



”שרי בפירודא וסיים בחיבורא” הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

סטרא אחרא שרי בחיבורא וסיים בפירודא
וסטרא דקדושה שרי בפירודא וסיים בחיבורא
ושם גופיה איקרי שלום¹

- הקדמה ■ היעדר הקשר רחב לפסיקות מקבילות בעולם הרבני ■ ניתוח מדיניות של פוסק על פי מקורות מועטים בלא להתמודד עם פסיקות סותרות: היעדר הקשר רחב לפסיקות מקבילות בעולם הרבני - ספרות רבנית ■ קריאה לא יסודית של המשא ומתן ההלכתי ובלא בדיקת מקורות הפסיקה
- הצגת תדמית מקילה של פוסק בניגוד לעולה מכלל פסיקתו ■ סיכום

1 ראי"ה קוק, אורות הקודש, ב, עמ' תמ-תמא. ראה "שרי בחבורא וסיים בפירודא" (זוהר, ב, שמות, פרשת משפטים, צה ע"א). וראה גם "האחדות המתואמה באה רק מתוך זה הריחוק, שרי בפירודא וסיים בחיבורא" (ראי"ה קוק, אורות הקודש, א, עמ' טו); "וסיטרא אחרא שרי בחיבורא וסיים בפירודא" (ראי"ה קוק, עץ הדר, עמ' יא); "המינות נכשלה באבן טועים של ממשיות העולם החומרי, בצורה גסה, של פירוד אחדות השלטון האלהי, והגביהה עצמה מתוך התוכן המעשי והממשי ברצותה לעלות לעליוניות האידיאליות ונכשלה בזה שגברה החמריות המופרדה בצירור ושעבדה את התוכן הרעיוני אליה, והרי היא משסה את אוצר כל כלי חמדה בהתחילה בחיבורא וסיימה בפירודא" (ראי"ה קוק, אורות האמונה, עמ' 90).

הקדמה

קריאה אנליטית וקריאה סינתטית מהן? בלשנים² לימדונו כי האנליטי, הביקורתי, מפריד דבר לחלקיו, בודק ומבקר את הפרטים, לשם ניתוחם. הסינתטי, לעומתו, מאחד יסודות נפרדים לחטיבה אחת, ממזג ומחבר עצמים ויסודות לשם יצירת גוף שלם.

מה היא אפוא טענתנו? אנחנו מבקשים להצביע על מכשלה העלולה לחול כאשר אין מקדישים את מלוא תשומת הלב לפרטים כולם, הן פרטים שבתוך העניין והן אלה שמחוץ לעניין, ועוברים מהרה, יתר על המידה הראויה, למסקנות רחבות ומקיפות, אשר לא פעם אינן תואמות את הפרטים. גם אם נכון הוא, מן הסתם, שהדבר נעשה לא בזדון חלילה, אלא בשגגה. עם זאת, כבר הורנו רבי יהודה: "הוי זהיר בתלמוד, ששגגת תלמוד עולה זדון" (בבא מציעא לג ע"ב).

אשאל שאלת תם: כמה "חומר" צריך החוקר כדי להסיק מסקנות? ולעניין חקר הפילוסופיה של ההלכה, הנעשה יותר ויותר בעת החדשה: האם אצל פוסק שהוציא מתחת ידיו מאות רבות של תשובות ניתן להסתפק באחת, בשתיים ובשלוש, להסקת מסקנות מרחיקות לכת, כלליות וגורפות? ניתן כמובן לומר, לעתים בצדק, שתשובות אלה, על אף היותן מעטות, הן "מייצגות". ואולם זו "אמירה" שחייבת להיאמר, ובעיקר להיעשות. קרי, החוקר עצמו נתבע לסקירה מלאה וממצה, גם אם הטענה תודגם במעט. זאת ועוד, הוא חייב להתמודד גם עם ההכרעות הסותרות, שאינן הולכות בתלם טענתו, ודבר זה חייב להיעשות במפורש ובגלוי, שאם לא כן, כשל עוזר ונפל עזור.

למען הסר ספק: לא זו בלבד שהקריאה הסינתטית אינה פסולה בעינינו, אדרבה, דומה שמבטעל זה הוא מטרות העיסוק הדקדקני בפרטים, ובמקרים רבים נוכל לומר כי לא באה הקריאה האנליטית אלא לשמש אמצעי לסינתזה. וגם אם לעתיד לבוא טעם העץ וטעם פריו שווים (ראי"ה קוק, אורות התשובה, פרק ו, סעיף ז) וערך האנליזה כערך הסינתזה, בזמן הזה ודאי עולה חשיבות הפרי על חשיבות העץ וחשיבות הסינתזה על האנליזה. ואף על פי כן, הכול יודעים שבלא עץ, פרי מנלן, ובלא אנליזה ראויה, הסינתזה רעועה. לשון אחר: טענתנו אינה מתמקדת ב"מהות" אלא ב"דרך", ב"מתודה", בנחיצות מיצוי מלוא חלקי המבוא וההקדמה, אגירת מלוא החומרים, בטרם תגובש מסקנתעל.

ולבסוף, שתי הדגשות. העיקרון שבטענתנו אינו ייחודי ביחס לפילוסופיה של ההלכה, אלא נכון עקרונית בכל תחום ידע. ברם, ככל הנראה משום שמדובר בתחום מחקר חדש

2 אברהם אבן שושן המילון החדש (התשכ"ז), ערך אנליזה וערך סינתזה; מילון ספיר (אברהם אבניאון, עורך, התשנ"ז), ערך אנליזה-אנליטי וערך סינתזה-סינתטי.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

יחסית, ולא כל כך מפותח, עדיין לא נקבעו בו גבולות וגדרים, מתודות והליכים, מוסכמים וברורים, ולכן מכשלת יתר רובצת לפתחו לפי שעה. ועוד. חלילה, איננו מבקשים לטעון טענה גורפת המכלילה יחד את כל העוסקים בפילוסופיה של ההלכה בעת האחרונה, ולומר שזו דרכם. חס ושלום. עם זאת, דומה בעינינו כי די בהצטברות לא מעט מקרים כדי להצדיק מיקום תמרור אזהרה.

קוצר היריעה אינו מאפשר פריסה רחבה של דוגמאות, ולכך אסתפק בשלוש-ארבע דוגמאות המבליטות סוגים אחדים של קפיצה מהירה למסקנות בלא מיצוי דקדקני של הפרטים. המכנה המשותף לכל הדוגמאות, שהן עוסקות במחקרים שנתפרסמו בעשורים האחרונים שעניינם בפוסקי ההלכה במאה שעברה.

הדוגמה הראשונה תבקש להדגים את הטענה שקריאת תשובה הלכתית כשלעצמה, בלא קריאתה על רקע פסיקות מקבילות ובמנותק מן המתרחש בעולם הרבני שסביבה, עלולה לתת תמונה שגויה. דוגמה זו תלווה בביקורת לא רק על אמירה מחקרית, אלא גם על אמירה רבנית, שגם היא לקויה במידה דומה.

הדוגמה השנייה תבקש להדגים טענה הגורסת שקריאת תשובה הלכתית בלא מתן תשומת לב למכלול רחב של הכרעות פסיקתיות מקבילות שיצאו מתחת קולמוסו של הפוסק הנידון, בהקשרים דומים ובנושאים קרובים, עלולה להביא לידי מסקנות לא מדויקות.

הדוגמה השלישית תבקש להדגים טענה הגורסת שקריאה שטחית של מסקנות וסיכומי תשובות בלא העמקה יסודית בגופי תורה המשוקעים בתשובות על מלוא השקלא וטריא המסועפים שבתוכם ועל בדיקת מקורותיהם עלולה להביא לאמירת דברים שלא היו ולא נבראו.

שמה תאמר: הן זה ביעתא בכותחא, פשוט וברור, עד שמיותר בכלל להזכירו ולהיזקק לו! אף אני אשיבך: כאשר העובדות טופחות על פניך, על כורחך עליך לומר אחת משתיים: המתודה אינה כה ברורה או היא ברורה אך אינה מיושמת. בין כך ובין כך, חובה להצביע, אולי אפילו להתריע.

יודגש: לא ראיתי לעצמי משימה לרדת לנבכי נפשם ומגמתם המודעת והלא מודעת של החוקרים שנדון בהם. לא עשיתי זאת מכמה סיבות, והראשית שבהן היא שאני מבכר לעסוק בגלוי ולא בסמוי, ובדרך כלל, מגמות שכאלה אינן נחשפות על ידי החוקר עצמו. רק לעתים נדירות שומע אתה בת קול ברורה, כהצהרתו לדוגמה של אליעזר גולדמן, המעיד על עצמו באחת ההזדמנויות בלא כחל ושרק: "התחמקתי" [!] מטיפול בשאלות של

השפעת השקפת עולם של חכמי ההלכה ועמדותיהם המוסריות והפוליטיות על הפסיקה³.
כאמור, זה החריג, ודרך כלל בסמוי עסקינן, וסמי ליה מהכא.

ולבסוף, אחרון לסדר ההקדמה, אך ראשון לחשיבות: מראש אני מתנצל בפני עמיתי אשר לדוגמאות מכתביהם איזקק להלן. חזקה עליהם שלא ידונוני לכף חובה, אלא לכף זכות, שכן סהדי במרומים "שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי" (בבא מציעא נט ע"ב. וראה מגילה ג ע"א ותענית כ ע"א), אלא רק לטיוב עבודותינו כולנו, ו"הדן חבירו לכף זכות דנין אותו לזכות" (שבת קכז ע"ב).

היעדר הקשר רחב לפסיקות מקבילות בעולם הרבני

כאמור, הדוגמה הראשונה מבקשת להדגים טענה הגורסת שקריאת תשובה הלכתית כשלעצמה, לבדה, בלא קריאתה על רקע פסיקות מקבילות ובמנותק מן המתרחש בעולם הרבני שסביבה, עלולה לתת תמונה שגויה.

פרופ' מיכאל צבי נהוראי פרסם לפני כעשרים וחמש שנה מאמר⁴ חשוב המצוטט חדשות לבקרים, שרבים מן העוסקים בחקר משנתו ההלכתית של הרב קוק נזקקים לו, ובדין. במאמר זה פתח נהוראי וקבע⁵:

דעה רווחת היא בציבור, שהרבנים של ימינו מחמירים בפסיקותיהם בבעיות האקטואליות המתחדשות, ושאלו היה הרב אברהם יצחק הכהן חי, היה וודאי נוטה לקולא. ואולם בחינת פסקי ההלכה של הרב קוק מראה, כי בדרך כלל הוא נוטה לחומרא, ובמיוחד בשאלות לאומיות עקרוניות, כגון אלו שהתעוררו עם ראשית המפעל הציוני בארץ־ישראל.

