בית מדרש הראל

BEIT MIDRASH HAR'EL

ע"ש בלדה קאופמן לינדנבאום

IN MEMORY OF BELDA KAUFMAN LINDENBAUM



מעבדות לחירות

בית מדרש הראל

5786/2026

מעבדות לחירות

אסופה מיוחדת לקראת חג השבועות

בית מדרש הראל מגיש אסופה מיוחדת זו לרגל חג שבועות תשפ״ו, הכוללת אוסף מאמרים רלוונטיים מאת הרב הרצל הפטר, ראש בית המדרש, שפורסמו במהלך השנים האחרונות. רבים מן המאמרים נערכו או רוענו לשם בהירות ועדכניות.

אנו מקווים כי האסופה תספק חומר למחשבה, לדיון ולהעמקה נוספת בימים שלפני חג השבועות ובמהלכו. חג שמח!

על הרב הרצל הפטר

הרב הרצל הפטר הוא מייסדו של בית מדרש הראל, מסגרת אורתודוקסית ייחודית ללימודי רבנות משותפים לגברים ולנשים. בית המדרש מחויב לרמת לימוד גבוהה ולהתמודדות עם אתגרי המודרנה מתוך אמפתיה ויושר אינטלקטואלי.

הרב הפטר הוא בוגר ישיבה יוניברסיטי, והוסמך לרבנות בישיבת הר עציון. הוא לימד בכולל גרוס ושימש כראש תוכנית ברוריה במדרשת לינדנבאום. הוא כותב ומרצה באופן תדיר במסגרת בית המדרש ומחוצה לו.

תוכן העניינים

להתווכח עם הא־ל ..... עמוד 4

סיפור יציאת מצרים הוא לבוש חיצוני ..... עמוד 7

תקופות מעבר עלולות לסכן את העם היהודי ..... עמוד 9

האם אפשר להאמין בהתגלות בעידן פוסט־מודרני? ..... עמוד 11

הבנת סיני: עקרון האי־ודאות התאולוגי ..... עמוד 14

שבועות הקרוב: זמן של חשבון נפש ..... עמוד 17

הקב״ה ודאי תוהה: ״החבר׳ה האלה עובדים בשבילי?״..... עמוד 20

הדרך הלאה: ״ומה ה׳ דורש ממך?״ ..... עמוד 22



להתווכח עם הא־ל

ראש חודש ניסן מזוהה עם הציפייה לשמחת הגאולה. אולם ראש חודש ניסן הראשון שלאחר יציאת מצרים הגדולה היה יום שבו התערבבה השמחה בטרגדיה, ואהרן הכהן הגדול הותיר את הקב״ה ללא מענה.

חז״ל מספרים שחנוכת המשכן התקיימה בראש חודש ניסן, אז שב הקב״ה לשכון בתוך עם ישראל לאחר חטא העגל. בשיאה של התרוממות הרגע פרצו שניים מבניו של אהרן את הגבול שבין האנושי לא־לוהי ונשרפו באש מאת ה׳. רגע של שמחה נפגם אפוא בטרגדיה.

מות שני בני אהרן הגדולים, נדב ואביהוא, גורר חילופי דברים בעלי אופי הלכתי באופן מפתיע בין משה לאהרן:

> ״וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ מֹשֶׁה, וְהִנֵּה שָׂרֹף; וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִים לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בְּמָקוֹם הַקֹּדֶשׁ [...] וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה: הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי ה׳, וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה; וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם - הֵיִיטַב בְּעֵינֵי ה׳? וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּיטַב בְּעֵינָיו״ (ויקרא י׳, ט״ז-כ׳).

חז״ל נחלקו בזהות החטאת (זבחים קא ע״א-ע״ב), וברצוני לבאר את הדעה שלפיה מדובר בחטאת ראש חודש שלא נאכלה. עיון באפשרות זו לא רק יחשוף את משמעותו הסמויה של מועד קטן זה, אלא גם ילמד אותנו דבר־מה יסודי על יחסינו עם הקב״ה.

תחילה, מעט רקע הכרחי. בראש חודש מקריבים בבית המקדש קרבן נוסף (מוסף), הכולל שעיר חטאת לצד העולות; חלקים מן החטאת נאכלים על ידי הכוהנים. על היבט זה של העבודה אומרת הגמרא: ״כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים״ (פסחים נט ע״ב). בקבלו ובאוכלו את המזון שהביא החוטא, מגלה הכהן כי מתוך החטא צמח דבר מה מכפר, ובכך הוא משתתף בתהליך הכפרה.

כיוון שקורבן החטאת נשרף במקום להיאכל, משה חושש שתהליך הכפרה לא יושלם.

אך על איזה חטא מכפרת חטאת ראש חודש?

הגמרא (חולין ס ע״ב) מציעה תשובה מפתיעה:

> ״ר׳ שמעון בן פזי רמי [= מצביע על סתירה]: כתיב ׳וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרוֹת הַגְּדֹלִים׳, וכתיב ׳אֶת הַמָּאוֹר הַגָּדֹל [...] וְאֶת הַמָּאוֹר הַקָּטֹן׳. אמרה ירח לפני הקב״ה: ׳ריבונו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?׳ אמר לה: ׳לכי ומעטי את עצמך׳. אמרה לפניו: ׳ריבונו של עולם, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי?!׳ [...] חזייה דלא קא מייתבא דעתה [= ראה שלא נחה דעתה], אמר הקב״ה: ׳הביאו כפרה עליי שמיעטתי את הירח׳.״

הקב״ה עצמו נזקק לכפרה על כך שמיעט את הירח.

ספק אם ר׳ שמעון בן פזי היה מתקבל באהדה במוסדות רבניים בני זמננו - אך לא זו התובנה המפתיעה ביותר כאן.

מה מסמל מיעוט הלבנה, עד כדי כך שהוא נחשב לחטא הזקוק לכפרה? לעומת אור השמש, החזק והיציב, המשמש סמל לנצחיות ולשפע הא־לוהי המתמיד, הרי שהלבנה אינה מקרינה אלא השתקפות חיוורת של אור השמש; היא מתמלאת ומתמעטת, ורגע לפני היוולדה שורר חושך מוחלט. הופעתה המחודשת של הלבנה מסמלת תקווה והתחדשות - ומכאן הקריאה בקידוש הלבנה: "דוד מלך ישראל חי וקיים" - אך הלבנה המתמעטת מסמלת הידרדרות ומוות.

הלבנה מסמלת אפוא את הבריאה עצמה: מיעוטה בידי הקב"ה מייצג את חוסר השלמות הטבוע בבריאה. עולמנו מלא יופי, פלא והרמוניה מדהימה, ובה בעת הוא גם פגום באופן עמוק ואכזרי לאין שיעור. אסונות טבע ומעשי זוועה אנושיים מולידים סבל לאין קץ. מטיפים דתיים נוטים להדגיש את הראשון; אתאיסטים מצביעים בלהט על השני.

המוות הוא התגלמותו כל מה שאינו מושלם בבריאתו של הקב"ה. אהרן לא רואה את המוות ואת הרוע כמושגים מופשטים: הוא פגש בהם זה עתה באופן אישי ביותר. בסירובו לאכול מקרבן החטאת של הקב"ה, הוא מסרב לפטור את אותו מאחריות למוות ולסבל בעולם.

הנקודה מתחדדת כשמבחינים שזהו ראש החודש הראשון. בדורות הבאים יאכלו את חטאת ראש חודש - ובכך יקבלו את הקב"ה ואת העולם הבלתי מושלם שברא - אבל כעת אהרן רושם את מחאתו. הקב"ה יישא בחטאו לבדו; אהרן לא יכפר עליו.

מניין שואב אהרן את הכוח - ואף את החוצפה - להתייצב כנגד רצון ה' וחוקיו? כדי להשיב על כך נשוב לוויכוחו של אברהם עם הקב"ה ערב חורבן סדום:

"חָלִלָה לְךָ מֵעֲשֹׂת כַּדָּבָר הַזֶּה [...] הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" (בראשית י"ח, כ"ה)

נדמה כאילו לחוק הא־לוהי קודם חוק טבעי, נגיש לרגישותו של בן־אנוש בריא ומתוקן. יש בזה מן האמת: התודעה האנושית יודעת תחושת טוב ורע העומדת לכאורה בפני עצמה, ללא תלות בְּהתגלות א־לוהית; אצל אהרן היא מתפרצת כזעקה מוסרית שהועצמה על ידי טרגדיה אישית.

עם זאת, אף שהתורה מציגה את המוסר כנתון ראשוני שאינו תלוי בא־ל, הצדק והיושר מתוארים בה כדרכו של ה':

"כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, י"ט)

החוק הטבעי שאברהם מפעיל כלפי הקב"ה אינו אלא דרכו של ה' עצמו. הקב"ה הוא גם נותן התורה וגם בורא העולם: כנותן התורה נשמע קולו כציווי חיצוני, וכבורא העולם - רצונו טבוע בטבע ונגיש לאינטואיציה המוסרית של האדם.

