

הלכה הומאנית – לבירור טיב גישתו של הרב פרופ' דניאל שפרבר להלכה

אביעד יחיאל הולנדר

מוקדש בהערכה עצומה וברגשי תודה עמוקים

למו"ר הרב פרופ' דניאל שפרבר,

אשר חקר ההלכה וקיומה נר לרגליו

ובאמת בכל דור מתגלה דרך חדש עפ"י התורה. וז"ש [=וזה שכתוב] "מורשה קהלת יעקב" שהוא ירושה המתגלה בכל דור ודור ובכל שנה ושנה. וחז"ל דרשו "אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורסה'". פי' [רוש] שיש דרכים חדשים בתורה שעדיין לא יצאו מכח אל הפועל. עד שיבוא הזמן והדור אשר ביגיעתם בתורה יתגלו הדרכים הנ"ל. וזהו בחי' [נת] ארוסה ולא נשואה.¹

ושמעתי מפי צדיק אחד, קדוש יאמר לו, דפ' [ירוש] מ"ש הבעה"ט [=הבעל הטורים] פ[רשת] קדושים יט לז ד"ה ושמתם את חקותי ז"ל "לומר שהמעוות המדות כאילו עובר על המצוות כלם", עכ"ל, ופי' הכונה על מדות האנושיות, ודפח"ח.²

1 הרב יא"ל אלתר מגור, שפת אמת, חלק ה, קראקא, תרס"ח, עמ' 214. לקט מקורות עשיר ומעניין בדבר חידושי דור ודור מצוי אצל הרב א"י שפרן, חשבוננו של עולם, א: מוסר וחברה בעולם העכשווי, ב"עידן המודרני", ירושלים, תשס"ב, עמ' 278–280, וראו הזהרתו שבסיום הלקט, וראו גם להלן בהערה 63 מדברי הרב שמואל שפרבר, ואף הוא חתם דבריו באזהרה מודגשת: "ומוטב להם לישראל שיעמדו ברוח שפלה ונמוכה ובלבד שלא יתפסו במכמורת של חידושים שאין בהם מן הישן, מן המובהק ומן הודאי של תורה".

2 הרב דוד שפרבר, "הערות על מדרש תהלים", תל תלפיות, י (תרס"ב), עמ' 226. רעיון זה כנראה

פרולוג

בשנת תשס"ג התחלתי את לימודי במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן. בין הקורסים שבהם השתתפתי בשנה זו היה הקורס "פרשיות בריאליה תלמודית". בשיעורים אלה פגשנו כתלמידים בבקאות במגוון שפות עתיקות, בניתוח של אפיגרפים ועוד כישורים של מי שלימודי הקלסיקה היו לו לשפת אם. אך לא רק קלסיקה הייתה בשיעור, אלא גם עיון בהלכה ואגדה מבית מדרשם של חז"ל. תורתה של ירושלים נותחה והוסברה בכלים שפותחו בהיכליה של אתונה. במהלך השנה למדנו שהמרצה אינו רק חכם ובקי, אלא גם נעים הליכות ובעל סבלנות מופלגת, המוכן לשמוע את סברות תלמידיו ביוניט ולטינית, וזאת אף על פי שאף אחד מאתנו לא למד שפות אלה קודם לכן.

באחד השיעורים למדנו על הסילון ועל תפקידיו במערכת המים בעיר הרומאית. לאחר השיעור ניגשתי אל המרצה ושאלתי כיצד מתיישבים הדברים עם עמדת הראב"ד בהלכות מקוואות. המרצה הציע סברה או שתיים, ומשלא התיישבה דעתי הזמין אותי לחדרו, אך ביקשני להביא עמי ספר טור עם בית יוסף, כך שנוכל ללמוד את הדברים "בפנים". באותו יום ידעתי שאני זוכה ללמוד בפני תלמיד חכם מסוג "החכם הכולל", הלא הוא הרב פרופ' דניאל שפרבר (להלן רפד"ש).

עיסוקי של רפד"ש רחבים ומקיפים תחומים שונים, ובשנים האחרונות הוא הפנה את כוחו העיוני מהתבוננות ומחקר בהלכה ההיסטורית אל עבר ביסוסה של ההלכה העתידית. רפד"ש נשא דברים בכנסים ופרסם את רעיונותיו בעברית ובאנגלית כרוחב דעתו.³ הצעותיו המפורסמות נוגעות להיתר עליית נשים לתורה במניין גברים ולשינוי נוסח התפילה.

בפתח הדברים עליי להבהיר שאין בכוונתי כאן לדון בהתפתחות עולמו הרעיוני של רפד"ש. אף לשינויים שחלו בו במשך השנים או לגורמים שחוללו את השינויים הללו לא אתייחס. כך גם איני מבקש לדון בטענותיו של רפד"ש לגבי פרטי הדינים שבהם הוא עוסק.⁴ מבוקשי במאמר זה הוא להציג את יסודות משנתו ההלכתית

היה חביב עליו, שכן הוא העתיקו גם בהמשך הערותיו, "הערות על מדרש תהלים, שארית מאות קי"ט מחברת י", תל תלפיות, יא (תרס"ג), עמ' 60.

3 רפד"ש עצמו פירט את התהליך שבו התגבשו ההרצאות לכדי מאמרים ובסופו של דבר לספרים, ראו: D. Sperber, "Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading", Ch. Trachtman (ed.), *Women and Men in Communal Prayer: Halakhic Perspectives*, Jersey City, 2010, p. 27 (להלן: נשים וקריאה בתורה).

4 מאמרים מפורטים המבקשים לדחות את טענותיו הפרטניות של רפד"ש בעניינים האמורים מצויים אצל א' שוחטמן, "עליית נשים לתורה", סיני, קלה-קלו (תשס"ה), עמ' רעא-שמט; A.A. Frimer, "Lo Zu haDerekh: A Review of Rabbi Prof. Daniel Sperber's Darka shel

של רפד"ש, תוך הדגשת אופייה ההומאני הבא לידי ביטוי, בין היתר, בהצגת האדם כמחולל הפסיקה ההלכתית וראיית אושר האדם והחברה כמוקד העניין ההלכתי. לשם כך אעיין במאמריו ובספריו של רפד"ש, ובעיקר בספריו הפרוגרמטיים "דרכה של הלכה" ו"נתיבות פסיקה"⁵.

מאמרי יחולק לארבעה פרקים. בפרק הראשון אציג את ההקשר החברתי לפעילותו של רפד"ש, ואסביר את היחס בין היותו חוקר הלכה לבין פעילותו כפוסק הלכה ומנהיג ציבור. רפד"ש גורס כי ישנה מתודולוגיה שצריכה לשמש את פוסק ההלכה במלאכת הפסיקה, וזו כוללת כלים פילולוגיים, ריאליים וסוציו-היסטוריים, כמו גם כלי פרשנות והכרעה. את המתודולוגיה הזו אציג בפרק השני של המאמר, תוך שאדון בזיקתה לתפיסתו של רפד"ש את המערכת ההלכתית כמערכת גמישה ומתפתחת התלויה בשיקול דעתם של פוסקי ההלכה. רפד"ש מודע לכך שהשימוש במתודולוגיה ברורה עדיין אינו מביא לידי הכרעה חד-משמעית בדיון ההלכתי. לדעתו ההלכה מורכבת משני רבדים, ערכים וביטוייהם, המתווכים על ידי מהלכים פרשניים והכרעות פסקניות. עם זאת, רפד"ש אינו טוען רק טענה עקרונית על ריבוי רובדיה של ההלכה, והוא אף טוען כי הערכים שבבסיס ההלכה הנם "ידידותיים", ועל כן פוסק ההלכה צריך לפסוק לשואליו באופן "ידידותי". בפרק השלישי אציג את גישתו זו, מתוך דיון במושגי מפתח שבהם רפד"ש משתמש. בתוך כך אבהיר שידידותיות אינה זהה עם מתירנות, והיא מאופיינת בדאגה להבאת רוב נחת לאדם בפרט, ולחברה האנושית בכלל. בפרק הרביעי אראה כי העצמת כוח ההכרעה האנושי בפסיקה ההלכתית בשילוב עם תפיסה פלורליסטית של ההלכה מביאות את רפד"ש לכדי דמוקרטיזציה של ההלכה, ולהצגת עמדה שלפיה ייתכנו מצבים שבהם יטעו פוסקי ההלכה במסקנותיהם, והציבור הוא אשר יורה את ההכרעה ההולמת את דרכה של ההלכה.

Seforim blog, 12.8.2008, <http://seforim.blogspot.com/8002/60/aryeh-frimer-review-of-daniel-sperbers.html> [נצפה בתאריך 30.3.2011]; א"ב הלבני, בין האיש לאישה: הבחנות בין גברים לנשים בהלכה, ירושלים, תשס"ז, עמ' נח-סט, צב-קא. כך נכתבו גם ביקורות כלליות יותר, ראו: א' (הויזמן) בראון, "דילמת הפסיקה הגדולה: בין מצוקת הפרט לצורכי המערכת", אקדמות, כא (אלול תשס"ח), עמ' 203-214; הרב ש' פירון, "היסוד הסוציולוגי ועקרונות העל של ההלכה כגורם מרכזי במחקרו של הרב פרופ' שפרבר", אתר האינטרנט של ישיבת ההסדר "אורות שאול", רעננה, זמין בכתובת: <https://www.ypt.co.il/beit-hamidrash/view.asp?id=5336> (נצפה בתאריך 27.8.2016).

5 ד' שפרבר, דרכה של הלכה — קריאת נשים בתורה: פרקים במדיניות פסיקה, ירושלים, תשס"ז (להלן: דרכה); הנ"ל, נתיבות פסיקה: כלים וגישה לפוסק ההלכה, ירושלים, תשס"ח (להלן: נתיבות).

א. רקע: על ההקשר החברתי של פעילותו ההלכתית של רפד"ש

הבנת פעילותו של רפד"ש דורשת בירור של מטרותיו והשאיפות שהוא מבקש להגשים בעזרת העשייה ההלכתית שלו; מיהם נמעניו של רפד"ש – פוסקי ההלכה או עדת מאמינים? למי מחויבותו נתונה – לחכמי ההלכה או למבקשי דעתו? האם רפד"ש רואה את עצמו כפוסק הלכה או כמנהיג דתי?

יש להודות שניסוח דיכוטומי של השאלות חוטא אל האמת. אין כל מניעה שאותו אדם ישתייך בבת אחת לכמה הקשרים חברתיים, ופעילותו תובן לאור מגוון השייכים שבהם הוא פועל. טענה זו לובנה על ידי צבי זוהר ואבי שגיאה בדיונים על אודות השתייכותם הקהילתית של פוסקי ההלכה. לטענתם הפוסק חש מחויבות לכמה הקשרים קהילתיים במקביל; הפוסק לוקח חלק ב"קהילת חכמי ההלכה", ולפיכך הוא פונה לטקסטים מקובלים ומפרש אותם לפי כללי פרשנות המקובלים בין בני הקהילה. הנחתו היא שאין שוני מהותי בין אופן המחשבה שלו לבין אופן המחשבה של חברי קהילה אחרים, וכי מהלכיו בני תוקף בעיניהם. קהילה נוספת שאליה הפוסק משתייך היא "הקהילה היהודית האידיאלית", דהיינו החברה האידיאלית כפי שהיא מצטיירת לאור הכתבים ההלכתיים שבהם הפוסק מעיין, ובמילים אחרות זוהי הקהילה היהודית הרצויה, או זו שראוי שתהיה. השתייכות נוספת של הפוסק היא אל "קהילה של היהודים שאתם הפוסק נמצא באינטראקציה ישירה", קרי, בני הקהילה שהוא פוגש מדי יום, והם המהווים עבורו את הקהילה המצויה.⁶

מבין מכלול ההקשרים החברתיים השונים שבהם נתון רפד"ש, ברצוני להתמקד בבחינת שניים: יחסיו עם קהילת הפוסקים, ותפקידו בקרב מבקשי דברו.⁷ תחילה לשאלת יחסיו של רפד"ש עם קהילת הפוסקים. בכתביו של רפד"ש הוא מציג את היחס בינו ובין קהילה זו באופנים שונים. פעמים שהוא כפוף לקונצנזוס הרבני, אך יש והוא טוען שעליו לדבוק במסקנותיו על אף כל הביקורת שנשמעת נגד עמדותיו.

6 צ' זוהר וא' שגיאה, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל-אביב, 2000, עמ' 189–190.
7 אבינועם רוזנק דן בתופעה חברתית שהוא מכנה "אורתודוקסייה פוסט-מודרנית", או בקיצור "אורתודוקסייה". במסגרת דיונו הרחב הוא התייחס גם להנהגה הדתית-תרבותית של "האורתודוקסיים", ואת רפד"ש הוא ציין כאחד מאלה אשר "משמשים מקורות לתסיסה חשיבתית הלכתית [...] ומפרנסים את תעוזתו של הציבור האורתודוקסי", ראו: א' רוזנק, "גבולות וסטייה באורתודוקסייה: פסיקה קונסרווטיבית ואורתודוקסייה פוסט-מודרנית", בתוך: י' שלמון, א' רביצקי וא' פרזיגר (עורכים), אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים, תשס"ו, עמ' 136. מטבע דיונו הרחב של רוזנק הוא קיצר בעניין זה, ובמקום שהוא קיצר באתי אני להאריך.

כך, את הפתיחה לנוסחו האנגלי של הדיון בדבר עליית נשים לתורה הוא סיים בפסקה הבאה:

כוונתי כאן לא הייתה להציע פסק הלכה, אלא להציג את מסקנותי שלי מעיוני בנושא, ולקרוא לפוסקי דורנו לבחון את המקורות והממצאים שהוצגו כאן ולהגיע להחלטה בדרך שלהם ולפי הבנתם. אהיה, כמובן, שמח אם יסקו את המלצתם והסכמתם לגישתי ולמסקנותיי.⁸

לפי קטע זה רפד"ש אינו מזהה את עצמו כפוסק הלכה, אלא רק כמי שבכוחו להציג רצף טיעונים המקובל בשיח ההלכתי. לפי ניסוח זה אין בסמכותו להורות הוראה, והוא כפוף לקונצנזוס הרבני. על פניו, אף על פי שהוא סבור שמסקנתו תקפה מבחינה הלכתית, אין בכוחו להורות הלכה למעשה אם היא תידחה על ידי הפוסקים המוכרים.

זאת ועוד, לפי ניסוח זה רפד"ש סובר שתפקידו של לומד התורה, רב או חוקר, הוא לברר ולהוכיח את תקפות עמדתו, אך בכך לא תמה המלאכה. אין די בהצבעה על האמת, אלא יש צורך בגיוס רוב שיתמוך באמת זו; לא פרויקט של חקירה החושפת באופן אינדיבידואלי את "האמת ההלכתית", כי אם יצירה קולקטיבית שבה עמדת היחיד תלויה בהכרת חבריו.

עם זאת, מניסוחים אחרים ניתן ללמוד על תפיסה עצמית שונה. כך, לדוגמה, דרישותיו באשר לשימוש במתודות הרגילות בהיכלות האקדמיה מלוות במתן דוגמאות לכך שבספרות ההלכתית הקיימת ניתן למצוא שימוש במתודות דומות. לטעמו, "כל הדיסציפלינות הללו כבר שימשו אצל הגאונים הראשונים והאחרונים [...] ולפיכך אין ספק שהדרך לגיטימית; החידוש העיקרי בעידן המודרני הוא שכעת ניתן וראוי ליישמן במסגרת שיטתית" (נתיבות, עמ' 9). כידוע, שאלת השימוש במתודות אלה נתונה בוויכוח ארוך ומתמשך.⁹ רפד"ש עצמו מודע לוויכוחים אלה ומציג עמדה ברורה, ולטעמו יש לאמץ את כל הידע האפשרי כשבאים לפסוק הלכה.¹⁰ הפרוגרמה שהוא

8 נשים וקריאה בתורה, עמ' 27–28. התרגום כאן ובהמשך שלי ובאחריותי.

9 הוויכוח המפורסם הוא זה שבין השופטים מנחם אלון ויצחק אנגלרד, והוא התעורר מחדש מעל דפי כתב העת "אקדמות", ראו במאמרים השונים בגליונות יג–טז, ואין טעם לפורטם. מעניינת לאזכור בהקשר זה עמדתו של יוסקה אחיטוב השולל את תפקודם של חוקרי "המשפט העברי" כפוסקי הלכה, אך מדגיש את ההשפעה שיש לעיון ההיסטורי על תפיסת ההלכה ומימושה, ראו "אחיטוב, "כלכלה והלכה", תחומין, יב (תשנ"א), עמ' 168–169 ובהערה 55 שם. עם זאת, גם אחיטוב עצמו גורס כי היכרותם של הפוסקים עם הלך המחשבה שנהוג בדיסציפלינות השונות של חקר "המשפט העברי" הנה פורה, ועיונם "עשוי להעניק הבנה מאוזנת ומעמיקה של ההלכות הרלבנטיות, ולקדם את מעורבותם של אנשי ההלכה במוקדי החיים הממשיים של דורנו".

10 ראו אצל שפרבר, דרכה, עמ' 11 הע' 7. רפד"ש מתייחס אל הרב מיכאל אברהם כאל מי שהביע עמדה קיצונית בשלילת השימוש בכלים אקדמיים, ומפנה לכמה ממאמריו. על אלה יש להוסיף את האופן שהרב אברהם רואה את סוגיית השימוש בכלים סוציו-היסטוריים ודומיהם על רקע

מציע הנה סינתטית; הוא מבקש לשלב בין הלימוד הישיבתי, שעיקרו "כדיון בסוגיית הטקסט התלמודי כשלעצמו", ובין הניתוח הַרְאֵל־היסטורי המזוהה עם האקדמיה: "טענתי היא", כותב רפד"ש, "שלא צריך להיות ניכור בין השתיים, אלא יש צורך במפגש מפרה ביניהן" (שם).

