

מהי אורתודוקסיה מודרנית? בין סמכות למהות

בשני הטורים הקודמים הצגתי מפה די מפורטת של מצבים ומכניזמים של שינוי הלכתי. בתוכם כבר יכולתם להירמז באשר לדעתי, לפחות באשר ללגיטימיות של המכניזמים הללו גם אם לא ביחס לנוכחותם ולהסכמה מלאה עמם. כעת ברצוני להתקדם לקראת אפיון האורתודוקסיה המודרנית לאור כל מה שראינו. אלא שלפני כן עליי להשלים נקודה נוספת, והיא שאלת הסמכות. עד כה עסקתי בעיקר בשאלה האם מושגית ייתכן שינוי שמרני (שהוא לכאורה אוקסימורון). הדיון היה מול העיקרון של נצחיות התורה, וניסיתי להראות ששינוי כזה אפשרי ואינו פוגע בהכרח בנצחיות התורה, כל עוד משתמר העיקרון היסודי. אבל יש שאלה נוספת שבה לא עסקתי והיא השאלה מול המחויבות לתלמוד (ולא מול נצחיות התורה). כאן מה שעומד על הפרק אינו השאלה המושגית של שינוי-שמרני, אלא שאלת הלכתית פורמלית: כיצד והאם ניתן לחלוק על התלמוד. בטור הקודם הסברתי שערכיהם של חז"ל אינם בהכרח ערכי התורה, ושהם עירבו ערכים שלהם (שנשאבו מכל מיני מקורות) בפרשנותם לתורה ולכן אין מניעה שגם אנחנו נעשה זאת. המחויבות היא לקב"ה ולא לחז"ל (אלא עד כמה שהם מפרשים את רצונו). אלא שכאן עולה שאלת הסמכות. גם אם מושגית אפשרי לחלוק עליהם ולהיות נאמנים לתורה ולנותנה, יש כלל הלכתי שמחייב לשמוע להם עצמם. נגעתי גם בשאלה הזאת כשהבחנתי בין המחויבות לשורה התחתונה ההלכתית לבין מחויבות לתשתית הערכית. אבל את עניין הסמכות עדיין יש ללבן כדי להשלים את התמונה.

בין שינוי ערכי לשינוי עובדתי: הזווית של הסמכות

בטורים הקודמים הבחתי בין שני סוגי שינוי: 1. שינוי הלכתי על בסיס שינוי בנסיבות העובדתיות. 2. שינוי הלכתי על בסיס שינוי בערכים. הסברתי שכאשר אנחנו עוסקים בשינוי עובדתי, לכאורה אינו חולקים על חכמי התלמוד אלא רק מיישמים זאת אחרת. לעומת זאת, כאשר עוסקים בשינוי על רקע ערכי, שם לכאורה אנחנו חולקים עליהם חזיתית, וגם אם זה אפשרי עקרונית נותרת השאלה האם אין כאן בעיית סמכות. אבל בעיית סמכות קיימת גם ביחס לשינוי על בסיס עובדתי. כדי להבהיר זאת אתן הקדמה קצרה מאד לסוגיית הסמכות.

ישנן שתי סוגיות שעוסקות בשאלת הסמכות ואפשרות השינוי בהלכה: אחת מהן בביצה ה"ע"א, קובעת "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו". כלומר שאם הלכה כלשהי נקבעה בסנהדרין, אזי כדי לשנות אותה דרושה החלטה של סנהדרין, ולא פחות. לעומת זאת, הגמרא בע"ז לו ע"א (והרבה מקבילות) קובעת "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין". מדברי הרמב"ם בתחילת פ"ב מהל' ממרים עולה שהוא מבחין בין הלכות דאורייתא, שלגביהן נאמר הכלל הראשון, לבין הלכות דרבנן, שלגביהן נאמר הכלל השני. כלומר הלכות דאורייתא שקבעו בסנהדרין יכולות להשתנות בסנהדרין מאוחרת, אבל אין דרישה שתהיה גדולה מהראשונה בחכמה ומנין, אבל בהלכות דרבנן שנקבעו בסנהדרין השינוי אפשרי רק בסנהדרין שגדולה בחכמה ומנין מהראשונה. יתר על כן, לפחות בהלכות דרבנן נראה שהכללים שמגבילים את השינוי נאמרו גם אם טעם התקנה או הגזירה בטל. לפי הרמב"ם גם אז נדרש בי"ד גדול בחכמה ומנין. אמנם לפי הראב"ד שם – נראה שלא. לשיטתו די שהביטול יהיה במנין (כלומר בסנהדרין). יש לשים לב ששינוי נסיבות עובדתיות אינו אלא ביטול טעם הגזירה או התקנה. ביטול הטעם הוא כאשר השתנו הנסיבות ובמצב החדש כבר אין טעם בדין הנדון. לכאורה עולה מכאן שאפילו שינוי הלכתי עקב שינוי נסיבות דורש לפחות מנין ואולי אפילו פורום שגדול בחכמה ומנין מקודמו.

כיצד כל זה מתיישב עם התמונה שתיארתי עד כאן? נראה לכאורה שגם אם שינוי שמרני הוא אפשרי מושגית, הלכתית אין לו מקום, לפחות לגבי הלכות שנקבעו בסנהדרין. כיום אין לנו סנהדרין ולכן לכאורה איננו יכולים לשנות ולבטל הלכות, ואפילו כאשר השתנו הנסיבות. וכאשר מדובר בשינוי ערכי הדברים נראים קשים יותר. כאן אנחנו חולקים הלכתית על חכמי הדורות הקודמים ולא רק מיישמים את דבריהם בהתאם לנסיבות החדשות. ושוב, בטור הקודם טענתי שמושגית הדבר אפשרי, אבל כאן אני תוהה לגבי שאלת הסמכות: האם אפשר לעשות זאת ללא סנהדרין?

אחלק את הדיון לכמה סעיפים שכל אחד מהם יעסוק בזווית שונה שלו.