אם להציג על רגל אחת את עיקר טענתו, נהוראי סבור כי עילת אותן חומרות שנקט הרב קוק נבעה מראייתו את הממד הלאומי, החזוני, לא כ"הלכתא למשיחא", אלא כמציאות עכשווית, וההכרעה נכפפה אפוא לכך. לדבריו⁶:

3 אליעזר גולדמן "המשמעות הדתית של ההלכה לפי ישעיהו ליבוביץ" עמודים 102 24 (אלול התש"ד), עמ' 28 [= הנ"ל מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה (התשנ"ז), עמ' 240]. ללשון דומה, ראה צבי ירון משנתו של הרב קוק (התשל"ד), עמ' 365, הע' 89. וראה הרב נריה גוטל חדשים גם ישנים (התשס"ה), עמ' 7, הע' 27; הנ"ל "שיקולים הלכתיים ומטא־הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק" (עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים התשס"א), עמ' 7, הע' 17.

4 מיכאל צבי נהוראי "הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה" תרביץ נט 481 (התש"ן).

5 נהוראי (לעיל, הע' 4), עמ' 481.

6 נהוראי (לעיל, הע' 4), עמ' 504.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

הרב קוק האמין בעיצובו של העתיד מתוך ההווה באמצעות ההלכה; הוא חש במשמעותם העתידה של האירועים שנתרחשו בזמנו, וחי את ההווה מתוך ראייה פנימית של הבאות.

בהתאם למדיניות הנקוטה בידנו כאן, לא איכנס לענייני המאקרו, אלא אתמקד במיקרו. לא איכנס לדיון מפורט בנוגע לתפיסה שהפוסק רשאי להסיט את עיניו מן המתרחש לנגד עיניו, בחינת "אין לדיין אלא מה שעניו רואות" (בבא בתרא קלא ע"א) כגון ועכשיו, ולדמיין לנגד עיניו "מציאות" ורטואלית ופיקטיבית שעליה יחיל את פסקו. אף לא אעמיק חקר בנוגע לחלוקתו של נהוראי את הפסקים ל"לאומיים" ול"פורמליים": שמיטה וחליבה – לאומית, "שמן שומשמן" – פורמלי, בעוד הרב קוק עצמו הדגיש שוב ושוב כי היזקקותו המקלה, מיותר לומר, לעניין שמן השומשמן, נובעת מרצונו לתמוך באופן פעיל בתפעולו התקין והכלכלי של בית חרושת ארצישראלי, בעיקר לאור ההשפעה שלה על הכלכלה המתפתחת.⁷ כך גם לא אתה על החלטתו שהרב קוק "מחמיר" בשמיטה, בהשוואתו את פסיקתו לזו של הרב שמואל מוהליבר, בעוד שהשוואה עם פסקי הנצי"ב והרידב"ז, בית הלוי ור"ד פרידמן מקרלין, הייתה מטה לאמירה הפוכה,⁸ ועוד. כך גם לא אתה, כאן ועתה, על זוויות עקרוניות אחרות שאין כאן מקום להאריך בהן.

אחת הדוגמאות הבולטות שנוקק להן נהוראי, ואחריו לא מעט שוב ושוב,⁹ היא סוגיית ניתוח מתים לצורך לימוד רפואה. נהוראי כותב:¹⁰

הרב קוק ביקש לקבוע את הנורמות החברתיות של ההווה על-פי אמות המידה של המדינה היהודית שבחזונו לעתיד. בין היתר התבסס חזונו זה על הטענות, כי בתת-המודע של האנושות קיימת הציפייה לישועה רוחנית ותרבותית מידי עם ישראל, לכשתתממש סגולתו הייחודית. אין ספק, כי בהכרה זאת של אומות העולם נכללת גם הודאה - אולי אינטואיטיבית - במעלת קדושת הגוף הישראלי-האמפירי, באשר הוא נושאה של סגולה זו. מובן מאליו כי פועל-יוצא של תפישה זו היא התנגדותו של הרב לניתוחי מתים לקידום הרפואה. בשנת 1931 פסק הרב קוק, שיש להתיר

7 לעניין שמן שומשמן, ראה הרב גוטל, חדשים גם ישנים (לעיל, הע' 3), עמ' 25-35.
8 יחד עם זאת, בהחלט נכון שבפרטים רבים בענייני שמיטה, החמיר הרב קוק. ראה הרב נריה גוטל "מקולות ה'חזון איש' וחומרות הראי"ה קוק" קובץ הציונות הדתית 327 (שמחה רז, עורך, התשס"ב). וראה אליעזר מלכיאל "אידיאולוגיה והלכה בהיתר המכירה של הראי"ה קוק" שנתון המשפט העברי כ 169 (התשנ"ז).
9 העניין אינו יורד מעל סדר היום. ראה: NOAM J. ZOHAR, ALTERNATIVES IN JEWISH BIOETHICS (SUNY PR., ALBANY 1997), pp. 123-141; צבי זוהר אירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון (התשס"א), עמ' 415-416, הע' 23.
10 נהוראי (לעיל, הע' 4), עמ' 503-504.

רק ניתוח גופות של גויים לצורך קידום הרפואה, וכי איסור זה אמור להיות מובן מאליהם ליהודים ולגויים כאחד.

כאן מגיע ציטוטה של תשובת הרב, הנדפסת בשו"ת דעת כהן (סימן קצט). וזה עיקרה:

ניוול המת הוא אחד מהאיסורים המיוחדים לישראל, שהקב"ה צוה אותנו על קדושת הגוף, כמו שאנו מוזהרים ממאכלות אסורות לא מצד הטבע של הגוף, אלא מצד הקדושה המיוחדת לישראל, שקראם הש"ת גוי קדוש, והגויים כשם שאינם מקפידים על המאכלות רק באופן טבעי, ככה אין להם שום טעם להקפיד כ"כ על הגוף שלא יתנוול, בשביל איזה מטרה טבעית כמו הרפואה... כי איסור ניוול המת הוא בא מצד צלם אֱלֹהִים שבאדם, שהוא מיוחד לישראל ביותר בהירות מצד קדושת התורה, וחלק גבוה מי יתיר.

בסוגיה זו עמדת הרב עזיאל הייתה שונה:¹¹

ובמקום פקוח נפש ותועלת החיים אין כאן בזיון ולא נוול לגוף המת היות שאין המת עצמו מרגיש בבזיונו ונוולו והחיים הלא יודעים שאין זה נוול אלא צרך הכרחי הנעשה בכבוד הראוי ובהשבתו לקבורה אחרי הנתוח בכבודו הראוי... ושמה תאמר שאפשר לעשות נתוח זה על ידי נתוח גופות הגויים, זה ודאי לא נתן ליאמר ומכל שכן להכתב שהרי אסור הנוול הוא משום בזיון דכולהו חיי כלומר שבזיון הוא להשאיר אדם הנברא בצלם אֱלֹהִים ומחונן בשכל ובינה לרדות ולמשול בכל הבריאה כלה שיהא מוטל ע"פ חוצות מנוול ומלא סרחון.

על כך כותב נהוראי:¹²

מהשוואה דמוקרטית זו של כלל בני־האדם בעניין כבוד המת, מתחייב בהכרח גם פסק ההלכה של הרב עזיאל. ואולם בתודעתו של הרב קוק נתפס עם ישראל כ'חטיבה מיוחדת... שתכונתה היא כמין אוצר רוחות גדול הכולל בקרבו כל כשרון וכל נטיית רוח עליונה' (אורות, עמ' קנה-קנו). פסק ההלכה של הרב קוק בנושא זה ניזון, על־כן, מתפיסתו המיוחדת מקום מרכזי לעם ישראל בין העמים, תוך הבחנה מהותית ביניהם: 'ההבדל שבין הנשמה הישראלית, עצמיותה, מאוייה הפנימיים, שאיפתה, תכונתה ועמדתה, ובין נשמת הגויים כולם, לכל דרגותיהם, הוא יותר גדול ויותר עמוק מההבדל שבין נפש האדם ונפש הבהמה, שבין האחרונים רק הבדל כמותי נמצא, אבל בין הראשונים שורר הבדל עצמי איכותי' (אורות, עמ' 6).

11 שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סימן לב, ד"ה בתשובת חוות.

12 נהוראי (לעיל, הע' 4), עמ' 503-504. בסוף פסקה זו מביא נהוראי ציטוט המובא לעיל, ליד ציון הע' 6.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

קנו). ניתן לומר, אם כן, כי תפיסתו המיוחדת של הרב קוק מתאפיינת בראייתו של החזון כמציאות האמיתית.

רוצה לומר: הכרעת הרב קוק היא פועל יוצא מהשקפתו הייחודית על "סגולת" עם ישראל, והכרעת הרב עוזיאל היא פועל יוצא מהשקפתו הדמוקרטית, האוניברסלית. מכאן שאם נמשיך את הקו שהתווה נהוראי, עלינו לצפות שרוב הפוסקים יזדהו עם פסיקתו של הרב עוזיאל, ורק המיעוט, אם בכלל, יזדהו עם הקו ההגותי הייחודי של הרב קוק. הן כאמור, כה כתב נהוראי, שחזר על גבי לבן: "השקפתו זו של הרב קוק הקימה עליה מתנגדים רבים [!], שטיעוניהם מתמצים בדבריו אלה של הרב עוזיאל".¹³

האומנם? האומנם רוב הפוסקים הכריעו כרב עוזיאל? האומנם רוב הפוסקים הזדהו עם טיעונו?

אדרבה, נייתי ספר ונחזי.¹⁴ למען ההגינות, ניקח ספר ניטרלי, אנציקלופדי, ונראה מה הוא אומר על העניין. ישמש אותנו לעניין זה חיבורו של הרב פרופ' אברהם שטיינברג, "אנציקלופדיה הלכתית רפואית",¹⁵ הכותב: "ניתוח המת בפועל - רוב הפוסקים אוסרים פעולה זו לצורך לימוד רפואה",¹⁶ ושם בהערה¹⁷ הוא מונה ארבעה עשר פוסקים הסוברים כן. והוא ממשיך: "אמנם יש מהפוסקים שהתירו ניתוחי מתים לצורך לימוד רפואה", ומונה בהערה¹⁸ תשעה פוסקים הסוברים כך, ובהם הרב עוזיאל.

