

“ישר יחזו פנימו” –
 על כוונון ההלכה בעידן פוסט־מודרני
 מכוח משנתו של הרב שג”ר

המפגש בין תרבות זמננו הפוסט־מודרנית ובין לימוד הגמרא פתח שערים חדשים בלימוד התורה. שערים אלו מקיפים היבטים רבים של תלמוד תורה: תחומי לימוד חדשים, מתודות חדשות המאפשרות להבין את זרימת הסוגיה, שימוש בכלים שנוצרו מחוץ לבית המדרש וגיורם כהלכה בהכנסתם לבית המדרש, הרחבת חבורת המשתתפים בחוויית תלמוד תורה, המודעות העמוקה לתאוריות הרמנויטיות, החיפוש אחר שאלת המשמעות, ועוד ועוד. כל אלה מאפשרים את חידוש דרכי הלימוד ומביאים לסערה של ממש בעולם בית המדרש. לא זו בלבד, אלא שאנו יכולים לסמן את דרכו של תלמוד תורה כמחולל שינויים רוחניים רבים, ודי לנו אם נזכיר את הגלים המתעצמים של תלמוד תורה לנשים ואת היקפי לימוד התורה בעולם החילוני. זהו המשך ההיענות למהפכה שחולל הרב קוק זצ”ל לפני למעלה ממאה שנים. נראה כי הגלים שעוררה קריאתו לשוב ללימוד האגדה ולתורת ארץ ישראל בכללה הרחיקו הרבה מעבר למה שהוא ציפה שיתרחש. גם קריאתו לחירות המחשבה ולחופש המעצם, המצוטטים הרבה במשנת הרב שג”ר, לא נותרו בחלל ריק. בית המדרש הציוני־דתי נראה כיום בצורה שונה באופן משמעותי מבתי המדרש שקדמו לו. הנכנס לבית המדרש מבחין מיד בשינוי הארכיטקטורה מ’סטנדרים’ לשולחנות, בהיקף הספרים הנמצאים על שולחנות הלומדים ובספרייה ובתחומים שבהם הם עוסקים בלוח השיעורים, בתחומים הנלמדים בחברות ובאימוץ כלים חדשים בלימוד למן התנ”ך ועד הגמרא.

אולם כל זה נתקל לכאורה בחומה בצורה בשעה שאנו מתקרבים לעולמה של ההלכה. הפסוקה עומדת לכאורה בניגוד מוחלט לסביבה התרבותית שבה אנו חיים. אין מדובר בתכניה של ההלכה או בפסיקה לפי שיטה כלשהי, אלא בעצם קיומה המבני של ההלכה והמוסדות המופקדים על פסיקתה. אף שהתרבות הפוסט־מודרנית במהותה אינה ניתנת להגדרה, וכל המבקש להכניסה לתבניות מוצקות מורה על עצמו שלא בא בסודה, הרי שניתן לדבר על מאפיינים מסוימים המבטאים את ייחודה התרבותי, ואלה עומדים בניגוד מוחלט לקיומה של ההלכה ולדרכי פסיקתה. ההלכה אינה מאפשרת את העושר המגוון בדרכי הלימוד ואת נקודות המבט השונות, שכן בתבניתה המסורתית היא מעצבת בעיצוב אחיד את החברה כולה ופונה לכולם באותה מטבע ובאותה שפה; ההלכה היא תהליך אובייקטיביקציה של העולם הדתי, בעוד שהתפיסה

התרבותית מקדשת את הסובייקטיביות; ההלכה מבוססת על אוטוריטה הלכתית, בעוד שבעולם שבו אנו חיים אין מכירים עוד בהייררכיה ובמונופול על הידע; תרבות זמננו היא תרבות החולות הנודדים בעוד שבעולמה של ההלכה ישנה קביעות ויציבות יחסית; עולם ההלכה מקדש את סמכות הדורות הקודמים, בעוד שתרבות זמננו מבקשת את החדש ואת המסעיר; החלוקה הקבועה והיציבה בין מקורות הראויים לשימוש בדיון הלכתי ובין כאלה שאינם ראויים לכך אינה עומדת במבחן ההעתקה מתחום ידע אחד למשנהו; ההלכה רואה את עצמה כקובעת נורמות מחייבות מתוך תפיסת עולם אוניטולוגית שזה רצון ה', ולא כמשחקת במשחקי שפה, ועוד ועוד.

מעניין לציין את העובדה, שלפחות בספרים שנתפרסמו עד כה ממשנתו של הרב שג"ר, נושא זה כמעט ולא עלה. על אף העובדה שהיבטים מגוונים ורחבים מאוד של עולם לימוד התורה נמצאים בכתבים מופלאים אלה, יחד עם הדרכות מעשיות, ואף שהמודעות לשאלת ההלכה בעידן הפוסט-מודרני ולבעייתיות שבמונח זה היא אינה רנטית לדיון עצמו, הרי שאפילו שבהצעת יט הסעיפים לדרכי הלימוד¹ – "אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" כלל לא מופיע, ולדעתי לא בכדי. מקבילה לתופעה זו אני רואה בעובדה שרוב מוחלט של הראשונים לא התמודד עם נושא התפילה. התפילה היא תופעה 'לא פילוסופית' שאינה יכולה להיכנס למטבעות הפילוסופיים שביקשו הראשונים להנחיל, שכן קשה לבארה במטבעות רעיוניים ולהתגבר על הבעיות שהיא מעוררת לאור תפיסת עולמם. בשל כך היא לא תפסה מקום של ממש בדברי הראשונים, ואין בדבריהם התמודדות עם השאלות הקשות שקיומה מעורר. אפשר שכזה הוא מקומו של העיסוק בפסיקת ההלכה במשנתו של הרב שג"ר: הפער בינה ובין השפה הפוסט-מודרנית והניו אייג'ית הוא כה גדול, עד שהוא בלתי-ניתן לחיבור בינתיים.

אולם, דווקא בשל העובדה כי דרכי לימוד חדשות, שרבות מהן הובאו מכוחו של הרב שג"ר לבתי המדרש, משפיעות את השפעתן הניכרת, מחולל העדר ההשפעה ההלכתית חוסר אמון של הלומדים בדרכי הלימוד המתחדשות, כיוון שהם מבחינים שדרכים אלו אינן מובילות ל"אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" ולעיצוב מעשי של החיים ההלכתיים, אלא נותרות בסערת הנפש ובתשוקת הלימוד בלבד. חוסר האמון הזה נוצר גם בשל המשקל הגדול שיש להלכה בעיצוב החיים הדתיים, וגם בשל העובדה כי ביסודו של דבר חוט השדרה של לימוד התורה נותר החלק ההלכתי שבה, וכשהוא אינו חלק מההתחדשות הראויה הדבר מעלה שאלות על הדרך כולה. לא ניתן להכחיש את העובדה שביסודו של דבר הסוגיה התלמודית חותרת לשאלת המעשה הראוי, ושחלק גדול מהמקורות שאנו משתמשים בהם הם למעשה מקורות הלכתיים (הדוגמה הבולטת ביותר הוא ספר קצות החושן, שביסודו הוא ספר פסיקת הלכה). לא זו בלבד, אלא שגם מבחינה סוציולוגית אי-אפשר להתעלם מן העובדה כי חלק ניכר מהבכורים והאברכים הלומדים שנים רבות עושים זאת במסגרת כולל ההלכה (ואף בעולם החרדי זה כך, וראו להלן את מודעתו של הרב שג"ר לעובדה זו). בלימוד ההלכה אין הם פוגשים כלל ועיקר

1. ש"ג רוזנברג, בתורתו יהגה – לימוד גמרא כבקשת אלוקים, אפרתה תשס"ט, עמ' 230-237.

