

רוח אביב

הרב אהרן ליכטנשטיין

רוח אביב

על עבודת ה', משפחה וקהילה

עורכים:

ראובן ציגלר ואליקים קרומביין



טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנותי.

(תהילים קי"ט, ט, סו)

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך.

(תהילים קי"ט, יח)

Rabbi Aharon Lichtenstein

Ruah Aviv: Essays on Divine Service, Family, and Community

הרב אהרן ליכטנשטיין

רוח אביב: על עבודה ה', משפחה וקהילה

עריכת לשון: הניה קולומבוס ושקד חיים

עריכת תרגום: הרב ש"י ליכטנשטיין

עיצוב ועימוד: רינה בן גל

עיצוב העטיפה: אליהו משגב

© כל הזכויות שמורות לד"ר טובה ליכטנשטיין, תשפ"ב

ספרי מגיד, הוצאת קורן

ת"ד 4044 ירושלים 9104001

טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534

maggid@korenpub.com

www.korenpub.co.il

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-526-320-6 ISBN

נדפס בישראל תשפ"ב Printed in Israel 2022

”יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ ...
וכל העמלים עם הצבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים,
שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד.”
(אבות פ”ב מ”ב)

לכבוד

סבנר־מורנו הנערץ

הרב חיים שימל יצ”ו

איש תם וישר

אוהב תורה ותומך תורה

אוהב את הבריות ואהוב על הבריות

באהבה רבה ובהערכה עמוקה

מאת נכדיו

בוגרי ישיבת הר עציון

יוני 07, ישי 08, בנימין 08,

איתי 10, אליצור 10, נתנאל 13, מוניש 19



תוכן העניינים

ט.....אקדמות מילין.....

עבודת ה' בימינו

3הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו
29על גבולות הסובלנות
55ניסוח תגובה בעידן של שוויוניות: מבט־על
77חסמים בפני יראת שמים בימינו
103הלכה ורוחניות: הבהרת המושגים
125חובות הלכות והתגובה לסבל
153שיכרון לב ותימהון לבב: הרהורים על עבודת ה' במודרנה
167כבול לעסקים כפולים: על חייהם המפוצלים של עובדי ה'.

משפחה וקהילה

187נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות
215המשפחה בהלכה
233הפלות מלאכותיות: היבטי הלכה
243מחוץ לתחום? מחשבות על יחסים עם יהודים לא־אורתודוקסים בימינו
273הפילנתרופיה היהודית – לאן?
297ערכים יהודיים בעולם משתנה: תפקיד השירות הקהילתי היהודי
309ממשל קהילתי אזורי ורבני: סקירה כללית
339הרבנות הראשית לישראל: מבט הלכתי

355	המקומות שבהם הופיעו המאמרים לראשונה
359	מפתח מקורות
375	מפתח אישים

אקדמות מילין

בשבח ובהודיה לבורא עולם אנו שמחים להגיש ספר זה, המאגד מאמרים פרי עטו של מורנו הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, לציבור שוחרי התורה והדעת. בכתבים אלה מתייצב הרב בצומת המסורת והמודרנה ומעמיק חקר בסוגיות שלידתן באותו מפגש. כאשר הזהות היהודית ומורשתה נפגשות עם התרבות הסובבת, עלות בדרך הטבע שאלות העשויות לדרוש מענה. חלקן מעוררות מבוכה קיומית, והמתמודד עמן זקוק להארה הנוגעת לשורשי אמונת האדם. אחרות תובעות גיבוש עמדה רעיונית או מדיניות חברתית מושכלת. בשני המקרים, המענה נדרש. בעבור יהודי המודע להתמודדויות ולמבוכות המשפיעות עליו ומעצבות אותו, ירצה או לא, ההתעלמות והחזרה לסדר יום מיושן אינן בגדר אפשרות.

הרב ליכטנשטיין ניגש תחילה לתיאור המבוכות האלו מתוך ידענות מופלגת ומתוך יכולת ניתוח עדינה ומדויקת. בשלב שני ומעבר לתיאור המצע הרעיוני הנתון, אנו מוצאים כאן התמודדות וסלילת הדרך. גישת הרב היא ישרה, ועל כן היא מורכבת. אין כאן עיגול פינות. הוא אינו מתפתה לנוחות שבחדגוניות אידיאולוגית המביאה אחרים להתכחש לזכויות היריב, וגם אין סיכוי שהכמיהה לנורמליות, בתפיסתה הרווחת, תקהה את מבטו החודר. הרב נטוע בדל"ת אמות של הלכה ולן בעומקה, ודווקא משם עיניו משוטטות באופקים רחבים ורחוקים.

חויית הקורא עשויה להשתנות ממסה למסה ומאדם לאדם. לעיל דיברנו על מציאת המענה וסלילת הדרך, ואלו יעניקו מן הסתם תחושת רגיעה ובהירות. אך ייתכן שמורכבות המבט תשרה אי־נוחות, ודווקא תזרע מבוכה. לעיתים התועלת גם ההנאה מכתבי הרב מותנות בנכונות לצאת מהשגרה המחשבתית. הרווח הוא הסיכוי לחיים אמיתיים יותר, מבחינה יהודית ואנושית כאחת.

* * *

ברצוננו להביע את תודתנו לכל האנשים שטרחו ועמלו במלאכת הבאת הספר לידי סיום: ד"ר טובה ליכטנשטיין, הרב משה ליכטנשטיין והרב ש"י ליכטנשטיין עודדו, תמכו ויעצו לכל אורך הדרך. אנשי ישיבת הר עציון ומשנת הרא"ל, ובמיוחד נועם שליט ויואל וייס, סייעו והושיטו עזרה בכל שלבי התהליך. אנשי הוצאת מגיד טרחו למען יצאו הדברים מתוקנים.

שלושה מאמרים נכתבו עברית במקור, ושלושה עשר מאמרים תורגמו מאנגלית – כולם למעט שניים בידי ד"ר קלמן נוימן. מלאכת תרגום לשונו העשירה והמדוקדקת של הרב איננה משימה פשוטה. אנו מודים לד"ר קלמן נוימן על עבודת התרגום, שהיא בבחינת מלאכה שהיא אומנות, ולרב ש"י ליכטנשטיין שבדק בדיקה מוקפדת את כל מאמרי הספר והעיר הערות חשובות. תודתנו נתונה להניה קולומבוס ולשקד חיים על עריכת הלשון הקפדנית וליחיאל רוזנברג על הכנת המפתחות.

תודתנו נתונה גם למוסדות אשר באדיבותם ניאותרו לבקשתנו להדפיס מחדש כמה מאמרים בספר זה: לאגף לתרבות תורנית של ההסתדרות הציונית העולמית, לישיבת הר עציון, למכון צמת, למכון הישראלי לדמוקרטיה ולישיבה יוניברסיטי. כל המאמרים שתורגמו מאנגלית, מלבד "כבול לעסקים כפולים" ו"ערכים יהודיים בעולם משתנה", נכתבו במקורם עבור "הפורום האורתודוקסי" – כנס שנתי של רבנים, מחנכים ואנשי אקדמיה שהתקיים בארה"ב תחת חסותה של ישיבה יוניברסיטי. ועל כולם, תודתנו נתונה למורנו ורבנו הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, על שהאיר עינינו בתורתו, הרחיב את דעתנו בחכמתו ורומם את נפשנו בדבקותו. הרב היה, ותמיד יהיה, לנו ולאפיי תלמידיו דוגמה נשגבה של עבודת ה' וחזון מרהיב של שלמות אנושית. אשרי עין ראתה כל אלה.

יהי רצון שתורתו של רבנו תמשיך להאיר את דרכם של רבים, של אלו שזכו להיות תלמידיו, ושל אלו שהכירו ויכירו אותו מתוך כתביו.

ראובן ציגלר ואליקים קרומביין

אלון שבות
טבת תשפ"ב

עבודת ה' בימינו

הצדקת המודרניות: מקורות קלאסיים וסמכות של בני דורנו

א

היחס השונה לסמכות הוא מן הבולטים שביסודות המבחינים בין יהודי אורתודוקסי מודרני לעמיתו החרדי.

עבור החרדי, הסמכות כמושג מופשט וכמציאות אנושית היא ברכה עד בלי די. במישור אחד, הגדול בתורה או הצדיק נחשב כשלעצמו אחד מעמודיו של הסדר הקוסמי, אם לנקוט נימה מיסטית, או של החברה העוטפת אותו, אם לדבר במושגים רציונליים טהורים. הוא משפר ומרומם את העולם הסובב אותו בכך שהוא מביא אותו למגע עם דרגות של חוכמה או קדושה שאלמלא נוכחותו היו מעבר להשגתו. במישור אחר, של יחסו של הפרט למורה הרוחני, אין רק הכנעה לסמכות אלא התלהבות ממנה. גדולי התורה נחשבים – ובעצם נחווים – כמעיינות חוכמה וכמגדלי עוז. הם מעניקים הדרכה כפולה: הארת דרך עם הענקת השראה. מניין יכול אדם לקבל עצה טובה וברורה אם לא מאלו אשר עליהם נאמר "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" (תהילים כ"ה, יד)? ומי מקרין כוח ומייצר רוממות יותר מאלו שעליהם אמרו חז"ל "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת" (סנהדרין צג ע"א)?¹

יתר על כן, הפעלת סמכות וכפיפות לסמכות באשר היא משרות רגיעה. חוץ מהידיעה המנחמת שהאמירות המוסמכות משיאות עצה מיטבית, השחרור מעול

תרגם מאנגלית: קלמן נוימן

1. הדברים בעלי עניין לגבי המחלוקת בין הרמב"ם למקובלים בשאלה מי עדיף – בני אדם או מלאכים.

קבלת החלטות מוסיף נחת רוח. למצער, האימוץ הכנוע של מקור הסמכות חוסך את הסבל הכרוך בהכרעה. ההישענות על סמכות משרה על האדם את התחושה שאיננו חייב לשאת באחריות לבחירותיו, על כל השלכותיהן. מלבד זאת, יש מי שימצאו מרגוע במחשבה (הבעייתית כשלעצמה) שחיסול הבחירה האישית מקיים, בשינויים המתחייבים, את הצו "בטל רצונך מפני רצונו" (אבות פ"ב מ"ד).

לעומת עמיתו החרדי, יחסו של היהודי האורתודוקסי המודרני לסמכות מסויג הרבה יותר, ואפילו אמביוולנטי. הוא מתייחס לסמכות – כמושג מופשט וכמציאות ממשית – במין צירוף של הערכה ותרעומת. מצד אחד, הוא מכיר בצורך החיוני בסמכות ובכפיפות לה, גם כצורך מהותי אפריורי וגם לאור המקורות התורניים הרלוונטיים. הסמכות הכרחית תמיד כצורך נורמטיבי ופסיכולוגי, ואמת זו נכונה אף יותר בעבורו, איש האורתודוקסיה המודרנית. הוא זקוק לעוגן איתן דווקא משום שהוא רואה עצמו כמי שעסוק במהלכים חדשים. מבחינה סוציולוגית, אם הוא חש עצמו – כפי שרבים חשים – נתון למתקפה מצד מתנגדים הזוכים לבלטות, ולאחרונה אף להצלחה גוברת, הצורך בקיבוע הסמכות נעשה דחוף עוד יותר.

