

אם אין אני לי, מי לי? וכשאני לעצמי, מה אני? ואם לא עכשיו, אימתי? אבות א יג  
הלל אומר, אל תפרוש מן הצבור, ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חברך עד  
שתגיע למקומו, ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע. ואל תאמר לקשאפה  
אשנה, שמא לא תפנה: אבות ב ד

# **הלכה כהלל**

## **הצעה לגישה הלכתית רפורמית**

### **בעידן פוסט מודרני**

**עבודת גמר במסגרת לימודים בתכנית הישראלית לרבנות**

**בהנחיית הרב ד"ר מיכאל מרמור**

**מגישה: נעמה דפני קלן**

**תמוז תשע"ב**

## תוכן העניינים

|           |                                                                                     |
|-----------|-------------------------------------------------------------------------------------|
|           |                                                                                     |
| <b>2</b>  | <b>מבוא</b>                                                                         |
| <b>4</b>  | <b>חלק א' – בעיות בתפיסת ההלכה האורתודוקסית<br/>והרפורמית ה"קלאסית"</b>             |
| 4         | בעיה ראשונה: "והצנע לכת עם אלוהיך" – על קריסת התיאוריות ועל הצורך<br>בצניעות אנושית |
| 6         | בעיה שניה: "ויקרא את שמם אדם" – על אי-ראיית הקשר הבינאישי כמרכיב<br>זהותי ומוסרי    |
| 9         | בעיה שלישית: "אהיה אשר אהיה" – על סטטיות, עקביות ודינמיות                           |
| <b>14</b> | <b>חלק ב' – קווים מנחים להצעת מערכת הלכתית אותנטית ודינמית</b>                      |
| 14        | א. קווים כלליים                                                                     |
| 16        | ב. מאפייני מסגרת לעיצוב הלכה אותנטית ודינמית                                        |
| 16        | 1. שאיפה להכרעה אותנטית                                                             |
| 22        | 2. הרחבת התחום המוסרי והמצוותי                                                      |
| 23        | 3. הכרעת מתח בין ערכים – לא באמצעות "שביל הזהב"                                     |
| 24        | 4. "האני-המתחייב" – בחירות מתוך תודעת קשר ומחוייבות                                 |
| 25        | 5. שתי הערות מתודולוגיות.                                                           |
| <b>28</b> | <b>חלק ג - כיצד נראה מודל שכזה?</b>                                                 |
| <b>32</b> | <b>חלק ד' - אזהרות ומגבלות לגבי המודל המוצע</b>                                     |
| <b>34</b> | <b>חלק ה' – סיכום</b>                                                               |
| <b>35</b> | <b>נספחים – דוגמאות</b>                                                             |
| 35        | נספח 1 – מי ייתן.... קווים מנחים להכרעה הלכתית מתקדמת בסוגיית הצדקה                 |
| 42        | נספח 2 - קיום יחסי מין שלא במסגרת נישואין – דף עזר להכרעה אישית או זוגית            |
| <b>45</b> | <b>מקורות</b>                                                                       |

## מבוא

יושב אדם ושאלה מטרידה את מנוחתו – כיצד יציין, באופן יהודי, את השבת שלו. האם יוכל לנסוע בשבת לטייל? האם יוכל לנסוע לבקר את ההורים?

בכדי למצוא פתרון לשאלה זו, פותח האדם ספר או שואל רב (אורתודוקסי). ה"ספר" או מייצגו, יענו לאדם תשובה חד משמעית: אין לנסוע בשבת לצרכי טיול או ביקור הורים. ערך איסור עשיית מלאכה בשבת גובר על כיבוד אב ואם וגם על הרצון בעונג שבת. יתכבד האדם, וישהה בבית הוריו כל השבת, ואם יבקש לטייל – הרי שהוא רשאי לטייל בתחום שבת באופן רגלי.

כעת, אותו אדם רשאי לבחור – האם ברצונו לשמור את ההלכה ולהמנע מנסיעה בשבת או שיוותר על הנסיון לעצב את חייו באופן הלכתי.

ניתן להמשיג גישה זו לכדי תמונה - תמונת היחיד העומד אל מול הלכה פסוקה ונצחית, ועליו להכריע האם הוא שחקן במשחק ההלכתי, או שמא הוא מבקש אפיקים אחרים בכדי להביע את יהדותו, או מוותר על זהותו היהודית כלל.

כמובן, שהצגת הגישה ההלכתית באופן זה אינה מדויקת. ההלכה אינה נצחית – היא מתעצבת ומשתנה לאורך זמן. גם תפיסתה כשיטה אובייקטיבית, הגיונית ורציונליסטית איננה הדרך היחידה, שהרי אנו יודעים שפסיקת ההלכה מושפעת מערכיו של הפוסק, מנסיבות חייו ההיסטוריות, ממנהגים ואף מתפישות פילוסופיות וקבליות. בהצגת מודל זה כמודל "אורתודוקסי" ישנה בעייתיות מסוימת. הכוונה אינה כמובן לטעון כי זו גישתם של כל האורתודוקסים העוסקים בחקר ההלכה, ווודאי לא לטעון שזו המציאות וההגיון הפנימי של התפיסה האורתודוקסית לדורותיה. למעשה, זו עמדה נפוצה דווקא בקרב אנשים שאינם פוסקי הלכה או עוסקים בהגות ההלכה<sup>1</sup>. יחד עם זאת, אין להתעלם מכך שהתפיסה הצעמית של ההלכה האורתודוקסית (בוודאי אל מול תפיסות הלכה ליברליות) מקדשת את תפיסת ההלכה כנצחית ואינה משתנה.

חרף כל זאת, ניתן לומר שהתפיסה ההלכתית האורתודוקסית מנסה להציב מודל מסוים. ההלכה היא נסיון לתרגם את הציווי האלוהי למעשים אנושיים. באמצעות בעלי הסמכות, ההלכה מבקשת להכריע עבור הפרט מהי ההתנהגות הראויה, ובאותם מקרים של התנגשות ערכים – לקבוע עבורו את ההיררכיה ביניהם. הפסיקה לוקחת אמנם בחשבון מצבים ייחודיים של האדם, אך היא מגדירה אותם קטגורית.

---

<sup>1</sup> לתיאור של הפיכת תפיסת ההלכה ממערכת גמישה ו"חיה", למערכת מקובעת ומחמירה, השמה דגש על טקסטים ופחות על מסורות ומנהגים משפחתיים, ראו מאמרו של חיים סולובייצ'יק.

כלומר – על פי האתוס ההלכתי, בהנתן שני מקרים זהים, הפסיקה ההלכתית אמורה להיות זהה (לפחות לפי אותו פוסק או זרם). יש כאן גישה משפטית, המגדירה כללים וחוקים אובייקטיביים, המתייחסים אל מחויבויותיו של האדם היחיד. השיטה נבחנת בעקביות שלה – ביכולתה ליצור מערכת הגיונית ללא סתירות. חשובה לא פחות היא תמונת האדם הדתי וההלכתי שמערכת זו מייצרת – אדם הלכתי נבחן בעקביות בה מעשיו הם לאור ההלכה. אתה דתי "רציני" אם אינך נוסע בשבת, אם אתה מתפלל בכל יום שלוש פעמים. מבחן העקביות מעיד על רצינות ועל מחויבות דתית. אם אתה מוותר על תפילה לעתים, או לפעמים נוסע בשבת (שלא לפיקוח נפש) – אינך רציני במחויבותך.

תפיסת ההלכה כאובייקטיבית ואינה ניתנת לשינוי, ותפיסת הרצינות הדתית של האדם כקשורה באופן ישיר למבחן העקביות מעוררות בעיות קשות - בעיות חברתיות, מוסריות ותיאולוגיות. מצד שני – העמדה הרפורמית ה"קלאסית" לפיה האדם מעצב לבדו ובכוחו את אורח חייו, באמצעות ההגיון והרגש, או לחילופין מצמצם עד מאוד את המרחבים ההלכתיים והיהודיים בחייו, בעייתית אף היא. בדפים הקרובים אנסה לעמוד על הבעייתיות שבגישות אלה ואבקש להציע קווים מנחים לגישה אחרת לעיצוב אורח חיים יהודי רפורמי (להלן: "הלכה"). גישה אשר תצטרך להתמודד עם תפיסה צנועה יותר בנוגע ליכולותיו של האדם היחיד מחד, ומאידך - להציע פתרון רציני, מחויב, אותנטי ודינמי. לבסוף, אציג מספר דוגמאות להדגמת גישה זו.

## **חלק א' – בעיות בתפיסת ההלכה ה"אורתודוקסית"**

### **והרפורמית ה"קלאסית"**

#### **בעיה ראשונה: "וְהִצַּנֵּעַ לְכֶת, עִם-אֱלֹהֶיךָ" (מיכה ו ח) – על קריסת התיאוריות ועל הצורך בצניעות אנושית**

התקופה המודרנית, תקופת הנאורות וההשכלה, התאפיינה בפיתוח תיאוריות תבוניות, המספקות הסבר כולל לעולם. תפיסות אלה מבקשות לתת הסבר אחיד וקוהרנטי למציאות, המתאפיין באובייקטיביות ובייצוג האמת. כלומר – זהו הסבר המייצג את האמת לאמיתה, ואינו תלוי בזהות המתבונן או החושב. בתמונת עולם כזו, נפש האדם היא אחת ואחידה<sup>2</sup>, וביכולתו של האדם להשיג את המציאות באופן ראציונלי ואובייקטיבי. דוגמה לתיאוריות כאלה ניתן למצוא בגישות מדעיות, פילוסופיות וחברתיות. בעשרות השנים האחרונות, בין היתר כתוצאה מתהליכים היסטוריים ופוליטיים במאה ה-20, ירד קרנו של תיאוריות אלה.

הויתור על היומרה המודרנית להבנת העולם לאשורו בא לידי ביטוי גם בהחלפת מושג התיאוריה במושג נרטיב. ה"היסט אל הנרטיב" מבטא את נטישת המטאפיזיקה והרציונליזם האוניברסאלי, שאפיינו את הפילוסופיה והמדע<sup>3</sup>. על פי גישה זו, האדם אינו מאמין יותר באמיתות מוחלטות, אלא מכיר בכך שהאמת שלו היא בגדר נרטיב אפשרי, שהוא תולדת התרבות וההיסטוריה שעיצבה אותו<sup>4</sup>.

הרס התיאוריות מתבטא בצמצום תוקפם של היגדים לזמן ולמקום ספציפיים. הפוסט-מודרניזם מגלה יחס ספקני כלפי כל "טענת אמת", ואינו מתיימר להגיע למהותם של דברים<sup>5</sup>. הפוסט מודרניזם מאמץ תפיסות המדגישות את מקומה של התרבות בעיצוב תודעת בני אדם. העמדת הקיום האנושי רק על הממד התבוני נתפסת מעתה כמשגה<sup>6</sup>.

הגישה הרציונלית איננה נתפסת עוד כשיטה ניטראלית להבנת המציאות, אלא כגישה המיטיבה עם בעלי כוח מסויימים<sup>7</sup>, וכמייצגת מרחב גברי בחשיבה המערבית<sup>8</sup>. בנוסף, ראציונליות אוניברסאלית מעוררת

---

<sup>2</sup> טיילור, עצמי, 33

<sup>3</sup> זיוון, דת ללא אשליה, עמ' 48.

<sup>4</sup> זיוון, עמ' 279.

<sup>5</sup> זיוון, עמ' 31.

<sup>6</sup> זיוון, עמ' 30.

<sup>7</sup> כך טוען פוקו, וראו זיוון עמ' 41.

<sup>8</sup> הקמן, עמ' 91

קושי בקרב הוגים דתיים, משום שהיא מעניקה ערך מועט ביותר לתרבויות ספציפיות, כמו למשל ליהדות.<sup>9</sup>

גם ההיסטוריה והטבע אינם נתפסים עוד כמי שיכולים להעיד על אלוהים. הוויתור על התיאוריה מתבטא גם בהכרת היסוד הבלתי שלם שבכל חקיקה אנושית, ובכלל זה ההלכתית. כל אלו מהווים תשתית לתודעה דתית מסוג אחר. תודעה שאינה נשענת על טענות עובדתיות או עיוניות, אלא על החוויה הדתית, הקהילתית או האישית, ועל ההכרעה האמונית.<sup>10</sup>

מבחינה דתית, פוסט מודרניזם מאפשר חזרה לעקרון של צניעות. אין ביכולתו של אדם להשיג את "האמת" על העולם, ועליו להכיר בכך שכל ניסיונותיו בעיצוב החברה, האמונה, החוק וההלכה הם מעשי ידיו, ולפיכך מציגים היבט מצומצם ואפשרי של המציאות. בעיני, במהלך זה יש לא רק אובדן של תחושת ודאות, אלא גם אפשרות לתחיית הצניעות האנושית ולהתייחסות מכבדת יותר לאנשים אחרים ולכדור הארץ.

מבחינת הגישה ההלכתית – אובדן האמון בתיאוריות פירושו שלא ניתן לראות בהלכה מסגרת נצחית, המשקפת את האמת האלוהית באופן אובייקטיבי. ככל נסיון אנושי, מן ההכרח שיש בה יסודות המשקפים נקודות מבט ועמדות כוח<sup>11</sup>, ושהתהוותה וחוקיה מהווים אפיק אפשרי אחד לביטוי הרצון האלוהי במעשים אנושיים. יש לציין, שהנסיון להשתית את התפיסה האורתודוקסית ואת התפיסה ההלכתית על בסיס תיאוריה אחת הוא נסיון משותף להוגים מסויימים, בעיקר מהזרם הרציונליסטי, וישנם הוגים אחרים שאינם מחפשים תיאוריה כוללת שכזו.<sup>12</sup>

מעשיה הרצחניים של האנושות במאה ה-20, וקריסת התיאוריות הרציונאליזם והכוללניות שתוארה לעיל, הובילו לשינוי ביחס לזהות ולמקומו של העצמי בין התפיסה המודרנית לתפיסה הפוסט-מודרנית. אחת מהמורשות של התפיסה המודרנית היתה אמונה בכוחו העצום של האדם. כתוצאה מכך, בוודאי בעולם הליברלי ובעיצוב ההלכה הרפורמי, הפך האדם היחיד למכריע, לפוסק ולמעצב הכמעט בלעדי של חייו, של אמונתו ושל מעשיו. גישה זו מובילה להענקת סמכויות אדירות לאדם היחיד, ונותנת אמון ביכולתו לקבל החלטות בצורה שקולה ואחראית.

בורוויץ מתאר במילים חדות את משבר הדת הליברלית בעקבות איבוד יוקרתו של העצמי: "דת ליברלית, שפחות או יותר הפכה לאלוהים את העצמי, כאשר היא נתנה למצפון או לאתיקה האנושית ודאות שהיא לא נתנה לאלוהים ולהתגלות, איבדה הרבה מאמינותה כשהעצמי איבד מיוקרתו כמושיע של עצמו"<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> בורוויץ, ברית, עמ' 65.

<sup>10</sup> זיוון, עמ' 279. זיוון מביאה דוגמה לתודעה דתית כזו בהגותם של הרטמן, לייבוויץ וגולדמן.

<sup>11</sup> וראו לדוגמה מהפכות פרשניות/הלברטל אודות השפעתן של תפיסות עולם של הפוסק על פסיקתו

<sup>12</sup> אמנם ניתן לטעון כי כבר הרמב"ם ביקש להציג תיאוריה תיאולוגית מקיפה וכוללת-כל, אך דומני שניתן לקשור בין השפעת המודרנה לבין הרצון של הוגים מודרניים לבסס את אמונתם על בסיס שיטה סדורה ומקיפה.

<sup>13</sup> בורוויץ, ברית, עמ' 24, תרגום שלי.

הוא מציע הכרה במגבלות האנושיות, וקורא ל"צמצום הפוך" – צמצום מספק של החשיבות העצמית שלנו כבני אדם, שתפנה מקום בחיינו לקהילה ולנוכחות אלוהים<sup>14</sup>. הוא מעיד על עצמו כי: "אני אחד מאלה שכבר אינם חשים בטחון כה רב בעצמי האנושי שכאשר הם אומרים "אלוהים" הם מתכוונים רק להרחבה של האנושות"<sup>15</sup>.

לפיכך, תפיסה ליברלית הרואה ביחיד, ובמיוחד ב"יחיד-הנפרד"<sup>16</sup> את הפוסק והמעצב הבודד של אורחות חייו, הינה בעייתית. לצד היותו של האדם בצלם אלוהים, יש לקחת בחשבון את היותו בן אנוש, על תאוותיו, סופיותו וחולשתו. לא תמיד מה שאנו חושבים שהוא ראוי או נובע ממניעים טהורים, הוא אכן כך. באופן אישי, אני תומכת בעמדה לפיה ליחיד צריכה להיות אוטונומיה על חייו, אך מציעה שלא לייחס לעצמנו יכולות ותובנות שהן מעבר ליכולתנו.

