

יוצרים הלכה-ישראלית

למעשה

זיכרון ישראל



הלכות, הצעות וביאור בעקבות מאורעות

שבעה באוקטובר



זיכרון ישראל



הלכות, הצעות וביאור

בעקבות מאורעות תשפ"ד (7.10)

מתקפת הטרור על הנגב המערבי

יוצרים הלכה-ישראלית

למעשה

זיכרון ישראלי Israeli Memory

כל הזכויות שמורות לעידו פכטר ובית מדרש 'למעשה' 2024 ©

עורך ראשי: עידו פכטר

עריכת לשון: יהונתן שלום בנחיון

הפקה: נפתלי אופנהיימר

עיצוב: סטודיו רינת הדר

איור הכריכה: יניב רותם

אין להעתיק, לצלם, להקליט, לשכפל, לבצע בפומבי, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי - בין שאלקטרוני, אופטי, מכאני או אחר - את תוכנו של ספר זה, כולו או חלקו.

הוצאת 'למעשה'

דנאקאוד 800-600931



תוכן העניינים

-
- פתח דבר איה פויכטונגר / 1
- הלכה, ישראליות והצורך העכשווי בזיכרון עידו פכטר / 3
- א. זכור נדב כהן / 14
- ב. אבלות ושגרה במלחמה גילה אליאש / 24
- ג. שש דפיקות של תשובה אבידן פרידמן / 36
- ד. זכר חורבן ותקומה לירון קשת / 50
- ה. מלחמת הדעות הישראלית יואב רימר / 66
- ו. הלכות כלי נשק שמואל בן שלום / 81
- ז. קידוש והתכנסות יניב רותם / 97
- ח. גילו ברעדה - יום הזיכרון איה פויכטונגר / 112
- רשימת משתתפים / 125

פתח דבר

איה פויכטונגר

בתאריך 7.10.2023, יום שמחת תורה תשפ"ד, בשעות הבוקר המוקדמות, החלה מתקפת טרור על יישובי הנגב המערבי. באותו יום מר נרצחו ונחטפו מאזרחי המדינה, חיילים ועובדים זרים שבתחומה, ואלפי לוחמים ואזרחים יצאו להגנת מדינת ישראל ותושביה בחזית ובעורף.

כוחות אזרחיים עוצמתיים התגלו באותו היום. ערבות הדדית שהייתה נחלתם של כלל אזרחי המדינה – גברים ונשים, דתיים וחילונים, יהודיים ובני דתות אחרות, מעשים של גבורה עילאית ומסירות נפש; פעולות שנעשו מתוך אחדות ורוח איתנה. צלם האדם והאמונה, האנושיות והחמלה, שהתגלו במלוא עוצמתם באותם הימים ובאלו שבאו לאחריהם, הזכירו את כוחה של הרעות. כפי שכתב שאלו טשרניחובסקי בשירו: **"כִּי עוֹד אֲאִמִּין גַּם בְּאֵדָם, גַּם בְּרוּחוֹ, רוּחַ עֵז"**.

הימים שבאו אחרי המתקפה ופתיחת מלחמת "חרבות ברזל" הציבו אותנו בפני מציאות חיים חדשה. לצד ההתגייסות הגדולה של כלל תושבי המדינה וקהילות רבות בתפוצות בתמיכה ודאגה להשבת החטופים, לשלום הלוחמים ולרווחתם של אזרחים רבים בארץ, היו המדינה ואזרחיה שרויים בתהומות של עצב ואובדן. ימי השגרה הביאו איתם תחושות מעורבות של "חזרה לחיים" אל מול הצורך והרצון לא להמשיך כרגיל, לא לשכוח את האירועים והמלחמה המתרחשת בגבולות הארץ.

מציאות חיים זו העלתה שאלות על האופן שבו אנו מתמודדים איתה – על הלכות יום הנהוגות במצבי אבל, על הרצון לדבוק בקדושת החיים לצד הצורך לשאת כלי נשק-הרג במרחבים רבים, על העוצמה הטמונה בדיבור והשאלה כיצד אנו מובילים ומשתתפים בשיח הציבורי והחינוכי. עלו מחשבות שביקשו לערוך חשבון נפש אישי וקהילתי בשאלה כיצד נוכל לשאת את תחושת האבל בימים של שגרה ובימי חג שמלווים את מעגל השנה, וכן, כיצד לתת מקום לזיכרון בתוך הקשר של "זְכֹר יְמֹת עוֹלָם בְּיָנוּ שְׁנוֹת דָּוָר וְדָוָר" – מה הסיפור שאנחנו מבקשים לספר לבנינו ובנותינו?

בחרנו לברר סוגיות אלה ונוספות מתוך לימוד הלכתי במקורות היהדות ומתוך הקשר של המרחב הישראלי של ימינו. אנו תקווה שרעיונות והלכות ישראליות אלה ימצאו מקום במרחבי חיים ישראליים רבים, יעוררו שיח ויתנו ביטוי להלכי הרוח הישראלית המספרת את סיפורה של תקופה זו.

אנו תפילה שיהיו אלה משיבי רוח ויפגשו את כל עם ישראל ואוהביו.

"וְנָתַתְּ שְׁלוֹם בְּאֶרֶץ, וְשִׂמְחַת עוֹלָם לְיוֹשְׁבֵיהָ".

הלכה, ישראליות והצורך העכשווי בזיכרון

עידו פכטר

עם התחדשות התרבות העברית בארץ ישראל, כחלק מתהליך התבססותה של התנועה הציונית, זיהה חיים נחמן ביאליק שתרבות ישראלית פורייה לא יכולה להתקיים בלי הלכה ישראלית. "חיבה שברוח", כתב, היא דבר חשוב ומבורך. אבל ללא חובה שתצטרף אליה, קרי: ללא נורמות התנהגותיות שיעגנו את הרוח הזו בפרקטיקה ובמעשה, לא תהיה עמידה לרוח.

כחניך ישיבת וולוז'ין, ביאליק הבין את כוחה העמוק של ההלכה בעיצוב פני האומה. הוא לא ביקש לשוב אל השולחן ערוך המסורתי אלא לפתח הלכה ישראלית תרבותית, שתבטא במעשים ופרקטיקות את הרוח הישראלית המתחדשת. הוא ביקר את עמיתיו, מנהיגיה הרוחניים של התנועה הציונית, אשר זלזלו בהלכה וזנחו לגמרי את עולמה, מתוך שראו בה עולם קשה ומצמצם החונק את הרוח. ביאליק טוען שההפך הוא הנכון – ההלכה אינה שוללת את הרוח, אלא להפך: היא העוגן שלה, המוריד אותה אל החיים הריאליים ונותן לה מקום ונוכחות.

מאלף לראות שקריאה דומה באופייה, רק מן הצד הנגדי, הגיעה מהצד הדתי. הרב אברהם יצחק הכהן קוק – אף הוא בוגר ישיבת וולוז'ין – פנה בכתביו אל אנשי ההלכה, מנהיגי היישוב הדתי, וקרא אף הוא להתחדשות. אלא שבניגוד לביאליק, שרצה לחבר הלכה לרוח, הרב קוק ביקש לחבר רוח להלכה. הוא הבין שהאתגר הציוני מחייב לצקת רוח גבוהה בהלכה המסורתית ולתת לה משמעות רחבה ומאירה, מתקנת עולמות, כך שהיא תוכל להלום את הרוח הגבוהה של אנשי הציונות. גם הוא שאף לחבר רעיון ומעשה, אגדה עם הלכה, ולתת פנים חדשות, רעיונית ומעשית, ליהדות הישראלית המתחדשת.

קריאתם של ביאליק ושל הרב קוק לא מומשה. הלכה ישראלית לא צמחה בקרב החברה הציונית בארץ ישראל – לא על ידי החברה החילונית, ומנגד גם לא על ידי החברה הדתית. עולם ההלכה היהודי נותר מנותק מן הרוח העכשווית, כאשר הן החברה הדתית והן החברה החילונית משמרות אותו בצורתו זו. החברה החילונית – על ידי התנערות ממנו והחשבתו כאי-רלוונטי, והחברה הדתית – על ידי הקפאתו בתצורה הגלותית שלו, מבלי לחולל בו תהליכי התחדשות והטמעה רוחנית.

אני מאמין שהציונות כתנועה רוחנית ותרבותית לא תוכל להתמיד להתקיים ללא הלכה. אין זה מפני כוח סגולי שקיים בהלכה, שאינו מאפשר לעם היהודי להתנתק באמת ממנה. זה בעיקר מפני שמשמעותה העמוקה של הציונות היא בעצמה הלכה. שהרי מהי הציונות, או הישראליות, אם לא תהליך של הפיכת המופשט לריאלי, האידיאלי לפרקטי, החזון למעשה? הציונות היא אירוע של הגשמה, של מימוש החלום והתקווה לגאולה ולעצמאות, במציאות הריאלית. כשיהודי עובד את אדמת ארץ ישראל ובונה את מדינתו שלו הוא מגשים במציאות את תפילותיהם ותקוותיהם של דורות אבותיו. כשיהודי צועד בחברון עיר האבות או בירושלים עיר הקודש הוא מממש ברגליו את צעידתם הרוחנית של אבותיו בכתבי הקודש. כשיהודי מזמין קפה או צופה בטלוויזיה בשפה העברית, הוא מממש בחיי החולין את הלשון שבעבר הייתה אך קודש.

הישראליות עצמה הנה אפוא מעשה הלכתי במובנו העמוק, בכך שהיא מתרגמת רעיונות, חלומות ושאיפות יהודיים למעשים ונורמות. בלשונו של ביאליק, זהו תהליך של חילול הקודש, חילול במשמעותו החיובית, כמו הפסוק "מי איש אשר נטע כרם ולא חיללו" (דברים כ, ו). חילול הוא צורה של גאולה. הוא הופך את מה שאי אפשר היה לגעת בו עד כה למשהו שימושי. הוא לוקח את מה שהיה עד כה במחשבה ובדמיון ומגשים אותו בחיים הריאליים. הישראליות במובן הזה מציעה גאולה ליהדות. היא מחללת אותה; הופכת אותה מזהות אידיאית לזהות ריאלית. זוהי, כאמור, פעולה מובהקת של הלכה.

אגב, הבנה זו של הישראליות פותרת את הפרדוקס שעומד בבסיסה, ושעמדו עליו רבים. האם התנועה הציונית היא תנועה של מרד כלפי הדורות הקודמים או תנועה של רציפות, אשר ממשיכה אותם? מצד אחד היא מרדה בהם, כאשר בניה הפסיקו ברובם לשמור את הפרקטיקות הדתיות שהורישו להם במסורת. מצד שני, היא הגשימה את חלומותיהם של אותם דורות, כאשר בחרה לבטא את עצמה דווקא בארץ הקודש, מושא שאיפותיהם העמוקות ביותר.

פתרון פרדוקס זה טמון בתפיסת הציונות כתהליך של הגשמה. בכל יציאה מן הכוח אל הפועל ובכל ירידה מן האוטופי אל הריאלי יש תנועה פרדוקסלית, מינה ובה, של התכחשות והמשכיות. מצד אחד יש בהגשמה ביטוי של רציפות, שהרי ההגשמה

מסתמכת על השאיפות והחלומות שקדמו לה. מצד שני, יש בהגשמה ביטוי של התנכרות לאותם שאיפות וחלומות, שהרי היא מסרבת להשאיר אותם בצורתם האידיאית ומבקשת לבטא אותם בצורה אחרת, שונה מכפי שהורגלו להיות עד כה.

דומה הדבר ללידה. תינוק שנולד הוא ללא ספק המשך החיים של אמו ואביו, אבל יציאתו מן הרחם כרוכה בכאב של היפרדות. צער הלידה, הדימום והטומאה המקראית שהודבקה ללידה (ויקרא יב), הם הביטויים של כאב זה. כך הוא גם חילול הקודש. המחולל מסתמך על הקדוש, ממשיך אותו, ובכך מתעלה. אך מצד אחד יש בחילול היבט של ירידה, שכן הכניסה אל המציאות הריאלית כרוכה תמיד בויתור על המלאות של מה שהיה עד כה אידיאי. כפרפרזה על דבריו של הרב חרל"פ נוכל לומר שהחלומות על ההגשמה תמיד יהיו גדולים מההגשמה עצמה. הריאליה לעולם לא תמצה את מה שניתן להקיף בחלום. משום כך, כל הגשמה היא פעולה של חילול, שגאולה וריקון פועלים בה יחד.

הלכה ישראלית

המסקנה העולה מכך היא דרמטית: כל מי שחי בארץ ישראל ודובר את השפה העברית, בין אם בחר בכך ובין אם לא, שותף במידה כלשהי בתהליך של חילול הקודש. גם חרדים, שארץ ישראל עבורם היא מציאות ריאלית ולא רק עניין נומינאלי (כהגדרתו של רודולף אוטו את המקודש), שותפים בעל כורחם לתהליך החילול. גם חילונים, שחיהם גדושים במושגים וביטויים של המסורת היהודית, חיים בזיקה תרבותית אל הקודש. החיים בארץ ישראל ומדינת ישראל אינם מאפשרים לנו להתחמק מכך.

מה הבנה זו דורשת מאתנו? ראשית, להיות מודעים לתהליך חילול הקודש, שכל יהודי שחי בארץ ישראל ולוקח חלק בבניין המדינה והחברה הישראלית, שותף לו במידה כזו או אחרת. אי אפשר להתכחש לזיקתה היהודית של הישראליות, וגם אי אפשר להתכחש לתהליך החילול שכרוך בה. הישראליות היא פרק חדש ומרגש של הורדת היהדות מן השמים אל הארץ, שכמו ילד מתבגר היוצא מבית הוריו ובונה את ביתו שלו פועמת בה תנועה של גאולה וחילול, היפרדות והמשכיות. גם אם ישנן מחלוקות גדולות בין מגזרים בחברה הישראלית על אופיו של חילול זה ועל צורת גאולתו, על מינונו ועל מידתו, על כינויו ועל שמותיו, עדיין ישנו מכנה משותף יסודי לכולם, והוא אותה שותפות לאותה הגשמה.

אך בעיקר, מה שנדרש מאתנו הוא להמשיך בתהליך החילול הזה. מדוע שחילול הקודש ייגמר רק בלשון הקודש ובאדמת הארץ? מדוע ששאר ערכי היסוד של היהדות יישארו בערפיליותם ולא יזכו להגשמה? לדעת ביאליק, זהו תורף אתגר החיבור ההלכה לאגדה בתקופתנו, שהרי מהי הלכה אם לא "תמציתם האחרונה, צירוף אחר צירוף, של דברי מיתוס, אגדה ומנהגים קדמונים - תורת חיים ותורת פה ולב - שהיו מתחילה כפורחים באויר כמה אלפי שנה, עד שהגיעה שעתם להתגבש בדמות של חוקים חצובים באבן וכתובים בקלף?" (ביאליק, הלכה ואגדה). לדעת הרב קוק, זהו תורף אתגר חיבור האגדה להלכה, כך ש"העולמים השמימיים והעולמים הארציים, האנושיות הבשרית והאנושיות הרעיונית, עם כל העושר הצפון בכל אחד מהם, יתאחדו יחד לפעול זה על זה את הפעולה הרצויה לגודל ושכלול גמור" (הרא"ה קוק, אורות הקודש א'). וכדברי אחד ממנהיגי המרכזיים של תנועת הפועלים בארץ ישראל, יצחק בן אהרן, כשם ש"באין חזון יפרע עם" כך "באין הגשמה יפרע חזון".

משימתה של הצינונות היא להמשיך בתהליכי ההגשמה שלה לעוד תחומי חיים. היכן המעשים והנורמות אשר יבטאו את מלחמתה העיקשת של היהדות בהופעותיה השונות של האלילות? היכן המעשים והנורמות אשר יבטאו את בשורת השוויון החברתי, החמלה והדאגה לזר, שעומדת בבסיס המהפכה המקראית? היכן המעשים והנורמות אשר יבטאו את רעיון השבת, כיום מנוחה לכל ואוצר של רוח עבור כלל העם? היכן המעשים והנורמות אשר יבטאו את שאיפת ההתקדשות המתמדת של היהדות? אין בשאלות הללו קריאה לשוב אל הדת או לאמץ את החילון. יש כאן קריאה להתחדשות רוחנית, שחילול הקודש וקידוש החולין, פועלים בה יחד.

שאלות רבות עדיין אינן פתורות. הפרויקט הציוני, ההלכתי בטבעו, עצר באמצעו. הוא הגשים בהצלחה רבה את כינונו של המסגרות המאפשרות את קיומו הפיזי של העם היהודי כעם ריאלי, הלוקח חלק בהיסטוריה הממשית. צעדים ראשונים ומוצלחים נעשו בתנועות של התחדשות רוחנית והלכתית במרחבים דתיים וחילוניים. אך המשימה עוד רחוקה מהשלמתה. כאמור, לכישלון הזה שותפות החברה החילונית והדתית כאחד. קריאתו של ביאליק "בואו והעמידו עלינו מצוות", ולחילופין קריאתו של הרב קוק לפיתוחה של "תורת ארץ ישראל", עודן קיימות כקול קורא במדבר. לא החילונים ולא הדתיים מצאו את הדרך לממשן באופן מספק.

אך כאן יש להיזהר. אינני סבור שנכון לקרוא לחילול מלא של הקודש. אסור שחילול הקודש ישתלט על הקודש ויעלים אותו. אסור שההגשמה תביא את הכורת על החלום. חילול בריא של קודש יכול להתקיים רק כאשר קיים עוד איזה 'קודש' – דמיונות, שאיפות, חלומות ורעיונות אידיאיים, שנמצא ברקע וטרם הוגשם. מסיבה זו אינני סבור שיש להתיך באופן מלא את היהדות בישראליות, כפי שביקש לעשות, למשל, א. ב. יהושע. יהושע ראה בישראליות את הביטוי המלא וגם היחיד של היהדות ולכן התנכר ליהדות התפוצות ופקפק בלגיטימיות של הזהות היהודית שלה. אך זו טעות. גם כאשר אנו מבקשים יהדות-ישראלית איננו מחפשים להתכחש ליהדות כזהות עצמאית, בלתי תלויה בהגשמתה. מדינת ישראל היא פרק בתולדותיה של היהדות, פרק מרכזי המגשים אותה במציאות, אבל היא אינה תחליף שלה. היהדות כאידיאה וכרוח עודנה עומדת בזכות עצמה, ובין היתר היא באה לידי ביטוי בקיום היהודי בתפוצות, על גווניו וזרמיו.

לא לחינם תורת ישראל לא הסתיימה בסיפור כניסת עם ישראל לארץ ישראל אלא רגע לפני כן, על הר נבו, שמראש פסגתו משה רואה את הארץ אך שמה הוא לא בא (דברים לב). לצד השאיפה להגשמה, על היהדות לשמר עצמה גם כחלום שלא מומש. זהו סוד קיומנו כעם נצחי, ששרד את כל מאורעות ההיסטוריה. עם ישראל תמיד הקפיד לצפות למשיח "יבוא", אך אף פעם לא הביא אותו באופן מלא. אילו היה עושה זאת, ספק אם היינו מתקיימים היום.

במתח שבין יהדות וישראליות, שבין רוח ומעשה, חשוב אפוא לתת מקום לשני הקטבים, כדי ששניהם יוכלו להתקיים. יהדות מקודשת, שלא תתחלל ותתממש במציאות, תאבד את זכות קיומה כתנועה לתיקון המציאות והעולם. ישראליות מחללת, שלא תתמיד בזיקתה אל המקודש, תתרוקן עד מהרה ממשמעות ותוכן. רק שימור המתח שבין המקודש והמחולל, בין המדומיין והממשי, יבטיח את קיומן של השתיים.

מסיבה זו תפקידנו בעת הזו הוא להמשיך את תהליך החילול הישראלי במתינות ובהזירות. על החברה הישראלית לפעול בשתי תנועות: מצד אחד להמשיך להגשים ערכים ורוח יהודיים-מקודשים במציאות החיים הריאלית, ומצד שני לצקת רוח באורחות חייה הריאליים. שתי תנועות אלו יוצרות יחד 'הלכה ישראלית', אשר קובעת את הדרכים שבהן החברה הישראלית תוכל לבטא את ערכיה, חלומותיה

ושאיפותיה, ותמיד ללכת לאורם ולקראת הגשמתם.

בית המדרש 'למעשה' שבירושלים קם מתוך מטרה לממש יעד זה. התכנסו בו גברים ונשים מכלל רחבי החברה הישראלית – חרדים, דתיים, מסורתיים וחילוניים, ממגוון עדות וזרמים, בניסיון להתחיל לנסח יחד ביטויים נורמטיביים לרוחה של היהדות במציאות זמננו. הרוח הציונית, הקושרת את עם ישראל לארץ ישראל, והרוח הקוראת לחידוש פני ההלכה, התאחדו יחד בחבורה זו ומצאו שביסודן זהות הן. מה שקושר אותנו אל הארץ והמדינה שלנו הוא אותו מנוע שקורא לנו לעצב את פניה של ההלכה הישראלית. כל חברי בית המדרש הם אנשים של הגשמה; כאלה שמבקשים להביא להשלמה בין רעיונות וערכים ובין נורמות ומעשים.

הצורך בזיכרון

דא עקא; שמלחמת חרבות ברזל שפרצה לחיינו בשמחת תורה תשפ"ד שינתה במעט את התוכנית המקורית של בית המדרש. כשהחברה הישראלית מגויסת כולה אל מאמצי הלחימה, בחזית ובעורף, חשנו שגם בית המדרש צריך להתגייס למשימה. שמנו בצד את הנושאים שחשבנו שנעסוק בהם ולקחנו על עצמנו משימה הלכתית הנוגעת לאתגר המיוחד של הימים האלה.

כולנו חשנו ברוח הגדולה של הימים הללו. לאחר חודשים ארוכים של פילוג ושטע מעמיק, רוח של לכידות ואחדות אפפה את החברה הישראלית. הנתינה וההתנדבות, לצד הכאב והדאגה, שזרו אותנו לשבועות מספר לחברה מלוכדת וסולידרית. צופפנו שורות, חזרנו במובנים רבים אל הבית הלאומי והרוחני שלנו.

אבל עם הרוח הגדולה הגיעה גם הדאגה – כיצד נשמר רוח זו גם ביום שאחרי? כיצד לא ניפול שוב למצב שהיינו בו לפני השביעי לאוקטובר? דאגה זו אינה נטולת יסוד. קונפליקטים שונים שצצו ועלו בהקשרים שונים הוכיחו שרוחות השטע והפילוג עדיין רוחשות מתחת לפני השטח ומאיימות להתפרץ.

מצד אחר, לצד השאלות הגדולות הנוגעות לשימור הרוח, עולות גם שאלות משמעותיות אחרות – כיצד לא נשכח את מה ואת מי שעלולים להישכח? כיצד ננצור בליבנו את הטבח שאירע בבוקר שמחת תורה, נזכור את שנאת האויב אלינו והאחריות שלנו כלפי אחינו? כיצד השמחה הגדולה על שחרור החטופים לא תקהה את חוש הצער והדאגה לאלה שעדיין שם, מוחזקים בשבי החמאס?

החברה הישראלית זקוקה לשם כך להלכה, להלכות זיכרון. עלינו להשקיע מאמץ ועבודה לא רק כדי לעבד את המאורע הקשה שחוינו ושעדיין אנו בטראומה ממנו, אלא גם כדי להצליח לשמר בתודעתנו את מה שאיננו מעוניינים לשכוח. יש הטוענים שפעולת הזיכרון איננה יכולה להתחיל מיד, שצריך לעבור זמן כדי לעסוק בכך. יש בכך מן האמת. אבל נדמה שאיננו יכולים להרשות לעצמנו לחכות את הזמן הזה. עומס החוויות והאירועים, הנובע משילוב של מספר אלמנטים חסרי תקדים – המספר הגבוה של אזרחים שנרצחו ונטבחו באכזריות, מספר גדול של חטופים, תמרון צבאי רחב היקף עם סכנת התרחבות לזירות נוספות, אנטישמיות בינלאומית ועוד – עלול למוסס בנו הרבה מן הדברים שברצוננו לזכור.

אנו מצויים בזמנים דרמטיים, ותפקידנו בפעולת הזיכרון להפוך אותם למכוננים ולמעצבי תודעה בזמן הקרוב והרחוק. רק ההלכה מסוגלת לעשות זאת. אנו נדרשים לפעולות שיעצבו את הנרטיב שאנו מעוניינים לשמר ולהעביר אותו הלאה.

כדי לעצב הלכה עבור הזיכרון, כדי להפוך זיכרון למעשה, פנינו בבית המדרש אל המסורת ההלכתית היהודית. ההלכה היהודית עמוסה בריטואלים וטקסים, טקסטים וחוקים, שכל מטרתם היא לשמר זיכרון. ההיסטוריון היהודי יוסף חיים ירושלמי בדק ומצא שמצוות הזיכרון מופיעה לא פחות מ-169 פעמים בתנ"ך, כנראה יותר מכל מצווה אחרת, מה שהפך לדעתו את היהודים לאבותיה של "משמעות ההיסטוריה". הוא מטעים שיהודים לאורך הדורות לא הוזקו לכתוב את ההיסטוריה, הם פשוט נשאו אותה בתודעתם כל העת.

אם ברצוננו לשמר זיכרון בהווה הישראלית העכשווית, אין דרך טובה יותר אפוא מאשר שימוש בהלכות שאנו מכירים, שאף הוכיחו את עצמן, מן המסורת היהודית. תרגום נכון של הלכות מסורתיות במציאות העכשווית, באופן עמוק ורציני, העוקב אחרי הרעיונות העומדים ביסוד ההלכות והגשמתם בתנאי חיינו, יאפשר לחברה

הישראלית לשמר את האלמנטים שבהם היא מעוניינת. אם הדבר ייעשה בהצלחה, הרי שהוא עשוי להוות מימוש מוצלח מאוד של 'הלכה ישראלית'. הישראליות תבטא את זהותה העכשווית בחיים הריאליים מתוך זיקה עמוקה למטען היהודי שהיא נושאת על כתפיה ותבנה בכך את הקומה הבאה בסיפור היהודי - סיפור של הגשמה במדינת ישראל.

הצעות למעשה

איננו מיתממים. הלכה ישראלית איננה יכולה לתפקד כמו הלכה דתית. היא חסרה את האופי הסמכותני המובהק של ההלכה, אשר נושא עמו את מושג ה'חובה' ושיצר מנגנונים מורכבים המחזיקים אותו בקרב ציבור המאמינים. בחברה הישראלית, החופשית מטבעה, הדבר אינו אפשרי. סמכות יחידה שיכולה להתקיים בה היא סמכותו של חוק המדינה (ואמנם: גם שם באים לידי ביטוי אלמנטים של 'הלכה ישראלית'), אך ודאי שאיננו רוצים לתלות את ההלכה הישראלית כולה בחוק המדיני. אנו יודעים שכוח וכפייה אינם כלים מיטיבים לעיצוב של זהות וערכים. רק חינוך ותרבות עושים זאת. אנו סבורים אפוא שהלכה ישראלית צריכה להתקיים בעיקרה במישור התרבותי והרוחני הרחב, כחלק מהתודעה, השיח והפרקטיקה הציבורית הישראלית. צריכים להגות בה, לחנך אליה ולבצע אותה, כדי שהיא תפעל את פעולתה.

ההלכות המנוסחות בחיבור שלפניכם אינן אפוא 'חובות', במובן הפשוט של המילה. אלו הן הצעות, שאנו מקווים שלפחות חלקן יתקבלו על ידי הציבור, בחלקו, ברובו או כולו. האם זה אכן יקרה? אי אפשר לדעת. אפילו ספר תורה שבהיכל זקוק למזל, נכתב בספר הזוהר (חלק ג, קלד, ע"א). האם משהו יכול היה לחזות מראש שדווקא אי נסיעה ביום הכיפורים או תיקון ליל שבועות יתקבלו על הציבור הישראלי הרחב? לא ולא. ובכל זאת זה תפס. באותה הדרך - האם ניתן היה לצפות מראש שמכל בתי המדרש בעולמם של חז"ל יזכה בית מדרשו של רבי עקיבא לדומיננטיות? שהמשנה של רבי יהודה הנשיא תהפוך לחיבור ההלכתי המרכזי לאחר חורבן הבית? שהתלמוד הבבלי 'ינצח' את התלמוד הירושלמי? שדגל כחול לבן עם מגן דוד באמצעו יועדף על פני הדגל עם שבעת כוכבי הזהב, שהציע הרצל? שדווקא שירו של נפתלי הרץ אימבר ייקבע כהמנון המדינה?

בכלל, האם ניתן להסביר מדוע דווקא פוסק הלכה מסוים מתקבל על הציבור ואילו אחר לא? ואפילו ביחס לאותו פוסק הלכה – האם יש הסבר מדוע הרב עובדיה יוסף, למשל, הפך לאוטוריטה הלכתית כמעט בכל תחום, אבל דווקא בענייני טהרת משפחה פחות התקבל בקרב הציבור הרחב? והוא הדין לכל יצירה תרבותית. התקבלותו של כל יוצר או יצירה על הציבור אינה נתונה תמיד להסבר רציונלי. כמו פוסט או סרטון שעולה לרשתות החברתיות, השאלה האם חיבור כלשהו יתפוס את לב הציבור תלויה ב"אלגוריתם" מאוד מורכב, הקשור לנסיבות היסטוריות, סביבתיות, חברתיות וטכנולוגיות. ולעתים הדבר באמת תלוי במזל.

איננו יכולים לדעת אפוא בוודאות מה יתקבל ומה לא. מה שאנו כן יודעים הוא שלא עלינו המלאכה לגמור ואין אנו בני חורין להיבטל ממנה. כל מי שמבין לעומק את אתגר הישראליות מבחינה רוחנית, ויודע לעסוק בהלכה ישראלית, חובה עליו להידרש למשימה – ללמוד, ליצור, לחנך, לכתוב ולפרסם, לדבר ולהשמיע. משם ואילך, ביכולתנו רק להתפלל ולקוות שהדברים יישמעו.

בפרקים שלפניכם הצעות שונות שהועלו על ידי עמיתים ועמיתות בבית המדרש 'למעשה' שבירושלים. ההצעות כוללות פרקטיקות ורעיונות, מוסר, הלכה ואגדה. הן מפצחות את הרעיונות שעומדים בבסיס הלכות שונות ביהדות המסורתית ומוציאות מהם הלכות רלוונטיות ואקטואליות למציאות שאנו חווים עכשיו. אין כאן 'העתק הדבק' סתמי מריטואלים שונים לחבריהם. יש כאן הבנה עמוקה של המנגנון ההלכתי, שאותו אנו מבקשים ליישם במציאות מחודשת ומשתנה.

ההצעות נכתבו בעקבות מהלך למדני, בית מדרשי, שכולם יחד היו שותפים לו, בין בתהליך היצירה עצמו ובין בשיתוף ובתגובות אליו. הלמדנות גם היא חלק מן הסיפור שלהן. התלמוד הבבלי הוא שהטמיע בנו את ההבנה שהדרך אל ההלכה, אותה מערכת של דיונים העוברת מן השורש אל הענף ומן הרעיון אל המעשה, היא כשלעצמה בעלת משמעות וערך לעצם ההלכה שנקבעת בסוף. יש ערך להרהורים ולכיווני המחשבה השונים שעולים, יש ערך לדעות החולקות, והגם כשבסוף נפסקת הלכה כבית הלל, עדיין "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" וחשוב לשמר גם את דעת היחיד.