מפגש זה בין שני מקורות המוסר בא לידי ביטוי בדיאלוג בין משה ואהרן: משה מדבר בשפת הציווי, ואהרן משיב לו בהנמקה שקורצה מן הרגישות.

אפשר שחילופי דברים אלה חושפים לכאורה דיכוטומיה בין סמכות א־לוהית ובין רגישות מוסרית אנושית - אולם תשובתו של אהרן חורגת בסופו של דבר מן הדיכוטומיה הזו. כאן רומזת התורה לקיומו של מקור מוסרי השוכן מעבר לשאלת היסוד הטבעי או הא־לוהי.

ומה תגובתו של משה רבנו כשהוא מבין זאת? ״וייטב בעיניו״.

המטיף מתנצל בשם הקב״ה, סבור שבכך הוא מגן עליו, והאתאיסט כופר בו - אך הקב״ה אינו זקוק להגנה ואינו סובל אפולוגטיקה. קשר אמיתי עימו חייב להיות מושתת בראש ובראשונה על כנות.

(בהשראת בית יעקב, פרשת שמיני כ׳)

סיפור יציאת מצרים הוא לבוש חיצוני

״וכאן הבן שואל...״

את מצוות זכירת יציאת מצרים מקיימים במתכונת של שאלות ותשובות, ולא במקרה. משמעות הדבר היא שליל הסדר אינו הרצאה או הוכחה, אלא טקס של פרשנות.

לפיכך, השאלה איננה רק **מה אנו אומרים**, אלא: **אילו סוגי שאלות מחנכת אותנו התורה לשאול?**

לעיתים קרובות נשמעת השאלה: "האם יציאת מצרים באמת התרחשה?" זו שאלה היסטורית מעניינת, אך היא שאלה שגויה, משום שהיא מבוססת על אי־הבנת מהות התורה כספר ושל סוג התודעה הדתית שהיא מבקשת לעצב.

בנקודה זו יסייע לנו הזוהר:

> "רבי שמעון אמר: אוי לאותו אדם שאומר כי התורה באה לספר סיפורים בפשטות. [...] אלא שכל דברי התורה הם דברים עליונים וסודות עליונים. [...] סיפור הזה שבתורה הוא לבושה של התורה; מי שחושב שאותו הלבוש הוא תורה ממש ואין בו דבר אחר - תיפח רוחו" (זוהר בהעלותך נ"ט-ס' [תרגום הסולם])

הזוהר אינו נוקט עמדה בשאלת האמיתות ההיסטורית של התורה. הוא אינו טוען שהקריאה הפשוטה שגויה, אלא שהיא איננה העיקר.

לבוש איננו הטעיה. הוא האופן שבו דבר־מה קדוש ובלתי־מוחשי מתבטא בעולם בצורה שבני־אדם יכולים לתפוס. התורה באה לבושה בסיפור ובהלכה, משום שאלו מעצבים את היחיד ואת החברה.

משום כך, ההגדה אינה שוטחת בחלק ה"מגיד" את סיפור יציאת מצרים כשלעצמו, כפי שהוא מופיע בספר שמות, אלא נשענת במידה רבה על האופן שבו התורה **מספרת** את המעשה בספר דברים. הסדר בנוי סביב אופן הסיפור, המסירה וההפנמה. המשמעות אינה קומה נוספת: היא עצמה המצווה.

הבעל שם טוב והאפיקורס

תורה חסידית מדגישה נקודה זו בחריפות:

> "מעשה מהבעל שם טוב ז"ל, שבא אחד אצלו ורצה לשאול אותו, היות כי למד חכמת הטבע והפילוסופיא ועל פי חכמות הללו יצא לו שבאותה שעה שנבקע הים לפני בני ישראל היה צריך הים אז להבקע על פי הטבע של הים, ואם כן מה זה הרעש מהנס בקריעת הים שאנו מאמינים, ועם זו הקושיא הלך במבוכה גדולה, ונסע להבעל שם טוב, וכאשר בא שמה, קודם שהוא שאל זאת מהבעל שם טוב, הלך הבעל שם טוב לבית הכנסת וציוה לקבץ את בני העיר ודרש לפניהם: [...] "א־להי"ם גימטריא הטב"ע, והטבע בעצמו גם כן ברא הקדוש ברוך הוא, [...] וממילא הנס יותר גדול, כי בראשית בריאת העולם עשה הקדוש ברוך הוא טבע זו לצורך ישראל [...] ובאם לא היו ישראל צריכים לזה הנס לא היה הקדוש ברוך הוא עושה טבע זו בים." (בעל שם טוב בשלח ז)

הבעל שם טוב בפירוש איננו שולל את האפשרות שהאירוע היה "טבעי"; מה שהופך את האפיקורס לאפיקורס איננו ההסבר, אלא הפרשנות: **ההנחה ש"טבעי" פירושו נטול משמעות דתית**.

אך אין מדובר רק בים. מדובר בקו השבר המעצב את החיים היהודיים גם בימינו אנו.

מצד אחד ניצב הדחף לצמצם את התורה ללבושה החיצוני, לזהות אותה עם קריאה שטחית בלבד. השאלה שמעסיקה אותנו בעמדה הזו היא "**האומנם זה קרה?**" תורה כזאת היא שברירית ורדודה; אם פני השטח מתערערים, נרעד כל הבניין כולו.

מן הצד השני ניצבת הדחף ההופכי: אם התורה אינה ניתנת לצמצום שטחי, מתאפשרת מגמת "רוחניזציה" שעשויה לרוקן אותה מכבלי המחויבות ומחיי ההלכה.

אלו שני הקטבים: **פשטנות תמימה מחד גיסא, והפשטה רוחנית מאידך גיסא**.

דרכו של בית מדרש הראל נעה בין שני הקטבים הללו, ושואפת למצוא איזון־מה ביניהם. עינינו נשואות אל המשמעות הרוחנית של התורה, בד בבד עם מחויבות בלתי־מתפשרת לאורח החיים הנורמטיבי שתובעת התורה בסיפור ובהלכה.

סיפורי התורה והלכותיה אינם כל התורה כולה. דרכם נחשף עומק רוחני; הם המדיום שבו באה התורה לעולם. מלאכתנו אינה האדרת הלבוש וגם לא זניחתו; עלינו ללמוד לקרוא אותו כתורה, כדבר המחייב אותנו, מזכך אותנו ומעצב את דמיוננו המוסרי.

בדיוק בשל כך בנוי ליל הסדר סביב שאלות. לא מפני ש"איש באמונתו יחיה", אלא מפני שהתורה מניחה שמחויבות בוגרת דורשת פרשנות. בעיצוב מהלך הסדר מלמדים אותנו חז"ל שדרך הפרשנות אנו מתגלות המשמעויות הטמונות בתורה, ושאל לו ליהודי להימנע משאלות קשות - כל עוד הן מתוך מחויבות עמוקה.

"וכאן הבן שואל..."

שורה זו איננה רק אמצעי ספרותי, כי אם לב העניין כולו.

תקופות מעבר עלולות לסכן את העם היהודי

ימי ספירת העומר, הנפתחים בחג הפסח ומוליכים אל שבועות, אמורים היו להיחשב תקופת ביניים חגיגית. אנחנו מתקדמים מגאולת מצרים להתגלות בהר סיני, מלווים את עם ישראל בדרך עם בסיס ומטרה אל העתיד. הרמב״ן אומנם ממשיל את הזמן הזה לחול המועד - ימים של שמחה בתווך בין ימי חג.

היסטורית, כך או כך, נקשרה התקופה הזאת בטרגדיה ובאבל, בראש ובראשונה נוכח הסיפור התלמודי על מות 24,000 תלמידי רבי עקיבא. אין חולק שאותם תלמידים מתו כעונש מכיון שלא נהגו כבוד זה בזה כפי הנדרש, הגם שיש התולים את האשמה במגפה או במרד בר־כוכבא.

הקישור בין ספירת העומר ובין הטראומה אינו מקרי - מפני שתקופות מעבר הן דבר מסוכן. בסיפור המקראי מצויים בני ישראל בעמדה פגיעה עד מאוד לאחר צאתם ממצרים. לאחר חיי השפע הקודמים נאלץ העם להסתגל לקיום הקשה של חיי המדבר. התאוות גוברות, ותקרית רודפת תקרית: תלונות על מזון ומים, געגוע למצרים, מתקפות על ההנהגה, התקפת הפתע מצד עמלק, ולבסוף - חטא העגל.

העם זקוק למסגרת שתשמר את הלכידות והסולידריות כדי לשרוד את האתגרים המתמשכים בשממה. הכאתו של משה בסלע והתערבותו מול ה׳ - הסתמכות על גדולתו של אדם יחיד ש״יעשה סדר״ - אין בה פתרון לטווח ארוך.

גם מבחינה פוליטית מצוי העם במבוי סתום. עם היגאלם הם השליכו מעליהם את עולם הכבד של אדוניהם המצרים, אבל טרם קיבלו את התורה בסיני. יש להם חופש פוליטי ללא חוק - רוצה לומר, ללא המסגרת המוסדית והשלטונית שחברה זקוקה לה כדי לתפקד.

