

"בבואה של אמת"

רבנות ואקדמיה בכתבי הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת

פתיחה

א. 'החדש יתקדש והקדוש יתחדש'

יחסה של היהדות הדתית אל העולם החדש (מימי האמנציפציה ואילך) נקבע בתודעתה על-ידי סיסמתו של החתם סופר משנת תקע"ט: **"חדש אסור מן התורה"**.¹ סיסמה זו מכילה את כל תורת האורתודוקסיה הקלסית על רגל אחת: שלילה עקרונית של חידושים בהלכה; קידוש מנהגים, ולו הקלים ביותר: "כל המפקפק אחר מנהגנו צריך בדיקה";² הישענות מוחלטת על פסקי הרמ"א (לציבור האשכנזי): "וכל ישראל יוצאים ביד רמ"א";³ דאגה לשלומי אמוני ישראל ושחרור מדאגה לעוברי עברות: "אין אנו אחראים לעבריינים".⁴

כמאה שנה אחר כך טבע הראי"ה קוק סיסמה שלכאורה מתעמתת עם סיסמת החתם סופר:

הישן יתחדש והחדש יתקדש ויחדיו יהיו לאבוקות אורים על ציף.⁵

הראי"ה קוק שהקפיד בכל דק דוקי המנהגים לבל יפגמו ממסורת הדורות הקודמים, ביטא בסיסמה זו את חזונו בדבר התחדשות הרוח והתרבות בישראל. כפוסק הלכה הוא עמד בתוקף נגד כל ניסיון לשנות ולו במשהו ממסורת ההלכה והמנהג, אך במחשבותיו הוא הפליג למחוזות אוטופיים של התחדשות רוח הנבואה שתנער את חיי הדת כולם מתרדמתם הגלותית.⁶

1 משה סמט הוא שהכניס לעולם המחקר את אפיוני החברה האורתודוקסית כמושא למחקר סוציולוגי. ראה במאמרו 'היהדות החרדית בזמן החדש', **מהלכים**, א (אדר תשכ"ט), עמ' 40–29; **מהלכים**, ג (אדר ב' תשל"ג), עמ' 27–15. גם מחקריו של יעקב כ"ץ סללו נתיבים חדשים במחקר האורתודוקסיה. אסתפק כאן בציון מאמרו 'אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', **כיוונים**, 33 (סתיו תשמ"ז), עמ' 100–89.

2 שו"ת **חתם סופר**, חלק א, סימן נא.

3 שם, חלק א, סימן קג; חלק ג, סימן צח.

4 שם, חלק ד, סימן נג.

5 **אגרות הראי"ה**, ירושלים תשמ"ה, איגרת קסד, א, עמ' ריד.

6 על שיקולי הפסיקה של הרב קוק כתב הרב נ' גוטל, **שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק**.

סיסמתו של הראי"ה, "הישן יתחדש" נעשתה בעיבוד קל, "החדש יתקדש והקדוש יתחדש", סיסמתה של 'התנועה ליהדות של תורה' ושימשה שם לשני הפרסומים הראשונים של התנועה, עד שהוחלפה בשם **מהלכים**.⁷ תנועה זו קמה בשנת תשכ"ו מתוך תחושה שיש צורך דחוף להוביל את היהדות הדתית בהתמודדותה עם מציאות החיים המשתנה, בעיקר בנושאים לאומיים.⁸

ב. 'התנועה ליהדות של תורה'

השוני בין רבנים לאקדמאים בנוגע להלכה ולמקורותיה הוא מהותי. המחקר האקדמי מבקש לשקף אמת אובייקטיבית באמות מידה אמפיריות ואילו קריאתם של פוסקי ההלכה מחויבת לפרשנות המקובלת והמתקבלת בעולמה של תורה כ"דבר ה'".⁹ פסיקת הלכה מתוך גישה אקדמית יכולה להביא לתוצאות המעקרות את ההלכה והמתעלמות מכוחה העצמי החיוני. פרופ' זאב פלק כבר עמד על כך בדברי הביקורת שלו על כתבי ועד ההלכה של התנועה המסורתית בישראל:

האם השיטה של בירור היסטורי של המקורות היא טכניקה כדי למצוא את כל המקורות או שהיא משנה את ההלכה? דהיינו, יש משהו מהותי שונה בגישה היסטורית בכתבת תשובה לגישה המסורתית שהיא א-היסטורית. אי-אפשר להתיישב ולכתוב תשובה בדרך היסטורית

עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א. על היצמדותו של הרב קוק למנהגים, לעומת חזון החידוש – ראה במאמרי 'שמירת מנהגי עדות מול אחדות ההלכה', **אקדמות**, י (כסלו תשס"א), עמ' 276–273.

7 פרסום מס' 1 (ירושלים תשכ"ו) ופרסום מס' 2 (ירושלים תשכ"ח) מצטרפים לתשע חוברות בשם **מהלכים** שפורסמו בשנים תשכ"ט–תשל"ה, והם עיקר החומר שפורסמה 'התנועה ליהדות של תורה'.

8 משהו על התנועה, ייסודה ומטרותיה ניתן לקרוא בריאיון שערכו מאיר רוט ויואל ירדן עם פרופ' מ"ד הר וגב' חנה אורבך, "התנועה ליהדות של תורה" – אוטופיה של משכילים יראי שמים, **גיליון** (ביטאון תנועת נאמני תורה ועבודה), אלול תשנ"ו. המשך ישיר לפעילותה של 'התנועה ליהדות של תורה' אפשר לראות ב'כנס לביא' שנערך בשנת תשל"ה בקיבוץ לביא, שבו נתקבצו אנשי חינוך, רוח וחברה מתנועת הקיבוץ הדתי ורבנים המזוהים עם הישיבה-אוניברסיטה מארצות-הברית. כנסי לביא הבאים התקיימו רק לאחר עשרים וחמש שנים (בחמש השנים האחרונות), בשיתוף כמה גופים (הקיבוץ הדתי, בית מורשה בירושלים, אוניברסיטת בר-אילן, הישיבה-אוניברסיטה). בכנסים אלה ביקשו המשתתפים לבטא את קולו של הציבור המבקש לשמוע ולהשמיע את אותו קול ישן של התנועה הקטנה, 'התנועה ליהדות של תורה'. עיון בסיכום דברי כנס לביא הראשון (תשל"ה): **כנס לביא – תשל"ה**, תל-אביב תשל"ה, ובדברי כנס לביא השני (תשנ"ט): ה' גולדברג (עורכת), **כלביא יקום**, תל-אביב 2000, מלמד ש'התנועה ליהדות של תורה' נשתכחה מן הלב. איש מן הדוברים בכנסים אלה לא העלה את זכרה של התנועה שהיא ללא ספק גלגולם הראשון, הן מבחינת תכני הדיון והן מבחינת כיווני המחשבה.

9 ראה במאמרו של מ' כהנא, 'מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה', מ' כהנא (עורך), **בחבלי מסורת ותמורה** (אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג), רחובות תש"ן, עמ' 142–113. בהמשך המאמר אתייחס גם לגישתו של כהנא.

מבלי לתת דין וחשבון על המשמעות של תורה מן השמים, על הדינמיות של ההלכה וכו'.¹⁰

רוב אנשי 'התנועה היהודית' של תורה' היו אקדמאים דתיים הנטועים בעולם ההגות אך אינם נושאים בנטל ההוראה ההלכתית. כאנשים המנהלים אורח חיים דתי-הלכתי היה עליהם לתת דין וחשבון לעצמם על המתח שבין עולמם הרוחני-האינטלקטואלי ובין שמירת המערכת ההלכתית. פרופ' משה דוד הר, למשל, מדובריה המרכזיים של התנועה טען כי "חז"ל שאפו לנורמטיביות בחיים המעשיים... היה הבדל בין הלכה לבין מחשבה... בהלכה השאיפה היא לנורמה, אבל את העין כל אדם יוצר לעצמו...".¹¹

אבינועם רוזנק מציין כי גישה זו מאפיינת עמדה של "כפילות" (או במינוח הסוציולוגי: "מידור") בין עמדת האמת הפילוסופית ובין המערכת הדתית: "ב'עמדת הכפילות' יכול אדם להמשיך ולדבוק במסורתו, גם אם הוא מחזיק בה-בעת בתביעות אמת נוגדות. זוהי ההבחנה בין עולם המעשים – השייך לדת הפרטיקולרית – ובין תחום המחשבה האוניברסלי... **כפילות זו נבנית מתוך הנחה כי אין קשר בין התחומים, וממילא אין סתירה ביניהם**".¹²

ואולם, רוזנק עצמו הרגיש שטיעון זה תקף כל עוד מדובר באנשי אקדמיה העוסקים בחקר רעיונות ותהליכים (היסטוריונים ופילוסופים) אך "הכפילות" הופכת לבעייתית יותר כאשר תחום המחקר המתחקר על 'האמת' עוסק בפילולוגיה, בחקר הטקסטים ההלכתיים עצמם, אז תחומי הפרקסיס והמחקר משיקים זה לזה.¹³ אחת הדמויות הבולטות שחיו בכפילות כזאת, אך שלא כמו רבים מחבריו, נשא גם בעול האחריות של מורה הוראה, הוא הרב אליעזר שמשון רוזנטל.¹⁴

הרא"ש רוזנטל – קווים ביוגרפיים¹⁵

הרב פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל (להלן, הרא"ש) עלה לארץ מגרמניה, לאחר עליית הנאצים,

- 10 ד' פלק, 'מבט מבחור', **תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל**, 1 (תשנ"ה-תשנ"ח), עמ' 337.
- 11 מ' רוט וי' ירון (לעיל, הערה 8), עמ' 32, והשווה: מ"ד הר, 'משמעותה של ההלכה בעיצוב תולדות ישראל', י' אייזנר (עורך), **הגות והלכה**, ירושלים תשכ"ח, עמ' קלט – קמ.
- 12 א' רוזנק, 'אגדה והלכה – הרהורים על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה', ע' ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי**, תל-אביב תשס"ג, עמ' 296. ההדגשה במקור.
- 13 א' רוזנק, שם, עמ' 298 – 297. בהערה 78 מעיר רוזנק שלבטים מעין אלה נמצא אצל כמה מחברי 'התנועה היהודית של תורה' כמו גם בכתביו של הרב יעקב יחיאל ווינברג, בעל **שירי אש**.
- 14 הוראותיו בהלכה של הרא"ש רוזנטל נמצאות בארכיון של הקיבוץ הדתי בקבוצת יבנה.
- 15 הפרטים הביוגרפיים לקוחים מן החוברת, **פרופסור אליעזר שמשון רוזנטל ז"ל**, האוניברסיטה העברית – המכון למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א.

בשנת תרצ"ד, והצטרף לשיבת מרכז הרב שם למד שנים רבות והוסמך בה לרבנות. שנתיים אחר כך התגייס אל שורות ההגנה ושירת כמפקד מחלקה בהגנה על שכונת בית וגן, שם בנה לימים את ביתו. בשנות הארבעים שימש הרא"ש כרבה של קבוצת רודגס (לימים קבוצת יבנה). הוא ניהל את הסמינר למדריכים דתיים בעליית-הנוער והיה מן הדמויות הבולטות בקליטת פליטי השואה בארץ. אולם עיקר עיסוקו היה לימוד תורה. כשהתמנה לחבר בוועדה מטעם הרבנות לתקן הלכות במצוות התלויות בארץ, נתקל הרא"ש רוזנטל בצורך לחבר את הראליה ללימוד המקורות, ואז נחשף לראשונה לעולם המחקר. הוא נתוודע לספרו של הר"ש ליברמן **תוספת ראשונים** לסדר זרעים, ונשאב לעולמה של האקדמיה, שבה נעשה (בגיל מבוגר) אחד מחשובי החוקרים בתחום של חקר הפילולוגיה התלמודית, ומאמריו נלמדים בעיון ובוהירות על-ידי חוקרי התלמוד בעולם. עבודתו האקדמית המזוהה האפילה על פעולותיו כרב המפלס דרך לתנועה הציונית-הדתית המתחבטת בשאלות רוחניות ומעשיות במפגש שבין תקומת ישראל ושמירת מסורת אבות. עם גיבוש קבוצת המייסדים של 'התנועה ליהדות של תורה' נקרא הרא"ש רוזנטל לעמוד בראש ועד ההלכה של התנועה ולהוביל את דיוניה והחלטותיה. עיון בדיוני ועדה זו חושף לפנינו דמות כפולת פנים של איש אקדמיה, שאינו משחרר את עצמו מכללי קריאת המקורות ובהירות ובביקורת המחויבת על-פי כל כללי המחקר, יחד עם איש ההלכה המודע למקומו כרצף השרשרת ההלכתית והשומר על ההיררכיה ועל המערכת המוסדית שאחראים על שימור ההלכה ועל התפתחותה. דווקא משום שהיה נטוע עמוק כל כך בעולם המחקר הפילולוגי יש לדרכו בשאלות של שינויים בהלכה ובגמישותה משנה-חשיבות. הרא"ש רוזנטל עומד בתווך, בין אקדמאים היכולים לחיות את חייהם בשלווה תוך אימוץ מדיניות "הכפילות", ובין רבנים שאינם אקדמאים, שחסרים רגישות ספרותית והיסטורית.