מצד שני, האורתודוקס המודרני המצוי מורד במחשבה של הגבלת האוטונומיה שלו. בהיעדר נטייה לפולחן קדושים, יש להניח שאף אל גדולי התורה "שלו" הוא מביט ביראת רוממות פחותה מזו שמקבילו החרדי חש כלפי מורי הדרך של קהילתו שלו. ברם, גם אם לא כן הוא היה מהסס, מסיבות אישיות ופילוסופיות, לבקש את עצותיהם ואולי אף לקבלן. סוף כל סוף, היסוס זה הוא חלק מהיותו 'מודרני'. מאז דקרט, אם לא מאז הרנסנס, החשיבות של ההכרעה האישית – במוסר הקנטיאני, בפוליטיקה הליברטריאנית המעמידה במרכז את החופש, באסתטיקה הרומנטית או בחרדה האקזיסטנציאלית – היא מרכזית בתרבות המודרנית. יתר על כן, היהודי האורתודוקסי המודרני איננו רואה ברתיעה הזאת כישלון. סביר להניח שהוא היה מתעקש לטעון שאין זו אלא מעלה – היא איננה נובעת מיוהרה יומרנית אלא היא תוצאת נכונותו להתמודד עם המציאות כיצור רוחני אחראי. הוא היה מדגיש את האיוון הראוי בין הצורך להימנע מטעות ובין הערך של מעורבות אישית.

הדילמה הזאת מוכרת, וההתלבטות רלוונטית לשאלה הראשונה שנשאלתי: "באיזו מידה, אם בכלל, צריך יהודי אורתודוקסי בן זמננו לפנות לסמכויות מודרניות (לעומת אלו מימי הביניים או מתקופת חז"ל) כדי להצדיק את תגובתו למודרניות?" במבט ראשון, זו התייחסות מוזרה לשאלה. אני מניח שכוונת השואל איננה עוברתית אלא נורמטיבית. הווה אומר, השאלה איננה אם אנו נאלצים לפנות אל סמכות בת זמננו עקב מחסור במקורות קדומים יותר, אלא אם אנו מחויבים בכך, ואין לנו

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

להסתפק בהסתמכות על מקורות קדומים יותר בלבד. אם זאת כוונת השאלה, הניסוח מפתיע בשני מובנים.

ראשית, היא מנוגדת למגמה מרכזית במחשבה ובמעש של עולם התורה. משחר ילדותנו אנו פוגשים את המסר הנובע מאמירה מפורסמת בגמרא: "אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים" (שבת קיב ע"ב).² גם אלו שאינם סבורים שירידת הדורות היא חוקיות היסטורית נצחית מורגלים עמוקות בהכרת עליונותן של חוליות קודמות בשרשרת המסורה: אם לא לגבי גבהים שונים באותו הרכס, אזי לפחות בין סדרה של מפלסים – חז"ל לעומת ראשונים ואלו לעומת אחרונים. אם כן, כיצד עלינו להתייחס למה שנרמז בשאלה, אם יש להעדיף דמויות בנות זמננו? בענייני הלכה, אם ניתקל בסתירה בלתי ניתנת ליישוב בין דבריהם של הרמב"ם ושל הנצי"ב בדין הנוגע למילה ולשחיטה, בוודאי נעדיף את עמדת הרמב"ם. היש סיבה שבן תורה יעלה על דעתו לגשת לשאלה הכוללת של התגובה למודרנה באופן אחר?

שנית, יש תחושה שהשואל (יש להניח שהוא עצמו אורתודוקס מודרני) היה מעדיף לפנות למקורות הקדומים אך נדמה לו שבני הפלוגתא שלו (כפי הנראה מן הציבור החרדי) יבטלו את האפשרות הזאת. האין בכך היפוך תפקידים? היה אפשר להניח (למשל בהשוואה למאבק הדומה שהתקיים במאה השבע עשרה בין "עתיקים" ל"חדשים", המוכר לנו מן הספר *The Battle of the Books* מאת ג'ונתן סוויפט) שדווקא השמרנים הדבקים במסורת יצדדו בסמכות הקלסית, ואילו הצד הפתוח יותר לחידושים יעדיף את בני הזמן. אולם נראה שהשואל הניח שהמציאות היא אחרת. האם טעיתי בהבנתו או שמא הוא טועה בהבנת המציאות?

שתי האפשרויות אינן נכונות. כאשר יהודי אורתודוקסי מודרני טוען שהוא פונה אל סמכותו של הרמב"ם ולא אל זו של הרב מבריסק, הוא מתעתע בנו. זאת משום שאל מול הראשון הוא מפעיל את כושר שיפוטו העצמי, ואילו במקרה השני הוא מתעמת עם שיפוטו של בעל הסמכות.

נסביר נקודה זו. אפשר להתייחס אל הראשונים כאל משאב: אפשר לצטט אמירות החופפות באופן כללי את העמדות שלנו ולהפיק מכך תמיכה והצדקה לדרכנו; אם יש אמירות אחרות, אפשר לתרץ אותן על ידי ציון השינויים במציאות החברתית-תרבותית, ולטעון שהראשונים היו מתבטאים אחרת אילו חיו בעולם שלנו.

2. לדיון בנושא ירידת הדורות והשלכותיה ראו הרב נחום לאם, תורה ומדע (ירושלים, תשנ"ז), עמ' 68-78.

למשל – האם 'כוללים' (מכל סוג שהוא) פסקו מלפרוץ עקב ביקורתו הקטלנית של הרמב"ם כלפי עיקרי הטיעון להצדקת קיומם?³ עולם התורה טוען בפשטות – ולדעתי הטיעון משכנע – שהן ההרכב האידיאולוגי של העולם היהודי והן הלחץ הכרוך בעיסוק במקצועות חול השתנו כל כך עד שגם אם נקבל את טיעוניו של הרמב"ם (שכמה מן הראשונים כבר ערערו עליהם בתקיפות⁴), הרי מטרת קיומם של מוסדות שמגינים על הבית הרוחני ומכשירים מנהיגות לעתיד נראית כמעט מובנת מאליה. אין פירוש הדבר שהשקפותיהם של הראשונים, כפי שהן משתקפות בכתביהם, חסרות משקל משום שאפשר לעקוף אותן ולעיתים אף לעשות בהן מניפולציה. בסופו של דבר דבריהם נותנים את הטון, מצביעים על כיוון, יוצרים אקלים, ובמידה רבה משרטטים את הפרמטרים של השיח שלנו. הם "עיני העדה", המאורות הגדולים של ההגות, אשר בדרך כלל נקבל את העמדה שלהם כמחייבת כשהיא מוסכמת ואחידה. אף על פי כן, מי שתומך בתפיסה המודרנית יכול להרגיש שהוא פונה אל הספרות הרבנית הקלסית בתחושה יחסית של ביטחון, כיוון שאמירות ספציפיות של הראשונים ניתנות לתמרון וביכולתו ליישב אותן עם תפיסתו.

מידה זו של גמישות אינה קיימת ביחס לגדולי התורה של הדורות האחרונים ובמיוחד של דורנו אנו. אישים אלו פגשו בתרבות המודרנית, ולאור העובדה שהם דוחים אותה במידה מרובה, הם משגרים מסר ברור, ישיר או עקיף, לעולם האורתודוקסי העכשווי. אמירותיהם של הרב אלחנן וסרמן הי"ד או הרב ברוך בר ליבוביץ ז"ל אינן משאירות מקום לכריזה אישית או להבחנות דקות.⁵ הגינויים החמורים (שלעיתים צופים חזות קשה לגבי העתיד) מתייחסים במפורש למציאות של המאה העשרים. על כן נותרות לנאמני האורתודוקסיה המודרנית רק שתי חלופות: לחזור בהם מעמדותיהם או לחיות בידיעה שמחברי 'ברכת שמואל' או 'קובץ שיעורים', ספרים אשר סביר שהם לומדים ומעריכים, ועמם רבים מעמיתיהם, ככלל הוציאו את דעותיהם אל מחוץ לתחום. גם בנוגע לשאלות רגישות וחשובות ניתן למעשה לנטרל קטעים מ'מורה הנבוכים' או 'דרשות הר"ן' כמו שדונס סקוטוס או תומאס אקווינס טיפלו בטקסטים

3. במיוחד בפירוש המשניות, אבות פ"ד מ"ה ובמשנה תורה, הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"י.
4. ראו למשל את תגובתו הנרחבת של רבנו שמשון בן צמח, בעל התשב"ץ, חלק א, סימנים קמב-קמז.
5. הערת העורכים: הרא"ל רומז כאן לדבריהם הידועים של הרבנים הללו נגד לימודי חול ובמיוחד נגד לימודים באוניברסיטה. הרב וסרמן ("תשובה לשואל ממדינה ידועה", קובץ שיעורים, סימן מז) מתיר ללמוד חוכמות חיצוניות רק לצורכי פרנסה ורק בהגבלות ניכרות. ר' ברוך בר (ברכת שמואל, קידושין, סימן כז) אסר לחלוטין לבר מ"דרך אקראי". דבריהם של גדולי ישראל נדונו אצל פרופ' יהודה לוי, שערי תלמוד תורה (ירושלים, תש"ן), עמ' שלד-שנ.

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

של אריסטו או אוגוסטינוס. ואולם אי אפשר לעקוף כך את הרב שך. אדם פשוט צריך להכריע אם הוא מוכן לעמוד מול כס שיפוטו.

אלו שאינם נרתעים מכך צריכים להתעמת עם השאלה המובנת מאליה: חוץ מכוח העמידה הפסיכולוגי, האם אפשר להצדיק את עמדתם מבחינה הלכתית והשקפתית? ניסוח השאלה בצורה זו משקף את העובדה הברורה שהמטלה של יצירת לגיטימציה עומדת לפתחו של מחנה האורתודוקסיה המודרנית. אין מי שמציב אתגר דומה למתנגדיה החרדים. תומכי המודרניות מכירים בדרך כלל – ולדעתי צריכים בהחלט להכיר – בלגיטימיות העמדה החרדית כפרשנות אפשרית של "מה ה' אִלֵּהיך שָׂאֵל מעֲמַך" (דברים י', יב) אף על פי שהם מתנגדים בחריפות לחלק ממרכיביה של העמדה. אך למרבה הצער אנו נוכחים שהכרה זו איננה הדרתית, והיא אינה עשויה, ככל הנראה, להשתנות שינוי משמעותי בעתיד הקרוב. על כן, היחסים השונים לסמכות אינם סימטריים. חוץ מהיחס השונה לאישים בעלי סמכות וחוץ מהעובדה שרוב גדולי התורה לא הטיפו למודרניות, מה שמוטל על המאזניים עבור החרדי ועבור המודרני הם דברים שונים במהותם. עבור הראשון, אין בכלל שאלה של לגיטימציה; עבור השני, לגיטימציה היא עצם השאלה.

