

דף סיכום בחינה**מזהה בחינה: 001000252296 מזהה סטודנט: 154152****שם קורס: דת ודין: על הפנים הדתיות של ההלכה**

מספר שאלה	ציון מירבי	ציון שאלה סופי
1	40.00	39.00
2	30.00	30.00
3	30.00	25.00

ציון בחינה סופי : 94.00**הבחינה הבדוקה בעמודים הבאים**

מועד א' - ט"ו בשבט, תשפ"א (28.1.21)
אוניברסיטת בר-אילן, הפקולטה למשפטים

דת ודין: על הפנים הדתיות של ההלכה (99-5003-01) / פרופ' יצחק ברנד

הנחיות

א. הבחינה - בספרים פתוחים.

ב. משך הבחינה - שעתיים.

ג. ענו על שלושת השאלות בתמציתיות ובבהירות. בהצלחה!

שאלה מס' 1 (מקסימום - 900 מילים / לכותבים בכתב-יד
[עפ"י אישור מראש] - 3 עמ'; 40 נק')

1.1. מהם המאפיינים הדתיים של התורה/ההלכה (בהשוואה לשיטות משפט שאינן דתיות)? בתשובתכם התייחסו לדעות הבאות: הרמב"ם; ר' יוסף אלבו; משה מנדלסון.

1.1.1. בתחילה, עימדו על כל דעה בנפרד.

1.1.2. לאחר מכן, השוו בין שלושת הדעות.

1.1.3. לבסוף, הציעו הסבר לעקרון או לרעיון שעומד ברקע ההבדלים שבין הדעות השונות.

1.2. האם "איסורא" (בהשוואה ל"ממונא") עשוי להיות החלק הדתי של ההלכה? בססו את תשובתכם על שתי אסמכתאות (אחת מן התלמוד ואחת מן הספרות הרבנית).

39

(1)

תשובה:

רמב"ם - 2 מטרות למערכת המשפט: תיקון גוף- חיים תקינים בחברה ע"י סדר ציבורי ואתיקה חברתית "סילוק העושק" + "מידות מועילות בחברה". מטרה זו חלה גם במשפט חילוני ואינה ייחודית להלכה, בנוסף אינה ייעוד כשלעצמה אלא אמצעי לצורך השגת המטרה החשובה יותר-תיקון הנפש, מטרה ייחודית להלכה. זו מטרה תאולוגית-פילוסופית "שיושג להמון השקפות נכונות". גם תיקון הנפש אינו המטרה הסופית, אלא "הקיום הניצחי". הרמב"ם מדרג את ארבעת שלמויות האדם, והשלמות האחרונה היא השגת מעלות הגיונית-שלמות שכלית. לסיכום, המייחד את המשפט הדתי לפי הרמב"ם הוא שעוסק בתיקון הגוף (שמשותף למשפט חילוני) אך יש רובד נוסף והוא תיקון הנפש, מטרתו לבנות השקפות נכונות בעניינים ה' כדי להגיע לקיום נצחי. לעומת זאת משפט רגיל [חילוני] עוסק רק בתיקון בגוף/שלמות גופנית.

רבי יוסף אלבו מתאר 3 שיטות משפט- דת טבעית שמקורה בטבע והיא אוניברסלית, דת נימוסית שמקורה במדינה ומוסדותיה, ודת ה' שמקורה בה'. לגישתו משפט דתי (דת-ה') טוב יותר משיטות המשפט בכמה אספקטים: מטרה- מתעניין בשלמות הדעת והישארות הנפש, לעומת משפט המדינה שמתעניין באתיקה ומטרתו להשיג סדר- ציבורי. אתי יותר-מקורו בה' שאינו טועה/מוטה זאת לעומת משפט פוזיטיבי. אמיתי יותר- כי יש וודאות שהחוקים נכונים; עומת משפט פוזיטיבי שהוא יחסי ונזיל. חוק דתי יורד לפרטים ונותן הנחיות ספציפיות לעומת חוק מדינה כללי. ערכים קבועים כי אמת ה' נצחית, לעומת משפט מדינה שמתשנה עם הזמן. משיב לעבריי כגמולו- מדויק יותר ממשפט המדי השנותן עונשים קבועים. לסיכום המאפיין הדתי של ההלכה שזה משפט מוצלח יותר משום שמקורו בה' והוא מוביל להצלחת נפש והישארות נצחית.

