

הלכה ובתר-הלכה במרקם החיים הרפורמי הישראלי

יהודע עמיר

מבוא

שאלת מקומה של ההלכה מדריכה את מנוחת היהדות הרפורמית מראשית דרכה במאה התשע-עשרה ועד היום. במצעו הראשון של איגוד הרבנים הרפורמים (Central Conference of American Rabbis [CCAR]) התייצבה הרפורמה כתנועה לא-הלכתית, המאמצת במלואו רק את מה שנתפס כרובד המוסרי של 'חוקי משה' ורואה עצמה זכאית – ואף חייבת – לדחות היבטים ריטואליים שלהערכת מנהיגיה אינם עולים בקנה אחד עם השקפות ונוהגים מודרניים.¹ אלה כללו היבטים ריטואליים שונים כהנחת התפילין, מצוות הכשרות במלואן או בחלקן וכיוצא באלה, וכמובן גם היבטים חברתיים שנתפסו כנוגדים את התפיסות התרבותיות, המוסריות או האסתטיות של יהודי אותו דור. ההתגדרות מהם נתפסה כצעד רב חשיבות, כביטוי מובהק של מהלך ההתקדמות הרוחנית, המוסרית והדתית הגלום ברפורמה. מהלך זה דורש התבוננות ביקורתית במסורת, ברירה מתמדת מתוכה, התאמת מרכיביה לרוח הזמן ולעולם ערכיו. כל זאת, בכלים תיאולוגיים, פוליטיים וסוציולוגיים, החיצוניים לשיח המסורתי עצמו, ולא כל שכן לשיח ההלכתי. במידה והובאו הנמקות בלשונה של המסורת עצמה היה זה לרוב לצרכים אפולוגטיים חיצוניים ופנימיים. אלא שבמהלך הדורות התבררה הבעייתיות שבמהלך חד-כיווני וחד-משמעי זה. שהרי כל עניינה של הרפורמה היה – לפחות על דעת מנהיגיה, הוגיה ודובריה – חיזוק המסורת היהודית, עדכון מרקם החיים היהודי לשם העצמתו ולשם הבטחת הרלוונטיות שלו לחיים

1 מצע ה-CCAR משנת 1885: "We recognize in the Mosaic legislation a system of training the Jewish people for its mission during its national life in Palestine, and today we accept as binding only its moral laws, and maintain only such ceremonies as elevate and sanctify our lives, but reject all such as are not adapted to the views and habits of modern civilization" (אופייני הדבר שבועידות הרבנים הליברלים לתיקונים בדת בשנות הארבעים בגרמניה התמקד הדיון בשאלות ריטואליות והלכתיות – סמכות ההחלטות, ברית המילה, התפילה ולשונה, נישואי תערוכת, השבת ועוד – אך זאת מתוך תודעה של שחרור מכבלי המחויבות ההלכתית ובחינה של הסוגיות השונות בכלים תיאולוגיים וחברתיים. ראוי לתת את הדעת לכך, שגישה זו לא נדונה כלל, אלא התקבלה כעניין מובן מאליו.

היהודיים בני הזמן, כינון יחס חיובי ומחויב למורשת היהודית, שניתן יהיה להנחילו לדורות הבאים. זה למעלה ממאה שנה מאפיינות את הרפורמה התבוננות זהירה ורב ערכית יותר במסורת, חזרה אל הפרקטיקה הדתית של ריטואלים שנראו מיושנים ונלעגים ולכן נזנחו, אחיזה איתנה הרבה יותר ביסודות פרטיקולריים, טקסיים ורגשיים. רבים מהוגי הרפורמה וממנהיגיה מבקשים לאזן מחדש בין 'דתיות נבואית', שבמרכזה 'המונותיאיזם המוסרי' האוניברסלי במהותו, לבין מסורת יהודית עשירה, המעצבת את רגעי החיים ואת ה'יחד' של הציבורים היהודיים – משפחה, קהילה, עדה, עם – באורח ייחודי ואוטנטי. בהקשר זה שבה סוגיית מעמדה של ההלכה להתסיס ולהפרות את ההגות הרפורמית ואת המעשה הרפורמי בכל דור ובכל תפוצה. כך, למשל, מכיר מצע התנועה הרפורמית בישראל ב"פער הגדול שפערה מציאות ימינו בינינו לבין ההלכה, כמערכת מחייבת של חוקים וציוויים". לאור מציאות זו הוא מכריז על "גישה מחודשת כלפי ההלכה, הרואה בה מקור מנחה ומורה דרך". המצע קובע ששומה על היהודי הרפורמי "להתמודד עם מורשת ההלכה, ובעזרת תהליך לימוד מעמיק ומתמשך לעצב את אורחות חייו", מתוך האזנה קשובה למגוון גדול של קולות: "קול המוסר ... קול סיני ... קול הרוחניות ... קול המסורת ... קול ההמשכיות ... קול הבריאה ... קול ההשכלה".² נקל להבחין ברשימת 'קולות' זו ניסיון לאזן בין היסוד המשמר, המסורתי, ההלכתי לבין היסוד המבקר והמחדש. בקשת-איוון מעין זו, שכל קהילה יהודית רפורמית בתפוצות נזקקת לה, זוכה בארץ למשמעות ייחודית ומרחיקת לכת. זאת לנוכח המציאות הייחודית של חברת רוב יהודי, במדינה המכוננת את כל רובדי חייה של חברת-רוב זו, ונדרשת לעשות זאת מתוך היענות מתמדת לשאיפותיה הלאומיות, התרבותיות והרוחניות, ומתוך נאמנות לתשתית הדמוקרטית שעליה הוקמה מדינת ישראל. יתרה מזאת, בבסיס כינונה של חברת-רוב עמדו תהליכים רבי עוצמה שאפיינו ומאפיינים את תולדות הציונות: חילון מרחיק לכת מזה והתנערות רבת עוצמה ממנו מזה; עיצוב החברה על ברכי מגוון עצום של עדות, מנהגים ומסורות, בצד שאיפה ל"מיזוג"; הפקדת ענייני הדת והמדינה בידי מיעוט אורתודוכסי דעתני ועוד.

מפעלו של הרב משה זמר מבטא שאיפה עמוקה לכינון הלכה שתדריך את חיינו ותיטול חלק מכריע בעיצובם. פעולתו רבת השנים והשפעתו על ועד ההלכה של ה-CCAR מעוגנות באמונה שהשיקול ההלכתי והמסורת ההלכתית ראוי שיתפסו מקום מרכזי בכינון החיים הרפורמים בימינו, חי היחיד וחיי הציבור על מעגליהם השונים. ספרו "הלכה שפווה" מושתת על אמון עמוק במקומו של השיקול המוסרי בפסיקתם של חז"ל, ועל החשיבות לכונן הלכה שתהיה נכונה וראויה לנו על בסיס הלכתי של דורות עברו, הלכה שתהיה "שפווה" מלשון שופי, יופי והדר, ומלשון שפיות הדעת, היינו כזו שתיענה לתביעותיהם הראויות של המוסר והחברה. הוא מעיד על ספרו, ככזה הן "באפשרות ליישם כללי הלכה

2 מאיר אזרי (עורך), חושבים יהדות מתקדמת: מסע להכרת היהדות הרפורמית, תל-אביב: בבל, 2005, עמ' 215. וכן: <http://www.reform.org.il/Heb/IMPJ/platform-source.asp>

ואמות-מידה לפסיקה" גם בעניינים הלכתיים העולים מתוך קשיים מוסריים וחברתיים מכריעים. הוא מתייזב אל מול מה שנתפס בעיניו כ"פסיקה נוקשה של הרבנות הרשמית", המותירה "קרבנות הלכה" רבים, ומשכנעת את הציבור הרחב שלא יכול להיות להלכה ערך מוסרי בשבילנו. במציאות זו הוא מציע לבחון שמא "עקרונות הלכתיים ... יכולים להביא מזור";³ שמא אפשר שבשיח ההלכתי עצמו ימצא בסיס לכינונה של חברה יהודית צודקת, הומאנית וראויה. דבקותו במשימת-חיים זו – בהוראה, בכתובה, במחקר ובפעילות ציבורית ענפה – ביטאה אפוא את האמון העמוק שלו בהיתכנות הצלחתה. מאמר זה יציע ראייה שונה, מסויגת יותר. בהמשכו של בירור הדברים עם הרב זמר, אני מקווה לקיים את תובנת היסוד של חכמינו, שמחלוקת לשם שמים – כזו הנוגעת בשורשי הווייתנו ונערכת מתוך כבוד וכנות – אכן סופה להתקיים. המשך הדיון, גם זה הביקורתי, יש ויש בו כדי להציב יד ושם לאיש ולמפעלו.