משום כך, כדרכו של התלמוד הבבלי, הותרנו את ההד הבית מדרשי בתוך ניסוח ההצעות. בחלק הראשון של כל הצעה, תוצג ההלכה למעשה, בלשון קצרה, חדה

ומתומצתת. בחלק השני יינתן הרקע הרעיוני והלמדני להלכה המנוסחת. יוצגו המקורות ההלכתיים הראשוניים העומדים ברקע ניסוח ההלכה, יוסבר הרעיון שעומד מאחוריהם, ולאחר מכן ייפרשו השיקולים והמחשבות שהובילו לקביעת ההלכה. כך הקורא יוכל להיות שותף לתהליך שנעשה בבית המדרש בניסוח ההצעות, תוך יכולת להזדהות וגם להתווכח.

על מלאכת הפקת חוברת זו ניצח במקצועיות ובכישרון רב שותפי הנאמן להובלת בית המדרש, נפתלי אופנהיימר. תודתי הכנה שלוחה לו. על מלאכת העריכה הופקד יהונתן בנחיון ומלאכת העיצוב נעשתה בסטודיו רינת הדר. כולם יבואו על הברכה. ברצוני גם להודות מקרב לב לעופר גלנץ, על האמון המתמשך והתמיכה הגדולה לאורך הדרך. גם למדרשת השילוב, שבמסגרתה אנו חוסים, ולעומד בראשה הרב אביה רוזן, אנו מודים.

הזמנה לשיחה

ככל שידנו מגעת, חיבור זה הוא בין הראשונים מסוגו בניסיון לנסח הלכה ישראלית בתחום שטרם נחרש. אנו מאמינים שיש בו משום כך ערך רב, לא רק מבחינת תוכנו אלא גם מצד היומרה שלו. בית מדרש 'למעשה' איננו מוסד רשמי של המדינה וגם לא פועל מטעם סמכות דתית כלשהי. העמיתים בו הם אנשים ונשים ישראלים מן השורה, מכל הגוונים, החולקים מכנה משותף אחד בסיסי - הרצון לצקת תוכן ומשמעות לחיים יהודיים עכשוויים במדינת ישראל. בכך הם מהווים כוח חלוץ מגשים למשימה הרוחנית המוטלת על העם היהודי ששב לארצו. השיחה שמתנהלת בבית המדרש היא אולי שיחתה של מדינת ישראל, שהיא למעשה בית המדרש היהודי הגדול בעולם.

אנו תקווה שחיבור זה יעורר את הצורך בחיפוש אחר הלכה ישראלית ויפתח את המחשבה לכיוונים מקוריים ורעננים שאליהם השיחה שבין יהדות וישראליות יכולה להגיע. אנו מזמינים אל בית מדרשנו זה את כל החברה הישראלית, להיות שותפה בעיצוב זהותנו העכשווית, במחשבה ובמעשה כאחד.

א.

זכור

נדב כהן

זכור

- ◆ זכור את אשר אירע ביום שמחת תורה תשפ"ד, השבעה באוקטובר 2023.
- ◆ התבונן ולמד מה היה, מדוע היה וכיצד ניתן למנוע את הישנותו.
- ◆ שאל וחקור ושמע את סיפורי הקרבות והקורבנות, הלוחמים והנפגעים וכתבם על לוח לבך למען יעמדו ימים רבים.
- ◆ לא תשכח.

ביאור

ישנן מצוות רבות בתורה המצוות על זיכרון, אך רובן עוסקות בזיכרון של אירוע ספציפי, כמו יציאת מצרים (מצוות רבות), בריאת העולם, מעשה עמלק ועוד. ואולם, ישנה מצוה המצווה על הזיכרון בכלל. מצוה זו, למיטב ידיעתי, אינה נמנית על מניין תרי"ג המצוות שבספרי המצוות, אך גם היא נפתחת בלשון הציווי "זכור", הפותחת את שאר ציוויי הזכירה בתורה. המדובר במצווה "זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם בֵּינֵנו שְׁנוֹת דָּר וְדָר" (דברים לב, ז).

לא יהא זה רחוק לטעון כי הציווי כאן הוא פשוט לזכור. אך את מה לזכור? את הכל! את ימות-העולם ואת שנות דור-ודור. מצווה זו מצווה גם על החקירה לשם הזכירה: "שָׁאַל אָבִיךָ וְגַגְךָ, זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לְךָ" (שם). התרבות האנושית, כולל זו העברית, היא ביסודה ובראשית התהוותה תרבות אוראלית, תרבות של תורה שבעל-פה, והיא מעבירה את הזיכרון הלאה בעזרת עדויות של הדורות הקודמים, המעבירים את זיכרונותיהם לדורות הבאים אחריהם.

מה משמעותו של ציווי הזיכרון? האם יש הבדל בין חלקו הראשון של הפסוק: "זכור ימות עולם", לחלקו השני: "בינו שנות דור ודור"? האם מדובר בחזרה על אותה המסר במילים שונות?

ארצה לטעון כי יש הבדל בין 'ימות-עולם' ל'שנות דור ודור'. לאור הבחנה שלמדתי מפּי פרופ' הלל כהן, חוקר הסכסוך הישראלי-פלסטיני¹, אטען כי 'ימות עולם' הם בבחינת הזמן הגדול בעוד 'שנות דור ודור' הם בבחינת הזמן הקטן. מה בין זמן לזמן? 'הזמן הגדול' הוא הזמן המיתי שלנו; ההיסטוריה הגדולה והכמו-נצחית שאנו יורשים מהדורות הקודמים ושמארגנת את חיינו כאן ועכשיו. 'הזמן הקטן' הוא ההיסטוריה הקונקרטית והמשתנה-ללא-הרף שאנו חיים בה כאן ועכשיו. זו מושפעת ממעשינו והחלטותינו הנוכחיים ומאינטראקציות עם מעשיהם והחלטותיהם של אחרים, בין היתר השכנים שלנו.

[1] בּוּדוּקָאָסְט שְׂרױאִיִן בּוּ עַל הַפְּרָק הַעֵגוּם הַנוֹכַחִי בִּיְחַסֵּי יִשְׂרָאֵל וְהַפְּלִסְטִינִיִּים וְכֵן בְּשִׂיחָה אִישִׁית שְׂקִימִתִּי אִתּוֹ לֵאחֹר מִכֵּן (שְׁחֶלֶק גָּדוֹל מֵהַדְּבָרִים הַלֵּהֶן מוֹשְׁפֵעַ מִמֶּנָּה).

על המיתו ועל הקונקרטי

עבור יהודים בישראל כיום, הזמן הגדול הוא ההיסטוריה שבה שולטים רעיונות של נבחרות עתיקה על ידי האל, המפקידה בידינו שליחות ייחודית. שליחות זו גוררת בעקבותיה **שנאה**, פעילה או רדומה, של אומות-העולם אלינו (זו המכונה בעידן המודרני 'אנטישמיות'); והיא אמורה להוביל בעתיד לידי **גאולה** שתוביל לתיקון המצב הנוכחי.

יכולות להיות מחלוקות שונות לגבי אותם רעיונות יסודיים – למשל, סביב השאלה האם הנבחרות שלנו פירושה הסתגרות-בגבולותינו (תפיסה פופולרית יותר בימי רדיפה ומצוקה כימים אלה), או שמא פירושה דווקא השפעה החוצה (כמו גם קבלת השפעה) באמצעות אינטראקציה בין-תרבותית והיות "אור לגויים". כך גם לגבי השאלה המקבילה – כיצד תיראה אותה גאולה עתידית: האם היא לאומית או אוניברסלית? והאם עלינו לקדם אותה באופן אקטיבי (התפיסה הציונית) או שמא עלינו להניחה בידי האל (התפיסה החרדית)?

תהא פרשנות הרעיונות כזו או אחרת, היא עדיין שולטת בלא-מודע התרבותי שלנו, ואפילו אנשים ונשים הרגילים להתנער מהם בימי שלום, נוטים לחזור אליהם בעת מצוקה כבעת הזו. כך, למשל, לא מעט חילונים ליברלים-אוניברסליים מדברים פתאום כיום על רדיפה מושרשת של יהודים, ועל הצורך שכנגד להדגיש את הזהות היהודית שלהם, ולא רק את זו הישראלית. הוא הדין לגבי התפכחויות שונות (עם או בלי מרכאות) של אנשי שמאל, המספרים על אובדן אמונה באפשרות של שלום עם הצד השני ועל ההבנה המחלחלת שקיים בצד השני רוע מוחלט, דמוני, שלא ניתן לשנות בדרכי שלום אלא רק לדכא באמצעות עוצמה צבאית. אנשי ימין טוענים מצידם שאירועי השבעה באוקטובר, ומה שבא בעקבותיהם, הוכיחו את מה שהם תמיד ידעו: שיש איבה מושרשת, אונטולוגית, כלפינו מצד שכנינו, ולמעשה מצד אומות העולם כולן מאז ומקדם ועד היום, ולנו לא נותר אלא להילחם על גבולותינו בעוז עד שהצד השני יאלץ להיכנע ולקבל זאת. כל כיווני המחשבה הללו, מימין ומשמאל, מדגימים את הלך החשיבה של הזמן הגדול.

הזמן הקטן, לעומת זאת, אינו מתעניין בכללי ובנצחי אלא בקונקרטי ובעכשווי: הוא עסוק פחות בשאלות כמו האם ארגון חמאס והתנועה הנאצית הם היינו-הך - האם שניהם תנועות של הרוע המוחלט, הדיאבולי (אפשר שכן, איני מכריע בשאלה הזו), והוא טרוד יותר בשאלה מה הן הנסיבות הקונקרטיות הקרובות שהובילו למעשה הטבח האיום שאנשי החמאס ביצעו באחינו ואחיותינו. כאן אפשר לדבר למשל (מימין) על יד רכה שהופעלה כלפי ארגון הטרור במשך עשרות שנים ושאפשרה לו לצמוח ולהתחזק, או על הנסיגה מגוש קטיף שהסירה את רצועת הביטחון שלנו; ואפשר לדבר (משמאל) על כיבוש רב שנים שהעלה לשמים את רמת התסכול של הפלסטינים, או על ממשלת "ימין על מלא" נוכחית שדיכאה יותר ויותר את הפלסטינים בגדה והתסיסה את השטח בהר הבית. אלה סיבות לא של הזמן הגדול (אם כי הן פעמים רבות כרוכות גם בזמן הגדול) אלא של הזמן הקטן.

ומה היחס בין הזמן הגדול לזמן הקטן? האם אפשר לוותר על האחד לטובת השני? דומה שלא. נראה כי הציווי "זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור" יוצא למעשה מתוך ההכרחיות של שני הזמנים. בלי הזמן הגדול אין לנו קיום כעם השואף לנצחיות. אותם מסמנים גדולים כמו בחירה, ייעוד, איבה-נגזרת וגאולה, הם המעניקים לפרטים המתחלפים בכל דור ודור את חלקם בנצח של העם. הם מעניקים לנו זהות ומשמעות בתוך עולם כאוטי, הפכפך ומשתנה ללא הרף. איננו יכולים בלי הזמן הגדול, וספק אם בכלל קיימת חברה אנושית שאין לה זמן גדול, גם אם זמן זה מצוי, כמו אצלנו, במשא-ומתן אינסופי על משמעותו. **זכור ימות עולם.**

ואולם, אסור לנו להשתקע עד בלי גבול בזמן הגדול, משום שבכך אנו מפסיקים להיות סוכנים פעילים בהיסטוריה שלנו, ואנו הופכים להיות הקורבנות שלה. אנו נידונים לחיות שוב ושוב את אותו סיפור מיתי במעגל אינסופי. לכן, לצד זכירת ימות עולם, עלינו להבין גם את שנות דור ודור; עלינו להבין כיצד הכרעותינו המסוימות (מימין או משמאל) מובילות לתוצאות מסוימות, וברצוננו תוצאות אחרות עלינו לנקוט באמצעים אחרים. זאת לא מפני שהזמן הגדול אינו קיים ומשפיע, אצלנו כמו אצל שכנינו ועמים אחרים, אלא מפני שגם אנו וגם הם, כמו כל אדם בעולם, מסוגלים ונדרשים להשעות את הזמן הגדול שבביל הצרכים המקומיים והזמניים של הזמן הקטן - הזמן שצרכיו הם לחיות בשלום, להתפרנס בכבוד וצרכים בנאליים אחרים מעין זה. **זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור.**

ההלכה כהשגרה

כיצד ניתן לגשר ולפשר בין הזמן הגדול לזמן הקטן? דומני שהמסורת היהודית מציעה לנו בהקשר זה כלי רב עוצמה: ההלכה. ההלכה מציעה לנו פרקטיקות מעשיות שעלינו לקיים בזמנים ספציפיים, בזמן הקטן, שדרךן אנו משגירים רעיונות מתחום הזמן הגדול – משגירים, אך גם מרככים ומבייתים. מאלף להתבונן בהקשר זה בהלכות שקבעו חכמים (תוספתא המצוטטת בבבלי בבא בתרא ס, ע"ב) בנוגע לזיכרון חורבן ירושלים:

תנו רבנן: כְּשֶׁחָרַב הַבַּיִת בְּשָׁנָה, רַבּוּ פְּרוּשִׁין בְּיִשְׂרָאֵל, שְׁלֵא לֵאכּוֹל בֶּשֶׂר וְשֵׁלֵא לְשִׁתּוֹת יַיִן. גִּטְפַל לְהֵן רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אָמַר לְהֵן: בְּנִי, מִפְּנֵי מָה אֵי אַתָּם אוֹכְלִין בֶּשֶׂר וְאֵין אַתָּם שׁוֹתִין יַיִן? אָמְרוּ לוֹ: נֹאכַל בֶּשֶׂר, שְׁמִמְנוּ מִקְרִיבִין עַל גְּבֵי מִזְבֵּחַ, וְעִכְשָׁיו בְּטֵל? נִשְׁתָּה יַיִן, שְׁמִנְסְכִין עַל גְּבֵי הַמִּזְבֵּחַ, וְעִכְשָׁיו בְּטֵל? אָמַר לָהֶם: אִם כֵּן לָחֵם לֹא נֹאכַל, שְׁכָבְר בְּטֵלוּ מִנְחוֹת! – אֶפְשֶׁר בְּפִירוֹת. פִּירוֹת לֹא נֹאכַל, שְׁכָבְר בְּטֵלוּ בְּכוֹרִים! – אֶפְשֶׁר בְּפִירוֹת אַחֲרִים. מֵיִם לֹא נִשְׁתָּה, שְׁכָבְר בְּטֵל גְּסוּף הַמֵּיִם! – שְׁתָּקוּ.

אָמַר לְהֵן: בְּנִי, בּוֹאוּ וְאוֹמַר לְכֶם: שְׁלֵא לְהִתְאַבֵּל כָּל עֶקֶר אֵי אֶפְשֶׁר – שְׁכָבְר נִגְזְרָה גְזָרָה; וְלִהְיֵת אֶבֶל יוֹתֵר מִדָּאֵי אֵי אֶפְשֶׁר – שְׁאֵין גּוֹזְרִין גְּזִירָה עַל הַצְּבוּר, אֶלֵא אִם כֵּן רוּב צְבוּר יְכוּלִין לַעֲמוּד בָּהּ... אֶלֵא כֶּף אָמְרוּ חֲכָמִים: סָד אָדָם אֶת בֵּיתוֹ בְּסִיד, וּמִשְׁיִיר בּוֹ דָּבָר מוּעֵט; וְכִמָּה? אָמַר רַב יוֹסֵף: אָמָה עַל אָמָה. עוֹשָׂה אָדָם כָּל צְרִכֵי סְעוּדָה, וּמִשְׁיִיר דְּבָר מוּעֵט... עוֹשָׂה אִשָּׁה כָּל תְּכֵשִׁיטָיָה, וּמִשְׁיִירֵת דְּבָר מוּעֵט... שְׁנֵי אָמְרוּ: "אִם אֶשְׁכַּחְךָ יְרוּשָׁלַם, תִּשְׁכַּח יְמִינִי. תִּדְבַּק לְשׁוֹנֵי לְחֻפֵי גּוֹ". מֵאֵי "עַל רֹאשׁ שְׁמֹחֲתִי"? אָמַר רַב יֶצְחָק: זֶה אָפֶר מִקְלָה שְׁבְרָאשׁ חֲתָנִים.

חורבן בית המקדש היה אירוע דרמטי בתולדות עם ישראל, אירוע השייך לזמן הגדול. היה בו הרבה מעבר לאירוע היסטורי נקודתי. הוא היווה עבור העם היהודי נקודת מפנה משמעותית בחיי הרוח והחומר כאחד. אך כיצד ניתן לזכור אותו?

זיכרון נוקב של האירוע הדרמטי איים לכלות את חיי היהודים. זו הייתה דרכם של הפרושים שנמנעו מלאכול בשר ולשתות יין, שהזכירו להם את בית המקדש, את החיסרון הגדול שנפער במציאות. אך רבי יהושע משכנע אותם להפסיק בכך. עם כל חשיבותו של הזמן הגדול, בני אדם עודם חיים בזמן הקטן, ואי אפשר להקריב את האחרון עבור הראשון.

החיים אינם יכולים להיפסק, לא בעקבות אבלות פרטית ולא בעקבות אבלות לאומית. אסור לתת לזמן הגדול לבלוע את הזמן הקטן.

הפתרון הוא השגרה. באמצעות הלכות, המורות דרכים להניח בשגרת היום-יום את חורבן בית המקדש וירושלים, נשמר הזמן הגדול בתוך הזמן הקטן, כשחיי היום-יום היהודיים ממשיכים בשלהם. דווקא הנכחה מינורית כביכול זו – שלפי דברי הרדב"ז בתשובותיו (חלק ב, סימן תר"מ) "לא הלכו בדבר להחמיר אלא להקל" – מאפשרת את השגרת הזיכרון לאורך זמן, באופן שבו "רוב ציבור יכולים לעמוד".

בכך, אנו מצליחים גם לשאת לאורך זמן את הזיכרון המעצב שלנו וגם, מנגד, לא לקרוס תחת הנטל שלו. מצד אחד אנו נמנעים מנפילה בשל כובד הזיכרון והכאב שאינם מאפשרים להמשיך בשגרת החיים (קוטב "הפרושים"), ומצד שני – מהשִׁכָּחָה האורבת לאורך זמן לכל זיכרון היסטורי (קוטב "העם"), מאידך.

ניתן לומר שבהוראות חז"ל לגבי זיכרון החורבן יש הלכה למעשה משום ביות הזיכרון והזמן הגדול. הזמן הגדול והנטל שהוא משיא על שכמנו לא נעלם כאן, אלא שהוא עובר הפרטה אל תוך הזמן הקטן באמצעות ריטואלים ממעגל היום-יום (כדוגמת שיור סיוד הבית, התכשיטים או הסעודה), מעגל השנה (כדוגמת תשעה באב והצומות) או מעגל החיים (אפר מקלה ושבירת כוס בחתונה). רק באופן זה מתאפשר האיזון העדין שבין ההיסטוריה והחיים; רק כך ההיסטוריה אינה מזיקה כי אם מועילה לחיים, והחיים מצידם עומדים בקשר עמוק עם ההיסטוריה והעבר.

לפעול כדי לזכור

אנו מצויים כעת בזמן מלחמה. מלחמה קשה וכואבת שבאה בעקבות אירוע קשה וטראומטי, של טבח אכזרי במאות אחינו ואחיותינו שבעוטף עזה ובחטיפת מאות אחרים – ובהם נשים, קשישים ותינוקות – אל רצועת עזה, בידי בני עוולה מקרב שכנינו. חלק גדול מאחינו ואחיותינו עודנו מצוי בשבי בידיהם של הלוחם, והלב מתקשה לשאת את המחשבות הקשות אודות מה שעוללו ועוד מעוללים להם אותם רשעים ארורים.

אפשר לדבר רבות בסיבות ובגורמים שהובילו לטבח הזה. אבל יחד עם זאת, מבט על אירוע בסדר גודל שכזה, עם ההשלכות העולמיות שלו, דרך עיני הזמן הקטן בלבד, יחמיץ את עומק ההשפעה שאמורה להיות לו על התודעה היהודית הישראלית והעולמית. בדומה לחורבן בית המקדש, האירוע הזה, שלא היה כדוגמתו מאז ראשית ימי המדינה, שייך לזמן הגדול. תפקידנו הוא לזכור אותו בשתי הפריזמות כדי לצקת אותו באופן מלא בתודעתנו הקולקטיבית. אם נותיר אותו רק בזמן הקטן, הוא יירשם כעוד סעיף בהיסטוריה ויעלם ברבות השנים. החברה הישראלית לא תשתנה כהוא זה בעקבותיו ותמשיך ביום שאחרי בשגרת חייה. מנגד, אם נתייחס אליו רק כשייך לזמן הגדול – נתקשה להמשיך להתקיים וגם לא נדע להפיק את הלקחים האופרטיביים כדי למנוע את הישנותו. הציווי "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור" הוא, אפוא, הלכה המופנית לדור שמבין שהוא עומד בתקופה דרמטית והיסטורית. עליו לפעול כדי לזכור. עליו להכניס את הזמן הגדול אל הזמן הקטן, ובאופן שהשניים יוכלו להתקיים מבלי שהאחד מאיים במחיקתו של האחר.

זוהי מצוות הזיכרון המוטלת על כתפינו בימים אלה. כפי שראינו, זיכרון איננו נעשה רק בקולות ורעמים, אלא בעיקר במעשים מדודים ויומיומיים, המשתלבים בשגרת החיים ומנכיחים בנו את התודעה המבוקשת.

באבלות פרטית, אדם נוהג לערוך ימי זיכרון, כדי לעורר מדי שנה את זיכרונו של הנפטר. כשמדובר בנפלים על הגנת המולדת, הוקצב יום זיכרון נוסף, כללי, להזכרת הנשמה. אבל כשמדובר באירוע כה גדול, הנוטל חלק בזמן הגדול – כאן נדרשת עבודת זיכרון גדולה יותר, היורדת אל היום יום ומעצבת לאורך זמן את תודעתו של האדם לבל ישכח מה שאירע, לבל ישוב למה שהיה קודם. אנו מצוים לזכור.



אבלות ושגרה
במלחמה
גילה אליאש

אבלות ושגרה במלחמה

- ◆ ראוי לכל אדם, גם למי שלא חווה באופן אישי אובדן או אבל, להשתתף בצער הציבור בישראל ולמעט בדברים הגורמים לשמחה יתרה.
- ◆ כל אדם יקבע לעצמו את המינון הראוי לכך. אפשר להימנע מלצאת למסיבות, למסעדות יוקרה, מקניית מוצרים שגורמים לשמחה יתרה ועוד. כל אדם יקבע לעצמו את הנוהג.
- ◆ מי שמצוי בצער עמוק וחווה אבל ואובדן גדולים מאוד בעקבות המצב, צריך לדאוג לעצמו ויצא להתפנק כדי לשמור על כוחותיו.
- ◆ בימי המלחמה, כשאין שלום, אין ראוי לשאול אדם אחר לשלומו ("מה שלומך?") ולא להשיב בשלום, אלא להשתמש בשאלות וביטויים אחרים, כמו "איך את/ה?", "איך את/ה מרגיש/ה? וכו'.
- ◆ ראוי לכל אדם להנכיח במראה עיניים את חסרון החטופים: בשרשרת, בצמיד או בכל דרך אחרת.

הלב שלנו, האישי והלאומי, עבר אינסוף גלים של תחושות והתמודדויות בחודשים האחרונים. בימים הראשונים, כשלמדנו את היקף הזוועה, התקשינו לנשום. כאב לנו פיזית, לא יכולנו לתפקד. אט אט התבהרה התמונה, התחלנו לקבל איזושהי הבנה על מה שקרה, נצמדנו לסיפורים, רצינו לשמוע עוד ועוד על מה שהיה שם. פגשנו בכי, תהומות של כאב. באיזשהו שלב נדרשנו לחזרה לשגרה. מוסדות הלימוד נפתחו וכך גם רוב מקומות העבודה. המשכנו לעבד את האבל ונוספה הדאגה המתמדת ללוחמים בחזית ולשלום החטופים. גלי הכאב פוגשים אותנו לצד גלים של שגרה, ובתוך הסערה הזו אנחנו מנסים לנווט ולנהל את חיינו.

ההלכה היהודית מתחמת בזמן את שלבי האבלות השונים. השלב הראשון הוא האנינות, שבו הנפטר עוד לא הובא לקבורה והאבלים פטורים ממצוות ואף אסורים בשינה. השלב השני הוא שלושת ימי האבל הראשונים, המוקדשים לבכי, והממשיכים בהשלמת השבעה, בו האבלים ישובים בביתם ומקבלים מנחמים, ועדיין אסורים במלאכות שונות. בסיום השבעה עוברים לשלב הבא, המסתיים לאחר שלושים יום מיום הקבורה, בו האבלים חוזרים לשגרת יומם הבסיסית אך עדיין אינם משתתפים בשמחות ואינם מסתפרים ומתגלחים.

אבלים שאיבדו הורים ממשיכים לעוד שלב של אבל עד להשלמת שנה מהאובדן, כאשר בתקופה זו הם אומרים קדיש ואינם משתתפים בשמחות. שנת האבל מסתיימת ביום הזיכרון לאחר שנה. כאן נסגרים שלבי האבל הרשמיים, והתאריך בו הייתה הפטירה הופך ליום זיכרון.

ציר האבל של ההלכה בנוי באופן ישר, כאשר יש מעבר והתקדמות משלב לשלב לפי זמן קצוב מראש. השלבים השונים, המאפשרים לאבל לעבור דרך הכאב, ההלם והאובדן, משרטטים את התנהלותו בחברה ומתווים לו את הדרך להמשך החיים, לעיבוד האובדן וליצירת זיכרון למת.

שלבי האבל בחברה הישראלית מיום ה-7.10 הנורא ארוכים יותר, ובכל זאת ניתן לזהות את השלבים אותם תחמה ההלכה היהודית. שלב האנינות - השלב שבו אספנו את מתינו, נמשך ימים ושבעות ארוכים, בהם נערמו גופות במחנה שורה ונערך תהליך איתור וזיהוי חללים. נדרשו הרבה יותר משלושה ימים לבכי, ועוד יותר משבעה ימים כדי לשמוע את הסיפורים ולתת מקום לאינספור החיים שאיבדנו.

שלב החזרה לשגרה הראשוני, בו ניסינו לתפקד ולחזור לנהל שגרת חיים, אירע בד בבד עם הכניסה ללחימה והעיסוק הגובר בשלום החטופים ולכן הוא מתמשך עוד ועוד. אולי עכשיו, כמה חודשים אחר כך, אנחנו מתחילים את שנת האבל והעיבוד של מה שקרה לנו, וזאת תוך כדי שאנחנו מאבדים חיים יקרים מידי יום ולכן חוזרים שוב ושוב לנקודת ההתחלה.

חז"ל אמנם תחמו את האבל בזמנים, אך השלבים השונים, המסמלים מצבים נפשיים שונים של עיבוד האבל, מתקיימים בפועל במעגלים וגלים בו זמנית בתוך נפש האדם. כחברה, אנחנו עדיין נעים בין ההלם לשגרה ובין הבכי לעיבוד.

שגרת הלחימה שאנחנו נמצאים בתוכה יוצרת פערים עצומים בין מי שחיו התהפכו עליו ונטרפו לגמרי מיום ה-7.10, ובין מי שנמצא בשגרת חיים הדומה לשגרה שלפני קו השבר. האבלים, משפחות החטופים, המפונים והמגויסים מתמודדים יום יום עם כאב, סבל, חרדה ודאגה, ועם שלל אתגרים טכניים היוצרים מצוקה וקושי בתפקוד היום-יומי. ישנם משפחות ואנשים שעדיין נמצאים בתוך האירוע, אולי אפילו בשלב האוננות, כאשר קרוביהם נעדרים, הם חסרי בית והעתיד הקרוב והרחוק מכוסה בעננה של אי וודאות. לצידם כבר יש בישראל אנשים, משפחות וקהילות, שנמצאים בשלב של אבל אחר לחלוטין. שגרת חייהם לא נטרפה עליהם ומבחינה נפשית הם נמצאים כבר לאחר השלושים ובתוך שנת האבל. פערים אלו הם אתגר עצום לחוסנה של החברה וליכולת שלה ליצור תחושת לכידות שאנו זקוקים לה על מנת לצאת מהמשבר העמוק שאנו נמצאים בו.

כיצד החברה הישראלית יכולה לחזור לשגרה אך יחד עם זאת להמשיך להכיל את הכאב ולתת מקום למי שחיו נטרפו עליו? מהי האחריות הנדרשת מצד מי שלא נפגע ישירות וכיצד עליו להתנהל? איך נראה המרחב הציבורי בימים אלו, כשבת הקפה ההומים מתקיימים לצד מודעות האבל? אלו שאלות מורכבות, לא פשוטות, הדורשות מאתנו לעצב את מרקם החיים החברתי באופן רגיש ומתחשב.

דומה שבעניין זה יכולה ההלכה היהודית להתוות עבורנו ציר נפשי, שניתן להישען עליו ולקבל השראה לדרך אותה אנחנו צריכים לעבור, דרך שגם אם ניפול ונקום מהציר המרכזי שלה, תאפשר לנו בסופה גם לצאת מהדיכאון וליצור זיכרון ומשמעות למה שעברנו. מהי הקריאה המוסרית של ההלכה היהודית המופנית כלפי הציבור הישראלי, בשלב האבל והלחימה שאנו נמצאים בו עכשיו? מה הישראליות העכשווית קוראת למרחב ההלכתי?

קריאה אישית מוסרית

הגמרא במסכת תענית (דף יא, ע"א) עוסקת באופן שבו על היחיד לנהוג במצב שבו הציבור שרוי בצער:

תנו רבנן: בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן, באין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם ומניחין לו ידיהן על ראשו ואומרים, פלוני זה שפירש מן הציבור אל יראה בנחמת צבור (כשישראל נמצאים בצער, ואדם אחד פורש מהם ואינו משתתף בצער הרבים, באים המלאכים ואומרים, שאדם כזה, שפרש מהציבור ולא השתתף בצער, גם לא ישתתף ולא יראה את הנחמה שתגיע).

וממשיכה הגמרא:

תניא אידך: בזמן שהציבור שרוי בצער, אל יאמר אדם: אלך לביתי ואוכל ואשתה, ושלום עליך נפשי (כשהציבור נמצא בצער ולאדם הפרטי שלא שרוי בצער ישנה אפשרות להמשיך את חייו כרגיל, הוא נדרש שלא לעשות זאת).

הגמרא ממשיכה ומפרטת את המידות השונות, בין בינוניות לרשעות, בהתנהגות הזו של פרישה מהציבור, ואז מפרטת מה כן נדרש מן האדם:

אלא, יצער אדם עם הציבור, שכן מצינו במושה רבינו שציער עצמו עם הציבור, שנאמר "וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה" (שמות יז, יב) – וכי לא היה לו למשה כר אחד או כסת אחת לישב עליה? אלא כך אמר משה: הואיל וישראל שרויין בצער אף אני אהיה עמהם בצער. וכל המצער עצמו עם הציבור – זוכה ורואה בנחמת צבור.

הגמרא דורשת מהאדם להיות בצער ביחד עם הציבור, ומביאה דוגמא מהתנהלות משה רבינו בזמן מלחמת עמלק. אף שמשה לא נלחם והיה יכול לשבת על כרית נוחה, הוא בחר לשבת על אבן קשה כדי להשתתף בצער הציבור.

