

על משמעותה של הנאמנות להלכה

א

איש ההלכה המודרני, המכפיף עצמו להלכה, מוצא עצמו מתמודד תדיר עם סתירות והתנגשויות שמתגלעות בין הנורמות והדרישות ההלכתיות לבין פרקטיקת חיי היומיום שלו, המעוגנת בתפיסות ערכיות ונורמטיביות שונות. על פי רוב הוא מכריע את הכף לטובת הנורמה ההלכתית, אך פעמים רבות גם קורה שהוא אינו יכול "ליישר קו" עם הנורמה ההלכתית כפי שהיא מתפרשת על פי פשוטם של דברים. דילמה זו אינה נחלתו של איש ההלכה המודרני בלבד, והיא כבר העסיקה, ברמות שונות של עצמה, את חכמי ההלכה בדורות עברו. ואולם בשנים האחרונות אנו עומדים בפני תופעה של עיסוק אינטנסיבי מחודש בדילמה זו, אשר הניב תוכנות חשובות בעניין מהותה של ההלכה ויחסה לערכים ולנורמות חוץ-הלכתיות.¹ העוסקים בתחום זה חוזרים ומפתחים, כל אחד כידו הטובה עליו, שלושה כיווני חשיבה עיקריים: א. הדגשת מנגנונים פנים-הלכתיים שונים, כגון עקרונות הלכתיים-ערכיים ("דרכיה דרכי נעם"), המאפשרים דינמיקה וגמישות בתוך ההלכה וכלליה;² ב. הדגשת חשיבותה וכוחה של הפרשנות ההלכתית, אשר באמצעותה ניתן כוח ביד חכמי ההלכה לעצב את ההלכה בהתאם לשיקול דעתם, ובכך להתאימה לתפיסותיהם הערכיות;³ ג. הרחבת מושג ההלכה: ההלכה אינה כוללת רק את ארבעת חלקי השולחן ערוך, אלא גם "חלק חמישי", הכולל סברא ואינטואיציה, מוסר ודרך ארץ.⁴ במסגרת כיוון אחרון

- * מוקדש לאמי מורתי, שמשוה מנטיית רוחה לאנטינומיזם דבק כפי הנראה גם בי.
- 1 די לציין כאן את המאמרים הרבים שנתפרסמו בכמה קבצים: ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב 1997; א' שגיא, דודי שורץ וי' שטרן (עורכים), **יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות**, ירושלים תש"ס.
 - 2 דוגמאות לכך ר' למשל: הרב אליעזר ברקוביץ, **ההלכה כוחה ותפקידה**, ירושלים תשמ"א.
 - 3 ר' מאמרי "עצמאות ומחויבות פרשנית – על תפיסות פרשניות בספרות הרבנית", **אקדמות**, ד' (שבט תשנ"ח), עמ' 29-9.
 - 4 ר' למשל ספרו של א' שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל-אביב 1998.

זה ניתן לכלול גם את הדגשת ההבחנה ההלכתית בין "הלכה" לבין "הלכה למעשה", אשר ממנה עולה שההלכה התאורטית עצמה אינה דורשת התאמה מלאה בינה לבין יישומה בפועל כ"הלכה למעשה".⁵ בהבחנה חשובה זו נשוב ונדון להלן.

במאמר זה ברצוני להצביע על כיוון חשיבה נוסף, אשר עשוי לתרום להתמודדות עם הדילמה האמורה. אני מודע לכך שהסתמכותי על המקורות שיובאו בהמשך איננה נקיה מספיקות ועשויה להראות לעתים מאולצת, ועל כן אני מצהיר שהמודל המושגי שיוצע עומד בפני עצמו, והמקורות אינם משמשים אלא כאילוטרציה שתפקידה לנסות ולהצביע על כך שניצניו של המודל קיימים זה מכבר בספרות ההלכתית.

ב

התפיסה הרווחת של ההלכה רואה בה מערכת נורמטיבית אשר מטרתה לכוון התנהגות ולהורות לאדם את הדרך הנכונה שילך בה ואת המעשה הנכון אשר יעשה. לפי תפיסה זו, מעגל השיקולים ההלכתי, העומד בבסיס ההכרעה ההלכתית, כולל בתוכו את כל השיקולים הרלוונטיים לקביעת היחס הנורמטיבי הראוי כלפי המעשה הנדון, ומשום כך טוענת תפיסה זו לבלעדיותה של ההלכה בתחום הנורמטיבי, ותובעת ציות מוחלט לכללי ההתנהגות ההלכתיים. שכן, אין שיקול רלוונטי – ערכי, מוסרי או מכל סוג אחר – שלא נלקח בחשבון לצורך עיצוב העמדה ההלכתית.

ואכן, רבים מנמעני ההלכה, אשר מקבלים את עולה מתוך כפיפות ומחויבות, מעצבים את עולמם הערכי בהתאם להכרעות ההלכתיות בלבד. בעמדם לפני דילמה כלשהי, הם מתעניינים רק בשיקולים שההלכה מכירה ברלוונטיות שלהם, ודוחים מעליהם כל שיקול אחר כשיקול לא רלוונטי. ביטוי עמוק לתפיסה זו מצוי בספרו של הרב י"ד סולובייצ'יק **איש ההלכה**,⁶ שבו הוא מתאר כיצד החשיבה ההלכתית פורשת כנפיה על מכלול חשיבתו של איש ההלכה ועל התייחסותו למציאות, עד שאין הוא מסתכל על המציאות אלא בעדשת הקטגוריות ההלכתיות. תפיסה זו רואה בהלכה פוסק אחרון, ומכפיפה תחת כללי ההתנהגות ההלכתיים כל רצון, שיקול או שאיפה אחרים.⁷

5 על חשיבותה של הבחנה זו, ועל השלכותיה להבנת המערכת ההלכתית בהקשר האמור ובהקשרים נוספים, העמידני פעמים רבות דודי מורי, פרופ' חנינה בן-מנחם, אך עדיין לא באו הדברים בכתובים.

6 הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט, עמ' 28 ואילך.

