

האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האותנטית היחידה למודרנה

או: התרבות הדתית-הלכתית הספרדית שונה מזו האשכנזית
תגובה לבנימין בראון

כל מחלוקת שהיא לשם שמים, עתידה להתקיים. היצירה והמחשבה האנושיות, ובכללן היצירה המקרית, מתעשרות ומשתכללות בזכות העמדת אנטי-תזות לתזות קודמות, וחזור חלילה. אני חייב אפוא הכרת תודה לבנימין בראון, על כך שבגיליון העשור של כתב העת **אקדמות** העמיד בכור המבחן את תפיסותיי המחקריות ביחס לדרכם של חכמי הספרדים במפגש עם המודרנה.¹ ומה גם שבדרך כלל שמר הכותב על רמה נאותה של הגינות ויושרה, תופעה שאינה נפוצה במחזורינינו.² עם זאת, לאחר העיון בדבריו מצאתי שראוי להשיב עליהם, ובפרט ברמת ההנחות התרבותיות-דתיות העקרוניות, שהן (להבנתי) עיקר אמירתו. אני מודה אפוא לעורכי **אקדמות** שפנו אליי והציעו לי לפרסם כאן את תגובתי.

תחילה אציג בקיצור נמרץ את עמדותיי, כפי שהובנו (היטב) על ידי בנימין בראון, את הביקורת המרכזית שלו כלפיי, ואת עיקרי התזה החלופית שהוא מנסח; אחר כך אבאר מדוע ביקורתו אינה מקובלת עליי; בהמשך אבהיר את הבעייתיות הכרוכה בתזה שהציע; ובסוף אוסיף כמה מלות סיכום.

סיכום הביקורת של בראון

המאמר של בנימין בראון מתחלק, לפי הבנתי, לשני חלקים עיקריים. החלק הראשון מוקדש

1 בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", **אקדמות**, י' (כסלו תשס"א), עמ' 289-324.

2 על חריגה אחת כבר הערתי לו בעל פה, ואכמ"ל.

להעלאת דמויותיהם של כמה רבנים ספרדיים-מזרחיים, שהחזיקו בעמדות קנאיות ביחס למודרנה. החלק השני מוקדש לביקורת על תפיסתי העקרונית לגבי השפעת המסורת התרבותית הספרדית על אופני התגובה של חכמי הספרדים למודרנה, ולהצעת תזה חלופית. כאמור, עיקר תגובתי מתייחס לחלק השני של מאמרו, אך אקדים כמה מלים על החלק הראשון.

בראון מציב "גלריה" של חכמים מזרחיים שנקטו עמדות קיצוניות כלפי המודרנה, ומאריך בתיאור חייהן ופועלן של כמה דמויות: הרב שלמה אליעזר אלפנדרי, הרב צדקה (בן משה) חוצין, הרב יעקב מוצפי, והרב חיים יחיא סינואני. פרסומם העיקרי של חכמים אלה בא להם מספרות הגיוגרפית/ביוגרפית, שחבורה בידי מי שביקשו להאדיר את שמם ואת חשיבותם כמורי דרך להווה.³ בראון מסתמך על ספרות זאת באופן בלתי ביקורתי למדי, כאילו מדובר בתיאור עובדות היסטוריות תרבותיות יציבות, וכך מתקבלת תמונה המשקפת בעיקר את הנרטיב ואת ראיית המציאות המאוד מיוחדת של חוגים חרדיים קיצוניים, כמעט כולם חרדיים-ירושלמיים.

לא באתי כאן להתפלמס עם עובדה זו או אחרת שמציין בראון, מפני שבעיקרו של דבר אין ביני ובינו מחלוקת בעובדות. מעולם לא טענתי שלא היו חכמים ממוצא ספרדי שנקטו גישות קנאיות כלפי תופעות מודרניות. יתר על כן, בשנת תשנ"ג הקדשתי מאמר שלם

3 כן, המקור העיקרי לפרשת גדולתו וחשיבותו של הרב אלפנדרי הוא, בלי ספק, חיבורו של מ' גאלדשטיין, **מסעות ירושלים**, ירושלים תשכ"ג, שכוונתו להאדיר ולהגדיל את דמותו של הרבי ממונקץ'. הרב חיים אלעזר שפירא. בתוך כך, מתוארות בהרחבה האחוה וההערכה ההדדית ששררו בין הרבי ממונקץ' ובין החכם אלפנדרי, שנתגלו בעת ביקור הרבי בירושלים בשנת תר"ץ. ידידות אמיצה זאת מובנת למדי: הרב חיים אלעזר שפירא היה דמות קיצונית וחריגה אף בנוף של יהדות הונגריה, התנגד בחריפות יתרה לא רק לציונות ולמזרחי אלא גם לאגודת ישראל, ואף ניהל יריבות מרה ורבת שנים עם האדמו"ר יששכר דב רוקח מבלז (ר' על כך: *Encyclopedia Judaica*, 14:1296). טבעי היה אפוא שיתחבר אל הרב אלפנדרי, שאף הוא נחשב דמות חריגה וקיצונית, והצליח להסתכסך עם רבנים רבים אחרים בקהילות שבהם שירת, ובירושלים התעמת עם רבנים אחרים כדרך חיים שיטתית – כפי שבראון מרבה להדגיש על פי המקורות שעמדו בפניו. המקור הבלעדי של בראון לתיאור דמותו של הרב צדקה חוצין הוא תת-פרק בחיבור ביוגרפי המוקדש בעיקר לתלמידו-יורשו, הרב יעקב מוצפי (אהרון ש' נעימי, **ארי עלה מבבל**, ירושלים תשמ"ו). דא עקא, שנעלם מבראון החיבור הגדול של אברהם בן יעקב, **יהודי בכל בארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ה, המתאר את הרב חוצין בעמ' 370-371, ומציין למקורות נוספים על אודותיו. מחיבור זה, הדין באופן שיטתי בכל חכמי בכל שחיו בארץ ישראל, עולה עד כמה היה הרב חוצין דמות חסרת כולטות בקרב חכמי העדה הבבלית בירושלים (ר' שם, עמ' 379-356). לעומת זאת, הרב יעקב מוצפי נזכר אצל בן יעקב כדמות שולית לגמרי (שם, עמ' 264), זאת בניגוד לעולה מחיבורו של נעימי, אשר כבר מכותרת חיבורו ניכר שהרב מוצפי דומה בעיניו כתנא הלל, מייסד שושלת הנשיאות.

