

בית ספר הארי רדזינר
למשפטים

אוניברסיטת
רייכמן



**הסדרי הלכה כשומרי סף לאומיים בתורת אחד העם -
הערה למאמרה של גילה שטופלר "יחסי דת ומדינה
והשפעתם על הזהות הלאומית בישראל"**

רון קריטנשטיין

כרך כה, תשפ"ב

הסדרי הלכה כשומרי סף לאומיים בתורת אחד העם – הערה למאמרה של גילה שטופלר על "יחסי דת ומדינה והשפעתם על הזהות הלאומית בישראל"

רון קריטנשטיין*

גילה שטופלר טוענת במאמרה כי המודל שנבחר במדינת ישראל ליחסי דת ומדינה לשם חיזוק הזהות הלאומית היהודית אינו מקיים את תכליתו, ולעיתים אף חותר תחת ייעודו. עוד טוענת שטופלר כי מנהיגים לאומיים חילונים שונים, ובמיוחד בן-גוריון, "האמינו כי בכוא העת, לאחר קום המדינה, ייעלם בהדרגה היסוד הדתי של היהדות, ששימש בתחילה בסיס ליצירתו של היסוד הלאומי של היהדות, ולאומיות יהודית מובהקת תתפוס את מקומו". שטופלר גורסת, ובצדק לטעמי, כי בן-גוריון ומנהיגים לאומיים חילונים אחרים הניחו כי יש צורך בדת רק עד אשר תעלה תורה חדשה שתהיה היא הלאומיות.

אחד העם מחזיק בתפיסה לאומית המכילה את הדת בתוכה בכל מקרה, ולא דווקא בימים ראשונים של מעבר או בתקופה כזו או אחרת או באופן שתלוי במיקום ובתפוצה. אומנם הדת – ההלכה ונגזרותיה – אינה המשתנה המסביר היחיד של העם היהודי אליבא דאחד העם, אלא משתנה מסביר לצד משתנים מסבירים אחרים, אולם היא בלי ספק משתנה מסביר עם מקדם משמעותי. גישתו של אחד העם היא שהדת הייתה מתחילת הדרך ותהיה לתמיד רכיב בלאומיות היהודית. גישתו של אחד העם הינה גישה לאומית חילונית המייחסת משקל נכבד לדת ולביטוייה הנורמטיביים, אשר אמורים לפעול כשומרי סף במסגרת הבניית הזהות הלאומית. ייתכן שיהיו לכך תוצאות שייתפסו כ"דתיות", אולם בעיני אחד העם הן "לאומיות". אין זו גישה צרה המייחסת משקל נמוך לדת בפונקציית הלאומיות או גישה צרה המבקשת להשתמש בדת כפרמטר בלאומיות היהודית עד צמיחתה של לאומיות יהודית חדשה. אחד העם האמין כי שומרי הסף הלאומיים, בחלקם לפחות, יסודם בהלכה.

* פרופסור חבר, בית ספר הארי רדזינר למשפטים, אוניברסיטת רייכמן. אבקש להודות לשיר אברהמס, לד"ר אביב גאון, לענבל דרור, לשחר פרידמן, לפרופ' גילה שטופלר, לד"ר קובי שפירא, לרותם תמיר ולפרופ' אמנון רובינשטיין על הערותיהם למאמר אשר השביחוהו.

ייתכן בהחלט שגישת אחד העם תצטרף לביקורתה של שטופלר על תוצאות המיסוד הדתי, אשר אינן מביאות לידי חיזוק הלאומיות. יתר על כן, ניתן להניח כי הסדר הלכתי אשר פועל מכוח המיסוד הדתי באופן הופכי לשמירת הסף או אפילו רק אינו תורם לשמירת הסף אינו הסדר ראוי לטעמו של אחד העם. אולם ייתכן שחלק מהתוצאה הלא־רצויה ששטופלר מצביעה עליה נובעת ממחלוקת נורמטיבית ביחס למקומה של הדת (הסדרי ההלכה ומחשבתם) בלאומיות (החילונית) של העם היהודי, ואז ייתכן שגישת אחד העם לא תצטרף לביקורתה של שטופלר.

אני סבור כי הגישה האחד־עמית, אף שהיא כופרת מבחינת שומרי המצוות, ואולי דווקא משום שהיא כופרת ומייצגת פן שאינו הלכתי, הינה גישה מעשית יותר לפשרה במסגרת הפוליטית בישראל, ויכולה לסייע בגיבוש פתרון מעשי. תפיסת הדת של אחד העם – כהוגה חילוני, כהוגה ציוני לאומי, כמי ששמירת המצוות אינה נר לרגליו – שונה מהתפיסה הגורסת כי הדת היא הכרח התחלתי וכי סופה להיעלם, או אף מתפיסה המייחסת לדת משקל נמוך ונעדר ביטויים נורמטיביים, וגם בשל כך היא גישה מעשית יותר לפשרה במסגרת הפוליטית בישראל.

מבוא

- פרק א : גישתו הלאומית של אחד העם על קצה המזלג
 פרק ב : "שניים שהיו מהלכין בדרך" – ההסדר האתי בהלכה כעדיף על הסדרים של שיטות אחרות
 פרק ג : ההצדקה ל"הסדרים הדתיים"
 פרק ד : מרחבי הדת וגבולות גזרתה אליבא דאחד העם
 פרק ה : הסדרי הלכה כשומרי סף לאומיים
 במקום סיכום

מבוא

גילה שטופלר טוענת במאמרה כי המודל שנבחר במדינת ישראל ליחסי דת ומדינה לשם חיזוק הזהות הלאומית היהודית אינו מקיים את תכליתו, ולעיתים אף חותר תחת ייעודו. שטופלר מגיעה למסקנה זו על סמך התוצאות שהיא בוחנת במאמרה בנושאים שונים:

"כשלונם של בתי דין דתיים אלה, אשר מונו במיוחד על ידי הממשלה כדי למלא אחר מדיניותה ולסייע לעולים להתגיייר ולהשתלב באומה היהודית, הוא דוגמה מובהקת לאופיו הפרדוקסלי של הניסיון להשתמש בממסד הדתי כשומר סף,

שתוצאתו היא שהשומר בכניסה למועדון (בתי הדין הדתיים) מונע את הכניסה אליו (אל הלאום היהודי) ממי שבעליו (המדינה) חפצים מאוד בכניסתו.¹

ברשימה קצרה זו אבקש להציג אפיון מסוים של תפיסת הדת בתורה הלאומית-החילונית של אחד העם. אבקש לזרוע אור על התפקיד שייחס אחד העם לדת בעולם שאינו מחויב למצוות מכוח אמונה דתית גרידא, וזאת תוך התייחסות תמציתית למקום הדת בלאומיות וכן למרחבי הדת ולגבולות גזרתה. לא אתייחס לתוכן הרעיוני והמהותי הקיים בדת כפרמטר בפונקציית הלאום, אליבא דאחד העם.² מטרתה היא להאיר זווית מסוימת בלבד בגישתו של אחד העם לצורך התכתבות עם מאמרה של שטופלר. הזווית שאני מבקש להאיר היא כי גם מי שדוגל בתפיסה לאומית חילונית יכול עדיין לבקש שהסדרי הלכה ישתקפו בדין הכללי, וזאת מתוך תפקידם כשומרי סף לאומיים.³ ייתכן שחלק מהתוצאות הלא-רצויות ששטופלר מציינת קשורות למחלוקת נורמטיבית ביחס למקומה של הדת בלאומיות של העם היהודי בקרב הגישות הלאומיות החילוניות, וביתר פירוט – בין גישה המייחסת לדת משקל נמוך מאוד עד אפסי במסגרת הלאומיות היהודית, ואשר נעדרת ממילא ביטויים נורמטיביים דתיים, לבין גישה המייחסת לדת משקל משמעותי כשומרת הגבולות הלאומיים, ואשר קיימים בה ממילא ביטויים נורמטיביים לכך. למחלוקת זו יש קשר ברור לפחות לחלק מהתוצאות ששטופלר מציגה כהוכחה לכך שהמודל האמור אינו "עושה את העבודה", קרי, אינו מחזק בהכרח את הזהות הלאומית היהודית.

