

הלכה ככלי לעיצוב מדיניות:
חירות הפסיקה ואחריות הפוסק
במשנת הרב יששכר שלמה טיכטל

יצחק הרשקוביץ

א. הקדמה; ב. אתגר האמונה; ג. שורשיה של ההחמרה ההלכתית
במשנת רי"ט; ד. חירות הפסיקה ומבחני ההתאגדות; ה. יחסו של
רי"ט אל מחללי שבת; ו. סיכום.

א. הקדמה¹

הרב יששכר שלמה טיכטל (1885-1945; להלן רי"ט), היה יליד הונגריה ובן
נאמן למורשתה התורנית, מבית מדרשו המסועף של החתם סופר ותלמידיו.²
לימים השתקע בעיירה פשיטאן בסלובקיה, שם כיהן כרב וראש ישיבה³ עד
למלחמת העולם השנייה. רי"ט התפרסם ברבים בעיקר בזכות חיבורו
הסנסציוני 'אם הבנים שמחה', שאותו כתב במהלך מלחמת העולם השנייה,

1 מאמר זה בא לחדר מודל נוסף של החמרה הלכתית, על בסיס מאמרו החשוב של
החשוב של ב' בראון, 'החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה', דיני ישראל, כ-כא
(תש"ס-תשס"א), עמ' 123-237. המאמר הינו פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי, הנכתבת
בימים אלה בהנחיית פרופ' דב שוורץ מן המחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר-אילן,
בנושא: 'חזון הגאולה של הרב יששכר שלמה טיכטל הי"ד: תמורות בתפיסתו
המשיחית במהלך השואה'. תודתי לועידת התביעות (The Claims Conference) על
הסיוע הנדיב שהושיטה למחקרי.

2 ארבעה מוזכרים כרבותיו של רי"ט, והם: הרב שלום וידר (מחבר סדרת ספרי 'יד
שלום'); הרב מרדכי ליב וינקלר (מחבר ספרי 'לבושי מרדכי'), הרב משה גרינוולד
מחוסט (מחבר שו"ת 'ערוגת הבשם') והרב שמואל רוזנברג מאונסדורף (מחבר ספרי
'באר שמואל').

3 שמה של הישיבה היה 'מוריה'. על אודותיה ראו א' פוקס, ישיבות הונגריה בגדולתן
ובחורבנן, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 50-60.

בעודו שוהה כפליט בלתי חוקי בבודפשט. לאחר פרסום הספר שב רי"ט לסלובקיה, שם נלכד ושולח לאושוויץ.

במאמר זה לא אעסוק בספר 'אם הבנים שמחה', כי אם אסקור את תפיסתו התורנית וההלכתית של רי"ט, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשנים הארוכות של היצירה התורנית שלו שקדמו למלחמה. במהלך שנות עבודתו הרבנית כתב רי"ט אלפי תשובות הלכתיות, ומהן יצאו בחייו בכרך אחד של שו"ת משנה שכיר, וכרך שני שעמד לפני הדפסה ערב המלחמה. כן כינס רי"ט, בחיבור בעל אופי הגותי-דרשני בשם 'טוב יגאל', עוד כמה תשובות הלכתיות. אולם מכתב ידו שרדו קרוב לאלף תשובות הלכתיות וחיידושים תורניים נוספים, שמני אז כונסו בידי בנו, הרב חיים מנחם טיכטל, לכרכי שו"ת משנה שכיר שעומדים לפנינו כיום.⁴ רי"ט היה פוסק מוערך ביותר, והתכתבותיו עם גדולי דורו יוכיחו עד כמה גדולה הייתה יוקרתו. כך עולה גם מן ההסכמות על ספריו, מפי מיטב חכמי הונגריה וגלילותיה.⁵

במאמר זה אדגים כיצד ניסח רי"ט בצעירותו בצורה בהירה כמה מיסודות המשנה ההלכתית האורתודוקסית, וכנגזרת מכך את הנטייה להחמרה הלכתית כאידיאולוגיה. כן אבקש להראות כיצד התמורה הרעיונית המפורסמת של

4 כתבי הרי"ט בהם נעסוק במאמר זה: טוב יגאל, ברדיוב 1926; שו"ת משנה שכיר, א, ברדיוב תרפ"ד; שו"ת משנה שכיר, אורח חיים, ב, ירושלים תשמ"ז; שו"ת משנה שכיר יורה דעה, ירושלים תשנ"א; שו"ת משנה שכיר חושן משפט, אבן העזר ואורח חיים מהדורה תנינא והשלמות ליורה דעה, ירושלים תשנ"ו. משנה שכיר אורח חיים חלק ב ומשנה שכיר חושן משפט כונסו לאחרונה בהוצאה הקרויה: משנה שכיר מהדורת תשס"ח, המכילה גם כמה וכמה תוספות שהיו בשולי כתביו של רי"ט, ובהן ערך רב. במהלך המאמר ייעשה בהן שימוש. כרך א של השו"ת יצא לאור מחדש בירושלים תשל"ד, במהדורת צילום. במהדורה זו נוסף קובץ תצלומים ופקסימיליות, שם מובא צילום של כתב הסמיכה שהעניק הרב רוזנברג לרי"ט, בהיות האחרון בן עשרים ושתיים בלבד. סקירה כללית על כתביו ההלכתיים של רי"ט מצויה לאורך עבודתו של 'פרידלנדר', הרב שלמה יששכר טיכטל: ממתנגד לציונות לתומך בציונות, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ט.

5 לפנינו מצויות הסכמות לספריו מאת: הרב מאיר אריק מטורנא, הרב ישעיה זילברשטיין מוויצן, הרב אברהם מנדל הלוי שטיינברג מברודי, הרב עקיבא סופר (בנו של ה"כתב סופר" ורבה של פרשבורג, לימים בירושלים), הרב שמואל ענגל מראדומיזלא, הרב קלמן ובר (רבה של פישטיאן), ר' מאיר דן פלוצקי מאוסטרוב, האדמו"ר ר' מאיר יחיאל הלוי מאוסטרובצה, ר' דב בעריש ווידנפלד מטשעבין, הרב יהושע בוקסבוים מגאלאנטא ור' יוסף חיים זוננפלד מירושלים. למהדורה החדשה של כתביו הוסיף בנו הסכמות משני חכמים מאוחרים לו, הרב יצחק יעקב וייס והרב שלמה זלמן אויערבך.

רי"ט, שמשקפת בספרו 'אם הבנים שמחה', הוֹרְתָה בשינוי תודעתי מוקדם לשואה, כתוצאה מניתוח אירועי הזמן ומתפיסה הלכתית ייחודית.⁶ משנתה של האורתודוקסיה ההונגרית נחקרה היטב בעבר, ובכלל זה גם גישתה ההלכתית המחמירה,⁷ אולם דומני שיש ערך רב במאמרי לנוכח שתי נקודות. ראשית, המחקר על האורתודוקסיה ההונגרית מתרכז, רובו ככולו, במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה.⁸ זאת בשל המאורעות המשמעותיים שהתרחשו בתקופה זו (אסיפת מיהאלוויץ,⁹ פילוג הקהילות,¹⁰ וכן דיונים הלכתיים משמעותיים על סוגיות ליבה כדוגמת הנישואין האזרחיים,¹¹ מעמד חברי הקהילות הלא-אורתודוקסיות,¹² שינויים במנהגי ישראל בנישואין,¹³ בברית מילה,¹⁴ בהנהגת בתי הכנסת,¹⁵ ועוד). לעומת זאת, המחצית הראשונה של המאה העשרים, תקופה שבה הוטמעו יסודות האורתודוקסיה בקרב המנהיגים הרוחניים והקהילות האורתודוקסיות מחד גיסא, אך בה חלה שחיקה

6 עוד על כך ראו י' הרשקוביץ, 'אם הבנים שמחה: מחיבור קאנוני ליצירה דיאלקטית', עלי ספר, כב (בדפוס).

7 ראו להלן הערה 37.

8 J. Katz, 'The Identity of Post Emancipatory Hungarian Jewry', Y. Don and V. Karady (eds.), *A Social and Economic History of Central European Jewry*, New Brunswick 1990, pp. 13-31.

9 ראו נ' קצבורג, 'פסק-בית-דין של מיכאלוביץ תרכ"ו', ע' אטקס וי' שלמון (עורכים), ספר כ"ץ, ירושלים תש"ם, עמ' 286-273. ראו גם י"י כהן, חכמי הונגריה והספרות התורנית בה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 65-67.

10 ראו כהן (לעיל הערה 9), עמ' 27-82; י' כ"ץ, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים תשנ"ה. על אפיוניה של אסכולת תלמידי החת"ס וגישה הארגטיבית ראו גם מ' פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים 1991, עמ' 14-17.