במאי עסקינן: מהי ההלכה?

בירור שאלת מקומה של ההלכה עבור היהודים הרפורמים בכלל, ואלה החיים בישראל בפרט, צריך להיפתח בשאלה מהי הלכה, מהן דרכי פעולתה ומה הם תחומי עיסוקה. ללא תשובה מניחה את הדעת על שאלה זו לא ניתן לגשת לניתוח, ולא כל שכן לבסס הכרעות ערכיות. אלא ששאלה פשוטה-לכאורה זו כשלעצמה מתבררת כמורכבת וחמקמקה. מתדיינים שונים – בתוככי השיח ההלכתי, במחקר, בהגות, ובדיון הציבורי – אוחזים בהבנות שונות של מושג-הערך 'הלכה', משרטטים היסטוריה שונה של התפתחותו וחלותו, ומתארים בדרכים שונות את פעולתו הדתית והתרבותית. במלים אחרות, התשובה לשאלה מהי ההלכה מכניסה אותנו מניה-זוביה בשערי הדיון הערכי בדבר מקום ההלכה בחיינו. התשובות שתוצענה תקבענה בהכרח הרבה ממהלך הדיון ומכיוונו. אנסה בדברים הבאים להניח את התשתית להבנה שתשמש אותי בדיון זה, מתוך מודעות מלאה לכך שאפשר ואפשר להציע תשובות אחרות לשאלה. חלקן מפרות ספר זה ומשמשות תשתית לעמדות השונות המובעות בו.

ביסוד התרבות היהודית עומדת הנחת היסוד, שאמונה משמעה בראש ובראשונה מעשה, וליתר דיוק מרקם מעשים המקיפים את מלוא אורחות חייהם של היחידים, העדה והעם. היא מעניקה קדימות עקרונית ל"נעשה" על פני ה"נשמע", האמור לשמש לו מסד עיוני, אמוני ואידאולוגי. קדימות זו מבטאת הבנה ייחודית של החיים האנושיים, של דרכי התהוותן של תודעה ותרבות ושל הממד החינוכי הטמון באמונה ובדת.⁴ הבנה זו

3 משה זמר, הלכה שפויה, תל-אביב: דביר, 1993, עמ' 15-16.

4 ראו דבריו היפים של מרטין בובר, בפתח המהדורה העברית של ספרו "תורת הנביאים": "מושג האמונה שאני משתמש בו, הוא גופו לקוח מתולדות האמונה הישראלית. אין זה המושג הינוני, הרואה את העצם

רחוקה מלהיות מובנת־מאליה הן בהקשר הדתי הן בהקשר התרבותי־חברתי. כמה וכמה מהדתות והתרבויות האחרות שהיהדות פגשה במהלך תולדותיה אינן אוחזות בה. היא הייתה מהגורמים המרכזיים בגיבוש הדת היהודית זה אלפי שנים. נגזרת ממנה השאיפה המתמדת ליצור מערך מקיף ו"סמיך" של סמלים, טקסים וטקסטים שילווה את מהלך החיים בכל ימות השנה, וביחוד בימי חג ומועד, וברגעי מעבר מכריעים בחיי הפרט והציבור.⁵ מערך כזה ניתן למצוא, גם אם באורח לא שיטתי, בחקיקת התורה־שבכתב; באורח מלא ומקיף הוא מתבטא בספרות ההלכה.

מן המפורסמות הוא שקדימות זו של החיים ואורחותיהם על פני העיון והתיאולוגיה, הייתה נחלת היהדות בכל הדורות. נגזרת ממנה הלשון המגדירה יהודי ירא־שמים כ"שומר תורה מצוות";⁶ מושרש בה הפער העמוק שבין החופש הרב בשאלות של אמונה ודעת שאפיין תמיד את מקורותיה הספרותיים של היהדות, לבין הניסיון המתמיד – כוחני ואלים לא אחת – לקבץ ככל הניתן אחידות בחיי המעשה ההלכתיים. יחסה של היהדות הרפורמית לקדימות המעשה היה מלכתחילה דו־ערכי. בתחילת דרכה ניכר ניסיון להציב בראש דווקא יסודות תיאולוגיים ואסתטיים ולהעדיפם על פני הריטואל. אולם גם שם, פירוש הדבר היה דגש מובהק על המעשה המוסרי, שנתפס ברוח האתיקה הקנטיאנית כחוק מחייב וכללי, היינו כפרקסים מעצב אורחות חיים בכל עת ועת. בדורות האחרונים ניכרת ברפורמה מגמה מתמדת של שיבה אל מרקם עשיר יותר ומגוון יותר של עשייה ריטואלית, של אימוץ מחדש של סמלים וטקסים שנזנחו, של הבאתם אל 'מרכז הבמה' של מצוות ומנהגים שנתפסו בדורות קודמים כבעלי משמעות שולית ועוד. ההנהגות הרפורמיות הפנימו ברובן הגדול את ההבנה שחיים יהודיים, גם רפורמיים, יפרחו רק אם יושתתו על מרקם עשיר ובר־קיימא של מעשה יהודי ייחודי, שיהיה בכוחו לעצב סביבת חיים יהודית ולבדל אותה מסביבות החיים הכלליות, הלא־יהודיות מעיקרן. שאיפתם של הוגים, רבנים ואישי־שורה רפורמים רבים בזמננו היא להציב את ההלכה במקום מרכזי יותר בחיינו הדתיים.⁷

שבאמונה כענין של התבוננות והשתחויה בלבד, אלא המושג העברי. אברהם המאמין (בר' 13, ו) אמונתו עשייה: הוא מתמכר לעצם שבו הוא מאמין, הוא נותן לו, לאלהי האמונה, לאל הנאמן, את אמונתו, את אמונו: הוא בוטח בו, הוא מפקיד את רוחו בידו ... תורת הנביאים, שבה עוסק ספר זה, היא מערכת־עדיויות על יחס־החיים ... לאל שמאמינים בו" (מרדכי מרטין בוכר, תורת הנביאים, תל־אביב: מוסד ביאליק על ידי דביר, תש"ב, עמ' ה).

5 כך אין זה מקרה שהציונות היא הלאומיות בעלת המערך ה'מצוותי' המקיף ביותר מבין התנועות הלאומיות המוכרות לנו. שלא כתנועות רבות אחרות המצוות על היבטים כאלה ואחרים של החיים האישיים והציבוריים, היא מצווה על מכלול רחב מאין כמותו: ארץ ולשון, ספרות והיסטוריה, עבודה והגנה ועוד. אין זה גם מקרה שהקיבוץ היה גרסה "הלכתית" מובהקת ביותר של סוציאליזם, המצווה על כל ממדי אורח החיים, המשפט והחברה, האישיות והמשפחה, האכילה וצריכת התרבות, העבודה והזהות הפוליטית ועוד ועוד.

6 וראו ביטוי הרדיקלי של רעיון זה בדברי ר' חייא בר אבא על הפסוק "ואותי עזבו ואת תורתי לא שמרו" (ירמיהו טז, יא): "הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו! מתוך שהיו מתעסקין בה, המאור שבה היה מחזירן למוטב" (איכה רבא, פתיחתא, ב).

7 ראו למשל קריאתו של יוג'ין בורוביץ, מחשוכי ההוגים הרפורמים בדור האחרון ביהדות ארה"ב, לכונן על יסוד

הבנה זו מדריכה גם את השיקולים שיובאו להלן במאמר זה, וזאת לצד ההכרה בחיוניות המבט הביקורתי, הברירה הזהירה והמאמץ לתקן, לפתח ולחדש. אולם לא פחות מכך, שיקול הדעת שאציע מעוגן בהבנה ששאלת מקומה של ההלכה אינו יכול להתמצות בשאיפה לכינון מרקם עשיר יותר של חיים יהודיים, וברצון לכונן חיי דת ותרבות פוריים ואותנטיים.

עניינה של ההלכה כולל לפחות עוד שני רבדים עקרוניים, שאין להתעלם מהם. ראשית, ההלכה כפי שחז"ל פיתחו אותה היא מערכת משפטית מובהקת. כלי המחשבה העיקריים המדריכים אותה הם אלה המייחדים את החשיבה המשפטית. כלי מחשבה אחרים, כגון היבטים רעיוניים-דתיים הפועלים בדיון כזה או אחר, מופיעים לרוב רק ברמז או במשתמע, לעתים מתחת לפני השטח: בדרכי העריכה של הסוגיה, בבחירת המלים או הפסוקים וכיו"ב. ואילו הרובד המשפטי שולט בכיפה בגלוי, בבהירות ובאורח שאינו משתמע לשני פנים. אשר על כן, ה"פילוסופיה של ההלכה" היא מעיקרה תחום מתחומי הפילוסופיה של המשפט; המערכים המשיקים להלכה וניתנים לבחינה השוואתית עמה, הם בראש ובראשונה מערכות משפט מקבילות, כגון החוק הרומי מזה והשריעה המוסלמית מזה; הניסיון להנחיל מרכיבים מרכזיים מעולם ההלכה בהווה הישראלית לבש באורח טבעי את לבושו של המינוח "משפט עברי"⁸.