### **בעיה שניה: "וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמֹם אָדָם" (בראשית, ה, ב) – על אי-ראיית הקשר הבינאישי כמרכיב זהותי ומוסרי**

בתפיסה המערבית המודרנית, מקובל לראות באדם הבוגר "אני נפרד" (separate self). כבר מראשית הפילוסופיה היוונית וראשית הנצרות הואדר הגבר משום שהוא נתפס כנפרד מהטבע וכמייצג את התרבות, בניגוד לאישה שנתפסה כמחוברת אל הטבע ולפיכך נחותה מהגבר<sup>17</sup>. ניתן לראות את הדגש על נפרדות גם בפסיכולוגיה התפתחותית מודרנית. שורה ארוכה של פסיכולוגים מזהה אינדיבידואליזם עם גרות<sup>18</sup>. נפרדות וזהות שאינה תלויה בקשר נתפסות כמעידות על תהליך התבגרות מוצלח המבחין בין תינוק התלוי במבוגרים לבין מבוגר העומד ברשות עצמו. תפיסת האני הנפרד שלטת במיוחד בתיאוריות של התפתחות מוסרית, כמו התיאוריה הנפוצה של קולברג<sup>19</sup>. ששת שלבי ההתפתחות המוסרית של תיאוריה זו מחולקים לשלוש קבוצות: השלב הפרה-קונבנציונלי בו ההתנהגות מבוססת על ציות ועונש, השלב הקונבנציונלי בו ישנה חשיבות לשימור יחסים טובים והשלב הפוסט-קונבנציונלי, בו ניתנת חשיבות לעקרונות המצפון של היחיד<sup>20</sup>.

תפיסה זו, של "אני-נפרד", עוררה התנגדויות רבות. ראשית, היא גוררת ביקורת עזה מהוגות פמיניסטיות. כל נשות האתיקה הפמיניסטיות רואות במודל זה מודל בעייתי, אם כי ברמות שונות, החל בשינויים קלים וכלה בדחייה מוחלטת<sup>21</sup>. ביקורת זו מתבססת על ממצאיה של קרול גיליגן, הטוענת כי יש הבדל בתפיסות המוסריות בין נשים לגברים. לטענתה, גברים מנמקים את ההחלטות המוסריות שלהם בהסתמך על אתיקה של חוסר כפייה, המניחה את הנפרדות של האחר ומבקשת לשמרה. לעומת זאת, ההנמקה

<sup>14</sup> שם, עמ' 168.

<sup>15</sup> שם, עמ' 31, תרגום שלי.

<sup>16</sup> לדיון במושג ה"אני-הנפרד", ראו להלן "בעיה שניה".

<sup>17</sup> אינגלנד וסטנק, עמ' 157.

<sup>18</sup> שם, עמ' 158.

<sup>19</sup> הקמן, עמ' 72.

<sup>20</sup> הקמן, עמ' 27.

<sup>21</sup> הקמן, עמ' 67.

המוסרית של נשים מבוססת פעמים רבות על אתיקה של אחריות ודאגה שנובעת מקשר רגשי בין העצמי לאחרים.<sup>22</sup> "אני הנפרד" תפקיד כפול בתיאוריות המודרניות של התפתחות מוסרית – הוא מהווה תנאי בסיסי ויעד שיש לשאוף אליו. לכן, כאשר נשים נמדדות על הסקאלה המוסרית של קולברג, הן נוטות לקבל ציונים נמוכים יותר.

אל מול ה"אני הנפרד", מציעה גיליגן את ה"אני-המתייחס" (relational self), שנוצר דרך דפוסים של מערכות יחסים עם אחרים, בעיקר בשנות החיים הראשונות.<sup>23</sup> תפיסה זו אינה מניחה גרעין עצמי נפרד, אלא מתארת תהליך בו הופך האדם ל"אני" באמצעות קשרים עם אחרים.<sup>24</sup> ללא קשרים אלה, אין ליחיד זהות עצמית. חשיבה דומה, הרואה את מהותו של היחיד כנמצא בזיקה ובקשר עם אחרים, ניתן למצוא גם בהגותם של בובר ושל לוינס.<sup>25</sup> בובר מניח כי היחיד איננו יכול להתקיים באופן ראוי ללא מערכת יחסים עם אלוהים, באמצעות מפגשי אני-אתה ישירים או עקיפים.<sup>26</sup> לוינס<sup>26</sup> מגדיר את שאלת הבסיס של הקיום האנושי לא כ"להיות או לא להיות" השיקספירי, אלא כשאלת זכותי לקיום, מול הפגיעה והמוות של האחר.

למרות המרכזיות הרבה של הדיאלוג וה"אחר" אצל שני הוגים אלה והקירבה לעמדתה של גיליגן, חשוב להדגיש גם את ההבדלים. הוגים אלה רואים קיום ליחיד מבודד, אם כי זהו איננו קיום אופטימלי או מוסרי. גיליגן, לעומתם, טוענת כי אין יחיד ללא מארג קשרים, וכי למעשה אי אפשר להציב "אני" נפרד, הנמצא בקשר עם "אתה" נפרד, אלא עצם הגדרת ה"אני" כבר כוללת בהכרח מארג של קשרים ויחסים עם אחרים.

הכתיבה הפמיניסטית מאתגרת גם את הטענה לפיה יחידים הם נפרדים מבחינה רגשית וגם את ההאדרה הנורמטיבית של ה"אני הנפרד" לעומת ה"אני המתייחס".<sup>27</sup> על פי התיאוריה הפמיניסטית, מודלים של "אני נפרד" מתארים טוב יותר גברים מאשר נשים, אם כי גם גברים קשורים בקשרים רגשיים שהתיאוריות של ה"אני הנפרד" אינן מכירות בהם. אם כן, מודלים חברתיים המניחים "אני נפרד" אינם מודלים ניטרליים או כוללניים, גם אם הם מציגים עצמם כך.<sup>28</sup>

ביקורת נוספת נובעת מראיית הזהות האנושית כמתפתחת ומתעצבת מתוך קשרים ודיאלוג. כך למשל, טוען צ'ארלס טיילור כי ה"אני" בונה את עצמו על ידי אינטראקציה עם "אחרים משמעותיים", כגון הורים או אחים ואחיות, אשר איתם לא נפסק הדיאלוג (הפנימי) גם שנים לאחר שהאדם עזב את בית

---

<sup>22</sup> אינגלנד וסטנק, עמ' 158

<sup>23</sup> הקמן, עמ' 6.

<sup>24</sup> על פי תפיסת ה-object-relations theory, שמציעה Chodorow. הקמן עמ' 73.

<sup>25</sup> כך מבין אותו בורוויץ (1990), עמ' 180.

<sup>26</sup> לוינס (בעריכת Hand) עמ' 86.

<sup>27</sup> אינגלנד וסטנק, עמ' 159

<sup>28</sup> אינגלנד וסטנק, עמ' 160

הוריו. לעתים אותם "אחרים משמעותיים" הם דווקא אלה המייצגים תפיסת עולם מנוגדת לשלו<sup>29</sup>. הוא רואה בגיבוש הזהות עניין תהליכי, המתקיים בדיאלוג עם נקודות ראות חיצוניות המאשרות או מפריכות את הדימוי העצמי<sup>30</sup>. לפיכך, ראיית היחיד כנפרד לחלוטין הינה שגויה ועומדת בניגוד להתהוות הדיאלוגית של הרוח האנושית<sup>31</sup>.

גם בקרב הוגים יהודיים בשנים האחרונות, ישנה אי נוחות מראיית היחיד כבודד. בורוויץ לדוגמה, תולה בראיית האנשים כבודדים בבסיסם את הסיבה לתחלואים חברתיים שונים – הפרטה, בדידות ודכאון<sup>32</sup>. הוא מבקש להחליף את תפיסת היחיד הדוגל בערכים אוניברסליים, אותה הוא רואה כתוצר האשליה המודרנית, בתפיסה המכירה בהשפעות הסביבה הפרטיקולרית על היחיד, באומרו: "על פי הפוסט-מודרניזם של ה'אני', ה-self שלי אינו מונדה, אלא, יחיד המושפע ומתעצב דרך יחסיו עם אלוהים, עם אנשי עמו וקהילתו"<sup>33</sup>.

למעשה, ניתן לראות את התייחסותו של בורוויץ לעצמי-יהודי (Jewish Self), כמקבילה יהודית פרטיקולארית ל"אני-המתייחס" הפמיניסטי. היחיד ארוג לא רק בקשרים עם מערכות היחסים האנושיות הנוכחיות בחייו, אלא גם במערכת יחסים עם עם ישראל ועם אלוהים<sup>34</sup>. ללא קשרים אלה, אין היחיד יכול לפתח את זהותו. לשיטתו: "התפיסה החילונית של אוטונומיה חייבת להשתנות במונחים של ההקשר הבריתי. ישנו תהליך מעבר מעצמי (חילוני) לעצמי-אלוהים (דת אוניברסלית) ואז לעצמי-ישראל/אלוהים (יהדות)"<sup>35</sup>.

אמנם אין גישה פוסטמודרנית אחת של עצמי (סובייקט)<sup>36</sup>, אך באופן כללי ניתן לומר כי בניגוד להגות האקזיסטנציאליסטית, אשר העמידה במרכז את ה"אני", מבקש השיח הפוסט-מודרני לעמעם את מרכזיות ה"אני" ודוחה את רעיון העיצוב העצמי. ה"אני" הפוסט-מודרני מעוצב על ידי הקהילה, הסביבה התרבותית והנתונים ההיסטוריים<sup>37</sup>. כלומר, זוהי ראייה שאינה תופסת את היחיד כנפרד וכמנותק, אלא רואה את עצם מהותו כתלויה בתנאים בהם גדל.

כאמור, בתיאוריות המודרניות של התפתחות מוסרית ה"אני-הנפרד" מהווה יעד. כך למשל, ברור כי בגישה של קולברג שתוארה לעיל פרספקטיבת הדאגה נחותה מבחינה מוסרית, שהרי היא מיוצגת בשלב

<sup>29</sup> זיוון, עמ' 82.

<sup>30</sup> מלכיאל, הקדמה ל"מועקת המודרניות", עמ' יז.

<sup>31</sup> טיילור, מועקת המודרניות, עמ' 25.

<sup>32</sup> בורוויץ, ברית, עמ' 215.

<sup>33</sup> זיוון, עמ' 218.

<sup>34</sup> בורוויץ, ברית, עמ' 224, 279.

<sup>35</sup> בורוויץ, ברית, עמ' 284, תרגום שלי.

<sup>36</sup> הקמון, עמ' 76.

<sup>37</sup> זיוון, עמ' 73.

השני ולא בשלב השלישי והעליון<sup>38</sup>. אותו יחיד סגולה, המחזיק בשלב האחרון לפי קולברג, הוא יודע מנותק, והידע שלו כולל אמיתות מופשטות ואוניברסאליות<sup>39</sup>. עבודתה של גיליגן מאתגרת את התפיסה הזו בכך שהיא טוענת כי סובייקטיביות ומוסריות שלובים זה בזה<sup>40</sup>, כלומר – תפיסתו המוסרית של האדם תלויה לפחות במגדר שלו. הקמן מבינה את גיליגן לא רק כמוסיפה קול נשי למערכת השיקולים המוסרית, אלא גם כמאפשרת ריבוי של קולות מוסריים התלויים בגורמים שונים כמו מגדר, מוצא ומעמד כלכלי<sup>41</sup>.

גיליגן טענה, כי העובדה שנשים קיבלו ציונים נמוכים יותר בסולם המדידה של קולברג נובעת מהטיה בהגדרת תחום המוסריות. היא האמינה שיש לשלב את אתיקת הדאגה והקשר של המוסר הנשי, עם אתיקת חוסר הכפייה של ה"אני-הנפרד" הגברי<sup>42</sup>. המוסר הוגדר בצורה מצומצמת, ולפיכך סיפורים מוסריים של נשים לא נחשבו בעיני החוקרים כקשורים למוסר משום שהם נגעו במערכות יחסים ובנאמנויות<sup>43</sup>. יתרה מכך, נשים עצמן לא הגדירו בעיות שעסקו במערכות יחסים כבעיות מוסריות, ואף את הנימוקים שלהן – שהיו נימוקים רגשיים וקשורים באנשים אחרים, הן לא החשיבו בתור עמדה מוסרית<sup>44</sup>. צמצום ההגדרה של המוסר, ואי הכללת תחום הדאגה והקשר בו, גרם אם כן לא רק לבעיה במדידה חיצונית של רמת המוסריות של הנשים, שנתפסה כמועטה יותר מזו של דברים, אלא גם למודעות של הנשים עצמן לכך שהנימוקים שהן מבטאות הם למעשה שיקולים מתחום המוסר.

## בעיה שלישית: "אֶהֱיָה אִשָּׁר אֶהֱיָה" (שמות ג' יד) – על סטטיות, עקביות ודינמיות

המערכת ההלכתית האורתודוקסית, ובעיקר התפיסות הרואות בהלכה מערכת מקיפה הדורשת קיום מוחלט<sup>45</sup>, מקדשת את עקרון העקביות – הן בתוך המערכת, והן בזיהוי עקביות המעשה עם רצינות דתית. ואכן, בחברה המערבית בכלל, עקביות היא ערך שאליו מחנכים<sup>46</sup>. יחד עם זאת, המציאות של חיינו מלאה סתירות, ערכים מתנגשים ומחויבויות שנמצאות במתח זו עם זו. עקביות, בוודאי במובן ההלכתי, פירושה הכרעה מראש על הסדר הראוי בין הערכים, ושמירה על החלטה זו גם במצבים משתנים. אם נחזור לדוגמה בה פתחנו – עקרון שמירת השבת גובר על עקרון כיבוד אב

<sup>38</sup> שם, עמ' 29.

<sup>39</sup> שם, עמ' 30.

<sup>40</sup> שם, עמ' 62.

<sup>41</sup> שם, עמ' 21.

<sup>42</sup> אינגלנד וסטנק, עמ' 158.

<sup>43</sup> הקמן, עמ' 7.

<sup>44</sup> שם, עמ' 18, 27.

<sup>45</sup> ניתן לאמר, כי במערכות מסורתיות יותר, כדוגמת תפיסת ההלכה של יהדות המזרח, אין זיהוי בין הלכה לבין עקביות. יחד עם זאת, נדמה לי שאמירה זו איננה מדויקת. יש הבדל בין להכיר בכך שאנשים מסויימים אינם ממלאים אחר כל מצוות ההלכה והם עדיין חלק מהעדה הדתית, לבין להעניק לכך ערך דתי. ניתן להניח כי גם במערכות מסורתיות מי שעקבי יותר נחשב "דתי" יותר.

<sup>46</sup> לשק קולאקובסקי, שבחו של חוסר העקביות, עמ' 164-165.

ואם- הדבר נכון לגבי נסיעה בשבת השבוע ובעוד שנתיים, לגבי הדלקת אש בשבת לבקשת ההורים וכו'. לכאורה יש כאן פתרון עקבי לבעיה של מתח בין שני ערכים.

אולם, האדם הפוסט-מודרני נמצא במערכת מורכבת של קשרים, מחויבויות ותפיסות ערכיות. לעתים, מערכות הערכים אינן ניתנות להשוואה ואינן נמצאות על אותו רצף, משום שהן מערכות סותרות. כך, למשל, מחויבות לנרטיב ציוני-לאומי מחד ונאמנות לשמירה על זכויות אדם מאידך. אם נקח כל מחויבות באופן עקבי עד לקצה – הרי שבכדי לשמר מסגרת לאומית, ישנה אפליה בהכרח בין אזרחים בני הלאום וכאלה שאינם. מצד שני – הצמדות עקבית לעקרון החופש להגדרה עצמית פירושו התנגדות למדינת לאום. חוסר עקביות מאפשר לנו לייצר אידיאלים מורכבים, כמו זה של מדינת לאום השומרת על זכויות אדם.

מתח זה בא לידי ביטוי גם במישור האישי. למשל, במתח בין ערך המימוש העצמי מחד, ובין המחויבויות המשפחתיות מאידך. מתח זה יכול לבוא לידי ביטוי בשיקולים של הורה בחיפוש עבודה שמצד אחד תהיה מספקת ומממשת את כישוריו, ומצד שני תאפשר זמן עם ילדיו. בחירה עקבית באחד מן הקצוות – העדפה תמידית של א' על פני ב', או אפילו פשרה קבועה – קביעת כלל קשיח בנוגע לאיזון ביניהם (העבודה יכולה לתפוס עד 9 שעות ביום כולל נסיעה) אינה מובילה בהכרח להחלטה האופטימאלית. היא אינה לוקחת בחשבון את הצרכים המשתנים של הילדים לאורך השנים מחד, ואת מסלול הקידום הדורש שעות עבודה שונות במהלך החיים מאידך. היה נכון יותר לבחון מחדש שאלה זו בכל פרק זמן נתון, בכדי להעריך בצורה מדויקת יותר את המצב ולמצוא לו פתרון ראוי. משמעות הדבר היא מערכת שיקולים דינמית, שיכולה להתאפיין בחוסר עקביות פנימי לאורך זמן. מצד שני, ברור כי החלטה זו נפתחת מחדש בצמתי החלטה מסויימים ולא על בסיס יומי או שעתי.

יש להבחין בין שני מצבים: ראשית, מצב בו הכרעתי הכרעה קבועה, בה ערך מסוים או פשרה מסוימת הופכים לבעלי מעמד-על, אולם אינני מצליחה לעמוד בהכרעה זו. זאת לעומת מצב בו הכרעתי מראש להכריע בנקודות זמן מסוימות כל פעם מחדש. במצב הראשון – מלכתחילה אני שואפת לעקביות, מלכתחילה אני מגדירה ערך או פתרון שהם במעמד גבוה יותר – אולם בדיעבד, נהגתי בחוסר עקביות. במצב השני, חוסר העקביות היא מלכתחילה – מתוך רצון לתת מענה גמיש ומגיב למצבים משתנים.

