זו, שהיא גם החידוש של שמיטת תשס"ח, היא שלאחר מיצוי האפשרות של צריכת פירות תוצרת ישראל שאינם מבוססים על היתר המכירה (כגון אוצר בית דין) ישווק 'אוצר הארץ' ירקות המיובאים מחו"ל. ההבדל המשמעותי בין מדיניות זו לבין מדיניות הצריכה החרדית שגם היא אינה צורכת מתנובת 'היתר המכירה' הוא ביחס לגידולים חקלאיים משדותיהם של ערבים. 'בכל מקרה "אוצר הארץ" לא ישווק תוצרת חקלאית שמקורה בשטחים הנמצאים בשליטת הרשות הפלשתינאית'.<sup>18</sup> אך לא זו בלבד, גם תנובתם של ערבים אזרחי ישראל לא תיקלט בסל המוצרים של 'אוצר הארץ':

[צריכה של] פירות נכרים אינה אלטרנטיבה בעבורנו. יש בקליטה של תוצרת זו הן בעיות הלכתיות והן בעיות של מדיניות. מן ההיבט ההלכתי סיכומים מוקדמים עם חקלאים ערביי הארץ, אשר גורמים לתנופה ולפיתוח חקלאי במגזר הערבי יש בהם חשש איסור לא תחנם.<sup>19</sup> [...] מהיבט המדיניות, מדינת ישראל נמצאת במאבק

17 פרידמן, לקראת השמיטה, עמ' 19.

18 שם, עמ' 20.

19 השימוש בנימוק של 'איסור לא תחנם' הוא מעניין מפני שהיתר המכירה שהרב קוק ייסד, בנוי על כך שמכירת קרקע למוסלמי שבהגדרתו אינו נחשב כעובד עבודה זרה אינה אסורה באיסור 'לא תחנם'. ראו על כך בפרק הבא העוסק במעמד הנכרים במדינת ישראל בפסיקה הציונית-דתית. כפי שמובהר שם, בעיניהם של פוסקים ציונים מן הדור הצעיר הבעיה העיקרית בנוכחותם של הערבים בישראל אינה השתייכותם הדתית אלא זיקתם הלאומית המתנגדת ללאומיות היהודית. לכן אסור למכור קרקעות



עם העולם הערבי הסובב אותנו, וקליטת סחורה משטחי הרשות הפלשתינאית, יש בה עידוד לטרור. ומלבד זאת, יש להעדיף תוצרת יהודית גם בשנה רגילה ולא דווקא בשנה השביעית.<sup>20</sup>

פסקה זו מבטאת בצורה ברורה את השימוש במאבק הלאומי כשיקול בפסיקה ההלכתית. קליטה של תוצרת חקלאית של 'ערביי הארץ' מחזקת את אחיזתם בקרקע, ומשום כך היא פסולה באופן מוחלט: 'בהעדפת תוצרת יהודית, אנו מונעים את ביסוסם של החקלאים הערבים ומקטינים את הסיכוי שלהם להתחרות בחקלאות יהודית גם לאחר השמיטה. אנו מונעים העברת כספים לגורמים עוינים: קניה מיבולי הרשות מביאה לעתים קרובות להזרמת כספים לגורמי טרור'.<sup>21</sup>

מהלך זה מבטא שתי מגמות רבות עוצמה בציבור החרד"לי.<sup>22</sup> האחת, הקפדה והחמרה במצוות בכלל ובהקשר זה בשאלות של כשרות (מכון

---

לערבים החשודים באי-הכרה בריבונות היהודית על ארץ ישראל. כדאי לציין שבמאמר שכתב הרב וייטמן (וייטמן, היתר מכירה) הוא מדגיש בהערת שוליים שהנכרי שלו מכרו את הקרקע מכיר בריבונות היהודית על ארץ ישראל: 'ביררנו שמדובר בגוי הנאמן למדינת ישראל כמדינת העם היהודי' (עמ' 87, הערה 13). כלומר 'כשרותו' של הגוי שלו מוכרים את הקרקע היא בקבלו את הלאומיות היהודית כסמכות הריבונות בארץ ישראל.

20 פרידמן, לקראת השמיטה, עמ' 20. בעיתון מקור ראשון (7.12.2007, עמ' 5) צוטט הרב עמיחי: 'אנחנו מתנגדים לכל קנייה של יכול מתוצרת ערבית, מבחינתנו מדובר בעם פלשתיני אחד. אנחנו לא מבדילים בין מישהו מאום אל-פאחם למישהו מעזה, אם נקנה יכול נכרי, זה יהיה מאירופה בלבד'. לעומת זאת, נאמר שם, 'אוצר הארץ' יספק ירקות משדות שבבעלות לא יהודית שאינה ערבית 'האדמות הללו הן אדמות ששייכות לבדווים, ומי שמפעילה את החברה החקלאית שמגדלת את הירקות היא עולה מרוסיה שאינה יהודייה. את הציוד החקלאי של החממות, כלי העבודה, וכן את הידע, מספקים חקלאים מגוש קטיף, שלהם אין כרגע אדמות לגדל בהן'. הסבר דומה הופיע בעיתון 'בשבע' (25.10.2007, עמ' 23), שם מצוטט איקה נס, ממנהלי 'אוצר הארץ', המסביר את אי-ההבנה ביחס למוצרים שנמכרים כמותג הארץ ושעליהם כתוב 'יכול נכרי': 'מה שעורר ביקורת בחוגי נאמני ארץ ישראל [...] ישנה סחורה המסומנת כ"יכול נכרי". מדובר בתוצרת הגדלה על קרקעות של נכרים, הרשומות ממילא בטאבו על שמם, והפועלים הם תאילנדים. אולם יהודים – בעיקר ממגורשי גוש קטיף – הם המשכירים ציוד לחממות ולגידול והם המנחים והמתפרנסים המתעסקים בשיווק התוצרת, כך שיש בזה חזוק גדול ליהודים'. הבהרה דומה פורסמה גם באתר המקוון של 'אוצר הארץ'.

21 מתוך אתר האינטרנט של המיזם.

22 חשוב לציין שאוצר הארץ נתמך על ידי גדולי הרבנים של הציונות הדתית: הרב אברהם שפירא, הרב מרדכי אליהו, הרב דב ליאור והרב יעקב אריאל.

התורה והארץ עוסק רבות גם בענייני כשרות אחרים כגון גידולים ללא תולעים). החמרה זו כוללת אי-הסתמכות צרכנית על תוצרי היתר המכירה מפני שאינו נחשב פתרון מספק מבחינה הלכתית (אף שליצרנים ניתנת לגיטימציה להיתר המכירה מסיבות ציוניות ובעיקר בגלל סמכותו של הרב קוק, מיסד זרם זה). המגמה השנייה היא המגמה הלאומנית שביטויה המרכזי בהקשר זה הוא אי-קנייה של תוצרת ערבית מאזרחי ישראל הערבים ועל אחת כמה וכמה מן הרשות הפלסטינית ואף מירדן. לתפיסתו של ציבור זה, הערבי הוא האויב, והאדמה היא אדמת מריבה ולכן קניית תוצרת חקלאית ערבית היא מעשה חמור ביותר. ניתן להניח שבשמיטות הקודמות נאלץ חלק מציבור היעד של 'אוצר הארץ' לקנות את התוצרת המשווקת לחרדים, אך כיוון שזו נשענת רבות על החקלאות הפלסטינית הפכה אפשרות זו לפסולה. עם הקמת 'אוצר הארץ' יכול הציבור הדתי לאומי להפסיק את הישענותו על תוצרת היתר המכירה מבלי להזדקק לתוצרת ערבית.

## 5. הביקורת על סדר העדיפויות של 'אוצר הארץ' – הדאגה לחקלאות הישראלית

הרב זאב וייטמן, המכהן כרבה של חברת 'תנובה' ואשר התמנה לאחראי על נושא השמיטה ברבנות הראשית לישראל לקראת שמיטת תשס"ח,<sup>23</sup> הגיב למאמרו של הרב פרידמן: 'ואני מתקשה מאוד ליישב בין התמיכה בהיתר המכירה כפתרון לגיטימי והכרחי בעבור החקלאים ובעבור מדינת ישראל ובין מתן עדיפות ליבוא על פני היתר המכירה, בשעה שידוע שהיבוא פוגע מאוד בפרנסת החקלאים'.<sup>24</sup> בהערת שוליים הוסיף הרב וייטמן שהמדינה מטילה מס על יבוא תוצרת חקלאית כדי להגן על החקלאים הישראלים. המדינה מסירה את המס בשנת השמיטה בגלל הדרישה החרדית לתוצרת יבוא 'ומכיוון שהדבר פוגע עד מאוד בחקלאות ובתעשייה המקומית, משקיע משרד החקלאות משאבים ומאמצים ניכרים כדי לצמצם את הייבוא למינימום האפשרי. לכן מי שמעוניינים להגן על החקלאות המקומית חייבים בראש ובראשונה להימנע מלצרוך תוצרת יבוא'.<sup>25</sup>

23 הרב וייטמן הכניס שינויים ושיפורים רבים בנוסח ובאופן המכירה כך שתוקפה ההלכתי והמשפטי יהיה ללא עוררין. ראו על כך במאמרו: וייטמן, תוקף היתר המכירה; הנ"ל, שינויים וחידושים.

24 וייטמן, אוצר הארץ, עמ' 139.

25 שם, הערה 1.



לטענתו, כפי שסומכים על היתר המכירה כדי לאפשר לחקלאים היהודים לעבד את שדותיהם, כך יש לאפשר את צריכת תוצרת חקלאית זו: 'מי שסובר כי היתר המכירה הינו היתר לגיטימי ותקף, והוא אף פועל ולוחם למען הפעלתו של היתר זה, הרי שהוא עושה את דבריו פלסטר, כאשר תוך כדי דיבור הוא שולל את תוצרת היתר המכירה ומוציא אותה מסל המוצרים הלגיטימי מבחינתו'.<sup>26</sup> לדעתו של הרב וייטמן יש להעדיף את תוצרת היתר המכירה על פני יבוא ירקות מחו"ל: לעניות דעתי ייחודו של "אוצר הארץ" צריך להיות בכך שהוא לא ישווק תוצרת יבוא – לא מהרשות הפלשתינאית, לא מירדן ולא מאירופה, וישמור על החקלאות המקומית ובעיקר החקלאות היהודית בארץ, תוך מתן עדיפות לחקלאים שומרי תורה ומצוות'.<sup>27</sup>

הרב פרידמן הגיב להשגותיו של הרב וייטמן: 'נקודת המוצא שבסדר העדיפויות שקבענו נובעת מן ההנחה שהחקלאים המגדלים על פי היתר המכירה לא יינזקו אם מערכת "אוצר הארץ" לא תקלוט את יבולם, מאחר והסחורה שהם מגדלים תימכר הן בשוק המקומי והן בשווקים שבחו"ל'.<sup>28</sup> בהערת שוליים הוא הוסיף שאם יתברר שקבוצת חקלאים תיפגע כלכלית ממדיניות 'אוצר הארץ' בגלל חוסר הביקוש, תשווק תוצרתם במסגרת 'אוצר הארץ'. כל זאת ביחס לחקלאים פרטיים, אולם בכל הנוגע למדיניות הממשלה המבקשת להגן על החקלאות על ידי צמצום היבוא כותב הרב פרידמן: 'איננו סבורים שבעיית ההשקעות של מיליוני שקלים של מדינת ישראל כדי לצמצם את הייבוא על חשבון התוצר המקומי בסוף שנת השמיטה צריכה ליפול על כתפיהם ואחריותם של צרכני "אוצר הארץ"'.<sup>29</sup>

כדי להסביר אמירה זו הוא מעיר בשולי המאמר:

מצבה הכלכלי של המדינה השתפר לאין ערוך בעשורים האחרונים, ולמעשה הגיע כבר לכלל עצמאות כלכלית. המדינה אינה פועלת לצמצם את הייבוא בשום תחום – לא ברכישת מוצרי מותרות ולא בנסיעות של תיירים לחו"ל. היא אף מרשה לעצמה לבזבז מיליארדים של שקלים בפרויקטים מיותרים כמו גדר ההפרדה והגירוש מגוש קטיף. ועל כן כיום, בניגוד לעבר, לא נראה לי שבדיוק בנקודה הזאת של

26 שם, עמ' 140.

27 שם, עמ' 144.

28 פרידמן, על הארץ, עמ' 145.

29 שם, שם.



העדפת יבוא על פי היתר המכירה בסוף שנת השמיטה – אנו צריכים לעשות את החשבון הממלכתי על חשבון השיקולים ההלכתיים.<sup>30</sup>

בקטע קצר זה טמון, לדעתי, אחד המפתחות להבנת השינוי בעמדה הציונית-דתית ביחס לשמיטה, כפי שהיא מיוצגת על ידי אנשי מכון התורה והארץ. היתר המכירה נשען בראש ובראשונה על האידאולוגיה הציונית, ומתוך דאגה לקיומה של חקלאות יהודית בישראל לא רק כאמצעי פרנסה אלא גם כבסיס האיתן של הריבונות על אדמות הארץ. בנוסף, רעיון היתר המכירה מבטא סולידריות עם כלל אזרחי המדינה ודאגה לכך שהשוק הכללי יספק תוצרת כשרה לכול. המהלך של 'אוצר הארץ' מבטא כרסום באידאולוגיה הזו. בהערה זו נמצא רמז לסיבת הכרסום – התחושה כי מדינת ישראל פגעה באידאולוגיה הציונית-דתית ובציבור הנושא אותה, ו'גדר ההפרדה והגירוש מגוש קטיף' הם הביטוי לכך. התנהגותה של המדינה גורמת לכך שתחושת האחוריות ביחס אליה הולכת ונחלשת. הציבור הציוני-דתי, שבעבר ראה את עצמו כבשר מבשרה של הישראליות וכמי שמחויב באופן מלא לממלכתיות הישראלית, חש נבגד על ידי המדינה. השימוש בהיתר המכירה סימל את אותה אחוריות כלפי המדינה. שינוי המגמה המתבטא בהסתייגות מהיתר המכירה (בעיקר מן הצד הצרכני) מבטא נסיגה בתחושת האחוריות.

למרות כל זאת, נראה שהביקורת פעלה את פעולתה ואכן חל שינוי במדיניות של 'אוצר הארץ'.<sup>31</sup> כך כותב הרב פרידמן במאמר התגובה לדברי הרב וייטמן: 'ברמה המעשית, החליטה מערכת "אוצר הארץ", לספק, בסוף שנת השמיטה, תוצרת של היתר מכירה ממשקים דתיים למי שידרוש זאת'.<sup>32</sup>

30 שם, עמ' 146, הערה 2.

31 ביקורת על סדר העדיפויות של 'אוצר הארץ' הופיעה גם בעיתונות הדתית. הרב אריה שטרן משיבת מרכז הרב כתב במאמר שכותרתו 'צדיקים על חשבון החקלאים' (הצופה, 17.8.2007, עמ' 4): 'והנה לקראת השנה הבעל"ט החלו מנשבות רוחות חדשות [...] אך גם מעורבות ישירה בעסקי יבוא של תוצרת חקלאית על חשבון החקלאים בארץ, אשר מסתמכים על היתר המכירה. עליהם יש לומר את מה שכבר אמרו חז"ל: "אל תצדק הרבה", ובוודאי שלא על חשבון הזולת. [...] יש לקרוא לכל הצרכנים בעיר שיקפידו לקנות תוצרת חקלאית של אחינו בני ישראל, ולא יקנו תוצרת של נכרים – בין כשהיא מהארץ ובין כשהיא מחו"ל'. ברוח דומה כתב הרב שלמה אבינר: 'היתר מכירה, ולא מכירת אחרים' (שם, עמ' 4); 'אך ודאי לא תוצרת של גויים! לא גויים מחוץ לארץ ולא ערבים פה, וקל חומר לא של מחבלים למיניהם, כגון מרצחים מגוש קטיף – חבל עזה, שזה סבסוד מעין "לא תאכלו על הדם" (שם, שם).

32 פרידמן, על הארץ, עמ' 146.

כלומר, האפשרות שלא לצרוך כלל תוצרת יבוא ולהעדיף תוצרת היתר מכירה על פניה תתקיים גם למנויי 'אוצר הארץ', והם יוכלו לבחור בה. הרב מאיר נהוראי, רב המושב הדתי משואות יצחק, הצטרף גם הוא לביקורת על יוזמת 'אוצר הארץ'. עיקר ביקורתו היא כי מדיניות 'אוצר הארץ' פוגעת בחקלאים הדתיים המסתמכים על היתר המכירה:

החקלאי הדתי יכול לתאר תהליך מורכב ומייסר שהביא לקבלת ההחלטה למכור את אדמתו. הצורך בשמירת הקרקעות מפני גניבות ונטל הפרנסה הכבד מאלץ את החקלאי למכור חלקים ממנה. אם כן מדוע שהצרכנים לא יאכלו יכול מהיתר המכירה? מהי הבעיה ההלכתית? הקרקע נמכרה, העבודות נעשו כמקובל בהלכה, אין איסור ספיחין, אין קדושת שביעית, אין חילול שבת, אין איסור סחורה, אין איסור הפסד ואין חובת ביעור. הלכך, קושיותיו של החקלאי טובות ועלינו להימנע מלהשיב לו תשובות שהן מורכבות מדי, שמא שכלו הישר לא יוכל להכיל תשובה המורכבת מסתירות פנימיות.<sup>33</sup>

עמדתו של הרב נהוראי היא: 'מי שרואה ערך בחקלאות יהודית בארץ ישראל צריך לפסוק פסיקה אחידה לחקלאי ולצרכן. כאשר נתיר לחקלאי ונאסור על הצרכן אנו מוצאים את עצמנו מביאים עלבון על ציבור החקלאים הדתי'.<sup>34</sup> לפיכך, הוא סובר שעל 'אוצר הארץ' לשווק תוצרת היתר המכירה ממשקים דתיים כבר מתחילת השמיטה ולא רק בסופה כפי שהסכימו גם אנשי 'אוצר הארץ'.

## 6. הביקורת החברתית על 'אוצר הארץ'

בסוף המאמר כותב הרב נהוראי כך:

היתר המכירה זקוק לחיזוק, ובמיוחד כיום, כאשר האופן שבו נוהג הצרכן בשמיטה הוא המגדיר את השיוך הדתי שלו. רובא דעלמא אינו יודע את הלכות שמיטה על בורייין ולכן הוא 'קונה' סיסמאות דתיות כגון: חנויות שמיטה (היינו תוצרת חקלאית מערבים או מיבוא), ובכך

33 נהוראי, שותפות האומה, עמ' 147. ראו גם הנ"ל, הרהורים.