ובכן, האומנם ניתן לשלול את סמכותם של גדולי תורה בני דורנו? מי מוסמך, אם בכלל, לערער עליה? לגבי התחום ההלכתי הטהור ראוי לצטט לפחות שני מקורות ידועים כדי לתמוך בעמדה שהתשובה לשאלה שנשאלתי היא שלילית ושאינן לדחות בני סמכא מאוחרים בהיסמכות על קודמיהם.

הראשון הוא כלל הפסיקה הידוע "הלכה כבתראי". עיקרון זה קובע, כפי שמסכם הש"ך, כי "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים והפוסקים האחרונים חולקים עליהם... הולכים אחר האחרונים"⁶. אם כן, כששניים עומדים באותו מפלס של סמכות, יש להעדיף את האחרונים, מפני שאפשר להניח שהיה סיפק בידם לכרוך ולבחון את דברי קודמיהם, שאולי לא העלו על דעתם את הטענות שיעלו האחרונים.

אך הרלוונטיות של העיקרון הזה לבעיה שלנו היא מוגבלת. הוא איננו מתייחס בהכרח לשאלת הניגוד בין העתיק לישן אלא לשכבות משנה בכל תקופה. הוא סיבה להעדיף פסק הלכה של ראשונים מאוחרים כמו הרא"ש או הר"ן על פני קודמיהם

6. קיצור בהנהגת הוראת איסור והיתר, יורה דעה סימן רמב, ח. הדעה שהכלל מתייחס גם לפוסקים שלאחר חז"ל נתמכת על ידי המהרי"ק בתשובותיו סימן פד, אך מהר"ם אלשקר ערער עליה בסימן נד מתשובותיו.

רבנו תם או הר"י מיגש, או לבכר את דברי ה'משנה ברורה' בן המאה העשרים על פני ה'מגן אברהם' הקודם לו בלמעלה ממאתיים שנה. בפועל, עושים שימוש בעיקרון בדרך כלל רק במחלוקות הניצבות באותו מישור – בין האמוראים, בין הראשונים או בין האחרונים.⁷ יתר על כן, הוא עצמו רק כלל אחד מתוך כללים רבים לפסיקת הלכה, והוא עלול להתנגש עם עקרונות פסיקה חשובים יותר. נוסף על כך, הוא מוגבל בהיותו חל, על פי הדעה הרווחת, רק כאשר אנו כמעט בטוחים שהפוסקים האחרונים היו חשופים לעמדת הראשונים. מעל לכל, יש להתייחס ל"הלכתא כבתראי" כאל כלי טכני בידיו האמונות של פוסק הלכות מנוסה ומוכר אשר מיישם אותו כחלק מתהליך פסיקת ההלכה. הוא איננו לפיד שלאורו יש לכוון את קיומו הרוחני של הפרט או של הכלל.

מקור שני, המשמש לכאורה בסיס איתן מן הראשון להעדפת דמויות בנות ימינו, מצוטט מן התוספתא (בהוספות משמעותיות) בגמרא במסכת ראש השנה:

ת"ר: למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו? שלא יאמר אדם: פלוני כמשה ואהרן? פלוני כנדב ואביהוא? פלוני כאלדר ומידד? ואומר "ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן" (שמואל א' י"ב, ו), ואומר "וישלח ה' את ירבעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל" (שם יא)... שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך: ירבעל בדורו כמשה בדורו, בדן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור, הרי הוא כאביר שבאבירים, ואומר "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם" (דברים י"ז, ט). וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו? הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, ואומר "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה" (קהלת ז', י). (כה ע"א-ע"ב)⁸

ברייאת זו מעניקה לכאורה מנדט ברור לסמכות העכשווית. היא איננה מסתפקת במתן אישור בלבד ל"יפתחים" מודרניים, אלא מחייבת אותנו להישמע להם ולא ל"שמואלים" קלסיים, במקרה של עימות ביניהם. כפי שהעירו התוספות שם, ד"ה שהימים: "ולכך יש לשמוע לראשונים יותר מן האחרונים אל תאמר כך, דאין לך אלא

7. ראו ש"ך, חושן משפט סימן כה ס"ק כא.

8. על פי תוספתא ראש השנה פ"א הי"ח. עיקרו של הקטע הובא בשינויים בהקשרים שונים. עיינו תוספתא כפשוטה לר"ש ליברמן, עמ' 1035.

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

שופט שהיה בימיו". אני מניח שהסיבה לכך היא היתרון האיכותי של סמכות ישירה ונוכחת על פני שימוש בטקסטים קדומים, שעשוי להיות סלקטיבי. אך תהא הסיבה לכך אשר תהא, המסר ברור למדי.

ברם, גם למקור זה השלכה מוגבלת על שאלתנו. הוא עוסק במפורש ביחיד או בקבוצה שנתמנו לתפקיד ועל כן מוסמכים לדבר ולפעול מכוח תפקידם. הברייתא מתמקדת דווקא בנקודה זו. אותו "קל שבקלים" בן זמננו, שאנו מצוויים להישמע לו, הרי "נתמנה פרנס על הציבור" ואנו מחויבים לפנות אליו בגלל הסמכות שהוענקה לו במינוי זה. ייתכן שאפשר להסיק מן הברייתא על מצבנו אנו, אך הרחבת העיקרון מחייבת קפיצה. על כן, בעיקרון, בתוך הקשר שאין בו מינוי פורמלי, השאלה מי צריך להישפט בפני מי ובנוגע לאילו שאלות (וכפי שהצעת, הרי זו השאלה הניצבת במקרה ההכרעה בין ה"עתיקים" ל"חדשים" – גם אם היא מנוסחת בצורה מוסווית ומותאמת) איננה ניתנת להכרעה מתוך ברייתא זו.

אך כמו שאמרו חז"ל, "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר". קווי המתאר ההלכתיים נגישים ופשוטים למדי. כשעומדים בפני ספק, האדם הרגיל, גם אם הוא 'בעל בית' מלומד ואפילו רב מדרגת ביניים, צריך לקבל את פסק ההלכה שהתקבל בקונצנזוס בדורו. אמנם יש ויכוח אם מבחינה פורמלית ישנו תוקף לאיסור "לא תסור" לאחר ביטול בית דין הגדול,⁹ אך ברור שבדרך כלל העמדה שהתקבלה מחייבת. סטייה מן הקונצנזוס מוגדרת טעות אפילו ביחס לבני הזמן אשר דבריהם טרם קיבלו את ההילה של השתייכות למסורת.¹⁰

עובדה זו באה לידי ביטוי בשתי רמות. כשהגמרא עוסקת במשמעות ההלכתית של טעות שיפוטית היא מבחינה בין 'טעות בדבר משנה' הנובעת מאי־ידיעת החומר, הגורמת תמיד לפסילת ההכרעה, לבין 'טעות בשיקול הדעת' אשר לעתים אינה פוסלת את הדין אלא מטילה על השופט לפצות את הצד הנפגע. הגמרא מגדירה את הקטגוריות 'דבר משנה' ו'שיקול הדעת' על פי המקובל בכל תחום:

אמר ליה רבינא לרב אשי: אפילו טעה בר' חייא בר' אושעיא? אמר ליה: אין.
אפילו בדרב ושמואל? אמר ליה: אין. אפילו בדידי ודידך? אמר ליה: אטו אנן
קטלי קני באגמא אנן?

9. ראו ספר החינוך, מצוות תצה-תצו ומנחת חינוך, מצווה תצה, אות ג, וכן המקורות שצינונו בראש מצווה תצה במהדורת מכון ירושלים.

10. ראו ש"ך, פלפול בהנהגת הוראת איסור והיתר, יורה דעה סימן רמב (בסופו).

היכי דמי שיקול הדעת? אמר רב פפא: כגון תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי אהרדי, ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ואיקרי ועבד כחד מינייהו, וסוגיא דשמעתא אזלי כאידך – היינו שיקול הדעת. (סנהדרין לג ע"א)

[תרגום: אמר לו רבינא לרב אשי: אפילו טעה בדברי ר' חייא ור' אושעיא (היינו 'טעה בדבר משנה')? אמר לו: כן. אפילו בדברי רב ושמואל? אמר לו: כן. אפילו בדברים שלי ושלך? אמר לו: וכי אנו קוטלי קנים באגם (ולא נחשבים)? מה נחשב (טעות ב) 'שיקול הדעת'? רב פפא אמר: כמו במקרה של שני תנאים או שני אמוראים החולקים זה על זה ולא הוכרעה ההלכה כאף אחד מהם, וקרה שהשופט פסק כמו אחד מהם, ואילו הדעה הנפוצה נוטה לדעה השנייה – זו היא טעות בשיקול הדעת.]

יש להניח שדורות מאוחרים יותר מחויבים לרבינא ורב אשי שבדורם או לפסק המקובל בזמנם, ועל כן חריגה מן הקונצנזוס ההלכתי אינה באה בחשבון. כל זאת עבור אדם רגיל או אפילו דיין רגיל. אך בנוגע למי שעומד ברמה אחרת, שהוא עצמו נמצא בחזית הפסיקה וההוראה, המצב שונה לחלוטין. אמנם גם הוא כפוף בדרך כלל למה שקיבל מעמד כ'דבר משנה' עקב הסכמה כללית, על פי קנה מידה מוכר ונסיבות היסטוריות. אך לגבי 'שיקול הדעת' יש לו מרחב פעולה. עמידתו מול קונצנזוס של חכמי דורו מקבילה בסופו של דבר למחלוקת של כל שני תנאים או שני אמוראים. כפי שראינו, הגמרא קובעת ש'טעות בשיקול הדעת' היא הכרעה על פי דעתו של חכם יחיד נגד הקונצנזוס. אולם לאותו תנא או אמורא נשמרת הזכות לעמוד על דעתו, גם אם זה בניגוד ל"סוגיא דעלמא". על כן, גדול בתורה, גם אם איננו שווה בדרגתו לבני הפלוגתא שלו, די שיהיה שייך לקבוצת הייחוס שלהם כדי שיוכל להחזיק בעמדת מיעוט.