לקבוצת חכמים ספרדים שהפגינו גישה מעין זו בצורה שיטתית ורציפה למדי, הלא היא קבוצת חכמי חלב.⁴ בראון מכיר בכך שדרך הקנאות היתה דרכם של חכמים ספרדיים-מזרחיים מעטים למדי, וכותב כי אצל הספרדים "האגף הקנאי נותר בלתי מגובש וחסר כל משקל".⁵ כיוצא בכך משתמע מהתייחסותו של בראון לפשקוויל הבחירות שנתלה בירושלים בשנת 1999, ועליו חתומים רבנים שאיננו יודעים דבר על חייהם ופועלם. בראון כותב כי את הכרזה פרסם "גוף קטן, דל אמצעים וכמעט חסר השפעה ... העדה החרדית הספרדית".⁶ אם כך מתאפיין גוף זה בשנה שבה לומדים אלפי אברכים ספרדיים בישיבות אשכנזיות, האם בעבר ייצג חוגים ספרדיים בעלי משקל משמעותי כלשהו?

בהמשך מאמרו כותב בראון, ביושר אינטלקטואלי ראוי לציון: "נכונה העובדה שהזרם המרכזי של רבני המזרח אימץ את דפוס התגובה המתון".⁷ יוצא שעל שנינו מוסכם שהיו אי-אלו חכמים ספרדיים-מזרחיים שנקטו גישה קנאית, כמו שמוסכם שכלל הרבנים הספרדיים לא הלכו בדרך זו, אלא נקטו גישות מתונות ופתוחות יחסית.

אכן, יש גם יש מחלוקת עמוקה ועקרונית בינינו, בשאלה אחרת, יסודית פי כמה: מה מסביר את ההבדל הבסיסי הזה בין האשכנזים לספרדים? וכן: מה ניתן ללמוד מכך על אודות התרבות ההלכתית והפוטנציאל הטמון בה?

בראון מציין כי בכתיבי הצבעתי על שני סוגים של גורמים המשפיעים על ההבדל בין הגישות:

1. גורם "חיצוני", היינו המטריצה הלא-הלכתית שבהקשרה פעלו הפוסקים, כגון מאפייני התהליכים הפוליטיים, המשפטיים, החברתיים, האידאולוגיים וכיו"ב שהתקיימו בסביבתם.
2. גורם "פנימי", היינו מאפייני המסורת ההלכתית התרבותית היהודית, שאותה הפנימו הפוסקים בתקופת החיברות (socialization) וההשכלה התורנית שלהם.

4 צבי זוהר, "שמרנות לוחמת – קוים למנהיגותם החברתית-דתית של חכמי חלב בעת החדשה", פעמים, 55 (אביב תשנ"ג), עמ' 78-57. גרסה מורחבת של מאמר זה הופיעה עתה כפרק הרביעי בספרי החדש (בהוצאת הקיבוץ המאוחד): האירו פני המזרח – הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל-אביב תשס"א, עמ' 75-98. למרבה הצער, מאמר זה, כמו גם מרבית מאמריו על נושא היצירה התורנית של חכמי המזרח לנוכח המודרנה, לא נודע כנראה לבנימין בראון (ר' רשימת חיבוריו שעמדו לנגד עיניו, במאמרו הנ"ל, עמ' 314, הערות 145-146).

5 בראון (לעיל, הערה 1) עמ' 320. וכך הוא כותב גם על "העדה החרדית הספרדית" בירושלים כי היתה "תופעה ... חריגה ושולית" (שם, עמ' 314).

6 שם, עמ' 289.

7 שם, עמ' 316.

בראון ממשיך ומציין, גם הפעם בצדק רב, כי "במרבית מחקריו שם זוהר את עיקר הדגש על הגורם השני, הפנימי".⁸ הוא קובע אל-נכון כי מכאן הסקתי שתי מסקנות עיקריות: האחת, שהתרבות ההלכתית-דתית הספרדית מהווה תרבות יהודית בעלת מאפיינים עצמיים מקוריים, השונה הן מן הרפורמה, הן מן החילוניות, והן מן האורתודוקסיה. והשנייה, שהתרבות המוצגת על ידי תנועת ש"ס היא ז'אנר מסוים של התרבות החרדית האשכנזית, כפי שהופנמה על ידי אברכים ממוצא ספרדי-מזרחי שלמדו במוסדות אשכנזיים חרדיים, ואיננה מהווה המשך מהותי של התרבות ההלכתית-דתית הספרדית.