34 נהוראי, שותפות האומה, עמ' 147. לדוגמה לתגובה של חקלאי דתי ליוזמה של 'אוצר הארץ' ראו, איתן, דרוש פוסק אמיץ.



הוא סבור שהוא מקיים שמיטה למהדרין. תפיסה שגויה זו עלולה להתפשט גם לציבור הדתי לאומי, שיחשוב ש'היתר המכירה' שייך רק למי שאינו מקפיד על ההלכה [...] התקדים שנוצר בבית המדרש של הציבור הדתי לאומי – מכון התורה והארץ – ישכיח כליל את 'היתר המכירה' לקראת השמיטות הבאות, ויהיה ניתן ללמוד עליו רק במוזיאון ההלכתי-היסטורי של השמיטה.<sup>35</sup>

בפסקה זו בא לידי ביטוי ההיבט החברתי של הנושא. החידוש של 'אוצר הארץ' הוא ביצירת ציבור צרכנים נבדל הקונה אך ורק בחנויות מסוימות ובהכשר מסוים, וזאת כדי להימנע עד כמה שאפשר מלצרוך את תוצרת היתר המכירה. יש לשים לב למשמעות הסוציולוגית של התופעה ולדמיון בינה ובין ההתנהגות של החברה החרדית. לראשונה, ציבור גדול מתוך הציונות הדתית מנהל אורח חיים שמבדל אותו בצורה משמעותית מכלל הציבור הישראלי, שהרי רוב הציבור הישראלי צורך את התוצרת הרגילה המגיעה לחנויות והיא ברובה הגדול מבוססת על היתר המכירה. יהודים רבים, המקפידים לצרוך רק מתוצרת 'אוצר הארץ' ולא מהיתר המכירה, עשויים להקפיד ולא לאכול, בשמחות או באירועים משפחתיים, אצל מי שסומך על ההיתר.

תגובתו של הרב פרידמן לטענותיו של הרב נהוראי פורסמה באותו גיליון של 'צהר'. הרב פרידמן התייחס להיבט החברתי בהערה: 'אם הרבנות הראשית תדאג לכך שכמעט כל האדמות החקלאיות תהיינה כלולות בהיתר המכירה, כפי שהיה בכל השמיטות האחרונות [...] ההנהגה הראויה גם לאלה שיקפידו בביתם על אספקה מ"אוצר הארץ", תהיה לאכול אצל חבריהם וקרוביהם הסומכים על היתר המכירה, וכלכד שלא יוצר מצב של פירוד וחילוק בציבור'.<sup>36</sup> בכך, הרב פרידמן סבור כי יינתן מענה לחשש מפני היבדלות ופגיעה במרקם החברתי.

הרב פרידמן מספק סיבה נוספת למגמת ההחמרה של 'אוצר הארץ': 'העובדה שאוצר הארץ מסוגל לחבר את הקצוות – הן את חברי הקיבוץ הדתי והן את הציבור שאינו צורך תוצרת של היתר המכירה – מחזקת את החקלאות היהודית כי ציבור זה (האחרון) אם לא יקנה מ"אוצר הארץ" הרי ישליך את יהבו לעבר תוצרת נכרית המסופקת ע"י ועדות הכשרות

35 נהוראי, שותפות האומה, עמ' 150.

36 פרידמן, אידיאליזציה, עמ' 154, הערה 6.



החרדיות'.<sup>37</sup> הפסול בהתנהגות של הציבור החרדי הוא נכונותו לקנות מתוצרתם של חקלאים ערבים. בסולם הערכים החרדי-לאומי זוהי התנהגות שלילית ביותר. כדי 'להציל' את החלקים הללו בציבור החרדי (הכוונה היא ככל הנראה בעיקר לאנשי פועלי אגודת ישראל<sup>38</sup>) יש ליצור מערכת שיווק שאינה מסתמכת על היתר המכירה, אך מקפידה שלא לקנות מערבים. השיקול החברתי של שיתוף הפעולה עם חלקים מן הציבור החרדי הוא חשוב מאוד והוא משפיע על הצורך להחמיר בקריטריונים של התוצרת של 'אוצר הארץ'.

## 7. ההיבט החינוכי – קיומה של השמיטה במדינה מודרנית

טענתו העיקרית של הרב פרידמן במאמר התגובה לרב נהוראי קשורה במשמעות החינוכית-ערכית של קיום השמיטה בעידן המודרני:

מדינת ישראל היא מדינה מודרנית שהחקלאות בה מפותחת [...] מספר החקלאים הוא פחות משני אחוזים מכלל האוכלוסייה. בעובדה זו יש בעיה מעיקה לגבי הרלוונטיות של המצוות התלויות בארץ בכלל ושל מצוות השמיטה בפרט. בחקלאות העתיקה כולם היו חקלאים, ולכן כולם היו מקושרים ומחוברים לחלק זה של התורה [...] לכן אנו סבורים שהדרך שבה הציבור בכלל יכול להתחבר ולהתקשר למצוות השמיטה, היא דווקא דרך הצד הצרכני של השמיטה [...] <sup>39</sup>

אמירה מעניינת זו שופכת אור נוסף על המגמה של 'אוצר הארץ'. הנוהג המקובל עד כה בקרב מרבית הציבור הציוני-דתי בשנות השמיטה הוא לצרוך את תוצרת היתר המכירה. מבחינת הפרקטיקה הצרכנית, אין אפוא כל ייחוד לשנת השמיטה שהרי תוצרת היתר המכירה היא התוצרת הכללית הנמכרת בכל החנויות. במה באה לידי ביטוי שמירת השמיטה? החקלאים הדתיים – גם המסתמכים על היתר המכירה – חשים בשינוי מפני שישנן הוראות מיוחדות גם לאחר המכירה, אולם הציבור הרחב כלל אינו חש את השמיטה. מצב זה נובע, כאמור בדברי הרב פרידמן, מאופייה המודרני של

37 שם, עמ' 154.

38 הרב נהוראי רומז לכך בכותבו: 'ואפילו אם ישנם שיקולים של התחשבות בצרכנים המתנגדים להיתר המכירה (כמו ישובי פא"י)' (נהוראי, שותפות האומה, עמ' 148).

39 פרידמן, אידיאליזציה, עמ' 151.

החקלאות היום, היינו היותה מקצוע של אחוז זעיר מהאוכלוסייה. הרצון להחמיר ולהפוך את קניית התוצרת החקלאית בשנת השמיטה לשונה מיתר השנים נובע אפוא גם ממניע חינוכי המבקש להנכיח את מצוות השמיטה בחייה של הקהילה הדתית העירונית.

הרב יעקב אריאל, נשיא מכון התורה והארץ ורב העיר רמת גן, המודע לבעייתיות התאולוגית והחינוכית המתגלמת במצוות השמיטה לנוכח העידן המודרני, כותב:

כיצד מתמודדים עם יישום עקרונותיה הנצחיים של התורה במציאות המודרנית? שאלה זו תקפה שבעתיים במצווה שלא קוימה למעשה מאות שנים, כאשר בינתיים השתנתה המציאות שינוי עצום הן במבנה החברתי הכלכלי שלה והן באמצעים הטכנולוגיים העומדים לרשותה. האם אנו מתחמקים מהתמודדות ישירה ומחפשים פתרונות עוקפים? האם מביאים בחשבון את ההשלכות החינוכיות של שימוש באמצעים עוקפים על נפש האדם הדתי ועל תדמיתו בעיני זולתו? האם אין חילול ה' בהתרגלותו של הציבור לעובדה שהתורה, כביכול, אינה בת יישום בעולם המודרני? שאלות נוקבות אלו מופנות אל כל מי שמעדיף פתרון נוכרי על פני קיום מצוות שמיטה כהלכתה, בדרך הטבעית והרצויה שבה יושבים חקלאים ישראלים על אדמתם ומקיימים את כל המצוות התלויות בארץ.<sup>40</sup>

הרב אריאל רואה בהיתר המכירה ביטוי לאי־היכולת לקיים את מצוות השמיטה בעולם המודרני. בכך הוא רואה 'חילול ה''. לדידו, המשמעות התאולוגית של מצב זה היא שבתחומים מסוימים התורה אינה רלוונטית, שהרי היא מתייחסת לחברה חקלאית עתיקה. מצוות השמיטה כפי שהיא מתוארת בתורה ובספרות חז"ל אכן משפיעה בצורה משמעותית על החברה; ההיררכיה הכלכלית חברתית מתערערת למשך שנה שלמה ובכך מביאה לשינוי חברתי וליתר שוויון בין בני אדם. כמו כן, לשמיטה משמעות דתית הבאה לידי ביטוי בויתור של בעל השדה על בעלותו והפקדתו לכל בגלל ציוויו של ה' אדון הארץ. רעיונות אלה עשויים לתפקד בעולם שבו החקלאות היא העיסוק העיקרי של רוב בני האדם והבעלות על שדות היא הסימן לעושר ולכבוד. בעולם מודרני, שבו אחוז העוסקים בחקלאות הוא נמוך ביותר, אין כמעט משמעות לקיום השמיטה.



לדעתו של הרב אריאל, המודל של 'אוצר הארץ', המקיים את מצוות השמיטה ואינו עוקף אותה, הוא דרך התמודדות נאותה עם בעיה זו.<sup>41</sup> זהו יתרונו של 'אוצר הארץ' הן על פני 'היתר המכירה' הציוני, הן על פני דרכי הפעולה של הציבור החרדי המעדיף קניית תוצרת נכרים מהארץ ומחוצה לה ונמנע מקניית פירות 'אוצר בית דין' הקדושים בקדושת שביעית ותובעים התנהגות מיוחדת.<sup>42</sup>

## 8. התפתחות באביב תשס"ח

כאמור, לאור הביקורת על סדר העדיפויות המקורי של 'אוצר הארץ', הודיעו אנשי המיזם כי לקראת הקיץ יספקו למעוניינים בכך ירקות מתוצרת 'היתר המכירה'. באביב תשס"ח פרסמו אנשי 'אוצר הארץ' שאכן הם יספקו תוצרת 'היתר המכירה', אבל רק מאזור הערבה הדרומית, שעל פי ההלכה נמצאת מחוץ לגבולות הארץ לעניין חלק מדיני השמיטה.<sup>43</sup> הרב יהושע בן מאיר, מתנגד חריף ליוזמת 'אוצר הארץ',<sup>44</sup> ביקר מהלך זה מעל דפי עיתון 'הצופה':

במצב הקיים היום כמעט ואין הבדל בין 'אוצר הארץ' לבין הבר"צים החרדים. כמעט כולם משווקים תוצרת ממצע מנותק ומהערבה הדרומית, או של ערבים תושבי ישראל או ממקומות אחרים. המשותף לכולם, גם לאוצר הארץ, שהם מחרימים את התוצרת של רוב

41 ראו גם, אריאל, אוצר בית דין. במאמר זה מסביר הרב אריאל בהרחבה את מנגנון 'אוצר בית דין' כמענה היחיד למצוות השמיטה בימינו.

42 דאגתו של הרב אריאל נתונה לאפשרות המעשית לקיום הלכות שמיטה במסגרת החקלאות המודרנית, אולם הוא אינו נותן את דעתו כלל לחוסר המשמעות של מצווה זו במציאות המודרנית. לעמדה אחרת בעניין זה ראו פיקאר, השמיטה כמדבקה.

43 ההלכה מבחינה בין חבלי הארץ שנכבשו על ידי יהושע הנקראים 'תחום עולי מצרים', לבין האזור המצומצם יותר שבו חיו שבי ציון בתקופת הבית השני הנקרא 'תחום עולי בבל'. בעוד שב'תחום עולי בבל' חלים דיני השמיטה במלואם, באיזורים של 'עולי מצרים' (שאינם כלולים ממילא בתוך 'תחום עולי בבל', כגון הערבה הדרומית) חלים דיני שמיטה רק באופן חלקי. באיזורים אלו אסור אמנם לזרוע, ולכן יש צורך במכירת הקרקע, אך איסור 'ספיחין' אינו חל בהם. בעניין זה ראו אריאל, מדריך שמיטה, פרק ד. שם גם מופיעה רשימת האזורים הללו.

44 ראו ספרו בן מאיר, היתר המכירה.



החקלאים היהודים בישראל הפועלים על פי היתר מכירה, כולל אלפי חקלאים שומרי תורה ומצוות.<sup>45</sup>

הרב בן מאיר רואה ביוזמת 'אוצר הארץ' פגיעה עמוקה בלגיטימיות של היתר המכירה. הוא מזכיר את הביקורת של רבנים רבים בציונות הדתית על יוזמה זו – ביקורת שנענתה על ידי שינוי סדר העדיפויות של 'אוצר הארץ' והבטחה לציבור שאכן הם יספקו מתוצרת היתר המכירה לקראת סוף השנה. והנה, הבטחה זו לא קוימה מפני שבסופו של דבר התוצרת המשווקת על ידי 'אוצר הארץ' היא מתוצרת הערבה הדרומית בלבד. הרב בן מאיר מסיים את מאמרו באמירה הבאה: 'כאן הוא מבחנו האמיתי של הציבור הדתי-לאומי. עלינו לקום על רגלינו ולומר ל"אוצר הארץ" – לא נסכים בשום מקרה להחרמת תוצרת יהודית'.<sup>46</sup>

הרב עמיחי הגיב לטענותיו של הרב בן מאיר:

על ההנחה שבהיתר המכירה יש חיזוק לחקלאות יהודית יותר מאשר באוצר הארץ, נדון את הכותב לכף זכות ונאמר שאיננו יודע את המציאות, שהרי כל מי שקנה השנה מאה קילו מלפפונים בהיתר מכירה קנה כששים קילו מלפפון נכרי, ובארבעים הנותרים (ברובם) נעשה בהם היתר מכירה (יתכנו תערובות גם של ספיחים, על פי רמת הבדיקה וההשגחה של מקורות התוצרת, דבר שלא נעשה ברוב המקומות). כל מי שקנה ירקות מקשה כמאה קילו הרי שקנה כ- 15 קילו ירקות נכרים והשאר רובם מהיתר מכירה, כל מי שקונה מאה קילו תפוחי עץ קונה בהיתר המכירה גם כארבעים קילו תפוחי נכרים, הקונה ענבים ימצא שקנה כ- 17% ענבי נכרים. לעומת זאת מי שקונה ב'אוצר הארץ' יודע שכל המלפפונים או עגבניות ושאר ירקות הם של יהודים, ובודאי בפירות של אוצר בית דין הכל הוא תוצרת יהודית. על כן מי שממליץ לקנות היתר מכירה (ללא פיקוח על מקור התוצרת) הוא מחזק את החקלאות היהודית והנכרית. הדרך ההלכתית והמעשית המהודרת לחיזוק חקלאות יהודית היא על ידי קניית 'אוצר הארץ' שהם המחזקים האמיתיים של החקלאים היהודים, ויש פיקוח על כל מקורות התוצרת.<sup>47</sup>

45 בן מאיר, תוצרת יהודית.

46 שם, שם.

47 עמיחי, השאיפה לקרושת שביעית.

כלומר, יתרונה הגדול של יוזמת 'אוצר הארץ' אינו במישור ההלכתי-כשרותי. ההישג הגדול הוא בכך שהתוצרת המשווקת על ידי מיזם זה היא תוצרת יהודית בלבד! לעומת זאת, התוצרת הישראלית הרגילה, זו הנסמכת על היתר המכירה, מכילה בתוכה, בשנת השמיטה כבכל שנה, אחוז מסוים של פירות וירקות שגודלו על ידי ערבים בישראל. הניסיון להפריד בין תוצרת יהודית לאחרת מחייב פיקוח הדוק, ושמירת השמיטה היא הכלי המרכזי המשרת אותו. שוב באה לידי ביטוי בתגובתו של הרב עמיחי המגמה הלאומנית המניעה את היוזמה החדשה.<sup>48</sup> המהלך הבא שעליו הכריזה חברת 'אוצר הארץ' היה להמשיך בשיווק תוצרת יהודית בלבד גם בשנים הבאות וללא קשר לשנת השמיטה.<sup>49</sup>

## 9. סיכום

השמיטה בשנת תשס"ח העלתה על פני השטח מתחים אידאולוגיים בתוך המחנה הציוני-דתי. המגמות הדתיות, החברתיות והפוליטיות השונות התנקזו לדיון סביב מיזם כלכלי-צרכני המבקש לשנות את הרגלי הצריכה של הציבור הציוני-דתי. 'אוצר הארץ' מבטא כמה מגמות ההולכות ומתחזקות בציבור זה. הרצון להקפיד יותר על קיומה של ההלכה בא לידי ביטוי במגמה ה'כשרותית' של 'אוצר הארץ'. התוצרת המשווקת היא 'כשרה' יותר מתוצרת היתר המכירה. למגמה זו משמעות חברתית, מפני שהיא הופכת את הציבור הציוני-דתי למגזר צרכני נפרד ונבדל מן החברה

48 בפרסומת ל'אוצר הארץ' שהופיעה בעיתונות הדתית לקראת יום העצמאות נכתב: 'עצמאות עם פירות. אוכלים פירות וירקות מאוצר הארץ, מעודדים תוצרת כחול לבן ומחזקים את החקלאות היהודית. עם 'אוצר הארץ', משתחררים מהתלות בגורמים זרים וזוכים לעצמאות וחירות אמיתית!'

49 באתר 'הארץ', בתאריך 4.8.2008, פרסם עמירם כהן את הידיעה הבאה: 'חברת השיווק החקלאית "אוצר הארץ" הודיעה כי לא תשווק בעתיד פירות וירקות של חקלאים ערבים ותשווק רק תוצרת פירות וירקות מתוצרת חקלאים יהודים. שר החקלאות, שלום שמחון, גינה בחריפות את הודעת החברה ואמר כי יבדוק עם יועציו המשפטיים את הנושא. החברה, שעוסקת בשיווק תוצרת ירקות ופירות למגזר הדתי בשנת השמיטה, הודיעה כי תמשיך בפעילותה לאחר שנת השמיטה "כדי לחזק את החקלאות העברית בארץ". [...] מנכ"ל "אוצר הארץ", איקה נס, הסביר את החלטת החברה בטענה כי "החקלאות היהודית זקוקה לחיזוק הזה ואנחנו, כאנשים ציוניים, רואים בנושא 'אוצר הארץ' שליחות". [...] מזכיר ארגון מגדלי הירקות מאיר יפרח מסר בתגובה: "החקלאות בישראל היא אחת ומורכבת מיהודים ומערבים ללא כל הפליה. לא יעלה על הדעת שחברת שיווק תפעל על בסיס גזעני ומפלה מעין זה [...]".'