זו נקודה רעועה במיוחד לעמוד בה. חירות ללא אחריות וללא גבולות חוקיים אינה בת־קיימא ועלולה להידרדר במהירות למצב של אנרכיה, שבו ״איש הישר בעיניו יעשה״ (שופטים כ״א, כ״ה).

הדי האימה והחשש מפני הבאות שנעשו מזוהים עם ימי ספירת העומר נשמעים היטב בנסיבות האופפות אותנו במדינת ישראל של היום. נדמה שגם במצב שבנו אנחנו מצויים, אנחנו נהנים מחירות פוליטית ללא הקרקע היציבה של מערכת חוקית ברורה שתציב ציוני דרך בחברה שלנו. הכאוס הממשמש־ובא הזה חושף אותנו הן למחלוקות פנימיות הן לאיומים חיצוניים.

ב־75 השנים הראשונות לקיום המדינה הבטחנו את חירותינו הפוליטית, במחיר כבד של דם, יזע ודמעות. אבל למרות כל זאת, כמו בני ישראל המדשדשים במדבר לפני הגיעם להר סיני, אנחנו רואים שזה לא מספיק. אנחנו זקוקים להר סיני בן־זמננו כדי להתאחד ולשמר את חירותנו ולחשל חברה צודקת ובטוחה, שלא רק תשרוד - אלא גם תשגשג.

לקראת שבועות ראוי גם לבחון מה התרחש בסיני וכיצד עם ישראל המפולג התאחד; כולם עמדו יחד, ראה את האש והעשן על ההר ושמע את המצוות. הם חלקו חוויה מכוננת משותפת, וענו כאחד: ״נעשה ונשמע״. הסכמה זו יצרה אחווה לאומית שהחזיקה מעמד גם כאשר האתגרים נמשכו.

בהקשר זה יש להביא בחשבון את הדחיפה למהפכות חוקיות. ההיסטוריה המקראית שלנו מצדדת בחשיבותה של מסגרת חוקית לעצב את המִתאר של חירותנו ולספק כללי יסוד ברורים

לחברה. היא גם מלמדת על הצורך בהסכמה רחבה כדי להוציא לפועל מפעל לאומי כה משמעותי - הסכמה שיש בה שותפות פעילה וקבלה רחבת היקף.

כישראלים - חילונים, דתיים, ימנים, שמאלנים, יהודים ולא־יהודים - כולנו צריכים להיות מודאגים. תיזוז בין מהפכות חוקיות, בלי להבטיח ראשית חוכמה אחדות לאומית א־לה הר סיני - סולידריות, שאנחנו זקוקים נואשות לשאוף לה כיום - צריך לאותת לכולם לעצור. אנחנו רואים היום חוסר כבוד הדדי שמעורר זיכרונות מבעיתים מתלמידי רבי עקיבא. ספירת העומר מזכירה לנו את הסכנות בתקופת המעבר הזאת, לפני נתינת החוק, ואת השלכותיהם של דמוניזציה לברי הפלוגתא שלנו ושל חוסר כבוד פנים חברתי.

שומה עלינו להבחין בתמרורי האזהרה של ימי ספירת העומר. ״מדינת הסטארט־אפ״ שלנו זקוקה לרגע סיני מחודש כדי להשתית מערכת חוק בריאה, עם איזונים ובלמים, שתווסת את הסכנות שבתאוות ואינטרסים שלוחי־רסן ושבה נוכל כולנו לתמוך - רגע ה׳נעשה ונשמע׳ שלנו.

במדבר הייתה זו ההנהגה שהצעידה את העם אל הר סיני. היום התהפכו היוצרות, ואנחנו העם מוכרחים לדרוש זאת ממנהיגינו.

האם אפשר להאמין בהתגלות בעידן פוסט־מודרני?

העידן הפוסט־מודרני שבו אנו חיים מציב אתגרים חסרי תקדים ליסודות שעליהם נשענת האמונה המסורתית. מי מאיתנו שגדל על חינוך דתי שמרני (במובן הלא־פוליטי של המונח) ינק מן הוודאויות של המסורת היהודית: הקב״ה ברא את העולם בשישה ימים ונתן את התורה לישראל בסיני, ובאחרית הימים הוא יגאל את עמו - כמו גם את העולם כולו. עד אז, מחובתנו לקיים את רצון ה׳, כפי שהוא מתבטא במצוות התורה.

זהו זה, בקווים כלליים: בריאה, התגלות וגאולה, ובתווך - תורה ומצוות. בצורה ובתוכן ספגנו את המילים הפותחות את משנה תורה לרמב״ם:

> ״יסוד היסודות ועמוד החוכמות לידע שיש שם מצוי ראשון״

כמה שונים תווי הקרקע של השיח הפוסט־מודרני! אנו חיים בעולם של אמיתות יחסיות, מציאויות סובייקטיביות ונרטיבים אישיים. טענות לאמת מטאפיזית מתקבלות לכל היותר בספקנות, ולרוב אף בלגלוג.

שורשי הפוסט־מודרניות נטועים בהבחנה האפלטונית בין אידאות ובין הופעותיהן הגשמיות. אפלטון המחיש את ההבחנה הזו במשל המערה המפורסם:

> ״צייר־נא בנפשך מצב כדלהלן, ויהא לך משל לתכונתנו טבעית, אשר לחינוך וחוסר־חינוך. תאר לך בני אדם השוכנים מתחת לפני האדמה במעין מערה, שיש לה מבוי־כניסה ארוך הפתוח לרווחה כלפי האור. [...] ׳משונה׳, אמר [גלאוקון], ׳תמונתך, ומשונים אסיריך׳. [סוקרטס:] ׳הם דומים לנו,׳ אמרתי אני, ׳שכן הגע עצמך: שמא סובר אתה, [...] שאנשים הנתונים במצב זה כבר ראו שמץ דבר [...] חוץ מצלליהם, הנופלים אל קיר המערה שלמולם, מחמת האש?׳ [...] ׳מובן שלא׳.״ (הפוליטאה, ספר ז [תרגום י״ג ליבס])

האומללים השוכנים בין צללי המערה טועים לחשוב שתפיסותיהם הן המציאות האמיתית. כעבור עשרים ושניים דורות, הציג קאנט הבחנה דומה בין המציאות כשלעצמה (נואומנה) ובין המציאות כפי שהיא נתפסת (פנומנה). איננו תופסים את העולם כפי שהוא; מועבר אלינו רק דימוי שלו דרך חושינו הסובייקטיביים.

אולם כיום אנו חיים בעולם המוצף בתקשורת המונים ומקושר באמצעות האינטרנט. מציאות מדומה מחקה את המציאות, ולעיתים אף מחליפה אותה. אם שבעבר עסקה החקירה הפילוסופית בשאלת ההתאמה בין עולם החושים לבין העולם כפי שהוא באמת, הרי שכיום אין לנו אלא לתהות אם אומנם מעבר לקליטתנו הסובייקטיבית קיימת מציאות כלשהי. האם יש ממש מאחורי שפע הדימויים הפולשים לתודעתנו ומטביעים בה את חותמם?

האתגר הייחודי שמציבה הפוסט־מודרניות לאמונה המסורתית אינו נוגע בעיקרי אמונה מסוימים - כגון מציאות הא־ל או תורה מן השמיים. הפוסט־מודרניזם אינו מערער דווקא את **מה** שאנו מאמינים בו, אלא את **האופן** שבו אנו מאמינים.

השלכותיה של התנגשות תפיסות העולם הללו נושאות משמעות יתרה לקהילת האורתודוקסיה המודרנית. במידת מה, אנו חיים קיום סכיזופרני: אנו מכבדים מצד אחד את זכותו של הזולת להחזיק באמונות שונות בתכלית משלנו, מאמצים ערכים דמוקרטיים מערביים בסיסיים כגון שוויון גזעי ומגדרי; ומן הצד השני, בחיינו הדתיים אנו נאחזים בעקשנות במושגים של אמת מוחלטת. אפשר לומר שבין הלב והשכל נוצר קצר. אנו חיים את הקיום הכפול שתיאר המשכיל הרוסי בן המאה ה־19 יהודה לייב גורדון: "היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך".

האם יש ליהדות המסורתית מענה משכנע לאתגר הפוסט־מודרני?

במסה קצרה זו אבקש לשאוב מתורתו של ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצה (1800–1854) כדי לגבש מענה כזה. נתבונן בדבריו על פרשת יתרו:

> "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ' - ולא נאמר אני, כי אילו היה כתיב אני, היה משמע שגילה אז הקב"ה לישראל את כל אורו בשלימות ולא יוכלו אח"כ להעמיק בדבריו, כי כבר גילה הכל, אך הכ"ף מורה שאינו בשלימות ורק דמות ודמיון הוא להאור שיגלה הקב"ה לעתיד." (מי השילוח)

הכ"ף של "אנכי" היא כ"ף הדמיון - מילית ההשוואה. לפיכך יש לקרוא: "אני - כמו ה'..." אפילו ההתגלות בסיני, אב הטיפוס לכל ההתגלויות שבאו אחריה, חייבת להיתפס כחלקית ובלתי שלמה - "**כאילו**".