אפשר ללמוד מכך, שאדם צריך למצוא דרך להנכיח בחייו את המציאות הקשה בה נמצא הציבור, לחפש מקומות בהם הוא מקשה על עצמו ומתנהל בצורה פחות נוחה, נעימה ומענגת, כדי להרגיש ולהיות בצער עם הציבור. אף שהאדם אינו עוזר בפועל בלחימה ואינו פועל במציאות למען הנמצאים בצרה במעשים הללו, הקריאה כאן היא מוסרית: עליו להיות שותף במצוקת הציבור ולהנכיח את הצער בחייו הפרטיים לשם ההשתתפות עצמה. אדם כזה הופך להיות שותף מבחינה נפשית לציבור, מתייסר עמו יחד, וכך גם זוכה לנחמה המשותפת.

הגמרא ממשיכה ושואלת: ומי יעיד על האדם האם היה שותף בצער הציבור או לא? הרי השותפות הזאת נעשית בינו לבינו ואינה נראית לעין. ועל כך היא עונה:

אבני ביתו של אדם וקורות ביתו של אדם הם מעידים בו, שנאמר: "כי אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה" (חבקוק ב, יא). דבי ר' שילא אמרי: שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם, הן המעידין עליו, שנאמר: "כי מלאכיו יצווה לך" (תהלים צא, יא). ר' חידקא אומר: נשמתו של אדם היא מעידה עליו, שנאמר: "משוכבת חיקך שמור פתחי פיך" (מיכה ז, ה). ויש אומרים: אבריו של אדם מעידים בו, שנאמר: "אתם עדי נאום ה'" (ישעיהו מג, י).

הדרישה להשתתף בצער הציבור היא דרישה אישית מהאדם, ורק קירות ביתו, נשמתו, אבריו, ומלאכי האלוהים המלווים אותו יוכלו להעיד עליו. מכאן שהדרישה הזו איננה מכוונת להקל על מי שנמצא בצער אישי או על האבלים, שרואים שיש מי שמשתתף עמם בצער נפשם, אלא היא דרישה מוסרית עצמית, המכוונת לאדם בלבד, בינו לבינו. היא מופנית כלפי כל אחד ואחת מאיתנו, הנמצאים במעגלים רחוקים יותר של האבל והאובדן, ודורשת ממנו לשאול את השאלה: איך אנו משתתפים בצער הציבור?

כיצד מבחינה פרקטית צריך להשתתף בצער הציבור? כיצד אדם שמרגיש מעט מרוחק מהצער ורוצה להיות שותף יכול לעשות זאת בחייו הפרטיים? הדוגמאות המובאות בגמרא יכולות להכווין אותנו לענות על שאלה זו. הגמרא מדברת על נוחות מיוחדת, על ישיבה בנחת, אכילה ושתיה שמשמחת את הנפש. אני מבינה את ההכוונה של הגמרא למה שאנחנו קוראים היום "פינוק", מה שאנחנו עושים שהוא מיוחד ואינו שגרתי, על מנת להתענג לנוח ולהתרווח. פינוק יכול להיות אכילה מיוחדת במסעדה מפוארת, אירוח לילה במקום נעים ונוח במיוחד, טיול לחו"ל שמיועד לנופש ולפינוק. ימים אלו, של לחימה ואבל, אינם ימים מתאימים להתפנקות ולהתענגות מיוחדות.

עם זאת, חשוב להבין שבעניין זה קשה לקבוע דין אחד לכולם. ישנם פערים משמעותיים בין אנשים שונים, המגיבים אחרת למצב הלחימה. קיים שוני במידת ההשפעה של המאורעות על החיים עצמם, במידת הקירבה לחיילים לוחמים ולאבלים, כמו גם פערים נפשיים ותגובות נפשיות שונות. אנשים מסוימים יכולים לחוש אבל ואובדן גדולים מאוד בעקבות המצב, להתקשות בתפקוד יומיומי ולהיות קרובים לדיכאון אפילו אם אינם נמצאים במעגל קרוב של אבל. לאנשים אלה, שחווים בחוזקה את צער הציבור, אין קריאה לעשות מעשים כדי שיקרבו אותם לצער. להיפך, חשוב שישמרו על הכוחות שלהם, ידאגו לעצמם ויצאו לבית קפה או לפינוק של כמה שעות כדי לרומם את הרוח וכדי למצוא כוחות להתמודד. ההנחיות של הגמרא בהקשר הזה אינן מיועדות להם. אנו נדרשים לשאול את עצמנו קודם כל היכן אנחנו ממוקמים רגשית מול המאורעות, לזהות את המיקום הנפשי שלנו ומתוך התבוננות פנימית זאת להבין מהן הפעולות הנדרשות מאיתנו.

קריאה חברתית

הזמנים אותם תחמה ההלכה לימי האבלות מלווים בהדרכה מעשית כיצד יש לנהוג בכל אחד מהשלב. ישנן הלכות הנוגעות לאבל ולחייו הפרטיים וישנן הלכות הנוגעות לקשר החברתי שמתקיים בין האבל לבין החברה הסובבת אותו.

הגמרא במסכת מועד קטן (דף כא, ע"א) מתייחסת לעניין שאילת השלום לאבל:

תנו רבנן: אבל, שלושה ימים הראשונים אינו שואל ואינו משיב להם שלום, משלושה ועד שבעה משיב ואינו שואל, משבעה ועד שלושים שואל ומשיב כדרכו.

המפגש עם אדם שנמצא באבלות שונה מאוד ממפגש בין שני אנשים בשגרת חיים רגילה. בשלושת הימים הראשונים של האבלות, האבל אינו שואל לשלום האנשים שבאים לנחם אותו, והם אינם שואלים אותו לשלומו. בהמשך ישנה הדרגה וחזרה למפגש רגיל שבין האבל לאנשים אותם הוא פוגש.

ממשיכה הגמרא:

משבעה ועד שלושים הוא שואל בשלום אחרים, שאחרים שרויין בשלום, אבל אחרים אינן שואלים בשלומו, שהוא אינו שרוי בשלום.

הגמרא יוצאת מתוך נקודת הנחה שהאבל אינו שרוי בשלום, ולכן לשאול אותו מה שלומו זאת שאלה לא ראויה ולא במקומה.

הרש"ר הירש בספר "חורב" (סימן שי"ד) נותן עוד טעם לאיסור שאלת השלום לאבל:

איסור שאילת שלום – יען כי "האבל" בימי אבלותו שייך רק לו לבדו ולרגשות אבלותו. עליו להיות נבדל מבלי להשתתף בכל הנוגע למכיריו ורעיו.

בזמן האבלות נוצר בידול בין האדם האבל לבין החברים שלו. הוא נמצא בצער ובכאב, בסערה נפשית של אובדן, ואילו חבריו אינם מרגישים את הרגשות האלה בתוכם. הלכות שאילת שלום מנכיחות את הפער הזה ואת המצב הנבדל של האבל, והמפגש הנוצר בינו ובין מכיריו הוא מפגש שונה, נבדל ממפגש רגיל.

ביטוי דומה לכך יש בהלכות תשעה באב, יום שבו חלים מנהגי אבלות על כלל הציבור. נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים תקנד, כ):

אין שאלת שלום לחברו.

בתשעה באב, כל מפגש אנושי מנכיח בתוכו את האבלות הכללית שהכלל שרוי בו, ולכן אנשים אינם מברכים אחד את השני בברכת שלום. זהו יום שברכת השלום אינה נשמעת בו, וכשאנשים פוגשים אחד את השני הם נדים בראשם וממשיכים הלאה. זהו יום שונה, נבדל, יום שבו אין שלמות ושלום, יום שבו האבל נוכח.

בשפה העברית, רבת הרבדים, המילה "שלום" מקופלת בתוך שאלת הפתיחה לשיחה: "מה שלומך?". בימים רגילים, ימים של שגרה, משמשת שאלה זו כמשפט פתיחה לשיחה בין שני אנשים במפגש אקראי או מתוכנן. בדרך כלל, זוהי שאלת פתיחה נימוסית שלאחריה ישנו שיתוף קצר, ובהמשך מעבר לעניין שלשמו התכנסנו או פרידה מהאדם אותו פגשנו. זו שאלה שגרתית, המתאימה לימים רגילים, ימי שגרה.

מקור שאלה זו הוא במקרא. המילה 'שלום' כשלעצמה במקרא מורה על 'מצב טוב', 'שקט' או 'שלווה', ולכן כששואלים לשלום מישהו: "השלום לך?" או: "השלום לך?", התשובה לרוב חיובית ופשוטה - 'שלום': "וַיֹּאמֶר לָהֶם: הַשְּׁלוֹם לָו? וַיֹּאמְרוּ: שְׁלוֹם" (בראשית כט, ו). שאלה זו התגלגלה לעברית בת זמננו, בביטוי "מה שלומך?", כאשר המשמעות היא בעצם: "מה השלום שלך?".

כיצד צריך להיראות מפגש בין אנשים בימי המלחמה שאנו נמצאים בהם, ימים בהם אין שלום? אני מציעה להמשיך את הרעיון של ההלכה על שאילת שלום לאבל ושאלת שלום בתשעה באב לימים שלנו. אנחנו לא בימי שלום, ואנחנו רוצים להנכיח בשגרת החיים שלנו את החוסר, את האבל, ואת הנבדלות של הימים האלה מימי שגרה. על כן, שאילת שלום במובנה העמוק, "מה שלומך?", צורמת ואינה מתאימה. במפגשים בין אנשים אפשר לשאול: "מה איתך?", "איך את בימים אלו?", "איך אתה?". זו פתיחת שיחה ההולמת ימים של חוסר שלום. היא מנכיחה את המציאות הבלתי שגרתית בימי השגרה.

כך נוכל כחברה להנכיח את הזמן שאנחנו נמצאים בו, ולתת יותר מקום בתוכנו לאנשים ההולכים בינינו, שספגו פגיעה ישירה מהמאורעות. בנוסף, ככל שתקופת

הלחימה שאנו נמצאים בה תתארך, אנו עלולים למצוא את עצמנו במצב של אדישות וכניסה לשגרה יום-יומית רגילה למרות הלחימה. נתעקש להנכית, לפחות במשפט הפתיחה שלנו במפגש עם אנשים, את האבל בו אנו נמצאים.

קריאה לנוכחות במרחב

הציווי על הזיכרון במקרא אינו ציווי שנשאר בגדר הרעיון המופשט. הזיכרון מוצמד לפרקטיקה קיימת ונוכחת במציאות המוחשית. כך, הציווי על ההיזכרות באלוהים בימי מלחמה, בימי שמחה וביום הזיכרון מוצמד לציווי לתקוע בשופר או בחצוצרה ומצוות הזיכרון מתגשמת בחוש השמיעה; הזיכרון של פסח מתבטא על ידי אי-אכילת חמץ, זיכרון שהופך לחי ומוחשי באוכל שהאדם אוכל; את הזיכרון של מלחמת עמלק מצווה משה לכתוב בצורה מוחשית בספר ולהשמיע באזני יהושע את הכתוב; אהרון נושא את שמות בני ישראל ב"הִשָּׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבָבוֹ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ לְזַכֵּרְךָ לְפָנָי ה' תְּמִיד" - הבגדים המוחשיים והנראים, אותם הוא לובש, הצמודים לליבו, נושאים את הזיכרון של בני ישראל. הקשת הנראית בשמים היא זיכרון לברית בין אלוהים ובין האנושות, וזיכרון יציאת מצרים מתממש גם בציווי על נשיאת אובייקט פיזי: "לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזַכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ, לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ, כִּי בְּיַד חֲזָקָה הוֹצֵאתָ אֶת ה' מִמִּצְרָיִם". מצוות הציצית, הנמצאת על הבגד אותו האדם לובש ונוכחת במראה העיניים: "וְהָיָה לָכֶם לְצִיצֵת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה'", נועדה לגרום לאדם לזכור את מצוות האלוהים. אם אנחנו רוצים לזכור, אנחנו צריכים לממש את הזיכרון הזה ולהנכיח אותו באופן מעשי, חושי ונראה לעין. התורה קוראת לזיכרון חי, פעיל, המתגשם בחיים עצמם.

מהו מראה העיניים של המרחב הציבורי בישראל היום? כיצד אנחנו נראים ומנכיחים בלבוש שלנו את ימי המלחמה שאנו מצויים בהם?

אני מציעה כי ענידת צמיד זהוב, המביעה הזדהות עם החטופים ומשפחותיהם, ענידת שרשרת עם הכיתוב "הלב שלי בעזה", הסרטים הצהובים שמוצמדים לפרסומות ותלויים במרחב, מתכתבים עם הקריאה המקראית להנכיח את הזיכרון באופן מוחשי וממשיכים אותה. הלב שלנו לגמרי בעזה, אך אנו מנהלים שגרת יום יום שאינה מאפשרת לנו לזעוק את זעקת החטופים בכל רגע נתון. הנכחת מצב החטופים על ידי מראה העיניים, על ידי האות על ידינו, ראויה ונצרכת בעת הזו.

סיכום

מאורעות ה-7.10 והלחימה בעקבותיהם הם אירוע עצום, המשפיע על אנשים רבים המגיבים במגוון צורות. ישנן תגובות רגשיות ומעשיות רבות של אנשים ונשים למה שעובר עליהם, חלק מתגובות אלו נסקרו במאמר זה וישנן עוד רבות.

הפרקטיקות המוצעות במאמר זה אינן חידוש, וכבר מתקיימות במרחב הישראלי בעת הזו. באופן אינטואיטיבי, אנשים רבים חשו שבימים ובשבועות שלאחר ה-7.10 הם מיעטו בעונג ובשמחה בחייהם הפרטיים והשתתפו בצער הציבור. בשיחות רבות אנשים חשים שיש לפתוח בשאלה יותר אישית ורגשית, מתוך הנחה שהזמנים הללו אינם רגילים ושגם משפט הפתיחה המקובל זקוק לשינוי. הנכחת נושא החטופים על ידי צמיד, שרשרת, שלט ושימוש בצבע הצהוב במרחב הציבורי הפכו לפרקטיקה מקובלת שרבים נענים אליה.

החידוש במאמר הוא הניסיון ליצור גשר וקשר בין הישראליות התוססת והמשתנה אל מול מאורעות שלא חווינו בעבר, ובין עולם ההלכה והמסורת היהודית. המרחב ההלכתי יכול להציע לישראליות הקשר רחב יותר להישען עליו, מקורות עם משמעות ועומק, ותחושה של חוליה נוספת – ייחודית, עצמאית, בוחרת, אך גם ממשיכה שרשרת דורות ארוכה. הישראליות יכולה להציע להלכה הזדמנות להתפתח, להידרש למציאות ולהתרחב מעבר לגבולות שהיא נתונה בהם, להפוך להיות רלוונטית גם עבור אנשים שאינם רואים בה מקור סמכות אלא השראה, ולהרחיב את משמעותה כלפי מי שכן רואה בה מקור סמכות.



שש דפיקות
של תשובה

אבידן פרידמן

שש דפיקות של תשובה

- ◆ נוסח לווידוי או תוספת לווידוי:
דַרְסָנוּ, הִתְעַלְמָנוּ וְלֹא הֶעֱרַכְנוּ / הִכְלָנוּ רַע / וְנִעְדְרָנוּ /
הִדְרָנוּ, וְלֹא הִכְלָנוּ אֶת הַטּוֹב / הִרְשַׁעְנוּ / עוֹרִים הֵיינוּ
- ◆ קבלה לעתיד:
אם דרסנו את האחר, עלינו לדרוש את שלומו וטובתו.
אם הכלנו כאב והקלנו בו ראש, עלינו להעריך אותו
ולהכיר עליו תודה.
אם נעדרנו ושכחנו, עלינו להופיע ולדאוג לזכור.
אם הדרנו קבוצות ואוכלוסיות, עלינו להכיל
ולהאדיר אותן.
אם הרשענו וקרענו, עלינו לאחות, לשוב להיות
אחים ואחיות.
ואם הכוח עצם את עינינו, עלינו עתה להתעצם, לא
בזכות הכוח, אלא בכוחו של הרוח.

ביאור

הרמב"ם פותח את הלכות תעניות עם הדברים המאתגרים הבאים (משנה תורה, הלכות תעניות א, א-ג):

מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור... ודבר זה מדרכי התשובה הוא. שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן... וזה הוא שיגרום להסיר הצרה מעליהם.

אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית. הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים. ותוסיף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה 'והלכתם עמי בקרי והלכתי גם אני עמכם בחמת קרי'. כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהיא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי

חשיבה מודרנית, בוודאי לאחר השואה, מסרבת לקבל הסברים סיבתיים פשטניים לטרגדיות לאומיות. חלילה לנו - חילול הוא לנו - לדעת את דעת עליון, להסביר שאסון קרה בגלל חטא כזה או אחר. מאידך גיסא, יש אמת בתחושה שלהשאיר את האסון שפקד אותנו כדבר מקרי, כחמת קרי, זוהי דרך אכזריות. יש רצון טבעי, צורך דתי וגם אנושי, להפיק משמעות מאירועי יום המתקפה על הנגב המערבי. גם להימנע מכך זהו מעין חילול המאורע.

כיצד אפשר בימינו להעניק משמעות לאסון שפקד אותנו, לא להותיר אותו כעניין מקרי, ועם כל זאת לסרב לקבל סיבות פשטניות לבואו?

במסות 'קול דודי דופק', מתמודד הרב יוסף דב סולובייצ'יק, רב ופילוסוף, מנהיגה הגדול של האורתודוקסיה המודרנית בארה"ב במאה ה-20, עם בעיית הייסורים, ומזכיר שם "שש דפיקות", כמו שש הזדמנויות שנקרו לעם היהודי (ביניהן תקומתה של מדינת ישראל) ושעליו לנצלן. אבקש לצעוד בעקבות גישתו של הרב סולובייצ'יק,

אלא שכפרפרזה על שש הדפיקות שלו אציע כאן שש דפיקות מסוג אחר, דפיקות שאינן על הדלת כי אם על הלב – שש דפיקות של וידוי והכאה על חטא, של חשבון נפש לאומי, אשר יכולות להוות חומר למחשבה עבורנו כחברה ועבור מנהיגינו על דרכנו לפני יום המתקפה על הנגב המערבי, וקריאה להשתנות בעתיד. מבט זה עשוי לתת מענה למלכוד התיאולוגי, אשר מסרב להשלים עם סיבות לאסון ועם זאת מבקש ליצוק לו משמעות בחיינו העכשוויים.

בת קול הלכתית

ביום העצמאות שנת 1956, שנים ספורות לאחר השואה, בימים של בלבול, כאב וספק, הרב יוסף דב סולובייצ'יק מביע עמדה נחרצת ביחס לשאלה הדתית העתיקה, שמכה בנו בעוצמה גם בימים אלו, שאלת הרוע בעולם:

הכריעה היהדות, כי האדם השקוע במעמקי גורליות
 קפואה, לשווא יבקש את פתרון בעיית הרע בתוך מסגרת
 מחשבה הספקולטיבית, כי לעולם לא ימצאנו... ישנו רע
 שלא ניתן לפירוש והבנה.

במפגש עם הרוע, השאלה הספקולטיבית "למה זה קרה" היא דרך ללא מוצא, שאלה שאין לנו את הכלים לענות עליה. אפשר אפילו לומר שזו שאלה שאסור לנו לענות עליה, שכן כל תשובה שנצליח לספק תהיה בהכרח חלקית ומשום כך מעוותת. ואולם, חוסר היכולת לתת מענה לבעיית הרע איננו אומר שאין ביכולתנו לצקת לו משמעות. הדרך הנכונה היא להתמקד בשאלה אחרת, שאלה מעשית בטבעה:

אנו שואלים לא לסיבת הרע ולא לתכליתו, כי אם לתיקונו
 והעלאתו: איך יתנהג האדם בעת צרה? מה יעשה האדם
 ולא ימוק ביסוריו?

לפי הרב סולובייצ'יק, במקום לשאול שאלה "ספקולטיבית", היהדות דורשת שנשאל שאלה הלכתית, תשובה מדויקת מחייבת בירור מעמיק. לא די להגיב לסבל באופן אקטיבי כלשהו במקום באופן ספקולטיבי. תשובה "הלכתית" אמיתית דורשת עבודה קשה של חשבון נפש, כדי שהסובל יבין את המעשה הנדרש שיגאל אותו מייסוריו.

האם יש דרך לדעת במה למקד את המבט בחשבון הזה? הרב סולובייצ'יק מציג דינמיקה מעניינת שמהדהדת בצורה עוצמתית את החוויה שלנו בחודשים האחרונים:

**יש והאדם נתבע לתקן על ידי ייסוריו מה שפגם ביצירה
בשעה שהקב"ה נטה אליו כנהר שלום... חייב הוא לתקן
את טמטום-הלב שגרם לחטא בשעה שעמד במרחב-יה.**

בימינו אלה יש תיקון אחד שהתרחש מיד עם פרוץ המלחמה, תיקון שהסיממה "ביחד ננצח" הצליחה לתמצת בצורה מדויקת ביותר. חשבנו שמה שיאפיין את חג שמחת תורה יהיו עוד כותרות של מאבקים באותה מלחמת אחים שבמשך השנה האחרונה רק הלכה והחריפה. אבל איום קיומי עלינו שהגיע מבחוץ הפך באופן מוחלט את הדינמיקה שבתוכנו והצמיח איחוד וחיבור. מהו אותו מהפך אם לא אותה בת קול הבוקעת מן הייסורים? מהו אותו מעבר חריף אם לא "דפיקה" הקוראת לנו להמשיך בקו זה, לאחוז בו ולא ולהרפות ממנו?

הבעיה היא שאנו עלולים לאבד זאת בקלות. בעוד בחזית נלחמים מאוחדים, בעורף כבר מופיעים קולות של פירוד, פילוג וגם שיסוי. עדיין לא למדנו לגמרי כיצד להתווכח. כיצד נחזיק את ה'ביחד ננצח' גם בהמשך? כיצד נממש אותו הלכה למעשה? לשם כך עלינו לעשות עבודה קשה ומעמיקה:

**תורת תיקון הייסורים דורשת מן הסובל אומץ לב ומשמעת
נפשית. עליו להתאזר בכוחות פלא ולעשות חשבון עולמו
בלי נגיעה כלשהי, להסתכל בעברו ולחזות את עתידו
בכנות גמורה.**

כדי להחזיק ברוח הגדולה שהופיעה כעת, עלינו לא רק להסתפק בה אלא לעשות בעקבותיה חשבון נפש לאומי כדי להבין את הפגמים שפגמו בסולידריות ולחשוב כיצד

לתקן אותם, כמענה הלכתי. אם נקשיב היטב, דומני שנוכל לשמוע איך האירועים שאנו עוברים כיום מספרים סיפור של שישה חטאים שחטאנו כנגד הסולידריות בשנים האחרונות, המחייבים שש דפיקות של הכאה על חטא ושש קריאות לפעולה.

דרסנו.

ב-2005, 8,600 ישראלים פונו מבתיהם ונפרדו מהחיים שבנו במשך עשרות שנים בגוש קטיף. גילוי נאות: אני תמכתי בהתנתקות בשעתה. אבל גם מי שסבור שהפעולה הייתה הכרחית לא צריך ולא אמור להתעלם מהפגמים המהותיים בתהליך קבלת ההחלטות שאירעו אז, ומהפגיעה במשמעות הדמוקרטיה ובאמון בה, שנעשו מתוך תחושה של צדקת הדרך. קשה להכחיש שהמטרה קידשה אז אמצעים בעייתיים, בלשון המעטה. בחודשים האחרונים, ההדים של אותם אמצעים חזרו אלינו כבומרנג, כגלגל שחוזר בעולם. מי שהרגיש נדרס לפני 18 שנה הוביל תהליך דורסני. מי שאמונו בדמוקרטיה נפגע לפני 18 שנה השיב מלחמה שערה לאותה דמוקרטיה. ה-9D שדרס את גוש קטיף שב לדרוס ב-2023.

יש מי שטוען שהמלחמה הנוכחית מוכיחה שההתנתקות הייתה טעות. יש הטוענים בהפך; שהטעות נעוצה במדיניות ממשלות ימין לאחר ההתנתקות והאופן שבו הן ניהלו את הסכסוך ולא פתרו אותו. אבל הוויכוח הזה איננו נוגע לחשבון הנפש שאני מציע כאן, שהוא בעיקרו חברתי ולא פוליטי. ההכאה על חטא היא לא על עצם ההחלטה להתנתק מרצועת עזה ולנהל את היחסים איתה בצורה כזו או אחרת, אלא הדרך שבה ההתנתקות נעשתה, ובפירוט רב יותר – היחס אל המפונים.

במהלך ההתנתקות, הנהגת הקהילות בגוש קטיף קיבלה החלטה מעוררת השראה ובלתי צפויה, בוודאי בעיניהם של מבקריה. התושבים הקריבו את ה"נצח" שלהם בשביל ה"ביחד" של כולנו, וקיבלו החלטה לא לפעול באלימות נגד הצבא (מלבד במקומות בודדים שיצאו משליטה) ולא לשבור את הכלים – רק לא מלחמת אחים!

זה היה מעשה שהחברה הישראלית כולה הייתה אמורה להעריך ולהאדיר. סולידריות אמיתית כחברה הייתה מתבטאת בכך שגם תומכי ההתנתקות ומתנגדי ההתיישבות בגוש הקטיף היו מכירים באנשים הללו כגיבורים, דואגים לחבק אותם ולהכיר להם

תודה - לא מתוך תמיכה בתפיסה הפוליטית או האידיאולוגית שלהם, אלא מתוך הערכה להקרבה ולוויתור שלהם למען הסולידריות של החברה הישראלית. כמה נחמה הייתה יכולה להגיע לאותם מפונים אם עם ישראל כולו היה מרעיף עליהם חיבוקים ואהבה? לא רק שהדבר עשוי היה לנחם אותם, אלא גם לרפא בהם ובכולנו פצעים וצלקות שהלכו והעמיקו מתחת לפני השטח, בכל השנים שחלפו מאז.

כיום, כשאנחנו מסתכלים על מאות אלפי ישראלים, מצפון ומדרום, המפונים מבתיים, ומכירים בהם כגיבורים, עלינו להודות, להתוודות, ולהכות על חטא על יחסנו למפונים מלפני שמונה עשרה שנה: דרסנו. לא הכרנו מספיק בסבל שלהם. לא הערכנו את הגבורה בתגובתם.

הכלנו.

לאחר ההתנתקות, במשך 18 שנה, הסכמנו לנרמל מצב שהיה אסור להפוך אותו לנורמלי, להכיל מציאות שעם תחושת סולידריות בריאה יותר לעולם לא היינו מסוגלים להכיל. העובדה שתושבי "עוטף עזה" - מהיישובים והקיבוצים ועד שדרות ואפקים - למדו איך להתמודד ולהמשיך בחיי השגרה שלהם גם תוך איום תמידי של ירי רקטות ראויה לכל הערכה והערצה. אבל מה אני אגיד על עצמי? איך נשארתי בטוח בביתי ובשגרתי, ולא יצאתי להפגין מול הכנסת אחרי המטח הראשון או השני, השנה השלישית או השנה השלוש-עשרה, בדרישה להפסיק את זה? הרי ככה הבטיחו אז בהתנתקות, שטיל אחד שיירה לעבר ישראל יגרור תגובה קשה.

ספר שופטים מתאר מציאות של שבטים מסוימים בעם ישראל שהיו במלחמה, בעוד שבשבטים אחרים חיו חיי שקט ורוגע. דבורה הנביאה מבכה שבימיה, עקב המצב, "חדלו ארחות והולכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות". איפה אנחנו היינו כשיושבי נתיבות נאלצו לברוח באורחות ישירות למקלטים שלהם? אפשר לבוא בטענות על מדיניות ההכלה כלפי הממשלה או כלפי הצבא, אבל קודם לכן עלינו, כחברה, להכות על חטא. לא ייתכן שבט אחד יעמוד תחת איום טילים בעוד אחרים ינהלו את חייהם בשגרה. אם באמת היינו מרגישים שביטחם של תושבי העוטף הוא הבית שלנו, לא היינו מוכנים לאפשר לירי הטילים להמשיך כל אותן שנים.

נעדרנו.

אמת, כל כמה שנים, המדינה הפסיקה להכיל את הירי והגיבה בכוח כלפי חמאס. חלק מהחיילים נפלו בקרבות וחלק נשבו ו"נעדרו". גם על חטאנו זה צריך להכות.

מסופר בתורה שהכנעני נלחם בבני ישראל במסעם לארץ: "וישב ממנו שבי" (במדבר כא, א). המדרש מציין שהיה זה אדם אחד שנלקח בשבי, והוא הגיע ממעמד נמוך: שפחה. על כך עם ישראל נדר נדר להחזיר אותה ונלחם בכנעני.

אני יכול להעיד על עצמי, שהרבה שנים אני רואה אוטובוסים עם התמונות של הדר גולדין ואורון שאלו שעליהם כתוב "כולנו עם הנע(ה)דרים". אבל האמת היא שאני לא מספיק הייתי איתם. אני נעדרתי. את נדריי לא שילמתי. שנים על גבי שנים מי שהפגינו למענם היו בודדים, אולי מאות. אבל כעם – נעדרנו. לא היינו עם הדר או עם אורון, וגם לא עם אברה מנגיסטו.

הדרנו.

ומה עם הישאם? אותו צעיר בדואי שעבר ספק-מרצונו את גבול עזה ומאז נמצא שבוי? כן, גם איתו היינו צריכים להיות. המאורעות הקשים שאנחנו חווים כעת מוכיחים לנו שיש כמה אוכלוסיות שהדרנו מתפיסת הסולידריות הבסיסית שלנו. חמאס חטפו ורצחו לא רק יהודים אלא גם בדואים, ערבים ישראלים ואפילו עובדים זרים. כדי שחשבון הנפש שלנו יצליח לתקן את הסבל, לקחת אותו מגזירת גורל ולהפוך אותו לייעוד ומשמעות, אנחנו חייבים להבין שמי שסובל איתנו בברית הגורל נוטל חלק גם בסיפור ובייעוד שלנו כאן.

האם היינו חייבים לראות חיילים מהעדה הדרוזית נלחמים ונופלים בגבורה כדי לרצות לתקן את הדרתם בחוק הלאום? האם היינו חייבים לראות מבקש מקלט מאריתריאה מחרף את נפשו כדי להגן על קצין, או קבוצות של מבקשי מקלט נרתמים להתנדבויות בכל הארץ, כדי להבין שיש להם מה לתרום לחברה ושיש לנו מספיק מקום בשבילם? הלוואי שלא היינו זקוקים לכך; אבל כנראה שהתשובה היא חיובית.

ההדרה שבאה על תיקונה בימים אלו נוגעת גם במעגלים הפנימיים יותר של החברה. האם היינו חייבים לראות את הכאב של הארוס של שגיא גולן ז"ל על נפילת בן זוגו בקרב כדי שנכיר בזכויות הבסיסיות של זוגות להט"בים? האם היינו חייבים לראות את העוז והגבורה, האומץ וחירוף הנפש של קצינות ומפקדות, טנקיסטיות ותצפיתניות, כדי להשתיק את הקולות המזלזלים בהן והמקטינים אותן ואת שירותן הצבאי?