7 יש לציין שתפיסה זו יכולה לעלות בקנה אחד גם עם התפיסה הרחבה של מושג ההלכה שנוכרה לעיל, אשר לפיה ההלכה אינה מצטמצמת בארבעת חלקי ה"שולחן ערוך", אלא כוללת גם נורמות המבוססות על האינטואיציה המוסרית, על הסברה האנושית, וכיוצא בזה. רק לאחר ששורטטו גבולותיה של

במאמר זה אני מבקש לשרטט בקווים כלליים וראשוניים מודל אחר של ההלכה. לפי מודל זה, מעגל השיקולים ההלכתי אינו כולל את כל השיקולים הרלוונטיים לקבלת הכרעה נכונה וראויה בעניין הנדון, וההכרעה ההלכתית היא תוצר של שיקולים הלכתיים בלבד, אשר על בסיסם קובעת ההלכה את יחסה הנורמטיבי למעשה. מכאן עולה, שלצד השיקולים ההלכתיים עשויים להתקיים שיקולים חוץ-הלכתיים, ראויים אף הם, שמצדיקים לפעמים דרך פעולה שמנוגדת לזו שמורה עליה כלל ההתנהגות ההלכתי. מבחינת נמען ההלכה, משמעות הדברים היא שגם לאחר ההכרעה ההלכתית יש מקום לבחינה נוספת של העניין הנדון לאור השיקולים החוץ-הלכתיים. מכאן גם עולה שהציווי ההלכתי אינו משקף בהכרח את הדרך ה"נכונה" שראוי ללכת בה, שכן ייתכן שהשיקולים החוץ-הלכתיים, שלא נלקחו בחשבון ההכרעה ההלכתית, יביאו להכרעה שונה מזו שנקבעה בהלכה.

בעוד שהמודל הראשון שולל את האפשרות שנמען ההלכה יכפיף עצמו תחת מערכת נורמטיבית נוספת,⁸ הרי שהמודל האחרון אינו שולל אפשרות של כפילות נורמטיבית, היינו מצב עניינים שבו נמען ההלכה מכפיף עצמו למערכת נורמטיבית נוספת, לצדה של המערכת ההלכתית.

דוגמה להכרה בכפילות נורמטיבית מעין זו ניתן למצוא בתפיסתו המשפטית של ר' שמעון-שקאפ, מגדולי ראשי הישיבות בליטא (1860-1939). בכמה מקומות בכתביו מפתח הר"ש שקאפ את הרעיון שבראש פירמידת החיובים עומדת סברת השכל האנושי (שהיא מעין "נורמה בסיסית"), ולא הציווי האלוהי, שכן רק מכוחה של סברת השכל אנו יודעים שחובה עלינו לציית לציווי האלוהי. הסברה מורה לאדם שיש חיוב לציית לצו האלוהי שמכונן את המערכת ההלכתית-דתית, אך היא גם מורה לאדם על קיומן של נורמות משפטיות מחייבות, אשר אינן כלולות בציווי האלוהי ועל כן אינן בעלות משמעות דתית. לצד מערכת הנורמות ההלכתית מתקיימת אפוא מערכת נורמטיבית משפטית "חילונית", אשר מקור תוקפה בשכל האנושי, ולא תמיד היא חופפת למערכת ההלכתית. אמנם, על פי רוב מאמצת ההלכה לתוכה את הנורמות המשפטיות ומוסיפה להן בכך גם תוקף דתי, כמו למשל איסור הגזל המשפטי שהוא גם איסור הלכתי-דתי, או החובה המשפטית לפרוע חוב שנחשבת אף היא למצווה דתית ("פריעת בעל חוב – מצווה"). ואולם, גם במקרים שבהם ההלכה אינה נותנת את הגושפנקה לנורמה המשפטית, ממשיכה הנורמה המשפטית להתקיים כנורמה מחייבת ללא הממד הדתי. לדידו של הר"ש שקאפ ההלכה אינה "מכסה" אפוא את מכלול הנורמות

ההלכה, בצמצום או בהרחבה, מניח "איש ההלכה" (מבית מדרשו של הר"ד סולובייצ'יק) שכל השיקולים הרלוונטיים כלולים בה.

8 אלא אם ההלכה עצמה מכירה בתוקפה של מערכת זו, כמו למשל דין המלכות אשר מקבל גושפנקה הלכתית באמצעות הכלל "דינא דמלכותא דינא", ור' להלן, הערה 10.

המחייבות, ונמען ההלכה מחויב לא רק למערכת ההלכתית, אלא גם למערכת המשפטית. מכאן מחדש הר"ש שקאפ שגם אם "גזל הגוי – מותר" (על פי אחת הדעות בתלמוד), אין הדברים אמורים אלא בהקשר ההלכתי, כלומר מבחינה הלכתית אין איסור לגזול מגוי, ועל כן הגזול מהגוי לא עבר עברה דתית, אך מבחינה משפטית הדבר אסור, ובית הדין אף יוציא את החפץ הגזול מידי של הגזולן וישיבנו לבעליו הגוי.⁹

אין ספק שההכרה במעמדן המחייב של נורמות חוץ-הלכתיות, מבלי להכילן בהלכה ומבלי לתת להן גושפנקה הלכתית, אינה רגילה במחשבה ההלכתית. על פי רוב שוללים בעלי ההלכה את קיומה של מחויבות לנורמות חוץ-הלכתיות, ואם בכל זאת הם מכירים במחויבות כזו, הרי שהדבר נעשה באמצעות עוגן הלכתי המסגל את הנורמה החוץ-הלכתית אל תוך ההלכה.¹⁰

עד כאן דנו בשאלת תוקפן המחייב של נורמות חוץ-הלכתיות אשר אינן סותרות את הדין ההלכתי אלא מוסיפות עליו.¹¹ אך מה ייעשה כאשר מתגלעת סתירה בין שתי המערכות, כאשר נורמה חוץ-הלכתית מחייבת לעשות פעולה שאסורה מבחינה הלכתית, או להפך? על פי הר"ש שקאפ ברור שבמקרה כזה ידה של הנורמה ההלכתית תהיה על העליונה. כך למשל במקרה של איסור ריבית: לפי תורת המשפטים התחייבותו של הלווה לשלם ריבית תקפה

9 תפיסתו זו של הר"ש שקאפ עולה במקומות אחדים בכתביו. ר' בעיקר בספרו **שערי ישר**, שער ה', פרקים א'-ד'. לדיון נרחב בתפיסתו זו של הר"ש שקאפ, בהצגה שונה מעט ובהדגשים אחרים, ר': א' שגיא, "המצווה הדתית והמערכת המשפטית – פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ", **דעת**, 35 (תשנ"ה), עמ' 99-114; הנ"ל, **יהדות: בין דת למוסר**, תל-אביב 1998, עמ' 97-101, 335-349.

10 חשוב אפוא לעמוד על ההבדל שבין תפיסתו זו של הר"ש שקאפ לבין התפיסה שלסברה יש מעמד מחייב מדאורייתא (ראה למשל מ' אלון, **המשפט העברי, תולדותיו מקורותיו עקרונותיו**, מהדורה שלישית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 805 ואילך, ובפרט בעמ' 807, הערה 5). שכן הר"ש שקאפ מדבר על כך שהסברה מייצרת נורמות מחייבות אשר אינן כלולות בהלכה, זאת להבדיל מהתפיסה השנייה, הקובעת שנורמות המבוססות על הסברה הופכות באופן אוטומטי לנורמות הלכתיות, שכן לפי תפיסה זו הסברה היא אחד ממקורות ההלכה.