למותר לציין שהשימוש במתודולוגיה האמורה קשה במאוד, ולו בשל רב-תחומיותה. רפד"ש עצמו מדגיש קושי זה בסכמו את הדיון בסוגיית "קשר בר קיימא": "היה עלינו לקבוע את הקריאה הנכונה של המקור [...] לפרש (ולהגיה) הערה סתומה משל הגאונים, לחשוף מחדש (ולשחזר) מונח טכני יווני נדיר מאוד ששייך לז'רגון הימאי הרומאי, ולאשש את ממצאינו בראיות מוצקות השאובות מפסיפסים ומציוורים של העידן ההוא" (נתיבות, עמ' 20–22). אולם, האם יש לצפות מפוסק ההלכה שישתלם בכל המקצועות הנדרשים לשם יצירתה של פרשנות שכזו? תשובתו של רפד"ש שלילית: "ייתכן שהיתרונות שניתן להשיג מלימוד ארוך ומייגע של חכמות אלו אינו מצדיק את ההשקעה בהם, אך לכל הפחות כדאי להשתמש בפירות עמלם של אחרים שטרחו לרכוש את הידע והנסיון המתאימים" (נתיבות, עמ' 50).

עמדתו של רפד"ש היא "שהדרך הביקורתית אינה רק לגיטימית אלא היא אף הכרחית",¹¹ ולכן נראה שהוא רואה את החוקר המיומן בשיטות הביקורתיות כיועץ של פוסקי ההלכה. על אלה האחרונים לפנות לאנשי המקצוע לשם קבלת חוות דעתם, ורק שיתוף הפעולה הוא שיפיק הלכה ראויה. אם נניח שכתבתו על "חוקרי תלמוד" משקפת את תפיסתו העצמית, הרי שנוכל לומר שכאן יש ביטוי לכך שהוא רואה את עצמו כאותו יועץ לפוסקי ההלכה. ודוק, לא כפוף לפוסקים, אך גם לא פוסק בפני עצמו, אלא שותף לפסיקת ההלכה.

צעד נוסף מצוי בהקדמה לספר "דרכה של הלכה". בספר זה רפד"ש מבסס את ההיתר לעליית נשים לתורה, ובהקדמה הוא עוסק בחובת הפוסק לעמוד על דעתו גם אל מול מתנגדיו. לאחר שתיאר את המסורת המשפחתית בדבר חובה זו חתם רפד"ש בהצהרה הבאה: "יודע אני שירננו עלי מקצת מחברי. ואולם רואה אני את דברי אבי וסבי וצ"ל כציווי לי ולרבני הדור הזה" (דרכה, עמ' 10). בדומה לכך, בסיכומו של הדיון בדבר תכונות הפוסק הרצוי רפד"ש כותב באופן שאינו משתמע לשני פנים: "המטרה העיקרית היא להגיע לידי מה שנראה לפוסק כאמת" (נתיבות, עמ' 175). לעיל ראינו שרפד"ש מכוון את הפוסק לקבלת עמדת חבריו, ואילו כאן הפוסק נבחן

של שאלות פילוסופיות רחבות, ראו מ' אברהם, את אשר ישנו ואשר איננו: על מדע, דת ומיתוס, כפר חסידים, תשס"ו, עמ' 410 ואילך (הדיון בחקר ההלכה והתלמוד מתחיל בעמ' 440).
 11 ד' שפרבר, "על הלגיטימיות והצורך בשיטות מדעיות לשם הבנה נכונה של סוגיות בתלמוד", בד"ד, 6 (חורף תשנ"ח), עמ' 21. מאמר זה הנו יסודו של הפרק הפותח את הספר "נתיבות פסיקה", והמשפט המצוטט נשמט בעריכה החדשה.

רק לפי דבקוהו בהבנתו שלו את כוונותיה של התורה וההלכה, הוא פועל לבדו, ואינו חייב דין וחשבון לעמיתיו. אולם לענייננו כאן חשוב יותר לשים לב שדברי רפד"ש אינם מתייחסים כאן רק לפוסק באשר הוא פוסק, אלא הם מיועדים להוות הנהרה לפעילותו של רפד"ש; הוא אינו רק חוקר אקדמי, או יועץ הלכתי, אלא פוסק בין פוסקים המוכן לצאת אפילו נגד הזרם המרכזי בין הפוסקים.

רפד"ש אינו רק פוסק אלא גם מנהיג ציבור, ועובדה זו באה לידי ביטוי ברטוריקה של כתיבתו. כך, לדוגמה, בביקורתו על פוסקי ההלכה בזמננו. את פוסקי זמנו הוא מבקר על כי מגמתם מחמירה ושמרנית באופן מופלג וקיצוני, ופסיקתם "אינה מתייחסת די הצורך ברגישות לשאלות הנשאלות" (נתיבות, עמ' 132). לטעמו אין דרך זו מחייבת מבחינה הלכתית, והוא מזדהה עם טענתו של אליעזר שביד שהשינוי במגמת הפוסקים אינו תלוי בהבנה אחרת של המקורות ההלכתיים אלא בלחץ חברתי (נתיבות, עמ' 130 הע' 197). בשל כך הוא שם לו למטרה לבאר "את הצורך שרבני ופוסקי ימינו ישובו לדרך המלך ההלכתית, המושתתת על רגישות לשואלים ועל כוחא דהיתרא' במידת האפשר" (נתיבות, עמ' 130).

ברם, למרות הניסוחים הקשים, רפד"ש עצמו מודע לכך שהשימוש בכלל האמור אינו נעדר לגמרי מהשיח ההלכתי גם בהלכה בת-זמננו, וכי גם בשיח זה ניתן למצוא ביטויי רגישות והזדהות עם הפונים לעצה הלכתית. באחד מדיוניו הוא מזכיר פסיקה של הרב שלמה זלמן אוירבך שכיהן כראש ישיבת "קול תורה" שבה למד רפד"ש בצעירותו. הלה נשאל האם אדם שהתאלמן מאשתו מבלי שזו ילדה ילדים רשאי לשאת את גיסתו הנכה אף על פי שלא תוכל ללדת כל ימיה. הרב אוירבך התלבט, ובסופו של דבר נמנע מלהשיב וטען בפני השואל כי "כדי לפסוק, אני חייב להרגיש ממש כמותך; להיות ממש במצב שלך – ולצערי, כבר אין לי את הכוחות לכך". בסיימו את הצגת דוגמה זו רפד"ש מסביר שבמקרה זה "מצטרפת מידת הענווה למידת הרגישות" (נתיבות, עמ' 132 הע' 200). פסקים אחרים שאליהם התייחס רפד"ש כאל פסקים ראויים יצאו מתחת ידי הרב אליעזר יהודה וולדנברג,¹² הרבי מסדיגורא,¹³ הרב עובדיה יוסף,¹⁴ הרב אהרן יהודה לייב שטיינמן¹⁵ ועוד.¹⁶

12 לפי פסק החתם סופר ישנו איסור לקבור יהודי שנישא לאישה לא יהודייה בבית קברות יהודי. למרות זאת, הרב אליעזר יהודה וולדנברג דן במקרה דומה וכתב שיש "להתנהג עם שכזה במדת הרחמים והחסד ולהפך בזכותו" (נתיבות, עמ' 151).

13 לפי המסופר, כששמע הרב שהשוחט אינו מכניס אורחים גזר שאין לקנות מהבשר ששוחט, שכן אם אינו חס על חבריו מן הסתם גם נוהג באכזריות כלפי החיות הנשחטות. אם כך הקפידה ההלכה על הדאגה לחיות, טוען רפד"ש, ודאי שיש לחוש לצער האנשים (נתיבות, עמ' 158).

14 הרב עובדיה יוסף יצא חוצץ נגד ריבוי החומרות בפסח, וקבע שהמחמיר חומרות מיותרות ייקרא "חמור", ובמיוחד בדור שבו החיסרון מצוי, וביותר מכן, כשיש חשש שהחמרה בדין תביא לעזיבת התורה. מבין הטיעונים השונים של הרב יוסף רפד"ש מדגיש את הטיעון הכלכלי, ובו הוא רואה ביטוי לרגישות "למצב חברתי-כלכלי של הקהילה" (נתיבות, עמ' 145).

אולם, אם פוסקים חשובים אלה עושים שימוש בכלל "כח דהיתרא עדיף" אזי מהי טענתו של רפד"ש? מסתבר שהביקורת היא על הכמות, הביקורת היא על כוח הטיעונים, הביקורת היא מידתית. בעוד שפוסקים אחרים מקמצים בשימוש במשפטי ערך, הרי שרפד"ש מבקש שהשיח ההלכתי יושג על טיעונים מסוג זה.¹⁷ אך אם אכן בכך מתמצית הביקורת, מדוע בחר רפד"ש בלשון כה תקיפה כנגד עמיתיו? דומני שבחירתו של רפד"ש לנסח את טענותיו בצורה מוקצנת נובעת מכך שספריו של רפד"ש אינם בבחינת ספר מחקרי שתכליתו הצגת המציאות, ואפילו לא נועדו לצרכים וכחניים עם חבריו הפוסקים.¹⁸ רפד"ש מבין שהפסיקה בימינו אינה תולדה ישירה של עיון בספרות ההלכתית, וכי היא כרוכה בתהליכים חברתיים. מתוך הבנה זו רפד"ש מבקש לעודד את קוראיו להצטרף לביסוסו של זרם אורתודוקסי המחפש חידושים נועזים בהלכה מתוך תחושת מחויבות עמוקה למילה הכתובה ולצרכים המשתקפים בה.¹⁹ לדעתו, לא רק שיש להעניק לחידוש ההלכתי ביסוס משכנע, אלא יש צורך להבהיר לציבור כיצד חידושים אלה מהווים המשך למסורת ההלכתית.²⁰

כאן ברצוני לעמוד על טיפוס ההנהגה שרפד"ש משתייך אליו, ולקבל מונהגיו. רפד"ש אינו היחיד אשר עושה שימוש בכלי מחקר בפסיקת הלכה. מרק שפירא הצביע על תשובתו הנודעת של הרב יחיאל יעקב ויינברג בעניין החובה ההלכתית של כיסוי ראש אישה נשואה כדוגמה לשימוש בכלי מחקר בפסיקה הלכתית.²¹ דומה

15 בדיון זה רפד"ש עצמו מדגיש שהפוסק הוא בן זמננו. הרב אהרן יהודה לייב שטיינמן נשאל על ידי בחורי ישיבה "האם נכון להחמיר ולאכול בימי החנוכה את ארוחותיהם בחדרי הפנימייה", שכן בכך יש הידור הלכתי באשר הם ידליקו את נרות החנוכה באותו מקום שבו הם אוכלים. הרב שטיינמן אסר זאת בטענה שבכך יש טרחה מיותרת לעובדי המטבח שייאלצו לקבץ את הכלים מן החדרים. כשיניסו הבחורים לשכנע בטענה שהם ישיבו את הכלים למקומם, דחה הרב את טענותיהם וקבע שאין לסמוך על הבחורים (נתיבות, עמ' 191 הע' 276).

16 ראו דוגמה יפה להלן, ליד הערה 47. בין היתר ניתן למנות גם דוגמאות של פוסקים מהמאה ה-19, ראו לדוגמה נתיבות, עמ' 173-175.

17 דומה לכך הביקורת על חוסר השימוש בשיקולים סוציו-היסטוריים, על אף מודעותו לכך שהפוסקים כן מביאים שיקולים מתחום זה, לדוגמה ראו להלן, הערה 36.

18 על כך תעיד גם בחירתו לפרסם את ספריו בהוצאות ספרים פופולריות, שאינן אוניברסיטאיות מחד גיסא אך גם אינן רבניות מאידך גיסא.

19 ראו במובהק בציטוט המובא להלן, ליד הערה 61. על קיומו של זרם שכזה בחברה הדתית בישראל ראו אצל י' שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים, 2000, עמ' 54-93; י' פינקלמן, "בין ימין לשמאל בציונות הדתית", בתוך: ג' רוטנברג וא' שביד (עורכים), לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית עם ולאומיות, ירושלים ותל-אביב, תשס"ח, עמ' 205-226.

20 D. Sperber, "The Kabbalat Shabbat Memorandum", *the Seforim blog*, <http://seforim.blogspot.co.il/2013/06/the-kabbalat-shabbat-memorandum-by.html> 12.6.2013, Sivan 5773

21 M.B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of*

לו בכך גם תלמידו, הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ,²² אשר בעבודותיו ההלכתיות הביא לידי ביטוי את מסקנותיו הפילוסופיות בדבר טיבה ההומאניסטי של ההלכה, כמו גם לגבי כוחם של שינויים חברתיים להביא לידי שינוי הלכתי.²³ גם פעילותם של חברי "התנועה ליהדות של תורה" בתחום ההלכה היוותה חיבור ונקודת השקה בין ההקשר המסורתי לזה המחקרי.²⁴ כפי שהעיר משה הלינגר התופעה הולכת ומתרחבת, גם אם

- Rabbi Yehiel Jacob Weinberg, 1884–1996, London, 1999, p. 93. נקודה זו הודגשה עוד יותר על ידי יוסף (ג'פרי) וולף, "מורשתו של יחיאל יעקב ויינברג: ביקורת ספרים על 'בין עולם הישיבות לאורתודוקסיה המודרנית' מאת מרק ב' שפירר", תכלת, 13 (סתיו התשס"ג), עמ' 169–168. אמנם, ניתן להצביע על דוגמאות נוספות שהרב ויינברג שילב בהן את תובנות מדעי היהדות בפסקיו, כדוגמת תשובתו באשר להוראת תורה לגויים (שרידי אש, ב, ס' צב) אשר נידונה בפרק השבעה עשר בספרו של דוד אלנסון: D. Ellenson, *After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity*, Cincinnati, 2004 (בעיקר חשופים עמ' 378 ואילך). עם זאת, דומה שמדובר במיעוט זעיר לעומת נפח הפסיקה שלו. כמו כן, יש לשים לב שהתשובה שבה דנו שפירא ווולף הנה למעשה מאמר שהוא פרסם בכתב העת "ישורון", ושפירא עצמו טוען שבזכות מאמרו זה זכה להערכה בקרב הציבור הברלינאי. ייתכן, אם כן, שהשימוש במתודולוגיה המחקרית נועד להרים את קרנו בעיני הציבור "הנאור" של ברלין, וייתכן שזאת מתוך תקווה שכתב ההלכה המלומד הקובע שעל הנשים לכסות את ראשיהן יביא את הנשים "הנאורות" לכסות את ראשיהן. אם אכן כן, הרי שאין כאן ביטוי לעמדתו האישית של הרב ויינברג ביחס לעירוב שיקולים מחקריים בפסיקת הלכה, אלא לנכונותו להתאים את טענותיו לנמעניו. שפירא עצמו העיר (שם, הע' 83), כי בהדפסה מאוחרת של המאמר הוסיף הרב ויינברג פסקה ארוכה שבה אמר שאין להרחיק את הנשים שאינן מכסות את ראשיהן מן היהדות. לדידי, ראוי להדגשה מיוחדת המשפט החותם פסקה זו: "יבין כל בחור בישראל וכל בעל בעמיו את החובות המוסריות המוטלות עליו כאשר בנות ישראל מכסות את ראשיהן אחר הנישואין" (הרב י"י ויינברג, "על כיסוי עור ראש האשה", המעין, ה:א [תשרי תשכ"ה], עמ' 8). לפי דרכי אני רואה את נתינת הטעם למצוות כיסוי הראש והדרישה להבנת הטעם כקריאה לכיסוי הראש.
- 22 סקירת קווים עיקריים במשנתו ההלכתית של הרב ברקוביץ תוך הצבעה על הזיקה למשנת רבו ראו אצל א' רוזנק, "אליעזר ברקוביץ: הלכה ואורתודוקסיה מודרנית", בתוך: ר' אליאור (עורכת), דברים חדשים עתיקים: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כב-כג), ירושלים, תשע"א, עמ' 615–646. בחינה מקיפה יותר של משנתו ההלכתית של הרב ברקוביץ מצויה אצל מ' רוט, אורתודוקסיה הומאנית: מחשבת ההלכה של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, תל-אביב, תשע"ג.
- 23 עמדותיו ההומניות באו לידי ביטוי בחיבוריו על אודות פתרון בעיית מסורבות הגט ושאלת הליכי הגיור, ראו אצל ד' חזוני, "על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית", תכלת, 11 (סתיו התשס"ב), עמ' 115 (בהע' 29 שם מופיעים מראי המקום לחיבוריו של ברקוביץ). שינוי ההוראה ההלכתית לאור השינויים החברתיים בא לידי ביטוי בעמדתו לגבי הנחת תפילין על ידי נשים, ראו "התחייבות עצמית של נשים במצות עשה שהזמן גרמא", סיני, ק (תשמ"ז), עמ' קפז-קצד.
- 24 אבינועם רוזנק הציג את ניסוחו של פרופ' משה דוד הר כמבטא תפיסה בעלת שניות בין אידאולוגיה והלכה, אם כי לדעת רוזנק עצמו ניסוח זה אינו משקף את פעילותם הממשית של בני הקבוצה, ראו: א' רוזנק, "אגדה והלכה: הרהורים על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה", בתוך: ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל-אביב, 2003, עמ' 296–299.