את הבשורה של דרכי לימוד התורה כברית, וניתן אף לומר שהם פוגשים את ההפך המוחלט. נוצרת אפוא מציאות המחייבת לומר ’גזורו’ ולבחור בין השניים. הניסיונות לסתימת הפער הקיומי הזה עשויים להוביל לאסטרטגיות רוחניות שונות. אפשר שהם יצמיחו מחדש את עקרון הפרדת הרשויות, שהלכו בו רבים בשעה שהמודרנה פרצה לחלל אוויר העולם. באותה תקופה רבים יצרו בנפשם הפרדה בין העולמות. ר’ נחמן מברסלב יצר הפרדה חדה בין התמימות הפנים אמונית ובין ערכי ההשכלה והמודרנה שפרצו בימיו; ר’ חיים מברסק יצר שפה פנים למדנית עצמאית שאינה מאפשרת ליסודות המודרנה לחדור אל תהליך הלימוד; פרופ’ ישעיהו ליבוביץ יצר הבחנה בין ערכי המוסר ובין המצוות, ובדרך זו ביקש לאפשר את החיים בשני העולמות; הרב מרדכי ברויאר יצר הבחנה חדה בין ניתוח המקורות בדרכה של ביקורת המקרא ובין המשמעויות שניתנו להן. אף שכל אחד מהם צעד בדרך אחרת – הצד השווה שבהם הוא שהם אפשרו חיים בשני עולמות, שאינם משפיעים במודע האחד על השני אלא מתקיימים בעולמו של האדם זה בצד זה. הפרדת רשויות תיתכן אפוא ברמה התאורטית גם בשעה שאנו עוסקים ביחס בין הלמדנות המתחדשת ובין פסיקת ההלכה. לא זו בלבד, אלא שאנו מוצאים כי דווקא פורצי הדרך בעולם הלמדנות יעדיפו להקפיד את ההלכה בתחומה, וזאת גם כדי שלא ייחשדו כמי שבאים להפוך את הקערה על פיה ולמוטט את רגלי העולם ההלכתי. אם נשוב לדמותו של הרב קוק, יש המבקשים לבאר את שנותיו האחרונות ברוח זו. עובדה היא שבחמש עשרה שנותיו האחרונות עסק בעיקר בביאור הלכה, שהוא עיבוד החלק ההלכתי של הלימוד מהסוגיה אל הפסיקה. תלמידיו וחוקריו ניסו לבאר מפני מה זנח את העיסוק האינטנסיבי ב’קבצים’ (אם כי סביר להניח שעדיין אין אנו מכירים את כל כתיבתו מתקופה זו), ויש שביארו זאת על פי המדיניות הרוחנית של הפרדת הרשויות.

אולם, קשה להאמין שאסטרטגיה זו תחזיק מעמד זמן רב. היא לא החזיקה מעמד זמן רב בעבר, וגדולי הדעת שצוינו לעיל בסופו של דבר לא הצליחו לייסד שיטה ששרדה לאורך זמן – עולם הישיבות הציוני-דתי אינו אוחז בדרכו של ר’ חיים, הסברות המדברות בשפה הפנימית של דרך לימוד זו אינן נחשבות גורם מרכזי בעולם הלימוד של היום,² וככל שאני מתרשם היא עוברת פיחות גם בעולם הישיבות הליטאי;³ אף שאנו חוזים ב’תחיית המתים’ של ר”ג מברסלב, הרי שחלק ניכר מההולכים החדשים בדרכו אינם עושים זאת מכוח ’התמימות הראשונה’, ואפשר שאין הם עושים זאת מכוח התמימות בכלל; משנתו של פרופ’ ליבוביץ בדבר הפרדת הרשויות שבין המוסר ובין ההלכה היא בעלת משמעות רק לאלה מתומכיו שעולם ההלכה כלל אינו מעניין אותם, וכן הלאה.

2. ראו את ניתוחו של הרב שג”ר עצמו לתהליך זה: כלים שבורים – תורה וציוניות-דתית בסביבה פוסטמודרנית, א’ צוריאלי (עורך), אפרתה תשס”ד, עמ’ 36-42, 103-104; בתורתו יהגה (לעיל, הערה 1), עמ’ 73-95.
3. ראו גם: בתורתו יהגה (לעיל, הערה 1), עמ’ 95.

זאת ועוד: ההשקה בין עולם הלמדנות לעולם ההלכה מהותית יותר וניתנת פחות להפרדה. בסופו של דבר, פסיקת ההלכה יונקת מהדרך שבה נלמדה הסוגיה ומן המקרה הנידון העומד על הפרק, ומטבע הדברים לימוד החלקים הלמדניים בתורה, ולמעשה גם לימוד החלקים האחרים שבתורה שבעל פה לרבות האגדה ושאר היבטי הלימוד, הם אבני היסוד של קביעת ההלכה. לפיכך, האמונה כאילו ניתן לבנות חומה בין השניים נראית יותר כאשליה מאשר כמציאות.

האפשרות השנייה היא להפוך את הקערה על פיה ולכפור במאפייניה של ההלכה. סכנה זו אכן אורבת לכל הלומד באופני הלימוד המתחדשים מכוחה של התרבות הפוסט-מודרנית. דומני שלא יהיה זה רחוק לומר, שאנו מוצאים ביניהם רבים שיחסם להלכה מושפע מאוד מהעידן שבו אנו חיים והם רואים בה גורם השראה ולא מקור סמכות. הראייה הלמדנית הסובייקטיבית מחלחלת אל תפיסה סובייקטיבית של ההלכה ומעצימה את המרד הרוחני הפנימי כנגד ההלכה. רעיונות הטוענים כי כל ניסוח נורמטיבי קבוע של התורה אינו ראוי שכן הכול דינמי והכול תלוי הקשר ותרבות מחלחלים גם אל השיח הדתי, ואנו מוצאים תופעות של פער עצום בין תחושת הדבקות האלוהית ובין הרפיון ההלכתי בכללו. באופן פרדוקסלי ומכאיב, אפשר שדווקא אימוץ משנת לימוד זו תביא לקרע בלתי-ניתן לאיחוי עם עולם ההלכה ולהפיכת תורת ישראל ל'רליגיוזית' (לא מקרה הוא שאין מילה בעברית לביטוי ייחודי זה) בניגוד מוחלט לאפיון שלה: 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים...' (דברים ד', ח).