הדגמה נוספת לחידוש שבדברי הר"ש שקאפ אפשר למצוא בהסברת הבסיס לכלל "דינא דמלכותא דינא". בעלי הלכה רבים התאמצו למצוא את העוגן ההלכתי אשר מכוחו מקבל דין המלכות מעמד מחייב מבחינה הלכתית (ר' המקורות הרבים בספרו של ש' שילה, **דינא דמלכותא דינא**, ירושלים תשל"ה). איש מהם, למיטב ידיעתי, לא העלה את האפשרות העקרונית, אשר ניתן לגזור אותה מתפיסתו של הר"ש שקאפ, שהכלל "דינא דמלכותא דינא" קובע שדין המלכות מחייב כחוק "חילונית" אשר אין לו תוקף דתי.

11 דוגמה נוספת שאפשר להעלות כאן לצורך האילוסטרציה היא היחס לרעיון הצמחוניות. גישה אחת תטען שאם אכן ההלכה (במובנה הרחב ביותר) מתירה לאדם לאכול בשר תאוה, אות הוא כי אין בכך כל פגם מוסרי, ואילו התפיסה האחרת תוכל להבחין בין הרובד הדתי-הלכתי, בו מותר לאכול בשר, ובין רובד מוסרי חוץ-הלכתי הדוגל בצמחוניות.

ומחייבת ככל התחייבות אחרת, ואולם ההלכה אוסרת על הלווה לקיים במקרה זה את התחייבותו.¹² בדומה, מסתבר שאם נמען ההלכה נתקל בבעיה מוסרית בקיומו של צו דתי, גובר הצו הדתי על הצו המוסרי, ועל נמען ההלכה להעדיף את הנורמה ההלכתית ולציית לה, מתוך מוכנות לשלם את ה"מחיר"¹³ הכרוך בהתעלמות מהשיקול (המוסרי) החוץ-הלכתי.

ואולם, להלן ברצוני ללכת צעד אחד נוסף, ולטעון שלעתים נוכל להצדיק, במסגרת המודל האחרון, גם את העדפתה של המערכת החוץ-הלכתית על פני המערכת ההלכתית, וסטייה בשל כך מן ההלכה, בבחינת "גדולה עברה לשמה".

ג

מאמרו הידוע, אך באותה מידה העמום והסתום, של רב נחמן בר יצחק: "גדולה עברה לשמה ממצווה שלא לשמה",¹⁴ מגלה יחס חיובי כלפי ביצוע "עברה לשמה",¹⁵ ומתוך השאלות הרבות שהוא מעורר, ברצוני להתמקד כאן בשאלה הבאה: האם המאמר מבטא את עמדת המערכת ההלכתית, או שהוא נאמר מנקודת מבטו של נמען ההלכה המשקיף על ההלכה מבחוץ?

נבהיר מעט את השאלה. בכל מערכת נורמטיבית, וכך גם במערכת ההלכתית, עשוי הפרמטר הדיאונוטי – הקובע האם מעשה מסוים הוא רשות, מצווה או איסור – להשתנות בהתאם לנסיבות. פעולות שנחשבות לעברות בסיטואציה אחת, הופכות למותרות, למוצדקות ואף למתחייבות בנסיבות אחרות. כך, למשל, חילול שבת הופך למצווה במצב של פיקוח נפש. בדומה לכך, הכלל "עשה דוחה לא תעשה" קובע שפעולה שאסורה בדרך כלל, מותרת במצב שהיא נדרשת לצורך קיום מצווה. ברור שאת דחיית איסור חילול שבת במצב של

12 **שערי יושר**, שער ה', פרק ד'.

13 השוו לביטוי "מחירה של תורה", שטבע הרא"ש רוזנטל במאמרו "על דרך הרוב", **פרקים**, א' (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 183 ואילך, בדיונו על עמדתו של הרמב"ם **במורה נבוכים**, ג', ל"ד, בסוגיית "על דרך הרוב", שקשורה אף היא לענייננו, ואכמ"ל.

14 **נזיר**, כ"ג, ע"ב; **הוריות**, י', ע"ב. לסקירת פרשנויות שונות שניתנו למאמר זה, ר' נחום רקובר, **מטרה המקדשת את האמצעים**, ירושלים תש"ס, עמ' 110-35. מאמר זה נדון לאחרונה גם בשני ספריו של הרב מרדכי גפני, **ודאי**, תל-אביב 2001, ו**ספק**, תל-אביב 2001, ובמאמרו "חטא לשם שמים, עיון עכשווי ברעיון העבירה לשמה", **דעות**, 10 (ניסן תשס"א), עמ' 10, ור' תגובתו של י' אחיטוב, שם, עמ' 14 ואילך.

15 ההגדרה של "עברה לשמה" אינה ברורה די הצורך. מן הסוגיה התלמודית עולה שמדובר במעשה עברה שמטרתו חיובית – כגון מעשה העברה שביצעה יעל לצורך הריגתו של סיסרא, במטרה להביא לניצחונן ישראל במלחמה. ברוח זו מפרש רש"י בניזיר שם, ד"ה "גדולה עברה לשמה": "כלומר, לשם מצווה". ור' נ' רקובר, שם, עמ' 36 ואילך.

פיקוח נפש, או את דחייתו של הלאו מפני העשה, יש למקם בתוך המערכת ההלכתית, שקובעת ושמגדירה את תחומיו של האיסור. ברוח זו ניתן לקרוא גם את המאמר "גדולה עברה לשמה" בקריאה חלשה, כקובע כלל הלכתי לפיו ניתן להצדיק ביצוע עברה שנעשתה "לשמה". לפי פרשנות זו אין הכלל מבטא תפיסה אנטינומיסטית, שהרי ההלכה עצמה קובעת שבנסיבות מסוימות (= "לשמה") מעשה העברה הופך למוצדק ולראוי, ועשייתו שקולה לקיום מצווה.

אך ניתן להציע קריאה חלופית של המאמר, הממקמת אותו מחוץ לתחום ההלכתי. לפי קריאה זו אין המאמר מבטא כלל הלכתי המציג את עמדתה של ההלכה, אלא אמירה אישית של רב נחמן בר יצחק, המדבר בהקשר זה כנמען של ההלכה ולא כנושא דברה. לפי קריאה זו, מִפְּחִינָה הלכתית, מעשה העברה שמדובר בו נחשב עדיין למעשה עברה, גם כאשר הוא נעשה "לשמה"¹⁶ ורק רב נחמן, כנמען של ההלכה, קובע ש"גדולה עברה לשמה". מהי משמעות קביעתו של רב נחמן? אין ספק שהיא מגלה יחס סובלני ואף אוהד כלפי מי שעובר את העברה "לשמה", אך יתרה מזאת, היא אף רומזת לכלל התנהגות חוץ-הלכתי, אשר מגדיר את גבולות הציות להלכה. כביכול אומר רב נחמן: על פי רוב יש לציית להוראות ההלכתיות ולהישמר מלעבור עברה, אך ישנם מצבים שבהם מותר, ואף ראוי, לעבור עברה מתוך מניעים טהורים ולמען מטרות נעלות וחשובות, למרות שמבחינה הלכתית מטרות אלה אינן מוכרות כצידוק מספיק לעבור את העברה (שהרי העמדה ההלכתית היא שגם בסיטואציה זו המעשה אסור).

