

ההלכה הרפורמית: בעקבות הספר הלכה שפויה

שי עקביא וזנר

פתיחה

התנועה הרפורמית צמחה ופעלה מתוך שאיפה לחולל שינויים ולהכניס תיקונים בתחומים שונים של החיים היהודיים. אך את מקומה בין הזרמים החשובים ביהדות בעת החדשה רכשה התנועה בעיקר בשל היחס שנקטה כלפי ההלכה. טענה רווחת בהקשר זה היא שלמעשה אין הלכה רפורמית. ואכן, הקולות הדומיננטיים בתנועה הרפורמית שללו את תוקפה של ההלכה המסורתית ואת הרלוונטיות שלה וביקשו לפתח במקומה מודל לא הלכתי של דת ישראל. ואולם תיאור זה איננו ממצה. למן ראשית התנועה הרפורמית ועד ימינו נשמעו בה גם קולות אחרים, גם אם מרכזיים פחות, שקיבלו את ההלכה כמערכת מחייבת במידה זו או אחרת, וראו בה יסוד חשוב בעיצובה של דת ישראל. קולות אלה ביטאו את השאיפה לתקן את ההלכה, לחולל בה רפורמה פנימית ולשנות את הכללים ההלכתיים באופן שיתאימו, על פי תפיסתם, למציאות החיים המודרנית. דוגמה לעמדה זו היא הספר *הלכה שפויה*, פרי עטו של הרב משה זמר, ממייסדי התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, שכיהן בתפקיד אב בית הדין של מועצת הרבנים המתקדמים.¹ די בשמו (הפרובוקטיבי במקצת) של הספר, כדי להבין שהמחבר אינו מבקש לבטל לחלוטין את המחויבות ההלכתית, אלא להציע חלופה הלכתית חדשה. יתרה מזו, קריאה בספר עצמו מלמדת שהרב זמר רואה עצמו כפועל במסגרת ההלכה ה"ישנה" כפי שהוא מבין ומפרש אותה. הספר מנהל פולמוס עם הממסד האורתודוקסי, שאליבא דזמר מעוות את הפרשנות ההלכתית ומביא לקיפאון הלכתי ולהתנכרותם של ציבורים נרחבים בחברה הישראלית והיהודית להלכה. כנגד הפרשנות האורתודוקסית פורס המחבר את משנתו ההלכתית, שלפיה ההלכה (השפויה) מתפתחת ודינמית ויכולה להתמודד בהצלחה עם אתגריה של המודרנה. הספר מציע אפוא מתודה לפרשנות הלכתית ולפסיקת הלכה, ומבחינה זו הוא מבקש לשחק במגרש ההלכתי ולא מחוצה לו. יש לציין כי זהו ספר ההלכה הרפורמי היחיד שהתפרסם בעברית בשנים האחרונות, ודומה שדי בעובדה זו להצדיק עיון ביקורתי בו, גם אם אין הוא מייצג את התפיסה הרווחת בתנועה הרפורמית ביחס אל ההלכה.

יש שיטענו שספרו של הרב זמר אינו ספר הלכה, אף שהוא רואה את עצמו פועל במסגרת ההלכתית ומחויב לה. אכן, הגדרת המושג "הלכה" וקביעת מבחנים

1. משה זמר, *הלכה שפויה*, תל אביב: דביר, תשנ"ד.

מדויקים לזיהויה של "חשיבה הלכתית" אינן משימות פשוטות, וכל הניגש אליהן נחשף לקשיים מושגיים שונים אשר נכתב עליהם לא מעט בתחום הפילוסופיה של ההלכה, ואשר מזכירים במידה רבה את התהיות והעמימות המושגית שעמן מתמודדים אנשי תורת המשפט בניסיונותיהם לענות על השאלה "מהו משפט?".² כמו המושג "משפט", גם המושג "הלכה" קשה להגדרה. האם ההלכה היא מערכת נורמטיבית מופשטת של כללי התנהגות, או שמא תופעה חברתית התלויה בקיומה של קהילייה הלכתית (תנאי שקיומו מוטל בספק במקרה של הרב זמר)? האם הגדרתו של היגד כ"היגד הלכתי" תלויה במבחן אמת, או שמא במוטיבציה של בעל ההיגד ובמעמדו המוסדי והציבורי? ומהו מבחן האמת ההלכתי? האם אמתותו של היגד הלכתי תלויה בתוכנו? במתודת הפסיקה? או אולי ההסכמה בקרב קהיליית חכמי ההלכה היא שמכוננת את ה"אמת" ההלכתית?³ אפשרות אחרונה זו מעלה כמובן את השאלות מהו "כלל הזיהוי"⁴ של המוסדות המוסמכים של "הקהילייה ההלכתית", ומיהו המכריע כאשר בשאלה זו עצמה מתגלעת מחלוקת.

אכן, כשם שאנשי תורת המשפט נחלקו ביניהם בהגדרת המושג "משפט", כך אפשר למצוא לא מעט חילוקי דעות, מפורשים ומשתמעים, בשאלה המטה-הלכתית מהי הלכה ובהגדרת המוסדות ההלכתיים הסמכותיים. על כן לא מפתיע שאנשי הלכה אורתודוקסים סבורים שספרות ההלכה הרפורמית, לרבות ספרו של הרב זמר, אינה "באמת" הלכה, ואילו מנגד, הרב זמר טען כמובן כי עמדותיו הן המייצגות נאמנה את ההלכה. אין ספק גם שדיונים בסוגיה זו רוויים פעמים רבות במשקעים אידיאולוגיים עמוקים המשפיעים על עמדתם המטה-הלכתית של ההוגים מן הזרמים השונים, והמכלול ההלכתי מוגדר לא אחת באופן המוציא את ההלכה של הזרם ה"אחר" אל מחוץ לתחומי ההלכה.

לצורך הדיון דלהלן, אני מבקש לדלג מעל הקשיים המושגיים שנזכרו לעיל ולאמץ הגדרה רחבה וניטרלית מבחינה אידיאולוגית למושג "איש הלכה". הגדרה זו מתמקדת בנקודת המבט הסובייקטיבית של מושא הדיון, ולפיה כל מי שטוען למחויבות הלכתית הוא איש הלכה. היא מוציאה מכלל אנשי ההלכה את

2. ראו למשל Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press, chap. 1

3. ראו למשל חנינה בן-מנחם, נתן הכט ושי וזנר (עורכים), *המחלוקת בהלכה*, בוסטון: אוניברסיטת בוסטון, תשס"ג, עמ' כח ואילך.

4. "כלל הזיהוי" (the rule of recognition) הוא מונח שטבע הארט (לעיל הערה 2). כלל הזיהוי מגדיר את מקורות המשפט ואת היקפה של שיטת משפט נתונה, ובאמצעותו אפשר לזהות האם היגד נתון הוא היגד משפטי. כך, למשל, כלל הזיהוי של המשפט הישראלי קובע שכללים שנקבעו על ידי הכנסת ועל ידי בתי המשפט הם הכללים המשפטיים של המשפט הישראלי. בהקשר ההלכתי יש קושי לקבוע כלל זיהוי מדויק, ובעניין זה עצמו ישנם חילוקי דעות. דוגמה לבעייתיות של מושג זה היא השאלה אם כללים הלכתיים המופיעים בספרות הקבלה נחשבים לחלק מההלכה.

מי שאינם רואים בהלכה מערכת נורמטיבית המחייבת אותם. הגדרה רחבה זו אינה מוסכמת כמובן על בני הקהילות ההלכתיות השונות, אשר כאמור מציבות מבחנים נוספים, מוסדיים בעיקרם, כתנאי להכרה במי שהם מגדירים "איש ההלכה", אך היא נוחה לשם הדיון הביקורתי בתפיסות ההלכתיות של הקהילות השונות מנקודת מבט חיצונית. המושג "מחויבות הלכתית" שנזכר לעיל דורש אף הוא הגדרה מדויקת יותר, אולם נראה לי שגם בלי הגדרה מדויקת של המושג נוכל לקבוע שהרב זמר מגלם מחויבות כזאת, והוא אפוא איש הלכה המשתייך לתנועה הרפורמית, או במילים אחרות "איש הלכה רפורמי". קודם שנפנה לבירור תפיסתו של הרב זמר, יהיה מועיל להרחיב מעט באשר לגישות הקיימות בתנועה הרפורמית ביחס להלכה, אשר ההבדלים ביניהן משקפים במידה רבה את הרלוונטיות של ההגדרה הסובייקטיבית הנזכרת לעיל.

שתי גישות ביחס להלכה בתנועה הרפורמית

דוברי התנועה הרפורמית מדגישים תדיר את אופייה הפלורליסטי של התנועה. גם בשאלת היחס להלכה אפשר כאמור למצוא בתנועה הרפורמית מגמות ותפיסות שונות ואף מנוגדות, אשר בהכללה אפשר לחלקן לשתי גישות עיקריות: הגישה הלא הלכתית שהתומכים בה מבקשים לתקן את דת ישראל באמצעות ביטול ההלכה ופיתוח מודל חדש של יהדות דתית לא הלכתית, והגישה ההלכתית, המבקשת לתקן את ההלכה ולהתאימה למציאות המודרנית. הגישה הראשונה מבקשת לערוך תיקונים בדת ואילו הגישה השנייה מבקשת לערוך תיקונים בהלכה.

הגישה הלא הלכתית ביטלה לחלוטין את תוקפה של ההלכה כמערכת מחייבת. בניגוד לתפיסה המסורתית, שראתה בהלכה את יסודה של דת ישראל,⁵ ביקשו מתקני הדת הרפורמים לפתח מודל של יהדות דתית לא הלכתית, שיסודותיה העיקריים הם אמונה, תיאולוגיה, תפילה, מוסר הומניסטי ואוניברסלי, מצוות שביין אדם לחברו, ואף קיום מצוות ריטואליות אחדות, אך בלא מחויבות לדקדקנות ההלכתית הישנה. גישה זו ביקשה לקדם רפורמה דתית הקוראת לכיטול ההלכה, ולא רפורמה בהלכה. התומכים בגישה זו אינם פועלים במסגרת הפרדיגמה ההלכתית, אלא מבקשים ליצור פרדיגמה חדשה לחלוטין. הם אינם נותנים דעתם לעולם ההלכה ואינם מציעים מודל הלכתי חדש, אלא שוללים לגמרי את תוקפה המחייב של ההלכה. במסגרת גישה זו, השיקולים לדחיית ההלכה אינם מבוססים על טיעונים פנים-הלכתיים אלא על טיעונים חוץ-

5. ראו מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, בתרגום דוד לוביש, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ן, עמ' 99.

הלכתיים, למשל דחייה של המכלול הנרטיבי שהעניק להלכה את תוקפה בעבר (כגון ערעור על מקורה האלוהי של ההלכה), והעמדתה של ההלכה כמייצגת ערכים מיושנים ופרימיטיביים שרווחו בעת העתיקה ואשר אינם רלוונטיים עוד לחיים המודרניים, ולעתים אף מנוגדים למוסר ולערכים שאדם מודרני ומתקדם - מונח שמרבים להשתמש בו בהקשר זה - מחזיק בהם.

לעמדה המבטאת את הגישה הלא הלכתית אפשר להביא דוגמאות רבות, מראשיתה של התנועה הרפורמית ועד ימינו.⁶ הנה, למשל, שני סעיפים מתוך מצע פיטסבורג מ-1885:

- אנו רואים בחוקים שחקק משה שיטה להכשיר את העם היהודי לקראת שליחותו במהלך חייו הלאומיים בארץ ישראל, והיום מקבלים אנו על עצמנו את החוקים המוסריים בלבד, ורואים אנו טעם בהמשך קיומם של אותם טקסים, ושלהם בלבד, אשר יש בהם כדי לרומם ולקדש את חיינו. אך דוחים אנו את כל החוקים והטקסים אשר אינם תואמים את השקפותיה של התרבות המודרנית.