רעיון זה הדהים אותי, שהרי קודם לכן האמנתי שהתגלות סיני הייתה מושלמת, ושכל ההיסטוריה היהודית שלאחר מכן היא ניסיון לשוב אל אותה בהירות של רגע בתולי ואינטימי עם הקב"ה. אך ר' מרדכי יוסף אינו מסתפק בטענה שההתגלות איננה מושלמת - אלא מדגיש שהיא מוכרחת להיות כזו.

והוא מוסיף:

> "וזה שנסמך מאמר 'לא תעשה לך פסל' [...] כי מלת פסל הוא דבר מחותך במדה וקצב ובהשלמה בלי חסרון שום דבר בעולם, [...] אבל בשכל אנושי אין באפשר לתקן דבר כזה בשלימות." (שם)

לטעון לבהירות ולהבנה מושלמת פירושו, לפי תפיסה זו, לעבור על הדיבר השני. ודאות והבנה מוחלטת קיימות רק בראיית עולם אלילית, שבה האלוהות סופית וניתנת להגדרה. ודאות, אליבא דר' מרדכי יוסף, מזוהה עם עבודה זרה.

הקב"ה ורצונו הם אינסופיים; אנו, לעומת זאת, יצורים סופיים בעלי יכולת הבנה מוגבלת. התעקשות על הכרה מושלמת של הקב"ה ושל רצונו היא אפוא בהכרח אלילית - שכן "התפיסה המושלמת" מתגלה לבסוף כהשלכה של עצמנו, ונמצאנו בוראים את הא־ל בדמותנו.

ר' מרדכי יוסף משרטט גבול ברור בין **הא־ל כפי שהוא** לבין **הא־ל כפי שהוא נתפס**. המרחב שבין השניים מאוכלס באי־ודאות. אכנה את הגישה הזאת "עקרון האי־ודאות התאולוגי". ר' יעקב ליינר מאיז'ביצה, בנו של ר' מרדכי יוסף, מנסח זאת במפורש:

״כל הבריאה הוא רק הסתר, שנדמה שיש עולם שהיא נפרדת מהשי״ת. אלא שהשי״ת העמיד מגן ומחסה והסתיר אורו בזה העולם, [...] כדי שהאדם יראה עצמו בריה נפרדת, עד שברא עץ הדעת טוב ורע, היינו אילן הספק שהוא כוללות כל העולם הזה, שהאור נסתר עד שיש ספק אם נמצא בורא ומנהיג בעולם.״ (בית יעקב בראשית ו׳)

השלכותיה של גישת איז׳ביצה מרחיקות לכת. עד כה זוהו ודאות ויציבות עם אמונה דתית - אך על פי ״עקרון האי־ודאות התאולוגי״ של ר׳ מרדכי יוסף ור׳ יעקב ליינר, ההפך הוא הנכון: אי־ודאות היא מאפיין חיוני של המרחב הרוחני שברא הקב״ה; דווקא בתוך מרחב זה צומחת ישותנו הדתית.

למסורת שלנו יש הכוח והחוסן להתמודד עם אתגרי הפוסט־מודרניות, ואומנם החשיפה להגות הפוסט־מודרנית עשויה להניב פירות חשובים. אולם עלינו להישמר מן הציניות והחשדנות, שהן מתוצריה המזיקים ביותר. על האי־ודאות לשמש לנו פתח לענווה כנה ולאמונה עמוקה יותר בקב״ה.



הבנת סיני: עקרון האי־ודאות התאולוגי

העידן הפוסט־מודרני שבו אנו חיים מציב אתגרים חסרי תקדים ליסודות שעליהם נשענת האמונה המסורתית. ברצוני להציע הבנה של ההתגלות בסיני שתסייע לנו להתמודד עם אתגר זה.

מי מאיתנו שגדל על חינוך דתי שמרני (במובן הלא־פוליטי של המונח) ינק מן הוודאויות של המסורת היהודית, כפי שהן מתומצתות בדבריו הפותחים של הרמב״ם במשנה תורה:

> ״יסוד היסודות ועמוד החכמות **לידע** שיש שם מצוי ראשון...״

האתגר הייחודי שמציבה הפוסט־מודרניות לאמונה המסורתית אינו נוגע בעיקרי אמונה מסוימים - כגון מציאות הא־ל או תורה מן השמיים. הפוסט־מודרניזם אינו מערער דווקא את **מה** שאנו מאמינים בו, אלא את **האופן** שבו אנו מאמינים. אנו רגילים לחשוב שאמונות היסוד שלנו נובעות מקורפוס מסורתי השואף בבירור לאמיתות מטאפיזיות אובייקטיביות. לכך אני מתכוון כשאני מדבר על ״**איך** אנו מאמינים״. הפוסט־מודרניות מתנגשת עם צורת האמונה הזאת: מערכת אמונות נתפסת כתוצר של הציוויליזציה המסוימת שהולידה אותה, ואחת מן ה״עבירות״ המרכזיות של הפוסט־מודרניות היא התעקשות על עליונות מוחלטת של מערכת אמונה אחת על פני אחרת.

לאמיתו של דבר, הפוסט־מודרניות מגלה עוינות כלפי כל מערכת כוללת של אמונה או פרשנות. ניטשה לעג לנטייה האנושית לחשוב באופן מערכתי:

> ״הרצון בשיטה: מבחינה מוסרית, אצל פילוסוף - שחיתות מעודנת, מחלת אופי; ומבחינה בלתי־מוסרית - רצונו להיראות כאחד האדם, כלומר טיפש יותר. [...] איני קנאי דיי לְשיטה - ואף לא לשיטתי שלי.״ (מחברות, סתיו 1887 9[188])

הפילוסוף הצרפתי ז׳אן־פרנסואה ליוטר ניסח זאת כך: ״אם לפשט עד הקצה - אני מגדיר את הפוסט־מודרני כחוסר אמון כלפי מטא־נרטיבים.״ במטא־נרטיבים כוונתו לסיפורי־על כוללים, כגון גאולת האנושות בנצרות, האוטופיה המרקסיסטית או ניצחון המדע. גישה זו חלה גם על סיפורי התורה ועל המערכת ההלכתית המחייבת התנהגות נורמטיבית.

השלכותיה של התנגשות תפיסות העולם הללו נושאות משמעות יתרה לקהילת האורתודוקסיה המודרנית. אנו מכבדים מצד אחד את זכותו של הזולת להחזיק באמונות שונות בתכלית משלנו, מאמצים ערכים דמוקרטיים מערביים בסיסיים כגון שוויון גזעי ומגדרי; ומן הצד השני, בחיינו הדתיים אנו נאחזים בעקשנות באמת המוחלטת של המטא־נרטיב שלנו. אנו חיים קיום כפול, כפי שתיאר המשכיל הרוסי בן המאה ה־19, יהודה לייב גורדון: ״היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך״.

קריאתו של גורדון להפריד בין יהדותנו לבין אנושיותנו נושאת השלכות חמורות - ואולי אף טרגיות - לשתיהן. גישה זו יוצרת את התופעה הפסיכולוגית של דיסוננס קוגניטיבי, מצב נפשי הנובע מהתנגשות בין אמונות מוצהרות לבין אורח חיים בפועל. מצב זה גורם לסבל נפשי ואינו בר־קיימא לאורך זמן. כאשר אנו מתבוננים בכך, אנו מוצאים את עצמנו בלתי מרוצים מחיינו הדתיים. ילדינו חשים זאת, והעברת המסורת לדור הבא נעשית קשה יותר ויותר.

אני מציע גישה חלופית, שאותה אני מכנה "עקרון האי־ודאות התאולוגי" - גישה המאפשרת לנו להתמודד עם עולם המטיל ספק בקיומן של אמיתות אובייקטיביות, חושד בסמכות ומפקפק בכל מערכת אמונות, ובה־בעת לבנות מסגרת של אמונה ומעשה שתהיה אותנטית וישרה אינטלקטואלית.

עקרון האי־וודאות התאולוגי

"עקרון האי־וודאות התאולוגי" נובע מתורתו של ר' מרדכי יוסף ליינר מאיז'ביצה (האדמו"ר מאיז'ביצה, 1800-1854). נתבונן בדבריו בספר "מי השילוח" על פרשת יתרו:

> "'אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ' - ולא נאמר אני, כי אילו היה כתיב אני, היה משמע שגילה אז הקב"ה לישראל את כל אורו בשלימות ולא יוכלו אח"כ להעמיק בדבריו, כי כבר גילה הכל, אך הכ"ף מורה שאינו בשלימות ורק דמות ודמיון הוא להאור שיגלה הקב"ה לעתיד." (מי השילוח)

כלומר, לפי ר' מרדכי יוסף, ההתגלות בסיני - שהיא אב־טיפוס לכל ההתגלויות - חייבת להיתפס בענווה רבה, כהתגלות חלקית ובלתי שלמה, כהערכה בלבד של האמת האלוהית.