פרק א: גישתו הלאומית של אחד העם על קצה המזלג

גישתו הלאומית של אחד העם מכוונת לכבלים ולגבולות לאומיים שימנעו את היטמעותו של העם היהודי בחברה הלא-יהודית ואת התכולותם של היהודים. הווי אומר, תפקידם של הרכיבים הלאומיים אצל אחד העם הוא תפקיד של "שומרי סף" (כלשונה של שטופלר).⁵ הדברים מוצאים את ביטויים בסרקזם שבו אחד העם מתייחס

- 1 גילה שטופלר "יחסי דת ומדינה והשפעתם על הזהות הלאומית בישראל" בכרך זה, אחרי ה"ש 79.
- 2 זאת אעשה במקום אחר – ראו רונן קריטנשטיין ודרור פיוזני "התאורמה של אחד העם כפרשנות אפשרית להסדר ציון – תפוצות בחוק יסוד הלאום" (טרם פורסם).
- 3 אדגיש כבר כעת כי אין הכוונה שהסדרי ההלכה והם בלבד יהיו שומרי הסף הלאומיים, כפי שעולה ממכתבו של אחד העם למאגנס – ראו בהמשך.
- 4 למעלה מן הצורך אציין בקצרה כי אחד העם מזוהה עם הציונות הרוחנית אשר הסתייגה במידה כזו או אחרת מהציונות המדינית של הרצל, וכן מפתרונות לאומיים ולא לאומיים לעם היהודי במסגרת מקומות מושבו, החל בבונד וכלה בתנועות האוטונומיסטיות מבית מדרשו של שמעון דובנוב.
- 5 קיימים אצל אחד העם גם ביטויים לעניין היפרדות לשבטים, אבל הכל מונע מהצורך למנוע את היטמעותו של העם היהודי ואת ירידתו מבימת ההיסטוריה כעם היהודי.

לגישות הנוגדות את עמדתו: "הרבה שיטות היו לנו עד כה בלאומיות: לאומיות לשם חיזוק הדת, לאומיות לשם 'אנושיות', לאומיות לשם 'תיקון עולם', ועתה נוספה איפוא עוד לאומיות חדשה: לאומיות לשם התבוללות!"⁶ כלומר, הלאומיות של אחד העם משמעה חיסון מפני התבוללות; מבחינתו, לאומיות מצויה בקצה האחד של ספקטרום שבקצהו האחר מצויה התבוללות. מכאן מובנת הסרקסטיות בהיגד "לאומיות לשם התבוללות" המשמש אותו לתיאור הלאומיות החדשה.

לשיטתו של אחד העם, לדת יש משקל בגישה לאומית חילונית, ולמשקל זה יש ביטוי משמעותי בהכרעות נורמטיביות בהסדרי החיים השונים. חשוב לציין כי לגבי אחד העם "דת" היא ביטוי רעיוני ומעשי, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהלכה, במחשבת ההלכה וברעיונות המצויים בפילוסופיה היהודית. וכך אחד העם מסביר בלשונו את עמדתו במכתבו למאגנס: "לפי הכרתי הפנימית, דתנו היא לאומית, כלומר יצירת רוחנו הלאומי, אבל לא להפך. ואם אי אפשר להיות בעל דת יהודית מבלי להודות במציאות לאומיותנו, אפשר להיות יהודי לאומי מבלי להודות בכמה דברים שהדת מחייבת להאמין בהם."⁷ כלומר, אליבא דאחד העם, הדת היא רכיב בלאומיות, ולא הלאומיות היא רכיב בדת. הדת אינה כל הלאומיות. אבל הדת קיימת בלאומיות היהודית. לכן אי-אפשר להיות יהודי מבלי להודות בתודעה ובהכרה הלאומיות. אי-אפשר גם להיות יהודי ללא הדת כלל; אפשר להיות יהודי עם רכיבים של הדת כמשתנה מסביר בלאומיות היהודית. הדת אינה מכוננת ומסבירה את הלאומיות במלואה, יש משתנים מסבירים נוספים, אבל הדת היא בהחלט חלק מהם. כלומר, פרמטרים שונים יכולים להסביר את פונקציית הקיום הלאומי היהודי, את שמירת הלאום היהודי, אך הדת היא בהכרח אחד מהם. לדת היה תפקיד בעבר בהבניית הזהות הלאומית, וגם כיום, אליבא דאחד העם, יש לדת תפקיד בהבניה הלאומית.

אחד העם מסביר כי לאורך ההיסטוריה היהודית היוותה הדת מרכיב עיקרי – ואולי אפילו בלעדי – בשמירת הזהות הלאומית של העם היהודי. אולם, כפי שעולה ממכתבו למאגנס וממקורות נוספים, נראה כי לא לעולם חוסן: הדת היהודית אינה צפויה לשמר לאורך זמן את מעמדה בשמירת הזהות של העם היהודי. כלומר, אם עד כה הייתה הדת המשתנה המרכזי היחיד של הפונקציה האמורה, החל בסוף המאה התשע-עשרה היא אינה עוד המשתנה המסביר היחיד, לדעת אחד העם. עם זאת, היא עדיין אחד המשתנים המסבירים. אחד העם נמנע מלקבוע או אף מלרמוז מה יהיה משקלה בין המשתנים המסבירים. כמו כן הוא נמנע מלציין אם לגישתו הדת היא חלק מרכיבי הלאומיות היהודית מטעמים דסקריפטיביים או מטעמים נורמטיביים. אולם העיקר הוא שהדת, כפי שאחד העם תופס אותה, תהיה עדיין משתנה מסביר של הלאומיות, כי היא תשמש עדיין קונסטרוקציה מחזקת ללכידות הלאומית ולשמירת הגבולות.

6 אחד העם "לאומיות" חדשה" על פרשת דרכים – קובץ מאמרים כרך ג, א, ב (1921) (הספר להלן: על פרשת דרכים ג).

7 אחד העם אגרות אחד-העם כרך ד 149 (1924).

לעובדה שהדת היא אחד המשתנים המסבירים בלאומיות היהודית יש ביטוי נורמטיבי ברור ברעיונות ובמחשבה העומדים ביסוד ההסדרים בהלכה כמו גם בקיום ההסדרים. נקדים ונאמר כבר כעת כי אחד העם מכוון הן להסדרים בין הפרטים במערכות החיים השונות הקיימים בכל שיטת משפט במסגרת הסדרות היחסים השונים (חוזים, נזיקין, התנהגות אתית של אדם כלפי חברו, כלפי קהילתו וכיוצא בהם) והן להסדרים שטמונים בהם ערכים "דתיים" ואשר אינם קשורים דווקא למערכות היחסים שבין פרטים (ערכים כגון שבת, כשרות וכיוצא באלה; להלן: "הסדרים דתיים").⁸ ברי כי לגבי הסדרים כאלה יש צורך בהצדקה נורמטיבית ברורה להסדרתם בדין ולאופן קיומם.

פרק ב: "שניים שהיו מהלכין בדרך" – ההסדר האתי בהלכה כעדיף על הסדרים של שיטות אחרות

בכמה מקומות בכתביו מתייחס אחד העם להסדרים שונים בהלכה, לאופן קיומם ולרעיון העומד ביסודם. הדוגמה המפורסמת יותר מופיעה במאמרו "על שתי הסעפים"⁹, וקשורה להסדר פרטיקולרי אבל בעל היבט רעיוני נרחב. במאמרו זה מתאמץ אחד העם להראות כי קיים הבדל איכותי ברור בין גישת היהדות לגישת הנצרות בבסיס המוסרי של ההסדרות הדיניות. שתי התפיסות מבקשות לכאורה לשרש תמריצים אגואיסטיים ולהנחיל ולתמרץ אלטרואיסטיות בפעולות הפרט. לכאורה נראה כי הכלל החיובי שהנצרות דוגלת בו – "מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם" – עדיף לאין ערוך על הכלל השלילי שקבע הלל "דעלך סני לחברך לא תעביד".¹⁰ על פניו נראה כי העיקרון שקבעה הנצרות עדיף במונחים אלטרואיסטיים על העיקרון הקבוע ביהדות, ומובן שתהא לכך נפקות לגבי הסדרים פרטיקולריים. לטענת אחד העם, לא רק שגישת הלל היא היא גישת ההלכה, אלא שלא במקרה אין בנמצא מקור בתלמוד, במדרשים או במקור אחר בספרות חז"ל הענפה התומך בכלל החיובי. לכן, אליבא דאחד העם, עלינו להבין כי זו אינה הגישה של ההלכה, וכי היא אף נוגדת את ההלכה היהודית ואת רוחה. וכל כך למה? על שום הגישה המתבססת בתלמוד הבבלי.

התלמוד הבבלי, במסכת בבא מציעא, מציג מחלוקת בין שני תנאים:¹¹ שניים הולכים בדרך, ובידי אחד מהם קיתון של מים שיספיק רק לאחד מהם – מהו ההסדר

8 נציין, מבלי להרחיב, כי תמיכת אחד העם ב"הסדרים הדתיים" באופן שמוסבר ויוסבר היא בעיקרה לגבי ההיבטים הציבוריים של החיים.

9 אחד העם "על שתי הסעפים" על פרשת דרכים – קובץ מאמרים כרך ד, לח (1930) (הספר להלן: על פרשת דרכים ד).

10 שם, בעמ' מה. גם את הכלל הידוע של רבי עקיבא "ואהבת לרעך כמוך" יש לפרש ככלל שלילי, ואחד העם עומד על כך, וגם מציין כי הוער לו שהדבר כבר נאמר על ידי המהרש"א, אך לא כאן המקום להאריך. ראו שם, בעמ' מט; בבלי, שבת לא, ע"א.