התזה (החלופית) שמציע בראון

לעומת התזה שלי, מציע בראון תזה נגדית, מנוסחת בבהירות. הנקודה הארכימדית של התזה היא היפוך הדגש של ההסבר מן הגורם הפנימי לגורם החיצוני, ובלשונו:

מבין שני הגורמים שעליהם הצביע זוהר כשורשי ההבדל שבין שתי תרבויות הפסיקה, יש לשים את מרב המשקל על הגורם ה"חיצוני", התולה את הבדל התגובה בטיבם של אתגרי המודרנה בארצות השונות, ולצמצם עד למינימום את משקלו של הגורם ה"פנימי", התולה את ההבדל במסורות פסיקה שונות.⁹

ברגע שמבצעים מהפך זה, נובעות מסקנות מתחייבות. העיקרית שבהן: "אין בנמצא דפוס תגובה ספרדי ייחודי".¹⁰ מעתה, אין רלוונטיות לשאלה אם ש"ס ממשיכה או אינה ממשיכה את תרבות הפסיקה הספרדית, שהרי אין יצור כזה. מה שנותר לקובע לגבי ש"ס הוא, שההבדל בינה לבין דפוס התגובה המרכזי של מרבית חכמי הספרדים בעבר הקרוב, נעוץ גם הוא בגורם החיצוני: "תנועת ש"ס מגיבה למציאות הקרובה יותר לזו שבה פעלו הפוסקים האשכנזים, לכן ממילא דפוס התגובה שלה דומה יותר לשלהם".¹¹

כעת נותר לנו להבין על מה מתבסס בראון בקביעתו שהגורם החיצוני הוא הגורם הכמעט בלעדי שקובע את אופן התגובה הרבני-הלכתי למודרנה. כאן ניתן להצביע על שני יסודות עיקריים. האחד, הבחנה בין שלב חברתי טרום-מודרני, לשלב מודרני. בשלב הטרומ-מודרני השינויים הם מעטים יחסית, והרבנים מגיבים לבעיות באופן נקודתי, בלא להבין שמדובר בתהליך רחב חזית, הדורש תגובה בדמות מדיניות פסיקה רחבת חזית. בשלב המודרני נופל

8 שם, עמ' 315.

9 שם, עמ' 316. ההדגשות שלי.

10 שם, עמ' 316.

11 שם, עמ' 316.

לרבנים האסימון", והם נוקטים מדיניות פסיקה רחבת חזית של שלילת שינויים בהלכה.¹² השני, הקביעה שמעולם לא נחשפו יהודי המזרח בארצות מוצאם למודרנה, אלא רק למציאות טרום-מודרנית, וכי חשיפתם למודרנה אירעה אך ורק בארץ ישראל, מתקופת המנדט ואילך. ובניסוחו של בראון:

הטענה כאילו גם בארצות האסלאם היתה מודרניזציה, וכאילו חכמי המזרח "עמדו בניסיון" וגילו איפוק חרף האתגר הקשה – איננה עומדת במבחן הביקורת. [לעומת זאת] כאשר נחשפו חכמי המזרח למודרניזציה של ממש, מקיפה ומגובשת [בארץ ישראל המנדטורית] הגיבו בדומה לרבנים האשכנזיים.¹³

בהמשך אטען שקביעות אלה אינן נכונות עובדתית, אולם קודם לכן ברצוני להצביע על יסוד מהותי אחר, המשלים בעבור בראון את טענתו הראשונה. הוא קבע, כזכור, שתגובה "אורתודוקסית" מתקבלת דווקא בשלב השני, שבו תופסים הרבנים שיש לנקוט מדיניות הלכתית רחבת חזית בתגובה למודרנה. וכאן ישאל המעיין: ניחא, שצריך לנקוט מדיניות רחבת חזית כלשהי; אך מדוע דווקא בכיוון של מגננה והסתגרות?! בראון מודע לשאלה זאת, וכך הוא משיב:

אין תימה על כך, שהרי תחושת הצורך להתגונן, והוויכוחים הפנימיים על אופני ההתגוננות הראויים, הם דרך התגובה הנורמלית והמתבקשת כלפי מצבים מעין אלה בכל חברה אנושית.¹⁴

לדעתי, קביעה זו של בראון היא נקודת מוצא דתית-תרבותית עמוקה. אין היא אלא אוניברסליזציה של הגישה למודרנה שננקטה על ידי האורתודוקסיה האירופית. אולם, וכאן אני מטרים יסוד מרכזי בביקורתי כלפי התזה של בראון, הכללה זו שגויה באופן עמוק. הרעיון כאילו "בכל חברה אנושית" (היינו, בכל החברות האנושיות יחדיו) יש "דרך תגובה נורמלית ומתבקשת" כלשהי לאתגרים של תמורה תרבותית "חיצונית" חריפה, הוא לדעתי מופרך מעיקרו.

12 בראון סבור שלעניין זה יש הבדל משמעותי בין אורתודוקסים לנאו-אורתודוקסים, אך איני מסכים עמו. גם רש"ר הירש ור"ע הילדסהיימר שללו כל תמורה בהלכה. המחלוקת היתה האם ישנם תחומים לא-הלכתיים שבהם ראוי להסתגל למודרנה.

13 בראון, שם, עמ' 321. התוספות בסוגריים מרובעות הנן שלי, להבהרת הדברים.

