

## דילמת הפסיקה הגדולה: בין מצוקת הפרט לצורכי המערכת

איריס (הויזמן) בראון



דניאל שפרבר, דרכה של הלכה, הוצאת ראובן מס, תשס"ז

כאשר ביקשו המשכילים של ירושלים בסוף המאה ה-19 לתקוף את יריבתם המרה, הרבנית סוניה דיסקין (אשת המהרי"ל דיסקין), שנודעה בקנאותה ובשתלטנותה, הם פנו אליה מעל כרוז שבו לגלגו בין השאר על "אייערע ציצית וואס איהר טראגט אויף זיך [הציצית שאת לובשת]"<sup>1</sup>. אכן, בזמנים ובמקומות שבהם השאיפה

לשוויון האישה עדיין לא עלתה במלוא עוזה על סדר היום ההלכתי, לכישת ציצית על-ידי אישה לא נחשבה לעניין מודרניסטי או חתרני, אלא למעשה של התחסדות יתרה. דווקא הכוחות המודרניסטיים שבחברה (המשכילים, במקרה דנן) הם שראו בהתנהגות זו איום, בשל היותה משקפת קנאות דתית אנטי-מודרנית, ואילו החרדים נטו להגן עליה מפניהם. כמעט למותר לציין כי בימינו המצב שונה בתכלית: אישה שתבקש להתהלך עטויה בציצית בחוצות העיר תיתפס מיד כפמיניסטית דתית המבקשת לקדם את שוויון האישה בהלכה ובכך לערער את אושיותיה המסורתיות לטובת ערך מודרניסטי. נראה כי איש לא ייחס לה חסידות יתרה. אדרבה, בעיני רבים תהיה בכך אינדיקציה לחסרון יראת שמים ולמחויבות הלכתית נמוכה. האורתודוקסיה השמרנית תגנה אותה, ואילו

ד"ר איריס בראון  
מלמדת במכון  
לנדר בירושלים  
ובמדרשה לבנות  
בבר אילן.

1 צילום הכרוז, שכותרתו 'א חוצפה!' - דיא בריסקער רביצען וויל חרוב מאכען ירושלים [חוצפה!] - רבנית מבריסק רוצה להחריב את ירושלים! (ללא תאריך), נמצא בארכיוני הפרטי.

הכוחות המודרניסטיים בחברה של היום - חילונים, רפורמים ואחרים - גם אם יסתכלו בה בעין משועשעת משהו, יצדדו במאבקה ויגבו אותה.

דומה כי שינוי הגישה באורתודוקסיה כלפי נשים המבקשות לקיים מצוות "גבריות" אינו נובע משיקולים שרירותיים גרידא, גם אם לצופה מהצד נראים השיקולים בלתי עניינים או מקוממים. אין ספק כי הרבנית דיסקין אכן פעלה מתוך מניעים של מידת חסידות ושל קנאות דתית, ולא הייתה "נגועה" אף באפס קצה של השקפה פמיניסטית; ואין ספק כי הרוב המכריע של הנשים שיעשו כך היום יהיו בהחלט "נגועות" בהשקפה זו. הציבור האורתודוקסי מודע היטב לעובדה זו, וכך גם הרבנים ובעלי ההלכה המנהיגים אותו. ואולם, דווקא משום כך בולטת העובדה שבעלי ההלכה הנדרשים להכריע בשאלות אלו אינם בוחנים רק את הטקסט ההלכתי, אלא גם את ההקשר החברתי; רבנים שיידרשו כיום לשאלה זו יעיינו, מן הסתם, באותם מקורות שבהם היו מעיינים הרבנים בירושלים של סוף המאה ה-19, אך הללו היו רואים לנגד עיניהם את הרבנית דיסקין, ואילו רבני דורנו יראו לנגד עיניהם את 'נשות הכותל' ואת פעילות ארגוני הנשים המונחנים על-ידי מגמות פמיניסטיות, הנתפסות תדיר כזרות לרוח ההלכה.

ההתחשבות בהקשר החברתי של תופעה חדשה היא שיקול לגיטימי, ואף רצוי, בכל מערכת משפטית. אלא שכאן מתפלגות הדעות בין רבנים המבקשים ללכת ככל האפשר לקראת הזרמים החדשים ובין השוללים אותה מכול וכול. בימינו, זהו אחד ההבדלים המרכזיים שבין החברה הדתית-לאומית לזו החרדית, בייחוד בקשר למעמדה של האישה ביהדות. התמורות השונות שחלו במעמדה של האישה במרוצת השנים האחרונות (מאז הקמת 'בית יעקב') לא פסחו גם על החברה החרדית, אולם הפער בין שתי חברות אלו עורדנו גדול. רבני הציונית הדתית הלכו ככרת דרך ארוכה יותר, בייחוד בכל הנוגע ללימוד תורה של נשים: החל בהתרת לימודי תורה מעמיקים הכוללים גמרא ופוסקים, וכלה בהתרת מקצועות הכרוכים בלימודי הלכה מובהקים, שעד לא מזמן היו נחלתם של הגברים בלבד, כגון טוענות רבניות ויועצות נידה. עם זה המאבקים על מעמדה של האישה בהלכה לא תמו, וקבוצות שונות של נשים וגברים המגדירים עצמם אורתודוקסים מבקשות להמשיך את התהליך ולהרחיבו גם לתחומים הלכתיים נוספים. מנגד, רבני הציונות הדתית חלוקים בשאלה אם שינויים אלו לגיטימיים במסגרת ההלכה או שמא יש לדחותם ולהוציא אל מחוץ לשורות את דורשיהם. כאמור, השאלה איננה עולה רק במישור הטקסטואלי של פרשנות הטקסט, אלא נוגעת גם לשיקולים חוץ טקסטואליים, מטא-הלכתיים, שלעתים הם המכריעים. אחת מן השאלות העומדות כיום לדיון, אם כי לא השאלה המרכזית והבוערת שבהן, היא שאלת עלייתן של נשים לתורה. כמה מאמרים כבר הוקדשו לשאלה זו בכתבי-עת מחקריים ואורתודוקסיים בארץ ובחו"ל,<sup>2</sup> ועתה נדרש לה פרוץ דניאל שפרבר בספרו