מנדלסון- תומך בהפרדה עקרונית ומעשית בין הדתי והמשפטי שנובעת מתפיסה כי חוק דתי אינו בר

אכיפה. הוא מושפע משני הוגים שעסקו בזהות כפולה (1) קאנט אשר תמך בהפרדת דת ממדינה בעקבות הפרדת משפט ומוסר. לגישתו, משפט המדינה הוא קוגנטי ונדרשת לגביו אכיפה, לעומת זאת הלכה היא דתית ומבוססת על אמונה ומחשבת הלב שלא ניתן לאכפם. אם הדת תהיה חלק ממנגנון המדינה, למשל משפט המדינה, אזי המדינה תכפה את הדת ותתנהג בצורה אנטי-דתית. (2) שפיונה מוכר כיהודי החילוני הראשון תמך בהפרדת דת ומדינה. לגישתו רק במדינת המקרא היה מקום למשפט דתי כי ראו במדינה ובדת ישות אחת ולא יישויות נפרדות, כל ההלכה יכלה להיות כלי בידי המדינה להשליט את חוקיה. רק כאשר הלכה ומדינה נמצאות בקשר סימביוטי אפשר לקבל את ההלכה כמערכת משפטית, אך זו הייתה תופעה קצרה שלא קיימת מאז ימי שמואל ובפרט בעקבות האמנציפציה שיצרה הפרדה בין הדת והמדינה, וממילא גם בין הדתי והמשפטי. יהודי בגלות אמור להשתלב במדינתו, ומשפט המדינה הוא מחייב אותו.

השוואה: לפי רמב"ם ואלבו ההלכה מאופיינת כמשפט דתי, המשפט הדתי כולל בתוכו גם רכיבים של משפט חילוני, אך יש תוספת שהופכת אותו לטוב יותר. אצל שניהם המשפט הדתי הוא בסוף חלק משיטת המשפט והוא יאכף בביה"ש-כי הוא חלק ממשפט המדינה. אולם יש בניהם הבדל בדרך בה תופסים את המשפט הדתי ביחס למשפט פוזטיבי, לגישת הרמב"ם להלכה יש מכנה משותף עם שיטות משפט רגילות (תיקון הגוף) אלא שנוסף עליה רובד והוא תיקון הנפש וכתוצאה מכך השגת קיום ניצחי. לעומת זאת ר'-אלבו רואה בהלכה מערכת נורמטיבית מקבילה ועצמאית למערכות נורמטיביות אחרות (טבעית/נימוסית) והיא נבדלת מהם בכל מרכיביה, זה הופך את המשפט הדתי לטוב יותר. בנוסף לגישת רמב"ם מטרת/ייעוד משפט דתי השגת שלמות נצחית-קיום בעולם הבא, ר'-אלבו גם מתעניין בעולם הבא אך המטרה הקדומת והחשובה ביותר היא הצלחה אמתית בעולם הזה. המגדיר של שיטת משפט דתית שונה בניהם, אצל הרמב"ם זה התכנים- האם עוסק בתיקון הגוף או גם בתיקון הנפש, אצל אלבו זה מהו מקור החוק. תכני המשפט הדתי שונים: אצל הרמב"ם זה השקפות נכונות על האלוהות: פילוסופיה, תאולוגיה, מלאכים. אצל אלבו זה שלמות בדעת-אתיקה מוצלחת, התכנים קשורים לעולם הזה.