14 שם, שם (ההדגשות שלי). ובראון ממשיך למסקנה ה"טבעית" המתבקשת: "הניסיון להציג את החברה הספרדית כשונה, הוא בעצם ניסיון להציגה כ'על טבעית' בעניין זה".

טיעוניי כנגד הביקורת של בראון

בטרם אפנה לביקורת על הרעיון הנזכר, אפנה לקביעות הראשונות של בראון:

1. אורתודוקסיה התעוררה דווקא במקומות שבהן היתה מודרניזציה "של ממש".

2. מודרניזציה מעין זאת היתה רק בחברה היהודית האירופית, ולא בארצות המזרח.

בראון מניח שיש משהו שנקרא מודרניזציה "של ממש", כלומר, יש משהו אחד שהוא מודרניזציה, ותופעות אחרות שרק לכאורה עונות לשם זה. הנחה זו עצמה אומרת דרשני, אבל נקבלה לצורך ניתוח עמדתו.¹⁵

אם הטענה הראשונה נכונה, אזי רשאים אנו לצפות לכך שבאותם אזורים וארצות באירופה שבהם התרחשה מודרניזציה מוקדמת, רדיקלית וחרیפה יותר – שם תתגלה אורתודוקסיה מוקדמת, רדיקלית וחריפה יותר. אולם לא כך היה. הקהילה היהודית האירופית שנחשפה לתרבות כללית מודרנית בשלב המוקדם ביותר, היתה יהדות איטליה. כבר למן הרנסנס ואילך השתלבו בני הקהילה בתרבות הכללית האיטלקית, שהיתה הומניסטי-כללית בעיקרה, במידה ניכרת ביותר; ובמאות התשע-עשרה והעשרים עברו יהודי איטליה תהליכי השתלבות/התכוללות עזים עוד יותר. אולם מעולם לא התפתחה אורתודוקסיה באיטליה.

ארצות אחרות באירופה שבהן התחילה המודרנה בשלבים מוקדמים ביותר, היו אנגליה, צרפת, וארצות השפלה. הראשונים שנחשפו לכך בארצות אלה היו דווקא הספרדים, שכן הם היו היהודים הראשונים שהתיישבו שם, למן המאה השש-עשרה, אך מעולם לא התפתחה בארצות אלה אורתודוקסיה אוטונומית (מקומית) – לא בקרב הספרדים, ואף לא בקרב בני המוצא האשכנזי. יוצא, שקשה מאוד לטעון למתאם חיובי בין מודרניזציה "של ממש" ובין התהוות של אורתודוקסיה. אגב אורחא אזכיר את ארצות הברית של אמריקה, שיש הרואים בה את הארץ המודרנית ביותר בעולם. האם התגובה הדתית של יהודי אמריקה במאה הי"ט (לפני ההגירה ממזרח אירופה) היתה אורתודוקסית?!

15 למען ההגינות יש להדגיש שבראון איננו בודד בקביעה שמודרניזציה היא תופעה טוטלית. ר' למשל: Goldschneider Calvin, "Demographic transitions, modernization and the transformation of Judaism", R. Patai and E.S. Goldsmith (eds.), *Events and Movements in Modern Judaism*, New York 1995, pp. 39-63. הכותב בעמ' 52: "Modernization implies that all the systems of society are transformed". לפיכך, נכונותי לקבל לצורך הדיון את עמדתו של בראון אינה מתודית גרידא, הגם שאיני מסכים לה. עם זאת, יש לשים לב שגולדשניידר, המדבר על טרנספורמציה רחבת חזית, אינו קובע שהתוצאות של טרנספורמציה זו צריכות להיות זהות בשני המקומות, על מנת לקבוע שבשניהם אירעה מודרניזציה.

על פי הטענה הראשונה, היינו צריכים גם לצפות שככל שהמודרניזציה היא רק חלקית וקטועה, לא תפתח אורתודוקסיה – ובוודאי לא גישות חרדיות ממש. האמנם כך אירע? איזו ארץ היתה מודרנית יותר, צרפת או פולין? אנגליה או הונגריה? איטליה או רומניה? אם בצרפת, באנגליה ובאיטליה לא התגבשה תגובה חרדית למודרנה – קל וחומר שלא תתגבש תגובה כזאת בפולין, בהונגריה וברומניה; הלא כן?

יתר על כן: הבה נתייחס לכל אחת מארצות מזרח אירופה אלה לגופה. אם בפולין היו אזורים מודרניים יותר ומודרניים פחות, היכן היינו צריכים לצפות ליותר חרדיות? הוי אומר: באזורים היותר מודרניים. אם בהונגריה היו אזורים מודרניים יותר ומודרניים פחות, היכן צריכה היתה להופיע החרדיות הרדיקלית יותר? הוי אומר: באזורים היותר מודרניים. וכך גם, כמובן, ברומניה. דא עקא, שהמציאות ההיסטורית היתה דווקא הפוכה: בארצות אלה היו הגישות הקיצוניות ביותר נפוצות דווקא באזורים היותר "מפגרים" מבחינת המודרניזציה. תופעה זו מתועדת היטב לגבי הונגריה, למשל, בספרו הקלסי של יעקב כ"ץ **הקרע שלא נתאחה**. בהונגריה היו שני אזורים רבות עיקריים, אוברלנד [המערבית, המפותחת יותר] ואונטרלנד [המזרחית, המפגרת יותר]. בשניהם התגבשה אורתודוקסיה. אך האורתודוקסיה שהתגבשה באונטרלנד היתה רדיקלית-חרדית לאין שיעור, יחסית לזו שבאוברלנד – למרות שבאזור אחרון זה היתה המודרנה קטועה ומוגבלת הרבה יותר מאשר במערב המדינה.¹⁶

לסיכום, התזה שלפיה יש יחס ישיר בין מלאותה של המודרניזציה ובין גילוייה של האורתודוקסיה, אינה עומדת במבחן הביקורת לגבי אירופה עצמה. נעבור עתה לארצות האסלאם.

