

היחס אל השונה

הרב אלישע אבינר

- א. פתיחה
- ב. היחס אל השונה בגופו
- ג. היחס אל השונה בשכלו
- ד. היחס אל השונה בנפשו
- ה. היחס אל השונה בהתנהגותו הדתית והמוסרית
- ו. אל תהי בז לכל אדם

א. פתיחה

ה"שונה" - כינוי זה איננו פשוט. אנחנו מניחים שיש שונים ושואלים כיצד להתייחס אליהם, אולם מי קבע שהם שונים, מי קבע ששונותם הינה בעלת משמעות? אכן, החלוקה לדומים ולשונים הינה אחת החולשות של האנושות, הנוטה לקטלג את הבריות לפי קריטריונים חיצוניים ושרירותיים, ולהדביק תווית של "שונה" על כל מי שחורג מהנורמה.

הגדרת ה"שונה" איננה אובייקטיבית אלא סובייקטיבית - מיעוט שחור בין רוב של לבנים מוגדר "שונה" באותה מידה שמיעוט לבן בין רוב של שחורים מוגדר "שונה". נטייה זו היא כל כך עמוקה, עד שחז"ל התייחסו אליה וקבעו ברכה מיוחדת למי שרואה "שונה" (ברכות נח, ב): "ראה את הכושי ואת הגיחור ואת הלזקן ואת הננס, אומר: ברוך משנה את הבריות". כידוע, הברכות משקפות את עולמו הסובייקטיבי של האדם (משום כך, על לחם אשר שינה את צורתו החיצונית ודומה לעוגה, אין מברכים ברכת המוציא), על כן הן לא פסחו אפילו על המפגש בין האדם לבין מה שמוגדר בעיניו כ"שונה".

ילדים קטנים מתקשים לעכל את השונה. לא אחת הם מתנכלים לו. עבורם, שינוי מראה או מבטא, ואפילו שינוי בפרטי לבוש (כיפה שחורה או סרוגה), משמשים עילה מספקת להתנכלות, ללעג ולבז. יחס שלילי זה עשוי לחלוף מאליו עם עלייתם בגיל, אולם אין להניח את העניין ליד המקרה ולפעולת הטבע, אלא נדרשים אנו להשקיע מאמץ חינוכי על מנת להדריך את בנינו כיצד להתייחס לתופעת השונה.

במאמר קצר זה נעסוק בארבעה סוגים של "שונה": שונה בגופו, בשכלו, בנפשו, ובהתנהגותו.

ב. היחס אל השונה בגופו

סיפור מופלא ומזעזע מסופר בגמרא במסכת תענית (כ, א). רבי אלעזר ברבי שמעון חזר מבית רבו, "והיה רכוב על החמור, ומטייל על שפת הנהר, ושמח שמחה גדולה, והייתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו: שלום עליך רבי. ולא החזיר לו (רבי אלעזר לא החזיר לו שלום). אמר (רבי אלעזר): ריקה, כמה מכוער אותו האיש! שמא כל בני עירך מכוערין כמותך? אמר לו: איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני: כמה מכוער כלי זה שעשית...". חז"ל מתארים יחס קשה של התנשאות כלפי האיש המכוער. תופעה מעין זו מוכרת לנו היטב, כלפי נכים וכלפי מי שלוקים בגופם. בסיפור הזה, תחושת ההתנשאות ניזונית אף מהרגשת שובע רוחני שמקורו בלימוד תורה - "והיתה דעתו (של רבי אלעזר) גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה". חז"ל לימדונו ש"גסות הרוח", גאוה ותחושת עליונות - הינה השורש ליחס מזלזל כלפי האיש המכוער.

האיש המכוער איננו שותק אלא משיב לרבי אלעזר. הוא מתנסח בקיצור ובורר בקפידה את מילותיו: "לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה". הראשונים מזכירים נוסח שונה של הגמרא, הגורס שהאיש המכוער היה אליהו הנביא אשר התחפש כדי ללמד מוסר את רבי אלעזר. טענתו היא שגאוותו והתנשאותו של רבי אלעזר אינן מוצדקות ואין להן בסיס. מדוע? מפני שיופיו של אדם איננו יתרון שהוא עמל להשגתו, הוא איננו פרי השתדלותו ואיננו נזקף לזכותו, כשם שכיעורו של האיש המכוער איננו תולדה של התרשלותו או של מידותיו הרעות. על כיעורו של זה ויופיו של זה אחראי אחד יחיד ומיוחד: האומן המופקד על כל הבריאה ועל כל היצורים - ריבונו של עולם. על כן, אין מקום להתנשאות, אין מקום לתחושת עליונות, ואף אין מקום לזרות ולריחוק, כיוון שכולם הם יצירי כפיו של בורא העולם.

זהו אף תוכנה של הברכה "ברוך משנה את הבריות" שאדם צריך לברך בראותו את הכושי ואת הגיחור, את הלזקן ואת הננס. ה' הוא המשנה את הבריות! הברכה נועדה לחנך אותנו להתרחק מתחושת התנשאות כלפי החריגים בגופם. לאחר שנפנים היטב מיהו המקור לשינוי שבבריות - סביר להניח שלא נזלזל בשונה.

האיש המכוער לא במקרה משתמש בביטוי: "כמה מכוער כלי זה". בניגוד לרבי אלעזר שמדבר על "איש מכוער", האיש מדבר על "כלי מכוער". הגוף הוא כלי ורק כלי, הוא איננו האיש. היכן הוא "האיש", היכן הוא "האדם"? הוא מסתתר בתוך הכלי. אף בתוך כלי פגום עשויה להסתתר נשמה גדולה ועצומה. "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו" (אבות ד, כ). אל תיתפש לחיצוניות אלא לפנימיות. טעות חמורה טועה מי שמבלבל בין הפנים לבין הקליפה שעוטפת אותו.