שתי הדרכים גם יחד זרות למבקשי תורת ה'. הניסיון להפריד את עולם הלמדנות מעולם ההלכה לא רק שלא יצלח, אלא שגם אבוי לנו אם יצלח. 'הצלחה' כזו משמעה הפרדת רשויות וניתוק מעשה ההלכה וקיומה ממקורותיה, מסיבותיה ומיסודותיה. משמעותה המעשית של תורת ה' היא כלבוש לתכניה הפנימיים, ומשעה שאין היא מבטאת עוד את פרי השתלשלות הלימוד והגילוי המתחדש בטובו בכל יום תמיד – אין עוד טעם של ממש בקיומה, והרי היא כגוף בלא נשמה. לא זו בלבד, אלא שבסופו של דבר עמדה זו תביא להלכה שאינה מבטאת את רצון ה' כפי שבא לידי ביטוי בתורתו, ואינה צועדת בדרכם של חכמי התורה שבעל פה לאורך הדורות, שפעלו מתוך יסודות של שימור התגלות הקב"ה למשה רבנו ונתינת שתי התורות במעמד הר סיני בד בבד עם כוח חידוש ויצירה שאין כדוגמתו, שחלקו קשור היה קשר בל יינתק ומודע לעולם התרבותי הכללי שבו חיו חכמים אלו.

מאידך גיסא, הפיכת ההלכה למקור השראה ולא למקור סמכות מפקיעה את מהותה של ההלכה. ברכת המצוות "אשר קדשנו במצותיו וציוונו" מלמדת כי מקור המצוות הוא החוק האלוהי, ואנו לא בוחרים במצוות אלא מצוים בהן. בין שאר הופעותיו של הקב"ה עלינו הוא הופיע כמחוקק וכמצווה, וקבלת עול מלכות שמים משמעה גם קבלת עול מצוות. חכמים דיברו בחומרה על המבקש להפקיע את חובת התורה ולו במצווה אחת, ולא העניקו את זכות הבחירה בין מה שנראה בעיני האדם ובין מה שלא. דומה כי אנו נמצאים בתהליך של קריאה גדולה לשינוי. התהליכים שתיאר הרב שג"ר ביחס ללימוד התורה מחלחלים גם אל תחומי היחס להלכה. ילדינו מאבדים את

האמון בהלכה. אין הם מחפשים קולות או חומרות דווקא, ולא זו הטרימינולוגיה הראויה לדון בהגדרת המבוקש. כמו כן, יהיה זה עלבון לאמת ואטימית עיניים ולב לטעון כי הכוח המניע לערעור האמון בהלכה הוא תאוות הלב, ואין זה אלא טכסיס חדש של האשמאי הזקן והמוכשר – היצר הרע. גרעין האמת של מצוקה זו נובע בעיקר בשל התחושה הקשה כי ההלכה אינה מכווננת לרצון ריבונו של עולם. אנו מתחמקים מהאחריות הגדולה שלנו לממש את ההלכה כפי שהיא אמורה להיות, ומכוחם של תירוצים שונים אנו ממשיכים לנהוג בדברים שאין בהם עוד טעם (גילוח בחול המועד), ומאידך גיסא מזניחים בצורה נואשת תחומים שצריכים להיכנס למרכז של ההלכה (איסור הורדת קבצים לא חוקיים). סיבות רבות קיימות לתופעה זו, והקו השזור את כולן הוא אי ההטמעה של התרבות שאנו חיים בתוכה, שאינה סם המוות כי אם מעיין החיים של ההלכה.

כיצד יהיה זה נכון לבטא בפועל את השינויים שיהוו יסוד לתחיית ההלכה ועבודת ה' ההלכתית כפירות של דרכי הלימוד החדשות? מה צריכה להיות ההשפעה של התרבות שבה אנו חיים על דמותה העקרונית של פסיקת ההלכה? האם ניתן עוד לנתק בין הלימוד העיוני והמדויק ובין המשמעויות ההלכתיות של לימוד זה? המעיין ייווכח ששאלות אלו דומות, אך לא זהות, לשאלות שהעלה הרב שג”ר בספריו על הלימוד ולניתוח שהציע כדי לבאר את הפער שבין בחורי הישיבה ובין אהבת לימוד הגמרא. אני מבקש אפוא לצעוד בנתיב שהציע הרב שג”ר לעיצוב דרכי הלימוד המחודשות, אך לא לעסוק בלימוד התורה אלא בפסיקת ההלכה. כמובן, לא ניתן לדבר על העתקה פשוטה של בשורת הלימוד לבשורת פסיקת ההלכה, שכן הרוח החופשית המאפיינת את מהלכי הלימוד ומתנשאת לרומו של עולם מחויבת להתכנס למטבעות מעשיים ולציבוריות קהילתית בשעה שאנו עוסקים בענייני הלכה, ומדובר בתהליך שונה בצורה משמעותית. מה שאני מבקש לעשות הוא להפשיט את דבריו של הרב שג”ר על הלימוד ולהלבישם בלבוש המתאים לבקשת אלוהים שבהלכה ולברית שבקיומה. על כן, אין מדובר במלאכת איסוף הדרכות בלבד, כי אם בחכמה המחייבת להעתיק משפת שיח אחת (למדנית) לשפת שיח אחרת (פסיקתית).

במאמר קצר זה אנסה לבחון רק שתיים מבין ההתרחשויות העקרוניות שצריכות להתרחש בעולמה של ההלכה, ולדעתי הן אף מתרחשות בפועל ברמות שונות במקומות שונים, גם אם אינן מוגדרות ככאלה. התרחשות אחת היא ההתרחשות במישור המוסדי, הקובעת יחסים אחרים בין פוסקי ההלכה ובין ה'צרכנים', ומעצימה את הממד הסובייקטיבי בפסיקת ההלכה ובאופייה ואת השותפות של מקימי ההלכה בפסיקתה. ההתרחשות השנייה היא הכמיהה ל'כוונות ההלכה' למקורותיה כחלק מהחתימה הרוחנית לאותנטיות, לקוהרנטיות וליושרה.

הדינמיקה המוסדית של פסיקת ההלכה

פוסק ההלכה פועל לאורך הדורות ככבואה וכצל של בית הדין הגדול בירושלים. עולם ההלכה האידיאלי הראשוני מתואר בתורה כעולם הייררכי מובהק: כי יפלא מאתנו דבר

למשפט, אנו מצוים לעלות לבית הדין הגדול בירושלים, ולשמוע את מה שהוא מורה לנו לעשות. משעה שהורה בית הדין נצטוונו שלא לסור מן התורה ימין ושמאל, ונגזר על העושה בזדון לבלתי-שמוע אל ההוראה הזו "ומת האיש ההוא" (דברים י"ז, יב). במקומות אחרים בתורה אנו למדים, כי בין בית הדין הגדול ובין הנזקקים להוראה בבית הדין קיימים מתווכים – שרי אלפים ושרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות, שהם חלק בלתי-נפרד מההייררכיה. מערכת משפט זו נוסחה בידי התורה שבעל פה, ולאורה מצווה עם ישראל להקים בתי הוראה ובתי משפט בכל אתר ואתר.