11 ראו רמ"ל וינקלר, ישב מצרף, וואיטצען תר"ס, מנגד ראו ב' שיק, ולהצדיק צדיק, סאספאלא תרע"ב. עוד ראו רמ"ש גלזנר, שו"ת דור רביעי, ב, ירושלים תשל"ז, סימן צא. וכן בהקדמתו לחיבורו חקור דבר, מונקאטש תרס"א.

12 ראו כהן (לעיל הערה 9), עמ' 155-158, ובמקורות הרבים שהביא.

13 ראו לדוגמה רמ"ל וינקלר, שו"ת לבושי מרדכי, בודאפעסט תרפ"ח, אבן העזר תנינא סימן מז.

14 ראו לדוגמה ר"י אסאד, שו"ת יהודה יעלה, יורה דעה, לעמבערג תרל"ג, סימן רנח. ראו גם רי"י עלטניגר, שו"ת בנין ציון, אלטונה תרכ"ח, סימן כג.

15 ראו לדוגמה ר"מ גרינוולד, שו"ת ערוגת הבשם, סוואליווע תרע"ב, אורח חיים סימן יד; כח; כט; לא; ריב.

משמעותית בכוחם של היהודים האורתודוקסיים בתוך כלל יהודי הונגריה¹⁶ מאידך גיסא, לא נחקרה כדבעי. לפיכך, מאמרי מציג תמונה לא מוכרת יחסית על מנהיג אורתודוקסי שנולד ושגדל בתוך אווירה של פילוג הקהילות ושל אידיאולוגיה מובנית, אך ראה במו עיניו את התפוררות הקונספציה שהובילו גדולי הדורות הקודמים.

שנית, צורת התנסחותו ההלכתית הייחודית של רי"ט, וכן העובדה שכתב חיבור אידיאולוגי מובנה שמתאר את תהליכי היווצרות משנתו ההלכתית, מציבה אותו כדמות שראויה לבחינה מעמיקה. רי"ט, בניגוד לפוסקים אורתודוקסים אחרים, חשף בפני קוראיו את תהליך פסיקת ההלכה שלו מן המסד ועד לטפחות, וגילה לעין-כול שסברתו האידיאולוגית הייתה הגורם המכריע בפסיקתו, הרבה מעבר לשיקולים פורמאליים צרופים. אומנם אין זה חריג שפוסק משתמש גם בשיקולים חוץ-פורמאליים בפסיקתו,¹⁷ אך אצל רי"ט מדובר במהלך מוצהר ומודע.¹⁸ בעמודים הבאים אבקש לטעון שגילוי הלב בו נקט רי"ט, יחד עם תעוזתו ועם האחריות שנטל על עצמו כפוסק וכמנהיג רוחני, הציבו אותו בחזית המערכה ההלכתית לא רק בעת היותו מנהיג אורתודוקסי מובהק (עד תחילת שנות השלושים של המאה העשרים), כי אם גם הפכו אותו לימים למבקר תקיף של הפסיקה האורתודוקסית ההונגרית.

16 התוצר של פילוג הקהילות היה שחיקה מתמשכת והולכת בכוחה היחסי של האורתודוקסיה בחברה היהודית בהונגריה. בעוד במפקד שביצעה ממשלת הונגריה ב-1880 למעלה מ-56% מיהודי הונגריה הגדולה שייכו עצמם לקהילות האורתודוקסיות (לעומת 38% ניאולוגים), הרי שבמפקד שבוצע בידי היודנרט ב-1944 מנו הקהילות הניאולוגיות למעלה מ-62% מתושביה היהודיים של הונגריה, ואילו האורתודוקסים רק מעט למעלה מ-36%. ראו K. Frojimovics, 'Zsidó hitközségi szervezet és demográfiai Magyarországon 1944-ben: a három vallási irányzat és demográfiai jellemzőiről', R. L. Braham (ed.), *Tanulmányok a holokausztról*, vol. 2, Budapest 2002, pp. 9-52.

17 ראו: A. Ravitsky, 'Hadash min ha-Torah? Modernist vs. Traditionalist Orientations in Contemporary Orthodoxy', M. Sokol (ed.), *Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*, Northvale, NJ 1997, pp. 35-53.

18 השו: J. Katz, 'Da'at Torah: The Unqualified Authority Claimed for Halakhists', *Jewish History*, 11, 1 (1997), pp. 41-50.

ב. אתגר האמונה

שורשי משנתו ההלכתית של רי"ט נעוצים בתפיסת עולם תורנית עמוקה, שעוסקת בקשר שבין הרף הדתי שהאל מציב לאדם לבין הרף שהאדם מציב לעצמו בבואו למלא את ייעודו הרוחני בעולם. תפיסה זו קובעת חלוקה עקרונית בין החלקים בתווך שבין האל לאדם, עליהם אחראי האל, לבין החלקים הנתונים בסמכותו הבלעדית של האדם.¹⁹

לפיכך, הגם שבמבט ראשון נגלה סתירות לכאורה בהנחות המוצא של המודלים האורתודוקסיים של רי"ט, אין זאת כי אם ניסיון להתאים בין שתי אמיתות, שני צירים שלאורם יש לדון את המציאות – המישור האלוהי, המגדיר סולם מסודר ונהיר לעבודת האל ולהתקדמות אליו, וכנגדו המישור האנושי, שמבטא את המאמצים האנושיים ואת המטלות האנושיות הנדרשות בכדי לאפשר ליהודי לעמוד בקריטריונים האלהיים בעולם הזה, הרווי תאוות ופיתויים הכרתיים. דבר האל, המוצג בתורה שבכתב ושבעל פה בצורתה הכתובה, מבטא עקרונות אלהיים נצחיים של הנחיות להתקדמות רוחנית של האדם. אולם מקומו של האדם במערכת זו מצוי ביכולתו להתאים את דרישות התורה על חלקיה השונים לעולמו המשתנה. בנקודה זו מעצים רי"ט מאוד את כוחו ואחריותו של הפוסק.

הבחירה באורתודוקסיה כדרך חיים הייתה בחירה מודעת של הכרעה לטובת קו שמרני ונוקשה יותר מבחינה הלכתית מזה שהיה מקובל עד אז.²⁰ זאת מתוך הכרה שלנוכח האתגרים הגדולים מבית ומחוץ שהיהדות עומדת בפניהם בתקופה המודרנית, יש צורך לתת מענה הולם שיבצר את חומות הדת. לפי רי"ט, מהלך תודעתי זה איננו אלא מענה אנושי למציאות, ביטוי של

19 על המתח בין שתי הדרכים המרכזיות להתבוננות בתכליתה של התורה, וכן על מתודות טיפולוגיות המסייעות באבחנה זו ראו א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל-אביב תשנ"ח, בעיקר עמ' 11-27. מהלך זה מהווה המשך לד' סטטמן וא' שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.

20 ראו סקירה אצל מ"ק סילבר, ראשית צמיחתה של האולטרה-אורתודוקסייה: המצאתה של מסורת, י' שלמון, א' פרזיגר וא' רביצקי (עורכים), אורתודוקסייה יהודית, ירושלים תשס"ו, עמ' 297-344. ראו גם י' כ"ץ, ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהווה, ירושלים תשנ"ב.

החירות שניתנה בידי מנהיגי הדורות. זאת בעוד ההלכה בצורתה הפורמאלית, כפי שהיא שמשקפת במסורת הדורות, תובעת קריטריונים הלכתיים וחברתיים שונים (ובהקשר של האורתודוקסיה – מתונים יותר).

ביטוי מובהק לשתי המגמות הללו ולסלילת המוצא הדתי המחודש מחוסר האיזון המצוי ביניהן, מתגלה בהגהה חשובה בספרו 'טוב יגאל', בה גולל רי"ט את יסודי תפיסתו באשר למושגי האמונה. הוא פותח בציטוט מ'רבינו הגדול מאונסדארף זצ"ל',²¹ לפיו האמונה איננה פעולה אנושית, כי אם:

האמונה בה' הוא ענין טבעי שפועלת מעצמה בלב כל איש ישראל, בלי שום פעולה חיצונית, יען כי נשמות ישראל הוא חלק אלקי ממעל חצובה מכסא כבודו, וכל חלק נמשך ממילא לשורשו, לשורש ההכל שמשם נחצבה. ועפ"י (=ועל פי זה) כל נשמה בישראל יודע ומרגיש מעצמו את בוראו ומכיר את רבונו, מאשר הוא רואה ומרגיש איך הוא נמשך אליו יתברך, מבלי שום עשי' [ה] ממנו כלל וכלל, וממילא בא לו האמונה מאליו מטבע הבריאה מאת הבורא ב"ה [...].²²

הכרה זו, שכול פעולת האמונה איננה אלא פעולה אלהית, מעוררת, כמובן, מספר קושיות. ראשית, אם כך, מהו שורשה של הכפירה? שנית, מה הטעם בעיסוק בענייני אמונה, אם בלאו הכי שורש האמונה הוא מתת אלוה? יתר על כן, את שער ספרו של רי"ט מעטר הכיתוב: 'ספר זה מכיל דרשות [...] לחיזוק התורה והאמונה [...]!' על שאלות אלה יש להוסיף, בבואנו לבחון את העשייה ההלכתית, מהו מקומו של הפוסק והמנהיג הרוחני בביצור חומות האמונה? אם אכן האמונה היא כולה פעולה אלוהית, ממילא אין טעם בהיחלצות למענה אנושי למציאות, ומקומו של האדם בעשייה הדתית בטל ומבוטל.