ההלכה, כפי שפותחה בידי חז"ל, מבטאת אפוא את ההנחה שראוי ונכון שהמשפט יהיה כלי מרכזי בעיצוב דתיותם של יחידים ושל קהילות ועדות, שיש יתרון מובהק לכך ששיח התשתית לדיון בשאלות יסוד דתיות יהיה משפטי. ויש לומר, לשיח המשפטי מאפיינים ייחודיים, חולשות וחזקות ספציפיות, אופקים המבדלים אותו מסוגי שיח אחרים. לאלה השפעה מכרעת על התפתחות מערכות משפט במדינות ובתרבויות שונות, ונגזרת מהם הדמיות מרחיקת הלכת בין מערכות אלה. אמנם, ההלכה היא מערכת משפט שאין לצדה מוסד מחוקק העשוי לפעול בכלים חוץ-משפטיים בבואו לשנות את החוק, לבטל חקיקה או להיזקק לחקיקה חדשה מיסודה, ולהשיב בכך מפעם לפעם את השיח המשפטי לנקודת מוצא חדשה. פוסקי ההלכה מצטיינים בוודאי גם ברגישות לערכו ותוקפו של המנהג, ששורשיו סוציולוגיים ורוחניים הרבה יותר מאשר משפטיים. לית מאן דפליג גם, שההלכה כרוכה בעקבה באגדה, היינו במערכי המחשבה והפרשנות הדתיים הנרחבים יותר של דת ישראל ותרבותה.⁹ בכל אלה יש בוודאי כדי לייחד אותה ממרכות ממערכות המשפט האחרות,

רעיון הברית מחויבות עמוקה ונרחבת הרבה יותר להלכה בפרט וליסודות הפרטיקולריים של החיים היהודיים בכל (יג'ין בורוביץ', *חידושה של הברית: תיאולוגיה ליהודים הפוסט-מודרניים*, עברית: מנשה ארבל ואילון שמיר, עריכה: אילון שמיר ויהודע עמיר, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד [ספריית היהדות המתקדמת], 2014).

8 על מקורו (החילוני ציוני) של מינוח זה ועל משמעותו המשפטיות האפשריות, ראו: מנחם אלון, *המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו עקרונותיו*, ירושלים: מאגנס תשל"ג, עמ' 1329-1337.

9 ראו למשל: תמר דברבני, *היבטים ספרותיים של ייחוס שם בתלמוד הבבלי*, עבודת דוקטור: סינסינאטי: 2018.

ולהקנות לה – כשהיא במיטבה – גמישות, יצירתיות וחירות. אולם בכל אלה אין כדי להקהות את עוקצו העקרוני של אופייה המשפטי של ההלכה ושל איכותו המשפטית של השיח המזין אותה ומפותח על ידה.

אין חולק על כך שהמשפט חיוני לקיומה של מדינה. בלעדיו היא הייתה הופכת לתוהו-ובוהו אלים ומסוכן,¹⁰ לערפל ממאיר המצמית כל שאיפה לסדר, לצדק ולביטחון אישי. קשה לחלוק על כך שגם התאגדויות אנושיות חלקיות זקוקות במידה רבה או חלקית לשיח משפטי, הן בדמות תקנונים ומסגרות רגולציה הן בדמות קודים אתיים. השאלה הניצבת לפתחנו היא, עד כמה כל זה נכון גם לגבי התחום הייחודי של חיים דתיים. האם נכון הוא שהמעשה הדתי יעוצב על ידי מערכת משפטית? האם השיח המשפטי פורה בסוגיות כמו עיצוב התפילה, קידוש הזמן, כינון היחס לחיים ולמוות, הגדרת דרכי ההבעה של הקשר בין אדם לאלוהיו? האם דין הוא ששיח זה ישלוט בכיפה בכינון דתיות ומחויבות דתית; שחזקתיו וחולשותיו – אלה גם אלה רבות ומובהקות – תהיינה בין הגורמים המרכזיים בעיצוב אורח החיים הדתי, ודרכו גם בעיצוב האמונה גופה? האם טקסטים וטקסים דתיים, אורחות חיים של יחיד ושל קהילה ועם, השתרשות במסורת דורות, יוצאים נשכרים מהמשך האחיזה בכלי שהנחיל לנו השיח המשפטי? האם את הברירה מה ראוי לנו לקיים מתוך המורשת העשירה שלנו ומה מצווה עלינו לשנות מן היסוד, או להניח בבית הגנזים של מה שעבר זמנו ובטל ערכו, נרצה לערוך בעזרת מסגרותיו של שיח משפטי דווקא? האם כך נקדש חיי אדם? האם כך תרבה המצווה ותפרח?

יש לחדד ולומר, שאחיזה בשיח המשפטי פירושה בהכרח גם הגדרה ברורה של סמכויות וערכאות משפטיות שתהיינה אמונות על פיתוח הנורמות, על בחינת יישומן ועל שפיטת המקיימים אותן והעוברים עליהן. כל מערכת משפטית נזקקת מעצם טיבה למוסדות משפטיים, מתפרשת ומתפתחת בידי מי שהיא מסמיכה לכך, וכרוכה בהכרח בשיפוט ובחקיקה (חקיקה ראשית, או חקיקה משנית בידי "מפרשי" החוק ההולכים ויוצרים אותו). וברור שההיזקקות לערכאות שיפוט ולמוסדות פסיקה פירושה גם הצבת גדר כנגד ההיזקקות לדינמיקות אחרות, משפטיות וחץ-משפטיות.¹¹ לעניין זה, אין נפקא מינה לכך שמוסדות אלה עשויים להשתנות, שבתי דין עשויים לאבד מכוחם לטובת כתי משפט

10 הניסיונות המהוססים לקיים ולתחזק חוק בינלאומי מעידים בבירור על ההכרה ששאיפה לכוון אנושות שתציית לכללי מוסר והתנהגות משותפים מינימאליים, מוכרחה לעבור דרך עיצוב חוק ודרך כינון מערכת שיפוטית. הצלחתה החלקית של מגמה זו, ומידת הצביעות, האיפה-ואיפה וחוסר העקביות שביישום תוכנה זו, מעידות בבירור על הקושי לקיים מערכת משפט בלא מוסד מדינתי או דמוי-מדינתי שיכוון אותה ויגבה את סמכותה.

11 אופייני עד מאוד היחס הבעייתי של דוברי ההלכה בדורות האחרונים להיזקקות ל"ערכאות של גויים", בין אם המדובר בבתי משפט ישראליים או בתי משפט בתפוצות. הנחרצות והעוינות הגוברות, למרות קיומם של כלים פנים הלכתיים להכלת מערכות המשפט הממלכתיות בתוך עולמם של דיני הממונות, מבטאות את תודעת הצורך החיוני לשמירת הסמכות הבלעדית של הממסדים המייצגים בעיני בעלי עמדות אלה את עולם ההלכה.

אחרים, שציבורים שהיו מודרים מסמכות זו (כנשים, יהודים ובני מיעוטים אחרים) עשויים במהלך הזמן לפלס דרכם אל מוקדי הסמכות וההוראה, אל היכלי השיפוט והחקיקה. שהרי השאלה העקרונית הניצבת בפנינו היא האם בשאלות דת ומצוות ישנו יתרון מובהק לשיח משפטי ולניהולו בידי מוסדות משפטיים?

