

מתפיסה של יחידים להנהגה ציבורית

לקראת תפיסה דתית חדשה של יחסי דתיים-חילוניים

יעקב שפירא

הקדמה

בכסלו תשנ"ד, פורסם בישראל מחקר על "אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל".¹ ייחודו של המחקר היה בהיקפו הכמותי והאיכותי, הן מבחינת מספר הנשאלים והן מבחינת עומק ורוחב השאלות שנשאלו. בתמצית המסקנות של המחקר, אשר נערך על ידי מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי בהזמנת קרן אביחי, הופיעו הדברים הבאים:

אם כי קיים מתח בין קבוצות השומרות במידה שונה על המסורת הדתית - בעיקר במישור הסטריאוטיפי - ורגשות סלידה מובעים כלפי החרדים והאנטי-דתיים, מראה המחקר בבירור שאין יסוד לרטוריקה המקטבת את החברה הישראלית לדתיים וחילוניים. נכון יהיה יותר לומר שלחברה הישראלית נטייה חזקה למסורת; וככל שהדבר נוגע לשמירת מצוות קיים רצף מ"המקפידים לשמור" מצוות ועד ה"כלל לא שומרים" מצוות, ולא הפרדה חדה בין מיעוט דתי לרוב חילוני.

למרות שממצאי המחקר מאששים פחות או יותר מחקרים קודמים לו,² יש בו מן החידוש לפחות בצורה בה נוסחו הדברים, ואולי אף במגמה של מזמינו: ניסיון

* מבוסס על עבודה, שנכתבה לצורך הקמת מדרשת יעוד, אשר צמחה מתוך "בית מורשה בירושלים" והצטרפה לאחרונה לרשת אמי"ת. מטרתה של המדרשה, ליצור בית מדרש להוראת יהדות בחינוך הכללי, באמצעות לימודים גבוהים לבנות מחד, ועבודה מעשית בבתי הספר מאידך. חלקו הראשון של המאמר התפרסם בשינויים מסויימים בשנתון אמי"ת, תשנ"ח. שאר חלקי המאמר מתפרסמים כאן לראשונה. תודתי נתונה לר' יהודה ברנדס, שהערותיו המחכימות סייעו לי רבות.

למצוא באמצעות המחקר דרך לגישור על הפער הפסיכולוגי העצום שבין שתי קבוצות האוכלוסיה השונות.

את דברי המחקר ניתן לסכם בשתי נקודות:

א. קיים ניתוק בין הציבור הדתי לבין זה המכונה "חילוני".

ב. לפחות ברמה של קיום המצוות, הניתוק איננו "אמיתי" כי אם פסיכולוגי: 79% מקרב הנשאלים הגדירו את עצמם כשומרים מצוות או מסורתיים בצורה כזו או אחרת.³ נתונים נוספים: 68% אוכלים כשר בבית, מעל ל-80% טענו כי חשוב להם שאירועים הקשורים למחזור החיים יהיו בעלי אופי יהודי מסורתי, 92% מעדיפים טקסי ברית מילה, ול-88% חשוב שהקבורה, ה"שבעה" וה"קדיש" של הוריהם יהיו לפי המסורת הדתית.

הוא אומר, שהחלוקה הדיכוטומית אליה אנו מורגלים זה זמן רב בין דתיים לחילוניים, חלוקה המונצחת בתקשורת, בשיחות החולין, ובמערכות הממסדיות בישראל (למן המפלגות השונות, המחולקות בחלקן בין "דתיות" ל"חילוניות", ועד לממסד החינוכי), מבוססת על תפיסה סטריאוטיפית וטרמינולוגיה נוקשה יותר מאשר על מציאות.

השאלה המרכזית אותה אנו מבקשים להעלות כאן היא, האם משפיעה טרמינולוגיה זו על המציאות, או שמא היא משקפת אותה? האם יש לתלות את האשמה בפילוג שבין דתיים לחילוניים בגישה הסטריאוטיפית, או שמא זו משקפת מציאות קיימת? ובאם תהיה התשובה חיובית על חלקה הראשון של השאלה, האם ניתן להגיע למצב בו שינוי של הטרמינולוגיה ישנה אף את המציאות?

במאמר זה אנו יוצאים מנקודת הנחה, כי בכל מה שנוגע לציבור המכונה "דתי", קרי: הציבור המאוגד בממסדים אורתודוקסים - למין הרבנות ובתי הכנסת למיניהם ועד למפלגות ובתי הספר - יוצרות הטרמינולוגיה והתפיסה הסטריאוטיפית את המציאות המפלגת. זאת ועוד: לפי דעתנו, היסודות לחלוקה הדיכוטומית בין "דתיים" ל"חילוניים" בחברה הישראלית מצויים בבסיסם בהתנהגותו של הציבור הדתי דווקא. הדרך בה ציבור זה חושב, מדבר ומתנהג, יוצרת חיץ ברור ומנוכר בינו לבין זולתו ה"חילוני". אשר על כן, שינויו של בסיס זה, חייב לבוא מתוך אותם ארגונים דתיים. הדברים מהווים אם כן, משום אתגר מעשי לציבוריות הדתית לבוא ולשנות את דרכה בכל מה שקשור להנהגה הלאומית, ובזה לשנות את אותה קוטביות בלתי טבעית בין הציבור המכונה דתי לבין זה המכונה חילוני.

היטיב לבטא אתגר זה הרב קוק, במאמר שפרסם בשנת תרצ"ג (1933) בעיתון "היסוד":

דומה לנו שהננו מחולקים לשני מחנות. תמיד רגילים לצלצל אצלנו בשני השמות... "חרדים" ו"חפשיים". שמות חדשים אשר מאז לא היו רגילים להיות מתבטאים

אצלנו כלל... והלוואי שנוכל להשכיח מאתנו, בכלל, את אלה שני השמות העומדים לנו לשטן על דרך החיים האיתנים והטהורים הראויים להיות שבים אלינו...

ההבלטה של שני השמות הללו וההסכמה הדמיונית המקשרת את האישים הפרטיים - שכל אחד מהם יתאמר לומר: אני הנני ממחנה זה, השני אומר גם הוא: אני הנני ממחנה זה, וכל אחד ואחד הוא מרוצה מעמדתו, - הרי הוא סותם את הדרך של התיקון ושל ההשתלמות משני הצדדים... ונמצא שמכאן ומכאן הננו עומדים קרחים...

אין לנו עצה אחרת, אמנם, כי אם להסיר את שמות הבעלים הללו מעל מחנותנו... והננו צריכים להחליט כי כח כמוס של הצעדה לטובה ישנו בכל המחנות ובכל אישי האומה, ובייחוד בכל אלה שהערך הכללי של ישראל ותקוותו יקרים להם באיזו מדה שהיא.⁴

הגורמים היוצרים את החיץ

שלושה הם הגורמים מן הצד ה"דתי", אשר לדעתנו יוצרים את החיץ האמור:

א. צורת ההתאגדות הקהילתית: המבנה הפנימי של הקהילה הדתית, ומערכת היחסים שבין אדם לחברו כפי שנבנו על פי ההלכה היהודית, בעיקר סביב שאלת קיום המצוות, הביאו לראיית מצוות "הוכח תוכיח" כמצווה בעלת משמעות מרכזית ביותר. אחריותו של כל אדם למעשיו של חברו - באה לידי ביטוי באותו אמרה תלמודית: "כל ישראל ערביין זה לזה" (שבועות, ל"ט, א'). ואכן, היהודי הדתי המצוי, חש בקרבו שליחות דתית וציווי אלוקי לקרב כל אדם מישראל באשר הוא לקיום תורה ומצוות כפי הבנתו הוא. אין כל ספק, שלראיה זו היתה תרומה עצומה בכל מה שקשור לאחדות ולתחושת הקשר הפנימי בין האנשים השונים בקהילה היהודית. אולם תפיסה זו לא התאימה למבנים חברתיים מסוימים, וגרמה לא אחת לפילוגים וסכסוכים שונים. דוגמא לסכסוך על רקע מעורבות יתר של היחידים במעשיהם של אחרים מתוך רצון לשיפור המצב, מתאר הנצי"ב מוולוז'ין בהקדמתו לפירוש התורה:

...צדיק וישר הוא. דשבח ישר הוא נאמר להצדיק דין הקב"ה בחרבן בית שני שהיה דור עיקש ופתלתל. ופירשנו שהיו צדיקים חסידים ועמלי תורה, אך לא היו

**החלוקה
הדיכוטומית
אליה אנו
מורגלים זה זמן
רב בין דתיים
לחילוניים
מבוססת על
תפיסה
סטריאוטיפית
וטרמינולוגיה
נוקשה יותר
מאשר על
מציאות**

ישרים בהליכות עולמים. על כן מפני שנאת חנם שבלבם זה את זה חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס. ובאו על ידי זה לידי שפיכות דמים בדרך הפלגה ולכל הרעות שבעולם עד שחרב הבית. ועל זה היה צידוק הדין. שהקב"ה ישר הוא ואינו סובל צדיקים כאלו אלא באופן שהולכים בדרך הישר גם בהליכות עולם ולא בעקמימות אף על גב שהוא לשם שמים דזה גורם חורבן הבריאה והריסות ישוב הארץ (הקדמה להעמק דבר על ספר בראשית).

אין כל ספק שהנצי"ב בדרכו המיוחדת, מותח ביקורת מרומזת - אך קשה - בעיקר על דורו שלו. תופעת הצדיקים יודעי התורה שאינם "ישרים בהליכות עולמים" ומתוך כך חושדים ב"מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורוס", היתה נפוצה במיוחד בארצות מזרח אירופה ומרכזה, והעילה לכך בדרך כלל היתה מצוות "הוכח תוכיח", שהיתה אבן יסוד מרכזית ביותר בהנהגה שבין אדם לחברו במסגרת הקהילה.⁵ מבנה זה ודרכי ההתנהגות הנובעות ממנו, המשיכו וממשיכות להוות בסיס גם לחברה הדתית של ימינו, שבמובנים רבים מהווה העתק שמרני של הקהילה הדתית באירופה.