ישעיה ברלין רואה את המצב האנושי כזירה של ריבוי ערכים מתנגשים – בחברה ובנפש. הוא (ותלמידו טיילור אחריו) נאבק בגישות הרוצות לגזור את כל הטוב ובעל הערך מעקרון יחיד<sup>47</sup>. כלומר – התנגשות של ערכים איננה קמט על המפה המגוהצת של המציאות, אלא זהו המצב האנושי הבסיסי. קולאקובסקי מגדיר חוסר עקביות, בו הוא דוגל, כ"סירוב לבחור אחת ולתמיד בין ערכים הסותרים זה את זה". בכדי לא לשלול נחרצות דבר מה שיש לו ערך מבחינתנו, רק משום שאנו רואים את האלמנט המנוגד לו כבעל ערך אף הוא<sup>48</sup>, עלינו לנהוג בחוסר עקביות. למעשה, אין סיבה לכך שנארגן את המערכת המוסרית שלנו

<sup>47</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, מב.

<sup>48</sup> קולאקובסקי, עמ' 161.

סביב עקרון אחד, ואריסטו הוא הוכחה לכך. התביעה לאחדות מוסרית היא מאפיין של פילוסופיה מוסרית מודרנית.<sup>49</sup>

פתיחות לנסיבות משתנות, לשינויים היסטוריים ותרבותיים, מאפשרת לקולות פרגמטיים, שאינם טוענים כי הם מחזיקים ב"אמת", להישמע. קולאקובסקי מגדיר זאת: "חוסר העקביות בחזקת גישה אישית אינדיבידואלית אינו אלא משום רזרבה של חוסר בטחון שנשתיירה בתודעה, ההרגשה המנקרת שייתכן ואתה עצמך שגית, או שיריבך צודק"<sup>50</sup>. ניתן לראות את הקשר הישיר שבין צניעות אנושית ביחס להבנתנו את המציאות ואת העולם ובין ויתור על עקרון העקביות. קולאקובסקי מזהה מבחינה מעשית את העקביות המושלמת עם הקנאות, ואילו חוסר העקביות הינו לדידו מקור הסובלנות<sup>51</sup>. ואכן, גם במובן ההלכתי הפולחני דגש על עקביות מוביל להוספת חומרות על חומרות – בתחום הכשרות, חמץ בפסח, צניעות נשים ועוד.

מבחינה תיאולוגית, מרטין בובר רואה בעיה במערכת הלכתית סטאטית ועקבית: "אבל מתעוררת השאלה: האם יש בידינו רשימה אותנטית של הדברים הרצויים לו? .. האם יכולים אנו עוד להאמין באמת, שההווה עם האלוהים האמיתי נקבעה לאין שינוי במספר מסויים של תקנות מסויימות על מעשים שיש לעשותם כך ולא אחרת או להמנע מלעשות? אני למשל איני יכול... כי הרי העובדה, שאיני יכול, אינה ענין חסרון-האמונה שלי, אלא ענין האמונה שלי. האלוהים שאני מאמין בו הוא כזה, שאין אני יכול להאמין, כי ההווה עמו נקבעה לכל הדורות. [הוא] אינו אלוה "אינדיבידואלי", אלא הוא, האומר "אהיה אשר אהיה", כלומר שאינו משעבד את עצמו לשום גילוי אשר גילה ושאינו מרשה לנו לזהותו עם שום תמונה שציירנו לנו ממנו, אף כי על פי מעשיו הקודמים"<sup>52</sup>.

כלומר, צמצום ההתגלות לרשימה סטאטית, פירושו גם קיבוע של האל הדינמי והגבלתו. עמדה סטאטית שכזו אינה נותנת מקום גם להתפתחות האישית ולשינוי אצל היחיד, שאולי "עדיין לא" מסוגל לקיים מצוות מסוימות, או עדיין מסוגל לקיים מצוות שבעתיד לא יוכל לקיים.

בנוסף, מקומו המרכזי של עקרון העקביות בחשיבה ההלכתית, והפיכתו במידה רבה לערך עליון, גבר על הרצון לשתף כמה שיותר יהודים בעולם המצוות, בעיקר בנוגע לנשים. נשים נתפסו כאחראיות על המרחב המשפחתי – על הולדת הילדים וגידולם. זהו תחום שדורש גמישות והענות מיידיית לצרכים, ואין אפשרות לחייב את העוסקים בו לסדר יום קבוע ומוגדר מראש, לפחות בשלבים מסויימים של חיי הילדים. לפיכך, היה בלתי אפשרי לחייב את הנשים במצוות התלויות בזמן – "מצוות עשה שהזמן גרמן". הבדל זה בין גברים לנשים היווה בסיס להפליה כנגדן.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> טיילור, עצמי, עמ' 76-77.

<sup>50</sup> קולאקובסקי, עמ' 160.

<sup>51</sup> שם, עמ' 160.

<sup>52</sup> בובר, דרכי הדת בארצנו, עמ' 94.

<sup>53</sup> ראו למשל את החובה להקדים ולהציל גבר משום שהוא מחוייב במצוות, את הנימוק על "ברוך שלא עשני אשה" ועוד.

לדוגמה, מתוך הבנה כי נשים אינן יכולות להתחייב לשלוש תפילות ביום בזמנים קבועים, בחרה המערכת ההלכתית לפטור אותן, בעוד שניתן היה להבנות את המערכת בצורה אחרת. לדוגמה, היה ניתן לחייב נשים בתפילה עם הגדרת זמן גמישה יותר, להגדיר הגדרה ספציפית יותר לפטור (לדוגמה אמהות עם ילדים עד גיל שנתיים), להגדיר גרעין תפילה קצרצר מחייב (כמו תפילת עמידה בעת סכנה) ועוד. אולם, הדרך להתמודד עם התביעה לעקבות במצוות מחד, ועם התביעות הדינמיות של החיים המשפחתיים מאידך, היתה לפטור את העוסקים בצד המשפחתי מעיסוק במצוות מסוימות<sup>54</sup>. בנוסף, כפי שמעירה פלאסקאו, ההלכה תפסה את הנשים כמאפשרות לגברים ולילדים לעסוק בתורה, אך הן עצמן אינן יכולות לעסוק בה מבלי לפגוע בתפקיד שלהן בתוך מערכות יחסים<sup>55</sup> כבנות זוג, כאמהות וכמטפלות במבוגרים<sup>56</sup>. כלומר, חשיבות עקרון העקבות, יחד עם התייחסות אל היחיד כאל "אני-נפרד", ואי הכללת הקשרים הבינ-אישיים בתחום המוסר או המצווה, מובילים בהכרח להדרה של נשים ממעמד של שותפות מלאות באחריות למעשה המצוותי.

לשיטת ההוגים הפוסט-מודרניים הנסיון להציג פתרון יחיד ואוניברסאלי לבעיה מוסרית הוא אשליה וטעות. זאת בגלל מורכבות הסיטואציה המוסרית ושיקוליה, או בשל ההקשרים התרבותיים המשפיעים על מערכת הערכים המוסרית<sup>57</sup>. טיילור טוען כי קיימת עמדה נפוצה לפיה האוריינטציה המוסרית שלנו איננה אוניברסאלית. אנחנו מכירים בהבדלים בינאישיים ואנחנו אף מעניקים חשיבות לכך שכל אדם יגלה את האופק המוסרי שלו ויבטא אותו<sup>58</sup>. אולם, ההלכה כיום מנוסחת באופן אוניברסאלי, ואינה מאפשרת התייחסות לשונות אינדיבידואלית בין בני אדם<sup>59</sup>. ואכן, תחושה זו מביאה לעתים לנטישת דרכה של ההלכה<sup>60</sup>, או לתפיסתה כלא-רלוונטית.

## **סיכום ביניים**

לסיכום חלק זה, ביקשתי להצביע על כמה בעיות הקשורות בראיית ההלכה כסיטואציה בה היחיד ניצב לפני פסיקות קבועות ולא משתנות. הצגתי את הבעייתיות בתפיסת תיאוריות אובייקטיביות המציגות את האמת; בתפיסת אני-נפרד כניצב אל מול מערכת הפסיקה; בצמצום תחום המוסר והעמדתו על תפיסות של ערכים מופשטים; ביצירת מערכת התופסת את עצמה כמערכת סטאטית שאינה משתנה; בפתרון המתח בין מחויבויות משפחתיות להלכה על ידי פטור מנשים למצוות עשה התלויות בזמן ובמתן תשובה הלכתית אחידה לאנשים שונים.

<sup>54</sup> מעניין, כי כבר בימי התפתחות הפילוסופיה המוסרית ביוון, הספירה הפרטית של המשפחה נתפסה כאיום לאחדות הפוליס, ועל העוסקים במוסר נאסר לקיים חיי משפחה. הקמן, עמ' 53.

<sup>55</sup> פלאסקאו, סיני, עמ' 63.

<sup>56</sup> כמובן שיש בעיות רבות נוספות ביחס ההלכתי לנשים, אך בחרתי להתמקד בנקודות הרלוונטיות ביותר עבור דיון זה.

<sup>57</sup> זיוון, עמ' 32.

<sup>58</sup> טיילור, עצמי, עמ' 28.

<sup>59</sup> פרט לקטגוריות רחבות, הקשורות בדרך כלל לפטור ממצוות: כמו אישה, חרש, שוטה וקטן. זהו איננו יחס אינדיבידואלי שונה.

<sup>60</sup> שרלו, הלכה נבואית, עמ' 119.

אל מול המודל הרפורמי בו היחיד הוא הקובע והמעצב הבלעדי והיחיד לאורחות חייו הצגתי את הבעייתיות שבמתן חשיבות יתר לאדם הבודד וליכולותיו.

בחלק הבא אנסה להציג עקרונות ליצירת מערכת אחרת לקבלת החלטות יהודית. מערכת המתייחסת לאורחות חייו ולמעשיו של היחיד הנטוע בתוך קהילה, והמתאפיינת בדינמיות ובשאיפה לאוטנטיות במקום לעקביות.

# חלק ב' – קווים מנחים להצעת מערכת הלכתית אותנטית ודינמית

## א. קווים כלליים

בשלב ראשון, אבקש לענות על שלוש שאלות הדורשות הבהרה. מדוע אני מבקשת לעסוק בהלכה, במובנה כעיצוב אורח חיים ומעשים? מדוע אני פונה אל היחיד ולבסוף, מדוע אני מבקשת לעגן את היחיד בתוך חווית קהילה. לאחר ההתייחסות לשאלות אלה, אנסה להתוות מאפיינים כלליים למערכת אותה אני מבקשת לפתח ולהציג.

## מדוע לפנות להלכה?

סוגיית ההזקקות להלכה, או לעיצוב אורחות חיים ומעשים לאור היהדות, מקבלת משנה תוקף בעידן בו התיאוריות הגדולות נעלמות. חוסר היכולת להוכיח באופן עיוני או תיאורטי את הימצאות האל או את תכונותיו, יוצרת מצב בו המאמין מבטא את תודעתו באמצעות אימוץ אורח חיים. שינוי זה מביא להתמקדות מחודשת במשמעות ההלכה עבור המאמינים<sup>61</sup>.

יש כאן מעבר מטענות מטאפיזיות לפרקסיס. נאמנותו של האדם אינה לעקרונות מופשטים של אמונה, אלא לאורח חייו<sup>62</sup>. מתוך תפיסה כי גם אם אני משוכנעת באמיתות דרכי ואמונתי, אין זו בהכרח "האמת" היחידה ואין בלתי, מידת הרצינות והמשמעות שאני מייחסת להשקפתי אינה באמצעות דיונים תיאורטיים המציגים את העמדות האחרות כשקר<sup>63</sup>, אלא באמצעות האופן שבו אני חיה את חיי. אני פמיניסטית רצינית, לא במידה בה אני רואה את השובניזם כשקר גס, אלא במידה שבה אני חיה את חיי בשוויוניות בין נשים לגברים. נאמנותי לערכים נמדדת לאור השאלה עד כמה אני מוכנה לארגן את חיי בהתאם להם<sup>64</sup>. אם אין שום משמעות מעשית בחיי לערך של קדושת חיי אדם – באיזה מידה זהו אכן ערך עבורי?

---

<sup>61</sup> זיוון, עמ' 14

<sup>62</sup> זיוון, עמ' 155.

<sup>63</sup> אם כי ישנו בוודאי מקום לדיון בין עמדות שונות, וישנם תחומים בהם אני בהחלט אומר על עמדה אחרת כי היא שקרית (למשל: דיכוי חמוש של הפגנות אזרחים). יחד עם זאת, ביחס לרוב היבטי החיים, אנו חיים במציאות בה יש מגוון לגיטימי של דעות והשקפות.

<sup>64</sup> זיוון, עמ' 58.

## מדוע לפנות לעצמי?

בעידן של התמוטטות האתוס הממושך ורב העוצמה של האובייקטיביות, התבונניות והנאורות, אנשים מתחילים לחפש אחר המשמעות האוטנטית – המשמעות עבורם כיחידים<sup>65</sup>. כתגובה לאיבוד גורמי הסמכות החברתיים הישנים, שקבעו עבור האדם את הראוי והנכון, החיפוש אחר משמעות לובש פעמים רבות צורה של פניה לעצמי<sup>66</sup>. מטרות חייו ויעודו של האדם אינם תוצאה מ"הסדר הטבעי" של הדברים ואינם נקבעים מראש. עד עתה, המסורת היא זו שהעניקה את הכלים בכדי לחשוף את המשמעות. כעת, יש ליצירתיות האנושית תפקיד מכריע בחשיפת משמעות, ערכים, ומקורות השראה<sup>67</sup>. בנוסף, בכדי למנוע את הפיכתה של היהדות לדת של רבנים, יש לתת דגש מחודש על ההיבט הפרסונלי של להיות יהודי<sup>68</sup>.

כעת, שלמותו של אדם איננה עוד שלמותו כאדם אחד מיני רבים, אלא שלמותו המיוחדת כיחיד<sup>69</sup>. בנוסף לכך, הערך המודרני של האוטונומיה של היחיד, מחייב שכל דיון אתי בתקופתנו יהיה מבוסס על עקרון האוטונומיה, על ההכרה בערך העצמאי של מצפנו של כל אדם<sup>70</sup>.

ויתור על תיאוריות גדולות (מטא-נרטיב) אין פירושו ויתור על נרטיב. עדיין יש משמעות רבה לבחירה שלנו בסיפור ספציפי, אלא שהקריטריון לבחירה לא יהיה קריטריון "האמת" אלא קריטריון המשמעות<sup>71</sup>. לאור העובדה שהמשמעות היא אישית וסובייקטיבית, ומשתנה מאדם לאדם, הרי ברור שחיפוש זה מציב את העצמי כמוקד ההתייחסות והבחינה. אין איש זולתי שיוכל לקבוע מה משמעותי עבורי ומה איננו משמעותי.

הדגש, אם כן, הוא על מציאת פתרון שהוא נכון ומשמעותי עבורי, כלומר – פתרון אותנטי. אין לזהות בין אותנטיות לבין מציאת המקורות המוסריים באדם עצמו. אותנטיות מוסרית היא מציאת מקור מוסרי המהדהד באדם עצמו<sup>72</sup>, ועל כך ארחיב בהמשך.

## מדוע לפנות לקהילה?

מהלך נוסף הקשור להיסט אל הפרקסיס הוא המעבר מאינדיבידואליזם קיצוני ואוניברסליזם אל הכרה בפרטיקולריזם הקהילתי, או ליתר דיוק, הכרה במגוון השפות בהן משתתף היחיד בחברה רב-תרבותית

---

<sup>65</sup> גולומב, יעקב. אביר האמונה או גיבור הכפירה, עמ' 16.

<sup>66</sup> בורוויץ, ברית, עמ' 23.

<sup>67</sup> שם, שם.

<sup>68</sup> השל, עמ' 193.

<sup>69</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, י.

<sup>70</sup> בורוויץ, sex ethic, עמ' 3.

<sup>71</sup> זיוון, עמ' 52.

<sup>72</sup> טיילור, עצמי, עמ' 510.

ובמשקלן של אלו על עיצוב זהותו<sup>73</sup>. האני איננו נתפס עוד כיחיד מנותק, אלא כעצמי המתהווה ומתגבש מתוך חיים קהילתיים. אמונת היחיד, והאופן שבו הוא בוחר לעצב את חייו, נתפסים כמעוצבים על ידי הקהילה או הקהילות שבמסגרתן הוא חי<sup>74</sup>. ככל שעולה המודעות לרכיב הקהילתי-תרבותי, כך יורדת קרנו של היחיד כמכונן את עצמו וכמחולל שינויים בסביבתו<sup>75</sup>. מושקט-ברקן ומרמור<sup>76</sup> מציעים לא לראות בקהילה רק גורם המגביל את הביטוי החופשי, אלא לראותה כמרחב בו ניתן לעבד ולהגדיר את הזהות. הקהילה (במובנה הרחב) יכולה להוות מעין "מעבדה" לזיהוי, ביטוי ומימוש של ערכים.