11 בבלי, בבא מציעא סב, ע"א.

הראוי מבחינה אתית? האם מי שבידו הקיתון צריך לשתות ולהינצל או שניהם צריכים לשתות ולמות. בן פטורא סבור כי "מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו". רבי עקיבא, לעומתו, מציג עמדה שונה: "חייך קודמים לחיי חבירך". ההלכה נקבעת, כמובן, לפי עמדתו של רבי עקיבא.

אחד העם רואה כאן התנצחות בין גישת ההלכה לגישות שאינן גישות ההלכה. רבי עקיבא מסמל את המהלך המרכזי של ספרות חז"ל, ואילו בן פטורא אינו תנא ידוע כלל. בכך מבסס אחד העם את "הגישה השלילית" כגישת ההלכה, וזאת לנוכח הקשר הלוגי בין הלכת הלל להלכת רבי עקיבא. ברורה גישת ההלכה, וברורה המחלוקת בין גישתה לגישה האחרת. לטענת אחד העם, ההסדר הפרטיקולרי של ההלכה עדיף על כל הסדר אחר. הסברו של אחד העם הוא שרבי עקיבא, המחזיק בעמדה הנראית לכאורה אכזרית, מבין כי "כל מעשה שיש בו איבוד נפש – רע הוא, אף אם יוצא מתוך רגש טהור של אהבה ורחמים ואף אם הנפש הזאת היא בעל המעשה עצמו".¹² כלומר, הפרט צריך לסייע לאחר, וההלכה מתמרצת זאת פעמים רבות, אולם אין עליו להקריב חייו בשבילו. הכלל הבסיסי הוא חיי קודמים לחיי אחרים, גם אם רגש נעלה מוליכני להקרבת חיי. קל וחומר שאין כל טעם בהקרבת חיים רק למען הרגש הנעלה, בלא הצלת איש, כמו בסיטואציה של קיתון המים. מעניין שהספרות התורנית אף היא אינה חשה בנוח עם גישתו של בן פטורא, ואף שהוא אינו תנא ידוע, מנסה להעמיד את המחלוקת במקרה שונה ממשט הברייתא – שאם ישתו שניהם, אזי יספיקו להם המים ליום או יומיים, ואז יגדלו סיכוייהם להינצל. או אז המחלוקת היא אם מותר לפרט להכניס את עצמו לספק סכנה על מנת להציל את חברו מסכנה ודאית.¹³ אולם ברי כי הברייתא כפשוטה עוסקת בדילמה המוסרית שבין ישתו שניהם ואל יראה אחד במות חברו לבין ישתה מי שהוא בעל הקיתון.

לאחר שהראה את ההצדקה הנורמטיבית להסדר הפרטיקולרי בסיטואציה של קיתון המים ואת ההיגיון בו, מנסה אחד העם לבסס עיקרון שיטתי לגישת ההלכה. הוא מבקש לצקת היטב את גבולות ההסדר הראוי, ולכן מביא את דברי רבא מהגמרא בפסחים, אשר נשאל לגבי סיטואציה שבה אם אדם לא יהרוג אחר יהרגו השר, וענה כי "ליקטלוך ולא תיקטול, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפיי".¹⁴ כלומר, אין לפרט רשות לרצוח מאן דהוא אחר על מנת להציל את עצמו, אולם אין לו רשות להקריב את עצמו אם הוטלה חובת מוות על אחר.

ברם, אנו יודעים על מסירות נפש בהיסטוריה היהודית, ועולה השאלה אם היא עולה בקנה אחד עם הסדרי ההלכה שראינו לעיל. לשיטתו של אחד העם, יש להבחין בין מסירות נפש על "קידוש השם" ("האידיאל הדתי והמוסרי") ומסירות נפש "לטובת הכלל" ("המטרה הדתית והמוסרית") לבין המצבים שאותם אסרה ההלכה לעיל. ההסדר

12 אחד העם "על שתי הסעפים", לעיל ה"ש 9, בעמ' מו.

13 ראו נפתלי צבי יהודה ברלין העמק שאלה על שאילתות דרב אחאי גאון קמו, ד (התרכ"א). ראו גם משה פיינשטיין אגרות משה – יורה דעה חלק א, קמה (1959).

14 בבלי, פסחים כה, ע"ב.

הדיני ברור. הרעיון שמונח ביסוד ההסדר, ואשר שונה מגישות אחרות (ועדיף עליהן מבחינה נורמטיבית, אליבא דאחד העם), הוא זה:

"...היהדות הסירה מתורת המוסר את היחס הסובייקטיבי והעמידתה על בסיס אובייקטיבי מופשט: על הצדק המוחלט, הרואה את האדם בתור ערך מוסרי עצמי, בלי הבדל בין 'אני' ובין 'אחר'... וכל בני אדם, וגם 'אני' בכלל, צריכים להיות שווים לפניו. כולם, וגם 'אני' בכלל, חייבים לפתח חייהם וכחותיהם עד מקום שידם מגעת, וכולם חייבים עם זה לעזור איש את אחיו בהשגת מטרה זו, כפי יכלתם, וכשם שאין לי רשות להרוס חייו של אחר בשביל חיי אני, כך אין לי רשות להרוס חיי אני בשביל חייו של אחר. כי שנינו בני אדם וחיי שנינו ערך אחד להם לפני כסא הצדק... היהדות אינה יכולה למצוא מבוקשה בכלל הזה [המעמיד את האחר במרכז – ר' ק], לפי שהיא מבקשת להעמיד במרכז לא את ה'אחר', כי אם את הצדק המופשט, המשוה 'אני' ו'אחר'..."¹⁵

כלומר, ההסדר הפרטיקולרי של ההלכה לגבי ההתנהגות שבין שני פרטים בסיטואציה של קיתון המים היה עדיף על כל הסדר אחר בשל הנימוק שציין אחד העם בגישתו של רבי עקיבא. יתר על כן, הסבר זה מצוי בתוך שיטתה של ההלכה לגבי הסדרת חובות הפרט לרעהו אל מול קדושת ה"אני" כדבר שיורי (הימצאות בפני מוות). הקרבת העצמי אפשרית רק למען תכלית לאומית, ולא למען הצלת חבר. בכך אחד העם משרטט את ההסדר הדיני ואת הרעיון העמוק העומד מאחוריו. אין זה הפתרון האפשרי היחיד, אולם זהו הפתרון של היהדות, ואחד העם מתאמץ להראות כי הוא הפתרון הנכון והראוי מבחינה נורמטיבית. במקום אחר ציין אחד העם מפורשות את הנרטיב המוסרי הטמון בהסדרי ההלכה, וממילא ברורה העדיפות הכללית של ההלכה.¹⁶

הסברו של אחד העם שובח את הלב, וניתן אף להסכים עימו כי ההסדר בהלכה הנוגע ב"שניים שהיו מהלכין בדרך" אכן עדיף על אפשרויות אחרות. במקומות שונים אחד העם מראה את הדברים גם לגבי הסדרים אחרים. הוא מבקש לטעון לבכירותם של הסדרים אלה על הסדרים משיטות ותרבויות אחרות. הוא מבקש להאדיר את ההסדרים של ההלכה כטובים וכמוסריים יותר, ובימינו הוא היה אף אומר כי הם היעילים ביותר.¹⁷

15 ראו אחד העם "על שתי הסעפים", לעיל ה"ש 9, בעמ' מה–מו ר-מח.

16 ראו, למשל, אחד העם "המוסר הלאומי" על פרשת דרכים – קובץ מאמרים כרך ב, עט, פו (1921) (הספר להלן: על פרשת דרכים ב): "כי בלבוש הדת מסתתר גם הענף היותר נכבד של החיים הלאומיים – המוסר הלאומי, הנובע מרוח העם וחיי ההיסטוריים – האין לנו צדקה לדרוש מכל נושאי דגל הלאומיות, כי ישימו לבם לדעת את המוסר הלאומי האמתי וישתדלו להתאים עמו את חייהם?"