תפיסה זו עומדת בניגוד לאמונה הרווחת שלפיה ההתגלות בסיני הייתה מושלמת, שהתורה ופרשנותה נמסרו באופן שלם פחות או יותר ממשה לזקני ישראל וכן הלאה, ושכל ההיסטוריה היהודית שלאחר מכן היא ניסיון לשוב אל אותה בהירות של רגע בתולי ואינטימי עם הקב"ה. לא זו בלבד ש"מי השילוח" חולק על גישה זו - הוא אף מרחיק לכת וטוען שהתעקשות על התגלות בהירה ומושלמת שקולה לעבודה זרה:

> "וזה שנסמך מאמר 'לא תעשה לך פסל' [...] כי מלת פסל הוא דבר מחותך במדה וקצב ובהשלמה בלי חסרון שום דבר בעולם, [...] אבל בשכל אנושי אין באפשר לתקן דבר כזה בשלימות." (שם)

הבנה מוחלטת של האלוהות אינה מותירה מקום להתפתחות אנושית, והיא אף מעוותת את עצם ההתגלות. עומקה של המציאות האלוהית ורצון ה' הם אינסופיים, ועל כן הם מתגלים בהכרח בהדרגה לאורך זמן. תפיסת ההתגלות בסיני כשלמה מתבררת בסופו של דבר כהשלכה של עצמנו - כבריאת א־לוהים בצלמנו.

השלכותיה של גישה חלופית זו מרחיקות לכת הן ברמת המטא־נרטיב הן ברמה הדתית־האישית. ברמת המטא־נרטיב, מלמדנו ר' מרדכי יוסף שמערכת המתיימרת להסביר הכול בוודאות מוחלטת היא מיתממת ואינה מודעת למורכבותו של העולם המשתנה.

לפיכך, המטא־נרטיב שלנו צריך לכלול עיקרון הסותר את טבעו של כל מטא־נרטיב: אי־ודאות. עקרון האי־ודאות התאולוגי מוביל למסורת יהודית שאינה שבויה בזיכרון אידיאלי ונוסטלגי של העבר ואינה עסוקה בשחזור תקופות של שלמות מדומה וסמכות גדולה יותר, אלא פועלת בתוך ההווה המשתנה על אפשרויותיו האינסופיות והפתעותיו.

ברמה הדתית־האישית, נהגנו לראות בוודאות ובאמונה יציבה מדדים ל"דתיות". אולם עקרון האי־ודאות התאולוגי טוען שההפך הוא הנכון: אי־ודאות היא מאפיין חיוני של המרחב הרוחני שברא הקב"ה. ידע אינו דורש אמונה; אמונה יכולה להתקיים רק במקום שבו שוררת

אי־ודאות. ההתמודדות עם הקשיים והחיים בתוך מרחב של אי־ודאות מעצבים ומעמיקים את חיינו הרוחניים - דווקא שם אנו מתפתחים כבני אדם דתיים מסורים.

עקרון האי־ודאות התאולוגי פותח פתח לענווה כנה ולאמונה עמוקה יותר בקב״ה.

שבועות הקרוב: זמן של חשבון נפש

בשבועות אנחנו מציינים את נתינת התורה בסיני, ובאופן מסורתי זוהי חגיגה של מחויבות מחודשת למצוות התורה וללימודה, כמו גם של הפיכתנו לאומה בהקשר ההתגלות הא־לוהית. זהו סיפור עוצמתי מאוד.

אך יש היבט נוסף של שבועות, רלוונטי במיוחד בימינו - והוא קשור דווקא ליום הכיפורים. אם נבחן את רצף האירועים המקראי לאחר שבועות, נראה שיום הכיפורים היה יום נתינת הלוחות השניים. מסיבה זו נהג הגרי״ד לומר לומר שכשם ששבועות הוא חגו של התורה שבכתב, כך יום הכיפורים הוא חגה של התורה שבעל־פה.

אני סבור שהחיבור בין יום הכיפורים ושבועות צריך לעבוד גם בכיוון השני.

המאפיין המרכזי של יום הכיפורים הוא היותו יום של התבוננות פנימית וחשבון נפש - אבל גם שבועות אמור להיחשב זמן של חשבון נפש, במיוחד לגבי הדרך שבה החברה שלנו מקיימת את ערכי התורה ומצוותיה כהתפתחות מתמשכת של ההתגלות בהר סיני. מחובתנו לשים לב לדבריה של התורה עצמה על ההשפעה שהיא שואפת לחולל בעולם - ולאופן עמידתנו בציפיות האלה. זהו חשבון הנפש שאני מייעד לשבועות.

שימו לב שהתורה מניחה שלחיים על פי לחוקיה ימשכו באופן טבעי את תשומת ליבן של אומות העולם. הן יתפסו בקלות את הערך הנעלה והטוב שבדרך החיים שהתורה מביאה אליה:

> ״וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה:״ (דברים ד׳, ו׳)

הרמב״ם מהדהד את הרעיון במורה הנבוכים:

> ״כל הכוונה היא להועיל לנו, כמו שהסברנו את דברו לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיּוֹתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה (דברים ו׳, כ״ד). ואמר: אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה (שם ד׳, ו׳) [...] לתת משפט צדק, או להסיר עֹשֶׁק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה.״ (מורה הנבוכים ג׳, ל״א-ל״ב, תרגום מיכאל שוורץ)

יתרה מזו, על פי התאולוגיה החסידית הקלאסית, מטרת התורה להביא את האדם ל**דבקות**, תודעה של היצמדות ואהבה לא־להים.

יראת השמיים האישית שהתורה מבקשת להוליד צריכה להיות כזו שהזולת מבחין בה בקלות. או כפי שאמר זאת ר׳ שמחה בונים מפשיסחא, יראת השמיים של אדם נמדדת במידת מחויבותו לקיום מצוות ״ואהבת לרעך כמוך״.

מהתורה ומחכמיה מצופה לקרוא לשלום בעולם:

> ״הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם.״ (משנה תורה שבת ב)

וכמו כן, החתימה המפורסמת של מספר מסכתות בתלמוד:

״אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר ׳וְכָל בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי ה׳ וְרַב שְׁלוֹם בָּנָיִךְ׳.״

מכאן למדנו שהאידיאל של חברה המונהגת בדרכי התורה הוא שלמות תכונותיו של הפרט, מידות טובות ויראת שמיים, ובניית חברה שמקדמת אהבה ושלום בעולם. בעיניי זהו נייר לקמוס שבעזרתו מאפשרת התורה לבחון כיצד החברה המבוססת על התורה משיגה את החזון הזה.

בשעה זו תמונת המצב אינה חיובית במיוחד - החל מההשפעה בפועל של מנהיגינו הפוליטיים על הדרך שבה החברה נתפסת מבפנים ומבחוץ, וכלה במצב השלום, המידות ויראת השמיים שמחנכים אליהם המנהיגים הדתיים שלנו.

כדאי לשים לב לדוגמאות הבאות:

- המדד למוסדות חברתיים ולמגדר של ה־OECD (SIGI) דירג את השוויון המגדרי בישראל במקום הנמוך ביותר מבין כל מדינות ה־OECD (מתחת למופתי ממשל נאור כמו טורקיה). זאת בין השאר בשל המעמד הנחות שסובלות ממנו נשים בבתי־דין רבניים, שמופקדים על הסדרת עניינים כמו מעמד אישי.

- מנהיגים דתיים בולטים ממשיכים לבטא בוז עמוק למפעל הציוני הבריא ולעיקרון של חברה ישראלית המבוססת על הוגנות ואחריות משותפת, בהתנגדות קולנית לגיוס גברים חרדים לצה״ל. הרב הראשי יצחק יוסף הרחיק עד כדי ״איום״ בירידה המונית של חרדים מהארץ, אם ייכפה עליהם גיוס.

- כואב לצטט את הקריאות המזעזעות לרצח עם מפי שרים בממשלה שלנו ובתמיכת רבנים בולטים. הרב אליהו מאלי, ראש ישיבה ביפו, אמר שעלינו ״להרוג את כולם בעזה, גם תינוקות״. שר המורשת הרב עמיחי אלינו קרא להטלת פצצת אטום על רצועת עזה. הצהרות אלה, ואחרות כמותן, תרמו לאחרונה להעמדת ישראל בפני בית הדין הפלילי הבינלאומי.

- שחיתות נוסח העולם השלישי מתגלה בדיווחים האחרונים על שרת התחבורה, וכך גם אי־כשירות והיעדר לקיחת אחריות על אסון מירון, שגבה את חייהם של 45 בני־אדם בשנת 2021.

במקום צדק, הוגנות, יראת שמיים ואהבת שלום, לנגד עינינו שחיתות מופרזת, אנוכיות, פולחן כוח ואדישות מוסרית.

ר׳ מנחם נחום מצ׳רנוביל נהג לומר שהתורה משולה לראי; כל אחד קולט אותה בהתאם לאופיו שלו. בעלי אישיות נאצלת ימצאו תורה טובת עין, רבת חסד ואנושית, ואילו בני־אדם גסים וולגריים ימצאו תורה פגומה עד מאוד. התורה, במילים אחרות, אינה אלכימיה: היא אינה הופכת עופרת לזהב. האיכויות המרפאות והמשכללות שהתורה טוענת להן הן ׳תלויות משתמש׳.