אין ספק כי האווירה הנוצרת בעקבות התובענות שבמצווה זו, מאפילה על כל ניסיון לקשר ולגשר בין ציבור "דתי" ל"חילוני". האדם ה"דתי" בא מתוך מגמה סמויה או גלויה להוכיח את זולתו, דבר העשוי ליצור מתח פנימי בין שני הצדדים, שעלול לערער כל ניסיון להידברות אמיתית.

ב. התייחסות פרטית למערכת המצוות: הגישה הגלותית המקובלת, אשר נבעה בעיקרה מן המצב המפוזר בו שהו הקהילות השונות באירופה, היתה של ראית המצוות כמערכת המיועדת בעיקר כלפי שלמותו והשתלמותו של האדם כפרט. ולמרות שהיו והתפתחו מצוות "ציבוריות" שונות - כמו תפילה במניין, נהלי קהילה וכדומה, הרי שבבסיסה היתה היהדות "יהדות של פרטים". המוטיבציה הפנימית של היהודי הפשוט לקיים מצוות, לא היתה בדרך כלל אלא השתלמותו האישית - אם בדרך של שכר ועונש לנמוכים שבהם, או בדרך של רמה אישית גבוהה - לגבוהים יותר.⁶ ראייה הרואה בקיום המצוות האישי חלק מהויה לאומית כוללת, קשה למצוא בהגותם של רבים מחכמינו בימי הביניים, ובודאי שלא בהגותו האישית של היהודי המצוי.

התייחסות מסויימת לעניין זה, ניתן למצוא בדברים שכתב הרב קוק בנוגע להבדל בין תורת ארץ ישראל לתורת הגלות:

אורא דארץ ישראל הוא המחכים, הנותן הארה בנשמה להשכיל את היסוד של העולם המאוחד. בארץ ישראל יונקים מאור החכמה הישראלית, ממהות החיים הרוחניים המיוחדים לישראל, מהשקפת העולם והחיים הישראלים, שהיא ביסודה

ההתגברות של העולם המאוחד על העולם המפורד. וזהו היסוד של ביטול עבודה זרה וכל שאיפוזיה וסעיפיה. בארץ העמים הטמאה אי אפשר להשקפת העולם המאוחד להגלות, והעולם המפורד שולט בחזקה, והשקפתו הפרטית והמפורדה, המחולקה ומנוכרה, היא הרודה בכל מערכי החיים, ועם כל ההתאמצות לנשום נשימה ישראלית ולהשכיל אל הסוד של העולם האחדותי, אויר ארץ העמים מעכב. על כן מלאה היא האדמה הטמאה שבחוץ לארץ מסרחון עבודה זרה, וישראל שבחוץ לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם. ואין דרך להנצל מחרפת עבודה זרה כי אם בכינוסן של ישראל לארץ ישראל, לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים. מסוגלת היא ארעא דחשוכא לפלפול הפרטים, הבא מתוך הפרוד, אבל חכמת האורה רק בארץ האור נמצאת, אין תורה כתורת ארץ ישראל.⁷

התבטאותו הקיצונית של הרב קוק, עד כדי השוואת הפירוד שבחו"ל לעבודה זרה, בסיסה הוא ודאי באותה תפיסת עולם גלותית מוכרת. לא הכלל וחיבותו הם המוטיבציה העיקרית של היהודי, אלא קיומו האישי כפרט.

מובן מאליו שההשלכה החברתית של תפיסה זו, בכל מה שנוגע ליחס כלפי אותם ששנו ופרשו בתקופת ההשכלה, היתה של נידוי והרחקה. שכן לא עמדה לנגד עיניהם של המנדים התפיסה הציבורית הכוללת, זו אשר עשויה להוביל את הסליחה והכפרה גם לרחוקים וחוטאים; זו לא היתה כלל בנמצא בגלות. ה"קודים" הפנימיים של ההתנהגות היהודית הקהילתית, אשר הפרט והנהגתו היו נר לרגליה, היו כי יש להרחיק ולהפריד כל מי שאיננו הולך על פי אמות מידה הלכתיות ברורות.⁸

**אין ספק כי
האווירה הנוצרת
בעקבות
התובענות
שבמצוות
תוכחה, מאפילה
על כל ניסיון
לקשר ולגשר בין
ציבור "דתי"
ל"חילוני"**

ג. התפילה ובית הכנסת כמעמד חברתי מגבש ומלכד: למרות מה שנאמר בסעיף הקודם, היה גורם אחד מרכזי שגיבש את הקהילה הדתית ומהווה עד היום את הגורם המלכד שלה: בית הכנסת. מחסרון מציאותו של גורם אחר, היווה בית הכנסת את ה"לוז" המרכזי של חיי היהודים בגלות. למעשה ניתן לומר כי ללא בית הכנסת, היה חש היהודי הגלותי כמנותק לגמרי מן היהדות. אולם לא היתה זו תחושתו האישית בלבד; גם באי בית הכנסת הקבועים ראו את מי שנעדר ממנו כפורש מכלל ישראל - על כל המשמעויות הכרוכות בפרישה שכזו. בית הכנסת היווה אם כן (ולמעשה מהווה עד היום בגולה) את הדרך היחידה לשמירה על קשר עם העם היהודי ומשמעות קיומו.

המצב שנוצר בארץ, במיוחד בחברות סגורות ומובדלות (כמו הקיבוצים), בו איבד בית הכנסת כל משמעות יהודית בעיני יהודים רבים, תרם לא מעט להחלת תחושות הריחוק והניתוק של באי בית הכנסת כלפי הממעטים לבוא בין כתליו. כתלי בית הכנסת החלו לשמש כחומה בצורה בפני הציבור החילוני, בעוד הציבור הדתי רואה אותם כחומת מגן. וכך, נוסף להתנהגות היומיומית כלפי הזולת שבאה לידי ביטוי במצות התוכחה והעריכות ההדדית, ובהמשך למשמעות הקיומית של קיום הלכה פרטני כלפי האדם עצמו, החל בית הכנסת לשמש כמקום של מחיצה בין ישראל לבין תורתם-יהדותם.⁹

כל אחד מן הגורמים הללו, הביא לתופעה חברתית של סגירות ואולי אף אטימות מצד הציבור הדתי כלפי הציבור המכונה חילוני מחד, ושל רצון להטיף ולהחזיר בתשובה כל אימת שהתחולל מפגש בין דתיים וחילוניים - מאידך. נוצרה מין חברה סגורה בעלת קודים התנהגותיים ברורים, שכל היוצא מקרב שורותיה נחשב למנותק וחסר כל שרשים.

בבואנו לנסות ולהתוות דרכים לקירוב לבבות, הן קירוב במוכח החברתי - בין אדם דתי לחברו החילוני, והן קירוב במוכח האידיאולוגי - בין אדם למקום, שומה עלינו להניח הנחת יסוד, כי שובם של ישראל לאדמתם בדורות האחרונים - שינתה מן היסוד את התפיסה החברתית והדתית המקובלת. למעשה יש כעת צורך מחודש להגדיר את מערכת היחסים החברתית והדתית - על פי אמות מידה שונות מכפי שהיה מקובל בדורות האחרונים. שינוי זה, יצריך את הציבור הדתי לשנות עמדות ותפיסות חיים במיוחד בכל מה שנוגע ליחס כלפי ציבור יהודי אשר איננו שומר מצוות. השינוי המוצע, יבוסס בדינונו להלן על שלושת הנקודות דלעיל: **מצוות הוכח תוכיח** והערבות ההדדית המשתמעת ממנה, קיום המצוות **כאקט ציבורי**, ומקומו של בית הכנסת.

בנקודה זו מן הראוי להדגיש, כי יסודו של מאמר זה, המופנה בעיקר כלפי הציבור הנוהג על פי ההלכה היהודית, אינו מחקרי דווקא. ניסיונו הוא להתוות - על פי המקורות היהודיים הרלוונטיים ומתוכם, גישה המראה כי גם את היהדות האותנטית, המתבססת במוצהר על עולם ההלכה ומקורותיה, ניתן לקיים בצורה אחרת, שתראה באחינו בני ישראל בכל מקום שהם עצמנו ובשרנו - פיזית ורוחנית. יחד עם זאת אין המאמר מתיימר להקיף את הנושאים המדוברים או אף

**במצב שנוצר
בארץ, איבד בית
הכנסת כל
משמעות יהודית
בעיני יהודים
רבים. כתלי בית
הכנסת החלו
לשמש כחומה
בצורה בפני
הציבור החילוני,
בעוד הציבור
הדתי רואה
אותם כחומת
מגן**

להציע הנהגה הלכתית כהלכה למעשה; תפקידנו הוא בהעלאת העניין על גבי שולחנם של מלכים.

א. מעמדה של מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך"¹⁰

אחת מן הצורות החזקות של הקומוניקציה, היא יצירת קבוצות ראשוניות, כלומר קבוצות של יחסים אישיים קרובים, המבוססים על סולידריות והזדהות של חבריהם.¹¹

שעה שיש לקבוצה כזו מערכת של חוקים ותקנות החשובים לקיום אורח חייה, מתעורר באופן טבעי הצורך לפקח על חברי הקבוצה למען ילכו על פי אותם חוקים. הדרך הטובה ביותר במקרה כזה היא פיקוח על כל אחד מחברי הקבוצה, תוך יצירת מוטיבציה של השתייכות אל הקבוצה, ברמה החיובית של הקומוניקציה.

אולם במידה ותתערער הגישה הראשונית, ומערכת היחסים החברתיים שבין חברי הקבוצה תבוסס יותר על מבנה של קבוצה רחבה יותר, יזדקק הגוף המפקח לנקיטת סנקציות חמורות יותר ויותר על מנת לשמור על המשכיותה של הקבוצה ורעיונותיה.