באה לידי ביטוי בעיקר בתחום הלכה ומגדר, ואחד מסממניו הבולטים הוא שה"הון", במושגיו של פייר בורדייה, אינו רק זה התורני אלא גם זה הכרוך בהקשר המודרני.²⁵ בעוד שמרקס וממשיכיו זיהו את בעלי הכוח בחברה כמי שאוחזים בכוח הייצור, הרי שבורדייה העמיד על כך שישנם סוגים שונים של "הון", והללו משתנים בהקשרים שונים. לדידו יש להבחין בין הון כלכלי לבין הון תרבותי או הון חברתי, ובמילים אחרות מלבד השפעה כלכלית יש להכיר גם בכוח סמלי הנושא בכנפיו השפעה ציבורית.²⁶ יתר על כן, כל אחד מן ההקשרים מחולק לשדות שונים, ולפיכך הון שנרכש בשדה תרבותי אחד אינו יכול להיות מומר לשדה אחר:

בדברי על הון ספציפי, כוונתי שלהון יש ערך רק ביחס לשדה מסוים, כלומר בתוך גבולות השדה הזה, ושאי-אפשר להמיר אותו בהון מסוג אחר אלא בתנאים מסוימים. די למשל לחשוב על כישלוננו של האופנאי פייר קארדן, כשרצה להעביר לשדה התרבות העילית הון שנצבר בשדה האופנה העילית: אחרון מבקרי האמנות ראה חובה לעצמו לחזור ולאשר את עליונותו המבנית לעומת קארדן מעצם היותו חבר בשדה לגיטימי יותר מבחינה מבנית, על ידי כך שאמר שכל מה שקארדן עושה בשטח האמנות הלגיטימית הוא איום ונורא; כך הוא כפה על ההון של קארדן שער המרה גרוע מאוד.²⁷

נמצא שבחברה המכוננת את חייה על לימוד ישיבתי מסורתי יהיה הידע האקדמי חסר ערך, ובחברה המכוננת את חייה על העיון האקדמי ייחשב הלימוד הישיבתי לאנכרוניסטי ובעל ערך נמוך. אולם, בחברה המבקשת לכונן את חייה על מסורת הלכתית המאוחדת עם המסורת המודרנית, יכול לזכות להשפעה מי שרכש "הון תורני-הלכתי" או "הון אקדמי". מאליו מובן שמי שרכש לעצמו הון משני הסוגים צפוי לזכות בחברה זו להערכה מיוחדת שבכוחה לבוא לידי ביטוי בהשפעה ציבורית רחבה.

זאת ועוד, במידה שמסקנות דיוניו של אדם זה ראויות בעיני בני קהילתו הרי שמעמדו הציבורי יגדל, "הונו" ירבה, וכוחו החברתי יגבר. בפרפרזה על דברי בורדייה ניתן לומר כי "לפוסק מייחסים את הכשירות הדרושה כדי לממש אמונה דתית; ליתר

25 מ' הלינגר, "אורתודוקסיה ודמוקרטיה", בתוך: י' יובל (עורך), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי, כרך שני, ירושלים, 2007, עמ' 205.

26 כך, למשל, בורדייה כותב שכ"הון" ניתן להחשיב את "כל הטובין, חומריים או סמליים, ללא כל הבחנה, אשר מציגים את עצמם כנדירים ודרושים במבנה חברתי מסוים", ראו: P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, p. 178. קטע זה מצוטט ונידון בהקשר רחב יותר של תפיסת ה"הון" של בורדייה אצל D. Swartz, *Culture and Power: The Sociology of* Pierre Bourdieu, Chicago and London, 1997, pp. 65–94.

27 כך במאמרו המפורסם "על כמה מתכונות השדה", בתוך: פ' בורדייה, שאלות בסוציולוגיה, תל-אביב, 2005, עמ' 114.

דיוק, הפוסק הוא אדם שמכירים בו כבעל כשירות כזו, מתוך כך שאנו מזהים את עצמנו במה שהוא עשה, בכך שאנו מזהים במה שהוא עשה את מה שהיינו עושים בעצמנו, לו רק ידענו איך".²⁸

על רקע זה נראית פעילותו של רפד"ש כמובנת. רפד"ש מגלם את דמות הגיבור של תנועה המבקשת ליצור סינתזה בין המסורת ההלכתית לבין זו המודרנית.²⁹ חניך השיבות ומומחה לקלסיקה, חוקר תלמוד ומשמש ברבנות. המניפסט בדבר חשיבות השימוש בכלי המחקר האקדמיים גם בשדה פסיקת ההלכה מהווה ביטוי נהיר וברור של האידאולוגיה המכוננת את פעילותם של חבריו לדרך. אמנם כן, בולטותו של רפד"ש איננה רק בהישגיו, כי אם גם במודעותו העצמית בדבר היותו בתפר שבין מסורת וחדוש, וחשוב מכך, בקריאתו לבני הקהילה האורתודוקסית ולפוסקה לעשות שימוש שיטתי בכלי מחקר בפסיקת הלכה.

לאחר הבנת ההקשר החברתי שרפד"ש פועל בו נעבור לניתוח תפיסת ההלכה שהוא מייצג. רפד"ש עצמו מייחל לגיבושה של פסיקת הלכה ידידותית, והוא מבקש ותובע שהפוסקים יהיו ידידותיים. בפרקים הבאים ננסה לעמוד על טיבם של מטבעות לשון אלה; מהם רובדיה של ההלכה ומה תכונותיה? מהי "ידידותיות", ובמה היא "הלכתית"? מהם "כלי העבודה" שבידי הפוסק, ומה היחס בין "כלים" אלו לבין מאפייניה של ההלכה?

ב. מתודולוגיה ומהות בפסיקת ההלכה לפי רפד"ש

מאחר שבחירת המתודולוגיה המחקרית נעשית על פי הנחותיו של החוקר יש בכוח העיון בהנחותיו המתודולוגיות של רפד"ש כדי ללמד על הנחותיו, ובכך נפתח.

1. פסיקת ההלכה: שחזור, יצירה וגמישות ההלכה

כשפוסק ההלכה מבקש לברר מהי עמדת ההלכה באשר לבעיה מסוימת הוא נוקט בכמה פעולות: ראשית הוא מברר את המציאות לצדדיה השונים תוך ניסיון לנסח את הבעיות ההלכתיות הכרוכות בה, לאחר מכן הוא קושר את המציאות לסוגיות הנראות

28 במאמרו "המטמורפוזה של הטעם" בורדייה מתייחס לאמן המממש טעם אמנותי, ראו הנ"ל, שאלות בסוציולוגיה (שם), עמ' 156.

29 האורתודוקסיה-המודרנית, כמו גם הציונות-הדתית, כוללות בתוכן זרמים שונים המבטאים תפיסות מגוונות של הזיקה בין מסורת ומודרנה. בכך דן בהרחבה א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים, רמת-גן ותל-אביב, תשס"ג. התייחסות ממוקדת בציונות-הדתית מצויה בפרק השביעי של חיבור זה.

לו משמעותיות לביורר הבעיה, אז הוא מפרש את המקורות האמורים, ולבסוף הוא מכריע בין האפשרויות השונות שעלו במהלך דיונו. לדעת רפד"ש על פוסק ההלכה לבחון את מכלול המקורות שלפניו בכמה רמות של עיון (נתיבות, עמ' 9):

ביורר הנוסח, פירושי המילים וההקשר ההיסטורי והריאלי, לא זו בלבד שהוא חשוב, אלא שבלעדיו — דהיינו ללא הבחינה הטקסטואלית הלקסיקוגרפית, ההיסטורית והריאלית, ואולי אף הספרותית — יש סכנה שמשמעותו האמיתית המדוייקת של הטקסט לא תתברר נכוחה.

קטע זה מבהיר שמבחינתו של רפד"ש הפרויקט המוטל על הפוסק הנו חשיפת "משמעותו האמיתית המדוייקת של הטקסט" ההלכתי, וכי לטעמו הדרך לכך תלויה בעיון פילולוגי-היסטורי לצד מחקר סוציו-היסטורי. לדידו, רק בכוחם של אלה ניתן להבין את הקשר בין הטקסט לקונטקסט, בין הפסיקה ההלכתית הנתונה למערכת הערכים שאותה היא מבטאת.³⁰

טענותיו הפרוגרמטיות של רפד"ש זוכות גם לדוגמאות מצדו, ובפרק הראשון של "נתיבות פסיקה" הוא פורט מקרים שבהם נפלו לדעתו שגגות בשל ההימנעות מהשימוש במתודה ה"מדעית". בתחילה הוא מצביע על חשיבות הבקיאות ב"ראליה תלמודית". רפד"ש דוחה את סברת רש"י שהחובה הנזכרת בתלמוד לאזור אבנט קודם לתפילה אינה חלה על מי שלובש מכנסיים. נימוקו של רש"י הוא שבימי חז"ל לא נהגו ללבוש מכנסיים, ולפיכך החמרה זו אינה חלה על סוג לבוש זה. אולם, בהסתמך על פתרון של מילים לועזיות בתלמוד הירושלמי, רפד"ש קובע שחכמי התלמוד כן הכירו את המכנסיים, ויסוד סברתו של רש"י נשמט (נתיבות, עמ' 10–13). בהמשך הוא פונה למילונים שונים וטוען שהכתיבה הפונטית "פליום" שבמשנה, ואשר הוסברה על ידי חלק מן המפרשים כקרובה לפיליון (pilium), מעין כיסוי ראש, אינה אלא פליום (pallium), בגד גדול שניתן ללבושו בכמה אופנים (נתיבות, עמ' 13–18).

דוגמה אחרת לקוחה מהלכות שבת. כאן רפד"ש מפרט מחלוקות הראשונים בהגדרת "קשר בר קיימא" שאותו אסור לקשור בשבת. רפד"ש מגיה את נוסח הגמרא המקובל (איסטרידא) לאור נוסחת הגאונים (איסטדירא), ואת המונח האחרון הוא מפרש לאור היכרות עם שפת הימאים היווניים. מעתה, טוען רפד"ש, המונח שבו השתמשו חכמי התלמוד מובן לנו היטב, ושוב אין צורך בהשערותיהם של הראשונים (נתיבות, עמ' 18–20).

לא רק בירורים ריאליים חשובים, אלא גם ההתחקות אחר מקורות הסוגיה. בעוד שהלימוד הישיבתי המצוי רואה את נוסח התלמוד כעשוי מעור אחד, הרי שהלימוד האקדמי בוחן בשיטתיות את האפשרות שהסוגיות התלמודיות מאחות בקרבן קרעי

30 ראו גם את דברי רפד"ש, נתיבות, עמ' 50–51.

סוגיות הלקוחות מהקשרים ומבתי מדרש שונים. החשיבות שבטענה זו היא שלאור ניתוח שכזה מתעורר ספק שמא ביאור דברי אמורא אינו נאמן למקור, וזאת אף על פי שהוא מצוי בתלמוד עצמו.

בדיונו רפד"ש מציין שהרב יחיאל יעקב ויינברג אכן עשה שימוש במתודה פרשנית מעין זו. עם זאת, רפד"ש טוען שהרב ויינברג סבר שדרך עיון זו רצויה בהיבט העיוני, אך למסקנותיה אין תוקף הלכתי (נתיבות, עמ' 25). עמדה דומה הוא מוצא אצל הרב יוסף צבי דינר מאמסטרדם (נתיבות, עמ' 27 הע' 41). יתר על כן, לדעת רפד"ש הרב ויינברג היה מסתייג אפילו מלימוד שיטתי המחלק בין רובדי הסוגיה (נתיבות, עמ' 26). בכל זאת, לרפד"ש גישה אחרת הרואה בחיוב עיון שיטתי על דרך בירור המקורות.

כלי חשוב נוסף שרפד"ש מצביע עליו הנו "שימוש בכתבי יד". כאן רפד"ש יוצא חוצץ נגד השיטה המיוחסת לחזון איש שאין מקום בפסק ההלכה לכתבי יד ולספרים שזה מקרוב נתגלו. רפד"ש פותח בהצגת עמדת החזון איש, ולאחריה הוא מציג את "דעת שאר גדולי ישראל". רפד"ש מזכיר הגהות נוסח מן הראשונים ועד אחרונים, כדוגמת מהרש"ל והב"ח (נתיבות, עמ' 34–35). בהמשך הוא אף נזקק להמלצות הרבנים על ספר "דקדוקי סופרים" לרנ"ג רבינוביץ. רפד"ש מזכיר שביניהם היו הרב יוסף שאול נתנזון, הרב יעקב אטלינגר, הרב יצחק אלחנן ספקטור ועוד. הוא מזכיר שהרב ירוחם פרלא השתמש בחיבור זה בפירושו לספר המצוות של רס"ג, ושכן נהגו הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק ב"אור שמח" שלו, הרב מנחם מנדל כשר ב"תורה שלמה", הרב ברוך הלוי עפשטיין ב"תורה תמימה" ועוד. בכך רפד"ש מבקש ללמד שאף אושיות הלכתיות מוכרות צדדו בעיון בכתבי היד, וההימנעות מכך כמוה כסילוף ההלכה.³¹

כמו כן, אין די בפיענוח הטקסט המקורי, בהבנת הַאֲלִיָּה ובהבחנה שבין הטקסט המקורי והפרשנויות שנלוו לו, אלא יש צורך בהיכרות עם שפות קדם ודרכי התפתחותן למען הבנה נכונה של הטקסט שבפני הפוסק. כך מסביר רפד"ש בהמשך דבריו (נתיבות, עמ' 50):

אם הַלְמַדְנוֹת האמיתית שואפת להגיע למשמעות האמיתית של המקור התלמודי, היא צריכה להתעניין גם במידת דיוק המקור וגם במשמעות הנכונה של המילים. דבר זה פשוט וכנראה מוסכם גם בעולם הישיבות, אך דרישות אלו מצריכות שליטה בחכמת הפילולוגיה והלכסיקוגרפיה, שנדיר למצוא אותה אצל בחור ישיבה.³²

31 דומה כי טענה זו של רפד"ש אומרת דרשני; הרבנים המסכימים האלה עודדו את העיון בספר "דקדוקי סופרים" אך לא קבעו שיש לפסוק לפי הגהות אלה, והרבנים שעשו שימוש בדק"ס – כולם חיבורים עיוניים, תאורטיים, ולא ספרי פסק והוראה הלכתית מעשית.

32 ראו גם דבריו ב"פתח דבר" לספרו תרבות חומרית בארץ-ישראל בימי התלמוד, כרך ב, רמת-גן,

תחת הכותרת "בורות ופחיתים: סכנת הלימוד והפסיקה ללא בדיקה שיטתית של המקורות", רפד"ש מונה שלוש עשרה דוגמאות לחשיבות של שימוש במתודות הנחשבות לאקדמיות. גם כאן אנו מוצאים דוגמאות לכך שהסתמכות על הדפוס מבלי לבדוק את כתבי היד הביאה לפרשנות מאולצת (דוגמה 1) ולביסוס מנהג שגוי (דוגמה 9); אי בדיקת דפוס ראשון הביאה לליקוי בביסוס היתר המכירה על ידי הראי"ה קוק והרב עובדיה יוסף (דוגמה 3), להכרעות שגויות בסתירות בנוסח המקרא (דוגמה 4) ולהשמטת תשובתו החדשנית של הרמ"א בעניין סתם יינם (דוגמה 10), כמו גם להתמרה בדיני אמירה לגוי בשבת (דוגמה 11), לפתיחה לא נכונה של ראשי תיבות (דוגמה 12) ולביסוס מנהג תמוה בפסח (דוגמה 13); אי התמצאות בדיעות ביבולוגרפיות מביאה לשגיאות בקביעת נוסח התפילה (דוגמה 2) או בפסיקת הלכה (דוגמאות 6, 7), ומגיעה עד כדי הפנמת הלכה קראית (דוגמה 8).

הכלים שזוכרו עד כה מסייעים להכרת הטקסט, ומובן כי לטעמו של רפד"ש השינוי בטקסט שלפני הפוסק אמור לגרור שינוי בפסיקת ההלכה. לצד ביטויים שלפיהם המתודות האמורות מסייעות להבנה אך לא דווקא לפסיקת הלכה,³³ אנו יכולים למצוא ביטויים אחרים המלמדים על כך שעל העיון המחקרי להוליך למסקנות הלכתיות, כקריאתו לפוסקי ההלכה: "ויש לכל איש הלכה למשכונה נפשיה להדר אחר המקור הראשון לאוקומי גירסא ולאחזוקיה בחזקתיה" (נתיבות, עמ' 128).

רפד"ש מסביר שהיות שהכלל "הלכתא כבתרא" אינו חל כאשר הפוסק מן הדור הקודם לא הכיר את מכלול המקורות, הרי שאם נתגלו נוסחאות חדשות בחיבורים מוכרים, או חיבורים שאבדו זה מכבר ושבו ונתגלו, שוב אין תוקף להכרעת הדורות הקודמים (נתיבות, עמ' 36–38). הוא מכיר בכך שלפי שיטתו ייתכן, ואף מסתבר, שהבנת האחרונים תהיה טובה יותר משל הראשונים, ובכך יש חשש לכשל חינוכי בהנחלת התורה לדורות הבאים. לדידו אמנם יש לשמור על תחושת ההערצה ביחס לראשונים (נתיבות, עמ' 26), אך בסופו של דבר הננס היושב על כתפי הענק רואה טוב ממנו, ולפיכך החוקר שנקט בזהירות הראויה במהלך מחקרו מבין טוב יותר מאשר הרבנים שקדמו לו (נתיבות, עמ' 30–31).

אמנם, השימוש בכלי הביקורת מסוכן הוא עד מאוד. הרב פרופ' שאול ליברמן,

תשס"ו, עמ' 9: "מטיבו של ספר מעין זה שאין בו תזה מרכזית, ואולם ישנה הדגמה של מתודה מסוימת שעוברת כחוט השני דרך כל הפרקים. מתודה זו משלבת בה חקירה טקסטואלית, פילולוגית, ארכיאולוגית והלכתית, והשילוב הזה הוא שמביא לדעתנו, לידי הבנת הטקסט ההלכתי כפשוטו".

33 לדוגמה: "עלינו לעיין בכל קטע תלמודי מצוידים בכל הכלים החדשים המדעיים המצויים בידינו, ובהיבט עלינו להניח בענווה שהמסקנות של עיון זה יישארו בגדר הצעה בלבד. ובכל זאת, אולי הבנו את הסוגיה קצת יותר בעמקות וביסודיות ואולי גם פתרנו בעיות שהטרידו פוסקים קדומים — וכך אף התקדמנו בלימוד התורה" (נתיבות, עמ' 52).