בין ביטול לשינוי אופן היישום

לפני שאמשיך, עוד הערה חשובה. אין זהות מלאה בין שינוי נסיבות לבין התבטלות הטעם של התקנה/הגזירה. התבטלות הטעם מוליכה לביטול הגזירה, ולזה יש מגבלות הלכתיות של סמכות (בי"ד גדול בחכמה לרמב"ם או לפחות בי"ד לראב"ד). אבל בטורים הקודמים עסקתי במצבים שונים, שבהם לא מתבטל טעם התקנה או הגזירה אלא היישום משתנה לאור שינוי הנסיבות.

הדוגמה שהתלמוד עצמו מביא לביטול טעם של תקנה הוא קישוט שוקי ירושלים בפירות (ראו ביצה ה). זהו דיון על ביטול התקנה כשהטעם שלה כבר לא קיים. אחרי החורבן כבר לא עלו לרגל ולא הביאו ביכורים ולכן לא היה טעם לעטר את שוקי ירושלים בפירות. שימו לב שדוגמת בגדי הים לא דורשת לבטל את התקנה ללכת עם בגדי ים אלא ליישם את התקנה נכון בהתאם לנסיבות החדשות. ואם נעבור לדוגמאות בנמשל ההלכתי, השינוי שעליו הורה המאירי לגבי היחס לגוים הוא שינוי בהלכות דרבנן ודאורייתא לאור שינוי נסיבות. השינוי הזה נעשה על ידי במאה ה-14, וניכר שהוא אינו מוטred מהיעדר סנהדרין.

כך גם האיסור "לא תתגודדו", שלפי חז"ל אוסר שני בתי דין או בתי כנסת בעיר אחת, כיום לא מקוים על ידי אף אחד. ההסבר לכך הוא שהנסיבות העובדתיות השתנו, וכיום מה שקובע אינו העיר הגיאוגרפית אלא קהילה (שנקבעת בדרך כלל על פי מוצא, אבל לא בהכרח). הדן עדיין קיים אבל אופן יישומו השתנה לפי שינוי הנסיבות. הוא הדין לגבי מנהג המקום, שבזמן התלמוד מה שקבע לגבי תוקפו של מנהג הוא המקום, ואילו כיום מדובר בעיקר במנהג אבות (לפי המוצא). הסיבה לכך היא שהעולם השתנה ונעשה דינמי ואנשים עוברים ממקום למקום (בעבר צאצאיי בדרך כלל היו חיים ומתים באותו כפר שבו אני חייתי), ולכן למקום הגיאוגרפי כבר אין את המשמעות שהייתה לו בעבר. זה לא הפרמטר הקבוע שיכול לשמר מנהגים של קהילות.

בדומה לזה, כתבתי כאן לא פעם (ראו כאן, ובטור 350 על הדלקת נרות באינטרנט ובטור 446 ועוד) על הצטרפות למניין בזום, וטענתי שהמקום הקובע לעניין זה הוא ה"אתר" באינטרנט ולא מקום גיאוגרפי. כל אלו הן דוגמאות לשינוי אופן היישום של תקנה או הלכה כלשהי ולא ביטולה בגלל ביטול הטעם. דומני שכאשר מדובר על שינוי יישום כל דבריי בעינים עומדים. אני חושב שיש מי שיתנגד לאסור חשמל בשבת בגלל שמכשירי חשמל הם תופעה חדשה. אנחנו מיישמים לגבי החשמל את כללי ההלכה שנקבעו בתלמוד (מבעיר, בונה, מוליד, מכה בפטיש וכדומה). זה שינוי באופן היישום ולא ביטול של דין, ולכן לא נכון ליישם כאן את כללי שינוי התקנות, לא בדאורייתא ולא בדרבנן.

ביטול תקנות למרות הדין

בפרק שמונה-עשר של ספרי מהלכים בין העומדים אספתי כעמיר גורנה עשרות רבות של דוגמאות של פוסקים שביטלו (ולא רק שינוי את אופן היישום של) תקנות וגזירות כשבטל טעמן. לכאורה הדבר מנוגד חזיתית לדין התלמוד שמחייב מניין או אפילו פורום שגדול בחכמה ומניין. הסברתי שם שחכמי הדורות השתמשו בכמה וכמה כלים כדי לאפשר לעצמם את השינויים הללו. לדוגמה, הרא"ש בתשובה כותב שאם הטעם הוא ברור אז אפשר לבטל את התקנה בביטול הטעם (בתוס' רא"ש ב"מ צ הוא כותב זאת לגבי טעמא דקרא בדיני דאורייתא). עוד כתבו שבמקרים שהמשך הדין בנסיבות החדשות גורם לנזק משמעותי ניתן לבטלו. אחרים דיברו על מצב שבו טעם הדין מופיע בפירוש (והוא לא רק פרשנות שלנו), שאז ניתן לעשות לו פרשנות תכליתית. ועוד כהנה וכהנה חילוקים, שבהם פוסקים כתבו שאפשר לשנות הלכות גם בימינו כשאינן סנהדרין. אני הוספתי גם את המנגנון של הקפאת הלכות, והוכחתי מהרמב"ם שהוא מסור לכל בי"ד בכל זמן, ועוד ועוד.

בשני הפרקים הקודמים שם (פרק שישה-עשר ושבעה-עשר) הסברתי את הרקע לדברים. טענתי הייתה שבעקבות ביטול הסמיכה והסנהדרין, אנחנו נמצאים בתאונה היסטורית של אלפי שנים (ראו עליה בטור 164 ועוד), ומערכת נורמטיבית כמו ההלכה לא יכולה להרשות לעצמה איבון מוחלט בהיעדר מוסד סמכותי. עם הזמן נוצרים מצבים שמחייבים המוני שינויים הלכתיים שדרושים ברמה המהותית (ומספרם גדל בקצב שהולך ומאיץ עם חלוף הדורות), וכולם נתקעים בגלל שאלת הסמכות. זה לא סביר, שכן כולם מבינים שהשינויים נחוצים והנזקים שנוצרים הם איומים. הדבר מאלץ את חכמים לאורך כל הדורות (גם בימינו) למצוא ולנסח דרכי עקיפין שבאמצעותן הם עוקפים את המגבלות התלמודיות לשינוי הלכות.