משעה שקרס בית הדין הגדול בירושלים, ערב חורבן הבית השני, לא קרסה הוראת ההלכה בישראל. חכמי ישראל בגדלותם מילאו את הווקים בצורות שונות. התהליך החל בבית הדין הגדול ביבנה ובמעשה הנאדר של רבן יוחנן בן זכאי, ובעקבותיו פעל רבן גמליאל נמרצות כדי לבסס את מעמדו של בית הוראה זה. לאחר שהתמוטט אף הוא התפצל המוסד של פסיקת ההלכה, וכבר לא היה מוקד אחד ומקום אחד לפסיקתה. אף על פי כן, ככל שניתן, הוענק מעמד בית הדין הגדול באופן חלקי לאוטוריטות שעמדו בראש הקהל. אוטוריטות אלו יוצגו בדרכים שונות: מעמד של אוטוריטה ניתן למספר מועט של ספרים, ובראשם המשנה מחד גיסא והשולחן ערוך מאידך גיסא, ובמקביל ניתן מעמד זה למרא דאתרא שעל פיו יישק כל דבר, לראשי הגולה או לכל מסגרת ממלאת מקום אחרת. למעשה צמח עולם הרבנות כולו מכוחו של אתוס ההוראה בישראל והותאם במשך השנים לקהילות השונות ולנסיבות החיים.

אמנם, יש בתיאור זה הרבה מן הנאיביות. גם בשעה שבית הדין הגדול היה קיים היו מחלוקות עליו, ואנו מוצאים בעולמם של חכמים הגבלות רבות לדיני זקן ממרא, שהותירו מרחב גדול מאוד של גיוון ואפשרות מחלוקת. לא זו בלבד, אלא שלעתים היה ערעור על בית הדין הגדול כולו, ומאבקי הצדוקים והפרושים היו קשורים גם בכך. על אף העובדה שמעמד עליון ניתן לסוגים שונים של ספרים, לא ניתן לראות בהם אוטוריטות מוחלטות – לא זו בלבד שכנגד המשנה עמדו מקורות תנאיים שונים ומגוונים, כבר האמוראים מצאו דרכים שונות שלא לקבל את המשנה ככוונתה המקורית – על ידי הקביעה "רב תנא הוא ופליג", בין על ידי אמירת אוקימתות שחלקן מפקיע למעשה את פשוטה של המשנה, על ידי שינוי גרסות ובעוד דרכים שעמדו לרשותם. גם השולחן ערוך מצא עצמו בעיצומה של סערה – בין על ידי 'מפת השולחן' של הרמ"א שכיסתה אותו, ובין על ידי פרשניו ונושאי כליו שלעתים חלקו עליו והביאו לידי ביטוי דרכים אחרות. גם התיאור הפסטורלי של המרא דאתרא אינו עומד במבחן המקורות ההיסטוריים, המלמדים על התערבות פסיקתית ממקומות אחרים ועל מאבקים גדולים בעולמם של חכמים.

אולם, על אף ההכרה כי המציאות הייתה מורכבת יותר, לא ניתן להכחיש שני עניינים מרכזיים. ראשון בהם הוא ההכרה העקרונית בדבר חשיבותה של אוטוריטה הלכתית. הכרה זו נבעה ממקורות תאולוגיים עמוקים בדבר שלשלת מסירת תורה בישראל, אך גם מגישה הלכתית עקרונית ביחס לחשיבות הציבורית של ההלכה. ההלכה נתפסה לא כנתיב אישי שבין אדם ובין אלוהיו, אלא כרשות הרבים ציבורית המחייבת את

כולם. כבר בסוגיית זקן ממרא נפסק כי ”אף על פי שהוא דן והן דנים הוא קבל והם קבלו – הרי התורה חלקה להם כבוד, ואם רצו בית דין למחול על כבודן ולהניחו אינן יכולין, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל” (משנה תורה הלכות ממרים פ”ג ה”ד). הרמב”ם אף ביאר כי התורה כתובה על דרך הרוב, ואפשר שאינה מתאימה בכל עת ובכל מקום לכל אדם: ”אמנם יכון בו הענינים שהם על הרוב, ולא יביט לענין הנמצא מעט ולא להזק

שיבוא לאחד מבני אדם מפני השעור ההוא וההנהגה ההיא התוריית”⁴.

שני בהם הוא העובדה, כי על אף כל החריגים התקיימה בישראל מסורת עתיקת יומין של הרב פוסק ההלכה. מסורת זו יצרה גם את המושג ההלכתי של ’הוראה’ ואת משמעויותיו השונות. דוגמה למשמעות זו עולה בסוגיית ’שני שבילין’ ובקביעה כי ישנם דיני הוראה ובית דין אינו יכול לפסוק שני פסקים סותרים: ”אם נשאלו – כל אחד לחכם ספקו בפני עצמו טהור, ואין בית דין יכול לטמאו, כדקיימא לן בספק טומאה ברשות הרבים ספקו טהור, ואם באו בבת אחת, הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין, אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם, שהרי האחד ודאי טמא” (רש”י, פסחים י”א), ויש עוד כללים רבים של הוראה. עם ישראל ניווט בפועל בין התפיסה העקרונית ביחס לאחדות ההוראה ולכפיפות לה ובין מימוש עיקרון זה לאור הנסיבות. גם העובדה שחלק ניכר מהאומה היה חסר השכלה מספיקה כדי להשתתף בדיון או למצער לבקר אותו – הכפיפה את הציבור ביתר שאת לפוסקי ההלכה.

מבנה זה אינו אפשרי עוד בדרכי השיח של ימינו. תרבות זמננו מרככת באופן מהותי את מושג האוטוריטה בכלל. ערעור זה בא לידי ביטוי בכל שטחי החיים. הרופא לדוגמה איננו מתפקד עוד כ”סגנו של ריבונו של עולם”, והבא לפניו בא מצויד בשכבות ידע גדולות שלמד משיטוטו ברשת האינטרנט; מנהיגי המדינה מצויים במתקפה מתמדת, ונקודת ההנחה כאילו יש במעשיהם חכמה יתרה או ידע שאינו נגיש לאחרים אינה עומדת להם כמגן; גם התפיסה הדמוקרטית המהותית, הכוללת בתוכה את חופש הדעה וזכות הערעור, חובת הביקורת וחירות הבחירה – משפיעה השפעה ניכרת על תפיסת ההלכה ופסיקת ההלכה. הנזקק לפסיקת הלכה בימינו אינו בא כשואל תם. הוא יודע יותר, יש לו אפשרות חיפוש רבות יותר, והוא ניצב בפני פוסק ההלכה במרחק מצומצם הרבה יותר מבעבר. מגווע החיפוש האינטרנטי, יכולתו לקרוא ספרות הלכתית ברמה גבוהה, המודעות שלו לאפשרויות המגוונות, חוש הביקורת וההשכלה הרחבה – כל אלה מחייבים שיח הלכתי אחר.

לא זו בלבד, אלא שיש אף חלקים בתוך פסיקת ההלכה שבהם הוא מומחה רב יותר מאשר פוסק ההלכה, או לפחות שווה לו ביכולתו. רבות נכתב על כך שפסיקת ההלכה אינה מתחילה בידע הלכתי בלבד. היא קשורה קשר עז לפרשנות נכונה של המציאות, ובכך לא בהכרח שלפוסק הלכה יש יתרון על הבא לפניו. בנוסף, פסיקת ההלכה עצמה כרוכה בשיקול דעת משמעותי, ואף בזאת ניתן לערער על האקסקלוסיביות של פוסק ההלכה. ומעל לכול, התמוטטות האוטוריטה קשורה אמנם ברוחב הגדול של הידע

4. מורה הנבוכים, חלק ג, פרק לד.