לפי קריאה זו יש אפוא להבחין בין כללים הלכתיים הקובעים את דחייתם¹⁷ של איסורים במצבים שונים, לבין הכלל "גדולה עברה לשמה", שאינו כלל הלכתי שמשקף את העמדה ההלכתית, אלא כלל חוץ-הלכתי התוחם את גבולות המחויבות והציות למערכת ההלכתית מנקודת מבט חיצונית של נמענה, כאשר חשוב להדגיש שהמדובר בנמענים נאמנים ומחויבים להלכה, שהם עצמם בעלי הלכה.

אני חושש שקריאה זו של מאמרו של רב נחמן עשויה להיראות רדיקלית מדי, שכן קשה אולי לקבל שרב נחמן יצדיק ביצוע עברה בניגוד לכלל התנהגות הלכתי מפורש, ובמקום שההלכה תובעת ציות מוחלט לאותו כלל. על כן ברצוני להציע גם קריאה שלישית, רכה יותר, של המאמר. לפי הקריאה השלישית, המאמר "גדולה עברה לשמה" הוא כלל הלכתי שמשקף את

16 רמז לדבר בלשונו של המאמר "גדולה עברה לשמה", כלומר עדיין שם עברה עליה, אף שנעשתה לשמה.

17 בהקשר זה ראוי להזכיר את הדיון בשאלה האם שבת "הותרה" או "דחוייה" במקום פיקוח נפש, ואכמ"ל.

העמדה ההלכתית, ולא רק את עמדתו של ר' נחמן כנמען ההלכה, ואולם בניגוד לקריאה הראשונה שהזכרנו לעיל, שלפיה במצבים המוגדרים כביצוע "עברה לשמה" נדחית העברה מבחינה הלכתית והופכת להיתר, הרי שלפי קריאה זו גם "עברה לשמה" היא עברה, אלא שבמצב עניינים מיוחד זה מתירה ההלכה לעבור עברה. המשפט האחרון נראה לכאורה כסותר עצמו מיניה וביה: אם "עברה לשמה" עברה היא, בדין שתהיה אסורה מבחינה הלכתית, ואם ההלכה "מתירה" לעבור את העברה בנסיבות אלה, באיזה מובן היא עדיין "עברה"?

כאילוטרציה להבהרת הדברים נעיין בקטע מספר החינוך, אשר מתייחס לכלל התלמודי "לא ענש אלא אם כן הזהיר". לפי כלל זה, אין התורה מטילה עונש על התנהגות מסוימת בלא שתקבע לפני כן במפורש שהתנהגות זו אסורה,¹⁸ זאת למרות שלכאורה יכולים היינו להסיק שהתנהגות אסורה מעצם העובדה שהיא גוררת עונש.¹⁹ וכך מסביר בעל ספר החינוך את הצורך בכפילות זו:

כי לא יספיק לנו הזכרת העונש במצווה מבלי אזהרה. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל תמיד "עונש שמענו אזהרה מניין?". והעניין הוא מפני שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת האל, אלא שיאמר "עושה דבר פלוני יענש בכך", היה במשמע שיהיה רשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא יחוש לצערו, לעבור על המצווה, ולא יבוא בזה כנגד חפץ ה' יתברך ומצוותו, ויחזור דבר המצווה כעין מקח וממכר, כלומר הרוצה לעשות דבר פלוני ייתן כך וכך ויעשהו, או ייתן שכמו לסבול כך ויעשהו.²⁰ ואין הכוונה על המצוות בכך, אלא

18 ה"אזהרה" היא כלל התנהגות (Conduct Rule) ו"העונש" הוא כלל הכרעה (Decision Rule). כידוע, כללי התנהגות פונים לאזרח ומנחים אותו כיצד עליו לנהוג לכתחילה, בעוד שכללי ההכרעה ממוענים לבית הדין ומנחים אותו כיצד עליו להכריע בנושא שבא לפניו. כך למשל איסור "לא תגנוב" הוא כלל התנהגות הפונה לציבור האזרחים בהוראה שלא לגנוב, ואילו עונשו של גנב מוסדר בכלל הכרעה שמנחה את בית הדין כיצד עליו לנהוג ביחס לגנב. לבירורה של הבחנה זו ומקורותיה בספרות תורת המשפט הכללית, ר' M. Dan-Cohen, "Decision Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law", *Harvard Law Review*, Vol. 97 (1984), pp. 625-677.

19 ואכן, בניגוד לכלל האמור, מסתפק המחוקק המודרני בקביעת כללי הכרעה, ואינו קובע בחוק העונשין כללי התנהגות. כך למשל בחוק העונשין הישראלי לא מצויות הוראות האוסרות לגנוב ולרצוח, אלא רק קביעת עונשיהם של הגנב והרוצח, ור' השופט ח' כהן, **המשפט**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 653.

20 הדימוי ל"מקח וממכר" מזכיר למדי את דברי הביקורת של הארט על תורת המשפט של קלזן. אליבא דקלזן, החוק כולל רק את כללי ההכרעה הפונים למוסדות השיפוטיים שאחראיים על הפעלת הסנקציות, בעוד שכללי התנהגות אינם חלק מן החוק עצמו. ר' H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge, Mass. 1945, p. 61. לפי תפיסה זו, ההבחנה בין מוסר לבין משפט נעוצה במיהות נמען החוק – הנורמה המוסרית פונה לאזרח ואוסרת עליו לגנוב, בעוד שהנורמה המשפטית פונה למוסדות

שהאל לטובתנו מנענו בדברים והודיענו במקצתן העונש המגיע לנו מידו, מלבד העברת רצונו שהיא קשה מן הכל. וזהו אמרם ז"ל בכל מקום "לא ענש אלא אם כן הזהיר", כלומר לא יודיע האל העונש הבא עלינו על העברת המצווה, אלא אם כן הודיענו תחילה שרצונו הוא שלא נעשה אותו הדבר שהעונש בא עליו.