17 דוגמה נוספת היא ניתוחו של אחד העם בדבר יחסה של ההלכה למעמד האישה ולאפשרות הגירושים, שנקבעה בהלכה לפי בית הלל, אשר התירו גירושים ממגוון סיבות, ולא אסרו את הגירושים כפי שנעשה בתורת האוונגליון. אף הלכת הרמב"ם המאפשרת גירושים מפאת טענת האישה כי בעלה מאוס עליה צועדת בכיוון זה. כך מסכם אחד העם את תפיסת ההלכה בעניין

אולם ברי כי לא הכל יסכימו כי כלל הסדרים בהלכה המסדירים יחסים בין פרטים בתחומי החיים השונים אכן מבוכרים בהכרח על הסדרים בשיטות משפט אחרות, לא ברמה הפרטנית ואף לא בשל נרטיב או עיקרון של השיטה, ונראה כי מעבר לרצון להצדיק הסדרים אלה מבחינה נורמטיבית מסתתרת העדפה ראשונית של הסדרים המשקפים את המורשת והמוסר הלאומי של העם היהודי. כלומר, תפיסתו של אחד העם נובעת בחלקה – אם לא במלואה – מהקשר הרגשי שהוא חש למורשתו ומהזדהותו עימה. רוצה לומר, מקום שיש הכרח להציע הסדרה להתנהגות בין פרטים בתחומי חיים שונים (חזים, נזיקין, אתיקה וכדומה), המקור לכך, אליבא דאחד העם, חייב להיות הסדרי ההלכה – בין משום שהם עדיפים ברמה המקומית, בין משום שהם עדיפים בשל עקרונות השיטה של ההלכה (המוסר הלאומי) ובין בשל העדפה ראשונית של הסדרים המשקפים את המוסר הלאומי של העם היהודי.

פרק ג: הצדקה ל"הסדרים הדתיים"

ככל שמדובר בהסדרים שנוגעים לא במערכת החיים בין פרטים (חזים, נזיקין, אתיקה וכדומה), אלא בפרקטיקות "דתיות", מתחייבת הצדקה נורמטיבית ראויה **מדוע להעדיף את קיומם על אי-קיומם**. קיומן של נורמות "דתיות" מצר לעיתים את חופש הפרט, ומכאן נובעת בדרך כלל ההתנגדות לביטויים משפטיים של נורמות אלה. אחד העם מבקש לקיים "הסדרים דתיים" מכיוון שהוא רואה בהם חלק מהלאומיות היהודית. זה מקור חשיבותם הבלעדי.¹⁸ ודוק: אין בגישתו של אחד העם רצון לכלול את כלל ההסדרים ההלכתיים וכלל ההלכות על תגיהן ודקדוקיהן, אלא רק את **ההסדרים הנרטיביים של ההלכה וביטויים בדת היהודית**.

אולם גם אם לגבי הסדרים בין פרטים ניתן לטעון לעדיפותו של הסדר אחד על אחר – בין מסיבה פרטנית, בין מסיבה שיטתית ובין משום שזוהי מורשתו של המתעדה – לגבי פרקטיקות שאינן בין פרטים ואשר קובעות אורחות חיים (דוגמת שבת, כשרות

נישואים וגירושים: "פה אנו מוצאים השקפת היהדות על הנשואים בהתפתחותה השלמה: הנשואים הם חבל מוסרי-חברתי ששני קצותיו הם בשני הלכות, ואם נפסק החבל בקצהו האחד, אם בלב האיש או בלב האשה, אבדו הנשואים את ערכם המוסרי ובטולם יפה להם. אמנם, הפוסקים שאחרי הרמב"ם לא יכלו להתרומם למושג שווי המינים במידה כזו ולא הסכימו לפסק הרמב"ם בכל מלואו. אבל דבר זה לעצמו שהאבטוריטט היותר גדול הוציא הלכה זו מתוך התלמוד (ובאמת יש לה על מה שתסמוך בתלמוד עיין מגיד משנה שם), הוא אות נאמן על תכונת הטנדנציא הצפונה בתורת הגירושין של היהדות ולאן היא מוליכה בדרך ההתפתחות הישרה." אחד העם "על שתי הסעפים", לעיל ה"ש 9, בעמ' נא-נב. אין צורך להכביר מילים על האופן שבו אחד העם מתאר גישות אחרות. בתרגום לימינו יהיו "הסדרים דתיים" שיעוגנו במסגרת הדין הכללי מכיוון שלתפיסת אחד העם הם חלק מהלאומיות היהודית, חלק משומרי הסף – למשל, הסדרי שבת במרחב הציבורי, הסדרת אופן ההצטרפות ללאום היהודי וכולי.

והדומה) ההצדקה קשה ומורכבת יותר מהצדקה בכירותו של הסדר חוזי-נזיקי מסוים על הסדר דומה בשיטות משפט אחרות. במקום אחר עסקתי יחד עם אחרים בהרחבה בהצדקה הנורמטיבית לקיומן של פרקטיקות כאלה,¹⁹ ועל קצה המזלג אציין כי באופן היתפסותן בקרב העם במשך שנים יש מימד לאומי חשוב, אולם מכאן לא נובע דבר לגבי אופן קיומן, שהרי ניתן לזכור את השבת, להזכירה ולספר בשבחה גם מבלי לשומרה. העלות החברתית של שמירתה (באמצעות הסדרים דיניים שונים) אינה פשוטה, גם אם יש חשיבות לאופן היתפסותה מבחינה תודעתית, מחשבתית ומעשית בקרב העם לאורך השנים. כלומר, כפייה של "הסדרים דתיים" (דוגמת סגירת כביש בשבת) או אף הכוונה נורמטיבית להסדרים כאלה טומנות בחובן הצרה של דרכי הפעולה של הפרט.

אחד העם דוחה סוג זה של טענות, אשר נשמעות אף בימינו ומייצגות בסופו של יום טעמי יעילות ורווחה. התפיסה כי "הסדרים דתיים" מצרים את ההתפתחות ומקשים על הפרט ולכן אינם ראויים באה לידי ביטוי בכתבים שונים שלו. באחד מהם התייחס אחד העם לכך שיהודי המערב ביקשו לשחרר את אחיהם במזרח מ"עבדות פנימית" שהם שרויים בה. וכך מסביר אחד העם בלשונו המושחזת את התפיסה האמורה: "והעבדות הפנימית הזאת, שבה אנו נמקים, כסבורים אתם מה היא? שמירת שבת ואיסורי מאכלות! בשביל איסורי מאכלות הבשר עולה לנו ביוקר... ובשביל השבת הפסד מרובה בא לבעלי העסק, והעניינים אינם יכולים להיות פועלים בבתי חרושת... אתם סבורים, שמאז ומקדם השבת יום מנוחה הוא ליגיעי כוח, ויש לו אפוא תכלית מוסרית? טועים אתם! עוד לפני מתן תורה היו נוהגים לבלתי עשות מלאכה ביום זה, מפני שחשבוהו ליום רע, שכל מעשה לא יצליח בו."²⁰ כלומר, הטענה נגד "הסדרים דתיים" נטולי כל הצדקה נורמטיבית לקיומם היא שהם מצרים ומגבילים את פעילות הפרט ונובעים מאמונות תפלות כאלה ואחרות.²¹ נדמה כי אחד העם ממצה היטב את הטענה המתנגדת באופן נחרץ לקיומם המעשי של "הסדרים דתיים" בשל ה"עלות" הטמונה בקיומם המעשי.

מהי ההצדקה הרעיונית, אליבא דאחד העם, לקיום שמירת שבת ומסורות נוספות של "הסדרים דתיים"? ראשית, אחד העם טוען בבוטות כי הטוענים כאמור "נתרוקן לבם מכל רגש יהודי אמתי". שמירת פרקטיקות מייחדות ומבדלות חשובה לא רק בשל תכלית מוסרית נעלה שאינה קשורה להלכה, אלא גם מכיוון שהפרקטיקות נקדשו "בדם עמנו והיו לו אלפי שנה כתריס בפני הירידה הרוחנית, מכובד וקדוש להם, אע"פ שאינם נזהרים בכל פרטי ל"ט מלאכות ותולדותיהן".²² יוצא אם כן שההצדקה הנורמטיבית

19 קריטנשטיין ופיוזנטי, לעיל ה"ש 2.

20 אחד העם "גואל חדש" על פרשת דרכים ג, לעיל ה"ש 6, קיג, בעמ' קיד וקטז.

21 אין להתעלם מהדמיון לטענות בנות ימינו המועלות נגד הסדרים קיימים בדין או נגד הרצון בהסדרים כאלה בהקשר של השבת במרחב הציבורי וכדומה.

22 אחד העם "גואל חדש", לעיל ה"ש 20, בעמ' קיז; ראו גם "החטא ועונשו" על פרשת דרכים ג, לעיל ה"ש 6, קס, בעמ' קסד. לעניין הרעיון של היתפסות הדברים ראו גם אחד העם "משה" על פרשת דרכים ג, שם, רי, בעמ' ריא.