- אנו סבורים שכל החוקים שחקקו משה והרבנים שאחריו אשר עניינם מאכלות אסורים, טומאה וטהרה ומלבוש, נוצרו בפרקי זמן ובהשפעת רעיונות שהם זרים לחלוטין לרמתנו הנפשית והרוחנית היום. חוקים אלה אינם מטביעים על היהודי בן זמננו רוח של טהרה כוהנית. קיומם בימינו אנו עלול יותר לשים מכשול להתרוממות רוחנית מודרנית ולא לקדמה.⁷

דחייתם של "החוקים והטקסים אשר אינם תואמים את השקפותיה של התרבות המודרנית" באופן מפורש וישיר כל כך מערערת על המערכת ההלכתית כולה והופכת אותה לבלתי רלוונטית מבחינה נורמטיבית. אמנם גם בשיח ההלכתי המסורתי נדחו ובוטלו הלכות שונות, אולי מפני שלא תאמו את השקפותיהם של חכמי הדורות המאוחרים יותר, אך הדבר נעשה תמיד באמצעות פרשנות או מכוח הפעלתם של כללי פסיקה שונים, ולעולם לא באמירה המבטלת באופן מפורש וישיר את תוקפה הנורמטיבי של ההלכה. ועוד נשוב לנקודה זו בהמשך.

לעניין זה חשובה ההבחנה בין הלכה למצוות. גם הגישה הלא הלכתית העניקה משמעות לקיום מצוות ריטואליות שונות כחלק מהחוויה הדתית, אך בלא ממד החובה והדקדקנות ההלכתית ובלא פיתוח של מערכת כללים הלכתית מפורטת. קיום מצוות, בייחוד מצוות עשה, נתפס כביצוע (או הימנעות מביצוע) של ריטואלים מסוימים שבאמצעותם חווה האדם חוויה דתית של קרבה לאל. אך

6. ראו דוגמאות נוספות במאמר הביקורת שכתבו הרב דוד אלינסון ומיכאל וייט על ספרו של הרב זמר: "Moshe Zemer's: David Ellenson and Michael White, 'Halakhah Shefuyah: An Israeli Vision of Reform and Halakhah,'" *CCAR Journal* 43, 2 (1996), pp. 31-41

7. מאיר (לעיל הערה 5), עמ' 447.

המושג "קיום מצוות" כשלעצמו אינו תלוי בקיומה של חשיבה הלכתית ולא בהכרח מביא לפיתוחה של חשיבה כזאת. דוגמה לכך היא החשיבות שמייחסת התנועה הרפורמית לתפילה ולליטורגיה בבתי הכנסת, אך בלא שתפתח במקביל "הלכות תפילה". אכן, כל ריטואל מצריך הסדרה מסוימת באמצעות כללים, ולכן גם בתנועה הרפורמית נערכו דיונים ונקבעו נוסחי תפילה וכללים שונים לניהול הטקס. אך כללים אלו שונים לגמרי, הן מבחינת כמותם הן מבחינת אופיים, מהכללים ההלכתיים הממלאים סימנים רבים בהלכות תפילה שבשולחן ערוך. הבדל מרכזי שאפשר להצביע עליו הוא היעדר חובה קטגורית לקיים את המצוות. השאלה "האם יצאתי ידי חובה?", אשר העסיקה ועודה מעסיקה דורות של אנשי הלכה, אינה מעסיקה, בוודאי לא באותה אינטנסיביות, את איש הדת הרפורמי, גם אם הוא מקיים מצוות מסוימות וגם אם הוא מייחס להן חשיבות דתית במובן הרליגיוזי.⁸ הבדל חשוב נוסף הוא המעמד הנורמטיבי שיש למקורות ההיסטוריים של ההלכה. במסגרת הגישה הלא הלכתית קביעת הריטואלים הדתיים אינה נסמכת על תקדימים הלכתיים, ואין ניסיון להצדיק את השינויים ואת הכללים החדשים באמצעות הסתמכות על מנגנונים ועל שיקולים הלכתיים המוכרים בפרדיגמה ההלכתית הישנה.

ביטול הרלוונטיות של ההלכה משליך כמובן על משמעותו של מוסד הרבנות ותפקידו בתנועה הרפורמית. לפי הגישה הלא הלכתית, הרב הרפורמי כמעט שאינו עוסק בפסיקת הלכה ולכן אינו צריך ללמוד הלכה, בוודאי לא את הספרות ההלכתית הקלאסית. תפקידו העיקרי הוא הכוונה רוחנית של בני הקהילה, בין השאר באמצעות דרשות בבית הכנסת ועריכת טקסים דתיים, כגון תפילה, בר מצווה, נישואים ולוויות. עם זאת, עריכת טקסים דתיים מצריכה פיתוח של הלכה כלשהי, אך זו איננה מכוונת אל האדם הפרטי אלא אל הרב. כך, למשל,

8. בהקשר זה יש דמיון מסוים בין התפיסה הרפורמית לתפיסה החסידית. בשתייהן הדגש הוא על הרבנות הדתית והחוויה הרוחנית שבקיום המצוות והפולחן הדתי, ולא על הדקדקות ההלכתיות. ואולם יש כמובן גם הבדל עמוק בין השתיים: שלא כמו הרפורמה, החסידות מעולם לא ביקשה לבטל את ההלכה. התפיסה החסידית גורסת שהחוויה הרוחנית מתעצמת מכוח הכללים ההלכתיים הרבים הקובעים את כשרותו של הריטואל ומכוחו של הציווי הדתי. דרישות ההלכה יוצרות מערכת שלמה אשר מעניקה לריטואל ההלכתי את משמעותו ואת עוצמתו החווייתית, והחיוב מוסיף לריטואל ממד של "מעשה מצווה". כך, למשל, המצווה של ישיבה בסוכה מקבלת משמעות שונה לגמרי מכוח הדרישות ההלכתיות המדוקדקות הקובעות את כשרותה של הסוכה. ישיבה בסוכה פסולה או ישיבה בסוכה לאורך השנה לא תעורר אצל איש ההלכה חוויה דומה. זו אחת הבעיות שעמן הרפורמה צריכה להתמודד באשר לקיום המצוות הריטואליות. השאלה היא כיצד לשמר את עוצמתה של החוויה הדתית על אף הוויתור על הדרישות ההלכתיות ועל ממד החובה הנורמטיבית. והשוו לדינונו של הרי"ד סולובייצ'יק בניתוח הטיפוסים השונים של איש הדת ואיש ההלכה: יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, *איש ההלכה: גלוי ונסתר*, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ט.

בענייני נישואים עולות בין השאר השאלות האלה: האם רב יכול ורשאי להשיא בני זוג שאחד מהם איננו יהודי? האם הוא יכול ורשאי להשיא בני זוג מאותו המין? ובענייני קבורה - האם אפשר לערוך לווייה לנוכרי ולהביאו לקבר ישראל? כאמור, הלכה זו אינה פונה לאדם הפרטי אלא היא הלכה של רבנים.⁹ ולכן, גם כאשר הוחלט שרב אינו רשאי לערוך חופה וקידושין לבני אותו המין אין פירוש הדבר שלבני הזוג עצמם אסור לחיות יחד. זאת ועוד, הדיון בשאלות אלו נעשה על יסוד עקרונות מוסריים אוניברסליים, כגון ערך השוויון, ולא על יסוד מקורות הלכתיים. זהו דיון בעל אופי שונה לחלוטין מהדיון שנמצא בספרות הרבנית, ולכן יהיה זה מטעה לכנות את הדיונים הללו "דיונים הלכתיים", שכן גם אותם רבנים רפורמים אינם מביעים כל כוונה או שאיפה להיות חלק מהמסורת ההלכתית ההיסטורית.

עמדה מתונה יותר של הגישה הלא הלכתית אינה שוללת לגמרי את ההלכה בטענה של חוסר רלוונטיות, אלא בודקת כל עניין לגופו באמצעות בחינה ביקורתית של הנורמות ההלכתיות השונות. במסגרת תפיסה זו ההנחה היא שיש הלכה מחייבת, אך היא אינה זהה להלכה המופיעה בספרי ההלכה המסורתיים, ויש לה מאפיינים אחרים. לפיכך, יש לבחון כל נורמה ונורמה המצויה בספרות ההלכה, לאמץ את הנורמות הראויות ולדחות את אלה שאינן ראויות. אבן הבוחן של הנורמות ההלכתיות היא מידת התאמתן לתפיסה המוסרית ולהשקפת העולם המודרנית, והשיקול המוסרי החיצוני יגבר תמיד על השיקול ההלכתי. אמנם, אפשר לסווג גישה זו כגישה הלכתית התומכת ברפורמה רדיקלית של ההלכה, ואולם התוצאה המתקבלת בסופו של דבר קרובה מאוד לגישה הלא הלכתית, שכן היא משנה לגמרי את דפוסי השיח ההלכתי, את הנחות היסוד ואת הרטוריקה ודרכי ההנמקה ההלכתיות. בכך היא משנה למעשה את הפרדיגמה ההלכתית הישנה ויוצרת פרדיגמה חדשה לגמרי, שכאמור מביאה לתוצאה דומה מאוד לזו שמתקבלת בגישה הלא הלכתית. כך למשל כתב מיכאל קליין, ממייצגיה של גישה זו, ששימש דקאן בית המדרש להכשרת רבנים בירושלים:

היהודי האורתודוכסי מבסס את קיום המצוות על יסודות התורה ועיקרי האמונה אשר מצטמצמים לשתי מילים בלבד: סמכות אלוהית [...] הבסיס לאורתודוכסיה הוא האמונה בתורה מן השמים, דהיינו במקור שמאחורי חוקי התורה. המשתמע מהנחות אלה הוא שהתורה, שהיא דבר האלוהים, מהווה אמת נצחית, בלתי משתנית ומחייבת עד עולם

9. ראו מאמריהם של אריאל פיקאר ושל יקיר אנגלנדר בספר זה.

10. קשורה לכאן ההבחנה המשפטית בין "כללי התנהגות" (conduct rules), הפונים לאזרח ומורים לו כיצד עליו לנהוג, לבין "כללי הכרעה" (decision rules), הפונים לבית המשפט ומורים לו כיצד עליו להכריע ולשפוט במקרה שמואב לפניו. ראו למשל Meir Dan-Cohen, "Decision Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law," *Harvard Law Review* 97, 3 (1984), p. 625

[...] לא כן הגישה הרפורמית. לגבינו נבחנים דברי התורה באמות מידה של השכל הישר וערכי אנוש אוניברסאליים.¹¹

דוגמה לכך הם לדבריו דיני העבדות במקרא, המנוגדים ל"מוסכמה שאין זכות לאדם כלשהו לשלול את החופש מזולתו ולשעבד אותו כעבד". מסקנתו היא זו: "אין הדעת סובלת שזאת [תפיסת העבדות במקרא] היא אמת אלוהית נצחית". עוד הוא טוען: "אין זה מתקבל על הדעת שאלוהים ציווה לסקול למוות איש שאסף ענפים בשדה ביום השבת, וכן אין להעלות על הדעת שאדם היוצא מביתו לרחוב בשבת ובידו ממחטה או שמפתחות ביתו בכיסו יהיה חייב עונש סקילה". בחינת החוק המקראי על פי מבחן "השכל הישר וערכי אנוש אוניברסאליים" מזכירה את המודל של המשפט הטבעי שלאורו נבחנת חוקיותם של חוקי המדינה הפוזיטיביים. יישום הבחינה הביקורתית גם על החוק המקראי מלמד, לפי קליין, שאין לזהות את תורת משה עם "האמת האלוהית", שהיא מושג אידיאלי ומופשט. "האמת האלוהית" היא אולי "הלכה מחייבת", אלא שאין היא נמצאת דווקא בכתבי הקודש, והיא ניתנת להשגה באמצעות השכל וההכרה המוסרית, ברומה למצוות השכליות במשנתו של רבי סעדיה גאון. ואולם נראה כי הרדוקציה של "האמת האלוהית" לאוסף כללים שאפשר להבינם באמצעות "השכל הישר וערכי אנוש אוניברסאליים" הופכת אותה בפועל למושג חסר חשיבות שאפשר לוותר עליו, ושהשימוש בו נעשה בעיקר משיקולים רטוריים או מתוך רצון להוסיף ממד דתי ורוחני לערכי המוסר האנושיים. מכל מקום נראה שגם מהלך זה אינו מייצר שיח הלכתי של ממש.