רבו ומורו של רפד"ש,³⁴ כבר התריע: "דרכי המדע אינן אלא כלי אומנות ביד אומן. כשהכלים הללו נופלים לידי הדיוטות הרי בכלים יכולים לקלקל ולחבל הרבה יותר מאשר בידיים ריקות".³⁵ אכן, אף רפד"ש מודע לכך שהערעור על המסורת בשיטה זו משמעותי, ולפיכך קובע שדרך עיון זו לגיטימית בתנאי "שהשימוש במתודולוגיה הנ"ל נעשה בחכמה, בתבונה ובאיפוק" (נתיבות, עמ' 31). כמו כן, בסיימו את הבאת הדוגמאות למקרים שבהם נפלו שגגות אצל פוסקי הלכה מחמת ההימנעות משימוש בידע שנצבר בכלים מדעיים, רפד"ש מצטט את דברי הרב אברהם אליהו קפלן (נתיבות, עמ' 129 הע' 195):

הוגי התלמוד שבארצות המערב מרבים להשתמש בסוד התיקון מתוך מציאת גירסאות, יש מהם שלא זזו מלחבבה, עד שבאו להעמיד את כל דרישתנו בתלמוד עליה בלבד. ויש גם בין חריפי המזרח ובקיאיו שסרו כאן קצת מן הדרך הנאות לצד שני שבדבר, הם הזניחו יותר מדאי את ענין הגירסאות. לא כך היה דרך הקודש של רבותינו הראשונים ז"ל; הם הכניסו לתוך עמקי עיונם בגופי ההלכות גם את הדיוק הגירסאי בלשון ההלכות. והרוצה בפירושו של אמת וצדק צריך לצאת בדרך זו.

על כך הוסיף רפד"ש: "ואין ספק כי אזהרה זו חשובה היא לנו מאוד". דקדנותו של לומד ההלכה אינה מוגבלת לתחומים הטקסטואליים, הפילולוגיים וההרואליים. רפד"ש טוען לחשיבות ההבנה של ההקשר ההיסטורי שבו נפסקה ההלכה לשם הסקת מסקנות למצב הנתון בהווה. כדוגמה לכך הוא מביא את הדיונים ההלכתיים בשאלת העישון ביום טוב. פוסקים רבים התירו זאת, אך לדעת רפד"ש אין לדבוק בפסקי הלכה אלו שכן בזמן שנפסקו הייתה הדעה שהעישון מועיל מבחינה בריאותית, ואילו עתה אנו יודעים שהעישון מזיק (נתיבות, עמ' 51). תובנה זו אמורה להביא לשינוי ההלכה ולהביא לאיסור העישון ביום טוב.³⁶ אם כן, לדעת רפד"ש לפוסק ההלכה יש שני תפקידים; מחד גיסא, מוטל על

34 רפד"ש מתייחס אליו כאל אחד משלושת מוריו המובהקים, בנוסף לסבו הרב דוד שפרבר ואביו הרב שמואל שפרבר, ראו ד' שפרבר, תרבות חומרית בארץ-ישראל בימי התלמוד, כרך א, ירושלים ורמת-גן, תשנ"ד, עמ' 2: "שלושת האבות' הללו, כל אחד בדרכו הטבעי בי את חותמם, כולם גם יחד הביאוני עד הלום". אות לחשיבות היחסים בין השניים בעיני רפד"ש יש בהעתקת מכתבו של ליברמן אליו בפתיחה לספרו: D. Sperber, *Greek in Talmudic Palestine*, Ramat Gan, 2012.

35 שאל ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, חלק שלישי — סדר מועד, ירושלים וניו יורק, תשס"ב,³ עמ' טז.

36 חשוב לשים לב שרפד"ש מודיענו שהקריאה לשינוי הפסיקה בעניין זה אינה חידוש שלו, וכבר פוסקי הלכה שונים אסרו את העישון לאור הסברה האמורה. אולם לאור דבריו אלה מתקנה מעט ביקורתו, שהרי מתברר שכשם שהוא עצמו רגיש לשינויים ההיסטוריים, כך גם פוסקי זמננו, ואם כן במה עדיפים דבריו על דבריהם? דומני שכאן, כמו לגבי הביקורת על היעדר שימוש בכלל "כח דהתירא עדיף", ביקורתו של רפד"ש הנה לגבי מידת השימוש ולא לגבי עצם השימוש, אלא שהוא ניסח את דבריו ביתר חריפות. כאמור לעיל, לדעתי ניסוחו אלה נובעים מכך שחבוריו

הפוסק לשחזר את דברי הפוסקים. הדרישות הדקדקניות לברור מדויק של נוסח הספרים מעקר את יצירתיותו של פוסק ההלכה, באשר הוא צמוד לטקסטים הקדומים. אולם קיבעון זה מתגמש לאור הטענה שהבנת עמדת פוסק כוללת את הבנת ההקשר הסוציו-היסטורי שבו הוא פעל, שהרי פוסק ההלכה יצטרך להחליט עד כמה השפיע ההקשר על תוכן הדיון ומסקנותיו.

הדגשה של ראיית מלאכת הפסיקה כפעילות יצירתית ניתן למצוא בהתייחסותו של רפד"ש לניתוח שהציע פרופ' אבי שגיא לגישתו של הרב חיים דוד הלוי שלפיה על הפוסק מוטלת החובה לפסוק כפי הבנתו את ההלכה, ואל לו לכפוף קומתו בפני מוריו ורבותיו. רפד"ש מוסיף נופך משלו ומבהיר "כי השופט והפוסק אינו רק 'המגלה' של החוק, אלא יוצרו ועושהו" (נתיבות, עמ' 176). לא פעולת שחזור, לא מלאכת חשיפה, כי אם יצירה אישית, עצמאית.

אכן, הממד היצירתי של פסיקת ההלכה מבטא עיקרון החשוב מאוד בעיני רפד"ש. בכתביו רפד"ש מדגיש ומבליט את גמישותה של ההלכה, ולדידו שיקול מרכזי בקביעת ההלכה הוא "ראיית ההלכה ככזו המכילה בתוכה יכולת להגיב על מציאות משתנה" (דרכה, עמ' 51). רעיון זה כה חשוב בעיניו של רפד"ש עד כי הוא סבור שהשאלה העיקרית בדיונים על אודות טיבה של ההלכה הנה "האם ההלכה מתקבעת בזמן כלשהו?" (דרכה, עמ' 104).

תשובתו של רפד"ש הנה חד-משמעית. ההיסטוריה של ההלכה מלמדת שההלכה השתנתה מאז ומעולם, ולפיכך ניתן לקבוע כי "ההלכה תמיד משאירה פתח להתאים עצמה למציאות ולשינויים במצב" (דרכה, עמ' 106). לדעתו, קביעתו של פרופ' ידידיה דינרי שחכמי אשכנז במאה החמש-עשרה חידשו חידושים הלכתיים ופרשנויות מקוריות לשם הקלה על צערם וסבלם של הבריות אינה ייחודית להם, אלא "זוהי דרכם של הפוסקים הגדולים בכל הדורות" (דרכה, עמ' 107). רפד"ש מוצא חיזוק לטענתו בדבר גמישותה של ההלכה בקביעתו של הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל על כי "תנאי החיים, שינויי הערכים, תגליות הטכניקה והמדע, מולידים דור דור שאלות ובעיות חדשות שדורשות פתרון, [ו]אין אנו יכולים להעלים עינינו משאלות אלה ולומר 'חדש אסור מן התורה'". לכך הוא מוסיף בציטוט דבריו של הרב חיים דוד הלוי: "אין גמישות כגמישות ההלכה [...] ורק בזכות גמישותה של ההלכה יכול היה עם ישראל, בכח חידושים רבים ומועילים שחידשו חכמי ישראל לדורותיהם, ללכת בדרך התורה והמצוות אלפי שנים" (דרכה, עמ' 108–109).

אולם, כיצד ידע הפוסק לקבוע מה היו מגמותיהם של פוסקי העבר, וחשוב מכך, באיזה אופן יקבע איך יש לבטא מגמות אלה במציאות זמנו ומקומו? תשובתו של

רפד"ש מתבססת על חלוקת ההלכה לרכדים שונים, אך קודם שאפנה לכך, ברצוני להצביע על "כלי" נוסף שרפד"ש שם בידי פוסק ההלכה, ואף השימוש בו מצוי בתחום שבין קיבוע ההלכה לפיתוחה.

2. הסתמכות על דעה דחויה: כלי מפתח או כלי משתק?

אליבא דרפד"ש, לא רק כלים ביבליוגרפיים, לקסיקוגרפיים וסוציו-היסטוריים עומדים לרשותו של הפוסק. אלה אמנם עוזרים בביורור העמדות השונות והרקע ההגותי שלהן, אולם על הפוסק לאחוז בידיו גם כלי הכרעה בין הדעות השונות. כלי כזה, המוכר למדי בספרות ההלכתית, הוא ההסתמכות על דעת מיעוט או דעת יחיד שעד כה הוחזקה כדעה דחויה (דרכה, עמ' 217–221).

חשיבותו של כלל זה גדולה עד מאוד להבנת גבולות הגזרה של חדשנותו ההלכתית של רפד"ש. מחד גיסא, רפד"ש טוען שאל לו לפוסק ההלכה להתמסר לקונצנזוס ההלכתי, ובכוחו לאמץ עמדות שעד כה נחשבו כדחיות. בכך כמובן יש פתח גדול לשינויים הלכתיים.³⁷ אולם מאידך גיסא כלל זה מהווה מעצור לחדשנות ההלכתית, וכל עוד נעשה בו שימוש "החשש מלהדמות לזרמים לא-אורתודוקסיים אינו שייך" (דרכה, עמ' 43 הע' 53; נשים וקריאה בתורה, עמ' 131). לפי כלל זה חדשנותו של הפוסק מוגבלת למנעד הדעות המוכרות מן הדיונים ההלכתיים שקדמו לו. לפיכך, פוסק ההלכה אינו יכול לחדש חידושים מהפכניים חסרי ביסוס בהיסטוריה ההלכתית. לכאורה בכך מצא רפד"ש את דרך האמצע בין שיתוק ההלכה וניווה לבין מהפכנות חסרת גבולות שלה עצמה. עם זאת, דומה בעיניי כי דברי רפד"ש מהפכניים יותר משנראה במבט ראשון. הבה נניח שפוסק מסוים העלה הצעה מהפכנית שנחשבת כבלתי תקפה בעיני פוסקי זמנו באשר לא נמצאו לה ביסוסים מספיקים בספרות ההלכתית. מה יקרה בדור שלאחר מכן? מה יקרה כעבור עשרות, ואולי מאות שנים? העמדה הדחויה בהווה תהיה עבור הפוסקים העתידיים לעמדה אשר לפי תפיסתו של רפד"ש ניתן לפסוק לפיה. כלומר, מהפכה מהירה וחדה אין כאן, אך תהליכים אבולוציוניים אטיים יש גם יש.

אכן, רפד"ש עצמו מנסח דברים כגון אלה. כך הוא כותב "ששינויים קורים כל הזמן, וכאשר הם קורים בצורה אורגנית, שלב אחר שלב, לאט, ללא אגרסיביות יתר, הם מתקבלים" (דרכה, עמ' 39). כאמור, בדברים אלה אין רק תיאור מצב, אלא טענה שלפיה מאחר שזו דרכה של הלכה, בדרך זו יש לבצע את השינויים העתידיים.³⁸

37 עמדה זו בוקרה על ידי אריה פרימר, ראו: A.A. Frimer, "Feminist Innovations in Orthodoxy Today: Is Everything in Halakha — Halakhic?" *JOFA Journal*, 5:2 (Summer 2004), pp. 3–5.

38 עיסוקו של רפד"ש בבעיות שבהן החומר ההלכתי המצוי בידינו הנו רב ומגוון מותר בסימן שאלה את אופן החידוש האפשרי כאשר יש מהפכות מציאותיות בתחומים שבהם יש חוסר במקורות הלכתיים, כדוגמת מהפכות טכנולוגיות או הקמת מדינת ישראל. לכאורה, לפי המודל

ברם, כיצד ידע הפוסק לאיזה כיוון לפתח את ההלכה? כיצד ידע אילו פיתוחים הנם ראויים ואילו ייחשבו לחדשנות פסולה? שאלות אלה מצטרפות לשאלה של התאמת דברי הפוסקים מן העבר ומגמותיהם למציאות ההווה, ופתרונו של רפד"ש נעוץ בביטוי שטבע: "הלכה ידידותית", ולביאורו יוקדש הדיון הבא.

ג. "הלכה ידידותית": בירורים מושגיים במשנתו של רפד"ש

דיוניו של רפד"ש אינם מסתכמים בהצבעה על הכלים שיסייעו לפוסק בהגשמת המוטל עליו. כותרת המשנה של הספר "נתיבות פסיקה" היא "כלים וגישה לפוסק ההלכה", ולצד פירוט המתודות שצריכות לשמש את הפוסק רפד"ש מלמד כי יש גישה הראויה בפסיקת הלכה. הוזה אומר, מבין מכלול האפשרויות העומדות בפני הפוסק עליו לבחור באלו התואמות את מגמותיה של המערכת ההלכתית בכללותה. לפי שיטה זו, רק פיתוחים שהולמים את מטרות ההלכה מהווים פיתוחים ראויים. רפד"ש אינו מסתפק בקביעה שישנה גישה ראויה, אלא טוען שגישה זו מאופיינת בהיותה ידידותית. בחלק זה אנסה להנהיר למה כוונתו של רפד"ש, וזאת תוך בירור של כמה מושגים שבהם הוא משתמש.

1. הלכה, מטא-הלכה ועקרונות-על הלכתיים

העיון בכתביו של רפד"ש מלמד על כך שהמונח "הלכה" מתייחס לשני מושאים שונים: יש שהוא מצביע על מערך הדיונים והסברות שהוזכרו במשך הדורות בסוגות השונות של הכתיבה ההלכתית, אך יש שהוא מתייחס דווקא למסקנות ההלכתיות. בשם בנו, רפד"ש מעלה את הטענה שמי שמלקט מקורות ומנסה להציג את פני ההלכה עלול להטות את מסקנותיו בעזרת בחירה סלקטיבית של המקורות: "בני יקירי דוד שיחי' טען כנגדי שאני בורר באופן סלקטיבי את אותן שיטות שנוחות לי למגמתיי" (דרכה, עמ' 52 הע' 63). רפד"ש טוען בנחרצות כי אין להאשימו בכגון זה. לדבריו הוא מביא את אותן "דעות שנתקבלו כעיקר בהלכה, ושנפסקו למעשה, לעומת אלה שלא מצאו את מקומן בדרך המלך של ההלכה, כלומר בזרם המרכזי (mainstream)" (שם).

המוצע אף במקרים כאלה על הפוסקים לתור אחר מקורות רלוונטיים ולהתבסס עליהם. עם זאת, אין לשלול את האפשרות שבתחומים הלכתיים שבהם אין בנמצא חומר הלכתי יהיה רפד"ש פתוח יותר לקבלת פסיקת הלכה שאינה מבוססת על מקורות תקדימיים.

לפי טענתו זו, ההלכה היא זו שנפסקה כהוראה מעשית, ולכן עמדה דחוייה אינה ראויה להיכלל תחת המושג "הלכה". אכן, בכתביו של רפד"ש אנו מוצאים כמה פעמים התייחסות להלכה הפסוקה כאל "ההלכה", בה"א הידיעה. כך, לדוגמה, בדיון על אודות בני זוג שבמשך עשר שנים לא נולדו להם ילדים. דין הגמרא הוא שעל הבעל מוטלת החובה לגרש את האישה, והרי"ף הוסיף שעל בית הדין לכפות זאת עליו, וכן פסקו הרמב"ם ולאחר מכן רבי יוסף קארו בשלחן ערוך. אל מול מסקנה זו, שלפיה אפילו רצו בני הזוג להמשיך ולקיים את המערכת הזוגית אין בית הדין מאפשר זאת, מזדעק רפד"ש: "כלום אין זו סיטואציה טרגית המתחננת לקביעה הלכתית אחרת?" (דרכה, עמ' 58). את העמדה המבוקשת הוא מוצא בפסיקתו של הרמ"א שהמנהג הוא שלא לכוף בעניין זה. רפד"ש מציין שלהקלה זו ישנם נימוקים שונים, ומוסיף: "כיוון הלכתי [מקל] זה משקף את רגישותם של אותם פוסקים שביקשו למנוע את כפיית הגט במקרה כזה" (שם). מעתה רפד"ש רואה את דברי הראשונים ופסק רבי יוסף קארו כלא היו, ופסיקת הרמ"א היא זו המשקפת את ההלכה נאמנה.

אולם לא אחת בחר רפד"ש להתעלם מן ההלכה הפסוקה, והדגיש דווקא את מגמתם של הפוסקים שעמדתם נדחתה מן ההלכה הפסוקה. כך, לאחר הצגת דוגמאות שונות שמהן הוא למד כי "היסודות המוסריים מנתבים את דרכי הדרשה ההלכתית, ויוצרים מציאות הלכתית, וממילא מציאות הלכתית זו משקפת את יסודותיה הערכיים" (דרכה, עמ' 61), רפד"ש נזקק לדברים שכתב השופט מנחם אלון. לפי פסיקת הרא"ש, שנקבעה בטור ובשלחן ערוך, נכסיו של גר שמת בלא שיש לו יורשים נחשבים כהפקר. הבעיה המתעוררת היא באשר לזהות קובריו: האם חובה זו מוטלת על הזוכה בנכסי המת, או שהחובה מוטלת על כלל היהודים? הפוסקים האמורים קבעו שאין חובה מיוחדת על הזוכה בממון הגר, והחובה היא על בני הקהילה כולם. אולם, הב"ח סבור שדין זה נוגד את הכלל "דרכיה דרכי נעם", ולפיכך יש לחייב בקבורה את הזוכה בממון המת. הנה כי כן, טוען רפד"ש, הדאגה לחברה ולשלום בה מהווה את אבן היסוד לדברי הב"ח. ברם, בטענו כך רפד"ש בחר להתעלם מכך שדברי הב"ח לא אומצו על ידי הפוסקים המאוחרים לו, וההלכה הפסוקה והנהגתה היא זו המסירה את האחריות לקבורה מהזוכה בירושת הגר. כאן לא הקונצנזוס בין הפוסקים משקף את ההלכה, אלא דווקא הדעה שנדחתה מהפסיקה ההלכתית.