אולם רי"ט השיב מייד על טעות זו, וביאר שלא התכוון שהאמונה היא פעולה שמסורה כולה בידי האל, כי אם שיש לחלק בין שורש האמונה, שמקורו אלהי, לבין ההתגברות על מעכבי האמונה, שהיא פעולה אנושית.²³

21 הכוונה לר' שמואל רוזנברג (לעיל הערה 2), מחבר באר שמואל, קראקא תרפ"ג. עליו ראו כהן (לעיל הערה 9), עמ' 169, 400-401. הרב רוזנברג מצוטט פעמים מספר בכל ספריו של רי"ט, ובהערצה גדולה. ראו עוד לעיל הערה 4.

22 טוב יגאל (לעיל הערה 4), עמ' 20-24.

23 שם.

אנכי ה"א (=ה' אלהיך), ואיני צריך לצוות לך ע"ז (=על זה), רק תנאי אחד יש בדבר: 'לא יהיה לך אלהים אחרים ע"פ (=על פניי)', היינו שלא יהי' [ה] בינינו דבר מסך ומבדיל שיפסיק בינינו [...] אבל [...] אם יהי' [ה] לך עוונות וחטאים שיבדילו בינינו [...] אז לא יהי' [ה] לך כח זה.

בצד הפעולה האלוהית המתמידה של קשר עם האדם, כפי שהיא משתקפת הן במישורים חיצוניים (התורה) והן במישורים פנימיים (הקשר האמוני המדובר, גרעין של תקשורת עם האל שאיננו זונח את האדם לעולם), יש ציפייה שהאדם יתאים עצמו למודל זה ויממש את ייעודו כישות הפונה אל האל. ההתאמה שהאדם נדרש אליה היא התגברות על כול המעכבים, המונעים ממנו את הקשר הטבעי האיתן הזה.

ג. שורשיה של ההחמרה ההלכתית במשנת רי"ט²⁴

המתח ששרטטנו לעיל, בין ההנחיה האלוהית הישרה והכוח האלוהי שמגולם במעשה האמונה לבין המאמץ האנושי של התגברות על מכשולי העולם הזה כאמצעי להגיע אל היעד האלוהי הנכסף, תואר ביתר פירוט על ידי רי"ט בהשפעת 'מדרגת האדם' של ר' יוסף יוזיל הורביץ מנובהרדוק.²⁵ בהשפעת הורביץ חילק רי"ט בין שתי צורות של עבודת ה'. האחת הולמת את מצבי השגרה הרוחניים שאדם נתקל בהם, והשנייה מתאימה למצבי חירום, לעיתות מלחמה. כשם שבשעת מלחמת העולם הראשונה האזרחים הקפידו להשתמש רק במחלקה הראשונה ברכבות, שכן זו העניקה לאדם הגנה מפני הנוסעים המפוקפקים שנסעו במחלקות הנמוכות יותר, כך גם בעיתות

24 ביבליוגרפיה נרחבת על מחקר ה'חומרות' מצויה אצל בראון (לעיל הערה 1) עמ' 124 הערה 2.

25 תפיסתו ההלכתית המחמירה של רי"ט הורביץ נסקרה בידי בראון (לעיל הערה 1), עמ' 192-205. עוד על רי"ט הורביץ ועל משנתו ראו ד' אושפיזאי, 'משנתו החינוכית של הרב יוסף יוזל הורביץ (הסבא מנובהרדוק)' על פי ספרו מדריגת האדם, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ט; ד' כ"ץ, תנועת המוסר, ד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 151-290; פ' פייג, 'למחשבת החינוך הנובוהרודוקאית', מכלול, ב (תשנ"א), עמ' 47-64; א' רוז, 'בית חולים לחולי נשמה', ארץ אחרת, 40 (תשס"ז), 66-73. עוד ראו: D. E. Fishman, 'Musar and Modernity: The Case of Novaredok', *Modern Judaism*, 8 (1988), pp. 41-64.

חירום רוחניות מן הראוי להשתמש בגישה תורנית אדוקה יותר. זאת כמובן כחלק מן התפיסה שהצגנו לעיל, שלפיה מוקד החיים הדתיים איננו מצוי דווקא במסורת הנצחית, כי אם בתרגום המותאם לצורכי הזמן שלה, תרגום שיבטא את הכמיהה של עובדי האל להמשיך במאמציהם ולהתגבר על מכשולים רוחניים כאלה ואחרים בדרך אל יעדם:

כן נלמד מזה בעת שהוא שעת חירום במצב התורה והיראה רחמנא ליצלן, ומוראה של מלכות שמים נתרופפה, מן ההכרח אז לעמוד ברוח חזק ואמיץ ולאשר ולקיים את כל דברי תורתנו הקדושה ואת קבלתנו שקבלנו מאבותינו וכל מנהגינו שנהגו אותנו רבותינו הקדושים, הכל במדרגה הראשונה. ולולא זה כל מצב התורה והיראה יהיה ח"ו מהורס, ומן הנמנע להעמיד אותה [...] ²⁶.

רי"ט העניק לנו כאן אמירה פרשנית מפתיעה בכנותה על המהלך האורתודוקסי שהנהיגו תלמידי החתם סופר. ²⁷ יצויין ששימוש כזה במשנת נובהרדוק הינו חריג בכתבי רי"ט, ודווקא בית המדרש של החתם סופר הוא זה שהטביע עליו את חותמו. לפיכך ברור שהשימוש של רי"ט באנלוגיה של רי"ט הורביץ אינו מבטא זיקה תוכנית עמוקה, אלא מהווה תוצר של דרכו האקלקטית.

רי"ט הודה שהדרך בה הוא ועמיתיו נהגו איננה הדרך המקורית של החיים הדתיים, כי אם מודל דתי המותאם למצבי חירום, ולפיכך היא מבטאת הקצנה דתית ('מדרגה ראשונה'), חומרת יתר, שנועדה לבצר את חומות הדת. רי"ט אף אמר זאת מפורשות בהמשך לשונו:

וכמו שאנו רואים שהחוקים והתקנות של המדינות שהיו מספיקים בעת שהי' [ה] העולם מתהלך במהלכה הטבעי, לא היו מספיקים בעת שפסקה בה מהלכה הטבעי ומוכרח הי' לעשות גדרים וסייגות חזקות מן הקצה אל הקצה, כן יש ללמוד ג"כ (= גם כן) לעשות במצב הרוחני, כי בעת שלא הי' ההתגברות הרע כל כך במדה גדולה ורק הי' מהלך במהלך הטבעי הי' מספיק לן הגדרים והסייגים שגדרו לנו הראשונים. אבל כעת בימינו, בעוה"ר (= בעוונותינו הרבים), שעלה הפורץ ופרץ גדרי עולם בעולם

26 טוב יגאל (לעיל הערה 4), עמ' 25.

27 על מודל ההחמרה של החת"ס דיברו רבים, ולכן נעיר רק לדבריו של בראון (לעיל הערה 1), עמ' 154-177, ובעיקר סביב הערות 98-103, ובמקורות הנוספים שהביא שם.

היהדות, וכופר את הכל וסותר את הכל, אין די אם נעמוד עצמינו ואת דתנו בעמידה בינונית, רק מן ההכרח להעמיד אותה ברוח חזק ואמיץ, ולתקן את הכל שיהי' [ה] עומד במדרגה הראשונה מן הקצה אל הקצה.²⁸

רי"ט היה מודע לכך שעיון פורמאלי במסורת ההלכה מוביל למסקנות שונות מאלה שהגיעו אליהן מנהיגי האורתודוקסיה. עם זאת, הוא הצהיר בריש גלי שהמוטיבציה שלו לערוך מודיפיקציה הלכתית איננה נובעת מפרשנות חדשה של המקורות, או אף מהכנסת שיקולים מטפסיים כאמצעי פרשנות לערכים הפורמאליים. לשון אחר, הוא לא רק מפרש מחדש את מקורותיו, אלא בונה קומה חדשה על גבם כאשר המניע המוצהר שלו הוא ההתמודדות עם רוחות הזמן. יטען הטוען שחרף קיצוניות עמדתו של רי"ט, דבריו אינם תופעה חריגה לגמרי בנוף הרבני האורתודוקסי. להלן נראה כיצד ניסח רי"ט את דבריו באופן חד וחדשני עוד יותר.