יש לומר, שההלכה מצויה ברובד זה במצב ייחודי. מבחינת תפיסתה העצמית, מאז שחרב בית המקדש אין עוד היררכיה משפטית מחייבת וחד-משמעית. כל זמן שהסנהדרין יושבה בלשכת הגזית, היו דרכי פסיקת ההלכה ודרכי השיפוט ההלכתי ברורות ומחייבות. תלמיד חכם שכפר בהן והורה הלכה בניגוד להכרעת בית-הדין נתפס כ"זקן ממרא" ודינו היה כדין מורד במלכות. מאז שחרב הבית ובטלה הסנהדרין אבדה היררכיה זו, ושאלת סמכות הפסיקה וההכרעה נעשתה מעורפלת.¹² במקום הפסיקה האחידה והמחייבת עוצב מרחב של דיון הלכתי, שההיררכיה בתוכו אינה מוגדרת עד תום. במקום מוסד מרכזי, שולט בכיפה הרעיון האמורפי של "עשה לך רב" (משנה אבות א, ו) שנעשה למעין חוק-יסוד, העומד בבסיס החיים ההלכתיים. כיצד מתקבע מעמדו של רב כזה או אחר כ'פוסק הלכה' גדול ומחייב? כיצד נוצקים עמודי התווך של עולם ההלכה שעל פיהם יישק דבר? קשה מאוד לענות על שאלות אלה, אך בה במידה קל מאוד לזהות בדיעבד את הסמכויות הרבניות, הקורפוסים הספרותיים המרכזיים ומערכי הפסיקה שזכו לסמכות מחייבת, קיימת ועומדת. יש אמנם מרחב רב בתוך ההלכה, ויעידו בבירור חילופי המנהגים בין עדות וקבוצות שונות בשאלות מרכזיות ככשרות, נוסחי תפילה ועוד. אולם באותה מידה ברור, שביסוד השיח ההלכתי עומדים גבולות ברורים וההכרה בכך שיש מי שמייצגים סמכות פסיקה. סמכות זו נתפסת כלגיטימית גם בעיני מי שאינם דבקים בה, אלא ברכנים ובפוסקים אחרים. ואילו כל מי שאינו נמנה עליה ומתימר לקבוע מסמרות הוא פורץ גדר מסוכן המצוי מחוץ למחנה. זהו יסוד הפולמוס הגדול שמנהלת האורתודוכסיה זה מאתיים שנה נגד היהדות הליברלית לגווניה. שהרי מבחינתו של מאבק זה, עוד לפני שפוסלים את דרכיה של יהדות זו, יש לפסול את ראשיה ולשלול מכול וכול את רבנותם ואת סמכותם.¹³

מי שאוחזים במאמץ הלא-אורתודוכסי לכוון יחס מחויב אל ההלכה ולהציב אותה במקום מרכזי בחיינו, חייבים להתמודד עם האתגר של כינון סמכויות פסיקה ושיפוט

12 לענייננו אין זה חשוב כלל האם דימוי משנאי זה, המפותח במסכת סנהדרין, מעוגן במציאות היסטורית ממשית שהתקיימה אי פעם, או רק בתפיסה מאוחרת המייחסת שלמות וטוהר לזמנים הקדומים שאבדו.

13 צורך חיוני זה מתבטא בבירור בביטוי הנחרץ הראשון כנגד הרפורמה, בעת בקיעתה ממש. הכותבים בספר שיום החת"ם סופר (בית דין צדק דק"ק המבורג, אלה דברי הברית, אלטונא (Altona): האחים סגל, תקע"ט) עושים כל מאמץ להנכיח בלשונם שאינם מתווכחים עם הרבנים המחדשים, אלא שוללים אותם. שאין זה פולמוס פנים הלכתי, שעם כל החריפות העשויה להיקנות לו, בבסיסו ניצבת ההנחה שגם אלה שאני תוקף הם אנשי הלכה לגיטימיים ודעתם השגויה שרויה בתוככי השיח ההלכתי; אלא "חדשים מקרוב באו", המהרסים מבחוץ את עולמה של ההלכה. בלא מאמץ זה לא הייתה נקנית לעמדה המובעת בספר משמעות, ולא היה בו כדי לצאת חוצץ נגד המהלך המהפכני, והמסוכן בעיני מחברי הספר, של הרפורמה המתחילה להתהוות.

שייצבו בניין מחשבה ומעשה זה. היהדות המסורתית (קונסרבטיבית) מחשבת לעשות זאת ללא מאמץ ניכר. היא מציבה 'ועדי הלכה' במקום שבו היהדות המסורתית והאורתודוקסית הציבה 'גדולי תורה'. לפחות באורח עקרוני, ועדי הלכה אלה, בארץ ובצפון אמריקה, קובעים את ההלכה ומדריכים את היחידים והקהילות בדרך מקבילה לזו של פוסקי ההלכה האורתודוקסים. הוגים רפורמים הכמהים לכינון יחס מחייב להלכה חייבים להיזקק לשאלה האם דרך מוסדית מעין זו, שנראתה לעמיתינו המסורתיים ראויה ופורייה, היא כזו אף בעינינו. השאלה אינה רק האם ראוי לכונן ועד הלכה, שאלה שהתשובה החיובית עליה ניתנה על ידי ה-CCAR לפני דורות, אלא גם מה משמעות פעולתו של ועד כזה. האם עניינו 'פסיקה' או ייעוץ, האם פסיקתו נתפסת על ידו ועל ידי הפונים אליו כ'מחייבת'? האם שומה עליו לפעול בכלים שבעיני חבריו הם חלק מהשיח ההלכתי, או שמא חובה עליו לפתח כלים חדשים, לא משפטיים? האם הצבת ההלכה במרכז הכרעתנו הדתית יכולה שלא לערער את האוטונומיה של היחיד ושל הקהילה, שעליה אנו תובעים לכונן את עולמנו היהודי?

ועוד רובד מרכזי, ממשי וקונקרטי הרבה יותר יש להלכה. מעבר ליסודות הרעיוניים ולהיבטים המבניים-המסדיים שנדונו עד כה, ההלכה היא בראש ובראשונה מסורת ספרותית בעלת תכנים מוגדרים, תחומי עיסוק, קביעות והתייחסויות. היזקקות להלכה פירושה בראש ובראשונה היזקקות לתכנים אלה, לפסיקות שנפסקו, למצאי ההלכתי העשיר בכל תחום ותחום. מכיוון שהיהדות הרבנית שאותה אנו יורשים ומולה אנו מתייצבים העניקה להלכה מקום כה מרכזי, הרי שלית אתר בחיינו הדתיים והיהודיים הפנוי ממנה. כל אבן-דרך בעיצוב החיים היהודיים עוצבה מלכתחילה על ידי ההלכה. כך, כשהוגה פמיניסטית רפורמית כרחל אדלר באה לחדש ולהפרות (to engender) את היהדות, ודווקא מתוך כמיהה להעמקת ההשתרשות במעשה הדתי ובמסורת, אין בידה הברירה, אלא להתייצב אל מול העובדה שההלכה כולה היא גברית, שהסמכויות ונקודות המבט שעיצבו את תכניה היו גבריות באורח בלעדי, ולא אחת שוביניסטיות במובהק. רק עימות ביקורתי עם מכלול זה יאפשר לה להציע חלופות, לפלס דרכים חדשות ולאפשר ריפוי.¹⁴

נסכם ונאמר שאתגר העמידה נוכח ההלכה הוא משולש: א. מימוש ההבנה העקרונית בדבר משמעותו המרכזית של המעשה הדתי והתרבותי, כולל ריטואלים וסמלים

14 רחל אדלר, פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר, עברית: רות בלוס, תל-אביב: ידיעות אחרונות – ספר חמד, 2008. ראוי לציין שדווקא ההיזקקות הקרובה לקטגוריות ההלכתיות ולשיח ההלכתי מחייבת את אדלר להכריע שאין דרך להוציא את עוקצו של היסוד המפלה מטקס הקידושין, היינו שאין דרך ישרה לקיים קידושין הדדיים של האיש והאשה. הניסיונות של רבנים רפורמים לפרש מחדש את מושג הקידושין, ניסיונות הנשענים על אימוץ מושג-הערך תוך הפרדות מהשיח המשפטי שהוליד אותו, נדחים על ידי ההיגיון ההלכתי-המשפטי שהיא מחויבת אליו. התוצאה היא ביטול מכול וכול של טקס הקידושין והצעת בסיס חדש לנישואין היהודיים המושתת על דיני השותפות ההלכתיים (ראו שם, הפרק "ברית אהובים", עמ' 221 ואילך).

פרטיקולריים, וחיוניותו של המעשה לעיצוב עולם הערך והאמונה; ב. בחינה ביקורתית של ההנחה שהנחילו חז"ל וששלטה בכיפה מאז, שבכואנו אל הקודש ובבקשנו את מצוות חיינו חיוני לנו מערך משפטי; ג. בירור כן ופקוח עיניים של התכנים הספציפיים שמציעה הספרות ההלכתית, בכל תחומי החיים והמעשה; ולא פחות, של הנחות היסוד הרעיוניות, המגדריות, המוסריות והחברתיות המנחות תכנים אלה ועומדות בבסיסם.