הישראלית הכללית ולקרוב יותר לציבור החרדי, שחלקים ממנו יאותו להכיר בכשרותם של מוצרי 'אוצר הארץ' ואף לצרוך אותם.

פרויקט 'אוצר הארץ' מסמן גם מגמה של היבדלותם של חלקים מן הציונות הדתית מהחברה הישראלית וירידה מסוימת בתחושת האחיות ביחס למדינה ומוסדותיה, ואף ברמת הסולידריות עם כלל החברה היהודית בישראל. ייתכן שמגמה זו מבטאת את התסכול הנובע מיישום תכנית ההתנתקות שבה, לתפיסתם, המדינה, ובמידה רבה גם החברה הישראלית, בגדה בחזון הציוני כפי שהם מפרשים אותו.

מגמת ההחמרה ביחס למצוות השמיטה נובעת גם ממניע חינוכי תאולוגי. היתר המכירה מבטא את אי-היכולת לקיים את מצוות השמיטה בעולם טכנולוגי מודרני. יוזמת 'אוצר הארץ' מבקשת להוכיח את ההפך. אמנם קשה להבין כיצד יוזמה זו יכולה לפעול במסגרת מדינתית ולספק תוצרת לכל אזרחי המדינה, אך לעת עתה היא מספקת מענה לצורך 'לקיים' את מצוות השמיטה ברמת הצרכנים, בני העיר שאינם עוסקים בחקלאות. המגמה השנייה היא המגמה הלאומנית, זו הרואה בשיתוף פעולה כלכלי עם הערבים בישראל ועל אחת כמה וכמה עם החקלאות הפלסטינית והירדנית איסור חמור. כאן מתפצלת דרכה של הקבוצה הציונית דתית מזו החרדית. תוצרת חקלאית הנחשבת ככשרה למהדרין בציבור החרדי, כגון זו הבאה מירדן או מן הרשות הפלסטינית, נחשבת בציבור הציוני הדתי כפסולה לחלוטין, והצורך אותה עובר באיסור 'לא תעמוד על דם רעך', והוא משתף פעולה עם אויבי הלאומיות היהודית.

ההתנגדות ל'אוצר הארץ' בקרב לא מעט רבנים מן הציונות הדתית נובעת בעיקרה מן ההבנה כי מהלך זה מכרסם בלגיטימיות של היתר המכירה. מעבר להיבט הכשרות, היתר המכירה מסמל את החיבור לחברה היהודית-ישראלית בכללותה הן בהיבט החקלאי-יצרני הן בהיבט הצרכני. משום כך, פעולות הנתפסות כערעור על היתר המכירה, כמו יוזמת 'אוצר הארץ' בעיקר בסדר העדיפויות הראשוני שלה, שעל פיו תוצרת היתר המכירה לא תשווק כלל, הן בעייתיות ביותר.

לסיום, השמיטה מגיעה אחת לשבע שנים, והיא מעלה תמיד שאלות הלכתיות חדשות שלהן משמעות אידאולוגית חשובה. במהלך שש השנים שבין שמיטה לשמיטה מתרחשים אירועים רבים והחברה עוברת שינויים משמעותיים. התופעות שתוארו כאן מסמנות מגמה של היבדלות של חלקים מן הציונות הדתית מהחברה הישראלית והיחלשות תחושת האחיות ביחס למדינה ומוסדותיה. לקראת שנת השמיטה שתחול בתשע"ה נוכל לראות כיצד התפתחו המגמות שהחלו בתשס"ח.





## מעמדם של לא-יהודים במדינת ישראל בפסיקת רבני הציונות הדתית

### הקדמה

שאלת מעמדו של מי שאינו יהודי והיחס אליו מעסיקה את המסורת היהודית מן המקרא,<sup>1</sup> דרך חז"ל<sup>2</sup> ועד לימינו אנו, ויש בה היבטים

1 יחסו של המקרא, ובעיקר ספר דברים, לנכרים יושבי הארץ שאליה עתידים להיכנס בני ישראל, הוא נוקשה וחסר פשרות. המקרא חוזר ומדגיש את המאבק העיקש שיש לנהל עמם. הם מתוארים כעושי תועבות: 'כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לא תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם' (דברים יח, ט), ולפיכך יש להשמיד את אתרי הפולחן שלהם ואסור לקשור אתם קשרים חברתיים: 'ונתנם ה' אלהיך לפניך והכיתם החרם תחרים אתם לא תכרת להם ברית ולא תחנם ולא תתחתן בם בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך. [...] כי אם כה תעשו להם מזבחתיהם תתצו ומצבתם תשברו ואשיריהם תגדעון ופסיליהם תשרפון באש' (דברים ז, ב, ה). בהמשך הספר נאמר במפורש כי יש להשמיד את העמים הללו עצמם: 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום. [...] כן תעשה לכל הערים הרחקת ממך מאד אשר לא מערי הגוים האלה הנה. רק מערי העמים האלה אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה' (דברים כ, י, טו-טז).

2 בספרות חז"ל נתקבלה העמדה הסוברת שחוסר הסובלנות כלפי גויי הארץ נובע מהיותם עובדי עבודה זרה, אך אם הם אינם עובדי עבודה זרה הם זכאים ליחס אחר לגמרי. הרמב"ם ניסח הלכות אלה כך: 'אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה, שנאמר "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום", אם השלימו וקבלו שבע מצות שנצטוו בני נח עליהן אין הורגין מהן נשמה והרי הן למס, שנאמר "יהיו לך למס ועבדוך", קבלו עליהן המס ולא קבלו העבדות או שקבלו העבדות ולא קבלו המס, אין שומעין להם עד שיקבלו שניהם, והעבדות שיקבלו הוא שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל אלא יהיו כבושים תחת ידם, ולא יתמנו על ישראל לשום דבר שבעולם, והמס שיקבלו שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם וממונם, כגון בנין החומות, וחוזק המצודות, ובנין

פילוסופיים, פוליטיים ומעשיים רבים. פרק זה יעסוק בעמדותיהם של רבנים השייכים למחנה הציוני-דתי לגבי מעמדם של האזרחים הלא-יהודים במדינת ישראל, כפי שהן משתקפות בכתיבתם ההלכתית. העיסוק במעמדו של הנכרי קיבל מימד חדש עם הקמתה של מדינת ישראל. לראשונה מזה דורות רבים נוצרה האפשרות להקים מדינה בריבונות יהודית, אך ברור היה לכול שמדינה זו עתידה להיות מדינה דמוקרטית מערבית המבוססת על ערכים מודרניים של חירות ושוויון אזרחיים לכלל תושביה, ובהם גם לא-יהודים. מצב זה דרש התמודדות הלכתית והגותית עם היחס שבין תפיסות דמוקרטיות ורעיונות דתיים. חלומם של אנשי הציונות הדתית היה כי מדינה זו תתנהל לפי ההלכה היהודית, ואחת מן השאלות שהעסיקה רבנים מקרב ציבור זה הייתה מעמדו של הנכרי במדינה היהודית. אנשי הלכה רבים התייחסו לנושא זה, והוא לא ירד מסדר היום הרבני עד ימינו.

בפרק זה אני מבקש לעקוב אחר השיח ההלכתי בנושא האמור ולעמוד על הזיקה שבין המציאות המדינית והביטחונית במדינת ישראל והשקפת העולם האידאולוגית של הרבנים ובין הדיון ההלכתי. המצב הגאופוליטי שלאחר מלחמת ששת הימים – שבו תושבים ערבים חיים בריבונות ישראלית ללא זכויות אזרח – דרש התמודדות הלכתית חדשה. פוסקי הלכה ציונים בני דור הקמת המדינה ניסחו מהלכים הלכתיים המאפשרים מתן שוויון זכויות מלא לנכרים אזרחי המדינה. מבחינתם, השאלה העיקרית על מעמדם של נכרים במדינת ישראל היא דתית, והיא קשורה באופי ההגדרה ההלכתית הניתנת לנכרים – האם הם עובדי עבודה זרה או שאינם עובדי עבודה זרה. הפוסקים בני הדור הצעיר, שדרכם עוצבה בהשראת הרב צבי יהודה קוק והאידאולוגיה של גוש אמונים, עוסקים בשאלת המעמד הלאומי של הערבים בישראל ובמאבק הלאומי על הארץ, והם נוקטים בקו הלכתי המונע מנכרים שוויון זכויות. שיח הלכתי זה משרת את האידאולוגיה הפוליטית של הציונות הדתית נוסח גוש אמונים, הדורשת להחיל את הריבונות הישראלית על כל

---

ארמון המלך וכיוצא בו' (הלכות מלכים ו, א). המשך ישיבתם של נכרים בארץ ישראל מותנה בקבלת שבע מצוות בני נח וכן בקבלת המרות הפוליטית והכלכלית של שלטון ישראל. בהמשך מוסיף הרמב"ם את הצד השני של המשוואה: 'ואם לא השלימו או שהשלימו ולא קבלו שבע מצות, עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים, ובוזזין כל ממונם וטפם, ואין הורגין אשה ולא קטן שנאמר "והנשים והטף" זה טף של זכרים, במה דברים אמורים במלחמת הרשות שהיא עם שאר האומות, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה שנאמר "כן תעשה לכל וגו' רק מערי העמים לאתחיה כל נשמה" [...] (שם ו, ד).



האזורים שנכבשו במלחמת ששת הימים, מבלי לתת לתושבי אזורים אלה, שאינם יהודים, זכויות אזרח מלאות במדינת ישראל.

# 1. 'נכרי שאינו עובד עבודה זרה [...] אין למנוע ממנו הישיבה בארץ ישראל' – עמדתו של הרב יצחק הרצוג

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב הראשי לארץ ישראל בעת הקמת המדינה,<sup>3</sup> היה הראשון שעסק במעמדו של הנכרי במדינת ישראל העתידה לקום. הרב הרצוג עסק בתכנון חוקה למדינת ישראל על פי התורה. לשם גיבושה של החוקה הוא כתב ספר שמטרתו בירור העניינים ההלכתיים המרכזיים הנדרשים לכינונה של חוקה כזו. ברור היה לרב הרצוג שהמדינה שתקום תהיה מדינה דמוקרטית, ולפיכך ניסה למצוא דרך הלכתית שתוכל לתמוך בערכים הדמוקרטיים. כך הוא כתב בדברי הפתיחה לספרו:

המטרה העיקרית שלי היתה להראות שקיימת אפשרות ליצור תחוקה למדינה היהודית ולכונן בה משטר משפטי שלא יהא בשום פרט בניגוד לתורתנו הקדושה [...] כי אם, חס ושלום, נתרפה במלאכת שמים זו, בעת ההכרעה הזאת, חס ושלום, שהרוב הגדול של הישוב יתייאש, חס ושלום, מן התורה, ויאמץ לו לבלי התחשב עם תורת קדשנו, שורש נשמתנו, איזו תחוקה גויית מודרנית מן המוכן [...] וזה כבר בעצמו יהא הרס פנימי גמור [...].<sup>4</sup>

מדובר אפוא בגישה המבקשת למצוא את הדומה בין השקפת העולם הדמוקרטית ובין העמדה הדתית הלכתית, כך שהציבור הרחב, החילוני בעיקרו, יאות לקבל על עצמו חוקה יהודית.

הנושאים הראשונים שהרב הרצוג מברר בהקשר זה הם: 'זכויות המיעוטים לפי ההלכה'<sup>5</sup> ו'מינויים ציבוריים של נכרים בימינו'.<sup>6</sup> כבר בפרק הראשון של הספר הוא מסביר, בעקבות דברים שכתב זרח ורהפטיג,<sup>7</sup>

3 ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג נולד בפולין ב־1887. הוא כיהן כרב הראשי של אירלנד וכרב האשכנזי הראשי השני של ארץ ישראל אחרי כהונת הרב קוק; נפטר בירושלים ב־1959.

4 תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א, עמ' 1.

5 שם, פרק שני.

6 שם, פרק שלישי.

7 ראו ורהפטיג, המיעוטים.

שהחלטת האומות המאוחדות המאפשרת את הקמתה של מדינת ישראל מחייבת מתן זכויות למיעוטים דתיים ולאומיים ברוח חוזה ורסאי: 'הנה לפנינו שהקמת המדינה היהודית תלויה בהרבה בהבטחת הזכויות ההן ברוח החוזה ההוא. אם כן אפוא, בואו ונברר מהו המצב המשפטי והמדיני של התושב הלא יהודי'.<sup>8</sup> נושא זה הוא בעיני הרב הרצוג 'הדבר הקשה ביותר עם האופי הדמוקרטי של המדינה [...] שהאומות המאוחדות בודאי יעמדו על זה בכל תוקף שעל כל פנים בשטח המדיני והאזרחי והמשפטי לא תקופחנה זכויות המיעוטים, ושיהא להם חופש גמור לקיים את הדתות שלהם ואת החינוך של העדות שלהם'.<sup>9</sup> כלומר, הצורך ביצירת התאמה בין ההשקפה הדמוקרטית של אומות העולם, שאפשרו את הקמת המדינה היהודית, ובין ההלכה היהודית הוא הכרחי לצורך הקמתה של המדינה.

את הפרק השני של ספרו, העוסק בזכויות המיעוטים לפי ההלכה, הרב הרצוג פותח באמירה כי הדרך היחידה להתאזרחות מלאה על פי ההלכה היא הגירות, 'כלומר, נכרי שקיבל עליו דת ישראל בבית דין של ישראל, כפי חוקי תורת ישראל. זוהי ההתאזרחות על פי התורה (נטורליזציה – Naturalization – בעם ישראל). גירות כזאת קיימת גם בגלות, ואין לנו במקורותינו החוקיים הדתיים תורה אחרת של התאזרחות חוץ מזו'.<sup>10</sup> אך ישנו גם מעמד ביניים – 'גר תושב'. זוהי לדבריו של הרב הרצוג 'מעין גירות בחלק, כאילו התאזרחות חלקית'.<sup>11</sup> זהו המעמד הגבוה ביותר שבו יכולים לזכות תושבי הארץ שאינם יהודים ואינם מעוניינים להתגייר.

אלא שגם הגדרתו של תושב הארץ שאינו יהודי כגר תושב היא בעייתית מפני שקיימים כללים הלכתיים נוקשים בדבר קבלתו של אדם למעמד גר תושב. בהלכות עבודה זרה ניסח הרמב"ם את הדברים כך:

אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבדה, שנאמר "לא תכרות להם ברית" אלא יחזרו מעבודתה או יהרגו, ואסור לרחם עליהם שנאמר "ולא תחנם", לפיכך אם ראה גוי עובד עבודה זרה או בד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו לקוח למות

8 תחוקה לישראל על פי התורה, עמ' 3.

9 שם, עמ' 12.

10 שם, עמ' 13.

11 שם, שם.

לא יצילנו אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה.<sup>12</sup>

בהמשך דן הרמב"ם במושג 'דרכי שלום' ובהבחנה שבין עובדי עבודה זרה לבין מי שמוגדר 'גר תושב':

מפרנסים עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, ואין ממחין בידי עניי גוים בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום, ושואלין בשלומן ואפילו ביום אידם מפני דרכי שלום, ואין כופלין להן שלום לעולם [...] אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות או בזמן שיד הגוים תקיפה אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו, אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום לסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר "לא ישבו בארצך" אפילו לפי שעה, ואם קיבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד.<sup>13</sup>

כלומר, נכרי העובד עבודה זרה אינו יכול לשבת בארץ, ועליו לקבל על עצמו מצוות בני נח ולהיות לגר תושב. ואולם, מעמד זה מוענק רק בזמן שמצות היובל נוהגת.<sup>14</sup>

הראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב: 'איני משווה לו בשיבת הארץ', כלומר, לדעתו, מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח יכול לישב בארץ ישראל ואין

12 רמב"ם, משנה תורה (מהדורת פרנקל), עבודה זרה י, א. דברים אלה עומדים בסתירה לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים ח, י (ראו להלן ציטוט בהערה 14), שם נאמר שיש להרוג מי שאינו מקבל שבע מצות בני נח.

13 רמב"ם, משנה תורה (מהדורת פרנקל), עבודה זרה י, ה-ו.

14 בהלכות מלכים תיאר הרמב"ם את 'גיורו' של 'גר תושב': 'וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים [...] כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם' (משנה תורה, מלכים ח, י-יא).



הדבר תלוי בקיומו של היוכל. ר' יוסף קארו, בפירושו 'כסף משנה' להלכה זו של הרמב"ם כתב בהסבר לדברי הראב"ד:

טעמו לומר שאף על פי שאין מקבלין גר תושב בזמן שאין היוכל נוהג אם קבל שבע מצות למה ימנעו אותו משיבת הארץ? הא ליכא למיחש ביה [-אין לחשוש בו] פן יחטיאו. ולדעת רבינו נראה לומר דאין הכי נמי [-שאכן כך] שאם מעצמו קיבל עליו שבע מצות שאין מונעין אותו משיבת הארץ, ולא בא לומר אלא שאין בית דין מקבלין אותו.

כלומר, לדעת ר' יוסף קארו, גם הרמב"ם מסכים שנכרי שקיבל עליו שבע מצוות יכול לישב בארץ ישראל אף שאינו זוכה למעמד של גר תושב. הרב הרצוג מבקש להסתמך הן על עמדתו של הראב"ד, החולקת על דברי הרמב"ם, הן על פרשנותו של ר' יוסף קארו לדברי הרמב"ם. לדעתם, מותרת הישיבה בארץ לנכרי שאינו עובד עבודה זרה אף שאינו במעמד גר תושב. הרב הרצוג מתבסס גם על עמדתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק שקבע כי איסור 'לא תחנם' – לא תתן להם חניה בקרקע<sup>15</sup> אינו חל על נכרי שאינו עובד עבודה זרה אף שאינו גר תושב. עמדתו זו היא אחד מעמודי היתר המכירה של קרקעות יהודים לנכרים בארץ ישראל בשנת השמיטה. הרב קוק התייחס באופן מפורש למוסלמים וכתב: 'ובפרט אומה שלמה המוחזקת בכך על פי דתה'.<sup>16</sup>

מהו מעמדם של הנוצרים תושבי הארץ?<sup>17</sup> הרב הרצוג סובר כי ניתן לסמוך על הדעה הקובעת כי בני נח לא נצטוו על השיתוף,<sup>18</sup> כלומר נכרים המאמינים באלוהים אך מאמינים גם בכוחות אחרים, כגון בשילוש הנוצרי, אינם עוברים על איסור עבודה זרה שעליו נצטוו בני נח. לפיכך, ניתן להשלים עם הימצאותם של נוצרים בארץ ישראל ואין חובה לגרשם. הרב הרצוג מרחיק לכת אף יותר וקובע שמסיבה זו ניתן לאפשר, במצב הפוליטי המסובך שבו נמצאת מדינת ישראל, אף לנוצרים קתולים לקיים את הפולחן שלהם.