ובאיבוד המונופול עליו, אולם היא נעוצה במקום עמוק בהרבה. הרעיון היסודי של האוטוריטה הוא זה שאינו מתקבל עוד על הדעת כפי שהוא. הרעיון היסודי של הבחירה החופשית הוא שהחיים האוטונטיים והעצמאיים, הם מהות קיומו של האדם.

טענתי היא שמציאות זו תלויה אותנו כנראה תקופה ארוכה. תהא זו יומרה עזת פנים לומר בוודאות כי היא תישאר עמנו לנצח, אולם ניתן לומר כי לפחות בעתיד הנראה לעין היא לא אמורה להיעלם. לכך יש אפוא השפעה ניכרת על מעמדו של פוסק ההלכה ומורה ההוראה, המבקש ללמד את העם הזה תורה. מעמדו ותפקידו לא השתנו, אולם דרכי הפסיקה עוברות שינוי משמעותי מן הבחינה המוסדית, ובעיקר הולך וגובר משקלו של פוסק ההלכה כמלמד תורה וכמציג את האפשרויות ההלכתיות ומשמעותן, ופוחת משקלו כמחוקק ומכריע. במקביל הולך וגובר משקלו של מקיים ההלכה בפיענוח המציאות ובהתאמת האפשרויות ההלכתיות השונות למציאות שאותה הוא מכיר יותר מכול בדרכו שלו.

פוסק ההלכה אינו יכול אפוא עוד לבוא מכוח סמכותו המוסדית בלבד. לפסיקת ההלכה שותפים נוספים, והיחסים אינם עוד יחסים של מצווה מוחלט ומציית מוחלט. ואכן, אנו מוצאים אצל רבנים השפעה ניכרת של מציאות זו, וזאת בשתי דרכים. ראשונה בהן היא הצגת ההלכה בפני השואלים או הלומדים. אין מדובר עוד רק בהסברה נאותה או בנימוקי ההלכה, דבר המקובל והקיים כבר בספרות השו"ת ברוב מוחלט של התשובות, אלא במבנה אחר של פסיקה. הרב מלמד את השואלים את הצדדים השונים של ניתוח השאלה ההלכתית, את המקורות ההלכתיים, ואת האפשרויות השונות לפסיקת הלכה במציאות זו. למעשה הוא משרטט את גבולות הגזרה של ההלכה האפשרית הקיימת. לעתים אומר הרב כי הוא מכריע במצבים אלה כשיטה מסוימת, והוא מציג את הכרעתו בפני השואלים. אלא שכל זה הוא חלק משיח, ובסופו של דבר הממשים את פסיקת ההלכה הראויה הם השואלים עצמם, כיוון שהם הבוחרים בין האפשרויות השונות והם גם הקובעים את שיקול הדעת של בחירה זו.

מעבר לכך, המודעות העמוקה לצדדים השונים המשפיעים על פסיקת ההלכה של הרב עצמו הופכים את נאמני ההלכה למודעים לסוגיה זו ולבעייתיות שהדברים גורמים. פסיקת הלכה באופן כזה מתאימה מאוד למה שכינה הרב שג"ר "צדק רך"⁵. בהמשך דבריו פיתח את רעיון "זכות השתיקה"⁶, ומה שאני מציע כאן הוא למעשה זכות השתיקה, או ליתר דיוק – חובת השתיקה של הרב. חובת שתיקה זו מוכרת בהלכה מכיוונים אחרים. היא אינה עוסקת במהות תפקידו של הרב אלא בנסיבות: "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע" (יבמות סה ע"ב); "מוטב להן לצבור שיהו שוגגין ואל יהו מזידין"⁷ וכדומה. ברם, חובת השתיקה שבה אני עוסק כאן היא חלק אימננטי מפסיקת ההלכה עצמה. היא נובעת מתפיסה אחרת

5. כלים שבורים (לעיל, הערה 2), עמ' 15-17.

6. כלים שבורים (לעיל, הערה 2), מעמ' 18 ואילך.

7. תוספתא סוטה פט"ו ה"י, מהד' ליברמן עמ' 242.

של מעמד הרב; ממשקלם של שואלי דרך ה' בהלכה; מהספקנות האימננטית בעולמו של הרב עצמו ומהכרה במשמעות העמוקה של 'לפנים משורת הדין' וברעיון כי ישנה חשיבות בכך שחלק משמירת ההלכה ינבע מעולמם של השומעים ולא רק מפסיקתו של הרב, כפי שכתב הרב קוק: "כי הצד המוסרי שצריך להימצא בתור נדבה ואהבת חסד הוא צריך לעולם להיות לו משקל נודע לפי הערך המוסרי הכללי החיובי, כערך האוויר החופשי לעומת הבניינים והמעשים הקולטוריים הממלאים אותו, שא"א שלא ישאירו בעבורו מקום רחב מאד..."⁸.

המשמעות המעשית של פסיקת הלכה בדרך זו היא שהפסיקה מתקיימת כדיאלוג – אמנם לא דיאלוג בין שווים, שכן פוסק ההלכה יודע יותר ומוסמך יותר לקבוע את דרכה, אך עדיין השפה היא דיאלוגית. אמנם, זו הייתה מעולם דרכה המעשית של פסיקת ההלכה, והיה פער של ממש בין העמדה הדקלרטיבית של פוסק ההלכה לבין פסקים שפסק בפועל לבאים בפניו. בדרך כלל עמדתו הפומבית הייתה מחמירה הרבה יותר מפסיקה מעשית מקילה, ורבים הסוברים כי כך נאה וכך יאה לעולמה של ההלכה, ולמעשה מדובר בשפה דיאלוגית אף אם אין מכנים אותה כך.

אולם נראה לי כי ישנם שני סוגים של פער בין הדקלרציה הפומבית ובין הפסיקה האישית. הפער הראשון הוא פער בין נוסח פסקני וחותך באמירה הפומבית ובין נטייה להקל בשיח האישי. אני סובר שיש לצמצם מאוד את הפער הזה מסיבות שונות: משמעותו של פער זה היא הענקת פומביות להלכה שאינה ההלכה המעשית, וזה עצמו נזק גדול; יש בכך הטעיה של אלה שלא באו באופן פרטי אל הרב ונהגים לייסר את עצמם לחינם בדרכי הלכה שאין חובה לנהוג בהן; הדבר מעניק כוח גדול מדי לרב, שהוא בעל ה'קולות' והוא המעניק אותן מכוח סמכותו, דבר שהוא מסוכן מאוד לעולמה של תורה, ועוד ועוד. הפער האחר, המבורך, הוא בסגנון פרסומה של ההלכה עצמה. פוסק ההלכה המנסח את דבריו כגבולות גזרה ומדגיש כי בתוך הגבולות האלו זוהי הכרעה סובייקטיבית, שהוא יכול להיות שותף לה אך לא גורם מכריע בקביעתה – מבין היטב את המציאות החדשה שהתורה מופיעה בה ואת הדרך הראויה לפסיקת הלכה. במקום שבו הרב אינו מתיר ההיתרים, ואף אין הוא הקורא הבלעדי של החלקים המציאותיים שבפסק ההלכה (שכאמור הם חלק בלתי-נפרד מהפסיקה), אלא הוא מלמד תורה, ופסיקת ההלכה שלו מוגבלת באופייה (מובן שהדבר תלוי באלו תחומים מדובר) – אנו מוצאים את פסיקת ההלכה המכוונת יותר מבחינה מוסדית לאותנטיות של התורה עצמה.