במובן זה, נכון להזכיר את הפרשנות החסידית המפרשת את המילה מלשון "צוותא". המצווה מחברת אותי אל אלוהי ואל קהילתי<sup>77</sup>. הפרקטיקה הדתית יכולה להוות נקודת חיבור בין אנשים שונים, גם אם האופן שבו הם בוחרים לבטאה שונה מאדם לאדם.

הפתרון המוצע, אם כן, מבקש לבחון את רצינותו ומחויבותו של האדם כפי שהם משתקפים באורחות חייו, מתוך הנחה שעל האדם לבחור ולהכריע, אך מתוך הקשר רחב יותר – אל משפחתו, קהילתו, עמו, האנושות ואלוהיו.

## **ב. מאפייני מסגרת לעיצוב הלכה אותנטית ודינמית**

### **1. שאיפה להכרעה אותנטית**

#### **זהות ואותנטיות**

בעולם הקדם-מודרני, זהותו של היחיד נקבעה מתוך מקומו בחברה, והחברה עצמה וסדריה נתפסו כחלק מסדרי הטבע. המהפכה של המודרניות ערטלה את העולם מקסמו, ובכך היא גם שחררה את היחיד מכבליו של הקסם והעמידה לפניו את משימת חייו כמשימה אינדיבידואלית, המוטלת עליו<sup>78</sup>.

ישנן שתי גישות לאותנטיות – הגישה הביולוגית והגישה האסתטית. הגישה הביולוגית טוענת כי מהותו האותנטית של האדם נתונה לו עם היוולדו, והתפתחותו תלויה ביכולת לממש בתנאים נאותים את מהותו זו<sup>79</sup>. לעומתה, המודל האסתטי או האמנותי של האותנטיות מדגיש את היצירתיות העצמית. הוא יוצא נגד הגישה הרואה באדם יישות אונטולוגית קבועה, מהות אפריורית שיש לממשה, בין היתר בתהליך הקרוי

---

<sup>73</sup> זיוון, עמ' 203.

<sup>74</sup> זיוון, עמ' 14.

<sup>75</sup> שם, עמ' 78.

<sup>76</sup> Muszkat-Barkan and Marmur, Plurality, Identity and Community

<sup>77</sup> בנגי גרובר, רשות – עבודת גמר.

<sup>78</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, ט.

<sup>79</sup> גולומב, עמ' 69.

"הגשמה עצמית". על פי מודל זה, האדם הוא אותנטי, אם הוא מחבר במו-ידיו את ספר חייו בדומה לאמן מקורי היוצר את יצירותיו<sup>80</sup>. בהתאם לגישה זו, על פי תפיסתו של קארל רוג'רס, אדם אותנטי הוא אדם המעניק משמעות סמלית לחוויותיו והאחראי לאופני השיחה והתקשורת שלו. האדם האותנטי הוא ה"מחבר" של עצמו ביחסיו עם עצמו ועם אחרים<sup>81</sup>.

האדם הוא "חיה המפרשת את עצמה". להבנתו העצמית בכל שלב – להבהרות ולפענוחים המפותחים שהוא מציע למטרותיו ולתכליותיו – יש מעמד מכונן בעיצוב חייו ובהתנהלותו<sup>82</sup>. חשוב להדגיש, כי הבנה עצמית זו אינה נהנית מחסינות מפני טעות.

דווקא בתפיסה פלורליסטית פוסט-מודרנית, שמכירה בכך שאי אפשר לדרג את המערכות השונות על ידי קריטריון חיצוני לתרבות, נעשית ההכרעה קשה ביותר ומשאירה כר נרחב לשיקוליו של הבוחר. תהליך ההתלבטות וההכרעה העצמית שבסופו, הוא המכונן את אישיותו האוטונומית של היחיד<sup>83</sup>. כך, תהליך ההכרעה מכוננת את אישיותו וזהותו של היחיד, וזהותו היא המאפשרת לו להגדיר מה חשוב עבורו ומה לא<sup>84</sup>.

חשוב להדגיש כי האותנטיות מתבטאת באופן ההכרעה, ולא בתכניה. יכול אדם להכריע לדבוק בהלכה האורתודוקסית כביטוי לאותנטיות שלו. הדגש הוא בחירה חופשית לאור תפיסתו של האדם את הראוי והנכון. בלשונו של ניטשה, הדגש הוא על ה"איך" ולא על ה"מה"<sup>85</sup>.

גולומב, בספרו על האותנטיות, מדגיש כי פילוסופיות המבקשות אחרותנטיות אינן יכולות להציע אתיקה נורמטיבית, כדוגמת "שולחן ערוך". זאת משתי סיבות: ראשית, כל מערכת נורמטיבית מניחה את תוקפה האובייקטיבי של התבונה האנושית, ושנית – אתיקה הקבועה מראש ומציעה מערך שלם של עקרונות וערכים מוסריים, מגבילה את חירותינו הספונטנית ליצור במו ידינו את ערכי חיינו, וממילא מצמצמת את אחריותנו האישית גם לתוכן ערכינו וגם למעשינו הנעשים לאורם. לדידם של הוגים אלה, מעשה מכוחו של מערך נורמות וערכים, שמצווים עלינו מכוח האל, התבונה, החברה או הטבע, אינו מעשה אותנטי מתוך חירות ואחריות מלאות<sup>86</sup>.

בורוויץ מציע לשפוט את האותנטיות היהודית פחות על פי רמת ההקפדה של הפרט, ויותר על פי הכנות של מאמציו לעגן את חייו, ובעיקר את מעשיו, בברית המתמשכת של ישראל עם אלוהים<sup>87</sup>. בכך הוא מציע אבן בוחן למערכת אותנטית – בחינת כנות החוויות ותודעת החיים בברית, ולא "ספירת מלאי" של המצוות

---

<sup>80</sup> שם, שם.

<sup>81</sup> שמיד, עמ' 220.

<sup>82</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, יד.

<sup>83</sup> זיוון, עמ' 58.

<sup>84</sup> טיילור, עצמי, עמ' 30.

<sup>85</sup> גולומב, עמ' 132.

<sup>86</sup> גולומב, עמ' 38-39.

<sup>87</sup> בורוויץ, ברית, עמ' 294.

וההלכות אותן מקיים האדם. עמדה זו דומה מאוד לעמדה הנוצרית, ומעוררת בעייתיות מסוימת בהקשר היהודי.

לדרישה לאותנטיות ישנה גם משמעות תיאולוגית. המפגש של "אני-אתה" לשיטתו של בובר מתאפיין באותנטיות. התגלות איננה יכולה להתרחש בלא אדם אותנטי שיקבל אותה. לפיכך הגנות, התחמקויות והסתירויות הם מכשולים של האדם השואף לאותנטיות<sup>88</sup>. כדי לקיים דיאלוג אמיתי – בין בני אדם או בין אדם לאלוהים – יש צורך באותנטיות<sup>89</sup>.

מבחינה תיאולוגית נוצרית, אותנטיות משמעה להיות שותף בבריאה עם אלוהים – לקחת חלק ב"חיבור" העולם (יצירתו) על ידי אלוהים ולהיות חלק מ"חיבורו" של אלוהים את מערכות היחסים שבין בני אדם<sup>90</sup>. האלוהים תמיד "הנו מה שהוא". רק האלוהים הוא אותנטי במחלט<sup>91</sup>. על פי מודל זה השאיפה לאותנטיות הינה חלק מהרצון לחיות בצלם אלוהים.

פרנץ רוזנצווייג מדגיש את האותנטיות ואת המבחן האישי כאבן בוחן לחיים ההלכתיים. נראה, כי התהליך הוא המרכיב המשמעותי בעיניו של רוזנצווייג ולא סך המצוות שאדם בוחר לקיים. כך הוא קובע ביומנו: "אפילו אם הייתי חי על פי ההלכה, לא היה זה מוכיח שאני 'אורתודוכסי' במובן העמוק. לא הייתי עושה זאת מתוך איזו הכרה אחרת, מאשר זו שמתוכה אני יהודי עכשיו"<sup>92</sup>. מספר שנים מאוחר יותר הוא כותב: "אף על פי שדרכי היא רק דרכי שלי, הריני בעיני עצמי אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו. אך בתנאי שהוא הולך"<sup>93</sup>.

דחייתו של רוזנצווייג את תפיסת היהדות כחוק, מאפשרת לו יצירת מרחב ביניים. שהרי, אם הוא היה סובר שהיהדות היא חוק, היה הוא מחוייב לבחור בין "הכול" לבין "לא כלום"<sup>94</sup> – בין היותך יהודי לבין היותך אדם שנטש את הדרך היהודית. יכולת הבחירה והחובה לבחור, אותו ה'משהו' שאנו מחוייבים לקיים, הינו ביטוי של ראייה רחבה של מהות היהדות, הכוללת בתוכה את העשייה ההלכתית, יחד עם מרכיבים והיבטים מרכזיים נוספים<sup>95</sup>. אבן הבוחן היא של היחיד – עליו לעמוד, לשיטתו של רוזנצווייג, אל מול מכלול החוקים והמצוות היהודיים ולבחור מהם<sup>96</sup>.

<sup>88</sup> שמיד, עמ' 222.

<sup>89</sup> שמיד, עמ' 221.

<sup>90</sup> שמיד, עמ' 224.

<sup>91</sup> גולומב, עמ' 228.

<sup>92</sup> רוזנצווייג, יומן, תאריך 22.6.1914, בתוך אגרות עמ' 52. לתרגום שונה במעט ראו תגובות עמ' 58. הפסקאות על הגותם של בובר ורוזנצווייג נכתבו כחלק מעבודה סמינריונית שהוגשה לרב פרופ' יוקי עמיר במסגרת לימודי הרבנות.

<sup>93</sup> מכתב לרודולף האלו מתאריך 27.3.1922, אגרות עמ' 227.

<sup>94</sup> ראו למשל במכתבו אל רודולף האלו מתאריך 27.3.1922, אגרות עמ' 225.

<sup>95</sup> תגובות, עמ' 60, דעת מאמינה עמ' 292.

<sup>96</sup> ברגמן, מבוא לנהריים, עמ' כ.

אותה יכולת עשייה היא במהותה אישית, אך יש בה, בלשונו של רונצווייג, מעט מאוד מהבחירה, ויותר מההכרח הפנימי<sup>97</sup>. מעצם טבעה, שונה יכולת זו מאדם לאדם, וכך מכיר רונצווייג, מתוקף הכרתו בשוני שבין יכולותיהם של בני האדם, במגוון שישרור באורחות חייהם: "הרי מה שיכול האחד לעשות אין השני יכול לעשות, דבר שבשביל האחד הוא חירות, בשביל השני הוא כפייה"<sup>98</sup>.

יתרה מכך, רונצווייג אינו רק מכיר ברב-גוניות זו, אלא אף מברך עליה. כך, ב'הבונים' הוא כותב: "ההכרעה הבאה מתוך היכולת אין הטעות תופסת בה, שאין בה מן הבחירה אלא מן הציות בלבד. לפיכך אין איש יכול להוכיח את עמיתו, אם כי יכול ואף מצווה הוא ללמדו; ... ולעולם אי-אתה יודע שמא נעשית מלאכת בניינה של תורה ומצווה על ידי אי-יכולתו של חברך יותר משהיא נעשית על-ידי יכולתך שלך"<sup>99</sup>. היכולת לעשות, מושתתת על הרובד הקיומי העמוק של האדם<sup>100</sup>, והיא מצטמצמת בשאלה: האם יכול אני, באמת ובתמים, לעשות מצווה זו.

גם מרטין בובר, קרא לאוטנטיות בשמירת המצוות, אם כי הוא יצא מנקודת מוצא שונה משל רונצווייג. מרכיב מהותי ויסודי במעשה המצוותי לשיטתו, הוא עצם ההכרעה – כלומר "הגשמת החירות והעצמאות האלוהית עלי אדמות"<sup>101</sup>. כך הוא גם מבין את משמעות המושג 'חטא' – כחיים שאינם מתוך חירות והכרעה, אלא מתוך שעבוד ותלות<sup>102</sup>. בכח ההכרעה של האדם באה לידי ביטוי הדתיות שלו, והיא מהותית לעצם היותו במערכת יחסים חיה וקרובה לאלוהים: "בחירותו המוחלטת של מעשהו האדם חי ומרגיש את קרבתו לאלוהים"<sup>103</sup>. בובר שב ומדגיש כי ההכרעה איננה מוסרית או תיאורטית, אלא היא המעשה הדתי – היא הגשמת אלוהים על ידי האדם<sup>104</sup>.

בובר שם דגש מרכזי על תהליך ההכרעה, ופחות על התוצאה המעשית שלה. הוא מדגיש שהמשותף לתנועות המדוכאות שאותן הוא מכנה "יהדות האמת" או "יהדות המעמקים" הוא "השאיפה לקומם את ההכרעה (דגש במקור) כגורם קבוע בכל אמונה שבלב"<sup>105</sup>.

המבחן האמוני, הוא לדידו ההתמודדות עם ההכרעה למימוש ולהגשמה, ותוכן המעשה הוא משני לעצם ההתמודדות עם אתגר זה: "לא תוכן המעשה עושה אותו לאמת, אלא אם נעשה אותו מעשה דרך תלות אנושית של בשר ודם או דרך חירות אלוהית. לא תוכן המעשה מכריע על כך, אם ייעשה המעשה בעֶזְרָה, במלכות העצמים, או יחדור ויכנס אל קודש-הקודשים, אלא עוז ההכרעה שהוא מוליד וקדושת הכוונה

---

<sup>97</sup> מכתב לרודולף האלו מתאריך 27.3.1922, אגרות עמ' 227.

<sup>98</sup> שם, שם.

<sup>99</sup> הבונים, בתוך נהריים עמ' 92.

<sup>100</sup> הורביץ, רבקה. מבוא לאגרות, עמ' סז.

<sup>101</sup> בובר, דתיות יהודית, עמ' 71.

<sup>102</sup> שם, עמ' 72.

<sup>103</sup> שם, עמ' 74.

<sup>104</sup> שם, עמ' 73.

<sup>105</sup> שם, עמ' 78.

השרויה בו במעשה. כל מעשה, ואפילו חולי-חולין הוא, מעשה קודש הוא ובלבד שייעשה בקדושה ובחירות, שאין עמה תלות"<sup>106</sup>.

אין ספק שדרך הכרעה אותנטית - השמה דגש על תהליך ההכרעה עצמו, וממעטת בחשיבות תוכן ההכרעה, יכולה להיות מסוכנת ולהגרר לשיקולים זרים של בריחה לנוחיות או לאנוכיות. בובר מודע לסכנה שבבחירת דרך מצוותית המעוגנת רק בחוויה האישית, אך הוא מתייחס אל סוגיה זו בלשון עמומה: "מצווה עלינו להפריד את הטהור והנצחי שבמסורת זו מן החולף והעכור ולכווננו כלפי המעשה. הפרדה זו... כלום נוכל לבצעה במורשת נפשנו? ... ובכך אופיה המהפכני של הבחירה, שהיא בוררת ופוסלת כאחד. אולם, כך אני חוזר ומדגיש, אינה משהו שבשרירות הלב. רצון נעלה יותר פועל את פעולתו בתוך רצוננו האיש. אנו שומעים בקולו, כשאנו משמיעים את דברנו, ואנו מצייתים לו, כשאנו מצווים"<sup>107</sup>.

מעניין לציין כי בובר נוקט כאן לשון רבים, ונראה כי הוא מתייחס בעיקר למעשה מצוותי בהקשרו הציוני – של בנין עם. אך מהו אותו "קול קורא" וכיצד הוא נהיה קול קורא משותף לציבור של בני אדם ולא מעוגן רק בחוויית ההתגלות הפרטית של היחיד, וכיצד מתרחש הדבר שרצון נעלה יותר פועל בשעת ההכרעה האישית שלנו – על כך אין בובר מרחיב את הדיבור.

### אותנטיות כדיאלוג וכמאורע חברתי

לכאורה, מבחן האותנטיות האישית הוא דוגמה לאינדיבידואליזם, ואפילו אינדיבידואליזם קיצוני. לכל אחת ואחד יש מערכת ערכים ושיקולים אישית, ורק בכוחה או בכוחו לקבוע מה משמעותי עבורו. כיצד מתיישב מודל המבוסס על אותנטיות עם טענות בדבר צניעות ביחס ליכולות של האני, ובמיוחד ה"אני-הנפרד"?

יש הרואים באותנטיות תהליך דיאלוגי וחברתי. צ'ארלס טיילור, למשל, מזכיר לנו כי בעקרון הבחירה החופשית אין ערובה להבטחת ערך. העובדה שאדם בוחר דבר-מה בעצמו אין בה מספיק בכדי להקנות משמעות לחייו<sup>108</sup>. בכדי שבחירתו של האדם תהיה משמעותית בעיצוב זהותו, ולא דבר טריויאלי, צריכה להיות, לפחות בעיניו, משמעות אחרת לחלופות השונות. כך, בחירה בארוחת בוקר בין חביתה לבין סלט אינה משנה דבר בגיבוש זהותי, והיא חסרת משמעות. לעומת זאת, בחירה שלא לאכול חביתה בשל תנאי הגידול המחפירים של התרנגולות, ולהעדיף על פניה סלט, גם אם הוא טעים לי פחות – זוהי בחירה בעלת משמעות. כלומר, בכדי שתהליך הבחירה יהיה משמעותי, עניינים מסויימים צריכים להיות חשובים ומשמעותיים יותר עבורי. עבור טיילור, לו הייתי ממציא בעצמי את ערכי בצורה שרירותית, הרי שלא

<sup>106</sup> שם, עמ' 74.