2 אציג כאן רק את מקצת החיבורים, הן ההלכתיים והן המחקריים: חנה ושמואל ספראי, 'הכל עולין למניין שבעה', תרביץ, סו, ג (תשנ"ז), עמ' 395-401; דוד גולניקין, 'הכל עולין למנין שבעה (הארות ותגובות)', תרביץ, סח, ג (תשנ"ט), עמ' 429-433; אליאב שוחטמן, 'עליית נשים לתורה', סיני, קלה-קלו (תשס"ה), עמ' רעא-שמט; אבינועם רוזנק, 'כבוד הציבור כמושג מגונן', אקדמות, כ (תשס"ח), עמ' 55-70; Arveh and Dov Frimner, 'Women's Prayer Service: Theory and Practice', 70-55 Tradition, 32, 2 (1998), pp. 5-118; Rachel Biale, Women and Jewish Law, New York 1984, pp. 24-29; Rabbi Mendel Shapiro, 'Qeriat ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis', The Edah Journal, 1/2 (2001), pp. 1-52; Rabbi Mendel Shapiro and Rabbi Yehudah Herzl Henkin, 'Concluding Responses to Qeriat ha-Torah for Women', The

דרכה של הלכה. לאחר סקירה וניתוח של המקורות בנושא מגיע המחבר למסקנה כי יש מקום להתיר את עלייתן של נשים לתורה מכוח העיקרון של "כבוד הבריות". ומכל מקום, ראוי לראות בעמדה זו עמדה לגיטימית בתוך המחנה האורתודוקסי ולאפשר לקהילות הבוחרות להתיר זאת לנהוג על-פי בחירתן. ברם, כפי שמציין המחבר עצמו, מטרת הספר איננה מצטמצמת רק לביטול הסוגיה הנקודתית הנזכרת, אלא הוא מבקש לקחתה כמקרה מבחן לדרכה של ההלכה בזמננו בכלל. מתוך הרחבת הדיון בשיקולים המטא-הלכתיים האמורים להנחות את הפוסק מגיע המחבר להצגת האידאל הרבני שלו – אידאל "הפוסק הידידותי", הנאמן לעיקרון "דרכיה דרכי נועם" (משלי ג, יז) ומבקש להתחשב ככל האפשר במצוקות הפרט – החומריות כמו גם הרגשיות.

**דרכה של הלכה** הוא אפוא ספר מיוחד במינו שכן הוא משלב שני ז'אנרים שונים. מצד אחד, זהו ספר אקדמי: הוא סוקר סוגיות הלכתיות רבות ואת השתלשלותן במהלך ההיסטוריה; הוא מביא על כל סוגיה הן מקורות ראשוניים רבים והן ביבליוגרפיה מחקרית עשירה; ובכלל – הוא אוצר בקרבו חומר רב ערך. מצד אחר, זהו ספר חזרוג במוצהר ממטרותיו של ספר אקדמי: אין הוא מסתפק בהצגת המקורות והעמדות, אלא מבקש להציג עמדה משלו. למעשה, המחבר איננו מסתפק בניתוח של ספרות ההלכה, אלא בא במידה רבה לפסוק הלכה ולעודד מדיניות פסיקה. חלקי הספר השונים, אף שהם יכולים לעמוד בפני עצמם, באים בראש ובראשונה לבסס את טענתו האידאולוגית-הלכתית המרכזית של המחבר.

דומה כי בספרו ממשיך שפרבר במידה רבה את ספריו של אליעזר ברקוביץ, ובייחוד את ספרו **ההלכה – כוחה ותפקידה**,<sup>3</sup> אך בעוד שברקוביץ מסתפק בהצגת "קופסת הכלים" העומדת לרשותו של הפוסק, שפרבר צועד צעד נוסף וקורא לשימוש ב"קופסת כלים" זו. הוא מראה כי לאורך תולדות ההלכה כולן ניתן מקום נרחב לשיקולים מטא-הלכתיים כיסודות בעלי משקל בולט בפסיקת ההלכה, הן בפסיקה המופנית אל האדם הפרטי, כגון בשיקול של הפסד מרובה, שנועד להקל בדין לנוכח חשש של מצוקה כלכלית אצל הפרט, והן בפסיקה הנוגעת לציבור הרחב, כגון בתקנת הפרוזבול, שנועדה להתגבר על הבעיה החברתית של ההימנעות מהלוואה לעניים. לדעת המחבר, גישה הלכתית זו הולכת ופוחתת בדורות האחרונים, ומן הראוי להחיותה.

## מקרה המבחן: עליית נשים לתורה

המקור המרכזי העומד ביסוד הדיון בסוגיה הוא הברייתא במסכת מגילה (כג, ע"א): "הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור". מכאן שמעיקר הדין נשים יכולות לעלות לתורה, אולם חכמים הורו שלא לעשות זאת משום "כבוד הציבור". לנוכח הדברים הללו טוען שפרבר כי כאשר אין חשש ל"כבוד הציבור" נשים יכולות לעלות לתורה. כך למשל, בעבר עלו נשים לתורה במניינים פרטיים בבית, בבית היולדות, באירועים שכל משתתפיהם הם

*Edah Journal*, 1/2 (2001), pp. 1-52; Moshe Meiselman, *Jewish Women in Jewish Law*, New York 1978.

3 אליעזר ברקוביץ, **ההלכה כוחה ותפקידה**, ירושלים תשמ"א.

בני משפחה ועוד. מכל מקום, שפרבר מדגיש כי האיסור שהתהווה בזמן כלשהו במהלך ההיסטוריה<sup>4</sup> אינו מעיקר הדין ואף לא "גזירת איסור מחודשת הנעשית מכח סמכותם (של חכמים) אלא קביעה פרקטית של חכמים בדבר המדיניות ההלכתית בה יש לנקוט למעשה"<sup>5</sup> (עמ' 23).