סנקציות מסוג זה עלולות לפגוע - לפחות בצורה חיצונית - ברמת חייו של הפרט, אם על ידי הטלת עונשים שלאחר מעשה, ואם על ידי תביעה של חדירה לחייו תוך כדי מעשה.

לאחר דברי מבוא אלו נבקש לברר מהו מקומה של מצוות 'הוכח תוכיח' המקראית: האם מטרתה היא יצירת קבוצה ראשונית, או שמא מטרתה יצירת פיקוח הפוגע ברמת פרטיותו של היחיד?

המתח הזה שבין שני הקטבים - מצד אחד שליליות ופגיעה ברמת הפרט ומצד שני חיוביות המבוססת על רמת מוטיבציה גבוהה של חברי הקבוצה להשתייכות אל החברה, הוא העומד בבסיסה של הפרשנות על מצוות תוכחה ("הוכח תוכיח את עמיתך ולא תישא עליו חטא", ויקרא, י"ט, י"ז-י"ח). המופיעה בפנים שונים במקורות היהודיים.

האם מצוות התוכחה הינה דרך יהודית להביא את כלל חברי הקבוצה (במקרה שלנו עם ישראל) לעשייה אחידה בכיוון של קיום מצוות, ובכך לקיים את רצון הבורא, או שמא מצווה זו הינה דרך ליצירת מוטיבציה חיובית של השתייכות לקבוצה?

דהיינו, דרך שמטרתה אורה טובה ויצירתית בין חברי הקבוצה השונים, וממילא רצון של הזדהות פנימית עם מטרות הקבוצה?
 מקריאתו של הפסוק הבודד העוסק במצוות התוכחה, ניתן אולי להסיק כי המקרא מצווה למעשה על מסגרת שלילית של חדירה לתחום הזולת, והערה מתמדת על שיגעונותיו ושגיאותיו; חדירה זו עשויה להיות מנומקת כפעולה המתבקשת כתוצאה מחוקי ומנהגי החברה, ובמקרה שלנו מדובר על חברה דתית המחוייבת לקיום מצוות האל.

גישה זו הולמת למעשה גם את גישתם של חוגים מסוימים בחברה הישראלית בת ימינו, אשר רואים את עצמם מחוייבים "להוכיח" את חבריהם אשר סטו מדרך הישר - הן מתוך דאגה לאישיותו שלו, והן מתוך דאגה לעם בכללו ולתפקודו כקבוצה סוציאלית בעלת ערכים מוחלטים העוברים מדור לדור בתוך הקבוצה. על פי תפיסתם של אלה, בבסיסה של מצוות "הוכח תוכיח" היהודית, קיים האלמנט השלילי של נקיטת סנקציות חברתיות כלפי מי מחברי החבורה שאיננו פועל על פי כלליה הבסיסיים. האלמנט של פיתוח המוטיבציה החיובית להשתייכות אל החבורה מתוך תחושה של קשר הדדי - כמעט ואיננו קיים בגישה זו.

אלא שבבדיקה מעמיקה יותר של המקורות, מתגלה תמונה שונה, שכן מקורה המקראי של מצות 'הוכח תוכיח', מופיע דווקא בהקשר הברור של רצון חיובי ליצירת קבוצה ראשונית עם מערכת יחסים קרובה ביותר בין חברי הקבוצה:

לא תשנא את אחיך בלבבך,

הוכח תוכיח את עמיתך

ולא תשא עליו חטא:

לא תיקום ולא תיטור את בני עמך

ואהבת לרעך כמוך

אני ה':

עיון ראשון מעלה מספר נקודות:

א. המצווה מופיעה בתוך מערכת יחסים כוללת של רגשות אהבה-שנאה, כפי שהעניין בולט בפתיחתו ובסיומו של הקטע (מחד - "לא תשנא", ומאידך - "ואהבת").

ב. ההקבלה הפנימית בין "הוכח תוכיח את עמיתך" לבין "לא תיקום ולא תיטור את בני עמך" - מלמדת על קשר ברור בין המצוות.¹²

ג. נקודה זו נובעת משתי הנקודות הקודמות, והיא העיקרית לענייננו. זהו ההיבט הסוציולוגי: מצוות תוכחה מצטיירת מן הפסוקים כחלק ממערכת של יצירת מוטיבציה חיובית לצורך ההשתייכות לקבוצה ראשונית.

כנזכר לעיל, מערכת היחסים בין חבריה של קבוצה ראשונית מושתתים על יחסי אהבה ומורחקים משנאה. המטרה של יוצרי קבוצה כזו ומנהיגיה היא יצירת אוריה של קירבה הדדית מתוך תחושה של מחוייבות טבעית בין

חברי הקבוצה לבין עצמם. האלמנט המחייב והמסגרת, אשר עשוי להיות מאפיין של קבוצה רחבה יותר, נדחק לשוליים. ואילו מצוות הוכח תוכיח שהיא חלק בלתי נפרד ממערכת ראשונית זו, איננה מערכת מסגרתית שתכליתה נקיטת סנקציות כנגד הסוטה מחוקי החברה, כי אם חלק אינטגרלי מאותה מערכת ששמה לה לתכלית להגביר את המוטיבציה החיובית של חבריה להשתייך מבחינה רגשית ומסגרתית לקבוצה.

גם אצל הרמב"ם, ניתן למצוא בבירור גישה כזו, לפחות בתחילת דיבורו על מצוות תוכחה בהלכות דעות במשנה תורה. התבוננות בדבריו, מראה כי מצוות הוכח תוכיח לא באה לפתור בעיה חברתית במובן של חוקיות ומסגרת, כי אם בעיה רגשית במערכת היחסים שביין אדם לחברו:

כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כמו שנאמר ברשעים ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע ועד טוב כי שנא אבשלום את אמנון. אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני. שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך... (משנה תורה, הלכות דעות, ו', ו').

מצוות הוכח תוכיח נועדה להגביר את המוטיבציה החיובית של חברי הקבוצה להשתייך אליה מבחינה רגשית ומסגרתית

מטרתה של המצווה אם כן, לנטרל רגשות שליליים שעלולים להיווצר בעקבות תחושה של חטא. המצווה באה כאן לפרוק מתחים פנימיים, כדי ליישר את ההדורים בין אדם לחברו, וכדי שאותם אלמנטים של תחושת חטא יבואו לידי ביטוי בשיחה של פנים אל פנים. וכך באמת ניתן להבין את פשוטם של הפסוקים.¹³

**מעשים רבים
הקשורים לממד
הקדושה שבין
אדם לבוראו,
מקבלים מעמד
הלכתי שונה אם
הם נעשים
בצנעא או
בפרהסיא**

לסיכומם של דברים ניתן לומר, כי את מצות תוכחה, אותה מצווה המעיקה על האדם מישראל המרגיש את עצמו מחויב להלכה ובא בחברה אשר במוצהר איננה מחויבת לה, יש אולי לראות בפן שונה מזה אשר היה מקובל משך הדורות בקהילות הגולה.

בעבר, התפיסה הסוציאלית היהודית, היתה מוחלטת מבחינת מערכת הערכים היהודיים אותה ביקשה להנחיל מדור לדור; חשיבותה של מערכת ערכים זו חרגה הרבה מעבר לשאלת טובתו של האדם הפרטי אשר איננו מקיים את מצוות ה'. היתה לה חשיבות מכרעת בנוגע לחייה של הקהילה כולה: ככל שיהיו הפרטים בקהילה קשורים יותר לערכי הנצח, כך יוכלו לחיות טוב יותר מול לחצי הסביבה הנוכרית.

אלא, שלאחר המהפכה הצרפתית והאמנציפציה שבאה בעקבותיה, שוב לא היה מקום לתפיסה מעין זו. מצות תוכחה לא הפכה להיות סם חיים לקהילה היהודית. נהפוך הוא: דווקא מערכת לוחצת וסוגרת, גרמה לעזיבתם של המוני בית ישראל את מסורת אבותיהם, ולנהייתם בשדות זרים. הסתגרותן המוחלטת כמעט של הקהילות האורתודוקסיות, הרחיקה יותר מאשר קרבה, צמצמה יותר מאשר הרחיבה. במבט לאחור, ניתן אולי להגדיר את פעולתן המסוגרת של הקהילות כפעולת חוסר ברירה, אולם את העובדה הפשוטה על ריחוקם של רבים וטובים ממנה בעקבות זאת - לא ניתן למחות עד היום.

מה יש, אם כן, לעשות?

דומה, שגם מצווה זו של תוכחה, אשר מצטיירת בעיני שומר המצוות המצוי כמצווה הלכתית שמטרתה שמירה על צביון "יהודי" של העם והפרט, צריכה בדיקה ורענון מחדש.

ראשית, יש לזכור, כפי שראינו לעיל, כי מצווה זו בסיסה הוא מסגרת של אהבה ולא שנאה, לפחות ברמה המקראית. יבדוק המוכיח את עצמו האם באמת מתוך אהבה אישית הוא בא להוכיח, ולא ישא עליו חטא.

שנית, יש מקום לבדוק - לאור כל הנסיבות שמנינו לעיל - האם יש בכלל מקום לתוכחה בימינו. הן מצד יכולתו של המוכיח, הן מצד האדם החוטא, והן מצד התועלת שתצמח כביכול מתוכחה אשר כזו.¹⁴

ב. קיום מצוות כעניין ציבורי

ממד הציבוריות ("פרהסיא") בקיום המצוות או בחילולן, תופס מקום ברור מאוד בהלכה היהודית. מעשים רבים, הנתפשים כמערכת של מעשים הקשורים לממד הקדושה שבין אדם לבוראו, מקבלים מעמד הלכתי שונה בין אם הם נעשים בצנעא או בפרהסיא.¹⁵

כך למשל התלמוד הבבלי, כאשר הוא דן במעמדו ההלכתי של מחלל שבת, יוצר הפרדה מוחלטת בין מחלל שבת בפרהסיא לבין מי שאיננו כזה:

לא קשיא. כאן במומר לחלל שבתות בצנעא, כאן במומר לחלל שבתות בפרהסיא (בבלי, עירובין, ס"ט, ע"א).