אלא שכל זה יכול להיאמר על שינוי נסיבות עובדתיות. שם אנחנו מדברים על שינוי באופן היישום, על שינויי מציאות שמאלצים אותנו למצוא דרכים לשנות את ההלכה ואולי אף לבטל הלכות. מה לגבי שינוי ערכים? זוהי כבר מחלוקת חזיתית נגד התלמוד וההלכות הקדומות. זה לא שינוי של אופן היישום וגם לא ביטול עקב נסיבות חדשות, אלא פשוט לחלוק על ההלכות הקיימות. בשאלה האם זה אפשרי מושגית (במסגרת שמרנית) כבר עסקתי. אבל במצבים כאלה מתעוררת גם שאלת הסמכות במלוא עוזו: האם ניתן לחלוק על הלכות מחייבות כשאין לנו מוסד מוסמך לעשות זאת (סנהדרין)?

בין התלמוד לסנהדרין

כתבתי לא פעם על סמכותו של התלמוד, והסברתי שאין לו סמכות כמו שיש לסנהדרין, שכן חכמי התלמוד לא היו סמוכים ולא ישבו בלשכת הגזית או במושב הסנהדרין (חכמי הבבלי חיו ופעלו בבבל). יתר על כן, טענתי גם שסמכותם לא נובעת מגדלותם ומהיעדר האפשרות לטעות, אלא בגלל שקיבלנו אותם עלינו (ראו כס"מ רפ"מ מהל" ממרים, על אותן הלכות שהזכרתי למעלה). השאלה שעולה כעת היא מה טיבה של אותה קבלה. האם כעת יש "לא תסור" ביחס לקביעות תלמודיות? קשה מאד לטעון זאת, שהרי "לא תסור" נאמר רק לגבי סנהדרין של סמוכים בארץ ישראל (למעט שיטת החינוך התמוהה במצווה תצו, שהיא יחידאית).

נראה שיש כאן גדר אחר של מחויבות, שאינו מעוגן ב"לא תסור". ניתן לומר ש"לא תסור" היא סמכות שמונחת עלינו מלמעלה. לא אנחנו ממנים את הסנהדרין אלא הקב"ה דרך שרשרת הסמיכה. לכן סמכותם עלינו לא נובעת מכך שקיבלנו אותם או בחרנו בהם, אלא מכוח הציווי ההלכתי של התורה. לעומת זאת, המחויבות לתלמוד היא "מלמטה", כלומר מכוח קבלת הציבור (כמו מרא דאתרא, רב קהילה). לכן קשה ללמוד על גדרי המחויבות לתלמוד מגדרי "לא תסור". אבל אם כך, אז "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". במקום שבו הציבור הוא הבסיס לסמכות של מוסד כלשהו, אזי הציבור הוא זה שיכול גם לשנות את הדבר.

השלכות לגבי שינוי ערכי

כאן ניתן להכניס את מה שכתבתי בטור הקודם, שהמחויבות שלנו לתלמוד היא מחויבות לשורה התחתונה ההלכתית ולא לבסיס הערכי ולטעם הדברים. אם אנחנו אלו שקיבלנו על עצמנו את סמכות התלמוד, יש לבחון מה היקף הקבלה הזאת ומהם גבולותיה. ובאמת הדוגמאות שהבאתי שם (ובטור שלינגקתי אליו) עסקו כולן בהתייחסות של חכמי התלמוד למשנה והתייחסויות של הראשונים והאחרונים לחכמי התלמוד. מכאן שהמחויבות לתלמוד לא בהכרח קיימת במצב שהנסיבות השתנו והטעם אינו קיים. ובוודאי שאנחנו יכולים לקבוע כללי הגבלה לגבי סמכות התלמוד כמו אלו שקבעו חכמים לשינוי הלכות בכל הדורות.

מעבר לזה, הרקע לדברים שתיארתי כאן בקצרה, שעם חלוף הדורות חוסר היכולת לחלוק על התלמוד תוקע שינויים שמתחייבים לכל הדעות, יכול להוביל למסקנה שגם אם יש מחויבות לתשתית הערכית, היא מוגבלת במצבים שבהם נוצרים נזקים ונדרשים שינויים לדעת חכמי הדור הנוכחי. לא סביר להותיר את ההלכה על אדני מערכת ערכית שרווחה בבבל לפני אלף וחמש מאות שנה, לפחות במקרים שבהם הערכים השוררים כיום סותרים אותה חזיתית והתנהלות לפיה נראית (לא רק לאנשים מבחוץ, אלא גם, ואולי בעיקר, לאנשים מבפנים) הזויה ותלושה. ושוב אעיר שאיני מדבר רק על חילול השם שבדבר ("כי היא חכמתכם ובינתכם"), אלא גם על שיקול מהותי.