להסדרים דוגמת שבת וכשרות היא אופן היתפסותם במהלך השנים, במנותק מההלכה ומאופן יצירתם בעבר מתוך ההלכה. אבל מדוע שאופן היתפסות זה יחייב את הפרטים גם במאה העשרים? כאן מתברר **תפקידם אליבא דאחד העם כ"שומרי סף"**: "ובאמת חזיון יחיד במינו הוא, מה שהיהדות הבדילה את בניה משאר בני האדם רק בזה, שהטילה עליהם חובות גדולות וקשות, בעוד אשר לאחרים הקלה את העול ונתנה להם 'חלק לעוה"ב' רק בזכות מלוי החובות המוסריות היותר יסודיות ('שבע מצוות בני נח')."²³ כלומר, אחד העם רואה בהסדרים השונים – למשל, באופן ההצטרפות לעם היהודי (הסדרי הגיור) או באופן יצירת הקשר הזוגי (ההסדרים של דיני אישות) – הסדרים שומרי סף. אם כן, **"ההסדרים הדתיים" המצרים את חופש הפרט משמשים שומרי סף. גם אם ההסדר מקיים רק בפרהסיא, וגם אם הוא אינו מקיים בכל הלכותיו, אותיותיו ותגיו, יש לו כוח של שומר סף.** כך מתבהרים דבריו:

"עדין לא הגיעה ההיסטוריא לבאר באופן מתקבל על הלב, איך נהיה הדבר, שבתוך אומה אחת קטנה בקרן זוית שבאסיא נולדה השקפה דתית ומוסרית מיוחדת במינה, השקפה שהשפיעה כל כך על שאר העולם ויחד עם זה נשארה זרה כל כך לשאר העולם ועד היום אינה יכולה לא לכבשו ולא להיכבש על ידו... אבל כל יהודי אמתי, בין שהוא 'אורתודוקס' או 'ליברל', מרגיש בעמקי לבו, שיש ברוח עמנו איזה דבר מיוחד – אם כי לא נדע מה הוא – אשר הטחו מן הדרך הסלולה לשאר העמים והביאהו לברוא את היהדות על אותם היסודות שבשבילם הוא נתון עמה עד היום 'בקרן זוית', מבלתי יכולת לותר עליהם. מי שיש בלבו עדיין הרגשה זו – יישאר מבפנים, ומי שאבדה לו הרגשה זו – יצא. לפשרה אין כאן מקום."²⁴

כלומר, כאן משתלבים שני הנימוקים להצדקת קיומו של הסדר הנובע מההלכה: לאומה היהודית יש השקפה מוסרית ייחודית העומדת בבסיס הדת (וההלכה), שהיא גם **ראויה יותר** מתפיסות מוסריות אחרות וגם **מבדלת אותן** מעמים אחרים, ועימה הוא מצוי בקרן זוית עד היום.

ניתן לשער שגם להצדקת ההסדרים בין פרטים ניתן לציין את נימוק הבידול, קרי את נימוק שומר הסף, ללא קשר לעדיפותם האיכותית על הסדרים אחרים או להיותם מורשת אבות, אולם ברור כי אחד העם מחזק את גישתו אם הוא מראה כי ההסדר של רבי עקיבא גם עדיף מבחינה מוסרית וגם משמש שומר סף.

כלומר, הצדקה נורמטיבית לדבוק בהסדר הלכתי נזיקי, קנייני, אתי וכדומה יכולה לנבוע מכך שהוא עדיף על הסדר דומה בשיטה אחרת; היא יכולה לנבוע מכך שההסדר מצוי בשיטה אשר עדיפה על כל שיטה אחרת עקב נרטיב מיוחד או עקרונות מוסר שהשיטה מבוססת עליהם; היא יכולה לנבוע מכך שזו מורשת הפרטים, ומשום כך הם

23 אחד העם "שני הערכים" על פרשת דרכים ב, לעיל ה"ש 16, סו, בעמ' עב.

24 אחד העם "על שתי הסעפים", לעיל ה"ש 9, בעמ' נה-נו (ההדגשה הוספה).

רוצים לדבוק בה ולנהוג בהתאם להסדרים שבהם נהגו אבותיהם; ויכול שהיא תנבע מכך שהסדרים אלה מבדלים ומשמשים שומרי סף ללאום היהודי. **ההצדקה הנורמטיבית האחרונה היא ההצדקה הנורמטיבית היחידה ל"הסדרים דתיים"**. הצדקה נורמטיבית זו מחשידה שגם לגבי הסדרים הלכתיים מכווני התנהגות (חזים, נזיקין וכדומה) ייתכן שאחד העם מעדיף כי הם **מבדלים ומשמשים שומרי סף**, ולא דווקא בגלל בכירותם הפרטנית או בכירותם השיטתית.²⁵

במובן הזה רעיון כינונו והחייאתו של המשפט העברי כשיטה המשפטית של הישוב בציון, שהיה נחלתן של קבוצות לאומיות שונות,²⁶ הוא רעיון רזה לעומת תפיסתו של אחד העם – הן מבחינה כמותית והן מבחינה איכותית. הן הקבוצות המוזכרות והן אחד העם נשענים על תפיסה לאומית חילונית, ללא מקור סמכות טרנסצנדנטי, צו אל וכדומה. אולם בעוד הקבוצות האמורות, מי יותר ומי פחות, מכוונות להסדרי חושן משפט (אינטראקציות מכירה, עבודה וכדומה), אחד העם מכוון ליריעה רחבה הרבה יותר. זאת ועוד, ההבדל המהותי בין אחד העם לקבוצות האמורות הוא שנימוקו אינו רק שהסדרים אלה נכונים יותר, שהם מהווים את מורשתנו ושלאופן היתפסותם יש ערך ייחודי בתולדות האומה, אלא גם **שיש להם ערך של שומרי סף**. יש להדגיש כי אין בכונת אחד העם שכלל דיני הנזיקין המופיעים בחושן משפט, על כלל תגיהן, יהיו הגישה השלטת בהכרח בכל הסדר באופן דווקני, כפי שההלכה אכן מחייבת, או שהנורמה החברתית תבקש לכוון מה יהיה גודל הלולב בסוכות, אלא שהנרטיבים העיקריים בהלכה (והם לא מעטים) אשר מבדילים בין הלאום היהודי לבין הלאומים האחרים ומהווים שומרי סף ימלאו תפקיד מכריע בהכרעות הנורמטיביות השונות, בין שמדובר בהסדרים המסדירים מערכות יחסים (חזים, נזיקין וכדומה) ובין שמדובר ב"הסדרים דתיים", דוגמת שבת, כשרות וכדומה.

25 ברור שקל יותר להצדיק הסדר שומר סף בניזיקין, בקניין וכדומה אם הוא גם ראוי מבחינה מוסרית וגם יעיל יותר מהסדרים אחרים. אולם אין להתעלם מכך שלשיקול שומר הסף יש לידו של אחד העם משקל בבחירה בהסדר הנכון, וכך ייתכן שהסדרים ייבחרו בשל ההצדקה של שומר הסף גם אם הם אינם היעילים והמוסריים ביותר. ניתן להניח כי הסדר שאינו ראוי מבחינה מוסרית או שיש בו פגם אינהרנטי אחר ייפסל על ידי אחד העם גם אם הוא יצטיין באפיון חזק של שומר סף. כן ברור שלא יוסדרו "הסדרים דתיים" פוגעניים מדי על אף היותם שומרי סף. אולם קשה לדעת מה המשקל המדויק שיינתן אליבא דאחד העם לשיקול שמירת הסף הן בהסדר של התנהלות בין פרטים והן ב"הסדר דתי". כל האמור הינו בגדר הנחה ופרשנות לגבי דברים שאחד העם לא ציין מפורשות הן מסיבות פוליטיות והן, לטעמנו, מסיבות אידיאולוגיות. ראו בחלק האחרון של המאמר את התייחסותנו לכך שאחד העם "מגלה טפח ומסתיר טפחיים".

26 ראו עמיחי רדזינר "המשפט העברי" בין 'לאומי' ל'דתי': הדילמה של התנועה הדתית-לאומית "מחקרי משפט" כו 91 (2010). ראו גם אסף לחובסקי "משפט עברי ואידיאולוגיה ציונית בארץ-ישראל המנדטורית" רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל 633 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורוזן שמיר עורכים, 1998); עמיחי רדזינר ושוקי פרידמן "המחוקק הישראלי והמשפט העברי: חיים כהן בין מחר לאתמול" עיוני משפט כט 167 (2005); יעקב שפירא "ביקורת הממסד הרבני – דת לאום ומשפט" ספר אליקים רובינשטיין 805 (אהרון ברק, מרים מרקוביץ-ביטון, אילה פרוקצ'יה ורינת סופר עורכים, 2020).