כשם שחטאנו בהכלת הרוע כך חטאנו בחוסר הכלת הטוב. היינו מוכנים להכיל יותר מדי את הכאב של תושבי העוטף ומשפחות הנעדרים, ומנגד לא השכלנו להכיל ולהעריך את המשאבים האדירים הנמצאים בקבוצות שונות בתוכנו, המודרות בעקבות סטיגמות ודעות קדומות.

הרשענו.

בחודשים שלפני המלחמה, אותו נגע של חוסר הכלה פשה פנימה בחברה יותר ויותר, עד שהפכנו אנשים שמתגלים היום כ"אחים לנשק", שותפים באחוות גורל בסיסית ביותר – לאחרים, לאויבים ולבוגדים.

הרשענו. הפכנו את האחר לרשע.

אנשים שאת כל חייהם הקדישו למדינה הפכו ברגע לסרבנים שצריכים ללכת לעזאזל. מי שיצא להפגנות מתוך דאגה ציונית למדינה שאותה שירת שנים רבות והשמץ כמי שמפקיר ומסכן את המדינה. קמפיין תקשורתי מזעזע הציג טייס שמסרב לעזור לאחיו לוחם החי"ר עד שהוא מגלה את עמדתו כלפי הרפורמה המשפטית. כל ההשמצות הללו הוכחו כשקריות בדקות הראשונות של יום המתקפה על הנגב המערבי, וכל שעה שחלפה רק הפריכה יותר ויותר את ההרשעה המרושעת הזאת.

מי שהטיחו נגדם שהם אנטי-ציוניים ובוגדים עלו על מדים ועל מטוסים מיד, כמו שתמיד הבטיחו לעשות. אלו שלא גויסו הרימו מפעלי התנדבות ענקיים שהצילו, סיעו, הטיעו ותרמו לכולם, בלי יוצא מן הכלל.

מנגד, אלו שטענו נגדם שהם משיחיים, פשיסטים וקיצוניים, הוכיחו את הכוח שיש

באמונה איתנה להביא למעשי גבורה והקרבה למען הכלל כולו. הם הוכיחו את חשיבותה של האמונה בעמידה איתנה מול אויב אכזר שמאיים עלינו. גם חלקים מאלה שטענו כלפיהם שהם משתמטים ואינם נושאים בנטל הוכיחו את נכונותם לשאת במסירות אין קץ את המשימות הכי קשות שהאסון זימן לנו, כפי שמתנדבי זק"א ומד"א עשו. נוכחנו לראות שאי אפשר להכליל. לא כולם מקשה אחת.

לאורך שנים על גבי שנים הרשענו, ובחודשים האחרונים ביתר שאת ויתר עוז. היה לנו קשה מאוד לראות את הטוב שקיים באחר, ופתאום, מתוך התופת, נפקחו עינינו וחזרנו לראות את ההבדל התהומי בין אויב לאוהב.

עיוורים היינו.

מה עמד בשורש העיוורון הזה, שהוא החוט המקשר את כל החטאים – חטא הדריסה וחטא ההכלה, חטא ההדרה וחטא ההרשעה?

התשובה עומדת בניגוד גמור לאינטואיציות שלנו, אבל ככל הנראה היא נכונה. אם הסבל והכאב, האבל והאסון הם מה שפקחו את עינינו, כנראה היו אלה השפע, השגשוג ובעיקר הכוח, שגרמו לנו לעצום את העיניים מול האחר. לכאורה, ההיגיון הפשוט אומר בדיוק ההיפך: יותר קל לראות את האחר כשרווח לנו, ואילו כשצר לנו אנחנו בהשרדות ועינינו צרה באחר.

אבל תורת ישראל כבר אמרה אחרת. בנאומו האחרון מזהיר משה את עם ישראל, שאחרי שלושה דורות בארץ ("כי תוליד בנים ובני בנים") הסכנה הגדולה ביותר תהיה "ונושנתם בארץ". או אז, מתוך שגשוג ושפע, "פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת... ואמרת בלבבך: כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה".

כל החיל הזה והעוצמה הזו גרמו לשיכרון, ואי אפשר להשתכר מהכוח בלי להתמכר אליו, ולאחר מכן להיות מוכה בסנוורים. ההישענות על "כוחי ועוצם ידי" מייצרת באופן טבעי תפיסת עולם תלויתית של "אני ואפסי עוד". שהרי אם אנחנו תלויים בכוח, אנחנו מוכרחים לעשות הכל כדי לשמר אותו, והדבר עלול להגיע בקלות על גבם של אחרים ומתוך עיוורון לצרכים שלהם.

לכל אורך הדרך, חשבנו שהכוח מאפשר לנו וגם מחייב אותנו, לעשות מהלכים חד-צדדיים – מול עזה, מול תושבי גוש קטיף, מול המחנה הליברלי או השמרני בישראל, ולהיות עיוורים למה שקורה בצד שמעבר לחומות שבנינו. ומה פלא שבדיוק ברגע שהאשליה של הכוח מגיעה לשיאה, עם ממשלה שאמורה להיות הכי חזקה, "על מלא מלא", מגיעה מכה שמוכרת לנו רק מתקופות בהיסטוריה שבהן היינו חסרי כוח? והמכה עוד מגיעה מארגון שבהשוואה אלינו אין לו כוח משמעותי בכלל.

שיכרון הכוח השכיח מאיתנו את דברי הנביא זכריה: "לא בחיל ולא בכוח כי אם ברוחי", בחזון שהפך להיות לסמל המדינה: מנורה עם שני עלי זית. ההישענות על הכוח גרמה לנו להיות עיוורים לאור הגדול והעדין הזה של המנורה על שבעת קניה, ולבקש להאיר רק אור אחד, חזק וכוחני. כך נטינו לדרוס ולהדיר, להתעלם ולהרשיע, ולהיות אטומים לעוצמות הרוח שבחברה שלנו בכל הדרכים ובכל הרבדים שהזכרנו לעיל.

לפי ההלכה, שמחת תורה הוא היום שבו מתחילים לומר "משיב הרוח" בתפילה. באותה שבת ארורה, עינינו נפקחו בכוח לכוחה של הרוח.

הקול המצווה

לא די בהכאה על חטא. ההלכה היהודית איננה מסתפקת בווידוי אלא דורשת קבלה לעתיד. המשמעות של חשבון נפש מדויק ומעמיק היא שלאחריו התיקון הנדרש, ה"בת-קול הַצְּוִיית", בוקע ועולה מאליו.

הגבורה העילאית שמתגלה בימים אלה מצווה אותנו לחדש ולהעמיק את הסולידריות בחברה הישראלית על מנת להשיב לעצמנו את הרוח:

אם דרסנו את האחר, עלינו לדרוש את שלומו וטובתו.

אם הכלנו כאב והקלנו בו ראש, עלינו להעריך אותו ולהכיר עליו תודה.

אם נעדרנו וקצת שכחנו, עלינו להופיע ולדאוג לזכור.

אם הדרנו קבוצות ואוכלוסיות, עלינו להכיל ולהאדיר אותן.

אם הרשענו וקרענו, עלינו לאחות, לשוב להיות אחים ואחיות.

ואם הכוח עצם את עינינו - עלינו להתעצם, לא בזכות הכוח, אלא בכוחה של הרוח.

כשהייתי נער, בלהט של יום כיפור ושל תשובה נערית, כשהייתי מגיע בתפילה לקטע שבו מכים "על חטא", הייתי נוהג להכות בכל הכוח על החזה. עד ששמעתי פירוש אחר למעשה הזה. ההכאה על החזה איננה הכאה כי אם דפיקה קלה, טוק-טוק על חדרי הלב שנרדמו.

המכות שקיבלנו בחודשים האחרונים קשות מנשוא. הלוואי שנלמד מתוכן לדפוק ולעורר את לבבנו ואת רוחנו.



זכר חורבן ותקומה

לירון קשת

זכר חורבן ותקומה

◆ בבתיים חדשים שייבנו בנגב המערבי, או בבתיים שנחרבו ועוברים שיפוץ, יושאר חלק בקיר של חצי מטר על חצי מטר, לא מסוייד, כזכר לחורבן שאירע.

◆ בבוקר שמחת תורה, החל משנת תשפ"ה, תתווסף לתפילות ה'זכור' הרגילות תפילת יזכור מיוחדת כזכר לטבח ביישובי העוטף. בנוסח המוצע כאן ניתן יהיה להשתמש גם בטקסי זיכרון שונים לאסון:

נוסח א' (נכתב על ידי לירון קשת):

יִזְכֹּר יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנָיו וּבָנוֹתָיו, חֲלָלֵי אֶסוֹן שְׂמַחַת תּוֹרָה
הַתּשַׁפ"ד.

אֶת הַנְּשִׁים, הַגְּבָרִים, הַיְלָדוֹת וְהַיְלָדִים, הַעוֹלָלִים הַרְפִּים,
הַמְבַגְּרִים לְמוֹדֵי הַיָּמִים, הַחַיִּלִּים וְהַאֲזָרְחִים, הַזָּרִים
וְהַתּוֹשְׁבִים.

אֶת אֱלוֹ שֶׁשָּׁהוּ בְּבֵיתָם, אֶת אֱלוֹ שֶׁמָּצְאוּ עֲצָמָם בְּדַרְכֵים,
אֶת אֱלוֹ שֶׁעָמְדוּ עַל הַמְּשָׁמֵר, וְאֶת אֱלוֹ שֶׁחָגְגוּ בְּרַעִים.

אֶת אֱלוֹ שֶׁחָרְפוּ נַפְשָׁם לְהַצִּיל נַפְשוֹת אַחֲרוֹת – אֶת הַקְּרוֹבִים
לָהֶם, אֶת הַפְּקוּדִים שְׁלָהֶם, וְאֶת אֱלוֹ שֶׁהַצִּילוּ אֶת מִי שֶׁכָּלֵל
לֹא הִפְרִיחוּ אֶת הַיָּה זְקוּק לְהַצֵּלָה.

אֶת אֲנָשֵׁי וּנְשׁוֹת כַּחוֹת הַבְּטָחוֹן, הַמְּשַׁטְרָה וְהַהַצֵּלָה. אֶת
כָּל הַאֲזָרְחִים וְהַתּוֹשְׁבִים בְּקְבוּצִים, בְּמוֹשְׁבִים וּבְעָרִים,
אֲשֶׁר נִרְצְחוּ עַל אֲדָמָה בּוֹעֶרֶת, אֲדָמַת בֵּיתָם.

יִזְכֹּר יִשְׂרָאֵל וַיֵּאבֵּל עַל זֵיו הָעֲלֹמִים. עַל טְהַר הָעוֹלָלִים,
חֲמַדַּת הַצְעִירִים, וּמִסִּירוֹת הַמִּבְגָּרִים.

יִזְכֹּר אֱלֹהִים, תִּזְכֹּר אֶרֶץ וַיִּזְכְּרוּ יוֹשְׁבֵיהָ, אֶת קִדְשֵׁת
הַחַיִּים וְאֶצִּילוֹת הַנֶּפֶשׁ, וַיְהִיו חֲקוּקִים הַנִּסְפִּים בְּלֵב יִשְׂרָאֵל
לְדוֹר דוֹר.

נוסח ב' (נכתב על ידי הרב בנימין הולצמן):

יִזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת הַנְּשָׁמוֹת הַטְּהוֹרוֹת שֶׁל חֲלָלֵי טֶבַח שִׁמְחַת
תוֹרַה תִּשְׁפֹּד.

אֶת הַנִּרְצָחִים וְהַנִּרְצָחוֹת, אֲנָשִׁים, נָשִׁים, זַקְנִים וְטָף, וּבָהֶם
גַּם הָזֵר וְהַתּוֹשֵׁב,

בְּקִבּוּצִים, בְּמוֹשָׁבִים וּבְעָרִים, בְּבָתִּים, בְּמִסְכָּה וּבִדְרָכִים.

אֶת אֲמִיצי הַלֵּב, אֲזָרְחִים וְחִילִים, שֶׁנִּחְלְצוּ לַהֲגַנַּת הַיְשׁוּבִים.

אֶת לִוְחָמֵי כְּתוֹת הַכּוֹנְנוֹת וּמִצְבֵי הַגָּדָר, אֶת לִוְחָמֵי הַמִּשְׁטָרָה
וְכַחוֹת הַבְּטָחוֹן, וְאֶת אֲנָשֵׁי כַחוֹת הַחֲלוּץ וְהַהֲצֵלָה.

יִזְכֹּר יִשְׂרָאֵל וַיֵּאבֵּל עַל חֲכַמַת הַזְּקֵנִים, עַל אַהֲבַת הַהוֹרִים,
עַל זֵיו הָעֲלֹמִים וְעַל תְּמִימוֹת הַיְלָדִים.

זָכַר לָנוּ עֲקֻדָּתָם וְתַעֲמַד לָנוּ וּלְכָל יִשְׂרָאֵל זְכוֹתָם, אֶרֶץ
אֵל תַּכְסִּי דָמָם.

יְנוּחוּ בְּשָׁלוֹם עַל מִשְׁכְּבוֹתָם

וּנְאֻמוּ אָמֵן.

◆ בהקפות שמחת תורה, בערב אך במיוחד בבוקר, תוקדש הקפה אחת לזכר הנרצחים באסון. הקפה זו תיעשה בהליכה ובליווי שירים שקטים, כגון שירים שעניינם זיכרון, ערבות הדדית ושמירת ביטחון ישראל. אנו ממליצים על הקפה שישיית לשם כך. הנוהגים לקיים הקפות שניות יעשו גם בהן הקפה אחת שכזו.

◆ במוצאי שמחת תורה יתקיים טקס הבדלה מורחב, אשר יציין את המעבר מחגיגות שמחת תורה ליום החולין שלמחרת, שיוקדש לזיכרון האסון. הנוהגים לעשות הבדלה מסורתית יכולים להוסיף נוסח זה להבדלה, ומי שאינם נוהגים בהבדלה מסורתית יכולים לאמץ זאת כטקס עצמאי. להלן נוסח מוצע:

”זכר ימות עולם בינו שנות דור ודור”.

(מגביהים מזון שאינו שלם ואומרים): זכר לחיסרון ולהעדר שקיים בעולמנו. ”אָמרו חֲכָמִים: עוֹשֶׂה אֵדָם כָּל צָרְכֵי סַעֲדָה וּמְשִׁיר דָּבָר מוֹעֵט”.

(מגביהים אפר, מפוררים אותו לארץ עד תומו ואומרים): זְכָר לַחֲרָבָן וְלַהֲרָס שְׂאֲרֵע. ”לְשׁוֹם לְאַבְלֵי צִיּוֹן, לְתֵת לָהֶם פָּאָר תַּחַת אֶפְר”.

ביאור

שיור אמה על אמה

הבית הצנוע שתרף
להלולות השמים;
השמש משליך אל תוכו
את זְהָבוּ הַבוֹעֵר,
והלילה
מציף אותו באפלת כוכבים.
שם, מעבר לבית,
באפוק,
חיים את חיייהם האלמים
ההרים הנשפים, העוטים
את סודם בצעיף אפר,
ומתחת לרצפת הבית
חי את חיו הטמירים,
את חיו המיחדים,
העפר,
וכל מה שטמון בתוכו -
זרעים, שרשים, מעגנות...
ואין הבית הענו

שָׁר שִׁירִים עַל קִרְבַּת הַתְּהוֹם,
עַל שְׁלֹטוֹן הָאֵזוֹ,
וְאִין הַבַּיִת הַשׁוֹתֵק מִתְּנוּדָד,
וְאִין הַבַּיִת הַמְּשֻׁנָּה -
שְׁכוֹר.
אֲרָשֶׁת שֶׁל סְתֵמִיּוֹת שְׁפוּכָה
עַל פְּנֵי אֲבָנָיו הַכְּהוֹת -
וְהָרִי זֶה כְּמַעַט בְּטַחֲוֹן.
(זלדה, הבית הישן)

בשירה של זלדה, אבני הבית הן כהות, אינן נושאות עימן כמעט זיכרון או עדות למתרחש סביבו. אופיו זה של הבית הוא שמעניק לאדם ביטחון ויציבות לנוכח סערות העולם. ואולם, מעניין לראות שבמסורת ההלכתית היהודית בתים אכן יכולים לשמר זיכרון.

הותרת חלק בלתי מסויד בבית חדש הינה אחת מההלכות שתוקנו זכר לחורבן בית המקדש, אשר חלקן מוכר לנו עד היום.² מטרתן של הלכות אלו היא לאפשר זיכרון לאורך זמן, סימן, אשר יזכיר לנו גם בתוך חיי היום יום שנראים לנו שלמים ומלאים את קיומו של השבר והחורבן העתיק.

[2] כך למשל, ההלכה בעניין אפר מקלה (אפר גחלים שרופות) הפכה עם השנים למנהג שבירת הכוס בחופה כפי שאנחנו מכירים אותו היום. ראו בהגהות רבי משה איסרליש (הרמ"א) על השולחן ערוך, אבן העזר סימן סה, ג.

ההלכה הקובעת שיש להשאיר חלק בבית שאינו מסויד מנוסחת בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא (ס, ע"ב; משולב בתרגום שטיינזלץ) ומושתתת על שלוש ברייתות:

א. אין מסיידין, ואין מכיירין צורות בסיד, ואין מפייחין
(מציירים צורות בצבע) **בזמן הזה מפני אבלות המקדש.**
ואם לקח חצר שהייתה מסוידת, מכוירת, מפויחת – הרי זו **בחזקתה** שנעשה הדבר בהיתר. אם נפלה – אינו חוזר ובונה אותה כדרך שהייתה בנויה, בסיוד ובכיוור וכו'. משמע שאין לאדם רשות לחזור ולבנות בנין באופן שאסור לבנותו, אף שכשהיה בנוי עמד על חזקתו!...

ב. תנו רבנן [שנו חכמים]: לא יסוד אדם את ביתו בסיד, ואם עירב בו חול או תבן – מותר, לפי שאז אינו לבן ומבהיק כל כך. ר' יהודה אומר: אם עירב בו חול – הרי זה טרכסיד (טיח סיד) ומשובח יותר מסיד סתם ואסור, אבל אם עירב בו תבן – מותר...

ג. כך אמרו חכמים: יעשה סימן לחורבן בכל דבר, שסד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט שאינו מסייד משום דבר לחורבן. ושואלים: וכמה הוא דבר מועט? אמר רב יוסף: אמה על אמה שאותה אינו מסייד. אמר רב חסדא: ומשאיר את המקום הזה כנגד הפתח, שיהא נראה לכל.

שלוש הברייתות הללו נראות כסותרות האחת את השנייה: הראשונה אוסרת כליל על סיוד הבית; השנייה מתירה לסייד את הבית אם הסיד עורבב בחול או תבן; והשלישית מתירה סיוד בתים אם הותירו בהם אמה על אמה (48 על 48 ס"מ) שאינה מסוידת. טעמו של האיסור הוא שסיוד הבית נחשב לפעולה שמייפה אותו. כזכר לחורבן בית המקדש, ביקשו חכמים להגביל את ייפוי הבית הפרטי.

פוסקי ההלכה נחלקו כיצד ליישב בין הברייתות האלה. הרמב"ם פסק לפי הברייתא הראשונה והשלישית כי בית המסויד בסיד בלבד ("כבניין המלכים") אין בו תקנה ועל כן אסור, ומנגד בית המסויד בטיט ומעליו סיד מותר אם הותירו אמה על אמה שאינה מסוידת³. לעומתו סבר הטור כי יש לפסוק לפי הברייתא השלישית ולפיה שיור אמה על אמה שאינה מסוידת מועיל ביחס לכל בית, גם לבית המסויד בסיד בלבד⁴. מחלוקת זו הובילה לפרשנויות נוספות של הברייתות⁵.

הלכה למעשה: בשולחן ערוך הובאו דברי הרמב"ם⁶, אך הרמ"א בספרו דרכי משה חלק על כך וקבע שההלכה היא כדברי הטור, וכך גם פסקו אחרונים⁷.

עבור אלו שביטם נשרף, נהרס ונבזז ביום המתקפה על הנגב המערבי, אסון שמחת תורה הוא חורבן בית של ממש: חורבן בית אישי וממשי. כלל לא ברור בשלב זה אם וכיצד יהיה ניתן לשקם בתים אלו, בקיבוצים, במושבים ובערים. מה שוודאי הוא, שלצד בנייתם של בתים חדשים ביישובי העוטף, התחושה הקשה של החורבן והאבדן תיוותר חזקה ומשמעותית, ויש מי שירצו לתת לה ביטוי פיזי.

לאור זאת, ניתן להיעזר בהלכת סיווד הבית על מנת לשמר זיכרון בבתים שייבנו ביישובי הנגב המערבי, עוטף עזה. פרקטיקה זו תאפשר להשאיר פינה של זיכרון בבית, פינה שמבטאת חוסר שלמות ואף מזכירה את בניית הבית, ואולי גם את מה שהיה טרם בנייתו. הצעה זו שוזרת את ההלכה אודות זיכרון חורבן בית המקדש בהווה, ונותנת לו נופך חדש ופרשנות של חורבן בית ציבורי ואישי שעשוי להידרש במיוחד בעת הזו.

[3] ראו משנה תורה לרמב"ם, הלכות תעניות ה, יב-יג. [4] ראו טור, אורח חיים סימן תקס, א. [5] ראו למשל ב"ח, אורח חיים סימן תקס, א; רי"ף על תענית י, ב, ד; רא"ש על תענית, ד, סימן לו. [6] שולחן ערוך, אורח חיים סימן תקס, א-ב. [7] שם, אשל אברהם, א; משנה ברורה, שם, א.

יזכור

תפילת 'יזכור' היא תפילה לזכר הקרובים, שנהוג לומר בקהילות האשכנזים בבית הכנסת, במועדי השנה: ביום הכיפורים, שמחת תורה, שביעי של פסח ושבעות. בתפילה זו, כל אדם מזכיר את שמות קרוביו שנפטרו בנוסח פרטי:

זְכֹר אֱלֹהִים נְשָׁמַת אָבִי מוֹרִי / אִמִּי מוֹרְתִי שֶׁהָלָה/שֶׁהָלְכָה
לְעוֹלָמוֹ/לְעוֹלָמָהּ בְּעָבוֹר שְׁבָלִי נָדָר אֶתְּךָ צְדָקָה בְּעָדוֹ/
בְּעָדָה, בְּשִׁכְרָה זֶה תִּהְיֶה נֶפְשׁוֹ/נֶפְשָׁהּ צְרוּרָה בְּצָרוֹר הַחַיִּים,
עִם נְשָׁמוֹת אַבְרָהָם, יִצְחָק וְיַעֲקֹב, שְׂרָה, רַבֵּקָה, רַחֵל וְלֵאָה,
וְעִם שְׂאֵר צְדִיקִים וְצְדִיקָנוֹת שְׁבָגְנָן עָדוֹן. וְנֹאמֵר אָמֵן.

לצד תפילה פרטית זו, יש גם תפילת 'יזכור' ציבורית, הנאמרת במועדים אלה לזכר קורבנות השואה, חללי מערכות ישראל ועוד. בקהילות האשכנזים נהוג לומר מדי שבת גם את תפילת 'אב הרחמים', שגם היא תפילת 'יזכור' לקהילות אשכנז שנטבחו בפרעות תתנ"ו.

היות ששמחת תורה, היום בו אירע הטבח ביישובי העוטף ובו נהרגו מאות חיילים, הוא יום שגם כך נהוג לומר בו את תפילות היזכור, נראה שמתאים להוסיף לתפילות אלו, החל מן השנה הבאה, שמחת תורה תשפ"ה, תפילת יזכור המיוחדת לזיכרון חללי האסון. 'יזכור' זה ייאמר רק בשמחת תורה ולא בשאר המועדים.

נוסחי היזכור המוצעים כאן מבוססים על תפילת היזכור לחללי מערכות ישראל, ועל תפילת היזכור שחיבר הרב בנימין הולצמן, רב הקיבוץ מעלה גלבע. נוסחים אלה ניתן לקרוא גם בטקסי זיכרון ובהתכנסויות אזרחיות לזכר האסון.

הקפה שקטה

ביום שמחת תורה נהוג לרקוד עם ספרי התורה בבית הכנסת. בצאת החג מקיימים רבים הקפות שניות, לרוב במרחב הציבורי.

המנהג לרקוד עם ספרי תורה הוזכר כבר בתקופת הגאונים: "וביום טוב שני, זה שהוא אחרון, רגילין אצלנו שמרקדין אפילו כמה זקנים בשעה שאומרים קלוסין

לתורה" (שו"ת שערי תשובה סימן שיד). המנהג לשיר פיוטים מוזכר בחיבור מהמאה ה-14 של רבי יעקב בר אשר (בעל הטורים), אשר תיעד את מנהג ארצות אירופה: "ויש מקומות שמוציאין כל הספרים ואומרים על כל אחד ואחד פיוט, כל מקום לפי מנהגו" (טור, אורח חיים סימן תרסט).

המנהג לבצע הקפות, בדומה להקפות שמבצעים מסביב לבימת בית הכנסת עם לולב במהלך ימי חול המועד של סוכות, הוא ככל הנראה מעט מאוחר יותר. ניתן ללמוד עליו מספר המנהגים המוזכר בשולחן ערוך: "ועוד נהגו להקיף עם ספרי התורה הבימה שבבית הכנסת כמו שמקיפים עם הלולב והכל משום שמחה" (שולחן ערוך, אורח חיים סימן תרסט).

על המנהג לבצע שבע הקפות דווקא, ניתן ללמוד בדברי רבי חיים ויטאל (הרח"ו) אשר תיעד את מנהגי הרב יצחק בן שלמה לוריא (האר"י הקדוש)⁸. למספר שבע ניתנו פירושים שונים, ביניהם פרשנות קבלית, ויש שמצאו הקבלה לשבע ההקפות שהקיפו בני ישראל את חומות יריחו טרם נפלה.

מנהג ההקפות השניות מבוסס גם הוא על מנהג האר"י, לקיים הקפות נוספות לכבוד התורה במוצאי שמיני עצרת, לאחר צאת החג. הרא"ה קוק הוסיף למנהג זה והורה ללוות הקפות אלו בכלי נגינה, כדי שהבדלתן מההקפות שבמסגרת החג עצמו תהיה ברורה. המנהג התחדש והתעצם בארץ ישראל בשנת 1942 על ידי הרב יצחק ידידיה פרנקל, רבה של תל אביב, שיזם אירוע של הקפות בצאת שמחת תורה על מנת להזדהות עם יהודי אירופה, שהיו נוהגים לחגוג בערב החג השני, כמנהג יהודי חו"ל, אך באותה השנה לא היו יכולים לחגוג את החג עקב השואה. המנהג השתרש מאז והתרחב להקפות המתקיימות במרחבים ציבוריים וממומנות לא פעם על ידי הרשויות. מנהג זה מחבר גם את הקהילות שאינן מוצאות את מקומן בהקפות המתרחשות במהלך החג בבתי הכנסת.

לאור אסון שמחת תורה התשפ"ד, מוצע לשלב את תחושות האובדן והשבר עם שמחת החג, באמצעות הקדשה של הקפה אחת לזכר האסון. הקפה זו עשויה לכלול שירה שקטה יותר, או פיוט שעניינו גבורה, ערבות הדדית או שמירת בטחון ישראל, ברוח אירועי הגבורה והערבות ההדדית שהתגלו באותו היום.

[8] שער הכוונות, דרושי סוכות, דרוש ח; ספר נגיד ומצווה, דף עו.

אנו מציעים לשיר את הפסוק "למען אחי ורעי אֲדַבֶּרָה נָא שְׁלוֹם בְּךָ. לְמַעַן בֵּית ה' אֱלֹהֵינוּ אֲבַקֶּשֶׁה טוֹב לְךָ", ולומר את הפיוט "אלי אלי למה":

"אלי אלי למה. לא תבנה משכן שילה. באו גויים בגבולו. גוי עז פנים אשר לו. דרך כוכב בָּהֵלוּ. הֲדַרְת פְּנִים תְּנֶה לו. ולו תשיב גבולו. זנחת בארץ לו. חמדת ישראל בלו. טמאו את היכלו: אלהא דעלמא.

ישבו יושבי צלו. כבודך צור גלה לו. למענך ולא לו. משיחך שלח לו. נריע בצמירות לו. ספת דוד הקם לו. עשר וכבוד תן לו. פדה השם את חילו. צדיק תמים פעלו. קרב קצו החש לו. רגנות נביע לו. שלח משיחך לו. תמים תומך תהיה לו: אלהא דעלמא."

ולהמשיך בפיוטים המאדירים את גדולת המעשים של בני הארץ הזו ביום זה.

כמו כן, ניתן לשלב הליכה במקום ריקוד, רגע של דממה או הקדשה של ההקפה לזכר הנספים. פרקטיקה זו עשויה לאפשר מקום, בתוך החגיגות עם ספרי התורה, גם לרגשות העצב העולים בשל זיכרון יום זה, כיום פתיחת המתקפה על יישובי הנגב המערבי. אנו מציעים כהקפה זו את ההקפה השישית, האחת לפני האחרונה, או את ההקפה השביעית. גם בהקפות השניות אפשר לקיים פרקטיקה זו.

משום שאין בהצעה זו להקפה שקטה בכדי לשנות מכללי ההלכה ביום זה או ממנהגיו המרכזים, אלא אף יש בה לחזור למנהג הקדום יותר לסבוב את בימת בית הכנסת שלא בריקוד או להשמיע פיוטים, אנו סבורים כי אפשרות זו יכולה להתאים במיוחד לקהילות שמרניות המעוניינות לשמר כמה שאפשר את מנהגי יום שמחת תורה ללא שינויים או תוספות⁹.

[9] ראוי להזכיר בהקשר זה את המסופר על הראי"ה קוק, שלאחר מאורעות תרפ"ט שר בהקפה הראשונה את הפסוק "הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו". כמו כן, מאז הטבח שאירע בישיבת 'מרכז הרב' בשנת תשס"ח, בו נרצחו שמונה מתלמידי הישיבה הגבוהה והישיבה לצעירים, נהוג בישיבה לשיר פסוק זה בתחילת ההקפה השישית.

הבדלה

בצאת שמיני עצרת, הוא גם חג שמחת תורה, נהוג לקיים טקס הבדלה בין יום טוב ליום חול, הכולל ברכה על היין וברכת ההבדלה. בדרך כלל הטקס נערך במסגרת משפחתית, אך יש הנוהגים לערוך אותו גם במסגרת בית הכנסת, לאחר תפילת ערבית.

בטקס ההבדלה של שבת, נוספות לברכת היין גם ברכות על הנר ועל הבשמים. על פי הרב יוסף חיים (ה"בן איש חי"), ברכות ההבדלה בשבת הן ביטוי לכל החושים - טעם, ריח וראיה - וסדר הברכות נע מן המוחשי אל המופשט, באופן המקביל לסדר האיברים בפניו של האדם (פה, אף, עיניים) - הברכה על היין היא ברכה המפעילה את חוש הטעם, שהוא החוש הפשוט ביותר; הברכה על הבשמים היא ברכה המפעילה את חוש הריח, שהוא חוש "מופשט" יותר; והברכה על הנר היא ברכה המפעילה את חוש הראייה, שבאמצעותו ניתן לחוש גם מרחקים גדולים מאוד. את ההבדל חותמת ברכת ההבדלה שנתפסת בדעת - השכל.