בעל ספר החינוך מציג שתי תפיסות מנוגדות של ההלכה. לפי התפיסה האחת, שאותה הוא דוחה, ההלכה אינה תובעת ציות להוראותיה אלא רק קובעת את "מחירה" הנורמטיבי של כל פעולה ופעולה. פעולה אסורה היא פעולה שלילית, מזיקה ו"רעה", אשר כרוכה בתשלום ה"מחיר" שקובעת ההלכה. לפי התפיסה השנייה ההלכה מכוונת התנהגות ודורשת ציות מוחלט להוראותיה, ואין היא מרשה לאדם להפר את הציווי ולעבור עברה, גם אם הוא מוכן לשלם את ה"מחיר" שכרוך בהפרה זו.

חשוב להדגיש שמושגי יסוד של המערכת הנורמטיבית מקבלים משמעות שונה לחלוטין במסגרת שתי התפיסות. ניטול לדוגמה את מושגי האיסור והעונש. לפי התפיסה השנייה האיסור הוא כלל התנהגות מחייב, בעוד שלפי התפיסה הראשונה הוא אינו מתפקד ככלל התנהגות אלא רק קובע את "מחירו" של המעשה. לפי התפיסה השנייה בא העונש על המרי ועל אי הציות לצו, ואילו לפי התפיסה הראשונה משקף העונש את "מחירה" של הפעולה השלילית.²¹

השיפוטיים וקובעת שאם אדם גנב הוא צריך להענש. ר' למשל, J.W. Harris, *Legal Philosophies*, 1980, p. 63

"Both legal and moral norms contain 'oughts', but a moral norm stipulates, for example, 'people ought not to steal'; whereas a legal norm stipulates 'if people steal, they ought to be punished'. Moral norms are addressed directly to citizens. Legal norms are addressed only to officials".

הארט תוקף תפיסה זו, וטוען שהוצאת "כללי ההתנהגות" מתחומו של החוק מטשטשת את ההבדל החשוב שבין "עונש" ובין "תשלום מס", שכן כל הסנקציות הופכות למעין סוג של "תשלום" על התנהגויות מסוימות, ואלו דבריו (H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1994, p. 39):

"A punishment for a crime, such as a fine, is not the same as a tax on a course of conduct, though both involve directions to officials to inflict the same money loss. What differentiates these ideas is that the first involves, as the second does not, an offence or breach of duty in the form of violation of a rule set up to guide the conduct of ordinary citizens".

21 וקרובים הדברים להבחנתו של פרופ' יוחנן סילמן בין התפיסה הנומינליסטית (או הציווית) של ההלכה ובין התפיסה הראליסטית (או הישותית) שלה. ר' מאמריו: "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם", דיני ישראל, י"ב (תשד"ם-תשמ"ה), עמ' רמ"ט ואילך; "מצוות ועבירות בהלכה – ציות

במונחים של ספר החינוך, נוכל עתה לומר שהקריאה השלישית שהצענו למאמר התלמודי "גדולה עברה לשמה", מאמצת באופן חלקי את התפיסה שאותה דוחה בעל ספר החינוך, ומחילה אותה על מקרים של ביצוע "עברה לשמה". כאשר מדובר ב"עברה לשמה" העברה עדיין עברה היא, אלא שמותר לו לאדם לעבור את העברה ולשלם את המחיר, היינו לשאת בעונש. להבדיל ממצב של פיקוח נפש בשבת, שבו מורה ההלכה לחלל את השבת וקובעת בכך שחילול השבת במצב זה אינו כרוך במחיר נורמטיבי כלשהו, הרי שבביצוע עברה לשמה, גם אם נמען ההלכה בודק את מאזן השיקולים ומכריע לעבור את העברה (וההלכה כאמור אינה מתנגדת להכרעה כזו), הוא צריך לדעת שההתנהגות האסורה "רעה" בעיני ההלכה, ושהיא אף כרוכה בתשלום מחיר. ביצוע ה"עברה לשמה" פוגע באינטרס הלכתי חשוב, ועל כן ההתנהגות הנדונה נחשבת ל"עברה"²², אבל מצד שני מתירה ההלכה לאדם לעבור את העברה, כדי למנוע רעה גדולה יותר מהפגיעה באינטרס ההלכתי האמור. בסיטואציה זו מתפרשת אפוא הנורמה ההלכתית כקובעת את "מחירה" של ההתנהגות, ולא ככלל התנהגות שמכוון התנהגות באופן סופי ומוחלט, ורשאי האדם לשקול את "מחירה" ההלכתי של ההתנהגות לאור שיקולים אחרים הנכנסים בגדר ה"לשמה"²³.

אפשר להסתכל על הדברים גם מזווית אחרת: במצבים של "עברה לשמה" אין ההלכה תובעת ציות מוחלט להוראותיה. משמעות הדבר שבמקרים אלה העברה היא "מוצדקת", אך לא בעדשה של השיקולים ההלכתיים אלא בעדשה רחבה יותר. משום כך נשאר המעשה

ומרי או תיקון וקילקול", דיני ישראל, ט"ז (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' קפ"ג ואילך; "הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש שוטה וקטן", דיני ישראל, י"ח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' כ"ג ואילך.
22 זאת, להבדיל מחילול שבת לצורך פיקוח נפש שאינו פוגע באינטרס הלכתי, שכן מבחינה הלכתית קדושת השבת נדחית מפני הערך של הצלת נפשות. לעומת זאת, במצב של "עברה לשמה" אין ההלכה מכירה בכוחו של השיקול החיצוני לדחות את הערך ההלכתי העומד בבסיס העברה, ועל כן העברה במקומה עומדת.

23 כדי לשבר את האוזן נמחיש מעט את הדברים באמצעות דוגמה שלא מן העולם ההלכתי. רופא נשאל על ידי חברו הטוב, שחקן מפורסם במקצועו, האם במצבו הבריאותי "מותר" לו לעשן סיגריות במסגרת השתתפות בסרט פרסומת לחברת סיגריות גדולה, שתזכה אותו במיליון דולר. למרות שהדבר לא נאמר במפורש, הבין הרופא שהוא מתבקש לתת חוות דעת רפואית המתבססת על שיקולים רפואיים בלבד. משום כך היתה תשובתו: (מבחינה רפואית) אסור לך להשתתף בסרט, כי בעישון הסיגריות יש משום סיכון רפואי (גם אם סיכון נמוך). ואולם, למרות תשובתו המקצועית, סביר להניח שהשחקן יחליט להשתתף בסרט כדי להשתכר מיליון דולר. יתרה מזאת, מסתבר הדבר שגם הרופא עצמו ימליץ לחברו לעבור על ה"איסור" הרפואי. לפנינו דוגמה להסתכלות רפלקטיבית של המערכת הנורמטיבית (במקרה זה הרופא) על עצמה, והכרה בתחומיה המוגדרים, שאינם מביאים בחשבון את כל השיקולים הרלוונטיים כטעם לביצוע הפעולה. בחוות דעתו מתייחס הרופא להיבט הצר של הממד הבריאותי והרפואי, אך אינו נכנס לשיקולים אחרים. משמעות ה"איסור" הרפואי במקרה זה היא אפוא המודעות למחיר הרפואי שישלם השחקן בגין ההשתתפות בסרט הפרסומת.