בטור הקודם הסברתי ששיקול של שינוי ערכי יכול לפעול בשתי צורות: 1. פרשנות חדשה להלכה הקדומה, על בסיס הערכים העכשוויים. 2. קונפליקט בין הלכה למוסר (הערתי שלא תמיד ההלכה גוברת במקרה כזה). ההנחה כאן היא שאמנם את ההלכה לא ניתן לשנות (בפרט אם סבורים, כמוני, שההלכה אינה בנויה על תשתית מוסרית), אבל המחויבות למוסר עומדת בהתנגשות מול ההלכה, וכעת עלינו להכריע בקונפליקט הזה (הכרעה שמבחינה תיאורטית-מושגית היא חוץ הלכתית). ההבדל בין שתי הצורות הללו נעוץ בשאלה האם באמת ביסוד ההלכה מונחים ערכי מוסר, או ערכים דתיים (ואולי שניהם). אני, כזכור, דוגל בתפיסה השנייה שמנתקת בין המוסר להלכה. אמנם גם לשיטתי כשיש שתי אפשרויות לפרש את ההלכה, אזי אין מניעה, ובעצם ממש מתבקש לפרש את ההלכה בהתאם לעקרונות המוסר. במקום שבו ברור שאין דרך כזאת, אזי פתוחה בפנינו הצורה 2, כלומר לראות במצב

שנוצר התנגשות בין הלכה למוסר ולהכריע בהתאם. אציין כי כפי שהסברתי בטור הקודם איננו מחויבים לערכי המוסר של חז"ל, ואפילו אם הם עומדים בתשתית הקביעות ההלכתיות שאליהן אנחנו מחויבים, ודאי שזה לא מחייב אותנו לאמץ אותם כהנחיות מוסריות. בקיצור, זה שערכי שונים מערכי חז"ל לא אומר שעליי להתכופף. הלכתית אתכופף, אבל עדיין מוסרית אעמוד על שלי והמצב שנוצר הוא קונפליקט בין הלכה למוסר. בנוסף, בטוקבקים הבחנתי בין מחויבות לגדר של ההלכה (שכן קיימת) לבין מחויבות לטעם הערכי שלה (שלא קיימת). אמנם הגבול אינו חד, אבל הוא קיים. התיאור הזה יוצר רצף של מצבים שקשה לתת להם קריטריונים ברורים, אבל כל אחד שלא מתעלם מהמציאות ומורכבויותה יצטרך להודות שזהו המצב.

בנוסף לכך, בטור הקודם עמדתי על כך שישנם מצבים שבהם ההלכה המקורית לא התבססה על ערך תורני אלא אימצה ערך נהג, ולכן אי אפשר לראות בערך ההוא ערך הלכתי. הבאתי כדוגמה, טענה לטובת הכשרת נשים לעדות בנימוק שכיום ערך השוויון הוא מאד חשוב בעולם. נניח שהטענה אומרת שבעיני חז"ל אין ערך באי שוויון, אלא שלא היה להם את ערך השוויון ולכן העדיפו להותיר את הנשים בביתן. אם אכן זהו המצב, כי אז ניתן לשנות זאת בעולם שבו ערך השוויון הוא חשוב (לא בעיני הגויים אלא גם בעיניהם וגם בעיני היהודים).

בחזרה לשאלת הסמכות

בשורה התחתונה, שאלת הסמכות בהחלט מעכבת את האפשרות לשנות הלכות, בפרט כאשר מדובר על שינוי ערכי. אי אפשר להתעלם לגמרי מהכללי ההגבלה התלמודיים. לכן לפעמים יהיה עלינו להימנע מהשינוי למרות שלדעתנו הוא נחוץ בגלל שאלות של סמכות. אבל לא סביר לראות בזה מונע מוחלט, שכן הדבר מביא למצב בלתי נסבל של המחויבים להלכה (וכך אכן נהגו פוסקים לאורך כל הדורות). זה כן אומר שגם אם איננו דורשים את קיומה של סנהדרין, כדי לבצע שינוי כזה דרוש קונצנזוס משמעותי בין חכמי הדור העכשווי. שינוי הלכה על בסיס ערכי הוא צעד עדין ומסוכן, ובהחלט סביר לצפות שלא יעשה על סמך שיקול דעת של פלוני או אלמוני, חשוב ככל שיהיה.

בנוסף, ואולי כהשלמה, השינוי הערכי צריך להיות כזה שהוא מובן מאליו. כלומר זו לא אמורה להיות שאלה של פרשנות אישית כזו או אחרת למוסר. אם ברור שכיום התנהלות כלשהי היא פאסט נישט, אז זהו שינוי ערכי שמצדיק שינוי הלכתי. זו בדיוק המשמעות של הביטוי "פאסט נישט". הכוונה אינה למשהו לא סביר או שכנראה אינו נכון אלא למשהו שלא עולה על הדעת, שמוכן מאליו שכיום אי אפשר לנהוג כך. ושוב, איני מדבר רק על חילול השם אלא על שיקול מהותי (כעין "דרכי שלום" של הרב אונטרמן). אם אכן, השינוי הערכי הוא כל כך חד משמעי, חל כאן הגדר שהבאתי בשם הרא"ש, שלא חלים כללי ההגבלה (כמו הצורך בבי"ד גדול בחכמה מניין – בתשובותיו, או שלא דורשים טעמא דקרא – בתוספותיו בב"מ). ניתן לומר שבמקרה כזה שינוי הערכים הוא סוג של שינוי נסיבות עובדתיות. לפחות מהבחינה הזאת, העולם העכשווי שונה מהותית מזה של חז"ל, ויש לראות זאת כשינוי עובדתי שמצדיק שינוי הלכתי. כאן לא אני חולק על חז"ל אלא ברור לי שגם אם הם עצמם היו חיים היום היו אומרים אותו דבר. במצב כזה ניתן לומר שאין לראות בשינוי מחלוקת עם חז"ל אלא שינוי יישום בנסיבות חדשות. אם השינוי אינו כה חד משמעי, אזי השינוי ידרוש סנהדרין וציות לכלל כללי המגבלות והוא אינו אפשרי בימינו.

התמונה המורכבת הזאת מביאה אותנו לחלקו השני של הטור. כיצד ניתן ליישם אותה במציאות. איך נדע אלו שינויים נכנסים לגדר שמרנות מדרשית לגיטימית, ואלו חורגים ממנה. האם ישנן הצעות שניתן לדחות אותן כבלתי לגיטימיות בתמונה כל כך גמישה ומורכבת? טענתי היא שכן. אבל לפני כן אנסה לאפיין את האורתודוקסיה המודרנית. האפיון הזה צריך להיעשות מול האורתודוקסיה הלא מודרנית מחד (אלו שיקולים של שמרנות מדרשית לא יהיו מקובלים על כל האורתודוקסיה) ומול הרפורמה מאידך (אלו שיקולים לא נכללים בשמרנות מדרשית בכלל). לשם כך אצטרך להשתמש בכל מה שהצגתי עד כאן.