ביטוי הלכתי נוסף לתובנות שדלינו עד כה מצוי בתשובה בשלהי הספר 'טוב יגאל'.²⁹ זאת ביחס לכלל של התלמוד הירושלמי: 'כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט',³⁰ ובאשר לשאלה האם רשאי האדם להחמיר על עצמו יותר מגדרי התורה.

רי"ט הציב בסוגיה זו משנה סדורה, המוצאת בהחמרה ההלכתית צורך חיוני בעת מצוקה, ולמעשה משרטט את תפיסת האורתודוקסיה כחידוש, כשינוי מן המסורת ההלכתית המקובלת. בניגוד לפרשנות המקובלת, לפיה 'הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט' הינו ביטוי גנאי, מסביר רי"ט שהכוונה היא דווקא שבח. הפטור ועושהו נהג בעצמו מנהג הדיוט, כלומר, שפל ובלתי מכובד, שאיננו מחכה שיצוו אותו, אלא מכניע עצמו כעבד ומחייב עצמו בחיובים שלא התבקש עליהם.

הרי דלגבי קב"ה צריך להיות שפל והדיוט, ולא להחזיק עצמו למכובד, ומאן מוכח דבאמת הוא כן? דמזה שעובד השם בכל לבו ומקיים מצותיו

28 שם. ראו גם שו"ת משנה שכיר, ב, סימן כב (לעיל הערה 4), עמ' מא), ביחס לראיה ממכל בת שאל לענין שיער באישה ערוה.

29 סימן יז (לעיל הערה 4), עמ' 79-83.

30 ירושלמי, ברכות ב, ח (ה ע"ד [מהדורת האקדמיה עמ' 24]); ירושלמי, שבת א, ג (ג ע"א [מהדורת האקדמיה עמ' 368]).

עוד אינו ראוי[ה] דמחזיק עצמו נגד שי"ת (= שמו יתברך) לשפל והדיוט, דמחוייב הוא לקיים מצות השם. אבל כשאנו רואים שעושה ועובד אף בחנם, בלי צורך ובלי חיוב, הרי זה ראוי ברורה שמחזיק עצמו להדיוט, ואינו מדקדק במעשיו, ועושה אף בלי צורך. ולגבי קב"ה הוא מעליותא גדולה ויתירתא, והמעלה העליונה שיוכל להיות, אשר כל הצדיקים משתדלים להשיגה.³¹

לפי מודל זה שרי"ט מציג, קיום המצוות לפי קנה המידה הפורמאלי איננו מלמד דבר על מחויבותו הנפשית האמיתית של האדם. הפראקסיס הדתי המקובל מדורי דורות איננו מאפשר הבעת עמדה גלויה, איננו מבטא הזדהות אידיאולוגית. בעת של טשטוש ערכים, קובע רי"ט, חובה על האדם למקם את עצמו בקצה הספקטרום ההלכתי, ולפעול דקלרטיבית נגד אורח חיים של קיום מצוות סטנדרטי. מכוח דברים אלה הסיק רי"ט ש'שפיר מותר להחמיר, ואדרבא [...] הוא מדרגה גדולה, וכן ראוי ונכון לעשות'.³²

חשיבות מיוחדת יש לייחס לדברים שכתב רי"ט בהמשך, ביחס לערבה. רי"ט הביא את המדרש הידוע על אודות האיגוד של ארבעת המינים כמסמל את החיבור של ארבעה פלגים באומה הישראלית.³³ הערבה היא 'נגד אדם ההדיוטי, שאין בו טעם וריח'. מיותר לציין שמדרש זה מעורר קושי ביחס למדיניות הפילוג של האורתודוקסיה ההונגרית, שביקשה להתנתק מאלה שניערו את עצמם מן התורה והמצוות, וכן ביחס למשנתו של רי"ט, שהחזיקה בתפיסה של קולקטיב דתי המשתוקק לשלמות רוחנית, תוך התעלמות מן המישור של הגיבוש הלאומי של כול פלגי הציבור היהודי.³⁴ אולם פרשנותו של רי"ט, חרף מגמתה הדרשנית, גילתה שעבורו לא די שאין כול קושי בהיבדלות מאותם חלקים באומה, אלא שהערבה אף היא מייצגת דווקא צדיקים גמורים: הערבה מחזיק עצמה להדיוט וחוטא, ומקיים בעצמה קרא ד'וחטאתי נגדי תמיד', ע"כ (= על כן) עלה שלה אדום, להורות שנגד עיניה החטאים

31 טוב יגאל, עמ' 80.

32 שם.

33 ראו ויקרא רבה ל, יב (מהדורת מרגליות עמ' תשט-תשי), ובמקבילות רבות בספרות חז"ל והדרוש.

34 דיון נרחב עתיד להתפרסם בעבודת הדוקטור שלי, לעיל הערה 1.

שעשתה, ופיה חלק לרמוז שממעט בדבור, ואינו כחץ שחוט לשונו, ושומר עצמו מדיבורים האיסורים, והוא חלק בלי פגם, שלא פגם לשונו. ועומד על מים רבים, לרמוז על מקוה טהרה וענוה [...] נמצא דכל ענין הערבה הוא מרמוז על הבעל תשובה [...].³⁵

בהמשך אף מצא רי"ט לנכון לקבוע שמעלת הערבה היא זו של משה ואהרן, ש'אחזו בנפשם מדת הערבה להיות נחשב לפני הקב"ה ולפני כל האדם להדיוט, וכמו שאמרו "ואנחנו מה".³⁶

אגב קידוש ההחמרה והצבתה כמעלה לגיטימית ורצויה בעיני הבורא, פעל רי"ט פעולת הדרה דה-פקטו של אלה שאינם עומדים בסטנדרטים הרוחניים הללו, והציב תמורתם את בעלי התשובה (אם כאלה ששבו מדרך של ריחוק מתורה ומצוות, ואם כאלה שאחזו תמיד בדרך התורה, אך חיים בתודעת תיקון מתמדת). בכך שוב שלל רי"ט מן הממד הקיבוצי של האומה את מעמדו התיאולוגי הייחודי, והותיר את ישראל ה'אמיתיים' כקולקטיב של עובדי האל בדרך הלכתית מחמירה ומחודשת (כאמור לעיל). יתר על כן, הוא העמיק את השקפתו על אודות ההעצמה הלא-פורמאלית של ממדי ההלכה כפעולה דקלרטיבית של הצטרפות לאגודת עובדי האל האמיתיים.

דומני שבכדי להתוות את הלוגיקה שעומדת בבסיס משנתו המחמירה של רי"ט חשוב להתבונן במודל התורני שהציב לפנינו. שילוב של שני גורמים, והם הסמכות והאחריות שביד מנהיגי הדור להתוות דרך חדשה לחלוטין של הפראקסיס ההלכתי, ובד בבד הבהילות בשמירה על חומות התורה שמניעה את הפוסק בתקופה המודרנית להשתמש בסמכויותיו המופלגות, היא שמעצבת את משנתו של רי"ט.

כוחה של החומרה הוא בכך שהיא מספקת משאב רוחני חדש לעשייה הדתית, את כוח הנעורים של הפוסק ושל האומה, את הכוח של יצירת התשתית הרוחנית המתגברת על המעכבים. האדם המשים עצמו כהדיוט, כערבה, הוא עובד האל האמיתי, ואין לדורשו לגנאי.

35 טוב יגאל, עמ' 81.

36 שם.

לא די שרי"ט לא התחבט בשאלה האם ההחמרה היא פעולה הלכתית או היפר-הלכתית,³⁷ האם הפסיקה המחמירה היא חלק מן המארג ההלכתי המסורתי או לא, אלא הוא הצהיר בריש גלי שההחמרה איננה ההלכה המקורית. הוא תבע פעולת החמרה דיס-פרופורציונאלית למקור התורני, בכדי לאפשר לאדם להטביע את חותמו על העולם ההלכתי. מי שסירב ללכת בדרך זו, לפי רי"ט, לא די שלא קידש עצמו, כי אם הוציא עצמו מן הכלל.