במסכת תענית (ז, א), מספרים שבתו של הקיסר שאלה את רבי יהושע בן חנניה: "אי חכמה מפוארה בכלי מכוער"? כדרכם של רבים מבני אדם, המתרשמים בעיקר מהחזות החיצונית של הזולת, שאלה בת הקיסר - חצי בתמיהה וחצי בלגלוג: כיצד מתיישבת חכמתו של רבי יהושע עם כיעורו? ענה לה רבי יהושע שהיין המשובח נשמר היטב בכלי חרס, ומחמיץ דווקא בכלי מתכת יקרים. שאלה בת הקיסר: "והא איכא שפירי דגמירי?" (הרי יש אנשים שהם נאים בגופם ולמרות זאת השיגו את החכמה). השיב לה רבי יהושע: אילו היו מכוערים יותר - יתכן שהם היו משיגים יותר חכמה! פירש רש"י: היופי האישי עלול להסיט את האדם מדרכי המוסר, להביא אותו לידי גאוה ולהרחיק אותו מהחכמה (עיין אף בדברי המהרש"א למסכת נדרים נ, ב).

אחד המבחנים הניצבים בדרכו של האדם הוא יחסו אל השונה בגופו, האם יזכור שה' הוא המשנה את הבריות והאם יזכור שהגוף הוא רק כלי, ועיקרו של האדם הוא נשמתו. ככל המבחנים החשובים שבחיים, שלקראתם אנו משתדלים לצייד את בנינו בכלים מתאימים כדי שיעמדו בהם, כך אף לקראת מבחן מוסרי זה אנו צריכים להקנות לבנינו הסתכלות רוחנית נכונה על מנת שיצליחו בו. הווי אומר: חינוך!

ג. היחס אל השונה בשכלו

לא כל בני האדם נבראו עם אותה מנת משכל. יש מי שנולד עם יכולות אינטלקטואליות גבוהות, ויש מי שלא זכה לברכת ה' ולא חונן בדעה רחבה.

החכמה הינה עיקרו של האדם, על כן אנו מעריכים אותה ואף מעריצים את החכם הנושא אותה. זהו הטעם והשורש לברכות שתיקנו חז"ל (ברכות נח, א) למי שרואה חכם. הרואה חכם מישראל מברך: "ברוך שחלק מחכמתו ליראיו", הרואה חכם מאומות העולם מברך: "ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו". אולם, טעות היא לחשוב שברכות אלו הן רק ביטוי להערצת החכמה ולהאדרתה. נוסח הברכות מעמידנו על בחינה רוחנית חשובה: מקור החכמה הוא ריבוננו של עולם. ה' הוא זה שחלק ונתן אותה לבני אדם.

רעיון זה מודגש אף בנוסח הברכה שבתפילת "שמונה עשרה": "אתה חונן לאדם דעת... חננו מאיתך חכמה בינה ודעת". החכמה היא מתנת חיים - לזהות, "ולכן ייחסו אנשי כנסת הגדולה את הבינה ללשון 'חנינה', לרמז שהדעת איננה מהשתדלות האדם אלא מחנינותו יתברך (היא מתנה - לזהות) בעת היצירה" (פירוש "עץ יוסף" לסיידור).

על כן, אל לו לאדם להתפאר בכשרונותיו השכליים, ואל לו לזלזל במי שנעדר כל חכמה או פקחות. לא זה זכאי לשבחים ולא זה ראוי לעלבונות. "אל יתהלל חכם בחכמתו".

מוכרת היא התופעה של ילדים ובני נוער המתנכלים לחברם לכיתה שאיננו חד שכל, "מטפסים" עליו, לועגים לו ו"עושים ממנו קרקס". הם מנצלים את חולשתו השכלית על מנת להתבדר על חשבוננו. מהיכן נובע יחס בלתי הגון זה? הוא מעיד על פגם במידות, אולם הוא אף ניזון מהתפישה המוטעית שחברם אשם במצבו, וראוי לו "לשלם" על כך. על כן, ראשיתה של העבודה החינוכית בעניין היא החדרת ההכרה של "אתה חונן לאדם דעת". "הדעת איננה מהשתדלות האדם אלא מחנינה אלוקית בעת היצירה". ועל כן החכם אל יתהלל בחכמתו ואל יזלזל בזולתו.

לאור זאת, כיצד יתפרש מאמר חז"ל במסכת סנהדרין (צב, א): "אמר רבי אלעזר: כל אדם שאין בו דעה - אסור לרחם עליו, שנאמר (ישעיה כז, יא): 'כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו ע' שהווי' צרו לא יחננו', ואמר רבי אלעזר: כל הנותן פיתו למי שאין בו דעה - יסורין באין עליו... כל אדם שאין בו דעה - לסוף גולה".

מדוע אסור לרחם על מי שאין בו דעה? אמנם, מי שאין בו דעה - חסרה לו צורתו האנושית היסודית (מהרש"א), אולם האם אשם הוא בכך?!

נראה, כי "מי שאין בו דעה", המוזכר במאמרי חז"ל הללו הינו אדם בעל יכולת שכלית תקינה, אשר מתעצל לנצלה. הוא איננו עושה מאומה על מנת לחלץ את עצמו מצרותיו, ואינו מגלה מאמץ כלשהו כי אם מבקש סיוע ורחמים. ב"עין איה", מוסיף הרב קוק כי אדם מסוג זה אף לא יכיר את הטובה שעשו לו ולא יעריך את הרחמים. על כן, הוא איננו זכאי להם (עיין אף ב"מרגליות הים"

שפירש פירוש הדבר: אם אדם שאין לו דעה מבקש בקשה שהיא לרעתו, ומתחנן שימלא את בקשתו, "אסור לרחם עליו" ולמלא אותה כיוון שהיא תזיק לו, ועיין שם בראיות ובדוגמאות לפירוש).

"אל יתהלל חכם בחכמתו", כי לפעמים החכמה ניתנה דווקא למי שאיננו חכם. "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות" (בבא בתרא יב, ב). פעמים, דווקא מי שלא חונן בחכמה ואיננו משועבד לה, מגלה אינטואיציה פנימית עמוקה. אמנם, זה קורה לעיתים נדירות (ועל כן הבורות והסכלות אינן דרך המלך ואין לבחור בהן מרצון), אולם מקרים בודדים אלו מספיקים על מנת שהחכם לא יבטל את ערכם של הפחותים ממנו בחכמה.