הבה נדגים את המבנה הזה: רבים הזוגות השואלים על הפלה במצבים רפואיים מורכבים. אפשרות אחת היא שהרב שומע את כל הצדדים ופוסק האם ההפלה מותרת או אסורה. זו הדרך המסורתית לפסיקת הלכה, ולאור דבריי יש בה ליקויים רבים: הפסיקה מבוססת גם על הערכת המציאות, והרב לא הוכשר להערכת המציאות באופן מיוחד; בין מרכיבי הפסיקה נמנים שעת הדחק או היכולת הזוגית – ולא ברור מדוע הרב הוא הפוסק

8. הראי"ה קוק, אגרות הראיה א, ירושלים תש"ג, איגרת פט, עמ' צז.

בעניינים אלה; הפסיקה בנושאים אלה נתונה לעתים במחלוקת גדולה בין הפוסקים, ומדוע הכרעתו של הרב בדרכו מחייבת את השואלים אותו. אולם בהקשבה לדרכי הפסיקה שבהן עסקנו לעיל דרכו של הרב תהיה אחרת: הוא יבאר לשואלים את העובדה כי כל פסיקה בענייני הפלה מורכבת למעשה משלושה מרכיבים (הסיבה להפלה, גיל ההיריון, והפרוצדורה); הוא ילמד אותם כי יש הרואים זאת כאיסור דרבנן ויש הקובעים שזה איסור דאורייתא ויבאר את הנימוקים והשיקולים (בקצרה); הוא ילמד אתם את הסברה שיש לחלק בין שלבים שונים של ההיריון וכדומה. את כל זה הוא עושה לא רק מתוך אילוץ, בידעו שיש בידם דרכים להגיע אל המידע הזה בקלות, אלא בשל העובדה שהוא עצמו יודע ומכיר בכך כי ישנן אפשרויות הלכתיות שונות, ואין ביד אוטוריטה כלשהי לקבוע מהי 'ההלכה' שאין בלתי. לא זו בלבד, אלא שהוא מאמין באמונה שלמה כי הבחירה החופשית של בני הזוג היא פסיקת ההלכה הראויה להם. לאחר שעשה את כל אלה הוא אינו חותך את גורלו של היריון זה לבדו.

יש להדגיש כי הרב אינו נמנע מלומר את דעתו שלו בשעה שהזוג מבקש זאת. פעמים רבות מבקשים השואלים לדעת את עמדת הרב, בשל אמונם הגדול בשיקול דעתו וברוחב לבו. לא זו בלבד, אלא שמניסיוני למדתי כי פעמים שעשיית חסד עם בני הזוג משמעה תשובה חותכת. מניסיוני הרב בנושאים אתיים-רפואיים, למדתי שפעמים רבות, לאחר שהוסברו להם כל המשמעויות של הטיפול, מבקשים הנזקקים לטיפול רפואי: 'עזוב אותי מכל ההסברים, מה היית עושה בעצמך לו היית נתון במצב כזה?'. אולם אמירה זו אף היא חלק מהקשר הפסיקה הרחב, ובוודאי מותר לרב להיענות לה בשעה שמבקשים ממנו את הדבר.

טעות לחשוב כי תוצאתו של תהליך זה היא תרגום מוחלט של ההלכה לעולמם של נאמני שומריה. המטרה איננה הסכמה מוחלטת או הזדהות מוחלטת של מקיימי ההלכה עם ערכיה. הסיבות האונטולוגיות לכך נידונו בעבר, ודברי רבי אלעזר בן עזריה, "מנין שלא יאמר אדם אי אפשרי ללבוש שעטנז, אי אפשרי לאכול בשר חזיר, אי אפשרי לבוא על הערוה, אבל איפשי מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך",⁹ הם אבן מוסד במחשבתם של חכמים על התורה ועל ההלכה. מעבר לכך לימדנו הרב שג"ר, כי הדבר גם לא יביא מזור במישור הקיומי, ולא זה הוא מה שהציבור מבקש. בהסבירו את הנטייה ללימוד הדף היומי כתב: "מתברר שלא, ואולי ההיפך! הוא מחפש דווקא את הלימוד ה'אחר' או את האחרות של הלימוד, משום שאחרות זו היא היא המגע שלו עם בית המדרש ועם הקודש".¹⁰ בקשה זו אינה פחותה בשעה שאנו עוסקים בפסיקת ההלכה. להפך, המציאות הזו מבורכת משני כיוונים: ראשית, היא הופכת את מבקשי דבר ה' לכורתי ברית עם ההלכה כאשר הם מעורבים, מתלבטים, מבינים, מחליטים ושותפי אמת בפסיקת ההלכה. שנית, קיומה של ההלכה אינו טכני בלבד, אלא היא מהווה גורם חינוכי עמוק ומעצבת את יראת השמים וטהרת עבודת ה' ביתר נאמנות.

9. תורת כוהנים קדושים פרק יא, מהד' ווייס צג ע"ב.

10. כלים שבורים (לעיל, הערה 2), עמ' 31.

כוונת ההלכה

הרצון של הוגי הדעות הציונים היה לחולל מנטאליות דתית חדשה, תפיסה דתית אחרת. אך מה שהתרחש בפועל לא היה אלא תוספת של סעיפים בשולחן ערוך. התפיסה הבסיסית נשארה כשהייתה. נוצר זן חדש, ניאו-אורתודוכסי, שמשום יומרנותו להתמודד עם שאלות הזמן, אך מתוך עמדה אורתודוכסית, הופך הוא לבעייתי פי כמה.¹¹

החתימה לאותנטיות ולנקיות הפסיקה היא ממאפייני התקופה שבה אנו חיים. דווקא בשל ההאזנה הקפדנית לסוגיה בתהליך הלימוד, קיימת ציפייה גדולה כי גם ההלכה תושפע מהבנת התהליכים הרבים שיצרו את הסוגיה בתבניתה הסופית. הקושי לקבל שפה הלכתית שאינה חותרת לבקשת האמת ההלכתית הולך וגובר. הקושי הזה יוצר עומס נפשי משני סוגים. הראשון והעיקרי שבהם הוא היחס שבין עולם ההלכה למערכת הערכים שבתוכה אנו חיים. הרב שג”ר הדגים את הפער הזה בפרק הפותח את ספרו בתורתו יהגה¹² ביחס למסכת קידושין ולנישואין בכלל. ואכן, אם נשווה את הדברים שאמר הרב שג”ר עצמו לבני זוג תחת חופתם¹³ לסוגיות מסכת קידושין וכתובות, נוכל לראות את הפער העצום שבין השניים.