הנדרון בגדר עברה מבחינה הלכתית, שכן ההלכה אינה מסגלת לתוכה את השיקולים שמצדיקים את ביצוע המעשה האסור, אך למרות זאת אין הלכה מטילה חובת ציות מלאה על נמעניה, משום שהיא "מודעת" כביכול לכך שקיימים במקרה הנדרון טעמים חזקים לביצוע המעשה האסור.²⁴

ד

קריאות אלה שהצענו למאמר "גדולה עברה לשמה" עולות מדבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין, בהתייחסו למאמר זה, ולמאמרים תלמודיים אחרים שמעוררים גם הם ספקות פרשניים דומים, כמו למשל הכלל התלמודי²⁵ המבוסס על הפסוק **בתהילים** (ק"ט, ט, קכ"ו) "עת לעשות לה' הפרו תורתך". וכך כותב ר' צדוק:

כשאדם עושה עברה כעניין "עת לעשות לה' הפרו תורתך", ו"בכל דרכיך [דעהו]", מכל מקום צריך כפרה על העברה שעשה. וכאותה שאמרו (ברכות, ל"א, ע"ב) דמתעניין תענית חלום בשבת וצריך למיתב תעניתא לתעניתיה [=המתענה תענית חלום בשבת צריך לצום יום נוסף ככפרה על כך שהתענה בשבת]. ... וכן משה רבנו עליו השלום בשבירת הלוחות, גרם על ידי זה שכחת התורה, כמו שאמרו חז"ל (עירובין, נ"ד, ע"א), אף על פי שהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו, מכל מקום מקרי "עברה לשמה", ולכך סבל גם הוא, כמו שאמרו חז"ל שניטלו ממנו מסורת החכמה והיה יהושע יושב ודורש כו'.²⁶

דגם כל עברה לשמה [הוא] כן, שמכל מקום צריך כפרה על העברה, וכמו שכתבו תוספות (בבא קמא, צ"א, ע"א, ד"ה "אלא בנזיר") ש[הנזיר] נקרא חוטא, ומכל מקום יש [בקבלת הנזירות] מצווה הגדולה מעברה, ואף על פי כן צריך כפרה על שחטא על הנפש. והביאו ראייה מתענית חלום בשבת, דאף על גב שאין חוטא שיתענה, מכל מקום נפרעין ממנו עונג שבת, וצריך כפרה בתענית לתעניתו.²⁷

24 קשור לכאן כמובן הדיון המוסרי והמשפטי-תאורטי בשאלת גבולות חובת הציות לחוק, אך הדברים חורגים ממסגרתו של מאמר זה. הצגה רחבה ומפורטת של הסוגיה האמורה ניתן למצוא בספרו של ח' גנו, **ציות וסידור**, תל-אביב 1996.

25 ר' משנה, **ברכות**, ט', ה', ובמפרשים שם; בבלי, **ברכות**, ס"ג, ע"א; גיטין, ס', ע"א ומקבילות.

26 **צדקת הצדיק**, קכ"ח.

27 **תקנת השבין**, אות י', עמ' 78-79. דברים ברוח זו חוזרים בספריו במקומות נוספים. למשל, **תקנת השבין**, אות ה', עמ' 17: "ומצד האהבה יוכל להכניס עצמו לעניין כזה על דרך 'עברה לשמה' דיעל, ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר, רק מהתם הוא דילפינן. והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל ולבער צורר ואויב ה' כמוהו (=כמו סיסרא) מהעולם, לא הביטה על העברה ועל הזוהמה שהטיל

בשני הקטעים מזכיר ר' צדוק את ההלכה שמותר לאדם התענות תענית חלום בשבת ולבטל בכך מצוות עונג שבת, אך צריך הוא להתענות תענית נוספת ככפרה על כך שהתענה בשבת וביטל את המצווה. כלומר, גם בנסיבות אלה נחשבת התענית המותרת למעשה עברה שמצריך כפרה. ר' צדוק מכיר אפוא במצב שהזכרנו לעיל, שלפיו ההלכה עשויה להתיר ביצוע עברה, אך המעשה עדיין נחשב לעברה במובן זה שהוא תובע "מחיר" ועונש.

שורשי תפיסתו של ר' צדוק מצויים בהגותו האנטינומיסטית של רבו, ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא, בעל **מי השילוח**, אשר זוכה להתעניינות גוברת והולכת בשנים האחרונות. בתורתו מדגיש האדמו"ר מאיז'ביצא את חשיבותה של האוטונומיה בעשייה הדתית. לטעמו, אין הדתיות הראויה לשבח מתבטאת בציות עיוור לצו ההלכתי, אלא בניסיון לברר מהו רצונו האמיתי של האל בכל מקרה ומקרה, ניסיון אשר כרוך בספק המתמיד האם רצון ה' במקרה הקונקרטי אכן זהה לציווי ההלכתי שחל על אותו מקרה.²⁸ את הספק צריך האדם המתלבט להתיר בעצמו מתוך החוויה האישית, ועל פי זיהוי קולו הפנימי המשקף את רצון ה', "ועניין זה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה, כי עת לעשות לה' הפרו תורתך".²⁹ בכתיבה העכשווית על האדמו"ר מאיז'ביצא מודגשת תדיר נטייתו ושאפתו לחירות,

בה, כמו שאמרו בניז"ר, כ"ג, ע"ב, שדבר זה רעה הוא אצלה, מכל מקום הפקירה גם נפשה בשביל דבר זה, שחשבה אפילו אין שום היתר לדבר זה והיא תיענש על זה, מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורך ה' מהעולם. ועל דרך זה עשתה אסתר במה שאמרה "וכאשר אבדתי אבדתי", היינו גם על אבדת הנפש חס ושלום, על ידי מה שעשתה עברה ברצון להצלת ישראל". ור' בדומה בספר **אגרא דכלה** לר' צבי אלימלך מדינוב, פרשת נח, י"א, כ"ח (מובא בספרו של רקובר, לעיל, הערה 14, עמ' 71). ברוח זו מסופר על כמה מאבות החסידות שנהגו בדרך אסורה למען הצלתו של יהודי, למרות שידעו שבכך הם עשויים להפסיד את חלקם בעולם הבא. הם נהגו אפוא בניגוד להכרעה ההלכתית שאסרה את המעשה, מפני שיקול שנראה להם חשוב יותר – הצלתו של יהודי. כיוצא בזה מסופר על הגאון הרוגאצ'ובי שהיה לומד תורה בתשעה באב, בניגוד מפורש לדין הפסוק בשולחן ערוך, באומרו שחביבה היא, וכדאי הוא לימוד התורה לעבור עברה ואף להיענש בעבורו. ור' תימוכין נוספים לתפיסה אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, **צדקת הצדיק**, אות ר"א.