חנה בתפילתה ביקשה: "ונתת לאמתך זרע אנשים" (שמואל א, א, יא). יש שפירשו: זרע זכרים, ויש שפירשו זרע של חכמים (רד"ק). במסכת ברכות (לא, ב) פירשו חז"ל: "זרע שמובלע בין אנשים - לא ארוך ולא גוץ, לא צחור ולא גיחור, ולא חכם ולא טיפש". כל בקשותיה של חנה מובנות, למעט הבקשה שבנה לא יהיה חכם. מהו החיסרון ב"חכם"? יש שפירשו ששורת תכונות אלו נדרשת למנהיג (חנה ייעדה את בנה שמואל להנהיג): מחד, להיות מורם מהעם, אולם מאידך - לא להתעלות יותר מדי, על מנת לאפשר תקשורת בין המנהיג לעם ועל מנת שלא יוצר ביניהם נתק. אולם רש"י פירש: "לא חכם יותר מדי, שלא יהיה תימה בעיני הבריות, ומתוך שנדברים בו - שולטת בו עין הרע". חנה ביקשה בן 'נורמלי', אשר איננו חורג מן הנורמות לשום צד, לא בגופו ולא ביכולתו השכלית - לא חוסר ולא עודף.

חנה ביקשה חיים נוחים ונעימים לבנה, סוג של אמצע טוב. זוהי בקשה לגיטימית, שהורים רבים שותפים לה ביחס לילדיהם. אולם, בקשה זו אינה מתמלאת תמיד. עלינו לדעת שהיא איננה תנאי בלעדי לחיים.

ד. היחס אל השונה בנפשו

בעבר הלא כל כך רחוק, עדיין נהגה האנושות באכזריות רבה כלפי החולים בנפשם. היא נידתה אותם ופלטה אותם מקרבה. עזובים לנפשם, ללא מחסה וללא תמיכה, סבלו החולים בנפשם סבל כפול ומכופל: ייסורי גוף וייסורי נפש. האנושות לא הבינה את פשר תופעת החריגות הנפשית, היא פחדה ממנה, ועל כן בחרה להתרחק ממנה. התנהגות זו מאפיינת ילדים רבים, המתנכלים לחולי נפש, מציקים להם ולועגים להם, ויחד עם זה מפחדים מהם ובורחים מהם. התנהגותם מעידה על הקושי שלהם לעכל את התופעה.

ההתפתחות האדירה בתחום תורת הנפש הביאה לשינוי התייחסותה של האנושות כלפי השונה בנפשו. היא למדה על מקורן של הפרעות הנפשיות ועל דרכי הטיפול בהן, ובעיקר הגיעה להכרה שהלוקה בנפשו הינו אדם, ולא יצור מעולם אחר. על כן, אף הלוקה בנפשו זכאי ליחס אנושי, וכל עוד אפשרי הדבר - יש להשאירו בתוך החברה הטבעית שלו ולא להשליך אותו ממנה.

כך לימדנו הרמב"ם (ממרים ו, י), ומובא אף ב"שולחן ערוך" (יורה דעה רמ, יח):

מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו - משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהם. ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר - יניחם וילך לו ויצווה אחרים להנהיגם כראוי להם.

הורים ש"נטרפו דעתם", הטיפול האידיאלי עבורם הינו במסגרת הקהילה הטבעית שלהם, קרי: המשפחה הקרובה. אבל, "אם אי אפשר לו (לבן או לבת) לעמוד" באופן אישי במשימה - הוא איננו נפטר ממנה אלא חייב הוא לדאוג למטפלים חלופיים "עד שירוחם עליהם". חובה דומה מוטלת על הבעל כלפי אשתו שלקתה בנפשה (אבן העזר ע, ד), ואף אסור לו לשלח אותה מעל פניו כל עוד היא לא חזרה לאיתנה (שם קיט, ו). הלוקה בנפשו איננו נטע זר בחברת בני האדם אלא הוא חבר בה בעל זכויות שוות.

גדולי ישראל בדורות האחרונים הגדירו את המחלה הנפשית כמצב של "פיקוח נפש" (הדוחה במקרים חולניים חריפים את כל התורה כולה). מצב של "פיקוח נפש" איננו רק מצב של חשש לאובדן חיי הגוף אלא אף חשש לפגיעה אנושה ביציבות הנפשית. כשם שנצטוונו על מצוות הצלת נפשות ביחס לחיי הגוף - כך נצטוונו עליה ביחס לחיי הנפש.

מבחינה אמונית, מחלות הנפש הן חידה סתומה. חז"ל כבר העלו את שאלת משמעותו של השיגעון ושמו אותה בפי דוד (מדרש תהילים מד):

אמר דוד לפני הקב"ה: ... כל מה שעשית - בחכמה עשית, אבל השטות שבראת - מה הנאה יש לפניך? כשאדם מהלך בשוק ומקרע את בגדיו והתינוקות רצין אחריו והעם משחקין ממנו, זה נאה לפניך?!

מה השיבו ה' ממשיך המדרש ומתאר:

אמר לו הקב"ה: דוד, על השטות אתה קורא תיגר? חייך שתצטרך לו... ותתפלל עליה עד שאתננה לך.

אכן, נזקק דוד ל"שטות" על מנת להינצל ממלך אכיש. הוא התחזה לשוטה (שמואל א, כא, יד-טז): "וישנו את טעמו בעיניהם... ויורד רירו אל זקנו. ויאמר אכיש אל עבדיו: הנה תראו איש משתגע... חסר משוגעים אני?!". חז"ל מספרים כי "באותה שעה שמח דוד שיצא לו השטות", ועל כך נאמר בקהלת (ג, יא): "את הכל עשה יפה בעתו".