התלמוד שם דן בשאלה האם יש למומר מעמד ויכולת לבטל רשותו כלפי רשויות אחרים לצורך עשיית עירובי חצרות. ביטול שכזה הריהו פעולה קניינית פשוטה, אלא שכדי שפעולה זו אכן תיחשב לברת ביצוע ולא לפעולה פיקטיבית בעלמא, יש צורך שהביטול ייערך בדעה מלאה של המבטל. כדי שדעתו תהיה אכן מלאה, הוא חייב להכיר בחשיבותם של הלכות שבת. החילוק שהתלמוד עושה בין מומר לחלל שבתות בצנעא למומר לחללן בפרהסיא - מגלה כי דעתה של הגמרא ברורה: מי שמחלל שבת בפרהסיא בכירור איננו יהודי שדעתו חשובה לעניין זה. למעשה איננו יהודי כלל.¹⁶

מדוע ישנה חשיבות כה גדולה לעניין מעמדו הציבורי של חילול השבת? האמנם יש משהו במלאכות שבת עצמן המבדיל בין מעשה של אדם פרטי למעשה של אדם "ציבורי"?

דומה שאין במלאכות שבת הבדל כזה. ממד הציבוריות איננו משהו שאופייני דווקא לשבת. גם בהלכות אחרות, ניתן למצוא בתלמוד הבדל בסיסי בין הממד האישי לממד הציבורי.

כך, למשל, לגבי הלכות עבודה זרה אנו מוצאים בתלמוד (בבלי, סנהדרין, ע"ד, ע"א) את הדברים הבאים:

א"ר ישמעאל מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תיהרג מנין שיעבוד ואל יהרג? ת"ל וחי בהם, ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא? ת"ל "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי" (ויקרא, כ').

ההבדל בין מקרה בו נעשה מעשה בפרהסיא לבין מקרה בו נעשה אותו מעשה בינו לבינו, הוא הבדל בעל משמעות של חיים ומוות; הוי אומר: אפילו אותו עיקרון מקודש שכל התורה כולה נדחית מפני פיקוח נפש, איננו פועל במקרה בו נעשית העבירה בפרהסיא. ואף שמדובר בעבירה אחת מתוך שלוש שמחויב להיהרג ולא לעבור עליה, עצם ההגבלה התלמודית של ההריגה למעשה שבפרהסיא אומרת

דרשני: האמנם יש כאן עניין פנימי להלכות עבודה זרה, או שמא עניין הפרהסיא הוא זה המוסיף את הממד המבוקש, דהיינו, הופך את העבירה לבעלת איסור חמור הרבה יותר - ולא מטעם הלכות עבודה זרה, כי אם מטעם אחר לחלוטין? והנה, עניין ה"פרהסיא" מקבל מקום חשוב גם בהגדרתו ההלכתית של האדם ביחס לעדות:

אמר רב נחמן: אוכלי דבר אחר (רש"י: מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול ה' מחמת ממון) פסולין לעדות. הני מילי בפרהסיא, אבל בצנעא לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצנעא וקא מבזי נפשיה בפרהסיא, אבל לא אפשר ליה חיותיה הוא (בבלי, סנהדרין, כ"ו, ע"ב).

[תרגום: במה דברים אמורים? בציבור, אבל בצנעא לא. ובציבור גם כן לא אמרנו, אלא במקרה שאפשר לו לזון בצנעא ומבזה עצמו בציבור. אבל אם לא אפשר לו, חיותו הוא.]

אדם שמביא את עצמו למצב בו הוא מתבזה על ידי שעושה מעשה בלתי מקובל בפרהסיא, שונה מאותו אדם העושה את אותו מעשה בצנעא. השוני במעשה הופך אותו לישות הלכתית שונה בתכלית בכל מה שקשור לעדות.

דוגמא נוספת, אם כי כללית יותר, ניתן למצוא במימרא הבאה:

ר' אלעאי אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שליבו חפץ ואל יחלל ש"ש בפרהסיא (בבלי, מועד קטן, י"ז, ע"א).¹⁷

הוא אומר, במקרים מסוימים (בהם לא יכול האדם לכוף את יצרו - כפי שמשמע ממקבילה אחרת למימרא זו,¹⁸ ישנה העדפה מסויימת לעשיית עבירה בצנעא, כאשר אין דרך אחרת. ניתן אולי לדייק מכאן שבפרהסיא - בשום צורה ואופן לא ניתן לעבור עבירה בתנאים שכאלה.

מהו אם כן העניין או ההסבר להתייחסות המבדילה בין מעשה הנעשה ביחידות לכזה הנעשה בפרהסיא? האמנם יש כאן עניין הלכתי, או שמא מדובר בנושא בעל אופי סוציולוגי-חינוכי? על מנת לעמוד על טיבו של העניין נראה כי יש לחלק בין הממד ההלכתי-המעשי, לבין הממד הציבורי.

ספרות ההלכה הענפה, החל מן הספרות התנאית והאמוראית, דרך ספרות השו"תים, אספני ההלכות ועוד, ראתה בדרך כלל את מטרתה בהתייחסות אל פרטי מעשיו של אדם ברמה של אסור או מותר. האדם נתפס על פי ספרות זו כמי שאמור למלא מערכת שלימה של מעשים ומצוות לכל פרטיהם ודקדוקיהם.

גם לימוד התורה הישיבתי, אשר את מקורו הליטאי ניתן לזהות בישיבת וולוז'ין, התמקד למעשה בפרטי פרטיהן של הדיונים התלמודיים הקשורים להלכה,¹⁹ תוך

התעלמות כמעט מוחלטת מן הפנים הרעיוניים הקשורים ללימוד זה ואף דילוג על קטעי אגדה בתלמוד.²⁰

האקט הציבורי, מעשיו של האדם בפרהסיא, הופך את המעשה עצמו לבעל מעמד שונה לחלוטין; לא מעשה הלכתי בעל גדרים פרטניים כאלה או אחרים לפנינו, כי אם פגיעה בבסיס עמוק הרבה יותר: בסיס האומה כולה. הפרהסיא מעבירה את המעשה מן הפרט אל הכלל; כאן, לא הפלפול ההלכתי פועל, אלא הראיה הכוללת, של טובת האומה בכללה, אותה אומה הנושאת את שם ה' עליה.

חילוק שכזה, ניתן לראות גם לגבי בועל ארמית:

כל הבועל כותית בין דרך חתנות בין דרך זנות, אם בעלה בפרהסיא, והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר, אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין. ודבר זה הל"מ הוא. ראייה לדבר זה מעשה פנחס וזמרי (משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, פרק י"ב, הלכה ד').

החשש במקרה זה איננו לגבי מעמדו האישי של החוטא, כי אם לגבי עצם המעמד בו נעשה החטא. אם מעשה בעילת הארמית נעשה בפני עשרה מישראל, יש לכך משמעות מרחיקת לכת מבחינת קריאת התגר שבו כלפי הציבוריות היהודית. קריאת תגר שכזו מחייבת התייחסות פומבית מיידית: קנאים פוגעים בו.

לא עצם המעשה הוא המחייב עונש של "קנאין פוגעים בו". אם היה אותו אדם חוטא בינו לבינו לא היה העונש הזה תקף; אין גם לראות במעשה העונש מין קנס המכוון אל החוטא, שהרי קנס שכזה היה צריך להינתן בבית דין ולא במין התפרצות ספונטנית של "קנאים"; הדרך היחידה לראות ולשפוט את המעשה היא ראייתו כאקט של שמירה על דמותה של הציבוריות הישראלית. הוי אומר: לא עונש יש כאן כי אם תיקון העוול הציבורי שנעשה לדמותה של האומה במעשה זמרי.²¹

ניתן אם כן לסכם ולומר, כי כאשר נעשה מעשה מסוים בפרהסיא, מתעלמת ההלכה מגדרי המעשה עצמו, בהם היא דנה בהרחבה בכל ענפי ההלכה, ועוברת לרמה אחרת לגמרי של שיקולים הלכתיים. ניתן אף לומר כי הדיון ההלכתי המקובל, רואה את עצמו כמדבר על רמת הפרט ומעשיו, ומכוון לרמה של בין אדם פרטי לבוראו, ואילו הדיון על אותם מעשים כשנעשים בפרהסיא, עוברים לרובד של ציבור ואומה, שהוא רובד רעיוני-חינוכי יותר מאשר מעשי.

לולי דמסתפינא, הייתי אומר שניתן לחלק באופן ברור בין הגלות לבין הישיבה בארץ, בכל מה שקשור לחילוק שהזכרנו: הצד הרעיוני הזה של ציבור, כמעט ואיננו מופיע במאות השנים של הגלות, אלא באופן הראשון שהזכרנו: מעשי האדם בציבור מגלים על רמת דעתו של הפרט; הציבור אינו מהווה עקרון רעיוני העומד בפני עצמו, אלא כלי לביטוי עצמיותו ההלכתית של כל פרט. כל זה, כאמור, מששהינו בעולמה של גלות.

אולם מששב עם ישראל לארצו בדורות האחרונים, דומה כי נשתנה מעמד הציבור ממעמד של קובע גדרים הלכתיים ליחיד, למעמד של ישות אוטונומית בעלת אופי רעיוני מוחלט משל עצמה. אופי זה משפיע רבות גם על דרך קיומה של ההלכה עצמה, והלכות רבות עשויות להשתנות ברגע ששווה להן אופי ציבורי בעל גדרים שונים.

**הציבוריות
היהודית - לא זו
בלבד שהיא
מחפה על אי
קיום מצוות
פרטי, אלא שיש
בה רמה הלכתית
שונה לחלוטין,
המחייבת עולם
הלכתי שונה
מבחינת מערכת
היחסים שבין
אדם לחברו**

נראה כי עיקר השוני בין המעמד ההלכתי הפרטני לבין המעמד הציבורי נעוץ בדרך ההסתכלות הכוללת על חלקים מן הציבור בישראל.