<sup>107</sup> שם, עמ' 113.

<sup>108</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, לו.

היתה להם כל משמעות. האידיאל של בחירה עצמית מניח אפוא כי יש עניינים אחרים מלבד עצם הבחירה שיש להם משמעות<sup>109</sup>.

טיילור מציג את המושג "אופקי משמעות". הכוונה לערכים מדריכים ומעוררי השראה, אליהם מגיב האדם כאשר הוא מעצב את ערכיו שלו. אופקים אלה הן מסגרות תרבותיות, והן אינן פרי הכרעה שרירותית<sup>110</sup>. אדם יכול לשאוב השראה ולקבל הדרכה רק מאידיאלים שבהם הוא מוצא ערך, ולא מ"אידיאלים" שהוא ממציא. אם בהכרעותיו של אדם על דרך חייו הוא אינו מושפע זה מכבר מכוח המשיכה של ערכים מסויימים, כך שהכרעותיו הן היענות לאופקי משמעות המתקיימים מלכתחילה, לא יהיה למטרות, ליעדים ולערכים שבחר המשקל המוסרי הדרוש כדי להעניק משמעות לחייו<sup>111</sup>.

חשיפת אופקי המשמעות המודחקים (אותם מכנה טיילור "מסגרות שאין להימלט מהן") מתפקדת כתרופה מפני צמצום האופקים המוסריים של העצמי, המביא למעשה לטריוויאליזציה של אידיאל ההגשמה העצמית. בנוסף, אופקים אלה מציבים תמונה של עולם שאינו רלטיביסטי. משום שכל העמדות הערכיות השונות מחוייבות לאופק מוסרי ריאלי, מתאפשרת שיחה רציונאלית, ביקורת והפריה הדדית, וגם היכולת לשינוי דעה<sup>112</sup>.

הגדרתו העצמית של האדם מתרחשת באמצעות דיאלוג, באמצעות היפתחות והיענות למגוון אופקי משמעות. מגוון אופקי המשמעות נחוץ בכדי להעשיר את עצמנו ולהיחשף למגוון של ערכים שאינם קיימים באופקים התרבותיים המקוריים שנולדנו לתוכם<sup>113</sup>. לפיכך: "האותנטיות אינה אויב הדרישות הנובעות ממה שנמצא מעבר לעצמי; היא מניחה דרישות כאלה", "אם אותנטיות היא היותנו נאמנים לעצמנו, החזרתה לחיים של "תחושת הקיום" שלנו, נוכל אולי להשיג אותה בשלמותה רק אם נכיר בכך שתחושה זו מחברת אותנו למכלול רחב יותר"<sup>114</sup>.

מזווית ראיה אחרת, כסיכום לניתוח התפתחות מושג האותנטיות, כותב גולומב: "לא זו בלבד שאין שום ניגוד מהותי בין אידיאל האותנטיות ובין החברה, אלא שההקשר החברתי הוא תנאי הכרחי לאותנטיות האישית"<sup>115</sup>. הוא טוען בין היתר כי אותנטיות היא עיסוק בערכים וביישומם – עיסוק שאין לו שום משמעות מחוץ להקשר חברתי. בנוסף, הדגש בחשיבה על האותנטיות הוא בעשייה, אך עשייה משמעותית ומכרעת יכולה להתרחש רק במסגרת של קשרים בין אנשים. היכולת להכריע בין ערכים מנוגדים לשלך, ולפעול באופן יצירתי, מצריך מציאות חברתית שלאורה ולמולה יש לפעול.

<sup>109</sup> טיילור, מועקת המודרניות, עמ' 30.

<sup>110</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, יא.

<sup>111</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, יב.

<sup>112</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, טז.

<sup>113</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, כח.

<sup>114</sup> טיילור, מועקת המודרניות, עמ' 31, 70.

<sup>115</sup> גולומב, עמ' 296.

כלומר, הכרעה אותנטית איננה במהותה הכרעה של היחיד בעצמו, אלא תגובה של היחיד לקהילות, לחברות ולתרבויות שבהן הוא לוקח חלק או שנמצאות בסביבתו.

## **2. הרחבת התחום המוסרי והמצוותי**

השיטה ההלכתית הרווחת בחרה לפתור את הקונפליקט שבין חיי משפחה לבין עקביות בשמירת המצוות על ידי מתן פטור לנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן. חשוב לציין כי זו דרך התמודדות אפשרית אחת עם הקונפליקט. ברצוני להציע שילוב של שתי גישות אחרות – הרחבת תחום המצווה, שאדון בה כעת, וויתור על הדרישה הכוללת לעקביות, בה אדון מאוחר יותר.

ההכרעה איזה מעשה מוגדר כמצווה אינה החלטה טריוויאלית. מדוע, למשל "זכור את אשר עשה לך עמלק" נחשב כמצוות דאורייתא, אבל "ובחרת בחיים" איננה נמנית כמצווה? ההכרעה הרבנית להפוך את תלמוד התורה למצווה, למשל, עומדת בניגוד למתרחש במרחב המשפחתי. במרחב המשפחתי לא נעשה מאמץ להרחיב את הגדרת המעשים הנכללים בתחום המקודש של המצוות, ומשימות רבות הקשורות לגידול ילדים ותחזוק בית אינן זוכות להכרה כמעשה מצוותי.

רוזנצווייג ביקש להרחיב את מעגל המצוות מעבר לתפיסה האורתודוקסית, כשם שהרחיב, על פי תפיסתו של בובר, את מעגל ה'תורה'. במאמרו 'הבונים' הוא קובע: "כשם שבתורה שוב אין מקום לטפל-מלכתחילה, כן במצווה אין מקום ל'מותרי'-מלכתחילה. דווקא אותו תחום שהאורתודוקסיה הפקירה אותו מעיקרו, צריך קבלת-צורה יהודית. את החלל שמעבר לקו התחום ימלאו ה'מנהגי' וה'טעם', היינו: דבר שבחיוב, את מקום ה'היתר' שאינו אלא מושג שלילי<sup>116</sup>". בניגוד לליברליזם, דוחה רוזנצווייג את הקטגוריות המקדימות של 'עיקר' ו'טפל' ואיננו מוכן לעקור מ'תחום המצווה' שום פריט. ההלכה כולה, ואף מעבר לה, עומדת לפני היהודי כמצווה<sup>117</sup>.

בהתאם לקו מחשבה זה, אני מציעה להכליל את המרחב המשפחתי במרחב המצוות. ניתן לראות זאת כהרחבה מדרבנן של מצוות "פרו ורבו", או של מצוות נישואין והקמת בית יהודי. כשם שהשכמת בית המדרש שחרית וערבית היא מצווה, כך גם השכמה סבלנית למיטת ילד בוכה; כשם שלמוד תורה לתינוקות של בית רבן הוא עיסוק קדוש, כך גם האכלת תינוקות או הנקתם.

הרחבת המימד המצוותי הפוטנציאלי – מתוך תפיסה שעל האדם לפעול בהתכוונות להפוך את המעשה למצווה (והדבר נכון גם ביחס ללימוד תורה רציני ולא להרדמות בספסלי בית המדרש), מאפשרת להגדיר

---

<sup>116</sup> נהריים, עמ' 86-87.  
<sup>117</sup> תגובות, עמ' 63.

מחדש את הקונפליקט ה"נשי". לא עוד קונפליקט בין מצוות הלכתיות לחובות משפחתיים, אלא בין מצוות במרחבים שונים.

מגמה זו משתלבת בחשיבה המערבית הרואה ערך בחשיבות החיים הרגילים – ולא רואה עוד את הבית והמשפחה כרקע לחיים הציבוריים ה"אמיתיים"<sup>118</sup>. כך, נכללות בתחום קבלת ההחלטות הדתית לא רק מצוות, או מתחים בין ערכים הקשורים לצדק, אלא גם מתחים הקשורים למערכות יחסים – בין אדם למשפחתו, לקהילתו, לעמו ולאלוהיו. בכך, ניתן מענה לביקורת הפמיניסטית על ההגדרה המצומצמת של תחום המוסר.

### **3. הכרעת מתח בין ערכים – לא באמצעות "שביל הזהב"**

מתח בין ערכים היה קיים מאז ומעולם. הרמב"ם, בעקבות אריסטו, הציע את "שביל הזהב" ככלי להתמודדות עם מתח זה, אם כי בהקשר לא הלכתי. לכאורה, יש כאן דרך אידיאלית להתמודד עם מתחים בין ערכים ומחויבויות ללא נטייה לקיצוניות. אולם, לדעתי שיטה זו אינה פורייה בבואנו לעיצוב אורח חיים יהודי מתוך גישה אותנטית ודינמית<sup>119</sup> ובדברים הבאים אבקש להרחיב על כך את הדיבור.

הפתרון של "שביל הזהב" שמציע הרמב"ם הוא פתרון סטטי ולא-פלורליסטי. יש לזהות את נקודות הקצה של כל רצף או מידה, ולבחור להלך, כולם, במרחב האמצעי. גישה זו דורשת להשוות את הנטיות של כל בני האדם, ואינה מאפשרת גיוון ועושר בבחירות האנושיות<sup>120</sup>. הרמב"ם כמובן אינו מציע גישה זו בהקשר הלכתי – לשיטתו, אינך יכול לנסוע רק לבית הכנסת בשבת, כמציאת דרך ביניים בין השתתפות בתפילת השבת ובקריאת התורה ובין איסור נסיעה בשבת. אך גם אם נרחיב את שיטתו (היתר כזה ניתן למצוא בתנועה הקונסרבטיבית בארה"ב למשל), היא מניחה פתרון קבוע ומתאים לכל האנשים.

שיטה כזו, הדוגלת במציאת סינתזה קבועה בין סתירות וניגודים ומציאה פתרון אחיד לכל האנשים לסיטואציה נתונה, מניחה תמונת מציאות הרמונית. קולאקובסקי מזהיר אותנו: "בין הסתירות הכרוניות תיתכן אך לעתים רחוקות סינתזה של ממש; ברוב המקרים אין זו אלא סינתזה כלפי חוץ, סינתזה מטעה, בה אנו משלים את עצמנו כדי להעמיד פנים שאנו אנשים עקביים, באשר אחד הערכים שהורכבו על גבינו מילדותנו הוא העקביות"<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> טיילור מכנה זאת "Affirmation of ordinary life", עצמי, עמ' 14.

<sup>119</sup> וראו קולאקובסקי עמ' 162: "האם תשבחתנו זו לחוסר העקביות מוליכה להערצת שביל הזהב? ההיפך הוא הנכון".

<sup>120</sup> גולדמן, אצל זיוון עמ' 181.

<sup>121</sup> קולאקובסקי, עמ' 164-165.

כפי שהוזכר לעיל, ברלין רואה את המצב האנושי כזירה של ריבוי ערכים מתנגשים, וטיילור מכנה זאת ריבוי מקורות השראה<sup>122</sup>. שניהם טוענים כי גם אם נסיבות החיים כופות עלינו להכריע ולבחור דרך פעולה מסוימת ולהעדיף ערך אחד על פני ערך אחר, וגם אם הכרעתנו נכונה, אנו משלמים עליה מחיר ערכי-מוסרי. נבדלותם של הערכים אינה מרשה להטמיע אותם במשרעת ערך יחידה, כך שכל הכרעה תהיה פשוט חישוב חשבונו של ערך יחיד, העדפה של יותר על פני פחות<sup>123</sup>.

כלומר, יש סתירה אינטגרלית בין ערכים שונים<sup>124</sup> -בבחירה בין נאמנות למשפחה לנאמנות לעם, לדוגמה, אי אפשר פשוט למצוא נקודת איזון קבועה במתח. בכל סיטואציה יש לבחור באופן מתאים, תוך הבנה כי יש לנו בו זמנית שתי נאמנויות, גם אם ברגע נתון אנו מעדיפים נאמנות אחת על פני רעותה.

סטטמן מגדיר ערכים לא כ"דברים בעולם", אלא כקריטריונים להעריך מצבי עניינים בעולם. אנו מביטים בעולם מתוך נקודות מבט מסוימות, ושופטים על פיהן את המציאות<sup>125</sup>. בהתאם לכך, היחיד עשוי להיקלע לדילמה בין ערכים שונים המשקפים את נקודות המבט השונות שלו עצמו ביחס לנסיבות בהן הוא נתון. כך, גיליגן טוענת כי ניתן לגשת על בעיות מוסריות מהיבט של צדק או של דאגה. אי אפשר לשקול ביניהם – מדובר בפרספקטיבות שונות של ניתוח<sup>126</sup>. כל נקודת מבט תיתן תשובה מוסרית אחרת, ואי אפשר פשוט להכריע מה "נכון" – מדובר בפרספקטיבות שכל אחת מהן מכילה גרעין של אמת. גם ברלין וטיילור נאבקים בגישות מאחדות הרוצות לגזור את כל הטוב ובעל הערך מעקרון יחיד<sup>127</sup>.

ראיית המציאות כדינמית ומלאה סתירות ומתחים איננה מאפשרת מציאת "שביל זהב" קבוע ומתאים לכולם. היא דורשת פתרון דינמי, הלוקח בחשבון את ההבדלים בין האנשים, את נסיבות החיים המשתנות, את התפתחותו של האדם, ואת השינויים החלים בחברה ובסביבה. פתרון כזה מתאפיין בדינמיות, ובהכרעות נקודתיות בין ערכים ומחויבויות.

#### **4. "האני-המתחייב" – בחירות מתוך תודעת קשר ומחויבות**

כדי שהחלטת האדם היחיד לא תהיה החלטה מנותקת, עליה להיעשות מתוך תודעה של השתייכות. כאמור, בחשיבה הפמיניסטית מדברים על היותו של האדם "אני-מתייחס", ובורוויץ מציע לדבר על "עצמי-יהודי". בורוויץ מדגיש כי היותך בברית הוא דבר שבמודעות. עליך להגביל במודע את האוטונומיה שלך, בכדי להפוך מאדם אוניברסלי ל"עצמי-יהודי"<sup>128</sup>.

---

<sup>122</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, עמ' מב.

<sup>123</sup> שם, עמ' נג-נד.

<sup>124</sup> קולאקובסקי, עמ' 162.

<sup>125</sup> זיוון, עמ' 59.

<sup>126</sup> הקמן, עמ' 9.

<sup>127</sup> מלכיאל, מבוא, מועקת המודרניות, עמ' מב.

<sup>128</sup> רחל שבת בית הלחמי, Radically free and Radically Claimed, עמ' 104.

התוצאה היא אוטונומיה דיאלקטית – חיים של חירות הפועלת בתוך ברית<sup>129</sup>. תודעת הברית מונעת מהאדם להתמקד במישור מידי ודורשת התייחסות היסטורית – לעבר ולעתיד. הברית היא גם ברית עם דורות קודמים של יהודים<sup>130</sup>.

הרב מוריס מציע דגם של לימוד בחברותא. אם אוטונומיה אישית דומה ללימוד עצמי שקט בספריה, אז מודל בית המדרש מהווה תיקון לאוטונומיה שהיא מבודדת ומנכרת. האוטונומיה היא רק נקודת מוצא. מודל בית המדרש מייצר מקום לקהילה, היוצרת אורה של היותך מצווה<sup>131</sup>.

כלומר, על האדם לחיות בתודעה של קשר, של ברית ושל מחוייבות. על האדם להגדיר לעצמו מהן מערכות היחסים אליהן הוא מחוייב, או אליהן הוא בוחר להתחייב. כל אדם ארוג במערכות שונות, אך כל אחת ואחד יגדירו אחרת איזה מערכות דורשות מחוייבות. אלה יכולות להיות מערכות יחסים משפחתיות, קהילתיות, עדתיות, לאומיות, דתיות וכו'. בירור של מערכות היחסים ובחירתו של האדם להתחייב אליהן, הן גורם בעל השפעה בעיצוב ארצות חיו.

אולם, בכך אין די. ראוי שבהחלטות הנובעות ממחוייבות למערכת מסויימת, תעוצב ההחלטה תוך לימוד ודיון (אם כי לא בהכרח הסכמה), עם שותפים במערכת יחסים זו. לדוגמה, הכרעה אודות נסיעה בשבת לעומת בילוי זמן משפחתי קשורה בשתי מערכות של מחוייבות: מחוייבות למסורת ישראל ומחוייבות למשפחה. ראוי לברר החלטה זו במסגרת דיון משפחתי ובמסגרת דיון אל מול המסורת (אם באמצעות לימוד ו"דיאלוג" עם מסורת כתובה, אם באמצעות דיון עם מתווך של המסורת כמו רב/ה, או במסגרת דיון קהילתי עם חברי קהילה אחרים). כך, למרות שבני קהילה שונים, ואפילו בני משפחה שונים, יכריעו אחרת, הם יישמרו בסיס משותף של שיחה וערכים, וינטרלו במידת מה את המיקוד ברצון רגעי ובסיפוק מידי.