מאחר שהמונח "כבוד הציבור" לא התפרש על אתר נותרה השאלה מה משמעותו. בתלמוד מופיע המונח חמש פעמים נוספות, לרוב בהקשר של סדרי קריאת התורה. בהקשר דגן ניתנו לו שני פירושים מרכזיים: האחד מצביע על החשש שעליית האישה לתורה תעורר מתח מיני בקרב הקהל הגברי,<sup>6</sup> והאחר מצביע על כך שקריאת נשים בתורה עלולה לשקף את העובדה שאין בקהל די גברים היודעים לקרוא בה, ובכך תבייש אותם.<sup>7</sup> דומה כי הפירוש הראשון רווח יותר בדורות האחרונים,<sup>8</sup> ואילו הפירוש השני רווח יותר בימי הביניים.<sup>9</sup> יש להדגיש כי ההבדל בין שני הפירושים מרחיק לכת, שכן עלי-פי הפירוש הראשון, הכורך את האיסור במתח המיני שנוצר, הציבור אינו יכול למחול על כבודו וממילא אין תקנה ופתח לאפשר לנשים כיום לעלות לתורה. לעומת זאת, אם נחזיק בפירוש השני, שלפיו רגשותיו של ציבור הגברים הם העומדים במרכז, נקל למצוא את הדרך להתיר כיום לנשים לעלות לתורה, לנוכח שינוי הנסיבות החברתיות בכל הנוגע לידיעת קרוא וכתוב, וכך יש מקום למחילת הציבור על כבודו.<sup>10</sup>

- 4 לדעה זו, הגורסת כי מדובר בשני שלבים שונים במהלך ההיסטוריה, תחילה ההיתר שנשים יעלו לתורה ולאחר מכן הסתייגות חכמים מעלייתה, שותפים גם חנה ושמואל ספראי ודוד גולניקין, במאמריהם דלעיל (בהערה 2). לעומתם טוען שוחטמן כי הברייתא איננה מתארת שני שלבי פסיקה היסטוריים, שבתחילה הכול עלו ולאחר מכן גזרו לאיסור, "אלא הכל מיקשה אחת", כלומר, שמעיקר הדין היא יכולה לעלות אולם בפועל - לא, מכיוון שהדבר מנוגד לכבוד הציבור (במאמרו הנ"ל, הערה 2, עמ' רעד).
- 5 שפרבר מפרש אפוא כי הברייתא בבבלי "אבל אמרו חכמים" מלמדת כי אין מדובר בגזרת-איסור של ממש, אלא במעין המלצה, קביעה פרקטית, כפי שהוא טוען בהמשך (עמ' 23). בניגוד לפרשנות זו קובע שוחטמן במאמרו כי מטבע לשון זו מורה על איסור (במאמרו הנ"ל, הערה 2, עמ' רפז).
- 6 רחל ביאלה (במאמרה הנ"ל, הערה 2) טוענת כי הפירוש למונח "כבוד הציבור" כמשקף מתח מיני אינו עולה בקנה אחד עם דרכם של חז"ל בכואם לדרון בסוגיות הכרוכות במתח מיני. במקרים אלו משתמשים חז"ל בביטויים כגון פריצות, יצר הרע ועוד - ולא במונח כבוד הציבור (שם, עמ' 26-27). גולניקין טוען כי כל המקומות בתלמוד הבבלי שבהם מוזכר כבוד הציבור עוסקים במצב שהוא גנאי לציבור ובכלל זה סוגייתנו (במאמרו הנ"ל, הערה 2, עמ' 432).
- 7 נראה כי רעיון דומה עומד מאחורי תשובתו של המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ורפוס פראגן, חלק ד, סימן קח), הדין בעיר שכולה כוהנים, שבשל החשש שעלייתם של כוהנים נוספים תצביע על "פגם בכהונה" מציע את הפתרון שנשים יעלו לתורה. האנלוגיה ברורה: גם במקרה זה מניעת עלייתן של נשים לתורה נובעת מהחשש שעלייתן תצביע על "פגם" בציבור הגברים, ועל כן יש למנוע את עלייתן כשם שיש למנוע את עלייתם של כוהנים אחרים לתורה.
- 8 עם זה יש פוסקים מהעת החדשה הנוקטים את הפירוש השני, "גנאי לציבור"; ראו הפניות אצל גולניקין (במאמרו דלעיל, הערה 2, עמ' 432-433).
- 9 תפיסה דומה, המבחינה בין הפרשנות שניתנה למונח כבוד הציבור (בהקשר עליית נשים לתורה) בימי הביניים ובין הפרשנות שניתנה בעת החדשה, עולה גם מדבריו של גולניקין (שם, עמ' 430). רוזנק (במאמרו דלעיל, הערה 2) מציג את החידוש בפסיקתו של הרב יוסף משאש, כמי שמעלה לסף המודעות את הסיבה האמיתית שבגינה מנעו מהאישה לעלות לתורה, דהיינו ההתעוררות המינית של הגבר, ואת העובדה שהטעם הרשמי שניתן - כבוד הציבור - נועד למנוע את קלונם של הגברים שחושדים בהם במחשבות זרות בזמן העלייה לתורה: "וכדי לא להראות לציבור שחשדו אותם, תלו הדבר מפני כבוד הצבור, שלא תהיה האשה הפטורה מהדבר מתערבת עם האנשים המחוייבים בו" (הרב יוסף משאש, שו"ת מים חיים, ירושלים תש"ס, חלק ב, קמ).
- 10 שאלת מחילת הציבור על כבודו אף היא שנויה במחלוקת. כך למשל גורס שוחטמן כי לדעת רוב

שפרבר דוחה את הטענה כי מקור הבעיה נעוץ במתח המיני ומעדיף את הסברם של הראשונים ולפיו קריאתה של האישה בתורה מהווה "גנאי לציבור" על שום שלכאורה אינם יודעים לקרוא. שפרבר מסביר אפוא שכאשר המציאות החברתית היא שהכול יודעים לקרוא, אין בעלייתן של הנשים לתורה בחינת פגיעה בכבוד הציבור. כך עולה מדברי הר"ן (למגילה כג, ע"א) והריב"ש, שבמצב שבו אין בעלייתן של נשים לתורה סימן לאנאלפביתיות של הגברים – אף נשים יכולות לקרוא בתורה. כלומר אם נתמקד בטעמים העולים בספרות הרבנית, נמצא, לדעת שפרבר, כי כיום, שאנו חיים בחברה שיודעת קרוא וכתוב, טעם איסור העלאת נשים מפני כבוד הציבור – בטל, וחוזר למקומו הדין ש"הכל עולין למנין שבעה... ואפילו אשה".