תשובת חז"ל תמוהה היא. ה"שטות" של דוד הייתה התחזות בלבד, ולא מחלה אמיתית. האמנם קיומן של מחלות הנפש נועד אך ורק לאפשר לבריאים בנפשם להתחזות למשוגעים?! האם די בכך על מנת להכליל בפסוק "את הכל עשה יפה בעתו" אף את התופעה הכואבת של אדם המקרע בגדיו בשוק והתינוקות רצין אחריו?!

אולי חז"ל רמזו לנו עיקרון גדול. הצופים במעשי דוד ייחסו לו התנהגות מופרעת ובלתי מובנת, אבל אנחנו, המודעים למניע של מעשיו, מבינים כי למרות מוזרותה - היה בה היגיון פנימי. כך אף ביחס לכלל חולי הנפש: אצל החולה קיים היגיון פנימי להתנהגותו החריגה. ההיגיון הזה עלום מאיתנו, אולם מובן הוא לחולה עצמו. יש לו היגיון אחר, יש לו הסתכלות אחרת על העולם, על הסביבה ועל החיים. היא מקשה עליו את התקשורת עם החברה הסובבת אותו, אבל אף לה ישנה תבונה משלה.

כשם שההתחזות של דוד הצילה אותו מציפורני מלך אכיש, כך מופרעויות נפשיות עשויות לשמש כאמצעי הגנה מתוחכם בפני תחושות נפשיות המשמשות נטל כבד על הלוקה בנפשו. לפעמים רק בזכות השיגעון, מצליח האדם להחזיק מעמד בחיים, למרות חוסר יכולתו לתווך בין רבדים שונים באישיותו, או במקרים חמורים יותר - אף בין המציאות הפנימית שלו למציאות החיצונית.

אנו, עומדים מול תופעות אלו ומשתאים, איננו מבינים אותן, אולם עלינו לדעת כי אף בשיגעון יכול להיות היגיון, כיון שאף חולה הנפש הינו אדם הנברא בצלם -לוהים.

אמנם, ייחודו של האדם הוא הדעת, והתורה ניתנה לבעלי דעה, וכל מי שאיננו בר דעת - ובכלל זה, השוטה - פטור מן המצוות. אולם, אין להסיק מכאן שהשוטה איננו אדם. ההקלות שלהן הוא זוכה בתחומים הלכתיים רבים, ובכלל זה אף הצמצום של תוקפם המשפטי של מעשיו ואחריותו הפלילית המוגבלת, אינן נובעות מכך שהוא איננו 'אדם', אלא מהיותו אדם בעל ראייה שונה וייחודית על העולם. בעיקרו, הוא אדם והוא זכאי ליחס אנושי.

לשם יישומה של ההלכה המבטלת את תוקפם המשפטי של מעשי השוטה, מתבקשים קריטריונים והגדרות מאוד מדוייקות של ה"שוטה". השאלה הבסיסית היא, מהו התחום המרכזי המגדיר את השטות: המחשבה, הדיבור או המעשה? אין התשובה כל כך פשוטה.

זאת ועוד, מחלות הנפש אינן שונות ממחלות הגוף: המצבים הקיצוניים הם בדרך כלל מועטים, לעומת זאת מצבי הביניים - מרובים הם. כשם שרבים סובלים ממחלות גופניות קלות אשר אינן משבשות לחלוטין את חייהם, כך רבים סובלים מבעיות נפשיות קלות אשר אינן משבשות את תפקודם התקין. על עובדה זו כבר עמדו גדולי ישראל. מידה מסויימת של שיגעון הינה מנת חלקו של כל אדם.

אף אצל אנשים בריאים לחלוטין עולות לפעמים מחשבות מוזרות לחלוטין, אבל האדם הבריא מתגבר עליהן ודוחה אותן. המחשבות נעלמות ואינן מותירות רושם חיצוני כלשהו. במקרים חריגים, הן באות לידי ביטוי מילולי, אולם אין הן מיושמות בפועל. כך מובא בשו"ת "בית יצחק" (אבן העזר ב, ד): "כל אדם, עלולים ליפול בו מחשבות זרות. אלא, מי שהוא בעל שכל חזק - אינו מוציא מחשבתו אל הפועל בדיבור, ועד שיוציא את מחשבתו במעשה אינו נידון כשוטה".

דברים אלו מובילים למסקנה מוסרית חשובה. כשם שכל אדם מלמד זכות על שיגעונותיו האישיים, ולעיתים אף מצדיק את עצמו - כך ינהג אף כלפי שיגעונות זולתו.

לפעמים, ה"שטות" הינה פרי יוזמתו של האדם. במסכת שבת (עז), מביאים חז"ל רשימה של צמדי מילים בעלות צליל דומה, וקושרים ביניהם. אחת הדוגמאות היא: "שוטיתא, שטותא". שוטייתא הינה בד של הדס אשר מרקדין בו בפני הכלה. שטותא - "נראה המרקד כשוטה" (רש"י). מבאר הרא"ה קוק כי לעיתים שמחת החיים, אשר שיאה הוא שמחת הכלולות - מושבתת כליל על ידי פגעי החיים. האדם מביט על העולם ורואה רק רע מסביבו. הכל עלוב ומסכן, עצוב ומדכא. משום כך ברא ה' את ה"שטות", את קוצר הדעת, ואת "ההתפעלות למראה איזה ברק של דבר משמח, אף על פי שהוא כצל עובר, מכל מקום הוא בעתו משמח". אדם משתטה כילד קטן עם הדס בידו, משתחרר מן העצבות הממלאת את ליבו, הוא משמח את עצמו ואת זולתו, ומכאן הדרך פתוחה לקלוט מבט יותר אופטימי על החיים ועל העולם.