מתוך מכלול מאמריו של הרא"ש רוזנטל בחרתי להציג דברים שאמר בכנס היסוד של 'התנועה ליהדות של תורה', בחול-המועד פסח, תשכ"ו.¹⁶ בדבריו אלה דיבר הרא"ש רוזנטל כיושב-ראש ועד ההלכה של התנועה וממילא יש בדבריו משום מצע ובירור דרך בעולמה של ההלכה בימינו. הנושא שאציג דבריו הוא יחסה של ההלכה לחילול שבת בעבור חולה גוי.

דברי הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת – הלכה ומטא-הלכה

א. רקע: עמדת הרב אונטרמן

בחודש ניסן תשכ"ו התפרסם בארץ סיפור על אדם שחור שנמצא מעולף בשבת בבוקר באחד הרחובות בירושלים, ויהודים סירבו לטפל בו משום קדושת השבת. לאחר זמן התברר שמדובר

16 אליעזר שמשון רוזנטל, 'דברי נעילה בסיום כנס היסוד (אור ליום ג' דחה"מ פסח)', **החודש יתקדש והקדוש יתחדש – התנועה ליהדות של תורה** 1, ירושלים תשכ"ו.

ב"בלון עיתונאי" שהפריח לאוויר ד"ר ישראל שחק, שביקש להרעיל את מערכת היחסים שבין דתיים לחילוניים.¹⁷

בערב פסח תשכ"ו פרסם הרב הראשי לישראל, הרב אונטרמן, מאמר בעיתון **הארץ** ובו הוא כותב:¹⁸

בזמן האחרון נשמעו לדאבונו דברי חתירה תחת ערכי המוסר של היהדות התורתית, ובמיוחד נגד השקפת התורה על גוי ואדם, שכאילו אין יחס ראוי מצד ההלכה לנכרי. אמנם כאשר הראו למבקרים שאין בדבריהם כל ממש והבקורת מופרכת מעיקרה, על-ידי הלכות מפורשות, נאחזו המשמיצים בטענה אחת. הם אומרים כי הלכות אלו נקבעו מפני דרכי שלום בלבד ולא משורת הדין הם. יש איפוא צורך לפרש את המובן האמיתי של המושג "דרכי שלום" שאינו בבחינת מדת חסידות ולא כאמצעי להגן על עצמנו אלא נובע מעצם המוסר של התורה.

הרב אונטרמן מרחיב שם בבירור המושג "דרכי שלום", ובין השאר הוא כותב:

כמו שאי אפשר לקרוא שומר תורה ומצוה למי שמזלזל בהלכות קבועות בדברי סופרים, כן אין לתת את התואר הזה של שמירת תורה ומצוות למי שמסרב לקיים את התקנות של דרכי שלום, כי הכל נובע ממקור מים חיים של תורתנו על-ידי השתלשלותה של תורה שבעל פה.

והוא ממשיך ודן בעניין חילול שבת בעבור גוי:

אכן במלאכות שאינם דאורייתא התירו גדולי האחרונים לרפא חולים שאינם יהודים, אבל במלאכות דאורייתא מותר רק מפני איבה כזו שיכולה להביא לידי סכנה. ועיין בשו"ת חתם סופר (חלק יורה דעה, סימן קל"א ומובא גם בפתחי תשובה, סימן קנ"ד) האומר כי יש לסמוך על הרמב"ן דעבד עובדא בנפשיה, ולילד נכרית בשבת כשאין בזה איסור דאורייתא. ומסיים וזה לשונו [=של החת"ס]: 'ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא אע"ג דמלשון מגן אברהם סוף סימן של"ד משמע דוקא כיבוי דהוי מלאכה שאין צריכה לגופה הותר ולא מלאכה גמורה מיהו המעייין בעירובין מ"ד ע"ב במתניתין ובשלטי גבורים שם יראה להדיא אפילו מלאכה דאורייתא הותר אם אי אפשר בלעדה עכ"ד.

ומסיים הרב אונטרמן:

אין כל צורך לפרש שבזמננו מניעת ריפוי הוא דבר המביא לידי ריפוי מצד יהודי לאינו יהודי יש בו משום איבה עם חשש סכנת נפשות במידה גדולה שיכולה להגיע חס וחלילה לכל פינות העולם. אם סיפור בדוי על-ידי איש אחד יכול לעשות רעש ולגרום תרעומת על-ידי שונאי ישראל בארצות שונות, הנה אם תהיה חס וחלילה עובדה של סרוב מצד רופא וכדומה,

17 ד"ר שחק היה מרצה לכימיה באוניברסיטה העברית והירבה לכתוב מכתבים בעלי אופי אנטי-דתי לעיתונות.

18 וריאציות שונות של המאמר פורסמו בעוד מקומות: **אור המורת**, טו (תשכ"ה-תשכ"ו), עמ' 231-227; **קול תורה**, שנה כ (תשכ"ו), 1, עמ' 1-2; **מורשה**, א (סיון תשל"א), עמ' 10-5.

אחריתה מי ישרונה.

ארבעה ימים אחרי פרסום מאמרו של הרב אונטרמן נערך בירושלים כנס היסוד של 'התנועה ליהדות של תורה', בראשותו של פרופ' א"א אורבך ובהשתתפות מאות יהודים דתיים, רובם אנשי אקדמיה. מניע מרכזי לכינונה של התנועה נבע מהתנגדות עקרונית למגמות של החמרה והקצנה בחברה הדתית (בעיקר בביטוי הפוליטי שלה, היינו בחקיקה דתית). התנועה ביקשה להציג עמדה יהודית סובלנית, המתמודדת עם שאלות חברה, כלכלה ומדינה מתוך שותפות מלאה לאחריות על המערכות ועל תפקודן. במסגרת האחריות הכוללת להנחלת ערכי התורה ושמירת ההלכה לכל חלקי העם פנתה התנועה בתביעה מבעלי ההלכה להידרש לבעיות המציאות של מדינת ישראל ושל החברה הישראלית המודרנית.

בדברי הסיכום של הכנס העלה הרא"ש רוזנטל על נס את הנחיצות של "דרך ארץ" שקדמה לתורה. כדוגמה לדבריו הביא, כדורש לשבח, את דברי הרב אונטרמן הנ"ל, בעניין הצלת גוי בשבת. הדיון שלהלן יתבסס, כאמור, על דברי הנעילה של הרא"ש בסיום כנס היסוד של תנועת יהדות של תורה.

ב. בין המשנה ברורה לחתם סופר

אפריון נמטייה לכבוד הרב הראשי מהרא"י אונטרמן שליט"א, שבעניין הצלת חיוו של גוי בשבת הגיע – בין פורים לפסח – מן דברי המשנה ברורה... אל דעת הפתחי תשובה...¹⁹

בראשית דבריו ביקש הרא"ש רוזנטל לומר דברי שבח לרב אונטרמן, שנקט עמדה המנוגדת לכאורה לעמדה ההלכתית המקובלת, וביסס את פסיקתו על דברי החתם סופר המצוטטים בפתחי תשובה. כך הבנתי את דבריו, למרות שהיו שהבינו אותם אחרת.²⁰

דברי המשנה ברורה בסימן של, ח, בעניין חילול שבת למען הצלת גוי:

ודע דהרופאים בזמנינו אפילו היותר כשרים אינם נזהרים בזה כלל דמעשים בכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים וכותבין ושוחקין סממנים בעצמן ואין להם על מה שיסמוכו דאפילו אם נימא דמותר לחלל שבת באיסור דרבנן משום איבה בין העו"ג (אף דג"ז אינו ברור עיין בפמ"ג) איסור דאורייתא בודאי אסור לכו"ע ומחללי שבת גמורים הם במזיד השם ישמרנו.

19 ראה לעיל, הערה 16. ציטוטים מודגשים להלן מתייחסים למאמר זה.

20 הרב קלמן כהנא, סגן שר החינוך דאז, חבר הקיבוץ חפץ חיים ומדובריה המובהקים של תנועת פועלי אגודת ישראל לא הבין כך את דבריו של הרב אונטרמן. במאמר ביקורת על החוברת החדש יתקדש, שהתפרסם בערב סוכות תשכ"ז בעיתון שצרים, כתב הרב כהנא: "בלעג שאינו יאה לפרופיסור המרצה מעל קתדרה הנו מברך את הרב אונטרמן..." על הרב כהנא ועל ביקורתו ראה עוד להלן.

כאמור, דברי החתם סופר מצוטטים בפתחי תשובה ליוורה דעה, סימן קנד, ב:

ע" בתשובת חתם סופר סימן קל"א על אודות פקידות השר בארץ תוגר על כל העירות והכפרים להשכיר להם מילדת בקיאה אשר למדה לפני חכמיהם דווקא. ואפילו יש להם חיות פקחות מכל מקום צריכות דוקא להשכיר להם אותה שעמדה בנסיין לפני חכמי הרופאים. והנה נמצא איזה כפרים שלא מצאו לפי שעה מלומדת כי אם ישראלית. ושאל השואל אם רשאה להשכיר עצמה להם למילדת בין בחול בין בשבת?
והשיב מאחר שיש להם כמה חיות בקיאות בלאו הכי, פשיטא דשרי, אפילו בלא טעמא דאיבה וכמו שכתב הרב בית יוסף בבדק הבית 'דרמב"ן עסיק כו'. ולהלכתא יש לסמוך אהרמב"ן דעביד עובדא בנפשיה הלכה למעשה. ואם כן בנידון דידן מותר אפילו בשבת במאי דלית ביה חילול שבת דהיינו ביושבת על המשבר שכבר עקר הולד וכמו שכתב מגן אברהם סימן ש"ל סק"ו. ואמנם לחתוך הטבור שהוא מלאכה דאורייתא תצוה לעובדת כוכבים הבריאה העומדת על צדה לחתוך ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתייר אפילו מלאכה דאורייתא אף על גב דמלשון מגן אברהם סוף סימן ש"ד משמע דוקא כיבוי דהוי מלאכה שאין צריך לגופה הותר ולא מלאכה גמורה מיהו המעיין בעירובין מ"ד ע"ב במתניתין ובשלטי גבורים שם יראה להדיא אפילו מלאכה דאורייתא הותר אם אי אפשר בלעדה עכ"ד ע"ש.

חידושו של החתם סופר הוא שבמקום איבה, המביא לחשש סכנת נפשות, מתירים איסור דאורייתא. על-פי קריאת דברי המשנה ברורה לעיל, נראה שהחתם סופר התנגד להרחבת ההיתר "משום איבה" מעבר לאיסורי דרבנן. מבחינה זו, המגמה של הרב אונטרמן להסתמך על הפתחי תשובה ולא על המשנה ברורה היא הדבר שמשבח הרב רוזנטל.²¹

הרא"ש רוזנטל ראה בדברי החתם סופר תפנית חשובה הן מבחינת ההלכה הספציפית בעניין הצלת גוי בשבת והן מבחינת הדינמיקה של ההלכה בכלל. במאמר אחר²² שלו מנתח הרא"ש רוזנטל בהרחבה את דברי החתם סופר, תוך השוואת שתי תשובות שלו: תשובה מחלק חושן משפט (השמטות, סימן קצד) ותשובה מחלק יורה דעה (סימן קלא). אביא כאן את עיקר דבריו.