## **5. שתי הערות מתודולוגיות:**

### **למה להדגיש ביטוי מילולי של ערכים?**

המודל המוצע מבקש להנכיח ולתמלל ערכים ומערכות יחסים. זאת משום שבירור עצמי רפלקסיבי הוא חלק בלתי נפרד מנסיון למצוא את הפתרון האוטנטי והנכון עבורי<sup>132</sup>. בנוסף, טיילור טוען כי אין מדובר רק בתהליך אינטלקטואלי, אלא גם בתהליך רגשי: "מקורות מוסריים מעצימים. להתקרב אליהם, להיות

<sup>129</sup> ברוויץ, ברית, עמ' 288.

<sup>130</sup> שם, עמ' 291-292.

<sup>131</sup> Rabbi Leon A Morris, Longing to Hear Again, עמ' 139.

<sup>132</sup> גולומב, עמ' 204.

בעלי מבט ברור יותר, להבין מה הם כוללים, הוא עבור מי שמכיר בהם להמשך לאהוב או לכבד אותם, ודרך האהבה/כבוד הזה להיות מסוגלים טוב יותר לחיות לאורם. ביטוי שלהם יכול לקרב אותם<sup>133</sup>. בנוסף, ביטוי מילולי עשוי לסייע לנו להבחין בין מקרים בהם יש מתח בין ערכים או מחויבויות, לעומת מתחים הנובעים מאנוכיות או עצלנות. כל אדם בוחר לעצמו מרחבים בהם הוא איננו מקפיד, או "מוותר לעצמו", או מרחבים שאינם רלוונטיים להתייחסות כלל וחשוב להכיר ולהבחין בין מקרים כאלה לבין מקרים בהם יש שיקול מוסרי וערכי.

### מדוע לבחור ברצף ולא בדיכוטומיה?

בחירה דיכוטומית היא בחירה בין קצוות – היא בחירה של "או-או". היא מובילה, כאמור, לשלילה מוחלטת של אפשרות שאנו רואים אותה כבעלת ערך, רק משום שאנו רואים ערך רב יותר באפשרות השניה<sup>134</sup>.

מסמוס הדיכוטומיות באמצעות טשטוש ההבחנות בין הפכים הוא מהלך נפוץ בקרב השיח הפמיניסטי והקוויירי, המבקש להפקיע את הקיטוב לא רק מתחום המגדר (זכר/נקבה) אלא גם מהמשגת המציאות בכללה. תורת ההכרה הפמיניסטית מחפשת שטחי חפיפה המבטלים את הצורך לבחירה בין אופציות המוגדרות בצורה חדה ומוציאות מכלל אפשרות האחת את רעותה<sup>135</sup>. זאת, בנוסף לטענה כי דיכוטומיה תמיד תיצור בסופו של דבר היררכיה<sup>136</sup>.

לכן, המודל המוצע עושה שימוש ברצפים בכדי לציין קשת של אפשרויות תשובה, ולא רק קטגוריות של כן/לא. הרצף מאפשר לתת חשיבות יחסית ולא אבסולוטית לערכים או לשיקולים שונים. לעתים, האדם יגדיר תנאי סף, שתשובה חיובית או שלילית עליהם מכריעה את הכף – ואז אין טעם להשתמש ברצף. דוגמה לכך יכולה להיות עבירה על חוקי המדינה, שימוש בכפיה ובאלימות וכו'.

### סיכום ביניים

לסיכום חלק זה, ביקשתי להציג קווים מנחים למודל של מערכת הלכתית אותנטית ודינמית. הצעה זו רואה באותנטיות ערך חיובי וחיוני, שמניח מערכת חברתית וקהילתית; מבקשת להרחיב את התחום המוסרי והמצוותי כך שיכלול גם את מערכות היחסים ואת מרחב ההתרחשות הביתי והמשפחתי; מבקשת להכריע בין מתחים באופן דינמי ורואה ביחיד המכריע "אני-מתחייב" – הבוחר מתוך תודעת קשר ומחויבות. מבחינה מתודולוגית, המודל מדגיש תמלול של ערכים, ומעדיף במידת האפשר רצפים

---

<sup>133</sup> טיילור, עצמי, עמ' 96. תרגום שלי.

<sup>134</sup> קולאקובסקי, עמ' 161.

<sup>135</sup> תמר רוס, עמ' 295-296.

<sup>136</sup> הקמן, עמ' 32.

ולא קטגוריות דיכוטומיות. כעת, אבקש להציג מודל מעשי, העומד בקווים המנחים שתוארו לעיל, ומבקש לסייע ליחיד ולקהילה לקבל החלטה הלכתית מודעת, רצינית, אותנטית ודינמית.

## חלק ג' - כיצד נראה מודל שכזה?

בחלקים הקודמים ביקשתי להציג בעייתיות בתפיסות ההלכה האורתודוקסיות והרפורמיות ה"קלאסית" והצעתי כמה קווים מנחים למסגרת אחרת. מטבע הדברים ולאור הדגש על אותנטיות, אין לי רצון ויכולת להציג מודל מדויק ואחיד לכל האנשים ולכל התחומים. יחד עם זאת, ניתן לשרטט את התהליך המוצע. להלן שלביו:

### שלב מקדמי: לימוד התחום אותו אנו מבקשים לעצב

באופן עקרוני, רצוי שהגדרת הבעיה תהיה מצומצמת ומדויקת ככל האפשר, ותעסוק בהיבטים מעשיים. כך, למשל, במקום לנסח את השאלה "כיצד עלי לעצב את השבת שלי?", עדיף לדון בשאלה – "האם לבוא לתפילת ערב שבת או לאכול ארוחת ערב עם הילדים?". במקרים בהם השאלה אינה ספציפית, בכדי לצמצם את התחום הרחב לשאלות ספציפיות, יש ללמוד את התחום – באמצעות שיחות, קריאה בספרים, דיונים וכו'. מלימוד התחום יוכלו לעלות תתי-נושאים הדורשים ליבון נוסף, או שאלות מדויקות. כך, למשל, בנסיון לעצב קווים מנחים בסוגיית הצדקה (נספח 1), לא עמדה בפנינו השאלה – "האם להעדיף מתן צדקה לשכונה או לנפגעי הצונאמי?", אלא עלתה שאלה גדולה יותר – כיצד ראוי לתת צדקה? לימוד של הנושא – תוך לימוד מקורות תלמודיים והלכתיים, ודיון תנועתי רחב – העלו תתי נושאים שדרשו התייחסות. במקרים בהם האדם מבקש לברר את עמדתו בסוגייה ספציפית, אין צורך בשלב מקדמי זה.

### שלב ראשון: הגדרת הבעיה הנדונה באופן מדויק

בשלב זה יש להגדיר את השאלה בצורה הברורה והמצומצמת ביותר. במידת הצורך, אפשר להגדיר מספר שאלות. כך, למשל, השאלה "כיצד אשמור על קדושת השבת" היא שאלה גדולה וכוללת מדי עבור מודל זה. נכון יותר לפרקה לשאלות קונקרטיות, אשר ישתנו מאדם לאדם. דוגמאות להגדרת בעיה מדויקת יותר הן: האם לסוע בשבת לטייל? האם להשתמש בכסף בשבת לצורך אירועי תרבות? האם להשלים פערים בלימודים בשבת כדי לאפשר יותר זמן משפחתי במהלך השבוע? ועוד.

### שלב שני: הגדרת מערכות הערכים/היחסים הנמצאות במתח והגדרת השותפים לדיון

בשלב זה על האדם לבחון מה המתח אותו הוא חש. כך, במקרה של נסיעה בשבת לטיול, האם המתח הוא בין ערכים מתנגשים (למשל – עונג שבת בטיול לעומת שמירת הלכה), האם בין מחוייבות למערכת יחסים לערך (למשל – מחוייבות למשפחה לעומת שמירת הלכה), האם בין שתי מחוייבויות רגשיות (למשל: בין מחוייבות למשפחה למחוייבות למסורת). יש לציין, כי גם מציאת משמעות ורלוונטיות במעשה הוא ערך אפשרי, שיכול לעמוד אל מול ערך של שמירה על מסורת.

כך, יהיו אנשים שעבורם זהו אינו מתח – משום שהמחוייבות להלכה אינה ערך עבורם, ויהיו אנשים שעצם המחוייבות למסורת היא מחוייבות של מערכת יחסים של ברית.

מהגדרת המתח נובעת גם הגדרת השותפים לדיון. אם מדובר בהכרעה בין ערכים ששניהם נמצאים בתוך מסגרת ההתייחסות ההלכתית (למשל: עונג שבת לעומת אבות מלאכה בשבת), הרי שנכון לקיים את הדיון במסגרת "קהילה" יהודית- יחד עם חברי קהילה אחרים, עם מורה, רב או רבה, או מול ספרים ופסיקות. אולם, אם המתח כולל גם התייחסות למחויבות למשפחה – נכון לקיים את הדיון גם עם בני המשפחה האחרים, במידת האפשר כמובן.

#### שלב שלישי: לימוד על מגוון העמדות הקיימות בנושא במסורת היהודית

שלב זה כולל לימוד, רצוי מגוון ומעמיק, על מגוון העמדות היהודיות סביב הסוגיה. כך, למשל, סביב סוגיית קיום יחסי מין לפני הנישואין (נספח 2), סקירה הלכתית – לאורך הדורות ובזרמים השונים – היוותה בסיס להבנת מגוון הפתרונות הקיימים במסורת. ללימוד זה ישנן שתי תכליות: הראשונה, הבנת מרחב התמרון ב"מגרש היהודי", עבור אותם אנשים שחשוב להם להשאיר במחויבות למסגרת זו, והשנייה – העלאת רעיונות, מתחים ופרשנויות לסוגיה בכדי להעמיק את החשיבה והדיון. בדוגמה הנדונה, למשל, האפשרות ההלכתית של מערכת יחסי פלגשות – קשר זוגי, מונוגמי ויציב – יכולה לאפשר לאדם המעוניין בכך לבחור באפשרות שיש לה בסיס הלכתי (אם כי לא מקובל כיום). לעומת זאת, ערך הקדושה שביחסי אישות והכבוד העצמי הקשור בו יכול להיות רלוונטי גם לאדם שאיננו מבקש פתרון הלכתי (במובן הצר של המילה), אך מעוניין בקריטריונים שיסייעו לה להכריע.

#### שלב רביעי: לימוד על מגוון העמדות הקיימות בנושא במערכת ערכים כללית (במקרה הצורך)<sup>137</sup>

במידה והסוגייה הנדונה מעמידה במתח ערכים יהודיים עם ערכים אוניברסאליים, או במקרים בהם הסוגיה רלוונטית גם מחוץ לעולם היהודי, כדאי לקיים בירור ולימוד מקביל גם בהקשרים אתיים וערכיים כלליים. גם לימוד זה, כמו הלימוד בשלב הקודם, נועד להעמיק את המחשבה, להיות בשיחה (גם אם באמצעות קריאה) עם אנשים נוספים, ולאפשר החלטה לאחר חשיבה מעמיקה.

כך, למשל, בניסוח קווים מנחים למתן צדקה מצאנו בספרות הכללית (במקרה זה: ספרות העוסקת במדיניות חברתית) מתח שלא היה קיים במקורות- בין חיזוק המדינה ומערכת הרווחה שלה, ובין תרומה לעמותות המשחררות את המדינה מאחריות. בהקשר של קיום יחסי מין לפני הנישואין, למשל, ניתן וראוי להיעזר במחקרים הבוחנים את השפעת קידוש בתולי האשה על הדימוי העצמי שלה ועל השוויון העיתידי בהיבט המיני של היחסים בין בני הזוג.

#### שלב חמישי: הגדרת רצפים ערכיים ושאלות

בשלב זה, הערכים והמחויבויות העומדים בבסיס הלימוד מתורגמים לרצפים, במידת האפשר, ואם לא – לשאלות. לעתים, יש תנאי סף, שתשובה חיובית או שלילית עליהם מכריעה את הכף – ואז אין טעם להשתמש ברצף. כך, למשל, בדיון על יחסי מין לפני היחסים – אם קיים מצב בו אחד מבני הזוג איננו מעוניין בקשר מיני – ברור שאין טעם להמשיך ולדון בסוגייה.

<sup>137</sup> בורוויץ, כאשר הוא מציע קווים מנחים לכתיבת הלכה רפורמית, מציע להתחיל מבירור הלכתי של הסוגיה ולאחר מכן לקיים בירור אתי כללי. Reform Jewish Ethics, עמ' xi

מטרת שלב זה היא להגדיר באמצעות שאלות ורצפים את הערכים/מחויבויות העומדים במתח. אין צורך להכריע, אלא רק להגדיר את מרחב השיקולים בהחלטה.

#### שלב שישי: סימון על מרחב הרצפים

שלב זה מתאפיין בחשיפת הערכים/מחויבויות העומדים בבסיס ההכרעה. כאן, יש הבדל בסוגי החלטות שונים.

אם לפנינו שאלה המתייחסת לאיסור או היתר של נושא ספציפי – למשל – האם בקשר הנוכחי נכון לקיים יחסי מין גם לפני הנישואין? האדם יסמן את עמדתו על הרצפים.

אם אדם מתלבט בין כמה אפשרויות – למשל – לאיזה מקרה ראוי לתת צדקה – יסמן עבור כל מקרה את עמדתו על הרצפים.

בסיום שלב זה הדיון הופך להיות ערכי – כל מקרה מיוצג כנקודה במרחב שבין ערכים. בדוגמת הצדקה, למשל, שליחת כסף לנפגעי צונאמי כהלוואה לפתיחת עסק יהיה קרוב לערך של "שינוי עתידי - העצמה" ושל "כל בני האדם נבראו בצלם"<sup>138</sup> וחלוקת חבילות מזון לנזקקים בשכונתי תהיה קרובה לערך של "מענה לצורך מידי" ושל "עניי עירך קודמים".

#### שלב שביעי: קבלת הכרעה

גם כאן, סוג ההכרעה נובעת מסוג השאלה. אם לפנינו שאלת איסור והיתר – הרי שלאור חשיפת הערכים/מחויבויות, האדם יקבל על עצמו הכרעה, בהתאם לחשיבות שהוא מייחס לכל ערך. במידה ויש כאן שאלה של העדפה בין אפשרויות – ניתן להכריע בין אפשרויות (לתת לא' צדקה ולא לב'), או להכריע על מדיניות שמאפשרת לאזן בין ערכים (חלוקת "עוגה" – למשל 30% העצמה, 30% עזרה לשכונה ו-40% תרומה לצדק חברתי ולא לצדקה).

#### שלב שמיני: סימון של נקודה עתידית בה חשים צורך לשוב ולפתוח את הסוגייה

הנסיון לתת מערכת דינמית מחייב מסגרת של בחינה מחדש. לעתים, ברור לחלוטין מתי הפעם הבאה שהנושא יידון (בקשר זוגי חדש, למשל), אך לעתים – הדבר איננו ברור. האם אני מעוניינת להישאר בהחלטה שלי עד שארגיש שהיא לא נוחה עבורי? האם אני רוצה לקבוע מסגרת של זמן – שבועות, חודשים או שנים – בכדי לראות האם ההחלטה זו היא המיטבית עבורי?

שלב זה מבקש להלחם בשגרה ובאינרציה, ומציע להגדיר מראש נקודה – פרק זמן או מאורע כלשהו, בכדי לקיים דיון מחדש. דיון מחודש אין פירושו בהכרח שינוי בהחלטה – אלא בחינה כי החלטה זו עדיין רלוונטית למי שאני ואנחנו היום.

<sup>138</sup> במסמך המקורי, שנכתב כאמור ב-2006, חלק מהמונחים לא הוגדרו באופן ערכי. כך למשל בקצה השני של הרצף אל מול "עניי עירך קודמים", נכתב "צרכים בוערים אחרים". בדיעבד, נראה לי שהיה נכון לכתוב "כל בני האדם נבראו בצלם אלוהים".

בנספח מצורפות שתי דוגמאות :

א. **מי ייתן - קווים מנחים להכרעה הלכתית מתקדמת בסוגיית הצדקה.** בשנת 2006 התקיים תהליך לימוד ובירור תנועתי בכדי לעודד נתינת צדקה מושכלת. התהליך כלל יום עיון במהלכו נלמדו מקורות מסורתיים הקשורים בצדקה, הרצאה הקשורה בסוגיית הצדקה בראי מדינת ישראל כמדינת רווחה, פאנל של פרוייקטי צדקה במודלים שונים והעלאת דילמות המטרידות אותנו בתחום. במפגש השני הועלו על ידי המשתתפים מתחים ושאלות, שעלו כתוצאה מהלימוד ומנסיון החיים. בשני המפגשים נטלו חלק כ-70 אנשים – רבנים, רכזי קהילות וחברי קהילות מן השורה. לאחר מכן, צוות ההיגוי<sup>139</sup> שהוביל את המהלך, ניסה לתרגם את התובנות לכלים מעשיים – "דפי עבודה", שהופצו למשתתפים ולקהילות להערות ולאחר מכן לשימוש. מדובר, אם כן, בתהליך קהילתי, שכלל לימוד מונחה, עיצוב משותף של עקרונות, ולאחר מכן – ההחלטה נותרה בידי כל קהילה, משפחה ויחיד. ניתן למצוא את תוצרי התהליך ("דפי העבודה") בנספח 1. דף העבודה הראשון עוסק בתכנון מדיניות של מתן צדה, והשני – בחירה בין אפשרויות תוך כדי דירוגן ברצפי ערכים. הרצפים במקרה זה הם בין שני ערכים, ללא נסיון לקבוע מה חשוב יותר – למשל "מתן סיוע מידי" לעומת "שינוי עתידי". המטרה היא דיון מבוסס ערכים, ולא לתת לאדם שהגיע קודם, או שהפרסום שלו משכנע יותר.