לצד הדיון בגדרי "כבוד הציבור", שבו התמקדו כל הדיונים בסוגיה זו עד היום, בין אצל מצדדי השינוי ובין אצל מתנגדיו, מעלה שפרבר מושג חדש-ישן: "כבוד הבריות". זהו מושג ישן משום שיש לו היסטוריה ארוכה כבר מימי חז"ל, אך הוא חדש משום שבהקשר של עליית נשים לתורה הוא לא הועלה עד כה לדיון. שפרבר מציין כי המונח "כבוד הבריות" מבטא את החשש לפגיעה ברגשותיהם של בני אדם, ויש בכוחו לדחות אף איסורים מפורשים. בהקשר דגן, אף אם נניח כי עליית נשים לתורה אסורה מצד "כבוד הציבור", כנגד כבוד זה עומד "כבוד הבריות" – רגשותיהן של הנשים – הגובר על "כבוד הציבור". תחושה זו של הנשים, הרצון לעלות לתורה, מדגיש שפרבר, היא כנה ואיננה נובעת ממניעים זרים לרוח ההלכה לשם "חיקוי המינים". שפרבר מראה שבשל ערך "כבוד הבריות" התירו חכמים שורה של דברים כגון רחצת פני הכלה ביום הכיפורים, סמיכת נשים על קורבנות ועוד. לפי אותו היגיון, יש מקום להתחשב גם ברגשותיהן של אותן נשים המדגישות נפגעות מכך שאינן יכולות להשתתף באופן פעיל בקריאת התורה.

בסוף דבריו מסכם שפרבר: "בימינו – בקהילות בהן ישנה הסכמה על כך ששינוי זה בתוך מסגרת ההלכה הנורמטיבית ראוי שיקרה, ושבהן העדר שינוי שכזה יהווה מקור לכאב וצער לחלק חשוב של הקהילה – בקהילות אלה עיקרון כבוד הבריות גובר על העיקרון המוטל-בספק של כבוד הציבור" (עמ' 42). אם נדקדק במילים אלו נבין ששפרבר איננו אומר כי התרת קריאת הנשים בתורה היא-היא ההלכה הנכונה היחידה; אלא הוא רואה בה פרשנות לגיטימית, כשם שהוא רואה בעמדה האוסרת את עלייתן פרשנות לגיטימית אחרת. במילים אחרות, שפרבר אינו שואף לעשות את עליית הנשים לתורה להלכה הפסוקה של הזרם האורתודוקסי בכללו, אלא מבקש להגיע למצב שבו זרם זה יכיר בקהילות שיבחרו לאפשר לנשים לעלות לתורה כחלק מהמגוון העשיר של הקהילות האורתודוקסיות בדורנו – לצד הקהילות החסידיות, הליטאיות, האשכנזיות, הספרדיות, החרדיות, החרד"ליות, הדתיות-לאומיות, הקרליבכיות וכו'. שפרבר איננו טוען אפוא כי עמדתו היא "עמדת ההלכה", אלא רק שהיא עמדה הלכתית אחת.

הפוסקים אין הציבור יכול למחול על כבודו במקרה של מנהג קיים שפשט בישראל (במאמרו דלעיל, הערה 2, עמ' שיב-שכד).

## האידיאל: הפוסק הידידותי

בפרק הראשון של הספר העוסק בקריאת נשים בתורה, שפרבר טוען כי האופן שבו הוא ממחיש שניתן לפסוק בעליית נשים לתורה, צריך לשמש מקרה מבחן או דגם לחיקוי לפסיקה ידידותית המתחשבת ברגשותיו של הציבור, במקרה זה של ציבור נשים הרוצות לעלות לתורה, ומורה כיצד על הפוסק לעשות שימוש רב יותר בכלים שההלכה נותנת לו. וכך הוא כותב:

הדברים שכתבנו בפרק הראשון נשענים על שני יסודות, שאינם מובנים מאליהם לעוסקים בהלכה. הראשון, הוא ראיית עקרונות מטא-הלכתיים, דוגמת כבוד הבריות, כשיקול מרכזי בקביעת ההלכה; השני הוא ראיית ההלכה כזו המכילה בתוכה יכולת להגיב על מציאות משתנה (עמ' 51).

בפרקים הבאים של הספר מבקש שפרבר להראות את הדרך הראויה לפוסק, שאת תקדימיה אפשר לראות לאורך הדורות. לשיטתו, "הפוסק הידידותי" – כפי שהוא מכנה את הטיפוס האידיאלי שלו – עושה כל מאמץ להקל את מצוקותיו של היחיד ומחפש את הדרך ההלכתית גם כאשר היא עומדת בניגוד לכאורה להלכה המקובלת. שלוש תכונות מרכזיות נאמרות בו: "נקי מכל רבב, ומקפיד ביותר במידותיו" (עמ' 130), ובכלל זה לא להיות מפליג מדי בחסידותו; בעל אומץ להכריע בין דעות שונות (עמ' 135); ואיש חסד, כלומר מגלה רגישות אנושית-חברתית גבוהה (עמ' 142). בנספח לספרו מביא שפרבר עשר דוגמאות מתחומי הלכה שונים לפסיקה ידידותית, שבה היטיבו הפוסקים לעשות שימוש ראוי בכלים ההלכתיים העומדים לרשותם כדי להקל את קיום ההלכה.