הרא"ש עומד על נקודה זו במפורש; הוא דוחה את עמדת הראב"ד המעניקה לפסקי הגאונים מעמד של 'דבר משנה'. לדברי הרא"ש, עמדת הראב"ד תיתכן במקרה שדיין פוסק נגד הגאונים מתוך חוסר ידיעה, אבל לא באשר למי שחולק עליהם במכוון:

אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו. אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם. (סנהדרין פ"ד סימן ו)

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

יתר על כן, הרא"ש טוען שדברי הגמרא, שיש לראות בהכרעות של אמוראים 'דבר משנה', נוגעים רק לטעות הנובעת מאידיעת הפסק ולא להתנגדות חזיתית:

והיינו דא"ל רב הונא לרב ששת אפילו בדיך ודידי וא"ל אטו קטלי קני באגמא אנן. כלומר אם חדשנו דבר מדעתנו שלא נמצא לא במשנה ולא בגמרא ודיין שלא ידע דברינו ופסק בענין אחר וכששמע הדברים ישרו בעיניו כטועה בדבר משנה הוי וחזרו. אבל הדיין ההוא פשיטא שיש לחלוק על דבריהם. (שם)

הרא"ש מרחיב את זכות הדעה העצמאית אפילו לגבי מקור שמוגדר 'דבר משנה', ובכך יש מן החידוש. אולם לגבי התחום של 'שיקול הדעת', הזכות להביע דעה שונה היא בלתי מעוררת.

יתר על כן, לא רק לפוסק יש זכות להחזיק בדעתו, אלא אף לקהילה שלו. הרמ"א מסביר זאת בבירור: "ואם היה מנהג העיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך הולכין אחר דעתו" (חושן משפט סימן כה סעיף ב). מקור דבריו בתשובה של הרשב"א שהוא עצמו מתבסס על כמה מקורות, אשר הידוע בהם מופיע כמה פעמים בש"ס:

תניא נמי הכי: במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. (חולין קטז ע"א ובמקבילות)

ההשלכות של הברייתא ברורות ומרחיקות לכת. קהילה של פוסק יכולה (ולגבי חומרות ייתכן שאף חייבת) לקבל את עמדותיו אפילו אם הן דעת מיעוט או דעת יחיד, ואף אם יש בהן נטייה לקולא ביחס לאיסור דאורייתא.

אך מה ההגדרה של 'קהילה' לעניין זה? זו נשאר עמומה. הגמרא מדברת על 'מקום' אך מוזר יהיה לומר שגאוגרפיה היא קריטריון יחיד לכך. האם נתיר למושבת מהגרים מיהודה הנמצאת בגליל לאכול עוף מבושל בחמאה? האם רק לתושבי מצרים במאה השתים עשרה נוכל לומר שאפשר לסמוך על קולותיו של הרמב"ם אף שהן דעת מיעוט? מסתבר ששיקולים אחרים – זהות עדתית או קהילתית, ומעל לכל נאמנות רוחנית ואידיאולוגית – יישאו משקל דומה. נדמה לי שעמדה זו הציע הרשב"א:

ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי זכרונו לברכה

ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם והרי עשו אלו הגדולים כרבם. (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן רנג)

ברור שאין הכוונה לקרבה פיזית. נראה אפוא שמדובר בקשר עקרוני ועקבי. הרשב"א משאיר את שאלת הרקע פתוחה: ייתכן שהמקומות הללו נהגו "לעשות כל מעשיהם" על פי פסקי הרי"ף או הרמב"ם מבחירה וייתכן שהכל מקרה. מכל מקום, המחויבות הרוחנית היא הקובעת, ולא הרצף הגאוגרפי. קהילה ספרדית בוורשה עדיין מחויבת לפסקי הראשון לציון. כלום חסיד גור שעבר לפרזיז פסק מלהשתייך לקהילתו של האדמו"ר שלו?

יש לכך השלכות ברורות על יכולתו של היהודי האורתודוקסי להצדיק את תגובתו למודרנה. אם לא היה בנמצא כלל גדול בתורה אמיתי שאימץ את העמדות ההלכתיות הבסיסיות של מה שמוכר באופן כללי כאורתודוקסיה המודרנית, היה קשה לרבנים ו'בעלי בתים' מן השורה לרבוך בעמדות אלה. ללא חותמת כשרות מגדול כלשהו, היה קשה אם לא בלתי אפשרי להצדיק אימוץ נורמות וערכים העומדים בניגוד לחזית האחידה שהציגו כל גדולי ישראל מקיר לקיר. דרך כזאת הייתה נתפסת בפשטות כטעות, אם ב'דבר משנה' ואם ב'שיקול הדעת'. בר סמכא בן זמננו אמנם מתבסס במידה מרובה (ואולי מתוך בחירה סלקטיבית) על מקורות קדומים, אך אדם פשוט צריך לבסס עצמו על "שופט שבימיו". אף אם נניח שבמישור האישי רשאי (ושמא אף מוכרח) למדן בינוני לפעול על פי קריאתו המלומדת והאחראית (קביעה שיש להטיל בה ספק כשלעצמה), בוודאי אי אפשר לתמוך בהנהגה כזאת בזירה הציבורית.

ברם, האם יש מי שסבור שהמצב הוא כזה שאין גדול בישראל המזדהה עם עמדות היסוד של האורתודוקסיה המודרנית? רק בור או יהיר יטען כך. גם אם נצטמצם למגבלות המחוז הרוחני שלנו [הערת העורכים: באי כנס הפורום האורתודוקסי], מובן מאליו שנוכחותו של הרב סלוביצי'ק, הרב המובהק של קהלנו, מספיקה כדי לדרחות את הרושם המוטעה. שום משקיף אובייקטיבי על עולם התורה באמריקה – או בעצם העולם כולו – אינו יכול להתעלם ממעמדו של הרב כאחד מגדולי המאה, ומהתמיכה שלו בערכים העקרוניים של האורתודוקסיה המודרנית. ישראלים שאינם מודעים לעוצמת דמותו הרוחנית, שמגביהה עוף מעבר לזו של ראשי הישיבה שלהם; כמו גם אמריקאים שאינם תופסים שלעומת מועצת גדולי התורה הנוכחית שלהם הוא עומד כענק; אלו ואלו יודעים שהוא שייך לדרג הגבוה ביותר, ועל כן זכותו לפתח עמדות עצמאיות בכל הנושאים של שיקול הדעת. בין

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

עמדותיו יש כמה שנחשבות לבריה התיכון של האורתודוקסיה המודרנית. אמנם נכון יהיה לומר שאי אפשר להציג את הרב כנציג מובהק של האורתודוקסיה המודרנית על כל תופעותיה: לעתים הוא ממבקריה החריפים ביותר, מוקיע ביטויים של פרגמטיזם תועלתני, רגש מדולדל, מחויבות פושרת וטקסיות מהולה בוולגריות. אך בשאלות המרכזיות, הקשורות זו בזו, של היחס לתרבות הכללית, העמידה מול העולם הרחב והציונות הדתית, עמדתו נחרצת ועקבית. אין להתכחש לעובדה שביחס לעמיתו, הרב בהחלט מביע דעת מיעוט בכל הנושאים האלה, גם אם אין דעתו דעת יחיד. אך כאמור לא יכולה להיות שאלה באשר לזכותו לצדד בעמדות אלו.

זכות זו עומדת לא רק לרב באופן אישי אלא לכל השייך לקהילתו האידיאולוגית. אלו שמזדהים עם השקפת עולמו וגישתו ההלכתית יכולים בצדק למצוא לגיטימציה לעמדותיהם מכוח סמכותו. זאת, כמובן, בתנאי שהם כפופים לסמכותו בדרך כלל. הם אינם נדרשים לאמץ כל נקודה ופסיק בכל הכרעותיו. כאשר הרשב"א דיבר על קהילה "שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם", קשה להניח שלא נשאר מקום למקרים יוצאים מן הכלל. הוא עצמו ממשיך ומבחיין בין המעמד של ספר פסקים כסמכות קהילתית ובין הרב הממשי של הקהל:

ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין
נהוג בו איסור. שאין אלו כרבים ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו
יקלו בכבוד רבם במקומו. (שם)

מכל מקום נדרש מהם להזדהות באופן משמעותי כתלמידי אותו רב. כפי שברור מתשובת הרשב"א, סמכותו של הגדול ממשיכה להיות תקפה גם לאחר מותו עבור אלה שממלאים דרישה זו. על כן השפעת הרמב"ם דרך משנה תורה יכלה להיות סמכותית גם במשך דורות אחר פטירתו. כמו כן, גם במותו נשאר הרב ז"ל חומת מגן עבור הקהילה שהיה לה למנהיג רוחני.

כמה זמן נמשכת התקופה שבה ניתן להסתופף בצלו של גדול? השאלה מצריכה מחשבה. יש להניח שיש להגביל אותה למשך הזמן שהמציאות החברתית-היסטורית שאליה השתייך ושזו השתייכה אליו תתקיים ברציפות. מכל מקום ביחס לרב ז"ל אין אנחנו קרובים לתפוגה בנקודת הזמן הנוכחית.

אנו פוגשים תפיסה גמישה של היקף קהילה אידיאולוגית באחת מן התשובות המפורסמות ביותר של הרמב"ם, זו שנכתבה לר' עובדיה הגר. הוא כותב שביתו של אברהם כולל "כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות, וכל המיוחד שמו של הקב"ה כמו

שהוא כתוב בתורה – תלמידו של אברהם אבינו ע"ה ובני ביתו הם כולם" (תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן תלו; אגרות הרמב"ם, מהדורת הרב שילת, עמ' רלד). ברור שבהקשר שלנו הפרמטרים יהיו צרים יותר, אך יש כאן דמיון לעצם הרעיון של השתייכות לקהילה אידיאולוגית. יתר על כן, הרמ"א, כמוכן, לא התנה את הסטייה מפסיקה מקובלת במחויבות מוחלטת אחרת, אלא התייחס להוראות מסוימות של חכם בן הזמן ("ואם היה מנהג העיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך, הולכין אחר דעתו") בלי לקבוע שמדובר במקרה שבו החכם הוא 'מרא דאתרא'. אם השמטה זו מכוונת, עמדת הרמ"א היא מרחיקת לכת. אך לגבי המושג היסודי של קהילה אידיאולוגית המונהגת בידי גדול בתורה והרלוונטיות למציאות הנוכחית, אין מקום לספק כלל.

הנהגה הדגמה הולמת לנקודה זו ממעשה שהיה. כאשר קבוצה של ראשי ישיבה בולטים נפגשו כדי לדרון בפרסום איסור ההשתתפות של נציגות אורתודוקסית ב'מועצת בתי הכנסת באמריקה' התנגד הרב ראובן גרוזובסקי ז"ל.¹¹ הוא הסביר שמכיוון שרוב אלו שהאיסור מכוון אליהם (הערת העורכים: חברי הסתדרות הרבנים) הם "תלמידים של ר' ישע בער", הרי זו אחריותו של הרב ז"ל להחליט איך להדריך אותם, ואחרים צריכים להימנע ממעורבות.