15 רמב"ם, משנה תורה, עבודה זרה י, ד.

16 משפט כהן, סימן נח.

17 בעניין מעמדם של הנוצרים בפסיקה ההלכתית ראו הכהן, נצרות; אבינר, יחס לעולם הנוצרי; פיקסלר ונדל, הנוצרים.

18 ראו הגהת הרמ"א לשולחן ערוך, אורח חיים קנו, א.

בהמשך הרב הרצוג דן במערכת טיעונים אחרת: 'ברובו של הפרק הקודם לא הודגש כל צרכו המצב כמו שהוא, [...] ועתה הגיע הזמן להסתכל על המצב כמו שהוא ממש ולבחון את ההלכה מתוך אותה ההסתכלות הריאלית'.<sup>19</sup> כלומר, עד כה הובאו טיעונים הלכתיים ברמה התאורטית ומכאן יש לעבור לסוג אחר של שיקולים. הקמתה של מדינת ישראל התאפשרה בזכות הסכמתן של האומות המאוחדות, והמשך קיומה של המדינה תלוי בתמיכתן של אומות המערב הנוצריות. לא ניתן אפוא, מבחינה מדינית, לקיים במדינת ישראל משטר המפלה את מי שאינם יהודים. אף אם ההלכה במקורה הייתה דורשת אפליה שכזו, הרי משיקולים קיומיים, המנוסחים בהלכה במונח 'משום איבה' ואף 'פיקוח נפש', אין להפלות נכרים אף שהם עובדי עבודה זרה ממש.

בהמשך דבריו הרב הרצוג מציע לראות את הקמתה של מדינת ישראל לא כריבונות יהודית מוחלטת, אלא כשותפות שהוצעה לנו על ידי אומות העולם: 'הרי זה כאילו על ידי תיווך ידוע באו גוים, נניח אפילו עובדי אלילים, לידי הסכמה לתת לנו להקים ממשלה משותפת באופן שתהיה לנו עליונות ידועה וששם המדינה יקרא על שמנו. כלום הייתה על מדינה זו תורת מלכות ישראל באותה המידה של מלכות ישראל כימי דוד ושלמה [...]'.<sup>20</sup> מדינת ישראל אינה ריבונית לקבל החלטות הנוגדות את האינטרסים של שותפיה הנכרים, ואם כן, אין בכוחה לקיים את ההלכה באותם תחומים שעליהם אין את הסכמת האומות.

הרב הרצוג עובר בדבריו בין שתי מערכות טיעונים: הראשונה עוסקת במישור העקרוני ביחס למעמדו של הנכרי, ובה הוא נוקט בעמדה מתונה המאפשרת ללא־יהודים שאינם עובדי עבודה זרה להתגורר בארץ ישראל, וזאת לגבי מוסלמים ואף לגבי נוצרים. מערכת הטיעונים השנייה עוברת מן המישור ההלכתי־עקרוני למישור הפוליטי־ריאלי, שבו מבהיר הרב הרצוג את מעמדה הבינלאומי של מדינת ישראל ואת יכולותיה המדיניות. השימוש בשתי מערכות טיעונים מספק הגנה מרבית לעמדה שנקט. מצד אחד, הוא מבקש להציג עמדה עקרונית בדבר היחס לנכרים, אלא שדעה זו נשענת על פרשנות הלכתית שנויה במחלוקת. לשם כך הוא נזקק לסוג הטיעונים השני – הפוליטי־ריאלי שמהווה תשובה גם לאלה שאינם מקבלים את הפרשנות העקרונית שהציג ביחס לנכרים.

בכל מהלך הדברים אין הרב הרצוג מתייחס לשאיפותיהם הלאומיות של הערבים. ההתעלמות מעניין זה באה לידי ביטוי בכך שאין הוא דן

19 הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, עמ' 18.

20 שם, עמ' 20.



כלל בסכסוך הישראלי-ערבי. אדרבה, היחס למוסלמים קל יותר מן היחס לנוצרים מפני שמבחינה הלכתית המוסלמים בוודאי אינם עובדי עבודה זרה. הוא דן אפוא אך ורק במעמדם הדתי של הנכרים ולא במעמדם הלאומי, וטוען שמעמדם האזרחי של הנכרים היושבים בארץ ישראל אינו שונה משל היהודים. כפי שנראה בהמשך, שאלות מסוג זה יטרידו את הדור הבא של אנשי ההלכה הציונים.

בנוסף לדיון על מעמדם האזרחי של הנכרים, הרב הרצוג מקדיש בירור הלכתי לשאלת מינויים של נכרים לתפקידים ציבוריים. הרמב"ם כתב: 'אין מעמידים מלך מקהל גרים [...] ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל'.<sup>21</sup> רק יהודים מלידה יכולים להתמנות לתפקיד של שררה בישראל, ואפילו נכרי שהתגייר והוא גר צדק אינו יכול להתמנות לתפקידי הנהגה ציבורית. זוהי כמובן אפליה חריפה ביותר שלא תיתכן במדינה דמוקרטית מודרנית. כדי להתמודד עם אתגר זה, הרב הרצוג טוען שהאיסור למנות נכרי לתפקידים ציבוריים חל רק כאשר מדובר במינוי לכל החיים ולא במינוי לזמן קצוב, כפי שמקובל במשטר דמוקרטי. כמו כן, יש להבחין בין 'שררה', שהיא מינוי הנכפה על הציבור, ובין מינוי אדם לתפקיד ציבורי על ידי הציבור באופן דמוקרטי. נבחר הציבור הם אלה הממנים אנשים לתפקידים ציבוריים, ולפיכך מינויים אלה הם על פי קבלת הציבור ואינם נחשבים כשררה. בכך הרב הרצוג פותר ענין זה.<sup>22</sup> הוא מתעלם מהלכה אחרת העוסקת בנכרים שקיבלו עליהם שבע מצוות בני נח, ועליהם הרמב"ם כותב: 'שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל אלא יהיו כבושים תחת ידם, ולא יתמנו על ישראל לשום דבר שבעולם'.<sup>23</sup> בהמשך נראה שבהלכה זו ידונו הפוסקים בני הדור הבא.

## 2. 'אין אנו בגדר יד ישראל תקיפה' – עמדתו של הרב שאול ישראלי

הרב שאול ישראלי<sup>24</sup> עסק בשאלת 'מעמד הנכרי במדינה ישראלית' במאמר שפורסם לראשונה בכתב העת 'התורה והמדינה'.<sup>25</sup> בפסקת ההקדמה של

21 רמב"ם, משנה תורה, מלכים א, ד.

22 בעניין עמדתו של הרב הרצוג ביחס למינוי נכרים ראו זולדן, מינוי נכרים.

23 רמב"ם, משנה תורה, מלכים ו, ד. הציטוט השלם מופיע לעיל, בהערה 2.

24 הרב שאול ישראלי (1909-1995) היה רבו של כפר הרא"ה, ייסד וערך את כתב העת 'התורה והמדינה', כיהן כדיון בבית הדין הרבני הגדול וכראש ישיבת מרכז הרב.

25 ישראלי, מעמד הנכרי. המאמר התפרסם שוב בספרו 'עמוד הימיני'. ציוני העמודים להלן הם מתוך המהדורה שיצאה לאור בשנת תשנ"ב על ידי מכון ארץ חמדה.



המאמר כותב הרב ישראלי: 'בבואנו לברר אי אלה מהלכות אלה שיש להם משמעות מעשית בימינו, מחויבים אנו לזכור שהיחס החשדני לנכרי הנהו אך ורק על יסוד הדעות המשובשות שהוא נושא בתוכו, ולא בשום פנים לאדם באשר הוא אדם שבקרבו'.<sup>26</sup> בכך הרב ישראלי קובע עמדה ערכית עקרונית ביחס לנכרי, אך בעולמה של הלכה אין די בכך ויש לבחון גם מקורות הלכתיים קדומים. העמדה המרכזית שעליה יש לתת את הדעת בהקשר זה, כפי שראינו בדבריו של הרב הרצוג, היא עמדתו של הרמב"ם הסובר שאסור לנכרי לשבת בארץ ישראל אף אם אינו עובד עבודה זרה אלא אם הוא גר תושב. ואולם הרמב"ם מציב דרישות לקבלת מעמד גר תושב שלא ניתן לעמוד בהן בזמן הזה (כגון קבלה בפני שלושה מישראל וקיומה של מצוות היוכל). בשונה מהרב הרצוג, אין הרב ישראלי מסתפק בהסתמכות על עמדתו החולקת של הראב"ד,<sup>27</sup> הסובר שאיסור הישיבה בארץ אינו חל על נכרי השומר את מצוות בני נח אף שאינו גר תושב, והוא נוקט בקו הלכתי אחר.

הרב ישראלי קובע שהמצווה לגרש את הנכרים מארץ ישראל היא חלק ממצוות המלחמה המוטלת על הכלל ולא על הפרט, ולכן: 'מכיון שהיא מצווה המוטלת על הכלל אין חיוב זה אלא כשיש רוב ישראל בארץ'.<sup>28</sup> בנוסף, הרב ישראלי מחדש ואומר כי המצווה היא לגרש את כל עובדי עבודה זרה מארץ ישראל, ולפיכך: 'אם אין יד ישראל תקיפה, היינו, שאמנם יכולים להוציא איזה מהעכו"ם אבל אין בכוחם להוציא כולם, גם אז אין מצווה זו קיימת גם כלפי אלה שיכולים להוציאם, כיון שישארו עוד מהעכו"ם לגור בארץ מבלי אפשרות להוציאם'.<sup>29</sup> לאחר הצבת תנאים אלה יכול הרב ישראלי להסיק מסקנה ביחס למדינת ישראל: 'ולענין זמננו אף שמבחינת מקרה בודד זה או אחר יש הכח ביד המדינה [לגרש נכרים], אין חיוב לעשות זאת כי אין אנו בגדר יד ישראל תקיפה, אם מצד החשש של סיבוך במלחמה כפי שצדדנו בהתחלה בדברי הרמב"ם, ואם כפי המסקנא

26 עמוד הימיני, עמ' קכא.

27 בפרק ד של המאמר, הרב ישראלי מפרש את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ביחס לגר תושב בזמן הזה: 'שלרמב"ם המצוות שהיו עליהם הופקעו והותרו לגמרי מצד גדר מצווה ועושה וכן"ל. וממילא קבלת המצוות של בני נח היא ממש גירות חדשה. ע"כ היא מוגדרת בתנאים, ובזמן שאין היוכל נוהג אין גירות זו נוהגת. מה שאין כן לראב"ד חיוב של ז' המצוות לא נפקע מעולם. וע"כ לא שייך בהם מושג גירות כלל, ולא שייך ממילא גם להגביל קבלתם רק לזמן היוכל, שהרי תמיד מחויבים הם בהם' (עמוד הימיני, עמ' קלט).

28 שם, עמ' קכח. הוא משווה את מצוות המלחמה למצוות בניין בית המקדש כדברי בעל ספר החינוך (מצווה צה).

29 שם, שם.

מכיון שאין רוב ישראל בארץ ואף הארץ אינה כולה בידינו ואין באפשרות לכלל ישראל לקיים מצוה זה של הוצאתם כליל מהארץ, ממילא אין החיוב גם כלפי אותם מקומות שיד ישראל תקיפה.<sup>30</sup>

חידושים מרחיקי לכת אלה בהבנת הרמב"ם מאפשרים לרב ישראלי לנקוט בעמדה המתירה את ישיבתם של נכרים, אפילו הם עובדי עבודה זרה, במדינת ישראל. בשונה מהרב הרצוג, שביסס את ההיתר על כך שהנכרים שבארץ ישראל אינם נחשבים עובדי עבודה זרה, הרב ישראלי בונה את ההיתר על חוסר היכולת הפוליטית-מעשית של המדינה. משום כך אין הוא נזקק כלל לדיון ביחס למהות האסלאם והנצרות.

הרב ישראלי, כמו הרב הרצוג, אינו עוסק בצדדים הפוליטיים של הסכסוך הישראלי-ערבי. הוא דן בשאלת מעמד האזרחי של התושבים הלא-יהודים סביב סוגיית מינויים של נכרים לתפקידי ניהול, וקובע, בדומה לרב הרצוג, שתפקידי שלטון הנתונים לבחירה דמוקרטית ואינם עוברים בירושה אינם כלולים באיסור השררה.<sup>31</sup> בכך מתעלם גם הרב ישראלי מן ההלכה המפורשת של הרמב"ם בדבר קבלת המס והעבדות של הנכרים בארץ ישראל. בהקשר זה כדאי לשים לב לדברים שכתב הרב אלישע אבינר, שעמדתו תידון בהמשך הפרק, ביחס לדבריו של הרב ישראלי:

שאלתי אותו על אחד מפרקי ספרו 'עמוד הימיני' הדן במעמד של הנכרים במדינת ישראל. נושא הדיון הוא, האם מותר למנות נכרי לתפקיד ציבורי. הגר"ש [הגאון רבי שאול (ישראלי)] כתב שהאיסור [...] מתייחס רק למינויים שהם בבחינת 'שררה'. [...] שאלתי את הגר"ש מדוע אין הגבלה על מינוי נכרים לתפקיד ציבורי מצד החובה להטיל מס ועבדות. [...] לאחר משא ומתן הלכתי קצר, דחה הגר"ש את דברי על הסף, והוסיף שאין לקבלם מפני שלפי דברי, כולנו חוטאים ואיננו נוהגים כשורה בכך שאנו מאשרים את נוכחותם של נכרים בבית המחוקקים!<sup>32</sup>

הרב אבינר מספר שהופתע מהתגובה אך הבין שדרכו של הרב ישראלי היא לחפש דרכים בהלכה שיאפשרו לגשר בין התורה למדינה. 'למדתי שהאמונה בהשגחה האלוקית על המדינה מחייבת את העוסק בסוגיות של "תורה ומדינה" לרדת לעומקה של הלכה כדי לבחון היטב האם קיימות

30 שם, שם.

31 שם, פרק ה. על דבריו בעניין זה ראו מה שכתב זולדן, מינוי נכרים, עמ' 353-354.

32 אבינר, הרב ישראלי, עמ' 180-181.



הגדרות הלכתיות המאפשרות לגשר בין התורה למדינה. [...] הגר"ש דרש ללמד זכות על המדינה גם ברמה ההלכתית.<sup>33</sup> פרשנות זו לעמדתו של הרב ישראלי מדגישה את אופייה האפולוגטי של פסיקתו ואת רצונו לחפש את הדרך למתן תוקף הלכתי למדינת ישראל הדמוקרטית. הרב אבינר מצטט בהקשר זה מדבריו של הרב ישראלי 'חס לנו לנגח את המדינה בשם התורה. אדרבה עלינו לחזקה ולסמכה, לעודדה ולכוונה. כי בה במידה שנתקרב עם התורה אל המדינה, תתקרב גם המדינה אל התורה'.<sup>34</sup>

### 3. 'הכל ניתן להעשות מתוך חובה אנושית מוסרית' – עמדתו של הרב חיים דוד הלוי

הרב חיים דוד הלוי התייחס גם הוא לשאלת מעמדם של הנכרים במדינת ישראל.<sup>35</sup> את מאמרו 'דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים',<sup>36</sup> הוא פותח בניגוד שבין ביסוס היחס לנכרים על המושג 'דרכי שלום' לבין מגילת העצמאות:

כבר בהשקפה ראשונה היה ברור לי ש'דרכי שלום' שנזכרו בהלכה הרי שרובם המכריע הם ביחס לגויים אשר בקרבם חיינו בגלות, או שחיו בקרבנו בארצנו בתקופות מסוימות. מעתה כיצד עלינו להתייחס במציאות חיינו במדינת ישראל להלכות ולעקרונות שנקבעו לכתחילה 'מפני דרכי שלום' בלבד, כאשר במגילת עצמאותה נאמר מפורש: 'תקיים שויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת גזע ומין'. ומכאן שהחברה בישראל חייבת לכלל אזרחיה, גם גויים, את כל מלוא הזכויות המוענקות בחוק ליהודים, ואין מקום וצורך יותר לנימוק 'מפני דרכי שלום'.<sup>37</sup>

בדברים אלה אנו מוצאים את המפתח לנושא כולו. הרב הלוי ניצב בפני שתי אפשרויות. האחת, ללכת בדרכם של הפוסקים הקלסיים, היינו לדון בנושא זה – היחס לנכרים החיים במדינת ישראל – לפי הנוסחה המקובלת

33 שם, עמ' 181. כפי שנראה בהמשך, הרב אבינר עצמו לא קיבל עמדה זו.

34 ישראלי, עם הקובץ, עמ' ו.

35 הרב חיים דוד הלוי נולד בירושלים בשנת 1924. הוא כיהן כרבה של ראשון לציון ולאחר מכן כרבה הראשי של תל אביב עד לפטירתו בשנת 1998. על עמדתו הייחודית של הרב הלוי ראו פיקאר, הפוסק כפרשן.

36 הלוי, דרכי שלום.

37 שם, עמ' 71-72.



בספרות ההלכה, דרך עיון במושג 'דרכי שלום'. אלא ש'כבר בהשקפה ראשונה' רואה הרב הלוי שמושג זה אינו מתאים, מפני שהוא בנוי על תפיסה תועלתנית, פרגמטית, לאמור, אף על פי שעקרונית אין ליהודי מחויבות מוסרית כלפי הנכרי, אל לו להפלות בין יהודים לגויים כדי שזכויותיהם של היהודים יישמרו.<sup>38</sup> הרב הלוי בוחר בדרך אחרת. הוא מבקש לייסד תפיסה הלכתית חדשה, כזו שתתאים לערכי מגילת העצמאות, הדוגלת בשוויון זכויות לכל אדם, ללא הבדל גזע, דת ומין. לשם כך עליו לעשות שני דברים. הראשון, לנטרל את המושג 'דרכי שלום' ולהראות שאינו שייך לנושא הנדון, והשני, לנסח אמירה הלכתית שתתאים להשקפתו.