מצוות שבין אדם לרעהו ולעולמו ומצוות שבין אדם למקום

המסורת מבחינה בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו. הראשונות הן מצוות שבין אדם לאלוהים בלבד, ריטואלים המבטאים אך ורק את העמידה נוכח אלוהים ואת בקשת הקדושה בחיינו. במובן זה המצוות שבין אדם למקום הן חד-ממדיות. לעומת זאת, המצוות שבין אדם לחברו הן רב-ממדיות מטבע ברייתן. הן מציבות את האדם הצבה כפולה, ומבטאות בו בזמן את עמידתו נוכח אלוהים ואת עמידתו עם רעיו בני האדם. משום כך קלה יחסית היא כפרת העוון על עבירות שבין אדם למקום. כל הנדרש הוא עמידה כנה של החוטא השב מחטאו לפני אלוהיו. ואילו עבירות שבין אדם לחברו פוגמות בשני הממדים גם יחד ולכן נדרשת כפרה בשניהם. "עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר; עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה חברו" (משנה יומא ח, ט). כשם שאין היום המקודש יכול לכפר על העבירה בטרם נעשה תיקון במישור החברתי, כן אין תיקונו של המישור החברתי לבדו ממצה את הכפרה. לאחר ריצוי הרע נדרש תיקונו של הרע במישור שבין אדם לאלוהיו. כך, השבת הגזלה ופיצוי הנגזל עשויים להסיר את העוול שנגרם, אולם העבירה על מצוות 'לא תגזול' שבין אדם למקום עדיין בעינה ונדרשת כפרה עליה כלפי שמים.

הבחנה חשובה נוספת, מוכרת היטב, היא בין "מצוות שכליות" ל"מצוות שמעיות" (או בלשון חז"ל, בין "משפטים" ל"חוקים"). הראשונות הן מצוות שחלותן אינה תלויה רק בכך שנכתבו בתורה; השכל מחייב אותן, ההבנה המוסרית היסודית מצווה עליהן. כאלה הם איסור הרצח והגזל. על האחרונות אנו מצווים רק משום ש'שמענו' אותן בסיני. אין להן בסיס בהבנה האנושית ולא היינו אווזים בהן אלמלא נתפסו כצו האל, פרי ישיר של התגלותו אלינו. הדוגמאות המובאות כרגיל בספרות חז"ל הן איסורי השעטנז והכלאים, או מצוות הפרה האדומה. האזוטריות של דוגמאות אלה נעוצה בכך שבמקרים רבים ההבחנה בין שכליות לשמעיות רחוקה מלהיות חד-משמעית ומובנת מאליה. בשונה מעירוב צמר ופשתים, אחד מסוגי השעטנז, רבות מן המצוות הנראות כשמעיות, עשויות להיות מוסברות, כדרך ש"הסרח העודף" של הציצית, שכל עניינו הוא בכך שאין לו שימוש פרקטי או אסתטי, מוסבר בקדקנות בתורה כאמצעי להתעוררות התודעה – "וראיתם אותו וזכרתם" – של

חובת שמירת "כל מצוות ה'" (במדבר טו, לט). פיענוח משמעויות אלה הוא בלבד של העיסוק האינטנסיבי בטעמי-המצוות, שימיו כימי ההלכה. פורה ביחוד ההבחנה שירש שמשון רפאל הירש מנחמן קרוכמל ופיתח שיטתית, בדבר משמעותן של המצוות השמיעות כמערכת של סמלים הנושאת היגיון חינוכי-רוחני מעמיק.¹⁵

לצורך ענייננו, ראוי יהיה להציע הבחנה הקרובה לשתי הבחנות אלה, היינו בין מערך המצוות הריטואליות – מצוות עשה ומצוות לא תעשה – לבין מערך המצוות שעניינן חברתי-מוסרי. הראשונות נוטלות חלק עיקרי בכינון עולמם הרוחני של היחיד ושל העדה: הקודש והחול, הענקת תבנית יהודית לאורח החיים, התפילה והתקדשות האדם, הטיפוס לעבר שמי-הרוח ואל המגע עם האלוהים ועוד. האחרונות משתיתות את הקרקע שעליה עשוי 'סולם' זה לעמוד: יחסי ממון וחובות הדדיות שבין בני אדם, עיצוב העדה והמדינה, מאבק בעוני ושמירת הצדק ועוד. גם כאן ברי שההבחנה אינה חד-משמעית. ליסודות חברתיים מובהקים עשויים להיקנות ביטויים ריטואליים; למערך המצוות בענייני מין ואישות, שעיקרו בתחום הריטואלי המעצב את חיי-הפרט, נודעת משמעות חברתית ומוסרית מעמיקה, ככל שהדבר נוגע לנישואין ולגירושין.

בתר הלכה: המצוות הריטואליות

המצוות הריטואליות נוטלות חלק עיקרי בעיצוב חיי האדם לפני אלוהים. הן חלות קודם כל על היחידה והיחיד, ורק מתוך כך על מעגלי ה'יחד' של היחידים: הקהילה, העדה, העם, הדור. כך היא התפילה היהודית. מלכתחילה היא מצווה – והזדמנות – החלה על כל יחידה ויחיד. מן השותפות של מתפללות ומתפללים צומח ועולה המניין, שבמעגליו עשויה התפילה להיות עשירה ומלאה הרבה יותר. את המצוות הריטואליות אנו למדים מן המסורת, מהתורה שבעל פה ושבת, כשאנו ניגשים אליהן כביטוי טקסטואלי למאמץ האנושי-היהודי לממש את צו האל. עולם המצוות שהן מכוננות הוא פרי רוחם של דורות שביקשו לחיות לפני אלוהים ולקיים את בריתו. כוחן של המצוות בכל אחד ממישורי פעולתן נובע מכך שהן מעוצבות מכבר, נתונות לנו, עמוסות משמעויות סמליות, זיכרונות ופרשנויות. זה כוחם מעצב-החיים של השבת, של נוהגי האבלות, של יום הכיפורים. ויש לומר שגם כשאנו מסרבים למצוות ריטואליות כאלה ואחרות, לא תש כוחה של העובדה שהן נתונות לנו, שמה שאנו מסרבים לו הוא אכן מאבני הבניין

15 על דרכו של קרוכמל בסוגיה זו ראו בהרחבה בספרי שערים לאמונה צרופה: התחדשות החיים היהודיים במשנתו של נחמן קרוכמל, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה תשע"ה, עמ' 336-345. לפיתוחו השיטתי של הרעיון (בלא לציין את מקורותיו) בידי הירש ראו: שמשון רפאל הירש, המצוות כסמלים, עברית: אביעזרי וולף, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1984.

של מסורת מורשת; ובלבד ששפת המסורת וקריאתה אלינו לקיים את המצוות עדיין חיה בקרבנו.

למצוות הריטואליות נודעת משמעות בשלושה ממדים, שזורים זה בזה: האסתטי-העיצובי, הרגשי-הרוחני והחברתי-תרבותי. הממד העיצובי האסתטי הוא זה המקנה יכולת לקבוע עתים לקודש ולחול, לראות ברגע מרגעי השנה נקודת זמן מקודשת של דין ושל רחמים, של תשובה ושל ראשית חדשה. האסתטיקה של התפילה, גם אם לעתים היא מכבידה וזרה, היא-היא הסולם המוצב ארצה המאפשר לנו לפרוץ את מעגל האלם המודרני, להעפיל אל מעבר לרבדי חיינו והתבטאותנו הרגילים אל שמי הקודש. בכוח זה הנקנה לממד האסתטי מעוגן גם הממד הרגשי והרוחני של המצוות הריטואליות. כך, מרקם המעשים המציין את ימי השבעה מאפשר לא אחת לא רק לבטא נכונה את רגשותינו הסוערים ולהעניק להן ביטוי, אלא גם להעמיק אותן ולאפשר לנו להתבונן בשאלות הנצח שהמוות מזמן לחיינו. כך, תפילות הימים הנוראים קוראות לנו לבחון בפתירות, באומץ, במלוא הנכונות, האם נוכל להאמין מעט יותר משאנו מאמינים בכל ימות השנה, האם נוכל לפתוח שערים נעולים, ולו לרגע קט, ולדעת במלוא ישותנו ש"ה' הוא האלוהים", כדרך שאנו מכריזים רגע לפני תקיעת השופר.