עיון מעמיק יותר בסוגיה חושף פן נוסף במהות החירות של הפוסק. כאמור, רי"ט ביקש להדיר מתוך הקולקטיב היהודי את אלה שאינם נמנים עם מקיימי ההלכה בצורתה החדשה, האורתודוקסית. בעשותו זאת פעל רי"ט בצורה אקטיבית נגד התפיסות הלאומיות שהחלו להתעורר בתוך העולם החרדי בשלהי המאה התשע-עשרה. עדות למגמה זו מצויה בתחילת הספר 'טוב יגאל', באגרתו של ר' ישיע בוקסבוים לרי"ט, ובהגהתו של רי"ט עליה:

והדר"ג נ"י (=והדרת גדולתו נרו יאיר) [...] הוכיח טעות רבים מבני דורינו החושבים ומכנים עצמם בשם חרדים, ומתחברים ומתועדים את אישים פועלי און אשר השליכו דברי רז"ל אחרי גוים [...] ויזבחו ויקטרו לפסל 'לאומי', להקרא בשם יהודים לאומיים. ובאמת הוכיח סופם על תחילתם כי כל ישעם וחפצם ומגמתם לפרוק מעליהם עול דברי רז"ל, ועול התורה ועול האמונה, והיטב אשר דובר הדר"ג נ"י בספרו היקר כי בדור הזה צריכים להתאמץ ביתר שאת ויתר עוז לחזק האמונה.³⁸

37 החומרה היוזמה מכונה בידי בראון (לעיל הערה 1) חומרה 'היפר-הלכתית', כלומר כזו שאינה נובעת מן המקורות ההלכתיים בקריאה פורמאלית, אלא היא תוצר של רצון האדם להשית על עצמו הגבלה נוספת, המעוררת בקרבו רגשות דתיים של התקדשות. ראו שם עמ' 130-132. אולם בראון לא נגע בשאלת המניע של הפוסק לדרוך בדרך זו, הנוגדת לכאורה את מעמדו כמכריע בין צדדי ספק בויכוח מול מקורות סמכותיים, והוא מצא בה רק 'מידת חסידות'. אנו ממחישים בזאת כיצד לתפיסת רי"ט, באמצעות פעולה זו מגשים האדם את אחד מייעודיו הדתיים הנשגבים ביותר, במציאות שהיא תוצר של רצון אלוהי, בה ישנו סחף סביבתי חמור וחשש להתנתק מהדרך ההלכתית של היהדות. עוד ראו בהקשר זה 'אחיטוב', על עמידותו של מושג ההלכה כמאפיין זהות בשיח האורתודוקסי, 'שלמון, א' פרזיגר וא' רביצקי (עורכים), אורתודוקסייה יהודית, ירושלים תשס"ו, עמ' 87-113, ובעיקר הערה 1. אחיטוב טוען שאחד ממאפייני האורתודוקסיה הוא העמדת היהדות על היסוד ההלכתי שבה, תוך זניחת מאפיינים פולקלוריסטיים ותרבותיים אחרים, שהיו ממאפייני הזהות היהודית בטרם התפשטה האורתודוקסיה. באופן פרדוקסלי, מדגים בפנינו רי"ט כיצד דווקא ההתנתקות ממודל ההלכה הפורמאליסטי מזמן זהות אורתודוקסית 'טהורה' יותר לטעמו.

על דברים אלה העיר רי"ט (בשם ר' הלל מקולומיאי):³⁹

בעוה"ר (=בעוונותינו הרבים) אנו הגענו לזמן הזה שאויר העולם ומלואה מלא מינות ואפיקורסית [...] שקודם ביאת המשיח יהי' מלחמת גוג ומגוג, היינו מלחמת היראים והכשרים שבישראל, המחזיקים באמונת האבות הקדושים, עם המינים והאפיקורסים שלוחי הס"א וחיילותיו, ומלחמה זו יהי' הגדולה והכבדה שבעולם, ובשעה הזאת יהי' צר לישראל הכשר מאד [...] אבל מן השמים יעזרו את הצדיקים לעמוד בקשרי מלחמה.

מכאן נוכל להסיק שרי"ט ראה צורך בשימוש בכלים לא-פורמאליים לשם עיצוב ההלכה מחדש, בכדי לאפשר יצירת איגוד של עובדי האל הנאמנים, שיובחנו היטב מאלה שאינם מוכנים להתחייב לדרך ההלכתית שהוא הציע. כלומר, בידי הפוסק נתונה חירות להתוות דרך חדשה משל עצמו, אם וכאשר באמצעותה הוא מכונן קולקטיב ראוי של עובדי האל. מכוח סמכות וחירות אלה מאפשר רי"ט לפוסק להקציף את עמדותיו ההלכתיות במודע, ואף להצהיר על כך בגילוי לב. מבחינתו יש להכיר בכך שהפער בין ההוראה האלוהית המקורית למימושה ההלכתי גדול, וככל שהכרה זו תחלחל כן תודגש התרומה האנושית למפעל ההלכתי. המחוייבות של המון העם לדרך ההלכתית החדשה מבטאת את אמונת החכמים שלו ומאפשרת לו להיכלל בקולקטיב החדש.

ד. חירות הפסיקה ומבחני ההתאגדות

בכאנו לבחון את מהות החירות שנוטל רי"ט לעצמו כפוסק ואת המניעים שלו להשתמש בה, ניתן לאתר מקורות אחדים המורים על הקו שהצבענו עליו קודם, לאמור, אחריותם של מנהיגי הרוח של האומה היא בראש ובראשונה על הקולקטיב הישראלי. בשל כך מותר להם, ואף חובה עליהם, להשתמש בכישוריהם הפרשניים (ולפרקים הדרשניים) בכדי להתוות את הדרך ההלכתית הראויה שלאורה יתגבש הקולקטיב הישראלי בצורה ראויה. זאת אף אם המודל ההלכתי שהם מציעים איננו חופף למקורות הפורמאליים, בפער מודע ובולט.

38 עמ' 4.

39 עמ' 4-5.

המהלך המנהיגותי הזה בא עד כה לידי ביטוי כמעט בלעדי במגמת החמרה, שהיא אחד המאפיינים הבולטים של החברה האורתודוקסית. עם זאת, בסוגיה אחת אנו מוצאים את רי"ט מתאמץ מאמצים גדולים להתיר דבר שיצא עליו קול לאוסרו, ואף עומד כחומה בצורה נגד רבנים המתנגדים להיתרו. מדובר במקרה של שמן שחל שינוי בתהליך ייצורו, וקמו מערערים עליו לאוסרו. אמנם, דווקא בסוגיה זו דומה שלהקשר של השאלה, וכן לאווירה שפשתה בציבור של שומרי התורה והמצוות בעקבותיה, נודעה חשיבות מבחינת גורמי ההיתר. ב' באב תרצ"ט (23.7.1939), שבועות ספורים לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה וכשנה לאחר הקמתה של הממשלה הפרו-נאצית בסלובקיה, נתבקש רי"ט לחוות דעתו ביחס לסוגיה ציבורית קשה זו.⁴⁰ באותה תקופה כבר הורגשה מצוקה כלכלית בציבור הרחב, ואיסורו של השמן עשוי היה לגרור שתי תוצאות בלתי רצויות, כפי שמעיד עליהן רי"ט:

הן נודעתי שאיזה רבנים כבר מוכנים לאסור את השמן [...] אשר משתמשים בו הכלל ישראל מזה כמה, מפאת איזה ערעור שיצא עליה מחדש, וגם שמעתי תלונת בני ישראל שמלינים על הרבנים עבור זאת שבאו להחמיר עליהם, ומה גם בעת צוק הזה, שכמעט כלתה כל שומן כשר כמו חמאה ושומן אווזת משוק הישראלי, ולא נשאר להם רק פך קטן של שמן, וגם זאת רצו לאסור עליהם. וכמו ששמעתי מפי ידידי [...] בעברו בשוק היהודים בפרשבורג פגש בו אחד מהאנשי מעשה והחסידים שבפרשבורג ואמר לו בזה"ל (=בזו הלשון):⁴¹ 'אתם הרבנים, אין לכם מה לעשות אלא לאסור את השמן שמשמשים בו כל כך הרבה זמן, ולהכביד על כלל ישראל'.

וגם שמעתי קולות שאמרו 'ומי ישמע להם ומה נאכל אם גם את זה יאסרו עלינו', והוא גזרה שרוב הצבור לא יוכל לעמוד בו מה גם בצוק העת כזה,

40 מפלגת העם הסלובקית, מפלגה בעלת אוריינטציה נאצית מובהקת, תחת הנהגתו של יוזף טיסו, שלטה החל מזמן החתימה על הסכם מינכן וסיפוח חבל הסודטים בסלובקיה (שלהי ספטמבר 1938, תחילת תשרי תרצ"ט), וממרץ 1939 (אדר תרצ"ט) הפכה סלובקיה לרפובליקה עצמאית (במנותק מצ'כיה, שחדלה למעשה מלהתקיים), גרורה של גרמניה הנאצית.

41 הבאתי את התרגום מאידיש לעברית, כמובא בספר.