קיומה של תופעה זו נעשה קשה שבעתיים בשל העובדה שפער בין התפיסות האישיות ובין עולם ההלכה כמעט ואינו נמצא בעולם מחשבתם של חז”ל, ועל כן אין לנו תבניות עתיקות מפורשות להתמודד עם תופעה זו. קשה למצוא תחום של התלבטויות ושאלות שלא עלה באגדה, ולעתים בצורה נועזת ביותר. ראשיתם של ויכוחים מרים עם ריבוננו של עולם מצוי כבר בתנ”ך, וכמעט כל גיבורי המקרא מצאו עצמם מתייצבים מול האלוהים ומקשים על הנהגתו. לחז”ל היה אפוא בסיס ומסורת של העלאת השאלות הקשות ביותר. אף על פי כן, כשאנו סוקרים את ספרות חז”ל ותרם אחר המקומות שסוגיה זו הייתה יכולה לעלות, אנו נאלצים לצטט מקומות ספורים מאוד (קשה למנות את המקומות שבהם צוטטו דבריו של חנינא חייטא על הממזרות).¹⁴ בשיחה שקיימתי לפני שנים עם הרב יהודה ברנדס על תופעה זו, הוא טען כי אפשר שבכל המקומות שבהם מתקיים פולמוס בין חכמי ישראל ובין חכמי אומות העולם (כגון טורנוסורפוס הרשע) מדובר למעשה בשיח פנימי של חז”ל עם עצמם, ואולם איני בטוח בכך. דומני שיהיה נכון יותר לומר, כי עולם הפסיקה של חז”ל התאים בהתאמה טבעית וברורה לעולמם הרוחני והמוסרי. יש חוקרים הטוענים שחז”ל אף קראו באופן מודע את פסוקי

11. כלים שבורים (לעיל, הערה 2), עמ’ 100.

12. לעיל, הערה 1.

13. ראו: ש”ג רוזנברג ו’ דרייפוס, רעים האהובים – דרשות חתונה, ‘מבורך וא’ ניר (עורכים), אפרתה תשס”ח.

14. ויקרא רבה לב, ח, מהד’ מרגליות עמ’ תשנד-תשנה.

התורה לאור תפיסת עולמם, בנוסח "הלכה עוקרת מקרא", כדי להתאים בין העולמות, ואין ברצוני להתפלמס עם דבריהם במסגרת זו.

כאמור, סוגיה זו נידונה פעמים רבות, אולם אני מבקש כאן להציג מהות אחרת של הדיון ולהתמקד בשיח ההלכתי הפנימי. אין בכוונתי לעסוק שוב בשאלת היחס בין ההלכה והמציאות ובין מסורת וחידוש או בדרכים שאותן יש לנקוט כאשר העמדות המוסריות כפי שהן נתפסות היום סותרות את ההלכה. גם אם נניח את ההנחה הקיצונית ביותר, המובאת תדיר בשמו של הרב סלובייצ'יק, כי עולם ההלכה הוא על-היסטורי ועל-פסיכולוגי, וכי הוא מתנהל בכלים המיוחדים רק לו¹⁵ – עדיין קיים צורך עצום בכוונן ההלכה למקורה האותנטי. גם אם נניח שקיימת נטייה רליגיוזית לבקש את ה'זרות' ואת ה'אחרות' – ישנו פער הולך ומתרחב בין שפות השיח השונות בתוך השיח ההלכתי עצמו. השאלה שבה אני דן היא שאלה פנים בית מדרשית, שהייתה קיימת אף אם כל עם ישראל היה נאמן לתורה ולמצוות, וכל שהוא שואל הוא מהו רצון ה'. אני מבקש להדגיש כי אין מדובר כלל וכלל בחיפוש אחר היתרים וקולות בהלכה. להפך, אני מעריך כי אם תתעצם התביעה לכוונן את ההלכה למקורה נמצא את עצמנו בעולם שבו נתבעות נורמות קשות בהרבה מהיום. דוגמה לדבר: אני מתקשה להבין את ההיתר לקרוא עיתונים בשבת, לאור דברי הרמב"ן (ויקרא כ"ג, כד) על מהות השבתון, ואפשר כי מדובר בהגדרה מדאורייתא של יום השבת. אנו מתקשים יותר ויותר לקבל הלכות המבוססות על הערמה (מכירת חמץ); על קביעה שרירותית כי אין משנים גזרות חז"ל (קטניות); על הנחות חברתיות שאינן עומדות עוד במבחן ("מפני כבוד הציבור"); על התעלמות מהאופי הכללי המהותי של המצווה (קיומה של מצוות שילוח הקן בימינו); זמני קריאת שמע שנוסדו מלכתחילה "דרך בני מלכים" צריכים להיות מעוצבים כיום מחדש מדאורייתא; על הגדרות מחדש של גזל בעולם של הורדות בלתי-חוקיות מהמרשתת; דיני עונשין שבתורה, וכיצד יש להעניש עוברי עברה; דיני אונס ומפתה; בישול בשבת בטכנולוגיות חדשות; קריאת כתובה בלתי-רלוונטית לחלוטין, שכן מי יכול להצדיק את השימוש ב"מאה זקוקים כסף צרוף", ומה במערכת המופיעה בכתובה דומה אפילו למערכת היחסים שבין בעל לאשתו בזמן הזה; דיני עירובין ברחובות דהיום (כיצד ניתן שלא לראות בחלק מהנתיבים רשות הרבים מדאורייתא); משמעות קיום מצוות התלויות בארץ, כגון שמיטה בזמן הזה, ועוד ועוד.

המנתח את הרסיסים הזעירים שהובאו לעיל ימצא שאין הם עוסקים בשאלת המפגש בין עולם ההלכה לבין ערכים תרבותיים הנוהגים היום, באופן שניתן להשיב כי תפקידה של ההלכה הוא לעצב את המציאות ולא להיכנע לה. אני מתכוון במסגרת זו לדון אך ורק במצבים שבהם ההלכה עצמה קובעת כי היא מבוססת על ההתנהגות האנושית בדרך ארץ טבעית ורגילה של העולם, כגון "בשכבך ובקומך". מעבר לכך, דוגמות אין ספור נוגעות בנושאים שאינם קשורים כלל לשינויים התרבותיים, כי אם לדיוק קפדני בהלכה עצמה. כאמור בפתיחה לדברינו, אין אנו מדברים על הקושי שמקורו ברצון להסיר את עול

15. ראו התמודדותו של הרב שג"ר עם טענה זו: בתורתו יהגה (לעיל, הערה 1), עמ' 134-139.

ההלכה מעל מקיים ההלכה. להפך, מדובר במוטיבציה פנימית החותרת לעשות את דבר ה' באמת, ככל שאמת זו מתבררת לנו יותר ויותר. אף אין אנו מדברים באלה המבקשים בתהליך זה אך את הקולות ההלכתיים. הבקשה כלל אינה נוגעת לקולא ולחומרא, ואפשר שבסופו של יום נמצא אותה תובעת מאתנו הרבה יותר מאשר התביעות הקיימות היום מכוחה. מדובר ברצון לכוונן את ההלכה למקורה היא. ביסודו של דבר מדובר בהמרת השאלה השכיחה ”כיצד להסתדר עם ההלכה” בשאלה ”מהי הדרכת ריבוננו של עולם בהלכה לכתחילה”¹⁶.