כנגד מגמה שלטת זו בעבר, המגמה ההולכת ומתגברת במאה ה-20, ובייחוד כיום, היא המגמה השמרנית מבית-מדרשו של החתם סופר, שלפיה חדש אסור מן התורה, וממשיכי דרכה הם החפץ חיים והחזון איש הנוקטים גישה דומה שמשמעותה קיפאון (סטגנציה) של ההלכה. קיפאון זה, כותב שפרבר (ובכך ממשיך במידה רבה את טענתו של פרופ' יעקב כץ),<sup>11</sup> איננו המהלך הטבעי המתבקש במסורת היהודית, ואדרבה, יש בה סטייה ממנו: עד המאה ה-19 מעולם לא שמענו שיבוא מישהו ויכריז על נעילת שערי החידוש בהלכה, "שהרי איש אינו חי היום לפי השו"ע, שנכתב במאה ה-16". לדבריו, "ענין זה יסודי כל כך בהלכה, שאם נתחיל להביא דוגמאות לכך לא יהיה לדבר סוף" (עמ' 106-107). הפסיקה בימינו, אומר שפרבר בצער, "תופסת את ההלכה בדרך גמישה פחות, מחמירה יותר וקרובה פחות לעקרונות המטא הלכתיים" (עמ' 117). שפרבר מונה את הגורמים שבגינם הפכה המגמה השמרנית למגמה הרווחת בימינו: יראת הוראה קיצונית (עמ' 119), הגורמת להימנעות מפסיקות פורצות דרך ולניסיון לרצות את כל הדעות החלוקות כדי "לצאת ידי כל השיטות"; קידוש המקובל ("חדש אסור מן התורה"), שמטרתו למנוע לגיטימציה מכל שינוי (עמ' 121); העדר פסיקות פרטיות, שכן אמצעי התקשורת הרבים והמגוונים הופכים גם את הפסיקות היחידניות ביותר מפסיקות פרטיות לפסיקות פומביות, בניגוד לתקופות קודמות, שאחד

11 יעקב כץ, 'האורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', כיוונים, 33 (תשמ"ז), עמ' 89-100; הנ"ל, ההלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 20.

ממאפייניהן היה פסיקה המכוונת ליחיד (עמ' 125). בעיה זו איננה רק עקרונית, מסביר שפרבר, אלא גם פוליטית: הפוסק חושש שמא פסק הלכה מקל ייתקל בהסתייגות מצד הממסד הרבני, ש"לא יראה את פסיקתו בעין יפה" (עמ' 125). אמנם לצד השמרנות מונה שפרבר, באופן מפתיע, יצירתיות וגמישות בענייני הלכה – גם בחוגים השמרניים: "בעוד הגישה ההלכתית הבסיסית נעשית גמישה פחות, אנו מוצאים את עצמנו לא אחת עם פתרונות מפתיעים ויצירתיים" (עמ' 127), ואולם הללו אינם מספיקים, לדעתו.

## מדוע הפוסקים האורתודוקסים הם "לא־ידידותיים"?

הגורמים הללו לתמורה בפסיקה מתרכזים בעיקר בשניונים היסטוריים-חברתיים, שכלל הנראה אכן השפיעו על שיקולי הפוסקים בסוגיות שונות. ברם, גם אם הטיעון ניתן להגנה במישור הכללי, ספק רב אם סוגיית עליית נשים לתורה היא מקרה המבחן המוצלח להוכחתו. נראה כי אפשר להציע לפחות כמה מאפיינים המכניסים את הסוגיה הזאת, וכמה סוגיות אחרות הדומות לה, לקבוצה מיוחדת, שבה נוכל לצפות לפסיקה "לא־ידידותית" יותר מבסוגיות אחרות. אוכל להציע כאן לפחות שלושה מאפיינים של סוגיית עליית נשים לתורה (מקצתם חורגים מן ההסבר ההיסטורי-חברתי ועוסקים יותר באופייה המשפטי-נורמטיבי): (1) סוגיה זו היא סוגיה טעונה, כלומר סוגיה הקשורה לפולמוסים העקרוניים שבין האורתודוקסיה למודרנה; (2) הדיון ההלכתי בה קשור לקטגוריה של נזק רגשי – פגיעה בכבוד – ולא לנזק ממוני או גופני; (3) סוגיה זו היא מקרה קשה מבחינה פרשנית, והקושי שלה איננו נובע רק מקונפליקט בין שני ערכים שונים, אלא גם (ובעיקר) מכך שגם אם תהיה הסכמה על הערך הדומיננטי, תתעורר מחלוקת על הדרך הטובה יותר להשגתו. אבאר כל אחד ממאפיינים אלו.

### 1. "סוגיות טעונות" כנגד "סוגיות מסורתיות־ניטרליות"

כפי שהראה שפרבר עצמו, לא מחסור בכלים הלכתיים ולא אי־מודעות לקיומם של הכלים הללו הם המונעים מפוסקי ההלכה לגלות יותר התחשבות בשיקולים אנושיים בפסיקת ההלכה, אלא האופי של בקשת ההקלה בפסיקה. גם החתם סופר, אבי השיטה של "חדש אסור מן התורה", אינו מגלה קו אחיד של נטייה לחומרה בפסיקותיו. ההפך הוא הנכון – ברבות מפסיקותיו הוא מגלה גישה מקלה ומתחשבת.<sup>12</sup> רק בסוגיות שבהן עמד אל מול הרפורמה של זמנו הוא נקט את הקו המחמיר והנוקשה. בדומה לכך, גם הרב שמואל סלנט, רבה של ירושלים במחצית השנייה של המאה ה־19, ששפרבר מביאו כדוגמה לפוסק ידידותי בשל הקלותו הידועות בהלכות טרפות (עמ' 141–142), עמד בראש המתנגדים בכל הנוגע לחינוך הבנות בירושלים ולא הסיר את החרם האוסר על שליחת הבנות למוסדות חינוך, ורק בתחילת המאה ה־20 עורר פתיחת בתי חינוך

12 כך למשל שו"ת חתם סופר, אורח חיים, ז בנוגע לפסילת ספר תורה; יורה דעה, קסז, בנוגע לנידה; יורה דעה, קכ, בנוגע לזמן שהכין אותו יהודי החשוך על חילול שבת ועוד. וראו גם: יורם קירש, מהפכות בהלכה, אור יהודה תשס"ג, עמ' 193–194. אף שספר זה בא להוכיח טענה אידאולוגית־ביסודית ואין הוא ספר מחקרי במובן האקדמי של המילה, הוא מרכז חומר רב ומעניין לגבי תמורות בהלכה, בייחוד בדורות האחרונים.