עמדה דומה אנו מוצאים בהתייחסותו של רפד"ש לברכת "שלא עשני אשה". רפד"ש מונה פוסקים שונים אשר ביקשו לשנות את מנהג אמירת ברכה זו בקול רם בבית הכנסת, מחשש לפגיעה בכבוד הנשים. כך, ר' אהרן בן אברהם וירמש סבר שיש לומר את הברכה בלחש (דרכה, עמ' 113); הרב חיים הירשנזון סבר שיש לומר את הברכה אך להתכוון דווקא כוונות בלתי פוגעניות (דרכה, עמ' 113 הע' 165); בסידור אחד של רבי אברהם פרסילו, חזן איטלקי שחי בסוף המאה החמש עשרה, היה כתוב "שעשני אשה", ובסידור אחר שלו היה הנוסח "שעשני אשה ולא איש",

ובכך הושוו ברכות האיש והאישה (נתיבות, עמ' 147 הע' 225). אמנם כן, עמדות אלה אינן מקובלות בין פוסקי ההלכה, ואף אינן נהוגות בבתי הכנסת, ובכל זאת רפד"ש מסתמך ומתבסס עליהן. הרי לנו שהקונצנזוס אינו עיקרי, אלא דווקא דרכם של היחידים לבטא את עמדותיהם.

נראה כי כפל המשמעות של המונח "הלכה" אינו מקרי והוא מבטא את שני רובדיה של ההלכה: בבסיסה ערכים ועל גביהם הכרעות והוראות מעשיות. באופן עקרוני הכרעת הפוסקים אמורה לשקף את ערכי ההלכה, אך יש שאלה מצויים רק בשלב הדיונים, ומסיבות שונות נדחו מההכרעה המעשית.

ניתן, אפוא, לומר שבדיוניו רפד"ש מבקש להצביע על קיומם של ערכים המבססים את השיח ההלכתי. פעמים שהוא מתמקד בעצם קיומם של ערכים, ואז די לו להצביע על כך שטענות מסוימות מבטאות תפיסת עולם ערכית, ופעמים שהוא מבקש להצביע על התאמה, או אי התאמה, בין ערכי ההלכה לבין מסקנות הפוסקים, ואז אין הוא יכול להסתפק בטענות הפוסקים, ועליו לבחון את ההלכה אשר התקבלה על דעת הפוסקים.

נמצאנו למדים שלפי רפד"ש עיוניו של הפוסק במרחבי הספרות ההלכתית, בדיונים התאורטיים ובהכרעות המעשיות, מפגישים אותו עם טענות ערכיות שונות, והפוסק מגבש את תפיסתו לגבי "סט הערכים" ההלכתי. מסקנותיו מעיונים אלה הן אשר תהווה את "גישתו" בבואו לאמץ אפשרות פרשנית אחת על פני אחרות, או בהכריעו בין פסקי הלכה חלוקים.

אכן, במבוא לדיונו באשר לעליית נשים לתורה רפד"ש כותב (דרכה, עמ' 14):

עיוננו יכלול אפוא מגוון רב של מקורות, מתקופות שונות; אני מאמין שחשיפתם תתן לנו תמונה מלאה יותר, שתסייע לנו להשתמש נכון בעקרונות המטא-הלכתיים ולהכריע נכון על פי דרכה של הלכה.

הביטוי "מטא-הלכה" שרפד"ש משתמש בו הנו רב-משמעי. יש המשתמשים בו להצבעה על "תחום של מחשבה וידע המצוי מחוץ להלכה (כגון פילוסופיה או מיסטיקה)".³⁹ עם זאת הוא מצביע גם על כללי פרשנות והכרעה, כמו גם על ערכים שאותם ההלכה אמורה להגשים, ולכל הפחות לא לסתור.⁴⁰ אם כן עלינו לשאול מהם

39 כך ניסוחו של וולף (לעיל, הערה 21), עמ' 169.

40 על מקורו של מונח זה בחקר ההלכה ראו א' שגיא, "התורה והחיים – ההלכה בהגותו של אליעזר גולדמן", תרבות דמוקרטית, 8 (תשס"ד), עמ' 148–150. כפי שהבהיר לאחרונה מאיר רוט (לעיל, הערה 22), עמ' 152–153, השימושים השונים בביטוי זה הביאו לכך שישנו קושי משמעותי בהתייחסות לביטוי "מטא-הלכה" ככזה שיכול לשמש מצע לדיונים השונים. בהערה 41 רוט מצביע על שורת מקורות המדגימים את הבלבול במושגים (הדברים מופיעים ביתר פירוט בעבודתו של רוט, אליעזר ברקוביץ' כתיאורטיקן של ההלכה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת

אותם "עקרונות מטא-הלכתיים" שרפד"ש מדבר עליהם, וכיצד לדעתו הם באים לידי ביטוי בפסיקת ההלכה.

כפתיחה לדיון ראויה לציטוט הגדרתו של רפד"ש: "בבסיסה של ההלכה עומדים ערכי יסוד, המשמשים ככלי עבור הפוסק, מתווים לו את הדרך לילך בה בים ההלכה ומציידים אותו בגמישות הנדרשת להתייחס באופן ייחודי לכל בעיה ולכל מצב בהתאם לזמן, למקום ולסיטואציה המיוחדת" (דרכה, עמ' 51). בבסיס ההלכה ישנם ערכים, ובהיות הפוסק מודע להם הוא ידע כיצד להכריע בין אפשרויות פרשניות שונות, ובין עמדות הלכתיות מנוגדות.

בסופו של הפרק השני בספרו "דרכה של הלכה" רפד"ש קובע שיש "ללמוד לא רק את ה'יש' אלא את ה'ראוי'. לא רק את ההלכה הפורמאלית, אלא את הערכים שמאחוריה, שיש המכנים 'מטא-הלכה' [...] ביצירה ההלכתית המתחדשת צריך שתהיה רגישות יתר לדרישות ערכי המוסר, שיהיו מרכיבים מרכזיים בקביעת ההלכה" (דרכה, עמ' 66).

חשוב לשים לב שרפד"ש סבור שקיום ערכים אלה בא לידי ביטוי משמעותי "במיוחד באותם מקרים בהם באה התנגשות בין מה שנראה היה להיות הפסיקה הפורמאלית לבין מה שנראה כנדרש מצד הצדק האנושי והמוסר הדתי" (דרכה, עמ' 55). במקרים אלה ידה של המסקנה הפורמלית על התחטונה; על הפוסק לדעת "שלא הדין הפשוט הוא שקובע הלכה למעשה, אלא מה שמעבר לו, ולפנים משורתו, והוא ערך יסודי מוסרי של חסד ונועם אשר גובר על שורת הדין" (דרכה, עמ' 54).⁴¹ ואכן, בפרק השלישי של הספר האמור רפד"ש מפרט את הערכים שבבסיס ההלכה, והפעם הוא מכנה אותם "עקרונות-על הלכתיים". כאן נוכל למצוא דאגה לכבוד הבריות, פסיקה בדרכי נועם, חשש מפני איבה ועידוד דרכי שלום, רחמנות על הדל והאביון בפרט ועל ממונם של ישראל בכלל, ועוד. אם כן, לדעת רפד"ש ערכים אלו

בר-אילן, רמת-גן, תשע"א, עמ' 79-80, ובהערה 150 שם). דומני כי על דוגמאות אלה יש להוסיף את ביקורתו של ג'פרי וולף במאמרו הנזכר לעיל, הערה 21, על מרק שפירא (ראו שם).
 41 בנקודה זו מעניין להשוות את דבריו עם אלה של בנימין בראון, "פורמליזם וערכים: שלושה דגמים", א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים, תשס"ח, עמ' 252-253: "אנו עוסקים במערכות נורמטיביות שבהן הנורמות מנוסחות ברובן המכריע כנורמות פרטיקולריות; ביסודה של כל נורמה פרטיקולרית מעוגנים, מדעת או שלא מדעת, עיקרון או עקרונות מופשטים שעליהם היא באה להגן או שאותם היא באה לקדם [...] לעתים קרובות מונחים ביסודה של הנורמה ערכים בדרגות הפשטה שונות; לעתים הנורמה הפרטיקולרית או יישומה של נורמה זו במקרה קונקרטי מסוים עומדים בסתירה עם עיקרון, נמוך או גבוה [...] במקרה של סתירה כאמור, ככל שהכרעה תיפול על יסוד נורמה מופשטת יותר — כך היא תיחשב לערכנית יותר, וככל שהיא תיפול על יסוד נורמה מופשטת פחות, ואין צורך לומר על יסוד נורמה פרטיקולרית — כי אז היא תיחשב לפורמליסטית יותר". בהתאם לניסוחו של בראון, שאיפתו של רפד"ש היא לבסס את ההלכה הערכנית, ולהדיח את זו הפורמליסטית.

ודומיהם עומדים בבסיס ההלכה, ובעת שהפוסק מתלבט בין חלופות שונות עליו לוודא שפסק ההלכה שלו יהלום את ערכי התשתית של המערכת ההלכתית. מעניין לשים לב לכך שישנה מחלוקת באשר לטיב הביטוי "מטא-הלכה". לפי דרך אחת השיקולים המטא-הלכתיים הנם על-הלכתיים, או חוץ-הלכתיים, ואילו לפי הדרך השנייה שיקולים אלה הנם אבר מאברי ההלכה.⁴² מהי עמדתו של רפד"ש בשאלה זו? כאמור, הוא המיר את הביטוי "מטא-הלכה" בביטוי "עקרונות-על הלכתיים", ונראה שמיקומו של המקף חשוב ביותר; בעוד שהצירוף "עקרונות על-הלכתיים" מבטא תפיסה שלפיה העקרונות הללו אינם חלק אינטגרלי מן המערכת ההלכתית, הרי שרפד"ש בוחר דווקא בביטוי "עקרונות-על הלכתיים".

נראה, אם כן, כי לפי רפד"ש ישנם שני רבדים של עקרונות הלכתיים. רובד אחד כולל עקרונות פרשניים או כלי הכרעה במצבי ספק או מחלוקת. מעל לרובד זה ישנו רובד אחר שבו מצויים ערכיים-יסוד או עקרונות-על. שימושו של הפוסק בעקרונות ובכלים שברובד הנמוך (פרשנות והכרעה) צריך להיעשות בהתאמה לעקרונות שברובד הגבוה יותר. במקרה של סתירה חזיתית בין המסקנות הנובעות משני הרבדים על הפוסק להכריע בהתאם לרובד הגבוה יותר, הרובד הערכי.

השאלה המתעוררת עתה היא כיצד ידע הפוסק מהו המימוש המעשי הראוי לדרישה הערכית?

2. גמישות השימוש בעקרונות-על הלכתיים

רפד"ש תובע שימוש קפדני בכלי המחקר לשם גילוי הטקסט ההלכתי הנכון, והוא תובע מהפוסק להזדקק למסקנות החוקרים גם באשר לחשיפת הקונטקסט שבו נפסקה

42 העמדות הדיכוטומיות הוצגו בפולמוס בין חיים סולוביצ'יק ודוד הרטמן באשר למעמדה ההלכתי של "אגרת השמד" לרמב"ם, ראו: H. Soloveitchik, "Maimonides' 'Iggeret Ha-Shemad': Law and Rhetoric", L. Landman (ed.), *Rabbi Joseph Lookstein Memorial Volume*, New York, 1980, pp. 281–318; ד' הרטמן, "אגרת השמד" לרבנו משה בן מימון: אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 362–403; ח' סולוביצ'יק, "בחנים לפסיקה הלכתית: תשובה לד"ר ד' הרטמן", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 683–687. ויכוח זה סוקר ונותח על ידי יאיר לורברבוים וחיים שפירא, "איגרת השמד" לרמב"ם: ויכוח הרטמן-סולוביצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט", א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים ותל-אביב, תשס"ב, עמ' 345–373. ברם, העמדות הדיכוטומיות שהוצגו בדיונים בדבר מקומם של ערכים בפסיקת הלכה זכו לביקורות שונות, ראו לדוגמה: נ' זהר, "פיתוח תאוריה הלכתית כבסיס חיוני לפילוסופיה של ההלכה", א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים, תשס"ח, עמ' 44–49; ד' סטטמן, "מוסר והלכה: כמה הערות מתודולוגיות", מחקרי משפט, כו(1) (תש"ע), עמ' 9–27. עוד בעניין זה ראו בפרק יג בעבודתי, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן: עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשע"א.

ההלכה. לעומת זאת, בכואו לעשות שימוש בכללים המטא-הלכתיים רפד"ש נוקט בגישה חופשית הרבה יותר. לכאורה, לכל כלל מטא-הלכתי יש היסטוריה משלו; מיהם הפוסקים שהשתמשו בו, באילו הקשרים, וחשוב מכול – מהם גבולות השימוש באותו כלל. ברם, רפד"ש עצמו מסתפק בהצבעה על עצם קיומם של כללים אלה, ומשאיר לכל פוסק את שיקול דעתו באשר לאופן ולמידת השימוש בכללים אלה.

הבה נראה כמה דוגמאות לכך. תחילה לדיונים באשר להקלה הלכתית מכוח התחשבות ברגשות הנשים. מהרב אברהם יצחק הכהן קוק למד רפד"ש כי יש להתחשב ברגשות הנשים, שכן הראי"ה התיר להן לתפור ספרי תורה, אף שפעולה זו אינה רצויה מבחינה הלכתית (דרכה, עמ' 79–80). באופן דומה, רפד"ש מציין לפסיקות שונות של הרב יחיאל יעקב ויינברג שבהן הוא התיר חגיגת בת-מצווה ושירת קודש מעורבת לבנים ובנות. בפסיקות אלה רפד"ש רואה כהכרזה "שאל לנו לפגוע ברגשותיהן של נשים, ולהרבות באפליה הפוגעת בהן, ואם לשם כך יש צורך בשינוי אין לנו להירתע ממנו, כל עוד מטרת השינוי היא לשם מצווה וכדי להגביר אהבת תורה ויראת שמים, מצוות ומעשים טובים" (דרכה, עמ' 112). עם זאת, רפד"ש מודע לכך שהראי"ה אסר על נשים לבחור ולהיבחר בבחירות דמוקרטיות (דרכה, עמ' 79), ושעמדה זהה ביטא גם הרב ויינברג (דרכה, עמ' 110 הע' 161).⁴³ אם כן, הראי"ה קוק והרב ויינברג סברו שההתחשבות בנשים אינה מצדיקה את היתר ההצבעה לנשים, אך רפד"ש אינו מקבל מגבלה זו.

בדומה לכך, בדיונו על אודות מעמדו של הערך "כבוד הבריות" בהלכה, רפד"ש מתייחס לפסיקתו של הרב אליעזר יהודה ולדנברג בנוגע לשימושו של כבוד שמיעה במכשיר שמיעה בשבת. הרב ולדנברג פסק בחיבורו "ציץ אליעזר" שמכוח הערך האמור יש להתיר לחירש את השימוש במכשיר. רפד"ש למד מכך שכוחו של ערך זה משמעותי, וכי בכוחו לדחות את דברי חכמים. ברם, טענה זו מרחיבה הרבה מעבר למה שהרב ולדנברג עצמו הרשה לעצמו בהיתרו. כפי שרפד"ש עצמו כותב, ההתייחסות לסתירה שבין "כבוד הבריות" לבין איסור מוקצה באה רק "לאחר דיון מפורט וממושך" (דרכה, עמ' 80). מבלי להיכנס לסבך הדיון של הרב ולדנברג, די בשורה הראשונה שציטט רפד"ש כדי להעמידנו על עובדה חשובה: "למדנו מהאמור דהותרה (!) איסור טלטול מוקצה משום כבוד הבריות". הנה, המעיין בדברי הרב ולדנברג רואה כי ראיותיו אינן מוגבלות להוכחת עצם קיומו של ערך כבוד הבריות בהלכה, והוא מבקש להוכיח שהמקורות מלמדים שבכוחו של ערך זה לדחות את איסור מוקצה שבו הוא דן.⁴⁴ אם כן, הרב ולדנברג מבקש להוכיח שיש תקדימים בתחום ההלכתי שבו הוא עוסק שמהם ניתן ללמוד שהאיסור נדחה בפני כבוד הבריות, ואילו

43 ראו בעניין זה גם את דיונו של יעקב בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות: עיונים בגלגוליה של הלכה", שנתון המשפט העברי, ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 180.

44 כך הוא מציין שנפסק בשלחן ערוך (אורח חיים, סי' שח, סע' ו) שמותר לפנות מוקצה במקום שיש חשש שמישהו ייפגע, אפילו אם אין מדובר בפגיעה בנפש, ובדומה נפסקה הלכה שמותר

רפד"ש מעביר את כוחו של הערך מתחום אחד למשנהו ללא הבאת ראיות שמעבר שכזה תקף וסביר.

הרי לנו שרפד"ש נזקק למקורות סמכותיים אלה כדי לבסס את הטענה שלכבוד הבריות יש כוח פעיל בהלכה, אך הוא קובע את גבולות השימוש בכלל זה בשונה, ואף במנוגד, לדרכם של הפוסקים האמורים. נראה שרפד"ש סובר שניתן לאמץ מן הפוסקים את רעיון ההתחשבות בנשים, אך לדחות את עמדתם לגבי גבולות היישום של רעיון זה.

הנגזרת של מסקנה זו חשובה ביותר: פסיקת ההלכה אמנם כוללת פעילות דקדקנית לפי חוקי המחקר המדעי, אך זאת רק בכל הנוגע לשחזור הטקסט וחשיפת הקונטקסט, בדרך אל גילוי הערכים שהניעו את הפוסקים להגיע אל מסקנותיהם. לעומת זאת, לאחר גיבוש תמונת המצב ההלכתי והערכי פעילותו של הפוסק הנה יצירתית, אמנותית,⁴⁵ והוא אינו כבול לגבולות הכרעותיהם של קודמיו.