לצד הגישה הלא הלכתית אפשר, כאמור, למצוא בכתיבה הרפורמית גם גישה

11. מיכאל קליין, "על מהותה של היהדות הרפורמית", הרב מאיר אזרי (עורך), *חושבים יהדות מתקדמת: מסע להכרת היהדות הרפורמית*, תל אביב: בבל, תשס"ה, עמ' 26-27. הצגת העמדה האורתודוקסית בצורה זו פשטנית למדי, והתמונה מורכבת הרבה יותר. בחשיבה ההלכתית לדורותיה, לרבות במסגרת האורתודוקסית המודרנית, קיימות גם תפיסות שלפיהן התורה הולכת ומשתלמת בכל דור. ראו למשל את ספרו הגדול של השל: אברהם יהושע השל, *תורה מן השמים כאספקלריה של הדורות*, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ל. וראו גם יוחנן דוד סילמן, *קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות*, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט; תמר רוס, *ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם*, בתרגום רוית בר-אילן, תל אביב: עם עובד, תשס"ז, עמ' 344 ואילך. כמו כן, חשוב לעמוד על תפקידן החברתי של אמירות דקלרטיביות כגון "תורה מן השמים". אמירות אלה מנוסחות אמנם כהיגדים היסטוריים ותיאוריים אך למעשה הן נועדו ליצירת שיח ולעיצוב הנרטיב בקהיליה. גם אנשי הלכה אורתודוקסים יודעים שמבחינה כמותית רוב הכללים ההלכתיים נקבעו על ידי חכמי ההלכה לדורותיהם, ובכל זאת הם מוסיפים לדבר על האתוס של "תורה מן השמים" במובן הרחב של המושג, מתוך כוונה להעניק מעמד של קדושה להלכה (אך בלי שתהיה לכך השפעה מכרעת על חופש הפרשנות של החכמים).

הלכתית הבאה לידי ביטוי בכתיבתם של פוסקים רפורמים אחרים,¹² בהם הרב זמר. גישה זו, הקרובה יותר לתפיסת ההלכה של התנועה הקונסרוטיבית,¹³ ממקמת את עצמה במסגרת השיח ההלכתי המסורתי, דבר שבא לידי ביטוי בשני אופנים: ראשית, היא טוענת למידה של מחויבות להלכה, ובוודאי רואה בהלכה מערכת רלוונטית שיש לעסוק בה ולהתמודד עמה. אמנם לרוב המטרה היא להגיע לתוצאות הלכתיות שונות מאלה שנקבעו בעבר, אך גם מהלך זה עצמו מעוגן בטענה שלאורך ההיסטוריה ההלכתית התחוללו שינויים רבים בכללים ובתכנים ההלכתיים, ושמנגנוני השינוי מעוגנים היטב במסורת ההלכתית – ומכאן ששינוי תוכני ההלכה אין פירושו ביטול המערכת ההלכתית או פגיעה ברציפותה.¹⁴ שנית, דובריה של גישה זו מנסים לבסס את טיעוניהם על תקדימים הלכתיים מן העבר. בניגוד לגישה הלא הלכתית, שאנשיה אינם חולקים פרדיגמה משותפת עם אנשי ההלכה מהזרמים השונים ולכן אינם מקיימים עמם שיח הלכתי, אנשי ההלכה הרפורמית "משחקים" לכאורה במגרש ההלכתי ובו הם מנהלים ויכוח עם תפיסות הלכתיות אחרות. ואף על פי כן, רוב רובם של הפוסקים האורתודוקסים אינם מכירים בסמכותם הרבנית של פוסקי ההלכה הרפורמים והקונסרוטיבים וברלוונטיות של הכתיבה ההלכתית שלהם.¹⁵ אחת השאלות, שנידרש לה בהמשך, היא האם מנקודת מבט חיצונית אכן מדובר בפרדיגמות שונות שאפשר להבחין ביניהן מבחינה מושגית ותוכנית, או שמא ההבדל ביניהן נובע בעיקר מקיומן של מערכות מוסדיות שונות.

"הלכה שפויה"

ספרו של הרב זמר מוקדש לפיתוחה של "הלכה שפויה", מתוקנת ומאוזנת, לא מחמירה ולא קיצונית, המתאימה לתפיסת עולם מודרנית ומתקדמת. הספר נושא אופי פולמוסי. זמר חוזר ותוקף באופן חריף למדי את הפסיקה האורתודוקסית: לדעתו היא קופאת על שמריה ואינה מתאימה את עצמה לרוח הזמן, וגרוע מכך – היא אינה רגישה לעוולות ונוהגת לעתים בחוסר מוסריות ואף באכזריות. בשער

12. כך למשל הרב מרק ושוּפסקי (ראו בין השאר את מאמרו בספר זה).
13. ראו למשל את העקרונות ההלכתיים של התנועה הקונסרוטיבית בארץ אצל דוד גולדינקין, הלכה לימינו: גישת התנועה המסורתית להלכה, ירושלים: המכון לחקר ההלכה ויישומה שליד מכון שכטר ללימודי היהדות, תשנ"ה.
14. השוו לריון של הארט (לעיל הערה 2) בעניין "כללי השינוי" (rules of change), אשר קובעים את מנגנוני השינוי של המוסדות והכללים בתוך מערכת משפט נתונה בלי לשנות את מערכת המשפט עצמה.
15. לא מפתיע שמצב זה מעורר אצל כותבים כמו הרב זמר תחושת תסכול מסוימת. ראו למשל את דברי המבוא החריפים של השופט חיים כהן בספרו של הרב זמר (לעיל הערה 1).

הראשון, "שער היסודות", הרב זמר מסרטט את היסודות שעליהם מושתתת "ההלכה השפויה". הלכה זו היא לדעתו המשכה הישיר של ההלכה היהודית לדורותיה – בניגוד לפסיקה האורתודוקסית, הסוטה ממסורת ההלכה המקורית. הפרק נפתח כך:

כמעט לא יעבור שבוע בלי שאמצעי התקשורת בישראל ידווחו על פגיעה בזכויות אדם על רקע הלכתי [...] אישה עגונה שבעלה נטש אותה ואת ילדיהם [...] הרבנות הראשית מפרסמת פסק הלכה להוציא גופתה של נכרייה מבית קברות יהודי [...] בית דין מסרב לגייר אישה שנישאה לבעלה היהודי בנישואין אזרחיים [...] גיסה של אלמנת מלחמה מסרב לתת לה חליצה [...] וכתוצאה מכך מסרבת הרבנות לאפשר לה להינשא בשנית [...] חרדים רוגמים מכוניות בשבת [...]

אלה רק מעטים מן המקרים הרבים של קיפוח ופגיעה על רקע הלכתי [...] לא אחת נשמעת תגובת זעם של אזרחים המסיקים את המסקנה, כי ההלכה היא מיושנת ואכזרית ואינה מתאימה לחיינו בעשור האחרון של המאה העשרים.

האם זו אכן דרכה של ההלכה כפי שפסקו חכמינו בימי קדם וכמרוצת הדורות? בספר זה ייעשה ניסיון להשיב על שאלה זו לאור שתי הנחות יסוד: א. ההלכה היא תופעה מתפתחת, ב. ההלכה היא מוסרית.

ראוי לציין שאין אלו הנחות שהובאו מבחוץ, אלא הן הנחות המונחות ביסוד ההלכה ההיסטורית עצמה [...] חכמינו קבעו כללים ועקרונות המאפשרים תמורה בהלכה בלי להדביק על התהליך את התווית "שינוי". באמצעות כלים הלכתיים אלה התמודדו פוסקי ההלכה עם המציאות המשתנה ועם בעיות מוסריות. תופעה זו מבוססת על כללים שבהלכה המאפשרים קידמה.

דברים אלו משקפים היטב את העקרונות המבוטאים בספר. עיקר עניינו של הרב זמר הוא אותן הלכות ופסיקות רבניות שנראות אכזריות ובלתי מוסריות, והן שקבעו במידה רבה את קשת הנושאים ההלכתיים שבהם בחר לעסוק. לאורך הספר דן המחבר בסוגיות הלכתיות שונות, שבכל אחת מהן הוא מזהה דילמה מוסרית קשה שנגרמה לדעתו בשל המדיניות הנוקשה שבה נוקטים פוסקי ההלכה האורתודוקסים.¹⁶ מטבע הדברים מדובר בסוגיות הלכתיות שיש

16. למען הקוראים, אסקור בקצרה את הסוגיות העיקריות הנידונות בספר: "שער האישות" מוקדש לדיון בסוגיות של ייבום וחליצה, איסור נישואי כוהן וגרושה וממזרות. הפרק מביא תחילה מקרים שהתפרסמו בתקשורת הנוגעים לסוגיות אלו. לאחר מכן מוצגות הדעות המקלות במסורת ההלכה, ובסופו של דבר מסיק הרב זמר שכיום צריך להתיר נישואי כוהן וגרושה באופן גורף. "שער הגר" עוסק בהרחבה בסוגיית הגיור מתוך הצגת המגמות המקלות והמחמירות בהלכה בעניין זה. תיאורים של אטימות הלכתית מופיעים בו שוב ושוב – כך, למשל, הסירוב לגייר אדם בגלל החשש של "גיור לשם אישות", או משום שאין בכוונתו לקיים מצוות. מסקנתו של הרב זמר היא שיש להקל ולקבל גרים, גם אם אין בכוונתם לקיים את כל המצוות. ב"שער המדינה ויחסה לנכרי" הוא דן במעמדו של הנוכרי בכלל, ובמדינת ישראל בפרט, לאור ההלכה.

להן השלכות חברתיות ואשר ברובן העסיקו את השיח הציבורי הכללי במדינת ישראל. כתיבתו של הרב זמר ממשיכה במידה רבה את השיח הציבורי הזה – רוב פרקי הספר פורסמו במקור בעיתון *הארץ*. מטרתו של זמר היא להראות שההתקפות המוצדקות לטעמו כנגד פוסקי ההלכה אינן צריכות להביא לנטישת ההלכה אלא לפיתוחה של "הלכה שפויה".

לעניין זה חשובה ההבחנה של הרב זמר בין ההלכה לבין הממסד הרבני האורתודוקסי, המזוהה אצלו עם פוסקי הדורות האחרונים. לדעתו, ההלכה כשלעצמה ראויה ומוסרית, והרבנים האורתודוקסים הם שמעוותים אותה בפסיקתם ומביאים למעמדה הנחות בחברה הכללית. הבחנה זו אינה מובנת מאליה מבחינה מושגית, והיא משקפת תפיסה מטה-הלכתית, שהרב זמר אינו מצהיר עליה במפורש. תפיסה זו רואה בהלכה מערכת מופשטת של כללים נורמטיביים שאינה תלויה בקהילייה הפרשנית שלה. תפקידם של חכמי ההלכה אינו לכונן את ההלכה אלא לחשוף ולגלות אותה, ומידת הצלחתם תלויה בטיב הפרשנות שלהם. תפיסה זו מאפשרת לרב זמר לכפור בסמכותם ההלכתית של הרבנים האורתודוקסים ולהבחין כאמור בין פסיקתם לבין ההלכה עצמה.

מדברי הרב זמר שהובאו לעיל עולים שני עקרונות פסיקה עיקריים: (א) ההלכה מתפתחת ודינמית, ולכן אפשר לשנות נורמות הלכתיות שאינן מתאימות לתפיסה מודרנית מתקדמת. עיקרון זה מעלה כמובן את השאלה מהן דרכי השינוי הלגיטימיות במסגרת הפרדיגמה ההלכתית; (ב) ההלכה היא מוסרית, ולכן פסיקה הלכתית שאינה מתיישבת עם עקרונות מוסריים ופוגעת בחלשים מלמדת על פרשנות שגויה של ההלכה. עיקרון זה קשור למגמה המקלה בהלכה. דומני ששני העקרונות הללו מוסכמים גם על חוגים רחבים בקרב הרבנות האורתודוקסית, ולכן נראה שהמחלוקת בין הרב זמר לפוסקים האורתודוקסים שאתם הוא מתפלמס אינה נעוצה בעקרונות עצמם, אלא בדרך יישומם הלכה למעשה ובמסקנות ההלכתיות הנובעות מהם.