מתוך מבט עמוק יותר, ניתן להגיע למסקנה שאף העבירה הינה סוג של שיגעון, וכך אומרים חז"ל במסכת סוטה (ג, א): "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות", שכן העבירה מטמטמת את ליבו של האדם. העבירה נובעת מעיוות מוסרי פנימי ומהסתכלות עקומה על המציאות החיצונית. מסופר על ר' נתן, תלמידו הגדול של ר' נחמן מברסלב, שכאשר ישב פעם בסעודה שלישית, נכנס אדם משוגע (שהיה דרכו לצעוק ברחובות) לביתו ובלבל את סדרי הסעודה. התחיל ר' נתן לדבר על נושא השיגעון והזכיר את מאמר האר"י ז"ל שכל אחד מחמת עבירותיו היה ראוי להיות משוגע אלא שנשארו בו ניצוצי דעת. והוסיף: כל העולם משוגעים, וגם אני בתוכם, אלא שאני מבין את העניין.

ה. היחס אל השונה בהתנהגותו הדתית והמוסרית

שתי שאלות נשאלות בעניין זה:

- א. מיהו המוגדר כשונה בהתנהגותו הדתית והמוסרית, ומי נכלל בקבוצה זו?
- ב. כיצד יש להתייחס אל אדם זה?

השאלה הראשונה הינה מורכבת מן השנייה. מחד, ברור לנו שבני האדם אינם שלמים, "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). כשלונות, נפילות ומעידות, הינם מנת חלקו של כל המין האנושי. על כן, חולשה בהתנהגות דתית או מוסרית אמנם דורשת תיקון אולם איננה יוצרת שונות או חריגות. מאידך, ברור לנו שסוג מסויים של התנהגות קלוקלת הינו חציית קווים. ישנה התנהגות החורגת מן הנורמה, היא בלתי נסבלת על פי כל קנה מידה ואיננו מסוגלים להשלים איתה. כאן מתעוררת השאלה השנייה: כיצד נתייחס אל מי שנוהג כך? האם ממשיך הוא להשתייך לקהילתנו, או נדחה ממנה בגלל שונותו?

נפתח בשאלה הראשונה: מהי חציית קווים? התשובה האינסטינקטיבית היא: התנהגות חמורה! אך מהי התנהגות חמורה? הבחנה בין התנהגות "חמורה" להתנהגות "קלה" מופיעה במשנה במסכת אבות (ב, א), אולם המשנה מדריכה אותנו שלא להתחשב בהבחנה זו אלא להתעלם ממנה: "הווי זהיר במצווה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכן של מצוות". אף שקיימות מצוות קלות ומצוות חמורות, נדרש האדם להתייחס אליהן בשווה.

רוב מפרשי המשנה נמשכו אחר פירושו של הרמב"ם: ההנחה הבסיסית היא שגודל השכר וחומרת העונש מעידים על חשיבותה של המצווה. ביחס למצוות לא תעשה (עבירות), התורה מפרטת מהו עונשו של החוטא, וממנו ניתן להסיק על מידת חומרתה של העבירה. אולם, ביחס למצוות עשה אין התורה מציינת מהו שכרו של מקיים המצווה או מהו עונשו של המבטל אותה. התורה סתמה, ועל כן "הווי זהיר במצווה קלה כבחמורה". אל תפלה בין מצווה למצווה, אל תעדיף מצווה אחת על פני חברתה, כי אינך יודע את סדר חשיבותן, "שאינ אתה יודע מתן שכן של מצוות".

שמה ישאל השואל, אם סדר חשיבותן של המצוות נסתר מאיתנו, ואין בידינו כלים לזהות מהי מצווה קלה ומהי מצווה חשובה, מה פירושו: "הווי זהיר במצווה קלה כבחמורה"? יש שפירשו, מצווה קלה או חמורה בעינינו, לפי התרשמותנו החיצונית, ויש שפירשו (ובניהם המהר"ל) - "חמורה" במשמעות של קושי, ו"קלה" כפשוטו, שקל לקיימה. ויש שפירשו (המהר"ל), שביחס למצוות אחדות קיים סדר עדיפות הלכתי, העשוי להעיד על דירוגן, כגון קבורת "מת מצוה" הדוחה אפילו מצוות ברית מילה וקורבן פסח. כלפי הנטייה להתחשב באחת מההבחנות האפשריות הללו, קבעה המשנה שאיננו יודעים את הדירוג האמיתי של המצוות ועל כן נדרשים אנו להתייחס לכולן בצורה שווה.

נשוב לדברי הרמב"ם. מדבריו משתמע שאין אנו יודעים את דירוגן של מצוות עשה, אבל את מצוות הלא תעשה, יכולים אנו לדרג בהתאם לרמת הענישה שלהן ולברר מהי עבירה "חמורה" ומהי עבירה "קלה". אולם, ב"מורה נבוכים" קובע הרמב"ם כי חומרת העבירה הינה קריטריון אחד בלבד מבין ארבעה קריטריונים הקובעים את חומרת העונש. אי לכך, חומרת העונש איננה יכולה לשמש לנו אינדיקציה מלאה לחומרת העבירה.

נדגים זאת באמצעות הלכה הלקוחה מ"משנה תורה" לרמב"ם. בהלכות איסורי ביאה (n-r) כותב הרמב"ם:

הבא על הגויה דרך זנות - מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים... עוון זה, אף על פי שאין בו מיתת בית דין - אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערווה - בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל יחשב... והבן מן הכותית - אינו בנו... ודבר זה גורם להידבק בגויים שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו.

הרי לפנינו דוגמה מאלפת: העונש על זנות עם נשים נוכריות אינו כל כך חמור, אף שעבירה זו מובילה להתבוללות ולנתק המשך הדורות מעם ישראל ומן האמונה היהודית, ואין פגיעה קשה מזו. ללמדך, שרמת העונש איננה משקפת תמיד את חומרת העבירה.

דוגמה נוספת: על רציחת גוי אין התורה מטילה עונש בית הדין. מבאר ר' מאיר שמחה מדווינסק בספרו "משך חכמה" (שמות כא, יד) כי אין הדבר מעיד על קלותה של העבירה אלא דווקא על חומרתה. הכיצד? עונשי בית דין מכפרים על העבירה, אולם הרוצח גוי אינו זכאי לכפרה, כיוון שנוסף על מעשה הרציחה עצמו הוא גם גרם לחילול ה', ועל כן מסור דינו לשמיים.