21 אמנם המשנה ברורה בעצמו, בסימן שלד, סעיף כו (על דברי הרמ"א ש"בסכנת ספק מותר לכבות אפילו הדליקה בביתו של כותי, וכן נוהגין, ודוקא לכבות הדליקה דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ויש סכנה אם לא יכבה, אבל אסור לחלל שבת כדי להציל [ממון]) כותב: אפילו אי הוי כיבוי מלאכה הצריכה לגופה ג"כ מותר כיון דכתב שיש סכנה ומשמע מדבריו שבחשש סכנה אין מגבלה בהצלת גוי רק לאיסור דרבנן וגם איסורי דאורייתא מותרים, והלוא אלה הם בדיוק דברי החתם סופר. אולי ניתן לחלק בין שתי פסקאות המשנה ברורה, שבטיפול רפואי שגותי הוא לא רואה חשש סכנה אך אם יש מצב של סכנה הרי אין מנוס מלחלל שבת גם בדאורייתא, וראה להלן בדברי הרב רוזנטל בניתוח דברי החתם סופר.

22 למיטב ידיעתי מאמר זה של הרב רוזנטל לא פורסם. עותק ממנו (וטיטות רבות בכתב-יד) קיבלתי מבניו של הרב, מורי פרופ' דוד רוזנטל וד"ר אברהם רוזנטל, וברצוני להודות להם על העזרה והרצון הטוב. המאמר אינו נושא כותרת ותאריך, אך ניתן לתארך אותו בסמוך לפרסום ביקורתו של הרב קלמן כהנא (סוכות תשכ"ז).

בתשובה שבחלק חושן משפט דן החתם סופר ברופא יהודי הנוסע בעגלה של גוי לרפא יהודים וגויים. הוא פורס את כל האיסורים הכרוכים בכך ולאחר שקלא וטריא הוא כותב:

אמנם כנ"ל דכל הדברים לא נאמרו היכא דליכא אלא איבה בעלמא יכול להתנצל ולומר כנ"ל אבל היכא דאיכא למיחש לסכנתא שאנחנו דרים ביניהם ויוסיפו שנה ותחרות ויאמרו כי דמו של עובד ככבים קל בעינינו ולא יקבלו תירוץ דמנטרא שבתא ועוד ברוב המקומות הרופאים הם גוים ויותר בעיניהם דמן של ישראל ואולי בש"ס נמי לא אמרו אלא בימיהם שלא הי' שכחי תערוכות ישראל וגוים וכמו שכ' תוס' חלוק זה בע"ז ט"ו ע"א ד"ה אימור וכו' לחלק בין ימיהם לימינו וכן כ' הרא"ש שם פ"ק דע"ז ס' א' לענין לשאת ולתת עמהם דנשתנה הענין עתה...

ואפשר דאפילו בזמן הזה אסור [=לְיָלֵד, משום עבודה זרה (בלי קשר לשבת)] אבל ליסע בעגלה ע"י גוי לעסוק ברפואות גוי חברו אפשר דשרי בזמן הזה דאיכא משום דרכי שלום וכעין סכנת הכלל (מתוך כתב־היד).

החתם סופר מנחה את הרופא להשתמט במידת האפשר מנסיעה אסורה. אם יש חולים בתוך העיר ישתדל הרופא לטפל בהם, ובכך הוא יכול להימנע מלנסוע כי בהשתמטות זו אין שום סכנה ו"שכיחא טובא אצל רופאים המתאחרים לבוא משום חולי אחר שקדם לזה". אך אם אינו יכול להתחמק מן הנסיעה, יעלה על כרכרה של גוי שכבר יצאה לצורך אחר. כמו כן אסור לחזור למקומו כי אין זה דומה ליוצא להציל מן הגיס. ובכל זאת – הוא מתיר את הנסיעה (הכרוכה באיסורי דרבנן) בגלל שיקולים של סכנה.

בתשובה שביורה דעה סימן קל"א, המוזכרת לעיל, מתוך **פתחי תשובה** (שהיא האחרונה מבחינה כרונולוגית)²³ מוסיף החתם סופר עוד קביעה חשובה, שאם יש בהימנעות מן הטיפול (הכרוך באיסורי דאורייתא) חשש סכנת נפשות, יש להתירה כדין כל סוגיית ספק פיקוח נפש.

הרא"ש רונטל שדן במאמרו בשתי התשובות האלה, סבור שהן מהפכה בסוגיית יחסי יהודים וגויים:

הן [=התשובות הנ"ל] מודיעות גם את חכמתו וגם את גבורתו של רבינו. נתחזק ליבו עליו לגלות במטמוניות של מסורת ההלכה את האסמכתא לחדש הלכה בישראל: שפיקוח נפשם של גויים יחשב "עתה" "בזמן הזה" בכלל פיקוח נפש של ישראל, "משום דרכי שלום ועין סכנת הכלל" (מתוך כתב־היד).

בניתוח עמדתו של החתם סופר מבקש הרא"ש רונטל לשמוע את הד קולן של רוחות האמנציפציה המנשבות במלוא עוזן בשמי אירופה של ראשית המאה התשע־עשרה. הוא מבקש לדייק ולהבחין ברברי החתם סופר בין המושג "דרכי שלום" לבין הביטוי "סכנת הכלל". ההיתר לרפא גויים בכלל

23 נושאת את תאריך כ"א מנחם אב תקצ"ט (1839) – כחודשיים קודם פטירתו של החתם סופר.

(בלי קשר לשבת) "מפני דרכי שלום" מיוחס כבר לרמב"ן, כפי שציין הרב אונטרמן במאמרו. החתם סופר לא הסתפק בזאת אלא הוסיף ב"זמן הזה" ל"דרכי שלום" גם את "סכנת הכלל". ומסביר הרא"ש רוזנטל את התוספת של החתם סופר:

כאילו בא לרמז על-ידי צימוד זה: לא זו בלבד שקדמונינו כבר העמידונו לפי דרכם, על עקרונות של זכות השוויון שנתחדשו עכשיו, ולימדונו את תוקפם שהוא "משום דרכי שלום" ומפני "שלום הבריות"; אלא אף זו: שביטולן של עקרונות וזכויות אלה היא חס וחלילה ממש כעין "סכנת הכלל": שאילולי "זכויות האדם" ומוראן, איש את אחיו חיים בלענו... דווקא משום צורתן המודרנית והליברלית של תערובות של ישראל וגויים בימינו מן ימי הטולרנץ פאטנט של יוסף השני ואילך יש לחוש לסכנה שקודם לכן לא היה לה מקום לא בימי התלמוד ולא בימי הביניים האפלים... רגליים לדבר, כך דומה, שלא החטאנו בהרבה את כוונתו של רבינו בעל החתם סופר בתשובותיו אלה. ואם אמנם כך הוא אזי יש עניין מיוחד בשתי תשובות אלה אף לתולדות ההלכה. **שאם כך הרי יש כאן דוגמה מאלפת מאד כיצד מצא עיקרון מדיני-חברתי שכל עצמו ממורשתה של ההשכלה האירופית, את ביטוי בהלכה האותנטית.** העיקרון שמכיר זכות-שוויון לכל אדם, בלא שום הפליה דתית, מקבל תוקף של הלכה פסוקה: **משום דרכי שלום וכעין סכנת הכלל.** ויהא זה כאשר יהיה. אנו כמות שהננו בזמן הזה שלנו, לא נוכל אלא לנהוג לפי עקרון השוויון, שכל הבריות שוות לגמרי אף לעניין שתידיחה השבת בפני פיקוח נפש "משום דרכי שלום וכעין סכנת הכלל"! שכן דווקא אנו, היהודים, טעמנו את ממשוה האכזרי של סכנה זו כמעט בכל דור ודור, ובודאי בדור הזה האחרון. כשעמדו עלינו לכלותינו ועמדנו אנו בלילה, והבגנו ודעקנו: "אי שמים, לא אחיכם אנחנו, לא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו – מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גזרים עלינו גזרות קשות ורעות". ולא נענינו ולא הועיל לנו כלום. **על כן לא נוכל להאמין, שדין תורה יחייב אותנו כמות שאנו בימינו, להפקיר חייו של אדם של שום אדם אפילו לא לשם קדושת השבת.** ואם יבוא אלינו ויאמר שאין מפקחין נפשו של גוי בשבת אין שומעין לו שהרי כבר נהגו רבים לפקח. כל זה מכוחה של תפיסתנו המשפטית. אמת, ינקנו אותה מן עולמנו שנשתלנו לתוכו, מן תרבותינו שגדלנו בתוכה, אבל אף קנינו אותה ברמינו. וכבר אי אפשר שנתכחש לה, בלא שנתכחש לעצמנו ולכל ישותינו. ומה מאושרים אנו שכבר יצא אחד מגדולי האחרונים רבינו הר"ר משה סופר, בעל חת"ס, וסייע על הכרתנו זו לפי דרכו, ומצא לתפיסתנו מקום כבוד במערכת ההלכה הפסוקה (מתוך כתב-היד; ההדגשות שלי – ב"ל).

הרא"ש רוזנטל מדבר מעומק השייכות לחברה המודרנית, הספוגה בערכי הדמוקרטיה, בראשם ערך השוויון בין בני-אדם. מעמדה זו הוא ניגש אל ההלכה. האם הוא פועל כאיש הלכה מובהק או שהוא משעבד את ההלכה לאמונותיו ולהשקפותיו?

ראוי להעיר כי בראשית שנות השישים, עוד לפני הרא"ש רוזנטל, הלך בדרך זו הרב אליעזר

וולדנברג שהיה אז רב בית-החולים שערי צדק ובספרו שו"ת **ציץ אליעזר** פרסם סיכומי שיעורים בהלכה שנתן לרופאי בית-החולים. במהלך השיעורים הגיע לפסיקת ההלכה של **המשנה ברורה** הנ"ל:

דברי משנ"ב אלה מלבד שהמה תוכחה חמורה כלפי כלל הרופאים, המה דברים כחברות צורים כלפי הרופאים הכשרים החרדים לדבר ד', ומביאים אותם לידי תסבוכת חמורה, בהיות וחק הרופאים הוא כיום בכל העולם כולו שכתנאי קודם להכנסם בתפקידם עליהם לקבל עליהם בקבלה גמורה שיטפלו במסירות גמורה עם כל חולה הבא לידם בלי הבל דת וגזע, ואם יתפס מי שהוא באיזה רשלנות של טיפול בגלל הבל דת וגזע אחת דתו להעבירו מתפקידו, ולא זאת בלבד אלא דרשלנות מסוג זה תעורר רעש כללי אצל כל האומות ותביא בכנפיה שנאה חמורה כלפי היהודים אשר אחריה מי ישורנה, ואך השליה היא לחשוב שהעמים כיום יקבלו התירוץ שנתרץ להם ונאמר: דידן דמינטרי שבתא מחללין עלייהו דידכו דלא מינטרי שבתא לא מחללין, ובפרט כאשר יצא תירוץ כזה מפי רופאים מוסמכים. וזה אך יעורר שנאה נוספת. באופן שאי אפשר להפטיר על כך במחי יד ולומר שאין דורינו דומה יפה שאפי' הרופאים היותר חרדים אינם נשמעים למוריו, כפי שמפטיר בכזה בספר שו"ת ישכיל עבדי ח"ו בהשמטות בחאו"ח סי' ט' כיעו"ש.²⁴

דברי הרב וולדנברג, אינם שונים מדברי הרא"ש רוזנטל, אלא בניסוחם. הרב וולדנברג פועל מתוך מפגשו עם רופאי בית-החולים שערי צדק, והוא כותב מתוך תחושת האחריות שבהוראה מעשית לבית-חולים במדינת ישראל. הוא אינו נזקק לאידאות. הדבר שמניע אותו הוא התוצאות העלולות להתרחש מאי-ההקפדה על "שבועת הרופאים". אין כאן עיסוק תאולוגי ולא לימוד פילוסופי מוסרי. יש כאן עבודה פרגמטית של פוסק הלכה החותר ליעד ברור ומגייס את כל כלי עבודתו לתכלית זו, בלי להביע עמדה מוסרית-אידיאית.²⁵ בדרכו של הרב וולדנברג (בסוגיה זו) הלכו גם שאר פוסקי זמננו,²⁶ ובהמשך המאמר נעמוד על ההבדל בין שתי הגישות בפסיקת הלכה, הגישה האידאליסטית והגישה הפרגמטית.