3. ידידותיות: בין הומאניות למתירנות

תביעתו של רפד"ש לחשיפת רובדיה הערכיים של ההלכה אינה באה רק כלפי אחרים, ותמצית מסקנתו מצויה במילה אחת ויחידה — "ידידותיות". הפוסק הראוי בעיני רפד"ש הוא "הפוסק הידידותי" (הפרק השישי בדרכה של הלכה), וההלכה הנדרשת היא "ההלכה הידידותית" (הפרק השלישי בנתיבות פסיקה). בקריאתו לגילוי פניה הידידותיים של "ההלכה הידידותית" רפד"ש מבקש מן הפוסקים לעשות שימוש רב בכללי פסיקה ידידותיים, והעיון בהתייחסותו לכללים אלה יפתח לנו צוהר לדעת "ידידותיות" מהי.

אחד מהכללים שבהם רפד"ש תובע לעשות שימוש רב הנו "כח דהיתרא — עדיף". על פניו, לפי כלל זה בבוא שאלה בפני הפוסק עליו להכריע כדעה המקלה, ולאפשר לאדם להוציא את רצונו אל הפועל. בפסקה הזותמת את מבואו לספר "דרכה של הלכה" כתב רפד"ש (דרכה, עמ' 16):

על כן באה הצעתי כי בעולמה של ההלכה והפסיקה נחזיר עטרה ליושנה,

לטלטל אבנים הנחשבות מוקצה לשם ניקיון הגוף לאחר עשיית צרכים (אורח חיים, סי' שיב, סע' א).

45 השו"ד דברי הרב בלייך: J.D. Bleich, *Contemporary Halakhic Problems* vol. 4, New York, 1995, p. xiv: "פסיקת הלכה היא אכן בגדר אמנות כמו גם מדע. האומנותיות בפסיקת ההלכה מונחת בדיוק ביכולת לקבל הכרעות שיפוטיות בהערכת המקורות, התקדימים, הטיעונים וכו'. אין די עבור פוסק ההלכה להכיר את כל המקורות ההלכתיים הנוגעים לעניין הנידון. אם כך היה, לפחות מבחינה תיאורטית, הפוסק היה יכול להיות מחשב לא פחות מאשר בן-אדם [...]. שום בקיאות לא תוכל לחפות על ליקוי במה שניתן לכנות 'רכיב אמנותי'."

ונאבק בכדי להחדיר את המודעות לכך שאכן "כח דהיתרא עדיף", נגביר את הרגישות כלפי הפונים בשאלה במתן תשובה אישית, תוך כדי ראיית ההשלכות של אותה תשובה בחייו של הפונה.

אמנם כן, רפד"ש סבור שישנם גבולות גם לכוח ההיתר וההקלה, וכי "ישנם מצבים שלא נוכל למצוא להם פתרון הלכתי אשר יניח את דעתו של הפונה",⁴⁶ ובכל זאת, קריאת הכיוון שלו ברורה, ואין בלבו ספק בכך "שמידת החסד של הפוסק מתבטאת גם באימוץ הכלל של 'כח דהיתרא עדיף'" (נתיבות, עמ' 173).

חשוב לשים לב שיידידותיות אינה זהה תמיד עם מתירנות או נטייה להקל. רפד"ש מתפעל מתקנות שונות שהגבילו את מידת הראוותנות הנהוגה בשמחות; כך הוא מציין את ההגבלות שהטילו חכמי מרוקו על מספר המשתתפים בשמחות משפחתיות (דרכה, עמ' 143 הע' 220), ולהבדיל, הוא רואה בעין יפה תקנות בעניין קבורה ואבלות שלפיהן יש לערוך את הטקסים בצנעה על מנת שלא להביך את העניים (דרכה, עמ' 96–98 ובהע' שם). תקנות אלה לחומרות תיחשבנה, באשר הן מונעות מן העשירים לשמוח כפי שלבם חפץ, ולמרות זאת הן זוכות באהדתו של רפד"ש.

דוגמה אחרת לפסיקה הנחשבת בעיני רפד"ש כידידותית על אף היותה מחמירה היא תקנתו של הרב יעקב יצחק וייס שאין למכור את האתרוגים המיועדים לחג הסוכות לכל המרבה במחיר, אלא יש למכרם בקופסאות ולהגביל את מחיריהם כך שיהיו שווים לכל נפש (נתיבות, עמ' 140). באופן דומה, הרב יוסף חיים זוננפלד אסר על מכירת אתרוגים שגדלו בארץ ישראל לחוץ לארץ, וזאת למען לא יאמירו המחירים של האתרוגים בארץ הקודש (נתיבות, עמ' 144 הע' 220). האם לפנינו הקלות או החמרות? פעולותיהם של הרב וייס והרב זוננפלד הן פעולות המגבילות את חופש המסחר, ומצרות את צעדיהם של הסוחרים. שוב, לפנינו החמרות, שכן הפוסקים אינם מאפשרים לסוחרים להוציא את רצונם מהכוח אל הפועל.⁴⁷

המסקנה המתבקשת היא שלמרות קריאתו החוזרת ונשנית של רפד"ש לשימוש בכלל "כח דהיתרא", לא הוא אשר מאפיין את ההלכה הידידותית. אם כן, מהו גרעינה של ידידותיותה של ההלכה? אל מי מאירה היא פנים אם לא לשואל השאלה? פתח להבנת עמדתו של רפד"ש מצוי בדיון שבו כתב, לאחר שהציג כמה מקרים:

46 דרכה, עמ' 16 הע' 12, ובהרחבה מסימת בנתיבות, עמ' 135 הע' 208. מעניין לציין שבנוסח האנגלי הערה זו מהווה חלק מגוף הטקסט, ראו: D. Sperber, "'Friendly' Halakhah and the 'Friendly' Poseq", *The Edah Journal*, 5(2) (2006), p. 3. איני חושב ששינוי זה נובע מהשוני בין השפות, או ממועדי הפרסומים. כפי שאראה בהמשך המאמר, פעמים שדווקא הטקסט האנגלי מבטא עמדות שמרניות יותר. לפיכך, בעיניי חשיבותה של עובדה זו בכך שהיא מלמדת בעיקר על כך שטענה זו אינה שולית בעיניו של רפד"ש, והיא ראויה להיות חלק מן הטקסט.

47 דוגמה זו חשובה לענייננו גם מפן נוסף שלה; כפי שכתב רפד"ש עצמו, הרב וייס היה אב"ד של העדה החרדית, ואם כן, לפנינו פסיקה ידידותית במעוז חרדי מובהק. בכך יש דוגמה נוספת לקיומה של הלכה ידידותית גם בפסיקה בת זמננו, כפי שטענתי לעיל.

"מדוגמאות אלה רואים אנו כיצד מראה ההלכה פנים מאירות חסד כלפי עניים וחסרי יכולת" (דרכה, עמ' 99; נתיבות, עמ' 147). דאגתה של ההלכה הנה לעני ולדך, כלפי המסכן והאביון. כאן, לא שיקול של קולא או חומרא, אלא של דאגה לחלש. אך ערכיה של ההלכה אינם דוגלים רק בעזרה לחלש, אלא מכוונים לתיקון היחסים החברתיים בין בני הקהילה בכללותה. במקום אחר רפד"ש אכן מדגיש את הפער בין מצוות שבין אדם למקום, שם אולי נדרשת הקלה, לבין המחויבות של האדם כלפי זולתו, וזאת אפילו במחיר החמרה: "דומה כי זהו יסוד גדול במחשבת ההלכה והמוסר, שמצוות שבין אדם לחבירו יש בהן צד מעליותא על אלה שבין אדם למקום" (נתיבות, עמ' 184). ואכן, בתום דיון תחת הכותרת "רגישות לכבודו של אדם ולצער" (נתיבות, עמ' 147) רפד"ש מסכם ואומר: "ואין הכוונה כאן רק להקל אלא גם להחמיר: חכמים לימדו שלעתים קרובות נדרש אדם לפעול לפנים משורת הדין משום 'ועשית הישר והטוב', וזאת על מנת להתחשב בזולת ובצער" (נתיבות, עמ' 159).

רפד"ש אף קובע כי באופן כללי קיום המצוות אינו אמור להיחווה כעול וכמשא בלתי נעים, העלול אף להיות בלתי רצוי. לפיכך הוא דורש מפוסקי ההלכה להמעט את "עול המצוות" ולהעצים את "נועם המצוות".⁴⁸ כאן חווייתו האישית של שומר המצוות עומדת במוקד העניין של רפד"ש, ולטעמו ככל שהדבר תלוי בהכרעותיהם של פוסקי ההלכה עליהם לדאוג לרווחת בני קהלם.

מציטוטים אלה מתקבל הרושם שחידושה של ההלכה הידידותית הוא בכך שבמוקד עניינה נמצאים האדם והחברה, והיא מכוונת להגברת הסולידריות החברתית למען הוספת אושרם של בני האנוש. ראיה נוספת להבנה זו את עמדת רפד"ש ניתן למצוא בכך שמן הכלל "דרכיה דרכי נעם" למד רפד"ש "שנוחיותו של האדם ואי-סבלו צריכים להיות מרכיבים מרכזיים במחשבת ההלכה והפסיקה" (דרכה, עמ' 53). בהקשר זה כדאי גם לשים לב לניסוח האנגלי של מחשבותיו של רפד"ש:

רגישות וחמלה חייבות להוות קווים מנחים במחשבתו של הרב, הדוחקים בו לאתר פתרונות הומאניים לבעיה לפי הפרמטרים של ההלכה הנורמטיבית.⁴⁹

אם כן, פתרונותיה של ההלכה הידידותית הם פתרונות הומאניים, כאלה אשר מתחשבים ברצונותיו ובמאווייו של האדם הפרטי והחברה בכללה. ההלכה הידידותית אינה מתירנית וותרנית, והיא אף דורשת ותובעת מן האדם קרבנות אישיים, אלא

48 ד' שפרבר, "עול מצוות נועם מצוות: מבוא להלכה חברתית", אקדמות, טו (מרחשוון תשס"ה), עמ' 133: "כמו שיש לשאוף למציאת המאור שבתורה, כך יש לשאוף למצוא את הנועם שבמצוות, כי דבר זה, לדעתי, הוא מערכי היסוד של ההלכה".

49 נשים וקריאה בתורה, עמ' 3, ההדגשה שלי.

שמסירותו של האדם והדרישות ממנו מכוונות בראש ובראשונה לרווחתם ולאשרם של בני מינו.⁵⁰

ד. הלכה הומאנית – היבטים נוספים

עד כה דנתי ביחס בין המתודולוגיה שרפד"ש מציג כראויה בפסיקת הלכה לבין מרכיבים עיקריים בתפיסת ההלכה שלו. לפי רפד"ש, בידי פוסק ההלכה יש כלי פרשנות והכרעה ועליו לכוונם לפי ערכי ההלכה. ערכים אלה מכוונים, לטעמו, להבאת אושר ונחת לאדם ולחברה האנושית. עתה אני מבקש להשלים את התמונה, וזאת מתוך דיון בשלושה עקרונות חשובים המבססים את שיטתו של רפד"ש, ואשר מבטאים גם את גישתו ההומאנית של רפד"ש.

ראשית אטען כי תפיסתו של רפד"ש את גמישותה של ההלכה ואת מעורבותם היצירתית של פוסקי ההלכה נשענת על ההנחה שתיתכנה פסיקות הלכה סותרות התקפות מבחינה הלכתית. בהמשך אראה שההצבעה על האפשרויות ההלכתיות אינה מוגבלת לפוסקים מומחים בלבד, ולפי רפד"ש פעמים שדווקא הציבור הוא אשר בכוחו לממש את הפוטנציאל הגלום בהלכה. לכאורה, טענה מרחיקת לכת זו של רפד"ש פותחת פתח לשינויים בלתי מוגבלים בהלכה, ולהבנת, פתרונו של רפד"ש לבעיה זו נעוץ באמון הרב שהוא נותן במאמינים ומקיימי ההלכה. להבהרת עניין זה ייוחד הסעיף השלישי של פרק זה במאמר.

1. הממד היצירתי בפסיקת ההלכה וריבוי האמיתות ההלכתיות

החלוקה בין הלכה ומטא-הלכה, ומתן כוח ההכרעה בידי פוסק ההלכה בכל הנוגע לאופן הניצול של מגוון כלי הפרשנות וההכרעה שלו, מפנים את תשומת הלב ליסוד חשוב בתפיסתו ההלכתית של רפד"ש.

אחד המוטיבים המופיעים שוב ושוב בכתבי רפד"ש הוא מוטיב "האמת ההלכתית". את הספר "דרכה של הלכה" רפד"ש פותח בקטע שהכתיר בכותרת "ציוויו של סבא: מעין הקדמה על תפקידו של מורה הלכה". בקטע זה רפד"ש נמשך אחרי דברי החתם סופר שלפיהם מעלת תפילתו של רבי נחוניא בן הקנה היא בכך שהוא "התפלל שיכוון

50 על כך שעניינו של רפד"ש אינו מצטמצם ליחסי האדם וקהילתו אלא גם לקהילת העמים ניתן ללמוד מפעילותו בתחום הבין-דתי, ראו לדוגמה בדבריו על כנס בין-דתי שבו השתתף והשלכותיו ההלכתיות המצויים במאמרו "How Not to Make Halakhic Rulings", מופיע במרשתת (נצפה לאחרונה בתאריך 28.8.2016): <https://www.jewishideas.org/articles/how-not-make-halakhic-rulings>. סקירה על מפגש דומה נוסף שבו השתתף רפד"ש מצויה אצל דוד שפרבר, "הודו לא-ל אחד", מקור ראשון, מוסף שבת, גל' 732 (י"ט באב תשע"א, 19.8.2011).

לאמיתה של הלכה, ולא שם יהבו על רכישת הסכמתם של השומעים" (דרכה, עמ' 7). אם כן, לתורה אמת ברורה, ותפקיד הפוסק לחשוף אותה ולפרסמה, אף אם עמדתו זכתה לביקורת מאת חבריו. יתר על כן, בפתחה להשלמותו לדיונו בדבר תכונותיו של "הפוסק הידידותי" רפד"ש כותב כי "מן הפוסק אנו מצפים לרגישות מופלגת לבריות ולצערם, ולאומץ ויכולת הכרעה עצמאיים, לאמיתה של תורה" (נתיבות, עמ' 168-169). הנה כי כן, עצמאות ואומץ הדבקות באמת ההלכתית הן תכונות היסוד של הפוסק הידידותי.

אלא שרדיפת האמת תואמת מודל שלפיו תפקידו של פוסק ההלכה הוא חשיפת ההלכה הקיימת כבר, ואילו עמדתו של רפד"ש כפי שהוצגה לעיל דוגלת ביצירתיות פוסקי ההלכה. נדמה כי לפנינו פרדוקס; אם פוסק ההלכה הוא שיוצר אותה, מהי אותה אמת שעליו לחשוף? בניסוח הפוך, אם יש אמת הלכתית שאותה הפוסק חושף, הרי שהוא איננו זה היוצר ומכונן אותה! על פניה, התייחסותו של רפד"ש אל פסיקת ההלכה כאל אקט יצירתי עומדת בניגוד לתביעתו מהפוסק שיחתור לעמידה על האמת. דומני שפתרון בעיה זו נובע מראייתו של רפד"ש את ההלכה כמורכבת משני רבדים – ערכים וביטוייהם. הערכים המרכיבים את ההלכה הנם קבועים ומוחלטים, ואל לו לפוסק ההלכה ללכת כנגדם, אולם בקביעת אופני הביטוי שלהם הפוסק הוא היוצר, הוא הקובע את הדרכים להגשים את ערכי ההלכה. כל המסקנות המעשיות התואמות את רוח ההלכה תיחשבנה למסקנות תקפות, גם אם הללו סותרות זו את זו. לפי גישה זו אין כל חובה שכל היהודים ינהגו באופן זהה, ואולי אף יותר מכך, אין סיבה לחשוב שכך יהיה, "לפי שאין פרצופותיהן דומין זה לזה ואין דעתן דומות זו לזו" (תוספתא ברכות, פ"ו ה"ב [ליברמן, עמ' 33]). רפד"ש מביע רעיון זה בהתייחסו לדימוי הנהר שאותו נקט לשם תיאורה של ההלכה. הוא מצטט מהתלמוד הבבלי (חולין יח ע"ב) את הביטוי "נהרא נהרא ופשטיה", ומסביר: "נהרות שונים הולכים בכיוונים שונים ובמסלולים שונים, וכולם מקובלים, לגיטימיים וצודקים" (דרכה, עמ' 14). באופן דומה הוא כותב במקום אחר:

הוא אשר תר אחר האמת, אמת הלכתית המתאימה ומצויה בהרמוניה עם המצב הנוכחי בהווה, אינו צריך לחשוש מפני המחלוקת, אינו צריך לחשוש מפני הביקורת, באשר הוא יכיר בלגיטימיות של ריבוי הגישות.⁵¹

הרי לנו שעל ההלכה להתמודד עם נתוני המציאות בהווה, ועל הפוסק לחפש אחר האמת ההלכתית, ועם זאת, אין אמת אחת כזו, אלא ריבוי אמיתות הלכתיות המתקיימות במקביל.⁵² הנה כי כן, ישנה חתירה לאמת נתונה, להערכה ערכית מסוימת,

51 נשים וקריאה בתורה, עמ' 119.

52 עמדתו של רפד"ש בעניין ריבוי הפנים אינה מוגבלת להלכה, והוא רואה את עולם הרוח כעולם המכיל בתוכו סתירות. מעניין לציין שחיזוק לעמדתו זו הוא מוצא בתוכנותיה

ובכל זאת ייתכן ריבוי עמדות לגיטימיות, וזאת באשר לאופן הביטוי של אותה אמת ערכית.