אולם, יש מגדולי ישראל אשר טענו כי על אף שסתמה התורה ולא דרגה את המצוות על פי סדר חשיבותן, באו הנביאים וגילו לנו רז זה. בדרך זו הם פירשו את מאמר הגמרא במסכת מכות (כד, א) אשר רבים נתקשו בהבנתו:

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה... בא דוד והעמידן על אחת עשרה... בא ישעיהו והעמידן על שש... בא מיכה והעמידן על שלוש, דכתיב (מיכה ו, ח): "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם - להיך", "עשות משפט" - זה הדין, "אהבת חסד" - זה גמילות חסדים, "והצנע לכת" - זה הוצאת המת והכנסת כלה... חזר ישעיהו והעמידן על שתיים, שנאמר (ישעיה נב, א): "כה אמר ה', שמרו משפט ועשו צדקה"... בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר (חבקוק ב, ד): "וצדיק באמונתו יחיה".

תמהו הקדמונים: האם קיצצו הנביאים בתורה והסתפקו במצוות בודדות מתוך תרי"ג המצוות?! מבאר הר"ן (דרשות הר"ן, דרוש שישי) כי העלימה התורה בכוונה את דירוגן של המצוות ולא מסרה את רשימת המצוות "שהן גדולות הערך ורבות הגמול (שכר מרובה)", וזאת על מנת שנתייחס אל כל המצוות בשווה, נקיים את כולם ונשיג את השלמות. אולם, ראו הנביאים כי רחוקים בני דורם מהשגת השלמות ואין הם מתאמצים לקיים את כל מצוות התורה, ועל כן גילו להם "קצת מצוות שתועלתן עצומה" על מנת ש"יזדרזו ויזכו בהן".

על פי הר"ן, המצוות המוזכרות על ידי הנביאים הן הן המצוות "גדולות הערך ורבות הגמול", הן הן המצוות ה"חשובות"! הבוחן את רשימת המצוות של הנביאים, יגלה בנקל שרובן עוסקות בהנהגות שבין אדם לחבירו, בדרכי יושר, במידות טובות, וביסודות האמונה.

"בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר: וצדיק באמונתו יחיה". העיקר הוא האמונה. אף הרמב"ם (סוף הקדמתו לפרק חלק) מנחה אותנו להבדיל בין קלקולים התנהגותיים לקלקולים אמוניים. לאחר שהרמב"ם מנה את י"ג עיקריו, הוא מסכם:

כאשר יודה האדם באלה היסודות כולם, ויאמין בהם אמונה שלמה - הריהו נכנס בכלל ישראל, וחייבים לאוהבו ולרחם עליו... ואפילו עשה מה שעשה מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע - הרי הוא יענש כפי מריו, ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל. ואם יתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות (י"ג עיקרים) - הרי יצא מן הכלל....

הרמב"ם מדגיש שחציית קו, המוציאה את האדם מכלל ישראל, קשורה דוקא בערעור יסודות האמונה.

גדולי ישראל ציינו שאין זהות בין דירוג החטאים ברמה של היחיד לבין דירוגם ברמה של החברה. על עיקרון זה עמד בהרחבה ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסקי, בספרו "משך חכמה" (שמות יד, כד). ביחס ליחיד, כותב הוא:

בהתבונן בדרכי התורה, נראה כי במצוות מעשיות, כמו עבודה זרה ועריות, יש כרת וסקילה ושאר מיתות ומלקות. לא כן בנימוסיות ומידות, כמו מחלוקת, לשון הרע, רכילות וגזל - אין בו מלקות. אולם, זה דווקא ביחיד העושה (החוטא), אבל אם הציבור נשחתי (מקולקלים) - בזה מצאנו להיפך בירושלמי: דורו של דוד כולם צדיקים היו, ועל ידי שהיו בהם דילטורין (מלשינים) - היו נופלים במלחמה. אבל דורו של אחאב, עובדי עבודה זרה היו, ועל ידי שלא היו בהם דילטורין - היו יורדים למלחמה ומנצחים. שאם הציבור נשחתי (מקולקלים) בעבודה זרה ועריות על זה נאמר (ויקרא טז, טז): "הש'כן אתם בתוך טמאתם", אבל בנימוסיות ומידות, לשון הרע ומחלוקת - על זה כתוב (תהלים נז, יב): "רומה על שמים", כביכול סלק שכינתך מהם.

הכלל הוא: ברמה של היחיד - גדול העונש על מצוות מעשיות מן העונש על קלקול במידות וביחסים בין האדם לזולתו. לעומת זאת, ברמה הציבורית, קלקולים בהתנהגות חברתית הם חמורים מזלזול בגופי תורה.

מכאן אף מובנת מסקנתו האקטואלית של ר' מאיר שמחה:

על חילול שבת, בעוונותינו הרבים שנתפשט, יאחר (הקב"ה) להם - כי הם ציבור, ואף בעבודה זרה אמרו ב"ספרי": "והנפש נכרתה" - שאין הציבור נכרתים. אבל כיוון שפרצו בנימוסיות, הולכים בחרבות וחיצים לחמוס ולגזול, ונשחתו המידות כי המה כחייתו טרף - אז נקום ינקם ה' ולא יאחר.

לאור כל האמור לעיל, כל העוסק בשיפוט ובהערכת מעשיו של נער או נערה נדרש לזהירות מרובה. ראינו שיש סולמות שונים לדירוג חומרתן של המצוות והעבירות. לעיתים, מה שנראה בעינינו קל הוא החמור, ומה שנראה חמור הוא דווקא "קל". בהחלט ראוי שנשאל את עצמנו, מה חמור יותר - נסיעה במהירות מופרזת והתפרעות מסוכנת על הכביש, או זלזול בתפילה? לשון הרע או תפילין? פריצות או מחלוקת? התשובות אינן פשוטות... "הוו מתונים בדין". הקביעה שנער חצה את הקווים היא גם כן "דין", על אחת כמה וכמה אם המסקנה המעשית היא שהתנהגותו החמורה איננה מותרת לנו אפשרות להחזיק אותו בתוך הקהילה. אל נחפז לגזור את דינו.