מעניין שהתעדוף אינו קשור רק להיבטים הרעיוניים והמעשיים של ההלכה, אלא אף להיבט המהימנות ההיסטורית של המקורות התורניים. כך יש להבין את טרונייתו של אחד העם על כך שכאשר קיימת סתירה לגבי ידיעה היסטורית בין התלמוד לבין הספרות היוונית והרומית, האחרונה יוצאת וידה על העליונה. כאישוש לדבריו הוא מציין לחיוב כי מחקר מסוים (שאינו הוא מצינו) בקשר לפרט ספציפי הראה כי האמת דווקא כגורסת התלמוד. הוא הדין בעיניו לגבי הזלזול בהיגיון התלמודי ולביטוי "המצאה תלמודית" השגור בקרב חלק מן החוקרים "על כל פלפול עקום המתרחק מן הדעת הישרה". גם כאן הוא מציין לטובה מחקר חדש המראה את טיבו וכוחו של ההיגיון התלמודי, אשר "אינו מקרי בלבד ואינו מעיד על חסרון ידיעה מצד חכמי ישראל אלא מקורו בהבדל יותר פנימי ועצמי שבין רוח ישראל ורוח היונים בכלל".²⁷ ברוח דומה יש להבין את ביקורתו החריפה על "חכמת ישראל", אשר לא באה, לדבריו, מתוך צורך פנימי להביא במחקריהם לידי התפתחות הרוח הלאומית לשם יצירת קשר היסטורי בין הדורות, אלא מתוך מניעים אחרים החותרים דווקא לבטל את הקשר הלאומי בין עבר לעתיד ובין חלקי העם.²⁸

פרק ד: מרחבי הדת וגבולות גזרתה אליבא דאחד העם

בתפיסת הדת של אחד העם כרכיב המצוי בפונקציית הלאומיות היהודית ובתפיסת הסדרי ההלכה כשומרי סף קיימים שני יסודות נוספים הרלוונטיים לקווי הגבול ולמרחב שהדת תופסת, וממילא לעיצוב שומרי הסף: **האחד** נוגע באבולוציה של הדת במהלך השנים; ו**האחר** נוגע בתחומי ההגדרה של המקורות הנרטיביים של הדת. שני היסודות נוגעים כאמור במרחבי הדת ובגבולות הגזרה שלה.

אחד העם מתנגד לתיקונים בדת, המהווים מבחינתו פעולות מלאכותיות להתאמת הדת, ההלכה וביטוייה הרעיוניים והמעשיים לרוח הימים או לצורכי המאמינים (היהודים), במטרה להקל עליהם וכדומה.²⁹ אולם הוא מאמין כי ההתפתחות הטבעית היא רצויה (וההלכה אכן מתפתחת וקיימים שינויים, ועל כך נראה שאין חולק).³⁰ כי

27 אחד העם "תחית הרוח" על פרשת דרכים ב, לעיל ה"ש 16, קיא, בעמ' קכג.
 28 ראו שם. ראו בפרט את ביקורתו על גייגר ועל צונץ, ואפילו על זכריה פרנקל, שנראית בעיניו מוגזמת מעט בהקשרה במאמר.
 29 נראה לי כי גם בכך אחד העם חולק על חלק מאנשי "המשפט העברי" של תחילת המאה. ראו, למשל, את גישתו של אייזנשטדט, כפי שהיא מתוארת אצל רדזינר, לעיל ה"ש 26, בעמ' 100 ו-121, לגבי השאלה מי מוסמך לפתח את ההלכה.
 30 השוו יצחק ד' גילת פרקים בהשתלשלות ההלכה (1992). לעניין כיסוי ראש נשים ראו ישעיהו ליבוביץ על עולם ומלואו – שיחות עם מיכאל שור 113–114 (1987). כן ראו ישעיהו ליבוביץ "מעמדה של האשה – הלכה ומטא-הלכה" אתר ליבוביץ www.leibowitz.co.il/leibarticles.asp?id=20.

עם כל התנגדותי לתקון הדת, אני מאמין בהתפתחות הדת. התיקון הוא דבר מלאכותי, הנעשה לעיני הכל, בזמן מוגבל, על ידי אנשים פרטיים, מרצונם הטוב, לתכלית רצויה להם, וההתפתחות היא דבר טבעי, הנעשה באופן בלתי מורגש, לאט לאט, על ידי מהלך החיים הכלליים, בלי כוונת מכון, רק מסיבות מכריחות.³¹ אין ספק שההלכה של המאה התשע-עשרה אינה ההלכה של המאה החמישית, ובכך אחד העם צודק. למי שמור הכוח ההתפתחותי האמור אחד העם אינו מציין, לפחות לא מפורשות.³² אולם ברור כי הוא מצפה, גם על סמך העבר, להתפתחות פנימית של ההלכה – התפתחות טבעית והגיונית, עקב בצד אגודל, ולא תיקון מלאכותי הנובע מהתמודדות רגעית של כבלי ההלכה אל מול קושי הנובע מחיי היומיום.

אליבא דאחד העם, המורשת המחייבת – תחומי ההגדרה של המקורות הנרטיביים – אינה המקרא בכללותו, ואינם דברי הנביאים לבדם בפרט, אלא ההלכה,³³ וזו נתונה, כפי שכבר הבנו, בהתפתחות פנימית כל הזמן.

במאמרו "תחית הרוח" הוא יוצא נגד אלה המקדשים רק את המקרא לבדו כמורשת התרבותית של העם היהודי, ומזהה נכון כי הם עושים זאת מתוך שלילת הגלות. הוא יוצא נגד אלה המבקשים למעשה לטעון לאירציפות היסטורית ולכך שהלאומיות

31 אחד העם "דברי שלום (תשובה גלויה לאחד הרבנים)" על פרשת דרכים – קובץ מאמרים כרך א, קג, קט (1921). ראו את הסברו לפרשנות של "עין תחת עין" במובן של ממון, המהווה התפתחות, אם כי בהסברו המפותל ברי כי לא הייתה נקודת זמן אחת שבה סברה ההלכה כי באמת יש מקום לעין תחת עין. זאת, בניגוד לתיקונים ממש בהלכה, דוגמת תקנת הפרוזבול. שם, בעמ' קי. ראו גם אחד העם "בין קודש לחול", שם, קלח, בעמ' קלט-קמ: "ולמרות כל זאת ישנם בקרבנו 'מתקנים', החושבים, שאפשר לנו להסיר את הקליפה מעל הדת, את המצוות המעשיות, ולשמור רק את תוכה, את הדעות המפשטות, או להסיר את הקליפה מעל כתבי הקודש... אלה ואלה לא ישימו אל לב, כי החבית הישנה בצורתה הישנה היא הקדושה, וכל אשר בה יקדש בעבודה, אף כי תתרוקן ותתמלא חדש מזמן לזמן, וכי, להפך, אם תשבר החבית או תקבל פנים חדשות, יפוג גם טעם היין, אף אם ישן נושן יהיה."

32 האם בהתפתחות פנימית הוא מתכוון לפיתוח השמור רק לחכמי ההלכה? שאלה זו היא מעבר לגבולות המאמר ומחייבת מחקר נוסף.

33 גישות מצמצמות למורשת המחייבת התבססו רק או בעיקר על התנ"ך. גישות מרחיבות רואות במסגרת המורשת המחייבת גם את ביאליק, שפינוזה וכדומה. כך, למשל, ניסח זאת אהרן ברק בפרשו את המושג "מורשת ישראל" בחוק יסודות המשפט, התש"ס-1980: "מורשת-ישראל היא מושג לאומי, החובק את המורשת של האומה, הישנה והחדשה גם יחד. נכללים בה בוודאי עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום העולים ממקורותינו העתיקים, אך אין הם מוגבלים לאלה בלבד. עלינו להשקיף על רצף ההיסטוריה של העם. מורשת-ישראל כוללת את מורשתו של הרמב"ם ואת מורשתם של שפינוזה ומנדלסון; את מורשתו של הרצל ואת מורשתו של אחד-העם; את המורשת שלפני הקמת המדינה ואת זו שלאחריה; את המורשת העולה מספרות תורנית ואת זו העולה מספרות חילונית." אהרן ברק "החסר (לאקונה) במשפט וחוק יסודות המשפט" משפטים כ 233, 316 (1991). ראו גם את דבריו של אשר מעוז: "המדינה היהודית שהוקמה בארץ-ישראל הינה מדינתם של הרצל ושל אחד העם, של שמואל הנגיד ושל ביאליק, לא פחות משהיא מדינתם של הרמב"ם ושל החזון איש." אשר מעוז "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית" עיוני משפט יט 547, 613 (1995).