הגדרת אורתודוקסיה מודרנית

הבעיה היסודית שמבצבצת מתוך המפה ששרטטתי היא שתחת הכותרת 'שמרנות מדרשית' נכנסים כל הזרמים ההלכתיים, מהחרדים דרך האורתודוקסיה המודרנית ועד לקונסרווטיבים. יש הבדלים במינוחים ובאתוס, אבל בפועל כולם שמרנים מדרשיים. רק הרפורמים נותרים מחוץ לשמרנות.

זה משאיר אותנו עם חידה תיאורטית, מה בכל זאת ההבדלים בין שלושת הזרמים או סוגי הטיעונים השמרניים. אפשר כמובן לטעון שזה רק עניין של מינון (כמה מדרשים שמרניים אתה עושה, וכמה רחוק אתה לוקח אותם), אבל זה יחזיר אותנו לאפיון של קבוצות, כלומר לסוציולוגיה, בעוד שכפי שהסברתי אני מתעניין באפיון מהותי של טיעונים ולא בסוציולוגיה. כלומר אני מחפש טיעון בודד שניתן לראות בו טיעון מודרני (כלומר שהוא לא יהיה מקובל על אורתודוקס לא מודרני), ולכן שאלת המינון אינה רלוונטית מבחינתי. אגב, לקונסרוטיביות לדעתי באמת אין הגדרה מהותית. עקרונית טיעונים קונסרוטיביים זהים לטיעונים של אורתודוקסיה מודרנית, למעט שאלות של מינון וסוציולוגיה. מה שאנסה לשרטט כאן הוא את ההבדל בין שני אלו (שאכנה כאן אורתודוקסיה או שמרנות מודרנית) לבין שמרנות מדרשית חרדית (שתכונה כאן אורתודוקסיה או שמרנות לא מודרנית), וזאת בלי קשר לאתוס השמרני פשטית של החרדיות (אני מחפש הבדלים בפועל, ולא באתוס).

אורתודוקסיה מודרנית: הגדרה בסיסית

מטרתנו כאן להבחין בין שני סוגי שמרנות מדרשית: השמרנות המדרשית המודרנית והלא מודרנית. ראינו ששתייהן מקבלות את האפשרות של מדרש שמרני שמתאים את ההלכה ומיישם אותה באופן שונה בנסיבות חדשות. דומני שההבדל ביניהן נעוץ במילה 'מודרני', כלומר בצירוף של שתי נקודות: 1. שמרנות מודרנית מוכנה להשתמש גם במדרש שמרני שלוקח בחשבון שינויים ערכיים (ולא רק עובדתיים). ראינו דוגמאות כאלה בטור הקודם, וראינו גם מגבלות במחציתו הראשונה של הטור הזה (בלעדיהן אין זו שמרנות כלל). בהמשך לא אחזור לשאלת המגבלות והסמכות, ואניח שכשמדובר על שינוי ערכי במסגרת של אורתודוקסיה מודרנית הוא נעשה במגבלות הללו. 2. לשיטתה, מקורם של הערכים החדשים במדרש הזה יכול להיות חיצוני במודע (ערכי העולם המודרני).

שמרנות לא מודרנית מתייחסת בשלילה לערכי העולם המודרני, לפחות עד כמה שאינם מתאימים לערכים המסורתיים. לכן מבחינתה שינוי על בסיס ערכי כלל לא עולה לדיון שכן אין לה שאיפה להתאים את ההלכה לערכים "קלוקלים" כאלה. ההתנגדות לשני המאפיינים הללו מצטרפת ויוצרת את השמרנות הלא מודרנית. מבחינתה, עקרונית העולם נמצא ברגסיה (מתרחק מהערכים הנכונים), למעט אותן נקודות שבהן הוא מתקדם (או נסוג) לכיוונם של הערכים המסורתיים. אין פלא שמבחינתם אין שום מקום לשינוי בהלכה על בסיס ערכי.

עקרונית ישנו סוג נוסף של שמרנות לא מודרנית. תיתכן גישה שדוחה את האפשרות לשינויים ערכיים לא בגלל שלילת הערכים המודרניים אלא בגלל שיקולי הסמכות. בעלי גישה זו לא מקבלים את התמונה ששרטטתי כאן למעלה, ולדעתם גם אם הערכים המודרניים הם חיוביים כשלעצמם ואף ראוי היה ליישם בהלכה, אין לנו דרך ליישם במסגרת ההלכה בגלל כללי ההגבלה והסמכות. גישה זו דוגלת בשמרנות מדרשית מודרנית ברמה העקרונית, אבל בגלל כללי הסמכות והמגבלות ההלכתיות על שינויים היא לא מממשת זאת הלכה למעשה. תחושתי היא שבדרך כלל טענות על סמכות הן טענות מצטרפות ולא עיקריות. מי שמאמין באמת ובתמים בצורך בשינוי, מוצא את הדרכים לעשות אותו, לפחות ברוב המקרים. אין פלא שרוב ככל השמרנים הלא מודרניים גם מסבירים מדוע כך נכון לנהוג ומצביעים על הפגמים בתרבות העכשווית.

כמה הערות והבחנות נחוצות

ראינו מדרשים על בסיס שינוי ערכי שגורם לשינוי עובדתי, אבל מדרשים כאלו נעשים גם בשמרנות לא מודרנית. לדוגמה, טענתו של המאירי שיש לשנות את היחס לגויים בגלל השיפור בהתנהלותם המוסרית, זהו שינוי עובדתי ולא ערכי (אלא שהוא מתבסס על יחס שונה לערכים ה'נכונים' מאז ומעולם ולא לערכים חדשים). לכן הצעתו של המאירי מדגימה דווקא מכניזם של שמרנות לא מודרנית, אלא אולי מפוכחת (לעומת שמרנות מאובנת שתוגדר בהמשך), כלומר שמרנות שמודעת לשינויים שמתחוללים בעולם. לעומת זאת, הטענה שיש לשנות את היחס לגויים בגלל ערך השוויון, זהו מדרש מודרני שכן הוא מתבסס על השינוי הערכי עצמו (ולא על שינוי הנסיבות שהוא משרה).