כמוהם גם מנדלסון מדבר על הפרדה, אך הוא בניגוד אליהם מפריד בין הדת למשפט. הוא נבדל מהם בזהות הפוליטית של המשפט (משפט המדינה) לדעתו הפרדה הכרחית השל האופי הראוי של משפט המדינה, בשונה ממוסד ומדת. העמדות של הרמב"ם ור'-אלבו מתמקדות בזהות הדתית של ההלכה וניסיון לקבוע מהם הסממנים המיוחדים (פוזיטיבית) למשפט הדתי, ואילו מנדלסון סובר כי הייחוד של ההלכה/החוק הדתי שהוא אינו בר אכיפה (זאת להבדיל ממשפט המדינה שהוא אכיף), ולכן לא ראוי שתהיה משפט המדינה כלל. העמדה שלו היא יהודית-מודרנית רווחת ומקבולת כיום, אך עמדה רבנית מסורתית קלסית לא מקבלת אותה היות ולגישתם ההלכה היא משפט המדינה האידיאלי ולא יכול להיות אחרת- משפט דתי הוא חלק ממשפט המדינה והיא אוכפת אותו.

הסבר: אפשר לייחס הבדל לתקופה בה פעלו, הרמב"ם ור'-אלבו פעלו בימי הביניים ואילו מנדלסון פעל במאה-18 בעת החדשה כחלק מתנועת-השכלה, הוא מושפע מתנאי הסביבה והתרבות, בתקופה זו מתגברת חילוניות בעולם ויש עליה בתפקיד המדינה ובעקרונות לאומיים, זאת בניגוד לימי הביניים שם המגידר העיקרי היה הזהות הדתית. כלומר הוא מגיע מנק' מוצא אחרת לכן הוא מעריך מחדש את זהות האדם, מקומו כאזרח מול המדינה וכאדם מול הקהילה הדתית שלו, ויחסי דת ומדינה. בנוסף מנדלסון לא גדל רק בעולם הרבני אלא הוא פילוסוף שמקיים קשר ער עם העולם האינטלקטואלי בגרמניה- הוא חי בין העולם הגרמני ליהודי.

ק (1) בתלמוד במסכת כריתות בתלמוד דן בשאלה האם יום הכיפורים יכול להחליף את קורבן האשם ביחס לעבירת מעילה כאשר עברה נעשית בפחות משווה פרוטה במשך 3 שנים רצופות. לפי הרוב לעבירת מעילה 2 היבטים: פגיעה בהקדש וזה עבירה דתית (איסורא) לכן מביאים קורבן אשם, פן אחר הוא הפקעת זכויות משפטיות ממוניות. יום הכיפורים מכפר רק על איסורא [דתי]. לפי המיעוט איסורא הוא שם כללי לעבירות מסוג אחד וכך גם ממונא, באופן כללי יום כיפורים מכפר רק על ענייני איסורא, בדומה לכך שיום הכיפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום. (2) ר'-אלחנן: האחרונים הרחיבו את הלכת זקן ואינה לפי כבודו מהמקרה הפרטי של השבת אבידה להלכה כללית ביחס למצוות שבין אדם לחברו, אך זה לא חל על מצוות שבין אדם למקום כי כבוד שמיים גובר על כבוד אדם, בהמשך מייחסים הבחנה זו לאיסורא וממונא- ההרחבה של ההלכה חלה רק בממונא ולא באיסורא.

שאלה מס' 2 (מקסימום - 700 מילים / לכותבים בכתב-יד
[עפ"י אישור מראש] - 2.5 עמ'; 30 נק')

שאלה בלודיא הגיורת את רבן גמליאל. כת[וב] בתורתכם: "אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד", וכת[וב] "ישא י"י פניו אליך וגו'". ניטפל לה יוסי הכהן. אמר לה: אמשול לך מלה'ד. לאדם שנושה בחברו מנה, וקבע לו זמן בפני המלך, ונשבע לו בחיי המלך, והגיע זמן ולא נתן לו. בא לפייס את המלך. אמ[ר] לו: עילבוני מחול לך ופייס את חברך. אף כאן בעברות שבין אדם לחברו, כאן בעברות שבין אדם למקום. עד שבא ר[בי] עקי[בה] ולימד: כאן קודם גזר דין, כאן לאחר גזר דין.

2.1. מה ניתן ללמוד מדברי התלמוד המצוטטים כאן, על יחסו של ר' עקיבא להבחנה בין מצוות שבין אדם לחברו לבין מצוות שבין אדם למקום?

2.2. הצביעו על מקור נוסף המלמד על יחס דומה של ר' עקיבא להבחנה בין סוגי המצוות (בין אדם למקום/לחברו).