הדרך הרגילה שהיתה מקובלת בקרב חלקים גדולים של הציבור בישראל, לפיה יש לשפוט כל אדם על פי רמת קיומו האישית ורמת זיקתו אל עולם המצוות, עשויה אולי להשתנות כאשר אותו אדם יהיה נדון לא על פי קריטריונים של "זקנו מגודל ופרקו נאה", אלא על פי קריטריונים של שליחות ציבורית ויכולת בניה של אומה ישראלית קבל עם ועולם. במידה ויצויר אדם כזה, שבאופן אישי אולי איננו עונה על קריטריונים הלכתיים ברורים של "מורח ודאין"²², אולם באופן ציבורי יש בו במפורש ממד של קידוש שם שמים, המתבטא בכך שהוא יוצר ציבוריות יהודית חזקה, הרי שיש לבטל כלפיו את כל הגורמים ההלכתיים הפרטניים, ולהכניסו לבית המדרש מבחינה רוחנית, בלא לבדוק בציציותיו - ממש כר' אלעזר בן עזריה בשעתו.

אנו רואים, אפוא, כי הציבוריות היהודית - לא זו בלבד שהיא מחפה על אי קיום מצוות פרטי, אלא שיש בה רמה הלכתית שונה לחלוטין, המחייבת עולם הלכתי שונה מבחינת מערכת היחסים שבין אדם לחברו.

ג. יחיד וציבור בעבודת בית המקדש ובתפילה

עניינו של ההבדל בין המעמד הציבורי למעמד הפרטי של האדם מישראל כפי שתואר בפרק הקודם, איננו מתמקד רק בעבודתו ההלכתית ובקיום מצוותיו, מה שיכול אולי להישמע כהבדל בעל משמעות סוציאלית, דהיינו, ניסיון למנוע משברים חברתיים כתוצאה מהתנהגותו השונה של היחיד. מסתבר שחלוקה זו קיימת גם בשורשים העמוקים ביותר של היהדות: בעבודת בית המקדש.

אחד מן היסודות הראשוניים ביותר של עבודת בית המקדש, הוא החלוקה בין קורבנות יחיד לקורבנות ציבור:

קרבנות הציבור הם שני תמידין של כל יום, ומוספי שבתות וראשי חודשים והמועדות ושעירי חטאת של יום הכיפורים. וכן אם שגגו בית דין והודו בע"ז מביא כל שבט ושבט פר ושעיר. הפר עולה והשעיר חטאת. ואלו השעירים הם הנקראים שעירי ע"ז. ואם שגגו והורו בשאר המצוות מביאין פר לחטאת והוא הנקרא פר העלם דבר של ציבור.

קרבנות היחיד הם הבכור והפסח והחגיגה... והראיה... וקרבתן הגר... והנודר או מתנדב... ושלמים הבאים עם הלחם... וכן קרבנות הנזיר... וקרבנות מצורע... וקרבנות זבים ויולדות... וקרבנות השוגג במצות לא תעשה שיש בה כרת... אשם תלוי... אשם ודאי, וכן איל העולה ופר החטאת שמקריב כהן גדול משלו ביום הכיפורים הרי הן קרבן יחיד... (משנה תורה, הלכות מעשה הקורבנות, פ"א, הל' ה'-ו').

מרשימת הקורבנות ברור, כי החלוקה בין קרבן יחיד לקרבן ציבור איננה עניין של כמות האנשים המביאה את הקורבן; שהרי חלק מן הקורבנות באים על ידי מספר אנשים, ואף יש חיוב על כלל ישראל להביאו בזמן אחד (כמו למשל קרבן פסח, המוטל על החבורה, וכל ישראל מצווים להקריבו באותו מעמד).

כמו כן ברור שהחלוקה בין סוגי הקורבנות איננה שאלה של ייצוגיות: הכהן הגדול מביא אף הוא קרבן יחיד, אף שמדובר במעמד בו הוא מייצג, למעשה, מכוח תפקידו ומעשיו את הציבור כולו - פר החטאת הבא משלו ביום הכיפורים.

ייתכן בהחלט ליצור חלוקה בין יחיד לציבור, הנסמכת על מקורו הרכושני של הקורבן: קרבן יחיד בא מממונו של היחיד, וקרבתן ציבור בא מתרומת הלשכה, שהיא למעשה קופת הציבור; אולם בחלוקה זו חסר האלמנט העיקרי: הבנת המהות הרוחנית שבין קרבן יחיד לקרבן ציבור.

הרב יוסף דב סולובייצ'יק, מחלק את שני הסוגים על פי מפתח מעט עמוק יותר:

בניגוד גמור לקרבן השותפין שיש לו הרבה בעלים, שניים או אלפיים או מיליון - הכל לפי מספר המשתתפים בו - "קרבן ציבור" אין לו אלא בעלים אחד, ממש כמו קרבן היחיד, ומי הוא הבעלים? הציבור, כלל ישראל, שאיננו על פי הסך הכולל, הצירוף האריתמטי, של כך וכך יחידים, אלא אישיות ייחודית-עצמית, מין חטיבה בפני עצמה. "כנסת ישראל"... מהוה אישיות משפטית אינדיבידואלית ובלתי מתחלקת, לא פחות מאישיות משפטית-אינדיבידואלית של יחיד (על התשובה, ירושלים תשל"ד, עמ' 24).

מסתבר, על פי הרב סולובייצ'יק, שקרבן ציבור הוא הגדרה הלכתית-משפטית, לא פחות מההגדרה ההלכתית-משפטית של קרבן יחיד. אלא שלישות המשפטית הזו שנקראת "כנסת ישראל", קיימת מערכת של חיובים השונה במהותה מן ההגדרות והחיובים הכלולים בקרבן יחיד; לא רק אוסף של הלכות שונות יש כאן,²³ כי אם

הבנה יסודית שונה במיוחד, הבנה שתצריך העמקה נוספת בענייני הקורבנות, על מנת להבינה.

ננסה להשיג את הבנת השוני, באמצעות שאלה ששואל הרב סולובייצ'יק על הלכה ב', בתחילת הלכות תשובה של הרמב"ם. הרמב"ם כותב שם, ששעיר המשתלח ביום הכיפורים, מכפר על כל ישראל, ועל כל סוגי העבירות, אם עשה תשובה. אבל אם לא עשה תשובה, אין השעיר מכפר אלא על הקלות. ומה הן הקלות? כל המצוות שאין בהן חיוב מיתה, למעט שבועת שווא ושקר.

היוצא מדברי הרמב"ם הוא שכל מצוות התורה כמעט, למעט אלו שיש בהם חיוב מיתה או שבועת שווא ושקר, מתכפרות על ידי שעיר המשתלח באופן אוטומטי, גם אם החוטא לא עשה תשובה, למרות שישנה בנושא זה מחלוקת תנאים:

רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר, חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה, ומיפר ברית בשר שאם עשה תשובה יוהכ"פ מכפר, ואם לא עשה תשובה אין יוהכ"פ מכפר (בבלי, יומא, פ"ה, ע"ב; בבלי, שבועות, י"ג, ע"א ועוד).

ממקומות שונים בהם מובאת אמרתו של רבי, משתמע שדעת חכמים איננה מסכימה עימו; לדעתם יש צורך בתשובה כדי שיוהכ"פ יכפר, ואין כפרתו של יוהכ"פ אוטומטית.

זאת ועוד: מהרמב"ם עצמו בהמשך דבריו, משתמע שפסק כנגד שיטתו של רבי. ואם כן מתעצמת הקושיא על הרמב"ם: אם נעשה הקבלה בין יום הכיפורים שעיצומו מכפר בימינו, כאשר אין בית מקדש, לבין שילוח השעיר בזמן שבית המקדש היה קיים, מדוע בשעיר פוסק הרמב"ם שהוא מכפר "אוטומטית", בלא תשובה, בעוד שביום הכיפורים פוסק הרמב"ם כי אין הוא מכפר "אוטומטית", ומצריך תשובה קודם לכפרה?

תשובתו של הרב סולובייצ'יק היא כדלהלן:

כשהקרבן הוא אישי, פרטי והאישי המקריב הוא רשע שלא שב בתשובה, הרי ממילא קרבנו הוא בבחינת "זבח רשעים תועבה" (משלי, כ"א, כ"ז) ואין בו כפרה; אבל בשעיר המשתלח בעל הקרבן אינו יחיד מסויים, אלא הציבור, כנסת ישראל, וכנסת ישראל זו שיש לה אישיות עצמית, אינה יכולה לעולם ליהפך ל"רשע", שקרבנה יהיה בחינת "זבח רשעים". ולפיכך קרבנה מכפר על כל אחד מישראל, כל זמן שיחיד זה מתדבק לכנסת ישראל, והוא חלק בלתי נפרד ממנה בקשר שלא נותק. בקרבן היחיד - אין כפרה בלי תשובה, אבל בקרבן ציבור, הרי אין היחיד קיים בו כלל והכפרה באה אליו כל עוד שהוא כלול בתוך הציבור, לא בתורת יחיד, אלא כחלק מן הציבור, שבו אין תשובה מעכבת (על התשובה, עמ' 80).

בדברים אלה מחדש הרב סולובייצ'יק את עיקר חידושו: אינה דומה ההתייחסות אל הכלל והציבור, כהתייחסות אל היחיד. היחיד יכול ואף חייב לנהל מין

"פנקסנות" עם הקב"ה, בה הוא מכניס את מערך המצוות וקיומן או אי קיומן על ידו. מערך זה מהווה למעשה את העניין המרכזי של ה"חזרה בתשובה" במובן האישי. "חזרה בתשובה" פירושה - חרטה על מעשים מסוימים שנעשו, וקבלה לעתיד שאותם מעשים לא ייעשו כלל. יום הכיפורים איננו יכול לכפר - לפי גישת הרמב"ם - על מעשים שנעשים בלא תשובה, שהרי כפרה "אוטומטית" שכזו יש בה גם ממד מסוכן של עידוד האדם להמשיך ולחטוא: ממילא החטא יתכפר מעצמו לאחר זמן.