המודרניזציה בארצות המזרח

עתה, נדון בקביעה השנייה של בראון, שלפיה לא התרחשה מודרניזציה בחברה היהודית שבארצות האסלאם. מקובלת עליי הקביעה שהמודרנה **המערב-אירופית** במלאותה לא הגיעה לארצות המזרח התיכון ולצפון אפריקה במקביל להופעתה המלאה באירופה המערבית; אולם, כפי שצינתי לעיל, לא בכל ארצות אירופה היתה הופעה אחידה של המודרניזציה, והיו באירופה אזורים שאליהם מעולם לא הגיעה המודרנה הזאת במלאותה,

16 יעקב כ"ץ משקף הברל זה בכותרות פרקי ספרו: הפרק המציג את התגבשות האורתודוקסיה באוברלנד קרוי "תגובת היראים נוסח 'אוברלנד'"; ואילו כותרת הפרק שלאחריו הוא: "חסידים וקנאים ב'אוברלנד'".

כולל היום.

השוואה עם ארצות האסלאם מלמדת שחוסר אחידות מעין זה אופייני גם למרחב ארצות אלה. אחת מהארצות שחוותה מודרניזציה רחבת חזית היתה אלג'יריה. ארץ זו נכבשה על ידי צרפת כבר בשנת 1830, ומאז התגלתה השפעה ניכרת של תרבות צרפתית ושל דתיות יהודית-צרפתית על יהודי אלג'יריה. השפעה זו נתעצמה ביותר משנת 1870 ואילך, כאשר ממשלת צרפת החליטה להעניק אזרחות צרפתית מלאה לכל יהודי אלג'יריה – ובו בזמן לשלול לגמרי את כפיפותם לבתי דין רבניים, על כל המשתמע מכך. כבר בראשית המאה העשרים היתה יהדות אלג'יריה חילונית-מודרנית במדה רבה, מגמה שהלכה והתעצמה משך המאה העשרים. ארץ אחרת שהושפעה מאוד מן המודרנה היתה מצרים. יש חוקרים הגורסים כי "היתה טרנספורמציה מלאה של האופי הבסיסי של חיי החברה במצרים, ושל צורת הארגון החברתי"¹⁷. תהליכי מודרניזציה ניכרים עברו גם על יהודי מצרים במאה הי"ט, ובפרט בעקבות הכיבוש הבריטי בשנת 1881/2. בראשית המאה העשרים קיימו רבים מיהודי קהיר ואלכסנדריה אורח חיים חילוני-אירופי, שהיה לא פחות מודרני מן המקובל על מרבית יהודי ורשה באותן שנים. לעומת זאת, יהדות תימן התקיימה עד אמצע המאה העשרים בהקשר פוליטי-תרבותי מוסלמי-ימיבינימי שכמעט ולא הושפע מן המודרניזציה.

גם בתוך כל אחת מארצות המזרח ניכר מגוון: בתקופת המנדט הבריטי על עיראק (ממלחמת העולם הראשונה ועד 1932) היו רבים מיהודי בגדד, ובפרט מבני השכבות האמידות ושכבות הביניים, חילוניים-מודרניים למדי. באותה שעה חיו יהודי צפון עיראק (כורדיסטן העיראקית) במציאות שהיתה כמעט לגמרי מסורתית קדם-מודרנית. כיוצא בכך, בשלהי שנות הארבעים ובשנות החמישים של המאה העשרים, פשתה המודרנה והחילוניות בקרב יהודי קזבלנקה; באותן שנים חיו יהודים בכפרי דרום הרי האטלס על פי דפוסים מסורתיים ביותר.

אם נקבל את התזה של בראון על אודות יחס ישר בין מודרנה ובין אורתודוקסיה, נשער כי באלג'יריה, למשל, תתגלה תגובה אורתודוקסית ממשית למודרניזציה המלאה שרווחה שם, ולא היא.¹⁸ כך נשער גם שרבני מרוקו בכלל, וקזבלנקה בפרט, ינקטו תגובות אורתודוקסיות

17 ר': Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge 1961, p. 38.

18 כך עולה בבירור ממחקר מקיף של ידידי הרב דוד אסולין ושלי, על אודות הפסיקה של חכמי אלג'יריה לנוכח המודרנה, משנת 1870 עד 1962. מחקר זה הולך ולובש דמות של ספר, שכתבתו טרם הסתיימה. אחד מן הבולטים בפוסקי ההלכה שפעלו באלג'יריה בין שתי מלחמות העולם היה הרב יוסף משאש, תלמיד חכם מן השורה הראשונה שהיה מודע ביותר למלאותה של המודרניזציה – ושפסיקתו רחוקה מאוד מן הדגם האורתודוקסי, ומהווה דוגמה ייצוגית ביותר של מסורת הפסיקה הספרדית בעת החדשה.