ואדרבא עוד יביאו את הרבים לקלוקלא להמרות את פיהם, אלו דברי תלונותם.⁴²

חתירתו של רי"ט למצוא קולא, ואף לעמוד בפרץ, איננה מפתיעה, כתוצאה מן האחריות שאותה חש כלפי הציבור הרחב, אחריות שהתחדדה עם התקדרותם של שמי אירופה, כפי שיבואר להלן. אולם, כמדומני שטיפולוגית אין לעשות הבחנה בין פסיקה מקלה זו לבין משנתו המחמירה עקרונית, כפי שהשתקפה לעיל. לשתייהן מכנה משותף אחד: סמכותו של הפוסק לעצב את ההלכה לאורן של תופעות במציאות, ומתוך אחריות עמוקה לעמידה ברף הרוחני שהאל מציב לאדם ולקולקטיב הישראלי.

לשון אחר, מי שמוכן היה לעצב את ההלכה לפי מודל 'המחלקה הראשונה' עשוי יהיה, בעת הצורך, לעצב מודל הלכתי של 'מחלקה אחרונה'. מלכתחילה נועדה הפסיקה המחמירה לחולל פעולה שתביא את הציבור הרחב אל הייעוד הרוחני התורני הקשה להשגה בצוק העיתים, אך גם לחולל בקרבו תודעת שייכות ונבדלות מן האחר שאיננו מנהל אורח חיים תורני. גם 'הורדת' האומה למחלקה האחרונה, החתירה לשמירת התורה בשכבות רחבות, אם גם במחיר מסויים של סטייה מהפורמליסטיקה ההלכתית, לגיטימית בעיניו, והיא חלק מאחריותם של פוסקי הדור. זאת בשל ההכרה שההקלה משרתת את הציבור המבקש לקיים אורח חיים תורני מדוקדק, אך עם זאת מבטא מתיחות גדלה והולכת כלפי מנהיגיו הרוחניים שאינם מביטים אל מצוקתו. רי"ט חשש שמתחת החבל יתר על המידה עלולה הייתה לגרור פירוד של החבילה המאוגדת היהודית, וממילא תפעל ההחמרה ההלכתית בניגוד לרציונאל שעומד בבסיסה.

ה. יחסו של רי"ט למחללי שבת

לעיל הסברנו את פשר החריגה של רי"ט ממודל הפסיקה המחמירה הרגיל שלו לאור התמודדותו עם הצורך להגיב למצוקות הזמן, זאת מתוך התודעה המאגדת שהיא משימתם של ההלכה ושל פוסקי ההלכה. אולם סוגיה זו איננה

42 משנה שכיר יורה דעה, סימנים ו-ח (לעיל הערה 4), עמ' רד-ריב.

אלא מבוא לאחת משאלות הליכה החשובות ביותר במשנתו ההלכתית, כמו גם הרעיונית, של רי"ט, והיא יחסו למחללי שבת.⁴³ כמי שחונך ופעל לאורם של ערכי האורתודוקסיה ההונגרית הבודלנית, ביטא רי"ט לאורך שנים ארוכות יחס מנוכר ומבזה כלפי עוזבי הדת, עד כדי הכרזה שהם במדרגת בהמה, ומעמדם הוא 'מעוות אשר לא יוכל לתקון'.⁴⁴ על רקע דברים קשים אלה פסק רי"ט שיש לדון כל אחד מהם כגוי לכל דבר, ובכלל זה אף לקולא בעניין עירובי חצרות (פסיקה קיצונית ביותר, נגד קבוצה רחבה מאוד של פוסקים אחרים):

הרי דהגאונים הללו⁴⁵ נקטו לדבר פשוט דדוקא להחמיר עשאוהו כגוי, ולא לקולא, אפילו בדינא דעירוב. ולפע"ד (=ולפי עניות דעתי) בתורה דכתיב בה אמת, ורשות נתונה לדרוש ולחקור, לא נשאתי פנים לרבותינו הגאונים הנ"ל, וירדתי לעומקה של הלכה, וראיתי שיש לדון בזה טובא (הרבה, י"ה), ולומר דלכל דבריו עשאוהו כגוי גבי עירוב, גם לקולא [...].⁴⁶

43 בהקשר לנושא זה ראו עבודתו הרחבה והמקיפה של א' פרויגר, A. S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia 2005. עוד ראו א' שגיא וצ' זוהר, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל-אביב 2000. בספרם של אלה הדגש מושם על מחלל השבת, ובעיקר בהקשר של איסורי סתם יינו. עוד ראו ד' הרטמן, 'סטייה וגבולות הסובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה: עיון בפסיקתם של החתם סופר והרב משה פיינשטיין ויחסם לספרות חז"ל ולפוסקי ימי הביניים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ג.

44 טוב יגאל (לעיל הערה 4), עמ' 21-22.

45 רי"ט מכונן את דבריו כנגד ר' עקיבא איגר ור' עוזר כ"ץ (מחבר אבן העזר), שניים מגדולי הפוסקים בתקופת האחרונים.

46 שו"ת משנה שכיר, א, סימנים ט ו-סט (ברדיוב [לעיל הערה 4], עמ' 120. יש זיקה עמוקה בין פסיקתו של רי"ט בסוגיה לקביעותיו של מהר"ם שיק, המובעת בשו"ת מהר"ם שיק, מונקאטש תר"מ, אורח חיים סימן רפא (ובמקומות נוספים). גם מהר"ם שיק, בעקבות רבו החתם סופר, העמיד את דינם של מחללי השבת באופן קרוב מאוד לזה של הגוי, ודאג לצמצם עד מאוד את הגישות המקלות בעניין. אולם רי"ט הולך צעד נוסף קדימה, ומזהה זיהוי מוחלט בין המומר לגוי, אף במחיר של קולא. למקום זה לא הגיעה עמדתו של מהר"ם שיק. יתכן שבשל כך לא הסתמך עליו רי"ט, חרף הערכתו הגדולה לכתבי מהר"ם שיק. על שיטתו של מהר"ם שיק בסוגיה ראו שגיא וזוהר (לעיל הערה 43), עמ' 161-169. על משנתו ככלל ראו מ' הילדסהיימר, 'שאלות ותשובות מהר"ם שיק: הספר, כינוסו ועריכתו', צפונות, ב, (תש"ן), עמ' פז-צה.

פסיקה זו פורסמה בשנת 1924, בכרך הראשון של השו"ת שלו. יצויין שרי"ט הכיר את תשובתו המפורסמת של הרב יעקב עטלינגר⁴⁷ על אודות מעמדם הבעייתי של מחללי השבת בזמן הזה, ועל כך שיש לשופטם כתינוקות שנשבו,⁴⁸ זאת בשל העובדה שרבים מהם חונכו בדרך שמתנכרת מיסודה לתורה ולמצוות, ולכן אין להתייחס אליהם כאל מי ששנו ופירשו. למרות זאת לא היה רי"ט מוכן להתחשב בעמדה זו בבואו להכריע הלכתית.⁴⁹ זאת, לטעמי, בשל המחויבות העמוקה שחש לשימור חומותיה של האורתודוקסיה ולהחלת עקרון 'המחלקה הראשונה' על עולם ההלכה, אף במחיר של הדרת חלקים רחבים מעם ישראל מזהותם היהודית שעוד נותרה בקרבם. מנגד, בשנת תרצ"ב (ינואר 1932) פירסם רי"ט⁵⁰ תשובה שנושאת אופי הפוך לגמרי, ובה התיר לכוהן מחלל שבת לעלות ולברך בבית הכנסת, זאת בניגוד לפסיקה של כמה וכמה מגדולי הפוסקים:⁵¹

[...] על כן בודאי אין למנוע אותם מנשיאת כפים [...] ואם כי הרב בש"ע ז"ל כתב דעל כן מחלל שבת לא ישא כפיו משום דהוא נכרי לכל דבר, יצויין בש"ע אה"ע סי' מ"ד (סעי' ט), דהוא כישראל גמור לכל דיני קידושין, ועיין שם בבית שמואל ס"ק י"ג, שכתב דא"ע"ג דעשאו"ם לגוי היינו לחומרא, אבל לא לקולא [...] ואם כן כיון דלחומרא הוא כישראל גמור, בודאי נפקא מינה טובא לידע שהוא כהן, ואם נהיה מונעים אותו מלישא כפיו, טובא יש לחוש שישתכח ממנו שהוא כהן, ויצא תקלה גדולה מזה לו ולזרעו אחריו [...] אפילו לכתחילה יש לצוות לו לעלות לדוכן, ודו"ק.