ב. **קיום יחסי מין שלא במסגרת נישואין – דף עזר להכרעה אישית או זוגית**<sup>140</sup>. במקרה זה, דף העזר פותח במסגרת כתיבה תיאורטית, כלומר "דיאלוג" של מעצבת הדף עם מסורת ישראל לזרמיה. לאור סקירה של התפתחות הסוגיה ההלכתית, כולל סקירה של תשובות בנות זמננו מכלל הזרמים, חובר דף העזר שכלל שלושה חלקים. החלק הראשון כולל שאלות סגורות (כן/לא) הבאות להגדיר את תנאי הסף – את התחום בו שאלת קיום יחסי מין ללא נישואין היא שאלה לגיטימית (למשל: העדר כפייה ומונוגמיות). לאור הפער בין עמדת ההלכה הנוהגת, בין האפשרויות הטמונות בהלכה המסורתית ובין התשובות הליברליות בשלב ב' הועלתה שאלת מידת ההקפדה על שמירת הלכה פסוקה. במונחים בהם השתמשתי בעבודה זו, מדובר למעשה על הגדרת מערכת היחסים והמחוייבות להלכה במובנה המצומצם. רמות שונות של מחוייבות מאפשרות מתן תשובות שונות לשאלת קיום יחסי המין ללא נישואין.

בשלב השלישי, לאותם אנשים שהמחוייבות להלכה האורתוקדסית אינה גורם מכריע עבורם, זוהו שלושה רצפים ערכיים, כאשר כל רצף מהווה התייחסות לערך אחד – מן הנמוך לגבוה (ולא כמו בדוגמה הקודמת, בה המתח היה בין שני ערכים). דף העזר מיועד לאדם בודד העומד בפני הכרעה שכזו, או לשני בני הזוג, כאשר ההצעה היא כי בירור כזה ייעשה במסגרת ליווי רוחני או רבני, אם כי בהחלט ניתן לעשות זאת באופן עצמאי. את דף העזר ניתן למצוא בנספח מס' 2.

<sup>139</sup> בצוות ההיגוי נטלו חלק הרב מיכאל מרמור, הרבה אלונה ליסיצה, גולן בן חורין ונעמה דפני.

<sup>140</sup> דוגמה זו נכתבה במסגרת מטלת כתיבת שו"ת, והנוחתה על ידי הרב פרופ' דוד לוין.

## חלק ד' - אזהרות ומגבלות לגבי המודל המוצע

המודל המוצע אינו חף כמובן מבעיות מהותיות. אבקש לסקור כמה מהבעיות המרכזיות הנוגעות למודל זה, ולהציע כמה כיווני פתרונות.

ראשית, ישנה בעייתיות מובנית בהעמדת בחירה על בחירה אותנטית. בחירה שכזו, אינה בהכרח מיטבית עבורנו<sup>141</sup>, או עבור אחרים. יתרה מכך, גם בשאיפה להגיע לאותנטיות ישנה בעיה, משום שאפילו אדם, המעורב אישית בעשייה כלשהי, יתקשה לשפוט אם מעשיו אותנטיים או לאו<sup>142</sup>. בנוסף, ישנו גבול גם ליכולת למודעות עצמית וליכולת להגיע למסקנות מהימנות בדבר אופי ערכינו ומעשינו ומקורם האותנטי<sup>143</sup>. בכך נפתח פתח לתירוץ של מעשים לא מוסריים ולא מיטביים, תחת המסגרת של "זה מה שנכון בשבילי".

מענה מסויים לבעיה זו היא עיגונו של היחיד במסגרת רחבה יותר – של משפחה וקהילה. אדם המגדיר לעצמו את מערכות היחסים המחייבות אותו, ומגיב ל"אופקי משמעות", לא יבחן את החלטתו רק בראי צרכיו האישיים, ומהשיחה עם האנשים הנוספים הוא יוכל לקבל תגובות ותובנות לגבי הערך הטמון בבחירותיו. גם הצורך לחשוף את הערכים שבבסיס ההחלטה יכולים לצמצם את השימוש לרעה באוטונומיה האישית.

שנית, גישה זו דורשת משאבים רבים מהאדם הבודד – משאבים של ידע, של זמן ושל כנות. קיימת סכנה כי בכך הופך אורח חיים יהודי ממשימה שכל יהודי ויהודיה יכולים, בפשטות יחסית, לקיים, למשימה המיועדת לשכבה אליטיסטית דקה.

המענה לטענה זו נעוץ בחיי הקהילה. קהילה מחליטה לייחד חלק מהלימוד שלה, למשל, לנושא כשרות, יכולה להנגיש את המקורות ולסייע עד מאוד ליחיד לקבל הערכות, וכן לאפשר לו שותפות באופקי משמעות רחבים ובמחויבות לחיי העם והקהילה. פירושו של דבר, שיהודים בעלי השכלה ונגישות למקורות – רבנים ואחרים – צריכים ללמוד ולתווך נושאים, כך שההתייחסות האישית אליהם תהיה נגישה ופשוטה. שתי הדוגמאות במספח, בצורות שונות, ביקשו לעשות זאת. במקום לפתוח ספר פסקים (קיצור שולחן ערוך, למשל) יכול האדם, בקלות יחסית, להגיע אל "דפי העזר" ולקבל החלטה אישית מעוגנת ומושכלת.

שלישית, קיימת סוגיית חיי קהילה, כאשר כל אדם מעצב לעצמו את אורח חייו. כיצד ניתן להתפלל, לאכול זה בביתו של זה, לחנך יחד את הילדים ועוד, כאשר ישנו מגוון כה רחב של עמדות ודעות?

<sup>141</sup> טיילור, מועקת המודרניות, עמ' 59.

<sup>142</sup> גולומב, עמ' 122.

<sup>143</sup> שם, עמ' 46.

נדמה לי שבעולם הרפורמי, זהו המצב הקיים בכל מקרה. ישנו מגוון עצום של אורחות חיים, רמת מחוייבות למסורת ולהלכה, ידע, הקפדה על מנהגים וכו' ועדיין אנו מצליחים לקיים חיים קהילתיים. למעשה, המודל המוצע יכול לסייע בפתרון בעיה זו - לא רק בקבלת החלטות מושכלת, אלא גם ביצירת שיחה קהילתית ובגיבוש של ערכים משותפים לחברי הקהילה.

בעיה רביעית קשורה לכוחו של הקבע. הקבע מביא עמו לא רק תחושת בטחון, אלא גם תחושת צניעות. אולם, יחד עם הנוחות שבקבע, טמונות בו עצמו סכנות רבות. הוא עשוי להוביל לפאסיביות, לחוסר רלוונטיות, לעשייה טכנית ונטולת משמעות. לכן, יש למצוא את האיזון שבין קבע להתחדשות, ובין קבע לכוונה. אין צורך לפתוח כל החלטה בכל רגע מחדש, והמודל מציע לקבוע מראש תחנות בזמן בהן הסוגייה נשקלת מחדש, גם בכדי להזהר מרפלקסיביות-יתר, המובילה לחוסר עשייה במציאות.

המודל המוצע מורכב ומסורבל ודורש התעמקות ולימוד. רבנים או אנשי חינוך המבקשים להנגיש תהליך זה יכולים לבחור מראש סוגיה, ולפרקה למעין "דף עבודה" המאפשר ליחיד, למשפחה או לקהילה לקבל הכרעה מודעת, גם ללא כל התהליך. דוגמה לכך ניתן למצוא בדף עזר לקבלת החלטה בנוגע לקיום יחסי מין שלא במסגרת נישואין המובא כנספח 2, או בתוצרי התהליך הקהילתי בנושא מתן צדקה בנספח 1. דרך אחרת היא לקיים סדנה או בית מדרש, בה מלווים את המשתתפים בלימוד המקורות ובהגדרת הערכים והמתחים. אני מקווה כי בהמשך הדרך אוכל להציג מודל פשוט וברור יותר.

## חלק ה' - סיכום

להיות יהודי מתקדם כפי שמגדיר הרב מאיר אזרי – "משמעו ללמוד ולהכריע הכרעות ערכיות ולבחור במודע מתוך המילון היהודי, מתוך המרחב של מסורת ישראל את המשמעותי בחיי היהדות בדורנו."<sup>144</sup> עבודה זו היא סיכום-ביניים של תהליך אישי, של נסיון למצוא נתיב רציני ומחוייב בעולם ליברלי, הנותן מקום ומרחב לקולות אישיים ונשיים, והמכיר בדינמיות ובמורכבות של המציאות.

ראשית, הגדרתי כמה בעיות שאני מזהה בתפיסת ההלכה האורתודוקסית והרפורמית הקלאסית – קריסת התיאוריות, מקום האשה, תפיסת האני-הנפרד, האלהת האדם, הגדרת תחום המוסר, נסיון למצוא פתרון אחיד ויצירת מערכת סטטית. לאחר מכן ביקשתי להציע קווים מנחים להלכה אותנטית ודינמית, הכוללים את השאיפה לאותנטיות, את הרחבת תחום המצוות, את הכרעת המתח שלא באמצעות מציאת "שביל זהב", ובעיקר – את החיים מתוך תודעת ה"אני-המתחייב". לבסוף, הצעתי מודל הכולל לימוד וניתוח של הסוגיה הנדונה, מציאת פתרון למתח/ים וקביעת מסגרת זמן לבחינה מחודשת.

שאלה עקרונית, שטרם נדונה עד כה, היא האם לקרוא למודל המוצע מודל "הלכתי". הטענה כנגד היא, שישנו תחום מוגדר וברור שהוא התחום ההלכתי, ושהמודל המוצע (כמו מודלים ליברליים אחרים) אינו כלול בתחום זה. המודל המוצע איננו מחוייב למציאת טקסט או פסק מתיר, ונותן מקום רב להכרעת היחיד ולדינמיות.

יחד עם זאת, ובהתאם לטענתה של רחל אדלר<sup>145</sup>, ישנה חשיבות רבה לנכס גם מונח זה – כשם שידענו לתת משמעות אחרת למונחים "רב", "סידור", "תפילה" ואפילו "תיקון עולם". אין בכך לכדי לומר שזהו המודל ההלכתי ה"נכון", אלא לצרף למגרש ההלכתי גם תפיסות עולם ליברליות מחוייבות נוספות.

במובנים רבים, ניתן לסכם את המודל המוצע בשתי אמירות מפורסמות של הלל הזקן:

אם אין אני לי, מי לי? וכשאני לעצמי, מה אני? ואם לא עכשיו, אימתי?

אבות א יג

הלל אומר, אל תפרוש מן הצבור, ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע. ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה: אבות ב ד

<sup>144</sup> מאיר אזרי, עמ' 14.

<sup>145</sup> רחל אדלר, עמ' 61.

## נספחים – דוגמאות

### נספח 1 – מי ייתן.... קווים מנחים להכרעה הלכתית מתקדמת

#### בסוגיית הצדקה

##### פתיחה

סוגיית הצדקה מתעוררת בכל פעם שפושטים אלינו יד ברחוב, ובכל פעם שתמונות קשות מוקרנות אלינו מארצות רחוקות. העיסוק בסוגייה הזאת דורש חשיבה ערכית, רגישות אנושית, ויכולת הכרעה. במשפחה, בקהילה ובתנועה עלינו להחליט – מה לתת? מתי? כמה? למי? איך?

המסמך שלפנינו אינו מבקש להיות פסיקה הלכתית - הוא מהווה כלי להכרעות שונות ומגוונות. לצד ראיית ריבוי ההכרעות כברכה, איננו באים אל תהליך זה בידים ריקות. אנו באים עם עמדה ערכית בסיסית הרואה בעזרה לזולת עקרון מחייב. מתוך ראיית התהליך ההלכתי כתהליך של לימוד וביורור ערכי, בחרנו להציב שאלות ומתחים, אשר יוכלו לסייע בקבלת ההכרעה ההלכתית לכל יחיד וקהילה שיבקשו לעסוק בכך.

##### למה לתת?

מסורת ישראל גדושה בהתייחסויות לצדקה, ורואה בה ערך מרכזי ובסיסי. רכושו של אדם שייך לו רק בעירבון מוגבל, ואין הוא רשאי להתעלם מזעקת האחר:

כִּי יִהְיֶה כֶּךָ אֲבִיּוֹן מֵאֲחִיד בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תֹאמַר אֶת לִבְכֶּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֲחִיד הָאֲבִיּוֹן: כִּי פֶתַח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהֶעֱבַט תַּעֲבִיטֵנּוּ דֵּי מַחֲסָרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ:

דברים ט"ו, ז-ח

הָלוֹא פָּרַס לְרַעֲב לֶחֶמְךָ וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תִּבְיָא בֵּית כִּי תִרְאֶה עָרֹם וְכִסְתּוֹ וּמִבְשָׁרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם:

ישעיה נ"ח, ז

מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מִיִּשְׂרָאֵל שאין להן קופה של צדקה...

רמב"ם, הלכות מתנות עניים, פרק ט, הלכה ג

פסוקים אלה, ורבים נוספים, מעידים על מרכזיותו של ערך הדאגה לזולת. לשאלה "השומר אחי אנכי?" עונה היהדות בכל דור ודור: כן.

אין לראות את הצדקה כמתן מענה למצוקה רגעית, אלא כחלק מפעילות רחבה יותר של תיקון עולם. מעבר לרגע שבו בעלי אמצעים נותנים מהונם לנזקקים, יש לתת את הדעת לשאלות יסוד של צדק חברתי, ולפעול כדי להוציא את האדם ממעגל העוני. לפיכך הצדקה המועדפת היא זו שמעצימה ומחזקת.

התשובה לשאלה: למה לתת? קשורה לשאלה: מה משמעות חיי? האם אני תופס/ת את עצמי כאדם בודד בעולם, או שמא אני חלק מקהילה ומחברה? האם אני רשאי להתעלם מקיומו ומצרכיו של הזולת?

### **כמה לתת?**

למצוות הצדקה אין שיעור מדויק, אבל במשך הדורות ניסו תמיד לקבוע רף עליון ותחתון לנתינה. נקודת פתיחה הכרחית לעיסוק בצדקה היא קביעה של מסגרת הנתינה. יש מי שיקבע סכום יעד, מי שיחשב אחוז ממשכורתו או מהיתרה, יש מי שיערוך השוואה בין תקציב הפנאי לתקציב הצדקה. המסגרת תכלול אולי סוגי נתינה שונים: עזרה חומרית, התנדבות, פעילות לצדק, ועוד. קביעה כזאת הופכת את העיסוק בצדקה לסוגיה מעשית.

### **הוראות הפעלה**

השיטה המוצעת כאן מיועדת ליחיד, למשפחה, לקבוצה או לקהילה המעוניינים לבחון את דרך מתן הצדקה שלהם. המסמך נועד לסייע למבקשים לתרגם את הערך המופשט לשפת המעשה, ואת המצווה הנצחית לצו השעה. בהמשך המסמך, מוצגים מספר מתחים המלווים את ההכרעות השונות הקשורות במתן צדקה. הדיון במתחים נועד להבטיח כי תהליך קבלת ההחלטות בנושא זה יהיה מעמיק ומקיף, וישאב הן ממסורת הדורות, והן מניסיונם ודעותיהם של המשתתפים בדיון.

כך למשל, ועד קהילה המתלבט על מה להוציא כספים מקרן צדקה, יקבל מספר פניות והצעות. במקום לחלק את הכסף באופן שווה לכל מי שרק ידע לבקש, ובמקום להעניק את הכל למי ששלח את ההצעה הכי נוגעת ללב, אנו מציעים דיון יותר מובנה. יש מי שירצה לוודא ש"תיק ההשקעות" בצדקה יהיה מאוזן. למשל, אפשר לבנות מערך של מתן צדקה לפי תחומים – לתת ליעד אוניברסלי-כללי, ליעד רפואי, ולסיוע בחינוך. יתכן גם שההחלטה היא לא לחפש איזון בין המתחים, אלא להכריע ולהדגיש יעד מסוים.

ניתן לעשות מספר שימושים במסמך: ניתן לדון בו באופן כללי, בכדי להתוות קוים מנחים למתן צדקה בקרב הקהילה או המשפחה; ניתן להיעזר בו בכדי להכריע באשר למקרים ולדילמות מעשיות ומיידיות. בסוף המסמך תוכלו למצוא 'דפי עבודה' ודוגמאות, שנועדו לסייע בקבלת ההחלטות.

### **שאלות ומתחים**

ניתן לזהות שלוש תחנות עיקריות בדרך להכרעה בנושאי צדקה. ראשית, תפיסת הצדקה הכללית: כל אדם, משפחה, או קהילה קובעים מדיניות המשקפת את האופן שבו הם תופסים את הצדקה. שנית, יש לדון ביעדי הצדקה הראויים ביותר. ולבסוף, מתעוררת שאלת הנתינה: איך נותנים צדקה? בכל אחד מתחנות אלה, יש לשים לב למתחים ערכיים. מתחים אלה אינם בין 'נכון' ל'לא נכון', אלא בין שני ערכים חיוביים. כדי לסייע לקיים את הדיון במישור הערכי, ולא רק במישור העובדתי, אנו מציעים 'למקם' בקשה ספציפית, או להכריע בין תחומים, תוך הסתייעות במתחים המוצגים.