תוצאתה של האבחנה הזאת היא שאנחנו, השואפים לחיות על־פי התורה, איננו רשאים לפטור את עצמנו מהאחריות המוסרית על הבחירות והדרכים שאנחנו מאפשרים. אם אנחנו מפנים אצבע אל התורה כזו המעודדת או מצדיקה את פעולותינו, עלינו לבחון באופן ישיר את השלכותיהן של אותן פעולות, מנקודת מבט תורנית וללא היתממות אפולוגטית.

בשבועות הקרוב אסור לנו להתמקד רק בחגיגת התורה; עלינו להפנות מבט נוקב ומציאותי על האופן שבו התורה מקוימת הלכה למעשה בחברה שלנו, ולחקור כיצד הכי טוב לתקן את תחלואי החברה - במיוחד אלה המוטפים בשם התורה.

משום כך חשובה כל כך ההזדמנות ששבועות מציע לטפח עוד מחשבון הנפש, המזוהה בדרך כלל עם יום הכיפורים. יותר ויותר נראה שפעולותינו וגישותינו אינם מביאים אותנו לידי חזון שמציבה התורה לעולם. עלינו לעמוד מול הראי ולשאול שאלות קשות, כמו: מה מניע את הגישה שלנו? האם אנחנו באמת מתנהגים באלטרואיסטיות, לשם שמיים, ולא מתוך אינטרסים אישיים? ואם פעולותנו - התורה, כפי שאנו חיים אותה - אינם מקדמים שלום, חמלה ושלמות אנושית, מה עלינו לעשות אחרת?

הקב"ה ודאי תוהה: "החבר'ה האלה עובדים בשבילי?"

שוב אני מוצא את עצמי כותב על סמיכת נשים. אני מנסה להבין מדוע. הרבנות הראשית בישראל שבה ומביעה את התנגדותה לאפשר לנשים לגשת לבחינות הרבנות, עד שרק צו מבית המשפט העליון (שוב) מאלץ אותה לאפשר זאת.

הנימוקים המוצהרים לסירוב העיקש של חלקים בעולם האורתודוקסי אינם משכנעים. נשמעות טענות הלכתיות חלשות כגון אי־כשירות של נשים לשאת סמכות, או הצורך "להגן על גבולות המיינסטרים האורתודוקסי", לצד טיעוני מדיניות ציבורית דלים מסוג זה. כשמספר רב של טיעונים דלים מוביל באורח פלא לאותה מסקנה, ברור שמשהו אחר מתרחש באמת. משמעות השאלה הזו חורגת בהרבה מסוגיית הרבניות; היא נוגעת בשאלה מהי בכלל דת, ובפרט מהי התורה שלנו.

המפתח להבנת מה באמת קורה כאן הוא הביטוי החוזר "מיינסטרים אורתודוקסי".

המונח "אורתודוקסיה", כמובן, אינו מופיע בשולחן ערוך או בכל מקור הלכתי אחר. זהו סיווג סוציולוגי ולא שיוך דתי. ובכל זאת, הרבנות הראשית בישראל רואה את עצמה כמי ששומרת על גבולותיו של "מיינסטרים" בלתי־מוגדר של ישות הלכתית לא־קיימת בשם "אורתודוקסיה". על בסיס זה היא מבקשת למנוע מנשים להיבחן לרבנות, ובכך למנוע מעולם התורה נשות חינוך והוראת תורה, חוכמה וידע עתירות כישרון.

אני משער שרבני הרבנות הראשית מציבים את טובת הקהילה והעם היהודי לנגד עיניהם (גם אם לעיתים אני מפקפק בהנחה הזו) - ומשום כך חשוב כל כך להבין את הדינמיקה של מה שמתרחש כאן. הפוסט־מודרניות אינה מרחב ידידותי במיוחד לדתות מסורתיות, והיהדות בכלל זה. פיטר ברגר, הסוציולוג הדגול של הדת המודרנית, אפיין את ההבדל בין חברות מסורתיות ומודרניות. המודרניות, כתב, מאופיינת ביכולת לבחור: היום ניתן לבחור כמעט בכל דבר - אפילו את המגדר. אלא שבחברות מסורתיות בחירות כאלה אינן מתקבלות על הדעת. דווקא הפתיחות, חוסר הבהירות והיכולת לבחור ולעצב מציאות אישית הם המולידים חרדה לא מועטה בקרב המחויבים למסורת.

אני מחשיב את עצמי אחד מהם. למדתי איתם בישיבה, את חלקם לימדתי יורה דעה, עם חלקם ישבתי בשיעוריו של הרב סולובייצ'יק ובשאר מסגרות נוספות, וחשוב מכל - אני שותף למחויבותם הבלתי מתפשרת לתורה ולמצוות.

נחזור אם כן ל"מיינסטרים".

לאתגרי המציאות העכשווית אפשר להגיב בשתי דרכים. הראשונה, בה בחרה הרבנות הראשית, היא הסתגרות בחיק המסורת וחיפוש אחר נחמה, ביטחון וודאות - ה"ביטחון" שבהשתייכות למיינסטרים. השנייה היא ראיית האתגרים והשינויים כהזדמנות לצמיחה אל מרחבים לא נודעים.

מפתה ככל שתיראה האפשרות הראשונה, היא איננה התגובה היהודית המסורתית. המסורת היהודית היא בדיוק ההפך מהסתגרות באזור הנוחות. התורה לא נועדה לגרום לנו להרגיש שאננים ומרוצים מעצמנו. להפך: התורה רואה בגישה הזו זלזול, והיא אף מזהה אותה ככזו

שמביאה לגלות. חז״ל שיבחו את אברהם אבינו על עמידתו האיתנה נגד ה״מיינסטרים״; הם דרשו שדבק בו הכינוי ׳עברי׳ משום שכל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר.

גם נביאי ישראל המשיכו את דרכו של אברהם; אם יש להם מאפיין מובהק אחד, הריהו ההרגל המעיק לגרום ל״מיינסטרים״ להרגיש מאוד לא בנוח.

כאשר הרבנות מסתמכת על מושג ה״מיינסטרים״, היא הלכה־למעשה אומרת שאין באמתחתה טיעונים מהותיים נגד סמיכת נשים לרבנות. לדידם אסור להסכין עם נשים רבניות פשוט משום שהדבר מוציא אותנו מאזור הנוחות הקולקטיבי.

אם נצפה מהמסורת לספק לנו נוחות בלבד, הרי שאין אנחנו עובדים אלא את עצמנו ואת נוחיותנו. מבקרי הדת הגדולים - ממארקס, דרך ניטשה, ועד פרויד - היו מוצאים בכך הצדקה מלאה לביקורתם.

הסמכת נשים לרבנות, חשובה ככל שתהיה, היא שאלה משנית למה שחושפת תגובת ה״מיינסטרים״ לסוגיה: סיפוק עצמי פטרנליסטי ועצלות רוחנית.

המסורת שלנו תמיד ידעה לראות באתגרים חדשים הזדמנות ולא איום. אני מאמין שהקב״ה שולח לנו אותם כדי לשמור את רוחנו בחיים. שאננותו של ה״מיינסטרים״ היא אפוא מוות רוחני; היא מאוימת מן חיים ומן החיוניות.

ולענייננו - על מה בעצם אנחנו מדברים? על נשים המבקשות לא רק להעמיק את הבנתן ואת מחויבותן לתורה, אלא גם להיצרף בשרשרת המסורת שלנו - המסורה שלנו. ולו היו לי נטיות אנתרופומורפיות, הייתי מתאר שהקב״ה ודאי מגרד בראשו בתדהמה, ותמה על הרבנות: ״החבר׳ה האלה עובדים בשבילי?״

הדרך הלאה: "ומה ה' דורש ממך?"

המסורת שלנו דורשת שילוב של **ציות** ו**מצפון**. ציות הוא קבלת מרותו של קול חיצוני עליון, שבכוחו להציל אותנו מאשליה נרקיסיסטית שהעולם שייך לנו וסובב סביבנו. מודל האל כמחוקק היושב בשמיים הוא אבן יסוד באמונה היהודית מראשיתה והנחה בסיסית שעליה מושתתת התורה.

אך התורה מכירה ברגישות מוסרית פנימית ובמצפון אישי. כאשר אברהם אבינו טוען כלפי הקב"ה את עקרון הצדק ביחס לסדום - "חָלִלָה לָּךְ, הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" (בראשית י"ח, כ"ה) - אין הוא נשען על גילוי חיצוני של רצון ה', אלא על אינטואיציה מוסרית מזוקקת ועל תודעה ערכית פנימית. בניגוד להלכה שניתנה בהתגלות, המצפון הוא הקול הנעלה שאנו חווים מבפנים; התעלמות ממנו עלולה להיות הרת גורל.

הרבה מן המתרחש כיום בעולם האורתודוקסי היהודי - בישראל ובתפוצות גם יחד - נסוב סביב המתח שבין ציות לסמכות ובין אוטונומיה אישית, אחריות ומצפון. נחוץ לנו נתיב לניווט במבוך הזה; נתיב כזה יתחיל בהבנה עמוקה יותר של מהות התורה כהתגלות א־לוהית ושל מקומנו בתוכה.