כאמור, המושג 'דרכי שלום' מבטא עמדה תועלתנית. כך כותב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה: 'מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום [...] אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות או בזמן שיד הגוים תקיפה, אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו, אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח'.<sup>39</sup> דבריו של הרמב"ם ברורים והשלכתם לענייננו פשוטה, שהרי במדינת ישראל קיימת ריבונות יהודית. מצב זה תואם אפוא את ההגדרה 'יד ישראל תקיפה', וממילא חובה עלינו לבצע את מצוות 'לא תחנם', ואסור להניח לנכרים לחיות בינינו. גם הרב הלוי, כמו הרב הרצוג והרב ישראל, טוען שמצבה של מדינת ישראל אינו מצב של 'יד ישראל תקיפה', וכך הוא כותב: 'כאשר בעולם המערבי הדמוקרטי, שאנו חברים בו, הבסיס לחיי החברה הוא שוויון זכויות לכל אדם, ואין מקום במדינה דמוקרטית לאפליות על רקע דתי. ואף אילו היינו מעצמה עולמית אדירה, לא היינו יכולים לנהוג כך. ולכן ברור שגם לפי דברי הרמב"ם הנ"ל,

38 פרופ' אביעזר רביצקי שנכח בהרצאתו של הרב הלוי התכתב עמו על המושג 'דרכי שלום'. רביצקי הציע את קריאתו של הרב אונטרמן (ראו להלן הערה 48), שראה במושג זה תביעה מוסרית כפי שניסח זאת הרמב"ם בהלכות מלכים (י"ב): 'אפילו הגויים צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", ונאמר "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום"'. הרב הלוי השיב (הלוי, דרכי שלום, עמ' 78, הערה 8) שלא ניתן לפרש כך את המקורות העוסקים ב'דרכי שלום'. חז"ל ראו במונח זה היתר בדיעבד שמגמתו למנוע התנכלות הגויים ליהודים ואין לראות בו יחס מוסרי שוויוני כלפי הנכרים. לפיכך לא ניתן לדעתו של הלוי לעשות שימוש במושג 'דרכי שלום' כמשקף את יחס ההלכה לאזרחי ישראל שאינם יהודים. לניתוח חליפת המכתבים בין רביצקי והלוי ראו רביצקי, דרכי שלום.

39 רמב"ם, משנה תורה (מהדורת פרנקל), עבודה זרה י, ה-ו.

דין חברתנו כדין יד עכו"ם תקיפה על ישראל.<sup>40</sup> לדעתו של הרב הלוי, גם הלך רוח בינלאומי, שבו פעולות של דיכוי ואפליה נחשבות לתופעה שלילית, מהווה 'יד תקיפה' שאינה מאפשרת לנו לנהוג לפי דרישות ההלכה המקוריות. בדברים אלה של הרב הלוי אין אמירה ערכית מוסרית מפורשת המקבלת את התפיסה הדמוקרטית כנכונה ומחייבת. זהו טיעון פרגמטי הרגיש לביקורת וללחץ בינלאומיים המחייבים את מדינת ישראל להתנהגות מוסרית כלפי מי שאינם יהודים.

בשלב זה של הטיעון הרב הלוי עובר לחידושו העיקרי. הוא מסביר מדוע הדיון במושג 'דרכי שלום' כלל אינו נוגע לנושא. הוא קובע כי דברי הרמב"ם ביחס לדרכי שלום מתייחסים לעובדי עבודה זרה בלבד:

אבל כל זה רק לכאורה, כי אליבא דאמת נראה לי שאין זו דעת ההלכה על גויי זמננו. כל הנ"ל מדובר בעובדי עבודה זרה ממש, היינו פסל ומסכה. ואילו הגוים החיים בקרבנו, ולמעשה הם הרוב המכריע של הזרים החיים במדינה, הם מוסלמים. והאיסלם ודאי שאינו עבודה זרה [...] ביחס לנצרות אף כי מקובל לחשוב שהיא עכו"ם, אין זו אמת ונבאר הדברים מיסודם להלן [...].<sup>41</sup>

הרב הלוי מוכיח באריכות שאף שלדעת הרמב"ם הנוצרים הם עובדי עבודה זרה, ישנם פוסקים שהקלו בעניין זה וקבעו שחלק מן ההלכות אשר באו להרחיק את היהודים מן הנכרים אינן תקפות לגבי נוצרים. הראיות לקוחות ברובן מפסיקתו של הרב מנחם בן שלמה המאירי. שיטתו העקרונית של המאירי היא שהנוצרים אינם עובדי עבודה זרה ולכן יש להתנהג עמם ביחס הוגן, להחזיר להם אבדה, לשאול בשלומם וכיוצא בזה, ולא רק מפני דרכי שלום.<sup>42</sup> בסיכום הדיון הרב הלוי אומר:

כיוון שאין לגויי נכר בזמננו דין עובדי עבודה זרה, לכן, גם אילו היתה יד ישראל תקיפה במובן ההלכתי והמעשי של אותם ימים, לא היינו חייבים

40 הלוי, דרכי שלום, עמ' 72.

41 שם, עמ' 72-73.

42 כך למשל כותב המאירי בפירושו 'בית הבחירה' למסכת בבא מציעא דף נט, ע"א: 'כל שגדור בדרכים הדתיים הרי הוא בכלל אונאה, אבל עובדי האלילים אינם בכלל אחוה כדי לכללן בדין אונאה הבאה דרך מקח וממכר. כלל אמרו חכמים, "לא תונו איש את עמיתו" – עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו'. על שיטת המאירי ראו כ"ץ, סובלנות דתית; הלברטל, סובלנות דתית.



בשום פנים לנהוג בגויי זמננו כדין עובדי עבודה זרה. ולכן, כל מכלול היחסים שבין ישראל לנכרים, הן בארץ והן בחו"ל, בין ביחס החברה כמדינה לאזרחיה הגוים, ובין ביחס היחיד לשכנו או חבירו הגוי, אין שום צורך לשמור על יחסים אלה מפני 'דרכי שלום' בלבד, אלא משום שלפי ההגדרה ההלכתית אין הם יותר בגדר עובדי עבודה זרה. ולכן, פרנסתם, בקורי חוליהם, קבורת מתייהם, נחום אבליהם ועוד, הכל ניתן להעשות מתוך חובה אנושית מוסרית, ולא משום 'דרכי שלום' דוקא.

לדעתו של הרב הלוי, על פי המאירי, קיימת חובה מוסרית אנושית כלפי כל בני האדם, אלא שכלפי בני אדם מסוימים המזיקים לאנושות, היינו עובדי עבודה זרה, נשללה חובה זו. ממילא חוזרת המחויבות המוסרית האנושית הבסיסית כלפי אלה שאינם עובדי עבודה זרה למקומה. באמצעות פרשנותו של המאירי מפנים הרב הלוי את הערכים הדמוקרטיים של מגילת העצמאות בשלמותם לתוך השיח ההלכתי. בכך הוא הולך צעד נוסף מעבר לדבריו של הרב הרצוג שהסתפק במהלך הלכתי צנוע יותר וטען שההלכה מכירה בזכותם של מי שאינם עובדי עבודה זרה לשבת בארץ, אך אין בכך בכדי לתת להם מעמד שווה כמו זה של היהודים, מפני שהלכת 'גר תושב' אינה נוהגת בזמן הזה.

כדי להצדיק את עמדתו הרב הלוי פותח במהלך נוסף:

ואם ישאל השואל:<sup>43</sup> הא כיצד יוכל פוסק בזמננו להכריע במה שנראה כנגד הלכות קבועות בדברי חז"ל, ואשר לפיהן אין לכאורה מקום להקל ביחסים שבין יהודים לבין נכרים? תשובתנו היא, שאין בדברינו, ולו שמץ, של סטיה מדברי חז"ל, שכבר בדבריהם נקבעו העקרונות לקביעת ההלכה על פי המציאות המשתנה מדור

43 בתגובה לדבריו של הרב הלוי באותו כינוס, שאל אותו השופט מנחם אלון (הרב הלוי ציטט את שאלתו בהמשך המאמר בגרסה המופיעה בספרו 'עשה לך רב', ט, עמ' עד): 'אמנם ידועה שיטת המאירי המוציא את הנוצרים מכלל עובדי עבודה זרה, אבל כל יתר הפוסקים לא הסכימו איתו, אף כי בהלכות מסוימות נטו להקל, וכיצד הגענו למסקנה הלכתית כוללת להוציא את הנוצרים בזמנינו מכלל עובדי עבודה זרה?' השופט אלון מבטא כאן עמדה הלכתית שמרנית שאינה מעזה לקבל עמדה יחידאית, כגון זו של המאירי, כנורמה כללית. שאלה זו הניעה את הרב הלוי להסביר באופן עקרוני את מדיניות הפסיקה שלו.

לדור. לפוסקים בכל תקופה ניתן התפקיד למצוא אלו עקרונות מתאימים למציאות הקיימת בפניהם. זוהי כוחה של תורה שבעל־פה.<sup>44</sup>

מכאן הוא ממשיך להסביר באריכות את ערכה של התורה שבעל פה ואת ההבדל בינה לבין התורה שבכתב: 'תורה שבכתב במדה רבה ומכרעת היא סגורה וחתומה [...] כח תורה שבע"פ הוא בכך שאף כי גם היא נמסרה לנו בסיני, אך כולה מסורה היא ביד חכמי התורה, לחכמתם, לתבונתם, להגיונם האנושי, ורק בזכות זה יכולה היתה ה"הלכה" ל"הולך" את עם ישראל מאז נתינתה בסיני עדי היום הזה, ולדורות עולם'.<sup>45</sup> הוא מסיים את המאמר בשורות הבאות: 'ולכן חובתנו היא להתאמץ ו"להבין", להוציא דבר מתוך דבר, למען יוכל עם ישראל להוסיף "ללכת" בדרך ה"הלכה" עד סוף כל הדורות. אבל יצוין, ובבהירות רבה, שכל זה הוא במדה שהדברים מבוססים על אדני ההלכה ויסודותיה, על פי דרכי הפסיקה המקובלים ובדרכים שהתורה נדרשת בהם'.<sup>46</sup>

מדוע נדרש הרב הלוי לדיון זה באופייה של תורה שבעל פה? בפסיקתו ביחס למעמד של נכרים במדינת ישראל הוא לא הסתפק בפרשנות של קטגוריות קיימות כ'דרכי שלום' ו'גר תושב', אלא בחר ללכת בדרכו הייחודית של המאירי ביחסו לנכרים, אשר ייסד קטגוריה הלכתית חדשה: 'בעלי דת' שכלפיהם חלים כל החיובים המוסריים בין אדם לחברו. הוא נדרש אפוא להצדיק באופן עקרוני שימוש בגישה חריגה כמו זו של המאירי. לדעתו של הרב הלוי, פסק הלכה אינו רק הסתמכות על פסיקה תקדימית, אלא בחירה בין מקורות שונים, בין פרשנים ופירושים שונים לעניין הנדון. מה שמצדיק את הבחירה הוא הבנתו של הפוסק מתוך שיקול הדעת ובחינת המציאות. משום כך נדרש הרב הלוי להדגיש את סמכותו של הפוסק. הפוסק אינו טכנאי; הוא מפעיל שיקול דעת, זו אחריותו וכך דורשת ממנו ההלכה. רצונו של הרב הלוי להכיל את מגילת העצמאות לתוך השיח ההלכתי מחייבת אותו למהלך הלכתי חדשני מעל ומעבר לכל מה שהציעו קודמיו.

44 הלוי, דרכי שלום, עמ' 79.

45 שם, עמ' 80.

46 שם, עמ' 81.



#### 4. בין מעמד דתי למאבק לאומי

מוקד הדיון בדבריהם של הרב הרצוג, הרב ישראלי והרב הלוי הוא הגדרת מעמדו הדתי של הנכרי היושב בארץ ישראל. הסוגיות ההלכתיות העולות בדיון זה קשורות להגדרת עבודה זרה, לשאלה האם מוסלמים ונוצרים הם עובדי עבודה זרה, להגדרת מעמדו של נכרי שאינו עובד עבודה זרה בארץ ישראל וכן לבירור המושג 'דרכי שלום'. דיון בשאלות אלה ניתן למצוא במאמרים של רבנים נוספים כגון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל,<sup>47</sup> הרב איסר יהודה אונטרמן,<sup>48</sup> הרב שלמה גורן,<sup>49</sup> הרב שמואל תנחום רובינשטיין,<sup>50</sup> הרב

47 הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל כיהן כראשון לציון ורב ראשי לישראל בשנים תרצ"ט-תשי"ג. הוא הסכים עם עמדתו של הרב הרצוג שנידונה לעיל. 'הואיל ולא אנו כבשנו את הארץ, אלא נתנה לנו בתנאים ידועים שמכללם, להשוות את המיעוטים שבמדינה בכל זכויות האזרח' (עוזיאל, תגובה לחוקה, עמ' 245).

48 הרב איסר יהודה אונטרמן, הרב הראשי לישראל בשנים תשט"ז-תשל"ג, כתב מאמר העוסק במושג דרכי שלום (אונטרמן, דרכי שלום). בפתיחת המאמר הוא כותב: 'בשנים האחרונות נשמעו לדאבוננו מדי פעם דברי חתירה תחת ערכי המוסר של היהדות התורתית ובמיוחד נגד השקפת התורה על גוי ואדם, שכאלו אין יחס ראוי מצד ההלכה לנכרים. כאשר הראו להמבקרים שאין בדבריהם כל ממש והביקורת מופרכת מעיקרה ע"י הלכות מפורשות, שנצטוונו להתייחס בחבה אל כל אדם הנברא בצלם ולעזור לו בעניני צדקה וחסד – נאחזו המשמיצים בטענה אחת. הם אומרים כי הלכות אלו נקבעו מפני דרכי שלום בלבד ולא משורת הדין הם' (עמ' 5). הרב אונטרמן מבקש להציע פרשנות אחרת למושג ההלכתי 'דרכי שלום', ולטעון 'שאינו בבחינת מדת חסידות ולא כאמצעי להגן על עצמנו, אלא נובע מעצם המוסר של תורתנו הקדושה' (שם). גם את התקנות שתיקנו חז"ל 'משום איבה' מפרש הרב אונטרמן כתקנות 'לטפח רגשות שלום וידידות בין בני אדם' (עמ' 7). על עמדתו של הרב אונטרמן ראו רביצקי, דרכי שלום. ראו גם שוחטמן, דרכי שלום.

49 הרב שלמה גורן כיהן כרב הראשי לצה"ל וכרב ראשי לישראל בשנים תשל"ג-תשמ"ג. כך הוא כותב: 'המיעוטים היושבים בינינו שלא עזבו את הארץ בימי המלחמה והשלימו אתנו [...] זכאים להנות מזכויות גרי תושב המבוארים בתורה ומצווים להחיותם ולהשוותם לישראל, כדי שלא לגרום לאיבה ומפני דרכי שלום, בין לדעת הראב"ד ובין לדעת הרמב"ם' (משנת המדינה, עמ' 65). ראו גם גורן, חוקה תורנית.

50 הרב שמואל תנחום רובינשטיין כיהן כאב בית דין בתל אביב, ובמאמרו (רובינשטיין, זכויות המיעוטים) הוא הולך בעקבות הרב הרצוג הן ביחס למוסלמים הן ביחס לנוצרים.

יהודה זרחיה סגל,<sup>51</sup> הרב יהודה גרשוני,<sup>52</sup> וכן בכתביו של זרח ורהפטיג,<sup>53</sup> כולם נשאו בתפקידיהם בעת הקמת המדינה או בעשורים הראשונים להקמתה.

51 הרב יהודה זרחיה סגל, שכיהן כרב בקרית שלום בתל אביב, כותב: 'ומבואר איפוא להלכה ולמעשה שאסור לנו בארצנו הקדושה העצמאית שזכינו תהילה לאל לשלטון משלנו, להרשות לנכרים לשבת עמנו אלא אם כן יקבלו עליהם את שבע המצוות של בני נח, שהן אבני יסוד לאנושיות תקינה ובריאה, וזו חובתנו על פי תורתנו הקדושה בארץ נחלת אבותינו, שהנחיל לנו אלוקינו, להעמידם על התנאי היסודי הזה: או נכרים הגונים, או צאו מכאן' (סגל, איסור ישיבה, עמ' קנט). כלומר, הוא מצדד בגישה שאפשר לקבל גר תושב בזמן הזה. בהמשך הוא כותב: 'ואילו עשינו כן, כי אז לא היינו עומדים בפני בעיות החבלה החמורות הפנימיות של היושבים בארצנו תחת חסותנו, ובעית הפלשתינאים שכולה מזויפת וצבועה ופסולה מכל הבחינות, דתית וממלכתית ובטחונית כאחת, ועדיין ניתן הדבר לתיקון' (שם).

52 הרב יהודה גרשוני היה מתלמידי הראי"ה קוק וכיהן כרב בניו יורק. הוא כותב: 'בזמן הזה שאין מקבלים גר תושב, המוסלמים שאינם עובדים ע"ז נחשבים כגר תושב לעניין יינם וישיבתם בארץ, אבל לא לענין להחיותם' (גרשוני, המיעוטים וזכויותיהם, עמ' 191). לדעתו, ישנם מקורות שמהם עולה שאפשר לראות אף את הנוצרים בימינו כגר תושב לעניין ישיבה בארץ ואף אם אין לראותם כגר תושב יש להתיר את ישיבתם משום דרכי שלום.