2. הדינמיות ההלכתית והדמוקרטיזציה של ההלכה

עתה אנו מגיעים לנקודה מעניינת נוספת. מאחר שההלכה עצמה מאפשרת נקיטת עמדות תקפות שונות יש לקבוע מי הם אלה שבכוחם ובסמכותם לבחור מבין האפשרויות השונות. לאור המתודולוגיה שהציג רפד"ש לבחינת עמדותיה של ההלכה נראה היה כי רק פוסק מיומן יוכל לבכר עמדה אחת על פני אחרות, אולם רפד"ש עצמו מעניק יתר חשיבות לציבור הנאמן להלכה, בראותו ציבור זה ככשיר לחוש ולהורות את הדרך ההלכתית שבה יש ללכת.

נקודת המוצא לדיון היא רעיון ההתפתחות ההלכתית וכוח התחדשותה שאותו הבהיר רפד"ש במבוא לספר "דרכה של הלכה" על ידי שימוש במשל. ההלכה דומה לנהר בעל זרימה טבעית, ולכן יש לבחון את זרימתה כדי לדעת את עמדתה ביחס לבעיה נתונה. אך בכך אין די; כדי לפרוץ דרך להמשך זרימתו של הנהר יש לבחון את האופן שבו התמודד הנהר עם המכשולים שעמדו בפניו עד כה (דרכה, עמ' 13):

יש לעקוב אחורנית אחר תוואי הנהר, להתחקות על דרכו ועל מקורותיו. אז מוצאים אנו כי זרימתו אינה אחידה [...] תוואי הנהר משתנה בהתאם לטופוגרפיה, לגיאולוגיה, לאקלים [...] כדי להבין את התקדמותו והתפתחותו של נהר במסלולו, יש לבחון אותו בכל שלב גיאוגרפי והיסטורי, ולראות איזה תוואי פילס ובאילו כיוונים זרם.⁵³

הנמשל מוכן מאליו. ההלכה התמודדה במשך הדורות עם קשיים רבים, ובכולם מצאה את הדרכים להתגבר על המכשולים שעמדו בפניה. פוסק ההלכה המבקש להמשיך

הפיזיקה המודרנית, וכך השווה רפד"ש בכנס שנערך ברומא בשנת 2009 את ההלכה לתאוריות בדבר גלים וחלקיקים, ובהתייחסו לעקרון אי-הוודאות של ורנר הייזנברג (Werner Karl Heisenberg) אמר: "אם אנו מקבלים את העובדה שהמדע מקיים בתוכו הנחות סותרות, אזי יכולים אנו לקבל כעובדה שהחברה יכולה להתקיים ולהכיל השקפות עולם מנוגדות, תוך הבנה שיש קיום ואמת לכל אחת מהן", ראו בחוברת הכנס: U. Gudmundson and U. Åhlén (eds.), *Europe's Spiritual Roots — a conversation on ideas*, Stockholm, 2010, p. 47 (מהחוברת הוכנו 550 עותקים בלבד, והיא מצויה במרשתת בכתובת [נצפה בתאריך 2.8.2016]: [http://www.government.se/49b752/contentassets/5e913a08fba4390adb881da79ccee3f/europ\(es-spiritual-roots- - - a-conversation-on-ideas](http://www.government.se/49b752/contentassets/5e913a08fba4390adb881da79ccee3f/europ(es-spiritual-roots- - - a-conversation-on-ideas)

53 דימוי זה משמש את רפד"ש גם בהזכירו שינויים שונים במעמד האישה, כדוגמת קיומן של טוענות רבניות ופוסקות בענייני נידה; לגביהם הוא כותב כי "שינויים אלה קורים בהתאמה לזרם האמיתי של תהליך ההלכה" (דרכה, עמ' 41).

את תנועתה של ההלכה אינו יכול להעתיק ולחקות את ההלכה המקובלת בידי, אלא עליו לשנותה בהתאם לאתגרי הזמן והמקום, וזאת לפי כללי השינויים שחלו בהלכה במשך הדורות.

דימויו של רפד"ש מעניין במיוחד בהשוואה לשני דימויים שבהם נקטו חוקרי הלכה אחרים. הדימוי הראשון הוא זה שבו השתמש ישראל מ' תא-שמע בבקשו להסביר את שיטתו של יעקב כ"ץ, ולפיו דומה השתלשלות ההלכה להילוכו של עיוור בעזרת מקל; כשם שהעיוור יודע את היעד הרצוי לו אלא שהוא נזקק למקל שיפלט לו את דרכו, כך המון העם יודע מהי מציאות החיים העדיפה עליו ותפקיד פוסקי ההלכה להצביע על הדרך ההלכתית שתביאו ליעד הנכסף.⁵⁴

תיאור קרוב לזה הציע אליעזר גולדמן. לדידו פוסק ההלכה דומה למהנדס המתבקש להקים מבנה לצורך מסוים. אין המהנדס קובע את הצרכים שעל המבנה למלא, והפנייה אליו נובעת מכך שהוא בקי בחישובים ההנדסיים יותר מן הפונים. באופן דומה, הקהל הוא הקובע אילו מבנים חברתיים או תרבותיים הוא מעוניין להקים, והפנייה אל פוסק ההלכה נובעת מכך שהוא בקי במקורות ההלכתיים יותר מן הציבור.⁵⁵ גולדמן גם הצביע על המסקנה המתבקשת מן המודל שהציע. הדיוט לא יעלה על דעתו לחלוק על המהנדס באשר לאופן בניית המבנה, והוא הדין לגבי פסיקת הלכה.⁵⁶

תיאורו של רפד"ש שונה. הקשיים העומדים בפני זרימתה של ההלכה הנם התנאים ההיסטוריים, ואילו טיב התמודדותה של ההלכה עם קשיים אלה נקבע על ידי הפוסקים והציבור כאחד. גם אם לפוסק יתרונות בהיכרות עם נככי ההלכה, הרי שהציבור אינו חסר יכולת וסמכות באשר לפיתוח ההלכה בהתאם לאתגרי המציאות. לטעמו של רפד"ש, לעתים דווקא הפוסקים הם העיוורים והציבור פיקח, פעמים שאינטואיציה בריאה של ההדיוט מהירה ויעילה יותר מחישוביו הסבוכים של המומחה. את עמדתו זו רפד"ש תומך בכך שבהיסטוריה של ההלכה "לא אחת חכמים נענו ללחץ 'מלמטה' [...] ואישרו נוהגים קיימים, אף שלכאורה היו הם נגד דעת הגמרא" (דרכה, עמ' 47).⁵⁷

ישנו הבדל משמעותי נוסף בין התיאורים; בתיאורו של תא-שמע המקל חסר כוח עצמי וכל כוחו נובע מרצונו של העיוור, רצון אינדיפרנטי ממנו לחלוטין. גם אצל גולדמן נחשב פוסק ההלכה כחסר רצון עצמאי, וכזו היא גם ההלכה. כוחה של

54 י"מ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1000–1350, ירושלים, תש"ס, עמ' 27.

55 א' גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, בעריכת ד' סטטמן וא' שגיא, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 405.

56 גולדמן, שם, עמ' 406.

57 מחלוקת זו מזכירה את הוויכוח בין מרק שפירא ומיכאל ברויד, ראו: M.B. Shapiro, "Another Example of Minhag America", *Judaism*, 39(2) (Spring 1990), pp. 148–154; M.J. Broyde, "Tradition, Modesty and America: Married Women Covering Their Hair", *Judaism*, 40(1) (Winter 1991), pp. 79–87. ראו גם את תגובתו של שפירא לטענותיו של ברויד, שם, עמ' 89–94.

ההלכה לקבוע את ה"איך" ולא את ה"מה", ותפקידו של הפוסק לתור אחר פתרונות ההולמים את דרכי ההלכה. לא כן תיאורו של רפד"ש. כאן זרם הנהר הנו בעל חיוניות עצמית, מעין כוח ויטלי שוכן בו, הנהר זורמתו אחת. לפי תיאוריהם של תא-שמע וגולדמן יש שתי ישויות נפרדות, ההמון וההלכה, ואילו לפי רפד"ש ההלכה הנה כוח פועל במציאות הבא לידי ביטוי בהכרעותיהם של הפוסקים או של הציבור.⁵⁸ אם כן, בתיאורו של רפד"ש מודגש כוחו העצום של הציבור, באשר הוא זה שקובע את היעד הרצוי, ופעמים שהוא אף המזהה נכונה את הפוטנציאל הגלום בהלכה.

הרעיונות בדבר היות ההלכה גמישה ומסוגלת להתמודד ולהתאים את עצמה לאתגרי הזמן, וכי פעמים דווקא ציבור ההדיוטות הוא המפתח את ההלכה, מהווים תשתית לתמיכתו של רפד"ש בשינויים הלכתיים הנוגעים למעמדן ההלכתי של נשים. קריאת הכיוון בשאלת מעמדן ההלכתי של הנשים מצוי בדיונו על אודות עלייתן לתורה. בהסתמך על הרב חיים הירשנזון, רפד"ש טוען כי "ככל שהאנושות מתפתחת והרגישות המוסרית משתכללת ומתעדנת [כך] עולה מעמדה החברתי של האשה. לא רק שאל לה להלכה לעמוד מול התפתחות זו אלא עליה לעודד רגישות מוסרית זו" (דרכה, עמ' 35 הע' 40). לפיכך, כשם שמעמדן ההלכתי של נשים השתנה בתחומים רבים, כך יש לשנותו גם בשאלת העלייה לתורה (דרכה, עמ' 35–36). הזיקה בין המודעות להיסטוריה של השינויים לבין הנכונות לחולל שינויים בהווה ובעתיד באה לידי ביטוי חריף גם בספרו "בדבר שינויים בנוסחי התפילה היהודית" (On Changes in Jewish Liturgy)⁵⁹ שבו רפד"ש תובע את שינוי נוסח התפילה באופן שימנע את הפגיעה ברגשות הנשים ויבטא את השינויים החברתיים שחלו במעמדן.⁶⁰

כך, את הפרק השני הוא פותח בקביעה שנוסח התפילה מצוי בהתהוות מתמדת, ומעולם לא נקבע נוסח קבוע שאותו אין לשנות (עמ' 24–25), ובאופן דומה נפתח גם הפרק התשעה עשר (עמ' 120–121). רפד"ש מסיק מכך שלא ניתן לדבר על נוסח מגובש של התפילה בכלל, ושל תפילת עמידה בפרט (שינויים בתפילה, עמ' 31). לפי אורח מחשבה זה הוא מביא דוגמאות לשינויי נוסח בברכות השחר, ולאחר מכן טוען

58 ראו גם את הציטוט להלן ליד הערה 63.

59 D. Sperber, *On Changes in Jewish Liturgy: Options and Limitations*, Jerusalem and New York, 2010 (להלן: שינויים בתפילה).

60 כנגד מהלכיו ומסקנותיו של רפד"ש יצא אריה פרימר, ראו: A.A. Frimer, "Review Essay: 'On Changes in Jewish Liturgy': Options and Limitations", *Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, 12 (Fall 2011), pp. 65–87. זאת, היו שביקרו את המבקר וצידדו ברפד"ש, ראו: S. (Avi) Kadish, "Each River and its Channel: Halakhic Attitudes Toward Liturgy", *Hirhurim — Musings blog*, 30.10.2011, <http://torahmusings.com/2011/10/each-river-and-its-channel-halakhic-attitudes-toward-liturgy/>; D. Rabinowitz and E. Brodt, "Review: Daniel Sperber, On Changes in Jewish Liturgy", *the Seforim blog*, 24.1.2012, <http://seforim.blogspot.com/2012/01/review-daniel-sperber-on-changes-in.html> (שתי הרשומות נצפו בתאריך 28.8.2016).

שייתכן שיתקבל גם שינוי בברכת "שלא עשני אשה". ביטחוננו באפשרות לשינוי נוסח התפילה רב והוא מסכם באמירה "ימים יגידו", אמירה המשקפת שוב את ארעיותה של ההלכה המוכרת לנו בהווה והיתכנות שינויה בעתיד (שינויים בתפילה, עמ' 40). בנוסף, הכותרת לפרק השישי בספר מלמדת על כך שהוא עוסק בלגיטימיות לשינוי נוסח התפילה, וכך הוא נפתח (שינויים בתפילה, עמ' 51):

כשאנו שואלים את עצמנו אודות הלגיטימיות של השינוי, יכולים אנו להציג דוגמאות לשינויים בליטורגיה אשר התרחשו בכל הזמנים.

הנה כי כן, התמדת השינויים בעבר מהווה מקור לגיטימציה לשינויים עתידיים. ניסוח כולל של עמדה זו נמצא לפנינו גם בסיכומו של הפרק השביעי בחיבור (שינויים בתפילה, עמ' 56):

אשר על כן, אם הנוסח של הליטורגיה שלנו איננו באמת רשמי ומגובש לגמרי, ומאחר שאנו רואים שבכל התקופות נעשו הוספות, שינויים, התאמות ועדכונים, מדוע אין אנו יכולים להמשיך את המסורת הליטורגית עתיקת הימים על ידי הוספת תפילות משלנו לנוסח ה"סטנדרטי", בשילוב עם שינויים שיתאמו למצב בהווה?

בדיונו זה רפד"ש נזקק גם ליסוד השני שלפיו לעתים מורי ההלכה נותרים נבוכים בשבילי ההלכה, וההמון הוא אשר מפלס את הדרך ההולמת את ההלכה (שינויים בתפילה, עמ' 123):

בימים אלו, לא תמצא "ראשים" רבים שיהיו נאותים לעשות שינויים מעין אלה [...] התקווה או האתגר היא שאם קהילות אחדות תהיינה מוכנות לנקוט בדרך יצירתית, ולהיאבק נגד המקובלות ולאמץ לעצמן אופני תפילה חדשים [...] בסופו של דבר שינויים אלה יתקבלו ויוסכמו.⁶¹

כאשר פוסקי ההלכה נמנעים מלעשות את השינויים הנדרשים, כבימינו, התקווה לקיומם של שינויים אלה טמונה בעוז הרוח של ציבורים מסוימים לצאת נגד הזרם. אם כן, ההלכה אינה רק דינמית ובעלת כוח התאמה למציאות, אלא אופייה הוא דמוקרטי, והיא איננה נחשפת רק על ידי פעילותם המלומדת של פוסקי ההלכה כי אם גם על ידי כוחם האינטואיטיבי של מקיימיה.

61 ראו עוד לעיל, ליד הערה 19.

3. על החשש מן "המדרון החלקלק" ומקומו של האמון בהתחדשות ההלכה

עם העצמת כוחו של הציבור מתעוררת שאלת הגבולות. מהם חידושים מקובלים? כיצד ניתן לדעת שהאינטואיציות של הציבור נכונות, ותואמות את ערכי ההלכה? שאלה זו מתעצמת לאור קביעתו של רפד"ש כי "צרכים, רגישויות ומדיניות הציבור משתנים בזמן ובמקום. מה שנחשב מרכזי במאה ה-19 אולי כבר לא תופס מקום חשוב במאה ה-21, ומה שלא נגע לפוסקים שלפני שלושים שנה עשוי להיות מרכזי היום" (דרכה, עמ' 66); כיצד ניתן לקבוע אילו שינויים חברתיים מצדיקים שינויים הלכתיים, והאומנם ניתן לסמוך על הציבור שיבטא את מהותה של ההלכה?

מההיבט הפורמלי ניתן להציג את תביעתו של רפד"ש להתבססות על דעות שנוכרו בשיח ההלכתי כמעצור בפני סחף בלתי-הלכתי. עם זאת, התמודדותו של רפד"ש עם בעיית השינויים המופרזים בהלכה אינה מוגבלת לתחום הפורמלי בלבד, והיא באה לידי ביטוי ביחסו של רפד"ש לשיקול המכונה "המדרון החלקלק". לפי גישה אחת יש להימנע משינויים הלכתיים באשר הללו עלולים להביא לכך שיהודים המשתייכים לאורתודוקסיה "יעברו את הגדר" אל המחנה הקונסרבטיבי או זה הרפורמי. לפי האוחזים בדרך זו, בעידן שבו כבש האדם את מקומו של האל והכפירה הפכה לנחלת הכלל, ישנה סכנה שהדגשת חשיבותו של האדם ושל חירותו לא תדע גבול, ותורה מה תהא עליה?! לפיכך, יש להימנע ככל הניתן מהטלת שינויים, מוצדקים ככל שיהיו, בהלכה הנוהגת, באשר שינוי קל שבקלים עלול לגרום בעקבותיו סחף של שינויים שאחריתם שינוי, ואולי נכון יותר לומר – השחתת, פניה של היהדות לבלי הכר. בהתייחס לטענה זו, המבוססת על הערכת המצב הקיים ותפיסה חברתית מסוימת, רפד"ש טוען בנחרצות כי "גישה זו מרחיקה יותר ממה שהיא מגינה, ומעבירה ציבור רחב מעולם התורה, או מקרב[ת]ן לזרמים אשר אותם הרבנים עצמם מוקיעים ובדלים מהם" (נתיבות, עמ' 134). גם אם אינו מסביר מדוע, בדומה לאותם הרבנים אף רפד"ש אינו מעוניין במעבר שכזה,⁶² אלא שלטענתו המסקנה המתבקשת היא שיש לערוך את השינויים הנדרשים בתוך המסגרת שההלכה מאפשרת, ורק שינויים אלה ימנעו מחברי הקהילה האורתודוקסית לעבור לקהילות אחרות.

חשוב להדגיש, רפד"ש עצמו חושש מפני האפשרות שלא יוצבו גבולות לחדשנות ההלכתית. בדונו על אודות שינויים בנוסח התפילה, הוא מתריע (שינויים בתפילה, עמ' 130):

מחשבה מאומצת ולימוד, ביחד עם זהירות קיצונית, נדרשים בטרם שינויים כלשהם נעשים, באשר קל להרוס אך קשה ליצור דבר בר-קיימא.