28 ר' ר' ש"ץ, "אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיז'ביצא", **מולד**, כ"א (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561; ר' אליאור, "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין יראה ואהבה עומק וגוון", **תרביץ**, ס"ב (תשנ"ג), עמ' 402 ואילך. יש לציין שבצד הדגשת האוטונומיה, הקרובה לתפיסה האקזיסטנציאליסטית, מעמיד מי השילוח את ההשגחה האלוהית המקיפה את הכל, וטוען שהאוטונומיה שהוא כל כך מחשיב היא רק דמיון תעתועים מנקודת מבטו הסובייקטיבית של האדם. כאן יש צמצום משמעותי של אחריות האדם לגורלו. האדם צריך להרגיש אחראי למעשיו, אך לאמיתו של דבר הוא אינו אחראי כלל. ר' מאמרו של י' וייס, "תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי ליינר מאיז'ביצא", **ספר היובל ליצחק בער** (תשכ"א), עמ' 447-453.

29 **מי השילוח**, חלק א', פרשת וישב, ד"ה "וזה שנאמר" (וינה תר"כ, דף ט"ו, טור א').

לאוטונומיה ולשחרור מכבלי הכללים ההלכתיים,³⁰ אך דומני שלא הושם דגש מספיק על השלכות אפשריות שנובעות לשיטה זו על תפיסת ההלכה. "רצון ה'" משקף בתפיסתו של האיז'ביצר מעגל נורמטיבי רחב המקיף את ההלכה. במעגל זה מצויים כנראה שיקולים, כללים וטעמים אשר אינם נכללים במערכת ההלכתית, ואשר מבססים כלל התנהגות שונה מזה של ההלכה. נראה שאצל "מי השילוח" הטעם העיקרי לכך שהם אינם מצויים במסגרת ההלכתית, הוא חוסר היכולת של ההלכה להקיפם. אך על כל פנים, נמצאנו למדים שלפי "מי השילוח" מותר ואף ראוי לו לאדם לנהוג בניגוד להוראה ההלכתית, בשל שיקולים חוץ-הלכתיים המכוונים לרצון ה' במקרה הקונקרטי.³¹ האדמו"ר מאיז'ביצא לא מסביר לאן נעלמה חובת הציות להלכה במקרים אלה. ניתן לומר שאכן יש כאן הפרה מפורשת של הנורמה ההלכתית, אך שמא יש לרכך מעט את הדברים ולטעון, כפי שהצענו לעיל, שבמקרים אלה לא מטילה ההלכה חובת ציות מלאה, היינו היא מתירה לאדם לעבור את העברה ההלכתית, לשם קיומו ומימושו של הרצון האלוהי.³²

30 ר' למשל מאמרו של פ' שיפמן, "איש ההלכה נדון לחירות", **בין סמכות לאוטונומיה** (לעיל, הערה 1), עמ' 243, ובפרט עמ' 248-249; וכן בספריו של הרב מרדכי גפני (לעיל, הערה 14).

31 ר' גם מאמרו המאלף של פרופ' י' גלמן על פרשנותו של בעל מי השילוח לפרשת העקידה: "A Hasidic Interpretation of the Binding of Isaac: Rabbi Leiner of Izbica", ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), **בין דת למוסר**, רמת-גן תשנ"ו, החלק האנגלי, עמ' xxiii.

32 ברצוני לדרון בקצרה במקור נוסף, שלפי קריאתי מדגים אף הוא את המודל שהצענו. ר' אברהם דוד לאוואוט, בספרו **שער הכולל** (פרק א', השכמת הבורק, אות א'), מספר שבעל התניא נשאל על הסתירות שבין פסקיו ב"שולחן ערוך הרב" ובין פסקיו בסידורו, שכן בסידור העדיף את דעת המקובלים, בעוד שבחיבורו ההלכתי קבע שבמקרה של מחלוקת בין הפוסקים והמקובלים יש להכריע כדעתם של הפוסקים. ואלה דבריו:

"המנהגים והדינים אשר הנהיג אדמו"ר (=בעל התניא) בהסידור, הכריע כמה דברים נגד השולחן ערוך שלו, ומבואר בשו"ת דברי נחמיה, חלק אורח חיים, סי' כ"א, ושו"ת אדמו"ר צמת צדק ז"ל, סי' י"ח, אות ד', שיש לנהוג כהסידור, מפני שהסידור חובר באחרונה, עד כאן לשונו. והנה יגעתי ומצאתי בכל פרט ופרט להבין דבריו הקדושים ומקורם, ומצאתי שזה דלא כיש טועים לומר שבעת שחיבר הסידור חזר מדבריו שבשולחן ערוך, רק על דרך ששמעתי מפי הרב הגאון החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע, אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר: מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו, הלא הוא בעצמו בשולחן ערוך שלו (סי' כ"ה, סעי' כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים? והשיב: כן כותבים הפוסקים (ובשולחן ערוך נמשך אחר הפוסקים), אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים. עד כאן שמעתי. וכן הוא בשערי תשובה, סי' כ"ה, ס"ק י"א, בשם הרדב"ז והחכם צבי. וזהו טעמו שחיבר אדמו"ר מהדורא תנינא על השולחן ערוך להכריע כהמקובלים, רק אנחנו לא זכינו לראות מן המהדורא תנינא רק הארבעה סימנים הראשונים. ואת הסידור חיבר גם כן על זו הדרך. העולה, שאין לתמוה על הסתירות שמן הסידור להשולחן ערוך, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים."

ה

לתפיסה זו, שהצענו כאן בקווים כללים למדי, יש השלכות עמוקות מבחינת מקומה של ההלכה כמדריכה וכמכוונת את האדם בדרכי החיים הנפתלות. לעומת התפיסה המקובלת, שבה נתפסת ההלכה כמערכת מכוונת התנהגות שהמאמין יכול ללכת לפיה ב"עיניים עצומות", הרי שלפי התפיסה השנייה אין ערובה לכך שהכרעת ההלכה מורה את הדרך הנכונה שבה יש ללכת, שכן הכרעת ההלכה מבוססת רק על חלק מן הנתונים הרלוונטיים לעניין הנדון, היינו על השיקולים ההלכתיים בלבד. להלכה יש "סדר יום" משלה, כללי חשיבה, שיקולים, מטרות ויעדים משלה, ואין היא מחויבת לדון בכל שיקול, ויהיה חשוב וראוי ככל שיהיה. בהטילה איסור, מורה ההלכה שדרך פעולה מסוימת היא "רעה" מבחינה הלכתית; אך כפי שראינו, ייתכן מצב שבו ראוי ונכון לבחור בדרך ה"רעה" (מבחינה הלכתית), כדי למנוע רעה גדולה יותר, או כדי להשיג רווחים ומטרות חשובות (אשר ההלכה אינה מכירה בהם בהקשר הנדון). ובמונחיו של בעל "מי השילוח" – על האדם לכוון עצמו לפי רצון ה', ואין הכרח שרצון זה יתאים תמיד לנורמה ההלכתית.