ג. פוליטיקה ואתיקה בנימוקי ההלכה

24 שו"ת **ציץ אליעזר**, חלק ח, ירושלים תשכ"ה, סימן טו.

25 הרחבתי על כך במאמרי 'אל תסתכל בקנקן', **מימד**, 22 (2001), עמ' 27–24, וראה להלן.

26 הרב ש"ז אירבך, מצוטט על-ידי תלמידו הרב י"י נויבירט בספרו **שמירת שבת כהלכתה**, ירושלים תשל"ט, פרק מ, סעיף יד הערה מב: "בפרט בזמננו שאפשר להודיע בן רגע מקצה אחד של העולם לשני, ואם לא יטפלו בנכחי ודאי שיש סכנה גדולה בדבר"; ראה גם הרב עובדיה יוסף, **קובץ הלכה ורמזאה**, חלק א, עמ' קמו ועוד. כולם מצטטים את החתם סופר אך אינם נכנסים לשאלות אידאולוגיות של שוויון ושל ערך האדם.

בהמשך מאמרו,²⁷ מדגיש הרא"ש רוזנטל את חשיבות דברי הרב אונטרמן ומעיר על בעיה מרכזית בעולמה של ההלכה:

עיקר חשיבותם של דברי הרב הראשי, הוראת הלכה למעשה בצירוף נימוקים של דעה והשקפה – כפי שפרסמם לפני ארבעה ימים בערב הפסח ב'הארץ' – הוא דווקא מן צד הפסק שבהם. אפשר שטעם ההשקפה, ששיקף בהם, לא יהיה לגמרי לפי טעמנו (יותר פוליטיקה מן אתיקה).

שפתו של הפוסק, הנשענת על מושגים וכלים תלמודיים, אינה כוללת (פעמים רבות) דיון ערכי הבוחן את השאלה העומדת לפניו מצדה האסתטי-האתי אלא מן ההיבט הפרקטי-היישומי. רוב הרבנים שעסקו בשאלה זו לא העלו את שאלת מעמד הגוי וקדושת חייו. הם קיבלו את הנתונים שעיצבה ספרות ההלכה: חילול שבת לצורך רפואת גוי מותר במקום שיש לחוש לסכנה. ומכאן להכללה רחבה עוד יותר – כיוון שכיום יש לחוש לסכנה בכל מקום, הותר חילול שבת להצלת גוי. האם כוונת פוסקים אלה שחילול שבת על גוי ייעשה רק במקומות שיש בהם חשש איבה ובמקום שאין חשש יניחו לגוי למות? בדרך כלל פוסקים נמנעים מלשאל שאלות תאורטיות שכאלה. רובם של הפוסקים משתמשים בכלי ההלכה ולא מותחים אותם מעבר לנדרש.

ואולם, מידי פעם בפעם מתפרצת לעולמה של ההלכה חשיבה חדשה היונקת מעולם האידאות, שמבקשת לבדוק גם את תוכנו של הכלי ולהסיק מסקנות אופרטיביות. כשקורה דבר שכזה מתעוררות שאלות קשות. אם הצלת גוי בשבת יכולה להיעשות רק "מפני איבה", מה יהיה הדין במקרה ואין לחוש לאיבה – האם או לא יטפל הרופא היהודי בגוי? כך אכן קרה כשפרסם הרב א' רוזנקי את ספרו בהלכות צבא, ובו הוא מעלה כאפשרות קבילה שאם חייל נמצא בסיטואציה שבה אין כלל חשש "איבה" (איש אינו רואה וכד'), אין לחלל שבת על פצוע גוי. פסיקה זו עוררה מיד את תגובתם החריפה של בעלי העמדה ההומניסטית שבציבור הדתי.²⁸

האמת היא שפוסקי ההלכה רובם ככולם, אינם פותחים את ההלכה לשאלות אתיות, כפי שמייחל הרא"ש רוזנטל. מבחינה זו הרב אונטרמן אינו שונה מכל פוסק גדול אחר (כמו הרב וולדנברג ואחרים). לשיטתם, דינו ביכולת להישען על החתם סופר ולהוביל את ההלכה לעמדה נוחה שבה אין חילול השם, ואין צורך לפתוח בדיונים ערכיים מהותיים על ערך חיי האדם באשר הוא אדם.

א' שגיא, מתוך מגמה הפוכה, מצא בנושא זה ממש עמדה אוטורית המבטאת עמדה מוסרית שונה באופן מהותי והשקולה, לדעתו, כנגד העמדות האחרות, והעלה אותה על נס. הוא מביא כמה פעמים במאמרים שונים העוסקים בהלכה ובמוסר, ציטוט מהרב יעקב אביגדור שכותב ש"החושבים שהיהודי אין לו להציל את הנכרי זה שקר. הצלת נכרי היא לא מצד דין וחוק התורה

27 לעיל, הערה 16.

28 ראה בחליפת המכתבים בין יוסקה אחיטוב לרב רוזנקי, עיטורי כהנים, 180 (כסלו תש"ס), עמ' 41–26.

אלא מצד מדה טובה ואנושית שבאדם.²⁹ ציטוט זה מסייע לשגיאה להציג מקור הלכתי המשייך את היהודי לקהילה מוסרית אוניברסלית, שאינה נשענת על הטיעון הבעייתי (מן הפן האסתטי): "מפני איבה". כמובן שצריך להצמיד את עמדתו של הרא"ש רוזנטל לעמדה זו. שניהם (הרב אביגדור והרא"ש רוזנטל) מיוחדים בכך שהם אינם מסתפקים ביכולת ההלכה לפתור בעיות אלא מבקשים לחדש את ההלכה מתוכה.

ד. "כבר הורה זקן" – משמעות הפסיקה ההיררכית

כאמור, הרא"ש רוזנטל מברך על גישת הרב אונטרמן, למרות ההסתייגות האידאולוגית. בהמשך דבריו הוא מתמקד בצד ההלכתי:

אף על פי כן אין בכך כדי לגרוע כל שהוא מרוב חשיבותם הפסקני. שהרי כבר הורה זקן בפומבי ובמפורש ובלא סייג, שמותר – ואף ראוי – לו לאדם מישראל, וקל וחומר לרופא יהודי, להציל חייו של שאינו בן ברית בשבת, ואפילו במקום איסור דאורייתא. וטעמו ונימוקו בהשקפתו.

נראה לי שהרא"ש רוזנטל היה שמח למקרא דברי הרב אביגדור (שהוזכר לעיל) אך ספק אם היה נשען עליהם, וזאת משום משקלו היחסי המועט של הרב אביגדור בהיררכיה הפנים-הלכתית. פסיקתו של הרב אונטרמן היא בעלת משקל רב בגין תפקידו הממלכתי – רב ראשי לישראל, ולכן לפסק מפורש שלו (גם כשהוא חסר נימוק אתי ראוי) יש משמעות של "כבר הורה זקן". הרא"ש רוזנטל מדגיש פעמים רבות בכתביו את הצורך של "הורה זקן", היינו, הוראה היוצאת מפי זקני העדה ולא מפי התלמידים. ביטוי זה "כבר הורה זקן" בא לבטא כפיפות מוסדית, גם אם ידיעותיו של אותו ה"כפוף" גדולות, כפי שמופיע במקור הביטוי בתלמוד (בבלי, שבת, נא ע"א):

כי הא דיתבי רבי ואמר: אסור להטמין את הצונן. אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי יוסי: אבא התיר להטמין את הצונן. אמר: כבר הורה זקן. אמר רב פפא: בא וראה כמה מחבבין זה את

29 הציטוט לקוח מספרו של ש"ו שרגא, בעיות אקטואליות לאור ההלכה, ירושלים תשנ"ג, עמ' א-יב. שגיאה מצטט אותו בכל מקום שבו הוא מבקש להשמיע את קולה המוסרי של ההלכה. לא מצאתי רב בן-זמננו שציטט את הרב אביגדור בכל הקשר שהוא, וכנראה גם לא שמעו עליו עד ששרגא הדפיס את מסתו. ברור שבמערכת שיקולי פסיקת ההלכה אין משקלו של הרב אביגדור חשוב כמשקלם של פוסקי הלכה מרכזיים שיצא טיבעם בעולם. הניסיון של שגיאה לשנות את מאזן הכוחות הזה על-ידי העמדת כל הקולות במישור אחד אינו משקף את הדינמיקה האמיתית של ההלכה. כדי שלא אשמע כמי שפוגע חלילה ברב יעקב אביגדור, אספר שאבי מורי הכיר אותו במחנה בוכנוולד, שם שהו באותו הבלוק, והוא זוכר אותו כמי שעמל הרבה לשמור על צלם אלוקים שבאדם. אחד הדברים שסיפר לי עליו היה שבפסח הוא קידש עם כניסת החג על פרוסת לחם שהייתה לו, וצירף לקידוש הסבר למדני. לאחר השחרור היגר הרב אביגדור לארצות-הברית, ושימש רב במקסיקו סיטי, שם נפטר בשנת תשכ"ז.

זה! שאילו רבי יוסי קיים – היה כפוף ויושב לפני רבי, דהא רבי ישמעאל ברכי יוסי דממלא מקום אבותיו הוה – וכפוף ויושב לפני רבי, וקאמר כבר הורה זקן.

הרא"ש רוזנטל יישם את המדיניות הזאת גם ביחס לעצמו, כלומר, הוא ראה את עצמו כפוף לסמכות מוסדית של רבנות ממסדית, שהיא המוסמכת להורות, גם אם הוא אינו מאושר מפעולותיה. לאחר מלחמת ששת-הימים דנה 'התנועה ליהדות של תורה' בשאלת מעמדו של ימי הצום על חורבן המקדש. כולם הסכימו שיש לתת ביטוי הלכתי לכך שהר הבית בידינו ושעם ישראל עלה מדרגה בתהליך ההתבססות של מדינת ישראל, כתופעה דתית, אך היה ויכוח על גבולות השינוי הנדרש:

מיד אחרי כ"ח באייר תשכ"ז התברר שאין עוד מקום לקיים את צומת "הרביעי, השביעי והעשירי" לפי עצם ההלכה, כפי שהיא נידונה במסכת ראש השנה (יח ע"ב) אולם הדעות עדיין חלוקות על הצורה שיש לשוות לאותם ימים: היהיו מכאן ואילך ימים של רשות או כבר ימים של ששון ושמחה? ברור שהסבורים כדעה הראשונה מושפעים מהמשך המלחמה, המפילה חללים כמעט יום יום והסבורים כדעה האחרונה מתחשבים רק בעובדה שהמדינה היהודית שולטת בלי מצרים על כל שטח עיר הקודש.³⁰

בי"ז בתמוז תשכ"ז התכנסה חבורה בביתו של הרב עמנואל הרטום והתפללה תפילה רגילה (בלי תחנון ובלי קריאה בתורה). שנה אחר כך התארגנה קבוצה דומה לתפילה בכותל המערבי. בשנת תשכ"ט התכנסו החברים בביתו של פרופ' א"א אורבך, קראו בתורה את הקריאה הרגילה של פרשת שבוע (מכיוון שזה היה יום חמישי), אך קיבלו את דעתו של אורבך ולא ביטלו נפילת אפיים.

בשנת תשל"ל התחדש הדיון בוועדת ההלכה של התנועה, בראשותו של הרא"ש רוזנטל. הרא"ש רוזנטל מספר כי לגבי תשעה באב "ברור היה... שיש לנהוג בו גם להבא בכל חומר הדין של תענית ציבור",³¹ אך בעניין י"ז בתמוז נחלקו הדעות. הרא"ש רוזנטל פורש את המקורות התלמודיים, תוך שהוא מנתח אותם על-פי כתבי-היד וספרות הראשונים ומסיק מסקנה מעשית:

בימינו שלנו כשענינו רואות בשינוי עתים וחילוף זמנים... כל שכן שאנו חייבים לקבוע... ש"אין שמד", ועל כן שוב אין חובה עלינו, שנקיים עוד את ימי הצומות וזעקתן... (שם, עמ' 23. ההדגשה במקור).