נשוב לשאלותינו: כיצד נתייחס לשונה בהתנהגותו הדתית והמוסרית? מהי חציית קווים? שאלות אלו אינן חדשות. המבקש עליהן תשובה, יתבונן בתולדות עם ישראל. בעבר, מי שהתנהגותו הדתית והמוסרית "חרגה" - נודה והוחרם. חכמי ישראל וראשי הקהילה נידו או החרימו את מי שחצה את הקווים. על אילו עבירות נידו? על חמורות ועל קלות! החל מכפירה ואפיקורסות, כמו בנידויו המפורסם של ברוך שפינזר, הפילוסוף מאמסטרדם, וכלה בזלזול באיסור מדרבן כמו שתיית יין שיוצר על ידי נוכרי. המהר"ל אף דרש לנדות את רבני הקהילות שהקלו בחומרת האיסור של יין נוכרי. מקובל היה לנדות את מי שלא מל את בניו ואת ה'מוסר' (המשתף פעולה עם השלטונות הנוכרים נגד אחיו היהודים).

מדוע נקטו חכמי ישראל בדרך של חרם ונידוי? מטרתם היתה כפולה:

א. לאיים על העבריין וללחוץ עליו לחזור בתשובה.

ב. להרחיק אותו מהקהילה ולנתק אותו ממנה, על מנת לחסום את השפעתו השלילית עליה. לעיתים, הנידוי הרחיק עוד יותר את העבריינין, והוא התדרדר לגמרי, אולם הצלת הכלל הצדיקה את הנידוי, כפי שכותב ה"חוות יאיר" (שו"ת, קמ"א): "חוששים לתקנת הכלל, אף שהוא נגד תקנת היחיד". טובת הכלל הכריעה, ונדחתה טובתו של היחיד אשר הוחרם והורחק, ולעיתים אף נטש לחלוטין בעקבות זאת את המסורת הנאמנה.

נידוי הוא תגובה חמורה מאוד. הרחקת יהודי מקרב העדה איננה דבר של מה בכך! על אחת כמה וכמה כאשר זה כרוך בסיכון ובהימור מסויים, שהרי אין לדעת האם הנידוי ישיב את העבריינין למוטב או יגרום לו להינתק לגמרי מעם ישראל. אם כן, מדוע נידו על עבירות "קלות" ולא חששו לתוצאות השליליות האפשריות של הנידוי? התשובה היא שחכמי ישראל לא נידו אלא אך ורק כאשר העריכו שהעבריינין יוצר פירצה בחומת התורה ומערער על סמכותה. אף עבירה "קלה" יכולה לבטא זלזול כוללני בתורה או בסמכות חז"ל. עבירה "קלה" היא לעיתים קצרה של קרחון. יש עבירה "חמורה" שהיא תוצאה של חולשה זמנית, של מעידה קשה, ויש עבירה "קלה" שהיא ביטוי ליחס קלוקל ומזלזל כלפי כל התורה.

הנידוי והחרם נהגו בעם ישראל במשך תקופה ארוכה. אבל בדורות האחרונים, התמעט השימוש בשיטת הנידוי והחרם, עד שהיא כמעט ננטשה לחלוטין. מדוע היא ננטשה? היו לכך מספר סיבות: השלטונות הגבילו את סמכות הקהילות להעניש מטעמים דתיים, פחתה יעילותה, חכמי ישראל סברו שעדיף לנקוט בדרכי הסברה, כפי שכותב המהר"ץ חיות (דרכי הוראה ו) שאין לבוא "בחרב ובחנית ובשמתות ונידויים בענייני דת... נגד הזדמים העושים ביד רמה, צריכים להוכיח על פניהם בדברי מוסר הנכנסים בלב השומעים, במקל נועם ולא במקל חובלים, כי ראינו בניסיון שהגערות והנזיפות לא יפעלו היום מאומה".

ביטול הנידוי והחרם השאיר את כל העבריינים בתוך הקהילה! רק אלו שבחרו להתבולל מרצונם החופשי נפלטו מעדת ישראל, כל היתר נותרו בתוכה. ההצעה של "הפרדת הקהילות" בגרמניה עוררה מחלוקת קשה בין חכמי ישראל ונתקלה בהתנגדות חריפה, אף שכל מגמתה היתה השגת אוטונומיה לקהילה האורתודוקסית.

ניתן לראות בכל התהליך הזה אילוץ שנכפה עלינו בגלל החלשת מעמדם של חכמי ישראל ובגלל אובדן סמכות הכפייה שהיתה מסורה בידם, אולם ניתן אף לראות בכך תהליך-לוהי מכוון, הבא להכניס את כל פלגי עם ישראל, הן הנאמנים למסורת והן העבריינים, תחת קורת גג אחת.

הראי"ה קוק זצ"ל התנגד לשרטוטו של קו אשר כל העובר אותו מוגדר כמי ש"חצה את הקווים" ומשתייך למחנה אחר. במאמרו המפורסם "מסע המחנות" (מאמרי הראיה, עמוד 76) קובע הרב כי החלוקה למחנות, "דתיים" ו"חופשיים" - איננה נכונה. הוא מציב במקומה את החלוקה המשולשת: צדיקים, בינוני ורשעים. ראשי תיבות "צבור". החידוש בחלוקה משולשת זו איננו בהוספת קבוצה אחת (שלוש במקום שתיים) אלא בביטולה של החלוקה הקבוצתית ובמעבר לסולם הבנוי מאין סוף שלבים של שלמות אישית, החל בדרגות הנמוכות ביותר וכלה בגבוהות ביותר, ובתווך - כל מיני שילובים שונים ומשונים. במקום מעבר חד בין קבוצה לקבוצה (בנקודת "חציית הקווים"), מציב הרב קוק מעבר מדורג, רך הרבה יותר.