אני מקווה שהמודל שאציע במאמר זה יישא ערך ליהודים מכל הזרמים. עלינו להבין כי יש, במובן מסוים, שתי תורות: **תורת השכל** ו**תורת הלב**. את היחס ביניהן יש לנהל באמצעות תהליך המכונה לעיתים **בירור** - תהליך של שיקול דעת והבחנה הנשען הן על שכלנו והן על האינטואיציה שלנו. רעיונות אלו אינם חדשים, אך אני מבקש לנסחם באופן שידבר אל היהודי בן זמננו המחפש דרך בתוך מציאות מורכבת זו. בסוף הדברים אשוב לסוגיית סמיכת נשים כיישום של מודל זה.

א. תורת השכל ותורת הלב

מסופר על ה"בריסקר רב", הגרי"ז סולובייצ'יק, שכאשר היו בעלי דין באים לפניו לדין תורה, היה מניח את טליתו על ראשו כדי שלא יראה את פניהם. רק לאחר שפסק את הדין היה מקבלם בחום כאורחים בביתו. התנהגותו שיקפה את האיסור "לא תגורו מפני איש" (דברים י"ז, י"ז) ואת החובה שלא להטות משפט ולא לשאת פנים אפילו לחלש (שמות כ"ג, ג'; ויקרא י"ט, ט"ו). בכיסוי עיניו הדגים הגרי"ז את העיקרון שהצדק מוכרח להיות עיוור. עשיית הדין צריכה להיות בלתי־אישית ואובייקטיבית ככל יכולתו של הדיין.

אבל הסיפור הזה מציג רק חלק מן התמונה. המציאות לעיתים מורכבת יותר מכפי שכל טקסט הלכתי יכול לחזות. כדי לשפוט משפט צדק מוכרח הדיין לגייס לעיתים על הדיין גם את הצד האינטואיטיבי והסובייקטיבי שבו.

ב. איזון

שתי תורות אלו נבדלות זו מזו באופן שבו אנו ניגשים אליהן וחווים אותן. תורת השכל נחווית ככזו שמקורה בסמכות חיצונית - הא־ל מדבר אלינו באמצעות הטקסט, ואנו מתמודדים עם שכלנו במאמץ להבין את החוק. תורת הלב, לעומת אותה הלכה פורמלית, משתרעת באזור

האפור של שיפוט וערכים, והיא נגישה דרך יכולת אינטואיטיבית השוכנת בלב ולא בשכל. איננו חווים אותה כקול של סמכות, אלא כקול הפנימי שלנו עצמנו.

התמקדות בלעדית באחת מן השתיים - בתורת השכל או בתורת הלב - עלולה להוביל לעיוותים חמורים, ולעיתים אף מסוכנים. אם נזנח את הממד ההלכתי, נסתכן בהיסחפות אחר ערכים חולפים בני זמננו ואחר תשוקותינו והטיותינו האישיות. אנו עלולים להגיע למצב שבו אנו עובדים את עצמנו וקוראים לכך "תורה", ובכך מרוקנים את רעיון התורה כגילוי א־לוהי ממשמעותו המהותית. זהו חשש ממשי שמבטאים רבים בימין האורתודוקסי.

מאידך גיסא, השתקת הקול הפנימי שלנו והתמקדות יתר בכפיפות ובציות לממד הפורמלי של ההלכה עלולות להוביל אותנו לסכנת הפיכה ל"נבל ברשות התורה" - אדם הפועל בתוך גבולות החוק אך משחית את רוחו. תופעה זו עשויה להתבטא בדרכים עדינות, והיא מתיישבת עם מה שכינה אריך פרום "האישיות הסמכותנית":

> "כי האופי הסמכותני אינה מסוגלת אלא להיכנע. האופי הסמכותנית מעריצה את העבר. מה שהיה - יהיה לעד. לרצות דבר שטרם היה, או לפעול למענו, הרי זה פשע או שיגעון. נס הבריאה - וכל בריאה היא נס - אינו מצוי בתחום חווייתו הרגשית." (מנוס מחופש)

האישיות הסמכותנית עיוורת לנסיבות הייחודיות של ההווה; היא רואה אותן רק דרך עדשת העבר, ואינה מסוגלת להעריך את האתגר של החדש והמתחדש. כאשר גישה זו פוגשת את התורה, עלול הקשר שלנו אל הקב"ה לקפוא ולהתאבן. גישה זו עשויה על פני השטח להיראות כדתיות עמוקה יותר - בשל נטייתה השמרנית - אולם למעשה היא מאופיינת בפחד ובחוסר אמון ביכולתה של התורה להתמודד ברצינות עם אתגרי ההווה. הגישה הסמכותנית תורמת לדלדול השיח הציבורי, לחוסר הבנה ולבינוניות רוחנית.

ג. הכרה בקונפליקט: כנות היא המדיניות הטובה ביותר

היחס בין תורת הלב לתורת השכל מורכב ועדין. לעיתים שתי התורות מזינות ומחזקות זו את זו; לעיתים הן מצויות במתח זו עם זו. אין בכך הפתעה, הרי כבני־אדם אנו חווים לא פעם קונפליקט דומה בין השכל והלב.

הצעד הראשון לפתרון כל קונפליקט הוא הכרה בעצם קיומו, גם כאשר אין בידינו פתרון מיידי. היושרה וההתמודדות הכרוכים בהכרה במתח הם עצמם בעלי ערך מחנך ומעצב. ניתן אף לטעון כי הממד המשמעותי ביותר במודל שתי התורות הוא עצם העבודה החינוכית שבהתמודדות עם הקונפליקטים המתעוררים ביניהן.

נבחן את המדרש הבא:

> "וַיֵּצֵא בֶּן אִשָּׁה יִשְׂרְאֵלִית וְהוּא בֶּן אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [...]' (ויקרא כ"ד, י'). תני ר' חייא: מפרשת יוחסין יצא - שבא ליטע אהלו במחנה דן, אמרו לו: 'מה לך ליטע אהלך במחנה דן?' אמר להם: 'מבנות דן אני'. אמרו לו: 'כתיב "איש על דגלו באותות לבית אבותם" ולא "לבית אמותם"'. נכנס לבית דינו של משה ויצא מחוייב. עמד וגדף." (ויקרא רבה ל"ב, ג')

פירוש אחר דורש את הפסוק על ממזרים: "והנה דמעת העשוקים" (קהלת ד', א') אם הוריהם חטאו, מדוע יסבלו הילדים? המדרש מזהה את הסנהדרין - הפועלת מכוח ההלכה - כ"עושקים", ואילו הקב"ה אומר: "עליי לנחמן".

מדרש זה מזהה את בן האישה הישראלית והאיש המצרי כממזר, ומעמיד במרכזו את המתח שבין דיני ממזרות לתחושת הצדק הבסיסית - בין תורת השכל לתורת הלב. חז"ל מגלים הבנה וחמלה כלפי מי שקילל את הקב"ה, ואף מציבים את משה והסנהדרין בתפקיד ה"עושקים". משה והסנהדרין מייצגים את תורת השכל, ואילו קולו של הקב"ה במדרש זה הוא קולה של תורת הלב. לא מוצע כאן כל פתרון מעשי. אני סבור שחז"ל, בהציגם באומץ את משה והסנהדרין כ"נבלים" ובהביאם את פסוקי קהלת הנוגעים ללב, ביקשו לזעזע אותנו ולהכריח אותנו להתמודד עם השאלה.

במדרש אחר אפילו נטען כי לימוד התורה עצמו עלול להפריע להכרה בנוכחות הא־לוהית:

> "וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ" (בראשית כח, טז). רבי יוחנן אמר: ממשנתו. 'וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה'. אכן השכינה שרויה במקום הזה, ולא הייתי יודע." (בראשית רבה, ויצא ס"ט, ז')

כאן מוצגת תורת השכל כמחסום אפשרי בפני תורת הלב. הפעילות האינטלקטואלית של לימוד התורה עלולה לעיתים להקהות את היכולת האינטואיטיבית לחוש את נוכחות הא־ל.

ד. מה מצדיק שיפוט ערכי סובייקטיבי? תהליך הבירור

כאשר אנו נתקלים בקונפליקט בין תורת הלב לבין תורת השכל, אנו נדרשים לנווט בשטח שאינו ניתן למיסוד מלא. כאן אין נוסחאות קסם. לכל היותר ניתן להציע תהליך של בירור - שיקול דעת עדין המתקיים בתוך הקשר קוגניטיבי ורוחני ועשוי להוביל למסקנות מהימנות.

1) יסודותיו הקוגניטיביים של הבירור - מה נכנס אל השיח הפנימי?

הערכים הקשורים לתורת הלב נובעים מן ההלכה הפורמלית ובה־בעת גם קודמים לה.

מניין שאב אברהם אבינו את עקרון הצדק שהנחה את ויכוחו עם הקב"ה על סדום? על פי אילו קריטריונים התגלותיים נחשבת התורה ל"חכמה ונבונה" בעיני העמים (דברים ד', ו')? מה הוביל את הרשב"א לסטות באופן כה משמעותי מן ההלכה הפורמלית ולתאר את ההיצמדות הקפדנית אליה ככזו העלולה להזיק לעולם? ולמה לסמוך על פסקי הרב טוקצינסקי הנשענים על שיקול דעת אנושי, כאשר הם עלולים לעקוף את ההלכה ולהפוך אותה לאות מתה?