אומר במפורש: עפר אני תחת רגלי כל גדולי עולם אלה, ואינני בא לחוות דעה על הפסיקה, לא האוסרת ולא המתירה. אך זאת אומר כגלוי וכברור: לא זו בלבד שרוב מניין ההכרעות הרבניות אוסרות, גם רוב בניין הפוסקים היותר ידועים, ובהם "נודע ביהודה", "חתם סופר", "איגרות משה" - אוסרים. אין הדבר גורע כהוא זה מגדלות המתירים. ואולם האם נכון הוא שהכרעת הרב קוק ייחודית? להפך: הכרעת הרב עוזיאל היא הייחודית! ואם

13 נהוראי (לעיל, הע' 4), עמ' 503.

14 נהוראי עצמו (לעיל, הע' 4), עמ' 482, מצדד במתודה הזאת של השוואה עם פסיקות מקבילות בעניין זהה או דומה. עלינו לצאת "מתוך הנחה, המובנת מאליה, שפסקי הלכה שונים בנושא אחד מעידים על השקפת עולם שונה של הפוסקים".

15 אנציקלופדיה הלכתית רפואית, חלק ד (הרב אברהם שטיינברג, עורך, התשנ"ד), ערך ניתוחי מתים, טור 528.

16 השווה: אהרן לוי זכרון מאיר (התשמ"ה), עמ' 224 ואילך; אברהם סופר אברהם נשמת אברהם, יורה דעה (התשמ"ה), סימן שמש, עמ' רנ ואילך, והדברים דומים.

17 אנציקלופדיה הלכתית רפואית (לעיל, הע' 15), הע' 201. אגב, לתשומת לב, ש"ת דעת כהן אינו מצוין שם, אם בשגגה ואם אולי בכוונה.

18 אנציקלופדיה הלכתית רפואית (לעיל, הע' 15), הע' 203.

כך ביחס להכרעה, על אחת כמה וכמה ביחס להשקפה. דוק ותשכח שגם בין המצדדים בהכרעת הרב עוזיאל ומתירים, מיעוט שבמיעוט עשו זאת מחמת השקפתו.¹⁹

אמור מעתה: הכרעת הרב קוק בנושא זה היא שגרתית, צפויה ותואמת פסיקות ידועות, הן כאלה שקדמו לו הן מקבילות לו הן אחריו, ולא חזון אחרית הימים המשיחיים הוא שהביא לאותה הכרעה. ומאחר שבנידון דידן הרב קוק לא "החמיר" יותר מרוב עמיתיו, ודאי לא נכון לומר שבמקרה זה החזון השפיע על ההכרעה. במקרה זה, לא שולבה "מטא" בהלכה, ודאי לא השפיעה עליה, אלא באה לכל היותר רק כהטעמה, כהנמקה וכהסברה.

בדוחק מה יכולים היינו, אולי, לצמצם את הטענה, להסיט אותה מן ההכרעה אל ההנמקה, לתחום את דברי נהוראי לא לשורה התחתונה של ההכרעה גופה, אלא רק לטיב הטיעונים והשיקולים ששולבו בה, שדיברו על סגולה ועל קדושה.

אם אכן זו הייתה האמירה, הרי מחד גיסא, הראיה שניתן להביא ממנה פחותה, ומאידך גיסא, גם הטענה הנגדית אינה כה חזקה. ברם, בעיניי דומה שכל ראית התשובה כ"תשובה" אינה מדויקת. לא איכנס כאן לתהליך עריכתם של כתבי הראי"ה קוק,²⁰ ואסתפק רק בהבהרה שכנו, הרב צבי יהודה, הוא שגיבש את ספר השו"ת "דעת כהן" למה שהוא לנגד עינינו כיום. רוצה לומר, מאגרות ועיונים שרשם הרב בחייו, יצר הרצי"ה ספרים, ולענייננו ספר איגרות מזה וספר שו"ת מזה. ובכן, במחילה מכבודו של הרב צבי יהודה, איגרת זו, שלא בדין השתרבבה לספר השו"ת, שכן אין בה כל חידוש הלכתי, אף אין בה כל מקור הלכתי, לא הפניה ולא הערה, לא משא ומתן ולא ביסוס, לא קושיא ולא תירוץ, וכמוה הרבה ב"איגרות". אין היא אלא חזרה על הנושנות, הידועות והכמעט מוסכמות על דעת רוב ככל הפוסקים, תוך החלתן על מציאות נוכחית המתוארת לו על ידי השואל: נחיצות גופות ללימודי רפואה מזה וניתוחי גופות (נכרים) בכל העולם הרפואי מזה. לא באה אפוא האיגרת אלא להסברה, ל"טעמי מצוות", למתן הנמקה רוחנית להלכה ידועה, ותו לא.

19 ראה אנציקלופדיה הלכתית רפואית (לעיל, הע' 15), הערות 191-194, ושם הובאו דעות הסוברות להקל מנימוקים שונים: חילול ה', חשש מהתפרצות אנטישמיות, הוצאת לעז על רמת הרפואה בישראל או הגדרת המצב של היעדר ניתוחי מתים כפיקוח נפש של תושבי המדינה. טיעונים אלה שונים מהותית מנימוקי הרב עוזיאל. בעוד הוא מצביע על טיעון חיובי, דמוקרטיה, הם מצביעים על חששות שליליים, כגון חילול ה' והתפרצות אנטישמיות.

20 ראה הרב נריה גוטל "אומנות ואמנות בעריכת הרצי"ה קוק את כתבי הראי"ה קוק: עריכת המבוא" ל'שבת הארץ' - מקרה מבחן" תרביץ ע 601 (התשס"א) ועוד.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

אמור מעתה. כשם שבדין לא למד נהוראי דבר מן האמירה ההגותית שב"אורות", כך גם לא ניתן ללמוד דבר מן ה"תשובה"²¹. לדידי, נהוראי תבע מן התשובה יותר ממה שהיא יכולה לנפק, והסיק ממנה שלא בדין מסקנות מרחיקות לכת.

לסיכום. שתי מכשולות רואה אני בדרך שטופלה בה דוגמה זו: הקריאה אינה נעשית על רקע מכלול הפסיקה הרלוונטית, והקריאה אינה מאפיינת בצורה נכונה את החומר שלנגד עיניה. יחד עם זאת, חשוב לומר כי גם אם כנים אנחנו בדברינו הללו, ומשקלה של הראיה הזאת אינו גדול, עדיין אין בכך כדי לסתור מן היסוד את טענתו הכוללת של נהוראי. זו סוגיה לעצמה, ולה אין אנו נזקקים כאן.²² כל שאמרנו לעת עתה אינו אלא שהדרך אומרת דרשני.

היעדר הקשר רחב לפסיקות מקבילות בעולם הרבני - ספרות רבנית

כפי שאמרנו בפתח דברינו, את טענתנו כלפי אמירתו המחקרית של נהוראי, אנו מבקשים להחיל גם על אמירה רבנית, זו של הרב אהרן יצחק זסלנסקי, בחיבורו "לקוטי בתר לקוטי"²³, אליה מפנה נהוראי עצמו.²⁴ הרב זסלנסקי כתב במפורש את שנהוראי נזקק לו: "לפי מיעוט ידיעתי כמעט לא פגשתי בזמן האחרון רב גדול שיהא יותר מחמיר ממרן הרב קוק זצ"ל". הרב זסלנסקי נזקק למספר דוגמאות. נציין שתיים ונדון בהן.

הראשונה:²⁵

לענין אתרוגים מורכבים: גדולי הרבנים מדורות הקודמים, למרות שידעו שבארץ היו אתרוגים מורכבים, ואתרוגי קורפו היו מוחזקים לאינם מורכבים, בכל זאת משום ישוב ארץ ישראל הכשירו אתרוגי ארץ ישראל ופסלו אתרוגי קורפו. לעומת זה מרן הרב קוק חיבר ספר מיוחד 'עץ הדר' ובספרו 'דעת כהן' לאסור את המורכבים.

הקורא שאינו מתמצא בדברים מקבל מן הסתם רושם שהרב קוק צידד באתרוגי קורפו שאינם מורכבים, וביכר אותם על אתרוגי ארץ ישראל המוחזקים כמורכבים.²⁶ כך, בעוד

21 אגב כך נציין כי מעניינת העובדה ששתיים מן הראיות שנוקק להן נהוראי לדידי כלל אינן "הלכתיות" בדרך התייחסותו של הרב: כך ניתוחי מתיים וכך זכות בחירה לנשים, שאפילו לא הובאה בשו"תים אלא באיגרות הראי"ה ובמאמריו, ולא בכדי.

22 אך ראה הרב גוטל, חדשים גם ישנים (לעיל, הע' 3), מבוא וחיתום.

23 הרב אהרן יצחק זסלנסקי לקוטי בתר לקוטי (התשל"ג), עמ' ו-יא.

24 נהוראי (לעיל, הע' 4), עמ' 481-482, הע' 2.

25 הרב זסלנסקי (לעיל, הע' 23).

26 לסוגיית האתרוגים המורכבים והמאבק על אתרוגי ארץ ישראל לעומת אתרוגי חוץ לארץ, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב (התש"ט), עמ' שיד-שטו, ערך אתרוג; אליעזר גולדשמידט "בעית האתרוג

האמת הפוכה בתכלית. לא בא אותו "עץ הדר" לעולם אלא כדי להביע תמיכה הלכתית במפעלן הכלכלי של אגודות ארצישראליות שהחלו בשיווק אתרוגי ארץ ישראל. יצא אפוא הרב קוק בחיבור שלם, בתשובות הלכתיות וגם במודעות והודעות, לחזקם ולעודדם, לתת להם "גב" הלכתי, כזה שיאמר שאף על פי שאתרוגי קורפו נאים יותר בחיצוניותם, יש להעדיף את אתרוגי ארץ ישראל הפחות יפים חיצונית.²⁷ הלתמיכה כזו במפעל הארצישראלי ייקרא חומרה!?

השנייה:²⁸

בענין מתן הכשרים לבעלי מלון: מובא בספרו 'דעת כהן' תשובה ס': רק אם יקבלו עליהם שלהבא לא יחללו שבת בלקיחת מעות וכיו"ב, שאם לא כן חוששני שאפילו במשיגים קבוע אסור להחזיק ידם משום מחזיק ידי עוברי עבירה, שהרי מסייעים להם בעסק זה שבו הם מחללים שבת.