אולם כל זה כאשר מדובר על היחיד כפרט העומד בפני בוראו. ברגע שהאדם איננו עומד כפרט, אלא כחלק ממכלול של אומה, חלים עליו חוקים ומחשבות שונים לגמרי: האומה נותנת למעשה את הממד המחייב התבוננות על הכלל כולו ולא על הפרטים. והכלל כולו - תמיד יהיה זכאי: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". דורשי רשומות היו דורשים את המשנה הזו: בשעה שישראל הם 'כל', יש להם חלק לעולם הבא. כלומר המושג 'ישראל' כמושג כולל, הוא המחייב את 'העולם הבא' - שהוא למעשה הממד הרוחני של העולם הזה, הגשמי. אי אפשר בציבור שיהיו אנשים 'רשעים גמורים'. עצם היכללותם בציבור, מעלה אותם למדרגה של רוחניות מעל לעולם הזה, קרי: העולם הבא. השעיר של יום הכיפורים, אם כן, הוא קרבן ציבור במובן הזה, שהוא מכפר על כל עוונותיהם של ישראל גם בלא תשובה. עצם ההשתייכות של האדם לכלל ישראל, כבר מזכה אותו בכפרה וטהרה מלאים. אלא שגם בשיטתו של רבי, הסובר שיום הכיפורים מכפר לשבים ולשאינם שבים, ישנם כאלה שאין יום הכיפורים מכפר: פורק עול ומגלה פנים בתורה, ומפר ברית בשר. דומה שהצד השווה שבשלושת אלה, הוא העובדה שהם מעידים על יציאתם מכלל ישראל. ברגע שיצאו מן הכלל, שוב אין הכלל מעיד עליהם ומכפר עליהם. עניין זה ניתן להסבר גם על פי הגמרא במסכת סנהדרין הדנה ביחס שבין תשובה לגאולה:

ר' אליעזר אומר: אם עשו ישראל תשובה נגאלין, ואם לאו אין נגאלין. א"ל ר' יהושע: אם לא עשו תשובה אין נגאלין? אלא מעמיד עליהם מלך שגזירותיו קשות כהמן ומיד עושין תשובה ונגאלין (בבלי, סנהדרין, צ"ז, ע"ב).²⁴

מסתבר שניתן להסביר את מחלוקתם, כמי שמתייחסים לתהליך הגאולה והתשובה מזוויות שונות. ר' אליעזר רואה את התהליך מנקודת מבט פרטית, ועל כן התשובה חייבת להיות פרטית. לעומת זאת - ר' יהושע רואה את התשובה והגאולה מנקודת מבט כלל ישראלית,²⁵ ועל כן דרכו אל התשובה (שאף הוא תולה את הגאולה בה!) תהיה דרך משקפיו של "מלך שגזירותיו קשות כהמן", אשר ביקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים ככלל. ר' יהושע טוען שהגאולה מוכרחה לבוא, כשם שהציבור מעצם היותו ציבור מוכרח לעשות תשובה, שהרי אם לא כן יושמד מעל פני האדמה.²⁶

* * *

חלוקה זו בין הפרט לציבור, ניתן גם למצוא במחקרים שונים על התפתחות התפילה, שמהווה למעשה - על פי עדותו של התלמוד במסכת ברכות - מין מראה או השלמה לעבודת הקורבנות שנעשתה בבית המקדש. נושא זה חשוב מאוד לענייננו, כיון שעבודת בית הכנסת והתפילה נחשבת בדורות האחרונים לגורם מפלג יותר מאשר מלכד: הבאים בשערי בית הכנסת נחשבים ליהודים הנאמנים, בעוד שהמתרחקים ממנו, נחשבים בעיני הציבור כרחוקים מן היהדות.

**אין למדוד את
חידוש החיים
הלאומיים על פי
קריטריונים
"דתיים" בעלמא,
כיון שאלו אינם
מתאימים לרוחה
האיתנה של
האומה**

המקור הראשון שאנו מוצאים להתפתחותה של התפילה בציבור בכיוון המיוחד עליו אנו מדברים, הוא דיון בתלמוד במסכת ראש השנה. במשנה שם מובאת דעתו של רבן גמליאל, (החולק על חכמים), והסובר כי שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. בהמשך, מביאה הגמרא (בבלי, ראש השנה, ל"ד, ע"ב) דיון בין החולקים:

תניא, אמרו לו לרבן גמליאל, לדברייך למה צבור מתפללין?

אמר להם כדי להסדיר שליח ציבור תפלתו.

אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח ציבור יורד לפני התיבה?

אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי.

אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי, כך מוציא את הבקי.

שתי גישות בולטות לעיני המעיין בדברי התלמוד: האחת גורסת כי תפקידו של שליח הציבור הוא טכני בלבד: להיות לפה לפני ריבון העולמים. אין כאן תפקיד המתייחס לרמת קיום המצוות של הפרטים המשתתפים בתפילה, אלא שליח של הציבור בפני ה'.

השיטה השנייה, שיטתם של חכמים, טוענת כי תפקידו של שליח הציבור איננה כשליח בפני הבורא, אלא כשליח בפני העם: הוא מוציא את העם ידי חובתם. העם מחויב בסך מסוים של מצוות, וכיון שלא כולם בקיאים, ממילא יש צורך במישהו שיוציא את האחרים. השליח ממלא כאן פונקציה של "מוציא ידי חובה", אולם אם היו כולם בקיאים, לא היה צורך כלל ב"מוציא" שכזה.

הדים לתפיסה זו של חז"ל, ניתן למצוא גם אצל שד"ל. בהקדמתו ל"מחזור לבני רומא", (חלק א', תל-אביב תשכ"ז, עמ' 17), הוא כותב בין השאר:

ולפיכך התקינו שמונה עשרה בלחש, כדי שיסדר שליח ציבור תפילתו בינו לבין עצמו קודם שיאמרה באזני כל העם.

היוצא מדבריו הוא שכל ענינה של תפילת שמונה עשרה בלחש, הוא לטובת שליח הציבור; שליח הציבור מסדר למעשה את תפילתו באופן ספונטני, והוא צריך את רווח הזמן של תפילת הציבור כדי להחליט מה יאמר. אמירתו - היא היא התפילה האמיתית בהיותה תפילה של הציבור כולו.

וכך גם קובע י"מ אלבוגן בספרו התפילה בישראל בהתפתחותה ההסטורית, (תל-אביב תשכ"ב, עמ' 369):

מנהיג הקהילה בתפילתה הוא שליח הציבור. הוא דובר הציבור ולא בא כוחו. הוא נבחר מתוך הציבור להיות נושא דברו ולא מליץ-יושר לו. כך הובנה פעולת הש"ץ בעת העתיקה: "עיני עמך במ תלויות ועיניהם לך מיחלות" כפי שנאמר במדרש (עי' מדרש שו"ט, כ"ה, ה', עמ' 209) וכן בתפילה עתיקה אחת ("היה עם פיפות" במוסף לראש השנה באשכנז). רק כשדנו בחובת התפילה מבחינת ההלכה נאמר ש"שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתן" (שלהי משנת רה"ש) אך מעולם הוא לא נחשב כמתווך דוגמת כהן.

על פי גישה זו, אין התפילה בציבור מין חובה הלכתית אשר יש למלאה כפרט העומד לפני בוראו, אלא מעמד בעל אופי מיוחד ששליח הציבור תופס במסגרתו מקום מרכזי כמוביל ולא כמוציא ידי חובה.

המהלך בו נתפש שליח הציבור כמוציא ידי חובה, יש לראותו כתוצאה מתפיסה הלכתית שהלכה ונתגבשה משך השנים, אשר הוציאה את ממד הציבור כישות מיוחדת מן התפילה, והפכה את התפילה כפולחנו של היחיד מול אלוהיו, פולחן שיצא טוב יותר אל הפועל כאשר התקיים בציבור.

תפיסה זו היוותה חלק מתפיסה כוללת לגבי מערך המצוות בכלל, לפיו המצוות הינן חיובים מעשיים אשר יש לאדם לקיימם באופן פרטני, ולתת דין וחשבון בפני האלוקים על כל מעשה ומעשה שנעשה או לא נעשה.

אולם דומה, שכשם שהחתיירה אל הגאולה ובנין בית המקדש הינם בעלי ממד ציבורי כללי, כך גם החתיירה אל התשובה בעם ישראל חייבת להיות בעלת ממד ציבורי; לא עוד בדיקה פרטנית אישית ברמת קיום מצותיו של היחיד, כי אם התבוננות רחבה של עם בריא השב לארצו, ומחפש לו את דרכו הלאומית לחידוש חייו הרוחניים. חידוש שכזה אסור שיימדד על פי קריטריונים "דתיים" בעלמא, כיון שאלו אינם מתאימים לרוחה האיתנה של האומה. חובה על העם לפתח לעצמו כלים ציבוריים, על מנת שהשיבה אל העם והאלוקות תהיה הרבה יותר רחבה וגדולה מן השיבה הפרטנית אל החיים הדתיים והפרטניים.

סיכום

**חובה על העם
לפתח לעצמו
כלים ציבוריים,
על מנת
שהשיבה אל
העם והאלוקות
תהיה הרבה
יותר רחבה
וגדולה מן
השיבה
הפרטנית אל
החיים הדתיים
והפרטניים**

נקודת ההנחה ממנה יצאנו במאמר זה, היתה כי את עיקר האשם ביצירת המצב המתוח בין ציבור דתי לציבור לא-דתי במדינת ישראל, יש לתלות דווקא בקונספציה המחשבתית של הציבור הדתי.

שלושה המה האלמנטים הבעייתיים בחשיבתו של ציבור זה בהקשר הישראלי הנוכחי: הרצון לקרב את ה"חילוני" לתורה ולהחזירו בתשובה, התפיסה הרואה בתורה ובמצוות מערכת שנועדה להשתלמותו של הפרט, תוך התעלמות מתפיסה כוללת יותר של ציבור, וראיית בית הכנסת והתפילה כמקום של יהדות המגן על יושביו מפני הרוח ה"חילונית" שבחוץ מחד, ומהווה מחסום בפני הרוצים להכיר את היהדות מאידך.