שני העקרונות הללו מתווים את מבנהו של הספר כולו. התבנית החוזרת ברוב פרקי הספר היא כדלהלן: (א) הצגת בעיה מוסרית הנוגעת להלכה מסוימת, למשל האיסור על נישואי כוהן וגרושה; (ב) בירור הסוגיה באופן מעמיק אגב דיון בנימוקים התומכים באיסור הנידון (שאפשר שהשתנה ואינו רלוונטי עוד היום) וסקירה של תקדימים מקלים בהיסטוריה ההלכתית (לרבות פסיקה אורתודוקסית

ב"שער מעמד האישה" הוא דן בשאלות כגון נשים בתפקידים ציבוריים, גיוס נשים לצבא, אמירת קדיש לנשים והכלל ההלכתי "קול באישה ערוה". "שער החרדים" נוגע בכמה היבטים חברתיים בחברה החרדית (הפגנות נגד חילול השבת, אמצעי פרנסה, גיוס לצבא, היחס לחברה החילונית והרפורמית). "שער הרפואה" דן בסוגיות כגון עישון, הפלה, הזרעה מלאכותית והמתת חסד, והשער האחרון, "שער הקבורה", עוסק בקבורת נוכרי בבית קברות יהודי, ובמנהג האוסר על בני הנפטר ללוות את מיטתו לקבורה.

מאוחרת); (ג) הרחבת הקולא לאור אותם מקורות, והסקת מסקנה המבטלת כמעט כליל את האיסור הנידון ומביאה לפתרון הבעיה שהוצגה בראשית הדברים. הבירורים ההלכתיים של הרב זמר מקיפים, ומלמדים על בקיאותו הרבה בספרות הפסיקה הרבנית, גם זו של ימינו. ואולם, השימוש הרב שעושה הרב זמר במקורות רבניים אורתודוקסיים בני ימינו מפתיע במידת מה: האם בכך אין הוא שומט את הקרקע מתחת לטיעוניו החריפים כנגד הרבנות האורתודוקסית?

הערה על הסגנון

קודם שנדון בעניינים שבמהות, אקדים ואומר מילים אחדות על עניינים שבצורה ובסגנון. הפסקה הראשונה שצוטטה לעיל מדגימה היטב את סגנונו של הספר. לאורך הספר כולו מובאות דוגמאות מימינו המתארות, על פי רוב בלשון ציורית, את אותם תמימי לב שנפגעו מפסיקתם הקשה של הרבנים האורתודוקסים, אגב ניסיון לגעת בלבו של הקורא ולעורר את הזדהותו עם אותם חסרי מזל. סגנון זה בהחלט הולם חיבור אידיאולוגי ופולמוסי כמו זה שלפנינו, אולם דווקא משום כך על הקורא הביקורתי להיזהר שלא ליפול בפח הרטוריקה. כמה מהדוגמאות המופיעות בספר מזכירות את הנימה הסאטירית בשיריו של י"ל גורדון, שבהם תיאר בלשון בוטה את חוסר הרגישות והאכזריות של רבנים מחמירים הפוגעים בחלשים ובמסכנים.¹⁷ נקודת התורפה של כתיבה כזאת ברורה: חיבורים כאלה אפשר לכתוב כנגד כל שיטת משפט או הלכה, צודקת ככל שתהיה. תמיד אפשר להתמקד בעוול הנורא שנגרם לבני משפחתו התמימים של פושע היושב בכלא ואינו יכול עוד לפרנס את בני משפחתו, או במסכת הייסורים והקשיים שעובר מי שמבקש לקבל אזרחות במדינה מערבית. העובדה שלכל הכרעה נורמטיבית יש מחיר אינה מלמדת, כשלעצמה, שההכרעה אינה ראויה. המשפט, כמו כל מערכת נורמטיבית אחרת, נדרש לעתים לאזן בין אינטרסים וערכים ולבחור בחלופה הגרועה פחות מתוך שתי חלופות גרועות. מדיניות שתעניק אזרחות לכל דורש אמנם תשפר את מצבו של אותו מהגר חסר אמצעים המבקש מקלט בארץ, אך יהיו לה תוצאות שליליות. וכך גם במקרה של האסיר, אם ישוחרר. זאת ועוד, בדוגמה האחרונה ה"אשם" העיקרי במצב אינו המחוקק וגם לא בתי המשפט, אלא האסיר שרצח או גנב. ואם נחזור למקצת הדוגמאות שהביא הרב זמר – הגורם העיקרי לעוול שנגרם לעגונה הוא בראש ובראשונה בעלה שנשט אותה, ולא ההלכה. כך גם באשר למסורבות החליצה: את עיקר האשמה יש להטיל על

17. ידועים שיריו הסאטיריים "אשקא דריספק" ו"קוצו של יוד", וראו בהרחבה יהודה פרידלנדר, *בין הלכה להשכלה: מקומן של סוגיות הלכתיות במרקם סוגות ספרותיות*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, עמ' 181 ואילך.

אותם גיסים חסרי לב המסרבים לחלוץ לאשת אחיהם שמת, כל עוד לא יקבלו סכומי כסף נכבדים. אכן, אם נאמץ עמדה הלכתית מקלה יותר, כפי שמציע הרב זמר, ונבטל את הצורך בגט או בחליצה במקרים קשים מעין אלה, ניטיב את מצבן של העגונות, אך למהלך כזה מחירים אחרים שאין להתעלם מהם. אינני נוקט כאן עמדה בשאלה מהי ההכרעה הראויה, אולם חשוב להבין שהדילמות העומדות על הפרק מורכבות הרבה יותר מכפי שהן מוצגות בחיבור פולמוסי כספרו של זמר, או בסאטירה נשכנית כשיריו של גורדון.¹⁸

זאת ועוד: הרב זמר עצמו טוען שהבעיה המוסרית אינה נעוצה בהלכה – שהרי לדידו היא יכולה וצריכה להתפרש באופן מקל ומוסרי – אלא בממסד הרבני-אורתודוקסי, שאינו רגיש לבעיות השעה ואינו נכון לנקוט מהלכים מקלים. האשמה זו היא כמובן הכללה גסה. אין לטעון שכל הרבנים האורתודוקסים לוקים בחוסר מוסריות. הממסד הרבני מונה אלפי רבנים, מהם רגישים יותר ומהם רגישים פחות, מהם מוסריים יותר ומהם מוסריים פחות. אין ספק שרבנים אורתודוקסים רבים מבקשים להקל את סבלן של מסורכות הגט ושאר "נפגעי ההלכה". במקרים רבים הם מצליחים למצוא פתרון, וכאשר אינם מצליחים – אין זאת אלא משום שהם סבורים שאין לאל ידם להושיע במסגרת ההלכה כפי שהם מבינים אותה. המחלוקת במקרים אלה נוגעת בעיקרה לתפיסה ההלכתית עצמה ולמידה שבה אפשר להגמישה, ולא לרגישותו המוסרית של הפוסק כלפי הסובלים מעולו של הכלל ההלכתי.

על הדילמה המוסרית

כאמור, הדיונים בספר נפתחים על פי רוב בהצגה של דילמה מוסרית שעולה מתוך פסיקתם הנוקשה של הרבנים אשר גורמת עוול לאנשים תמימים. אליבא דזמר, פסיקה כזאת איננה מוסרית, ולכן היא איננה משקפת את "ההלכה השפויה", שהיא רגישה ומוסרית במהותה:

מהי משמעותו של המונח "מוסרי"? בהמשך הדברים תתגלה גישתם של חכמינו לענייני מוסר. כאשר עושקים עני, אלמנה או יתום או מקפחים אדם חלש – בעיני חז"ל יש בכך עוולה ואי-צדק. כאשר קבוצת רבנים מכריזה על אוכלוסיית ילדים מסוימת כפגומי

18. חשוב לציין עוד כי העיסוק במקרים חריגים שמעוררים דילמות מיוחדות קשור בסוגיית כלליותו של החוק וביחס שבין החוק ובין המקרה הפרטי. השאלה היא מהם הגבולות הכלליים של החוק, והאם שופטים ודיינים רשאים לסטות מהכללים ולהפעיל דיני יושר ושיקול דעת עצמאי. סוגיה עתיקת יומין זו העסיקה את אפלטון ואת אריסטו ונידונה בהרחבה בהקשר המשפטי ובהקשר ההלכתי. ראו למשל המאמרים המקובצים אצל חנינה בן-מנחם וברכיהו ליפשיץ (עורכים), *דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם: עיונים במורה נבוכים*, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, תשס"ד.

י"חוס, יש בכך מעשה בלתי־נסבל. כאשר בני העם גוועים מרעב, אף על פי שיש מזון בהישג יד, או כאשר מונעים מיתומה להינשא ובכך מביישים אותה לכל החיים – מעשים אלה הם בלתי מוסריים בעיני חכמינו.¹⁹

היחס שבין הלכה למוסר הוא מהסוגיות המורכבות ביותר בפילוסופיה של ההלכה. כאן ברצוני להעיר הערה אחת בהמשך לסעיף הקודם. הדיון הקלאסי ביחס שבין הלכה למוסר נוגע למצבים שבהם הנורמה ההלכתית דורשת מהאדם לפעול בניגוד לצו המוסרי, כגון מעשה העקדה במקרא, והשאלה שעולה היא איזו נורמה גוברת, הדתית או המוסרית. הטענה המוסרית שמעלה הרב זמר והמקרים שהוא מביא כדי להדגים אותה הם מסוג אחר לגמרי. כאן נבדקת מוסריותה של ההלכה כלפי נמעניה באותם מקרים שבהם היא מטילה עליהם עול כבד, למשל כאשר ההלכה אוסרת על פסולי חיתון להינשא. הטענה של הרב זמר היא שהטלת איסור החיתון אינה מוסרית, שכן היא דורשת מנמען ההלכה לשלם מחיר גבוה מאוד תמורת הציות לנורמה. ואולם העלאת השיקול המוסרי בהקשר זה נראית בעייתית למדי. כלל התנהגות – משפטי, הלכתי או מוסרי – המטיל חובה או איסור על נמעניו, פוגע בחירותו של הפרט, ויכול אפוא להתפרש כדרישה לא מוסרית. לפיכך, הבחירה של הרב זמר בסוגיות הלכתיות מסוימות כדי להדגים את חוסר המוסריות של הפוסקים היא במידה רבה שרירותית. מדוע המקרה של מסורבת הגט בעייתי יותר ממקרה של אדם שרק בשבת הוא פנוי לנפוש על חוף הים ובשל הלכות שבת אינו יכול לממש את חפצו זה, או ממקרה של אדם שביתו עולה באש בשבת והוא אינו רשאי לכבות את השרפה למרות ההפסד הכספי הגדול שכרוך בכך? ומה כאשר למקרה קיצוני יותר, של אדם שכופים עליו באיומי מוות לעבור על אחת משלוש העברות החמורות שהן בבחינת "ייהרג ובל יעבור" (עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים)? אכן, לכל נורמה הלכתית (כמו לכל נורמה משפטית או מוסרית) יש "תג מחיר", שקובע את המחיר שעל נמען הנורמה לשלם במסגרת הציות לנורמה.²⁰ תג המחיר של רוב הנורמות אמנם אינו כרוך בדיני נפשות, אך יש לו תוצאות כבדות משקל אחרות, כמו הפסד ממון ואי־נוחות. ההנחה ההלכתית שעומדת בתשתית קביעת תג המחיר של הנורמות השונות היא שתג המחיר משקף איזון ראוי בין האינטרסים והערכים שעליהם הנורמה ההלכתית באה להגן, לבין המחיר שנמען ההלכה נדרש לשלם. מנקודת מבט הלכתית שמירת השבת חשובה יותר ממניעת הפסד כספי. כמו כן, ערכו של מוסד הנישואים מצדיק את מחיר העגינות הנדרש ממעוכבת גט או מאישה

19. זמר (לעיל הערה 1), עמ' 15.