כמוכן אחד העמדה ששרטטתי מרוממת את הסמכות ומגבילה את האוטונומיה, משום שהיא מתנה לגיטימיות הלכתית של תנועה בתמיכת גדול בתורה בן ימינו. אולם כמוכן שני היא משאירה בסופו של דבר את ההכרעה בידי היחיד, הנדרש להחליט באיזה מחנה לנטות את אוהלו. יש להניח שהמודרניסטים בקרבנו יחוו אי-נוחות באשר לקביעה הראשונה, אולם מי ששוחח בנושאים אלה עם בני תורה צעירים ורציניים יודע שהם מוטרדים יותר דווקא מההנחה השנייה. לעתים קרובות הם נבוכים פעמיים. ראשית, הם עשויים להתקשות בעצם קבלת ההחלטה, אם באופן מעשי ואם ברמת העיקרון: כיצד על אדם לדעת לאן לשייך את עצמו? שנית, הזכות והמעמסה עלולות להציק להם מבחינה אידיאולוגית. הם מודעים לכך שבחירת מורה דרך שאליו יהיו קשורים היא הכרעה אוטונומית שתקבע במידה רבה את סדר היום

11. הערת העורכים: המועצה (שהתקיימה עד שנת 1994) הייתה גוף שכלל נציגים משלוש הקבוצות המגובשות ביהדות ארצות הברית (אורתודוקסים בדרך כלל נמנעים משימוש במילה 'זרמים'). השתתפות של גופים אורתודוקסיים, איחוד הקהילות (OU) והסתדרות הרבנים באמריקה, הביאה לביקורת חריפה מצד מנהיגים וארגונים חרדיים, שראו בכך מתן לגיטימציה לסילוף היהדות. אף שעמד בראש ועד ההלכה של הסתדרות הרבנים, נמנע הגר"ד סולוביצ'יק מלאסור על השתתפותה בגוף שפועל לטובת יהודים מול העולם החיצוני.

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

ואת סדר העדיפויות האישי שלהם בעתיד. מידה של חופש אישי היא המכריעה אפוא בסופו של דבר. יש המתלהבים מכך, אך אחרים נרתעים מזה ולעתים בבהלה. בתגובה לכך אני מוצא עצמי משיב להם שהשאלה השנייה היא בעצם תשובה לראשונה. ברור שאדם לא בוחר לו מורה דרך מקרב גדולי תורה על פי מידת הלמדנות או דרגת הקדושה. אדם תר אחר מנהיג רוחני שידבר אל המקדש הפנימי שלו כמי שנעשה חסיד ומחפש רבי. אכן, המסע לחיפוש דמות מדריכה שזור באופן אינטגרלי ומתייחס בצורה דיאלקטית להגדרה העצמית של אדם; תהליך אשר המצפון והרגישות הם חלק חיוני ממנו. על כן, בכל הנוגע לנקודה השנייה [הערת העורכים: העובדה שבחירת הסמכות תלויה בהכרעה אוטונומית] אין תשובה ואין צורך בתשובה. עד לנקודה מסוימת ומעבר לנקודה אחרת אדם אחראי לעיצוב דרכו. האם עליו להיבהל או לחשוש מכך? היש אלטרנטיבה כלל? העובדה שיש מי שנבהלים מכך היא עצמה משקפת את הבריחה מאחריות רוחנית שפשתה בחוגים מסוימים. מנקודת ראות תורנית שורשית, אין לנו אלא להצטער על כך.

שיפוט אישי יכול להיות משמעותי בנוגע למרכיב נוסף. הרב ציטט פעם את אמירתו של אביו, הרב משה סולוביצ'יק ז"ל, שביטול הסמיכה שינה בצורה דרסטית את אופייה של פסיקת הלכה.¹² במקור, קביעתו של רב 'סמוך' – לפחות לדעת הרמב"ם שסמיכה נוגעת להוראת איסור והיתר ולא לדין בלבד¹³ – היא בעלת סמכות מכוח קביעתו. אולם בימינו המעמד האישי של הפוסק נחלש ואתו מעמדן של הכרעותיו. במצב זה הוא משמש בעיקר דף מקורות: הוא מספק מידע אמין בעניין האמירה של המסורת ומקורותיה (כאשר הם מתפרשים ומובנים בצורה נכונה), אך המסורות והמקורות כשלעצמם הם בעלי הסמכות, ולא הרב.

מבחינה מושגית ומעשית כאחד, זו היא עמדה רדיקלית שיש בה פוטנציאל להשלכות הרות גורל על תהליך יישום ההלכה בחיים. ברור שכל הכרעה משפטית כוללת שני נדבכים: הבהרה של החוק או של הכלל והערכה של הסיטואציה המסוימת שבה אמורים ליישם אותו. מוסד שיפוטי בדרך כלל מוסמך להתמודד עם שני המרכיבים, והחובה לקבל את הכרעותיו נוגעת לשניהם כאחד. האיסור "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים י"ז, יא) חל באותה מידה על דחיית

12. הערת העורכים: הכוונה לסמיכה שעל פי מסורת ההלכה מקורה במשה רבנו והיא הועברה איש מפי איש. רק בית דין של סמוכים יכול לדון למשל דיני נפשות. ראו רמב"ם, הלכות סנהדרין פ"ד ה"א.

13. הלכות סנהדרין פ"ד ה"ח.

קביעה עובדתית של הסנהדרין כמו על הפרה של מסקנותיה בהבנת החוק. אולם על פי דבריו של הרב משה, ייתכן שלאחר ביטול הסמיכה אין הדבר כן. אם הפוסק הוא רק מדריך וכלי עזר לפרשנות של מקורות ההלכה, אפשר לקבל את ההבנה שלו באשר לתוכן של הקורפוס ההלכתי, אך להסתמך על שיפוט עצמי בנוגע להערכת העובדות. יישום הבחנה זו במציאות של ימינו היה מנטרל הרבה מן הביקורת על האורתודוקסיה המודרנית, אך גם דברים רבים אחרים. לדעתי, יש להירתע מעיגון הלגיטימציה בתפיסה רדיקלית כל כך. עם זאת, בוודאי אין לבטלה לחלוטין כלאחר יד; אפשר לעשות בה שימוש מבוקר כ'סניף', מושג שמוכר היטב לכל מי שרגיל בדרכי הפסיקה. בו בזמן, ובנימה יומרנית פחות, אפשר לרתום את אלמנט יכולת השיפוט המציאותית לדיון הקודם שלנו בנושא בחירת האדם שאליו נכוון את דרכינו. הרא"ש מסביר שבחירת הפוסק יכולה, באופן מובן, להיקבע על פי תחום התמחותו:

וכן דעתי נוטה דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני ורכב באיסורי בכל מקום. לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת. וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר. (בבא קמא פ"ד סימן ד)

באופן דומה, יש להניח שמי שמחפש הדרכה תורנית לגבי התרבות המודרנית יעדיף לפנות לגדולי תורה אשר מכירים אותה בצורה קרובה ומעמיקה יותר מאשר לאלה שהבנתם בה היא צרה ושטחית. ההשלכות שיש להנחה זו על ההכרעה אל שיפוטה של איזו דמות לפנות, מובנות מאליהן.

עד כה נגע כל הדיון לשאלות הלכתיות טהורות, בהנחה ששאלות הקשורות ללגיטימיות של האורתודוקסיה המודרנית אכן שייכות לעולם ההלכה. אך בקרב המגינים על עמדתם כלפי המודרנה יש שטוענים שהשאלות העיקריות הנתונות במחלוקת הן בתחום ההשקפה, שלגביה נושא הסמכות כשלעצמו רלוונטי הרבה פחות, ואפשר בעניין זה – אף שהדבר אינו הכרחי – לראות את המקורות הקלסיים כמספיקים.

הבחנה זו מעמידה אותנו מול המושג 'דעת תורה' שלעתים אינו אלא סיסמה המבחינה בין המחנות. בדרך כלל, עיקרון זה זוכה לזלזול מצד נאמני האורתודוקסיה המודרנית, שניסו לערער הן על ייחוסו ההיסטורי והן על תקפותו הפילוסופית. אודה ולא אבוש שלי באופן עקרוני יש נטייה חיובית יותר כלפי הרעיון. מקובל

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

עליי שהמושג, בניסוחיו מרחיקי הלכת ביותר, הוא יחסית חדש, ואני מבסס את ההנחה הזאת (לבד ממאמרו מעורר המחשבה ורחב ההיקף של פרופ' לורנס קפלן)¹⁴ על לא פחות מאשר דבריו של בעל סמכות כבעל התניא. ב'אגרת הקודש' מופיעה תשובה לשאלה שהופנתה אליו מאחד מחסידיו, באשר לדבר חולין ללא ספק:

אהוביי אחיי ורעיי מאהבה מסותרת תוכחת מגולה לכו נא ונוכחה זכרו ימות עולם בינו שנות דור ודור ההיתה כזאת מימות עולם ואיה איפוא מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים להיות מנהג ותיקון לשאול בעצה גשמיות כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים אשר כל רז לא אנס להו ונהירין להון שבילין דרקיע כ"א לנביאים ממש אשר היו לפנים בישראל כשמואל הרואה אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' על דבר האתונות שנאבדו לאביו. כי באמת כל עניני אדם לבר מדברי תורה וי"ש אינם מושגים רק בנבואה ולא לחכמים לחם כמארז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. (לקוטי אמרים, חלק ה, אגרת כב)

גם אם המושג 'יראת שמים' ניתן לפרשנות מרחיבה, בכל זאת הקטע מאלף. יתר על כן, אודה בכנות שהאמונה ב'דעת תורה' נאלצת לעמוד לעתים קרובות בניסיונות קשים. כדוגמה אחת מני כמה, הבכיר בראשי הישיבה בזמננו, הרב שך, מוכיח את ערכה של תורה כמכילה את כל המדעים בשואלו שאלה רטורית:

וכי מהיכן ידעו חז"ל שכדור הארץ גדול מהירח כארבעים פעם ושהשמש גדולה מכדור הארץ כמאה ושבעים פעם (כמבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ח) אם לא מכח התורה?¹⁵

14. רא"ו: Lawrence Kaplan, "Daas Torah: A Modern Conception of Rabbinic Authority" in *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, ed. M. Sokol (Northvale, NJ, 1992), pp. 1-60. בתרגום לעברית: לורנס קפלן, "דעת תורה – תפיסה מודרנית של הסמכות ההלכתית", בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (תל אביב, תשנ"ז), עמ' 105-145.

15. תודעה, גיליון 48 (תשנ"ב), עמ' 2.