53 זרח ורהפטיג כיהן במשך שנים רבות בתפקיד שר הדתות בממשלות ישראל מטעם המפד"ל. כשר דתות היה ורהפטיג אחראי למימון של פעילויות הקשורות לדתות השונות במדינה. כיהודי דתי וכתלמיד חכם היה עליו להסביר כיצד מותר הדבר על פי ההלכה. הטיעון ההלכתי הראשון הוא 'דרכי שלום', ואותו הוא מסכם כך: 'נמצאנו למדים שמעולם לא היתה בהלכה מגמה להרע את היחסים עם המיעוטים הנכריים שבתוכנו, כי אם אדרבא, היתה דאגה לתקנתם, ליצור רקמת יחסים של קיום הדדי בכבוד, אף כי לא מתוך קרבה יתרה' (ורפהטיג, המיעוטים, עמ' 296). אך בכך לא די, מפני שמדינת ישראל תומכת באופן פעיל בקיומן של הדתות האחרות ובפולחן שלהם. האין בכך משום 'מסייע בידי עובדי עבודה זרה'? על כך משיב ורהפטיג מספר תשובות. ראשית, אין מדובר בעובדי עבודה זרה. כך לגבי המוסלמים, אולם גם לגבי הנוצרים ניתן לסמוך על העמדה הקובעת כי על אף שהאמונה ב'שילוש הקדוש' אסורה על פי ההלכה, הגוים לא נצטוו עליה – כלומר, לגביהם אין היא נחשבת עבודה זרה. כמו כן אין מדובר בנתינה של הממשלה לאזרחים אלא בחלוקה של כספים שנגבו מן האזרחים כמסים. הטיעון העיקרי של ורהפטיג מופיע בקטע השלישי של מאמרו: 'תחושה היסטורית יש לעם ישראל נגד הפליית מיעוטים בכל צורה שהיא, ובכל נושא. הציבור במדינת ישראל וכן גם יהודי התפוצות שותפים להרגשה, כי אין מקום במדינת ישראל להפליית מיעוטים, לא דרך הפלייה חוקית או הפלייה מעשית. הרגשה זו יונקת את כוחה מתוך מסורת של מאות שנים שבהן היו היהודים החלוצים העוברים לפני מחנות הלוחמים לשווי זכויות ולהכרה בזכויותיהם של מיעוטים לאומיים ודתיים. יש לזכור, כי גם כיום יש מיעוטים יהודיים במדינות מסוימות הנאבקים על זכויותיהם – דבר זה כשלעצמו, מחייב את מדינת ישראל לכלכל את צעדיה בנושא המיעוטים מתוך זהירות מופתית' (שם, עמ' 298). פסקה זו מערכת טיעונים מוסריים של הכרה בסבלו של מיעוט נרדף עם טיעון תועלתני של דאגה ליהודים בתפוצות.



דומה שניתן להצביע על מעבר מדיון בהיבט הדתי הכרוך בישיבתם של לא־יהודים בארץ ישראל, המאפיין את הכתיבה הרבנית בדור הראשון, לדיון בהיבט הלאומי־פוליטי המאפיין את הדור שבא אחריו, בתקופה שלאחר מלחמת ששת הימים. המאמרים בהם אדון בפרק זה מבטאים את העמדה הפוליטית־אידאולוגית של המנהיגות הדתית והאזרחית של רוב הקהילה הדתית ציונית. עמדה זו מבקשת להחיל את הריבונות הישראלית על כל האזורים שנכבשו במלחמת ששת הימים, מבלי להעניק זכויות אזרח מלאות לתושביהם הפלסטינים.<sup>54</sup>

## 5. 'ולא ירימו ראש בישראל' עמדתו של הרב אלישע אבינר

מאמרו של הרב אלישע אבינר,<sup>55</sup> 'מעמד הישמעאלים במדינת ישראל לפי ההלכה',<sup>56</sup> מסמן תפנית בשיח ההלכתי ביחס למעמדם של לא־יהודים במדינת ישראל. כותרת המאמר עצמה מבטאת את מגמתו – המחבר מבקש לדון במעמדם של המוסלמים בישראל; זהו לפי דעתו מוקד העניין. בעוד פוסקי דור המדינה עסקו במעמדם של לא־יהודים תוך הבחנה בין בני הדתות השונות, לרב אבינר ברור שהשאלה המרכזית אינה דתית אלא לאומית. המאמר פותח בבירור מעמדם ההלכתי של בני דת האסלאם – הישמעאלים. המוסלמים אינם עובדי עבודה זרה,<sup>57</sup> אך אין להם מעמד של גר תושב מפני שלדעת הרמב"ם אין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג. כידוע, בפולמוס היתר המכירה בשמיטה קבע הרב קוק שניתן לסמוך על דעת הראב"ד בעניין זה ולהתייחס אל הישמעאלים כגרים תושבים.<sup>58</sup> לדעתו של הרב אבינר, הרב קוק 'לא מזכיר שיטה זו אלא אך ורק בתור סניף לענין היתר מכירת קרקעות בשנת השמיטה',

54 ראו על כך במצע מפלגת 'האיחוד הלאומי', ובתכנית 'היוזמה הישראלית' של הרב בני אלון. חלק מן המאמרים של פוסקי ההלכה בני דור המדינה נכתבו ופורסמו לאחר מלחמת ששת הימים, ולמרות זאת הם משמרים אותו קו עקרוני המצדיק, מסיבות שונות, את השוויון האזרחי של הנכרים בישראל.

55 יליד 1954, מכהן כראש הכולל בישיבת ההסדר ברכת משה במעלה אדומים, ורב קהילה שם.

56 אבינר, מעמד הישמעאלים.

57 בהערת אגב סרקסטית מוסיף הרב אבינר בסוגרים את המשפט הבא: 'מעבר לזה, צריך בירור מעמיק, האם הישמעאלים אכן מקיימים את ז' המצוות במלואן' (שם, עמ' 344). הכוונה היא ככל הנראה לרמז לכך שהמוסלמים עוברים על מצוות 'לא תרצח'.

58 משפט כהן, סימן סא. שם קבע הרב קוק כי 'אומה שלמה שהיא מתנהגת בנימוסין כאלה יהיו חשובין לענין זה כגר תושב'.

אך אין בכך קביעה עקרונית ביחס למעמדם ההלכתי של המוסלמים.<sup>59</sup> לסיכום הוא קובע כי 'לרוב הדעות, הערבים בני דת האסלאם, למרות שאינם עובדי עבודה זרה, אינם בגדר גרים־תושבים. לפיכך המצווה המחייבת את החייאתו של גר התושב, כלומר הושטת עזרה והענקת סעד סוציאלי ורפואי, אינה מוטלת עלינו ביחס אל ערביי ארץ ישראל'.<sup>60</sup> השלב הבא במאמר הוא דיון באיסור 'לא ישבו בארצך', כלומר בשאלה האם נכרי שאינו גר תושב אך גם אינו עובד עבודה זרה יכול לגור בארץ ישראל. כפי שראינו לעיל, שאלה זו תלויה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ובמחלוקת פרשני הרמב"ם ביחס לשיטתו. גם בעניין זה סמך הרב קוק על הדעה המקלה, אך הרב אבינר מדגיש שהיתר זה נאמר רק 'בשעת הדחק', וכן הדבר ביחס לאיסור 'לא תחנם'. עד לשלב זה במאמר אין כל חריגה מדפוס השיח ההלכתי ביחס למעמדם של נכרים בארץ ישראל, כפי שראינו במאמרי הפוסקים בני דור המדינה. אולם בסעיף ט של מאמר, הרב אבינר עובר לדיון הלכתי בנושא שטרם נידון:

לאחר שבחנו מזוויות שונות את זכויות הפרט של הישמעאלים היושבים בא"י – זכות הישיבה בארץ, רכישת אדמות, זכות לקבלת סעד סוציאלי וכדו' – שומה עלינו לבחון את הזכויות הלאומיות־האזרחיות של הישמעאלים בארץ. דיון זה מתבקש במיוחד לאור העובדה שהערבים מהווים מיעוט אתני מגובש, אשר חלקו טוען לזהות לאומית מיוחדת, ומיעוטו אפילו עוין את השלטון של עם ישראל על הארץ.<sup>61</sup>

למה מתכוון הרב אבינר במילים 'הזכויות הלאומיות־האזרחיות'? המשך הדיון יבהיר את העניין. הרב אבינר מצטט את דברי הרמב"ם בהלכות

59 אבינר, מעמד הישמעאלים, עמ' 346. שם בהערה 15 הוא מוסיף שלאור זאת הישענותו של הרב הרצוג על דברי הרב קוק בעניין זה היא בעייתית.

60 שם, עמ' 346. העורך איתמר ורהפטיג (שם, הערה 16) מוסיף הערה לדברי הרב אבינר: 'אמנם עדיין יש לדון מצד "דרכי שלום" שנוהג אף כלפי עובדי עבודה זרה'. בסוף המאמר התפרסמה התכתבות בין מחבר המאמר לעורך. השוו את עמדותיהם של הרב אבינר והרב איתמר ורהפטיג לעמדתו של הרב חיים דוד הלוי שצוטטה לעיל בסעיף 3.

61 שם, עמ' 354.



מלכים פרק ו, הדורש מלבד קבלת שבע מצוות בני נח גם קבלת המס והעבדות,<sup>62</sup> ומפרשם:

מהי עבדות? 'שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל'. הכוונה, כניעה מלאה. 'שיהיו כבושים תחת ידינו' – כלומר, כניעה לאומית, ולא עבדות רגילה. 'ולא יתמנו לשום דבר שבעולם', כלומר שלילת הזכות להתמנות לתפקידים שלטוניים או מנהליים בכירים בתחום המדינה. מהו המס? 'שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם ובממונם'. הטלת מיסים כספיים וחובת גיוס לשירות המדינה.<sup>63</sup>

הרב אבינר מפרש את הכניעה והעבדות במישור הלאומי ולא במישור האישי. זו 'כניעה לאומית' ולא 'עבדות רגילה'. 'ישום הדבר בימנו כרוך לדברי הרב אלישע אבינר בארבעה תנאים:

א. קבלת שלטון ישראל, כניעה מלאה, כלומר השלמה עם הריבונות הישראלית על כל חבלי ארץ ישראל.

ב. השתתפות מלאה במעמסת המיסוי במדינה.

ג. חובת גיוס לשירות המדינה, הן בתחום הביטחון הן בתחום הכלכלה והחברה.

ד. שלילת הזכות למינויים ראשיים במערכת השלטון וההנהגה הציבורית.<sup>64</sup> הרב אבינר מדגיש: 'אין די במה שהם ממלאים בפועל אחר החובות השונות מחמת שידינו תקיפה עליהם, אלא נדרשת השלמה מלאה איתן'.<sup>65</sup> מדובר אפוא בתודעתם של הנכרים ולא רק בהתנהגותם.<sup>66</sup> לתפיסתו, מי שאינו מקבל תנאים אלה אינו יכול לגור בתחומי מדינת ישראל.

62 לנוסח המלא של דברי הרמב"ם ראו לעיל, הערה 2.

63 אבינר, מעמד הישמעאלים, עמ' 356.

64 שם, עמ' 357.

65 שם, שם.

66 הרב אמנון שוגרמן, ראש ישיבת הגולן ובן דורו של הרב אלישע אבינר, מתייחס אף הוא לדברי הרמב"ם בעניין מס ועבדות וכותב כך: 'שאלני תלמיד חכם אחד, הרי הבעיה ביחס לציבור הערבי אינה רק ביחס לקבלתם מדין גר תושב שהרי ישנם שני תנאים להשאתם בינינו כמבואר ברמב"ם [...] יהיו למס, ועבדוך. ולכאורה הם אינם שפלים כלפינו. השיבותי על שאלה זו כי שני התנאים – תשלום מיסים ועבדות מתקיימים [...] ומה שהם אינם מסכימים עם שלטוננו מרצונם ויש להם שאיפות פוליטיות אחרות אין בזה לסתור את העובדה שבפועל הם נשלטים תחתנו וזקוקים לאישור רשויות המדינה לפעולות רבות בתחום האישי והציבורי [...] לא מצאנו בשום מקום בפוסקים שישנו תנאי שחובה עליהם לאהוב אותנו ולרצות את שלטוננו

בעוד שלושת התנאים הראשונים אינם יוצרים אפליה בין יהודים לשאינם יהודים, הרי התנאי הרביעי, השולל את הזכות האזרחית לקבלת תפקידים במערכת השלטון, הוא תנאי מפלה מיסודו. יש להזכיר, הרבנים הרצוג וישראל דנו בשאלה זו והכריעו שאין בעיה הלכתית בבחירת נכרי לתפקידי שררה בישראל. הרב אבינר חולק על עמדתם. הוא מבחין בין איסור 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', המהווה את המקור לדעת הרמב"ם בהלכות מלכים פרק א והכולל גם גר צדק שאסור למנותו לכל שררה, לבין תנאי העבדות והכניעה שנידונו בפרק ו שם. לדעתו, הראשון עוסק במישור האיסורי ואינו חל כשישראל קיבלו עליהם איש נכרי או בבחירות לתפקיד המוגבל בזמן, כפי שטענו הרב הרצוג והרב ישראל. השני קשור לזכויות לאומיות:

קיבוץ לאומי נכרי שיושב בארצנו אינו זכאי לזכויות אזרחיות מלאות [...] הגבלה זו נכנסת תחת הכותרת 'עבדות', כלומר כניעה. [...] ההגבלות באות להבטיח שהשלטון יהיה מסור אך ורק בידי עם ישראל. [...] ההגבלות של מס ועבדות שוללות היווצרות שוויון בין ישראל לנכרי בכל הנוגע לתפקידים לאומיים, וממילא יוצרות הפלייה מכוונת ביניהם (כמובן אך ורק ביחס לזכויות הלאומיות). לפיכך הגבלות אלו נכנסות תחת השם 'עבדות' וגר צדק אינו כלול בהן. הגבלות אלו מתיחסות בעיקרן על הקיבוץ האתני, ובשל כך גם על פרטיו המייצגים.<sup>67</sup>

כמקור לעמדה זו, הרב אבינר מביא מדבריו של מורו ורבו הרב צבי יהודה קוק בהשגותיו לספרו של הרב שמעון פדרבוש 'משפט המלוכה בישראל'. הרב פדרבוש סבר כי ניתן למנות נכרי כנשיא בישראל מפני

דיינו שהם משלימים אף בעל כרחם עם שלטוננו' (שוגרמן, היחס למיעוטים, עמ' 265). זוהי עמדה שונה שאינה דורשת כניעה תודעתית אלא קיום בפועל של תנאי האזרחות. מאמרו של שוגרמן קורא למתן את העמדות הקיצוניות ביחס לערבים. בראשית המאמר הוא כותב שבעניין זה נכנסו 'דעות משובשות בקרב תלמידינו [...] עתה נשמעים קולות, אמנם בקצה המחנה הדתי, אך הם מוחדרים באופן שיטתי על ידי גורמים מסוימים המשתמשים בכל כמה ציבורית בכדי להתסיס ולהגביר את העוינות בין הציבור היהודי לציבור הערבי, מתוך מחשבה מוטעית שדרך זו תוביל לפתרון חד של מסכת היחסים בינינו לבין ציבור זה הנמצא בארץ' (שם, עמ' 263). הכוונה כנראה לחוגי הרב כהנא וכתביו שמטרתם המוצהרת היא גירושם של ערביי ישראל. דוגמה לעמדה כזו ראו אריאל, גוי אחד בארץ.



שבחירתו מוגבלת לתקופה מסוימת ואינה עוברת בירושה.<sup>68</sup> הרב צבי יהודה קוק כתב על כך: 'המצווה היא מינוי מלך בישראל – והיא מתוך אותו שבט חלק האומה המיוחד ומיועד לכך, והיא מצוות הציבור, וסדור הצבוריות הוא מקרב אחיך, וכל הצטרפות אחרים היא מבחינה יחידית ולא ציבורית'.<sup>69</sup> זוהי עמדה המבחינה בין היות הנכרי הדר בארץ ישראל אדם פרטי הזכאי לזכויות אדם לבין היותו אדם פוליטי הדורש גם זכויות אזרח, הבאות לידי ביטוי במינוי נציגיו לתפקידי שלטון. זכות זו, לדעת הרב צבי יהודה קוק ותלמידיו, אינה ניתנת אלא ליהודים.<sup>70</sup> בסיכום המאמר כותב הרב אבינר:

מצאנו שיטות רבות בראשונים ובאחרונים המקלות ביחס לזכויות הפרט של הנכרי – המוסלמי – היושב בארץ. כנגד זה, אין לנכרי (אפילו לגר-תושב) שום זכות במישור הלאומי. הבחנה זו חשובה מאוד, מפני שהיא מציגה עמדה מוסרית מוצקה, האוסרת פגיעה בזכויות הפרטיות של המוסלמי היושב בארץ, אם כי היא שוללת ממנו זכויות לאומיות, השייכות באופן בלעדי לבעלים האמתיים של הארץ: עם ישראל.<sup>71</sup>

בסוף המאמר מופיעה הערת עורך ארוכה שכותרתה 'בשולי הדברים:

68 פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, עמ' 64.

69 שם, עמ' 237. דברי הרצ"י קוק מצוטטים גם אצל הרב שלמה אבינר כאשר הוא דן בקצרה במינוי לא-יהודים לתפקידים ציבוריים ואוסר זאת (שאלת שלמה, חלק ו, סימן קצט); וכן במאמר כללי יותר שבו הוא מבחין בין זכויות פרטיות לזכויות לאומיות של הערבים: 'יש להבחין בין זכויות פרטיות לבין זכויות לאומיות. ערבי שיש לו בעלות על בית, אינך רשאי, מבחינה מוסרית, לנשלו מביתו, כי זה רכוש הפרטי ואסור לגנוב גם מגויים. רבנו הרב צבי יהודה התבטא פעם: אין לנו עסק עם אחמר ומוסטפה, עלינו לדון רק מהאספקט הלאומי – הארץ הזו היא שלנו, ועל כך אין אפשרות לפשרה' (שאלת שלמה, חלק ד, סימן נה). גם הרב זלמן מלמד, ראש ישיבת בית אל, בהרצאה שנתן בכנס רמלה של תנועת קוממיות, בתמוז תשס"ח, אמר: 'המטרה האידאולוגית של עם ישראל היא שארץ-ישראל כולה [...] תהיה ביד עם ישראל [...] ובארץ-ישראל לא ימצא עם אחר. נוכרים יחידים שקיבלו עליהם שבע מצוות בני נוח על פי בית-דין יוכלו לגור בארץ-ישראל כיחידים, בתנאי שהם מכירים בכך שהמדינה היא מדינת היהודים [...]'. (הדברים פורסמו בחוברת 'כנס רמלה', עמ' 5-6).

70 הרב אבינר מוכן להפקיד בידי נכרים את האחריות לבני עדתם, ולכן 'אין לשלול מינוי נכרים לתפקידים עירוניים באיזורים מאוכלסים על ידי נכרים (מועצות ערביות)' (אבינר, מעמד הישמעאלים, עמ' 360).

71 שם, עמ' 360.