למשבר החריף שהתגלה שם כתוצאה מן המודרניזציה, משלהי שנות הארבעים ואילך; ולא היא: משנת 1947, ועד לשנה שבה הכריזה מרוקו על עצמאותה, התכנסו גדולי חכמי מרוקו מדי שנה ופרסמו תקנות השונות במודע מנורמות ההלכה, על מנת להתמודד כראוי עם אתגרי השעה.¹⁹

השוואה בין התגובות למודרניזציה של חכמי יהדות אירופה ובין אלה של חכמי ארצות האסלאם

בבואנו להשוות בין תגובות חכמי הספרדים בארצות האסלאם לבין תגובות חכמי אירופה, אין טעם (לפי התזה של בראון) להשוות בין ארצות אירופיות מודרניות ביותר ובין ארצות מזרחיות "מפגרות" במובהק. אבל הבה נשווה בין מקומות שאין ביניהם פער שכזה "לטובת" אירופה. נשווה למשל בין ארצות האסלאם שבהן ניכרה מודרניזציה מלאה למדי, לבין המקומות בארצות אירופה שנותרו בפיגור יחסי, ושבהן היתה המודרניזציה מקוטעת. מי גילו עמדות חרדיות, חכמי אלג'יריה שפעלו במציאות חילונית מודרנית, או חכמי הונגריה שבאונטרלנד הנחשלת? מי גילו עמדות אורתודוקסיות יותר, חכמי האזורים הכפריים ברומניה, או חכמי קהיר המודרנית בראשית המאה העשרים? אדמו"רים חסידיים באזורים הנחשלים של הרי הקרפטים בסוף המאה הי"ט, או גדולי חכמי בגדד (היותר מודרנית) באותן שנים?

קיצורו של דבר, טענתי החד-משמעית היא שאין כל מתאם שיטתי חיובי בין מידת המודרניזציה של הסביבה, או אף של החברה היהודית עצמה, לבין מידת האורתודוקסיה. אם מישהו מבקש לאתר מתאם, ייתכן שימצא שההפך קרוב יותר להיות נכון.²⁰

פסיקתו ההלכתית של הרב משאש היא הנושא של עבודת מוסמך במחשבת ישראל, שהוגשה לאחרונה לאוניברסיטה העברית על ידי מר דוד ביטון.

19 ר' הרב מ' עמאר, הרב א' עצור ומ' גבאי (עורכים), **המשפט העברי בקהילות מרוקו – ספר התקנות – מועצת הרבנים במרוקו**, מבשרת ציון (המכון למורשת יהדות מרוקו), חש"ד, עמ' 211 ואילך. ור' גם: אליעזר בשן, "בתי הדין ומועצת הרבנים במרוקו, תש"ז-תשט"ו", **מחניים**, 13 (תשנ"ו), עמ' 260-261.

20 כפי שציין מנחם פרידמן, אחרי מלחמת העולם השנייה מתגלה תופעה חדשה: התגבשות קהילות חרדיות בערי המטרופולין הגדולות של מערב אירופה וארצות הברית (ר' מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים 1991, בפרט בהקדמה ובפרק הראשון). אולם אין לתופעה זאת דבר או חצי דבר עם שאלת התנאים וההקשרים שבהן אירעה ההיווצרות המקורית של החרדיות.

דיון עקרוני:

האם המציאות החיצונית היא הגורם המכריע בעיצוב תגובות לתמורה?

עד כה התייחסתי ברמה האמפירית לטענת בראון בדבר הדומיננטיות המכרעת של הגורם החיצוני על דפוס התגובה ההלכתית לתמורה ולמודרנה. עתה אתייחס לכך ברמה התאורטית. משמעותה של קביעה שגורמים חיצוניים הם המכריעים את דרך התגובה האנושית אליהם, היא שמתקיים יחס של סיבה ותוצאה: מציאות חיצונית X גוררת תגובה אחת, ואילו מציאות חיצונית Y גוררת תגובה שנייה. אם כך הדבר, המציאות האנושית היא דטרמיניסטית במידה רבה. דקרט החזיק בתפיסה כזאת ביחס לבעלי חיים, ובצורה הרבה יותר משוכללת ומורכבת החזיק מרקס בקביעה כזאת לגבי חברות אנושיות רחבות. לדעתו, מהות יחסי הייצור בתחום הכלכלי היא הסיבה העמוקה, וממנה נובעים מבנה החברה, מוסדותיה, דתה ותרבותה. בתקופת השלטון הסובייטי נחשבה גישה זו, בגרסה מסוימת (מרקסיזם-לניניזם) לאורתודוקסיה מחייבת, דוגמה שאין לערער עליה.

אבל איננו צריכים להרחיק עדותנו עד כדי כך. יש להעמיד את עמדתו של בראון בהקשר ההיסטוריה של הסוציולוגיה, ולהזכיר כי לפני כמה עשרות שנים היו הנחות יסוד דומות לאלה של בראון מקובלות על סוציולוגים רבים וחשובים, שדנו בתופעת המודרניזציה מתוך מבט השוואתי. הנחת היסוד של סוציולוגים אלה, שפעלו לאחר מלחמת העולם השנייה ועד אמצע שנות השישים של המאה העשרים, היתה שיש שני טיפוסים מובהקים של חברות אנושיות: חברה מסורתית וחברה מודרנית.²¹ טיפוסים אלה עומדים ביחס דיאכרוני: הטיפוס המסורתי קודם בזמן לטיפוס מודרני. ב"הווה" [בשנות השישים], מקצת החברות השלימו את כל המעבר ממסורתיות למודרניות, מקצתן טרם יצאו לדרך, ונתרו מסורתיות. רוב החברות נמצאות אי שם בתווך: הן אינן מסורתיות לגמרי, ולא מודרניות לגמרי, אלא יש בהן קצת מזה וקצת מזה. לפי דעת הסוציולוגים הנזכרים, ישנה תבנית אחת של מודרניזציה מלאה, שכל החברות האנושיות תגענה אליה לבסוף.²² השאלה היא רק שאלה של זמן, ולפיכך יש לאפיין חברות "ביניים" אלה כחברות במעבר.