כשהרב שך מציג את השאלה הזאת, הוא מתעלם לא רק מאסטרונומיה בסיסית אלא גם מן העובדה שהרמב"ם עצמו קבע, בדיוק ביחס לנושאים אלה, שהם אינם נכללים בתחום סמכותם של חז"ל:

אל תדרוש ממני להתאים את כל ענייני האסטרונומיה שהם ציינו אל המצב כפי שהוא, כי המתמטיקה היתה לקויה באותם זמנים. והם לא דנו בזאת מבחינת שהם מוסרים אמרות אלה מפי הנביאים אלא בבחינת שהם היו חכמי אותן תקופות במקצועות אלה או שמעו אותן מפי חכמי אותן תקופות. (מורה הנבוכים, חלק ג, פרק יד)¹⁶

לעניות דעתי הקושי בולט ומורגש. אך למרות הקשיים שאני מוצא בצדדים מסוימים של רעיון 'דעת תורה' אינני יכול להעלות על הדעת את הגישה החלופית, שגדולי תורה אינם אלא מומחים מקצועיים ועל כן סמכותם וחוכמתם מוגבלת לתחומי בקיאותם הטכנית.

אמונתנו הרציפה לאורך ההיסטוריה בפעולתה של תורה ככוח מעמיק, מרומם, מחכים ומעשיר מחייבת את אימוץ המושג 'דעת תורה' בצורה זו או אחרת. אך לעומת הגרף ההיסטורי העולה של התקבלות הרעיון, הוא נראה לי כעת פחות ישים מבעבר. בעידן שבו הרבה מגדולי התורה אינם צומחים באופן אורגני מתוך הקהילה היהודית המרכזית כדי לעמוד בפסגתה, אלא אדרבה מתרחקים ממנה; כאשר היכולת להבין ולתקשר בשפה התרבותית (או אף המילולית) המשותפת היא מוגבלת, כמעט בלתי נמנע שגם היכולת של גדול בתורה לתפוס את הדינמיקה החברתית-היסטורית של הסביבה הנוכחית תיפגע. ואף שהיסוד המיסטי למחצה של "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" תמיד קיים, גם הוא, יש להניח, אינו בלתי תלוי בנסיבות.

שיקולים אלה נושאים משמעות שנוגעת במישרין לשאלות שלנו. למגבלות שתיארנו יש מידת רלוונטיות מועטה בנוגע ליכולת לדון בשאלות המתעוררות בהקשר של הקהילה היהודית המסורתית. משום כך, בכל הנוגע למעגל הפנים-קהילתי, מי שמקבל את המושג 'דעת תורה', לכל הפחות כמציב עמדה שיש להתחשב בה, גם אם אין היא מחייבת (ולאחר שנביא בחשבון את ההבחנה הבסיסית בין דבר מצווה לדבר רשות), מאמץ אותו במלוא תוקפו גם היום.

16. השאלה העולה מהקטע מובנת מאליה. על כל פנים, עמדת הרמב"ם לגביה ברורה.

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

אולם השאלות המרכזיות הנוגעות לאורתודוקסיה המודרנית והלגיטימיות שלה מתמקדות בשאלות הנוגעות לממשק עם העולם החיצוני, ובדיוק בצומת הזה ניתן לסמוך פחות על עצותיהם של אלה שהיכרותם עם העולם הזה פחותה. על כן, במידה (מידה שאני מודה, נתונה אף היא במחלוקת) ששאלות הלגיטימיות של האורתודוקסיה המודרנית הן שאלות בתחום ההשקפה ולא בתחום ההלכה, ומכיוון – כאמור, רק במידה מסוימת – שהמחלוקת נסבה על הערכה ומימוש ולא על עקרונות מכוננים, יש התרופפות ניכרת בצורך בסמכות בת זמננו כדי להעניק לגיטימציה.

למרות זאת, אני סבור שבסופו של דבר הצורך עדיין קיים, הן מסיבות מהותיות והן מסיבות צדדיות. ראשית, לכמה מן השאלות השנויות ביותר במחלוקת – ושילובם של תורה ומדע הוא דוגמה מובהקת – יש השלכות הלכתיות ברורות. נוסף על כך, חלק מנקודות המחלוקת הן נושאים חוזרים ונשנים, וקשורים רק חלקית לקריאת המפה העכשווית. היחס כלפי 'יישובו של עולם' או האופי וההיקף של יחסי יששכר וזבולון עמדו על הפרק בתקופת הראשונים כמו בזמננו אנו.

אך יתרה מזו, גם אם היה לגיטימי לחלוטין לנתק כל קשר עם גדולים בני זמננו, ובמקום זאת להסתמך על אישים מן העבר מתוך קבלת סמכותם, גם אם באופן סלקטיבי, הייתה זאת דרך מוטעית, גם מבחינה אישית וגם מבחינה ציבורית. בהקשר הראשון ראוי להזכיר אמירה המיוחסת לר' ישראל מסלנט, שגם מתנגדים וגם חסידים טועים: המתנגדים טועים כיוון שהם חושבים שהם יכולים להסתדר בלי רבי, והחסידים טועים כיוון שהם סבורים שהם מצאו אותו. בנוגע אלינו, ודאי שהחלק הראשון הוא נכון. אדם, ולא 'בעל בית' פשוט בלבד, זקוק לגברא רבא שישמש דגם לחיקוי במידת האפשר, וגם להמחשה של מה שווייטהד כינה "חזון של גדלות"¹⁷. המגע עם איש כזה יכול להרחיב את האופק ואת השאיפות, לפרוץ את הגבולות של מה שאדם מעז להשיג, ולמלא אותו בהערכה ובהערצה כלפי מה שהוא חש שהוא איננו יכול להשיג. הדמות הזאת מדריכה מצד אחד, ומראה את הגבולות מצד שני. אין פה עניין של פולחן קדושים או הערצת גיבורים בסגנון של תומאס קרלייל, אלא הכרח רוחני. דבר זה חשוב במיוחד במסורת שלנו שבה האדם הגדול הוא התגלמותה של המסורה ושל התורה שבעל פה. דברי רבא – "כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה" [תרגום: כמה טיפשים שאר האנשים שעומדים מפני ספר תורה ואינם עומדים מפני אדם גדול] (מכות כב ע"ב) – מדגישים את הנקודה בבהירות ובקיצור.

17. ראו: Alfred North Whitehead, *The Aims of Education and Other Essays* (London, 1962), p. 106.

כמובן, גם בעומדנו בפני גדולי הדורות הקודמים אנו זוכים להשראה בעת המפגש עם רוממות דמותם. אך עמידתם של גדולים בפנינו בזמן הווה בכחינת "והיו עיניך ראות את מוריך" (ישעיהו ל', כ), מוסיפה ממד שאין להזניח. השיקול הקהילתי הוא לא פחות חשוב. אם האורתודוקסיה המודרנית תתנתק לחלוטין מגדולי התורה שבימינו, התוצאה תהיה מנוונת והרסנית גם יחד. התנועה תאבד אז לא רק את רוחם החיונית של הגדולים אלא גם את התסיסה והמרץ של עולם התורה שבתוכו הם חיים ופועלים. יש לנו ביקורת על הרבה צדדים של העולם ההוא – אם תרצו, על החברה החרדית בכלל – אך אין לפקפק בחיוניות ובמחויבות שלו. לאורתודוקסיה המודרנית יש הרבה מה ללמוד ולהפיק ממנו. המצב הנוכחי, המאופיין בפלגנות, בחוסר אמון ובמתח בין שתי הקהילות, מצער דיו ופוגע בשני הצדדים, שהרי גם לחרדים יש הרבה ללמוד ולהפיק מאחיהם המודרניים. אך קרע זה היה מחמיר עקב שלילה מודעת של הכרה בכל סמכות תורנית בת ימינו. יש הסבורים שאין ברירה אלא להתנתק מגדולי התורה החרדים, שהאלטרנטיבה היא איבוד הזהות הרוחנית. אינני מסכים, אך הלוואי שההכרה במחיר הגבוה הצפוי הכרוך בנייתן מסמכויות תורניות תשמש מנוף להצמחת סמכות תורנית שתבוא מתוך הקהילה האורתודוקסית המודרנית עצמה.

ב

נראה שהשאלה השנייה שהופנתה אליי מניחה את הצורך בסמכות בת ימינו: "כאיזו מידה, אם בכלל, לגיטימי לבסס השקפת עולם אורתודוקסית מתוך בחירת יסודות מסמכויות שונות, כגון מהרב דוד צבי הופמן לגבי לימודים אקדמיים, הרש"ר הירש לגבי הומניזם, והרב קוק לגבי הציונות?" השאלה מניחה שיש צורך בהיסמכות על סמכות מודרנית, אך מסתפקת אם ניתן ליצור סמכות אקלקטית. אמנם המרכיבים המוצעים להשקפת העולם הם בעלי אופי פילוסופי, אך בתגובה לשאלה אני רוצה תחילה לדרון במקרים דומים מעולם ההלכה ולאחר מכן להעלות את העניין ההשקפתי. אילו נשאלה השאלה באשר לגישה אקלקטית בענייני הלכה, הייתי רואה בכך בעייתיות כפולה. ראשית, יש צורך להתמודד עם מקורות שתומכים לכאורה בדרישה שאדם יהיה עקבי באימוץ עמדותיו של פוסק מסוים. בפי העם המקור הקלסי לכך נמצא בדרישה הכפולה במשנה "עשה לך רב" (אבות פ"א מ"ו; שם מט"ז), אך למרות קול ההמון, שימוש כזה במקור הוא מפוקפק למדי. אכן, כמה מפרשים קלסיים פירשו את המשנה בצורה הזאת; כך רבנו דוד הנגיד, נכדו של הרמב"ם:

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

ולפי שבזמנם נתרבו תלמידי הלל ותלמידי שמאי ורבתה המחלוקת בין החכמים, לכן צוה ר"ג ואמר, תשים לך רב ללמוד התורה מבית שמאי או מבית הלל ולא תהיה מסופק אלא סמוך על דעת ב"ה או על דעת ב"ש. (מדרש דוד, אבות פ"א מט"ז)

רבי יוסף בן שושן, פרשן ספרדי בן המאה הארבע עשרה, מנסח את הדברים בצורה מפורשת עוד יותר:

הטעם שיברור לו האדם איש חכם ידוע שישאל אותו ויורהו את אשר יעשה ויסמוך עליו, ולא יהיה פוסח על הסעיפים הרבה, פעם עושה כפלוגי ופעם עושה כפלוגי, כי זה יגרום לו לנהוג כפי דעתו, דיוורה היתר לעצמו, וכל אשר יחפוץ יעשה, ומתהפך מצד אל צד הואיל ואינו משעבד עצמו להוראת חכם ידוע. (פירושי רבנו יוסף בן שושן, אבות פ"א מט"ז)

מכל מקום, הנגיעה של המשנה לדיונו מוגבלת. קודם כל, ישנן חלופות רבות לפרשנותה. יש מי שפירש שהיא קוראת ל'בעל בית' לפנות לדעת מומחה הלכה ולא להסתמך על דעתו בלבד, אך איננה קובעת שעליו לפנות למומחה אחד בלבד.¹⁸ אחרים, לעומת זאת, פירשו שהיא מופנית לפוסק ודורשת ממנו להתייעץ עם עמיתיו או רבותיו לפני שהוא מכריע סופית, וזאת לא רק במקרה של ספק אלא אף אם הוא סבור שהוא מסוגל לפסוק לבד.¹⁹ פרשנות אחרת – בעקבות ההרחבה באבות דרבי נתן (מהדורת שכטר, נו"א, פרק ח) – קובעת שהרב המדובר איננו פוסק הלכות אלא מלמד, שמבקשים ממנו תורה ולא הכרעה הלכתית. נדייק ונאמר שיש מי שסבור שפירוש זה נכון רק למשנה הראשונה, היכן שהדרישה לעשות רב סמוכה ל'קנה לך חבר', אך הוא איננו מתאים למופע השני, שבו הצטרף אליו "והסתלק מן הספק".²⁰ בכל זאת, הן מחזור ויטרי והן הראב"ן ביארו ששתי המשניות כאחת עוסקות בתלמוד תורה.²¹

18. ראו לדוגמה פירושי רבנו יוסף חיים במילי דאבות ורבנו יצחק בן שלמה מטולדו על אבות פ"א מט"ז.