20. לדיון מפורט יותר במושג "תג המחיר של נורמה" ראו שי עקביא וזנר, "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה: בירור ראשוני של ההבחנה בין לכתחילה ודיעבד", דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 61 ואילך.

שבעלה נעדר. במילים אחרות, טענתו של הרב זמר, שלפיה פסיקה האוסרת על מסורבות גט וחליצה להינשא איננה מוסרית, אינה יכולה להתבסס על עצם העובדה שמסורבת הגט משלמת מחיר כבד, שכן זהו כאמור מאפיין של כלל הנורמות ההלכתיות.

ייתכן אמנם שהרב זמר סבור שהמחיר שיהודי נדרש לשלם עבור שמירת השבת סביר יותר מהמחיר שאישה צריכה לשלם עבור שמירת הלכות גיטין וקידושין, אבל שומה עליו להסביר מה ההבדל בין המקרים. השיקול המוסרי שמעלה הרב זמר יכול להיות רלוונטי כאשר עומדות לפני הפוסק חלופות הלכתיות שונות. במקרים כאלה ראוי שהפוסק יבחן גם את המחירים של החלופות השונות ויביא אותם בחשבון ההכרעה הסופית, מנקודת מבט מוסרית. כך, למשל, אם הפוסק יכול לאמץ עמדה שתתיר את מסורבת הגט, השיקול המוסרי עשוי להורות לו שכך ראוי שיפסוק. זהו בעצם הרציונל של כלל הפסיקה הידוע "כוח דהיתרא עדיף". אבל בהיעדרה של חלופה לגיטימית אחרת, הטיעון המוסרי כשלעצמו אינו מספיק. ואכן, בכל המקרים שהעלה הרב זמר הוא סבר שאפשר וצריך לאמץ פסיקה מקלה יותר, כלומר לבחור בחלופה הלכתית אחרת. ואולם, הפוסקים האורתודוקסים סבורים כנראה שאין בידם לאמץ את החלופה ההלכתית שהציע הרב זמר, ולדידם השיקול המוסרי כשלעצמו אינו יכול להיות רלוונטי במקרים אלה.

חוק, נרטיב והקהילייה ההלכתית

במאמר מכוון שכתב המשפטן היהודי המבריק רוברט קובר לפני כשלושה עשורים, הוא עומד על חשיבותו של הקשר בין הנומוס (החוק) לנרטיב.²¹ לדבריו, החוק צומח מתוך הנרטיב ויונק ממנו את הלגיטימיות שלו. בהיעדר נרטיב משותף למחוקק ולקהילייה שהוא פונה אליה, החוק הופך למערכת כוחנית וחסרת צידוק. סימוכין לתובנה זו מצא קובר במסורת היהודית, אשר לדידו מדגישה את חשיבותו של הנרטיב המשמש בסיס להצדקת החוק. כך, למשל, בסוגיה הידועה במסכת שבת מעלה התלמוד את הטענה שבאין קבלה מרצון של התורה, התורה אינה מחייבת.²² מקומן של הסנקציות בחשיבה ההלכתית שולי למדי, וההלכה פונה בעיקר אל נמענים המחזיקים בנרטיב של מחויבות להלכה ומזדהים עם תכניה. ואכן, העובדה שהציבור החילוני בארץ (ובתפוצות) אינו

21. Robert M. Cover, "The Supreme Court 1982, Foreword: Nomos and Narrative," *Harvard Law Review* 97 (1984), pp. 4-68

22. בבלי, שבת פח ע"א. ראו גם Hanina Ben-Menahem, "Is Talmudic Law a Religious Legal System? A Provisional Analysis," *The Journal of Law and Religion* 24 (2008-2009), pp. 379-401

שותף לנרטיב ההלכתי עומדת ביסוד מרבית הדילמות שהרב זמר מעלה. הערכת הנורמה ההלכתית ו"תג המחיר" שלה היא כמובן עניין סובייקטיבי, התלוי בנרטיב של נמעני ההלכה ובמידת הזדהותם עם ההלכה. איש ההלכה נכון לשלם מחיר גבוה כדי לעמוד במחויבות ההלכתית שלו, ואינו רואה בכך קושי מוסרי - זהו המחיר שתובעת ממנו הנאמנות להלכה, נאמנות שהוא חפץ בה וחי לאורה. הקושי להתמודד עם ההלכה ועם מחיר הציות לה מתעורר במיוחד בקרב אנשים שאינם חלק מהקהילייה ההלכתית ואשר אינם שותפים לנרטיב ההלכתי. כאמור, מרבית הדוגמאות המובאות בספר עוסקות במקרים שבהם המדיניות ההלכתית של הממסד הדתי (על פי רוב מכוח חוקי המדינה) עורמת קשיים חמורים על אנשים שבאופן בסיסי אינם רואים עצמם חלק מהקהילייה ההלכתית. מדבריו של קובר עולה כי הבעיה במקרים אלה נובעת מהפער שבין הנרטיב ההלכתי לנרטיב של הציבור החילוני, פער שבעטיו ההלכה הופכת למערכת כוחנית ובלתי מוצדקת.²³

הדילמות הללו הניעו את הרב זמר לפתח מודל רך וידידותי יותר של ההלכה, שיתקבל ביתר הבנה וקלות בחוגים החילוניים. המטרה כשלעצמה טובה וראויה, אבל חשוב להיות מודעים להקשר כדי להבין לאשורה את הבעיה העומדת על הפרק. כאמור, הבעיה שמתעוררת במקרים שזמר עוסק בהם אינה נובעת רק מההלכה עצמה, וגם לא מפסיקתם של הרבנים הלכה למעשה, אלא גם מהעמדה שנוקטים האנשים המעורבים כלפי ההלכה - מתפיסתם אותה כלא רלוונטית ולא מחייבת. כל עוד המחיר שכרוך בציות לנורמות הלכתיות נמוך יחסית, העניין אינו עולה לכותרות. אבל כאשר המחיר עולה, כמו במקרים של פסולי חיתון, עולה של ההלכה הופך ל"בלתי נסבל" מבחינתם של אלו אשר מלכתחילה אינם מרגישים מחויבות לה.²⁴

דוגמה לבעייתיות הכרוכה בהבדלים בין הנרטיבים השונים אפשר למצוא בדיונו של הרב זמר בסוגיית החליצה. לאחר שהביא אסמכתאות הלכתיות לפתרון בעיית מסורבות החליצה מדבריהם של "חכמים שלבשו עוז לעמוד בפרץ

23. ראו עוד חנינה בן-מנחם, "המשפט העברי והמשטר החוקתי במדינת ישראל", עמיחי ברהולץ (עורך), *מסע אל ההלכה: עיונים בין תחומיים בעולם החוק היהודי*, תל אביב: משכל, תשס"ג, עמ' 461-474.

24. השוו לדברי הרב זמר: "בעבר כמעט תמיד הזדהו יהודי העיר או המחוז בתפוצות עם דרכי רבניהם, גם כאשר פסקיהם היו קשים. היום רוב רובם של היהודים במדינת ישראל אינם אורתודוקסים ויש מקום להניח כי אינם מקבלים את סמכותה ההלכתית או המוסרית של הרבנות הרשמית בתחומים רבים, וכי הם מסתייגים מגישה לדיני אישות" (זמר [לעיל הערה 1], עמ' 60). תובנה זו חושפת היבט נוגע ללב במפעלו של הרב זמר. מצד אחד הוא רוצה להפוך את ההלכה לנגישה וידידותית יותר לציבור הכללי, שרובו מרוחק מהנרטיב ההלכתי, אך מצד אחר סביר להניח שמפעלו לא יזכה להערכה רבה דווקא מצד הציבור שהוא רואה לנגד עיניו, מפני שהציבור הזה ברובו אינו מתעניין בהלכה, מחמירה או מקלה ככל שתהיה.

ולהגן על חסרי המגן", ש"עשו את הכול כדי להקל על העם ולהיטיב עמו",²⁵ הוא מביא את תשובתו של הרב חיים דוד הלוי בסוגיה זו, ודן אותו ברותחין. נביא את רוב הדברים כלשונם:

לעומת מעשים אלה ומעשים אחרים של רבנים בעלי רגישות לסבלן של נשים אומללות, אנו מוצאים גישה אחרת, לפחות אצל פוסק אחד בימינו. אלמנה צעירה שאלה את הרב חיים דוד הלוי, הרב הראשי של תל אביב-יפו את השאלה הבאה: "בעלי נפטר בלי להשאיר אחריו בנים. אח בעלי הוא קטין ולדברי בית הדין אצטרך להמתין עוד כחמש שנים עד שיוכל לחלוץ לי [...] החליצה היא עונש מעליב לאחד שאינו רוצה לייבם. ועל כל פנים אינני מבינה מדוע צריכה אני להמתין זמן כה רב עד שיתר לי להקים בית חדש בישראל. מה חטא?".

הרב הלוי מבסס את עיקר תשובתו על "חכמי האמת בזוהר" ומסביר: "אדם שמת בלי בנים נפשו נטרדת ממנוחתה והתיקון היסודי הוא ביבום [...] אך אם אין אפשרות או רצון ליבם, בא תיקון מסוג אחר, המועיל פחות לשחרר את נפש המת מתלותה בעולם הזה [...] גם מי שאמונתו אינה שלמה ייטיב לעשות אם לא יזלזל במצות החליצה כדי להעניק לנפש המת את מנוחתה". תהום פעורה בין זעקת הכאב של האלמנה ובין תשובתו המרגיעה של הרב. מן השאלה עולה שמלים אלו לא ניחמו את השואלת,²⁶ ויש מקום להניח שרוב הנשים במעמדה לא היו מוצאות בתשובה זו מענה המתקבל על דעתן או על לבן. דומה שאישה משכילה הייתה דוחה הסבר "מיסטי" מעין זה, ואילו נשים בעלות אמונה דומה לזו של הרב הלוי אולי יקבלו את דבריו.²⁷

הרב זמר עצמו נוגע כאן בסוגיית הנרטיב ומדגיש את חשיבותו. הוא מודה כי מי שחי על פי הנרטיב הקבלי ומקבל אותו יכול להתמודד ביתר קלות עם הקשיים שעורמים דיני הייבום והחליצה, ושמקור הבעיה ב"תהום הפעורה בין זעקת הכאב של האלמנה ובין תשובתו המרגיעה של הרב".

יש מידה מסוימת של אירוניה בכך שהרב זמר תוקף בחריפות שכזאת את הרב חיים דוד הלוי, שהיה ידוע בדרך כלל בפסיקתו המתונה והיה מקובל בחוגים רחבים של הציבור. ואכן, אמירתו הנחרצת של הרב זמר בגנות הנרטיב המיסטי ובדבר אי-התאמתו לאנשים "משכילים" אינה מבוססת על ממצאים אמפיריים וסוציולוגיים, ודומה כי היא מבטאת בעיקר את תפיסת עולמו שלו.²⁸ זאת ועוד,

25. שם, עמ' 69.

26. לא ברור לי כיצד הסיק הרב זמר מלשון השאלה שתשובת הרב לא סיפקה את השואלת.

27. זמר (לעיל הערה 1), עמ' 70.