(לא בתי-ספר!) לבנות, לאחר שהכיר בהכרח לעשות זאת.<sup>13</sup> דוגמאות מעין אלה אפשר להציג למכביר לכל אורך המאות ה-19 וה-20.<sup>14</sup>

ואכן, דומה כי נקל לזהות את הסוגיות שבהן פוסקים רבים מעדיפים לנקוט את הקו המחמיר או להימנע מלהכריע: סוגיות אלו הן סוגיות בעלות אופי פולמוסי, הנוגעות לחידושים העלולים להיתפס כניסיון לאמץ ערכים ונורמות שמקורם בחברה הכללית. על-פי ראייתם של פוסקים אורתודוקסים רבים, מניעים מעין אלה אינם טהורים, ויש לחסום אותם מלהיכנס בשערי בית-המדרש.

בהכללה גסה אפשר לחלק את נושאי הפסיקה ל"סוגיות טעונות", כלומר בעלות אופי פולמוסי ונגועות בהטיה אידאולוגית, ול"סוגיות ניטרליות", קרי בעלות אופי "מסורתי" יותר, שכמותן יכלו לעלות גם בדורות קודמים וממילא אין הן נגועות בערכים וברעיונות שרוח התקופה גרמה אותם. במאה ה-19, למשל, השינויים שהוצעו בסדרי התפילה לא נתפסו על-ידי גדולי ההלכה כרצון כן להכניס חיוניות לתפילה ולנסות להזדהות יותר עם תוכנה, אף שהמחדשים ניסו להציגם ככאלה, אלא כחידושים שכל מטרתם אינה אלא להידמות לגויים, להתנער מכבלי המסורת היהודית ובמידה רבה לערער על הסמכות הרבנית. במקרה זה התגובה האורתודוקסית לא הייתה תגובה עניינית ולא בדקה אילו מן השינויים עולים בקנה אחד עם ההלכה (ואולי אף עשויים להיות לתועלת לתפילה), אלא שללה על הסף את כל השינויים מתוך עמדת מגננה, שתכליתה לעמוד איתן על אושיות המסורת.<sup>15</sup> בדומה לכך, היהדות האורתודוקסית, גם זו שאינה מבית-מדרשו של החתם סופר, רואה בשינויים שמבקשות עתה הנשים להכניס בסדרי התפילה שינויים שאינם נובעים משיקולים טהורים בלבד אלא שינויים שמנשבת מהם "רוח הזמן", ובעיקר מגמת השוויון המודרנית. על כן, גם כאשר אפשר למצוא להם מקום מבחינת ההלכה, אין לנהל בהם דיון בכלים טקסטואליים אלא לדחותם משיקולי מדיניות.

השיקול של "כבוד הבריות" שמציע שפרבר כשיקול מכריע איננו עומד במבחן אורתודוקסי זה. שפרבר כותב כי "קהילה המאפשרת שינויים כאלה ועושה כן לשם מצווה ולא לשם 'חיקוי המינים', לא [צריכה] להישאר מחוץ לקונסנזוס" (עמ' 41). אמנם הוא ער לעובדה "שיש אשר ינצלו את דברי למטרות פוליטיות ואידאולוגיות אחרות", אולם למרות זאת הוא כותב כי "אין זו סיבה מספקת לאסור את המותר על אלה שמוחזקות בשלמות בכוונתן" (עמ' 49, הערה 60) או "לדחות כל הצעה שמעשירה את חייה הרוחניים של האשה הדתית" (שם). אולם לאמיתו של דבר, לא כנותו של ציבור דורשי השינוי עומדת למבחן, ועל כן הצהרתם של הנוגעים בדבר (במקרה זה - הנשים המבקשות לעלות לתורה), שכוונתם כנה ולשם שמים - אינה רלוונטית: אופייה של הסוגיה, ולא כנותם של מבקשי השינוי, היא העומדת למבחן. סוגיה מעין

13 על החינוך לבנות בירושלים במאה ה-19 ראו: מרגלית שילה, נסיכה או שבויה, חיפה תשס"ב, עמ' 171-210.

14 לאחרונה הצביע אדם פרויגר על שניות מעניינת בפסיקתו של ר' חיים סופר (ה'מחנה חיים'), שמצד אחד הביע עמדות אידאולוגיות נוקשות במאבקי האורתודוקסיה ב"מחדשים", אך מצד אחר ידע לשים גבול להשפעתן של עמדות אלו כאשר פסק בענייני הלכה (אדם פרויגר, 'הקנאי הדתי כפוסק הלכתי - הרב חיים סופר', מאיר ליטוואק ואורה לימור (עורכים), קנאות דתית, ירושלים תשס"ח, עמ' 85-112).

15 ראו למשל כ"ץ (בספרו הנ"ל, הערה 11), עמ' 43-72.



זו תיכלל אפוא במסגרת הסוגיות הטעונות שאין לדון בהן רק במישור הענייני ולבחון אם השינוי המוצע עולה בקנה אחד עם ההלכה, אלא הבקשה על-פירוב תידחה על הסף מתוך אותה עמדת מגננה המבקשת בראש ובראשונה להגן על אושיות המסורת. אוסיף ואומר כי המגמה הרוצה להוביל לשינוי בתחומים הנוגעים למעמד האישה פוגעת לכאורה במגמה השלטת ביהדות האורתודוקסית הרואה ערך כשלעצמו במבנה הפטריארכלי של החברה, וכל ניסיון לערער על מבנה זה או לחולל בו סדקים נתקל אפוא בהתנגדות נחרצת.

## 2. פגיעות "רגשיות" כנגד נזקים "מדידים"

דומה כי רוב הדוגמאות שהביא פרופ' שפרבר ל"פסיקה ידידותית" הן דוגמאות שבהן חכמים היו נכונים להתחשב בצורכי היחיד או הרבים באחד משני מקרים: האחד, במקרה של בדיעבד, כלומר לאחר שהאירוע כבר התרחש (כגון בהמה שכבר נשחטה) או בשעת הדחק; והאחר, במקרה של הפסד מרובה, כלומר במקרים של נזק ממשי ומדיד.<sup>16</sup> התחום של תחושות ורגשות נתפס על-פירוב כתחום של מותרות ולא כתחום שבגיננו ראוי לשנות דינים ומנהגים. אמנם מסורת חז"ל משופעת בקריאות להתחשבות ברגשות הזולת, אך כאשר מדובר בהשלכות ההלכתיות – הרגשות זוכים להתייחסות בעיקר כאשר הם באים בצמוד לנזק ממשי. אף המשפט המודרני, שבדרך כלל פתוח יותר לשיקולים מעין אלה, מתקשה לקבוע פיצויים בעבור "עוגמת נפש" כשאינן נזק פיזי או ממוני בצדה, וברומה לו גם המשפט העברי קובע את הפיצויים בגין "בושת" רק בגין חבלה פיזית, ואילו איסור לשון הרע הוא לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו.