משני ממדים אלה, האסתטי והרוחני, צומח הממד החברתי-קהילתי של המצוות הריטואליות. הן שוזרות את חיינו ברצף – שבור לעתים, מורכב ובעייתי לא אחת – של זיכרונם של דורות עברו ושל הציפיות והתקוות לדורות הבאים. הן מציבות אותנו יחדיו, גם אם לעתים מתוך הכרה כאובה בפערים ובמרחק, עם קהילות ישראל בעולם כולו. הן מכוננות את ה'יחד' של קהילותינו ומציעות נקודות מפגש פוריות לחבריהן, שבת-שבת, מדי כל חג, בכל ימות השנה. רובד קהילתי-לאומי זה הוא גם אחד האתגרים המורכבים ליהודים הרפורמים. האם שומה עליהם לקיים מצווה זו או אחרת אך ורק משום שכך נהגו דורות, שכך נוהגות קהילות ישראל ברחבי העולם, רק משום שנראה כאילו כך תישזר בבטחה השרשרת גם הלאה? האם ראוי לנו לוותר על פריט כזה או אחר רק משום שאינו נראה לנו רלוונטי, בלא לבחון מה משמעות הדבר ל'יחד' שלנו עם דורות ישראל, להשפעה על "כלל ישראל", אמתי או מדומיין, ובלא להתחשב במניעי-העומק ותודעות-העומק של יהודים באשר הם?

מכאן צומחת בכירור שאלת היחס להלכה. כאמור, אני מאמין שעלינו להיות שותפים למגמה להעשיר את עולם המעשה היהודי שלנו, ולבחון מחדש את משמעות ההכרעה של דורות רפורמים קודמים להתרחק ממצוות כאלה ואחרות ולהתנכר להן. ראוי לנו לאסוף אל חיקנו באהבה מגוון גדול של נוהגים, הלכות ומצוות. לא תמיד ולא בכל מקום, אולם בהחלט כן במקרים רבים. אולם בכך אין כדי למצות את שאלת יחסנו להלכה, כדרך שמדמים רבים. שהרי, בראש ובראשונה היא מערכת משפטית. היא בוחרת בכלי חשיבה והכרעה משפטיים כבואה לפתח את הדתיות, היינו את המאמץ לקדש את החיים ולהעניק להם משמעות רוחנית

לפני האלוהים ועם בני האדם. והיא מכוננת מערך מוסדי של סמכות פסיקתית ושיפוטית שיקיים ויממש כלי חשיבה אלה. בשני אלה, במערך המחשבה המשפטי ובמערך המוסדי המכונן לשם מימוש, אין דין שנשתתף ואין דין שנכפוף עצמנו אליו.

למרות הקושי הגדול הטמון בכך, שומה עלינו לשאול בלא מורא ובלא משוא פנים האם הבחירה, אי־אז במעבר מדת המקרא לדת חז"ל, בחשיבה המשפטית ככלי העיצוב המרכזי של המעשה הדתי – פורייה לנו? האם שומה עלינו לקיים את חיי הרוח והדת שלנו בכלים דומים לאלה המשפטיים, המקיימים את חיינו האזרחיים והחברתיים? האם השבת שלנו תצא נשכרת מכפיפתה למערך המשפטי שפיתחה יהדות־ההלכה, או אף לעיצובה של גרסה משפטית משופרת ומרוכבת מזו שירשנו מהמסורת היהודית? האם הכרעותינו ומאמצינו בעניינה של התפילה יצלחו אם נניח לשיקול ההלכתי לשלוט בכיפה? האם אנו זקוקים ל"שולחן־ערוך" או אף ל"שולחן־ערוך" רפורמי מעודכן? או שמא אנו זקוקים למערך מורכב יותר, מתוחכם יותר, אישי יותר של שיקולים ומניעים? האם היחיד והיחידה – ולכן גם הקהילה והעדה – אינם ראויים לחירות לפתח את חיי הרוח והדת שלהם בעזרת מגוון כוחות שלא יהיה כפוף למשא ומתן המשפטי־ההלכתי, למגבלותיו ולהנחות היסוד שלו כמו גם למוסדותיו?

התשובה ברורה וחדה בעיניי. הפריית היהדות, חידושה וצמיחתה, קידוש חיינו והעשרתם – כל אלה יבואו לנו רק אם נשכיל לפתח גישה בתר־הלכתית, אם ניתן גט־כריתות למשפטיות של ההלכה, בלא להינתק מתכניה ומסמליה.¹⁶ מערך השיקולים ההלכתי, בין כנתינתו בין בגרסה מותאמת־כביכול ליהודי בן זמננו, יכול לכל היותר להיות סעיף אחד, לא מרכזי, במכלול המניעים שלנו. חשובים לאין ערוך הם מידת הכנות שנוכל לגייס, כוחו של מעשה דתי זה או אחר להפרות את רגשותינו ואת עמידתנו נוכח אלוהים ועם בני האדם והמידה שבה הוא עשוי להיארג אל המרקם התרבותי של חיינו. רק אם נשכיל לפתח מערך שיקולים מורכב ורב ממדי כזה יהיה בידינו לשוב אל האוצר הגדול של מעשים דתיים יהודיים שעיצבה ההלכה. רק אז יהיה בידינו לדלות ולאמץ אל חיינו משפעתו של ים זה, מתוך הכרת טובה ועמידה על חובנו לה ולדורות שפיתחו אותה, מלוא הדלי מעשים, סמלים וביטויים. ברוח זו נוכל לבחון גם מה שוב אינו ראוי לנו, מה ראוי שנחדש, איזה נחלים נוספים אנו רוצים להזרים אל ים זה.

בלא יצירתה של ההלכה אין בידינו שבת ומועד, יום כיפור וסוכה, מנהגי אבלות וצורתה של חתונה. בלא ספרות ההלכה ומורשתה הישירה והעקיפה ניוותר בלא כל אלה, או לכל היותר עם "אגדה" אוורירית וחסרת ממשות אודותם, שתתנדף בקלות בלא יכולת לעצב חיים, לכונן אורח חיים.¹⁷ כישלוננו המפואר של הניסיון הקיבוצי החילוני לעצב מחדש

16 ראו בהרחבה: Jack J. Cohen, *Judaism in a Post-Halachik Age*, Boston: Academic Studies Press, 2010; יעקב י. כהן ובנג'י גרובר, *סולם יעקב: מחשבות יהודיות*, ירושלים: כרמל, תשע"ב, עמ' 260–209.

17 על סכנה זו התריע חיים נחמן ביאליק במאמרו הידוע "הלכה ואגדה" משנת 1917. הוא קורא: "בואו והעמידו

לגמרי את החגים והמועדים, הטקסים והסמלים היהודיים, יכול ללמד אותנו עד כמה חיונית אחיזה איתנה במורשת שההלכה מורשה לנו. אולם אחיזה זו, אינה יכולה ואין ראוי לה שתהיה הלכתית. ההתבוננות המחויבת במה שיצרה המסורת המשפטית-הדתית חייבת להיות משוחררת מאימוצן של מגבלות השיח המשפטי שהוליד אוצר זה. זו עמדה מורכבת, המשלבת אהדה ומחויבות, עם חירות ואחריות; התבוננות יישרת מבט במה שנוצר, עם הכרעה יישרת דרך בדבר הראוי והנדרש. זו עמדה המחייבת נכונות לדינמיות, לאי-עקיבות, להתנסות ולבחירות לא מושלמות ולא סופיות. את מידת ה'קבע', שבלעדיה נעשה אורח החיים ללא יותר מפולקלור, עלינו להשתית על אדנים אחרים מאלה המשפטיים, שממילא שוב אינם מתפקדים בחיי הרוח שלנו. את תודעת העמידה נוכח מצוות האל, שבלעדיה מאבד המעשה את משמעו הדתי ונעשה לביטוי להלך רוח ותו לא, יהיה עלינו לבסס על הבנה חדשה, כנה ויישרת דרך ככל שנוכל, של משמעות ההתגלות והמסורת בשביל חיינו. אם ננתק לרגע את משמעו של המונח הלכה מהתופעה שהוא מסמן ומייצג, ונמקד מבטנו במשמעו המילולי של המונח, הרי שעמדה בתר-הלכתית זו היא ניסיון כן, נכון לנו ולזמננו, ללכת בדרך ולפלט דרך.

עיקרו של מעשה הבחירה והברירה, החידוש והטיפוח הזה דין הוא שיעשה במעגלי היחידות והיחידים, המשפחות והחבורות של חיינו. מתוך כך יצמח ההכרח לעצב יחדיו את המעשה הנכון לקהילה, מעשה שיבטא ויעצים ככל הניתן את רוח חברותיה וחבריה, יכונן את המרקם הריטואלי שיונח ביסוד חיי החברה והעם. מאליו מובן, שבהרחבה זו מהיחידים אל מעגלי הציבור תתבקשנה פשרות רבות, תתחייב לא אחת קביעת נהלים וחוקים, ייגבה מחיר משמעותי. כל אלה עשויים להתחשב גם בהלכה, אולם מעיקרם הם חייבים להיות משוחררים מ'כללי המשחק' שלה. רק כך נוכל להיות יצירתיים ופוריים, ולהפעיל הן את אחריותנו הן את שאיפתנו לכנות ולהשתרשות במסורת, באורח חופשי ומחויב. רק כך נוכל לגשת למאמץ הגדול לקדש את חיינו במצוות האל שבחנו ובחרנו, שירשנו וחידשנו, שאנו מחיים ומורשים.