28. במקום אחר בספר (שם, עמ' 56) הרב זמר מזכיר את דבריו של ר' יצחק אברבנאל בעניין מצוות ייבום, אשר מתבססים על הרעיון של גלגולי הנשמות, והוא מסכם: "אם זו הסיבה למנוע משומרת יבם להשתחרר מכבליה ולהינשא לבחיר לבה, אזי מובן כי בימינו אנו אין עוד ערך למצווה זו" (שם). גם כאן הוא מניח את הדבר בלי להיתמך בראיות אמפיריות - שהרי רעיון גלגול הנשמות מקובל גם בימינו בקבוצות שונות

ביקורת מוסרית על הכרעתו של פוסק חייבת להביא בחשבון את הנרטיב ואת תפיסת העולם של הפוסק: תפיסתו הקבלית של הרב חיים דוד הלוי מבטלת במידה רבה את הביקורת המוסרית שמטיח בו הרב זמר, שכן המחלוקת בין הרב הלוי לבין הרב זמר אינה נובעת ממידת הרגישות המוסרית שלהם למצוקתה של האלמנה, אלא מהשקפות העולם השונות שלהם.²⁹

התפתחויות ושינויים בהלכה

טענה מרכזית בספרו של הרב זמר היא שההלכה מטבעה אינה מערכת סטטית אלא מערכת דינמית ומשתנה, "מוסרית ומתפתחת", הן במישור העובדתי-היסטורי הן במישור הנורמטיבי. במישור העובדתי הטענה היא כי ההלכה עברה שינויים רבים במהלך ההיסטוריה, ושבמידה רבה חכמי ההלכה עצמם היו מודעים לשינויים אלה. מבחינה נורמטיבית הטענה היא שהשינויים וההתפתחויות ההלכתיות לגיטימיים וראויים. לדידו, "השינויים שחלו בהלכה הם תוצאה הכרחית של המאבק המתמיד המתחולל בין הקטבים של דין תורה ושל הנסיבות המשתנות. תהליך זה, על אף היותו קשה ומכאיב, שומר על החיוניות והחיות שבמורשת ישראל".³⁰

לביסוס טענות אלה הקדיש הרב זמר את השער הראשון בספרו, "שער היסודות". הפרק הראשון בשער זה כולל דוגמאות מספרות חז"ל ומדברי הפוסקים הראשונים והאחרונים, אשר מעידות על קיומם של "כללים הלכתיים המאפשרים קידמה". כללים אלה פועלים בדרכים שונות. במקרים אחדים מדובר ב"כללי שינוי" המאפשרים ומצדיקים את שינוי ההלכה באמצעות תקנות חדשות או באמצעות פרשנות חדשה להלכות ישנות. במקרים אחרים מדובר בכללים המאפשרים פסיקה מקלה במצבים המוגדרים מבחינה הלכתית "שעת הדחק", או מטעמים של "כבוד הבריות" ו"דרכי שלום".³¹ כללים אלה מסייעים לפתור

בחברה המודרנית, למשל בחוגי ה"ניו אייג".

29. השוו למאמרי: שי וזנר, "חשיבה אונטולוגית ונטורליסטית במשפט התלמודי ובישיבות ליטא", דיני ישראל כה (תשס"ח), עמ' 41. הראיתי שם כיצד דפוס חשיבה אונטולוגיים בשיח ההלכתי מבטלים במידה רבה את הביקורת המוסרית המופנית תדיר נגד הממסד הרבני. למשל, פוסקים הסבורים שעניינים הקשורים במעמד האישי בהלכה, כגון נישואים וגיר, הם עניינים אונטולוגיים אינם ראויים לגינוי מוסרי על שאינם נוקטים הכרעות הלכתיות מקלות יותר, שכן הם מאמינים שהדבר אינו נתון בשליטתם כלל, ואף לא בשליטת ההלכה כמערכת נורמטיבית.

30. זמר (לעיל הערה 1), עמ' 20.

31. אכן, כללים אלה מצד עצמם אינם "כללי שינוי" אלא כללים שעוסקים בתג המחיר של הנורמות ההלכתיות, והם מתייחסים על פי רוב לנורמות מדרבנן. ראו בעניין זה וזנר, קוהרנטיות ואפקטיביות (לעיל הערה 20).

בעיות קשות ("בלתי מוסריות", בלשונו של הרב זמר) במקרים קונקרטיים. הרב זמר נסמך בעיקר על ספרי ההלכה הקלאסיים, מהתלמוד ועד אחרוני הפוסקים, וכן על כמה מפוסקי הדור האחרון שנטו להקל בסוגיות רבות. עובדה זו מלמדת גם על הדימוי העצמי של הרב זמר כמי שפועל במגרש ההלכתי. לצד המקורות הקלאסיים הרבים שהוא מביא בספרו אפשר למצוא גם התייחסות לספרות של אנשי הלכה והוגים רפורמים, על פי רוב בשלב הסיכום של הדיון ההלכתי.

טענת ההתפתחות ההלכתית משכנעת בעיניי, ודומני שהיא מוסכמת במידה רבה גם על רוב הפוסקים האורתודוקסים.³² אמנם ההכרה בהתפתחות ההלכה עומדת לכאורה בניגוד לאמירות שגורות בשיח ההלכתי האורתודוקסי, בהן רעיון "נצחיות התורה";³³ עיקר האמונה של הרמב"ם "שהתורה לא תהיה מוחלפת"; הטענה שכל הלכה, ואפילו הלכה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ניתנה למשה בסיני; ואמרתו הידועה של החתם סופר "חדש אסור מן התורה". ובכל זאת, אין ספק שיש להבין אמירות אלו, בוודאי בניסוחן החד־משמעי, כאמירות רטוריות שנועדו לעצב נרטיב הלכתי³⁴ ולא כאמירות הבאות לתאר נכוחה את אופייה וטיבה של ההלכה. כל צורבא דרבנן יודע שבמהלך הדורות – מימי התנאים והאמוראים ועד הגאונים, הראשונים והאחרונים – תיקנו חכמי ההלכה תקנות וגזרו גזרות ששינו את ההלכה באופן משמעותי. דוגמה ידועה בהקשר זה היא תקנת הפרוזבול שתיקן הלל הזקן. תקנה זו מתייחדת בכך שהיא ביטלה את מצוות התורה לשמוט חובות בשנת השמיטה. אך ידועות תקנות רבות אחרות שאינן מנוגדות לדין תורה ששינו את פניה של ההלכה.

32. למשל, ספרו של יורם קירש *מהפכות בהלכה* (אור יהודה: מעריב, תשס"ג) נכתב מנקודת מבט אורתודוקסית ומוקדש כולו להוכחת הטענה שההלכה היא מערכת דינמית ומתפתחת שאיננה קופאת על שמריה. מבחינת המתודה הספר מזכיר את ספרו של הרב זמר בכך שהוא מביא דוגמאות רבות מספרות ההלכה הקלאסית לשינויים ולתמורות בהלכה. וראו ביקורת על הספר במאמרי: שי וזנר, "לא כל שינוי הוא מהפכה", *זמנים* 87 (2004), עמ' 111 ואילך.

33. עם זאת, יש שתלו את נצחיות התורה דווקא בדינמיות שלה, המאפשרת להתאימה לכל דור ודור. ראו למשל את ההקדמה המאלפת של ר' משה גלזנר, נינו של החתם סופר, לספרו של אב סבו – *דוד דכיעי*, מסכת חולין (קלויזנבורג תרפ"א). בין השאר הוא כותב: "ומעתה מי שאינו רוצה לעקם האמת יגיע להחלטה, שמה שנמסר פירוש התורה בעל־פה ונאסר לכתבה, הוא כרי שלא לעשותה קיום לדור דורות ושלא לקשור ידי חכמי דור ודור לפרש הכתובים כפי הבנתם. כי רק על אופן זה נבין את נצחיות התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם, מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי דורשים שינוי הדינים והתקנות ותיקוניהם [...] והיא חכמה נפלאה מחכמת התורה שמסרה לחכמי כל דור ודור את פירוש התורה, כדי שתהיה התורה חיה עם האומה ומתפתחת עמה, והיא היא נצחיותה" (על דמותו של הרב גלזנר ראו www.dorrevii.org).

34. מטרתו של הנרטיב הזה היא להבנות את מעמדה המקודש של ההלכה, להעצים את החוויה הדתית שמתהווה על ידי קיום ההלכה, וכיוצא באלו. וראו לעיל הערה 11.

כמו כן, ידוע לכול שבמהלך הדורות חלו שינויים בפרשנות ההלכתית שניתנה לסוגיות רבות, כפי שמוכיחות הדוגמאות הספורות שמביא הרב זמר, שכמוהן יש עוד רבות. יתרה מזו, ההכרה הרפלקסיבית של חז"ל בקיומם של התפתחויות ושינויים בהלכה עולה ממקורות שונים, למשל מן האגדה התלמודית הידועה, שעוד נידרש לה בהמשך, המתארת את משה רבנו המבקר בבית מדרשו של רבי עקיבא ואינו מבין את הנאמר שם.³⁵ ואכן, מי שקורא רק את "שער היסודות" בספרו של זמר, אפשר שיטעה ויחשוב שמדובר בספר של רב אורתודוקסי ליברלי. ואולם בהמשך הדברים מציג הרב זמר טענה ביקורתית המבדילה בינו לבין הפוסקים האורתודוקסים. מדובר בטענה מעין היסטורית שלפיה ההלכה עברה בדורות האחרונים תהליך של התנוונות. לדבריו, מימיו של הלל הזקן דרך ימי המשנה והתלמוד ועד המפרשים הראשונים הייתה ההלכה דינמית ומתקדמת, אך בדורות האחרונים התחולל משבר הלכתי שהביא לניוון מחשבתי ולחוסר גמישות של חכמי ההלכה (האורתודוקסים). תנועת הרפורמה, שהוקמה בתגובה לכך, ביקשה להחזיר עטרה ליושנה. הרב זמר מעלה את השאלה מה הביא לקיפאון ההלכתי הזה:

מדוע בימי קדם, בימי הביניים ואפילו בעת החדשה, הייתה אפשרות שפוסקים מסוימים יפסקו לקולא ויתירו איסורים חמורים בענייני אישות ובבעיות אחרות של מוסר, ואילו פוסקים אחרים בימינו מחמירים, על פי רוב גם כאשר ההלכה הפסוקה מאפשרת פסיקה לקולא? האם פוסקים אלה מתעלמים מן המימד המוסרי משום שהם חשים כי ההלכה הפסוקה שנפסקה בעבר היא בעלת סמכות מן השמים ולכן היא מחוץ לתחום ההתחשבות בדרישות מוסריות אנושיות?³⁶

התמונה שמתאר זמר בעניין התפתחות הפסיקה ההלכתית - מפסיקה דינמית וגמישה בימי חז"ל לפסיקה הנוקשה בדורות האחרונים - מסייעת מבחינה אידיאולוגית לדימוי הרומנטי של הנרטיב הרפורמי, אך חסרת כל בסיס היסטורי.³⁷ האם ההלכה התלמודית, שאמנם הכירה בפרוזבול (אם כי נשמעו גם קולות חולקים ומתנגדים) הייתה נקייה מאותה בעייתיות "מוסרית" שמטרידה את הרב זמר? האם לא אסרו חכמים על הממזרים לבוא בקהל (אף שראו בכך פגיעה בלתי מוסרית בממזרים החפים מפשע, שרק הקב"ה יתבע את עלבונם בעתיד)? האם אין בתלמוד דקדקנות הלכתית קשוחה בהלכות שבת, כשרות, טומאה וטהרה ועוד? ומנגד, האם לא היו בדורות האחרונים, וגם בימינו אנו, פוסקים

35. בבלי, מנחות כט ע"ב.

36. זמר (לעיל הערה 1), עמ' 40.

37. מיכאל מאיר מציין: "אחדים מאבות הרפורמה, בהצגת טיעוניהם [בדבר הנאורות והגמישות של ההלכה העתיקה], לא בחלו בסילוף העבר וציירו תמונה חד צדדית של תולדות ישראל", והוא מביא כדוגמה את דבריו של הרב שמואל הולדהיים על תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי. ראו מאיר (לעיל הערה 5), עמ' 17.