הצד השווה בין גישות אלה לגישתו של בראון הוא שהן מניחות שישנם מאפיינים

21 מאמרו הידוע של יעקב כ"ץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית", לאומיות יהודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 155-166, נכתב מתוך פרספקטיבה זאת.

22 לדוגמה מובהקת של גישה זאת ר': C.K. Black, *The Dynamics of Modernization*, New York 1966.

סובסטנטיביים כלל-אנושיים, הנכונים לכל חברה אנושית, היינו, שאינם תלויי תרבות זו או אחרת: כל החברות המסורתיות הן בעלות מאפיינים מסוימים, ולעומתן לחברות מודרניות מאפיינים שונים; וכל החברות המסורתיות עתידות להפך למודרניות, והשאלה היחידה היא כמה זמן זה יקח לכל אחת מהן בנפרד. בכך יש דמיון לא מבוטל למשתמע מגישתו של בראון, הגורסת כי ניתן לדבר על "דרך התגובה הנורמלית והמתבקשת כלפי מצבים מעין אלה בכל חברה אנושית".²³

נחזור לתפיסת המודרניזציה. מאמצע שנות השישים לערך, החלו חוקרים לתת את דעתם על כך שהתייחסות אל תהליך המודרניזציה שהתחולל באירופה כפרדיגמטית בעבור האנושות כולה, היא התייחסות בעייתית. כמדומה שהדוגמה הנגדית, שעוררה לראשונה את המודעות לבעייתיות זו, היתה הדוגמה של יפן. בלתי אפשרי היה לטעון שיפן אינה מעצמה מודרנית ביותר, אולם המודרניזציה שם לא הובילה לחברה זהה בתכניה ובמבניה לחברות של ארצות הברית או של מערב אירופה, אלא לחברה מודרנית שעם זאת נותרה יפנית במובהק. כלומר, הכוחות הכלכליים והטכנולוגיים שפעלו באירופה והביאו שם למודרנה, לא הביאו למודרנה מדגם אוניברסלי (כי אין כזה דבר), אלא למודרנה אירופית; אותם כוחות, כאשר פעלו ביפן, הביאו שם למודרנה יפנית. המשתנה העצמאי היה אפוא המשתנה התרבותי והחברתי. מכאן, שאין תגובה אחת לתמורות המודרנה, אלא תגובות רבות; אופייין של התגובות מושפע במדה רבה מאוד ממאפייניה התרבותיים של החברה המגיבה.

בספר נפלא ורב עניין שהתפרסם לאחרונה, התייחס המחבר ישירות לסוגיית ההבדלים בתרבות שבין החברות המגיבות לתמורה.²⁴ הוא בחן מקרים שבהם התקיימו במרחב מסוים כמה חברות, שהיו כולן מבודדות לגמרי מן הקדמה האירופית בת הזמן, ואשר בבת אחת נחשפו יחדיו לאותו עולם מתקדם. כך, בשנות השלושים של המאה העשרים הגיעו לראשונה אירופים לרמות ההרריות של גיניאה החדשה. ברמות אלה התגוררו עשרות שבטים שתרבותם היתה של "תקופת האבן", ואשר מעולם לא הכירו עד אז אדם זר שמחוץ לרמות ההרריות. כל השבטים נחשפו לאירופים ולתרבותם באותה עת, אולם כעבור פחות משלושים שנה, התגלו הבדלים ניכרים בין השבטים, באשר למידה שבה קלטו את הטכנולוגיות ואת שיטות הייצור האירופיות. לדעת המחבר, מומחה לחקר גיניאה החדשה, מקור ההבדלים הללו הנו מאפייני התרבות של כל אחד מהשבטים בשלב שלפני החשיפה לקדמה – עד כמה היתה זו תרבות גמישה, יוזמת, ובעלת יכולת לשלב ישן וחדש.

23 שם, שם. ור' לעיל, הערה 14.

Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*, New York and London 1999. 24

הבדלים שכאלה בתגובות החברות שנחשפו יחדיו לאירופה, התגלו גם בצפון אמריקה, בניו-זילנד, ובמקומות אחרים.²⁵ יוצא, שלא מאפייני המודרנה הם שקבעו את מאפייני התגובה למודרנה, אלא מאפייני החברה המגיבה הם שקבעו זאת.