שוב, הקורא מתרשם מן הסתם שהרב קוק שלל נחרצות מתן תעודת כשרות למלון ולמסעדה שאינם נוהגים כהלכה. ומה האמת? ובכן, תחילה נאמר שהרב קוק מתייחס לנושא זה במפורט ובמפורש לא פעם אלא פעמיים.²⁹ ואולם לא זה העיקר. העיקר הוא שהתבוננות דקדקנית יותר, אנליטית יותר, בשתי התשובות, הייתה מעלה שזהו הסעיף הפחות משמעותי בכל התשובה. נכון, הוא קיים, אך הוא הנלווה לה, השולי לה, ולא עיקרה. עיקרה אומר את ההפך הגמור.

השאלה שם הייתה אם ניתן להסתפק במשיגים שאינו קבוע תדיר, כל הזמן, שם, אלא רק "נכנס ויוצא" לסירוגין,³⁰ "אצל אנשים שאינם נאמנים על הכשרות". בעניין זה, שהוא כאמור עיקר העניין, עושה הרב קוק עיקולי ופשוטי, פרשנויות יצירתיות וחדשניות, כדי לאפשר ולהכשיר מצב כזה, לא להגדיר את הבעלים כ"מומר", גם לשיטת תוספות (חולין ג ע"ב, ד"ה בודק), ואפילו לשיטת רמב"ם,³¹ אף אם מדובר באדם שאינו מקפיד על שמירת השבת.

המורכב וטיבם של האתרוגים המצויים בימינו" תחומין ב 135 (התשמ"א); הרב יצחק רפאל "אתרוגי קורפו ואתרוגי ארץ ישראל" שרגאי ב 84 (התשמ"ה); יוסף שלמון "הפולמוס על אתרוגי קורפו ואתרוגי ארץ ישראל 1875-1891" ציון סה 75 (התש"ס).

27 ראה דברי הרב יהודה זולדן במבוא לספר עץ הדר השלם (התשמ"ו), עמ' 19-27, ושם, עמ' 30-34; הרב נריה גוטל מכתובי ראייה (התש"ס), "החוג ההתיישבותי", עמ' עח-עט; הנ"ל "הדור בהלכות הראייה" סידרא ז' (התשס"א-התשס"ב), עמ' 30-32.

28 הרב זסלנסקי (לעיל, הע' 23).

29 שו"ת דעת כהן, סימן ס-סא.

30 ראה חולין ג ע"א.

31 ראה שולחן ערוך, יורה דעה, סימן ב, סעיף ו, ובית יוסף על אתר.

כך מבחינת "השורה התחתונה" של הפסיקה, "לא מסתבר כלל להחמיר כולי האי", וכך גם בהבעתו את מדיניותו. הוא עצמו מעיד כי "כדאי להיכנס בפירצה דחוקה זו, כדי שלא יתפרצו יותר". ושוב: "אמנם ראוי להשתדל שתהיה קבועה והכל יהיה ע"י מפתח וחותרם, אבל בדלא אפשר יותר טוב שלא להזניח את העניין, ולסמוך שאומן לא מרע אומנתיה".³² ובכן, "להיכנס בפירצה דחוקה" נחשב חומרה!?

ואגב כך, דומה כי גם כאן ממד השוואתי היה מעמיד את הדברים במקומם. צא ולמד ממחלוקתם המעניינת והעקרונית של הרב אליעזר יהודה וולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יא, סימן נה) והרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן ז) בשאלת מתן תעודת הכשר למלון ולמסעדה, שמחד גיסא מתחייבים לספק רק מוצרים כשרים, ודורשים מאידך גיסא כי המשגיח יתעלם מהגשת מאכלי חלב אחר בשר, ואפילו מהגשתם יחד (ובלבד שמדובר בצונן). הרב וולדנברג שלל זאת על הסף, והרב יוסף צידד במתן התעודה. לשון אחר: הלה מחמיר והלה מקל. ועתה, שיש לפנינו 'מקל' ו'מחמיר' בעניין דומה לנידון דידן, האם עדיין ייקרא הרב קוק "מחמיר"!?

ניתוח מדיניות של פוסק על פי מקורות מועטים ובלא להתמודד עם פסיקות סותרות

כאמור, בדוגמה השנייה אנחנו מבקשים להתמקד באחת מסוגות הדין היותר נפוצות בעת האחרונה: מדיניותו של פוסק מסוים. השאלה העומדת לפנינו היא: עד כמה נכון להגיע למסקנות משמעותיות על דרכו של פוסק, בעוד החומר שהטענה מבוססת עליו דל למדי. יתרה מזו. לא רק שלעתים הוא דל, לעתים החוקר גם אינו מתמודד מפורשות, לכל הפחות, עם הכרעות אחרות העומדות בניגוד למסקנותיו, בעוד שגם הן יצאו מתחת ידיו של אותו פוסק.

את ההדגמה אבקש לעשות באמצעות שני פרקים שהקדיש פרופ' צבי זוהר למדיניותו של הרב עוזיאל.³³ הפרק השנים עשר בספרו, שכותרתו "גמישות מסורתית וחומרה

32 נכון שהרב קוק מצדד בסיווג הכשרים ואומר: "שצריכין לחלק בנוסח ההכשרים, ולכתוב על הכשרים שהם כשרים בהחלט, ועל אלה שמקבלים עליהם את ההשגחה, ואינם כשרים, לכתוב רק שהם תחת השגחת הרבנים בענייני כשרות" (שו"ת דעת כהן, סימן ס, ד"ה ומ"מ). ואינו עניין לנידון דידן.

33 לביקורת אחרת על דרכו של זוהר, ראה בנימין בראון "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת" אקדמות י' 314 (התשס"א). וראה צבי זוהר "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האוטנטית היחידה למודרנה" אקדמות יא 139 (התשס"ב). וראה מענהו של בנימין בראון "מודרניזציה 'אירופית', תגובה אורתודוקסית והקשר הסיבתי" אקדמות יא, עמ' 153-160. אגב כך ייאמר כי לטעמי ניתוחו של בראון טוב מזה של זוהר, ואולם להבדיל ממנו, שהביא ממרחק לחמו, תוך שהוא מציין

מודרנית",³⁴ מוקדש לדיון נרחב על יחסם של הרב קוק מזה ושל הרב עוזיאל מזה לשאלת מתן זכות הבחירה לנשים. לאחר סקירת העמדות גופן, עובר זוהר ל"ניתוח משווה",³⁵ ושם, על סמך נושא אחד [!], הוא מגיע למסקנות כלליות [!] מרחיקות לכת:³⁶

מעמדותיהם של שני האישים, כפי שהותוו לעיל, עולה ניגוד דרמטי... מבחינתו של הרב קוק, מובן מאליו כי צריכה להתקיים זהות בין הנוהג והנורמות של העבר ובין הנורמות ההלכתיות העכשוויות: מה שנהג ונפסק הלכתית בעבר הוא הקובע מה צריך להיעשות בהווה. לפיכך אם נגיע לבירור ולזיהוי של המנהגים והגישות בעבר, יתבררו מאליהם הקווים המנחים להתנהגות בהווה...

הרב עזיאל, לעומת זאת, אינו מקבל את ההנחה שהנוהג שנחשב למקודש בעבר הגדיר אחת ולתמיד את אופקי הנורמות העשויות להיחשב כבעלות תוקף הלכתי...

אסטרטגיית הטיעון שנוקט הרב קוק היא להעמיד את ההלכה כמשתנה בלתי תלוי... הרב עזיאל אף הוא מעמיד משתנים מסוימים כבלתי־תלויים. ואולם, לדעתו, אלה אינן נורמות אלא עקרונות מובנים מאליהם של יושר ושל כבוד האדם. לאחר שהוכרו וזוהו עקרונות אלה... ניתן לקבוע את הנורמות ההלכתיות הרלוונטיות: ההלכה מושתתת על עקרונות המתחייבים מסברה, ולא להיפך... הסברה חייבת לכוון ולבקר את פרשנותנו לטקסטים ההלכתיים... דומה שאליבא דהרב קוק, האופן שבו אנו תופסים את ההלכה צריך לעצב את האופן שבו אנו תופסים את המציאות, בעוד שלפי הרב עזיאל, הכרתנו את המציאות צריכה להטביע את חותמה על אופן הבנתנו את ההלכה.³⁷

גישה זו של הרב קוק הינה פטרנליסטית במובהק... גישתו של הרב עזיאל רחוקה מרחק רב מפטרנליזם.³⁸

לפוסקים שזוהר לא מנה אותם, אני מבקש לדון מיניה וביה בפוסקים שמנה תוך הבעת טענה שגם לגביהם הדברים אינם מדויקים.

34 זוהר (לעיל, הע' 9).

35 זוהר (לעיל, הע' 9), עמ' 245 ואילך. אשר לעמדתו המדויקת של הרב קוק בנושא זכות הבחירה לנשים, ראה התייחסות קצרה ותמציתית במאמרי "זכות הבחירה לנשים", מוסף בצדק, מקור ראשון, גיליון מס' 795, י"ז מרחשוון התשע"ג 2.11.2012.

36 זוהר (לעיל, הע' 9), עמ' 245.

37 זוהר (לעיל, הע' 9), עמ' 246. לאמירה דומה, שגויה לא פחות, ראה אבינועם רוזנק "ההלכה הנבואית והמציאות בפסיקתו של הרב קוק" תרביץ סט 591 (התש"ס).

38 זוהר (לעיל, הע' 9), עמ' 249. גם הוא חוזר לשאלת היחס לנכרים, הנ"ל אצל נהוראי, וראה שם, עמ' 415-416, הע' 23-24.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

הוא - הרב עזיאל - מחזיק בדעה שסברה יכולה וצריכה לתפקד כנקודה הארכימדית, שעליה יכולה וצריכה להישען עמדה ביקורתית פנימית כלפי פסיקות הלכתיות והתנהגויות בעבר. מודל ההלכה שהרב קוק מצדד בו הוא סגור ונצחי במהותו האידיאלית, באופן בלתי-תלוי במציאות ההיסטורית, ואילו הרב עזיאל רואה את ההלכה כפתוחה לשינוי באמצעות תהליך המונע על ידי החלת עקרונות של סברה...³⁹

הרב קוק - אכן היה חדשן, אך חדשנותו בהלכה נשאה, במידה רבה, חותם ריאקציונרי...