הדוגמאות של אברהם והאומות מצביעות על כך שמטא־עקרונות אלו הם א־פריוריים - אקסיומטיים, וחלק ממהותו של האדם. מבחינת אמונה, אפשר לומר כי רגשות ואינטואיציות מוסריות אלו הם צורה מעודנת של התגלות א־לוהית, הנובעת מכך שהאדם נברא בצלם א־לוהים. באשר לרשב"א ולרב טוקצינסקי ניתן להוסיף כי שקיעתם רבת השנים בתורת השכל חידדה את שיפוטם האינטואיטיבי, ואפשרה להם להבחין בתורת הלב בבהירות רבה יותר.

לסיכום, **שלושה מרכיבים קוגניטיביים צריכים להילקח בחשבון** בעת עיצוב הכרעה בתחום תורת הלב:

- הקול החיצוני של ההלכה או של ההתגלות האֵ־לוהית.
- שיפוט אנושי אֵ־פריורי.
- רגישות הנובעת מלימוד תורה עמוק ורב שנים.

דוגמה בולטת לכך מופיעה בשו״ת של הרב יצחק יעקב וייס, ראש בית הדין של העדה החרדית בירושלים. בפסיקה מקלה במקרה של ממזרות הוא מצטט סמכות קדומה:

> ״שבבוא לפניו איזה שאלה, מקודם הוא שוקל בשכלו על אמיתות העניין לפי שכל האנושי האיך הוא ואם נראה לו לפי שכל האנושי שהדבר אמת, אז הוא מעיין על פי חוקי תורה הקדושה מה משפטו. וכן הוא אצלי בבוא לפניי שאלת עגונה וכדומה אם ברור הדבר בעיניי לפי השכל ודעת בני אדם שהדבר אמת, אז אנוכי מייגע את עצמי למצוא צד היתר על פי חוקי ומשפטי תורה הקדושה [...]״ (שו״ת חבצלת השרון אה״ע כח [מובא חלקית בשו״ת מנחת יצחק ט׳, ק״נ])

כאן פותח ה״מנחת יצחק״ בערך המוסרי של שחרור אישה מעגינות ומן השכל הישר - תורת הלב - ולאחר מכן פונה למסגרת ההלכתית - תורת השכל - כדי להגיע להכרעה הלכתית המתיישבת עם אותה אינטואיציה.

בתודעתו של הפוסק מתחולל כאן ריקוד עדין בין השכל והלב. במקרה זה הדינמיקה גלויה, ולכן היא כה בולטת, אך ייתכן שהיא מתקיימת גם באופן לא מודע. הפוסק מתחיל באינטואיציה מעודנת ולאחר מכן עובר לניתוח הלכתי פורמלי, אשר לעיתים הוא מכופף - במודע או שלא במודע - כך שיתאים לאותה אינטואיציה. חשוב להדגיש כי אינטואיציה זו איננה פרטית בלבד, אלא אוניברסלית, ומתיישבת עם המסורת המקראית של אברהם העומד מול הקב״ה ועם מושג השכל הישר המיוחס לעמים.

2) הקשר של ההכרעה

בחזרה לחתימת תשובתו של הרשב״א:

״בכל מקרה על הדיינים לפעול רק לאחר עיון ושיקול דעת רציני. מעשיהם חייבים להיות לשם שמים.״

הרשב״א מזהה שלושה תנאים לסטייה מן ההלכה:

- **שיקול דעת רציני** - תהליך פנימי של התבוננות עצמית.
- **התייעצות ושיקול משותף** - אדם אינו רשאי להכריע לבדו; הענווה מחייבת הקשבה לאחרים.
- **טוהר המניעים**.

על בסיס עקרונות אלו, תורת הלב ותורת השכל מובאות לידי שיח ממשי.

ה. חשוב לזכור...

הצגנו מספר מקרים שבהם אינטואיציה, שכל ישר או הכרעה מוסרית - מה שכיניתי ״תורת הלב״ - מעצבים, משפיעים ולעיתים אף סותרים את העקרונות ההלכתיים האובייקטיביים של ״תורת השכל״. אלא שלא כל המקרים זהים.

בסיפור המקראי עומדת הכרעתו המוסרית של אברהם כנגד גילויו של הקב״ה עצמו, ולא רק כנגד הלכה המסורה דרך פרשנות אנושית. הדוגמה מן הרמב״ם מתונה יחסית לעומת תשובת הרשב״א, אשר מציע לעיתים אף לבטל הלכה עבור קהילה שלמה ולהחליפה באמצעים ענישתיים אשר עצמם אינם תואמים את ההלכה. כל מקרה שונה ודורש סוג אחר של הכרעה. רמת הבהירות והעוצמה המוסרית הנדרשת כדי להתווכח עם הקב״ה אינה זהה לזו הנדרשת כדי לפרש תוספות או לעיין בגמרא.

מקרים שאינם עוסקים באיסורים חמורים - או שאינם עוסקים באיסור מפורש כלל אלא במנהג בלבד - מחייבים סוג אחר של שיקול דעת.

לדוגמה: ניתן לבסס טיעון הלכתי חזק לטובת סמיכת נשים לרבנות. (אין זה המקום לדיון הלכתי מלא; מאמר זה כבר ארוך מדי. אני מפנה את המעוניינים למאמרו המקיף והמבוסס של הרב מיכאל ברויד בנושא.) לדעתי, ההתנגדות ההלכתית היחידה שניתן להעלות היא שמדובר בחריגה מן המנהג שהיה נהוג עד כה.

ההחלטה שקיבלנו הרב שפרבר ואני, להעניק סמיכה לתלמידינו - שתיים מהם נשים - היא, למרות חידושה, המשך ישיר של דינמיקת ההכרעה ההלכתית והמטא־הלכתית המשתרעת מן המקרא, דרך מדרשי חז״ל והפוסקים הראשונים, ועד פוסקי הדורות האחרונים.

אפלטון אמר כי מי שאוהב חוכמה אינו יכול למנוע מאחרים את העונג שבה. קל וחומר בתלמוד תורה: המאמץ האינטלקטואלי והרגשי לאיזון בין תורת השכל ותורת הלב הוא הדלק של התהליך המעצב אותנו לכדי צלם הא־לוהים שאנו מחויבים להיות. לכן עמד לימוד התורה, העיון העמוק בתורה, במשך דורות - ואולי אף מאז ומתמיד - במרכז החיים הדתיים היהודיים.

אירוני שחלק מאלו הרואים את עצמם כמגיני המסורת והאמונה שוללים את לימוד התורה מנשים. עמדה זו אינה רק פסולה מבחינה מוסרית, אלא גם שוללת את כוח הריפוי והעיצוב של תורת ה׳ ואת מרכזיותה ביהדות. היא מבטאת ניתוק בין תורת השכל לתורת הלב. כדי לעצב אותנו - גברים ונשים - בצלם הא־ל שנועדנו להיות בו, על שתי התורות לרקוד זו עם זו את ריקודן העדין.

ו. סיכום

הצגנו שני היבטים של התורה: ״תורת השכל״ ו״תורת הלב״. את שתיהן יש להביא לידי שיח כדי לפעול כראוי. הדבר מחייב התבוננות פנימית רצינית, יכולת הקשבה לאחרים, את מכלול ההבנה האנושית, מחויבות לתורה והיכרות מעמיקה איתה.

המרחב המוסרי האפור של תורת הלב איננו בהכרח מקום נוח לשהות בו. מפתה מאוד לבחור בביטחון ולברוח מן העמימות אל הוודאויות של ההתגלות האלוהית ושל השולחן־ערוך. אבל

הביטחון הזה אינו אלא אשליה; תורת הלב מטילה על כתפינו את משא החירות והאחריות. כפי שאמר לי פעם חבר חסיד ברסלב: ״החיים הם ספורט אתגרי״.

אין תשובה פשוטה לשאלה הנצחית המהדהדת בדברי הנביא מיכה: ״מה ה׳ דורש ממך?״




אנכי ה'
לא יהיה
לא תשא
לא
זכור את
כבד את
לא תרצח
לא תנאף
לא תגנב
לא תענה
לא תחמד

בית מדרש הראל

ירושלים

בית מדרש אורתודוקסי ייחודי שבו לומדים יחד גברים ונשים ברמה הגבוהה ביותר, כהכנה לסמיכה ולהנהגה תורנית מתקדמת.

השליחות שלנו היא הצמחת תלמידי חכמים המשלבים רוחב יריעה אינטלקטואלי, עומק רוחני, אומץ מוסרי ומחויבות להתמודד עם אתגרי המודרנה ביושרה ובהגינות.

למידע נוסף על התוכניות שלנו, השיעורים והקהילה,
או לבירור על הגשת מועמדות לתוכנית הסמיכה של הראל:

בקרו באתר: www.studyharel.org
דוא"ל: info@har-el.org

חג שמח!