2.3. מהו הגורם העיקרי שברקע עמדתו של ר' עקיבא (בתשובותיכם לשאלות 2.1 ו-2.2)? הוכיחו.

30

(2)

תשובה:

א. ר' עקיבא מתנגד כנראה להבחנה בין סוגי המצוות "עד שבא ולימד" הוא מינוח המלמד על שינוי כיוון משמעותי. לפי יוסי הכהן הסתירה שהציגה בלודיא נפתרת בכך שהפסוק הראשון חל בעניינים שבין אדם לחברו- ה' אינו סולח שכן לא מדובר בעבירה שקשורה אליו, אלא החברה צריך לסלוח. ואילו הפסוק השני מתייחס לעניינים שבין אדם למקום, לכן ה' מוכן לסלוח כי זה קשור ליחסים בין אדם לה'. לעומת זאת ר' עקיבא מסרב לקבל את הנימוק הנ"ל שהסתירה נובעת מטיב העבירה, הוא מסביר את ההבדל תוך התמקדות בהליך (האם האדם עומד לפני או אחרי גזר הדין), משמע שהוא דוחה את ההבחנה הנורמטיבית (לפני גזר דין נחלות גם עבירות שבין אדם לחברו).

ב. בספרא יש פירוש לפסוק שעוסק ביום הכיפורים, משום שבדור יבנה אין בית מקדש התעורר קושי שכפרת יום הכיפורים תהיה תלויה בקורבן. לכן הדרשן מרחיב את המילה "ביום" כתיאור כלי [ולא תיאור זמן] כלומר ה' באמצעות יום הכיפורים גם ללא קורבנות- מספיק להיות נוכח. בשל ההרחבה הוסיפו סייג, הכפרה באמצעות יום הכיפורים [ללא קורבן] תחול אך ורק על מצוות שבין אדם למקום, ולא על מצוות שבין אדם לחברו]. כדי לכפר על מצוות שבין אדם לחברו צריך מעשה. רבי אליעזר בן

עזריה דורש את הפסוקים ומגיע לאותה מסקנה שהטהרה מתייחסת רק לחטאים שהם לפני ה'. במשנת יומא ר' עקיבא מפרש את "מכל חטאתכם, לפני ה' תטהרו" כך שהעמידה לפני ה' היא העיקר והיא מועילה לכל חטאתכם, זאת בניגוד לר' אלעזר בן עזריה שקרא את הפסוק באופן שונה מהטעמים המקובלים וסבר כי הטהרה מתייחסת רק לחטאים שהם לפני ה', כלומר בין אדם למקום בלבד. כלומר לגישת ר' עקיבא אין הבחנה נורמטיבית בין סוגי המצוות, ה' מטהר אותנו היום הכיפורים ממצוות שבין אדם למקום וכן בין אדם לחברו.

הגורם העיקרי שעומד ברקע עמדתו של ר' עקיבא הוא פולמוס שיש לו עם הנצרות. רבי עקיבא מתנגד להפרדה שבין אדם למקום ובין אדם לחברו אשר באה לידי ביטוי בנצרות. ישנם שני מקורות שמלמדים על פולמוס ביחס לפסוק "ואהבת לרעך כמוך" (1) לגישת ר' עקיבא יש כלל גדול אחד והוא ואהבת לרעך כמוך כי אני ה'. לעומת זאת במקבילה בברית החדשה ישו דיבר על שני כללים: אהבת ה' ואהבת החבר. הפתרון לסתירה (הרי לא הגיוני שרבי עקיבא אוהב את ה' פחות) היא שלגישת ר' עקיבא הרע מגלם את פני ה', ולא רק משהו חילוני. לעומת זאת הגישה הנוצרית מפרידה בין המצוות לכן יש שני כללים. (2) לגישת רבי עקיבא צריך לשנוא את מי שהוא אנטי ה' (אולם יש לאהוב את כולם ולא רק חכמים) משום שאהבה נובעת מכך שהחברה נברא בצלם ה', לכן אין חובת אהבת החבר כלפי מי שיחסם כלפי ה' - שלילי. במקבילה בברית החדשה ישו אומר לתלמידיו כי הצו על אהבת החבר חל גם על עוברי עבירה.