הברכות על הבשמים והנר אינן כלולות בהבדלה של מוצאי יום טוב, שכן הברכה על הנר קשורה באיסור על הדלקת אש בשבת (או להמצאת האש במוצאי שבת), והברכה על הבשמים קשורה בהשבת הנשמה לאחר הסתלקות "הנשמה היתרה" המתווספת לאדם בשבת. על כן במוצאי שמיני עצרת, הוא חג שמחת תורה, נהוג לברך בטקס ההבדלה על יין בלבד.

לאור אסון שמחת תורה, מוצע להוסיף לברכת ההבדלה במוצאי שמיני עצרת טקסט על חובת הזכירה¹⁰, ולאחריו להזכיר באמצעות שני סמלים נוספים את אסון שמחת תורה - פירור גוש אפר ומראה של מזון כלשהו שיש בו חלק חסר (הוא יכול להיות, למשל, אתרוג או תפוח שנחתך ממנו חלק). ברכת הבדלה זו יכולה לשמש גם קהילות שאינן מקיימות את טקס ההבדלה הדתי, כחלק מטקס מעבר אזרחי מחג שמחת תורה ליום הזיכרון לטבח שמחת תורה¹¹.

[10] בנושא הזיכרון ראו לעיל, במאמרו של נדב כהן. [11] ראו להלן על הלכות יום הזיכרון, וההצעה לטקס שתובא בנספח.

הנה הצעה לנוסח הבדלה:

”זָכַר יְמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שָׁנוֹת דּוֹר וָדוֹר.”

(מגביהים מזון שאינו שלם ואומרים): זכר לחיסרון ולהעדר שקיים בעולמנו. ”אָמְרוּ חֲכָמִים: עוֹשֶׂה אָדָם כָּל צָרָתוֹ סְעָדָה וּמְשִׁיר דָּבָר מוֹעֵט”.

(מגביהים אפר שריפה ומפוררים אותו לארץ עד תומו ואומרים): זָכַר לְחַרְבָּן וְלַהֲרֵס שְׂאֲרֵע. ”לְשׁוֹם לְאַבְלֵי צִיּוֹן, לְתֵת לָהֶם פָּאָר תַּחַת אֲפֹר”.

בשיר מזון ישנו שימוש בחוש הריח ובחוש הראיה, שכן מזון שנחתכה ממנו חתיכה ניתן להריח את תוכו. גם במראה של מזון שחסר חלקו ישנו ממד ברור של העדר, של משהו שאינו שלם, מה שמעלה גם הוא בתורו את זיכרון האסון אשר הותיר תחושות קשות של חוסר שלמות, בין אם בהיבט הישיר של אובדן אנשים יקרים, בין אם בהיבט של שיברונם של מיתוסים, של אמונות, של תקוות וציפיות, ובין בעובדה הפשוטה שלאחינו החטופים כמעט ולא ניתן מזון לאכול. שיר המזון מזכיר גם את מנהג שיור המזון מסעודה, שהיה נהוג על מנת שיחושו בסעודה שחסר דבר מה, זכר לחורבן בית המקדש.

בפירור אפר ישנו שימוש בחוש הראיה, בדומה לברכה על הנר. מראה של אפר מתפורר מעלה תחושה של כיליון, ומזכיר הן את אפר הבתים שנשרפו באופן ממש באסון שמחת תורה והן את הבתים שנחרבו באופן מטאפורי, כאשר נודע להם על אבדן בני משפחה, שנרצחו, נחטפו או נפלו בקרב. האפר מזכיר גם את אפר המקלה שהיו נוהגים לשים לחתנים ביום חתונתם, במקום בו היו מניחים תפילין על ראשם, ועליו נאמר ”פאר תחת אפר”. אפר זה ביטא את השילוב בין עצב לשמחה, הרלוונטי גם הוא לזיכרון האסון אשר משולב בחגיגות חג שמיני עצרת ושמחת תורה.

שני הסמלים המוצעים שואבים השראה הן משתי הברכות הנוספות הקיימות בטקס ההבדלה ביום שבת - הברכה על הבשמים והברכה על הנר, והן ממנהגי האבלות והזיכרון על חורבן בית המקדש - שימוש באפר מקלה ושיר מזון מסעודה, המוזכרים

בתלמוד הבבלי, במסכת בבא בתרא, בסוגיה ממנה הבאנו למעלה. הנוסח המוצע משלב, אם כן, בין מנהגי זיכרון עתיקים ומנהגים המוכרים לנו מטקס מקביל, לצורך בזיכרון עכשווי.

טקס זה מאפשר לשלב את זיכרון האסון בקצה יום החג, בשלב ההבדלה בינו לבין יום החול שאחריו. עבור אלו שיקשה עליהם שילוב זיכרון האסון כבר בבוקר החג או במהלך היום במסגרת ההקפות השמחות, עשויה הצעה זו לתת מענה לוויסות הריגשי הנדרש ביום זה בשילוב העצב עם השמחה¹².

[12] ראו להלן על הלכות יום הזיכרון.

ה.

מלחמת הדעות
הישראלית

יואב רימר

מלחמת הדעות הישראלית

למורים במערכת החינוך:

- ◆ הבע דעה, ודרוש מתלמידך להביע גם הם עמדה באופן חופשי.
- ◆ אמן את עצמך ואת תלמידך לשקף באופן הוגן טיעונים ועמדות שהם לא מסכימים איתם.
- ◆ למד את תלמידך לזהות את כאביו ופחדיו של האחר.
- ◆ סכם מהלכי דיון וויכוח, והקפד ככל הניתן שלא להכריע בהם.
- ◆ התאמן עם תלמידך בביקורת עצמית, אישית וקבוצתית או מגזרית.
- ◆ הקפד להפגיש את תלמידך עם מגוון הזהויות והדעות בחברה הישראלית, באופן מתמשך ככל שניתן.
- ◆ התמקד בעתיד: מה דמותם הרצויה של היחסים ההדדיים בין הקבוצות, ולא מי אשם במצב.

לרשתות החברתיות:

- ◆ קבע עתים לשימוש ברשתות, או למצער: קבע זמנים ברורים בהם אינך מחובר.
- ◆ השתתף רק בדיונים שיש לך מה לתרום בהם או להיתרם מהם.
- ◆ במקרה של מערכת יחסים אישית מחוץ לרשת, יש להעדיף ללבן עניין במפגש חי ולא ברשתות.
- ◆ הקפד לא לכתוב בשפה שמרבה ריב ומדון.
- ◆ הקפד על פיד מגוון. דאג לעקוב אחר אנשים המייצגים את המיטב שבמגוון הקהילות בישראל.
- ◆ אין צורך להמשיך כל דיון ברשתות עד תומו. ניתן להשאיר מחלוקות פתוחות.
- ◆ נסח את מחשבותיך תחילה מחוץ לרשת החברתית, ורק לאחר מכן העתק אותן אליה.
- ◆ אין חובה להגיב לכל דבר. מותר למחוק.
- ◆ חזק והדהד קולות הרווחים פחות ברשת, קולות מכילים ומקרבים, קולות של נשים ברשתות וכו'.

ביאור

המסורת היהודית כורכת מוסר וזיכרון באופן דו-כיווני. מצד אחד, היהודי מצווה לזכור והזיכרון מטיל עליו חובות מוסריות. מצד שני, ביצוע החובות המוסריות משמר את הזיכרון. יהודים זוכרים לא רק ברגש, בטקסט או בטקס, אלא גם בנורמות המוסריות שהם מחויבים להן.

ניתן לראות קשר זה בבירור במקרא, בין היתר כאשר הציווי **"וְזָכַרְתָּ בְּיַד הַיָּתָב בְּמִצְרַיִם"** נכרך בחובות אתיות כלפי העבד, הגר, היתום והאלמנה¹³. הוגים יהודיים יישמו את התבונה הזו גם בעת האחרונה. זיכרון השואה כרוך לבלי הפרד בשבועה המוסרית "לעולם לא עוד". הפילוסוף והסוציולוג תאודור אדורנו כתב ש"היטלר כפה על בני האדם במעמד אי החופש שלהם צו קטגורי חדש – שאושוויץ לא יישנה ודבר דומה לא יתרחש עוד לעולם"¹⁴. הרב והפילוסוף אמיל פאקנהיים טבע את המושג "הקול המצווה של אושוויץ". הוא טען שחובתם המוסרית של יהודים אחרי השואה היא לשרוד כיהודים, לזכור, לספר ולהקים מחדש את העולם היהודי שחרב. אך הם מצווים גם "שלא להתייאש מהאדם ומעולמו, לא לברוח לציניות או לעלומות שמעבר, שמא ישתפו פעולה במסירת העולם לידי הכוחות של אושוויץ"¹⁵. גם הזעזוע שאנו חשים למקרא כתבות על מצבם הקשה של חלק משורדי השואה בישראל מעיד על האינסטינקט המקשר בין מוסר וזיכרון.

לזיכרון יום המתקפה על הנגב המערבי יש אפוא היבט הלכתי. אנו מחויבים מוסרית לזכור, אך לא פחות מכך עלינו לזקק את הזיכרון הזה לכדי צו עשה מוסרי – להלכות של אתיקה יהודית-ישראלית. אחת הסוגיות המוסריות העולות כמעט במפורש מזיכרון התקופה שאנו מצויים בה היא סוגיית תיקון היחסים בין חלקי החברה הישראלית. אך צמיחתה של סולידריות ישראלית מחודשת מתוך עשן המשקים השרופים והקרבות רחוקה מלהיות עניין מובן מאליה.

[13] ראו למשל: דברים טו, דברים כד. [14] אדורנו, תאודור, "דיאלקטיקה שלילית", מובא בתוך: תאודור ו' אדורנו, "חינוך לעצמאות מחשבתית", הוצאת הקיבוץ המאוחד 2017. הניסוח מתייחס ל"צו הקטגורי" הידוע, שנוסח ע"י עמנואל קאנט במאה ה-18, בו הוא מציב את המוסר על יסוד התבונה. [15] ארי בורשטיין, תיקון העולם לאחר השואה: הפילוסופיה של אמיל פקנהיים, מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, ירושלים תשס"ח.

על מדינה וחברה

הרב יוסף דב סולובייצ'יק אפיין בשנות השישים את הקשר בין חלקי העם היהודי במושגים "ברית גורל" ו"ברית ייעוד"¹⁶. ברית הגורל אינה נבחרת. היהודי אנוס לה והיא "מופיעה כתודעת שיתוף-מאורעות. כולנו שרויים בתחום גורל אחיד המקשר את כל שכבות העם על כל חלקיו ושבטיו"¹⁷. זו ברית הענוות היהודית, זו של גלות, שעבוד, פוגרום, שואה ומלחמה. ברית הייעוד, לעומת זאת, היא עניין בחירי. היא "קיום מדעת שהאומה בחרה בו ברצונה החפשי ושבנו היא מוצאת את הריאליזציה המלאה של הווייתה ההיסטורית" והיא נובעת "ממרידת האדם בחיים העובדתיים כמו שהם ומן החרג המפעם בו לצורות-קיום יותר נעלות ונשגבות"¹⁸.

דומה שבצדק זכו מושגיו של סולובייצ'יק לעדנה מאז יום המתקפה. הם מאפשרים להבנות משמעות ולכוון את החשיבה והעשייה האישיות והלאומיות אל עבר צמיחה מתוך הטרואמה. אך על מנת שתוכל להיעשות איתם עבודה נכונה, יש להכיר בכך שהקשר בין שני המושגים אינו מתחייב. פעמים רבות מוצגת ברית הגורל כ"מדרגה" אל עבר ברית הייעוד, כאילו שהכרה בגורל ההכרחי מובילה, או לכל הפחות מסייעת, לבחירה בייעוד המשותף. אך אני מבקש לטעון אחרת. החשיפה הפתאומית והאלימה של ברית הגורל היהודית אינה בהכרח תשתית מסייעת לבחירה לממש את ברית הייעוד. אדרבה, הרב סולובייצ'יק עצמו גורס שבין מחנה הנולד מיוחד לבין עדה המכוננת על ידי הייעוד אין "שום השתתפות ויניקה הדדית"¹⁹. בטווח הארוך, עלולה המלחמה להחרף את הניגודים ואת מלחמת הדעות הישראלית ולהעצים את המתחים החברתיים. כדי להבהיר זאת, אבקש לפנות אל הגותו של מרטין בובר.

[16] הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך: איש האמונה הבודד, 1965. [17] שם, ז'. [18] שם, ח'. הרב סולובייצ'יק כרך את ברית הייעוד בשמירת מצוות, ובהכוונת דרכה של האומה "על ידי חוק אלוהי". אך דומה כי יש מקום לפרש את דבריו באופן מרחיב יותר. גם היהדות שאינה דתית עשויה לבטא את הייעוד הנובע מהמסורת היהודית ומההיסטוריה היהודית ולממש את ברית הייעוד בחתירה לאחוה אוניברסלית ("הלא אב אחד לכולנו"); להומוניזם (צלם אלוהים שבאדם); לצדק ("צדק תרדוף"); לשוויון ("כאזרח מן היה לכם הגר"); לחירות ("עבדים הייתם"); לשלום ("כל נתיבותיה"); ועוד. כך גם באחוה ובשותפות עם היהודים כולם, ובעמידה של המשכיות ביחס להיסטוריה היהודית ובאחריות כלפי העתיד היהודי. כל אלו מרכיבים של ברית הייעוד שאינם שמורים למקפידים על ההלכה המסורתית לבדם. [19] שם, ט'.

הניתוח הסוציולוגי מבחין בין "חברה" ו"מדינה". חברה היא רשת של זיקות ספונטניות ובלתי פורמליות בין פרטים וקבוצות של פרטים. המדינה היא מערכת רבת עוצמה של מוסדות הכפופים לשלטון מרכזי, אשר מושלים בהיבטים רבים של חיי הפרטים והקהילות שבשטח המדינה. לפי מרטין בובר, עוצמתה של המדינה מאפשרת לה להכיל פערים וניגודים חברתיים שהיו קורעים לגזרים חברה נטולת מוסדות מדיניים. לדבריו, עוצמה זו מגיעה במידה רבה מתחושת האיום שחשים אזרחי המדינה ממציאותם של עמים אחרים ומדינות אחרות בסמוך להם. במילים אחרות, כיוון שרק המדינה מסוגלת לתת מענה הולם לסכנת המלחמה, הרי שהחברה נאלצת לכופ עוצמה לשליטת המדינה. עליונות זו של המדינה נראית בשלב זה הכרחי בל יגונה, אך בובר מוסיף וקובע כי **"הצד השווה בכל צורותיה של שליטה הוא, שכל אחת מהן יש לה מידה מרובה של תוקף ותעצומה יתר על הדרוש בתנאים הנתונים"**²⁰.

כאן מכניס בובר לתמונה שני מושגים נוספים: "היסוד הפוליטי" ו"היסוד החברתי". היסוד הפוליטי מכוון להשגת שליטה של יחידים או קבוצות במנגנוני המדינה. היסוד החברתי, לעומת זאת, מייצג את הפעולה לפיתוח וחיזוק הזיקות החברתיות הבלתי פורמליות. כוחה העודף המובנה של המדינה ביחס לחברה מתגלגל בכוחו העודף של היסוד הפוליטי על היסוד החברתי ובדלדולו של האחרון. אלא שהספונטניות החברתית הכרחית לקיום "חיותו הסוציאלית של עם, (ו)גם אחדותו ועצמאותו התרבותית". נמצא שהתעצמות המדינה בחסות איום המלחמה (כל שכן מלחמה ממשית) פוגמת בחיותו של העם, באחדותו ובעצמאותו התרבותית.

אני רואה הקבלות רבות בין תיאורו של בובר את המדינה לברית הגורל שמתאר סולובייצ'יק. מאליה עולה גם קרבה בין ברית הייעוד והיסוד החברתי. ניתוח זה הוא היסוד לטענתי, לפיה ברית הגורל לא מהווה בהכרח מצע פורה למימושה של ברית הייעוד אלא להפך.

אלא שבובר לא מותיר את המהלך ללא מוצא. "חברה הכובשת בעצמה את סכסוכיה הפנימיים", קרי: כזו המסוגלת לחולל אחדות שאינה מסתמכת על איום חיצוני או

[20] מרטין בובר, בין חברה למדינה, בתוך: פני אדם, ירושלים, תשכ"ו. כל ההתייחסות לבובר בפרק זה הן לאותו מאמר.

על שררה מדינית, מסוגלת להתגבר על "העודף הפוליטי" ולהתקיים כחברה בריאה, סולידרית ויוצרת גם במסגרת מדינית רבת עוצמה. על מנת שהחברה תוכל לעמוד באתגר הזה, לפי בובר, יש לפנות לחינוך: "חינוך של דור בעל תודעה חברתית אמיתית ורצון חברתי אמיתי. החינוך הוא המכשיר הגדול, הנתון אף היום במידה מרובה או מועטת בידי החברה, והיא אינה יודעת להשתמש בו". נותר ללמוד כיצד נוכל להשתמש בחינוך על מנת ליצור את אותה תודעה חברתית, שתאפשר את קיומה של החברה נוכח המדינה ותתמוך באפשרות הגשמתה של ברית הייעוד הישראלית.

תיקון השיח ועידוד המחלוקת

סולידריות חברתית מתקיימת כאשר החברה מצליחה לשאת את המגוון והשוני שבתוכה ומנתבת אותו לבנייה והתפתחות. אך כיצד עושים זאת?

דרך אחת היא תיקון השיח. המקרא מצווה: **"לֹא תִשְׁנֵא אֶת אַחִיךָ בְּלִבְךָ. הוֹכַח תוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עֲלֵיו חֲטָא"**²¹. רמב"ם מפרש שהשנאה האמורה כאן חלה כלפי כל מי "שחטא או שהלך בדרך לא טובה", וקובע שאין לשמור את השנאה בלב אלא יש להתעמת עם השנוא ולהוכיחו על התנהגותו הרעה. יש לעשות זאת ראשית כל בנחת, באופן המזמין ומאפשר תיקון, ורק במידת הצורך לפנות לתוכחה פומבית²². לפי פירוש הרמב"ם, יש לדיבור המוכיח ערך תרפויטי. כשהביקורת לא נשמרת בלב היא אינה הופכת לשנאה. ההצננה שלה בדיבור, ואולי גם המפגש שהדיבור מחייב, פועלים באופן מרפא.

דרך שנייה צועדת הלאה ומחייבת את המחלוקת ולא רק את הדיון והתוכחה. המשנה קובעת ש **"כל מחלוקת שהיא לשם שמים, סופה להתקיים. ושאינה לשם שמים, אין סופה להתקיים"**²³, ובכך מעודדת אותנו לאחוז במחלוקת שעוסקת בבירור האמת והטוב לעומת מחלוקת הנובעת מאינטרסים צרים ומאנוכיות דורסנית. המשנה אף מביאה לנו כלל ברור לאופן בו עלינו לנהל מחלוקות. המחלוקת הארכיטיפית שלשם שמים היא מחלוקת בית הלל ובית שמאי. למרות שיש אמת בעמדות שני הצדדים, ו"אֵלֶּיךָ וְאֵלֶּיךָ דְּבָרֵי אֱלֹהִים חַיִּים", בכל זאת נקבע ש"הלכה כבית הלל". זאת לא בשל

[21] ויקרא יט, יז-יח. [22] משנה תורה לרמב"ם, הלכות דעות ו, ח-ז. [23] אבות ה, יז.

עלינו הטיעונים שלהם, אלא **"מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן"**²⁴.

בית הלל התנהלו באופן מכבד ולא נתנו לאגו המחנאי להדריך אותם. הם הפגינו הערכה של ממש לטיעוני הצד השני, ולא רק שטרחו לשמר אותם בלימוד אלא שלמדו אותם לפני שלמדו את טעמיהם שלהם. לא מדובר רק בעיקרון פדגוגי אלא במופת להתנהלות במסגרת מחלוקת. מעניין לראות שהתלמוד עצמו מהווה יישום מופתי של הגיון זה, באשר הוא **"מציב ללומדיו שורה אינסופית של מחלוקות הלכתיות, תאולוגיות, פרשניות ואגדתיות על אודות פרטי הפרטים של הראוי והמגונה, האמת והשקר והאסור והמותר בעולמה של תורה; מחלוקות שאך לעיתים נדירות ביותר, אם בכלל, מוכרעות"**²⁵. התלמוד מלמדנו שלא כל מחלוקת חייבים ליישב וכי יש ערך בשימור ולמידה של עמדות מנוגדות ואף סותרות, גם בהיעדר הכרעה.

בעת המודרנית, הראי"ה קוק קרא לצמצם את הזיהוי ה"מחנאי" המשפיע על הדיון הציבורי, והפנה את תשומת לב המתדיינים לביקורת עצמית ואל הטוב שיוכלו ללמוד איש מרעהו-יריבו: **"טוב מאוד לאדם שיהיה שקוע לחשב חשבון עצמו... ולהביט בעין יפה על אחרים שיוכל באמת להיות שיש במצפונם גם אוצר טוב הסמוי מן העין"**²⁶. כעשור קודם לכן ניסח א.ד. גורדון, חלוץ, מחנך וממנהיגיה הרוחניים של העלייה השנייה, את תורתו בדבר "מלחמת הדעות". לשיטתו, הבעייתיות טמונה בהחשבת הדעות כאמת "אובייקטיבית", כמו-מדעית. טעות זו מובילה להנחה שרק דעה אחת עשויה להיות נכונה ואילו אחרות פסולות מעיקרן. לשיטתו, **"מידת האמת שבחשבון החיים והעולם היא דווקא סובייקטיביותו של חשבון זה, ודווקא בזה נוחו החיוני וערכו האנושי הכללי... כי מה היא הדעה, אם לא בנואתם המיוחדת של החיים, האנושיים והקוסמיים כאחד, כפי שהם משתקפים בנפשו המיוחדת של בעל הדעה?"**²⁷.

רקע זה הוא מעט מזעיר מהעושר שמציעה המסורת היהודית למבקשים לבנות חברה המסוגלת לשאת מחלוקת ו"לכבוש בעצמה את סכסוכיה הפנימיים", במילותיו של

[25] מנחם פיש, ברית עימות, הוצאת אונ' בר אילן ומכון שלום הרטמן, ירושלים, 2019, עמ' 18.

[26] הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מסע המחנות, "היסוד" גליון ס', כ"ו אלול תרצ"ג.

[27] אהרן דוד גורדון, הלכות דעות ומלחמת דעות, תר"פ.

בובר שהובאו לעיל. העושר הזה חושף בחריפות את הכשל המוסרי שהידרדרה אליו החברה הישראלית בימים שלפני יום המתקפה על הנגב המערבי, ואשר מחייב אותנו כצו מוסרי לתיקון ולבנייה של חברה אחרת - חברה הממתנת את הניכור והאיבה בין החולקים מתוך פלורליזם יהודי עמוק, ואשר רואה ערך בקיומן של דעות מנוגדות ודרכי חיים מגוונות.

עקרונות ודגשים

כסיכום לדברים האמורים אפשר לנסח מספר עקרונות הנוגעים לריפוי מלחמת הדעות הישראלית:

רק החברה מסוגלת לשאת מחלוקת, לא כן הלב היחיד. לכן יש להוכיח ולהתווכח.

מחלוקת הנוגעת להתנהלות אישית יש לנהל תחילה בפרטיות, ורק לאחר מכן לקיים עליה דיון ציבורי.

כל בירור מחלוקת צריך להיעשות בדרכי נועם (אם כי לא בהכרח בשלווה סטואית).

יש להבחין בין מחלוקת "לשם שמים" - על האמת והראוי, לבין מחלוקת הנובעת מניגוד אינטרסים.

כיוון שההבחנה הזו לא תמיד ברורה, יש בכל מקרה להביט בעין יפה על בעל המחלוקת ועל טיעונו וכל עוד לא יוכח אחרת, לייחס לו כוונות טהורות.

התוכחה, העימות והדיון לא חייבים להסתיים בהכרעה. יש ערך בשימור מחלוקת פתוחות.

הנכונות לביקורת העצמית (והפנים-מחנאית) היא תנאי הכרחי לקיום מפגש פורה ומחלוקת בריאה.

דעות ומחלוקות הן, בין היתר, כלים לביטוי הייחוד האנושי של כל יחיד וקבוצה. משכך יש לשאוף היכן שניתן לא רק להימנע מהכרעה עקרונית, אלא לקיים חברה המאפשרת ביטויים חיים לעמדות השונות.

על עקרונות אלה אפשר להוסיף עוד כמה:

יש לשים לב לפערי השפה המתקיימים בין קבוצות בחברה הישראלית. לביטויים זהים יש לעתים משמעויות, השתמעויות ו"מוזיקה" שונה בתכלית בקהלים שונים.

אין לחפש סימטריה ואין בה צורך. אבל יש מקום לתבוע הדדיות ולרוב היא קיימת כשמחפשים אותה.

יש להציב גבולות לשיח הלגיטימי. בדיון כללי יש לאפשר מגוון רחב ככל הניתן של דעות, לרבות קיצוניות. ואולם, דעות שאינן נותנות מקום למי מהקבוצות השותפות בו, אינן מוזמנות לשולחן קבלת ההחלטות. יש לשלול, להשתיק ולהחרים דעות המצדיקות שימוש באלימות על ידי אזרחים כחלק ממלחמת הדעות.

יש להיות רגישים לכאביו של האחר, לפחדיו ולפגיעותו, גם כשמאמינים שאין להם הצדקה.

הלכה למערכת החינוך

כאיש חינוך, אני מוצא חשיבות רבה ביישום תרבות המחלוקת במערכת החינוך, שהיא אחד האתרים המרכזיים בהם מתעצב שיח החרשים הישראלי. בני הנוער והילדים בישראל ממוינים למספר מערכות חינוך נבדלות (ממלכתי, ממלכתי דתי, חרדי וערבי, לצד ערב רב של תתי מערכות ומוסדות עצמאיים ברמות שונות). במקום להוות בית מדרש לליבון מחלוקות, הופך בית הספר לתיבת תהודה המבודדת את התלמיד מהמציאות הישראלית הכללית. ראוי היה להנהיג עירוב ומפגש בתוך מערכת החינוך בין מגזרים וזרמים, כדי לתרגל את האפשרות לנהל שיח חברתי בריא. באותו האופן ראוי לאפשר לכל איש חינוך להביע דעה בכל נושא, ובתנאי שיפגין באישיותו ובדבריו הזמנה לשמוע ולהציג דעות מנוגדות.

על סמך העקרונות לתיקון מלחמת הדעות שלמעלה, להלן מספר הנחיות הנוגעות למורים המבקשים לנהל שיח בכיתה על כל נושא המעסיק את החברה הישראלית:

1. הבע דעה. הקפד להפגין, במילים ובמעשים, שדעות מנוגדות תתקבלנה בברכה.

2. דרוש מתלמידך לגבש עמדות מוצקות על עניינים שעל הפרק, בהתאם לגילם.

3. עודד תלמידים להביע דעה ולהתווכח. הנחה אותם ולמד אותם כיצד לעשות זאת באופן מכבד ואמפטי.

4. אמן את עצמך ואת תלמידך לשקף בהוגנות טיעונים ועמדות שהם אינם מסכימים איתם.

5. למד את תלמידך לזהות את כאביו ופחדיו של האחר.

6. סכם מהלכי דיון וויכוח, והקפד ככל הניתן שלא להכריע בהם.

7. התאמן עם תלמידך בביקורת עצמית, אישית וקבוצתית או מגזרית.

8. קבל בברכה ואפשר לתלמידך להציג ולהתנסות בסגנונות ואורחות חיים ייחודיים, השונים מהמקובל בקבוצה (בגבולות הרלוונטיים למערכת שבמסגרתה אתה פועל).

9. הקפד להפגיש את תלמידך עם מגוון הזהויות והדעות בחברה הישראלית באופן שגרתני, תדיר ומתמשך ככל הניתן. למד עם תלמידך להכיר את הנרטיבים השונים האורגים את הסיפור הישראלי, גם אם אינך מסכים איתם.

10. הימנע ככל הניתן מחיפוש אחר סימטריה בין הציבורים השונים, ומדיונים בסגנון "מי התחיל" או "מי אשם". במקום זאת העדף את שאלת ההדדיות וכוון לעתיד: מה דמותם הרצויה של היחסים ההדדיים בין הקבוצות?

הלכה לרשתות החברתיות

זירה נוספת שבה מופיעה מלחמת הדעות, בחברה הישראלית ובכלל, היא הרשתות החברתיות. הרשתות מצמצמות באופן מובנה את האינטראקציות שלנו בעולם האמיתי. הן שואבות אותנו אל תוך "תיבות תהודה" דיגיטליות שבהן אנו נחשפים רק לעמדות ולדעות מסוימות, מתעדפות מסרים פשטניים, קיצוניים ומעוררי מחלוקת, ובכך הן נוטעות בנו דימויים מעוותים על קבוצות זרות לנו.

על כך נוספת העובדה שהרשתות נוטות להיות חשופות למניפולציות זדוניות, שלהן השפעה עמוקה על מערכות הדמוקרטיה ברחבי העולם.²⁸ הרשתות מייצרות אפקט רגשי להנעת המשתמשים ורותמות את הכישורים החברתיים ואת היצירתיות של רבים לטובת יצירת רווח למעטים.

מכל זאת עולה שהאינטראקציות ברשתות החברתיות אמנם דומות מבחינה חיצונית לדיאלוג ולהחלפת דעות, אבל ברוב המכריע של המקרים דיאלוג פורה וליבון של מחלוקות לא מתקיימים בהן.²⁹ להפך, הרשתות מסייעות ליצירת מציאות אנטי-חברתית.³⁰ בכך הן מהוות את נצחוננו המלא של היסוד הפוליטי על היסוד החברתי.

[28] להרחבה ולביסוס טענות אלו עיין בספרו של מיכה גודמן, מהפכת הקשב (הוצאת דביר, 2021), ובסרט התיעודי The Social Dilemma, הזמין לצפייה בנטפליקס. [29] עיין: Jodi Dean, (2010). Affective Networks. Media Tropes eJournal, 19-44.
 [30] עיין: Jodi Dean, (2013). Society doesn't exist. First Monday, 18.

על מנת להתמודד עם האתגר הזה, ראוי לנסח אפוא הלכה גם עבור המשתמש ברשתות החברתיות, שוב לאור העקרונות המפורטים לעיל:

1. קבע עתים לשימוש ברשתות, או למצער: קבע זמנים ברורים בהם אינך מחובר.
2. השתתף רק בדיונים שיש לך מה לתרום בהם או להיתרם מהם.
3. במקרה של מערכת יחסים אישית מחוץ לרשת, יש להעדיף ללבן עניין במפגש חי ולא ברשתות.
4. הקפד לא לכתוב בשפה שמרבה ריב ומדון.
5. הקפד על פיד מגוון. דאג לעקוב אחר אנשים המייצגים את המיטב שבמגוון קהילות בישראל.
6. אין צורך להמשיך כל דיון ברשתות עד תומו. ניתן להשאיר מחלוקות פתוחות.
7. נסח את מחשבותיך תחילה מחוץ לרשת החברתית, ורק לאחר מכן העתק אותן אליה.
8. אין חובה להגיב לכל דבר. מותר למחוק.
9. חזק והדהד קולות הרווחים פחות ברשת, קולות מכילים ומקרבים, קולות של נשים ברשתות וכו'.