47 שו"ת בנין ציון החדשות, (לעיל הערה 14), סימן כג.
48 תשובתו של הרב עטלינגר נכתבה בשנת תרכ"א, ובראשה נכתב מפורשות שמדובר בפסקים שנוגעים להלכה, ולא למעשה. על תשובה זו ועל השלכותיה הכבירות בדבר היחס לעוזבי התורה במאה התשע-עשרה ראו: א' פרזיגר, 'זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר', 'שלמון, א' פרזיגר וא' רביצקי (עורכים), אורתודוקסייה יהודית, ירושלים תשס"ו, עמ' 179-209. ראו שם הערות 1, 14 ו-18 (זאת בנוסף לעבודתו של פרזיגר, לעיל הערה 43).
49 ראו משנה שכיר, א (ברדיוב [לעיל הערה 4], עמ' 124).
50 משנה שכיר, ב, סימן לד (אורח חיים [לעיל הערה 4] עמ' סה-סז).
51 שם, עמ' סז.

הפער בין התשובות הללו העלה תמיהות גם בקרב מקורביו של רי"ט. לדוגמה הרב מרדכי רוטנברג, גיסו של רי"ט, פנה אליו באגרת,⁵² הביע פליאה חמורה, והעלה קושיות פורמאליות רבות כנגד שיקולי הפסיקה התמוהים של רי"ט. עיקר טענתו הייתה על החירות שנטל לעצמו רי"ט, אגב דחיית כול שיקול פורמאלי סביר, מתוך סברה בעלת רקע אידיאולוגי בולט:

אתה הראית לדעת שלשת העמודים אשר עליהם עולם ההלכה עומד, הפר"ח (=הפרי חדש) [...] ופמ"ג (=ופרי מגדים) [...] ובש"ע התניא (ובשלחן ערוך התניא)⁵³ [...] כולם מתנבאים בסגנון אחד, דהמחלל שבת בפרהסיא אינו נושא כפיו.

ומעכת"ה (=ומעלת כבוד תורתו הרמה) דחה את דבריהם מהלכה, באמרו שאם נמנע אותו מלישא את כפיו יש לחוש טובא שישתכח ממנו ומאחרים שהוא כהן, ויצא תקלה גדולה מזה לו ולורעו אחריו [...]. תמה אני איך עלה על דעת מעכת"ה (=מעלת כבוד תורתו הקדושה) לדחות בראי' [ה] קלושה כזו את דברי המאורות הגדולים אשר לאורם נסע ונלך, והגע עצמך לפי דבריך [...].⁵⁴

נסיונותיו של הרב רוטנברג להשיב על מהלכיו ההלכתיים של רי"ט באופן פורמאלי נדונו לכישלון, שכן רי"ט עצמו, כפי הבחנתו הנכונה של הרב רוטנברג, בחר להביט הצידי ולא להתחשב במקורות ובשיקולים אלה, לנוכח סברתו ההגיונית, המטה-הלכתית והאידיאולוגית. אינני מבקש לרמוז שרי"ט התעלם ממקורות ההלכה, לא כן! רי"ט ראה לנגד עיניו שיקולים רחבים בבואו לפסוק הלכה, ונקט בעמדה מקלה ובעמדה מחמירה לא בהכרח מכוח שיקולים פורמאליים, כי אם משיקולים אידיאולוגיים ומתוך הכרה בתפקידו כפוסק שאחראי על ביצור הקולקטיב אותו הוא משרת.⁵⁵ הדרך הנכונה לבחון

52 'כהן המחלל שבת אם ישא את כפיו', מוריה, סח, ט-י (תשמ"ב), עמ' לה-מב.

53 ספרו ההלכתי הנודע של ר' שניאור זלמן מליאדי, מייסד חסידות ליובאביטש, ומחבר ספר התניא.

54 עמ' לה-לו.

55 בהקשר זה ראוי לציין לשתי עמדות מנוגדות לגמרי, אך קרובות מאוד זו לזו מבחינת התנגדותן לתפיסה שמבטא רי"ט, בדברים שהבאנו משמו עד כה. ר"א בקשי-דורון, 'סייעתא דשמיא: על שיקול הדעת בהכרעת ההלכה', ח' עמית, א' הכהן וח' באר (עורכים), מנחה למנחם, תל אביב תשס"ח, עמ' 153-158, סובר שכול הכרעה של פוסק

את שתי פסיקותיו של רי"ט איננה להציגן כסותרות זו את זו (הגם שבדי שמסקנת הדברים שונה מן הקצה אל הקצה), כי אם לטעון שהנעלם שהשתנה בין קביעת הנוסחה השוללת את יהדותו של מחלל השבת לזו שמקרכת אותו לתוך ציבור המתפללים הוא זהותו של הקולקטיב אותו משרת רי"ט.

לשם הבנת הפער הקיצוני בין הלכי הרוח של פסיקות אלו יש להסתייע באגרת חשובה שצורפה ליומנו של רי"ט.⁵⁶ האגרת, המתוארכת לניסן תרצ"ג (אפריל 1933), מתארת את בקשתו של רי"ט מאת ידידו, רב בעיירה הונגרית, לארגן לרי"ט אפשרות לדרוש על אודות חיזוק מצוות התפילין בפני קהילה ניאולוגית. רי"ט העיד במכתב שביוני 1931 דיבר באותו אזור בצורה מאוד לא מכבדת כלפי עוזבי התורה, ושכעת הוא מבקש לתקן את דרכיו:

ואל יחשוב כי אדבר קשה כמו בפעם ראשון שדברתי דברי חירופים, נשבע אני לו שכל דיבורי יהיו מאהבה [...] ואדרכא אבקש אלף מחילות על אשר פגעתני אז בכבודם, וכעת אעיד עלי את השי"ת (=השם יתברך), שרק מאהבה – שבאמת אני אוהב כל ישראל, אפילו אם בלי ידיעתו עבר על כל התורה כולה, הוא אח אהוב לי, כי גם הוא מזרע אברהם, יצחק ויעקב.⁵⁷

כלל איננה משלו, כי אם היא תוצר של הסיעתא דשמיא, הנוכחות האלוהית החופפת עליו. ההבדלים בין פסיקות של פוסקים שונים נובעים מהבדלי האישיות שלהם, ולפיכך מהשראה אלוהית שונה, והרי 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', אולם מכול מקום ההכרעה ההלכתית איננה אלא פעולה אלוהית בשורשה. מנגד, א' גרינוולד, 'אל ואדם במשפט העברי: ההיבט הפילוסופי והשלכותיו המעשיות: מסת פתיחה לדיון', מדעי היהדות, 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 201-225, טוען שתכליתו של כול מעשה הפסיקה ההלכתי הוא להחדיר את השליטה האלוהית בתוך מכמני המציאות. כלומר, ההוראות ההלכתיות על פי דרכה של תורה (דבריו נאמרו בעיקר בהקשר משפטי) מכניסות את האל כגורם מצווה, אוסף ומבצע של ההוראות האלוהיות. מקומם של בני האדם במהלך הזה הוא תיווכי באופיו, ובני האדם מאפשרים את הדינמיות של דבר האל. שתי ההבנות הללו ממצטות את מקומו המהותי של הפוסק במעשה הפסיקה ההלכתי ומותירות אותו כשחקן משנה. רי"ט, מנגד, מותיר את המעשה האלוהי על כנו, כמורה ראשוני, כמדריך ומצווה של הדין בעיקרו ובשורשו, אך מוצא במעשה האנושי של ההדרכה ההלכתית הלכה למעשה כלי ביטוי עמוק לפוסק, ולמעשה לאומה כולה, ואמצעי לעשייה דתית נעלה, שהיא, במידה רבה, תכליתה של העבודה הדתית.

56 אמונה צרופה בכור השואה, חלק ב, (י"ל ע"י בנו ח' מ' טייכטאל) ירושלים תש"ס, עמ' קיז-קל.

57 עמ' קכח-קכט.

הגילוי המרגש שבדברים מעיד ללא ספק על תמורה רעיונית עמוקה אותה חווה, לנוכח החרדה מפני גורלו של העם לדורותיו. כך כתב בהמשך דבריו שם:⁵⁸

אבל כעת שהשעה דחוקה מכל צד לכלל ישראל בכל מקומות מושבותיהם, בעוונותנו הרבים, עוד גברה עלי זרם המחשבות להוציא מחשבתי אל הפועל, בדבר הנוגע לטובת בית ישראל, כי הזמן גרמא להיות לי להועיל [...] ובעיני הדבר ברור כי מה שנעשה חמת המציק באשכנו על ישראל,⁵⁹ הוא רק לעורר את ישראל מתרדמתם, לראות שאך שקר נחלו להם הרעפאמער והמאדערנעזירונג [...] וכעת שלכות בני אדם הישראלי נכנעו ונתרככו מכח צרות הדור, ומכח שמועות המבהילות אשר נשמעו ממדינת אשכנז, מה שעושים שם עם אחינו בני-ישראל, ה' ירחם, ומי יודע מה יולד יום, כי המדינות משובשות בגייסות האלה בכל אתר ואתר.