### **תפיסת הצדקה**

- **בין מתן מענה לצורך מיידי לבין הצורך בשינוי עתידי** - האם עלינו לענות על הצורך המיידי של הנזקק או שעלינו להקנות לאדם כלים שבעזרתם יוכל להוציא את עצמו מהמעגל שאליו נקלע?
- **בין אחריות האזרח לאחריות המדינה** - האם בלהיטותנו לעזור ולסייע איננו מאפשרים שלא במתכוון למדינה מלהתנער ממחויבותה הבסיסית לשמור על רווחת אזרחיה?
- **בין דאגה לזולת לבין רווחה אישית** – כיצד לאזן בין נתינה לזולת לבין שמירה על המשאבים, הכוחות והמרחב הפרטי שלי כיחיד או כקהילה?

### **יעדי הצדקה**

- **בין צורך אובייקטיבי לצורך סובייקטיבי** - המתח מתמקד בשאלת הצורך בצדקה – האם היא נמדדת מתוך הסתכלות חיצונית, כלומר באופן אובייקטיבי, או על פי הגדרתו של הנזקק את צרכיו, כלומר באופן סובייקטיבי?
- **בין עניי עירך לצרכים בוערים אחרים** – מתי אנו מחויבים לענות על צורכיהם של קרובינו ומתי עלינו להתמקד בצרות של בני אדם הרחוקים מאתנו? היכן עובר הגבול?
- **בין רצון התורם לצורכי הנתרם** - קיים מתח בין הרצון של הנזקק לנצל את כספו כדי להגשים את מאוויו, לבין המטרה שלשמה נתרם הכסף. האם כתורמים, יש לנו זכות לחנך את מקבל התרומה לערכים או התנהגויות מסוימות שאנו מאמינים בהן?

מתח זה בא לידי ביטוי הן כנתרמים, כאשר התורם מתנה את תרומתו בדרישה שאינה עולה בקנה אחד עם ערכיו; והן כתורמים – כאשר אנו חשים מאוכזבים מכך שתרומתנו נוצלה לצרכים אחרים.

### **נתינת הצדקה**

- **בין שקיפות לפרטיות** – אנו רוצים לאסוף מידע בכדי לתת צדקה לאדם ולמטרה ראויים. לעומת זאת, המקורות היהודים שמים דגש על שמירת האנונימיות מפאת שמירת כבודו של הנתרם.
- **בין 'קביעת עתים' לבין 'כשהרוח נותנת'** – האם יש צורך לקבוע זמנים קבועים למתן צדקה, או שמא נכון יותר לתת צדקה כאשר אנו חשים רצון לעשות זאת?
- **בין פריסה רחבה לבין התמקדות** – האם לתת למספר גורמים, ובכך לאזן בין שיקולים שונים, או להתמקד במקום אחד בו אפשר לתרום באופן משמעותי יותר?

בחלק הבא תוכלו למצוא שני דפי עזר לקבלת החלטה.

**הדף הראשון** מתייחס לתכנון מראש, בו אנו "מחלקים את העוגה" כך שתייצג את מגוון הערכים שברצוננו לבטא, וקובעים מדיניות באשר לנתינת הצדקה ותפיסת הצדקה. כך, למשל, קהילה יכולה להכריע כי הצדקה הניתנת באמצעותה לעולם לא תחליף את המדינה; היא יכולה לבחור לאזן בין תחומים שונים של מתן צדקה; משפחה יכולה לקבוע מדיניות של הפרשת כסף לצדקה בזמנים קבועים וכו'.

**הדף השני**, מתייחס למצב בו אני מעוניין להכריע בין מספר מקרים ספציפיים ולבחור למי לתת צדקה. הצעתנו היא, לבחון כל מקרה על פי הערכים השונים ולמקם אותו על הצירים השונים. זאת בכדי שהדיון בין המקרים השונים יהיה דיון ערכי, כאשר כל אדם, משפחה או קהילה יכולים לבחור את הדגשים הערכיים החשובים להם.

לדוגמה, אם אני רוצה לבחור לאן לתרום חלק מכספי בת המצווה שלי, אני מציבה מספר אפשרויות. לכל אפשרות, אני ממלאת דף, ומשווה אחר כך בין המקרים השונים. אני מכריעה אם ההעדפה הערכית שלי גוזרת תרומה למפעל חסד בשכונה, או שמא דווקא ליתומים מעבר לים. אני מכריעה אם התרומה הנדרשת גדולה מדי בעבורי או לא, אם היא נותנת מענה לצורך מיידי או מבני וכו'.

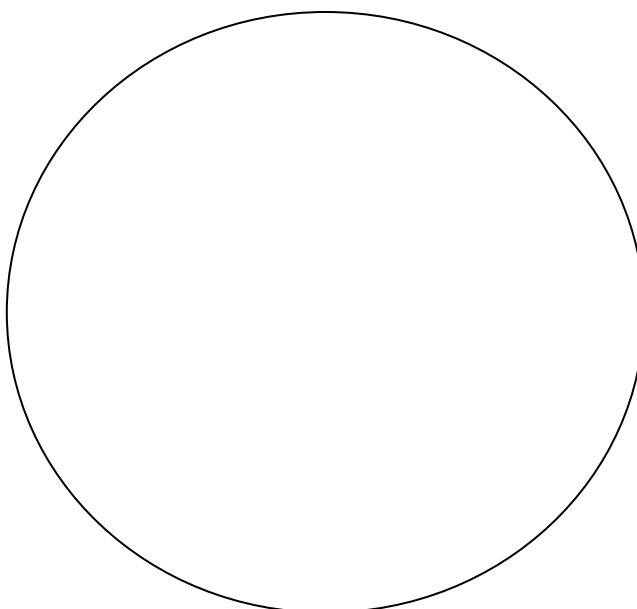
## **דף ראשון: תכנון מדיניות**

א. דונו ביניכם, וקבלו הכרעה בנוגע לשאלות העוסקות בקביעת מדיניות כללית:

- **בין שקיפות לפרטיות.**
- **בין 'קביעת עתים' לבין 'כשהרוח נותנת'.**
- **בין פריסה רחבה לבין התמקדות.**

ב. אנא 'חלקו את העוגה' שלפניכם, כך שתייצג בצורה הטובה ביותר את ההעדפות שלכם. החלוקה יכולה לשלב איזון בין ערכים שונים, או לחלופין בחירה באחד מהם. להלן המתחים לדיון ולהכרעה:

- **בין מתן מענה לצורך מיידי לבין הצורך בשינוי עתידי.**
- **בין אחריות האזרח לאחריות המדינה.**
- **בין צורך אובייקטיבי לצורך סובייקטיבי.**
- **בין עניי עירך לצרכים בוערים אחרים.**



ג. בדיקה עצמית – לאחר קבלת ההחלטה, דונו בנושאים הבאים בכדי לוודא כי הינכם מודעים לרגישויות הקשורות בהחלטה. ייתכן כי דיון זה ישמש אתכם רק כאשר תבואו להכריע במקרים ספציפיים.

- **בין דאגה לזולת לבין רווחה אישית.**
- **בין רצון התורם לצורכי הנתרם.**

## דף שני: הכרעה בין מקרים (יש למלא דף נפרד לכל פריט)

תיאור קצר של המקרה:

|                    |                  |
|--------------------|------------------|
| צורך בשינוי עתידי  | מענה לצורך מיידי |
| אחריות המדינה      | אחריות האזרח     |
| צורך סובייקטיבי    | צורך אובייקטיבי  |
| צרכים בוערים אחרים | עניי עירך        |
| פרטיות             | שקיפות           |
| צרכי הנתרם         | רצון התורם       |
| רווחה אישית        | דאגה לזולת       |

## נספח 2 - קיום יחסי מין שלא במסגרת נישואין –

### דף עזר להכרעה אישית או זוגית

#### שלב א' - הגדרת תנאי סף

האם יחסי המין אותם הינך בודק/ת הם חלק ממערכת יחסים בה :

- ✓ שני בני הזוג הם לפחות בגיל החוקי המינימלי (16 שנים).
- ✓ שני בני הזוג מעוניינים בקשר מיני.
- ✓ ישנו כבוד הדדי.
- ✓ ישנה כנות לגבי רמת המחוייבות בקשר.
- ✓ יש מונוגמיות – אי קיום יחסים מיניים נוספים במקביל.
- ✓ יש כוונה להשתמש באמצעי מניעה מפני כניסה להריון.
- ✓ יש כוונה להשתמש בצעדי הגנה למניעת מחלות מין
- ✓ אין קשר משפחתי אסור בין בני הזוג ("עריות").
- ✓ שני בני הזוג הינם רווקים, גרושים או אלמנים (ולא נמצאים בסטטוס של פרודים<sup>146</sup>).
- ✓ אין חשש לניצול בשל פערי מעמד חברתי, גיל או תפקיד בין בני הזוג.
- ✓ לא מופעל לחץ על אחד מבני הזוג לקיים יחסי מין – מצדו של בן הזוג השני או מצד גורמים אחרים

אם הקשר עומד בכל התנאים שהוזכרו לעיל, אנא עבור/עברי לשלב ב' :

#### שלב ב' – הגדרת מידת הקפדה על שמירת הלכה פסוקה

- ✓ אם חשוב לך לנהל את חיך על פי ההלכה האורתודוקסית הנוהגת למעשה – אין היתר לקיום יחסי מין עד לחתונה.

<sup>146</sup> איסור "אשת איש" (ומקבילתו הגברית) הוא איסור חמור ביותר. יחד עם זאת, במקרים של סירוב גט או התמשכות ארוכה במיוחד של התהליך המשפטי של הגירושין, ניתן לשקול מחדש תנאי זה.

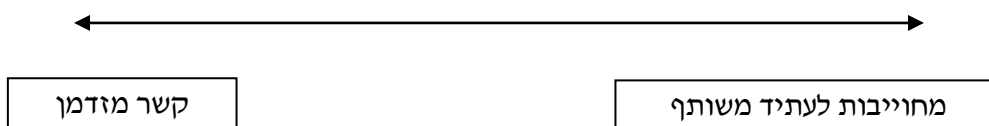
✓ אם חשוב לך לנהל את חייך בהתאם לעמדות המעוגנות במסורת הפסיקה ההלכתית היהודית המסורתית – ניתן לקיים יחסי מין במסגרת של זוגיות יציבה, קבועה מונוגמית ואוהבת, כלומר יחסי פלגשות, תוך הקפדה על טהרת המשפחה.

✓ אם חשוב לך לנהל את חייך על פי ערכים יהודיים ולאור תפיסות הלכה ערכיות וליברליות, אנא עבור/עברי לשלב ג'

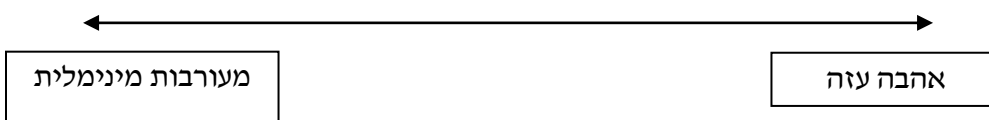
### שלב ג' – בירור טיב הקשר הזוגי והמיני

אנא סמני/ בכל רצף את המיקום בו את/ה חש/ה שהקשר שלך ממוקם.

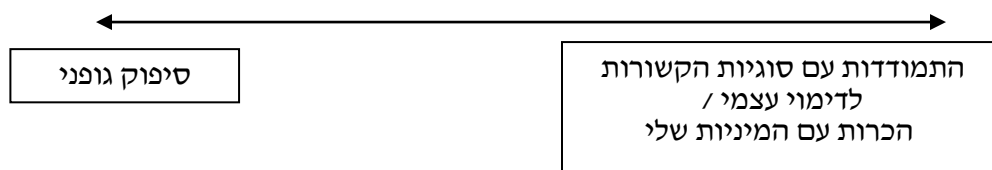
1. באיזו מידה מדובר בקשר מזדמן או במחוייבות לעתיד משותף?



2. מהי רמת המעורבות הרגשית שלך בקשר?



3. על איזה צורך עונה המגע המיני?



ככל שהנקודות שסומנו קרובות יותר לצד ימין – כך ניתן להמליץ במידה רבה יותר על קיום יחסי מין במסגרת הקשר. מומלץ לזוגות לחשוב על התמודדות עם סוגיות של "טהרת המשפחה" – בהקשר מסורתי או מתחדש אם הם מחליטים לקיים יחסי מין.

## מקורות

- אדלר, רחל. פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר. צל אביב: משכל (ידיעות ספרים), 2008.
- אזרי, מאיר. ישעיה ליהדות המתקדמת, בתוך: חושבים יהדות מתקדמת – מסע להכרת היהדות הרפורמית, מאיר אזרי (עורך), תל-אביב: בבל, 2005. עמ' 11-42.
- בובר, מרטין. דתיות יהודית. בתוך: תעודה ויעוד, הספרייה הציונית, 1964. כרך א' עמ' 79-70.
- בובר, מרטין. דרכי הדת בארצנו. בתוך: תקוה לשעה זו, תל אביב: עם עובד, 1992. עמ' 100-93.
- גולומב, יעקב. אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפושי האותנטיות מקירקגור עד קאמי. ירושלים ותל אביב: שוקן, 1111.
- גרובר, בנג'י. מחשבות רשות – עבודת גמר בלימודי רבנות, 2009. טרם פורסם.
- הלברטל, משה. מהפכות פרשניות בהתהוותן – ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה. ירושלים: תשנ"ז.
- זיוון, גילי. דת ללא אשליה – נוכח עולם פוסט-מודרניסטי, עיון בהגותם של סולובייצ'יק, ליבוביץ, גולדמן והרטמן. הוצאת מכון שלום הרטמן / הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר אילן, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005.
- טיילור, צ'ארלס. מועקת המודרניות. ירושלים: שלם, 2011. מבוא: אליעזר מלכיאל.

עמיר, יהודיע. תגובות ארץ ישראליות להגותו של פרנץ רוזנצווייג - עקיבא ארנסט סימון, שמואל הוגו ברגמן, ברוך קורצווייל, יצחק יוליוס גוטמן. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ד.

עמיר, יהודיע. דעת מאמינה: עיונים במשנתו של פרנץ רוזנצווייג. תל אביב: עם עובד, 2004.

קולאקובסקי, לשק. בשבח חוסר העקביות. בתוך: על הרשות הנתונה, מבחר מסות. ספרית פועלים, 1192. עמ' 158-166.

שרלו, יובל. בעקבות ההלכה הנבואית, אופקים נוספים בהלכה. בתוך: ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה - עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, משכל (ידיעות ספרים): 2003. עמ' 102-124.

רוזנצווייג, פרנץ. מבחר אגרות וקטעי יומן. ירושלים: מוסד ביאליק, 1191.

רוזנצווייג, פרנץ. נהריים - מבחר כתבים. ירושלים: מוסד ביאליק, 1111.

רוס, תמר. ארמון התורה ממעל לה- על אורתודוקסיה ופמיניזם. עם עובד, 2007.

Borowitz, Eugene B., Choosing a Sex Ethic – a Jewish Inquiry. New York: Schocken Books, Inc., 1969.

Borowitz, Eugene B., Exploring Jewish Ethics – Papers on Covenant Responsibility. Detroit: Wayne State University Press, 1990.

Borowitz, Eugene B., Reform Jewish Ethics and the Halakhah – an experiment in Decision Making. New York: Behrman House, 1995.

Borowitz, Eugene B., Renewing The Covenant - A Theology for the Postmodern Jew. The Jewish Publication Society, 1996.

England, Paula and Stanek Kilbourne, Barbara. *Feminist Critiques of the Separative Model of Self: Implications for Rational Choice Theory* Rationality and Society. 1990 2: 156-171.

Hekman, Susan J. , Moral Voices Moral selves – Carol Gilligan and Feminist Moral Theory. Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 1995.

Heschel, Abraham J., The Insecurity of Freedom – Essays on Human Existence. Schocken, 1987.

Levinas, Emmanuel, The Levinas Reader. Edited by Seán Hand. Oxford, UK: Blackwell, 1992.

Morris, Leon A., *Longing to Hear Again* In: Elliot Cosgrove (ed), Jewish Theology in our Time. Jewish Lights: Vermont, 2010. pp 135-142.

Muszkat-Barkan, Michal and Marmur, Michael, *Plurality, Identity and Community In Pluralistic Jewish Education* (In print)

Schmid, P. F.. *Authenticity: the Person as His or Her Own Author: Dialogical and Ethical Perspectives on Therapy as an Encounter Relationship and Beyond*. In Wyatt, G., (ed.) Rogers' Therapeutic Conditions Evolution, Theory and Practice. Volume 1: Congruence. Rosson-Wye: PCCS Books.2001. pp 217-232.

Shabat Beit-Halachmi, Rachel., *Radically Free and Radically Claimed – Toward the Next Stage of Liberal Jewish Theology* in: Elliot Cosgrove (ed), Jewish Theology in our Time. Jewish Lights: Vermont, 2010. pp. 102-113

Soloveitchik, Haym. *Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy*. Tradition 1994 28(4): 4-130

Plaskow, Judith.,Standing Again at Sinai Judaism from a Feminist Perspective. Harper San Francisco, 1991

Taylor, Charles, Sources of The Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press, 1989.