הלכות
כלי נשק

שמואל בן שלום

הלכות כלי נשק

- ◆ האוחז בנשק חייב להשתמש בו לצרכי הגנה. ואולם, עליו לזכור שנשק הוא כלי הרג, וככזה הוא מנוגד לקודש, ולכל מופע של חיים השופע ממנו.
- ◆ אין לנוף בנשק בגאווה, לרקוד איתו או לשחק בו.
- ◆ שלא בשעת הסכנה, כשאין צורך מיוחד בכך, אין להכניס כלי נשק לבית הכנסת או לבית המדרש. מי שירא להותירו ללא השגחה, יכסה את כלי הנשק בכניסתו.
- ◆ האוחז בנשק לא ישמש כשליח ציבור או מוסר שיעור, אלא יניחנו במקום מוצנע.
- ◆ אין ללמוד תורה בעודו אוחז בנשק, אלא יניחנו או יכסהו.
- ◆ לא ייגע נשק, בספר תורה בפרט ובספרי קודש בכלל.

- ◆ אין להיכנס עם כלי נשק למסיבות וסעודות של שמחה, אם אין צורך בטחוני בכך.
- ◆ אין לשים כלי נשק על שולחן שאוכלים עליו, ובפרט בשעת הסעודה וברכת המזון.
- ◆ הנוטל נשק לידו ראוי שיישא תפילה קצרה לשימוש נכון בו. להלן נוסח אפשרי:

"יהי רצון מלפניך, ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו, שתכון את ידי, שאזכה לשמור נפשי ונפשות ישראל, שלא אפגע בחפים מפשע, ושאפגע במי שראוי לפגע בהם, ותדריכני בבטחון כי כך בטחתי, ופרש עלינו סכת שלומך. ויהי רצון מלפניך, שנכתת חרבותינו לאתים וחנויותינו למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה"

ביאור

מסורת עתיקת יומין אסרה על אלימות במקומות קדושים. לכן היו נוהגים רוצחים להתחבא במקדשים – מנהג שהדיו נמצאים בתנ"ך, המצווה להוציאם ולהענישם מחוץ למקדש³¹. איסור רדיקלי יותר נמצא בתורה בפרשת יתרו: "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה"³². אסור לבנות את המזבח מאבנים בהן נגעה חרב, גם אם זו לא שימשה כלל להרוג, מכיוון שחרב היא כלי הרג. רעיון זה הורחב בספרי הנביאים והכתובים: על דוד המלך נאסר לבנות את בית המקדש מכיוון שהרג אנשים רבים במלחמות³³, ושלמה המלך נמנע מלבנות את בית המקדש באמצעות כלי ברזל³⁴.

ספרות חז"ל המשיכה באותו קו. את איסור הנפת ברזל על אבני המזבח פירשה המכילתא:

שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדין שיניף המקצר על המאריך. ועוד, שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבוא עליו כורת ומחבל³⁵.

הנימוק הראשון קובע ניגוד בין המזבח, מקור חיי האדם, ובין הברזל, מקור מותו. הנימוק השני מתרחק מהזווית האנושית, ומנגיד בין שלום עם האל ובין המוות המצוי בברזל.

מכאן קבעו חז"ל עיקרון רחב יותר, הנוגע לא רק למקדש אלא גם לבתי מדרש. בסוגיה העוסקת במעשה הקנאות של פנחס, שהרג את זמרי, דרשו חז"ל:

ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו – מיכן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש³⁶.

[31] שמות כא, יד; מלכים א, א, נ. [32] שמות כ, כב. [33] דברי הימים א, כב, ח. [34] מלכים א, ו, ח. [35] יתרו, בחדש פרשה יא. [36] סנהדרין פב, ע"א.

הגם שהריגת זמרי נעשתה בהיתר, מתוך כוונה להגן על הקודש,³⁷ חז"ל הגבילו את תחולת ההרג במגוון דרכים, שאחת מהן היא הקביעה שאסור להחזיק רומח בבית המדרש. ומדוע לא? בספרו 'ארחות חיים' כתב המהר"ם מרוטנבורג:

אסור ליכנס לבית הכנסת בסכין ארוך, לפי שהתפילה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרם³⁸.

כפי הנראה, מקור הלכה זו הוא איסור הכנסת רומח לבית המדרש, שכן אין הלכה מפורשת בספרות חז"ל האוסרת על הכנסת סכין לבית הכנסת. מכאן שהמהר"ם הבין את איסור הכנסת נשק לבית המדרש בטעם דומה לאיסור הנפת ברזל על אבני המזבח, והוא הרחיב את האיסור גם לבית הכנסת. דברי מהר"ם אלה נפסקו להלכה בשולחן ערוך³⁹.

עם זאת, המהר"ם אסר את הכניסה לבית הכנסת רק עם סכין ארוך – הדומה לרומח. אך מה לגבי סכין קצר? ר' דוד הלוי סגל, בעל פירוש טורי זהב (ט"ז) על השולחן ערוך, טען שסילוק סכין קצר הוא טרחה יתרה, ולכן הוחל האיסור רק על סכין ארוך, שאינו נצרך כל כך לאדם. פוסקים אחרונים אחרים הסבירו שהאיסור חל על סכין מגולה. על הוראות אלו הסתמכו פוסקי זמננו, כמו הרב עובדיה יוסף והציץ אליעזר, שהתירו לחיילים, הנושאים נשק באופן קבוע, להיכנס עמו לבית הכנסת.

[37] שם: "הבועל ארמית קנאים פוגעין בו". [38] ארחות חיים (הלכות בית הכנסת אות ז).
[39] אורח חיים סימן קנא, ו.

בעקבות כל זאת, פסקה הרבנות הראשית הצבאית:

לכתחילה אין להיכנס עם נשק לבית כנסת, אולם חיילים הנצרכים מסיבות ביטחוניות או בטיחותיות לשאת את נשקם, רשאים להקל בכך, ומכל מקום ישתדלו לכסותו במעיל וכדומה, ובמידה ועל פי הנהלים ניתן הדבר, יצניעוהו באופן אחראי בבית הכנסת מאחורי מחיצה וכדומה. אף המתפלל חוץ לבית הכנסת (כגון הנאלץ להתפלל במגורים) יימנע במידת האפשר מתפילה כשנשק גלוי לצידו. מותר לשאת כפיו בהיותו חמוש, ומכל מקום ראוי שיפקיד נשקו בידי חברו לזמן זה⁴⁰.

סכין בברכת המזון: האלימות והאדם הפרטי

בשולחן ערוך נפסקה הלכה רדיקלית עוד יותר:

נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון.⁴¹

שני טעמים לדבר:

א. "ברזל מקצר ימי האדם, ואינו דין שיהיה מונח על השלחן, שדומה למזבח שמאריך ימי האדם." ב. "פעם אחת הגיע אחד לברכת בונה ירושלים, ונזכר חורבן הבית, ותקע סכין בבטנו. על כן נהגו לסלקו בשעת ברכה."⁴²

[40] <https://www.idf.il> אתרי-יחידות/חיל-הרבנות-הצבאית/הלכה/והגיית-ב/78- הכנסת-נשק-לבית-הכנסת. [41] שולחן ערוך, אורח חיים סימן קפ, ה. [42] בית יוסף, אורח חיים סימן קפ, ה.

הטעם הראשון מוכר לנו מן הדיון למעלה, והוא מרחיב את תחולת הקודש גם לסעודת האדם. נשים לב שסכין נדרש לצרכי הסעודה, ואף על פי כן יש לכסותו בשעת הברכה. ככל הנראה, ההנחה היא שברכת המזון היא רגע המאחד את סעודת האדם עם סעודת הקודש, הקרבן במזבח, ועל כן יש להפוך באותו רגע את השולחן למעין מזבח, וממילא למקור חיים, המנוגד במהותו לנשק. לפי טעם זה, מצב המזבח אמור להתפשט לכל אדם, המתנגד לאלימות ורואה בה דבר שיש להסתיר.

הטעם השני מחדד אף יותר את הסמליות המקשרת בין השולחן והמזבח, שכן ברכת המזון אכן עוסקת ישירות בבקשה לבניין המזבח: הברכה השלישית בה מאחדת בין תפילה לבניין בית המקדש: 'רחם נא ה' אלוהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך, ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו', ובין תפילה לשפע מזון 'אלוהינו אבינו רענו זוננו פרנסנו וכלכלנו והרוויחנו והרווח לנו מהרה מכל צרותינו, ונא אל תצריכנו לא לידי מתנת בשר ודם, כי אם לידך המלאה'.

אולם אותה סמליות מתהפכת, וגורמת דווקא לשפך דם, מאחר ובית המקדש של השלום שבו חרב, דבר שאמור לעורר גם בנו צער בלתי ניתן לשליטה. אם כן, הסרת הסכין היא ניסיון לווסת את הצער שאמור לעורר בנו העדר המזבח, ואת האלימות שעלולה להתעורר כתוצאה מהיעדרו.

האם נשק הוא תכשיט?

מהו מקור הניגוד בין האלימות והקודש? ניתן להבין זאת באמצעות דיון חז"לי נוסף.

במסכת שבת נחלקו תנאים האם מותר לטלטל חרב בשבת ברשות הרבים, מאחר ואסור לשאת כל משא ברשות הרבים בשבת. ואכן, עמדתה של המשנה הקדומה היא:

לא יצא האיש לא בסיף, ולא בקשת, ולא בתריס, ולא באלה, ולא ברומח. ואם יצא, חייב חטאת.

רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו.

וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי, שנאמר (ישעיה ב, ד): 'זכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה'⁴³.

[43] משנה שבת ז, ד.

לפנינו ויכוח עקרוני: האם מהות הנשק היא יופי או רוע הכרחי, שאנו מצפים להיעלמו במצב האידיאלי של ימות המשיח.

הגמרא מתעסקת עוד מעט בדיון זה, ומבקשת להבין את עמדת ר' אליעזר. היא מציעה כאפשרות אחת שאכן בימות המשיח יתבטל הצורך בנשק, וממילא הוא לא ייחשב עוד לתכשיט, "כמו נר בצהריים" – כלומר: הנשק הוא תכשיט מכיוון שהוא מגן עלינו מן הרוע, אולם בהעדר רוע אין בו תועלת – אך כל זמן שקיים רוע, הנשק, המגן מפניו, הוא דבר להתפאר בו. אפשרות שנייה היא שר' אליעזר סובר שהנשק לא יתבטל גם בימות המשיח, שכן גם המציאות האידיאלית תכלול מלחמות. לסיום, מביאה הגמרא פסוק התומך בעמדת ר' אליעזר: "חגור חרבך על ירך גיבור הודך והדרך"⁴⁴.

למרות שהדיון התלמודי מבקש להבין את עמדת ר' אליעזר, הלכה נפסקה כחכמים⁴⁵. אם כן, נוכל לשוב לדיון ולהסיק מתוכו מה יסברו חכמים. הללו סוברים ככל הנראה שהאלימות אכן תתבטל במציאות האידיאלית, ושעובדה זו משליכה גם על תקופתנו: גם כיום, אנו אמנם נדרשים לנשק, אך רואים אותו כרוע הכרחי שיש להתקיים עימו, ודאי שלא תכשיט הראוי להתפאר בו. את המקראות המפארים את הלחימה יפרשו חכמים באופן אלגורי וסימבולי, כעוסקים בלחימה אינטלקטואלית טהורה, בלימוד התורה.

נשקים ותכשיטים: עמדות בנות זמננו

עמדת חכמים, שנפסקה להלכה, התפתחה בשלב הבא בהיסטוריה למעין היפוך שלה: אם חכמים הניחו שהמלחמה נדרשת כיום והשלום בימות המשיח, הרי שבדורות שלאחריהם טענו אמוראים שתפקידנו כיום ללמוד תורה ולקיים מצוות, ואילו המלחמה שמורה לאל ושייכת לימות המשיח. "תולעת יעקב אין כוחה אלא בפיה"⁴⁶, "השביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם"⁴⁷, ועוד. כך נוצר מעין פציפיזם זמני, שהתקיים בתנאי הגלות.

[44] שבת סג, ע"א. פסוק זה אמנם מתפרש גם באופן אלגורי, כעוסק בוויכוח בדברי תורה, אך ר' אליעזר יטען ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. [45] שולחן ערוך, אורח חיים סימן שא, ז. [46] תנחומא, בשלח ט; מדרש שוחר טוב, תהלים כב. [47] כתובות קיא, ע"א.

אולם בשחר המאה הקודמת חלו שינויים באתוס זה. אם נבקש להצביע על רגע אחד של שינוי ביחס לנשק, הרי שמקובל לזהותו עם הפוגרום בקישינב (1903). בפוגרום זה נרצחו יותר מחמישים יהודים, ולמרות שהיה מדובר במספר זעיר ביחס לפוגרומים רבים אחרים, הציונים הראשונים השתמשו באירוע על מנת לקדם את האידיאולוגיה שלהם, שתמכה בהגנה עצמית. אידיאולוגיה זו לא התמקדה (בניגוד לפרשנויות מאוחרות) בשאלה כיצד ימותו פחות יהודים, אלא בחוסר הכבוד העצמי שבאי התגוננות בנשק. כך, למשל, כתב ביאליק:

אַחִיד, בְּגִי עֵמֶד וּבְגִי בְּנִיהֶם שְׁל-הַמַּפְכִּים,
נִינִי הָאֲרִיזוֹת שֶׁבְ"אֵב הַרְחָמִים" וְזָרַע הַ"קְדוֹשִׁים".

...

מְנוֹסֶת עַכְבָּרִים נָסוּ וּמַחְבֵּא פֶּשְׁפְּשִׁים הַחֲבָאוּ,
וַיְמוֹתוּ מוֹת פְּלָבִים שֵׁם בְּאֶשֶׁר נִמְצָאוּ.

אחד העם, ברנר ואחרים הצטרפו אליו, ולאור קריאתם נוסד המשמר האזרחי היהודי המודרני הראשון. שם נולד אתוס ההגנה העצמית היהודי, זה שעדיין התקיים בעידן התנאים.

גרסה מסוימת של האתוס האנטי-מלחמתי, המבוסס בתפיסת האמוראים, מתקיימת בציבור החרדי בימינו, הנמנע מלהתגייס לצה"ל, מתוך אמונה בכך שלימוד התורה הוא מטרתם ולא הלחימה⁴⁸. בחברה הציונית, לעומת זאת, התעורר עד מהרה האתוס המקורי של חכמים. כיצד נוכל לחיות בימינו אנו, בהם אנו חמושים בחרב, מתוך תודעת 'ההוא לימות המשיח' המיוחלת? הנה, כך כתב אלוף יגאל אלון במאמרו 'חינוך להומניות בעתות מלחמה':

[48] בימים אלו מתנהל בציבור החרדי-ליטאי דיון סוער אודות היחס בין ערך הלחימה וערך לימוד התורה. ראו <https://www.makorrishon.co.il/shabbat/703173>

דור שיחדל להאמין בשלום, הן כערך אנושי-מוסרי והן כיעד מדיני שראוי להיאבק עליו וללכת לקראתו, הלכה למעשה – דור כזה עלול להיהפך, חלילה, לבעל-מום רוחני, שסולם ערכיו מעוות ושבור⁴⁹.

יישום מעשי של שיטת אלון הוא הדוקטרינה המכונה 'יורים ובוכים', כפי שהיא מצטיירת במילותיו של עידן רייכל:

לֹא גְבוּרִים אֲנַחְנוּ בִּי מְלֹאכְתֵּנוּ שְׁחָרָה
תִּשְׁקַע הַשָּׁמֶשׁ, תִּבּוֹא הָעֶלְטָה
וְאֵז נָנוּם בְּבִגְדֵנוּ בְּמִטָּה
בֶּן אִמָּא, זֶה חֲשׁוּב, זֶה קֶשֶׁה וְזֶה נוֹרָא⁵⁰

עמדה זו איננה קלה לעיכול. כיצד אפשר להאמין בשלום ועם זאת לעשות מלחמה? האם אין בכך משום ניגוד נלעג, ההופך את השלום למס שפתיים ואת המלחמה לקלוקלת? אכן, יש שתקפו עמדה זו בכך שהיא פציפיסטית מדי, ויש שתקפו אותה שהיא מיליטריסטית מדי. את הביקורת מן הצד המיליטריסטי אפשר למצוא במילותיו של הצל:

עֲדִיף לְמִלָּהּ בְּגִיהוּם מְלִשְׁרֵת בְּגֶן-עֶדֶן
הוֹלְכִים לְשַׁחִיטָה כְּמוֹ בְּבָשִׂים, עֶדֶר
תַּעֲרִרוּ אֶת שְׂרוֹן, הַמְדִינָה בְּתַרְדֵּמַת
אֲנַחְנוּ שׁוֹרְדִים מְעֵטִים מוּל רִבִּים
עֲדִיף אַרְיָה אֶחָד עַל אֶלֶף אֵילִים⁵¹

[49] יגאל אלון, חינוך להומניות בעת מלחמה, בתוך: "חינוך לערכי תנועת העבודה - קובץ" בעריכת שבח אדן, הקיבוץ המאוחד, 1989. עמ' 191. [50] עידן רייכל, אמא אבא וכל השאר, בתוך האלבום: "הביתה הלוח חזור", 2011. [51] יואב אליאסי (הצל), צל המוות, בתוך האלבום: "לא שם זין", 2007.

עמדה זו היא שיקוף לגישתו של ר' אליעזר. ייתכן שמלחמה לא תתבטל לעולם, וגם אם יש לשאוף לכך, הרי שבמצב הנוכחי מלחמה נגד האויב היא דבר שיש להתפאר בו, שהרי "עדיף למלוך בגיהנום מלשרת בגן עדן". על היחס הנכון בין מלחמה ושלום

באופן סכמטי, אפשר לומר שעד שנות השבעים, בעידן המלחמות הגדולות, שלט ר' אליעזר במיינסטרים הישראלי. בשנות השמונים והתשעים, בעידן הסכמי השלום, עלה האתוס של חכמים, ובשנות האלפיים, עם קריסת התקווה לשלום, חוזר ר' אליעזר לגדולה. עלייתו ודאי בולטת בימים אלו, בהם מתחדד במלוא עוצמתו הצורך במלחמה עכשיו.

ועם זאת, כפי שראינו, אינני חושב שאתוס זה משקף נכונה את רוח היהדות. זו אמורה לחתור לקדושה, וממילא לסלוד מאלומות. אינני יחיד בהשקפה זו: בסרטון שעלה לרשת נראים שני רבנים-לוחמים דורשים בפרשת השבוע, ובדרשתם הם טוענים שיעקב עדין מדי והוא צריך לאמץ את ידי עשיו. רבנים אלה מוכיחים בביקורתם על "יעקב" את הטענה לגבי רוחה המקורית של היהדות, שהיא, אמנם, סלדה מידי עשו.

קו ישר מוביל מתפיסה זו לתמונה אחרת שהתפרסמה בעזה, ובה משתמש לוחם בפגיון כאצבע לקריאה בספר תורה. ראוי להעריך את מסירותם של הללו לתורה בזמן מלחמה, ואין צורך לומר בכלל את מסירות נפשם למלחמה, אולם למרות זאת אני מבקש לבקר את אותה עמדה 'ר' אליעזרית'.

חשוב לומר: אם בהעדפת הלחימה יש משום סכנה לגלישה לג'יהאדיזם, לדת המערבית דם שפוך, הרי שבהעדפת לימוד התורה יש סכנה לגלישה לניכור, לדת המכונסת בעולם תיאורטי ונמנעת מללכך ידיה במציאות הקשה. עמדתם המקורית של חכמים מבקשת לאזן בין השתיים: יש צורך במלחמה עכשיו, אבל יש לקוות ולצפות לסיימה. זהו מתח עדין, המתמסר ללחימה מצד אחד ושומר על אתוס השלום בצד השני.

[49] יגאל אלון, חינוך להומניות בעת מלחמה, בתוך: "חינוך לערכי תנועת העבודה - קובץ" בעריכת שבח אדן, הקיבוץ המאוחד, 1989. עמ' 191. [50] עידן רייכל, אמא אבא וכל השאר, בתוך האלבום: "הביתה הלוח חזור", 2011. [51] יואב אליאסי (הצל), צל המוות, בתוך האלבום: "לא שם זין", 2007.

לכן, הלחימה להצלת ישראל היא מצווה, ועם זאת: אין זו מצווה כמו מצה, אלא כמו מרור. הדת חפצה להתרומם מעבר לה, אל אופק נצחי של שלום. אני סבור שזוהי העמדה הרווחת בזרם המרכזי של ספרות ההלכה. אופק השלום ניכר הן בימות המשיח, הן במקום הקדוש בו שורה השכינה כיום: בבית הכנסת, בבית המדרש, ואף על שולחן האדם בביתו.

אולם כיצד נוכל לחנך צעירים להילחם, כאשר הללו מחונכים נגד ערך המלחמה? אני סבור שגם דבר זה יש לו תשובה במסורת: על פי הרמב"ם, מלחמת מצווה היא 'עזרת ישראל מיד צר'⁵². הרמב"ם רומז אפוא לערך אחר, הניצב ביסוד מלחמות ישראל, והוא הצורך לעזור לאחינו מפני צורריהם. זהו ערך אהבת הָרֵעַ, הניצב ביסוד תורת ישראל. "אמר ר' עקיבא: ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה"⁵³. ערך זה הוא יסוד תורת השלום עצמה, הפותחת בבני המשפחה, מתרחבת לבני העם ומשם לעולם כולו.

אם כן, המלחמה נולדת מתוך אהבה לאחינו בני ישראל. היא נועדה להגן על יישובי העוטף ולהביא לשחרור החטופים. אך אהבה זו גם מתרחבת אל העולם כולו, ומכאן השאיפה לצמצם את הפגיעה בעמו של האויב, לסיים את המלחמה, ולהחליף אותה באותו חזון 'וכתתו חרבותם לאתים' של השלום.

לא מוצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל, אלא השלום,
שנאמר: ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום⁵⁴

נספח: נשק במסגד: קדושה ואלימות באסלאם

שני פסוקים בקוראן עוסקים ביחס שבין המקום הקדוש והאלימות. הפסוק הראשון עוסק בשפיכת דם ב'מסגד הקדוש', המקיף את הכעבה במכה. על פי המסורת הקדם אסלאמית נאסר להילחם בכעבה, שהייתה מקדש לאלוהי ערב, והקוראן מאשר מסורת זו, אך מסייג אותה בהתאם לצרכי המלחמה.

[52] משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים ה, א. [53] ירושלמי, נדרים ט, ד. [54] עוקצין ג, יב.

הפסוק השני עוסק בשאלת הכנסת נשק למקום התפילה בכל מקום. וכך נאמר:

אם תחששו פן יפתיעוכם הכופרים... בקיימך להם את התפילה, תעמוד הקבוצה האחת עמך, ויאחזו בנשקם. כאשר ישתחוו, יהיו (הלוחמים) מאחורי (המתפללים, ולאחר מכן יתחלפו)... הכופרים היו רוצים כי תסיחו דעתכם מנשקכם, ואז יתקפכם באחת⁵⁹.

פסוק זה הוליד את המושג ההלכתי המכונה "תפילת הפחד". בתפילה המתקיימת במצב של פחד, כלומר סכנה ביטחונית, מקובל בהלכה האסלאמית כי מותר לשאת נשק, אלא שנחלקו הדעות האם זוהי גם חובה. רוב פוסקי האסכולה החנפית, החנבלית והשאפעית סוברים כי אין זו חובה, אלא המלצה בלבד, ואילו בני האסכולה הט'אהרית, כמו גם מיעוט פוסקים מקרב אסכולות אחרות, סברו כי זוהי חובה הלכתית⁶⁰.

לעומת זאת, בתפילה שאינה תפילת פחד קיימת רתיעה מנשיאת נשק. החדית' מוסר בשם הנביא: "אם אחד מכם עובר ליד מסגדנו או בשוק שלנו נושא חיצים, יחזיק בלהבים⁶¹", כלומר יכסה את הלהבים. הפרשנות המקובלת מסבירה שסיבת האיסור הוא שלא יפגעו הלהבים באחד המתפללים או יטילו עליו אימה⁶². נשים לב שבניגוד לאיסור נשיאת נשק במכה, הרי כאן אין האיסור מתבסס על קדושת המסגד, אלא על חשש לפגיעה בשלום הציבור. סלאח בן פוזן, פוסק סעודי חשוב בזמננו, התיר לשאת נשק קל, שאינו מסיח את הדעת מן התפילה⁶³. מבחינה מסוימת, דומה תוצאה זו למה שראינו ביהדות - גם הפסיקה האסלאמית תובעת לכסות נשק במסגד מחד אך מתירה להכניס נשק בשעת הצורך.

ואולם, חשוב לשים לב שזוהי אבולוציה מתכנסת, בדומה למונח הביולוגי: שתי מערכות שונות המתפתחות לכיוון דומה. שכן האיסור על נשק במסגד מונע מהרצון לדאוג לשלום המתפללים, ואילו האיסור על נשק בבית הכנסת מונע מהניגוד

[60] <https://dorar.net/feqhia/1569> /المبحث-السادس-حمل-السلاح-في-صلاة-الخوف#1072/ref/1072 [62] <https://alimam.ws/ref/1072#الخوف>. more-titles.

המהותי בין קדושה ואלים. זאת, בעוד באסלאם לא נמתח ניגוד זה אל מעבר למסגד הקדוש במכה.

מהי משמעות הבדל זה? אינני יכול לקבוע בוודאות, אולם אבקש לשער שהתפתחו שתי דרכים שונות להתייחס לאלים. שתיהן מסייגות אותה רק לזמן שהיא נדרשת, אולם ממניעים שונים.



קידוש
והתכנסות

יניב רותם

קידוש והתכנסות

- ◆ בשבת בבוקר נערוך התכנסות עם בן או בת הזוג, עם המשפחה, הקהילה או החברים.
- ◆ נקדש ונייחד את התכנסות בפסוקים ובקטעי שירה המשקפים את השאיפה לאחדות ולכבוד הדדי.
- ◆ הצעה לנוסח:

י.תחזיק בידו.ה הימנית או השמאלית יין או משקה
חשוב אחר וי.תאמר:

וְשָׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתֶם
בְּרִית עוֹלָם • לְמַעַן אַחֵי וְרַעֵי אֲדַבְּרָה נָא שְׁלוֹם בֵּן • כִּי גַם
בְּרַעוֹת אֲאָמִין, אֲאָמִין, כִּי עוֹד אֲמַצֵּא לָב, לָב תְּקוּתִי גַם
תְּקוּתִיו, יְחוּשׁ אֲשֶׁר, יִבִּין כָּאֵב • שְׁלוֹם וְצַדִּיק נִשְׁקוּ, תְּמִיד
יַחְדוֹ יִדְבְּקוּ, יִמִּין עַל שְׁמֹאל חֲבָקוּ.

י.תעביר את המשקה לידו.ה האחרת וי.תאמר:

נוסח מסורתי: סברי מרנן
בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלוֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרֵי הַגֶּפֶן /
שֶׁהִפֵּל נִהְיָה בְּדַבְּרוֹ
הצעה לנוסח: חברי וחברותי
לְבַל יִהְיֶה יוֹמֵי הַיּוֹם כְּתִמּוּל שְׁלִשׁוֹם, לְבַל יִהְיֶה עָלַי
יוֹמֵי הַרְגֵל

"במקום הנחיה מוגבלת ויצירתיות שופעת, ניצב המאמין מול הנחיה שופעת ויצירתיות מוגבלת"⁶⁴

בזמן העתיק, המסורת הדתית הועברה בעל-פה והייתה בתנועה מתמדת, ששיקפה נאמנה את פעימות לב הציבור⁶⁵. אחת הסיבות להתקבעותה הייתה המצאת הסידור המודפס, שחוללה מהפכה בתפילה ונעלה את ההתפתחות החיה⁶⁶. הערצת האות הכתובה, המנהג הקבוע והתקנה המחייבת – כולם חידושים (!) – סתמה את הגולל על המסורת הערה⁶⁷.

[64] "התפילה היהודית: מבט חדש על תולדות הליטורגיה היהודית", רייף, תרגום: עלית קרפ, כנרת זמורה ביתן דביר (2010), עמ' 148. [65] "בזמן העתיק היה קיים איסור חמור על כתיבתן של תפילות. כל עוד הועברה המסורת כולה מדור אל דור בעל-פה בלבד, לא היו קיימים נוסחים שבכתב אף לתפילות. [...] מן הראוי לציין שאף-על-פי-כן עלה בידי החכמים לשמור עליה בצורה אחידה פחות או יותר. [...] יש לציין שבשום מקום בתלמוד או במדרש לא נזכר סידור-תפילה או רישום של תפילה; אנו שומעים הרבה על טעויות של שליחי-ציבור, אבל אין שום זכר לאמירת התפילה שלא כדין מעל גבי הכתב, ואף פעם אין פוסלים נוסח-תפילה על שם שלא נאמר על-פי הזיכרון. [...] [את התפילות], יכול היה האדם לאומרן כרצונו, ומקובלת הייתה בהן לשון קצרה ופשוטה [...] וזאת הייתה מעלתה של המסורת שבעל-פה, שהתפילות לא קפאו ולא נהפכו לנוסחאות קבועות שאין שינוי חל בהן, אלא תמיד נשאר במצב של תנועה ותמיד היה בידי הציבור או שליח-הציבור להשקיע בהן את רגשות לבם והתפעמותם הדתית ככל שהיה ברצונם". "התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית", אלבוגו, הוצאת דביר (1972), עמ' 266-265. [66] המצאת מלאכת-הדפוס [נתנה] את אותותיה במתכונת סידור התפילה. דבר המובן מאליו הוא, שעם מוצרי-הדפוס הראשונים בלשון העברית נמנו סידורי-התפילה, ואכן לא יצאו ימים מרובים והותקנו הוצאות מודפסות לסידור-התפילה לכל המנהגים. הדפוס הביא לידי שידוד-מערכות בתחום זה. מעתה המדפיס הוא שקבע מה ייכלל באוסף-התפילות ומה ייעדר ממנו. מדפיסים אלה לא היו תלמידי-חכמים ולא טרחו כלל למצוא טקסטים מתוקנים ככל האפשר להוצאותיהם; המקרה קבע מה נדפס, וברוב המקרים גם חשבון ההיצע והביקוש". שם, עמ' 279. [67] "התוצאה הקשה ורמת-המכשלות ביותר של ההתפתחות כפי שתוארנוה, היא הערצת האות הכתובה. היא נבעה מיראת-שמים, מן השאיפה לקיים כל דבר כהלכתו, אלא שהייתה בה משום התגברות אותה מחלה נושנה של המנהגים, ועתה הייתה השפעתה קשה עוד יותר. [...] רוב החכמים סבורים היו שהקיים הוא המוצדק, ואשר להמון הנבערים מדעת, מובן שסידור-התפילה שבידם היה בעיניהם בחזקת 'תורה מסיני' שכל המשנה ממנו מתחייב בנפשו. ודאי שאיש לא היה מסוגל לרחוש בנפשו רגשי אהבה עזה כלפי תפילה מעין זו, שהמנהג הקבוע והתקנה המחייבת הם בה חזות-הכול, ואילו כוונת הלב אינה נחשבת לעומתם". שם, עמ' 280.

מטרת הדברים הבאים⁶⁸ איננה פונדמנטליסטית או אנכרוניסטית, במובן של קריאה לחזרה אל יסודותיה הקדמוניים של המסורת היהודית, אלא רק הצבת שלה⁶⁹ סביב הקביעה – "הקיים הוא המוצדק"⁷⁰.