למעשה, כוונן כזה של ההלכה משמעו בחינה מתמדת של כל סעיף וסעיף בהלכה. אין מדובר רק באותם נושאים העולים תדיר על שולחן הדיון הציבורי, אלא בכל היקפה המלאה של הפסיקה. בקשת הדיוק הלאומי נוגעת, לדוגמה, בשאלה מהו ”בשכבך ובקומך” של היום, ואם מדאורייתא אנו נוהגים בזמני קריאת שמע הנכונים, או שאנו חייבים לכוונן אותם כדי לעשות את רצון ריבוננו של עולם ביתר דיוק. בקשת הדיוק נוגעת, בין השאר, גם להלכות השבת אבדה: מהו ”עד דרש אחיך אתו” של ימינו, ועד כמה העלאת תמונת האבדה למרשתת היא היא הקיום מדאורייתא של השבת אבדה בזמן הזה, וכל דבר אחר כגון תליית מודעות ברחוב (הדומה להכרזה) אינה עומדת במבחן החובה ההלכתית לקיים את השבת האבדה. אם אמנם כך הוא, על ספר פסיקת ההלכה של הדור הזה להיראות אחרת. ואם הדברים נכונים ביחס לדוגמות אלו, ניתן להקיש מהן על הצורך בכוונן ההלכה כולה. עולם ההלכה כולו מייחל לקיומו האוטנטי ולדיון ברצון ה'. מהפכת הזיכוכ הפנימי בלימוד התורה מחלחלת היום בעוז גם אל תביעת פסיקת ההלכה בדרך שתלמד כי אכן זו ההלכה הראויה, ולא סיבות שאינן ממין העניין הן המעצבות את רוחה.

לפני שנים, ביום העצמאות תשמ”ד, שוחחתי עם מורי ורבי הרב עמיטל זצ”ל, על סוגיות אלו. שטחתי בפניו את מצוקתי הגדולה, והוא ברוחב לבו ועומק דעתו השיב לי, כי לולי היו אורבים לנו הרפורמים (הכופרים בקיומה של ההלכה ורואים בה מקור השראה ולא מקור סמכות) והקונסרבטיבים (שהוויכוח עמם קשה יותר), אין לו ספק כי התהליך הזה היה עיקר לימוד התורה בזמננו. הוא לא דיבר על חוסר סמכות לעשות כן, אלא על חוסר חכמה. ילדות הייתה בי והעזתי פנים, באמרי כי לא ייתכן שהפחד ינחה את דרכנו – פחד מפני תוצאות שליליות חייב להיות חלק מהשיקולים אך לא מורה הדרך. בחיובו הרחב כאילו אמר לי ’כשתגדל תבין’. היום אני מבין יותר את החשש ואת הסיכון, אולם לא פחות מכך את המציאות המסוכנת של אי-היענות לכווננה של ההלכה לרצון שמים מחייב. הרב שג”ר עצמו צפה בכתביו את האפשרות שהבשורה התורנית של הציונות הדתית תיעלם – חלקה יצטרף לאגפים השמאליים של העולם החרדי, וחלקה הגדול יותר יצטרף לעולם הקונסרבטיבי. שני התהליכים מכאיבים מאוד, ומוטלת עלינו חובה למנעם. אני מאמין כי בשורת ההתקרבות לריבוננו של עולם ולשמירת הלכה

16. ראו את דיונו של הרב שג”ר בנושא הצלת גוי פצוע בשבת: כלים שבורים (לעיל, הערה 2), עמ’ 85-

אמתית טמונה בתהליכים רבים ומגוונים שעוברים על פסיקת ההלכה בעידן הזה, בדרך שממשיכה את השתלשלות התורה ממעמד הר סיני ועד ימינו ומובאת לדור שלנו בלבוש המתאים לו.

כמעט ואין סעיף בשולחן ערוך שלא נדרש בו דיון מחודש; כמעט ואין תחום אחד בהלכה שאינו מחייב בדיקה אם הוא עדיין נאמן להלכה עצמה, או שמא הוא הלך 'לאיבוד' לאורך הדורות, ואף חסר דברים שאינם מצויים בו. וכל זה עוד הרבה לפני שאנו דנים בכל המשמעויות של הקמת מדינת ישראל, חזרה לחיים לאומיים וכדומה, שהם הרחק הרחק מגבול מאמר זה.

אחרית דבר

שיחות מועטות בלבד קיימתי עם הרב שג"ר, ו"חבל על דאבדין". ברובן הן עסקו בפער העמוק בינינו ובין העולמות שאינם מתחברים. שרוי הייתי באותם ימים במהפכה הגדולה שחוללו בי נביאי ישראל. אינני מתכוון לחוויה הנבואית ולציפייה לה, שבנוגע אליהן הייתי יכול להיפגש עם הרב שג"ר, כי אם בתוכן דברי הנביאים. הבשורה כי יש סדר לתורה וכי יש לראות את הצדקה והמשפט כיסוד התורה כולה – היא שהביאה אותי לפתוח צוהר רחב יותר מבית המדרש שבו אני שרוי כל ימי חיי אל עבר החברה הישראלית, ולפעול למען היותה צודקת יותר, מוסרית יותר ואתית יותר. שפה ציבורית זו לא עניינה את הרב שג"ר, אף שכמובן לא התנגד לה. הוא עסק באדם היחיד ובקשר המיוחד שבינו ובין ריבונו של עולם. באותם ימים כל מקום חנייה לנכים שלא נתפס על ידי פושע שחנה שם 'רק לרגע', נראה לי כגילוי אלוהים וכטוב והיפה שבבריאה, ואילו את רוחו של הרב שג"ר, בנפשו פנימה, הסעירה כוונה יותר מדויקת וגילוי יותר פנימי בעבודת האמונה של האדם.

עם הזמן אני נחשף יותר ויותר למשנתו של הרב שג"ר. אף שכנראה אין היא האות שלי בתורה, היא חלק מהמילים והמשפטים. לא זו בלבד, אלא שזכיתי להכיר את אחד הבודדים הממשיך את משנתו של הרב שג"ר בתחום הלמדני הטהור שבו אני עוסק כל חיי, הרב מומי פאלוך, ולראות עד כמה נפתחים שערים דרך תחומים אלה לעבודת ה' ולקריאה בשמו. אני מעריך כי לו היינו נפגשים היום היה לנו הרבה יותר על מה לדבר, ובעיקר – למה להקשיב. בעיקר הקשבה שלי לבשורה שבמשנתו. מאמר זה הוא חלק מהקשב הפנימי למה שהוא ביקש לאפשר בחייו. אני מאמין כי קריאתו השונות מהדהדות בצורות שונות בבני אדם שונים, והסערה החרישית שהוא חולל הולכת ומכה גלים לכיוונים שאף הוא לא שיער את גבולם.