דומה כי האנלוגיה במקרה זה ברורה: הדרישה להעלאת נשים לתורה על יסוד עוגמת הנפש של האישה, שאיננה כרוכה בנזק ממשי, לא תזכה להכרה כגורם בעל משקל כאשר כנגדה ניצבת הלכה יסודית ומושרשת, שכבר קיבלה ביטוי בספרות הפסיקה הקנונית ונתמסדה כמנהג מושרש. לכל היותר יהיה לה משקל לנוכח נורמות שאינן אלא חומרה בעלמא, כגון התרת הסמיכה על ראש הקורבן או התרת כניסת נשים נידות לבית-הכנסת בימים הנוראים (דוגמאות שמביא שפרבר בעמ' 67-75). על אחת כמה וכמה כאשר אין כאן כוונה אקטיבית לבייש את האישה, ונשים בכל הדורות לא הרגישו שהמנהג הרווח מביישן.

## 3. מקרים קשים יוצרים חוקים גרועים

במחשבה המשפטית מקובל להבחין בין "מקרה קשה" ל"מקרה קל". מקרה קל מוגדר כמקרה שבו יישום הדין על העובדות איננו מעורר ספק, ואילו מקרה קשה הוא זה הפותח פתח לפרשנויות שונות, בין של הדין ובין של העובדות. לעתים הקושי של

16 שפרבר מציין כי הרמ"א הוא ש"חידש את השימוש בעיקרון של 'הפסד מרובה' ביחס למקרה הפסיקה הפרטי" (עמ' 117) ועשה בו שימוש נרחב ועקבי "מתוך התחשבות במצוקת האדם וצרכיו". הוא תמה ומצר על כך ש"אם דרכו של הרמ"א, הפוסק החשוב ביותר ביהדות אשכנז, יש לתמוה מדוע איננו מוצאים גישה הלכתית כזו בורם המרכזי של ההלכה כיום, ולמעשה במאה השנים האחרונות בכלל" (עמ' 118). אולם דומה כי דווקא העיקרון של הפסד מרובה משמש גם אצל הפוסקים השמרניים יותר בעבר ובהווה ושיקול זה מובא בחשבון. כך למשל במאה ה-19 הותרה מכירת העסק לגוי לשבת כשאחד השיקולים המרכזיים היה הפסד מרובה. ומכל מקום, העיקרון של הפסד מרובה נוגע בנוק חומרי ממשי ומדיד, וראו אנציקלופדיה תלמודית, הערך 'הפסד מרובה', כרך י, עמ' לב-מא.

המקרה נובע ממתח בין פרשנות פורמליסטית לפרשנות המכוונת לערכים; לעתים ישנה הסכמה כי יש לפנות אל מישור הערכים, אך במישור זה עולה קונפליקט בין שני ערכים מתנגשים; ולעתים – רחוקות יותר – ישנה הסכמה על הערך המכריע, אך עולה השאלה מהי הדרך הטובה ביותר להשגתו.

המקרה של עליית נשים לתורה כולל את כל שלושת הקשיים: הכרעה הלכתית פורמליסטית תותיר את הוראת ה'שולחן ערוך' במקומה, ולפיה אין נשים רשאות לקרוא בתורה (שולחן ערוך, או"ח רפב, ג), אך שפרבר מציע לפנות להכרעה ערכית; כאשר אנחנו עוברים למישור הערכי אנו נתקלים בקונפליקט ערכי בין "כבוד הציבור" (הגברים) ובין "כבוד הבריות" (הנשים), ושפרבר מציע להעדיף את הערך השני מן הראשון; אך גם כאשר אנו עוברים משוכה זו – נשאלת השאלה מהו "כבוד הבריות" של ציבור הנשים: האומנם יצירת נורמה שווה לנשים ולגברים היא-היא "כבודה" של האישה? ואכן, בכמה סוגיות בענייני זכויות הנשים אנו מוצאים כי לעתים הפוסקים אינם חלוקים על הערך של הגנת האישה כי אם על השאלה כיצד תיטיב יותר ההלכה להגן עליה, אם באמצעות שמירת ייחודה המסורתי, או שמא באמצעות קידום השוויון. ישנן דוגמאות אחדות לכך, ובהן למשל המחלוקת בין הרב קוק לרב עוזיאל על אודות זכות הבחירה לנשים.<sup>17</sup> אמנם לעתים הניסוחים בעניין זה הם רטוריקה, שנועדה לשבר את אוזני הציבור הנפגע, אך גם אם כך הדבר – מדובר בנימוק פסיקתי, ובתור שכזה יש לדעת מקום להתמודד אתו. מכל מקום, אמרה משפטית ידועה קובעת כי "מקרים קשים יוצרים חוקים גרועים". מכיוון שכך, לא ייפלא כי סוגיה מעין זו, הכרוכה בקשיים פרשניים רבים כל כך, "מזמינה" התבצרות של בעלי ההלכה מאחורי הקו השמרני.