היהודית מחדשת ימים כקדם של תקופת המקרא.³⁴ גישה זו ביטאה בימי אחד העם וגם לאחריה, ובמיוחד בזמן הקמת המדינה, את גישתם של רבים. אחד העם מבקש לא רק לא לזנוח את התלמוד והשולחן ערוך, אלא רואה בהם חלק מהקניינים הרוחניים של העם, כולל בימים אלה.³⁵

במאמרו "נחלת אבות" מציין אחד העם שוב את הנרטיב המופיע במכתבו למאגנס כי "התורה [שם קוד אחר להלכה ונגזרותיה] היתה הכל, לכן היה הכל תורה". ההלכה הקיפה וסבבה את חיי היהודי במשך כל שנות הגלות. אחד העם מציין את התלמוד והשולחן ערוך והיד החזקה של הרמב"ם כיצירות אשר מילאו צורך לאומי, והצורך בהם כיום (אף שאילולא היו קיימים לא היה דורו של אחד העם בוראם, לדעתו) הוא בהיותם חלק מאותו רגש לאומי, ואי-אפשר לבטלם במחי יד ולטעון נגדם כי אין זו תורתנו, גם אם אין מקיימים את כל הקיים בהם (ואחד העם הוא בוודאי דוגמה טובה לכך). ביטולם יהיה כאשר יהיה רמב"ם חדש או בעל שולחן ערוך חדש: "בעת שיקום לנו רמב"ם חדש, היסטורי, שיחזור ויסדר כל התורה כולה... כי אם לפי סדר השתלשלותם של חקים במהלך התפתחותם במשך הדורות", ולגבי מי שרוצה לבטל את השולחן ערוך – "יקומו לו מפרשים חדשים אשר יתאמצו לגלות מקור 'סעיפיו' בנפש העם."³⁶ גם אם דברי אחד העם אינם מובנים עד סופם, ונדמה כי הוא מסתיר מעט מעמדו, ברי כי הוא מבין כי מחיקה וביטול של ההלכה וביטוייה (רמב"ם ושולחן ערוך) לא יתרחשו גם באחרית הימים.³⁷

34 אחד העם "תחית הרוח", לעיל ה"ש 27, בעמ' קיז: "לולא נתפשטה בימינו אמונה אחרת, שמצאה לה מהלכים ביחוד בין הציוניים, כי רק המקרא לבדו הוא הקולטורה העברית האמיתית, שכרא העם ברוחו בהיותו יושב על אדמתו וחי ופועל על פי דרכו. אבל כל העבודה הקולטורית של עמנו בגולה לא נראה בה רוחו האמתי ואין שום קשר בינה ובין הקודמת לה, כי מפני עול הגלות תש כח היצירה המקורי ופסק מלעשות פרי."

35 ראו שם, בעמ' קיז-קיח, את הסברו להתפתחות המסועפת של ההלכה הרחבה כל כך בהיקפה.

36 אחד העם "נחלת אבות" על פרשת דרכים ג, לעיל ה"ש 6, מד, בעמ' מז-מט.

37 דוגמה נוספת, אנקדוטלית מעט, ניתן אולי לראות בדבריו הבאים ממאמרו "חיקוי והתבטלות", היוצא נגד פורקי עול תורה ומצוות אשר מבקשים להיכנס ל"קולטורה חדשה": "ואם בלב מלא תקוה כזו אנו לוקחים בדינו פרי ספרות הארץ ומוצאים בו – את הזמה הצרפתית מוטעמת ומפורשת בכל דקדוקיה, אז אי אפשר שלא תעלה על לבנו שאלה קשה ומרה: הרוח הלאומי הזה, שאנו מתגדרים בו, הרי מימות משה ועד עתה שונא זמה הוא, ומה הוא איפוא נבול פה זה בלשוננו הלאומית, בבירת ארצנו הלאומית במכ"ע לאומי שבלאומיים, אם לא עוד פעם 'התבטלות הישות' מפני רוח זר, צרפתי, שבא לארץ והטיל זוהמה בלבבות? והרי מכאן ראיה, שגם בארץ אבותינו עבדים אנחנו ברוח, ובשפלותנו בעיני עצמנו אנו מחקים גם פה את הרע, ואין רוחנו הלאומי יכול לעמוד בפני אויביו התקיפים ממנו...". אחד העם "חיקוי של התבטלות", שם, מא, בעמ' מג.

פרק ה: הסדרי הלכה כשומרי סף לאומיים

התפיסה הרעיונית של אחד העם בדבר הדת – או נכון יותר בדבר ההלכה ומחשבתה, הרעיונות העומדים ביסוד ההלכה והקיום המעשי של הסדרי ההלכה בימים שבהם הדת, כדבריו, אינה המשתנה המסביר היחיד – היא כי יש מקום נכבד לדת לא בבחינת אקס פוסט, אלא בבחינת אקס אנטה; לא בבחינת רע הכרחי, אלא בבחינת טוב הכרחי. מחד גיסא, גישתו אינה של אדם שומר מצוות, ומאידך גיסא, היא אינה של אדם שחושב כי הדת ורעיונותיה ייעלמו ובמקומם תעלה תורה לאומית חדשה לעם היהודי.³⁸ שטופלר מציינת במאמרה כי מנהיגים לאומיים חילונים שונים, ובמיוחד בן-גוריון, "האמינו כי בבוא העת, לאחר קום המדינה, ייעלם בהדרגה היסוד הדתי של היהדות, ששימש בתחילה בסיס ליצירתו של היסוד הלאומי של היהדות, ולאומיות יהודית מובהקת תתפוס את מקומו".³⁹ שטופלר טוענת, ובצדק לטעמי, כי בן-גוריון ומנהיגים לאומיים חילונים אחרים הניחו כי יש צורך בדת רק עד אשר תעלה תורה חדשה שתהיה היא הלאומיות. זו אינה גישתו של אחד העם. גישתו של אחד העם היא שהדת הייתה מתחילת הדרך ותהיה לתמיד רכיב בלאומיות היהודית,⁴⁰ ולכן אין רצונו בביטולה כליל מהפונקציה הלאומית היהודית, כפי שהאשימו אחד הרבנים. על האשמה זו ענה אחד העם בנחרצות: "ומכיון שמתוך דבריך אינני רואה שתחשדני, כי חפץ אני בבטול הדת בכלל – דבר שלא יעלה על לב שום בעל דעת היודע פרק בחיי האדם והחברה אף אם יהיה בעצמו כופר בכל".⁴¹ אחד העם מחזיק בתפיסה לאומית המכילה את הדת בתוכה בכל מקרה, ולא דווקא בימים ראשונים של מעבר או בתקופה כזו או אחרת או באופן שתלוי במיקום ובתפוצה. הדת – ההלכה ונגזרותיה – אינה המשתנה המסביר היחיד של העם היהודי, אלא משתנה מסביר לצד משתנים מסבירים אחרים, אולם היא בלי ספק משתנה מסביר עם מקדם משמעותי. לאמירה זו יש נפקות וביטויים נורמטיביים. נוסף על כך יש לשים לב כי בדת מתרחשים שינויים פנימיים – מטמורפוזה – כל הזמן, וכי המקורות הנורמטיביים של הדת כוללים את כלל הספרות התורנית, לגוניה השונים. להסדרים ההלכתיים הנובעים מהדת יש – והיה מאז ומתמיד – תפקיד של שומרי סף. אחד העם האמין כי שומרי הסף הלאומיים, בחלקם,⁴² יסודם בהלכה.

ודוק: אין להתבלבל גם אם בתוצאה של ההסדר ההלכתי יש לעיתים דמיון בין תפיסת אחד העם לבין תפיסת שומר המצוות. הגם שלעיתים הרגש (הלאומי ו/או הדתי)

38 בכך אולי גישתו הינה גישה דתית, אבל עניין זה כבר מצוי מעבר ליריעת מאמר זה.

39 שטופלר, לעיל ה"ש 1, ליד ה"ש 92.

40 למעשה, גם בהינתן ישות ריבונית (מדינה) שמאגדת רוב יהודי יבקש זאת אחד העם הן לצורכי פנים והן לצורכי חוץ (יהדות התפוצות), ולו בשל המשמעות האקספרסיבית של הדברים.

41 אחד העם "דברי שלום (תשובה גלויה לאחד הרבנים)", לעיל ה"ש 31, בעמ' קח.

42 האם אליבא דאחד העם רק הסדרי ההלכה הם שומרי סף? נראה שלא. האם כל הסדרי ההלכה שאחד העם מבקש לשמר הם שומרי סף? ייתכן, אולם עניין זה מחייב מחקר נוסף.

החיוכי כלפי רעיון ו/או פרקטיקה הינו דומה באיכותו ובעוצמתו,⁴³ גישתו של אחד העם אינה של מי שאמון על שמירת המצוות, דהיינו, של מי שסבור, כדבריו של רב סעדיה גאון, כי אין אומתנו אומה אלא בתורותיה.⁴⁴ ברי כי הפער קשור הן לעניין מקור הסמכות, הן לרעיון ולפרקטיקה, הן לכך שהדת אצל אחד העם היא רק חלק מהלאומיות ולא כל הלאומיות, והן לכך שאחד העם אינו מאמץ את כל הסדרי הדת.

בעת ייסודה של אגודת בני משה התגלעה מחלוקת בדבר תעודת האגודה או לפחות בדבר אופן ניסוחה. אחד העם, במאמרו "נסיון שלא הצליח", מביא בגוף המאמר את הדברים כפי שיצאו מתחת ידו, ובהערת שוליים הוא מביא את הדברים כפי שנקבעו על ידי האספה. בעוד שהאספה ביקשה לציין כי מטרתה להאדיר בעיני העם, בין היתר, גם את "תורת ישראל, שפתו וחכמתו", ניסוחו של אחד העם במקור היה "שפת אבותינו וספרותה זכרון אבותינו וקורותיהם מנהגי אבותינו היסודיים ודרכי חייהם הלאומיים מדור דור".⁴⁵ המחלוקת ברורה בין מי שראו את עצמם מחויבים באופן מוחלט להלכה – מי שההלכה היא היא דרכם (תורת ישראל) – לבין התפיסה האחד-עמית, הרואה בהלכה ובנגזרותיה רכיב חשוב מאוד ביסוד הלאומי אך לא הרכיב היחיד ("דרכי חייהם הלאומיים מדור דור"). מתיקונו של אחד העם ניתן להבין יפה את מחלוקתו עם הצד התורני, אבל יותר מכל את גישתו הרעיונית והמעשית למקומה של ההלכה כרכיב בלאומיות בצד זיכרון, מנהגים ודרכים.