אירועי הזוועות שהתרחשו בשמחת-תורה והמלחמה שפרצה בעקבותיהם, חוללו תמורות עמוקות בחברה הישראלית. ערב הטבח שביצע בנו האויב היה נדמה שאנו כפסע מלטבווח האחד בשנייה. אחריו, בבת-אחת החומות קרטו, השורות הצטופפו והלכידות התהדקה. אך לצד תחושת האחדות, נכון לזמן כתיבת שורות אלו ישנם שבויים ושבויים המוחזקים בידי החמאס, ובתוך צרור החיבוקים – החסרון זועק.

האם כחברה, נוכל לשמור על מתח ודריכות בנוגע לתוצאות המלחמה, אך גם להודות על הטוב ועל האפשרות לחבק? ההלכה היהודית העניקה לנו הזדמנויות שונות שבהן אנו נקראים להתכנס – כמשפחה, כקהילה וכעם – ולהזכיר את הערכים המכוננים שלנו. דוגמה אחת, בה אבקש להתמקד, היא הקידוש שנעשה מדי שבת. היוזמה שאציע להלן, יוזמת ההתכנסות-קידוש, מציעה לקדש בשבת את עצם היכולת שלנו להתכנס, להתבונן סביב ולבחון עם מי בחרנו להתכנס. למרבה הצער והכאב, התברר לנו בחודשים האחרונים, שהיכולת הזו אינה מובנת מאליה. ישנם רבים שסביב שולחנם ניצבים כסאות ריקים. חלק מיושביהם שבויים בעזה, חלק נפלו במערכה ולעולם לא ישובו. האם נדע להעריך את הכיסאות המלאים ביושביהם? זאת ועוד; האם בעקבות הזעזוע הלאומי, למדנו כיצד לפרוש את ידינו ולצרף לחיבוקנו גם קולות שונים משלנו?

[68] עבור כתיבת החיבור הסתמכתי רבות על הספר 'קידוש כהלכתו: הלכות קידוש לפרטיהן עם סדר הקידוש ופירושו לפי כל הנוסחים', ר' הלל לוי, הוצאת מרכז תורני 'שאר ישוב', קריית הרצוג, בני ברק (1988). [69] פירושים ומקורות רבים שאציג להלן עלולים להיחוו כדעות מיעוט בלתי סבירות. כדרכה של המסורת הפרשנית וההלכתית, במהלך הלימוד עולים קולות שונים וישנן מחלוקות רבות. גם אם אחת הדעות נפסקה להלכה; גם אם הסידור הערוך, המודפס והנפוץ, מקבע נוסח אחיד ומוסכם; וגם אם ישנה מסורת מקובלת – אביא את הדעה הנוספת או את זו שכנגד, כדי לכל הפחות לפרוס את מגוון הגישות הקיימות ולהראות שלרוב ישנה גם סברה אחרת. בעניין זה הנני שליח בלבד, אך הקדשתי מאמץ רב לציין בהערות את המקורות עליהם הסתמכתי. [70] ראו הערה 4.

יוזמה זו היא בבחינת מחשבות ראשוניות ועיצוב תשתית הלכתית-תרבותית ליצירת התכנסות-קידוש, בה מעגלים, קהילות ומגזרים; דתיים, חילונים ומסורתיים; משפחות, חברים.ות ושותפיות גורל - יתכנסו ביום המנוחה המשותף ויקיימו פרקטיקת זיכרון להכרח הלאומי: להודות על היחד, להחזיק במרחב אחד דעות שונות ומגוונות, להכיר באושרו ובכאבו של השני, ולשמור על הרעות כרוכה יחד עם המורכבות. יוזמת ההתכנסות-קידוש תבקש למצוא בקידוש המסורתי הזדמנות רוחנית, תרבותית וקהילתית להטמעת ערכים לאומיים וחינוכיים - בימי שגרה, וביתר שאת בעיתות משבר.

מהו קידוש?

הקידוש על היין בארוחת השבת המשפחתית בכל יום שישי בערב, הוא אחד מהטקסים המסורתיים הנפוצים ביותר⁷¹. להלכה נקבע שגם ביום השבת עצמו⁷² יש לקדש על היין לפני תחילת הסעודה - קידוש זה נקרא 'קידוש רבה'. אלא שבמרחב הישראלי הרחב זהו קידוש מוכר הרבה פחות. מהו למעשה הקידוש? מה מקורו, מהי משמעותו ומה מטרתו?⁷³

מהפסוק "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְשׁוֹ" (שמות כ, ח) אנו למדים שהשבת קדושה ויש לזכרה. הרמב"ם במשנה תורה קובע שהקידוש הוא מצווה מדאורייתא, הנלמדת מהמילה 'זכור': "מִצְוֹת עֲשֵׂה מִן הַתּוֹרָה לְקַדֵּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת בְּצַבְרִים, שְׁנַאֲמַר: "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְשׁוֹ", פְּלוֹמֵר: "זָכְרָהּ זְכִירַת שַׁבַּת וְקָדוּשָׁה. וְצָרִיךְ לְזַכְרָהּ בְּכִנְיֹתָהּ וּבִצְיָאָתָהּ. בְּכִנְיֹתָהּ וּבִצְיָאָתָהּ בְּהַבְדָּלָה".

[71] ע "כמעט שבעה מכל עשרה יהודים בישראל, בסך הכול (68%), כולל כמעט כל המסורתיים (95%) ורבים מאוד מהחילונים הקצת מסורתיים (65%) [מקדשים בשבת]. גם בבתים של חילונים לחלוטין יש מי שמקדשים (20%). כך שסמלים של מסורת נשמרים, וכך גם חוויה של משפחה. ארבעה מכל חמישה יהודים (82%) אוכל סעודה משפחתית בשישי בערב. כולל רוב החילונים לחלוטין (56%), רוב גדול של החילונים הקצת מסורתיים (82%) וכמעט כל השאר". #יהדותישראלית: דיוקן של מהפכה תרבותית, רוזנר ופוקס, הוצאת כנרת, זמורה דביר (2018) עמ' 116. [72] אחת הסיבות לכך מובאת ממחזור ויטרי (ספר הלכה ומחזור תפילות, ר' שמחה בן שמואל מוויטרי, זמן חיבור 1055-1105), הלכות שבת, ק"י: "ומה שאנו מקדשין שני פעמים אחת ביום ואחת בלילה כנגד זכור ושמור. ומטעם זה אין אנו מקדשין בסעודה שליטת". [73] ישנן הסתעפויות רבות בהלכות קידוש, וכדי להישאר ממוקד לעניין החיבור, בחרתי לא לגעת בהן - אך זו איננה התעלמות מחשיבותן.

בתלמוד הבבלי במסכת פסחים⁷⁴, מובא הסבר כיצד זוכרים ומקדשים "זוכרהו על היין". שם גם לומדים מהמילה 'לקדשו', שעיקר הקידוש הוא בזמן שמתקדש היום ["תחלת יומא בעי לקידושי"] כלומר בלילה ["ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"]⁷⁵; ומהמילה 'יום' למדים שגם ביום השבת עצמו, יש לחזור ולקדש ["ביום מנין? תלמוד לומר: "זכור את יום השבת"]. נראה מכאן שמטרתו העיקרית של הקידוש היא זיכרון השבת אלא שנוספו אליו עוד כמה ערכים⁷⁶ וזיכרונות⁷⁷ המופיעים בנוסח:

"יום הששי ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה. וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו. כי בו שבת מפל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות... ברוך אתה ה', אלהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו, ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו, זכרון למעשה בראשית, תחלה למקראי קדש, זכר ליציאת מצרים. ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו. ברוך אתה ה', מקדש השבת"

[74] פסחים קו, ע"א: "תנו רבנן: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח') - [כיצד] זוכרהו? על היין. אין לי אלא ביום [והרי כתוב 'יום השבת'], [אם כן] בלילה מנין? תלמוד לומר: "זכור את יום השבת לקדשו" [לקדשו', כלומר מזמן שקדש היום. שנאמר, 'ויהיה ערב ויהי בוקר']. "בלילה מנין"? [!?!] אדרבה, עיקר קדושת בלילה הוא קדיש [מקדש], דכי קדיש - תחלת יומא בעי לקידושי! ותו: "בלילה מנין? תלמוד לומר: זכור את יום", תנא מיהדר אליה [חוזר להביא ראיה לחובת הקידוש בלילה] וקא נסיב ליה קרא דיממא [אבל מביא כתירוץ פסוק עם המילה 'יום']?! [ומתריצים] הכי קאמר [כך נכון לומר]: "זכור את יום השבת לקדשו" - [כלומר] זוכרהו על היין בכניסתו - אין לי אלא בלילה. [אבל החיוב לעשות קידוש גם] ביום מנין? תלמוד לומר: "זכור את יום השבת" [ומההדגשה 'יום' למדים שגם ביום יש לקדש]. [75] בראשית א, ה. [76] יספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה, קנד: "שציוונו שנשבות בשבת והוא אמרו יתברך וביום השביעי תשבות". [77] ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה, קנה: "שציוונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר במ יציאת מצרים וקידוש היום ומעלתו והיבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתברך זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו וקדשהו בברכה".

אם כן, הקידוש הוא פרקטיקת זיכרון. במסורת היהודית זהו זיכרון לקדושת השבת ולהבדלתה משאר ימות השבוע – לכן יש לקיים אותו בכניסתה. בנוסף, יש להזכיר בו את גדולתו של הקב"ה, את השביתה ממלאכה ואת יציאת מצרים, ואת כל זאת בהוג'78 לעשות על היין⁷⁹.

היו שטענו שלמעשה, כל קידוש השבת, זכירתה וכיבודה – כלל לא נקשרו ביין דווקא. מספיק היה לומר בחופשיות כמה פסוקים ופיוטים לשבחה של השבת⁸⁰. ולא רק דברי שבח – אפילו אמירת 'שבת שלום', יש בה לבדה כדי לקדש את השבת⁸¹. בנוסף לכך, על אף שלהלכה נפסק שאת הקדשת השבת צריך לומר בקול⁸², ישנה גם דעה שתציע שאת מצוות זכירת השבת ניתן לקיים בהרהור הלב בלבד⁸³.

על-מנת לחבר את פרקטיקת הזיכרון היהודית עם שגרת-הלחימה וההכרח לצרור יחד את כל חלקי העם, אציג בשורות הבאות הצעה המכילה נוסח חדש לקידוש, אך פורשת שני נתיבים ושתי דרכים לאמץ אותו. הנתוב הראשון, המסורתי, יכיר בכך שנוסח קידוש הערב נקבע להלכה, אך ימצא במעמדו הלא-מקובע של 'קידוש רבה' במסורת היהודית, כפי שאנסה להראות – הזדמנות למהלך הלכתי-תרבותי אשר ישיב את פעימות לב הציבור. הנתוב השני, המחדש, יציע שימוש חופשי בנוסח הקידוש החדש, בבחינת תורה המונחת בקרן זוית – כל הרוצה ליטול, יבוא ויטול. ניתן לאמץ את הנוסח החדש, גם עבור קידוש הערב, במידה והוא הולם את עולם ערכיהם. של המקדשים. ות, יותר מן הנוסח המסורתי – ובכך ימצאו גם הם. את מקומם. בקידוש. הבה נבחן את מעמדו ומידת גמישותו של 'קידוש רבה', בכדי שנוכל לסלול את הנתוב המסורתי.

[78] משנה תורה לרמב"ם, הלכות שבת כט, ט: "הָיָה מִתְאַוָּה לִפְתּוֹת מִן הַיַּיִן, אוֹ שְׁלֵא הָיָה לוֹ יַיִן – הָרִי זָה נוֹטֵל יָדָיו וְיַחֲלֶה וְיִמְבְּרֵהּ הַמוֹצֵא וְיִמְקַדֵּשׁ וְאַחֵר כִּד בּוֹצֵעַ וְאוֹכֵל". [85] תוספות על פסחים קו, ע"א: "זוכרה על היין" – דזכירה כתיב על היין: "זָכְרוּ כִּיִּן לְבָנוֹן" (הושע יד, ח), "נִצְבְּכֶּה דְדָיִק מִיַּיִן" (שיר השירים א, ד). [80] שו"ת הרשב"א, ח"ד, סימן רצ"ה: "וכן קידוש היום, לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, כענין מאמר רבי חנינא שהיה אומר: 'נצא ונקבל פני שבת מלכתא' וכו', והיה מקלס ואומר: 'בואי כלה, בואי כלה', וכיוצא בזה בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת 'ויכולו' או 'ושמרו בני ישראל את השבת' וכיוצא באלו. וכל אחד ואחד אומר כפי שיזדמן לו מענייני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו, ובעל פה, ובלא שום נקיטת חפץ, לא כוסו ולא פתו. באו הם, ותקנו לכל, נוסח אחד, במקום סעודה, ובחפץ". [81] ר' עקיבא איגר, בהגהותיו לשולחן ערוך (אורח חיים, סימן רעא) (בעקבות דברי המגן אברהם): "לאו דוקא תפלה, אלא דכל שמזכיר שבת, ואומר 'שבתא טבתא' גם כן יוצא, דמכל מקום הזכיר שבת". [82] ראה הערה 14, "ולאמר דברים". [83] 'קידוש כהלכתו', ר' הלל לוי, הוצאת מרכז תורני 'שאר ישוב', קריית הרצוג, בני ברק (1988), עמ' כז הערה 8.

מעמדו של 'קידוש רבה'

כפי שראינו, המצווה לקידוש השבת מקושרת לכניסתה – לזמן בו היום מתקדש. זהו הקידוש המרכזי, אשר מכיל את כל דברי הזיכרון וההקדשה. מהו, אם כן, מעמדו של הקידוש שנעשה בשבת בבוקר? בדיוק כמו הירח, נראה ש'קידוש רבה' (הקידוש הגדול) מקבל את אורו מקידוש ליל אמש. 'קידוש רבה', הוא למעשה רק זכר⁸⁴ לקידוש העיקרי. לכן יש לברך עליו רק ברכת 'בורא פרי הגפן'⁸⁵, ללא כל תוספות, ואין להאריך בו יותר מידי. מסתבר, שהשם 'קידוש רבה' ניתן לו בלשון סגי נהור, ולמעשה הוא 'קידוש זוטא' (קידוש קטן).

יש שטענו, שעניינו של 'קידוש רבה' הוא כדי לכבד את השבת⁸⁶ – שכן בשבת עורכים סעודות, בסעודות הללו שותים יין ועל היין מברכים 'בורא פרי הגפן' – וזהו הקידוש, שהוא רק בבחינת ברכת הנהנין⁸⁷. כדי להדר מעט את הקידוש, נהגו להקדים לו אמירת פסוקים שונים, וזהו הנוסח המופיע בסידור – אך אמירת פסוקים אלה איננה חובה.

[84] בחידושי הר"ן (רבי נסים בן ר' ראובן גירונדי, 1290 ~ 1375) על הגמרא במסכת פסחים נכתב: "משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה, ראו חכמים לעשות ביום זכר לקדוש [הלילה] דהיינו בפ"ה [רק ברכת בורא פרי הגפן] ותו לא שהוא התחלת קדוש של לילה. [...] ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר כדי שלא להשותו לקדוש של לילה. וקראוהו קדושא רבא לכנוי לפי שאינו עקר כקדוש של לילה וזוטר שיעוריה כדקרי' לסמיא סגי נהור". [85] רב אָשִׁי אֵיקְלַע לְמַחֲזָא [נזדמן לעיר] מחוזא, אָמְרוּ לֵיהּ: [לו החכמים שם]: לִיקְדִישׁ לָן מֶר קִידוּשָׁא רַבָּה [יקדש לנו אדוני ביום השבת קידוש גדול, ומיד אחר כך] הָבוּ לֵיהּ [נתנו לו כוס יין]. והוא לא ידע למה הם מתכוונים כשהם אומרים 'קידושא רבה' שמא מוסיפים הם דברים בקידוש היום]. סָבַר: מַאי נִיהוּ "קִידוּשָׁא רַבָּה"? [מה הוא זה קידוש גדול שהם אומרים?] אָמַר [בלבו]: מְכַדֵּי [הרי] כָּל הַבְּרָכּוֹת כּוֹלֵן [הטענות כוס] – "בּוֹרָא פְּרִי הַגֶּפֶן" אָמְרִי בְּרִישָׁא [אומרים בתחילה, ולכן] אָמַר "בּוֹרָא פְּרִי הַגֶּפֶן" וְאָגִיד בֵּיהּ [והאריך בו לחכות אם מצפים הם לברכה נוספת]. חֲזִייה לָהּ הוּא סָבָא דְגָמִין וְשִׁתִּי, [ראה לזקן אחד שהיה שם שגוחן על הכוס שלו ושותה והבין שזה סוף הברכה], קָרִי אֲנַפְשִׁיהּ [קרא על עצמו] "הִחֲכַם עֵינָיו בְּרֵאשׁוּ" [שמתוך התבוננותו למד כיצד לנהוג]. [86] משנה ברורה סימן רפט, ג: "קידושא רבא – ונקרא בלשון זה שהוא כמו שקורין סגי נהור מפני שזה הקידוש אינו כלל דאורייתא רק שתקנוהו לכבוד שבת ואסמכוהו אקרא כדאיתא בגמרא". [87] 'תשובות והנהגות', הרב משה שטרנבוך (1926 –) א, קסד: "ודעת מרן הגאון מבריסק צ"ל שבקידוש היום כל אחד חייב לטעום מדינא מכוס של קידוש. ויסוד דבריו שביום המצוה היא רק בגדר ברכת הנהנין דהיינו בורא פרי הגפן, ולא שייך להתקיים אם אין טועמין כלל".

בעבר הרחוק, נהגו להוסיף אחרי ברכת "בורא פרי הגפן" גם את ברכת "מקדש השבת"⁸⁸, אלא שהראשונים דחו מנהג זה, כיוון שיש בכך הפסק בין הברכה לשתיה⁸⁹. במקום ברכת "מקדש השבת" הנהיגו לומר "על כן ברך", שהיא כעין ברכת מקדש השבת. ויש שנהגו שלא לומר פסוקים לפני הקידוש, כדי שלא יטעו לחשוב שאמירת הפסוקים האלו היא עיקר הקידוש, ושברכת הגפן אינה רק מצד הטעימה⁹⁰.

בימינו, יש הנוהגים לומר קודם הקידוש את הפסוק "ושמרו בני ישראל"⁹¹; יש הנוהגים לפתוח בפסוק "זכור את יום השבת לקדשו"⁹², עד "ויקדשהו"; יש הנוהגים לקרוא מהפסוק "אם תשיב משבת רגליך" עד הפסוק "והאכלתיך נחלת יעקב כי פי ה' דיבר"⁹³; יש הנוהגים להקדים בפסוק "על כן ברך"⁹⁴; ויש הנוהגים לומר לפני הקידוש "מזמור לדוד ה' רועי"⁹⁵. רבות הדרכים ורבים הפסוקים.

נמצאנו למדים, שקידוש היום הוא אחיו הצעיר של קידוש הלילה; אפשר שהקידוש הוא על קדושת השבת, ואפשר שהוא רק ברכה על היין; ונהוג לומר פסוקים קודם הקידוש, אף שהיו מי שאסרו זאת. אם כן, 'קידוש רבה' כולל למעשה מרחב פרשני גמיש ומתוח.

[88] כל בו, סימן לט: "ויש נוהגין לפתוח קודם קדוש ושמרו בני ישראל את השבת וכו'". [89] תשובות הגאונים (שערי תשובה), קטו: "וששאלתם שיש מי שמברך ביום בורא פרי הגפן ומקדש השבת הוא דרך טעות ובורות ולא נפקי ידי חובתייהו ולא עוד אלא שחייבין מלקות בשביל לא תשא שמברכין ברכה שאינה צריכה וגם מפסיקין בין ברכה לשתיה". [90] שו"ת תשובות והנהגות, ד, עב: "שמעתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שדייק מלשון הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"י) קידושא רבה מברך בורא פרי הגפן "בלבד", שאין לומר שום פסוקים לפני הקידוש ביום בשבת ויום טוב, וטעם הדבר שאם אומר פסוקים נראה שזהו הקידוש, ובורא פרי הגפן מברך על הטעימה, ולכן יש לו לומר רק בורא פרי הגפן, כדי שיהא ניכר שזהו עיקר הקידוש ביום, וכן שמעתי וראיתי בהנהגות רבינו החזון איש זצ"ל שדקדק ביום לומר "בורא פרי הגפן" בלבד". לאחר מכן הוא מכיר בהידור הקידוש עם אמירת פסוקים. [91] שמות לא, טז. [93] שמות כ, ז. [92] ישעיה נח, יג-יד. [94] שמות כ, י. [95] תהילים כג.

שבת ישראלית

בכל יום שישי בערב, משפחות רבות בישראל מתכנסות סביב השולחן לסעודת השבת, ועפ"י נוסח הקידוש המקובל מצהירות על קדושת השבת, מזכירות את יציאת מצרים ומייחדות את השבת ליום בו שובתים ממלאכה. גם אם בפועל השביתה איננה נשמרת כהלכה – עצם ההצהרה המסורתית מחברת את המשפחה לכלל העם היהודי⁹⁶. זהו מעמד שיש בו קשב רב ופוטנציאל ערכי ומשמעותי, המאפשר הזדמנות להטמעת נורמות יהודיות, חברתיות ומשפחתיות.

ביום השבת למחרת, לעומת זאת, גדל מגוון ההתכנסויות המקובלות ומעגלי השייכות מתרחבים. הטילול בחיק הטבע, הרחצה בים, אימון הכושר הקבוצתי, הביולוי במוסדות התרבות, בבתי הקפה, במוקדי הקניות והקידוש הקהילתי בבית הכנסת השכונתי – מתקיימים לעיתים כחלק מהמעגל המשפחתי. מעגל זה – 'על הטוב והרע שבו' – הוא מרחב חברתי נתון שכמעט ואינו תלוי בנו. אך פעמים רבות, התכנסויות ופעילויות אלו מתרחשות במעגלי חברות ושייכות אחרים. דווקא משום כך, מפגשים אלו מתאפיינים בתכונה ייחודית: אנחנו בוחרים את שותפי המפגש, ומעצבים את המרחב הפיזי והחברתי בו הוא מתקיים באופן שיהלום את תפיסת עולמנו, יתאים לרצונותינו וייטיב עמנו ועם שותפינו.

[96] "יש בישראל יהודים, והם ממשיכים לרצות להיות יהודים. רק חמישה מכל 100 יהודים בישראל אומרים ש"כלל לא חשוב" להם שהם יהודים. יש בישראל יהודים, והם יכולים להיות יהודים בדרום, בלי להרגיש שיהדותם כבר לא רלוונטית בעולם מודרני. תשעה מכל עשרה יהודים בישראל מרגישים מאוד יהודים. יש בישראל יהודים, והם אינם מתבוללים. תשעה מכל עשרה יהודים בישראל בטוחים שילדיהם יהיו יהודים וחושבים שגם נכדיהם יהיו יהודים". #יהדותישראלית, רוזנר ופוקס, הוצאת 'כנרת זמורה דביר', עמ' 12 (2018).

לאור אירועי השעה, אני מציע 'לקדש' מפגשים אלה; לא במוכן הדתי, אלא במוכן הערכי-חברתי, לבל יהיו ההתכנסות והמפגש מובנים מאליהם עבורנו, לבל נשכח את מי שאינו זוכה להם באופן מלא. צורתו המסורתית של 'קידוש רבה' מאפשרת מקום רחב לצקת תוכן המתאים לערכים ולתכנים אותם אנו מבקשים לקדש בעת הזו. עצם אמירת דברים על יין או כל משקה מיוחד אחר, מקנה חשיבות למפגש ולהתכנסות והופכת אותם לעניין הנושא עמו משמעות. לכך נוכל לצרף משפטי תוכן הנוגעים להווייתנו הנוכחית, אשר יביאו לידי ביטוי את הערכים שאותם אנו מבקשים לשאת.

עבור הנתבי המסורתי, נוסח הקידוש בערב שבת נקבע להלכה. אך כפי שראינו ב'קידוש רבה', לעומת זאת, נשאר מרחב פרשני ויצירתי, המכיל מגוון מסורות ודרכי הבעה. גם אם לא נבחר בדעה המקלה ביותר ונאמר שיש חובה לברך "בורא פרי הגפן", הרי שאסופת הפסוקים המקדימים את הברכה, הם מנהג הניתן לכל הדעות לשינוי. דווקא קומת ה'זוטא' של 'קידוש רבה', מאפשרת חרך דרכו ניתן להתבונן במסורות עתיקות ולאמצן גם היום. גם אם הולכי הנתבי המחדש אינם רואים עצמם מחויבים להלכה, והם יכולים לבחור מתי לקדש, זה המקום לציין את עוצמת הסנכרון הלאומי וההרמוניה שבאמירת הנוסח סביב אותן שעות, או לכל הפחות באותו חלק של היום.

בשנים האחרונות, טקסטים רבים מן השירה העברית מצאו את דרכם אל מערכי תפילה שונים עבור קהילות מגוונות בישראל, ובחלקן אף התקבלו כתפילה ממש. כך למשל, 'תפילה' ללאה גולדברג, 'הליכה לקיסריה' לחנה סנש, 'לו יהי' לנעמי שמר, 'שבת המלכה' לחיים נחמן ביאליק, 'ירדה השבת' ליהושע רבינוב ו'אני מאמין' לשאול טשרניחובסקי. במקביל, פיוטים רבים מן המסורת המזרחית התמקמו בלב ליבה של התרבות הישראלית, בוצעו על ידי טובי המוזיקאים וחזרו אל בתי הכנסת בתפוצה רחבה הרבה יותר מאלו שמהם יצאו.

ברוח זו, אני מציע נוסח עכשווי ל'קידוש רבה', אשר עשוי לחבר יחד ערכים מגוונים ושפות שונות מהחברה הישראלית: המקדש או המקדשת יחזיקו בידם הימנית⁹⁷ או השמאלית כוס משקה, ויפתחו בפסוק "וְשָׂמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשֵּׁבֶת לְעֲשׂוֹת אֶת

[97] שולחן ערוך, אורח חיים סימן כפג, ד: "מקבלו בשתי ידיו וכשמתחיל לברך נוטלו בימניו ולא יסייע בשמאלו". עבור הנתבי המסורתי, בעת הקידוש יש להחזיק את הכוס דווקא ביד ימין. עבור הנתבי המחדש, יש אפשרות לבחור האם להתחיל בימין או בשמאל.

הַשֵּׁבֶת לְדֹרְתֶם בְּרִית עֹלָם" (שמות לא, טז), אשר באופן מסורתי פותח את הגרסה האשכנזית לקידוש, ובו אנו מזכירים את שמירת השבת כברית בין בני-ישראל לבין הקב"ה. אחריו, נאמר את הפסוק "לְמַעַן אַחֵי וְרַעֵי אֲדַבְּרָה נָא שְׁלוֹם בְּדָ" (תהלים קכב, ח), אשר איננו מופיע בסדר הקידוש הקיים אך מזכיר את הרעים ואת דברי השלום ביניהם; לאחר-מכן נקריא את השורה "כִּי גַם בְּרַעוֹת אֲצַמֵּן, אֲצַמֵּן, כִּי עוֹד אֲמַצָּא לָב, לָב תִּקְוֹתַי גַּם תִּקְוֹתַי, יְחוּשׁ אֲשֶׁר, יָבִין כְּאָב", מתוך שירו של שאול טשרניחובסקי, 'אני מאמין'. מלבד העובדה שהוצע עם קום המדינה כהמנון הלאומי, שיר זה הוא המנון לאנושיות, לחלומות, לתקוות - ולהכרה באושרם ובכאבם של הלבבות השונים; נסיים חלק זה בשורה "שְׁלוֹם וְצִדְקַת נְשָׁקוֹ, תְּמִיד יִחַדּוּ יִדְבְּקוּ, יָמִין עַל שְׂמָאל חֲבָקוּ", מתוך פיוט שכתב ר' שלמה לניאדו, בשם 'שלום וצדק'. התייחסות לימין ולשמאל בפיוט כמובן אינה מכוונת לקצוות הפוליטיים - אך ההשאלה המושגית, לצד החיבוק והנישוק המזכירים בו, הולמים את ערכי ההתכנסות-קידוש.

בשלב זה המקדש או המקדשת י.תעביר את כוס המשקה לידו.ה השניה וי.תחתום את הקידוש. ניתן לחתום את הקידוש בנוסח המסורתי, בברכת 'בורא פרי הגפן', ולמעוניינים ניתן גם לחתום בשירה של לאה גולדברג, 'תפילה' - "לְבַל יִהְיֶה יוֹמֵי הַיּוֹם כְּתָמוּל שְׁלֹשׁוֹם, לְבַל יִהְיֶה עָלַי יוֹמֵי הַרְגָל".

ההצעה לנסח חלופה טקסטואלית ל'קידוש רבה' המסורתי מזמנת מפגשים רחבים בין קצוות החברה הישראלית, ומזמינה התכנסות בה לצד הבעת קדושת השבת אנו מקדשים את שותפות הגורל ואת עצם היכולת להתכנס עם אלו המקיימים אורחות חיים שונים מאיתנו. במפגשים השבתיים הללו ניתן להתבונן במהלך ההתכנסות-קידוש ולשאל - מי נמצא ומי חסר? מי בפנים ומי בחוץ? למי אנו מחכים שיחזור ומי נמצא כאן אתנו? מי חלק מפסיפס חיינו, ומי לא? קהילות ויחידים שליבם אינו שוכן בתרבות המסורתית וזו אינה שפתם, יוכלו לבחור בחלופה. ייווצר טקס ישראלי מאחד, שאינו כופה דבר ואינו זר לאף צד. החלפת הידיים, המוצעת בטקס - מסמלת את היכולת להכיל יחד דעות מנוגדות, למצוא אמת גם בנקודת המבט ההפוכה לנו ולשמור על הרעות והמורכבות עטופות יחד.

היסטוריה וזיכרון, חידוש ומסורת

אבקש לחתום במספר מילים אודות היחס שבין מסורת וחידוש. עבור יהודים הלכתיים, מסורתיים, ולא פעם גם חילוניים – בחינתו ההיסטורית של השתלשלות טקסט מסויים איננה רלוונטית עבור טקסי החיים שלהם או לשם כינון זהותם היהודית. עבור אלו המזהים במסורת את 'הנצח' שאינו דוהה מפגמי הזמן – לא ההיסטוריון הוא זה המשמר את הזיכרון אלא האמונה⁹⁸.

המתח שבין היסטוריה וזיכרון או בין חידוש ומסורת נוכח בכל פינות המרחב ההלכתי, ומחייב להציב את השאלה: האם צורתה של המסורת באמת לא השתנתה?⁹⁹ ואם נניח שצורתה אכן נקבעה – האם התוכן שלה יכול להשתנות? אם "ההלכה היא גיבושה, תמציתה האחרונה והמוכרחת של האגדה", וזו בתורה תציע הלכה חדשה¹⁰⁰; אם תודעתו ההיסטורית של העם היהודי הוא הזיכרון הקיבוצי, העוטף את הטקסט בזיכרון פועם; אם צו השעה הוא זיכרון התקומה – אזי "זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" יתחדש, וזיכרון "שָׁבַת אֲחִים גַּם יָחַד"¹⁰¹ יתקדש.