לסיכום, משני הפולמוסים הנ"ל רואים כי הגישה של רבי עקיבא שאין להפריד בין אדם למקום ובין אדם לחברו, לכן קוראים את "ואהבת לרעך כמוך אני ה'" באופן משולב: אדם אוהב את רעהו כי הוא ה' בעצם, ולא לאהוב רע שהוא אנטי/נגד ה'. לעומת זאת הגישה נוצרית (לה ר' עקיבא מתנגד) סוברת שיש הפרדה בין המצוות - לכן יש שני כללים שונים (1) אהבת ה' (2) אהבת הרע ללא תלות באהבת ה', לכן אין בעיה לאהוב מי שהוא אנטי ה'. למעלה מן הצורך אציין כי ישנם מקורות נוספים שמראים כי הגישה הנוצרית היא בעד הפרדה "פאולוס [אגרת] כתוב שהמצוות שבין אדם לחברו נגזרות ממצוות ואהבת לרעך כמוך, ומי שמקיים אותן מקיים את התורה כולה. בנוסף לפי אגוסטין יש מצווה אחת והיא אהבה, היא מתפרקת ל2: אהבת האל ואהבת הרע, שתיהן מתפרקות לחמש וחמש. כלומר יש הפרדה בין המצוות בנצרות, וכאמור ר' עקיבא מתנגד לכך וזה כנראה הגורם העיקרי שעומד בעמדתו.

שאלה מס' 3 (מקסימום - 600 מילים / לכותבים בכתב-יד
[עפ"י אישור מראש] -2 עמ'; 30 נק')

יש הטוענים, שלפי עמדת הר"ן (בדרשתו) משפט מדינת ישראל מוכר עפ"י ההלכה כמשפט מלך.

3.1. חוו דעתכם על טענה זאת, תוך התייחסות לעמדות פרשניות שונות ביחס לדרשת הר"ן. התמקדו במיוחד בעמדה אותה העדפנו בקורס.

3.2. מהו הבסיס לעמדה האחרונה (3.1 - סיפא) מבחינה טקסטואלית, מבחינה פילוסופית-דתית ומבחינה היסטורית?

25

(3)

תשובה:

דרשת הר"ן מתייחס לשאלת ההפרדה המוסדית, לדרשה ארבע חלקים והוא משנה את עמדתו במהלכה. הטיעון לעיל מתאים לגישות ליברליות [מנחם לורברבוים] אשר סוברות שיש משפט מלך לצד משפט השופטים, הקושי שגישה זו מתמקדת רק בחלק א+ב ומעלמת מהחלקים אחרונים. בחלק א' הר"ן מתאר מערכות משפטיות בעלות מטרות שונות: אחת מטרתה להשיג יישוב מדיני, שמירה על סדר חברתי-ציבורי [משפט המלך] והשניה מטרתה העמדת חוקי התורה על תלם [משפט השופטים]. בהמשך מתאר מטרות ענישה: הראשונה מטרתה "כפי תיקון סדר מדיני" הכוונת התנהגות כאשר מתעורר צורך חברתי להחמיר ענישה, במנותק מהחוקים הכתובים עלי ספר. השניה מטרתה להעניש כפי משפט אמיתי-אכיפת החוקים באמצעות מערכת סנקציות. זה מתבטא בפועל כך ששופטים מופקדים על המטרה לשפוט את העם במשפט צדק והם עובדים לפי ספר התורה והחוק הדתי בלי גמשיות, ואילו משפט המלך הוא רשות מבצעת בעלת סמכויות שיפוטיות שמשיגה תוצאות חברתיות-פוליטיות. כלומר התורה מסמיכה את המלך לייצר ולעשות משפט שלא עפ"י דין תורה, לכן חלק זה נותן לגיטימציה למערכת משפט שאינה דנה לפי דין תורה כמו משפט מ"י. אולם כבר בחלק 2 הר"ן מתחיל לשחוק את משפט המלך תוך העצמת משפט השופטים, הוא סובר שמטרת המשפט כולו היא שמימית "חול שפע ה'", זה מושג באמצעות שופטים שמפקידים על שמירת החוק. אפשר לטעון כי הטיעון לעיל אינו נכון עפ"י העמדה שמרנית [רמב"ם] שסוברת שהחלקים הנכונים הם ג+ד לכן המלך הוא רשות מבצעת בלבד בעלת תפקידים מינוריים [גם פה יש קושי כי מתעלם מחלק א+ב].