אם נתבונן על ההתנגדות לשינוי שמציע המאירי (שבדרך כלל כוללת גם הכחשה לכך שהוא בכלל הציע זאת), שהיא לכאורה שוללת שינויים באשר הם (גם על בסיס עובדתי), נראה שהיא נובעת מאיבון מחשבתו, כלומר מההנחה המוזרה שלפיה המציאות שתיארו חז"ל לא יכולה להשתנות (לחלופין, אולי יש כאן טענה להיעדר סמכות, וכנ"ל). יש כאן הנחה שחז"ל ודאי לא טעו, אפילו בעובדות. ובנוסף,

מניחים שטבעם של הגויים בהכרח נותר כשהיה (כי כל דיאגנוזה של חז"ל היא נצחית ומהותנית. כך גם לגבי נשים, וכל יצור אחר). את העמדות שמשקפות ההתנגדויות הללו הייתי מכנה 'שמרנות מאובנת', לעומת השמרנות המפוכחת של המאירי. אם כן, השמרנות המדרשית הלא מודרנית מחולקת למפוכחת ומאובנת, ושתיהן עומדות מול השמרנות המודרנית. רק אזכיר ששלושת אלו הם כולם גוונים של שמרנות מדרשית.

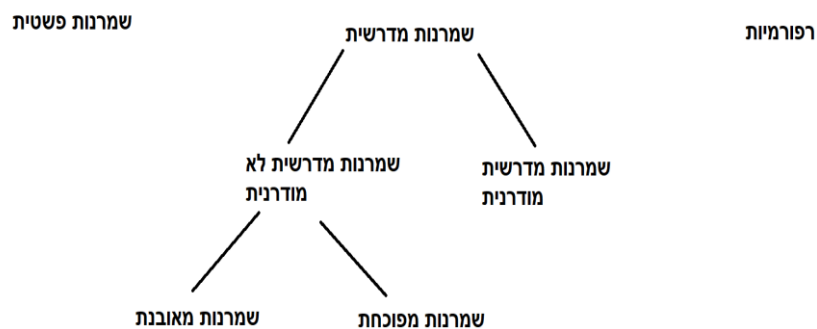
ישנה גם אפשרות לשמרנות מאובנת שרואה את כל ההלכות כגזירות הכתוב שטעמן נעלם מאיתנו (או לא קיים), ובכך שוללת כל אפשרות לשינויים בהלכה. אלו גישות תימהוניות בעיניי (גם אם רווחות למדיי בימינו), שכן גם אם אקבל זאת לגבי הלכות שכתובות בתורה (וגם שם זה מאד תמוה כמובן. ראה רמב"ם מו"נ ח"ג פט"ו), אין ספק שלפחות חלק ניכר מההלכות נוצרו על ידי חכמים, ולכן ברור שהייתה מאחוריהן סברה. שימו לב שכאן ההתנגדות אינה למודרנה אלא לשינוי בכלל, לכן נראה שגישה זו אינה שייכת לדיון שלנו. במבט ראשון ניתן היה לשייך את הגישות הללו לשמרנות לא מודרנית מאובנת, אבל במבט שני ברור שזוהי בדיוק התשתית שבבסיס השמרנות הפשטית.

שימו לב שרוב שיקולי הפאסט נישט נקשרים גם הם לחשיבה מודרנית. הטענה שלא ייתכן לאבד חפצי או כתבי ע"ז בימינו, כי כיום בעולם הערך של כיבוד הפולחן הדתי (פרט ליהודים בישראל כמובן) הוא ערך עליון. כוונתי כאן להתנגדות שמתבססת על ערכים (כמו השיקול של 'דרכי שלום' במשמעות של הרב אונטרמן מהטור הקודם) ולא על חששות מתגובת הגויים. לעומת זאת, ישנם גם שיקולי פאסט נישט שאינם מודרניים, אלו שיקולי פאסט נישט שנשמכים על ערכים תורניים פנימיים ולא על ערכים עכשוויים-מודרניים. לדוגמה, רוב הפוסקים דוחים את ההצעה לפסול בכוונה קידושין של חילונים (למשל לזמן עדי קידושין פסולים), בגלל שיקולי פאסט נישט. אבל אלו שיקולים שמתבססים על צורתו הראויה של הבית היהודי (פאסט נישט שיהודים יקימו בית שלא כדת משה וישראל). אלו כמובן שיקולי פאסט נישט שאינם שיקולים מודרניים, שכן הערך שגורם לפאסט נישט הוא ערך תורני קלסי.

הערה נוספת. ישנם מקרים שגם השמרנים הלא מודרניים מסתמכים על פאסט נישט ערכי, אבל הם לא מודעים או לפחות לא מודים בכך שהערכים שבבסיס השיקולים שלהם הם השפעה של העולם החיצוני. הם תמיד תולים אותם בתורה ובערכיה (מוכיחים את ערך השוויון ממקורות תורניים וכדומה). עניין זה כמובן מטשטש מאד את ההבדלים, ועדיין לדעתי הם קיימים וניכרים.

סיכום ביניים: מפה כללית

ניתן לסכם את התמונה שאליה הגענו באופן גרפי:



רפורמיות מבטאת כאן חוסר שמרנות (לא מחויבים לכללים), ומבחינתי זה כולל גם את הכופר שאינו מחויב בכלל. רק אזכיר שזהו מיון של טיעונים ולא של טוענים (כלומר אין לראות באלו אפיונים סוציולוגיים של קבוצות). לפני שאמשיך, אוסיף שלוש הערות כלליות.