[98] "הזכרונות הקיבוציים של עם ישראל היו פועל-יוצא מאמונה משותפת, מלכידות ומרצונה של הקבוצה עצמה, ואותם זכרונות מסרו מדור לדור והחיו את עברה באמצעות מערכת שלמה של מוסדות חברתיים ודתיים משולבים שפעלו אורגנית למען מטרה זו". 'זכור', ירושלמי, תרגום: שמואל שביב, הוצאת ספריית עם עובד (1988) עמ' 119. [99] "נראה שאין כמעט תחום בהלכה שנשאר בצורתו הראשונה במהלך הדורות. דוגמאות לכך יש על כל צעד ושעל בספרות התורה שבעל-פה לדורותיה", 'גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה', ביגמן, הוצאת מגיד וישיבת מעלה גלבוע (2019) עמ' 67. [100] ההלכה והאגדה אינן באמת אף הן אלא שתיים שהן אחת, שני פנים של בריה אחת. היחס שבין זו לזו הוא כיחס שבין המלה למחשבה ולהרגשה או כיחס שבין המעשה והצורה המוחשית ובין המלה. ההלכה היא גיבושה, תמציתה האחרונה והמוכרחת של האגדה; האגדה היא התוכה של ההלכה. קול המונה של תביעת הלב בשטף מרוצתה לנקודת שאיפתה – זוהי האגדה; מקום החנייה, ספוק התביעה לפי שעה והשתקתה – זוהי ההלכה" 'הלכה ואגדה', ביאליק, תשכ"ה. [101] תהלים קלג, א.

אני מכיר בקושי ובמורכבות שבהצעה, ובכך שהיא עלולה לטלטל מסורות עתיקות ולמרוד בטקסט שהתקבע בסידור. כל שביקשתי הוא להיעזר בתודעה ההיסטורית-מחקרית-יהודית, כדי לשאוב השראה מן המסורות שהיו נהוגות בעבר ובכך 'למרק אותן מחלודתן'¹⁰²; כל זאת, מתוך הקשבה ללחישות מעמקי המסורת, לפעימות לבו של הציבור הישראלי ולמנגינת הזיכרון והמנהג.

[102] "דור מחדש ויוצר איננו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות. הוא בוחן ובודק, מרחיק ומקרב ויש שהוא נאחז במסורת הקיימת ומוסיף עליה, ויש שהוא יורד לגלי גרוטאות, חושף נשכחות, ממרק אותן מחלודתן, מחזיר לתחייה מסורת קדומה, שיש בה להזין את נפש הדור המחדש". 'מקורות לא-אכזב', קצנלסון (תרצ"ד).

ח.

גִּילּוֹ בְּרַעְדָּה -
יוֹם הַזִּיכְרוֹן

אִיהַ פּוֹיִכְטוֹנְגֵר

גִּילּוֹ בְּרַעְדָּה - יוֹם הַזִּכְרוֹן

- ◆ מאורעות המתקפה בשמחת תורה דורשים לקבוע יום זיכרון שייתן מקום לזיכרון הנרצחים והנופלים, החטופים, גילויי הגבורה והערבות ההדדית בעם. יום הזיכרון ייקבע ליום כ"ג תשרי, יום לאחר שמחת תורה, מידי שנה.
- ◆ לקראת יום שמחת תורה יחולקו במערכות החינוך, בקהילות ובמרחבים נוספים (עיתונים, חנויות) סיכות או מדבקות של פרח הכלנית והמילה 'נזכור', שאותן יענדו ביום החג, כ"ב תשרי.
- ◆ ביום שמחת תורה ניתן להציב דגמים של כלניות בגינות, במרפסות ובחצרות - כסמל של זיכרון לנרצחים ולאסון שאירע וכאות הזדהות וסולידריות עם תושבי הנגב המערבי.
- ◆ טקסי זיכרון והתייחדות ייערכו בקהילות ובמוסדות, ואף ייקבע טקס זיכרון ממלכתי ביום כ"ג בתשרי. נוסח הטקס המוצע מצורף בנספח.

”בשפת הלב השבור דיברתי על הארץ הזאת ומורשתה, על הבחירה בטוב, על השמחה, על הדבקות בחיים, על אחריות, על מעורבות חברתית. ומתוך הלב הזה שפועמת בו אמונה בארץ הזאת ובעם הזה מתוך תהומות הכאב נבעו מעיינות של אהבה.”

(מרים פרץ, נאום קבלת פרס ישראל, תשע”ח)

דבריה של מרים פרץ מנכיחים עבורנו עובדה השזורה במציאות חיינו כישראלים: בליבנו פועמת אמונה בעם ובארץ והיא נובעת מחיבור אליה תוך כאב ואהבה עמוקים. ובכך, עלינו לעשות מקום לשני קצוות אלו, בחיי היום יום ובימים המיוחדים לנו כעם.

המתקפה על הנגב המערבי התרחשה בבוקר שמחת תורה, ובתאריך הזה נבקש לזכור אותה. אכן, במדינת ישראל נהוג לציין ימי זיכרון על פי התאריך העברי. ועם זאת, במסורת ישראל יש הלכות האוסרות לקיים מנהגי אבלות בימי חג. איך ניתן לגשר על הפער בין הצורך הישראלי לקיים את יום הזיכרון במועדו ועם זאת לקחת בחשבון את ההלכה היהודית הנהוגה במדינה?

יום שמחת תורה הנחגג במדינת ישראל בכ”ב בתשרי, הוא יום חג לבני ובנות העם היהודי. ביום זה יש מצווה לשמוח, באשר הוא חג שמיני עצרת (במדבר כט, לה), ושמחה זו מתעצמת באשר נוספת לה שמחה אחרת – שמחה מיוחדת על סיום והתחלת הקריאה בתורה. נהוג ביום זה לרקוד ולשיר עם ספרי התורה בבתי הכנסת וברחובות ולקיים הקפות. לאורך ימי חג הסוכות, וגם ביום שמיני עצרת הוא שמחת תורה, אסור על פי ההלכה לקיים הספד ותענית.¹⁰³

אסרו-חג הוא היום שלמחרת שלושת הרגלים. שם זה לקוח מן הפסוק בתהלים (קיא, כז) “אָסְרוּ חַג בְּעִבּוֹתַיִם עַד קָרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ”.¹⁰⁴ ביום זה יש הנהוגים להאריך את החג במאכל, משקה ושמחה, ולא אומרים בו תחנון. עם זאת, מבחינת ההלכה

[103] משנה תורה לרמב”ם, הלכות שבייתת יום טוב ו, יז. [104] ראו בבלי סוכה מה, ע”ב: “כַּל הָעוֹשֶׂה אִיסוּר לְחַג בְּאִכְלִיָּה וּשְׂתִיָּה, מַעֲלָה עָלָיו הַפְּתוּב כְּאִלוּ בְּנֵה מִזְבֵּחַ וְהִקְרִיב עָלָיו קֶרֶבֶן.”

היהודית, אסרו-חג אינו נחשב כחג ועל כן ניתן לקיים ביום זה מנהגי אבלות הנהוגים בעם ישראל.¹⁰⁵

במדינת ישראל נקבע לקיים את **ימי הזיכרון הלאומיים** (היהודיים) בתאריכים העברי. כך יום הזיכרון לשואה ולגבורה - כ"ז בניסן, יום הזיכרון לחללי צה"ל ונפגעי פעולות האיבה - ד' באייר, יום העצמאות - ה' באייר, יום הזיכרון לזכר יצחק רבין ז"ל - י"ב בחשוון ועוד. במידה ויום הזיכרון יוצא בשבת, לרוב הוא מצוין ביום ראשון העוקב.

ציון יום הזיכרון למתקפת שמחת תורה הוא בעל עניין כלל ישראלי, ועל כן ראוי לעשותו באופן שבו חלקים נרחבים ככל שניתן מהחברה הישראלית יוכלו לקיים אותו. אם נלמד מתוך תקדים החוק שהתקבל בעניין יום הזיכרון לזכר חללי צה"ל ויום העצמאות, ניתן לקבוע באופן תואם להחיל את יום הזיכרון למתקפת שמחת תורה בתאריך העברי העוקב ליום החג. יש לקבוע את יום הזיכרון **בסמוך ולאחר התאריך העברי שבו התרחשו האירועים. יום זה יתקיים ביום כ"ג בחודש תשרי בכל שנה.**

עם זאת, קיים רובד נוסף לצורך בזיכרון גם ביום שמחת תורה, ויש להניח כי יהיו רבים שיבקשו לציין את יום הזיכרון כבר במהלך יום החג. לאור זאת, נבקש להציע סוגי פרקטיקות זיכרון הנהוגות במדינת ישראל: כאלו שניתן לקיימן במהלך יום שמחת תורה וכאלו שמפאת המסורת וההכרח ההלכתי ראוי לדחות ליום המחרת, כ"ג בתשרי, יום "אסרו חג".

[105] משנה ברורה על שולחן ערוך אורח חיים תצד, ו: "לפי טעם זה באסרו חג שאחר סוכות מותר להתענות".

שמחה ועצב בימים מיוחדים

האם אפשר לנהוג בעצב ביום חג?

במגילת קהלת, פרק ג', נאמר: "עת לבכות ועת לשחוק עת ספוד ועת רקוד". מאן שלכל רגש ולכל פעולה יש להקדיש זמן ועת משלהם. מנגד, בפרק ז שם נאמר: "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ירך". הווה אומר: יש לאחוז בדברים שונים יחד, מבלי להפרידם.

האם יכול אדם לשמוח ולהיעצב באותו המעמד? האם ניתן לאחוז בשני הרגשות בעת ובעונה אחת?

האדם מחזיק בקשת רחבה של רגשות הבאים לידי ביטוי במהלך ימיו וחיייו. במרבית הזמנים, האדם מצליח לקיים שילוב של רגשות בעת ובעונה אחת – אהבה לצד תסכול, תקווה לצד ייאוש. יש חשיבות ליכולתו של אדם לשלוט ברגשותיו ותגובותיו, לתת מקום למגוון הרגשות ולהתאימם לזמן ולמקום.¹⁰⁶ באופן זה הוא פועל מתוך עולם עם חוסן נפשי ורגשי, שמבטא את ערכיו באופן שקול ומפוקח.¹⁰⁷ על פי תורת המידות של הרמב"ם, זו הדרך הישרה שינהג בה האדם: "וְלֹא יִהְיֶה מְהוֹלָל וְשׂוֹחֵק וְלֹא עֶצֶב וְאוֹנֵן אֲלֵא שִׁמְחַם כָּל יָמָיו בְּנִחַת בְּסִפְרֵי פְנִים פְּוֹת. וְכֵן שָׂאֵר דְּעוֹתָיו... כָּל אֲדָם שֶׁדְּעוֹתָיו דְּעוֹת בֵּינֻנְיֹת מְמַצְעוֹת נִקְרָא חֲכָם" (הלכות דעות א, ד).

בימי חורבן בית המקדש השני, תקנו חז"ל תקנות (פרקטיקות) בכדי לשמר את זיכרון בית המקדש והאבל על חורבנו. אף הם, שעמדו בפני חורבן אמוני וחברתי נרחב, הבינו כי יש לגדור את הלכות האבלות והלכות השמחה כך שילוו את עם ישראל במהלך חייו באופן מאוזן, שיאפשר לו להתאבל ולשמוח באופן המתאים לזמן ולמקום.¹⁰⁸ התקנות מכוונות להנכיח את הזיכרון במעמד של שמחה ורווחה גדולה לאדם.

[106] רמב"ם, פירוש למשנה אבות ב, א: "מבואר הוא שדרך הישרה היא הפעולות הטובות... והם מהמעלות הממוצעות מפני שבהם יקנה האדם לנפשו תכונה חשובה ויהיה מנהגו טוב עם בני אדם, והוא אמרו תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם". [107] בתלמוד ירושלמי, מסכת ברכות ב, ד מובאת סוגיה העוסקת ביכולת של אדם להביץ ולשאת את העובדה שבאותו היום שבו נחרב בית המקדש גם נולד צאצא לבית דוד בן ישי וייוולד המשיח. [108] בבלי בבא בתרא ס, ע"ב. בנוסף לכך, בלוח השנה היהודי קיימים ימי תענית ציבוריים על חורבן בית המקדש והיציאה לגלות.

לדוגמה, בעת שמחת הנישואין, היום המרגש והשמח שבו בונה זוג את ביתו כחלק מעם ישראל, הוא נדרש במעמד החופה לזכור את חורבן ירושלים, על ידי הנחת אפר מקלה על ראש החתן ושבירת הכוס. במעשים אלה זוכרים בני הזוג והקהילה המשתתפת בשמחתם את האובדן והמחסור, תוך תפילה לבניין ולשמחה.¹⁰⁹ כך נהוג גם בעת תפילת שחרית של שמחת תורה (וכן פסח, שבועות ויום כיפור), שהם ימים שמחים בעם ישראל, להתפלל תפילת "יזכור" על הקרובים שנפטרו. זו הנכחה של האובדן בתוך מעמד של שמחה.

מתוך דבריהם ותקנותיהם של חז"ל בענייני זיכרון על חורבן הבית, מהכתוב במגילת קהלת ומדבריו של הרמב"ם, אנו יכולים ללמוד שכאשר אנו נכנסים ליום שמחה, ראוי שנחזיק גם ברגשות של עצב על הדברים החסרים בחיינו ובחיי הקהילה והחברה אליה אנו משתייכים, וששמחה זו תהא מתוך איזון נכון בין רגשותיו של האדם למעמד ולהקשר הכללי. מבחינה זו, אפשר ורצוי לקיים פרקטיקות של זיכרון ליום המתקפה על הנגב המערבי גם ביום חג שמחת תורה.

פרקטיקות זיכרון ביום שמחה

החברה הישראלית רבת גוונים. ביום המתקפה בשמחת תורה, נרתמו כל גוונים, במעשים של סולידריות וערבות הדדית, לקחת חלק בסיוע לאלה שהיו זקוקים לכך. אותה תחושת שותפות גורל, הייתה החברה הישראלית שותפה גם בכאב הגדול.

על כן, בבואנו להציע פרקטיקות זיכרון לקראת יום השנה למתקפת שמחת תורה, עלינו לקחת בחשבון את הקהילות השונות המרכיבות את החברה בישראל. עלינו לנסות לייצר פרקטיקות שתוכלנה להיות מיושמות במרחבים שונים של החברה.

[106] משנה תורה לרמב"ם, הלכות תעניות ה, יג: "וְכָל אֵלֹהֵי הַדְּבָרִים כְּדִי לְזַכֵּר יְרוּשָׁלַיִם, שְׁנֵי אָמָר: 'אִם אֶשְׁכַּח יְרוּשָׁלַם תִּשְׁכַּח מִינִי', 'תִּדְבַק לְשׁוֹנֵי לַחֲפֵי אִם לֹא אֶזְכְּרֶכִי אִם לֹא אֶעֱלֶה אֶת יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שְׁמֹחֲתִי". כן ראו בבלי כתובות ח, ע"א: "מִהֲרָה ה' אֱלוֹהֵינוּ יִשְׁמַע בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַם קוֹל שְׁשׂוֹן וְקוֹל שְׁמֹחָה, קוֹל חֲתָן וְקוֹל כְּלָה".

דרך אחת, שדרכה ניתן להסביר מרחבים שונים בחברה הישראלית, היא ההבחנה בין פרקטיקות רליגיוזיות – המבוססות על טקסיות אמונית-דתית, ועיקרה טקסטים שבין האדם לבין אלוהיו, ובין פרקטיקות חילוניות – המבוססות על טקסיות המדברת את עולם הערכים הארצי שבין האדם לחברו, עם טקסיות תרבותית, נטולת אמונה בכוח עליון.

פרקטיקות זיכרון רליגיוזיות תוכלנה להתקיים במסגרת תפילות המתקיימות בקבע כחלק מסדר יום דתי אמוני. כך, למשל, ניתן יהיה לתקן תוספת של תפילת "יזכור" לנרצחים במתקפה, כחלק מתפילת "יזכור" הנהוגה בתפילה של בוקר שמחת תורה.¹¹⁰

פרקטיקות זיכרון בעלות צביון חילוני יכולות להיות שאובות מתוך מסורות תרבותיות הנהוגות בעם ישראל. דוגמה אחת לכך היא 'מדבקת זיכרון'.

האגדה מספרת שבימי המרד החשמונאי, בכל מקום שבו נפל לוחם מכבי, עלה ופרח פרח קטן ואדום כדם. הפרח באגדה מציין בפריחתו את גבורתם ועמידתם האיתנה של הלוחמים באותם ימים.

החיבור הרעיוני בין פרח דם המכבים וסיפור האגדה ההיסטורי החל בתקופת הגלות באירופה, מתוך בקשתם של צעירים ציונים לייצר קשר היסטורי בין המכבים לחלוצים השואפים להתיישב בארץ ישראל. בימי מלחמת השחרור החל השימוש בדימוי הפרח כסמל לנופלים במערכות ישראל, ובתחילת שנות החמישים הוא הפך לסמל הרשמי של יום הזיכרון (מקור נוסף למנהג בימים שאחרי מלחמת העולם הראשונה בבריטניה, שם היה נהוג לענוד על דש הבגד סיכה של פרג לזכר חללי המלחמה). בכל שנה מחולקות מדבקות וסיכות שאזרחי המדינה עונדים ביום הזיכרון.

אנו מבקשים להציע לעצב סיכה/מדבקה שתוצמד לדש הבגד ושתלווה את יום הזיכרון למתקפת שמחת תורה. עיצוב הסיכה בא לספר את סיפור החברה הישראלית של הזמן והמקום.

[110] ראו לעיל בהלכות העוסקות בזכר החורבן.

הנגב המערבי מזוהה יותר מכל עם הכלניות הפורחות בשדותיו ועמקיו בתקופת סוף החורף וראשית האביב. הזיכרון המלווה את הכאב והאובדן הגדול שחוותה מדינת ישראל, נצרב בתודעת רבים עם דימוי הכלנית.

במדבקה, שעוצבה ע"י האמנית סיוון צ'ייני, השדות הירוקים והכלנית האדומה מייצגים את מרבדי הכלניות בנגב המערבי ואת פסטיבל "דרום אדום" המזוהה עם האזור. הכלנית הצהובה מייצגת את המאבק להשבת החטופים לביתם ולמשפחתם.



הפסוק המופיע במדבקה מקורו בספר תהילים קכב, ח: "לְמַעַן אָחִי וְרַעִי (אֲדַבְּרָה־נָא שְׁלוֹם בְּךָ)", והוא מייצג את הלך הרוח של ימי המלחמה שלאחר המתקפה, ההתגייסות האזרחית ותחושת הרעות שפעמה בלב העם. הפסוק, שהולחן על ידי הרב שלמה קרליבך, מושר על ידי יוצרים מכל גווני החברה הישראלית, החל כחלק מהתפילה בבתי הכנסת ועד לתנועות הנוער, ומייצג את הערבות ההדדית. המילה "נזכור", כאות לאחדות ורעות שקרבה לבבות, מייצגת את הבקשה לזיכרון קהילתי וחברתי, ותחושת שותפות הגורל והתקווה שהיו מנת חלקם של כל חלקי העם.¹¹¹

פרקטיקה בעלת צביון חילוני נוספת שאפשר להציע היא קביעה של כלניות במרפסות ובחצרות הבתים ביום שמחת תורה. בימים שלאחר המתקפה על יישובי הנגב המערבי יצא מיזם ארצי הנקרא "כלניות אחרי הגשם". את המיזם הקימה האמנית יפה סלומון מהיישוב מיתר ואליה הצטרפו אלפי מתנדבים ומתנדבות ברחבי הארץ.¹¹²

[111] כשם תפילת "נזכור" שכתב המשורר והפרטיזן אבא קובנר. [112] התמונות באדיבות האמנית מטולה עובדיה ממושב פארן.

המטרה הייתה ליצור אלפי כלניות עשויות מחימר ולהעמידן במרחבי העוטף ובכל מקום שבו נטמנו הנרצחים מאותה המתקפה. הבחירה ביצירת כלניות נעשתה, כאמור, מתוך זיהוי אזור הנגב המערבי עם הכלניות הפורחות במרחביו.

כמילותיו של נתן יונתן בשירו, **"יש פרחים שֶבְנֵי חִלּוֹף, יש פְּרָחִים שֶעַד אֵינְסוֹף, עם הַמְנַגְיָנָה"**, אפשר להציע כי ביום השנה למתקפה על הנגב המערבי, יעמידו אזרחי ישראל ואוהביהם ברחבי העולם כלנית בחצר ובמרפסת ביתם. זאת כאות זיכרון לימים ושנים, ומתוך הזדהות ושותפות עם תושבי הנגב המערבי, חללי



המתקפה, ובתפילה לחזרתם של השבויים לביתם. מנהג זה מהדהד את הקביעה ביום העצמאות הראשון למדינת ישראל להניף דגל ישראל על כל בניין ובכל בית בימי העצמאות, כשאחד הטעמים לכך היה אות הזדהות עם המדינה החדשה ואזרחיה. הכלנית תבטא באותו האופן את ההזדהות עם האסון שהתרחש בנגב המערבי.

את הכלניות יהיה ניתן להכין כחלק ממיזמים קהילתיים שיתקיימו ברחבי הארץ, כפי שהתקיימו בימי המלחמה (וכמובן, ניתן יהיה לרכוש או להכין באופן אישי).

הבנייה של טקסי זיכרון

טקס הינו אירוע או פעילות המתנהלים על פי כללים ומנהגים קבועים. אלו יכולים להיות בעלי אופי דתי, ממלכתי, קהילתי או ארגוני¹¹³. הטקס מאפשר מתן מקום לביטוי של זהות – דתית, תיאולוגית, תרבותית וחברתית. ראוי שהטקס יהווה בסיס לאחדות הקבוצה והקהל, וייתן ביטוי לערכים ואידיאולוגיות המשקפות את תפיסת עולמם של משתתפיו¹¹⁴. בכוחו של טקס לספר את הסיפור הרחב של החברה והקהילה של האדם המשתייך אליה, ואת סיפורו של הפרט בתוך הסיפור הרחב.

כאשר אנו מבקשים לבנות טקס זיכרון ליום השנה למתקפת שמחת תורה, עלינו לתת מקום לשלושה גורמים:

1. הערכים שאנחנו מבקשים לקדם;

2. הזיכרון שאנחנו מבקשים לזכור;

3. איזון עדין בין מסורת, התחדשות ויצירה.

ערכים – המתקפה על יישובי הנגב המערבי התרחשה לאחר שנה שבה נשבו במדינת ישראל רוחות של פילוג והסתה בין חלקי החברה. המתקפה יצרה תנועה כלל חברתית, אזרחית וצבאית, של **אחדות, שותפות וערבות הדדית**. ככל שעברו הימים נחשפו סיפורי **גבורה ומסירות נפש**, של אנשים וקבוצות, שפעלו באותו יום נורא ולאחריו. הפילוסוף הצרפתי-יהודי עמנואל לוינס כתב בספרו, "אתיקה והאינסופי", כי הקשר עם האחר שזור אך ורק בתוך אחריות, היכולת לומר "הנני" לעשות למען האחר, להיות רוח אנוש.

ביום בו מושג האנושיות התערער לבלי הכר וקיבל פנים של רוע מוחלט, גדולתה של רוח האנוש בחברה הישראלית נחשפה בממדים של חסד טהור. ההוויה של להיות עבור האחר התקיימה במלוא עוצמתה, בכל הרבדים, הלכה למעשה.

[113] הגדרה למונח טקס, באתר: <https://hebrew-academy.org.il/keyword>

[114] מתוך אתר: <https://www.masorti.org.il/uploads/editor/files/1490013502.pdf>

זיכרון – בנוסף לערכים אלו, עלינו לזכור את המרחבים שבהם התרחשה המתקפה – מרחבי ארץ ישראל המאופיינים בחיבור לאדמה ולארץ, באהבת האדם והטבע. יש לזכור את כוחן של הקהילות ושיתופי הפעולה שהתקיימו בין היישובים הרבים. זיכרון של חלוציות ומסורת. זיכרון של ציונות, פשטות ושל אהבת האדם. זיכרון של ישראליות מגוונת וחפצת חיים.

כל הזיכרונות האלו עולים מתוך סיפורי חייהם של האנשים, הנשים, הזקנים והטף. **ראוי שסיפורים אלו יהוו את הבנייתו של הנרטיב החברתי שיסופר לדורות.** מתוכם נוכל אנו, כחברה ישראלית, לשאוב כוחות, לחזור ולהיבנות: פיזית, נפשית ותרבותית.

מסורת, התחדשות ויצירה – מסורת אוצרת בתוכה מנהגים של דורות באופן מובנה. מסורת הזיכרון בחברה הישראלית מאפשרת לפרט להצטרף לריטואלים מוכרים ובכך לעורר בו רגשות ולהתכוונן לכלל הקהילה והחברה. יחד עם המסורת הנהוגה בימי זיכרון בחברה הישראלית, יש לתת מקום גם **להתחדשות המסורת**, באופן שזו תהיה נגישה לקהל מגוון ורחב. חידוש הקשרים למסורות מתוך רלוונטיות ומשמעות לזמננו אנו, למקום שבו אנו חיים ולחברה שאליה אנו משתייכים.

כיוון שהמתקפה על יישובי הנגב נגעה בכל רבדי החברה הישראלית, חשוב שציון הזיכרון אליה ייתן מקום והנכחה לרבים מהם ככל שניתן. ראוי לייצר טקסים ופרקטיקות זיכרון מתוך הכרה באחוות המתנדבים והלוחמים בני העדות והדתות כולן. לתת מקום לביטוי של אמונה באל, כל אדם ואלוהיו, מתוך כוונה לשלום המדינה ואזרחיה. לתת מקום לתפילות ממרחבים אישיים מגוונים, כאלו היכולות לבטא את המגוון האנושי שאבד לנו במתקפה, עבור מגוון האזרחים המבקשים לקחת כפי אמונתם חלק ביום הזיכרון הכלל ישראלי.

ניתן לעשות זאת על ידי שילוב של תפילות וטקסטים של בני עדות שאינן יהודיות החיים במדינת ישראל. ניתן לעשות זאת כך שבעת שירת התקווה, שמכוונת במילותיה לחלק מהחברה הישראלית, יינתן מקום לאמירת פרקי תפילה מתוך התהילים / הברית החדשה / הקוראן ועוד. ניתן לייצר טקסים המשלבים בין טקסטים מסורתיים ומתחדשים, ברוח תנועות היהדות המתחדשות.

כאשר יצאנו מביתנו ביום המתקפה, מי לסייע בארגונים אזרחיים ומי ללחום בחזית, לא נשאלנו ולא שאלנו מה האמונה שהאדם שאיתי מחזיק בה. כולם היו נכונים לעזרה ולשותפות. כך ראוי שכולם יהיו נכונים לזיכרון משותף.

יצירה חדשה של זיכרון מאפשרת לנו ליצוק תוכן אישי, קהילתי לתוך הסיפור של הדור. הבעה ויצירה של מסורות חדשות מביאות את רוחות אנשי התקופה, את האמונות החדשות שאנו אווזים בהן ומבקשים לעשות להן מקום בחברה, את הכוחות שפעלו ופועלים בבניית החברה הישראלית על גווניה, את סיפור היצירה והזיכרון האישי של האדם ושל הקהילה.

אנו מאמינים שמתוך אלו, מסורת, התחדשות ויצירה, ניתן לבנות טקסים ופרקטיקות זיכרון המספרים את סיפורנו, סיפורה של מדינת ישראל, סיפוריהם של הקהילות ושל האנשים.

בנספח החוברת מובאת הצעה לטקס. יש בנו תקווה שניתן יהיה למסד אותו כטקס זיכרון רשמי ביום הזיכרון למתקפה על הנגב המערבי. את הטקס המוצע ניתן לבנות ולעצב, כיוזמה פרטית וקהילתית, על פי האמונות והתפיסות של המבקשים לציין את יום הזיכרון.

**כְּמוֹ עַל נְחָלִים, זְרוּעוֹתֵינוּ מִשְׁתַּלְבֹּת, וְגִשְׁר מְהוּזֹת לַתָּם וְלַתְּקוּהָ.
הַכָּאֵב הַזֶּה, הַכָּאֵב הַמְתְּלָהּ, גַּם הַכָּאֵב הַזֶּה, שֵׁיךְ לֹא־הֵבָה.**

רשימת משתתפים (לפי סדר הא"ב)

גילה אליאש - אשת חינוך ועורכת חופות. מנהלת שותפה באגף תיכונים של רשת 'מיתרים'

שמואל בן שלום - בוגר ישיבות נחלת הלוויים, ושיח יצחק. מאסטרנט במדעי הדתות באוניברסיטת תל אביב

נדב כהן - ממיסדי הישיבה המזרחית בירושלים מבית 'כולנא'. מרצה, חוקר, כותב ופייטן.

איה פויכטונגר - מרפאה בעיסוק ומנחת קבוצות. בוגרת תכנית מרכז מנדל למנהיגות בנגב וסטודנטית לתואר שני במכון שכטר.

עידו פכטר - מייסד בית המדרש 'למעשה' והעומד בראשו. ראש תחום רבנים וקהילות בתנועת 'נאמני תורה ועבודה'.

אבידן פרידמן - מחנך בתכניות מכון שלום הרטמן, מייסד ומנהל עמותת 'ינשו"ף' הפועלת לעצור מכירת נשק למדינות העושות בו שימוש לרעה.

לירון קשת - עורכת דין ביחידת הסיוע המשפטי במחוז ירושלים. בעבר הקימה קהילה משותפת של חילונים ודתיים בירושלים.

יניב רותם - מאייר ומעצב ירושלמי, בוגר בצלאל והתכנית לרבנות ישראלית במכון הרטמן, עוסק ברצף שבין דתיות וחילוניות.

יואב רימר - איש חינוך, מורה וכותב תכניות חינוכיות ברשת אמי"ת. חבר בתנועת דרוו ישראל.

האם נכון לבלות ולקיים חיי תרבות בצל המלחמה, ואיך נשאל בשלום חברינו? כיצד יש לנהוג עם כלי נשק בבתי כנסת ובאירועי תרבות? מתי נכון לקבוע את יום הזיכרון למאורעות השבעה באוקטובר ומה נעשה בו? כיצד נחגוג מעתה והלאה את חג שמחת תורה? איך ניתן לזכור את החורבן שאירע בנגב המערבי, וכיצד הוא אמור להשפיע על השיח החברתי בישראל?

שאלות רבות צפו ועלו לנוכח אירועי השבעה באוקטובר והמלחמה שפרצה בעקבותיו והן מעסיקות את החברה הישראלית מדי יום. בחיבור ראשוני מסוגו, חברי בית מדרש 'למעשה' מנסים לתת מענה לשאלות הללו בצורת 'הלכה ישראלית' - הצעות פרקטיות ליחידים, קהילות ומוסדות המדינה, המבוססות על לימוד במקורות היהדות ומסורת ההלכה, תוך תרגומם העדכני למציאות זמננו.



עמיתי בית המדרש 'למעשה' באים ממגזרים שונים בחברה הישראלית - חילונים ודתיים, חרדים ומסורתיים, לומדים יחד ומייצרים יחד 'הלכה ישראלית', המבקשת לתת מענה עכשווי לאתגרים הצומחים מן המפגש שבין היהדות והישראלית בעת העכשווית. זיכרון ישראלי הוא חיבור ראשון המציע מענה לאתגרי מאורעות השבעה באוקטובר באמצעות ההלכה הישראלית.



0 8000600931 3
דאנקוד 800-600931

יוצרים הלכה-ישראלית

למעשה