ניתן איפוא לראות ברב עזיאל דובר של התרבות הספרדית המסורתית... עלה בידה לשלב בעולם ההלכה רעיונות אוניוורסליים שנתקבלו על דעת החברות הדמוקרטיות בנות המאה העשרים...⁴⁰

בפרק השלושה-עשר בספרו, הדן ב"אחריות הכנסת לעיצוב ההלכה - הכשרת עדותם של יהודים חילוניים בבתי-הדין", זוהר קובע:⁴¹

אין איפוא מנוס מן ההכרה, שבכל הקשור לתורה ולמימושה בעולם, הרב עזיאל מבחין בין רמות שונות של ערכים. כך הערך של 'ביסוס חיי העם על יסודות התורה' מקובל עליו כערך-על, שאליה יש להכפיף ערכים אחרים... לשנות את ההלכה הנוהגת למעשה... ההלכה הקיימת זקוקה לתיקון... תיקון המצב ההלכתי... התוצאה הרצויה היא זו אשר תאפשר (או אף תבטיח, במידה מרבית) את הגשמת ערך-העל (או: ערכי-העל) הרלוונטיים.

ובכן, זוהר סובר כי די בהכרעת הרב עזיאל בשני עניינים, מתן זכות בחירה לנשים והכשרת עדות חילוניים, כדי לקבוע את כל הנאמר לעיל. לדידי, מבחנה של התאוריה בהחלטה על מקרים שלא נידונו כאן. מבקש אני אפוא את הקוראים לתת את דעתם לנושאים הבאים ולומר מה הייתה, לדעתם, אמורה להיות הכרעתו של הרב עזיאל לאור התאוריה הזאת.

העניין הראשון: עריכת חופה וקידושין בתוככי בית הכנסת. בעיני דומה כי אימוץ המדיניות שתיאר זוהר היה אמור לאפשר זאת בשופי. הלוא כמצוטט לעיל, זוהר טוען כי "הרב עזיאל רואה את ההלכה כפתוחה לשינוי באמצעות תהליך המונע על ידי החלת עקרונות של סברה", ומסברה מה רע בכך? יתרה מזאת. הלוא "סברה יכולה וצריכה

39 זוהר (לעיל, הע' 9), עמ' 249.

40 זוהר (לעיל, הע' 9), עמ' 250.

41 זוהר (לעיל, הע' 9), עמ' 254.

לתפקד כנקודה הארכימדית, שעליה יכולה וצריכה להישען עמדה ביקורתית פנימית כלפי פסיקות הלכתיות והתנהגויות בעבר", ומדוע נימנע כאן מביקורת על הנוהג? הלוא הרב עוזיאל "אינו מקבל את ההנחה שהנוהג שנחשב למקודש בעבר הגדיר אחת ולתמיד את אופקי הנורמות העשויות להיחשב כבעלות תוקף הלכתי", ומדוע אפוא לא נתיר עתה, אף אם הדבר לא היה כה מקובל? מדוע לא "יתוקן המצב ההלכתי"? ולבל נשכח. לא זו בלבד שמעיקר הדין אין כל פגם בדבר, ובימים קדמונים היה זה הנוהג הרווח, אלא שעיקר ההתנגדות, אשכנזית ברובה המכריע, נבע רק מחשש ההידמות לאומות העולם תחילה ולרפורמים מאוחר יותר.⁴² מדוע אפוא פוסק ספרדי זה לא ישיב עטרה ליושנה ויתיר את הדבר, בפרט שמצאנו רבים מעמיתיו שלא ראו בדבר שום פסול?⁴³

ברם, לאמתו של דבר, מתברר שהרב עוזיאל לא רק התנגד לדבר, אלא שהוא יוצא חוצץ נגד התופעה. הוא עושה זאת בלשון תקיפה למדי, ולא פעם אחת, הוא מוחה נמרצות במי שהעלה על דעתו יזמה זו. ואלו דבריו:⁴⁴

ואנא דאמרי לישרי לן מר לומר שלא עיין במקור דין זה... נדון דידן, שרוצים להנהיג חוק בביהכ"נ, להדמות אליהם, בודאי דאסור... ושרי ליה מאריה למעכ"ת. ובלא עיון כל שהוא בתלמוד ופוסקים... דברים אלו לא נתנו להאמר וכל שכן להכתב, ולא זו היא דרכה של תורה, אלא כך דרכה של תורה להתאבק בעפר רגליהם של תלמידי חכמים וללמוד דבריהם על בורין ואמתתן, וממקורם הנאמן, בענות אמת וחרדת קדש, כדי שנזכה להבינם ולדעתם, כאמרם ז"ל: הט אנזך לשמוע דברי חכמים ולבך תשית לדעתן, לדעתם לא נאמר אלא לדעתי (חגיגה ט"ו).

הוא גם דוחה בזלזול את הטענה

שבמנהג זה יש בו משום סיג וגדר למנוע רקודים ומחולות שיש בהם משום פריצות ועברות. אולם אין זה אלא טעות מדומה, שלצערנו ולדאבונו המחולות והרקודים אינם מתבטלים, וכך הוא אם יעשו אותם בשעת החתונה או אחריה בלכתם מבית הכנסת, ואין להתיר עברה של מורא מקדש מפני ספק של סיג עברה אחרת, ואין בזה בחירת הרע במעוטו אלא הוספת פשע אל פשע... מע"כ חושב לגדור פרצה זאת על נקלה באמרו: הרבנים היושבים על כסא ההוראה יעשו תקנות קבועות

42 ראה: הרב בנימין אדלר הנשואין כהלכתם (התשמ"ד), כרך א, עמ' רנד-רנז; הרב זלמן דרוק מקדש מעט: הלכות בית הכנסת (התשמ"ו), סימן יד, עמ' עח-פא.

43 הרב אדלר (לעיל, הע' 42), עמ' רנה-רנו.

44 שו"ת משפטי עזיאל תניינא, אבן העזר, סימנים ס-סא [= שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סימנים מט-נ].

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

שישבו אנשים לבד ונשים לבד, וגבאי ביהכ"נ יעמדו על המשמר שלא יניחו את הצבור לשוח שיחת חולין וישבו שם באימה ויראה.

לדבריו, אין אלו אלא דברי תמימות, ואין כל ערובה שתקנות אלה תישמרנה. המבקשים להתיר "מתעטפים בצביעות של קדושה", כשטעמם האמתי הוא חיסכון כספי. הוא גם דוחה את הסתמכותם על הדעה שקדושת בית הכנסת מדרבנן ולא מן התורה, וכן את הסתמכותם על ההיתר שהחלו לנהוג בדבר בסלוניקי. ולסיכום הוא כותב:

ולבסוף אני מסכם ואומר, שאין כל היתר לסדר חו"ק בביהכ"נ... ואסור בהחלט לכל רב לסדר חופה וקידושין בבית הכנסת אפילו אם על ידי כך תקופח פרנסתו. וכמו שכן העלה להלכה הכתב סופר ז"ל, דזה חמור ממסייע ידי עוברי עבירה הואיל ומסדר הקידושין הוא העושה הדבר ומקיים ומבלעדי לא יהיה הקידושין במעמד ההוא. אולי גרע הרבה ממסייע ואני איני מחליט רק כמסתפק. וכל זה במקום שאינו אלא מנהג בלבד (צ"ל מנהג ישראל בלבד) אבל במדינתנו שמנהג האומות הנוצרים שבנשואיהם עומדים בבתי תפלות שלהן בפנים והכומר משיאן זה לזה, יש בזה כמה לאוין של חקות הגויים. השמר לך פן תנקש אחריהם, בפרט כי מעשה חופה וקידושין הוא ממצות התורה שיש בהם עבודת יוצא הכל (כתב סופר אה"ע סי' מ"ז).⁴⁵

...לכן חוב קדוש מוטל איפוא על כל מסדרי הקדושין לעמוד בכל תוקף לגדור בעד הפרצה הזאת של העמדת חופה בבית הכנסת. והנלע"ד כתבת.

מאחר שתמיד ניתן לומר שזהו היוצא מן הכלל, ודוגמאות זוהר הן ה"כלל", נציין עוד דוגמאות, שגם הן לעניות דעתי אינן תואמות כלל ועיקר את שטען זוהר.

זה כבר כתבת⁴⁶ שמעיקר הדין ודאי לא הייתה כל מניעה לאישה לומר קדיש יתום, וליתר דיוק קדיש יתומה, אחר אביה ואמה. נכון הוא כי שלא מעיקר הדין, היו שנמנעו מזה מכמה וכמה סיבות (ושוב, יותר אצל אשכנזים מאצל ספרדים). עם זאת, ידועים לא מעט מקרים, קדומים ומאוחרים, שבהם נשים אמרו קדיש אף בקהילות חרדיות, אף "ירושלמיות" למהדרין. כאמור, הדבר אינו מפתיע, לאור שורת הדין הצרופה האמורה לעיל.

45 היזקקות זו לדברי כתב סופר בהחלט טעונה הבלטה, שכן היא מבהירה שמדיניות שיטת "חדש אסור מן התורה" אינה מופרכת בעיניו, ואף זה מנוגד תכלית הניגוד לעיקרי משנת זוהר בספרו.

46 הרב נריה גוטל "קדיש יתומה - תגובה" צהר ח 21 (התשס"ב). לסיכומי דברים בשאלת אמירת בנות הנפטרת את הקדיש, ראה: שדי חמד, מערכת אבלות, אסיפת דינים, אות קס, ופאת השדה, סימן ט; הרב דוד אסף, הקדיש: מקורו, משמעותו ודיניו (התשכ"ו), עמ' קעא-קעב; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן ז; הרב יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי גשר החיים (התש"ד), חלק א, עמ' שכה-שכו; הרב ישראל מאיר לאו, שו"ת יחל ישראל, חלק א, סימן צ.

ועתה נשאל את עצמנו: והיה אם יישאל הרב עוזיאל, לאור הקואורדינטות שהציב זוהר, מה תהא תשובתו? לא אשוב ואפרט את כל השיקולים הללו, אשר דומה כי כולם כאחד היו אמורים לכוון להיתר. והאמת, מיותר לומר, הפוכה.

כך כותב הרב עוזיאל באחת מתשובותיו:⁴⁷

מתוך דברי הראשונים במדרשיהם ודרושיהם, רזי תורה והלכותיהם מתברר שכל ענין הקדיש הוא קבלה מדברי רז"ל, וכיון שכן אין לנו להוסיף על דבריהם ולחדש סברות מדעתנו בדרוש טעמי הקבלה, כי אף למאן דדריש טעמא דקרא, לא דריש טעמי קבלה, שכל עצמה וקדושייתה היא הרזיות ומסתורין שבה שאין שכלנו מגיע להבנת טעמיה וסודותיה. ולכן אין לנו להוסיף על דבריהם ולא לגרע מהם מדעתנו, הלכך אין לחדש מנהג זה של הגדת הקדיש מפי הבנות.