דיוננו התמקד בשלושה תחומים אלה.

לגבי מצוות תוכחה, ניסינו להראות כי האלמנט המרכזי של המצווה, (אם כי לא היחיד), הוא אלמנט הקשר והאהבה בין איש לאחיו. המצווה באה ליצור חברה בה הפרטים חשים קירבה לרעיון המשותף לא מכורח חוקים מגבילים ומערכת אכיפה משוכללת, כי אם מכוח הסכמה פנימית המבוססת על קשר אישי. מצוות "הוכח תוכיח" המקראית באה למנוע שנאה ולא ליצור מערכת של אכיפה ואחריות הדדית לקיום מצוותיו של הזולת. לכן, התחושה הדתית המלווה כל מפגש בין ציבור דתי לציבור לא דתי, אינה בהכרח נובעת מפשטם של פסוקים ומרוחה של ההלכה ביחס למצווה זו.

עניין זה מקבל משנה תוקף, בנקודה השנייה שהועלתה בדיון - שאלת הציבוריות בקיום המצוות. קיום המצוות נתפש בעיני הוגים רבים, כאקט פרטני המביא את האדם להשתלמותו האישית. ראייה שכזו, חייבה איזושהי הפרדה בין האנשים, ותפיסתם כאוסף של יחידים הן בתפילה והן בראיה הציבורית. יחיד שיצא מגדר קיום המצוות נתפס אם כן כסוטה, בלא שהצטרפה לראיה זו התפיסה הציבורית הכוללת. דומה, שעם חזרתנו לאדמתנו בדורות האחרונים, חוזר מושג הציבור וכובש את מעמדו כמעמד מוביל בכל מה שקשור למטרה בקיום המצוות: לא עוד האדם הפרטי והשתלמותו הרוחנית בלבד, כי אם הציבור כאורגניזם חי בעל חלקים שונים ורבים, דתיים ושאינם דתיים, אשר אסור כי יהיו אחידים בגישתם; דווקא ריבוי הפנים שבהם הוא ההופך אותם לציבור המשרת נאמנה את עצמו ואת אלו-היו. עם חזרתו של הציבור לאדמתו, שוב הולך ותופס את מקומו רעיון "קרבן הציבור". קרבן, שאיננו אוסף של קורבנות יחידים כמו קרבן השותפים, כי אם קרבן

בעל משמעות שונה לחלוטין: קרבן של יצירה המכונה ציבור, והמורכבת מראשי התיבות של מילה זו: צדיקים בינוניים ורשעים. הפנמה של רעיון זה, תביא בהכרח להכרה כי לא רק יושבי בתי מדרשות הם הבונים את האומה, אלא אף חורשי אדמה, מהנדסי בניין ואף חורשי רעה - כולם כולם הינם חלק מן האורגניזם הנפלא והמורכב הזה המכונה עם ישראל. הציבור, משנה לחלוטין את הדחף הפנימי של האדם הדתי להפוך כל אדם להיות "כמוהו". נהפוך הוא: המוטיבציה הפנימית של האדם הדתי צריכה להיות עידוד האדם להגיע לעצמיותו, כדי שיתרום לציבור את תרומתו הייחודית לו, ולא את התרומה הנדרשת מנקודת מבט של פרט המחויב בהשתלמות אישית על פי נוסחה קבועה.

ומכאן אנו מגיעים אל הנושא השלישי בו עסקנו: מקומו של בית הכנסת. אם בקרבן ציבור עסקינן ולא בקרבן יחיד, הרי שהתפילה, גם היא אקט ציבורי, מטמיעה בקרבה את היחיד: אין זה משנה לגבי התפילה מהו מעמדו האישי של היחידים המתפללים; גם הרשע הגדול ביותר, מצטרף אל המעמד הציבורי והופך להיות חלק ממנו מכוח היותו ציבור, ולא מכוח חזרתו האישית בתשובה. וכיוון שכך, אין מקום לראות את בית הכנסת כמקום של דתיים, אלא להפך: יש לראותו כמרכז רוחני המתאים לכולם, ואשר נמצאים בו שלוחיו של כל העם, ממש כשם שאת קרבן הציבור, מקריבים שלוחיו של הציבור, ולא הציבור כולו. מעמדו של בית הכנסת מקביל בזה למעמדו של הכהן הגדול, אשר בהקריבו קרבן ציבור, מכפר הוא על חטאי העם, גם אם לא חזרו בתשובה ביום הכיפורים.

דומה, כי אם ישכיל הציבור הדתי להציג לעצמו דרך מחשבה חדשה, לפיה לא הפרט וקיום מצוותיו הם המרכז, כי אם הציבור הישראלי ההולך ומגבש את זהותו במדינתו המתחדשת, אזי הוא יפסיק לנסות ולהביא את זולתו אל דרך דוגמטית אחידה; ההבנה שכדי לבנות ציבור יש להביא את הפרט קודם כל אל עצמו, תביא בהכרח למטרתה הראשונית של מצוות תוכחה: אהבה אמיתית בין אדם לחברו.

הערות

- 1 לוי שלומית, לוינסון חנה וכ"ץ אליהוא (1993). "אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל". מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי, פרסום מס' SL/1220/H&E.
- 2 במבוא של המחקר נימנו מספר מחקרים קודמים ובהם מחקריהם של רקובר, ינון וארד (1970), בראלי-צוקרמן (1975), בר-לב (1981), בר-לב, הר-אבן, וקדם (1981), אמיד (1982), בן מאיר וקדם (1979). ע"ש מראי מקומות מפורטים.

- 3 14% העידו על עצמם שהם "מדקדקים" בשמירת המסורת הדתית, 24% מעידים שהם שומרים על המסורת "במידה רבה"; 41% רואים עצמם כ"שומרים במקצת" על המסורת, ואילו חמישית (21%) מגדירים את עצמם כלא שומרים כלל על המסורת הדתית.
- 4 היסוד, גלין ס', כ"ו, אלול תרצ"ג. פורסם במאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 77-76.
- 5 על דמותה של הקהילה היהודית ומבניה החברתי בשלהי ימי הביניים - עיין בספרו של פרופ' יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, פרק תשיעי.
- 6 בטעמי המצוות של ספרים רבים - כמו מורה הנבוכים של הרמב"ם או ספר החינוך, מופיע המוטיב של השתלמות עצמית כמוטיב מרכזי ביותר לטעמים של המצוות - גם מצוות שנראות ציבוריות במהותן. ראה למשל במורה נבוכים, חלק ג', פרק כ"ז (מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ז, עמ' של"ז): "מטרת כלל התורה שני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף"; וכן בספר החינוך בקרבן פסח (מצווה ה') "משרשי מצוה זו כדי שיזכרו היהודים לעולם הנסים הגדולים שעשה להם השם יתברך במצרים", שעיקרו הוא היהודים הפרטיים, למרות שמדובר במצווה לאומית, וכן רבים.
- 7 אורות הקדש, ב', עמ' תכ"ג-תכ"ד. ועיין בספרו של פרופ' א' שביד, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב תשל"ט, עמ' 186-203, שם הוא מרחיב דיבורו על שיטת הרב קוק.
- 8 תוספת עיון בסוגיה זו, אם כי על רקע ספציפי של הקהילות היהודיות בהונגריה וגרמניה, ניתן למצוא בספרו של פרופ' יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, ירושלים תשנ"ה.
- 9 יצוין כי ישנם הבדלים רבים בין הקהילות והעדות השונות בנושא, ובמיוחד יש לראות הבדל רב ביחסם של בני עדות המזרח לבית הכנסת, שהוא שונה מהותית מיחסם של בני עדות אשכנז; אולם כיוון שנכון להיום, הדומיננטיות הציבורית והתקשורתית, נתונה לאווירה האשכנזית דווקא במדינת ישראל, אתייחס במאמר רק לנקודת המבט של עדה זו.
- 10 עיון מקיף ויסודי במצוות התוכחה, במעמדה מול דין עריבות ובתקפותה לימינו, ניתן למצוא במאמרו של פרופ' יהודה לוי, "מתאה והפרשת העברין מעבירתו", תחומין, י"ד, אלון שבות תשנ"ד. במאמרנו ניגע באופן שונה במצווה זו בפן אחר שלה, אם כי בנקודות מסוימות קיימת הקבלה למאמרו של פרופ' לוי. ראוי בהקשר זה לציין גם את מאמרו של הרב אברהם שרמן, "יחס ההלכה כלפי אחינו שפרשו מדרך התורה והמצוות", תחומין, א'.
- 11 שמואל נח אייזנשטאט, ערך "חברה", אנציקלופדיה עברית, כרך י"ז, עמ' 75.
- 12 בשולי הדברים יש לציין כי את הפסוקים הללו, אותם יש לראות כחטיבה אחת אוטונומית - לפחות מן הצד הסטרוקטורליסטי, כלומר מכוח התוכן והמבנה שלהם, ניתן לנתח כדלהלן:
- | לא תשנא את אחיך בלבבך
 || הוכח תוכיח את עמיתך
 | | ולא תישא עליו חטא
 || לא תיקום ולא תיטור את בני עמך
 | ואהבת לרעך כמוך
- הצלעות הראשונה והאחרונה מדברות על שנאה ואהבה; הצלעות הקרובות יותר למרכז הקטע מדברות על תוכחה ונקמה וההיגד המרכזי מדבר על קשר של חטא בין אדם לחברו.