מסקנה זו היא פרי עיונו כחוקר הלכה וכמי שמבקש להשמיע את המסקנה המתבקשת והראויה לאור מחקרו. הראש רוזנטל משוכנע שהדינימיקה ההלכתית מחייבת את ביטול חובת התענית, "בשינוי עתים וחילוף זמנים". אולם למרות שאין לו ספק באשר למסקנה המתבקשת ממהלך הסוגיה וממגמתה, הוא אינו נעצר בקריאה זו:

30 דברי המערכת, **מהלכים**, ב (מנחם אב תשכ"ט), עמ' 45.

31 א"ש רוזנטל, 'מדיוני ועדת ההלכה', **מהלכים**, ד (מרחשוון תשל"א), עמ' 21.

אף-על-פי-כן הייתה דעה, שהתנגדה לכך, שאנחנו נבטל דין תענית-ציבור של צומות אלה. לא משום שאין ראוי לבטלו – ראוי הוא! – אלא משום שלא ברור כלל, אם לנו יש רשות ליטול את השם. לפי שעה נוהג ישראל בצומות אלה כבמעין תעניות-ציבור. אמנם לא בכל חומרי תענית-ציבור, אבל "מעיקר התקנה" תענית ציבור הן". ועל-כן השאלה היא, אם חבורתנו, כת קטנה, רשאית לבטל מה שהמון ישראל מקיים כמעין תענית-ציבור. אני, למשל, סבור שאי אנו רשאים. משום שרק ציבור מבטל ציבור. אבל עלינו לערער ולעורר, לנמק ולפרש, לכתוב ולומר: הגיעה השעה, שאפילו מי שהם ממונים על הציבור בכל עניין של דת ודין – קרי: הרבנות הרשמית או הראשית – כבר יעשו אמת עם נפשם ועם נפשותינו ויבטלו את ציבוריותם של צומות אלה ויכריזו עליהם ששוב אינם חובה עלינו אלא ממש כדין התלמוד ופסק הגאונים: "הצו מתענים רצו אין מתענים", משום שאין כבר שמד ברוך השם! (שם, עמ' 24–23. ההדגשות שלי – ב"ל).

כאן חוזר הרא"ש רוזנטל למגרש ההלכתי ומציע "לערער ולעורר, לנמק ולפרש לכתוב ולומר". יש כאן הכוונה ברורה לפעול בשטח "מלמטה" ולדאוג שהגורמים המוסמכים "מלמעלה" יתעוררו בעקבות התעוררות השטח ויביאו לתיקון ולתיאום בין העולמות. מבחינתו רק הגורמים המוסמכים שנמצאים "לעילא" הם המוסמכים והמסוגלים לחולל את השינוי ההלכתי. אי-נחת מקצב ההתקדמות אינו מהווה עילה מספקת להכרעה עצמית. הרא"ש רוזנטל אינו מוציא את עצמו משורת הרבנים שיכולים לעורר, אך הוא מודע לכך שאין להוראותיו תוקף של "הורה וקן".³²

ה. הכל תלוי בדעה

נשוב לדינונו. דברי הרב אונטרמן משמשים את הרא"ש רוזנטל לקביעת עיקרון חשוב בהבנת פסיקת ההלכה.

ללמד – אם נושוא הדברים לפסקים, שפסקו מקצת רבנים באותו עניין – שהכל תלוי בדעה, ואפילו הוראת הלכה על פי השולחן ערוך ולפי הדעה – האסמכתא מספרי הפוסקים.

בקטע זה מגיע הרא"ש רוזנטל לעיקר התפיסה ההלכתית "שהכל תלוי בדעה", היינו, ב"דרך ארץ שקדמה לתורה" שהיא ההשקפה הראשונית שעמה מגיע הרב לבירור ההלכה. ראוי לציין כי עמדה

³² על מדיניות זו של הרב רוזנטל הערתי במאמר ביקורת על כתבי ההלכה של התנועה הקתסטרביטית: 'ההלכה הלכה לאיבוד', דעות, 6 (טבת תש"ס), עמ' 26–22. על מאמרי זה הגיב הרב דוד גולניקין, 'הלכה לימינו', דעות, 7 (ניסן תש"ס), עמ' 38–36, וכתב שהרב רוזנטל משמש דוגמה ל"ראת ההוראה", שהיא נחלתם של האורתודוקסים מימי החתם סופר ואילך, המוכיחה את כישלונה של האורתודוקסיה המודרנית.

זו אינה מוסכמת על פוסקים רבים הרואים את ההלכה כ"דבר ה'" ("דבר ה' זו הלכה" – שבת, קלח ע"ב) שאין בינה לבין השקפת עולמו של הפוסק ולא כלום.³³

ו. תורת האדם ותורת השבת

מכאן פונה הרא"ש רוזנטל לדיון עקרוני בעמדת המוצא שצריכה לעצב את הפסיקה ביחס לגוי.

שאלת יחסו לשאינו בן ברית ודאי שהיא בראש וראשונה עניין לדעה ולדרך ארץ. וחייב אדם – ואף תלמיד חכמים בכלל זה – להכריע תחילה את דעתו לגבי 'תורת האדם' קודם לתלמודו בהלכות שבת. משום שהכרעת ההלכה תלויה כאן בדעה זו. ולא להפך. אדם מוכרע ועומד בעניין זה בין שתי דעות עקרוניות וכוללניות. או שהוא אדוק באותה שיטה פונדמנטליסטית, שמחוץ אולי למידה גדושה או מחוקה של שוביניזם יהודי – שמה מיסטי, על כל פנים קמאי – אין לה בעולמה אלא מה שכתוב בספרי הפסק הרונגליים, ולפי פשוטם הרווח של המילים. או לצד שני, נוקט הוא אותה עמידה דעתנית ואוטונומית של בן תרבות, שמתוך חינוכו והכרתו נתחוויר לו, ש"זה ספר תולדות אדם" זה כלל גדול שאין שום מגוס מוסרי ואינטלקטואלי ממנו.

המקור שעליו מבוססת פסקה זו הוא המחלוקת המפורסמת בין ר' עקיבא ובן עזאי (ספרא, קדושים, ב, ד):

ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה.

משנתו של ר' עקיבא נחשבה מאז ומתמיד למשנה עיקרית. היחס לגוי בתלמוד ובספרי ההלכה ה"רוגליים" (היינו הספרות המרכזית בהלכה) נשען על ביטויים ברורים המגדירים את הגוי כנחות לעומת היהודי, לא רק מבחינת שמירת השבת אלא גם מבחינת קדושת חייו. הביטוי המרכזי לכך הוא מאמרו של רשב"י: "אתם קרויים אדם ואין הגויים קרויים אדם" (יבמות, ס, ע"ב).³⁴ התוצאה ההלכתית הייתה יותר עקרונית ממעשית. בתפוצות ישראל לא נדרש מן היהודי לעמוד בבחינה מעשית בשאלת קדושת חייו של הגוי. בדרך כלל הוא זה שנאלץ לשמור על חייו מחרב האויב. רק בעת החדשה, כשהחלו רופאים יהודים להידרש לסוגיה זו, שעה שרוחות הומניסטיות נשבו בשמי

33 ראה אבי שגיא, 'עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם', ע' ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה – עינים בין תחומיים בעולם החוק היהודי**, תל-אביב תשס"ג, עמ' 241–221. מאמר זה הוא גרסה מעובדת ומתוקנת של המאמר שפורסם בכתב-העת **היגיון**, א (תשמ"ט), עמ' 90–69.

34 לדיון היסטורי-חברתי על מימרה זו ראה, י' כהן, **היחס אל הנכרי בהלכה ובמצויאות בתקופת התנאים**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה.

אירופה, החלו רבנים והוגים לעסוק בנושא. א' שגיא³⁵ ניתח את יחס הפוסקים והפרשנים לאורך הדורות למימרתו של רשב"י, וחילק אותם לשתי קבוצות ראשיות: הקבוצה האונטולוגית, הרואה הבדל של ממש בין יהודי לגוי; והקבוצה המצמצמת את דברי רשב"י להקשר קונקרטי ולא לתפיסה כוללת של יחסי יהודים-גויים. מסקנתו של שגיא, לאור ממצאיו, היא שהמגמה המצמצמת את המשמעות הרדיקלית שבדברי רשב"י רווחת במיוחד אצל חכמים בני התקופה המודרנית שנחשפו למציאות שמחוץ לחברה היהודית.

הרא"ש רוזנטל מבטא כאן את תחושתו (הלא-מדעית) ש"ספרי ההלכה הרוגליים" נטועים בקבוצה הראשונה הסוברת שיש הבחנה אונטולוגית בין יהודי לגוי. יחסו שלו לקבוצה זו אינו ניתן לפרשנות, והוא רואה בה "שובניזם יהודי – שמא מיסטי, על כל פנים קמאי". הוא אינו מבקש להתחקות אחר הבסיס הרעיוני של גישה זו, אלא מדגיש את עמדתו הנחרצת בדבר "זה ספר תולדות אדם" שמשמש מקור מרכזי ומכונן בתפיסת העולם ההומניסטית הפוסלת פרשנות היררכית ביחסי יהודים-גויים. סגנונו של הרא"ש רוזנטל חריף והוא מחלק באופן חד בין "בני אור" ל"בני חושך" – בין יהודים שנחשפו לתרבות הכללית לבין יהודים שנשארו "שבויים" בכבלי המסורת הקדומה.

עמדתו של הרא"ש רוזנטל אינה פוליטית אלא הומניסטית. הוא מבקש לשנות את עמדת המוצא כלפי קדושת חיי הגוי, ומעמדה זו להתחיל ולהידרש לסוגיות העולות על סדר יומנו. הוא מחדד ומחדש כי הצלת גוי בשבת אינה מתחילה בהלכות שבת אלא בהלכות "זה ספר תולדות האדם". לשון אחר: ללא עמדת מוצא הומניסטית, הרואה קדושת צלם אלוהים בכל בן-אנוש, לא תיתכן התמודדות של אמת עם הסוגיה הזאת. שכן, אם אין קדושה לחיי הגוי, השבת לעולם לא תידחה מפניו. ההתלבטות האמיתית אם לחלל שבת תבוא אם כן רק מתוך נקודת המוצא של קדושת חיי הגוי. אם נחזור לתחילת דבריו של הרב אונטרמן, נראה כי הם נאמרו מתוך נקודת מוצא הומניסטית: "בזמן האחרון נשמעו לדאבונו דברי חתירה תחת ערכי המוסר של היהדות התורתית, ובמיוחד נגד השקפת התורה על גוי ואדם שכאילו אין יחס ראוי מצד ההלכה לנכרים..."³⁶

כמו הרב אונטרמן ניתן למצוא כותבים רבים שתחושת המוסר שלהם כלפי חיי הגוי הביאה אותם לכתיבה הלכתית בנוגע לחובת הצלת חייו, אם כי כמעט ולא נשמעו קולות כקולו של הרא"ש רוזנטל, המבקש לקבוע את עמדתו של בן עזאי "זה ספר תולדות אדם" כתשתית לפסיקה ההלכתית בנושא זה. אחד הרבנים שהשמיע את קולו בסוגיה זו הוא הרב ד"צ הופמן, שהיה ראש בית-המדרש לרבנים ע"ש הילדסהיימר בברלין. באחד מחיבוריו כתב הרב הופמן בחריפות רבה על חילול ה' שיכולים לגרום מעשי יהודים הממעטים את כבודה של הדת היהודית בעיני הגויים.³⁷

35 א' שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל-אביב 1998, פרק ח.

36 ראה לעיל, הערה 18.