הלכה בתר-הלכתית: המצוות החברתיות והמוסריות

מראשית ימיה השכילה הרפורמה להבין, שעיקרה של המצווה הוא במישור שבין אדם לחברו. ויש להרחיב את עניינו בשני כיוונים: למצוות שבין אדם לבריאה כולה: העולם, החי

עלינו מצוות! ייתן לנו דפוסים לצקת בהם את רצוננו הנגר והרופס למטבעות מוצקות וקיימות. צמאים אנו לגופי מעשים. תנו לנו הרגל עשייה מרובה מאמירה בחיים, והרגל הלכה מרובה מאגדה בספרות". ועם זאת, שימוש במונח הלכה הוא מטפורי למדיי. ביאליק אינו מכון כלל ועיקר לשיבה אל ה"שולחן-ערוך" (שעל פי לשונו, כמוה כשיבה לעבודת מצרים), אלא להרחבת המושג אל מעבר לתכניו הנתונים בספרות התלמודית ומעבר למערך המשפטי המכונן אותו במסורת זו.

והצומח, הכוכב שעליו אנו חיים; ובהקשר הציוני הייחודי, למצוות הלאומיות, המכוננות את הקיום של המדינה והחברה שבחרנו לעשותה לבית-חיינו. האל אינו זקוק למעשה הריטואלי שלנו; הרע והעולם, החברה והעם זקוקים עד מאוד למעשה-המצווה שלנו, ניזוקים עד מאוד מעבירותינו.

דווקא משום שהמעשה האנושי בתחום זה הוא תמיד חלקי, יחסי, בלתי מושלם ובלתי החלטי, הציווי עליו – מוחלט. אין אדם יכול להימנע כליל מעשיית עוול, מגרימת צער, מהבאת נזק. אין אדם מצווה להתכחש לרגשותיו, ליצריו, לשאיפותיו ולנטייתיו. אדרבה, לכל אלה חלק רב-משמעות בקיום האנושי; כולם בבחינת "והנה טוב מאוד – זה יצור הרע" (בראשית רבה, ט). דווקא משום כך אדם מצווה, ללא פשרה וללא שיוור, לעשות ככל שביכולתו לשכך מכאוב, למעט עוול, להרבות טוב, להעניק נחמה ואהבה, ליטול חלק בתיקון עולמו של האל.¹⁸ כאן יש הרבה פחות מקום לאותה חירות קיומית, לאותה אי עקיבות עקרונית, שצינו את המצוות הריטואליות. כאן נדרשות לא אחת הכרעות חתוכות. כאן, המהלך אינו בהכרח מהמעגל החופשי של ההכרעות של כל יחידה ויחיד, אל הצטברותן יחד לשם כינון מעגליה-יחד' של קהילה, עדה, עם ואנושות. כאן אחריותם של היחידה והיחיד כלפי הציבור ניצבת במרכז. ובמקום שמדובר בציבור, עשויה להיקנות לחשיבה המשפטית משמעות יוצרת וחיונית.

היהדות הליברלית בת המאה התשע-עשרה פיתחה את הרעיון שגרעינה של היהדות הוא "מונותאיזם מוסרי", היינו יחס לאל יחיד ומיוחד, שעיקרו הוא הציווי המוסרי המוטל על בני האדם. במתכונתו התאורטית התגבש רעיון זה בקרבה רבה לפילוסופיה של עמנואל קאנט ולמעמד הרם שזו ייחדה לצו האתי המוחלט. ברבדים עממיים יותר הוא נעשה נכס צאן ברזל של דורות של מחנכים, רבנים ויוצרים, ואומץ על ידי שורה ארוכה של תנועות וזרמים, ובראשן הציונות החילונית.

גדול מתקיפי רעיון זה היה ישעיהו ליבוביץ. הוא טען שניגוד עקרוני שורר בין העמדת המוסר כאמת-מידה למעשה האנושי ובין הצבת צו האל כאמת-מידה ערכית עליונה למעשינו. אדם צריך להכריע אם רצונו לעבוד את האל ולקיים את מצוותיו, או לעבוד את עצמו ולפעול על פי צו מצפונו. ההכרעה הראשונה היא דתית; השנייה היא אתאיסטית.¹⁹ בעיני ליבוביץ, אברהם היה גדול המאמינים בעיקר משום שבמעשה העקדה נשמע לצו האל והיה נכון לעשות מה שהמוסר מגדיר כרצח.²⁰ ביסוד ביקורתו של ליבוביץ עומדת, להבנתי, הבחנה חד-ממדית ופשטנית. בשביל האדם הדתי, ניגוד חד בין מצפון ותבונה אנושית לבין צו האל הוא מלאכותי וחסר בסיס. אין זה מקרה-בעלמא, כדרך שליבוביץ נדחק לומר, שאיסור הרצח מופיע הן בלב התביעה הדתית הן כשיא התביעה המוסרית. גם סיפור העקדה

18 וראו דברי רבי יוחנן משם חכמים "לבריאיה שמים קדמו ולשכלול הארץ קדמה" (בראשית רבא, א).

19 ראו למשל ישעיהו ליבוביץ, "יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשל"ו, עמ' 311-314.

20 שם, עמ' 391-394.

אינו מגיע לשיאו בצו לעקוד את יצחק, אלא דווקא בקריאה המהדהדת בדברי ימי עולם מאז ועד היום: "אַל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר וְאֶל תַּעֲשֵׁ לֹא מֵאֻמָּה" (בראשית כב, יב), המכוננת את איסור הקרבת קורבנות אדם. יום יום אנו נקראים להתפלל "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה. חוננו מאתך חכמה בינה והשכל"²¹. בינתנו היא מאת האל; מצפוננו הוא גילוי האלוהי השרוי בנו, בבחינת "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנִתִּי בְתוֹכָם" (שמות כה, ח).

המצוות שבין אדם לחברו הן ביטוי לתפיסות האנושיות, המוסריות והחברתיות שנתגבשו במסורת היהודית לדורותיה. ככאלה, הן צריכות להילמד ולהיות מונחלות מדור לדור; ככאלה, יש לבחון אותן בזהירות ובעין ביקורתית. הרבה טוב וצדק יש בהן, הרבה אמונה בבני האדם ובכוחם לחיות לפני האלוהים; הרבה התבוננות פקוחת עין בכוחותיהם ובחולשותיהם, בפחדיהם ובכשלונותיהם. אולם, לא כל מה שנמסר לנו, רשאים אנו לקיים; לא בכל השקפה חברתית או מוסרית שפיתחו דורות קודמים, רשאים אנו לאחוז. נאמנות למסורת משמעה נכונות לקיים את כל הראוי והמרוּם את קיומנו האנושי, להחדש ולשנות את כל מה שהכרתנו האנושית והדתית דוחה כלא ראוי וכבלתי צודק. לראשוני הרפורמה היה נראה רעיון הקידמה כמובן מאליו, ועליו כוננו את תיקוני הדת שלהם. ברוח תקופתם האמינו בכל לב בהתקדמות המובטחת, הבלתי ניתנת לערעור, של האנושות. לאורה של אמונה זו עיצבו את התביעה ל"התקדמות" היהדות, לצעידתה של הדת באותו כיוון. אמונה זו בקידמה נראית היום תמימה ובעייתית. אחרי כל מה שהביאו עלינו מעשינו בראשיתה של המאה העשרים ובמהלכה, השואה והירושימה, הרס האקולוגיה ועוולות משטרי הרשע, קשה לבטוח בכך שדורנו מתקדם יותר מוסרית וערכית, שההעפלה מעלה-מעלה התרחשה מדור לדור ומובטחת לנו גם בעתיד. אולם גם מי שאינם מאמינים בהכרח שרמתו המוסרית של דורנו נעלה בהכרח על זו של דורות קודמים, שערכינו ותובנותינו נכונות בהכרח יותר מאלה של דורות עברו, גם מי שכל זה אינו נחלתו, מחויב לאמתות ולערכי המוסר שאנו מסוגלים להגיע אליהם, לדעת האמת שהיא והוא יכולים להגיע עדיה במיטב מאמציהם. הסתירות מאחורי המסורת לשם הצדקת עיוותים, ביטול תביעות מוסר וצדק בשם ציווי אלוהי-כביכול, אינם אלא חילול השם וביזוי כבוד הדת והתרבות היהודית.