הגדרה הלכתית של מצבנו'. העורך – הרב איתמר ורהפטיג,<sup>72</sup> מתייחס לדבריו של הרב אבינר על מעמדם האזרחי של ערביי ישראל. לדעתו של ורהפטיג, דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ו, בדבר קבלת המס והעבדות על ידי הנכרים, מתייחסים למצב של מלחמה: 'וכחלק מהנצחון במלחמה יש להכתיב לאויב תנאי כניעה – מס, עבדות וקבלת ז' מצוות. אך כאשר יושב נכרי בודד או אף קבוצת נכרים שאינם עובדי עבודה זרה בארץ, שלא בתנאי מלחמה, אין עליהם אותן הגבלות של מס ועבדות'.<sup>73</sup> כמו כן, העורך טוען כי שאלת מעמדם של הנכרים בימינו תלויה גם בשאלה האם 'ידינו תקיפה עליהם' או שמא יש לנהוג ב'דרכי שלום'. כוונתו כנראה היא שבמצב המדיני הבינלאומי שבו נתונה ישראל אין אפשרות להפלות בין יהודים לשאינם יהודים.

הרב אלישע אבינר השיב כי הוא אינו מקבל את ההבחנה בין כניעה במצב מלחמה למצב אחר:

כל מדינה מודרנית מתוקנת אינה מחלקת ללא הגבלה, אשרות כניסה לזרים, ואינה מעניקה תעודת אזרח לכל מאן דבעי, מתוך רצון לשמור על האופי התרבותי והאתני של המדינה. מה שמקובל אצל כל עם ולשון, עלה בתורה לדרגת הנחייה אלוקית מוחלטת לשם שמירת הצביון של עם ישראל, עם קדוש.<sup>74</sup>

כלומר, שמירת אופיו התרבותי והאתני של עם ישראל מותנית באימתן אזרחות ללא־יהודים. זוהי הנחייה דתית מחייבת, לדעתו של הרב אבינר, ומשום כך אין להבחין בין נכרי בעל שאיפות לאומיות בדלניות למי שאינו כזה, וכן אין להבחין בין נכרי המהגר למדינה למי שאבותיו חיו כאן עוד לפני הקמת המדינה.

על הטענה בדבר הפעלת השיקול של 'דרכי שלום' במצב של 'אין ידינו תקיפה', הרב אבינר כותב:

לית מאן דפליג [אין מי שחולק] שיש להתחשב בשיקולים של 'דרכי שלום' ו'איבה', אולם הם מציינים אילוצים שונים. חייבים אנו להפריד

72 בנו של זרח ורהפטיג שהוזכר לעיל. איתמר ורהפטיג ערך גם את ספרו של הרב הרצוג 'תחוקה לישראל על פי התורה' בו דנתי בסעיף הראשון של פרק זה.

73 שם, שם.

74 שם, עמ' 362.



הפרדה מוחלטת בין הנהגה של לכתחילה אליה עלינו לשאוף לבין הנהגה של דיעבד. מחוייבים אנו להתחשב באילוצים שונים אבל יחד עם זה שומה עלינו להדגיש מה הם העקרונות היסודיים על פיהם אנו רוצים לבנות את החברה, כדי שהם לא יטושטשו או ישחקו. זוהי המטרה לשמה נכתב המאמר.<sup>75</sup>

הבה נשווה דברים אלה לדבריו של הרב הרצוג שצוטטו לעיל. מעבר לטענה העקרונית כי ניתן לאפשר לנכרים שאינם עובדי עבודה זרה לשבת בארץ ישראל, הרב הרצוג מוסיף את השיקולים הפוליטיים הבינלאומיים. בדבריו הוא מבטא רגישות גבוהה מאוד לשאלת הדימוי של ישראל בעיני העולם. כך גם הרב ישראלי המבסס את עיקר טיעונו על השיקול הפוליטי של 'אין ידינו תקיפה'. לעומת זאת, הרב אבינר מבטא ביטחון עצמי לאומי טיפוסי לבני הדור שלאחר מלחמת ששת הימים, ורואה לנכון שלא להביא במאמרו כל שיקול פוליטי כ'דרכי שלום' וכדומה. הערת העורך היא זו המחזירה את סוג השיקולים הזה לשדה השיח ההלכתי.

## 6. 'יש למנוע [...] כל צל של מעמד אוטונומי ומינהל עצמי לנכרים בישראל' – עמדתו של הרב ישראל רוזן

מאמרו של הרב ישראל רוזן<sup>76</sup> מבקש לבחון מנקודת מבט הלכתית את רעיון מתן האוטונומיה לפלסטינים, המהווה חלק מהסכמי קמפ דייוויד שנחתמו בין ישראל למצרים ב-1978. המאמר נפתח בקביעה כי המוסלמים בישראל נחשבים כגרי תושב 'דה פאקטו', וזאת לאור קביעותיהם של הרב הרצוג והרב ישראלי שניתן לאפשר לנכרים שאינם עובדי עבודה זרה לשבת בארץ ישראל. ואולם, הרב רוזן טוען כי ההלכה התייחסה לא רק לעצם ישיבתם בארץ אלא גם להיבטים נוספים.

הרב רוזן מצטט את דבריו של הרמב"ם בהלכות עבודת זרה י, ג: 'אין מוכרין להם בתים ושרדות בארץ ישראל [...] ומשכירין להם בתים בארץ ישראל ובלבד שלא יעשו שכונה ואין שכונה פחות משלשה'. מכאן מסיק הרב רוזן שיש לדאוג לכך שהנכרים בארץ ישראל לא יתקיימו כקבוצה (שכונה) אלא כבודדים בלבד. אמנם, בהלכה זו מדובר בעכו"ם ולא בגר

75 שם, שם.

76 הרב ישראל רוזן, יליד 1941, מייסד ועומד בראש מכון 'צומת' לענייני הלכה וטכנולוגיה, המוציא לאור את כתב העת 'תחומין'.

תושב, אך לדעתו הדברים נכונים גם לגבי גר תושב: 'אם בעכו"ם אנו מעדיפים שישכנו בתוכנו [...] ובלבד שלא יתארגנו ב"שכונה" – על אחת כמה וכמה בגרי תושב שאין לנו לחשוש פן יחטיאו אותנו בעבודה זרה'.<sup>77</sup> הרב רוזן מצטט פרשנים הסוברים שהלכה זו תקפה אף בחוץ לארץ, וזאת משום שהנכרים חשודים בשפיכות דמים ויכולים להזיק לישראל כאשר הם מגובשים כקבוצה.<sup>78</sup>

הרב רוזן סבור שהמקור לדינו של הרמב"ם 'שלא יעשו שכונה' הוא בדרשת הספרי על הפסוקים: 'לא תסגיר עבד אל אדניו אשר ינצל אליך מעם אדניו עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו' (דברים כג, טז-יז). על פסוקים אלה הספרי אומר:

"לא תסגיר עבד אל אדניו", מיכן אמרו המוכר עבדו לגוים או לחוצה לארץ יצא בן חורים. "אשר ינצל אליך מעם אדוניו", לרבות גר תושב. "עמך ישב", ולא בעיר עצמו. "בקרבך", ולא בספר. "במקום אשר יבחר", במקום שפרנסתו יוצאה. "באחד שעריך", בשעריך ולא בירושלם כשהוא אומר באחד שעריך שלא יהא גולה מעיר לעיר. "בטוב לו", מנוה הרע לנוה היפה. "לא תוננו", זו הונית דברים (ספרי, דברים רנט).

את הדרשה 'עמך ישב' – ולא בעיר עצמו' מבין הרב רוזן כטוענת שאסור לנכרים, אפילו במעמד גר תושב, לשבת בעיר משל עצמם אלא בקרב האוכלוסייה היהודית.<sup>79</sup> 'הדברים אמורים בארץ ישראל ולדורות, ולא דוקא מפני קדושת הארץ אלא מטעמי בטחון. כל התארגנות עירונית עצמאית סופה שתצמיח עצמאות נכרית על אדמת ישראל'.<sup>80</sup> את הדרשה: 'בקרבך ולא בספר', ובגרסה אחרת: 'ולא בכפר', הרב רוזן מפרש כך:

אין לאפשר להם ישיבה על הגבולות כדי שלא יתחברו עם האומות שמעבר לגבולותינו. ובמלים מודרניות יותר: אל לנו ליצור גרעינים

77 רוזן, נכרים במדינה, עמ' 260.

78 ראו שיטת הקדמונים, עבודה זרה כא ע"ב, בשם הנימוקי יוסף; ופירוש הטורי זהב, לשולחן ערוך, יורה דעה, קנא, סעיף קטן ז.

79 זהו, לדעתו, המקור לדברי הרמב"ם שצוטטו לעיל: 'ובלבד שלא יעשו שכונה'. כך גם פירש ר' שלמה חלמא בפירושו 'מרכבת המשנה' לרמב"ם, איסורי ביאה יד, ח.

80 רוזן, נכרים במדינה, עמ' 264.



לישות עצמאית שתוכל ליצור קשרים פדרטיביים מעבר לגבולות. אם נקבל את גירסת הספרי 'ולא בכפר' [...] שמבכרים אנו ישוב נכרי עירוני, למרות היותו בדרך כלל אלמנט מתסיס ופרובלמטי, על פני 'פלחים כפריים' שקטים ושלוים אך מושרשים היטב באדמתם ואחיזתם אחיזת קבע היא.<sup>81</sup>

על הדרשה 'בשעריך ולא בירושלים' כותב הרב רוזן שהכוונה לירושלים שבין החומות: 'ואכן, אלמלי יד ישראל תקיפה יד תורתנו היתה מנהיגה את העם היושב בציון, היינו שואפים לחילופי אוכלוסין בין ירושלים המזרחית והמערבית, לקיים מה שנאמר (ישעיהו נב) "לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא"'.<sup>82</sup> המשך הדרשה 'באחד שעריך' – שלא יהא גולה מעיר לעיר' מלמד, לדעת הרב רוזן, כי יש להגביל את תנועתו החופשית של הנכרי מעיר לעיר. הסיבה לכך: 'מן הסתם אף זה מטעמי בטחון על מנת למנוע התארגנות יתר של נכרים ויצירת תאים לעצמאות פנימית כלשהי, קרי אוטונומיה על כל גווניה וצורותיה'.<sup>83</sup> ואולם, לאור הדרשה הבאה: 'בטוב לו – מנוה הרע לנוה היפה', הרב רוזן לומד שמותר לנכרי לשפר את תנאי חייו ואף להעתיק את מקום מגוריו. ולבסוף על: 'לא תוננו – זו הונית דברים', הוא אומר: 'התגרות או השפלה [של הנכרי] – אסורה מן התורה. מצווים אנו להתהלך עם הנכרים בדרכי שלום, אפילו אינם גרי תושב'.<sup>84</sup>

מסקנת המאמר של הרב רוזן היא:

שאינן לדבר על מוסדות מינהל עצמאי לנכרים לניהול עניני 'החיים האזרחיים'. דומה כי המגמה התורנית היא שאנו, הישראלים, נדאג לכל צרכיהם במלא יכולתנו [...] החשש מפני התפתחויות בטחוניות ומדיניות שליליות הוא כה חמור עד שמעדיפים אנו את הברירה החילופית הקשה: המצאות נכרים בתוכנו ממש, בישובינו, בערינו, במפעלינו, ובמוסדותינו, ובלבד שלא נפתח פתח להתארגנות אוטונומית כלשהי.<sup>85</sup>

81 שם, שם.

82 שם, שם.

83 שם, עמ' 265.

84 שם, שם.

85 שם, עמ' 266.

הרב רוזן נטל מדרש הלכה שמגמתו העיקרית היא להיטיב עם העבד והגר והפך אותו לשורה של הגבלות. דרשת הספרי באה ללמדנו כי יש לדאוג לכך שאותו עבד או גר ימצאו את פרנסתם בצורה מכובדת, ושהאחריות לכך מוטלת על בעל הכוח והריבונות. הרב רוזן רואה במדרש זה הנחיה כיצד לשלוט בזר ולמנוע ממנו עצמאות וחירות, מפני שהזר, הנכרי, הגר, הוא אויב פוטנציאלי של ישראל.

בסיום המאמר נדמה שהרב רוזן חש בעצמו בבעייתיות שבפרשנות שהוא מציג:

יודע אני כי ניתן לדון במקורות שצוטטו לכאן ולכאן. ניתן לפרש פרט זה או אחר בנימה שונה ולערער על הצעותי הנ"ל. ברם, דומה עלי כי הרוח הכללית הנושבת ממקורותינו היא שיש למנוע, ולו במחיר חברתי ורוחני כבד, כל צל של מעמד אוטונומי ומינהל עצמאי לנכרים בארץ ישראל.<sup>86</sup>

## 7. סיכום: שינוי המגמה בציונות הדתית בדור שלאחר מלחמת ששת הימים

בפרק זה נבחנו עמדות הלכתיות של שני דורות של רבנים המזוהים עם הציונות הדתית ביחס למעמדם של לא־יהודים במדינת ישראל. אפשר להצביע על הבדל משמעותי בפסיקה בין שני הדורות. הדור הראשון, דור הקמת המדינה, נקט עמדה חיובית ביחס למדינת ישראל כמדינה דמוקרטית וחיפש את הדרך ליישב בין זו לבין ההלכה. רבני דור זה עסקו במעמדם של הנכרים בישראל כקבוצה דתית ודנו במעמדה ההלכתי של אמונתם הדתית של המוסלמים והנוצרים. מסקנתם הייתה שניתן לגשר בין ההלכה ובין עקרונות המדינה הדמוקרטית המודרנית. לעומתו, הדור השני של הרבנים עסק במעמדם ההלכתי של הנכרים וליתר דיוק הערבים כמיעוט לאומי המהווה, לטענתם, איום על הלאומיות היהודית. דור זה של רבנים ביטא עמדה ביקורתית ביחס למדינה. ביקורת זו מתמקדת ביחסה הדמוקרטי העקרוני של המדינה לאזרחיה שאינם יהודים ולתכניותיה ביחס לפלסטינים. לדעת רבני הדור השני, המדיניות הישראלית אינה תואמת את ההלכה.



השינוי בשיח ההלכתי כרוך בתמורות המדיניות והפוליטיות שהתרחשו בישראל בעקבות מלחמת ששת הימים. מלחמה זו שינתה את המצב הדמוגרפי הישראלי. ישראל שלאחר 1967 שולטת באוכלוסיה ערבית גדולה מאוד המשוללת זכויות אזרח. מצב זה, המתמשך שנים רבות, אינו קביל מבחינה דמוקרטית. ואולם, מתן אזרחות ישראלית לכל האוכלוסייה הכבושה אינו תואם את הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית. מתח זה, כמו גם גורמים מדיניים אחרים, מוביל את מדינת ישראל, החל מהסכמי קמפ דייוויד, דרך הסכם אוסלו, תכנית ההתנתקות והלאה, לקראת נסיגה מן השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים והקמתה של מדינה פלסטינית ריבונית. המתנגדים למהלך זה – והם רוב רובה של הציונות הדתית וכל המנהיגות הרבנית הדתית לאומית – נדרשים להצדקת מצב הכיבוש הנוכחי מבחינה דתית. עמדתם של רבני הדור השני מבטאים בצורה ברורה את העמדה הזו, ולטענתם, מבחינה הלכתית יש לשלול את זכויות האזרח של הפלסטינים. רק כך תובטח השליטה היהודית על השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים.

הרבנים בני דור המדינה לא נזקקו להתמודדות מסוג זה. לנגד עיניהם עמדו נכרים שכבר יש להם זכויות אזרח על פי חוק. רבנים אלה לא חשו שיש התנגשות בין תפיסתם הדתית לבין ההנהגה האזרחית של מדינת ישראל, להפך, הם הזדהו אתה באופן מלא. האידאולוגיה הציונית והתפיסה הדתית לאומית עלו בקנה אחד. לפיכך, הרבנים בני דור המדינה חיפשו את הדרך לגשר על הפערים האפשריים בין עקרונות המדינה לבין ההלכה. כפי שכתב הרב ישראלי, 'מאמינים אנו באמונה שלמה שכל מה שהתרחש לעינינו בארץ הזאת לא במקרה התרחש, ואף לא בכדי, כי המדינה אשר קמה ותהי למציאות לעינינו ממנה פינה וממנה יתר לגאולה השלמה'.<sup>87</sup> הדור השני של הרבנים עומד בפני מדינה הפועלת (החל מהסכמי קמפ דייוויד) בניגוד לתפיסה הציונית דתית, הרואה בכיבוש והתנחלות בארץ ישראל מצווה דתית מרכזית הגוברת על ערכים דמוקרטים מערביים כשוויון אזרחי ללא הבדל גזע ודת. משום כך הם מבטאים עמדה ביקורתית ביחס למדיניות הממשלה ומנגד הם מבקשים לעגן את תפיסתם האידאולוגית-פוליטית במקורות ההלכה.

87 ישראלי, עם הקובץ, עמ' ו.

חלק שלישי

**השבת בעולם המודרני**





אחד המאפיינים של העת המודרנית הוא ההתפתחות הטכנולוגית המואצת שהשפיעה על כל תחומי החיים. השינויים בעולם הערכים ובנורמות החברתיות, שחלק מהם נידונו בספר זה, קשורים גם להתפתחות הטכנולוגית. התקשורת והתחבורה המודרניים אפשרו לבני אדם, שעד כה חיו במרחבים מוגבלים, לחוות חוויות חדשות ולפגוש אנשים ודעות שהשפיעו על חייהם. מטרתו של חלק זה של הספר היא לבדוק את ההשפעה של הטכנולוגיה המודרנית על אחת מאבני היסוד של אורח החיים היהודי – הלא היא השבת.

השיקולים המניעים את פוסקי ההלכה בעוסקם בהלכות שבת בנושאים הקשורים לטכנולוגיה המודרנית רבים וסבוכים. המתח העיקרי המאפיין את הפסיקה מתקיים בין הדאגה לאופייה של השבת לבין הפרשנות של ההגדרות ההלכתיות הפורמליות של איסורי השבת. אך בעוד העיסוק בהגדרות הפורמליות הוא שדה פעולה מוכר וידוע, הרי הדיון על אופייה של השבת דורש מאמץ פרשני מיוחד. בנוסף, כבכל דיון הלכתי, גם בהלכות שבת מתקיים מתח מתמיד בין הרצון לקיים את דרישות ההלכה לבין הדאגה לצרכיהם ומצוקותיהם של בני אדם. העת החדשה הביאה עמה פתרונות טכנולוגיים לצרכים אנושיים וההימנעות מהם בשבת יוצרת בעיה הדורשת פתרון הלכתי. ולבסוף, כמאפיין ייחודי של המודרנה, נמצא ברקע הדיון ההלכתי האורתודוקסי את הפולמוס עם התנועה הרפורמית ומגמות החילון בעם היהודי. מאבק זה מעצב במידה רבה את התייחסותם של פוסקים לשאלות הלכתיות חדשות. כמו בפסיקה האורתודוקסית, גם בפסיקה הקונסרבטיבית ביחס לאיסורי השבת מתקיים מתח בין פרשנות פורמליסטית של ההלכה לבין רוחה ומטרתה של ההלכה. גם כאן בא לידי ביטוי המתח בין הצרכים השונים של בני האדם שהטכנולוגיה המודרנית



נותנת להם מענה ובין רוחה ומשמעותה של השבת. הפרק השביעי יעסוק במגוון נושאים הקשורים לטכנולוגיה ולשבת בפסיקה האורתודוקסית; הפרק השמיני ידון בפסיקה הקונסרבטיבית בתחום זה. בפרק זה אדון גם באופיו ובייחודיותו של השיח ההלכתי בתנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית ובישראל.