זאת ועוד. בחינה פרטנית של חברה המגיבה למודרנה, מלמדת שגם בתוך אותה חברה עצמה אין תגובה אחידה, אלא מגוון רחב של תגובות. אחת הסיבות לגיוון זה היא שחלק ניכר מתרבויות העולם, ובפרט הוותיקות ומרובות הרבדים שביניהן – והיהדות נכללת בקטגוריה זו²⁶ – מכילות בתוך עצמן ריבוי קולות פנימי וריבוי פרדיגמות פנימי.²⁷ משאבים מורכבים ואף סותרים אלה עומדים לרשות פרטים, מנהיגים וסיעות, השותפים באותה תרבות, מה שמאפשר לבחור בין משאבים אלה, ולצרף אותם באופנים שונים, וכך לעצב – מתוך המסורת עצמה – כמה וכמה תגובות שונות לאתגר העומד על הפרק. כל זאת, בלי שדיברנו עדיין על תגובות הבנויות על שילוב בין יסודות פנים-תרבותיים ובין יסודות שהם חיצוניים לאותה תרבות.

סיכום

טענתו המרכזית של בראון היתה שקיימת תרבות הלכתית אחת, שאיננה נושאת חותם כלשהו של ספרדיות או של אשכנזיות (או תימניות, או איטלקיות, או חסידות או מתנגדות...). לפיכך, בהינתן מצבי תמורה זהים (או דומים למדי), יגיבו חכמי ההלכה באופן זהה. למציאות קדם מודרנית תהיה תגובה מתונה וסתגלנית למדי; למציאות מודרנית

25 ר' שם, עמ' 252-253.

26 כך, בלב התרבות ההלכתית עצמה, מצויה הכרה בחשיבות של שימור חלופות תרבותיות לפרדיגמות המקובלות בעידן מסוים. זאת, על מנת שחלופות אלה תוכלנה להיחפך בתורן לפרדיגמה שלטת, בנסיבות עתידיות שתימצאנה מתאימות לכך. לאור גישה זו, יש לדעתי לקרוא את דברי המשנה: "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו" (עדויות, א', ה'). כלומר: עמדה שנדחתה בהווה, עשויה בעתיד להיחפך לשלטת. המסורת ההלכתית רוויה איפה אפשרויות לטנטיות, שבעבר נדחו, אך אפשר שבעתיד ישתנה מעמדן, והן תיושמה אז הלכה למעשה במקום מה שנפסק בעבר. מהמשך המשנה עולה שיישום חלופה מעין זו אינו מותנה בכך שבית הדין המקבל את ההחלטה לישמה יהיה "גדול" מבית הדין המקורי שדחה את החלופה.

27 לעניין זה ר' למשל דברי שמואל נח אייזנשטדט, הכותב: "Thus in almost any Great Tradition, at its very central core, ideals and orientations develop which, although antithetic to some of the predominant basic orientations and ideals of the tradition, are derived from its basic parameters" (S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, Malabar Florida 1983, p. 144).

”ממש” תהיה תגובה רחבת חזית, מתגוננת ומסתגרת – היינו, תגובה אורתודוקסית. תגובה אורתודוקסית שכזו לתנאים שכאלה הנה מובנת מאליה, משום שהיא אופיינית לא רק לתרבות ההלכתית כולה, אלא לטבע בני האדם באשר הם: זוהי **”דרך התגובה הנורמלית והמתבקשת כלפי מצבים מעין אלה בכל חברה אנושית”**.

לעומת זאת, גישתי שונה מאוד. לדעתי, לא ניתן כלל לדבר על דרך תגובה כלל-אנושית ”נורמלית ומתבקשת” למודרנה (או לתמורות אחרות); כמו כן, לא ניתן לדבר על דרך תגובה **הלכתית** ”נורמלית ומתבקשת” למודרנה. בכל מקרה, התגובה האנושית לגירוי מתווכת על ידי מאפייני התרבות של המגיבים.

את היסודות להסבר ההבדלים הניכרים בין מאפייני הזרם המרכזי בפסיקה הספרדית לבין מאפייני הזרם המרכזי בפסיקה האשכנזית-אורתודוקסית בעת החדשה, אין לחפש אפוא בהבדלים חיצוניים במאפייני המודרנה. ובפרט, שכטענותיי בחלק הראשון, אין כל מתאם בין מידת המודרנה לבין מידת האורתודוקסיה, ואף קשה לטעון שהמודרנה באזורים שבהן התגלתה אורתודוקסיה אשכנזית חריפה יותר, היתה המודרנה ”ממשית” או ”עזה” יותר מן המודרנה שבפניה עמדו הפוסקים הספרדיים שנקטו מדיניות מתונה ויצירתית כלפי גילויי המודרנה.

מסקנתי היא אפוא שהמקורות העיקריים להבדלים הניכרים בין מאפייני הפסיקה הספרדית לבין מאפייני הפסיקה האשכנזית-אורתודוקסית בעת החדשה, נעוצים בהבדלים שבין מאפייני התרבות הדתית הספרדית לבין מאפייני התרבות הדתית האשכנזית, בשלבים שקדמו למפגשן עם התרבות האירופית המודרנית.

יש גם יש יותר מתרבות יהודית-הלכתית אחת, ויכולת ההתמודדות והיצירתיות שלנו בהווה תתעצם, תגבר ותתגוון, אם יעמדו לרשותנו לא רק אוצרות התרבות האשכנזית-אורתודוקסית, אלא גם אלה של תרבויות הלכתיות אחרות, ובכללן – של התרבות הספרדית הפתוחה והלא-אורתודוקסית של העת החדשה.

על דרכם של כמה מחכמי ההלכה הספרדים במזרח התיכון של העת החדשה השתדלתי לעמוד במחקרים שונים, ובכללם בספרי **האירו פני המזרח**, שראה אור לאחרונה.²⁸