הרבה יש לנו ללמוד מהמסורת הדתית, שההלכה הייתה במשך דורות ממיציגה המשמעותיים ביותר. דרך ארוכה לפני האנושות כולה, ובכלל זה לפני החברה היהודית והישראלית, עד שניתן יהיה לומר שהפנמנו עד תום את הציווי המעוגן ברעיון שכל אדם נברא בצלם אלוהים, שלחיי כל אדם ערך, משל היה אבי האנושות כולה, ולחיי כל אישה ערך, משל הייתה אם כל חי. הרבה יש ללמוד מהמסורת ההלכתית והנבואית על הדאגה לעני ועל שמירת זכויות הגר, היתום והאלמנה. ועם זאת, אנו מצויים, מכוחה של ההתפתחות המוסרית והחברתית שנחלנו, להותיר מחוץ לעולמנו הדתי והחברתי הרבה מאוד ממה

21 סדור התפילה, עמידה לחול, נוסח אשכנז; נוסח ספרד ונוסח עדות המזרח שונים במקצת, אך מבטאים אותו רעיון.

שהמסורת ההלכתית (ועמה ענפים מרכזיים אחרים של המסורת הדתית שלנו) מלמדת על היחס בין היהודי לשאינו־יהודי, על היחס בין המגדרים, על חירות האדם במימוש מיניותו ועוד ועוד. מצוות "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֶי ה'" (דברים ו, יח) אינה יכולה להתפרש במנותק משאלת הכרתנו אנו את הטוב והישר. אין בידנו דבר התגלות שיבטל את החכמה והתבונה שנתן בנו האל, שיאיין את הציוויים המוסריים היסודיים שנחלנו כבני אנוש. כשהמסורת ניבטת כמסיטה אותנו מהדרך, מצווה עלינו לסרב לה, לרפא אותה, לפלס לה דרך ישרה לפני אלוהים. אכן, מעשנו זה, לפני אלוהינו, יהיה חלקי ונתון לשגיאות ולהחטאות, ממש כמו מעשי דורות קודמים שביקשו לקיים את דבר האל אליהם. בוודאי יבואו דורות אחרים ויבקרו אותנו כשם שאנו מבקרים את קודמינו. בכך יממשו הם את הצו לקדש את החיים ולהיות נאמנים למסורת אימהות ואבות.

כאמור, המסורת המפוארת של היהדות הרפורמית במאתיים השנים האחרונות הציבה את המצוות שבין אדם לחברו במרכז הדתיות היהודית. היא ציוותה על מאבק למען הנרדפים והמדוכאים, על רדיפת שלום וצדק, על גילוי אחריות חברתית בתוך מעגלי הקיום היהודיים ובחברות שבתוכן חיו. מצווה זו נתפסה להם כ'נבואית' ולא 'הלכתית'. היא הייתה מעוגנת בדרך שבה קראו ופירשו את דברי נביאי המקרא; היא נבעה מעמידה ישירה של אדם, של קהילה ושל חברה, נוכח המציאות ונוכח מה שהם יודעים כצו האל העולה ממנה. זו הייתה גם דרכה של הציונות החילונית במיטבה. את השוויון והחירות, הצדק והאחריות ביקשה לפתח "לאור חזונו של נביאי ישראל". בוודאי לא מתוך מקורות ההלכה.

היהדות הרפורמית הישראלית יורשת משתי מסורות גדולות אלה, הרפורמית והציונית. דווקא הצומת הייחודית של רפורמה מזה וחברת רוב יהודית פרי החזון הציוני מזה, תובעת גם מידה של הכרעה מחייבת, חוקתית. המציאות הישראלית מחייבת אותנו, כציבור רפורמי ישראלי, לקבוע מסמרות בשורה של היבטים שדורות אחרים וקהילות אחרות יכלו להותיר בתחום הנבואי, למסור אותם למצפוננו של כל רב, של כל קהילה, של כל אדם ואדם. המצב המורכב והפגום בתחום יחסי הדת והמדינה מחייב אותנו להכריע כציבור ולדחות מכול וכול את הממזרות, לתבוע ללא פשרות שוויון בין הנישאים, להתייצב ולקיים את המצווה להשיא בני זוג בני אותו מין. היא מציבה בפנינו תדיר את שאלת ההכרה, או אי־ההכרה, בנשים וגברים 'מזרע ישראל' (שאביהם יהודי ואמם אינה יהודייה); של עריכה, או הימנעות ממנה, של טקסי חופה וקידושין בין יהודי לשאינו־יהודי. היא מחייבת אותנו לגבש נוהלי גיור וגיטין.

אלה הכרעות 'חוקתיות', תקנות שאנו מקבלים על עצמנו כציבור, תוך הבנה שקבלה זו חיונית והכרחית גם אם היא שוחקת את האוטונומיה הדתית שאנו אמונים עליה. במובן זה היא 'הלכתית'. אלא שממש כשם שמרכית ההכרעות שלנו חייבות לקרוא תיגר על המצב החוקי והחברתי בישראל, ולחרוג במודע ובמוצהר מהגבולות שהציב, כך גם אל מול דרכה, הלכה־למעשה, של ההלכה היהודית המסורתית. ה'הלכה' שלנו תקרא תדיר תיגר על מה

שגיבשה ההלכה המסורתית בשאלות מגדר, בשאלות יסוד של דמוקרטיה וחירות, בסוגיות הנובעות מקו הגבול שבין ה'פנים' היהודי ל'חוץ' הכלל אנושי. גם במקום שבו הכרעותינו תהיינה 'מסורתיות' יותר, ספק עד כמה מסורתיות – יש שיאמרו שמרנות – זו תהיה מעוגנת בהלכה ובתכנים שפיתחה. סביר יותר שההנמקות והמניעים יהיו מתחום האחריות ל"כלל ישראל", ההכרה בכוחם של יסודות רגשיים אי-רציונאליים בבניין הנפש בכלל והנפש הדתית היהודית בפרט, בניתוח פקוח-עיניים של המציאות החברתית והרוחנית בישראל ובעם היהודי ועוד. המצאי הספרותי שמציעה ההלכה, 'כללי המשחק' המאפשרים לא אחת לעקוף מכשולים ולחדש חידושים – כל אלה עשויים להיות רלוונטיים ומעניינים בדיון שנערוך בשאלות 'חוקתיות' מעין אלה. הם לעולם לא יעמדו במרכז ולא יכריעו אותו לכאן או לכאן.

נמצא שגם ההכרעה הדתית בשאלות חברה ומוסר, עם ומדינה, מציבות אותנו בעמדה בתר-הלכתית, אם גם באורח שונה מזה שאפיין את הגישה התר-הלכתית בשאלות הריטואל שבין אדם למקום. כאן, לא הכפיפות לכללי חשיבה משפטיים ולמוסדות משפטיים היא המרחיקה אותנו מאימוץ ההלכה. אדרבא, החוק והמשפט הישראלי יעמדו לא אחת לנגד עינינו; כך גם מנגנוני ההכרעה ההלכתיים. הפער העקרוני וחובת הסירוב נובעים ממה שמצוי בפועל בין דפי הספרות ההלכתית (ובענפים אחרים של המסורת שלנו). רפורמה, בהקשר זה, משמעה מצווה מדאורייתא לרפא, לנכש עשבים שוטים, לסור מרע ולעשות טוב. גם במקום שמקורות היהדות, וביחוד מקורות ההלכה, נראים כמצדדים דווקא בעמדות שעלינו לשלול. במיוחד במקומות אלה, בהם אורבת לנו סכנת ההחטאה והניווט.

הרב משה זמר האמין בכל לבו ביכולת ובהכרח להציב 'הלכה שפויה'. הוא האמין בשופי, היופי המוסרי והערכי, הניבט מהלכה זו. הוא דבק בכל לבו בתקווה שהלכה מעין זו אכן תלך ותתפתח בשפיות דעת. מפעלו מאיר באור יקרות את דרכה של היהדות הרפורמית הישראלית, ומעשיר אותה עד מאוד. ועם זאת, בבואנו לבחון היום – לנוכח מפעלו המבורך – את דרכנו, מצווה עלינו להשתחרר מכבלי ההלכה כדי להעפיל אל קיום המצווה, לפתח – הן בתחום הריטואל הדתי הן בתחום החברה והמוסר – עמדות בתר-הלכתיות שתאפשרנה להוציא לאור את הטוב, היפה והמקודש שבמורשת ישראל, ותממשנה את שבעלי ההלכה ביקשו לממש על פי דרכם, לפני אלוהים, ועם בנות ובני ישראל, בנות ובני האדם.