א. האם האורתודוקסיה המודרנית בארה"ב מתאימה להגדרתי כאן?

במאמר [על איסור ערכאות ואורתודוקסיה מודרנית](#), תיארתי את הגישה הזאת דרך הדוגמה של איסור ערכאות. הדברים נאמרו בפני הפורום האורתודוקסי, שנוסד (או ניסה להיוסד) על ידי יוצאי האורתודוקסיה המודרנית בארה"ב (סביב הישיבה אוניברסיטה). התגובות שקיבלתי מחלק מהקהל היו

כצפוי שוללות מאד. כמה וכמה מהשומעים אמרו לי ששינוי הלכתי אמור להיות מגובה באנליזה של מקורות הלכתיים והתבססות עליהם. הם לא היו מוכנים לקבל את טענתי שאמנם יש איסור להתייבב בערכאות ולפנות אליהן, אבל אין ברירה אחרת (פאסט נישט). זוהי תפיסה שמרנית שכבר בתחילת הטור הראשון ציינתי שמאפיינת מאד את האורתודוקסיה המודרנית בארה"ב (הישיבה אוניברסיטה והסגל שמלמד בה עיצבו אותה בצלמם כדמותם). הם הסתייגו מעצם דפוס הטיעון של פאסט נישט, שכן התנהלות הלכתית בעיניהם כרוכה בהיצמדות והתבססות על מקורות. שימו לב, שכן מדובר בפאסט נישט שמתבסס על ערכים פנים תורניים (קיומה של מערכת משפטית אפקטיבית. ראו סוגיית ערכאות שבסוריא, ובטור 448).

במובן מסוים זוהי שמרנות מדרשית מהסוג המפוכח, אבל לא אורתודוקסיה מודרנית כפי שתיארתי אותה כאן. אני חושב שהדמיון ביניהם לבין מה שתיארתי כאן מבוסס על כך שגם הם משתדלים להתאים את ההלכה לערכים עכשוויים (ולא מזלזלים בהם), אבל הם עושים זאת דרך פרשנות להלכה עצמה (מדרש שמרני על בסיס עובדות) ולא דרך טיעוני מדרש על בסיס ערכים. הם מוצאים את הערכים המודרניים בתוך מקורות ההלכה או התורה (וכידוע, בענייני ערכים אפשר לעשות בתורה מה שרוצים), ובדרך כלל גם דרכי הפרשנות שהם מציעים הם כיסוי די דק למדרש שמרני. לכן מבחינתם ערכים מודרניים מתלכדים עם ההלכה (ולא רק עם התורה. אני מתרשם שחוגים אלו נוטים גם לזהות הלכה עם מוסר).

ניתן לתהות כיצד אני נוטל את המושג 'אורתודוקסיה מודרנית' שנוצר בארה"ב סביב הישיבה אוניברסיטה ומשמש שם במשמעות מסוימת, וממיר אותו למשמעות אחרת. זוהי כמובן שאלה סמנטית ומבחינתי תקראו לזה בשם אחר. מה שחשוב הוא הגדרת האופציה הזאת ולא השם שלה. אבל אוסיף שלדעתי גם החוגים ההם אוחזים בהשקפה אורתודוקסית מודרנית כפי שהגדרתי כאן, אלא שהם מסרבים להודות בכך (גם בפני עצמם). בכל אופן, מבחינתי תוכלו להשתמש במונח אחר. המפה היא שחשובה ולא הכינויים עצמם. כך או כך, גם הם נמצאים על המפה.

ב. האם ציונות-דתית היא אורתודוקסיה מודרנית?

בתחילת הטור הראשון הבחנתי בין שתי העמדות הללו, וטענתי שאין קשר מהותי ביניהן, פרט לכך ששתיהן מתנגדות לחרדיות (כל אחת למרכיב אחר בתוכה). כעת נוכל להתקדם ולהבין יותר את ההבדל. ההנמקה המקובלת לעמדה הציונית-דתית מתבססת על ערכי התורה. הטענה היא שהלכתית יש חובה ליישב את ארץ ישראל גם במבנה ריבוני-מדינתי וכדומה. במישור המחשבתי, הטענה היא שזה גם מקדם את הגאולה וכו'. אלו טיעונים שלא מתבססים על מדרש שמרני אלא על פרשנות פשטית למקורות (גם החרדים ברובם מסכימים לה, אלא שלדעתם אסור לשתף פעולה עם חילונים. אחרים טוענים שהגאולה צריכה לבוא מלמעלה, אבל אינם מכחישים את מצוות יישוב וכיבוש הארץ). כך שהטיעונים כאן לא נזקקים לשינוי ערכי ואפילו לא לשינוי נסיבות עובדתיות. זהו סתם יישום של מקורות ההלכה כפי שהם. לכן אין קשר אמיתי בין ציונות-דתית לבין אורתודוקסיה מודרנית. כמובן שייכתנו אנשים שהם גם ציונים דתיים וגם אורתודוקסים מודרניים, אבל זהו צירוף מקרי ולא מהותי. אם הייתה עולה טענה שיש להקים מדינה בגלל הערכים שבאו לידי ביטוי ב'אביב העמים', שלפיהם כל עם דורש זכאי לריבונות ועצמאות משלו על פיסת קרקע כלשהי, זו הייתה טענה מודרנית מובהקת. אבל זו אינה הטענה של הציונות-הדתית אלא של הציונות החילונית.