יחד עם זאת, הרב עוזיאל טורח ב"פיוסן" של הנשים, לכל יחשבו שהדבר נובע מגנותן. אמור מעתה כי שלא כדעת זוהר, הרב עוזיאל עצמו אומר במפורש שדווקא הנוהג הוא הנקודה הארכימדית, וממנה אין לזוע.

הרב עוזיאל מביא בתשובה זו טעם לדבר:

וזהו גם טעמו של אמירת הקדיש על ידי בניו שהם ממשיכים את צורתו ופעולותיו וממלאים את מקומו בעדת קדושים של עם קדוש.

ודבר זה כמובן אינו מתמלא אלא על ידי הבנים שהם מצטרפים לעדה מישראל ולא על ידי הבנות. ולכן אינן אומרות קדיש בצבור.

בעיניי, דומה שהכרעת הרב עוזיאל מנוגדת, שוב, לכל התזה שטען לה זוהר. מדובר בדבר שמעיקר הדין אינו מנוע, בדבר שמסברה ודאי ניתן להצדיקו, יהיו מי שיאמרו אפילו לחייבו, ומדוע לא ישונה? ואינו משתנה!

מאחר שיש להניח שגם עתה יהיה מי שיטען שגם זה היוצא מן הכלל, נציין עוד דוגמה העונה גם היא לאותו טיעון, ואפילו ביתר שאת וביתר עוז.

כזכור, זוהר הקדיש פרק שלם לשאלת מתן זכות הבחירה לנשים, וממנו הסיק מסקנות רחבות וכלליות.⁴⁸ נשוב וניתן את דעתנו לשאלה מה אמורה להיות בהתאם לזה הכרעת הרב עוזיאל בשאלת שילובן של נשים במערכות בתי הדין.⁴⁹ הסברה ודאי מצדדת בכך. זהו

47 שו"ת משפטי עזיאל תניינא, אורח חיים, סימן יג [= שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סימן ג].

48 ראה לעיל, ליד ציון הע' 35 ואילך.

49 וראה אברהם וינרוט פמיניזם ויהדות (התשס"א), פרק ו, "נשים וההליך השיפוטי", עמ' 89-103.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

רעיון שוויוני, אוניברסלי ודמוקרטי. יש בזה ביטוי מובהק של יושר ושל כבוד האדם. וגם אם הנורמות אינן כאלה, מדוע לא ישונו ויתוקנו?

מה מפתיע אפוא שהרב עוזיאל סוחר אחרת. בשו"ת "משפטי עזיאל"⁵⁰, הוא מתאר תחילה את "המשטר החדש בארץ ישראל, שהתהווה אחרי המלחמה העולמית", אשר "הביאה בכנפיה בשורת בנין בית לאומי לישראל בארץ נחלת אבותיו", ואשר "עורר שאלות רבות ומכללן גם שאלות שווי זכויות לאשה מישראל בכל מוסדות ההנהלה הצבורית בארץ, וגם בשאלה [בשאלת] המשפט". בשאלה זו, שהייתה לדבריו "לסלע המחלוקת בישובנו הרענן שרק עתה התחיל להתעורר לתחיה", מצא חובה הרב עוזיאל להביע את דעת התורה במחלוקת זו:

קושטא הוא שמצאנו לקדמונינו ז"ל שיש מהם סוברים דכלל זה דכל מי שכשר לדון לאו דוקא הוא ואין למידין מן הכללות, אלא סברא זו דחוויה מהלכה לפי שמהירושלמי מוכח בפשיטות דאשה פסולה לדון וכיון דמצאנו גם בתלמודין ראייה לכך הכי נקיטינן, וכ"כ החנוך (מצוה ע"ז) וכן פסק מרן ז"ל: אשה פסולה לדון (חו"מ סי' ז' סעיף ד').

וכאן המקום להעיר: ומה בכך שכך נפסק? והלא יש לא מעט תקדימים שהתירו! ואולם יתרה מזו, הרב עוזיאל דן בשאלה היותר קשה, "אשה שקבלו אותה לדון", שלכך יש כמה וכמה ביסוסים להתיר:

מה שנשאר לנו להסתפק הוא בקבלו אותה עליהם, והתוס' בתרוצם: שקבלוה עליהם, ס"ל בודאי דמהני. ונראה ודאי שאין חולק על סברא זאת, ויתר תרוצי התוס' אינם חולקים בעיקר הדין אלא באוקימתא דמעשה דבורה. וכ"כ החנוך ז"ל דבקבלוה הכל כשרים... ומדבריו מוכח דאפילו אם לא קבלוה היחידים בפירוש אלא שקבלוה ראשי הקהל סגי, משום דאחריהם נגררים כל העם וכל אדם ידון על פיה.

אף על פי כן, הוא שולל את המינוי, ובין טענותיו שני טעמים להבחנה בין עדות לבין הכרעת דין. הראשון, "דבעדות יש עלבון לאשה כשלא נאמין לדבריה, לכן ראוי לתקן לקבל עדותה אבל בדין לאו כולי עלמא יכולים להיות דיינים אלא המובחרים שבעם". והשני, "דבעדות הוא מעשה אקראי בעלמא שנזדמנה וראתה עדות, אבל למנות אותה

50 שו"ת משפטי עזיאל, חלק שלישי, חושן משפט, סימנים ה-ו [= שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סימנים מג-מד]. וראוי לציין כי תשובה זו אינה רק סמוכה, ממש צמודה, לתשובה שזוהר דן בה, ומזו הוא מתעלם, על אף שהרב עוזיאל עצמו כורכן זו בזו, בשאלת שיווי זכויות האישה.

לדיין הרי אנו מוציאים אותה מתפקידה הטבעי של צופיה הליכות ביתה בטפול ילדיה וחינוכם, ומעמידים אותה בעבודה צבורית".

ואוי לדור שלא ימצאו לו אנשים ראויים לדון ויצטרכו לבחור בנשים. וכך אמרו ז"ל: חשיך דרא דאיתתא דברייתא (מדרש שוחר טוב מזמור כ"ב פסוק אליך זעקו)...

מהאמור אנו למדים דאין אסור מן התורה להתדיין לפני אשה, דהא אפילו להפוסלים, היינו משם דמדמים דין לעדות, ולהאי טעמא יש להכשיר בקבלוה עליהם, מצד התקנה, כמו שמועיל גם זה בעדות. אלא שלדעתנו מפני חשיבות של ענין דין בישראל לא נכון לעשות תקנה כזאת, שהיא פוגעת בהנהלת משק הבית הישראלי וחנוך הבנים וטפולם התמידי שאינו יכול להעשות אלא על ידי אם רחמניה שהיא צופיה הליכות ביתה, ושאין הדין יכול להיות אמת מסכות פסיכולוגיות של רגשי רחמים מרובים, שהאשה חוננה בהם, וגם מסיבת עדינות רגשותיה שהונאתה מרובה ודמעתה מצויה, ולכן אין ממנים אותה לדון.

אמור מעתה, לדידו, אף על פי שמעיקר הדין היה מקום להתיר, למעשה יש לאסור מנימוקים שבמונחים עדכניים, היינו ודאי קוראים להם אנטי-פמיניסטיים, וזאת אצל הרב עוזיאל! בעיניי, לכל הפחות, דומה שהכרעה זו מנוגדת תכלית הניגוד לכל מה שטען לו זוהר ביחס לרב עוזיאל.

ועוד עימדי כמה וכמה דוגמאות להכרעות מנוגדות לתזה שזוהר טוען לה,⁵¹ ורק קוצר היריעה מונע את הדיון בהן. אך זאת אומר. ניתן כמובן "לעיולי פילא בקופא דמחטא", ובפולפול מורכב ומסועף להעמיד אוקימתות כאלה ואחרות, סבירות יותר וסבירות פחות, להתאמת ההכרעות הללו לתזה הזאת. ניחא. ואולם חובה ראשונית, פרלימינרית, רובצת לפתחם של הכול, כולל כולם: להתייחס למכלול, ורק אחר כך לומר את "האמירה". או אז ניתן לומר שהעיקר כאן, ואילו הלה חריג, ולהפך. אך בלא התייחסות, הדבר אומר לכל הפחות דרשני.⁵²

51 ראה: שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סימן עה-עח (נישואי ערכאות ונישואין אזרחיים); שם, סימן נח (שליחות בחליצה); שם, סימן נג (הזרעה מלאכותית); שם, סימן נד (מינוי שליחות לגירושין); ועוד.
52 לדוגמאות נוספות, ראה למשל הרב נריה גוטל "קיום למשנתו השלמה של רבנו [= הרב ש' ישראלי]" גאון בתורה ובמידות (התשנ"ט), עמ' 198-208.

קריאה לא יסודית של המשא ומתן ההלכתי בלא בדיקת מקורות הפסיקה

לפני למעלה מעשר שנים, פרסם הרב משה פאלוך מאמר שעניינו "משנתו ההלכתית וההגותית של הרב חיים דוד הלוי"⁵³, ובו הוא טען כי "רבני המזרח... התאימו את דרישות ההלכה לרוח הזמן והתקופה"⁵⁴, וכי "הנטייה להקל היא מאפיין... בדרך פסיקתו של הרב [חיים דוד הלוי]"⁵⁵, ואם כי "בשאלות מסויימות החמיר הרב, כגון מעלית שבת וגילוח בחול המועד, אולם נטייתו הכללית היתה להקל"⁵⁶.

לעניין זה, מובאת שם הדוגמה הבאה:⁵⁷

אחת הדרכים שאיפשרה לו להקל בפסיקתו היתה ההרחבה של קטגוריות הלכתיות. לדוגמה, הרב התיר לשמוע מוסיקה בזמן הזה, על אף האיסור למלאות פינו שחוק לאחר חורבן הבית, משום שזו מרוממת את הנפש לעבודת ה' ונעשתה גם במקדש עצמו (עשה לך רב ו, סימן מט).

ובכן, ראשית נבהיר שההפניה היא לחלק התשובות "בקיצור". שנית, מה שנאמר שם הוא (שו"ת עשה לך רב, חלק ו, סימן מט):

לשאלתך הנוספת בדין שמיעת מוסיקה ושירה בזמן הזה, אשיבך בקצרה כי חומר האיסור ידוע ומפורסם בדברי הטור והשו"ע (או"ח סי' תק"ס), ואשרי הנזהר שלא לשמוע שום שירה, פרט למבואר שם להתיר. אך נכון העירות במכתבך שאם ישנו איסור כזה על מה סומכים השומעים. דע, שכל ההיתר מבוסס על דברי הטור, והעתיקו הרמ"א (שם ס"ג) "שכל זה דוקא במי שרגיל בכך כמו המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה", עיין שם היטב אף כי רוב גדולי הפוסקים

53 הרב משה פאלוך "משנתו ההלכתית וההגותית של הרב חיים דוד הלוי" פעמים 81 108 (התש"ס).