החלק השלישי מצמצם את מעמד משפט המלך עוד יותר, משום שנאמר ששופטים ממלאים את תפקידו (מטרות חברתיות שיכולות להשתנות מזמן לזמן) והם יכולים לסטות מהדין לשם כך. המלך מינורי, הוא יתפקד רק אם יהיה בו צורך אחרי פעילותם של שופטים. פרק 4 כבר עומד בסתירה לטיעון לעיל, שם הר"ן מציג את משפט המלך באופן שלילי שלא ראוי שיתקיים, הוא מביא את פרשת שופטים כדוגמה לכך שעם ישראל רצה מלך שימלא תפקיד פוליטי. שמואל כועס עליהם כי לדעתו העם רוצה להחליף את השופטים במלך "רצו שעיקר המשפט ומה שבין אדם לחברו יהיה נמשך מצד המלכות". הם בעצם ניסו לקיים את מה שהר"ן ביסס בפרק א+ב. אך הר"ן מציג זאת כשגיאה כי עם ישראל טועה בהערכת המציאות- בני שמואל אינם מעוותי משפטי והם שגו קונספטואלית, מטרת סדר ציבורי-חברתי חשובה להם יותר מהחלת שפע ה' (שזו המטרה העליונה) והם הפרו את האיזון בין

אני סוברת כי עפ"י העמדה שהעדפנו: המתח בין ריאלי לאידאלי, הטיעון אינו נכון היות והר"ן בוחר לבסוף לחזק את מעמד השופטים תוך הצגת משפט המלך כחטא בפרק ד'. הבסיס לעמדה זו: הר"ן משתייך לזרם אנטי-פילוסופים, להוגה דתי תפיסת עולם דו-קומתית: פילוסופית-רציונלית ודתית מטה-פיזית פרטיקולרית. כתוצאה מכך הר"ן מציג את מנגנון ההגנה המשפטי בעולם היהודי בשתי קומות: בקומה הראשונה זרם אוניברסלי המשותף לישראל ולאומות והוא משפט המלך. בקומה שניה זרם פרטיקולרי הם רעיונות מטה-פיזיים "חול שפע ה"-משפט השופטים. הר"ן מתחיל באידיאל:משפט דו-ראשי הבנוי משתי מערכות כמתחייב מהיותו אנטי-פילוסוף, אך הוא מבין שבמציאות אי אפשר לנהל כך מערכת פוליטית ועליו לבחור את המנהיג המוביל, הוא בוחר בשופטים; ומפט המלך רק משלים. במעגל חיצוני- הדרשה מתארת את השינוי ההיסטורי במציאות בה חי, היה מתח בקהילה היהודית מחד הפוליקטים שייצגו את המלך, מאידך הרבנים שייצגו את משפט השופטים. הר"ן הדרשה קורא להרחיב את משפט השופטים ולצמצם את משפט משפט המלך. במאה 14 היהודים נהנו מאוטונומיה שיפוטית כפולה, לפי דין אירופאי [משפט מלך] ודין תורה [אפילו לתת עונשי מוות] אך בשנות 60-70 החלו לנגוס באוטונומיה- תשובת הריב"ש מתארת שיש פיקוח על ההליך השיפוטי ע"י נציגי המלך. במעגל חיצוני הר"ן מושפע מהסביבה הכללית בה חי והוא מביא את הוויכוח הער במאה 14 על דת ומדינה לידי בטוי בדרשה, הוא מתחיל בדגם אורגני בו שני הכוחות שקולים ואין יתרון מובהק לרשות אחת על פני אחרת, אך הוא מבין שזה דגם אוטופי שלא עומד במבחן המציאות והר"ן בוחר כוח אחד שינהיג- השופטים.