אומנם גם כאן ראה רי"ט צורך עמוק למחות כנגד תופעת הרפורמה והניאולוגיה, וכנגד תופעות אחרות שנגרמו, לטענתו, בידי המודרניזציה. ממחאות אלה הסתייג קמעה בהמשך דרכו. אולם מחאתו משקפת ללא ספק את עמדותיו המסורתיות, בד בבד עם רצונו העמוק להימנע ממימוש מוחלט של תפיסות עולמו, כהכרעה ערכית בעד אחדות ישראל. רי"ט סבר שעיקר הנטל והדאגה למצב האומה מוטל על כתפי מנהיגי הדור ההלכתיים וההגותיים,

58 עמ' קיז-קכב.

59 בבחירות שנערכו בגרמניה בספטמבר 1930 זכו הנאצים בכחמישית מקולות הבוחרים. עובדה זו היא שגרמה, ככול הנראה, לסדקים ראשונים בתפיסתו של רי"ט, אם כי ההכרה הזו חלחלה אצלו במשך זמן מה. אולם ברור שכחלוף הזמן, ועם העלייה בכוחם של בני העולה, החל רי"ט לחוש בבהילות שהמצב מחייב. התבטאותו הנרגשת באפריל 1933, כחודש לאחר הבחירות הלא-דמוקרטיות בגרמניה, בהן זכו הנאצים בנצחון מוחץ, וכשלושה חודשים לאחר עלייתו של היטלר לשלטון, מבטאת יותר מכול את מצוקתו הלאומית של רי"ט. ביטוי כואב לנקודה זו מגיע מדברים שכתב רי"ט בשולי תשובות הלכתיות שהיו אמורות להתפרסם בתרצ"ט, בשו"ת משנה שכיר, ב, ושנמצאו בכתב ידו (המובאה מתוך שו"ת משנה שכיר מהדורת תשס"ח [לעיל הערה 4]), ללא ציון עמוד). בהערה על תשובה שכתב (סימן קצה) ביחס למחלוקת בין החת"ס לנצי"ב מוולודין על אודות עוצמתה ההלכתית של תקנת יום טוב על הצלה מניסים (לדעת החת"ס מדין תורה, ולנצי"ב לא כן), כותב רי"ט: "העליתי להלכה ולמעשה שבכל עת שישראל נתונים בצרה ר"ל (=רחמנא ליצלן), כמו עתה, ה' ירחם במהרה, בעת שנצא מהצרה בעזה"י (=בעזר ה' יתברך) נהי"ה] מחוייבים לומר לפניו ית"ש (=יתברך שמו) שירת הים מן התורה".

והטיל על צווארם את האחריות לכישלונות בתחום זה. במספר רב של מקומות הוכיח רי"ט את המנהיגים הללו על כך שאוזלת ידם הובילה להידרדרות הרוחנית באומה, ושרק בכוחם למלט את האומה מן המיצר התודעתי שבו היא נתונה.⁶⁰ זאת בהמשך לתפיסתו הנוגעת לאחריותם ההלכתית, שצריכה להשתקף בפסיקתם, ולבטא את הממד הלאומי שבה (כעת ניתן לדבר על ממד לאומי, בעוד לעיל המילה לאום הייתה מוקצית מחמת מיאוס בעיני רי"ט, והגורם המאגד הבלעדי היה ה'מחלקה הראשונה' ההלכתית).⁶¹ המתבונן בספר 'אם הבנים שמחה',⁶² ובעיקר בחלקיו האחרונים (פרקים שלישי-רביעי) ימצא שמגמתו הלאומית של רי"ט הלכה והתעצמה עם הזמן, ולנוכח המאורעות הקשים שפקדו את העם היהודי. אולם, כפי שהראיתי, את תחילתה של המחשבה הלאומית, ואת תחילת השפעתה על הלך הרוח ההלכתי של רי"ט, ניתן לאתר כבר בתחילת שנות השלושים, עם עליית הנאציזם לשלטון בגרמניה. תופעה זאת הצטרפה לשחיקה המתמדת והולכת בכוחה של האורתודוקסיה בהונגריה.

שני הגורמים הללו חברו לעמדתו העקרונית של רי"ט, שלפיה למען שימור הקולקטיב היהודי האותנטי יש כוח רב בידי פוסקי ההלכה ומנהיגי הדור. כוח זה מאפשר להם לקחת בחשבון שיקולים חוץ-פורמאליים במעשה פסיקת ההלכה, בניגוד למסורת הפסיקה המקובלת מדורות. שלא כפוסקים אחרים שהשתמשו במתודה דומה, רי"ט לא ביקש להטמין את מעורבותו האידיאולוגית במעשה הפסיקה, והעלה אותה על נס. הוא ראה בה היענות לצו אלוהי ליטול יוזמה ומנהיגות על עתידה של האומה ועל הקשר העמוק שבינה לבין הבורא, זאת כחלק מן המערך הכולל של הכוחות האנושיים

60 ראו טוב יגאל, (לעיל הערה 4), עמ' 8-10, 16-18, באגרת על התפילין (לעיל הערה 57) עמ' קכו; ב'תרעא זעירא' (מבואו של רי"ט למשנה שכיר, אורח חיים, ב [לעיל הערה 4], עמ' 35 הערת המהדיר בכוכבית שם), ועוד.

61 לראשי פרקים על הגדרת הלאומיות במשנה הציונית דתית ראו ד' שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה, תל-אביב תשס"ג, עמ' 11-20; מ' הלינגר, 'יחיד וחברה, לאום ואנושות', א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, א, רמת גן תשס"ג, עמ' 97-142, ובעיקר עמ' 116-124; ד' זוהר, 'הלאומיות והציונות במשנתו של הרב חיים הירשנזון', שם עמ' 143-178, ובעיקר עמ' 143-167. עוד ראו ד' שוורץ, 'מתאולוגיה לאידיאולוגיה: סיגול רעיון הלאומיות בהגות הציונית דתית', אלפיים, 12 (תשנ"ו), עמ' 240-267, ובמקורות הרבים שהביא.

62 אם הבנים שמחה, בודאפעסט תש"ג.

שאמורים להיות מושקעים בקשר אדם-אלוהים. תפקידם של בני האדם הוא להסיר את המכשולים המעכבים בעד התקדמותם הרוחנית, והסרת מכשולים זו מחייבת, לפרקים, מעורבות פעילה עד מאוד של מנהיגות הדור בפראקסיס הדתי.

ו. סיכום

בעמודים הקודמים הבאנו כמה וכמה הערות בדבר משנתו העיונית של רי"ט מן התקופה שקדמה למלחמת העולם השנייה. ניתן לקבוע שנקודת המפנה בתפיסתו הן ביחס לפורשים מדרך התורה והן ביחס לכלל ישראל כקולקטיב של עובדי האל נעוצה בעליית הנאציזם לשלטון בגרמניה, החל מן הבחירות בשנת 1932, וביתר שאת מעת הסכם מינכן, הפלישה לחבל הסודטים והקמתה של רפובליקה בעלת אוריינטציה נאצית בסלובקיה ב-1938. אומנם שיטתו העקרונית של רי"ט, לפיה יש משקל גדול מאוד לתרומתו האישית של הפוסק לתורה, לפסיקת ההלכה ולדרכי ההנהגה הרצויות שלה, לא השתנתה. הוא מימש אותה על יעדים רוחניים וחברתיים אחרים, ובכך ביטא עקביות מרשימה במודלים הטיפולוגיים ההלכתיים שאימץ לעצמו, אך תוך שינויים מרחיקי לכת במימוש התוכני של מודלים אלה על סוגיות שונות. זאת בהתאם לנסיבות הסובבות אותו ובהתאם לאווירה הרוחנית ששרתה עליו באותו זמן. מטרת העל של הפוסק, לפי רי"ט, היא לפעול לכינון ולביצור ההתאגדות היהודית כקולקטיב של עובדי האל. תחילה גרס שהדרך האורתודוקסית המדירה תאפשר זאת, ולימים בחר במודל הלאומי ולא הרליגיוזי כאמצעי הגנה על האומה.⁶³ עקרונות משנתו מלמדים פרק חשוב בתולדות פסיקת ההלכה האורתודוקסית ובביקורת הפנימית שהתעוררה בתוך עולם זה.⁶⁴

63 ראו י' הרשקוביץ, 'פרשנות תיאורגית לדברי הרמב"ם: רכישת תעודות המרה במשנת הרב יששכר שלמה טיכטל', הרמב"ם בנבכי הסוד, דעת, 66-64 (תשס"ט), עמ' 323-342.

64 לעיון משלים על אודות המתח שבין החוק הכתוב לאידיאולוגיה ההלכתית כפי שזו נקלטת על ידי הפוסק, ראו: H. Ben-Menahem, 'Postscript: The Judicial Process and the Nature of Jewish Law,' N. S. Hecht, B.S. Jackson, S. M. Passamaneck, D. Piattelli and A.M. Rabello (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, New York 1996, pp. 421-438.