אין הרב מטשטש את ההבדלים בין החלקים המרכיבים את הציבור, עצם העמדת סולם מעיד בבירור על העדפות ועל דירוג, על רצוי ועל בלתי רצוי, על עליון ועל תחתון. אולם, הרב מדריך אותנו למחוק את הקו החוצץ בין חלקי העם ובין אישי האומה. כל שלב בסולם שונה מחבירו, מפני שלכל אדם מישראל יש הרכב אישי ומיוחד של זכויות ועוונות, וכל השלבים יחד בונים את הסולם

האחד. הסולם הוא אחד, מתחתיתו המוצב ארצה עד ראשו המגיע השמימה, והוא מורכב מאין סוף שלבים ומדרגות בשלמות האישית.

אין כוונתו של הרב להפחית מחומרת מעשה העבירה או להעניק לגיטימציה לרשעות, לעבריינות, לכפירה ולחילון, אלא לבטל את החלוקה החברתית (הסוציולוגית) בין מי שנכלל בקהל ירא ה' למי שהושלך ממנו. הרב קורא לנפץ את קיר הברזל העומד בין מחנה למחנה ובין אישי האומה.

מכאן נגזר יחסנו אל השונה בהתנהגותו הדתית או המוסרית, אף אם הוא חרג בהרבה מן הנורמה.

כך כבר לימדנו הרמב"ם (סוף איגרת השמד):

אין ראוי להרחיק מחללי שבתות ולמאוס אותם, אלא לקרבם ולזרזם בעשיית המצוות. וכבר פירשו ז"ל, שהפושע שפשע ברצונו, כשיבוא לבית הכנסת להתפלל - מקבלים אותו, ואין נוהגים בו מנהג ביזיון, וסמכו זאת לדברי שלמה עליו השלום (קהלת ו, ל): "לא יבוזו לגנב כי יגנוב" - לא יבוזו לפושעי ישראל כשהם באים להתפלל בסתר ולגנוב מצוות.

ו. אל תהי בז לכל אדם

מאמר זה עסק ביחס אל השונה: השונה בגופו, בשכלו, בנפשו ובהתנהגותו. הנטייה הטבעית של האדם הינה לדחות את השונה ממנו. האדם אוהב לקבוע קריטריונים לדמותו הפנימית והחיצונית של האדם ולהתנהגותו הנורמטיבית. לאחר שהוא קבע קריטריונים, הוא מוציא מחוץ למעגל החברתי שלו את מי שאיננו עומד בהם.

קריטריונים אלו הם שרירותיים, לפעמים אין להם כל אחיזה במציאות, הם פרי דמיונו של האדם, אבל אין זה מונע ממנו לדבוק בהם בנאמנות ולבנות מחיצות מלאכותיות בינו לבין מי שמצטייר בעיניו כשונה - אדם שנברא כמוהו בצלם-לוהים.

כלל גדול לימדנו בן עזאי (אבות ד, ג): "אל תהי בז לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר, שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום". נחלקו רבותינו בפירוש משנה זו.

הרמב"ם פירש שאין לבוז לכל אדם בגלל שיקולים טקטיים: "לכל אדם אי אפשר שלא תהיה עת כלשהי שבה יוכל להזיק או להועיל, ולו בקל ובפחות שבדברים, ואם זלזלת בו - יצערך זה הצער מועט". הזלזול בזולת איננו משתלם. שמא תזדקק לזולת בזמן מן הזמנים, שמא יתהפך הגלגל והוא יהיה בעמדה בכירה ממך, שמא סופו להתנקם בך על יחסך העוין כלפיו. בן עזאי מזהיר את האדם, לבל יחפז לנצל בצורה פוגעת את עדיפותו על הזולת, מפני שהעתיד צופן בתוכו הפתעות רבות, וראוי לו לאדם לקחת אותן בחשבון.

מפרשים אחרים פירשו את משנתנו בדרך מוסרית. וכך כותב ה"תפארת ישראל": "אל תהי בז לכל אדם, אפילו לכסיל ולבער ומשולל מכל דעת, ואפילו הוא רשע... תרחם על קלקולם ולא תבזם". משנתנו עוסקת בשונה - בשכלו, בנפשו ואפילו בהתנהגותו. אסור לבזותם, מדוע? משיב ה"תפארת ישראל", מפני שהבוז המופנה כלפיהם פוגע גם בריבונם של עולם שברא אותם ואף מקיים אותם ("כי לא אותם, רק בוראם תחרף"). "ואם כי ממך נעלם טעם הווייתם" ואינך יודע למה נבראו ומהי תרומתם לעולם - עליך לסמוך על בורא העולם שהוא יודע! "אף שעכשיו לא תראה בו צורך כלל בעולם, בגלל שהוא משולל מכל דעת" ואף נלחם נגד עובדי ה', "דע, שלא לחינם הניחו הקב"ה בחיים עדיין. על כרחך שיש בו עכשיו צורך הנעלם ממך, או שתבוא שעה שיהיה צורך בו,

ומי יודע מהו הטוב שיתגלגל על ידו". בלשון אחרת: אל תבזה אותו, כיוון שיש לו ערך -לוהי. ערך זה נסתר עתה מעיניך, אבל סופו לבוא ולהתגלות. כל אדם מגלגל טוב בעולם!
אף המהר"ל בפירושו לאבות, "דרך חיים", כותב כי השורש של משנתנו הינו ההכרה שלכל נברא ישנו מקום מיוחד בעולם. אל תחשוב שיש בני אדם שהם מיותרים בעולם, ומשום כך רשאי אתה לבוז להם. טעות היא בידך. כל אדם נצרך לעולם ומשלים אותו.
מוסיף המהר"ל כי בן עזאי נקט דווקא בביטוי "אל תהי בז", מפני שהכבוד הוא מהותי לאדם. כל אדם זכאי לכבוד, כיוון שהוא תורם את חלקו לשלמות העולם, ויש לו 'שעה' -לוהית, ומכאן שאף השונה זכאי לכבוד.