גישתו של אחד העם מכוונת לכך שהדת תסייע בחיזוק הלאומיות היהודית. ייתכן בהחלט שגישה זו תצטרף לביקורתה של שטופלר על תוצאות המיסוד הדתי, אשר אינן מביאות לידי חיזוק הלאומיות. יתר על כן, ניתן להניח כי הסדר הלכתי אשר פועל באופן הופכי לשמירת הסף או אפילו אינו תורם לשמירת הסף אינו הסדר ראוי לטעמו של אחד העם. אולם ייתכן שחלק מהתוצאה הלא-רצויה ששטופלר מצביעה עליה נובעת ממחלוקת נורמטיבית ביחס למקומה של הדת (הסדרי ההלכה ומחשבתם) בלאומיות (החילונית) של העם היהודי, ואז ייתכן שגישה אחת העם לא תצטרף לביקורתה של שטופלר. אולם אין לטעות: גישתו של אחד העם הינה גישה לאומית חילונית המייחסת משקל נכבד לדת ולביטוייה הנורמטיביים, אשר אמורים לפעול כשומרי סף במסגרת הבניית הזהות הלאומית. ייתכן שיהיו לכך תוצאות שייחפסו כ"דתיות", אולם בעיני אחד העם הן "לאומיות". אין זו גישה צרה המייחסת משקל נמוך לדת בפונקציית הלאומיות או גישה צרה המבקשת להשתמש בדת כפרמטר בלאומיות היהודית עד צמיחתה של לאומיות יהודית חדשה.

43 לעניין נישואי בתו של אחד העם למי שאינו יהודי ראו יוסף גולדשטיין **אחד-העם – ביוגרפיה** 355–

359 (1992); סטיבן זיפרשטיין **נביא חמקמק – אחד העם ומקורות הצינונות** 358–362 (1998).

44 רב סעדיה גאון "בצווי ובאזהרה" **ספר האמונות והדעות** מאמר שלישי, פרק ז (1894).

45 אחד העם "נסיון שלא הצליח" **על פרשת דרכים ד**, לעיל ה"ש 9, קצו, בעמ' רד.

במקום סיכום

בתפיסת אחד העם יש מקום לרעיונות הטמונים בהלכה, בין להסדרים בין פרטים ובין ל"הסדרים דתיים", והמקום הוא הכרחי לצורך שמירת הגבול. כמה מקום יש להקצות להם לא ברור מדברי אחד העם, וגם היחס בין משתנה זה לשאר המשתנים אינו ברור. לא ברור מדבריו אם המשתנה מתאר מציאות דסקריפטיבית או שהוא בעל ערך נורמטיבי, וגם לא ברור עד הסוף מי בעל הכוח ההתפתחותי לדידו של אחד העם. ייתכן שהדברים בכוונה אינם ברורים, ושאחד העם מגלה טפח ומסתיר טפחיים, כמשתמע מכותרת ספרו הביוגרפי של זיפרשטיין על אחד העם – "נביא חמקמק"⁴⁶. מה שברור באופן ודאי הוא שאלבא דאחד העם המשתנה הזה קיים ויהיה קיים תמיד.

אני סבור כי הגישה האחד-עמית, אף שהיא כופרת מבחינת שומרי המצוות, ואולי דווקא משום שהיא כופרת ומייצגת פן שאינו הלכתי, הינה גישה מעשית יותר לפשרה במסגרת הפוליטית בישראל, ויכולה לסייע בגיבוש פתרון מעשי. תפיסת הדת של אחד העם – כהוגה חילוני, כהוגה ציוני לאומי, כמי ששמירת המצוות אינה נר לרגליו – שונה מהתפיסה הגורסת כי הדת היא הכרח התחלתי וכי סופה להיעלם, או אף מתפיסה המייחסת לדת משקל נמוך ונעדר ביטויים נורמטיביים, וגם בשל כך היא גישה מעשית יותר לפשרה במסגרת הפוליטית בישראל.

גישתו הלאומית החילונית של אחד העם מייחסת לדת משקל ניכר כמשתנה מסביר בפונקציית הלאומיות היהודית. למשקל זה יש משמעות בדמות ביטויים נורמטיביים הן בהסדרים הנוגעים בהתנהגות בין פרטים והן ב"הסדרים דתיים", דוגמת שבת ודיני כשרות. אין הכוונה, אלבא דגישתו, לכל ההסדרים, ואף בהסדרים שאליהם הוא מכון אין הכוונה לכל פרטיהם ותגיהם. כוונתו היא שככלל יש מקום בדין הכללי להסדרים הלכתיים מכווני התנהגות (חזוים, נזיקין, אתיקה וכדומה) ואף ל"הסדרים דתיים". הדת וביטוייה הנורמטיביים הרלוונטיים לפונקציית הקיום הלאומי יסודם בהיותם שומרי סף. ככאלה הם עוברים שינויים פנימיים במהלך השנים, אולם תמיד עליהם לשמש שומרי סף.

46 זיפרשטיין, לעיל ה"ש 43.

It is possible that Ahad Ha'am's approach will bolster Stopler's critique with regard to consequences of religious institutionalization that do not result in a strengthening of nationalism. Moreover, we can presume that a halakhic arrangement institutionalized by the state that operates counter to preservation, or even simply fails to contribute to the function of gatekeeping, is not a worthy arrangement as far as Ahad Ha'am is concerned. **It is possible, however, that part of the undesirable result identified by Stopler stems from a normative controversy regarding the proper place of religion (halakhic arrangements and thought) in the (secular) nationalism of the Jewish people;** in this case, it is possible that Ahad Ha'am's approach will not align with Stopler's critique.

I believe that the Ahad Ha'am approach, although heretical from the point of view of the observant Jew—and perhaps precisely because it is heretical and represents a non-halakhic perspective—is a more practical approach to a compromise in Israeli politics, and can help to formulate a practical solution. The idea of religion as propounded by Ahad Ha'am – a secular, nationalist Zionist thinker, who was not motivated by observance of the Commandments – differs from the stated view that religion is merely an initial necessity and destined to disappear, or even from a view that attributes to religion only negligible weight and lacking normative expressions. This is yet another reason that Ahad Ha'am's approach is a more practical approach to compromise within the Israeli political context.

Halakhic Arrangements as Gate Keepers of National Identity in Ahad Ha'am's Doctrine – A Note on Gila Stopler's Article *The Religion-State Relations and their Impact on National Identity in Israel*

Ronen Kritenshtein

In her article, Gila Stopler claims that not only does the model of religion-state relations chosen by the State of Israel in order to strengthen the national Jewish identity not fulfill its aim, but at times it even undermines its own purpose. Stopler further claims that various secular national leaders, Ben-Gurion in particular, "believed that in time, after the establishment of the state, the religious element of Judaism, which had initially served as the foundation for the creation of the national element, would gradually disappear, and an unadulterated Jewish nationalism would take its place." Stopler argues, rightly in my opinion, that Ben-Gurion and other secular national leaders assumed **that religion was needed only until the emergence of a new doctrine, which would be nationalism.**

Ahad Ha'am believed in a national ideology that would include religion regardless of circumstance, and not only during the first days of transition, during a certain period of time, or in a manner dependent on location and/or diasporic community. According to Ahad Ha'am, religion – that is, halakha and its derivatives – is not the only variable that explains the Jewish people, but rather one explanatory variable among others. However, it is undoubtedly a significant explanatory variable. Ahad Ha'am's approach maintains that religion has been a component of Jewish nationalism since the beginning and **forever will be.** It is a secular national approach that nonetheless ascribes considerable weight to religion and its normative expressions, which are supposed to act as gatekeepers in the construction of national identity. This may have consequences that will be perceived as "religious," but in Ahad Ha'am's eyes they are in fact "national." This is not a narrow approach that attributes negligible weight to religion in the context of nationalism, nor one that seeks to use religion as a parameter in Jewish nationalism only until the growth of a new Jewish nationalism. **Ahad Ha'am believed that the preservation of national identity was at least partially founded on halakha.**



**Halakhic Arrangements as Gate Keepers
of National Identity in Ahad Ha'am's
Doctrine – A Note on Gila Stopler's
Article *The Religion-State Relations and
their Impact on National Identity in Israel***

Ronen Kritenshtein

Volume 25, 2022