62 ראו לדוגמה דרכה, עמ' 49–50.

בהמשך הוא מבהיר כי החדשנות תלויה בקיומם של כמה תנאים (שינויים בתפילה, עמ' 138–139):

אנו מדברים רק בדבר שינויים הנובעים מצרכים קהילתיים, מאירועים היסטוריים רבי משמעות או שינויים חברתיים רחבים. שוב, אנו חייבים לנקוט במשנה זהירות.

התנאים שרפד"ש מדבר עליהם קשים למדידה. מי יוכל לקבוע אילו צרכים הנם "קהילתיים" ואילו שינויים היסטוריים נחשבים לגדולים וחשובים? כיצד נקבע מהם שינויים חברתיים רחבים? רפד"ש אמנם שולל חדשנות ללא קיומם של תנאים אלה, אך אינו מפרט מהם הגבולות וההגדרות של התנאים שהציב. מדבריו הבאים של רפד"ש אנו יכולים ללמוד עוד על התנאים שמצדיקים לדעתו חידוש (נשים ועליה לתורה, עמ' 99–100):

רפורמות דתיות התרחשו בכל התקופות ובכל המקומות. עם זאת, כדי למלא את תפקידן, נדרש מהשינויים שיהיו מותאמים לצרכים הפנימיים של הרוח הדתית (religious spirit), אשר בהתפתחותה פורצת אפיקים חדשים, מתנתקת מקשרים עתיקים ויוצקת את עצמה לתוך תבניות חדשות ומתאימות יותר. כמו כן, הרפורמות ותבניותיהן צריכות לעבור התאמה לתבניות המקובלות, ואל להן להיות מיובאות ללא ההתאמה הנדרשת, בכדי שלא יורגשו על ידי המאמינים כנטע זר.

מתברר שלא רק ביטויים של ערכים לובשים ופושטים צורה, אלא ישנה "רוח דתית" המבקשת לעצמה דרכי ביטוי חדשות.⁶³ החידוש ההלכתי מוצדק רק כשרוח זו היא המניעה את בקשת השינוי ההלכתי. אולם שוב, מהי אותה רוח ומהם מאפייניה? מי הוא זה אשר יראה ללב המבקשים, האם רוח זו היא שעוררה אותם לבקשת החידוש והשינוי, או שהמאמינים נתונים להשפעה זרה שממנה גם רפד"ש חושש ומסתייג?

63 ראו לעיל, ליד הערה 58, על אודות עניינה של "הרוח הדתית". מעניין להשוות את דברי רפד"ש לדברים שכתב אביו, הרב שמואל שפרבר, במאמר הנושא את הכותרת "מסורת וחידוש", ואשר אף בהם מובעת התפיסה שלפיה נפש הציבור חשה שבאה העת לחידוש ההלכתי: "בשעה שישאל עומדים בפרקי זמנים שיש בהם מן ההתחדשות ההיסטורית מתעוררת התשוקה לחידושי תורה שיש בהן מן התקבולת למאורעות המתחדשות ובאות. לכשהדור זוכה צומחים ומתגלים צדיקים גדולי לב גאוני עיון והרגשה היושבים בשער ה' החדש ומפלסים שבילים טהורים וחדשים ועושים תיקון לנפש הדור. עד שלא זכה הדור — הנפש קודרת ונאנחת ואין כח לחדש חידושים של אמת אלקית ובני אדם תועים ותוהים בצמאון לדבר ה' [...] אם עדיין לא זכה הדור ואין חידושי תורה יורדין מן השמים הנפש מתעטפת בעטיפה של אבל וצנה יורדת לעולם, צנה שאין בני אדם יכולים לעמוד בה עד שמרחמין עליהם מן השמים" (נדפס בספרו של הרב ש' שפרבר, מאמרות, ירושלים, תשל"ח, עמ' 360–361).

דומה שעמימות זו אינה סתמית והיא מבטאת נקודה עמוקה בגישתו של רפד"ש, וכדי להבינה כדאי להתוודע להערותו הבאה (דרכה, עמ' 49 הע' 60):

אינני כה תמים עד כי אינני מכיר בכך שיש אשר ינצלו את דברי למטרות פוליטיות ואידיאולוגיות אחרות, ואין כוונתן אך ורק לשם שמים בלבד, ואולם לפע"ד אין זו סיבה מספקת לאסור את המותר על אלה שמוחזקות כשלימות בכוונתן.

אם כן, החדשנות מוצדקת רק כל עוד כוונת המחדשים לשם שמים, ולמעשה, מתן ההיתר ההלכתי מותנה באמון שפוסק ההלכה, במקרה זה רפד"ש עצמו, נותן במבקשי השינוי.⁶⁴ לשון אחרת, שורש התיקון הוא האמון.⁶⁵

למעשה, קשה לחשוב על שיטת פסיקה כזו שרפד"ש מבקש להשתית ללא הסתמכות על מידת האמון שאינה מופנית רק אל נמעני הפסיקה אלא גם אל קהילת הפוסקים, וזאת בשל האופן שבו הוא סובר שהפוסק אמור להשתמש בכללים

64 דומני שבכך נבדל רפד"ש מזכריה פרנקל, באשר אמונו של זה האחרון ברצון העם היה כה חזק עד כי סבר שרצון זה הנו קדוש, ואל להם לפוסקי ההלכה לסתור אותו, ראו: M.A. Mayer, "Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums: The Positions of Zunz, Geiger and Frankel", *Leo Baeck Institute Yearbook*, 16 (January 1971), pp. 19–41. (במיוחד עמ' 33–34). הערכה שונה של עמדת פרנקל הציג אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, חלק שני: חוכמת ישראל והתפתחות התנועות המודרניות, תל-אביב, תשס"ב, עמ' 151–156. לדעת שביד פרנקל סבר שכל שינוי בהלכה דורש את הסכמת כל העם (ולא רק הקהילה), ואף את הסכמתם של הרבנים. מאייר מצביע על כך שפרנקל הצדיק למפרע שינויים שהנהיגו בני קהילתו, ודומני שבכך יש ראייה מוצקה לעמדתו. זאת ועוד, דוד אלנסון רואה את אחד החידושים העיקריים של פרנקל בספרו "דרכי המשנה" בטענה שהסופרים בזמן עזרא ואילך תיקנו תקנות חסרות ביסוס הלכתי וזאת רק על סמך שינויי המציאות ההיסטורית, ראו: D. Ellenson, "Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: the Diverse Paths of Frankel, Auerbach, and HaLevy", *The Leo Baeck Memorial Lecture*, 48 (New York, 2004), pp. 4–5. אם קריאה זו נכונה, הרי שסביר שטענה זו נועדה להצדיק תיקון תקנות שחסר להן עיגון בספרות ההלכתית גם בימי של פרנקל, וזאת בדומה לטענתו של מאייר.

לעומת עמדתו של פרנקל שלפיה רצון העם הנו קדוש ומחייב את הסכמת הרבנים, לדעת רפד"ש יש שרצון העם שגוי, ולפיכך נצרכת הסכמתם של פוסקי הלכה למהלכיהם של בני הקהילה. אמנם כן, רפד"ש מבין שייתכן שיעבור זמן בין פעילות הקהילה לבין ההסכמה הרבנית, ובכל זאת דומה שהגבלתו את פעילות הקהילה בכך שתוצדק מבחינה הלכתית על ידי פוסק הלכה, גם אם באיחור מה, מהווה חיץ ברור בין שיטתו לזו הפוזיטיבית-היסטורית בנוסח בית מדרשו של פרנקל.

65 יצוין שבתשובה שבה ראה בחיוב את מינויה של שרה הורביץ לתפקיד מהר"ת (מדריכה הלכתית רוחנית תורנית) כתב רפד"ש שאחד הקריטריונים הנדרשים הוא שבעלת התפקיד החדש תהיה "בעלת יראת שמים", ראו בעמ' 2 לתשובתו "תשובה בעניין פוסקת הלכה", בתוך: *Responsa Regarding Women's Roles in Religious Leadership*, New York, 2009 (מופיע ברשת בכתובת [נצפה בתאריך 28.8.2016]: http://www.jofa.org/sites/default/files/uploaded_documents/responsa_on_ordination_of_women.pdf).

המטא־הלכתיים.⁶⁶ כזכור, בעוד שלגבי השיקולים הטקסטואליים והסוציו־היסטוריים רפד"ש תובע רמה גבוהה של דקדקנות מתודולוגית, הרי שלגבי השימוש בעקרונות על־הלכתיים הוא מגלה גמישות רבה יותר, ומעניק חופש רב לפוסק ההלכה. מאליו מובן שתפיסה כזו של הפסיקה מכוננת על בסיס האמון. הרי, אם לא תהליך אנליטי, מחושב היטב, מוחלט, מצוי לפנינו, הרי שעלינו לסמוך על רוחו של הפוסק. אם אין בכוח הטקסטים ההלכתיים לכוון באופן מדויק את פוסק ההלכה, אזי פעילותו ותוקפה נובעות מכך שנמעניו, ואולי גם חבריו, רוחשים לו אמון וסומכים על שיקול דעתו. הנה כי כן, האמון באדם הנו נקודת המוצא להבנת תפיסתו של רפד"ש את ההלכה ודרכי התפתחותה.

סיכום

דומני שנכון יהיה לדמות את ההלכה לפי תפיסתו של רפד"ש לגוף ואישיות המרכיבים יחדיו את היצור הנפלא הקרוי "אדם". האישיות הנה אוסף של כוחות המבקשים לפרוץ אל המציאות ולבוא בה לידי ביטוי. כוחות אלה יכולים לבוא לידי ביטוי במינונים שונים, ואתגרים מתחלפים מעצימים או מחלישים את עצמתם של כוחות האישיות. הגוף הוא הכלי שבעזרתו כוחות אלה באים לידי מימוש. כוחות אלה הם המהווים את תמצית הווייתו של האדם, אך בלעדי הגוף הם נעדרי יכולת השפעה, והם נידונים להיות פוטנציאל בלתי ממומש. עם זאת, כל כוח יכול למצוא פורקן בפעולות שונות ומגוונות, ולפיכך האדם מבטא במהלך חייו את אותה אישיות באופנים שונים, ולחילופין, בני אדם בעלי כוחות אישיותיים דומים יביעו אותם בדרכים שונות. כזו היא גם ההלכה. בבסיסה של ההלכה ישנם ערכים המהווים את מהותה ונשמת אפה. פעולות שונות יכולות לבטא את הערכים, ומערכת המצוות הנה מערכת חובות המבטאת ערכים אלה. אולם ערכים אלה, כמו מערכת המצוות, הנם רוחניים ולמימושם זקוקים הם לגוף. בקיימו את המצוות האדם מביא לידי ביטוי את הערכים שבבסיס מערכת המצוות. עם זאת, כשם שבמשך חייו של אדם הוא יכול לבטא אותם כוחות באופנים שונים, כך פניהם המעשיים של ערכי ההלכה יכולים להשתנות מדור לדור, ולחילופין, קהילות שונות יכולות לבטא בזמן אחד את עולמה הערכי של ההלכה באופנים שונים.

66 רוזנק, לעיל, הערה 7, עמ' 140–141, עומד על כך שמאחר שרבנים אורתודוקסיים נעשו מודעים למשקל השיקולים המטא־הלכתיים בפסיקת ההלכה הפכו טיעוניהם הפולמוסיים לכאלה המתייחסים לצפונות הלב. נראה כי רפד"ש מסכים עם טענתו של רוזנק, אלא שבמקומו כפוסק וכמנהיג, ולא רק כחוקר, הוא טוען טענות אלה כדי להצדיק את פעילותו שלו, ולא רק כדי להדיר את פעילותם של אחרים.

יש נקודת דמיון נוספת בין האדם וההלכה. את אישיותו של האדם איננו יכולים להכיר ולדעת אלא מתוך ההתבוננות במעשיו. הגילויים החיצוניים הם אשר מבטאים את המתרחש באדם פנימה. כך גם ההלכה, במובן של הכוחות שבבסיסה, נחשפת מבעד להתנהגותם של ההולכים בדרכה. בשל כך, המבקש להכיר את ההלכה יכול לפנות אל דיוניהם של פוסקי ההלכה מחד גיסא, או אל המקיימים אותה בפועל מאידך גיסא. אלה גם אלה משקפים את הערכים שבבסיס ההלכה, אלה גם אלה מהווים את הגוף העוטף את הנשמה ההלכתית.

ההלכה היא הערכים, והיא גם המצוות, ועל אלה גם אלה אנו יכולים ללמוד מכל המבקשים להביע בחייהם אותם ערכים, בין אם באופן עיוני כדרכם של הפוסקים, ובין אם באופן מעשי כדרכם של בני הציבור. יתר על כן, עמדות דחויים מבטאות את קיומם של ערכים שגם אם בזמן ובמקום, ועלינו להוסיף ולומר – בתרבות, מסוימים נדחו, הרי שבתנאים אחרים דווקא צריכים, ולכל הפחות יכולים, להיות נבחרים ונעלים. הפוסק אמנם עוסק בשחזור ההלכה, היינו בהתחזקות אחר ערכיה, אך מאידך גיסא הוא יצירתי באשר לאופן הבעתם במצב ההיסטורי שבו הוא וקהלו נתונים. הבנת העבר חשובה היא במאוד, ולכן יש צורך בדקדקנות מחקרית אשר תאפשר את ההתחזקות אחר הערכים ואופני הבעתם בדורות הקודמים, ומתוך הבנה כזו יכולים הפוסקים ובני קהילתם לבחור את הדרך שבה יממשו את אותם הערכים בהווה ובעתיד.

עם זאת, לכדי אבדן גבולות אין להגיע. לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, לא כל חטא יכול לבוא באיצטלא של מצווה. כדי שפעילותו של אדם תיחשב לביטוי כן של ההלכה, אל לה להיות נסחפת בעקבות אחרים, אלא עליה לנבוע מתוך "חשק בתורה ובקיום מצוות" (דרכה, עמ' 45), ומתוך שאיפה כנה ואמתית "להתעלות במעלות הקדושה" (דרכה, עמ' 49).

ובכן, תנאי מקדים לפעילות ההלכתית ולחידושה של ההלכה הנו מתן האמון; אמון בטהרת מניעיהם של מבקשי ומבקשות השינויים, אמון בעוסקים ביצירתיות בחידושה של ההלכה, וכמו כן, אמון במערכת ההלכתית שבכוחה להתמודד עם השינויים שהזמן חולל בחברה ובתרבותה.

המערכת ההלכתית מהווה ביטוי לעולם ערכי. ידידותיותה של ההלכה הנדרשת בעיניו של רפד"ש הנה זו אשר מבקשת להביא למרב הנחת והאוויר לאדם ולחברה. טיבה של הגדרה שכזו הוא שתוכנה ישתנה מדור לדור, ממקום למקום ומקהילה לקהילה, באשר שאיפותיהם, כמיהותיהם ותשוקותיהם של האנשים משתנות. משאלתו של רפד"ש לפיכך היא שההלכה ומקיימיה יקדמו את הסולידריות החברתית, ויביאו לשלום בין האל, האדם, העם והעולם.

אפילוג

בפתיחה למאמר סיפרתי על מפגש עם רפד"ש בשנה הראשונה להיכרותי עמו, ועתה אני מבקש לספר סיפור נוסף שהתרחש כחמש שנים מאוחר יותר. בזמן שחלף מונה רפד"ש לנשיא המכון הגבוה לתורה בבר-אילן, ואני הייתי למלמד במכון, במסגרת תכנית "ראשית" המיועדת לתלמידים חסרי רקע בלימודי יהדות.

כחלק מתכנית הלימודים ביקרו תלמידי התכנית, ואני אתם, בביתו של רפד"ש שברובע היהודי בירושלים. דמדומי שקיעת החמה של יום השבת היו ברקיע, ואנו על גג ביתו של רפד"ש שומעים ממנו על ההיסטוריה של הרובע ועוד סיפורים אישיים והגיגים שונים. האווירה הייתה קסומה, ורפד"ש סיפר על שכנו, איש דת ארמני, ועל היחסים הטובים בין השניים. ברגע מיוחד צלצלו פעמוני הכנסיות, הד קריאות המואזין היה ברקע, ואנו, קבוצת יהודים עומדים על גג ביתו של זוכה פרס ישראל וצופים אל הר הבית. ברגע ייחודי זה אמר רפד"ש שבהרמוניה זו הוא מוצא את מקומו ברובע היהודי.

סבורני שגישה הרמונית זו אל המציאות הסבוכה של העיר שחברה לה יחדיו היא גם המאפיינת את גישתו של רפד"ש להלכה, ושתי אלה מבטאות את אישיותו הנפלאה אשר מוטיב מרכזי לה הוא ההיגד "גדול השלום".⁶⁷

67 בשנת תשל"ט, עם חתימת חוזה השלום בין ישראל ומצרים, פרסם רפד"ש מהדורה של פרק "גדול השלום" ממסכת דרך ארץ זוטא שכללה את ההדרת הנוסח, תרגומו לאנגלית והוספת פירוש, ראו ד' שפרבר, פרק גדול השלום מתוך מסכת דרך ארץ זוטא, ירושלים, תשל"ט. בשער המהדורה צוין ששנת פרסומה עולה לגימטריה "שלום לכל זרעו", היא זכתה לעיטוריו של צבי נרקיס, ונוספו לה קטעים מדברי מנחם בגין בקבלו את פרס נובל לשלום. עותק של המהדורה ניתן לנשיא מצרים אנואר סאדאת במעמד חתימת חוזה השלום. פרק זה נדפס גם כחלק ממהדורה שלמה של מסכת דרך ארץ, בכמה מהדורות (האחרונה שבהן בהוצאת צור אות, תשנ"ד). על יחסו המיוחד לפרק "גדול השלום" ניתן ללמוד מכך שהוא חזר והדפיס את עבודתו זו במהדורות מיוחדות ומוגבלות לכבוד בר המצווה של בנו יהודה (תשנ"ג), ולכבוד נישואיה של בתו אסתר (תשס"ג).