## שיקולים מטה-הלכתיים ביחס לשימוש בחשמל ובמכשור טכנולוגי בשבת

בפרק זה אבקש להדגים קריאה בטקסטים הלכתיים מזווית ראייה אנתרופולוגית תרבותית. ניתוח מדויק של הטקסט ההלכתי יחשוף את תפיסתם של פוסקי ההלכה, כלומר את הדרך שבה הם מבינים את אופייה ותפקידה של השבת, את הפעילות האנושית והטכנולוגית ואת משמעותה ביחס לשמירת השבת. הבנה זו היא המפתח לפסיקה ההלכתית ביחס לשאלות הקשורות בשימוש בטכנולוגיה מודרנית בשבת. מקור השראה מרכזי לניתוח שלי הוא התאוריה שהציע האנתרופולוג הצרפתי קלוד לוי שטראוס, שראה את היחס בין 'טבע' ו'תרבות' כמפתח להבנת מיתוסים.

### 1. מטבע לתרבות

קלוד לוי שטראוס אסף במחקרו הגדול 'מיתולוגיות' מיתוסים רבים הנפוצים בווריאציות שונות בקרב שבטי האינדיאנים שבאזור האמזונס באמריקה הדרומית. המאפיין המרכזי של מיתוסים אלה, לפי לוי שטראוס, הוא הניגוד, או המעבר, בין מצב הטבע למצב התרבות. במצב הטבע הקדום, כך מסופר במיתוסים אלה, 'בני אדם שוכני אדמה – עסקו בצייד, אך לא ידעו דבר על חקלאות. הם אכלו בשר אשר על פי גרסאות אחדות נאכל נא, וכן חומר צמחי רקוב'.<sup>1</sup> המיתוסים מתארים את השינוי, את המעבר למצב התרבות שבו גילה האדם את הבישול, את החקלאות, את התרופות ועוד. יש לשים לב כי בהקשר זה המונח 'תרבות' מתייחס לתרבות חומרית ולא לחיי רוח, אמנות וכדומה. ניתן לטעון אפוא כי אחד המאפיינים החשובים

1 לוי שטראוס, הנא והמבושל, עמ' 186.

של התרבות האנושית הוא התודעה של בני אדם כי בשונה מבעלי החיים המשתמשים על פי רוב בטבע באופן גולמי, בני אדם משתמשים בטבע בתיווכה של תרבות.

מנקודת המבט האנתרופולוגית, המעבר ממצב 'טבע' למצב 'תרבות' אינו תיאור של שינוי היסטורי שהתרחש בתקופה מסוימת,<sup>2</sup> אלא סיפור שחברת בני התרבות מספרת לעצמה. זוהי תודעה של הברלה, של הבחנה, בין הציויליזציה התרבותית – כפי שהיא מוכרת לנו מהחברה שאנו חיים בה – למצב קדם תרבותי שבו בני אדם התנהגו כבעלי חיים הנתונים לדחפיהם היצריים וחיו באופן ישיר ממה שהעניק הטבע. יש לשים לב כי המיתוסים המספרים על המעבר הזה מטבע לתרבות הם עצמם חלק מהתרבות האנושית. הסיפור, הטקס, הפולחן ומערכת החוקים החברתיים הם הפעולות המכוונות באופן מתמיד את התרבות. המושגים 'טבע' ו'תרבות' אינם מייצגים מציאות מסוימת, היסטורית ומובחנת, אלא מדובר בקטבים שמתקיים ביניהם מתח. מיקומם של הקטבים משתנה מחברה לחברה ומדור לדור אך תמיד נשאר מתח בין המאפיינים התרבותיים של החיים לבין אלה הנתפסים כטבעיים.

## 2. השבת: מתרבות לטבע

לוי שטראוס אפיין את התרבות האנושית ככזו המבדילה את עצמה ממצב הטבע. אני מבקש להציע ניתוח הפוך, הרואה את השבת כטקס – ובמובן זה כחלק של התרבות – שבו האדם מבקש לחוות את החזרה, במשך יממה אחת ובאופן יחסי, ממצב התרבות למצב הטבע. השבת היא הניגוד לפעלתנות התרבותית האנושית הפועלת על הטבע החומרי. החזרה לטבע משמעה הפסקת היצירה התרבותית בחומרי הגלם הטבעיים של העולם, אך לא הפסקת השימוש במוצרי התרבות, ולכן, למשל, בשבת מותר לאכול

2 לוי שטראוס כותב כי לא ניתן להשיב במדויק על השאלה 'היכן הטבע נגמר ומתחילה התרבות?' (לוי שטראוס, הצורות היסודיות, עמ' 4). 'שום ניתוח אמפירי אינו יכול להגדיר את נקודת המעבר בין טבע לתרבות או את הדרך בה הם קשורים זה בזה' (שם, עמ' 8). למרות זאת, טוען לוי שטראוס, ניתן לראות את מערכת חוקי השארות ואת האיסור על גילוי עריות בתרבויות השונות כמה שמכוונן את המעבר הבסיסי בין מצב הטבע – שבו לא קיימים חוקים בתחום יחסי השארות, לבין מצב התרבות – שבו הם קיימים (שם, עמ' 24).



אוכל מבושל אך אסור לבשל. החזרה לטבע מוגבלת למאפיין זה של שימוש ישיר במה שיש (כולל מוצרי תרבות) ללא יצירה חדשה.<sup>3</sup>

מבחינה תאולוגית ניתן לפרש זאת כך: היצירתיות מאפיינת את הבורא, והאדם החסר רק מעט מאלוהים צריך לשבות יום אחד בשבוע כדי להראות שהוא חלק מהטבע הנברא ואינו מתחרה בבורא.<sup>4</sup> רעיון זה בא לידי ביטוי בפסוקי המקרא המתארים את יום השבת. בסיפור הבריאה שבתחילת ספר בראשית מתואר היום השביעי של הבריאה כיום שבו שבת האל ממלאכתו: 'ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות' (בראשית ב, א-ג).<sup>5</sup> בעשרת הדברות שבספר שמות מצווים בני ישראל לשבות מעשיית מלאכה ביום השבת 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו' (שמות כ, י). האל מברך ומקדש את יום השבת, יום שבו הוא שבת ממלאכתו, מלאכת הבריאה המסמלת את היצירה

3 בספרות חז"ל ובספרות הרבנית התגבש המושג 'עונג שבת', הכולל הנאות גופניות וחושניות כמזון טעים ואף קיום יחסי מין (ראו למשל משנה תורה לרמב"ם, שבת ל, ז-יד). ניתן לראות זאת כמובן נוסף של חזרה למצב 'טבע' – כל זאת כמובן במסגרת תרבותית. בעניין זה ראו את דבריו של יצחק גילת הטוען כי 'בימים ראשונים היו רווחות בישראל שתי תפיסות יסוד בדבר מהותה של השבת. האחת ראתה ביום השבת יום שכולו קודש לה' [...] דרך זו היתה מלווה במיעוט עינוגים ואכילה, בחיי פרישות ואף בתעניות. התפיסה השנייה ראתה את ייחודו של יום השבת בעונג, בשמחה ובמנוחה' (גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 117). תפיסה זו תואמת את מגמת החזרה לטבע וההתמסרות לרצון הטבעי לעונג.

4 הבנת מהותה של השבת ברוח זו ניתן למצוא בדבריו של ר' שמשון רפאל הירש בספרו 'חורב'. הירש מדגיש שהפעולות האסורות בשבת הן רק אלה שהן 'מלאכת מחשבת' ומהוות תיקון, שהרי 'כל המקלקלין פטורין' (חורב, עמ' 67-73). זוהי גם דרכו של אברהם יהושע השל בספרו 'השבת'. ראו גם את דבריו של אריך פרום: "'עבודה" היא התערבות, בונה או הרסנית, שמתערב האדם בעולם הגשמי. "מנוחה" היא מצב של שלום בין האדם לטבע. על האדם להימנע מלגעת בטבע, לא לשנותו בכל דרך שהיא, בין בבניין בין בהרס. אפילו השינוי הקטן ביותר שמבצע האדם במהלך הטבע פירושו חילול המנוחה. השבת היא יום של הארמוניה שלימה בין האדם לטבע. [...] לאור הגדרה כללית זו ניתן להבין את מנהגי קדושת השבת' (פרום, והייתם כאלוהים, עמ' 174).

5 השבת מופיעה בסוף תיאור הבריאה הראשון, והיא אכן מתאימה ל'אדם הראשון' במינוחיו של רי"ד סולובייצ'יק במאמרו 'איש האמונה הבודד' (סולובייצ'יק, איש האמונה). אדם זה הוא היוצר המשתלט על הטבע והוא הזקוק לשבת שבה יכיר בעליונותו של הבורא.

האולטימטיבית, יצירת העולם והאדם. כך גם האדם מצווה לקדש את היום השביעי ולא לעשות בו מלאכה. בכך מבטא האדם היוצר את היותו חלק מהבריאה של האל, שגם הוא שבת ביום השביעי. בעשרת הדברות שבספר דברים נוספה ליום השבת משמעות חדשה, הקושרת את השביתה ממלאכה לשעבוד מצרים: 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת' (דברים ה, יד). העבד אינו נח ממלאכתו מפני שהוא משועבד לאדונו. בני ישראל מצווים לתת גם לעבדיהם לנוח ביום השבת כביטוי לעדיפותה של אדנות האל על אדנות האדם. השביתה ממלאכה, מיצירה, אמורה להחזיר את האדם במשך יום אחד בשבוע למצבו כנברא, כמי שהוא חלק מיצורי הטבע, לפיכך ביום זה הוא חדל מליצור ולברוא בעצמו.<sup>6</sup>

### 3. השבת והטכנולוגיה המודרנית

אברהם יהושע השל בספרו 'השבת' כותב כך:

ביום השבת מתממש השחרור מהתרבות הטכנולוגית, אנו נמנעים מלבצע כל פעולה היוצרת או מקנה צורה מחודשת לדברים הנמצאים במימד המרחב. הזכות האלוהית-מלכותית אשר ניתנה לאדם 'לכבוש' את הארץ פוקעת ביום השביעי.<sup>7</sup>

דבריו של השל מבטאים בתמציתיות את אופייה של השבת כפי שהיא משתקפת במצוות ובעיקר באיסורים החלים ביום השבת. השבת היא יום של שחרור מפעילות יצירתית, אשר בעת המודרנית מתבטאת בעיקר בתחום הטכנולוגי. הטכנולוגיה המודרנית הביאה בכנפיה שאלות חדשות ביחס לשבת, ופוסקי ההלכה שוב נדרשו להגדיר את המותר והאסור. אולם במקרים רבים אין במקורות חז"ל ובפסיקה שעד לעת המודרנית התייחסות היכולה לשפוך אור על המציאות החדשה. הלכות שבת עד לעת המודרנית כיסו את פעולות היצירה האנושית המצויה. פעולות כמו זריעה וקצירה,

6 מיתוסים רבים המתארים את המעבר מטבע לתרבות מבטאים את עליונותו של האדם על פני כוחות הטבע או האלים השולטים בו. גם במוכן זה הרעיון שבבסיס השבת הוא הפוך. האדם חוזר ממצב התרבות למצב הטבע כדי לבטא את כפיפותו לאל בורא הטבע.

7 השל, השבת, עמ' 47.



אריגה ועיבוד עורות היו פעולות יומיומיות שהתרחשו במרחב הנראה לעין כול והיו מרכיב מרכזי של התרבות החומרית. המציאות הטכנולוגית שלווה במעבר מן הכפר אל העיר שינתה את מציאות החיים באופן משמעותי. רוב האוכלוסייה אינה מבצעת בעצמה חלק גדול מן המלאכות האסורות בשבת, ואף אינה רואה כיצד הן מתבצעות. המלאכות האסורות אינן חלק מעולם החיים שלנו, שכן בחלקן הן נעשות במקומות מרוחקים מחיינו העירוניים ובחלקן הן נעשות על ידי מכונות במפעלים סגורים. מלבד מלאכות בודדות כבישול, הבערה וכתביבה, לא יזכה האדם המודרני לבצע פעולה האסורה בשבת אפילו בימות החול. ואולם, התרבות החומרית של החברה המודרנית כרוכה בשימוש בטכנולוגיה המודרנית. במצב חדש זה שוב אין די ביישום פורמלי של הקטגוריות הקיימות בל"ט אבות מלאכה ובהשוואת הפעולות הטכנולוגיות המודרניות למלאכות המתוארת בספרות חז"ל, אלא, כפי שנראה, יש צורך בקביעת עקרונות רעיוניים שעל פיהם תיקבע ההלכה.<sup>8</sup>

בפרק זה אבקש לקרוא את הדיונים ההלכתיים הנוגעים לשאלות הכרוכות בשימוש בטכנולוגיה מודרנית בשבת מנקודת המבט הרעיונית, הרואה את השבת כמייצגת את 'הטבע' שבו האדם מתפקד כנברא וכמנוגדת ל'תרבות' בו האדם מתפקד כבורא וכיוצר. בניתוח המשא ומתן ההלכתי ניתן לראות כיצד ההשקפה בדבר אופייה של השבת היא המפתח להבנת הפסיקה. איני מבקש לטעון שהצעת היא הפירוש האפשרי היחיד לפסיקות המובאות כאן. ככלל, פסיקה הלכתית אינה עומדת על רגל אחת, אך נדמה לי שניתן לראות בפירוש המוצע מבט כוללני ומקיף על דרכם של הפוסקים להבין את השבת בעולם המודרני.

8 יעקב כ"ץ בספרו 'גוי של שבת' מציע את המונח 'האינסטינקט הריטואלי', המסביר את ההבחנה האינסטיטיבית שעשו יהודים שומרי שבת באשכנז בימי הביניים בין מלאכות שבת אסורות לבין האיסור להנות ממלאכה שנעשתה על ידי לא-יהודי עבור יהודי: 'האינסטינקט הריטואלי ירתיע את היהודי האמון על שמירת השבת מלעשות דבר הדומה למלאכה – הוא לא יחלוב את פרתו, לא יסיק את תנורו [...] וכל כיוצא בזה. אולם אותו אינסטינקט בעצמו לא התקומם נגד עשיית מלאכות אלו ע"י גוי [...]'. האינסטינקט הריטואלי, הפועל לפי תומו, היה יכול לקבוע נוהג הנפוץ בציבור, אך לא לזכותו באישור פורמלי מטעם ההלכה' (כ"ץ, גוי של שבת, עמ' 176). כלומר, הפוסקים פעלו לפי שיקול הדעת ההלכתי הפורמליסטי ולא קיבלו את 'האינסטינקט הריטואלי'. בפרק זה אני מבקש לטעון שגם החכמים החיים בעת המודרנית נאלצים, בהעדר מקורות משפטיים מתאימים, לפנות לסוג של אינטואיציה הבנויה על הבחנות רעיוניות ולא על מערכת משפטית פורמלית.



#### 4. חשמל בשבת – בין 'תיקון' ל'השתמשות'

סביב השימוש בחשמל בשבת התקיים פולמוס ארוך בין חכמי ההלכה בעת החדשה. חידוש טכנולוגי זה אינו משתלב בקלות בתוך ההגדרות ההלכתיות של איסורי מלאכה בשבת, בעיקר כאשר דנים בשימוש בחשמל שאינו מייצר אור או חום. פוסקי ההלכה שעסקו בשאלה זו ניסו למצוא דמיון להפעלת הכוח החשמלי במלאכות שונות או באיסורים שונים שאינם מלאכות ממש.<sup>9</sup> אני מבקש להתמקד במחלוקת שבין הרב אברהם ישעיהו קרליץ, הוא החזון איש,<sup>10</sup> לבין הרב שלמה זלמן אויערבך,<sup>11</sup> המביאה לידי ביטוי בצורה הבהירה ביותר את השיקולים הרעיוניים המנחים את בעלי ההלכה בנושא זה.<sup>12</sup> הרב אברהם ישעיהו קרליץ פרסם בשנת תש"ח את ספרו על הלכות שבת. שם טען שהפעלת זרם החשמל בשבת אסורה והיא כמלאכת 'בונה', שהיא מאבות המלאכה האסורות בשבת מן התורה:

יש בזה משום תיקון מנא [תיקון כלי] כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר דזה בונה מן התורה, כעושה כלי [...] תיקון צורה להגשם ונעשה על ידי זה שמוש, ודאי חשיב בונה.<sup>13</sup>

כוונת הדברים היא שפעולה ההופכת 'גשם' – חומר גלם, ל'צורה' – כלי שניתן לעשות בו שימוש, נכנסת תחת הקטגוריה של 'בונה', ולפיכך היא אסורה בשבת מדין תורה. כך גם הפעלה של מערכת חשמלית מפיחה חיים בחומר, במערכת החשמלית, ובכך נותנת לחומר 'צורה'. לאחר פרסום ספרו של החזון איש פנה אליו במכתב הרב שלמה זלמן אויערבך ובו הוא מבקר את עמדתו. לפני הדיון ההלכתי כתב הרב אויערבך את הסיפור הבא:

פסק זה של רבנו גרם לי צער כי זה למעלה מעשר שנים שהיה לי

- 
- 9 לסקירת הדעות השונות ראו אנציקלופדיה תלמודית, יח, טורים תרמט-תרנב.
  - 10 הרב אברהם ישעיהו קרליץ (1878-1953) לא כיהן בתפקיד רשמי, אך נחשב למנהיגה של היהדות החרדית בישראל.
  - 11 הרב שלמה זלמן אויערבך (1910-1995) כיהן כרב וראש ישיבת 'קול תורה' בירושלים. הוא נחשב לאחד מגדולי הפוסקים במאה העשרים.
  - 12 לדיון נוסף בעמדת החזון איש והוויכוח שלו עם רש"ז אויערבך ראו בראון, חזון איש, שער רביעי, פרק שביעי.
  - 13 חזון איש, אורח חיים, שבת נ, ט.