- 13 עיין עוד בפירושו הרמב"ן על התורה על הפסוק שלנו (ויקרא, י"ט) שפירש כך את המצווה וכן בספר החינוך, מצוה רל"ט שכתב בשורשי מצות הוכיח תוכיח: "לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים כי כשיחטא איש לאיש ויוכיחנו במסתרים יתנצל לפניו ויתקבל התנצלותו וישלים עימו ואם לא יוכיחנו ישטמנו בלבו ויזיק אליו לפי שעה או לזמן מן הזמנים..."
- יש לציין עוד שבדברי הרמב"ם שם קיימת גם התייחסות שונה למערכת החברתית: "בד"א בדברים שבין אדם לחבירו. אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפין אותו בפניו ומכין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל". (הלכה ח') אולם בהתייחסות זו, אין הרמב"ם נזקק לפסוק הוכח תוכיח, כי אם למעשי הנביאים. וככל הנראה הוא מדבר על סיטואציה המקבילה לחטא זמרי, שאיננה מתאימה לתקופתנו, ואכמ"ל.
- ועוד יש להעיר, כי בתחומיו, כרך ה', מובאים דברי הראי"ה קוק גבי היחס בין דין תוכחה לדין ערבות, והרב קוק תולה שם את מחלוקת הזהר והתורת-כוהנים בשאלה האם דין תוכחה הוא הבסיסי או שמא דין ערבות. וייתכן שיש מקום להקביל את דבריו למה שהעלינו כבר לעיל, שלמ"ד שדין ערבות הוא הבסיסי, הרי שהמצווה היא מצווה המוטלת על האדם וגם אם יש גנאי גדול בתוכחה חייב להוכיח; אבל למ"ד שדין תוכחה הוא הבסיסי, גם בגנאי קטן צריך להימנע. והדברים עולים יפה ממה שהעלינו לעיל, שדין תוכחה איננו מנוגד לעניין האהבה לחברו אלא עולה ממנו.
- 14 עיון בתלמוד ובפוסקים האחרונים, מגלה הסתייגויות רבות משימוש במצוות תוכיח כיום. עיין בכבלי, ערפיין, ט"ז, ע"ב, בדברי ר' טרפון שם: תמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה אם אמר לו טול קיסם מבין שיניך אמר לו טול קורה מבין עיניך אמר רבי אלעזר בן עזריה תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח; יבמות, ס"ה, ע"ב, בדברי ר' אילעא; שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תר"ח, סעיף ב', דעת הרמ"א בשם הר"ן ובביאור הלכה שם, ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק, חלק ג', ע"ט, ס"ק י', שכתב: "וכל זה היכא דבידינו למחות, אבל באי אפשר למחות, אם כן בדידהו ליכא משום תוכחה, אין כאן שום חיוב." ראה גם את עמדתו של הרב קוק באגרות הראי"ה, א', ירושלים תשמ"ה, עמ' כ'.
- 15 בירור תמציתי ומקיף על הנושא ניתן לקבל מתוך עיון באנציקלופדיה התלמודית, ערך "חשד: מראית העין", וערך "חלול השם".
- 16 הרב קוק בספרו דעת כהן, ירושלים תשמ"ה, נוקט בלשון חריפה ביותר כלפי מומר לחלל שבתות בפרהסיא. בהיותו רב בזיימל, הופנתה אליו שאלה על האפשרות לשתות אצל אדם שחזקה עליו שכלי ביתו אינם טבולים, למרות שנלקחו מנכרי וההלכה מחייבת לטבולם. תשובתו על כך ארוכה ומביאה פלפולים שונים, ובין השאר הוא טוען את הדברים הבאים: "וזה נראה לעניות דעתי דאצל מומר לחלל שבתות בפרהסיא ל"ע, כיוון דקיימא לן שאינו בן ברית, אע"ג דישאל מיקרי לענין אם קידש ולענין טומאות הנוהגות בישראל דווקא, מ"מ כיוון דאמור בירושלמי בטעם טבילה זו: מפני שיצא מרשות עכו"ם לקדושת ישראל, והאי גברא השליך מעליו קדושת ישראל, נלע"ד דאין חשש להשתמש בכליו השאולים ממנו בלא טבילה, כמו השאולים מהנכרי עצמו..." (סימן רכ"ז). במילים אחרות: מותר לשתות אצל מומר כזה שמחלל שבתות בפרהסיא בכלים לא טבולים, כיון ש"השליך מעליו קדושת

- ישראל", והוא נחשב כנכרי לעניין זה. וכמו שאצל נכרי מותר לשאול כלים בלא טבילה, כך גם כאן. גם כאן מופיעה במלוא חומרתה ההשלכה ההלכתית של חילול שבת בפרהסיא דווקא.
- 17 ראה גם מקבילות: בבלי, חגיגה, ט"ז, ע"א, ובבלי, קידושין, מ', ע"א.
- 18 בבלי, קידושין, מ', ע"א.
- 19 ואף שחל ניתוק גמור בין התלמוד למעשה בוולוז'ין, מכל מקום הלימוד עצמו היה אך ורק בסוגיות בעלות משמעות הלכתית ולא אגדית.
- 20 מובן כי יחס זה של לימוד גרר אחריו התייחסות שלילית של חלקים נרחבים מן האוכלוסייה היהודית כלפי היהדות. כך למשל במכתבו של "בנימין" הפותח את ספרו של רש"ר הירש, **איגרות צפון**, ירושלים תש"ח, עמ' 22-23, כותב חברו של נפתלי: "ומהי השפעת התורה על הלב והחיים?"
- הלב מתכווץ ונטפל לקפדנות מלאה חרדה על פרטים ודקדוקים שאין להם כל ערך; (...). הופכים את כל החיים לנזירות ממושכת ומתמידה, לשירות תפילות וטכסים, עד שהיהודי הנערץ ביותר הוא האיש המתבודד ובורח מן העולם, שאינו מכיר אותו, למרות שהוא חי בתחמו, ומבלה את חייו בצום, תפילה וקריאה בספרים מחוסרים כל שחר. הבט-נא על הספר הניתן לידינו כ"אורח חיים", והמכיל את כל חובות היהודי. כלום מה מלמד אותנו הספר הזה, מלבד להתפלל, לצום ולחוג חגים? היש בו דבר על אורחות חיי יצירה ופעולה?"
- 21 בצורה דומה יש לפרש גם את התלמוד **ביבמות**, ע"ט, ע"א, שם מסופר שם על דוד שהציל את מפיושת מן הארון בתפילתו, אע"פ שמצד הדין לא היה מקום להצילו: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן - מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל ש"ש בפרהסיא (רש"י: שיהו האומות אומרים - אין אומה זו ראויין לידבק בה שהרי פשטו ידיהם בגרים ליטול מזונותיהם ולא עשו בהם נקמה). צורת ההתבוננות של אה"ע בישראל, היא היא הקובעת את מידת החומרה של המעשה. וכך גם במסכת סנהדרין עד ע"א שהובאה לעיל, ניתן לומר כי לא עצם העבירה היא הקובעת, אלא היותה נעשית בפרהסיא, וגורמת למיעוט דמותו של ה' בעולם.
- 22 "מריח ודן", על פי **ישעיהו**, פרק ב': "והריחו ביראת ה'", זהו אחד הסימנים לצדיקותו של המשיח. מובא בגמרא בהקשר של בר כוכבא. ראה: בבלי, **סנהדרין**, צ"ג, ב'.
- 23 ראה: רמב"ם, שם, הל' ד'.
- 24 ועיין בדברי הרב סולובייצ'יק (שם) שמסביר גמרא זו בצורה שונה.
- 25 ניתן להסביר מחלוקות רבות בין ר' אליעזר ור' יהושע על דרך זו; כך למשל במחלוקתם בעניין תנורו של עכנאי (בבלי, **בבא מציעא**, דף ע"ט) ניתן לראות שר' אליעזר מעניק חשיבות יתירה לכל חוליא וחוליא בתנור, ועל כן מטהרו, בעוד שר' יהושע רואה את המכלול כולו ועל כן מטמא. ר' יהושע רואה את הציבוריות הישראלית כקובעת את רוחה של התורה לאחר שניתנה, ועל כן, ר' אליעזר, שהוציא עצמו מכלל ישראל במובן של שמיעה בקול הציבור (שהרי הוא חולק שם על התכמים), מנודה - אף על פי שמלשון הגמרא שם מוכח שצדק. ומי שגורם לנידויו הוא דווקא רבן גמליאל דיבנה, אשר פעל להקים את הציבוריות הישראלית בדור שלאחר החורבן, במסגרת בית הדין של יבנה.

26 עניין גישתו של ר' אליעזר, והאפשרות שהוא נותן לאי הופעתה של הגאולה, הטרידה מאוד את הפרשנים השונים. הרב סולובייצ'יק למשל, בספרו על התשובה, טוען כי חייבת להיות גאולה גם לפי ר' אליעזר: "אם נפסוק לפי רבי יהושע, שבין עשו תשובה בין לא עשו תשובה נגאלים - ניחא. (...) אבל אם פוסקים, כמו שפסק הרמב"ם כרבי אליעזר, איך אפשר לומר "אני מאמין באמונה שלימה בביאת משיח" והרי אפשר שיתמהמה עד-אין סוף מחוסר תשובה של ישראל?"

סתירה זו לא נעלמה אף מן הרמב"ם והוא ממשיך ואומר (שם): "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותם ומייד הם נגאלין". אמנם אין כאן הבטחה ללא תנאי על ביאת המשיח, אבל יש כאן הבטחה שכנסת ישראל כשלימות אחת לא תכלה ולא תסוף לעולם. יצא איפוא כי אמונתנו בביאת המשיח תלויה באמונתנו בכנסת ישראל " (עמ' 93-96).

אפשרות אחרת ליישב את הבעייתיות בדברי ר' אליעזר, היא בשינוי גירסה המופיעה בדפוס וילנא שלפנינו: לפי שינוי זה המילה "אלא" הופכת להיות "אל", שהוא קיצור של "אמר ליה", ובכך למעשה מועברים דברי ר' יהושע על "מלך שגזירותיו קשות כהמן" לפיו של ר' אליעזר. וממילא, ר' אליעזר הוא זה שמכריח תשובה כחלק ממהותם של עם ישראל ולא ר' יהושע.