(אורתודוקסים) חדשניים ונועזים שמצאו פתרונות יצירתיים לבעיות הלכתיות? – חלקם אף נזכרים בספרו של זמר עצמו, כראיה למקורות אורתודוקסיים התומכים בכמה מההצעות שהוא מעלה! האם היתר מכירת הקרקעות בשמיטה, למשל, אינו דוגמה להתפתחות ולגמישות בהלכה בעת החדשה? בדיקה מאוזנת יותר של ההיסטוריה ההלכתית מעלה שפוסקים מחמירים ויראי הוראה פעלו תמיד לצדם של פוסקים מקלים, שאימצו את הכלל "כוחא דהיתרא עדיף" וחיפשו פתרונות יצירתיים לנוכח הנסיבות הקונקרטיים. אפשר לומר כי היו דורות מחמירים ושמרניים יותר ודורות מחמירים פחות, אך אינני סבור שחל שינוי רדיקלי במידת התפתחותה של ההלכה בעת החדשה לעומת העבר הרחוק יותר. התפיסה של הרב זמר אינה נוגעת אפוא לממד הדיאכרוני של ההלכה אלא מתמקדת בדרכי הפסיקה ההלכתית, אגב אימוץ גישה מקלה המתמודדת עם הקשיים הניצבים בדרכם של נמעני ההלכה. בכל מה שנוגע לשמרנות מול חדשנות בהלכה, ההבדל בין פסיקתו של הרב זמר לפסיקה האורתודוקסית איננו הבדל איכותי אלא הבדל כמותי בלבד.

אופיים של כללי השינוי

ראוי לעמוד על אופיים של כללי השינוי ההלכתיים המאפשרים לפוסקים לשנות את התוצאה ההלכתית הסופית. זהו עניין שזמר לא נתן עליו בדרך כלל את דעתו. מהם מנגנוני השינוי? מתי שינוי הלכתי נתפס כלגיטימי? מהם גבולות השינוי האפשריים? האם אפשר לקבוע מבחן אפריורי לגבולות השינוי ולצפות מראש איזה שינוי יתקבל ואיזה לא, או שמדובר במבחן היסטורי-סוציולוגי שתוצאותיו ידועות רק לאחר מעשה?

נראה שאפשר לזהות שלושה מנגנוני שינוי עיקריים:

- א. מתן פרשנות חדשה לכלל הלכתי באופן שמשנה את משמעותו. דוגמה קיצונית לכך היא הדרך שבה פירשו חז"ל את החוק המקראי בעניין הבן הסורר והמורה. חז"ל קבעו שחוק זה לא נועד ליישום אלא ללימוד בלבד, ובכך ביטלו את תפקידו ככלל התנהגות והפכו אותו לאמירה נרטיבית.
- ב. תקנת תקנות וגזרות חדשות. למשל, חרם דרבנו גרשום בעניין ריבוי נשים ותקנות של קהילות מקומיות בתחומים שונים של ההלכה.
- ג. פיקציות והערמות שנעשות במסגרת ההלכתית הקיימת, אך מטרתן לשנות את התוצאה ההלכתית הסופית. למשל, היתר עסקה או התרת נישואי כוהן וגרושה בטענה שהכוהנים בימינו אינם מיוחסים.

נראה שהתשובה על השאלה מהם גבולות השינויים ההלכתיים, אילו הלכות אפשר לשנות ואילו לא, אינה טמונה בתוכני השינויים אלא ברטוריקה ובהנמקות

שניתנות להצדקתם.³⁸ כמה מהדוגמאות שהביא הרב זמר עוסקות בהלכות חמורות שגם בהן חלו שינויים משמעותיים. גבולות השינוי תלויים בדרכי השינוי וביחס שמגלים החכמים המאוחרים כלפי החכמים שקדמו להם וכלפי המסורת ההלכתית שהם משנים. הרב זמר עצמו מעיר על כך: "ראוי להדגיש שדרך התיקון הייתה שונה לחלוטין מזו של החקיקה החילונית, המבטלת חוקים ישנים ומחוקקת חוקים חדשים במקומם".³⁹ העיקר הוא אפוא שמירה על מעמדם של הקדמונים. כך למשל, שינוי הלכה קדומה בהנמקה מפורשת שהיא אינה מוסרית אינה לגיטימית בשיח ההלכתי המסורתי. בהקשר זה מעניין להשוות את גישתו הביקורתית והלא הלכתית של מיכאל קליין, העומדת בניגוד מוחלט לגישתו ההלכתית של הרב זמר. אלו דבריו:

ההכרה בעובדה שאין התנ"ך וספרות חז"ל כולם קודש, מאפשרת ליהודים הרפורמים גישה כנה לדת ומשחררת אותם מחובת מס שפתיים והצטרפות כלפי כתובים עתיקים. איננו מתביישים בזה שהיהדות הצדיקה לפני 3000 שנה את העדות או את ההפליה נגד נשים או נגד גויים [...] אין לנו צורך בתמרונים ובתרגילים שונים ומשונים כדי לשמור על אות החוק בניגוד לרוחו ולכוונתו המקורית.⁴⁰

והוא מביא דוגמאות להמחשת טענתו:

הפרובול שתיקן הלל ומשמש את האורתודוכסים הוא דוגמה מובהקת למיתון ולתיקון בהלכה תוך שמירה על המסגרת כולה. מנקודת המבט של הרפורמה אין הפרובול אלא תרגיל ותמרון לשמירה על חוק מיושן שלא תאם את המציאות החברתית והכלכלית של תקופת התנאים. משעה שהכלכלה עברה להיות מבוססת על מסחר והלוואות ולא סבלה עוד שמיטת כספים כל שבע שנים, מן הראוי היה לבטל את השמיטה במקום לעקוף אותה על ידי פיקציה של העברת החובות לבית הדין [...] כמו כן ראוי לציין את מכירת החמץ לנוכרי לפני חג הפסח ואת מכירת קרקעות מדינת ישראל לערבי בשנת ערב שמיטה על ידי הרבנות הראשית - דבר שאין הדעת סובלת. כדוגמה אחרונה נזכיר את הפיקציה שתגלחת במכונת גילוח מותרת ושהתורה אסרה על גילוח בתער בלבד.⁴¹

בדברים אלה קליין מוציא את עצמו מהשיח ההלכתי המסורתי. הוא מתנגד למגמה של תיקונים ורפורמות בהלכה באמצעות פיקציות או מנגנונים אחרים המנסים "לשמור על המסגרת" כדבריו, ומציע מודל רדיקלי יותר הזונח לחלוטין את המסגרת ההלכתית הישנה. לדידו אין צורך "לפתור בעיות הלכתיות" (ביטוי יסודי בכתבתו של הרב זמר), כגון בעיית שמיטת הכספים, בדרכים הלכתיות

38. בן-מנחם ווונר (לעיל הערה 3), עמ' מה.

39. זמר (לעיל הערה 1), עמ' 43.

40. קליין (לעיל הערה 11), עמ' 29.

41. שם, עמ' 30.

מסורתיות שיש בהן ממד פיקטיבי, אלא יש לקבוע שהלכה זו מבוטלת ואינה מחייבת משום שהיא אינה מתאימה עוד לצורכי השעה. לעומת זאת, בגישה הרפורמית ההלכתית, גישתו של הרב זמר, תקנת הפרוזבול תופסת מקום מרכזי משום שהיא מסייעת לביסוס הטענה כי בעבר הייתה ההלכה דינמית וגמישה, והיא סיגלה לעצמה דרכים לפתרון בעיות הלכתיות לפי נסיבות החיים המשתנות. אך חשוב להדגיש: ההבדל המהותי בין גישתו של קליין לגישתו של זמר איננו בתוצאה ההלכתית. השניים מסכימים ששמיטת כספים אינה נוהגת היום הלכה למעשה, וההבדל ביניהם הוא בהנמקה וביחס שהם מבטאים כלפי רבדים קודמים של המסורת ההלכתית. מנקודת מבטו של קליין אין בעיה לבטל את הלכת שמיטת הכספים לנוכח שינוי הנסיבות הכלכליות במציאות המודרנית. הרב זמר, לעומת זאת, רואה עצמו במידה רבה ממשיכה של המסורת ההלכתית, ולכן שינוי הכלל ההלכתי צריך לדעתו להיעשות באמצעות מנגנוני שינוי: אמנם בתקנת הפרוזבול יש ממד פיקטיבי, אך היא משמרת את מעמדה של ההלכה המקורית.

אגדת קשירת הכתרים לאותיות

אחד המקורות החשובים בספרות התלמודית המבטא את ההכרה בקיומם של התפתחויות ושינויים בהלכה הוא האגדה הידועה בעניין קשירת הכתרים לאותיות התורה. באגדה זו יש התייחסות מרומזת למנגנוני השינוי הראויים וליחס בין מסורת לחידוש בהלכה, ולפיכך אני מבקש לעיין בה קמעה. תחילה, הנה האגדה: אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: רבוננו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבוננו של עולם, הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורייך.⁴² הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו.⁴³ כיון שהגיע לדבר

42. "חזור לאחורייך" פירושו "הסתובב לאחור" (כדי לראות את רבי עקיבא). העתיד מתואר כאן כנמצא מאחורי גבו של משה, והוא מבוסס על הדימוי של האנושות כטור ארוך שבו עומדים בני האדם לדורותיהם. בראש הטור עומדים הקדמונים: אדם הראשון וצאצאיו. אי שם מאחור עומד משה רבנו, ורחוק ממנו רבי עקיבא, ובסוף הטור הדורות האחרונים. תמונה זו משוקעת בשפה. חכמי העבר מכונים קדמונים (כלומר קודמים) או ראשונים, ואילו החכמים המאוחרים - אחרונים. רוצה לומר, העבר ניצב לפנינו וגלוי לעינינו, ואילו העתיד בלתי ידוע: הוא ניצב מאחורי גבנו, סמוי מן העין.

43. לפי פשוטם של דברים תשש כוחו של משה משום שלא הבין את התורה שהוא עצמו קיבל בסיני. אבל ייתכן שיש לפרש את תשישות הכוח כביטוי לחשש שהתעורר בלבו של משה שמא לא הוא יקבל את התורה (שהרי הוא אינו מבין אותה), אלא רבי

אחד אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתיישבה דעתו. חזר ובא לפני הקב"ה. אמר לפניו: רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור לאחורך. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין. אמר לפניו: רבונו של עולם, זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.⁴⁴

הציר המרכזי שעליו סובבת אגדה זו הוא היחס שבין המסורת לחידוש בהלכה. מצד אחד, פניה של ההלכה השתנו כל כך עד שמשה אינו מבין את תורתו של רבי עקיבא. מצד אחר, הלכתו של משה נזכרת ונלמדת בבית המדרש. ואולם, מהו המודל שמציעה אגדה זו באשר לשילוב הראוי בין מסורת לחידוש? לפי רש"י, הכתרים לאותיות הם אותם תגים שבספר התורה, שהם נושאה של סוגיית מנחות שבה מופיעה אגדה זו.⁴⁵ ואולם ש"ז הבלין כבר עמד על כך שבספרות חז"ל אין נזכרת שום דרשה, לא של רבי עקיבא ולא של תנאים אחרים, על התגים.⁴⁶ מהו אפוא הקשר בין דרשותיו של רבי עקיבא לבין התגים, ומדוע הוצרך הקב"ה לקשור את הכתרים לאותיות כהכנה לאותן דרשות? הבלין מצייע, בעקבות הערה של ר' משה פיינשטיין,⁴⁷ שתגי האותיות הנקשרים ככתרים

עקיבא. רק לאחר ששמע את רבי עקיבא אומר "הלכה למשה מסיני" דעתו מתיישבת עליו. ואכן, מיד בהמשך שואל משה את הקב"ה מדוע ניתנה התורה על ידו ולא על ידי רבי עקיבא - ואולי לכך כיוון רש"י בפירושו "נתיישבה דעתו - של משה, הואיל ומשמו אומר אף על פי שעדיין לא קיבלה".

44. בבלי, מנחות כט ע"ב. לניתוח ספרותי של אגדה זו ראו יונה פרנקל, "שאלות הרמנויות בחקר סיפור האגדה", *תרכיץ* מז (תשל"ח), עמ' 139-172, ולאחרונה: מיכל רוזנברג, "אותיות וכתרים: לימודו של משה רבנו ולימודו של רבי עקיבא", אורי ארליך, חיים קרייסל ודניאל י' לסקר (עורכים), *על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ישראל מוגשים ליעקב בלידשטיין*, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ח, עמ' 529.