## האומנם "קיפאון של ההלכה"?

ההערכה שמגמת השמרנות יוצרת קיפאון הלכתי חסר תקדים נראית בעיני מופרזת משהו. תמורות רבות התרחשו במהלך הדורות ובכלל זה גם בדורות האחרונים, גם אם לעתים דומה כי השינויים מתחוללים בקצב אטי מדי. אזכיר דוגמאות בודדות:<sup>18</sup> היתר המכירה בשנת השמיטה; היתר החליבה בשבת; תקנות בתי-הדין הרבניים, המחודשות בעניינים שונים. גם בתחום הסוגיות ה"טעונות", או מה שנתפס בעבר כסוגיות "טעונות", אפשר לראות כי מתחוללים שינויים. כך למשל, באמצע המאה ה-19 התרחש במזרח אירופה פולמוס נוקב בנוגע לחידושים הטכנולוגיים שהגיעו לאזור. בייחוד מוכרים הפולמוסים על מצות המכונה ועל ציצית המכונה, אך לצדם היו עוד פולמוסים מאותו הסוג. במרכזו של הפולמוס עמדה שאלת היחס כלפי החידושים הטכנולוגיים. רבני גרמניה טענו כי יש להבחין בין חידושים בתחום הערכים והתרבות, שאותם יש לדחות, ובין אלו שבתחום הטכנולוגי, שניתן לאמצם ואף לקדםם בברכה כל אימת שהם מסייעים בשמירת ההלכה ואינם נוגדים אותה. לעומת זאת, המגמה השלטת אצל רבני מזרח אירופה הייתה כי יש לדחות בשתי ידיים גם את החידושים בתחום הטכנולוגי, ולא דווקא מטעמים הלכתיים ענייניים אלא מתוך שיקולי מגננה,

17 ראו למשל: צבי זוהר, האירו פני המזרח, ישראל תשס"א, עמ' 237-250.

18 קירש (בספרו הנ"ל, הערה 12), עמ' 68-87.

הקרובים לדוקטרינת "חדש אסור מן התורה". החשש המרכזי ברבים מפולמוסים אלו היה שהיתרים בתחום האחד יכולים לשמש תמריץ להיתרים בתחום האחר.<sup>19</sup> כיום נראה כי הגישה השלטת איננה דוחה עוד את החידושים בתחום הטכנולוגי. כזכור, תחום זה הוא אחד התחומים שבהם מביע שפרבר שביעות רצון מנכונותה של ההלכה להתחדש ולהיענות לאתגרים עכשוויים (עמ' 127). בדומה לכך, בתחילת המאה ה-19 אסרו הרבנים האורתודוקסים לדרוש בבית-הכנסת בשפת המדינה, ודרשו לשמור אמונים ליידיש. לא עברו אלא דור או שניים, והדבר הותר, וכיום אין רגיל מזה. אפילו בתחום מעמד האישה חלו תמורות מכריעות: בשנות העשרים הייתה שאלת זכות הבחירה לנשים לסלע מחלוקת קשה בין הרבנים, ואילו כיום איש איננו פוסק כי אסור להן להצביע, ואף רבנים חרדים שמרניים מעודדים אותן לממש את זכותן האזרחית כדי לקדם את כוחן של המפלגות החרדיות (כמובן, במקרה שהם אינם מחרימים את הבחירות כלל). ואולי עוד יותר מכך בולטת מהפכת תלמוד התורה לנשים, ששינתה כליל את מעמדה החברתי והתרבותי של האישה בחברה הדתית.

בפרספקטיבה רחבה, קשה אפוא לקבוע קביעה גורפת כי הכוחות השמרניים הם הדומיננטיים יותר בעולמה של ההלכה. אמנם מראשית העת החדשה היהדות האורתודוקסית אכן חשה במגננה, ובמציאות כזו כללי המשחק ההלכתיים המסורתיים משנים את הדינמיקה ומתאפיינים, לכל הפחות בסוגיות הטעונויות, ביותר קשיחות ובפחות גמישות, אך עם זאת, במרוצת הדורות מתרחשים שינויים גם בתחומים אלו (ואף שפרבר מעיר עליהם). דומה אפוא כי כדי להעריך נכונה את התמורות המתחוללות בעת החדשה יש לראות גם אותן בפרספקטיבה היסטורית רחבה יותר, מתוך השוואתן לתמורות שהתחוללו בתקופות שונות בעבר.<sup>20</sup> טבען של תמורות שפעמים רבות הן כרוכות במאבקים ואורכות זמן. קצב אטי זה הוא מן המאפיינים הבולטים של חברות מסורתיות ונאו-מסורתיות, ואינו אופייני רק לזמן המודרני. אינני משוכנעת שבפרספקטיבה היסטורית ארוכה יותר תיחשב המאה ה-20 לתקופה שבה ההתפתחות הייתה אטית הרבה יותר מבתקופות קודמות, שאותן מעלה שפרבר על נס ברוח נוסטלגית משהו.

קשה כמובן לצפות את העתיד ולא תמיד המגמה ברורה וחד-משמעית. בעניין הזה, מי שמבקש לעודד את התמורות בהלכה צריך למעשה להעריך את המציאות ולשער מה יהיה התהליך שיביא לשינויים במערכת זו במסגרת גבולות הלגיטימיות שלה, ואילו עניינים יצטרכו להמתין זמן רב יותר עד שיזכו לשינוי, אם בכלל יחול בהם שינוי. פרופ' תמר רוס הציעה בעבר פתרון של "מהפכה שקטה", המתעוררת מלמטה בלא רעש גדול. לדבריה, מהפכה המלווה בדגלים ובסיסמאות יכולה לעורר אנטגוניזם וחששות ולכן מרחיקה את המטרה. לעומתה מהפכה שקטה מאפשרת מעין מצב של נוהג רווח שלעתיד לבוא ייתכן שיקבל את אישורם של בעלי ההלכה המוסמכים לדבר.<sup>21</sup> מנגד, שפרבר ואחרים רואים בעצם הדיון ובהעלאת הדברים למודעות תרומה

19 חיים גרטנר, 'מצות מאשין: מהפולמוס ההלכתי ככלי להגדרת זהות אורתודוקסית', יוסף שלמון ואחרים (עורכים), אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 395-426.

20 קירש (בספרו הנ"ל, הערה 12), בעיקר בעמ' 66-94.

21 הדברים עלו בכמה הרצאות שנשא פרופ' רוס בפורומים שונים. כמו כן, הצגה של דרך זו כדרך פעולה יעילה עולה מספרה ארמון התורה ממעל לה, תל-אביב תשס"ז, עמ' 212-213, 221. דומה כי כיום היא סבורה שהמפתח לתמורה במעמד האישה הוא העמקת מהפכת האוריינות המאפשרת