37 מצוטט אצל הרב רוזנטל במאמרו הנ"ל (שלא פורסם, ראה לעיל הערה 22) ומוזכר בדבריו המופיעים בחוברת

בהתייחסו אל הדין התלמודי (המצוטט בשולחן-ערוך, חושן משפט, תכה, ה) בעניין האפיקורסין ש"מצווה להרגן" כותב הרב הופמן:

הכל יודו שבזמן חיבור השולחן ערוך כשהנצורים היו הורגים את הכופרים במיתות משונות, אפשר היה לפרסם דין זה בכל העולם כולו בלא שיקל כבודה של היהדות בשביל כך בעיני הגויים. אדרבה! בעקרונות הצדק שרווחו באותו הזמן לא פגע הדין הזה. אבל אנו משוכנעים בבטחה, שהשולחן ערוך עצמו היה אוסר בכל חומר הדין את רדיפת המינין והאפיקורסין, אילו עקרונות הסובלנות היו רווחים אז בין הגויים באותה מידה כמו בזמננו היום... האיסור של חילול השם שנחשב לפי ההלכה היהודית לעבירה החמורה ביותר בתורה אוסר בכל חומר הדין כל מעשה שאין התודעה המשפטית והמוסר של זמננו מצדיקים אותו.³⁸

ז. הפוך בה והפוך בה דכולא בה

הרא"ש רוזנטל רואה חשיבות רבה במוטיבציה של הפוסק למצוא את האסמכתא לגישתו:

ואפילו ימצא לו סתירה גלויה וחד משמעית כביכול בספרי הקודש המקודשים, לא יוכל לנוח ולשקוט עד שיידע לגלות במטמוניות של מסורת ההלכה, העשירה והמגוונת, את האסמכתא המוסמכת, שתשים שלום בין דעתו ובין תלמודו. ואף ישכיל לשפצה בכשרון הלכתי – פרשני סוברני. זוהי דרכה של חכמת ההלכה וזה הוא שיבחה. כך היה תמיד וכך תמיד יהיה דרכם של חכמים בתלמודם. אף אם יבואו בהווה כמה חסידים וינסו להכחיש הדבר מחמת חסידותם.

לטענת הרב, השקפת העולם של הפוסק, הנמצאת בתשתית הווייתו ושעמה הוא בא לפסוק הלכה (כל הלכה) יוצרת אצלו את המוטיבציה למצוא מקורות מוסמכים שעליהם יוכל להתבסס בקביעת עמדתו הלכה למעשה. לפי שיטה זו, הפוסק יודע, פחות או יותר, את מגמת פניו, והוא מחפש במקורות ההלכה את הפוסק או הפוסקים שמשתלבים במגמתו הכללית. אין כאן לימוד שיטתי ומקיף של כל מסורת הפסיקה כערך אנציקלופדי אלא לימוד ממוקד שמבקש לחלץ מתוך עולמה הפנימי של ההלכה את הקולות המסוימים המתאימים לרוחו, ואת הקולות האלה הוא מבקש להעצים ולהגביר על פני שאר הקולות.

³⁸ מהלכים, ה (אלול תשל"א), עמ' 19. חיבורו של הרב הופמן (בגרמנית) נקרא, השולחן ערוך והפוסקים על יחס היהודים אל הגויים, (ברלין 1894), עמ' 64 ואילך. הרא"ש רוזנטל תרגם חלק מחיבורו זה וממנו אני מצטט. הרב רוזנטל מעיר על דברי הרב הופמן: "מי יגלה עפר מעיניך ר' דוד צבי הופמן, שעתיד דור אחד לכסות על מה שגילית ותלמידך תלמידך נהגים בימינו כאילו לא ראו מאורות מימיהם". הרב מכוון בדבריו למאמר הביקורת שכתב הרב קלמן כהנא (ראה להלן), שהיה בוגר בית-המדרש לרבנים בברלין.

רבנות אקדמית – ביקורת והערכה

הגישה ההלכתית המוצגת בדברי הרא"ש רוזנטל נתקלה בתגובות מתנגדות הן מהצד הרבני החרדי, והן מהצד הדתי-מודרני. מהצד החרדי הופיע מאמר של הרב קלמן כהנא, שעניינו הפרסום הראשון של התנועה ליהדות של תורה, ובו התקפה חזיתית נגד דברי הרא"ש רוזנטל. מהצד הדתי-מודרני כתב פרופ' מנחם כהנא, מבכירי תלמידיו של הרא"ש רוזנטל, מאמר העוסק בשוני שבין הלימוד הישיבתי ללימוד האקדמי. במאמרו מביא פרופ' כהנא גם את מאמרו של הרא"ש רוזנטל והוא מסתייג מיישום גישתו בתחום ההלכתי.

שתי חזיתות אלה מהוות שתי נקודות מבט ביקורתיות על גישתו של הרא"ש רוזנטל וברצוני לדרון להלן בשיטתו לאורן של שתי נקודות מבט אלה.

א. האומנם "דעה קודמת להלכה" – הרב קלמן כהנא

העיקרון המונח ביסוד השקפתו של הרא"ש רוזנטל: "שהכל תלוי בדעה" העלה את חמתו של הרב קלמן כהנא:³⁹

לא על פי רצוננו, מאווינו, ואף לא על פי "תרבות" שאין מקורה ברור נפסוק. אנו אין לנו אלא דברי הלכה ברורים ודעת תורה ברורה. אכן, לא נקבל כדרך הלכה אלא האדיקות בשיטה פונדמנטליסטית. אין לנו אלא דעת חז"ל וראשונים ואחרונים. ואין לנו אלא פשוטם הרווח של מילים. לא נוציא מילים מפשוטם למצוא חן בעיני גוי או בעיני מומר לכל התורה כולה ודרך הרפורמה היא המעמידה את עצמה כשופט מעל ההלכה... לא להתווכח באנו אלא לקבוע. לצערנו נקבעו דרכים נפרדות. אלה שהשולחן ערוך כפשוטו קובע עבורם ואלה אשר תרבותם קובעת בשבילם מה הניא להם ומה לא הניא להם בשולחן ערוך.

נושא זה (האם עמדה מוסרית-תרבותית מוקדמת עומדת בתשתית עבודת הפוסק) העסיק רבות את עולם המחקר ולא באתי לחדש כאן דבר⁴⁰ אלא למקם את עמדתו של הרא"ש רוזנטל לעומת רבנים בני-זמנו. מקובל לראות את העמדה המוצגת על-ידי הרב קלמן כהנא כעמדה חרדית קלסית המבטאת התנגדות נחרצת לחשבונות של זמן ומקום בשיקולי פסיקה. נכון שהעולם החרדי מתאפיין בתגובה זו אך אפשר למצוא את הגישה הזאת גם בחברה הנטועה בתוככי המודרנה. כך

39 הרב קלמן כהנא למד בבית-המדרש לרבנים של הרד"צ הופמן, הוסמך לרבנות וקיבל תואר דוקטור. הוא עלה לארץ והצטרף לקיבוץ חפץ חיים והיה תלמיד מובהק של החזון-איש. המאמר שלו פורסם בעיתון **שערים**, ערב סוכות תשכ"ז, עמ' ג; ו. בשנה זו כיהן כסגן שר החינוך מטעם פועלי אגודת ישראל.

40 ספרו של א' שגיא, **יהדות: בין דת למוסר** (לעיל, הערה 35), מיוחד לבירור נושא זה. נטייתו של המחבר להעצים את הקול המוסרי שאינו נובע מן הצו האלוקי בולטת מאוד בכל דפי הספר.

בהגותו של ישעיהו ליבוביץ וכך במשנתו של הרי"ד סולובייצ'יק.⁴¹ העמדה של הרא"ש רוזנטל, האומרת בצורה ישירה כל כך שהדעה קודמת להלכה, אינה מוכרת כמעט בעולם ההלכה. ישנם מחקרים המאשרים שאכן כך פעלה ההלכה מאז ומעולם, ושמחלוקות רבות בעולם של תנאים ואמוראים יסודם בהשקפת עולם מוקדמת,⁴² אך הפוסקים עצמם נמנעו מלומר זאת. האם אי-אמירה זו שוללת את דברי הרא"ש רוזנטל? דומני שהימנעותם של פוסקים מלומר את צפונות לבם, בהציגם רק את שיקולי הפסיקה האובייקטיביים אינה מעידה בהכרח על הניכור שבין הווייתם התרבותית לבין פסיקותיהם, ואין בכך הוכחה שלא התחשבו בה.

אדגים זאת בדבריו של אחד מגדולי הרבנים בגליציה של ראשית המאה העשרים, הרב דוד מנחם מאנש באב"ד,⁴³ שהיה אב בית-דין בטארנופול:

מריש כל אמיא מה ששמעתי מפי הגאון ר' בעריש רפפורט האבד"ק ראווה, שהיה מקובל מפי רבו הגאון גודע בשערים האבד"ק לובלין, בבוא לפניו איזה שאלה, מקודם הי' שוקל בשכלו על אמיתת הענין לפי שכל האנושי האיך הוא, ואם נראה לו לפי שכל האנושי שהדבר אמת, אז הוא מעיין עפ"י חוקי תוה"ק מה משפטו – וכן הוא אצלי, בבוא לפני שאלת עגונה וכדומה, אם ברור הדבר בעיני לפי השכל ודעת בני אדם שהדבר אמת, אז אנכי מייגע א"ע למצא צד היתר עפ"י חוקי ומשפטי תוה"ק וכו'.

את הדברים האלה מצטטים פוסקים בני-זמננו ברצותם להגן על הפסיקות שלהם, המבוססות על שיקול דעת והיגיון. את הציטוט הזה, לדוגמה, נמצא אצל הרב יעקב ברייש,⁴⁴ במסגרת דיון שבו הוא משתדל להתיר עגונה של חייל שספינתו טבעה במלחמת העולם השנייה. רוב הטענות שלו מבוססים על החוק הבין-לאומי ועל המציאות הפוליטית-הביטחונית של זמנו, השונה באופן מהותי מן המציאות התלמודית, שעליה מבוסס **השולחן-ערוך**. לאור שינוי זה הוא מבקש לפסוק אחרת מן **השולחן-ערוך**. כדי לחזק את דבריו הוא מביא את דברי הרב באב"ד בשו"ת **חבצלת השרון** הנ"ל. פוסק אחר המצטט אף הוא דברים אלה הוא הרב י"י וויס, שהיה הראב"ד של העדה החרדית בירושלים. בתשובה שלו, בעניין היתר ממזר, הוא נזקק לדברי שו"ת **חבצלת השרון** הנ"ל, כדי להוכיח שיש לפוסק עמדת מוצא בכניסתו לדיון.⁴⁵ את דברי הרב באב"ד גילה גם פרופ' א"א

41 ראה במאמרו של א' שגיא, 'הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ' כתיאורטיקנים של ההלכה', **דעת**, 29 (קיץ תשנ"ב), עמ' 131-148.

42 לאחרונה נכתבו מחקרים על מושגי "הפילוסופיה של ההלכה" ועל הנורמות המטא-הלכתיות המצויות בתוכני ההלכה שמושאם מאמרו של אליעזר גולדמן המקובצים בספרו **מחקרים ועינים – הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים תשנ"ז.

43 הרב דוד מנחם מאנש באב"ד, שו"ת **חבצלת השרון**, בילגוריי תרצ"ח, סימן כח.

44 הרב יעקב ברייש שימש משנת תרצ"ד, לאחר שברח מן הנאצים, כרב הקהילה החרדית בציריך, עד לפטירתו בשנת תשל"ז. הציטוט להלן לקוח משו"ת **חלקת יעקב**, תל-אביב תשנ"ב, חלק אבן העזר, סימן נו.

45 שו"ת **מנחת יצחק**, חלק ט, סימן קן.

אורבך, והביא אותם כרוגמה לכך שהפוסק מושפע מהלכי רוח של זמן ומקום.⁴⁶ הציטוט הזה, שמתגלגל במחזות שונים, מעיד על שני דברים. ראשית – אין כמעט אמירות כאלה היוצאות מ"חדר העבודה" של פוסק ההלכה, לכן כולם מצטטים את אותה מובאה יחידית. שנית – הרב באב"ד מעיד על מסורת פסיקה הנפוצה במחזות פולין וגליציה כדבר של נורמה ולא כחריגה מכללי הפסיקה.