45. כך פירש רש"י שם.

46. ש"ז הבלין, "להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל", משה בר (עורך), *מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 73-89. וראו בן-מנחם ווונר (לעיל הערה 3), עמ' 176.

47. בהקדמה לשו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, נאמר כך: "שהשם יתברך עשה את אותיות התורה למלכים, היינו שיעשה החכם וידמה מלתא למלתא ויפסוק הדין כפי הבנתו טעם האותיות שבתורה, וכשיהיה מחלוקת יעשו כפי הבנת רוב חכמי התורה אף שאפשר שלא נתכוונו להאמת ולא היה דעת הקב"ה כן, דהקב"ה נתן את התורה לישראל שיעשו כפי שיבינו את הכתוב ואת המסור בעל פה בסיני לפי הבנתם, ויותר לא יפרש ולא יכריע השם יתברך בדיני התורה, ש'לא בשמים היא', אלא הסכים מתחלה להבנת ופירוש חכמי התורה. ונמצא שאותיות התורה הם מלכים, שעושין כפי מה ששמע מהתורה לחכמי התורה, אף שאולי לא היה זה כהבנת השם יתברך. וניחא לשון 'אמרה תורה' שמצינו בכמה דוכתי, משום דאנן דנין רק איך אומרת

משמשים באגדה זו ביטוי מטפורי להמלכת אותיות התורה, כלומר להמלכת הטקסט ולעצמאותו. קשירת הכתרים לאותיות התורה מרמזת שהתורה היא יצירה עצמאית, שפרשנותה אינה כפופה לכוונת המחבר (הקב"ה). חכמי ההלכה המפרשים את התורה אמורים ורשאים אפוא לפרש את הטקסט על פי הבנתם הסובייקטיבית, המשתנה מפרשן לפרשן. ואכן, מעמדה זה של התורה הוא שאפשר לרבי עקיבא לדרוש תלין תלין של הלכות חדשות מכוח פרשנות הטקסט ודרישתו. משה מייצג אפוא את התורה שבכתב, כלומר את הטקסט, ורבי עקיבא מייצג את חכמי התורה שבעל פה, פרשני הטקסט.

אם כן, השילוב בין מסורת לחידוש מושג מחד גיסא באמצעות העברה מדויקת של התורה שבכתב מדור לדור, ללא כל שינוי, ומאידך גיסא באמצעות פרשנות התורה, שמשתנה מדור לדור. חכמי ההלכה לא שינו את התורה שבכתב ומעולם לא חלקו עליה. אך הם בהחלט דרשו ופירשו אותה, ובכך יצקו בה תכנים חדשים, שמשה רבנו עצמו לא הבין. זוהי אפוא הנוסחה שמציע בעל האגדה: ההלכה מתפתחת ומשתנה, אך מנגנון השינוי הוא פרשנות. ואכן, דרך זו מאפיינת את ההלכה לדורותיה. השינויים ההלכתיים ברובם המכריע נעשים באמצעות פרשנות של המקורות הקודמים: חכמים פירשו את המקרא, אמוראים פירשו את המשנה והפוסקים הבתרת-למודיים פירשו מחדש את התלמוד, וכן הלאה.⁴⁸

על יסוד הדברים האלה נחזור לשאלת דרכי השינוי ההלכתיים. איש הלכה המשתייך לשיח ההלכתי המסורתי בוודאי לא יחלוק על המקורות המכוננים של ההלכה. הוא לא יטען שהמקרא אינו מוסרי או שהתלמוד "טעה"; וגם לא יבקש לבטל הלכה קדומה בטענה שהיא איבדה מתוקפה. ברצותו לשנות את ההלכה ולהתאימה לרוח הזמן והמקום הוא יפרש מחדש את ההלכה הקדומה על פי תפיסתו המוסרית וההלכתית. בכך הוא אמנם משנה את תוכן ההלכה, אך אינו

התורה. וכן ניחא מה שאיתא בעירובין (יג, ב) על בית שמאי ובית הלל אלו ואלו דברי אלהים חיים, דכיון שיכולין לפרש בתורה כבית שמאי וכבית הלל הרי נמצא שנאמר כתרוייהו, כל זמן שלא נתבטלו דעת אחד ברבים החולקין. וזהו פירוש 'מי מעכב', שמשא שאל למה עושה הקב"ה האותיות למלכים, שיעשו כפי משמעות החכמים בלשון הכתוב והמסור, דמי מעכב שתכתוב באופן שלא יהיה אפשר לפרש רק דרך אחד ככוונתך האמתית ולמה נתת כח מלוכה להאותיות שימצא שלפעמים יעשו שלא ככוונתך? והשיב הקב"ה משום שעל ידי זה ידרשו רבי עקיבא וכל החכמים תלין של הלכות שהוא הגדלת תורה ממעט הנכתב והנמסר". וראו בן-מנחם ווזנר (לעיל הערה 3), עמ' 291. לפי מהלך זה ה"קוצים" שעליהם ידרוש רבי עקיבא תלין של הלכות אינם אותם תגים שנקשרו ככתרים לאותיות, אלא כינוי לטקסט עצמו. ראו חיים פיק, "חקרי מלים", יהודה לייב מימון (עורך), ספר היוכל: קובץ תורני מדעי, מוגש לד"ר בנימין מנשה לוי ליוכלו הששים מאת חבריו וידידיו, ירושלים: מוסד הרב קוק, ת"ש-1939, עמ' שיח - ש"קוץ" משמש במובן של פרשה או פרק.

48. ראו מאמרי: שי וזנר, "עצמאות ומחויבות פרשנית: על תפיסות פרשניות בספרות הרבנית", אקדמות ד (תשנ"ח), עמ' 9-29.

יוצא כנגד המקורות הקודמים. כך הוא הופך לחוליה נוספת בשלשלת ההלכתית ולחלק מהמסורת ההלכתית. מי שטוען שההלכה הקדומה אינה מוסרית ושיש לבטלה מוציא את עצמו מהפרדיגמה ההלכתית. כאמור, הרב זמר פועל במידה רבה במסגרת הפרדיגמה ההלכתית, שכן מרבית חידושי ההלכתיים נעשים בדרך של פרשנות שמצמצמת או מרחיבה את ההלכה לפי הצורך והעניין. העובדה שהוא אינו מוכר כפוסק בקהיליית הפוסקים האורתודוקסים, למרות השקפתו זו, תידון בסעיף הבא.

בין פסיקתו של הרב זמר לפסיקה האורתודוקסית

בסופו של דבר נשאלת השאלה מה מבדיל בין הפסיקה הרפורמית לפי גישתו של הרב זמר לבין הפסיקה האורתודוקסית. מדוע פסיקתו של הרב זמר אינה זוכה כלל להתייחסות בקהילייה האורתודוקסית? שאלות אלו נוגעות במידה רבה בטיבו של השיח ההלכתי האורתודוקסי, אך בירורן עשוי לתרום גם להבנת מקומה של העשייה ההלכתית של הרב זמר במרחב ההלכתי.⁴⁹

ההסבר הראשון שעולה על הדעת קשור להבדלים בתוכן הפסיקה. הרב זמר, בניגוד לפוסקים האורתודוקסים, מתיר נישואי כוהן וגרושה, פוטר אלמנה מחליצה, מקל מאוד בהלכות גיור וכיוצא באלה. לפי הסבר זה גבולות הפסיקה האורתודוקסית אינם יכולים לכלול בתוכם תכנים מסוימים, שבחלקם מופיעים בפסיקתו של הרב זמר. ואולם הסבר זה בעייתי, שכן כאמור אין בירורו הגדרה מושגית ואפריורית הקובעת מהם גבולות ההלכה מבחינת תוכני הפסיקה. גם בין הפוסקים האורתודוקסים יש חילוקי דעות רבים בעניינים הלכתיים חמורים, ובכל זאת השיח ההלכתי ביניהם ממשיך להתקיים. נזכיר לדוגמה את המחלוקת בין ר' משה פיינשטיין לרב ולדנברג בסוגיית ההפלות: הרב פיינשטיין פסק שהפלה אסורה וכמוה כרצח, ואילו הרב ולדנברג התיר לבצע הפלות במקרים מסוימים ונטה לקביעה שמדובר באיסור מדרכנן בלבד. מדוע פסיקה המתירה הפלה נכללת בגבולות ההלכה עבור יהודים אורתודוקסים ואילו פסיקה המתירה נישואי כוהן וגרושה נותרת מחוץ להם?⁵⁰

49. לדיון בשאלת גבולותיה של ההלכה האורתודוקסית ביחס לזרמים ההלכתיים האחרים ראו אבינועם רוזנק, "גבולות וסטייה באורתודוקסיה: פסיקה קונסרבטיבית ואורתודוקסיה פוסט-מודרנית", יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר (עורכים), *אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים*, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 113.

50. ראוי לציין שגם כמה פוסקים אורתודוקסים התירו נישואי כוהן וגרושה במקרים שהוגדרו כשעת הדחק, בנימוק שחזקת הכהונה אינה ודאית, ובוודאי אין כאן איסור אלא ספק בלבד, וכן מחשש שבני זוג יחיו יחד ללא קידושין. נמצא אפוא שההבדל שבין הרב זמר לפוסקי הלכה אורתודוקסים אינו נעוץ בתוכן הפסיקה הסופית (היתר הנישואים).

הסבר שני הוא כי ההבדל היסודי בין הרב זמר לפוסקים האורתודוקסים אינו נעוץ במסקנות הפסיקה אלא באופי השיח ובדרכי ההנמקה. מי שטוען שאיסור נישואי כוהן וגרושה הוא איסור פרימיטיבי ולא מוסרי מוציא עצמו מהשיח ההלכתי. ואכן, הדינמיות ההלכתית אינה כרוכה בהכרח בקריאת תיגר ובהטלת דופי בקדמונים, שמקומם בקהילייה ההלכתית המדומיינת הוא מרכזי. ואולם, גם הסבר זה אינו מספק, שכן במרבית ההנמקות שמעלה הרב זמר לחידושי ההלכתיים אין ערעור על המכלול ההלכתי, והן מבוססות על פרשנות הלכתית שיכולה להתקבל גם במגרש ההלכתי המסורתי האורתודוקסי.

נראה אפוא שעלינו לחפש את ההסבר במישור המוסדי-חברתי. גבולותיה של ההלכה אינם נקבעים רק על פי תוכני הפסיקה ודרכי ההנמקה והשיח, אלא גם על פי השתייכותו המוסדית והקהילתית של הפוסק. את ההלכה מעצבים חכמי הקהילייה ההלכתית. ואולם, לאורך ההיסטוריה היו מצבים שבהם לא פעלה קהילייה הלכתית אחת בלבד, אלא קהילות הלכתיות שונות שהתחרו זו בזו. זה המצב גם כיום: זו לצד זו פועלות קהילות הלכתיות שונות – אורתודוקסית, קונסרוטיבית ורפורמית. מעמדו של הפוסק נקבע בעיקר מכוח השתייכותו לאחת הקהילות הללו. ההשתייכות לקהילייה הלכתית נקבעת הן על ידי חברי הקהילייה, המגדירים את הפרדיגמה של השיח ההלכתי התקני, הן על ידי הפרט, המבקש להיכלל בה או לחלופין לעמוד מחוצה לה.

ברור שהרב זמר אינו חלק מהקהילייה ההלכתית האורתודוקסית. הוא מסתייג ממנה ותוקף אותה בחריפות, הן במישור המוסרי הן במישור החברתי. לאורך ספרו הוא מבקר את הממסד הרבני האורתודוקסי ומבדיל את עצמו ממנו. בצד הקהילייה האורתודוקסית ביקש הרב זמר להקים קהילייה הלכתית אחרת, שפויה כהגדרתו. ואולם חזונו של הרב זמר לא התגשם וקהילייה הלכתית "שפויה" לא קמה. נראה כי הדבר לא נבע מאוזלת ידו של הרב זמר, אלא מהעובדה המצערת שרק מעטים בקרב הציבור הלא אורתודוקסי גילו עניין בחלופה ההלכתית החדשה שהוא פיתח.