54 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53), עמ' 108.

55 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53), עמ' 111.

56 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53), הע' 9. למותר לציין שלמדיניות זו יש דוגמאות רבות יותר, ובעיקר משמעותיות הרבה יותר, דוגמת היחס ל"תלמיד שאינו הגון" בזמן הזה. בעוד הרב מרדכי אליהו והרב עובדיה יוסף הקלו, הרב הלוי החמיר. ראה שו"ת עשה לך רב, חלק ו, סימן ס. השווה הרב אליהו שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשין (התש"ן), עמ' קמט-קנו. וראה הרב נריה גוטל "הלכת' הגינות התלמיד' באספקלריית הדורות ובמבחן הפסיקה" על דרך האבות (התשס"א), עמ' 58-60 (אגב כך נזכיר את המחלוקת ביחס לענידת "שעון אלקטרוני המופעל על ידי מצברים" בשבת. הרב הלוי החמיר. ראה עשה לך רב, חלק ד, עמ' קפט, תוך שהוא מציין כי הרב יוסף, שו"ת יחוה דעת, חלק ב, סימן מט, "פסק להתיר").

57 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53), עמ' 111.

לא הסכימו להלכה, ואנכי רמזתי את הטעם שכתבתי, בספרי "עשה לך רב" חלק שלישי סימן ד עיין שם, והי"ת יזכנו לגאולה שלימה ובנין המקדש.

כלומר, ברור לגמרי שדעתו של הרב חיים דוד הלוי היא כי זהו היתר בדיעבד דחוק למדי. הרב בוודאי לא "התיר", והנימוק של תרומה לעבודת ה' כלל וכלל אינו נזכר. ואם עוד היה למאן דהו איזה ספק, באו דבריו בתשובה אחרת, שבה חזר לעניין זה והבהיר אותו (שו"ת עשה לך רב, חלק ז, עמ' קעה):

והאם לזה יקרא שאני מתיר? ויעיד על כך מ"ש בחלק ששי עמוד שמ"ו בדין זה ואשרי הנזהר שלא לשמוע שום שירה.

שמא תאמר, הרב פאלוך סמך על ההפניה לשו"ת "עשה לך רב" (חלק ג, סימן ד). ובכן, המעיין שם יראה כי אין שם דיון בסוגיית "זמן הזה", והיא כלל לא רלוונטית, שכן שם מדובר על תקליטים, שלפחות לדידו אינם שייכים לגזרה,⁵⁸ ולכך נידונה שם רק שאלת ההיזקקות לתכנים (קלסי, מודרני, כנסייתי ועוד), ובכל אופן אין שום התייחסות לרוממות בעבודת ה'.⁵⁹

כך גם בשו"ת "עשה לך רב" (חלק ז, סימן קעה), שבו שב והתייחס לתשובה הזאת, שבחלק ג (אחר שהותקף עליה על ידי מחבר שו"ת "אז נדברו", והתבקש להגיב על ידי מחבר שו"ת "רבבות אפרים"), והבהיר אותה, "שלהתכנס במיוחד לשמיעת מוסיקה יש לדון ולאסור", אך "הנח להם לישראל. מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים, וביחוד שכבר זכינו לאתחלתא דגאולה, וה' הטוב יכפר בעד", ושם הבהיר את הרקע לתשובה הקצרה, שעניינה בן ישיבה הזקוק למעט מוסיקה כדי להירגע מלימודו האינטנסיבי, ותו לא.⁶⁰

נכון הוא שהרב כתב דברים בשבחה של המוסיקה,⁶¹ ברם כל זה אינו ממין העניין, כיוון ששם מדובר בשירת התפילה והבקשות, ולא בכדי "ניתנה במסגרת ערב חזנות בקול ישראל".

סוף דבר. קריאתו של הרב פאלוך את התשובה לא הייתה נכונה, והעמוד שנסמך עליו רעוע.

זאת ועוד, בדיקה קפדנית של המאמר מעלה שאין זו דוגמה יחידה. במקום אחר נאמר:⁶²

58 השווה שו"ת חלקת יעקב, חלק א, סימן סד.

59 וראה גם שו"ת עשה לך רב, חלק ג, סימן ה, הרחבה ביחס למוסיקה כנסייתית.

60 וראה גם שו"ת עשה לך רב, חלק ד, סימן קפה.

61 שו"ת עשה לך רב, חלק ד, סימן יז, באריכות. לאזכור קצר, ראה שו"ת עשה לך רב, חלק ז, עמ' קעה-קעו.

62 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53), עמ' 112.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

תפילת 'יקום פורקן', הנאמרת במנהג אשכנז בשבת, מנוסחת בארמית, שפה שאינה מובנת לציבור הרחב, בניגוד לנורמה בתקופה שבה נוסחה תפילה זו. הרב הלוי פסק שיש לתרגם את התפילה לעברית (מים חיים א, סימן יח).

והאמת? להלן סיכומה של התשובה (שו"ת מים חיים, חלק א, התשנ"א, סימן יח, עמ' 66):

ולפי זה נראה לי כדבר פשוט ביותר, שאם ירצו ציבור מסויים לומר 'ברוך שמי' או 'יקום פורקן' בלשון הקודש אין כל מניעה הלכתית לכך.

אני משער שהכול יסכימו כי בין "יש לתרגם" לבין "אין כל מניעה" המרחק גדול, וקיים ביניהם הבדל ניכר.

ומזווית אחרת:⁶³

הרב הלוי התיר גם לחפש במפולת אבנים בשבת, אף אם האדם הקבור תחתיה אינו 'נושם מאפו' (כדרישת התלמוד), היות שאמצעי ההחייאה המודרניים מאפשרים להציל אדם שכזה (עשה לך רב ד, סימן סו).

ובכן, במחילה, אינני מכיר פוסק שלא הכריע כך. לדוגמה: הרש"ז אויערבאך,⁶⁴ הרא"י וולדנברג,⁶⁵ הרי"י וייס,⁶⁶ הר"ע יוסף,⁶⁷ הר"מ פיינשטיין⁶⁸ ועוד.

ועוד דוגמה:⁶⁹

יש גם תשובות שבהן קבע הרב הלוי כי החשיפה של עובדות חדשות מחייבת תיקון בהלכה, כיון שאלה מראות כי ההלכה הסתמכה על נתונים לא נכונים. לדוגמה, הוא פסק כי יש לבטל את ההלכה בכל מקרה שיוכח שהסכנה שממנה חששו חז"ל אינה קיימת - כך בענין מילה ביום המעונן וכן בדבר אשה קטלנית.

ושוב אני תמה: "הוא פסק"?; "תיקון בהלכה"?! הלוא מדובר בנושא שנידון כבר בראשונים, אף הוכרע הכרעה חדה על ידי הפוסקים. ולא לי לומר זאת. הרב הלוי עצמו מצביע על כך על אתר!

63 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53).
64 הובאו דבריו בנשמת אברהם (לעיל, הע' 16), אורח חיים, עמ' רכ, סעיף ה. ראה גם שמירת שבת כהלכתה (מהדורה ג, מתוקנת ומורחבת, התש"ע), פרק לב, סעיף כ, עמ' תקכו, והע' עב.
65 שו"ת ציץ אליעזר, חלק יז, סימן סו, פרק ג.
66 שו"ת מנחת יצחק, חלק ד, סימן קכג.
67 הרב עובדיה יוסף, לויית חן, סוף סימן צג, עמ' קנח.
68 שו"ת איגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קלד.
69 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53), עמ' 112.

כך לגבי מילה ביום המעונן. הרב הלוי עצמו כותב:⁷⁰ "הפוסקים לא הזכירו איסור זה", מילה ביומא דעיבא (יבמות עב ע"א), "וגם מרן לא הזכירו בשו"ע", והפנה בעניין זה לחיד"א, שו"ת "חיים שאל", ו"לצמח צדק". הוא הדין ביחס לקטלנית. הוא מציין שהרמ"א והט"ז הם שהורו כן, ואין העניין כלל חידושו, שכן אין זה עניינה של התשובה (שו"ת עשה לך רב, חלק ט, עמ' נד-נה).

עוד מן המאמר:⁷¹

הרב הלוי פסק גם כי אין צורך להציב מחיצה בין גברים לנשים באירועים, שמא יראו זה את זה (עשה לך רב, ג, סימן מ).

ומה כתוב בתשובה? (שו"ת עשה לך רב, חלק ג, סימן מ):

מן הסוגיא... ניתן ללמוד שיש חיוב בהפרדה מוחלטת בין אנשים ונשים... ונראה שכל זה מן הדין ולא לחומרא בעלמא... ופשוט שצריכה להיות מחיצה גמורה של ממש ולא מחיצה בעלמא להיכר... אמנם נראה ללמד זכות לאלה המסתפקים בחלוקת האולם חציו לגברים וחציו לנשים, כיון שלצערנו בדורות האחרונים מרובה הפרוץ על העומד בענייני צניעות והכל רגילים ברחוב ובמשרד, במסחר ובתעשייה, לתערובת של אנשים ונשים, ואין החשש גדול בראיה בעלמא... יש להתייחס בזמן שרבה התערובת כל ימות השנה, לקולא... וא"כ הוא הדין לנדון דידן, כשמחלקים את האולם הגדול חציו לגברים וחציו לנשים אין למחות בהם יותר, אף שודאי טוב יותר גם להעמיד מחיצה של ממש כפי שנוהגים שלומי אמוני תורת ה'... אם נרצה ללמד זכות גם על מנהג זה [=ישיבה מעורבת סביב אותו שולחן, בסעודה קטנה של קרובי החתן והכלה], שבודאי נפוץ הוא ביותר, טוב ללמדם שישבו כל הגברים בקצה אחד של השולחן, וכל הנשים בקצה השני... ובודאי שגם יוכלו לברך 'שהשמחה במעוננו'. וסברא פשוטה היא שגם בשעת החופה יש צורך בהפרדה מוחלטת, אלא שבאותה שעה שורר בלכול ואי סדר וקשה ביותר להקפיד על כך... וכנראה שזו הסיבה שאין מקפידים על הפרדה בשעת החופה, והנח להם לישראל.