כמה פעמים כתבתי שאני [מוותר על המקף](#) בין הציונות לדתיות, ומגדיר את עצמי כציוני-חילוני ואדם דתי. שימו לב שדווקא את העמדה הזאת ניתן לקשור לאורתודוקסיה מודרנית. אני בהחלט רואה ערך בציונות, אבל זה ערך לאומי ולא דתי. מבחינתי הוא אכן חלק מאביב העמים, כלומר חלק ממערכת ערכית מודרנית וחיצונית להלכה, בדיוק כמו שראה זאת בן גוריון (כמו ההלצה הידועה של הרב מפוניבז' שהובאה בתחילת [מאמרי הנ"ל](#)). זהו בדיוק המאפיין של אורתודוקסיה מודרנית כפי שהוצג כאן. אם כן, טענתי נגד הציונות-הדתית מתקשרת לטענתי לגבי האורתודוקסיה המודרנית. למרות שאין קשר בין שתי העמדות שאני תוקף (ציונות-דתית ואורתודוקסיה לא מודרנית), המתקפה שלי על שתיהן מבוססת על אותה תשתית השקפתית.

כמה פעמים בעבר (ראו למשל במאמרי [כאן](#), וקצת בטורים [98](#) ו-[382](#)) כתבתי שמזה למעלה ממאה שנה קו פרשת המים בחברה הדתית בישראל עובר בין חרדיות לציונות-דתית. טענתי שזהו אנכרוניזם, שכן המדינה כבר כאן מעל שבעים שנה ואין שום משמעות להתנגדות לציונות (איני רואה בשום מובן

מהותי משהו לא ציוני בחרדיות מהזרם המרכזי). קו פרשת המים האמיתי אמור לעבור בין השמרנים לליברלים, כלומר בין חרדים לאורתודוקסים מודרניים, ולא בין חרדים לציונים-דתיים. בקו הזה החרד"ל למשל נמצא לגמרי בצד החרדי (ראו במאמרים הנ"ל כמה בלבולים נוצרים בגלל זה). הקשר היחיד בינם לבין רוב הדתיים המודרניים הוא ברכה אחת פעם בשנה וכמה פרקי תהילים, וגם זה רק בגלל הכובע הציוני של אותם שמרנים מודרניים ולא בגלל עצם היותם שמרנים מודרניים. להתרשמותי, רוב גדול של הציונות-הדתית (וגם חלק ניכר מהחרדים) דוגלים באורתודוקסיה מודרנית, אבל האתוס שלהם לא מנכיח את זה והם לא מודעים לכך. הסיבה לזה היא שאין לזרם הזה מנהיגות רבנית ואין לו משנה סדורה ושיטתית, ולכן נוצרת בקרב המון העם התחושה שאדם דתי צריך להיות חרדי (שמרן לא מודרני). מי שאינו כזה הוא 'לייט', שרודף אחרי רוחות הזמן ונכנע להן רח"ל. מכאן יוצא שגם מי שאינו מתנהג באופן לא מודרני, עדיין זהו האתוס הדתי שלו, ולכן הוא מתקומם נגד טיעונים כמו אלו שהעליתי כאן (למרות שבפועל בחייו הוא כמובן נוהג כך ואף למטה מזה). אבל זהו בלבול מושגי שכמובן מקבל עידוד רב מהמנהיגות הרבנית החרדית והציונית-דתית שברובה גם היא חרדית (כלומר שמרנית לא מודרנית). הגיע הזמן לנער את האבק מעל ההגדרות האנכרוניסטיות הללו, ולהתחלק מחדש סביב קו פרשת מים עדכני במישור הפוליטי-אידיאולוגי. דבריי כאן ובטריולוגיה מיועדים, בין היתר, ליצור משנה סדורה כזאת שתוכל להוות גרעין שילכד סביבו את הציבור הלא מזוהה הזה.

ג. הערה על שמרנות בכלל

עד כאן שרטטתי מפה של גוויי השמרנות השונים, ובתוכם ניסיתי לאתר את האורתודוקסיה המודרנית (או שמרנות מודרנית). חשוב לי להתייחס כאן לרעיון השמרנות בכלל. בטורים [217](#), [249](#) ועוד, כתבתי שאני מתנגד לשמרנות וגם לחדשנות באשר הן, שכן גישות כאלה פירושן קבלה או דחייה של טענות בנימוקים לא ענייניים. הטענות הן שגישות כאלה סוטות מהמקובל או מתאימות לו, ולכן יש לדחותן או לאמץן. למיטב שיפוט יש לבחון טענות לגופן בלי קשר לשאלה האם הן מתאימות למקובל או סוטות ממנו. אפיון של גישה כשמרנית או חדשנית הוא עניינו של החוקר, אבל האפיון הזה לא אמור ליטול חלק בקבלת ההחלטות ההלכתית.

אמנם כאן הדיון מעט שונה. השמרנות בהקשר של הטורים הללו אין פירושה שמירה על מה שהיה, אלא שמירה על מה שהקב"ה ציווה. הרציונל השמרני כאן הוא ענייני לחלוטין, שכן בתפיסה דתית ברור שמה שהקב"ה ציווה הוא נכון ומחייב. בהקשר ההלכתי בהחלט יש היגיון ענייני לקבל או לדחות טיעון בגלל שמרנות (התאמה למסורת, או נכון יותר לרצון ה' שעבר במסורת). לכן הדיון כאן שונה מהדיון הכללי לגבי השמרנות. כאן הנחתי היא שיש חובה לשמור את מה שהקב"ה ציווה וחשוב להיות שמרן, וענייני הוא רק שרטוט מפה של גוויי שונים של אופני שמירה ושמרנות כאלה.

כאן עסקתי בעיקר בניסיון לאפיין שמרנות מודרנית מול סוגי שמרנות לא מודרניים. נותרת בפנינו השאלה ההפוכה: מה בין אלו לבין רפורמיות. האם באמת אפשר להבחין באופן ברור ביניהם או שאני פשוט מציג כאן משנה רפורמית?

כדי להעלות בשר על האפיונים המורכבים שהצגתי כאן ולהבחין בינם לבין רפורמה, אנסה בטור הבא לבחון באופן ביקורתי את טענותיו של הרב הרפורמי משה זמר לטובת שינויים רפורמיים בהלכה. שם אנסה לעמוד על ההבדלים ולהראות שהתמונה שתיארתי כאן היא עדיין שמרנית.