מעניין לקרוא על רקע הדברים האלה את דברי הרב יוסף דב סלובייצ'יק כאשר הוא מתאר את ההשפעה שמחוללת המציאות על איש ההלכה, והצורך להפריד בין השפעה זו ובין תהליך פסיקת ההלכה עצמה:

ודאי שהמאורע [=ההיסטורי] מטביע את חותמו על איש ההלכה, מעורר כוחותיו האינטלקטואליים, מדרבן את הסתכלותו, מגרה את סקרנותו, מפרה את המחשבה, מפנה אותה לאותם האופקים שהמאורע הגן עליהם ומאלץ אותה להתמודד עם תכנים רוחניים-אידיאליים שיש בהם משום מתן תשובה לנבכי המאורע. אולם זיקת הגומלין של הלכה ומאורע אינה מתרחשת בתחום חשיבת ההלכה הצרופה, כי אם במעמקי נפשו של איש ההלכה. המאורע הוא מניע פסיכולוגי הדוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. ברם ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסוים היא מבצעת את תנועתה לא בהכנעה למאורע כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמטיבית-אידיאלית המיוחדת לה. דרך משל, תמיד השתתפנו בצער העגונה האומללה, ומשום עיגונא הקלו בה רבנן. ברם כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא בלחץ רגש הסימפאטיה, על אף העובדה שרחמיו נכמרו על עלובה זו, כי אם על פי עקרונות עיוניים הלכתיים... פסיכולוגיזציה או סוציולוגיזציה של ההלכה הן התנקשות בנפשה... אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הריהי מפסידה את כל האובייקטיביות ומדרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש.⁴⁷

האם מודעות הפוסק לרקע התרבותי-החברתי ולהשפעתו על עמדתו בהלכה גורמת לתחושה שהפסיקה אינה גילוי של דבר ה' בעולם אלא יצירה אנושית רגילה? אפשר לומר כי התודעה היסודית של הפוסק היא ששעה שהוא יושב על מדוכת הפסיקה הוא אינו יוצר את הפסיקה, אלא מגלה למעשה את האמת האלוקית. זוהי עמדת היסוד בעולמם של רבנים בדורות רבים, למן ריה"ל ורמב"ן ועד לחפץ חיים ולרב סלובייצ'יק.⁴⁸ ואולם אותה תחושה של גילוי דבר ה' בפסיקה

46 א"א אורבך, 'מסורת והלכה', **תרכ"ן**, נ (תשמ"א), עמ' 163.

47 הרב י"ד סלובייצ'יק, 'מה דורך מדוד', **בסוד היחיד והיחוד**, ירושלים תשל"ו, עמ' 224–223.

48 אבי שגיא מבקש במאמרו (לעיל, הערה 33) להוכיח כי תפיסת ההלכה כיצירה של הפוסק היא הדומיננטית. ואולם, לדעתי, תודעתם של הפוסקים הייתה אחרת. ראה למשל, ריה"ל, **כחז"י**, ג, מא: "לא תסור... מפני שהם נעורים בשכינה... ולא תעבור עליהם הטעות"; רמב"ן, **פירוש לתורה**, דברים יז, יא: "על משמעות דעתם נתן לי התורה... כי רוח ה' על משרתיו"; **חפץ חיים על התורה**, בעריכת הרב ש' גריימן, בני-ברק תש"ג, עמ' ל: "מי שדעתו דעת תורה יכול לפתור את כל בעיות העולם... בתנאי שהדעה שלו תהיה צלולה בלי איוו פניה או נטיה

ההלכה, אינה סותרת את העובדה שהפוסק נתון ו"משוגר" למשימתו, בהקשרים תרבותיים המכוונים את מחשבתו ומטים אותו לכיוונים מסוימים. אין כל הבדל בין הרב סולובייצ'יק לרב רוזנטל אלא במידת הנכונות שלהם להכיר הכרה מלאה בהשפעה שיש למציאות התרבותית על פסיקתם. זה כמו זה, יודה שהמציאות, ובתוכה שינויי הערכים, משפיעה על הפסיקה ואף משנה אותה. אולם הרב סולובייצ'יק יצפין את הידיעה הזו (גם מעצמו) בזמן ישיבתו בדין, ואילו הרא"ש רוזנטל ישתדל לגלות אותה.⁴⁹

כמו ביחס לרקע התרבותי של הפוסק, כך גם ביחס לעולמו המוסרי: העולם הרבני רואה את המוסר האוטונומי, שנוצר על-ידי האדם כביטוי שאין לו אחיזה ביהדות. המוסר היהודי הוא תאונומי – מוסר שמקורו בקדוש ברוך הוא. להלן דברי הרב שלמה אבינר בנושא:⁵⁰

ברור שהמוסר שלנו אינו מוסר שהאדם יצר לעצמו, "מוסר אוטונומי". אלא הוא מוסר "הטרונומי" אשר יונק כוחו מחוץ לאדם או ליתר דיוק "מוסר תאונומי" שמקורו ברצון ה' שברא את הסדר המוסרי והרוחני של המציאות. לכן יש להיזהר מאד מכל מחשבה המתמיימת להמיר את דבר ה' במוסכמות חברתיות או נורמות דתיות אשר האדם יצר.⁵¹

על-פי זה, דבריו של הרא"ש רוזנטל צריכים להיבדק במשנה זהירות. האם דבריו כתובים מנקודת מבטו של חוקר הצופה על התהליכים ההלכתיים מרום פסגתו, או שהוא כותב מתוך כבשונה של ההלכה. בביקורתו של הרב קלמן כהנא בולטת מאוד התייחסותו אל הרא"ש רוזנטל כ"פרופסור" בלי התואר "רב". הרב קלמן כהנא הכיר היטב את הרא"ש רוזנטל, בהיותו חבר ועדת ההלכה של הרבנות הראשית לענייני מצוות התלויות בארץ. הגדרתו כפרופסור באה לשלול את האפשרות שהשקפה המקדימה את "דרך ארץ" (במובן התרבותי הכללי) לתורה (במובן ההלכתי) תמצא אחיזה בקרב הרבנים. שילוב זה בין איש האקדמיה לאיש ההלכה מעורר בעיות רבות, שאחת מהן היא הפער בנקודת המבט אל הסוגיה שעולה. איש ההלכה נמצא בתוכה ואילו איש האקדמיה משקף עליה מבחוץ. איש הלכה שהוא גם איש אקדמיה מוצא את עצמו בשתי נקודות מבט שונות, המחייבות אותו לייחד שדה ראייה ושטח פעולה נרחב לכל אחת מהן. העיניים האקדמיות מבקשות את המרחב של המחקר (אם פילולוגי ואם היסטוריו-רעיוני) ואילו העיניים ההלכתיות מבקשות לשוט על פני ים ההלכה ולתור מניה-וביה אחר פתרונות מעשיים לסוגיה. מבחינה זו משמש

כלשהי"; הרב סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 12 (בתוך הספר לר' חיים עוזר גורודינסקי): "אותו כהן שמוחו ספוג קדושת התורה... היה רואה ברוח הקודש פתרון לכל השאלות הפוליטיות העומדות על הפרק. ראה גם על מאמרו של ל' קפלן, 'דעת תורה – תפיסה מודרנית של הסמכות ההלכתית', ד' ספראי וא' שניא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב 1997, עמ' 145–105.

49 על מגמתו הזו של הרב סולובייצ'יק כתב חתנו, הרב א' ליכטנשטיין, 'כבוד הבריות', **מחניים**, 5 (אייר תשנ"ג), עמ' 14–15.

50 הרב ש' אבינר, **עם כלביא**, חלק ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 65.

51 להרחבה ראה, הרב י' טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, ירושלים תשנ"א, עמ' 338 ואילך.

מאמרו של הרב פרופ' רוזנטל דוגמה מופתית לקריאה פנים-הלכתית, המחלצת מתוך התשובה של החתם סופר גם את הקריאה הערכית-ההיסטורית.⁵²

ואכן, דברי הרא"ש ורוזנטל, ש"כך היה תמיד וכך תמיד יהיה דרכם של חכמים בתלמודם" אינם מקובלים בדרך כלל על עולם לומדי התורה ומורי ההוראה. גישה זו מקובלת על אנשי האקדמיה וממנה יוצאים הקולות המבקשים לחדש את ההלכה על-פי ערכי הזמן.⁵³ הגישה המקובלת יותר על עולם הרבנות היא שאין שום יחסי תלות בין ההלכה למציאות המשתנה. זיקוקה של התורה ונצחיותה עומדים הרחק וגבוה מעל כל שיקולי הזמן והמקום, וכל ניסיון להכניס שיקולים שכאלה בעולמה של ההלכה בא, לדעת המצדדים בגישה זו, ממגמות הרפורמה המקעקעת את ביצורי היהדות הנאמנה.⁵⁴

ב. ביקורתו של פרופ' מנחם כהנא

52 ברצוני לתרום הערה קטנה לוויכוח שעלה בין פרופ' ד' סטטמן לבין הרב ז' שרלו. בריאיון שנערך עם הרב שרלו ('מחפש את הרוח הפתוח', **דעות-עמודים**, 12 [טבת תשס"ב], עמ' 10-6) מתח הרב שרלו ביקורת על הדתיים האקדמאים. ד' סטטמן הגיב לריאיון במכתב ('הברו לנו רבנים הלומדים באקדמיה', **דעות-עמודים**, 13 [אייר תשס"ב], עמ' 39), שבו תיאר את אחד המאפיינים של הציבור הדתי-המודרני בגישתו החיובית להשכלה הכללית, ובעניין שילדיו יקבלו גם הם השכלה אקדמית. סטטמן מבקש רבנים הלומדים היסטוריה, ספרות, קולנוע ופסיכולוגיה, לא בחינת "דע מה שתשיב" אלא כדי להגדיל תורה ולהאדירה. הרב שרלו הגיב כל כך במאמר נגדי ('הברו לנו רבנים שאינם אקדמאים', **דעות-עמודים**, 14 [אלול תשס"ב], עמ' 6-4) שבו העלה כמה טענות. הטענה הראשונה, תחת הכותרת "מפני מה אין רצוני ברב אקדמאי", היא הריחוק וחוסר המעורבות שבכתיבה האקדמית: "ריחוק זה מחלחל מן המתודה האקדמית אל תרבות החיים. האקדמאי הוא בדרך כלל בעל העין השלישית, המתבונן מן הצד כמנתח וכחוקר ולא כמעורב". דומני כי מכל טענותיו זוהי הטענה המשמעותית ביותר. אכן מדובר על שני מצבי נפש שבאדם: החוקר והרב. ואולם חיי האדם הדתי המודרני משופעים בשילובים של מצבי נפש סותרים ואפילו מסוכסכים. כל ההווה של האדם המודרני, הנטוע בעולם שבמרכזו האוטונומיה של היחיד עומדת בסתירה לעולמו של האדם הדתי המעמיד את הקב"ה בלב ההווה. רבות נכתב על כך, בעיקר סביב דמותו המורכבת של הרב סולובייצ'יק. ראה א' שגיא (עורך), **אמנה בומנים משתנים**, ירושלים תשנ"ז, שער רביעי: בין הישן והחדש – יהדות ומודרניות (בייחוד מאמרו של מ' סקול, 'אדון או עבד – על האוטונומיה האנושית לנוכח האל בהגותו של הרב יוסף סולובייצ'יק', עמ' 444-403). ראה גם ד' ספראי וא' שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב 1997, שבו מאמרים רבים העוסקים בשאלת הקרע הזה שבחיי הדתי המודרני.

53 ראה לדוגמה מאמרו של א"א אורבך, 'על החייאת ההלכה', **פרסום התנועה ליהדות של תורה**, 2 (ירושלים תשכ"ח), עמ' 76-68. אורבך סוקר במאמרו שתי מגמות שרווחו בישראל מראשית ימיה של ההלכה: המגמה המעזה להכריע הלכה על-ידי תקנות או מעשים, מתוך התחשבות במציאות ותמורותיה, והמגמה של "יראי הוראה" שדחו כל שינוי. אורבך רצה להראות במאמרו את הפוטנציאל הגלום בהלכה, עד לעת החדשה, שבה גברה ידם של "יראי הוראה" ("דווקא בתקופה של תמורות וחליפות בכל תחומי החיים של הפרט והחברה").