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

פתחתי מאמר זה באמירה שחיי האדם הדתי, המרגיש עצמו כפוף ומחויב להלכה, רצופים בסתירות ובהתנגשויות בין הנורמה ההלכתית ובין פרקטיקת חיי היומיום שלו, ולא תמיד הוא יכול "ליישר קו" עם הנורמה ההלכתית, כפי שהיא מתפרשת על פי פשוטם של דברים. הזכרתי גם כי אחת הדרכים לפתור את הדילמה נשענת על ההבחנה שבין "הלכה" ו"הלכה למעשה", בטענה שההלכה למעשה מבוססת על מכלול רחב יותר של שיקולים מאשר

דומני שבדברים אלה מתגלה דיאלקטיקה מעניינת בתפיסתו של בעל התניא. אין הוא מדבר בשמה של מערכת "הלכתית" רחבה אחת, אלא בשמן של שתי מערכות נורמטיביות. המערכת ההלכתית מעדיפה בבירור את הפוסקים על פני המקובלים, ואולם המקובלים (אשר נראה שבעל התניא משייך עצמו אליהם) נוהגים בבחינת "גדולה עברה לשמה" – הם סוברים שהלכה כמותם, אף שמבחינה "הלכתית" אין הלכה כמותם, והרי גם בעל התניא אינו טוען שההכרעה ההלכתית האמורה איננה נכונה, שהרי הוא נאמן לה בספר ההלכות שכתב. כלומר, בשל השיקול הקבלי מכריעים המקובלים, ובעל התניא בעקבותיהם, בניגוד להכרעה ההלכתית! מבחינה הלכתית הם "עוברים עברה" כביכול, אלא ש"גדולה עברה לשמה", גדולה עברה שמעוגנת ונתמכת בשיקולים קבליים.

ההלכה התאורטית, ועל כן, גם אם להלכה התנהגות מסוימת אסורה, ייתכן שהלכה למעשה היא מותרת. באמצעותו של מהלך זה, ניתן לעתים לעגן את הפרקטיקה הלא-הלכתית לכאורה, במעגל הרחב יותר של ה"הלכה למעשה".³³

אין להמעיט מחשיבותו של מהלך זה, וההכרה בקיומו חיונית להבנת השיח ההלכתי האורתודוקסי לדורותיו, אך דומני שלעתים אין בו די. בהכשרתה של הפרקטיקה על ידי עיגונה בהלכה למעשה, אנו מוותרים במידה רבה על המודעות לתשלום ה"מחיר" שכרוך בפרקטיקה זו, שכן גם ההלכה למעשה משקפת את הראוי לביצוע על פי המערכת ההלכתית (הרי גם ההלכה וגם ההלכה למעשה כלולים במערכת ההלכתית ומהווים ביטויים לגיטימיים שלה). זאת ועוד, לעתים נראה מאולץ להצדיק את הפרקטיקה כ"הלכה למעשה", שכן נראה שגם פסיקת ההלכה למעשה על ידי חכמי ההלכה שוללת את הפרקטיקה.

כאן עשויה לבוא לידי ביטוי התרומה של המודל שהצענו, אשר משמר את הקונפליקט שבין ההלכה (כולל ההלכה למעשה) לבין הפרקטיקה, אך בו בזמן מרכך אותו. אכן, הפרקטיקה עומדת לעתים בניגוד להלכה, כולל ביטוייה בפסיקה למעשה (היא ה"הלכה למעשה"),³⁴ אך לפי מודל זה, הנורמה ההלכתית (כולל הפסיקה אשר ניתנה הלכה למעשה), שעומדת בניגוד לפרקטיקה, לא באה לקבוע כלל התנהגות אשר אוסר את הפרקטיקה באופן מוחלט, אלא לתת קריאת כיוון, מעין בת קול הצווחת והמזהירה מפני הפגיעה בערכים שההלכה מציבה בראש מעייניה. היא מדריכה את האדם לאו דווקא להימנע מפעילות זו או אחרת, אלא להיות מודע למחיר הבלתי נמנע שכרוך בהכרעתו. ההלכה משמשת בהקשר זה כמערכת חינוכית המעצבת את תודעתו של האדם, ואת הסתכלותו על המורכבות של מציאות החיים, על גווניה הערכיים והנורמטיביים. הנאמנות להלכה אינה באה לידי ביטוי רק בציות לנורמה ההלכתית,

33 הדבר בא לידי ביטוי בוויכוח שהתנהל בזמנו בין פרופ' חיים סולוביצ'יק ופרופ' דוד הרטמן בעניין איגרת השמד של הרמב"ם. הכרעתו של הרמב"ם באיגרת השמד נראית מנוגדת וסותרת לתפיסתו ההלכתית, כפי שהיא עולה ממשנה תורה ומסוגיות התלמוד. מכאן טען פרופ' סולוביצ'יק שאין לאיגרת ערך הלכתי אלא רטורי בלבד. פרופ' הרטמן לעומת זאת אינו מקבל את הוצאתה של האיגרת אל מחוץ למערכת ההלכתית, ולשם כך הוא מצייר מושג רחב יותר של ההלכה – ההלכה אינה כוללת רק את הקביעה שבמשנה תורה, אלא מכלול רחב הרבה יותר של שיקולים וערכים אשר מעצבים את ההכרעה הנכונה הלכה למעשה, גם אם בניגוד ל"הלכה" התאורטית והגרעינית שבמשנה תורה. ר' ד' הרטמן, "אגרת השמד לרבנו משה בן מיימון – אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב' (תשמ"ג), עמ' 403-362 (=ד' הרטמן, **מנהיגות בעיתות מצוקה**, תל-אביב 1989, עמ' 66-31); ח' סולוביצ'יק, "בחנים לפסיקה הלכתית, תשובה לד"ר ד' הרטמן", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג' (תשמ"ד), עמ' 687-683.

34 השוו לכאן גם את מאמרו של י' שלג, "האם עוד אורתודוקסים אנחנו? – הצעה לזהות ציונית-דתית אחרת", **דעות**, 7 (ניסן תש"ס), עמ' 21 ואילך.

על משמעותה של הנאמנות להלכה

אלא גם בעיצוב התודעה ברוח התפיסה ההלכתית, אשר מכוחה יוכל האדם להכריע ולקבל החלטות בעולם המעשה מתוך מודעות מלאה למשמעותן.