העל זה ייאמר "אין צורך להציב מחיצה"!!

ואין אלה הדוגמאות היחידות במאמרו של הרב פאלוך. עיין שם.

70 הכוונה ככל הנראה לשו"ת עשה לך רב, חלק ט, עמ' נו.

71 הרב פאלוך (לעיל, הע' 53), עמ' 112.

הצגת תדמית מקלה של פוסק בניגוד לעולה מכלל פסיקתו

לדוגמה אחרת נזקקתי בעת האחרונה,⁷² עם הסתלקותו של הרב עובדיה יוסף. או אז חזרה ונשנתה שוב ושוב אמירה "מוסכמת" על הכול, חוקרים ורבנים, עיתונאים ודוברים, אמירה שתמציתה: הרב היה מקל בהלכה, ועיקר דרכו "כוח דהיתרא עדיף". דא עקא. כקודמותיה, גם אמירה מכלילה וגורפת זו, רחוקה מן הדיוק. יש בה בהחלט מן האמת, ואולם היא בהחלט רחוקה מאוד מלהיות חזות כל האמת. הצגת משנתו כך, בלא סייג ובלא תיחום, חוטאת למשנתו של הרב עובדיה וחוטאת לו עצמו. גם אם נוח לחוקרי משנה הלכתית, כזו ואחרת, להצמיד את מושא מחקרם לדגם מסוים, לתבנית מסוימת, רבים הם גדולי ישראל שאינם נענים לסד צר זה, והרב עובדיה בכללם. האמת צריכה להיאמר: לא מעט חומרות משמעותיות ראו אור תחת ידיו, וקולמוסו הביע לגביהן אמירות נחרצות, ואפילו בוטות ונמרצות. אזכיר בקיצור דוגמאות אחדות מהן, והרוצה להרחיב יעיין במקור הדברים.⁷³

א. **צאת השבת.** בכמה תשובות,⁷⁴ הכריע הרב עובדיה לחומרה כשיטת רבנו תם בעניין צאת השבת תוך התמודדות עם פוסקים ספרדים חשובים שהורו אחרת, לקולה.

ב. **אכילת בשר "חלק".** במחלוקת בעניין מיעוץ סרכת הריאה,⁷⁵ הכריע להחמיר⁷⁶ כשיטת ה"שולחן ערוך", אף על פי שיש קהילות "ספרדיות" חשובות בצפון אפריקה, פרס ותימן, שנהגו להקל.

ג. **פאה נכרית לנשים.** הרב עובדיה ביטא הכרעה תקיפה ומחמירה השוללת בחדות חבישת פאה נכרית.⁷⁷

ד. **טלטול בשבת במקום שיש בו עירוב.** במחלוקת בין שתי השיטות בראשונים בהגדרת "רשות הרבים",⁷⁸ הכריע הרב עובדיה⁷⁹ לחומרה, אם כי לא באותה תקיפות שנקט בדוגמאות הקודמות.

72 הרב נריה גוטל "מהכרעותיו המחמירות של הרב עובדיה יוסף זצ"ל" פרשת השבוע, משרד המשפטים, גיליון 430 (התשע"ד).

73 הרב גוטל (לעיל, הע' 72).

74 שו"ת יביע אומר, חלק ב, אורח חיים, סימן כא; שם, חלק ז, אורח חיים, סימן מא.

75 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן לט, סעיף י; רמ"א, שם, סעיף יג.

76 שו"ת יביע אומר, חלק ה, יורה דעה, סימן ג.

77 שו"ת יביע אומר, חלק ה, אבן העזר, סימן ה.

78 שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שמה, סעיף ז. וראה גם: שם, סימן שג, סעיף יח; שם, סימן שסד, סעיף ב.

79 שו"ת יביע אומר, חלק ט, אורח חיים, סימן לג.

אלה בהחלט אינן הדוגמאות היחידות. יתרה מזאת, כנגד מי שכתב שאין למצוא בספריו של הרב עובדיה סגנון ("אשכנזי") של "המחמיר תבוא עליו ברכה", מעיון בכתביו עולה שהעובדות הפוכות, ופעמים רבות⁸⁰ ננקט על ידו סגנון זה.⁸¹

סיכום

במאמר זה הדגמנו כיצד ניתן לבוא בנקל לכלל טעות בחקר הפילוסופיה של ההלכה, במיוחד בדיון וניתוח דרכיהם של פוסקים מכמה טעמים: בשל היעדר הקשר רחב לפסיקה מקבילות בעולם הרבני; בשל הסתמכות על מקורות מועטים ובלא התמודדות מעמיקה עם פסיקות סותרות; בשל קריאה לא יסודית של המשא ומתן ההלכתי ובלא בדיקה של מקורות הפסיקה; ולעתים בשל הרצון להציג תדמית מסוימת של פוסק בניגוד לעולה מכלל פסיקתו.

למען הסר ספק, אין בכוונתנו לטעון חלילה לאי שילובם של שיקולים מטא-הלכתיים בפסיקה. להפך, וכבר עמדנו על הדברים בפרוטרוט בכמה מעבודותינו. ברם, דומה שיש לתבוע מן הטוענים כך ביחס לפוסק פלוני ומכריע אלמוני, שיעשו מלאכתם נאמנה, בהיקף ובהרחבה והנמקה מלאים ויסודיים, ורק אחר כך, ולאור כך, יסווגו ויאפיינו את טיב ה"מטא" אצל אותו פוסק.

ויפים לעניין זה דבריו של הרב קוק:⁸²

80 שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן כג (קביעת מזוזות בגזוזטראות פתוחות לרשות הרבים שהכניסה אליהן מתוך הבית); שם, חלק ו, יורה דעה, סימן כד (חשש ערלה בענבים הנמכרים בשוק); שם, חלק ז, אורח חיים, סימן ב (תיקון פרשיות תפילין בפירוד שאינו ניכר כל כך של היו"ד באות אל"ף); שם, חלק ו, חושן משפט, סימן ג (מינוי אדם הנשוי לנכרית ויש לו בן ממנה לתפקיד מנהל אדמיניסטרטיבי של קהילה בחוץ לארץ); ילקוט יוסף, שבת, עמ' קו (הנחת מרק מבושל צונן על גבי פלטה חשמלית שאינה פועלת, ובמשך השבת נדלקת על ידי שעון שבת. והשווה שו"ת יביע אומר, חלק י, אורח חיים, סימן כו); שו"ת יחוה דעת, חלק ג, סימן מו (הכשר סוכה שדפנותיה נעות מעט ברוח); קונטרס שבספר מנחת אהרן (צריכת פירות היתר מכירה. לימים פורסם בסגנון אחר. השווה שו"ת יביע אומר, חלק י, יורה דעה, סימנים לז-מג).

81 נכון שכאן היה צריך להגיע מקומו של ליבון הגדרת "חומרה", שכן ניתן לכאורה לטעון שלדידו של הרב עובדיה, כל האמור להלן אינו בגדר "חומרות" אלא עיקר הדין! ובכן, האמת היא שסוגיה זו של הגדרת "חומרה" נידונה לא פעם בשנים האחרונות ונכתבו אודותיה כמה וכמה מחקרים, ולא זה הזמן והמקום להאריך בדבר. עם זאת, בנידון דידן, ספק אם יש בכיוון זה מענה משמעותי: לא רק משום שהוכח כי במרבית המקרים ניתן היה למצוא עוגנים הלכתיים מוצקים לצד המקל, וזאת בהחלט גם לדידו של הרב עובדיה יוסף, אלא שגם סגנונו מדבר בעד עצמו. הרב עובדיה יוסף עצמו חוזר ושונה כי בהכרעה מחמירה עסקינן.

82 ראי"ה קוק, עין איה, ברכות, ב, פרק ט, אות שמג.

הפילוסופיה של ההלכה: בין קריאה אנליטית לקריאה סינתטית

העיונים בכל דבר צריכים להיות נולדים לא רק מתוצאות ההשקפה השכלית בדבר הפרטי לבדו שבו הוא נושא ונותן, כ"א צריכים שיהיו תוצאה של הרחבה וידיעה מקפת אל כל הענינים המתייחסים לו. ע"כ אין תקוה לתוצאות טובות של חידושי עיונים, כ"א כשקדמה הידיעה הכוללת בכל הענין וכל הדברים השייכים לו. והנה הדבר מגיע ביחוד ע"ד התנגדות לדיעות ובקורת, שרק אז תהי' מועלת להגדיל תורה ולהאדירה להרבות חכמה ולפארה, רק כשתצא ע"פ ידיעה שלמה ומקפת והעמקה מסודרת בכל הענין, כראוי למומחה ובקי. ע"כ צריך שיהי' האדם מתרגל לסבול לשמע הרבה, להוסיף ידיעה, מבלי הוסיף בזה עדיין דעתו והשקפותיו, אשר אם גם יתנגדו לאיזה פרטים וסעיפים אל יצא לריב מהר. הס, שתוק והאזן ורד לסוף דעת הענינים וחקור בכל חלקיהם, ואז כשתעלה בידך הידיעה השלמה כבר הנך מגבורי כח למלחמתה של תורה. כתת, שבור את אשר יראה לך לסתור ולהרס, אבל אל תהי מהיר להרס ולבקר ואתה אינך עדיין בקי גדול ומומחה בענינים אלו, כי מזה תצאנה תקלות רבות עיוניות ומוסריות. והעד ע"ז כי הלא גם בכלל בסדרי הלימודים ג"כ הידיעה המקפת וכוללת צריכה להיות קודמת לעיונים מחודשים, ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה. ומה נאמר עוד ביחש הכתיבה והריסה, ע"י זיין והתנגדות והבקרת שראויה לצאת רק אחרי הידיעה העמוקה והברורה, הנקנית רק בסבל רב ועמל גדול. ואם תמלא את התנאי הזה, ודאי תביא גם כתיבת[ת] ברכה לעולם וכך היא דרכה של תורה, זה בונה וזה סותר ובלבד שיהי' כדאי והגון לכך.

נחתום, אם כן, את דברינו בהבעת תקווה של חזון. החזון, ראוי שיהיה, הליכה מחקרית בצעדים מתונים, שקולים ומדודים, קמעה קמעה, מן הפרטים אל הכלל. נתחיל באנליזה ונמצא אותה לפני שנתקדם אל הסינתזה. "שרי בפירודא וסיים בחיבורא". באופן זה, חזקה על אמירתנו המחקרית שתהא מוצקה, יציבה ואמינה, "ושם גופיה איקרי שלום".