54 ראה לדוגמה בדברי הרב א' וולדנברג, שו"ת **ציץ אליעזר**, חלק ה, הקדמה.

פרופ' מנחם כהנא, תלמיד מובהק של פרופ' רוזנטל,⁵⁵ הסתייג מיישום דרכו של הרא"ש רוזנטל בהלכה. במהלך תיאורו את השוני שבין לימוד התלמוד הישיבתי ללימוד האקדמי, מתאר פרופ' מנחם כהנא את הדילמה העומדת לפתחו של חוקר דתי:⁵⁶

עוקצן של הבעיות התיאולוגיות והסמכותיות שמתלבט בהן חוקר התלמוד הדתי נערץ, לדעתי, **במודעותו** לאופיין הסובייקטיבי והיחסי של המצוות שהוא מקיים. **הפנמת** מסקנות המחקר על-ידי אנשי הקהילה הדתית תקשה עליהם לקבל את **סמכותה של ההלכה** (ההדגשות במקור).

כדי להדגים את הקושי הזה הביא כהנא את דברי הרא"ש רוזנטל שניתחתי במאמר זה. בנוגע למשפט הסיום של הרא"ש "כך היה תמיד וכך תמיד יהיה דרכם של חכמים בתלמודם", מביע כהנא ספק:⁵⁷

גם אם נצא מתוך ההנחה שהפוסק אכן יוכל למצוא אסמכתא מוסמכת אשר תסייע בידו לשים שלום בין דעתו לתלמודו בכל שאלות היסוד – הנחה שלדעתי צריכה עיון גדול – מתעוררת כאן שאלה חינוכית-סמכותית לא פשוטה.

התפתחות ההלכה, כאמור, היא תהליך מתמיד, אך המודעות היתירה לכך – של הרב של הציבור כאחד – מן הסיבות שצויינו לעיל, עשויה לחתור בעתיד כנגד המשכה של התפתחות זו באופן שבו התנהלה בעבר. השקפתו הברורה וההחלטית של רב בעל חשיבה בקורתית מופנמת, כי בעניינים מסויימים עמדתו כבן-תרבות חייבת לדחות פסיקה קדומה – שאף היא עוצבה בהשראת תרבות העבר ונסיבותיו – עלולה להפוך את הסמכותו על האסמכתא ושיפוצה לפגומה מבחינה אינטלקטואלית ואתית וכמגוחכת בעיני הציבור המשכיל.

כהנא סוגר את הדרך להתפתחות ההלכה בדרך הפרשנית, בגלל המודעות של הרב-החוקר. גם שיטת ההסתרה מן ההמון (דרך שהייתה מקובלת בימי-הביניים) אינה אפשרית עוד בציבור מודרני האמון על חינוך שוויוני פתוח וגלוי, ציבור שפער ההשכלה בינו לבין מנהיגיו הרוחניים הולך ומצטמצם. לאור חסימת האפשרויות הללו מגיע כהנא לאפשרות הנראית לו כאפשרות היחידה, והיא: "לבכר, מדי פעם, חדשנות מודעת על אסמכתא מפוקפקת".⁵⁸ משמעות הצעתו של כהנא היא לוותר על האינטרפרטציה של המקורות, המאפשרת לשמר את המסורת עם מגמות של התחדשות

55 ראה לדוגמה את לשון ההערצה שבה הספיד את רבו בחוברת שיצאה לזכרו, לעיל, הערה 15, עמ' 39–27. בסיום דבריו אומר כהנא: "חבים אנו לך את רובי תורתנו, מהמסד ועד הטפחות; מאופן הטיפול בטכסטים, דרך יחסנו למקורותינו ועד עיצוב השקפת עולמנו בדילמות היסוד של מחקר וחינוך, גישה ביקורתית ואמונה דתית, הומניזם ויהדות, אדם ואלהים".

56 מ' כהנא (לעיל, הערה 9), עמ' 129.

57 שם, עמ' 131.

58 שם, עמ' 133. התחושה היא שכהנא עמד בהחלט על משמעות דבריו והוא עטף אותם בהגנות רבות, שניסו למזער במשהו מתוקפה של ההצעה.

מעשית, ובמקומה לחדש (יש מאין?) מתוך מכלול השיקולים התרבותיים.

נראה אם כן, כי החידוש שבדברי הרא"ש רוזנטל כאן הוא הניסיון לשלב את עולמו של החוקר המודע להשפעתה של ההווה התרבותית על ההלכה עם עולמו של איש ההלכה, הטורח לפרש את ההלכה **מתוכה**. הוא אינו מוכן לוותר על דרך הפסיקה המקובלת, שבה ההלכה מפרשת את עצמה, ויש לו ביטחון עצום בחיותה של ההלכה ובכוחה למצוא בתוכה את הפתרונות.

בין כהנה לכהנה נמצא הרא"ש רוזנטל כרב וכחוקר, המבקש לאחוז במדיניות הפסיקה המקובלת, שאינה מכרת לעולם חדשנות ללא אסמכתא אך גם אינה מוותרת על חידוש בהיעדר אסמכתא. האמון של הרב פרופ' רוזנטל הן בנצחיותה של התורה והן ביכולת ההסתגלות והפרשנות שבה, העמידה אותו במקום המקריין אופטימיות ותקווה באשר לאפשרות המשכת מסורת ההלכה בחברה המודרנית.

הרהורי סיכום: ליצור את הקהילות יחד עם הרבנים

הרא"ש רוזנטל חזר שוב על דבריו בכנס שערכה התנועה ליהדות של תורה בתמוז תש"ל.⁵⁹ הכנס עסק בבקשת התנועה להקים מוסד להכשרת רבנים בעלי השכלה המסוגלים להתמודד עם שאלות השעה. הרא"ש הקדיש חלק מדבריו לעניין היחס השלילי של הרבנות הישיבתית או הממלכתית אל עולמה של ההשכלה. כדוגמה לדבריו הביא את סוגיית חילול שבת בעבור גוי, ואת תגובתו של הרב קלמן כהנא (הנ"ל) לדבריו בכנס היסוד של התנועה, וקבע:

ההכרה המוסרית או התרבותית שלנו איננה בשום אופן מסכימה עם הכרות היסוד שהרבנות מייצגת אותן בפנינו. אם תחושת אי הנוחות הגיעה לנקודה זו, אז אנהנו מוכרחים לומר: יש לשנות.

ואולם דרך השינוי שהרא"ש רוזנטל חותר אליה איננה בקריעת ההלכה. הדגם המוצע על-ידו הוא יצירת תלמידי חכמים, ספוגים בעולמה של תורה והשכלה, ויצירת קהילות המחפשות לעצמן דגם כזה של רבנות:

קהילות יקומו כי ההתנגדות שבאה לידי ביטוי בדברים שאני ניסיתי להציג, תצריך התארגנות חדשה.

המפתח להתארגנות חדשה היא שיתוף של כוחות בין הקהילה לבין הרב. הסוגיה הנידונה (חילול שבת בעבור גוי) מרגימה יפה את הדבר. פוסקי ההלכה התירו לרופא לחלל שבת (גם באיסורי דאורייתא) כתוצאה משינוי המציאות (אם בגלל אמצעי התקשורת, אם בגלל שבועת הרופאים ועוד). הרופאים שנדרשו לשאלת הרבנים היו רק רופאים דתיים (כמו שמלמד הקטע מה**משנה**

59 מהלכים, ה (אלול תשל"א), עמ' 21–16.

ברורה (לעיל) שביקשו למצוא מוצא מן המיצר שנקלעו אליו, בין מחויבותם להלכה למחויבותם לקהילה האנושית. חידושה של ההלכה לא בא מעצמו אלא ינק ממקורות קודמים, כדרכה של ההלכה מאז ומעולם. כמו סוגיה זו ישנן סוגיות רבות שבהן מתחולל שינוי בהלכה, על-פי כללי ההלכה, תוך הישענות על פסקי הלכה קודמים וניתוחם. שינויים אלה נוצרים בקרב ציבור שנאמן להלכה ושחי בצורה אינטנסיבית הן את חיי הדת והן את המציאות המודרנית. את השינוי לא מחולל הציבור אלא הרב הנדרש לסוגיה. תפקידו של הציבור (הנאמן להלכה ולמורה) לעורר את השאלה שהתעוררה בשל שינויי העתים ותמורות הזמן, ולשמש זרו להנעת ההלכה בצורה מסודרת.⁶⁰ הסוגיות העומדות היום על הפרק בחברה הדתית-המודרנית הן מגוונות אך מתמקדות בעיקר ביחס שבין מעמדו של היחיד לסמכותה של ההלכה. אחד הנושאים המדוברים כיום הוא שאלת מקומן של נשים בחיים הדתיים: עד כמה יכולות נשים להשתלב בעולם התפילה: בקריאה בתורה, בזימון וכי'; פתרון עצמאי של הציבור, בלי שיתוף פעולה עם עולם ההלכה יביא לקרע פנימי ולערעור מערכת היחסים עם פוסקי ההלכה.⁶¹ הריה שעולה מפתרונות מעשיים שאינם מגובים בחוות דעת הלכתית משמעותית הוא של רפורמה וקעקוע ההלכה. כמובן שעבודה בשיתוף פעולה ובליוי הלכתי מעכבת תהליכים, מאטה את קצב ההתקדמות וגורמת לתחושת תסכול, ואולם כך היא גאולתם של ישראל. ברוח זו סיים פרופ' א"א אורבך את מאמרו על תחיית ההלכה:⁶²

אפשרות תחייתה של ההלכה נתונה היא בהלכה גופה, בתולדות צמיחתה וגידולה והיא חלק ממהותה, אבל התנאי הדרוש למימושה הוא שאותם יהודים שומרי מצווה ובני תורה, הרוצים באמת בתחיית ההלכה, יקום להם העזו להעמיד את הבעיות בהתאם להבנתם, וידעו ליצור עורף ציבורי בעל משקל, אשר מתוך נאמנות לסמכות ההלכה ומוסדותיה מוכן להיאבק על העלאת רמתם ואי תלותם.

בין העזו לעורר על בעיות העולות בגין פערים שבין ההלכה למציאות המשתנה ובין הענווה הנדרשת מן היחיד ומן הציבור, שלא לדחוק את הקץ בפתרונות מיידיים, נטועים רבים מאנשי האורתודוקסיה המודרנית ומתפללים לצמיחת ההלכה יחד עם צמיחת ישראל בארצו.

נשוב לרא"ש רוזנטל ונסיים בדברי הנעילה שלו לכנס היסוד של 'התנועה ליהדות של תורה':

עדיין אין בידינו להכריע הלכה קצובה ופסוקה בכל אותן הלכות גדולות – ואף סבוכות

60 מכון 'צומת' למשל, בראשות הרב ישראל רוזן, פותר שאלות מתחום הטכנולוגיה; מכון 'פועה', בראשות הרב מנחם בורשטיין, פותר שאלות בתחום הפוריות והמשפחה; 'המכון להנחלת המשפט העברי', בראשות הרב רצון ערוסי, פותר שאלות בתחום המערכת המשפטית. כולם שותפים למאמץ לגשר בין המציאות לעולמה של ההלכה.

61 ראה למשל: תמר רוס, 'אורתודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה – ניתוח תיאולוגי והיבטים פרשניים', **מסע אל ההלכה** (לעיל, הערה 12), עמ' 422 ואילך.

62 א"א אורבך, לעיל, הערה 53, עמ' 76.

שעוררנו כאן. יש בידינו קושיות, ואפילו קושיות חמורות. אבל כלום יודעים אנו אף לפרקן? ... דומה שוויכוחינו בועדות ובמליאה לימדונו, שאנו רואים דמות של רעיון, בכואה של אמת. אבל לא יותר. ואמנם אפילו בכואה זו אורה גדול עד שאינו נותן לנו מנוחה. עד שקמנו והתחברנו יחד על מנת לעיין לאורה של בכואה זו אחרי אמתה של תורה.⁶³