19. ראו למשל ילקוט מעם לועז ורבנו יונה על אתר.

20. ראו למשל פירושי המאירי ורבנו בחיי למשנה טז.

21. ראו מחזור ויטרי וראב"ן על אבות פ"א מ"ד; מט"ז.

שנית, ייתכן שגם אלה שסברו שהמשנה עוסקת בפסיקת הלכה ראו בה עצה ולא דרישה מחייבת. כך למשל כותב הרמב"ם, המודע לקשר ל"והסתלק מן הספק" במשנה השנייה:

זה שצוה כאן לעשות לו רב, אינו לענין הלמוד אלא להוראה; אמר עשה לך אדם לרב כדי שתסמוך עליו במותר ובאסור ותסתלק אתה מן הספקות. (פירוש המשניות, אבות פ"א מט"ז)

כמובן, כאשר מתקבלת עצה רוחנית מחז"ל, יש לה משקל רב,²² אולם שלא כנורמה מחייבת אפשר לדון בה ביתר גמישות, לנוכח שיקולים שונים של הקשר ולאור היתכנות של התנגשות ערכים.

שלישית, נראה שגם המשנה השנייה עוסקת בבחירת מודריך אישי שאפשר לקיים אתו קשר ישיר, ואילו דיוננו נוגע לאימוץ סמכות אינטלקטואלית שאולי רחוקה בזמן ובמקום. בחירת אב רוחני חשובה מאוד כשלעצמה, ומבחינה קיומית היא לעתים קרובות מכרעת אף יותר מבחירת פוסק. מכל מקום, השאלה שונה מאוד מהכרעה בין פוסקים שונים, ויש לגשת אליה באופן עצמאי.

בסופו של דבר, אם נתעלם מן המפרשים על אתר, יש חיזוק קלוש בלבד לכך שהמשנה באבות שימשה מקור נורמטיבי לדבקות עקבית בפוסק שאדם קיבל על עצמו. אף אחד מספרי הפוסקים הראשיים איננו מזכיר זאת, ושיטוט בספרות השו"ת מימי הראשונים עד עתה מגלה שהביטוי מופיע בקומץ מהם, ובלי נימה מחייבת. משמעותית הרבה יותר היא ההנחיה בתוספתא:

לעולם הלכה כדברי בית הילל והרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הילל – על זה נאמ' "הכסיל בחושך הולך" (קהלת ב', יד). התופס קולי בית שמאי וקולי בית הילל – רשע. אלא או כדברי בית שמאי כקוליהון וכחומריהון או כדברי בית הלל כקוליהון וכחומריהון. (סוכה פ"ב ה"ד; עדויות פ"ב ה"ג)

22. יש לברר נקודה זו בהקשר רחב יותר של המנעד האיכותי, מעצה פרגמטית לצייווי מוחלט, בתוך פרקי אבות. השאלה חשובה אך איננה בתחום המאמר הזה.

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

הגמרא הופכת את האמירה לכלל:

כל היכא דמשכחת תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהרדי כעין מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא ליעבד כי קוליה דמר וכי קוליה דמר, ולא כחומריה דמר וכי חומריה דמר. אלא או כי קוליה דמר וכחומריה עביד, או כקוליה דמר וכחומריה עביד. (עירובין ז ע"א)

[תרגום: בכל מקום שבו אתה מוצא שני תנאים ושני אמוראים שחולקים זה על זה כמחלוקת בית שמאי ובית הלל – אין לעשות כמו הקולות של זה וכמו הקולות של זה, ולא כמו החומרות של זה וכמו החומרות של זה, אלא: או לעשות כמו הקולות של אחד וכחומרותיו, או כמו הקולות של האחר וכחומרותיו].

לכאורה כלל זה סותם את הגולל על האפשרות של פסיקה אקלקטית. עם זאת, ניתן להציג שתי הסתייגויות מן המסקנה הזאת.

קודם כל, בהמשך דבריה הגמרא קובעת שהכסילות באיסוף חומרות היא רק במקרה שהחומרות עומדות בסתירה זו לזו. אפשר להעלות על הדעת שמגבלה דומה תחול גם על הרשעות שבאיסוף קולות.

נוסף על כך, ייתכן שיש להעניק משקל לשאלת המוטיבציה. אם אדם בר סמכא²³ מוצא עצמו מסכים עם הרמב"ם בעניין אחד ועם הראב"ד בעניין אחר, ייתכן שיש מקום לאפשר לו לנהוג לפי נטיות לבו. האיסור מכוון למי שאימץ מקבץ של קולות למען הנוחות בלבד. מה שמגונה איננו הנהגה על פי עמדות מקילות אלא העצלות שהיא משקפת.

הצד הבעייתי השני, אף הוא במישור ההלכתי, מחזיר אותנו לדיוננו הקודם. כזכור, ההיתר לאדם לאמץ עמדת מיעוט נובע מהסתמכות על מקור סמכות שבו הוא דבק עד כדי הצטרפותו לקהילתו החברתית או האידיאולוגית. אך איזו דבקות יש

23. כמובן, השאלה כיצד יש להגדיר אדם כזה היא בעלת חשיבות מעשית רבה, אך לא מצאתי לכך הנחיות בראשונים. המאירי (בית הבחירה, עירובין ז ע"א) אומר כי לגבי מחלוקת שלא הוכרעו "יש בחירה ביד התלמיד לפי שיקול דעתו לפסוק כאחד מהם באחת". אין הוא מבאר מה פירוש "תלמיד". הרא"ש (סנהדרין פ"ד סימן ו) קובע רף גבוה יותר: "והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה ואם עשה כן זהו דין שקר, אלא אם חכם גדול הוא גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות הרשות בידו". כמובן, גם נוסחה זו לא ניתנת ליישום מדויק.

אם אדם מאמץ פסקי הלכה שנוחים לו ונוטש את מקור הסמכות שעה שהוא מבחין בשדותיהם המוריקים של זרים? על כן, האקלקטיות בעייתית דווקא בעבור אלה הרוצים לאמץ גישה שהולכת נגד הזרם. לא זו בלבד שהיא חושפת את התנהלותם לביקורת בתחומים מסוימים, אלא היא גם יכולה להתור תחת הלגיטימיות הבסיסית של עמדתם הכוללת.

כאמור, הדיון עד כה נגע לשאלות הלכתיות. מה באשר לשאלות ערכיות חוץ-הלכתיות? לגביהן אני סבור שהמסקנות ההלכתיות עשויות לשמש ציוני דרך, גם אם הן אינן יכולות לבסס נורמות מחייבות.

ברור למשל שניתן להחיל את הקריטריון השני (שמירת הלגיטימציה להסתמך על דעת מיעוט) על שאלות מחשבתיות, לא פחות מעל אלה הנוגעות להלכה. מי שדוחה את פסקי הרב קוק לגבי עגונות או לגבי ריבית, יתקשה להסביר את הסתמכותו על עמדתו המקילה של הרב קוק לגבי היתר מכירה בשנת השמיטה. אך הדבר נכון לא פחות לגבי מי שתומך בעמדת הרב קוק כלפי הציונות אך מעדיף את יחסו של הרבי מסאטמר כלפי חילונים.

גם בזאת נראה לי שיש לכלול הסתייגות משמעותית. אינני מאמין שכדי להיחשב תלמיד צריך אדם להפיק את מכלול חיותו הפילוסופית ממקור אחד. ניתן לשאוב חוכמה והשראה ממקומות מגוונים ולשלב אותן במסלול הרוחני האישי. השאלה המכרעת היא כיצד עומד מי שאמור להיות רבו של אדם אל מול הדברים ששולבו ממקומות אחרים. אם הוא מעודד אותם או אפילו רק אדיש כלפיהם, אם הוא מתייחס לתחום המדובר בחביבות מרוחקת או רק בהתעלמות ניוחה, ודאי הוא שאפשר ואולי צריך לפנות לאחרים שירדו לעומק הנושא וגיבשו דעות נחרצות לגביו. אולם אם העמדות שאדם יונק בשדות אחרים זוכות להתנגדות נמרצת מצד רבו – ובמיוחד אם הוא רואה בהן פסול עקב התנגדות אידיאולוגית – אזי אימוצן מערער את היחס לרב ואת הזכות "לנצל" אותו (כדי שיהיה אפשר להתעלם מעמדות הגדולים האחרים).

האם מעריץ של אסטרונוגיה יכול להסתמך על גישת הרמב"ם בנוגע לפרשנות אלגורית של המקרא? ברור שמה שיקבע את תפיסתו לגבי נושאים מסוימים הוא היחס של רבו לסטייה, גם לגבי שאלות שבהן יש לרבו עמדה נחרצת. אף אחד לא היה פוגע ביחסיו עם מרן הרב ז"ל אם היה חולק על דעתו בשאלת הפשרה הטריטוריאלית, אולם מי שהיה עושה רדוקציה פסיכולוגית-היסטוריוציסטית של ההלכה היה זוכה מצדו ליחס אחר לגמרי.

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

אף הקריטריון הראשון, זה של המוטיבציה, מתאים לדיון בנושאים השקפתיים כמו בענייני הלכה. בלי קשר לדעתנו על התבונה שבקיבוץ מורים שונים – בעניין תלמוד תורה ראו חז"ל בדרך זו יתרונות לצד חסרונות²⁴ – אי אפשר לערער על הלגיטימיות של גישה כזו.

הכוח המניע הוא המכריע; כיצד אפשר למצוא פסול אצל אדם שמרכיב פסיפס ממקורות שונים, אשר כל אחד מהם נבחר בקפידה משום שהוא נוגע בתחושות היהודיות העמוקות ביותר שלו? לעומתו, ישנה בחירה הנובעת מן המקבילה ההשקפתית של חיפוש קולות, הבוחנת את הדברים על פי ההתאמה לפילוסופיה העכשווית והנחות התרבותית. במקרה כזה, החיפוש האקלקטי בהחלט ראוי לגינוי. מכאן לשיקול הפילוסופי העצמאי. ברור שיש להעריך את האקלקטיות לא רק על פי המניע הסובייקטיבי הדוחף את האורתודוקס המודרני המחפש, אלא גם על פי האופי של החומרים המורכבים יחד. במקרה זה, אודה שהופתעתי במקצת מצירוף שלושת השמות שהוזכרו בשאלה (הרד"צ הופמן, הרש"ר הירש והראי"ה קוק). אני מניח שחלק מן ההפתעה נבע ממעמדם השונה כל כך בתוך עולם התורה. הרב שלמה זלמן אוירבך הטיל פעם וטו על צירוף ראש ישיבה ידוע לוועד מנהל שהוא עמד בראשו משום שהוא שמע שהלז רגיל לכנות את הרב קוק בשם "קוק", ורק כשהוכחשה שמועה זו מפיו הכחשה נמרצת בחר לוותר. אינני יכול לתאר אותו נוהג באופן דומה ברש"ר הירש, שבני תורה רבים רגילים לכנותו "הירש"; היחס השונה אין סיבתו רק שהראשון היה מוכר לו מירושלים, והשני מושבו בפרנקפורט הרחוקה. הפתעתי העיקרית מן השאלה אחוזה במרכיבים האידיאולוגיים שנמנו. אם נבחן אותם ביחס לליבה של המסורה נגיע לדעתי לתוצאות שונות בהחלט. ניתן לראות בלאומיות האירופית של המאה התשע עשרה את הקשרה הבסיסי של מחשבת הרב קוק, ואף למצוא בכתביו מקבילות להגל, ברגסון ואחרים. אנו יכולים לנסות להרים גבה לנוכח היסודות האנטינומיים ומידת חוסר האיזון בין ערכים קלסיים במשנתו, אך אין שום מקום לערער על כך שהמקורות המסורתיים של גישתו הצייונית מייצגים אותנטיות יהודית שורשית, הרבה יותר מנטייה להתאמה ולווייתור לרוח הזמן. יתר על כן, אמונתו הצייונית איננה בשום פנים ואופן נספח חברתי-תרבותי להשקפת עולמו הבסיסית. אדרבה, מרכז הווייתו ואמונתו הוא בתפיסת המושגים 'כנסת ישראל' ו'ארץ

24. ראו עבודה זרה יט ע"א ואבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, נו"א, פרק ח.

ישראל' והיחס ביניהם. הבנה זו איננה עומדת ביחס כלשהו לתפיסת עולמו הכללית אלא היא המוקד של מהותה.

אני מסופק אם היה אפשר להציג את ההומניזם של הרש"ר הירש באותו האור. בלי להטיל בו דופי, יש לומר בכנות שברבים מכתביו יש תחושה חוזרת של התאמה וויתור, ולעתים אף של אפולוגטיקה. ההומניזם של הרש"ר הירש הוא אמיתי ויהודי באמת, אך בנקודות רבות אי אפשר להימלט מן התחושה שאנו עוסקים באלמנט שהוצנח מבחוץ. על כן (בדומה לגישתו האריסטוטלית של הרמב"ם) אי אפשר להימלט משאלת היחס בין ההומניזם המערבי, שמשמש תוספת חיצונית, ובין מסורת שצומחת מבפנים. אני מניח (וגם בכך יש דמיון לעמדת הרמב"ם) שבמידה מסוימת אין מדובר בהרכבה מבחוץ אלא בפרשנות של המסורת. אם תרצו, אפשר לראות בכך פריזמה שמבעד לה אנו מתבוננים בכיוונה ובתוכנה של היהדות. ברור שהרש"ר הירש לא ראה את מידת האוניברסליות שהוא היה מחויב לה כספיח. ללא ספק הוא ראה בכך חלק מהמארג של היהדות, התגובה המיטבית לשאלה הנובעת מתוכה. ובכל זאת, הרגשתי היא שלרוב אין מנוס מן התחושה שמדובר בתוספת ולא בעיקר. אפשר לומר, ככל הנראה, דברים דומים בעניין יחסו של הרד"צ הופמן ללימודים אקדמיים. האימוץ מצדו של חלק ניכר מן הגישה האקדמית ושל רבים מממצאיה היה כן ואפשר שאף נלהב. אני מוכן להניח שהוא ראה בזאת אמצעי להגיע להבנה מלאה ומדויקת יותר של המסורת ומקורותיה הטקסטואליים. אולם לבטח הוא הכיר בכך שהרבה מן החומר ומן המתודולוגיה יובא מן החוץ. גם כאן יש להבחין בין לימוד אקדמי ככלי ובין לימוד כזה כתוספת. אך ייתכן שהפריזמה עצמה, שנועדה להיות כלי להתבונן דרכו על המסורה, היא-היא תוספת. מכל מקום, כדי להעמיד עניין זה בניסוי מחשבתי, ננסה לדמיין את ההשלכות של גריעת אלמנט מסוים, וכך לבחון את המשמעות והאותנטיות שלו. האם היה הרד"צ הופמן מתייחס להוצאת 'חוכמת ישראל' מן היהדות כפי שהיה הרב קוק מתייחס ליהדות בלי ציונות? אולי ניתן לטעון שההשוואה מעידה רק על מידה שונה של מרכזיות ולא על מידת השורשיות. אני נוטה להאמין שהיא משקפת את שתיהן.

בהחלט ייתכן שאני טועה באשר לכל שלושת ההוגים. דבריי מתבססים על התרשמות ואינני טוען למומחיות לגבי אף אחד מהם. אולם לצרכים שלנו העיקרון הוא החשוב ואפשר לנסח אותו בבהירות. אקלקטיות אידיאולוגית היא לגיטימית כשלעצמה. אין שום סיבה אפריורית להתנגד לכינוס סלקטיבי של עמדות והשקפות של הוגים תורניים שונים הנובע ממניע נכון ולניסיון להתיר אותם להשקפת עולם קוהרנטית. אלא שיש להעמיד תנאי חשוב בפני האקלקטיות: אם היסודות

הצדקת המודרניות: מקורות קלסיים וסמכות של בני דורנו

שנאספו מעוגנים כולם במסורת פנימית – וממילא כל אחד מהם משקף הבנה של המסורת – ניתן לפנות למפעל זה בלי היסוס. אולם אם מדובר בתוספות למסורת, הרי על המלקט להיזהר.

אני מבקש להדגיש שאינני מעמיד הבחנה זו מתוך פסילה גורפת של תוספות כשלעצמן; ההסתייגות נוגעת לצד האקלקטי. בהחלט לגיטימי שיחידים המחויבים בצורה עמוקה לתורה ינצלו קטגוריות של התרבות הסובבת כדי לעסוק בשאלות דתיות מרכזיות ויכללו צדדים של תרבות זו במחשבותיהם ובחוויותיהם. אך מי שעושה זאת צריך להיות מודע לכך שמדובר ביסודות שהורתם מעבר לגבולות התורה. אם יורשה לי לשלב הערה אישית: הקדשתי זמן ומאמץ ללימוד ספרות ואני שותף במידה כלשהי לאמונת ההומניזם הקלסי, מאפלטון ועד למת'יו ארנולד, שהתרבות הספרותית יכולה להעשיר ולרומם קיום רוחני. עם זאת, אני מודע לחלוטין לעובדה שהעניין שאני מוצא בספרות והאמונה בתועלת שלה אינם כלולים במורשתם של הש"ך והפר"ח. לא כולם הלכו בדרך התוספת, אך יש לה תקדימים המאשרים את הלגיטימיות שלה.

קיבוץ תוספות שאינן שייכות לליבה של המסורת התורנית הוא כבר סיפור אחר, והוא מעורר בעייתיות כפולה. ראשית, אם מדובר בתוספות השייכות לתחום אחד, הן יוצרות ערמה אנכית של תוספות. בחשיבה החברתית של התקופה הוויקטוריאנית המאוחרת היא מכונה 'צבר מנהגים' (cake of custom) – ההשפעה המצטברת של שינויים שכל אחד מהם מוגבל בהיקפו, אך כאשר הם מצטרפים יחד נוצר מרחק של ממש בין תחילתו של התהליך לסופו.

נוסף על כך, אם התוספות המקובצות נוגעות בצורה אופקית בתחומים שונים, אנו נתקלים שוב בשאלת היחס בין הליבה לתוספות. הנושא איננו כמותי בלבד אלא גם איכותי. ההקשר, כפי שהדגיש וייטהד פעמים רבות, קובע את התוכן. אותו יסוד מודרני מקבל משמעות שונה מאוד כאשר הוא מועתק מעולמו של הוגה מסורתי (כאשר אצלו זו חריגה מכלל הגותו) אל תוך עולמו של הוגה אחר, שכולו מתקן מודרניסט; כאשר בובר הוציא את סיפורי החסידים מהקשרם הם עברו מטמורפוזה. והדבר החשוב מכל – מי שעוסק באקלקטיות פילוסופית חייב להיות מלא ברוח של מחויבות לתורה, מחויבות היוצרת אחדות וסינרגיה, ורק באמצעותה ניתן לשלב את היסודות השונים בצורה אורגנית לתוך תמונת עולם בעלת משמעות. אי אפשר להמליץ על אקלקטיות כזאת אם התוצאה היא בלילה וזרימה מתמדת. גרוע מכך הוא מצב שבו הצירוף מתנהל באופן הבונה תמונת עולם מתוך חומרים חילוניים בלבד ומתייחס להלכה כאל מערכת של מכשולים שיש לעקוף. אם נתעלם מן ההקשר

והפרופורציות אנו עלולים למצוא עצמנו מתמודדים עם החידה שהציגו משפטנים רומים: אם אני בונה ספינה מעץ ואז ממשיך להחליף את הקרשים בזה אחר זה, באיזו נקודה היא מאבדת את זהותה המקורית?

ברור לי שסיפקתי רק מעט עצות מדויקות למי שרוצה לגבש יסודות שונים לכדי תפיסה קוהרנטית. למשל, מי שייגש לבחינת הגותן של שתי דמויות חשובות בעולם התורה הספרדי כמו הרב אליהו בן-אמוזג והרב עוזיאל – יהיה עליו לברוק בכוחות עצמו כיצד להתייחס לכתביהם על אוניברסליזם ועל צדק חברתי, בהתאמה. אולם האם מנסח השאלה שהופנתה אליי בסגנון "באיזו מידה, אם בכלל" חשב באמת לקבל נוסחה מדויקת כתשובה? אני מאמין שבכל זאת התויתי כיוון, ואני מקווה שהוא מספק חומר למחשבה.